汉译世界学术名著丛书

——哲学 24 册套装



商务印书馆
创于1897 The Commercial Press

VISIT…

LANZAROTE Caliente.com

总 目 录

奥义书

人类知识起源论

示教千则

思维方式

算术基础

谈谈方法

物性论

小逻辑

袖珍神学

耶稣传

艺术的起源

道德情操论

艺术即经验

意义与真理的探究

最后的沉思

作为意志和表象的世界

科学与假设

理想国

伦理学

伦理学体系

论个人在历史上的作用问题

偶像的黄昏

躯体的智慧

汉译世界学术名著丛书

奥义书

图书在版编目(CIP)数据

奥义书/黄宝生译.—北京:商务印书馆,2012
(汉译世界学术名著丛书)
ISBN 978-7-100-08421-5

Ⅰ.①奥… Ⅱ.①黄… Ⅲ.①婆罗门教—宗教经典
Ⅳ.①B982

中国版本图书馆CIP数据核字(2011)第122004号

所有权利保留。
未经许可,不得以任何方式使用。

汉译世界学术名著丛书
奥 义 书
黄宝生 译

商 务 印 书 馆 出 版
(北京王府井大街36号 邮政编码 100710)
商 务 印 书 馆 发 行
北京瑞古冠中印刷厂印刷
ISBN 978-7-100-08421-5

2012年12月第1版 开本850×1168 1/32
2012年12月北京第1次印刷 印张12½
定价:35.00元

汉译世界学术名著丛书出版说明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从20世纪50年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建设现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财务和学术价值，为学人所熟知，毋需赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从1981年着手分辑刊行，至2011年已先后分十二辑印行名著500种。现继续编印第十三辑。到2012年出版至550种。今后在积累单行本著作的基础上仍将陆续以名著印行。希望海内外读书界、著译界给我们批评、建议、帮助我们把这套丛书出得更好。

商务印书馆编辑部

2012年1月

导言

奥义书（Upaniṣad）在印度古代思想史上占有重要地位，是印度上古思想转型的关键著作，对印度古代宗教和哲学的发展产生了深远影响。

印度上古时代也称吠陀时代。现存吠陀文献包括吠陀本集、梵书、森林书和奥义书。吠陀本集有四部：《梨俱吠陀》、《娑摩吠陀》、《夜柔吠陀》和《阿达婆吠陀》，约产生于公元前十五世纪至公元前十世纪之间。其中，《梨俱吠陀》（Ṛ gveda）是颂神诗集，《娑摩吠陀》（Sāmaveda）是颂神歌曲集，《夜柔吠陀》（Yajurveda）是祈祷诗文集，《阿达婆吠陀》（Atharvaveda）是巫术诗集。这些吠陀本集表明印度吠陀时代是崇拜神祇的时代。神祇分成天上诸神、空中诸神和地上诸神三类。许多天神由自然现象转化而成，如苏尔耶（太阳神）、阿耆尼（火神）、伐由（风神）、普利提维（大地女神）和乌霞（黎明女神）等，也有一些天神由社会现象或与自然现象相结合的社会现象转化而成，如因陀罗（雷神和战神）、陀湿多（工巧神）、苏摩（酒神）和毗诃波提（祭司神）等。《梨俱吠陀》中的颂神诗主要是向这些天神表达崇拜、敬畏、赞美和祈求。在印度上古初民的心目中，人间一切事业的成功都依靠天神的庇佑。

印度吠陀时代早期是氏族部落社会。随着生产力的发展和社会分工的加强，而形成种姓社会制度。社会成员分成四种种姓：第一种姓婆罗门（Brāhmaṇa）是祭司阶级，掌管宗教；第二种姓刹帝利（Kṣatriya）是武士阶级，掌管王权；第三种姓吠舍（Vaiś ya）是平民阶级，主要从事农业、畜牧业、手工业和商业；第四种姓首陀罗（Ś ūdra）是低级种姓，主要充当仆役。从四种种姓的排列次序就可以看出，婆罗门祭司在社会中居于首要地位。《梨俱吠陀》有一首晚出的“原人颂”，已将种姓制度神话化。这首颂诗描写众天神举行祭祀，以原始巨人补卢沙作祭品。众天神分割补卢沙时，“他的嘴变成婆罗

门，双臂变成罗阇尼耶（即刹帝利），双腿变成吠舍，双脚变成首陀罗”。（10.90.12）

四部吠陀也是适应祭祀仪式的实用需要而编订成集的。婆罗门教的祭祀仪式分“家庭祭”和“天启祭”两大类。家庭祭是有关出生、婚丧和祈福等日常生活祭祀仪式，只要点燃一堆祭火，由家长本人担任司祭者，或者请一个祭司协助。天启祭则是贵族和富人，尤其是国王举行的祭祀仪式，需要在祭坛的东边、南边和西边点燃三堆祭火，由四位祭官统领一批祭司担任司祭者。这四位祭官分别是：诵者祭司（Hotṛ），由他念诵《梨俱吠陀》颂诗，赞美诸神，邀请诸神出席祭祀仪式；歌者祭司（Udgātṛ），由他伴随供奉祭品，尤其是苏摩酒，高唱《娑摩吠陀》赞歌；行祭者祭司（Adhvaryu），由他执行全部祭祀仪式，同时低诵《夜柔吠陀》中的祈祷诗文；监督者祭司（Brahman，梵祭司），由他监督整个祭祀仪式的进行，一旦发现差错，立即予以纠正。

《阿达婆吠陀》编订成集的时间晚于前三部吠陀。但这不意味《阿达婆吠陀》中的巫术诗产生时间晚于前三部吠陀中的颂神诗。巫术是属于原始宗教乃至前于宗教的古老社会现象。它更多体现始终在民间流行的通俗信仰。《阿达婆吠陀》的早期名称是《阿达婆安吉罗》。阿达婆和安吉罗是两位祭司的名字，也代表两种巫术咒语：祝福咒语和驱邪咒语。在《阿达婆吠陀》中也有不少颂神诗，但一般都与巫术相结合。在这里，《梨俱吠陀》中的诸神适应巫术的需要，几乎都成了降伏妖魔或敌人的神。

印度吠陀时代上古初民崇拜神祇，热衷祭祀。而婆罗门主导祭祀活动，并在祭祀活动中接受布施和酬金，是最大的实际受益者。在吠陀时代后期出现的各种梵书便是婆罗门的“祭祀学”著作。梵书（Brāhmaṇa）这一名称的词源是“梵”（Brahman，词根bṛh的意思是增长和发展）。“梵”在早期吠陀文献中常常用于指称吠陀颂诗，由此，念诵吠陀颂诗的人叫做婆罗门（Brāhmaṇa，阳性），解释吠陀颂诗的著作叫做“梵书”（Brāhmaṇa，中性）。现存梵书有十几种，分属四吠陀。婆罗门在这些梵书中，为各种祭祀仪式制定规则，诸如祭祀的种

类、祭火和祭司的数目、祭祀的时间和地点、念诵或咏唱的颂诗、供奉的祭品和祭祀用品等等，并千方百计将祭祀仪式繁琐化和神秘化，强调所有这些规则乃至最微小的细节都事关祭祀的成败。在这些梵书中，祭祀本身成了最高目的。包括天神在内的一切力量都源自祭祀。而婆罗门执掌祭祀，也被抬高到等同天神的地位。婆罗门的祭祀理论至此达到鼎盛。

在梵书之后出现的是各种森林书和奥义书。这两类著作性质相近。奥义书有时包含在森林书中，如《爱多雷耶奥义书》包含在《爱多雷耶森林书》中；有时本身既是森林书，又是奥义书，如《大森林奥义书》。但这两类著作一般都作为梵书的附录。森林书排在梵书之后，奥义书又排在森林书之后。因此，这两类著作，尤其是奥义书，又被称为“吠檀多”（Vedānta），即“吠陀的终结”。虽然排在梵书之后，但它们的主题思想并不是梵书的继续或总结，而是展现对于祭祀和人生的另一种思路。

森林书（Āraṇyaka）这一名称的词源是“森林”（araṇya）。这类著作是在远离城镇和乡村的森林里秘密传授的。它们主要不是制定祭祀的实施规则，而是探讨祭祀的神秘意义。这些森林书的作者隐居森林，不仅摒弃世俗生活方式，也摒弃世俗祭祀方式。他们强调内在的或精神的祭祀，以区别于外在的或形式的祭祀。这样，森林书标志着由梵书的“祭祀之路”转向奥义书的“知识之路”。

奥义书（Upaniṣ ad）这一名称的原义是“坐在某人身旁”（动词词根sad加上前缀upa和ni），蕴含“秘传”的意思。奥义书中经常强调这种奥义不能传给“非儿子或非弟子”。如《歌者奥义书》中说：“确实，父亲应该将梵传给长子或入室弟子。不能传给任何别人，即使他赐予大海环绕、充满财富的大地。”（3.11.5、6）因此，upaniṣ ad一词在奥义书中既表示书名，也表示“奥义”或“奥秘”，与奥义书中使用的guhya（“秘密”）一词是同义词。

留传于世的奥义书很多。在一部名为《解脱奥义书》（Muktika Upaniṣ ad）的奥义书中列出的奥义书有一百零八种。实际上，挂名“奥义书”的奥义书不下二百种。然而，它们大多产生年代很晚，与吠陀文

献无关，不是严格意义上的奥义书。一般公认属于吠陀时代的奥义书只有十三种。这十三种奥义书按照产生年代，大体分为三组。

第一组：《大森林奥义书》（Bṛhadāraṇyaka Upaniṣ ad）

《歌者奥义书》（Chāndogya Upaniṣ ad）

《泰帝利耶奥义书》（Taittirīya Upaniṣ ad）

《爱多雷耶奥义书》（Aitareya Upaniṣ ad）

《憍尸多基奥义书》（Kauṣītaki Upaniṣ ad）

这五种奥义书是散文体，产生年代约在公元前七八世纪至公元前五六世纪之间，也就是在佛陀（公元前566—前486）之前。

第二组：《由谁奥义书》（Kena Upaniṣ ad）

《伽陀奥义书》（Kaṭha Upaniṣ ad）

《自在奥义书》（Īśā Upaniṣ ad）

《白骡奥义书》（Ś vetāśvatara Upaniṣ ad）

《剃发奥义书》（Muṇḍaka Upaniṣ ad）

这五种奥义书主要是诗体，产生年代约在公元前五六世纪至公元前一世纪之间。其中，《由谁奥义书》兼有诗体和散文体，也可以归入第一组。

第三组：《疑问奥义书》（Praśna Upaniṣ ad）

《蛙氏奥义书》（Māṇḍūkya Upaniṣ ad）

《弥勒奥义书》（Maitrī Upaniṣ ad）

这三种奥义书是散文体，产生年代约在公元初。

奥义书的内容是驳杂的。但它们的核心内容是探讨世界的终极原因和人的本质。其中的两个基本概念是梵（Brahman）和自我（Ātman）。在吠陀颂诗中，确认众天神主宰一切。在梵书中，确认生主是世界创造主。而在奥义书中，确认梵是世界的本原。梵作为世界的本原的观念在梵书中已初露端倪，但在奥义书中得到充分发展，成为奥义书的主导思想。在奥义书中，“自我”一词常常用作“梵”的同义词，也就是说，梵是宇宙的自我、本原或本质。而“自我”一词既指称宇宙自我，也指称人的个体自我，即人的本质或灵魂。梵是宇宙的本原，自然也是人的个体自我的本原。正如《歌者奥义书》中所说：“这是我内心的自我。它是梵。”（3.14.4）

在奥义书的创世说中，世界最初的唯一存在是自我，由自我创造出世界万物。这个“自我”也就是梵。《爱多雷耶奥义书》中的“自我创世说”便是对《梨俱吠陀》中的“原人创世说”的改造。“原人创世说”描写众天神举行祭祀，原始巨人补卢沙（Puruṣ a，“原人”）作为祭品，而化身为世界万物。“自我创世说”则描写自我首先创造出原人，然后原人衍生世界万物。《大森林奥义书》中指出：“正像蜘蛛沿着蛛丝向上移动，正像火花从火中向上飞溅，确实，一切气息，一切世界，一切天神，一切众生，都从这自我中出现。”（2.1.20）按照奥义书的种种描述，梵创造一切，存在于一切中，又超越一切。

奥义书中对于梵的认知和表述主要采用两种方式。一种是拟人化或譬喻的方式，如《大森林奥义书》：“这自我是一切众生的主人，一切众生的国王。正如那些辐条安置在轮毂和轮辋中，一切众生、一切天神、一切世界、一切气息和一切自我都安置在这个自我中。”（2.5.15）《自在奥义书》：“它既动又不动，既遥远又邻近，既在一切之中，又在一切之外。”（5）《剃发奥义书》：“他的头是火，双眼是月亮和太阳，耳朵是方位，语言是展示的吠陀，呼吸是风，心是宇宙，双足产生大地，他是一切众生的内在自我。”（2.1.4）另一种是否定的方式（或称“遮诠”），也就是《大森林奥义书》中所说的“不是这个，不是那个”（neti neti）的认知和表达方式。因为对于梵（或

自我）来说，“没有比它更高者，只能称说‘不是’”。（2.3.6）如《大森林奥义书》：“这个不灭者（梵）不粗，不细，不短，不长，不红，不湿，无影，无暗，无风，无空间，无接触，无味，无香，无眼，无耳，无语，无思想，无光热，无气息，无嘴，无量，无内，无外。”（3.8.8）《剃发奥义书》：“它不可目睹，不可把握，无族姓，无种姓，无手无脚，永恒，遍及一切，微妙，不变，万物的源泉。”（1.1.6）《蛙氏奥义书》：“不可目睹，不可言说，不可执取，无特征，不可思议，不可名状，以确信唯一自我为本质，灭寂戏论，平静，吉祥，不二。”（7）

奥义书中对梵的探讨始终与对人的个体自我的探讨紧密结合。《泰帝利耶奥义书》将人的个体自我分为五个层次：食物构成的自我、气息构成的自我、思想构成的自我、知识构成的自我和欢喜构成的自我。前两者是生理的自我，后三者是精神的自我。而其中欢喜构成的自我意味对梵的认知和与梵合一。正因为如此，任何人“如果知道梵的欢喜，他就无所畏惧”。（2.9.1）《歌者奥义书》中描述天神因陀罗和阿修罗维罗遮那向生主请教自我。维罗遮那只认识到人的肉体自我，而因陀罗进一步认识到梦中的自我和熟睡中的自我，最后认识到无身体的自我。生主指出：“这个自我摆脱罪恶，无老，无死，无忧，不饥，不渴，以真实为欲望，以真实为意愿。”（8.7.1）《蛙氏奥义书》将自我的精神意识分成四种状态：觉醒状态、梦中状态、熟睡状态和第四状态。觉醒状态“认知外在”，梦中状态“认知内在”，熟睡状态“智慧密集”，而第四状态超越这三种状态，既非“认知”，也非“不认知”，达到与梵同一（“不二”）。

与梵和自我的关系相关联，奥义书中也探讨宇宙和人的关系。在探讨这种关系时，奥义书中的常用语是“关于天神”和“关于自我”。“关于天神”指关于宇宙，“关于自我”指关于人体。宇宙和人都是梵的展现，也就是以梵为本原。在奥义书的描述中，宇宙中的自然现象与人体的各种生理和精神功能具有对应关系。《大森林奥义书》第二章第五梵书讲述因陀罗传授给阿达婆家族达提衍的“蜜说”。其中，将宇宙中的水、火、风、太阳、方位、月亮、闪电、雷和空间分别与人的精液、语言、气息、眼睛、耳朵、思想、精力、声音和心相对应，并且

确认宇宙中的“原人”和人体中的“原人”都是“这自我”，换言之，“这是甘露，这是梵，这是一切”。（2.5.1）奥义书中将人的生命气息分成五气：元气、下气、中气、行气和上气。《疑问奥义书》中，也将这五气分别与太阳、大地、空中、风和火相对应。（3.7—8）而且，在论述这种对应关系时，不仅将宇宙中的各种自然现象称为“天神”，也将人体的各种感官称为“天神”。这也在一定程度上表明，奥义书将吠陀颂诗中的神祇还原为自然和人。

奥义书对于梵和自我以及宇宙和人的探讨，其最终结论可以表述为“宇宙即梵，梵即自我”。《歌者奥义书》中说：“这是我内心的自我，小于米粒，小于麦粒，小于芥子，小于黍粒，小于黍籽。这是我内心的自我，大于地，大于空，大于天，大于这些世界。包含一切行动，一切愿望，一切香，一切味，涵盖这一切，不说话，不旁骛。这是我内心的自我。它是梵。死后离开这里，我将进入它。信仰它，就不再有疑惑。”（3.14.4）在奥义书中，诸如“它是你”、“我是梵”和“自我是梵”都是常用语，以“梵我同一”为指归。

奥义书将梵和自我视为最高知识。知道了梵和自我，也就知道一切。认识到梵我同一，也就获得解脱。《歌者奥义书》中说：“这是自我。它不死，无畏，它是梵。这个梵，名为真实。”（8.3.4）然而，在日常生活中，“真实”常被“不真实”掩盖：“正像埋藏的金库，人们不知道它的地点，一次次踩在上面走过，而毫不察觉。同样，一切众生天天走过这个梵界，而毫不察觉，因为他们受到不真实蒙蔽。”（8.3.2）因此，奥义书自始至终以揭示这个“真实”为己任。

奥义书确认梵为最高真实，以认知“梵我同一”为人生最高目的。这与梵书中体现的崇拜神祇和信仰祭祀的婆罗门教义迥然有别。奥义书崇尚知识，而将知识分为“上知”和“下知”。《剃发奥义书》中说：“下知是梨俱吠陀、夜柔吠陀、娑摩吠陀、阿达婆吠陀、语音学、礼仪学、语法学、词源学、诗律学和天文学。然后，是上知。依靠它，认识不灭者。”（1.1.5）也就是将“四吠陀”和“六吠陀支”都归入“下知”，“上知”则是对梵的认知。这“上知”和“下知”与《疑问奥义书》中提出的“上梵和下梵”（5.2）有相通之处。在那里，“下梵”与凡

界和月界相关联，而“上梵”与梵界相关联。这“上梵”和“下梵”又与《大森林奥义书》中的“有形”的梵和“无形”的梵有相通之处。其中，“无形”的梵相当于“上梵”，是“真实中的真实”。（2.3.6）

奥义书超越吠陀经典，突破梵书的祭祀主义樊篱，可以说是在婆罗门教内部发生的一场思想革命。从奥义书中反映的情况看，这场思想革命也得到刹帝利王族的积极支持。在著名的奥义书导师中，就不乏刹帝利国王，如《大森林奥义书》中的阿阇世和遮婆利，《歌者奥义书》中的竭迦耶，《憍尸多基奥义书》中的吉多罗·甘吉亚耶尼。在《大森林奥义书》中，婆罗门伽吉耶拜阿阇世为师时，阿阇世说道：“这确实是颠倒次序，婆罗门拜刹帝利为师。”（2.1.15）婆罗门阿卢尼拜遮婆利为师时，遮婆利说道：“这种知识在此之前，从未出现在婆罗门中，而我会将它传授给你。”（6.2.8）这些说明婆罗门一向垄断知识，崇拜神祇，推行祭祀主义，已经不能适应社会发展的需要，思想领域中的“革故鼎新”势在必行。

围绕梵和自我这个中心论题，奥义书还涉及其他许多论题，提出了不少新观念。其中之一是业和转生的观念。在《大森林奥义书》中，阿尔多薄伽向耶若伏吉耶请教人死后的问题，而耶若伏吉耶向他表示：“此事不能当众说，让我们私下说。”然后，他俩离开现场进行讨论，确认“因善业而成为善人，因恶业而成为恶人”。（3.2.3）这说明“业和转生”问题在当时也是一种重要的“奥义”。耶若伏吉耶也向遮那迦描述了人死去时，自我离开身体转生的情状，而转生为什么，则按照在世时的业行。他指出：“‘人确实由欲构成’。按照欲望，形成意愿。按照意愿，从事行动。按照行动，获得业果。”（4.4.5）在《大森林奥义书》中，遮婆利向阿卢尼描述转生的两条道路：一条是“在森林里崇拜信仰和真理”的人们（即知梵者）死后进入天神世界和太阳，抵达梵界，“不再返回”；另一条是从事“祭祀、布施和苦行”的人们死后进入祖先世界和月亮，又返回凡界，“循环不已”。（6.2.15—16）在《歌者奥义书》中，对于转生凡界有更为具体的描述，并指出：“那些在世上行为可爱的人很快进入可爱的子宫，或婆罗门妇女的子宫，或刹帝利妇女的子宫，或吠舍妇女的子宫。而那些在世上行为卑污的人

很快进入卑污的子宫，或狗的子宫，或猪的子宫，或旃陀罗妇女的子宫。”（5.10.7）

而奥义书追求的人生最高目的是认知梵，达到“梵我同一”。人死后，自我进入梵界，摆脱生死轮回，不再返回，自然是达到“梵我同一”的标志。但达到“梵我同一”既是死后之事，更是在世之事。在《大森林奥义书》中，耶若伏吉耶向遮那迦传授了“自我”奥义后，说道：“知道了这样，就会平静，随和，冷静，宽容，沉静。他在自我中看到自我，视一切为自我。……他摆脱罪恶，摆脱污垢，摆脱疑惑，成为婆罗门。这是梵界，大王啊！你已经获得它。”（4.4.23）

奥义书中产生的这种业报、轮回和解脱观念，不仅为婆罗门教所接受，也为后来的佛教和耆那教所接受，而成为印度古代宗教思想中的重要基石。佛教将轮回（sasāra）描述为“五道轮回”：地狱、畜生、饿鬼、人和天（神），后来加上一个“阿修罗（魔）”，为“六道轮回”。但佛教并不认同奥义书中提出的“梵”和“自我”，因而佛教的解脱（mokṣa）之道不是达到“梵我同一”，而是达到“涅槃”（nirvāṇa）。

在奥义书之后产生的印度古代哲学中，吠檀多（Vedānta）哲学是奥义书的直接继承者。而数论和瑜伽也能在奥义书中找到渊源或雏形。在奥义书中，数论和瑜伽是作为认知梵的手段或方法。正如《白骡奥义书》中所说：“依靠数论瑜伽理解，知道这位神，便摆脱一切束缚。”（6.13）“数论”（Sāṅkhya）一词的原义是“计数”，引申为包括计数在内的分析方法。在奥义书中，数论便是通过分析人体的构成因素，以认知自我。如《伽陀奥义书》中认为“感官对象高于感官，思想（‘心’）高于（感官）对象，智慧（‘觉’）高于思想，伟大的自我（‘个体自我’）高于智慧，未显者（‘原初物质’）高于伟大的自我，原人（‘至高自我’）高于未显者，没有比原人更高者，那是终极，至高归宿”。（1.3.10—11）而《疑问奥义书》（4.7—8）中的排列次序是：自我、气息、光、心（“意”）、我慢（“自我意识”）、思想（“心”）、五种行动器官（语言、双手、双脚、肛门和生殖器）、五种感觉器官（眼、耳、鼻、舌和身）和五大元素（地、水、火、风和空）。这些都是后来的数论哲学思辨运用的基本概念。

“瑜伽”（Yoga）一词的原义是“联系”或“驾驭”，引申为修炼身心的方法。《伽陀奥义书》将那吉盖多从死神那里获得的奥义知识称为“完整的瑜伽法”，说他由此“摆脱污垢和死亡，达到梵”。（2.3.18）《白骡奥义书》中描述了修习瑜伽的适宜地点以及通过控制身体和思想认知梵：“犹如一面镜子沾染尘土，一旦擦拭干净，又光洁明亮，同样，有身者看清自我本质，也就达到目的，摆脱忧愁。”（2.14）《弥勒奥义书》中也将瑜伽作为与梵合一的方法加以描述，并将瑜伽分为六支：“调息、制感、沉思、专注、思辨和入定。”（6.18）在后来出现的瑜伽经典《瑜伽经》（Yogasūtra）中，波颠阇利（Patañjali）将瑜伽分支确定为八支：“禁制、遵行、坐法、调息、制感、专注、沉思和入定。”（2.2.29）两者的方法和精神基本一致。

此外，奥义书中也经常显示出对现实生活的关注，尤其是对食物和生殖的重视。还有，对伦理道德的崇尚，如在《大森林奥义书》（5.2.1—3）中提出的三Da原则：自制（dāmyata）、施舍（datta）和仁慈（dayadhvam）。[1]总之，奥义书中的论题广泛，内容丰富，以上只是着重介绍奥义书在印度上古思想转型时期的创造性探索中取得的主要思想成果，并作一些提示式的说明。

同时，这些奥义书也真实地反映了当时的思想探索方法和过程。因而，虽然这些奥义书的思想趋向是一致的，但它们的表述方式异彩纷呈，术语的使用也不尽相同。它们尚未形成周密的哲学体系，也未充分运用概念进行思维，这些是此后的印度哲学的任务。奥义书的理论思维正处在从神话的、形象的思维向哲学的、抽象的思维转变之中。因此，奥义书也就成了我们了解印度宗教和哲学发展历程的一个重要样本。

印度现存最早的奥义书注释是九世纪商羯罗（Ś aṅkara）和十一世纪罗摩奴阇（Rāmānuja）的注释。现在对于十三种原始奥义书的确定，一方面是依据对文本内容本身的考察，另一方面也是依据他们注释和提及的奥义书文本情况。在十七世纪印度莫卧儿王朝时期，奥义书被翻译成波斯文。十九世纪初，法国学者迪佩隆（A.Duperron）依据这个波斯文译本，将奥义书翻译成拉丁文，题名为Oupnekhat，其中

含有五十种奥义书。当时，德国哲学家叔本华读到这个译本，给予奥义书极高的评价："在这整个世界，没有比研读奥义书更令人受益和振奋的了。它是我的生的安慰，也将是我的死的安慰。"[2] 他也在《作为意志和表象的世界》第一版序言中推崇奥义书，说道："我揣测梵文典籍影响的深刻将不亚于十五世纪希腊文艺的复兴，所以我说读者如已接受了远古印度智慧的洗礼，并已消化了这种智慧，那么，他也就有了最最好的准备来听我要对他讲述的东西了。"[3] 此后，奥义书在西方学术界得到广泛传播，先后出现多种译本，其中著名的有缪勒（Max Muller）的英译本《奥义书》（1879）、多伊森（P.Deussen）的德译本《六十奥义书》（1897）和休谟（M.Hume）的《十三主要奥义书》（1921）等。

中国翻译奥义书的先驱是徐梵澄先生。他自1945年起，侨居印度，在二十世纪五十年代期间，潜心翻译奥义书，先后译出五十种。1979年回国后，他将译稿题名《五十奥义书》，交由中国社会科学出版社，于1984年出版。徐梵澄先生的译文采用文言体，故而对一般读者而言，在阅读和利用上会有一定困难。鉴于奥义书在印度思想史上的重要地位，我觉得有必要为国内读者提供一部《奥义书》的现代汉语译本，也就着手做了这件工作。

我的翻译依据印度著名学者拉达克利希南（S.Radhakrishnan）的《主要奥义书》（The Principal Upaniṣads，1953）中提供的梵语原文。拉达克利希南的《主要奥义书》收有十八种奥义书，我译出的是前面的十三种，也就是学术界公认的十三种原始奥义书。在翻译中，也参考美国学者奥利维勒（P.Olivelle）的《早期奥义书》（The Early Upaniṣads，1998）中提供的梵语原文。奥利维勒的《早期奥义书》收有十二种奥义书，也就是没有收入十三种奥义书中一般认为较晚的《弥勒奥义书》。我对译文的注释既参考他们两位的注释，也参考其他的相关著作。我在注释中注意把握这两个原则：一是适应中国读者的需要；二是力求简明扼要，避免繁琐或过度诠释。

奥义书原本是口耳相传的，因此，文体具有明显的口语特征，诸如常用复沓式表述、惯用语、语气助词和借助手势等，其中不少也直

接采用对话体。但它们最终毕竟形成书面文字，以抄本形式留传下来，也就有别于纯粹的口语。因而，我的译文也不刻意追求口语化，只是尽量做到文字表达上明白晓畅。至于效果如何，只能留待读者检验。

黄宝生

2007年11月

---

[1] 英国诗人艾略特（T.S.Eliot）将这个三Da原则用作素材，写进了他的著名诗篇《荒原》（1922）。

[2] 转引自拉达克利希南（S.Radhakrishnan）主编：《印度文化传统》（The Cultural Heritage of India），加尔各答，2001，第1卷，第365页。

[3] 叔本华：《作为意志和表象的世界》，石冲白译，商务印书馆，1982，第6页。

大森林奥义书

第一章

第一梵书

唵！这祭马的头是朝霞，眼睛是太阳，呼吸是风，张开的嘴是一切人之火。这祭马的身体是年，背是天，腹内是空，腹外是地，两胁是方位，肋骨是中间方位，肢体是季节，关节是月和半月，腿是白天和夜晚，骨是星星，肌肉是云，胃中未消化的食物是沙砾，血脉是河流，肝和肺是山岳，毛是药草和树木。前半身是太阳升起，后半身是太阳落下。哈欠是闪电，抖动是霹雷，尿是雨，嘶鸣是语言。（1）

注：唵（Om）是印度古人在吟诵吠陀时，用于开头和结尾的感叹词，在奥义书中有时也沿用。更重要的是，这个音节已在奥义书中获得神圣化。

祭马是在马祭中用作祭品的马。马祭是印度古代的一项重要祭祀。通常是国王放出一匹祭马，让它周游世界。国王或王子带领队伍跟随和保护祭马，所到各个国家的国王或自动称臣，或被征服。一年后，顺利返回，便举行马祭，杀死和分割祭马，投放祭火中。凡成功举行马祭的国王被认为是世界之主。《摩诃婆罗多》第十四篇《马祭篇》描写般度族坚战王举行马祭，可参阅。

“一切人”（Vaiśvānara）是火的称号，也特指腹中消化食物之火，见后文5.9.1（三个数字分别代表各奥义书中的章节颂数，下同。——编者）。“祭马的身体”中的“身体”一词原文为ātman。ātman的原始意义是呼吸或生命气息，在奥义书中的常用义有两种：一是自我或灵魂；二是作为人称的我或自己。但有时也用作身体、本质和本性等意义。用作身体的意义时，指有别于肢体的整个身体。“方位”指东南西北上下。“中间方位”指东南、西南、西北和东北。

白天产生于祭马前面的祭钵。它的子宫是东海。夜晚产生于祭马后面的祭钵。它的子宫是西海。它俩成为放在祭马前后的两个祭钵。这祭马成为骏马，负载天神；成为快马，负载健达缚；成为烈马，负

载阿修罗；成为普通的马，负载凡人。确实，大海是它的亲属，是它的子宫。（2）

注："祭钵"用于盛放祭神的苏摩汁。健达缚（Gandharva，或译乾达婆）是天国歌伎。阿修罗（Asura）是与天神对立的魔。

第二梵书

确实，在太初，这里空无一物。死亡或饥饿覆盖一切，因为死亡就是饥饿。死亡转念道："让我有身体。"于是，他起身赞颂。他赞颂，产生了水。他心想："确实，我赞颂（arc），水（kam）为我产生。"这说明水具有颂诗（arka）的赞颂性。因此，任何人知道水具有颂诗的赞颂性，水就会为他产生。（1）

注：arka是多义词，指称火、光、太阳和颂诗等等。运用词源学或构词法作出说明，这是奥义书中一种常用的诠释方法，旨在用语音的相同或相似，说明事物之间的联系。但在使用中，时常表现出主观随意性，未必都符合语言实际。

确实，水是颂诗。那些水沫凝聚，成为大地。他在大地上劳累。劳累而发热，他的精液转变成火。（2）

注："他"（指死亡，Mṛtyu）是阳性，"大地"（Pṛthivī）是阴性。

他将自己分为三部分。三分之一是太阳，三分之一是风。他的生命也分为三部分。东方是他的头，这双臂是左和右。西方是他的末端，双腿是左和右。南方和北方是他的两胁。天空是背，空中是腹，这大地是胸。这样，他立足于水中。任何人知道这样，他就能在任何地方立足。（3）

注："他将自己分为三部分"，只提到太阳和风，另一个应该是上面所说的火。

他心生愿望："让我产生第二个身体。"这饥饿，即死亡，通过思想与语言交合，产生精液。这精液变成年。在此之前，没有年。他抚育它，时间达一年。到了时间，便生出它。然后，他张嘴要吞下它。它发出bhāṇ的哭叫声。确实，这哭叫声变成语言。（4）

注：bhāṇ是拟声词。其中也包含动词词根bhaṇ（发声或说话）。

他思忖道："如果我杀害它，我获得的食物很少。"于是，他依靠语言和自我创造这一切，也就是世上的所有一切：梨俱、夜柔、娑摩、诗律、祭祀、生命气息和牲畜。然后，他吃他所创造的这一切。他吃（ad）这一切，由此得知阿底提（Aditi）具有吃的性质。任何人知道阿底提具有吃的性质，他就成为吃一切者，一切都成为他的食物。（5）

注：梨俱（ṛc，义为诗节）、夜柔（yajus，义为祷词）和娑摩（sāman，义为曲调）分别指《梨俱吠陀》颂诗、《夜柔吠陀》祈祷诗文和《娑摩吠陀》赞歌。阿底提（Aditi）作为吞噬者指称死亡。阿底提也是神名，即众太阳神（Āditya）的母亲。

他心生愿望："我要举行更大的祭祀。"于是，他劳累，修苦行。这样，他劳累，发热，名誉和精力出走。那些生命气息就是名誉和精力。随着生命气息出走，他的身体膨胀。但思想依然留在身体中。（6）

他心生愿望："让我的这个身体适合用作祭品，这样，我可以通过它获得身体。"于是，这个身体变成马，由于它膨胀（aśvat），适合用作祭品。这说明马祭（aśvamedha）是具有膨胀性质的祭祀。任何人知道这样，他也就真正知道马祭。

他思忖道："让它任意漫游。"一年后。他用它祭供自己。同时，他用其他牲畜祭供众天神。因此，人们只要祭供生主，也就等于祭供众天神。

注：生主（Prajāpati）是创造主。在这里应该是指称这位创造一切的死亡之神。

确实，这个发出光热者（太阳）是马祭。它的身体是年，这个火是祭火。这些世界是它的身体。这样，有祭火和马祭这两者。然而，它们又是一位神，也就是死亡。任何人战胜重复的死亡，也就不再死亡。死亡成为他的身体。他成为众天神中的一位天神。（7）

注："战胜重复的死亡"指摆脱生死轮回。

第三梵书

生主的后裔有两类：天神和阿修罗。天神相对年轻，阿修罗相对年长。他们为这些世界而争斗。众天神说道："让我们在祭祀中用歌唱制服阿修罗。"（1）

注："歌唱"指歌唱《娑摩吠陀》赞歌。

他们对语言说："请你为我们歌唱！"语言说道："好吧！"便为他们歌唱。它将语言中的享受唱给众天神，而将美妙可爱的说话留给自己。众阿修罗明白："依靠这位歌者，他们将制服我们。"于是，他们冲上前去，用罪恶刺穿它。这罪恶就是说话失当。这就是罪恶。（2）

然后，他们对气息说："请你为我们歌唱！"气息说道："好吧！"便为他们歌唱。它将气息中的享受唱给众天神，而将美妙可爱的嗅闻留给自己。众阿修罗明白："依靠这位歌者，他们将制服我们。"于是，他们冲上前去，用罪恶刺穿它。这罪恶就是嗅闻失当。这就是罪恶。（4）

然后，他们对眼睛说："请你为我们歌唱！"眼睛说道："好吧！"便为他们歌唱。它将眼睛中的享受唱给众天神，而将美妙可爱的观看留给自己。众阿修罗明白："依靠这位歌者，他们将制服我们。"于是，他们冲上前去，用罪恶刺穿它。这罪恶就是观看失当。这就是罪恶。（4）

然后，他们对耳朵说："请你为我们歌唱！"耳朵说道："好吧！"便为他们歌唱。它将耳朵中的享受唱给众天神，而将美妙可爱的听取留给自己。众阿修罗明白："依靠这位歌者，他们将制服我们。"于是，他们冲上前去，用罪恶刺穿它。这罪恶就是听取失当。这就是罪恶。（5）

然后，他们对思想说："请你为我们歌唱！"思想说道："好吧！"便为他们歌唱。它将思想中的享受唱给众天神，而将美妙可爱的思考留给自己。众阿修罗明白："依靠这位歌者，他们将制服我们。"于是，他们冲上前去，用罪恶刺穿它。这罪恶就是思考失当。这就是罪恶。（6）

然后，他们对口中气息说："请你为我们歌唱！"口中气息说道："好吧！"便为他们歌唱。众阿修罗明白："依靠这位歌者，他们将制服我们。"于是，他们冲上前去，想要用罪恶刺穿它。然而，正像土块打击石头，遭到粉碎，他们在所有方向遭到粉碎而毁灭。这样，众天神得胜，众阿修罗败北。任何人知道这样，他本人就会获胜，而他的仇敌就会败北。（7）

注：以上这种复沓式表达，在奥义书中经常运用，体现奥义书文体的口语特征。

他们说道："这一位如此支持我们，他在哪里？""他在口中（ayam āsye）。"他就是阿亚希耶·安吉罗娑（Ayāsya Āṅgirasa），因为他是肢体（aṅga）的本质（rasa）。（8）

注：阿亚希耶·安吉罗娑是一位仙人。这里，"口中气息"被说成是这位仙人名字的词源。

这位神名为杜尔（Dūr），因为他远离（dūram）死亡。任何人知道这样，死亡就会远离他。（9）

注："这位神"指口中气息。

确实，这位神粉碎了众天神的罪恶，也就是粉碎了死亡。他将罪恶驱赶到四面八方的尽头，安置在那里。因此，不要前往边陲，前往异族，以免遭遇罪恶和死亡。（10）

注：从后面的描述可以看出，这里所说的"众天神"指语言、气息、眼睛、耳朵和思想。

确实，这位神粉碎了众天神的罪恶，也就是粉碎了死亡。然后，他带他们超越死亡。（11）

首先，他带语言超越。一旦语言摆脱死亡，便成为火。火超越死亡后，燃烧。（12）

然后，他带气息超越。一旦气息摆脱死亡，便成为风。风超越死亡后，吹拂。（13）

然后，他带眼睛超越。一旦眼睛摆脱死亡，便成为太阳。太阳超越死亡后，发光。（14）

然后，他带耳朵超越。一旦耳朵摆脱死亡，便成为方位。方位同样也超越死亡。（15）

然后，他带思想超越。一旦思想摆脱死亡，便成为月亮。月亮超越死亡后，闪耀。确实，任何人知道这样，这位神就会带他超越死亡。（16）

然后，他将食物唱给自己。因为他吃任何可吃的食物，而立足于这个世界。（17）

众天神说道："你已将所有一切食物唱给自己。让我们也分享这些食物吧！""那么，你们都来到我身边吧！""好吧！"于是，他们围坐在他身边。因此，凡由他吃下的食物，也都满足众天神。

任何人知道这样，自己人都会前来依附他。他会成为自己人的供养者，首领，最高领导，成为吃食物者，君主。他是知道这样的人，因此，如果在自己人中，有人想与他对抗，那么，这个对抗者肯定不能供养依附者。然而，如果追随他，那么，这个追随者想要供养依附者，也能供养依附者。（18）

他就是阿亚希耶·安吉罗娑，因为他是肢体的本质，或者说，生命气息是肢体的本质。因此，生命气息无论离开哪个肢体，那个肢体就会枯萎，因为它确实是肢体的本质。（19）

他就是毗诃波提（Bṛhaspati）。毗诃提（Bṛhatī）是语言。他是它的主人（pati）。因此，他是毗诃波提。（20）

注：毗诃波提是天国祭司。毗诃提（Bṛhatī）是一种吠陀诗律。毗诃波提也可意译为语主。

他就是波罗诃摩那波提（Brahmaṇaspati）。梵（brahman）是语言。他是它的主人（pati）。因此，他是波罗诃摩那波提。（21）

注：“梵”（brahman）在奥义书中通常指称至高存在或至高自我，即宇宙自我，但也用于指称吠陀和婆罗门。在这里是指吠陀，尤其是《夜柔吠陀》祈祷诗文。因此，婆罗诃摩那波提也可意译为祈祷主。一般认为他就是毗诃波提。

他就是娑摩（sāman）。娑摩是语言。它是sā和ama。这说明娑摩的娑摩性。或者，它既等同（sama）于蠓虫，等同于蚊子，也等同于大象和三界，等同于所有这一切，因此，称为娑摩。任何人知道娑摩是这样，他就会与娑摩结合，与娑摩生活在同一世界。（22）

注：娑摩指《娑摩吠陀》赞歌。Sā是阴性代词，指语言（vāc，阴性），ama指生命气息（prāṇa，阳性）。

他也就是歌唱（udgītha）。生命气息是ud，因为所有这一切由生命气息维持。语言是gīthā（歌曲）。它是ud和gīthā（歌曲），因此，称为歌唱。（23）

注：ud是动词或名词前缀，含有向上或上方等意义。

对此，吉基达那后裔梵授在喝酒王时，说道：“如果阿亚希耶·安吉罗娑不是用这种方式，而是用别种方式歌唱，那么，酒王可以让我的头落地，因为他肯定用语言和生命气息歌唱。”（24）

注：“酒王”指祭神的苏摩汁。

任何人知道娑摩的财富，他就会拥有财富。确实，娑摩的财富（sva）是音调（svara）。因此，担任祭官的祭司希望自己的音调丰富，这样，他可以依靠丰富的音调行使祭官职责。同样，人们在祭祀中希望见到音调丰富的祭官，这样，他们就能拥有财富。任何人知道这是娑摩的财富，他就会拥有财富。（25）

任何人知道娑摩的优美音色（suvarṇa），他就会拥有金子（suvarṇa）。确实，音调是金子。任何人知道娑摩的这种优美音色，他就会拥有金子。（26）

注：suvarṇa可以读为金子，也可以读为优美音色（su-varṇa）。

任何人知道娑摩的根基，他就会有根基。确实，娑摩的根基是语言，因为生命气息立足于语言而歌唱。但有些人认为根基是食物。（27）

下面关于净化的祈祷。确实，助理歌者祭司歌唱引子赞歌。而在他歌唱时，祭祀者应该低诵：

将我从不存在带往存在！

将我从黑暗带往光明！

将我从死亡带往永生！

他说："将我从不存在带往存在！"这里，不存在指死亡，存在指永生。这样，说"将我从不存在带往存在！"也就是说"让我获得永生！"

他说："将我从黑暗带往光明！"这里，黑暗指死亡，光明指永生。这样，说"将我从黑暗带往光明！"也就是说"让我获得永生！"

他说："将我从死亡带往永生！"这里，意义直白而不隐含。

然后，祭司可以歌唱其他赞歌，为自己求取食物。在歌唱这些赞歌时，他可以选择自己愿望中的恩惠。歌者祭司知道这样，他就能通过歌唱为自己或为祭祀者实现任何愿望。确实，这就是征服世界。任何人知道娑摩是这样，他就不会担心失去世界。（28）

注：在婆罗门教的重大祭祀仪式中，有四位祭官：诵者祭司、歌者祭司、行祭者祭司和监督者祭司。歌者祭司的职责是歌唱《娑摩吠陀》赞歌。赞歌分成几部分，引子赞歌是其中之一。参阅《歌者奥义书》第2章。

第四梵书

确实，在太初，这个世界唯有自我。他的形状似人。他观察四周，发现除了自己，别无一物。他首先说出："这是我。"从此，有

了“我”这个名称。因此，直到今天，一旦有人询问，便先说“我是”，然后说别的名字。

在所有这一切出现之前（pūrva），他已经焚毁（uṣ）一切罪恶。因此，他成为原人（Puruṣa）。确实，任何人知道这样，他就能焚烧想要优先于他的人。（1）

他惧怕。因此，一个人孤独时，会惧怕。然而，他又思忖道：“除我之外，空无一物，我有什么可惧怕的？”于是，他的惧怕消失，因为没有什么可惧怕者。确实，有了第二者，才会出现惧怕。（2）

但是，他不快乐。因此，一个人孤独时，不快乐。他希望有第二者。于是，他变成像一对男女拥抱那样。他将自己一分（pat）为二，从而出现丈夫（pati）和妻子（patnī）。因此，正像耶若伏吉耶所说，自己如同木片的一半。这样，妻子占满空间。他与她交合，由此产生人类。（3）

注：耶若伏吉耶（Yājñavalkya）是一位著名的仙人。

她思忖道：“他自己生下我，怎么能又与我交合？让我躲藏起来吧！”她变成母牛，而他变成公牛，仍与她交合，由此产生群牛。她变成母马，而他变成公马。她变成母驴，而他变成公驴。他仍与她交合，由此产生单蹄兽。她变成母山羊，而他变成公山羊。她变成母绵羊，而他变成公绵羊。他仍与她交合，由此产生山羊和绵羊。这样，他创造了包括蚂蚁在内的一切成双作对者。（4）

他知道：“确实，我是创造，因为我创造了这一切。”任何人知道这样，他就会处于这种创造中。（5）

注：“处于这种创造中”，可以理解为成为创造者。

然后，就像这样摩擦，他用双手从嘴中，如同从子宫中，创造出火。这样，这两者的内部都没有毛，因为子宫内部没有毛。

注：这里是模仿钻木取火，即用双手摩擦，如同用两根木棍摩擦；从嘴中创造出火，如同用嘴吹旺摩擦产生的微火。“这两者的内部”指手心和嘴中。钻木取火也隐喻交媾，因此，

这里提及子宫。

人们说："祭祀这位神！祭祀那位神！"其实，每一位神都是他的创造，因为他就是所有这些神。

还有，从精液中，他创造出世上一切湿润之物。这一切也就是苏摩汁。或者，这世上一切就是食物和吃食物者。食物是苏摩汁，吃食物者是火。

这是梵的至高创造。他创造了优秀的众天神。他作为有死者，创造了那些不死者。因此，这是至高创造。任何人知道这样，他就会处于这种至高创造中。（6）

注：这里的"他"指"自我"，但在具体描述中，又暗指婆罗门，参阅下面第11节。

那时，世上一切缺少区分，于是以名和色加以区分，说道："这个有这个名，有这种色。"因此，直到今天，世上仍沿用名和色加以区分，说道："这个有这个名，有这种色。"

注："名"（nāma）指名称。"色"（rūpa）指形态。

他进入一切，乃至指甲尖，就像剃刀藏在刀鞘中，火藏在火盆中。人们看不见他，因为呼吸的气息，说话的语言，观看的眼睛，听取的耳朵，思考的思想，这些只是他的种种行为的名称，并不是完整的他。如果一一沉思这些，并不能知道他，因为只具备其中之一，并不是完整的他。

确实，应该沉思自我，因为所有这些都在自我中合一。自我是这一切的踪迹，依靠他而知道这一切，正像人们依据足迹追踪。任何人知道这样，他就会获得名声和赞颂。（7）

这自我是至高的内在者，比儿子可爱，比财富可爱，比任何一切可爱。如果有人说其他东西比自我可爱，别人就会告诉他说他将失去可爱者，结果也会这样。

确实，应该崇拜自我为可爱者。任何人崇拜自我为可爱者，他就不会失去可爱者。（8）

人们说："人们认为依靠梵的知识，就能成为一切。那么，这个梵是什么，知道它就能成为一切？"（9）

确实，在太初，这个世界唯有梵。它只知道自己："我是梵。"因此，它成为这一切。众天神中，凡觉悟者，便成为它。众仙人也是如此。人类也是如此。确实，仙人瓦摩提婆看到它，进入它，说道："我是摩奴，我是太阳！"因此，直到今天，任何人知道这样，说道："我是梵。"他也就成为这一切。甚至众天神也不能阻止他变成这样，因为他已变成他们的自我。

注：摩奴（Manu）是人类始祖。

如果有人崇拜其他的神，心想："他是这一位，我是另一位。"那么，他不是知者。人对于众天神，就像牲畜对于人。正像众多牲畜供养人，人人供养众天神。即使一头牲畜被夺走，人就会不愉快，何况众多牲畜？因此，人若知道这样，众天神就会不愉快。（10）

注："崇拜其他的神"，意谓不崇拜自我。"他是这一位，我是另一位"，意谓他是梵，而我不是，即不认为梵是自我。这样，他就不是知者。"人若知道这样，众天神就会不愉快"，意谓人若崇拜自我，就不会崇拜和祭供众天神，众天神就会不愉快。

确实，在太初，这个世界唯有梵。它是唯一者。作为唯一者，它不显现。它创造出优秀的形态刹帝利性。刹帝利性是诸如因陀罗、伐楼那、月神、楼陀罗、雨神、阎摩、死神和自在天这些天神的天神性。没有比刹帝利更高者。因此，在王祭中，婆罗门坐在刹帝利之下。荣誉归于刹帝利性。

然而，刹帝利性的子宫是梵。因此，即使国王处在最高地位，最终还是依附自己的子宫梵。他伤害梵，也就是伤害自己的子宫，犹如伤害比自己优秀者，就有罪。（11）

注：这里，将梵（Brahman）与婆罗门（Brāhmaṇa）相联系。梵在吠陀文献中也指称婆罗门。印度古代种姓制度形成于吠陀时代后期。四种主要种姓的排列次序是婆罗门、刹帝

利、吠舍和首陀罗。婆罗门是祭司，掌管宗教。刹帝利是武士，掌管王权。吠舍是平民，从事农业、畜牧业、手工业和商业。首陀罗是低级种姓，从事各种劳役，充当前三种种姓的奴仆。

确实，它不显现。它创造出吠舍性。他们是称为群神的那些天神，诸如众婆薮神、众楼陀罗神、众太阳神、众毗奢神和众摩录多神。（12）

确实，它不显现。它创造出首陀罗性的普善神。普善神（Pū-ṣan）就是这大地，因为大地养育（puṣ）所有这一切。（13）

注：以上按照人间的种姓制度，也将天神分出等级。

确实，它不显现。它创造出优秀的形态正法。正法是刹帝利性中的刹帝利性。因此，没有比正法更高者。弱者可以依靠正法抗衡强者，就像人们依靠国王。

确实，正法就是真理。因此，人们说他说正法，也就是说他说真理；说他说真理，也就是说他说正法。确实，这两者是一回事。（14）

这样，有梵、刹帝利性、吠舍性和首陀罗性。梵在众天神中成为火神，在人类中成为婆罗门。依靠刹帝利性，成为刹帝利。依靠吠舍性，成为吠舍。依靠首陀罗性，成为首陀罗。因此，人们向往众天神中的火神世界，人类中的婆罗门世界，因为梵依靠这两种形态。

如果一个人没有看到自己的世界，而离开这个世界，那么，这个未知者对他毫无用处，犹如未经诵读的吠陀，或未经举行的仪式。如果一个人不知道这样，即使积下大量功德，最终也会消失。因此，应该崇拜自我为世界。确实，任何人崇拜自我为世界，他的功德就不会消失，因为从这自我中，他能创造出愿望的一切。（15）

注："这个未知者"指自我。

这自我确实是一切众生的世界。他供奉，他祭祀，由此，他成为众天神的世界。他诵读，由此，他成为众仙人的世界。他祭供祖先，

渴望生育后代，由此，他成为祖先的世界。他供给人们吃住，由此，他成为人类的世界。他供给牲畜草和水，由此，他成为牲畜的世界。他让鸟兽乃至蚂蚁生活在他家中，由此，他成为它们的世界。任何人知道这样，那么，就像他希望自己的世界不受伤害，一切众生希望他不受伤害。确实，人们知道这个，并进行考察思索。（16）

确实，在太初，这个世界唯有自我。他是唯一者。他心生愿望："我应该有妻子，然后我可以生育后代。我应该有财富，然后我可以举行祭祀。"确实，愿望就是这些。凡怀有愿望者，所得不会超过这些。因此，直到今天，单身者怀有这样的愿望："我应该有妻子，然后我可以生育后代。我应该有财富，然后我可以举行祭祀。"只要其中有一项没有达到，他就会认为不完整。

然而，他的完整性在于：思想是他的自我。语言是他的妻子。生命气息是他的后代。眼睛是他的人间财富，因为他用眼睛看见它。耳朵是他的神圣财富，因为他用耳朵听见它。身体是他的祭祀，因为他用身体举行祭祀。这样，祭祀有五重性，牲畜有五重性，人有五重性，所有一切有五重性。任何人知道这样，他就会获得所有这一切。（17）

注："神圣财富"指吠陀经典。"五重性"难以确指。《泰帝利耶奥义书》1.7中也提到各种五重性，并有具体所指，可参阅。

第五梵书

父亲凭智慧和苦行创造七种食物，

一种属于通用，两种供给众天神。

三种供给自己，一种供给牲畜，

呼吸者和不呼吸者全都依靠它。

始终不断被吃，它们怎么不耗尽？

知道不会耗尽，人们用嘴吃食物，

从而走向众天神，生活充满活力。

以上是偈颂。（1）

注：这里的“父亲”指生主。

“父亲凭智慧和苦行创造七种食物。”因为父亲用智慧和苦行创造。“一种属于通用。”这是世上一切生物都能吃的食物。崇拜这种食物，不能消除罪恶，因为它是混杂的食物。“两种供给众天神。”燃烧的食物和不燃烧的食物。因此，人们用燃烧和不燃烧的两种食物祭供众天神。而有些人说是新月祭和满月祭。因此，祭祀不应该怀抱私欲。“一种供给牲畜。”这是奶水。因为最初，人和牲畜都靠奶水生活。因此，人们让刚生下的婴儿舔食酥油，或抱在怀中哺乳。人们也将刚生下的牛犊称为“不吃草”。“呼吸者和不呼吸者都依靠它。”呼吸者和不呼吸者全都依靠奶水。有些人说：“只要用牛奶祭供一年，就能战胜重复的死亡。”然而，不能认同这种说法。因为一天祭供，就在这一天战胜重复的死亡。知道这样，也就将所有食物奉献众天神。“始终不断被吃，它们怎么不耗尽？”确实，原人不会毁灭，他不断产生食物。“知道不会耗尽。”原人不会毁灭，他通过不断沉思和祭祀产生食物。如果他不这样做，食物就会耗尽。“用嘴（pratīka）吃食物。”pratīka指嘴（mukha），因此，用嘴吃食物。“走向众天神，生活充满活力。”这是赞颂。（2）

注：这里是对以上偈颂的解释。Pratīka含有多义，如外貌、面孔和嘴。“原人”（Puruṣa）在这里指至高存在或至高自我。

“三种供给自己。”思想、语言和生命气息，这三种是为自己创造的食物。人们会说：“我心不在焉，没有看到。”或者会说：“我心不在焉，没有听到。”确实，人们依靠思想观看，依靠思想听取。欲望，意愿，怀疑，信仰，不信仰，坚定，不坚定，羞愧，沉思，恐惧，这一切都是思想。因此，即使背部受到触碰，也可以凭思想得知。无论什么声音，都是语言。因为语言是声音的终极，而不是别样。元气、下气、行气、上气和中气，这些都是生命气息。确实，这自我由它们构成：由语言构成，由思想构成，由生命气息构成。（3）

这三者是三个世界：语言是这个世界，思想是中间世界，生命气息是那个世界。（4）

注：“三个世界”即地上世界、空中世界和天上世界。

这三者是三部吠陀：语言是《梨俱吠陀》，思想是《夜柔吠陀》，生命气息是《娑摩吠陀》。（5）

天神、祖先和人也是这三者：语言是天神，思想是祖先，生命气息是人。（6）

父亲、母亲和后代也是这三者：语言是父亲，思想是母亲，生命气息是后代。（7）

已知、将知和未知也是这三者：任何已知者表现为语言。语言是已知者。语言成为那样，帮助他。（8）

任何将知者表现为思想。思想是将知者。思想成为那样，帮助他。（9）

任何未知者表现为生命气息。生命气息是未知者。生命气息成为那样，帮助他。（10）

大地是语言的身体。火表现为语言的光。因此，大地和火所及也是语言所及。（11）

天空是思想的身体。太阳表现为思想的光。因此，天空和太阳所及也是思想所及。

它俩交合，产生生命气息。生命气息是因陀罗，无可匹敌。有第二者，才成为对手。任何人知道这样，他就无可匹敌。（12）

水是生命气息的身体。月亮表现为生命气息的光。因此，水和月亮所及也是生命气息所及。

确实，所有这些都同样，都无限。因此，任何人崇拜它们为有限者，则赢得有限的世界。而崇拜它们为无限者，则赢得无限的世界。（13）

生主是年，含有十六分。他的十五分是夜晚，第十六分是固定者。随着每个夜晚，他增减盈亏。而新月之夜，他与第十六分一起进入一切有生命者，然后在第二天早晨出生。因此，在那个夜晚，不能伤害任何有生命者的生命，哪怕是蜥蜴。这样是向这位神表示敬意。（14）

注：这里将生主或年比拟为月亮。月亮含有十六分。随着其中十五分的增减，月亮盈亏，而第十六分保持不变，永不消失。依靠它，月亮在新月之夜重新出现。

任何人知道这样，那么，他也就是年，也就是生主，含有十六分。他的十五分是财富，第十六分是自我。随着财富，他增减盈亏。而这自我是轮毂，财富是轮辋。因此，即使一个人失去一切，他自己依然活着。人们说："他只是失去轮辋。"（15）

确实，有三个世界：凡人世界、祖先世界和天神世界。凡人世界依靠儿子赢得，而不依靠其他祭祀。祖先世界依靠祭祀。天神世界依靠知识。天神世界是最优秀的世界。因此，人们赞颂知识。（16）

下面关于转移。一个人想到自己即将去世，对儿子说道："你是梵，你是祭祀，你是世界。"儿子应答道："我是梵，我是祭祀，我是世界。"确实，所有一切诵读总称梵。所有一切祭祀总称祭祀。所有一切世界总称世界。确实，这是所有一切。"愿他成为所有一切，从这里保护我。"因此，人们将接受教诲的儿子称为"赢得世界者"。

任何人知道这样，他就会在离开这个世界时，教诲儿子。然后，他与那些生命气息一起进入儿子。无论他做过什么错事，他的儿子都会为他解除。因此，得名"儿子"。父亲依靠儿子立足这个世界。所以，这些神圣而永恒的生命气息进入他。（17）

注："转移"指父亲去世时，将自己的责任转移给儿子。putra（"儿子"）一词在词源上被解释为pū（"赎罪"）和trā（"保护"），也就是为父亲赎罪，保护父亲。后来，顺着这个思

路，又被解释为put（“地狱”）和tra（“救出”），也就是将父亲救出地狱（参阅《摩奴法论》9.138）。但在奥义书时代，尚未出现明确的“地狱”观念。

从大地和火，神圣的语言进入他。正是这种神圣的语言，人们依靠它，实现所说的一切。（18）

从天空和太阳，神圣的生命气息进入他。正是这种生命气息，无论活动或不活动，都不受侵扰，不受伤害。

任何人知道这样，他就成为一切众生的自我。他就与这位神一样。一切众生像保护这位神那样，保护知道这样的人。无论众生遭遇什么忧伤，全由他们自己承受。唯有功德归于他。确实，罪恶不会归于众天神。（20）

下面考察誓愿。生主创造了各种感官。这些感官被创造出来后，互相竞争。语言争着：“我要说。”眼睛争着：“我要看。”耳朵争着：“我要听。”其他感官也按照各自的功能参与竞争。死神化作疲倦，走近它们，走进它们。进入后，抑止它们。于是，语言疲倦，眼睛疲倦，耳朵疲倦。而唯有中间的气息（prāṇa），死神不能进入它。这样，它们认识到：“它是我们之中最优秀者。无论活动或不活动，它都不受侵扰，不受伤害。让我们都变成它那样。”于是，它们全都变成它那样。因此，它们依照它，都被称为prāṇa。

注：prāṇa一词可以读为气息、呼吸或生命。

确实，任何人知道这样，人们就会依照他，称呼他所在的家族。若有人与知道这样的人竞争，便会衰竭，由衰竭而死亡。以上关于自我。（21）

注：“关于自我”和下面的“关于天神”是奥义书中的惯用语。大体说来，“关于自我”指关于人体，“关于天神”指关于宇宙。

下面关于天神。火争着：“我要燃烧。”太阳争着：“我要发热。”月亮争着：“我要照耀。”其他天神也按照各自的神性参与竞争。而众天神中的风如同众气息中的中间气息。因为其他天神都会休息，而风不休息。风是唯一不休息的天神。（22）

有偈颂为证：

太阳从那里升起，

又从那里落下；

因为它从气息中升起，又落下在气息中。

众天神制定此法，

今天明天都这样。

因为他们至今都遵行以前的法则。

因此，应该遵行这唯一的誓愿。应该吸气和呼气，祈求道："但愿罪恶和死神不要进入我！"如果有人遵行这个誓愿，那就让他实现这个誓愿。由此，他会与那位神结合，与那位神生活在同一世界。（23）

第六梵书

确实，这个世界有三重：名称（"名"）、形态（"色"）和行动（"业"）。

其中，语言是那些名称的赞歌（uktha），因为一切名称出自（utthiṣṭhanti）语言。语言是它们的娑摩（sāman），因为语言等同（sama）于一切名称。语言是它们的梵（brahman），因为语言支撑（bibharti）一切名称。（1）

然后，眼睛是那些形态的赞歌，因为一切形态出自眼睛。眼睛是它们的娑摩，因为眼睛等同于一切形态。眼睛是它们的梵，因为眼睛支撑一切形态。（2）

然后，身体是那些行动的赞歌，因为一切行动出自身体。身体是它们的娑摩，因为身体等同于一切行动。身体是它们的梵，因为身体支撑一切行动。

这是三者，也是唯一者自我。自我是唯一者，也是这三者。它是由真实掩盖的永生者。确实，生命气息是永生者，名称和形态是真实。它俩掩盖生命气息。（3）

第二章

第一梵书

伽吉耶族的德利波多·跋罗基学问渊博。他曾对迦尸王阿阇世说：“让我为你讲授梵。”阿阇世说道：“为你的这次讲授，我们会支付一千头牛。”人们奔走相告：“遮那迦！遮那迦！”（1）

注：遮那迦是一位著名的国王。这里以呼叫“遮那迦”表示对阿阇世王的赞美。

伽吉耶说道：“那是太阳中那个人，我崇拜他为梵。”阿阇世回答说：“你别与我讨论他。我只是崇拜他为一切众生的至高者，首领，国王。若有人这样崇拜，他就会成为一切众生的至高者，首领，国王。”（2）

伽吉耶说道：“那是月亮中那个人，我崇拜他为梵。”阿阇世回答说：“你别与我讨论他。我只是崇拜他为身着白衣的、伟大的苏摩王。若有人这样崇拜，他就会天天压榨出苏摩汁，食物也永不断绝。”（3）

注：“苏摩王”即月亮。“苏摩汁”是一种具有兴奋作用的饮料，也是祭神用酒。

伽吉耶说道：“那是闪电中那个人，我崇拜他为梵。”阿阇世回答说：“你别与我讨论他。我只是崇拜他为光辉者。若有人这样崇拜，他就会成为光辉者，他的后代也会成为光辉者。”（4）

伽吉耶说道：“那是空中那个人，我崇拜他为梵。”阿阇世回答说：“你别与我讨论他。我只是崇拜他为圆满而不动者。若有人这样崇拜，他就会拥有子孙和牲畜，他的子孙也不会离开这个世界。”（5）

伽吉耶说道：“那是风中那个人，我崇拜他为梵。”阿阇世回答说：“你别与我讨论他。我只是崇拜他为因陀罗·毗恭吒或不可战胜的军队。若有人这样崇拜，他就会成为胜利者，不可战胜者，战胜他人者。”（6）

注：毗恭吒（Vaikuṇṭha）是因陀罗的称号，意谓不可攻击者。

伽吉耶说道：“那是火中那个人，我崇拜他为梵。”阿阇世回答说：“你别与我讨论他。我只是崇拜他为不可抵御者。若有人这样崇拜，他就会成为不可抵御者，他的后代也会成为不可抵御者。”（7）

伽吉耶说道：“那是水中那个人，我崇拜他为梵。”阿阇世回答说：“你别与我讨论他。我只是崇拜他为相像者。若有人这样崇拜，他就会接近相像者，不会接近不相像者，而且，他会生出相像者。”（8）

伽吉耶说道：“那是镜中那个人，我崇拜他为梵。”阿阇世回答说：“你别与我讨论他。我只是崇拜他为明亮者。若有人这样崇拜，他就会成为明亮者，而且，他会照亮所有他遇到的人。”（9）

伽吉耶说道：“那是尾随行走之人的回声，我崇拜它为梵。”阿阇世回答说：“你别与我讨论它。我只是崇拜它为生命。若有人这样崇拜，他就会在这个世界上活够寿命，生命气息不会在时间到达前离开他。”（10）

注：“时间”指死期。

伽吉耶说道：“那是方位中那个人，我崇拜他为梵。”阿阇世回答说：“你别与我讨论他。我只是崇拜他为从不分离的第二者。若有人这样崇拜，他就会有第二者，随从们不会与他断绝。”（11）

注：“第二者”可理解为妻子或同伴。

伽吉耶说道：“那是影子构成的那个人，我崇拜他为梵。”阿阇世回答说：“你别与我讨论他。我只是崇拜他为死亡。若有人这样崇拜，

他就会在这个世界上活够寿命，死神不会在时间到达前来到他。”（12）

伽吉耶说道：“那是身体中那个人，我崇拜他为梵。”阿阇世回答说：“你别与我讨论他。我只是崇拜他为有身体者。若有人这样崇拜，他就会成为有身体者，他的后代也会成为有身体者。”然后，伽吉耶保持沉默。（13）

阿阇世说道：“就这些吗？”“就这些。”“凭这些无法知道。”于是，伽吉耶说：“让我拜你为师吧！”（14）

阿阇世回答说：“这确实是颠倒次序，婆罗门拜刹帝利为师，心想：‘他将为我讲授梵。’但是，我会让你获得知识。”于是，阿阇世握住他的手，起身。他俩来到一个睡着的人身边。阿阇世用这些名称招呼这个人：“身着白衣的、伟大的苏摩王！”但这个人没有起身。然后，阿阇世用手触碰，唤醒了他。他顿时起身。（15）

阿阇世说道：“这个人睡着时，由智力构成的那个人在哪儿？现在又从哪儿回来？”伽吉耶茫然不知。（16）

阿阇世说道：“这个人睡着时，由智力构成的那个人依靠智力收回那些生命气息，躺在心内空间中。一旦控制住那些生命气息，那个人便可说是睡着。确实，气息已被控制，语言已被控制，眼睛已被控制，耳朵已被控制，思想已被控制。（17）

注：“那些生命气息”，可以理解为那些感官。

“他在梦中漫游，那儿是他的世界。确实，他成为伟大的国王，伟大的婆罗门。他上下漫游。正像伟大的国王，带着臣民，在自己的国土中随意游荡，他带着那些生命气息在自己的身体中随意游荡。（18）

“然后，一旦进入熟睡，他就一无所知。有名为‘利益’的七万两千条脉管从心中向外延伸，布满心包。他通过这些脉管进入心包，躺在

那里。正像王子、伟大的国王或伟大的婆罗门，进入极乐境界后，躺下休息，他也是这样躺下休息。（19）

“正像蜘蛛沿着蛛丝向上移动，正像火花从火中向上飞溅，确实，一切气息，一切世界，一切天神，一切众生，都从这自我中出现。他的奥义是真实中的真实。确实，生命气息是真实，而他是生命气息中的真实。”（20）

第二梵书

幼崽有居处，有覆盖物，有木柱，有绳索。任何人知道这样，他就能抵御七个怀有敌意的堂兄弟。确实，这幼崽是中间气息，它的这个（身体）是居处，这个（头）是覆盖物，气息是木柱，食物是绳索。（1）

注：这里以豢养的“幼崽”比喻中间气息。“七个怀有敌意的堂兄弟”喻指七个感官：双眼、双耳、双鼻孔和嘴。称它们怀有敌意，是认为它们阻碍认知内在自我。原文中没有“身体”和“头”这两个词，体现奥义书文体的口语特征。

有七个不灭者侍奉它。这些是眼中的血丝，楼陀罗通过它们与它结合。这些是眼中的水，雨神通过它们与它结合。这是眼中的瞳人，太阳通过它与它结合。这是眼中的眼黑，火神通过它与它结合。这是眼中的眼白，因陀罗通过它与它结合。大地通过下眼睫毛与它结合。天空通过上眼睫毛与它结合。任何人知道这样，他的食物就不会断绝。（2）

注：“七个不灭者”也就是这里所说的楼陀罗、雨神、太阳、火神、因陀罗、大地和天空。

有一首偈颂：

这个碗，口在下，底在上，

里面盛放形态多样的荣誉，

沿着碗边，坐着七位仙人，

与梵交谈的语言是第八位。

“这个碗，口在下，底在上。”这是头，因为这个碗，口在下，底在上。“里面盛放形态多样的荣誉。”确实，那些气息是盛放在里面的形态多样的荣誉。因此，说是那些气息。“沿着碗边，坐着七位仙人。”确实，那些气息是那些仙人。因此，说是那些气息。“与梵交谈的语言是第八位。”因为作为第八位的语言与梵交谈。（3）

注：这首偈颂源自《阿达婆吠陀》10.8.9。“这个碗”原本喻指天空，这里喻指头。

这两个（耳朵）是乔答摩和婆罗堕遮。这个是乔答摩，这个是婆罗堕遮。这两个（眼睛）是众友和阇摩陀耆尼。这个是众友，这个是阇摩陀耆尼。这两个（鼻孔）是极裕和迦叶波。这个是极裕，这个是迦叶波。这个舌头是阿特利，因为通过舌头吃食物。确实，阿特利（Atri）这个名字与吃（atti）相同。任何人知道这样，他就会成为吃一切者，一切成为他的食物。（4）

注：这里提及上述七位仙人，并与头部七个感官——双耳、双眼、双鼻孔和舌头相对应。原文中没有“耳朵”、“眼睛”和“鼻孔”。“这个”和“这个”分别指左边这个和右边这个。这些都通过说话者的手势表达。

第三梵书

确实，梵有两种形态：有形和无形，有死和不死，固定和活动，sat和tya。（1）

注：sat和tya合为satya（真实）。按照构词法，satya是sat（存在）加上后缀ya。《弥勒奥义书》6.3中也提到有形和无形两种梵，称“有形者不真实（asatya），无形者真实（satya）”。《憍尸多基奥义书》1.6中将梵称为真实（satya），其中“sat是不同于众天神和众气息者，而tya是众天神和众气息”。

这有形者是不同于风和空间者。它有死，它固定，它是sat。这有形、有死、固定的sat的本质是那个发热者，因为它是sat的本质。

注：“空间”指天和地之间的空间。“发热者”指太阳。

这无形者是风和空间，它不死，它活动，它是tya。这无形、不死、活动的tya的本质是光轮中的那个人，因为他是tya的本质。以上关

于天神。（2）

注："光轮"指太阳。

下面关于自我。这有形者是不同于生命气息和自我内在空间者。它有死，它固定，它是sat。这有形、有死、固定的sat的本质是眼睛，因为它是sat的本质。（4）

这无形者是生命气息和自我内在空间。它不死，它活动，它是tya。这无形、不死、活动的tya的本质是右眼中的那个人，因为他是tya的本质。（5）

这个原人的形态如同彩色衣，如同白羊绒，如同红瓢虫，如同火焰，如同白莲花，如同突然的闪电。任何人知道这样，他的光辉就会如同突然的闪电。

于是，有"不是这个，不是那个"这样的教导。因为没有比它更高者，只能称说"不是"。因而，产生"真实中的真实"这个名称。确实，生命气息是真实，而他是生命气息中的真实。（6）

注："原人"指自我或至高自我。"不是这个，不是那个"（neti neti，直译为"不是，不是"）指对原人的否定式表达。参阅下面3.9.26、4.2.4、4.4.22和4.5.15。

第四梵书

耶若伏吉耶说道："梅怛丽依啊，我要脱离家居生活了。让我为你和迦旃耶尼做好安排吧！"（1）

注：梅怛丽依（Maitreyī）和迦旃耶尼（Kātyāyanī）是耶若伏吉耶的两位妻子。按照婆罗门教，人生分为梵行期、家居期、林居期和遁世期四个生活阶段。现在，耶若伏吉耶要脱离家庭生活，进入林中生活。

梅怛丽依说道："尊者啊，如果这充满财富的整个大地都属于我，我会由此获得永生吗？"耶若伏吉耶回答说："不会。你的生活会像富人的生活，但不可能指望依靠财富获得永生。"（2）

梅怛丽依说道：“如果依靠它，我不能获得永生，那我要它有什么用？尊者啊，请将你知道的告诉我！”（3）

耶若伏吉耶回答说：“啊，你确实可爱，说这可爱的话。来吧，坐下！我给你解释。但在我解释时，你要沉思！”（4）

于是，他说道：“哦，确实，不是因为爱丈夫而丈夫可爱，是因为爱自我而丈夫可爱。哦，确实，不是因为爱妻子而妻子可爱，是因为爱自我而妻子可爱。哦，确实，不是因为爱儿子而儿子可爱，是因为爱自我而儿子可爱。哦，确实，不是因为爱财富而财富可爱，是因为爱自我而财富可爱。哦，确实，不是因为爱婆罗门性而婆罗门性可爱，是因为爱自我而婆罗门性可爱。哦，确实，不是因为爱刹帝利性而刹帝利性可爱，是因为爱自我而刹帝利性可爱。哦，确实，不是因为爱这些世界而这些世界可爱，是因为爱自我而这些世界可爱。哦，确实，不是因为爱这些天神而这些天神可爱，是因为爱自我而这些天神可爱。哦，确实，不是因为爱众生而众生可爱，是因为爱自我而众生可爱。哦，确实，不是因为爱一切而一切可爱，是因为爱自我而一切可爱。哦，确实，应当观看、谛听、思考和沉思自我。梅怛丽依啊，确实，依靠观看、谛听、思考和理解自我，得知世界所有一切。（5）

“若有人认为婆罗门性在自我之外的别处，婆罗门性就会抛弃他。若有人认为刹帝利性在自我之外的别处，刹帝利性就会抛弃他。若有人认为这些世界在自我之外的别处，这些世界就会抛弃他。若有人认为这些天神在自我之外的别处，这些天神就会抛弃他。若有人认为众生在自我之外的别处，众生就会抛弃他。若有人认为一切在自我之外的别处，一切就会抛弃他。这婆罗门性，这刹帝利性，这些世界，这些天神，这众生，这一切全都是这自我。（6）

“如同击鼓，外现的声音不能把握，而把握这鼓或击鼓者，便能把握这声音。（7）

“如同吹螺号，外现的声音不能把握，而把握这螺号或吹螺号者，便能把握这声音。（8）

“如同弹琵琶，外现的声音不能把握，而把握这琵琶或弹琵琶者，便能把握这声音。（9）

“犹如湿柴置于火中，冒出烟雾，哦！同样，从这伟大的存在的呼吸中产生《梨俱吠陀》、《夜柔吠陀》、《娑摩吠陀》、《阿达婆安吉罗》、史诗、往世书、知识、奥义书、偈颂、经文、注释和注疏，以及一切众生。（10）

注：“伟大的存在”指至高自我，即梵。《阿达婆安吉罗》即《阿达婆吠陀》。往世书（Purāṇa）指各种神话传说集。

“犹如大海是一切水的归宿，同样，皮肤是一切触的归宿，鼻孔是一切香的归宿，舌头是一切味的归宿，眼睛是一切色的归宿，耳朵是一切声的归宿，思想是一切意愿的归宿，心是一切知识的归宿，双手是一切行动的归宿，生殖器是一切欢喜的归宿，肛门是一切排泄物的归宿，双足是一切行走的归宿，语言是一切吠陀的归宿。（11）

“犹如盐块投入水中，在水中溶化，再也不能捡起。然而，无论从哪儿取水品尝，都有盐味。哦！同样，这伟大的存在无边无沿，全然是意识的汇聚。它从那些存在物中出现，又随同它们消失。一旦去世，便无知觉。哦！我说了这些。”耶若伏吉耶说完这些。（12）

注：“那些存在物”（bhūta）也可理解为五大元素：空、风、火、水和地。

梅怛丽依说道：“尊者啊，你说‘一旦去世，便无知觉’，令我困惑。”他回答说：“哦，我不说令人困惑的话。我的话完全可以理解。（13）

“只要仿佛有二重性，那么，这个嗅另一个，这个看另一个，这个听另一个，这个欢迎另一个，这个想念另一个，这个知道另一个。一旦一切都成为自我，那么依靠什么嗅谁？依靠什么看谁？依靠什么听谁？依靠什么欢迎谁？依靠什么想念谁？依靠什么知道谁？依靠它而知道这一切，而依靠什么知道它？哦！依靠什么知道这位知道者？”（14）

第五梵书

这大地对一切众生是蜜。一切众生对这大地也是蜜。这大地中由光构成、由甘露构成的原人，以及与自我相关的身体中由光构成、由甘露构成的原人，确实就是这自我。这是甘露，这是梵，这是一切。（1）

注："甘露"（amṛta）是天神的饮料。Amṛta的原义是不死或永生。因此，"由光构成、由甘露构成的原人"也可译为光辉的、永生的原人。

"与自我相关的"也就是与人体相关的。因此，这里提到的前一个"原人"指宇宙中的原人，后一个"原人"指人体中的原人。而实际都是"这自我"（至高自我），即囊括一切的、永恒不灭的梵。

这水对一切众生是蜜。一切众生对水也是蜜。这水中由光构成、由甘露构成的原人，以及与自我相关的精液中由光构成、由甘露构成的原人，确实就是这自我。这是甘露，这是梵，这是一切。（2）

这火对一切众生是蜜。一切众生对火也是蜜。这火中由光构成、由甘露构成的原人，以及与自我相关的语言中由光构成、由甘露构成的原人，确实就是这自我。这是甘露，这是梵，这是一切。（3）

这风对一切众生是蜜。一切众生对风也是蜜。这风中由光构成、由甘露构成的原人，以及与自我相关的气息中由光构成、由甘露构成的原人，确实就是这自我。这是甘露，这是梵，这是一切。（4）

这太阳对一切众生是蜜。一切众生对太阳也是蜜。这太阳中由光构成、由甘露构成的原人，以及与自我相关的眼睛中由光构成、由甘露构成的原人，确实就是这自我。这是甘露，这是梵，这是一切。（5）

这些方位对一切众生是蜜。一切众生对这些方位也是蜜。这些方位中由光构成、由甘露构成的原人，以及与自我相关的耳朵和回音中由光构成、由甘露构成的原人，确实就是这自我。这是甘露，这是梵，这是一切。（6）

这月亮对一切众生是蜜。一切众生对这月亮也是蜜。这月亮中由光构成、由甘露构成的原人，以及与自我相关的思想中由光构成、由甘露构成的原人，确实就是这自我。这是甘露，这是梵，这是一切。（7）

这闪电对一切众生是蜜。一切众生对这闪电也是蜜。这闪电中由光构成、由甘露构成的原人，以及与自我相关的精力中由光构成、由甘露构成的原人，确实就是这自我。这是甘露，这是梵，这是一切。（8）

这雷对一切众生是蜜。一切众生对这雷也是蜜。这雷中由光构成、由甘露构成的原人，以及与自我相关的声音和音调中由光构成、由甘露构成的原人，确实就是这自我。这是甘露，这是梵，这是一切。（9）

这空间对一切众生是蜜。一切众生对这空间也是蜜。这空间中由光构成、由甘露构成的原人，以及与自我相关的心中空间中由光构成、由甘露构成的原人，确实就是这自我。这是甘露，这是梵，这是一切。（10）

这正法对一切众生是蜜。一切众生对这正法也是蜜。这些正法中由光构成、由甘露构成的原人，以及与自我相关的恪守正法者中由光构成、由甘露构成的原人，确实就是这自我。这是甘露，这是梵，这是一切。（11）

注：“正法”（dharma）指法则，诸如宇宙规律、社会律法和伦理规范。

这真理对一切众生是蜜。一切众生对这真理也是蜜。这真理中由光构成、由甘露构成的原人，以及与自我相关的恪守真理者中由光构成、由甘露构成的原人，确实就是这自我。这是甘露，这是梵，这是一切。（12）

这人类对一切众生是蜜。一切众生对这人类也是蜜。这人类中由光构成、由甘露构成的原人，以及与自我相关的人类中由光构成、由

甘露构成的原人，确实就是这自我。这是甘露，这是梵，这是一切。（13）

这自我对一切众生是蜜。一切众生对这自我也是蜜。这自我中由光构成、由甘露构成的原人，以及与自我相关的自我中由光构成、由甘露构成的原人，确实就是这自我。这是甘露，这是梵，这是一切。（14）

这自我是一切众生的主人，一切众生的国王。正如那些辐条安置在轮毂和轮辋中，一切众生、一切天神、一切世界、一切气息和一切自我都安置在这自我中。（15）

确实，这个“蜜说”是阿达婆家族的达提衍传授给双马童的。有位仙人看到后，说道：

双马童啊，犹如雷声宣告降雨，

我宣示你的惊人事迹：为求财富，

你采用马头置换术，让阿达婆

后裔达提衍将“蜜说”传给你俩。（16）

注：这首颂诗见《梨俱吠陀》1.116.12。双马童（Aśvinau）是一对孪生兄弟神，天国神医，嗜好饮蜜。传说因陀罗将“蜜说”传授给阿达婆后裔达提衍，并要求他严守秘密，若泄露出去，就要砍下他的头。于是，双马童用马头置换达提衍的头，让他将“蜜说”传授给他俩。因陀罗发现后，砍下了达提衍的马头。然后，双马童为达提衍安上原来的人头。

确实，这个“蜜说”是阿达婆家族的达提衍传授给双马童的。有位仙人看到后，说道：

双马童啊，你用马头置换阿达婆

后裔达提衍的头，让他兑现诺言，

又将他得自特瓦希特利的“蜜说”

传给你俩，成为你俩掌握的奥秘。（17）

注：这首颂诗见《梨俱吠陀》1.117.22。特瓦希特利（Tvaṣṭṛ，或译陀湿多）是天国工匠名，这里指称因陀罗。

确实，这个“蜜说”是阿达婆家族的达提衍传授给双马童的。有位仙人看到后，说道：

他制造两足的城堡，

他制造四足的城堡，

他变成鸟，飞入城堡，

他是原人，进入城堡。

这个原人是一切城堡中的居住者。他覆盖一切，遍及一切。（18）

注：“城堡”喻指身体。

确实，这个“蜜说”是阿达婆家族的达提衍传授给双马童的。有位仙人看到后，说道：

各种各样形象与他相像，

这些形象透露他的形象；

因陀罗驾驭一千匹马，

凭幻术游荡，形态多样。

他是这些马，有数十万，无计其数。他就是梵，无前无后，无内无外。这感知一切的自我就是梵。以上是教诫。（19）

注：这首颂诗见《梨俱吠陀》6.47.18。“马”喻指感官。这里的意思是梵寓于各种感官以及一切形象中。

第六梵书

下面是师承：宝迪摩希耶师承高波婆那。高波婆那师承另一位宝迪摩希耶。这位宝迪摩希耶师承另一位高波婆那。这位高波婆那师承憍尸迦。憍尸迦师承冈底尼耶。冈底尼耶师承香底利耶。香底利耶师承另一位憍尸迦和乔答摩。乔答摩（1）

注：这里译文中添加“这位”和“另一位”，以区别姓名相同的老师或学生。下面出现同样情况，不再一一标出。

师承阿耆尼吠希耶。阿耆尼吠希耶师承香底利耶和阿那宾罗多。阿那宾罗多师承阿那宾罗多。阿那宾罗多师承阿那宾罗多。阿那宾罗多师承乔答摩。乔答摩师承塞多婆和波罗那约基耶。塞多婆和波罗那约基耶师承婆罗堕遮和乔答摩。乔答摩师承婆罗堕遮。婆罗堕遮师承巴罗舍利耶。巴罗舍利耶师承贝遮瓦巴耶那。贝遮瓦巴耶那师承憍尸迦耶尼。憍尸迦耶尼（2）

师承克利多憍尸迦。克利多憍尸迦师承巴罗舍利亚耶那。巴罗舍利亚耶那师承巴罗舍利耶。巴罗舍利耶师承贾杜迦尔尼耶。贾杜迦尔尼耶师承阿苏罗耶那和耶斯迦。阿苏罗耶那师承特雷婆尼。特雷婆尼师承奥波旃达尼。奥波旃达尼师承阿苏利。阿苏利师承婆罗堕遮。婆罗堕遮师承阿特雷耶。阿特雷耶师承曼迪。曼迪师承乔答摩。乔答摩师承婆蹉。婆蹉师承香底利耶。香底利耶师承盖索利耶·迦比耶。盖索利耶·迦比耶师承古摩罗诃利多。古摩罗诃利多师承伽罗婆。伽罗婆师承维陀尔毗冈底利耶。维陀尔毗冈底利耶师承婆蹉那波特·巴婆罗婆。婆蹉那波特·巴婆罗婆师承阿亚希耶·安吉罗娑。阿亚希耶·安吉罗娑师承阿菩提·特瓦希多罗。阿菩提·特瓦希多罗师承维希婆卢波·特瓦希多罗。维希婆卢波·特瓦希多罗师承双马童。双马童师承达提衍·阿达婆那。达提衍·阿达婆那师承摩利底瑜·波拉达温沙那。摩利底瑜·波拉达温沙那师承波罗达温沙那。波罗达温沙那师承埃迦尔希。埃迦尔希师承维波罗吉提。维波罗吉提师承毗耶希提。毗耶希提师承沙那卢。沙那卢师承沙那多那。沙那多那师承沙那伽。沙那伽师承至上者。至上者师承梵。梵是自生者。向梵致敬！（3）

第三章

第一梵书

毗提诃国王遮那迦举行祭祀，备有许多酬谢的礼物。俱卢族和般遮罗族的婆罗门汇聚在这里。毗提诃国王遮那迦想要知道："在这些婆罗门中，哪一位最有学问？"他圈了一千头牛，每头牛的牛角系上十枚金币。（1）

他说道："诸位尊敬的婆罗门啊，请你们之中最优秀的婆罗门取走这些牛吧！"那些婆罗门都不敢取走。于是，耶若伏吉耶吩咐自己的学生说："娑摩希罗婆，好孩子，去取走那些牛！"他取走了那些牛。而那些婆罗门愤愤不平，议论道："他怎么敢说自己是我们之中最优秀的婆罗门？"

毗提诃国王遮那迦有一位名叫阿湿婆罗的诵者祭司，询问他："你确实认为自己是我们之中最优秀的婆罗门？"他回答说："我们都向最优秀的婆罗门致敬，而实际上是渴望获得牛。"于是，诵者祭司阿湿婆罗决心向他发问。（2）

他说道："耶若伏吉耶啊，世上这一切受死神束缚，受死神控制，祭祀者依靠什么摆脱死神束缚？""依靠诵者祭司、火和语言。诵者祭司就是语言。语言就是这火，这诵者祭司，这解脱，这最高解脱。"（3）

注：诵者祭司（Hotṛ）以及下面提到的行祭者祭司（Adhvaryu）、歌者祭司（Udgātṛ）和梵祭司（Brahman，或称监督者祭司）是婆罗门教重大祭祀仪式中的四位祭官。

他说道："耶若伏吉耶啊，世上这一切受白半月和黑半月束缚，受白半月和黑半月控制，祭祀者依靠什么摆脱白半月和黑半月束缚？""依靠歌者祭司、风和生命气息。歌者祭司就是生命气息。生命气息就是这风，这歌者祭司，这解脱，这最高解脱。"（5）

他说道："耶若伏吉耶啊，这空中仿佛无所依傍，祭祀者依靠什么阶梯登上天国世界？""依靠梵祭司、思想和月亮。梵祭司就是思想。思想就是这月亮，这梵祭司，这解脱，这最高解脱。"以上关于解脱，下面关于成就。（6）

他说道："耶若伏吉耶啊，在今天这个祭祀中，诵者祭司使用多少梨俱颂诗？""使用三首。""哪三首？""在祭祀前吟诵的，在祭祀中吟诵的，第三首是赞颂的。""依靠它们，赢得什么？""任何具有生命气息者。"（7）

他说道："耶若伏吉耶啊，在今天这个祭祀中，行祭者祭司供奉几种祭品？""三种。""哪三种？""供奉时燃烧的，供奉时发出声响的，供奉时躺下的。""依靠它们，赢得什么？""依靠供奉时燃烧的祭品，赢得天神世界。因为天神世界仿佛燃烧发光。依靠供奉时发出声响的祭品，赢得祖先世界。因为祖先世界仿佛发出声响。依靠供奉时躺下的祭品，赢得凡人世界。因为凡人世界仿佛在底下。"（8）

他说道："耶若伏吉耶啊，今天梵祭司坐在右边，有几位神灵保护这个祭祀？""一位。""哪一位？""就是思想。确实，思想无限，一切天神无限。因此，依靠它，赢得无限的世界。"（9）

他说道："耶若伏吉耶啊，在今天这个祭祀中，歌者祭司歌唱几首赞歌？""三首。""哪三首？""在祭祀前歌唱的，在祭祀中歌唱的，第三首是赞颂的。""它们与自我有什么关系？""在祭祀前歌唱的赞歌是元气，在祭祀中歌唱的赞歌是下气，赞颂的赞歌是行气。""依靠它们，赢得什么？""依靠在祭祀前歌唱的赞歌赢得地上世界。依靠祭祀中歌唱的赞歌赢得空中世界。依靠赞颂的赞歌赢得天上世界。"然后，诵者祭司阿湿婆罗沉默不语。（10）

注：人的生命气息分成五种：元气、上气、中气、下气和行气。

第二梵书

然后，贾罗特迦罗婆·阿尔多薄伽向他发问。他说道："耶若伏吉耶啊，有几种捕捉者？有几种超捕捉者？""八种捕捉者，八种超捕捉

者。”“哪八种捕捉者？哪八种超捕捉者？”（1）

“元气是捕捉者。它被超捕捉者下气捕捉，因为人们依靠下气嗅到香味。（2）

“语言是捕捉者。它被超捕捉者名称捕捉，因为人们依靠语言说出名称。（3）

“舌头是捕捉者。它被超捕捉者滋味捕捉，因为人们依靠舌头品尝滋味。（4）

“眼睛是捕捉者。它被超捕捉者形态捕捉，因为人们依靠眼睛看到形态。（5）

“耳朵是捕捉者。它被超捕捉者声音捕捉，因为人们依靠耳朵听到声音。（6）

“思想是捕捉者。它被超捕捉者欲望捕捉，因为人们依靠思想产生欲望。（7）

“双手是捕捉者。它被超捕捉者行动捕捉，因为人们依靠双手从事行动。（8）

“皮肤是捕捉者。它被超捕捉者接触捕捉，因为人们依靠皮肤感受接触。以上是八种捕捉者和八种超捕捉者。”（9）

注：从以上描述可见，捕捉者和超捕捉者实际是指感官和感官对象。只是第一种与后七种的描述不一致。若与后七种保持一致，应为“鼻子是捕捉者。它被超捕捉者香味捕捉，因为人们依靠鼻子嗅到香味。”

他说道：“耶若伏吉耶啊，世上这一切都是死亡的食物，有没有哪位神灵以死亡为食物？”“死亡是火。它是水的食物。任何人知道这样，他就能战胜重复的死亡。”（10）

他说道：“耶若伏吉耶啊，一个人死后，那些气息是否离开他？”耶若伏吉耶回答说：“不离开。它们聚集在那里，因而他膨胀，

他鼓胀。死人躺着鼓胀。”（11）

他说道：“耶若伏吉耶啊，一个人死后，什么离开他？”“名称。确实，名称无限，一切天神无限。任何人知道这样，他就赢得无限的世界。”（12）

他说道：“耶若伏吉耶啊，一个人死后，语言回归火，气息回归风，眼睛回归太阳，思想回归月亮，耳朵回归方位，身体回归大地，自我回归空，汗毛回归草，头发回归树，血液和精液回归水，此时，这个人在哪儿？”“阿尔多薄伽贤士啊，握住我的手！此事不能当众说，让我俩私下说。”

这样，他俩离开现场，进行讨论。他俩谈论的唯独是业，他俩称颂的也唯独是业：“确实，因善业而成为善人，因恶业而成为恶人。”然后，贾罗特迦罗婆·阿尔多薄伽沉默不语。（13）

注：这里的意思是人死后，业还存在，在轮回转生中起作用。

第三梵书

然后，菩吉优·罗希亚耶尼向他发问。他说道：“耶若伏吉耶啊，我们曾经在摩德罗国游学。一次，拜访波登遮罗·迦比耶的家。她的女儿被一个健达缚附身。我们问他：‘你是谁？’他回答说：‘苏滕婆·安吉罗娑。’我们在向他询问世界的尽头时，询问继绝王孙们在哪儿？耶若伏吉耶啊，我现在也询问你：继绝王孙们在哪儿？”（1）

注：继绝（Parikṣit）是一位国王。据后来的史诗《摩诃婆罗多》中的描述，他是般度族留下的唯一根苗。

耶若伏吉耶回答说：“他（健达缚）肯定告诉你们：他们前往举行马祭的人们去的地方。”“举行马祭的人们前往哪儿？”“这个世界的广度为太阳神车三十二天的行程。围绕它的大地两倍于这个广度。围绕大地的大海又两倍于大地的广度。而空中有薄似剃刀锋刃或蚊子羽翼的缝隙，因陀罗化为鸟，将他们送交风。风亲自负载他们，将他们送往举行马祭的人们所去的地方。显然，他（健达缚）是在赞颂风。因

此，风既是个体，又是总体。任何人知道这样，他就能战胜重复的死亡。”然后，菩吉优·罗希亚耶尼沉默不语。（2）

注：“风既是个体，又是总体”可以理解为风既是每个个体生命中的气息，又是宇宙中的大气。

第四梵书

然后，乌舍斯多·贾揭罗衍那向他发问。他说道：“耶若伏吉耶啊，请你给我解释直接显现的梵，居于一切中的这个自我。”“居于一切中的这个自我就是你的自我。”“耶若伏吉耶啊，居于一切中的自我是哪一个？”“依靠元气吸入者，它是居于一切中的你的自我。依靠下气呼出者，它是居于一切中的你的自我。依靠行气运行者，它是居于一切中的你的自我。依靠上气上升者，它是居于一切中的你的自我。”（1）

乌舍斯多·贾揭罗衍那说道：“你的这种解释就像是说‘这是牛，这是马’。请你继续给我解释直接显现的梵，居于一切中的这个自我。”“居于一切中的这个自我就是你的自我。”“耶若伏吉耶啊，居于一切中的自我是哪一个？”“你不能观看观看的观看者。你不能听取听取的听取者。你不能思考思考的思考者。你不能认知认知的认知者。居于一切中的这个自我就是你的自我，此外的一切都是痛苦。”然后，乌舍斯多·贾揭罗衍那沉默不语。（2）

注：“观看的观看者”等等可以理解为自我是真正的观看者、听取者、思考者和认知者。

第五梵书

然后，迦忽罗·乔希多盖耶向他发问。他说道：“耶若伏吉耶啊，请你给我解释直接显现的梵，居于一切中的这个自我。”“居于一切中的这个自我就是你的自我。”“耶若伏吉耶啊，居于一切中的自我是哪一个？”“它超越饥渴、忧愁、愚痴、衰老和死亡。确实，知道了这个自我，婆罗门也就抛弃对儿子的渴望，对财富的渴望，对世界的渴望，而奉行游方僧的乞食生活。渴望儿子也就是渴望财富。渴望财富也就是渴望世界。两者都是渴望。这样，婆罗门抛弃学问，而保持儿童状态。然后既抛弃学问，也抛弃儿童状态，而成为牟尼。然后，既

抛弃非牟尼性，也抛弃牟尼性，而成为婆罗门。”“婆罗门依靠什么生活？”“他就这样生活，此外的一切都是痛苦。”然后，迦忽罗·乔希多盖耶沉默不语。（1）

注：牟尼（muni）指苦行者。“非牟尼性”（amauna）和“牟尼性”（mauna）也可读为“不保持沉默”和“保持沉默”。

第六梵书

然后，伽尔吉·婆遮揭那维向他发问。他说道：“世上这一切纵横交织在水中，那么，水纵横交织在什么中？”“在风中，伽尔吉！”

“风纵横交织在什么中？”“空中世界，伽尔吉！”

“空中世界纵横交织在什么中？”“健达缚世界，伽尔吉！”

“健达缚世界纵横交织在什么中？”“太阳世界，伽尔吉！”

“太阳世界纵横交织在什么中？”“月亮世界，伽尔吉！”

“月亮世界纵横交织在什么中？”“星星世界，伽尔吉！”

“星星世界纵横交织在什么中？”“天神世界，伽尔吉！”

“天神世界纵横交织在什么中？”“因陀罗世界，伽尔吉！”

“因陀罗世界纵横交织在什么中？”“生主世界，伽尔吉！”

“生主世界纵横交织在什么中？”“梵界，伽尔吉！”

“梵界纵横交织在什么中？”对此，他回答说：“伽尔吉啊，你不要问过头！不要让你的头落地！对不应该过度追问的神灵，你确实问过了头。伽尔吉啊，你不要问过头！”然后，伽尔吉沉默不语。（1）

第七梵书

然后，乌达罗迦·阿卢尼向他发问。他说道：“耶若伏吉耶啊，我们曾经住在摩陀罗国，在波登遮罗·迦比耶家中学习祭祀。他的妻子被一个健达缚附身。我们问他：‘你是谁？’他回答说：‘迦般达·阿达婆那。’然后，他对波登遮罗·迦比耶和学习祭祀的人们说道：‘迦比耶啊，有一种绳索，维系这个世界、另一个世界和一切众生，你知道吗？’波登遮罗·迦比耶回答说：‘尊者啊，我不知道。’他又对波登遮罗·迦比耶和学习祭祀的人们说道：‘迦比耶啊，如果知道这种绳索和这位内在控制者，他就是知梵者，知世界者，知天神者，知吠陀者，知众生者，知自我者，知一切者。’他对他们所说的，我都知道。因此，耶若伏吉耶啊，如果你不知道这种绳索和这位内在控制者，而取走这些给婆罗门的牛，你的头会落地。”“乔答摩啊，我知道这种绳索和这位控制者。”“谁都可以说：‘我知道，我知道。’你说说你知道什么。”（1）

他回答说：“乔答摩啊，这种绳索就是风。乔答摩啊，这个世界，另一个世界和一切众生由这种绳索维系。”“正是这样，耶若伏吉耶啊！现在，你说说内在控制者。”（2）

注：风在人体中是生命气息。

“它在地中，而有别于地。地不知道它。地是它的身体。它就是你的自我，内在控制者，永生者。（3）

“它在水中，而有别于水。水不知道它。水是它的身体。它就是你的自我，内在控制者，永生者。（4）

“它在火中，而有别于火。火不知道它。火是它的身体。它就是你的自我，内在控制者，永生者。（5）

“它在空中，而有别于空。空不知道它。空是它的身体。它就是你的自我，内在控制者，永生者。（6）

“它在风中，而有别于风。风不知道它。风是它的身体。它就是你的自我。内在控制者，永生者。（7）

“它在天中，而有别于天。天不知道它。天是它的身体。它就是你的自我，内在控制者，永生者。（8）

“它在太阳中，而有别于太阳。太阳不知道它。太阳是它的身体。它就是你的自我，内在控制者，永生者。（9）

“它在方位中，而有别于方位。方位不知道它。方位是它的身体。它就是你的自我，内在控制者，永生者。（10）

“它在月亮和星星中，而有别于月亮和星星。月亮和星星不知道它。月亮和星星是它的身体。它就是你的自我，内在控制者，永生者。（11）

“它在空间中，而有别于空间。空间不知道它。空间是它的身体。它就是你的自我，内在控制者，永生者。（12）

“它在黑暗中，而有别于黑暗。黑暗不知道它。黑暗是它的身体。它就是你的自我，内在控制者，永生者。（13）

“它在光明中，而有别于光明。光明不知道它。光明是它的身体。它就是你的自我，内在控制者，永生者。以上关于天神。（14）

“下面关于众生。它在一切众生中，而有别于一切众生。一切众生不知道它。一切众生是它的身体。它就是你的自我，内在控制者，永生者。以上关于众生。（15）

“下面关于自我。它在气息中，而有别于气息。气息不知道它。气息是它的身体。它就是你的自我，内在控制者，永生者。（16）

“它在语言中，而有别于语言。语言不知道它。语言是它的身体。它就是你的自我，内在控制者，永生者。（17）

“它在眼睛中，而有别于眼睛。眼睛不知道它。眼睛是它的身体。它就是你的自我，内在控制者，永生者。（18）

“它在耳朵中，而有别于耳朵。耳朵不知道它。耳朵是它的身体。它就是你的自我，内在控制者，永生者。（19）

“它在思想中，而有别于思想。思想不知道它。思想是它的身体。它就是你的自我，内在控制者，永生者。（20）

“它在皮肤中，而有别于皮肤。皮肤不知道它。皮肤是它的身体。它就是你的自我，内在控制者，永生者。（21）

“它在知觉中，而有别于知觉。知觉不知道它。知觉是它的身体。它就是你的自我，内在控制者，永生者。（22）

“它在精液中，而有别于精液。精液不知道它。精液是它的身体。它就是你的自我，内在控制者，永生者。它是不可观看的观看者，不可听取的听取者，不可思考的思考者，不可认知的认知者。它就是你的自我，内在控制者，永生者。此外的一切都是痛苦。”然后，乌达罗迦·阿卢尼沉默不语。（23）

第八梵书

然后，婆遮揭那维说道：“诸位婆罗门啊，我要问他两个问题。如果他能为我解答这两个问题，那么，在关于梵的讨论中，你们谁都不可能胜过他。”“你问吧，伽尔吉！”（1）

她说道：“耶若伏吉耶啊，就像迦尸国或毗提诃国的武士子弟挺身站着，挽弓上弦，手持两支能穿透敌手的利箭，我也这样挺身面对你，带着这两个问题。你为我解答这两个问题吧！”“你问吧，伽尔吉！”（2）

她说道：“耶若伏吉耶啊，人们所说的天上者、地下者和天地之间者，以及过去者、现在者和未来者，它们都纵横交织在什么中？”（3）

他回答说：“人们所说的天上者、地下者和天地之间者，以及过去者、现在者和未来者，它们都纵横交织在空间中。”（4）

她说道："向你致敬！耶若伏吉耶啊，你为我解答了这个问题。现在，请接受另一个问题。""你问吧，伽尔吉！"（5）

她说道："耶若伏吉耶啊，人们所说的天上者、地下者和天地之间者，以及过去者、现在者和未来者，它们都纵横交织在什么中？"（6）

他回答说："人们所说的天上者、地下者和天地之间者，以及过去者、现在者和未来者，它们都纵横交织在空间中。""那么，空间纵横交织在什么中？"（7）

他回答说："伽尔吉啊，婆罗门们所说的这个不灭者不粗，不细，不短，不长，不红，不湿，无影，无暗，无风，无空间，无接触，无味，无香，无眼，无耳，无语，无思想，无光热，无气息，无嘴，无量，无内，无外。它不吃任何东西。任何东西也不吃它。（8）

"伽尔吉啊，那是遵照这个不灭者的命令，太阳和月亮分开独立。伽尔吉啊，那是遵照这个不灭者的命令，天和地分开独立。伽尔吉啊，那是遵照这个不灭者的命令，瞬间、片刻、白天、夜晚、半月、月、季和年分开独立。伽尔吉啊，那是遵照这个不灭者的命令，河流从雪山流下，有些向东，有些向西。伽尔吉啊，那是遵照这个不灭者的命令，人们赞美布施者，天神依靠祭祀者，祖先依靠祭品。（9）

"伽尔吉啊，如果不知道这个不灭者，在这世上供奉祭品，祭祀，修苦行，即使长达数千年，也会有尽头。伽尔吉啊，如果不知道这个不灭者，而离开这个世界，他便是可怜的人。伽尔吉啊，如果知道这个不灭者，而离开这个世界，他便是婆罗门。（10）

"伽尔吉啊，这个不灭者是不可观看的观看者，不可听取的听取者，不可思考的思考者，不可认知的认知者。伽尔吉啊，空间纵横交织在这个不灭者中。"（11）

她说道："诸位尊敬的婆罗门啊，你们能向他表示致敬而脱身，就会觉得很幸运了。确实，在关于梵的讨论中，你们谁都不可能胜过

他。”然后，婆遮揭那维沉默不语。（12）

第九梵书

然后，维陀揭达·夏迦利耶向他发问。他说道：“耶若伏吉耶啊，天神有多少？”他回答说：“依据赞颂一切天神的颂诗中的说法，有三百零三位，三千零三位。”

他说道：“唵！天神究竟有多少？耶若伏吉耶！”“三十三位。”

他说道：“唵！天神究竟有多少？耶若伏吉耶！”“六位。”

他说道：“唵！天神究竟有多少？耶若伏吉耶！”“三位。”

他说道：“唵！天神究竟有多少？耶若伏吉耶！”“两位。”

他说道：“唵！天神究竟有多少？耶若伏吉耶！”“一位半。”

他说道：“唵！天神究竟有多少？耶若伏吉耶！”“一位。”

他说道：“唵！那么，三百零三位，三千零三位，他们是谁？”（1）

他回答说：“那些是他们展现的威仪，实际是三十三位天神。”“三十三位是谁？”“八位婆薮神，十一位楼陀罗神，十二位太阳神，还有因陀罗和生主，总共三十三位。”（2）

“婆薮神有哪些？”“火、地、风、空、太阳、天、月亮和星星，这些是婆薮神。因为世界一切财富（vasu）都安置在他们之中，所以，他们称为婆薮（Vasu）。”（3）

“楼陀罗神有哪些？”“人中十种气息，自我是第十一。一旦他们离开这个必死的身体，会使人们哭泣。因为他们使人们哭泣（rud），所以，他们称为楼陀罗（Rudra）。”（4）

注：人体的气息通常分为五种。这里所说的“十种气息”指十种感官，即五种感觉器官（“五知根”）：眼、耳、鼻、舌和身，五种行动器官（“五作根”）：语言、双手、双足、肛门和生殖器。所说的“自我”指思想（“心”）。

“太阳神有哪些？”“一年的十二个月是那些太阳神。他们带着世界这一切行进。因为他们带着（ādā）世界这一切行进（yanti），所以，他们称为太阳（Āditya）。”（5）

“因陀罗是哪位？生主是哪位？”“雷是因陀罗，祭祀是生主。”“雷是什么？”“雷杵。”“祭祀是什么？”“牲畜。”（6）

注：“雷杵”（aś ani）是因陀罗的武器，也称金刚杵（vajra）。“牲畜”指祭神的牺牲。

“六位天神是谁？”“火、地、风、空、太阳和天，总共六位。因为他们是世界这一切。”（7）

“三位天神是谁？”“就是这三个世界。因为所有的天神在这三个世界中。”“两位天神是谁？”“食物和气息。”“一位半是谁？”“就是这吹拂的风。”（8）

注：“三个世界”指天上世界、空中世界和地上世界，也就是上述“六位”中的天、空和地。

“人们会说，这吹拂的风看来只是一位，怎么成了一位半？”“因为世界这一切依靠他增长（adhyardh），所以，他称为一位半（adhyardha）。”“一位天神是谁？”“气息。他是梵。人们称他为‘那个（tyad）’。”（9）

注：前面第二章第三梵书中，将无形的梵称为tya，这里将梵称为tyad（“那个”）。

“以地为居处，以火为世界，以思想为光，这位原人是一切自我的归宿。若有人知道这样，他便是真正的知者，耶若伏吉耶！”“我知道你说的这个原人，他是一切自我的归宿。他就是在身体中的那个原人。请告诉我，夏迦利耶啊，他的神灵是谁？”他回答说：“永生。”（10）

“以欲望为居处，以心为世界，以思想为光，这位原人是一切自我的归宿。若有人知道这样，他便是真正的知者，耶若伏吉耶！”“我知道你说的这位原人，他是一切自我的归宿。他就是在欲望中的那位原人。请告诉我，夏迦利耶啊，他的神灵是谁？”他回答说：“妇女。”（11）

“以形态为居处，以眼睛为世界，以思想为光，这位原人是一切自我的归宿。若有人知道这样，他便是真正的知者，耶若伏吉耶！”“我知道你说的这位原人，他是一切自我的归宿。他就是在太阳中的那位原人。请告诉我，夏迦利耶啊，他的神灵是谁？”他回答说：“真实。”（12）

“以空间为居处，以耳朵为世界，以思想为光，这位原人是一切自我的归宿。若有人知道这样，他便是真正的知者，耶若伏吉耶！”“我知道你说的这位原人，他是一切自我的归宿。他就是在耳朵和回音中的那位原人。请告诉我，夏迦利耶啊，他的神灵是谁？”他回答说：“方位。”（13）

“以黑暗为居处，以心为世界，以思想为光，这位原人是一切自我的归宿。若有人知道这样，他便是真正的知者，耶若伏吉耶！”“我知道你说的这位原人，他是一切自我的归宿。他就是在影中的那位原人。请告诉我，夏迦利耶啊，他的神灵是谁？”他回答说：“死亡。”（14）

“以形态为居处，以眼睛为世界，以思想为光，这位原人是一切自我的归宿。若有人知道这样，他便是真正的知者，耶若伏吉耶！”“我知道你说的这位原人，他是一切自我的归宿。他就是在镜中的那位原人。请告诉我，夏迦利耶啊，他的神灵是谁？”他回答说：“生命。”（15）

“以水为居处，以心为世界，以思想为光，这位原人是一切自我的归宿。若有人知道这样，他便是真正的知者，耶若伏吉耶！”“我知道你说的这位原人，他是一切自我的归宿。他就是在水中的那位原人。

请告诉我，夏迦利耶啊，他的神灵是谁？”他回答说：“伐楼那。”（16）

“以精液为居处，以心为世界，以思想为光，这位原人是一切自我的归宿。若有人知道这样，他便是真正的知者，耶若伏吉耶！”“我知道你说的这位原人，他是一切自我的归宿。他就是在儿子中的那位原人。请告诉我，夏迦利耶啊，他的神灵是谁？”他回答说：“生主。”（17）

耶若伏吉耶说道：“夏迦利耶啊，莫非这些婆罗门让你充当熄灭炭火的工具？”（18）

夏迦利耶回答说：“耶若伏吉耶啊，你知道的梵是什么？由此你能与俱卢族和般遮罗族的这些婆罗门辩论。”“我知道各种方位及其天神和立足处。”“既然你知道各种方位及其天神和立足处，（19）

“那么，在东方是哪位天神？”“太阳神。”“太阳神立足于什么？”“眼睛。”“眼睛立足于什么？”“形态。因为人们依靠眼睛观看形态。”“形态立足于什么？”他回答说：“心。因为人们依靠心，认知形态。各种形态确实立足于心。”“正是这样，耶若伏吉耶！”（20）

“在南方是哪位天神？”“阎摩神。”“阎摩神立足于什么？”“祭祀。”“祭祀立足于什么？”“酬谢。”“酬谢立足于什么？”“信仰。因为人们怀有信仰而酬谢。酬谢确实立足于信仰。”“信仰立足于什么？”他回答说：“心。因为人们依靠心，怀有信仰。信仰确实立足于心。”“正是这样，耶若伏吉耶！”（21）

注：“酬谢”（dakṣiṇā）指祭祀者布施财物，作为对祭司的酬谢。

“在西方是哪位天神？”“伐楼那神。”“伐楼那神立足于什么？”“水。”“水立足于什么？”“精液。”“精液立足于什么？”他回答说：“心。因此，生出与父亲相像的儿子，人们会说仿佛是从心中滑出，仿佛是心中的创造。精液确实立足于心。”“正是这样，耶若伏吉耶！”（22）

“在北方是哪位天神？”“月亮神。”“月亮神立足于什么？”“净身仪式。”“净身仪式立足于什么？”“真实。因此，人们会对举行净身仪式的人说：‘说真话！’净身仪式确实立足于真实。”“真实立足于什么？”他回答说：“心。因为人们依靠心，认知真实。真实确实立足于心。”“正是这样，耶若伏吉耶！”（23）

“在上方是哪位天神？”“火神。”“火神立足于什么？”“语言。”“语言立足于什么？”“心。”“心立足于什么？”（24）

耶若伏吉耶回答说：“你这个嚼舌者！难道你认为心不在我们之中，而在别处？如果心不在我们之中，而在别处，狗就会吃掉它，鸟就会叼啄它。”（25）

“那么，你和自我立足于什么？”“元气。”“元气立足于什么？”“下气。”“下气立足于什么？”“行气。”“行气立足于什么？”“上气。”“上气立足于什么？”“中气。对于自我，只能称说‘不是这个，不是那个’。不可把握，因为它不可把握。不可毁灭，因为它不可毁灭。不可接触，因为它不可接触。不受束缚，不受侵扰，不受伤害。前面说了八个居处、八个世界、八位神灵和八位原人。而有一位原人，他带走和带回那些原人，他超越他们。我要问你的是这位与奥义相关的原人。如果你不能回答我，你的头就会落地。”

夏迦利耶不知道这位原人。于是，他的头落地。盗贼取走了他的尸骨，以为是别的什么。（26）

然后，他说道：“诸位尊敬的婆罗门啊，你们中有谁想发问，就向我发问吧！或者，你们全体向我发问吧！或者，你们中有谁愿意，让我向他发问。或者，我向你们全体发问。”然而，这些婆罗门都不敢这样做。（27）

于是，他用这些偈颂向他们发问：

人确实就像森林中的树，

毛发是树叶，皮肤是树皮。

皮肤会流血，树皮会流汁，

人受伤流血，树遭砍流汁。

肌肉是内皮，筋腱是纤维，

骨骼是木质，骨髓是树脂。

树遭砍伐后，根部发新芽，

而人死亡后，根部在哪儿？

别说有精液，那是活着时，

犹如树未枯，种子已发芽。

树被连根拔，也不发新芽，

何况人死亡，根部在哪儿？

生出者不能再生出，

有谁能让他再生出？

梵是知识和欢喜，给予施舍者的

礼物，也是坚定的知梵者的归宿。（28）

第四章

第一梵书

毗提诃国王遮那迦入座后，耶若伏吉耶走上前来。遮那迦说道："耶若伏吉耶啊，你为何而来？想要获得牲畜，还是讨论微妙的问

题？”“两者兼有，大王啊！”（1）

“让我听听别人对你说了什么？”“吉特婆·谢利尼告诉我说：‘语言是梵。’”

“谢利尼说语言是梵，就像一个人说自己有母亲，有父亲，有老师！因为不会说话的人会成为什么？他有没有告诉你它的居处和根基？”“他没有告诉我。”

“这只是梵的一足，大王啊！”“那就请你告诉我们吧，耶若伏吉耶！”

“它的居处是语言，根基是空间。应该崇拜它为智慧。”“智慧的性质是什么？耶若伏吉耶！”

他回答说：“就是语言，大王啊！人们依靠语言认知亲友，大王啊！依靠语言认知《梨俱吠陀》、《夜柔吠陀》、《娑摩吠陀》、《阿达婆安吉罗》、史诗、往世书、知识、奥义书、偈颂、经文、注释、注疏、祭祀、祭品、食物、饮料、这个世界、另一个世界和一切众生，大王啊！语言确实是至高的梵，大王啊！若有人知道这样崇拜它，语言就不会离开他，一切众生都会亲近他。他会成为天神，与众天神为伍。”

毗提诃国王遮那迦说道：“我赐予你大象般的公牛和一千头母牛。”耶若伏吉耶回答说：“我的父亲认为没有施教，不能受礼。”（2）

“还是让我听听别人对你说了什么？”“乌登迦·肖尔跋衍那告诉我说：‘生命气息是梵。’”

“肖尔跋衍那说生命气息是梵，就像一个人说自己有母亲，有父亲，有老师！因为没有生命气息的人会成为什么？他有没有告诉你它的居处和根基？”“他没有告诉我。”

“这只是梵的一足，大王啊！”“那就请你告诉我们吧，耶若伏吉耶！”

“它的居处是生命气息，根基是空间。应该崇拜它为可爱者。”“可爱者的性质是什么？耶若伏吉耶！”

他回答说：“就是生命气息，大王啊！正是热爱生命气息，人们为不适合举行祭祀者举行祭祀，接受不该接受的礼物，大王啊！也正是热爱生命气息，人们在哪儿都惧怕遭到杀戮，大王啊！生命气息确实是至高的梵，大王啊！若有人知道这样崇拜它，生命气息就不会离开他，一切众生都会亲近他。他会成为天神，与天神为伍。”

毗提诃国王遮那迦说道：“我赐予你大象般的公牛和一千头母牛。”耶若伏吉耶回答说：“我的父亲认为没有施教，不能受礼。”（3）

“还是让我听听别人对你说了什么？”“跋尔古·婆尔希那告诉我说：‘眼睛是梵。’”

“婆尔希那说眼睛是梵，就像一个人说自己有母亲，有父亲，有老师！因为没有视觉的人会成为什么？他有没有告诉你它的居处和根基？”“他没有告诉我。”

“这只是梵的一足，大王啊！”“那就请你告诉我们吧，耶若伏吉耶！”

“它的居处是眼睛，根基是空间。应该崇拜它为真实。”“真实的性质是什么？耶若伏吉耶！”

他回答说：“就是眼睛，大王啊！一个人用眼睛观看，人们问道：‘你看见了吗？’他回答说：‘我看见了。’这就是真实，大王啊！眼睛确实是至高的梵，大王啊！若有人知道这样崇拜它，眼睛就不会离开他，一切众生都会亲近他。他会成为天神，与众天神为伍。”

毗提诃国王遮那迦说道：“我赐予你大象般的公牛和一千头母牛。”耶若伏吉耶回答说：“我的父亲认为没有施教，不能受礼。”（4）

“还是让我听听别人对你说了什么？”“伽尔陀毗维比多·婆罗堕遮告诉我说：‘耳朵是梵。’”

“婆罗堕遮说耳朵是梵，就像一个人说自己有母亲，有父亲，有老师！因为没有听觉的人会成为什么？他有没有告诉你它的居处和根基？”“他没有告诉我。”

“这只是梵的一足，大王啊！”“那就请你告诉我们吧，耶若伏吉耶！”

“它的居处是耳朵，根基是空间。应该崇拜它为无限。”“无限的性质是什么？耶若伏吉耶！”

他回答说：“就是方位，大王啊！一个人无论朝哪个方向行走，都走不到那个方位的尽头，大王啊！因为方位无限。方位也就是耳朵，大王啊！耳朵确实是至高的梵，大王啊！若有人知道这样崇拜它，耳朵就不会离开他，一切众生都会亲近他。他会成为天神，与众天神为伍。”

毗提诃国王遮那迦说道：“我赐予你大象般的公牛和一千头母牛。”耶若伏吉耶回答说：“我的父亲认为没有施教，不能受礼。”（5）

“还是让我听听别人对你说了什么？”“萨谛耶迦摩·贾巴罗告诉我说：‘思想是梵。’”

“贾巴罗说思想是梵，就像一个人说自己有母亲，有父亲，有老师！因为没有思想的人会成为什么？他有没有告诉你它的居处和根基？”“他没有告诉我。”

“这只是梵的一足，大王啊！”“那就请你告诉我们吧，耶若伏吉耶！”

“它的居处是思想，根基是空间。应该崇拜它为欢喜。”“欢喜的性质是什么？耶若伏吉耶！”

他回答说：“就是思想，大王啊！一个人依靠思想，接触妇女，与她生下跟自己相像的儿子，大王啊！这就是欢喜。思想确实是至高的梵，大王啊！若有人知道这样崇拜它，思想就不会离开他，一切众生都会亲近他。他会成为天神，与众天神为伍。”

毗提诃国王遮那迦说道：“我赐予你大象般的公牛和一千头母牛。”耶若伏吉耶回答说：“我的父亲认为没有施教，不能受礼。”（6）

“还是让我听听别人对你说了什么？”“维陀揭达·夏迦利耶告诉我说：‘心是梵。’”

“夏迦利耶说心是梵，就像一个人说自己有母亲，有父亲，有老师！因为没有心的人会成为什么？他有没有告诉你它的居处和根基？”“他没有告诉我。”

“这只是梵的一足，大王啊！”“那就请你告诉我们吧，耶若伏吉耶！”

“它的居处是心，根基是空间。应该崇拜它为稳固。”“稳固的性质是什么？耶若伏吉耶！”

他回答说：“就是心，大王啊！因为心确实是一切众生的居处，大王啊！心确实是一切众生的根基，大王啊！因为一切众生都立足于心，大王啊！心确实是至高的梵，大王啊！若有人知道这样崇拜它，心就不会离开他，一切众生都会亲近他。他会成为天神，与众天神为伍。”

毗提诃国王遮那迦说道："我赐予你大象般的公牛和一千头母牛。"耶若伏吉耶回答说："我的父亲认为没有施教，不能受礼。"（7）

注：以上提到"梵的一足"先后六次。《歌者奥义书》3.18中提到梵有四足：一组是语言、气息、眼睛和耳朵，另一组是火、风、太阳和方位。《歌者奥义书》4.5—8中又提到另一组梵的四足：光明、无限、光辉和居处。《蛙氏奥义书》中也提到自我（即梵）有四足，所指又有不同。可互相参阅。

第二梵书

于是，毗提诃国王遮那迦从座位下来，走近他，说道："向你致敬！耶若伏吉耶啊，请你教我吧！"

他回答说："正如想要长途旅行的人备有车辆或船，大王啊，你本人已经备有那些奥义。你如此伟大而富有，学习吠陀，听取奥义。你能否告诉我：一旦你离开这个世界，你会去哪里？"

"尊者啊，我不知道我会去哪里。""那么，我会告诉你会去哪里。""尊者请说吧！"（1）

"在右眼中这个人的真正名字是因达（Indha）。即使他是因达，人们却使用隐称，称他为因陀罗（Indra）。因为众天神仿佛喜爱隐称，而厌弃显称。（2）

注：因达（Indha）的词义为点燃者。

"而在左眼中那个形状似人者是他的妻子维罗遮。他俩的会合处在心中的空间。他俩的食物是心中的血块。他俩的衣服是心中网状的脉络。他俩的通道是心中向上延伸的那条脉管。那些细似头发千分之一的、名为'利益'的脉管布满心中。液汁通过它们流动。因此，与身体的自我相比，这个人仿佛享用更精细的食物。（3）

注：维罗遮（Virāj）的词义为光辉者。人醒着时，因陀罗和她在右眼和左眼中；人入睡时，他俩在心中会合。"身体的自我"指身体本身。"这个人"指因陀罗，或者说，指他和妻子维罗遮合成的"自我"。

“他的东方是东方气息，南方是南方气息，西方是西方气息，北方是北方气息，上方是上方气息，下方是下方气息，所有方位是所有气息。

“而对于这个自我，只能称说‘不是这个，不是那个’。不可把握，因为它不可把握。不可毁灭，因为它不可毁灭。不可接触，因为它不可接触。不受束缚，不受侵扰，不受伤害。遮那迦啊，你确实达到了无畏。”

耶若伏吉耶说完这些，遮那迦说道：“愿你也达到无畏，耶若伏吉耶！你教给我们无畏，尊者啊，向你致敬！这里的毗提诃民众和我听候你吩咐！”（4）

第三梵书

耶若伏吉耶前来拜访毗提诃国王遮那迦，心里想着：“我不准备说什么。”然而，他俩以前在讨论火祭时，耶若伏吉耶曾赐予毗提诃国王遮那迦恩惠。遮那迦选择的恩惠是可以随意提问，毗提诃也已允诺。因此，现在这位国王向他提问。（1）

“耶若伏吉耶啊，人有什么光？”他回答说：“阳光，大王啊！人们依靠阳光，坐下，行走，做事，返回。”“正是这样，耶若伏吉耶！”（2）

“太阳落下，耶若伏吉耶啊，人有什么光？”“月光。人们依靠月光，坐下，行走，做事，返回。”“正是这样，耶若伏吉耶！”（3）

“太阳落下，月亮落下，耶若伏吉耶啊，人有什么光？”“火光。人们依靠火光，坐下，行走，做事，返回。”“正是这样，耶若伏吉耶！”（4）

“太阳落下，月亮落下，火熄灭，人有什么光？”“语言之光。人们依靠语言之光，坐下，行走，做事，返回。因此，大王啊！即使伸手不见五指，只要前面有说话声音，就能走到那里。”“正是这样，耶若伏吉耶！”（5）

“太阳落下，月亮落下，火熄灭，寂静无声，人有什么光？”“自我之光。人们依靠自我之光，坐下，行走，做事，返回。”（6）

“自我是哪一位？”“他是生命气息中由知觉构成的原人，是心中的光。他同样地进入两个世界，若有所思，若有所行。因为他入睡后，超越这个世界和各种死亡形态。（7）

注：“两个世界”指觉醒的世界和熟睡的世界。“这个世界”指觉醒的世界。

“这个原人出生后，有了身体，也就与罪恶相连。一旦死去出离，便摆脱那些罪恶。（8）

“确实，这个原人有两种境况：这个世界的境况和另一个世界的境况。居于两者之中的第三种是睡梦的境况。处在这个居中的境况，他看到两种境况：这个世界的境况和另一个世界境况。无论进入另一个世界的路口是什么，一旦进入这个路口，就会看到罪恶和欢喜这两者。他在这里进入睡梦，携带着这个世界的所有一切材料，自己毁坏它，自己建设它，依靠自己的光辉和光芒做梦。这个原人在这里成为自我启明者。（9）

“这里，没有车，没有马，没有道路。于是，他创造车、马和道路。这里，没有欢喜、快乐和高兴。于是，他创造欢喜、快乐和高兴。这里，没有池塘、莲花池和水溪。于是，他创造池塘、莲花池和水溪。因为他是创造者。（10）

“有这些偈颂为证：

他用睡眠压倒身体各个部分，

而自己不睡，观看入睡的感官；

他携带着光，回到原来的境况，

这个金制的原人，唯一的天鹅。

他以气息保护下面的巢窝，

而自己游荡在这巢窝之外；

他任意遨游，这位永生者，

金制的原人，唯一的天鹅。

这位神在睡梦中上升下降，

创造出多种多样的形象：

忽而像是与妇女寻欢作乐，

忽而像在笑，甚至遇见恐怖。（13）

“人们看到他的游乐场，而没有看到他。因此，有些人说，不要唤醒沉睡的人，如果他不返回这个人，那就难以医治了。而有些人说，他就在醒着时的地方，因为他在睡梦中看到的就是醒着时的那些景象。应该说，这个原人是睡梦中的自我启明者。”

“我赐予尊者一千头母牛！为了获得解脱，请你给予更多的指教！”（14）

“他在沉睡中游乐，看到善行和恶行，又按原路返回原来的出发点，进入梦中。他在那里看到的一切并不跟随他，因为这个原人无所执著。”

“正是这样，耶若伏吉耶！我赐予尊者一千头母牛！为了获得解脱，请你给予更多的指教！”（15）

“他在梦中游乐，看到善行和恶行，又按原路返回原来的出发点，进入觉醒。他在那里看到的一切并不跟随他，因为这个原人无所执著。”

“正是这样，耶若伏吉耶！我赐予尊者一千头母牛！为了获得解脱，请你给予更多的指教！”（16）

“他在觉醒中游乐，看到善行和恶行，又按原路返回原来的出发点，进入梦中。（17）

“犹如一条大鱼在两岸之间游动，忽而此岸，忽而彼岸，这个原人在睡梦和觉醒两者之间游荡。（18）

“犹如一头兀鹰或秃鹫在空中盘旋，已经疲倦，收拢双翼，冲向自己的巢窝，这个原人快速返回那里入睡，没有任何愿望，不看到任何梦。（19）

“他有那些名为‘利益’的脉管，细似头发的千分之一，里面充满白色、蓝色、褐色、黄色和红色。在那里，人们似乎杀害他，似乎战胜他，一头大象似乎追赶他，他似乎跌入一个洞穴。这些都是出于无知，想象自己在清醒时遇见的种种恐怖。然后，他仿佛认为‘我是天神！我是国王！我是所有这一切！’这是他的最高世界。（20）

“然后，他进入一种超越欲望、摆脱罪恶的无畏状态。正如一个人在拥抱爱妻时，他不知道任何外在的或内在的东西，同样，这个原人在拥抱由智慧构成的自我时，不知道任何外在的或内在的东西。在这种状态，他的欲望已经实现。自我就是欲望，因而没有欲望，也没有烦恼。（21）

“在这里，父亲不是父亲，母亲不是母亲，世界不是世界，天神不是天神，吠陀不是吠陀。在这里，盗贼不是盗贼，杀害胎儿者不是杀害胎儿者，旃陀罗不是旃陀罗，包格沙不是包格沙，沙门不是沙门，苦行者不是苦行者。善行不跟随他，恶行也不跟随他。因为此时他已超越一切心中烦恼。（22）

注：旃陀罗（Caṇḍāla）和包格沙（Baulkasa）是四种姓之外的贱民。沙门（Ś ramaṇa）是出家人和苦行者。

“在这里，他不观看任何东西。虽然不观看，他仍是观看者。因为他不可毁灭，作为观看者的观看能力不会丧失。然而，没有第二者，他不能观看有别于自己的他者。（23）

注：这里描述处在熟睡而无梦的状态。

“在这里，他不嗅闻任何东西。虽然不嗅闻，他仍是嗅闻者。因为他不可毁灭，作为嗅闻者的嗅闻能力不会丧失。然而，没有第二者，他不能嗅闻有别于自己的他者。（24）

“在这里，他不品尝任何东西。虽然不品尝，他仍是品尝者。因为他不可毁灭，作为品尝者的品尝能力不会丧失。然而，没有第二者，他不能品尝有别于自己的他者。（25）

“在这里，他不说任何话。虽然不说话，他仍是说话者。因为他不可毁灭，作为说话者的说话能力不会丧失。然而，没有第二者，他不能与有别于自己的他者说话。（26）

“在这里，他不听取任何东西。虽然不听取，他仍是听取者。因为他不可毁灭，作为听取者的听取能力不会丧失。然而，没有第二者，他不能听取有别于自己的他者。（27）

“在这里，他不思考任何东西。虽然不思考，他仍是思考者。因为他不可毁灭，作为思考者的思考能力不会丧失。然而，没有第二者，他不能思考有别于自己的他者。（28）

“在这里，他不接触任何东西。虽然不接触，他仍是接触者。因为他不可毁灭，作为接触者的接触能力不会丧失。然而，没有第二者，他不能接触有别于自己的他者。（29）

“在这里，他不认知任何东西。虽然不认知，他仍是认知者。因为他不可毁灭，作为认知者的认知能力不会丧失。然而，没有第二者，他不能认知有别于自己的他者。（30）

“只有仿佛存在他者的地方，此者可以观看他者，此者可以嗅闻他者，此者可以品尝他者，此者可以与他者说话，此者可以听取他者，此者可以思考他者，此者可以接触他者，此者可以认知他者。（31）

“他成为大海，唯一者，没有两重性的观看者。这是梵界，大王啊！”耶若伏吉耶这样教导他，继续说道：“这是他的最高归宿。这是他的最高成就。这是他的最高世界。这是他的最高欢喜。正是依靠这种欢喜的一小部分，其他众生过着他们的生活。（32）

“在人间，获得成功而富裕，成为人中之主，享尽人间一切荣华富贵，这是人间的最高欢喜。然而，一百个人间的欢喜相当于一个赢得祖先世界的祖先们的欢喜。而一百个赢得祖先世界的祖先们的欢喜相当于一个健达缚世界的欢喜。而一百个健达缚世界的欢喜相当于一个依靠祭祀获得神性的业报天神的欢喜。而一百个业报天神们的欢喜相当于一个天生天神的欢喜，或相当于一个精通吠陀、行为正直而不受欲望伤害者的欢喜。而一百个天生天神的欢喜相当于一个生主世界的欢喜，或相当于一个精通吠陀、行为正直而不受欲望伤害者的欢喜。而一百个生主世界的欢喜相当于一个梵界的欢喜，或相当于一个精通吠陀、行为正直而不受欲望伤害者的欢喜。确实，这是最高欢喜，这是梵界，大王啊！”耶若伏吉耶说了这些。

注：其中，天神分为“业报天神”和“天生天神”，前者指依靠善业造就的天神，后者指天生的天神。

“我赐予尊者一千头母牛！为了获得解脱，请你给予我更多的指教！”

此时，耶若伏吉耶产生恐惧，心想：“这位聪明的国王要掏走我的一切秘密。”（33）

“他在梦中游乐，看到善行和恶行，又按原路返回原来的出发点，进入觉醒。（34）

“犹如载重的车辆嘎吱嘎吱前进，同样，这身体自我负载智慧自我，呼哧呼哧前进，直至吐尽最后一口气。（35）

“他或因年老，或因疾病，走向衰弱。犹如芒果、无花果或毕钵罗果摆脱束缚，同样，这个原人摆脱那些肢体，按原路返回原来的出发点，进入生命气息。（36）

注：“进入生命气息”指获得新的生命。

“犹如卫兵、官吏、御者和村长们备好食物、饮料和住处，恭候国王驾临，说道：‘他来了！他到了！’同样，一切众生恭候知此者，说道：‘梵来了！梵到了！’（37）

注：“知此者”指知自我者。

“犹如卫兵、官吏、御者和村长们聚集在行将去世的国王周围，同样，在命终时，一切气息聚集在自我周围，直到他吐尽最后一口气。”（38）

第四梵书

“此刻，这个自我变得衰弱，仿佛昏迷。那些气息聚集在他周围。他收回那些光，进入心中。眼中的那个原人转身离去，他已不能感知形态。（1）

“人们说：‘他正在变成一，他不观看。’人们说：‘他正在变成一，他不嗅闻。’人们说：‘他正在变成一，他不品尝。’人们说：‘他正在变成一，他不说话。’人们说：‘他正在变成一，他不听取。’人们说：‘他正在变成一，他不思考。’人们说：‘他正在变成一，他不接触。’人们说：‘他正在变成一，他不认知。’他的心尖变得明亮。凭借那种光亮，这个自我离去，通过眼睛、头顶或身体其他部分。他离去，生命也跟随他离去。生命离去，一切气息也跟随生命离去。他与意识结合。一切有意识者跟随他离去。他的知识、业行和以前的智慧都附随他。（2）

注：这里描述人去世时的情状。“他正在变成一”，可理解为与自我合一。

“犹如毛虫爬到一片草叶的尽头，为了走下一步，将自己紧缩成一团，同样，这个自我摆脱这个身体，驱除无知，为了走下一步，将自己紧缩成一团。（3）

“犹如刺绣女取来织物，绣出更新更美的图案，同样，这个自我摆脱这个身体，驱除无知，获取更新更美的形象：或为祖先，或为健达

缚，或为天神，或为生主，或为梵，或为其他众生的形象。（4）

注：这里描述人死后转生。

“这个自我就是梵，由意识构成，由思想构成，由气息构成，由视觉构成，由听觉构成，由地构成，由水构成，由风构成，由空构成，由光构成，由无光构成，由欲构成，由无欲构成，由怒构成，由无怒构成，由法构成，由非法构成，由一切构成。因此人们说：‘由这构成，由那构成。’一个人变成什么，按照他的所作所为。行善者变成善人，作恶者变成恶人。因善行变成有德之人，因恶行变成有罪之人。人们说：‘人确实由欲构成。’按照欲望，形成意愿。按照意愿，从事行动。按照行动，获得业果。（5）

“有偈颂为证：

执著者带着业果前往思想执著处，

直到耗尽在这世积累的任何业果，

又从那个世界回到这个世界作业。

“这是有欲者，下面是无欲者。他没有欲望，摆脱欲望，欲望已经实现，自我就是欲望。他的那些生命气息不离开。他就是梵，也走向梵。（6）

“有偈颂为证：

一旦摒弃盘踞心中的所有欲望，

凡人达到永恒，就在这里获得梵。

“犹如蜕下的蛇皮扔在蚁垤上，死气沉沉，躺在那里，同样，这个身体倒在那里。然而，这个无身体者是不死的生命气息，也就是梵，也就是光。”

毗提诃国王遮那迦说道：“我赐予尊者一千头母牛！”（7）

“有这些偈颂为证：

这条微妙而悠远的古道，
已经接触到我，被我发现；
知梵的智者们获得解脱，
沿着它，从这里上达天国。（8）
人们说这条路依靠梵发现，
里面有白色、蓝色、褐色、
黄色和红色，那些知梵者、
行善者和光辉者由此前行。（9）
那些崇尚无知的人，
陷入蔽目的黑暗；
那些热衷知识的人，
陷入更深的黑暗。（10）
那些名为无喜的世界，
笼罩着蔽目的黑暗，
那些无知又无觉的人，
死后全都前往那里。（11）
如果一个人知道自我，
知道自己就是这自我，

还会有何愿望和欲求，

为了这个身体而烦恼？（12）

任何人若是发现和觉悟到

这个进入身体深渊的自我，

他便是创造一切的创世者，

世界属于他，世界就是他。（13）

我们在这世就已知道它，

如果不知道，则危害巨大；

知道它的人们获得永生，

其他的人们则承受痛苦。（14）

如果清晰地看到它，

这个自我，这位神，

过去和未来的主宰，

也就不会躲避它。（15）

年携带着每一天，

在它前面不停运转；

众神崇拜它为光中

之光，永恒的生命。（16）

五种以五计数的群体，

还有空间，置于它之中；

我确认这自我，我知道

永生的梵，而获得永生。（17）

注："五种以五计数的群体"，究竟是哪些，说法不一，难以确指。实际上，可以理解为世界万物。

如果知道它是气息的气息，

眼睛的眼睛，耳朵的耳朵，

思想的思想，那么，也就是

认识了这古老而至高的梵。（18）

唯有依靠思想看到它，

在这里没有什么不同；

若在这里看似不同，

他从死亡走向死亡。（19）

应该看到它是唯一者，

不可测量，恒定不变；

这自我没有污垢，不生，

超越空间，伟大，坚定。（20）

聪明的婆罗门认识它后，

他就应该学会运用智慧，

不要在言辞上费尽心思，

因为那样只是劳累语言。（21）

“这个不生而伟大的自我，在生命气息中，由意识构成。它躺在心中的空间，控制一切，主宰一切，成为一切之主。它不因善业而变大，也不因恶业而变小。它是一切的支配者。它是众生的统治者。它是众生的保护者。它是堤坝，维持这个世界不破裂。婆罗门通过吟诵吠陀、祭祀、布施、苦行和斋戒知道它。确实，知道了它，就成为牟尼。确实，出家人向往它的世界，而出家修行。

“古时候，有些人知道了它，就不再渴望子嗣，心想：‘我们有了这个自我，这个世界，何必还要子嗣？’他们抛弃对儿子的渴望，对财富的渴望，对世界的渴望，而奉行游方僧的乞食生活。渴望儿子，也就是渴望财富。渴望财富，也就是渴望世界。两者都是渴望。

“对于自我，只能称说‘不是这个，不是那个’。不可把握，因为它不可把握。不可毁灭，因为它不可毁灭。不可接触，因为它不可接触。不受束缚，不受侵扰，不受伤害。

“‘我做了恶事’或‘我做了善事’，这两者都不能越过它，而它越过这两者。无论做事或不做事，都不会烧灼它。（22）

“有梨俱颂诗为证：

知梵者永恒的伟大性，

不因业而变大或变小；

知道了它的这种性质，

就不会受到恶业污染。

“因此，知道了这样，就会平静，随和，冷静，宽容，沉静。他在自身中看到自我，视一切为自我。罪恶不能越过他，而他越过一切罪

恶。罪恶不能烧灼他，而他烧灼一切罪恶。他摆脱罪恶，摆脱污垢，摆脱疑惑，成为婆罗门。这是梵界，大王啊！你已经获得它。”耶若伏吉耶说完这些。

“我将毗提诃国民众连同我自己都赐予尊者，作为你的奴仆。”（23）

这个不生而伟大的自我是吃食物者，赐予财富者。任何人知道这样，他就会获得财富。（24）

这个不生而伟大的自我不老，不死，永恒，无畏，就是梵。确实，无畏就是梵。任何人知道这样，他就会成为无畏的梵。（25）

第五梵书

耶若伏吉耶有两位妻子：梅怛丽依和迦旃耶尼。她俩之中，梅怛丽依是女梵论者，而迦旃耶尼只懂得妇道。这时，耶若伏吉耶准备脱离家居生活。（1）

注：这第五梵书与第二章第四梵书内容相同，而文本稍有差异。

耶若伏吉耶说道：“梅怛丽依啊，我要脱离家居生活了。让我为你和迦旃耶尼做好安排吧！”（2）

梅怛丽依说道：“尊者啊，如果这充满财富的整个大地都属于我，我会由此获得永生吗？”耶若伏吉耶回答说：“不会。你的生活会像富人的生活，但不可能指望依靠财富获得永生。”（3）

梅怛丽依说道：“如果依靠它，我不能获得永生，那我要它有什么用？尊者啊，请将你知道的告诉我！”（4）

耶若伏吉耶说道：“你确实可爱。你这样说，更添可爱。好吧，我给你解释。但在我解释时，你要沉思！”（5）

于是，他说道：“哦，确实，不是因为爱丈夫而丈夫可爱，是因为爱自我而丈夫可爱。哦，确实，不是因为爱妻子而妻子可爱，是因为

爱自我而妻子可爱。哦，确实，不是因为爱儿子而儿子可爱，是因为爱自我而儿子可爱。哦，确实，不是因为爱财富而财富可爱，是因为爱自我而财富可爱。哦，确实，不是因为爱牲畜而牲畜可爱，是因为爱自我而牲畜可爱。哦，确实，不是因为爱婆罗门性而婆罗门性可爱，是因为爱自我而婆罗门性可爱。哦，确实，不是因为爱刹帝利性而刹帝利性可爱，是因为爱自我而刹帝利性可爱。哦，确实，不是因为爱这些世界而这些世界可爱，是因为爱自我而这些世界可爱。哦，确实，不是因为爱这些天神而这些天神可爱，是因为爱自我而这些天神可爱。哦，确实，不是因为爱这些吠陀而这些吠陀可爱，是因为爱自我而这些吠陀可爱。哦，确实，不是因为爱众生而众生可爱，是因为爱自我而众生可爱。哦，确实，不是因为爱一切而一切可爱，是因为爱自我而一切可爱。哦，确实，应当观看、谛听、思考和沉思自我。梅怛丽依啊，确实，依靠观看、谛听、思考和沉思自我，得知世界所有一切。（6）

“若有人认为婆罗门性在自我之外的别处，婆罗门性就会抛弃他。若有人认为刹帝利性在自我之外的别处，刹帝利性就会抛弃他。若有人认为这些世界在自我之外的别处，这些世界就会抛弃他。若有人认为这些天神在自我之外的别处，这些天神就会抛弃他。若有人认为这些吠陀在自我之外的别处，这些吠陀就会抛弃他。若有人认为众生在自我之外的别处，众生就会抛弃他。若有人认为一切在自我之外的别处，一切就会抛弃他。这婆罗门性，这刹帝利性，这些世界，这些天神，这些吠陀，这众生，这一切，全都是这自我。（7）

“如同击鼓，外现的声音不能把握，而把握这鼓或击鼓者，便能把握这声音。（8）

“如同吹螺号，外现的声音不能把握，而把握这螺号或吹螺号者，便能把握这声音。（9）

“如同弹琵琶，外现的声音不能把握，而把握这琵琶或弹琵琶者，便能把握这声音。（10）

“犹如湿柴置于火中，冒出烟雾，哦！同样，从这伟大的存在的呼吸中产生《梨俱吠陀》、《夜柔吠陀》、《娑摩吠陀》、《阿达婆安吉罗》、史诗、往世书、知识、奥义书、偈颂、经文、注释、注疏、祭祀、祭品、食物、饮料、这个世界、另一个世界和一切众生。确实，从它的呼吸中产生这一切。（11）

“犹如大海是一切水的归宿，同样，皮肤是一切触的归宿，鼻孔是一切香的归宿，舌头是一切味的归宿，眼睛是一切色的归宿，耳朵是一切声的归宿，思想是一切意愿的归宿，心是一切知识的归宿，双手是一切行动的归宿，生殖器是一切欢喜的归宿，肛门是一切排泄物的归宿，双足是一切行走的归宿，语言是一切吠陀的归宿。（12）

“犹如盐块无内无外，完全是味的总汇，哦！同样，这自我无内无外，完全是意识的总汇。它从那些存在物中出现，又随同它们消失。一旦去世，便无知觉。哦！我说了这些。”耶若伏吉耶说完这些。（13）

梅怛丽依说道：“尊者啊，你令我困惑至极。我确实不能理解这个。”他回答说：“哦，我不说令人困惑的话。哦，这个自我不会毁灭，具有不可毁灭性。（14）

“只要仿佛有二重性，那么，这个嗅另一个，这个看另一个，这个听另一个，这个欢迎另一个，这个想念另一个，这个知道另一个。一旦一切都成为自我，那么，依靠什么嗅谁？依靠什么看谁？依靠什么听谁？依靠什么欢迎谁？依靠什么想念谁？依靠什么知道谁？依靠它而知道这一切，而依靠什么知道它？对于自我，只能称说：‘不是这个，不是那个’。不可把握，因为它不可把握。不可毁灭，因为它不可毁灭。不可接触，因为它不可接触。不受束缚，不受侵扰，不受伤害。哦，依靠什么知道这位知道者？这就是我提供给你的教导，梅怛丽依啊！哦，这就是永生。”说完，耶若伏吉耶离家出走。（15）

第六梵书

下面是师承：宝迪摩希耶师承高波婆那。高波婆那师承宝迪摩希耶。宝迪摩希耶师承高波婆那。高波婆那师承憍尸迦。憍尸迦师承香底利耶。香底利耶师承憍尸迦和乔答摩。乔答摩（1）

师承阿耆尼吠希那。阿耆尼吠希那师承伽尔吉耶。伽尔吉耶师承伽尔吉耶。伽尔吉耶师承乔答摩。乔答摩师承塞多婆。塞多婆师承巴罗舍利亚耶那。巴罗舍利亚耶那师承伽尔吉亚耶那。伽尔吉亚耶那师承乌达罗迦耶那。乌达罗迦耶那师承贾巴罗耶那。贾巴罗耶那师承摩提衍迪那耶那。摩提衍迪那耶那师承肖迦罗耶那。肖迦罗耶那师承迦夏耶那。迦夏耶那师承沙耶迦耶那。沙耶迦耶那师承憍尸迦耶尼。憍尸迦耶尼（2）

师承克利多憍尸迦。克利多憍尸迦师承巴罗舍利耶那。巴罗舍利耶那师承巴罗舍利耶。巴罗舍利耶师承贾杜迦尔尼耶。贾杜迦尔尼耶师承阿苏罗耶那和耶斯迦。阿苏罗耶那师承特雷婆尼。特雷婆尼师承奥波旃达尼。奥波旃达尼师承阿苏利。阿苏利师承婆罗堕遮。婆罗堕遮师承阿特雷耶。阿特雷耶师承曼迪。曼迪师承乔答摩。乔答摩师承乔答摩。乔答摩师承婆蹉。婆蹉师承香底利耶。香底利耶师承盖索利耶·迦比耶。盖索利耶·迦比耶师承古摩罗·诃利多。古摩罗·诃利多师承伽罗婆。伽罗婆师承维陀尔毗冈底利耶。维陀尔毗冈底利耶师承婆蹉那波特·巴婆罗婆。婆蹉那波特·巴婆罗婆师承波亭·肖跋罗。波亭·肖跋罗师承阿亚希耶·安吉罗娑。阿亚希耶·安吉罗娑师承阿菩提·特瓦希多罗。阿菩提·特瓦希多罗师承维希婆卢波·特瓦希多罗。维希婆卢波·特瓦希多罗师承双马童。双马童师承达提衍·阿达婆那。达提衍·阿达婆那师承阿达凡·代婆。阿达凡·代婆师承摩利底瑜·波拉达温沙那。摩利底瑜·波拉达温沙那师承波罗达温沙那。波罗达温沙那师承埃迦尔希。埃迦尔希师承维波罗吉提。维波罗吉提师承毗耶希提。毗耶希提师承沙那卢。沙那卢师承沙那多那。沙那多那师承沙那伽。沙那伽师承至上者。至上者师承梵。梵是自生者。向梵致敬！（3）

第五章

第一梵书

那里圆满，这里圆满，

从圆满走向圆满；

从圆满中取出圆满，

它依然保持圆满。

“唵！梵是空，古老的空。空中有风。”高罗维亚耶尼之子这样说。

这是吠陀。婆罗门都知道，通过它知道应知者。（1）

第二梵书

生主的三支后裔天神、凡人和阿修罗曾经作为梵行者，住在父亲生主那里。梵行期满后，天神们说道：“请您给我们指示。”于是，生主对他们说了一个音节：“Da。”然后，问道：“你们理解吗？”他们回答说：“我们理解。您对我们说：‘你们要自制（dāmyata）！’”生主说道：“唵！你们已经理解。”（1）

注：“梵行者”指学生。按照婆罗门教，人生的第一阶段是梵行期，即拜师求学。

然后，凡人们对生主说道：“请您给我们指示。”生主对他们说了一个音节：“Da。”然后，问道：“你们理解吗？”他们回答说：“我们理解。您对我们说：‘你们要施舍（datta）！’”生主说道：“唵！你们已经理解。”（2）

然后，阿修罗们对生主说道：“请您给我们指示。”生主对他们说了一个音节：‘Da。”然后，问道：“你们理解吗？”他们回答说：“我们理解。您对我们说：‘你们要仁慈（dayadhvam）！’”生主说道：“唵！你们已经理解。”

作为天国之声的雷鸣回响着："Da！Da！Da！"也就是"你们要自制！你们要施舍！你们要仁慈！"因此，应该学会这三者：自制、施舍和仁慈。（3）

第三梵书

心就是这位生主。它是梵。它是一切。心（hṛdayam）由三个音节组成。Hṛ是一个音节。知道这样，自己人和其他人都会为他带来（abhiharanti）礼物。da是一个音节。知道这样，自己人和其他人都会给（dadati）他礼物。yam是一个音节。知道这样，他就会走向（eti）天国世界。（1）

第四梵书

它就是自身，就是那个，就是真实。知道这个最早产生的、伟大而奇妙的梵是真实，他就战胜这些世界。知道这个最早产生的、伟大而奇妙的梵是真实，他怎么会被战胜？因为梵是真实。（1）

第五梵书

确实，在太初，只有水。这些水创造真实。真实是梵。梵创造生主。生主创造众天神。确实，众天神崇拜真实。真实（satyam）由三个音节组成。sa是一个音节。ti是一个音节。yam是一个音节。第一个和末一个音节构成真实，中间一个音节是不真实。不真实的两边被真实夹住，而变成真实。任何人知道这样，不真实就不会伤害他。（1）

真实就是那个太阳。在太阳光轮中的这个原人和在右眼中的这个原人互相依存。这个通过光线依附那个，那个通过气息依附这个。人即将去世时，看到那个光轮清澈，那些光线不再降临他。（2）

在那个光轮中的这个原人，bhūḥ（"地"）是他的头。一个头，也就一个音节。bhuvaḥ（"空"）是他的双臂。双臂，也就是两个音节（bhu-vaḥ）。svaḥ（"天"）是他的双足。双足，也就两个音节（su-aḥ）。他的奥义是ahan（"每天"）。任何人知道这样，他就会消灭（hanti）和摆脱（jahāti）罪恶。

在右眼中的这个原人，bhuḥ（“地”）是他的头。一个头，也就一个音节。bhuvaḥ（“空”）是他的双臂。双臂，也就两个音节。svaḥ（“天”）是他的双足。双足，也就两个音节。他的奥义是aham（“我”）。任何人知道这样，他就会消灭（hanti）和摆脱（jahāti）罪恶。

第六梵书

这个原人由思想构成，以光为真实，居于内心中，如同米粒或麦粒。他是一切的主宰，一切的君主，统治无论是什么的所有这一切。（1）

第七梵书

人们说：“闪电是梵。”由于撕裂（vidāna），它是闪电（vidyut）。任何人知道这样，它就为他撕裂（vidyati）罪恶。闪电确实是

梵。（1）

第八梵书

应该崇拜语言为母牛。它有四个乳房：svāhā（“娑婆诃”）、vaṣ aṭ（“婆娑”）、hanta（“亨多”）和svadhā（“娑婆陀”）。天神依靠svāhā和vaṣaṭ两个乳房生活。凡人依靠hanta生活。祖先依靠svadhā生活。它的公牛是气息。牛犊是思想。（1）

注：这里描述四个感叹词。Svāhā和vaṣaṭ是用于祭神的感叹词，svadhā是用于祭祖的感叹词，hanta是日常使用的感叹词。

第九梵书

这个名为一切人的火在人体中，消化吃下的食物。捂住双耳，能听到它的声音。而在去世时，则听不到它的声音。（1）

第十梵书

确实，人一旦离开这个世界，他进入风。风为他敞开车轮般的孔穴。通过这个孔穴，他上升，到达太阳。太阳为他敞开兰跋罗鼓般的孔穴。通过这个孔穴，他上升，到达月亮。月亮为他敞开冬杜毗鼓般的孔穴。通过这个孔穴，他上升，到达没有烦恼、没有霜雪的世界。在这里，他居住永恒的岁月。（1）

注：兰跋罗（lambara）和冬杜毗（dundubhi）均为鼓名。

第十一梵书

确实，承受病痛折磨是最高苦行。知道这样，他就会赢得最高世界。确实，将死人抬往森林是最高苦行。知道这样，他就会赢得最高世界。确实，将死人安置火上是最高苦行。知道这样，他就会赢得最高世界。（1）

第十二梵书

一些人说："食物是梵。"不是这样，因为缺了生命，食物就会腐烂。一些人说："生命就是梵。"不是这样，因为缺了食物，生命就会枯竭。只有这两位神灵合二为一，才达到最高状态。波罗特利陀为此询问父亲："我怎么能对知道这样的人行善或作恶？"父亲摆手说道："波罗特利陀啊，不要这样说！有谁将这两者合二为一，而达到最高状态？"然后，他这样说："这是vi。确实，食物是vi，因为一切众生进入（viṣ ṭāni）食物中。这是ram。确实，生命是ram，因为一切众生乐（ramante）在生命中。任何人知道这样，一切众生就会进入他，乐在他之中。"（1）

注：vi和ram合成动词viram（停止、住口）。这可能是父亲摆手表示的意思："住口，不要这样说！"而他又用这个词来解析一切众生的性质。

第十三梵书

赞歌（uktha）。确实，生命气息就是赞歌，因为生命气息撑起（utthāpayati）所有这一切。任何人知道这样，他就会生出通晓赞歌的儿子；就会与赞歌结合，赢得赞歌的世界。（1）

夜柔（yajus）。确实，生命气息就是夜柔，因为一切众生与生命气息结合（yujyante）。任何人知道这样，一切众生就会与他结合，使他成为优越者；他就会与夜柔结合，赢得夜柔世界。（2）

娑摩（sāman）。确实，生命气息就是娑摩，因为一切众生与生命气息结合（samya ci）。任何人知道这样，一切众生就会与他结合，使他成为优越者；他就会与娑摩结合，赢得娑摩世界。（3）

刹帝利性（kṣ atra）。确实，生命气息就是刹帝利性，因为生命气息确实就是刹帝利性。因为生命气息保护（trāyate）人免遭伤害（kṣaṇitu）。任何人知道这样，他就会获得无须他人保护（atra）的刹帝利性；就会与刹帝利性结合，赢得刹帝利性的世界。（4）

第十四梵书

大地（bhū-mi）、空中（an-ta-ri-kṣa）和天空（dy-au）共有八个音节。确实，八个音节是构成伽耶特利诗律的一个诗行。因此，它的诗行也包含那些。任何人知道它的诗行这样，他就获得这三界中所有一切。（1）

注：伽耶特利是《梨俱吠陀》的一种诗律：每一首由三行组成，每行八个音节。“三界”指地上世界、空中世界和天上世界。

梨俱（ṛ-caḥ）、夜柔（ya-jū-ṣi）和娑摩（sā-mā-ni）共有八个音节。确实，八个音节构成伽耶特利诗律的一个诗行。因此，它的诗行也包含那些。任何人知道它的诗行这样，他就获得这三吠陀具有的一切。（2）

注：梨俱（ṛc）、夜柔（yajus）和娑摩（sāman）在这里使用的是复数形式，故而总共八个音节。

元气（prā-ṇa）、下气（a-pā-na）和行气（vy-ā-na）共有八个音节。确实，八个音节构成伽耶特利诗律的一个诗行。因此，它的诗行也包含那些。任何人知道它的诗行这样，他就获得这生命具有的一切。

它显现的第四行就是那个在尘埃之上闪耀光辉者。确实，这就是第四行。称为“显现的诗行”，因为它仿佛可见。称为“在尘埃之上”，因为它确实在一切尘埃之上闪耀光辉。任何人知道这个诗行这样，他的财富和荣誉就会闪耀。（3）

注：“在尘埃之上闪耀光辉者”指太阳。《梨俱吠陀》诗律大多由四行（或称四个音步）组成，因而这里想象伽耶特利诗律还有第四行。

伽耶特利诗律立足于这个在尘埃之上显现的第四行。而这第四行立足于真实。真实就是眼睛，因为真实确实就是眼睛。如果两个人发生争论，一个人说“我看到”，另一个人说“我听到”，那么，我们肯定会信任那个说“我看到”的人。

而真实又立足于力量。生命气息就是力量。这样，真实立足于生命气息。因此，人们说力量比真实更强大。正是这样，伽耶特利诗律立足于自我。它保护自己的家族。生命气息就是家族。它保护那些生命气息。正是因为它保护（tatre）家族（gaya），得名伽耶特利（Gāyatrī）。人们吟诵的伽耶特利诗律也是这样。无论为谁吟诵，都会保护那个人的生命气息。（4）

一些人将沙维特利诗律作为阿奴湿图朴诗律吟诵，说道：“语言是阿奴湿图朴，我们就按照这种语言吟诵。”不应该这样做，而应该将沙维特利诗律作为伽耶特利诗律吟诵。确实，即使有人知道这样，而获得很多礼物，也不能与伽耶特利诗律中的任何一个诗行相比。（5）

注：阿奴湿图朴（Anuṣṭubh）诗律由四行组成，每行八个音节。这种诗律后来也用于统称每行八个音节的诗律，无论诗中含有多少行。

如果有人获得充满一切的这三界，他也只是获得它的第一行。如果有人获得这三吠陀具有的一切，他也只是获得它的第二行。如果有人获得这生命具有的一切，他也只是获得它的第三行。而它显现的第四行就是那个在尘埃之上闪耀光辉者，任何人都不能获得。确实，从哪儿能获得这样的礼物？（6）

这是对它的礼赞："伽耶特利啊！你有一足，两足，三足，四足。你没有足，因为你不行走。向你显现在尘埃之上的第四足致敬！"

如果憎恨某人，可以这样说："别让这个人获得这个！"或者，"别让这个人的愿望实现！"对于这样的礼赞者，那个人的愿望也就不能实现。或者，可以这样说："愿我获得这个。"（7）

毗提诃国王遮那迦曾对菩迪罗·阿湿婆多罗希维说："嗨，你说自己通晓伽耶特利，怎么会变成一头负重的象？"他回答是："大王啊，我不知道它的嘴。"确实，火是它的嘴。无论投入火中多少燃料，它都会将它们全部焚烧。任何人知道这样，即使犯有很多罪愆，他也会将它们全部焚烧，获得纯洁、清净、不老和永生。（8）

第十五梵书

真理的面容覆盖着金盘，普善啊！

我遵奉真理，请你揭开它，让我看到。（1）

注：普善（Pūṣ an，词义为养育者）是太阳神之一。

普善！唯一的仙人！控制者！太阳！

生主之子！请放出光芒，聚合光辉！

我看到了你的极其美好的形象，

那个，其中那个原人，我就是他。（2）

注："太阳中的那个原人"指至高自我。"我就是他"，指个体自我与至高自我同一。

风永不停息，永不灭寂，

而身体最终化为灰烬，

唵！心啊！请记住这事！

心啊！记住！记住这事！（3）

注："风"指维持生命的气息。这里译为"心"的kratu一词是个多义词，含有祭祀、智力、决心和意志等意义。

火啊！带我们遵循正道，走向繁荣，

天神啊！你知道我们的一切行为；

请你为我们驱除阴险的罪恶吧，

我们会献给你至高无上的赞歌。（4）

注：这首颂诗见《梨俱吠陀》1.189.1。

第六章

第一梵书

知道最伟大者和最优秀者，他就会成为最伟大者和最优秀者。气息确实是最伟大者和最优秀者。知道这样，他就会成为自己人中，或者他愿意，也成为其他人中最伟大者和最优秀者。（1）

知道最富有者，他就会成为最富有者。语言确实是最富有者。知道这样，他就会成为自己人中，或者他愿意，也成为其他人中最富有者。（2）

知道根基，他就能立足于平坦之地和崎岖之地。眼睛确实是根基。因为人依靠眼睛，立足于平坦之地和崎岖之地。知道这样，他就能立足于平坦之地和崎岖之地。（3）

知道成功，他怀有的愿望就会成功。耳朵确实是成功（sampat）。因为所有的吠陀都汇集（abhisampat）耳朵。知道这样，他怀有的愿望就会成功。（4）

知道居处，他就会成为自己人和其他人的居处。思想确实是居处。知道这样，他就会成为自己人和其他人的居处。（5）

知道生殖，他的后代和牲畜就会繁衍。精液确实是生殖。知道这样，他的后代和牲畜就会繁衍。（6）

曾经，众气息争论谁更优秀，来到梵那里，说道："我们之中谁更优秀？"梵回答说："谁离开后，这个身体的状况就变得最差，那么，它就在你们之中最优秀。"（7）

注："众气息"指上述六种生命因素：气息、语言、眼睛、耳朵、思想和精液。

于是，语言离开。它外出一年后回来，问道："没有我，你们生活得怎样？"它们回答说："就像哑巴，不说话，但仍用气息呼吸，用眼睛观看，用耳朵听取，用思想思考，用精液生殖。"这样，语言进入身体。（8）

然后，眼睛离开。它外出一年后回来，问道："没有我，你们生活得怎样？"它们回答说："就像瞎子，看不见，但仍用气息呼吸，用语言说话，用耳朵听取，用思想思考，用精液生殖。"这样，眼睛进入身体。（9）

然后，耳朵离开。它外出一年后回来，问道："没有我，你们生活得怎样？"它们回答说："就像聋子，听不见，但仍用气息呼吸，用语言说话，用眼睛观看，用思想思考，用精液生殖。"这样，耳朵进入身体。（10）

然后，思想离开。它外出一年后回来，问道："没有我，你们生活得怎样？"它们回答说："就像傻子，不思考，但仍用气息呼吸，用语言说话，用眼睛观看，用耳朵听取，用精液生殖。"这样，思想进入身体。（11）

然后，精液离开。它外出一年后回来，问道："没有我，你们生活得怎样？"它们回答说："就像阉人，不能用精液生殖，但仍用气息呼

吸，用语言说话，用眼睛观看，用耳朵听取，用思想思考。”这样，精液进入身体。（12）

然后，气息准备离开。如同一匹高大的信度骏马拽起那些拴马桩，它拽起其他那些气息。于是，它们说道：“尊者啊，别离开！离开了你，我们无法生活。”“那么，你们要向我进贡。”“好吧！”（13）

于是，语言说道：“就像我是最富有者那样，你是最富有者。”眼睛说道：“就像我是根基那样，你是根基。”耳朵说道：“就像我是成功那样，你是成功。”思想说道：“就像我是居处那样，你是居处。”精液说道：“就像我是生殖那样，你是生殖。”

气息问道：“我的食物是什么？衣服是什么？”“这里的所有一切，乃至狗、昆虫、蠕虫和飞鸟，都是你的食物。水是你的衣服。”

若有人知道气息（ana）的食物（anna）这样，那么，对他来说，没有什么可食者不是食物，没有什么接受的可食者不是食物。因此，精通吠陀的智者们在吃前和吃后，啜水漱口，认为这样能使气息（ana）不裸露（anagna）。（14）

注：“气息”一词前面都使用prāṇa，这里使用ana，为了让它与“食物”和“不裸露”产生联系。饭前饭后啜水漱口，也就是用水覆盖气息，让它获得衣服而不裸露。

第二梵书

阿卢尼之子希婆多盖杜来到般遮罗族的集会上。他走近受人侍奉的波罗婆诃那·遮婆利。遮婆利看到他，便说道：“孩子啊！”他回答说：“先生！”“你的父亲教你吗？”他回答说：“是的。”（1）

“你知道人们死后怎样分别前往各处吗？”他回答说：“不知道。”

“你知道他们又怎样返回这个世界吗？”他回答说：“不知道。”

“你知道那个世界怎么会不充满，即使人们一再前往那里？”他回答说：“不知道。”

“你知道在哪次供奉祭品时，水会使用人的语言，起身说话？”他回答说：“不知道。”

“你知道怎样抵达天神之路或祖先之路，或者说，做了什么，能抵达天神之路或祖先之路？因为我们曾听仙人说：

‘我听说凡人的两条路：

祖先之路和天神之路；

所有一切依靠这两条路，

在天地父母之间活动。’”

他回答说：“对所有这些，我一无所知。”（2）

于是，遮婆利邀请他住下。而这孩子不理会这个邀请，迅速离去。他回到父亲那里，说道：“确实，您以前说我受过教育。”“怎么啦？聪明的孩子！”“那个刹帝利问了我五个问题，我一个也回答不出。”“哪些问题？”“这些问题。”他学说了一遍。（3）

父亲说道：“你应该了解我。我已经将我所知道的一切都教给你了。来吧，让我俩去住在那里，作为梵行者。”“你就自己去吧！”

注：“作为梵行者”指充当学生。

于是，乔答摩来到波罗婆诃那·遮婆利那里。遮婆利请他入座，又吩咐为他端上水，依礼向他表示欢迎。然后，对他说道：“我们赐给尊者乔答摩一个恩惠。”（4）

注：乔答摩是阿卢尼的族姓。

他回答说：“你已许诺赐给我恩惠，那就告诉我你对我的儿子所说的那些话吧！”（5）

遮婆利说道："这是天神选择的恩惠，乔答摩啊！你就选择凡人的恩惠吧！"（6）

他回答说："众所周知，我拥有大量的金子、牛、马、女仆、毛毯和衣服。您不要不舍得给予我更丰富的无限者和无边者。""那么，你就按照常规表达愿望，乔答摩啊！""我拜你为师。"确实，自古以来，用这样的方式拜师求学。于是，他作为学生住下。（7）

遮婆利说："正像你的祖辈那样，乔答摩啊，你别怪罪我们。这种知识在此之前，从未出现在婆罗门中，而我会将它传授给你。因为你既然已经这样说了，谁还能拒绝你？（8）

注：遮婆利是刹帝利种姓，阿卢尼是婆罗门种姓。

"确实，乔答摩啊，那个世界是火。确实，太阳是它的燃料。那些光线是烟。白昼是火焰。方位是火炭。中间方位是火花。众天神向这个火中祭供信仰。从信仰这个祭品中，产生苏摩王。（9）

注："苏摩王"指月亮。

"确实，乔答摩啊，雨神是火。确实，年是它的燃料。云是烟。闪电是火焰。雷是火炭。雷声是火花。众天神向这个火中祭供苏摩王。从苏摩王这个祭品中，产生雨。（10）

"确实，乔答摩啊，这个世界是火。确实，大地是它的燃料。火是烟。夜晚是火焰。月亮是火炭。星星是火花。众天神向这个火中祭供雨。从雨这个祭品中，产生食物。（11）

"确实，乔答摩啊，人是火。确实，张嘴是它的燃料。气息是烟。语言是火焰。眼睛是火炭。耳朵是火花。众天神向这个火中祭供食物。从食物这个祭品中，产生精液。（12）

"确实，乔答摩啊，女人是火。确实，阴户是她的燃料。阴毛是烟。子宫是火焰。进入她是火炭。兴奋是火花。众天神向这个火中祭

供精液。从精液这个祭品中，产生人。他活够寿命，到时候死去。（13）

注：这里回答了前面提到的“在哪次供奉祭品时，水（‘精液’）会使用人的语言，起身说话”的问题。

“然后，人们带他到火那儿。他的火也就成为火。燃料是燃料。烟是烟。火焰是火焰。火炭是火炭。火花是火花。众天神向这个火中祭供人。从人这个祭品中，产生肤色光亮的人。（14）

注：“带他到火那儿”，也就是为他举行火葬。

“知道这样，在森林中崇拜信仰和真理，他们便进入火焰。从火焰进入白昼。从白昼进入白半月。从白半月进入太阳北行的六个月。从这六个月进入天神世界。从天神世界进入太阳。从太阳进入闪电。由思想构成的原人来到闪电那里，将它们带往梵界。他们在梵界长久居住，不再返回。（15）

“那些依靠祭祀、布施和苦行赢得世界的人，他们便进入烟。从烟进入黑夜。从黑夜进入黑半月。从黑半月进入太阳南行的六个月。从这六个月进入祖先世界。从祖先世界进入月亮。到达月亮，他们变成食物。在那里，如同对苏摩王说：‘你增长吧！你亏损吧！’众天神享用他们。过后，他们返回空中。从空进入风。从风进入雨。从雨进入大地。到达大地，他们变成食物。他们又被祭供于人的火，然后，在女人的火中出生。这样，他们不断准备进入这些世界，循环不已。

注：这里也回答了前面提到“那个世界怎么会不充满”的问题，因为除了那些知梵者摆脱轮回，不再返回外，其他的人都来而复去。

“然而，那些不知道这两条路的人，他们变成蛆虫、飞虫和啮噬类动物。”（16）

第三梵书

如果一个人想要变得伟大，他应该守戒十二天，在太阳北行期间的白半月中，选择一个吉日，将各种药草和果子放入优昙木制的杯盘

中，洒扫和涂抹周围，安置祭火，铺设圣草，按照规则备好酥油，在阳性星宿下，搅拌混合饮料，然后，向火中浇灌酥油：

注：“搅拌混合饮料”，指将各种药草和果子捣碎，搅拌成混合饮料。

在你之中，横堵着许多天神，

火神啊，他们扼杀人的愿望；

我让他们分享祭品，心满意足，

他们也就会让我满足一切愿望。

娑婆诃！横堵着的那位天神，

说道：“我安排一切！”

我向你祭供酥油，

如同倾泻的急流！

娑婆诃！（1）

向火中浇灌酥油，念诵道：“献给最伟大者，娑婆诃！献给最优秀者，娑婆诃！”将剩余的酥油浇入混合饮料。这是献给气息，娑婆诃！

向火中浇灌酥油，念诵道：“献给最富有者，娑婆诃！”将剩余的酥油浇入混合饮料。这是献给语言，娑婆诃！

向火中浇灌酥油，念诵道：“献给根基，娑婆诃！”将剩余的酥油浇入混合饮料。这是献给眼睛，娑婆诃！

向火中浇灌酥油，念诵道：“献给成功，娑婆诃！”将剩余的酥油浇入混合饮料。这是献给耳朵，娑婆诃！

向火中浇灌酥油，念诵道：“献给居处，娑婆诃！”将剩余的酥油浇入混合饮料。这是献给思想，娑婆诃！

向火中浇灌酥油，念诵道：“献给生殖，娑婆诃！”将剩余的饮料浇入混合饮料。这是献给精液，娑婆诃！

这样，每次向火中浇灌酥油，将剩余的酥油浇入混合饮料。（2）

向火中浇灌酥油，念诵道：“献给火，娑婆诃！”将剩余的酥油浇入混合饮料。

向火中浇灌酥油，念诵道：“献给苏摩汁，娑摩诃！”将剩余的酥油浇入混合饮料。

向火中浇灌酥油，念诵道：“献给地，娑摩诃！”将剩余的酥油浇入混合饮料。

向火中浇灌酥油，念诵道：“献给空，娑摩诃！”将剩余的酥油浇入混合饮料。

向火中浇灌酥油，念诵道：“献给天，娑婆诃！”将剩余的酥油浇入混合饮料。

向火中浇灌酥油，念诵道：“献给地、空和天，娑婆诃！”将剩余的酥油浇入混合饮料。

向火中浇灌酥油，念诵道：“献给婆罗门性，娑婆诃！”将剩余的酥油浇入混合饮料。

向火中浇灌酥油，念诵道：“献给刹帝利性，娑婆诃！”将剩余的酥油浇入混合饮料。

向火中浇灌酥油，念诵道：“献给过去，娑婆诃！”将剩余的酥油浇入混合饮料。

向火中浇灌酥油，念诵道：“献给未来，娑婆诃！”将剩余的酥油浇入混合饮料。

向火中浇灌酥油，念诵道：“献给宇宙，娑婆诃！”将剩余的酥油浇入混合饮料。

向火中浇灌酥油，念诵道：“献给一切，娑婆诃！”将剩余的酥油浇入混合饮料。

向火中浇灌酥油，念诵道：“献给生主，娑婆诃！”将剩余的酥油浇入混合饮料。（3）

然后，接触混合饮料，说道：“你是活动者。你是燃烧者。你是圆满者。你是坚定者。你是唯一的归宿。你制造哼声。你发出哼声。你是歌唱。你歌唱。你召唤。你应答。你是云中闪电。你遍及一切。你统治一切。你是食物。你是光。你是终结。你是总汇。”（4）

注：“哼声”（him）指诵唱娑摩赞歌开始时的发声。

然后，举起混合饮料，说道：“你知道一切。我们也知道你的伟大。因为他是国王，主宰者，统治者，愿他让我成为国王，主宰者，统治者！”（5）

然后，啜饮混合饮料，念诵道：

优秀的沙维特利神——

风带给正直者甜蜜，

河流也带给他甜蜜，

愿药草给我们甜蜜！

地，娑婆诃！我们沉思他的光辉——

愿夜晚和早晨甜蜜，

愿大地的尘埃甜蜜，

愿天父给我们甜蜜！

空，娑婆诃！他激发我们的智慧——

愿树木给我们甜蜜，

愿太阳给我们甜蜜，

愿母牛给我们甜蜜！

天，娑婆诃！

注：以上每首中的第一行，合成一节颂诗，见《梨俱吠陀》3.62.10。每首的中间三行各自为一节颂诗，见《梨俱吠陀》1.90.6—8。

念诵完毕“沙维特利”颂诗和“甜蜜”颂诗后，说道：“愿我成为所有这一切，地、空和天，娑婆诃！”最后，喝下混合饮料，洗手，在火的后面躺下，头朝东方。第二天早晨，敬拜太阳，说道：“你是四面八方中唯一的白莲花。愿我成为人间唯一的白莲花。”然后，他回来，坐在火的后面，默诵师承。（6）

乌达罗迦·阿卢尼将这些告诉自己的学生婆遮萨奈耶·耶若伏吉耶后，说道：“即使有人将这泼洒在枯树桩上，也会长出枝叶。”（7）

婆遮萨奈耶·耶若伏吉耶将这些告诉自己的学生摩杜迦·般吉耶后，说道：“即使有人将这泼洒在枯树桩上，也会长出枝叶。”（8）

摩杜迦·般吉耶将这些告诉自己的学生朱罗·跋伽维提后，说道：“即使有人将这泼洒在枯树桩上，也会长出枝叶。”（9）

朱罗·跋伽维提将这些告诉自己的学生遮那迦·阿耶斯杜那后，说道：“即使有人将这泼洒在枯树桩上，也会长出枝叶。”（10）

遮那迦·阿耶斯杜那将这些告诉自己的学生萨谛耶迦摩·贾巴罗后，说道："即使有人将这泼洒在枯树桩上，也会长出枝叶。"（11）

萨谛耶迦摩·贾巴罗将这些告诉自己的学生们后，说道："即使将这泼洒在枯树桩上，也会长出枝叶。"

不能将这些传授给非儿子或非弟子。（12）

注：强调父子和师生之间秘密传承，也见《歌者奥义书》3.11.5，《白骡奥义书》6.22和《弥勒奥义书》6.29。

有四种优昙木制祭祀用品：优昙木勺、优昙木盆、优昙木柴和一对优昙木搅棒。有十种栽培的谷物：稻米、大麦、芝麻、蚕豆、玉米、芥子、小麦、扁豆、豌豆和荚豆。将这些谷物捣碎后，和上凝乳、蜜和酥油，向祭火供奉酥油祭品。（13）

第四梵书

确实，万物的精华是大地。大地的精华是水。水的精华是植物。植物的精华是花。花的精华是果实。果实的精华是人。人的精华是精液。（1）

生主思忖道："哦，让我为它设计一个安身处吧！"他创造了女人。创造出女人后，他俯身侍奉她。因此，人们应该俯身侍奉女人。他伸展自己前面的石杵，用它使这个女人怀孕。（2）

注："为它设计"，指为精液设计。"石杵"指用于压榨苏摩汁的石杵，这里用作隐喻。

她的阴户是祭坛，阴毛是祭草，表皮是压榨苏摩汁之处，两片阴唇是中间点燃的火。确实，知道这样，与女人交媾，他获得的世界如同举行婆遮贝耶祭祀者获得的世界。他能获取女人的功德。而不知道这样，与女人交媾，则女人获取他的功德。（3）

注："知道这样"，指知道交媾的祭祀意义。

确实，乌达罗迦·阿卢尼知道这样而说过。确实，那迦·莫德伽利耶知道这样而说过。确实，古罗摩·诃利多知道这样而说过。他们说：“许多出身婆罗门的人不知道这样，与女人交媾，耗尽精力和功德，离开这个世界。”

人无论在睡眠中或在醒着时，泄出或多或少精液，（4）

他应该接触它，念诵道：

今天，我的精液流入大地，流入

植物，或流入水中，我都要取回，

让精力、威力和光辉都回归我，

让火和祭坛恢复原来的位置！

然后，用无名指和拇指沾取精液，抹在胸脯或双眉中间。（5）

如果在水中看到自己，他应该念诵道：“让我保持光辉、精力、名声、财富和功德！”

确实，女人换掉脏衣后，尤其漂亮。因此，应该上前招呼换掉脏衣而光彩熠熠的女人。（6）

如果她不应承，就应该贿赂她。如果她仍然不应承，就应该用棍棒或手掌击打她，制服她，说道：“我用精力和光辉取走你的光辉。”这样，她就失去光辉。（7）

如果她应承，那就应该说：“我用精力和光辉增加你的光辉。”这样，他俩充满光辉。（8）

如果想要获得她的爱，就应该进入她，用嘴亲她的嘴，抚摩她的阴户，默诵道：

你出自我的每个肢体，

出自心，是肢体的精华，

让我怀中的这个女人

迷狂，仿佛中了毒箭！（9）

如果不想让她怀孕，就应该进入她，用嘴亲她的嘴，先呼气，后吸气，说道："我用精力和精液从你那里取回精液。"这样，她就失去精液。（10）

如果想让她怀孕，就应该进入她，用嘴亲她的嘴，先吸气，后呼气，说道："我用精力和精液将精液安放在你那里。"这样，她就会怀孕。（11）

如果憎恨妻子的情夫，应该将火安置在一个土坯容器中，逆向铺排芦苇，逆向将酥油浇在芦苇尖上，用它们祭供火，念诵道：

你祭供我的火，我取走你的元气和下气，某某！

你祭供我的火，我取走你的儿子和牲畜，某某！

你祭供我的火，我取走你的祭祀和功德，某某！

你祭供我的火，我取走你的希望和期待，某某！

凡遭到具有这种知识的婆罗门诅咒，任何人都会耗尽精力和功德，离开这个世界。因此，不要勾引具有这种知识的博学婆罗门的妻子。因为他具有这种知识，不可匹敌。（12）

如果妻子来月经，她三天内不能用铜制容器饮水，不能换洗衣服。低级种姓男女不能接近她。三夜过后，沐浴，舂米做饭。（13）

如果想生一个白皮肤的儿子，能吟诵一部吠陀，并活够寿命，那么，应该用牛奶煮饭。拌上酥油，夫妻俩吃下，就会生出这样的儿子。（14）

如果想生一个黄色或褐色皮肤的儿子，能吟诵两部吠陀，并活够寿命，那么，应该用凝乳煮饭。拌上酥油，夫妻俩吃下，就会生出这样的儿子。（15）

如果想生一个黑皮肤和红眼睛的儿子，能吟诵三部吠陀，并活够寿命，那么，应该用水煮饭。拌上酥油，夫妻俩吃下，就会生出这样的儿子。（16）

如果想生一个女儿，聪明博学，并活够寿命，那么，应该用芝麻煮饭。拌上酥油，夫妻俩吃下，就会生出这样的女儿。（17）

如果想生一个儿子，聪明博学，备受赞颂，出席集会，言辞动人，通晓所有吠陀，并活够寿命，那么，应该用肉煮饭。拌上酥油，夫妻俩吃下，就会生出这样的儿子。这肉是小公牛或大公牛的肉。（18）

到了早晨，以煮牛奶粥的方式备好酥油。然后，用牛奶粥祭供火，说道："献给火，娑婆诃！献给阿努摩蒂，娑摩诃！献给沙维特利，娑婆诃！献给创造真实者，娑婆诃！"祭供完毕，吃剩下的牛奶粥。自己先吃，然后给妻子吃。洗手后，用水灌满水罐，向妻子洒水三次，念诵道：

注：阿努摩蒂（Anumuti）是恩惠女神。沙维特利（Savitṛ）是太阳神。

毗舍婆苏，起身吧！

去找别的漂亮女子，

这里是妻子和丈夫。（19）

注：这首颂诗源自《梨俱吠陀》10.85.22。毗舍婆苏（Viśvavasu）是一位健达缚。

然后，他拥抱妻子，念诵道：

我是ama，你是sā，

你是sā，我是ama，

我是娑摩，你是梨俱，

我是天空，你是大地。

注：《歌者奥义书》中提到“大地是sā，火是ama”（1.6.1）、“语言是sā，气息是ama”（1.7.1）等等，同时提到“娑摩被安置在梨俱中”。

来吧！让我俩一起开始，

安放精液，生一个儿子。（20）

然后，他分开她的双腿，说道：“分开吧，天和地。”他进入她，用嘴亲她的嘴，顺着头发抚摩她三次，念诵道：

让毗湿奴建造子宫，

让天国工匠设计形象，

让生主为你播撒种子，

让创造主安放胎儿。

安放胎儿，希尼婆利啊！

安放胎儿，大辩天女啊！

你俩佩戴着莲花花冠，

双马童啊，安放胎儿吧！

那是双马童用金制

引火木钻出的火，

我们祈求你的胎儿

在第十个月出生。

注：以上三首颂诗源自《梨俱吠陀》10.18.1—3。

如同大地怀有火，

如同天空怀有雨，

如同方位怀有风，

我为你安放胎儿。（22）

即将分娩时，向她洒水，念诵道：

如同风儿在周围，

吹动这座莲花池，

愿你的胎儿躁动，

与胎衣一起生下！

因陀罗的畜舍

装有护栏和门闩，

因陀罗啊，让胎儿

与胎衣一起生下！（23）

注：这两首颂诗源自《梨俱吠陀》5.78.7—8。

胎儿生下后，点燃祭火，将婴儿抱在怀中，在铜杯中混合凝乳和酥油，一勺勺供奉祭火，念诵道：

愿我依靠他，家族千倍繁荣增长！

愿他拥有子孙和牲畜，绵延不绝！

娑婆诃！

我将我的气息和思想祭供他！

娑婆诃！

如果我的祭祀存在过量或不足，

请睿智的火神调适，让祭祀圆满！

娑婆诃！（24）

然后，贴近婴儿的右耳，说三次：“语言，语言！”调和凝乳、蜜和酥油，用金匙喂婴儿，而金匙不伸进嘴里，念诵道：“我为你安放地，我为你安放空，我为你安放天。我将地、天、空和所有一切安放在你之中。”（25）

然后，给婴儿取名：“你是吠陀。”这成为他的秘密名字。（26）

注：依据《摩奴法论》2.30，婴儿正式取名在十天或十二天之后。

然后，将婴儿交给母亲，让她哺乳，念诵道：

你的胸脯令人喜悦，永不

枯竭，蕴藏珍宝，充满财富，

慷慨布施，养育一切优秀者，

娑罗私婆蒂啊，请让他吸吮！（27）

注：这首颂诗见《梨俱吠陀》1.164.49。娑罗私婆蒂（Sarasvatī）是语言女神。

然后，向婴儿的母亲念诵道：

你是伊拉，出自密多罗伐楼那，

女英雄啊，你已生出一位英雄；

你使我们成为英雄的父亲，

愿你成为众多英雄的母亲！

注：伊拉（Ilā）是女神名。

人们对这婴儿说道：“啊，你超过你的父亲！啊，你超过你的祖父！”啊，生为具有这种知识的婆罗门的儿子，必定获得至福，享有财富、名誉和梵的光辉。（28）

第五梵书

下面是师承：宝迪摩希耶之子师承迦旃耶尼之子。迦旃耶尼之子师承乔答弥之子。乔答弥之子师承婆罗堕吉之子。婆罗堕吉之子师承巴罗舍利之子。巴罗舍利之子师承奥波斯婆斯蒂之子。奥波斯婆斯蒂之子师承巴罗舍利之子。巴罗舍利之子师承迦旃耶尼之子。迦旃耶尼之子师承憍尸吉之子。憍尸吉之子师承阿兰毗之子和维亚克罗波蒂之子。维亚克罗波蒂之子师承甘维之子和迦比之子。迦比之子（1）

师承阿特雷依之子。阿特雷依之子师承乔答弥之子。乔答弥之子师承婆罗堕吉之子。婆罗堕吉之子师承巴罗舍利之子。巴罗舍利之子师承婆讫之子。婆讫之子师承巴罗舍利之子。巴罗舍利之子师承婆尔迦卢尼之子。婆尔迦卢尼之子师承婆尔迦卢尼之子。婆尔迦卢尼之子师承阿尔多跋吉之子。阿尔多跋吉之子师承肖恩吉之子。肖恩吉之子师承商讫利蒂之子。商讫利蒂之子师承阿兰巴耶尼之子。阿兰巴耶尼之子师承阿兰毗之子。阿兰毗之子师承贾衍蒂之子。贾衍蒂之子师承曼杜迦耶尼之子。曼杜迦耶尼之子师承曼杜吉之子。曼杜吉之子师承香底利之子。香底利之子师承罗提多利之子。罗提多利之子师承跋卢吉之子。跋卢吉之子师承格朗吉基的两个儿子。格朗吉基的两个儿子师承维陀跋利蒂之子。维陀跋利蒂之子师承迦尔舍盖依之子。迦尔舍盖依之子师承波罗吉那约吉之子。波罗吉那约吉之子师承商吉维之

子。商吉维之子师承波罗希尼之子。婆罗希尼之子阿苏利婆辛师承阿苏罗耶那。阿苏罗耶那师承阿苏利。阿苏利（2）

师承耶若伏吉耶。耶若伏吉耶师承乌达罗迦。乌达罗迦师承阿卢那。阿卢那师承乌波吠希。乌波吠希师承古希利。古希利师承婆遮希罗婆斯。婆遮希罗婆斯师承吉赫瓦文特·巴迪约伽。吉赫瓦文特·巴迪约伽师承阿希多·瓦尔舍伽那。阿希多·瓦尔舍伽那师承诃利多·迦叶波。诃利多·迦叶波师承希尔波·迦叶波。希尔波·迦叶波师承迦叶波·奈达卢维。迦叶波·奈达卢维师承婆遮。婆遮师承安毗尼。安毗尼师承阿迪提耶（太阳神）。这些师承自阿迪提耶（太阳神）的“白夜柔”已由瓦遮萨奈耶·耶若伏吉耶宣示。（3）

注：《夜柔吠陀》分为“白夜柔”和“黑夜柔”两种。

直至商吉维之子，传承相同。商吉维之子师承曼杜迦耶尼。曼杜迦耶尼师承曼陀维耶。曼陀维耶师承高蹉。高蹉师承摩希提。摩希提师承瓦摩迦刹耶那。瓦摩迦刹耶那师承香底利耶。香底利耶师承婆蹉。婆蹉师承古希利。古希利师承耶若婆遮斯·罗贾斯丹巴耶那。耶若婆遮斯·罗贾斯丹巴耶那师承杜罗·迦婆塞耶。杜罗·迦婆塞耶师承生主。生主师承梵。梵是自生者。向梵致敬！（4）

歌者奥义书

第一章

一

应该崇拜歌唱为唵这个音节，因为随着唵，开始歌唱。现在对此加以说明。（1）

注：在吠陀中，《梨俱吠陀》用于吟诵，《娑摩吠陀》用于歌唱。唵（Om）是吟诵或歌唱吠陀颂诗时，开头使用的感叹词。这里的“崇拜”（upās）一词兼有尊敬、敬拜和沉思的意义。

万物的精华是地。地的精华是水。水的精华是植物。植物的精华是人。人的精华是语言。语言的精华是梨俱。梨俱的精华是娑摩。娑摩的精华是歌唱。（2）

注：参阅《大森林奥义书》6.4.1。这里译为“精华”的rasa一词，原义为液汁，引申为味、精华或本质。

这歌唱是精华中的精华，至高者，终极者，第八者。（3）

注：上述各种精华从地数起，歌唱为第八。

什么是梨俱？什么是娑摩？什么是歌唱？这是人们思索的问题。（4）

语言是梨俱，气息是娑摩。唵这个音节是歌唱。这里成双配对，语言和气息，梨俱和娑摩。（5）

它们在唵这个音节中配对结合。一旦配对结合，两者便互相满足欲望。（6）

知道这样，崇拜歌唱为这个音节，他肯定成为愿望满足者。（7）

确实，这个音节意味允许。因为某人允许某事，就会说："唵！"允许也就意味成功。知道这样，崇拜歌唱为这个音节，他肯定成为愿望成功者。（8）

依靠它，三种知识运作。随着唵，开始召唤。随着唵，开始赞颂。随着唵，开始歌唱。这表示对这个崇高伟大和蕴涵精华的音节的崇敬。（9）

注："依靠它"指依靠唵这个音节。"三种知识"指三种吠陀。在祭祀仪式中，诵者祭司（Hotṛ）吟诵《梨俱吠陀》，召唤天神；行祭者祭司（Adhvaryu）吟诵《夜柔吠陀》，执行祭祀；歌者祭司（Udgātṛ）歌唱《娑摩吠陀》，供奉祭品。他们的吟诵和歌唱都以唵起首。

知道这样和不知道这样的两种人都依靠它运作。但有知识和无知识两者不同。凭借知识、信仰和奥义运作，才更有力量。这是对这个音节的说明。（10）

二

天神和阿修罗互相争斗，双方都是生主的后代。天神掌握歌唱，心想："依靠这个，我们会战胜他们。"（1）

注：参阅《大森林奥义书》1.3.1。

他们崇拜歌唱为鼻中气息。而阿修罗用罪恶侵袭它。结果，人们嗅到香，也嗅到臭。因为它已受到罪恶侵袭。（2）

然后，他们崇拜歌唱为语言。而阿修罗用罪恶侵袭它。结果，人们说真话，也说假话。因为它已受到罪恶侵袭。（3）

然后，他们崇拜歌唱为眼睛。而阿修罗用罪恶侵袭它。结果，人们看到值得看的，也看到不值得看的。因为它已受到罪恶侵袭。（4）

然后，他们崇拜歌唱为耳朵。而阿修罗用罪恶侵袭它。结果，人们听到值得听的，也听到不值得听的。因为它已受到罪恶侵袭。（5）

然后，他们崇拜歌唱为思想。而阿修罗用罪恶侵袭它。结果，人们想念应该想念者，也想念不应该想念者。因为它已受到罪恶侵袭。（6）

然后，他们崇拜歌唱为口中气息。而阿修罗打击它，结果他们自己粉碎，如同打击坚硬的石头，自己粉碎。（7）

如同打击坚硬的石头，想要加罪和打击知道这样的人，自己粉碎。他是坚硬的石头。（8）

注："知道这样的人"即上述知道唵这个音节的人。

依靠它，不知道香和臭，因为它不受罪恶伤害。依靠它，吃和喝，从而保护其他气息。最终不再发现它，人便去世。确实，人最终张着嘴巴。（9）

注："它"指口中气息，即元气。气息分成五种，其他四种是下气、中气、上气和行气。

安吉罗崇拜歌唱为口中气息。人们认为它就是安吉罗（Aṅgiras），因为它是肢体（aṅga）的精华（rasa）。（10）

注：安吉罗是拜火祭司。这里将"安吉罗"这个名称解读为"肢体的精华"。

毗诃波提崇拜歌唱为口中气息。人们认为它就是毗诃波提（Bṛhaspati），因为语言伟大（bṛhat），它是语言之主（pati）。（11）

注：毗诃波提是天国祭司。这里将"毗诃波提"这个名字解读为"语言之主"。

阿亚希耶崇拜歌唱为口中气息。人们认为它就是阿亚希耶（Ayāsya），因为它从口（āsya）中呼出（ayate）。（12）

注：阿亚希耶是仙人。这里将"阿亚希耶"这个名字解读为"从口中呼出"。

钵迦·达尔毗耶知道它。他成为飘忽林中人们的歌者。他为他们歌唱愿望。（13）

注：“歌者”即歌者祭司。

任何人知道这样，崇拜歌唱为这个音节，他就成为实现愿望的歌者。以上是关于自我。（14）

注：“关于自我”和下面的“关于天神”参阅《大森林奥义书》1.5.21注。

三

下面是关于天神。应该崇拜歌唱为这个发热者。它升起，为众生歌唱。它升起，驱除黑暗和恐惧。确实，知道这样，他就成为黑暗和恐惧的驱除者。（1）

注：“发热者”指太阳。

这个和那个相同。这个温暖，那个也温暖。人们称这个为音，称那个为音、回音。因此，应该崇拜歌唱为这个和那个。（2）

注：“这个”指口中气息，“那个”指太阳。这是口语特征，借助手势。这里，“音”（svara）一词中含有“光”（svar）这个词，因此，口中气息有光（热），太阳有光和反光。

然后，应该崇拜歌唱为行气。吸气者是元气。呼气者是下气。这样，元气和下气的结合是行气。行气是语言。因此，说话时不吸气，也不呼气。（3）

语言是梨俱。因此，吟诵梨俱，不吸气，也不呼气。梨俱是娑摩。因此，歌唱娑摩时，不吸气，也不呼气。（4）

还有，那些需要用力的行为，如摩擦取火、赛跑、挽开硬弓、行动时，不吸气，也不呼气。因此，应该崇拜歌唱为行气。（5）

然后，应该崇拜歌唱（udgītha）为ud、gī和tha这些音节。ud是气息，因为人们依靠气息站立（uttiṣ ṭhati）。gī是语言，因为人们称语言

为gir。tha是食物，因为一切依靠食物存在（sthita）。（6）

注：ud是“站立”（uttiṣ ṭhati）的动词前缀。“语言”（gir）的复数体格是gīḥ，“存在”（sthita，或译确立）的动词词根中含有tha。

ud是天空，gī是空中，tha是大地。ud是太阳，gī是风，tha是火。ud是《娑摩吠陀》，gī是《夜柔吠陀》，tha是《梨俱吠陀》。知道这样，崇拜歌唱为ud、gī和tha这些音节，语言就为他产生牛奶，因为语言是牛奶。他就成为有食物者，吃食物者。（7）

然后，愿望确实成功。应该崇拜这些庇护所。应该追求娑摩，用娑摩赞颂。（8）

应该追求梨俱，颂诗存在它们之中。应该追求仙人，颂诗由他们创作。应该追求天神，赞颂天神。（9）

应该追求诗律，按照诗律赞颂。应该追求颂诗格式，按照颂诗格式赞颂。（10）

应该追求方位，赞颂方位。（11）

最后，应该追求自我，赞颂自我，专心沉思愿望。他的愿望会迅速成功。怀有愿望者应该赞颂，怀有愿望者应该赞颂。（12）

注：“怀有愿望者应该赞颂”重复一次，以示强调。

四

应该崇拜歌唱为唵这个音节。因为随着唵，开始歌唱。现在，对此加以说明。（1）

众天神惧怕死亡，进入三种知识。他们用诗律覆盖自己。因为用它们覆盖（chad），这些诗律名为诗律（chandas）。（2）

注：“三种知识”指三种吠陀。

死亡看到他们在梨俱中，在娑摩中，在夜柔中，就像人们看到鱼在水中。他们知道后，跃出，进入音中。这样，人们吟诵完毕梨俱，发出唵音。吟诵完毕娑摩和夜柔，也是这样。这个音就是这个音节，永恒，无畏。众天神进入它，也就永恒，无畏。（4）

注："他们知道"指众天神发现死亡看到他们。于是，他们跃出梨俱、娑摩和夜柔，进入唵音中。

任何人知道这样，发出这个音节，进入这个音节，这个永恒和无畏的音；进入后，便达到永恒，如同永恒的众天神。（5）

五

确实，歌唱是唵音，唵音是歌唱。歌唱是那个太阳，是唵音，因为太阳行进，回响唵音。（1）

憍尸多基对儿子说："我只歌唱太阳，因此，我只有你这个儿子。你要转向这些光芒，这样就会有很多儿子。"以上是关于天神。（2）

下面是关于自我。应该崇拜歌唱为口中气息。因为口中气息运行，回响唵音。（3）

憍尸多基对儿子说："我只歌唱口中气息，因此，我只有你这个儿子。你要歌唱多种气息，心想：'我会有很多儿子。'"（4）

确实，歌唱是唵音，唵音是歌唱。从诵者祭司座位那里，唱错之处得到纠正，得到纠正。（5）

注："得到纠正"重复一次，以示强调。

六

这大地是梨俱。火是娑摩。娑摩被安置在梨俱中。因此，人们歌唱安置在梨俱中的娑摩。大地是sā，火是ama，合成为娑摩（saman）。（1）

注：《娑摩吠陀》中的颂诗大多取自《梨俱吠陀》。

空中是梨俱。风是娑摩。娑摩被安置在梨俱中。因此，人们歌唱安置在梨俱中的娑摩。空中是sā，风是ama，合成为娑摩（sāman）。（2）

天空是梨俱。太阳是娑摩。娑摩被安置在梨俱中。因此，人们歌唱安置在梨俱中的娑摩。天空是sā，太阳是ama，合成为娑摩（sāman）。（3）

星星是梨俱。月亮是娑摩。娑摩被安置在梨俱中。因此，人们歌唱安置在梨俱中的娑摩。星星是sā，月亮是ama，合成为娑摩（sāman）。（4）

然后，太阳的白光是梨俱，太阳中深黑的藏青色是娑摩。娑摩被安置在梨俱中。因此，人们歌唱安置在梨俱中的娑摩。（5）

然后，太阳的白光是sā，深黑的藏青色是ama，合成为娑摩（sāman）。然后，看到太阳中这个金人，金须金发，直至指甲尖，全身为金。（6）

他的眼睛宛如红莲花。他的名字是向上（ud），因为他超越（udita）一切罪恶。确实，任何人知道这样，他就超越一切罪恶。（7）

他的歌曲是梨俱和娑摩。因此，他是歌唱，他是歌者，因为他歌唱歌曲。他统治太阳之上的那些世界和众天神的愿望。以上是关于天神。（8）

七

下面是关于自我。语言是梨俱。气息是娑摩。娑摩被安置在梨俱中。因此，人们歌唱安置在梨俱中的娑摩。语言是sā，气息是ama，合成为娑摩（sāman）。（1）

眼睛是梨俱。自我是娑摩。娑摩被安置在梨俱中。因此，人们歌唱安置在梨俱中的娑摩。眼睛是sā，自我是ama，合成为娑摩

（sāman）。（2）

耳朵是梨俱。思想是娑摩。娑摩被安置在梨俱中。因此，人们歌唱安置在梨俱中的娑摩。耳朵是sā，思想是ama，合成为娑摩（sāman）。（3）

然后，眼睛的白光是梨俱，眼睛中深黑的藏青色是娑摩。娑摩被安置在梨俱中，因此，人们歌唱安置在梨俱中的娑摩。然后，眼睛的白光是sā，深黑的藏青色是ama，合成为娑摩（sāman）。（4）

然后，看到眼睛中的这个人。他是梨俱。他是娑摩。他是吟诵。他是夜柔。他是梵。他的形象就是那个人的形象。他的两种歌曲就是那个人的两种歌曲。他的名字就是那个人的名字。（5）

注：这里的"梵"可以读作颂诗或祷词。"那个人"指太阳中的那个人。

他统治眼睛底下的这些世界和凡人的愿望。弹奏琵琶歌唱的人们歌唱他。因此，他们获得财富。（6）

知道这样，歌唱娑摩时，歌唱这两个人。通过歌唱那个人，他获得太阳之上那些世界和众天神的愿望。（7）

通过歌唱这个人，他获得眼睛底下的这些世界和凡人的愿望。因此，知道这样，歌者也就会这样说：（8）

"你有什么愿望，要我为你歌唱？"因为他确实通过歌唱实现愿望。正是知道这样，他歌唱娑摩，歌唱娑摩。（9）

注："歌唱娑摩"重复一次，以示强调。

八

有三位精通歌唱者。他们是希罗迦·夏罗婆迪耶、遮吉多耶那·达尔毗耶和波罗婆诃那·遮婆利。他们说道："我们都精通歌唱，让我们一起讨论歌唱。"（1）

“好吧！”他们聚拢坐下。波罗婆诃那·遮婆利说道：“你们两位先生先说。我听你们两位婆罗门讨论。”（2）

注：波罗婆诃那·遮婆利称他们两位为婆罗门，说明他本人是刹帝利。参见下面5.3.5。

希罗迦·夏罗婆迪耶对遮吉多耶那·达尔毗耶说道：“那我就问你了。”后者回答说：“问吧！”（3）

“什么是娑摩的根源？”回答说：“音。”“什么是音的根源？”回答说：“气息。”“什么是气息的根源？”回答说：“食物。”“什么是食物的根源？”回答说：“水。”（4）

“什么是水的根源？”回答说：“那个世界。”“什么是那个世界的根源？”回答说：“不可能超出天国世界。我们将娑摩安置在天国世界，因为娑摩在天国歌唱。”（5）

希罗迦·夏罗婆迪耶对遮吉多耶那·达尔毗耶说道：“达尔毗耶啊，你的娑摩实在没有根基。如果有人说：‘你的头会落地。’那么，你的头确实会落地。”（6）

注：印度古代有辩论双方以断头赌咒的说法。这里意谓夏罗婆迪耶认为达尔毗耶回答错误。

“那么，请先生您告诉我。”回答说：“请听吧！”“什么是那个世界的根源？”回答说：“这个世界。”“什么是这个世界的根源？”回答说：“不可能有超出这个世界的根源。我们将娑摩安置在这个世界，作为根基，因为娑摩在这个根基中歌唱。”（7）

波罗婆诃耶·遮婆利对他说道：“夏罗婆迪耶啊，你的娑摩实在有限。如果有人说：‘你的头会落地。’那么，你的头确实会落地。”“那么，请先生您告诉我。”回答说：“请听吧！”（8）

九

“什么是这个世界的根源？”回答说：“空。所有这些事物产生于空，又回归空。空优先于这一切。空是最后归宿。（1）

注：“空”指（ākāśa）空间。

“这歌唱最广阔。它无限。知道这样，崇拜歌唱为最广阔者，他就会成为最广阔者，赢得最广阔的世界。”（2）

阿迪登凡·绍那迦将这个告诉乌陀罗·香底利耶后，说道：“如果你的后代知道这歌唱，他们将在这个世界享有最广阔的生活。（3）

“在另一个世界，同样如此。”知道这样，并崇拜它，就会在这个世界享有最广阔的生活，同样也在另一个世界，另一个世界。（4）

注：“另一个世界”重复一次，以示强调。

十

俱卢族遭遇蝗灾，贫穷的乌舍斯提·贾格罗耶那和妻子阿蒂吉生活在象主村中。（1）

他向一个正在吃饭的象主乞食。象主说：“除了我面前的这些，没有别的了。”（2）

他回答说：“那就给我一些吧！”象主给了他一些，说道：“这里还有水。”他回答说：“这样，我就会喝剩水。”（3）

“那么，这些米饭难道不是剩食吗？”他回答说：“倘若我不吃这些，就无法活命。而喝水可以随我方便。”（4）

他吃完后，将剩下的一些带给妻子。而妻子此前已乞得食物。于是，她收下藏好。（5）

第二天早晨，他起身，说道：“哎！要是我能吃点食物，就能出去挣点钱财。国王准备举行祭祀。他或许会选择我主持一切仪式。”（6）

妻子对他说：“夫君啊，还有这些米饭。”他吃完后，前往那里，祭祀已经开始。（7）

他坐在那些歌者身边，他们正要歌唱。然后，他对引子歌者说道：（8）

“引子歌者啊，如果你歌唱引子赞歌而不知道与它关联的天神，你的头会落地。”（9）

注：“引子歌者”和下面提到的“应答歌者”都是歌者祭司的助手。

他也这样对歌者说：“歌者啊，如果你歌唱赞歌而不知道与它关联的天神，你的头会落地。”（10）

同样，他也对应答歌者说：“应答歌者啊，如果歌唱应答赞歌而不知道与它关联的天神，你的头会落地。”这样，他们停顿下来，默默坐着。（11）

十一

然后，祭主说道；“我想知道先生是哪位？”他回答说：“我是乌舍斯提·贾格罗耶那。”（1）

祭主说道：“我本想找你主持一切仪式，但没有找到你，就选择了别人。（2）

“现在就请先生为我主持一切仪式。”“好吧！就让他们按照我的指点歌唱吧！而给他们多少钱财，同样也要给我。”祭主说道：“好吧！”（3）

然后，引子歌者走近他，说道：“先生刚才对我说：‘引子歌者啊，如果你歌唱引子赞歌而不知道与它关联的天神，你的头会落地。’那是哪位天神？”（4）

他回答说：“气息。一切众生都进入气息，出自气息。这位是与引子赞歌关联的天神。如果你歌唱引子赞歌而不知道这位天神，就如同我说的那样，你的头会落地。”（5）

然后，歌者走向他，说道：“先生刚才对我说：‘歌者啊，如果你歌唱赞歌而不知道与它关联的天神，你的头会落地。’那是哪位天神？”（6）

他回答说：“太阳。一切众生都歌唱升起的太阳。这位是与赞歌关联的天神。如果你歌唱赞歌而不知道这位天神，就如同我说的那样，你的头会落地。”（7）

然后，应答歌者走向他，说道：“先生刚才对我说：‘应答歌者啊，如果你歌唱应答赞歌而不知道与它关联的天神，你的头就会落地。’那是哪位天神？”（8）

他回答说：“食物。一切众生都依靠食物活命。这位是与应答赞歌关联的天神。如果你歌唱赞歌而不知道这位天神，就如同我说的那样，你的头会落地。”（9）

十二

下面是关于狗的歌唱。钵迦·达尔毗耶，又名伽罗娑·弥勒，出门游学。（1）

一条白狗出现在他前面。其他的狗围在这条狗身边，说道：“先生，请为我们歌唱食物吧！我们确实饿了，想吃。”（2）

这条白狗对他们说道：“明天早晨，你们到我这里来吧！”钵迦·达尔毗耶，又名伽罗娑·弥勒守候在那里。（3）

就像祭司们准备歌唱跋希湿波婆摩那赞歌，它们互相衔接前行，然后一起坐下，发出哼（him）声。（4）

注：“跋希湿波婆摩那”是一种苏摩祭赞歌。

他们歌唱道：“唵！让我们吃！唵！让我们喝！唵！天神伐楼那、生主和沙维特利，带食物来！食物之主，带食物来！带来！带来！唵！”（5）

十三

这个世界是音节hā-u。风是音节hā-i。月亮是音节atha。自我是音节iha。火是音节ī。（1）

太阳是音节ū。召唤是音节e。众毗奢神是音节au-ho-i。生主是音节him。气息是svara（“音”）。食物是yā。语言是virāṭ（“光辉”）。（2）

第十三个感叹词是hum，经常出现，不可言说。（3）

注：以上讲述了十二个音节，都是娑摩唱词中的感叹词。前十二个音节的象征意义都有说明，而这个音节的象征意义不可言说。因而，这是第十三个感叹词或称第十三个音节。

知道娑摩的奥义这样，也就知道奥义。语言为他产生牛奶，因为语言是牛奶。他成为有食物者，吃食物者。

第二章

一

唵！确实，崇拜全部娑摩为善。确实，人们将善说成是娑摩，将不善说成不是娑摩。（1）

人们还这样说。人们说“带着娑摩走近他”，也就是说“怀着善意走近他”。人们说“不带着娑摩走近他”，也就是说“不怀善意走近他”。（2）

人们还这样说。人们说“啊，我们有娑摩！”也就是遇到好事而说“啊，好事！”人们说“啊，我们没有娑摩！”也就是遇到坏事而说“啊，坏事！”（3）

知道这样，崇拜娑摩为善，种种善法就会迅速走近他，趋向他。（4）

二

应该崇拜娑摩为这些世界上的五种物。音节哼（him）是大地。引子赞歌是火。赞歌是空中。应答赞歌是太阳。结尾赞歌是天空。这些是由下而上。（1）

然后，由上而下。音节哼是天空。引子赞歌是太阳。赞歌是空中。应答赞歌是火。结尾赞歌是大地。（2）

知道这样，崇拜娑摩为这些世界上的五种物，这些由下而上和由上而下的世界就会属于他。（3）

三

应该崇拜娑摩为雨中的五种物。音节哼是风起。引子赞歌是云涌。赞歌是下雨。应答赞歌是电闪雷鸣。（1）

结尾赞歌是雨停。知道这样，崇拜娑摩为雨中的五种物，雨就会为他降下，或他让雨降下。（2）

四

应该崇拜娑摩为所有水中的五种物。音节哼是云涌。引子赞歌是下雨。赞歌是水流向东。应答赞歌是水流向西。结尾赞歌是大海。（1）

知道这样，崇拜娑摩为所有水中的五种物，他就不会溺水身亡，而会拥有充足水源。（2）

五

应该崇拜娑摩为季节中的五种物。音节哼是春季。引子赞歌是夏季。赞歌是雨季。应答赞歌是秋季。结尾赞歌是冬季。（1）

知道这样，崇拜娑摩为季节中的五种物，这些季节就会属于他，让他充分享有季节。（2）

六

应该崇拜娑摩为动物中的五种物。音节哼是山羊。引子赞歌是绵羊。赞歌是牛。应答赞歌是马。结尾赞歌是人。（1）

知道这样，崇拜娑摩为动物中的五种物，这些动物就会属于他，让他充分拥有动物。（2）

七

应该崇拜娑摩为生命中最广阔的五种物。音节哼是呼吸。引子赞歌是语言。赞歌是眼睛。应答赞歌是耳朵。结尾赞歌是思想。这些是最广阔者。（1）

知道这样，崇拜娑摩为生命中最广阔的五种物，这些最广阔者就会属于他，让他赢得最广阔的世界。以上是五种物。（2）

八

然后，七种物。应该崇拜娑摩为语言中的七种物。音节哼是语言中的hum。引子赞歌是pra。起首赞歌是ā。（1）

注：音节哼（him）是象声词，模拟牛或其他动物的低鸣声。音节hum（吽）也是象声词，模拟牛或其他动物的鸣声。这些象声词都已在《娑摩吠陀》赞歌中获得神圣化。

赞歌是ud。应答赞歌是prati。尾声赞歌是upa。结尾赞歌是ni。（2）

注：以上pra、ā、ud、prati、upa和ni分别是相应赞歌名称的词头。

知道这样，崇拜娑摩为语言中的七种物，语言为他产生牛奶，因为语言产生牛奶。他成为有食物者，吃食物者。（3）

九

然后，确实应该崇拜娑摩为太阳的七种物。太阳永远同样（sama），因而是娑摩（sāman）。人人都说："太阳对着我。"太阳对所有人都同样，因而是娑摩。（1）

应该知道一切众生与这七种物相关。音节哼是太阳升起之前。动物与它相关。因此，它们发出哼声。它们分享娑摩中的音节哼。（2）

然后，引子赞歌（prastāva）是太阳升起。人与它相关。因此，他们渴望赞美（prastuti），渴望歌颂（praś asā）。他们分享娑摩中的引子赞歌。（3）

注："引子赞歌"与"赞美"和"歌颂"音近。

然后，起首赞歌（ādi）是挤奶之时。飞鸟与它相关。因此，它们把握（ādā）自己，无所依傍，自由翱翔空中。它们分享娑摩中的起首赞歌。（4）

然后，赞歌是中午。天神与它相关。因此，他们成为生主后裔中的优秀者。他们分享娑摩中的赞歌。（5）

然后，应答赞歌（pratihāra）是午后。胎儿与它相关。因此，他们能保住（pratihṛta），不流产。他们分享娑摩中的赞歌。（6）

然后，尾声赞歌（upadrava）是黄昏。野兽与它相关。因此，它们看到人，就跑进（upadravanti）树丛洞穴中。它们分享娑摩中的尾声赞歌。（7）

然后，结尾赞歌（nidhana）是太阳落下。祖先与它相关。因此，人们安葬（nidadhati）祖先。他们分享娑摩中的结尾赞歌。确实，人们崇拜娑摩为太阳的这七种物。（8）

十

然后，确实应该崇拜娑摩为符合它自己计量标准的、超越死亡的七种物。音节哼是三个音节（him、kā和ra）。引子赞歌是三个音节

（pra、stā和va）。这是相同。（1）

起首赞歌是两个音节（ā和di）。应答赞歌是四个音节（pra、ti、hā和ra）。增一减一，这是相同。（2）

注：四个音节减去一个，两个音节增加一个，也就相同。

赞歌是三个音节（ud、gī和tha）。尾声赞歌是四个音节（u、pa、dra和va）。三个和三个相同。留下一个，成为三个音节。这是相同。（3）

注：四个音节留下一个，成为三个音节。

结尾赞歌是三个音节（ni、dha和na）。这是相同。这样，总共二十二个音节。（4）

凭借二十一个音节，到达太阳。太阳就是第二十一个音节。凭借二十二个音节，赢得超越太阳的天界。那是天穹，无忧之地。（5）

注：十二月、五季（春、夏、雨、秋和冬）和三界（大地、空中和天空）为二十，太阳为第二十一。

知道这样，崇拜娑摩为符合它自己计量标准的、超越死亡的七种物，他就会赢得太阳的胜利，甚至赢得比太阳的胜利更大的胜利。（6）

注："赢得太阳的胜利"指到达太阳。"赢得比太阳的胜利更大的胜利"指到达比太阳更高的天界。

十一

音节哼是思想。引子赞歌是语言。赞歌是眼睛。应答赞歌是耳朵。结尾赞歌是气息。伽耶特罗娑摩交织在这些气息中。（1）

知道伽耶特罗娑摩交织在这些气息中，他就会充满生命活力，活够岁数，长命，成为拥有子孙和牲畜的大人物，有名的大人物，思想伟大。这是誓愿。（2）

十二

音节哼是钻木。引子赞歌是冒烟。赞歌是燃烧。应答赞歌是成炭。结尾赞歌是成灰和熄灭。罗檀多罗娑摩交织在火中。（1）

知道罗檀多罗娑摩交织在火中，他就会充满梵的光辉，成为吃食物者，活够岁数，长命。他会成为拥有子孙和牲畜的大人物，有名的大人物。他不会对着火啜水和吐水。这是誓愿。（2）

注："梵的光辉"可读为吠陀的光辉。

十三

音节哼是招呼。引子赞歌是告知。赞歌是与女人一起躺下。应答赞歌是俯伏在女人身上。结尾赞歌是到达时间和到达彼岸。婆摩提维耶娑摩交织在合欢中。（1）

知道婆摩提维耶娑摩交织在合欢中，他就会懂得合欢，通过一次次合欢，生殖繁衍。他会活够岁数，长命，成为拥有子孙和牲畜的大人物，有名的大人物。他不会厌弃任何女人。这是誓愿。（2）

十四

音节哼是太阳露出。引子赞歌是太阳升起。赞歌是中午。应答赞歌是下午。结尾赞歌是太阳落下。毗诃陀娑摩交织在太阳中。（1）

知道毗诃陀娑摩交织在太阳中，他就会充满光辉，成为吃食物者，活够岁数，长命。他会成为拥有子孙和牲畜的大人物，有名的大人物。他不会埋怨灼热的太阳。这是誓愿。（2）

十五

音节哼是雾起，引子赞歌是云涌。赞歌是下雨。应答赞歌是电闪雷鸣。结尾赞歌是雨停。维卢波娑摩交织在雨中。（1）

知道维卢波娑摩交织在雨中。他就会拥有各种各样形体的牲畜，活够岁数，长命。他会成为拥有子孙和牲畜的大人物，有名的大人物。他不会埋怨下雨。这是誓愿。（2）

十六

音节哼是春季。引子赞歌是夏季。赞歌是雨季。应答赞歌是秋季。结尾赞歌是冬季。维罗阇娑摩交织在这些季节中。（1）

知道维罗阇娑摩交织在这些季节中，他就会光彩熠熠，拥有子孙、牲畜和梵的光辉。他会活够岁数，长命。他会成为拥有子孙和牲畜的大人物，有名的大人物。他不会埋怨这些季节。这是誓愿。（2）

十七

音节哼是大地。引子赞歌是空中。赞歌是天空。应答赞歌是方位。结尾赞歌是大海。舍格婆利娑摩交织在这些世界中。（1）

知道舍格婆利娑摩交织在这些世界中，他就会拥有世界，活够岁数，长命，成为拥有子孙和牲畜的大人物，有名的大人物。他不会埋怨这些世界。这是誓愿。（2）

十八

音节哼是山羊。引子赞歌是绵羊。赞歌是牛。应答赞歌是马。结尾赞歌是人。雷婆提娑摩交织在这些动物中。（1）

知道雷婆提娑摩交织在这些动物中，他就会拥有动物，活够岁数，长命，成为拥有子孙和牲畜的大人物，有名的大人物。他不会埋怨这些动物。这是誓愿。（2）

十九

音节哼是毛发。引子赞歌是皮肤。赞歌是肉。应答赞歌是骨。结尾赞歌是骨髓。耶若耶尼耶娑摩交织在这些肢体中。（1）

知道耶若耶尼耶娑摩交织在这些肢体中，他就会肢体健全，没有缺陷，活够岁数，长命，成为拥有子孙和牲畜的大人物，有名的大人物。他会整年不吃骨髓。这是誓愿。或者，他会永远不吃骨髓。（2）

二十

音节哼是火。引子赞歌是风。赞歌是太阳。应答赞歌是星星。结尾赞歌是月亮。罗阇那娑摩交织在众天神中。（1）

知道罗阇那娑摩交织在众天神中，他就会进入这些天神的世界，与他们平等相处，团结一致。他会活够岁数，长命，成为拥有子孙和牲畜的大人物，有名的大人物。他不会埋怨婆罗门。这是誓愿。（2）

二十一

音节哼是三种知识。引子赞歌是三个世界。赞歌是火、风和太阳。应答赞歌是星星、飞鸟和光芒。结尾赞歌是蛇、健达缚和祖先。这个娑摩交织在一切之中。（1）

知道这个娑摩交织在一切之中，他就会成为一切。（2）

有偈颂为证：

没有比这些三组五种物

还要更好和更高的事物；（3）

注：“三组”指上述三种知识（即三部吠陀）和三个世界（即天空、空中和大地）等等。

知道这些，也就知道一切，

所有方位都会向他献礼。

应该崇拜这个娑摩为“我是一切”。这是誓愿，这是誓愿。（4）

注：“这是誓愿”重复一次，以示强调。

二十二

我选择歌唱声如同牛鸣的娑摩，也就是属于火神的赞歌。声音不清晰属于生主。声音清晰属于月亮。声音柔软而细腻属于风。声音细腻而有力属于因陀罗。声音如同麻鹬属于毗诃波提。声音混浊属于楼陀罗。应该运用所有这些，而避免楼陀罗的那种。（1）

应该在歌唱时，心想："我要歌唱，为众天神求得永恒。"应该在赞颂时，专心致志，沉思："我要歌唱，为祖先求得供品，为人们求得希望，为牲畜求得草和水，为祭祀者求得天国世界，为自己求得食物。"（2）

所有的元音是因陀罗的化身。所有的摩擦音是生主的化身。所有的辅音是死神的化身。如果有人指责他的元音，他可以告诉那个人："我已归依因陀罗，他会回答你。"（3）

注：摩擦音指咝音和h。

如果有人指责他的摩擦音，他可以告诉那个人："我已归依生主，他会粉碎你。"如果有人指责他的辅音，他可以告诉那个人："我已归依死神，他会焚烧你。"（4）

所有的元音发声应该响亮有力，心想："我要给予因陀罗以力量。"所有的摩擦音发声应该展开，不要吞掉或丢失，心想："我要将自己献给生主。"所有的辅音发声应该细微而不并吞，心想："我要摆脱死神。"（5）

二十三

有三种正法分支。祭祀、诵习吠陀和布施，这是第一种。苦行是第二种。梵行者住在老师家中，始终控制自我，这是第三种。他们获得功德世界。立足于梵者达到永恒。（1）

生主加热这些世界。从加热的这些世界中，流出三种知识。他又加热这三种知识。从加热的这三种知识中，流出这些音节：bhūḥ

（地）、buvaḥ（空）和svaḥ（天）。（2）

注："加热"可以引申理解为孵热。"三种知识"指三部吠陀。

他又加热这些音节。从加热的这些音节中，流出音节唵。正像一针贯串所有树叶，音节唵贯串所有语言。音节唵是所有这一切，音节唵是所有这一切！（5）

注："音节唵是所有这一切"重复一次，以示强调。

二十四

梵论者们说，早晨的祭品属于众婆薮神，中午的祭品属于众楼陀罗神，第三时间（黄昏）的祭品属于众太阳神和众毗奢神。（1）

注：众婆薮神（Vasu）是一组神，共八位。众楼陀罗神（Rudra）是一组神，共十一位。众太阳神（Āditya）是一组神，共十二位。众毗奢神（Viśvadeva）是一组神，共十位。

那么，祭祀者的世界在哪儿？若是他不知道，他怎样举行祭祀？因此，应该让他知道，然后举行祭祀。（2）

在早晨祈祷开始前，坐在家主祭火后面，面朝北，歌唱献给婆薮神的娑摩：（3）

注：家主祭火位于祭坛西边。

请打开这个世界之门，让我们

看到你，吽！以求得统治权。（4）

然后，投放祭品，说道："向住在大地、住在世界的火神致敬！请让我这个祭祀者获得世界。我将前往祭祀者的世界。（5）

"那里是祭祀者命终之后前往的地方，娑婆诃！请打开门栓！"说完，起身。众婆薮神赐予他早晨的祭品。（6）

注："娑婆诃"（svāhā）是祈祷中的感叹用词。

在中午祭供开始前，坐在阿耆尼达利耶祭火后面，面朝北，歌唱献给楼陀罗神的娑摩：（7）

注：阿耆尼达利耶祭火位于祭坛北边。

请打开这个世界之门，让我们

看到你，吽！以求得广大统治权。（8）

然后，投放祭品，说道："向住在空中、住在世界的风神致敬！请让我这个祭祀者获得世界。我将前往祭祀者的世界。（9）

"那里是祭祀者命终之后前往的地方，娑婆诃！请打开门栓！"说完，起身。众楼陀罗神赐予他中午的祭品。（10）

在第三时间（黄昏）祭供开始前，坐在阿诃婆尼耶祭火后面，面朝北，歌唱献给太阳神和毗奢神的娑摩：（11）

注：阿诃婆尼耶祭火位于祭坛东边。

请打开这个世界之门，让我们

看到你，吽！以求获得统治权。（12）

这是献给太阳神的。下面是献给婆薮神的：

请打开这个世界之门，让我们

看到你，吽！求取所有统治权。（13）

然后，投放祭品，说道："向住在天上、住在世界的众太阳神和众婆薮神致敬！让我这个祭祀者获得世界。（14）

"我将前往祭祀者的世界。那里是祭祀者命终之后前往的地方，娑婆诃！请打开门栓！"说完，起身。（15）

众太阳神和众婆薮神赐予他第三时间（黄昏）的祭品。知道这样，知道这样，他就通晓祭祀。（16）

注：“知道这样”重复一次，以示强调。

第三章

一

唵！那个太阳是天神的蜂蜜。天空是横梁。空中是蜂巢。那些光珠是蜂卵。（1）

注：“横梁”指蜂巢悬挂处。

太阳东边的那些光芒是东边的那些蜂房。梨俱是酿蜜的蜜蜂，《梨俱吠陀》是花，那些水是甘露。正是这些梨俱，（2）

注：“梨俱”指《梨俱吠陀》中的颂诗。“那些水”指祭祀用水。“甘露”指花的蜜汁。

加热《梨俱吠陀》。从加热的《梨俱吠陀》中产生精华，诸如名声、光辉、感官、勇气和食物。（3）

注：“感官”（indriya）也可读为活力或精力。

这些精华流出，流向太阳。正是它们形成太阳的红色。（4）

二

然后，太阳南边的那些光芒是南边的那些蜜房。夜柔是酿蜜的蜜蜂，《夜柔吠陀》是花，那些水是甘露。（1）

正是这些夜柔加热《夜柔吠陀》。从加热的《夜柔吠陀》中产生精华，诸如名声、光辉、感官、勇气和食物。（2）

注：“夜柔”指《夜柔吠陀》中的祷词。

这些精华流出，流向太阳。正是它们形成太阳的白色。（3）

三

然后，太阳西边的那些光芒是西边的那些蜜房。娑摩是酿蜜的蜜蜂，《娑摩吠陀》是花，那些水是甘露。（1）

正是这些娑摩加热《娑摩吠陀》。从加热的《娑摩吠陀》中产生精华，诸如名声、光辉、感官、勇气和食物。（2）

注："娑摩"指《娑摩吠陀》中的赞歌。

这些精华流出，流向太阳。正是它们形成太阳的黑色。（3）

四

然后，太阳北边的那些光芒是北边的那些蜜房。阿达婆和安吉罗是酿蜜的蜜蜂，史诗和往世书是花，那些水是甘露。（1）

注："阿达婆和安吉罗"指《阿达婆吠陀》中的咒语和颂诗。史诗（Itihāsa）主要是历史传说。往世书（Purāṇa）主要是神话传说。

正是这些阿达婆和安吉罗加热史诗和往世书。从加热的史诗和往世书中产生精华，诸如名声、光辉、感官、勇气和食物。（2）

这些精华流出，流向太阳。正是它们形成太阳的深黑色。（3）

五

然后，太阳上方的那些光芒是上方的那些蜜房。秘密教诲是酿蜜的蜜蜂，梵是花，那些水是甘露。（1）

注："秘密教诲"指奥义。

正是这些秘密教诲加热梵。从加热的梵中产生精华，诸如名声、光辉、感官、勇气和食物。（2）

这些精华流出，流向太阳。正是它们形成太阳中仿佛颤动之物。（3）

确实，它们是精华中的精华。因为那些吠陀是精华，而它们是那些吠陀中的精华。确实，它们是甘露中的甘露。因为那些吠陀是甘露，而它们是那些吠陀中的甘露。（4）

六

众婆薮神依靠第一种甘露生存，以火为嘴。确实，这些天神不吃，不喝。他们看到这种甘露，便满足。（1）

注："第一种甘露"指《梨俱吠陀》。

他们进入这种色，又从这种色中出现。（2）

知道这种甘露，他就会成为一位婆薮神，以火为嘴。看到这种甘露，便满足。他就会进入这种色，又从这种色中出现。（3）

太阳从东边升起，在西边落下，他会管辖和统领众婆薮神。（4）

七

然后，众楼陀罗神依靠第二种甘露生存，以因陀罗为嘴。确实，这些天神不吃，不喝。他们看到这种甘露，便满足。（1）

注："第二种甘露"指《夜柔吠陀》。

他们进入这种色，又从这种色中出现。（2）

知道这种甘露，他就会成为一位楼陀罗神，以因陀罗为嘴。看到这种甘露，便满足。他就会进入这种色，又从这种色在出现。（3）

太阳从南边升起，在北边落下，双倍于从东边升起，在西边落下，他会管辖和统领众楼陀罗神。（4）

八

然后，众太阳神依靠第三种甘露生存，以伐楼那为嘴。确实，这些天神不吃，不喝。他们看到这种甘露，便满足。（1）

注："第三种甘露"指《娑摩吠陀》。

他们进入这种色，又从这种色中出现。（2）

知道这种甘露，他就会成为一位太阳神，以伐楼那为嘴。看到这种甘露，便满足。他就会进入这种色，又从这种色中出现。（3）

太阳从西边升起，在东边落下，双倍于从南边升起，在北边落下，他会管辖和统领众太阳神。（4）

九

然后，众摩录多神依靠第四种甘露生存，以苏摩为嘴。确实，这些天神不吃，不喝。他们看到这种甘露，便满足。（1）

注："第四种甘露"指《阿达婆吠陀》。摩录多（Marut）是一群风神。苏摩（Soma）是酒神。

他们进入这种色，又从这种色中出现。（2）

知道这种甘露，他就会成为一位摩录多神，以苏摩为嘴。看到这种甘露，便满足。他就会进入这种色，又从这种色中出现。（3）

太阳从北边升起，在南边落下，双倍于从西边升起，在东边落下，他会管辖和统领众摩录多神。（4）

十

然后，众沙提耶神依靠第五种甘露生存，以梵为嘴。确实，这些天神不吃，不喝。他们看到这种甘露，便满足。（1）

注："第五种甘露"指奥义。沙提耶（Sādhya）是一群天神。

他们进入这种色，又从这种色中出现。（2）

知道这种甘露，他就会成为一位沙提耶神，以梵为嘴。看到这种甘露，便满足。他就会进入这种色，又从这种色中出现。（3）

太阳从上边升起，在下边落下，双倍于从北边升起，在南边落下，他会管辖和统领众沙提耶神。（4）

十一

然后，太阳从上方升起后，便不再升起，也不再落下，独自停留在中间。有偈颂为证：（1）

就在那里，太阳不再升起，也不再落下，

诸神啊，凭这真理，让我与梵永不分离。（2）

知道这样的梵的奥义，对于他，太阳不再升起，不再落下；对于他，永远是白天。（3）

梵天将它传给生主，生主传给摩奴。摩奴传给后代。父亲将梵传给长子乌达罗迦·阿卢尼。（4）

注：梵天（Brahman，阳性）是创造神。摩奴（Manu）是人类始祖。

确实，父亲应该将梵传给长子或入室弟子。（5）

不能传给任何别人，即使他赐予大海环绕、充满财富的大地。要知道它高于这一切，高于这一切。（6）

注："高于这一切"重复一次，以示强调。

十二

确实，伽耶特利就是存在的所有这一切。伽耶特利（Gāyatrī）是语言。语言歌唱（gāyati）和保护（trāyate）存在的这一切。（1）

注：伽耶特利是一种吠陀诗律。

确实，伽耶特利就是大地。因为存在的这一切立足于它，不超出它。（2）

确实，这大地就是人的身体。因为这些生命气息立足于它，不超出它。（3）

确实，人的身体就是人体内的心。因为这些生命气息立足于它，不超出它。（4）

伽耶特利有四足六种物。有梨俱颂诗为证：（5）

他的伟大甚至胜过原人，

他的一足是存在的一切，

他的三足在永恒的天上。（6）

注："四足"指伽耶特利诗律有四行。而它实际上只有三行，每行八个音节。关于"四足"或"四行"的说法，参阅《大森林奥义书》5.14。"六种物"即上述一切存在、语言、大地、身体、心和生命气息。"原人"指化为世界的原始巨人。

确实，这梵是人体之外的空。确实，它是人体之外的空。（7）

确实，它是人体之内的空。确实，它是人体之内的空。（8）

确实，它是心中的空，它圆满，不动。知道这样，他就会获得圆满、不动的幸福。（9）

十三

确实，心中有五条通向天神的管道。向东的管道是元气。它是眼睛。它是太阳。应该崇拜它为光辉和食物。知道这样，他就会享有光辉和食物。（1）

然后，向南的管道是行气。它是耳朵。它是月亮。应该崇拜它为吉祥和名声。知道这样，他就会享有吉祥和名声。（2）

然后，向西的管道是下气。它是语言。它是火。应该崇拜它为梵的光辉和食物。知道这样，他就会享有梵的光辉和食物。（3）

然后，向北的管道是中气。它是思想。它是雨云。应该崇拜它为荣誉和优美。知道这样，他就会享有荣誉和优美。（4）

然后，向上的管道是上气。它是风。它是空。应该崇拜它为庄严和伟大。知道这样，他就会享有庄严和伟大。（5）

确实，这五个梵人是天国世界的门卫。知道这五个梵人是天国世界的门卫，英雄就会降生在他的家族。知道这五个梵人是天国世界的门卫，他就会进入天国世界。（6）

然后，在这之上，闪耀着天上之光，高于那些至高无上的世界中的所有一切。确实，它也就是人体之内的光。（7）

接触这个身体，感受到体温，他也就看到它。捂住双耳，仿佛听到响声，仿佛是喧嚣声，仿佛是火焰燃烧声，他也就听到它。应该崇拜这种看到和听到的光。知道这样，知道这样，他就会容貌美观，名声卓著。（8）

注：参阅《大森林奥义书》5.9.1。“知道这样”重复一次，以示强调。

十四

确实，梵是所有这一切，出生、解体和呼吸都出自它。应该内心平静，崇拜它。确实，人由意欲构成。人在死后成为什么，按照人在这个世界的意欲。因此，应该具有意欲。（1）

由思想构成，以气息为身体，以光为形貌，以真理为意念，以空为自我，包含一切行动，一切愿望，一切香，一切味，涵盖这一切，不说话，不旁骛。（2）

这是我内心的自我，小于米粒，小于麦粒，小于芥子，小于黍粒，小于黍籽。这是我内心的自我，大于地，大于空，大于天，大于这些世界。（3）

包含一切行动，一切愿望，一切香，一切味，涵盖这一切，不说话，不旁骛。这是我内心的自我。它是梵。死后离开这里，我将进入它。信仰它，就不再有疑惑。香底利耶，香底利耶这样说。（4）

注：“香底利耶”重复一次，以示强调。香底利耶是仙人名。

十五

空间为容量，大地为底部，

方位为角落，天空为顶口，

这宝库不会朽坏，贮藏财富，

世界的所有一切都依靠它。（1）

它的东侧名为祭勺。它的南侧名为征服。它的西侧名为王权。他的北侧名为富裕。它们的幼儿是风。知道这四个方位的幼儿是风，他就不会为儿子哭泣。我知道这四个方位的幼儿是风，但愿我不会为儿子哭泣。（2）

注：“不会为儿子哭泣”意谓不会为儿子夭折而哭泣。

我和这个、这个、这个，求不朽的宝库庇护！

我和这个、这个、这个，求生命的气息庇护！

我和这个、这个、这个，求bhūḥ（地）庇护！

我和这个、这个、这个，求bhuvaḥ（空）庇护！

我和这个、这个、这个，求svaḥ（天）庇护！（3）

注：“这个”指祈求者的儿子名字，重复三次。

我说我求生命的气息庇护。确实，生命的气息就是存在的所有这一切。因此，我求它庇护。（4）

我说我求bhūḥ庇护，我是说我求地庇护，求空庇护，求天庇护。（5）

我说我求bhuvaḥ庇护，我是说我求火庇护，求风庇护，求太阳庇护。（6）

我说我求svaḥ庇护，我是说我求《梨俱吠陀》庇护，求《夜柔吠陀》庇护，求《娑摩吠陀》保护。（7）

注：bhūḥ、bhuvaḥ和svaḥ的本义是地、空和天。这里将它们的含义又引申扩大。

十六

确实，人就是祭祀。他最初的二十四年是早晨祭品。伽耶特利诗律有二十四个音节。伽耶特利颂诗就是早晨祭品。众婆薮神与它相关。众气息就是众婆薮神（Vasu），因为他们使这一切安居（vāsayanti）。（1）

如果在生命的这个时期，遭遇任何病痛，他可以这样说：“众气息啊！众婆薮神啊！让我的早晨祭品延续至中午祭品。但愿我，也就是祭祀，不要毁灭在众气息和众婆薮神中。”然后，他就会恢复，安然无恙。（2）

然后，接着的四十四年是他的中午祭品。特利湿图朴诗律有四十四个音节。特利湿图朴颂诗就是中午祭品。众楼陀罗神与它相关。众气息就是众楼陀罗神（Rudra），因为他们使这一切哭泣（rodayanti）。（3）

如果在生命的这个时期，遭遇任何病痛，他可以这样说：“众气息啊！众楼陀罗神啊！让我的中午祭品延续至第三时间（黄昏）祭品。但愿我，也就是祭祀，不要毁灭在众气息和众楼陀罗神中。”然后，他就会恢复，安然无恙。（4）

然后，接着的四十八年是他的第三时间（黄昏）祭品。伽耶底诗律有四十八音节，伽耶底颂诗就是第三时间（黄昏）祭品。众太阳神

与它相关。众气息就是众太阳神（ ditya），因为他们取回（ādadate）这一切。（5）

如果在生命的这个时期，遭遇任何病痛，他可以这样说："众气息啊！众太阳神啊！让我的第三时间（黄昏）祭品延续到寿终。但愿我，也就是祭祀，不要毁灭在众气息和众太阳神中。"然后，他就会恢复，安然无恙。（6）

确实，摩希陀娑·爱多雷耶知道这样，他说道："我不会得病而死，你为何用病折磨我？"他活到一百十六岁。任何人知道这样，都会活到一百十六岁。（7）

注：传说摩希陀娑·爱多雷耶（Mahidāsa Aitareya）是一位婆罗门仙人和低种姓妇女伊多拉（Itarā）生的儿子，故而受到歧视。伊多拉便向大地女神摩希（Mahi）祈求恩惠。依靠摩希的恩惠，摩希陀娑·爱多雷耶能创作梵书和森林书。"摩希陀娑"（Mahidāsa）的词义是"摩希的奴仆"。

十七

饥，渴，不娱乐，这是他的净化仪式。（1）

然后，吃，喝，娱乐，这是他的准备仪式。（2）

然后，笑，吃，交欢，这是他歌唱赞歌和颂歌。（3）

然后，苦行，布施，正直，不杀生，说真话，这些是他付给祭司的酬金。（4）

因此，人们说："他将压榨苏摩汁。"他榨出了苏摩汁。确实，这是他的再生。祭祀完毕后的沐浴是死亡。（5）

注："苏摩汁"是用于祭供天神的酒。"压榨"（su）一词也可以读解为生殖。

考罗·安吉罗向提婆吉之子黑天讲述这些后，又对这位摆脱欲望者说道："在临终时，应该归依这三者：'你是不可毁灭者，你是不可动摇者，你是气息充沛者。'"这方面，有两首相关的梨俱颂诗：（6）

人们看到源自原始种子，

晨光闪耀，位于天国之上。

我们看到凌驾黑暗之上的光，

看到更高的光，诸神中的太阳神，

我们到达至高的光，至高的光。（7）

注：这两首颂诗源自《梨俱吠陀》8.6.30和1.50.10。

十八

应该崇拜梵为思想。这是关于自我。然后，关于天神。应该崇拜梵为空。这是关于自我和关于天神的双重教诲。（1）

这梵有四足。语言是一足，气息是一足，眼睛是一足，耳朵是一足。这是关于自我。然后，关于天神。火是一足，风是一足，太阳是一足，方位是一足。这是关于自我和关于天神的双重教诲。（2）

确实，语言是梵的四足之一。它以火和光闪耀和发热。知道这样，他就会以荣誉、名声和梵的光辉闪耀和发热。（3）

确实，气息是梵的四足之一。它以风和光闪耀和发热。知道这样，他就会以荣誉、名声和梵的光辉闪耀和发热。（4）

确实，眼睛是梵的四足之一。它以太阳和光闪耀和发热。知道这样，他就会以荣誉、名声和梵的光辉闪耀和发热。（5）

确实，耳朵是梵的四足之一。它以方位和光闪耀和发热。知道这样，他就会以荣誉、名声和梵的光辉闪耀和发热。（6）

十九

太阳是梵。这是教诲。对它说明如下。最初，这个世界只是不存在。然后，它变成存在。它发展，变成卵。躺了一年，它裂开。卵壳

分成两半，一半是银，一半是金。（1）

银的一半是大地。金的一半是天空。卵的外膜是山岳。卵的内膜是云雾。那些经脉是河流。那些液体是大海。（2）

然后，那个太阳产生。它一产生，欢叫声、一切众生和一切愿望随之兴起。因此，它升起，它落下，欢叫声、一切众生和一切愿望随之兴起。（3）

知道这样，崇拜梵为太阳，欢呼声肯定会涌向他，令他兴奋，令他兴奋。（4）

注：“令他兴奋”重复一次，以示强调。

第四章

一

唵！遮那悉如多的曾孙遮那悉如底是一位虔诚的施舍者，慷慨的施舍者，备有大量熟食。他到处建立庇护所，心想：“人们到处可以吃到我的食物。”（1）

然后，一天夜里，一些天鹅飞过。其中一只天鹅对另一只天鹅说道：“嗬！嗬！短见！短见！遮那悉如多的曾孙遮那悉如底的光芒普照如天。别碰着它，免得烧着你。”（2）

另一只天鹅回答说：“嗨！那个人是谁？你把他说得像是驾车人雷格瓦。”“那个雷格瓦是怎样的情况？”（3）

“正像点数小的骰子全归点数大的讫利多骰子，全归赢者，众生所做的一切善事全归他。凡是人所知道的，他都知道。我说的就是他。”（4）

注：印度古代骰子有四个点数。讫利多（kṛta）点数最大，四点。其他三个依次为特雷达（tretā），三点；德伐波罗（dvāpara），两点；迦利（kali），一点。

遮那悉如多的曾孙遮那悉如底听到了这个谈话。早晨起身后，他对侍从说道："朋友啊，你说我像那个驾车人雷格瓦。""那个雷格瓦是怎样的情况？"（5）

注："你说我像那个驾车人雷格瓦"，似可理解为使用疑问语气。

"正像点数小的骰子全归点数最大的骰子，全归赢者，众生所做的一切善事全归他。凡是人所知道的，他都知道。我说的就是他。"（6）

侍从出发去寻找，回来报告说："我没有找到。"遮那悉如底告诉他说："嗨！你要到有婆罗门的地方去找他。"（7）

一个人正在车底下搔痒。侍从走近他，说道："先生您是驾车人雷格瓦吗？"他回答说："我就是。"侍从回去报告说："找到了。"（8）

二

遮那悉如多的曾孙遮那悉如底带着六百头母牛、一个金项圈和一辆母骡驾驭的车，前往那里，对他说道：（1）

"雷格瓦啊，这里是六百头母牛、一个金项圈和一辆母骡驾驭的车。先生啊！请教给我您崇拜的那位神。"（2）

而他回答说："嗨，首陀罗！这些和那些母牛，你自己留着吧！"然后，遮那悉如多的曾孙遮那悉如底带了一千头母牛、一个金项圈、一辆母骡驾驭的车和女儿，再次前往那里。（3）

注：首陀罗（Ś ūdra）是低级种姓。这里用作对遮那悉如底的蔑称。

遮那悉如底对他说道："雷格瓦啊，这里是一千头母牛、一个金项圈、一辆母骡驾驭的车和这个妻子，还有你住的这个村庄。先生，请教给我吧！"（4）

注："妻子"指遮那悉如底将自己的女儿送给雷格瓦做妻子。

他抬起她的脸，说道："啊哈，你的所有这些中，是这张脸说服我告诉你。"这儿是摩诃婆利舍地区名为雷格瓦叶的村庄。雷格瓦就住在这里，为遮那悉如底讲解如下。（5）

三

确实，风是吸收者。一旦火燃尽，便进入风。一旦太阳落下，便进入风。一旦月亮落下，便进入风。（1）

一旦水枯竭，便进入风。因为风确实吸收所有这些。这是关于天神。（2）

下面关于自我。气息确实是吸收者。一旦入睡，语言进入气息，视觉进入气息，听觉进入气息，思想进入气息。因为气息确实吸收所有这些。（3）

这两者确实是吸收者。天神中的风，呼吸中的气息。（4）

曾经，绍那迦·迦贝耶和阿毗波罗达林·迦刹塞林正要进食，一位梵行者向他俩乞食。他们不给他。（5）

注："梵行者"指学习吠陀的学生。

于是，他说道：

"一位神吞食四个灵魂伟大者，

他是谁？这一位世界的保护者；

迦贝耶啊，他居于各处，而凡人

没有看到他，阿毗波罗达林啊！

"确实，这食物属于他，而没有给予他。"（6）

注：“一个神吞食四个灵魂伟大者”指上述风吸收火、太阳、月亮和水；气息吸收语言、视觉、听觉和思想。

然后，绍那迦·迦贝耶想了想，回答说：

“众天神的自我，众生的父亲，

他有金牙齿，是智者，食者，

人们说他崇高伟大；他吞食

不是食物者，而他不被吞食。

注：“众天神的自我”指风；“众生的父亲”指气息。

“梵行者啊，我们确实崇拜他。你们给这位梵行者食物吧！”（7）

于是，他们给他食物。这五个和那五个构成十个。这是掷骰子中的满数。因此，在所有方位中，十这个掷骰子中的满数就是食物。它是维罗遮，吃食物者。依靠它，所有这一切被看到。知道这样，知道这样，他就看到所有这一切，成为吃食物者。（8）

注：“这五个”指上述风、火、太阳、月亮和水。“那五个”指上述气息、语言、视觉和思想。“维罗遮”（Virāj）原义是光明、统治者或主宰者，这里用作阴性，是指一种吠陀诗律。“知道这样”重复一次，以示强调。

四

曾经，萨谛耶迦摩·贾巴罗对母亲贾芭拉说：“妈妈，我想成为梵行者，请你告诉我，我的族姓是什么？”（1）

母亲对他说：“孩子啊，我不知你的族姓是什么？我年轻时，是侍女，侍奉过许多人，就这样生下你。我不知道你的族姓是什么。但我的名字是贾芭拉，你的名字是萨谛耶迦摩。这样，你可以称自己为萨谛耶迦摩·贾巴罗。”（2）

然后，他前往诃利德罗摩多·乔答摩那里，说道：“先生，我想成为梵行者。但愿我能成为先生的弟子。”（3）

先生询问他："好孩子啊，你的族姓是什么？"他回答说："我不知道我的族姓是什么，先生！我问过母亲，她对我说：'我年轻时，是侍女，侍奉过许多人，就这样生下你。我不知道你的族姓是什么。但我的名字是贾芭拉，你的名字是萨谛耶迦摩。这样，你可以称自己为萨谛耶迦摩·贾巴罗。'"（4）

注：萨谛耶迦摩·贾巴罗是以母亲名字为姓，也就是贾芭拉之子萨谛耶迦摩。萨谛耶迦摩（Satyakāma）这个名字的含义是"热爱真理"。

先生对他说："若不是婆罗门，不会这样说话。好孩子，取些柴薪来吧！我收你为弟子，你不违背真理。"先生收他为弟子后，分出四百头瘦弱的母牛，对他说："好孩子，你放牧这些母牛吧！"他带着这些母牛出发，说道："不让它们变成一千头，我就不回来。"这样，他在外边生活了许多年，直到它们达到一千头。（5）

注：先生依据萨谛耶迦摩说话诚实的态度，判断他为婆罗门族姓。柴薪是拜师的礼物。在古代印度，学生住在老师家中，一边侍奉老师，一边学习。因此，萨谛耶迦摩为老师牧牛。

五

然后，一头公牛呼唤他："萨谛耶迦摩！"他应答道："先生！""好孩子，已经达到一千头了！让我们回老师家吧！"（1）

"让我告诉你梵的一足吧！""先生，请你告诉我！"于是，公牛告诉他说："东方是一分，西方是一分，南方是一分，北方是一分。好孩子，这是包含四分的梵的一足，名为光明。"（2）

知道这样，崇拜名为光明的、包含四分的梵的一足，他就会在这个世界上充满光芒。知道这样，崇拜名为光明的、包含四分的梵的一足，他就会赢得那些充满光明的世界。（3）

六

"火会告诉你另一足。"第二天早晨，他赶着这些牛出发。太阳下山后，他就地点燃一堆火，围起这些牛。他给火添柴后，坐在火的西面，面朝东。（1）

然后，火呼唤他："萨谛耶迦摩！"他应答道："先生！"（2）

"好孩子，让我告诉你梵的一足吧！""先生，请告诉我！"于是，火告诉他说："大地是一分，空中是一分，天空是一分，大海是一分。好孩子！这是包含四分的梵的一足，名为无限。"（3）

知道这样，崇拜名为无限的、包含四分的梵的一足。他就会在这个世界上成为无限者。知道这样，崇拜名为无限的、包含四分的梵的一足，他就会赢得那些无限的世界。（4）

七

"天鹅会告诉你另一足。"第二天早晨，他赶着这些牛出发。太阳下山后，他就地点燃一堆火，围起这些牛。他给火添柴后，坐在火的西面，面朝东。（1）

然后，天鹅飞近过来，呼唤他："萨谛耶迦摩！"他应答道："先生！"（2）

"好孩子，让我告诉你梵的一足吧！""先生，请告诉我！"于是，天鹅告诉他是："火是一分，太阳是一分，月亮是一分，闪电是一分。好孩子！这是包含四分的梵的一足，名为光辉。"（3）

知道这样，崇拜名为光辉的、包含四分的梵的一足，他就会在这个世界上充满光辉。知道这样，崇拜名为光辉的、包含四分的梵的一足，他就会赢得那些充满光辉的世界。（4）

八

"水鸟会告诉你另一足。"第二天早晨，他赶着这些牛出发。太阳下山后，他就地点燃一堆火，围起这些牛。他给火添柴后，坐在火的西面，面朝东。（1）

然后，水鸟飞过来，呼唤他："萨谛耶迦摩！"他应答道："先生！"（2）

“好孩子，让我告诉你梵的一足吧！”“先生，请告诉我！”于是，水鸟告诉他说：“气息是一分，眼睛是一分，耳朵是一分，思想是一分。好孩子！这是包含四分的梵的一足，名为居处。”（3）

知道这样，崇拜名为居处的、包含四分的梵的一足，他就会在这个世界上有居处。知道这样，崇拜名为居处的、包含四分的梵的一足，他就会赢得那些有居处的世界。（4）

注：以上讲述了梵的四足。“足”（pāda）这个词也有四分之一的意思，因此，梵的一足即梵的四分之一。而梵的每一足又包含四分。“分”（kalā）这个词也有十六分之一的意思。这样，梵有四足十六分。

九

然后，他到达老师的家。老师招呼他：“萨谛耶迦摩！”他应答道：“先生！”（1）

“好孩子，你神采奕奕，好像知道了梵。是谁教给你的？”他回答说：“那些教我者并不是人。我确实希望先生您能教我。（2）

“因为我从像先生一样的人那里听说，唯有从老师那里获得的知识，最可靠有效。”于是，老师教导他，毫不节略，毫不节略。（3）

注：“毫不节略”重复一次，以示强调。

十

曾经，乌波憍萨罗·迦摩罗耶那作为梵行者，住在萨谛耶迦摩·贾巴罗家中。他为老师照看火，已有十二年。萨谛耶迦摩已经允许其他许多学生回家，却没有允许他回家。（1）

妻子对萨谛耶迦摩说：“这位梵行者修炼苦行，精心照看火。你就教他吧！别让那些火责备你。”萨谛耶迦摩依然不教他，而出门去了。（2）

然后，他生病，不进食。师母对他说：“梵行者啊，你吃吧！为何不吃？”他回答说：“这人体中有各种各样欲望。我充满病痛，不想

吃。”（3）

然后，那些火互相说道：“这位梵行者修炼苦行，精心照看我们。嗨！让我们教他吧！”于是，它们对他说：“梵是气息，梵是安乐，梵是空。”（4）

他对它们说：“我理解梵是气息。但我不理解梵是安乐和空。”它们回答说：“安乐就是空，空就是安乐。”接着，它们为他解释气息和空。（5）

十一

然后，家主祭火教导他说：“大地、火、食物和太阳。在太阳中看到的那个人，他就是我，确实，他就是我。（1）

“知道这样，崇拜他，就会消除罪业，拥有世界，活够岁数，长命，后嗣不会断绝。知道这样，崇拜他，我们就会在这个世界和另一个世界保护他。”（2）

十二

然后，安婆诃尔耶波遮那祭火教导他说：“水、方位、星星和月亮。在月亮中看到的那个人，他就是我，确实，他就是我。（1）

注：安婆诃尔耶波遮那祭火位于祭坛南边。

“知道这样，崇拜他，就会消除罪业，拥有世界，活够岁数，长命，后嗣不会断绝。知道这样，崇拜他，我们就会在这个世界和另一个世界保护他。”（2）

十三

然后，阿诃婆尼耶祭火教导他说：“气息、空中、天空和闪电。在闪电中看到的那个人，他就是我，确实，他就是我。（1）

“知道这样，崇拜他，就会消除罪业，拥有世界，活够岁数，长命，后嗣不会断绝。知道这样，崇拜他，我们就会在这个世界和另一个世界保护他。”（2）

十四

最后，这些火对他说道：“乌波憍萨罗，好孩子，我们已经教给你关于我们的知识和关于自我的知识。你的老师会为你指点路径。”这时，老师回来。老师招呼他：“乌波憍萨罗！”（1）

他应答道：“先生！”“好孩子，你神采奕奕，好像知道了梵。是谁教给你的？”“谁能教给我？先生啊！”他似乎想掩饰，而又对着这些火说：“它们现在这样，方才又另一样。”“好孩子，它们教给你了什么？”（2）

他如实作了回答。“好孩子，它们确实为你讲述了这些世界。而我现在要讲给你听这个。知道了这个，罪业就不会沾他，就像水不沾莲花叶。”“先生，请讲给我听吧！”于是，他为乌波憍萨罗讲解如下。（3）

十五

在眼睛中看到的这个人是自我。他永恒、无畏。他是梵。无论酥油或水，滴在他上面，都会流向两边。（1）

人们称他为“聚福”，因为一切幸运走向他。知道这样，一切幸运就会走向他。（2）

人们称他为“招福”，因为他带来一切幸运。知道这样，他就会带来一切幸运。（3）

人们称他为“闪耀”，因为他在一切世界中闪耀。知道这样，他就会在一切世界中闪耀。（4）

对于这样的人，无论人们是否为他们举行葬礼，他们都进入光焰。从光焰进入白天，从白天进入白半月，从白半月进入太阳北行的六个月，从六个月进入年，从年进入太阳，从太阳进入月亮，从月亮进入闪电。那里的这个人不是凡人。他带领他们走向梵。这是通向天神之路，通向梵之路。沿着这条路前进的人们不再返回凡界，不再返回。（5）

注：参阅《大森林奥义书》6.2.15—16。“不再返回”重复一次，以示强调。

十六

确实，这位净化者是祭祀。确实，它运动着，净化所有这一切。因为它运动着，净化所有这一切，所以，它是祭祀。它有思想和语言两种方式。（1）

注：“净化者”指风。

其中一种方式是梵祭司用思想运作。另一种方式是诵者祭司、行祭者祭司和歌者祭司用语言运作。从早晨祈祷开始，至结尾颂诗前，如果梵祭司说话，（2）

那么，他只是采取一种方式，而缺少另一种方式。这样，他的祭祀受损，如同独脚之人行走或独轮之车行进翻倒。祭祀受损，祭主也随之受损。他举行了祭祀，却变得更坏。（3）

注：“梵祭司”（Brahman，阳性）是监督者祭司。他在祭祀中保持沉默，监督仪式进行。如果他开口说话，则舍弃了用思想运作的方式，那么，整个祭祀只是采取一种方式，即用语言运作的方式。

从早晨祈祷开始，至结尾颂诗前，如果梵祭司不说话，那么，他们是采取两种方式，而不缺少另一种方式。（4）

这样，他的祭祀顺利，如同双脚之人行走或双轮之车行进顺利。祭祀顺利，祭主也随之顺利。他举行了祭祀，变得更好。（5）

十七

生主加热这些世界。他从加热的这些世界中撷取精华。从地中取出火，从空中取出风，从天中取出太阳。（1）

他加热这三位神灵。他从加热的这三位神灵中撷取精华。从火中取出梨俱，从风中取出夜柔，从太阳中取出娑摩。（2）

他加热这三种知识。他从加热的这三种知识中撷取精华。从梨俱中取出bhūḥ（地），从夜柔中取出bhuvaḥ（空），从娑摩中取出svaḥ（天）。（3）

如果祭祀因梨俱受损，应该念诵“bhūḥ，娑婆诃！”向家主祭火中投放祭品。这样，依靠梨俱的精华和梨俱的力量，补救梨俱对祭祀造成的损害。（4）

如果祭祀因夜柔受损，应该念诵“bhuvaḥ，娑婆诃！”向南祭火中投放祭品。这样，依靠夜柔的精华和夜柔的力量，补救夜柔对祭祀造成的损害。（5）

如果祭祀娑摩受损，应该念诵“svaḥ，娑婆诃！”向阿诃婆尼耶祭火中投放祭品。这样，依靠娑摩的精华和娑摩的力量，补救娑摩对祭祀造成的损害。（6）

正如以盐补救金，以金补救银，以银补救锡，以锡补救铅，以铅补救铜，以铜补救木或以皮补救木。（7）

注：这里分别表示以前者清除后者的污渍。

这样，依靠这些世界、这些神灵和这三种知识的力量，补救祭祀受到的损害。确实，有精通此道的梵祭司在，祭祀便有药可治。（8）

确实，有精通此道的梵祭司在，祭祀向北行进。有一首关于精通此道的梵祭司偈颂：

人们前往祭祀返转之处，唯独

梵祭司，如同母马保护俱卢族。（9）

注：“祭祀返转”指祭祀受到损害，不进而退。这时，需要梵祭司予以补救。“俱卢族”指举行祭祀的人们。

确实，精通此道的梵祭司保护祭祀、祭主和所有的祭司。因此，应该选择精通此道的人担任梵祭司，而非不精通此道的人，而非不精通此道的人。（10）

注：“而非不精通此道的人”重复一次，以示强调。

第五章

一

知道最伟大者和最优秀者，他就会成为最伟大者和最优秀者。气息确实是最伟大者和最优秀者。（1）

知道最富有者，他就会成为自己人中最富有者。语言确实是最富有者。（2）

知道根基，他就会在这个世界和另一个世界中有根基。眼睛确实是根基。（3）

知道成功，他怀有的愿望就会成功，无论是凡人还是天神。耳朵确实是成功。（4）

知道居处，他就会成为自己人的居处。思想确实是居处。（5）

曾经，众气息争论谁更优秀，互相都说：“我更优秀，我更优秀！”（6）

注：这里的“众气息”指上述五种生命因素。

众气息到老祖父生主那里，说道：“尊者啊，我们之中谁最优秀？”他回答说：“谁离开后，这个身体看来似乎状况最差，那么，它

在你们之中最优秀。”（7）

于是，语言离开。它外出一年后回来，问道：“没有我，你们生活得怎样？”“就像哑巴，不说话，但仍用气息呼吸，用眼睛观看，用耳朵听取，用思想思考。”这样，语言进入身体。（8）

然后，眼睛离开。它外出一年后回来，问道：“没有我，你们的生活得怎样？”“就像瞎子，看不见，但仍用气息呼吸，用语言说话，用耳朵听取，用思想思考。”这样，眼睛进入身体。（9）

然后，耳朵离开。它外出一年后回来，问道：“没有我，你们生活得怎样？”“就像聋子，听不见，但仍用气息呼吸，用语言说话，用眼睛观看，用思想思考。”这样，耳朵进入身体。（10）

然后，思想离开。它外出一年后回来，问道：“没有我，你们生活得怎样？”“就像傻子，不思考，但仍用气息呼吸，用语言说话，用眼睛观看，用耳朵听取。”这样，思想进入身体。（11）

然后，气息准备离开。如同一匹骏马拽起那些拴马桩，它拽起其他那些气息。于是，它们一起上前，对它说：“尊者，留下吧！你是我们之中最优秀者，别离开！”（12）

注：“其他那些气息”指语言、眼睛、耳朵和思想。

然后，语言对它说：“正像我是最富有者那样，你是最富有者。”接着，眼睛对它说：“正像我是根基那样，你是根基。”（13）

接着，耳朵对它说：“正像我是成功那样，你是成功。”接着，思想对它说：“正像我是居处那样，你是居处。”（14）

确实，人们不称它们为语言、眼睛、耳朵和思想。人们称它们为气息。因为气息变成这一切。（15）

二

气息问道："我的食物将会是什么？"它们回答说："这里的所有一切，乃至狗和鸟。"确实，这是气息的食物（anna）。显而易见，它的名字是气息（ana）。知道这样，对他来说，没有什么不是食物。（1）

它又问道："我的衣服将会是什么？"它们回答说："水。"因此，人们在吃前和吃后用水覆盖它。这样，它获得衣服，而不裸露。（2）

注：印度古人有饭前和饭后漱口的习惯。参阅《大森林奥义书》第六章第二梵书。

萨谛耶迦摩·贾巴罗将这些告诉高希悉如底·维亚伽罗波底亚耶后，说道："即使将这些讲给枯树桩听，它也会生出新枝，长出绿叶。"（3）

如果一个人想要变得伟大，就应该在新月之夜举行净化仪式，在满月之夜将各种药草和上凝乳和蜜糖，搅拌成混合饮料，向火中浇灌酥油，念诵道："献给最伟大者，献给最优秀者，娑婆诃！"将剩余的酥油浇入混合饮料。（4）

他应该向火中浇灌酥油，念诵道："献给最富有者，娑婆诃！"将剩余的酥油浇入混合饮料。他应该向火中浇灌酥油，念诵道："献给根基，娑婆诃！"将剩余的酥油浇入混合饮料。他应该向火中浇灌酥油，念诵道："献给成功，娑婆诃！"将剩余的酥油浇入混合饮料。他应该向火中浇灌酥油，念诵道："献给居处，娑婆诃！"将剩余的酥油浇入混合饮料。（5）

然后，退回，双手捧上一掬混合饮料，低声吟诵道："你名为无量，因为你无可限量，所有这一切属于你。因为他是最伟大者，最优秀者，国王，主宰者。但愿他让我成为最伟大者，最优秀者，国王，主宰者，但愿我成为所有这一切。"（6）

然后，吟诵梨俱颂诗，吟诵一行，啜一口混合饮料：

我们选择沙维特利（啜一口）

这位天神的饮食，（啜一口）

沉思这位最优秀者、（啜一口）

维持一切者的力量。（啜完）

注：这首颂诗见《梨俱吠陀》5.83.1。

洗涤完毕金制或木制器皿，在火的后面躺下，或躺在皮褥上，或躺在地上，控制语言，放松身体。如果他看见一个女人，他应该知道祭祀已经获得成功。（7）

注："看见"可以理解为梦见。以上3—7，参阅《大森林奥义书》第六章第三梵书。

有偈颂为证：

在祈福的祭祀中，梦见女人，

他应该知道已经获得成功，

凭借这个梦境，这个梦境。（8）

三

阿卢尼之子希婆多盖杜来到般遮罗族的集会上。波罗婆诃那·遮婆利询问他："孩子，你的父亲教你吗？""是的，尊者！"（1）

"你知道人们死后从这里前往哪里？""不知道，尊者！""你知道他们又怎样返回？""不知道，尊者！""你知道天神之路和祖先之路的区分吗？""不知道，尊者！"（2）

"你知道那个世界从不充满吗？""不知道，尊者！""你知道在第五次祭供中，那些水被称为人吗？""完全不知道，尊者！"（3）

"那你怎么说你已经受过教育？如果不知道这些，怎么能说受过教育？"于是，他神情沮丧，回到父亲那里，说道："您实际上根本没有教我，却说已经教我。"（4）

“那个刹帝利问了我五个问题，我一个也回答不出。”父亲对他说：“你告诉我的这些问题，我也是一个也回答不出。如果我能回答，我怎么会不教给你呢？”（5）

于是，乔答摩前往国王那里。国王依礼接待他。第二天早晨，他进入会堂。国王对他说：“尊者乔答摩啊，凡是人间的财富，任你选择！”他回答说：“国王啊，人间的财富，你都留着！请告诉我你对我的孩子说的那些话吧！”国王感到窘迫。（6）

注：乔答摩是希婆多盖杜之父阿卢尼的族姓。

国王嘱咐他多停留些日子。然后，国王对他说：“正如你对我所说，乔答摩啊，在你之前，这种知识从未传给婆罗门。因此，一切世界都由刹帝利统治。”

于是，国王为他讲解如下。（7）

四

确实，乔答摩啊，那个世界是火。确实，太阳是它的燃料。那些光线是烟。白昼是火焰。月亮是火炭。星星是火花。（1）

众天神向这个火中祭供信仰。从信仰这个祭品中，产生苏摩王。（2）

注：“苏摩王”指月亮。

五

确实，乔答摩啊，雨是火。确实，风是它的燃料。云是烟。闪电是火焰。雷是火炭。雷声是火花。（1）

众天神向这个火中祭供苏摩王。从苏摩王这个祭品中，产生雨。（2）

六

确实，乔答摩啊，大地是火。确实，年是它的燃料。空是烟。夜晚是火焰。方位是火炭。中间方位是火花。（1）

注："中间方位"是东南、西南、西北和东北。

众天神向这个火中祭供雨。从雨这个祭品中产生食物。（2）

七

确实，乔答摩啊，人是火。确实，语言是它的燃料。气息是烟。舌头是火焰。眼睛是火炭。耳朵是火花。（1）

众天神向这个火中祭供食物。从食物这个祭品中产生精液。（2）

八

确实，乔答摩啊，女人是火。确实，阴户是她的燃料。对她的招呼是烟。子宫是火焰。进入她是火炭。兴奋是火花。（1）

众天神向这个火中祭供精液。从精液这个祭品中产生胎儿。（2）

九

正是在这第五次祭供中，那些水被称为人。这个胎儿由胎膜覆盖，躺上十个月或九个月，然后出生。（1）

注："那些水被称为人"，也就是说，从精液中产生婴儿。

出生后，他活够自己的岁数。到达命定的岁数死去后，人们带他到火那儿。正是从火中，他形成和出生。（2）

注："带他到火那儿"，也就是为他举行火葬。

十

知道这样，在森林中崇拜信仰和苦行，他们便进入火焰。从火焰进入白昼。从白昼进入白半月。从白半月进入太阳北行的六个月。（1）

从六个月进入年。从年进入太阳。从太阳进入月亮。从月亮进入闪电。那里的那个人不是凡人。他带领他们进入梵。这是通向天神之路。（2）

而在村庄中崇拜祭祀、善行和布施，他们便进入烟。从烟进入黑夜。从黑夜进入黑半月。从黑半月进入太阳南行的六个月。但六个月不到达年。（3）

从六个月进入祖先世界。从祖先世界进入空。从空进入月亮。它就是苏摩王。它是众天神的食物。众天神享用它。（4）

他们居住那里，直至剩余的功德耗尽。而后，又原路返回。他们返回空。从空返回风。成为风后，成为烟。成为烟后，成为雾。（5）

成为雾后，成为云。成为云后，成为雨，降下。他们在这里生为稻子、麦子、药草、树木、芝麻和豆类。从这些中很难脱出。只有等人吃了食物，洒出精液，才会再次出生。（6）

那些在世上行为可爱的人很快进入可爱的子宫，或婆罗门妇女的子宫，或刹帝利妇女的子宫，或吠舍妇女的子宫。而那些在世上行为卑污的人很快进入卑污的子宫，或狗的子宫，或猪的子宫，或旃陀罗妇女的子宫。（7）

注：旃陀罗（Caṇḍāla）是四种姓之外的贱民。

还有与这两条道路不同者。他们成为微生物，不停地活动着。“生吧！死吧!”这是第三种境况。所以说，那个世界从不充满。因此应该注意保护自己。有偈颂为证：（8）

注：“那个世界”指另一世界。这个世界的人们有些根本不能达到那里，而有些到达那里又返回，因此，那个世界永不充满。

偷窃金子，饮酒，玷污

老师床第，杀害婆罗门，

这四种人，还有同谋者

是第五种，全部坠落。（9）

知道以上五种火，即使与这样的人共处，他也不会沾染罪恶。知道这样，知道这样，他就会变得纯洁，清净，进入功德世界。（10）

注："知道这样"重复一次，以示强调。以上第三至第十节，参阅《大森林奥义书》第六章第二梵书。

十一

波罗吉那夏罗·奥波摩尼耶婆、萨谛耶若·宝卢希、因陀罗迪约那·跋罗维耶、遮那·夏尔迦罗奇耶和菩迪罗·阿湿婆多罗希维，这几位大长者和大学者聚在一起，探讨"什么是我们的自我？什么是梵？"（1）

他们产生同样的想法："诸位尊者啊，乌达罗迦·阿卢尼目前正在研究一切人自我，我们去请教他吧！"于是，他们前往他那里。（2）

注："一切人自我"（ātmā vaiśvanāraḥ）指属于一切人的自我，或者说，一切人的共同自我，也就是相对于个体自我的至高自我，即梵。

他思忖道："这些大长者和大学者向我请教，而我看来也不能解答一切，我还是请他们向别人请教吧！"（3）

于是，他对他们说："诸位尊者啊，阿湿婆波提·竭迦耶目前正在研究一切人自我，我们去请教他吧！"于是他们前往他那里。（4）

他们到达后，他一一依礼接待。第二天早晨起身后，他对他们说道：

"我的国土内，没有窃贼，

没有吝啬鬼，没有酒鬼，

没有不祭火者和无知者，

更不用说淫妇和奸夫。

“诸位尊者啊，我正要举行祭祀。我将赐予每位祭司钱财，同样，我也会赐予你们。请诸位尊者住下吧！”（5）

而他们回答说：“人应当说出想做的事。你目前正在研究一切人自我，请你教给我们吧！”（6）

他对他们说：“我明天早晨告诉你们。”于是，第二天早晨，他们手持柴薪，前来拜见。甚至没有举行拜师礼，他就为他们开讲。（7）

十二

“奥波摩尼耶婆啊，你崇拜什么为自我？”他回答说：“是天，尊敬的国王！”“你崇拜的这个自我是称为大光明的一切人自我。因此，在你的家庭中，可以看到经常不断榨取苏摩汁。（1）

“你吃食物，看到可爱的事物。任何人这样崇拜一切人自我，他就会吃食物，看到可爱的事物，梵的光辉会出现在他的家族。”他继续说道：“然而，这只是自我的头。如果你不是来到我这里，你的头就会落地。”（2）

十三

然后，他询问萨谛耶若·宝卢希：“波罗吉那约基耶啊，你崇拜什么为自我？”他回答说：“是太阳，尊敬的国王！”“你崇拜的这个自我是称为一切色的一切人自我。因此，在你的家族中，可以看到各式各样的事物。（1）

“诸如母骡驾驭的车、侍女和金项圈。你吃食物，看到可爱的事物。任何人这样崇拜一切人自我，他就会吃食物，看到可爱的事物，梵的光辉会出现在他的家族。”他继续说道：“然而，这只是自我的眼睛。如果你不是来到我这里，你就会成为瞎子。”（2）

十四

然后，他询问因陀罗迪约那·跋罗维耶：“你崇拜什么为自我？”他回答说：“是风，尊敬的国王！”“你崇拜的这个自我是称为各种路的一切人自我。因此，各种贡物呈给你，各种车队跟随你。（1）

“你吃食物，看到可爱的事物。任何人这样崇拜一切人自我，他就会吃食物，看到可爱的事物，梵的光辉会出现在他的家族。”他继续说道：“然而，这只是自我的气息。如果你不是来到我这里，你的气息就会离去。”（2）

十五

然后，他询问遮那·夏尔迦罗奇耶：“夏尔迦罗奇耶啊，你崇拜什么为自我？”他回答说：“是空，尊敬的国王！”“你崇拜的这个自我是称为丰富的一切人自我。因此，你子孙满堂，财富充足。

“你吃食物，看到可爱的事物。任何人这样崇拜一切人自我，他就会吃食物，看到可爱的事物，梵的光辉会出现在他的家族。”他继续说道：“然而，这只是自我的躯体。如果你不是来到我这里，你的躯体就会破碎。”（2）

十六

然后，他询问菩迪罗·阿湿婆多罗希维：“维耶伽罗波迪耶啊，你崇拜什么为自我？”他回答说：“是水，尊敬的国王！”“你崇拜这个自我是称为富裕的一切人自我。因此，你繁荣昌盛。（1）

“你吃食物，看到可爱的事物。任何人这样崇拜一切人自我，他就会吃食物，看到可爱的事物，梵的光辉会出现在他的家族。”他继续说道：“然而，这只是自我的膀胱。如果你不是来到我这里，你的膀胱就会破裂。”（2）

十七

然后，他询问乌达罗迦·阿卢尼：“乔答摩啊，你崇拜什么为自我？”他回答说：“是地，尊敬的国王！”“你崇拜的这个自我是称为根

基的一切人自我。因此，你有根基，拥有子孙和牲畜。（1）

“你吃食物，看到可爱的事物。任何人这样崇拜一切人自我，他就会吃食物，看到可爱的事物，梵的光辉会出现在他的家族。”他继续说道：“然而，这只是自我的双脚。如果你不是来到我这里，你的双脚就会萎缩。”（2）

十八

他对他们说：“你们认知的一切人自我各不相同，你们吃食物。而崇拜一切人自我为一拃和无可限量，他就吃一切世界、一切众生和一切自我中的食物。

注：“一拃”指心中。“一拃和无可限量”是指一切人自我既居于每个人的心中，又无可限量，体现个体自我和至高自我的统一。

“这个一切人自我的‘大光明’是头，‘一切色’是眼睛，‘各种路’是气息，‘丰富’是躯体，‘富裕’是膀胱，双脚是地，胸脯是祭坛，毛发是圣草，心是家主祭火，思想是安婆诃尔耶波遮那祭火，嘴是阿诃婆尼耶祭火。”（2）

注：按照前面的描述，头、眼睛、气息、躯体、膀胱和双脚分别与天、太阳、风、空、水和地对应。

十九

入嘴的第一口食物应该用于祭供。他祭供第一口食物，应该说道：“献给元气，娑婆诃！”元气得到满足。（1）

元气满足，眼睛也就满足。眼睛满足，太阳也就满足。太阳满足，天也就满足。天满足，天和太阳底下的一切也都满足。他也随之满足，拥有子孙、牲畜、食物、精力和梵的光辉。（2）

注：本节至本章结束，均是这位国王的讲解。

二十

然后，他祭供第二口食物，应该说道："献给行气，娑婆诃！"行气得到满足。（1）

行气满足，耳朵也就满足。耳朵满足，月亮也就满足。月亮满足，方位也就满足。方位满足，各种方位和月亮底下的一切也都满足。他也随之满足，拥有子孙、牲畜、食物、精力和梵的光辉。（2）

二十一

然后，他祭供第三口食物，应该说道："献给下气，娑婆诃！"下气得到满足。（1）

下气满足，语言也就满足。语言满足，火也就满足。火满足，地也就满足。地和火底下的一切也都满足。他也随之满足，拥有子孙、牲畜、食物、精力和梵的光辉。（2）

二十二

然后，他祭供第四口食物，应该说道："献给中气，娑婆诃！"中气得到满足。（1）

中气满足，思想也就满足。思想满足，雨也就满足。雨满足，闪电也就满足。闪电满足，闪电和雨底下的一切也都满足。他也随之满足，拥有子孙、牲畜、食物、精力和梵的光辉。（2）

二十三

然后，他祭供第五口食物，应该说道："献给上气，娑婆诃！"上气得到满足。（1）

上气满足，皮肤也就满足。皮肤满足，风也就满足。风满足，空也就满足。空满足，空和风底下的一切也都满足。他也随之满足，拥有子孙、牲畜、食物、精力和梵的光辉。（2）

二十四

不知道这样，举行火祭，那就像抽走火炭，而向灰烬祭供。（1）

知道这样，举行火祭，那就是向一切世界、一切众生和一切自我祭供。（2）

知道这样，举行火祭，一切罪业都会被烧尽，犹如投入火中的芦苇纤维。（3）

因此，知道这样，即使将剩余的食物施与旃陀罗，也是祭供一切人自我。有偈颂为证：（4）

正像世上饥饿的孩子们围绕母亲而坐，

一切众生围绕祭火而坐，围绕祭火而生。（5）

第六章

一

唵！希婆多盖杜是阿卢尼之子。父亲曾对他说："希婆多盖杜啊，你成为梵行者吧！好儿子，我们家族中，没有不学习吠陀者，没有徒有其名的婆罗门。"（1）

这样，他十四岁离家求学。他学习了所有吠陀，二十四岁回来，踌躇满志。自认为学得很好，态度傲慢。父亲对他说："希婆多盖杜啊，好儿子，你踌躇满志，自认为学得很好，态度傲慢。你求教过这种学问吗？（2）

"依靠它，听到未曾听到的，想到未曾想到的，知道未曾知道的。""父亲大人，这种学问什么样？"（3）

"好儿子，正像依靠一个泥团，可以知道一切泥制品。变化者只是所说的名称，真实者就是泥。（4）

“好儿子，正像依靠一颗铜珠，可以知道一切铜制品。变化者只是所说的名称，真实者就是铜。（5）

“好儿子，正像依靠一把指甲刀，可以知道一切铁制品，变化者只是所说的名称，真实者就是铁。好儿子，这种学问就是这样。”（6）

“那些先生确实不知道这种学问。如果他们知道，怎么会不教给我呢？父亲大人，请您教给我吧！”他回答说：“好吧，好儿子！”（7）

二

“好儿子，最初只有存在，独一无二。而有些人说，最初只有不存在，独一无二；从不存在产生存在。”（1）

他继续说道：“这怎么可能呢？好儿子，怎么会从不存在产生存在呢？好儿子，最初确实是只有存在，独一无二。（2）

“它思忖道：‘我要变多，我要生殖。’于是，它生出火光。火光思忖道：‘我要变多，我要生殖。’于是，火光生出水。因此，人一旦忧伤或出汗，水便产生于火光。（3）

注：这里译为“火光”的tejas一词含有多义，如火、光、热和精液等。

“水思忖道：‘我们要变多，我们要生殖。’于是，水生出食物。因此，无论何处，只要下雨，食物就丰富。确实，食物产生于水。”（4）

三

“一切众生的种子有三种，故而称为卵生、胎生和芽生。（1）

“这位神灵思忖道：‘让我凭借生命自我进入这三个神灵，展示名色吧！’（2）

注：“这位神灵”指最初的存在。“生命自我”指个体自我。“这三种神灵”指火光、水和食物。“名色”指名称和形态。

“‘让它们每个都具有三重性。’于是，这位神灵凭借生命自我进入这三个神灵，展示名色。（3）

“它让它们每个都具有三重性。好儿子，听我讲解这三个神灵怎样每个都具有三重性。”（4）

四

“火的红色正是这火光的色。白色是水的色。黑色是食物的色。火的火性消失。变化者只是所说的名称，真实者就是这三种色。（1）

“太阳的红色正是这火光的色。白色是水的色。黑色是食物的色。太阳的太阳性消失。变化者只是所说的名称，真实者就是这三种色。（2）

“月亮的红色正是这火光的色。白色是水的色。黑色是食物的色。月亮的月亮性消失。变化者只是所说的名称，真实者就是这三种色。（3）

“闪电的红色正是这火光的色。白色是水的色。黑色是食物的色。闪电的闪电性消失。变化者只是所说的名称，真实者就是这三种色。（4）

“确实，从前的大长者和大学者们正是知道了这个，他们说：‘今后，没有人会对我们说任何未曾闻听者、未曾想到者或未曾知道者。’因为他们凭借这些，知道一切。（5）

注：“凭借这些”指凭借这三种色。

“他们知道，凡看似红色者，都是火光的色。他们知道，凡看似白色者，都是水的色。他们知道，凡看似黑色者，都是食物的色。（6）

“他们知道凡看似未知者，都是这三个神灵的混合。好儿子，听我讲解这三个神灵怎样进入人，而具有三重性。”（7）

五

“食物吃下后，分成三部分。其中最粗的成分变成粪，中等的成分变成肉，最细的成分变成思想。（1）

“水喝下后，分成三部分。其中最粗的成分变成尿，中等的成分变成血，最细的成分变成气息。（2）

“热量吸收后，分成三部分。其中最粗的成分变成骨，中等的成分变成骨髓，最细的成分变成语言。（3）

注：“热量”指麻油和酥油等。

“好儿子，这是因为思想由食物构成，气息由水构成，语言由热量构成。”“父亲大人，请继续教我！”他回答说：“好吧，好儿子！”（4）

六

“好儿子，凝乳搅动时，精细的成分上升，变成酥油。（1）

“正是这样，好儿子，食物吃下后，精细的成分上升，变成思想。（2）

“好儿子，水喝下后，精细的成分上升，变成气息。（3）

“好儿子，热量吸收后，精细的成分上升，变成语言。（4）

“好儿子，这是因为思想由食物构成，气息由水构成，语言由热量构成。”“父亲大人，请继续教我！”他回答说：“好吧，好儿子！”（5）

七

“好儿子，人有十六分。请你十五天不吃，但可以随意喝水。气息由水构成。只要喝水，就不会断气。”（1）

他十五天不吃。然后，他来到父亲身边，说道："父亲大人，我说些什么？""好儿子，梨俱、夜柔和娑摩。"他回答说："父亲大人，它们都不向我显现了！"（2）

父亲对他说："好儿子，一堆燃烧的大火，只剩下萤火虫般大小的一粒火炭，不可能靠它熊熊燃烧。同样，好儿子，你的十六分只剩下一分。因此，你不可能靠它感知那些吠陀。吃吧！然后，你就会理解我说的话。"（3）

于是，他吃。然后，他来到父亲身边。父亲询问的任何问题，他都能一一回答。（4）

父亲对他说："好儿子，一堆燃烧的大火，只剩下萤火虫般大小的一粒火炭，如果添上干草，让它燃烧，便又会熊熊燃烧。（5）

"同样，好儿子，你的十六分只剩下一分，而添上食物，它又燃烧。因此，依靠它，你又感知那些吠陀。好儿子，这是因为思想由食物构成，气息由水构成，语言由热量构成。"他理解了父亲的话，他理解了。（6）

注："他理解了"重复一次，以示强调。

八

乌达罗迦·阿卢尼对儿子希婆多盖杜说道："好儿子，听我讲解睡眠的本质。一个人确已入睡，好儿子，这时，他与存在结合。他已进入（apīta）自己（sva），故而人们说他入睡（svapiti）。这是因为他已进入自己。

"譬如一只系有绳子的鸟朝各个方向腾飞，找不到别的落脚处，便飞回系缚它的地方。同样，好儿子，思想朝各个方向腾飞，找不到别的落脚处，便飞回气息。好儿子，因为气息系缚思想。（2）

注："气息系缚思想"指气息维系思想。

“好儿子，听我讲解饥饿和干渴。一个人感到饥饿，那是水带走了他吃下的食物。正像牛的引导者（牧牛人）、马的引导者（驯马人）和人的引导者（国王），人们称水是食物的引导者（饥饿）。好儿子，听我讲解芽的萌发。它不可能没有根。（3）

注：“水带走食物”指水消化食物。这里将“饥饿”（aśanā）一词解读为“食物的引导者”（aśanāya）。

“如果不是食物，它的根在哪儿？正是这样，好儿子，以食物为芽，你要找到水是根。好儿子，以水为芽，你要找到火光是根。好儿子，以火光为芽，你要找到存在是根。好儿子，这一切众生都以存在为根，以存在为居处，以存在为根基。（4）

注：“它的根”指人体的根。

“一个人感到干渴，那是火光带走了他喝下的水。正像牛的引导者（牧牛人）、马的引导者（驯马人）和人的引导者（国王），人们称火光为水的引导者（干渴）。好儿子，听我讲解芽的萌发。他不可能没有根。（5）

注：“火光带走食物”指热量消耗水分。这里将“干渴”（udanyā）解读为“水的引导者”（udanāya）。

“如果不是水，它的根在哪儿？好儿子，以水为芽，你要找到火光是根。好儿子，以火光为芽，你要找到存在是根。好儿子，这一切众生都以存在为根，以存在为居处，以存在为根基。好儿子，前面已经说过这三个神灵怎样进入人，每个都具有三重性。好儿子，人一旦离世，语言返回思想，思想返回气息，气息返回火光，火光返回至高的神灵。（6）

注：“它的根”指食物的根。“至高的神灵”指最初的存在。

“这个微妙者构成所有这一切的自我。它是真实，它是自我，它是你，希婆多盖杜啊！”“父亲大人，请继续教我！”他回答说：“好吧，好儿子！”（7）

注：“这个微妙者”指至高的神灵，最初或至高的存在，也就是至高的自我，即梵。它是世界一切的自我，故而这里说“它是真实，它是自我，它是你”。以下几节均阐述这个原理。

九

“好儿子，譬如蜜蜂从各种树上采集花蜜，将那些蜜汁合成一种蜜汁。它们在这里不能作出区分：‘我是这棵树的蜜汁，我是那棵树的蜜汁。’（1）

“同样，好儿子，一切众生进入存在，但他们不知道‘我们进入存在’。（2）

“这世上无论什么，老虎、狮子、豺狼、野猪、蛆虫、飞鸟、蠓虫或蚊子，都变成它。（3）

“这个微妙者构成所有这一切的自我。它是真实，它是自我，它是你，希婆多盖杜啊！”“父亲大人，请继续教我！”他回答说：“好吧，好儿子！”（4）

十

“好儿子，那些东边的河流流向东，那些西边的河流流向西。它们出自大海，又返回大海。确实，这就是大海。它们在这里，不知道‘我是这条河，我是那条河’。（1）

“同样，好儿子，一切众生出自存在，但他们不知道‘我们出自存在’。这世上无论什么，老虎、狮子、豺狼、野猪、蛆虫、飞鸟、蠓虫或蚊子，都进入它。（2）

“这个微妙者构成所有这一切的自我。它是真实，它是自我，它是你，希婆多盖杜啊！”“父亲大人，请继续教我！”他回答说：“好吧，好儿子！”（3）

十一

“好儿子，这棵大树，如果砍它的树根，它会流出液汁，而依然活着；砍它的树干，它会流出液汁，而依然活着；砍它的树梢，它会流出液汁，而依然活着。生命自我遍布其中，它吸吮着养分，愉快地挺立。（1）

“生命离开一根枝条，这根枝条枯萎；离开第二根枝条，第二根枝条枯萎；离开第三根枝条，第三根枝条枯萎。而离开全部，则全部枯萎。”他继续说道：“好儿子，你要知道，正是这样，（2）

“生命离去，这个就死去，但生命不死。这个微妙者构成所有这一切的自我。它是真实，它是自我，它是你，希婆多盖杜啊！”“父亲大人，请继续教我！”他回答说：“好吧，好儿子！”（3）

注：“这个就死去”中的“这个”指人体或一切生物体。“生命”指生命自我。

十二

“去摘一个无花果来！”“这个就是，父亲大人！”“剖开它！”“剖开了，父亲大人！”“你在里面看到什么？”“这些很小的种子，父亲大人！”“剖开其中的一颗！”“剖开了，父亲大人！”“你在里面看到什么？”“什么也没有，父亲大人！”（1）

然后，父亲对他说：“好儿子，你没有看到这个微妙者，而正是由于这个微妙者，这棵大无花果树得以挺立。请你相信吧，好儿子！（2）

“这个微妙者构成所有这一切的自我。它是真实，它是自我，它是你，希婆多盖杜啊！”“父亲大人，请继续教我！”他回答说：“好吧，好儿子！”（3）

十三

“将这把盐放在水中。然后，你明天早晨来我这里。”他照这样做了。“你将昨天傍晚放在水中的那把盐取出来。”他寻找那把盐，但找不见，因为全部溶化了。（1）

“你从这边尝一尝。怎么样？”“咸的。”“你从中间尝一尝。怎么样？”“咸的。”“你从那边尝一尝。怎么样？”“咸的。”“等你喝完，再坐到我身边。”他照这样做了，感到它始终都在。于是，父亲对他说：“好儿子，你在这里没有看到这个存在，而它确实是在这里。（2）

“这个微妙者构成所有这一切的自我。它是真实，它是自我，它是你，希婆多盖杜啊！”“父亲大人，请继续教我！”他回答说：“好吧，好儿子！”（3）

十四

“好儿子，譬如有人遭到绑架，被蒙住眼睛，从犍陀罗带到一个荒野，扔在那里。他在那里朝东、朝北、朝南或朝西，发出呼喊：‘我被蒙住眼睛带到这里！我被蒙住眼睛扔在这里！’（1）

“譬如有人为他松绑，告诉他说：‘你朝那个方向走，犍陀罗在那个方向。’他聪明睿智，一个村庄一个村庄问路，最终返回犍陀罗。同样，在这世上，拜师学习的人都知道：‘我要长久留在这里，直到获得解脱，然后，我能返回。’（2）

“这个微妙者构成所有这一切的自我。它是真实，它是自我，它是你，希婆多盖杜啊！”“父亲大人，请继续教我！”他回答说：“好吧，好儿子！”（3）

十五

“好儿子，亲友们围在一个垂危的病人身边，询问：‘你认得我吗？你认得我吗？’如果他的语言没有进入思想，思想没有进入气息，气息没有进入火光，火光没有进入至高神灵，那么，他认得。（1）

“如果他的语言进入思想，思想进入气息，气息进入火光，火光进入至高神灵，那么，他不认得。（2）

“这个微妙者构成所有这一切的自我。它是真实，它是自我，它是你，希婆多盖杜啊！”“父亲大人，请继续教我！”他回答说：“好吧，好儿子！”（3）

十六

“好儿子，人们带来一个双手被拽住的人。他们叫喊道：‘他偷窃，他犯了偷窃罪！为他烧热斧子吧！’如果他已经作案，表明自己是说谎者，那么，他与谎言结合，用谎言覆盖自己。他握住烧热的斧子，就会受到烧灼。然后，他被处死。（1）

“如果他没有作案，表明自己是诚实者，那么，他与真实结合，用真实覆盖自己。他握住烧热的斧子，就不会受到烧灼。然后，他被释放。（2）

“正像这样，它不会受到烧灼。它构成所有一切的自我。它是真实，它是自我，它是你，希婆多盖杜啊！”他理解了父亲的话，他理解了。（3）

注：以手握烧热的斧子判断是否犯罪，这是古代的神裁法。“他理解了”重复一次，以示强调。

第七章

一

那罗陀走近萨那特鸠摩罗，说道：“先生，请您教我。”他回答说：“过来，告诉我你知道什么，然后我会告诉你更高者。”（1）

那罗陀说道：“先生，我学过《梨俱吠陀》、《夜柔吠陀》和《娑摩吠陀》，《阿达婆吠陀》是第四，史诗和往世书是第五，还有吠陀中的吠陀、祭祖学、数学、征兆学、年代学、辩论学、政治学、神

学、梵学、魔学、军事学、天文学、蛇学和艺术学。先生，我学过这些。（2）

注：其中，“吠陀中的吠陀”指语法学，“梵学”指礼仪学。

“先生，我知道吠陀颂诗，但不知道自我。我听到像先生这样的人们说，知道自我的人超越忧愁。先生，我怀有忧愁。请先生帮我超越忧愁，到达彼岸吧！”他回答说：“你学过的所有这些，只是名相。（3）

注：“名相”（nāma）或译名称、名号。

“确实，《梨俱吠陀》、《夜柔吠陀》和《娑摩吠陀》，《阿达婆吠陀》是第四，史诗和往世书是第五，还有吠陀中的吠陀、祭祖学、数学、征兆学、年代学、辩论学、政治学、神学、梵学、魔学、军事学、天文学、蛇学和艺术学，所有这些只是名相。你崇拜名相吧！（4）

“崇拜梵为名相，他就能在名相涉及的范围中随意活动，因为他崇拜梵为名相。”“先生，有比名相更伟大的吗？”“确实有比名相更伟大的。”“请先生告诉我吧！”（5）

二

“确实，语言比名相更伟大。语言让人理解《梨俱吠陀》、《夜柔吠陀》和《娑摩吠陀》，《阿达婆吠陀》是第四，史诗和往世书是第五，还有吠陀中的吠陀、祭祖学、数学、征兆学、年代学、辩论学、政治学、神学、梵学、魔学、军事学、天文学、蛇学和艺术学，天、地、风、空、水、火、天神、凡人、牲畜、飞禽、草木、野兽乃至蛆虫、飞虫和蚂蚁，以及正法和非法、真实和虚假、善和恶、称心和不称心。如果没有语言，也就无法让人理解正法和非法、真实和虚假、善和恶、称心和不称心。语言让人理解这一切。你崇拜语言吧！（1）

“崇拜梵为语言，他就能在语言涉及的范围中随意活动，因为他崇拜梵为语言。”“先生，有比语言更伟大的吗？”“确实，有比语言更伟

大的。""请先生告诉我吧！"（2）

三

"确实，思想比语言更伟大。正像合拳握住两个菴摩勒果、高勒果或骰子果，思想掌握语言和名相。只要心里想要诵习颂诗，他就会诵习；想要举行祭祀，他就会举行；想要儿子和牲畜，他就会去追求。因为思想就是自我，思想就是世界，思想就是梵。你崇拜思想吧！（1）

"崇拜梵为思想，他就能在思想涉及的范围中随意活动，因为他崇拜梵为思想。""先生，有比思想更伟大的吗？""确实，有比思想更伟大的。""请先生告诉我吧！"（2）

四

"确实，意愿比思想更伟大。有了意愿，他就会产生思想。然后，他说出语言，并按照名相说话。颂诗与名相合一。祭祀与颂诗合一。（1）

注："意愿"（saṅkalpa）或译意念、意志。

"所有这些都以意愿为会合处，以意愿为本质，以意愿为根基。天和地由意愿产生。风和空由意愿产生。水和火由意愿产生。依照它们由意愿产生，雨由意愿产生。依照雨由意愿产生，食物由意愿产生。依照食物由意愿产生，气息由意愿产生。依照气息由意愿产生，颂诗由意愿产生。依照颂诗由意愿产生，祭祀由意愿产生。依照祭祀由意愿产生，世界由意愿产生。依照世界由意愿产生，一切由意愿产生。这就是意愿。你崇拜意愿吧！（2）

"崇拜梵为意愿，他就会永远坚固稳定，赢得符合他的意愿的、永远坚固稳定的世界，他就能在意愿涉及的范围中随意活动，因为他崇拜梵为意愿。""先生，有比意愿更伟大的吗？""确实，有比意愿更伟大的。""请先生告诉我吧！"（3）

五

“确实，心思比意愿更伟大。有了心思，他就会有意愿。然后，他产生思想。然后，他说出语言并按照名相说话。颂诗与名相合一。祭祀与颂诗合一。（1）

“所有这些都以心思为会合处，以心思为本质，以心思为根基。因此，一个人即使富有学问，却毫无心思，人们也会说这个人什么也不是。无论这个人知道什么，如果他真是智者，就不会这样毫无心思。而一个人即使学问不多，却有心思，人们也会愿意听取他的话。因为心思是所有这些的会合处；心思是它们是本质；心思是它们的根基。你崇拜心思吧！（2）

“崇拜梵为心思，他就会永远坚固稳定，赢得符合他的心思的、永远坚固稳定的世界，他就能在心思涉及的范围中活动，因为他崇拜梵为心思。”“先生，有比心思更伟大的吗？”“确实，有比心思更伟大的。”“请先生告诉我吧！”（3）

六

“确实，沉思比心思更伟大。地仿佛在沉思。空仿佛在沉思。天仿佛在沉思。水仿佛在沉思。山仿佛在沉思。神和人仿佛在沉思。因此，在这世上，人中能取得伟大的成就者，仿佛是沉思的一份报酬。那些小人互相争吵、诬蔑和毁谤。而那些君子仿佛获得沉思的一份报酬。你崇拜沉思吧！（1）

注：“沉思”（dhyāna）或译禅、禅定。

“崇拜梵为沉思，他就能在沉思涉及的范围中随意活动，因为他崇拜梵为沉思。”“先生，有比沉思更伟大的吗？”“确实，有比沉思更伟大的。”“请先生告诉我吧！”（2）

七

“确实，意识比沉思更伟大。依靠意识，人们理解《梨俱吠陀》、《夜柔吠陀》和《娑摩吠陀》，《阿达婆吠陀》是第四，史诗和往世书是第五，还有吠陀中的吠陀、祭祖学、数学、征兆学、年代学、辩论学、政治学、神学、梵学、魔学、军事学、天文学、蛇学和艺术学，天、地、风、空、水、火、天神、凡人、牲畜、飞禽、草木、野兽乃至蛆虫、飞虫和蚂蚁，以及正法和非法、真实和虚假、善和恶、称心和不称心、食物和饮料、这个世界和另一个世界。确实，依靠意识，人们理解这一切。你崇拜意识吧！（1）

注：“意识”（vijñāna）或译识、知识、知觉。

“崇拜梵为意识，他就会赢得有意识和有智慧的世界，他就能在意识涉及的范围中随意活动，因为他崇拜梵为意识。”“先生，有比意识更伟大的吗？”“确实，有比意识更伟大的。”“请先生告诉我吧！”（2）

八

“确实，力量比意识更伟大。一个有力量的人能使一百个有意识的人颤抖。有力量，他就能立身。能立身，他就能侍奉。能侍奉，他就能拜师。能拜师，他就能成为见者，成为听者，成为思想者，成为觉醒者，成为行动者，成为认知者。依靠力量，地得以确立。依靠力量，空得以确立。依靠力量，天得以确立。依靠力量，山得以确立。依靠力量，天神和凡人得以确立。依靠力量，牲畜、飞禽、草木、野兽乃至蛆虫、飞虫和蚂蚁得以确立。依靠力量，世界得以确立。你崇拜力量吧！（1）

“崇拜梵为力量，他就能在力量涉及的范围中随意活动，因为他崇拜梵为力量。”“有比力量更伟大的吗？”“确实，有比力量更伟大的。”“请先生告诉我吧！”（2）

九

“确实，食物比力量更伟大。因此，如果有人十天不吃，即使还活着，他也变得不能看，不能听，不能思想，不能觉醒，不能行动，不

能认知。然后，他进食，则成为见者，成为听者，成为思想者，成为觉醒者，成为行动者，成为认知者。你崇拜食物吧！（1）

“崇拜梵为食物，他就会获得有食物和饮料的世界，他就能在食物涉及的范围中随意活动，因为他崇拜梵为食物。”“先生，有比食物更伟大的吗？”“确实，有比食物更伟大的。”“请先生告诉我吧！”（2）

十

“确实，水比食物更伟大。因此，雨水不充足，生物就会生病，心想食物会短缺。而雨水充足，生物就会喜悦，心想食物会丰富。地、空、天、山、天神、凡人、牲畜、飞禽、草木、野兽乃至蛆虫、飞虫和蚂蚁，这些都是水的形体。确实，这些都是水的形体。你崇拜水吧！（1）

“崇拜梵为水，他就会实现一切愿望，心满意足，他就能在水涉及的范围中随意活动，因为他崇拜梵为水。”“先生，有比水更伟大的吗？”“确实，有比水更伟大的。”“请先生告诉我吧！”（2）

十一

“确实，光比水更伟大。它抓住风，加热空。因此，人们说：‘炎热，酷热，要下雨了。’这是光展示先兆，然后下雨。伴随向上和横向的闪电，雷声滚滚。因此，人们说：‘闪电，雷鸣，要下雨了。’这是光展示先兆，然后下雨。你崇拜光吧！（1）

“崇拜梵为光，他就会充满光辉，赢得光辉灿烂、没有黑暗的世界，他就能在光涉及的范围中随意活动，因为他崇拜梵为光。”“先生，有比光更伟大的吗？”“确实，有比光更伟大的。”“请先生告诉我吧！”（2）

十二

“确实，空比光更伟大。太阳和月亮，还有闪电、星星和火，存在于空中。依靠空，人呼唤。依靠空，人听到。依靠空，人应答。人娱

乐，在空中；人不娱乐，也在空中。人在空中出生，人向空中出生。你崇拜空吧！（1）

“崇拜梵为空，他就会赢得充满空间和光明、没有阻碍而广阔无边的世界，他就能在空涉及的范围中随意活动，因为他崇拜梵为空。”“先生，有比空更伟大的吗？”“确实，有比空更伟大的。”“请先生告诉我吧！”（2）

十三

“确实，记忆比空更伟大。因此，如果许多没有记忆的人聚在一起，他们不可能听取什么，思考什么，理解什么。而如果他们有记忆，便能听取，思考，理解。依靠记忆，人们认识儿子。依靠记忆，人们认识牲畜。你崇拜记忆吧！（1）

“崇拜梵为记忆，他就能在记忆涉及的范围中随意活动，因为他崇拜梵为记忆。”“先生，有比记忆更伟大的吗？”“确实，有比记忆更伟大的。”“请先生告诉我吧！”（2）

十四

“确实，希望比记忆更伟大。正是希望点燃记忆，人们念诵颂诗，举行祭祀，渴望儿子和牲畜，追求这个世界和另一个世界。你崇拜希望吧！（1）

“崇拜梵为希望，他就会依靠希望实现自己所有愿望，他的种种祈求不会落空，他就能在希望涉及的范围中随意活动，因为他崇拜梵为希望。”“先生，有比希望更伟大的吗？”“确实，有比希望更伟大的。”“请先生告诉我吧！”（2）

十五

“确实，气息比希望更伟大。正像辐条安置在轮毂中，所有一切安置在气息中。生命依靠气息活动。气息赋予生命。气息为了生命。气

息是父亲。气息是母亲。气息是兄弟。气息是姐妹。气息是老师。气息是婆罗门。（1）

“如果有人粗暴地回答父亲、母亲、兄弟、姐妹、老师或婆罗门，人们会对他说：‘呸！你是杀父者！你是杀母者！你是杀兄弟者！你是杀姐妹者！你是杀老师者！你是杀婆罗门者！’（2）

“而如果这些人命断气绝，有人用铁叉将他们拢在一起火化。人们不会对他说：‘你是杀父者！你是杀母者！你是杀兄弟者！你是杀姐妹者！你是杀老师者！你是杀婆罗门者！’（3）

“因为所有这一切是气息。这样看，这样想，这样理解，他就会成为优秀的论者。如果人们对他说：‘你是优秀的论者。’他应该回答说：‘我是优秀的论者。’而不必否认。”（4）

十六

“确实，依靠真实，言谈非凡，他就成为优秀的论者。”“先生，但愿我依靠真实，成为优秀的论者。”“那么，应该理解真实。”“先生，我愿意理解真实。”（1）

十七

“有认识，才能说出真实。没有认识，不能说出真实。确实，有认识，才能说出真实。因此，应该理解认识。”“先生，我愿意理解认识。”（1）

十八

“有思想，才会有认识。没有思想，不会有认识。确实，有思想，才会有认识。因此，应该理解思想。”“先生，我愿意理解思想。”（1）

十九

“有信仰才会有思想。没有信仰，不会有思想。确实，有信仰，才会有思想。因此，应该理解信仰。”“先生，我愿意理解信仰。”（1）

二十

“安身才会有信仰。不安身，不会有信仰。确实，安身，才会有信仰。因此，应该理解安身。”“先生，我愿意理解安身。”（1）

二十一

“做事，才能安身。不做事，不能安身。确实，做事，才能安身。因此，应该理解做事。”“先生，我愿意理解做事。”（1）

二十二

“获得快乐，才会做事。不获得快乐，不会做事。确实，获得快乐，才会做事。因此，应该理解快乐。”“先生，我愿意理解快乐。”（1）

二十三

“快乐是大者。快乐不在小者。确实，快乐是大者。因此，应该理解大者。”“先生，我愿意理解大者。”（1）

二十四

“在那里，不看到其他，不听到其他，不知道其他，那就是大者。而在那里，看到其他，听到其他，知道其他，那便是小者。大者不死，而小者必死。”“先生，它立足于什么？”“它立足于自己的伟大，甚至它也不立足于伟大。（1）

“在这世上，人们称说牛、马、象、金子、奴仆、妻子、田地和房屋伟大。我不这样说，不这样说。”他继续说道：“因为所有这些互相立足。”（2）

二十五

“它在下，它在上，它在西，它在东，它在南，它在北。它确实是所有这一切。下面是关于我慢的教诲。我在下，我在上，我在西，我在东，我在南，我在北。我确实是所有这一切。（1）

注：“我慢”（ahaṅkāra）指自我意识。这里的“我”（aham）是人称意义上的我。

“下面是关于自我的教诲。自我在下，自我在上，自我在西，自我在东，自我在南，自我在北。自我确实是所有这一切。这样看，这样想，这样理解，娱乐在自我，游戏在自我，合欢在自我，欢喜在自我，他就成为自治者，能在一切世界中随意活动。而那些不知道这样的人，他们成为受他人统治者，生活在那些会毁灭的世界，不能在一切世界中随意活动。”（2）

注：这里的“自我”（ātman）不同于我慢，是灵魂意义上的自我。

二十六

“这样看，这样想，这样理解。确实，气息出自他的自我，希望出自他的自我，记忆出自他的自我，空出自他的自我，光出自他的自我，水出自他的自我，显现和隐没出自他的自我，食物出自他的自我，力量出自他的自我，意识出自他的自我，沉思出自他的自我，心思出自他的自我，意愿出自他的自我，思想出自他的自我，语言出自他的自我，名相出自他的自我，颂诗出自他的自我，祭祀出自他的自我。确实，所有这一切出自他的自我。”（1）

有偈颂为证：

这样的见者，不见死亡，

不见疾病，不见痛苦；

这样的见者，无论何处，

看见一切，获得一切。

它是唯一，又有三重，

五重，七重，九重，

而据说还有十一重，

一百十一重，两万重。

注：《弥勒奥义书》5.2有类似表述，可参阅。

食物纯洁，本性纯洁。本性纯洁，记忆稳固。获得这样的记忆，摆脱一切结缚。尊者萨那特鸠摩罗向涤除污垢的人，展示超越黑暗、到达彼岸之路。人们称他为室建陀，称他为室建陀。（2）

注："称他为室建陀"重复一次，以示强调。萨那特鸠摩罗（Sanatkumāra，或意译为永童）是一位仙人。这里称他为室建陀（Skanda），含义不详。室建陀在后来的史诗神话中是大神湿婆与雪山神女波哩婆提之子，天兵统帅。

第八章

一

诃利！唵！在这座梵城中，有一座小莲花屋，屋中有小空间。确实，应该寻找和认识其中的那个。（1）

注："梵城"喻指身体，"小莲花屋"喻指心。

如果人们问他："在这座梵城中，有一座小莲花屋，屋中有小空间，应该寻找和认识其中的那个是什么？"他应该回答说：（2）

"这心中空间与世界空间等同，

天空和大地两者都容纳其中。

"火和风，太阳和月亮，闪电和星星，

凡它所有和所无，一切都容纳其中。"（3）

如果人们问他："在这座梵城中，容纳所有这一切，一切众生和一切愿望。一旦它衰老和毁灭，还会剩下什么？"（4）

他应该回答说：

"身体衰老，它不衰老；

身体被杀，它不被杀，

它才是真正的梵城，

其中容纳各种愿望。

"这个自我摆脱罪恶，无老，无死，无忧，不饥，不渴，以真实为欲望，以真实为意愿。正如在这里，众生服从律令，无论追求的目标是国土，还是一片田地，他们都赖以维生；（5）

"正如在这里，依靠行动赢得的这个世界最终消亡，依靠功德赢得的另一个世界同样也最终消亡，这样，他们在这里没有发现自我和这些真实的愿望，去世后，不能在一切世界中随意活动。而那些在这里发现自我和这些真实的愿望的人，他们死后，能在一切世界中随意活动。"（6）

二

如果他向往父亲世界，凭这个意愿，父亲们就会出现。他拥有父亲世界而快乐。（1）

如果他向往母亲世界，凭这个意愿，母亲们就会出现。他拥有母亲世界而快乐。（2）

如果他向往兄弟世界，凭这个意愿，兄弟们就会出现。他拥有兄弟世界而快乐。（3）

如果他向往姐妹世界，凭这个意愿，姐妹们就会出现。他拥有姐妹世界而快乐。（4）

如果他向往朋友世界，凭这个意愿，朋友们就会出现。他拥有朋友世界而快乐。（5）

如果他向往香料和花环世界，凭这个意愿，香料和花环就会出现。他拥有香料和花环世界而快乐。（6）

如果他向往食物和饮料世界，凭这个意愿，食物和饮料就会出现。他拥有食物和饮料世界而快乐。（7）

如果他向往歌曲和音乐世界，凭这个意愿，歌曲和音乐就会出现。他拥有歌曲和音乐世界而快乐。（8）

如果他向往妇女世界，凭这个意愿，妇女们就会出现。他拥有妇女世界而快乐。（9）

凡他向往的目标，凡他怀抱的愿望，凭他的意愿，都会出现。他得以拥有而快乐。（10）

三

这些真实的愿望受到不真实掩盖。它们本是真实的，却被不真实掩盖。因为无论哪个与他相关的人，一旦去世，他就在这世再也见不到这个人。（1）

然而，无论是在这世还活着或已去世的人，或者其他任何他求之不得的东西，他都可以进入这里获得，因为这些真实的愿望被不真实掩盖。正像埋藏的金库，人们不知道它的地点，一次次踩在上面走过，而毫不察觉。同样，一切众生天天走过这个梵界，而毫不察觉，因为他们受到不真实蒙蔽。（2）

这个自我在心中。这是对它的词源说明：这个（ayam）在心中（hṛdi），因此，称为心（hṛdayam）。知道这样，他就能天天前往天国世界。（3）

这个平静者离开这个身体，上升，抵达至高的光，呈现自己的本相。这是自我。它不死，无畏，它是梵。这个梵，名为真实（satyam）。（4）

它含有三个音节：sat、ti和yam。这个sat是不死，这个ti是必死，而依靠这个yam控制这两者。依靠它控制这两者，因此是yam。知道这样，他就能天天前往天国世界。（5）

注："真实"（satya）一词的实际构成是由sat（"存在"）加上后缀ya。中性体格为satyam。而在这里拆解为sat、ti和yam。yam作为动词词根，义为控制。《大森林奥义书》5.5.1对这个词有另一种拆解读法，可参阅。

四

这个自我是堤坝，是分界，以免这些世界混乱。白昼和黑夜不越过这个堤坝，衰老、死亡、忧愁、善行和恶行也是这样。一切罪恶从这里退回。因为这里是摆脱罪恶的梵界。（1）

因此，越过这个堤坝，盲人不再是盲人，伤者不再是伤者，病人不再是病人。因此，越过这个堤坝，黑夜也变成白昼。因为这个梵界永远明亮。（2）

那些依靠梵行发现这个梵界的人，他们拥有这个梵界。他们能在一切世界中随意活动。（3）

五

人们所说的祭祀（yaj a）实际上是梵行。因为凭借梵行，才得知这个人（yaḥ）是知者（j ātā）。人们所说的祭品（iṣ ṭa）实际上是梵行。因为依靠梵行，通过追求（iṣṭvā），才获得自我。（1）

人们所说的多年祭（sattrāyaṇa）实际上是梵行。因为依靠梵行，才获得那个存在（sat）即自我的保护（trāṇa）。人们所说的沉默誓（mauna）实际上是梵行。因为依靠梵行，才发现自我，思考（manute）自我。（2）

人们所说的斋戒（anāśakāyana）实际上是梵行。因为依靠梵行发现的这个自我不毁灭（na naśyati）。人们所说的林居（araṇyāyana）实际上是梵行。ara和ṇya是梵界中的两座海（arṇavau），在第三天界。那里还有爱兰摩迪耶湖，流淌苏摩汁的菩提树，不可战胜的梵城，神主建造的金宫。（3）

那些依靠梵行发现梵界中ara和ṇya这两座海的人，他们能在一切世界中随意活动。（4）

六

心的这些脉管含有各种精细的色素，褐色，白色，蓝色，黄色，红色。那个太阳也是这样，褐色，白色，蓝色，黄色，红色。（1）

正像大路延伸，贯通两个村庄：这个村庄和另一个村庄，太阳的光芒也贯通两个世界：这个世界和另一个世界。它们从那个太阳进入这些脉管，又从这些脉管进入那个太阳。（2）

如果一个人进入熟睡，彻底平静，不做梦，他就进入了这些脉管。他不再触及任何罪恶。因为这时他已经与光融合。（3）

如果一个人病危无力，围坐在身边的人们问他："你认得我吗？"只要他还没有离开这个身体，那么，他还认得。（4）

一旦他离开这个身体，他就与这些光芒一起上升，或者，随着唵音上升。一念之间，就抵达太阳。确实，那是世界之门，对知者敞开，对不知者关闭。（5）

有偈颂为证：

有一百零一条心脉，

其中一脉通向头顶，

由它向上引向永恒，

其他各脉通向各方。（6）

七

生主说："这个自我摆脱罪恶，无老，无死，无忧，不饥，不渴，以真实为欲望，以真实为意愿。应该寻找它，应该认识它。一旦发现它，认识它，就能获得一切世界，实现一切愿望。"（1）

天神和阿修罗双方都知道了这一点。他们都说："我们要寻找这个自我。找到了它，就能获得一切世界，实现一切愿望。"于是，天神中的因陀罗和阿修罗中的维罗遮那出发。他俩不约而同，手持柴薪，来到生主身边。（2）

他俩过了三十二年梵行者的生活。然后，生主询问他俩："你俩住在这里，想要得到什么？"他俩回答说："这个自我摆脱罪恶，无老，无死，无忧，不饥，不渴，以真实为欲望，以真实为意愿。应该寻找它，应该认识它。一旦发现它，认识它，就能获得一切世界，实现一切愿望。人们说，这些是你说的话。我俩住在这里，想要找到它。"（3）

生主对他俩说："在眼睛中看到的这个人，就是自我。"他又说道："它不死，无畏，它是梵。""那么，尊者，在水中和镜中看到的这个是谁？"他回答说："在所有这些中看到的都是这个。"（4）

八

"你俩看这盆水。如果认不出自我，就告诉我。"于是，他俩看这盆水。然后，生主询问他俩："看到了什么？"他俩回答说："我俩看到了我俩的整个自我，尊者，连毛发和指甲都一模一样。"（1）

生主对他俩说："你俩精心打扮，衣着华丽，全身装饰，再来看这盆水。"于是，他俩精心打扮，衣着华丽，全身装饰，再来看这盆水。生主询问他俩："看到了什么？"（2）

他俩回答说：“正像我俩精心打扮，衣着华丽，全身装饰，尊者，这里的我俩也一样，精心打扮，衣着华丽，全身装饰。”然后，他说道：“这是自我。它不死，无畏，它是梵。”于是，他俩安心地离开。（3）

生主望着他俩，说道：“他俩没有获得自我，没有找到自我，就这样离去。无论天神和阿修罗哪一方，倘若依据这种奥义，必定失败。”确实，维罗遮那安心地回到阿修罗那里，向他们宣讲这种奥义：“在这世上，自我应该受尊敬，自我应该受侍奉。在这世上，尊敬自我，侍奉自我，他就会获得两个世界：这个世界和另一个世界。”（4）

注：维罗遮那将自我认同为身体，因而，他所说的自我，实际是指身体。

因此，直到现在，在这世上，人们提到不施舍者、不信仰者和不祭祀者，就会说：“哎呀！这个阿修罗！”因为这是阿修罗的奥义。他们用乞讨来的衣服和装饰品装饰死者的身体。因为他们以为这样能赢得另一个世界。（5）

九

然而，因陀罗还没有回到众天神那里，就发现其中的危险：“这个身体精心打扮，衣着华丽，全身装饰，它也精心打扮，衣着华丽，全身装饰。那么，同样，这个身体眼瞎，脚跛，残废，它也眼瞎，脚跛，残废。这个身体毁灭，它也毁灭。我实在看不出其中的好处。”（1）

于是，他又手持柴薪，返回。生主询问他：“摩伽凡啊，你已经和维罗遮那一起安心地离去，现在又回来，想要什么？”他回答说：“这个身体精心打扮，衣着华丽，全身装饰，它也精心打扮，衣着华丽，全身装饰。那么，同样，这个身体眼瞎，脚跛，残废，它也眼瞎，脚跛，残废。这个身体毁灭，它也毁灭。我实在看不出其中的好处。”（2）

他说道："确实是这样，摩伽凡！但是，我会继续为你讲解。你就再住上三十二年吧！"因陀罗又住了三十二年。然后，生主对他说：（3）

十

"它在梦中愉快地活动。这是自我。它不死，无畏，它是梵。"于是，他安心地离去。然而，他还没有回到众天神那里，就发现其中的危险："即使这个身体眼瞎，它不眼瞎；脚跛，它不脚跛；残废，它不残废；有缺陷，它没有缺陷，（1）

"即使身体被杀，它不被杀；身体脚跛，它不脚跛，依然仿佛有些人杀害它，有些人撕剥它衣裳，它会感到不愉快，甚至仿佛在哭泣。我实在看不出其中的好处。"（2）

注：这里是说梦中也有不愉快的体验。

于是，他又手持柴薪，返回。生主询问他："摩伽凡啊，你已经安心地离去，现在又回来，想要什么？"他回答说："即使这个身体眼瞎，它不眼瞎；脚跛，它不脚跛；有缺陷，它没有缺陷，（3）

"即使身体被杀，它不被杀；身体脚跛，它不脚跛，依然仿佛有些人杀害它，有些人撕剥它衣裳，它会感到不愉快，甚至仿佛在哭泣。我实在看不出其中的好处。"他说道："确实是这样，摩伽凡！但是，我会继续为你讲解。你就再住上三十二年吧！"因陀罗又住了三十二年。然后，生主对他说：（4）

十一

"它进入熟睡，彻底平静，不做梦。这是自我。它不死，无畏，它是梵。"于是，他安心地离去。然而，他还没有回到众天神那里，就发现其中的危险："按照方才所说，它在此刻不知道自己，不知道'我是它'，甚至也不知道其他这些生物。它实际上已经毁灭。我实在看不出其中的好处。"（1）

于是，他又手持柴薪，返回。生主询问他：“摩伽凡啊，你已经安心地离去，现在又回来，想要什么？”他回答说：“按照方才所说，它在此刻不知道自己，不知道‘我是它’，甚至也不知道其他这些生物。它实际上已经毁灭。我实在看不出其中的好处。”（2）

他说道：“确实是这样，摩伽凡！但是，我会继续为你讲解。你就再住上五年吧！”因陀罗又住了五年。这样，总共一百零一年。因此，人们说：“摩伽凡在生主那里过了一百零一年梵行者的生活。”然后，生主对他说：（3）

十二

“摩伽凡啊，这个身体由死神掌控，必然死亡。但它是不死的、无身体的自我的居处。有身体者受苦乐爱憎控制。确实，有身体者不能摆脱苦乐爱憎。而苦乐爱憎不接触无身体者。（1）

“风无身体。云、闪电和雷也无身体。它们从空中上升，抵达至高的光，呈现自己的本相。（2）

“同样，这个平静者离开这个身体，上升，抵达至高的光，呈现自己的本相。它是至高原人。他在那里漫游，欢笑，游戏，娱乐，享有妇女、车辆和亲友，而不记得这个附属的身体。正像牲口系于车辆，气息系于身体。（3）

“若是眼睛凝望空中，正是有这位观看的原人，从而眼睛观看。正是这个自我确定：‘让我嗅这个吧！’从而鼻子嗅这个。正是这个自我确定：‘让我说这个吧！’从而语言说这个。正是这个自我确定：‘让我听这个吧！’从而耳朵听这个。（4）

“正是这个自我确定：‘让我想想这个吧！’思想是他的天眼。凭借思想这个天眼，他在梵界娱乐，看到这些欢乐。（5）

“确实，众天神崇拜这个自我。因此，他们获得一切世界，实现一切愿望。发现这个自我，认识这个自我，他就能获得一切世界，实现一切愿望。”生主这样说，生主这样说。（6）

注：“生主这样说”重复一次，以示强调。

十三

我从黑暗走向绚丽多彩，从绚丽多彩走向黑暗。正像马挥动鬃毛，我摒弃罪恶；正像月亮摆脱罗睺之嘴，我摆脱不完美的身体，完美的自我到达梵界，到达梵界。（1）

注：罗睺（Rāhu）是吞食月亮和太阳的阿修罗。“到达梵界”重复一次，以示强调。

十四

确实，名为空者带来名和色。梵在它们之中。它不死，它是自我。我到达生主的会堂和住处。我是婆罗门们的光荣。我是国王们的光荣。我是吠舍们的光荣。我已经赢得光荣。我是光荣中的光荣。不要让我变成白发和无齿者。不要让我变成无齿、白发和流涎者。不要让我变成流涎者。（1）

十五

梵天将这传给生主。生主传给摩奴。摩奴传给众生。在老师家中，按照仪轨，在为老师效劳之余，学习吠陀。然后，他返回自己家中，在洁净之处继续诵习。他供养守法的人们，控制一切感官，除了在圣地祭祀，不伤害一切众生。他这样活够岁数后，前往梵界，不再返回，不再返回。（1）

注：“不再返回”重复一次，以示强调。

爱多雷耶奥义书

我的语言立足思想，我的思想立足语言。光辉者啊，请你为我显现！带给我吠陀！别让我失去学问！正是依靠这种学问，我维持日和夜。我将宣说正道，我将宣说真理。但愿它保护我！但愿它保护宣说者！但愿它保护我，保护宣说者，保护宣说者！

唵！和平！和平！和平！

注：以上是开头的和平祷词，旨在祈求神祇保佑，以排除各种障碍，顺利获得智慧。“和平”（Ś ānti）一词含有平安、平静、安宁和清净等意义。

第一章

一

最初，自我就是这个。他是唯一者，没有其他任何睁眼者。他想：“现在让我创造世界吧！”（1）

注：“这个”指这个世界。“唯一者”指自我是世界的唯一存在。参阅《大森林奥义书》1.4.1。

他创造这些世界：水（ambhas）、光、死亡和水（āpa）。水（ambhas）在天上，天是支撑者。光是空。死亡是地。地下是水（āpa）。（2）

注：这里，前一种水指天上之水，后一种水指地下之水。死亡是地，意谓凡是在地上的都会死去。

他思忖：“这些是世界，现在让我创造世界的保护者吧！”于是，他从水中取出原人，赋予形状。（3）

他给原人加热。原人受热后，嘴张开，似卵。从嘴中产生语言，从语言中产生火。鼻孔张开，从鼻孔中产生气息，从气息中产生风。眼睛张开，从眼睛中产生目光，从目光中产生太阳。耳朵张开，从耳朵中产生听觉，从听觉中产生方位。皮肤张开，从皮肤中产生汗毛，从汗毛中产生草木。心张开，从心中产生思维，从思维中产生月亮。肚脐张开，从肚脐中产生下气，从下气中产生死亡。生殖器张开，从生殖器中产生精液，从精液中产生水。（4）

注：《梨俱吠陀》10.90描写原人（Puruṣ a，即原始巨人）化身世界："从他的心中产生月亮，眼中产生太阳，嘴中产生因陀罗和火，呼吸中产生风。从他的肚脐中产生空，头中产生天，脚中产生地，耳中产生方位，组成世界。"可参阅。

二

这些神灵被创造出来后，沉入这个大海。大海用饥渴麻烦他。他们对他说道："请你为我们确定住处，让我们安居那里，吃到食物。"（1）

注："大海"指生死轮回之海。

他为他们牵来牛。他们说道："这对于我们还不够。"他为他们牵来马。他们说道："这对于我们还不够。"（2）

他为他们带来人。他们说道："啊，美好的造物！"人确是美好的造物。他对他们说道："你们进入各自的住处吧！"（3）

火变成语言，进入嘴。风变成气息，进入鼻孔。太阳变成目光，进入眼睛。方位变成听觉，进入耳朵。草木变成汗毛，进入皮肤。月亮变成思维，进入心。死亡变成下气，进入肚脐。水变成精液，进入生殖器。（4）

饥渴对他说道："请你为我俩确定住处。"他对它俩说道："我将你俩安排在众神灵中，成为他们的分享者。"因此，无论哪位神灵获得祭品，饥渴都成为那位神灵的分享者。（5）

三

他思忖："这些是世界和世界保护者。让我为他们创造食物吧！"（1）

他给水加热。从受热的水中产生形态。形态产生食物。（2）

食物被创造出来后，企图逃跑。他想用语言抓住它。但他不能用语言抓住它。如果能用语言抓住它，那么，只要说一下食物，也就饱了。（3）

他想用气息抓住它。但他不能用气息抓住它。如果能用气息抓住它，那么，只要吹一下食物，也就饱了。（4）

他想用目光抓住它。但他不能用目光抓住它。如果能用目光抓住它，那么，只要看一下食物，也就饱了。（5）

他想用听觉抓住它。但他不能用听觉抓住它。如果能用听觉抓住它，那么，只要听一下食物，也就饱了。（6）

他想用皮肤抓住它。但他不能用皮肤抓住它。如果能用皮肤抓住它，那么，只要接触一下食物，也就饱了。（7）

他想用思维抓住它。但他不能用思维抓住它。如果能用思维抓住它，那么，只要想一下食物，也就饱了。（8）

他想用生殖器抓住它。但他不能用生殖器抓住它。如果能用生殖器抓住它，那么，只要射一下食物，也就饱了。（9）

他想用下气抓住它，果然抓住了它。那是风抓住了食物。风以食物为生命。（10）

他思忖："缺了我，这一切怎么存在？"他思忖："我通过哪儿进入？"他思忖："如果说话通过语言，呼吸通过气息，观看通过目光，谛听通过听觉，接触通过皮肤，沉思通过思维，消化通过下气，射精通过生殖器，那么，我该怎样？"（11）

他裂开头顶，从那个门进入。这个门名为骨缝。它是欢喜。他有三个居处，三种睡眠：这个居处，这个居处，这个居处。（12）

注："三个居处，三种睡眠"指自我的三种精神意识状态：觉醒状态、梦中状态和熟睡状态。参阅《蛙氏奥义书》。

他出生后，观察众生，心想："怎么说这里还有另一个？"他看到那个原人，遍及一切的梵，说道："我看到这个（idam adarś
am）。"（13）

因此，他名为伊檀陀罗（Idandra，即"看到这个"）。他确实名为伊檀陀罗，而他们使用隐称，称他为因陀罗（Indra），因为众天神似乎喜爱隐称，确实因为众天神似乎喜爱隐称。（14）

注："他"指自我，即进入身体的个体自我。而梵是宇宙自我。《大森林奥义书》4.2.2也提到因陀罗是隐称，可参阅。

第二章

起初，这个在人中成为胎藏。这精液是从所有肢体中聚合的精力。他在自我中维持这个自我。他将它置入女子后，使它出生。这是他的第一生。（1）

注："这个"指自我。

它成为女子的自我，犹如她自己的肢体。因此，它不伤害她。她滋养进入的、他的这个自我。（2）

她滋养它，因此他也应该滋养她。女子维持这个胎藏。在出生之前和之后，他养育这孩子。他这样在出生之前和之后养育这孩子，也就是养育自我，以维系这些世界，因为这些世界正是这样得到维系。这是他的第二生。（3）

注：前面的"第一生"指成为精液，这里的"第二生"指成为孩子。

他依靠功德确立他的这个自我。然后，他的另一个自我完成任务，寿命终结而离去。他从这里离去，又再生。这是他的第三生。仙人曾说：（4）

注："另一个自我"指他的父亲。

我在胎藏中，就已知道所有这些天神的出生；

一百个铁城堡守卫我，我也如兀鹰快速腾飞。

瓦摩提婆仙人处在胎藏中时，就曾这样说。（5）

注："城堡"喻指身体。这首颂诗见《梨俱吠陀》4.27.1。

他知道这样，因此，在身体坏死后，向上腾飞到那个天国世界，实现一切愿望，达到永恒，达到永恒。（6）

注："达到永恒"重复一次，以示强调。

第三章

这是谁？我们尊奉他为自我。这个自我是哪一位？通过他而看，通过他而听，通过他而嗅，通过他而说话，通过他而知道有味和无味。（1）

这是心。这是思维。这是意识，知觉，知识，智慧，智力，见识，坚定，思想，理解，决心，记忆，意图，意志，活力，欲望，控制。所有这些实际都是智慧的名称。（2）

他是梵。他是因陀罗。他是生主，所有天神，五大元素：地、风、空、水和光，各种各样微小的混合物，各种各样的种子，卵生物，胎生物，湿生物，芽生物，马，牛，人，象，任何一种生物：动

物、飞禽和植物。这一切以智慧为眼，立足智慧。世界以智慧为眼。智慧即根基。智慧即梵。（3）

注：“卵生物”指鸟禽，“胎生物”指人和哺乳动物，“湿生物”指生于潮湿环境中的昆虫，“芽生物”指草木和植物。

依靠这个智慧的自我，他从这个世界腾飞到那个天国世界，实现一切愿望，达到永恒，达到永恒。（4）

泰帝利耶奥义书

第一语音学章

一

诃利！唵！愿密多罗赐福我们！愿伐楼那赐福我们！愿阿利耶摩赐福我们！愿因陀罗和毗诃波提赐福我们！愿大步跨越的毗湿奴赐福我们！

向梵致敬！风啊，向你致敬！你是可见的梵。我要说你是可见的梵。我要说你是规律。我要说你是真理。

愿它保护我！愿它保护说者！保护我！保护说者！

唵！和平！和平！和平！（1）

注：本节是和平祷词。其中第一段采自《梨俱吠陀》1.90.9。

二

我们现在说明语音学：字母、声调、音量、音力、发音和结合。这便是所谓的语音学。（1）

注："字母"即音素。"声调"分为高调、低调和降调。"音量"指发音时间，以短元音的发音时间为计量标准。"音力"指强调性的重音。"结合"指前后两个音节连接之处音素的结合，也称连声。

三

愿我俩一起获得名声！愿我俩一起获得梵的光辉！我们现在说明结合的奥义。五种结合：关于世界，关于光，关于知识，关于繁殖，

关于自我。人们说这些是大结合。

注：“我俩”指师生俩。

现在，关于世界。大地是前面的形态，天空是后面的形态，空是结合，风是联系。这是关于世界。（1）

注：这里所谓的“大结合”是对语音学中的连声的引申用法。前面和后面的形态相当于前面和后面的音节。

现在，关于光。火是前面的形态，太阳是后面的形态，水是结合，闪电是联系。这是关于光。（2）

现在，关于知识。老师是前面的形态，学生是后面的形态，知识是结合，言教是联系。这是关于知识。（3）

现在，关于繁殖。母亲是前面的形态，父亲是后面的形态，繁殖是结合，生育是联系。这是关于繁殖。（4）

现在，关于自我。下颚是前面的形态，上颚是后面的形态，语言是结合，舌头是联系。这是关于自我。（5）

任何人知道这里所说明的这些大结合，他就会与子孙、牲畜、梵的光辉、食物以及天国世界结合。（6）

四

颂诗中的雄牛，宇宙的形象，产生自颂诗和永恒者，愿这位因陀罗赐予我智慧！神啊，愿我具备永恒性！

愿我的身体充满活力！愿我的舌头极其甜蜜！愿我的耳朵听取大量学问！

你是梵鞘，覆盖着智慧，愿你保护我的学问！（1）

女神繁荣，经常迅速地为自己和为我产生衣服、牛、食物和饮料。愿你带给我财富，毛皮动物和牲畜，娑婆诃！

注：娑婆诃（svāhā）是感叹词。

愿梵行者们从各地来到我这里，娑婆诃！

愿梵行者们纷纷来到我这里，娑婆诃！

愿梵行者们以正确的方式来到我这里，娑婆诃！

愿梵行者们能够自制，娑婆诃！

愿梵行者们能够平静，娑婆诃！（2）

注：“梵行者”（brahmacārin）指学生。

愿我在众人中享有名声，娑婆诃！

愿我比富有者更富有，娑婆诃！

尊者啊，愿我进入你，娑婆诃！

尊者啊，愿你进入我，娑婆诃！

你的分支数以千计，尊者啊，我在你之中，得到净化，娑婆诃！

犹如水沿坡流下，月份走向年份，维持者啊，愿梵行者们从各地来到我这里，娑婆诃！

你是庇护所，照亮我！来到我！（3）

五

菩诃（bhūḥ）、菩婆诃（bhuvaḥ）和苏婆诃（suvaḥ）是三个专门用语。而摩诃遮摩息耶提出第四个，即摩诃（mahaḥ）。那是梵，那是自我。其他的天神都是肢体。菩诃是这个世界。菩婆诃是空中。苏婆诃是那个世界。（1）

注：“专门用语”（vyāhṛti）指祭祀仪式中的专门用语或神秘用语。

摩诃是太阳。正是凭借太阳，一切世界变得伟大。或者，菩诃是火。菩婆诃是风。苏婆诃是太阳。摩诃是月亮。正是凭借月亮，一切星体变得伟大。或者，菩诃是梨俱。菩婆诃是娑摩。苏婆诃是夜柔。（2）

摩诃是梵。凭借梵，一切吠陀变得伟大。或者，菩诃是元气。菩婆诃是下气。苏婆诃是行气。摩诃是食物。正是凭借食物，一切气息变得伟大。它们每组四个，有四组。这样，四个一组，有四组专门用语。知道这些，也就知道梵。所有的天神都向他进贡。（3）

六

这个原人由思想构成，永恒，金色，在心内空间中。似乳头，悬挂在上颚两脉之间，那是因陀罗的出生处。他在头发分缝处，穿透头盖骨而出。他居于名为菩诃的火中，名为菩婆诃的风中。（1）

注：这里描述原人居于人心中，向上经过上颚，穿透头顶而出。

他居于名为苏婆诃的太阳中，名为摩诃的梵中。他成为自主者。他成为思想之主，语言之主，眼睛之主，耳朵之主，知识之主。进而，他成为梵，以空为身体，以真理为自我，热爱生命，喜欢思想，充满平静而永恒。波罗吉那约基那啊，你要这样崇拜他！（2）

注：波罗吉那约基那是聆听老师教导的学生名。

七

大地、空中、天空、方位和中间方位，火、风、太阳、月亮和星星，水、药草、树木、空和自我。这些是关于万物。

注："方位"指东南西北上下。"中间方位"指东南、西南、西北和东北。这里提到的"自我"可以读解为身体。

然后，关于自我。元气、行气、下气、上气和中气，眼睛、耳朵、思想、语言和触觉，皮、肉、筋、骨和骨髓。作出这种安排，仙人解释说："这所有一切都是五重结构。依靠五重获得五重。"（1）

八

唵是梵。唵是这一切。唵是应允。因为说："哦（O），请吟诵！"人们便吟诵。随同唵，吟诵娑摩。随同唵（Om）和颂（Som），吟诵祷词。随同唵，行祭者祭司应答。随同唵，梵祭司开始吟诵。随同唵，允许火祭开始。婆罗门先说"唵"，然后说："愿我获得梵！"他确实获得梵。（1）

注：在重大的祭祀仪式中，有四位祭官：诵者祭司、歌者祭司、行祭者祭司和监督者祭司（即梵祭司）。"行祭者祭司应答"指应答诵者祭司。

九

规律，学习和教学。真理，学习和教学。苦行，学习和教学。自制，学习和教学。平静，学习和教学。火，学习和教学。火祭，学习和教学。客人，学习和教学。人性，学习和教学。繁殖，学习和教学。生育，学习和教学。后嗣，学习和教学。

注：这里强调在认识和把握世界中，学习和教学的重要性。

说话真实的罗提多罗说："真理。"坚持苦行的宝卢希湿迪说："苦行。"摆脱痛苦的莫德伽利耶确认学习和教学，因为那就是苦行，那就是苦行。（1）

十

"我是树的摇动者，名声高似山顶，崇高而纯洁，如同太阳。我是永恒者，光辉的财富，聪明睿智，永生，不衰竭。"特利商古依据吠陀这样说。（1）

注：这里的"树"指宇宙之树或轮回之树，也就是《伽陀奥义书》2.3.1和《弥勒奥义书》6.4中提到的"菩提树"（Aśvattha）。《摩诃婆罗多》6.37.1称这树为"菩提树"，14.47.13称这树为"梵树"（Brahmavṛkṣa），可参阅。特利商古是仙人名。

十一

老师向学生传授吠陀后，教导他说：

你要说真话，遵行正法，不要放松学习。在赠送老师可爱的财物后，你不要断绝后嗣。不要忽视真理，不要忽视正法，不要忽视幸福，不要忽视繁荣，不要忽视学习和教学，不要忽视供奉天神和祖先。（1）

你要奉母亲为神。你要奉父亲为神。你要奉老师为神。你要奉客人为神。你要从事那些不受非议的事，而非其他。你要遵奉我们之中的善行，而非其他。（2）

那些优于我们的婆罗门，你要请他们入座休息。你要虔诚地供奉，而非不虔诚地供奉。你要慷慨地供奉，羞愧地供奉。你要敬畏地供奉，同情地供奉。（3）

如果你对事情有疑惑，或对行为有疑惑，那么，你就按照那些婆罗门的方式去做。这些婆罗门善于思考，自我约束而不受他人约束，不苛刻，热爱正法。（4）

还有，对于受指责者，你也要按照那些婆罗门的方式去做。这些婆罗门善于思考，自我约束而不受他人约束，不苛刻，热爱正法。（5）

这是教导。这是教诲。这是吠陀的奥义。这是教诫。应该遵照执行，应该遵照执行。（6）

十二

愿密多罗赐福我们！愿伐楼那赐福我们！愿阿利耶摩赐福我们！愿因陀罗和毗诃波提赐福我们！愿大步跨越的毗湿奴赐福我们！

向梵致敬！风啊，向你致敬！你是可见的梵。我要说你是可见的梵。我要说你是规律。我要说你是真理。

愿它保护我！愿它保护说者！保护我！保护说者！

唵！和平！和平！和平！（1）

第二梵欢喜章

愿他保护我俩！愿他欣赏我俩！愿我俩勇健精勤！愿我俩学业辉煌！愿我俩不怨怼！

唵！和平！和平！和平！

一

唵！知梵者达到至高者。有诗为证：

梵是真理、知识和无限，

居于洞穴中，至高的空中；

谁知道这样，便和睿智

的梵一起，实现一切愿望。

注："洞穴中"指心中。

从它或从这个自我中产生空。从空中产生风。从风中产生火。从火中产生水。从水中产生地。从地中产生药草。从药草中产生食物。从食物中产生人。

这个人由食物的精华构成。这是他的头。这是右侧。这是左侧。这是自我。这是下体，根基。有偈颂为证：（1）

二

这些众生依赖大地，全都从食物中产生，

然后，他们依靠食物生活，最终又返回它；

食物在生物中最古老，被称为一切的药草。

凡是崇拜梵为食物，他们获得所有的食物，

食物在生物中最古老，被称为一切的药草。

生物从食物中产生后，又依靠食物生长，

食物被吃，也吃生物，故而被称为食物。

注：食物（anna）这个名词源自动词词根“吃”（ad）。

这内在的自我由气息构成，不同于由食物精华构成的人。人体充满气息。气息也呈现人的模样。它的人的模样效仿人体的人的模样。元气是它的头。行气是右侧。下气是左侧。空是自我。地是下体，根基。这也有偈颂为证：（1）

三

众天神随着气息呼吸，人和牲畜也是如此；

气息是众生寿命，故而被称为一切的寿命。

凡是崇拜梵为气息，他们获得全部的寿命；

气息是众生寿命，故而被称为一切的寿命。

这确实是前者的有身自我。这内在的、由思想构成的自我，不同于由气息构成的自我。气息充满思想。思想也呈现人的模样。它的人的模样效仿气息的人的模样。夜柔是它的头。梨俱是右侧。娑摩是左侧。教导是自我。阿达婆和安吉罗是下体，根基。这也有偈颂为证：（1）

注：“前者的有身自我”这个短语中，“前者”指人的身体；“有身自我”指存在于身体中的自我。阿达婆和安吉罗是两位拜火祭司名。这两个名字的合称用于指称《阿达婆吠陀》。

四

语言和思想不能到达而从那里返回，

如果知道梵的欢喜，他就无所畏惧。

这确实是前者的有身自我。这内在的、由知识构成的自我，不同于由思想构成的自我。思想充满知识。知识也呈现人的模样。它的人的模样效仿思想的人的模样。信仰是它的头。规律是右侧。真理是左侧。瑜伽是自我。摩诃是下体，根基。这也有偈颂为证：（1）

注：“瑜伽”（Yoga）指修炼身心的方法。

五

知识指导祭祀，知识也指导行动，

一切天神崇拜最古老的梵为知识。

如果知道梵是知识，而不懈怠放逸，

摒弃身体的罪恶，就实现一切愿望。

这确实是前者的有身自我。这内在的、由欢喜构成的自我，不同于由知识构成的自我。知识充满欢喜。欢喜也呈现人的模样。它的人的模样效仿知识的人的模样。可爱是它的头。欢欣是右侧。喜悦是左侧。欢喜是自我。梵是下体，根基。这也有偈颂为证：（1）

注：以上将自我分成由食物、气息、思想、知识和欢喜构成的自我，步步深入。

六

如果他知道梵是不存在，

那么，他自己也不存在；

如果他知道梵是存在，

那么，人们知道他存在。

这确实是前者的有身自我。由此产生疑问：

任何不知者死后前往那个世界吗？

或任何知者死后前往那个世界吗？

注：“不知者”指不知梵者，“知者”指知梵者。

他产生愿望：“我要变多，我要繁殖。”他实施了苦行，创造这一切。创造了所有这一切，他进入其中。进入了其中，他成为存在者和无形者，可言说者和不可言说者，居处和非居处，知识和非知识，真实和非真实。真实成为所有这一切。人们称之为真实。这也有偈颂为证：（1）

注：这里的“他”指至高自我，也就是梵。

七

最初，这一切不存在，而从它产生存在；

它自己创造自我，因此，它被称为善行。

这确实是善行，确实是本质。获得这种本质，也就获得欢喜。如果空中没有这种欢喜，谁会吸气？谁会呼气？因为它确实导致欢喜。因为一旦在这不可见者、无形体者、不可言说者和非居处者中发现无所畏惧是根基，他就会达到无所畏惧。而一旦在它之中制造哪怕细微的裂缝，他就会产生恐惧。确实，缺乏思考的知者怀有恐惧。这也有偈颂为证：（1）

八

出于惧怕它，风儿吹拂，

出于惧怕它，太阳升起，

火，因陀罗，死亡为第五，

出于惧怕它，迅速跑动。

下面是对欢喜的探究。若有一个青年，是个好青年，勤奋好学，行动敏捷，意志坚定，身体强健，这个大地和所有财富全都属于他，这算作一个凡人的欢喜。

一百个凡人的欢喜构成一个凡人健达缚的欢喜，也就是精通吠陀而不受欲望伤害者的欢喜。

注：健达缚（或译乾达婆）是天国歌伎。“凡人健达缚”指由凡人变成的健达缚。

一百个凡人健达缚的欢喜构成一个天神健达缚的欢喜，也就是精通吠陀而不受欲望伤害者的欢喜。

一百个天神健达缚的欢喜构成一个居于永久世界的祖先的欢喜，也就是精通吠陀而不受欲望伤害者的欢喜。

一百个居于永久世界的祖先的欢喜构成一个天生天神的欢喜，也就是精通吠陀而不受欲望伤害者的欢喜。

注：“天生天神”指出生在天上的天神。

一百个天生天神的欢喜构成一个业报天神的欢喜，也就是精通吠陀而不受欲望伤害者的欢喜。

注：“业报天神”指依靠善业升入天国的天神。

一百个业报天神的欢喜构成一个天神的欢喜，也就是精通吠陀而不受欲望伤害者的欢喜。

一百个天神的欢喜构成一个因陀罗的欢喜，也就是精通吠陀而不受欲望伤害者的欢喜。

注：因陀罗是众天神之主。

一百个因陀罗的欢喜构成一个毗诃波提的欢喜，也就是精通吠陀而不受欲望伤害者的欢喜。

注：毗诃波提是天国祭司和众天神的老师。

一百个毗诃波提的欢喜构成一个生主的欢喜，也就是精通吠陀而不受欲望杀害者的欢喜。

注：生主是创造主。以上参阅《大森林奥义书》4.3.33。

他在这里的人中，在那里的太阳中，是同一者。若知道是这样，在死后，就从这个世界达到那个由食物构成的自我，达到那个由气息构成的自我，达到那个由思想构成的自我，达到那个由知识构成的自我，达到那个由欢喜构成的自我。这也有偈颂为证：（1）

九

语言和思想不能到达而从那里返回，

如果知道梵的欢喜，他就无所畏惧。

他确实不会为此烦恼："我怎么会没有行善？我怎么会作恶？"知道这样，他就能使自我摆脱这两者。确实，知道这样，他使自我摆脱这两者。这就是奥义。（1）

注："两者"指善和恶。"摆脱这两者"指摆脱关于善和恶的烦恼，即超越善和恶。

第三婆利古章

一

婆利古是伐楼那之子。他走近父亲伐楼那，说道："尊者啊，请教给我梵。"于是，伐楼那告诉他："食物，气息，眼睛，耳朵，思想，语言。"接着，又对他说："这些众生从它那里产生；产生后，依靠它生活；后又返回它，进入它。你努力认识它吧！它就是梵。"

他实施苦行，完毕苦行。（1）

二

他认识到食物是梵。因为这些众生确实从食物中产生；产生后，依靠食物生活；后又返回食物，进入食物。认识了它，他又走近父亲伐楼那，说道："尊者啊，请教给我梵。"伐楼那告诉他："你努力依靠苦行认识梵吧！苦行就是梵。"

他实施苦行，完毕苦行。（1）

三

他认识到气息是梵。因为这些众生确实从气息中产生；产生后，依靠气息生活；后又返回气息，进入气息。认识了它，他又走近父亲伐楼那，说道："尊者啊，请教给我梵。"伐楼那告诉他："你努力依靠苦行认识它吧！苦行就是梵。"

他实施苦行，完毕苦行。（1）

四

他认识到思想是梵。因为这些众生确实从思想中产生；产生后，依靠思想生活；后又返回思想，进入思想。认识了它，他又走近父亲伐楼那，说道："尊者啊，请教给我梵。"伐楼那告诉他："你努力依靠苦行认识梵吧！苦行就是梵。"

他实施苦行，完毕苦行。（1）

五

他认识到知识是梵。因为这些众生确实从知识中产生；产生后，依靠知识生活；后又返回知识，进入知识。认识了它，他又走近父亲伐楼那，说道："尊者啊，请教给我梵。"伐楼那告诉他："你努力依靠苦行认识梵吧！苦行就是梵。"

他实施苦行，完毕苦行。（1）

六

他认识到欢喜是梵。因为这些众生确实从欢喜中产生；产生后，依靠欢喜生活；后又返回欢喜，进入欢喜。

这是婆利古和伐楼那的学问，安居于至高的空。知道这样，他就获得安居。他拥有食物，吃食物。他拥有后嗣、牲畜和梵的光辉而伟大，声誉卓著。（1）

七

不应该贬损食物。这是誓言。气息是食物，身体是吃食物者。身体安居于气息中，气息安居于身体中。故而，食物安居于食物中。知道食物安居于食物中，他就获得安居。他拥有食物，吃食物。他拥有后嗣、牲畜和梵的光辉而伟大，声誉卓著。（1）

八

不应该鄙视食物。这是誓言。水是食物，火是吃食物者。火安居于水中，水安居于火中。故而，食物安居于食物中。知道食物安居于食物中，他就获得安居。他拥有食物，吃食物。他拥有后嗣、牲畜和梵的光辉而伟大，声誉卓著。（1）

九

应该多制作食物。这是誓言。地是食物，空是吃食物者。空安居于地中，地安居于空中。故而，食物安居于食物中。知道食物安居于食物中，他就获得安居。他拥有食物，吃食物。他拥有后嗣、牲畜和梵的光辉而伟大，声誉卓著。（1）

十

不应该拒绝任何求宿的客人。这是誓言。因此，应该以任何方式备足食物。他们会说："已经为他备好食物。"以上等方式备好食物

者，食物以上等方式回馈他。以中等方式备好食物者，食物以中等方式回馈他。以末等方式备好食物者，食物以末等方式回馈他。（1）

人们知道这样。它是语言中的安妥，元气和下气中的吐纳，双手的动作，双脚的行走，肛门的排泄。这些涉及人的想法。还有，涉及神的想法。它是雨中的满足，闪电中的威力。（2）

牲畜中的名气，星宿中的光芒，生殖器中的后嗣、永生和欢喜，空中的一切。若崇拜它为根基，就会获得根基。若崇拜它为伟大，就会变得伟大。若崇拜它为思想，就会富有思想。（3）

若崇拜它为致敬，各种愿望就会向他致敬。若崇拜它为梵的毁灭力，仇视他的敌人会死去，他所憎恨的人也会死去。

他在这里的人中，他在那里的太阳中，是同一者。（4）

若知道这样，在死后，他就从这个世界达到那个由食物构成的自我，达到那个由气息构成的自我，达到那个由思想构成的自我，达到那个由知识构成的自我，达到那个由欢喜构成的自我。在这些世界中漫游，随意进食，随意变形。他坐着吟唱这首娑摩歌：哈呜！哈呜！哈呜！（5）

我是食物，我是食物，我是食物！

我吃食物，我吃食物，我吃食物！

我作偈颂，我作偈颂，我作偈颂！

注：“我作偈颂”（ślokakṛt）也可读为“我是结合者”，意谓既是食物，又是吃食物者，主体和客体的结合者。

我是规律的第一位出生者，

先于众天神，在永恒的肚脐。

施与我者也会这样保护我，

我是食物，也吃吃食物者。

我已经征服一切世界，

我光辉灿烂如同太阳。

人们知道这样。这就是奥义。（6）

自在奥义书

唵！那圆满，这圆满，圆满出自圆满，

从圆满获得圆满，始终保持圆满。

唵！和平！和平！和平！

注：以上是开头的和平祷词。其中的“圆满”指梵。

自在居住在活动于这个世界的所有这一切中；

你应该通过弃绝享受，不要贪图任何人的财富。（1）

注：自在（Īśā）指主宰世界一切的神，至高的自我或灵魂。“弃绝”指摆脱对一切虚妄事物的执著。

人应该在这世上做事，渴望长命百岁；

你就这样，而非别样，业不会沾染人。（2）

注：“做事”或译作业。业（karma）指行动，尤其指祭祀活动。一个人只要按照经典从事行动，业就不会沾染或玷污他。

那些名为阿修罗的世界，笼罩蔽目的黑暗，

那些戕害扼杀自我的人，死后都前往那里。（3）

注：“阿修罗的世界”即魔的世界。参阅《大森林奥义书》4.4.11。

唯一者不动，却比思想更快，

始终领先，众天神赶不上它；

它站着，却超越其他奔跑者，

在它之中，风支持所有的水。（4）

注："唯一者"指自我，也指梵。"众天神"代表各种感官，"风"代表生命气息，"水"代表各种生命活动。

它既动又不动，既遥远又邻近，

既在一切之中，又在一切之外。（5）

在自我中看到一切众生，在一切

众生中看到自我，他就不会厌弃。（6）

注："不会厌弃"指不会厌恶或惧怕一切众生。

对于知者来说，自我即是一切众生；

他看到唯一性，何来愚痴？何来忧愁？（7）

注："知者"指知道自我者。

他遍及一切，光辉，无身躯，无伤痕，

无筋腱，纯洁无瑕，不受罪恶侵袭；

他是圣贤，智者，遍入者，自在者，

在永恒的岁月中，如实安置万物。（8）

注："他"指自我，也指梵。"圣贤"（kavi）指吠陀仙人，即洞悉一切者，吠陀颂诗的创作者。后来，kavi一词用于指称诗人。

那些崇尚无知的人，陷入蔽目的黑暗，

那些热衷知识的人，陷入更深的黑暗。（9）

注：这里，"无知"（avidyā）指行动，尤其指祭祀活动。"知识"（vidyā）指智慧，尤其指关于天神的知识。前一种人有行动，无智慧；后一种人，有智慧，无行动。这颂见《大森林奥义书》4.4.10。

我们听到智者们向我们解释说：

那不同于无知，也不同于知识。（10）

同时知道无知和知识这两者的人，

凭无知超越死，凭知识达到不死。（11）

注：只有行动和智慧相结合，才能通过行动超越死，通过智慧达到不死，即达到永恒。

那些崇尚不生成的人，陷入蔽目的黑暗，

那些热衷生成的人，陷入更深的黑暗。（12）

注："不生成"指不显现者，即不显现的原初物质（prakṛti）。"生成"指显现者，即由原初物质衍生的现象世界。这里意谓不显现的原初物质和显现的现象世界，两者不能割裂。

我们听到智者们向我们解释说：

那不同于生成，也不同于不生成。（13）

同时知道生成和不生成这两者的人，

凭毁灭超越死，凭生成达到不死。（14）

注：凡显现的生成者都会毁灭，返回不显现的原初物质。

真理的面容覆盖着金盘，普善啊！

我遵奉真理，请你揭开它，让我看到。（15）

注：普善（Pūṣan，词义为养育者）是太阳神之一。

普善！唯一的仙人！控制者！太阳！

生主之子！请放出光芒，聚合光辉！

我看到了你的极其美好的形象，

那个，其中那个原人，我就是他。（16）

注：这里意谓在太阳中看到原人。“原人”指至高自我。“我就是他”，意谓个体自我与至高自我同一。

风永不停息，永不灭寂，

而身体最终化为灰烬，

唵！心啊！请记住这事！

心啊！记住，记住这事！（17）

注：“风”指维持生命的气息。这里译为“心”的kratu一词是个多义词，含有祭祀、智力、决心和意志等意义。

火啊！带我们遵循正道，走向繁荣，

天神啊！你知道我们的一切行为；

请你为我们驱除阴险的罪恶吧，

我们会献给你至高无上的赞歌。（18）

注：这首颂诗见《梨俱吠陀》1.189.1。以上15—18，见《大森林奥义书》5.15.1—4。

由谁奥义书

但愿我的肢体、语言、呼吸、眼睛、耳朵以及体力和感官健壮！

奥义书中的梵是一切。但愿我不抛弃梵，但愿梵不抛弃我。但愿它不抛弃，但愿我不抛弃。

但愿奥义书中的那些正法活存在热爱自我的我之中！

唵！和平！和平！和平！

第一章

由谁的意愿和指令，思想出现?

由谁促使最初的生命气息启动?

由谁的意愿，人们说这样的语言?

是哪位天神，安排这眼睛和耳朵? （1）

他是眼睛的眼睛，思想的思想，

语言的语言，生命气息的气息，

耳朵的耳朵；智者们超脱一切，

离开这个世界后，达到永恒。（2）

注：“他”指自我。“智者们”指那些认识到自我寓于一切之中的人。参阅《大森林奥义书》4.4.18。

眼睛看不到，语言说不到，思想想不到；

我们不清楚，我们不知道该怎样说明它。（3）

注：“它”指梵。这里意谓梵不可目睹，不可言说，不可思议。

我们听到前贤向我们解释说：

它不同于已知，也不同于未知。（4）

注：参阅《自在奥义书》10。

不是凭语言表达它，而是语言由它表达；

你要知道它就是梵，而非人们所崇拜者。（5）

注：第5至第9颂是指出梵不同于人们崇拜的天神。

不是凭思想思考它，而是思想由它思考；

你要知道它就是梵，而非人们所崇拜者。（6）

不是凭眼睛观看它，而是眼睛由它观看；

你要知道它就是梵，而非人们所崇拜者。（7）

不是凭耳朵谛听它，而是耳朵由它谛听；

你要知道它就是梵，而非人们所崇拜者。（8）

不是凭气息呼吸它，而是气息由它呼吸；

你要知道它就是梵，而非人们所崇拜者。（9）

第二章

如果你认为自己知道，而你实际上

对梵的形态的了解，也是微乎其微，

无论是它涉及你，还是涉及众天神，

因此你应该探索，即使你认为知道。（1）

注：这里是老师对学生说的话，意思是对梵的认知不能局限于人和天神的范围。

我不认为我知道，我也不知道我不知道；我们

之中，知道它者知道它，他也不知道他不知道。（2）

不思考它者知道，思考它者不知道；

认知它者不认知，不认知它者认知。（3）

注：以上旨在说明对梵的认识不同于一般的认识。

若凭觉悟知道它，他便获得永恒性；

他凭自我获得勇气，凭智慧达到永恒。（4）

如果在这世知道它，则获得真实，

如果在这世不知道它，则损失巨大；

那些智者在万事万物中辨认出它，

他们死后离开这个世界，达到永恒。（5）

第三章

梵为众天神赢得胜利。在这梵的胜利中，众天神兴高采烈。他们思忖道："这是我们的胜利，这是我们的伟大。"（1）

梵知道他们的想法。于是，梵向他们显形。而他们不认识梵，问道："这是哪个药叉？"（2）

注：药叉（Yakṣa，词义为值得尊敬者）是一类精灵。

他们对火神说道："知生者啊，你去了解一下，这是哪个药叉？""好吧！"（3）

注：知生者（Jātavedas）是火神的称号。

他走向前去。梵询问他："你是谁？"他说道："我是火神，我是知生者。"（4）

"你有什么本领？""我能焚烧大地上所有这一切。"（5）

梵将一根草放在他前面，说道："焚烧它吧！"他快速上前，但不能焚烧这根草。于是，他转回，说道："我无法得知这是哪个药叉。"（6）

然后，众天神对风神说道："风神啊，你去了解一下，这是哪个药叉？""好吧！"（7）

他走向前去。梵询问他："你是谁？"他说道："我是风神，我是摩多利希凡。"（8）

注：摩多利希凡（Mātariśvan）是风神的称号。

"你有什么本领？""我能卷走大地上所有这一切。"（9）

梵将一根草放在他前面，说道："卷走它吧！"他快速上前，但不能卷走这根草。于是，他转回，说道："我无法得知这是哪个药叉。"（10）

然后，众天神对因陀罗说道：“摩伽凡啊，你去了解一下，这是哪个药叉？”“好吧！”他走向前去。然而，梵从他面前消失了。（11）

注：摩伽凡（Maghavan）是因陀罗的称号。

就在空中那个地点，他遇见一位女子，也就是漂亮美丽的雪山之女乌玛。他询问她：“这是哪个药叉？”（12）

第四章

她说道：“那是梵。依靠梵的胜利，你们兴高采烈。”于是，他当即知道了“那是梵”。（1）

因此，火神、风神和因陀罗这些天神远远胜过其他天神。因为他们最接近地接触到它，因为他最先知道它是梵。（2）

注：这里，“他最先知道”中的“他”，按照句义应该是“他们”。原文如此。

因此，因陀罗远远胜过其他天神。因为他最接近地接触到它，因为他最先知道它是梵。（3）

这是关于它的教诲。对于众天神，它如同闪电闪烁，如同眼睛眨动。（4）

注：“它”指梵。

而对于自我，思想仿佛走向它；通过思想回忆它，经常想念它。（5）

它确实是可爱者。应该作为可爱者受到崇尚。有人知道它这样，一切众生都会仰慕他。（6）

“先生啊，请教给我奥义！”“已经教给你奥义。我们已经教给你关于梵的奥义。”（7）

苦行、自制和行动是它的基础。诸吠陀是它的所有肢体。真实是它的居所。（8）

注：“它”指奥义。

有人这样知道奥义，他就会涤除罪恶，安居在无限的、不可战胜的天国世界。（9）

伽陀奥义书

但愿他保护我俩！但愿他欣赏我俩！但愿我俩勇健精勤！但愿我俩学业辉煌！但愿我俩不怨怼！

唵！和平！和平！和平！

注：“我俩”指老师和学生。

第一章

一

人们说，婆遮湿罗婆心怀愿望，施舍一切财富。他有个儿子名叫那吉盖多。（1）

注：婆遮湿罗婆在祭祀中施舍一切财富，希望获得果报。

谢礼被带走时，虽然他只是一个少年，但心生信仰。他思忖：（2）

注：“谢礼”指施舍给婆罗门祭司的财物，以答谢他们主持祭祀仪式。

“已经饮过水，已经吃过草，

已经被挤奶，感官已衰竭，

施舍它们的人走向名为

‘没有欢乐’的那些世界。”（3）

注：“它们”指那些作为谢礼的母牛。它们已经衰竭，不再能喝水、吃草和产奶，也不再能生育牛犊。因而，施舍这种母牛的人，只能再生在“没有欢乐”的世界。

他对父亲说：“父亲啊，你将我施舍给谁？”他重复说了一次，二次。父亲便说道：“我将你施舍给死神。”（4）

注：那吉盖多觉得父亲这样的施舍不能获得好的果报。于是，他愿意将自己也作为谢礼施舍。

“众人之中我领先，

众人之中我居中，

今天父亲要通过我，

对阎摩尽什么职责？（5）

注：这颂和下一颂是那吉盖多的内心独白。他觉得自己的品行在众人中或领先，或居中，不知父亲为何要将他送给死神阎摩。

“请看看前辈人，请想想后来人，

凡人如谷物成熟，如谷物再生。”（6）

注：这里，那吉盖多思考人的生死轮回。

婆罗门客人如火进入家中，他们

安抚他，说：“太阳之子，取水来！”（7）

注：“太阳之子”指阎摩。那吉盖多到达阎摩家中，阎摩家人提醒阎摩取水接待婆罗门客人。

对于不供奉食品的愚人，

婆罗门客人剥夺他这一切：

愿望和期盼，团结和友谊，

祭祀和善行，儿子和牲畜。（8）

注：这里强调热情接待婆罗门客人的重要性。可以视为叙述者的话，也可视为阎摩家人的话。

“婆罗门啊，你是尊敬的客人，

在我家住了三夜，没有进食；

我向你致敬！也祝愿我吉祥！

因此，我请你选择三个恩惠。”（9）

注：这是阎摩对那吉盖多说的话。据传说，那吉盖多到达阎摩家时，阎摩有事在外，三天后才相见。以下是那吉盖多和阎摩的对话。

“但愿乔答摩忧虑得以平息，

心情愉快，对我的怒气消失，

欢迎你释放我回家，死神啊！

三个恩惠，我选择这第一个。”（10）

注：乔答摩是家族名，指那吉盖多的父亲。

“奥达罗吉·阿卢尼因我

施恩，会像以前一样愉快；

他看到你摆脱死神之嘴，

会消除怒气，夜夜安睡。”（11）

注：奥达罗吉·阿卢尼也是那吉盖多父亲的名字。

“在天国世界，没有任何恐惧，

因你不在那里，而无衰老之虑；

摆脱饥饿和焦渴，超越忧愁，

安居在天国世界，充满欢愉。（12）

“你知道天国之火，死神啊！

请告诉我这怀有信仰之人；

那些天国居民享有永恒性，

这是我选择的第二个恩惠。”（13）

“这天国之火，那吉盖多啊！

我知道，我告诉你，让你知道；

它是根基，靠它达到无限世界，

你要知道，它深藏在洞穴中。”（14）

注：这里意谓火是一切存在的根基和底蕴。

死神告诉他火是世界之源，

告诉他祭坛的用砖及数量；

他如实复述听到的这些话，

死神很满意，继续向他讲述。（15）

灵魂高尚的死神高兴地说：

“我今天再赐给你这个恩惠：

凭你的名字就能知道这火，

并请接受这个多色的项链。（16）

注：“多色的项链”指项链为一，色为多。“项链”（sṛṅkā）一词的另一词义是道路。这样，也引申理解为在同一条道路上有多种行动（“业”）。

“举行三次那吉盖多祭，与三
结合，履行三业，超越生和死，
知道和沉思这位知梵生尊神，
他便达到无限的和平宁静。（17）

注：“那吉盖多祭”即火祭。前一颂中提到“凭你的名字就能知道这火。”因此，那吉盖多是火的别名。“与三结合”中的“三”指父、母和老师，或指吠陀、传承和善人。“三业”指祭祀、学习和施舍。“知梵生”指知道一切由梵而生。“知梵生尊神”指火。

“智者完成三次那吉盖多祭，
知道这三，沉思那吉盖多火，
他破除了前面的死亡罗网，
超越忧愁，享受天国的快乐。（18）
“这是你的通向天国之火，
也就是你选的第二个恩惠；
人们将会称说这火属于你，
那吉盖多，请选第三个恩惠！”（19）
“有个关于死去之人的疑惑：
人们或说存在，或说不存在；
我想要知道这个，请你指教！
这是我选择的第三个恩惠。”（20）

“甚至古代天神也对此困惑，

其中的法则微妙，不易理解；

那吉盖多啊，请你另选恩惠！

抛弃这个疑问，不要为难我。”（21）

“确实众天神也对此困惑，

死神啊，你也说这不易理解，

而像你这样的说者不可得，

也没有别的恩惠与此相等。”（22）

“你选择子子孙孙长命百岁，

大量的牲口、象、马和金子！

你选择广阔的领地，而你

自己活多少年，随你的心愿！（23）

“如果你认为这恩惠相等，

那就选择财富和长寿吧！

那吉盖多啊，你统治大地，

我让你满足所有的愿望。（24）

“人间难以实现的任何愿望，

随你的心意，提出请求吧！

这些美女，连同车辆和乐器，

都是尘世凡人难以获得的，

由我赠送，让她们侍奉你吧！

那吉盖多，别问我死亡问题。”（25）

“凡人的生存结束就在明天，

死神啊，一切感官活力衰竭；

所有的生命无不转瞬即逝，

留着你的车辆，你的歌舞！（26）

“凡人无法靠财富得到满足，

而看到你，我们怎能获得财富?

我们的生命全在你的掌控中！

因而，我仍然选择这个恩惠。（27）

“在下界衰老的凡人，若知道

和看透美色、爱欲和欢悦，

他已走近不老和不死世界，

怎么还会热衷过长的寿命？（28）

“这是人们的困惑，请你说明

浩茫未来这个问题，死神啊！

这个问题涉及深藏的奥秘，

那吉盖多不选择别的恩惠。”（29）

二

“至善一回事，欢乐另一回事，
两者束缚人，而目标不相同；
选取其中至善者，达到圆满，
选取其中欢乐者，失去目的。（1）

“至善和欢乐，同时走近人，
智者仔细观察，认真辨别，
因而智者选至善，不选欢乐，
愚者则选欢乐，不选至善。（2）

“你经过深思熟虑，抛弃
形态可爱的欲望和欢乐，
远离财富之路，那吉盖多啊！
尽管众多凡人沉溺其中。（3）

“智者们明白无知和知识，
这两者的指向迥然有别；
我认为那吉盖多渴求知识，
众多的欲望不能动摇你。（4）

“始终生活在无知之中，
却自认是智者和学者，

愚人们徘徊在歧路，

犹如盲人引导盲人。（5）

“痴迷财富，幼稚，任性，

未来不向这些愚人显示；

认为只有这世，别无其他，

这样的人一再受我控制。（6）

“许多人甚至不能听到他，

而即使听到，也不知道他；

听到而善于说出者是奇迹，

知道而善于教诲者是奇迹。（7）

“平庸之人讲述他，设想他

多种多样，也就变得不可理解；

而不依靠他人讲述，也没有出路，

因为他不可思辨，比微妙更微妙。（8）

注：“不依靠他人讲述，也没有出路”，也就是说唯有依靠知者（即知道梵我同一者）讲述，别无出路。

“依靠思辨不能获得这信念，

依靠他人讲述，则容易理解；

最可爱的人啊，你坚持真理，

已经获得它，那吉盖多啊！

愿我们有你这样的提问者。（9）

“我知道财富无常，不可能

依靠无常者获得永恒者；

因此，我用无常的物质集成

那吉盖多火，而获得永恒者。（10）

“看到欲望的满足，世界的根基，

祭祀的无穷果报，无惧的彼岸，

伟大的歌颂赞美，那吉盖多啊！

你聪明睿智，坚定地抛弃一切。（11）

“那位古老的天神难以目睹，

深藏在洞穴之中，隐而不露；

智者依靠自我瑜伽，沉思

这位天神，摆脱快乐和忧愁。（12）

注：“洞穴”喻指心。“自我瑜伽”指沉思自我。

“听到他，把握他，看清本质，

获得这个微妙者，凡人喜悦，

因为获得了应喜悦者；我认为

这座福宅已为那吉盖多敞开。”（13）

“不同于正法，不同于非法，

不同于已做，不同于未做，

不同于过去，不同于未来，

你所看到者，请你告诉我。”（14）

“所有吠陀宣告这个词，

所有苦行称说这个词，

所有梵行者向往这个词，

我扼要告诉你这个词：

它就是唵！（15）

“这个音节是梵，这个音节是至高者，

知道这个音节，他便得以心遂所愿。（16）

“这是最好依托，这是最高依托，

知道这个依托，在梵界享受尊贵。（17）

“这位智者不生，也不死，

不来自哪儿，不变成什么，

不生，永恒，持久，古老，

身体被杀，它也不被杀。（18）

注：“这位智者”指自我。

“如果杀者认为杀它，

被杀者认为它被杀，

两者的看法都不对，

它既不杀，也不被杀。（19）

“这自我深藏在众生心穴中，

比微小更微小，比巨大更巨大；

无欲望者看到它，摆脱忧愁，

感官平静，认识到自我伟大。（20）

“它坐着也能远行，

它睡着也能周游，

除了我，有谁知道这位

喜悦或不喜悦的天神？（21）

注：参阅《自在奥义书》4—5。

“身体中的无身体者，

不安定中的安定者，

知道自我遍及一切，

伟大，智者不会忧愁。（22）

“获得这自我，不依靠言教，

不依靠智力，不依靠博闻，

那是依靠自我选中而获得，

自我向他展示自己的性质。（23）

“如果不戒绝恶行，不凝思静虑，

思想不平静，凭智慧也不能获得。（24）

“婆罗门和刹帝利是它的食物，

死亡是调料，谁知道它在哪里？”（25）

三

“五火和那吉盖多三火，

那些知梵者指出这影和光

进入至高领域的洞穴中，

饮用善行世界的规律。（1）

注：“五火”指在祭祀中供奉的五火。“影和光”喻指五火和那吉盖多三火，分别代表个体自我和至高自我。“规律”指果报。

“愿我们把握那吉盖多火，

它是不灭的、至高的梵，

祭祀者的津梁，让愿望

渡海者达到无惧的彼岸。（2）

“要知道自我是车主，身体是车辆，

要知道智慧是车夫，思想是缰绳。（3）

“智者们说感官是马匹，感官对象是领域，

与身体、感官和思想联系的自我是享受者。（4）

“缺乏智慧的人，思想经常不受约束，

他的感官犹如车夫难以驾驭的野马。（5）

“富有智慧的人，思想始终受到约束，

他的感官犹如车夫易于驾驭的驯马。（6）

“缺乏智慧，思想轻浮，常受污染，

他达不到那个境界，陷入轮回中。（7）

“富有智慧，思想沉稳，始终纯洁，

他达到那个境界，也就不会再生。（8）

“人以智慧为车夫，以思想为缰绳，

他到达目的地，毗湿奴的最高之步。（9）

注：毗湿奴（Visnu）在吠陀时期是一位太阳神，以跨越三大步著称。

“感官对象高于感官，思想高于感官对象，

智慧高于思想，而伟大的自我高于智慧。（10）

注：“伟大的自我”指个体自我。

“未显者高于伟大的自我，原人高于未显者，

没有比原人更高者，那是终极，至高归宿。（11）

注：“未显者”指原初物质。“原人”指至高自我。

“这个自我深藏在一切众生中，隐而不露，

而目光微妙者凭无上微妙的智慧能看见。（12）

注：“这个自我”指原人，即至高自我。

“智者将语言控制在思想中，

将思想控制在智慧自我中，

将智慧自我控制在伟大自我中，

将伟大自我控制在平静自我中。（13）

“起来！醒来！已获

恩惠，应该知道剃刀

刀刃锋利，难以越过，

圣贤们说此路难行。（14）

“知道它无声，无触，无色，

无味，无香，不变，稳定，

无始无终，高于伟大自我，

永恒，他便摆脱死神之嘴。”（15）

死神讲述的这个永恒的那吉盖多故事，

智者宣讲它，听取它，在梵界享受尊贵。（16）

若在婆罗门集会上，或者在葬礼上，

宣示这个至高奥秘，他便达到永恒，

他便达到永恒。（17）

第二章

一

自生者向外凿通那些感官，

因此人向外看，不看内在自我，

然而，有的智者追求永恒性，

他转过眼睛，向内观看自我。（1）

注：“自生者”指自我。

愚人们追随外在的欲望，

自己投身张开的死亡之网，

然而，智者们知道永恒性，

不在不稳定中寻求稳定。（2）

色、味、香、声、触和交欢，

靠它感受，认知，岂有他者？

这就是它。（3）

靠它感受梦中和觉醒，智者知道

这遍及一切的伟大自我，不会忧愁。（4）

知道眼前这位食蜜者，自我，生命，

过去和未来之主宰，他不会厌弃。

这就是它。（5）

它生于苦行之前，生于水之前，

进入洞穴之中，通过众生观看。

这就是它。（6）

阿底提是众神之母，与元气共存，

进入洞穴之中，与众生一起出生。

这就是它。（7）

火藏两片木中，似胎儿受孕妇保护，

人们每天醒来，奉上祭品，祭供这火。

这就是它。（8）

注：这首颂诗见《梨俱吠陀》3.29.2。

太阳从那里升起，在那里落下，

众天神之居处，谁也不能超越。

这就是它。（9）

注：参阅《大森林奥义书》1.5.23。

这里有，也在那里有，

那里有，同样这里有；

若在这里看似不同，

他从死亡走向死亡。（10）

唯有依靠思想得知，

在这里没有任何不同；

若在这里看似不同，

他从死亡走向死亡。（11）

注：参阅《大森林奥义书》4.4.19。

原人大似拇指，居于自我中，若知道

这是过去未来之主，也就不会厌弃。

这就是它。（12）

注：这里的“自我”可理解为身体。居于身体中的原人（即自我或灵魂）拇指般大小，这样的描写也见《白骡奥义书》3.13和5.8，《弥勒奥义书》6.38。在《摩诃婆罗多》中著名的莎维德丽故事中，这样描写阎摩取走萨谛梵的灵魂：“牵出一个系上套索的、拇指大的小人儿”。（3.281.16）

原人大似拇指，犹如无烟之火，

过去未来之主，同是今日明日。

这就是它。（13）

险峰绝顶上的雨水沿着山坡分流，

视万法相异者也是这样追随万法。（14）

净水流入净水，变成同样，乔答摩之子啊！

牟尼明白这个道理，他的自我也是这样。（15）

二

思想不扭曲的无生者，

有一座十一门的城堡，

控制它，则没有忧愁，

摆脱它，则获得解脱。

这就是它。（1）

注：“无生者”指自我。“城堡”指身体。“十一门”指双眼、双耳、双鼻孔、嘴、肛门、生殖器、肚脐和头顶。“控制它”和“摆脱它”中的“它”指城堡。

如同天鹅居于天空中，婆薮居于空中，

祭司居于祭坛中，客人居于苏摩酒罐中，

伟大规律居于人中，神中，规律中，空中，

生于水，生于牛，生于规律，生于山。（2）

注：“天鹅”喻指太阳。婆薮（Vasu）是神名。“伟大规律”指自我。这首颂诗见《梨俱吠陀》4.40.5。

引导元气向上，引导下气向后，

这侏儒坐中间，众天神侍奉他。（3）

注：自我大似拇指，故而又称为侏儒。

一旦居于身体的有身者离开，

摆脱身体，这里还会留下什么？

这就是它。（4）

注：“有身者”指自我。

凡人活着，并非依靠元气和下气，

而是依靠这两者所依靠的那个。（5）

我将告诉你永恒的梵这个奥秘，

人死后，自我怎样，乔答摩之子！（6）

一些有身者进入子宫，从而获得身体，

另一些追随不动者，依照业和学问。（7）

这个原人在睡眠者中醒着，

创造种种愿望；它是纯洁者，

是梵，被称为不死的永恒者，

不可超越；一切世界依靠它。

这就是它。（8）

火原本是一个，进入世界之后，

依据所遇色，形成各种相应色，

同样，唯一的自我在一切众生中，

形成各种相应色，而又居于外。（9）

风原本是一个，进入世界之后，

依据所遇色，形成各种相应色，

同样，唯一的自我在一切众生中，

形成各种相应色，而又居于外。（10）

太阳是所有一切世界的眼睛，

不受外界各种错误的视觉污染，

同样，唯一的自我在一切众生中，

不受世界的痛苦污染，超然于外。（11）

唯一的主宰，一切众生的自我，

它使一种色成为多种色；智者们

知道它居于自我中，正是他们，

而不是其他人，获得永恒的幸福。（12）

无常中的恒常，知觉中的知觉，

满足众人愿望的唯一者；智者们

知道它居于自我中，正是他们，

而不是其他人，获得永恒的幸福。（13）

人们认为"这是它"，这至高幸福不可言说，

怎样可以知道它？它照耀，还是不照耀？（14）

那里，太阳不照耀，星月不照耀，

那些闪电不照耀，更不必说这火；

一旦它照耀，一切都随之照耀，

依靠它的光芒，所有这些才照耀。（15）

三

这棵永恒的菩提树，树根

向上，枝条向下；它是纯洁者，

是梵，被称为不死的永恒者，

不可超越；一切世界依靠它。

这就是它。（1）

世界上的所有这一切，

出生和活动在元气中；

它是大恐怖，高举的雷杵，

人们知道它，便获得永恒。（2）

出于惧怕它，火燃烧，

出于惧怕它，太阳发热，

因陀罗，风，死亡为第五，

出于惧怕它，迅速跑动。（3）

注：参阅《泰帝利耶奥义书》2.8.1。

能在这世身体瓦解前知道它，

此后在创造世界中获得身体。（4）

在自我中见它，如在明镜中，

在祖先世界中见它，如在梦中，

在健达缚世界中见它，如在水中，

在梵界中见它，如在光和影中。（5）

知道感官的各种形态和起源，

出现和消失，智者不会忧愁。（6）

思想高于感官，本质高于思想，

大我高于本质，未显者高于大。（7）

注：“大我”或“大”均指自我。

原人遍及一切，无相，高于未显者，

人知道它，便获得解脱，走向永恒。（8）

它的形态超越视觉，

无人能凭眼睛看到它；

凭心、智和思想理解它，

知道它，人们达到永恒。（9）

五种感官知觉连同思想，全都停止，

智慧也不动，人们说这是至高境界。（10）

人们认为这是瑜伽，牢牢把持感官，

不会迷乱，因为瑜伽就是来去生灭。（11）

不能用语言、思想和眼睛得知，

除了说“它存在”，还能怎么得知？（12）

注：“它存在”也可译为“它在”或“它是”。

它存在和它的真实性，由这两方面认知；

确认了它存在，它的真实性也就会清晰。（13）

一旦摒弃盘踞心中的所有欲望，

凡人达到永恒，就在这里获得梵。（14）

注：这颂见《大森林奥义书》4.4.7。

一旦割断缠绕心中的所有缚结，

凡人达到永恒。这些便是教诲。（15）

一百零一条心脉，其中一脉通向头顶，

由它向上引向永恒，其他各脉通向各方。（16）

注：这颂见《歌者奥义书》8.6.6。

大似拇指的原人，这内在自我，

经常居于人心中；应该坚决地

将它与自己的身体作出区分，

犹如区分蒙遮草的草茎和草；

应该知道它是纯洁者，永恒者，

应该知道它是纯洁者，永恒者！（17）

注：这颂末行重复一次，以示强调。

那吉盖多获得死神讲述的

这种知识，完整的瑜伽法，

摆脱污垢和死亡，达到梵，

其他知道自我者也是这样。（18）

疑问奥义书

天神啊！愿我们凭耳朵听到吉祥，

尊神啊！愿我们凭眼睛看到吉祥；

愿我们的肢体和身躯结实健壮，

赞颂天神，享受天神赋予的寿命。

愿声誉卓著的因陀罗赐福我们，

愿通晓一切的普善赐福我们，

愿车轮坚固的达尔刹耶赐福我们，

愿天国导师毗诃波提赐福我们。

唵！和平！和平！和平！

第一问

婆罗堕遮之子苏盖舍，尸毗之子萨谛耶迦摩，苏尔耶之孙伽尔吉耶，阿湿婆罗之子憍萨利耶，维达巴国跋尔伽婆，迦迪耶之子迦般提，他们全都信奉梵，立足于梵，追求至高的梵。他们手持柴薪，走近尊者毕波罗陀，心想："他会向我们讲述一切。"（1）

注："柴薪"是学生拜见老师的礼物。

这位仙人对他们说："你们要在这里住上一年，修炼苦行，恪守梵行和信仰。然后，依照你们的心愿提问。只要我知道，我会全部告诉你们。"（2）

然后，迦迪耶之子迦般提走近问道："尊者啊，这些众生从何而生？"（3）

注："然后"指一年后。

他回答说："那是生主渴望生育。他修炼苦行。他完成苦行，产生物质和生命这一对。他想：'它俩会以各种方式为我创造众生。'（4）

"这太阳是生命。这物质是月亮。物质是有形和无形的这一切。因此，形体肯定是物质。（5）

注："物质"分成粗大物质和微妙物质。粗大物质有形，微妙物质无形。

"太阳升起，进入东方，让东方所有生命笼罩在阳光中。太阳也照亮所有南方、西方、北方、下方、上方以及那些中间方位，让所有生命笼罩在阳光中。（6）

注：中间方位指东南、西南、西北和东北。这样，总共有十个方位。

"这就出现一切人，一切形，生命，火。这正是梨俱颂诗所说：（7）

注："一切人"（Vaiśvānara，词义为与所有人相关的，或适合所有人的）是火或太阳的称号。这里，"一切人"、"一切形"、"生命"和"火"，均指太阳。

"有一切形，辉煌，通晓万物，

至高的归宿，唯一的光和热，

有千道光芒，有百种转动，

众生之生命，这太阳升起。"（8）

“生主也就是年。他有南北两道。那些信奉祭祀和行善的人赢得月界。他们肯定还会返回。因此，渴望生育的仙人们遵循南道。这是祖先之道，也就是物质。（9）

“那些依靠苦行、梵行、信仰和知识追求自我的人遵循北道，赢得太阳。这是生命居处。它永恒，无畏。它是至高归宿。他们不再从那里返回。这是寂灭。有偈颂为证：（10）

注：关于“南北两道”的描述，参阅《大森林奥义书》6.2.15—16，《歌者奥义书》5.10.1—7。

“一些人说他是父亲，有五足，

十二形，位于天国上部，充满水，

而另一些人说他是全知者，

乘坐配有六辐的七轮之车。”（11）

注：“五足”指五季。印度古代一般将一年分为六季：春季、夏季、雨季、秋季、霜季和寒季。五季意谓将其中的霜季和寒季合并为冬季。“十二形”指十二月。“充满水”指太阳吸水，又放水。“六辐”指六季。“七轮”指太阳乘坐的七匹马。这首颂诗见《梨俱吠陀》1.164.12。

“生主也就是月。他的黑半月是物质，白半月是生命。因此，这些仙人在白半月祭祀，而另一些人在黑半月。（12）

“生主也就是白天和夜晚。他的白天是生命，夜晚是物质。在白天交欢，是消耗生命，而在夜晚交欢，则是梵行。（13）

“生主也就是食物。从食物产生精子。从精子产生众生。（14）

“奉行生主的誓愿，他们生育双双对对。

“他们恪守苦行、梵行和

真理，这梵界属于他们；（15）

“不诡诈，不虚伪，不欺诳，

这纯洁的梵界属于他们。”（16）

第二问

然后，维达巴国跋尔伽婆询问他：“尊者啊，有多少天神维持众生？哪些天神照亮这个？而其中谁最优秀？”（1）

注：依据下面一句，可知“照亮这个”意谓照亮这个身体。

他回答说：“空这位天神，还有风、火、水、地、语言、思想、眼睛和耳朵。他们照亮，并说道：‘我们支持和维持这个身体。’（2）

“最优秀的生命对他们说：‘你们别陷入痴迷！那是我将自己分成五种，支持和维持这个身体。’（3）

注：“生命”（prāṇa）指生命气息。“五种”指五种气息：元气、行气、下气、中气和上气。

“他们不相信。仿佛出于骄傲，他升腾向上。而他升腾时，他们都随之升腾。他停下时，他们也都随之停下。正如蜜蜂们随蜂王翻飞而翻飞，随蜂王停下而停下，语言、思想、眼睛和耳朵也是这样。他们心悦诚服，赞颂生命道：（4）

注：关于生命气息与其他感官谁最优秀的争论，参阅《大森林奥义书》6.1.7—14，《歌者奥义书》5.1.6—15。

“这是燃烧的火，太阳，

这是雨云，摩伽凡，风，

这是大地，物质，天神，

这是有和无，永恒者。（5）

注：摩伽凡是因陀罗的称号。“有和无”或译存在和不存在。

“梨俱、夜柔、娑摩和祭祀，

还有刹帝利和婆罗门，

如同辐条固定在轮毂中，

他们全都立足于生命。（6）

“你作为生主，生命啊！

活动在胎藏，并生下；

你与那些气息同在，

众生为你取来食物。（7）

“你是天神的优秀输送者，

你是祖先的首位祭供者，

你是仙人们真实的行为，

安吉罗和阿达婆的后裔。（8）

注：“输送者”和“祭供者”指向天神和祖先提供祭品。安吉罗和阿达婆是拜火祭司。

“你是光辉的因陀罗，

你是保护者楼陀罗，

你是众星之主太阳，

行进在空中，生命啊！（9）

“一旦你降下雨水，
这些众生生气勃勃，
他们喜形于色，心想：
食物将会令人满意。（10）
“生命啊，你是纯洁者，食者，
唯一的仙人，一切存在之主，
我们是你的食物提供者，
风啊，你是我们的父亲。（11）
“你的形体在语言中，
在耳朵中，在眼睛中，
更是长久留在思想中，
请赐予吉祥，别离开！（12）
“安居于这天国之中的
所有一切都受生命控制，
就像母亲保护儿子们，
请赐予我们吉祥和智慧！”（13）

第三问

然后，阿湿婆罗之子憍萨利耶询问他："尊者啊，这生命产生于哪儿？他怎样来到这个身体中？他怎样分配自己，确立自己？又怎样离开？怎样维持外在之物？与自我是怎样的关系？"（1）

他回答说："你询问了太多问题。考虑到你信奉梵，我便告诉你。（2）

"这生命产生于自我。犹如影子附随人，思想附随生命。生命通过思想活动来到这个身体中。（3）

"正如君王指定官吏管辖这些或那些村庄，生命也是这样，为那些气息确定各自的位置。（4）

"下气在肛门和生殖器中，生命元气自己在眼睛、耳朵、嘴和鼻孔中。中气在中部，因为它要平等地分送供奉的食物。由此，产生七种火焰。（5）

注："七种火焰"不详。或说是指双眼、双耳、双鼻孔和嘴。这七个感官获得食物滋养，产生活力。《剃发奥义书》2.1.8中也提到"七种火焰"，可参阅。

"这自我在心中。这里有一百零一脉。每条脉有一百支脉。每条支脉有七万二千细脉。行气在这些脉中运转。（6）

注：关于心中的这些脉管，参阅《大森林奥义书》2.1.19，《歌者奥义书》8.6.6。

"然后，向上的上气通过其中一脉，由善业引向善界，由恶业引向恶界，由善业和恶业引向人间凡界。（7）

"太阳是外在的元气。它升起，帮助眼睛中的元气。大地之神支持人的下气。天地之间的空是中气。风是行气。（8）

"火是上气。因此，一旦火熄灭，人便与进入思想的感官一起再生。（9）

"人依据思想进入生命。生命与火相连，与自我一起，引向所想的世界。（10）

“智者知道生命如此，他的后嗣不会断绝，他会达到永恒。有偈颂为证：（11）

“产生，来到，居处，管辖，

五种气息，与自我的关系，

凡知道生命的这些情形，

他达到永恒，他达到永恒。”（12）

注：“产生”指生命产生于自我。“来到”指生命依据思想活动来到这个身体中。“居处”指生命的五种气息所处的身体各个部分。“管辖”指生命管辖五种气息。

第四问

然后，苏尔耶之孙伽尔吉耶询问他：“尊者啊，哪些在人中入睡？哪些在人中保持清醒？哪一位天神看见那些梦？谁享受这种快乐？所有一切安居在什么中？”（1）

他回答说：“伽尔吉耶啊，太阳落下西山时，所有的光线在那个光轮中合为一体，而当太阳再次升起，它们又开始活动。就像这样，所有一切在至高之神思想中合为一体。由此，这个人在这时不听，不看，不嗅，不品尝，不接触，不说话，不执取，不享乐，不排泄，不行动。人们说这是入睡。（2）

“而在这个城堡中，那些生命之火保持清醒。家主祭火是下气，南祭火是行气。东祭火引自家主祭火。由于‘引自’（praṇayana），东祭火得名元气（prāṇa）。（3）

注：“城堡”喻指身体。“家主祭火”是家庭中日常供奉的火。“南祭火”是祭祖之火。“东祭火”是祭神之火。

“中气（samāna）得名于平等地（sama）引导吸气和呼气这两种祭品。而思想是祭祀者。祭祀的成果是上气。它天天引导祭祀者走向梵。（4）

“这位天神在梦中体验到尊贵伟大。他看到已经看到过的事物。他听到已经听到过的事物。他感受到在不同地点和方位已经感受过的事物。曾见和不曾见，曾听和不曾听，曾感受和不曾感受，存在和不存在，他看到所有一切。他作为所有一切，看到所有一切。（5）

注：“这位天神”指思想。

“如果这位天神被光焰征服，他就看不见那些梦。这时，在这个身体中，出现快乐。（6）

注：这是描述无梦的熟睡状态。

“贤士啊，正如鸟儿回巢栖息，所有一切进入至高自我栖息。（7）

“地和地元素，水和水元素，火和火元素，风和风元素，空和空元素，眼和可见者，耳和可听者，鼻和可嗅者，味和可品尝者，皮肤和可接触者，语言和可言说者，双手和可执取者，生殖器和可享乐者，肛门和可排泄者，双脚和可行走者，思想和可思考者，智慧和可理解者，我慢和可意识者，心和可思议者，光和可照亮者，气息和可维持者。（8）

注：“我慢”（ahaṅkāra）指自我意识。这里描述所有一切都进入至高自我栖息。

“他是见者，听者，嗅者，品尝者，思想者，智者，行动者，知觉的自我，原人。他进入至高的、不灭的自我。（9）

注：“他”指个体自我。“至高的、不灭的自我”指梵。

“确实，任何人知道它无形，无体，无色，纯洁，不灭，也就达到这个至高的不灭者，贤士啊，他成为知一切者，一切者。有偈颂为证：（10）

“知觉的自我和一切天神，

各种气息和元素安居其中，

贤士啊，若知道这个不灭者，

便成为全知者，进入一切中。”（11）

第五问

然后，尸毗之子萨谛耶迦摩询问他：“尊者啊，在人中，始终沉思唵（Om）这个音节，直到去世，他由此赢得哪个世界？”（1）

他回答说：“萨谛耶迦摩啊，唵这个音节是上梵和下梵。因此，知者依此获取两者之一。（2）

“如果沉思一个音素，他由此觉知，得以迅速来到世界。梨俱颂诗引导他进入人间凡界。在这里，他具备苦行、梵行和信仰，享有尊贵。（3）

注：“一个音素”指a。“来到世界”指死后返回人间凡界。

“如果沉思两个音素，夜柔祷词引导他进入空中月界。他在月界享有威力，然后再返回。（4）

注：“两个音素”指a和u。

“而如果运用三个音素构成的唵这个音节，沉思至高原人，他便进入光中，太阳中。就像蛇蜕皮，他摆脱罪恶。娑摩颂歌引导他进入梵界。在那里，他看到比至高生命更高的、居于身体中的原人。有两首偈颂为证：（5）

注：“三个音素”指a、u和m，构成Om（唵）这个音节。按照“上梵和下梵”的区分，“沉思一个音素”和“沉思两个音素”是“下梵”，这里沉思“三个音素构成的唵这个音节”是“上梵”。对

于“上梵和下梵”，也可参阅《剃发奥义书》1.1.5中对“上知和下知”的说明。

“这三个音素分别与死亡相连，

如果它们紧密结合，互不分离，

在外在、内在和中间行为中，

正确运用，知者便不会动摇。（6）

注：“外在、内在和中间行为”不详。或说是指觉醒、梦中和熟睡三种状态。

“凭梨俱达到这个世界，凭夜柔达到

空中，凭娑摩达到圣贤所说的世界，

而凭唵这个音节，知者便由此达到

至高世界，平静，不老，不死，无畏。”（7）

第六问

然后，婆罗堕遮之子苏盖舍询问他：“尊者啊，憍萨罗国王子金毂走近我，询问这个问题：‘婆罗堕遮之子啊，你知道那个有十六分的原人吗？’我告诉这位王子说：‘我不知道这个原人。我若知道这个原人，怎会不告诉你？说谎的人会连根枯萎。因此，我不说谎。’他默默登车离去。我就问你这个问题，这个原人在哪儿？”（1）

他回答说：“这个原人就在这里，在身体里，贤士啊！这十六分就在他之中。（2）

“他思忖：‘谁起来时，我也起来？谁停下时，我也停下？’（3）

“他创造生命，从生命产生信仰、空、风、光、水、地、感官、思想和食物，从食物产生勇气、苦行、颂诗、行动、世界和世界的名称。（4）

注：这些便是十六分，或称十六分支。《大森林奥义书》1.5.14提到生主含有十六分，可参阅。

“那些河流流向大海，到达大海后，消失不见。它们的名色消解，只被称为大海。同样，这位目睹一切者的十六分以原人为归宿，到达原人后，消失不见。它们的名色消解，只被称为原人。他是无分者，永恒者。有偈颂为证：（5）

注：“名色”（nāmarūpa）指名称和形态。“目睹一切者”指原人。参阅《歌者奥义书》6.10.1。

“如同辐条置入轮毂，

这些分支安居其中，

你要知道应知者原人，

但愿死亡不折磨你们！”（6）

他对他们说：“我知道的至高的梵就是这样，没有比它更高者。”（7）

他们赞颂他：“你是我们的父亲，带领我们渡过无知之海，到达彼岸。向至高的仙人们致敬！向至高的仙人们致敬！”（8）

剃发奥义书

第一章

一

梵天位居众天神之首，

宇宙创造者，世界保护者；

他向长子阿达婆传授梵学，

那是一切知识的根基。（1）

梵天将这梵学传给阿达婆，阿达婆

传给安吉罗，安吉罗传给婆罗堕遮

之子萨谛耶婆诃，婆罗堕遮之子又

传给安吉罗娑，它包含上知和下知。（2）

大家主绍那迦按照仪轨，走近安吉罗娑，问道："尊者啊，知道了什么，便知道所有一切？"（3）

他回答说："知梵者们说应该知道两种知识：上知和下知。（4）

"其中，下知是梨俱吠陀、夜柔吠陀、娑摩吠陀、阿达婆吠陀、语音学、礼仪学、语法学、词源学、诗律学和天文学。然后，是上知。依靠它，认识不灭者。"（5）

智者们认为它不可目睹，

不可把握，无族姓，无种姓，

无手无脚，永恒，遍及一切，

微妙，不变，万物的源泉。（6）

正如蜘蛛吐丝和纳丝，

正如大地上长出药草，

正如人身上长出毛发，

所有一切源自不灭者。（7）

苦行积聚梵，由此产生食物，由食物产生

生命、思想、真理、诸世界、诸业和永恒。（8）

注："苦行"也有热量和沉思的含义。

它是全知者，通晓一切，苦行由知识构成，

因此，由它产生这梵、名称、形态和食物。（9）

二

这是那个真理：

诗人们在颂诗中看到的祭祀，

以各种方式展现在三吠陀中；

你们热爱真理，经常举行祭祀，

沿着这条道路，走向善业世界。（1）

注："三吠陀"一词在原文中只是一个"三"（tretā）字。因此，这个"三"字也可解读为"三分时代"。按照印度古代的历史循环论，每个大时代由四个时代组成：圆满时代、三分时代、二分时代和迦利时代。

一旦祭火点燃，火苗跃动，应该满怀

虔诚，在浇灌两勺酥油间，投放祭品。（2）

举行火祭而缺乏新月祭和满月祭，

缺乏四月祭和收获祭，不招待客人，

不供奉众天神，或不按照规则供奉，

这样的行为将毁坏他的七个世界。（3）

注："七个世界"指包括自己在内，上溯三代，下延三代。

黑色，恐怖，神速，艳红，烟色，火花，

完美女神，这些是七种跃动的火舌。（4）

注："完美女神"喻指通体发亮而优美的火苗。

在这些闪耀的火舌中，

及时行祭，供奉祭品，

那些太阳光线引领他，

到达唯一的神主居处。（5）

注："太阳光线"指祭品，意谓那些祭品在火舌中化为太阳光线。"神主"指天王因陀罗。

那些闪光的祭品召唤祭祀者：

"来，来！"用太阳光线带领他，

尊敬他，以可爱的语言告诉他：

“这是你们行善获得的梵界。”（6）

为数十八的这些祭祀仪式，

如同破船，被认为是低下之业，

那些愚者视为至福，满心欢喜，

结果是再次返回衰老和死亡。（7）

注：“为数十八”指十六位祭司加上祭祀者夫妇。

始终生活在无知之中，

却自认是智者和学者，

愚者们到处蒙受伤害，

犹如盲人引导盲人。（8）

注：参阅《伽陀奥义书》1.2.5。

愚者们陷身各种各样的无知中，

而自以为“我们已经达到目的”，

祭祀者出于贪著，不知道这些，

以致从耗尽的世界坠落而痛苦。（9）

注：祭祀者通过祭祀获得果报，再生在更好的世界（如天国），而一旦功德耗尽，又从那个世界坠落。

愚者以为祭祀和善行最好，

不知道还有比这些更好者；

他们靠善行享受天国之后，

又进入这个或更低的世界。（10）

在森林中恪守苦行和信仰，

平静的知者们遵循比丘行；

他们涤尽污垢，经由太阳门，

走向灵魂不变的永恒原人。（11）

注：“比丘行”即乞食生活。

考察了那些由业积聚的世界，

婆罗门心生厌弃：无非业所成；

应该手持柴薪，去向通晓吠陀、

立足于梵的老师求教这种知识。（12）

注：“无非业所成”（nāstyakṛtaḥ kṛtena），即一切由业造成。但按原文也可解读为“不被创造者”（梵）不依靠“被创造者”（业），也就是说，不能依靠业获得梵。“柴薪”是学生拜见老师的礼物。

按照仪轨走向前来，思想

平静，沉着镇定，知者如实

向他讲述梵学，让他据此

知道真正的、不灭的原人。（13）

第二章

一

这是那个真理：

从熊熊燃烧的火中，迸出

数以千计与火相似的火花，

同样，各种各样生物，贤士啊！

从不灭者中产生，又回到那里。（1）

注：这里的“不灭者”指原初物质。

原人神圣，没有形体，

既在外，又在内，不生，

无呼吸，无思想，纯洁，

比至高的不灭者更高。（2）

由他产生呼吸、思想和一切感官，

空、风、光、水和承载一切的地。（3）

他的头是火，双眼是月亮和太阳，

耳朵是方位，语言是展示的吠陀，

呼吸是风，心是宇宙，双足产生

大地，他是一切众生的内在自我。（4）

由他产生火，太阳是引火木，

月亮产生雨，药草生于大地，

男人向女人们播撒种子，

这样，众生产生于原人。（5）

由他产生梨俱、娑摩和夜柔，

净化仪式、一切祭祀和酬金，

年份、祭祀者和献祭的牲畜，

月亮净化和太阳照亮的世界。（6）

注：“酬金”指支付给婆罗门祭司的酬金。

由他产生各种各样天神，

神灵、凡人、走兽和飞禽，

上气、下气、稻、麦和苦行，

信仰、真理、梵行和仪轨。（7）

由他产生七种气息，七种火焰，

七种柴薪，七种祭品，七种世界，

藏在洞穴中的那些气息运行在

这些世界中，七种与七种相应。（8）

注：“七种气息”指七种感官：双眼、双耳、双鼻孔和嘴。“七种火焰”指这七种感官的活动。“七种柴薪”指感官对象。“七种祭品”指对感官对象的感知。“七种世界”指感官活动的世界。“洞穴”指心。

由他产生所有海洋和山岳，

由他产生各种流动的河流，

由他产生一切药草和液汁，

因此，内在自我与万物同在。（9）

这个原人就是世界这一切，

业，苦行，至高永恒的梵；

若是知道他藏在洞穴中，

贤士啊，便斩断无知缚结。（10）

二

它显现，就在附近，确实活动在洞穴中，

伟大的归宿，所有动者、呼吸者和眨眼者

都安置其中；要知道它是存在和不存在，

最高心愿，超越知识，众生中的至高者。（1）

它明亮，比微小者更微小，一切世界和

世界上的一切安置其中；它是不灭的梵，

它是生命、语言、思想、真理和永恒者，

贤士啊，你要知道它是应该命中的目标。（2）

握住奥义书之弓，这伟大武器，

安上由沉思磨尖的箭，贤士啊！

凭借思考其性质的思想挽开弓，

你要知道，以这不灭者为目标。（3）

唵是弓，自我是箭，梵是目标，

应该准确命中，与它合一似箭。（4）

天空，大地，天地之间，思想，

与一切气息，都交织在它之中，

摒弃其他的说法，要知道它是

唯一的自我，通向永恒的桥梁。（5）

经脉汇集处，犹如辐条汇集轮毂，

它在其中活动，变得多种多样；

你们要这样沉思这自我："唵！"

祝福你们，越过黑暗，到达彼岸。（6）

注："经脉汇集处"指心。

通晓一切，知道一切，大地的伟大属于它，

因为这自我安居空中，安居神圣的梵城中。（7）

充满思想，居于食物中，

引导生命和身躯，控制心，

智者们凭借知识看到它，

这位永恒者呈现欢喜状。（8）

看到或高或低的它，心结解开，

一切的疑惑都消除，诸业终结。（9）

知道自我者都知道梵在至高金鞘中，

无尘垢，不可分，星体中最亮的星体。（10）

注："金鞘"或译金库，喻指心。

那里，太阳不照耀，星月不照耀，

那些闪电不照耀，更不必说这火；

一旦它照耀，一切都随之照耀，

依靠它的光芒，所有这些才照耀。（11）

注：这颂见《伽陀奥义书》2.2.15。

梵确实是永恒者，在这里，

向前，向后，向右，向左，

向下，向上，梵遍及一切，

梵就是这一切，至高无上。（12）

第三章

一

两只鸟儿结伴为友，

栖息在同一棵树上，

一只鸟品尝毕钵果，

另一只鸟不吃，观看。（1）

注：这首颂诗见《梨俱吠陀》1.164.20。

在同一棵树上，这个人消沉，
不能自主，陷入愚痴而忧愁；
一旦看到那个神主受到崇拜，
崇高伟大，他也就摆脱忧愁。（2）
见到这位金色的创造者，
神主，原人，梵的源泉，
见者成为知者，摆脱罪恶，
消除污染，直达这至高者。（3）
它是生命，在一切众生中闪耀，
知道它，便成为知者，不再多说；
游戏自我，热爱自我，有所作为，
由此，他成为最优秀的知梵者。（4）
获得这自我，永远依靠
真理、苦行、正知和梵行；
它在身体中，光辉，纯洁，
无垢的苦行者能看到。（5）
真理无往不胜，而非谎言，
神道依靠真理之路展现；
仙人们由此前往，实现愿望，

到达至高的真理蕴藏地。（6）

神圣伟大，形象不可思议，

却又显得比微小更微小，

在见者眼中，比远处更远，

却又在附近，藏在洞穴中。（7）

把握它，不依靠眼睛，不依靠语言，

也不依靠其他天神、苦行和作业；

唯有依靠智慧恩宠，心地纯洁，

沉思入定，才能看到这位无分者。（8）

注：“其他天神”喻指感官。“无分者”指不可分割为部分的完整者。

应该凭借思想知道这微妙的自我，

生命分成五种气息进入它之中；

众生的整个思想与这些气息交织，

只有思想得到净化，这自我才显现。（9）

只要心地纯洁，他无论心中向往

什么世界，也无论怀有什么愿望，

这些世界和愿望都能实现，因此，

渴望繁荣者应该崇拜知道自我者。（10）

二

他知道这梵的至高居处，

世界一切安置其中而闪光；

那些智者已经摆脱贪欲，

崇拜原人，得以超越精子。（1）

注：“超越精子”即摆脱生死轮回，不再出生。

怀有愿望，念念不忘愿望，

依照愿望，出生这里那里，

一旦愿望实现，自我实现，

就在这世，一切愿望消逝。（2）

获得这自我，不依靠言教，

不依靠智力，不依靠博闻，

那是依靠自我选中而获得，

自我向他展示自己的性质。（3）

注：这颂见《伽陀奥义书》1.2.23。

缺乏力量，懈怠放逸，修炼

无谓的苦行，不能获得自我，

而智者努力运用那些方法，

他的自我进入梵的居处。（4）

仙人们获得它，智慧满足，

自我实现，无欲而平静；

智者们获得遍及一切的它，

把握自我，进入一切之中。（5）

苦行者们通晓吠檀多知识，

实施遁世瑜伽，心地纯洁，

他们在最终时刻，升入梵界，

达到至高永恒而彻底解脱。（6）

注：“吠檀多知识”指关于吠陀的终极知识，也就是奥义书。

十五分都返回自己的根基，

所有天神返回相应的天神，

各种业和充满知识的自我，

一切与至高的不变者合一。（7）

注：“十五分”指生命、信仰、空、风、光、水、地和感官等。参阅《疑问奥义书》6.4中提到的十六分。“所有天神”喻指各种感官。“返回相应的天神”，参阅《大森林奥义书》3.2.13。

犹如条条江河流入大海，抛弃

自己名称和形态，消失不见，

知者也摆脱自己的名称和形态，

到达比至高更高的神圣原人。（8）

注：参阅《歌者奥义书》6.10.1，《疑问奥义书》6.5。

知道这至高的梵，他便成为梵。他的家族中也不会出生不知梵者。他超越忧愁，超越罪恶，摆脱洞穴中的缚结，达到永恒。（9）

这正如梨俱颂诗所说：

有所作为，通晓吠陀，立足梵，

怀着信仰，亲自祭供唯一仙人，

按照规则，履行“头顶誓言”，

应该向这些人宣讲这种梵学。（10）

注：“唯一仙人”指祭火。“头顶誓言”指发誓将火举在头顶上。

这便是从前安吉罗娑宣讲的真理。不履行誓言的人不能学习它。向至高的仙人致敬！向至高的仙人致敬！（11）

蛙氏奥义书

唵（Om）这个音节是所有这一切。对它说明如下：过去、现在和未来的一切只是唵（Om）这个音节。超越这三时的其他一切也只是唵（Om）这个音节。（1）

注：唵（Om）这个音节原本是在吟诵吠陀时，用于开头和结束的感叹词，这里将它视为神圣的音响符号，象征宇宙、自我和梵以及这三者的同一。

因为所有这一切是梵。这自我是梵。这自我有四足。（2）

注："四足"，或译四部分，也就是下面所说的四种精神意识状态：觉醒状态、梦中状态、熟睡状态和第四状态。《歌者奥义书》3.18和4.5—8提到"梵有四足"，但所指与这里不同，可参阅。

觉醒状态，认知外在，有七支，十九嘴，享受粗食，这是"一切人"（Vaiśvānara），第一足。（3）

注：在觉醒状态，自我认知外在对象。"七支"不详。《歌者奥义书》5.18.2中提到自我有十一支：头、眼睛、呼吸、躯体、膀胱、脚、胸、头发、心、意和嘴。"十九嘴"指五知根——眼、耳、鼻、舌和身，五作根——语言、手、脚、肛门和生殖器，五气——元气、行气、下气、中气和上气，意、觉、我慢（"自我意识"）和心。"一切人"是火的称号，见《大森林奥义书》1.1.1和5.9.1。

梦中状态，认知内在，有七支，十九嘴，享受细食，这是"光明"（Taijasa），第二足。（4）

注：在梦中状态，自我认知内在对象。

入睡后，无所欲，无所梦，这是熟睡。熟睡状态，合为一体，智慧密集，充满欢喜，享受欢喜，以心为嘴，这是"具慧"（Prājña），第三足。（5）

注：在熟睡状态，内外合为一体。

他是一切之主。他是全知者。他是内在控制者。他是一切之子宫。因为他是众生的生和灭。（6）

不认知内在，不认知外在，不认知内在和外在这两者。不是智慧密集，不是认知，也不是不认知。不可目睹，不可言说，不可执取，无特征，不可思议，不可名状，以确信唯一自我为本质，灭寂戏论，平静，吉祥，不二。这被认为是“第四”（Caturtha）。这是自我。这是应知者。（7）

注：“第四”状态是对以上三种状态的综合和超越。“戏论”（prapañca）指对世界现象的虚妄认识。“不二”（advaita）指唯一、同一，超越双重或对立。

这自我，就音节而言，就是唵（Om）这个音节。就音素而言，足是音素，音素是足，即阿音（a）、乌音（u）和摩音（m）。（8）

注：Om这个音节由a、u和m这三个音素组成。

觉醒状态即“一切人”，是阿音（a），第一音素，或出于获取（āpti），或出于位居第一（ādimattva）。知道这样，他就会获得一切愿望，成为第一。（9）

注：“获取”（āpti）和“位居第一”（ādimattva）的词头是阿音（a）。

梦中状态即“光明”，是乌音（u），第二音素，或出于提高（utkarṣa），或出于双重性（ubhayatva）。知道这样，他就会不断提高智慧，成为平等者，不知梵者不会出生在他的家族。（10）

注：“提高”（utkarṣa）和“双重性”（ubhayatva）的词头是乌音（u）。“双重性”含义不详。或可理解为居于觉醒和熟睡两者之间。“平等者”指平等对待一切，对万物一视同仁。

熟睡状态即“具慧”，是摩音（m），第三音素，或出于建立（miti），或出于淹没（apīti）。知道这样，他就会建立这一切，又淹没这一切。（11）

注：建立（miti）的词头是摩音（m）。

无音素，“第四”（状态），不可言说，灭寂戏论，吉祥，不二。这样，唵（Om）这个音节是自我。知道这样，他就会自己进入自我。（12）

注：前三种状态的音素分别是a、u和m，而第四种状态无音素，意谓对前三种状态的超越，即自我与梵同一。

白骡奥义书

第一章

梵论者们说：

何为原因？何为梵？我们从哪里产生？

我们依靠什么生活？我们安居在哪儿？

众位知梵者啊，我们按照既定的情况，

生活快乐或不快乐，这一切由谁主宰？（1）

时间，自性，必然，偶然，元素，

子宫，原人，均在考虑之列，还有，

它们的结合，但都不是，因为自我存在，

而自我对于苦乐的原因，也不能自主。（2）

注：“自性”指事物的固有性质。“元素”指空、风、火、水和地五大元素。“原人”和“自我”在这里都指个体自我。这里指出上述这些以及它们的结合，甚至包括个体自我，都不是终极原因或最高主宰。

那些修行禅瑜伽的人看到，

那个隐藏在自己性质中的

神的自我能力，这个唯一者，

主宰从时间到自我的一切原因。（3）

我们知道它为一个轮毂，有三重轮箍，

有十六顶端，五十辐条，二十副辐条，

六组八种物，呈现万象的一条绳索，

三条道路，出自两个原因的一种愚痴。（4）

注：这里将梵比作轮毂。“三重轮箍”指善性、忧性和暗性。“十六顶端”指五大元素、五种感觉器官（眼、耳、鼻、舌和身）、五种行动器官（语言、手、足、肛门和生殖器）和心。“五十辐条”指五十种状态：五种颠倒、二十八种无能、九种满意和八种成功。“二十副辐条”指十种感官和十种感官对象。十种感官即上述五种感觉器官和五种行动器官。十种感官对象指色、声、香、味、触、说话、抓取、行走、排泄和交媾。“六组八种物”包括：一、原初物质的八种衍生物：五大元素、心、觉和我慢（“自我意识”）；二、八种身体构成因素：表皮、内皮、血、肉、脂肪、骨、骨髓和精液；三、八种瑜伽神通：变小、变轻、变大、获得力、意欲力、控制力、自在力和如意力；四、八种状况：正法、非法、知识、无知识、执著、不执著、神通和无神通；五、八种神灵：梵天、生主、天神、健达缚、药叉、罗刹、祖先和毕舍遮；六、八种品德：慈悲、宽容、不妒忌、纯洁、自如、慷慨、知足和无贪欲。“一条绳索”指欲望，而欲望表现多种多样。“三条道路”指正法、非法和智慧。“两个原因”指善业和恶业。业是导致生死轮回的原因。

有五种水流的河，五个源头，迅猛，

曲折，以五种气息为波浪，以五种觉

为根源，有五种旋涡，以五种痛苦

为激流，有五十条支流，五个区域。（5）

注：这里将梵比作河。“五种水流”指眼、耳、鼻、舌和身。“五个源头”指空、风、火、水和地。“五种气息”指元气、行气、下气、中气和上气。“五种觉”指五种感官知觉。“五种旋涡”指色、声、香、味和触。“五种痛苦”指处胎、生、老、病和死。“五十条支流”即前面五十辐条指称的五十种状态。“五个区域”指无知、我执、贪爱、憎恨和执著。

在这大梵轮中，一切得以生存，

一切得以安居，天鹅飞行其中，

认识到自己不同于这位驱动者，

满怀喜悦，由此获得永恒性。（6）

注："天鹅"指个体自我，"驱动者"指驱动梵轮的至高之神。

这至高的梵受到赞颂，它含有

三重物，是坚实的根基，不灭者，

那些知梵者知道其中的不同，

沉潜梵中，专心致志，摆脱再生。（7）

注："三重物"指个体自我、世界和至高之神。

自在之神支撑世界这一切，它们是

可灭和不灭、显现和不显现的结合；

自我不是神，作为享受者而受束缚，

而认识到这位神，便摆脱一切束缚。（8）

两种不生者：知者和不知者，神和非神，

享受者和享受对象的结合是另外一种

不生者，还有无限的自我，呈现万象，

不行动；一旦知道这三者，也就知道梵。（9）

注："两种不生者"指神和个体自我。"另外一种不生者"指原初物质。"无限的自我"指至高自我。

原初物质可灭，诃罗永恒不灭，

这唯一的神主宰可灭者和自我；

沉思他，与他结合，进而与他的

本质合一，最终摆脱一切幻觉。（10）

注：“诃罗”（Hara）指至高之神。

认识到这位神，便解除一切束缚，

消除烦恼，摆脱生死；身体瓦解时，

沉思他，达到主宰一切的第三状态，

从而成为唯一者，愿望获得实现。（11）

应该知道它永远居于自我中，

没有任何比它更高的可知者，

享受者认清享受对象和驱动者，

这就是所说的一切，三重的梵。（12）

注：“享受者”指自我，“享受对象”指原初物质，“驱动者”指至高之神，这三者都是梵的表现形式。

火在胎藏中，无形而不可见，

但是它的特征并没有消失；

使用引火木，便可从胎藏中

钻取，身体和唵也是如此。（13）

注：这里以使用引火木钻取胎藏中的火，比喻依靠唵认知身体中的自我。

以自己的身体作为下引火木，

以唵这个音节作为上引火木，

依靠沉思，不断地转动钻取，

便能看到如同隐藏其中的神。（14）

正如芝麻中的油，凝乳中的酥油，

正如河流中的水，引火木中的火，

自身中的自我也是这样得到把握，

依靠真理，依靠苦行，得以目睹。（15）

自我遍及一切，犹如乳中酥油，

它是自我知识和苦行的根基；

这便是梵，至高无上的奥义，

这便是梵，至高无上的奥义！（16）

第二章

沙维特利为求真谛，

首先控制思想和智慧，

然后确认火就是光，

将它从大地中取出。（1）

注：沙维特利（Savitṛ）是一位太阳神。

我们在天神沙维特利的激励下，

控制思想，企盼获得天国和能力。（2）

用思想和智慧控制

前往天国的众天神，

沙维特利激励他们

创造伟大的光辉。（3）

注：这里的“众天神”喻指感官。

那些圣贤中的伟大圣贤，

他们控制思想，控制智慧；

而唯独沙维特利通晓仪轨，

安排祭祀，受到普遍赞颂。（4）

我怀着敬意，向你们提供古老的梵，

这些偈颂沿着太阳之路向前行进，

但愿永恒者的所有儿子都能聆听，

还有那些已经居住在天国的人们。（5）

注：这里的“梵”指颂诗或祷文。“永恒者的所有儿子”指创造主创造的众生。

在那儿，火摩擦燃起，风吹拂，

苏摩汁充溢，由此，思想产生。（6）

注：“在那儿”指在祭祀活动中。

在沙维特利的激励下，

人人会喜爱古老的梵，
你要从这里获得本源，
这样，功德不会亏待你。（7）
保持身体平衡，三部分挺直，
依靠思想，将感官收入心中，
智者便能乘坐梵船，渡过
所有一切充满恐怖的河。（8）

注：“三部分”指胸、颈和头。

抑制体内呼吸，控制动作，
让鼻孔中的呼吸渐渐减弱，
智者约束思想，毫不放松，
仿佛控制野马驾驭的车辆。（9）
应该选择一个避风的洞穴，
平坦清洁，没有沙、石和火，
那里有水声等等，令思想
随顺自如，也不刺激视觉。（10）

注：这里描述修习瑜伽的适宜地点。

瑜伽中，雾、烟和太阳，
风、火、萤火虫和闪电，

玻璃和月亮，这些是

先于梵而显现的形象。（11）

一旦地、水、光、风和空，

这五重的瑜伽之德出现，

他的身体便由瑜伽之火

构成，不再有病、老和死。（12）

轻松健康，摆脱贪欲，

容光焕发，声音和悦，

气息清净，排泄减少，

这是瑜伽的最初表现。（13）

犹如一面镜子沾染尘土，

一旦擦拭干净，又光洁明亮，

同样，有身者看清自我本质，

也就达到目的，摆脱忧愁。（14）

注："有身者"指人。

依靠自我本质，如同凭借灯光，

在这里看清梵的本质，知道

这位神不生，永恒，不受一切

性质污染，他就摆脱一切束缚。（15）

这位神遍及所有的方向，

既最先出生，又处在胎中，

既是过去生，又是未来生，

既居于人中，又面向一切。（16）

这位神在火中，在水中，

进入一切存在之物中，

在药草中，在树林中，

向这位神致敬！致敬！（17）

第三章

这位唯一者掌握着罗网，

凭借支配力统治一切世界，

这位唯一者出现和产生，

人们知道他，便达到永恒。（1）

楼陀罗是唯一者，独一无二，

凭借支配力统治这些世界；

他是保护者，居于众生中，

创造世界万物，劫末又收回。（2）

注：楼陀罗（Rudra）也就是前面1.10中提到的诃罗。楼陀罗后来演变成湿婆（Ś iva）大神。

眼睛遍及一切，面孔遍及一切，

双臂遍及一切，双脚遍及一切，

这位唯一的神创造天国和大地，

他依靠双臂和羽翼进行锻造。（3）

注：这里用工匠锻造器具比喻唯一的神创造天地。“羽翼”指工匠用于煽风的工具。这首颂诗见《梨俱吠陀》10.81.3。

楼陀罗是大仙人，万物主，

众天神的源头和产生者，

是他在从前创造出金胎，

愿他赐予我们纯洁的智慧。（4）

注：“金胎”（Hiraṇyagarbha）指原初的创造主。

楼陀罗啊，你形态吉祥，

不恐怖，不呈现恶相，

山居者啊，请向我们

展示你的吉祥的形体。（5）

注：“山居者”是楼陀罗的称号。

山居者啊，你手中持箭待发，请让它保持

吉祥平安，不要伤害人和动物，护山者啊！（6）

比这更高者是梵，至高，伟大，

依照类别，隐藏在一切众生中，
知道这位囊括一切的唯一者，
这位自在之神，也就达到永恒。（7）
我知道这位伟大的原人，
色泽如同太阳，超越黑暗；
知道了他，就能超越死亡，
前往那里，别无其他之路。（8）
没有比他更高者，没有比他
更小者，更大者，这唯一者
如同坚固的树，屹立在天国，
这位原人充满所有这一切。（9）
比这更高者无形无病，知道它，
人们达到永恒，否则走向痛苦。（10）

注："比这更高者"指梵。

他是一切之脸、头和颈，
居于一切众生的洞穴中；
这位尊神遍及一切，因此，
他是进入一切的吉祥者。（11）

注："洞穴"指心。"吉祥者"（Ś iva）作为神名，也可译为湿婆，即前面提及的楼陀罗。在以上一些描述中，楼陀罗（湿婆）、原人和梵几乎互相等同。

原人确是伟大主宰，

一切存在的启动者，

纯洁无瑕的目的地，

自在者，不灭之光。（12）

原人是内在自我，大似拇指，

永远居于众生的心中，这位

知识之主由心中的思想确定，

人们知道他，也就达到永恒。（13）

原人有千头、千眼和千足，

覆盖整个大地，还超出十指。（14）

注：“十指”是量度。这里是说原人的长度或宽度超出大地十个指头。这首颂诗见《梨俱吠陀》10.90.1。

原人是过去和未来的所有一切，

他是永生之主，依靠食物增长。（15）

注：“依靠食物增长”指所有一切依靠食物增长。这首颂诗见《梨俱吠陀》10.90.2。

手足遍及一切，眼、头和脸遍及一切，

耳朵遍及一切，他在世界上覆盖一切。（16）

似乎具有一切感官性质，

而实际上摒弃一切感官；

它是自在者，一切的主宰，

也是一切的伟大庇护所。（17）

这个有身的天鹅居于

九门城中，又飞行在外，

它控制整个世界以及

所有的动物和不动物。（18）

注：“天鹅”喻指至高自我。“九门城”喻指人体，以双眼、双耳、双鼻孔、嘴、肛门和生殖器为九门。

无手能抓取，无脚能快行，

无眼能观看，无耳能谛听，

他知道一切，而无人知道他，

人们称他为伟大的太初原人。（19）

比微小更小，比伟大更大，

这自我居于众生的洞穴中；

受创造主恩惠，看到这无欲者

伟大而自在，也就摆脱忧愁。（20）

我知道它是一切的自我，

不老又古老，凭其遍布性

而遍及一切，梵论者们说

它阻断再生，称为永恒。（21）

第四章

这唯一者无色，而施展多种能力，

怀有隐藏的目的，安排各种色彩；

世界一切先是聚合，最终又解体，

愿这位神赐予我们纯洁的智慧。（1）

那是火，是太阳，是风，是月亮，

是纯洁者，是梵，是水，是生主。（2）

注："纯洁者"（śukra）是多义词，也可译为光、光明或精液。

你是女人，你是男人，

你是少男，你是少女，

你是老人，拄杖而行，

你一出生就面向一切。（3）

注：这颂见《阿达婆吠陀》10.8.27。

你是青鸟，红眼绿鹦鹉，

藏有闪电者，季节，海洋，

你无起始，而有遍布性，

世界所有一切产生于你。（4）

注："藏有闪电者"指乌云。

一头母羊有红、白和黑色，

她生出许多同样的羊羔；

一头公羊兴奋地与她做伴，

另一头公羊享受后，离开她。（5）

注：这里译为“公羊”的aja一词兼有“不生者”这个词义。“不生者”指自我。“母羊”喻指原初物质。“红、白和黑”三色代表火、水和地，或者代表原初物质的忧性、善性和暗性。这样，“一头公羊”指没有摆脱原初物质的自我，“另一头公羊”指摆脱原初物质的自我。

两只鸟儿结伴为友，

栖息在同一棵树上，

一只鸟品尝毕钵果，

另一只鸟不吃，观看。（6）

注：这里对两只鸟儿的描写，含义同上。这首颂诗见《梨俱吠陀》1.164.20，也见《剃发奥义书》3.1.1。

在同一棵树上，这个人消沉，

不能自主，陷入愚痴而忧愁；

一旦看到那个神主受到崇拜，

崇高伟大，他也就摆脱忧愁。（7）

注：这颂见《剃发奥义书》3.1.2。

在梨俱的至高不灭的空中，

那里居住着所有的天神；

若不知道它，梨俱又有何用？

若是知道它，人们达到圆满。（8）

注：“梨俱”指颂诗诗节，尤其指《梨俱吠陀》。这首颂诗见《梨俱吠陀》1.164.39。

颂诗、祭祀、祭供、誓愿、

过去、未来和吠陀所说者，

有幻力者创造所有这一切，

另一个也被幻力拘于其中。（9）

注：“有幻力者”（māyin）指梵或创造之神。“幻力”（māyā）指原初物质。梵是至高自我，“另一个”指个体自我。

应知幻力是原初物质，

有幻力者是大自在天，

正是他的各部分，遍布

整个世界的所有一切。（10）

注：大自在天（Maheśvara）指创造之神。世界一切源自梵，而由创造之神具体创造。

这位唯一者支配每个子宫，

一切在他之中聚合又解体；

知道赞颂这位赐予恩惠的

自在神，便获得永恒的平静。（11）

楼陀罗是大仙人，万物主，

众天神的源头和产生者，

是他亲眼目睹金胎出生，

愿他赐予我们纯洁的智慧。（12）

他是天神之主，他是一切

世界的依靠，他统治世上

所有的两足和四足生物，

我们应该祭供这位天神。（13）

注：这首颂诗源自《梨俱吠陀》10.121.3。

比微妙更微妙，处在混沌中，

创造这一切，形式多种多样，

知道这位遍及一切的唯一者，

吉祥者，便获得永恒的平静。（14）

他确实是一切的主宰，及时地

保护世界，隐藏在一切众生中，

婆罗门仙人和众天神接近他，

知道他这样，便斩断死亡套索。（15）

知道这位吉祥者似凝乳浮沫，

极其微妙，隐藏在一切众生中；

知道这位神是遍及一切者，

唯一者，也就摆脱一切束缚。（16）

这位神创造一切，灵魂伟大，

永远居于一切众生的心中，

由心中的智慧和思想确定，

人们知道他，也就达到永恒。（17）

那时没有黑暗，没有昼夜，没有

存在和不存在，唯有这位吉祥者，

独一无二；那是沙维特利崇尚的

不灭者，古代的智慧从这里流出。（18）

无法从上面、从侧面

或者从中间抓取他，

也没有与他相像者，

他的名字是“大名”。（19）

他不在视域之中，没有人

能凭眼睛看到他的形象，

而凭心中的思想知道他

在心中，人们便达到永恒。（20）

想到你是不生者，有人怀着

敬畏之心，前来寻求庇护，

楼陀罗啊，但愿你那和蔼

可亲的面容永远保护我！（21）

不要伤害我们的子孙和寿命，

还有我们的牛和马，楼陀罗啊！

不要发怒杀害我们的那些勇士，

因为我们经常召唤你，祭供你。（22）

注：这首颂诗见《梨俱吠陀》1.114.8。

第五章

在不灭而无限的梵城中，

隐藏着知识和无知这两者，

无知可灭，知识永恒，控制

知识和无知者是另一位。（1）

这位唯一者控制每个子宫，

控制一切形式，一切起源；

在太初，看到仙人迦比罗

出生，用各种知识充实他。（2）

注：“迦比罗”（Kapila）一词的词义为金黄色，故而可能是指金胎，而非后来的数论创始者迦比罗。参阅前面3.4和4.12。

这位神在田野上，以各种方式

撒开一张又一张网，然后收拢；

这位灵魂伟大的主宰者再次

创造各位主人，而他凌驾一切。（3）

注：“田野”指世界。“网”指生死轮回之网。

正如太阳照亮所有方向，

无论上面、下面或侧面，

这位崇高的尊神，唯一者，

控制所有的子宫和自性。（4）

注：“子宫”指事物的起源。“自性”指事物的固有性质，即本性。

他是万物子宫，促使自性成熟，

让一切应该成熟者变得成熟；

作为唯一者，主宰所有这一切，

由他安排分配各种事物性质。（5）

梵天知道他是梵的子宫，隐藏

在蕴涵吠陀奥秘的奥义书中，

古代的天神和仙人都知道他，

因而具有他的性质，达到永恒。（6）

注：这里的“他”指梵，即至高自我。因而，“梵的子宫”应读为吠陀的子宫。

他具有性质，制造和享受业果，

呈现所有的形式和三种性质，

作为生命之主，遵行三条道路，

依随自己种种业行游荡活动。（7）

注：这里的“他”指个体自我。“三种性质”指善性、忧性和暗性。“三条道路”指正法、非法和智慧，或指天神、祖先和凡人。

大似拇指，形状似太阳，

具有意念和自我意识，

凭借智慧和自我的性质，

又看似别样，大似锥尖。（8）

应该知道这生命自我，

微小似头发末梢分成

一百份，再分成一百份，

但又被认为大到无限。（9）

他非女性，非男性，非中性，

而受到获得的任何身体保护。（10）

通过意图、接触、观看、痴迷

和丰富的饮食，自我出生和增长；

这个有身者按照自己的行为，

依次在各种境遇呈现各种形态。（11）

注：这里的“有身者”指个体自我。

这个有身者按照自己的性质，

选择各种形态，或粗大，或细小，

通过行为的性质和自我的性质，

他成为结合的原因，看似别样。（12）

注：“看似别样”指不同于自己的本来面目。

无始又无终，处在混沌中，

创造一切，形式多种多样，

知道这位遍及一切的神，

唯一者，便摆脱一切束缚。（13）

依靠精神把握，名为无形者，

这位吉祥者创造存在和不存在，

创造十六分以及天下万物，

知道这位神，也就舍弃身体。（14）

注：“十六分”指从生命至世界名称的十六种事物。参阅《疑问奥义书》6.4。

第六章

有一些智者声称是自性，

另一些同样糊涂，说是时间，

实际上，那是神的伟大，

在世界上转动这个梵轮。（1）

这位智者永远囊括这一切，

是时间创造者，有性质者，

全知者，主导行动的运转，

也就是地、水、光、风和空。（2）

他完成这个工作，便停息，

然后又与真实的本质结合，

通过一、二、三或八者，

时间和微妙的自我性质。（3）

注：“一者”指原人，“二者”指原人和原初物质，“三者”指善性、忧性和暗性，“八者”指地、水、光、风、空、心、觉和我慢（“自我意识”）。

他开始这些具有性质的工作，

安排一切状态，直至它们消亡，

所有创造的事业毁灭和终结，

这时他才真正有别于这些。（4）

他是起始，结合的原因，超越三时，

看来不可分，却又呈现一切现象，

产生万物；首先要崇拜这位居于

我们自己心中的、值得崇拜的神。（5）

注：“超越三时”指超越过去、现在和未来。

他有别于和高于宇宙树和时间，

世界万象出自他；要知道他是

幸运之主，永恒者，一切的根基，

居于自我，带来正法，驱除罪恶。（6）

自在天中至高的大自在天，

天神中至高的天神，君主中

至高的君主，我们知道这位

可敬的世界神主至高无上。（7）

没有发现他有行动和行动器官，

也没有看到与他相同或更高者，

而听说他至高的能力多种多样，

那是他内在智慧和力量的作用。（8）

在这世界上，没有控制他的

主人和统治者；他没有标志，

而他是原因，感官之主之主，

他既没有父母，也没有主子。（9）

注："感官之主之主"指一切具有感官者的主人。

这位唯一者出于自己本性，

用原初物质的种种产物，

如同蜘蛛吐丝，覆盖自己，

但愿他允许我们融入梵中。（10）

这位唯一者隐藏在一切众生中，

遍及一切，成为众生的内在自我；

他居于一切众生，是行为监督者，

见证者，智者，独一无二，无性质。（11）

他是许多不行动者的唯一控制者，

他促使唯一的种子变得多种多样，

智者们看到他就在他们的自我中，

是他们，而非别人，获得永恒幸福。（12）

注："不行动者"指个体自我，相对于行动的感官而言。

永恒中的永恒，知觉中的知觉，

也是唯一的满足众人愿望者，

他是原因，依靠数论瑜伽理解，

知道这位神，便摆脱一切束缚。（13）

注：参阅《伽陀奥义书》2.2.13。"数论"（Sākhya）一词的原义是计数，引申为包括计数在内的分析研究方法。"瑜伽"（Yoga）一词的原义是联系或驾驭，引申为修炼身心的方法。

在那里，太阳不照耀，星月不照耀，

那些闪电不照耀，更不必说这火；

一旦他照耀，一切都随之照耀，

依靠他的光芒，所有这些才照耀。（14）

注：这颂见《伽陀奥义书》2.2.15。

他是世界的唯一天鹅，

也是潜藏在水中的火，

知道他，就能超越死亡，

别无其他的可行之路。（15）

注："唯一天鹅"喻指至高自我。

创造一切，通晓一切，以自我为子宫，

知者，创造时间者，有性质者，全知者，

原初物质和知领域者之主，性质之主，

生死轮回、解脱、稳定和束缚的原因。（16）

注："知领域者"指个体自我。"领域"指身体。

自成者，永恒者，居于统治地位，

知者，遍及一切者，世界保护者，

他永远统治着这个世界，确实是

找不到这种统治的任何其他原因。（17）

在太初，他创造了梵天，

然后将那些吠陀交给他；

这位神凭自己的智慧发光，

我渴望解脱，寻求他庇护。（18）

不可分，无行动，平静，

没有过失，没有污点，

如同柴薪燃烧之火，

通向永恒的至高桥梁。（19）

一旦人们能卷起天空，如同卷起皮革，

那时，不知道这位神，痛苦也会消除。（20）

注：这里以“卷起天空”喻指不可能发生的事。

凭借苦行威力和神的恩惠，

知梵者白骡仙人向隐栖的

修行者们正确地宣讲至高的、

纯洁的梵，为众仙人所钟爱。（21）

这是上古时代宣示的、

吠檀多中的至高奥秘，

不能传给心不平静者，

以及非儿子和非弟子。（22）

因为所说的这些意义，

只对灵魂高尚者显现，

只对灵魂高尚者显现，

他对神怀有至高虔诚，

对待老师也像对待神。（23）

注：“只对灵魂高尚者显现”重复一次，以示强调。

憍尸多基奥义书

第一章

吉多罗·甘吉亚耶尼准备祭祀，选择阿卢尼为祭司。而阿卢尼吩咐儿子希婆多盖杜说：“你去主持祭祀吧！”

希婆多盖杜入座后，吉多罗询问他：“乔答摩之子啊，你要将我安置在世界的隐秘之处，或者，有另一条道路，将我安置在那个世界？”他回答说：“我不知道。让我去问老师。”

于是，他回到父亲那里，询问道：“他问我这样的问题，我应该怎样回答？”父亲说：“我也不知道怎样回答。我们只是在祭祀集会上吟诵吠陀，接受别人的施舍。来吧，我俩一起去那里。”

他手持柴薪，来到吉多罗·甘吉亚耶尼那里，说道：“让我拜你为师吧！”“你不愧为婆罗门，毫无傲气。来吧，我会为你们讲解。”（1）

于是，他说道：“那些从这个世界逝去的人，全都前往月亮。由于他们的气息，月亮在前半月充盈。它在后半月让他们再生。确实，月亮是通向天国世界之门。凡能答出问题者，它便放行。而不能答出问题者，则变成雨水降下。按照他们的宿业和知识，在这世上各处再生为蛆虫、飞虫、鱼、鸟、狮子、野猪、蛇、虎、人或其他。

月亮询问来到者：“你是谁？”他应该这样回答：

“众季节啊，精液采集自光辉，

与出生和祖先有关的十五分；

你将我送给你的一个代理人，

通过这代理人，将我送入母亲。

“我依靠十二分父亲出生，

作为附加的第十三分出生；

我知道这个，也知道相反，

众季节啊，带我进入永恒。

“依靠真理，依靠苦行，我是季节，我是季节的后裔。”“你是谁？”“我是你。”于是，月亮给他放行。（2）

注：以上偈颂中有些难解的词语。“众季节”实际上是对月亮称呼。“光辉”指月亮的光辉。月亮有十六分，因而“十五分”指月亮的十五分。“与出生和祖先有关”，因为前面提到人死后前往月亮，然后又出生。“十二分”指十二月，也就是年，象征父亲。“附加的第十三分”指闰月。

这样，他踏上天神之路，首先到达火神世界。然后，他到达风神世界，伐楼那世界，因陀罗世界，生主世界，最后到达梵界。

在梵界中，有阿罗湖，危害祭祀的时间，不老河，伊利耶树，娑罗吉耶城，无敌宫，因陀罗和生主两位门卫，大会堂，智慧座，无量光辉床。可爱的思想女神和同样可爱的眼睛女神采集鲜花。还有，世界之母安芭和安芭利以及安必迦等等其他天女。

梵说道：“他知道这样，而来到。你们快去迎候吧！凭借我的光荣，他已经到达不老河，他也就不会再衰老。”（3）

于是，五百个天女前去迎候，其中一百个手持果子，一百个手持油膏，一百个手持花环，一百个手持衣服，一百个手持香粉。她们用梵装饰品装饰他。这位经过梵装饰品装饰的知梵者走向梵。他来到阿罗湖，依靠思想越过它。那些只知眼前事物者走向它，便沉没。他来

到危害祭祀的时间，时间逃跑。他来到不老河，依靠思想越过它。他在那里抛弃善业和恶业。他的好亲友继承他的善业，他的坏亲友继承他的恶业。正像驾车者观察两只车轮，他也观察白昼和黑夜，观察善业和恶业以及一切对立物。这位知梵者抛弃善业和恶业，走向梵。（4）

他来到伊利耶树，梵香进入他。他来到娑罗吉耶城，梵味进入他。他来到无敌宫，梵光进入他。他来到因陀罗和生主两位门卫那里，他俩逃跑。他来到大会堂，梵的光荣进入他。

他来到智慧座。它的两条前腿是毗诃特和罗檀多罗两种娑摩，两条后腿是歇耶多和瑙达婆两种娑摩，两条纵木是维卢波和维罗遮两种娑摩，两条横木是夏揭婆罗和雷婆多两种娑摩。这座就是智慧，因为人依靠智慧观察。

他来到无量光辉床。它就是气息。它的两条前腿是过去和未来，两条后腿是吉祥和大地，两条横木是跋陀罗和耶若耶吉尼耶两种娑摩，两条纵木是毗诃特和罗檀多罗两种娑摩，纵向绳索是梨俱和娑摩，横向绳索是夜柔，床垫是月光，床单是歌唱，枕头是吉祥。

梵坐在床上。他知道这样，抬脚登上。梵问他："你是谁？"他应该回答说：（5）

"我是季节。我是季节的后裔。我从空这个子宫中出生。我是年给予妻子的精液，是年的光，是一切众生的自我。你是一切众生的自我。我正是你。"

梵询问他："我是谁？"他应该回答说："真实。""真实（satya）是什么？""sat（存在）是不同于众天神和众气息者，而tya是众天神和众气息。因此，用真实（satya）这个词表达所有这一切，而你就是所有这一切。"这是他的回答。

注：参阅《大森林奥义书》2.3.1。

有梨俱颂诗为证：（6）

这位大仙人以夜柔为腹，

娑摩为头，梨俱为形体，

由梵构成，不会毁灭，

应该知道，他就是梵。

梵询问他："你依靠什么掌握我的那些阳性名称？"他应该回答说："依靠气息。"

"你依靠什么掌握我的那些中性名称？""依靠思想。"

"你依靠什么掌握我的那些阴性名称？""依靠语言。"

"依靠什么掌握那些香气？""鼻子。"

"依靠什么掌握那些形态？""眼睛。"

"依靠什么掌握那些声音？""耳朵。"

"依靠什么掌握那些食物滋味？""舌头。"

"依靠什么掌握那些行动？""双手。"

"依靠什么掌握那些苦乐？""身体。"

"依靠什么掌握欢喜、欢爱和生殖？""生殖器。"

"依靠什么掌握行走？""双足。"

"依靠什么掌握思想、认知对象和愿望？""智慧。"

然后，梵对他说："你确实已经掌握我的世界。"

凡是梵的胜利，梵的成功，只要知道这样，知道这样，他就会获得这种胜利，这种成功。（7）

注："知道这样"重复一次，以示强调。

第二章

憍尸多基经常说："气息是梵。"气息作为梵，思想是它的使者，眼睛是卫士，耳朵是传达者，语言是侍女。

确实，知道气息作为梵，思想是它的使者，他就会有使者。知道眼睛是卫士，他就会有卫士。知道耳朵是传达者，他就会有传达者。知道语言是侍女，他就会有侍女。

气息作为梵，不用乞求，所有的神灵就会为它送来供品。同样，知道这样，不用乞求，一切众生就会为他送来供品。"不必乞求"，这是他的奥义。

譬如，有人在村中乞食，一无所获。他会坐下，说："我再也不吃这里施舍的食物。"然后，那些先前拒绝他的人前来邀请他。这是不乞求之法。那些施舍食物的人前来邀请他，说："我们给你。"（1）

般吉耶经常说："气息是梵。"气息作为梵，它的眼睛守在语言后面，耳朵守在眼睛后面，思想守在耳朵后面，气息守在思想后面。

确实，气息作为梵，不用乞求，所有的神灵就会为它送来供品。同样，知道这样，不用乞求，一切众生就会为他送来供品。"不必乞求"，这是他的奥义。

譬如，有人在村中乞食，一无所获。他会坐下，说："我再也不吃这里施舍的食物。"然后，那些先前拒绝他的人前来邀请他。这是不乞求之法。那些施舍食物的人前来邀请他，说："我们给你。"（2）

下面关于获得无与伦比的财宝。如果想要获得无与伦比的财宝，他就应该在满月之夜或新月之夜，或在白半月的吉祥星宿之夜，点燃

祭火，清扫周围，铺上吉祥草，四周洒水，右膝下跪，用祭匙向祭火浇灌酥油：

“名为语言的神灵是获得者，但愿他为我从某某那里获得这个。向他致敬，娑婆诃！

“名为鼻子的神灵是获得者，但愿他为我从某某那里获得这个。向他致敬，娑婆诃！

“名为眼睛的神灵是获得者，但愿他为我从某某那里获得这个。向他致敬，娑婆诃！

“名为耳朵的神灵是获得者，但愿他为我从某某那里获得这个。向他致敬，娑婆诃！

“名为思想的神灵是获得者，但愿他为我从某某那里获得这个。向他致敬，娑婆诃！

“名为智慧的神灵是获得者，但愿他为我从某某那里获得这个。向他致敬，娑婆诃！”

然后，他应该嗅闻烟气香味，用酥油涂抹肢体，保持沉默，走出去，或直接向对方宣示目的，或派遣使者，他会如愿以偿。（3）

下面关于神圣的爱。如果想要获得一个男子或一个女子的爱，他就应该在与上述同样的时辰，以同样的方式向祭火浇灌酥油：

“我在我自身中祭供你的语言，某某，娑婆诃！

“我在我自身中祭供你的鼻子，某某，娑婆诃！

“我在我自身中祭供你的眼睛，某某，娑婆诃！

“我在我自身中祭供你的耳朵，某某，娑婆诃！

“我在我自身中祭供你的思想，某某，娑婆诃！

“我在我自身中祭供你的智慧，某某，娑婆诃！”

然后，他应该嗅闻烟气香味，用酥油涂抹肢体，保持沉默，走出去，或直接前去与对方接触，或站在上风处与对方交谈，他就会获得对方的爱。确实，对方会思念他。（4）

注：“站在上风处”意谓对方容易听到他的话。

下面关于波罗多尔陀那自制，人们称为内在火祭。人在说话时，不能呼吸。这时，他用呼吸祭供语言。人在呼吸时，不能说话。这时，他用语言祭供呼吸。

人无论醒着或入睡，他永远供奉这两种无限和不死的祭品。而其他各种祭品都是有限的，因为它们都涉及祭祀仪式。古人正是知道这一点，而不举行火祭。（5）

注：波罗多尔陀那是人名，参阅下面第三章。这里将通常的火祭视为外在火祭，而将自制视为内在火祭。

修希迦跋伦伽罗经常说：“赞歌是梵。”应该崇拜它为梨俱。对于这样的人，一切众生都会为他的无比优越而赞颂他。应该崇拜它为夜柔。对于这样的人，一切众生都会为他的无比优越而与他结合。应该崇拜它为娑摩。对于这样的人，一切众生都会为他的无比优越而向他致敬。

应该崇拜它为吉祥。应该崇拜它为光荣。应该崇拜它为光辉。正像它在一切颂诗中最吉祥，最光荣，最光辉，知道这样，他也会在一切众生中最吉祥，最光荣，最光辉。

行祭者祭司装饰由仪式构成的祭祀的自我，交织进由夜柔构成的自我；诵者祭司在由夜柔构成的自我中，交织进由梨俱构成的自我；歌者祭司在由梨俱构成的自我中，交织进由娑摩构成的自我。这是三重知识的自我。知道这样，他就会成为因陀罗的自我。（6）

注：“三重知识”即三吠陀：《梨俱吠陀》、《娑摩吠陀》和《夜柔吠陀》。

下面关于战胜一切的憍尸多基的三次敬拜。战胜一切的憍尸多基敬拜升起的太阳。他戴上圣线，取来水，连续三次洒进水盆，说道："你是驱除者，请驱除我的罪恶吧！"他以同样的方式敬拜中午的太阳，说道："你是拔除者，请拔除我的罪恶吧！"他以同样的方式敬拜落下的太阳，说道："你是灭除者，请灭除我的罪恶吧！"这样，太阳灭除他在白天和夜晚犯下的罪恶。

同样，知道这样，以同样的方式敬拜太阳，太阳就会灭除他在白天和夜晚犯下的罪恶。（7）

还有，每月的新月之夜，以同样的方式敬拜出现在西边的月亮，或者向它投掷两片绿草，说道：

我的这颗形态优美的心，

完全依靠天上的月亮，

因此我认为我是知此者，

愿我不为儿子不幸哭泣。

这样，他的后代不会死在他之前。这是对有儿子者而言。下面关于无儿子者：

增长吧！让精力汇集于你！

让液汁和元气汇集于你！

众太阳神增长这光明！

默诵这三首梨俱颂诗后，说道："请你不要用我们的气息、子孙和牲畜增长自己，而用憎恨我们者和我们憎恨者的气息、子孙和牲畜增长自己吧！"然后，右旋绕行，说道："我随因陀罗之转而转，我随太阳之转而转。"（8）

注：以上三首梨俱颂诗都是取每一首的第一句。前两句取自《梨俱吠陀》1.91.16和18，第三句取自《阿达婆吠陀》7.81.6。

还有，在满月之夜，以同样的方式敬拜出现在东边的月亮，说道："你是聪明睿智的苏摩王；你是有五张嘴的生主。婆罗门是你的一张嘴。你用这张嘴吃众国王。你用这张嘴使我成为吃食物者吧！国王是你的一张嘴。你用这张嘴吃众吠舍。你用这张嘴使我成为吃食物者吧！兀鹰是你的一张嘴。你用这张嘴吃鸟类。你用这张嘴使我成为吃食物者吧！火是你的一张嘴。你用这张嘴吃这个世界。你用这张嘴使我成为吃食物者吧！你还有第五张嘴。你用这张嘴吃一切众生。你用这张嘴使我成为吃食物者吧！你不要减损我们的气息、子孙和牲畜，而减损憎恨我们者和我们憎恨者的气息、子孙和牲畜吧！"然后，右旋绕行，说道："我随天神之转而转，我随太阳之转而转。"（9）

还有，与妻子一起躺下时，应该抚摸她的心，说道：

美人啊，你的心安放在生主中，因而

获得永生，愿你不会为儿子不幸忧伤。

这样，她的后代不会死在她之前。（10）

还有，远出而归，应该亲吻儿子头顶，说道：

你出自我的每个肢体，

你出自我的心，儿子啊！

你是我的自我，救了我！

我衷心祝愿你长命百岁！

呼唤儿子的名字，说道：

成为石头！成为斧子！

成为不可摧毁的金子！

你是名为儿子的光明，

衷心祝愿你长命百岁！

呼唤儿子的名字，拥抱他，说道："正像生主拥抱他的后代，保证他们安全，我也拥抱你。"再呼唤儿子的名字。

然后，贴近儿子的右耳低诵道："摩伽凡啊，迅行者啊，赐予他！"又贴近儿子的左耳低诵道："因陀罗啊，赐予他无上的财富！"接着，说道：

注："摩伽凡"和"迅行者"均为天王因陀罗的称号。

你别断后，你别害怕，

我祝愿你长命百岁！

儿子啊，伴随你名字，

我亲吻你的头顶！

随即，呼唤儿子的名字，连续三次亲吻他的头顶。然后，应该在儿子头顶上连续三次发出哼声，说道："我向你发出牛的哼声。"（11）

下面关于天神的死亡。确实，火燃烧，梵照耀。火不燃烧，则死亡。它的光芒进入太阳，气息进入风。太阳展现，梵照耀。太阳不展现，则死亡。它的光进入月亮，气息进入风。月亮展现，梵照耀。月亮不展现，则死亡。它的光进入闪电，气息进入风。闪电闪烁，梵照耀。闪电不闪烁，则死亡。它的光进入方位，气息进入风。所有这些天神都进入风，但死于风中而不灭绝。因此，他们又从风中出现。这是关于天神，下面关于自我。（12）

确实，人用语言说话，梵照耀。人不说话，则死亡。它的光进入眼睛，气息进入气息。人用眼睛观看，梵照耀。人不观看，则死亡。它的光进入耳朵，气息进入气息。人用耳朵听取，梵照耀。人不听取，则死亡。它的光进入思想，气息进入气息。人用思想思考，梵照耀。人不思考，则死亡。它的光进入气息，气息进入气息。所有这些天神都进入气息，但死于气息而不灭绝。因此，他们又从气息中出现。

如果知道这样，即使南方和北方两座山企图摧毁他，也办不到。而憎恨他的人和他憎恨的人却会遭遇死亡。（13）

下面关于获得最优秀。这些天神互相争论，都声称自己更优秀。他们一起离开这个身体。身体也就躺在那里，没有呼吸，如同枯木。

然后，语言进入。身体用语言说话，而依然躺着。

然后，眼睛进入。身体用语言说话，用眼睛观看，而依然躺着。

然后，耳朵进入。身体用语言说话，用眼睛观看，用耳朵听取，而依然躺着。

然后，思想进入。身体用语言说话，用眼睛观看，用耳朵听取，用思想思考，而依然躺着。

然后，气息进入。顿时，身体站起。

所有这些天神认识到气息最优秀，确认气息是智慧自我。他们与所有气息一起离开这个身体，进入风，以空为自我，进入天国。

同样，知道这样，他就会认识到气息最优秀，确认气息是智慧自我。他与所有气息一起离开这个身体，进入风，以空为自我，进入天国，前往这些天神的所在地。到达那里，与这些永生的天神一样，他获得永生。（14）

注：“这些天神”指各种感官，它们又与天国的那些天神相对应。关于气息最优秀，可参阅《大森林奥义》6.1.7—14，《歌者奥义书》5.1.6—15。

下面关于父子交接，人们称为转移。父亲即将去世，叫来儿子。以新草铺设屋子，点燃祭火，安置水罐和水杯，穿上新衣，父亲躺着。儿子过来，伏在父亲身上，所有器官互相接触，或者儿子坐在前面，父亲与他进行交接。这样，父亲嘱托儿子。

父亲说："我将我的语言放在你身中。"儿子回答："我将你的语言放在我身中。"

父亲说："我将我的气息放在你身中。"儿子回答："我将你的气息放在我身中。"

父亲说："我将我的眼睛放在你身中。"儿子回答："我将你的眼睛放在我身中。"

父亲说："我将我的耳朵放在你身中。"儿子回答："我将你的耳朵放在我身中。"

父亲说："我将我的食物滋味放在你身中。"儿子回答："我将你的食物滋味放在我身中。"

父亲说："我将我的行动放在你身中。"儿子回答："我将你的行动放在我身中。"

父亲说："我将我的苦乐放在你身中。"儿子回答："我将你的苦乐放在我身中。"

父亲说："我将我的欢喜、欢爱和生殖放在你身中。"儿子回答："我将你的欢喜、欢爱和生殖放在我身中。"

父亲说："我将我的行走放在你身中。"儿子回答："我将你的行走放在我身中。"

父亲说："我将我的思想放在你身中。"儿子回答："我将你的思想放在我身中。"

父亲说："我将我的智慧放在你身中。"儿子回答："我将你的智慧放在我身中。"

如果父亲说话困难，则可以总括地说一句："我将我的所有气息放在你身中。"儿子回答："我将你的所有气息放在我身中。"

然后，儿子右旋绕行，走向东边。父亲呼唤道："愿名声、梵的光辉和荣誉钟爱你！"而儿子应该望着自己左肩，或者，用手掌或衣角掩面，回答："愿你到达天国世界，实现愿望！"

如果父亲病愈，就应该在家中听命儿子，或者离家出游。如果他去世，就应该为他举行合适的葬礼，合适的葬礼。（15）

注："合适的葬礼"重复一次，以示强调。

第三章

提沃陀娑之子波罗多尔陀那凭借战斗和勇气，前往因陀罗可爱的住处。因陀罗对他说："波罗多尔陀那，你选择恩惠吧！"波罗多尔陀那回答说："你为我选择一个你认为对人类最有益的恩惠吧！"因陀罗对他说："决无高者为低者选择恩惠之事，你自己选择吧！"波罗多尔陀那回答说："那我就不要恩惠了。"然而，因陀罗不违背真理，因为因陀罗就是真理。

于是，因陀罗对他说："你要了解我！我认为对人类最有益的事是了解我。我杀死长有三头的特瓦希特利之子。我将那些邪恶的耶提苦行者交给豺狼。我撕毁许多协议，杀死天上的波罗诃罗迪耶们、空中的宝罗摩们和地上的迦罗甘遮们，而我本人毫发无损。知道我是这样，那么，无论做什么事，偷窃，杀害胎儿，杀害父母，他的世界都会毫发无损。无论犯什么罪，他都不会脸色发白。"（1）

注：波罗多尔陀那是一位国王，捐躯疆场，而升入天国。特瓦希特利是天国工匠，他的儿子长有三头。波罗诃罗迪耶们、宝罗摩们和迦罗甘遮们均为阿修罗。

因陀罗继续说道："我是气息，智慧自我。你要崇拜我为寿命和永生。寿命是气息，或者，气息是寿命。只要身体中有气息，就有寿命。确实，在这世界上，依靠气息获得永生，依靠智慧实现真正的意愿。崇拜我为寿命和永生，他就会在这个世界活够寿命，在天国获得永生，永不毁灭。"

"而有些人说，那些气息合成一体，任何人都不可能同时用语言认知名称，用眼睛认知形象，用耳朵认知声音，用思想认知思考。那些气息合成一体，只能逐一认知这一切。语言说话时，所有气息跟着说话。眼睛观看时，所有气息跟着观看。耳朵听取时，所有气息跟着听取。思想思考时，所有气息跟着思考。气息呼吸时，所有气息跟着呼吸。"

因陀罗说道："确实是这样。但是，在那些气息中，有最优秀者。（2）

注：依据以上描述，这里所谓的"那些气息"不单指气息，也包括语言、眼睛、耳朵和思想。

"没有语言，照样活着，因为我们看到那些哑巴。没有眼睛，照样活着，因为我们看到那些瞎子。没有思想，照样活着，因为我们看到那些傻子。砍去双臂，照样活着；砍去双腿，照样活着，因为我们看到这样。

"但是，唯独气息是智慧自我。一旦它掌握这个身体，就会使身体站起（utthāpayati）。因此，应该崇拜它为赞歌（uktha）。确实，正是在气息中获得一切。

"气息就是智慧。智慧就是气息。见证这个，也就理解它。一个人进入熟睡，不做任何梦，达到与气息合一。这样，语言连同所有的名称进入它，眼睛连同所有的形象进入它，耳朵连同所有的声音进入它，思想连同所有的思考进入它。而一旦他醒来，正像那些火花从燃烧的火中溅出，飞向四面八方，那些气息从自我中出来，回到各自的位置。众天神出自众气息。众世界出自众天神。

“唯独气息是智慧自我。一旦它掌握这个身体，就会使身体站起。因此，应该崇拜它为赞歌。确实，正是在气息中获得一切。

“气息就是智慧，智慧就是气息。见证这个，也就理解它。一个病人将要死去，浑身无力，进入昏迷。人们说：‘他的思想已离去。’这样，他不听取，不观看，不用语言说话，不思考。然后，他与气息合一。这样，语言连同所有的名称进入它，眼睛连同所有的形象进入它，耳朵连同所有的声音进入它，思想连同所有的思考进入它。最后，它离开这个身体，连同所有这一切离开。（3）

“语言向他释放一切名称，他依靠语言获得一切名称。气息向他释放一切香味，他依靠气息获得一切香味。眼睛向他释放一切形象，他依靠眼睛获得一切形象。耳朵向他释放一切声音，他依靠耳朵获得一切声音。思想向他释放一切思考，他依靠思想获得一切思考。正是在气息中获得一切，气息就是智慧，智慧就是气息。因为这两者一起居于这个身体，也一起离开。下面，我们说明一切众生怎样与这种智慧合一。（4）

注：“气息向他释放一切香味，他依靠气息获得一切香味”。其中，“气息”（prāṇa）一词在有的抄本中为“鼻子”（ghrāṇa），下同。

“语言出自它的一部分，名称是与语言相应的外部存在元素。气息出自它的一部分，香味是与气息相应的外部存在元素。眼睛出自它的一部分，形象是与眼睛相应的外部存在元素。耳朵出自它的一部分，声音是与耳朵相应的外部存在元素。舌头出自它的一部分，食物滋味是与舌头相应的外部存在元素。双手出自它的一部分，行动是与双手相应的外部存在元素。身体出自它的一部分，苦乐是与身体相应的外部存在元素。生殖器出自它的一部分，欢喜、欢爱和生殖是与生殖器相应的外部存在元素。双足出自它的一部分，行走是与双足相应的外部存在元素。思想出自它的一部分，思考是与思想相应的外部存在元素。（5）

“用智慧驾驭语言，他就凭语言获得一切名称。用智慧驾驭气息，他就凭气息获得一切香味。用智慧驾驭眼睛，他就凭眼睛获得一切形

象。用智慧驾驭耳朵，他就凭耳朵获得一切声音。用智慧驾驭舌头，他就凭舌头获得一切食物滋味。用智慧驾驭双手，他就凭双手获得一切行动。用智慧驾驭身体，他就凭身体获得苦乐。用智慧驾驭生殖器，他就凭生殖器获得欢喜、欢爱和生殖。用智慧驾驭双足，他就凭双足获得一切行走。用智慧驾驭思想，他就凭思想获得一切思考。（6）

“缺乏智慧，语言不能让人认知任何名称。他会说：‘我的心思在别处，我不知道这个名称。’缺乏智慧，气息不能让人认知任何香味。他会说：‘我的心思在别处，我不知道这个香味。’缺乏智慧，眼睛不能让人认知任何形象。他会说：‘我的心思在别处，我不知道这个形象。’缺乏智慧，耳朵不能让人认知任何声音。他会说：‘我的心思在别处，我不知道这个声音。’缺乏智慧，舌头不能让人认知任何食物滋味。他会说：‘我的心思在别处，我不知道这个食物滋味。’缺乏智慧，身体不能让人认知任何苦乐。他会说：‘我的心思在别处，我不知道这个苦乐。’缺乏智慧，生殖器不能让人认知任何欢喜、欢爱和生殖。他会说：‘我的心思在别处，我不知道这个欢喜、欢爱和生殖。’缺乏智慧，双足不能让人认知任何行走。他会说：‘我的心思在别处，我不知道这个行走。’缺乏智慧，不可能进行任何思考，不可能认知任何认知对象。（7）

“不应该只想认知语言，而应该知道说话者。不应该只想认知香味，而应该知道嗅闻者。不应该只想认知形象，而应该知道观看者。不应该只想认知声音，而应该知道听取者。不应该只想认知食物滋味，而应该知道品尝食物滋味者。不应该只想认知行动，而应该知道行动者。不应该只想认知苦乐，而应该知道感受苦乐者。不应该只想认知欢喜、欢爱和生殖，而应该知道感受欢喜、欢爱和生殖者。不应该只想认知行走，而应该知道行走者。不应该只想认知思想，而应该知道思想者。

“这些是十种与智慧相应的存在元素和十种与存在相应的智慧元素。因为没有这些存在元素，也就没有这些智慧元素，或者，没有这

些智慧元素，也就没有这些存在元素。因为只有其中的一方，就不可能构成任何形态。

“但这也并非多种多样。正如轮辋固定在辐条上，辐条固定在轮毂上，同样，这些存在元素固定在智慧元素上，这些智慧元素固定在气息上。确实，气息是智慧自我，是欢喜，不老，不死，不因善业而变大，也不因恶业而变小。正是它使想要从这些世界向上的人行善，使想要堕落的人作恶。它是世界保护者。它是世界之主。它是世界主宰。应该知道它是我的自我。应该知道它是我的自我。”（8）

注：“应该知道它是我的自我”重复一次，以示强调。

第四章

伽吉耶·跋罗基以博学闻名，游历优湿那罗族、萨特婆族、摩差族、俱卢族、般遮罗族、迦尸族和毗提诃族。他来到迦尸王阿阇世那里，说道：“让我为你讲授梵。”阿阇世对他说：“我们会赐予你一千头牛。”听到这个消息，民众会奔走相告：“遮那迦！遮那迦！”（1）

注：遮那迦是一位著名的国王。这里以呼叫“遮那迦”表示对阿阇世王的赞美。跋罗基和阿阇世王之间的这场对话，可参阅《大森林奥义书》第二章第一梵书。

太阳中的伟大者，月亮中的食物，闪电中的真理，雷中的声音，风中的因陀罗·毗恭吒，空中的圆满，火中的不可抵御者，水中的光，以上这些关于天神。下面关于自我：镜中的映像，影中的第二者，回音中的生命，声音中的死亡，睡眠中的阎摩，身体中的生主，右眼中的语言，左眼中的真理。（2）

跋罗基说道：“我崇拜太阳中的那个人。”阿阇世回答说：“你别让我讨论他。我只是崇拜他为伟大者，身著白衣，至高者，一切众生的首领。若有人这样崇拜他，则成为至高者，一切众生的首领。”（3）

跋罗基说道：“我崇拜月亮中的那个人。”阿阇世回答说：“你别让我讨论他。我只是崇拜他为食物的自我。若有人这样崇拜他，则成为食物的自我。”（4）

跋罗基说道：“我崇拜闪电中的那个人。”阿阇世回答说：“你别让我讨论他。我只是崇拜他为真理的自我。若有人这样崇拜他，则成为真理的自我。”（5）

跋罗基说道：“我崇拜雷中的那个人。”阿阇世回答说：“你别让我讨论他。我只是崇拜他为声音的自我。若有人这样崇拜他，则成为声音的自我。”（6）

跋罗基说道：“我崇拜风中的那个人。”阿阇世回答说：“你别让我讨论他。我只是崇拜他为因陀罗·毗恭吒或不可战胜的军队。若有人这样崇拜他，则成为胜利者，不可战胜者，战胜他人者。”（7）

跋罗基说道：“我崇拜空中的那个人。”阿阇世回答说：“你别让我讨论他。我只是崇拜他为圆满而不动的梵。若有人这样崇拜他，则充分拥有子孙、牲畜、名声、梵的光辉和天国世界，活够寿命。”（8）

跋罗基说道：“我崇拜火中的那个人。”阿阇世回答说：“你别让我讨论他。我只是崇拜他为不可抵御者。若有人这样崇拜他，则成为别人不可抵御者。”（9）

跋罗基说道：“我崇拜水中的那个人。”阿阇世回答说：“你别让我讨论他。我只是崇拜他为光的自我。若有人这样崇拜他，则成为光的自我。”以上关于天神，下面关于自我。（10）

跋罗基说道：“我崇拜镜中的那个人。”阿阇世回答说：“你别让我讨论他。我只是崇拜他为映像。若有人这样崇拜他，则生下的后代像他，不会不像他。”（11）

跋罗基说道：“我崇拜影中的那个人。”阿阇世回答说：“你别让我讨论他。我只是崇拜他为从不分离的第二者。若有人这样崇拜他，则从第二者那里获得，而有第二者。”（12）

注：“从第二者那里获得，而有第二者”，可理解为从妻子那里获得，而有儿子。

跋罗基说道：“我崇拜回音中的那个人。”阿阇世回答说：“你别让我讨论他。我只是崇拜他为生命。若有人这样崇拜他，则不会在时间到达前失去知觉。”（13）

注：“时间”指死期。“失去知觉”指死去。

跋罗基说道：“我崇拜声音中的那个人。”阿阇世回答说：“你别让我讨论他。我只是崇拜他为死亡。若有人这样崇拜他，则不会在时间到达前去世。”（14）

跋罗基说道：“我崇拜入睡后在梦中活动的那个人。”阿阇世回答说：“你别让我讨论他。我只是崇拜他为阎摩王。若有人这样崇拜他，则所有一切都服从他的利益。”（15）

注：阎摩王（Yamarāja，或译阎罗）是死神。

跋罗基说道：“我崇拜身体中的那个人。”阿阇世回答说：“你别让我讨论他。我只是崇拜他为生主。若有人这样崇拜他，则拥有子孙、牲畜、名声、梵的光辉和天国世界，活够寿命。”（16）

跋罗基说道：“我崇拜右眼中的那个人。”阿阇世回答说：“你别让我讨论他。我只是崇拜他为语言的自我，火的自我，光的自我。若有人这样崇拜他，则成为这一切的自我。”（17）

跋罗基说道：“我崇拜左眼中的那个人。”阿阇世回答说：“你别让我讨论他。我只是崇拜他为真理的自我，闪电的自我，光的自我。若有人这样崇拜他，则成为这一切的自我。”（18）

然后，跋罗基沉默不语。阿阇世对他说：“就这些吗，跋罗基？”跋罗基回答说：“就这些。”于是，阿阇世对他说：“枉然你说‘让我为你讲授梵’，而与我讨论。跋罗基啊，真正应该知道的是你说的那些人的创造者。这一切是他的创造。”

然后，跋罗基手持柴薪前来，说道："让我拜你为师吧！"阿阇世对他说："刹帝利接收婆罗门学生，我觉得确实是次序颠倒。但是，来吧，我会让你取得认识。"于是，他握住跋罗基的手，一起出去。

他俩来到一个睡着的人身边。阿阇世招呼道："身著白衣的伟大者，苏摩王！"但他依然躺着。于是，阿阇世用手杖触碰他。他顿时起身。

阿阇世询问道："跋罗基啊，这个人躺下时，他在哪里？现在又从哪里回来？"跋罗基对此一无所知。阿阇世对他说："跋罗基啊，我来解答这个人躺下时，他在哪里，现在又从哪里回来。人有名为'利益'的脉管，在心中由里向外延伸，布满心包。它们细似一根头发的千分之一，含有褐色、白色、黑色、黄色和红色的微小物质。如果进入熟睡，不做任何梦，他就在这些脉管中。（19）

"他在这里与气息合一。语言连同所有名称进入它。眼睛连同所有形象进入它。耳朵连同所有声音进入它。思想连同所有思考进入它。而一旦他醒来，正像那些火花从燃烧的火中溅出，飞向四面八方，那些气息从自我中出来，回到各自的位置。众天神出自气息。众世界出自众天神。

"确实，这些气息是智慧自我，进入身体自我，直至毛发和指甲。正如剃刀放在剃刀套中，火放在火盆中，同样，这智慧自我进入身体自我，直至毛发和指甲。那些自我依附这个自我，如同众人依附首领。正如首领借助众人享受，或者，众人依靠首领享受，同样，智慧自我借助那些自我享受，而那些自我依靠这个自我享受。

"因陀罗不知道这个自我时，众阿修罗战胜他。一旦他知道这个自我，便杀死和战胜众阿修罗，在一切天神中获得至高无上的统治权。同样，若有人知道这样，则驱除一切罪恶，在一切众生中获得至高无上的统治权。因为他知道这样，知道这样。"（20）

注："知道这样"重复一次，以示强调。

弥勒奥义书

第一章

确实，梵祭是古人安置祭火。因此，祭祀者安置这些火，应该沉思自我。这样，祭祀便圆满无缺。那么，应该沉思的那个是谁呢？它名为气息。关于它，有这个故事。（1）

有个国王，名为巨车。他让儿子继承王位后，想到这个身体无常，心生离欲，进入森林。他在那里实施严酷的苦行，伫立着，高举双臂，凝视太阳。在满一千天之时，来了一位牟尼，如无烟之火，又如燃烧的光焰。他是尊者夏迦耶尼耶，通晓自我。他对国王说道："起身，起身！选择一个恩惠吧！"国王向他行礼，说道："尊者啊，我不知道自我。我们听说你知道它的本质，请告诉我们吧！"夏迦耶尼耶回答说："这已经是过去的事情。这个问题很难回答。甘蔗族后裔啊，你选择别的愿望吧！"而国王用头接触他的脚，吟诵偈颂：（2）

"骨、皮、筋、骨髓、肉、精液、血、

唾液、泪、眼屎、粪、尿、风、胆汁

和黏液，聚集在这个难闻、空虚的

身体中，尊者啊，有什么乐趣可言？

"欲望、愤怒、贪婪、痴迷、恐惧、

沮丧、妒忌、爱别离、怨憎会、

饥、渴、老、死、病和忧伤等等，

侵袭这个身体，有什么乐趣可言？（3）

“我们看到所有这一切走向毁灭，正如蚊蝇和草木等等生而又灭。这些算什么？还有那些大弓箭手和转轮王，苏迪约那、菩利迪约那、因陀罗迪约那、古婆罗耶湿婆、约婆那湿婆、婆达利耶湿婆、阿湿婆波提、夏舍宾陀、诃利希旃陀罗、安波利舍、那纳迦杜、沙利亚提、耶亚提、阿那罗尼耶和乌刹塞纳等等，以及那些国王，摩努多和婆罗多等等，全都当着亲人的面，舍弃庞大的财富，离开这个世界，前往另一个世界。

“这些算什么？还有健达缚、阿修罗、药叉、罗刹、鬼怪、精灵、鬼魂、蛇和魑魅等等，我们看到他们全都毁灭。

“这些算什么？还有大海枯竭、山峰倾倒、北极星移位、风绳断裂、大地沉没和天神失位。在这样的生死轮回中，有什么乐趣可言？我们看到那些过来人一再返回这个世界。而你能拯救我。我在这个轮回世界，如同枯井中的蛙。尊者啊，你是我们的归宿，你是我们的归宿！”（4）

注：“风绳”指固定星宿位置的风。

第二章

于是，尊者夏迦耶尼耶高兴地对国王说道：“巨车大王啊，甘蔗族的旗帜！你以摩录多（风神）为称号，闻名于世。你很快就会知道自我，达到目的。这个就是你的自我。”国王问道：“哪个？尊者。”他回答如下。（1）

尊者弥勒说：“它没有停止呼吸，上升，既动，又不动，驱除黑暗。它是自我。”正因为他这样说，才有这样的说法：“这个平静者离

开这个身体，上升，抵达至高的光，呈现自己的本相。这是自我。它不死，无畏，它是梵。”（2）

注：这里提到的“这样的说法”，见《歌者奥义书》8.3.4。

确实，这是尊者弥勒为我们宣讲的梵的知识，国王啊，让我讲给你听吧！

我们听说婆利奇利耶人涤除罪恶，克制性欲，光辉灿烂。他们对生主迦罗杜说：“这个无意识的身体如同一辆车。是哪种超感官的存在具有这样的威力，使它变得有意识，也就是成为它的驱动者？尊者啊，将你知道的告诉我们吧！”于是，他告诉他们说：（3）

“确实，我们听说它凌驾于各种性质，克制性欲，纯洁，清净，空无，平静，无呼吸，无我，无限，不灭，坚定，永恒，不生，自主。它立足于自己的伟大。正是它使这个身体变得有意识，也就是成为它的驱动者。”

他们询问他：“尊者啊，这个无愿望者怎么会使这样的身体变得有意识？怎么会成为它的驱动者？”于是，他告诉他们说：（4）

“确实，它微妙，不可把握，不可目睹，名为‘原人’。它不知不觉以一部分居于这个身体，犹如一个熟睡的人不知不觉醒来。确实，它的一部分，作为纯意识，成为每个人的知领域者，以意愿、决心和自大为标志，是名为‘一切’的生主。正是它，作为纯意识，使这个身体变得有意识，也就是成为它的驱动者。”

注：“知领域者”指自我。

他们询问他：“尊者啊，如果这个无愿望者使这样的身体变得有意识，那么，怎么会成为它的驱动者？”于是，他告诉他们说：（5）

“确实，在太初，生主是唯一者，孤独，不快乐。于是，他沉思自我，创造了众生。他看到他们没有知觉，没有气息，如同石头，又像伫立的柱子。他不快乐，思忖道：‘我要进入他们之中，唤醒他

们。’他让自己变得像风一样，试图进入。但作为一个整体，不能进入。于是，他将自己分成五部分，即元气、下气、中气、上气和行气。

“向上移动者是元气。向下移动者是下气。维系这两者的是行气。将食物中的粗大部分送往下气，细小部分送往各个肢体，这是中气。产生于它们中间而高于行气者是上气。这上气是吞吐饮料和食物者。

“这边是乌般苏容器，那边是安多利耶摩容器。在这两者中间，神产生热量。这热量是原人。这原人就是火，名为‘一切人’。别处这样说：‘这个名为一切人的火在人体中，消化吃下的食物。捂住双耳，能听到它的声音。而在去世时，则听不到它的声音。’

注：乌般苏容器和安多利摩耶容器是榨取苏摩汁时使用的容器。“别处这样说”，见《大森林奥义书》5.9.1和《歌者奥义书》3.13.8。

“确实，他将自己分成五部分，藏在洞穴中，由思想构成，以气息为身体，以光为形，以真实为意愿，以空为自我。他还没有达到目的，心中思忖道：‘让我享受对象吧！’于是，他破开那些孔穴，用五条绳索享受对象。那些感觉器官是他的那些缰绳，那些行动器官是他的那些马。身体是车。思想是御者。刺棒由自然本性构成。他用这根刺棒驱动身体活动，犹如陶工转动轮盘。正是这样，他使这个身体变得有意识，也就是成为它的驱动者。（6）

注：“洞穴”指心。“那些孔穴”指五种感觉器官（“五知根”），即眼、耳、鼻、舌和身。行动器官也有五种（“五作根”），即语言、双手、双足、肛门和生殖器。

“确实，仙人们宣称这个自我在各个身体中行动，而仿佛不受黑白业果影响。它不显现，微妙，不可目睹，不可把握，无我。这样，它看似不居住，而是行动者。实际上，它居住，而不是行动者。

注：“黑白业果”指善业和恶业的果报。

“确实，它纯洁，坚定，不动摇，不受污染，不迷乱，无贪欲，安居于自己之中，安定似旁观者。它享受规律，用性质编织的外衣遮盖自己，保持安定，保持安定。”（7）

注：“规律”（ṛta）指果报。《伽陀奥义书》1.3.1中提到自我“饮用善行世界的规律”。“性质”指善性、忧性和暗性。“保持安定”重复一次，以示强调。

第三章

他们说道：“尊者啊，如果你指出这个自我如此伟大，那么，还有另一个，也称为自我。它受黑白业果影响，进入善恶子宫，或向上，或向下，活动中受对立性制约。”（1）

“确实，有另一个，称为众生自我。它受黑白业果影响，进入善恶子宫，或向上，或向下，活动中受对立性制约。五唯被称为元素。五大也被称为元素。它们的结合被称为身体。身体中的那个被称为众生自我。它的这个不死的自我犹如莲花叶上的水滴。确实，这个自我受自然性质影响。由于受影响，它痴迷。由于痴迷，它看不到居于自身中的神主，驱动者。它随性质之流漂移，受污染，不坚定，轻浮，沮丧，渴望，迷乱，自高自大，心想：‘我是他。这个是我的。’它自己束缚自己，犹如陷入网中的鸟。这样，它受业果影响，进入善恶子宫，或向上，或向下，活动中受对立性制约。”

“它究竟怎样？”他告诉他们说：（2）

注：“五唯”指色、声、香、味和触。“五大”指地、水、火、风和空。“众生自我”指个体自我。“神主”指至高自我。

“别处这样说：确实，行动者是众生自我，利用感官驱动者是内在的原人。正像铁块受火影响，受工匠捶打，呈现各种形态，同样，众生自我受原人影响，受各种性质捶打，呈现各种形态。四类、十四种或八十四种生物群，呈现各种形态。确实，那些性质由原人驱动，犹如陶工转动轮盘。正像铁块受到捶打，火并不受影响，同样，众生自我与性质结合，原人并不受影响。（3）

注：“原人”指至高自我，即梵。“四类生物群”指卵生、胎生、芽生和湿生。“十四种”或“八十四种”，具体所指，说法不一。

“别处这样说：这个身体产生于交媾。它在黑暗中发育，从尿道口出生。它由骨骼组成，粘连肌肉，覆盖皮肤，充满粪、尿、胆汁、黏液、骨髓、脂肪、油腻和其他病患，犹如装满财物的仓库。（4）

注：“黑暗”指子宫。

“别处这样说：痴迷，恐惧，沮丧，昏睡，懒散，懈怠，衰老，忧愁，饥渴，贫乏，愤怒，无信仰，无知，妒忌，残酷，愚昧，无耻，亵慢，卤莽，不平等，这些是暗性。内心渴求，爱恋，激情，贪心，伤害，欢爱，憎恨，虚伪，嫉恨，爱欲，不坚定，轻浮，迷乱，好胜，贪财，奉承朋友，依赖家族，厌恶不喜欢的感官对象，执著喜欢的感官对象，言语尖酸，贪吃，这些是忧性。充满这些忧性，受它们影响，故而众生自我呈现各种形态。”（5）

第四章

这些克制性欲者惊讶不已，走近前来，说道：“尊者啊，向你致敬！请继续教导我们！你是我们的唯一归宿，别无他路。依靠什么方法，众生自我离开这个身体，与那个自我结合？”他告诉他们说：（1）

“别处这样说：犹如大河的波浪，以前的所作所为不可挽回。犹如海潮，死亡不可阻挡。犹如跛脚，受善恶业果束缚。犹如囚徒，不能自主。犹如进入阎摩领域，充满恐怖。犹如醉酒，痴迷沉醉。犹如中邪，四处乱跑。犹如被巨蟒咬住，被感官对象咬住。犹如黑暗笼罩，激情蔽目。犹如因陀罗网，充满幻觉。犹如梦中，充满假象。犹如芭蕉树心，空空如也。犹如演员，瞬间换装。犹如壁画，虚有其美。因此，人们这样说：

声和触等等感官对象对人没有益处，

众生自我执著它们，而忘却至高境界。（2）

注：“因陀罗网”指幻术或魔法。感官对象除声和触外，还有色、香和味。

“确实，这是众生自我的疗法：掌握吠陀知识，遵行自己的正法，履行自己人生阶段的职责。自己的正法是誓愿，其他的都是枝节。这样就会向上，否则就会堕落。自己的正法依据吠陀。逾越自己的正法，便不可能履行人生阶段的职责。苦行者不遵守人生阶段的职责，这种说法不正确。然而，不修炼苦行，也不能获得自我的知识或事业的成功。人们这样说：

通过苦行，获得善性；通过善性，获得思想；

通过思想，获得自我；获得自我，不再返回。（3）

注：“自己的正法”指每种种姓各自的行为法则。“人生阶段的职责”指婆罗门教将人生分为四个阶段：梵行期、家居期、林居期和遁世期，每个阶段都有特定的职责。

“通晓梵的知识者说：‘梵存在。’依靠苦行涤除罪恶者说：‘这是通向梵的门径。’专心致志，不断沉思者说：‘唵！梵的伟大！’因此，依靠知识、苦行和沉思获得梵，他就超越梵天，获得高于众天神的超神性。知道这样，依靠这三者崇拜梵，他就会获得无穷无尽的快乐，安然无恙。然后，摆脱充满自身的那些影响者，驾车者与自我结合。”（4）

注：梵天（Brahman，阳性）是创造神。而梵（Brahman，中性）超越包括梵天在内的众天神。

他们说道：“尊者啊，你是导师，你是导师！你的这些教导，我们都已铭记在心。请你再解答一个疑问。火、风、太阳、时间、气息、食物、梵天、楼陀罗和毗湿奴，有些人沉思这一个，有些人沉思那一个。请告诉我们哪一个最好？”他告诉他们说：（5）

“这些是至高、不死的梵的主要形相。无论沉思其中哪一个，都会在世上快乐。因为前人已经说过：‘梵就是所有这一切。’人们应该沉思、崇敬和摒弃这些形相。因为人们随同它们依次走向更高的世界。然后，在万物毁灭时，与原人合一，与原人合一。”（6）

注：“与原人合一”重复一次，以示强调。

第五章

下面是憍蹉衍那的赞歌：

确实，你是梵天，毗湿奴，楼陀罗，生主，

你是火神，伐楼那，风神，因陀罗，月亮，

你是食物，阎摩，大地，一切，不可毁灭者，

为了自身，出于本性，它们全都在你之中。

宇宙之主，宇宙自我，宇宙作者，向你致敬！

一切享受，一切寿命，一切娱乐和欢爱之主，

你，平静的自我，隐秘的自我，向你致敬！

不可思议，不可测量，无始无终，向你致敬！（1）

确实，在太初，黑暗是唯一存在。暗性在至高者中，受至高者驱动，出现不平衡，产生忧性状态。忧性受驱动，出现不平衡，产生善性状态。善性受驱动，流出液汁。这部分作为纯意识，成为每个人的知领域者，以意愿、决心和自大为标志，是名为“一切”的生主。它的形相已在上面说到。这样，诸位梵行者啊，它的暗性部分是楼陀罗。诸位梵行者啊，它的忧性部分是梵天。诸位梵行者啊，它的善性部分是毗湿奴。

确实，它是唯一者，而具有三重性。它又变得具有八重性、十一重性、十二重性乃至无计其数。这样，它作为存在者，进入和活动在

众生之中。它成为众生之主。因此，这自我既在内，又在外；既在内，又在外。（2）

注：暗性、忧性和善性是原初物质的三种性质。楼陀罗（即后来的湿婆）、梵天和毗湿奴三位天神分别代表毁灭、创造和保护。“八重性”指五种气息加上太阳、月亮和星星。“十一重性”指五种感觉器官、五种行动器官和心。“十二重性”是以上十一重性加上觉（智）。“既在内，又在外”重复一次，以示强调。

第六章

这个自我将自己一分为二。这个是气息，那个是太阳。这样，它有向内和向外两条道路，日夜运转。那个太阳是外在自我，这个气息是内在自我。因此，内在自我的行径可以由外在自我的行径推断。因为人们这样说：“任何智者都涤除罪恶，监视感官，思想纯洁，立足自我，目光返回。”同样，外在自我的行径可以由内在自我的行径推断。因为人们这样说：“太阳中的那个人由金子构成。他从他的金子居处观看这个大地，甚至进入心莲中吃食物。”（1）

注：“进入心莲中”即进入莲花般的心中。“吃食物”意谓用热量消化食物。

它进入心莲中吃食物。它也是进入空中的太阳之火，名为时间，不可目睹者，以一切众生为食。而这莲花是什么？由什么构成？这莲花也是空。四面八方是它的花瓣。气息和太阳互相接近。应该用唵这个音节、三声和沙维特利崇拜这两者。（2）

注：“莲花”喻指心。“三声”指bhūḥ（地）、bhuvaḥ（空）和svaḥ（天）。沙维特利是一种吠陀诗律。

确实，有两种梵：有形者和无形者。而有形者不真实，无形者真实。这是梵，这是光。光也是太阳。太阳以唵为自我。唵让自己具有三重性，含有三个音素。通过它们，所有这一切经纬交织其中。因此，人们说：“太阳是唵。如果这样沉思，就会与自我结合。”（3）

注：唵（Om）这个音节有a、u和m三个音素。

别处这样说：确实，歌唱是唵音，唵音是歌唱。歌唱是那个太阳，是唵音。因为人们这样说："歌唱名为唵音。它是引导者，以光为形，无眠，无老，无死，三足，三音，还应该知道它有五重性，藏在洞穴中。"人们还这样说："这三足之梵，根部向上，枝条是空、风、火、水和地等等，名为菩提树。这是梵。它的光是太阳，也就是唵这个音节。"因此，应该不断用唵这个音节崇拜它。它是唯一的启明者。因为人们这样说：

这个音节是功德，这个音节是至高者，

知道这个音节，他便得以心遂所愿。（4）

注：参阅《歌者奥义书》1.5.1，《伽陀奥义书》2.3.1和1.2.16。"三足"指觉醒、梦中和熟睡三种状态，参阅《蛙氏奥义书》。"三音"指a、u和m。"五重性"指五种气息。"洞穴"指心。

别处这样说：唵是它的声音形体。阴性、阳性和中性是它的性别形态。火、风和太阳是它的光芒形态。梵天、楼陀罗和毗湿奴是它的君主形态。家主祭火、南祭火和东祭火是它的嘴巴形态。梨俱、夜柔和娑摩是它的知识形态。地、空和天是它的世界形态。过去、现在和未来是它的时间形态。气息、火和太阳是它的热量形态。食物、水和月亮是它的丰满形态。觉、心和我慢是它的思想形态。元气、下气和行气是它的气息形态。因此，只要念诵唵，所有这些都受到赞颂、敬拜和供奉。因为人们这样说："萨谛耶迦摩啊，唵这个音节是上梵和下梵。"（5）

注：萨谛耶迦摩，参阅《疑问奥义书》5.2。

从前，这个世界没有名称。生主是真实者。他修炼苦行，说出地（bhūḥ）、空（bhuvaḥ）和天（svaḥ）。这确实是生主的粗大形体，世界形态。他的头是天，肚脐是空，双足是地，眼睛是太阳，因为庞大的群体需要眼睛。原人依靠眼睛在庞大的群体中活动。眼睛是真实者。原人居于眼睛中，在一切对象中活动。因此，应该崇拜地、空和天，崇拜它们等于崇拜生主，一切的自我，一切的眼睛。因为人们这样说："这是生主承载一切的形体。所有这一切隐藏在它之中，它隐藏在所有这一切中。因此，应该崇拜。"（6）

“那是沙维特利的宠爱。”梵论者们说，沙维特利就是太阳，因此，受到热爱自我的人们宠爱。“让我们沉思神的光辉！”梵论者们说，沙维特利就是神，因此，我沉思这个称为它的光辉者。“沉思激励我们。”梵论者们说，沉思就是智慧，正是它们激励我们。

注：沙维特利（Savitṛ）是太阳的名称之一。这里所谓“沙维特利的宠爱”或“神的光辉”指沙维特利（Sāvitrī）诗律。这种诗律名称的词义是“太阳的光辉”。“那是沙维特利的宠爱”，“让我们沉思神的光辉”，“沉思激励我们”，这三句源自《梨俱吠陀》3.62.10。

光辉藏在那个太阳中，或者说，是眼中的瞳人。梵论者们说，名为光辉（bharga），因为它依靠光芒（bhā）行进（gati）。或者，名为光辉，因为它如同制造干旱（bharjayati）的楼陀罗。bharga（光辉）中的bhā表示“照耀（bhāsayati）这个世界”。ra表示“令众生喜悦（rañjayati）”。ga表示众生进（gacchanti）出（āgacchanti）于它。因此，它名为光辉。

太阳名为Sūrya，因为不断地压榨（sūyamāna）；又名Savitṛ，也是因为压榨（savana）；又名 ditya，因为摄取（ādāna）。火名为Pāvana（净化者），因为净化（pavana）。水名为 pas，因为增长（pyāyana）。

注：“压榨”指压榨苏摩汁。“摄取”指摄取大地上的水分。“净化”指为众生消除罪恶。“增长”指使众生增长。

人们这样说：确实，自己的自我被称为引导者，不死者，思想者，思考者，行走者，排泄者，品尝者，嗅闻者，观看者，听取者，接触者，进入身体的遍入一切者。

人们还这样说：具有对立性的知识，自我能听取，能观看，能嗅闻，能品尝，能接触，也就是能认知一切。而不具有对立性的知识，摆脱因、果和行动，不可言说，不可比拟，不可名状，怎么表述?（7）

确实，这自我是主宰者，商波，薄婆，楼陀罗，生主，创造一切者，金胎，真实，生命，天鹅，导师，毗湿奴，那罗延，光明，创造者，维持者，统治者，因陀罗，月亮。它发热，覆盖有千眼金卵，犹

如一个火覆盖有另一个火。它值得认知和追求。一个人应该在赐予一切众生无畏后，进入森林，抛弃外在感官对象，从自身中获取它。

注：商波、薄婆和楼陀罗均为后来的湿婆神的名称。“金胎”是梵天的名称。“天鹅”是至高自我或个体自我的名称。那罗延是毗湿奴神的名称。“千眼金卵”是原始创造主的孕育者。

有一切形，辉煌，通晓万物，

至高的归宿，唯一的光和热，

有千道光芒，有百种转动，

众生之生命，这太阳升起。（8）

注：这颂见《疑问奥义书》1.8。

因此，知道这两者（气息和太阳）是自我，便沉思自我，祭供自我。这样的沉思和用心实践，受到智者们赞颂。应该吟诵名为《受到剩食污损》的颂诗，以净化思想的污垢：

剩食或者受到剩食污损的食物，

恶人或生下死胎者赐予的食物，

但愿婆薮神的净化力、火和阳光，

净化我的食物和其他任何恶业！

进食前，先要用水漱口。进食时，念诵：“献给元气，娑婆诃！”“献给下气，娑婆诃！”“献给行气，娑婆诃！”“献给中气，娑婆诃！”“献给上气，娑婆诃！”祭供这五种气息后，控制言语，吃完剩下的食物。然后，再次用水漱口。这样，在漱口和祭供自我后，应该用《气息和火》和《你是一切》这两首颂诗沉思自我：

气息和火，至高自我，

它以五种气息进入，

但愿这位享受一切者，

喜悦者，令一切喜悦！

你是一切，你是一切人，

你维系你产生的一切，

但愿一切祭品进入你，

有你永生者，就有众生。

确实，按照这种方式进食，就不会再成为他人的食物。（9）

注："不再成为他人的食物"意谓达到与至高自我合一，不会再生。

还有别的应该知道的事。这是对祭供自我的扩充，也就是关于食物和吃食物者。下面予以说明。

原人作为有意识者居于原初物质中。它作为享受者，享受原初食物。众生自我成为它的食物。众生自我的创造者是原初物质。因此，任何由三性构成者是可享受者，享受者是内在的原人。

注："三性"指原初物质的三种性质：善性、忧性和暗性。

这里有例证：动物产生于种子，因此，种子是可享受者。这说明原初物质的可享受性。所以，原人是享受者，原初物质是可享受者。原人居于原初物质中享受。由于三性的分化转变，原初食物由大至特殊，具有形相。由此，十四种方式得到说明。

注："由大至特殊"指原初物质由于三性的分化转变，依次产生大（觉）、心（思想）和五大元素（空、风、火、水和地）。五大元素构成各种特殊事物。"十四种方式"指原初物质、觉、我慢（"自我意识"）、心、五种感觉器官和五种行动器官。

确实，这个世界由食物形成，名为快乐、痛苦和痴迷。然而，要是不产生结果，也就无法品尝种子美味。童年、青年和老年，在这样的三个阶段中，也具有食物性，因为食物性产生于变化性。原初物质

正是这样得以显现，而能把握。其中有觉等等美味，有决心、意愿和自大，以及五种感官对象美味，还有一切感官活动和各种气息活动。无论显现的食物或不显现的食物，享受者是无性质者（原人）。而依据享受者这一点，就可以证明它是有意识者。正如火是众天神的吃食物者，而苏摩汁是食物。知道这样，也就依靠火，吃食物。“众生自我被称为苏摩汁，以未显者为嘴者被称为火。”依据这种说法，原人以未显者为嘴者享受三性。

注：“未显者”指原初物质。

知道这样，也就成为弃世者，瑜伽行者，祭供自我者。正如不接触进入空室的美女，他不接触进入自己的感官对象，成为弃世者，瑜伽行者，祭供自我者。（10）

确实，食物是自我的最高形态。生命由食物构成。如果不吃，也就不能思想，不能听取，不能接触，不能观看，不能说话，不能嗅闻，不能品尝，气息流失。因为人们这样说：“如果吃，气息增长，就能成为思想者，听取者，接触者，说话者，嗅闻者，品尝者，观看者。”人们还这样说：

这些众生依赖大地，全都从食物中产生，

然后，依靠食物生活，最终又返回它。（11）

注：参阅《歌者奥义书》7.9.1和《泰帝利耶奥义书》2.2。

别处还这样说：一切众生天天为食物奔忙。太阳用光线摄取食物，由此它产生热量。获得食物，生命气息进行消化。获得食物，火燃烧发光。梵渴望食物而创制这个世界。因此，应该崇拜食物为自我。因为人们这样说：

生物从食物中产生后，又依靠食物生长，

食物被吃，也吃生物，故而被称为食物。（12）

注：这颂见《泰帝利耶奥义书》2.2。

别处还这样说：确实，这食物是尊神毗湿奴的形体，名为维持一切者。气息是食物的精华。思想是气息的精华。知识是思想的精华。欢喜是知识的精华。知道这样，他就有食物，有气息，有思想，有知识，有欢喜。知道这样，只要世上众生吃食物，他就居于其中吃食物。

注：参阅《泰帝利耶奥义书》2.1—5。

相传，食物防止衰老，食物安抚一切，

食物是动物生命，是医生，最为古老。（13）

别处还这样说：食物是一切的子宫。时间是食物的子宫。太阳是时间的子宫。年是时间的形态，含有瞬间等等时间单位，含有十二个月。年的一半属于火神，另一半属于伐楼那。在南行中，从星宿（magha）至危宿（śraviṣṭhā）的一半属于火神。在北行中，从柳宿（sarpa）至危宿的一半属于月神。在它自己的每个月中，按照行程含有九等份。由于时间的微妙性，运用这样的计量标准进行计量。如果没有计量标准，就不能计量对象。依据单位性，计量对象得到计量，达到认知自我的目的。因为人们这样说："那个太阳在时间的这些单位中运转。若是崇拜时间为梵，时间就会远离他。"人们还这样说：

众生从时间中流出，随同时间增长，

又在时间中隐没，时间无形而有形。（14）

注：每个月含有"九等份"，也就是每个月含有九个四分之一宿，即二又四分之一宿，这样，一年共有二十七宿。"时间就会离开他"意谓获得长寿或永生。

确实，时间和无时间是梵的两种形态。在太阳出现之前，没有时间，没有时间单位。随着太阳出现，有时间，有时间单位。确实，年是时间的形态。众生从年中产生。产生后，随年增长，又在时间中隐没。因此，年是生主，时间，梵的居处，自我。因为人们这样说：

确实，时间在伟大的自我中催熟一切众生，

而知道时间在何处被催熟，则是知吠陀者。（15）

注：众生产生于时间，时间产生于太阳，因此，这里所谓“时间在何处被催熟”，蕴含的回答是在太阳中被催熟。

这有形的时间是众生的大海。居于其中者名为沙维特利（太阳）。从它产生月亮、星星、彗星和年等等。又从它们产生这一切。世上善恶美丑的任何事物都产生于它们。因此，梵是太阳的自我。应该崇拜名为时间的太阳。人们说：“太阳是梵。”人们还这样说：

祭祀者，享受祭祀者，祭品，

颂诗，祭祀，毗湿奴，生主，

这些都是主宰者，见证者，

在那个光轮中，熠熠生辉。（16）

注：“太阳是梵”的说法，见《歌者奥义书》3.19.1。“享受祭祀者”指天神。“光轮”指太阳。

确实，在太初，梵是唯一者，无限者。向东无限，向南无限，向西无限，向北无限，向上和向下乃至一切方位都无限。因为对它而言，不存在东和南等等方位，也不存在纵横上下。这个至高自我不可思量，不可测量，不生，不可思辨，不可思议。它以空为自我。在一切毁灭时，唯独它保持清醒。它从空中唤醒这个纯意识。这个纯意识因它而沉思，最后又隐没在它之中。

注：“这个纯意识”指个体自我。

它的光辉形态呈现在炽热的太阳中，也呈现为无烟之火的奇妙光焰，也是腹中的消化食物之火。因为人们这样说：“它在火中，它在心中，它在那个太阳中。它是唯一者。知道这样，也就会与唯一者合一。”（17）

这是与它合一的方法：调息、制感、沉思、专注、思辨和入定。这称为瑜伽六支。依靠这个方法，

注：后来，波颠阇利（Patañjali）在《瑜伽经》（Yogasūtra）中将瑜伽分为八支："禁制、遵行、坐法、调息、制感、专注、沉思和入定。"（2.2.29）

见到这位金色的创造者，

神主，原人，梵的源泉，

于是，智者摒弃善和恶，

一切与至高不灭者合一。

注：参阅《剃发奥义书》3.1.3。

因为人们这样说：

如同鸟兽不会依附燃烧的山，

罪恶永远不会依附知梵者。（18）

别处还这样说：一旦智者将思想从外界撤回，气息停住感官对象，也就处在毫无意念的状态。因为名为气息的生命产生于无气息，气息应该将气息保持在名为第四的状态。因为人们这样说：

居于意识中的无意识，

不可思议，隐秘，至高，

应该将意识安置其中，

让微妙生命无所执著。（19）

注："第四状态"指进入自我或梵的状态，参阅《蛙氏奥义书》7和12。

别处还这样说：还有比这更高的精神专注，用舌尖顶住上颚，抑止语言、思想和气息，依靠思辨看到梵。通过抑止思想，依靠自我看到比微小更微小的、闪亮的自我。依靠自我看到自我，也就成为无我

者。由于这种无我性，也就被认为不可测量，没有起源。这是解脱的状态，至高的奥秘。因为人们这样说：

依靠思想的清净，消除一切善业和恶业，

清净的自我居于自我中，享受永久幸福。（20）

注："无我"（nirātman）指放弃个体自我，与至高自我合一。

别处还有这样的说法：有一条名为苏迅那的脉管，贯通上颚，引导气息向上。通过它，与气息、唵音和思想结合，他上升。用舌尖顶住上颚，摒弃感官，凭伟大观看伟大。这样，他获得无我性。由于这种无我性，他不再享受苦乐，获得独一无二性。因为人们这样说：

首先保持平静，然后控制气息，

就能超越有限，戴上无限顶冠。（21）

注："凭伟大观看伟大"，也就是凭自我观看自我。"独一无二性"指梵性。

别处还这样说：确实，应该沉思两种梵：声和无声。依靠声显示无声。唵是声。依靠它，上升，最终达到无声。人们说，这是归宿，这是永生，这是合一，这是寂静。正像蜘蛛沿着蛛丝向上，获得广阔空间，沉思者依靠唵，上升，达到独立自主。

另一些声论者有不同说法：用拇指按住耳朵，能听到心中空间的声音。对它有七种比喻：如河流，铃铛，铜器，车轮，蛙鸣，下雨，密室私语。一旦超越各种特征，便隐没在至高、无声、不显现的梵中。在那里，没有各种性质，没有各种分别，犹如各种液汁合成蜜汁。因为人们这样说：

应知两种梵：声梵和至高的梵，

通晓声梵者，获得至高的梵。（22）

注：这颂见《摩诃婆罗多》12.224.60。"声梵"通常指称吠陀。

别处还这样说：唵这个音节是声。它的顶端是平静，无声，无畏，无忧，欢喜，满足，坚定，不动，不死，不落，持久，名为毗湿奴，超越一切。应该崇拜这两者。因为人们说：

既高又低，这位神以唵音命名，

无声无有，应该将它安于头顶。（23）

别处还这样说：身体是弓，唵音是箭，思想是箭头，黑暗是靶子。穿越黑暗，达到没有黑暗笼罩的地方。破除笼罩的黑暗，便看到梵。它闪耀似火轮，光辉似太阳，充满活力，超越黑暗。它在那个太阳中，也在月亮中，火中，闪电中，闪闪发光。确实，看到它，便获得永生。因为人们这样说：

沉思导向内在至高真实，也导向外在对象，

这样，没有特殊性的意识变得有特殊性；

待到思想隐没，便获得自我见证的幸福，

那就是梵，永生，光明，归宿，终极世界。（24）

别处还这样说：犹如在睡眠中感官收回，犹如在梦中思想纯净，身处感官巢穴而不受束缚，他就看到名为唵音的引导者，以光为形，无眠，无老，无死，无忧。这样，他也成为名为唵音的引导者，以光为形，无眠，无老，无死，无忧。因为人们这样说：

这样，他与气息、唵音和多种多样的

一切结合或被结合，因而称为瑜伽。

气息、思想和各种感官合一，

摒弃一切事物，这称为瑜伽。（25）

别处还这样说：确实，正如渔夫用网捕取水中的鱼，祭供腹中之火，同样，唵音摄取这些气息，祭供无病之火。正如热罐中的酥油接触到点燃的柴草而燃烧，同样，这个名为无气息者接触到气息而燃烧。这燃烧者是梵的形态，是毗湿奴的至高居处，楼陀罗的楼陀罗性。它将自己分成无限多样，布满这些世界。因为人们这样说：

正如那些火花出自火，光线出自太阳，

气息等等一再出自它，依次进入世界。（26）

注："无病之火"和"无气息者"均指梵。"楼陀罗性"也可意译为威猛性。

别处还这样说：确实，至高和永生的梵没有身体。而它的光是人的身体的热量，人的身体则是它的酥油。虽然它显现，但藏在心的空间中。人们依靠凝聚思虑，腾出空间，这样，它的光仿佛进入。然后，自己迅速进入这种状态，思想及其依托也就寂灭。这如同铁块埋进泥土，很快具有泥土性，火和铁匠也就不会麻烦这泥土般的铁块。因为人们这样说：

心中空间构成的库房，欢喜，至高居处，

是我们自己和瑜伽，是火和太阳的光。（27）

别处还这样说：超越五大元素和感官对象后，手中握弓，以出家为弓弦，以坚定为弓背，以摆脱自大为箭，射杀梵的第一门卫。这个门卫以痴迷为头冠，以贪婪和妒忌为耳环，以懒散、昏睡和邪恶为棍棒，自高自大，手中握弓，以愤怒为弓弦，以贪得为弓背，以欲望为箭，伤害众生。射杀这个门卫后，以唵音为船，抵达心中空间的彼岸。在渐渐显现的内在空间中，进入梵的厅堂，犹如探矿者掘洞探矿。在老师指导下，解除四网构成的梵鞘。然后，他变得纯洁，清净，空无，平静，无气息，无我，无限，不灭，坚定，永恒，不生，自主，立足于自己的伟大。看到自己立足于自己的伟大，便看清生死轮回如同车轮转动。因为人们这样说：

修炼瑜伽六个月，始终超凡脱俗，

他便通晓无限、至高和隐秘的瑜伽；

深陷忧性和暗性，执著妻儿家族，

即使他充满热情，仍将一无所获。（28）

注：“四网构成的梵鞘”指食物、气息、思想和知识。参阅《泰帝利耶奥义书》2.1—4。

说完这些，夏迦耶尼耶内心沉静，向他敬礼，说道：“国王啊，生主的儿子们依靠这种梵的知识登上梵路。通过修炼瑜伽，人们获得满足，能够承受对立的事物，达到平静。这种隐秘的知识，不能传给非儿子和非弟子，只能传给具备一切品德而对业师忠诚不二者。”（29）

注：国王指巨车王，见前面1.2。“生主的儿子们”指婆利奇利耶人，见前面2.3。

唵！应该在清净之地，保持清净，立足善性，研究真实，宣讲真实，沉思真实，祭祀真实。然后，他在渴望真实的梵中获得转变，焕然一新。斩断束缚是他获得的果报。他无所企求，摆脱对别人的恐惧，如同别人摆脱对他的恐惧。他摒弃欲望，获得永不毁灭的无量幸福。确实，摒弃欲望，如同获得至高宝库中的至高珍宝。因为人由一切欲望构成，以决心、意愿和自大为标志，受到束缚。只有反其道而行之，才能获得解脱。

对此，有些人说，性质受原初物质变化的控制，用决心之类束缚自我。只有克服决心之类的错误，才能获得解脱。确实，人用思想观看，用思想听取。欲望，意愿，怀疑，信仰，不信仰，坚定，不坚定，羞愧，沉思，恐惧，这一切都是思想。它随性质之流漂移，受污染，不坚定，轻浮，沮丧，渴望，迷乱，自高自大，心想：“我是他。这个是我的。”它自己束缚自己，犹如陷入网中的鸟。因此，人以决心、意愿和自大为标志，受到束缚。只有反其道而行之，才能获得解脱。因此，应该排除决心，排除意愿，排除自大。这是解脱的标志。这是从这里通向梵的道路。这是敞开的门。通过它，超越黑暗，达到彼岸。因为一切愿望都容纳其中。

注：参阅《大森林奥义书》1.5.3。

对此，人们这样说：

一旦五种认知能力和思想保持安静，

知觉不再活动，人们说这是至高归宿。

注："五种认知能力"也就是眼、耳、鼻、舌和身五种感官。

说完这些，夏迦耶尼耶内心沉静。摩录多按照仪轨向他行礼致敬。摩录多已经达到目的，沿着太阳北行之道离开，因为别无他路。这是从这里通向梵的道路。他穿越太阳之门，向上离去。

注："摩录多"是巨车王的称号，见前面2.1。

对此，人们这样说：

它居于心中，如同一盏明灯，光芒无限，

白色，黑色，棕色，蓝色，褐色，粉红色；

其中一道光芒向上伸展，穿透太阳光轮，

依靠它，人们越过梵界，达到最高归宿。

还有另外的一百道光芒向上伸展，

依靠它们，人们到达众天神的居处；

还有各种各样微弱的光芒向下伸展，

人们不由自主，陷身尘世，享受业果。

注：参阅《歌者奥义书》8.6。

因此，那个可尊敬的太阳是创造、天国和解脱的原因。（30）

有人问：“这些活动的感官具有什么性质？谁是它们的释放者和控制者？”回答说：“它们属于自我的性质。自我是它们的释放者和控制者。有诱人的感官对象和名为太阳光线者。自我依靠这五种光线享用感官对象。”

注：“五种太阳光线”指五种感官。与它们对应的五种感官对象是色、声、香、味和触。

“这自我是什么？”“人们说，它的特征是纯洁、清净、空无和平静等等。通过它自己的这些特征得以认知。有些人说，这个无特征者的特征如同寓于火中的热量，寓于水中的清凉之味。另一些人说，它是语言、耳朵、眼睛、思想和气息。还有一些人说，它是知觉、坚定、记忆和智慧。确实，这些特征对于它，犹如芽对于种子，烟、光焰和火花对于火。”

对此，人们这样说：

正如那些火花出自火，光线出自太阳，

气息等等一再出自它，依次进入世界。（31）

确实，从自我中出现一切气息，一切世界，一切吠陀，一切天神，一切众生。它的奥义是真实中的真实。犹如湿柴置于火中，冒出烟雾，同样，从这伟大存在的呼吸中产生《梨俱吠陀》、《夜柔吠陀》、《娑摩吠陀》、《阿达婆安吉罗》、史诗、往世书、知识、奥义书、偈颂、经文、注释和注疏，以及一切众生。（32）

注：参阅《大森林奥义书》2.1.20和2.4.10。《阿达婆安吉罗》即《阿达婆吠陀》。

这个五砖祭坛的家主祭火是年。这五砖是春季、夏季、雨季、秋季和冬季。它有头、双翼、背和尾。对于知原人者，这个祭火是大地，祭供生主的第一堆火。它用手举起祭祀者，送往空中，交给风。

注：祭坛形状似展翅之鸟，故而有头、双翼、背和尾。“原人”指自我。

确实，风是气息。气息是南祭火。它的五砖是元气、行气、下气、中气和上气。它有头、双翼、背和尾。对于知原人者，这个祭火

是空中，祭供生主的第二堆火。它用手举起祭祀者，送往空中，交给因陀罗。

确实，因陀罗是那个太阳。太阳是东祭火。它的五砖是《梨俱吠陀》、《夜柔吠陀》、《娑摩吠陀》、《阿达婆安吉罗》和史诗往世书。它有头、双翼、背和尾。对于知原人者，这个祭火是天空，祭供生主的第三堆火。它用手举起祭祀者，送往知自我者（生主），由知自我者交给梵。在那里，他高兴喜欢。（33）

大地是家主祭火，空中是南祭火，天空是东祭火。它们是净化者、清净者和纯洁者，因此，祭祀得以展现。腹中消食之火也是净化者、清净者和纯洁者的聚合。因此，应该祭供、安置、赞颂和沉思祭火。祭祀者手捧祭品，心中沉思天神：

这金色的鸟在心中和太阳中，我们

祭供祭火中光辉似雨的水鸟，天鹅。

他也思考这首颂诗的意义：那是沙维特利（太阳）的宠爱，应该沉思它的光辉。他在知觉中沉思，进入思想平静的境界，将它安放在自我中。在这方面，有这些偈颂：

正如撤去柴薪，火在原地安息，

断绝活动，思想也在原地安息。

尽管追求真实的思想在原地安息，然而，

受宿业控制，受感官对象诱惑，仍有妄念。

因为思想就是世界，应该努力净化它；

想什么便成为什么，这是永恒的奥秘。

注：这里译为“世界”的sasāra一词，也可译为“轮回”，参阅前面1.4。

依靠思想的清净，消除一切善业和恶业，

清净的自我居于自我中，享受永久幸福。

如果人的思想都像执著感官对象那样

执著梵，那么，还有谁不能获得解脱?

人们将思想分为两种：纯洁和不纯洁；

执著欲望而不纯洁，摒弃欲望而纯洁。

摆脱昏睡和迷乱，让思想保持安静不动，

一旦进入无意识状态，便达到最高境界。

应该抑止思想，直到它在心中灭寂，

这是智慧和解脱，其他一切是赘言。

思想靠入定涤除污垢，进入自我而幸福，

这不可言表，只能自己靠内部感官把握。

水中之水，火中之火，空中之空，不可分辨，

正是这样，思想进入自我，也就获得解脱。

这思想是人类束缚和解脱的原因：

执著对象为束缚，摆脱对象为解脱。

因此，不祭供祭火者，不安置祭火者，无知者，不沉思者，他们对空中梵界的记忆受到阻塞。所以，应该祭供、安置、赞颂和沉思祭火。（34）

向居于大地、记住世界的火神致敬！请赐予祭祀者以世界！

向居于空中、记住世界的风神致敬！请赐予祭祀者以世界！

向居于天空、记住世界的太阳神致敬！请赐予祭祀者以世界！

向居于一切、记住一切的梵致敬！请赐予祭祀者以一切！

真理的面容覆盖着金盘，普善啊！

请你揭开它，让人看到真法毗湿奴。

注：参阅《大森林奥义书》5.15.1和《自在奥义书》15。毗湿奴（Viṣṇu）是神名，按词义是遍及一切者。

太阳中的那个原人就是我。这真法就是太阳的太阳性。它是纯洁的原人性，没有性别。

进入天空的光芒只是它的一部分。它仿佛在太阳中，眼睛中，火中。它是梵，是永生者，是光辉，是真法。

进入天空的光芒只是它的一部分。它是太阳中的甘露，月亮和各种气息是它的嫩芽。它是梵，是永生者，是光辉，是真法。

进入天空的光芒只是它的一部分。它是在太阳中闪耀的夜柔。它是唵，是水，是光，是永生者，是梵，是地，是空，是天，唵！

八足，纯洁，天鹅，三线，极微，不灭，

无视善恶两性，见到一切者见到它。

注：“天鹅”指自我或梵。“八足”和“三线”（或“三经”）含义不详。

进入天空的光芒只是它的一部分。它在太阳中升起，成为两道光芒。它是智者，是真法，是夜柔，是热量，是火，是风，是气息，是水，是月亮，是精液，是甘露，是梵的领域，是光的海洋。祭祀者们如同盐块溶化其中，与梵合一。因为一切愿望都容纳其中。

对此，人们这样说：

在众天神中闪烁光辉，

如同微风吹动的烛光，

他知道这样，知道对立，

知道合一，而与它合一。

如同不断扬起的水沫，

如同高空云中的闪电，

他们依托闪耀的光焰，

如同火的美妙的发髻。（35）

确实，梵的光芒有两种形态：一种安静，一种增长。安静者依托空，增长者依托食物。因此，应该向祭坛祭供颂诗、药草、酥油、肉类、糕饼和米饭等等，也将嘴视为东祭火，将剩余的食物和饮料投入其中，以增长精力，赢得功德世界，达到永生。

注：祭祀者首先将食品祭神，然后自己吃祭神剩余的食品。

对此，人们这样说：向往天国，应该举行火祭。通过赞颂火神的祭祀，赢得阎摩王国。通过咏唱赞歌的祭祀，赢得月亮王国。通过为期十六天的祭祀，赢得太阳王国。通过彻夜祭祀，赢得因陀罗王国。通过为期长达一千年的祭祀，赢得生主王国。

正如灯心、灯托和灯油结合，灯就存在，

与宇宙之卵结合，自我和光辉就存在。（36）

因此，应该用唵音崇拜无限的光辉。它有三种展现：在火中，在太阳中，在气息中。祭供给火的大量食物通过脉管传送给太阳。然后，液汁成流，降下雨水，如同赞歌。由此，这些气息存在。依靠这些气息，众生存在。

对此，人们这样说：祭供给火的食物传送给太阳。太阳用光线降雨。由此，产生食物。由食物产生众生。因为人们这样说：

祭品正确地投放火中，抵达太阳，

太阳生雨，雨生食物，食物生众生。（37）

举行火祭者破除贪欲之网。由此，他破除痴迷，不再喜好发怒。他沉思愿望，解除四网构成的梵鞘。由此，他达到至高的空。在那里，他穿越太阳、月亮、火和真实者的领域。由此，他获得净化，看到它安居于真实中，不动，不死，不落，持久，名为毗湿奴，至高无上的居处，以真实为意愿，通晓一切，独立自主的精神，立足于自己的伟大中。

对此，人们这样说：

月亮居于太阳中，火居于月亮中，

真实居于火中，不灭居于真实中。

沉思身体之内一拃口中间那个拇指般的、比微小更微小者，他便达到至高状态。因为一切愿望都容纳其中。

注："一拃口"指心。"拇指般的、比微小更微小者"指自我或梵。

对此，人们这样说：

身体一拃口中，拇指般

大小者，像灯火的光焰，

两重，三重，那是受赞颂

的梵，进入万物的大神。

唵！向梵致敬！致敬！（38）

第七章

火神，伽耶特利诗律，三重颂诗，罗檀多罗赞歌，春季，元气，星星，众婆薮神，从东方升起，发热，降雨，赞颂，然后又进入，透过缝隙观看。它不可思议，无形体，深沉，隐秘，无可挑剔，紧密，无性质，纯洁，光辉，享受性质，恐怖，不流转，瑜伽之主，通晓一切，强大，不可测量，无始无终，吉祥，不生，睿智，不可描述，创造一切，一切的自我，享受一切，一切的主宰，一切的底蕴。（1）

因陀罗，特利湿图朴诗律，十五重颂诗，毗诃特赞歌，夏季，行气，月亮，众楼陀罗神，从南方升起，发热，降雨，赞颂，然后又进入，透过缝隙观看。它无始无终，不可测量，不可分割，不与他者联合，独立自主，无标志，无形体，能力无限，创造者，创造光明者。（2）

众摩录多神，遮伽提诗律，十七重颂诗，维卢波赞歌，雨季，下气，金星，众太阳神，从西方升起，发热，降雨，赞颂，然后又进入，透过缝隙观看。它平静，无声，无畏，无忧，欢喜，满足，坚定，不动，不死，不落，持久，名为毗湿奴，至高无上的居处。（3）

众毗奢神，阿奴图湿朴诗律，二十一重颂诗，维罗遮赞歌，秋季，中气，伐楼那神，众沙提耶神，从北方升起，发热，降雨，赞颂，然后又进入，透过缝隙观看。它内在纯洁，清净，空无，平静，无气息，无我，无限。（4）

密多罗神和伐楼那神，般格提诗律，二十七重和三十三重颂诗，夏格婆罗和雷婆多赞歌，寒季和霜季，上气，众安吉罗祭司，月亮，从上方升起，发热，降雨，赞颂，然后又进入，透过缝隙观看。它名为唵音，引导者，以光为形，无眠，无老，无死，无忧。（5）

土星、罗睺、计都星、蛇、罗刹、药叉、人、鸟、鹿和象等等，从下方升起，发热，降雨，赞颂，然后又进入，透过缝隙观看。它睿

智，安排一切，寓于一切，不灭，纯洁，清净，光辉，宽容，平静。（6）

确实，它是心中的自我，微妙，犹如点燃的火，具有一切形态，以所有这一切为食物，众生交织在它之中。这自我摆脱罪恶，无老，无死，无忧，无疑惑，无束缚，以真实为意愿，以真实为欲望。它是至高自在，众生之主，众生保护者。它是堤防，维持者。这自我确实是主宰者，商波，薄婆，楼陀罗，生主，创造一切者，金胎，真实，生命，天鹅，导师，不落者，毗湿奴，那罗延。它在火中，在那个太阳中。它是唯一者。

向藏在真实的空中而具有一切形态的你致敬！（7）

现在，国王啊，讲述知识面对的危害。适合进入天国者与不适合进入天国者混淆不清，这是陷入愚痴之网的根源。尽管已经指出前面有无花果树林，人们还是热衷眼底下的草丛。

一些人经常娱乐，经常出游，经常乞讨，经常卖艺为生。一些人在城镇中乞食，为贱民举行祭祀，充当首陀罗的学生，或身为首陀罗却通晓经典。一些人是骗子，伪善者，舞伎，雇佣兵，出家者，演员，亵渎王室职务者，诸如此类。一些人自称能降服药叉、罗刹、鬼怪、精灵、鬼魂、蛇和魑魅等等，谋取钱财。一些人伪装苦行者，穿袈裟衣，佩戴耳环和骷髅。一些人用伪思辨和假例证编织因陀罗网，企图迷惑吠陀信众。不能与这些人相处。他们显然是盗贼，没有资格进入天国。因为人们这样说：

注：按照婆罗门教，首陀罗是低级种姓，不能学习和教授经典。

用虚假的例证和因明，

宣扬否定自我的学说，

世上的人们受到迷惑，

不知吠陀和俗学有别。（8）

确实，毗诃波提曾经化作太白仙人，为了毁灭阿修罗，让因陀罗摆脱恐惧，创造了无知。这样，阿修罗们出于无知，指善为恶，指恶为善，鼓动人们追逐各种危害吠陀等等经典的法则。因此，不能听取这种教导。那好比是石女，仅仅享受欲乐而已，违反常规，不能效法。因为人们这样说：

注："石女"指不能生育的女子。

智者们明白无知和知识，

这两者的指向迥然有别；

我认为那吉盖多渴求知识，

众多的欲望不能动摇你。

注：这颂见《伽陀奥义书》1.2.4。

同时知道无知和知识这两者的人，

凭无知超越死，凭知识达到不死。

注：这颂见《自在奥义书》11。

始终生活在无知之中，

却自认是智者和学者；

愚人们徘徊在歧路，

犹如盲人引导盲人。（9）

注：这颂见《伽陀奥义书》1.2.5。

确实，天神和阿修罗渴望自我，来到梵天身边，向他致敬，说道："尊者啊，我们渴望自我，请你告诉我们！"他沉思良久，心想："这些阿修罗需要另一种自我。"于是，他告诉他们另一种自我。

从此，这些愚者就这样陷身痴迷，毁弃渡船，称颂谬误。他们反将真理视同谬误，如同因陀罗网。因此，唯有吠陀中的教导是真理。智者们按照吠陀中的教导生活。因此，婆罗门不应该学习非吠陀知识。这应该是目标。（10）

注：参阅《歌者奥义书》8.7—8。

确实，心穴中的空的自身形态就是那至高的光。它分成三种：在火中，在太阳中，在气息中。确实，心穴中的空的自身形态就是唵这个音节。通过它，至高的光觉醒，上升，呼气。它始终是学习梵的依靠。

确实，至高的光在气息中放光发热，正如烟在空中，围绕主干，生出枝枝杈杈。如投入水中的盐，如酥油中的热力，沉思者的思虑蔓延扩大。对此，人们这样说："为何称它为闪电？因为它一出现，就照亮整个身体。"因此，应该用唵音崇拜这无量的光。

这位眼中原人居住在右眼中；

他是因陀罗，其妻居住左眼中。

注：参阅《大森林奥义书》4.2.2—3。

两者汇合在这心穴中，

血球形成两者的精力。

从心中延伸至眼睛，停在那里，

一条脉管为这两者一分为二。

思想激发体内之火，火激发风，

风在胸中涌动，产生轻柔之声。

它与心中激起的火接触，

比微小更微小，达到喉咙，

扩大为两倍，而达到舌尖，

则扩大为三倍，成为字母。

这样的见者，不见死亡，

不见疾病，不见痛苦，

这样的见者，无论何处，

看见一切，获得一切。

注：这颂见《歌者奥义书》7.26.2。

用眼观看，漫游梦中，

进入熟睡，超越熟睡，

这是它的四种状态，

而以第四种为至高。

梵以一足用于三种状态，

而以三足用于至高状态，

为了体验真实和虚假，

伟大的自我具备两重性。

确实，伟大的自我具备两重性。（11）

注："伟大的自我"指至高自我，即梵。自我的"四种状态"和"四足"，参阅《蛙氏奥义书》。

1. 封面
2. 版权
3. 汉译世界学术名著丛书出版说明
4. 导言
5. 大森林奥义书
    1. 第一章
    2. 第二章
    3. 第三章
    4. 第四章
    5. 第五章
    6. 第六章
6. 歌者奥义书
    1. 第一章
    2. 第二章
    3. 第三章
    4. 第四章
    5. 第五章
    6. 第六章
    7. 第七章
    8. 第八章
7. 爱多雷耶奥义书
    1. 第一章
    2. 第二章
    3. 第三章
8. 泰帝利耶奥义书
    1. 第一语音学章
    2. 第二梵欢喜章
    3. 第三婆利古章
9. 自在奥义书
10. 由谁奥义书

    1. 第一章
    2. 第二章
    3. 第三章
    4. 第四章
11. 伽陀奥义书
    1. 第一章
    2. 第二章
12. 疑问奥义书
    1. 第一问
    2. 第二问
    3. 第三问
    4. 第四问
    5. 第五问
    6. 第六问
13. 剃发奥义书
    1. 第一章
    2. 第二章
    3. 第三章
14. 蛙氏奥义书
15. 白骡奥义书
    1. 第一章
    2. 第二章
    3. 第三章
    4. 第四章
    5. 第五章
    6. 第六章
16. 憍尸多基奥义书
    1. 第一章
    2. 第二章
    3. 第三章

4. 第四章
17. 弥勒奥义书
1. 第一章
2. 第二章
3. 第三章
4. 第四章
5. 第五章
6. 第六章
7. 第七章

汉译世界学术名著丛书

分科本◎哲学

人类知识起源论

〔法〕孔狄亚克 著

商务印书馆
SINCE1897 The Commercial Press

图书在版编目(CIP)数据

人类知识起源论/(法)孔狄亚克著;洪洁求,洪丕柱译. —北京:商务印书馆,2011
“汉译世界学术名著丛书”(分科本)
ISBN 978-7-100-07855-9

Ⅰ.①人… Ⅱ.①孔…②洪…③洪… Ⅲ.①认识论 Ⅳ.①B017

中国版本图书馆CIP数据核字(2011)第041712号

所有权利保留。
未经许可,不得以任何方式使用。

汉译世界学术名著丛书(分科本)
人类知识起源论
〔法〕孔狄亚克 著
洪洁求 洪丕柱 译

商务印书馆出版
(北京王府井大街36号 邮政编码100710)
商务印书馆发行
北京外文印刷厂印刷
ISBN 978-7-100-07855-9

2011年6月第1版 开本 880×1240 1/32
2011年6月北京第1次印刷 印张 11 1/4
定价:36.00元

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明

我馆历来重视迻译世界各国学术名著。从1981年开始出版“汉译世界学术名著丛书”，在积累单行本著作的基础上，分辑刊行，迄今为止，出版了十二辑，近五百种，是我国自有现代出版以来最重大的学术翻译出版工程。“丛书”所列选的著作，立场观点不囿于一派，学科领域不限于一门，是文明开启以来各个时代、不同民族精神的精华，代表着人类已经到达过的精神境界。在改革开放之初，这套丛书一直起着思想启蒙和升华的作用，三十年来，这套丛书为我国学术和思想文化建设所做的基础性、持久性贡献得到了广泛认可，集中体现了我馆“昌明教育，开启民智”这一百年使命的精髓。

“丛书”出版之初，即以封底颜色为别，分为橙色、绿色、蓝色、黄色和赭色五类，对应收录哲学、政治•法律•社会学、经济、历史•地理和语言学等学科的著作。2009年，我馆以整体的形式出版了“汉译世界学术名著丛书”（珍藏本）四百种，向共和国六十华诞献礼，以襄盛举。“珍藏本”出版后，在社会上产生了良好反响。读书界希望我们再接再厉，以原有五类为基础，出版“分科本”，既便于专业学者研读查考，又利于广大读者系统学习。为此，我们在“珍藏本”的基础上，加上新出版的十一、十二辑和即将出版的第十三辑中的部分图书，计五百种，分科出版，以飨读者。

中华民族在伟大复兴的进程中，必将以更加开放的姿态面向世界，以更加虚心的态度借鉴和吸收人类文明的成果，研究和学习各国发展的有益经验。迻译世界各国学术名著，任重道远。我们一定以更大的努力，进一步做好这套丛书的出版工作，以不负前贤，有益社会。

商务印书馆编辑部

2011年3月

关于孔狄亚克生平和著作的简述

艾蒂安•博诺•德•孔狄亚克，1714年9月30日生于格勒诺布尔城。他出身于多菲内省议会的一个官吏家庭，和汤生家族有亲戚关系。他生性寡言，体质娇弱，智慧迟缓；十三岁的时候，因为父亲去世，被送到里昂他的长兄让•博诺•德•马布里那里，他当时在里奥奈省任警察总监。孔狄亚克可能就在里昂的耶稣会学校里攻修了拉丁语文、希腊语文和哲学。

后来，他的次兄，汤生红衣主教的私人秘书马布里神父把他带到了巴黎，并让他进入了圣苏尔比斯修道院，即所谓"主教的培养所"。在小修道院、大修道院以及在巴黎大学里，他接受了文学、科学和哲学的教育，这就使他有能力来评注经典著作，理解数学的精神，并且创立一种既和笛卡尔的天赋观念说背道而驰，又和马勒伯朗士的通过上帝观物说 [1] 相对立的学说，这种学说堪称是自由主义的，既可作为沟通耶稣会的教育和圣托马斯会 [2] 的教育两者的桥梁，兼可接纳洛克的某些论点。他对他的神学研究却并未倾注很大的热情，在毕业的学生名单中，他名列第八十四，并且受了神品授任礼。但在离开修道院的时候，他却未被列入享有有俸圣职的名单之中，并且，正因为他自己也并不觉得有天神的召唤，促使他必须去履行教士的圣职，所以他就和伯尔尼斯一样，进入了世俗界，受到了汤生夫人的接待。

他和狄德罗、杜克洛、达朗贝尔、卢梭等结交往来，过着一种追逐名声的文人学士式的生活。在他的保护人汤生夫人那里，他听到一些摄政时代 [3] 的才子名流们，特别是丰德奈尔和马利伏的高谈雅论，从而使他洗炼了自己的情趣和判断力。这是一种轻松自在地论及一切问题，而又能用精细敏锐、巧辞善令和历史观点解决这些问题的谈话，他因而认识到形而上学讨论和论战的笨拙。正是这种谈话，促使他去研究《关于为数众多的行星上有人居住的谈话》、《神谕史》、《神话的起源》 [4]；杜波斯的《关于绘画和诗歌的批判性的思考》；

拉莫的《和声的发生》，摩莱里的《论人类的精神》和《人心论》；伏尔泰的《牛顿的哲学概要》以及拉美特里的《心灵的自然史》，从中寻找有关科学、艺术和文学的资料，这些资料使近代哲学家们的研究中所提出的想法变得不那么抽象，使他对培根的《新工具》和由戈斯特所翻译的洛克的《哲学论文》的研究更加精细深入。

孔狄亚克首先把一篇题为《关于上帝存在的探讨》的论文投寄到柏林王家科学院，该院当时的院长是莫佩都依，他刚在该院创办了一个哲学分部。这篇论文没有注明日期，也没有收入《柏林科学院史》编辑组所选辑的文集里，却转载到《论动物》中去了。这是一部新的神正论的论著。它证明了存在着从属于一般目的的特殊目的，同时阐明了宇宙的景象是如何使各民族和各个人逐渐接受一个第一原因的观念及其存在性的，而这个第一原因，其天意普施于一切事物。

随后，在1746年，孔狄亚克出版了《人类知识起源论》——“把一切与理解力有关的东西全都归之于一条唯一的原理的著作”。他的目的在于对形而上学进行一种革新，以一种建筑在观察、经验以及应用专门适合于数学和物理的方法，即分析的方法之上的人类精神的研究，来代替一门建筑在实体的观念和抽象的观念之上的第一原理的科学。它的研究对象并非我们无从捉摸的心灵的本性，而是心灵在其与肉体的结合体中所产生的那些实际的活动。在引论中提出的这个计划显得相当紊乱，似乎是信笔写成的，既没有删去那些重复的叙述，也没有剔除那些题外的枝节。《起源论》的第一卷从我们无可否认的、可以看作是最原始的一个内在的基本事实，即对我们的存在和我们的思维的这一意识出发，来讲述心灵活动的分析和派衍。意识可以说是和观念在范围上是一致的，只不过在程度上易于感受罢了。而且，正因为事物从它们同我们的气质、我们的热情以及我们的需要的联系来吸引我们的注意，这些需要的观念便同与其有关的事物的观念相互联结起来了。因此，观念在内心生活中，犹如事物在物质世界中一样，服从着一种相互依赖的关系，一种连锁关系（enchainement），孔狄亚克把这种连锁关系的原因归于人体的组织之中，而不是像休谟那样，去考虑观念与观念之间的联系所能够采取的逻辑形式。正是因为我们与他人有着交际往来，而且，我们能够借助制定信号来唤起我们的观

念，我们才能够保持这种连锁关系。由此便产生了反省以及全部的心灵活动，这些活动证明了精神的能动作用，证明了通过谈话的媒介来表达的判断（jugement）的介入，而在谈话中，由于观念与观念的相互联结以及观念与符号之间的联结，思维便自行分成了与观念数量相等的词语。故为了对心灵活动妥加引导，就必须研究符号的起源及其发展。因此，孔狄亚克在《起源论》的第二卷中便致力于考察语言和方法。如果人们认为语言是有一种自然的起源的话，那么就可以承认，人与人之间曾经是借助于身体的姿势和动作来彼此传情达意的，直到后来他们模仿了自然界的一些声音，以便以发音清晰的声音来代替叫喊，从而指定他们间已经约定了的客体。各种语言的发展受到民族性格的支配，受到气候条件和政府形式的影响而丰富起来，继而使动作语言日趋消亡，使从动作语言中产生出来的舞蹈、音乐和诗歌互相分家，使发音语言和书写语言得到发展。于是便不难理解，我们种种错误的根源，乃是在于我们在事物的观念尚未确切地规定下来，或者在根本还没有观念的情况下就想进行推理的这种习惯。为了纠正这些错误，我们必须重新探讨这些观念的起源，也就是说，必须追源溯流于感觉，使我们置身于我们感觉和观看某种事物的这些环境中去，然后给我们所观看到的以及所感觉到的事物起一个从习惯用法中借助过来的名字。因此，研究理解力的科学，乃是整个儿地建立在意识、判断、观念与观念之间的相互联结，以及观念与符号之间的联结之上的。

在《起源论》一书中，孔狄亚克受了丰德奈尔的启发，偏离了洛克的观点，走到了百科全书派的前面。这部书从一定的意义上来说是有关人类知识的一种学说，这种学说的原理在他以后的一些论著中被再次采用并加以发展了。1749年发表的《论缺点和优点毕露的诸家学说》，只不过是对《起源论》一书绪论中所提出的在方法论方面的某些看法作了一些补充而已。他认为《神谕史》中所研究的民间流传的迷信，是与笛卡尔、马勒伯朗士、莱布尼茨、斯宾诺莎以及布尔歇神父等人的错误是有联系的，因此他重视物理学家们的发现，因为这些物理学家们都崇尚经验，他们不是探讨原因，而是去探讨道理，提出一些假说，并且从事实到事实一步一步地追溯上去，以便仅仅从观察来建立种种学说。

由于白内障手术的成功，贝克莱的著作以及狄德罗的著作《关于盲人的信札》[5]和《关于聋哑人的信札》的相继发表，使视觉和外部世界的实在之间的关联问题在“哲学家们”之间风行一时，这时候，孔狄亚克从他和费朗小姐（Mademoiselle Ferrand）的谈话中受到了启发，而补充了他的学说。他精心细致地描述了一座虚构的塑像，这座塑像在内部是和我们一样地组织起来的，它的各个感觉都在连续不断地感受着各种不同的印象，这与其说是为了对每一个感官孤立地进行分析，倒不如说是为了对《起源论》的第一卷第六篇进行修改。和洛克、贝克莱、伏尔泰一样，他主张视觉是复合而成的，同时他也主张，使我们能够把心灵的简单变化，即感觉，同外界客体发生联系的，乃是一种亲身经验的判断，这样他就在研究曾经被他看作是原始的那些可感知的材料的过程中，看出了精神的能动作用和判断在里边起着越来越大的干预作用，因而他就把理解力的范围扩大了。另一方面，他在识别各种不同类型的感觉时，对于被他以触觉这个一般术语包括起来的全部感觉给以极大的重视，指出快乐和痛苦、需要和愿望在知识的构成中所起的根本作用。这样，他就上溯到了理解力以外，从而得出了这样的观点，即感性从机体组织中脱颖而出，并且取得了一种表象的特性。因而，孔狄亚克在这里不过是把分析更深入了一步，使他看出了他在《起源论》中认为是简单的那些因素的复杂性，并看到了新问题的出现。

《论感觉》于1754年出版。这本书遭到了“哲学家们”的冷遇。他们不能容忍一位“形而上学家”做出一位极其类似于他们自己也能够随时做得到的工作，而他们曾经给他指定的任务是驳斥贝克莱的唯心主义观点。同时，他们还指责他抄袭了狄德罗和布封的著作。而另一方面，孔狄亚克的学说在当时又被神学家们，如像罗什神父和李纳克修道院长等这样一些人指责为接近洛克的学说，并跟洛克的学说一起被指控为唯物主义。其时正值政府取缔书籍，国王的密谕，巴黎大学的查禁等，自由思想的发表处于十分不利的境地。第二年，即1755年，孔狄亚克在《论动物》中对自己进行了掩蔽，间接地反击了这样和那样的一些攻击者。他查考笛卡尔和布封的学说的目的，只是为了用攻击和嘲笑《自然史》的作者[6]的手法，作为对指控他抄袭的人的回击，因为该书中有一些可加非难的观点，而这些观点却曾经受到过神

学院的赞扬。他特别阐述了动物的各种官能的学说，用动物本能的学说来取代自动论，把心灵加诸动物，从理性中去探求对上帝的认识，探求人类具有道德法则和敏锐的激情，以及人类优越性的种种标志，用以显示他对唯灵论的坚信不移。并且，他把他的《关于上帝存在的探讨》一文加在该书中，指出他基于经验的真理是导致自然宗教[7]的，以便使求助于天启真理成为必要和合法。

在拿出了这一正统派的证据之后，孔狄亚克便和他从前的朋友们分道扬镳了，因为当局方面由于他们的大胆妄为而把他们当作可疑分子来看待。在工作方面，他偏向于与浮华趋时的人物结交往来。三年之后，即1758年，由于德•柯拉里奥先生的推荐，他被任命为玛丽•莱克金斯卡的孙子、巴尔马[8]公爵的儿子的家庭教师，以填补耶稣会士伏麦龙神父的空缺。在九年的时间里，他胜任地完成了他的职责，并且或许也为外交部办成了几件非正式的差使。1754年，他几乎死于天花；1765年，他获得了缪洛“世俗教士”[9]修道院长的职位，该修道院位于图尔教区，属于普列蒙特列会[10]。

1767年，在五十三岁的时候，他重返巴黎。1768年，他被提名为法兰西科学院院士，以填补德•奥利维神父的遗缺，受到巴脱神父的接待。1769年，他着手出版《语法》、《讲话的艺术》、《思维的艺术》和《写作的艺术》。这些书，简明扼要地介绍了他的学说的基本观点。同时，他还打算出版《古代史》和《近代史》，这两本书是研究社会的著作，它从政治和道德方面对风俗、法律和政治制度等多方面进行了详细的考察。然而，由于西班牙朝廷认为这一整套著作跟以前给巴马公爵所讲授的课程内容相同，而反对将它们全部出版。1771年，他再版了《论缺点和优点毕露的诸家学说》。他谢绝了要求他负责王太子的三个儿子的教育的聘请，1772年就退隐了，和他的侄女一起住在罗亚尔省的弗吕克斯城堡里。他在被任命为奥尔良王家农学院院士之后，便把晚年的光阴全部用在校订他的著作和研究农业问题方面了。

孔狄亚克利用路易十六即位和杜尔哥财政大臣上台的机会，递呈了关于贸易自由和公众福利的上疏。杜尔哥的失宠，使他的《论商业

和政府的相互关系》一著成为无用之物。这部书是孔狄亚克于1776年，即十三部《教程》出版后一年所发表的未完成的著作，它招致了文人学士们的非难，他们把他看作是魁奈的门徒；另一方面他又招致了重农学派[11]的指责，这些人反对他关于实业、资本和社会存在条件的标新立异的观点。随后，孔狄亚克又从事于《逻辑学》的编著，这是一部基本理论著作，系应波多基伯爵的要求，为波兰宫廷学校教学之用而编写的；他进一步研究了数学分析，并开始编写《计算的语言》一书。

他死于1780年4月2日，终年六十五岁，临终时是按天主教的仪式办理的[12]。他给后人遗留下的著作，对科学家们提供了一种方法，而对思想家们则提供了一种学说，这种学说在查理• 德•维 利埃的《康德的哲学》一书被介绍到法国之前，一直是法国哲学的基础。移民[13]的回国和反革命思潮的复辟，都促使把这种学说打成了“感觉论，卑不足道的感觉的理论”。比起其他一切著作，孔狄亚克的著作倒并不怎么局限于某种形式，正如戴斯鸠• 德• 托拉西所评论的那样，是“探讨的作品、反省的题材、推测的汇编”。他的著作试图把数学方法和物理方法所具有的准确性运用到人类的研究上来。如果说，他的著作所涉及的题材过于繁复，而难于做到这一点的话，那么，无论怎么说，孔狄亚克还是维护了摄政时代和丰德奈尔时代的科学和历史的传统，并把这种传统传给了19世纪的某些很不满足于折中主义的思想家。

雷蒙•勒努瓦

---

[1] （译者注，下同）按照马勒伯朗士的说法，我们是通过观念来观看事物的，但观念既不是在事物里边，也不是在人的心灵里边，而是在上帝里边，上帝是宇宙中唯一的实体，是观念的源泉，因此我们只有通过上帝才能看到事物。

[2] 圣托马斯会，信奉由托马斯•阿奎那所创立的神学说的天主教教派，其学说亦称托马斯主义，即经院哲学。

[3] 摄政时代，指路易十五年幼时由摄政王菲力普•德•奥尔良（1664—1723）组成的摄政府治理法国的一段时期（1715—1723）。

[4] 这三部书都是丰德奈尔的著作。

[5] 这是狄德罗的第一篇唯物主义著作，写于1749年；狄德罗因此而遭到迫害，被逮捕并被监禁。

[6] 指布封。

[7] “自然宗教”一词是欧洲18世纪的用法，指有神论而言，和“自然神论”是不同的两个概念。

[8] 巴尔马大公国，在意大利北部，存在年代为1545年至1859年。

[9] “世俗教士”，即生活于社会上、世俗界的宗教人士，不受“正规”修道院规约的限制。

[10] 普列蒙特列会，由圣诺贝尔于1210年创立的天主教中的一个会的名称，该会初创于巴黎东北的普列蒙特列地方，故得其名，后设分会于法国各地。

[11] 重农学派，魁奈所创立的经济学派，认为土地是财富的唯一源泉，这一理论与强调商业和贸易的重要性的重商主义尖锐对立。

[12] “按天主教的仪式办理的”，系指领过“终附”圣事而言。

[13] 此处所谓移民，指18世纪末法国资产阶级大革命时期逃亡国外的人，多系贵族和保王党。

人类知识起源论

把一切与理解力有关的东西全都归之于一条唯一原理的著作

1746年

引论

最能有助于使思想明晰、精确和开阔的科学，从而也应当作为研究其他一切科学的精神准备的科学乃是形而上学。今天，形而上学在法国是如此受人忽视，以致在很多读者看来，我这番话无疑是一种奇谈怪论。我并不讳言，我本人对形而上学竟一度也曾持这样的看法。那时，我曾经以为在所有的哲学家中，形而上学家们是最缺乏明智的，他们的著作对我毫无教益。我发现，在形而上学中，几乎随处都可以找到虚影幻觉。其实，我是错把那些攻研形而上学的人们的误入歧途归罪于形而上学的本身了。我决意驱散这种错觉，追究种种谬误的根源。于是，那些与真理相离最远的人倒反成了对我最有用处的了。待我一经认清他们所循的不太可靠的路子之后，我就立刻相信，我已看清了自己应当走哪条道路了。在我看来，在形而上学和伦理学中，似乎也可以用与几何学同样的精确性来进行推理；也可以同几何学家一样，得出确切的观念；也可以同他们一样用精确的、不变的方式来规定词语的意义；最后，也能为自己制定出一种极其简洁明了而又极其浅显易懂的推理顺序，这种顺序也许要比几何学家们所已制订的顺序更为优越，足以达到一目了然的目的。

必须把两种形而上学加以区分。一种是狂妄的形而上学，它企图窥察一切奥秘；自然界、万物的本质、最隐深的原因，正是这些东西在奉承它，它也扬言要揭示这些事物。另一种是比较谦虚谨慎的形而上学，它使它所从事的研究与人类精神的弱点相称，它既不甚留恋它所无以捉摸的东西，也不过于贪求它所能够把握的事物，它知道应自找满足于为它划定的范围。前一种形而上学把整个自然搞成一种像它自身一样会自行消失的奇观幻象；而后一种，由于仅仅追求看清事物的本来面貌，反倒和真理本身一样的质朴无华。与前者一起产生的是层出不穷，多不胜数的谬误，精神也满足于模糊不清的概念和意义空洞的词语，而随后者而来的是，所得的知识虽然少些，但却能避免错误，精神既变得正确，也能形成永远是清晰明了的观念。

哲学家们历来只在第一种形而上学上特别地痛下工夫，而把另一种形而上学仅仅看作是一个附属部分，几乎配不上形而上学这个美称。洛克是我奉为唯一应当看作例外的人，因为他只让自己局限于研究人类的精神，并且成功地达到了这个目的。笛卡尔既未认识我们观念的起源，亦未认识我们观念的派衍 [1] ，这就应当归咎于他在方法上的欠缺，因为在我们还不知道思想本身是如何形成的时候，是根本不可能找到一种可靠的方式，来指导我们的思想的。在笛卡尔学派的所有哲学家中间，只有马勒伯朗士最清楚地看出了我们错误的根源，他时而在物质中寻求比较，用以解释心灵的机能 [2] ，时而又迷失在一个智慧的 世界（le monde intel-ligible）之中，自以为在那里找到了我们观念的源泉 [3] 。另外一些哲学家，则一会儿在创造万物，一会儿又在消灭万物，他们随心所欲地或者把万物加在我们的心灵上，或者又把它们从心灵中一笔勾销，并且以为用这样的一种臆想，就能够说明我们精神的各种不同活动的原因，说明我们的精神获得或者损失一些知识的方式 [5] 。最后，莱布尼茨学派把心灵这个实体搞成了一个更为完善得多的东西：按照他们的看法，那就是一个小小的世界；就是宇宙的一面活的镜子，而且，凭借着他们赋予这个小小的世界以表象一切存在着的东西的能力，他们便夸口能够解释它们的本质，本性以及一切属性。每一个人就这样让自己的学说把自己搞得迷惑不堪。我们所看到的只不过是我们周围的一切事物，而我们却以为我们看到了一切事物；我们就像是这么一些孩子，想象在一片平原的尽头，只要一伸手就可以摸得到天似的。

这么说来，难道阅读哲学家们的著作竟是毫无裨益的吗？非也。人们研究他们的目的，若不是至少能从他们的错误中得到教益的话，那么又有谁敢自诩比那些曾为他们的时代所赏识的天才们有更大的成就呢？对于任何有志在真理的探索中通过自己的努力而取得一些进展的人来说，了解那些相信是在为他开辟道路的人们所犯的错误，乃是必不可少的事。哲学家们的经验就像是领航员的经验一样，即对别人曾经触过的暗礁有所认识，如果缺乏这种认识，那就绝不会有什么可以指导他的指南针了。

如果仅满足于揭示哲学家们的错误，而不进一步深究其错误的根源，那是不够的。必须从一个原因向另一个原因追溯上去，一直追索到第一个原因；因为这里面必定有一个原因，对所有迷失方向的人来说是共同的，而它就好像是通往错误的所有岔道的唯一的一个起点。或许在找到这个起点的时候，人们就会在这个起点的旁边看见另一个通往真理的唯一道路的起点。

我们的首要目的，即我们永远不应有所模糊的目的，就是对人类精神的研究，这种研究并非为了揭示精神的本性，而是在于认识精神的活动，观察这些活动是以什么方式组合起来的，以及我们应当怎样来引导这些活动，以便获得我们力所能及的全部智慧。这就必须追溯到我们观念的渊源，阐明观念的派衍，进而跟踪这些观念，直到大自然为它们所规定的极限，从而确定我们知识的广度和范围，更新人类的全部理解力。

唯有通过观察的途径，我们才能卓有成效地进行这些探索，而且我们应当希求的仅仅是发现一种谁也无法加以否认的，又足以解释其他一切经验的最初的经验。这一最初的经验应该能明白地指出，什么是我们知识的源泉，什么是知识的材料，这些材料遵循什么原则来运用的，在运用这些材料时应当使用什么工具，而为了使用这些材料，又必须采用什么方法。对于这一切问题，我觉得已经在观念的联结——或者是观念与信号的联结，或者是观念与观念的联结——上找到了答案。在逐章阅读本论著的过程中，读者是能够得出这个结论的。

读者可以看出，我的意图是要把一切有关人类理解力的东西统统归结到一条唯一的原理上去，你们还可以看出，这条原理既不会是一个空洞的命题，也不会是一条抽象的格言，更不会是一个毫无根据的假设，它是一个恒常不变的经验，得自这个经验的所有结果，又将由新的经验来加以证实。

观念通过信号来相互联结，而且，正如我将要证明的那样，也只能凭借这样的方法，观念与观念之间才能互相联结起来。所以，在关于我们知识的材料、心灵和肉体的区别，以及感觉等问题略作一番叙述之后，为了阐明我们的原理，我一方面不得不跟踪心灵活动中的每

一进展，另一方面还要探究我们怎样养成使用各种各样的符号的习惯，以及我们应当给这些符号规定怎样的习惯用法。

在完成这一双重目的的过程中，我就已经在我力所能及的高度来考虑事物了。一方面，我已经上溯到了知觉，因为它是我们在心灵中所能观察到的第一个活动；而且我已经指明，这第一个活动是如何，并且按照什么样的顺序来产生我们得以获得运用的一切活动的。另一方面，我从动作言语入手。我们将看到，动作言语是怎样产生适宜于表达我们思想的各种艺术的：姿势体态的艺术、舞蹈、说话、演说、把说白标记音符的艺术、哑剧的艺术、音乐、诗歌、雄辩术、书写，以及各种语言的不同文字等等。这部语言的历史将指出人们在创制符号时所处的各种环境；它将使人们了解符号及其真正的意义，将使人们学会如何预防符号的滥用，并且，我想，它在我们观念的起源上也不会遗留下任何疑窦。

最后，在对心灵活动的进展和言语的进步作了阐述以后，我便试图指出，用什么方法才使我们避免错误，并指明我们所应遵循的顺序。这样做，或是为了有所发现，或是为了用人们已取得的发现来教育他人。总的说来，这就是本论著的打算。

一个哲学家往往声称拥护真理，但却并不知道真理到底是什么。他看到了一种在他之前一直被人们弃之不用的观点，便将它采纳过来，这倒并非因为这种观点在他看来是比较卓越的，只是因为他希冀成为一个学派的开山鼻祖而已。事实上，一种学说的创新，几乎历来总是能确保其成功的。

这也许就是促使逍遥学派[7]把我们的一切知识全都来自感官作为原理的动机吧。但他们离开对这条真理的认识还是那么遥远，以致他们之中简直没有谁知道如何阐明这条真理，直到过了好几百年之后，它依然是一个有待揭示的问题。

第一个看出这条真理的恐怕要算是培根了。这条真理就是他的一部著作的基础，在这部著作里，他对各门科学的进步提出了精辟的见解[8]。而笛卡尔学派对这条原理却轻蔑地予以否定，因为他们仅仅是

根据逍遥学派的著作来作出判断的。后来，这条原理终于为洛克所抓住，从而捷足先登，成为论证这条原理的第一个人。

然而这位哲学家却似乎从来没有把论述他列出的关于人类理解力的论题作为主要目标。他对这部论著时辍时续；并且，尽管他也曾预料到，像这样编述成的一部著作难免会给他招致非议，可是，正如他自己所说的那样，他当时既没有勇气，也没有闲暇来把它重写一遍[10]。这就是为什么必须舍弃充斥在他的著作中的冗长、重复而杂乱无章的叙述的缘故。洛克原是完全有能力改正这些缺点的，也许正是由于这一点，他就更难得到人们的原谅。比如，他已经看出，词语和我们使用词语的方式，都能够使我们观念的原理更加明晰[11]，可是，因为他自己对于这个问题发觉得为时过晚[12]，所以就不得不在他著作的第三卷里论述了本来应当放在第二卷里论述的题材。假使他能够下决心把他的著作重写一遍，那么揆情度理，他必定能够将人类理解力的各种原动力阐发得更加完善得多。因为没有这么做，他就显得过于轻描淡写地一笔带到我们知识的起源上去了，而这正是他探讨得最不够深入的一部分内容。比如说，他假设当心灵通过感官获得了一些观念时，心灵马上就能够将这些观念随心所欲地加以重复，加以组合，把它们变化无穷地结合在一起，并且用它们来构成各种各样的复合概念。然而情况却经常是这样的，即我们还只是在婴儿的时候，远在知道从感觉中抽取观念之前，就早已体验了种种感觉。因此，从最初的一霎那起，心灵并不具备运用它一切活动的能力，为了更好地阐明我们知识的起源，就有必要指出，心灵是如何获得运用其一切活动的能力的，而这种运用能力又是如何逐步发展的。洛克好像在这个问题上未曾作过思考，而且也没有人曾就这一点对他进行过指责，或者试图补充过他著作中这一部分的不足。解释心灵活动的派衍，把它的各种活动都归结为出自一种简单的知觉的这种打算，或许是过于新奇了，以致读者很难了解我将用什么方法来进行这种工作。

洛克在他的《人类理解论》的第一卷中，对于天赋观念的论点作了考察。我不知道他有没有花费足够的笔墨来驳斥这种错误的看法；但我现在所提供的这部论著，将间接地对这种错误给以毁灭性的打击。在第二卷的某些地方，他论述到心灵的一些活动，可是却过于肤

浅了。词语是他在第三卷中的论题，我觉得他是第一个以真正哲学家的风度对这一题材进行写作的人。然而，我认为，无论是因为这一题材还能以一种新颖而范围更广的方式来加以审察，还是因为我确信，符号的使用乃是发展我们一切观念的幼芽的原理，这一题材都应当作为我们的论著中的一个重要部分来加以论述。此外，洛克在他的著作的第二卷论及若干种观念（如空间、时间等）的产生，以及他的一本题为《知识通讯》的著作的第四卷里谈了很多精辟的内容，固然其中有许多观点是我远远不能赞同的，但是，由于这些题材更主要地是属于我们知识的广度方面的，因此就不列入我的计划之内，我也就没有必要对此多费口舌了。

---

[1] （作者注，下同）我所指的是他的《形而上学的沉思》第三卷。关于这个论题，我觉得再也没有比他所说的话更缺乏哲学气味的了。

[2] 见《真理的探求》，第一卷，第一章。

[3] 见《真理的探求》，第三卷。并请参阅他的《关于形而上学的对话》和《形而上学的沉思》[4] 以及他给阿尔诺先生的答复。

[4] 《形而上学的沉思》是笛卡尔所著，此处疑为《基督教徒的沉思》之误。

[5] 即《上帝对其创造物的作用》一书的作者。[6]

[6] （编者注，下同）即布西埃（L.F.Boursier），该书1713 年出版。据勒-卢阿编《孔狄亚克哲学著作集》3：592。

[7] 逍遥学派（les Péripatéticiens），即亚里士多德学派。

[8] 见《新科学工具》 （*Novum Organum Scientiarum*） [9]

[9] 这部书从1671年写起，到1687年才完成。

[10] 请参阅他的序言。

[11] 第三卷第八章第10 节。

[12] 他在第三卷、第九章、§21中说:“我承认，当我开始写这部著作的时候，并且在以后很长的一段时间内，在我的思想中，丝毫不曾意识到有必要来对词语作什么思考。”

第一卷 论我们知识的材料，特别是论心灵的活动

第一篇

第一章 论我们知识的材料，兼论心灵和肉体的区别

§1 无论我们上升，比方说，直上九霄云外，或者下降，坠入万丈深渊，我们都绝不能脱出自身之外；而我们所能觉察的，也永远只能是我们自己的思想。不管我们的知识是什么样的，只要我们愿意追溯这些知识的起源，我们最终总能达到一个最初的、简单的思想，这个思想就是第二个思想的对象，而这第二个思想又是第三个思想的对象，依次类推。如果我们想要认识我们对事物所具有的观念，那么，必须阐明的就是上述的思想顺序。

§2 要问我们思想的本性是什么，那是徒然的。只需对自身作一次反省，就足以使人信服，我们对从事这种研究是束手无策的。我们可以感觉到我们的思想，我们可以把思想和一切非思想的东西区分得泾渭分明，我们甚至也能把我们所有的思想一个个彼此区分开来，这就足够了。从这一点出发，我们就从一件认识得一清二楚的事情上迈开了步子，这件事情绝不会把我们引入任何错误。

§3 不妨来考察一下一个人在他刚出生时的情况：他的心灵首先感受着不同的感觉，比如光亮、颜色、疼痛、快乐、运动、静止。这些就是他最初级的思想。

§4 我们接着再来看看他开始对各种感觉在他身上所引起的东西进行反省那些时候的情况吧，我们会看到，他对心灵各种不同活动形成了一些观念，比如知觉、想象，这些就是他的第二级思想。

这样，根据外界的客体对我们所起的作用，我们就能通过各种感官接受着各种不同的观念，而且，根据对感觉在我们的心灵中所引起

的活动进行反省，我们就获得了一切我们不能取自外界事物的观念。

§5 因此，感觉和心灵活动，就是我们的全部知识的材料，即反省所使用的材料，反省通过对这些材料进行一些组合，来寻求这些材料所包含的关系。但是，一切成功又离不开人们所处的环境。而最有利的环境，乃是那些能最大量地向我们提供适宜运用反省的客体的那些环境。比如，那些受命来治理人们的人所处的壮伟的环境，就是使之养成极其远大的目光的一种机会。在上流社会中不断复现的环境，就造就了这样的一种精神，人们把这种精神称为是天生的，因为这种精神并非学习所能造就，人们也无从指出这种精神产生的原因。可以断言，一切观念莫不是得自后天的：最初的观念直接来自感官，尔后的观念则得自经验，并且随着人们反省能力的增长，这些观念也就愈益增多。

§6 原罪[1] 使心灵变得如此地依附于肉体，致使不少哲学家把这两种实体混为一谈。他们认为，心灵不过是肉体中最精细、最敏锐、是最具运动能力的东西。然而，这种看法乃是由于他们在根据准确的观念进行推理的时候不够过细所致。我要问他们一下，他们对于肉体究竟是如何理解的呢？如果他们愿意以一种精确的方式来回答的话，他们就不会把肉体说成是一个单一的实体；而会把它看成是若干实体的一种组合体（l'assemblage），一种集合体（la collection）。假如说思想是附属于肉体的，那就要么是等于说，肉体是个组合体和集合体，要么就是因为思想是构成肉体的每一实体的一种属性的缘故。然而，组合体 和集合体 这两个名词仅仅意味着若干事物之间的一种外部关系，一种相互依存的存在方式。通过这样的一种结合，我们才把它们看成是构成了一个单一的整体（le tout），虽然事实上，要是将它们相互分离开来，它们就不再成其为单一的一个 。由此可见，这些都只不过是些抽象的术语而已，从外表来看，它们并非指一个单一的实体，而是指一堆实体。肉体既然作为组合体和集合体，那就不可能是思想的主体。

那么，我们能否把思想分到组成肉体的各个实体中去呢？首先，当思想还只是一个单一的、不可分割的知觉的时候，那是不可能的。

其次，当思想已经是由一定数目的知觉构成的时候，这种假设仍然必须予以否定。假定肉体这个复合体中含有A、B、C 三个实体，它们分别担负着三种不同的知觉，那么试问，它们可以在哪里进行比较呢？不可能在A 里面，因为它不可能把一个它所具有的知觉同它所不具有的知觉进行比较；根据同样的理由，也不能在B 里面，或者在C 里面。由此就必须承认，存在着一个交会点，即一个实体，这个实体同时是这三种知觉的一个单一的不可分割的主体；由此可见，它是有别于肉体的，一句话，它就是心灵。

§7 我不知道洛克 [2] 怎么会提出这样的说法，他说，我们也许永远不可能知道，上帝是否给用某种按一定方式排列起来的物质堆赋以思维的能力。不应当这么设想，即为了解决这个问题，就非得了解物质的本质和本性不可。建立在这种无知之见上的推理纯属儿戏。只要指出这一点，就足够了；思想的主体应当是单一 的。可是，一堆物质却并不是单一 的，而是一个群（la multitude） [3] 。

§8 心灵既然独立于并且不同于肉体，肉体就只能是那种似乎产生于心灵中的东西的偶因。从而必须断言：我们的感官只不过是偶然地成了我们知识的源泉而已。但是，一件由于偶因而产生的事物，也可以在没有这种原因的情况下产生，因为某一结果只有通过一定的假说才会依赖于它的偶因。因此，心灵毋须借助于感官也完全能获得知识。在犯下原罪之前，心灵确是处于一种与它今日所处的截然不同的体系之中的。由于没有无知和情欲，心灵那时能管束自己的感官，停止感官的活动，并且任意改变感官的活动。因而，心灵在感官的使用之前就已经具有了观念。然而，由于心灵不听上帝的话 [4] ，事情就大大地改观了。上帝剥夺了它的全部这种支配权，心灵就变得如此地依赖于感官，以致感官成了它们所偶然引起的东西的生理原因，而对心灵来说，除了感官给它传送的知识而外，就再也没有别的知识了。从而无知和情欲相继而来。我给自己提出来研究的，正是心灵的这种状态，它是唯一可以作为哲学家的研究对象的东西，因为它是经验可以使人认识的唯一的东西。因此，当我以后说到我们的所有观念无不来自感官 时，就必须记住，我所说的仅仅是犯下原罪以来我们所处的状况。把这一命题应用于处于清白无辜状态时的心灵，或者用于与肉体

分离后的心灵上去，就都将是完全错误的。我并不论述在上述两种情况下的心灵的知识，因为我只知道根据经验来作推理。此外，如果说去认识，尽管我们的始祖犯下了原罪，上帝仍然给我们保留其使用的那些机能，正如人们会深信不疑的那样，对于我们是至为重要的话，那么去猜测上帝从我们身上收回了的，并且只有过了今生才能归还给我们的那些机能，就是徒劳无益的了。

因此，再说一遍，我的话仅限于针对心灵的目前的情况而说的，这样一来，既不涉及把心灵视为独立于肉体的问题，因为它的隶属是十分明确的；也不涉及把心灵视为结合在一个处于不同于我们所处的体系中的体系的问题。我们唯一的目的，应当是凭借经验，并且只能按照谁也无法加以怀疑的事实来作推理。

第二章 论感觉

§9 人们称之为感觉（la sensation）的，乃是这样的一些观念，即一旦我们丧失了感官，就再也无法获得它们，这是最清楚不过的了。因此，没有一个哲学家曾提出过感觉是天赋的说法，因为这种说法极明显是与经验相抵触的。可是他们都硬说感觉不是观念，好像它们本身并不像心灵的其他任何思想那样具有同等的表现力似的。他们因而把感觉看成只是后于观念而生的、并使观念有所改变的某种东西。正是这种错误，使他们设想出一些离奇到无法理解的学说。

只要稍加注意，就可以使我们知道，在我们察觉到光亮、颜色、坚硬的时候，这些感觉以及其他类似的感觉就足以使我们获得人们通常对物体所具有的一切观念。难道这里面还有哪个观念实际上不包含在这些最初的知觉里呢？难道人们在这里还不能找到广延、形状、地点、运动、静止以及依赖于上述知觉的一切观念吗？

因此，我们得抛弃关于天赋观念的假说，并且假定，上帝所赋予我们的仅仅是光亮和颜色之类的知觉。这些知觉难道没有对我们的眼

睛勾画出广延、线条和形状吗？但是，有人说，我们不能够通过感官来确定事物是否真如它们所呈现的那样，因此，感官绝不能对事物提供任何观念。这算是什么结论啊！难道用天赋观念就能更有把握地确定事物的本来面目了吗？说只有通过感官才能正确地认识一个物体的形状究竟是怎样的，这有什么要紧呢？问题在于弄清，即使在感官欺骗我们的时候，它们是否就不能给我们提供某个形状的观念了。我看见一个形状，我制定它是五边形，尽管这个形状在它的某一条边上形成了一个不易察觉的角。这确是一个错误。但是说到底，这个形状在给我提供一个五边形的观念时，又究竟打了多少折扣呢？

§10 然而，笛卡尔学派和马勒伯朗士学派[5]却如此大叫大嚷地反对感官，他们如此喋喋不休地说，感觉无非都是些错误和幻觉，说我们应当把它们视为获得知识的一种障碍；并且说，出于对真理的热忱，如果可能的话，我们宁愿摆脱感官。这些哲学家们的指责倒也并非绝无根据。他们正在这方面曾经如此机敏地举出好些错误，以致如果矢口否认我们应当向他们表示谢意，那就未免太不公道了。可是，在这里难道没有一条折中的办法可采取吗？难道我们就不能像找到错误的根源那样，在我们的感官中找到真理的一脉源泉，并且把这两者彼此区分得如此清楚，使人们能够经常从真理的源泉中吸取养料呢?这正是我们所要探讨的。

§11 首先，十分明确的是，当我们在感受某些感觉的时候，没有什么东西能够比我们的知觉更为清楚、更为明白的了。还有什么能比声音和颜色的知觉更为清楚呢？还有什么能比这些知觉更为明白呢？我们几曾发生过把这两种事物混为一谈的情况呢？可是，如果我们想要探讨它们的本性，并且了解它们是如何在我们身上产生的，那就绝不应该说我们的感官欺骗了我们，或者说它们给我们提供了一些含糊和混乱的观念。只要稍加反省，就可以看出，感官丝毫也没有给我们提供过什么含糊、混乱的观念。

然而，不论这些知觉的本性如何，也不论它们是以何种方式产生的，假如我们要在它们里面寻找广延的观念，寻找线条、角度以及某些形状的观念，那就可以肯定说，我们是必定能极其清楚、极其明白

地找得到的。假如我们还要在那里再加追究，我们应当把这种广延和这些形状联系到什么东西上去的话，我们将会同样清楚，同样明白地看出，它们并不联系在我们的身上，也不联系到我们思想的主体上，而是联系到我们身外的某些事物上的。

但是，如果我们想在那里找出某些物体的绝对大小的观念，或者甚至是它们的相对大小的观念，以及它们固有形状的观念，我们在那里所找到的却只是一些非常可疑的判断。一个客体，由于其位置的或远或近，它在大小和形状上所表现出来的样子也就完全不同。

因此，在我们的感觉中，有三种事是必须加以区别的：一、我们所感受的知觉；二、我们将知觉和我们身外的某个事物所建立的联系；三、我们所联系到事物上去的，实际是属于事物本身的判断。

在我们身上所产生的东西里面，以及在我们和外界所建立的联系里面，都是既无错误，又不含糊，也不混乱的。比如，不妨思考一下，如果我们有了某种大小和某种形状的观念，同时我们把这些观念联系到这样的物体上去，那么，这儿是不会有什么不真实、不清楚、不明白的。一切真理的源泉盖出于此。一旦发生了错误，这只是由于我们把这种大小和这种形状判断的事实上是属于这种物体的了。比如说，如果我从远处看一座方形的建筑物，它在我看来好像是圆形的，那么，在圆形这个观念里，或者在我同它建立的联系中，是否就带有含糊的混乱了呢？没有，只是我把这座建筑物判断为圆的了，错误就在这里。

因此，当我说到我们的一切知识都来自感官的时候，不应当忘记，这只是指人们从感官所含有的那些清楚、明白的观念中所提取出来的知识。至于伴随它们而来的那些判断，只有在一条相当成熟的经验纠正了它们的种种缺点之后才能对我们有用。

§12 我们关于广延和形状所说的话完全适用于感觉的其他观念，并且可以解决笛卡尔学派的问题，即要弄清颜色、气味等等是否存在于客体里面的问题。

毋庸置疑，必须承认存在于物体中的质，正是这些质，在物体作用于我们的感官时引起了印象。人们认为造成困难的，是在于知道这些质和我们所感受的质是否相同。使我们感到困惑的可能是，由于在我们身上发现了广延的观念，而设想在物体中存在着某些类似的东西亦未见到有何不妥，于是人们就想象在物体中也存在着某些和颜色、气味等知觉类似的东西。这正是一种轻率的判断，它只不过是建立在上述比较上的，其实，人们从这种比较中是得不到什么观念的。

广延的概念，撇开其所有的疑难，而从其最清楚的一面来加以思考，无非是若干在我们看来是彼此分开[6]的事物的观念。这就是为什么当我们假定外界有某一事物和这个观念相符时，我们总是把它想象成就像我们仅仅在观念本身中考察它一样清楚。至于颜色、气味等等，那就完全是另一回事了。只要我们在对这些感觉进行反省时把它们看作是在我们身上一样，就像是我们所固有的东西，我们对它们就能获得极其清楚的观念。但是，不妨这么说，如果我们想要把它们从我们身上去除掉，并把它们加到客体上去，我们就会造成一个我们对之不再具有观念的事物。我们之所以把它们归诸于客体，仅仅是因为一方面我们不得不在客体中假设有某种东西在引起它们；而另一方面，这种原因又是我们完全无法知道的。

§13 或者有人会求助于模糊和混乱的观念或者模糊和混乱的感觉的说法，这种说法也是徒劳无益的。这种言语在那些用词十分讲究精确的哲学家中间是不能容忍的。假如你看到一幅肖像，画得模模糊糊，胡乱地好像有点儿像，请你把这个想法继续发展下去，你就可以看出，这幅肖像在某些地方和原来的形象是相符的，而在另一些地方则毫不相符。我们的每一个知觉也是这样的，知觉所包含的东西是清楚而明白的，而人们对它们设想的那些含糊和混乱的东西无论如何也是不属于它们的。人们也不能像一幅肖像那样把它们说成只是部分地像。每一个知觉都是极其简单的，凡是和它们有某种等同关系的东西，对它们来说就是全同的。这就是为什么我要声明，在我的言语中是具有清楚而明白的观念这样一些说法的，说得更直截了当一点，就是具有观念，而具有含糊和混乱的观念，那就是等于什么观念也没有。

§14 使我们信以为我们的观念有可能是含糊和混乱的，乃是由于我们没有把这些观念同习惯用语充分地区别开来的缘故。比如，我们说雪是白的，同时我们也另外作了千百次的判断，却并没有想到要把词语方面暧昧去除掉。这样，因为我们的判断是用一种含糊和混乱的方式来表达的，于是我们可以设想，这种含糊和混乱重又落到判断本身上去了，并且落到组成判断的观念上去了。只需一条定义就可以纠正这一切。如果我们把白理解成我们知觉的物理原因，那么雪便是白的；如果我们把白理解成类似于知觉本身的某种事物，那么雪便不是白的了。因此，这些判断就不是含糊和混乱的，而是要么正确，要么错误，根据人们采用术语时所取的意义而定的了。

促使我们接受含糊和混乱的观念的还有另一种动机，那就是我们求知贪多的这种无法抑制的欲望。这似乎是我们好奇心的根子，希望哪怕是马虎、胡乱地知道些也好。这就是为什么我们有时很难觉察自己缺乏观念[7]。

另有一些人证明了颜色、气味等等非存在于客体之中。但我总觉得他们的推理并不足以使人的精神得到启发。我采取了一条截然不同的道路，而我深信在这些题材上也同在其他很多题材上一样，只要阐明我们的观点，就足以确定人们应该赞同哪一种意见。

---

[1] 基督教教义中说，人类的始祖亚当和夏娃由于不听上帝的话而犯了罪，被逐出伊甸园。因此他的子孙，即整个人类，从每个人的出生起就犯了罪，这种罪叫做“原罪”。每个人本人所犯的罪叫做“本罪”。

[2] 见第四卷第三章。

[3] 有人反驳我说，指示时间的这一属性是不可分割的。我们不能够说，这一属性是可以划分到一只表的各个齿轮中去的。因此这一属性是存在于整体之中的。既然如此，思想的属性为什么不能寓于一个有机结构的整体之中呢？我的回答是，指示时间的属性之所以能属于一个复合的主体，乃是由于时间的本性所决定的；因为，时间仅仅是

一种延续，一切有运动能力的东西都可以用来测量时间。有人还反驳我说，尽管在杂乱无章有碍于将一个物质堆视为一个整体的时候，我们不能把单一应用于物质堆；可是，单一却适用于一个排列有序的物质堆。我同意这种说法，可是我将补充的是，在这种情况下的单一，从严格的意义上来说，并不能被认为是真正的单一，而是作为其他一些单一的一个复合的单一，因此，它实际上仍然是集合体，是群，但我们所打算谈的并不是这样的单一。

[4] “不听上帝的话”：《圣经》中说，上帝不让亚当和夏娃吃苹果（智慧果）。夏娃听了蛇的话，吃了苹果，并劝亚当也吃了。上帝知道后，把他们从“伊甸乐园”中驱逐出去。

[5] （编者注，下同）参看笛卡尔，《折光学》第四至第六篇，《沉思集》第六沉思；《哲学原理》第四篇。马勒伯朗士《真理的探求》第一卷第五至第二十章。

[6] 莱布尼茨学派把这说成是合一的，但在涉及抽象的广延时，这种说法是毫无益处的。只有我们假设，在这些彼此分开的事物之间有别的东西在把它们分开着，我们才能想象这些事物是彼此分开的，而总体则带有合一的观念。

[7] 洛克承认有清楚的和模糊的，明白的和含糊的，真实的和虚假的观念。可是他对此所作的解释使人看出，我们只是在解释的方式上有所不同而已。我所采用的这种解释具有更加清楚、更加简明的优点。由于这个原因，这个解释应当更受到人们的喜爱；因为，只有努力简化言语，才能使人们避免言语的滥用，这部论著将自始至终证明这一点。

第二篇 心灵活动的分析和派衍

我们可以把心灵的各种活动，按其特别有关于理解力这一方面，或者特别有关于意志力这一方面，分为两类。这篇论文的目的表明，我打算仅就心灵活动与理解力有关的这一方面来观察它们。

我将不局限于给它们下些定义。我将尝试用一种人们尚未得出过的、更加鲜明的观点来审察它们。这涉及阐明它们的发表，并看看它们如何全都是一个最初的、仅仅是一个简单的知觉的心灵活动产生出来的。仅此一项研究就要比那些逻辑学家的所有法则都更有用处。其实，要是人们对心灵活动的派衍了解得一清二楚的话，怎么还会对引导心灵活动的方式一无所知呢？可是，形而上学的整个这一部分，直到如今还是处于一片极大的混乱之中，致使我不得不在某种方面给我自己创造出可以说是一种全新的言语来。对我来说，把准确性同像在日常的习惯用法中的那样意义不确的符号给合在一起，是不可能的。然而，我将尽力使细心的读者比较易于理解我的观点。

第一章 论知觉、意识、注意和回忆

§1 知觉，或者通过感官的作用而在心灵中引起的印象，是理解的第一个活动。知觉的观念是这样的，即它不能通过任何论述来获得，只有在我们被某种感觉触动时，对我们所感受到的东西作一次反省，才能提供这种观念。

§2 如果心灵对客体没有知觉，客体即使对感官施加作用也是枉然，心灵永远也不会知道它们。因此，最初级、最低阶段的知识就是知觉。

§3 但是，既然知觉只能随着作用于感官的印象而来，那就可以肯定，这种最初阶段的知识，也必定根据人体组织之能接受或多或少的不同的感觉而具有或多或少的广度。试举那些没有视觉的人为例，再举一些没有视觉和听觉的人为例，并且这样继续举下去，不久，你就会举到这样的一些人，他们由于什么感觉也没有，于是就什么知识也不能得到。相反，如果可能的话，不妨假设有这么一些比人类更完善的动物，它们具有一些新的感官，那就会有多少新的知觉啊！因而，它们所能获得的知识又会有多么丰富啊！而我们对那些知识就只好望洋兴叹，甚至连猜想都猜不出来。

§4 有时，我们研究的对象愈是简单，我们的研究就愈感到困难。对于知觉的研究就是一个例子。从表面上看来，还有什么能比断定心灵是否知道它所感受的一切知觉更容易呢？除了对其本身进行反省之外，还需要什么别的东西呢？所有哲学家无疑都曾对此作过研究。但是，有一些人念念不忘他们的原则，因而就只好承认在心灵中存在着一些心灵永远也不知道的知觉 [8]；而另一些人则只好认为这种意见完全是不可理解的 [9]。我将力图在下面的章节中解决这个问题。而在本节中，只需指出这一点就够了，即大家一致认为，心灵中不存在心灵所不知道的知觉。然而，为心灵提供知识的，并且至少把它在心灵中所经历的一部分报知心灵的这种感觉，我将把它称为意识（la conscience）假如确像洛克所主张的那样，心灵绝不可能具有它所不知道的知觉，从而与心灵中有一种它所不知道的知觉的说法相矛盾，那么知觉和意识就只应该被看作是单一的而且是同一的活动了。反之，如果相反的意见是正确的话，那么知觉和意识就是两个相互有别的活动，并且正如我刚才所假定的那样，我们的知识确切地说来是开始于意识，而不是开始于知觉的。

§5 在我们同时具有意识的若干知觉之间，我们经常会觉得对其中的一些知觉比另一些具有更多的意识，或者这些知觉更能使我们鲜明生动地知道它们的存在。甚至，对某些知觉的意识越是增强，则对另一些知觉的意识就越是减弱。假定某人在观看一场演出，在那里有一大堆客体，好像都在争夺着他的视线，他的心灵将受到大量知觉的冲击，而这些知觉他也是一直知道的。但是，慢慢地，有一些知觉使他

更感喜悦，更感兴趣，因而他就更愿意陶醉于它们之中。从那时起，他就开始被其他的知觉触动得少了，而对它们的意识也同样不知不觉地减退了，一直减退到了这样的地步，当他清醒过来的时候，他竟已记不起曾否知道过它们了。在剧场里所产生的幻觉就是这种情况的明证。有一些时候，意识好像并不是平均分配于进展的剧情和这出戏的其余部分之间的。首先似乎是，能够分散注意力的客体越少，幻觉就会显得越是鲜明生动。然而，人人都可能发现过，当一出戏演得极其精彩动人的时候，再也没有比这更能令他坚信他是一幕引人入胜的场面的唯一见证者了。这也许是客体的数量、纷繁和壮丽刺激了感官，激发和升华了想象力，并且，由之而使我们更易于感受诗人想要产生的那些印象。此外，也许还有观众自己作出的榜样在彼此影响着，使他们共同把视线凝注在戏剧的场面上。尽管如此，由于这种活动，我们的意识，对某些知觉来说，会增长得如此强烈，以致这些知觉就好像是我们唯一知道的东西似的。我把这种活动称之为注意（l'attention）。因此，所谓注意于一件事物，就是对它所产生的知觉，比对像它一样地作用于我们感官的其他事物所产生的知觉具有更多的意识，而且，对这件事物的注意越强烈，我们对其他事物所产生的知觉能记得起来的也就越少。

§6 因此，我把我们具有意识的知觉分为两类：一类是我们至少随后还能记得起来的知觉，另一类是我们刚有过之后就立即遗忘了的知觉。这种区分是建立在我们刚才所引证的经验之上的。曾经陶醉于幻觉的人，对于一幕生动感人的场面在他身上所造成的印象将记得极其清楚，而他对同时从这出戏的其余部分所获得的印象却往往不能记起。

§7 在这里，人们可以对我的意见取两种不同的看法。第一种看法是说，如同我们所假设的那样，心灵并未感受过我所如此迅速地遗忘了的那些知觉，这是人们试图用生理上的原因来解释的。他们也许会说，可以肯定，只有在客体对感官的作用能传达到大脑[10]的时候，心灵才会具有知觉。然而人们可以假设，由于从引起幻觉的场面中所获得的印象，大脑的神经纤维处于一种如此强烈的兴奋之中，致使它

拒绝接受其他一切印象。从这里，人们会得出结论说，心灵除了对之保存记忆的知觉而外，别无其他的知觉。

但是，当我们把我们的注意集中在某个客体的时候，大脑的所有神经纤维竟会同等地受到刺激，以至于不能剩下很多其他的神经纤维来接受另一个不同的印象，这似乎不大可能的。因此，有理由设想，在我们身上产生过一些我们在有过之后就马上记不起来的知觉。目前这还只不过是一种即将加以证明猜测，尽管在可能性很大之列。

§8 第二种意见是说，在感官中形成的印象没有一个不是传达给大脑的，从而无不在心灵中产生一种知觉的。不过，得补充的是，对这个知觉是没有意识的，或者说，心灵对它一点也不知道。在这一点上我是赞同洛克的，因为，我认为对于这样的一种知觉是绝没有观念可言的；我也很愿意让人家说我是在觉而不知着。

§9 因此我想，我们对在心灵中所产生的印象总是具有意识的，不过，有时这种印象是产生得如此淡薄，以致过了一会儿后，我们就再也记不起它们了。举几个例子就可以把我的想法全说明白了。

我承认，有一段时期，我似乎觉得在我们身上产生过一些我们对之没有意识的知觉。我是以这种看来相当简单的经验为依据的，即我们即使把眼睛闭上千百次，也好像并不知道我们是处于黑暗之中。但是，在获得其他经验的时候，我就发现了自己的错误。有一些知觉是我所并未遗忘的，它们必须以在我有过之后转眼就再也记不起来的另一些知觉为前提，这样一些知觉就把我的看法改变了。在人们所获得的许多经验中，下面这一条是显而易见的。

不妨在读完一本书后，对自己作这么一番反省，好像我们仅仅对由阅读而产生的一些观念才具有意识，而我们对每一个字母的知觉，好像并不比我们对每次不由自主地眨一下眼皮所造成的黑暗的知觉具有更多的意识。但是，如果思考一下，要是对字母的知觉不具有意识的话，我们对单词也就不会具有任何意识，从而，对于意义也就不会具有观念；那么，我们就不致为这种表面现象所迷惑了。

§10 这种经验自然而然地证明了人人都曾体验过的一件事：那就是时间有时好像是以惊人的速度飞逝过去似的。这种现象是由于我们把在我们心灵中接踵而来的知觉的绝大部分都遗忘了的缘故。洛克指出，我们只是通过我们思想的连续，才形成了一个时间连续的观念。而某些知觉，在它们被遗忘得一干二净的时候，就好像压根儿没有发生过一样。因此，知觉的连续性应当是随时间的连续性的缩短而缩短的。这样一来，一段相当长的时间，比方说，几个钟头吧，在我们看来就会显得像转瞬即逝的那样。

§11 上述解释使我不必再列举什么新的例证了，因为它对愿意加以思考的人来说将提供充分的证据。每个人都可以注意到，在他觉得极其短暂的一段时间内，他所感受到的知觉之中，尽管有很多已经被遗忘得一干二净，但他的行为却证明他对它们是曾经有过意识的。然而，并非所有的例子在此处都是同样适用的。当我以为，我在无意中闭上眼皮并不会使我知道我是处于黑暗之中的，那时，那个例子就曾使我迷惑过。可是，通过一个例子来解释另一个例子，那是再合理不过的事。我之所以会出此错误，是由于黑暗的知觉是如此短促，如此转瞬即逝，而对这个知觉的意识又是如此微弱，以致我对这种知觉简直没有留下任何记忆。其实，只要我对我眼睛的运动加以注意的话，这同一个知觉就必定会变得极其强烈，以致我对曾否有过这种知觉不再会有什么怀疑。

§12 我们平常不仅是把我们的一部分知觉忘掉，而且有时，当我们没有把我们的注意力集中起来的时候，我们竟会把所有的知觉全都忘掉。因而，在接受在我们身上产生的知觉时，我们对这些知觉的感知并未厚此薄彼，而是因为对这些知觉的意识如此微弱，以致一旦有人使我们脱离这种状态时，我们竟会记不起曾否感受过这些知觉。假定有人给我看一幅画面极其复杂的画，而且乍一看去这幅画的各部分中并没有哪一部分能比其他部分更强烈地打动我，并且，在我还没有来得及细加观察的时候，他就把这幅画拿走了；那么，可以肯定，画面上没有一个引人注目的部分会不在我身上产生过一些知觉的；但是，我对这些知觉的意识是那样的微弱，以致我简直不能把它们回忆起来。这种遗忘并非是由于知觉延续时间的短暂而造成的。即使假定

我曾目不转睛地对这幅画注视很长的时间，只要补充说我并未轮流地对画的每一部分的知觉给以较强的意识，那么，即使在我对它注视了几个钟头之后，我对这幅画仍然不可能有比最初那一时刻更多的了解。

对这幅画所引起的知觉来说是这样，那么，按照同样的理由，对我周围的客体所引起的知觉来说也应当是这样。如果这些客体是以差不多相等的强度作用于感官的，则它们在我身上就会产生一些在鲜明程度上也差不多是相同的知觉；如果我的心灵听凭感官的印象行事，而不设法使之对某一知觉比对另一知觉具有更多的意识，则我对在我身上所发生的事情将不会留下任何记忆。在整个这一段时间里，我觉得心灵就好像是处于一种半睡眠的状态之中，这时它不为任何思想所占据。不管这种状态是延续了几个钟头，还是仅仅只有几秒钟，在我所感受的一系列的知觉中，我都觉察不出这两种情况有什么差别，因为无论在这种或是那种情况下，这些知觉都同样被忘掉了。即使让这种状况延续几天、几个月或者几年，一旦由于某种鲜明的感觉而使人们脱离这种状况时，他们回忆起几年的时间就会觉得好像只有一瞬间一样。

§13 可以断言，我们对我们绝大多数的知觉是丝毫不能加以考虑的，并非对这些知觉没有意识，而是因为它们在片刻之后就被忘掉了。所以不为心灵所知道的知觉是没有的。因此，知觉和意识就只不过是同一个活动的两个不同名称而已。作为把它仅仅看作是心灵中的一个印象来说，我们可以给它保留知觉这个名称，作为它把它的呈现报知心灵来说，可以给它以意识这个名称。我今后就将在这样的意义下来使用这两个词。

§14 事物从它们与我们的气质、我们的激情以及我们的状况关系最密切的一方面来吸引我们的注意。正是这些关系，使事物最强烈地触动着我们，而我们对这种关系就具有更加鲜明的意识。从而就出现了这样的情况，当这些关系一旦发生变化，我们所看到的事物就会完全不同了，我们对它们也就会作出截然相反的判断。人们通常总是被这类判断蒙骗到这种地步，以至于那种在某一时间以这种方式来看待

和判断事物，而在另一个时间又以截然不同的另一种方式来看待和判断事物的人，总是相信自己的看法是很准确的，判断也没有错误。这种倾向在我们的身上已经变得如此自然，以致，由于它使我们总是从客体与我们有关系的方面来观察它们，我们就不免以推崇自己行为的同样程度来指责别人的行为。再加上自尊心又使我们很容易相信，事物只有在它们以某种使我们满意的方式来吸引我们注意的时候，才是可赞赏的；这样您就可以了解，为什么就是那些对于鉴赏事物具有相当识别能力的人，平常也会把他们的赞赏滥用到如此的地步，以致他们时而对应该赞赏的不公正地加以否定，时而对不该赞赏的倒反不吝称颂之词。

§15 当客体吸引我们的注意的时候，它们在我们身上所引起的那些知觉是和我们自身的存在感以及可能与之具有某种关系的一切东西联结在一起的。从而可以推知，意识不仅使我们知道我们的知觉，而且，如果这些知觉重复多次的话，意识还经常会告知我们，这些知觉是我们已经有过的，并且使我们知道，这些知觉确是我们所有的，或者，尽管这些知觉是多种多样和连续不断的，使我们知道它们是在触动着一个存在物，而这个存在物始终就是同一个<u>我们</u> 。从有关这些新的效能来考虑，意识是一件新的活动，这种活动每时每刻都在为我们服务着，它是经验的基础。如果没有这种活动，生命的每一时刻对我们来说就都好像是我们存在的第一个时刻一样，而我们的知识就永远也不会超出第一个知觉的范围。我将把这种活动称为<u>回忆</u> （le reminiscence）。

显然，假如我目前所感受的知觉和昨天所感受的知觉之间的联结，以及和我自身的存在感之间的联结遭到破坏，那么，我就不能认出我昨天碰到过的事物确是发生在我自己身上的。如果这个联结在每天夜里都中断的话，那么可以这么说，每天我都得开始一个新的生活，并且谁也不能使我相信，今天的<u>我</u> 就是昨天的<u>我</u> 。因此回忆就是由保存我们一系列知觉的联结所产生的。在以后各章中，这种联结的效能将逐步深入地予以阐明。但是，要是有人问我：这种联结是怎么通过注意来自行形成的呢？我就回答说，其理由是唯一地存在于心灵

和肉体的本性之中的。所以，我把这种联结看作是一个应该足以解释其他一切经验的最初的经验。

为了更好地分析回忆起见，必须给它两个名称：一个名称是就其使我们认出我们自身的存在而言的；另一个名称是就其使我们认出在我们身上反复出现的那些知觉而言的；因为这是两个截然不同的观念。但是语言并没有给我提供可以使用的术语，而且，为了我的意图而特地去设想出这些术语来，也不见得会有多大的用处。既已指出这种活动的复合概念是由怎样的一些简单观念所组成的，那就够了。

§16 以上我对于心灵活动的进展所作的分析和对其派衍的解释是显而易见的。首先，在心灵中只有一个简单的知觉，这个知觉只不过是在客体出现时心灵所接受的印象。从这里就依次产生了其他三种活动。这种印象，如果把它看作是以其出现来报知心灵的，就是我叫做意识的那种活动。如果我们对它的认识是这样的，即它好像是我们所意识到的唯一的知觉，这就是注意。最后，当它被人认为是已经触动过心灵的，这就是回忆。意识好像是在对心灵说：这就是一个知觉；注意说：这就是你所具有的唯一的一个知觉；回忆说：这就是你已经有了的一个知觉。

第二章 论想象、默想和记忆

§17 从经验中学到，注意的第一个效能就是当客体不在眼前的时候，将客体所引起的知觉继续保存在我们的精神中。这些知觉甚至在我们的精神中按它们在客体出现时的原有顺序保存得有条不紊。从而在知觉和知觉之间便自行形成了一种联结，而若干种心灵活动就都和回忆一样从这种联结上起源了。第一种心灵活动就是想象（l’imagination）。当一个知觉凭着注意在知觉和某一客体之间所架设的连结这唯一的力量就能够在视觉中自行勾画出这一客体的形象时，想象就产生了。比如，有时只需听见一件事物的名称，便足以使这件事物浮现出来，宛如它真的出现在我们眼前一样。

§18 然而，这并不依赖于我们经常要去唤起我们曾感受过的一些知觉。在有些情况下，我们的一切努力仅限于追忆起这些知觉的名称；追忆起伴随着这些知觉的某些环境；追忆起知觉的某一个抽象观念，而这个观念是我们每时每刻都可以形成的，因为在没有意识到某个知觉的情况下，我们是永远不可能进行思维的，尽管这个知觉只需我们加以一般化就行了。比如，当你想起一种花香并不熟悉的花来的时候，你将会回忆起这种花的名称，回想起你从前见到这种花时的一些环境，你将会在这一触动嗅觉器官的知觉的一般观念之下，重现出花的芳香来；可是，你将无法唤起知觉的本身。尽管如此，我仍把产生这种效能的心灵活动称为记忆（le mémoire）。

§19 从注意在我们的观念之间所架设的联结还产生出另一种心灵活动，这就是默想（la contemplation）。默想主要是在于毫不中断地把刚消灭的一个客体的知觉、名称或其所处的环境加以保存。循着默想的途径，当一件事物不在我们眼前出现时，我们仍能继续对它进行思考。至于到底应把默想归之于想象还是归之于记忆，人们可以随意选择：如果默想保存着知觉本身，那就可以将它归之于想象；如果它仅仅保存着知觉的名称或者环境，我们又可以将它归之于记忆。

§20 重要的是很好地弄清想象和记忆的分界线。一旦人们真的发现了这个差别时，人人都将由他亲身来对此作出判断。也许这个差别过于简单，并不足以显示事情的本质，但它却遍布于心灵活动的所有派衍之中。直到如今，哲学家们在这一问题上所作的论述都是如此混淆不清，以致往往可以把他们关于想象的论述应用到记忆上去，而把他们关于记忆所说的话应用到想象上来。洛克本人也认为，记忆就在于心灵具有用一个感觉来唤起它已有的一些知觉的能力，在这种时候，这个感觉使心灵坚信它以前是有过这些知觉的。然而，这种看法是根本不精确的，因为人们总是能很清楚地记起一个知觉，但他们却没有能力去唤起这个知觉。

所有的哲学家在这里全都陷入了洛克的错误之中。有些哲学家认为，每一知觉都在心灵中留下了它本身的形象，这有点儿像一颗图章留下它的印迹一样，他们也都同样毫无例外地陷入了洛克的错误之

中。因为一个知觉的形象，如果不是知觉的本身，那又会是个什么东西呢？在这个问题上，错误来自对事情没有作充分的考虑，而把实际上是唤起的某些环境或某种一般的观念看作是客体的知觉本身了。为了避免这样的错误，我将把我们所能感受的一些不同的知觉区分开来，并将按照这些知觉产生的先后顺序来逐个对它们进行考察。

§21 广延的观念是我们最容易唤起的观念，因为使我们取得广延观念的感觉乃是这样的一些感觉，即只要我们清醒着，它们就绝不可能离开我们。我们有可能一点也感受不到滋味或嗅味；我们可以听不到任何声音，也可以看不见任何颜色；但是只有熟睡才能使我们失去触摸的知觉。我们的身体必须支承在某种东西上，而身体的各部分又都是彼此互相叠压着的，这是无可否认的，这就产生了一种使身体的各部分对我们呈现出诸如距离和范围之类的知觉，而由这种知觉，便引起了某种广延的观念。

然而，我们是可以把这种观念加以一般化的，只要对这种观念用一种不确定的方式来进行考虑就行。随后我们就可以把这一观念作一下变更，并从中取出比如直线或者曲线的观念。可是我们却不能确切地唤起一个物体的体积大小的知觉，因为我们在这一点上丝毫也没有绝对的观念，能供我们作为固定的尺度之用。在这些情况中，我们的精神只能以体积的观念回想起一些尺、丈[11]之类的名称，同时，在想象这个体积的观念时，越是把要它想象得巨大，便越是觉得空洞模糊。

依靠这类最初的观念的帮助，我们可以在客体不在眼前时仍确切地想象出一些最简单的图形，如三角形和四边形。但是，当边的数目大大增加时，我们的努力就成为多余的了。倘若我正在思考一个有一千条边的多边形和另一个有九百九十九条边的多边形，这时，我就不是用知觉来区别它们，而只能用我对这些图形所给予的名称来区别它们的了。对于一切复合概念，情况也是如此。每个人都可以发现，当他要使用这类复合概念时，他只是回想一下这类复合概念的名称，对于这些复合概念所包含的简单观念，他只能把它们逐个唤起，而这便要归之于另一种与记忆不同的活动了。

§22 想象会自然而然地借助于一切能对它有所帮助的东西。只有通过和我们自己的容貌相比较，我们才能使不在眼前的一位朋友的容貌呈现出来，而且我们也能想象出他的身材的高矮，因为我们差不多是以我们自己的身材来衡量他的身材的。可是，有助于想象的主要是顺序和对称，因为想象能够在顺序和对称中找出可以作为它自身依据的不同的点来，而且，想象也正是把整个图形都对应到这些点上来的。假如我在构思一副美丽的容貌，眼睛或其他最能触动我的线条就会首先显示出来；而根据这些最先出现的线条，其他线条便随后相应地在我的想象中找到了位置。所以，越是比较匀称的容貌就越是比较易于想象。同样可以说，这样的一副面貌是最易于看清楚的，因为只需一眼就足以对它形成一个观念。相反，如果这副面貌是很不端正的话，那么，只有在对它的各个不同部分观察良久以后，方能最终把它看清楚。

§23 当引起滋味、声音、嗅味、色彩和光亮这些感觉的事物不在眼前时，便不会在我们身上留下任何我们可以加以更改的知觉，来把它们造成某种在色、香、味方面同比方说一个橘子相同的东西。在这些感觉中也根本不再会有顺序，对称来作为想象的帮助。因此，这些观念也只能在人们对它们十分熟悉的情况下方能被唤起。由于这个理由，光亮和色彩的观念应当是最容易回想起来的，其次是声音的观念。至于嗅味和滋味，人们则只能唤起那些他们比较喜好的。因此，此外还有很多人们可以记得起来的知觉，然而却只能想起它们的名称了。这种情形，甚至对于最熟悉的事物，不也同样曾如此频繁地发生过吗？尤其是在人们的谈话中，往往满足于谈论事物，而对它们并不加以想象。

§24 我们可以对想象过程中的各个不同的发展阶段加以考察。

倘使我们要唤起一个我们不太熟悉的知觉，比如，一种我们只尝过一次的水果的滋味，我们的努力通常只能使大脑和口腔的神经纤维引起一些波动；而我们所感受到的知觉却一点也不像这种水果的滋味。无论是对一个甜瓜，一个桃子，或是一种我们从来没有尝到过的

水果，这种知觉都是同样的。至于对于其他感官，我们也能发现同样的情况。

当一个知觉被熟悉后，大脑的神经纤维，因其已习惯于屈从客体的刺激作用，因此就更易于顺从我们的努力。甚至有时我们还没有来得及去想，我们的观念就自动地出现了，并且显现得如此地鲜明生动，使我们竟会受其蒙蔽，信以为客体当其出现在我们的眼前。这便是疯子以及一切人们在具有梦象幻觉时所碰到的情形。这些不正常的情况多半是通过作为想象的生理原因的运动，以及对眼前的客体产生视觉的运动之间的巨大联系而产生的[12]。

§25 在想象、记忆和回忆之间存在着一个发展过程，这便是唯一可以将这三者区分开来的东西。第一个，即想象，唤起知觉的本身；第二个，即记忆，只回想起知觉的信号或环境；最后的一个，即回忆，使人们辨认出那些已为人们所具有的信号和环境。在这一点上，需要指出的是，这同一个活动，若是对于仅仅回想起信号或环境来的那些知觉而言，我便称之为记忆；而若是对于为它所唤起的信号和环境而言，我又称之为想象了，因为这些信号和环境都是知觉。至于默想，则它到底是属于想象还是属于记忆，要根据它对一个不在眼前，但仍在继续对之进行思考的客体究竟是保存着知觉的本身呢，还是仅仅保存着客体的名称和我们见到它时的环境来决定。默想与这两者之间之所以彼此存在着区别，仅仅是因为它在一个客体呈现在眼前时和不在眼前但人们仍对它给以注意之间，绝不容许存在片刻的间歇。这些差别看来或许是微乎其微的，但它们却绝对是必要的。在这里，情况有点像是数学中，疏忽了一个似乎无关紧要的分数，结果就必然会导致错误的计算一样。值得人人担心的是，那些论述这种细微区别的人未必能在科学上提供一切必要的准确性来就中获得成就。

§26 如我刚才所述的那样，在指出只在我们熟睡时才离开我们的知觉，和即使在清醒时我们也只能间歇地感受到的知觉之间所存在的区别，你就立即可以看到，我们所具有的唤起这些知觉的能力究竟扩展到什么地方；你可以看出，为什么想象能使我们随心所欲地再现某些不很复杂的图形，至于其他的图形，则只能由记忆使我们回想起的

名称来区别它们；你可以看出，为什么色彩、滋味等等的知觉，只有我们所熟悉的那些才服从我们的支配，以及观念再生时的鲜明强烈怎么会成为幻觉和疯狂的原因；最后，你可以明显地看出，我们应该在想象和记忆之间加以怎样的区别。

第三章 由注意所形成的观念的联结是如何产生想象、默想和记忆的

§27 在读到前章所述的内容时，人们可能会向我提出两个疑问：第一，为什么我们有能力唤起我们的某些知觉；第二，为什么当我们在缺乏这种能力时，却至少还常能回想得起这些知觉的一些名称或环境来。

为了首先回答第二个问题，我得说明，我们只是在这些名称或环境为我们熟悉时方能把它们回想起来。那时，它们自然是在我们所能支配的知觉之列了，这是我们在回答第一个问题时所要讲到的，而这个第一个问题是需要进行更为详尽的叙述的。

§28 关于若干观念之间的联结，除了在它们同时呈现时我们给予它们的注意而外，便不可能再有其他的起因了。所以，事物只有在跟我们的气质、我们的激情、我们的处境，或一言以蔽之，只有在跟我们的需要密切相关时才能吸引我们的注意；这便得出了这样的一种结果，即这同一个注意，同时包含了种种需要的观念，以及与需要的观念相联系的事物的观念，并且把这两者相互联结了起来。

§29 我们的一切需要都是彼此互相牵连着的，而且，我们还可以把知觉看作为一系列的基本观念，而一切作为我们知识的组成部分的东西，都将与这些基本观念相关联。在每个基本观念上，都将会产生其他许多观念的系列，而这些观念的系列便组成了各种各样的链索；这些链索的结合力完全在于信号的互相类同，在于知觉的顺序，在于与环境所形成的联结，这些环境有时会把一些最互不相关的观念联结

在一起。对于每一种需要，都有一个适合于满足这种需要的事物的观念与之相联结；对于这个观念，又会有遇见这个事物时的场所的观念与之相联结；而对于这个场所的观念，又会有人们在这个场所里所见到过的人物的观念与之相联结；而对于这些人物的观念，又会有人们从他们那里获得的喜悦或者忧伤的观念，以及种种其他的观念与之相联结。人们甚至可以发现，随着链索的不断延伸，它又会自行再分出许多不同的支链来，因此，离开链索的第一个环圈越远，链索的支链数就越是增多。第一个基本观念联结着两三个其他的观念，而这两三个其他观念中的每一个观念，又联结着同样数目的，或者甚至为数更多的观念，依次类推地不断继续下去。

§30 我所设想的在每个基本观念上的各个不同的链索或支链可能通过基本观念的系列，并通过某几个想必是若干观念所共有的环圈来联结起来，因为那些相同的客体，从而也就是那些相同的观念，往往会与一些不同的需要相关联。所以，就我们的全部知识来说，只能形成一条唯一而同一的链索，在这条链索上，一些支链在某些环圈上相互联结起来，以与其他的支链相分开。

§31 如果采纳这些假设，那么，为了唤起已为自己所熟悉的观念，只要能把注意倾注于我们的某几个与这些熟悉的观念相联结的基本观念上就行了。而这一点本来是经常可以做到的，因为，只要我们清醒着，我们的气质、我们的激情以及我们的处境状况，绝不会有一刹那的时间不在我们身上引起某几个我称之为基本知觉的知觉。所以，我们做到这一点的方便程度之大小，是与我们所想要再现的观念所牵连着的需要的数目之多少，以及牵连这些需要的直接程度的大小成正比的。

§32 我刚才所作的假设并非毫无根据。这种假设是我诉诸经验而得出的，我确信，人人都会注意到，他只是依靠某一事物所具有的与他自己所处的环境的联系，来设法重新想起这一事物的[13]，而他所接触的环境越是为数众多，或者这些环境与事物的联结越是直接，他就越是容易回想起这一事物。我们对于在目前触动着我们的一种知觉所给予的注意，使我们回想起这种知觉的信号；这个信号又回想起与

其有某种联系的另一些观念的信号；而另一些信号又唤起与它们相联结的观念；这些观念又再现了另一些信号或另一些观念，并如此地继续下去。比如，两位朋友，久未相见，不期重逢；此时，他们对所感受到的惊喜交集的感觉的注意，使他们立刻找到了应该相互倾吐的言辞。他们互诉久别之情，畅谈往事和昔日交游之欢愉，以及别后各自的遭遇。可以容易地看出，所有这些事情是如何彼此互相联结着的，而且还联结着许多其他事物的。这里我还可以再举一个例子。

假如有人就我这部论著提出一个质疑，而对这个质疑，眼下我还不知道如何完满地予以答复。倘若这个质疑并非无懈可击的话，那么它本身就必定会给我指出答案来。所以，我就聚精会神地审查这个质疑的各个部分，发现这些部分联结在我所寻求的解答中的某几个观念上，那么，它们就不可避免会唤起这些观念来。而这些观念，通过它们所具有的同其他观念的紧密的联结，便陆续把其他观念逐一地再现出来；最终，我便看出了我在解答中所需要的一切。

凡愿意留心察看在俱乐部里所发生的事情的人，都可以遇到大量其他的例子。凡是保持着冷静的头脑而又对那些谈话者的性格稍有了解的人，总是可以看出，人们是通过何种观念的联结从一个话题转换到另一个话题上去的，不管话题变化得如何迅速。所以我自信有把握下结论说，唤起我们的知觉，这些知觉的名称，或获得这些知觉时人们所处环境的那种能力，唯一地来自注意在这些事物之间，以及在这些事物与知觉与知觉相关联的那些需要之间所架设的联结。破坏了这种联结，你也就必然破坏了想象力和记忆力。

§33 并非人人都可以用同等的力量，以同等的数量来联结他们的观念的，这就是想象力和记忆力何以不能一视同仁地为每个人服务的缘故。在这方面的无能为力来自于器官构造的差异，或许还在于心灵的天赋禀质上的差异；因此，人们可以提出的种种理由全部是生理方面的，故也不在本论著所叙述的范围之内。我将仅限于指出，各种器官之所以有时不能十分适应于观念的联结，仅仅是由于没有充分地得到运用的缘故。

§34 联结我们观念的能力也有其不利的一面，正如有其有利的一面一样。为了明显地看出这一点，我假设有这么两个人：其一，他身上的观念从来也不能彼此联结起来过；而另一，他的观念却能如此方便，如此牢固地联结起来，使他简直不能再随心所欲地把它们分拆开来。第一个人必定是个没有想象力和记忆力的人，结果，他对想象和记忆所相应地产生的活动就一点也不可能具有任何的运用。他对反省也当然是完全无能为力的。这就是说，他必定是个呆子。而第二个人呢，他必定是个记忆力过于强烈而想象力也过于丰富的人，这种过度的情况对他几乎产生了同者相同的结果，即他的想象力和记忆力也差不多丧失殆尽了，他对他的反省也差不多一点不能运用，这就是说，他必定是个疯子。最不相关的观念，仅仅由于这些观念都是同时呈现的这么唯一的一个理由，在他的精神中就全都十分牢固地联结在一起了。他自然而然会断定，这些观念都是互相联结着的，而他当然也就会把这些观念一个接一个依次排列起来，好像理应如此一样。

在这两种极端情况之间，可以假设一种中间的情况，在这种情况中，精神的健全既不因想象力的过于丰富和记忆力的过于旺盛而受到损害，它的愉悦也不因想象力的过于贫乏和记忆力的过于薄弱而有所影响。这种中间的情况或许是如此难得，即使最伟大的天才，也只能约略地处于这种情况。种种不同的精神类型，按照它们偏离这种中间状态，趋向于两个互相对立的极端的情况而都兼备着这两种多少有点彼此水火不相容的品质，因为这些品质或多或少地分属于两个完全排斥的极端。因此，那些靠近想象力和记忆力占上风的这一极端的人，其丧失那些使精神正确、层次井然和条理清晰的品质的情况，必定与接近该极端的程度成正比；而那些接近另一极端的人，其丧失那些有助于风趣横生的品质的情况，也必定同样与接近该极端的程度成正比。若论写作，则前一类型的人更偏向于文采绚丽而饶有风致；而后一类型的人则更侧重于条理清晰而深刻透彻。

你不仅看到了联结我们观念的方便程度怎样产生了想象、默想和记忆的，而且还看到了，联结观念的容易程度怎么会成为这些活动的完美或缺损的真正原理。

第四章 信号的使用是想象、默想和记忆发展的真正原因

为了全面阐述想象、默想和记忆的原动力，必须探求这些活动从信号的使用中吸取了怎样的助益。

§ 35 我把信号分为三种。第一种， 偶然信号（les signes accidentals），或者说，是一些客体，这些客体由于某些特殊环境而与我们的某些观念联结起来了，因此，这些客体是适宜于唤起那些观念的。第二种，自然信号（les signes naturels），或者说，某几种呼喊声，这些呼喊声是大自然为了表达欢乐、恐惧、痛苦等感情而给予我们的。第三种，制定信号（les signes d’institution），或者说，是由我们自己选定的一些信号，这些信号和我们的观念之间只有一种人为的联系。

§36 对发生于回忆之前的心灵活动的运用来说，这些信号并非必不可少，因为只要人们处于清醒状态之下，知觉和意识就不可能丧失；而且注意只不过是这么一种意识，它把某一知觉的呈现向我们特别地报知而已，只要一种客体比另一些客体更鲜明生动地作用于感官，就足以引起注意。直到此刻，信号或许只能对注意的运用提供更为频繁的机会而已。

§37 但是，假定有一个人，他从来没有使用过任何人为的信号。凭着偶然信号的唯一帮助，他的想象和回忆或许已经有了某些运用，就是说，一见到某个客体，已与它联结起来的那个知觉将自行唤起，他也一定能认出这是一个他已经有过的知觉。然而，必须指出，这种情况只有在某种外界原因把那个客体放到他眼前时方能发生。而当那件客体不在眼前时，我所假设的那个人就毫无办法凭自己来把它回想起来了，因为，没有哪一种可能与它联结的东西是处于他的支配之下的。因此，唤起那个依附于客体的观念就绝不取决于他自己了。这样，他的想象的运用便仍然不在他的能力范围之内。

§38 至于那些自然呼喊，则是每当这个人在感到受它们的触动而产生的感觉时就立刻会形成的。可是，那些呼喊并非在形成之初就对他成为信号的，因为它们并不唤起他的一些知觉，而只能是他的知觉的一些产物而已。

在他常常感受到那个同样的感觉，而且也往往完全同时发出自然而然地伴随着那种感觉而来的呼喊的时候，那种感觉和那声呼喊，就会在他的想象中如此息息相关地联结起来，以致要是不再听见那种呼喊，他就怎么也不会感受到那种感觉。到了那个时候，那声呼喊就成了一个信号。可是，只有在这个人碰巧听见那声呼喊时，这个信号才使他的想象有所运用。因此，除非在上述情况下，这种运用也是不会受他的支配的。

有人说，久而久之，他便能用这些呼喊来随意再现这些信号所表达的感觉了。用这种说法来反对我是大可不必的。我倒要这样回答：自然信号的特征，就在于由它们本身来使人知道在别人身上引起某些相类似的东西时我们所感受到的印象，而与我们对它们所作的选择无关，故到了那个时候，这些呼喊便不再是自然信号了。这个人要选择的话，倒可能就选择了一些声音，就同我们选择了恐惧、欢乐等等的声音一样。这样一来，他便使用了若干制定信号，而这是和我此时正在用以推理的假设相抵触的。

§39 如我们已见到的，记忆就在于具有使我们回想起我们观念的信号，或者伴随着这些观念的环境的能力。而这种能力，只能通过我们已选择的信号的类同，以及通过我们在观念与观念之间所安排的顺序，在那些我们所要再现的客体联系着我们当前的若干需要时，方能产生。最后，也只有在一件事物从某个方面联结到受我们支配的一些事物中的某几件上的时候，我们才可能把它回想起来。可是，一个仅仅具有偶然信号和自然信号的人，是绝不会有可以受他调动的信号的。故他的需要当然只能引起他的想象的运用。因此，他必然是个没有记忆的人。

§40 由此可下一个结论，兽类是绝不会有记忆的。它们只有一种它们丝毫不能加以支配的想象。它们只有在某件事物的形象在其大脑

中与一件出现在眼前的客体紧密地联结在一起时，才有可能来想象这件不在眼前的事物。把它们引导到前一天它们曾经找到过食物的地方去的并不是记忆，而是因为饥饿的感觉是如此强烈地跟那个地方以及通往那里的那条道儿的那些观念相联结着，以致它们一感觉到饥饿，那些观念便立即自行唤起了。而在遇到进攻它们的野兽时，使它们赶快逃跑的不是记忆，而是因为它们曾亲眼目睹它们的同类中有几个被这种野兽吞吃，一见到这种惨状，那些曾使它们丧魂落魄的惨叫声就在它们的心灵中唤起了一些痛苦的感觉，而呼叫便成了这些痛苦的感觉的自然信号，于是它们就立即逃跑了。当这些野兽再次出现时，这些信号又会在它们身上再现同样的感觉，因为这些感觉上次已经在它们的遭遇中产生过了，联结也就建立了，它们当然就又要逃跑了。

至于那些未曾目睹过任何一个同类这样丧了命的动物，亦可有根据地假设，它们的母亲或其他某个同类，当初曾带着它们一起逃跑过，通过呼叫声向它们传达了它们至今仍保存着的恐怖，这种恐怖，每每在一见到它们的大敌时总是被唤起的。倘若否定这一切假设，我就看不出驱使它们逃跑的到底是什么原因了。

或许有人要问我，是什么教会它们知道那些成为痛苦的自然信号的呼叫呢？是经验。绝对找不到一种兽类，没有从幼小时就感受过痛苦，因而也没有机会把它的呼叫与感觉联结起来的。不应当设想它们只是有了一个明确的、对它们构成威胁的、危险的观念才会逃跑的；只要和它们同类的那些野兽的呼叫声就足以在它们的身上唤起某种痛苦的感觉，而令它们逃跑了。

§41 人们可以看出，倘若兽类由于缺乏记忆而不能跟我们一样，由自身并且随意地回想起已在它们的大脑中联结起来的那些知觉的话，那么想象在这时便完全取代了记忆。因为，当它们再现出不在眼前的客体的那些知觉的本身时，想象就把它们置于自行引导他们行为的情况下，就像他们宛如看到那些客体在眼前时一样，而且，从而可以让它们来保全自己，比我们有时在理性的帮助下来保护自己更为迅速、更加稳妥。我们可以发现自己也有某种类似的情况，在某些场合下，反省对于让我们躲避一个危险来说是过于缓慢了。比如，在蓦地

看到一个巨大的物体向我压来的当儿，想象就为我们再现出死亡的观念，或者某种相似的东西，正是这个观念，促使我们马上避开那个威胁我们生命的打击。如果在这种时刻，单单依靠记忆和反省的帮助，我们就势必会断送性命。

§42 想象甚至往往在我们身上产生这样一些效能，按理说，这些效能显然应当属于最迫切的反省的范围。尽管我们被一个观念强烈地吸引着，可是我们周围的客体仍是不停地作用于我们的感官，由于他们所引起的那些知觉，又唤起与它们相联结的另一些知觉，而这些知觉便决定了我们躯体的某些动作。若这一切事物对我们的作用不如吸引我们的那个观念来得鲜明生动的话，这些事物就不能转移我们的注意，从而便发生了这样的情况：我们做出的举动就同事先经过推理的行为一般无异，其实我们对我们的所作所为并未加以反省。谁都有过这样的体验。一个穿行于巴黎街市的人，避开种种阻碍，所持的谨慎留神，宛如他一门心思想的就是穿行街市这件事一样。然而，可以确定，他所全神贯注的其实完全是别的事情。更有甚者，有时竟然经常会出现这样的情况，尽管我们的思想根本没有集中在人家问起我们的事情上，我们也能确切地对这些问题作出回答。这是因为那些表达问题的词语都是和构成答案的词语相联结着的，加上构成答案的词语又决定了清楚地发出这些词语的动作。观念的联结乃是所有这些现象的原理。

因而，我们可以通过自己的经验来认识到，甚至在我们不由自主地对想象的运用加以调节时，想象也已足以解释那些似乎是经过推理的行动，尽管这些行动并不是经过推理的。这就是为什么我们有理由认为，兽类是没有其他心灵活动的。不管人们所引以为证的事实如何，人类将提供如此惊人的事实，这些事实都是可以用观念联结的原理来解释的。

§43 按我刚才所作的解释，人们对称为本能（l’instinct）的东西就能得出一个清晰的观念。本能乃是一种想象，每逢一个客体出现时，它便唤起直接与那个客体相联结的一些知觉，并且，通过这个途径，不必借助于反省而指导各种动物的行动。

正是由于不了解我刚才所作的分析，尤其是对我所说的关于观念联结的原理缺乏认识，哲学家们在解释兽类的本能时都曾感到过莫大的困惑。每当人们在推理时不去追溯事物的本源，他们就免不了要遇到这样的困难。我的意思是说，因为他们不能采取一种恰如其分的折中的办法，就势必会迷失于两个极端之中。一些人，将本能与理智相提并论，或者甚至认为本能是凌驾于理智之上的；另一些人，则将本能加以摈弃，并将兽类看作纯粹是机械的动物。这两种见解，说得不过分一些，都同样是荒诞可笑的。兽类与我们之间的相似之处证明兽类是有心灵的；而兽类同我们之间存在的差别又证明兽类的心灵低于我们的心灵。我所作的分析，使事物较易于理解，因为兽类的心灵活动局限于知觉、意识、注意、回忆以及一种不受它们指挥的想象；而我们的心灵还具有其他种种的活动，下面将要阐述这些活动的派衍。

§44 我刚才对于想象和记忆所说的东西，也应当应用到默想上去，这要看人们到底是将默想归之于想象，还是归之于记忆而定。如果我们认为默想主要在于保存知觉的话，那么在使用制定信号之前，默想仅仅具有一种并不依赖于我们的运用。如果我们把默想当作主要在于保存信号本身的话，则它完全不具有任何的运用。

§45 只要想象、默想和记忆都还未经任何运用，或者在二者之中还有一个不受控制的时候，人们就不可能由自己来支配自己的注意。事实上，既然心灵在其能力的范围之内还不具备任何的活动，人们又怎么能去支配注意呢？所以心灵只有受到作用于它的那些事物的强烈印象的带动，才能由一个客体面及另一个客体地活动起来。

§46 可是，每一个人一开始把观念结合到他自己所选择的信号上去时，便可看出，他已经马上自己形成了记忆。记忆一经获得，他便开始由他自己来支配他的想象，并给想象以一种新的运用。因为，通过他能随心所欲地回想起的信号的帮助，他便唤起，或者至少常常能唤起那些联结在信号上的观念。随后，他便对他的想象获得了更多的控制，他将创造出更多的信号，因为他对运用他的想象将拥有更多的方法。

从这儿就可以开始发现我们的心灵高于兽类的心灵。因为，一方面，永远不能指望兽类能把它们的观念结合到人为的信号上去；而另一方面，可以肯定，这种无能并不仅仅是由于器官的构造。它们的躯体跟我们的躯体难道不是同样地适合于动作的言语么？兽类中有几种不是也具备发音所需要一切器官吗？如果它们也能具有和我们同样的心灵活动的话，那么它们为什么不能提供这方面的证据呢？

以上详尽的论述证明了各种不同的信号的使用是怎样促进了想象、默想和记忆的发展的。关于这些内容，还将在下一章中作进一步的阐述。

第五章 论反省

§47 对一切作用于心灵的客体来说，心灵原是处于一种从属地位的，但当记忆一经形成，想象的运用也已处于我们能力的控制之下时，记忆所回想起的一些信号，以及想象所唤起的那些观念就开始把心灵从那种从属地位中解脱出来。一旦心灵能主动回想起它所见过的事物，它便能把它的注意贯注其间，还可以把注意从它看到的事物那里撤回来。尔后，它又能把注意再放回到这些事物上去，或者仅仅放回到这些事物中间的某几件上去，并可以对这几件事物和那几件事物交替地予以注意。比如，见到了一幅画，我们便会回想起我们对自然所具有的知识，以及那些教导我们临摹自然的规则；而且，我们连续不断地将我们的注意从这幅画再带到这些知识上，再从这些知识上又带回到这幅画上来，或者轮番交替地将注意倾注于画面上的不同细部。可是，我们之所以这样地支配我们的注意，仅仅是凭了由一个强有力的记忆所产生的想象的能动性给我们以帮助的缘故，这是很明显的，没有这一点，我们就不可能由自己来调节注意，而它便只能一味地服从于客体的作用了。

§48 我们这样轮番地将我们的注意贯注于种种不同的客体，或者贯注于某一客体的不同部分的这一方式，即是人们所谓的反省

（réflechir）。因此，可以明显地看出，反省是如何从想象和记忆中产生出来的。不过这里有一些不应随便疏漏的进展过程。

§49 记忆一旦开始就足以使我们开始自主地运用我们的想象。只消一个人为信号就能自己唤起一个观念来，而且，人们在想象上所能获得的最初的和最低阶段的记忆和能力，肯定就在那个人为信号上。这个信号给予我们的支配我们注意的能力，或许是最微弱不过的。但是，即便这样，这种能力也令人开始感到了信号的便利，而且因此，它有利于使人至少抓得住其中某一个时机，在这个时机中，它可能对以此信号来发明新的信号是有益或必要的。通过这条途径，那种能力必将增强记忆和想象的运用，从此，反省也将会有更多的运用，并且，反作用于想象以及产生反省的记忆。于是，反省反过来又给想象和记忆以一种新的运用。这样，通过这些活动之间相互提供的帮助，这些活动必将在各自的发展中彼此促进。

如果，对这些心灵活动的微弱开端加以思考仍不能相当明显地看出这些活动的相互影响的话，那么，我们就只能将我方才听说的内容应用到经过考察是我们已完美地获得了的那些心灵活动上去了。例如，在形成语言的过程中难道不需要作那么多次的反省吗？而这些语言又难道对反省不是很大的帮助吗？这个题材正是我打算花若干章的篇幅来阐述的。

如果人们不是已经有了足够的反省能力来选择制定信号，并把它们附加到观念上去的话，似乎是不会知道如何使用制定信号的。或许有人要反诘我说，那么，反省的运用难道只有通过使用这些制定信号才能获得吗？

我的回答是，对于这个诘难，我将在论述言语的历史时给予满意的解答。在这儿我只想让大家知道，我并没有把这个问题丢开不管。

§50 综上所述，可知只有在专注于那些把更多的信号与观念联结在一起从而更促进注意的运用的客体时，人们才可以大大地增加想象的能动性和记忆的广度，并使反省的运用更为方便，这是永恒不变的事实。一切全取决于此。不妨顺便指出，从上述叙述可以看出，在孩

子们上学的最初几年里，人们习惯上总是只用这样一些东西来作为他们的教材，他们对这些东西不但什么也无法懂得，而且也不会发生什么兴趣，这种做法对于发展他们的智力来说是很不妥当的。这种惯用的教育方法，要么丝毫也不能形成观念的联结，要么把观念的联结形成得如此薄弱，以致这些联结根本无法保存下来。

§51 正是由于反省，我们才开始窥见了心灵所能胜任的一切。我们已经看到，只要人们还丝毫不能自主地引导他的注意，心灵依然是服从于它周围的一切事物的，而且除非通过一种不为人知的功能，它什么也不能拥有。但是，如果心灵一旦主宰了它的注意，人们就能随心所欲地引导它，于是，心灵便由自己来支配，从中提取那些理应只是属于它的观念，从而也就丰富了它本身的内容。

这种活动的效能变得越来越大，尤其是通过这种活动，使我们支配着我们的知觉，简直好像我们有了产生并消灭知觉的那种能力似的。假定我要在目前所感受到的这些知觉中挑选出一个来，那么对这个知觉的意识就会立即变得那么强烈，而对其他知觉的意识就会变得那么淡薄，以致我仿佛觉得，那个知觉是我所知道的唯一的一个知觉。如果片刻之后，我想抛开这个知觉，以便让自己全神贯注于这些知觉中对我触动得最轻微的那个，于是，先前的那个知觉便仿佛入了乌有之境，而另一个知觉却对我显示出来了。讲得不太具体一点，对于第一个知觉的意识将变得如此淡薄，而对第二个知觉的意识的意识却会变得如此强烈，以致在我看来，我只是逐个地感受了它们。我们在考察一个结构极其复杂的客体时，是可以得到这种经验的。不容怀疑的是，只有在这个客体的各个不同的部分依次作用于感官而产生所有的知觉时，人们才能同时对所有这些知觉具有意识。但是，也可以说，反省会随心所欲地暂时撇开在心灵中形成的那些印象，以便只保留其中单独的一个印象。

§52 几何学使我们学会便利我们反省的最恰当的方法，那就是把人们所要专注的并从中取得观念的那些客体的本身置于感官之下的方法，因为那样一来，对于那些客体的意识便会更为强烈。可惜我们不可能在各门科学中都应用这个诀窍。但是，放之四海而均能奏效的方

法之一乃是在我们的沉思（méditation）中力求明晰、准确和有条理。要明晰，因为符号愈是明晰，我们对其所表达的观念就能具有更多的意识，从而，这些观念也就愈少为我们所疏漏。要准确，其目的在使注意减少分散，从而可用更少的力气就使它固定起来。要有条理，为的是对一个最初的观念更为了解，更为熟悉，以便我们的注意为接受继之而来的观念做好准备。

§53 同一个人，能在各种各样的题材上同等地运用他的记忆、想象以及反省的，是从来也不会有的事。这是因为这些活动有赖于注意，也有赖于它们的起因，又因为注意唯有在客体同我们的气质以及一切我们所接触的事物的联系相对较密切时方能倾注于这个客体。这个道理使我们懂得，为什么那些冀求成为全才的作家，会在很多文学体裁上遭受失败的危险。世界上只有两种才能，一种是单凭在官能上的种种磨炼而获得的才能；另一种则来自一种其所特有的，仅需加以发展的资质和灵分。后者更多地属于天赋禀质，所以更生动、更活跃，而所产生的效果亦更为卓越。而前者则恰恰相反，总不免令人觉其费劲努力，却永不能脱离平庸而达登峰造极之境。

§54 我在先于想象、记忆和反省的那些心灵活动中探求了想象、记忆和反省的起因，这是因为本篇的目的在于说明这些活动是怎样由此及彼地产生的。至于其他的原因，如有可能知道的话，恐怕应当追溯到生理学方面去了[14]。

第六章 论主要在于区分、抽象、比较、组合和分解我们观念的心灵活动

我们终于阐明了存在于心灵活动的进展中的最难以察觉的东西。其余留待我们讨论的活动，都是出自反省的那些显而易见的效能，它们的派衍简直从其本身就能得到说明。

§55 对于我们的观念分别地加以考察的这种能力来自反省，或者说，来自我们由自己来支配我们注意的能力；这样，原来的那个把某些观念的出现尤其特别地作了报知的意识（这是注意的标志）就能进一步告知我们，那些观念都是分明有别的。因此，在心灵还不处于能自主调配它的注意的时候，它就还不具备自己来区分它从客体接受来的种种不同印象的能力。每当我们想要从事那些我们所不熟悉的内容的研究时，我们都能得出这样的经验。在那种时候，我们把诸客体混淆到如此地步，甚至有时对于识别那些差异十分显著的客体也会感到困难。这是由于不善于反省，或者是没有能把我们的注意放到这些客体所引起的全部知觉上去，于是其中那些把客体区别开来的知觉便为我们所疏漏了。由此可以断言，一旦我们完全丧失了反省的使用，我们就只能单凭每一客体对我们造成的某个极为深刻的印象去区别各种不同的客体，而所有作用轻微的客体便一概都成为无足轻重的了。

§56 区分两个绝对简单的观念是容易的事，可是，随着观念组合得逐步复杂起来，困难就随之而增加了。其时，我们的概念之间的相似之处由于增加得较多了，恐怕就会把若干概念看成是单一的一个概念，或者至少，我们不会把它们区分得同它们之间本来应有的区别一样清楚。在形而上学和伦理学中往往可以碰到这种情况。我们现在所论述的题材就是其疑难必须予以克服的一个明显的例子。在这些场合里，为了指出哪怕是最细微的差异，给予怎么多的谨慎小心也是绝不嫌太过分的。因此，正是这种小心翼翼，将决定我们精神的明晰性和准确性，也将有助于对我们的观念提供最多的达到某些知识所必需的这种条理性和准确性。此外，这个真理又是如此不为我们所了解，以致只要人们进行一些稍微细致的分析，就不免会冒遭到嘲笑的风险。

§57 在人们区分他们的观念时，有时会把观念主体的最基本的品质完全从主体上分离出来加以考察。这便是人们特别地称之为抽象（abstraire）的东西。从抽象中得出的那些观念称为一般的（générale）观念，因为它们代表着同时适合若干不同事物的那些品质。举例说，如果我对人类同兽类的区别之处不加任何注意，单就两者之间存在的共同之处来进行考察的话，我就在作了一个抽象，这个抽象给了我动物 这个一般观念。

这种抽象活动对于那些精神狭窄的人来说是绝对必要的，那种人只能同时考察很少几个观念，而且由于这个原因，他们都不得不将若干观念归属到同一个类别中去。但必须小心谨慎，不要因此把仅仅是由于我们的体会方式而加以区分的东西当作本来就分明有别的事物。这是一种错误，不少哲学家都曾陷入过这种错误之中。因此我打算就这个问题在本书第一卷第五篇中专门加以评论。

§58 反省给了我们区分我们观念的能力，还给了我们比较我们观念的能力，使我们能认识种种观念之间的联系。这种能力体现在把我们的注意交替地由一些观念引到另一些观念上去，或者使之同时固定在若干观念之上。当一些不很复杂的概念，毋需我们费多大的劲就能造成一个相当显明的印象来吸引我们的注意时，对它们进行比较是不难的；不过，随着那些观念组合得越来越复杂起来，而造成的印象又比较淡薄时，困难就随之增加了。举个例子来说，在几何学中作比较，通常总比在形而上学中作比较要来得容易。

凭着这个活动的帮助，我们便能使一些不很熟悉的观念，与那些比较熟悉的观念接近起来；而我们从此中所找到的那些关系，就在那些观念之间建立起一些联系，这些联系十分有利于增进并加强记忆力，而反过来又增进和加强了反省。

§59 有时，在将若干观念作了区分之后，我们便将这些观念当作仅仅是一个单一的概念来加以考察；而在另一些时候，我们又从一个概念中剔出组成它的某几个观念。这就是人们所谓的组合（composer）或分解（décomposer）他们的观念。循着这些心灵活动的途径，我们就能通过各种各样的联系来对这些观念进行比较，并且每天都可以把这些观念作成新的组合。

§60 为了很好地引导组合，必须指出什么是我们概念中最简单的一些观念；它们是怎样，以及在什么顺序下同不期而至的观念结合到一起的。从而，人们就能同样地调节观念的分解，因为这只需要把那个已经组合起来的概念拆开来就行了。从这里可以看出，组合和分解这两者是如何分别地来自反省的。

第七章 原理起源上的偏向以及主要在于分析的心灵活动

§61 抽象和分解的方便性很早就被引进一般命题的使用中去了。人们不会很久而不觉察到，这些一般命题，作为若干特殊知识的结果，都是有利于减轻记忆的负担，并能给叙述以准确性的。但是，它们不久便由于滥用而蜕化变质，从而导致了一种极不完备的推理方式。其理由如下所述。

§62 科学领域中的最初的发现，原都是如此简单，如此容易，以致人们无须求助于任何方法就能作出这些发现。他们当初甚至只能在已经取得一些进展之后才设想出一些规则来，而这些已取得的进展又使他们处于这样的境地，即想去发现自己是如何才到达某些真理的，这些进展还要求他们去弄清怎样才能到达另一些真理。因此，那些作出最初的发现的人们就不能指出，必须采取怎样的途径才能继续作出发现，因为连他们自己也不知道，他们到底是循了怎样的一条道路才走过来的。为了表明途径的可靠性，除了使人们明了他们的发现符合无可置疑的一般命题而外，对他们来说，便不能再有什么别的方法了。这就使人们信以为，这些命题都是我们知识的真正源泉。因此，人们便给这些命题以原理（le principe）这个名称；这就造成了一种普遍承袭的偏见，而且直到现在，人们还得凭借这些原理来进行推理[15]。那些发现过新的真理的人深信，为了让他们的洞察力显得更高深莫测，应当把他们所遵循的方法弄得神秘虚玄。他们就满足于通过人们所普遍采用的原理来阐明新发现的真理，于是这种被承袭的偏见，由于越传越广，便产生出无数的学说来了。

§63 那些原理的无用和弊端在综合法中显得尤其突出，这种方法看来似乎是避免让真理显得是被一大串的公理、定义以及丰富多彩的其他所谓的命题充斥在其前面。数学论证的显明性以及所有博学之士对这种推理方式的称颂也许足以令人信服，我提出的不过是一派站不住脚的奇谈怪论。但是，不难看出，数学之所以准确可靠，绝不应归

功于综合法。事实上，如果这门科学确实和形而上学一样，曾经易于产生那么多的谬误、晦涩和模棱两可的话，那么使这些缺点得以留存下来并日益增加的倒不是别的，却正是综合法本身。数学家们的观念之所以是精确的，正是因为那些观念都是代数和分析的产物。而我们所指责的这个方法，因其无补于纠正一条空洞的原理，一个确定得不当的观念，只能听任某项推理的一切弊病存在，或者以井然有序的种种外衣，把这些弊病掩盖起来，而这种井然有序也同样是画蛇添足的，既枯燥乏味又令人生厌。为了使大家信服这一点，不妨请读者参阅形而上学、伦理学以及神学的诸家著作，人们在这些著作中都是甘愿采用那种方法的[16]。

§64 为了看出，一个一般命题只能使我们倒退到已把我们提高到一般命题高度的那些知识中去，或者倒退到那些同样能为我们开辟这条道路的知识中去，那只消考虑到，那个一般命题无非是我们一些特殊知识的结果而已。因此，这个一般命题，虽然还远远算不上是知识的原理，却要假设一切知识都能通过其他种种方法来认识的，或者至少是可以被认识的。事实上，为了将综合法所需要的原理加以罗列来阐明真理，显然必须对综合法先有个认识才行。这种方法，极而言之，也只适宜于以十分抽象的方式来揭示一些本来甚至能以更为简单得多的方式去证明的事物，因此，这种方法，对于精神启发不多，就是因为它遮掩了那条通往种种发现的道路。值得担心的是，这方法甚至会给最虚妄的谬论披上堂皇的外衣来吓唬人，因为使用那些缺乏联系而又往往离题千里的命题，可以轻而易举地证明想要证明的一切，而不易让人察觉到某项推理的错误究竟何在。在形而上学中我们可以找到不少诸如此类的例子。总之，这个方法并不如人们通常所设想的那样能进行概括，因为凡是运用这种方法来进行写作的人，无不陷入最屡见不鲜的唠叨重复和最无关紧要的琐碎细节中去。

§65 比如，为了明显地看出整体大于它的部分，在我看来，我们只要对构成整体的观念以及构成部分的观念的方式分别加以反省即可。然而，好多现代的几何学家对欧几里得不屑论证此类命题大加斥责，斥责之余，仍企图弥补其不足。实际上，综合法是极其严谨的，绝不肯遗漏什么未加证明的东西；综合法只有在被它看作为其他命题

的原理的这个单独的命题才对我们有所通融，而且这个命题还必须是同一[18]的才行。下面请看一位几何学家是以何种小心来求证整体大于它的部分的。

他首先确立了这么一条定义：若某整体的某一部分等于另一整体，则该整体大于另一整体；同时他又确立了如下公理：任一量均与其自身相等[19]，这是他未经证明的唯一的一个命题。接着他便作了如下的论证：

若一整体的一部分等于另一整体，则该整体必大于另一整体（按定义）；但一整体之任一部分均与该部分自身相等（按公理）；故一整体大于它的部分[20]。

老实说，要使我接受这个推理，尚需加个注解才行。无论如何，在我看来，这个定义既不比定理更加清晰，也不比它更加明白，所以，它不能用作定理的证明。然而，人们却把这种论证奉为一种尽善尽美的分析的范例；因为人们声称，定义是包括在一个三段论（syllogisme）之内的："这个三段论的一个前提就是一条定义，而另一个前提则是一条等量代换（同一性）命题；这便是一种完美的分析的标志。"

§66 如果以上就是几何学家们所理解的分析法（l'analyse）的话，那么在我看来，再没有什么比这个方法更不管用的东西了。他们无疑是有过更好的方法的，因为他们所取得的进步证明了这一点。甚至他们的分析法或许同其他各门科学中所使用的分析法并不相去太远，只是因为其所用的符号都是几何学所专用的符号罢了。尽管如此，照我看，所谓分析者，只不过是从前面所分析过的心灵活动中导出的另一种活动而已。它不外乎组合并分解我们的观念，以作出不同的比较，并循此途径去揭示观念之间所具有的联系，以及可能产生出来的那些新的观念。这样的分析法正是各种发现的真正诀窍，因为它不断使我们追溯到事物的本源上去。分析法具有这种好处，即在于它永远只同时提供少数几个观念，并总是最简明地循序渐进。分析法既是空洞的原理的大敌，也可能是一切与精确性和准确性相抵触的东西的对头。分析法绝不依靠一般命题的帮助来寻求真理，而总是通过一种运算，

换句话说，总是通过组合并分解一些概念来寻求真理，以便以最有利于人们已看到的发现的方式来对概念进行比较。这就根本不再从通常只能徒增争论的定义出发；而是对每一观念的派衍加以说明。通过这番详论，读者就不难看出，分析法乃是可以给我们的推理以明晰性的唯一方法；因此，也是我们在探求真理的过程中所应遵循的独一无二的方法。不过，对于想使用分析法的人们来说，其前提是首先要对心灵活动的进展具有很透彻的认识才行。

§67 所以，应当得出如下结论：原理只不过是一些结果，它们可以用来指明人们已经走过的主要地方，就像迷宫的引线一样[21]，但当我们想要向前迈进时，它们对我们就不但毫无用处，反而只会促使我们沿原路向后倒退。如果说原理有利于减轻记忆的负担，并能扼要地指出对争论双方都适用的一些真理而免却争论的话，它们通常又显得过于空洞，以致如果对它们使用不当，就会引起更多的争论，进而使争论蜕变为纯属用词问题。因此，获得知识的唯一途径，就是追溯到我们观念的本源上去，并循着观念的派衍过程，通过各种可能的关系对它们进行比较；这就是我称之为分析 的东西。

§68 人们通常总喜欢说应当有原理。他们当然是有道理的；但要么是我弄错了，要么就是大部分一再重复这句格言的人仿佛并不知道他们所要求的到底是什么，因为在我看来，我们甚至只不过是把我们自己所采用的原理作为原理，并且因此在别人拒绝接受我们的原理时就指责他们缺乏原理。如果把那些在需要时可以用于特殊情况的一般命题理解为原理的话，那么还有谁会没有原理呢？但是，即使有了这样的原理又有什么好处呢？这都是些意义空洞的格言，无益于作出正确的应用。说到具有这类原理的一个人，那无非是告诉人家，他对于他所思考的东西不可能有清晰的观念而已。如果说人们因而应当具有原理，那并不是说应当从原理开始而随之倒退到那些不够一般性的知识上去，而是必须在很好地研究了特殊的真理之后，使自己从抽象上升到抽象，最终达到放之四海而皆准的命题。这样的一些原理自然都是由那些导致命题的特殊知识所确定的，我们看到其整个广度，并可确保总是能精确地使用它们。说到一个具有这类原理的人，那就意味

着他对作为其研究对象的艺术和科学了解得十分透彻，而且在处事接物上处处都是既清晰而又准确的。

第八章 肯定、否定、判断、推理、体会、理解

§69 在我们把我们的一些观念进行比较的时候，如果我们对它们所具有的意识使我们认出这些就是我们从某些地方对之进行考察时同样的一些观念，我们便把这些观念联系起来，用是 这个字来表达，这便称为肯定 （affirmer）。或者，意识使我们认出这些观念并非同样一些观念，我们就把它们区分开来，用不是 这两个字来表达，这便称为否定 （nier）。这种双重活动即是人们所谓判断 （juger）的活动。显然，这个判断活动是其他一系列心灵活动的继续。

§70 推理的活动产生于判断的活动。推理只不过是相互关联着的一连串的判断而已。这些判断活动是这样的一些活动，即推理在它们的身上几乎是无须扩展的。那些逻辑学家们对这些活动曾作了长篇大论的述说，但在我看来，这些述说似乎完全是浪费笔墨，毫无用处。这里，我想仅限以一条经验来说明这一点。

§71 有人会问，在谈话中为什么往往能毫不吞吐地开展极其广泛的推理呢？推理的所有部分难道是在同一瞬间全都一齐呈现出来的吗？假如它们并非在同一瞬间一齐呈现出来的话（这似乎是真实的，因为精神是极其有限的，难以一下子把握住为数众多的观念），那么又要出于怎样的偶然性方能条理清晰地引导自己呢？关于这一点，我们可以用已叙述过的内容很容易作出解释。

在一个人打算作一项推理的时候，他对所想证明的命题给予的注意使他连续不断地察见作为即将作出推理的各不同部分的结果的主要命题。如果这些部分联结得十分牢固的话，他便能把它们极为迅速地浏览一过，使他可以想象把它们一下子全部看见。一旦抓住了这些命题，他就对那个应该首先加以阐明的命题进行考虑。循着这个途径，

那些能用于使问题变得豁然开朗的观念便会在他身上按观念之间联结顺序依次地唤醒。从这儿他再向第二个命题过渡，以便重复同样的活动，并且如此继续下去，直到对它的推理得出结论为止。因此，他的精神其实是不能同时包括一切部分的。但是，通过各部分之间的联结，他可以极其迅速把这些部分浏览一过，使它们总是在他开口之前就呈现出来，差不多就像一个在高声朗读的人一样，在他发出声音之前，他的眼睛早已看清了所要发音的单词。

或许有人要问，在尚未抓住一项推理的各个不同部分的细节时，我们怎么能瞥见这项推理的结果呢？我回答说，这种情况只有在我们谈论我们所熟悉的题材，或者离我们所熟悉的题材并不太远的时候，通过这些题材跟我们认识得比较透彻的题材之间的联系才会发生。以上是可以看出我提出的那些现象的仅有的情况。在其他一切情况下，你说起话来就会支支吾吾，这乃是出于观念之间联结得过于薄弱，唤起观念比较迟缓的缘故；要不就讲得语无伦次，这就是对所讲题材不学无术所引起的结果。

§72 当人们通过前述的心灵活动的运用，或者至少是通过前述的心灵活动中某几种的运用，便可以得出某些精确的观念，并可以认识这些观念的联系的时候，我们对于这些观念所具有的意识，就是人们称为体会（concevoir）的活动。因此，为了很好地体会，一个基本的条件，乃是要经常在适合于事物的观念之下来想象事物。

§73 上述分析使我们对理解有了一个比人们通常对理解所得出的更为精确的观念。人们把理解看作是同我们的知识并不相同的一种机能，看作是种种知识自行集结起来的场所。然而我相信，为了讲得更加明白起见，必须这样说，即理解只不过是种种心灵活动的集合体或者组合物而已。察觉或者具有意识，加以注意、再认识、想象、重新记起，反省、区分他的观念、把他的观念加以抽象、把观念组合起来、把观念分解开来、把它们加以分析、肯定、否定、判断、推理、体会，这一切即是理解（l’entendement）。

§74 在上述分析中，我力图使人看出心灵活动的从属关系，以及这些活动是怎样全部从第一个活动中孕育出来的。我们先从感受我们

具有意识的这些知觉开始，随后，我们便对某几种知觉形成了一个更加鲜明的意识，这个意识就变成了注意。从那时起，种种观念便相互联结起来了，我们因此又重新认识了我们已经具有过了的知觉，而且，我们重又认识了这个已经具有些知觉的人乃是同一个人，这就构成了回忆。心灵能够唤起它的知觉吗？它能够把这些知觉保存起来吗？或者，它只能回想起这些信号吗？这乃是想象、默想和记忆了；还有，如果心灵能够自己来支配它的注意的话，这便是反省了。最后，从反省又产生出其他一切活动。正是这个反省，进行着区分、比较、组合、分解和分析，因为上述这几种活动，仅仅是引导注意的一些不同的方式而已。从这里出发，循着一系列自然的顺序，便形成了判断、推理、体会，并且产生了理解。但是我曾经认为，应该考虑到一些不同的方式，而反省对于这些不同方式的运用，就像对各种不同的心灵活动的运用一样，因为在由它们所产生的一些效能中，是或多或少地具有差别的。比如，当反省执意要对这些观念加以区分时，则反省在对观念进行比较之中，自能得出更多的东西。当反省限于就观念的本来面目进行比较的时候，它只是把这些观念加以组合和分解而已，而其余的一切亦复如是。不容怀疑，我们是不能按照我们自己愿意的方式去体会事物，从而或多或少地增加心灵的活动的。我们甚至可以把这些活动缩减到唯一的一个活动，它或许就是意识了。但是，在分得过细和分得太粗之间是有一个折中的分法的。为了把这个题材阐述得清楚明白，还必须再作一些新的分析才行。

第九章 论想象的弊端和裨益

§75 我们在客体不在眼前时所具有的唤起我们知觉的能力，使我们获得了把那些最最互不相关的观念聚集并联结在一起的能力。在我们的想象中，是没有什么东西不能采取新的形式的。由于想象将某个主体的一些品质移植到另一个主体上去的自由，它便把足以让大自然美化几个主体的品质聚集到一个主体上去了。乍一看来，再没有什么东西比想象支配我们观念的方式更与真理背道而驰的了。实际上，如果我们不能把想象活动处于自主控制之下的话，它就必然会使我们迷

失方向；但是如果我们善于调整想象，它就会成为我们知识的主要的原动力之一[22]。

§76 观念在想象中是以两种方式联结起来的：有时是自觉的，而在另一些时候，这些联结仅仅是一种无关的印象的效能。前一种联结通常是不太牢固的，以致我们能比较轻易地将这些联结打断，因为据公认这种联结全都是制定的。后一种联结往往是凝合得极为牢固的，以致我们竟无法将它们破坏，因为人们都愿意认为这些联结都是自然的。这两种联结方式各有其利弊；但后一种联结方式由于对精神起着更其强烈的作用，因此亦具有更多的用处或更多的危险。

§77 言语乃是我们自觉地形成的联结的最显著的一个例子。只要从言语这一个例子，就能够使我们看出，这种活动给了我们何许的便利，并且，为了讲得准确而必须采取的谨慎小心，又表明了这种活动是多么难以调整。但是，既然我自己已经提出，不久将要论述言语的必要性、使用法、起源和发展，有关想象的这一部分的裨益和弊端，我当不必再在这里多费口舌了。因此，我就转到那些作为某种无关印象效能的观念的联结上去了。

§78 我曾经说过，这种观念的联结全都是有用而且必不可少的。比如，在看到一个我们在那里有可能失足坠下危险的悬崖峭壁时，我们便必然会在自己身上唤起死亡的观念。因此在第一次形成这种联结的时候，便不可能会没有注意，而且注意甚至应能把这种联结变得尽可能更加牢固，因为在这种场合下，它是由最迫切的动机——保全我们的生命——所决定的。

马勒伯朗士曾经信以为这种联结是自然的，或者是我们生来就有的。他说："身处悬崖险境的人，会觉得自己有个下临莫测深渊的观念；而且有从这个高度失足坠下的危险的观念，或者有某个体积庞大的物体即将向我们坠落下来把我们压得粉身碎骨的观念，这种观念是自然而然地跟那个对我们呈现出死亡来的观念联结在一起的，而且是跟一种促使我们逃跑的想法，以及产生逃跑的念头联结在一起的。这个联结是永远不可改变的，因为有必要让这个观念保持恒定不变，而

且，这个联结是由大脑神经纤维的指挥作用所构成的，我们从童稚时代以来就已经具备了这种大脑神经纤维的指挥作用[23]。”

如果经验并没有使我们懂得我们是注定要死亡的，我们便永远不会具有一个死亡的观念，这样，当我们在初次见到一个死亡的人的时候，便将会觉得不胜惊骇，这是显而易见的。由此看来，这个观念是后天获得的。而马勒伯朗士却不了解这一点，竟然把自然的或生来就有的东西跟人人所具有的东西混为一谈了。这种错误是很普遍的。人们不愿正视，相同的感官、相同的活动以及相同的环境，应该到处产生相同的效能[24]；他们宁愿坚决地乞灵于某种天赋的或者自然的东西，而这种东西又是先于感官的作用、心灵活动的运用以及共同的环境就早已具备了的。

§79 倘若这些由无关的印象在我们身上所形成的观念的联结均是有用的话，那么它们都往往又是有危险的。只因教育使我们习惯于把羞愧或者耻辱的观念与在忍羞含辱下偷生的观念联结在一起；把伟大灵魂或者见义勇为的观念与牺牲自己生命的观念，或者甘冒生命危险去追踪那个曾使他蒙受耻辱的人，以把他翦除雪恨的观念联结在一起，人们就有了两种偏见：一种偏见曾经是罗马人的荣誉观；另一种偏见则成了一部分欧洲人的荣誉观。这些联结的互相影响和互相激励，或多或少地会随年龄而或长或消。那些得自气质的力量、支配着人们行为的激情，以及人们周围的处境，都会把这些观念联结的绳结或是抽紧或是割断。

这些形形色色的偏见既然成了已为我们感受的最初的印象，我们就不免觉得这些偏见好像是一些无可否认的原理了。在我刚才所举的例子中，错误是显而易见的，而错误的原因也是早就为人们所知道的。可是，或许没有人会不偶尔作出一些荒诞不经的推理，虽然人们最后终能识破这些荒诞不经的推理的一切可笑之处，但却不能了解他们是怎么会一时受到这些荒诞推理的蒙蔽的。这类偏见往往只是观念之间的某种特异的联结的结果，它们是我们虚荣心上屈抑自卑的原因，正是由于这一点，我们对之就很难察觉。如果这类原因是以一种

如此隐蔽的方式在起作用的话，那么人们就有理由断言，它使绝大多数的人都作了这样的推理。

§80 概括起来说，我们在种种不同的环境中所感受的印象，使我们把观念联结起来，以致我们不再能把它们随意分拆开来。比如，在与他人的频频交往中，人们总会不知不觉地把他人的某种精神气质和性格特征的观念与种种表露得引人注目的外貌联结在一起。这就是为什么有特殊面相的人会比其他的人更令我们感到欢喜或厌恶。因为面相仅仅是线条的一种组合体，我们就把观念联结到这些线条上去，而这些观念若不伴之以欢愉或不悦的感觉，是绝不会自行唤起的。所以，如果我们根据面相来判断他人，而且我们如果有时在初见某人之下有敬而远之或者一见倾心的感觉，那是不值得大惊小怪的。

由于这些联结的一种效能，我们对某些人往往先意相迎，青睐频加，同我们与另一些人的相处比较之下，其情意之过分，简直完全是不公道的。这就是因为在我们的朋友之中的一切触动着我们的东西，正如同在我们的仇敌之中的一样，自然而然地和这些使我们感受愉悦或不快的情绪相联结起来；而且，这样一来，有些人的缺点总是能借我们在他们身上所赏识的某种比较亲切的愉快感觉而得到庇护，而另一些人的最良好的品质在我们看来却似乎是和他们的缺点掺合在一起的，这些联结就这样无限地影响着我们的全部行为。它们影响着我们的情爱或我们的怨恨，酝酿着我们的敬仰或我们的鄙薄，激发着我们的感恩之情或复仇之心，并且产生了这些同情之意，这些憎恶之感，以及一切这些离奇怪僻的倾向，对于这些倾向，人们有时简直是难以使之言之成理的。我记得在什么地方曾经读到过笛卡尔对斜视眼的人始终保持着很大的好感，原来他所恋爱的第一个女子就是有这种缺陷的。

§81 洛克在指明观念的联结是疯狂的根源时，曾使人们见到了观念联结的最大的危害性。他说[25]：“有一个人，他对一切别的事情都是极其明智，并有很健全的思想的，而在某一件事上都或许跟被禁闭在疯人院中的任何一个疯子同样的痴呆，这或者是由于骤然在他的精神上所造成的某种强烈的印象，或者是由于长期地沉湎于某种特殊类

型的思想，以致发生了某些毫不相容的观念竟会在他的精神中联结得如此牢固的情况，遂使这些观念好像在他的精神上生了根似的。”

§82 为了理解上述想法是多么的正确，只要指出，从生理上来看，想象和疯狂仅仅只有程度上的深浅之别就行了。一切全取决于精神向大脑进行传达时的鲜明和丰富的程度。这就是为什么在神驰于幻想时，知觉会再现得如此生动活跃，以致直到梦醒神还之后，有时竟难以认出他的错觉。那当然只是一时的神魂颠倒而已。为了解释人们是如何陷入疯狂状态的，只要这么假设就行了，即大脑神经纤维曾被震撼得过于剧烈，以致无法自行恢复原状。同样的效果也会以一种较为缓慢的方式来产生。

§83 我想，在空闲无聊的时候，没有人会不以他自己作为主人公来想象某种传奇小说的，人们把这种虚构的情节称为空中楼阁（le château en Espagne），它们通常只会在大脑中造成淡薄的印象，因为人们不会深深地迷恋于这种空想之中，而且这些空想宛如昙花一现，不久即会被不得不加以注意的更为现实的客体所打破。但是，一旦突如其来地发生了某种悲哀忧伤的遭遇，就会使我们对最为莫逆的朋友也避而不见，并且对一切赏心乐事感到厌倦乏味，于是，我们的整个身心便都沉浸在忧郁愁闷之中，而我们心爱的虚构的小说就成了能使我们消愁解闷的唯一念头。那些动物性的精神便慢慢地给这空中楼阁挖掘了深深的地基，以致什么都不能改变这种幻想的思路。我们将在睡梦中建立这座空中楼阁，我们将在幻想中生活在这座空中楼阁之中。最后，当精神的印象在不知不觉地进入我们所虚构的故事中去的时候，我们就好像实实在在地确是身临其境一样，直至梦醒神返之后，还把这一切虚构幻境当作是真情实况。很可能除了疯狂之外，不会再有什么别的原因可以解释那位雅典人为什么会以为所有开进比雷埃夫斯港[27]的船只都是属于他的了。

§84 这种解释可以使人认识到，小说的阅读对两性青少年来说是多么具有危险性的，因为他们的大脑太柔嫩了。他们的精神通常由于缺乏教育，因此就会贪得无厌地对这些虚构的情节紧抓不放，而这些虚构的情节又恰恰迎合着他们年龄的天性热情之所好。激情就在这里

面觅得了可以用来建筑最美的空中楼阁的材料；接着，激情又以与切望欢乐同等的喜悦之心着手将这些材料构筑起来，而小说描写对他们所显示的柔情蜜意又毫不间断地把他们吸引在这种情趣之中。那时，或许只要有一丝轻微的哀思，就可以使他倾心于一位年轻的姑娘，使他深信不疑她就是昂若丽克，或者是另外一位使他倾倒的诸如此类的女主人公，而她呢，则把他和一切追求她的人全部都当成迈道尔来看待了。

§85 另有一些著作是以大不相同的目的写成的，它们也可能具有类似的危险性。我们要说的是那种以强烈而富有感染力的想象而写成的献身宗教的书籍。这些书籍有时竟能使一位妇女想入非非，直至使她信以为她已具有洞见神明的慧眼，信以为她真的在与天使谈话，或者甚至已经跟天使们一起升入了天堂。但愿两性的青少年们能从熟知如何锻炼青少年的想象的导师们所写的那些读物中经常不断地受到启发和教益。

§86 刚才所阐述的那些疯狂痴迷均是众所周知的。但尚有另外几种精神错乱，人们却未想到要对它们冠以同样的名称。然而，一切凡是在想象之中具有疯狂因素的人均应归入同一类人中去。我们只能凭着错误的后果来确定一个疯子，至于其发疯究竟始自何处，我们却无法加以确定。因此，必须将疯狂的本质主要归之于一种想象，这种想象，不问我们是否能指出发疯的起点，是以一种彻头彻尾混乱颠倒的方式来把观念结合起来的，其影响所及，有时一直会达于我们的判断或我们的行为之中。既如上述，那么，看来是没有一个人能够幸免于疯狂的了。最明智的人之所以区别于最疯狂的人，仅仅是因为他的想象的缺陷，幸运地仅限于以这样的一些事物作为对象，这些事物是很少地进入常规的生活方式中去的，而且这些事物也并不使他十分明显地与他人有什么截然不同的地方。事实上，哪里会有这样的人，在某些巧合奇遇中，他的某种喜好的激情会不经常地怂恿着他，使他不按照事物在他的想象中所造成的那些强烈的印象来指导自己的行动，而使之不再陷入同样的过失中去的呢？请您特别地观察一个为他自己的行动制定了方针的人吧；因为对大多数来说，理智的暗礁即在于此。即使是在精神最健全的人的头脑中，也会有多少的先入之见，多少轻

率盲目的举动啊！要使他认识他已经遭受了多大的损害，那是很少能奏效的，他是不会改正自己的错误的。曾经引诱过他的同一个想象仍将引诱他，您将会看到他在向犯同第一个错误相类似的错误走去，但您却毫无办法说服他不去这么做。

§87 在冷静的头脑里所形成的印象，能够长时间地保存下来。因此，仪表庄重而若有所思的人是并无什么好处的，即使有一个好处的话，那只是经常地保持同样的一些缺陷。由于这个缘故，他们的精神错乱，在初次相见之下，是不会引起人家的疑心的，但如果对他们作一个时期的观察，则他们的精神错乱只会变得更易于认识。相反，在那些想象丰富，活力横溢的头脑中，印象时而消失，时而复生，于是精神错乱的状态也起伏不息。在初次见面时，人们便能清楚地看出一个人的精神具有某些怪僻，可是他以那么快的速度改变着自己的神态，使人对他几乎难以觉察。

§88 想象的能力是宽广无边的。想象可以减轻或者甚至消除我们的痛苦，而且能够单单给我们的快乐添上活色生香的情味,而这种情味又使乐趣变成无价之宝。可是有时，想象乃是我们最残酷的敌人，它增加我们的痛苦，给我们以从未有过的痛苦，而终于在我们的心胸里插上了一把匕首。

为了使这些效能言之成理，我首先必须说明的是，感官对想象的机能起着作用，而这个机能又对感官起了反作用。这是无可否认的，因为经验使我们在甚至弹性最弱的物体上也能看到这样的一种反作用。其次，我要说的是，这种想象机能的反作用又要比感官的作用更为强烈，因为这个机能不是以所假设的感官所产生的那个知觉的唯一的力量反作用于感官之上，而是以与这个知觉紧密相联结的所有知觉的合力反作用于感官之上，而且由于这个理由，所有这些知觉都是能够自行唤起的。既然如此，想家的效能乃是不难了解的。让我再举一个例子来加以说明。

一个痛苦的知觉在我的想象中唤起所有与痛苦知觉紧密联结着的知觉。我见到了危险，恐怖侵袭着我，我被恐怖所吓倒，我的躯体支撑不住了，我的痛苦变得更加剧烈了，我的心里觉得更加沉重了，而

且，一经具有已受感染的想象，在开始时只是一种轻微的疾病，却有可能把我送进坟墓。

我所追求的一种乐趣可以同样地再现出凡为乐趣所能联结起来的种种愉快的观念。想象将若干知觉作为它所接受的一个知觉，交还给感官，于是我的精神也就集中在一种运动之中，这种运动消除了可能从我所感受的情绪中夺去的一切东西。在这样的情况下，整个身心都处于我通过感官所接受的一切知觉，以及由想象所再产生的那些知觉之中，于是我品尝着最浓郁强烈的乐趣。如果有人打断了我的想象活动，我便宛如刚从极乐世界中走出来一样，在我的眼前有我的幸福之所寄托的种种客体，于是我便寻找它们，而我却不复再能见到它们了。

根据这种解释，人们可以体会出，想象的乐趣是和其他的乐趣完全一样地真实，完全一样地有声有色的，虽然人们通常总要说一些反对的话。我只需再举一个例子就可以使人明白了。

有一个人，给风湿症折腾得痛苦万分，他的身体已经支持不住，在他等待儿子直等到希望渺茫之际，突然重新见到了他以为早已失踪了的儿子，顿时，他的痛苦完全消失了。片刻之后，他的屋子失火焚烧起来，这时他已不再是衰弱无力的了，在别人想去救他出险时，他已经脱离了险境。他的想象被感染得骤然而剧烈，对他身体的各个部分起着反作用，并从中产生了起死回生的激变作用，他就因此而得了救。

我想，这就是想象的最惊人的效能。在下一章中，我将就想象尚能以种种令人心旷神怡的情趣资助于真理这一点略谈只字片语。

第十章 想象从何吸取加诸真理的情趣

§89 想象凭借它从自然界中所巧取豪夺的最为笑容可掬、最为惹人喜爱的东西中有权处理的那些乐闻趣事来美化它所处置的主体。一

旦想象能更光彩夺目地突出它的主体时，就再也没有什么与它无关的东西了，一切都成为适宜于它的东西了。它像一只蜜蜂，把一个花坛上所开放的全部最美丽的鲜花变成它的宝库；它像一位风骚的娘儿，一心一意要逗人爱怜，依仗其恣意任性远甚于揆情度理。她[28]总是一视同仁地讨好我们，迎合我们的趣味、我们的激情以及我们的弱点。她以她的活泼可爱和挑逗引诱，使这一个流连忘返，心悦诚服；5859她又以她的端庄大方和雍容华贵，令那一个受宠若惊、神魂颠倒。她时而以妙趣横生的谈笑诱人怡然自娱，时而又以她放浪形骸的嬉语而叫人心花怒放。在彼处，她体贴温柔，脉脉含情，以招人喜爱；在此处又愁思厌厌、泪眼盈盈，以令人感动，并且，如其有所需要，她立刻会扮个鬼脸，以激起哄堂大笑。她对自己至高无上的权威深信不疑，运用她那恣意任性的手法驾驭一切。她有时将伟大崇高强加于最平庸和陈腐不堪的东西之上，有时又将最庄严肃穆和最超凡卓绝的事情弄得卑不足道和滑稽可笑以自得其乐。纵然她把她所接触到的一切事物随意地加以变更，可是只有在她单纯是为了寻欢作乐的时候，才往往是得心应手的；除此之外，她却只能碰得头破血流；她那至高无上的权威，终于在分析的权威开始的地方寿终正寝。

§90 只要偏见（le préjugé）授权，想象不仅能从大自然中，而且还能从怪诞不经和荒唐可笑的事物内吸取东西。只要我们执意把这些事物信以为真，那么即使它们纯属虚假，也是无关紧要的。想象特别具有令人注目的情趣；然而，它并不和真理相抵触。当想象的一切虚构和我们的知识，或者和我们的偏见本质类同时，它们都是美好的。可是，一旦想象脱离了这个本质，它就只能孕育出离奇古怪和胡思乱想的观念来了。我相信，使德斯泼莱欧（Despréaéux）的这种想法变得如此正确的，其原因盖出于此。他说：

无物能与真媲美，

唯有真实最可爱；

处处应由真主宰；

纵使神话无例外。

事实上，真实是属于神话的，但这并不是说，事物应该绝对无异地同神话向我们展现出来的一样，而是因为神话是在清晰、熟悉的形象下来展示事物的，因而神话使我们喜爱，而不致将我们引入歧途。

§91 除了真实而外，便不再有什么美的东西了，然而一切真实的东西却并非件件皆美的。为了弥补真实的不足，想象把最适宜于美化真实的观念跟真实结合起来；而且，由于这一结合，想象便形成了一个整体，我们既可以在这个整体中找到想象的可靠性，又可以找到美妙的情趣。在这方面，诗歌提供了举之不尽的例子。人们可以在诗歌中看到可以虚构来润饰真实，一旦离开了真实，虚构就往往显得滑稽可笑；但一旦去除了虚构，真实又常常会变得淡泊乏味。只要对这些修饰的选择具有卓识别裁，而对它的点缀又是匠心别具的，那么，这种虚和实的结合便往往讨人喜欢。想象加诸于真理，犹如珠宝加诸于美人。它应当竭尽全力以扶助真理，更便于使真理变得明显，因而也更易于使人感受。

我不拟在想象这一方面作更多的叙述，这将是一部独立的著作的论题。对我的计划来说，只要没有忘记述及这些内容就足够了。

第十一章 论理性、论精神及其种种不同的类型

§92 从我们已叙述的一切活动中可以归结出一种活动，这种活动简直可以称作是理解中首屈一指的活动，它就是理性（la rai son）。不管人们对理性得出怎样的观念，大家都异口同声地承认，只是由于理性，我们方能在人事中明智地行事，并在真理的探求中取得进步。必须从这里得出结论，即理性并非别的东西，它只是一种认识方式，这种方式可以使我们对我们的种种心灵活动作出调整。

§93 我不相信，对理性作这样一种解释会使我们脱离这个词的习常用法，因为无论哪一个概念，只有在我看来没有一个部分不是足够精确的时候，我才会把它确定下来。我甚至早就提防到人们反对理性

而进行的种种抨击，说我在过去模糊不清的意义上来取用理性这个观念。当大自然授予我们以谨慎明智地引导我们心灵活动的种种方法时，人们会不会说，大自然给我们赠送了一份称得上是一位恶毒的后母的礼物呢？同样的一种想法不是也可能落到精神的头上去么？人们会不会说，当心灵还不曾被赋予我们上述的一切活动时，它只会更加幸福，因为这些活动不都是由于心灵的滥用而成为它痛苦的根源了么？我们不是因此而责备大自然为什么给我们生了一张嘴巴，两条胳膊，以及其他各种器官，而这些器官不又经常成为我们招灾惹祸的工具么？或许我们只要有条生命，使我们感觉到自己是存在着的，心甘情愿地放弃那些如此强有力地使我们超越一切兽类之上的种种活动，而只要具有它们的本能也就够了吧。

§94 可是，人们又会不会说，我们对种种心灵活动应该得出的习惯用法到底又是什么呢？纵使费尽九牛二虎之力，人们在研究工作中所取得的成功，不仍是多么地微不足道么？今天又有谁能自夸在这里取得了更良好的成绩呢？我回答说，我们只能因此去埋怨我们没有能够在各方面都获得理性。但是我们宁可什么都不要夸大。仔细地研究一下心灵的活动，了解这些活动的全部范围，不要对我们掩盖这些活动的弱点，精确地把这些活动区分开来，把这些活动的种种原动力辨别清楚，指出它们的裨益和弊端，看清它们是如何彼此协作互相帮助的，最后，只把它们应用到我们力所能及的种种客体上去，我就可以担保，我们将学会，我们应该对它们得出怎样的习惯用法了。我们将重新认识到，理性会按我们的处境所要求的那样，恰如其分地分降于我们的各个方面；而且，倘若我们对我们的一切控制得有分寸，对理性活动的优惠不任意挥霍，那就会知道如何审慎明智地使用它的优点了。

§95 有三种心灵活动是需要加以恰当的对照，以便更好地感觉到它们的区别的。这就是本能、疯狂和理性。本能仅仅是一种想象，这种想象的应用是毫不受我们支配的，可是，由于它的活力，它十分妥然地帮助我们保全自己的存在。本能是不包含记忆、反省和心灵的各种其他活动的。疯狂则相反，它容许各种心灵活动的运用；可是，引导这些活动的却是一种杂乱无章的想象。最后，理性产生出引导得当

的一切心灵活动。如果蒲伯自己善于对上述事物得出正确的观念的话，他便不会对理性作出这样的斥责，并且也不至于得出这样的结论了，他说：

你枉费心机地夸耀理性的卓越绝伦，

她是否应压倒本能而独占魁元？

人只能指导理性而神才能管理本能，

这两个机能简直是无法相提并论！

§96 余下的事，即在这里解释人们在超乎理性、合乎理性 以及反乎理性 之间所得出的区别，就是非常容易的了。凡包含着某些不能成为心灵活动的对象的观念——因为这些观念既不能通过感官进入心灵，又不能从感觉中抽取出来的——的一切真理，均是超乎理性的。一条仅包含着这样一些观念——它们是我们的精神能对之进行活动的——的真理乃是合乎理性的。最后，一切和另一个命题——它是由一条由引导得极为妥当的心灵活动所归结出来的命题——相矛盾的命题即是反乎理性的。

§97 人们不难发觉，在理性的概念中，以及在我关于想象所作的新的评述中[29]，除了作为本篇前八章的题材的那些观念之外，别无加入什么其他的观念。然而，关于将这些事物另作考察，那要么是为了与习惯的用法相一致，要么是为了更精确地指出理解活动的种种不同的对象。我甚至相信，在区别健全思想（le bon sens）、精神（l’ésprit）、智力（l’intélligence）、洞察（le pénétration）、深入（la profondeur）、识别（le discernement）、判断（le jugement）、敏锐（la sagacité）、趣尚（le goût）、创造（l’invention）、才华（le talent）、天才（le genie）和热忱（l’enthousiasm）等等的时候，仍然应当遵循着习惯的用法；然而，所有以上一些事物，我只需以只字片语略叙一过，就足以窥见其一斑了。

§98 健全思想和智力也只不过是由体会或想象而造成的，并且，其差别也仅仅在于人们所从事的对象的性质的不同而已。比如，要懂得二加二等于四，或者要懂得数学的全部课程，这两件事同样是体会，但却具有这样的区别，即其一称为健全思想，而另一则称为智力。同样，为了对成天在我们眼前出现的寻常的事物进行想象，那只要有健全思想就行了；而为了想象一些新鲜的事物，特别是如果这些事物具有一定的广度，那就必须要有智力才行。因而，健全思想的对象显然只有在简易和普通的事物中方能遇到，而要体会或想象较为复杂、较为新奇的事物，那才是智力的事。

§99 因为缺乏一种用以分析我们观念的良好的方法，我们对自己就往往只好满足于一知半解。从精神 这个单词中，我们就可以看到这样的例子。虽然这个词眼常常挂在大家的口上，但人们通常总是给它一个非常模糊的概念。不问这个词的意义到底怎样，它总不至于会延伸到我已经予以分析的那些活动之外。可是按照人们分别地研究这些活动，按照人们把这些活动中的若干活动结合起来，或者按照把这些活动全部集中在一起来加以考察，便可形成种种不同的概念，对这些概念，人们通常总是以精神 这个名词相加的。然而，在这里还必须加上一个条件，即我们应该以一种比较高级的方式来引导这些活动，而这种高级的方式标明了理解的能动作用。而那些心灵自己几乎还不能加以支配的活动是不配领受精神这个美称的。这样，记忆和种种先于记忆的活动就不足以构成精神。倘若心灵的能动作用同样只是以一些普通的事物作为对象，那么，如我刚才说过的那样，它仍然只是健全思想而已。对一个在一切场合均能懂得如何妥然地引导他的理解的一切活动，并以一切可能的便利来使用理解的人来说，精神就立即在他的身上产生了，并在他的身上处于高的极点。精神乃是这样的一种概念，人们对这种概念是永远无法找到样板的，可是应该对这个样板作一个假设，使之最终具有一个固定的点，人们可以从不同的方面使自己或近或远地偏离这个固定的点，而且通过这个方法，就能得出某些比较低级的观念。我现在仅限于对人们赋予名称的若干低级的观念作如下阐述。

§100 洞察意味着人们能以充分的注意、反省和分析，一直贯穿到事物的内部；至于深入，则是人们在某一点上对事物进入纵深的研究，以弄清其所有的原动力，并看出这些事物是从何而来，它们目前的情况如何，以及它们将来的发展又是如何的。

§101 识别和判断乃是对事物作出比较，从而得出它们之间的区别并正确地鉴别彼此的价值。但前者更着重地用来指那些被看作是需加思辨推敲的事物，而后者则用来指那些关系到实践的事物。在哲学的研究中必须具有识别力，而在生活的行动中则必须具有判断力。

§102 敏锐只不过是机灵的另一种说法，人们借此能随机应变，以便更容易地抓住他们的客体，或者为了使客体更好地为其他人们所了解，这只能通过想象和反省、分析相结合的方法才能做到。

§103 趣尚是一种无比美好的感觉方式，它使人们无须求助于反省就能察觉事物的价值，或者不妨说不必使用任何规则就能审定事物的价值。这是某种想象所产生的效能，这种想象很早就运用在选定的客体上，它把这些客体一直新鲜地保存着，并且很自然地把它们作为比较的样板。这就是何以良好的趣尚一般总是上流社会人士的得天独厚的禀质。

§104 我们并非在真正地创造着观念。我们只不过是通过组合和分解来组成我们通过感官而获得的观念罢了。创造就是懂得如何对观念作出新的搭配。创造力有两种：才华和天才。

前一种创造力是以一种恰当的方式把一门已知的艺术或者科学中的观念组合起来，使之产生人们理所当然地期待着的结果。这种创造力时而要求较多的想象力，时而又要求较多的分析力。后一种创造力是在才华上再加以那种精神的观念，也可以说是创造性的观念。天才发明一些新颖的艺术门类，或者在同一门艺术中创立一些新颖的流派，这些流派有时可以与已为人们所熟悉的艺术流派相媲美，有时甚至更胜于它们。天才在它所特有的观点下审察事物，产生一门新的科学，或者在人们所研究的那些科学门类中，独自开辟出一条通往真理的蹊径，对于这些真理，别人本来早已不再希冀有到达的可能了。它

在这些已为前人所认识的科学门类中放射出异彩，并把人们本来已经断定为不可实现的事物搞得易如反掌。一个有才华的人具有一种可以为别人所具有的性格，他和常人是无异的，有时或许比一般的人略胜一筹。而一个有天才的人则具有一种独特别具的性格，他是别人无法效仿的。因此，那些试图模仿天才所获成就的体裁的大作家们，罕见侥幸能有所成功的。没有一个人能通过模仿高乃依、莫里哀和基诺而获得成功的。我们当代的那些天才，也不见得会有更成功的模仿者的。

有人以精深及博大来形容天才。在精深方面，它在某一流派中作出巨大的发展；而在博大方面，它将许多流派连成一体，直到这样的程度，使人竟可以说是难以想象其是否有边有际。

§105 人们在感受热忱时是无法将热忱加以分析的，因为在这种时候，他们便无法控制自己的反省了。可是在人们不再感受热忱的时候，又如何能对它作出分析呢？这就只能对热忱所产生的结果来进行考察了。在这种场合下，对这些结果的认识理应导致对其原因的认识，而这个原因又只能是我们已作出分析的那些活动中的一个活动。

在激情给我们以剧烈震撼的时候，它们竟会把我们对反省的习常使用也剥夺光了，我们便感受着千头万绪的复杂的情绪。这就是说，由于强弱程度不等的激情，便激起了强弱程度不等的想象，而强弱程度不等的想象，又以强弱程度不等的力量，唤起与其具有某种关系的情绪。结果，也就唤起与我们所处的环境有某种联结的情绪。

假如有这么两个人，他们处在同样的环境下，并且感受着同样的激情，但他们感受激情的力量在程度上是不相等的。第一个人，我们不妨举荷拉斯老人为例，正如高乃依所描绘的那样，他以这种罗马人的心灵，为了拯救共和国而牺牲了他的两个亲生儿子。当他得知另一个儿子临阵逃跑时，他所获得的印象，是对祖国的热爱和对荣誉的看重所能产生的全部感情的错综混杂的组合体，这些感情一直上升到最高峰，直到他非但不因他的两个儿子的阵亡而感到痛惜，甚至心甘情愿地希望第三个儿子也应同样地以身殉国。这些便是在他身上起着作用的感情。但是，他是否要把这一切感情全都表达得那么详尽细致

呢？不需要，因为这不是崇高的激情的言语。他不再会满足于让人知道这些感情中不太强烈的一个，而自然宁愿让人了解那个在他身上起着最强烈作用的感情，并且就停留在这种感情上，因为通过这种感情和其他种种感情的联系，他就足以把这些感情全都包含进去了。然而，这个感情又是什么呢？这种感情乃是但愿他那个逃跑了的儿子也一起牺牲。因为这么一种愿望，要么丝毫也不会进入一位父亲的心灵，要么在进入其心灵时就独自地充满了他的心灵。这就是为什么当有人问他，他的儿子在以一当三时应该怎么做，他必然这么回答：他应当以死报国（qu'il mourû t）[30]。第二个人，我们不妨假设是这么一个罗马人，他对他家属的荣耀之心和对共和国的拯救之情，虽然也切切于怀，然而，他所感受的激情要远较荷拉斯老人薄弱得多，他便使我觉得好像几乎是麻木不仁的了。出于对荣誉和对祖国的热爱而在他身上产生的种种感情也反映得比较淡薄，而且，每种感情也差不多是处于同样的程度。这个人不可能宁愿表达此一种感情而不愿表达彼一种感情，

因此，他自然会把这些感情和盘托出，使人知道其一切详情细节。他可能会说，看到共和国的毁灭，看到他儿子所蒙受的奇耻大辱，使他多么痛心疾首；他会发愤说永远不让他这个儿子再来见他，但他不会说他情愿希望这个儿子为国捐躯，而只会这样断言，说这个儿子最好还是走跟他的弟兄们相同的道路来得更有价值一些。

为了说明只有在处于热忱之中，人们才可以使自己置身于高乃依笔下的荷拉斯老人的情况，不管人们对热忱 作怎样的理解，只要懂得它和冷漠是截然相反的就行了；而要处于我刚才所设想的那个人的地位，就不是这样的了。下面请再看一个例子吧。

如果认为摩西在谈论光的创造时对上帝的伟大讲述得不够深刻的话，他其实是可以进一步展示这位至高无上的神明的万能的。一方面，他本来可以不遗余力地详细颂扬光的一切非凡的美妙；而另一方面，他又可以把黑暗描绘成一团未开的混沌，整个大自然就全部沉浸在这团混沌之中。但是，如果要对这些细节作深入的描写，就会对开天辟地的第一个人的至高无上的权威及其所创造的芸芸众生的从属地

位的看法所能产生的感情变得过于细琐。既然发号施令和唯命是从的观念是与上级和下属的观念相联结的，那么，这些观念在他的心灵中便不可能不会被唤起；因而摩西就只需叙述到这儿为止，因为对于表达一切其他观念来说，这些话已经是足够的了。所以，他只需这么说就行了："神说要有光，就有了光。"[32] 由于这些简洁明了的词句在同一时间所能唤起的观念的数目和美感已经足够，这些观念就有以令人赞叹的方式去打动心灵的好处，于是，出于这个道理，人们便对之加以无上神品 这样的称呼。

通过上述分析，我在这里就能给自己得出热忱的概念：热忱乃是一个努力考察自己所处环境的人所处的状态，这种状态就是被环境所必然产生的一切感情强烈地冲动着，而这个人，为了表达他所感受的东西，自然而然地在这些感情中挑选了一个最强烈的感情，并且通过它和其他感情的紧密联系，单凭这个最强烈的感情就可以相当于所有其他的感情。如果这种状态只是转瞬即逝的话，它就给我们提供写成一篇一气呵成的短篇作品的机会，如果这种状态持续一段时间，它就可能产生整整一部剧本。在人们保持着冷漠的情况下，如果他们自己养成了分析可以为他所效法的诗人们的美丽的诗篇的习惯的话，他们是可以将热忱模仿出来的，但是，鹦鹉学舌的作品当然是无法同原作相提并论的了。

§106 精神本来是一种工具，用这种工具，人们可以获得远离最普通的观念的那些观念，这就是为什么我们的观念按心灵活动——这些活动尤其特别地构成了各人的精神——类型的不同都有一种差别悬殊的性质。在您所假设的长于分析而短于想象的类型中，以及在您所假设的长于想象而短于分析的类型中，精神的功效都不可能是相同的。唯独想象才是易于受千变万化的事物的感染，并足以造成各种各样的精神类型的。在我们的书写中，各人都有自己独特的字体，可是所有这些字体都没有它们的名称。此外，为了从精神的一切功效上来对精神进行考察，光在那理解活动上进行分析还是不够的，还必须对激情作出分析，并指出这一切事物是怎样自行组织起来的，又是怎样在一个唯一的原因下相互混合在一起的。激情的影响是如此之大，以致如果没有激情，常常会使理解几乎丝毫得不到运用；而且，一个人有时

竟会仅仅因为缺乏激情而谈不上具有精神。对于具有某种才华的人来说，激情甚至是绝对不可少的。可是要对激情作一番分析，还是把它放到另一部探讨关于我们知识的发展的专著中去为妥，而本论著的内容仅限于涉及知识的起源。

§107 以我的方式对心灵活动来进行考察，其主要优点就是能令人清楚地看出，健全思想、精神、理性以及和它们相对立的事物是如何同样地从同一条原理中产生出来的，这一原理乃是观念和观念之间的相互联结；若是再进一步向上追溯，就可以看出，这种联结乃是通过信号的使用而产生的。原理就在这里。我想把这些已作叙述的内容再重复一遍，以作本篇的结尾。

有更多的理性便相应地具有更多的反省能力。因此，理性的机能乃是产生反省。一方面，反省使我们成了自己注意的主人，所以反省产生着注意；另一方面，反省又使我们将我们的观念联结起来，所以它又引起了记忆。从这里便产生了分析，由分析再形成回忆，而回忆又导致了想象（我在这里是以我所对它赋予的意义来采用“想象”这个词眼的）。

使想象置于我们能力之下的，乃是通过反省的途径，而我们仅仅是在能够支配我们想象的运用很久之后，方才对记忆的运用拥有我们的支配权的；而由这两种活动便产生了体会。

理解之不同于想象，正如主要在于体会的活动之不同于分析。至于这些主要在于区别、比较、组合、分解、判断、推理的活动，它们是由此及彼一个接一个地产生出来的，并且都是想象和记忆的直接结果。以上就是心灵活动的派衍。

重要的是很好地掌握所有这些事物，特别是指出那些形成理解的活动（大家知道，我是不在别的意义上来取用“理解”这个单词的），并把理解与它所产生的一些活动区分开来。正是在这个区别上，才有本论著的以下各个章节，因为这个区别乃是本论著的基础。对于那些不能掌握这个区别的人来说，本论著的一切内容都将令他们迷惑不解。

[1] 笛卡尔学派、马勒伯朗士学派以及莱布尼茨学派。

[2] 洛克和他的信徒们。

[3] 或者，如果愿意的话，可以说是传达到大脑中被称作共同感觉中枢 （sensorium commune）的那一部分。

[4] 原文是Pied和toise，即英尺、英寻，1英寻等于6英尺余。

[5] 我在这里和其他地方都假设了心灵的知觉具有使大脑神经纤维波动的生理因素，并非是把这种假说看作是已加证明了的事实，而是因为对于解释我的想法来说，它在我看来似乎是最方便的了。即使事物并不符合这种方式，它必然符合另一种并无多大区别的方式。在大脑中所有能有的只不过是运动罢了。因此，如果人们断定，知觉是由神经纤维的波动，由动物精神的循环，或者是由其他一切因素而引起的话，对我为此而作的假设来说，都完全是等同的。

[6] 我采用重新想起 （resouvenir）这个词儿是适合于习惯用法的，即是说，那是为了有能力唤起一个不在眼前的客体的种种观念，或者回想起它们的符号；如此便可同样地导致想象和记忆。

[7] 这部著作是以读者刚才所读到的五章为基础的；因此在进入其他各章之前，对上述五章应有透彻的了解。

[8] 我绝不会在这里把原理 这个词理解为由经验所证实的观察。我是按哲学家们通常所采取的意义来使用这个词的，他们把那些一般命题和抽象命题统称为原理 ，而他们的学说就建立在这些命题上。

[9] 例如，当笛卡尔想按照这一方法的规则来证明他有关形而上学的沉思的时候，他有没有把他的沉思阐述得更为透彻一些呢？人们还找得到比斯宾诺莎更糟糕的论证吗？我还可以引证马勒伯朗士的论证，他有时也采用综合法；还有，阿尔诺在一本写得相当拙劣的关于观念的专题论著中也使用了综合法；此外，那本《上帝对其创造物的作用》（ *De l’Action de Dieu sur les créatures* ）的作者[17]以及其他

一些作家也曾使用过这种方法。据说，这些作家都曾设想过，只需将一个推理的各个不同部分按一定的顺序分别冠以公理（l’axiom）、定义（la définition）、求证（la demande）等等的名称，就可以得出几何学那样的证明了。

[10] 即布西埃（Boursier）。

[11] “同一的”，即“等价，等同”，习惯上称为“同一性命题”。

[12] 这是几何学中的一条公理，称为“等量代换公理”。此处译文均按几何学中的习惯说法来表达。

[13] 以上论证录自一位名人的数学概要。下面是作者用拉丁文所写的证明：“§18.定义：若一物体之部分等于另一物体之整体，则此物体大于另一物体；若一物体之整体等于另一物体之部分，则此物体小于另一物体。§73.公理：等量相等。定理：整体大于它的部分。证明：若一物体之部分相等于另一物体之整体（全部），则此物体大于另一整体（据§18），然而，一物体之整体的任一部分若均等于另一物体之整体的任一部分，即此两物体彼此全等（据§73），故整体必大于它自己的任何部分。”

[14] 迷宫的引线的典故出自希腊神话。克里特王米诺斯生下牛头怪物，监禁于迷宫内，并命雅典人每九年进贡童男童女十四名供它享用。雅典王埃勾斯之子提修斯在米诺斯之女阿里阿德涅公主的帮助下持线球进入迷宫，边行边放，最后杀死牛头怪物，沿线所指之路走出迷宫。

[15] 直到目前，我只是把想象当作客体不在眼前时唤起知觉的活动。但是，在观察了这一活动的效能之后，我现在觉得向这个词语的习常用法接近并无什么不妥之处，而且我甚至不得不这么做。这就是为什么我在这一章里把想象当作是这么一种活动的缘故，它在唤起观念的时候，可以随着我们的心意，经常把观念搭配成新的组合。因而，想象这个词儿，从今以后在我这里将有两种不同的意义；可是这

一点并不会引起什么异议，因为，我每次都会通过我将使用它的环境来把它在我心目中所特有的意义加以明确。

[16] 见《真理的探求》第二卷第五章。

[17] 有人问我，假定有一个人，他刚出生在悬崖峭壁旁，他是不是真的就能免于在这里失足坠身崖下呢？我可以这么说，我相信他是能免于失足坠下的。这并不是他怕死，因为人们是不会惧怕他所不知道的东西的；而是因为他能把他的脚步引导到这样的方向去，在那里他的双足能够踏实地落在某些东西上，而这种解释我看来显然是很自然的。

[18] 见第二卷第十一章§13 [26] 。在同一卷的第十三章§4 中，他差不多又重复了同样的内容。

[19] 参阅关文运译《人类理解论》上册127。

[20] le Pirée/Piraiévs/Πειϱ北 ϵύs，雅典的外港。

[21] 法文中“想象”和“娘儿”两个名词同为阴性名词，用同一个代词elle，故作者将“想象”比作“娘儿”。译文中原先用“它”作想象的代词，为了表达作者这一比喻的意图，故在此段中亦相应改为“她”。

[22] 请参阅前章。

[23] 作者此例取自高乃依著名悲剧《荷拉斯》：罗马和阿尔巴失和，两城决定各选三人作生死决斗，以他们的胜负为全城的胜负。荷拉斯老人的三子被推为罗马代表，迎战阿尔巴的居里亚斯三昆仲。老人在家静候消息，听说两个儿子壮烈牺牲，幼子却临阵逃脱，他勃然大怒，决定亲手处死幼子。不久他又接报，原来幼子并非怯阵而系诱敌，最后杀死了居氏三兄弟。这里摘引的话是他回答女儿的问题时所说，狄德罗在《百科全书》第二卷的条目《美之根源及性质的哲学的研究》〔译文见人民文学出版社《文艺理论译丛》1958年第一期第1—32页〕中说它是“最美、最崇高的语言”。 [31]

[24] 又译：让他死吧！见汲自信，孟式钧译《近代美学思想史论丛》第102页，商务印书馆，1966。

[25] 参见《圣经·旧约·创世记》第一章。

第三篇 论简单观念和复合观念

§1 我把若干知觉的结合或者集合体称为复合观念（l’idée complexe），而把被认为是完全纯一的一个知觉称为简单观念（l’idée simple）。

洛克说[33]：“虽然触动着我们感官的各种质，在事物本身中都是结合得那么牢固，混合得那么融洽，以致在它们之间并无任何间隔或任何距离；然而，确定不移的是，这些不同的质在心灵里所产生的观念，却是以简单而没有任何混杂的方式通过感官进入心灵的。因为，尽管视觉和触觉往往会被同一个客体同时激起不同的观念，正如人们能同时看见运动和颜色，手能同时感觉到一支蜡烛的柔软和温暖一样。然而，在同一主体中，这样集结起来的一些简单观念，也是和通过各种不同的感官进入精神的那些观念同样截然分明的。比如，人们在一块冰上所感觉到的寒冷和坚硬，在心灵里所产生的观念就像一朵百合花的香气和白色，或者糖的甜味和一朵玫瑰花的香气同样的截然分明；对一个人来说，再没有什么会比他对这些简单观念所具有的清楚分明的知觉更为明显的了。每一个简单观念，都是单独地获得的，它并不具有任何复合性，所以在心灵中仅能产生一个完全纯一的概念，而这个概念是不可能被区分成种种不同的观念的。”

虽然我们的知觉在强度上的差别或多或少是可以觉察的，可是人们错误地把每个知觉设想成是由其他若干知觉组成的了。不妨将几种颜色调和在一起，倘若这几种颜色的差别只是由于它们的浓淡不等，那么它们也只能产生一个纯一的知觉而已。

实际上，对于所有相去不远的知觉，人们便会把它们看成是程度不同的同一个知觉。可是，正是因为没有同知觉一样多的名称，人们就不得不把这些知觉分门别类地加以回想。如果要个别地拿来回想的话，便根本没有一个知觉不是简单的知觉。比如说，怎样来分解由雪

的白色所引起的那个知觉呢？难道要把构成雪的白色的若干种别的白色都区分开来吗?

§2 心灵的一切活动，若从其起源上来加以考察，都是同样简单的；因为那时每个活动都只不过是一个知觉罢了。但是，随后为了求得行动的协调一致，这些知觉就自行组合起来了，并形成了复合的心灵活动。这一点在人们认之为洞察、识别、敏锐等心灵活动中显得很明显。

§3 除了这些真正的简单观念之外，当我们把由若干知觉所组成的一个集合体放到一个更大的集合体中去，作为这个更大的集合体中的一个组成部分的时候，我们也经常把这个较小的集合体看成是一个简单的观念。甚至可以这样说，随便哪一个概念，不论它是如何的复杂，只要把单位的观念加到它上面去，都可以把它当作简单的观念来看待。

§4 在复合的观念中间，有一些观念是由不同的知觉组成的，比如一个物体的观念就是这样的；而另一些观念则是由若干纯一的知觉所组成的，或者不如说，它们仅仅是由一个同样的知觉重复多次而组成的。有时，它们的数目是不确定的，比如广延的抽象观念就是这样的；但有时它们的数目又是确定的，比如尺这个观念，就是大拇指[34]的知觉重复十二次而形成的。

§5 至于这些由不同的知觉所构成的概念，可以把它们分为两类：实体的概念，以及由与人类种种不同的活动有关的简单观念所组成的概念。为了使第一类概念成为有用的概念，必须使这些概念按实体的样板来作出，而且必须使这些概念只能表现包涵在这些实体中的属性。在另外一类概念里，人们的做法便完全不同了。重要的是，在见到他们的例子之前，往往就已经形成了概念；况且，这些例子通常是没有什么足够的稳定性，可以用作我们的规则的。这样形成的一种道德或正义的概念，就是根据一些特殊情况之容许或排斥某种环境而变化的；而情况的错综复杂，竟会达到这样的地步，致使人们不再能识别正义和非正义了。很多哲学家的错误盖在于此。所以，留给我们的任务，只是按我们的选择把若干简单的观念聚集起来，并且一旦当这

些集合体被确定下来之后，便把它们拿来作为判断事物所应遵循的样板。附加在诸如：光荣 （gloire）、名誉 （honneur）、勇气 （courage）等这些名词上的观念就是这样的，我把上述这些名词称为典范观念 （l’idée archétype）这个术语是近代形而上学家们用得相当频繁的。

§6 既然简单观念只不过是我们本身的知觉，那么认识简单观念的唯一途径就是对我们在一见到客体时所感受到的东西进行反省。

§7 对于那些只不过是同一知觉的无数次重复的复合观念来说，上述情况也同样适用。比如，为了具有广延的抽象观念，只要对广延的知觉进行考虑就行了，而不要把它看作是任何确定部分的一定次数的重复。

§8 如果只凭这些观念进入我们知识的方式来对它们进行审察的话，我就只能把这两类观念归并为单独的一类了。这样，当我在讲到复合观念的时候，必须把我所说的复合观念理解为由不同知觉所构成的复合观念，或者以一种确定的方式来重复同一知觉而构成的复合观念。

§9 若取我刚才在分析复合观念时对它们加以限制的那种意义，是不能很好地认识复合观念的；换句话说，必须把这些复合观念还原到组成它们的简单观念上去，并且观察它们的派衍的过程，方能认识这些复合观念。我们在形成理解这一概念时，就是这样做的。直到此时，还没有一位哲学家知道，这一方面在形而上学中是可以付诸实践的，而他们在形而上学中所使用的作为代替的方法，都只会使混乱越发增加，使争论愈益纷繁而已。

§10 从这点来看，就可以得出这样的结论，即定义是毫无用处的，就是说，人们要从这些命题出发，通过某种类同或某种差异来辩释事物的属性是毫不顶事的。第一，在涉及简单观念时，定义是不可能使用的。洛克已使我们懂得了这一点 [35]，相当奇怪的是，他竟是第一个指出这一点的人。在他以前的哲学家们，都既不能识别哪些是他们应该下定义的观念，也不知道哪些是他们不应该下定义的观念，

从他们著作中可以看到的混淆不清就可以断定这一点。笛卡尔学派对存在着比人们所能给出的任何定义都更为清楚明白的观念这件事倒并不是全然无知的，可是他们对其中的道理却并不了解，尽管这些道理看来是显而易见的。因此，为了给那些极其简单的观念下定义，他们曾如此煞费苦心，至于那些极其复杂的观念，他们倒反断言，为它们下定义是没有用处的。从这里我们可以看出，在哲学上，即使最小的步子也是多么难以跨出啊！

第二，大凡定义，对于给予稍为复杂一些的事物以一个精确的概念来说，都是不十分妥当的。甚至那些最佳的定义，也抵不上一个不太完备的分析。这是因为在定义中掺入了某些想当然的东西，或者至少是，人们对于从相反的方面作出确定是毫无规则可依的。而在分析中，人们就不得不遵循事物的来龙去脉的本身。可见，一旦作出了精辟的分析，它就分毫不爽地汇集了全体一致的意见，并且从而终止了种种争论。

§11 虽然几何学家早就熟知了这一方法，他们仍然免不了要蒙受指责。他们有时竟会弄到抓不住事物真正来龙去脉的地步，而这种情况，竟会发生在一些并不是很难做到的场合。只要一踏进几何学的大门，你就可以见到这个证据。在对“点”说了这么一番话，即：点是终止了于其自身的一切部分的东西，点是除其自身外别无他边界的东西， 或者，点是既无长度、又无宽度、亦无厚度的东西 后，他们便把点移动，使之产生线；接着又把线移动，使之产生面；把面移动，使之产生体。

首先，我要指出，他们就是在这里陷入其他哲学家的错误中去的，这就是企图对一件极其简单的事物下定义。这错误乃是他们所念念不忘的综合法带来的后果之一，综合法正是要求人们对一切事物都下定义的。

其次，边界 （la borne）这个名词极其必要地道出了与一件具有广延性的事物的关系，以致对于一件终止于其自身的一切部分的事物，或者除其自身外别无其他边界的事物是无法想象的。对于表示边界来说，取消了一切长度和厚度，便不再是一个相当易于接受的概念了。

再次，人们是无法表现出一个没有广延性的点的运动的，更不可能表现出人们设想的在它后面遗留下来的形成线的轨迹。至于对线，人们可以在运动中根据对它的长度的确定，而不是根据它理应产生面的确定来很好地加以体会的；因为那时线是处于和点同样的情况中的。对于将面移动使之成为体，也可以这么说。

§12 可以清楚地看出，那些几何学家都曾以自己的设想与事物的来龙去脉或者观念的派衍相符合作为目标，可是他们在这方面却是毫无成就的。

在观看事物时，如果对它不是马上就具有伴随它的体积而来的广延的观念，就无法使用感官。体的观念之所以成为感官所传达的最初的一些观念，就是这个缘故。不妨请您取一个立体，并从其一边对它进行观察，不要去考虑它的厚度，您就能得到一个面的观念，或者得到一个具有长度和宽度而没有厚度的广延的观念。因为您的反省只能是它所专注着的事物的观念而已。

然后再请您取这个面，并请您只去考虑它的长度而不要考虑它的宽度，您就将得到一条线的观念，或者得到一个只有长度而没有宽度、没有厚度的广延性的观念。

最后，请您对这条线的一端加以反省，不要去注意它的长度，您就将得出一个点的观念，或者得到那个人们在几何学中所采取的既无长度、又无宽度、亦无高度的东西的观念。

循着这条途径，您就将毫不费劲地形成点的观念、面的观念以及体的观念。大家可以看出，为了在形成观念的同样的顺序下来解释观念的派衍，一切全赖于对经验加以研究。当问题涉及抽象的概念时，这一方法尤其是必不可少的，这是把抽象概念解释得明白清楚的唯一的方法。

§13 在简单观念和复合观念之间，我们可以指出两点本质的区别：第一，在简单观念的产生中，精神纯粹是被动的，它不能给自己一个它从未见到过的颜色的观念。相反地，在复合观念的派衍中，精

神却是主动的。按照样板或者以它的选择把一些简单观念结合起来，乃是精神的作用。一言以蔽之，复合观念只不过是某种反省经验的产物。我以后将比较特别地把它们称为概念（la notion）。第二，对于认识一个简单观念是否超越另一个简单观念，我们是毫无办法的，这乃是我们无法把简单观念分割开来的缘故。对于复合观念，情况就不同了，人们能准确无误地知道两个数字的差，因为通用的度量衡单位总是相等的。我们还可以数出那些复合观念中的有多少个简单观念，这些简单观念既然是由各种不同的知觉所形成的，它们就没有一个同单位一样精确的标准来衡量了。倘若在观念中确实存在着人们所从品评的联系的话，那唯一的只能是简单观念的联系了。例如，人们精确地知道，怎样的一些观念可以比放到人造金这个名词更好地放到黄金这个名词上去，可是人们却不能测量这两种金属的颜色的差别，因为颜色的知觉是简单而不可分割的。

§14 简单观念和复合观念同样还可以被当作绝对观念和相对观念来看待。当人们只是停留在这些观念之中，并把它们作为他们反省的对象，而不把它们再归于其他客体上去时，这些观念便是绝对观念（l’idée absolue）。但是，当人们把这些观念看成彼此互为从属的时候，就可以把它们称为相对观念（l’idée relative）。

§15 这些典范性的概念具有两个优点：第一个优点，就是它们可以成为完整的概念，因为这种概念都是一些定形的样板，精神可以从这些样板中获得一种极其完备的知识，以致不会再遗留下什么需加发现的东西，这是显而易见的，因为这些概念除了包含精神本身已聚集起来的简单的观念之外，便不再能有其他的简单观念了。第二个优点是第一个优点的结果，它主要在于典范概念之间一切联系均是能被察觉的，因为，认识了形成典范概念的一切简单观念之后，我们就能对典范概念作一切可能的分析。

但是，实体的概念（notion de substance）就不具备这样一些优点了，这些概念都必然是一些不完整的概念，因为我们把那些实体的概念联系到这样的一些样板上去，在这些样板中，我们天天都可以发现一些新的属性。由此可见，我们是不能认识存在于两种实体之间的一

切联系的。倘若通过经验来寻求逐渐地增加我们有关这方面的知识乃是值得嘉许的话，那么自吹自擂，以为总有一天可以使知识变得完美无缺就是幼稚可笑的了。

然而，必须引起重视的是，这种概念并非像人们自己设想的那样模糊和混乱，它只是比较局限而已。这便有赖于我们以最可靠的精确性来叙述这些实体，而这只要在我们的观念和表达中养成一种持之以恒的观察的习惯，便能学会。

§16 下列那些意义相近的名词，如思想（la pensée）、心灵活动（l’opération）、知觉（la perception）、感觉（la sensation）、意识（la conscience）、观念（l’idée）、概念（la notion）在形而上学中都是被大量使用着的，以至于指出它们的区别乃是首要的问题了。我把心灵所感受的一切东西都称为思想，无论是通过无关的印象来感受的东西，还是心灵通过使用它的反省来感受的东西；我所称为心灵活动的，乃是宜于在心灵中产生某种变化的思想，并且，通过活动这一途径，使思想得到启发，得到引导；我所称为知觉的，乃是客体呈现时在我们身上所产生的印象；而我所称之为感觉的，乃是通过感官而接受的同一个印象；而所谓意识者，乃是人们从印象所获得的知识；至于观念，则是人们把它当作形象的知识；而概念呢，乃是成为我们自己的产物的任何观念。以上就是这些词语在我使用下所具有的意义。我们绝不可能在取用时不分青红皂白地将它们张冠李戴，全需看这些词语所表示的主要意义来决定其取舍。我们可以毫无区别地把简单观念称为知觉或观念，但不应当把简单观念称为概念，因为简单观念并不是精神的产物。我们不应当说白色的概念，但却可以说白色的知觉。概念从其本身来看，可以被当作形象来加以考虑，因此我们可以给它们加上观念的名称，但却永远不能给它加上知觉的名称。因为这样一来，会使人把它们理解为它们并非我们的产物了。我们可以说勇敢的概念，但却不能说勇敢的知觉；或者，假如人们要对这个词语作习惯的使用，那就必须说组成勇敢这个概念的一些知觉。一言以蔽之，因为我们仅仅对在心灵中经过的某些单纯而不可分割的事物所引起的印象才具有意识，所以知觉这个名词应该用于简单观念，或者

至少是用于相对于比较复杂的概念来说可以被人们看作是简单观念的观念。

在观念 和概念 这两个名词上，我还得出一个说明，这就是，观念是指一个可以被认为是形象化了的知觉，而概念则是精神自身所形成的观念。观念和概念只能属于有反省能力的生物。至于对其他的生物，比如兽类等，它们都只有感觉和知觉。那些对他们来说只不过是一个知觉的东西，一旦到了我们身上，通过我们所作的反省，就可以把这种表象某件事物的知觉变成观念。

---

[1] 第二卷第二章§1。

[2] 此处原文为pouce，意即“大拇指”或“大足趾”，也是一种古长度单位，相当于2.7厘米，与一英寸的长度相差无几。

[3] 第三卷，第四章。

第四篇

第一章 论我们对我们的观念加以符号[36]的心灵活动

这种心灵活动乃是这样的想象和注意所导致的，这种想象在精神中是以人们丝毫还没有使用习惯的符号来表现的，而这种注意则能将符号与观念联结在一起。在真理的探求中，这种心灵活动乃是最主要的活动之一；然而，这种活动也是人们最不熟悉的。我已经使大家看到，对于心灵活动的运用来说，符号的使用及其必要性究竟是什么。我将通过与种种不同类型的观念相比来对它们进行考察，从而论证这同一件事情。这是一条人们无法以许多迥然不同的面目来表现的真理。

§1 算术提供了一个很显著的例子。可以说明符号的必要性，如果在给单位取了一个名称之后，我们不继续对通过该单位的增加而使我们形成的一切观念进行想象的话，那么，我们必将不可能在数目的知识上取得任何进步。我们只是因为有了本身极其分明的数字，才能识别种种不同的集合数目。抛开了这些数字，抛开了习常使用的一切符号，我们就会发现自己不可能保存数目的观念。如果人们不考察若干客体，而这些客体个个都像是能把单位附加上去的符号一样，那么，人们是否能单独地自己得出最小的数目的概念呢？就拿我来说吧，我只能在呈现两个或三个不同的客体时，才能察见二 或三 这两个数目。如果我想跳到四 这个数目，为了比较方便起见，我不得不这么想象，即两个客体在一起，两个客体在另一边；如果我要跳到六 这个数目，我就不免要将这个数目分为三份，每两个为一份；或者分为两份，每三个为一份；而且，如果我要进一步跳到更大的数目上去的话，势必要立刻把几个单位当作单独的一个单位来考虑，而且为了获得这样的结果，必须把这几个单位集结到一个单一的客体上去。

§2 洛克谈到[37]，有一些美洲人，他们一点也没有千数的观念，因为实际上他们仅仅只想出了从一计数到二十这些数目的名称。我得补充说，他们即使要得出二十一这个数目，也肯定曾遇到过一些困难，其理由如下：

根据我们的计算的性质，只要有了开头的几个数目的观念，就足以得出人们能够确定的一切数字来。这就是说，一旦最初的几个符号已经得出，我们就有规则来发明其他的符号。那些忽视这种方法的人，便不得不把每个集合的数目联系到一些相互之间毫无类同之处的符号上去，这对于指导符号的创造便没有任何帮助可言了。因此他们在得出新的观念方面就得不到和我们一样的便利。这些美洲人的情况大概也是这样的。因此，他们不仅仅是毫无千数的观念，甚至要他立刻去得出二十以上的数目，也不是一件轻而易举的事[38]。

§3 因此，我们在数目方面的知识进步，唯一地来自我们在给递增级数中的每一数字赋予一个名称，使之和前后的数字有所区别时，把所用的单位添加到单位本身上去的精确性。我知道，一百比九十九大一个单位而比一百零一小一个单位，因为我记住了它们就是我为了指明彼此相连的三个数目而选用的三个符号。

§4 不应产生这样的错觉，即以为这些数目的观念，一旦与它们的符号分离之后，就可以成为某种明晰而确定的东西了[39]。在精神中是没有什么东西能把若干单位集结起来的，除了人们把这些单位附加到的那个名称本身之外。要是有人问我千 是什么的话，如果不是这个单词把由某些单位组成的一个集合数目固定在我的精神之中的话，我还能以什么来回答呢？如果他还要问我这个集合数目是什么，很明显，我是无法使他察见这个集合数目的所有部分的。因此，对我来说，留下的事只是向他依次展示人们为了表示在这个集合数目之前的递增级数而发明的所有名称。我必须使他学会将一个单位加到另一个单位上去，并且使用二 这个符号将它们结合在一起；再将第三个单位加到前两个单位上去，并把三 这个符号加在它们身上，余者类推。循着这条独一无二的途径，我将把他从一个数目引向另一个数目，直到千这个数目为止。

如果有人随后要到精神中去寻求什么明白清楚的东西的话，他将会在里面找到三样东西：单位的观念；某种心灵活动的观念，通过这种心灵活动，他已几次三番地将单位加到它的本身上去了；最后，在已设想出九百九十九、九百九十八 等等符号之后，对曾已设想出千这个符号一事的记忆。决定这个数目的，当不是通过单位的观念，也不是通过使单位递增上去的心灵活动的观念；因为这些东西同样能够在一切其他数目中找到。但是，既然千 这个符号仅仅是属于这个集合数目的，那么只有它这个符号能决定并区别这一集合数目了。

§5 因此，当一个人即使只想为自己计算时，他也同样不得不发明一些符号，好像他当真要将他的计算传达给别人那样，这是毋庸置疑的。但是，这个在计算上是真实的东西，为什么在其他各门科学中就不能是真实的呢？我们难道可以永不对形而上学以及伦理学也作番思考，假如我们不曾发明出某些符号来固定我们的观念，则我们在陆续形成新的观念集合体时又将怎么办呢？词语对各门科学中的观念，难道不应当像数字对算术中的观念一样吗？混乱模糊的东西之所以在形而上学和伦理学的著作中到处泛滥，其原因之一确实在于对这条真理的愚昧无知。为了对这一题材有条不紊地进行讨论，必须对可能成为我们反省对象的一切观念检查一遍。

§6 我关于简单观念所已说过的那些内容，似乎是没有什么可以补充的了。当然，我们往往在对我们的知觉加以反省时，除了对它们的名称，或者是我们在感受这些知觉时所处的一些环境之外，对其他事物并不进行回想。甚至只要通过知觉所具有的与这些符号的联结，想象就能按我们的意愿将它们唤起。

精神的能力是如此的有限，以致要是同时把大量的观念作为它反省的主体的话，它就无法一下子把它们全部再现出来。因此，往往有必要将这大量的观念以若干个为一组来加以考察。这就是要靠符号的帮助来完成的事情了。因为，当符号把这些观念集结起来的时候，它们就使精神可以把这些观念当作仅仅是单独的一个观念那样来对之加以审视。

§7 我们可以将简单观念聚集在一个单独的符号之下的，有两种情况，即：我们可以按照样板来制成符号，或者不用样板来制成符号。

我发现一个物体，我看到它是具有广延性的，有形状的，可分割的，是固体的，坚硬的，既能运动也能静止的，黄色的，可熔化的，可延展的，可打成薄片的，很沉重的，稳定不变的，它具有可以溶解于王水[40]的性质，等等。可肯定的是，如果我不能一下子就给某人提供具有这一切品质的一个观念，那我就只能把这些品质排列在我的精神前面，让我检查一遍，方能使自己把它们全部回想起来。可是，如果我不能把这一切品质一齐罗列起来，而只愿意去思考单独的一条品质，比方说，只想到它的颜色，那么，这么一条不完整的观念对我势必是毫无用处的，并且时常会使我把这个物体同在这一点上与之类似的另一些东西相混淆。为了摆脱这个困难，我于是发明了黄金这个单词，并且让自己习惯于把我所屈指列举的一切观念附加到这个单词上去。随后，当我想到黄金这个概念时，我就因而只觉察到黄金这个单词的声音，记起在这个单词上已经联结了一定数量的简单的观念，而这些简单观念都是我所不能一下子全部唤起的，但是，我已经看到它们同时共存于一个同一的主体之中，在我愿意的时候，我就能够把它们由此及彼地逐一回想起来。

因此，我们只能对与我们所具有的符号同样多的实体进行反省，这些符号决定着我们在实体中已经发现并想要在复合观念中集结起来的属性的数目和种类，就像它们都是存在于我们身外的主体里一样。有些时候，要是人们把这些符号全部忘记干净，或者他们试图要用这些符号去把观念回想起来，他们便将看到，这些单词，或者与这些单词相当的其他符号，乃是具有极大的必要性的，以致可以这么说，它们在我们精神中所占的地位，同主体在我们身外所占的地位一样。正如事物的品质一样：要是没有主体使这些品质集结起来的话，它们就不会同时共存于我们身外；要是没有这些符号使这些观念同样地集结起来的话，事物的观念也不会同时共存于我们的精神之中。

§8 符号的必要性在我们没有样板而形成的复合观念中甚至表现得更为显著。当我们把那些我们到处都见不到其集结的观念聚集起来

时，正如在典范的概念中通常能遇到的那样，假如我们不把这些观念附加到像绳索一样地贯串起来的单词上去，以防止它们散失的话，那么，又能用什么东西来把这些观念的集合体固定下来呢？假若您以为那些名称对您毫无用处的话，那么请您从您的记忆中把那些名称全部清除干净，并且设法在民事法和道德法上，在美德和邪恶上，直到人类的一切行为上来加以思考，您就将会承认您的错误了。如果，在您所作出的每一个组合里，您没有符号来确定您所想要搜集的简单观念的数目，您也会承认，您是无法举足前进的，您所望见的，除了一片混沌之外，便什么也没有了。您将和这样一个人处于同样的困境之中：他一心想进行计算，但总是几次三番重复地说着一、一、一。之所以弄得如此狼狈，就是因为他不愿意为每个集合数目设想出一些符号来。这个人永远也不会得出二十这个数目的观念，因为什么也不能确保他可以精确地重复一切单位，以达到二十这个数目的观念。

§9 我们可以下结论说。为了具有可供我们进行反省的观念，我们就需要设想出一些符号，用以将简单观念的种种不同的集合体联结起来，而我们的概念也只有在我们尽可能有条有理地发明了一些可以用来固定概念的符号之后方能成为精确的概念。

§10 这条真理将使一切想要对他们自身加以反省的人认识到，在我们记忆里所具有的单词的数目是怎么会多于我们观念的数目的。这种情况自然是理所当然的，或许是因为只能在有了记忆之后才会有反省，而反省并非经常地以充分的细心来重温这些已被人们赋予了符号的观念的，或许是因为我们看到，从开始培养一个孩子的记忆起，人们就在孩子的记忆中镌刻下许多他还不能辨认其观念的词语，直到他开始有能力来分析他的概念，用以明白地叙述某种情况的时候为止，这中间存在着一个很大的时间间隔。当这种心灵活动接踵而来的时候，它便感到，要跟随一个须经长期锻炼方能变得迅速便利的记忆来行事，实在是太缓慢的了。如果需要它将一切符号逐个地加以检查，会是件多么繁重的工作啊！因此，人们就按照这些符号所表现的本意来使用它们，而人们一般也就自满于约摸地把握住符号的意义。由此便发生了这种情况，即在心灵的一切活动中，分析乃是人们对其使用知道得最少的一种活动。分析在多少人的身上是永无立足之地的啊！

至少是，经验证实了，分析的运用机会之少，恰如记忆和想象的运用机会之多一样。所以我再重复一遍：一切愿意反躬自思的人，将会在自己身上找到大量这样的符号，他们在这些符号上所联结的，都只不过是些极不完备的观念，甚至还有这样一些符号，在它们的上面连一点观念也没有附加上去过。各门抽象的科学之所以处于一片混沌之中，原因盖出于此。这种混沌是哲学家们从来也不能澄清的，因为他们谁也不曾认识到其最初的原因。洛克由于他卓识灼见，乃是在这里唯一可称得上是某种例外的人物了。

§11 这条真理还指明，我们知识的原动力是多么简单而令人惊叹，那就是具有感觉和活动的人的心灵。心灵怎样来处理这些材料呢？用一些姿势动作、一些声音、一些数字、一些文字；正是用了对我们的观念来说如此无关的一些工具，我们才能把这些观念加工处理，以使自己上升到最登峰造极的知识。材料在一切人的身上都是同样的，可是使用这些符号的纯熟巧妙的程度则因人而异，人与人之间的差异就是从此而来的。

您若不许一个精神出类拔萃的人使用文字，这意味着禁止他获得多少丰富的知识啊，而对于这些知识，即使一个精神极其平凡的人也能轻而易举地获得！您若再对他剥夺说话的使用，那么哑巴的命运会使您懂得，您把他禁锢在多么狭窄的范围里啊！最后，您又取消了他对一切种类的符号的使用，他就无法恰当地作出最起码的手势，来表达最普通的思想，这样，您就将看到他成了一个傻子。

§12 但愿那些负责教育孩子的人们不要忽视人类精神的最初原动力。假如一位家庭教师，对我们观念的起源及其发展了解得十分透彻，只对他的学生教授与他的需要以及他的年龄最密切相关的东西；假如这位教师有相当熟练的技巧，使孩子处于最适当的环境里，使他学会怎样来作出确当的观念，并使他学会用恒定不变的符号来固定这些观念；即使在玩笑嬉娱之中，假如老师的出言吐语，除了用一些意义确定得精确不移的词语之外，从不使用别的词语，那么，他对他的学生的精神所灌输的东西，是何等的清楚明晰，又是何等的丰富宽广啊！可是，能为孩子聘请这类老师的父亲是多么鲜见，而能适合于贯

彻他们的意图的人甚至更为稀有！因此，对一切能助成于一种良好教育的事物，即使是认识一下也仍然是有益的。要是人们不能经常在教育方面贯彻这一点，或许至少可以避免在教育中可能发生的完全相反的情况。比如，我们千万不能用妄说谬论、巧词诡辩以及其他拙劣的推理来折磨孩子。允许这类玩笑嬉娱，就会有这样的危险，即把他们的精神引向混乱甚至谬误。只能在他们的理解力获得了充分的明晰性与准确性之后，来锻炼他们的敏锐，才能使他们掌握令人神往的演讲才能。我甚至希望大家在这件事中持相当的小心来预防一切弊病；可是，要对这个题材细加推敲，会使我离题太远。我将在下一章中，以事实来证明我确信在此处已加以论证的东西，那将是一个能进一步阐明我的看法的机会。

第二章 以事实证明已在前章论证的内容

§13 “在夏德莱城（Chartres）有一个二十三四岁光景的青年，他是个手艺工人的儿子，一生下来就又聋又哑，不知怎么的，他突然开始说起话来了，这使全城居民大为惊奇。人们所知道的是，在三四个月前，他已经听见了打钟的声音，并曾对这种新奇而陌生的感觉产生过极度的惊异。随后，他的左耳流出了一种液体，他的双耳就从此完全复聪了。从那时起，他花了三四个月的时间专心于听，但什么也不说，使自己习惯于低声重复所听到的话语，并把自己在发音上和附加在词语上的观念巩固起来。终于，他自信有条件冲破沉默了，他就发起言来，说他会讲话了，虽然话说得还不够流利。于是精明练达的神学家就马上来询问他过去的情况，而他们的主要问题全都是围绕在上帝的、灵魂的、行为方面的德性之仁慈或邪恶等等。他似乎没有能把他的思想引导到这些问题上去。尽管他是信奉天主教的父母所生，他早就参加过望弥撒，他早就受到过画十字手势的训练，并且在一位态度庄严的祷告者面前会情不自禁地双膝跪下，但他却从来也不曾把任何心愿和这一切行为联系起来过，他也不懂得人家在这些行为中所加入的心愿是什么。他从来没有十分清楚地了解死亡到底是什么，也从未在这个问题上作过什么思索。他过的纯然是一种动物般的生活方

式，占据在他心头的都是一些可感觉的以及呈现在他眼前的客体，还有通过眼睛而接受的少许观念。他甚至没有从他的观念的比较中得出一切似乎能得出的东西。这并不是因为他天生没有精神，而是因为他所具有的，乃是一个被剥夺了与他人相互交流的人的精神，这种精神是如此缺乏锻炼，如此缺乏培养，以致他只能在外界客体的必不可少的强制下方能进行思考。而人类观念的最大基础，乃是在于他们相互的思想交流。”

§14 以上事实录自国立科学院的文献 [41] 。可谓如愿以偿的乃是，人家曾问及那位青年人，在他还没有使用话语的时候，他所具有的少量的观念是怎样的，而自从他的听觉恢复之后，他所获得的最初观念又是怎样的；为了得出新的观念，他所接受的或者是来自外界客体的帮助，或者是来自他听到人家说话所得的帮助，或者是来自他亲自作出的反省的帮助等又是怎样的。总而言之，问及他有关形成他的精神的一切情况。经验在极早的时候就对我们起着作用，以致它有时竟被误认为是天生的本性，那是不足为奇的。然而，这里所说的那位青年的情况却是恰恰相反的，经验所起的作用是那样的迟，这便不容易使人对之有所误解。可是那些神学家们还想从这件事中去认识天性，尽管他们是精明透顶的，但他们对经验和天性这两者却一无所知。我们在这里就只能由揣测来作补充了。

§15 我所设想的，就是这位青年人，在二十三年的时间内，一直是约略地处于我所阐述过的那种心灵状态之中，在他还一点不会支配他的注意的时候，心灵就把注意施加在客体上了，那倒并不是出于他的选择，而是根据客体在心灵上所起作用的力量的牵引。的确，既然是在人们中间长大起来的，他也曾在人们中间得到过一些帮助，使他把他的某几个观念与符号连接起来了。不容怀疑，他知道通过手势，来让人家了解他的主要需要，以及一切可以满足他的需要的东西。但是，正因为他缺乏名称来指定那些对他并无很大关系的东西，他对于在那些东西中用某种别的方法来作补充就不太感兴趣，而且也不会从外界取得任何帮助；除非在他对事物有了一个实际的知觉时，他是永远不会对那些事物加以思索的。他的注意唯一地只被那些鲜明强烈的

感觉所吸引，并随这些感觉的停止而停止。在那个时候，连默想都没有任何运用可言，至于记忆，那是更谈不上的了。

§16 有时我们的意识，分散于大量的知觉之间，而这些知觉，又几乎是以同等的力量在我们的身上起着作用的，这时意识便会变得那么微弱，致使它对我们所曾感受过的事物竟不能给我们留下任何的记忆。此时我们就只能勉强地感觉到我们是存在着的而已。日子的过去就像是顷刻即逝一样，我们差不多没有觉察到它们的差别；并且，尽管我们成千上百次地感受过同一个知觉，但却并未觉察我们早已具备了这一知觉。一个人，通过对符号的使用，已获得了许多观念，并且对这些观念很熟悉，这样他们就不可能长久地停留在这种麻痹状态之中了。他所积储的观念愈多，他就愈有理由相信，这些观念中的某一个观念就会有机会自行唤起，就会有机会来运用他的注意，并使他从这种半睡眠的状态中摆脱出来。由此可见，人们所具有的观念愈少，这类麻痹状态便愈是常见。因此，对夏德莱城的这位年轻人来说，在二十三年的岁月中，曾是既聋且哑的，那么他的心灵是否能常常对他的注意、他的回忆以及他的反省加以使用，便是不难判断的了。

§17 假如连这些最初的心灵活动的运用都是如此有限的话，那么其他的心灵活动又有多少能得到进一步的运用呢？因为不能把他通过感官而接受的观念精确地固定下来，他就既不能把这些观念组合起来，又不能把它们分解开来，因而也不能以他自己的选择来得出概念。既然没有足够方便的符号来比较他的最熟悉的观念，这就难以使他形成判断。甚至可以这么说，在他生命的起初的二十三年的历程中，他不曾作出过一次单独的推理。所谓推理者，即是形成判断，并把这些判断按彼此间的从属关系相互联结起来。然而，只要这位青年人还不曾具备对连接词或小品词的使用，可以表达讲话中各个不同部分的关系，他就根本不能作出推理。因此，自然而然地，他便不能从对他的观念所作的比较中，提取一切他仿佛有可能提取的东西 。他的反省，仅能以强烈的或者新鲜的感觉作为客体，这种反省对他的大部分的行为毫不发生影响，并且对他的其他行为，也极少发生影响。他只是通过习惯和通过模仿来引导自己的行为，对于与他的需要关系不太密切的那些事情，尤其是这样。这样，虽然他作出了他的双亲用虔

诚之心来督促他去做的事情，但他从来也不曾想到别人可能有的动机，并且也不知道应该怎样把他所做的事情与某种意图联系起来。在反省丝毫未曾随着模仿而来的时候，或许模仿倒反会更加精确一些；因为在这一个几乎不知道反省的人的身上，心不在焉应当是极少发生的。

§18 看来，为了知道生命是什么，仿佛只要生存着并自我感觉着就行了。然而，在无意中辨明一项谬论的时候，我将会说，这位年轻人仅能勉强地具有一个生命的观念而已。对于一个不会作出反省的生物，对我们本身来说，在这种时候，纵然神志清醒，但同样可以说我们只是在完成动物一般的生长，感觉只不过是感觉而已，只有在反省使我们把感觉当作某种事物的形象来看待的时候，感觉方能成为观念。说感觉引导着这位年轻人去寻求那些有益于保存他生命的东西，并避开那些能够伤害他的东西，那倒是千真万确的。但是，他只知跟随着所感觉到的印象行事，而对什么是自我保存，或者什么是自趋毁灭，却并不加以反省。在我的论述中，事实真相的一个明证，就是他对什么是死亡是并不很清楚的。如果他已经知道什么是生命，难道他不会同我们一样，早已清楚地见到死亡只不过是生命的丧失么[42]？

§19 我们在这位年轻人的身上尚能见到心灵活动的一些微弱的痕迹，但是，如果在心灵还一点没有处于我们的能力范围之中时，我们就把知觉、意识、注意、回忆和想象去掉，那么我们便将不能在早已和人类断绝了一切交际往来的某人身上寻觅到其他任何的遗迹了。而那个人，比方说，就像是在熊群中长大的一样，是有着健康而组织也很健全的器官的。这样的一个人是几乎没有回忆的，他常常经历过同样的状态，却不知道他早已处于这种状态了。没有记忆，他就不能具有任何信号来代替不在眼前的事物。他所有的，只是一个没有能力加以支配的想象，于是他的知觉只有在机缘给他呈现出一个客体，而某些环境又把这个客体与知觉联结起来时，才能唤起。最后，因为没有反省，他只能接受事物在他的感官上造成的印象，并且也仅仅只能通过本能来服从这些印象。他模仿熊的一切动作，学会了差不多跟它们相类似的号叫声，并且手足并用地拖着他的躯体爬行。我们是如此擅

长模仿，以致或许有一位名叫笛卡尔的人，在处于那个人的地位时，也不会试图只用他的双脚来走路的。

§20 有人会对我说："但这是怎么回事啊！既已具备了能适应他的需要和满足他的激情的必要性，难道这种必要性还不足以发展他的一切心灵活动么？"

我回答说，不，因为只要他这样独立生活而又不与别人交际往来，他就丝毫得不到把他的观念联结到人为信号上去的机会。这样，他就会没有记忆，因此，他的想象就一点也不会处于他的能力支配之下，从而可以得出这样的结论，即他对反省将是完全无能为力的。

§21 然而，他的想象将具有超乎我们想象的一种优点，这就是他的想象将以一种更鲜明强烈得多的方式来向他刻画出事物来。至于我们，由于有了记忆的帮助，回想起我们的观念便会变得如此便利，以致我们的想象难得有运用的机会。在他身上，情况就恰恰相反了，这种想象活动取代了其他一切活动，因此它的运用就将和他的需要同样的频繁，而且，想象活动还将以更大的力量来唤起知觉。这件事用盲人作例子来证明便可不言自明：盲人一般都有比我们更灵敏的触觉，我们可以引用同样的理由来说明上述论点。

§22 但是，这个人将永远也不能由他本人来支配他的心灵活动。为了了解这一点，我们且来看看心灵活动在怎样的环境中方能获得某种运用。

假设有一头怪兽，他曾见到过这头怪兽吞噬过其他的动物，或者是曾经和他生活在一起的动物使他学会了逃命。有一天这头怪兽居然出现在他面前了，这幕景象吸引了他的注意，唤起了恐怖的感觉，这些感觉都是和这头怪兽的观念联结在一起的，这便促他拔脚奔逃。他居然逃脱了这个仇敌，可是那个使他吓得浑身发抖的恐怖使他把恍如眼前的观念保存一个时期，这就是所谓默想了。不久之后，偶然的机会又把他引导到那个地点，地点的观念便唤起了与其相连的怪兽的观念，这就是想象了。最后，因为他认出自己是已经出现在这个地方的同一个生物，于是在他的身上还要引起回忆。人们可以从这些看出，

他的心灵活动的运用有赖于环境的某种协助，而这种环境是以一种特殊的方式来对它起作用的，因此，心灵活动的运用必然在这些环境不再出现时也就立刻停止的。如果我们假设，这个人的恐怖已经消散，他并未回到那个地点去，或者他只是在他的观念不再和关于怪兽的观念联结在一起的时候方才回到那个地点去的，那么，我们在他的身上是再也找不到什么东西，能利于他回想起他所见到过的东西来的。我们只能在我们的观念尽可能都联结到某些信号上去的情况下，才能唤起我们的观念，而他的观念却只能在产生那些观念的环境之下才能被唤起，所以他只有在重临同样的环境时才能回想起这些观念来。他的心灵活动的运用就取决于此。我要再说一遍，他是不能随心所欲地由他自己来引导心灵活动的。他只能服从客体在他身上所造成的印象。我们不应当期待他能够提供任何理性的迹象。

§23 我并非纯然是以臆测来作论述的。1694 年，在立陶宛和俄罗斯交界的森林里，曾经有人捕获到一个大约十岁光景的孩子，他生活在熊群里，他一点也没有显露出任何具有理性的迹象，走起路来手脚并用，什么话也不会说，只能发出一些丝毫也不像人的声音。他着实花费了相当长的一段时间才掌握几句话语，虽然如此，他说起话来仍然带着极为野蛮的腔调。到了他刚刚能够说话的时候，人们就问起他最初的情况，可是他对那时情况的记忆却什么也想不起来了，就像我们再也回想不起我们在摇篮时代的那些事情一样[43]。

§24 这件事情完全证实了我关于心灵活动的进展所作的叙述确是真实的。容易预料的是，这孩子是不会回想起他最初的情况的。在人们刚把他从熊群中解放出来的时候，他对那时的情况可能是有些记忆的，可是这种记忆唯一地是由难得降临在身上的一种注意而产生的，并且从来也没有通过反省来把它巩固起来过，以致这种记忆是这样的薄弱，竟使在从他开始自己构成观念的时候起，直到人们可以向他提出问题的时候为止的这段时间内，一切痕迹都已自行消失了。为了详尽地探讨种种假说，不妨假定，他还能记得起他在森林中度过生活的那段时光，但即使这样，他也只能通过他所回想起来的知觉来再现这段时光，而这些知觉只能是为数甚少的；他丝毫也不能回忆起在这些知觉之前的、随后的、或者中止了的那些知觉，他对这段时光中各部

分的先后接续次序却完全不能重新勾画出来了。从这一点可以得出，他从来也不曾怀疑过时间的先后接续是有一个开端的，然而，他只把这种接续过程看作是好像只有一刹那一样。总而言之，他对最初情况的混乱不堪的记忆，使他陷于困惑的境地之中，难于把自己想象成从来就是这样的，而且也只能把他过去的无穷岁月当作好像是只有一刹那那样。因此，我绝不会怀疑，当人家向他说起，他早已开始生存时，他一定会感到万分的惊奇；而当人家进一步向他说起，他曾经历过不同的成长阶段，他的惊奇必定会更加厉害。直到此前，由于对反省无能为力，他将永远不能察见如此不知不觉的变化，他已经自然而然地深信不疑，以为他一直是处在当人们促使他对自身加以反省的时刻所处的情况一样的。

§25 著名的法国国立科学院秘书曾极其精辟地指出，人类观念的最大基础，乃是在于他们相互之间的思想交流。这一已阐明的真理将证实我刚才所说的一切。

我曾把信号分成三类，即：偶然信号、自然信号和制定信号。一个在熊群里长大的孩子仅能得到第一类信号的帮助。人们不能阻止他在每当激情迸发时发出一些自然叫喊，这确是事实；但是，他怎样才能猜度出，他的这些信号恰恰可以成为他所感受的感情的信号呢？如果他与别人生活在一起，他就能如此经常地听到他们发出的一些类似于他所脱口而出的叫喊声，以至于或迟或早，他会把这些叫喊声和他们所要表达的感情联结起来。但熊群是不能向他提供这样的机会的，因为它们的吼叫声都不足以和人类的嗓音相提并论的。由于这些动物群居在一起而发生的往来接触，它们却是把一些知觉附加到它们的叫喊上去了，而叫喊便成了知觉的信号；而这是那孩子所不能照办的事情。因此，对于根据自然叫喊的印象来引导自己的行动来说，它们都具有他所不能具有的信号作为帮助，而且从表面上看来，注意、回忆和想象在它们的身上比在他的身上似乎有更多的运用，但这就是它们心灵的一切活动之所以会受到限制的原因[44]。

既然人们只有在一起生活的时候才能为自己制定出符号，我们就可以得出结论说，在他们的精神刚开始形成时，他们观念的基础唯一

地存在于他相互的交际往来之中。我说在他们的精神刚开始形成时，因为很明显的是，当精神在作出进步的时候，它已经认识了制作符号的技巧，而且不需要依靠任何外来的帮助就可以获得观念。

不能因为精神有了种种的知觉就指责我说，在这种交际往来之前，精神就已经具备观念了，因为这些知觉从来都不曾成为反省的对象，所以算不上是真正的观念。这些观念仅仅是在心灵上所造成的印象，对于这些印象，要使之成为观念，其所缺乏的乃是可以被看作为形象的东西。

§26 我仿佛觉得，无论在这些例子上，还是在我已经提供的解释上，还要再添加些什么东西的话，都是毫无用处的。因为这些例子的解释都被明显地证明了，精神活动的发展之多少，乃是按照人们对符号的使用程度而定的。

然而，在这里却提出一个疑难来了，这就是，如果我们的精神只有通过一些符号才能固定它的观念的话，那么我们的推理就要冒往往只是在字眼上兜圈子的危险，这就必然会使我们陷入很多的错误中去。

我回答说，数学的准确性就可以解决这个疑难。只要我们能极其精确地把附加在每个符号上的一些简单观念确定下来，只要我们能够在需要时对观念作出分析，我们便再也用不着担心会比数学家们在使用他们的数字的时候犯更多的错误。坦白地说，这个责难令人看出，必须以极大的谨慎来引导自己，方能使我们不至于像很多的哲学家那样，陷入字眼上的争端中去，陷入枉费心思和幼稚不堪的问题中去；可是，从上面的阐述看来，这个责难只不过是更证实了我本人所指出的结论是正确的而已。

§27 人们可以从这里观察到，精神要把自己提高到真理的认识上去是多么的缓慢啊。在这方面洛克对我提供了一个使人颇觉离奇的例子。

虽然他对有必要给数目的观念制定符号这一点未曾疏忽，然而他关于这个问题的讲法却不像是一个对他所论述的东西很有把握的人。他说，我们是以符号来区别各个单位的集合数目的，如果没有这些符号，我们几乎不能 对数字作出使用，尤其是在一些极其复杂的组合中[45]。

他自己早就发现，名称对于典范观念是必要的，可是他却不曾抓住其真正的理由。他说，“既然精神已经在这些复合观念的各个松散的部分之间架设了联系，这一作为联结的东西，在自然界中就不会有任何特殊的基础，因此，如果不曾有某种东西来把它维持住的话，则它势必将会终止作用[46]。”这一推理，如他所作出的一样，必然会妨碍他去看清符号对于实体概念的必要性，因为这些概念在自然界中既然有了基础，那么就可以得出结论，它们的简单观念的结合便毋需词语的帮助就能在精神中保存起来了。

只须些许小事，就可以使最伟大的天才在他们的前进中止步不前；正如在这里可以看到的一样，甚至是在他们保卫真理的时间里，只要他们忽视了一个细小的谬误，就足以使他们停步不前。下面我们可以看到是什么阻碍了洛克去发现符号对于心灵活动的运用的绝对必要性。他假设，精神所指出的是心智的命题，在这些命题中，精神或把观念连接起来，或把观念分拆开来，并不需要词语的干预[47]。他甚至强调说，为了获得知识，最好的途径将是从观念的自身来观察观念；可是他指出，这样做的人是很罕见的，他说，特别是在把一些声音用来当作观念的习惯在我们之间占着优势的时候[48]。我在说了这些话之后，无须多费笔墨，就能叫人看出，这一切是多么的不正确。

沃尔夫先生指出，在一个没有制定信号的使用习惯的人的身上，要使理性有某种运用是难乎其难的。他以我刚才所援行的两件事实[49]作为此事的例子，可是他并没有对它们加以解释。此外，他对符号的绝对必要性却一点也不知道，而且对符号是以何种方式来协助心灵活动的进展也毫不了解。

至于笛卡尔学派和马勒伯朗士学派，他们也都同样地远离这个人们所能得出的发现。当人们以笛卡尔的说法，即所有的观念都是天赋的；或者，以马勒伯朗士的说法，即我们是在上帝那儿看到一切事物的，来思考问题的时候，怎么还会去揣测符号是否有必要的呢？

---

[1] 原文是le signe，意即“信号”、“符号”，但汉语中此两词略有区别，前文曾译“信号”，译文视文中具体意义，或译“符号”，或译“信号”。

[2] 第二卷，第十六章，§6。他说，他曾和他们谈过话。

[3] 自从和德·拉·贡达米纳先生交往以来，大家对我在这里所提出的说法便不会再有什么怀疑了。他讲到有这么一个民族，他们只有poellarrarorincourac 这么一个符号来表示三这个数目。这个民族既然已经以如此不方便的一种方式开了头，那么他们要计数到这个数目以上的数目时就更不容易了。这就使人不难了解，正如大家所确信的那样，这已经成了那个民族在算术上的极限了。

[4] 马勒伯朗士曾这么想过，纯粹的理解力（l’entendement pur）所能领会的数字要比感官所能观察到的那些东西优越得多。圣·奥古斯丁（在他的《忏悔录》里），柏拉图学派的哲学家们以及一切天赋观念者也都曾陷入这种偏见。

[5] eau régale / aqua regia，由一体积的浓硝酸和三体积的浓盐酸混合而成，有极强的腐蚀性，能溶解金、铂等金属。

[6] 见1703 年的文献，第18 页。

[7] 死亡还可以当作由今生向来世过渡的道路，可是上述意义在此不应作这样的理解。德·丰德奈尔先生曾经说过，这位年轻人丝毫没有上帝的观念，也没有灵魂的观念，显而易见，他更没有死亡的观念，更不用说是把死亡当作由今生向来世过渡的道路了。

[8] 高诺尔：《医生的福音》（Evangelium Medici seu Medicina mystica de guspensis Naturae Legibus sive de Miraculis，伦敦，1697年）第15 条，第133 页及其次页。

[9] 洛克以充分的理由指出（第二卷，第十一章，§10 和§11），兽类是丝毫不能形成抽象的东西的。因此，他不承认它们对一般观念会具有推理的能力。但他认为很明显的是，它们在某些巧合下能对一些特殊观念进行推理。如果这位哲学家曾经见到，人们只是在有了制定信号的使用习惯之后才能作出反省的，他便将认识到，凡兽类对于推理是绝对无能为力的，因而它们的行为，即使显得好像是推理似的，其实只不过是某种想象的效能，而对于这种想象，它们又是丝毫不能自由支配的。

[10] 见第二卷，第十六章，§5。

[11] 见第三卷，第五章，§10。

[12] 见第四卷，第五章，§3、4、5。

[13] 见第四卷，第六章，§1。

[14] 见《纯理性心理学》，§461。

第五篇 论抽象

§1 我们已经看出，抽象概念乃是不去就使事物相互区别的属性进行思考，而仅仅就使事物相互适从的品质进行思考而形成的。不去考察确定一个广延的是这么一个东西，而确定一个整体的又是那么一个东西，则我们就将得出广延和整体的抽象观念 [50] 。

因此，这种类型的观念都只不过是我们通过对事物相互之间的类似之处进行观察而加以名目的，这就是为什么人们称它们为一般的观点 （l’idée générale）。可是，这还不足以认识这种观念的起源，还必须就这种观念的必要性，就伴随着这种观念而来的弊端等方面作一番重要的考察才行。

§2 毋庸置疑，这些观念都是绝对必要的。人类既然不得不按事物的相互差异或事物的相互类同来谈论它们，他们早就必须把这些观念归入由符号来相互区别的各种门类中去。有了符号的帮助，他们就可以把那些无法毫不含糊地放进冗长的谈话中去的东西，包含在单独的一个单词里了。人们可以从对诸如：实体 （la substance） 精神 （l’esprit） 肉体 （le corps） 动物 （l’animal）之类的术语所作的使用中，看到一个明显的例子。如果人们在谈论事物时，只想就他们在每件事物中所想及的一个主体来进行讨论，而这个主体又只确立在事物的属性和形态上，那么他们只需要实体 这个名词就够了。如果他们的目的是为了更特别地指出事物的属性和形态的种类，他们就可以使用精神 或肉体 这个名词。如果他们为了把这两个观念结合起来，用以谈论一个活生生的整体，这个整体由其本身以及由于本能的驱使而使自己活动着，于是他们就有动物 这一名词。最后，按照人们在动物这个概念中所加入的用以区分不同门类的动物的观念，习常用语还提供了一些适当的词语，以使我们的思想达到一种简练的方式。

§3 但是，必须提出，在我们决定事物的种和类的时候，通过事物的性质要远远地不及通过我们认识这些事物的方式，或者，用一种更为熟悉的语言来讲，就是我们要把这些事物划分到彼此相互从属的类别中去。假如我们曾有明察秋毫的能力，能够在客体中发现为数更多的属性的话，我们就立刻可以察觉，在那些对我们显得是最类同的事物之间，也存在着种种差别，而我们因此就可以把这些事物再行细分为新的门类。比如说，虽然同类金属的不同部分，就我们对它们所知道的性质而言是彼此相类同的，然而却并不因此而知道，那些留待我们去认识的性质是否也是相同的。如果我们能对它们作出进一步的分析的话，或许我们在它们之间所能找到的差别，也跟我们今天在不同种类的金属之间所已找出的差别一样之多。

§4 使一般观念成为如此必要的，乃是由于我们精神的局限。上帝就毫无这种需要，他那广大无边的知识把所有的个体全部包罗了进去，对他来说，同时想到一切东西，并不比只想到单独的一件东西来得更加困难一些。而对我们来说，不要说是只对一个客体进行思考，甚至只是对这个客体的某些局部加以考察时，我们精神的能力就感到短绌。因此，为了把我们的思想安排得有条不紊，我们便不得不将事物区分为种种不同的门类。

§5 从这样的一种起源上出发的概念，只能是残缺不全的；而且，在我们对它们加以使用的时候，如果不处之以谨慎小心，则很可能将会有危险发生。故而哲学家们在这个论题上都曾陷入过一种错误，而这种错误已造成了一些严重的后果，这就是他们把他们的一切抽象全部实物化了，或者把这些抽象看作是同事物本身一样，都具有一个真实的不依赖于事物的存在而存在的存在体 [51] 。我想，这就是导致某种荒谬绝伦的观念的原因吧。

§6 我们的一切最初的观念都是个别特殊的；这就是某些光亮的感觉，色彩的感觉，等等，或者是某些心灵活动。然而，所有这些观念都表示着一件真正的实物，因为这些观念确切地说来只是我们存在的身历其境的不同变化罢了。正因为我们没有把这件事情看作是属于我们的，看作是属于我们的存在的，或者看作是我们存在的这种或那种

方式，即感到的、看到的等等，我们在我们自己的身上就什么也察觉不到。我们的一切观念在起源时的情形都是这样的。

由于我们的精神对一切可能隶属于它的变化同时来作出反省实在是太有限的了，它就不得不将这些变化区分开来，以便将它们由此及彼地逐一取作反省之用。而用作这种区分的基础的，乃是它的变化在它的存在中继续不断的改变和连续，对精神来说，这个存在就显得是某种常存不变的基础了。

这些变化，一旦从这样一个作为它们的主体的存在的身上区分开来以后，是不会再有什么实物可言的了，这是可以肯定的。然而，精神却不能凭空来作反省，因为这恰恰就是根本不作反省。那么这些变化，采取了一种抽象的方式之后，或者从它们所从属的存在——这个存在只能在这些变化包含在它里面的时候方能与它们相称——身上分离出来之后，又将如何成为精神的对象呢？这就是精神继续把这些变化看作如同事物本身一样。通常，精神每每总是把变化看作好像是从属于它的那样来对它们进行考察的，并在变化和存在尚未分开的时候，还以其存在的实物来察觉这些变化，甚至在它把变化和存在区分开来的时候，它仍然尽可能地为这些变化把这同一件实物保存下来。这样，精神便自相矛盾了：一方面，它把它的种种变化看作同它的存在没有任何联系，从而使些变化化为乌有；而另一方面，因为虚无是无从把握捉摸的，它又须把这些变化看成好像是某种事物一样，而且继续把这同一件实物——它首先是由于这件实物而瞥见了这些变化的——归之于这些变化，尽管这件实物已不再和这些变化相称了。总而言之，这些抽象，当它们还只不过特殊观念的时候，它们都是和存在的观念联结在一起的，而这种联结也是不会中断的。

尽管上述矛盾是一种弊病，然而它却是必要的。因为，倘若精神对于一下子将它的存在和它的种种变化完全包罗进去是太有限了的话，那么，还是将这些变化区分开来，形成一些抽象的观念来得更好一些；并且，虽然由此而使这些变化失却了它们所具有的整个实物，但仍然极需对这些变化作上述假设，因为若非如此，精神就永远不能将这些变化作为它们反省的对象。

很多哲学家都不曾怀疑到，抽象观念的实物只不过是想象的产物而已，其原因便是上述的那个必要性。他们所已看到的，是我们曾经绝对地从事于把这些抽象观念当作某种真实的事物一样地进行考察，他们便都把这件事抓紧不放；而且，并不去追究曾使我们在这种虚幻的表面现象下瞥见这些抽象观念的原因，于是他们便得出结论说这些抽象观念实际上都是事物存在的本身了。

人们因而把这一切概念都实物化了，但实物化的程度之或深或浅还是根据事物所显示出具有实物性的或多或少而来的，因为这些概念都是事物的部分观念。种种变化的观念所带有存在的程度，较之实体的观念所带有存在的程度要更少些，而有限的实体的观念所带有存在的程度，还要更少于无限的存在观念[53]。

§7 这些观念，在这样地经过了这么一番实物化之后，便变得奇迹般地丰富多彩了。从这些观念那里，我们得出了隐秘的品质（qualités occultes）、实体的形式（formes substantielles）倾向的种类（espèces intentionelles）等令人满意的发现；或者，不妨只谈谈这些在现代是共通的东西吧，正是从这些观念那里，我们得出了这些种属（genre）、这些类别（espèce）、这些本质（essence）以及这些差异（différence），而诸如此类的东西全都是可以同样地放到每一实体中去的存在，用以确定实体之所以成为实体的原因。哲学家们在使用诸如存在（être）实体、本质、种属、类别等词语的时候，不应设想他们所理解的只是通过感觉和通过反省而来到我们身上的某种简单观念的集合体；他们愿意作更深入的探讨，并且要在这些观念的每一个里，看出其特有的实物。倘若我们进一步深入更为纷繁的细枝末节中去，并把诸如物体、动物、人类（homme）、金属（metal）、黄金（or）、白银（argent）等实体的名称检查一遍的话，则那些在其他的人看来是隐藏了的事物，在哲学家们的眼前便会全部揭示出来。

他们把这些词语看作为某种实物的一些符号，其明证之一乃是，虽然一个实体遭受了某种改头换面，他们仍然毫不放松地追问，这个实体是否仍然属于在这种改变之前与它相关的同一类别。如果他们把实体的概念和它们的类别的概念分别置于简单观念的不同集合体中，

那么，这个问题便成为多余的了。当他们问起：冰和雪是否都是水，一个怪胎是否算人，上帝、精灵、肉体、甚或虚空是否都是实体 时，显然可见的是，以上问题并不在于这些事物是否和集结在诸如冰、人类、实体 等这些名词下的那些简单观念相称，因为这个问题只需其本身便可自行解决的。问题在于要知道这些事物是否包含了人们所假设的冰、人类、实体 等这些名词所意味着的某些本质、某些实物。

§8 这一偏见曾使所有的哲学家设想，必须用最接近于并且最有利于解释实体的性质的差异来为实体下定义。可是我们仍然在等待他们举出这类定义的一个例子来。由于他们对认识本质是无能为力的，这些定义便将永远是不完善的，但他们却没有怀疑到自己的无能为力，因为他们对于被他们实物化了的，而且随后又被他们看作为事物本质的自身的抽象观念是先入为主的。

§9 在哲学家们还没有满意地以他们的方式来解释实际存在的事物的性质是什么的时候，他们倒已经想解释并不存在的事物的性质来了，于是，种种实物化了的抽象概念的滥用便更加明显地到处可见了。我们曾见到他们在谈起纯然只是可能的生物时，就像在谈论确实存在的生物那样，并且把它们全都实物化了，一直要谈到它们所起源的洪荒时代。有人还曾这样问过：在上帝创造这些生物之前，它们到底是在什么地方的，对于这个问题，回答倒是挺简单的，因为问的是在它们存在之前，它们都在哪些地方，那么，在我看来似乎只需回答说这些生物压根儿到处都不存在，那就行了。

可能存在的生物的观念只不过是一个实质化了的抽象，是在我们不去思考事物的实际存在，而只去思考我们所知道的它们的其他品质时而形成的。我们思考了物体的广延性，思考了它的形状，思考了它们的运动和静止，而我们对它们的实际存在却未曾加以思考。我们就是这样来得出可能存在的物体的观念的，这种观念使物体脱离了它们的全部的实在，因为这种观念把物体假设成处于虚无之中，而且，由于一个显而易见的矛盾，这一观念又对物体保留了它们的实在，因为这种观念把这些物体向我们再现得就像是某种具有广延性、具有形状等等的事物一样。

哲学家们并没有发现这个矛盾，而是只从这后面的一点来接受了这种观念。结果，他们把这个实际存在的东西加到完全不是实在的东西上去了。有些人还信以为，他们已经用一种显而易见的方式解决了关于造化的最棘手的问题。

§10 洛克说：“我恐怕人们谈及心灵的机能的那种方式，只会给不少人带来混乱的观念，恰如分明有别地存在于我们身上的那些内在因素一样，这些内在因素具有种种不同的作用以及种种不同的能力，它们指挥着、服从着并执行着种种不同的事物，就好像分明有别的事物一样，这样一来，就在有关心灵的这些不同能力的问题上产生了大量劳而无益的争论，晦涩费解而充满似是而非的内容的言论。”

对于一位理智的哲学家来说，这种忧虑并非杞人忧天。因为，人们为什么要把这些东西，诸如：判断到底是属于理解还是属于意志；理解和意志这两者是否是同样主动或同样自由的；意志到底是具有认识的能力呢，还是仅仅只是个盲目的机能；意志归根结蒂是能够指挥理解力的呢，还是受理解力的指导和决定的，当作极为重要的问题而费尽心思呢？倘若哲学家们只愿通过与心灵所产生的或者能够产生的某些行为的关系，以理解和意志来表达被考察的心灵，那么，显而易见，判断、能动性和自由是属于还是不属于理解，须根据讲到这一机能时，人们对这些行为考虑得或多或少而定。对于意志，情况亦复相同。在这种种的情况中，只要在通过精确的分析来确定人们对事物所作出的概念的同时，把一些术语解释清楚，那就行了。可是，哲学家们全都不得不通过抽象来再现心灵，他们都给心灵增加了存在；而理解和意志也都遭罹了一切抽象概念的命运。正是这些人，把我刚才所列举的所有问题都搞得纷乱不堪了，其中包括诸如笛卡尔学派的学者们，他们都明确地指出，心灵与事物的区别绝非在此。因此，他们就全都违背了他们本来的意愿，把这些抽象的观念都搞成实物化了。而自己对此却无所察觉。正是由于对分析抽象观念的方法一无所知，他们对于认识抽象观念的缺点也就都无能为力，因此也就不能以一切必要的小心谨慎来使用抽象观念。

§11 这五花八门的种种抽象把人们关于自由的一切论述都搞得无限地模糊了，在这个问题上所浪费的无数笔墨好像只能使事情变得愈加模糊不清而已。按几位哲学家的说法，理解乃是接受观念的一种机能，而意志就其本身而言，却是一种盲目的机能，它只是按理解呈现给它的观念才能下决定。这并不依赖于理解之察见或不察见一些观念以及这些观念之间的实际存在的或可能存在的关系。理解不是自由的，它甚至也不是能动的；因为理解自身绝不产生白和黑的观念，而它所见到的是，必定是此种颜色并非彼种颜色。是意志在起作用，这是确实的，但是，由于意志本身的盲目，它就追随着理解的启导（dictamen）就是说，意志只能接下来对一个给它规定了必然原因的东西才能作出决定。因此意志也是必然的了。但是，如果说人是自由的话，那是由于这两个机能中的此一或彼一机能是自由的才有可能，若非如此，人就谈不上是自由的了。

只需指出，这批哲学家们把理解和意志都搞成了只是他们想象中的空中楼阁，就足以驳斥上面这一整套的推理了。如果这两种机能确是像他们所想象的那样，那么无疑地，自由便永无诞生之日了。不妨请他们反躬自思一下，而且我要这样来回答他们，即只要他们愿意把这些抽象的实在全部摈弃，并且对他们的思想作一下分析，他们便将以一种截然不同的方式来看清事物了。比如，说理解不是自由的，也不是能动的，这话一点也不对；我们对此已提供的分析，证明了它恰恰是相反的。但是，在天赋观念的假说中，那就必须承认，纵使这一困难不是不可解决的，也至少是极为巨大的。

§12 我不知道，在我讲了刚才那番话之后，人们是否有可能终于放弃所有这些实物化了的抽象。有若干理由使我担心，情况会恰恰相反。必须回想一下，我们已经说过[54]这些实体的名称在我们的精神中所占有的地位，就是这些主体在我们身外所占有的地位。在精神里，这些实体的名称都是简单观念的联结和相互支持，就像这些主体在我们身外都是品质的联结和相互支持一样。我们总是试图把品质归到该主体上去，并且试图使我们把品质设想成表达主体的实物本身，其原因盖在于此。

其次，我在别处[55]曾经指出过，我们不可能认识构成典范概念的一切简单观念。可是，一件事物的本质，按照哲学家们的说法，乃是把事物造成为像它这个样子的东西，我们能够在这些场合中具有本质的观念便是一种结果，我们因此也给它们取了一些名称。例如：公正（justice）这个名称意味着正义（juste）的本质；敏锐（sagesse）这个名称意味着机敏（sage）的本质，等等。这或许成了使经院学派信以为，为了具有名称来表达实体的本质，他们只需遵循着言语上的类同就是了的一个原因。因此，他们便造出了诸如物体性（corporéité）、动物性（animalité）以及人性（humanité）这类名词，用以指明物体（corps）、动物（animal）以及人（homme）的本质。一旦这些术语对他们既成熟知的东西，就很难使他们相信，这些术语都是些意义空洞的东西。

其三，使用这些名词，只有两个方法：要么是，在它们的意义所应表示的一切简单观念在人的精神中全都固定下来之后方来使用它们；要么是，仅仅在把它们假定为事物的实在本身的符号之后再来使用它们。第一个方法对于一般的人来说是很困难的，因为这些名词的习惯用法并不经常是相当肯定的。人们在观看事物时，会按照各人所获经验的不同而有所不同，这就很难使他们对许多名称所包含的观念在数目和品质方面取得一致。况且，即使在取得了这种一致时，要在其恰如其分的范围内抓住一个术语的意义，那也并不总是轻而易举的，为了达到这一点，需要有一定的时间，一定的经验和一定的反省。但是，如果在一些事物中，假设有某一件实物，对于这件实物，人们可以把它的一些词语看作是真正的符号那样，通过诸如人、动物等等这么一些名称，来理解一种确定和区分这些事物的实在的东西，那就要比对可能从属于它的一切简单观念加以注意来得更为方便得多了。这个办法一下子解决了我们的不耐烦，满足了我们的好奇心。即使在那些最努力想摆脱自己的偏见的人中间，那种感觉不到有某种把一切实体的名称归之于未知的实物的倾向的人，或许也是绝无仅有的。这种情况甚至在易于避免错误的某些场合下也可以看得到，因为我们知道得很清楚，被我们实物化了的观念并不是真正的事物。我所指的是道德方面的事物，比如像光荣（la gloire）、战争（la guerre）、声誉（la renommée）这类东西，对这些名词，我们已经给

予了存在 的称呼，那只是因为，即使在最庄严肃穆的演说中，我们也是同在最亲密的交谈中一样，在这样的观念下来想象它们的。

§13 下面必定是我们错误的最广泛的根源之一。只要先假设这些词语与事物的实物相符合，那就足以使这些词语和事物混为一谈，并得出这些词语都能尽善尽美地解释事物的性质的结论。这就是为什么那个提出一个问题，并询问如此这般的物体是什么的人，恰如洛克所指出的，自以为对某种事物比光问个名称多问了些东西，而那个回答他说这是铁 的人，也同样自以为使他学到了比名称更多的东西。可是，有了这样的一种行话，假说就毫无立足之地了，尽管假说可能是某种不能光靠自己来支持自己的难于理解的东西。而对不同学派的风行流传，更是不必再惊诧莫名了。

§14 因此，十分重要的是，不要把我们的抽象实物化了。我知道只有一个方法可以避免这一弊端，这就是善于阐明我们的一切抽象概念的起源和派衍。可是，哲学家们对于这个方法全都是一无所知的，他们都企图以定义来弥补此中的不足，真是枉费气力。他们在这方面无知的原因，就是出于偏见，他们总是固执于这种偏见，认为必须由一般观念来开始；因为，要是不准人们由特殊观念来开始，那就不可能解释一些更为抽象的观念，而这些更为抽象的观念，又是源出于特殊观念的，我们不妨举个例来说明这一点。

把“不可能”定义为：*包含着矛盾的东西*，把“可能”定义为：*不包含着矛盾的东西*，把“存在”定义为：能够实际存在的东西，在作了这番定义之后，如果不把“存在物”定义为补足可能性的东西，那么人们就不知道该给它下什么别的定义了。可是，我倒要问一下，这种定义是否表示某种观念了呢？而人们是否不会对这种定义嗤之以鼻的权利，正如人们对亚里士多德的某几条定义曾嗤之以鼻一样呢？

如果“可能”乃是*不包含着矛盾的东西*，那么“可能性”就变成了*矛盾之不包含*，那么，“存在物”便应当是*补足矛盾之不包含* 的东西。这算什么言语啊！只需对观念的自然顺序作一番比较妥切的观察，人们早就可以见到，“可能性”的概念只能是形成于“存在物”的概念之后的。

我想，人们只是因为从别的地方知道了定义了的事物，才采用这种定义的，而他们在那些地方又并未观察得那么真切。精神被某种明晰性所打动，它便将这种明晰性归功于定义，却一点也没有察觉到，这些定义都是难于理解的。这一例子可以令人看出，以我的方法作为依据是多么的重要，那就是说，永远要用分析来取代哲学家们的定义。我甚至相信，人们应当抱着翼翼小心，直到对这些好像是最最令人羡慕的表达方法避而不用为止。定义的滥用已变得如此地司空见惯，以致无论人们持以何种的细心谨慎，对广大的读者来说，要使这些定义能很好地把握住思想，是很难的事。对于这一点，洛克就是一个例子。的确，他对一般读者所作出的，只不过是一些极为正当的实际应用的定义；但是，倘若他曾把这些从他的写作风格中摈弃干净，则在很多地方，可以使人们更易于领会。当然，我毕竟只是从译文来作出这个结论的。

以上的详述，阐明了什么是抽象观念的影响。倘若他们那些为人们所忽视的缺点，曾使整个形而上学大大地暗淡失色的话，那么，今天，这些缺点既不为众所周知，对我们来说，所需做的就只是在这一点上加以补救而已了。

---

[1] 下面是洛克对这种观念的发展情况所作的解释。他说："孩子们从同他们谈话的这些人的身上得出的观念，与这些人的本身是类似的，都只是些特殊的观念。孩子们对他们的奶妈和妈妈所具有的观念，在他们的精神中都是勾画得极其清楚的，而且，如同真实的图画一样，在精神中所唯一地呈现出来的，便是这些个别的人物。孩子们起初对这些观念所给予的名称，同样也是只限于这些个别人物的。因而，孩子们所使用的像奶妈 、妈妈 之类的名称，自会唯一地同这些人物联系起来。在此以后，时间长了，对世界的认识更多了，他们便观察到尚有不少其他的人物，这些人物，通过状貌和若干其他的品质上的共同的关系，和他们的爸爸、他们的妈妈以及他们日常见到的其他一些人物相类似，他们便形成了一个观念，在这个观念上，他们发现，那些特殊的个别人物是同样也包括在其中的，于是他们就像其他的人物一样，给他以人的名称。他们就是这样地逐步地获得一个一般

名称和一个一般观念的。他们在这方面没有形成什么新的东西，只不过是在他们所具有的对诸如比埃尔、雅各、玛丽和伊丽莎白等等人物的复合观念中，把对他们中间的每一个人说来是特殊的成分撇开，而只把在他们看来对无论哪一个人都是共同的东西保留下来而已。”见第三卷第三章，§7。

[2] 在12世纪初，逍遥学派形成了两个支派，即“唯名论”（Norminaux）和“唯实论”（Réalistes）。唯实论者所持的论点是，一般概念，即“经院学派”称之为共性（nature universelle）、关系（relation）、形成（formalité）以及其他种种的概念，都是与事物本身分明有别的实物。唯名论者则恰恰相反，他们认为一般概念只不过是一些名称，人们可以用这些名称来表达不同的理解方式，而他们的主张就建立在天生万物必有其用这一原理上。这就把一个极佳的论点确立在一条相当蹩脚的理由上了。因为，这是先承认这些实物（réalité）的存在是可能的，而且为了使之存在，只需给这些实物找到某种用处就行了。然而，这个原则却曾被称为唯名论者的剃刀（le rasoir de nominaux）。这两个学派之间的争论曾闹得如此剧烈，以致风潮一直刮到了德国；而在法国，路易十一不得不下令禁止阅读唯名论者的著作。[52]

[3] 作者在此处所说的经院哲学中唯名论和唯实论（即实在论）的论战，是欧洲中世纪封建社会思想斗争的主要表现，它延续了几个世纪。列宁对这场论战曾作了如下评价：“……中世纪唯名论者同实在论者的斗争和唯物主义者同唯心主义者的斗争具有相似之处。”（《又一次消灭社会主义》，《列宁全集》第20卷，第185页）

[4] 笛卡尔本人就是这么来进行推理的，参阅《沉思集》。

[5] 参见第四篇。

[6] 参见第三篇。

第六篇 论某些为人们毫无根据地归属于心灵的判断，或对形而上学中一个问题的解答

§1 我相信，讲到这里，一直还没有把各人在他自己身上所无法觉察的任何活动都归之于心灵。可是，哲学家们为了使视觉的幻象言之成理，都曾假设，我们形成了某些我们对之丝毫没有意识的判断。这种看法是如此普遍地为人们所接受，连所有哲学家中最为周密审慎的人洛克也采纳了这种看法。下面请看他是如何对此作出解释的。

“关于知觉这一论题所应得出的一个看法，就是通过感觉这一途径而来的种种观念，往往会被成年人所作出的精神上的判断而不知不觉地改头换面了。因此，当我们把一个颜色单一的圆球体，比如说，金子做的、白石做的或者乌玉做的，放在我们眼前的时候，可以肯定，在一见到这个圆球体时，在我们精神中所印刻下来的观念，是呈现出一个扁平的圆形的，它为不同亮度的阴影所覆盖，使我们的眼睛受到不同亮度的刺激。但是，由于习惯，使我们早已熟知辨别凸形的物体通常在我们身上产生的形象是怎样的，以及光线在反射中所发生的变化又是怎样的，按照物体可感形相的差别，我们立刻就可以在物体形象对我们所显示出来的位置上，将我们所看见的形象的原物本身安放上去，这乃是根据习惯而使我们觉得自然的一种判断的结果；由于我们把跟视觉合在一起的判断结合到视觉中去，我们便形成一个凸形物体和颜色单一的观念，虽然实际上，我们的眼睛只给我们呈现出一个覆盖着阴影的、颜色不匀的平面，就像在图画中所显示出来的一样。我要趁这个机会，在这里插入博学之士莫里诺先生的一个论题……‘请您假定有一个生来盲目的人，他如今已长大成人，人家已教他学会了通过触摸来区别出同一金属的、大小约略相同的一个立方体和一个圆球体，当他摸到此一和彼一物体的时候，能够说出哪一个是立方体，而哪一个是圆球体。再请您假定，把立方体和圆球体安放在桌上，而这一盲人的双目忽然复明。我们要问，如果光凭观看而不去触摸这两件东西，他是否能识别它们，并且能够说出，哪一个是圆球体，哪一

个是立方体吗？提出这一问题的深思敏辨而判断公正的作者立刻不假思索地回答道：‘不能，’他接着解释说，‘因为，尽管这位盲人已经由经验懂得圆球体和立方体是以怎样的方式来刺激他的触觉的，然而他尚不知道，以这种或那种方式刺激着他的触觉的东西，确实应当以这种或那种方式来触动他的眼睛，也不知道立方体的一个以一种不均匀的方式碰到过他的手的凸出的角，确实应当在他的眼睛里显得就如他在立方体中所显示出来的那个样子。’我完全赞同这位聪明的学者的意见……我相信，这位盲人在初见这些物体时，如果让他单单限于观看的话，要他肯定无误地说出哪一个是圆球体，哪一个是立方体来，他完全是无能为力的，虽然经过触摸，而且由触摸而觉察这些东西的形状的差别，他是纯有把握说出和区别出这些东西来的 [56] 。”

§2 整个以上的推理假定，在乍一看见一个圆球体时，在眼睛里所勾画出来的形象，只是一个扁平圆形，发出强弱不匀的光亮和色彩，这是千真万确的。但是他此外还作了一个假定，而这个假定在我看来却显得虚妄的了。他假定，在心灵中所造成的印象，结果只能给我们以这个圆形的知觉，以致如果我们看见圆球体乃是一个凸形的物体的话，这乃是因为我们已经通过触摸的经验，获得了这一形状的观念，而因为通过视觉，使我们知道这一形状在我们身上所产生的是什么样的形象，所以我们就不顾这一形象的关系，而习惯于把它判定为凸形的了。引用洛克紧接上文所叙述的话来说乃是：判断改变着来自感觉的观念，而且对我们把这个观念再现成与原来的观念本身不同的另一种样子 。

§3 在这些假设中，洛克未加证明，就提出心灵的感觉除了再现出我们在眼睛中所能勾画出来的形象之外，就不再再现什么东西这种说法。依我看，当我注意着一个圆球体的时候，我除了看到平面的圆形之外，还看见了别的东西，那就是经验，在我看来，把这种东西归诸经验完全是自然而然的。此外，还有很多理由可以否定这位哲学家借以作为依据的一些看法。首先，他假定，按照各种物体在可感形相上的差别，我们知道凸形物体在我们身上所产生的是怎样的一种形象，而在光的反射中又会出现怎样的变化。这些知识，绝大多数的人都是一点也没有的，虽然他们也是和哲学家们用同样的方式来看到形状

的。其次，我们如果确是把这些判断与视觉很好地结合起来的话，那么我们就永远不可能像洛克所假定的那样，把这些判断和视觉混淆起来，而只能是用一种方式来观看，而用另一种方式来作判断而已。

我看见一幅有浅浅的立体感的图画，我心里明明知道，而且对此也毫不怀疑，即它是绘在一个平面上的；我曾经触摸过它；然而这一知识，反复取得的经验，以及我所能作出的一切判断，丝毫不能影响我看见那些凸出的形状。这种凸形的外观为什么能保持下去呢？为什么一个判断，它既然具有使我把事物看成与它们在我对它们的感觉所得出的观念中全然不同的效能，竟会不具有使我把这些事物看成同这些观念相吻合的效能呢？我们也可以对圆形的外观同样地进行推理：我们看见远处有一座建筑物，呈现着这种圆形的外观，但我们知道它是方形的，并且把它也判断成为方形的。对其他成千上万个别的类似的例子，我们也都能进行这样的推理。

§4 其三，还有一个理由，仅此就足以击破洛克的这种观点，那就是，我们对这几种判断是不可能具有意识的。以许多似乎在心灵中发生的而我们又不能对之取得知识的事物作为判断的依据也是徒劳无益的。按照我在别处已经说过的[57]，即在我们已经形成了这些判断的片刻之后，我们很可能随即又把它全都忘却，这话确实不错；但是，当我们把判断作为我们反省的对象时，我们对这些判断的意识就会变得如此强烈，以致我们再也不能出于疑虑而把这些判断摈弃。

§ 5 倘若洛克在他的一切结论中都遵循着自己的看法的话，那么，他也应当在距离、位置、大小和广延等方面同他在形状上所作出的推理一样地来进行推理。这样，人们就可以这么说："当我们观看一幅开阔的村野景象时，可以肯定，在一见到这幅景象时，在我们精神中所印刻出来的观念，是呈现出一个平坦的表面的，它呈现出不同亮度的明暗阴影和色彩，使我们的眼睛受到光线的刺激。但是，由于习惯，使我们早已熟知辨别位置不同、距离不同、大小和广延性不同的物体通常在我们身上所产生的那些形象是怎样的，以及在光线的反射下所发生的变化又是怎样的，按照距离、位置、大小和广延的不同，我们就立刻可以在它对我们显现出来的地方，把我们所看到的形象的原物

本身安放上去，这乃是由于习惯而使我们成为自然的一种判断的功效；由于我们把跟视觉合为一体的一种判断结合到视觉中去了，我们就会形成不同位置、不同距离、不同大小和不同广延的一些观念，虽然实际上，我们的眼睛只给我们呈现出一个明暗和色彩变化不均的平面。”

对洛克的推理作出上述使用是确切无误的，何况村野景象向我们所指供的位置的、距离的、大小的以及广延的观念在一个圆球体的各个不同部分的知觉中看起来全都是缩小了的。然而这位哲学家却未曾采纳这些结论。在他的论题中所严格要求的是圆球体和立方体的大小要差不多相同，他要使人充分地理解，视觉不需借助任何判断，就能够给我们提供各种大小的观念。然而，这便是一个矛盾了，因为如果没有形状的观念，人们就无从体会何以会有大小的观念了。

§6 其他的人全都未表异议就接受了这些结论。以著作数量宏富而称著的伏尔泰先生，引证[58]并赞同贝克莱博士的意见。贝克莱断定说，对于一个天生的盲人来说，当他的眼睛突然见到光明的时候，他对于不论位置、距离、大小还是形状，都是一概不能识别的。

§7 他继续说道：“我透过一个小洞看到一个站在屋顶上的人，距离太远，光线又不足，这使我起初难以辨明这到底是不是一个人，因为客体在我看来显得太小，我断定自己所看到的，不过是一座至多二尺来高的塑像而已。但这个客体忽然自己活动起来，我马上断定这是一个人，而从这一霎那起，这个人对我就显得仿佛同常人一样的高大了。”

§8 如果大家愿意，我可以承认这种大家归属于视觉的判断和效能，可是，这还远远不能证实贝克莱博士的论点呢。在这里存在着一个从初次判断到达第二次截然相反的判断的突变过程。这就牵涉到要求人们以更多的注意力来凝视客体，以便可以在客体中找到一个常人的身材。这种高度的注意很可能会在大脑里产生某种变化，从而在眼睛里亦产生这种变化，这种变化就使你看出一个身高五尺左右的人来。上面所说的只是一种特殊的情况，而他所作出的判断，是使人们无法否认这个判断是具有意识的那种判断。如果真的像人们所假定的

那样，我们总是能形成类似的判断，那么为什么在其他一切场合，判断便不是同样的呢?

假定有一个人，离开我只有四步远，现在他走到离我八步远的地方，那么，在我眼底里所勾画出来的形象，将只有一半那么小了。那么，为什么当我继续不断地看着他时，他还是差不多同样高矮呢?有人会回答说，您起初将发觉他小了一半，可是经验在您的大脑里所架设的一个人的观念和关于五六尺高的身材的观念之间的联系，迫使您通过一个瞬即的判断去想象一个这般高矮的人。我坦白地承认，这是一件我所不能以我的亲身经验来证实的事情。当人们将他的全部注意倾注到这件事物上的时候，第一个知觉难道会这样迅速地自行消失，而一个判断就可以这样迅速地来代替这个知觉，以致使人们竟无法觉察到这个知觉到这个判断之间过程么?更有甚者，倘若这个人跑到离开十六步远、三十二步远、六十四步远，并且这样继续地跑下去，为什么他的身材对我将显得逐渐地缩小，以致直到最后，我竟会完全看不见他了呢?如果视觉的知觉乃是一种判断的效能，通过这个判断，我已经把一个人的观念同五六尺高的身材的观念联结起来了，那么，这个人应当突然一下子在我的眼前消失，或者是，在他离我到达某个距离的时候，我继续看见的，应当是一个同样大小的人。既然我们都有着同样的经验，那么为什么他在我的眼前会比在别人的眼前缩小得更快些呢?总之，你必须说明，在距离达到什么程度时，这种判断才会开始失去它的力量吧。

§9 我所反对的那些人把视觉的感官与听觉的感官相比，并且从听觉出发来得出视觉的结论。据他们说，由于声音，使耳朵受到了刺激，人们就听到了声音，此外便再没有什么了。由于景象，使眼睛受到映射，人们就看到了色彩，此外便再没有什么了。一个有生以来第一次听到炮声的人，是不能判断这炮声是在一法里之外呢，还是在三十步之外发出的。只有经验才能使他熟悉地判断出他与发出炮声的地点之间的距离。这和从一个客体所发射出来的光线完全是一回事，光线本身是丝毫也不能使我们得知这个客体到底是在什么地方的。

§10 听觉器官，就其本身来说，并不是为了给我们以距离的观念而生就的，即使在这里加以经验的帮助，听觉器官所提供的观念，仍然是一切观念中最不完备的。在有些场合中，听觉器官的情况同视觉器官约略相同。假如我透过一个小孔窥见远处的一个客体，而没有看到那些把我和客体分隔开来的东西，则我对客体的距离的认识，还只是极不完备的。在那个时候，我就回想起我所得诸于经验的种种知识，而我判断这个客体之或远或近，正是根据这个客体在我看来比其正常的体积小多少而定的。所以这儿就是必须把判断结合到视觉上去的一种情况，就像把判断结合到听觉上去一样。可是您得妥加注意的是，人们对这个判断具有意识的，而且在加判断之后，仍然同在加入判断之前一样，我们对这些距离仍然只能以一种极不完备的方式来加以认识。

我打开窗子，看见一个人站在路的尽头，在我还没有形成任何判断的时候，我就看出了他离我很远。的确，使我最准确地知道他离我有多远的，并不是从他身上所发出的光线，而是他与我之间的各个客体上所发出的光线。很自然，我一见到这个客体，就给了我某种距离的观念，而这个距离的观念就是我和这个人之间的间隔；同样，在我每次看到这些客体的时候，要使我不具备这些观念，也是不可能的。

§11 有人会对我说：您搞错了。那些瞬即的判断，差不多是与您的心灵在到了一定的年龄，就具有距离、大小、位置等观念是一致的，它们使您想到，只要睁开眼睛，就可以按您观看的方式去看事物。事情并不是这样的，这里面必须有其他感官的帮助。如果您只有视觉的感官，您就不会有任何方法可以用来认识广延。

§12 那么，我所察见的究竟是什么呢？是一个数学上的点么？毫无疑问，不是的。我所看见的当然是光亮和色彩。但是，光亮和色彩难道不会必然地勾画出不同的距离、不同的大小、不同的位置么？我朝前、朝上、朝下、朝左、朝右望，我看见一道光向四面八方散发开来，我还看到若干种色彩，它们也肯定不是全集中在一个点上的；我不再多费什么口舌了。我并不需要依赖任何判断，不需其他感官的帮助，就可以在那里找到带有其各种大小的广延的观念。

我假设有一只兴奋的眼睛，不管这种假设显得多么的荒唐，请允许我作此假定。在贝克莱博士的观念中，这只眼睛看到一道带有色彩的光；可是这只眼睛却一看不见广延，二看不见大小，三看不见距离，四看不见形状。故而它已经习惯于把这整个的自然界判断为只不过是一个数学的点了。要是这个点与一个人的肉体相结合起来了，当这个人的心灵自从很久以来就养成了形成这种判断的习惯时，人们无疑相信，这个心灵除了使用它所刚获得的感官来得出大小、距离、位置和形状的观念外，什么也没有。殊不知事情全不是这个样子的，心灵在整个时间内所形成的种种瞬即而一致的习常判断，将把这些新的感觉的观念加以改变，致使当心灵在接触到这些物体时，仍将确信这些物体都是一无广延、二无位置、三无大小、四无形状的。

§13 当上帝以视觉的各种不同的感觉来丰富我们的时候，奇妙的事情莫过于发现上帝所立下的法规了：这些不同的感觉，不仅能比其他一切感觉更好地向我们告知能满足我们需要的事物以及我们借以保存生命的事物之间的联系，而且还能以一种更加明显的方式给我们报告宇宙万汇的秩序、壮丽和宏伟。不管这项研究有多么的重要，但我为了其他的研究，只得把它丢开了。对我来说，只要愿意睁开眼睛的人，承认他们察见着光亮、色彩、广延、大小等等，也就够了。我不打算再往上追溯，因为我正是在那里开始获得了一种明白的知识的。

§14 现在，该轮到我们自己来审察一下，一个生而盲目的人，要是我们给了他视觉以后，他会发生怎样的情况。

在这位盲人触摸各种物体的时候，他对所感受的种种不同的感觉加以反省，就会形成广延、大小等等的观念。他拿起一根棍子，感觉到棍子的各部分具有种种不同的确定的形状，假如这些不同的确定的形状继续延长下去的话，它们将达到各个不同的点；他就从这里得出了一条曲线的观念。他从这里逐步获得了角的观念、立方体的观念、圆球的观念，以及各种各样的形状的观念。这就是他所具有的关于广延的观念的起源。可是不应当相信，在他睁开眼睛的那一瞬间，他已经享受到这种令人惊叹的光亮和色彩交相辉映在整个大自然中所产生的景象了。这个景象乃是一座蕴藏在他感受的新感觉中的宝库；唯有

反省能使他发现这座宝库，并且给他以这个宝库的真正的乐趣。当我们让自己目不转睛地注视着一幅画面极其复杂的图画时，如果我们笼统地观看整个画面，我们仍然不能对此形成任何确切的观念。为了看这幅画，必须这样，即我们不得不把画面的各部分由此及彼地细细琢磨一番。而对于第一次睁开眼睛见到光明的人，宇宙该是一幅多么繁华的图画啊！

我讲到的这个人，如今已经到了能对刺激着他的视觉的事物作出反省的时候了。可以肯定，在他面前的一切并不是像一个点那样的。而他所看见的，则是一个有长度、宽度和厚度的广延。要是他把这个广延分析一下，便将作出面的、线的、点的，以及各种各样形状的观念，这些观念将同他通过触摸而获得的观念相类似；因为，不管广延通过哪一种感官进入我们的知识，它总不可能被表现成两种不同方式的。不管我把一个圆环和一把尺子观看一下还是触摸一下，前者永远只能提供一条曲线的观念，而后者则永远只能提供一条直线的观念。故而这个天生盲目的人，在重见光明时将能区分出哪一个是圆球体，哪一个又是立方体，因为他在这里将对他曾由触摸而得出的一些同样的观念重新加以认识。

然而，可以请他先别忙着下他的判断，而向他提出如下的问题。人们可以对他说：这一物体，在您看来显得像个圆球体；而另一个物体，对您显得像个立方体；可是，您有什么根据可以保证，前者和在触摸时给您提供的圆球体的观念是同一个观念，而后者和在触摸时给你提供立方体的观念又是同一个观念呢？谁告诉您，这些物体在被触摸时所具有的形状，应该同在被看见时所具有的形状相同呢，您怎么知道，何以这个在您的眼睛里看来好像是个圆球体的东西，当您用手去触摸它的时候，便会不是个立方体呢？甚至，又有谁能回答您，在那儿确实有和您在触摸之下将会重新认识是个立方体和是个圆球体的物体相类似的某种事物呢？上述论据可能是令人困惑的，但我认为可以在此处提供一个答案的，唯有经验而已，但这并不是洛克的论点，也不是贝克莱博士的论点了。

§15 我坦白承认，留待我解决的，是一个困难不小的问题。这就是一种在所有方面都显得和我刚才所提出的观点相反的经验。下面是伏尔泰先生所摘引的原文，如用别的话来转述，或许将丧失其原来的意思。

“薛塞尔顿先生是一位著名的外科医生，他不但在医道上有回春之妙手，更兼在精神上有如炬的光辉。在1729 年，他曾设想可以使天生盲目的人获得视觉，那就是把盲人的所谓白内障的那个东西剥离下来。他猜测，这白内障在盲人的双目中几乎是在他生下来的时候就形成的，他建议用手术来进行治疗。他费了很大的力气才勉强使盲人同意开刀。因为盲人很不理解，视觉可以大大增加他的乐趣。在没有启发他对于学习阅读和书写的要求时，他丝毫没有见到光明的愿望……尽管如此，手术还是完成了，而且是成功的。这个年纪约摸十四岁的年轻人，有生以来第一次见到了光明。他的经历证实了洛克和贝克莱曾如此英明地预见过的一切事情。他在很长的时间内，一不能分辨大小，二不能分辨距离，三不能分辨位置，甚至连形状都不能分辨。有人把一个大拇指那么大小的物体放在他的眼前，而这个物体恰好给他遮住了一栋房屋，于是这个物体在他看来就好像是同屋子一样大小的了。他所看到的一切东西，起先好像都是在他的眼前一样，但一经触摸到这些东西时，便好像是带刺的物体碰着了他的皮肤一样。他不能把他借助于双手已经判断为圆形的东西，与他所已经判断为多角形的东西区别开来；也不能用他的眼睛识别出，他的双手所已经感觉了的在上面或者在下面的东西，实际上是否确是在上面或者在下面。他对于大小的认识，简直还相去十万八千里，直至最后才能通过视觉来理解到，他的屋子要比他的房间大；可是他还不能体会，视觉是怎么会给提供这种观念的。只是在有了两个月的经验之后，他方能察觉图画中所表现出来的立方体的物体；而且，只是在对他身上的这一新的感官经过了长久的摸索之后，他方才感觉到，描绘在图画上的，不单单是一些平面的物体，而且还有立体的物体。他用手到画面上去摸了一阵之后，不由得大为惊愕起来，因为他竟然丝毫不能用他的手来发现他起先看到的表现在画面上的一些立体的物体。他不禁要问，究竟是哪个感官在骗人，是触觉呢，还是视觉[59]？”

§16 对眼睛在面临光线时所发生的情况作一些思考就可以说明这一经验了。

虽然我们离认识眼睛的全部机理还相距甚远，然而我们都知道，眼球的角膜多少是外凸的；瞳孔会按照客体所反射的光量的多少的比例，自动收缩或放大，以让较少的光线通过，或者接受较多的光线；人们猜到，这一容纳着水质液体的结构是在连续不断地采取着不同的形状的。的确，晶状体的向前或退后，是为了能使光线恰好集中于视网膜上[60]；使视网膜上的细微的神经纤维在一极为微妙的变化中受刺激而发生冲动，这种冲动随后便传达到大脑中另外一些更为精细灵敏的部分，而这一部分的机能当然应该是更为神妙莫测的了。最后，使眼球转向要注视的客体的肌肉，还要对整个眼球进行强制，而且，通过这种压力，使眼球或多或少地改变着形状。

不仅是眼睛及其一切部分必须服从这一切活动，服从这种种形状以及我们所不知道的万千变化。这一切运动变化都是以一种令人无想象的敏捷来完成的；而且，所有这些变革还必定是在一种尽善尽美的协调中来实现的，从而使一切配合产生出同一个效能。比如，假使角膜由于对眼睛的其他部分的位置和形状而言相对地生得过分突出或者不够突出，一切客体在我们看来就会显得混乱、颠倒，而我们便不能识别出我们的双手已经感觉到的在上面的或者在下面的东西，实际上是否的确在上面或者在下面。上述情况，还可以用佩戴一副形状与眼睛不相称的眼镜的例子来使人信服。

如果说，为了服从光线的作用，眼睛的各部分是以一种如此巨大的变化和一种如此强烈的活动而不停地使自己变动着的话，那么只有在经历了长时间的锻炼以后，才能使这些机能更加联系密切，更加运用自如。这位通过手术摘除了白内障的年轻人的情况却并不是这样的。十四年来，他的眼睛虽然也经过成长和营养，但他却没有使用过它们，所以老是和客体对它们的作用格格不入。由于对他眼睛的其他部分的位置来说，他的角膜或是过于突出，或是不够突出。而他眼睛的晶状体也变得仿佛不能调节的那样，它总是把光线不是集中在视网膜的前面，就是集中在视网膜后面；或者，假如晶状体在改变其位置

的话，那并不总是为了要把自己准确地放到它所应当处于的那个点上去。为了要使由于长期不用而僵化到如此程度的一些机能协调一致地运用自如，必须经过许多天的锻炼才行。这就是为什么这个青年人曾经摸索了两个月之久。如果说他在触觉的帮助下而有了一得之见，这乃是他为了看清在客体中那些经过他触摸而形成的观念而作了努力的结果，这种努力也为他提供了进一步锻炼视觉器官的机会。假定他每次睁开眼睛看到光线的时候，就不使用他的双手来帮忙，那么，毋庸置疑，光由视觉他是能够获得同样的一些观念的，尽管事实上他得花上更长的时间。

在人家给这位天生盲目的人摘除了白内障的时候，那些对他进行观察的人，都希望能亲眼目睹他们所曾预言过的一种看法得到证实。当他们得知，他是以一种如此无能为力的方式来察看客体的时候，他们就再也不怀疑，除了洛克和贝克莱所设想过的理由之外，还可能提出什么其他的理由来。因而，这就使他们对眼睛造成了一种无法改变的论断，即若没有其他感官的帮助，眼睛肯定是不很适宜于为我们提供广延、形状、位置等等的观念的。

为这一观点（毫无疑问，这一观点对很多读者来说将是显得非常奇特的）提供了依据的，一方面乃是我们具有对一切都要使之言之成理的愿望，而另一方面，则是对眼科学的规律尚认识不足。测量光线在眼底所形成的角度是徒劳无益的，人们根本不能找到那些和我们观看客体的方式相适应的角度。但是，我并不相信，这件事就可以使我们有权去求助于谁都不会具有意识的判断了。我曾想到要在某一部著作里给自己提出阐明我们知识的材料的任务。我应当给自己立下一条规定，即凡是无可否认的东西，以及凡不能以最少的思考而使大家都发现的东西，那就宁可不要创立任何学说。

---

[1] 第二卷，第97页，第九章§8。

[2] 见第二篇，第一章。

[3] 见《牛顿的哲学原理》，第四章。

[4] 见已引证过的那一章。

[5] 或者在脉络膜上；因为人们并不确切地知道，使光线的印象转移于心灵的，到底是通过视网膜上的神经纤维，还是通过脉络膜上的神经纤维。

第二卷 论语言兼论方法

第一篇 论语言的起源及其进步

亚当和夏娃的心灵活动的运用，不应当说是得之于经验的，而且，打从上帝的手里出来的时候* [1]，受了一种异乎寻常的帮助，他们就能够作出反省，并已经能够相互交流他们的思想了。但是我所要假设的是，在洪水泛滥 [2] 之后的某些时候里，有两个性别不同的孩子，在学会使用任何信号之前，曾迷茫于莽莽荒原之中的情况。我是以我已引证过的事实为据而作此假设的。谁知道有没有哪个民族也只是由于类似的变故而起源的呢？请允许我提出这样的假设，因为我们所要讨论的问题 [3] 是要了解这个新生的民族怎样为自己创造了一种语言。

第一章 动作言语和发音言语，并就其起源来加以考察

§1 我刚才所讲到的那两个孩子，只要他们还在彼此独立地生活，他们的心灵活动的运用就只能局限于知觉和意识的运用，因为意识乃是人们在觉醒的时候一刻也不会中止的活动；就只能局限于注意的运用，因为注意乃是每当若干知觉以一种比较特别的方式触动他们的时候就会产生的；就只能局限于回忆的运用，因为回忆乃是每当某些曾触动过他们的环境重新对他们呈现出来的时候就会产生的，直到这些环境所形成的联结被破坏为止；还局限于一种范围极为狭窄的想象的运用。比如，某种需要的知觉自会和某个可用来满足他们需要的客体的知觉联结起来的。但是，这各种各样的联结，由于形成于偶然之中，加上并未通过反省来加以维持，故不可能保存很久。某一天，饥饿的感觉会使这两个孩子回想起他们在前一天曾经见到过的一棵果实累累的树，而到了第二天，这棵树就会给忘掉了，而同样的那个感觉又会使他们回想起另一件客体来。因此，想象的运用还丝毫不处于他

们的能力范围之内，它只不过是他们所处的环境所产生的结果而已[5]。

§2 到了他们在一起生活的时候，他们就有机会更多地运用这些最初的心灵活动，因为他们彼此的交往，使他们将一些知觉附加到每次激情迸发时所发出的叫喊上，而这些叫喊乃是那些知觉的自然信号。他们通常是以一些动作、一些姿势或者一些行动来伴以这些信号的，而上述种种表达方式是更为显明易觉的。比如，一个孩子因为失去了一件由于他的需要而使他觉得必不可少的东西而感到痛苦。他并不光是发出一些叫喊声，他还使劲想得到这件东西，他摇晃脑袋、挥舞胳膊、扭动身体的各个部分。另一个孩子，为这幅情景所触动，目不转睛地注视着这件东西，并且，他一面感受到在他的心灵里产生着种种感觉，而这些感觉究竟是怎么会产生的，他却还不能说出其所以然来，一面又为看到这个孩子所遭受的不幸而感到痛苦。从这个时候起，他便对他感到关切，要去减轻他的痛苦，于是，他便顺从着这种印象，尽他力所能及地去做。因此，仅仅是出于本能，才使这两个人互相求援，并互相帮助的。我说仅仅是出于本能，因为反省还不可能在这儿发挥作用。这一个并没有说：为了让他知道这件我所需要的东西，而且使他来帮助我，我必须以这样的方式来行动；而另一个也没有说：我从他的动作中看出，他所要的是这件东西，我就把它拿给他享用。可是，这两个孩子还是由于需要而进一步促使他们去行动的。

§3 然而，同样情况的一再重复，不可能不使他们最后习惯于将这些知觉联系到激情迸发时发出的呼喊声和身体的种种不同的动作上去，因为这些知觉在那些情况里是以一种极为显明易觉的方式来表达的。他们对这些信号愈是熟悉，他们就愈是能随心所欲地回想起它们。他们的记忆已经开始具有某些运用了，他们能够自己来支配他们的想象了，于是他们就不知不觉地达到了可以用反省来作出他们原来只能凭本能来做出的事情[6]。首先，这两个孩子各自都养成了一种习惯，即根据这些信号，就知道另一个孩子在那时所感受到的感觉；随后，他们都使用那些信号来交流他们已经感受到的感觉。比如，一个孩子看到一个曾使他受到过惊吓的地方，他就模仿那些原是受惊吓的

信号的呼喊声和动作，以此警告另一个孩子不要去冒他已遭受过的危险。

§4 这些信号的使用逐渐扩展了心灵活动的运用，而且反过来，心灵活动的运用更频繁了，又使信号日趋完善，并且使信号的使用更臻熟练。我们的经验证明了这两件东西是相辅相成的。在代数符号发现之前，心灵活动已经有了充分的运用，从而导致了符号的发明。可是，只是在有了这些符号的使用之后，心灵活动才能够具有足够的运用，而使数学达到我们今天所看到的那种完善的程度。

§5 通过上面的论述，可以看出，激情迸发时所发出的呼喊声在自然而然地引起动作言语（la langage d’action）的过程中是怎样促进了心灵活动的发展的。动作言语，在其刚开始产生的阶段，为了与这一对孩子的不很发达的智力相适应，似乎只能以猛烈地扭脖子歪脑袋以及摇晃身躯来构成。

§6 然而，这两个孩子既已养成了把某些观念联结到人为信号上去的习惯，自然的叫喊便为他们提供了样板，可以此创造出一种新的言语。他们发出了新的声音，同时，不断重复着那些声音，伴以某种指明他们想要使人注意的东西的姿势，他们就这样养成了习惯，即把名称加给事物。不过，这种言语最初的进步却是非常缓慢的。说话的器官运用起来是那样不灵活自如，只能比较容易地发出少许极其简单的声音，而发出其他的声音又是那样地费劲，使人简直不敢揣想，除了已经撰想出来的为数很少的几个单词之外，嗓音是否能适宜于发音的变化。

§7 后来这对配偶有了一个孩子。这个孩子，迫于难以使人了解的需要，只能将他的身体的各部分乱摆乱动。他的伸缩如簧的舌头，以一种异乎寻常的方式卷曲起来，并且发出了一个崭新的单词。不断地需要继续产生着同样的结果，这孩子就像第一次那样鼓动他的舌头，并且又发出了同样的声音。父母在惊奇之下，终于猜到了孩子所想要的东西，于是在把他所需要的东西给他的时候，竭力试图重复那同一个单词。可想而知，父母在发音上颇感困难，使他们自己无法创造那个单词。

这种新的言语，按照这样的方法，是不会很快丰富起来的。由于缺乏运用的机会，这孩子的发音器官不久便会丧失它全部的灵活性。他的父母教他用一些动作来把他的思想告诉人家，这种自我表达的方式，其形象鲜明易懂，比发出一些声音来更容易掌握得多。某个新单词的产生，只能有待于偶然的机缘；而且，循着如此迂缓的一条途径，要使单词的数量增加到相当可观的地步，无疑需要几代人的时间；而动作言语，既是如此自然，倒反成了一个必须逾越的巨大障碍了。难道人们会为了另一种优点尚无法预见，而困难却如此显然易感的言语，而把动作言语抛弃吗?

§8 随着发音的言语（la langage des sons articulés）渐趋丰富，它就更有利于使发音器官在幼年时代就得到锻炼，这就有利于使它保持其原先的灵活性。那时，它已显得和动作言语同样的方便，因为人们已经对这两种言语等同地加以使用了；最后，发音言语的使用变得如此方便，从而逐渐地占了优势。

§9 因此，有一个时期，会话是通过单词和动作混合使用的语句来进行的。“习惯做法和习俗[7]，正如在生活中的大部分其他事物所遇到的情况一样，使这个本来是应需而生的东西，随后变成了装饰品；但是，在必要性不复存在之后，其用法却依然如故地长期存留下来了，特别在东方各民族中间更是如此，他们的性格自然而然地与某种会话形式相适应，这种会话形式通过动作来充分表现出他们生气勃勃的性格，同时通过显明易懂的形象的不断反复的重现，使得这种性格得到极其满意的发扬。

“圣书向我们提供了无数这类会话的例证。不妨略举数例如下：当伪先知挥舞他的铁角，以昭示叙利亚人全军覆没的时候[8]；当耶利米按上帝的吩咐把他那麻布腰带藏到幼发拉底河附近的一个石窟中去的时候[9]；当他在众目睽睽之下打碎一只陶罐的时候[10]；当他把链索和枷锁套在脖子上的时候[11]；以及当他把一本书扔进幼发拉底河的时候[12]；当以西结按上帝的命令将耶路撒冷的圣座刻画在砖墙上的时候[13]；当他把自己的头发和胡须放到天平上去秤的时候[14]；当他把屋里的家具搬出来的时候[15]；以及当他为犹大和以色列将两条棍

棒联结起来的时候[16]；先知们通过这些动作来向人民昭示天神的意志，并且是以信号来作谈话的。”

有一些人，因为不明白这种动作言语在犹太人中间曾是一种共同而习见的交谈方式，竟敢把先知们的这些行为看成是怪诞和热狂的表现。沃伯顿先生彻底地驳斥了这种指责[17]。他说：“所谓一种行为之怪诞，乃是该行为本身是荒唐不经又毫无意义。而习常用法和风俗习惯却使先知们的行为成为贤明而合乎情理。至于一种行为之热狂，所指的乃是那种专爱干出一些不合常情的事情，并且使用一种稀奇古怪的言语来取乐为其精神特征的人。但是，这样的一种热狂，根本不是属于先知们的，因为他们的动作明明是些寻常普通的动作，他们的语句又明明合乎当地的习惯说法。

“我们不仅在圣史中可以见到用动作来表达语句的例子，异教的上古史中也充满着这类记载……最早的神谕就是以这种方式记载下来的，正如我们从赫拉克利特的一句古话里所读到的：‘王者，按其在德尔斐[18]的神谕而论，既不说话，也不缄默，惟以信号来表达其旨意。’这就确凿证实了这乃是远古时代以动作代替话语来使人了解的一种常用方式[19]。”

§10 看来这种言语被特别地保存下来了，以教给人民一些他们较感兴趣的事物，例如治安和宗教。由于这种言语对想象的作用更为鲜明生动，其所造成的印象就更为经久不灭。它的表现能力甚至具有强大的生命力，这是那些当时仍然相当贫乏的语言所不能企及的。古人把这种言语称作舞蹈（la danse）这就是为什么圣书上说大卫在约柜前舞蹈[20]。

§11 人类在他们的趣尚日趋完美的同时，就给这种舞蹈以更多的动作变化，使之更为典雅，更富于表现力。不仅要使手臂的动作和身体的姿态服从一些规则，而且还要踏出双足应当形成的步法。从而使舞蹈自然而然地分成了两类艺术，这两类艺术分别隶属于舞蹈这一总称。一类是姿势舞（la danse des gestes）（请允许我引用一句符合古代言语的说法），这类艺术得以保存下来，以有助于沟通人类的思

想；另一类主要是脚步舞 （la danse des pas），人们用它来表现他们心灵的某些境界，特别是欢乐的心情，因为人们是在纵情欢乐的场合下来跳脚步舞的，而它的主要目的就是寻欢作乐。

所以说脚步舞乃是出自姿势舞的，它因此而依然保留着姿势舞的特点。在意大利人那儿，因为他们具有一种更为活泼强烈和更加变化多端的姿势动作，脚步舞就变成了哑剧。而在我们法国人这儿，恰恰相反，脚步舞却更为庄重，更加简朴。如果这算得上是个优点的话，那么在我看来，其原因正是在于这种舞蹈的言语不够丰富和内容不够宽广。比方说，一位男舞蹈家，除了给他的动作以优雅的风韵，给他的舞姿以高尚的情致而外，就没有其他的目的了。那么，在和别人合作演出时，他能否得到像他独舞时那样的成功呢？难道没有理由担心，他的舞蹈，由于一味追求简单，在其表现力方面就会变得如此局限，以致不能为他提供作为一种造型舞蹈言语的足够的信号吗？要是事情果真如此，那么人们越是简化这种艺术，则它在表现力方面就越将受到限制。

§12 舞蹈具有各种不同的类型，从最简单的直到最复杂的。只要各个舞种都表现某种内容，那么它们就都是美妙的，而且，随着它所表现的内容更为变化多端，更为宽广，它们就变得更加完美。凡是刻画娴雅和高尚的舞蹈，大抵是美好的；凡形成一种会话或对话的舞蹈，则在我看来更属上乘，那种只求动作刚劲有力、技巧娴熟和体态轻盈灵活的舞蹈则是最欠完美的，因为它的内容尚不够引人入胜。然而，也不应对它加以鄙视，因为它能引起阵阵令人舒畅的惊叹。法国人的缺点就是对舞蹈的艺术加以限制，一味使之简朴。这种做法有时就会使他们丢掉更美好的艺术，而仅仅保留下尚可称佳的东西；在后面，音乐还会给我们提供另一个这方面的例证。

第二章 论原始语言的音律

§13 口讲的言语在继承动作言语的时候依然保留着动作言语的特点，这种传达我们思想的新方式只能按照最初的那种言语的样板来构想。因为，为了取代身体的剧烈的动作，嗓音（la voix）须以极为明显的音程（l’intervalle）而或升或降。

这两种言语的相互衔接并非突如其来的，它们曾经过了长时间的混杂使用，而口讲的言语只是到了很晚才取得优势的。然而，各人都能以其亲身来体验到，嗓音的音调变化（l’inflexion）会按手势动作的幅度的增大而增大，这是很自然的。以下几条其他的理由也能证实我的推测。

其一，在人类刚开始发出声音的时候，由于发音器官的僵硬，使他们不能够把声音发出同我们一样具有细微变化的音调来。

其二，我们可以指出，音调的变化是如此必要，以致要是有人以单一不变的声调（le ton）对我们作朗诵的话，我们就会难以理解他们所朗读的内容。嗓音的轻微变化对我们来说之所以够用，那是因为我们已经获得了大量的观念，加上我们已经养成把这些观念与声音（le son）联结起来的习惯，这就大大地锻炼了我们的精神；而这恰恰就是人类在最初使用口讲的言语时所缺乏的条件。他们的精神还处于完全未开化的阶段；今天那些最普通的概念，对他们说来是很新鲜的东西。因此，他们只有尽可能按极其分明的音级（le degré）来发出他们的声音，才能彼此了解。我们自己也可以体验到这样的情况，要是有人用一种我们不太熟悉的语言对我们说话，则语言对我们来说越是陌生的话，说话的人就越是不得不着重发出每一个音节（la syllabe）并尽量把这些音节一一区分得清清楚楚才行。

其三，在语言起源的过程中，人类由于在创造新词时觉得遇到的障碍太多，因此，在漫长的岁月里，只有那些他们赋予制定信号特点的自然信号来表达心灵中的感觉。但是，自然的叫喊，必然会引进使用强烈的音调变化的习惯，因为各种不同的感觉是以按不同的声调去变化同一个声音来作为其信号的。比如，啊 这个声音，按其发音方式的不同，可以表达赞叹、痛苦、快乐、悲哀、欣喜、恐惧、厌恶以及差不多心灵的全部感情。

最后，我还可以再补充一点，那些最早的动物的名称大多是模拟其叫声而来的，这一点同样适用于给予风的、江河以及发出某种声响（le bruit）的一切事物的名称。显然，这种模仿有一个前提，即声音的彼此接续是按极为显著的音程来形成的。

§14 人们可以不恰当地给这种发音方式以歌唱这一名称（le chant），正如我们习惯上把具有很多重音（l'accent）的发音称为歌唱一样。然而，我将避免这样的做法，因为我在后面将有机会按歌唱这个词的本来的意义来使用它。对于一支歌曲来说，先是声音按极为分明的音级来前后接续还是不够的，还必须使声音维持足够的长度，使人听出其和声，而且其音程又必须是能够品赏的才行。这种声音的特点，一般地说，不可能就是语言刚产生时嗓音变化的特点，但又不可能是与它们远远地不相适应的。不管前后接续的两个声音之间的音程有多么狭窄，要在它们之间找到和声（l'harmonie）所要求的音程，只需稍微提高或者降低那两个声音中的一个就行了。因此，在语言刚起源时，发音的方式所允许的嗓音的音调变化是如此的显著，只要稍微作些改变，就可以使一位音乐家将其标成音符，所以我要说这种发音是兼备歌唱的特点的。

§15 这种音律（la prosodie）对于原始的人类来说已是那样的自然，以致他们就有人觉得，用不同的声调来说出同一个单词，来表达不同的观念，似乎要比按照观念的数目去相应地增加单词的数目来得更加容易。这种言语在中国人那里还依然保存着。他们只有328个单音节字，这些单音节字有五种声调变化，这样就相当于计达1640个符号[21]。有人曾经指出，我们的语言并不见得更加丰富，而另一些民族，无疑生来就有更为丰富的想象力的，他们倒宁愿创造新词。音律在他们那里就自然逐渐地与歌唱相远离了，因而随之，原先使音律更接近于歌唱的那些因素也就逐渐消失了。但是，在音律变得像今天这样单调之前是经历了漫长的岁月的。这就是说，是既已形成的习惯做法决定了它的继续存在，而直到使习惯做法得以产生的需要不复存在之后，它还依然长存不废。假如我说希腊人和罗马人的音律至今仍然带有歌唱的特点，人们或许难以猜度我是根据什么来提出这样的推测

的。然而，在我看来，其理由却既简单而又具有说服力的。我将在下一章将这些理由一一加以阐明。

第三章 论希腊语言和拉丁语言的音律，顺便兼论古人的演说

§16 希腊人和罗马人经常把他们的演说（la déclamation）标以音符，而且他们在演讲时也常用一件乐器来进行伴奏 [22] ，所以，这样的演说就成了一曲名副其实的歌唱。这种结论，在所有对和声原理有一定知识的人看来，定是显而易见的。他们不会不懂得：第一，一个声音，只有能为人们所品赏，方能用音符来加以标记；第二，在和声中，再也没有什么东西能比发声体的共鸣（la résonnance）更能令人品赏的了；最后，这种共鸣，除了能提供那些可以进入歌唱的声音而外，便既不提供其他的声音，也不提供其他的音程了。

更为常见的是，这种像歌唱一样的演说，在古人听来是毫无刺耳之感的。我们不知道，古人听到演说中有不自然的地方，要是这种不自然并非出现在特殊的情况下，就会大声喝起倒彩来，正如我们自己在看到喜剧演员的表演似乎过火了的时候也是这么做的那样。他们相反认为，歌唱从本质上来说是属于诗歌的。西塞罗说过 [23] ：“最好的抒情诗人的诗体，若经不起吟唱，就只能算得上是散文而已。”这难道不足以证明，古人的那种在亲切的交谈中显得自然的发音，就带有如此强烈的歌唱的味道，以至于我们的演说只要抵得上它的一半，也是无法想象的了吗?

其实，在作演说的时候，我们唯一的目的就在于以一种比较明显的，但又不过分偏离那种我们认为是很自然的方式来表达我们的思想。假定古人的发音同我们的发音是相似的话，那么他们也许会同我们一样，满足于一种简单的演说。可是，他们的那种演说一定与此很不相同，因为他们只能借助于和声来增强表达能力。

§17 况且，大家都知道，在希腊语和拉丁语中都有一些重音，这些重音不以一词之义或整句的意义为转移，这些重音决定着嗓音在某些音节上降低，而在另一些音节则升高。要了解那样的一些重音为什么同语句的表达方式从来也不发生抵触，是别无第二种方法的，那就必定要同意我的这种假设，即在古人的发音中，表达思想的那些音调的抑扬，原是变化无穷而又显明易辨，以致不可能与那些重音所要求的音调的抑扬相违背。

§18 此外，但凡设身处地为希腊人和罗马人着想的人，是丝毫不会因为他们的演说确是像歌唱而感到诧异的。我们之所以认为这种歌唱不够自然，原因并非在于演说中声音的前后接续符合和声所严格要求的比例，而是因为在我们通常看来，最细微的音调变化通常就足以表达我们的思想了。有些民族，由于习惯于通过分明的音程来发出他们的嗓音，可能会觉得我们的发音近乎单调而毫无生气。至于一支歌曲，只要其尽可能地变换那些音程，使其声音可以品赏，则在他们看来便会增强语句的表现力，而不会令他们觉得奇特的了。

§19 如果对希腊语和拉丁语的发音特点缺乏认识，则对古人所写的评论他们的戏剧的文章就往往觉得很难理解。下面就是一个例子。

“如果悲剧可以没有韵文而存在的话，它更可以没有音乐照样存在。”一位评论家在《论亚里士多德的诗学》一书中说[24]，“甚至应当承认，我们实在很不了解，音乐怎么一直会被看作几乎是悲剧的一个组成部分；因为，世界上如果有什么东西与一部悲剧格格不入，甚至背道而驰的话，那恰恰就是歌唱了。不要因为歌唱而对那些发明谱以音乐的悲剧的作者们感到痛恶，如果你对戏剧没有什么兴趣的话，或者没有哪一位前无古人的最伟大的音乐家能使你陶醉和迷恋的话，那么新奇的诗篇也是古怪可笑的，令你不堪忍受的。因为歌剧，恕我放斗胆这么说的话，乃是诗歌的可笑的变种，有人竟妄想把它们当作正规的作品来充数，这种东西就更令人不能容忍。所以，亚里士多德倒应当向我们指出，音乐怎么会被认为是悲剧所必不可少的。可是他偏偏没有指出这一点，仅仅只简单地说音乐的全部力量是众所周知的。这只不过是指出，大家对这种必要性都已深信不疑，并且对于歌

唱在诗篇中所产生的奇妙效果都早有感觉罢了，尽管歌唱在诗篇中只不过是一些插曲而已。我时常试图了解，到底是出于什么理由，才使那些如此精明、如此细心的雅典人非得要把音乐和舞蹈同悲剧的剧情联系在一起的；并且，为了揭示他们怎么会觉得歌唱就像歌舞合唱队那样的自然、那样的真实（因为这个合唱队代表某幕剧情的观众，所以按照一些如此异乎寻常的情节而跳舞、唱歌），我经过多次深入的研究，最后终于发现，他们在那方面原是追随着他们的天性来行事的，并且竭力满足他们的迷信心理。希腊人原是世界上最迷信的人，也是最喜爱舞蹈和音乐的人，而教育又加强了他们这种天然的爱好。”

“我很怀疑，这番推理是否能原宥雅典人的趣尚，”杜波斯教士说，“其原因在于它假定了，他所提到的古代作家们的著作中的那种被认为是悲剧演出中必不可少的种种赏心悦目之事的音乐和舞蹈，都是同我们的舞蹈和音乐相类似的东西。可是，正如我们已经看到的，这种音乐只是一篇简单的说白，而这种舞蹈，正如我们将要看到的那样，也只是一种经过精心研究的并严格遵守的姿势。”

以上两段解说在我看来全都是错误的。达西埃以法国人的发音方式来想象希腊人的发音方式，又凭我们歌剧的音乐来想象他们悲剧的音乐。因此，他对雅典人的趣尚就自然不免惊奇了。但是，他却错怪了亚里士多德。这位哲学家不可能预见在语言和音乐方面会发生什么样的变化，所以他指望后代的人都能像他的同时代的人那样地理解他的话。如果说他在我们看来是晦涩难解的话，那责任就在我们已经习惯于通过我们的著作去判断古人的著作了。

杜波斯教士的谬误出自同样的根源。因为他不了解， 古人承袭了最自然的惯例，在他们的舞台上采用了一种类似我们歌剧里那样的音乐，就武断地说它丝毫不能算是音乐，而只能算是谱以音符的简单的说白而已。

§20 首先，在我看来，他是从这个角度来曲解古人著作里的很多章节的。这一点从他在阐述有关歌舞合唱队的章节里所面临的困惑尤其可以看得很清楚。其次，如果这位渊博的教士能知道一些和声发生的原理，他本应当看出，一篇谱以音符的简单的说白是一种无法示范

表演的东西。要击破他在这一点上替自己建立的学说，人们只消引证一下他试图建立学说所用的方法就行了。

“我曾经问过几位音乐家，”他说，“发明一些记号，用来把我们在舞台上所使用的说白记写成音符，这件事是否很难办到……那些音乐家回答说，这件事是办得到的，而且甚至使用我们音乐的音阶（la gamme）就可以把说白记写成音符，只要给这些音符以通常音调（l’intonation）的一半就成。比如说，在音乐中具有半音音调的那些音符，在说白中只要具有四分之一度音的音调就够了。这样，就能用音符记下嗓音最轻微的升高，只要这种最细微的升高至少能让耳朵感觉得到就行了。

我们的韵文台词并不像希腊人和罗马人的具有节拍的格律诗那样带有自己的节拍（le mesure）可是有人却对我说，节拍在说白中也可以作为音符的时值（la valeur）来使用，正如作为它们的音调一样来使用。我们只需在说白中赋予白色音符[25]以黑色音符的时值，赋予黑色音符以单尾音符的时值，按照这种比例，就可以来评定其他音符的时值了。

我很清楚地知道，起先，我们不会找到能流利地读出这种乐谱，正确地哼出这些音符的人。可是，可以教一些十五岁的孩子来读这些音调，只消半年光景他们就能完全掌握这种技巧。他们的发音器官能适应这种音调，能适应这种并非为歌唱而制作的音符的发音，就像能适应我们普通的乐谱的音调一样。练习及通过练习所养成的习惯，对于嗓音来说，就像提琴演奏者的弓和手对于提琴一样。难道能够认为这种音调就那么困难了吗？问题就在于使嗓音养成如同在日常会话中的发音那样的按规律发音的习惯。人们在谈话中有时说得快些，有时又说得慢些；在他们的谈话中可以使用各种声调，而且也可以在谈话中通过各种可能的音程来逐渐变化声调，作出种种的音阶递进，使嗓音时或提高，时或降低。那种用音符记写的说白并非什么别的东西，只不过是些写成音符的发音的声调和节奏而已（le mouvement）。在读出这样一篇音符时所遇到的困难，肯定比不上一下子读出一些从未读过的唱词，同时唱出并用大钢丝琴[26]来伴奏出把这些唱词谱成的

一篇未经学习过的乐谱所遇到的困难那么大。然而，通过练习，即使是一些妇女也能学会同时进行这种读词、唱曲和伴奏的三重表演。

“至于把说白记写成音符的方法，或者是用我们已经指出过的那种方法，或者是用一种什么别的方法，若将其归纳为某些一定的规则，并用某种方法将归纳出的规则付诸实践，则所遇到的困难，并不见得会同找到这么一种把八人合舞的一场芭蕾舞剧的步法和身体姿势记写成舞谱的困难一样大，这种舞谱至少要保证步法既尽可能变化多端，身体的姿势又能同今天的舞蹈的姿势同样地错综复杂。然而，富叶却已成功地创造了这种艺术，而他的舞谱能把每个舞蹈演员的手臂怎样伸屈都标明得一清二楚。”

§21 这个例子很显然地说明，在人们尚未认识一门艺术的原理时，就想谈论这门艺术，不免会陷入错误，不免会作出一番空洞的论证。人们可以理所当然地对这段文章从头至尾进行一番评论。我之所以把这整段文章作了一下摘引，目的是想通过一位作家，哪怕是像杜波斯教士这样一位令人尊敬的作家的错误来使我们懂得，每逢我们想根据不够精确的观念来谈论问题的时候，就免不了要冒犯主观臆测的错误的危险。

无论是谁，只要他对声音的发生和使音调变得自然的人为技巧有所认识，就绝不会这么假设，说可以用四分之一度音来分割一个声调，而使其音阶立即会变得同音乐中所使用的音阶那样地为人们所熟悉。那些被杜波斯教士奉为权威的音乐家们，可能是一些优秀的演奏家，可是看来他们对这门艺术的理论一无所知，而拉莫先生倒是率先提出这门艺术的真正原理的人。

§22 在和声的发生过程中，已证明了如下的情况：第一，一个声音只有在延长到能够让人听清其和声的情况下，才能对它进行品赏；第二，如果嗓音不是从根音（la basse fondamentale）来起音的话，那它就不可能顺次发出若干彼此间形成确定音程的声音来的；第三，绝对没有一个根音，能经由四分之一度音来得出一系列声音的。然而我们在演说时，大部分的声音，其长度都是极为短暂的，而且，这些声

音在演说中都是通过四分之一度音，或者甚至是通过更小的音程来彼此接续的。因此把演说标上音符的想法是行不通的。

§23 的确，从根音开始以三度音程顺次发出的声音所产生的小半音比起大半音来是降低了四分之一度音。但是，这种情况只有在调式转换的过程中才会发生[27]。因此，由若干四分之一度音是永远也不能产生出一个音阶来的。此外，这个小半音是不自然的，耳朵对于品赏这种小半音是那样感到无能为力，以致在大钢丝琴上，我们根本分不出这种小半音与大半音有什么区别，因为它们彼此都是按同一触键弹出来的[28]。古人无疑是认识这两种半音之间的区别的，正是因为这一点，杜波斯教士和其他一些人才信以为，古人是把它们的音阶分割为若干四分之一度音的。

§24 我们无论从舞蹈记谱术中，或者是将一场芭蕾舞的步法和身体姿势记写成舞谱的艺术中，都不能作出任何的类推。富叶只不过是提出了一些可以使人进行想象的符号而已，因为在舞蹈中，一切步法和动作，至少是能够记写成谱的那些，都是可以品赏的。而在我们的演说中，大部分的声音都是不可能加以品赏的，它们就像是在跳芭蕾时的某些脸部表情，这些脸部表情是舞蹈记谱术所无法记写的。

我请读者参阅下面附注中杜波斯教士对为支持他的论点而从古人那里摘引的若干章节所作的说明[29]。

§25 使嗓音按极为分明的音程来发生变化的同样一些原因，也必然使嗓子在发出各个声音的时间长短方面发生差别。因此，对音律带有歌唱特点的那些人来说，要使每个音节都保持同等的长度，就会感到很不自然，因为这种发音方式毕竟未曾充分地模仿动作言语的特点。所以在语言产生的过程中，声音彼此的前后接续，有的极为迅速，有的就非常缓慢。这就是被语法学家们称之为音量（la quantité）或者长音和短音的显著差别的起源。音量是和按分明的音程而发出的语音一直共存于一起，并且差不多按同样的比例来进行变化的。罗马人的音律更接近于歌唱；他们的单词也因此由长度极不相等的音节来构成的。而在我们的语言中，音量充其量只能按我们嗓音音调的微弱变化所要求的那样地保存着。

§26 因为通过明显的音程所发生的音调变化，曾经导致了歌唱式的演说的做法，而音节长短的明显不等，就在演说中加入了音长和节拍的差别。所以，在古人的演说中有两样东西可以说明其带有歌唱的特点，我所指的就是转调（la modulation）和节奏。

节奏乃是音乐的灵魂，因此，我们可以看出，古人也认为节奏对于他们的说白是必不可少的。在他们的舞台上就有一个人以足击地来打出节奏的，而喜剧演员也同样受节拍的约束，就像今天的音乐家和舞蹈家所受的约束一样。显然，这样的说白和我们的发音方式相去甚远，以致在我们看来也就很不自然。我们并不要求一位演员遵循一定的节奏，而且劝阻他不要把我们韵文的节拍弄得很明显，或者，甚至希望他充分打破节奏，就好像是在用散文来表达一样。因此，这一切都证实，古人甚至在随便的谈话中的发音都是那么接近于歌唱，以致他们的说白简直就是一种道地的歌唱。

§27 在我们的戏剧演出中， 大家每天都能发现， 演唱者是很难让人听清他的唱词的。无疑有人会问我，古人的说白是否也难免同样的弊病呢？我回答说：否，相反，我在他们音律的特点中还找到了原因。

由于我们的语言音量不足，对于音乐家来说，只要他在该短的音节上发出短音，在该长的音节上发出长音，我们就感到满意了。一经遵照了这种关系，他就可以随心所欲地缩短一些音节，或者延长一些音节。比如说，可以把同一音节当作一拍、二拍或者三拍。音律上的重音的不足，还给他以更多的自由，因为他可以随意在同一个音上降低或者升高嗓音，全凭其喜好为准。这样一来，自然会在谱成曲谱的唱词上引起混乱。

在罗马，给戏剧中的说白谱曲的音乐家必须完全服从音律。他不能任意延长一个短音节使其音长超过一拍，也不许延长一个长音节使之超过二拍，否则，他就要遭到观众们的倒彩。音律上的重音经常规定他是否应该用一个比较高亢的声音，还是比较低沉的声音来读出。他不让音乐家来作选择。反正他的职责就是使歌唱的节奏与韵文的节拍相一致，也要与韵文所表达的思想相符合。就这样，要求说白与那

种具有比我们的音律更为固定的规则的音律相一致。尽管说白是唱出来的，也就能有助于使人清晰地听懂唱词了。

§28 我们本不应当依据我们的宣叙调（le récitatif）[32] 来想象古人的说白，说白的歌唱并不那么富有音乐性。至于我们的宣叙调，我们之所以赋予它们的强烈的音乐性，原因就在于，不管它们如何简单，但在我们看来，它们从来就不是自然的。既要把歌唱引进我们的戏剧，又看到它不能充分接近我们通常的发音，我们就采用了这样的办法，即通过它的装饰音，作为对我们的补偿，给它加上其本身并不自然的，但却合乎我们视为自然的、习惯的东西。意大利人有一种宣叙调，比我们的还缺乏音乐性。他们习惯于在发音中饰以许多重音，而这些重音恰恰就是我们的发音所竭力避免的，因此，一支音乐性谱得并不太强的曲子，在他们看来就是相当自然的了。这就是为什么他们偏偏喜欢把那支曲子用在想要朗诵的那些作品中。我们的宣叙调要是变得进一步单调的话，对我们来说就会失败，因为它的装饰音越少，在我们看来就越不自然。而意大利人的宣叙调呢，要是不使之变得单调的话，对他们来说就不算成功，因为它从自然方面有所损失的东西，或者不如说在他们看来有所损失的东西，并不能从装饰音方面得到补偿。可以得出结论说，意大利人和法国人恐怕各自都局限于自己的方式，他们就在这个问题上互相批评指责，因此双方都是片面的。

§29 从古人的音律中，我们还找到了另一件事实的理由，我想，任何人都未曾对这件事实作出过解释。问题就是弄明白，为什么罗马的演说家们在公共场所到处演说都能让全体听众听得一清二楚。

我们嗓子的声音能够轻易地传向一个面积相当宽广的广场的四方；困难在于防止声音变得含糊不清。但是，根据一种语言的音律方面的特点，相应地将每个单词的各个音节以一种较为明显的方式相互区分开来，这个困难就会变得小一些。在拉丁语中，通过声音的音质，通过不以意义为转移而又要求嗓音或升或降的重音，并通过音量，音节就能区分清楚。但我们的语言缺少重音，几乎没有音量，加上我们语言中许多音节都是哑音 [33]，所以，一个罗马人能在一个广

场上作演讲，让人听来清楚明白，而一个法国人在那里讲起话来却很难使人听清，也许干脆什么也不能叫人听见。

第四章 论古人在姿势艺术方面所取得的进步

§30 古人，主要是罗马人在姿势的艺术（l’art de geste）方面所取得的进步，在今天已是众所周知的了。杜波斯教士曾搜集了古代作家们为我们保存下来的有关这些题材的最珍奇的资料。可是，至今还没有人能阐明这些进步的原因。古人的戏剧为什么显得妙不可言，使人不能理解，就是这个缘故；而且，由于这一点，要我们保证对一切与我们的习惯做法相违的东西不随意加以荒谬可笑的名目，有时就会有很大的困难。杜波斯教士曾欲为此而作辩解，他指出，希腊人和罗马人为了他们的戏剧的演出而耗费了大量的钱财；他还指出了他们在诗歌、演说术、绘画、雕刻以及建筑中所取得的种种进步。他由此得出结论说，对于那些未曾遗留下任何痕迹的艺术来说，偏见对他们应当是很有利的；而且，要是我们愿意相信这些，那么我们对他们戏剧的演出也可以给予如同我们对他们的建筑物和他们的著作一样的赞扬。我想，为了品赏这种种戏剧的演出，必须让我们受到与我们的习惯做法相去甚远的习俗的训练，正是由于这些习俗，古人的戏剧才值得喝彩，而且甚至能够超过我们的戏剧，这就是我试图在本章和下章阐述的内容。

§31 正如我已说过的那样，要是嗓音在音调上的变化随着姿势变化的增加而增加是很自然的话，那么，对那些说一种其发音与歌唱十分相近的语言的人来说，具有更加变化多端的姿势也是同样自然的了。嗓音的音调变化同姿势的变化这两件事应当是一起发生的。其实，如果我们对希腊人和罗马人的音律中的动作言语特点的某些残存的痕迹留意观察的话，我们应当更有充分的理由，在他们的谈话时所伴有的动作中看出这些特点。从这儿，我们便可以看出，他们的姿势可能是相当明显的，足以让人进行品赏。这样，我们对于理解他们把姿势整理出一些规则来，并已发现将这些姿势记写成谱的秘诀，就不

会再有什么困难了。目今，说白的这一部分已经变得像其他部分一样的简单了。我们对一名戏剧演员，只有在他能轻微地变化他的姿势便具有表达心灵的一切情况的技巧时才会对他刮目相看；即使他和我们寻常讲话时指手画脚的姿势动作相去不远，我们也会觉得他牵强做作。因此，我们就不可能再有一定的标准对说白中的一切姿态和一切动作制定规则，人们在这一方面所能遵循的，也只限于一些特殊的情况了。

§32 姿势既已变成了艺术，并已被记写成谱，这就使姿势易于服从说白的节奏和节拍，这就是希腊人和罗马人曾经做过的事。罗马人甚至还走得更远，他们把歌唱和姿势让两名演员分开来表演。尽管那种做法可能显得异乎寻常，但我们可以看到，通过一种合于节拍的动作的方法，一名喜剧演员怎样能恰到好处地变化他的种种姿态，并使这些姿态和那个念说白的人的咏唱相协调的；并且，我们还可以看到，人们为什么会对一个做得不合节拍的姿势觉得看不顺眼，就像我们对舞蹈演员的步法，当他的步点不落在节拍眼上的时候同样会觉得看不顺眼一样。

§33 这种方式导致了由两名演员来分担歌唱和姿势表演的做法，它证明罗马人是多么喜爱一种手舞足蹈的姿势动作，这种姿势动作在我们看来简直是过分的。人们引证说，诗人李维于斯·安达洛尼鸠斯在表演他的一出戏剧的时候，每当演到观众喝彩欣赏的地方，总要反复演唱几遍，直到声嘶力竭为止，他让人觉得，若让一名奴隶去咏唱韵文，而他本人则专门表演姿势，那是再好也没有的了。这样他就有可能使他的动作尽可能鲜明生动，使他的精力丝毫不致分散；他的演出曾博得热烈的掌声，而这种双簧的做法在独角戏中曾取得了异乎寻常的效果。只在有对白的场次里，同一名喜剧演员才必须兼承姿势和咏唱的双重表演。这些要求一个人全力以赴地表演的动作，在我们的戏院里是否也能博得掌声呢?

§34 将说白分离开来的做法，不期而然地会导致哑剧（la pantomime）艺术的出现，因为这只需要再迈出一步就可以了：只要这名担任姿势表演的演员在演出中能做出尽可能多的表情，使得那名担

任歌唱角色的演员显得毫无用武之地就行了。这是古人已经做到了的。曾经谈及哑剧的最远古的作家们让我们了解到，那些最早出现的哑剧演员早就对独角戏的表演作过尝试，这些独角戏，如我刚才所说过的，是将说白分开来表演的那些场次。人们见到，这种喜剧演员产生于奥古斯都朝代[34]，不久以后，他们就达到了能够表演整出戏剧的阶段了。他们的艺术，对我们说话中的姿势动作来说，就像是他们戏剧里所咏唱的歌曲对于我们戏剧里的说白一样。正是因为这样，由于长期的流行传播，就像一种新的发明创造一样，人们便终于构想出一种最早用于人类说话的言语，或者至少是一种与其差别不大的言语，因为这种言语更适宜于表达数量更多的思想。

§35 哑剧的艺术永远不会在像我们这样的民族中产生。我们用来陪衬我们谈话的动作太不明显，与喜剧演员的那些生动活泼、变化多端和特征鲜明的动作相比，实在相去太远。在罗马人那里，这种动作曾经是言语的一个组成部分，尤其是曾经作为他们戏剧中所通用的那种言语的一个组成部分。人们曾将姿势汇编为三类：一类是用于悲剧（la tragédie）的，一类是用于喜剧（la comédie）的，第三类则是用于戏剧的，即人们称之为讽刺剧（la satire）的。罗马人见到的两位最早的哑剧演员比拉德和白帝叶就是从那里吸取适合于他们的艺术的姿势的。如果说他们发明了一些新的姿势的话，那很可能是从类似于那些人人都已熟知的姿势中得出的。

§36 自然而然是通过喜剧演员在他们的艺术中所取得的进步而导致的哑剧的诞生；他们取自己为悲剧、喜剧和讽刺剧所作的汇编之中的那些姿势；以及在一种性格特征极为鲜明的姿势动作和按极其明显的方式来作变化的嗓音音调之间的密切联系；以上就是我在论及古人的说白时所已叙述过的内容的新的明证。此外，倘若人们指出哑剧不能有助于面部动作的话，那是因为他们是像其他喜剧演员一样在表演时带上了面具的，由此可见，他们的姿势应当有多么生动活泼！而且，由于这个缘故，他们借以取得这些姿势的戏剧说白又应当是多么地带有歌唱的味道！

§37 在演说家西塞罗和喜剧演员罗西于斯之间的对抗有时使我们知道，甚至在哑剧产生之前，姿势的表现力就已经达到了怎样的程度。这位演说家刚说出他即席编写好的一个复合长句，那位喜剧演员就马上用一种无声的表演把这段和谐复合长句的意义表达出来了。西塞罗随后用一种意义丝毫不会刺激神经的方式修改了这段演说词所用的词语或句型，而罗西于斯也马上同样用新的姿势将它的意义表达出来了。然而我要问，这样的姿势是否有可能同像我们一样简单的一种说白结合起来呢?

§38 哑剧的艺术，从它一诞生起，就使罗马人民着了迷，它到处风行，一直流传到离首都最遥远的省份，它的风行时间和罗马帝国一样的长久。在哑剧演出时，人们感动得痛哭流涕，就像在其他喜剧演员演出时一样，而哑剧甚至具有更多的令人喜闻乐见的优点，因为哑剧的想象力是用一种全部由动作所构成的言语来表达的，所以更为鲜明感人。总之，对这一剧种的狂热达到了登峰造极的地步，以致在提庇尔在位的最初几年里，元老院曾经不得不通过禁令，禁止议员们频频出入于哑剧学校，禁止罗马的骑士们在大街上对哑剧演员们前呼后拥。

杜波斯教士说得有理，他说[35]："要使哑剧的艺术在北欧各民族中取得成功的话，可能会有更多的困难，因为北欧各民族的自然动作，既不是很有感染力的，也不是相当明显，足以使人们在这种动作理应自然地陪衬着谈话的时候，能不听见谈话，只看到动作，就很容易了解的……可是……各种形式的会话却是更加充满表情的，这些会话，如果允许我用这样的说法的话，在意大利比在我们国家更重于眉目传情、顾盼达意。一个罗马人，他要是大大地摆脱了他所矜持做作的庄严姿态，并让他的自然的生气活力充分焕发出来，那么他的姿势就会丰富多彩，也会富于表情，而这些表情几乎意味着整句整句话的含义。他的动作使很多的事情变得明白易懂，是我们的动作所望尘莫及的；而且，他们的姿势是如此的明显，只要人们一见到这些姿势，便能轻而易举地知道其中的含义。一个罗马人，当他要和他的朋友密谈一件重要的事情的时候，并不仅仅满足于远离众人，以防被人听

见，而且还要小心翼翼，以防别人看见，唯恐他的姿势和面部动作会让别人猜出他所要说的内容，这不是没有道理的。

“人们将觉察到，当问题涉及能了解别人的姿势的意义时，这同一鲜明强烈的精神，这同一如火如荼的想象力，通过一种自然的动作而产生的生动活泼、变化多端、表情丰富而且特征鲜明的姿势，还会使别人更加容易地明了其内在含义。人们对他们所讲的一种言语能容易了解……若我们把上述看法同大家平常所作的思考联系在一起的话，我们就会知道，有一些民族，他们的自然姿势比起其他一些民族的姿势来要更为明显易见，这就令人不难了解，为什么那些喜剧演员，能够只字不吐就使希腊人和罗马人无限地感动，因为这些演员正是模仿希腊人和罗马人的自然动作的。”

§39 本章和前章所详细论述的内容证明，古人的说白和我们的说白的区别表现在两个方面：其一，通过歌曲，可以使喜剧演员被坐在最远的听众听得清楚；其二，通过那些极为变化多端、极为生动活泼的姿势，可以让坐得最远的观众看得真切。这就使人们有可能建筑规模巨大的剧场，来容纳观看戏剧演出的观众。绝大部分的观众都是坐在远离舞台的地方的，故喜剧演员的面部表情是无法让大家都看得清楚的；这个原因也使人对舞台的照明的追求，不像我们今天这样重视，他们甚至使用了面具。起初这也许是为了遮盖某种面部的缺陷或某种难看的脸形；可是，久而久之，人们就利用面具来增加嗓音的力量了，并以此来给出各种人物的性格特征所要求的面相。这么一来，使用面具就有很多的好处了；它的唯一的不便就是遮掩了面部的表情，但这个不便只是对一小部分观众而言，大家是不会在这一点上多作计较的。

目今，说白已经变得越来越简单了，而演员们也已经无法使坐得和以前一样远的观众听见了。此外，姿势的变化也已变得比较简单了，其特征也大大不如以前那样鲜明生动了。优秀的喜剧演员只能从面容上、从眼神里，才得以表达他心灵深处的感情。因此必须从近处去观看，而且演员也不能佩戴面具。这样一来，我们戏院的大厅也都大大缩小了，而其照明则比古人的剧场大大改善。音律在采取一种新

的特点的同时何以会引起这些变化，直至深入事物的内部，其理由盖在于此，而一眼看来，这些事物似乎是与此毫无关系的。

§40 从我们的演说方式和古人的演说方式之间所存在的差别可以得出如下的结论：我们今日在这门艺术里要获得卓越的成就，要比在他们的时代更加困难得多。我们在嗓音和姿势中所允许的偏差越少，则在表演艺术中所要求的细腻透剔就越多。因此，有人对我断言说，技术精湛的喜剧演员在意大利确实要比在法国来得多。这是理应如此的，可是必须相对地了解这两个民族的趣尚之差异。在罗马人看来，巴隆是冷若冰霜的；而在我们看来，罗西于斯则是过分热情奔放的了。

§41 对演说的爱好乃是罗马人嗜之若狂的热情；杜波斯教士说，大部分罗马人都成了演说家 [36] 。造成这种情况的原因是很明显的，尤其是在共和国时代 [37] 。在那个时代，雄辩的才能对于一个公民来说是最宝贵的东西，因为那种才能给人开辟了飞黄腾达的康庄大道。既然演说是生活中那么重要的一部分，人们就不会忽视演说术的训练培养。这门艺术曾经成了教育的一门主要课目，这对儿童学习这门艺术便提供了很大的方便，因为它具有一套固定不变的规则，正如今日舞蹈和音乐中的规则一样。古人对于戏剧怀有热情，其主要原因之一就在于此。

对于演说的美好趣尚一直风行到了出席观看戏剧演出的观众那里。他们很容易习惯于一种咏唱的方式，这种方式与那种对他说来是天生自然的方式的差别仅仅在于它遵循了用以增强表现力的某些规则。因此，他们在对他们的语言的认识上便相应地带来了一种高雅的风致，而这种风致，我们今天只有在上流社会的人士中间方能看到一些例子。

§42 由于在音律上所发生的一系列的变化，演说已经变得如此简单，以致人们对它不再能绳之以种种规则。这几乎只成了一种本能上或趣味方面的事情。演说在我们这里是不能作为教育的一个组成部分的了，而它已经被忽视到了这样的地步，以致我们有些演说家，似乎并不相信演说术应当是他们艺术的一个主要部分了，因为对古人来

说，显得同样不可理解的事情，就是他们曾以极为惊奇的态度做过的事情，在我们看来也可能成为极为不可理解的事情。既然我们并未在儿童时代受到演说艺术的训练和培养，当然就不会有像古人那样的热中于赶场子看戏的劲头，而滔滔的雄辩对我们所产生的力量也是微乎其微的。古人给我们遗留下来的演说般的语句，只有他们的部分演说词得以保留了下来。我们既不了解他们在演说中所使用的声调，也不了解他们衬托演说的姿势，而这些声调和姿势又会在听众的心灵中起着那么强烈的作用[38]。因此，我们对于狄莫斯泰纳的势如雷霆的力量，以及西塞罗的娓娓动听的复合长句的谐和只能微弱地感到些凤毛麟角罢了。

第五章 论音乐

叙述到这儿，我不得不立下个假设，即音乐是早已为古人所认识了的。现在是有必要对音乐的历史，至少是把这门艺术当作是言语的组成部分而言，加以论述的时候了。

§43 在语言起源的过程中，音律就是富于变化的，嗓音的一切音调变化，对音律来说都是自然的，因而就不会没有偶然的巧合，在音律中时而出现一些使耳朵感到舒适的片段。于是人们就对这些片段留心注意，并养成了重复这些片段的习惯，关于和声的原始观念就是这样萌发的。

§44 全音阶的序列（l’ordre diatonique），即声音通过全音和半音相互接续的序列，在今天看来是如此自然，以致人们会相信，它是最早就为人们所了解的；然而，如果我们发现一些关系更为显著的声音的话，我们就会有根据对此下结论说，声音的接续是更早就为人们所觉察了的。

既然已证明经由三度音程、五度音程和八度音程的音阶递进（la progression）直接遵循产生和声的原理，那就是说，遵循发声体的共

鸣原理，而全音阶的序列就是从这种音阶递进中产生出来的，因此，声音与声音之间的关系，在和声的声音接续中理应比在全音阶的序列中更加明显得多。全音阶的序列，在逐渐偏离和声的原理的同时，只有通过产生它的一系列前后接续的声音而使它本身对和声发生转化的时候，才能保存这些声音与声音之间的关系。例如ré（来），在全音阶的序列中是与do（多）[39]相连接的，正是因为doéré是通过音阶递进do-sol（梭）而产生的；而这后面两个音的联结是符合发声体的和声原理的，它们是发声体和声的组成部分。这个推理可由耳朵来证实，因为耳朵听到do，mi（米）、sol，do 这些声音之间的关系，会觉得比do、ré、mi、fa（法）这些声音之间的关系要优美动听。和声音程最初就是这样被觉察的。

这里还有一些发展过程需加明察，因为，和谐的声音形成着或多或少易于起音的音程，并具有或多或少显明可觉的关系，因而，要立即就发现和掌握这一些和那一些和声，那并不是自然的。

所以，的确，人们只有通过许多次的经验之后，方才得到do、mi、sol、do 这个完整的音阶递进的。在知道这个音阶递进之后，人们就根据同一样板再来得出其他音阶递进，比如像sol，si（西）、ré，sol 之类的一些音阶递进。至于全音阶的序列，那只是在人们经过了许多次的摸索之后才逐渐发现的，因而它的发生直到我们的时代方才被揭示出来[40]。

§45 故而这门艺术的最初的进步曾是长期经验的结果。尽管人们对这门艺术的真实面貌尚未认识，但对它的原理却在不断地积累之中。拉莫先生乃是在发声体的共鸣中发现全部和声的来源的第一个人，他把这门艺术的理论归结成一条唯一的原理。而那些希腊人，尽管他们的音乐曾受到人们极大的赞扬，但他们对于将若干声部组合成曲却一无所知，他们也不比罗马人更加高明一些。然而，他们在很早的时候已经得出了几个和弦（l’accord）。但很可能的是，或许是在两个嗓音凑巧相逢的时候，他们便偶然发现了这些和弦，要不就是他们在同时拨弄一件乐器的两条弦线的时候，感到了其和声的悦耳动听。

§46 音乐的进步曾经是如此缓慢，在人们想到要把乐曲和唱词分开之前，曾经过漫长的岁月，因为当时的音乐显得是完全缺乏表现力的。此外，音律本身也受到嗓音所能形成的一切声调的牵制，当它已能单独地提供机会来考察它们的和声的时候，人们很自然地把音乐仅仅看作是可以给说白以更多装饰音或更多力量的一门艺术。古人所以不愿意将音乐和唱词分开，他们偏见的来源就在于此。音乐，在使它产生的那些人看来，差不多就像是说白对我们一样；它教会人们怎样按调门控制嗓音，而不是像过去那样凭偶然的机会来引嗓发音。把歌曲和唱词分离开来的情形，正像我们今日把我们说白的声音从韵文中分离开来一样显得滑稽可笑。

§47 然而音乐在不断地完善着，渐渐地达到了和唱词有同等表现力的地步，随后它便试图超越唱词的表现力。就是在那个时候，人们已经可以发现，音乐本身就是极富于感染力的。这样，把它和唱词分离开来就不再显得滑稽可笑了。在带有歌唱特征的音律中声音所具有的表现力以及在歌唱式的演说中声音所具有的表现力，都已经为这些声音在它们被单独听见时所应具有的表现力做好了准备。有两个因素甚至保证了这些具有某种才能并试图在音乐这个新的领域里作出努力的人们的成功。第一个因素乃是，他们无疑是挑选了这样一些片段，这些片段通过在演说中的习惯做法，人们已经习惯于把某种一定的表情联系在它们的上面了，或者至少他们已为这些片段想象出某些类似的表情了。第二个因素乃是，这种音乐不可避免地要因为它的形式新颖而引起人们的惊叹。人们愈是惊奇，就必然自我陶醉于这种音乐可能引起的印象之中。因此，人们可以看见，那些比较容易被感动的人，由于声音的力量，会逐渐地从欢乐而变为悲哀，或者甚至变为愤怒。一看见这种情景，另外一些不为所动的人，也渐渐几乎同样受其感动了。于是这种音乐的功效便成了谈话的题材，而想象力就为他们所听到的单独咏唱的宣叙调而沸腾炽热起来。人人都愿意让自己来对之加以判断，而人们通常都喜欢以耳闻目睹来证实一些异乎寻常的事物，因而他们都是以最最乐意的心情来聆听这种音乐的。这样它就往往多次地重复了同样的奇迹。

§48 今天，要求我们的音律和我们的说白来产生出我们的音乐理应产生的效果，那是实在相距太远了。对我们来说，我们的歌唱不像古人的歌唱那样是一种熟悉的言语；而音乐一旦和唱词相分离，也就不会再拥有这种新奇的气氛了，而这种气氛却是唯一能对想象力起重大作用的东西。况且，在音乐演奏的时候，尽管我们尽可能保持着头脑的清醒冷静，我们却丝毫不能帮助音乐家们把我们从这种气氛中摆脱出来，而我们所感受的一些情绪是唯一地产生于声音在耳朵中所起的作用的。但是，在想象力本身不能对感官起反作用的时候，心灵中的情绪便通常会变得非常淡薄，以致我们的音乐不能像古人的音乐那样产生令人惊叹的效果，人们也不会觉得奇怪了。为了判断它的感染力，必须在想象力极为丰富的人面前演凑音乐作品，对于这些人，音乐才具有它新奇的价值，而这些人按照带有歌唱特征的音律所作的演说的本身也就变成了歌唱式的了。但是，倘若我们对我们所接近的事物给予和我们所疏远的事物同样的赞赏，那么这种经验便是一无用处的了。

§49 专为唱词所作的歌曲在今天是这样地不同于我们平常的发音和我们的演说，以致要使想象力适从我们那些谱以乐曲的悲剧所产生的幻觉，那是极为困难的。另一方面，希腊人要比我们易受感动得多，因为他们具有更为鲜明生动的想象力。总之，音乐家们都抓住了最为有利的时机来打动听众。例如，正如布雷脱先生所指出的[41]，亚历山大坐在桌子旁边，他的头脑似乎已经被烧酒的气味熏热了，一曲足以激起愤怒的音乐就使他不顾一切地拿起了武器。我毫不怀疑，我们也确有这样的士兵，他们只要听到鼓声和喇叭声就会干出同样的行动来。因此，我们不能从归属于音乐的功效来判断古人的音乐，而要从他们所惯常使用的那些乐器来判断它，这样，人们就可以有理由猜想，他们的音乐应当是不如我们的。

§50 可以指出，音乐一旦和唱词相分离，在希腊人那里，经过类似于罗马人在哑剧艺术方面所取得的那种进步，音乐也变得成熟了；而这两种艺术，在它们诞生的时候，曾经在这两个民族那里，引起过同样的惊叹，并且产生过同样令人惊异的效果。这种不谋而合在我看来似乎也是很稀奇的，并且也有利于证实我的推测。

§51 根据人们对这项题材所曾阐述过的一切论述，我刚才说了，希腊人具有比我们更鲜明生动的想象力。可是我不知道，这个差别的真正原因是否已经是众所周知的了；我仿佛觉得，至少把这一点仅仅归因于水土气候，那是不对的。假如希腊的气候永远保持原来的状态，其居民的想象力也会逐渐衰退下去的。可以看出，这是言语的变化所产生的一种自然的结果。

我在别处曾指出过[42]，在那些尚无制定信号的使用习惯的人们中间，想象起着更为鲜明活跃得多的作用，由此可见，动作言语就是这种想象的直接产物，因而它应当是更富于强烈的想象力的。事实上，对这些熟悉动作言语的人来说，单独一个姿势往往就等于一个完整的长句。出于同样的理由，以这种言语为样板而制造出来的语言，应当是最鲜明生动的；而其他语言，则因随着距离这种样板愈远，而愈益相应地失去它们的鲜明性，而他们所保存的这种样板的特点也相应地递减了。然而我关于音律方面所说的内容，正是通过这一点来使人看出，希腊语言蒙受动作言语的影响，远较任何其他一种语言为多；而我将要说的关于倒装句的内容，就将证明那并不是这一影响的仅有的结果。故而，这种语言是很有利于想象的运用的。我们的语言，恰恰相反，在它的句子结构上和它的音律上是这样的简单，以致它所要求的差不多只是记忆的运用而已。在我们谈论某些事物的时候，如果我们只满足于回想起事物的符号，则我们也就极少去唤起事物的观念。因此，若想象很少受到激发的话，也就很自然地更难于使人受到感动，所以我们的想象力就不如希腊人来得生动活泼。

§52 习俗方面的先入之见，自古以来，对于艺术的进步一直是个阻碍。音乐特别是深受到这种障碍的影响的。公元前六百多年，蒂慕德曾由埃福尔[43]的宣谕而被逐出斯巴达国境[44]。他的罪名是蔑视古代音乐，在竖琴上添加了三条琴弦，那就是说，他曾经试图使这种乐器适合于演奏更富于变化、音域更宽广的歌曲。这就是那个时代的偏见。我们也有类似的偏见，我们的后代还将有类似的偏见，不容怀疑，这些偏见有朝一日总有可能变成贻笑于人的资料。吕利在我们今天评论起来是那么的纯朴、又那么的自然，但是在他的时代里，他曾

经是过分越规的。人们曾经说过：他用他的芭蕾舞曲糟蹋了舞蹈，并说他丑化 了舞蹈的表演。

杜波斯教士说：“一百二十年前，法国所谱写的歌曲一般地说只不过是一系列冗长的音符……而……到了八十年之前，芭蕾舞的所有舞曲，其节奏曾经是十分缓慢的，而他们的歌唱，如果允许我使用这种说法的话，是按照从容不迫的节拍来演唱的，即使是在极为兴高采烈地狂欢的时候，亦复如是。”这就是那些斥责吕利的人曾感到遗憾的音乐。

§53 音乐是一门艺术，所有的人都相信自己有资格对音乐加以评论，结果有害的评论便屡见不鲜。很可能，在这门艺术中，就像在其他种种艺术中一样，也存在着一个什么是完美的标准问题，这个标准是绝不能撇开的，这便是原则了。但是，这句话是多么空洞啊！直到如今，有谁已确立了这个标准呢？而如果连标准都没有确立，又以谁的要求来认识这个标准呢？能否因为听力没有经过多大训练的人是占大多数的，就以这些人的要求来确立标准呢？正是因为这样，曾经有一个时期，吕利的音乐恰恰是受到谴责的。尽管善于赏识音乐的人为数不多，是不是仍应按照他们的要求来确立这一标准呢？正是因为这样，如今也有一种音乐，丝毫不逊其美，却是被作为有别于吕利的音乐来看待的。

随着音乐逐渐达到更为完善的境界，尤其是在这些进步相当重大，来得又比较突然的时候，对音乐的批判就必然随之而来，因为，在这种时候，它同人们所听惯了的音乐相去太远了。但是，到了它开始成为大众耳熟能详的时候，便会受到人们的喜爱，而且也不会再有反对它的偏见出现了。

§54 我们无法知道古人的管弦音乐的特点是什么，故我将只限于对他们演说中的歌唱方面作某些推测。

想来占人演说中的歌唱和他通常发音的差距，约略像我们的演说和我们通常发音的距离相仿，而且也同样是按戏剧和场景的特点相应地起着变化的。在喜剧里，歌唱应当如同音律所能容许的那样单纯，

这便是人们为了品赏歌唱的声音，并为了按一定的音程来引嗓发音所必须作出相应变化的通常的发音。

在悲剧中，歌唱就更富于变化，音域也更为宽广，而这主要地是在独角戏中，对这种独角戏，人们曾冠以赞美歌（la cantique）这个名称。它一般是些最热情洋溢的场面，那是很自然的，因为那同一个人物，在其他的几场戏中都是控制得有分有寸的，当他独个儿地出场的时候，就慷慨高歌，声容激越，尽情抒发他所感受的情绪。这就是为什么罗马诗人把对独角戏谱以音乐的工作让专业音乐家去担任的缘故。有时他们甚至让专业音乐家们专心担负起对戏剧中的其余部分的说白的编曲写谱的工作；而在希腊人那里，当时还没有这么做，在希腊，诗人们即是音乐家，他们从不把这项工作另行委任别人去做。

最后，在歌舞合唱队里，歌唱的分量比在其他的场面里更为繁重，正是在这些地方，诗人能奋展其天才之翼，扶摇直上云霄；毋庸置疑，音乐家是会仿效诗人的榜样的。这些推测可由给演员们的歌唱伴奏所使用的不同种类的乐器来得到证实，因为他们音域的或大或小，是根据唱词的特点而定的。

我们不能通过我们歌剧中的合唱队来想象古人的歌舞合唱队。他们的音乐就和我们的大相径庭，因为他们尚不知道如何把若干声部组合成曲，而他们的舞蹈与我们的芭蕾舞相去或许更遥远。杜波斯教士说，“这种舞蹈不是别的东西，只不过歌舞合唱队所扮演的人物，为了表达他们的感情而作出的一些姿势和表演而已；通过一种不说话的演出，他们或是明白如话般地诉说，或是表情达意地显示，他们是多么为引起他们兴趣的故事情节所感动，这是易于理解的。古人的说白往往要求歌舞合唱队在舞台上来回走动；而且，作为众多演员同时合作的变化丰富的演出，若不是早已事先在排练中预先配合就绪，是无法上演的，要是人们不愿意看见歌舞合唱队蜕化变质为一群乌合之众的话，古人早已给歌舞合唱队的台步的步法制定了一定的规则。”在像古人那样宽阔的舞台上，这种变化多端的表演能够形成一些极为适合于表达感情的画面，而这些感情乃是滴滴地渗透到歌舞合唱队中去的。

§55 给说白谱以音符，并用乐器对说白进行伴奏的艺术，自罗马共和国初期以来就早已为罗马人所熟知了。在共和国初创的时代里，说白起初是相当简单的，可是随后，与希腊的通商，给它带来了变化。希腊民族的语言，其发音和谐动听，其表达丰富多彩，罗马人在其熏陶之下，简直无力加以抵抗。这个礼仪文明之邦已蔚然而成为学院，而罗马人受其陶冶，便相习成风，养成了对文学、艺术和科学的兴趣爱好，并且随着他们的天性所能容许的那样，拉丁语言也适从了希腊语言的特点。

我们从西塞罗的著作中了解到，从外国人那里借用来的语调，曾明显地改变了罗马人的发音。很可能，这些语调在戏剧的音乐中也引起了这样的变化，因为这种变化乃是前一种变化的自然延续。事实上，荷拉斯和这位演说家早已指出，在他们的时代，人们在戏院里所使用的乐器，其音域远比以前所使用的乐器更为宽广。这样，演员们为了跟上这些乐器的发展，不得不以为数更多的声调来作咏唱，于是歌唱便变得如此繁音促节，使人们只得以放开嗓门大声叫喊的方式才能跟上乐器演奏的节拍。我想请读者们参阅这样一些片段，诸如杜波斯教士的论文中所引证的有关片段，来判断我们是否能把这些片段理解为单纯的说白[45]。

§56 以上就是人们对歌唱化的说白所能得出的观念，以及采用说白或使说白变化的原因。至于究竟是由于什么环境才造成了如我们的演说一样简单的说白，并造成了与古人的戏剧差别如此显著的戏剧，则尚待我们作进一步的探讨。

要使北方那些性格冷淡无情的民族，在他们的语言诞生的时候，保存由于需要而在音律中采用的重音和音量，这是气候条件所不允许的。当这些野蛮民族侵入罗马帝国的时候[46]，他们的语言也征服了整个西欧大陆，于是拉丁语言就逐渐同他们带来的方言土语混合起来，从而失去了它的特点。我们的语音之所以缺少重音，其来由即在于此，因为这种起源并没有给语调以有利的影响。而我们却把这种缺陷看作是我们语音主要的美质。在这些野蛮民族的统治下，文艺遭劫，剧场被毁；哑剧的艺术，将说白谱以音符的艺术，以及将说白和

歌唱由两名喜剧演员来担任演出的艺术，作为辅助配合戏剧演出的舞台布景的艺术，诸如建筑、绘画、雕刻以及一切附属于音乐的艺术，全都相继绝灭而荡然无存了。在文艺复兴时代，语言的特点已经大大变了样，而风尚又变得那么的不同，使人们一点也不能了解古人从他们的戏剧里带来的是些什么东西。

为了透彻理解这个变革的原因，只须回忆一下我所说的关于音律所受的影响就可以明白了。希腊人和罗马人的音律的特征是那样的鲜明，它具有固定的原则可资依据，而且又是这样普遍地为人们所认识，以至于一般听众，即使没有研究过音律的规则，一听到发音上的最细微的缺点，也会引起不顺耳的感觉。凭着这一点，就有条件来提供种种方法，而使说白以及对说白谱以音符成为一门艺术，从那时起，这项艺术便成了教育的一个组成部分。

这样，达到了完美无缺地步的说白便产生了把歌唱和姿势分别由两名喜剧演员同时扮演的艺术，即所谓哑剧的艺术，其影响甚至波及剧场的形状和规模，像我们刚才所已看到的那样，这影响对于兴建规模相当巨大的剧场以容纳为数可观的观众创造了条件。

这就是古人对于戏剧，对于舞台布景以及对于附属于戏剧的一切艺术、音乐、建筑、绘画和雕刻等方面的趣尚的来源。在他们那里，几乎不可能有被遗忘的才能，因为每个公民每时每刻都可以遇到适宜于运用他的想象力的客体。

由于我们的语言几乎连一点音律也没有，说白就无法具有固定的规则，因而我们也就不能将它们谱以音符。我们对于由两名演员来分别担任歌唱和姿势表演的艺术，也不可能加以认识。哑剧的艺术对我们的吸引是微乎其微的，戏剧都是关闭在戏院的大厅里演出的，而广大群众就不能进场观看。从而，令人最为痛惜的是我们对于音乐、建筑、绘画和雕刻并不具有浓厚的趣尚。我们自以为是唯一地与古人相像的；可是从这个角度来看，意大利人与古人的想象程度都要远远地胜于我们！因此我们可以看出，如果我们的戏剧是这样地不同于希腊人和罗马人的戏剧，这乃是在音律上发生了变化的自然结果。

第六章 歌唱化的说白和单纯的说白的比较

§57 我们的说白每时每刻都采用了如歌唱一样的分明的音程。如果人们只是出于欣赏这些音程的必要性而恰如其分地把它们进行改变，则这些音程也不至于显得太不自然，而且人们也可以把它们谱以音符。我甚至认为，趣尚与听觉都使我们宁可听和谐的声音，而不愿听优秀喜剧演员的表演，因为在任何时候，这种声音都丝毫不和我们平常的发音有过多的抵触。很可能正是为了求得这样的声音，才使莫里哀想出某些音符 [47] 。可是，对于说白的其余部分谱注音符的设想并不是切实可行的，因为在这里，嗓音的音调变化是这样的轻微，以致为了品赏它们的声调，必须将音程加以如许的改变，直到与说白与我们称之为自然 的东西相抵触的地步。

§58 我们说白，纵然其声音的前后接续并不像歌唱那样采取一种可以品赏的声音的接续，它仍然足以鲜明生动地传达出心灵中的感情，用以打动熟谙说白的人们，或者打动那些用音律变化既少且不很生动活泼的语言来说话的人们。它确是有可能产生这种效果的，因为在这种说白里，声音同声音之间保持着差不多 和歌唱一样的比例。我说差不多 ，是因为说白里的声音并非可品赏的，它们不能具有极其精确的关系。

因此，我们说白的表现力便自然不如音乐了。事实上，最适宜传达心灵中的感情的声音是什么呢？首先是模仿叫喊的声音，这种叫喊的声音是声音的自然信号，它对说白和音乐来说是共同的。其次是与前者和谐的声音，因为这些和谐的声音与前者是比较密切地联系着的。最后就是能够从这种和声中产生出来的一切声音，它们在节奏上变化多端而又组合万千，使节奏具有各种激情的特征，因为心灵的全部感情，决定了最适合于表达它的歌唱的声调和节奏。然而后面这两类声音在我们的说白中却是罕见的，何况这种说白又不是像歌唱那样模仿心灵的节奏的。

§59 然而，说白早就以对我们显得更为自然这一优点弥补了上述缺点。它给它的表现力以一种真实的气氛，这使人们看到，即使说白对感官所起的作用较之音乐来得轻微薄弱，但它在想象上所起的作用却更为鲜明强烈。这就是为什么我们对一篇讲得很好的演说，觉得其感人之深往往胜过一首优美动听的宣叙调。可是，人人都能注意到，在音乐还不能打破梦境幻觉的时候，其本身所造成的印象是更为深刻的。

§60 虽然我们的说白不能谱以音符，但我似乎觉得，我们可以用某种方法来将其加以固定。只要让一位具有相当情趣修养的音乐家在歌唱中遵循着同嗓音在说白中所遵循的差不多同样的比例，那就行了。那些使这支歌曲传唱流行的人们，只要用耳朵细听，就可以在这支歌曲中重新发现这个曾经是它的样板的说白。一个脑子里充满了吕利的宣叙调的人，难道就不能像吕利本人那样地来吟咏基诺的悲剧吗？然而，为了让事情变得更容易一些，但愿那旋律（la m lodie）也变得极其简单，使人们在旋律中就能辨别嗓音为品赏的需要而进行的音调变化。在吕利的宣叙调中，如果说音乐性的乐句谱写得比较少了一些的话，其说白却是更为易于为人们所识别的。因此我们就有理由认为，单单在这一点上，对于具有某些天分而长于吟咏的人来说，倒是一个巨大的帮助。

§61 在各种语言中，音律与歌唱之间的距离是并非等同的，它或多或少要寻求一些重音，有时甚至把重音用得异乎寻常地多，有时却对重音完全避而不用，因为气质上的多种多样，不容许风土气候不同的各民族以同样的方式来感觉。这就是为什么各种语言按照它们各自的特点，要求不同种类的说白和音乐。比如，据说英国人表示愤怒的声调，在意大利只相当于用作表示惊异的声调。

剧场的规模，希腊人和罗马人花在装饰剧场方面的费用，给剧中的每个人物根据其性格特征所需要的面相来制作的种种假面具，具有固定规则的、比我们的说白更富于表现力的说白，凡此种种，都明显地证明了古人戏剧的卓越成就。作为弥补我们的不足，我们有优雅风

流的姿态，惟妙惟肖的面部表情，以及表演上的某些细腻熨帖，这些就是我们的吟咏方式所唯一能令人感觉得到的东西。

第七章 什么是最完美的音律

§62 也许，人人都会力图肯定他的本国语言在音律上的优越之处，故为了防止使我们产生这样的偏见，我们必须尽力给自己得出最精确的观念。

最完美的音律，乃是由于它的和谐而成为最适宜于表达各种各样的性格特征的音律。可是，声音的和谐乃是由三种东西构成的，即：声音的音量，声音赖以前后接续的音程，以及节奏。所以，一种语言必须具备柔和的声音，不够柔和的声音，乃至生硬的声音，总之，必须具备各种各样的声音。语言必须具有重音语调，以决定嗓音之升高或降低；最后，由于其音节的长短参差不齐，语言才能表现出各种各样的节奏来。

为了产生声音的和谐，顿挫（la chute）不应当不加区分地到处乱用。在有些时候，音律应当游浮悬荡而不落，而在另一些地方，它又应当以一个明显的停顿来终止。由此可见，在一种音律完美的语言里，声音的前后连贯应当是服从每一个和谐复合长句（la période）的顿挫的，因此，节律（la cadence）应当是时或急促、时或迂缓的，而耳朵则只有在精神完全得到了满足的时候方能得到无所牵挂的休息。

§63 倘若人们对西塞罗在讲到演说术中音律和谐的效果时所感到的惊奇细加思考的话，他们就会认识到，罗马人的音律是如何地比我们的音律更接近于尽善尽美的境地。他追叙了听众对声音谐和的复合长句的顿挫赞不绝口的情景，而且为了证明音律和谐是造成复合长句声音谐和的唯一原因，他把曾经获得满堂彩声的一个和谐复合长句中单词的排列顺序加以改变，这样一来，大家就马上感觉到，这个句子已经令人信服地失去了声音谐和的感觉。后面那种句子结构，无论在

长短音节的混合句子中，还是在轻重音节的混合句子中，都不再保存使听觉得以满足的必要的顺序了[48]。我们的语言有着它的柔和圆润；可是为了达到声音的谐和，还必须加以某种东西。我不相信，在和谐的声音所许可的种种不同的句型中，我们的演说家从来没有发现过任何与这些曾使罗马人那么深受感动的节律相类似的东西。

§64 另一个足以证实拉丁语的音律优越于我们语言的音律的理由，即是罗马人对于和谐的声音的趣尚，以及人民本身在这一方面的高度的鉴赏能力。喜剧演员在咏唱一首韵文的时候，对文中各个音节发音的长短是不能越出其规定范围的，若稍有差错，则聚集在一堂的听众，即人民的一部分，就会立即哄闹起来，对这种蹩脚的发音大喝倒彩。

读到诸如此类的事实，不能不使我们感到有些诧异，因为在我们中间，我们丝毫没有觉察到任何能证实这类事实的东西。这是因为在今天，上流社会的人士的发音是这样的简单，以致对于这些稍微有些不顺耳的发音，仅有为数极少的人能够加以指正，因为能使自己熟谙发音的人实在是寥若晨星的。而在罗马人那里，咬字吐音是如此特征鲜明，音律的和谐又是那么地显然易察，即使是听觉不太灵敏的人，也能从中得到锻炼；因此，那些胆敢对和声谐音加以变更的人，是免不了要得罪听众的。

§65 按我的推测来看，如果罗马人比我们对于和声谐音来得更加敏感的话，则希腊人在这方面的敏感性应当更甚于罗马人，而亚洲人则又甚于希腊人。因为语言愈是古老，则其音律就应当愈是接近于歌唱。因此，人们就有理由推测，希腊语的声音应当比拉丁语更加和谐悦耳，因为拉丁语的语调正是从希腊语那里借取过来的。至于亚洲人，他们是以矫揉造作来求取谐和的声音的，其矫揉造作连罗马人看来都觉得未免太过分了。西塞罗在谴责了那些为了使语句更富有节律而硬把词语交换位置，以致弄巧成拙的人之后，让我们了解到这一点，并刻画了亚洲演说家的形象，说他们比其他民族的演说家更受音律和谐的束缚。或许人们会发现，我们今天的语言的特点，已经使我

们坠入相反的缺点中去了，可是，如果我们在这方面所得到的裨益太少的话，我们应该看到，我们是可以从其他方面得到补偿的。

我在本篇第六章末已叙述过的那些内容，乃是古人音律的优越性的一个十分显然的证据。

第八章 论诗歌的起源

§66 如果在语言起源的过程中，音律曾接近于歌唱的话，那么，为了模仿动作言语里显明易见的形象，文体（le style）就曾采用过各种各样的图形和暗喻，从而成了一幅真正的图画。比如，在动作言语中，要给别人一个受惊的人的观念，除了模仿受惊的叫喊声和动作而外，没有别的办法可行。所以到了人们想通过发出声音的方法来传达这个观念的时候，就得使用各种各样的词句，来把这个观念同样详细地表现出来。要让一个什么也描绘不出的孤立的单词马上能继承动作言语，毕竟是太不中用的了。动作言语与粗犷的精神极为相称，以致发音的语言只有把一些词语逐个堆积起来，弥补它自己的不足。何况那时发音的语言也还太丰富，故不允许有不同的说法。正因为这种语言难于提供确切的词语，人们就不得不竭力重复与某个思想比较接近的那些观念，来使人猜出这个思想。这就是同义叠用（le pléonamse）的起源，它可算是古代语言里特别明显的缺陷了。事实上，这类例子在希伯来语里是屡见不鲜的。人们只能经过漫长的时间，才能习惯于把单独一个词与原先唯有通过极其复杂的动作才能表达的某些观念联结起来；只有在语言逐渐变得丰富起来，并能为人们所需要的一切观念提供确切而熟识的词语之后，才得以避免那些混杂的表达方式。北方各民族对于文体的准确性要了解得更早更多。他们的气质冷漠而淡泊，其结果是使他们比较轻易地抛弃一切受动作言语影响的东西。而在另一些地方，这种交流思想的方式的影响则保存了很久。甚至到了今天，在亚洲南部地区，人们仍然把同义叠用看作是语句的一种美质。

§67 既然文体是以最显明易见的形象来描绘观念而开始的，况且它又极富有节奏性，因此在其起源的过程中，它原是诗歌式的。但是，随着语言日趋丰富，动作言语便逐渐被废弃了；嗓音的变化减少了；对于图形和暗喻的趣尚，由于我们下面提出的原因，也不知不觉地减退了；从而，文体也近于我们的散文了。然而，作家们却认为这古色古香的言语是更为生动、更能铭刻记忆中去的，因而也是能令其著作得以传之于后世的独一无二的途径。他们赋予这种言语以种种不同的形式；为了使这种言语更加和谐动听，他们便设想出一些规则，而且还用它创立了一门专门的艺术。当时人们运用这种语言的必要性，在漫长的年代中，曾使人们在漫长的岁月中一直信以为只应该用韵文进行创作[49]。在人们还没有文字可供记写思想之用的时候，这个观点的根据是，韵文比较容易学习，也比较容易记忆。然而，在这种理由不复成为理由之后，先入之见仍然把这种看法流传下来了。最后，还是一位哲学家，不肯屈从诗歌的那些格律，便率先冒天下之大不韪，用散文来进行写作[50]。

§68 韵脚（la rime）并非同节拍、图形和暗喻一样，起源于各种语言产生的时候。北方性格冷漠而淡泊的诸民族，在那种采用音律的必要性不再成其为必要的时候，就不可能保存那种同其他民族一样的有节奏的音律。为了弥补音律的不足，他们就不得不发明韵脚。

§69 要设想诗歌是通过哪些发展而成为一门艺术的，这并不困难。人们在觉察到由于偶然因素而凑巧在语句中引起的一些一致而有规律的抑扬顿挫，觉察到由于音节长度的参差不齐而产生的不同的节奏，以及某些嗓音音调变化所造成的轻松愉快的印象之后，就为自己创造出一些音律和谐和声音和谐的样板来，并从其中逐渐汲取了诗体的一切格律。所以音乐和诗歌很自然地是同时应运而生的。

§70 这两门艺术同比它们更早出世的那门姿势的艺术相互结合，成了一门人们以舞蹈来命名的艺术。由此我们可以推测，在任何一个时代里，在任何一个民族中，人们均能发现一定类型的舞蹈、音乐和诗歌。我们从罗马人那里知道，高卢人和日耳曼人也各有他们自己的音乐家和诗人；即使在我们今天的时代，人们在尼格罗人、加勒比人

和依洛瓜人[51]那里也能观察到同样的情况。在未开化的民族中，也同样可以发现在文明礼仪之邦所已形成的那些艺术的萌芽，而这些艺术目今在我们城市里已成为专供欢娱享乐之用的东西了，它们和其起源似乎相距得如此遥远，以致很难再认得出它们的本源了。

§71 这些艺术在它们诞生过程中的密切地相互联结，乃是古人将它们混统在一个通称之下的真正原因。在古人那里，音乐（la musique）这个术语不仅含有我们的语言中所指的那门艺术这一意义，而且还把姿势的艺术，舞蹈、诗歌以及演说的艺术全都包括了进去。因此，应当把他们音乐的大部分效果归之于这些结合在一起了的艺术，这么一来，它们就不再那么令人惊奇了。[52]

§72 人们可以清楚地看出原始诗歌的目的是什么。在各种社会组成的过程中，人类还完全不能从事于纯粹是娱乐性的那些活动，而迫使他们聚集起来的需要却使他们的目光局限于对他们可能有用的或者必不可少的东西上。故诗歌和音乐之所以得到培育，仅仅是为了教人认识宗教，知晓法律，以及用来纪念伟人们及其对社会所建树的功绩而已。而为了达到这样的目的，舍诗歌外便别无更相宜的东西了，或者不妨说，既然书写尚未发明，诗歌就是人们用以为自己服务的唯一方法了。所以，一切的古代的遗迹也证明，这些艺术在其刚诞生时全是用于教育人民的。高卢人和日耳曼人就是用了这些艺术来保存他们的历史和法律的；而且，在埃及人和希伯来人那里，这些艺术又可以说是成了宗教的组成部分。这就是为什么古人要求教育应以学习音乐作为其首要目的，我是在古人所给予音乐的最广泛的含义上来取用音乐这个术语的。罗马人认为，音乐对于任何年龄的人来说都是必需的，因为在他们看来，音乐既可以教给儿童以该学的东西，也可以教给成人以应懂的东西。至于希腊人，不懂音乐对他们来说乃是一种极大的耻辱，以至于一位音乐家和一位博学之士在他们看是同一回事；而在他们的语言里，一个愚昧无知的人就是被称为一个不懂音乐的人的。这个民族不愿相信，音乐这门艺术原是人类的一大发明，他们倒反认为，那些令他们惊异万分的乐器乃是从众神那里承袭来的。既然这个民族比我们更富有想象力，他们对于和声也就更为敏感；况且，他们对于法律、宗教以及他们在歌曲中所颂扬的那些伟大的人物们所

缅怀的那种崇敬之心，也都转移到音乐上来了，而音乐又保存了这些事物的传统。

§73 由于音律和文体都变得更为简单，散文便愈来愈远离诗歌。从另一方面来看，精神已经取得了进步，诗歌因而就带着新颖的形象出现了；循着这条途径，诗歌也就同日常的言语逐渐远离，逐渐变得使人民不那么容易接受，从而也就变成不太能起教育作用的了。

此外，人类必须了解的种种事情，法律和一切其他的东西，也都相继纷繁起来了，使记忆的负担日益加重，以致显得难于承受；社会也大大地发展扩大起来了，以致法律的颁布难于使全体公民家喻户晓。因此，为了教育人民，势必要求助于某些新的途径。于是，人们便撰想出书写来了。我在后面将阐述书写是怎样逐步发展起来的[53]。

这门新的艺术一经诞生，诗歌和音乐便开始改变了目标，因为它们各自分担着实用和娱乐的任务，而最后却几乎都局限到纯属娱乐方面的事物上去了。它们愈是变得不成其为必需品，就愈是需要寻求机会来进一步取悦人们，而且双方都取得了显著的进步。

音乐和诗歌，直到那时还是不能分离的，一当它们达到完美的境地时，便开始自行分成不同的两门艺术。可是人们曾大吵大嚷，拼命反对那些竟敢带头拆散它们的人。它们所能产生的效果，若不相互扶持，彼此借鉴，就依然是不太显著的，人们并未遇见到它们会发生什么样的结局；何况，这种新奇的做法也过于与习俗相抵触。于是人们便乞灵于引经据典，正如我们所曾做过的那样，说古人在使用这两者时总是同时并举，从未顾此失彼过；他们并得出结论说，那些没有唱词的曲调，或一些根本不是为了吟唱而作的韵文，都是些过于离奇而从来不会有所成就的东西。可是，到了经验已证明事情却是恰恰相反的时候，哲学家们又开始担心起来，唯恐这些艺术伤风败俗，于是他们就群起而攻之，反对它们的发展，又引经据典，声称古人没有把音乐和诗歌用作纯然是娱乐的东西的做法。故诗歌和音乐得以改变各自的目标，而截然分立为两门艺术，当然是克服了重重阻力而致的。

§74 人们或许会信以为，这种崇古的偏见开始见之于人类的第一代。我们越是愚昧无知，就越是需要有人开导，同时我们也就越是易于相信，我们先辈所做的一切都是做得完美无缺的，而且以为如今留待我们去做的只是效法他们就可以了。数百年来的经验理应早就纠正我们的这种成见了。

凡理性所不能作出的东西，时间和环境都会造成他们，但却常常又会使它们堕入一些截然相反的偏见中去。在谈论诗歌和音乐的时候，就可以发现这样的情况。我们的音律既已变得像它今日这样地简单，那么企图把这两门已经分离得很远的艺术在舞台上重新结合起来的设想，对大家来说就会显得十分滑稽可笑，而且显得更加奇怪的是，其中还有些人竟然会对这种做法拍手称好，那就更令人觉得莫名其妙了。

§75 原始诗歌的目的给我们指明了它自己的特点。确实，诗歌之歌颂宗教、法律和英雄，目的只是在公民中唤起爱慕、景仰以及进取的感情。这都是一些颂歌（le psaume）、赞美诗（le cantique）、抒情诗（l’ode）和歌曲（la chanson），至于叙事诗（poème épique）和戏剧诗（poème dramatique），它们出现得要更晚些。它们的发明理应归功于希腊人，史书对此屡有所载，当不致为人们所忽视。

§76 人们可以依据原始语言的特点来判断原始诗歌的文体。

首先，含蓄省文（sous-entendre des mots）的做法在原始诗歌中是屡见不鲜的。希伯来语就是这方面的一个例证，然而其理由尚需作如下说明。

由于需要而引起了把动作言语和发音言语混合使用的习俗，直到这种需要不复存在之后，这种习俗仍然长期残存不废。在想象力较为生动活跃的民族中间，比如在东方诸民族中尤其如此。其原因是这样的：在一个单词刚造出来的时候，人们不管使用或不使用这个单词，都能彼此理解得一样清楚。所以大家都情愿把它省略不用，以便更为鲜明生动地表达自己的思想；或者是为了把自己的思想纳入一句韵文的节拍中去而把它省略不用。这种取舍自由尤其受到允许，因为那时

诗歌是为了吟唱而创作的，还不能书写成文，这时，声调和姿势就弥补了所省略的单词。但是，当一个名词由于长期的习惯而已经成为一个观念的最自然的符号的时候，它就不容易被取代了。这就是为什么当人们从古代的语言向最现代化的语言作一番巡视时就可以发觉，含蓄省文的用法已经越来越少地为人们所采纳了。而我们的语言甚至把它抛弃得那么一干二净，以致人们有时竟说我们的语言是很不信任我们的洞察力的。

§77 其次，早期的诗人们对精确性和准确性尚不甚了解。因此，为了填满韵文的节拍，人们往往在诗句中插入一些无用的单词，或用好几种方式来重复同一个意思。这就是古代语言中频频出现的同义叠用的另一个原因。

§78 最后，诗歌是极其图像化和暗喻化的，因为大家确信，在各种东方语言里，即使散文也容许拉丁诗歌中极少使用的那些图形。这就是东方诗人的那种热情所造成的极大的杂乱无章的缘故。在他们那里，激情是随着在我们看来未免过分的色彩一齐表现出来的。然而，我不知道，我们是否有权非难他们。他们对事物的感觉与我们不同，因此，他们也不会用同样的方式去表现事物。为了鉴赏他们的作品，必须考虑到作为他们写作对象的民族的气质。人们在不厌其烦地谈论美丽的大自然，甚至没有一个文明的民族不声称自己是模仿大自然的；但是，每个民族都认为在自己的感觉方式中找到了模仿自然的样板。如果说认识大自然有那么多的困难，那是毫不足怪的，因为大自然的面目瞬息万变，或者至少各国的自然风貌迥然不同。我甚至不知道，我此刻谈起大自然的方式，是否不令人感到多少流露出一点从某个时代以来在法国一谈起大自然就采取的那种腔调。

§79 于是，诗歌的文体便和日常的言语彼此远离了，在它们之间，便留出了一个中间地带，雄辩术就在那个地带产生出来，并且它时而偏离中心，以便让自己向诗歌的声调靠拢一些，或者向日常会话的声调接近一些。它之所以不同于谈话的声调，只是因为它抛弃了一切不够高雅的词句；而它之所以有别于诗歌的声调，又是因为它不受同样节拍的约束，而且，因为按照语言的特点，人们也不允许它带有

诗歌所能容许的某种图形或某些句型。此外，这两门艺术有时竟会相互混淆得那么厉害，使人们简直无法把它们彼此区分开来。

第九章 论单词

我所谈的关于姿势的艺术、舞蹈、音律、演说、音乐和诗歌等这一切内容，彼此间的联系实在是太紧密了，而且，它们的原理都同是出于动作言语，以致我无法中断我关于上述内容的论述。此刻我当潜心探求发音的言语是通过怎样的进步而逐渐臻于完美，并最终成为大家最方便的言语的。

§80 为了弄清人们怎样在他们之间就他们所愿意采用的最初一些单词的意义取得一致的，只要观察一下他们是在某些环境中来发出这些单词的，而在这些环境中，每个人都不得不把那些单词联系到一些同样的知觉上去，那就够了。从而，随着这些环境更其频繁地重复出现，而使精神进一步习惯于根据不同环境把同样的一些观念连接到同样的一些信号上去，他们就把这些单词的意义更加精确地固定下来了。动作言语已经排除了在起初可能经常会出现的模棱两可和暧昧不清的词义。

§81 那些原是用以满足我们的需要的客体，有时却很可能为我们的注意所疏漏；可是，对那些本来只能产生恐怖和痛苦的感觉的客体，想要不加注意，倒反很难做到。因此，人类对事物命名的或迟或早，总是按照事物引起人类注意的程度为准的。可以这么说，比如，侵扰人类的那些野兽的名词就出现在人类赖以充饥的那些果实的名词之前。至于其他客体，则要按他们觉得这些客体是否宜于满足其较为迫切的需要，还要按他们从那些客体所接受到的较为强烈的印象而设想出一些单词来给它们一一定名。

§82 在漫长的岁月中，在语言里除了人们对显而易见的客体所已给予的那些名称，诸如树、果、水、火 以及其他被提到的机会较多的

那些名称之外，就再没有其他的单词了。实体的复合概念是最早被认识的，既然它们是直接来自感官的，理应最早具有名称。随着对那些概念所包含的不同知觉进行反省，人们逐渐有了分析那些概念的能力，于是才为比较简单的观念设想出一些符号来。比如，在人们有了像树 这么一个符号之后，才造出树干、树枝、树叶、绿色 等等这么一些符号来。人们接着，然而是逐渐地分清了客体的一些显然可觉的不同的质；他们注意到那些客体所可能处于的一些环境，便又造出了一些单词，来表达这一切东西，这就是那些形容词和副词。但是，他们觉得，要给心灵活动取一些名称，实在是困难重重的，因为很自然，他们还不擅长对自身进行反省。所以在很长的时间内，他们曾经是没有别的方法来表达我看，我听，我要，我爱 以及诸如此类的观念的，他们只能以一种特殊的声调来发出这些事物的名称，同时用某种动作来大略地指出他们所处的情况。小孩子就是这样的，他们只有在已经知道怎样称呼与他们关系最密切的那些客体之后才能学会这些单词，用来让别人了解他们心灵中所发生的情况。

§83 人类在养成借助一些动作来彼此传达这类观念的习惯的同时，也就习惯于把这类观念确定下来；并且打那时起他们才开始发觉，把那些观念联系到其他的符号上去，要来得更加方便得多。他们为达到这种效果而选择的名称，便是人们所称的动词 （le verbe）。因此，最早的那些动词仅仅是为了表达心灵在活动或痛苦时的状态方被想象出来的。按照这种样板，他们随后又造出了好些动词，来表达每个事物的状态。它们在这方面和形容词有着共同之处，即它们是指一个生物的状况；而且它们还有其特殊之处，即它们所指的生物，是包含着人们称之为行为 和激情 的那类东西的。感觉、运动 是动词；而大、小 则是形容词；至于副词，则是用于说明形容词所不能表达的那些环境的。

§84 在人们尚未使用动词时，他们想说出的客体的名称，就在他们通过某种动作来指明他们的心灵状态的同时被说出来了，因为这是最有利于使人理解的方法。可是，到人们开始用发音的言语的方法来弥补动作的不足的时候，事物的名称就自然会首先出现，因为它已经成了最熟悉的信号。这种出言吐语的方式，对于言者和听者双方来说

都是最方便的。它之所以对于前者方便，那是因为它使他从最容易传达的观念着手；而之所以对后者亦同样方便，却是因为这种方式使他在把他的注意力固定到人家对他谈及的那个客体上去的当儿，也同时使他为了更容易听懂一个用得不太多的，其意义也不那么明显的词语做好了准备。因此，观念的最自然的顺序，乃是要求人们把动词的补语放到动词的前面，比如，人们说：果子要 。

这一点还可以通过一番很简单的思考来得到证实。这就是，动作言语既是唯一可以充当发音言语的样板的东西，那么发音的言语，在其最初的时候，就理应按由于动作言语的使用而变得最为自然的那种顺序来保存那些观念。然而，人们只有在指出与他自己相关的客体的当儿才能够用动作言语来让人家知道他们自己的心灵状态。表达某种需要的那些动作只有在人们通过某种姿势来指明可以满足这个需要的东西之后方能为别人所理解。假定动作在先，那就完全是白费气力的了，而人们就不得不把这些动作再重复一遍；因为你想要人家知道你的思想，但那些人却仍然过于缺乏锻炼，不会想到要按把那些动作转译为意义的意图来记住它们。但是，人们毫不费劲地给予已指明的客体的那份注意，倒为理解动作提供了方便。在我看来，即使在今天，这仍然可能是使用这种言语的最自然不过的方式了。

动词既然位于它的补语（le regime）之后，那么那个支配它的名词，即主语（le nominatif）就不可能置于补语和动词的中间，因为这样就会使动词和它的补语的关系含糊不清。句子也不能以动词来开头，因为这样的话，动词与其补语的关系就会更加不明显了。因此，主语的位置就只能在动词的后面。这样一来，单词就按它们相互支配的那种顺序组织起来了，这乃是便于理解它们的唯一方法。他们把比埃尔要果子 说成果子要比埃尔 ，而且在当时，后一种句子结构一点也不比今天的前一种结构来得不自然。这一点可以从拉丁语得到证实，在拉丁语中，这两种说法是同样都被采用着的。仿佛这种语言是介乎最古代的语言和最现代的语言之间的，并且兼有古代语言和现代语言两者的特点。

§85 动词在起源的时候，只是以一种不确定的方式来表达事物的状态的。例如去、行动 这些不定式动词（l’infinitif）。伴随着这些动词的动作弥补了动词的其余部分，即动词的时态（le temps）、语气（le mode）、数（le numbre）和人称（le personne）[54]。人们一边说：树看，一边用某种姿势来使人知道他们所说的是自己还是别人（人称）；是说一个人，还是几个人（数）；是说过去、现在还是将来（时态）；最后，是在真实的意义上来讲的，还是在条件式的意义上来讲的（语气）。

§86 由于这种将这些观念联结到这样一些信号上去的习惯，简便了将观念联系到声音上去的方法，人们正是为了获得这种效果而创造出一些单词来的。根据前面所说的动词只能置于名词之后的同样的理由，这些单词在语句中只能放在动词后面。所以，人们便按照这样的顺序来排列他们的一些观念，即把我将吃果子 说成果子吃在将来我 。

§87 这些使动词的意义确定下来的声音，总是附加于动词的，不久就和动词合并成一个独立的单词，这个词按其不同的涵义变化着不同的词尾。于是，这个动词就被当作一个名词来看待了，尽管在其起源的过程中是非限定的，但是，通过它的时态和语气的变化，它就逐渐能以一种确定的方式来表达每件事物的行为和激情的状态。人类就是这样不知不觉地逐渐设想出动词的变化（la conjugaison）来的。

§88 一旦那些单词已成为我们种种观念的最自然的信号，就再也没有必要把单词按与我们今天的词序如此不同的词序来排列了。然而，人们却继续这么来排列，因为根据那种需要而形成的语言的特点，不允许对这种习惯用法作丝毫改变；而且，人们也只是在经过了若干种方言土语的相互交递承接之后，才开始接近我们的理解方式的。这些变化极为缓慢，因为后来的那些语言总是保留着它们之前的一些语言的部分特征的。人们可以在拉丁语中看出比较古老语言的特点的一个很显著的残迹，这个残迹一直传到我们的动词变位里。当我们说：je fais（我干）、je faisois（我干过）、je fis（我干了）、je ferai（我将干）等等时，我们只通过动词的词尾变化（la terminason）来区分时态、语气和数的；这一点源出于以下的事实，即

我们的动词变位在这方面原是以拉丁语的动词变位为样板来作出的。可是，当我们说到J’ai fais（我已干了），j’eus fait（我早已干过）、j’avois fait（我曾经干过了）等等的时候，我们所遵循的已是对我们成为最自然的词序了。因为fait（干）在这里恰好是个动词，既然指出动作的状态的乃是名词，而avoir（过了）则是回答声音，与之相合而已，而这个声音，在语言的起源过程中乃是在动词之后发出的，因此指明动词的时态、语气和数。

§89 对être（是）这个动词，我们亦可作一番同样的观察：它同动词的过去分词连用，时而使这个分词相当于一个被动态动词，时而又相当于一个主动态动词或不及物动词的复合过去时 [55] 。在下列句子中：je suis aimé（我现在被爱），je m’étois fait fort（我曾使自己强壮），je serois parti être（我或许动身），aimé（被爱）表示激情的状况，fait（使）和parti（出发），表示行为的状况；而suis，étois，serois 仅仅指明时态、语气和数而已 [56] 。这几类单词在拉丁语的动词变位中是使用得极少的，而它们在拉丁语的句子结构中却是和在原始的语言里一样，即位于动词之后的。

§90 既然，为了表明时态、语气和数，我们有一些安放在动词前面的词语，那么，我们也可以把它们放在动词之后，给我们作为原始语言的动词变位的一个样板。那就可以使我们得到这样的一些结构，比如，不说je suis aimé（我现在被爱），j’étois aimé（我曾被爱）等等，而说aimésuis（被爱现在）， aim tois（被爱曾）等等。

§91 如果没有需要，人类是不会增加这些单词的数目的，尤其在他们开始使用那些单词的时候，因为要构想出一些单词，并且记住它们，对他们来说要花费很多精力。同一个名词，既是一种时态或一种语气的信号，所以就放在每个动词之后，从而造成了每种母语在起初只有一种变位法。如果变位的数目增多了，那是由于几种语言的混合的结果，或者是用来指明时态、语气等等的单词，在其发音的难易随着位于它们之前的那个动词而定的同时，往往发生了变异的缘故。

§92 心灵的种种不同的质，只是心灵所经历的活动和激情的不同状态所带来的结果，或者是心灵屡次受激或受抑而养成了习惯所致。

故为了认识这些质，必须事先对心灵这一实体的受激或受抑的种种不同方式具备某个观念才行。因此，表达那些不同方式的形容词，只能在动词既经认识之后方得到通用。说话 parler 和说服 persuader 这两个动词必定是在雄辩的 éloquent这个形容词之前就已使用了的；仅此一例，就足以明显地说明我的看法了。

§93 在说到那些为命名事物的质而造的名词时我依然仅仅只援引一些形容词。这是因为抽象名词只有在经过很长的时间之后才能为人们所了解。在人类开始观察客体的不同的质的时候，他们并不是单单只看到那些不同的质的本身，而是把它们作为某一主体所具有的某种事物来加以察觉的。由此可见，他们给它们所取的名字，理应包含对该主体的某种观念，像大的 grand、警惕的 vigilant 这样一些形容词就是这样的。随后，人们对那些既得的概念加以复查，为了更便于表达新的思想起见，人们还不得不把这些概念分解开来；直到此时，人们才把那些质和它们的主体区分开来，并且造出诸如伟大 grandeur 和警惕性 vigilance 等等这样一些抽象名词来。假如我们能追溯到一切原始名词的起源，我们就会承认，没有一个抽象名词不是从某个形容词或者某个动词派生出来的。

§94 在动词的使用之前，正如我们已看到的那样，人们已经有了一些形容词，用来表达一些显而易见的质，因为最容易确定的一些观念，按理是最先获得名称的。可是，由于缺少把形容词联系到与它相关的名词上去的单词，人们就只好满足于让这两个词紧挨着排列。montre terrible（可怕的怪物）的意思就是ce montre est terrible（这怪物是可怕的）；因为动作弥补了那个未曾通过声音表达出来的东西。在这一点上，必须注意的是，名词时而置于形容词之前，时而又置于形容词之后，要看人们是侧重此一观念，抑或侧重彼一观念而定。有个人，在见到一棵大树的时候，出于对它的高大不胜惊愕，就会脱口而道： grand arbre（好高大的树），虽然在其他一切场合下他可能只会说： arbre grand（树高大得很），因为对他触动最深的观念，就是他自然而然地首先表达出来的观念。

在人们已经造出了一些动词之后，就能容易察觉到，加在那些动词上的，用以区分其人称、数、时态和语气的那个单词，还具有将动词和支配这些动词的名词联结起来的属性。因此，人们便用这同样一个单词，来把形容词同它的名词联结起来，或者至少构想出一个类似的单词来。于是就让être（是）这个词来起作用，除此之外，是没有办法能足以指明人称的。正如我在先前[57]已经说过的那样，这种联结两个观念的方式即是人们所谓的肯定。因此，这个单词的特点就在于指明肯定性。

§95 当人们用être 这个单词来联结名词和形容词的时候，他们就把名词连接到形容词上去，就仿佛连接在这么一个单词上，使肯定性尤其特别地落在该词的身上。这样，就立即会发生人们在动词的情况中已经见到过的那种情况了；这就是，两个单词合二为一了。由于这样的情况，那些形容词也就变成能变位的了。而且，它们之所以能够区别于动词，仅仅是因为它们所表达的那些质既非动作又非激情而已。于是，为了把那些名词全都置于同一类别中去，人们把动词仅仅看作这样的一个单词，它是能够变位的，并以主格来肯定一种不管什么样的质。这样就出现了三类动词，一类是些主动态的动词，或者说，是些表明动作的动词；另一类则是一些被动态的动词，或者说，是些指明激情状态的动词；而最后一类则是一些中性动词[58]，或者说，它们指明所有其他的质。语法学家后来改变了这种分类方法，或者说，他们设想出了一些新的分类方法，因为在他们看来，由补语来区分动词要比由意义来区分动词更为方便一些。

§96 形容词既已转变成为动词，语言的结构就少许有了些变化。那些新转变来的动词的位置也就变了，就和那些使它们得以派生出来的名词的位置一样；因此，它们有时被放在名词之前，有时又被放在充当它们的补语的名词之后。这种习惯用法后来也扩展到其他动词那儿去了。这就是为那个在我们看来极其自然的句子结构做了准备的时期。

§97 因此人们就不再屈从于总是按同样的顺序来排列他们的观念了。人们把那个已经加在若干形容词上的单词从形容词中分离出来；

把它们另行变位，而且，在对它经过长期的相当固定的定位之后，正如拉丁语早已证明过的那样，人们就在我们的语言中把它固定于支配它的名词之后，而置于充当其补语的那个名词之前。

§98 这个单词并不是任何质的信号，本来就不能列入动词之中，人们更没有为了它而像对形容词所已做过的那样特地把动词的概念加以扩展。因而，这个名词就仅仅被看作为一个以人称、数、时态、语气的区别来说明肯定性的单词 了。从此之后，动词être 就成了真正孑然独立的了。语法学家们由于未能发现这些变化的发展过程，所以就很难对这类名词所应具有的观念取得一致的意见[59]。

§99 用同拉丁语的动词变位法一样的方法来解释拉丁语的变格（la d elinaison），那么变格的来历应当是不言自明的了，因为两者的起源不会有什么差别。为了表明数、格（le cas）和性（le genre），人们曾经设想出一些置于名词之后的单词， 而这些单词则使名词的词尾（la terminaison）发生变化。在这一点上，我们就可以指明，我们的变格的一部分是依照拉丁语的变格而形成的，因为这些变化采用不同的词尾变化，而另一部分则是根据我们今天给予我们观念的顺序而来的，因为那些冠词（l’article），既然是数、格和性的符号，便应放在名词之前。

依我看来，只须将我们的语言与拉丁语作一番比较，就能使我的推测变得相当可靠了，而且也有理由推想，要是能探溯到一种原始的语言上去的话，上述推测也不会同实际情况相去太远。

§100 拉丁语的变位和变格，若论其变化及其准确性，则胜于我们的语言。我们对助动词（le verbe auxiliaire）和冠词不得不频加使用，这就使文体冗长而累赘；这一点，从我们需要万分小心谨慎，乃至不断重复那些毫无必要的冠词便可更加明显地感觉得到。比如，我们不说：c’est le plus pieux et plus savant homme queje connoisse（这是我所认识的最虔诚而又博学的人），而说：c’est le plus pieux et le plus savant...（这是我所认识的最虔诚而最博学的人）[60]，人们还可以注意到，由于我们的变格的性质，我们就缺乏语法学家们称之谓比较级（le comparatif）的名词，对于这一点，我们就只能用plus（比较、

更）这个单词来作为弥补，而这个plus 也跟冠词一样，是需要不断地加以重复的。动词变位和名词变格既是语句中出现最频繁的词类，这就说明我们的语言在准确性方面不及拉丁语言。

§101 我们的动词变位和我们的名词变格都反过来又有胜过拉丁语的变位和变格之处，这是因为我们的变位和变格使我们能把某些在拉丁语里含混不清的意义区分得分毫不爽。我们有三种过去时（le prét rit）：je fis（我做过），j’ai fait（我已经做好了），j’eus fait（我早已做过了），而他们却只有一种：feci（我做过）。冠词的省略有时会改变句子的含义，比如：je suis père（我是父亲）和je suis le père（我是那人的父亲），这两句话的意义就并不相同，在拉丁语里，它们都用同一种说法sum pater（我是父亲）来表示，意义当然就含糊了。

第十章 同一论题的继续

§102 为每一个客体专门设想出一些名称来是不可能的；因此就必须在很早就具有一些一般性的词语。可是，为了确保每个人都能形成同样的一些抽象观念，并且把那些同样的名称加诸同样的一些观念，难道不需要以如此巧妙的技巧才能抓住那些环境吗？只要人们阅读一些有关抽象题材的著作，就会看到，即使在今天，要在这一方面有所成功，也不是轻而易举的。

只要观察一下一般观念的顺序，就足以了解那些抽象的词语是按怎样的顺序下来构想出来的。这两者的起源及各自的发展都是同样的。我的意见是说，如果那些最一般的概念总是来自我们直接得自感官的观念的话，那么可以同样肯定的是，那些最抽象的词语也是从给明显易感的客体所取的那些最初的名称派生出来的。

人类总是在其力所能及的范围内，将他们的最新的知识同他们所已获得的某些知识联系起来的。那些不太为人们所熟知的观念就是这

样和人们比较熟悉的观念联结起来的，这对于记忆和想象都是一大助益。因此，当种种环境使我们注意到新的客体时，我们便立即会探求它们与我们所已熟悉的客体之间的共同之处；于是我们便将它们列入同一个类别中去，并以同样的名称来分别指明它们。就这样，一些信号的观念就变得更加一般化了。不过，这只能是逐渐形成的；人们只能逐步地上升到那些最抽象的概念，并且也只能在很晚的时候才获得诸如本质、实体 和存在 等术语。或许有这样一些民族，他们的语言至今还未臻丰富 [61] ，果真他们比我们更为无知的话，我不相信其原因确是在这个方面。

§103 抽象词语的使用愈是趋于巩固，就愈能令人认识到，发音的言语是多么适宜于一直能表达到那些同显而易见的事物仿佛关系极少的思想。想象便开始起作用了，以便在触动感官的一些客体中，找到在心灵深处所产生的那个东西的印象。人们既已在物质中不断察觉运动和静止；既已发现物体的变化趋势或运动倾向；既已看见空气在流动，在搅混又澄清着；看到植物在萌芽发育， 茁壮成长， 又枯萎凋零了； 他们就说起心灵的运动 （le mouvement）、静止 （ le repos）、倾向 （l'inclination）和趋势（le penchant），说起精神在流动 （s'agiter），在搅混乱 （se troubler）、在澄清 （s'éclaircir）、在萌芽发育 （se développer）、在茁壮成长 （se fortifier）、在枯萎凋零 （s'affoiblir)。最后，人们就欣然满足起来，以为在心灵的一种行为和物体的一种行为之间找到了一种什么关系，可以分别给这两者起一个同样的名称 [62] 。精神 这个术语是从哪里来的呢？它是不是肉眼无法看见的一种极其微妙的，如一缕青烟，一丝气息那样的物质的观念呢？那个许多哲学家所如此熟知惯识的观念，均被他们自己设想成了一个由无数细微的部分组成的，能够思想的实体。这种谬论已为我所批驳过了 [63] 。

人们可以显然地看到，所有这些名称，在它们起源的时候，都是如何图形化的。在一些比较抽象的术语当中，我们也许可以举出几个例子来，在这些例子中，上述事实看来并非那么显著。比如，思想 这个词就是这样的 [64] 。可是大家马上就会信服，这个单词也不应视为例外。

正是一些需要，给人类提供了最初的机会，来觉察在他们自己身上所产生的那个东西，并且先通过动作，继而又通过名称来把它表达出来。所以这些观察唯有相对于那些需要方得以进行，而且，正是由于需要在促使人们去进行观察的时候，人们才能把若干事物区分开来。然而，那些需要均是与肉体唯一相关的。因此，我们给我们能够感受得到的东西所起的那些最早的名称，所指的只是一些可以感知的动作。到了后来，人们逐渐地熟悉了抽象的术语，这时就有能力把心灵和肉体区分开来了，并且能对这两个实体的活动加以考察。于是，比如，当人们说起我看 的时候，他们不仅察知肉体的动作是什么，而且还特别地觉察到心灵中的知觉，并开始把看 这个词语看作是既适用于指明肉体的，又适用于指心灵的活动的了。甚至这种用法仿佛如此自然地确定下来了，以致人们未曾察觉到，这个单词所指的意义已被大家延伸开来了。一个起先仅被规定来指肉体的某个动作的符号，就是这样逐渐地成为一种心灵活动的名称的。

人们越是对心灵活动进行思考，因为正是心灵活动这一途径提供了那些观念，就愈是觉得有必要将这些活动归属到不同的类别中去。为此，人们不必另行构想新的术语，因为这毕竟不是使大家相互理解的最方便的方法，而是逐渐地根据需要来延伸某几个业已成为心灵活动的符号的名称的意义；以致其中有某个名称最终被认为是极富概括性的，可以表达心灵的一切活动，这就是思想 这个名词了。在我们想指出一个尚未经习惯用法确立的抽象观念时，连我们自己也别无他法来引导自己。所以，这一切全都证实了我在前面一节中所说过的话，即最抽象的术语也是从给可以感知的客体所起的一些名称中派生出来的。

§104 一经熟悉了这些符号的用法之后，人们就马上忘掉了它们的本源，而且陷入了这样的错误，即认为它们本来就是精神方面的事物的最自然的名称了。人们甚至还妄自把它们设想为能完美地说明精神方面的事物的本质和本性的，尽管事实上它们所能说明的只不过是极不完备的一些与精神方面的事物类同的事物而已。这种弊病在古代哲学家们的著作中是俯拾皆是的，就是在现代最优秀的哲学家们的著作

中，也仍然是屡见不鲜的，我们在推理方法上的进步之所以缓慢，其主要原因盖在于此。

§105 人类，主要是在语言起源的时候，由于并不善于对其自身进行反省，或者由于只有一些直到当时还只能应用在截然不同的事物上的符号，来表达他们可以在自己身上觉察到的东西，于是我们就可以断定，他们在给某些心灵活动赋予名称之前，须得克服重重的障碍。比如，那些连接语句的各个不同部分的小品词（laparticule），只是到了很晚才被创造出来的。那些小品词精密细致地表达了客体触动我们的方式，以及我们对这些客体所作出的判断，而这种精密细致，长期以来一直是粗犷的精神所不具备的，这就使人类难以进行推理。所谓推理者，乃是把种种不同的命题之间的关系表达出来。然而，很明显，只有连接词（la conjunction）才能为推理提供方法。而动作言语对这些小品词的缺乏只能略有所补，而且，人们要凭借名词来表达这些以小品词为符号的关系，这只有在关系经由已指明的环境，并经多次重复而被固定下来之后才行。我们往下便会看到，上述情况导致了寓意（l’apologue）的产生。

§106 人与人之间能相互更好地了解莫过于当他们给可以感知的客体起了名字的时候。可是一当他们想要达到典范概念的时候，由于他们通常缺乏样板的缘故，就会立即发现自己处于不断变化着的环境里了，并且在大家都不知道如何妥加引导各自心灵活动的当儿，便在互相了解方面产生许多困难。于是人们便在同一个名词下把一些简单观念或多或少地聚集起来，而他们所聚集起来的又往往是些极其对立的观念，于是就发生了字面上的争执。关于这一题材，在两种不同的语言之间很难找到彼此完全对应的词语。相反，在同一种语言里，要指出其意义不甚确定，又可以作出许多不同用法的词语，倒是不胜枚举的。这些缺陷也被带进了哲学家的著作之中，成了很多谬误的根源。

在讲到那些实体的名称时，我们已经看到，复合观念的名称早在简单观念的名称之前就被撰想出来了[65]。人们在给典范概念命名的时候，所遵循的顺序是完全不同的。这些概念只是我们有选择地聚集起来的若干简单观念的集合体，很明显，我们只能在通过一些特殊的

名称而将我们想要使之进入这些集合体的每一个简单观念全都确定下来之后，方能形成这些概念。比如，我们要给勇敢 这个名词赋予以该名词为符号的概念，那只有在通过其他一些词语，把危险，对危险的认识，奋不顾身面临危险的义务，以及完成这项义务的坚定性 等这样一些观念全都固定下来之后方有可能做到。

§107 代词（le pronom）是人们最后创造出来的一些单词，因为人们对这些词的必要性最后才有所感觉。大概经历了漫长的时间，才们才逐渐习惯于使用代词的。精神已经习惯于每次以同一个单词来唤起同一个观念，要它习惯于以一个名称来取代另一个名称，有时甚至是整整一个句子，总是不太容易的事。

§108 为了减少这些困难，人们就在语句中把代词放在动词前面，因为这样的话，代词就更接近于所替代的名词了，而它们与动词之间的关系也就变得更加明显了。我们的语言甚至为此而定出了一条规则，只有在动词处于命令式（l'impératif），即发出命令的情况下方能例外。我们说：faites-le（请做这件事）。之所以引入这种用法，或许仅仅是为了进一步突出现在时的命令式。但是，若命令式意味着不准做某事，代词就恢复了它原有的位置，所以我们说：ne le faites pas（请别做这件事）。在我看来，其理由是很显然的。动词表明的是一件事物的状态，而否定词则指出这一状态的取消；因此，为了更加明白起见，自然就用不到把否定词与动词分开来。然而，正是这后面的一个pas（不）是用来补充否定语气的，因此，它就比ne 更有必要紧挨动词 [66] 。我甚至觉得，pas 这一小品词也从来不想跟它的动词分开的。我不清楚，语法学家们对此是否作过评论。

§109 在人们想要把单词划分入不同的类别时，往往对它们的性质不加过问。这就是人们把那些并非代词的单词也列入代词之中的缘故。比如，当我们说：Voulez-vous me donner cela（请您把这给我）时，vous（您），me（我），cela（这）分别指说话的人、听话的人以及说话的人所要的那件东西，因此，这些词早在代词产生之前本来就都已是众所周知的名词了，并且按照其他名词的顺序，它们分别在语句中占有各自的位置；这就是说，在它们用作动词的补语时，放在

动词之前；而在它们用来支配动词时，则置于动词之后。比如，人们可以说：cela vouloir moi（这个想要我）来代替：je veux cela（我想要这个）。

§110 我相信，留待我们去讨论的，只剩下性的区别了。然而，显而易见的是，这种区别的起源不过是性别的不同罢了，而且人们把名词归为两种或三种性，其目的也只在于使言语显得更加井井有条，更加清楚明白而已。

§111 各类单词就按上述顺序，或者差不多是接近于上述顺序而相继创造出来了。只有在有了各种各样的名词，而且又为语句的结构定下了种种固定原则之后，各种语言才能算是真正开始有了其文体了。在此之前，文体只不过是一定数量的词语而已，它们还得借助于动作言语才能表达一系列的思想。不过，我们应当指出，要使文体更臻于准确，代词乃是必不可少的。

第十一章 论单词的意义

§112 只消留意考察一下名词是如何撰想出来的，就可以发现，那些简单观念的名称乃是最不易于染上模棱两可的，因为那些环境明显无误地规定了与它们相联系的那些知觉。只要我注意到，人家就是使用诸如白、黑 这样一些单词来指明正是我此刻所感受到的某些知觉的，则就不可能对白、黑这些单词的意义产生怀疑。

§113 至于复合概念，情况就不同了。它们有时是那样的复杂，以致人们只有经过很长时间才能把理应属于它们的那些简单观念聚集到一起。人们所易于观察到的某些显而易见的质首先构成了人们对一个实体所产生的概念，在此之后，随着人们更加善于抓住新的质，这个概念便被弄得愈益复杂起来。事实确实是这样的，比如，金子这一概念，在起初只不过是一种黄澄澄的、沉甸甸的物体的概念，经过一段时间，人们所得出的一条经验便在这个概念中补充了可锻性这一性

质；接着，另一条经验又在这一概念中加入了可延展性或稳定不变性，而且如此继续不断地补充下去，直到把最高明的化学家用以构成金子这一实体的观念的全部性质全都补充进去为止。人人都可以觉察到，凡是人们在金子中所曾发现过的那些新的性质，无不与人们在这种物质中所发现的最初一些性质一样，都应当列入人们已经对它得出的概念里去。这就是为什么已不再有可能确定能构成一个实体的概念的简单观念的数目到底有多少。在某些人看来，这个数目是比较大的；而在另一些人看来，这个数目又要小一些，这完全取决于经验，以及人们用以取得那些经验所需要的敏锐机智。这样看来，实体的名称的涵义势必是很不明确的，并且曾引起过大量字面上的争论。我们自然会有这样的倾向，即认为别人都具有和我们一样的观念，因为他们也在使用着同样的言语：从而，常常会发生这样的情况，即尽管我们主张的是相同的意见，而我们却以为各自所持的看法是对立的。在这些场合里，只要说明术语的意义，就可以消除争执的根源，并使很多在我们看来是重大的问题成为显然是无关紧要的小事了。洛克对此提供了一个例证，很值得援引一下：

“有一天”，他说，“我参加了一次医术高明而才智敏遂的医生们所举行的集会，会上偶然探讨起某种<u>体液</u>（liqueur）是否能透过神经纤维。大家的意见发生了分歧，由于各人固执己见，彼此援引互不相同的论据以支持各自的观点，故争论持续了很久。由于长期以来，我在自己的思想中存在着这样的见解，即很可能绝大多数的争论，与其说是由于对一些事物的理解方式存在着实际差别，毋宁说是对于单词的涵义存在着异见。我于是便冒昧地向那些先生们提出，请他们在进一步开展这项争论之前不妨先审查一下，并在他们之间确定<u>体液</u>这个词眼的含义究竟是什么。他们起先对这个建议感到有点莫名其妙，而且，若不是出于礼貌，他们也许会把这个建议视为儿戏和荒唐之举而不屑理会，因为在这个会上，没有一个人不相信自己对<u>体液</u>这个单词的涵义的理解是完全透彻的，加之这个单词，我认为，实际上也并非是最令人头痛的实体的名称之一。尽管如此，承蒙他们的盛情美意，他们还是答应了我的要求。于是，他们对这件事作了一番审查。通过审查，他们终于发现，这个单词的意义，既不是那么确定，也不像他们在此前所一致深信不疑的那样明确；恰恰相反，他们各自都把这个

单词当成一个不同的复合观念的符号。至此他们才恍然大悟，他们激烈争论的焦点正是关于这个术语的涵义，而他们差不多一致同意的乃是同一回事，即某种流动而易渗透的物质，是经由神经的微隙而透过的，虽说这种物质是否应当以液体这个名词相称，还不是那么容易确定的，但经过他们各人的慎重考虑，才断定进行这番争论是毫无价值的[67]。”

§114 那些典范观念的名称的涵义，比起实体的名称的涵义来，还要更不明确，这或者是因为人们很少能找到它们所隶属的集合体的样板，或者是因为即使有了样板也往往不容易指出该样板的各个部分，因为那些最主要的部分，恰恰就是最容易为我们所疏漏的部分。比如，为了对一种犯罪行为得出一个概念，光靠观察犯罪行为的外表和看得见的部分是不够的，还必须抓住一些眼睛所看不到的东西。必须深入弄清犯罪者的动机，揭示犯罪行为和法律的关系，甚至有时还必须认清犯罪之前的若干环境。凡此种种，都要求我们处处以细心，而疏忽大意和机敏不足通常使我们无法做到这些。

§115 奇怪的事情莫过于发觉，就在人们信心十足地运用言语的当儿，却正好是他们对言语滥用最甚的时候。尽管人们对于达到彼此了解从未处之以任何谨慎小心，可是他们却信以为是互相理解的。单词的习惯用法已经变得那么为人所熟知，以致我们并不怀疑，只要我们说出那些单词，人家就会马上抓住我们的思想，仿佛那些观念在言者那里和在听者那里只能完全是一般无异似的。而哲学家们却非但不去纠正那些滥用，反而让他们自己也沾染上晦涩暧昧了。每个派别都卷入了撰想一些意义模糊或空洞的术语的活动中去了。正是由于这一点，他们竭力掩盖如许浮夸或者荒唐的学说的浅薄之处。而巧于掩饰，正如洛克所指出的那样[68]，反而被看作灼见和真知了。最后，出现了这么一些人，他们用各个派别专门的行话切口构成了他们的言语，来对各种题材提出赞成或反对的意见，因为他们都是一些有才能的人，曾备受过赏识，或许还将受到赏识。不过人们要是更好地对事物作一番鉴别，所谓的才能就只能招致极端的蔑视了。为了防止这类滥用，下面我就来论述一下单词的确切意义究竟应该是什么。

§116 只有在表达人们自己的精神中已具备了的观念时，才必须使用一些符号。如果所涉及的是实体的观念，则人们给它们起的那些名称，只应当被归之于人们在其中所指出的，并组成了一些集合体的实体的那些质。那些典范观念的名称，也只应当用来指定人们已经能够确定下来的一定数目的简单观念。尤其必须避免的是轻率地假设别人也同把和我们同样的一些观念附加到同样的一些单词上去。在我们谈论一个问题的时候，我们首先应当慎重考虑，和我们交谈的人们的那些复合概念，是否比我们的复合概念包含着为数更多的简单观念。假如我们怀疑其简单观念的为数更多，我们就应当晓得，这些观念究竟有多少，它们是属于何种类别的，假如在我们看来其简单观念为数较少，那么我们便应当说明，我们还得在里边再补充哪些简单观念。

至于一般名词，我们只能把它们看作是区分种种我们用以归属我们观念的各种不同类别的符号；而且，当人们说出某个实体属于某一类别时，我们应当简单地认为，它所包含的那些质已经包括在某个复合概念之中了，而那个复合概念的符号就是某一单词。

除了那些实体的例证之外，在其他一切情况下，事物的本质和我们自己对事物所得出的概念自会混为一谈；因此，同一个名称，可以同样地作为两者的符号。一个由三条直线划定的空间，既是三角形的本质，也是它的概念。数学家们在大小 这个一般性的词语下所混为一谈的所有事物，其情形也是如此。哲学家们，在数学中见到了事物的概念包含着对它本身的认识，便匆忙下结论说，在物理学中情况亦复如是，并且也自以为认识了实体本质的本身。

数学中的那些观念，既已用一种显然易觉的方式规定下来了，那么，把事物的概念与其本质混为一谈，便不致造成任何滥用；可是，在对典范观念来进行推理的那些科学中，就会出现人们对字眼的争论警惕不够的情况。比如，有人问起，所谓喜剧 （la com-die）的戏剧诗的本质是什么，以及，人们冠以这个名称的某些剧本是否名副其实地称得上是喜剧，这时就会出现这样的情况。

我发现，第一个创造了喜剧的人是毫无样板可循的，因此，那种诗篇的本质，唯一地存在于他所得出的概念之中。继他之后的人们，

随后又陆续给最初的那个概念添加了东西，从而便改变了喜剧的本质。我们蛮有权利可以照样办；可是，我们不去利用那份权利，而去参考我们今天所具有的样板，并且根据我们更加偏爱的那些样板来形成我们的观念。因此，在喜剧这个剧种中，我们就只能接受某几部戏，并且排斥所有其他的戏。倘若随后有人问起，这样的诗篇算不算是一出喜剧，我们每人都是根据自己所得出的概念来作出回答，而且，由于那些概念并非完全相同，我们就显得仿佛都是各执己见似的。假如我们想让那些观念替代那些名称，我们就会立即认识到，我们看法之差异仅在于我们的表达方式不同而已。不必这样去限制一件事物的概念，随着人们发现可能从属于它的新的类别而逐渐去引申那个概念，那倒反要更合理些。随之而来的是审定优于其他类别的类别是哪一个，这也许是一项饶有兴趣而又颇费工夫的研究。

我刚才关于喜剧所说的内容也可以适用于叙事史诗，因为人民对于像《失乐园》[69]、《吕特亨》[70]等等是否属于叙事史诗，是作为重大问题来探讨的。

有时候，只要有些虽然并不完备，但却是确定的观念也就够用了：而在别的时候，那些观念就必须是不折不扣地完备的。这要取决于人们所考虑的是怎样的客体。人们尤其应当区别的是，他们所谈论的一些事物，目的是为了阐明其道理呢，还是仅仅为了增长见识。在第一种情况下，光有事物的某些观念还是不够的，必须对事物有深入的认识。可是相当普遍的缺点乃是人们主要靠为数甚少的观念来作出决断，而且往往连那些观念也是确定得不当的。

我将在论述方法的时候指出一些经常可以用于确定我们附加到不同符号上去的观念的方法。

第十二章 论倒装句

§117 法语的单词在语句中排列的顺序恰同观念本身在精神中的排列顺序一样，故我们扬扬自得，以为这是远胜于古代语言的优点。因为我们认为，最自然的语序，应当在指出人们所要肯定的事物之前，要求人们对所谈论的主题有所了解；那就是说，动词应当位于它的主语之后，而位于它的补语之前。然而，我们已经看到，在语言起源的时候，最自然的句子结构，却需要一种完全不同的语序。

这儿，人们所谓自然的东西，必须是按语言的特点而变化的，而且，在某几种语言里，自然的范围也会觉得比在其他几种语言里更为宽广。拉丁语就是一个明证，它是把完全相反的句子结构结合在一起的，虽然这样，它却同样显得与观念的排列顺序相一致。从下面的例子就可以看出这一点了：Alexander vicit Darium（亚历山大打败大流士），Darium vicit Alexander（大流士败于亚历山大）。倘若我们的语言仅仅采用前面一种说法，即Alexandre a vaincu Darius（亚历山大战胜了大流士）[71]，这并不是说，这个句子是唯一自然的，而是因为，想按另一种不同的语序来求得明晰性，那是我们语言的变格所不许可的[72]。

那些硬要把Alexandre a vaincu Darius 这个句子的法语结构说成是唯一自然的人，其观点的立足点是什么呢？无论他们是站在心灵活动这一边来考虑事情，或是站在观念那一边来考虑事情，他们都将承认，他们是陷入了偏见之中的。如果是站在心灵活动这一边来考虑这件事的话，那么可以假设，构成这个句子的三个观念，在说话者的精神中会自行唤起，或者会在他们的精神中相继地唤起。在第一种情况下，各观念之间是毫无顺序可言的；而在第二种情况下，观念的顺序是可以变化的。因为很自然，在想起Darius（大流士）这个观念时，Alexandre（亚历山大）和vaincu（战胜）这两个观念就会自行浮现出来，正如在想及其他两个观念的情况下，Darius这个观念也会自然而然地浮现出来一样。

当人们想在观念的一边来审视事物的时候，错误同样是很明显的，因为这些观念之间的从属关系， 同样允许拉丁语的这两种句子结

构， 即Alexander vicit Darium 和Darium vicit Alexander，其证据即如下述：

按照此一观念解释彼一观念，使彼一观念延伸开来，或者对彼一观念加以某种限制，就会使观念在语句中发生变化。从而，这些观念自然是相互从属的了，然而，其从属的直接程度之或多或少，是根据它们之间的联结本身的直接程度之或多或少而决定的。主语是和动词相联结的，而动词又和它的补语相联结，形容词又和它的实体的名词相联结，等等。可是这种联结在动词的补语和动词的主语之间并不是同样紧密的，因为主语和补语这两个名词都只能通过动词的帮助方能发生变化。比如， Darius 这个观念是直接跟vainquit 这个观念相联结的，而vainquit 这个观念又是直接跟Alexander这个观念相联结的，这三个观念之间的从属关系便保持着同样的顺序。

经过上述观察，我们可以理解，为了丝毫不破坏这些观念的自然排列，只要服从它们之间的最主要的那个联结就行了。然而，这一点在拉丁语的两种句子结构，即Alexander vicit Darium 和Darium vicit Alexander中同样可以碰到，因此它们彼此都是同样自然的。人们在这个问题上之所以有所误解。只是因为人们把一种习惯的语序当成是最自然的语序了，而这种习惯又只不过是我们语言的特点使我们受到的约束而已。但是，即使在法语里，也具有一些早已能使之避免这种错误的句子结构，因为在那种结构中，把主语放在动词后面是更漂亮的说法，比如，我们说：Darius que vainquit Alexandre（大流士，他败于亚历山大）。

§118 观念之间的从属关系，在与它们之间的主要联结不太相适应的时候，就会有所变化；而且在那种时候，句子的结构就不再是自然的了。比如像下面的句子： vicit Darium Alexander（战胜大流士亚历山大）就不是自然的了，因为Alexander 这个观念已经和vicit 这个观念分开了，而照理说，Alexander 这个观念是理应和vicit 这个观念直接联结在一起的。

§119 用拉丁语进行写作的作家们提供了各种各样的句子结构的例子，例如： Conferte hanc pacem cum illo bello（请比较这次媾和跟那

次战争）；这个句子的结构和我们的语言是相类似的；又如： Hujus prætoris adventum， cum illius Imperatoris victoria（这位总督的来到和那位皇帝的胜利）； hujus cohortem impuram，cum illius expercitu invicto（这名不清洁的骑兵跟那支不可战胜的队伍）；hujus libidiues，cum illius continentia（这个人的荒淫无耻跟那个人的洁身自好）。这些句子和前面一个句子是同样自然的，因为在这些句子中，观念的联结是一点也没有变动过的；然而，我们的语言却并不允许这样一些说法。总之，和谐复合长句却是以一个不太自然的句子结构来结束的，比如：Ab illo， qui cepit conditas；ab hoc，qui constas accepit，captas dicetis Syracucas（那个人开始建设，而这个人接受了建成的，也可以说是被占领的叙拉古城[73]）。这是因为Syracusas（叙拉古城）跟conditas（建设）相隔开了，而conditas 又跟ab illo（被那个人）隔开了，等等，这就违背了观念之间的从属关系的缘故。

§120 如果拉丁语没有通过词尾变化在一些自然不应被分开的单词之间所架设的联系来补救倒装句（l’inversion）的缺陷的话，那么，当倒装句不符合某些观念之间的主要联结时，就会产生许多不便之处。这种联系是这样的，即为了使观念按照它们的顺序来排列，精神可以轻而易举地向相隔最远的一些观念靠拢；假如这些句子结构对观念的联结有某些违背的话，那么除了这一缺点之外，它们却具有更多的优点，而重要的问题则在于对这些优点加以认识。

第一个优点乃是，这些联结能给语句增加更多的和声谐音。实际上，既然一种语言的谐音乃是由各种各样的声音以及它们的节奏和各声音之间相互接续的音程所混合而成的，所以人们便可以看出，以高尚的情趣所选择的倒装句理应产生出怎样的谐音来。西塞罗曾提供了一个和谐复合长句来作为例证，这一点我刚才已作了引证[74]。

§121 另一个优点乃是，这些结构可以增加文体的力量和鲜明生动性。这似乎是比较容易做到的，只要人们将每个单词安放在它自然应当产生最佳效果的位置上就行了。或许有人会问，一个单词放在某个地方会比放在另一个地方更加有力量，那是什么道理呢？

为了了解，只要把一种其词语遵循着观念联结的句子结构，同另一种其词语背离观念联结的句子结构作一番比较就可以明白了。在前一种结构里，观念表现得那么自然，以致精神差不多不需要想象的运用，便可以把这些观念的系列整个儿地看个一清二楚。而在后一种结构里，理应直接地相继出现的一些观念，却由于过于分散而难以用同样的方式相互紧扣在一起；但是，如果这种句子结构是以纯熟的技巧来造出的话，则彼此相距最远的单词也能通过词尾变化在它们之间所架设的联系而毫不费劲地自行相互靠近。因此，由于观念相隔太远而产生的毫不足道的障碍，就显得只是为了刺激想象而设置的了；而一些观念的分散，也只是为了使精神不得不强迫着自己把这些观念聚集拢来，以便更鲜明地感到它们之间的联结，或者感到它们之间的对立。由于这种别具的匠心，一个句子的全部力量有时竟会集结在句末的那个单词上。比如：

…Nec quicquam tibi prodest

Aeries tentasse domos， animoque rotundum

Percurrisse polum， morituro [75]

这最后一个单词morituro（死去）结束得很有分量，因为若不自然地想起把morituro 与tibi（你）相分开的一切东西，精神就无法使tibi 与morituro 相靠拢，而morituro 却是和tibi 相互联系着的。试将morituro这个单词移动一个位置， 使之与这些观念的联结相称， 而这么说：Nec quicquam tibi morituro（这对你会要死去的）等等，它的效果将不复相同了。因为想象不再能得到同样的运用了。这一类倒装句带有动作言语的特点，在这种言语中，单独一个符号往往相当于整整一句句子。

§122 从倒装句的第二个优点产生了它的第三个优点，这就是它乃是一幅图画。我的意思是说，它们将一个动作的种种环境都集中到单独的一个单独的单词上去了，可以说是像一名画师把种种景象收罗在一块画布上相仿；如果倒装句能将这些环境依次呈现出来，那就会构

成一篇简单的咏唱了。只需再举一个例子就可以把我的看法表明得一目了然了。

Nymphæ flebant Daphinim extinctum fudere crudeli（宁芙仙女们在为咽了气的达弗尼[77]举行的悲伤的葬礼上哭泣），这就是一种简单的叙述。我从这叙述中得知的是，宁芙仙女们哭泣，她们在为达弗尼而哭泣，而达弗尼已经死去，等等。因此，这些情景是一幕接着一幕而来的，它们只对我造成一种淡薄的印象。但是，如果将这些单词的词序变换一下，换成这么一种说法：

Extinctum Nymphæ crudeli funere Daphinim Flebant[78]

（咽了气的宁芙仙女们悲伤的葬礼达弗尼哭泣）效果便会全然不同了，因为我们在读完Extintum Nymphæ crudeli funere（咽了气的宁芙仙女们悲伤的葬礼）之后，对所讲的内容还是一无所知，一直要读到Daphine（达弗尼）时，我才看到这幅画的第一个笔触，而读到flebant（哭泣）时，我才看到它的第二个笔触，至此，这幅图画就算画成了：宁芙仙女们在哭泣，达弗尼奄奄一息，这种伴随着一切能够造成悲惨命运的死亡景象立即使我受到触动。这就是倒装句对想象所产生的威力。

§123 我在倒装句这种句子结构中所发现的最后一个优点就是使文体更为确切。在使精神习惯于把一个词语联系到同一个句子里相隔较远的那些词语上去的时候，这些句子结构也就使精神习惯了避免词语的重复。我们的语言是如此不利于使我们养成这个习惯，以致有人会说，我们只有当两个单词彼此直接相接续的时候才能见到它们之间的关系。

§124 假如我们将法语同拉丁语作一番比较，我们就会发现，它们双方都有各自的长处和短处。两种观念的排列方式是同样自然的。我们的语言通常只准采用一种排列法，所以，从这一点看来，它变化较少，而且也不太有利于声音的和谐。要使这种语言容忍观念的联结可以自行变化的倒装句的存在，那是很不容易的；因此在生动活泼方面就免不了要大为逊色；可是它在句型的简洁明了方面，也具有独到之

处，可以弥补其不足。我们的语言喜欢使句子结构经常服从观念之间的主要联结，从而，它很早就使精神习惯于抓住这个联结，这就使精神自然而然地变得更为正确，并且逐渐地给它传递了这个简洁和明了的特点，由于这一特点，法语本身在很多种语言之中便成为极其优越的了。此外，我们还将见到[79]，这些优点多多有助于哲学思想的进步，而且我们是怎样补偿了古代语言的若干特殊美质的损失。为了使大家不致认为我是在这里以奇谈怪论来哗众取宠，我将要指出，我们会很自然地习惯于把我们的观念恰如其分地联结到我们赖以受教育的语言的天然禀质上去，而且还会随着语言本身在这方面进一步发展而获得准确性。

§125 我们的句子结构愈是简单，就愈是难于掌握语言的特点。在我看来，用拉丁语来写作，似乎要更加容易得多。它的动词变位和名词变格是这种语言可以预防很多弊病的一大特性；而对这些弊病，我们若不作出很大的努力是防不胜防的。在同一个和谐复合句中，人们可以有条不紊地集结起为数甚多的观念，这甚至往往是一种美质。而在法语中则恰恰相反，人们仅仅为了把那些可以最自然地在句中构筑起来的观念放进一个句子中去，就必须采取极其谨慎小心的态度。为了避免代词的使用所引起的意义模糊，必须对此处以惊人的注意。最后，在人们为了防止自己去犯这些错误而不采取这些造成语句软弱无力的、隔离开来的句型之后，难道就不会具有丰富的表达手段了吗?但是，在一经克服这些障碍之后，还有什么东西能比我们语言的结构来得更加优美的呢?

§126 此外，我不敢根据我在本章所论述的观点来自夸，说我能按众人之意来决定应当偏爱拉丁语还是偏爱法语的问题。有些人孜孜以求的只是井然有条的语序和尽可能的清晰明了；另一些人则偏爱语言的绚丽多彩和鲜明生动。很自然，在这些场合里，各人都是根据其本人的喜好来作判断的。就我而言，我似乎觉得这两种语言的优越性是如此迥然不同，以致根本无法对它们加以比较。

第十三章 论书写 [80]

§127 人类在通过声音来相互交流他们的思想的情况下，感觉到有必要设想出一些新的符号，以便于把这些思想永久保存下去，并且使不在场的人们也能知道这些思想 [81] 。在那个时候，想象向他们再现的，只不过是一些他们已经通过动作和单词来表达的相同的形象，而这些动作和单词，从一开始就成了图形化和暗喻化了的言语。因此，最自然的方法，乃是描绘出事物的形象。为了表达一个人或者一匹马的观念，人们曾用一个人或者一匹马的形状来进行表现，而最早的书面的文章，只不过是一幅简单的图画而已。

§128 因此，出于刻画我们思想的需要，图画理应作为书写的起源，这是极有可能的。而这种需要，无疑是曾有助于动作言语的保存的，因为这种言语是最能容易地描绘出来的。

§129 尽管这种方法产生了诸多不便，但连美洲最开化的民族都仍然不知道如何发明更好的办法 [82] 。埃及人的头脑比较机灵些，他们最早采取了一种比较简便的方法，人们给这种方法起了个名字，叫做“象形文字”（hiéroglyphes） [83] 。他们似乎是追随着书写的一系列的进步之后，通过他们所撰想出来的或多或少的方法上的技巧，才发明了文字的。

书卷体积的无比庞大带来了很多困难，这促使人们只用单独的一个图形来作为若干事物的符号。通过这个方法，从前只是幅简单的图画的书写就逐渐演变成图画和记号，这就完全构成了象形文字。这曾经是保存人类观念的那种粗糙的方法所迈出的趋于完美的第一步。人们于是就采用了三种方式，这三种方式，参照了事物的本性，看来是通过不同的阶段，在三个不同的时期逐一发现了的。第一种方式主要是用某一主体所处的基本环境来代替事物的全部意义。比如，用两只手，其一执盾，另一执弓，来表示一场战斗。第二种方式构思得更加富于艺术性，主要是以事物的实际的工具或暗喻的工具来代替事物的

本身。比如，把一只眼睛画在一切东西的上方，用来表示上帝的无穷智慧，而用一把剑来表示一个暴君。最后，为了表示一件事物，人们便进而使用另一种可以在其中见到某种相似之处或某种类同之处的事物，这就是用于这种书写的第三种方式。比如，宇宙曾经是用一条蟒蛇来表示的，而它身上的一些斑驳的黑点则用来表示星辰。

§130 这些创制出象形文字的人的最初目的，乃是为了保存对种种重大事情的记忆，并使人们了解法律，规章制度和一切有关民事的材料。所以这些文字在初创的时候，人们曾小心翼翼只使用一些其类同之处最易于为所有的人都识别的图形。可是，随着哲学家们不断将这一方法应用于思辨方面的题材，就使它变得精密细致了。一当他们信以为在事物中发现了最抽象难解的质，就有一些人，或者是出于标新立异，或者是为了对凡夫俗子们隐瞒他们的知识，便乐于选择这样的一些图形来作为记号之用，这些图形与他们所欲表达的事物的关系，尚未丝毫为众所周知。在一段时间之内，他们便限于使用一些大自然为之给出了样板的图形；可是随后，对于他们的想象给他们所提供的大量观念来说，这些图形对他们显得既不足以应付，又不十分便利。因此，他们便以不同事物的神秘的结合，或者以各种不同的动物的部分躯体，来构成他们的象形文字，这就使这些文字彻头彻尾地变成隐语式的了。

§131 最后，通过类同图形来表达思想的做法，以及有时使用类同图形来传递一项机密和某种奥秘的企图，便促使人们经由显明易感的形象来表示与实体相同的形式。比如，他们通过一只野兔来表示坦率直爽，通过一头野山羊来表示放荡不羁，通过一只苍蝇来表示厚颜无耻，通过一只蚂蚁来表示博学多才，等等。一言以蔽之，他们创制出一些象征性的记号，用于表示一切毫无形状的事物。在这种场合，人们以能找到随便哪一种关系而自我满足。当人们给这些远离感官的观念赋予名称的时候，这就成了人们引导自己行为的方式了。

§132 “直到那时候，作为表象之用的动物和事物，是仿照其自然形状描绘下来的。可是，当哲学的研究已经引起了象征性的书写之后，便导致了埃及的学者们去记录许多关于不同题材的东西，由于这

些精确的图形，使篇幅成倍地增加，令人望而生厌。因此，人们便逐步地使用了另一种记号，我们可以将这种记号称之为象形文字的通行书写体。这种字体的写法类似于汉字[84]，而且，在开始形成了图形的唯一轮廓之后，久而久之，它就变成了一种记号。这种通行书写体所产生的自然效果，乃是大大减少了人们在象征上所付出的注意，并使这种书写体固定于所意味的事物。循着这条途径，象征性书写的研究就觉得是极其简单的了，在那个时候，除了使自己回想起象征性记号的能力之外，几乎没有什么别的事情可做的了，不像从前那样，必须彻底熟悉这个作为象征来使用的事物或者动物的属性。总而言之，这样便使这种书写体得到了简化，恰恰就和现今汉字所处的情况相仿。”

§133 这些记号早已抹去了所有的变化，因此就不容易使人认识，它们是怎么会来自一种原先只不过是一幅简单的图画的书写体的。某些学者之所以会陷入错误之中，信以为汉字的书写并非像埃及人的书写那样地开始的，其原因盖在于此。

§134 “这就是通过一种简单的逐渐演变而导致的从图画状态起直至字母状态止的书写的概史，因为字母是留在汉字式的记号之后尚需迈出的最后一步，这种汉字式的记号，一方面具有埃及的象形文字的性质，另一方面又兼备字母的性质，恰如象形文字同样地兼有墨西哥的图案文字和中国的方块单字的性质。这些记号同我们的书写是这样的接近，致使一张字母表就可以轻而易举地减少它们的字数庞大的困难，而且可以把字数压缩得十分精简。”

§135 尽管字母有它种种的优点，然而埃及人在字母早已被发明之后，依然久久地保存着象形文字的使用习惯。这一民族的一切学识文明之所以仰赖这种书写体，原因正是这一点。出于对书籍的推崇，人们便进而推崇起学者们经常使用的文字起来。但是，那些对学术一无所知的人，却并未去试图继续使用这种书写体。学者们的权威对这些人所能施加的一切影响，只是使他们以崇敬的眼光来看待这些文字，并把它们看作是适用于美化公共纪念物的东西，在这些纪念物上，人们仍在继续不断地使用着这种文字。或许甚至埃及的一些祭司们也会

以喜悦的心情看到，长此以往，唯有他们才能独自执有某种书写体的钥匙，作为保存宗教的奥秘之用。这就给那些人的错误找到了依据，他们以为一切象形文字都蕴藏着最虚玄的神秘奥妙。

§136 “从以上的详细叙述可以看出，这个理应起源于需要的东西，在后来怎么会发展成用于隐匿秘密并被培育来作为装饰造型之用的东西的。但是，由于事物继续不断地变革的结果，这同样的一些图形，起初是为了明晰而发明的，后来又转变成神秘奥妙的东西，久而久之，又重新恢复了它们原始的用法。在希腊和罗马的昌盛时代里，这些图形是被当作最适宜于使人了解思想的方法，而被用来装帧纪念物品和勋表奖章的，以致在埃及作为隐匿深奥玄秘的才智之用的同一种象征也能为希腊和罗马的普通老百姓所了解。”

§137 言语在其进步的过程中曾追随了书写的命运。自开初以来，图形以及暗喻，正如我们已经见到的那样，为了使事物明晰起见，曾经是必不可少的。我们还要探讨，它们是怎样变成神秘玄妙的东西的，随后又怎样用于装饰物品，最后又怎样发展为人们全都了解的东西的。

第十四章 论寓言、喻言和隐语的起源并对图形和暗喻的习惯使用作某些详细的叙述[85]

§138 从以上所述的一切情况来看，显而易见，在语言起源的过程中，把动作言语与发音言语结合起来，并且只用明显可感的形象来作谈话，对于人类曾经是一种必不可少需要。除此而外，今天最寻常的知识，对于他们来说，曾经是那么难以认识，以致唯有让这些知识尽量与感官相接近，才能为他们的能力所接受。最后，连接词的使用尚未为人们所认识，人们仍然不可能进行推理。比如说，那些想要证明服从法律或者听从最有阅历的人的金玉良言是多么有益的人，没有什么比去想象某些详细的事实来得更为简单的办法了，因为他们按照自己的观点来描绘一桩事件之有利或不利、就使得这桩事件兼有启导和

劝说的双重好处。那就是寓意（l’apo1ogue）或寓言（la fable）的起源。可以看出，它的最初目的是教育，因而它的题材就借用最熟悉的事物，这些事物的类似之处是比较显著的；它们首先是从人类中间借取的，随后又是从兽类中间借取的，而不久之后，又从植物中去借取，最后，在任何时代都拥有追随者的精神敏锐的文人便致力于从最遥远的事物中汲取源泉。人们于是探究了生物的一些最奇特的属性，以便从中取得深奥和巧妙的隐喻；这样，寓言便逐步演变成为喻言（la parabole），最后便变得神秘化了，终致达到了这样的地步，使它不再成为喻言，而变为隐语（l’énigme）了。这些隐语到处流传，甚至风靡一时，致使一些学识渊博之士，或者那些自命不凡的人，深信应该对凡夫俗子们隐匿他们的一部分知识。这样，本来是为了说话的明晰起见而创造的言语就变成神秘的东西了。除了当初对文学还没有任何肤浅的认识的人们之外，再没有什么东西，可以更好地刻画出上古时代的趣尚。凡是一切图形化和暗喻化了的东西，尽管晦涩难解，都是他们所喜见乐闻的；他们并不怀疑，在这些场合下，是否还能作出什么旁的选择。

§139 还有另一种原因，更能有助于使文体越来越成为图形化的，这就是象形文字的使用。而这两种交流我们思想的方式，必然会彼此相互影响[86]。人们在说起一件事物的时候，自然而然会使用象形文字的名称，这种象形乃是事物的象征，因为在象形文字起源时，象征是用来描绘图形的，习常的使用又使这些图形在言语中广为流传。因此我们将发现：“一方面，在象形文字的书写中，太阳、月亮和星辰，是用来表示国家、帝王、君主、后妃以及文武百官等等的；日、月的亏蚀和星辰的殒落，则表示当时的一些灾难；水灾和火灾，意味着由于战争或饥馑而产生的祸患；而那些植物和动物，代表着个别人的特殊品质，等等。另一方面，我们也见到，那些先知者把特别明亮的星辰的名称、授予君主和帝王们，而他们的逢灾遭劫和颠危倾覆，都由与他们同名的那些星辰的暗蚀亏损和陨落熄灭来表示的；而一些星辰的自天而坠，就用来指示元老大臣们的死难丧亡；雷霆闪电和飓风狂飙，表示着来自敌人方面的侵略颠覆；狮、熊、豹、野山羊和参天古树等，则用来代表统领部队的将军们、远征者们和开创帝国基业的元勋功臣。一言以蔽之，先知者的文体仿佛是一种口说的象形文字。”

§140 随着书写逐步演变得更为简约，文体也同样演变得更为简明了。由于逐渐忘却了象形文字的意义，人们就逐渐失去了对很多图形和很多暗喻的使用习惯；可是必须经过好多世纪，才能使这种变化变得明显可见。古代亚洲的文体曾经是神奇而不可思议地图形化了的。在希腊和拉丁语言里，同样可以找到象形文字对言语的影响的痕迹[87]；而中国人，他们还使用着带有象形文字特色的方块单字，在他们的语句中充满着讽喻（l’allégorie）、比拟（la comparaison）和暗喻。

§141 终于，在这一切革新之后，图形全都曾作为语句的文藻装饰之用了，这时人类已经在艺术上和科学上获得相当精确而且相当广博的知识，用以从中取得种种形象，而永远不会损及清晰明朗，就像题材所要求的那样笑容可掬，同样的雍容华贵，同样的崇高卓绝。到了后来，语言只有在经历变革的过程中，其明晰性才会有所损失。人们甚至在这样的一些时代，即一切语言都似乎想拥有最大的美质的时代，也会找到语言衰落的时期。人们将会见到图形和暗喻的堆积并使文体装饰累累，竟达到了这样的地步，以致文章的基本意义显得只不过是件附属品罢了。当这种时代来临的时候，人们可以推迟，但却无法阻止一种语言的消亡。在伦理道德方面的事物中，犹之乎在物质方面的事物中一样，有一个最后的发展的过程，经过了这一阶段之后，这些东西就必然要衰落了。

图形和暗喻也同这个道理一样，起初是由于需要而发明的，随后把它选择来作为故弄玄虚之用，当人们都能以鉴别的眼光来使用图形和暗喻的时候，它们又都成为语句的装饰品了。在语言的衰落过程中，也是同一个道理，语言所遭受的最初打击，便是由于人们对之滥加使用而造成的。

第十五章 论语言的特征

§142 有助于形成民族性格的事物有二：气候和政府。气候能使民族的性格或是比较活泼开朗，或是比较麻木阴沉；从而便倾向于组织

这种形式的政府，而不宜组织那种形式的政府。但是，这些安排又是根据千变万化的环境而起变化的。一个国家的贫困或富足，它的处境形势；人民间相互的利害关系，和邻国人民相互间的利害关系；政府尚未建立在稳定巩固的基础上时使国家局势动荡的不安的思想；以他们的想象力驾驭着他们同胞的想象力的稀世之才；这一切，加上若干其他因素，都会促使一个民族改变因其气候条件而养成的早先的趣尚，而且有时甚至会完全改变了这些趣尚。故而，一个民族的性格同这一民族的政府，承受着差不多同样的变化；因此，除非政府采取一种恒定不变的形式，民族的性格是绝不会固定不变的。

§143 正如政府影响着人民的性格，人民的性格也会影响语言的特点。自然，人类总是受需要的驱使而经常忙碌，由于热情的激发而不断活动，在尚不了解可以从某些事物中获取的利益的时候，他们是绝不会谈论那些事物的。他们必然会把某些附属的观念，不知不觉地附加到单词上去，而这些观念指明了他们受到触动的方式，也指明了他们所作出的判断。这是一种很容易观察到的事情，因为几乎没有一个人的讲话能永远不暴露出他真正的性格的，即使在人们提醒他，要他极其小心谨慎地进行掩盖的时候也是如此。要熟悉一个人的言语，只须对他进行一段时间的研究即可。我这儿说一个人的言语，是因为按照各人激情的不同，各人都有他自己的言语；我只把那些冷若冰霜而淡漠无情的人不计在内，因为他们比较容易附和其他人们的性格，而且由于这个道理，这种人都是比较难于为人们所捉摸透的。

民族的性格，较之于个别特殊人物的性格表现得还要明显一些。人民大众是不会以协调一致的行动来掩盖他们的激情的。此外，当一些趣尚为我们全国同胞所共同具有的时候，我们并不想把我们的趣尚搞得神秘莫测。恰恰相反，我们将以此作为夸耀，而且令我们喜欢的是，这些趣尚能使人了解我们所降生的国家，我们总是受先入之见的影响而拥护这个国家的。因此，这一切全都证明了，各种语言都表现着操这种语言的民族的性格。

§144 比如，在拉丁语里，农耕方面的一些术语都带有高贵的观念，而在我们的语言里，这些术语却丝毫也不带有这样的观念。其理

由是很显然的。在罗马人为他们的帝国开创基业的时候，他们所了解的，还只不过是一些最为必需的技艺。他们对这些技艺极为尊重，正如共和国的每一成员都一般无异地必须亲身从事耕作一样，而人民在很早的时候就习惯于以一视同仁的眼光，来看待农业和从事耕耘劳作的将军。这样一来，这项技艺的术语就自然会拥有使这项技艺高贵化的种种附属观念了。直到罗马共和国处于极其富足的太平盛世的时候，他们依然保存着这些术语的高贵观念，因为一种语言的特点，尤其如果它是由著名的作家们固定下来的，不是像一个民族的风尚那样能够轻而易举就改变的。在我们这里，自从君主政体创建以来，人民的精神倾向早就整个儿地不同了。法兰克人对于军事艺术极为尊重，因为他们认为应当把一个强盛的帝国的建立归功于这种艺术，这种尊重只会使他们轻视那些耕作的技艺，他们也并非要亲自来从事耕作不可，于是他们就让一些奴隶去专门担任这些工作了。从那时起，人们在有关农耕的一些术语中所加入的附属观念，便变得大大地不同于它们在拉丁语中所带有的那些附属观念了。

§145 假如语言的特征是按照民族的性格来开始形成的话，那么语言特征自身的发展，只有经由伟大作家的帮助才能达成。为了发现语言的一些进步，必须解决两个过去往往争论不休的问题，而这两个问题在我看来却一向是很明朗的。这就是弄清楚，第一，为什么艺术和科学，对于所有的国家和对于所有的时代来说，都不是等同划一的；第二，为什么所有各门科学艺术中的伟大人物，往往又都是同时代的人。

气候的差异对这两个问题提供了一个答案。如果有这样的一些民族，科学和艺术还不曾深入这些民族的人民心目之中，那么人们就可以认为，气候条件是造成这种情况的真正原因；而且，如果有一些民族，那里的艺术和科学已经不再能成功地发展，人们可以承认，那里的气候已经变化了。可是，倘若人们把这些假设成跟艺术和科学的革新同样来势迅猛，同样明显可观，那是毫无根据的。气候只能影响身体的器官，得天独厚的气候条件只能产生组织最完善的机体，而且，自古至今，气候所产生的器官的数目大概差不多是相等的。倘若气候到处都是相同的话，那么人们就不会在各民族之间看到同样的变化。

有一些民族，如今好像已经开化了；而另一些民族，却依然停滞在愚昧无知的状态之中。因此需要有一些环境，可以使身心机构发展得很健全的人们去专心从事对他们相宜的事物，同时发展他们的才能。否则，他们将会同一部性能精良的机器一样，任其日渐损坏，而不知道如何去维护保养其机械性能，不知道如何去转动它的发条。所以，气候并不是艺术和科学发展的原因，它在艺术和科学的发展中，仅仅是作为一个必不可少的基本条件而已。

§146 到了某一民族的语言开始具有固定的原则和一种确定的特征的时候，便自会在该民族中碰到发展语言特性的有利环境。因此，这样的时代就是伟大人物辈出的时代。这个看法可以由艺术史来加以证实；但是，我还想提供一个理由来说明这件事情，而这个理由是从事物性质的本身中提取出来的。

最初被引入某种语言的句型，既不是最明晰，又不是最准确，也不是最为文采风流的。只有经过长期摸索而积累的经验，才能使人类在句型的选择中逐渐地明朗起来。甚至有由若干种别的语言的残存部分拼凑而形成的那些语言，在它们的发展中也会碰到巨大的障碍。因为它们采用了每一种语言里的某些东西，于是这些语言便只能变成一种稀奇古怪的句型的堆积，这些句型一点也不能作为彼此之间的连贯之用。在这样的语言中丝毫也找不到那种类同的例子，可以启发作家们触类旁通，而且使言语的特征鲜明。我们的语言在形成的过程中就曾经是这样的。这就是为什么我们在使用通俗的语言进行写作之前，曾经经历过漫长的岁月，而那些最早用通俗的语言来写作文章的人，却不能赋予他们的文体以华贵高雅的格调。

§147 如果人们回想起，想象和记忆的运用，完全有赖于观念的联结，而观念的联结又是由符号的关联和符号的类同而形成的 [88]，人们就会认识到，一种语言越是缺少类同的句型，也就越是不能给记忆和想象以帮助。因此，这种语言是不适宜于才能的发展的。而且人们之看待语言就好像几何学家之看待数字一样，随着这些语言更加完善，它就能给人以新的视野，并且扩充人们的精神。牛顿的成功，曾经是通过他的前人所已经完成了的对符号的选择以及通过人们所已经

设想出来的计算方法而奠定了基础的。假使他出世得更早一些，他虽有可能成为那个时代中的一位伟大人物，然而他也许不会成为我们时代所崇敬仰慕的人物。在其他各门科学里也是一样的。生理机能最为健全的天才们的成功，莫不有赖于他们生活的时代的言语的进步，因为那些单词已对几何学家们的符号提供了答案，而使用那些单词的方式又给计算方法提供了答案。因此，在某种单词贫乏的语言里，或者在没有相当方便的句子结构的语言里，人们必然会发现像在代数学发现之前在几何学里所发现的同样的障碍。在悠久的年代里，法语对于精神的发展，曾经是这样的不利，以致人们如果能够连续不断地在君主政体的各个不同朝代来想象高乃依的话，那么人们就可以发现，距离他所生活的时代越远，他的天才就越是贫乏，而且终于在某一个朝代会发现这么一个高乃依，他甚至会到达对自己的才能提供不出任何证据的地步。

§148 或许有人会反驳我说，像这位伟大诗人那样的人，应当会在古代雅驯的语言中找到帮助，而这些帮助是通俗语言所不能给他们提供的。

我回答说，既然他们已经习惯于用他们出生以来就已学会的语言来表达事物，那么他们也就习惯于以同一种方式来体会事物，于是他们的精神就不期而然地受到了局限。准确性和精确性方面的欠缺，不会使他们觉得抵触，因为他们早已养成习惯了。所以他们还不可能抓住古代雅驯语言的一切优越之处。实际上，我们要是一个世纪一个世纪地追溯上去，那就会看到，我们的语言越是粗糙，则我们对拉丁语的认识就越是困难，而且只是到了当我们能够用法文来进行写作的时候，我们才开始能很好地用拉丁文来作写作。除此之外，如果设想人们能够在最为粗糙的语言里，一下子获得最完美的优点，这是很不认识语言的性质的人所说的话，这件工作只能由时间来完成。为什么并非不懂拉丁文的马洛却没有一种可以和卢梭相提并论的文体，而卢梭却是以马洛作为楷模的呢？唯一的原因，是当时法语还不曾取得相当的进步。卢梭或许不是很有才能的，但他对马洛派的风格倒是搞出了一种青出于蓝而胜于蓝的特点，因为他是在更为优越的环境下出世的，就是说，如果他出世得早一个世纪的话，他就不能在这方面有所

成就了。人们对雷尼埃和德斯泼来欧所作的比较，就能进一步证实这个推理。

§149 必须指出，在一种并不是由若干种其他语言的残存部分拼凑而成的语言中，其发展理应更为迅速得多，因为这种语言从它起源的时候起就具备了某种特点。这就是为什么希腊人在很早的时候就已经拥有不少卓越的作家的缘故。

§150 让一个生理机能十分健全的人出生在尚未开化的民族之中，虽然他生活在一种十分有利于艺术和科学的气候条件之下，我可以设想，他能够获得足够多的灵感，可以成为这个民族的一位天才；但是人们可以明显地看出，他是不可能同路易十四时代的某几位超凡卓绝的人物并驾齐驱的。这件事可由上述观点阐述得这样显而易见，使人们不会有所怀疑。

假如这些野蛮民族的语言对精神的进步是个障碍的话，那么我们可以给它以第一个完善级，然后再给它第二级，第三级，第四级；但障碍依然会存在下去的，而这个障碍只能在完善的级逐渐递增时，才会相应地消减下去。所以，只有当这一语言获得了和我们的语言约摸同样多的完善级时，这个障碍才得以整个儿地消除殆尽，而我们的语言只是在它开始造就优秀的作家的时候，方才达到完美的境地的。因此，我们可以看出，各民族只能在他们的语言已经取得了可观的进步之后，才能产生出类拔萃的天才。

§151 下面我将依次说明有助于才能发展的种种原因：首先，气候是一个基本的条件；其次，政府必须采取一种经常稳定的形式，并且因此使这个民族的性格得以固定下来；第三，就是赋予言语以这样的一个特点，使它丰富其句型，以表现一个民族的普遍趣尚；第四，在以其他若干种语言的残余部分拼凑而成的语言中，要达到这样的情况是很缓慢的；可是，一旦当那些障碍被克服以后，类似的规则自会建立起来，言语便会取得种种进步，而种种才能也会得到发展。由此可以看出，为什么伟大作家们并不是在一切时代里都能同样地产生的；而且也可以看出，为什么在某些民族里，伟大作家们出世得比较早些，而在另一些民族里，却又出世得比较晚些。余下需要我们考察的

是，在各门学科中的一些杰出人物差不多都是同时代的，这又是什么原因。

§152 当一位天才发现了一门语言的特点时，他便在他所有的著作里把这个特点鲜明强烈地表现了出来并把它保存下去。凭着这种帮助，其余一些有才之士，以前没有办法由他们自己来识透这个特点，如今都把它看得清楚明白了，各人就在他自己的专门科目中按照着这位天才的榜样来表现这个特点。于是语言就从大量新的句型中逐渐地丰富起来了。这些句型通过与语言特点的联系，便越来越使这一特点逐渐发展起来；而类同的句型就好像变成了一把火炬，其光芒不断地增加，照亮着为数更众的作家们。在那时候，所有的人便不期而然地把眼睛转过来，对这些崭露头角的人物刮目相看；他们的趣尚便变成了民族的普遍趣尚；人人都在他所孜孜攻求的那些题材中，提出了从他们身上所吸取的识别问题的方法；各种才能都萌发滋长起来了，各门艺术都采取了对它们相宜合适的特点，而人们就可以在各门学科中见到杰出卓越的人物。因此，那些才华出众的伟大人物，不管他们专攻哪一门学科，也只有言语已经作出了可观的进步之后，才能使自己脱颖而出。事情确实如此，即使对军事艺术和政府的有利环境层出不穷，然而第一流的将军和内阁大臣总之属于伟大作家辈出的时代的。这就是文人学士对国家的影响；在我看来，人们似乎还丝毫没有认识到其影响所及的全部范围。

§153 假如那些具有伟大才能的人把他们的成就归功于言语在他们之前早已完成了的显著进步，则从言语的本身方面来说，便应当把使它达到登峰造极的最新进步归功于才华卓绝的人们，这就是我所要解释的事情。

虽然一些伟大人物从某些方面坚持了他们民族的性格，可是他们总有某种东西可以使他们有别于他们的民族。他们是以自己独有的一种方式来观察和感觉事物的；并且，为了把他们观察和感觉事物的方式表达出来，他们不得不从类同的规则中创造出新颖的句型来，或者至少尽可能地不使它和类同的规则相距得太远。从而，他们便使自己符合于他们语言的特性，并且同时以自己的天才灌注于语言之中。高

乃依以他所独具的高尚的格调和雄浑的笔力，阐发了显贵要人们所关心的种种利益，野心家们雄心勃勃的政见策略，以及心灵的种种动态。拉辛以一种适宜于刻画温情脉脉的性格的柔情蜜意和风流潇洒的笔调来表现爱情，以及爱情的种种恐惧和种种狂热。基诺以其温馨柔绵的笔触，来描绘出喜娱欢乐和闲情逸致。而另一些已经不再在世的，或者在现代作家中别树一帜的人物，各自都具有一种我们的语言逐渐使之独具的特点。正是对于诗人们，我们首先应当具有感恩之情，或许也是最大的感恩之情。由于屈从于束缚着他们的一些格律、规则，他们的想象力必须作出最大的努力，从而必然产生出新颖的句型来。因此，言语的突飞猛进总是发生在某一伟大诗人的时代。哲学家们只是在经过了漫长的岁月之后，才能使言语达到完美的程度。他们的贡献是给我们的言语以精确和明了，这种精确和明了便成了我们言语的主要特点，给我们提供了最便利的符号，作为分析我们的观念之用，使我们有可能看清每一客体中所具有的最为精细的东西。

§154 哲学家对事物的原理追流溯源，给艺术定出了种种规则，对艺术中所涵有的最为含蓄的意义进行解释，并且，通过他们的教导，增加了优秀的评论者的数目。可是，倘若人们在需要更多想象力的那些局部来衡量艺术的话，哲学家们便不能夸耀自己促进了艺术的进步，就像促进了科学的进步一样。恰恰相反，他们在这方面只会显得对之有所损害。这是因为他们对于认识这些规则给予了过分的注意，加之他们有唯恐流露出忽视这些规则的心理，这样便减少了想象的光焰，因为想象这种活动宁可由感性和使想象受到客体的触动而产生的鲜明生动的印象来引导，而不愿由综合并深思熟虑一切问题的反省来引导。

的确，了解这些规则或许对有些人是十分有用的，他们在构思文章的时候，为了不致遗忘而往往让他们的天才作了过多的飞跃，而他们把这些规则回想起来，目的仅在于对他们的作品加以润饰修改而已。但是，要那些自己感觉到有某起弱点的人不经常寻求对某些规则的依赖，则是很难做到的事。然而，如果人们对这样的帮助无法加以拒绝的话，难道他们能在那些全凭想象的著作中有所成就吗？人们难道不应该对他们的一些作品至少存在着一些戒备之心吗？一般说来，

哲学家们给艺术定下种种清规戒律的时代，也就是使著作通常能完成得更好和撰写得更美的时代；但是，在这种时代里，天才的艺术巨匠往往也显得更为罕见。

§155 因为语言的特征是逐渐地形成的，而且与民族的性格相符合，所以这种特点也必然应当具有某种普遍的品质。故在若干种不同的语言里，同样的优点不可能共同地达到同等的水平。最为完美的语言是这么一种语言，它能在一定的阶段上集一切语言优点之大成，而这个阶段，又允许这些优点兼容并蓄于一体。因为这种语言，倘若在撰写某一体裁的文章时显得精美绝伦，而在撰写另一些体裁的文章时却一无完美性可言，那无疑是一个缺点。或许在基诺和拉·封丹的作品中所流露出来的我们语言的特点，证明我们将永远不会有在笔力上足以和弥尔顿相提并论的诗人，而在《失乐园》中所流露出来的笔力刚健的特点，也证明了英国将永远不会有能够同基诺和拉·封丹相媲美的诗人[89]。

§156 分析和想象这两个活动是这样地不同，以致它们各自在发展中通常是互为障碍的。只有在某种气质中，它们才可以相辅相成而各不相损，而这种气质就是我在前面已乘机会之便而谈及过的这种折中之道[90]。因此，要使同一种语言等同地有利于这两种活动的运用，那是很不容易的。我们的语言，由于它的句子结构的简洁和明了，在很早的时候就给精神灌注了一种精确性，而精神对这种精确性便不知不觉地养成了一种习惯，这种习惯对于分析的进步，是做了很多准备工作的；然而它对于想象却不是十分有利的。古代语言的倒装句恰恰相反，它对于分析是个障碍，但相对说来却有助于想象的运用，这些倒装句能使想象的运用比心灵的其他活动的运用更为自然一些。我想，这就是现代哲学优越于古代哲学的原因之一。一种在用词和句型的选择方面像我们的语言一样审慎周密的语言，应当更有理由在推理方式上也同我们的语言一样审慎周密。

为了固定我们的观念，必须设想出两种语言来：一种是给想象提供尽可能多的运用的语言，使得讲这种语言的人，可以随口乱说而不至于不入情理；另一种语言恰恰相反，它可以使分析得到如此有力的

运用，致使那些讲这种语言的人会自然而然地把自己引导到自己的乐趣之中，就像几何学家们努力寻求问题的答案一样。介乎这两种极端之间，我们可以给自己展示一切可能的语言，看清它们按照各自接近于哪一个极端而带有不同的特点，以及它们怎样通过在某一方面所获得的优点，来各自补偿所失去的另一方面的优点。那些最为完美无缺的语言，就是处于居中位置的语言，而讲这种中间语言的民族，往往是伟人辈出的民族。

或许有人会对我说：假如现代哲学家胜于古代哲学家的一个原因正是由于语言的特点，那么，难道不能得出结论说，古代诗人应该比现代诗人更卓绝吗？我回答说，不能。因为分析只能从言语那里得到帮助，故分析只能在语言对它有利的时候，才能有实现的机会；相反，我们已经看到，那种促使想象进步的原因是远为广泛得多的。甚至可以说，没有什么东西，能有利于使想象这种活动的运用变得方便的。如果在某些体裁中，希腊人和罗马人都拥有胜于我们的诗人，那么，我们在其他一些体裁中，也拥有胜于他们的诗人。试问，古代有哪一位诗人可以与高乃依或者莫里哀相提并论而毫不逊色的呢？

§157 要判断哪种语言能在为数较多的体裁中显示出其优越性，最简便的方法莫过于统计各种语言里独树一帜的作家的人数。从这方面来看，我不信我们的语言有什么缺陷。

§158 在说明了言语的最新进步的原因之后，也应当及时探究一下语言衰落的原因，而这两件事的原因全都是相同的，而且只是由于环境性质的不同，这些原因便会产生截然相反的结果。在这里，情况约略有些像在生理方面一样，在生理上，曾经作为生命起源的原理之一的同一个运动，有时却会变成生命毁灭的原因之一。

当一种语言在各种体裁上都有了独创一格的作家的时候，一个越是具有天才的人，就越是信以为自己窥见了需加逾越的重重障碍了。与那些作家们并驾齐驱是不能满足他的勃勃雄心的，他像他们一样，想在他的体裁中成为首屈一指的人物，因此他便试图闯出一条新的路子来。可是，因为跟语言的特点以及他的性格相类同的文体早已全给他的前人们掌握了，所留下给他的，只能是与这类体裁远离的体裁。

因此，为了达到另树一帜的目的，他就不得不准备去破坏一种语言，而要是在一个世纪之前，他原是想促使这种语言进步的。

§159 假如像他那样的作家全都是应受批评的话，那是因为他们的才华过于横溢，以致不会不获得巨大的成就。重犯他们的错误毫不费力，不久便使那班平庸的人物相信，只需仿效他们的办法，就能取得和他们平起平坐的声誉。就在这个时候，人们看到微妙细致而隐晦曲折的思潮产生了，矫揉造作的反衬对照，文采辉映的似是而非之谈，华而不实的文句辞藻，鲜见罕有遣词命意，毫无必要地故意生造的字眼词语俯拾皆是。可以说，随着一种拙劣的形而上学的言语的兴起，思想健全者们的全都变了质的廋言隐语便相继产生。于是公众便拍手叫好，于是那些哗众取宠的、荒唐可笑的、昙花一现的作品，就像雨后春笋般地到处蔓延滋长开来，庸俗低级的趣味在艺术科学中通行无阻，而真才实学却变得越来越罕闻稀见了。

§160 在我已阐述过的有关语言的特点方面的内容，我并不怀疑自己没有说过什么自相矛盾的话。我时常遇见一些人，他们认为所有的语言对于一切的体裁都是同等适用的，而且他们强调说，一个生理机能和高乃依一样的人，不管他生活在哪一个世纪，不管他用哪一种方言土语来从事写作，他的才能总是可以得到同样的证实的。

在人们开始使用符号的时候，符号全都是随意制定的，这或许就是人们认为这些符号不能具有特征的缘故了。可是我要请问，对于每一个民族来说，如果按适合于该民族的性格特征来组合他们的观念，并根据该民族的感受的不同，将种种不同的附属观念和一些主要观念在一定的基础上连接起来，是否就不自然了呢？可是，这些组合是根据其长期的使用习惯而形成的，它们恰恰就是构成一种语言的特性的东西。这种特性可能或多或少地被延伸开来，这就取决于语言所已接受的句型的数量和变化情况，以及类同句型的多寡；这些类同句型在需要的时候可以为创造新句型提供方法。这种特点完全不是一个人的能力可以彻头彻尾地加以改变的。一旦离开了这种特点，人们所说的言语就会变成一种陌生的外国语，从而也就不再能为别人所理解了。导致如此可观变化的乃是时间，时间将一个民族整个儿地置于这样的

环境之中，而这些环境促使该民族以不同于它过去所使用过的方法来观察事物。

§161 在所有作家中，语言的特点表现得最为鲜明生动的人莫如诗人了。翻译诗人的作品之所以颇感费劲，其原因即在于此。困难是这样的，如果译者才气焕发，就往往使译文更容易超过原作，而不容易做到总是和原作铢两相称。严格地说，甚至可以认为要把诗篇翻译成优秀的译文，那简直是不可能的。因为我业已证明，两种语言是不可能具有同样特点的，这个理由也足以证明，要把同样的思想在互不相同的两种语言中以同样的美感表达出来，是难乎其难的事。

在述及音律及倒装句的时候，我已经阐明了可能与本章题材有关的一切内容，因此我不拟在此对这些内容再作重复了。

§162 通过这部言语发展史，人人都可以看出，对于某一深知谙熟语言的人来说，语言就是每一民族的性格和特点的一幅真实写照。在这幅写照里，人们可以看到想象是怎样按照偏见和热情来把观念组合起来的；在这幅写照里，人们也可以看到，在每一民族中，自会形成一种各不相同的精神，这种精神的差异随着民族与民族之间的交往接触的愈少而相应地愈多。但是，假如风俗习惯对于言语曾有所影响的话，那么，当那些著名的作家们一旦把语言的规则固定下来的时候，语言也就会反过来影响风俗习惯，并且会把它的特点在每一民族中长久地保存下去。

§163 或许有人会把这整部历史当作一部小说来看待；但是， 人们至少不能否认它的真实性。我很难相信我所遵循的方法会使我常常陷入错误之中，因为我给自己定下来的目标是按这样的假设，即一种言语往往是直接先于它的语言为样板而被创制出来的，来进行阐述的，除此而外我便什么也不阐述了。我已在动作言语中见到了语言的萌芽，见到了可以用来表达我们思想的一切艺术的萌芽；我已观察到一些有利于使这种萌芽发育的环境，而且，我不单是见到了这些艺术萌芽的绽青，还曾探讨了它们的发育成长，并说明了它们的种种不同的特点。总而言之，在我看来，我是以一种显而易见的方式来揭示这些

对我们显得是最奇特的，而在当时又曾经是最自然的事物的，而这些事物也只有在临到它们应当出现的时候方才出现。

---

[1] 《圣经》上说，人是上帝创造的，上帝用泥巴捏出了一男，取名亚当，又用亚当的肋骨造了一女，为亚当妻，即夏娃，这二人即为人类的始祖，于是便有了人类。

[2] 天降洪水是基督教《旧约全书》的《创世记》第六、七、八章中所述的故事：上帝为了惩罚世人，使洪水泛滥四十天，把地下的生物全都淹死了，只剩下挪亚一家和他们所携的一些生物因乘方舟而幸免于难。

[3] 沃伯顿先生在《论象形文字》一书的第48页中说道："若仅仅通过事物的本性，而不依赖于天启（这乃是一个比较可靠的指导）来下论断的话，我们就会承认西西里的狄奥道尔和维特鲁威的论点，即原始的人类在一段时间内曾经同兽类一样过着一种穴居巢处的生活。他们只能发出一些含糊不清的、意义不确的声音，直到他们为了互相帮助而共同联合起来的时候，他们才通过信号的方法，或者通过他们之间约定的人为记号的方法来逐步形成分明的声音，使得那个想讲话的人能够把他所需要向别人传达的一些观念表达出来。这就促使了各种不同语言的产生，因为大家都同意，语言并非天生就有的。"

"言语的这种起源是再自然不过的了，以致教会的一位神父（尼斯[4] 的格雷戈里）和奥拉都怀尔教堂的司铎理查·西蒙都曾先后致力于确定言语起源的研究工作。可是，他们本来是能够更好地掌握论据的，因为，从圣书上看，言语早就有了一种与此不同的起源，这是再明显不过的事了。圣书告诉我们，上帝以宗教启示了初民，这就不容怀疑上帝会不同时教会他们说话。"（事实上，宗教知识本身就需要有很多的观念以及心灵活动的大量运用，而这又是在信号的帮助下才能做到的，我在本书的第一卷已对此作了论证）……沃伯顿先生往下又说道："虽然上帝曾以言语启导了人类，然而，若既假定这种言语会自行扩展到人类当时的实际需要之外，又假定人类本身却并不具备使这种言语渐趋完美和日臻丰富的能力，这就不是合情合理的了。因此，这

原始的言语必定是贫乏而狭隘的”。以上这番话在我看来是极其正确的。如果我假设这两个孩子由于需要而不得不设想出言语的最初一些信号来，这是因为我认为，对一位哲学家来说，把一件事情说成是通过一些异乎寻常的途径而造成的，那是不行的。哲学家的责任，乃是在于说明事物是怎样通过合于自然规律的途径而造成的。

[4] 尼斯，小亚细亚的古城。

[5] 我在这里所提出的这两个孩子的心灵活动，根据这部《人类知识起源论》第一卷中所已证明了的内容，是不可能再有所怀疑的了。请参阅第二篇和第四篇。

[6] 这就回答了我在本书第一卷第二篇第五章中所提出的那个难题。

[7] 见《论象形文字》，§8 和§9。

[8] 见《列王纪上》第22 章，11节。

[9] 见《耶利米书》第13 章。

[10] 同上，第19 章。

[11] 同上，第27 章。

[12] 同上，第51 章。

[13] 见《以西结书》，第4章。

[14] 同上，第5章。

[15] 同上，第12章。

[16] 同上，第37章。

[17] 见《论象形文字》，§9。

[18] 德尔斐城，希腊旧都名，以阿波罗（希腊的太阳、诗歌、音乐、健康的守护神）的神庙而出名。

[19] 见《论象形文字》，§10。

[20] 约柜事见《旧约·撒母耳记下》。

[21] 作者此处所述内容未经注明出处，恐系传闻失实。汉语中共有单音字约400至500个，每个单音字的发音又分平、上、去、入四声。

[22] 我不准备在这一点上引经据典了，大家可以在《关于诗歌和绘画的批判性意见》一书的第三卷中找到这样的证据。我就是参阅了那部著作来证明我所要引证的大部分事实的。该书的作者杜波斯教士原是一位可以信赖的学者，其学识之渊博乃是举世所公认的。

[23] 请参阅《演说家专论》。

[24] 请参阅达西埃所著《论亚里士多德的诗学》一书的第82页。

[25] 白色音符，即二分音符，等于半个圆音符（即全音符），或两个黑色音符（即四分音符）；黑色音符等于两个单尾音符（即八分音符）；单尾音符等于四分之一个白色音符。时值，即发音的长度，多用以上各种音符来记写的。

[26] 大钢丝琴（clavecin），也有译成“古钢琴”的，指的是三百年前巴赫·拉莫时代的钢琴。但本文译“古钢琴”就不妥当，因为作者同拉莫差不多是同时代的人，那种琴在他们的口中当然是不会称为“古”的。

[27] 在巴赫发明十二平均律之前，根据弦长与音高的物理关系，各半音间的音程确是不相等的，有大半音和小半音的区别，小半音的音程约比大半音窄四分之一度音。由于这个原因，在调式转换时就会产生一种不稳定的感觉。在巴赫发明十二平均律，把一个八度音之间的音程平均等分为十二个半音之后，这种现象就不存在了。

[28] 请参阅《和声的发生》，第十四章，第一节：嗓音是由何种技巧转调为小半音的。

[29] 他引证了一些古人把他们平常的发音说成是简单的，而且具有一种连贯的声音的内容。可是应当注意的是，当时他们所读的发音，只是限于与他们的音乐相比较而言的。所以，那种发音就并非真正是简单的了。实际上，当古人就发音的本身来进行考察的时候，他们就在其中指出过音律上的重音，而我们的发音却根本没有这种重音。一个全然不知道还有比他的发音更为简单的发音的加斯高涅人[30]，当他把发音与音乐中的歌唱相比的时候，他在自己的发音中只会看出一种连贯的声音来。古人也是处于同样情况的。

西塞罗曾对克拉苏斯说过，当他听见刘丽亚的声音时，就以为听到的是朗读蒲劳德和诺维于斯的剧本，因为她的发音纯正，不带外国口音。但是，杜波斯教士却说，刘丽亚却一直不在她本国歌唱的。这倒是确有其事的。但是在普鲁图斯和诺维于斯的时代，拉丁语的发音已经带有歌唱的特点了，因为这些诗人的剧本中的说白早已被标上音符了。看来，刘丽亚的发音之所以纯正，只是因为她并未使用当时风行的那些新的重音而已。

昆体良曾说过，凡演喜剧的艺人，发起音来绝不会脱离其自然状态，至少不会到达忽视自然的程度的；可是，通过艺术上所容许的装饰音（l’agrément）他们便恢复到他们寻常的发音方式上去了。那样一来，是否能认为那就是歌唱了呢？杜波斯教士说。不错，只需假定昆体良称之为自然的发音确是带有这样多的重音，以致相当接近于歌唱，而不用作什么明显的改动就可以标注音符，这就行了。这情况在这位雄辩家写作的时代尤其是真实的，因为拉丁文的重音本来是极其繁多的。

这里有一件事实，乍看起来，这件事实似乎更有利于杜波斯教士的观点。那就是，在雅典，法律条文是写成演说来宣讲的，并用一件乐器来给宣读法律的人作伴奏。然而，难道雅典人仿佛真的是把他们的法律条文拿来歌唱的吗？我的回答是，倘若他们的发音同我们的发音原是一样的话，他们就从来也不会想到要养成这样的一种习惯，因

为连最简单的歌唱和发音之间也有很大的差距。可是，我们应当设身处地来考虑问题。他们的语言的重音比罗马人语言的重音还要多得多，因此，一篇稍微带有些歌唱性的演说就可以使人听出嗓音音调的抑扬变化，而看起来也不会显得与正常的发音相距过远。

因此，很显然，杜波斯教士归结说，古人在舞台上所咏唱的戏剧中的歌曲，一是不分段落，二是不带节奏性的嗓音，三是没有拖腔的颤音，四是全无我们音乐性的歌唱中的其他特点的。

若不是我自己弄错了，那就是这位作家对构成歌唱的东西并无十分清楚的观念。他似乎只是根据我们歌剧里的歌唱来作论断的。他引证说，昆体良曾埋怨过，有些演说家出席答辩时就像是在剧场里朗诵台词一样。他接着又说，真有人以为，那些演说家们是在歌唱，简直就像是在我们的歌剧里歌唱一样！我回答说，这种构成歌唱的声调的前后接续也许比我们歌剧里的声调更加简单得多，而且，它也毫无必要使声调的接续具有同样的过门，吐出同样具有节奏性的嗓音，发出同样的拖腔的颤音。

再说，在古人的记载中，也可以找到很多章节来证明他们的发音并非一个连续的声音。西塞罗在他的《演说家专论》一书中说："这就是嗓音的美妙的功用：它以高音（l'aigu）、低音（le grave）和中音（le moyen）三种声调构成了歌唱的一切变化，一切柔和以及和谐；因为，人们应当知道，语音包含着一种歌唱，它并非音乐性的歌唱，或是像弗里吉亚人和加利人[31]的演说家们的演说词的结束语中所用的那种歌唱，而是一种不很明显的歌唱，如同狄莫斯泰纳和埃显纳相互指责对方的嗓音的音调变化时尽力想讲到的那种歌唱，也就是狄莫斯泰纳为了尽情讽刺挖苦而直言他的对手在谈吐中声调柔和、清楚而又有节制的时候尽力想讲到的那种歌唱。"（录自教士高兰先生的译文）

昆体良指出，既然争论说明，狄莫斯泰纳和埃显纳两人谁都是使用了嗓音的音调变化的，那么他们的这种非难便不应当去归咎那些音调的变化。

杜波斯教士说（第三卷，第260 页）：“可以这么说，那些大演员们，每天早上在他们按规矩逐步放开嗓子，再逐渐使之引吭而出，并按照音级由低而高发出嗓音之前，是连一个单词也不愿说出口的，其目的是避免骤然地、猛力地放开喉咙，以免损伤发音器官。他们在这种训练中甚至留意自己的睡卧姿势。每次卸场下来，他们就坐定，并保持着这种姿势，可以这么说，按他们在说白中所上升到的最高的那个声调开始运用气息，随后挨次地按所有其他的音高逐一地运用气息，最后逐渐地递降到可能降到的最低的那个音高上来舒展歌喉”。如果说白不是一曲各种音高都出现的歌唱，难道喜剧演员用得到小心谨慎地天天按嗓音所能发出的一切音高的顺序去练嗓子吗?

最后，诚如杜波斯教士所继续往下说的（同一卷第262 页）那样，“古代的记载都是满篇事实的，这些事实证明，他们对一切有益于强化或美化嗓音的东西极为注意，直到了迷信的地步。在《昆体良全集》第十一卷、第三章中可以看出，古人联系到各类雄辩，就人类嗓音的天然性质和训练中一切有益于嗓音补养的实践，都曾作过深刻的思考。教授如何增强和保养嗓音的技巧甚至成了一门特殊的行业了。”这样一种演说，既是这般处之以谨慎，这般加以悉心思考的结果，难道会同我们今天的演说一样简单的吗?

[30] 加斯高涅，法国西南部一古省名，在靠近西班牙的地方。

[31] 弗里吉亚，小亚细亚中部古国名。加利，小亚细亚古国名。

[32] 宣叙调，歌剧中附有伴奏的朗诵说白式的歌唱。

[33] 在法语中，一些音节里的元音常不发音，称为“哑音”（muette）。

[34] 指罗马帝国的第一任皇帝奥古斯都执政的时代：公元前27年至公元14年。

[35] 请见《批判性的思考》，第三卷第十六篇第284 页。

[36] 第三卷，第十五篇。

[37] 共和时代，指古代罗马从公元前6世纪到公元前1世纪奥古斯都建立帝制的一段历史时期。

[38] 西塞罗在《演说家专论》一书中说：“人们难道没有常常看到，这些平平庸庸的演说家们，仅仅是凭借了动作的威力，就获得了雄辩的一切荣誉和嘉奖，倒是有些演说家，在其他方面也是极其渊博的，却反而被评判为平平庸庸的，这是因为他们在发音上都缺乏风采的缘故，以致狄莫斯泰纳很有道理地把动作分为第一流的、第二流的和第三流的。因为，要是雄辩术不具备这种能力的话，那就丝毫也不成其为雄辩术了，而如果动作富于表现力的话，纵然缺乏惊人的高见宏论，也会产生如许的力量和功效，难道不应当认为它在公开的演说中是极其重要的么？”古人的演说方式必定比我们的演说要具有更大的吸引力，才能使其他各方面也是出类拔萃的狄莫斯泰纳和西塞罗早就下断语说：没有动作，雄辩术就不成其为雄辩术了。我们今日的演说家是不会承认这个论断的。因此，教士高兰先生说，在狄莫斯泰纳的思想中是有些言过其实的东西的。倘若事情确是如此的话，那么为什么西塞罗也赞同这样的说法，而不对之提出保留的意见呢？

[39] 原文为ut（于），即全音阶序列的第一个音，按我国的习惯唱法改译为do（多）。——译注

[40] 请参阅拉莫先生所著《和声的发生》一书。

[41] 见《法国文艺学院史》，第5 卷。

[42] 见第一卷，§21。

[43] 埃福尔（Ephore/ὀἔφοϱos/oἰἔφοϱο落 ，为了平衡国王的权力而设立的斯巴达五名选任的大法官。

[44] 蒂慕德生活于公元前约450-前357 年，曾发明过一种竖琴。此处作者说他生活于公元前六百多年，疑误。

[45] 见第三卷第十篇。

[46] 蛮族入侵，指从公元3世纪起，北方日耳曼部落联盟对罗马帝国边境的武装侵略和渗透。这种入侵到6世纪才基本结束，它对罗马帝国的覆灭起了重要的作用。

[47] 见《批判性的思考》，第三卷，第十八篇。

[48] 参阅《演说家专论》。

[49] 此处原文为composer，意即“作文，写作”。但此处既指文字发明之前，则这种“作文”只能是口头传诵，故不译“写作”而改译“创作”。

[50] 斯西罗思岛（是爱琴海中一岛屿。——译注）的费顿西特是迄今所知的第一个以散文来写作的人。

[51] 尼格罗人（Négroes），即非洲黑人，当时主要分布在西、中、南非一带；加勒比人（Caraïbes）和依洛瓜人（Iroquois）为当时美洲的土著居民，分别分布在加勒比海沿岸的小安的列斯群岛一带和美国的伊利湖、安大略湖一带，由于殖民分子的残酷屠杀，现在差不多都已绝了种。在作者写作的时代，这些民族仍处于比较原始的状态，故被称为未开化的野蛮民族。

[52] 例如，有人这样说，戴尔邦达尔曾用音乐平息过一次叛乱。可是那种音乐并不单纯是一支歌曲，而是由这位诗人自己宣讲的韵文。

[53] 见本篇第十三章。

[54] 在欧洲各语言中，动词要按主语的人称、单复数及动作发生的时间和说话的语气（或式）来变化，未经变化的动词原形称为“动词不定式”，即此处所说的“不定式动词”。

[55] 在法语中，助动词être加上及物动词的过去分词可以构成被动语态（如下面第一个例句），加上代词或动词或某些不及物动词的过

去分词，又可构成复合过去时态（如下面第二、三个例句），此时它都不再含有"是"的意义了。

[56] 这些都是être的不同变化形式，表示动词的不同时态、语气和数。

[57] 见第一卷，第二篇。

[58] 中性动词（le verbe neutre），即通常所说的不及物动词。

[59] 雷尼埃教士说："在各种词类中，没有哪一种词类能有我们对动词所具有的那么多的定义。"见《法语语法》，第325 页。

[60] 在这两句中，冠词是le。在法语中，第二种是正确的说法，其中冠词le 在每个形容词的最高级前均需重复出现，而意义却没有增加，故作者认为这种重复是没有必要的，它造成了文体的冗长拖沓。

[61] 这可以从德·拉·贡达米纳先生的记述中得到证实。

[62] 洛克说（第三卷第一章，§5）：我毫不怀疑，如果我们对一切单词都能追溯到它们的起源的话，那么我们只会发现，在各种语言里，人们用来表示一些并非感官所能感知的事物的那些单词都是源出于可以感知的观念的。从而，我们可以揣测，最早操那些语言的人所具有的是些什么样的概念，这些概念是从何而来到他们的精神之中的，而自然又是如何通过人们给事物所起的名称本身，不期而至地向人们提示其一切知识的本源和原理的。

[63] 见第一卷第一篇第一章。

[64] 我认为，这是人们所能选取的最难的例子了，从笛卡尔学派所提出的一个难题就可以肯定这一点，他们相信，凭这个难题就可以把那些主张我们的一切知识无不来自感官的人逼入难以自圆其说的境地。他们问道："那些纯然是精神方面的观念，比如说，思想的观念和存在的观念，它们能通过什么感官来进入理解的呢？它们难道是明亮的或者彩色的，可以进入视觉的吗？难道是一种低沉的或者是高亢的

声音，可以进入听觉的吗？难道是一种芳香的或者是腐臭的气味，可以进入嗅觉的吗？难道是一种鲜美的或者苦涩的滋味，可以进入味觉的吗？难道是寒冷的或者是温暖的，是坚硬的或者是柔软的，可以进入触觉的吗？要是大家根本不能回答这个并非没有道理的问题，那么就得承认，那些属于精神方面的观念，比如存在和思想这样一些观念，其来源无论如何也不是来自感官的，而是我们的心灵本身，即具有自行形成那些观念的机能。”（见《思想的艺术》，第一卷，第一章。以上这番议论引自圣奥古斯丁的《忏悔录》）这种议论，在洛克的著作问世之前，曾颇能迷惑人们；可是在今天，如果其中有什么站不住脚的东西的话，那恰恰就是这种议论的本身了。

[65] 请参阅前章，§82。

[66] 根据法语语法，代词一般放在动词后面，但在命令式中，否定句遵照上述规则，而肯定句则把代词放在动词后面。此处句中动词为faites（做），代词是le（这件事），ne + 动词 + pas 是否定结构。

[67] 见第三卷第九章§16。

[68] 见第三卷第十章。

[69] 英国著名诗人约翰·弥尔顿的名作。

[70] 法国诗人兼批评家布瓦洛的喜剧诗。

[71] 这句话是法语，而前两句是拉丁语。此处作者以法语的语序与拉丁语来作对比。

[72] 在法语中，若将该句中的Darius与Alexandre的位置互换，则动词要发生变化，否则将发生意义上的混淆，故云。

[73] 叙拉古城，西西里岛上的古城。

[74] 见《演说家专论》。

[75] 见《贺拉斯》，第一卷《抒情短诗》第28 章[76]。

[76] 这段拉丁文的大意如下：你想遨游太空，这对你又会有什么好处呢？你神游了圆形的两极，就会死去的。

[77] 达弗尼的故事出自希腊神话：太阳神阿波罗爱上了宁芙仙女之一达弗尼，后者为了拒绝阿波罗的求爱而化作了月桂树。

[78] 见维尔吉尔所著《牧歌》，第五卷，第三章，第20 节。

[79] 请见本篇最后一章。

[80] 在我行将完成本篇的论述时，我手头正巧弄到了一本沃伯顿先生所著的《古代象形文字论》，该书系从英文版译来。这部著作从头至尾充满看哲学思想，同时又充满了丰富的资料。我以喜悦的心情看到了我所早已想到过的事情：正如该书的著作者说的一样，言语在其起源之后，应当是极为图形化和暗喻化的。我自己的想法曾经同样使我注意到，书写起初只不过是一幅简单的图画而已，但我还丝毫未曾想到要去发现，人们是通过怎样的进步过程才达到了文字的发明的，而在这一方面，我似乎是难以有所成就的。但这件事情现在已经由华皮尔登先生完美地付诸实现了。我所叙述的，全都是，或者差不多都是从他的著作中摘录下来的。

[81] 其理由已在本篇第七章中叙述过了。

[82] 加拿大的野蛮民族尚无其他的办法。

[83] 象形文字，分为本义文字和象征文字两种。本义文字（les propres）又分为“近东多角体”（les curiologiques）和“热带体”（les tropiques）两种。近东多角体以部分代替整体，热带体则以另一事物来说明原来的事物，而这另一事物与原来的事物之间存在着某种相似之处或众所周知的类同之处。这两种文字都是作为传递信息之用的。象征的象形文字（les symboliques）作为寓意之用。人们同样将这种文字分为两类：热带体和隐语体（L’énigmatiques）。为了形成热带体的象征文字，总是采用事物的一些不十分为人们所熟知的属性，而隐语

体则总是由不同事物的神秘集合，以及各种不同牲畜的各部分躯体所组合而成的。请参阅《古代象形文字论》，第20 节，以及其下一节。

[84] 埃及象形文字，也称楔形文字，其写法为一个个独立的符号，与汉字的独立方块象形符号有一定的相似之处，故作者作此比方。

[85] 本章所述内容，其绝大部分依然是录自《象形文字论》一书的。

[86] 请参阅沃伯顿先生下列两个方面之间所作的巧妙的对照：其一是含有教育意义的寓意、喻言、隐语、图形和暗喻，其二是不同类型的书写体。

[87] 比如：Annus（年）这个词，就是从Annulus（环）这个词来的，因为年份是指自行往复循环的。

[88] 见第一卷第二篇第四及第五章。

[89] 这个推测是我偶然在听到人家谈及弥尔顿的诗之后冒昧地作出的，因为我是不懂英语的。

[90] 见第一卷。

第二篇 论方法

要想知道我们在真理的探求过程中应当采取什么途径，那就在于了解我们已经取得的关于心灵活动以及心灵活动发展的原因的知识。在此之前要想使我们得出一个良好的方法，那是不可能的。可是我似乎觉得，如今这个方法已经自行显露出来了，它是我们已作的研究的一个自然结果，因此只须把本著作中所叙述的某几个看法进一步阐述一下就行了。

第一章 论我们错误的最初原因，兼论真理的起源

§1 有好几位哲学家曾雄辩地列举了人们所归咎于感官、想象和激情方面的大量错误，然而他们却不能自夸，说人们已经从他们的著作中采集到了他们本人曾许诺过的所有成果。他们的理论太不完备了，不利于在实践中令人有所启发。想象和激情受到各种各样的束缚，并且极其强烈地依赖于性格气质、时间和环境，以致要想把它们所产生的一切原动力全部揭示出来是不可能的。而且，很自然，各人都自吹自擂，说自己并未坠入受想象和激情所蒙骗的那些人的行列之中。

好像一个体质虚弱的人，他刚从一种病症中恢复健康却又感患另一种病症而再次卧床，精神往往只是使人将错误改头换面，而不是把它们彻底摆脱。为了让一个体格孱弱的人根治他的一切病症，必须彻底改变他的体质，使之焕然一新；而为了克服我们精神上的一切短处，必须给他以新颖的观点，而且也不能仅局限于针对他的疾病的一些细枝末节的症状来进行治疗，而必须对这些症状追源溯流，对症下药，铲除病根。

§2 我们将在我们所陷入的恶习中找到这个病症的根源，这个恶习乃是对那些丝毫不具观念的事物，或者对那些我们仅有一些确定得粗糙不堪的观念的事物加以推理。现在是在这里探究这个恶习的根源的时候了，以便能以令人信服的方式，来认识我们种种错误的由来，并且让人知道人们应当以怎样的批判精神来阅读哲学家们的著作。

§3 在儿童时代，我们对于作出反省还是无能为力的，我们的需要就是我们所专心致志的一切事物。然而，在感官中遇到阻力越是微弱的客体在我们的感官上造成印象也就越是深刻，器官机能的发展是很缓慢的，而理性的到来则还要更加缓慢，但我们却已过早地让由偶然的机会和低劣的教育所提供的观念和格言充塞在我们的心头。及至到了一定的年龄，精神就开始把它的思想井然有序地加以整理了，但我们所能见到的却依然只是那些很久以来已经为我们所熟知惯识的东西。因此，我们就坚定不移地认为这些东西全都确是存在的，而且它们全都确是如此的；因为它们对我们显得自然而然全都确是存在的，而且它们也全都确是如此的。这些东西都已那么鲜明生动地镌刻在我们的大脑里了，以致我们无法想象它们原来并不全都是存在的，或者并非全都是这样的。对于认识我们所习以为常的东西的这种漫不经心，以及对于认识一切显得好像是新鲜的事物的好奇的念头就是从此而来的。

§4 在我们开始反省的时候，我们无法见到，我们在自己身上所找到的那些观念和格言是怎么会引进我们心中的；我们也不能回想起，我们对这些观念和格言是怎么会有所取舍的。我们便因而心安理得享用着这些观念和格言。不管它们是否残缺不全，我们总是把这些观念和格言本身当作是一些显然的概念。我们给它们取了一些名称，管它们叫理性、自然的知识，或者与我们生而俱来的东西、镌刻于、铭记在心灵中的原则。我们对这些观念是如此地深信不疑，以致我们认为假如这些观念真的欺骗愚弄了我们，则我们的错误的根源乃是来自上帝的，因为我们把它们看成是上帝赐予我们以作探求真理之用的唯一途径。因此，我们所熟悉的一些概念之所以对我们显得好像是最清楚明白的原则，其原因却在于此。

§5 使我们的精神习惯于这种不精确性的东西的，乃是我们形成言语的方式。我们是在学会使用口语很久之后方才到达形成理性的年龄的。如果除去那些用来使人了解我们的需要的单词，则通常总是由于偶然的巧合而使我们有机会听到某些声音而听不到另一些声音，这就决定了我们附加在这种声音上的观念。因为即使不去考虑我们所见到的那些儿童的一些情况，我们也能回想自己所经历的童年时代的情况，我们就会承认，我们自己通常对这些单词所作的使用是丝毫没有什么不精确的。这是不足为奇的。我们曾听到过一些辞句，其意义既然由于习常使用而非常肯定了，但仍然是那么的错综复杂，我们既不曾有相当丰富的经验，又没有足够深邃的洞察力可以把握它的意义。我们也曾听到过其他的一些辞句，它们也从来不曾在两次使用中表现出同一个观念，或者这些辞句干脆意义空洞的。为了断定我们根本不可能以真知灼见来使用这些辞句，只要指出我们在使用这些辞句时仍然经常要绞尽脑汁就行了。

§6 然而，把符号和事物联结起来的做法对我们已经变得这样自然，在我们还无法估量其价值的情况下，我们就已经习惯于把一些名称联系到一些客体的实体本身上去了，而我们也就信以为，这些名称都能尽善尽美地说明客体的本质的。这样，人们便自己设想存在着天赋的观念了，因为事实上，在所有的人的精神中，总是有一些同样的观念的；要是我们并不知道其他的民族在讲着各种全然不同的语言，我们就不免要下断言说我们的言语也是天赋的了。在我们的探讨中，我们的一切努力似乎仅仅是为了寻觅新的辞句而已。我们一构想出一些新的辞句，就马上会信以为已经获得了新的知识。而自尊心又很容易使我们偏信，在我们为了认识某些事物而长期进行摸索的时候，并且在我们对这些事物反复加以谈论的时候，我们就认识这些事物。

§7 在回想起我刚才所指出的我们错误的根源时，人们总是把这些错误笼统地归咎于一个独一无二的原因，这个原因即是我们自欺欺人，以为它在我们的判断中至今已没有多大的作用了。或许人们甚至可以迫使最谨慎小心的哲学家们不得不承认，这个原因曾对他们的思想体系奠定了最初的基础。这只须巧妙地向他们提出些质疑就可以知道了。实际上，假如错误是我们的激情所引起的话，这是因为我们的

激情滥用了一种空洞的原理，一种暗喻式的辞句，以及一种模棱两可的术语，以便对这些东西作出应用，而从这些应用中我们又可以归纳出一些令我们扬扬自得的观点来；假如我们把自己弄得晕头转向，那么，那些空洞的原理，那些暗喻式的辞句以及模棱两可的术语就全都是我们激情的前因。因此，为了消除一切人为的错误，只要废弃这种华而不实的言语就可以了。

§8 如果错误的根源乃是存在于观念的缺陷之中，或者存在于确定得草率的观念之中，那么真理的起源便理应存在于妥加确定的观念之中。数学就是这种情况的一个明证。在某种题材上，若我们已经具备了正确的观念，则这些观念往往足以使我们明辨出真理来的；反之，如果我们没有正确的观念，那么即使采取一切可以想象得到的谨慎小心的态度，也会把这一切都搞得混乱不堪的。一句话，即使是在形而上学中，只要有了妥加确定的观念，我们也能脚踏实地地前进；而如果没有这样的观念，那么哪怕在算术中我们也会使自己迷失方向的。

§9 然而，为什么算术家们会具有那么精确的观念的呢？这是因为他们知道这些观念是怎样产生的，从而就总是能按照这些观念之间的一切联系来对它们进行组合或分解，以便作出比较。他们只是在某些数字的派衍中进行思考之后，才找出某些组合的法则来的。至于那些不曾对数字的派衍进行过思考的人何以也能够以同别人一样的准确性来进行计算，那是因为那些法则总是可靠的；可是，若不知道各种法则是建立在哪些依据上的，那么他们对自己所作的计算就不会具有一点观念，从而也就没有能力去发现新的法则。

§10 然而，在一切科学里，真理只是通过组合和分解来被发现的，就像算术里一样。如果人们在发现真理的过程中通常不是以同样的准确性来作推理的话，这是因为还没有找到可靠的法则，可以总是用来正确地组合和分解观念，而这样的情况是来自于人们甚至还不懂得如何确定观念的缘故。然而，我们关于我们知识的起源所得出的一些想法，或许会给我们在这方面提供一些补充的方法。

第二章 确定观念或者它们的名称的方式

§11 人们所表示的在习惯用法的意义上来采用一些单词的意见，乃是一种陈腐不堪而又被普遍接受的意见。事实上，为了让人了解自己，除了采取和别人一样的讲法而外，起初似乎并无其他办法可循。然而，我认为应当采取一条不同的途径。正如人们所已觉察到的那样，为了具有真正的知识，必须在科学上从头开始，而不要让自己给这些久已为人们所广为流传的观点顺利地成为先入之见。我仿佛觉得，为了使言语达到正确，应当重新对它进行改革，而不必对习惯用法有所顾忌。这并不是说我主张人们给自己制定出一种法规，把一些与他们寻常所指的那些观念全然不同的观念永远附加到术语上去；这将成为一种幼稚的矫揉造作，可笑的装腔作势。习惯用法对于那些简单观念的名称以及人们所熟悉的若干人类共有的概念的名称来说是一致而永恒不变的；因此对这些名称并不需要作什么改变；可是，在问题牵涉到那些复合观念的时候，尤其是当这些复合观念是属于形而上学和伦理道德学方面的时候，就再也没有什么比它们更为主观武断的，或者甚至往往是随心所欲的东西了。正是这一点，使我相信，要使言语达到明晰和准确，必须重新取用我们知识的材料，并对它们作出新的组合，而不必去考虑那些观念的既成的组合。

§12 在考察语言的发展时，我们曾经见到，习惯用法之所以能使单词的意义固定下来，只是通过人们讲话时所处的环境这个方法才得以实现的[91]。实际上，环境似乎是偶然的机会给安排的；可是，假如我们能自己选择这些环境的话，那么我们就可以在一切场合都作出如同偶然巧合在某些场合下使我们作出的事情，那就是说，准确地确定这些单词的涵义。为了永远赋予言语以准确性，除了在每次使用言语时赋予它以它所具有的准确性而外，就别无其他方法了。因此首先必须置身于显明易觉的环境之中，以便能够制造出符号，用来表达通过感觉和反省而获得的最初观念；而且，在对那些最初的观念作反省时，还会从那些观念中获得一些新的观念，造出一些确定了意义的新的名称，同时把其他的一些名称置于人们所处的环境之中，从而使人

们对它们得出和人们已经得出的同样的看法。在这个时候，辞句总是会随着观念而来；因此这些辞句都是明晰而准确的，因为它们只表达出这个人人都明显地感受了的事物。

§13 事实上，要是一个人想通过为自己制作的一种言语来开始其活动，如果他只是在通过他已知道的自己所处的一些环境，来把他的辞句的意义固定下来之后，才打算和别人交谈的话，那就不会坠入任何过失中去，而这种过失，对我们来说，却是那么屡见不鲜。这些简单观念的名称全都是清楚明白的，因为这些名称只意味着他在经过选择的环境中所看见的东西；而这些复合观念的名称也均是确切的，因为这些名称只包含着一些由一定的环境以确定的方式聚集起来的简单观念。总之，当他想要在他的一些最初的组合中添上些什么，或者想要在那儿删去些什么东西的时候，他所使用的符号仍然会保持着原先的明晰性，只要他发觉所添加的或者删减的东西已由新的环境指明就行了。如果随后他要把所想到的东西告知别人，他只要使别人站到自己原先在检查符号时所处的同一观点上，设身处地来想一下，他就可以促使别人把和他一样的观点联结到他早已选择好的一些单词上去。

§14 此外，当我谈到制造一些单词的时候，我的意思并不是主张大家都去提出一些完全新颖的词语。在我看来，这些由习惯用法而固定下来的单词，在用以谈论各种各样的题材时一般是够用的了。尤其在科学中，创造一些毫无必要的单词，甚至会有损于言语的明晰性。因此，我自己使用造词 这种说法倒并不是因为我希望人们由阐明词语来开始，随后再给它们下些定义，就像人们寻常所做的那样；而是因为只有在置身于人们所能感觉和察见到某种事物的环境中之后，人们才能给他们所感觉到和察见到的事物提供一个从习惯用法中借用来的名称。这样一种做法在我看来是显得相当自然的，除此之外，它们也比较宜于指出我所希望的人们确定单词意义的方式与哲学家们的一些定义之间存在着何种差别。

§15 我认为，拘泥于仅仅使用由于学者们的言语而广为流传的辞句的打算，是毫无益处的；或许还是从日常的言语中去取出一些辞句来得更有益些。即使后一种言语不如前一种来得更为精确，然而我却

发现，在后一种语言里可以少一种弊病。这是因为上流社会的人士，既然不曾在这些科学的对象上另作其他思考，也就相当乐于承认他们的愚昧无知，以及他们所使用的词语的缺乏精确性。而那些哲学家们，在经过了徒劳无益的苦思冥想之后，往往怒火中烧，于是都变成了顽固不化的党同伐异之徒，总是自以为这些单词是他们辛勤劳动的果实。

§16 为了更好地了解这种方法，必须深入进行更为细致详尽的论述，并且把我们刚才以一种普遍方式所阐述的东西应用到不同的观念上去。我们将从这些简单观念的名称着手叙述。

单词的晦涩不明和混淆不清，来自于我们对这些单词所赋予的意义的或则太广或则太窄，或者来自我们在使用这些单词时没有把观念附加于它们之上。有很多的单词，我们并没有掌握它们的全部意义；我们是一部分一部分地来采用它们的意义的，而且我们或是给它们增添了一些意义，或是从它们上面削减了一些意义；从而便形成了不同的组合，而这些组合仅仅是同一个符号而已，但这样一来，同样的一些单词在同一张嘴里说出来的时候却带上了大为不同的涵义。此外，正如在语言的研究中一样，人们并未以起码的谨慎细致的态度来确定词义，不让其要求一定的思考，就随意把词义裁短，并把符号联系到毫无观念可言的实体上去。在很多哲学家的言语里，诸如存在、实体、本质 等等的一些术语就是这样的。显而易见，这些缺点都只能属于作为精神产物的观念。对于直接来自感官的简单观念，它们的名称的意义，是一下子就可以认识的；它们的意义不可能以想象中的实体作为对象，因为这些意义是直接地联系到单纯的知觉上去的；这些知觉在精神中实际上和它们在精神中所显示出来的样子都是一样的。因而，这种种的术语不可能是晦涩不明的。它们的意义被我们自然感觉到的一切环境指明得一清二楚，即使是儿童们也不至于在这里有所差错。他们尽管对他们的语言还不十分精熟，但他对这些感觉的名称却是一点也不会混淆的，而且他们对于这些单词，诸如：白色、黑色、红色、运动、静止、快乐、痛苦 ，全都具有和我们自己一样明白的观念。至于心灵的那些活动，他们也能同样地把它们的名称区别清楚，只要这些活动是单纯的，而那些环境又能使他们的反省转移到这方面

去就行了；因为，通过他们在这些单词上所得出的习惯用法，例如：是的、不是、我要、我不要 就可以看出，他们都能抓住这些单词的真正意义。

§17 或许有人会反驳我说，一些相同的客体在不同的人的身上，会产生不同的感觉；我们并不是在同样的大小观念之下来观看这些客体的；而我们在这些客体上所看到的，也并不是同样一些色彩，等等；这是已经证明了的事实。

我回答说，即使如此，通过与人们在形而上学和伦理道德学上所提出的目标的联系，我们相互之间总是会充分理解的。对于伦理道德学来说，这是无须证实的，举例说，同样的惩罚在所有的人的身上，都会产生同样的痛苦的感觉，而同样的奖励，又必定会产生同样的愉快的感觉。尽管引起愉快和痛苦的原因在触动不同气质的人的时候是变化无穷的，只要快乐、痛苦 等这些单词的意义确定得极其妥切确当，也就没有人会在这方面产生误解。然而，我们自己每天所处的环境，也不允许我们在对这些词语所不得不作出的习惯用法中陷入错误。

对于形而上学来说，只要感觉足以呈现出广延、形状和色彩就足够了。在两个人的感觉之间所出现的形形色色的变化，是不可能引起任何混淆的。比如，这种我所称之为蓝色 的东西，在我看来一直好像是别人称之为绿色 的东西，而这个我所称之为绿色 的东西，在我看来倒是别人称之为蓝色的东西；当我们讲到：草地是绿色的，天空是蓝色的 时候，我们将相互了解得一样地清楚，就像在遇见这些客体的时候，我们大家都具有同样的感觉一样。除非天空和草地是在通过视觉而进入我们的心灵的外观下来到我们的知识之中，使我们可能把它们看成什么别的颜色，否则，我们只能把它们叫做蓝色 和绿色 ，舍此别无其他叫法。倘若有人想要说明我们确切地具有同样感觉的这些单词的意义，这些句子便不会变成晦涩费解的了；而只能说这些句子都不真实的，或者至少说，这些句子都是没有充分根据可以被人们看作是千真万确的。

§18 因此，我认为可以这样下结论说，这些简单观念的名称，不管它们是些感觉的名称，还是心灵活动的名称，都能通过环境而妥加确定，因为这些名称都已经是如此精确地成为那么个样子了，即使是小孩子在这里也不会出什么差错，一位哲学家所应当注意的仅仅在于，当问题牵涉到感觉的时候，必须避免人们由于仓促判断而通常会犯的两种错误：第一种错误乃是相信感觉都是存在于客体之中的；另一种错误就是我们刚才所谈及的，同样的客体对我们中的每个人都产生同样的感觉。

§19 一旦成为简单观念的符号的那些词语全都变得精确的时候，就什么也不能阻挡人们去确定那些属于其他观念的符号了。对于这一点，只要将凡是可以组成一个复合观念的简单观念的数目和性质固定下来，那就足够了。在这些场合下，人们之所以会碰到那么多的困难，阻碍着人们去了解名称的意义，及至克服了重重障碍之后，仍然在这些名称中遗留着很多模棱两可和晦涩费解的东西，这是由于人们所采用的单词，都是人们在习惯用语中所碰到的那些，而且人们还想让自己同习惯用语完全地相一致的缘故。伦理道德学尤其提供了组合得极其繁复的词语，而我们所参照的习惯用语，又是和伦理道德学的本身如此不相协调，以致想用这个方法便能使我们以十分精确的方式来讲话，而且不陷入重重矛盾中去，那是不可能的。一个人，若是只首先专心于考虑简单观念，并且只是随着逐渐地熟悉这些观念才把它们用符号集合起来，他肯定是不会冒同样的危险的。于是，他所不得不使用的那些组合得最为复杂的单词，就经常具有一种确定的意义了，因为他所愿意附加到那些复杂单词上去的简单观念，是由他自己挑选出来的，并且他也关心固定这些简单观念的数目，这样，他就把每一观念的意义包括在这些精神的范围之内了。

§20 可是，倘若人们不愿放弃为某些人所营求的那种伪科学，那么要想给言语以准确性就是毫无用处的了，因为那些人只想把单词联系到他们所不认识的实体上去。算术只是因为我们具有一个精确的单位观念，才能在它所有的分支里都得到证明；并且，由于我们使用符号的技巧，我们才能确定，那些最为复杂的数目，是由单位经过多少次的自身相加而得到的。而在其他科学中，也还有人企图以那些空洞

而又模糊的词语来对复合观念进行推理，并揭示它们之间的关系。为了使大家感到这种做法是多么不近情理，只要判断一下，如果我们能够把算术放到形而上学和伦理道德学目前所处的那种混乱中去，将会出现怎样的情形，就可想而知了。

§21 复合观念皆是精神的产物。假如它们都是残缺不全的话，那是因为我们没有把这些观念很好地组合起来。纠正这些观念的唯一方法，乃是把它们重新组合。因此必须重新采用我们知识的材料，并加工制作，好像这些材料还从未使用。为了这个目的，必须一开始就把数目尽可能少的简单观念附加到声音上去；必须首先挑选那些大家都毫无困难就能察觉到的观念，同时让自己置身于和我们所处的同样的环境中去；而且，只有在大家熟悉了最初的一些观念之后，才可以在它们上面添加新的观念，同时还得处于能使这些观念以明晰而确切的方式进入精神中去的适宜的环境才行。这么一来，我们便会习惯于把各种各样的简单观念，不论它们的数目可能是多少，都连接到单词上去。

把观念和符号联结起来，是一种人们不能一下子就养成的习惯，如果这种联结是由组合得极其复杂的概念产生的，则情况更是如此。孩子们只是在很晚的时候才能对一千、一万等数目具有精确的观念的。他们只能经过长期而频繁的日常使用才获得这些数目的精确观念的，因为日常使用使他们学会将单位递增上去，并通过一些专门的名称来把每一集合数目固定起来。在属于形而上学和伦理道德学范围的大量复合观念中，如果我们想从第一次起，毫无其他准备，就冒冒失失地把一些简单观念硬装到那些术语上去，并企图以此来给我们所选择的术语提供准确性，这同样是不可能的。这将使我们处于这样的情况，即时而在此一意义上来采用这些术语，而不久以后又在另一意义上来采用这些术语；因为那些观念的集合体，既然是肤浅地镌刻在我们精神中的，我们就往往可能在它们里面添上某些东西，或者从它们中间删去某些东西，都对此毫无察觉。但是，如果我们在开始时只把少数观念连接到单词上去，然后再条理清晰地依次达于比较庞大的观念的集合体的话，我们便会习惯于把我们的概念逐步组合起来，而不会使它们固定得不稳妥，确定得不恰当了。

§22 这就是我所愿意遵循的方法，这个方法在本著作的第三篇中已作了主要的阐述。我并没有以列述心灵活动的名称来开始，以便随后就给这些名称下定义；相反，我首先竭力使自己处于最适当的环境来指明心灵活动的进展；并且，随着我给自己作出一些观念并把它们补充到先前的观念上去的时候，我就在使之与习常用语相一致的情况下，通过名称来把这些观念固定起来了；每当我有可能这样做的时候，我都不觉得有什么不便。

§23 我们具有两类复合概念：一类是我们按样板而组成的复合概念，另一类则是某些简单观念的一定组合，这种组合是精神通过自己选择的结果而把这些简单观念组合起来的。

在实践中提出这么一种方法，即在主观武断地将某些简单观念聚集起来的同时，就想要给自己作出一些实体的概念来，恐怕是徒劳无益而且甚至是有危险的做法。这些概念对我们来说，表示着一些毫不存在的实体，聚集着一些无法被聚集起来的属性，而那些可以集结起来的属性却被分离开来了；而且，假如这些概念有时被认为是符合样板的话，这可能是偶然巧合的结果。为了使这些实体的名称的意义明晰而确切，就必须仿效自然的情况，并让这些名称只用于表达我们观察到的确实存在于一起的简单观念。

§24 还存在着隶属于实体的另一些观念，这就是人们称之为抽象的观念。正如我所已阐明过的那样，这只是一些或多或少地简单的观念；我们为了对这些观念给予注意而中止了对其他和它们同时并存的简单观念的思考。如果我们不再把物体的实体想成是实际上具有色彩和形状的，而只把这种实体当作是某种可移动的、可分割的，不可渗透的和具有不确定的广延的东西来进行考虑，我们就可以具有物质的观念，这观念比起物体的观念来要更加简单，对于物体来说，这个观念仅仅是个抽象而已，尽管很多哲学家都乐意把这个观念实物化。如果随后我们对于物质的可移动性、可分割性、不可渗透性等不加思考，而仅仅对它具有不确定的广延性这一点加以反省的话，我们便会形成纯空间的观念，这是一个还要更加简单的观念。一切抽象无不都

是这样作出的。就这一点而言，那些最抽象的观念的名称，似乎都是同这些实体本身的名称一样易于确定的。

§25 对于确定典范概念，即我们对人类的行为和一切作为伦理道德学上的、法学上的以及艺术上的原动力的事物所具有的观念，必须采取与实体的概念完全不同的途径。在立法者们第一次集结了某些简单观念，并由此制订出一些法律条文的时候；以及在他们考虑到是否在某处有先例可援之前，当他们谈论到人类的若干行为的时候，他们是毫无样板可资借鉴的。艺术的样板也不能从其他的地方找到，而只能在最初的创始者的精神中发现。像我们所认识的这样一些实体，只不过是属性的某些集合体，它们既丝毫不依赖于我们来进行集结，也不依赖于我们来加以分离。对我们来说，重要的只在于认识它们是同样存在的，以及它们存在的方式。人类的行为是一些变化不定的组合，对于这些变化不定的组合，在我们看到它们的样板之前，往往是按自己与它们的利害关系来具有观念的。如果我们是随着经验使它们进入我们知识中来的时候方将它们组成概念，这就往往是太晚的了。因此，我们在这里不得不采取不同的做法，即根据我们的选择来把一定的简单观念集结起来或者分离开来，要不就采纳别人已经作出了的简单观念的组合。

§26 在实体的概念和典范概念之间具有这样的区别：我们把典范概念看作是样板，把一切外界事物都联系到它们上面去，而实体的概念只不过是我们在外界所看见的事物的复写。为了使实体的概念真实可靠，必须使我们精神的组合符合我们在事物中所觉察到的规律性；为了使典范概念真实可靠，只要外界的组合能够同我们精神中的组合一样就成了。正义的概念自在人心，真实不假，即使人们丝毫不能遇到正义的行为；因为它的真实性存在于某个观念的集合体之中，这个观念的集合体完全不依赖于我们身外所发生的事情。铁的概念只有在它与这种金属相符合的时候才是真实的，因为这一金属应该是铁这一概念的样板。

通过以上对典范观念所作的详细论述，我们便不难看到，关键在于我们去把它们名称的意义固定下来，因为这取决于我们去把一些简

单观念确定下来，而我们自己就是用这些简单观念来组成观念的集合体的。我们同样也可以理解，别人的一些名称也将进入我们的思想之中，只须我们把这些名称放到一些环境中去，在这些环境里，这同一些简单观念就是他们精神的对象，就像是我们精神的对象一样，而且在这些环境里，这些名称都促使把这些简单观念集结在同一些名称下，就像把这些简单观念集中在一起一样。

以上就是我所提出的给言语以它所易于接受的一切明晰性和一切准确性的一些方法。我并不认为必须对这些简单观念的名称作什么改变，因为由习惯用语而确定下来的意义对我已经显得是足够的了。对于那些组合得很不精确的复合观念，人们不免要重新拿起这些材料来作出新的组合，而不必去顾虑那些已经作出的组合。这些复合观念全都是精神的产物，不管它们是最为精确的组合，还是不够精确的组合。假如我们在某些组合上曾有所成就的话，那么我们在一切其他组合中也能够获得成就，只要我们永远用同样熟练的手段来引导自己就行了。

第三章 论真理的探求中所应遵循的顺序

§27 我似乎觉得，如果某种方法曾导致过一项真理的发现，则它也能够导致第二项真理的发现，而最好的方法对于各门科学来说应当是同样适用的。因而，只要对已经作出的一些发现加以反省，借以学会怎样以此作出新的发现，那就行了。那些最简单的方法都是最适用于这种效果的，因为人们能以较少的困难来发现这些早已相沿成习的方法。因此，我将采取数学上的一些基本概念来作为例子，并且假定我们是处于第一次获得这些概念的情况下的。

§28 我们无疑将从给自己得出单位的观念来开始，并且，把单位观念若干次地添加到它本身上去，我们就形成了我们通过符号来固定的集合数目。我们重复着这种活动，并且，通过这种方法，我们在数目上，不久即可以如愿以偿地获得我们所希望获得的一切复合观念

了。随后我们便对形成这些观念的方式加以反省，观察到它们的一些进展，而且必然也学会了分解这些观念的方法。从那时起，我们就能够把一些最复杂的观念和一些最简单的观念加以比较了，从而发现它们彼此的属性。

在这种方法中，精神的活动仅能以我们已形成的这些简单观念或者复合观念作为客体，而我们对这些观念的派衍是充分认识了的。所以我们在发现最初的大小关系时，并未遇到过任何障碍。在认识了这些关系之后，我们就更易于看出那些接踵而来的关系，而这些关系也不会妨碍我们去看见其他的关系。因此，从那些最简单的观念着手之后，我们就可以不知不觉地得到最复杂的观念，并且得出了一系列的知识，这些知识是那么紧密地彼此互相依赖着的，致人们只能通过它们之前的观念才能认识较早期的观念。

§29 那些同样是人类精神力所能及的其他科学，都只能以这些简单观念来作为原则，而这些简单观念是我们通过感觉和反省而得来的。为了从这些简单观念来获得一些复合概念，正如在数学中一样，我们除了将一些简单观念集结在不同的观念集合体上之外，是没有其他方法可依的。因此，在观念的发展中，必须遵循着同样的顺序，而且在选择符号的过程中，也必须持以同样小心谨慎的态度。

反对我这种做法的成见是屡见不鲜的，然而，为了证实这种做法，我曾设想了如下一种方法：

正是从儿童时代起，我们就充满了成见，而这些成见延缓了我们知识的进步，并使我们坠入错误之中。假如有一个人，上帝为他创造了成熟的气质，并使之具备了十分发达的器官组织，使他从有生之初起，即已对理性具有十全十美的使用，那么在真理的探求中，他便不会碰到和我们那样的障碍了。他只是在感受到新的感觉时才发明出一些新的符号来，而且，他在这时候也作出了新的反省；他按照自己所处的环境来组合他最初的观念；他取了一些特殊的名称，来固定每一个观念的集合体，而且，当他有意要把两个复合概念进行比较的时候，他能够易如反掌地分析它们，因为他在把这些概念还原到由他自己所形成的简单观念上去的时候，是一点也不会觉得困难的。因此，

他只是在自己已经得出了这些观念之后，方才开始创制出一些单词的，这样他的概念就会始终确定得精确不移，而他的语言也丝毫不会具有像我们语言那样的晦涩费解和模糊不清的倾向。因而，让我们设身处地地想象一下，经历一下他所处身的环境，并且和他一起把他所感觉到的东西观看一下，形成和他一样的反省，获得和他一样的观念，以同样小心谨慎的态度来分析这些观念，用类似的符号来把这些观念表达出来，那么我们就可以这么说，我们创造了一种全新的语言。

§30 遵循着这个方法，我们只要在简单观念或作为精神产物的复合观念上来作推理，就会获得两个好处：第一个好处，乃是认识我们将细加推敲的这些观念的派衍，我们只是在知道了我们处身何处，我们是怎样来到这里的，以及我们怎样才能从这里退回到原先起步的地方去的时候，才能举足前进；第二个好处，乃是我们在各种题材中将明显地看到我们知识的极限到底在哪里；因为当感官停止向我们提供观念的时候，我们就将发现知识的极限了，而且，由于这一点，精神也就不再能够形成概念了。可是，在我看来，没有什么能比把我们所能成功地加以应用的事物，同我们在应用中只能遭到失败的事物鉴别开来更为重要的了。正因为不知道对此作出区别，哲学家们往往把可以用于有益的研究的大好时光，虚掷在考核那些不可能解决的问题上了。从哲学家们为了解释存在的本质和本性而费尽心机这一事例中，我们便可以清楚地看到这一点。

§31 一切真理无不包含在简单观念和简单观念之间的关系，复合观念和复合观念之间的关系，以及一个简单观念和一个复合观念之间的关系之中。根据我所提供的方法，我们在研究这样或那样的观念时将能够免于陷入种种错误。

简单观念是不可能造成任何错误的。我们错误的原因，来自于我们从一个观念中删去了某些原是隶属于这一观念的东西，因为我们没有看清这个观念的所有部分；或者是来自于我们在一个观念上添加了某种并不隶属于这一观念的东西，因为我们的想象仓促地把这个观念所不包括的东西判断为它所包括的东西了。然而，我们是无法从一个

简单观念中删去什么东西的，因为我们根本不能把简单观念分割成若干部分；而且，只要我们把一个观念看作是简单观念，我们就不可能在它上面增添任何东西，否则它就会失去它的单纯性了。

正是在复合概念的使用中，人们才有可能陷入错误中去，他们或是不恰当地在它们上面增添了一些东西，或者从它们里面删减了一些东西。可是，如果我们能够以我所要求的谨慎细心来作出这些复合概念的话，为了避免误解，只要重新回溯到它们的派衍上去就行了。因为，循着这条途径，我们就会在这些复合概念中看到它们所包含的东西，而且是一点也不多，一点也不少的。这就是我们已经作出的关于简单观念和复合观念的某些比较，除了隶属于它们的那些关系之外，我们是永远也不会把其他关系归属到它们身上去的。

§32 只是因为哲学家们都没有怀疑到，存在着那些作为精神产物的观念。或者他们即使怀疑到这一点，他们对于发现这些观念的来龙去脉也是无能为力的，所以他们才会做出那么晦涩费解、那么模糊不清的推理来。有了这样的先入之见，即认为凡观念皆是天赋的，或者是，凡观念均是本来就如此这般的，而它们又都是组成得完美无缺的，他们便信以为不应在观念中作什么变更了，而且把观念看成是由于偶然的巧合而使它们呈现出来的。正因为人们只有对那些由他们本人井然有序地形成的概念才能妥加分析，所以他们的分析，或者不如说他们的定义，差不多永远是残缺不全的。他们毫无道理地把他们的术语的意义或加延伸，或加限制，因而就不知不觉地改变了这些术语的意义；或者甚至把一些单词引用到空洞的概念和无法理解的实体上去。因此必须，请大家允许我再重复一遍，必须对观念作出一个新的组合；从感官所转送过来的最简单的观念开始，着手把它们组成复合概念，这些复合概念同时又自行组合起来，产生出其他的组合，并且这样地继续下去。只要我们把分明的名称专用于每一观念的集合体，这种方法就足以使我们避免错误。

§33 笛卡尔曾经理直气壮地认为，为了取得一定的知识，必须从抛弃我们自以为已经获得的一切知识开始；可是他又认为，为此只要否定这些知识就行了，这时候，他就陷入错误之中了。怀疑二加二是

否等于四，怀疑人类是不是一种具有理性的动物，这就需要具有二、四、人类、动物以及理性等这些观念。因而怀疑依然是让一些观念存在着的，就像它们本来就是存在着的那样。因此，我们错误的来源，乃是由于我们的观念都是未经很好推敲而形成的缘故，而怀疑又不能预知这些错误的发生。在一个时期内，怀疑可以使我们把我们的判断束之高阁；可是我们终究只能参照那些未被怀疑所破坏的观念，才能使自己摆脱游移不定的状态；由此可见，如果这些观念都是空泛不切、草率确定的话，它们仍将使我像从前一样地迷失方向。故笛卡尔的怀疑是徒劳无益的 [92] 。每个人都能由他自己来证明，这种怀疑仍然是不切实际的；因为，假如有人把这些熟知惯识的观念同那些确定得很妥当的观念作一番比较的话，就不可能对观念与观念之间所存在的联系产生怀疑了。举个例子说，数目的观念就是这样的。

§34 如果这位哲学家不是对天赋观念有了先入之见，他就可以见到，要找到知识的新的出发点，唯一的方法就是破坏这些观念的本身而追溯到它们的本源上去，即追溯到感觉上去，从而重新取得这些观念。从这一点出发，人们可以在赞成他所说的必须“从最简单的事物开始”还是遵循我所认为的应该“从感官所传送过来的最简单的观念开始”这两种看法之间，发现一个巨大的差别。在他的说法里，最简单的事物就是一些天赋的观念，就是一些普适的原理和一些抽象的概念，他把这些东西视为我们知识的源泉。而在我所提出的这个方法中，最简单的观念则是我们通过感觉和通过反省而得来的一些最初的各别的观念。这些就是我们知识的材料，我们根据环境来把这些材料加以组织，用以形成复合观念，对这些复合观念加以分析，将使我们发现它们之间的关系。必须指出，我并不局限于这样的说法，即人们应该从最简单的观念开始；而我只是说，从感官所传送过来的 一些最简单的观念开始，我之所以要加上这么一句，目的是要使人们既不把简单观念同抽象概念相混淆，又不致把它们同哲学家们所谓的那些普适的原理相混淆。比如，立体的观念，不管它是多么的复杂，却是一个直接来自感官的最简单的观念。在人家把它分解开来的同时，就形成了一些比它更为简单的观念，而这些更为简单的观念都按同样的比例偏离了那些由感官传送过来的观念。人们可以看出，立体的观念在面上、在线上逐步地消退下去，最后在点上整个儿地消失了 [93] 。

§35 在笛卡尔的方法和我所试图建立的方法之间还存在着另一个区别。按照他的方法，必须从对事物下定义来开始，而把定义看作是发现事物属性的有用的原则。恰恰相反，我认为必须从寻求一些属性来开始，而在我看来，这么做似乎是有根据的。正如我已使大家看到的那样，如果我们有可能获得的一些概念只不过是经验使我们集结在一定的名称之下的那些简单观念的一些不同的集合体的话，那么，按照经验提供这些观念的同样的顺序去寻求这些观念，使它们形成概念，要比从定义来开始，随后推论出事物的不同属性来得更为自然得多了。

§36 通过这一详尽的论述，可以看出人们在真理的探求过程中所应遵循的顺序，这就是我在讲到分析时顺便指出过的那个顺序。它主要在于上溯到观念的本源，阐述它们的派衍，然后对它们作出种种不同的组合或分解，借以通过一切能够显示它们之间的关系的方面来对它们加以比较。我打算就我觉得应当采取的做法再说上只字片语，以使其精神尽善尽美地适应于所能取得的种种发现。

§37 对于人们想要深入研究的材料，必须学会从领会他们所具有的关于这些材料的知识来开始，然后阐明这些知识的派衍，并精确地确定这些知识的观念。对于人们在偶然巧合中发现的，甚至还不能确保其可靠性的一项真理，在他们对之只有一些模糊的观念的时候，是要冒陷入大量错误中去的危险的。

一当观念被确定下来之后，就必须把它们加以比较，可是，因为比较并不总是能够同样轻而易举地完成的，所以重要的就在于善于使用一切对我们可以成为有所帮助的东西。为了这个目的，应当注意到，按照精神自身所养成的一些习惯，没有什么东西不能有助于我们作出反省的。这就是，绝不存在一个我们没有能力把我们的观念联结到它上面去的客体，并且，由于这个道理，也没有一个客体不能适宜于使记忆和想象的运用变得更为便利。一切全在于善于形成那些符合人们所提出的目的，符合于人们所处的环境的联结。运用这种技巧，便可以不必像某些哲学家那样，以十分谨慎之心抽身隐遁于清静寂寞之乡，或者藏匿幽闭在深居简出之窟，为了在那种地方苦思冥索于孤

灯的微光之下。无论阳光灿灿，无论黑夜茫茫，无论嚣声喧天，无论万籁皆寂，什么都不能在一个善于思考的人的精神中设置障碍。

§38 下面是很多的人都可能得出过的两条经验。当人们凝神于清寂之境和昏暗之地，对声音或光亮不加注意的时候，倘若他这时忽然受到声音的、光亮的掠扰，那么即使是最细小的声音或者最微弱的光线也足以使他分心乱神。这是因为人们所全神贯注的一些观念是自然而然地和人们所处的情况相联结的，因此，那些与这种情况格格不入的知觉就不可能在突如其来时不立刻打乱观念的顺序的。人们可以在另一个截然不同的假设中也察觉到同样的情况。假如我在光天化日之下和噪声嘈杂之中，对某一客体进行着反省，当光线或声响一下子突然全部消失的时候，我的心神也会受到干扰。在这种情况中，就像在前面一种情况中一样，我所感受到的一些新的知觉是和我以前所处的那种情况截然相反的。因此，在我身上所造成的蓦然的印象仍然必定会打断我的观念的连续性。

上述第二条经验使人看出，光亮和声响对于反省都不是一个障碍，我甚至认为，为了从光亮和声响中获得巨大的帮助，只要养成习惯就可以了。确切地说，只有一切出乎意料的变化，才能分散我们的心神。我说出乎意料，那是因为，尽管我们周围发生着种种变化，如果这些变化一点也没有显出什么并非我们理应自然而然地期待着的东西，则这些变化只能使我们更加一门心思地专注于我们所想潜心考察的客体。在同一幅乡村景象中，人们难道有时不能碰到大量不同的客体么？丰饶茂盛的山岭丘壑，贫瘠荒芜的平原旷野，隐现在云雾中的层岩远岫，密林丛树，在那些地方，喧闹和寂静，光明和黑暗、轮番交替而相继不息，等等。然而诗人们日日夜夜都感到的这种瞬息万变的奇景幻象，触动着他们的灵感，这是因为它们既与装点诗意的最美好的观念联结起来了，诗意也就不会不唤起这些观念。比如，一幅富饶的山野的风景，描绘出鸟儿的啼啭歌唱，溪涧的潺潺流淌，牧童们无忧无虑地享受着世外清福，他们和平而宁静的生活，他们的爱情，他们的恒心，他们的忠诚，他们风土人情的醇美纯朴，等等。还有许多其他例子都可以证明，人们只有尽量凭借这些帮助，即：或是触动

着他的感官的客体，或是他的想象为他勾画出的一些客体的形象，才能进行思考。

§39 我曾经说过，分析乃是发现事物秘密的唯一诀窍；可是，有人会问我，分析的诀窍又是什么呢？它就是观念之间的联结。当我想对一个客体进行反省时，我首先注意的是把我对这些客体已经具有的观念和我还不具有的观念以及我所要寻找的观念联结起来。随后我便观察到，这些观念和那些观念都能够以众多的方式自行组合起来，而且，根据这些组合的变化，在观念和观念之间，还存在着或多或少的联结。因此，我可以假设有这么一种组合，在这种组合中，观念之间的联结达到了与它可能存在的同样大小的地步；而在若干其他组合中，观念之间的联结则在相应地逐渐减少着，以致这种联结最后变得不再明显可觉了。假定我从某个角度来审视一个客体，这个角度与我所寻求的一些观念并无丝毫明显的联结，那么我就什么也不能发现了。假如这个联结极其微弱，则我所能发现的东西也就微乎其微，而我的思想在我看来只是我奋发努力的结果，或者甚至是偶然巧合的结果；而这样得出来的一项发现，对我得出其他的发现来说几乎提供不了什么启发。可是，如果我是从与我所寻求的观念具有最大联结的那一方面来衡量一个客体的话，那么我就会发现一切；我几乎不费吹灰之力就可以作出分析；而且，随着我对真理认识的进步，我将会有可能来观察我的精神，直到找出它最细微的原动力，从而学会作出新的分析的技巧。

全部困难只在于懂得，为了按照观念之间的最大联结来把握观念，人们应当如何着手。我所说的可以遇到这种联结的组合，乃是符合事物派衍本身的组合。由此可见，必须由最初的观念开始，这些最初的观念必然会产生出其他一切的观念来。让我们来举个例子吧。

经院学派和笛卡尔学派的学者们既不知道我们知识的起源，也不知道我们知识的派衍，这乃是作为他们出发点的天赋观念的原理以及关于理解力的空洞概念同这种发现之间没有丝毫联结的缘故。洛克的成就要更大一些，因为他是从感官出发的；只是因为他未曾阐明心灵活动的最初的进展，所以在他的著作里遗留下这些美中不足的东西。

我已尝试完成这位哲学家所遗漏的工作；我已追溯到心灵的最初的活动上去了，而且，我仿佛不仅已对理解力作出了一个完备的分析，而且还发现了符号的绝对必要性，以及观念与观念联结这一原理。

此外，人们只有尽可能采取一切小心谨慎的态度，才有可能成功地使用我所提出的方法，以便只有在精确地确定他的观念的同时来阐明问题。如果人们在某几个观念上过于轻易地一滑而过，他就会发现自己被障碍所阻，只有重新回到他最初的概念上去，把它们更好地确定下来，才能够克服这些障碍。

§40 没有一个人不是经常到他固有的思想基础中去抽取那些只应属于他的思想的，尽管这些思想也许不一定都是新的。正是在这样的时间里，为了对他所感受到的一切事物进行反省，必须重新回到他自己的这些思想上来。必须注意到那些在感官上起着作用的印象，精神被触动的方式，他的一些观念的进展，一句话，必须注意到能够使某种思想得以产生的一切环境，而这种思想只能归之于他亲自的反省。如果有人愿意作若干次这样的观察的话，他就不致没有机会来发现他的精神的自然进程是怎么样的。这样，人们便将认识一些最适合于他进行反省的方法；而且，即使他已养成了某种与他的心灵活动的运用格格不入的习惯，他也能逐渐将这种习惯加以改正。

§41 如果人们能够注意到，那些最伟大的人物也曾有过类似的缺点的话，他们就会很容易地承认他们自己的缺点了。如果哲学家们能给我们留下他们思想的发展过程的话，那对我们的无能就会是一种弥补，因为对我们大多数人来说，要自己对自己来作一番研究是无能为力的。笛卡尔曾经做过这样的事，而这正是我们对他应怀有莫大的感激之情的一件事情。他并未直接向经院学派发起攻击，而是叙述了他自己曾有一段时间也处于同样的偏见中的；他毫不隐瞒他须加克服的一些障碍，以便摆脱这些障碍；他提供了某种方法的一些规则，而这些规则要比在他以前相沿承袭的任何一些规则都更为简单得多；他让人家可以窥见他认为已经得出了的一些发现；并且，通过这种技巧，为使人们容易接受他自己打算建立的一些新的观点而做好思想准备[94]

。我认为，这种做法对于哲学的革新曾作出了很大贡献，而这位哲学家本人乃是哲学革新的倡导者。

§42 我们应当用我刚才已经指出的引导我们自己的方式来引导孩子们，再没有什么能比这件事情来得更加重要的了。我们可以在和他们一起游戏的时候，对他们的心灵活动提供易于接受的一切运用机会，的确，正如我刚才所说的，在游戏中是没有什么不适用的客体的。甚至可以在不知不觉之中使他们养成井井有条地调节他们心灵活动的习惯。到了后来，当年龄和环境使他们所终日接触的客体有所改变的时候，他们的精神早已发展得十分完美健全了，而且早在幼年时代就已发现了自己的洞察力，而如果通过其他一切方法来培养的话，那就只能使他们在相当晚的时候方能具备这种洞察力，或者甚至永远也不能具备。因此，对孩子来说，必须学习的既不是拉丁文，也不是历史地理之类的东西。在他们还不懂得思考的幼年时代，这些学问对他们会有什么好处呢？对我来说，我倒是怜惜那些被人们称赞的学识渊博的神童，而且我也预见到，将来总有一天，人们会对他们的庸碌平凡，或者也许会对他们的愚昧无知感到大为惊诧呢。人们应当看到的第一件事，恕我再提醒一次，乃是对他们的精神提供心灵活动的一切运用机会；而且，为了做到这一点，不必去寻找那些对他们说来是陌生的客体，只要玩笑嬉娱也就能够对他们提供一些途径了。

§43 哲学家们往往要究问，是否存在着我们知识的最初原理。有些人假设只有一条原理，而另一些人则假设有两条乃至两条以上的原理。在我看来，人人都可以通过他亲身的经验来证实作为本著作全部基础的真理的真实性。人们或者甚至会信服，观念之间的联结，无与伦比地乃是最简洁、最明了、最深刻的原理。即使在人们尚未觉察观念联结的影响的时候，人类精神的一切进步仍然应当归功于它。

§44 以上就是我关于方法论方面的想法，这是我在第一次读到掌玺大臣培根的著作时就作出了的。我感到快慰的是，我对某些事物的看法居然会同这位伟大人物的看法不谋而合，而使我深感诧异的是，笛卡尔学派的哲学家们却丝毫没有借鉴培根的意见。没有一个人能比他更清楚地认识到我们错误的原因了；因为他曾见到了这些作为精神

产物的观念，全都是草率粗糙地得出的。因此，为了在真理的探求中有所前进，必须重新作出这些观念。这就是他所反复强调的一项劝导[95]。可是，人们会听从他的劝告吗？对于经院哲学的行话，对于天赋的观念，人们早就存了先入之见，好像是天经地义的那样，难道人们不会把关于更新人类理解力的计划当作空想来看待吗？培根是为了成为一项革新的倡导者而提出一条十分完美的方法的；而笛卡尔的方法，之所以会获得成功，却是因为他的方法听任一部分的错误存在着。不妨在这儿再添上一句，即这位英国哲学家由于公务缠身而日给不暇，不允许他把劝导他人的事情来亲身付诸实践；因而他便不得不只限于提供这些意见了，而这些意见在还没有能力来感觉到它的可靠性的那些人的精神中，只能造成一种微弱淡薄的印象。笛卡尔则恰恰相反，他的整个身心都倾注在哲学上了，并且具有最充沛、最丰富的想象力，只是有时以更富有诱惑性的错误代替了别人的错误罢了，但这些错误对于他的声望却丝毫也没有带来损害。

第四章 论真理的阐述中所应遵循的顺序

§45 写作技巧在一部著作中是不应当明露出来的，这是尽人皆知的事。可是，或许有人并不同样知道，人们之所以能使写作技巧在文章中隐而不露，唯一地正是出于写作技巧的力量。有许多作家，为了使他们自己的笔调更加和易流畅，更加通顺自然，便认为不应随便屈从任何的条理。然而，如果由于大自然是美丽的，人们就可以把自然理解为完美无缺的话，那么显而易见，人们就不应当用疏忽大意的态度来刻意追求模仿大自然，而且，只有在人们有了相当的修养，可以避免这些疏忽的时候，写作技巧才会从他们的著作中销声匿迹。

§46 也有另外一些作家，他们在作品里加入了过多的条理，他们小心翼翼，把他们的叙述分为条目，然后又分成细目；可是，这样，写作技巧就在到处暴露无遗了，使人触目生厌。他们愈是一心追求文章的条理性，他们的作品就愈是显得枯燥乏味，令人作呕而难以理解。这是因为他们不善于对他们所处理的题材选择最自然的条理。假

如他们曾经选择这样的条理，那么他们就可以用一种极其明晰而又极其简洁的方式来阐述他们的思想，使读者能毫不费劲地懂得他们的思想，而不会去怀疑他们曾不得不付出的努力。我们总是习惯于根据事物在我们看来是容易还是困难，来估计它们对别人是容易还是困难；而且，我们也自然是通过我们自己在理解时所碰到的困难，来判断作家在表达时所碰到的困难的。

§47 对事物显得自然的条理是永远不会有害的。甚至必须把条理倾注到热情洋溢时所完成的那些作品里去，比如，倾注到一首抒情短诗中去，这并不是说人们应该在抒情诗中以严谨的方法来作推理，而是必须使之符合用于刻画每一种热情特征的那些观念的排列顺序。在我看来，这类诗歌的一切力量和一切美质就全在于此。

如果问题涉及有关推理的作品，那么，作者只有尽量使他的文章富于条理性，他才能察见那些被遗忘了的东西，或者尚未被阐述得充分透彻的东西。我对这一点是颇有体会的。比如说，这部论文已经快要写完了，然而，我尚不知道观念之间的联结这个原理的全部范围应有多大。这个问题唯一地来自一篇尚未被放到它应有的位置上去的长约两页的文章。

§48 我们喜欢条理性，在我看来，其理由是很简单的，这就是，条理使事物相互靠拢，它把这些事物联结起来，而且，由于这个方法，便利了心灵活动的运用，使我们处于能够毫无困难地察觉事物的联系的境地，因为对我们来说，重要的是在触动我们的那些客体中看到这种联系。我们的喜悦应该随着我们更易于理解我们有兴趣加以认识的那些事物而相应地增加。

§49 有时缺乏条理性也会使人喜悦，可是这取决于心灵所处的某些境界。在那种梦思幻想的时间里，精神由于变得过于懒散倦怠而无法长时间地专注于同样的一些思想，就会乐于看到那些思想偶而飘忽浮游一下；例如，同老是呆在美丽的花园里相比，人们有时会更乐于到乡间去逛逛，因为笼罩着村野山景的杂乱无章，似乎与我们观念的缺乏条理性更为协调一些，而这就滋长了我们的梦思幻想，阻止我们

去凝神于同一个思想。心灵在这种情况下甚至是相当逍遥自在的，尤其是在长时间的工作之后来享受这种逍遥的时候，更令人心旷神怡。

同样，也存在着这样一些精神的境界，此时我们宁可阅读一些散乱无序的作品。比如，有时我会津津有味地阅读蒙台涅的著作，而在另一些时候，我坦白承认，我是无法忍受他的著作的。我不知道别人是否也曾有过同样的经验；可是，对我来说，我不愿意局限于永远只读像蒙台涅那样一些作家的著作。尽管如此，条理清晰则具有能经常使人感到快慰的好处，而散乱无序则只能间或地令人愉悦，要确保这类作品的成功则是毫无法则可循的。因此，蒙台涅是很幸运地获得成就了的，而愿意去效法他的人，则必须具备勇气和胆量才行。

§50 条理的目的乃是在于方便一部著作的阅读。所以应当避免冗长拖沓，因为冗长拖沓易使精神厌倦；应当避免离题千里，因为脱离本题易使精神分散；应当避免过于频频出现分目和细目，因为分目和细目易使精神困惑而无所适从；还应当避免一些重复累赘的叙述，因为重复累赘易使精神疲乏；一件事只说一遍，而且把它放到适当的地方去说，那要比放在其他地方反复说上好几遍来得更加清楚明了。

§51 在真理的阐述中，正如在真理的探求中一样，必须从最容易的直接来自感官的观念入手，随后必须逐渐把它们提高到比较简单的或者比较复杂的观念。我仿佛觉得，如果人们很好地把握了真理的发展，那么，寻求用什么推理来证明这些真理就变得毫无意义了，只须把这些真理陈说一遍就足够了，因为它们遵循着这样一种顺序，这就是将一条真理接续到紧挨在它前面的那条真理上去，这是最简单不过的事情，根本没有必要去加以论证。这样，人们就能逐步达到最复杂的真理，而且他们可以比经由其他途径得到更好的保证。甚至可以在人们可能获得的种种知识之间建立起一个如此巨大的从属关系，使人们能够随心所欲地从最复杂的知识返回到最简单的知识，或者从最简单的知识上升到最复杂的知识。人们对这些知识是很难忘记的，或者至少是，即使万一发生了遗忘的情况，观念和观念之间的联结，也会很容易使人们找到重新发现这些知识的方法。

可是，为了在最完美的顺序下来阐述真理，必须注意这样的条理，即顺着这种条理，能够自然而然地发现真理；因为教育别人的最好方法，莫过于通过人们用以自我教育的途径来引导他人。通过这个方法，除了探索并发现新的真理而外，人们用不到尽力设法去证明已经发现了的真理。人们不光要说服读者，而且还要启发读者，并使他学会由他自己来作出一些发现，要在最能令人感兴趣的启导之下，向他显示真理。最后，要把他置于能对自己跨出的每一步言之成理的境地之下，这样，他就总是知道他自己所处的地位，他是从何处来到这里的，他的下一步应当跨向何处；这样，他就能够自己来判断他的指导者为他指出的这条道路，而每当他看见将有危险发生的时候，他都能采取一条最可靠的道路。

§52 自然本身为人们指出了在真理的阐述中所应遵循的条理；因为，如果我们的一切知识都是来自感官的话，那么，显而易见的是，要为理解抽象概念做好准备，就在于从感性的观念开始。那么，从可能的观念开始而到达存在的观念，或者从点的观念开始而达到体的观念，是不是合理呢？科学的要素只有在人们采取一种截然相反的方法时，才能成为简单而容易的。如果哲学家们很难认识这条真理的话，这是因为他们都陷入了天赋观念的偏见之中，或者是因为他们让自己迎合了一种由于长期的相沿承袭而成的习惯做法。这种成见是那么普遍，以致使我几乎要被列入毫无知识者中去了；但是在这里，毫无知识的人倒反做了审判者，因为这些科学的要素仅仅是为了他们而得出的。在这个领域里，倘若我们不了解这一点的话，一部杰作在学识渊博之士的眼里看来，是没有能出色地完成它的目的的。

几何学家本人应当比其他哲学家更好地认识分析的优越性，但他们却往往对综合法寄予偏爱。因此，当他们离开他们的计算去着手进行另一种性质不同的研究的时候，人们在他们那儿就再也找不到同样的明晰性，同样的准确性，更找不到同样的精神广度了。我们有四位著名的形而上学家：笛卡尔、马勒伯朗士、莱布尼茨和洛克，其中只有洛克不是几何学家，而他不是比其他三位形而上学家更卓越吗?

§53 于是我们可以得出结论，如果分析是真理的探求过程中人们所应遵循的方法，那么，它同样应当是人们用以阐述他们所已作出的一些发现的方法。我所孜孜以求的，也是使自己符合这样的方法。

我关于心灵活动，关于语言和关于方法论所作的论述，证明了只有努力加工，使语言变得愈益精确，才能使科学日趋完善。同样，我的论述也证明了，我们知识的起源和进步完全取决于我们使用符号的方式。因此，我就有理由使我有时偏离习惯的用法。

最后，说到这里，我就想到了可以把一切能促进人类精神发展的东西简要地概括为：感官是我们知识的源泉，各种不同的感觉、知觉、意识、回忆、注意和想象都由此而产生；这最后的两种，在被认为尚未处于我们支配之下的时候，都还只不过是知识的一些材料；我们可以随心所欲地加以支配的想象、记忆，它们和反省以及其他的一些心灵活动一起，对这些材料进行加工；我们把上述这些心灵活动的运用归诸于符号，而符号就是心灵活动所使用的工具，观念之间的联结则是最初的原动力，它为其他的一切运动提供了动力。我想向读者提出这样一个问题，以作为本书的结束语：一个人的著作一旦脱稿，便确定了他的精神的特征和广度，从而，它不但能说明他业已显露出来的才能是怎样的，而且还能说明他有可能获得的才能有哪些。比如，就拿诗人高乃依的第一个剧本为例吧，它说明，在这位诗人编写出这个剧本的时候，他已经具备或至少很快就会具备一切使他可以获得如此伟大成就的天才了。只有对本著作进行分析，才能使大家知道，哪些心灵活动能对此有所帮助，以及这些活动的运用一直达到了何种程度；而且，只有对这些活动加以分析，才能使人们区别出那些兼容并包在同一个人身上的品质，与那些并非存在于同一个人身上的品质，从而便得到了问题的解答。我怀疑，在这方面是否还有很多比这更难的问题。

---

[1] 见第二卷第一篇第九章。

[2] 笛卡尔认为，要得到一个清楚可靠的思想来作为知识的出发点，首先要清除思想中由传统教育而得来的一切成见。但他认为清除

的办法就是怀疑，凡稍有可疑的东西，都一概加以抛弃。他认为这样普遍怀疑的结果使他终于找到不可再怀疑的一点了，这就是“我在怀疑”这件事实的本身。而怀疑本身又是一种思想活动，因此也可以说“我在思想”是无可怀疑的；既然“我在思想”就意味着存在着一个在思想的“我”，这样他就认为找到了一个可靠的出发点，这就是他著名的“我思故我在”的公式。作者在此处对笛卡尔的这一唯心主义原则进行了批判。

[3] 我是在几何学的意义上来取用“面”、“线”和“点”这些单词的。

[4] 请参阅他的《方法论》。

[5] 他说：“直到现在，还没有人在思想意识上有这么大的恒心和毅力来动脑筋，使他有决心，并且以完全取消一切理论和一般性的解释，把赤裸裸的均等的理性贴合到整体的各个部分上去作为己任。根据大量的证明，根据大量的情况，并根据我们最早接受的对幼儿的解释，人类的所有的理性，乃是一锅杂乱无章的大杂烩。

“假如某人的年龄成熟了，对于事物的体会完整了，脑筋经过了洗炼，他把自己的经验同整体的各个部分联系在一起了，这个人就是大有希望的了……除了科学的再生——就是科学根据经验，按照固定的程序提取出来，再加以重新组织——而外，并无其他的希望。这种情况已经成为事实了，或者还只不过是一种想象而已，照我们看来，没有人能加以肯定。”以上乃是该著作中的金科玉律之一，关于这部著作，我已经在引论中提到过了。

人物索引

〔范围〕包括历史人物、神话人物等。

〔名字〕斜线后是异译，法文名字后附其他文名。

生卒年份两侧是生卒地点，页码指原书页码，标于栏外；《简述》指该人物出现于正文前的《关于孔狄亚克生平和著作的简述》一文。

〔次序〕按译名的汉语拼音字母为序。

A
阿尔诺（Antoine Arnauld，巴黎1612—1694布鲁塞尔）2注，使用综合法45注
——法国哲学家、牧师、冉森教派神学家，巴斯卡尔的朋友，著文反对耶稣会，晚年在有关神学的问题上与马勒伯朗士展开论战。
埃显纳（Eschine，公元前389—前314）127注
——雅典著名雄辩家，狄莫斯泰纳的对手。
以西结（Ézéciel，约公元前4世纪）115
——古希伯来预言家，四大先知之一。
安达洛尼鸠斯，李维于斯（Livius Andronicus，约公元前3世纪）131
——罗马远古时代戏剧诗人，原籍希腊，曾做过奴隶，他自己写剧本，自己表演。
昂若丽克（Angélique）55
——意大利文艺复兴时代诗人阿里奥斯托（1474—1533）所著《狂暴的罗兰》一书中丰艳绝世的女主人公。
奥古斯丁，圣（希波的）（St.Augustine，拉Aurelius Augustinus，绰号“圣宠博士”，拉Doctor Gratiae，塔加斯特（今阿尔及利亚的苏卡赫拉斯）354—430非洲北部的希波）76注，164注
——罗马帝国基督教神学家，希波主教，本为摩尼教徒，后由安布洛瑟举行洗礼，改宗为基督教徒。

奥古斯都（Auguste，拉Augustus，本名：盖乌斯•屋大维Gaius Octavius，后名盖乌斯•恺撒•屋大维Gaius Julius Caesar Octavianus，罗马公元前63—公元前14意大利诺拉，公元前27—公元前14在位）132
——罗马帝国第一任皇帝，推行元首政治以代替共和制。
奥利维神父，德（l'abbé d'Olivert，Pierre-Joseph萨利纳1682—1768）《简述》
——法国语言学家。
B
巴隆（Michel Baron，巴黎1653—1729？）冷若冰霜135
——法国喜剧演员，作家、莫里哀剧团的成员。
巴脱神父（l'abbé Batteux，Charles，法国伍榭附近1713—1780）《简述》
——法国文学家和古文学家。
贝克莱博士/巴克莱（Dr George Berkeley，爱尔兰基尔肯尼1685—1753牛津）103，104，106，107，108，110
——英国（爱尔兰）哲学家，主观唯心主义者，英国国会主教。
波多基伯爵（le Compte Potocki，Jean,1761—1815）《简述》
——波兰历史学家。
蒲伯（Alexander Pope，伦敦1688—1744英国特威克南）对理智进行斥责60
——英国古典派诗人、哲学家。
柏拉图（Plato，拉Plato，希Πλατων'Αϱιστωυοξ 'Αθηυ北 οξ 雅典公元前428/427？—前348/347？）76注
——古希腊唯心主义哲学家，客观唯心主义者，奴隶主贵族思想家，苏格拉底的门徒，亚里士多德的老师。
伯尔尼斯（Francois-Joachim de Bernis，法国圣马赛尔1715—1794）《简述》
——法国天主教主教、诗人，路易十五外交大臣。
布封/毕封/蒲丰（George-Louis Leclerc de Buffon，蒙巴尔1707—1788）《简述》
——法国自然科学家、作家，著有《自然史》，表述了有价值的关于生物界的变异性的猜测，在当时有一定的进步作用。
D
达弗尼（Daphine）175
——希神，宁芙仙女之一，因拒绝太阳神阿波罗的求爱而化作月桂树。

达朗贝尔/达兰贝（Jean le Rond d’Alembert，巴黎1717—1783）《简述》
——法国启蒙运动哲学家、作家和数学家。赞成感觉论，反对天赋观念说，参加《百科全书》中数学部分的编辑工作。
达西埃（Dacier,1651—1772）121注，122
——法国语言学家。
大流士（Darius，拉Darius Hystaspis，希Δαϱειοξ，公元前336—前330在位）172，173
——古波斯帝国国王，此处系指大流士三世，被亚历山大打败，波斯帝国遂亡。
大卫（David，公元前1013/1010？—973/975？）116
——以色列国王，战胜斐列斯丁，建立耶路撒冷。又：基督教圣经人物。
戴尔邦达尔（Terpandre，约公元前7至6世纪）其音乐曾平息过一次叛乱150注
——希腊诗人、音乐家，发明竖琴西达尔。
德谟克利特（Democrite，拉Democritius，希Δημοиϱιτοsό’Αβδηϱα，阿布得剌（今希腊东北克散锡附近沿海城市）公元前460—前370）《简述》
——古希腊唯物主义哲学家，原子论的创始者之一，经验的自然科学家和希腊人中第一个百科全书式的学者。
德斯泼莱欧（布瓦洛）（Nicolas Boileaux Despréaux，巴黎1637—1771）58，187
——法国17世纪诗人、批评家。
笛卡尔（René Descarte，拉Renatus des Cartes/Renatus Cartesius，法国莱尔1596—1650瑞典）《简述》，方法上的欠缺2，没有把他的沉思阐述得更为透彻45注，54，85，所有的观念都是天赋的89，93注，210，其怀疑是徒劳的211，哲学革新的创导人215，220
——法国数学家、自然科学家、哲学家，二元论者，理性主义者，怀疑论者，著有《哲学原理》。
狄德罗（Denis Dederot,1713—1784）《简述》
——法国形而上学唯物主义哲学家、美学家和文学家，18世纪法国资产阶级革命思想家之一，启蒙运动的重要代表，《百科全书》的创办者和编辑者，无神论者。
狄莫斯泰纳（Démosthène，公元前384—前322）127注，势如雷霆的力量135，136注

——雅典最著名的演说家。
蒂慕德（Timoth ,公元前450—前357）被逐出斯巴达国境140
——希腊诗人和音乐家，曾发明过一种竖琴。
杜波斯教士（l’abbe Jean-Baptiste Du Bos，波维1670—1742）《简述》，120注，122，123，124，125，126注，127注，130，135，140，142，143
——法国考古学家、历史学家、评论家、天主教神父
杜克洛（Charles Pinot Duclos，迪南1704—1772）《简述》
——法国启蒙运动哲学家和道德学家。
杜尔哥/杜阁（Anne-Robert Jacques Turgot，巴黎1727—1781）《简述》
——法国经济学家，曾任路易十六的财政大臣，受重农学派理论的影响，曾想进行大规模的经济改革，后因失宠而未能实现。
F
维特鲁威（Vitruve，约公元前1世纪）111注
——罗马建筑家，著有《论建筑》
丰德奈尔（Benard le Bovier de Fontenelle，卢昂1657—1757）《简述》，84注，87
——法国作家，启蒙运动的先驱者之一，在哲学上属于笛卡尔学派。担任科学院秘书长达四十年。
沃尔夫/吴尔芙（Jean-Chretien Wolf，英、德Christian Wolff/Wolf，布勒斯劳1679—1754德国哈雷）不知道符号的绝对必要性89
——德国数学家、哲学家，创造德国哲学术语，莱布尼茨的弟子，继承莱布尼茨的唯心主义哲学，并使之系统化，形成哲学史上的莱布尼茨-伏尔夫学派。
伏尔泰/服尔德（Francois Marie Voltaire,Arouet，巴黎1694—1778巴黎）以著作数量的宏富而著称103，108，《简述》
——法国作家，启蒙运动的倡导人之一，诗人、历史学家和哲学家，18世纪法国资产阶级革命思想家之一。自然神论者，反对专制制度和天主教。在哲学上他是洛克的信徒，认为感觉经验是知识的源泉。
富叶（Fouille，生卒年份不详，活动于17世纪末期）成功地创造了记写舞谱的艺术124，125
——法国著名舞蹈家。
G
高乃依（Pierre Corneille，卢昂1606—1684）63，64，65，187，189，192，193，220

——法国著名戏剧家，有“悲剧之父”之称。
昆体良（Quintilien，英Quintilian，拉Marcus Fabius Quintiliennus，西班牙的加拉霍拉，公元40？—100）126—127注
——罗马雄辩学家、修辞学家、批评家，在罗马学习。
H
贺拉斯（Horace，拉Quintus Horatius Flaccus Horace，公元前65—公元前8）142
——著名罗马诗人，父亲是奴隶。他曾在罗马、雅典受教育，著有《颂诗》等。
贺拉斯老人（le vieil Horace）64
——高乃依著名五幕悲剧《贺拉斯》的主人公。
赫拉克利特（Heraclite，英Heraclitus of Ephesus，德Herakleitos，希’Ηϱαιλειτοξ ο’Εφεσιοξ，爱非斯540/535？—480/475？曼非斯）116
——古希腊杰出哲学家，自然的唯物主义者，辩证法的创始人之一，认为万物都是处于流变状态之中，其本源都是“火”。
沃伯顿（William Warburton，1698—1779）111—112注，116，177注，182注
——英国神学家兼作家、官僧。
J
基诺（Philippe Quinault，1635—1688）63，145，189，190，191
——17世纪法国著名抒情诗人兼戏剧家，吕利曾将他的作品谱成歌剧。
K
康德（Emmanuel Kant，柯尼斯堡1724—1804）《简述》
——18世纪末19世纪初德国古典唯心主义哲学的创始人，主观唯心主义者和不可知论者。
克拉苏斯（Crassus，拉Lucius Lucinius Crassus，公元前140—前91）126注
——罗马雄辩家和执政官。
孔狄亚克（Etienne Bonnot de Condillac，格勒诺布尔1715—1780）《简述》
——法国感觉论学派的首领，洛克思想的继承人，自然神论者，启蒙运动哲学家之一，曾参加过《百科全书》的编辑。
L
拉•封丹/拉•封登（Jean de La Fontaine，夏铎蒂里1627—1695巴黎）190，191

——法国最著名的寓言诗人兼作家。
拉•贡达米纳（Charles Marie de La Condamine，巴黎1701—1774）76注，162注
——法国学者、旅行家、地理学家，曾于1735年到达南美洲的秘鲁。
拉美特里（Julien Offrey de La Mettrie，法国西北的圣马洛1709—1751德国）《简述》
——法国哲学家，机械唯物论者，医生；继承发展了笛卡尔的物理学和洛克的感觉论。
拉莫（Jean Philippe Rameau，1683—1764）《简述》，125，发现全部和声起源的第一个人137
——法国作曲家，新的科学的和声学理论的创立者，著有《和声的发生》。
拉辛（Jean Raccine，拉•费尔戴-米龙1639—1699）189
——17世纪法国最著名的悲剧诗人之一。
莱布尼茨/莱布尼兹（Gottfried Wihelm Leibniz，莱比锡1646—1716汉诺威）2，220
——德国哲学家，唯理论者和客观唯物主义者，有神论者，其哲学中含有一些辩证法的思想；数学家，微积分的创始人之一。
莱克金斯卡（Marie Leczinska，波兰1703—1768法国）《简述》
——法国王后，路易十五的妻子，出身波兰王族。
雷尼埃教士（L’abbé RégnieréDesmarais(FrancoiséSéraphin)巴黎1632—1713）161注，187
——法国语法学家、文学家，著有《法语语法》。
路易十四（Louis XIV，称Le Grand Monarque（大王），绰号：太阳王le Roi Soleil，法国圣日耳曼1638—1715凡尔赛，1643—1715在位）188
——法国国王，法国专制王权的奠定者，宣布“朕即国家”，加强对内统治，使工农阶级的境况更加恶化。
路易16（Louis XVI，凡尔赛1754—1793巴黎，1774—1789在位）《简述》
——法国国王，被1789年的法国资产阶级大革命推翻，并于1793年被处死。
吕利（Jean-Baptiste Lulli，佛罗伦萨1632—1687巴黎）140，141，145
——法国路易十四时代的提琴家和作曲家，歌剧指挥。
罗西于斯（Rocius,? —公元前69）和西塞罗之间的对抗132，过分热情奔放135
——马罗喜剧演员，西塞罗的朋友。

洛克（John Locke，英国布里斯托尔附近的灵顿1632—1704英国奥茨）《简述》，唯一例外的人2，局限于研究人类的精神2，论证一切知识无不来自感官的第一个人5，对天赋观点论点作了考察6，9，15注，17注，主张心灵绝不可能具有它所不知道的知觉18，19，20，25，使人见到了观念联结的最大的危害性54，68，70，75，80，指出兽类是丝毫不能形成抽象的东西的87注，88，89，90，95，98，99，所有哲学家中最为周密审慎的人100，101，102，103，107，108，110，163—169注，168，170，从感官出发214，不是几何学家220
——英国政治思想家，哲学家，形而上学的唯物主义者，感觉论者，制定了感觉论的认识论，著有《人类理解论》。
卢梭（Jean-Baptiste Rousseau，1671—1741）以马洛为楷模187
——法国抒情诗人。
卢梭（Jean-Jacques Rousseau，日内瓦1712—1778法国埃尔默农维尔）《简述》
——法国（瑞士）思想家、作家、启蒙运动杰出代表之一，自然神论者。
M
马布里神父（L’abbé Gabriel Bonnot de Mably，格勒诺布尔1709—1785）《简述》
——孔狄亚克的次兄，法国历史学家、政治家，空想社会主义者。
马勒伯朗士/马尔勃朗什（Nicole de Malebranche，巴黎1638—1715巴黎）2，45注，曾经信以为观念的联结是自然的52，76注，我们是在上帝那儿看到一切事物的89，220
——法国唯心主义哲学家，形而上学家，偶因论的代表，笛卡尔学派的哲学家，有神论者。他主张只有通过上帝才能看到一切，以天启解释一切，从而否定了天赋观念。他发展了笛卡尔的精神物质二元论，使之与天主教神学相容。
马利伏/马黎服（Pierre de Marivaux，巴黎1688—1763）《简述》
——法国文学家兼戏剧作家。
马洛，克莱蒙（Clémont Marot，加奥1495—1544）并非不懂拉丁文187
——16世纪法国著名诗人，诗人约翰•马洛之子。
迈道尔（Medors）55
——《狂暴的罗兰》一书的男主人公，昂若丽克的丈夫。
摩莱里（Morelly）《简述》
——18世纪法国早期空想社会主义者。

蒙台涅/蒙田/孟戴业（Michel Eyquem de Montaigne，法国多尔多涅附近的蒙台涅堡1533—1592蒙台涅堡）很幸运地获得了成就218
——法国散文家、思想家、道德学家，怀疑论者，不信宗教权威。
弥尔顿/密尔顿（John Milton，伦敦1608—1674伦敦）191，191
——英国著名诗人，资产阶级革命时期政治活动家，晚年双目失明，著有《失乐园》等。
摩西/梅瑟（Moïse，英Moses，希πωνσήξ,希伯来Mōshen，伊斯兰教称：姆萨）谈论上帝，恰如其分而不流于琐细65
——犹太神话人物，先知，游牧时代的以色列人领袖、政治家和立法者。
莫里哀（Jean-Baptiste Poquelin Molière，巴黎1622—1673巴黎）63，设想出某些音符144，192
——17世纪法国著名喜剧作家，演员。
莫佩都依/穆伯杜依（Pierre Louis Moreau de Maupertuis，法国圣马罗1698—1759瑞士巴塞尔）《简述》
——法国自然科学家、数学家、天文学家和地理学家。
N
尼斯的格雷戈里（Grégorie de Nysse，英Gregory of Nysse，卡帕多西亚的恺撒城遗址，今土耳其的开塞利，约335/331？—394/396？）112注
——即圣格雷戈里，尼斯的主教，土耳其宗教家，基督教东方教会的教父之一。
宁芙仙女（Nymphes，希Νύμφα）175
——希腊神话人物，山林水泽的一群女仙，品级介于神与人之间的小神，古希腊多神教把山山水水都附会一个小神，她们亦有死，但寿命很长。
牛顿（Sir Issac Newton，英国伍尔兹索普1642—1727英国肯辛顿）103注，186
——英国物理学家、数学家、天文学家、哲学家。经典力学的创始人，对光学和微积分也有很大贡献。在哲学上他是机械论和形而上学者，有神论者。
O
欧几里得（Euclide，英Euclid of Alexandria，拉Euclides，希Εὐκλεîδηξ ὁ'Αλεξαυδϱεια，亚历山大公元前330—前275）不屑论证此类命题45
——古希腊杰出几何学家，著有《几何原本》十三卷，总结当时人类的几何知识，系统严密，其所创立的几何体系称为“欧氏几何”。

P

培根（Francois Bacon,Bacon de Verulam,Viscount St.Albans，味如南男爵，圣奥尔本斯子爵，伦敦1561—1626伦敦）第一个看出这条真理4，清楚地认识我们错误的原因216

——英国唯物主义创始人。

蒲劳德（Titus Maccius Plautes，翁勃里，约公元前254—前184）126注

——罗马喜剧作家兼诗人。

Q

魁奈（Francois Quesnay，梅莱1694—1774）《简述》

——法国经济学家，重农学派经济理论的创建人，1785年发表《经济表》。

S

斯宾诺莎（Baruch Benediet Spinosa(Spinnoza)，阿姆斯特丹1632—1677海牙）糟糕的论证45注

——荷兰唯物主义哲学家，唯理论者，无神论者。

斯西罗思岛的费赖库德斯（Ph r cyde de L’ le de Scyros，英Pherecydes of Syros，希Φεϱειϰνδηξ ὁΣυϱοξ，公元前584/583？—前499/498？）第一个以散文来写作的人149注

——古希腊哲学家，毕达哥拉斯的老师。T

汤生红衣主教（le Cardinal de Tencin，格勒诺布尔1679—1758）《简述》

——法国政治家，里昂教区总主教。

汤生侯爵夫人（la marquise de Tencin，1685—1749）《简述》

——法国女作家，汤生红衣主教之妹，达朗贝尔之母，她的沙龙是启蒙思想家们的聚首之地。

提庇尔/台伯尔/第庇尔（Tibère，公元前42—公元前37，公元14—37在位）133

——罗马帝国的第二任皇帝。

托马斯•阿奎那（Thomas d’Aquin，英Thomas of Aquino，拉Thomas Aquinas，那不勒斯附近的阿奎那（其父的封地）1225/1227？—1274法国）《简述》

——意大利经院哲学家，经院哲学的主要代表，神学家、天主教思想的绝对权威，持唯实论观点。

托拉西（Destutt de Tracy，Antoine Louis Claude，1754—1836）《简述》

——法国庸俗经济学家，孔狄亚克学派的哲学家，感觉论者，君主立宪的拥护者。

W

维尔吉尔/味吉尔/维吉尔（Virgie，拉Publius Vergilius Maro，芒都附近公元前70—公元前19）175注

——最伟大的拉丁诗人之一，著有《伊尼德》。

X

西塞罗（Ciceron，拉Marus Tullius Cicero，意大利的阿尔皮诺公元前106—公元前43意大利福尔米里）120，126—127注，和谐动听的长句135，142，147，148，174

——罗马共和国末期政治家、哲学家、著述家、演说家。主张贵族的“贤人政治”。唯心主义和折中主义的代表人物，反对无神论和唯物主义。他第一次把许多哲学术语译成拉丁文；他的文体在文艺复兴后成为拉丁文体的典范。

西西里的狄奥道尔/狄奥多罗斯（Diodore de Sicile，拉Diodorus Siculus，希Διοδωϱοξ ο　Σιιιελια，阿吉里翁，生活于1世纪后半叶，生卒年份不详）111注

——奥古斯都时代的希腊历史学家。

夏娃（Eve，英Eve，德Eva，拉Eva，希Ενα）111

——基督教圣经神话人物，希伯来语意为“生命”，上帝创造的第一个女性，所谓“人类始祖”亚当之妻。

休谟（David Hume，爱丁堡1711—1776爱丁堡）《简述》

——18世纪英国（苏格兰）主观唯心主义哲学家，不可知论者，历史学家，经济学家和散文家。

薛塞尔顿（Guillaum Cheselden，1688—1752）在精神上有如炬的光辉108

——英国著名外科医生，首次成功用手术摘除白内障使盲人复明。

Y

亚当（Adam，希伯来Ādhām，希Αδαμ）111

——基督教圣经神话人物，上帝所创造的第一个男性，人类的始祖。

亚里士多德（Aristote，英Aristotle，希’Αϱιστοτεληξ Νιιιομαχον Στανειϱιτηξ，马其顿的斯塔吉拉公元前384—公元前322希腊的哈尔斯基）121，122

——古希腊哲学家、思想家和科学家，逍遥学派的创立者，动摇于唯物主义和唯心主义之间。

亚历山大（Alexandre，英Alexander the Great，拉Alexander Magnus，希’ΑλεζανδϱοξόΜεναξ亚历山大大帝，佩拉公元前356—前323巴比伦，公元前336—前323在位）139，172，173
——马其顿国王，即亚历山大三世，腓力二世之子，建立横跨欧亚非三洲的大帝国。
耶律米（Jérémie，约公元前651—前580）115，115注
——古代希伯来的预言家，四大先知之一。
耶稣基督（Jesus Christ，英Jesus of Nazareth，希Χϱιοτοξ）《简述》
——宗教神话故事人物，基督教的创立者，自称是救世主，后被罗马太守彭提乌斯•比拉图斯钉在十字架上。
以色列（雅各）（Israël，Jacob）116
——基督教神话故事人物，耶稣的十二门徒之一，以色列人的祖先。
犹大（Juda）116
——基督教神话故事人物，耶稣的门徒之一，为了三十元银币而出卖了耶稣。

主题索引术语对照

条目以下列各项为主：基本概念、主要术语、重要命题，以汉语拼音音顺排列。

术语对照供理解原文（酌附德文）参考。一词数译者，以出现频度较高的主要译法列在最前，对一词数译或数词一译请注意查对。

A·B
暗喻（métaphore）148—150，153，177—178，181—183，198
芭蕾舞（ballet）124—125，140—142
半音（demi ton;semiton）123—125，135—136
·大半音125；小半音125，125注；全音135；四分之一度音123—125
悲哀（tristesse）119，138
悲剧（tragedie）121—122，132，139，141，145
·谱以音乐的~122，139
本能（instinct/der Instinkt）36，60—61，84，91，113，135—136
·是一种想象60—61，136；一种不受我们支配的想象60；不包括记忆、反省和心灵的各种其他活动60
·兽类的~36
本质（essence/Wesen）1—2，9，93—94，97，162，165，170—171，197，201，209
·物质的~ 9；实体的~97，170；事实的~97，170—171；物体的~97；动物的~97；人的~97；三角形的~170；喜剧的~171；客体的~197；存在的~209
比较，比拟（comparer,comparaison/vergleichen,Vergleich）2，9，13，41—43，46—50，62—63，66，81—83，161，174—176，183，187，198，207—212
·观念的~48，82—83，210
比较级（comparatif）161
必然，必然性；必要，必要性；需要（nécessité）52,75,78,85,88—90,112注，115，122，149—150，153，157—158，161，164，166，

177—180，183，200，214
·语言的~52；符号的~75，78，88—89，214；观念的~90；音律的~150；代词的~166
变格（de clinaison）161，172，176
变化，改变（modification）92—93
变化，改变（changer,changement）73，87，94，102—106，119，122，125，134—135，139，142—144，158，161，183—185，193，213—215
·调式的~125；音调上所发生的一系列的~135
变位（conjugaison）157—161，172，176
·动词的~157—158；拉丁语的~158
表达方式；表情，表现力（expression）14,72,98—99,113,116—117,121,125,131—142,145—149,152,171
·语句的~121；姿势的~132；面部~134，146；唱词的~138；声音的~138
·增加~的某些规则136
表面现象，外观（apparence）11，20，45，87，93，102，202
·虚构的~93
表情（démonstration）133,142
波动（ébranlement）27
·大脑和口腔神经纤维的~27
柏拉图学派（Platonicien）76注
步法（舞蹈的）（pas）117，124—125，131，141
部分，组成部分（partie）21，25—26，31，38，40，45—49，52，57，77，83，86，89，102—103，106—107，113—114，121，132—137，142—143，147，151，158，165，168—169，178注，179，182，190，201—203，209，216
·推理的各个不同~49；身体的各个不同~57，113—114；语言的~132，136；教育的~135，143；和声的~137；宗教的~157；讲话的~161，161注
补语（régime）156—157，160，167，172—173
·动词的~156—157
C
才能，才华（talent/das Talent）40，61—63，135，138，144，170，186—189，192—193
·世界上只有两种~40

·把一门艺术或科学中的观念组合起来63；时而要求较多的想象，时而要求较多的分析力63
·雄辩的~135
材料，题材（materiaux）3—9，55，80，110，130—131，163，169—170，179，183，189，200，204—207，209，211—212，220
·感觉和心灵活动是我们全部知识的~8
·知识的~3—8，110，199，204，211，220；民事的~179；思辨方面的~179
差别，区别；差异，不同（différence）22，25，28，31，36，42，61—62，70—73，83，91—94，100—103，125—127，134，139，161，167—168，185，201，209—211
·想象力和记忆力的~来自器官构造的~31；心灵本性的~31；精神的~31；两个数目的~72；颜色的~73；物体可感形相的~101—102；音节和节拍上的~127；我们演说方式和古人的~134
察觉，察见（apercevoir）46，49，53，75—78，91—93，99—100，163，204，217
·即具有意识49
长度（longeur）71—72，107
唱词，台词，歌词（parole）4,124,128,137—139,142,152
·专为~所作的歌曲139
沉思（méditation）27注，40，45注，49
·形而上学的~2注，45注
从属关系（dépendence）50，65，83
·心灵活动的~50
（surbordination）173—174，219
·观念之间的~173—174
抽象（abstraire,abstration/abstrahieren,Abstraktion）41—43，48—49，87注，90，92—98，162，205
·把观念主体的最基本的品质完全从主体上分离下来加以考察42
·实物化了的~95—96
创造，创造力；发明（inventer,invention,création）61—63，65，67，76—79，113—114，132，151—153，157，178—180，183，187，193，200，208
·~有两种：才华和天才63；~就是懂得如何对观念作出搭配63
·人类的~65，151；音乐这门艺术是人类的一大~151
·文字的~177注；代数的~187

词语、术语（terme）9，14，23，70，74，91，94—97，148—151，162—165，167—170，174—176，185，198—204，210
·抽象的~9，162—164；一般性的~162，170
·精神这个~163；农业方面的~185
·意义模糊而空洞的~169
词句，词语，说法（expression）1，14，51，65，133—135，148—149，197—204
词尾变化（terminaison）157—158，161，174
·动词的~158
触觉（attouchement）68，85，107—108
存在，存在物；东西，事物（être）2，22，23，60，92—98，162—164，182，201，209
·事物的~93
·道德方面的~98
存在，存在体（existence）23，92，95，98—99
·事物的~95
错误，谬误（érreur）2—5，8，11—13，20—21，25，42，44，52—55，70—71，79—80，88，92，97—98，123，163—165，172—173，178—180，194—198，203，208—212，216
·哲学家的~3，71
·~的根源：观念的缺陷198，感觉方面两个~203
·笛卡尔的~210，培根最清楚~的原因216
D
大脑（cerveau）19,27,34—35,52—56,104,109,196
·客体对感官的作用传到~19
·在~中所可能有的不过是运动27注
·~中的神经纤维19，27，52，54；~中的共同感觉中枢19注
大小（grandeur）12—13,26,102—108,156,170,202,208
代词（pronom）166—167，176
·最后被创制出来166；使文体更臻准确167
代数（algébre）44，187
单词，词语；字眼；词汇（mot/die Wörter）2，5—6，14，20，22，30注，36—37，44，47—49，51，62，66—67，70—74，77—81，88—91，94，97—98，114—115，118—121，125—129，132，147—149，153—177，184，186，187，192—204，208，210，211
·意义空洞的~2

单位，单一（unité）9注，10注，69，72，75—81，88，203—204，207—210
倒装，倒装句（inversion）140，172，174—176，191—193
·给语句以更多的谐音174；增加文体的力量174；构成一幅图画175；使文体更加准确175
·对分析是个障碍，有助于想象的运用191
递增级数（progression）76—77
低音（grave）127注，163注
笛卡尔学派（Cartesiens）2，4，11，13，17注，70，89，96，163注，214，216
·不知道我们知识的起源和派衍
地点（lieu）11，29
点（point）9，26，71—72，105—107，110，211
·既无长度，又无宽度，亦无厚度71
·数学上的~105—106
雕刻（sculpture）130，143—144
调式（mode）125
·~转换125
定理（théorème）46
定义（définer,définition）14，16，44—47，70—71，76，94，98—99，200—201，205，210—211
·徒增争论47；毫无用处70
·哲学家们的~201
洞察，洞察力（pénétrer,pénétration）44，61—62，69，153，197，215
·以充分的注意、反省和分析一直贯穿到事物的内部62
动词（verbe）156—161，161注，166—167，172—173
·~的起源157—158
·~不定式157；~的时、式、数和人称157
·被动态~158，160；主动态~158，160；不及物（中性）~158，160；助~161
动机、动因（motif）4，14，52，84
·保全生命的~52
动物（animal）17，36，42，82，84—87，91，94，97，119，155，179—182，192，210
动作（mouvement）113—115，117—118，125，130—133，148—149，156—157，163，202，220

·手臂的~117；身体的~35，118；合乎节拍的~131；面部~132—139；表达某种需要的~156
·在罗马人那里，~曾经是语言的一个组成部分132；北欧各民族的自然~133
动作，活动，行动；作用（action）4，36—37，81—83，87注，113—116，131—135，136注，149，164—169，175—178，194，205
·身体的~113，164；自然的~134—135，136注
·想象的~57
·希腊人和罗马人都是模仿自然~的133
独角戏（monologue）131，141
·对~曾以赞美歌的名称相称141
堆（amas）9，9注，186
·物质~9，9注
对称（symétrie）26—27
·有助于想象26
对话，对白（dialogue）117，131
对象；目标，目的（objet）2—5，7，10，16—17，56，61，73，117，120，150—152，178，181，201，206，218—220
·思想的~7，136注；反省的~73，77，88，93，102—103；心灵活动的~61
·诗歌的~150；教育的~151；科学的~201，条理的~218
顿挫（chute）146—147，150
·不应不加区分地到处乱用146
·和谐复合长句的~147
F
发现（découverte/die Entdeckungen）108
·科学中的~213，最初的~44，反省发现以学会新发现207—208
发音，语音（prononcer,prononciation）49，81，114，119—130，135—136注，139—144，147，154
·古人的~120；拉丁语的~125—127注；接近歌唱的~128；我们平常的~139—144，罗马人的~142
发展，进展，进步（progrès，dévelopment）2—5，16，23，27—28，38—41，43—47，52，58—59，63，66，75—76，80，86—89，90注，111注，114，130—132，137—141，150—152，161—162，165，177注，178，181，185—195，199，205—208，214，220

·心灵活动的~4，23，41，47，86，89，114，195，205，214；想象的~37，192；默写的~37；记忆的~37；想象的~37，192；分析的~191；精神的~187，188，215—216，220；思想的~215
·科学的~5，186，190；观念的~80，90注，208，214；言语的~4，52，111，114，185—186，190—194，199；音乐的~137，141；艺术的~140，186，190，哲学思想的~176；书写的~176；知识的~126，208，220；真理的~219
法，法律（loi）106，125—127注，151—153，169，179，181，206
·民事的~79；道德~79
·上帝订下的~106
法学（jurisprudence）205
反省，思考（réflexion,réflechir/die Reflexion,reflektieren）7—8，12，17，20，31—32，45，49—50，54，60，70—74，77—79，82—88，92—98，102，106—107，111—113，134，155—156，159，190，195，200—202，205，207—208，220
·定义：将注意轮番贯注于不同客体或同一客体的不同部分的方式38
·从想象和记忆中产生38；给我们以区分和比较我们观念的能力42；理性的机能乃是产生~66；使想象置于我们能力之下的乃是通过~的途径66；乃是通过使用符号而产生66
·~产生注意66；引起记忆66
·对知道加以~77；对自身进行~165；对客体进行~212—213
反作用（réagir,réaction）39,56—57,138
·想象对感官起了~56
范围，界限，边界（borne）1—3，71
·知识的广度和~3
方法（méthode）2，44—47，62，70—73，76，96—99，111，118，124，171，178—179，182，186—187，193，195—197，201—211，214—216，219，221
·分析抽象观念的~96；传达思想的~118，182；计算的~186—187
方法，方式，途径（moyen）4，25，36—40，43—49，60—62，66，70—72，82，97—98，111注，114，121，124，131，143，147，151，155—158，164—168，171，177—181，192—193，196，199—200，204，207—210，214，218—219
·反省的~66；不同的理解~97注；把说白记写成音符的~124；理解的~158，168；推理~165，191

方式（manière）3—5，9，12—16，22，38，42—47，50—51，54，59，62—70，82，89—92，96，101—102，105—107，110—115，118—123，126—129，132—130注，143，146，149，153—154，157—161，165，168，171，174，178，182—184，187—191，194—197，200—201，204，207，213—217，220
·使用词语的~5；引导心灵活动的~16；体会的~42，168；推理的~43—44，165，191；抽象的~45，92；认识事物的~91；发音的~119—120，122，126，128；古人的发音~120；希腊人的发音~122；一种咏唱的~135；感觉的~154；联结观念的~160；交流思想的~182；古人演说的~135—136注，184
方式，形式（façon）9，92，102，116，154
·我们存在的这种或那种~92
分词（participé）158
分解（décomposer/zerlegen,Zerlegung）284，41，43，46—47，50，63，66，83，159，198，210，211—212
·来自反省43；从一个概念中剔出组成它的某几个观念43
·~我们的观念46
分析，分析法（analyser,analyse）16，23，36，42—44，46—47，50，58，62—66，70—72，79，88，91，95—96，99，155，190—192，208—214，220—221
·不外乎组合分解我们的观念46；追溯到观念的本源，循其派衍过程，通过各种联系对其进行比较47；不依靠一般命题的帮助，而是通过运算，即分解、组合概念来寻求真理47
·是一切空洞原理的大敌47，可以给推理以明晰性的唯一方法47；是种种发现的真正诀窍46；是发现事物秘密的唯一诀窍203
·形成回忆66；最佳的定义也抵不上一个不太完备的~71
·~的诀窍乃是观念的联结213
愤怒（colère,fureur）138—139,146
风尚（moeur）143，149，152，185—194，213
·民族的~185
疯狂，精神错乱（folie/die Narrheit）28,54—56，60
·观念的联结乃是~的根源54
·从生理上看来，想象和~只有程度上的深浅之别54
·允许各种心灵活动的运用，但以一种杂乱无章的想象来引导60
疯子（fou）27，32，54—56
·记忆力和理解力过分强烈而差不多无法运用反省的人32

讽刺诗（satire）132
讽喻（allégorie）132
否定（nier,négation verneinen）47—48，50，166
符号（signe）3—4，6，16，28—29，40，46，50，66，75—84，86，88—91，94，97，111—119，125，140—158，160—161，164—166，169—172，175—178，186—187，190，193，197，200，203—204，207—209，220
·~使观念集结起来78；~的使用是我们发展一切观念的幼芽的原理89；对心灵活动绝对必要89；是心灵活动所使用的工具220
·按照样板制成的~78；实体的~94，97；代数的~114；事物的~140，178；观念的~153，157，161；性、数、格的~161；心灵活动的~164，186；复合观念的~170；简单观念的~203
复合体，复合性（composition）9,68
·肉体这个~9
（和谐）复合长句（periode）132,135,147,174—176
·声音和谐的~147
复合过去时（pétérit composé）158
·动词的~158
复写（copie） 206
·实体的概念是外界事物的~206
副词（adverbe）255—256
G
概念（notion/Begriff）2，5，13，23，26，42—44，47，59—62，65，69—75，78—79，83，89—98，118，155，159—163，165—171，196—197，199，203—211，214，219
·即复合观念72；我们自己产物的任何观念74；可以看作同形象一样74；是精神自身形成的观念74；是一种形象化了的知觉74；只能属于有反省能力的生物74；不应当把简单观念称为~74
·复合概念（~complexe/die komplexen Begriffe）5，23，26，69，72—73，89—90，94—96，98，实质的复合概念156，166—170，两类~205—211，实体的~69，73，89，94，155，168，205—206：是我们在外界看到事物的复写206，直接来自感官155；抽象的~72—73，90，94—96，98，205，211，219；按样板组成的~205，数学中的~207
·广延的~13，90；理性的概念61；热忱的~65；道德的~69；正义的~69，206，理解的~70；动物的~91；类别的~94；可能性的~98；存在

物的~98；动词的~160；金子的~168；三角形的~170；事物的~170，171
·典范~（~archétype/die archetypischen Begriffe）73，78—79，88，97，命名165，205
·抽象~（~abstraire）90，94，162，211，219；广延的抽象~90；实物化了的抽象~94
·模糊的~62；一般的~92，162；空洞的~210
感官（sens）33—35，40，52，56—57，61—63，68，76，83—84，87，138，145，155，162—165，179—181，195—196，201，209—214，219，220
·心灵通过~获得观念5；最初的观念直接来自~8；所有的观念无不来自~10；一切知识全都来自~13；由~所传达的最初的观念73
·视觉的~，视觉（~ de lavue）104—106，110；听觉的~，听觉（~ de lóuïe）104—105；触觉的~，触觉（~ de l’attouchement）68，85，107—108
·批判：不应说感官欺骗我们12
感觉（sensation/die Sinnesempfindungen,Empfindung）4—5，8，17—18，22，25，61，73—74，81—85，92，106—107，153—156，208，211，220
·心灵感受各种不同的~8
·是一旦丧失感官就再也无法获得的观念11，通过感官而来的印象73
·须区别~中的三种事12，~中的真理和错误13
·色彩的~26，92；声音的~26；光亮的~26，92；嗅味的~26；滋味的~26，76；痛苦的~34，155，202；心灵的~102；恐怖的~135；愉快的~202
·模糊而混乱的~12，14
·批判：笛卡尔派、马勒伯朗士派认为感
觉无非是错误和幻觉11
感觉中枢（sensorium）19注
·共同的~（~ commune）19注
感情，情感；情绪；感觉（sentir,sentiment）18，25，33—35，53，57，64，65，83—87，94，98，112—113，118—119，134—135，138，141—142，144—146，153—155，189—190，200—202
·我们自身的存在感22，23
·欢乐、恐惧、痛苦等的~33—35，155，202；饥饿的~34，112；爱慕、景仰、进取的~153

·心灵中的~118—119，134—135，144—145；我们感受的一些~138
歌唱，歌曲（chant,chanson Lied）119—122，125—134，138—146，148，151—153
·音乐中的~126；音乐性的~126—127注；古人的~138；为唱词而作的~139—140，150注；演说中的~141
歌剧（opéra）122—123，125—127注，142
歌舞合唱队（choeur）122—123，141—142
格（case）161
格律诗（métrique）123
格言（maxime）3，47，196
根音（la basse fondemente）125
工具（instrument）3，60，80，178，220
·符号是心灵活动所使用的~220
公理（axiome）44—46
共鸣（résonnance）120，137
·音响体的~120，137
功能，功效（vertu）39，102—103，127，127注
·陌生的~39；嗓音的~127
构造（mécanisme）109
·眼球的~109
关系，联系（rapporter,rapport）8—9，12—13，22，27，30，33，40—43，46—49，64，72—73，82—83，90注，93—96，101，104，106，108，132—137，145，153—157，162—166，169—170，174—176，179，189，198，201，204，208—211，218
·外部~8—9；若干事物之间的外部~8—9；事物之间的~218；声音之间的~136—137；实体之间的~73；动词和补语之间的~165；犯罪行为和法律的~169；两个单词的~176
·观念之间的~42，46，210；典范观念之间的~73；简单观念之间的~209；复合观念之间的~209；简单观念和复合观念之间的~209
·由经验证实了的~44
观察，看法（observer,observation）3，44注，56，73，88，90注，100，154，158—159，164，168—169，173，184，194，205—207，214
·由经验所证实了的~44注
观念（idée/Idee）1—8，10—17，19—20，23—24，27—54，57—110，111注，114，118—119，124，125—127注，136，140，143，

146，148—149，153—179，184—185，190—193，196—214，216，220
·是从感觉中抽取的5；一切~莫不是得自后天的8；可把知觉看作一系列的基本~29；通过感官获得63；是形象化了的知觉74，只能属于有反省能力的生物74
·天赋~（~innée）6，11，76注，96，197，210—211，214—216，219
·复合~（~ complex/die komplexen Ideen）68—70，72—74，78，89—90，163—166，168—169，172，174，199—200，203，205，207—209，210—211，219：是若干知觉的结合或集合体68；是反省的某个经验的产物72—73；是精神的产物204
·简单~（~ simple/die einfachen Ideen）23，26，42，68—74，77—79，88—89，94，97，155—156，165，167—168，170，199—201，203—210，219
·精确的~1,8,49,107,146,198；清晰的~2，47；模糊和混乱的~或感觉12，14，95；清楚明白的~13—14，49；一般~24—25，42，87注，90—92，98；抽象~24，69—70，90，93—94，96，98—99，162，164，205；绝对的~（~ absolue）：即简单~26,73；相对的~（~ relative）：即复合~73；最初的~26，92，200，211，214；基本~29—30，60；数学家们的~44；离奇古怪的~58；创造性的~63；普通的~65；典范~70，88，97，169—171；不完备的~80，171；特殊的~87注，90注，93，95，98；实物化了的~98，人类的~82，87，104，178；直接来自感官的162，201，211，219；确定的~171；远离感官的~179；想象所提供的~179；附属的~184—185，193；主要的~193；附加在声音上的~197；通过感觉和反省获得的最初~200；从感官传送来的最简单的~210—211；感性的~219；作为精神产物的~210；可能的~219
·运动的~11；静止的~11；地点的~11，29；广延的~11—13，25，69—70，72—73，90，103，106，110；广延的抽象~69—70；大小的~12—13，103，106，202，绝对大小的~12，相对大小的~12；角度的~12—13，103，106；形状的~11—13，103，106—107，110；固有形状的~12，圆的~13，知觉的~17，时间连续的~20；线（条）的~12—13，26，72—73，103，106—107，直线的~26，73，106—107，曲线的~26，106—107；体积的~26；色彩的~26—27；嗅味的~27；滋味的~27；光亮的~26—27；声音的~27；需要的~29；事物的~29，100；知觉的~29；人物的~29；喜悦或哀伤的~29；死亡的~35，52，84；危险的~35，52；整体的~45；部分的~45；愉快的~57；精神的~63，163

注；物体的~69；单位的~69，77，203，207；体的~，立（方）体的~72，106—107，211，219；面的~72，106—107；点的~72—73，107，219；算术的~77；科学的~77；心灵活动的~77；数目的~75—76，88，210；上帝的~84注；生命的~84；部分的~93；白色和黑色的~96；实体的~93；本质的~97；存在的~93，219；感觉的~101；距离的~103，105—106；位置的~103，106，110；圆球体的~106—107；和声的~136；信号的~162；物质的~163，属于精神方面的~163注，164注；数学中的~170—171，210；马的~177；物体的~205；空间的~205
观点，论点（Opinion,point de vue）4，6—8，17，36，92，100—102，110，111注，125—127注，149，168，188，198—200
冠词（article）161
·是性、数、格的符号161
光亮、光线（lumière）8，11，26—27，92，100，103—110，212—213
光荣（gloire）63，70，97
光线（rayon,rayon de lumière）105，109—110
广延、广度、范围（étendue）3，6，11—13，13注，17，25，39，48，60—61，65，69—71，77，94—97，102—107，110，189，202，205，218—220
·~的观点是最容易唤起的观念25
·抽象的~13注
·知识的~3，6；记忆的~39；不确定的~205；精神的~220
规则，法则；法律；格律（règle）16，38，43—44，63，69—71，117，124，128，131，135，142—146，149—150，166，188—190，193—194，198，215
·逻辑学家们的~16；增加表现力的~135；音律的~143；固定的~146；诗体的~149；语音的~194
规章制度（règlement）179
过去时（pétérit）161
H
含蓄省文（sous—entendre des mots）153
行话（langage de jargon）98，170，192，216
好奇心（curiosité）14,97
和声，（声音的）和谐（harmonie,har monique）119—125，135，137，142—151，174—176

·~的发生123，125；~的原始观念136；~的原理136；~的起源137
·发声体的~137
和谐（音律的）（nombre）147—148，150
和弦（accord）137
厚度（profondeur）71—72，107
呼喊，叫喊（cris）8，33—35，73，85—87，113—114，118—119，145，148
·自然的~113—114，118
怀疑（douter,doute）210
欢乐（joie）33—34，117，119，138，217
环圈（anneau）29—30
环境，情况（circonstance）4，8，24—25，28—34，51—53，64—65，70，76—77，80，84—86，112—113，143，152，154—156，162，165—169，175，178，184—189，192—195，199—208，211—215
·一切成就都离不开人们所处的~8；知觉的~28；伴随着观念的~39；某一主体所处的基本~178
绘画，图画，图案（peinture）101，120注，130，143—144，148，175，177—180
·最早的书写只不过是一幅简单的~177；书写起先只是幅简单的图画177注，178；~应当是书写的起源178
·墨西哥的~文字180
幻觉（illusion）1，12，18—19，76，139，145
·马勒伯朗士学派：感觉无非是些错误或幻觉12
·在剧场中所产生的~18
幻想，梦象（songe）21—28，54—55
幻象（phénomene）100
·视觉的~100
回忆（réminiscence/die Erinnering）17
·定义：是作为经验基础的意识活动23
·由保存我们一系列知觉的联结而产生23；使人们认出已具有的信号和环境28；导致想象66
·~有两种，惜无相应术语23
·和想象、记忆的关系28
回想（rappeller）112

活动（opération/ Operation）3—6，8，16—18，22—28，31—33，36—43，46—52，59—69，73—80，83—89，92，100，111，112注，112—114，155，159，164—165，170，190—192，195，202—205，207，214—215，218—221
·宜于在心灵中产生某种变化的思想73
·精神的~2—3，88，207；知觉的~28；判断的~48；推理的~48；体会的~49；想象的~51；理解的~61—62，66—67
·心灵~4—6，16，25，33，41，47—52，59—61，66—67，73，75，77，79，83—92，100，111—114，155，164—165，172，191，195，202—205，214—215，218—220；最初的心灵~4，83，113
·伴随着观念的~34；先于想象、记忆和反省的~41；先于记忆的~60；形成理解的~67；复合的~69；某一主体所处的基本~178
J
机能（faculté,essort,mécanisme）2，10，49，61，66，95—96，109—110，164注
·心灵的~2，95—96；上帝留给我们的~10；理性的~66；接受观念的~96
基础（fondement,fonds）4，22—23，67，82，87—89，92，184—185，193，198，214，216
·经验的~23；人类观念的~82，87；在于思想交流82，87；思想的~214
集合，集合体，集合数目（collection/Menge）8—9，69，10注，49，68—70，74—79，88，94，106，169—170，204，206—211
·若干实体的~8；心灵活动的~49；观念的~68，94，166，204，206，208，210—211；单位的~88；简单观念的~94，211；若干观念的~166；属性的~206
几何，几何学（géométrie）1，40—46，71—73，187，211注
·使我们学会便利反省的最恰当的方法40
几何学家（géomètre）1，71—72，186—187，191，220
记忆（memoire,souvenir das Gedächtnis）19，21，24—28，30—43，47，50，60—62，66，76—79，83—86，88，140，149，151，162，179，186，212，220
·回想起知觉的信号或环境28；产生反省39；使我们回想起我们观念的信号，或者伴随着这些观念的环境的能力39；产生分析66
·~的开始就足以使我们开始自主地运用我们的想象38
记号（marque）111注，123，179，180
·人为~111注；象征性的~179—180；汉字（~ chinoise）179—180，183

记号，文字，字体（caractère）80，123，149，178—180，183
·各种不同语言的不同~4
·汉字（~ chinois）179—180，183
假设（supposition）3，9，30，34—35，101—102，106，111，136，194
假说（hypothèse）10—11，27注，86，96—98
·天赋观念的~11，96
坚硬（solidité,duret　）11,68
间隔（séparation）68
健全思想（bon sens）54，61—62，66
建筑（achitecture）130，143—144
教育（éducation,instruction）52，55，80，122，135，143，151，182，196，219
·古人要求~应以学习音乐为首要目的151
接续，连续（succession）20，23，86，119，127，144，146—147，174
·思想的~20；时间的~20，86；观念的~86；和声的~136；声音的~119，121，125—127注，136，144，146—147，174；声调的~127
结果（conséquence）3，40
结合（réunir,réunion,union）9，59，68，77—79，89
节律，节拍眼（cadence）131，147—148
节拍（mesure）123，127—128，131，142，149—150，153—154
·韵文的~128，153；说白的~131
节奏（mouvement）124，127—131，140，145—146，148—150，174
·是音乐的灵魂128
·歌唱的~128；说白的~131；心灵的~145；芭蕾舞的~148
解答，答案（solution）3，31，191，221
进步（advencement）5
·科学的~5
惊奇（étonnement）146
精确，精确性（exactitude）1，14—16，46—48，73，153—155，187—188，190—191，193，196—197，201
精神，思想（ésprit）多处
·是永远无法找到样板的概念62；本来是一种工具65
·人类~的弱点1；极其有限48

·人类的~1—3，80—81，97，200，208；动物性的~55；批判~175，196；哲学的~，176—177注
·~的明晰性和准确性42；~的产物（ouvrage de l’esprit ein Produkt des Geistes）73—74，201，复合观念204，206，209—210，216
·粗犷的精神（la grossièrete des esprits）165
经验（experience）多处
·哲学家的~3；最初的~3，23
·尔后的观念则是得诸~8
经院哲学（scholastique）214—216
·不知道我们知识的起源214
境界、情况（situation）117，131，155，184，212，218
·心灵的~117，131；精神的~218
距离（distance）25，68，102—108
句型（tour）132，147，176—177，186—193
句子（phrase）121，132，140，147，157—158，166，175—177，186—190，193（proposition）161，172，175
句子结构（construction）140,147,157—160,167,172—177,187,191
·语言的~160，177；语句的~160，191；拉丁语的~173；法语的~177
K
科学（science）1，5，28，40，43—48，63，72，77—78，142，171，183—185，187—192，198—204，207—208，215，219—221
·伪科学（la vaine science/ die eitle Wissenschaft）203
可能，可能性（possibility）98—99
客体（objet）多处
·外界~8，82；复杂的~40；适于运用想象力的~113，144；满足我们需要的~155；触动感官的~163；可感知的~164，165，190
肯定，肯定性（affirmer,affirmation/ Bejahen,Bejahung）48，50，100，172
空间（éspace）6，170，205
空中楼阁（chateaux du Espagne）54—55
恐怖（crainte）33—34，119，155，189
恐惧（frayeur）35，37
快乐、乐趣（plaisir）8，57，107—108，119，191，202
·想象的~57
宽度（largeur）71—72，107
L

莱布尼茨学派（Leibnitziens）2，13注，17注
滥用（abus）4，13，15，17，43，60，94，169—171，183
·语言的~169
类似，类同（analogue）29，34，58，76，97，132—165，173，178，178注，178，183，186，188—189，192—193
·信号的互相~29，33；言语上的~97；符号的~186
理解，理解力（entendre,entendement /der Verstand）16—17，59—62，66—67，70，74，81，95—96，156，163注，164—165，168—169
·定义：反省的种种活动最后产生~50
·心灵活动的集合体或组合体49
·人类的~3，5，216；纯粹的~76注
理论（théroie）115，125，137，195
理性，理智；理由，道理（raison/die Vernunft）多处
·定义：理解中首屈一指的活动59；是使我们对种种心理活动作出调整的认识方式59；产生一切引导得当的心灵活动60
·和反省66
·生理学上的~19；超乎、合乎、反乎~61
历史（histoire*）4，39，116，136，151，80，186，193—194，215
·语言的~4，39；圣史（histoire sainte）116；书写史180；艺术史186；语言发展史193
联结，联系（lier,liaison/die Verknüpfung）多处
·定义：我们注意同时呈现的若干观念29
·观念的~3，36，39，49—50，52，54，66，173—176，186，213—214，216—220；观念与符号的~3，204；观念的特异~53；知觉与符号的~78；声音与观念的~118；声音和符号的~136；符号和事物的~197
·观念之间的主要~173—174，176
·~和分析的关系213
连接词（conjugaison）83，165，181
·为推理提供方法165
链索（chaine）29—30
·观念的系列组成的各种各样的~29
·支~（chainon）29—30
逻辑学家（logicien）48
M

麻痹状态（lethargie）83
马勒伯朗士学派（Malebranch stes）11，17注，89
矛盾（contradiction）18,93—95,98,103,203
迷信（superstitution）122，127注
面（surface）71—72，107—108，211
·把线移动产生~71；平~108
面具（masque）134
面相（physionomie）53，134，146
·是线条的一种组合体53
民族（nation）111，133—134，142，154，185—189，193
民族，人民（peuple）111，119—121，132，139，142—143，146，149—150，153—154，162，178，180—185，188—194，197
·北方的~143，149，150；东方~153；野蛮~143，149，150，188
敏锐，机敏（sagasité）12,61—62,69,81,168—169
·是机灵的别名62；只有通过想象和反省相结合才能达到62
名称，名词（nom）22—31，44，55，62，65—66，68—69，73—79，82—92，97—98，144，118—119，141，150，153—171，173，178—179，182，197—208，210—211
·对典范观念是必要的88
·知觉的~24，31；单位的~73；事物的~74，155—156；一般~90注，170；实体的~94，96—98，166，168—169，173，205；动物的~119；原始诗歌的~150，152；客体的~156；原始的~159；心灵活动的~164，203，205；复合观念的~26，166，200；简单观念的~166—167，199—201，203，207；特殊的~166，204，208；典范观念的~169—171；感觉的~202—203；抽象观念的~205
名词（substantif）159—160，169
·抽象~（~abstrait）159
明晰，明了，清晰（néttété）42，48，72，80—81，99，176，190—191
明晰，明晰性（clarté）40,42,98—99,172,177,181—183,199,200,207,220—221
·言语的~200
命令式（imperative）166
命题（proposition）3，10，43—49，61，70，89，165
·等量代换~46；同一性~46
·空洞的~3；一般~43—45，47；抽象~44注；主要的~49；心智上的~89

模仿（imiter,imitation）83—85，119，126，134，145，148，154，217—218
默想（contemplate/ die Kontemplation）24—25，28—29，32—33，36—37，50，83—85
N·O·P
能动性，能动作用（activité）38—39，62，95—96
·由强有力的记忆产生38
·想象的~38—39；理解的~62；心灵的~62
能力（capacité）91,112注（pouvoir）25，28—29，30注，31，34，37—42，51，56，66，85，95，180，193，212
·唤起知觉的~25，28—29，51；联结观念的~31；唤起观念信号的~34；支配注意的~38，41；对观念分别加以考察的~41；区分观念的~42；比较观念的~42；想象的~56；心灵的~95（puissance）2，9，28，31，38，65，87注
·思维的~9；唤起知觉的~25，28；联结我们观念的~31；推理的~87注
农业（agriculture）185
偶然，机缘（hasard）48，85，112，115，136—137，150，196—199，205，210—213，218
拍子（tenue）128
排列（arrangement）172—176，217
·观念的~172—173，176，217
派衍，发生（génération）1—6，16，23—25，36，41，47，66，70—72，98，123，137，198，208—214
·观念的~2，6，47，71—73，208—210；心灵活动的~5，16，66，70，73；事物的~71—72；抽象观念的~98；和声的~123，125；声音的~124；知识的~212，214
判断，看法（juger,jugement/urteilen）1，12—14，22，25，48—50，56，61—62，66，70，83，94—95，100—110，123，138—139，165，184，192，197—198，203—204，210，217—219
·是肯定和否定的双重心灵活动48；对事物作出比较62；在生活的行为中必须有~62
·精神上的~100；没有意识的~100，110；即刻的~104—106
偏见，成见（préjugé）44，53，56—58，76，94，97—98，130，137，140—141，146，150，152，172，193，208，215，219
·普遍承袭的~44；崇古的~152；天赋观念的~219
Q

启导（dictaman）96
起源，本源，来源，根源（origine）多处
·观念的~2—5，47，80，90，98，211；知识的~5，7，66，199，214，220
事物的~36，46；抽象概念的~48；语言的~52，111—112，112注，118—119，136，148—149，158，165，172，177注，187，188，199；疯狂的~54；和声的~136—137；诗歌的~148；同义叠用的~149；动词的~157；名词的~159；书写的~178；寓言、寓意、喻言、隐语的~181；象形文字的~182；真理的~195，198；错误的~165，196—198；知识的~199，214，220
气候（climat）139，143，146，184—188
·并非艺术和科学发展的原因
气味，嗅味（odeur,odorat）13—15，24—27，103注，163
气质，体质（tempérament）22，29—30，40，53，146，148—149，154，191，195—196，202，208
·民族的~154
器官，官能（organe）31，37，40，60，84，114—115，118，123，125—127，185，195—196，208
·想象力和记忆力的差异来自~构造的差异31
·~构造（organisation）37
·健康而组织健全的~84；说话的~114；发音的~114—115，123，127注
前提（prémisse）46
情欲（concupiscence）10
求证（demand）45注
曲调（air）140，150
·芭蕾舞曲140；没有唱词的~152
区别，区分（distinguer/unters）55，58，61—63，117，122，134—135，142—149，174，182—184，188—189，192
·心灵和肉体的~4；观念的~49；性的~167
趣尚，情趣，喜好（goût）55，58，61—63，117，122，134—135，142—149，174，182—184，188—189，192
·是一种美好的感觉方式63
·民族的~134；上古时代的~182
全音阶序列（ordre diatonique）135—137
·三度（tierce）136；五度（quinte）136；五度（octave）136
群（multide）9，10注

R
热忱，热情（enthusiasme）12，61—65，153，217
·对真理的~12
·和冷漠相反64；一个努力考察自己所处环境的人所处的状态65
激情，狂热（passion）22，26，29—30，53—58，63—66，85—87，113—114，133—135，145，153，156—160，184，189，193—195，198，217
·没有~往往会使理解几乎丝毫得不到运用66；缺乏~就谈不上具有精神66
人称（personne）157—160
人，人类（homme,hommes）多处
·原始的~119；初民（premier homme）111注，112注，119
肉体，身体，躯体（corps）4，7—10，13，23—25，35—37，57，91，94—95，97—98，100—103，106—108，113—114，117—118，164，179
·心灵依附于~8—10；人的~106
S
三段论（syllogisme）46
·定义是包括在一个~之内的46
散文（prose）120，128，149—153
嗓音（voix）87，114，118—121，123—137，141—142，144—146，149—150
·人类的~87，125—127注；节奏性的~125—127注
·利用面具来增强~的力量134
上帝，神（Dieu）9—11，81，84，91，94—96，106，111，112注，115，151，178，197，208
社会（société）97
神话，寓言（fable）59，181—182
·在清晰、熟悉的形象下揭示事物59；事实是属于~的59
神经纤维（fibre）19，27，52—54，109，168
·大脑的~19，27，52，54；口腔的~27；视网膜的~109
神学（théologie）45
神学家（théologien）81—82
神谕（oracle）116
声调、调门、腔调（ton）104，118—119，124—127，135—137，142—146，153—155

·嗓音所形成的~137；诗歌的~154；日常谈话的~154
声音（son）12，25—27，34，78—80，86，104，111注，118—124，129，135—138，141，144—148，156—159，163，174，177，197，204，212
·人口~86；嗓音的~129；演说的~137
·~的力量138；通过~来交流思想177
·和谐的~137，144—146；柔和的~146；生硬的~146
·高音127注，163注；中音127注；低音127注，163注
声响（bruit）119，212—213
深刻（profondeur）61—62
生理（physique）10，27，54，192
生命，生活（vie）23，60—62，82—84，104，115，192
·动物般的~82
生物（être）84—85，90注，93—98，156，182
诗歌（poésie）4，59，65，120—122，130，139，149—164，217
·原始的~150，152—153
诗篇（poéme）122，153，171
·叙事诗（~ épique/ Epische Dichtungen）153，171；戏剧诗（~ dramatique/ dramatische Dichtungen）153，171
诗人（poéte）150，191—193，213
诗体（versification）120，150
实践（practique）62，127注，195，205
实体（substance）2，8—9，61，69，78，89，91，93—94，157，162—170，201，205
·单一的~8—9；一堆~9；抽象的~159；心灵这一~159；能思想的~163；客体的~197；物体的~205
实物，实在，真实性（réalité）92—98，197，201—203，210
·抽象观念的~93；实物化了的抽象95；抽象的~96；未知的~97；事物的~97—98；客体的~197；想象中的~201
时代（temps）150，154，182—183，186—187
时间（temps）1注，20—21，97，126，152，168，179，183，193—195
时态（temps）157—161
时值（valeur）123，129
·音符的~129

使用，用法，使用习惯（usage）6，10，32—33，36，39—43，47，52，60，64，66，70—75，79—83，87注，88—91，109—111，114—118，123，125—127注，131，134，138—140，152—161，164—166，176，179—183，193，201，208，221
·符号的~6，64，75，80，83，87—88；信号的~32—33，36，39，66，75，88，111，114；感官的~10；反省的~41，64；一般命题的~43；语言的~52；分析的~79；文字的~80；连接词的~83，181；小品词的~83；制定信号的~87注，89，140；数字的~88；代数符号的~114；发音语言的~115；面具的~134；观念的~140；动词的~156，159；抽象词语的~163；单词的~169；代词的~176；象形文字的~180，182；图形和暗喻的~183；复合概念的~209
识别（discernement）61—62，189
事实（fait）10，81—82，86，111，120注，125—127注，129，147，158，187，202
事物（chose）多处
·外界~8，206；简单的~71；具有广延的~71；纯粹是娱乐性的~150，152；精神方面的~165；伦理道德方面的~183
·~的符号140，178；~的观念140；给~命名155
事物，万物（être）13，13注，92
世界（monde）2，121—122
·智慧的~2；一个小小的~2
视觉（vision,vue,le sens de la vue）17，24，68，100—110，163，注，202，220
抒情诗（ode/Ode）153，217
书写，书写体（écriture/ die Schrift）4，66，151，177—183
·起源：最早的~只不过是一幅简单的图画177，177注；书面文章177；图画理应是~的起源178
·圣书（l’Écritures saintes）112注，115—116；象征性的~179；汉字的~180
属性（propriété/ die Eigenschaft）2，9注，69—70，73，78，90—91，160，178注，180，182，205—207，211
·包含在实体中的~69；生物的~182；事物的~91，211
·例：时间9注
数，数目（nombre）28—30，65，69—72，75—79，88，97，119，157—161，168—170，186，198，203—204，207，210
·集合~75

术语（term/Term）
·抽象术语（termes abstraits/ abstrakte Termini）9，164
·观念的~65，79，168，203；单词的~79，119；（名词的）~157—159，161
数学（mathématique）44，61，88，111，170—171，198，207—208
数学家（mathématicien）44，88
数字（chiffre）75—77，80，88，186，198
说白，演说（déclamation）4，120—128，130—146，150，154
·歌唱式（化）的~，像歌唱一样的~120，127，138，143—144；谱以音乐的~123，143；戏剧中的~132
·古人的~127—128，132，134：是一曲地道的歌唱128；古人认为节奏对他们的~是必不可少的128；对~的爱好是罗马人嗜之若狂的热情135；~同今已变得越来越简单134
·用音符记写的~，谱以音符的~123—124；单纯的~144
·将~谱以音符的艺术123，125，143；~的节奏和节拍131
说话，话语，口语（parole）4，80—82，86，116，118，197
思辨（spéculation）62,179
思想（penséé）多处
·定义：心灵所感受的东西73
·人类的~117，132；最初的~8；第二级的~8
死亡（morte）82—84，175
·生命的丧失84
颂歌（psaume /Psalm）153
算术（arithm tique）75，76注，77，198，203—204
·对符号的必要性提供了一个很显著的例子75
兽类（béte）34—37，42，60，74，87注，111注，155，182
·没有记忆34—35；只有一种它们丝毫不能支配的想象34；是有心灵的36；其心灵低于我们的心灵36；其心灵活动局限于知觉、意识、注意、回忆和不受它们指挥的想象36；没有其他心灵活动36；只有感觉和知觉74；绝对不能进行推理87注
顺序；条理（性），语序（ordre/ die Ordnung,die Reihenfolge）1，4，7，24—29，34，40—43，45，50，77—79，92，98，142，147，156—162，166—167，172—177，196，207—208，211，212，215—219
·有助于想象26
·思想的~7；知觉的~25；观念的~29，72，212；观念的自然~98，156，一般观念的~162；观念排列的~172；观念联结的~49；形成观念

的~73；单词的~145，157，175；词序158；名词的~167
T
探索，探求，研究（recherche）1—4，7，17，47，59—60，75，106，122，191，195—197，207—209，219—220
·真理的~2—3，47，59，75，195，207—208，211，216，219，220；哲学的~62
谈话，会话（conversation）27，31，48，98，115—117，124，133，138，154
谈话，演说（discour）98，128，130，132
特点，特征；特性，性格（caractère）34，53，63，115—121，125—130，132—134，139—148，152—154，157—160，163，172，176，184—187，189—191，193—194，220
·自然信号的~34；制定信号的~118；动作语言的~118，126，130，175；发音语言的~121；音律的~128—129；歌唱的特点139；唱词的~142；原始诗歌的~152；原始语言的~153；语言的~143，148，153—154，158，172—173，184—185，188—194；古老语言的~158；民族的~184—185，189—193；精神的~220
特点，特征，天赋禀质（génie）143，153，158，172，176，184—187，189，193
·原始诗歌的~153；语言的~143，172，185，187，189，193；民族的~193
体，立体（solide）71—72，108，211
·将面移动产生~71
体裁（genre）40，63，117，191—193
体会（concevoir/ begreifen）50，61，66，108，187
体积（dimension）72，105
体系，学说（système）2—4，10—11，44，123，169，198
天才（génie / das Genie）2，31，61—63，89，142，187—292，220
·定义：~是才华上再加创造性的观念63；
·发明新的艺术门类63；具有别人无法效仿的独特的性格63
天启（révelation）111注
天神（seigneur）116
停顿，静止（repos）147，163，202
听觉（ouïe）17，82，104—105，144，147，163注
同情（sympathie）54
同义叠用（plénasme）149，153

痛苦，疼痛（douleur）8，33—35，57，119，155—156，202，220
图形，形状（figure）8，11—14，26—28，95，101—103，106—110，148—149，153—154，177—183
·事物的~11；物体的~11，95；象形文字的~182
·用单独一个~作若干事物的符号178
推理（raisonner,raisonnement/schluβfolgern,Schluβfolgerung）1，4，9—10，15，34—35，43—50，53，66，81—83，87注，88—89，96，101—103，118，137，165，171，181，187，191，195—196，198，204，209—210，217，219
·定义：一连串相互关联的判断48
·产生判断48；即形成判断83；把种种不同命题之间的关系表达出来165
·荒诞的~53
推测，臆测（conjecture）27，31，48，98，115—117，124，133，138，154
W
完美（perfection）114
·~的标准问题141
唯名论（Nominaux）92注
唯实论（Réalistes）92注
伟大（grandeur）65
·上帝的~65
位置（situation）103—110
味觉，滋味（gout,saveur）6—7，25—28，163注
文体（style）148—154，161，167，174—175，182—183，186—187，192
·原始诗歌的~153；诗歌的~154；先知者的~183；古代亚洲的~183
·~的力量和鲜明生动性174
文字，字母；文学，艺术（lettre）80，142—143，171注，178—180
·~复兴（renaissance de ~）143
文字（caractère）4，149
舞蹈（danse）4，116—117，122，124—125，135，140—142，150，154，164
·姿势~（~ des gestes）117；脚步~（~ des pas）117
舞蹈记谱术（chorégraphie）124—125，143
舞台布景（decoration）143

无辜（innocence）10
·处于清白~状态的心灵10
无能（impuissance）31，37，94
无知（ignorance）9—10，49，77，98，151—152，162，186，201，219—221
物体（corps）11—13，26，52，56，69，78，94—102，106—108，120，136—137，163，168，205
·发声~（~ sonore）120，136—137
物质（matière）2—4,9,163—164,169,205
X
习惯（habitude）65，83，100，106，113—114，118，123—124，129，136，153—155，159，166，175—176，187，191—192，196—197，204，212—215
·养成使用符号的~4
习惯用法、说法、做法，习惯用语，习常使用（usage）4，14—16，30注，39，51，59—61，74，91，97，103，113—116，119，127，130—131，138，152，158，160—164，166，169，179—182，195，199—207，219—220
·单词的~169；习常用语（expression en ~）14，59
习惯用法（说法），方言土语（idiome）103，115—116，130，140，152—153，157
习俗、风俗习惯（coutume）103，115—116，130，140，152—153，157
喜剧（comedie）126注，132，140—141，171
系列（suite）22—23，29—30，36，108，135，140，167，208
·基本观念的~29—30，36；基本知觉的~30
·一~的知觉22—23；一~的基本观念30，变化135，音符140，思想167，知识208
戏剧（piece,~ de théâtre,~ dramatique）122，125—127注，128—132，134，141—142，171，220
（spectacle）121，128—130，131—135，143—146
·古人的~130，143—146
先入之见，成见（prevention）56，140，149，152，184，199，208，210，219
·习俗方面的~140
先知（prophète）115—116，183

线，线条（ligne）11—12，26，71—72，107，170，211
·点的移动产生~77
·直~（~ droite）26，106—107，170；曲~（~ courbe）26，106—107
想象，想象力（imaginer,imagination/die Imagination）2，8，18，24—29，31—43，49—52，55—57，61—66，75—79，84—87，93—94，96—98，104，112，116，119，123，125，133，138—140，144—145，151，153—154，156，162—163，174—179，181，184—187，190—195，208—213，216，220
·~唤起知觉本身28，甚至往往产生理应属于反省范围的效能35，其能力宽广无边56，具有将一个立体移至另一主体的自由51，是知识的主要原能力之一51
·和疯狂只有程度上的深浅之别56，并不和真理相抵触58
·记忆的开始就使我们能自主运用~38
·想象的产物93，140：抽象观念的实物化乃是想象的产物93
·不能加以支配的~34；杂乱无章的~60
·希腊人具有较为鲜明生动的~139，151；~比较丰富的民族153
象形文字（hiéroglyphe）111注 ,116注，177—183
·本义~（~ propre）178注；象征的~（~ symbolique）178注；近东多角体178注；热带体178注；隐语体178注
·埃及的~180；口说的~183：先知们的文体183
·对语言的影响183
象征，记号（symbole）179—182
逍遥学派（Péripaticiens）4—5，92注
小品词（particule）83，165—166
效能，功效；效果，结果（effet）10，23—24，35，39—40，50—57，63，87注，104，109，113—114，122，125—127注，135，138—140，144，147，149，152，156—159，174—175，179—180，192，205—207，213
·相同的感官，相同的活动以及相同的环境应该到处产生相同的~52
·注意的~24；观念联结的~53；想象的~57，87注；判断的~104；歌唱的~122；音乐的~138—139，150
心灵（âme）多处
·具备运用它的一切活动的能力5；依附于肉体8
·人的~80；兽类的~36—37；罗马人的~64
·~的情况，境界31；~的运动、静止、倾向和趋势163

·心灵活动（opérations de l’âme/ Operation der Seele）：三种——本能、疯狂、理性60
信号（signe）多处
·种类：三种87，~的必要性39
·偶然~（~ accidental）：一些客体32，34，87；自然~（~ natural）：一些呼喊33—35，87，113—114，118，144—145，154，157；知觉的~87，113，145：呼喊乃是知觉的自然~113，145；制定~或人为~（~ institution on arbitraire）：和观念之间只有一种人为的联系33—34，36—39，85，87，89，111注，114，118，140；只有偶然~或自然~的人必然是没有记忆的人34
·语言的~112注，116，118；受惊的~114；质的~160；心灵活动的~164
·观念的~34，153，157；对我们的观念加以~的心灵活动75
性（genre）161，167
性质，本性，天性（nature）2—3，7—9，9注，12，23，40，51，58，62，65，76，82—83，91，92注，94，96，111注，127注，161，165—166，176—178，180，186，192，203，209
·思想的~7；知觉的~12；肉体的~23；心灵的~23，31；计算的~76；事物的~91，111注，178，186；实体的~94；共性（~ universelle）92注；变格的~161；环境的~192
行为（conduite）21—22，35，54—56
·经过推理的~35；生活的~62（action）116，157—158，160，163，169，205—206
·~行为是一些变化不定的组合206
·未经推理的~36；人类的~69，79，82，205—206；兽类的~87注；心灵的~163；物体的~163；犯罪的~169；正义的~206
形而上学（métaphysique）1—2，16，43—45，70，73，77，99—100，192，198—199，202—204
·狂妄的~1；谨慎的~1
·最能有助于使思想明晰、精确和豁达的科学、形而上学家（métaphysicien）70，220
形式（formalité）92注
·实体的~93
形式；形状，形态（forme）51，93，109，115，143，149，179，184，188，193
形容词（adjectif）155—156，159—160，173

形象（image）25，34，59，74，84，88，100—105，115，148—151，163，177—179，181—183，213
·知觉的~25；事物的~84，177
·显明可觉的~181
雄辩，雄辩术，演说（éloquence,oration）4，127注，135，136注，153—154
雄辩家（rhéteur）126注
嗅觉（odorat）24—25，163注
需要（besoin）29—31,34,80,82—83,85,88,106,112—114,118,150,153,155—156,164,184,193—197
·我们的一切~是彼此互相牵连着的29
·事物只有同我们的~相关联时才能吸引我们的注意29
虚无（néant）93—95
宣叙调（récitatif）128—129，145
旋律（mélodie）145
循环（circulation）27注
·动物精神的~27注
Y
哑剧（pantamine）4，117，131—133，139，143—144
·~的艺术一诞生就使罗马人着了迷133
哑音（muet）129
研究，学习（étude）1，8，179，182，201
·对人类精神的~3；知识的~3，10；哲学的~179；象征性书写的~179；语言的~201
颜色，色彩（couleur）8，11—15，25—28，68—69，72—73，78，92，100—101，104—106，128，153，202，205
演说家（orateur）126注，127注，129，132，135，142，147—148
样板，模式，范例（modèle）62—63，69—73，78，114，137，140，145，150，154—158，165，169，171，179，187，194，205—206
·对精神这个概念是无法找到~的62
·动作语言是唯一可以充当发音语言的~的东西156
·实体的~69；歌曲的~145；音律的~150；动词变位的~158；艺术的~206
要素（élément）210—220
·科学的~219

意识（conscience/das Bewuβtsein）17—24，33，36，40—41，48—50，73—74，83—84，100—105，110—112，220
·为心灵提供知识并至少把它在心灵中所经历的一部分报知心灵的感觉18；知识的起源确切地来说是开始于~18；和知觉只不过是同一活动的两个不同的名称22；以印象所取得的知识74
意义，涵义（signification）1，4，22，44，51，62，70，74，121，133，154—157，164，167—170，183，197—203，210
·单词（词语）的~1，74，154，164，167—170，199，201；符号的~4；术语的~97，168—169；动词的~157；实体名词的~157，168；名词的~168；典范观念名称的~169；单词的确切~170；象形文字的~183；词语的~210
意义（sens）20，60，66—67，70，74，79—80，97，119—121，129，132，154—157，160—162，165，167—170，197—204，206—207，210
·符号的真正~4；术语的~97，168—169，210；单词的~119，154，199—202；姿势的~133；真实的~157；条件式的~157；习惯用法上的~199；词句的~200；名称的~203，206
意志，意志力（volonté）16,95—96，116
·神的~116
艺术；技艺，技巧（art）4，48，63，117，124—125，125—127注，130—144，149—154，183，185—194，203—205，214，217
·适宜于表达我们思想的各种~4：姿势的~4，130，150，154，标记符号的~4，143，演说的~4，130，150，哑剧的~4，131—133，139，143；制作符号的~88；舞蹈的~117；耕作的~185；军事的~185，189
·~的萌芽150
音长（拍）(temps)128
音程（intervalle）123—124
·和声的~116，136—137；三度~125—126，136；和歌唱一样分明的~144
音调（intonation）123—124
音调变化（inflexion）118—121，125—127注，127，130—132，136，144—145，150
·表达思想的~121；嗓音的~125—127注，130，132，136，150
音符；标上音符，谱以音符（noter,note）120，123—125，126注，140，142—145

·白色~（~ blanche）123；黑色~（~ noire）123；单尾~ （~ croche）123
音节（syllabe）118—121，126—129，146—147，150
·单~（mono ~）119；长~（~ longue）128，147；短~（~ brève）128，147；单词的~129
音级，度（degre）118—119，125—127注
音律（prosodie/die Prosodie）120，126—130，134—138，140—154，193
·罗马人的~120，127，147；希腊人的~120；希腊语言的~120，130；拉丁语言的~120，130；古人的~129，148；带有歌唱特点的~120，138—139
音量（quantité）126—129,143,146
·声音的~146
音阶（gamme）123—125
音阶递进；数字递增（递增级数）（progrès,progrèssion）76—77，124，136—137
·完阶的音阶递进137
音乐（musique）4，117，121—124，125—127注，128—129，133，135—146，150—154
·是语言的组成部分136；是一门艺术140；是人类的一大发明151
·悲剧的~122；歌剧的~122；戏剧的~142
·古代的~140；古人的~139—146
·管弦乐（~ instrumentale）141，古人的~141
音乐家（musicien）119，123—125，128，139，141，145，150
音域（portéé）143
印象（impression）13，17—23，34，37，40—43，51—56，64，73—74，84—88，101，113，116，138，145，150，155，163，175，190，196，212—216
·在心灵中所产生的~19；心灵中的~22；我们感受的最初的~53；事物在感官上所造成的~84；光线的~109
隐语（enigme/des Rätsels）179，181—182
隐喻（allusion）182
喻言（parable/der Parabel）产生和演变182
宇宙（univers）2，106—107，178—179
·~的一面活的镜子2；曾经是用一条蟒蛇来表示的178

言语（langage）4，14—16，23，30，39，51，64，91，97—99，111，112注，114—119，123注，126—128，181—203，207—209，220
·是自觉形成的联结的最显著的例子51；并非天生就有的112注；是每一民族性格特点的一幅真实的写照193
·动作~（~ d’action/ die Gebärdensprache）4，37，112—118，126，130—132，140，148—149，153—156，165—167，175，178，181，194：是想象的直接产物140，富有强烈的想象力140，希腊语言受~的影响远较其他语言为多140；是唯一可以充当发音言语的样板的东西156
·发音~（~ des sons articulés）112，115，148，153—156，163，181
·舞蹈的~127；日常~151，154，201；东方~153；音律完美的~147；发音与歌唱十分相近的~130；学者们的~201；哲学家们的~201
语句（discour）115—116，121，135，148—150，157，166—167，172—174，176—177，183
语态，语气，式（mode）157—161，179
语言（langue/ die Sprache）111，112注，116，118—119，126，129—130，135，140，143—151，154—155，157—158，160—163，165，167，172—174，176—177，181，183，185—188，190—194，199，202，208—209，220
·萌芽于动作言语194
·原始的~（premieres langues/der erstern Sprachen）112注，153，158，161；现代的~153，157；古代的~117，149，153，157，172，176，191；完美的~190
咏唱（réciter,récit）131—132，135，138，175
寓言（fable /der Fable）182
寓意（apologue）115，165，181，182注，187
原动力，机能（ressort）5，32，51，60—62，80，109—110，191，195，205，212，214，220
·人类理解力的~5；想象、默想和记忆的~32；知识的~51，80：具有感觉和活动的人的心灵80；心灵活动的~60；人类精神的最初的~80；精神的~80，214；最初的~80，220；伦理学、法学及艺术的~205
原理（principe）3—6，17，32，36，43—48，53，66，92，123—143，154，163注，167，186，192，196—198，207—208，211—215
·只不过是某些结果47；健全思想、精神、理性以及与它们相对立的事物是从同一条~产生出来的，这一~乃是观念的联结66；符号的使用是

发展一切观念幼芽的~87
·观念的~5，214；观念联结的~36，66，217—218；和声的~120，123，136—137；艺术的~124；知识的~163注，215
·空洞的~47，198；普适的~211
源泉，本源，根源（source）2—3，6，10—13，44，47，60，98，163注，182，196，211，220
·获得知识的唯一途径：追溯到我们观念的~47
·观念的~2；知识的~3，6，10，44，98，211，220；真理的~12—13；错误的~12，98；痛苦的~60
原因，起因，因素；根源（cause）1—10，14，29，33，40—41，55，66，77，80，93，96—100，117，126，135，139，143，147，153，165，182—188，191—192，195—198，202，209，216
·错误的~2，53，195，197，204，216；偶因10；生理~10，19，27，41，54；知觉的物理~14；想象的生理~27；疯狂的~28；外界~33；最初的~80；激情的~198；前因198
原罪（peche origine/die Erbsünde）8—10
乐器（instrument）120，124，125—127注，137—142，151
韵文，诗（vers）121—123，128，131，138，147—149，150注，152—153
·吟唱的~131
·格律诗（~ métriques）123
韵脚（rime）149—150
运动（mouvement）8，11，21，27，35—36，45，57，68，71，95，109，163，192，202
·在大脑中所可能有的只不过是~27；
·点的~：产生线77；眼睛的~21
运用，锻炼（exercer,excercise）4—5，8，31—39，49—50，52，58—63，66，75，79—89，101—110，112注，112—114，124，140，144，174—175，186，191—192，212，214—215，219—221
·各种器官之所以有时不能很适应观念的联结，往往是没有充分地得到~的缘故31
·心灵活动的~5，33，49，52，75，83，85—86，89，111—114，191，214—215，218—220；反省的~32，39；注意的~33，39，87，112；回忆的~33，112；想象的~33—34，37—38，79，87，112，140，174，186，191—192，212；默想的~36；记忆的~38，66，79，

113，140，186，212；理解的~66；分析的~79；回忆的~87；意识的~112；注意的~112
运算，计算（calculer,calcul）28，47，76—79，186—187，198，220
·是组合和分解我们的观念
Z
赞美歌（cantique/ Lobgesang）147，150，153
造化（création）95
憎恶（antipathie）54
颤音（tremblemen）125—127注
哲学（philosophie）62，71，179，215—216
哲家学（philosophe）1—5，6，8，10—12，14，17，25，36，42，44，70—71，82，87—88，92—94，102—103，112注，149，152，163，169—170，179，190，195—196，198，201，203，205，207，210—212，214—216，219—220
·哲学著作谬误根源165
真理；事实，真实性（vérité）1—4，51，57—59，61，63，75—80，87—89，110，163，195—198，206—219
·~的探求3，47，59，75，195，207，216，220；~的源泉12—13；~的发现198；~的阐述217—221；~的发展219
·特殊的~48
·真理包含在各种观念间的关系中209
真实（vrai,vérité）59，86，145，206，216
·除了~而外，再没有什么美丽的东西了59
整体（tout）9，45—46，59，77，79，90—91，178注
·一个单一的~9
·~大于它的部分45—46
证明（démonstration）44（preuve）46
政府（gouvenement）184，188—189
知觉（perception/die perzeption）4—41，50—51，54，57，68—74，77，83—88，100—104，112—113，154—155，164，167，201，212，220
·心灵中所能观察到的第一个活动4；是理解的第一个活动17；最低级、最低阶段的知识17；通过感官的作用在心灵中引起的印象17；不能通过任何论述来获得17；简单的观念只不是些~70，74；客体呈现时在我们身上所产生的印象73

·单一的、不可分割的~9，69；光亮的~11；声音的~12；颜色的~11—13；气味的~13；黑暗的~21；距离的~25；触摸的~25；范围的~25；体积大小的~26；基本的~30；客体所引起的~，对客体的~41，112；痛苦的~57；广延的~70；视力的~104；需要的~112；心灵的~164
·我们所支配的~29
知识，认识（connaissance）2—7，10—13，17—19，23，30，38，42—51，58，66，70，73—76，80—81，88—91，102，105—107，110，112注，120，135，162，163注，179—183，190，195—199，202—204，206，208—215，219—220
·获得~的唯一途径：追溯到观念的本源，通过各种可能的关系对它们进行比较47；~无不来自感官13，163注
·~广度和范围3
·最初阶段的~：知觉17；特殊的~45，48；一般的~48；数目的~75—76；对真理的~88；得诸经验的~105；宗教的~112注；对事物本质的~170
智慧，智力（intelligence）2—3，61，114
·我们全部的~3
质，品质（qualite）13，32，42，51，54，68—70，98，90，93—97，127，129，155，159—160，167—170，179，182，190，192，221
·在物体作用于我们的感官时引起的印象13；存在于物质之中13
·基本的~42；事物中的~70，159；隐秘的~93；音~129；心灵的种种不同的~153，159；客体的~155，159，170；抽象的~179；简单观念的~203
重音，语调（accent）119—121，125，126注，128—129，142—143，146—148
·音律上的~125—126注，128；罗马人的~142
主体（sujet）9，12，42，51，58，68，78，91—92，97，157—159，178
·思想的~9，12；单一的、不可分割的~9；观念的~42；反省的~78
主题，主语，主格（sujet）138，160，182，192—193，198
主语（nominatif）157，172—173
·动词的~173
注意，注意力（attention / die aufmerksamkeit）11，17—24，28—31，33，35—43，49—52，62，66，72，75，82—87，97，104，112，125—127注，155—157，176，190，203—205，212，220

·即对一事物所产生的知觉比其他作用于我们感官的事物所产生的知觉具有更多的意识19；是观念之间联结的起因29
助动词（auxiliaire）161
转调（modulation）125，127
装饰音（agrément）125，126注，129，137
状态，状况，处境（état）21—22，29—30，53，57，60，64—65，81—86，156—160，166，180，212，219
·清白无辜的~10；心灵的~82，156—157，159；事物的~156—157，166；动作的~157—159；激情的~157—158，160；主动的~158—159；书写的~180；图画的~180
准确，准确性（certitude）11，44，88
·数学的~48（précision）40—43，46—47，72，149，153，161，187，198—200，203—204，206—207，220—221
·精神的~42（justisse）28，42，51，81，176，198—200
·文体的~149
姿势，手势（geste）4，80，82，113—114，118，122，130—135，140，142—143，150，153，156—157
姿势动作（gestulation）117，131—132
姿态（attitude）117，131
·身体的~117，131
自然，大自然，自然界（nature）1—3，33，38，58—61，65，89，94，106—107，126注，144，154，179，205，217—221
自由（liberté）51，95—96，128
自尊心（l’amour-propre）22，197
宗教（religion）111注，112注，116，118，151—153，180
综合，综合法（synthèse/die Synthese）44—45，71，220
·原理的无用和弊病在~中特别明显45；~要求人们对一切事物都下定义72
组合，组合体（composer,composition,combinaison zusammensetzung）8，41，43，46—47，49—51，63，66，69，79，83，88，137，193，198—201，203—208，210，212—214
·将若干观念当作一个单一的观念来加以考察43，来自反省43
·~我们的观念
·心灵活动的~49；观念的~199，206；简单观念的~205；精神的~206
组合体（assemblage / Anhäufung）69，8—9，49，53，64
·若干实体的~8；感情的~64

·理解是心灵活动的集合体或~49
作用（agir,action）17，27，38，52—53，56，82—83，109，116，135，138—139，145
·想象的~17；客体对感官的~19，27；客体的~38，109；感官的~17，52，56；光线的~109；声音在耳朵中所起的~138

1. 封面
2. 版权
3. 汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明
4. 关于孔狄亚克生平和著作的简述
5. 人类知识起源论
6. 引论
7. 第一卷 论我们知识的材料，特别是论心灵的活动
   1. 第一篇
      1. 第一章 论我们知识的材料，兼论心灵和肉体的区别
      2. 第二章 论感觉
   2. 第二篇 心灵活动的分析和派衍
      1. 第一章 论知觉、意识、注意和回忆
      2. 第二章 论想象、默想和记忆
      3. 第三章 由注意所形成的观念的联结是如何产生想象、默想和记忆的
      4. 第四章 信号的使用是想象、默想和记忆发展的真正原因
      5. 第五章 论反省
      6. 第六章 论主要在于区分、抽象、比较、组合和分解我们观念的心灵活动
      7. 第七章 原理起源上的偏向以及主要在于分析的心灵活动
      8. 第八章 肯定、否定、判断、推理、体会、理解
      9. 第九章 论想象的弊端和裨益
      10. 第十章 想象从何吸取加诸真理的情趣
      11. 第十一章 论理性、论精神及其种种不同的类型
   3. 第三篇 论简单观念和复合观念
   4. 第四篇
      1. 第一章 论我们对我们的观念加以符号 的心灵活动
      2. 第二章 以事实证明已在前章论证的内容
   5. 第五篇 论抽象

6. 第六篇 论某些为人们毫无根据地归属于心灵的判断，或对形而上学中一个问题的解答

8. 第二卷 论语言兼论方法
    1. 第一篇 论语言的起源及其进步
        1. 第一章 动作言语和发音言语，并就其起源来加以考察
        2. 第二章 论原始语言的音律
        3. 第三章 论希腊语言和拉丁语言的音律，顺便兼论古人的演说
        4. 第四章 论古人在姿势艺术方面所取得的进步
        5. 第五章 论音乐
        6. 第六章 歌唱化的说白和单纯的说白的比较
        7. 第七章 什么是最完美的音律
        8. 第八章 论诗歌的起源
        9. 第九章 论单词
        10. 第十章 同一论题的继续
        11. 第十一章 论单词的意义
        12. 第十二章 论倒装句
        13. 第十三章 论书写
        14. 第十四章 论寓言、喻言和隐语的起源并对图形和暗喻的习惯使用作某些详细的叙述
        15. 第十五章 论语言的特征
    2. 第二篇 论方法
        1. 第一章 论我们错误的最初原因，兼论真理的起源
        2. 第二章 确定观念或者它们的名称的方式
        3. 第三章 论真理的探求中所应遵循的顺序
        4. 第四章 论真理的阐述中所应遵循的顺序
9. 人物索引
10. 主题索引术语对照

汉译世界学术名著丛书

示教千则

〔印度〕商羯罗 著

图书在版编目(CIP)数据

示教千则/(印度)商羯罗著;孙晶译释.—北京:商务印书馆,2012
(汉译世界学术名著丛书)
ISBN 978-7-100-09118-3

Ⅰ. ①示… Ⅱ. ①商… ②孙… Ⅲ. ①商羯罗,S(788～820)—哲学思想 ②不二论—研究 Ⅳ. ①B351.3

中国版本图书馆CIP数据核字(2012)第083179号

所有权利保留。
未经许可,不得以任何方式使用。

汉译世界学术名著丛书
示教千则
(修订版)
〔印度〕商羯罗 著
孙 晶 译释

商务印书馆出版
(北京王府井大街36号 邮政编码100710)
商务印书馆发行
北京瑞古冠中印刷厂印刷
ISBN 978-7-100-09118-3

2012年6月第1版 开本850×1168 1/32
2012年6月北京第1次印刷 印张13⅞
定价:45.00元

汉译世界学术名著丛书出版说明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从20世纪50年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建设现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财务和学术价值，为学人所熟知，毋需赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从1981年着手分辑刊行，至2012年年初已先后分十三辑印行名著550种。现继续编印第十四辑。到2012年年底出版至600种。今后在积累单行本著作的基础上仍将陆续以名著印行。希望海内外读书界、著译界给我们批评、建议、帮助我们把这套丛书出得更好。

商务印书馆编辑部

2011年3月

译者前言

商羯罗是印度中古吠檀多派哲学的集大成者，是吠檀多不二一元论的著名理论家。商羯罗的思想是富有独创性的，同时又极遵从印度古老的思想传统。因为在古印度，理论上的独创性并不是一个值得称赞的美德，而只有对传统的忠实才是值得尊重的。他与佛陀释迦牟尼一样，主要关心的事情是如何解救沉沦于“生死苦海的轮回”之中的芸芸众生，所以他建立起了完善的哲学和神学体系。商羯罗认为接近于真理的方法是哲学的以及心理的和宗教的，特别是用哲学的方法可以更精确地理解真理。商羯罗也是一位卓越的解释学家，他对印度古代的主要经典都有注释。因此他不但是一个哲学家，还是一个很有能力的宗教指导者。商羯罗所创立的宗教派别和哲学派别在印度知识界中保持着稳固的地位，他的思想是现代印度主要思想潮流的源泉。

《示教千则》一书是商羯罗用梵文写成的作品，其梵文名称为ūpadeśasāhasrī，upadeśa意谓“说教”或“教导”，sāhasrī是千的意思，故译为《示教千则》（或译《千说》）。《示教千则》实际上不止一千首颂。它以韵文写成的韵文篇有671节颂，余下的散文篇按照印度古梵文的韵律Śloka，以32个音节为一颂计算，散文篇共有376节颂，因此全书共计1047节颂，超过了千颂。全书共分为两部分，前一部分为韵文篇，后一部分为散文篇。在韵文篇中，商羯罗比较集中地讲述了他的哲学观点，可以把这一部分看作是他所写成的哲学教科书。首先在第一章里，商羯罗对由无知（ajñāna）所引起的一切行为加以否定；同时，他又以明知（vidyā）来对轮回的原因即无知进行消除。接着第二章，他又讲阿特曼的不可否认性；以及阿特曼与自在神的同一性（第三章）。再将行为的本质加以明确（第四章），造成思想混乱的原因加以分析（第五章），把阿特曼与统觉机能进行明确地区分（第七章等），从胜义的立场清楚地肯定“我”与最高梵之间的关系（第十章）。最后在第十八章中，他以230颂的篇幅来讲述奥义书圣句“汝即那”的最高意义。在整个的韵文篇中，商羯罗一直都以很激烈的语句来

对包括顺世论、佛教、耆那教、数论等其他派别加以批判和排斥，可见他哲学的原则性是非常强烈的。而在散文篇中，商羯罗采用的是温和的平易近人的师生对话的形式，以导师自己的亲身体验来回答弟子的提问。一开始商羯罗就以为求解脱者阐明解脱的手段为目的而说教，他直接指出：这种手段就是关于阿特曼与最高梵是同一的知识；同时指出，导师是接受了这种明知的，实际上他就是在讲述获得解脱的手段，也即教导有关梵我同一的知识。于是可以把散文篇看作是以不二一元论派的教师为对象的指导教科书。特别在散文篇的第二章中，商羯罗的哲学思想表现得非常清晰，让人很容易就能理解，其中的师生对话能令你觉得仿佛读的是古希腊哲学家苏格拉底的对话一样。商羯罗的这种师生对话也真实地反映了他与弟子之间的实际交流情况。散文篇的三章实际上是与吠檀多教派的解脱三阶段相对应的：(1)听闻；(2)思量；(3)冥想。在第一章中，导师反反复复地给弟子讲解天启圣典（吠陀）和古传书，并且大量地加以引用。在第二章中，弟子经过理论上的深思，就无明以及附托的问题与导师展开了讨论，从而加深了对圣典的理解。第三章主要是讲解所谓的巴利商羯那瞑想法。至于韵文篇以及散文篇各章之间在其内容和逻辑上的关系问题，通过阅读可以认为，各章在思想内容上基本上可以说是独立的。在韵文篇的排列顺序中，可以认为基本上不是按思想内容来排列的，而是按照各章的数量由少到多来排列的（第一和第十九章除外）。第十八章是韵文篇中最长的一章，全章以奥义书最著名的圣句“汝即那”（《歌者奥义》VI，8，7）为中心，在全章内容中反复解说。

在公认的商羯罗著作的真品中，大部分为注释一类的著作，而真正称得上商羯罗的独立哲学著作的应该是《示教千则》一书。按照学术界研究惯例，凡提到研究商羯罗，必谈他的《梵经注》。然而实际上《梵经注》中的一些观点与商羯罗本身所持观点是不同的。因为《梵经》为印度吠檀多哲学派的根本经典，其所持观点是不一不异论；而商羯罗在对《梵经》加以注释时必会多少附会《梵经》的观点。在这种情况下，商羯罗在其注释中是难以自由发挥自己的观点的。同时，对于研究者来说，要想从《梵经注》中抽取出商羯罗自身的哲学思想也是困难的。于是，相对于商羯罗的大多数注释类著作来讲，尽管《示教千则》只是小品类的作品，但作为商羯罗自己的独立

真作，《示教千则》却是研究商羯罗思想的最直接便利同时也是最确实可靠的资料，也可以说是唯一的历史资料。对《示教千则》一书的真伪考证工作，是由日本东京大学的前田专学教授完成的。前田教授经过多年的艰苦努力，查找了存在于美国、英国、印度和德国的共42种写本和14种版本，做出了系统的整理，并作了词汇索引和引用文索引，于1973年由日本东京北星堂书店出版了梵文本。随后又分别出版了英译本和日译本。为此，前田教授获得了日本的最高学术奖——日本学士院赏。

当前国际印度学界和印度的学术界对商羯罗的吠檀多不二一元论所采取的研究方法大致可以分为三种：(1)传统的方法；(2)纯哲学的方法；(3)历史学的、文献学的方法。采用第一种方法的，主要是一些吠檀多教派的后继者，他们从此种哲学所依附的宗教之求道和传道中来理解，因此往往容易忽略商羯罗的神格化倾向（例如现代印度教徒将商羯罗作为印度教三神之一的湿婆来加以崇拜），其主要目的是为了发展和继承商羯罗的宗教学说，从中悟出真谛。第二种研究方法主要是由欧洲的印度学者在19世纪末发展起来的。这种方法注重理论探讨，进行哲学思辨分析，却容易将它与同时期的各种不同的哲学思潮混淆起来。第三种方法是近年来由德国印度学家哈克（P．ḥacker)博士和日本的印度学家中村元博士所倡导的。第一种方法显然对商羯罗的学术研究贡献不大，而对于发展商羯罗教派倒是有用。第二种方法注重的主要是哲学的或比较哲学的研究，这对于思想研究是非常重要的。但也有一些欧洲学者如杜依森(P．Deussen)和提蒲(G．ṭhibaut)，他们也比较重视文献学的思想研究。如果能把第二种方法和第三种方法结合起来进行研究，那是最好不过的了。因为如前所述，现代印度教徒将商羯罗神格化为湿婆神，各种神秘因素混杂，要想依靠传统的继承方法对其做出正确的理解是很困难的。同时，现在世界上所发表和出版的有关商羯罗的研究著作和论文，大多以商羯罗的观点来代表吠檀多不二一元论派的观点，其实在商羯罗之前和之后不二一元论派都有其不同的发展过程，而将其展开来以历史的观点进行研究的情况却很少，特别是将其哲学与其它派别进行比较研究的就更少了。所以，应该首先运用第三种方法解明商羯罗哲学的实相，再将第二种方法活用于其思想研究之中。因为这样在研究中就可以排除那些非商羯

罗的因素，从而便于对其哲学思想进行真正的理论研究。于是，要打破不科学的研究现状，对商羯罗的面貌作尽可能真实的接近，对商羯罗的真正独立哲学著作做出客观的分析评价，只有首先运用第三种方法才能达到目的。前田教授提出，对商羯罗进行历史学、文献学上的研究主要有以下四个方面的课题：(1)在号称属于商羯罗的众多著作中选择和判断出真伪，对其真作做出批判性研究并加以出版；(2)抽取出商羯罗特有的思想；(3)对商羯罗与他前后时代的哲学家加以比较研究；(4)对商羯罗的历史背景加以研究。

有关本书的翻译，笔者觉得在此有必要作一个简单的说明。《示教千则》的韵文篇有671节颂，颂又称偈颂，梵文的韵律为śloka（输卢迦），其形式有点像中国的五言或七言诗歌，四句为一颂。每一颂有4个缀（pāda），每一缀里有8个音节，8个音节中第5个音节是短音节，第8个或长或短，自由选用。按照梵文的诗律，śloka又称作punyaśloka（功德颂律），或称为anuṣṭubha（随颂律）。通常是用来歌颂人或神的功德，同时在阐述哲理时也采用这种格律来制作偈颂。我国古代的译经大师们一般喜欢采用五言绝句的形式来翻译偈颂，这样言简意赅，易于上口。本人在对韵文篇进行翻译时采用了“七言”的形式，并对每一颂都进行注释；散文篇则是使用的现代文体，由于现代文体易懂，故一般就不加以解释，仅做一些必要的注释。但由于《示教千则》这样的梵文哲学经典其本身的语言形式过于简略，意义晦涩，让人难以读懂，而且多种意义的哲理也不容易表述清楚，于是在翻译过程中（主要是在散文篇中），为了帮助读者便于理解，本人在译文的［］中加入了最低限度的说明，或是补充。在翻译术语上，既采用了一部分中国佛家译师们惯用的概念术语，也使用了大家比较熟悉的常用哲学术语。同时这也是为了保持原作的古朴典雅的风格。

《示教千则》一书是印度教哲学家商羯罗（约公元700～750）的著作，本书是对《示教千则》一书的梵本中文全译，同时也是对该书的第一次中文注释。本书所参照的梵文原典是由日本东京大学名誉教授前田专学考证并经日本东京北星堂书店出版的版本，同时还参考了前田教授的英译本和日译本，以及印度ṣwami ñagadananda的英译本。本书已在2002年出版，作为笔者的著作《印度吠檀多不二论哲学》之

附篇部分。2009年以来，为了对商羯罗的哲学思想进行详细的分析和研究，本人再次阅读梵本《示教千则》，并对照汉译部分，感觉有些偈颂尚存粗糙，值得斟酌。随后本人遂动手对翻译进行修订，本次出版经过笔者的详细修订，自觉弥补了不足之处。但本人由于学术水平有限，恐有错漏之处，诚请各位读者不吝赐教，万分感谢。

笔者于1988年赴日本东京大学留学，前田专学教授是我的指导教师，曾经为我讲解梵本《示教千则》。多年来前田教授一直对我的研究工作非常关心，同时对我的翻译工作也非常支持。2002年出版此书时前田教授又在百忙之中专门作序，感激之情，用笔墨是难以表达的。同时，我的导师巫白慧研究员以及黄心川研究员，两位我国印度哲学界的老前辈多年来一直对我的研究工作做出具体的指导，在学术上给了我很多的帮助，引导我在印度哲学研究的领域里不断取得进步。几位恩师的厚爱，使我永生难忘。

孙晶

2010年4月20日

韵文篇

第一章 纯粹精神

1.

真心一切皆周遍，

密藏所有众生中；

彼超一切物境界，

是故敬礼全知者。

释：“全知者”指的是最高的梵（我），梵文caitanya在这里原意是“心思”、“真心”，也可译成现代的哲学术语“纯粹精神”，就是梵（＝我）的同义词。本章是商羯罗《示教千则》的开篇，他一开始就提出纯粹精神梵来加以论证，充分说明商羯罗的哲学立场和态度。印度古代奥义书将梵与我统一起来，作为宇宙统一的原理，万物的内在力量，如：

“这就是我心中的灵魂，小于米粒或麦粒，或芥子，或粟，或粟子核；这个我心中的灵魂，大于天，大于地，大于空，大于万有世界。”[1]

“神我若拇指，寄寓身心中，过去、未来主，由持不足畏，此乃真是彼！

神我若拇指，如火焰无烟，唯彼是今旦，犹复是明时，此乃真是彼！”[2]

商羯罗在本颂开头两句说：“真心”遍在于一切之中，这个一切包含生物界与非生物界；这个真心指“阿特曼”（自我），也即梵。它是一切的根源，是宇宙的本体。“密藏所有众生中”，是指阿特曼藏于众生有情的心中，遍在于一切有生命之物的心中。这样，由于梵我同

一，梵便也住于一切有情的心中。本颂的后两句说：梵是超越于一切物的境界的，虽然它住于众生的心中，但它不是物，在本质上与物是不同的。这个我（梵）就是全知者。这样看来，本颂主要包含了三个意思：（1）梵我遍在于一切生物界和非生物界之中，梵我是其的本源；（2）梵我又是根本不同于这一切的，是超越这一切的。（3）梵我是全知者，因为它住于一切众生的心中，所以要向它敬礼。本颂是本章一个提纲挈领的东西，下面接着解释。

2.

夫妻结婚之典礼，

祀火诸仪皆办已；

吠陀如今正开始，

讲授梵明之原理。

释：在古代印度，婆罗门教徒结婚时有祭拜火神的习俗，[3]吠陀时代在结婚仪式上由四个祭司来帮助新婚夫妇共同祭拜火神阿耆尼，把火祭坛中的火点燃。现代印度教徒仍然有在结婚仪式上祭拜火神的习俗。例如，有一种叫作“拉吉豪姆”的仪式，是一种烧拉瓦（炒熟的大米）祭火神的仪式。新郎新娘面朝东方站立，中间生着一堆火，视火为神，以火为证，完成结婚仪式。新人双方共同向火中投掷拉瓦，祈求火神保佑对方，并望婚姻圆满。另一种叫作“阿格尼、薄里耶纳”的仪式，这是新郎新娘绕火转圈的一种仪式。新郎新娘朝拜火神，把火神当作结婚的证人。新郎会向新娘说：“我如罗摩神一样值得称颂，你如同梨俱吠陀一样值得赞扬，你犹如地球，我好似太阳。我俩愿高高兴兴地结婚，生育优秀的公民，愿我们儿孙满堂，个个长大成人，我们自己也健康长寿。”

本颂的意思是讲，有关婆罗门教徒的一切祭祀行为弟子已经了解，如以结婚大典中的祭火神仪式为起始的仪式的知识也已经了解，就不再为弟子讲解了。现在，导师要讲的是奥义书中有关梵的知识，这种讲解是由吠陀圣典开始的。

3.

“业”义即是身相应，

身相应有爱非爱；

由是必然生贪著，

以及憎恨诸业行。

释：Karma（业或羯磨），是指人的行为。Karma包括善业和恶业，中国佛教在翻译佛经时，大多用“羯磨”一词来指善的行为；用“业”指恶的行为。对于佛教来说，做了善业，人将来就可以升天，还有可能得解脱；造了恶业，就会进入轮回。所以佛教提倡人们要行善拜佛，将来才能升天。在这里指的是前世所造成的善恶行为的结果，即在今世相应地与人、神或动物等的身体相对应，此时自然还会生起爱嫌贪憎，并由此又引发起诸种行为。按照逻辑关系来讲，恶业产生轮回，轮回产生身体。“身相应”是对恶业的相应，有业因就有业果。进一步讲，商羯罗的观点与佛教还是不同的。他认为不管是善业还是恶业，包括进行祭祀的善业都是应该被排斥的。只要做业，甚至只要是有行为，那都难得解脱。所以商羯罗认为解脱的唯一办法就是获得“知识”（有关梵的知识）而不是行为。在后面还会看到商羯罗对行为的具体评价。

4.

无知引起法非法，

由此再生身相应；

如是轮回常流转，

酷似车轮永不止。

释：此颂是对上一颂的进一步说明，也是对奥义书以来的轮回说的发挥。婆罗门教（印度教）都信奉奥义书的轮回学说，此种学说认为：人这种个体具有两种性质，一为“生灭之我”，一为“不死之我”。作为肉体的人，是有生死之变的；而作为个体灵魂的“自我”则是不灭

的，它是承受轮回的主体。前者其实并不是实在的，只是后者的幻现之物而已。奥义书认为，在时间上轮回贯通过去、现在、未来三世，在空间上统摄天道、祖道（人间）、兽道（地狱）三道。每一类生物在其肉体消亡之时，其灵魂便在其生前的善业或恶业的结果的支配下，进入另一个新的躯体中，开始新的一轮生命，也即进入新的一轮轮回；如此三世轮回，往复无已。解脱思想则是伴随着轮回业报思想共同产生的。解脱（mokṣa）一词最早出自《广森林奥义》，它是印度教徒人生四大目的（puruṣārtha）之一。在奥义书出现之前印度人的人生目的有三：（1）法或达摩（dharma）；（2）利益（artha）；（3）爱欲（kāma），自奥义书出现之后，又添上了解脱。商羯罗在这一颂中认为，由于人们的无知，认识不到“法”（dharma）与“非法”的区别，也即认识不到纯粹精神之梵我与现象世界在本质上的根本区别，于是执著于虚幻的东西，所以就会永坠轮回的深渊之中。于是，在这里他有责任向无知之人进行说明。

5.

轮回根源是无知，
这个无知望舍弃；
因此梵知开始说，
知识使其得解脱。

释：为什么人会坠入无尽的轮回深渊之中呢？原因就是无知，或称无明。是对什么无知呢，就是对有关梵我同一的道理无知。商羯罗认为，要想摆脱无尽的轮回苦海，只有不断地学习有关梵的知识，证悟梵的存在，才能达到目的。商羯罗认为他的理论就是起这样的一种作用，他的哲学目的就是要拯救众生逃出苦海。

6.

知识能够灭无知，
羯磨一体无所为；
无知之事如不灭，

贪欲憎恶也难除。

释：只有知识可以灭除无知，而业（羯磨）本身与无知是不矛盾的，反过来讲就是因为行为才造成了无知。所以要想依靠行为来灭除无知是不行的。无知如不灭除掉，人们就仍然会在无知的驱使下产生出那些贪欲和憎恶的念头。

7.

贪欲憎恶如不灭，

行为必然起于此；

如欲要获终解脱，

于此必讲梵知识。

释：商羯罗在这里讲了无知与行为的关系问题。无知是根源，由无知生起贪欲和憎恶的念头，再由贪欲和憎恶的念头生起业行为。于是要想从根本上解决问题，就只有学习有关梵的知识，因此要在这里讲梵的知识。

8.

在此长久生命中，

同样行为能不见？

因为羯磨有梵知，

导向解脱得其助。

释：在此反问：在人的生涯之中，同样的人的行为总是要表现出来的。而具有梵知的行为，将会有助于引导解脱，不是这样吗？意即：人总是要表现出行为的，本来行为即业是无法引导到解脱的；但是，具有了梵知的业是否还无法引导到解脱呢？于是在这里对“行为”一词就产生了不同的看法。拟或吠檀多不二一元论派是不主张把知识和宗教的行为以及职责结合起来的，是一概地反对业行的。但是否也可以认为商羯罗是肯定这一点的，商羯罗也承认宗教上的行为的实

在有效性呢？[4]因为在这一颂中商羯罗用的“业”（Karma）是指一种引导到最终解脱的宗教上的行为，它与梵知是同样重要的，从颂的原文来看用了一个nityam（副词）来修饰kartavyam，把这种行为修饰为一种恒常不变的东西。但是，印度教徒一般说来都是把《薄伽梵歌》作为他们“圣经”，《薄伽梵歌》认为，人生的解脱之道有三条：行为之道、知识之道、信仰之道。这是肯定行为的作用的。而对于商羯罗来说，他坚持认为人的行为来自于无明，是无知的结果。所以商羯罗实际上对一般的行为甚至祭事行为都是执严厉的批判态度的。同时他对“知行合并论”也是加以排斥的。他认为只有梵知才是解脱的唯一道路。

9.

行为知识两相同，

圣典认为无区别；

论罪说法古传书，

行为也能求解脱。

释：此颂对上一颂的知行观进行解释。知识应该具有，行为也应该实践（应是指的宗教行为），天启圣典[5]认为二者是没有区别的。因为行为是包含在知识之中的，不能把它们分开。同时，古传书[6]中指出，如果是要求去做的行为而没有去实践的话，那是有罪的。根据这一点，获求解脱的行为是应该实行的。这个行为就是获取知识的行为。

10.

果报知识不依物，

此种说法不正确；

犹如火祭持果报，

依存它物得以生。

释：此颂提出疑问：作为持有永远的果报的梵知，如果要说它是不依存于任何事物而独立存在的，这是不正确的。就像火祭那样，尽管它具有果报，但是它还是依存于它物而存在的。商羯罗是认为这种观点是要想说明知识和行为之间确实存在着关系。

火祭（ɑ̄gniṣṭoma）是吠陀祭事的一种，在这种祭事上，“苏摩”酒是祭品。这是吠陀祭事中的一部分，通常都是五天活动中的一天，在春天新月或满月时进行。

11.

尽管知识持果报，

人曰它也依行为。

回答知识非依存，

因为二者不冲突。

释：此颂前两偈是接上一颂的提问：有种看法认为，尽管知识拥有永远的果报，但它却也时常地依存着行为。这种看法实际上就会造成似乎知识因为有业行为，所以也会得到业报。接下来商羯罗回答认为，这种看法是一种知行合并论，其实是不正确的，梵知本身是不依存于行为的，这是因为梵知和行为之间并不存在那种相互不相容的情况。梵知本身是不依存于任何它物或任何行为的。它是独立的，也是唯一的。

12.

知识行为非两立，

冲突来自误解我；

知识在此讲清楚：

自我不变是正解。

释：这一颂的意思说的比较清楚，有关梵的知识与行为是不矛盾的，为什么有人又会认为二者是相冲突的呢？这是因为对阿特曼的误

解所造成的。阿特曼本身是不变的，这是正确的理解，奥义书在这里早有讲解。

13.

我为主体此为物，

如此考虑起行为；

知识实在两相依，

圣典教导依主体。

释：如果你在认识过程中产生“我是认识主体”和“那是外在对象”的看法，实际就有了认识主体和认识对象的区别，在这种情况下就会产生行为。这类似于唯识宗的能所区别。商羯罗认为，本身事物是没有区别的，因为梵知是依存于实在（即阿特曼）的，天启圣典的教导也是依存于恒常不变的梵我主体的。但是，由于我们的心去对事物进行区别，所以产生了知识和行为、精神和现象的区别。

14.

知识灭除掉业因，

犹如去除沙漠水；

如果接受此正见，

行为怎会决定起?

释：梵知是会灭除业因的，因为知识会让你认识到个我并不是行为主体，外在之物也不是行为对象，只有阿特曼是一切的主体，而一切的现象只是摩耶（m　āyā）的幻现而已。这种想法就像沙漠中存在着水一样的看法，必须要将其去除掉。如果人有了这种正确的观念的话，又怎么会决心去产生行为呢?

“业因”的梵文原文是kāraka，它采用的是依赖于动词的名词的格形式。

15.

因此知行不矛盾，

获取知识不行动；

由此欲求解脱者，

理应抛弃业行为。

释：知识和行为从根本上讲是不矛盾的，因为梵知是涵括一切的。如果你认识到了这一点的话，就不会再起行为了。如有欲求解脱者，就应该抛弃行为。

16.

有人生来即认为，

身体自我无区别；

此种理解无明生，

由此圣典令其行。

释：有的人天生对阿特曼的理解就是错误的。他们把内藏着阿特曼的身体误认为阿特曼本身，认为自我和肉身是没有区别的，因此身体的一切行为也就被认为是阿特曼的行为。这种看法是来自于无明。如果仅以这种看法为依据，那么天启圣典所区别出来的行为就是可行的了。

17.

非此非彼是自我，

阿特曼我无差别；

舍弃身体留自我，

无明由此得消除。

释：在这里商羯罗引用了圣句："非此也，非彼也。"[7]这是用来解说阿特曼的大圣句，认为它既非此也非彼，奥义书认为自我（阿特曼）是没有任何特征、任何属性的，甚至只能用否定的方法来表述它。这种表述方法被叫作"遮诠法"，因为梵我作为宇宙本体它本身并不具有任何属性，也不会表现为任何形式；同时，它又是超越于人的感觉经验的，所以我们无法使用任何概念来对它进行描述，或者运用任何的逻辑来对它进行概括，这种论述方法就叫作"遮其表而诠其本"。对梵我只能意味着"非此也，非彼也"（neti，neti）。《广森林奥义》说：

"这个阿特曼非内非外，纯知之外别非它物。……非坏非断灭……，这个灵魂，'非此也，非彼也'，非可摄持，非所摄故也。非可毁灭，非能被毁也，无着，非有所凝滞也。无束缚，无动摇，无损伤。"[8]

在别的地方又说：

"迦尔吉！这就是婆罗门所称的不变灭者。非粗，非细，非短，非长；非赤（火），非润（水）；无影，无暗；无风，无空；无着；无味，无嗅，无眼，无耳，无语，无意，无热力，无气息，无口，无量，无内，无外；它是不食，也不被食。"[9]

因为阿特曼不具有任何特征和任何属性，它是宇宙唯一的主宰，是本体，所以它是遍在于一切万有之中的，它也是无差别的。同时，也只有它是唯一的真实，万有只不过是它的幻现而已。奥义书认为，梵具有一种魔力，称作"摩耶"，宇宙世间万物一切现象都不过是由摩耶所幻现，商羯罗称其为幻相，就像把绳误认作蛇、把贝壳误认作银一样，是一种虚幻的假相。身体只是一个躯壳，阿特曼借以栖身之处；一旦这一躯壳坏灭，即将其抛弃而进入另一个之中，开始另一次轮回。所以，不能执著于肉身，要将它舍弃而证悟自我，这样才能消除无明。

正知一旦去无明，

无明何以得再生？

绝对内我无差别，

［无明］本身不存在。

释：此颂以疑问方式来证明：如果正知一旦消除了无明，那无明还能再次产生吗？因为无明本身并不存在于无差别、绝对的内在阿特曼之中，无明只是一种外在的、虚幻的东西，商羯罗把它解释为是一种“误认”，这显然是从心理上和认识论上来考虑的。商羯罗说无明就是把甲的性质附托（adhyāsa）到了乙的身上，误认绳为蛇。商羯罗在《梵经注》里用“附托”（adhyāsa）一词来解说无明，即“以前曾知觉过的甲，通过回忆，在乙的身上又显现了出来。”[10]商羯罗在本书中提出，[11]在觉醒状态时经验的事物与在梦眠状态时经验的事物一样，都是虚妄不实的。商羯罗解释道，只有阿特曼是唯一不变、常住的，其它一切犹如宝石一样，当你把青色或黄色置于其侧时，宝石就呈现出不同的颜色；阿特曼被添置了种种属性，因此呈现出种种现象。尽管在觉醒、梦眠和熟睡三种状态下阿特曼被添置了种种属性，呈现出种种现象，但实际上都是同一的阿特曼。更进一步说，一般世俗之人把阿特曼（我）认为是个我本身。然而，这是因为世俗之人把纯精神性的阿特曼的本质附托到了人的统觉机能（或称内官）上，以为人的统觉机能就是阿特曼，其实纯精神的阿特曼是不同于物质性的或心理性的统觉机能的。

19.

假如无明不再生，

尽管认识我即有，

经验主体为何生？

所以知识并无助。

释：此颂疑问：假如无明不再生了，可是尽管认识到了“我就是梵”，但为什么还会产生“我是经验主体”、“我是行为主体”的想法呢？

知识是不是没什么用的了呢？接下来的偈颂将对此进行回答。

20.

舍弃心中诸活动，

圣典对此称优胜；

洼基夜部如是说：

［永生性］是如此也！

释：《大那罗延奥义》（ṃahānārāyaṇa ūpaniṣad 21，2）认为，应该以“舍弃”（诸行为），替代以“实语（satya）、苦行（tapas）、静心（Śama）、制感（dama）、布施（dāna）”等，此可称为优胜。

洼基夜部（Vājasaneyin），为吠陀派的一支，在《广森林奥义》中有其言论，专论我的永生性。[12]

21.

人如追求永生性，

理应抛弃业行为；

犹如火祭论者说，

以下便是其答案：

释：第20颂最后一句的［永生性］原本应放在本颂的第一句的，但为了逻辑上的连贯性和偈颂的完整性，故加上括弧放在了上一颂。所谓永生性，讲的是最终从轮回中解脱出来，达到梵我的同一。可以通过说“非此也，非彼也”以及舍弃一切行为，从而获得有关阿特曼的完整的知识，圣典为什么讲“永生性是如此也”呢？就是要提出不二一元论的观点：要达到解脱仅此而已。只要念“非此也，非彼也”即可达到目的。（参见本书韵文篇第十一章第2颂）

此颂的前两偈是接洼基夜部的说教，后两偈提出了本章第10、11两颂的火祭论者的知行合并论观点，即认为知识是依赖于行为的，接

下来进行回答。

22.

行为依因会出现，

多因即会出多果；

知识行为正相反。

如此实例不恰当。

释：行为的产生，是由它的各种各样的原因所引起的，多种原因就会产生多种结果。但是，知识和行为却是不同的。有什么不同呢？首先它们是不同质的，梵知本身是一种终极性的原因，行为只不过是它的幻现的结果而已，所以无法比较。商羯罗的因果观是一种因中有果论，梵运用魔力——摩耶变现出了世界，梵是原因，世界是结果。然而，原因和结果是不同质的。作为原因的梵是真实的，而作为结果的世界却完全是经验性的非真实之物，是由摩耶造成的假相。因只不过是假相性地、非真实地转化成了果，但其本质是幻相。商羯罗还认为结果早已潜藏于原因之中。结论：原因是实在的，结果是原因的假现，两者非同质，但结果却又来自于原因。这就表现出了商羯罗因果观的内在矛盾。所以在这一颂里，商羯罗认为把知识和行为放在一起举例不合适。

23.

火祭牺牲如农耕，

希望获得好结果，

行为助力有必要。

知识难道也必需？

释：火祭上献祭牺牲就像农耕那样，其目的是要获得好的结果，那么就要通过种种的祭祀行为来达到目的，由业因达到结果。行为的帮助就是必要的了。而知识难道也需要吗？显然商羯罗的回答是否定的。

24.

承认小我的有情，

罪恶将会随他去；

认识阿特曼的人，

小我结果皆无求。

释：“小我”（ahaṃ）意指“自我意识”，也即“我”的观念（ahaṃpratyaya）。这个“我”不是等同于梵的那个我，而是指执著于肉身的小我。如果这个小我不按照《摩奴法典》的命令来规范自己的行为，又执著于小我的话，那他就是在犯罪。一个真正懂得阿特曼的人是既不会执著于小我也不会欲求行为结果的。ahaṃ与ātman是不同的，前者只是个体，是具有差别性的肉身；也即人的统觉机能，它具有可变性。而后者是与作为宇宙本体的梵等同的，它是无任何属性的，是常而不变的。阿特曼的本性是纯粹精神（caitanya），但当它藏于人的心中时，就会附托在非精神性的统觉机能之上，这时候统觉机能就好似阿特曼，人们也就容易误认。同时，“我是阿特曼”（ahaṃpratyaya）的观念就会在统觉机能中萌发（参见散文篇第二章第52颂）。只有真正认识到这一点的人，才会既不追求小我也不追求行为的结果。

25.

因此为了去无知，

为了停止恶轮回；

梵的知识要确立，

从此讲述奥义书。

释：印度最古老的文献是吠陀，吠陀文献包括广泛，但从狭义上来讲，吠陀本集只包括四种，即：《梨俱吠陀》、《夜柔吠陀》、《娑摩吠陀》、《阿闼婆吠陀》；如果从广义上来讲，它就意味着是用吠陀梵文写作的一些古代西北印度文献的总汇。这些文献大约是在

公元前1200至前500年左右逐渐形成的，它包含：吠陀本集（ṣaṃhita）、梵书（Brāhmaṇa）、森林书（āraṇyaka）、古奥义书（ūpaniṣad）。奥义书在整个吠陀文献中占有非常重要的地位，它也被称为“吠檀多”（Vedānta），意为“吠陀的终结”或“吠陀的最高意义”，它是吠陀哲学发展的最高阶段。因为在奥义书中虽然还有许多宗教的因素，但它已经开始以思维的方式来探讨许多哲学的问题，所以，也可以说印度哲学最早和比较系统的学说产生于奥义书年代。印度的正统派哲学，主要是婆罗门教哲学都宣称自己的哲学是对奥义书哲学的继承，商羯罗也不例外。商羯罗著有大量的宗教哲学著作，但其中大部分是对奥义书的注解。商羯罗为了维护自己的正统地位，他在阐述自己的哲学思想时也说是在宣讲奥义书。

26.

奥义书中讲深义，

upa ni ṣad接kvip；

sad前缀upa和ni，

削弱去除生与（苦）。

释：如前述，ūpaniṣad是奥义书的梵文名称，商羯罗在这里深入讲解这个词的意思。首先解释一下kvip，根据波弭尼的语法，它作为一个后缀常跟在一些动词词根的后面，也包括sad。在商羯罗对奥义书的注解中可以看到他对ūpaniṣad的一些解说，归纳如下。有关√sad这个动词词根， 他在下述三个含义上使用：（1）破坏（viŚaraṇa）；（2）去或抵达（gati）；（3）安抚或解除（avasādana）。对于upa-ni-sad的解释是：（1）去除轮回的根源即无明；（2）追求最后的解脱即达到最高梵；（3）解除生老痛苦之根源。在别的地方他又解释为：（1）破除如生老病这样的大量的痛苦；（2）引导到最高的梵；（3）完全地消除无明以及别的造成轮回的原因。然而在现代，学者们公认的解释是“近坐”的意思。动词词根sad就是“坐”的意思。[13] 商羯罗在这一颂里利用对奥义书名义的讲解，加深了对消除削弱生苦，从而确实地向梵靠近的道理的讲解。

---

[1] 《歌者奥义》III，14，3。

[2] 《石氏奥义》II，4，11～12。

[3] 这里的梵文ɑ̄gnyɑ̄dhana与ɑ̄gnyadheya是一个意思。

[4] Cf . ṣ. Dasgupta，*A History of Indian Philosophy* ，Delhi：ṃotilal Banarsidass，1975，Vol. II. p. 100.

[5] 印度古代经典分为天启圣典（Śruti）与古传书（smrti）两种。前者是圣仙在感知了神秘的灵感之后所获得的成果，对于婆罗门教来说具有绝对的权威，因此被称为“天启圣典”。后者则是由古代圣人们所写的经典。

[6] 指《摩奴法典》第十一章第四十四节。

[7] 《广森林奥义》II，3，6。

[8] 《广森林奥义》IV，5，15。

[9] 《广森林奥义》III，8，8。

[10] smṛ Rtirūpaḥ paratra pūrvadRṣṭɑ̄vabhɑ̄saḥ. Brahmasūtra bhɑ̄ṣya，Bombay：ṇirṇaya ṣɑ̄gar Press，1934，pp. 10 13.

[11] 参见本书韵文篇第十七章第16颂。

[12] 参见《广森林奥义》IV，5，15。

[13] Cf . *ūpaniṣads* ，in ṣacred Books of the East，ṃax ṃüller（*ed* . ），Delhi：ṃotilal Banarsidass，1980.

ɑ̄nd ṣ. Dasgupta，*A History of Indian Philosophy* ，Delhi：ṃotilal Banarsidass，1975，Vol. II. p. 38.

第二章 否定

1．

［自我］不能否定说，

非此非彼仍残留；

如若君念“我非此”，

依此方法达［自我］。

释：阿特曼是不可否定的，天启圣典中说：“非此也，非彼也。”[14]这实际上并不是对阿特曼加以否定，而是通过一种否定来达到肯定，使阿特曼保留来下来。如果人也口念“我非此，我非彼”的话，肯定就可以达到阿特曼。“我非此，我非彼”主要是要把真实自我（阿特曼）与非自我区别开来。

2．

［我即］“此”念生于谁，

言词表述［非自我］；

源于否定阿特曼，

再难重为正确识。

释：我即“此”（idam），这个“此”不是别的，只能是非阿特曼。根据圣典，只能认为“我非此，我非彼”，而不能把我认同于“此”或“彼”；我是认识的主体，而不是认识的对象。在这里的“此”就是认识的对象，所以应该用“我非此，我非彼”的言语来否定它。这个非阿特曼是在言语的领域里出现的。而真正的阿特曼是不能用言语来表述的，因为阿特曼是非类（jāti）的，是非业（karman）

的。由于这一错误认识来自于对阿特曼的否定，所以它不可能再像以前那样成为正确的认识。

3.

前述误解如不除，

后面正念难于生；

“见”为唯一自正立。

此种结果难否定。

释：此颂的前两偈易于理解。第三偈的“见”是指的阿特曼，阿特曼是“能见”，而不是“所见”；它是唯一的，它也是自立的，而非依靠它物的。这种看法根据正确的认识而得出的结果，所以是难以否定的。

4.

穿越“非我”迷混处，

去除担忧达自我；

犹如犍陀罗行者，

穿过森林达目的。

释：《歌者奥义》[15]中描述印度古代的犍陀罗（Gandhɑ̄ra）人，他们被一个人放在森林中，蒙上眼睛，自己摸索着走出森林，回到犍陀罗国去。这个喻言是很有名的，它是在奥义书哲学家乌达罗迦•阿鲁尼（ūddɑ̄laka ɑ̄ruṇi）和他的儿子室吠多揭堵（Śvetaketu）之间发生的对话。商羯罗认为人就要像这样，要穿越被忧虑和迷混所污染的“此”（非阿特曼）的森林，达到自己的阿特曼。

---

[1] 参见本书韵文篇第一章第17颂所引，《广森林奥义》IV，5，15。

[2] 参见《歌者奥义》VI，14，1～2。

第三章 主宰神

1.

如果大神非自我，

不应执著“我是他”；

如果大神即自我，

“我即神”念去它见。

释：大神（Īśvara，即主宰神“大自在天”），Īś最早出现在《梨俱吠陀》中，是“自在”的意思，那时它还并不重要。到了后吠陀时期，Īśvara（自在天）作为一个大神出现了，并且具有了哲学的意味；但它真正成为哲学本体梵的代名词还是在奥义书时期。商羯罗为了强调梵的创造能力，故在此以自在天来代替梵的名字。此颂说，如果有人认为梵与阿特曼不是同一的话，那么“我为主宰神”的念头就应该放弃。如果认为梵与阿特曼是同一的，那么这一念头就应该坚持，而与此不相符的所有想法都应该舍弃。实际上商羯罗这在强调梵的主宰作用。

2.

[大神] 自我如相异，

如具“非粗大”属性，

不识大神性何用?

如为自我去它见。

释：同上颂一样提出疑问：如果大神自在天与阿特曼不是同一的，并且还具有“非粗大”的属性，那么由于对这样的主宰神难以认识，它的属性又有何用呢？如果主宰神就是阿特曼的话，它的属性就将会除去“我与阿特曼是相异的”的观念。前三偈中的“非粗大”这一句

是来自于《广森林奥义》。[16]最后一句同上一颂的最后一句相同，都强调要去除不正确的认识。

3.

“非粗大”性为假依，

为此否定应理解；

若对非我加否定，

即此实为述“空性”。

释：“非粗大”性对于无任何属性的阿特曼来说，只是一种虚假的附托，因为这是无知的人们把无形无性的阿特曼附托上了诸如身体等的有形的非阿特曼。因此对于这种错误的附托应该加以否定。如果上述道理得到了理解的话，那么实际上在这里是在讲述“空”的道理。

“虚假的附托”就是一种无明，商羯罗认为无明就是把甲的性质附托到了乙的身上。[17]无明就是阿特曼和非阿特曼的诸如身体、感官以及内在机能的相互附托。

“Śūnyatα”（空性）是商羯罗借用的大乘佛教空宗的一个最重要的哲学概念。中观派（空宗）的创始人龙树（约2～3世纪）继承和发展了大乘的“自性空”的思想，把“空”的思想做了更高更深的解说。“空”即是无，具有两层含义：一是逻辑的手段，一是最高的本体。作为逻辑的手段，“空”就是对“有”的否定，例如对生灭、断常、一异、来去等矛盾概念的否定。但否定并不是中观派的哲学目的，只是为了表述最高的哲学本体。“自性空”即是事物本体的当然的空，这不用分析就应该明白。诸法本身是没有主体的，也是没有自性的，因为都是由因缘而生，由因缘而灭，所以是“自性空”。同时“空”又是龙树哲学的最高哲学本体，是他追求的目的。“空”本身的性质是什么呢？龙树说：“空亦复空”，它的本质也就成了无法言说的“空”了。这样看来龙树的空是没有任何它自身的内在本质，或称为它的肯定性，只是意味着对事物本体的否定。龙树实际上是想通过否定来达到肯定。商羯罗在这里使用“空性”这个概念，其意味与龙树的是一样的。

商羯罗把佛教徒称作为“虚无论者”（vaināŚika）是有道理的。[18] 他认为对“非我”也即现象世界加以否定，这与大乘佛教空宗的观点是一致的。商羯罗是赞成这种观点的，所以他被称为“假面的佛教徒”。

4.

［否定之意］被认为，

相异求知内在我；

“非生气、非意、清静”，

圣句同样无意义。

释：上一颂讲到了对非自我的否定，这一颂接着讲。如果你认识不到内在之我（阿特曼）是与“非粗大”这种属性相对立的，以及应该对这些属性加以否定的话，那么，圣句讲的那些有关（阿特曼）的话如“非生气、非意、清静”等就是没有意义的了。在这里商羯罗引用了《秃顶奥义》[19] 的一段话，这段话实际上是在对阿特曼下定义。阿特曼是“非生气”，也即阿特曼不是具有呼吸生气的有生命之物（有情），也不是“意”，不能把它比作人的精神或统觉机能；即：阿特曼既非能用物质来概括它，也非能用精神来概括它，那么它是什么呢？它是“清静”，也即空无一物，即是“空”。

---

[1] 参见《广森林奥义》III，8，8。

[2] 参见本书散文篇第二章第51节。

[3] 参见本书散文篇第二章第55、57、58节。

[4] 参见《秃顶奥义》II，1，2，“不生，无气息，光明，越心思；至上不灭者，‘彼’乃更超出。”引自徐梵澄译《五十奥义书》，中国社会科学出版社，1984年版，第488页。

第四章 “我”的观念

1．

业以“我”见为种子，

住于“我”见主体中；

如以“我非”烧掉它，

业其如何生果报？

释：这一章是专门批判“我”的，这个“我”并非阿特曼（ātman）的那个“我”，而是ahaṃ的那个“我”。这个我见也即把小我视同大我，以小我为主体，把经验的主体等同于了阿特曼。第一句说，业是以我见为种子的，只要把小我作为行为和经验的主体，就不可避免地要作业，于是它当然就是业行的种子了。业也就会存在于“我”这种观念的主体（也即人的统觉机能）之中，要想消除这种错误观点，首先就要树立“我非行为或经验主体”的观念，这样一来业就不会再生了，果报当然也就不会有了。

2．

［灭业］果报如还生，

此为误解生于别；

如若“我”见遭除灭，

试问果报如何生？

释：如果有人说：就像我们现在所经验着的那样，尽管业行已经被火烧掉，但是果报却仍然会产生，这种说法是不正确的。果报是来自于别的业的。你的此业虽被火烧掉，但别的业又会生起果报。问：

如果把业的种子的“我”见消除掉，那么果报又如何生出呢？请给出回答。

3．

［业］因造出身体故，

抑压存在之知识，

故此果报得以生。

业尽知识即出现。

释：此颂是对上一颂后两句提问的回答。业因造出了轮回果报的身体，同时抑压与最高阿特曼（有、存在）有关的知识，因而生出了果报。一旦业行尽灭，有关阿特曼的知识就会显现出来。

4．

［业报］经验与知识，

皆因已生之果报，

因此理应不矛盾。

它业与［识］不同质。

释：对业的果报的经验，有关（梵的）知识，因为果报已经生起的原因，说它们两者是不矛盾的是可以的。而别的业，也即正在蓄积的但还未形成果报的业，那是与知识不同质的。

5．

肉身即是阿特曼，

对此观念加否定；

认知肉身同自我，

持此识者无解脱。

释：此颂是在批判那种自相矛盾的人。一个人拥有阿特曼的知识，这种知识会否定那种把肉身等同于阿特曼的观点；但是，他却又像普通人那样持有把肉身等同于阿特曼的观点，于是商羯罗认为这种人是没有希望获得解脱的。

[5附．以上事实得证明，

理由已经讲清楚。]

释：勘定《示教千则》版本的前田专学教授认为这两句可能是后来的人插入的。

第五章 对尿的疑惑

1.

视尿为露乌陀伽，

如其不愿受甘露；

恐及行为止灭故，

自我知识难受取。

释：这是印度大史诗《摩诃婆罗多》中的一个故事。毗湿奴神有一次同意圣人乌陀伽可以向他要求一些恩惠，于是乌陀伽就向毗湿奴神要水，神说："当你要水时你就想我吧。"有一天，乌陀伽走在沙漠里，他非常干渴，于是就想到了毗湿奴神。这时他看见沙漠里有一个贱民阶层的裸形猎手，浑身污秽，身边带着一群狗。那猎手装扮怪异，还手持利剑和弓箭。乌陀伽看见那人尿出大量的尿液，说这就是给你的水，但是乌陀伽拒不接受，最后非常生气。后来毗湿奴神说那个猎人实际上是因陀罗神，他化身而来是为了给乌陀伽送甘露。

商羯罗在这里实际上是想通过这个例子来说明一个道理，就像乌陀伽不识尿为甘露那样，人们对行为的止灭存在着疑惑，所以就难以获得阿特曼的知识。

2.

自我住于心之中，

"意动"疑为自我动；

犹如舟移疑树走，

误识［自我］在轮回。

释：阿特曼住在心中（即统觉机能之中），当其统觉机能在活动时，或其在冥想时，被疑为阿特曼在活动。“意动”引用了《广森林奥义》[20]的一句圣句“如有思焉”，它讲的就是上述的意思。后两句举了一个例子：就如乘坐舟船之人，当你乘的舟在水中移动时，实际上岸上的树是不动的，可看上去好似在动；对轮回中的人来说，也会误认本不轮回的阿特曼也在轮回一样。

3．

乘舟看树逆向动，

自我轮回也如此；

因此圣典如此说：

其心此时在念想。

释：此颂是对上一颂的补充。坐在船上的人看见，岸上的树是向反方向行进的；于是阿特曼也被认为是在轮回。为什么说同一之物（统觉机能和住在其中的阿特曼）在冥想之时，看上去它（阿特曼）也像在动呢？这里接着引用了《广森林奥义》圣句的下一句“如有行焉”。下一颂将进行解释。

4．

纯思映入遍在心，

此时心中意识生，

声音及它外现出。

为此人们陷迷误。

释：当人的统觉机能中遍满纯粹精神的映像时，意识就会产生，声音等等的外在表现也会出现。这时人们就会分不清到底是谁的作用。这是商羯罗用他的下梵来解释人的意识的发生。商羯罗对他的绝对本体梵的解释是：梵本身是没有任何属性的精神实体，而下智的人去看它时，却给它附上了许多的属性，如全智全能等。这样实际上就出现了两个梵，一个是无属性、无限制、无差别的梵，另一个是有属

性、有限制、有差别的梵。前者是非经验的、非现象的，后者却是被人们经验化、现象化的了。在这里商羯罗用纯粹精神来描述意识的产生过程，显然是用的下梵。为什么这样说，下一颂再解释。

5．

“我”念显现为纯思，

依其纯思而存在；

相异在于断即“此”，

纯粹经验为最高。

释：“我”念即关于“我”的观念，指的并非是作为本体的阿特曼，这与前面的一些颂中出现的情况是一样的，只是小我而已，即“我”这个概念的承受者。但它却像纯粹精神那样地显现出来，依赖于纯粹精神而存在。这其实就是下梵、外在化的阿特曼。商羯罗经常把个我比作下梵，他对下梵的解释比较混乱，如第三章的“自在天”，也是下梵的一个名称。“此”是指的非阿特曼，外在的现象世界，“我”念也包括在内。如果把这些非阿特曼的因素都舍弃的话，那“我”念就再也不会以纯思的形式出现，也不会依赖着纯思而存在了。只有与“此”相异的纯粹经验（也即纯粹精神）是最高的阿特曼。下梵最终是要抛弃的，要归于上梵的。

---

[1] 参见《广森林奥义》IV，3，7。

第六章 切断

1.

自我本身无限定，

犹如切断舍弃手；

更如残存之部分，

仍然不能加限定。

释：以被切断而舍弃的手的例子阐述，阿特曼本身自体是无限定的。这两句颂的意思就是，就像把手切断又舍弃掉，虽然身体的一部分被去掉了，但不能认为阿特曼也被舍弃了一部分，因为阿特曼本身是没有限定性的，既不能把它分割为部分，也不能把它当作一个个体。后两句是把意思反过来讲，身体那些还残留着的部分（相对于舍弃的手而言），也不能对阿特曼加以限定。

2.

由此一切之限定，

类似切断舍弃手，

皆属非我造成故。

因而识者离限定。

释：接上一颂加以解释，这些误解都是因为非阿特曼的原因，也就是无明的原因所造成的。就像舍弃的手一样，是无明的产物。而最高阿特曼却是离一切限定的，是自由的。

3.

一切万物如美饰，

源于无明附限定。

自我即被正知时，

一切万物不存在。

释：商羯罗认为，一切万物就像美丽的装饰品那样，只是由于无明的原因附托在阿特曼之上。就像“我念”那样，一般的人都认为，“我”的实际承担者是阿特曼，这其实是不正确的。因为“我”这一观念的承担者，只不过是阿特曼这一纯粹精神在内官（统觉机能）的附托，而人们对它产生了误认。所以一般人所认为的阿特曼只不过是被附托了纯粹精神的内官，并不是真正的阿特曼。由上述分析可以看出无明的性质是一种心理、知觉上的误解，也可以说是认识上和心理上本身所存在着缺陷，商羯罗就把无明称作为“误识”（mīthyɑ̄jñɑ̄na）。那么，万物也是同理，是无明使人们误认为其与阿特曼同样同质。这是因为人们不了解万物的性质，不知道万物现象只不过是摩耶的产物，是虚幻的映像，其本质是不同于阿特曼的。所以，一旦人们认识到阿特曼的本性之后，一切万物就会不存在的。

4．

应认自我为识者，

常离［限定］去对象；

理应了解言“我”物，

类同已弃部分［体］。

释：首先，阿特曼不是认识对象，它也是离对象的；不要执着于外在对象。其次，阿特曼是非限定的，上面已经讲过了。最后，只有阿特曼才是认识主体，前两句讲的就是上述的意思。所谓的“我”者，只不过是同被舍弃掉的身体的部分同样的东西而已。因为这个“我”的观念是统觉机能的产物，是非阿特曼。商羯罗说，应该像这样理解才是正确的。

5．

“此”为［自我］限定物，

它与本体不相同。

限定灭时识者立，

犹如牛主异于［牛］。

释：“此”物即是非阿特曼，它不同于阿特曼，只是阿特曼的限定物。何为阿特曼的限定物呢？商羯罗认为，尽管只有阿特曼是唯一真实的，一切现象世界都为虚幻之物；但是这个世界的表象却并不是绝对的不真实，他承认现象世界的相对实在性。商羯罗曾说过，这个世界的表象虽然是不真实的，但它们并不是像兔子的角和石女生孩子那样是绝对的不真实。[21] 这是从世俗的（vyāvahārika）或相对的（āpekṣika）角度来讲的。也是从下梵来讲的。对商羯罗来说，世界只是一种摩耶，是梵的虚幻现象；是一般俗人无明的结果，即虚妄认识的结果，也是心识的假现。绝对本体和相对现象之间是一种什么样的关系呢？是“能生”和“所生”、“能见”和“所见”的关系，两者之间不存在本质上的差异，最终是要归于一体的。后两句说，一旦这种限定性被灭除掉，最终认识主体就会独立地存在，就像长着花斑纹的牛的主人与他的牛之间的关系一样。

6.

“我”中“此”者应去掉，

贤者认为非自我；

“我即梵”中我应留，

此举根据前述事。

释：贤者（即领悟了梵知的人）认为，“我”念中的“此”的部分（同上颂）是非阿特曼，应该这样去理解，也应该把它去掉。而天启圣典中的“我即梵”（ahaṃ brahm āsmi）[22] 的“我”，却与它不同，是不应该舍弃的。“我即梵”这一圣句，是吠檀多不二论派的最重要的圣句之一，被称为“ṃahāvākyas”。吠檀多不二论派大约有十二句这种“ṃahāvākyas”，但其中最有名的除了上面这句外，还有一句“tat

tvam asi”（汝即那）。“我即梵”的前面的“我”是小我，后面的“梵”是阿特曼，两者是不同的，要加以区别。

---

[1] Cf．Brahmasūtra bhαṣya，II，2，28，vol．I，αnandαŚrama-Saṃskṛta-Granthāvaliḥ，Granthαṇkaḥ 21，Khristābdαḥ，1900，p．582．

[2] 《广森林奥义》I，4，10。

第七章 统觉机能的内藏物

1．

心智所藏一切物，

［识起］总为我所见；

因而我为最高梵，

遍在一切为全知。

释：根据商羯罗的知觉论，统觉机能（也可翻译为心智、心等）的内藏物（buddhyārūḍha）包括5种感官、心和阿特曼，与知觉有直接的关系。在对外界对象进行知觉时，除了感官发挥作用之外，其内藏于心中、挨近阿特曼的统觉机能要发挥很大的作用。统觉机能与阿特曼的关系是这样的：一方面，当统觉机能被附托于阿特曼的纯粹精神性时，它看上去就像是纯粹精神，被称为知觉主体；另一方面，阿特曼的映像住于统觉机能之中、统觉机能的活动被附托于阿特曼时，阿特曼就显现为知觉主体。因此可以说，统觉机能，以及为了知觉的目的所发生的动作的全过程，都是以阿特曼作为知觉和知觉的主体的；那么，对阿特曼来说知觉是无变化可言的，因为都是在它之中完成的，同样，在统觉机能中的内藏物都被知觉到了。[23]

此颂意说，统觉机能中所内藏的一切对象物，在认识发生的时候，总是会被“我”所认识的。因为“我”（阿特曼）本身就寄宿在统觉机能之中。那么，我就是最高的阿特曼，我也是全知的，同时也是遍在于一切万有之中的。

2．

［我］为心智自见者，

同样也能见他人；

我者不取也不舍，

因此我为最高［我］。

释：我是自己的统觉机能内部活动的目击者，同样我也是他人的统觉机能活动的目击者。这是因为我住于心中，我遍在于一切之中的缘故。我既不被舍弃，也不被摄取，这是因为我只是唯一之物的缘故。所以，我就是最高的我（阿特曼）。

3.

我不变、洁净、非色。

因我实为目击者，

心智之识非相异，

此种认识无限定。

释：阿特曼是没有变化的，同时也是洁净的，没有沾染任何非精神的东西，所以它还是非物质性的。在奥义书中，除了对梵和阿特曼进行否定性表述外，也还对它进行了肯定性的表述。阿特曼的本质被归结为不依赖人们认识而存在的一种“识”（vijñαna）、“智”（prαjñα）、“知”（cit，认识、思田）、“有”（sat，存在）、“喜乐”（ᾱnanda）。商羯罗主要用“识”和“智”以及“喜乐”来描述阿特曼的本性。

因为阿特曼的上述性质，所以阿特曼是所有的统觉机能的观察者，它与统觉机能的认识并不二致，因为这种认识就是它所发出。于是这种认识也不具有任何限定性。

4.

光照宝石赤色显，

照此我在万物出；

太阳光照［色显］故，

一切万物由我见。

释：商羯罗在这里举了一个例子来说明现象世界产生的原因。他说就像太阳光照在宝石上，宝石的内部就会放射出红色一样，因为我（阿特曼）存在的缘故，所以一切万物才在统觉机能的内部被看见。所以也可以说，是因为太阳光的原因使得红色从宝石之中放射出来，同理，是因为阿特曼的原因才使得一切万物被看见。实际上商羯罗在这里提出了一个所谓的“映射”原理，万事万物本身是不存在的，只是因为阿特曼的映射，才产生出外界现象世界，也就是说外界现象世界只不过是阿特曼的映射所产生的不实的虚幻假相而已。这些外在的现象世界是依赖于阿特曼而存在的，而不是本身就客观存在的。同时还有一点微妙之处，外在现象世界并不是由阿特曼直接产生出来的，而是由阿特曼所映射出来的，这个映射的发生需要一个中介物，那就是统觉机能。也就是说，统觉机能是外在对象与认识主体之间的联络员，犹如佛教唯识宗的末那识对阿赖耶识所起的作用一样。真正的认识主体是阿特曼。但商羯罗指出，这个阿特曼不是本来的那个阿特曼。真实的阿特曼也不是认识主体，阿特曼的本性是精神性的，具有知觉的本质；阿特曼就是知。如果说阿特曼是知觉，作为自己的知觉，主体是无法知觉对象的。如果说阿特曼是知觉主体，而知觉到获取外界对象形相的统觉机能的观念，那阿特曼就不可能从这些东西的变化消亡中自由解脱出来。换句话说，如果阿特曼是知觉主体，如果显现外界对象形相的统觉机能遍满于对象，阿特曼就不仅成为了统觉机能，还成了变化之物。这与商羯罗的哲学根本立场是不符合的。因此，商羯罗其实是不承认梵本体或真实的阿特曼是认识主体的，而只是承认下梵或下智的作用。

5.

认识对象依心智，

反之则其不存在；

认识主体是［自我］，

常此存在非二元。

释：统觉机能中的认识对象是依赖于统觉机能的存在而存在的，反之则不存在。在这里可以看出商羯罗哲学的一些特点来。首先他把统觉机能和认识对象混同了起来，这种把认识对象的存在归于依赖于统觉机能的存在，是在否认认识对象的客观性。其次，他又把认识主体归于纯精神性的阿特曼，统觉机能只是因为阿特曼住于其中才发挥了认识的作用。这实际上是在贬低认识的客观内容，使认识成为一种先验的绝对存在。在后两句他就否定了认识的客观性，只承认阿特曼的认识权威性。

6．

心智无有识别智，

最高［自我］不存在；

识别智起它物灭，

［心智］自身也灭除。

释：当统觉机能中不具有识别能力时，就会认为最高的阿特曼是不存在的。相反，一旦产生了识别能力，那最高阿特曼之外的一切万物都会被认识到是不存在的，甚至连统觉机能自身也是不存在的。

---

[1] 参见本书散文篇第二章第70节及其注释。

第八章 纯粹精神的本质

1.

自为纯粹心智同，

味与结合归汝误；

然汝生果非我因，

我与属性无关系。

释：“我”（阿特曼）自身的本质是纯粹精神性的，统觉机能也是如此。把我与味等相结合这是因为你自己的混迷所造成的，也即是因为人们的无明所造成的。所以，由你自己所造成的任何结果都与我是无关的，我与一切的属性是一点关系也没有的。此颂开门见山就讲清了阿特曼的本质，同时对现象世界的解释也是很清楚的。

2.

摩耶活动要舍弃，

常处安静无欲求；

我为梵体已解脱，

唯一不生无二元。

释：由摩耶生起的一切活动都要舍弃掉，因为那些都是虚幻不实的；同时还要停止对非存在、非阿特曼性质的东西的追求，要永远处于宁静的状态中。换句话说，就是要放弃一切的活动，要无所作为，要不动。这是因为我是永远的阿特曼，我是最高的梵。就像已经得到了解脱，因为是非二元的，所以是唯一的，也是不生的。

“摩耶”（m āyā）是印度哲学的一个重要的概念。最初，在《梨俱吠陀》中，摩耶被看作是一种超自然的幻力，是至上之神“原人”用

来创造宇宙三界十方的神奇工具。到了梵书奥义书时期，摩耶在保持它作为神的工具的同时，又被赋予了哲学上的“幻”的涵义，形成一种“幻论”，一种观察事物的根本原则，或基本方法。从幻论出发，事物无论是主观的或客观的，都被认为是虚幻的，因而是无常的、变易的、痛苦的、最终是会消亡的。在商羯罗之前的吠檀多不二论哲学家乔荼波陀对幻论有很系统的论述，认为摩耶有三种作用：（1）摩耶可以说明我与世界之间的无法说明的关系。世界的产生既不是由于它自身的原因，也不是对梵的分有，而是梵通过摩耶的一种幻现。（2）摩耶可以充分体现出大自在天的本性和力量。（3）摩耶本身就是“幻”的意思，更能表现出世界在外观现象上虚幻的特性。当然，乔氏的理论比起商羯罗的来就显得缺乏系统性和论证没有说服力。

“不生”（ajɑ̄ti）是乔氏的主要理论，乔氏哲学的核心即为“不生说”。其主要观点认为，一切事物都是非生的，甚至连生的可能性都没有。既不能认为已经存在的事物就是生的；也不能认为未曾存在的事物才是生的，这两种观点都被乔氏认为是错误的。所以，阿特曼是不生的，也是唯一无二的。

3.

有情平等绝对者，
遍在不坏亦吉祥；
不断不分也无为。
汝起结果非属我。

释：接上一颂讲解阿特曼的性质。我为绝对者，对一切有情（生物，bhuta）来说都是平等的。就像虚空那样，一切都遍在于其中，是不坏而永恒的，是吉祥的。同时，是非断的，不可分割的，没有行为的（阿特曼）。这种性质的讲解方法与奥义书是接近的。最后说，由于上述原因，所以你所作的一切行为所造成的后果都是与我无关的。

4.

我为唯一无思它，

即此我亦非它属；

执着本无属本性，

不二无需汝结果。

释：前两句说，我是唯一的，所以在梵之外的一切物都不可认为是属于我的；同样，我也不属于任何一种物。后两句说，因为我从本性上讲是不执著于任何物的，所以我也是无执著的，即不依附于任何物的。最后因为我是不二的，所以我也不依赖于任何人或人的行为的任何结果。

5.

即认众生执因果，

为使从中获解脱，

理解各自真本性，

作此对话解原因。

释：无知的人们执著于因果关系，而我为了使众生从这种执著中解脱出来，要让他们理解各自的真实本性的意味，所以作此对话来讲明原因。

在吠檀多派经典《梵经》（约公元前后）产生之前，古印度主要存在着两种不同的宇宙观：第一种称为“转变说”，此学说认为在原因中已经潜藏着结果。这种因中有果论的实质就是肯定原因与结果在本质上是同一的，结果是由原因开展转变而来。第二种称为“积聚说”，此学说认为结果并不包含在原因之中。这种因中无果论否决原因和结果的同一性，认为宇宙空间存在着无数性质相异的原子，由这些原子的结合积聚产生了物质世界，结果是由无数的原因的集合所产生的。吠檀多派基本继承了因中有果的基本思路，在《梵经》中正式系统地探讨宇宙的原因。《梵经》把纯精神性的“梵”定义为世界的原因，它认为梵是世界的母胎，是世界各种现象生起、持续和归灭的终极原因。商羯罗的世界观既是对《梵经》的继承，又有他自己的创新。他

的观点既来自于因中有果论，又不同于因中有果论。梵运用摩耶变现了现象世界，梵是原因，世界是结果。然而，原因和结果是不同质的。作为原因的梵是真实的，而作为结果的世界却完全是经验性的非真实之物，是由摩耶造成的幻相。因只不过是假相地非真实地转化成了果，但其本性是幻相。商羯罗认为结果早已潜藏于原因之中，是由纯精神的梵通过摩耶创造出的现象世界，但梵是纯精神性的，而现象世界却是物质性的，于是由于二者是不同质的，所以这种因果关系是不真实的，不应该把它们的关系理解为因果关系。同时，商羯罗在这里说的应该是另一种因果观，即把原因和结果看作同质，把现象世界执著为真实的那种观点。

6.

如此对话思量者，

无知恐惧中解脱；

常离欲念知自我，

无忧平等居安乐。

释：如果经常地考虑这种对话内容的人，那他是会从对无知的大恐惧中获得解脱的；也即一旦理解到了阿特曼的性质之后，就不会再顾虑到无明所带来的恐惧了，因为已经铲除了无明的根源。另外，这种人也会常离欲念，作为知阿特曼者，无忧、对一切众生平等相待、安乐地生活。

第九章 细微性

1．

由地始起内我终，

前者舍弃后者跟；

后来不比前微细，

遍满于中理应知。

释：商羯罗在这一章中讲述人的意（内官）的构成情况。我们先来看看商羯罗是怎样描述物质世界的产生、形成过程的。商羯罗认为梵是世界产生、发展和归灭的原因，它既是质料因，又是动力因。这个质料因意味着阿特曼是世界的种子，它是“非变异名色”（世界出现之前的名称与形态）的开展者。梵首先将非变异名色生成为虚空，再由虚空生起它物。即：由虚空生起风，由风生起火，由火生起水，由水生起地。这前五种元素为细微元素，再由这前五种相结合生起空大、风大、火大、水大、地大五种基本元素。商羯罗认为，人的产生是由地元素而来，而后达到内在我。在这种个人存在的构成元素之中，前者比后来的粗大，后来者越来越细微，例如先生肉体，后生心意，肉体就比心意粗大，心意比肉体细微。所以应该了解到内在的统觉机能是细微的、遍满的。[24]

2．

正确知识让人知，

外界之［地］与内同；

水等元素也一样，

应知完全无区别。

释：正确的知识让人知道，外界的地与构成人的身体的地是同样的元素；同理，外界的水等诸种元素也与构成人的身体的元素是完全一样的。

3．

风等［元素］生起前，

虚空遍在于一切；

我为唯一统万有，

纯智遍满不二者。

释：根据本章第一颂的解说，我们知道了商羯罗的根本元素的生起顺序，首先是梵将非变异名色生成为虚空，再由虚空生起它物。商羯罗在这里又指出，在风及其以后的元素生起之前，虚空是遍满于一切之中的。根据这一点又知，在这所有产生之前，只有梵是唯一的，就是一切万有；以纯粹精神为本性，遍在一切之中，是不二的。

4．

梵天起始至植物，

据说皆属我自体；

欲念愤忿诸缺点，

难道也皆我生乎？

释：由梵天（应是下梵）开始开展非变异名色，然后生起虚空，一直到地大元素为止，商羯罗认为地元素此时具有了五大元素的所有特征。再由地生出粮食，五大元素生出植物，于是就开始产生出一切的生物，而这一切都不过是我的身体而已。在我体之外的如欲念、愤忿之类的东西，都不是我体所生。

5．

我非常受缺点污，

有情中住主宰神；

愚人识空为青色，

我似也为［有情］污。

释：我是从来不为生物有情的缺点所影响污染的，但因为我是住于有情之中的主宰神，所以就像愚人认为天空的颜色就是蓝色那样，我也因为有情的缺点被认为是有污点的。商羯罗是认为一切生物都是有缺点的，而我是洁净的，无污的。然而因为有情生物的原因却被连累。

6.

一切生类之心智，

常受纯智光照耀；

智者常识自我体，

获取智慧远离恶。

释：因为一切的生物有情类的统觉机能都是我的纯粹精神照耀的对象，在这种纯智的照耀下，对于智者来说，一切的生类都属于自我的身体，具有智慧并远离恶业。

7.

［醒时］对象同梦眠，

认识都是有起原；

［真］识常住无对象，

因此二元不存在。

释：此颂说，当人处于觉醒状态下时的认识对象，与人处于做梦时的认识对象是一样的，它们都是有产生的原因。只有真实的认识（阿特曼的认识）是常住不变的，是没有对象的，因此二元性是不存在的。

早在奥义书中就提出了人的意识状态的“四位说”，这种学说认为，由于人的意识处于四种不同的状态，所以会对现象世界和最高真实世界有不同的体验和认识。这种学说的中心思想在于对最高阿特曼的领悟。吠檀多不二论的哲学家乔荼波陀对这一理论有很完整的解说。第一，醒位，人在醒着的时候是作为外界世界的经验者，认知着现象世界；第二，梦位，此时自我正认知着意识本身，因为人们在做梦时实际上是在认识精神本身，此时已与客观外界断绝了关系；第三，熟睡位，此时自我已停止了对外部对象和内部精神的认识，接近于超验的境界，但还没有真正地达到最高我的境界。最后为第四位，这是自我最后或最高的境界。乔荼波陀认为，只有第四位才是绝对的真实，非二元，无分别，无变化，不受认识的影响。前三位都不是对最高自我的真实的认识。醒位和梦位是一种二元性的认识，受经验世界的因果关系的制约。熟睡位同样还受到因的束缚。所谓因，是指认识上的无明和愚痴。因为无知，所以得到的结果是不能把握住最高的我，即歪曲了真理性的认识，把非真理当成了真理，这是无明之果。只有第四位是真正的真理性认识。一切个体灵魂（命我）都因无明而受到摩耶的束缚，只有当个体灵魂真正地摆脱了无明，了幻归真，才能达到第四位。商羯罗对乔氏的观点是持赞同态度的。下面一颂进行了解说。

8.

因为睡时无对象，

主体认识永不变；

醒时认识自无明，

应认对象非实在。

释：在处于熟睡状态下时，已经停止了对外界对象的认识，除了认识主体自身以及其认识之外，一切它物都是不存在的。也即除了认识主体阿特曼的认识之外，别无它物。而在觉醒的状态下，认识是由无明所引起的，认识的对象自然是无明的产物，是虚幻的，因此是不实在的。在熟睡时本身不存在认识对象，而在醒时，认识对象是虚幻不实的，所以，认识对象是不实在的。

9．

［自我］不具色形质，

也非眼中之视物；

如此应该理解为，

无限并非识对象。

释：因为自我不具有任何的色形等性质，也因为它不是眼睛的视觉所见之对象，所以就应该认为无限者（阿特曼）不是认识对象。阿特曼不是“所见”，它只是“能见”，是认识主体，认识不能认识主体本身，也不能把自身作为认识的对象。

无限者（Bhūman）也可译为“至大”[25]，实指最高梵。

---

[1] 参见本书散文篇第一章第20、21颂。

[2] 参见徐梵澄译《五十奥义书》第231页。

第十章 见

1．

见为本性如虚空，

光辉不生是唯一；

不灭洁净遍满处，

最高不二得解脱，唵！

释：“见”（dRŚi）在这里是指纯粹精神，它代表着最高阿特曼的本性，就像虚空那样，它是永远的光辉、不生、唯一不二、不灭、洁净、遍满于一切，它就是最高的梵，也即我，永久地获得解脱。

本颂结尾处用了圣音唵（om），[26]这是一个神秘的符号，它是由三个梵文字母组成的，om中的o是由a＋u所组成的复合元素。把om分解开，就得出了a＋u＋m　＝om。在《蛙氏奥义》中出现，它认为唵是一切的根源，既包括精神也包括物质，一切归于唵。同时唵还代表着宇宙的无限性（包括三世和超时间）。已经具有了本体的意味，归纳起来就是：唵＝一切＝过去、现在、未来及超时间＝梵＝我。乔荼波陀在他的《圣教论》中进一步地把唵字作出了三种具有本体论意义的解释，一是等于梵，二是等于心，三是等于自在天。[27]商羯罗显然也是同于乔氏的解说，在这里把唵作为梵来看待的。

2．

我为洁净之见者，

本性不变无对象。

充盈四方无限量，

安住自身亦无生。

释：我是洁净的见，这种本性是不变的。同时，从本性上讲，我中也是无对象存在的。我是充盈于前后上下各个方位的无限者，是不生的，安住在自身之中。从哲学上来分析此颂，可以得出几点：（1）阿特曼的本性是一种纯粹精神，这种本性是永恒不变的，于是肯定了哲学本体的纯精神性。（2）指出这种本体的遍在性，实际上就是说明了最高梵与我的同一性，把大宇宙等同于小宇宙；同时大宇宙还住于我之中，说明了最高梵与阿特曼是同质的。（3）肯定阿特曼的无限性。充盈于四面八方，就在空间上是无限的；同时由于不生，没有开始也就无结束，于是在时间上也是无限的。只有阿特曼才是这样的，而一切物质性的东西都是有生灭的，因而是有限的。

3.

不生不老即不死，

遍在不二自光明。

无因无果无污垢，

常是满足得解脱，唵！

释：此颂与第一颂的意思很接近，商羯罗经常都会作反复的宣说，因此出现意思相近偈颂的重复并不奇怪。不生不老自然就不会有死，是说时间上的无限性。遍在于一切之中是说空间上的无限性。阿特曼又是唯一不二的，无需它物来照亮它，它本身就是光明的。阿特曼是离因果的，它既不是任何事物的因，它本身并不产生任何东西；它也不是由它物所生的果，所以是离因果的。阿特曼本性是纯粹精神，不为世俗物象所沾染，所以是无污垢的。因为阿特曼不需要任何的因果物质，它是自我满足的，所以是解脱的。

4.

醒睡梦眠三状态，

迷混知觉不属我；

自在依它两皆非，

我为第四不二见。

释：此颂谈到了阿特曼的“四位说”。前三位为醒位（vaiŚvānara）、[28]梦位（taijasa）、[29]熟睡位（prājña or avyākRta），[30]这三种状态都是仍然还处于经验世界，这时阿特曼仍然受限制（sopādhi），[31]其知觉为迷混的，但对我并无碍，因为我并不存在于它们之中。因此，由于这三种状态本身既非独立不二，又非依存于它物而存在，从而处于一种矛盾的状态，自我则是超越这三种状态的第四位（阿特曼），所以自我是不二的见。第四位（ṭurIya）[32]才是真实的。[33]

5．

身中所起不断苦，

因我不变非我属；

故如梦中所见物，

连续痛苦并不在。

释：由身体或其感觉器官所起的连续不断的痛苦，其实既不是属于我之物，也不是我本身。这是因为我本身是不变的缘故。我是一个不变的主体，它不会带来任何的东西，也不会产生任何的东西，所以不要把身外之物依附于我之上。那么，这些连续不断的痛苦是非实在的，就像做梦的人在梦中所见的对象那样是非实在的。

6．

我非变化此为真，

缘我不二故无因。

善恶二业解与缚，

身体生活皆全无。

释：此颂与上一颂同样地对身外之物进行了否定，它首先肯定：因为我是不二的，所以我是不变的；因为没有变化的原因。只有我是

不变的和没有变化的原因这一点是真实的，其余的皆为非实在的。商羯罗认为，无论是善业或恶业、解脱或束缚，无论是包括从婆罗门阶层到首陀罗阶层的种姓制，以及从学生期到云游期的生活期，这一切都是非实在的。为什么呢？这是由于承受这一切的身体是非实在的原因。[34]

7.

无始无德故无业，

最高不二是微细；

虚空遍在并不污，

我入体内也如此。

释：此颂第一句似《薄伽梵歌》（第13章第31颂）的“离于属性既无始，这个不灭最高我”。[35]我是没有开始的，也不具有任何属性，“德”（guṇa）即为属性之意。因为我既无始初又无诸德，所以我是不会产生任何的行为，也就不会由行为带来任何的结果。由此可以证明，我就是最高的阿特曼，是唯一不二的。商羯罗在这里是在说明奥义书里已经出现的“小我即大我”的思想。奥义书认为，言“梵”者意谓大我，说“阿特曼”是指小我，但实际上小我是同于大我的。大我是宏观世界的灵魂，小我是微观世界的灵魂；小我最终是会归于大我的，二者是体与相、一与多的关系。奥义书用例子说明，二者的关系犹如蜘蛛与其网丝的关系一样，网丝虽非蜘蛛，但由蜘蛛所产，二者不能截然区分开来。商羯罗自己对小我大我的看法与古代奥义书的观点是有所区别的。

此颂后两句打了一个比方来说明阿特曼与身体的关系。就像虚空遍在于一切万有之中却不会玷污它们一样，阿特曼在身体之中存在，却不会对身体造成污染。什么原因呢？因为阿特曼是精神，属于微细之物，不同于身体是粗大，不同质的东西是不会相混的。在这里讲的污染，并不是我们一般所理解的污染，而是指混淆、误认之意。

8.

众生平等主宰神，

胜于坏灭与不灭。

性为最高不二我，

却为无明识所颠。

释：第一句说，最高我是对一切众生都平等相待的主宰神，此句似《薄伽梵歌》第9章第29颂的打头的一句："我于众生皆平等"，这里蕴涵着几层意思。[36] 首先，最高我是主宰神，这是秉承了奥义书的思想。奥义书认为，梵既是具有抽象意义的哲学本体，又是能创造出万有一切的主宰神、造世主。这种说法不但能说明梵为超验世界的灵魂，还能解释现象世界的产生。商羯罗完全继承了奥义书的这一理论。其次，说明了最高我与现象世界的关系。最高我作为一切众生的灵魂，寓于他们之中；而一切众生作为最高我的产物，也是包含在其中的。于是就形成了一种你中有我、我中有你的互含关系。既然如此，那么就不存在对谁爱对谁恨的问题，主宰神对一切众生永远是平等的。反过来，就要看众生对主宰神是不是虔诚了。最后，强调了最高我与现象世界、一切众生的区别。虽然具有那种互含关系，但决不能把它们混淆起来，创世主与创造物在本质上是不同的。如前颂所说，虚空遍在于万有之中，但却不被污染；最高我遍在于众生之中也是同样。说最高我对万有作平等观就是此意。

第二句也与《薄伽梵歌》第15章第16颂至18颂有相似之处。此句说，最高我是高于坏灭之物（即现象世界）和不灭之物（指自性，宇宙产生的原初物质）的，只有最高我是终极本质，而坏灭之物与不坏之物都是与现象世界有关联的。看来商羯罗的思想与《薄伽梵歌》的理论是一致的。《薄伽梵歌》认为，"神我"（宇宙灵魂）分为三种：坏灭之物和不灭之物（kṣarākṣara）、终极灵魂（kūṭastha，或释"首位之物"）。前两者都属于与现象万有世界有关系的，属于低级的；坏灭之物转化为了现象世界，不灭之物是创造世界的主宰神，《薄伽梵歌》把它叫作"原人"、"不灭的自在天"，也是与现象世界有关系的。只有第三位的终极灵魂是高于这二者的，它完全是超验的、纯精神性

的，因此被称为“无上神我”。商羯罗把梵分为“上梵”（超验体）和“下梵”（经验体）与此是同样意思。

第三、四句是在讲明作为第三位的终极灵魂其本质就是自我，“我”的本质就是“最高我”，这是唯一不二的。个我同于大我，前面已经讲过。“梵我不二”是商羯罗哲学的最终本体。只不过因为人们被无知或无明，也即错误的知识所蒙蔽而看不到这一真理，或者颠倒黑白。最后一句商羯罗认为无明（avidyα）就是将真理颠倒（viparyaya），他还认为无明就是谬误（mithyαjñαna）。[37]商羯罗在《薄伽梵歌注》[38]中认为，无明（avidyα）具有三种含义：（1）viparItagrαhaka，（2）saṃŚayopasthαpaka，（3）agrahaṇαtm　aka。其中第（1）的意思很接近viparyaya，尽管“颠倒”一词与无明并非同义词，但是在意思上基本可以包括在中。

9.

异于无明、印象、业，

我全无垢亦无妨。

我为不二具见力，

虚空不动入本性。

释：阿特曼与无明、潜在印象和业是不同的，因为阿特曼是清静无染的，不受任何人间有情的缺点所妨碍的。这是讲阿特曼的区别性。它具有“见”的能力，像虚空那样不动而安住于自己的本性之中。

10.

信我为梵之见者，

圣典说他不再生；

无种哪来果实产，

去除无明即无生。

释：此颂所说圣典，是指《石氏奥义》。[39] 此圣典认为，凡坚信我就是最高梵，从而“见”阿特曼者，就会不再进入生死轮回之中获得解脱，也即“不再生”。这是前两句。后两句是接着解释，认为有生那是因为无明的缘故，无明是种子。如果去除这一原因（种子），自然就会无生，也即无果了。认为世界上的有生死的万有是存在的，这是一种迷误的见解，是无明。其实这一切都是不存在的，只是“摩耶”（即幻相）。

11.

我归此类你归那，

非高非异似自我。

同此认定不二梵，

源于愚昧非它因。

释：此颂前两句指出了人们对最高梵的一些误解。人们认为，“这是我的，即为此类”，“那是你的，属于那种”，“那么一样，我也同此，既不会高过那，也不会异于那”。如果用这样的观点来看最高梵的话，那就是错误的。为什么呢？因为，不能把人间的区别性加在最高梵的身上，梵是不二的，没有区别性的。它对于一切的万有来说都是平等的，尽管经验世界显示出无限的多样性来，但终究会归于梵之中的，梵是终极的真理、本源，所以在梵那里多样性都会消失的。人们因为看不到这一点，以为经验世界是多样的，作为创造主的梵也应该是多样的，这是无明。

12.

不二无污知识得，

去悲去迷伟大者；

此时业行与生无，

知吠陀者确信此。

释：具有伟大的精神的圣者，当他获得完全不二无污的知识时，他就会没有悲伤和迷混。商羯罗说的知识是指那种关于“梵我同一”的知识。他认为，只有当人们认识到个体的我与大宇宙的我是同一的，小我最终是会归于大我的这一点时，人才能获得真正的解脱。一旦去除悲伤与迷混，人就会停止业行，清静无为，也就会无生了。只有精通吠陀圣典的贤者确信这一道理。

13．

醒睡状态见二元，

不二之中无所见；

所见业行也同此，

知自我者得结论。

释：因为自我是不二的，所以在觉醒状态以及熟睡状态中所见的二元世界（即实际经验世界），自我是见不到的；行为也是同理：实际行动着但却又无行为的人，这种人就是知阿特曼的人。只有真正获得了有关阿特曼的知识的人才会如此，其余任何人都不行。商羯罗认为上述为吠檀多的道理。实际上就是说，自我与经验的我是处在两个不同的世界中的：前者是唯一不二的，是超验的，是清静无为的，同时只是内心的体验，抽象的哲学概念，真理性的结论。后者是多元的、实际的，是看得见摸得着的经验世界，然而却是虚假不实的，是幻相。

14．

在此宣说胜义谛，

无上见解吠檀多。

虔信达于解脱者，

犹如虚空不染业。

释：胜义谛（param ārthasatya）又可译为真谛、第一义谛，这是相对于俗谛而言的，表示真理的意思。在这一颂里商羯罗本来没

用“谛”（satya）这个词，而是用了param ārthadarŚanaṃ，说的也是从胜义的立场出发，译者之所以用谛这是为了语言上的简练，意思却完全是一样的。商羯罗认为在这里所讲述的一切，都是他从胜义的立场出发，将在奥义书中已经被确定的最高真理讲了出来。吠檀多（vedānta）的意思是“吠陀的终末”、“吠陀教义的究竟目的”，也可以指代奥义书。商羯罗这一派的哲学是以研究奥义书为主要对象，所以就被叫作吠檀多派。

后两句认为，如果对上述真理加以信奉的话，就会得到解脱，也就如前面所讲的，如虚空那样，不被业行所玷污了。

---

[1] 此句引自《吠檀多精髓》X X X，210。

[2] 参见乔荼波陀《圣教论》I，26，28；III，46。

[3] 参见本书韵文篇第十七章第65颂。

[4] 参见本书韵文篇第十五章第24颂。

[5] 参见本书韵文篇第十五章第25颂、第十七章第65颂。

[6] 参见本书韵文篇第十五章第29颂。

[7] 参见本书韵文篇第十章第4颂；《广森林奥义》V，14，3～7。

[8] 第四位的梵文在《蛙氏奥义》（7）中为Caturtha；在《弥勒奥义》（VI，19；VII，11，7～8）中为ṭurya。

[9] 印度教的种姓包括：婆罗门、刹帝利、吠舍、首陀罗。生活期为：学生期（又称梵行期即少年时代）、家住期（成年后结婚、持家）、遁世期（退休后专事修习）、云游期（老年时代）。

[10] 本书中所引《薄伽梵歌》均为出自ɑ̄nandasrama丛书，以下再引时不注。

[11] 同时请参见本书韵文篇第八章第3颂。

[12] 在《瑜伽经》（I，8）中，viparyaya一词被解释为m ithyɑ̄jñɑ̄nam atadrūpapratiṣṭham。

[13] Cf . BhagavadgItɑ̄ Bhɑ̄ṣya， . 1，Bom bay：ṇirṇaya ṣɑ̄gar Press，1936，p. 529.

[14] 参见《石氏奥义》I，38。

第十一章 观者之性质

1．

观者性质同有情，

二者本无别异性；

无明生出别异来，

“汝为有”句去除它。

释：观者在这里专指梵。此颂讲，作为观看者的梵其性质是自立的，而万物有情的性质也是随之而确定的。如果把二者区分开来看待，或者认为它们之间是有别异性的话，那是由于无明的缘故。即是由于认识不到自己与最高梵的关系。那么，对于这种别异性，只要念习“汝为有”的圣句即可去除。“汝为有”就是承认自己的存在性。此颂暗寓了一个道理：大我映射着小我，从大宇宙可以窥视小宇宙。反之亦然。

2．

［欲达］不死仅依此，

圣典认为知无助；

细身业行两皆否，

只因圣典如此述。

释：第一句是出自《广森林奥义》的“永生性是如此也！”[40]什么意思呢？这是说，要想追求不死（即永生性）就只能依靠对“梵我同一”的认识，充分认识到观者与有情性质的同一性，非此别无它法，连知识也是无助的。同时，圣典把细身与业行也否认了。

细身，即细微的身体。身体被分为粗大的身体与细微的身体两种类，粗大的身体是由地、水、火等五大元素组成，死亡时将会坏灭，这就是我们的具有知觉的肉体。细微的身体是那种在死亡时并不消失，而是在阿特曼开始轮回时伴随它轮回之物。细身是无知觉的，它在得到解脱之前会不断地存续下去。[41]

3.

一切［有情］意改变，

并未看见有区别；

并无变化之自我，

怎能思量有区别?

释：此颂说人们的内在统觉机能或心思的变化，你是看不见有什么区别的。那么，作为无变化的自我，又怎么能认为它会有差别呢?

4.

静观醒梦之二境，

心意里边起变化；

熟睡境中皆不见，

纯思不二遍在处。

释：在觉醒与做梦这两种境界中，有情众生的思想及思想活动是可以被观察到的。但在熟睡境中却不见这些了。此颂是想证明，作为观察梦醒两种境的阿特曼，它处于心思之深处，它是不动的、不变化的，其性质是纯粹精神性的，遍在于一切之中，是不二的。

5.

犹如梦中见真实，

梵知［未得之前］时，

肉身同我［共真实］。

现量为知醒为真。

释：此颂说，就像做梦在醒来之前被认为是真实的那样，在获得有关阿特曼的知识之前，也会认为人的身体与阿特曼是同一的是真实的；也就像是把现量（直接知觉、感觉）作为知识的来源一样，当然会认为觉醒时所感觉到的一切都是真实的。商羯罗认为，由于实体的存在与经验的存在是有区别的，于是认识也就存在着区别。对实体的存在（梵）的认识为“高级的认识”（又称上智），对经验世界的认识为“低级的认识”（又称下智）。上智为直接的领悟，实际上就是一种神秘的直觉；下智是不可靠的认识，受到时空、因果的限制，其来源有六：第一，感觉（现量）；第二，推理（比量）；第三，证言（圣言量）；第四，类比（譬喻量）；第五，推定（义准量）；第六，非存在的认识（无体量）。

6.

犹如虚空入众生，

不染众生之缺点。

我为观者无所属，

清静之梵绝对者。

释：我虽像虚空那样住于一切众生有情之中，但是我却有别于他们，并不被他们的缺点所玷污。因为我只是目击者、观察者，我是没有任何属性的，是清静的梵。在这里商羯罗把梵我与经验世界作了非常清楚明确的区分，绝不能被现象世界所迷惑。下面一颂还会接着来说明梵我的。

7.

别于名色业三种，

本性常恒得解脱。

阿特曼即最高我，

纯粹精神不二者。

释：第一句参见于《广森林奥义》（I，6，1），[42]该书认为客观世界有三重：名（名称）、色（形态）、业（行为）。这三种物质性的元素是依三种主观世界的因素：语、眼、身而生起。语为语言，事物的名称来自于人的语言；眼即人眼，形态当然是用眼来看；业即行为，行为是用身体表现出来的。于是客观世界的三重因素是由主观世界的三种因素所产生，就成为顺理成章的了。不过在我们看来，只是这种关系正好被弄颠倒了。这三种主观因素虽为三，然却归于一：即自我。自我虽为一，却即为三。可见商羯罗认为自我在心之深处，主宰着人的一切。但自我与名色业是不同的，这三者是非阿特曼的，不能混淆。因为我在本性上是永远解脱的，我是纯粹精神性的，是不二的；我就是阿特曼，就是最高梵。

8.

明知我即梵之理，

又信我即经验者，

知识业行两皆抛。

无疑此为异端见。

释："我即梵"之理早见于《广森林奥义》："太初，此世界唯大梵也。彼唯知其自我：'我为大梵！'——故彼化为大全。"[43]懂得此理的人如果又相信我是行为的主体、我是经验者，那么他便会既没有知识，又不能产生行为。换句话说，如果一个人既相信我即梵的道理，同时却又认为梵我是行为的主体，也会对现象世界产生经验，那么，这种人其实是既不懂梵的知识，又不了解业行。他们是既失知识又丢行为。于是商羯罗说他们无疑就是非正统派（异端，nāstika）。[44]

9.

善恶业果与我连，

眼虽不见得认可；

圣典认为梵我同，

知识引得解脱来。

释：此颂说，就像善恶之业与阿特曼相连，这种事尽管用眼看不见，但却得到了认可那样，根据圣典所讲，解脱是要从有关“阿特曼即是最高梵”的知识中得来。商羯罗认为，得到解脱的唯一方法就是学习有关梵的知识，真正了解“阿特曼即梵”的真理，也即亲证“梵我同一”，这样就能获得解脱。对商羯罗来说，有关梵的知识是最高的净化法（paramaṃ pᾱvanam），这种知识可以使那些追求解脱的人清洗恶业，消除无明，拯救他们于出没着吃人鳄鱼的生死大海之中。他时时告诫人们要专念于知识之道（jñᾱnapᾱtha），[45]他认为，只有当人们开始消除业行时才能逐渐领悟阿特曼的本性，也即业行的放弃是使你领悟圣典所说的“汝即那”中的“汝”的意义的最好手段。商羯罗是不赞成把知识和行为两者都作为解脱的手段的，他反对解脱的“知行合并”论。这里所说的行为是指宗教上的祭事一类的行为。因为知识的基础是实在，而行为的基础却是发出命令的行为的主体。而这个行为的主体会因为无明等原因把非阿特曼的因素附托在阿特曼身上，于是，行为与知识在本质上是根本不同的。

10.

番红色衣潜印象，

梦眠之人得见它；

知觉相遇在梦境。

见者绝对相异它。

释：对于处在梦眠状态中的人来说，他如果能在梦中见到番红色衣装的潜在印象，就算是知觉到了。也就是说，当人们在觉醒状态时，他知觉到了番红色衣装，于是在他头脑中就有了番红色衣装的印象；一旦做梦，这种潜在印象就会再次出现在人们的梦境之中，人们就算是对这种潜在印象有了知觉。但是，潜藏在人们内心深处的见者（阿特曼）却与潜在印象是不同的，因为它是绝对者，你是无法知觉到它的。

《广森林奥义》中讲到，大梵之态有两种，一是有相者，一是无相者；自我也同大梵，具有二相。曰：“此神我之相：如黄衣，如白羊毛，如赤甲虫，如火焰，如白莲花，如电光突闪。”[46] 如黄衣即指如番红色衣之意（mahārajanaṃ vāsas）。有相者即指可见之梵，可对应于商羯罗的下梵，即为宇宙的创造主；而神我是指可见之阿特曼，奥义书认为是从右眼看到的神我之相。奥义书设置一个可见者是为了解释变化万千的现象世界的存在，商羯罗因袭这一点也搞了一个下梵。但他却并未承认阿特曼也具形相。这是他比奥义书理论更为先进的原因所致。因为商羯罗认为，阿特曼只是纯粹精神，是抽象的哲学概念，它只是处于内心的某个位置，而我们却无法把它的形相描述出来。当处于梦眠状态时，感觉器官的机能停止了活动，但内官还有活动，这时阿特曼被叫作“炎光”（ṭaijasa）或叫作“内慧”（生主，Prajāpati）；它认识着内在之物。[47] 换言之，此时的认识对象并非外在的对象，而是觉醒时通过感觉器官所得到的潜在印象（vāsanā）。[48] 这同回忆起觉醒状态的情况是一样的。阿特曼在梦眠状态时，摆脱了身体以及感觉器官这些限定性的添性的束缚，犹如刀拔出鞘放出了光辉那样，阿特曼显出了纯粹之形，初见自辉（svayaṃprabha）。也即：认识主体在梦眠状态时，从因果中得到了自由，看见了自身的光辉。[49]

当我们处于熟睡状态时，一切都消亡了，连内官的机能也停止了，这时的阿特曼被称为“有慧”（prājña）。[50] 此时的阿特曼什么都不看（ananyadRŚ），[51] 也没有意识了。胜论派哲学认为，因为意识是非恒常的，阿特曼为意识的属性，所以在熟睡状态时阿特曼也是没有的。[52] 吠檀多认为，要破除这一般的常识，应认熟睡状态时阿特曼就是“纯知”。熟睡状态时谁也看不见什么东西。此时不能说纯粹精神被消亡了，而是纯粹精神的对象不存在了，而纯粹精神却是存在的。

11.

犹如鞘中拔利剑，

［利剑寒光］能看见；

见者梦境去因果，

自己光辉也被见。

释：当你把剑从剑鞘中拔出来时，你能看见利剑的寒光一闪；见者（认识主体）犹如此理，当它处在梦眠状态中时，摆脱了身体以及感觉器官这些限定性的添性的束缚，犹如刀拔出鞘时放出了光辉那样，阿特曼显出了纯粹之形，初见自辉（svayaṃprabha）。它摆脱了因果（即指现象世界）的缠缚，所以自身的光辉才能放射出来。此颂着重讲了两点：第一，见者本身是藏于内心深处的，必须要当你处于梦眠状态时，已经消除了一切经验世界的印象之后，才能显现出来。第二，见者本身是无垢的，只因为经验世界的附着，才使它难以显露出光辉来。一旦消除限定性的添性，它便会自放光辉。接下来的两颂还会讲到见者的。

12．

弄醒睡眠之见者，

进入自然的状态；

圣典讲述“非此也”，

去除错误之误见。

释：此颂是承袭《广森林奥义》而加以解说。曰：

“于是阿荼多沙特鲁王曰：‘是事颠倒矣！以婆罗门而从刹帝利学，说‘老师教我梵道！’——虽然，我将使尔明乎此。’执其手而起。

二人出，遇一熟睡者，遂以诸名对之而诵曰：‘汝白衮之大君哉！梭摩王！’其人酣睡也如故。王遂以手触而醒之，其人起矣！”[53]

奥义书在此讲述了一个故事：贝那勒斯的一个国王，即具有充分梵知的刹帝利的阿荼多沙特鲁，与婆罗门出身的葭基夜进行了辩论对话。葭基夜并不具有很丰富的梵知，他把梵作为人格化的太阳或月亮神。一开始，葭基夜给大王讲梵学，但是王却认为这些都是不对的，

加以了反驳。葭基夜败给了他，拜他为师。阿荼多沙特鲁王就说："你是一个婆罗门却来向刹帝利学习梵知。"此后二人一起来到了一个熟睡者跟前，阿荼多沙特鲁王用各种名字呼唤此人，此人却仍然熟睡不醒。当他用手去推时，那个人突然间就醒来了。此颂在这里引用天启圣典的这个故事是想说明：藏于人心深处的阿特曼是需要去引发的，而引发物就是"非此也，非彼也"的圣句。即用此圣句去除对见者的错误的看法，使见者回复到本来面目。下一颂还接着讲奥义书中的故事。

13．

应知王说此世界，

梦游之境所误想；

二［梵］相同之潜象，

皆为［我之误想故］。

释：在《广森林奥义》中，阿荼多沙特鲁王与葭基夜有一段对话，谈到了有关阿特曼在梦境之中被设想的世界，即或视为大邦之君王，或为大婆罗门，或高升或卑下等等，王认为这些都是梦境中的误想。[54] 也同于《广森林奥义》中所讲到的梵的二种相（有形、无形），这些与上述的有关我的潜在印象一样，都是误想。[55] 商羯罗最终是反对把梵我作二元的区分的，特别是对阿特曼；他把梵分为上梵与下梵，这只是权宜之计，是为了解释多样性的现象世界的存在。

14．

粗身细身视为同，

具潜象我作业行。

因我本性"非此彼"，

我之业行何处有。

释：此颂分述了有形之我与无形之我的不同之处。有形之我把粗大的身体与细微的身体视为同一，这是一种误解。商羯罗认为，粗大

的身体由五种基本元素（空、风、火、水、地）组成，死亡时会随五大元素的散失而消灭，也即可知觉的身体。但他在本书中却并未对粗大的身体作更为详尽的解释。有关细微的身体，商羯罗在《梵经注》中认为，细身是粗身的种子，是基本元素中的细微部分，性为“微少”（tanutva）、“透明”（svacchatva）。粗大的身体在人死亡之际会随之消散，而细微的身体却会在阿特曼进行轮回时伴随于它。当然，如果把这二者混为一谈那就是错误的。实际上在商羯罗那里，粗身为物质，细身为精神。

此颂前两句认为，当阿特曼带着经验世界的潜在印象，对粗身和细身不加区别时，就会发生业行。这是说的有形之我的情况，上述两种情况只会发生在醒时和做梦时。而一旦进入深睡状态时，不会做梦了，自然也就没有了对经验世界的潜在印象，这时阿特曼就会显现出来。后两句说无形之我，阿特曼的本性是“非此也，非彼也”（neti，neti），因此，无属性的阿特曼是不会发生行为的。下一颂将给出结论。

15.

因此无知是原因，

业行无望得不死。

要得解脱需知识，

此外再无它物倚。

释：行为的原因是无知，无知所引起的行为会使人没有希望达到不死。对上述道理如果不明了的话，就会陷入无明，认为行为（商羯罗在此说的行为应是指那种祭事行为）可使人得到解脱。这种想法是没有希望的。那么，要想得到解脱的话，只能依靠知识（梵知），除了知识之外别无它法可倚。

16.

不死者无恐无伤，

阿特曼非此非彼，

理应对我加以爱。

业行他物皆应抛。

释：不死者即为永恒之物，系指阿特曼。它既不恐畏何物，也不为它物所伤。为什么呢？因为天启圣典指出，阿特曼非此非彼，它因为没有任何属性，所以无恐无伤。同时，天启圣典认为，阿特曼是非常可贵的，它可贵于任何事物；因此，我们应该对它加以爱。[56] 因此，凡是与阿特曼相异相反的东西，都应该与业行一起被抛弃。

---

[1] 《广森林奥义》IV，5，15；汉译引自徐梵澄译《五十奥义书》第32页。同时请参看本书韵文篇第一章第20～21颂。

[2] 细身的梵文为sūkṣmaŚarIra，但在这里却用的是saliGga；不但在此，在本书的其它地方如韵文篇第十一章第14颂、第十五章第10颂，以及散文篇第一章第4颂都出现了此种用法。前田教授认为两者在此的意思是一样的。

[3] 《广森林奥义》I，6，1。

[4] 《广森林奥义》　I，4，10。汉译引自徐梵澄译《五十奥义书》第534页。

[5] 印度传统上将承认吠陀为其绝对权威的六派哲学（吠檀多、弥曼差、胜论、正理论、数论、瑜伽）称为正统派，把不承认吠陀权威的顺世论、佛教和耆那教等称为非正统派。

[6] 参见本书韵文篇第十六章第68颂。

[7] 《广森林奥义》II，3；汉译引自徐梵澄译《五十奥义书》第558页。

[8] 参见《蛙氏奥义》4；《圣教论》I，1，巫白慧译释，商务印书馆，1999年，第20页。

[9] 参见本书韵文篇第十一章第10颂；第十五章第24颂。

[10] 参见本书韵文篇第十一章第11颂。

[11] 参见本书韵文篇第十五章第26颂；第十七章第64颂。

[12] 参见本书韵文篇第十五章第25颂。

[13] Cf . ṃ. ḥiriyanna，Outlines of Indian Philosophy，ṇew York：ṃacmillan co. ，1932，p. 230.

[14] 《广森林奥义》II，1，15；汉译引自徐梵澄译《五十奥义书》第552页。

[15] 参见《广森林奥义》II，1，18。

[16] 参见《广森林奥义》II，3，1～6。

[17] 参见《广森林奥义》I，4，8；II，4，5。

第十二章 光照

1.

犹如光照身体亮，

误为自体会发光；

见者似为统觉心，

心被疑为自我见。

释：商羯罗举例说，就像阳光照在人身上，而人们却误认为身体自己会发光一样；见者（阿特曼）以心（统觉机能）的形式表现出来，人们却就认为这就是“我”、“见者”。这其实只是一种误认，商羯罗在这一章中将集中讲解阿特曼与心的关系。

商羯罗在不同的地方使用了许多词来表达“心”（antaḥkaraṇa），[57] 如buddhi，manas，citta，dhI，甚至vijñāna，但其意思大致相同。商羯罗把人的大脑的思维能力和控制能力（也称统觉能力）表述为心，心是不同于阿特曼的。阿特曼只是“见者”，是灵魂，并不直接参与人体的具体活动。阿特曼的本性是纯粹精神（caitanya），它会附托在非精神性的统觉机能之上；当它附托于统觉机能时，统觉机能便具有了阿特曼的形相。阿特曼与心是处于两个不同的世界，前者是出世的，后者是世间的。只是当阿特曼的印象在统觉机能之中出现时，人们便会把这种知觉的主体误认为是阿特曼本身，也即，当知觉主体被附托于阿特曼的纯粹精神时，它看上去也像是纯粹精神之物，于是就被称为“知者”（jña）。[58] 这样实际上就把阿特曼和统觉机能混淆了起来。阿特曼本身是不变即不动、常住的，统觉机能也即知觉过程却是变化的，两者就产生了矛盾。于是商羯罗认为这种观念实际上是错误的，应该反对这种看法。

2.

现世所见任何物，

均被认为阿特曼；

由此陷入迷混中，

难认［真实］阿特曼。

释：上一颂说把阿特曼与知觉主体混为一谈，现在就接着讲它所造成的后果。由于把阿特曼与知觉主体等同了起来，于是在现世中所经验的任何之物，都可能与阿特曼相混淆。当阿特曼的印象在统觉机能之中时，统觉机能的作者性（kartRtva）就会附托在阿特曼的身上，阿特曼就会被误认为知觉主体，也就被称为“知者”。由此，因为统觉机能的观念遍满于它的对象之中，而对象的色形等又附着在统觉机能身上，那么包含着统觉机能其观念、知觉和动作的知觉的全过程，最终将会以常住不变的阿特曼作为误解的知觉主体而呈现出来。这样，现世中所见所经验的一切事物，都将以阿特曼的形式显现出来；人们正因为认识不清这个道理，迷混于此，所以也就认识不到真正的阿特曼。

3．

自己便为第十人，

然却混在九人中；

陷入此种迷误里，

难识自我与它别。

释：商羯罗在这一颂中讲了一个故事来作比喻。有十个小孩过河，过去之后就有一个孩子来清点人数，数来数去却只有九个人，他忘了把自己数进去。另一个孩子说：“你就是第十个人啊！”这时这孩子才明白，“哦，自己就是这第十个人。”这是印度的一个民间故事，商羯罗和他的弟子们经常用这个例子来向人们说明他们为什么会产生认识上的错误，又应如何去认识“梵我同一”的道理。在这里商羯罗认为世人们也像这样，不清楚阿特曼是遍在于一切万有之中，也包括在人的统觉机能等这一类认识对象之中；难以达到“汝即那”的境界。这

个故事至少包括了两个道理：一方面讲了阿特曼与身体的关系，这是一种若即若离的关系。阿特曼不等于人的肉体，因为它们是不同质的；前者是纯精神性的，是常住不变的，而后者却是经验性的，是变异不定的。同时，二者却又是同一的，因为阿特曼住于心中，统觉机能便是它的宿处，它遍在于一切万有之中，它还通过摩耶变现出了万有世界，它当然就是与肉体相同一的。另一方面讲了个我与梵的关系。个我本身就存在于大我之中，这是毋庸置疑的。“汝即那”的圣句肯定了这一关系。

4.

问：请予合理讲清楚，

汝作业与汝即那，

此为矛盾两命题，

为何同时出同处？

释：这里提出了问题：“汝作业”是说人有行为作业的，承认身体的存在；而“汝即那”（tat tvam asi）[59]却是肯定小我与大我的关系，同样都是精神性的，那么精神性的东西是不会作业的。这两个命题是互相矛盾的，它们为什么会同时从同一地方产生出来呢？下一颂给出回答。

5.

答：身体同我即生苦，

无体何时也无苦；

见为去除苦之故，

[圣典] 宣说“汝即那”。

释：有谁把身体与阿特曼视为同一的话，那他就有了痛苦；因为产生这种观念是源于无明，无明是一切痛苦之源。“无体”是指没有形相的阿特曼，奥义书讲阿特曼是没有体的。[60]颂中说阿特曼无论是在熟睡状态还是在觉醒状态中，它本身是没有苦的。见（阿特曼）是

去除苦的，于是为了去掉苦，圣典讲述了“汝即那”的道理。佛教认为人生有八苦：生苦、老苦、病苦、死苦、怨憎会苦、爱别离苦、求不得苦、五取蕴苦。佛教是从人的生理和社会意义上来讲的。商羯罗讲苦，则是从认识论的意义上来讲的。他认为无明是最大的苦，即人不能获得正确的认识才是真正的痛苦；因为你没有获得梵知，所以无法得到解脱，只好继续在出没着吃人鳄鱼的苦海中轮回。

6．

犹如镜中所见颜，

见之映象宿心念，

瑜伽行者眼见之，

认为看见阿特曼。

释：瑜伽行者看见了住于阿特曼的映象之中的心念（指统觉机能的观念），就像看见了镜中自己的脸一样，认为他已经看见了阿特曼。其实这是说瑜伽行者对阿特曼的领悟，是一种神秘的直觉。印度的瑜伽，在《薄伽梵歌》[61]中是这样认为的：瑜伽分为三种：业瑜伽、智瑜伽、信瑜伽。业瑜伽主要强调行动的指导思想，修此瑜伽者在行动时必须从内心对与客体接触的感官进行控制，使感官与客体接触时，并不产生“接触”感觉或认识。业瑜伽的目的是要人们摆脱对现象世界的认识，制止欲念的产生，真正做到心如明镜，纤尘弗染，又如虚空，了无障碍，与神同在，达到完美的境界。商羯罗是不太赞成这种瑜伽的，认为它跟行为有关。智瑜伽是强调对真理的正确理解，只有获得了真正的知识，也就能证得内心的解脱，不再进入轮回才算是真正地理解了。商羯罗推崇这种方法。信瑜伽主要强调对神无条件的信仰，靠对神的绝对敬信来取得对神圣境界的接近。商羯罗后期的吠檀多哲学家罗摩奴阇推崇这种方法，他提倡的“信爱”运动就与此有关。[62]

7．

众多迷混之观念，

应知并非属于见，

前述之人非他者，

是为最上之瑜伽。

释：这一颂是对上一颂的补充。在众多的瑜伽行者中，最上者是那种能够认识到见者（阿特曼）而不会产生各种迷混观念的修行者，只有这种修行瑜伽者能认识到阿特曼是清静唯一的，别人是无法做到这一点的。

8.

所说“认识的认识者”，

也即圣典所言“汝”；

此即圣句之正解，

别样理解皆为误。

释：“认识的认识者”此句出自于《广森林奥义》的“汝不能识识之能识者”，[63]也即你不能认识你这个认识者本身之意。《广森林奥义》说，梵是为居于万事万物之中的自我，是汝之性灵，在一切内中。于是，“汝不能见见之能见者也；汝不能闻闻之能闻者也，汝不能思思之能思者也，汝不能识识之能识者也。是即汝之性灵，在一切内中者也。”[64]根据《歌者奥义》所说的“汝即那”[65]来理解，汝即为内中的我，也为梵，所以，你不能认识你内中的认识者本身，因为认识者本身不能作为认识的对象。商羯罗在这里是要证明两点：第一，“认识的认识者”就是“汝”本身，也即内在的自我；第二，上述第一点是对“汝即那”这一圣句的正确的说明，除此之外的理解都是不正确的。下一颂接着解释。

9.

见与恒常为本性，

不见而见从何来？

因而如此误理解，

［确实］让人难接受。

释：因为我总是以“见”和“恒常”作为本性而存在的，所以要说我有时见有时又不见这是说不通的。在这里商羯罗对他的“见”的理论作出了更一步的说明。我的本性是见，这其实是在说统觉机能的作用，任何一种见都必须要通过感觉器官来完成的。统觉机能是控制感觉器官的中枢，于是统觉机能就成了“见”本身。这和商羯罗的前述观点并不矛盾。因为内在自我的意志是要通过统觉机能才能表现出来的，统觉机能就成了内在自我的外现之代表。同时，这里还体现出商羯罗的认识内容等同于认识对象、认识主体决定认识内容的思想。并且，由于我的本性是见，是恒常的见，所以哪里会有时而见时而又不见的事情发生呢？只有非恒常的有情众生才会这样。那种把“汝”等同于肉身自我的理解是不正确的，因此不能接受。

10．

阳光灼热之身体，

犹如眼中所见相，

处于心理［反应］中。

心理即为见之相。

释：此颂举了一个例子来说明统觉机能与阿特曼之间的关系。处于阳光灼热下的身体，就像是视觉的对象那样；这时他就是“见”（阿特曼）的对象，因为他处在统觉机能之中。为什么呢？因为太阳照在人身上很热，这种热所带来的苦就是被统觉机能感受后所产生的心理反应，于是阳光灼热下的身体作为认识对象就进入了统觉机能。商羯罗认为统觉机能也是同样，它所体会到的苦又会传达到“见”那里，统觉机能于是就成了见者阿特曼的对象了。在这里有一点疑问：统觉机能的作用是否类似于唯识宗的末那识呢？

11．

否定此者之识体，

虚空同性为不二。

常恒解脱义清静，

此我为梵绝对者。

释：“此者”是指作为肉体存在的我，[66]识体就是认识主体的见者，是内在的精神体，它与肉体之我有着本质上的不同。它的本质与虚空相同，是遍满于一切的，是不二的。

12．

此识之外别无它，

我为最高之识者；

常住一切众生中，

永远常生得解脱。

释：此颂与上一颂意思相近，同为说明阿特曼的性质。它为最高的识者，再也没有比它更优秀的识者了。这个识者就是我，住在一切众生之中，本身是解脱的。

13．

弃绝“知梵”之观念，

自我之见永不断；

不为业主之知者，

仅他知我非有别。

释：一个人放弃那种所谓“我已经认识了梵”的观念，即认为自己已经认识了梵才行。其实认识了梵并不一定就意味着你就认识了阿特曼或梵我同一的道理，还必须认识到阿特曼的见是非断的，它也并非行为的主体（业主），只有这样才是真正认识到了阿特曼。

14．

“我属识主非识相，

常为清静得解脱。”

如此观念由心出，

认识对象归灭物。

释：商羯罗在本颂前两句列举了一个观念：认为“我是认识主体，不是认识对象；是常住清静、解脱不缚的”观念，在商羯罗看来也属统觉机能的，不能认为它就是阿特曼的。这就像在本章第8颂的释里引用奥义书的话：“汝不能识识之能识者”，认识主体本身是不能被认识的，也不能形成一个观念，如果要这样，那也就只能是仍属于统觉机能的范畴，即被认识的对象。所以也是有生灭之物，并非永恒常驻之物。

15．

自我［本性］见非断，

也非业因生起物。

见为能生误解观，

出于识相之别见。

释：作为阿特曼本性的见是非断的，它并非是由业行之因所生起之物；因为阿特曼的本性与行为是没有任何关系的，它是常住不动的，既非所生之物也非能生之物。那么，把阿特曼之见想象为能生之物，就是错误的观念，这种错误的观念来自于本来应该是认识对象的别的见，而不是阿特曼这个见者本身。

16．

我为行为主体观，

误出自我同体念。

我无业行为真实，

正确知识之来源。

释：认为阿特曼是行为主体的这种误解，来源于那种认为身体就是阿特曼的错误观点。只有“我是什么也不做的”这种观念才是真实的，才是出自于正确的知识来源的。商羯罗认为阿特曼是绝对不动的，它是常住不变的，无为而清静。而变动的东西是非阿特曼，是虚假的。

17.

业因造成业主观，

自我离业属本性。

业行经验之主体，

此为误解可确定。

释：此颂是要证明，认为阿特曼是行为主体的观点是缘起于业因；因为存在着引起行为的原因，于是就误认为阿特曼是行为的主体。那么，就要说阿特曼并非行为的主体，这是由它的本性所决定的。于是，认为“我是行为的主体”或“我是经验的主体”，这种看法被确实证明是错误的。

18.

若依圣典与推量，

思忖自己真本性；

我被命令［来行动］，

此种理解何为真?

释：如果按照上一颂的论证方法，当一个人通过天启圣典和推论来对自己的本性加以思量时，认为“我是依照［吠陀］圣典的命令而行动的”，这样的看法怎样才能被认为是真实的呢？此颂提出了一个问

题：如果是圣典提出的行动的命令，那该怎么办？在商羯罗的时代，吠陀圣典（特指奥义书）是有很高的权威的，那个时代的思想家们都自称自己的思想是来源于奥义书的。后世的哲学家往往都是对奥义书做不断的注释和补充。对这个问题的回答应该是肯定的。

19．

犹如虚空遍满世，

我实存在虚空中；

不变不动皆清静，

不老不二得解脱。

释：头两句讲出了我的存在方式：就像虚空遍满于一切万有中那样，我实际上也是一直存在于虚空之中的。这是一种你中有我、我中有你的互相包容的关系。后两句是在说明我的形相：不变，这是从时间上来讲；不动，这是从空间上来讲，既然如此，那么当然是清静无为的了。后一句的不老，也是从时间上来讲我是无始的，无始自然就不会有老（终）；反过来讲，不老意味着不会有来，无去哪有来？不二是讲它的唯一本体性，它是一切的最终本源。

---

[1] 或可译为统觉机能、精神等，《金七十论》译为“内作具”，也即m　ind的意思。

[2] 参见本书散文篇第二章第76节。

[3] 参见《歌者奥义》VI，8，7。

[4] 参见《歌者奥义》VIII，12，1；本书韵文篇第十五章第6～7颂；第十八章第164颂。

[5] 《薄伽梵歌》为印度教经典之一，属大史诗《摩呵婆罗多》的第六篇《毗湿摩篇》，约公元前5世纪成书，传说为毗耶裟所作。

[6] 罗摩奴阇（Rāmānuja，？～1137）是印度吠檀多制限不二论哲学家，他是印度中世纪虔诚派运动的理论先驱者，他认为只要对神虔诚（信爱），就可得到解脱。

[7] 《广森林奥义》III，4，2。

[8] 汉译引自徐梵澄译《五十奥义书》第581页。

[9] 参见《歌者奥义》VI，8，7。

[10] 参见本书韵文篇第二章第2颂、第五章第5颂、第六章第5、6颂。

第十三章 无目

1.

无目之我看不见，

同样无耳也失聪。

缺乏语言怎开口，

失却心意如何思。

释：商羯罗在本章里讲的是有关感觉、外在对象和阿特曼的关系。从本章开始基本上进入了商羯罗的“生气论”，即对个人的存在进行分析，我们也开始了对他的阿特曼＝梵的心理、认识论的考察。在前面以及后面的章节里我们都可以看到商羯罗大量的有关梵＝阿特曼的宇宙论的见地，但是，如果说梵等同于阿特曼，那么作为个人存在的本质的阿特曼也就同梵一样，是纯粹精神。也就是那种恒常、不变、无畏之物，永远处于解脱之中的状态。然而在人们的日常生活经验中，我们的阿特曼却同梵有着遥远的差距。那么这个阿特曼怎样与绝对者梵相同一的呢？商羯罗为了回答这个问题，就必须对外在的我即个人存在的构造，内在的我即阿特曼的本性加以考察分析。同时，对阿特曼与其属性也必须依据心理上和认识论上的使人信服的事实来进行分析。至于对个人存在的构造的见解，吠檀多派的看法与数论、瑜伽学派的比较类似，都是起源于奥义书，又经过《梵经》而被确立。商羯罗在这上面并无多少改造创新。当然，在这一章里或在别的章节里，商羯罗也并非专章或专节来讲专门的内容，只不过内容相对集中一点而已。

第一颂开篇就讲感觉的问题。没有眼睛就看不见东西，没有耳朵又怎样去听呢？没有语言器官就没有办法讲话，缺乏心意（思考器官）又怎样去思想呢？显然商羯罗在强调感觉器官的重要性，特别是它在与外界对象的联系中有着不可替代的作用。商羯罗把心意

（manas）等同于统觉机能（buddhi），下一颂他将还会提到统觉机能，那只不过是换一种说法而已。

2．

无生气便无行为，

心意不在非识体。

明与无明两皆无。

自我披覆纯思光；

3．

常得解脱和清静。

不变不动永恒体，

不死当然也不灭，

非常身体更不具。

释：2、3两颂从意思上来看是一个整体，故放在一起讲解。首先讲讲“生气”。Prāṇa有呼吸、气息、生气等意思，在这里选用生气一意。生气，意即为生物维持生命，使其活动成为可能的种种气，印度人认为主要有呼气和吸气、呼吸和呼吸之间相互维系的媒气、人死之时将个我从身体中导引出来的上气，以及消化机能的气等。商羯罗认为个体生命是由下列六种东西组成：（1）肉身，含粗身（sthūla）与细身（sūkṣma）；（2）五种感觉器官（buddhIndriya）；（3）五种行动器官（karmendriya）；（4）心或内官（antahkarana）；（5）主要生气（mukhyaprāṇa）；（6）阿特曼（ātman）。但在这里商羯罗所说的生气是上述（2）～（5），包括五种行动器官（语、手、足、排泄器官、生殖器官）、五种感觉器官（听觉、触觉、视觉、味觉、嗅觉）和内官（心意）的总称。

因为阿特曼不具生气，自然就不行动。没有统觉机能，也就不是认识主体。因此阿特曼是无所谓明智或无明的。应该注意的是，商羯罗否认阿特曼是认识主体，认为它是没有统觉机能的。

“不变”（kūṭastha）这个词据前田教授考证，在古典奥义书里未见，而最早是《薄伽梵歌》（VI，8；XII，3；X V，16）在此意义上使用它。商羯罗在对《薄伽梵歌》作注释时使用了这个词，但意思还不是特别清楚。例如他有时把“kūṭa”表示为“无明”或者是轮回世界的各种种子，于是“kūṭastha”就意味着对“kūṭa”的延伸。在本书散文篇中，kūṭastha被作为parinam in（无穷的变化）的反义词来用。[67]

4．

虚空一般遍满我，

因为并无身体故，

饥渴忧伤迷惘等，

一应皆无不老死。

释：像虚空一样遍满于一切万物之中的我，因为本身并无身体的缘故，于是也就不会产生饥饿和干渴，不会陷于忧伤和迷惘，衰老和死亡也不会光临。

5．

我无触觉不会触，

也无味觉不会尝。

永恒认识是本性，

固此并无识非识。

释：我是没有触觉的，所以不会触。同样我也是没有味觉的，也就不会尝味道。恒常的认识是我的本性，那么，我是决不会出现那种既认识又不认识的情况。也就是说，我对一切都是认识的，决不会像个体肉身那样，对一些东西可以认识，对一些却又不能认识。

6．

目见［对象］之色形，

尔后即为心意变；

实际总由见者见，

恒常永远阿特曼。

释：由眼睛所见的对象的色形，进入统觉机能后会发生改变，形成变化后的印象，商羯罗认为这种变容实际上是由阿特曼的恒常的见来看的。阿特曼是最后的见者，真正的见者（认识主体）。实际上意思就是这样的。但商羯罗却不承认阿特曼是认识主体。

7.

同理别样感官合，

对象所起色之相；

记忆贪欲形之容，

感官无关意所起。

释：与前一颂同样道理，与眼睛之外的感官相联在统觉机能中形成的色的变容，以及与感官并无关联的如记忆贪欲等在统觉机能中的形的变容，其实都是在心意（统觉机能）中所发生的。在这里我们可以看出，商羯罗很强调心意在认识中的作用。在他看来，统觉机能不单是起一个协调、综合感官送来的各种信息的统觉的作用，它的主观作用还非常大。同时商羯罗认为，欲望或别的什么心理上的发生行为都可以被当作对象来感知，就像一个水壶或别的什么外界对象那样，都是可以被感知的。[68] 在外在感觉和内在感觉之间并没有什么本质上的区别，因为在感觉过程中，外在感觉的对象被转换为以外在对象的形式出现的心意（buddhi or manas）的概念（pratyaya）或变容（vRtti），同样的内在感觉的对象也转换成了以内在感觉的对象如苦乐等的形式出现的心意的变容，这些都只是心意所起。

8.

同理梦中意变容，

属他［非我］之所见。

由此见者见恒常，

清静无限绝对者。

释：这一颂是对上一颂的接续。在梦境中出现的统觉机能的变容，也是属于经验世界的范围内，因为梦中出现的色形是由觉醒时在脑海里留下的印象所引起的。这样，商羯罗就全部地肯定了统觉机能的变容的世间性，把它们排除在阿特曼之外。只有阿特曼的见是永恒不变的，是清静的（不含任何世间的成分），是无限的（既无来又无去），是绝对的（是最终的，所以没有比较）。

9．

见者之见断与污，

缘于欠缺识别智。

我是对象附属性，

由此经验苦与乐。

释：人们由于对见者缺乏识别的知识，于是认为见者之见是无常的、污浊的，其实这是错误的理解。所谓对见者缺乏识别的知识，也就是不具有梵我同一的知识，不能认识到心中的小我——见者在本质上与宇宙的大我梵是同一不二的，阿特曼既不是梵的分有，也不是梵的部分，它就等同于梵。同样的，根据这种错误的理解，也就会认为我是视觉（即见者之见）的对象，是具有属性之物，当然就会经验苦乐。只有经验世界的人才会具有感性，也才能对经验世界的苦乐有所反应，而处在超验世界中的阿特曼是不会感知任何情感的。

10．

迷乱［视觉］乱人心，

故思［我］是迷乱者；

清静当思我清静，

如此他们陷轮回。

释：因为视觉被迷乱，所以人们就会认为我是迷乱的；如果视觉是清静的，当然会认为我是清静的。所谓视觉的迷乱，也就是无明，无明就分不清我与非我；这也就是人们陷入轮回的原因。

11.

此世追求解脱者，

常忆无缚阿特曼；

圣典所述无目句，

内者外者皆无生。

释：此颂引述了两句奥义书的圣句，一是《广森林奥义》的“无目、（无耳……）”，[69]这是对阿特曼的描述；另一是《秃顶奥义》的“（神我固无形，）在外亦内是，不生”，[70]神我是指梵或阿特曼，在外为诸天大梵，在内为遍在的阿特曼，都是无生的。无生是说梵我的本性，即没有生死可言，没有来去，没有始终，是永恒的。如果要想追求解脱，那么在此世就得不断想起无目、内外无生、永远解脱的阿特曼。

12.

因为圣句说无目，

我也恒常无感官。

吠陀圣典如是说，

清静无意无生气。

释：此颂是接续上一颂。由于圣典所说“无目、无耳”，所以自我是没有感觉器官的。另外，《阿闼婆吠陀》系统的《秃顶奥义》还说：“实际上（普鲁夏）无生气、无意、清静。”[71]“普鲁夏”（puruṣa）是“原人”之意，是吠陀中人格化的梵天，也是阿特曼的雏形，有情世界的造化。《阿闼婆吠陀》是四种古吠陀本集中的增一，主要记载巫术禁咒之类，大致包括驱魔，保健治病，求子求夫及

妻，以及国君登位之礼仪，追亡者之魂灵，祈生者之福祉。《秃顶奥义》出自《阿闼婆吠陀》系统，“秃顶”指出家修行之人之必须仪式，商羯罗称此为“顶火誓礼”，并且认为这是出自《阿闼婆吠陀》。商羯罗很重视《秃顶奥义》，在他的《梵经注》中引用多达129处。[72] 在本书中也多次被引用。

13.

伽塔奥义如是说：

内我本身并无声；

因说无意无生气，

实际我为不变者。

释：《伽塔奥义》（亦译《石氏奥义》）属《夜柔吠陀》的一分。古师有一人称“伽塔”（kaṭha），是吠商跋耶亚（vaisampɑ̄yaya）的弟子，伽塔善习《夜柔吠陀》，写得此书，故以他的名作书名。在奥义书的分类中（即后期的作品），它排在《伊莎奥义》和《由谁奥义》之后。此中说阿特曼“无声音”，[73] 同时此颂也引用了《秃顶奥义》的“无生气、无意”，以此来说明我是恒常不变的。本章第11、12、13这三颂可以看作是一体的偈颂，商羯罗主要引用奥义书的圣句来说明阿特曼与感觉器官是无关的，是超世间的；同时他引用圣句也是为了证明自己理论的权威性。

14.

因为我心并不乱，

由此不具三摩地。

心之迷乱与三昧，

原本属于变动意。

释：“三摩地”（sam ɑ̄dhi，三昧）是瑜伽修持的最终境界。瑜伽理论认为，人世间的一切苦恼都是由于心的纷乱所引起的，吠檀多也认为心的纷乱是造成无明的根源。于是必须要对心的活动进行抑制，

瑜伽理论认为这种抑制过程有八个阶段，而三摩地则是最后的目标。在三摩地的境界中，心与对象冥合为一，主客观完全融合，从而达到解脱。商羯罗并不同意三摩地即是解脱的境界，他在此颂里指出，无论是心的迷乱还是精神的统一（三摩地），这都属于变化的意，而我是没有乱心与三摩地的。在后期的吠檀多理论中，乱心（vikṣepa）是一个专门的投射感官，无明（或摩耶）则具有投射力和掩盖力。[74]而商羯罗对无明却并无此种说法。他的乱心在这里就是指精神的变动或活动，与瑜伽或佛教对心的描述较为接近。

15.

自我非意皆清静，

为何我会具二者?

无体遍满之自我，

并无心意也不变。

释：自我本身是不具心意的，自我是一切皆清静的，那么自我为什么会具有前述二者（乱心和三昧）呢？首先自我是无体相的，你是看不见它也找不着它的，它遍在于一切有生命之物之中，它是一切有情的灵魂，所以它并无心意，也就不会产生任何变化，不会具有任何活动。

16.

尽如我常得解脱，

清静遍体悟解具;

然处无知期间中，

仍须不断去实行。

释：尽管我常得解脱，清静并得悟解，但如果处在无知之中的话，那也得去实行（消除乱心，获取精神上的统一）。

17.

三摩地与非三昧，

为何我得去实行？

由此对我冥思悟，

但识［完人］无所为。

释：为什么我要对三昧或非三昧，以及别的什么加以实行呢？因为人们只要对我进行冥想和悟解，就能够成为无所为的完人。完人即是获得了解脱之人，此时他不动不变，既不用去对心思进行抑制，也不用不去抑制，没有什么需要他去实行了。在此可以参见《薄伽梵歌》（X V，20）里的一段话：

“如此秘义于宣示，达于［世间］持罪者；人若得昭此贤明，定可成为终达者（KRtakRtya）。”[75]

所谓“如此秘义”，是指《薄伽梵歌》的第十五章，这是克里希那与阿周那的对话，是关于奥义书、梵学和瑜伽论的一章，名为“无上普鲁夏瑜伽”，是指至高无上的梵，全章均在论述梵的性质。最后说，只要领悟了上述理论，便可成为完人。

18.

我为大梵为一切，

我常清静亦悟解；

不生遍在一切中，

不老不死也不灭。

释：“我为大梵”（ahaṃ brahm　ɑsmi）一句出自《广森林奥义》，曰：“太初，此世界唯大梵也。彼唯知其自我：‘我为大梵！’——故彼化为大全。”[76]

19.

有情之中我除外，

别无任何认识者。

业之监视观察者，

恒常不二无属性。

释：除了我之外，一切众生有情之中并无任何认识主体存在。我是业行的监督者、目击者和观察者，我是恒常、无属性和不二的。

20．

我为非有非非有，

二者皆非吉祥物；

绝对见者即自我，

常无昼夜与黄昏。

释：我既非有，又非非有，同时又不是二者。如果说我是有，这是把我与经验世界混为一谈；如果说是非有，这又等于说我是具有差别性的，我可以说是二者的性质都不具备。我是绝对者，吉祥物，作为见者之我是没有白昼夜晚和黄昏之分的（无时间）。

21．

虚空并无一切形，

性为微细不二体；

我如大梵无虚空，

本身也是不二者。

释：吠陀文献中，虚空是宇宙开启的基本五大元素（地水火风空）之一；虚空本身是不具有任何形相的，其性质是微细的。《他氏奥义》[77]认为，大梵作为人格神，首先，他创造了天、空、地三界，它们分别代表着洪洋、光明和水。然后从地下之水创造了人（原人），他（自我）成为宇宙的护持者。而后，再从原人身体的各个部位，创造出了火、风、太阳、方位、草木、月亮、死亡，乃至水等现

象界的一切万物。通过对《他氏奥义》所描述的宇宙创世说的分析，我们可以看出吠陀流变学说的痕迹；这种宇宙的创造过程总是先天地后万物，直到人的出现。在商羯罗这里，虚空同样是物质性的，他在本书中讲述宇宙开创的进程时的阐述很清晰：未展开名色（名称和形态）由梵而得以展开，在这个过程中，名称和形态变成了虚空。由此，物质性的虚空间接由梵而展开。[78]因而本颂中他讲得很清楚，自我并不具有虚空，大梵当然也不具有，梵本身是不二的。

22．

各别称呼之自我，

所谓区别为误设；

犹如洞穴之区别，

本来并无误设定。

释：所谓“我的阿特曼”、“他的阿特曼”、“你的阿特曼”等等，这些区别都是对我的错误的看法。就像具有各种不同对象的洞穴那样，对于虚空来讲，虚空都是唯一的，这些区别都是不存在的；如说有区别，那是错误的看法。阿特曼是唯一遍在的，有区别的只是那些经验世界的现象，这些现象是虚幻不实的，于是不能承认区别的存在。

23．

异与非异一与多，

主体对象与行动，

上述［区别］误设定；

唯一之我何所有？

释：异与非异、一与多、认识对象与认识主体、行动与行动主体，这些概念都是虚假的，这些区别都是被误设定的，怎么能说它们是对唯一之我所设定的呢？唯一之我因为是唯一的，所以它是没有矛盾的对立面的，也无法用任何东西来作比较的。为什么商羯罗会这样说呢？从他的认识论观点的本质来看，他认为认识对象和认识主体是

同样的，都属于经验世界的范畴；因为要说阿特曼是认识主体的话，也只能在下梵或下智的范围内。他把认识主体或行动主体与统觉机能相等同，在经验世界的范围内这些区别是存在的，但在上梵或上智的范围内，这些区别就是不存在的。为什么要这样讲呢？笔者认为，商羯罗虽然有时也讲阿特曼是认识的主体，但一定要了解他是在下梵的角度来讲的；真正的阿特曼不是认识主体，它的本性是纯精神性的，具有知觉的本质，阿特曼就是知。但是，如果说阿特曼是认识主体，作为对自己这个认识主体的认识，主体自身是无法感知这个对象的；因为主体本身并不是认识的对象。同时，如果说阿特曼是知觉主体，知觉到获取外界对象形相的统觉机能的观念，那阿特曼就不可能从这些东西的变化消亡中自由地解脱出来。换句话说，如果阿特曼是知觉主体，如果显现外界对象形相的统觉机能遍满于对象，阿特曼就不仅成为了统觉机能，还成了变化之物。这与其根本立场是相违背的。

24.

取舍之物我不具，

此因我为不变物；

常为解脱性清静，

悟得不二无属性。

释：能舍之物或能取之物，这都是变化之物，因为我是不变的，所以也就不具这些东西。既不取也不舍，当然就是清静解脱的，也就是无属性的不二者。

25.

照此集中精神力，

万有如我尽所知。

如若知悉体内我，

解脱即为不动仙。

释：根据上一颂所说阿特曼的性质，通过对精神的集中，便可得知一切万有均如阿特曼一般。这两句可参见《广森林奥义》，[79] 其意为：作为婆罗门，应该修持瑜伽，集中精神，就像认识阿特曼一样地认识一切万有，因为阿特曼存在于一切万有之中。同样，如果认识到阿特曼在各自的身体之中，那么就能够获得解脱，成为不动的圣仙。

26.

瑜伽行者得真意，

如愿以偿至终结，

修行完成知大梵。

异思之人杀自我。

释：如果一个瑜伽行者，他真正领悟到前述的真实含义，那么他就会如愿以偿，无为而终，成为一个修行完成的人，一个懂得阿特曼的人。《薄伽梵歌》（XV，20）中说：

“如此秘义于宣示，达于［世间］持罪者；人若得昭此贤明，定可成为终达者（KRtakRtya）。”

只有修行瑜伽完成者才能够得到如此之结果，那些用别的不同方法来对阿特曼加以理解者，只能是对阿特曼的扼杀。[80]

27.

简洁确切述吠陀，

实为教化云游者；

统觉机能相制御，

即能获得心平静。

释：这一颂是商羯罗在对自己的目的加以解说。他认为应该把这些吠陀圣典的思想理论，都教与那些通过对统觉机能进行制御，已经

获得了内心平静的出家云游者。

---

[1] 参见本书散文篇第二章第75节。

[2] 参见本书散文篇第二章第70节。

[3] 《广森林奥义》III，8，8。

[4] 《秃顶奥义》II，1，2。

[5] 《秃顶奥义》II，1，2。

[6] 参见徐梵澄《五十奥义书》第685页。

[7] 《伽塔奥义》I，3，15。

[8] C f . ṭ. ṃ. P. ṃahadevan，ᾱ dvaita Philosophy，ṃadras：Ganesh & Co. ，1957，pp. 240～242.

[9] 终达者即为达到了目的的瑜伽行者，也即不动者。

[10] 《广森林奥义》I，4，10；汉译引自徐梵澄译《五十奥义书》第534页。

[11] 参见《他氏奥义》I，1。

[12] 参见本书散文篇第一章第19节。

[13] 参见《广森林奥义》IV，4，23。

[14] 对灵魂的杀戮，参见《伊莎奥义》III。

第十四章 梦与记忆

1.

瓶之色形梦中显，

此种形相属内官；

以前确实见过它，

因而由此可推定。

释：此章商羯罗主要是分析外界的认识对象与认识、认识主体等之间的关系。通过这种认识论的分析，着重说明感觉对象的主观可塑性，也即“认识内容决定认识对象”的思想。他认为，认识的内容是由认识的对象所规定的。换句话说，认识的对象即为认识的本质，由认识对象形成了认识本身。一般说来，作为认识的对象依存在物体之上，在外界存在着的对象如瓶等是受限定之物，而我们的主观意识作用如认识、直观、记忆等也是受限定的活动。认识的内容要与对象取得一致性。认识的作用是有目的性的，个人不能因为个人欲望而任意加以改变。同时，如果其认识与对象的实际情况有出入的话，那就是谬误的认识。商羯罗还认为，认识的成立由下述四者综合而成：阿特曼、感官、对象、意（统觉机能）。感官用于显现对象，真正的实在是由我们的主观认识所产生的毫无矛盾的表象，具有矛盾的观念所呈现的东西是非实在的。根据上述来看，商羯罗在陈述下梵世界的认识论时是有些实在论的意味的。但是从他哲学的本质上来看，他却是否认这些经验世界的东西的。

这一颂讲，因为在梦中或人们的记忆中出现了瓶等的色形，于是可以推定，具有这些形相的统觉机能，以前确实是见过这些东西。

2.

梦见乞讨之身体，

其实不是他自身；

醒时身体不同此。

因为［他是］见之人。

释：在这一颂里商羯罗作了一个比喻：就如梦中出现的步行乞讨的人并不是做梦的人本人那样，阿特曼与觉醒状态时所见的身体是完全不同的。因为阿特曼他是外在于身体而见身体的主体。换句话说，阿特曼是不同于身体的，他是站在身体之外来观看身体的见者。所以，在这里就必须把阿特曼与身体区分开来，尽管阿特曼是藏于人的心内的。

3.

犹如熔铜铸型显，

心之遍满色形时，

取其形而现其相，

确实对此有经验。

释：商羯罗在这里表达了一个不二一元论的观点，关于统觉机能认识外在对象的过程的观点，这是不同于其他印度哲学派别的观点的。他举例说，就犹如把熔化的铜注入铸型之中而使铜获得铸型的形状那样，当统觉机能（心）中遍满作为外在对象的色形时，就会显现出这些对象的形相，这些都是被确实地经验过的。换句话说，统觉机能可以通过感觉器官来接触外在对象，感觉其色形，从而得到它们的形相。这里包含着一个意思：内官（统觉机能）可以由内到外达于对象。因为内官本身存在于人体内部，它本身是不可能遍在于各种对象之中的，所以为了这种遍满的目的，它就必须外出。当内官遍满于外在对象时，这些对象就会附着在内官的身上。于是我们通过对商羯罗的认识论的这一观点的分析可以看出，他对外在对象的认识过程是非反映论的，内官与对象之间是双向的：例如当一个瓶的色形附着于统觉机能时，也就是统觉机能遍满于瓶之时。但顺序是统觉机能遍满在先。[81]

4．

犹如照射物之光，

取其所照物形相；

同此内官照对象，

也能看见所取形。

释：此颂是对上一颂的补充。就像照射物品的光，它可以取得所照物品的形相那样，统觉机能也是可以照射对象的，于是就可以从统觉机能看见所照物品的形相。但应该注意的一点是：统觉机能对认识对象的知觉是不是必需的？因为这个所谓的知觉过程实际上是一种双方的互相流入，或称渗透，于是那种主动的认识就显得没有必要了。另外，无论是统觉机能也好，还是其形成的观念也好，它们与外界对象及感觉器官等都是非意识的、物质性的。那么，统觉机能与观念也都是认识主体所应该认识的对象，这个认识主体是什么呢？只能是阿特曼了。但我们在前面已经知道，这个阿特曼并不是那个纯精神性的阿特曼，它只能是属于下梵的阿特曼，是商羯罗为了教说自己理论而开方便之门的阿特曼。真实的阿特曼不是认识主体。

5．

所见必为曾见心，

若非怎能会梦境？

如是形相再现时，

何处转来遇此人。

释：此颂意味是：根据第3、4两颂的意思，一个人在做梦时，他在以前一定见过附着着梦中对象形相的统觉机能。如果不是这样的话，那么，为什么做梦的这个人会在梦中出现那些对象的形相呢？同样，不然的话，那么当那个人想起这些对象的形相时，这些形相又是来自于何处呢？这里商羯罗讲了两重含义：第一，外在对象的形相与

统觉机能是同在的；做梦就是对统觉机能的回忆。第二，梦境是对外境的想起；肯定了统觉机能与外在对象的内在联系。

6.

［如说］心为照物者，

心即犹如所照形；

［同说］见者是识主，

心显形时见满心。

释：此颂解说比上一颂更进了一步。如果要说统觉机能是照射者的话，那么就应该说所见的统觉机能具有所照之对象的色形。同样，如果要说见（阿特曼）是认识主体的话，那么当统觉机能带着其对象的形相而出现时，就可以说见遍满于统觉机能。这里商羯罗也讲了两重意思：第一，统觉机能本身是无形相的，它的出现都是以其对象的形相而显。第二，见（阿特曼）才是认识主体，统觉机能是介乎于见与外在对象之间的东西。见控制统觉机能的活动。当然，我们在前面已经多次给读者解释过，真正的阿特曼不能说是认识主体，这是一个被商羯罗变通的认识主体。

7.

我为纯思之光照，

一切身体之内官，

均被我光来照射。

我是万物阿特曼。

释：因为我是纯粹精神之光，所以一切万物身体中的所有的统觉机能都被我光所照射，因此我也就是万有的阿特曼。从此颂可以看出，商羯罗强调阿特曼的最终实在性，因为它实际上是一切万物的出发点和归宿。

8.

梦中心为对象物，

也是手段和行为；

醒时状态同梦眠，

故而识主异于彼。

释：梦境之中统觉机能可以是手段、对象、行为主体、行为和结果。觉醒状态中也是同样，这是我们的经验所告诉我们的。然而认识主体却是与它们相不同的。认识主体不能被认为是这些经验世界之物，它应该是超验的。

9.

内官即非阿特曼，

本性原属能取舍。

阿特曼是取舍者，

故其非取又非舍。

释：内官（统觉机能）是非阿特曼，从本性上来讲是被取舍的对象；所谓取舍，也即吸收与排斥。阿特曼是取舍的主体，它本身是不被取舍的，因为它本身是不动的。

10.

问：［阿特曼］含内又含外，

清静纯粹睿智块；

怎么能够误设施，

本应舍弃内外它？

释：本颂第一句谓："阿特曼含内又含外"，此句是说明阿特曼包含一切，无论内外。可以从空间的角度来考虑。所谓内者，指阿特曼内部；所谓外者，指一切空间万物。这一句可参照《秃顶奥义》，原句为：

“神我固无形，在外亦内是，不生，无气息，光明，越心思；至上不灭者，‘彼’乃更超出。”[82]

这是讲阿特曼无论在内在外都是无处不在的。结合此颂后三句来看，认为阿特曼是清静之物，是纯粹精神的睿智之块；正因为如此，如果认为阿特曼是具有那些本应舍弃的内或外物或其它之物，那只能是错误的想法。为什么要对阿特曼误设施或具内或具外，或具别的什么物呢？

11．

再问：知梵者识阿特曼，

去除它物独留此；

唯念非此又非彼，

为何此后还努力？

释：此颂接上一颂继续提问。作为一个知梵者，已经很了解阿特曼了；同时根据圣典所讲“非此也，非彼也”，[83]排除了一切非它之物，独留阿特曼，那为什么今后还要努力呢？

12．

答：我已超越饥饿等，

已是永恒自我梵；

为何还要去努力，

请君认真去思索。

释：从此颂开始以下是回答。第一句：我已超越饥饿等，是指已得解脱的信梵者。饥饿是指吠檀多派所认为的难以逾越的人生界限，包括饥饿（aŚanāyɑ̄）、干渴（pipāsɑ̄）、忧愁（Śoka）、痴愚（moha）、衰老（jarɑ̄）、死亡（mRtyu）。一旦超越，便得正果。在《广森林奥义》中说：

“问：‘雅若洼基夜！何者为居一切内中者耶？’

答：‘彼超乎饥、渴、忧、痴、老、死者也。’”[84]

在奥义书中，如得超越，便可成为居一切内中者，那便是阿特曼，也即梵了。既然已经成梵，那我还有什么需要去做的事情呢？

13．

知自我者如是想，

未尽职责欲实行；

犹如已抵彼岸者，

又想更往彼岸行。

释：举例说明：如果一个知阿特曼的人，他还想更进一步地实行自己的职责的话，他就好像一个人已经到达了河的对岸，却又再想回头往对岸去一样。

14．

如果一个知我者，

仍是取舍之［对象］；

难见彼者得解脱。

实为大梵口吐物。

释：万一那个知阿特曼者仍是一个应取舍的对象，那么就不能把他看作是已经得到解脱的人，他确实只能算是从大梵口中吐出之物。

15．

生气出自太阳界，

知者夜昼两皆无。

知梵何故还有［二］？

因他即为不二者?

释：有关生气我们在前边的注释中已经解说过，商羯罗在本书中也并未对生气作更多的解释，但他在《梵经注》中有解说。[85]《梵经》认为，生气包含着三层含义：（1）人的器官（organ）；（2）个人的生气（vital force）；（3）宇宙的气息。所以对于知生气者来说，是不存在着白昼与夜晚之区别的。这里说包含着太阳的宇宙是（3）的含义。对生气应当理解为宇宙的始基，万物的起源。下面接着提出问题：为什么知梵者却有昼夜之分呢？难道是因为他是不二的吗?

16.

自我实际对自身，

记忆忘却两相无；

它为纯知无绝断。

意之记忆因无知。

释：实际上，阿特曼对它自身是既不会想起回忆起，也不会忘记的，因为它这种纯粹精神是不会有任何断裂的，也即阿特曼是延续不断的，任何因素都无法对它造成损伤。而意（统觉机能）之所以会回忆起，或者会产生这种认识，是因为无知的原因。

17.

大梵若为识对象，

应知实为无明故。

疑绳为蛇被排除，

［阿特曼］为不二者。

释：如果把最高阿特曼当作认识主体的认识对象的话，应当明白这是因为无明的缘故所造成的误解；就好像把绳当成了蛇一样。应该消除这种无明。阿特曼是不二的，不能既作认识主体又作认识对象。

18.

非动非相也非果，

内外皆含也无生；

然而谁能持此说，

此为自我此属我。

释：阿特曼并非行为主体，也非对象、结果，它遍满于内外，不生；那么，为什么有人会产生“这是我的物”、“这是我”等的观念呢？

19.

自身自我之观念，

实为无明所误想。

我在此念无处存，

种无哪来果子生。

释：“自己自身”、“自己的”等观念实际上是由无明所引起的错误观点，这是对阿特曼的误解。只有阿特曼是唯一的，只要阿特曼这一知识存在即可消除无明，这些错误观点也就不会存在；犹如没有种子，从哪里结出果子来呢？

20.

不灭即为识主体，

也为听闻见主体。

不灭不异见主体，

我见即为不灭物。

释：不灭之物即为见的主体，它也是听闻的主体，思维的主体，认识的主体。因为不灭之物与见的主体是不异的，所以作为见的主体的我也就是不灭之物。

21.

一切动与不动物，

见之活动而不灭。

由此我为不灭物，

一切物的阿特曼。

释：一切的动物与不动物（植物），因为具有见以及见的活动，所以是不灭之物。商羯罗在这里讲一切物为不灭，其实并不是讲物是不灭的，而是指在其中的阿特曼是不灭的。后两句说，自我才是不灭之物，它是一切物的阿特曼。

22.

自我不具未尽责，

行为及果也不具，

消除“我的”之观念，

见此者［即见真理］。

释：如果有谁认识到阿特曼并无未尽之职责，阿特曼也并无行为一类的东西，以及行为的结果等，同时还消除了诸如“自我的”或“自我自身”一类的观念的话，那么就可以说这个人已经认识到了真理。更进一步说，阿特曼因为是功德圆满的，所以它不会有什么未尽之义务；行为以及后果也是不存在的。那么“自我的”或“自我自身”一类观念，就是对阿特曼的误解，因为阿特曼本身不能认识自己，也就是说，因为它自己是认识主体，那么就不能又把自己作为认识对象来认识，阿特曼本身就不是认识对象。

23.

如若识得前观念，

努力欲求非属我，

继续安住我之中。

努力到底有何用?

释：如果认识到了“自我的”或“自我自身”这类观念，以及努力和欲求这些东西在本性上都不属于阿特曼，那么就能继续在自己自身中安住。其实努力又有什么用处呢?

24.

自我被作“我”主体，

并为认识之主体，

持此者不识真我。

反之认识真自我。

释：此颂是对第22、23两颂的一个小结。商羯罗最后指出，不能把阿特曼认作是具有“我”这样观念的主体，同样也不能把它作为认识的主体，前面也已经讲过。只有认识到这一点的人才可以称之为“识真我者”。真实的阿特曼是不能作为认识主体的，只是被他称之为“下梵”的东西才能是认识主体，否则就与他的哲学的根本立场是不相符的。

25.

自我本身异于此，

却思它与身体同；

于是便为业主体，

成为业行之本质。

释：阿特曼本身是异于身体之类的，但会被认为是与身体同一的；照着这个思路，如果没有认识到阿特曼并非行为主体的话，也会认为是阿特曼形成了行为及其结果。因为行为是无常的，而阿特曼是常，所以它不会是行为的主体，更不能作为行为及其结果的本质。

26.

见闻识思在梦境，

人们总能经验到。

因此认为是本性，

自我也能直接知。

释：见、闻、识、思等这些都是普通人在梦境中可以经验到的。于是人们就会认为这些都是属于阿特曼的本性，因此阿特曼也就是可以直接知觉的。

27.

知悉真实自我者，

不惧死亡之彼岸；

甚至梵天帝释天，

也是小小可怜神。

释：对于那些认识到了真实阿特曼的人来说，死亡即彼岸世界是无所畏惧的，没有所谓恐惧可言的。即便是梵天（Brahm ā）和帝释天（Indra）这些天上的大神，在这些人看来也是可怜的神。

梵天、毗湿奴（Viṣṇu）、湿婆（Śiva）这是印度教的三大神，分别代表着创造、维持和毁灭的原理。但其中梵天比起其他两神来，却从未那么兴盛过。而帝释天（又译因陀罗）是《梨俱吠陀》中的一个空中大神，他有无比的神威。帝释天是一个雷神，他的武器就是雷电，呼风唤雨，巡游天空。但在印度教的后期神话中帝释天的地位被降到了次要的地步。

28.

如果不祥与烦恼，

皆已被他消除掉，

成为梵天帝释天，

又有何用对于他?

释：如果一切的不祥和欲求之烦恼，皆已被知梵者所消除，那么这个人即便是变为了大神，或者成为了梵天、帝释天，又于他有何用呢?

29.

“我”与“自己”等观念，

以及“我的”“自己的”，

一旦失去其意义，

此人变为知我者。

释：如果一个人放弃了“我”（肉体的我）、“自己”，或“我的”、“自己的”等虚假的观念，使这些观念成为毫无意义的东西，那么此人就是一个知梵者，即获得了真正的解脱，成为了自由的人。

30.

如知心意添加性，

无论存在与非有，

阿特曼并无差别;

怎知他该如何行?

释：添加性（属性，upādhi）是指统觉机能、身体之类等，也即非阿特曼，它与阿特曼全无一点关系。这些东西一旦出现，便会将真实的阿特曼全部遮盖了起来，一点也看不见了。此颂说，知道无论统觉机能等一类的添加性存在与否，对于阿特曼来说都没有什么差别，那么既然如此他该如何去做呢?

31.

虚空一般无污垢，

纯粹睿智不二我；

持此理解之人们，

别说该做事何有？

释：此颂和上一颂一样，用了一个自问句来表示否定的意思。不二的梵如虚空一般，洁净、无污垢，其性质是纯粹的精神睿智，就是阿特曼；持如此理解的人们能说还有什么应该去做的事吗？

32.

人们看见阿特曼，

住于一切众生中；

［也见］自我之敌人，

确想把火来弄冷。

释：人们可以看见阿特曼在一切有情众生中存在，同时也能看见阿特曼的敌人（不信阿特曼者）确实想把火来弄成冷的，而这是不可能发生的事。

33.

心与生气般行动，

好似映像靠感觉；

因为自我有思焉，

自身清静得解脱。

释：阿特曼当它行动起来时，看上去就像统觉机能或生气那样；其实阿特曼就如在水面上所映照出的太阳的映像那样，太阳是通过水面反映出来的，阿特曼是靠感觉器官来进行知觉的。这一段是向人们解释阿特曼是怎样表现出来的。阿特曼看来与统觉机能一样，是通过

感觉器官来与对象相接触的。接下来引用了《广森林奥义》中的一段：

“此在生命诸气息中智识所成之神我，内心之光明也。平等致一，彼游于两界中，如有思焉，如有行焉，而既化为睡眠矣，则超此世界及死亡之形。”[86]

用其中的“如有思焉”来比喻阿特曼的表现，说明它如心思一样（即统觉机能）。此奥义书偈颂所说“两界”，指此岸与彼岸世界，现实世界与梵界。当人处在醒与梦境时，便会游于此现实世界之中；当人处于深睡和死亡境界中时，便会游于彼界之中，而阿特曼却是游于两界之中的，它无处不在。于是说阿特曼是“如有思焉，如有行焉”，即如统觉机能般，一旦入深睡眠，则会超乎此世界以及“死亡之形”（即指有生死的有情众生）。阿特曼本身是清静的，解脱的。

34．

我无生气无意识，

不与［它物］相结合；

虚空一般遍满见。

还有何事我应做？

释：我是不具有生气也不具有意识的；同时我也不与任何物相结合，我就像虚空那样的遍满于一切的见（纯粹精神）。既然如此，那么，还有什么事情需要我去做的吗？（自问句）

35．

不变清静去除恶，

如此大梵之自我，

从未见过这等事，

精神分裂需净化。

释：作为无变化、清静而去除掉恶的梵我，决计是没有见过那种精神不统一的状态，以及需净化之事的。因为梵与我是统一的，小我最终是会归于大我的，所以在精神上是一致的；同时小我作为每一个个体的灵魂与精神控制者，在这之中也是统一的。所谓需净化之事，既然梵我是无变化的，本身是清静的，并且是去掉了恶的，那么也就不会还有什么污浊之事了。

36．

同理遍满不动［我］，

不［见］身边有何物；

没有属性便无分，

上下斜方均无［见］。

释：同上一颂所讲道理一样，作为遍满于一切而不动之自我，它同样是看不见身边有何物存在的。自我本身因为没有属性，是一个统一的精神整体，所以它也是不会有任何部分，于是就看不见它有上方下方斜方等等之分的。

37．

纯粹精神之光照，

决无暗黑存在中。

如此解脱之自我，

缘何尚有该做事?

释：阿特曼作为纯粹精神之光，在它之中是决无黑暗可言的。同时，作为已经得到了解脱的我，还有何事留待我做呢?

38．

无意缘何来思考?

无根因何来行动?

无气无意本清静，

圣典所言为真实。

释：无意识用何物来加以思考？无行动器官又怎么行动？下面引用了《秃顶奥义》中一偈：“实际上（布鲁夏）无生气、无意识、清静。”[87] 第一，用此天启圣典来说明阿特曼的本质；第二，指出了这一圣典是真实可靠的。

39.

自我无时也无所，

方位原因两皆无；

本身常为冥想者，

绝非依赖时间物。

释：阿特曼无时间、无场所、无方位也无原因，它本身只是冥想之物，所以绝不依赖时间等物。

40.

神祇吠陀及其它，

万种净化法归一；

心灵圣地得沐浴，

皆能获得人不朽。

释：神祇，即指一切可祈求保佑之神；人要想得到心灵上的净化可能会通过求助神仙，或学习吠陀圣典以及别的方法，但这些所有的心灵净化法在最终都会归于一种，也即对梵的学习，或对梵我知识的领悟。若在这种心灵巡礼的圣地得到沐浴的话，那么人就能达到不死（永恒不朽，或最终解脱）的地步。

41.

声音自己难认识，

相互之间亦不识。

尝味认可为它物，

因是对象归身体。

释：声音等等的外界对象，无论是自己对自身的认识，还是相互间的认识，都是不存在的。同样，像品尝味道这样的活动，也是由它物来进行的认识活动，是认识的对象，属于身体，只能被认识。商羯罗在这里讲了两点他的哲学观点：第一，作为外界对象，本身是不能进行认识的，既不能自我认识，又不能主动对它物进行认识，包括相互间的认识。否定了外在对象（指人）的认识能力，只承认阿特曼的认识能力。第二，像品尝味道这样的认识活动，本身是人的主动的认识，但商羯罗认为这好像是由它物来对此对象进行认识，它只能是一个被认识的对象，属于身体，仍然不能认可它的主动的认识活动。在他看来，非阿特曼的一切只能是被认识的对象。对象本身是不能认识的。

42.

“我”念及它人间事，

欲望努力与快乐，

皆为对象被认识，

尔等皆与［主体］异。

释：此颂与上一颂讲同样的道理。“我”的观念，以及欲望、努力、变化、快乐等等一类都是被认识的对象。因为它们在现世中只能是认识的对象，相互间也是无法认识的。它们的认识主体阿特曼与它们是不同的。

43.

“我”念一切之变化，

作为主体连结果，

纯思八方来照耀。

自我无缚本自由。

释：前颂所讲的包括“我”的观念，以及其它一切的变化，都有其自己的行动主体，并且与行为的结果相联；它们就像被太阳光照射那样，被以纯粹精神作为本性的阿特曼从各个方位来加以照射。由此看来只有阿特曼是摆脱了束缚成为了自由的，而一切变化之物是受阿特曼所控制的。

44.

见为本性如虚空，

有情意中遍满住；

依此主体无高低，

主宰神是唯一者。

释：以见（纯粹精神）作为本性之阿特曼，就像虚空那样，遍满于一切有情生物的意识之中，安住于它们之中。由此看来，对于万有来说，并不存在认识主体的高低之分。因为主宰神它是唯一的，一切众生都归于它。一切的意也都归于阿特曼。

45.

体意若为识对象，

非我学说遭排斥。

因我确立为清净，

遍满无缚不二者。

释：商羯罗说，如果把身体与统觉机能二者当作被认识的对象的话，那么，就可以完全地排斥那种认为阿特曼不存在的观点。他这句话是针对佛教的观点的。佛教是反对“有我说”的，认为一切有情众生

皆为五蕴和合而成，[88]死后身体消散，复归五蕴，并没有一个永恒的灵魂或身体之外的认识主体存在。于是在佛教那里身体自然是认识的主体了。而商羯罗在这里把身体和统觉机能都归之于被认识的对象，不承认身体和统觉机能的认识能力，当然与佛教的观点是背道而驰的了。论主商羯罗的观点是：阿特曼被确立是超越一切不净的行为的，是完全无垢的，它遍满于一切之中，无束缚，不二的。

46.

依君之见我不知，

瓶形变化随自意；

不净无识与变化，

不能阻止意生此。

释：商羯罗反问：如依你之见，阿特曼如果没有认识到意（心识）本身由于自身的变化而具有多样性的活动，例如，以瓶子等的形相来讲，其变化是随人的意的变化而变化的；那么阿特曼也就可能无法阻止意出现不净性、无意识性以及产生变化。在此颂里商羯罗对心意解说是：心意自身是有多样性的活动的，但这些活动却并不由它本身来支配；如果一切都由心意自身来决定的话，那阿特曼就不可能使心得到净化，同时也无法使意识受到控制，并且消除变化。此颂是论主提出反问的形式，由此肯定阿特曼在人的心意中所占的不可替代的作用。

47.

虚空清静而无断，

去除执著无污染；

自我平等待众生，

常无老死无畏惧。

释：阿特曼就像虚空那样清静、无断（恒久）、不执著、无污染；于是阿特曼对一切有情生命都是平等的，永远也不老不死，无所

畏惧。

48.

无明之人心迷乱，

有形无形业与相，

皆不识我此非彼。

去除非我尽余见。

释：无明之人在精神上陷入迷混，便会把有形之物（物质现象）和无形之物（心理的或精神的现象）、行为与潜象（内在印象）等与阿特曼混为一谈。因此，必须要读天启圣典的圣句“非此也，非彼也”，这样才能把这些非阿特曼之物与以见（纯粹精神）为本性的阿特曼区别开来，从而只将见留存下来。

49.

醒时意形同于相，

回忆同此在梦中。

身体潜象也一样，

体意对象异于见。

释：在觉醒状态时意（统觉机能）的外在形式，是在与外界的对象相结合的情况下产生出来的，犹如对象一般。而在记忆之中，或在梦中也是一样，所看见的就是在醒时所见的外在对象那样。如此说来，这与人的身体（即心中）的回忆印象（或潜在印象）也是一样的。实际上，人的身体和心意与见是不同的，二者只不过是见的对象而已。商羯罗在这里肯定了精神产生的基础是外在对象，只有与外在对象相结合才能产生出精神的形象，这是认识对象决定认识内容；同时他也是在把俗谛与胜义谛区别开来讲，因为绝对精神“见”与这些是不同的，见才是真正的认识者，身体与心意只不过是它的对象而已。

50.

虚空无论浊云何，

本身清静无区别；

依据圣典说二元，

肯定与否无碍见。

释：本性上是清静的虚空，无论有无云彩的污浊，都不会对它产生影响。同理，虚空似的见，其二元性无论圣典否定与否，都不会对它产生影响。见的二元性，即：见以胜义谛讲，它是绝对的精神，与大梵同一，是世界的原理；以俗谛讲，见又是个体灵魂的主宰，是心意的控制者，现象世界的创造者。商羯罗认为，不管圣典如何讲述阿特曼的性质，其实阿特曼的本性就是如此，都是无区别的。阿特曼本身是什么样就是什么样。

---

[1] 参见本书韵文篇第十八章第156颂。

[2] 《秃顶奥义》II，1，2；汉译引自徐梵澄译《五十奥义书》第488页。划线处为本颂所引用之处。下同。

[3] 《广森林奥义》II，3，6。

[4] 《广森林奥义》III，5，1；汉译引自徐梵澄译《五十奥义书》第582页。

[5] 参见《梵经注》II，4。

[6] 《广森林奥义》IV，3，7；汉译引自徐梵澄《五十奥义书》第424页。

[7] 《秃顶奥义》II，1，2。

[8] 五蕴指色、受、想、行、识。色蕴是指一切的物质现象，受、想、行、识蕴为各种心理或精神现象。

第十五章 此非彼

1.

因此不能成为彼，

故难把此认为彼。

如若欲要此成彼，

定要消除此才行。

释：因为此不能变成彼，所以就不应该把此认为是彼。理由是：如果要把此变为彼的话，那肯定应该把此消灭掉才行。商羯罗非常强调事物之间的区别性，同时实际上在讲认识上的区别。不但现象世界如此，而且他主要讲的是俗谛与胜义谛的区别。个体事物之间是有差别的，更重要的是：认识对象与认识主体是根本不同的，见者的见与人眼的见是根本不同的，二者不可混淆。本章的中心思想就是讲阿特曼与非阿特曼的区别。

2.

画中描绘之图景，

出于所见印象中；

统觉机能是基体，

应知见为知田者。

释：就像画中所描绘的景色一样，那是画家根据自己对外在事物的印象而画出来的，而大脑里形成、储存并反映印象的是统觉机能，于是统觉机能便成为了外在印象的基体。商羯罗认为最终是由“知田者”（即阿特曼）来“见”的。

“田”（kṣetra）是指身体、意识、思想、感情和五大元素等可变灭之物，“知田”（kṣetrajña）是指阿特曼或灵魂“我”，这两个概念来源于奥义书，在《薄伽梵歌》里专门有一章作解说。[89]称阿特曼为“知田者”是说它是真正懂得身体者，它不但了解“田”，并且也在“田”中。

3．

业行种子相结合，

随行结果体验者；

回忆住于心意处，

曾为［自我］之对象。

释：商羯罗认为那种与行为的因素相结合的行为主体等，带有［苦乐］等的行为结果，包括经验之物，都是知田者的对象，现在正在回忆的那些印象（在统觉机能中），以前（觉醒时）也是知田者的对象。行为包括有行为的因素，这种因素包括行为的主体等；同时行为还会产生一定的结果，结果有好有坏，以及快乐的、痛苦的等，最终控制行为的是统觉机能。而这一切皆为阿特曼的对象。

4．

主体对象常相异，

对象就如瓶一般。

主体与它不同质，

若非见者变心意。

释：根据上颂所述，可以认为认识对象与认识主体是完全不同的。认识对象就犹如一个瓶子那样（它只能是被认识的对象，而不可能成为认识的主体）。认识主体与认识对象因为在性质上是完全不同的，如果不是这样的话，那认识主体就不会是观看者（见者），而就与统觉机能一样了。注意：商羯罗在这里讲的认识主体是指阿特曼，但他最终却不把阿特曼作为认识的主体，因为阿特曼是清静无为的，与外在现象世界无染的；但为了宣讲自己的哲学理论，商羯罗作为权

宜之计承认现象世界的相对存在，并且加以分析，这即佛家的所谓“开方便之门”。

5.

自身种姓认同我，

圣典命令应遵从。

非亲死者之同理，

阿特曼成非自我。

释：此颂原句简洁晦涩，语句散断，经笔者反复研究，对照前田教授的译本，作出以下解释：

由于误认为自己的种姓血缘等是与阿特曼相同一的，于是种姓血缘就会起到一种敦促人们遵从圣典命令的作用。就好像见了一位死者，误认为他是自己的生父或生母，于是这一死者就会使儿子们遵从圣典的命令，准备将他“荼毗”（火化之意，源自巴利语jhāpeta）一样。通过这个例子可以认为，种姓血缘就如非亲死者那样，它与阿特曼是非同一的，认为是同一的看法是错误的。如果不是这样的话，那阿特曼就会变成非阿特曼。在这里商羯罗实际上是在说明，逻辑上的由此及彼的推理对于阿特曼来说是行不通的，它是超逻辑的，不在经验世界之中。此就是此，此非彼。

6.

圣典言说苦乐事，

本无业果也无身。

与体结合生业行，

智者理应抛弃它。

释：第一句“圣典言说苦乐事”，是指《歌者奥义》所说：“唯（自视）非此身者，苦乐皆不能触。”[90] 因为天启圣典认为，实际上无身者（指阿特曼，或已得解脱者）是不会与苦或乐一类事情发生关系

的，人其实本身也是不会有行为的结果或无身（解脱）一类事情的。接下来说，人本来虽然无身，但却与身体相结合，于是也就有了行为。作为一个智者是应该抛弃行为的。

7.

如我与业无关系，

与其止息也无关。

既知无身非缘业，

为何还要去造业?

释：如果阿特曼与行为并无关系，那么就应该认为阿特曼与行为的停止（消除行为）也是无关的。此句意谓，要想修行得解脱，就要消除业行；但这一切都要靠自己的努力，这跟阿特曼是没有什么关系的。下句反问：如果知道成为无身者并不是因为业行的缘故，那么又何必去造业行呢?

8.

贤者根据圣典书，

种姓原因全抛弃；

应该经常忆起此：

业因相对自本性。

释：聪明的人根据天启圣典，把诸如血缘种姓这一类业行的原因都统统地抛弃掉，而经常想起与业因相矛盾的自己的本性（阿特曼）。

9.

自我唯一住有情，

二者相容如虚空。

清静明澈亦辉煌，

虚空那样遍一切。

释：头两句说：阿特曼是唯一的，它住于一切有情生物之中；而一切有情生物也在阿特曼之中，就犹如在虚空之中那样。那么，这就讲明了两点：第一，阿特曼虽然是唯一的，但是却存在于一切有生命之物之中；第二，一切有生命之物都归属于唯一的阿特曼，就像所有的生物都存在于虚空之中那样。结论就是：一和多的关系在此是一种包容关系，一涵盖了多，同时多又存在于一之中。这两句可以参见天启圣典《伊莎奥义》和《薄伽梵歌》。[91]《伊莎奥义》云：

“而见群有唯在‘我’中，群有中乎‘我’独；斯人兮，自兹无所畏缩。”[92]

圣典认为群有（此为徐译，梵语原为sarvāṇi bhutani，唐代译为一切众生，即指有变化之生命物）均在自我之中，而自我却又是独立于群有的。再看《薄伽梵歌》（VI，30）：

“我于一切有中见，一切之中也见我。”[93]

根据《薄伽梵歌》，一和多不但是包容关系，两者还是互相依赖的。

此颂后两句也是可以在圣典中找到出处的。《伊莎奥义》（VIII）指出：

“是彼周至兮，——光明，无身兮，无瘢，无筋兮，洁清， 罪业兮不撄。为见者兮为思士， 为一自在兮为遍是，各如其性兮位列万事， 自来兮古始。”[94]

阿特曼本身是光明、洁清、无身无瘢的，他是周至的——像虚空那样遍在于一切众生之中，这些道理都是为天启圣典所确认的。

10．

无瘢无筋去粗身，

清静无恶和污浊。

［自我］无身［圣典说］，

也将细身［来否定］。

释：粗身即粗大的身体，是指由五大元素（地、水、火、风、空）所组成的可知觉的肉身，死亡时随即消灭。而细身即微细的身体，商羯罗在《梵经注》中认为："为粗身的种子，是元素之中的细微部分"，[95] 特征就是微少（tanutva）、透明（svacchatva）。细身与粗身不一样，它会伴随着阿特曼轮回。但是一旦达到解脱，细身也会消亡。于是，细身也是非阿特曼。

本颂说，因为阿特曼无瘢也无筋腱，[96] 所以就应该对粗大的身体加以否认。同时阿特曼也是洁净的、无恶的，就应否认其污浊。另外，天启圣典又讲阿特曼无身，所以也应该对细身加以否定。

11.

犹如婆苏天自身，

说与菩提树平等；

知其自身平等者，

即为知梵者最胜。

释：婆苏天（Vɑ̄sudeva）是《薄伽梵歌》中的大神克里希那（KRṣṇa）的别号，在《薄伽梵歌》中，婆苏天对另一主角阿周那说，就他自身而言，不管是阿湿婆陀（aŚvattha，也即菩提树）也好，是自己的身体也好，都是平等的。[97] 商羯罗在这一颂里是借用《薄伽梵歌》神话来说明非阿特曼的一致性，把阿特曼与非阿特曼区别开来，即便是阿湿婆陀，那也是与肉身一样平等的，因为还是非阿特曼。

12.

"我的"与"我"之观念，

并非是对他人起，

也非认为对自体。

心之观者无区别。

释：“我的”、“我”这一类的观念，不能认为它就是针对他人的身体而产生的，同时也不能认为它是对自己的身体而产生的。因为不管在任何场合或针对任何人，阿特曼作为统觉机能的目击者是没有区别的。反过来讲，所有的人的统觉机能都是由阿特曼作为目击者，所以就没有什么区别了。商羯罗在这里不但肯定了阿特曼的见者的统一性，他还否定了一切众生之间区别性的意义。

13.

贪欲憎恶与色相，

共同出于同一处；

畏惧也是来自心。

识主清静无所惧。

释：此颂认为，贪欲、憎恶这一类带有感情色彩的东西与外在事物的色、形等的印象，都有一个共同的出处——统觉机能，感知到的恐怖，也是来自于统觉机能的。而不同于统觉机能的认识主体，它是恒常清静的，无所畏惧的。这也是谈阿特曼与非阿特曼的区别。

14.

心在何处成何物，

自我并非要依它；

如若自我即如此，

定会变异成他者。

释：心是人身的控制器，是所有感觉器官的统觉机能，当α事物由心集中起来时，只要α与其它的事物在一起，这些事物就会以α作为

它们的本质。而阿特曼却没有这种要使何物变成自己的行为。阿特曼如要想成为它自身，它并不依靠自身以外的什么东西；如若不是这样的话，那阿特曼就不是阿特曼了。此颂商羯罗讲了两个方面：第一，心的作用；区别事物的性质可以以心作为判断标准。第二，阿特曼的排他性；这也是维护阿特曼的唯一无二性。

15.

等质纯知如虚空，

无分不老性纯净。

只因眼等添附物，

把它看成相反对。

释：纯知，即是纯粹精神，它本来如虚空一般，是等质的、无分割的、不老与无污的；但却因为眼睛等等这些有添附性东西，却把纯粹精神看成与它本来面目相反的东西了。

有关这个“纯知”（jñapti），商羯罗在《薄伽梵歌注》中把最高的阿特曼称为“vijñapti”，[98]把阿特曼的性质描述为“vijñaptim ɑtra”即“纯知”，[99]这与梵的性质完全一样。在本书中商羯罗三次使用这个词，但都是指的阿特曼。

16.

犹如瓶子似对象，

“我”念非属阿特曼。

应知它念也同样，

只有自我无污染。

释：关于“我”这个观念，它本身并非阿特曼的属性；而是像瓶子那样，只不过是认识的对象而已。同样，也应该明白其它别的观念以及缺点也是对象，只有阿特曼是不沾染这些污浊的。

17．

因是万念目击者，

不变遍满一切中。

万一见者有变化，

便如心智有限制。

释：由于阿特曼是一切观念的目击者，因为仅是旁观所以没有变化，它也是遍在于一切之中。万一它有了变化呢？那么见者（阿特曼）就成了统觉机能那样的有限制的知识。智者是不会这样认为的。

18．

见者之见非眼见，

［本质］相异无坏灭。

确因圣典说不灭，

见者始终在经验。

释：见者的见（等于纯粹精神）与人眼的见是不同的，它是不会被破坏的。因为天启圣典讲到了这一点。《广森林奥义》说：

“诚然！如彼之不见也，固仍见也，虽不见焉。盖见者无见之间止，非灭性故；”[100]

圣典认为见者的见是不会坏灭的，因此，见者始终都是在经验着的。

19．

自问：我是元素聚合体，

也为器官之集合？

拟或其中某一个，

要知到底我是谁?

释：商羯罗认为应该自己问一问：我是五大元素的聚合体，或者是统觉机能及感觉器官的集合体吗？拟或是它们其中之一部分？我到底是谁呢?

20.

自答：我非元素聚合体，

也非器官之一个，

仅是对象与手段，

主体异此如瓶般。

释：我既非单个的元素，也非元素的聚合体；我既不是单一的感觉器官，也不是感觉器官的全体。它们都只是认识的对象和手段，而作为认识主体的我与它们是不同的。就像认识主体与认识对象瓶的关系那样。

21.

心为薪取自我火，

无明欲行来点燃；

通过耳目之大门，

常把此火来燃烧。

22.

供物引起心燃烧，

右眼显现为主要；

活动即在［觉醒境］，

经验粗大在火中。

释：第21、22两颂论主集中论述了阿特曼与外界事物的联系。首先，阿特曼之火必须要通过统觉机能这一薪柴才能与外在对象发生关系；统觉机能又要在对象的基础上才能燃烧。可见统觉机能是阿特曼与外在对象相联系的桥梁。其次，燃烧的发生必须要有外因，也就是无明、欲望、业行等等，同时还得通过耳、眼等感觉器官。第三，阿特曼之火会对外在对象进行经验。这种经验发生在觉醒状态下，以右眼作为主要的活动场所，即在感觉器官活动之时发生。

第22颂还可以参照商羯罗的先辈乔荼波陀的《圣教论》（又译《蛙氏奥义颂》）第一章第2、3颂，乔氏说：

“彼复分三住体内： 要知享用复有三：周遍，显于右眼前，周遍，常享用粗食，炎光，居于意识内，炎光，常享用细食，有慧，在心中空间。有慧，常享用喜悦。”[101]

第2颂讲，阿特曼分成三部分住于体内：周遍，这是阿特曼在觉醒状态下的表现，它“显于右眼前”。此说法最早见于《广森林奥义》，书云：“此右眼中之神人，名曰因陀，以其为因陀也，隐称曰因陀罗。诸天皆好隐而不好显也。”[102] 其时《广森林奥义》的作者认为原人有二眼，左眼显示有相之梵，右眼显示无相之梵。在第22颂中，阿特曼之火经验粗大，这与乔氏的第3颂相对应，“周遍常享用粗食”，“享用”（原文bhuk、bhoga）一词据巫白慧研究员的解说，是指意识接触（能缘）对象的作用，粗食指物质世界，即感官所直接接触的对象。阿特曼之火点燃统觉机能之薪，再通过感官来经验外在世界。第22颂第一句“供物引起心燃烧”，讲的是“供物”（对象）可以对统觉机能产生作用，由感觉对象引发感觉或认识，这符合商羯罗的“认识对象决定认识内容”的思想。

23．

然则知觉色相时，

贪欲憎恶无忆起；

自我之火供对象，

醒时并不受污染。

释：紧接着21、22两颂，下面的第23、24、25三颂是讲阿特曼的三种存在形态：觉醒境、梦眠境与深睡境。此颂即讲觉醒境：在知觉外在对象的色、形时，并不带着贪欲和憎恶所回忆起的东西，那是阿特曼之火向供物（外在对象）供给的［一切］，同时它（阿特曼）在觉醒境中也不为外在对象的种种缺点所沾污。这是在醒位，人们在觉醒时认识的只是外界事物，是外界的经验者，而自我是遍在于一切之中，是“周遍”的自我，所以被称为“周遍”（ViŚva）。

24.

无明业行生潜象，

意的住处显现出；

自身光辉照耀着，

自我即此称炎光。

释：这是自我处于梦境中。由无明生起的业行产生了种种的潜在印象，此时（即做梦时）都会在意的住处（统觉机能）中显现出来；而阿特曼此时被它自身的光辉所照耀，所以称它为“炎光”（ṭaijasa）。在梦位，此时的自我正认识着心意本身，因为人们在做梦时实际上是在认识精神本身，此时已与客观外界断绝了关系。由于自我此时居住在思想之中，不但照亮着自己，也照亮着它物，所以就被称为“炎光”。

25.

事物潜象与业行，

内心此时皆不生；

自我何物也不见，

应知它称有慧者。

释：此时为深睡境，即熟睡位。这时外在的对象、潜在印象、由无明所产生的业行等等，以及内心（统觉机能）所生起的种种，统统停止了；自我也停止了对这一切以及内在精神的认识，接近于超验的境界，但还没有达到最高我的境界。此时的我被称为“有慧”（Prɑjña）。

26.

意境心境感官境，

行为将其来决定；

犹如太阳照射瓶，

精神让它得明亮。

释：意境，这是说的梦境；心境，这是说的深睡境；感觉境则是醒境。这三者都是由行为所决定的，由精神性所照射的，就犹如瓶子被太阳光所照射那样。所以这三者并没有达到最高的境界。

27.

自我之光照观念，

等同识体之对象；

再称认识之主体。

愚者由此来称谓。

释：根据上一颂所讲，三种境界都属业行所起，但由精神性之光照射，于是愚昧之人才会认为：以精神之光照射着统觉机能的诸观念，同时把这些观念作为认识对象的认识主体，与统觉机能的诸观念的主体是等同的。因为认识主体与观念的主体是完全不同的，认识的主体是超验的，而观念的主体却是经验世界的。认识主体（此处即指自我）本身是不能认识的，它并不是心或意，也不能把它看作统觉机能。

28.

智者被疑为识体，
缘其自光照万有。
自我同疑为业因，
万有业行之主体。

释：根据上一颂所讲，于是愚者也会把所有的聪明之人都认为是认识主体，因为他以自身之光可以照亮一切万有。同样，愚者也把认识主体（等同于阿特曼）认为是一切行为的原因，也就等同于一切行为的主体。这是两种错误的推断。

29.

如此自我添属性，
本身却是无限定，
无显无分义清静；
心意言词难影响。

释：如果照着上一颂那样来认识阿特曼的话（愚者之念），那阿特曼就会被添加上有限定性的属性。本身并不带有这些添加性的阿特曼是无表现的、无部分的、清静的。心意或言词都难以对它产生影响。

30.

纯知非知两皆是，
业行主体及它非；
在与不在缚与脱，
唯一杂多清静否。

释：如果把阿特曼作多种多样相反的想象，那它就会成为既是精神性的又是非精神性的；既是行为的主体又不是行为的主体。既遍在又不遍在，既束缚又解脱；既唯一又杂多，既清静又……等等。

31.

然而言语与观念，

两者共同难及［我］。

因为本身无属性，

也无业行与差别。

释：由于阿特曼本身并无属性、行为和差别，所以言语和统觉机能的观念，无论如何都无法对它（阿特曼）进行解释。阿特曼没有任何限定性（属性），所以它就没有识别标志，当然就无法言说它。不但不能说，连观念都达不到，那就无法想它了。

《鹧鸪氏奥义》说：

彼也语言自之返，用此心思亦不至。人知大梵阿难陀，更无何者为可畏。[103]

该天启圣典意谓，阿特曼是语言与心思的解释都难以达至的。

32.

犹如虚空遍满在，

一切有形无结合；

应知自我性清静，

最高归宿［吠檀多］。

释：就像虚空那样遍满于一切之中，却并不与一切有形之物相结合；应该知道在吠檀多原理中，自我是本性清静、最高之归宿。

33.

太阳之光驱黑暗，

见者之光逐黯色；

舍弃［醒时］知觉物，

以及［梦时］潜印象。

释：就像太阳光能驱逐黑暗一样，见者之光通过对觉醒状态的直接知觉物的放弃，对梦眠状态的潜在印象（如记忆）的舍弃，以及对一切物的放弃，达到对深睡状态的“黯色”的驱逐。此颂意味着阿特曼的最终状态是不同于前三种的，是对前三种的否定。

34.

色形记忆黯黑相，

皆为观念之对象；

我之对象诸观念，

遍在有情皆平等。

释：统觉机能的诸观念，是以觉醒状态的色、形，梦眠状态的记忆，和深睡状态的黯黑作为对象的。而以这一切的观念作为对象的阿特曼，存在于一切生类（有生命之物）之中，它是平等的，遍在于一切万有之中。商羯罗把认识对象分为了两个层次：一是经验世界的认识对象；一是阿特曼的认识对象。经验世界的对象是以物质为基础的现象界，阿特曼的对象是统觉机能经过对外界事物的认识和加工后形成的观念，这种观念是精神性的。

35.

自我结合心与意，

以及光眼和对象；

由此无知心意中，

各种各样观念生。

释：此颂商羯罗讲解观念的产生。阿特曼与统觉机能、意、眼、光、对象相结合，以无知作为特征的统觉机能就会产生出各种各样的

观念。统觉机能本身是没有任何形式和内容的，它是通过感觉器官从外界获取印象后形成观念的；看来观念的产生是有一定的物质基础的，是与外在现象世界相关的。

36.

自身之我别于它，

清静最高之归宿；

见者万有中平等，

应知超越其恐怖。

37.

整体遍在一切中，

寂静无污如虚空；

无分无业是一切，

常住破除二元观。

释：第36、37两颂同样讲的是阿特曼的性质。第36颂讲：要将自己的阿特曼与它物加以区别，应该知道阿特曼它本身是清静的，最高的归宿；是见者，在一切万有之中平等地存在，并且超越了一切的恐怖。第37颂接着说：阿特曼是整体，遍在一切中；它是寂静的，无污的，就像虚空那样的安定；它是没有部分的，没有业行的，它就是一切；它是常住的（即永恒之物），超越了二元的对立。

38.

我应如此来反思：

一切观念目击者，

如何才能认识它；

梵知与否应确认。

释：此颂认为应该做两件事：一是自己反思一下，我应该怎样做才能认识到一切观念的目击者（即认识主体）呢？二是要确认梵到底是不是已知之物。

39.

［天启圣典］教导说：

“［彼］见而不可见也，”

“［大梵］汝知亦殊微”；

吾等与他不知梵。

释：此颂引用了两段奥义书的圣句。

第一段引自《广森林奥义》：

“彼见而不可见也，闻而不可闻也，思而不可思也，识而不可识也。”[104]

这是说，阿特曼是能见而不是所见；它是见的主体，而你是无法见它的。

第二段引自《由谁奥义》：

“若汝心自惟：我已善知‘此’。‘大梵’之形相，汝知亦殊微。‘彼’者汝已是，‘彼’者诸天处，此汝当观省。我思已知‘此’。”[105]

从这一段来看，是说不要自以为已经知梵了，其实你懂得还很少；梵的真理，还待探求。于是此颂讲，我与他人，对最高的梵其实还是不知的。

40.

自身本性无中断，

智慧之光是自性，

见而无须依它物。

由此我知［最高梵］。

释：最高的梵是以自身作为本性的，是不会中断的；它又是以智慧之光作为本性，因此它在认识事物时不会依赖于它物的。只有这样，你才能知道最高梵。

41.

太阳之光照自身，

不用依赖它光源。

认识无须靠它识，

自己照耀为自明。

释：太阳之光照耀自身，它是无须借助于其它光源的。认识（特指阿特曼）也是同样。

42.

此物本性之为何，

无须借自它物出。

不管这是什么光，

不用它光来照亮。

释：此颂接着上颂讲，一个东西，不管它的本性是什么，都不用借用别的东西的本性来作为自己的本性。光难道还需要用别的光来照亮吗?

43.

无光借光为本性，

一旦结合即显出。

光是太阳的结果，

此种说法有错误。

44．

不在之彼生于此，

可称彼为此结果。

光为太阳之本性，

并非太阳生出光。

释：第43颂讲，无光之物，当它与以光为本性的东西相结合时，就会得以显现。这就是借光。由此，如果说光是太阳的结果，就是错误。第44颂接着解释道：彼是目前并不存在之物，但它依靠此生出来了，那么就可以说彼是此的结果。而光却是太阳的本性，并不是太阳与它物相结合所产生的结果。

45．

太阳仅是存在物，

瓶等显现发光体；

认识为本［阿特曼］，

也应照此来思考。

释：以光作为本性的太阳，虽然仅仅存在而已，但一旦它把瓶子等照亮使其显现出来，那就可以把它看作是发光的主体。同理，以认识作为本性的阿特曼也应该这样来考虑。

46．

太阳无须作努力，

光照出洞之蛇身；

因为认识为本性，

自我同理为主体。

释：就像太阳并未作任何努力，当蛇从洞穴中爬出来时，阳光自然就照着了它那样；阿特曼无须努力也能作为认识主体，这是因为它本身是以认识作为本性的。

47.

热［火］存在为燃物。

知为本性认识蛇。

同样认识属性时，

只需存在理如此。

释：同上一颂道理，（本性上）热的火是作为燃烧之物而存在的。那么，对于以认识作为本性的阿特曼来说，在对从洞穴中爬出来的蛇加以认识时（就像太阳光照物时那样），只需要它存在就行了（而无须努力）。同样，在对限定性的属性加以认识时，也只需存在就可，理应这样来理解它。

48.

不用努力成识体，

磁石一般变业主。

因此自我之本性，

识与不识两皆非。

释：认识者（阿特曼）不用任何努力就能成为认识主体，就像磁石吸铁那样，不用努力也会成为行为的主体。因此阿特曼就其自身而言，在本性上既非可认识又非不可认识。在这里商羯罗讲了阿特曼的两重性，也即有形的我与无形的我。作为有形的我，它呈现为外在的世界；也即人们可见的经验世界，所以它是行为主体。而作为无形的我，它是内在精神，进入轮回的灵魂，所以它是认识主体。

49.

此有教导说自我，

异于已知与未知；

束缚解脱诸状态，

实为假设不属我。

释：“此有教导”是指《由谁奥义》中的一句：“唯异所知者，又超所未知”，[106]说阿特曼既不同于已知物，又不同于未知物；于是，要说阿特曼有什么束缚、解脱等状态，那都是想象或假设出来的。

50.

太阳不分昼与夜，

因光本性无差别；

自我并无知与否。

知的本质无差别。

释：因为光的本性是没有差别的，所以对于太阳来说并无白昼与黑夜的区分；同理，因为知的本性也是没有差别的，所以阿特曼是无所谓知与不知的。

51.

上述已讲之大梵，

如依前面所已讲，

知其取舍两皆无；

知不［再］生为真实。

释：就如上面所讲的梵，按照前面所讲的方法既不舍弃也无获取的人，他是知道：不会（再）生是真实的。

52.

落入生死大河中，

无论使用何物品，

除了知识别无他，

自己自身难得救。

释：商羯罗认为人们都处在生与死的大河之中，要想从中得救，只有依靠知识，除此之外别无他法。他所说的知识，并不是我们所认为的有关经验世界的知识，而是有关梵与阿特曼的知识，或有关梵我同一的知识。

53.

天启圣典如是云：

“［高下双见者］，

乃解心中结，

一切疑尽除，

诸业皆断灭。”[107]

释：本颂中主要引用《秃顶奥义》中之一偈，第一句“高下双见者”本颂中并无，但奥义书原颂有，故引出。这是指梵具有高低两个面，也即上梵与下梵；高的梵与低的梵都懂之人，是一个真正具有知识之人，他能解开心中之结，消除一切的疑惑，从而也就断灭掉了所有的业行。

54.

虚空一般无身境，

精研圣典与推论；

舍弃我念与我身，

信此境界得解脱。

释：此颂对本章作一结论。如果一个人，通过精心地研读天启圣典及其推论（指本书），完全地摈弃掉“我”和“我的”这些观念，进入一个虚空般的无身的境界，并且对此确实地相信，那他就会得到解脱。此章讲解阿特曼与命我的区别，目的是分清有形之我与无形之我，重点是讲解无形之我，下一章开始讲有形之我。

---

[1] 《薄伽梵歌》第十三章标题即为“田与知田有别瑜伽”。

[2] 《歌者奥义》VIII，12，1；汉译引自徐梵澄译《五十奥义书》第249页。

[3] 《薄伽梵歌》VI，29～30。

[4] 《伊莎奥义》VI；汉译引自徐梵澄译《五十奥义书》第507页。

[5] 《薄伽梵歌》VI，30。

[6] 《伊莎奥义》VIII；汉译引自徐梵澄译《五十奥义书》第507页。

[7] dehabIjair bhūtasūkṣmair，参见《梵经注》III，1，1。

[8] 参见前颂所引《伊莎奥义》VIII。

[9] 《薄伽梵歌》X，26；原颂为：“一切树中独菩提，众仙只成那兰达。”

[10] 《薄伽梵歌注》III，29，Bom bay：ṇirnaya ṣagar Press，1934. p. 139.

[11] 《薄伽梵歌注》II，17，Bom bay：ṇirnaya ṣagar Press，1934. p. 81.

[12] 《广森林奥义》IV，3，23；汉译引自徐梵澄译《五十奥义书》第614页。

[13] 引自巫白慧译《圣教论》，商务印书馆，1999年版，第23～24页。

[14] 《广森林奥义》IV，2，2；汉译引自徐梵澄译《五十奥义书》第607页。

[15] 《鹧鸪氏奥义》II，9；汉译引自徐梵澄译《五十奥义书》第203页。

[16] 《广森林奥义》III，7，23；汉译引自徐梵澄译《五十奥义书》第588页。

[17] 《由谁奥义》II，1；汉译引自徐梵澄译《五十奥义书》第256页。

[18] 《由谁奥义》I，3；汉译引自徐梵澄译《五十奥义书》第255页。

[19] 《秃顶奥义》II，2，9；汉译引自徐梵澄译《五十奥义书》第702页。

第十六章 地所成物

1.

体中硬物地所成，

液体要素水来做；

消化动作与空间，

火风空来如此说。

释：此章商羯罗主要对个人存在的各种构造，以及对可以被称为“内在的自我”（pratyagātman）进行分析。商羯罗的个我观实际上是在对梵＝阿特曼进行心理以及认识论上的考察中显现出来的。梵我同一，那么作为个人存在的本质的阿特曼，就应该与梵为同样，其本质为纯粹精神，同时也为恒常、不变、无畏，永远处于解脱之中。然而在我们的日常生活经验之中，我们的阿特曼却又离梵是那么的远，二者怎么是同一的呢？商羯罗认为要回答这个问题，就必须要对个人的构造进行分析，对作为内在自我的阿特曼进行考察，以及对一般的阿特曼与它的属性的关系等进行考察。这种考察主要是通过对心理上、认识论上的种种事实进行分析。

此颂说，身体中硬的成分是由地所产生，液体之成分是由水所产生，而消化、动作和空间则是由火、风、虚空做成。

2.

嗅觉及它之对象，

其为地等之属性。

色显缘于光亮故，

感官自有对象应。

释：商羯罗认为，嗅觉以及味觉、视觉、触觉、听觉这五种感觉器官，是由地、水、火、风、虚空五大元素所构成；它们的对象为香、味、色、形、可触物、声音，而这些对象又是地等五大元素的属性。就犹如色显现出来是因为照射它的光是明亮的缘故，于是各感觉器官都有对应的同种类物作为对象。

3.

知觉实为其目的，

行动有赖语与手。

十一就是内在意，

它的目的在分别。

释：可以说，五个感觉器官在传统意义上讲其目的在于进行知觉，而行动是因为有五个行动器官（即语、手等）存在。商羯罗所说五个行动器官是语、手、足、排泄、生殖。作为外在的器官有十，那么内在的意则为第十一，意的目的在于对五个感觉器官和五个行动器官加以分别（即控制）。

4.

心意目的为判断。

自我本性放光明，

照耀知觉对象心；

认识主体阿特曼。

释：前一颂所讲“意”（manas），与此颂所讲“心意”（即统觉机能，buddhi），其实意思都一样。商羯罗认为它们都是由阿特曼被添加的属性所生之物。在别的地方他还用过“心”（citta），识别（vijñāna）等。

统觉机能是以判断对象作为目的，这是讲它在认识过程中的作用。阿特曼以自己本性之光，来对知觉一切对象的统觉机能加以照

射，所以可以称阿特曼为认识主体。

5.

光照取形被照体，

看似混杂实非合；

认识主体也同样，

实非浑然为一体。

释：作为照射主体的光，它在照射时，采用了被照体的形状，于是就会把光与所照的对象混为一体。换句话说，当你看见一个物体时，这是因为在这个物体上有光你才可能看见，于是光和物体是混在一起的。但是，实际上两者并非一体，光就是光，物体就是物体。商羯罗认为，同样，认识主体也会与它的认识对象混为一体，但无论任何时候两者都不能混为一谈。认识主体之光照射在对象身上，这时你才有可能看见对象，但看见对象并非意味着它就是认识主体。

6.

固定灯火不用劲，

定能照亮达于物；

认识主体也同样，

照到声音等观念。

释：商羯罗比喻说，就像一盏固定的灯火，它不用任何努力，就能把它所能达到的物体照亮一样；认识主体也不用任何努力，它的光就可以照亮那些取声音等形的统觉机能的观念。这是指观念的外在化，即阿特曼通过统觉机能，统觉机能再通过感官与外界对象接触，从而使阿特曼能够认识到现象世界。这也是表现为十大器官与外在世界的交流和接触。

7.

愉悦别于统觉心，

恒常自我光照耀；

身体感官集合中，

心意显现如自我。

释：愉悦等等的心理感受受到阿特曼的恒常之光的照射，在身体与感觉器官的集合体中，它与就像阿特曼那样显现出来的统觉机能是有区别的。

8.

因为头疼即思量，

自身实为痛苦人。

见者非为苦对象，

原为识主并无苦。

释：因为头疼的原因便会认为自己是痛苦的。而见者（阿特曼）与痛苦的对象是不同的，这个见者是认识的主体，所以它是无苦的。前一颂与本颂商羯罗都讲述了一点：愉悦也好痛苦也好，都是统觉机能的内在感觉，源于内官，与阿特曼是不同的。这些是内在的知觉对象，它们与外在的知觉对象一样。商羯罗认为，这两种知觉的对象都是由统觉机能的观念变形而来，具有先验论的意味。

9.

人苦因为思量苦，

而非实际体验苦。

具有四肢集合体，

见苦之物并不苦。

释：一个人感觉到苦，主要原因是由于此人误持有“我是痛苦的”的观念，并不是因为他确实体验到了痛苦。在具有四肢的集合体

（身体）中，见着苦之物（指阿特曼）却是并不苦的。

10．

如若误说眼目事，

对象主体两皆是；

眼目多样又集合，

自我为见非对象。

释：在此颂中商羯罗以眼为例来讲对象与主体的关系。前两句是反方意见，后两句是正方意见。眼睛是看的主体，但当你在镜子里看自己的眼睛时，这时眼睛就既是看的主体又是看的对象了。佛教唯识宗认为“识”就是既为对象又为主体，商羯罗认为唯识宗的这个识与其统觉机能相近。商羯罗在他的《梵经注》中提到，佛教坚持积聚论的观点（实为佛教说一切有部的观点），一切事物都是聚合而成，因而执著于外界事物的实在性。在《梵经注》中商羯罗又认为，[108]说一切有部的观点其实与佛陀的本意并非一致，佛陀的观点是“识一蕴论”（vijñāna ekaskandha vāda）。这种观点认为：认识手段（pram āna 量）、认识对象（prameya 所量）和认识结果（phala量果）这些日常活动的一切，都是由意识所表现出来的表象，属于内在的；它们与外界客观存在的事物是不同的，因为客观现象并没有意识的参与。识一蕴论实际上是承认任何事物都是识的聚合体，根本反对外界事物的客观实在性。根据法称的《量评释论》（Pram āṇavārttika）的观点，[109]认识从本质上讲，最终是没有区别的；但是带着错误见解的人们却认为，认识对象（grāhya）、认识主体（grāhaka）和自意识（自证分saṃvitti），这三者是存在着区别的。对于唯识宗来说，认识最终都是归于阿赖耶识的，当然是没有区别存在的，因为阿赖耶识既是一切认识的前提，又是一切认识的归宿；它甚至也是认识对象，如第七识末那识就对它认识。

商羯罗认为，陈那和法称都认为识是超越于对象和主体（grāhyagrāhakāṃŚavinirmukta）的，甚至包括空（Śūnya）。他不同意唯识宗把认识主体等同于认识对象的这种看法。因为，统觉机能如

照此推理那也就既是对象又是主体了。他认为不能这样来推，因为眼睛是多样性的，又属于集合体（蕴）；而最终来说，统觉机能受阿特曼的控制，阿特曼是见的主体，但它不是对象。

11．

如识自我为多样，

具有意志与努力；

我以知识为［性质］，

犹如光照非对象。

释：前一颂为商羯罗对唯识宗的批判，这一颂是对胜论派哲学的批判。前两句是反方，后两句是正方。胜论哲学认为，一切事物都具有如下六种性质：实体、性质、运动、普遍、特殊、内属。[110]而阿特曼只是实体中之一，具有知觉作用、愉悦、非愉悦、意欲、憎恶、意志和努力等性质。商羯罗认为如果照胜论的观点，阿特曼具有知识、意志和努力等等的性质的话，那阿特曼就成为多样性的了。这种看法是不正确的。因为阿特曼唯一只以知识作为性质，它就像光一样，不会成为对象的。其实照商羯罗的本意是不能言说阿特曼有什么性质的。阿特曼只是本性为知识，而是没有性质（guṇa）的。但在此处他说阿特曼以知识作为性质，这是为了配合对胜论的批判而作的权宜之计。

12．

光为照他非自照，

如此要说有区别，

［本质］相同不自照。

识主也非被识体。

释：光作为照物的主体，它本身是不会自照的；同时就它自身来讲是无所谓照主和被照之分的。如果说有照主和被照之区别，那它作

为这两者，在本质上是同等的，它也不会照自己的。同理，认识主体也是不会看它自身的。

13.

无论任何事与物，

难成自身属性相；

犹如烈火对自身，

不能自照与焚烧。

释：无论任何事物，它都不可能成为它自身属性的对象，就好像烈火一样，既不能照亮自身，也无法焚烧自己。

14.

依据同样之理由，

排斥意能识自身；

部分同样不合理。

［自我本性］无差别。

释：此颂认为，依据前述同样之理由，认为心意（统觉机能）可以自己知觉自身（如阿赖耶识对自身的认识）的唯识宗的观点已经被排斥，同样，唯识宗的认为认识是认识主体和认识对象之一部分的看法也是不合理的。[111]作为认识主体和认识对象的部分，其本性是完全同样的，而认识（阿特曼）在本性上是没有差别的。也即：唯识宗把认识的成分分为三部分（认识、认识主体、认识对象）是不正确的，阿特曼并不是其中的一部分；如果成了其中一部分的话，那阿特曼与其它两部分的本性就是完全一样，成为有差别之物了。

15.

同样空性不合理，

心似瓶般为所见；

心意虚妄分别前，

［自我］早已得确立。

释：前颂批驳了唯识宗的观点，此颂又对空宗的观点进行批判。商羯罗认为把阿特曼认同于空宗的“空性”也是不合理的。因为如果这样，统觉机能就与瓶子一样，可以从自身或从别的阿特曼来看的对象；实际上阿特曼在心意（统觉机能）对它进行错误想象（虚妄分别）之前，它早已确立。这里的心意虚妄分别商羯罗用的是vikalpa，他在别的许多地方把vikalpa的功能等同于manas的，但在此似等同于buddhi的功能。在后两颂里也是同样的情况。

16.

妄别之前存在物，

如为妄别之原因，

定能消除妄别念，

因为是它生起此。

释：不管是什么东西，只要它是在统觉机能进行虚妄分别之前就存在的，而且如果它是这种虚妄分别产生的原因，那就一定会消除这种虚妄的分别。因为虚妄分别本身就是原因。虚妄分别在这里可以理解为无明。此颂想说明的一点是：在无明出现之前就已经存在的东西是不会受无明的影响的，如果以此成为虚妄分别的原因的话，也一定会得到解脱的，因为只有无明才是原因。而在无明出现之前存在的只是阿特曼，它是不会被影响的。

17.

舍弃无知虚妄因，

以及轮回支配者；

阿特曼以得解脱，

它是无畏最高梵。

释：虚妄分别的根源也就是轮回的支配者即为无知，将它舍弃之后阿特曼便得解脱，因为它就不会再缠缚着阿特曼了。这样一来，应该明白阿特曼也就是恒常无畏的最高梵。因为阿特曼再也不进入轮回之中，它也就归入了最高梵。

18.

觉醒梦眠与深睡，

后者为种生于暗；

其一存在两不生，

皆为虚无应舍弃。

释：觉醒状态（jāgrat）时阿特曼经验着外在世界，梦眠状态（svapna）时阿特曼经验着通过外在感官所得来的内在的潜在印象（vāsanā）；深睡状态（suṣupta）时一切意识全停止了，阿特曼成为纯粹的知。此颂第二句"后者为种生于暗"在此需要作出解释：第一，"后者为种"是说深睡是前两者产生的种子。商羯罗认为，阿特曼对于前两种来讲只是纯粹的形式而已，与真实的阿特曼是完全不同的。就好像人由觉醒状态进入熟睡状态，再由熟睡状态返回到觉醒状态那样，前两种状态就是由熟睡状态而来，于是它便成了前二者的种子了。后一"生于暗"说，在熟睡状态中，阿特曼是处于未开展的状态，被称为"未开展者"（avyākRta），也被称为"暗黑"（tamas）或"无知"（ajñāna）。同时，当这一种子被阿特曼的知识烧尽时，它就再也不会发芽了。

第三句"其一存在两不生"是对第四句的"皆为虚无应舍弃"作论证，这三种阿特曼的存在状态只要有其中之一种存在着，其它两种就不会存在，这是常识所告诉我们的；既然是常识，那便是虚幻不实的，所以这些状态都不是阿特曼的本来面目，于是便应该加以舍弃。

19.

阿特曼与对象接，

心意目光相混合；

其时业行即生起，

错认此为自我做。

释：因为看见了阿特曼与统觉机能、意、目、光、对象等等相混合后，行为便产生了，于是认为这是阿特曼的行为，这是错乱的想法。

20.

眼睑开闭缘于风，

并非由于目自身；

眼亮一般心意亮，

心与意都并非因。

释：因为风吹的缘故眼睑才会产生开闭，而不是由于眼睛本身的缘故。同样，因为眼睛视线有光（即开着而不是闭着的），眼睑的开闭也不是出于意或统觉机能的缘故，而是因为它们是有光的。

21.

思量确认两作用，

分属意念和统觉；

双方属性不相混。

一切妄别为自我。

释：思考作用和确认作用分别归属于意和统觉机能；双方各自的属性是不能混淆的。这是商羯罗自己的分法，与现代我们的看法是不一样的。接着便认为一切的事物都被妄分别为阿特曼。

22.

诸种知觉有局限，

意将知觉同感官。

认识主体见心意，

思量等同身体大。

释：诸种感觉器官的知觉，是受感觉器官在身体中所占的部分大小的局限的，而统觉机能就把知觉与产生它们的感官看作同样大小了。认识主体是看管统觉机能的，因为统觉机能统管全身，于是就认为认识主体是与身体同样大的尺寸。商羯罗实际上在这里是引用了耆那教哲学的观点。[112] 耆那教哲学认为，灵魂与人的肉体是在一起的，灵魂寓居于它所附着的各种躯体上面，就像灯光照亮了整个房间一样。于是灵魂与身体的大小是一样的。

23.

此确全为刹那灭，

达摩无断别非他；

类似灯火认识生，

人生目的在寂归。

释：此颂商羯罗列出了佛教的观点。第1、2句说，佛教徒认为，一切都是刹那生灭的，是无间断生灭的达摩（法）而非其它。第3、4句说，人的认识就像灯火一样，是此灭彼生、彼灭此生，类似而不断延续的；一旦所有这一切都归于寂灭时，那就是达到了人生的目的了。根据佛陀的观点，“诸行（行指有为法）无常”，[113] 他认为世界上所有的一切事物和现象都是生灭无常的，没有永恒的实体存在。甚至包括人的思维概念都是如此瞬间万变的，所谓“念念生灭”即是这个道理。商羯罗在这里讲的“这一切”，根据其弟子欢喜智、菩提尼第和罗摩提达的观点，应该指的是认识（jñāna）和认识的对象（jñeya），即包括有为法和无为法。佛教在讲人的生死轮回时也认为，轮回是怎样从此身渡到彼身的呢？他们用“如火传薪”来解释。如有两支蜡烛，甲烛燃烧将尽时传火于乙烛，乙烛则继续燃烧；对于轮回的主体就像火一样，既不能说此火即是前火，也不能说与前火无关。人的认识也

是一样，现在的认识是以前认识的延续，它与以前的认识是有关的。佛教理论的目的是讲一切事物的无常性即无永恒实体性，反对有一个不变的灵魂。这是针对当时婆罗门教的梵我理论而提出来的反对理论。商羯罗在这里讲述佛教的观点主要是想论证阿特曼的永恒实在性，以及阿特曼的本性与非阿特曼即现象世界的区别性。

24.

一说色形存在物，

本性相异来显现；

它说识外别无物，

现讲前者不合理。

释：有一些（承认现象世界实在性的）佛教徒认为，诸如色形这样的外在对象是存在的，这些对象的显现不是由自己而是通过与自己本性相异的它物来实现的。另一些佛教徒则认为，识之外并不存在其它事物。前者应该是指的部派佛教的犊子部，后者则是指的唯识宗。犊子部有两大重要的思想理论值得注意：其一是有关“补特伽罗”的理论，犊子认为补特伽罗是生命的我，是一种物质性的，是有；应该把它看成谛义（实在的东西，不是镜中花水中月似的假有）、胜义（非传言而来，是可以得到实证的）。同时，补特伽罗就是轮回的主体，这在大多主张无我论的佛教派别中是特殊的。其二是犊子认为诸法不完全是刹那灭，有些法是暂住的。佛教讲刹那灭是与心相联系的，犊子则认为，心法刹那，此外则大部暂住。这样，把色与心分开来，色可以在心外独立存在，就具有了唯物的倾向。

唯识宗主张八识，其中第八识阿赖耶识为藏识，具有能藏、所藏、执藏三义。其含藏一切诸法种子，为有漏无漏一切有为法的根本。自然在识之外，别无它物。接下来商羯罗将驳斥佛教理论的不合理之处。

25.

识取外在对象形，

刹那生灭无记忆；

心意既为刹那灭，

何处又能留潜象。

释：商羯罗认为，识采用外在对象之形，是刹那生灭之物，那么它是决不会有记忆的。显然在这里商羯罗把识等同于了统觉机能。统觉机能既为刹那灭，那么同样它也是无处可留潜在印象。

26．

能留之物尚且无，

类似性质难［确认］；

若非则应弃刹那，

此确非汝所愿意。

释：既然潜在印象及记忆等延续性物都不存在，那么对此瞬间之灯火与彼瞬间之灯火之间延续的类似性，要加以确认是很难的，没有确认的手段。因为没有把它们的类似性记忆下来的东西。这样一来，商羯罗便认为佛教徒的理论是不合理的。如果说潜在印象以及记忆有保留的场所，那么刹那灭的观点就应该被舍弃。这意味：既然一切都是刹那灭的，那任何事物都是无法保留的，都是无常；于是，统觉机能中也不应该有任何保留，当然就没有潜在印象和记忆了。没有记忆，何来延续的类似性呢？前一灯火与后一灯火又是何种关系呢？最后一句商羯罗说，要舍弃刹那灭的观点却是佛教徒不愿意的事情。商羯罗的目的是要维护他的阿特曼恒常不变的观点。

商羯罗在《梵经注》中对佛教的攻击也主要集中在刹那灭的观点上。商羯罗认为，以《梵经》的立场，如果根据持刹那灭论者（Kṣaṇa bhanga vōdin，指佛教徒）的说法，后一个刹那生起之时，就是前一个刹那灭亡之时，那么，前的刹那与后的刹那之间似乎并无因果关系。因为前一个刹那在消亡之后，它就变成了无，所以它不可能成为后一个刹那的原因。这样也就割断了前因与后果之间的顺序关

系，前一个刹那的活动是与后一个刹那的活动没有关联的，这样一来两个刹那之间就是断裂的、纯粹的无。从而也就可以证明佛教的十二缘起的理论是不合理的。商羯罗提出：结果在发生时不可能完全没有沾染上原因的自性，那么，如果事物原因的自性在结果生起时被留传了下去，也即原因和结果有了传承关系的话，那刹那灭论的说法就不攻自破了。换句话说，如果不承认事物具有自性而结果又被原因的自性所染，但却又认为因果关系是存在的，那这就是对因果关系的不当扩大。[114]

27．

寂归无需作努力，

教授手段无意义；

既然各自作寂归，

它物也就不必要。

释：按照佛教的观点，一切事物在归于寂灭时，是不用作什么努力就能达到的，那为了这个目的而教授归寂手段也是无意义的了。因为这一切事物其归寂皆为各自个别在每一瞬间完成，那么它们之间也不存在因果关系，于是在它们寂灭时，也无需它物的助力。佛教认为一切事物在无常上可表现为刹那无常，即一切有为法，刹那之间，有生、住、异、灭的变化；还有相续无常，即一切有为法在一期相续上有生、住、异、灭四相。一切都处于流变之中。

28．

它者连续有必要，

尽管［本质］为相异；

但如一切刹那灭，

没有必要求它物。

释：对于寂灭来讲，即便在本质上是相异的，但与它物的连续还是有必要的。但如果认为一切事物都是刹那生灭的话，那寂灭就没有

必要求助于它物了。这是对上一颂的补充解释，下一颂接着进行解释。

29.

因为二者［之连续］，

同时共在相互依；

其一随它而成立，

也要依靠它存在。

释：因为此物与彼物在同一时间共同存在，它们之间就是相互有关系的，是连续的；此物是通过与它物的联系而建立起来的，此物也就会依靠它物而存在。这是借批判佛教的刹那灭观点来讲事物之间具有不可分割的因果关系。

30.

对于［自我之］误附，

理应消除是吾念；

如若一切［刹那］灭，

解脱结果归谁属。

释："误附"是"错误的附托"的简化说法，这是因为字数限制所致。说明"误附"（m Rṣɑ̄dhyɑ̄sa）的最好例子就是认绳为蛇，即把蛇的形相错误地附托在绳上。它的同义词是"无明"。此颂第1、2句说，对于被误附的阿特曼来说，只有把这些误附消除，才能得到解脱，这是吾等（不二一元论者）的见解。换句话说就是，轮回是因为误附（无明）所造成的，要想获得解脱，就必须要消除无明。换另一种说法，对于把梵和阿特曼看作非同一的直观（bhedadarŚana）要抛弃，保留不异的直观（abhedadarŚana），这样即可获得解脱。第3、4句说，如果一切事物都是刹那灭的话，那么就要说说作为它的结果的解脱是归属谁的问题了。

31.

知识自我或称他，

自身确为实在者；

存在非在认识体，

非存在事不承认。

释：它（阿特曼）可以被称为知识、自我或其它什么的，但它自身确实是实在的。因为它是存在与非存在事物的认识主体，于是要说它是非存在的是不能承认的。

32.

承认非在基于有，

如若把在变非在，

众生难识有与非；

此事并非人情愿。

释：承认事物的非存在，这是基于事物的存在（有，也即梵）。因为只有梵或阿特曼是真正的有，其它都是非有。如果有被看作非存在的话，那么人们对于存在或非存在的事实就无法认识判断了。这种事并不是人们所情愿的。商羯罗在此颂中讲有与无的关系，他却只强调了问题的一个方面：有是绝对的。考察二者的关系只能基于这一原则。

33.

"有""非有""有非有"，

在此虚妄分别前，

应知存在是不二；

平等恒常与误别。

释：其实“有”（存在）、“非有”（不存在）、“有与非有”（存在与不存在），这些都是虚假的区别，在此之前，只有不二。商羯罗与佛教同样地认为，这些名称都是虚假的，只是名称上的区别；而有了这些区别，便出现了二元，这是绝对错误的。实质上只有“不二”是真实存在的。不二即指梵。它对于一切来讲是平等的，是恒常不变的，与虚妄分别之物是有别的。

34.

应知二元非实在，

因为虚妄生出它；

犹如梦中所见相，

有与非前不存在。

释：应该承认二元是非实在的，因为它是虚妄的分别所产生的，就像梦中所见的对象一样，虚幻不实。二元在作“有”、“非有”这种虚妄的分别之前是不存在的。

35.

语言所别圣典言，

变异之物非实在；

流转生死接古传，

我之摩耶欲超渡。

释：在本颂中商羯罗共引用了两段圣典和一段古传书的圣句，现先将引用原文注出，再行解说此颂意味。

第一段为引用《歌者奥义》：

“吾儿！如（识）一泥团也，一切泥所制器皆可知；分异在语言之所系，名而已；实，唯泥也。”[115]

第二段引用《广森林奥义》：

“唯以意会彼，斯世无异多。若见其多似，得死如流梭 。”[116]

此末句原为“得死又得死”，也即生死流转。

第三为引《薄伽梵歌》：

“神者属性显摩耶，如何才能得超越；我等既为归依者，定要超越此幻力。”[117]

本颂第1、2句说，根据天启圣典所说，一切变化之物的区别（分异）只是在于名言或名称而已，实质是不变的；变化之物是非实在的。第3句说，如若看见此世界的多样性，那么还会“得死又得死”，即永远沉沦于生死大海之中不得解脱。前三句连起来总的思想是要消除多样性的现象世界，追求最后的不二。第4句说，要超越摩耶。摩耶（m　āyā）是梵的一种神奇的幻力，梵通过它变现出多样性的现象世界，但这些却并非真实，犹如疑绳为蛇一样，只是幻相而已。要想摆脱虚幻的现象世界，就必须要超越摩耶，才能达到真如。

36．

由此自我为清静，

虚妄分别本性异；

因而无取又无舍，

自我并非虚妄物。

释：根据上一颂得出结论：阿特曼是清静的，因为它是不二的，没有多样性的变化。也因为阿特曼与虚妄分别在本性上是相异的，阿特曼既不用取得何物也不需舍弃何物，它是唯一的。所以，阿特曼并不是它自身以外的什么东西所虚妄分别之物。

37．

由于本性为光辉，

太阳之中无黑暗；

本性恒常是认识，

自我不存在无知。

释：由于阿特曼的本性是光辉，所以就像太阳之中无黑暗一样；由于阿特曼的本性是恒常的认识，所以不可能存在它所不知的。

38.

同样不变为本性，

自我状态无变化；

如若要说有变化，

自我无疑会消亡。

释：同样接着上一颂解释，阿特曼是以不变性作为自己的本性的，当然不会有状态的变化。如果要说它有状态上的变化，那阿特曼无疑就会消亡。商羯罗认为，就如佛教所讲，有变化之物必然经历的过程是：生、住、异、灭。有生就有灭。

39.

如说解脱为境变，

是为造物有泯灭；

或说结合与分离，

应视决非为合理。

释：商羯罗在此提出两种他认为不合理的说法：一种认为解脱是阿特曼所处的状态（境）发生了变化，他认为如果照此说法那阿特曼就成为了某种人为造出来的东西，这样一来解脱就成为了不安定之物，即会泯灭之物了。另一种说法认为，解脱是阿特曼与梵的结合所造成，或者说是与原质（prakRiti）的分离。[118] 对这种观点商羯罗在下一颂里进行批驳。

40.

因为结合与分离，

皆非恒常之事物；

来去两者也同此。

自己本性不能失，

释：因为无论是阿特曼与梵的结合也好，还是与原初物质的分离也好，这些都不是永远恒常的事物。另外，或者说解脱是阿特曼进入梵，或梵到阿特曼中来，这些说法也都是不合理的。最后一句“自己本性不能失”按意思应该接在下一颂，故使用了一个逗号，同时与下一颂放在一起解释。

41.

自身本性无需因，

它物却需有原因；

自己本性确如此，

本身无需舍与取。

释：根据第40颂的意思，我们可以知道此颂商羯罗是通过讲事物的本性，来阐述阿特曼本性的不可变性。上一颂末尾讲自己的本性是不能失的，此颂一开始讲自己的本性是没有什么原因的，而别的事物（如状态的变化等）却确实有自己的原因。自己的本性是不能由自己也不能由他人所获取或舍弃的。它是不可改变的。

42.

［它］是万有之本性，

取舍之事实难有；

非别它物永长存，

亦非对象亦难离。

释：此颂意思比较简单明了，商羯罗说阿特曼是一切万有的本性，因此它是不可取舍之物。因为阿特曼就是一切万物本身，所以它也是永世长存的。阿特曼既不是什么东西的对象，也不从什么东西那里分离。

43．

万有为它而存在，

它为绝对在永远；

因此知晓解脱者，

舍弃业行及手段。

释：一切万有因为阿特曼的存在而存在，阿特曼也就是一切万有，所以它是永远的存在者、绝对者。因此，知晓或追求解脱者，应该舍弃一切的业行及其手段。[119]

44．

圣典理论言说它，

自我认识为最高；

如生他想非［真］识，

应弃非我之［认识］。

释：无论是天启圣典还是一般理论，都说阿特曼的认识是最高的认识。[120]然而，如果把真实的阿特曼认为是别的东西的话，这种认识就不是真实的认识。因此，对于那种把真实的阿特曼当成非阿特曼的认识是应该舍弃的。

45．

原质构成之三德，

平衡状态难打破；

因为无明静休止，

别的原因并未有。

释：在本章第39颂的注释中讲了数论哲学的基本观点，数论哲学从二元论的立场出发，提出了宇宙的根本原理是原初物质和神我二者，前者是物质性的，后者是纯精神的。而原初物质由“喜”、“忧”、“暗”三德组成，这三者在原初物质内部的平衡一旦被打破，宇宙便得展开。此颂商羯罗专门来批判数论哲学的观点。他认为原质三德的平衡被打破是不可能的，因为在此状态中无明等还处于休止的状态，而商羯罗认为打破平衡是需要无明来发挥作用的。在这一点上吠檀多哲学与印度的许多其他派别观点是一致的，例如佛教在讲述十二因缘论时便认为无明是使人进入生死轮回链条的根本原因。至于数论哲学讲的别的打破平衡的原因是不被认可的。接下来商羯罗将继续对数论哲学的观点进行批判。

46.

其一如若为它因，

活动拟或有与无；

引起活动必然性，

不属三德或自我。

释：如果说三德之中的某一个属性是其它另外两个的原因的话，那么，它们要么始终是活动的，要么是完全不活动的。发生活动的必然性，既不属于三德，又不属于阿特曼（＝神我）。《金七十论》十二长行解释三德内部的不平衡状态有五种：（1）或者其中一个制服其它两个而取得统治地位（“更互伏”），如强大的日光照伏月光或星光；（2）或者三者互相支持和依存（“更互依”）；（3）或者一个由其它两个所产生（“更互生”），例如火、油和灯芯三者合成灯火；（4）或者三者互相转化（“更互起”）；（5）或者三者互相配合（“更互双”）。[121]

47.

［唯一原质］其存在，

是为［多数之神我］。

解脱以及束缚［我］，

如说有别不合理。

释：根据数论哲学的观点，原初物质是唯一的，神我是多数的；原初物质其存在是为了神我的缘故。具体如《金七十论》讲："聚集为他故。异三德依故。食者独离（存）故。五因立我有。"[122]这段文字说明了几点：（1）世界上一切的事物都是为神我的目的而聚集的，只有它才是目的。（2）作为目的者的神我是异于三德的。（3）神我是一切事物的实际控制者。（4）物体是可经验的，其经验者就是神我。（5）这个世界是一切痛苦的原因，它本身是无法使人们得到解脱的，因此必须要有神我存在。由此看来，数论的神我与吠檀多的阿特曼是很相近的，但在形式上也有一些不同。如数论认为神我不是一个，而是多个。但在此颂中商羯罗认为，如果唯一的原初物质为了多个的神我的原因而存在的话，那么得到了解脱的神我与被束缚的神我之间要说有区别的话，那是不合理的。

48.

因为神我为不变，

原质缘它而存在，

数论此说不合理。

如说有变也相悖。

释：数论哲学认为，因为纯粹精神的神我是不变之物，所以原初物质（在此用的是pradhāna，＝prakRti）是因为它的原因而存在的，商羯罗认为此种说法是不合理的（在下几颂里商羯罗还会加以说明和批判）。当然，如果再说纯粹精神的神我是有变化的，那就更是不合理的了。布鲁夏（Puruṣa）一词在吠陀时代即指人格化的宇宙创造者，在数论哲学中它是灵魂（神我）的代名词。神我在本质上是一种意识的东西，它是无变化的，既无始终，又无时空和因果。神我不是

创造者，也不是被创造者。原初物质是由三德所构成，神我则不是。原初物质是认识的客体，神我是认识的主体。

49.

原初物质与神我，

二者关系不相合；

因为原质非精神，

为此存在不合理。

释：原初物质与神我二者之间的关系是不相合的，这是因为二者的性质根本不同的原因，原初物质是非精神性的。于是，说原初物质因纯粹精神的缘故而存在是不合理的。

50.

如起作用成可灭，

即便知识也同样；

如若原质无原因，

最终不会得解脱。

释：此颂讲纯粹精神与原初物质是否相互发生作用的问题。如果纯粹精神布鲁夏能起作用的话，那它就变成了可灭之物。同样，如果纯粹精神的神我仅以其知识来起作用的话，它也会成为可灭之物。如果原初物质的作用没有原因的话，那随之而来的结果就是没有解脱。以上第45颂至50颂是对数论哲学的批判。

51.

如热不为［光］显现，

愉快不被识知觉；

迦那陀徒如是说，

同一基体［阿特曼］。

释：从本颂开始至第56颂是对胜论哲学的批判。迦那陀（Kaṇādа）是胜论学派的开山祖师，胜论哲学具有实在论的特点，主要哲学观点有原子论、句义论（范畴说）和因中无果说。其“句义论”把世界的各种现象分为六种范畴，即实体、性质、运动、普遍、特殊、内属。实体说认为，世界上一切现象的本质自身就是实体，实体的类别有九种：地、水、风、火、空、时、空间、灵魂、心。由此看来包含了一切物质和精神。特别是灵魂和心，胜论认为灵魂是人体中的东西，是自我意识的主体；而心则是灵魂与外界器官的联络员。可以看出，胜论学派的哲学观点是多元的实在论观点。商羯罗对它的批判就是着重于这一点。

热是火的性质之一，光也是火的性质之一，但热并不是因为光的照射才显现出来的。同样，胜论学派认为，快感与知觉都是实体阿特曼的性质之一，但作为性质之一的快感却并不被另一性质知觉所知觉到。因为快感等与知觉作用都同属于一个实体阿特曼，即以阿特曼作为基体的原因。

52.

意［我］结合只生一，

快感知觉［两相异］，

难以同时内属我；

故而愉快难知觉。

释：意与阿特曼每结合一次，只能生出一种性质；快感与知觉作用是两种不同性质的东西，所以不能同时都内属于阿特曼。因此愉快就不能被知觉作用所知觉。

53.

由于［性质］均相异，

难以认可同时生；

如德之识［我］内属，

回答有误因限定。

释：由于内属阿特曼的各种性质互相之间是有区别的，所以无法认可这些种种性质会同时产生。如果胜论学派想说这些种种性质，以及它们的知觉都内属于阿特曼的话，那这种回答是不正确的，因为知觉作用会受到种种性质的限定。“德”（guṇa）即为性质之意，如前所述，胜论有“三德”之说。

54．

知觉功能识［诸德］，

因其限定［诸德］故；

“吾感愉快”有记忆，

汝不认知为本性。

释：诸德是被知觉所认识的，因为它们是受知觉所限定的；例如，人会有“我感觉到了快乐”这样的记忆。而根据你们（商羯罗指胜论）的意思，阿特曼并不是以知觉作为本性的。性质是认识的对象，它们是受认识本身的限定的，所以说“愉快”这种性质是由“我”来感觉的。而胜论却不承认知觉是阿特曼的本性。

55．

愉快并非我之德，

汝说自我为不变；

相异为何不归意，

［意与自我］或相同？

释：此颂前两句是说，快感等等并非阿特曼的性质，因为你们说过阿特曼是不变之物。后面的两句对胜论提出了诘问：因为种种的性质与阿特曼是相异的，如说阿特曼是不变之物，但却带有种种相异的

性质，那为什么说某个阿特曼的性质，却又归属于其它的阿特曼即意呢？意拟或与异于种种性质的阿特曼是同一的吗？实际上胜论学派认为，意是实体中的一种，属于思考器官，同阿特曼一样。

56.

若以此知为对象，

无限循环难避免；

如认［两知］同时生，

此时也认［其它生］。

释：如果此知觉成为彼知觉的对象的话，那就不可避免会出现无限循环之事。所谓无限循环也即从此知觉到彼知觉一个一个往上或往下追。如果意与阿特曼结合，这两个知觉就一起产生的话，那么，此时在同一个结合里，同时所接触到的诸如色、形、味、香等等的知觉，它们也会同时产生。商羯罗在上述几颂里对胜论学派的意（即心）作出了一些评价。首先阿特曼必须要与意相结合才能感知外界的对象，也即才能产生知觉。阿特曼不是认识的主体，意才是认识主体。其二，胜论的灵魂并非一个，而是一个身体就有一个灵魂；由此产生的困惑就是，这个阿特曼与那个阿特曼之间会存在不同的性质，如何理解？其三，阿特曼是不变之物，怎么会有种种可变的性质呢？其四，意与阿特曼一结合，不但两个知觉同时会产生，还会有其它的知觉同时产生，也即外界对象会同时出现，而对这些同时出现的知觉起调节作用的不是认识的真正主体阿特曼，而是意。意的性质具有物质的意味，胜论说是像原子一样的东西，它以极快的速度在全身运动着。商羯罗对胜论学派的批判到此结束。

57.

自我不变亦无缚，

因而自身无不净；

圣典说它无执著，

因此［自我］并无执。

释：阿特曼因为并无状态变化，所以它无束缚，也无不净。因为天启圣典说它无执著，它也不去执著，所以它就无执著。天启圣典《广森林奥义》说："彼自我者，非可摄持，非所摄持故也。"[123]阿特曼不执著，这是因为它不去执著的缘故。

58.

圣典言说无污事，

细微唯一非对象；

如是这样反论起，

无缚解脱谈何有？

释：天启圣典《伽塔奥义》说："同样，唯一的自我在一切众生之中，不受世界的痛苦污染，超然于外。"[124]根据圣典所说，内藏在一切万有之中的阿特曼是不受世间之苦的污染的；阿特曼是微细的，唯一的，非认识对象的。于是，论主自己提出了反论：如果是这样的话，那就是无束缚的，因此也就无解脱可言了。

59.

如是圣典无意义。

非也束缚为心乱，

解脱是为去除［错］；

束缚因此非其它。

释：第一句是接上一颂的反论：如果照此看来，那天启圣典也是毫无意义的。接下第二句开始是回答：非也，如此说来是不正确的。束缚只是统觉机能发生了错乱，而解脱正是止息此种错乱。于是束缚正如前边说过的那样，而非其它。这里所说前边，是指本章第30颂，说束缚即为对阿特曼的错误的附托，一旦这种误附被灭时，随之而来的结果就是解脱。因此束缚的性质就清楚了，就是无明。商羯罗认为

最终的解脱就是对虚假附托的终止，这一观点非常接近月称的观点，他认为涅槃的本质就是对虚假设定的去除。

60.

自我识光所照射，

思量自身是知识；

别的识主不存在，

心之错乱实如此。

释：上颂讲统觉机能发生了错乱就会引起束缚，本颂解释为什么会发生：受着阿特曼的知识之光的照耀，统觉机能误认为自己就是认识主体，别无其他的认识主体存在，于是便产生了认识上的错乱。

61.

自我本性为认识，

心却常作比喻用；

无始欠缺识别智，

此即轮回非它也。

释：认识是阿特曼的本性，认识对于统觉机能来说，它常被用来比喻（为自身的本性）。（统觉机能的）识别智的欠缺，这是无始之事；这就造成了轮回，这也只是轮回。识别智即为对无明的识别能力，辨别出虚假的附托。此处商羯罗借用了一个佛教的概念"智"，它即是指人们对是非的判断能力，也即智慧，但佛教认为智与慧是有区别的。按《大乘义章》卷九的解释："言智慧者，照见名智，解了称慧，此二各别。"佛教认为一切众生因为无明而流转轮回，受诸烦恼逼迫身心；而断除无明烦恼得到解脱便是智慧。佛教还认为智有二种：胜义智和世俗智。前者为观察真谛之智，后者为观察世俗世界之智；商羯罗所说识别智，当为前一种。

62.

解脱即为得止息，

非此就为不合理；

区别之见［持有者］，

思量解脱破坏事。

释：解脱正确讲来就是对识别智欠缺的去除，不如此理解就是不合理的。那些主张解脱不是恢复自己本性阿特曼而是其它的人们，应该被认为是对以解脱作为自己本性的阿特曼的破坏。

63.

状态之说也不对，

因为［自我］并不变；

如若有变成部分，

故当消亡如瓶般。

释：同上一颂一样，这一颂也讲解脱之事。那种主张解脱只是状态的变化的说法也是不正确的，因为阿特曼是没有变化的。如果说阿特曼有变化的话，那它就是有部分或分有之物；如若这样，它就会像瓶子一般消亡。

64.

有关束缚与解脱，

非此理解为错乱；

数论胜论与佛教，

缺乏正确之考察。

释：此颂是对由第44颂开始到第64颂为止的总结，主要列举了数论与胜论以及佛教的一些观点，讲述有关束缚和解脱的关系；商羯罗认为必须要照此理解，否则就是思想错乱。他认为这三个学派对束缚和解脱缺乏正确的观察。

65.

经典理论相矛盾，

难以尊敬其推论；

尔等思想多谬误，

可以指责千百处。

释：商羯罗认为这几个学派经典和理论都是相矛盾的，所以很难尊敬他们的推论；可以从他们的思想里找出许多谬误。

66.

［吠陀圣典］相异者，

理应批判不客气；

贤者专念于［圣典］，

抛弃不正之经典。

67.

真实圣典吠檀多，

以及毗耶莎思想；

对此理应真信赖，

确实真正理解它。

释：第66、67两颂可以放在一起来解说。第66颂一开始实际上是引用了一段经典说："渴求有关达摩（法）的正确知识的贤者，应该对世界上的其它各种与吠陀天启圣典相异的经典产生怀疑。"[125]于是商羯罗便认为，对那些相异的经典（此处是指前述几个学派的经典）进行批判就是无可非议之事，也就不用尊敬他们的观点和思想（参见第65颂）。贤者应该舍弃那些与吠陀圣典相异之经典，专念于圣典。在此"专念"一词梵文为"bhakti"，其为印度教的"信爱"或"献身"的意思，但商羯罗却并无此意，而是专注、专一等意思。[126]接下来说，首先

应该信赖天启圣典所讲述的道理，也就是具有真实意味的吠檀多（奥义书），同时还有毗耶莎的思想。[127] 对于这些，要确实地去理解。

68.

二元论与无我说，

理论批判两谬论；

追求解脱舍疑问，

知识道路要坚定。

释：以上所讲的由二元论（数论学派）和无我论（佛教）所产生的各种谬论（错误的推论），已经为理论（吠檀多不二一元论的理论）所排斥。于是追求解脱的人，要抛弃由他人的理论所产生的疑问，坚定地走知识之路（有关梵我同一的知识之路）。

69.

反对谬论获自证，

绝对清静不二识；

正持确信离联系，

永远至福即可得。

释：自己作为自身的亲证者（自证），要反对那些谬论，以达到绝对的清静和获得不二的知识。要持正确的信奉，远离与它物（非阿特曼）的联系，这样才能得到永远的至福。

70.

抛弃缺点与误念，

细研秘传趋终归；

尽心正道求真理，

别异思者难如此。

释：舍弃自己的缺点以及关于阿特曼的错误观念的人，就会详细地研读有关最高终归的知识，同时使自己的思想归于正确的道路，尽心于追求真理；而那些实际上认为自己与梵是相异的人，肯定是难以见到真理的。

71.

知悉最高净化法，

抛弃他生所蓄积，

以及无知所生恶；

此生如空无业染。

释：要懂得最高的净化法（下一颂解释），一个人要从无数的他生（即往世的生）所蓄积下来的、以无知为原因的罪恶中脱出，要在此世中像虚空那样，不为各种各样的业行所污染。

72.

心归寂静制感官，

如述施业弃缺点；

常遵师言具美德，

教予追求解脱者。

释：商羯罗在此颂中解说了净化法。首先，心要归于寂静，不能受外在世界的影响；其次，要控制感官，这也是心归寂静的必要条件。感官不与外界相接触，这样才能使心得到平静。要像圣典中所讲的那样去实施行为，同时克服各种缺点，具备美德，常遵从于导师所言。这些就是净化法的内容，对于那些追求解脱者，要不断地教导他们。

73.

人不虚妄思他体，

如是观察最高识；

获得纯净真知识，

此时一切得解脱。

释：就像人不误认他人的身体为自身的或是自己的东西那样，人也要观察最高的真理，获得这个全无污染的知识，这样一来，便能在各个方面得到解脱。

74.

此世本性无它比，

因为来自［吠檀多］；

超因陀罗之本性，

非经检测不可教。

释：在此世中，比获得自己本性更好的事是没有的，因为自己本性的获得是由吠陀圣典（吠檀多）所教诲而来的，除此之外别无它法。然而，获得自己的本性这种事是比因陀罗神王国更好的事，要教导这种事则必须对弟子的情况进行检测才行。这里需要说明几点：第一，对自己本性的获得即是对阿特曼的亲证；第二，因陀罗是印度神话中司雷的天神，他的王国当然就是天国了；而获得自己的本性这件事却超过了它，可见商羯罗对此事的重视；第三，商羯罗对弟子入门（即接受弟子）的要求很严，同时在各处所讲条件还不相同，此处只是要求心的寂静和对感官的控制，而在别处（如本书散文篇第一章第2节）却又要求是舍弃三界（人、祖、神）的云游仙人。其实综合他的说法总的说来，主要原则是由学习吠陀圣典开始，达到熟知梵我同一的知识；同时遵从法典对种姓、生活期所规定的伦理道德的行为准则，这也是商羯罗对弟子们规定的知行合并的标准。

---

[1] 参见商羯罗《梵经注》II，2，28；Brahmasūtra bhᾱṣya，vol．I，ᾱnandᾱŚrama ṣaṃskRta Granthᾱvaliḥ，Granthᾱṇkaḥ 21，

Khristābdāḥ，1900，pp．579～581。

[2] 法称：《量评释论》II，354。参见本书韵文篇第十八章第142颂的注释。

[3] 这是古典胜论的看法，在《胜论经》（约50～150年）中出现的，再后的《胜宗十句义论》（唐贞观二十二年，玄奘译出）又提出有十个性质，增加了可能、非可能、亦同亦异、非存在等四种。

[4] 唯识宗关于认识的作用有安慧的“一分说”，难陀的“二分说”，陈那的“三分说”和护法的“四分说”。在此处，唯一的“识”被分为了“认识对象”（所取分）、“认识主体”（能取分）、“自意识”（自证分），看来商羯罗是在批判陈那、法称的三分说。

[5] 耆那教是印度同佛教一样古老的宗教，耆那（ñaina）的意思是“胜者”或“修行完了的人”，在汉译中被称为尼乾外道或裸形外道。其祖师是佛祖同时代的尼乾陀•若提子。耆那教哲学最有名的是其原子理论以及逻辑理论的七支论法。

[6] 佛教把一切具有质的规定性、可认识的事物和现象称为“法”。根据小乘说一切有部的分类，由因缘和合而产生的有生灭变化的现象为“有为法”，非由因缘和合而产生的无生灭变化的现象称为“无为法”。

[7] Cf．Brahmasūtra bhāṣya，II，2，20，vol．I，ānandāŚrama ṣaṃskRta Granthāvaliḥ，Granthāṇkaḥ 21，Khristābdāḥ，1900，p．565．

[8] 《歌者奥义》VI，1，4；汉译引自徐梵澄译《五十奥义书》第197页。

[9] 《广森林奥义》IV，4，19；汉译引自徐梵澄译《五十奥义书》第197页。

[10] 《薄伽梵歌》VII，14；ṭhe BhagavadgItɑ，ed．By ṣ．Radhakrishnan，George ɑllen & ūnwin Ltd．，1956，p．217．

[11] 商羯罗在这里批驳的主要是数论哲学的观点。数论认为，物质世界的最高实体就是原初物质，它由三种成分组成，也称三德即“喜”、“忧”、“暗”。三德在原初物质内部的平衡一旦被打破，便演变成为世界的各种现象。此外还有一个“神我”，其性质是意识性的，类似于灵魂；神我的功能是在原初物质的演化过程中相结合，但角色是“观者”，它本身保持独立。由此，神我在与原初物质相分离后，自然就退出了现象世界，重获解脱。

[12] 此颂后两句可参见本书散文篇第一章第32节。

[13] 此句可参照《阿跋斯檀婆法经》（ɑpastamba Dharma sūtra）1,8,22,2。

[14] 陈真谛译《金七十论》是学术界公认的目前保存的《数论颂》释本中最古老的一种。我国的传统说法认为《金七十论》是频阇诃婆沙造，约公元三世纪的世亲之前。

[15] 《金七十论》十七。

[16] 《广森林奥义》III，9，26；汉译引自徐梵澄译《五十奥义书》第599页。

[17] 《伽塔奥义》II，2，11；汉译引自黄宝生译《奥义书》，商务印书馆，2010年，第277页。

[18] yɑ̄ny ato nyɑ̄ni Śɑ̄strɑ̄ṇi pRthivyɑ̄ṃ vividhɑ̄ni vai/ŚankanIyɑ̄ni vidvadbhir dharm aŚuddhim abhIpsubhiḥ//据前田教授考证，对本书做注解的ɑ̄nandajñɑ̄na、Bodhanidhi和Rɑ̄matIrtha引用的为上段梵文，而这一段经典出处不明。

[19] 在此Rɑ̄matIrtha把信爱解释为对此的tatparatɑ̄。

[20] 前田教授认为，商羯罗在《梵经注》里提出，只有毗耶莎（Vyāsa）才是《摩诃婆罗多》的作者，而不是跋达罗衍那（Bādarāyaṇa）。甚至认为毗耶莎是《梵经》除跋达罗衍那以外的另一作者。同时他还是别的一些古传书的作者。见前田专学：《示教千则》梵文版，第40～41页，日本北星堂出版社，1973年。

第十七章 正确的思想

1．

智者见者是自我，

清静最高阿特曼；

因为除此无它在，

敬礼应知之自我。

释：此章是商羯罗向弟子们宣讲有关认识阿特曼的正确方法，因为他认为这才是正确的思想，只有这样才能真正获得解脱。

从此开始应知阿特曼是一切智者，一切见者，是清静的最高阿特曼；因为除了它之外别无它物存在。于是向这个应知的阿特曼敬礼。

2．

吠陀秘义教导梵，

犹如灯火来照明；

言词义理明了者，

我常敬礼于他们。

释：吠陀圣典的秘密教义所讲之梵，它像灯火一样地来照明；那些对圣典的单词、句子以及义理都精通者，我会永远地向他们致敬。

3．

阳光照射去暗黑，

先师教导灭罪恶；

在此敬礼诸导师，

我欲讲述梵知识。

释：太阳光照到黑暗时，便会去除黑暗；各位先师教导我时，便会灭除我的罪恶。向这些导师们致敬，我把有关梵的知识的结论在此讲述。

4.

何物获得无所比，

能够达于阿特曼；

吠陀古传与业行，

尽为达到此目的。

释：不管获得什么东西，都不如获得阿特曼；不管是吠陀圣典所讲也好，古传书所讲也好，行为也好，都是为了达到获得阿特曼这个目的。

5.

渴求幸福所获物，

自身目的正相反；

知梵者称获得我，

即为永远与最高。

释：为了幸福而渴求获得某些东西，是为了自身的目的，其结局将与幸福相反。对梵精通的人，宣称阿特曼的获得是永远的，所以为最高。

6.

自我获得依本性，

自然而然不靠它；

如若靠它有所得，

［梵我］别异见解生。

释：阿特曼的获得，这是本性上自然而然地得到的，并不依赖于其它的东西。如果依赖于其它东西而获得的话，那就会对梵与我产生出别异的见解。

7.

别异见解即无明，

止息无明得解脱；

始于知识因矛盾，

羯磨不得［此止息］。

释：认为梵与我为别异之物的见解就是无明。对无明的止息即称为解脱。这种止息是由（有关梵我）知识而得来的，因为知识和无明（无知）是矛盾的。这种止息是不能由行为（羯磨）得来的。

8.

无明欲念是原因，

无常即为业行果；

吠陀圣典可称是，

自我知识之来源。

释：无明和欲念为其原因，行为的结果就是无常，也即多变。而只有吠陀圣典，可以称为是有关阿特曼的知识来源。

9.

专注知识唯一品，

应知它是一文章；

自我［与梵］同一性，

文章理解来获知。

释：吠陀圣典是有关梵的知识的唯一品，应专注于它；智者们也知道吠陀圣典是唯一的文章。有关阿特曼与梵的同一性，应该从对吠陀圣典文章的意思的理解中来获取。

10.

虚设我［与梵］不同，

缘于意思理解差，

听闻［单词］相违故。

三者名色业说成。

释：此颂意思比较复杂，而因原颂过于简略，故需分别解析。

［诘问］：梵与阿特曼是两个并非同义词的单词，所以对它们的意思的理解也是不同的，那么认为梵与阿特曼为同一是否应该说是不合理的呢？

［回答］：依你理解，“因为梵与阿特曼是两个并非同义词的单词，于是就认为对这两个单词意思的理解也是不同的，这都是因为听到这两个非同义词的单词有差别的缘故。最终就虚设梵与阿特曼也是不同的。”（此为颂意）换句话说，前述诘问，因为单词的差别就认为单词的意思也有差别，或者单词的意思的差别是基于单词本身的差别，认为二者是相互依存，这是一种逻辑上的谬误。

［诘问］：此宇宙是由三种东西组成的，因为天启圣典说：“唯然，此世界三重，名，色，业是也。”[128] 即宇宙是由名称、形态和业行三者组成，那么，除了阿特曼之外，这三者也是存在的。（其实，天启圣典的本意并不是要说世界的多样性。）

回答在下一颂。

11.

相互依存实为虚，

三者本身不存在；

犹如言语听闻者，

心外对其来描绘。

释：［回答］：实际上，说这三者是相互依存的是错误的。因为这三者根本就是不存在的。就好像听说了一个神的名字，然后在其对象的表象所映射的统觉机能之外的别的一个什么地方把他描绘出来似的。

12.

由此所见之形态，

依心语言再表现；

世界一切被误设，

皆为缘于错乱心。

释：然而，就像见到的在统觉机能之外别的地方所描绘的形态，通过统觉机能再由语言将其表现出来那样，这个世界的一切都是由于错乱的统觉机能错误地设想。

13.

因此这［三］不存在，

纯有与知非虚设；

自我是为第一知，

知识对象非它物。

释：因此这三者（色、形、业）是非存在，而作为纯知和纯有（存在）的阿特曼并非误想虚设之物。阿特曼是第一的知识，也是知识的对象，其它的都是虚设误想之物。说阿特曼是知识的对象，这种说法类似于唯识宗的观点。

14.

梦中所见称知识，

此实源于摩耶故；

梦眠之中所见闻，

应称视觉与听觉。

释：人们将在梦眠状态中所认知的一切称之为知识，其实那只是由于阿特曼的幻力（摩耶）所致。处于梦眠状态中的人的见与听闻，可以称为视觉与听觉。

15.

梦中所说称作语，

[梦中所嗅] 称嗅觉；

味觉触觉与思考，

其它器官也同样。

释：在梦眠状态中的人说话，可称作语言。同样，梦眠中人嗅，可称作嗅觉。人们在梦眠状态中尝味、感触和思考之物，可以称为味觉、触觉和思考器官。其它器官都是同样。

16.

由于误设限定性，

此种知识生别异；

犹如属性添限定，

同样宝石出区别。

释：由于对阿特曼虚设了限定性，于是这种知识有各种各样的差别。就好像同样的一块宝石，由于颜色这种限定性的属性不同，它会出现各种区别。

17．

同样人在觉醒时，

误想知识有区别；

心显对象错乱起，

欲念引发出活动。

释：人在觉醒状态时也是同样，错误地设定知识也有区别。在觉醒状态中的阿特曼使统觉机能显现出对象，因为错乱的原因，由欲念产生出现行的活动。

18．

觉醒类似梦眠时，

相互依存内外生；

犹如书写之读物，

［依存］诵读之行事。

释：觉醒状态就像梦眠状态一样，不管是内在的东西还是外在的东西，全是由相互依存的观点而生。两者的关系商羯罗作了一个比喻，就好比是写就的读物，与对它的诵读之间的那种相互依存关系。

19．

错误设定区别时，

欲求之物［想取之］；

如想［获得］欲求物，

其得业行［之结果］。

释：此颂实为讲述无明产生的原因。处于觉醒状态时的阿特曼，因为错乱而被误设为有区别之时，便会产生获得某物的欲念；此种意图一旦实行，便会得到行为的结果。

20．

一切事物无明生，

因此世界不存在；

无明之人所见物，

熟睡状态却不知。

释：一切的事物都是由无明所生，因此可以说这个世界是不存在的。无明之人所见的，在熟睡状态中是不会知觉到的。由此可见在熟睡状态中阿特曼开始显现它的真实面目。

21．

明智理解为同一，

无明生出别异解；

天启圣典如此教，

朝着明智去努力。

释：明智把梵与阿特曼理解为同一，无明却把二者理解为别异；因此天启圣典教导说，要朝着明智去努力。

22．

心如明镜清亮时，

明智光辉即显出；

心要制戒行仪式，

祭祀苦行得清静。

释：当心像镜子那样变得明亮之时，明智的光辉就会显出，心也就会变得清亮起来。为了使心达到清亮的目的，必须要做到以下几点：制戒（不杀生、真实语、不偷盗、不淫、不持有）、日常的仪式、祭祀、苦行。

23.

为了使心得清亮，

最上苦行要实践；

心意等等为集中，

随时使体变衰弱。

释：此颂讲述苦行。根据《薄伽梵歌》所讲，苦行分为三种：（1）身体；（2）言语；（3）思想。身体苦行因为排在最前，所以也可称最上苦行。《薄伽梵歌》说：

“崇敬神祇及圣师，清静廉直施梵行；尊婆罗门不杀生，此曰身体之苦行。”[129]

因此，为了使心得到净化，就必须去实践身体苦行。意要得到集中，随时都要使身体变得衰弱。

24.

直接知觉在醒境，

梦眠状态为回忆；

［两者］皆非是熟睡，

最高归宿阿特曼。

释：觉醒状态是直接知觉，梦眠状态是回忆；熟睡状态中两者皆无，而最高的归宿是——自身的阿特曼（＝梵）。

25.

无明睡中成暗黑，

梦与觉醒其为种；

自身明智烧掉它，

烧过种子无力发。

释：在熟睡状态中无明就是暗黑，不能发挥作用；而在觉醒和梦眠状态中无明却是种子。无明一旦被自己的阿特曼之火烧掉的话，就会像被烧过的种子那样，再也没有发芽的力量了。

26．

摩耶独自一种子，

三种状态反复显；

自我不变携摩耶，

水中太阳成多样。

释：摩耶是独自一个种子，它却在三种状态（醒梦睡）中反复地依次显现。阿特曼尽管唯一不变，但因带着摩耶，就像在水中映照出的太阳那样，是多种多样的。这样商羯罗就讲出了为何唯一不二不变的阿特曼会显现出多种多样的世界来的。都是因为摩耶（幻力）的原因。

27．

生气梦眠境不同，

同一种子起变异；

阿特曼如水中月，

梦醒之体［显别异］。

释：生气，在此处是指熟睡状态。根据商羯罗的说法，在觉醒状态中，阿特曼与意相结合，同时通过感觉器官，以身体为介质发挥机能。在梦眠状态，感觉器官进入意之中，但却并无什么机能。在熟睡状态，意与感觉器官进入生气，阿特曼进入梵。生气为生命的原初状态，也即回复到世界未展开的时候。商羯罗在本书中没有对生气作出什么解释，但他在《梵经注》里认为，[130] 主要生气有五种作用（pañcavRtti）：呼气（prāṇa）、吸气（apāna）、媒气（vyāna）、

上气（udāna）、等气（sam　āna）。其中媒气是使呼气和吸气之间相连接的气，上气是人死时将阿特曼从人体中导出的气，等气则是起消化作用的。[131]

此颂说，同样的一个种子（摩耶），由于熟睡状态和梦眠状态等等的区别，会显现出不同的样式来；同此，阿特曼就像水中的月亮一样，会在梦眠状态和觉醒状态的身体上显现出不同的样式来。

28．

犹如魔术师乘象，

来来往往不断行；

自我本身并不动，

奔赴生气梦眠等。

释：犹如一位魔术师，骑在一头用魔术变幻出来的大象上来来往往那样；阿特曼也是不动，但同时却又赴向生气、梦眠状态等等。

29．

犹如无象无乘者，

别的魔术师在此；

生气见者两皆无，

主体见者总在此。

释：犹如并没有大象与骑象者，而只有非这二者的魔术师在此站立一样，生气与见生气者并不存在，而是不同的认识主体，也即见（纯粹精神，阿特曼）总是存在。前述大象其实只是幻现出来的，并非真实存在；现象世界也是幻现，只有阿特曼常存。

30．

魔术师与目锐者，

幻相原本不存在；

只是存于目钝者，

因此魔术师非有。

释：商羯罗用基本生活常识告诉我们，对于目光锐利者和魔术师来说，魔术中出现的幻相都是不存在的，因为那些只是幻相而已。而对于目光愚钝者来讲，幻相当然是存在的。那么，结论就是，魔术师是没有的，只要你能识破他。

31.

阿特曼应直接识，

因为圣典如是说；

知则“乃解心中结”，

“未知［便遭大破灭］”。

释：对阿特曼应该直接地去认识。因为天启圣典《奥义书》是这样说的。[132]

此颂引用了两节圣句：

第一，《秃顶奥义》说：

“高下双见者，乃解心中结，一切疑尽除，诸业皆断灭。”[133]

此偈意为：第一句“高下双见者”，高下指高梵（上梵）与低梵（下梵），高低两梵皆知者，就能解除心中之结，或称不解之处。后两句是补充，一切的疑问皆得解答，诸业也就断灭了。这个诸业（羯磨）包括三个方面：（1）前生之业，今生受果。（2）今生之业，来生受果。（3）未来诸生之业。

第二，《由谁奥义》说：

“于世臻是明，其人则真是。于世而未知，毁灭良巨已。”[134]

此偈认为，在现世中不认识阿特曼的人，会遭到巨大的破灭。

32.

因为并无音声在，

感觉器官难知觉；

快感等为别异物，

为何［心］会知觉它？

释：阿特曼本身并无声音，所以感觉器官不能知觉它。但同样的是，阿特曼与快感等是相异的，为什么统觉机能会知觉它们呢？

33.

尽管那夫眼不见，

月亮之中［出显影］；

水中所见月一般，

自我遍在心内识。

释：那夫（Rāhu）是印度神话中的一个恶魔，据说当他捕捉到太阳和月亮而吞没它们时，就会发生日食和月食。故事说，有一次神创造出了生命之水阿玛尔塔（amRta），那夫借助于掀起大海的波涛来把自己作一番乔装打扮，同时饮用了阿玛尔塔。此时太阳和月亮发现了他并向毗湿奴神通报，毗湿奴神便砍下了那夫的头。那夫为了向太阳和月亮报仇而吞食它们。

颂中说，尽管人们平常用眼睛看不见那夫，但在发生月食时，可以在月亮中看见他。同样，也如水中能见月亮之影一般，阿特曼尽管遍在于一切万物之中，但在统觉机能之中就能认识它。

34.

太阳影像与光热，

水中感知非水属；

认识在心亦同此，

只因本质不相同。

释：太阳的影像和发出的光热，可以通过水来感知，但这却不是属于水的；同样，认识可由统觉机能来感知，但认识却并非统觉机能的属性，因为二者在本质上是完全不同的。商羯罗认为认识是属于阿特曼的，统觉机能只是身体的一个机能。

35.

纯知不败阿特曼，

借眼看见心变化；

见之见者与闻者，

天启圣典如此说。

释：纯粹精神永不消失的阿特曼，在内部知觉的情况下，借助于眼来看统觉机能的变化，也即对外在的观看。这样一来，阿特曼就是见的见主体，听闻的听主体，这些都是天启圣典的教导。此处所指圣典为《广森林奥义》：

“汝不能见见之能见者也；汝不能闻闻之能闻者也，汝不能思思之能思者也；汝不能识识之能识者也。”[135]

36.

看见隔离心变化，

思维主体为不生；

识主具有不绝力，

由此圣典说原因。

释：在对外界对象进行知觉时，阿特曼只看见与知觉外在对象的感觉器官相隔离的统觉机能的变化，因此阿特曼是思维的思维主体，是不生的。同样，阿特曼也是认识的认识主体，具有不绝（永不消失）的能力。因此天启圣典说出其原因。此处所引为《广森林奥义》所说："盖见者无见之间止，非灭性故。"[136]

37.

［圣典说］如有思焉，

如有行焉谓不变；

盗贼非贼［福］不至，

［阿特曼］自得清静。

释：此颂引用了《广森林奥义》两段偈颂，第一段说阿特曼为不变之物，引出如下：

"性灵者何？

此在生命诸气息中智识所成之神我，内心之光明也。平等致一，彼游于两界中，如有思焉，如有行焉，而既化成睡眠矣，则超此世界及死亡之形。"[137]

此偈讲，阿特曼为平等同一之物，它在两世界之间，即此世界和彼大梵之世界之间；在醒与梦境时游于此世界，在熟睡和死亡时则游于彼大梵世界。此处的两个"如有"是着重强调阿特曼并非如常人一般具有思考和行动。阿特曼如有这些，便成为了可变之物。因为阿特曼是超此世界和死亡之形的。"死亡之形"是指一切有生灭之物，非阿特曼。

第二段说阿特曼是清静之物，圣典如是说：

"是处也，盗贼非盗贼，毁胎者非毁胎者，……福亦不至，祸亦不来，盖斯时已超出内心之一切尤苦矣。"[138]

阿特曼既无福可言，亦无苦可言，它是超然于一切内心的心理感受的，所以它为清静的。

38.

识主能力实无限，

醒梦皆在为不变；

区别应知在对象，

圣典在此讲原因。

释：认识主体（阿特曼）的能力是无限的，因此它也存在于觉醒和梦眠两种状态之中。尽管存在于变化的现象世界之中，然而它却是以不变应万变。如果要说区别的话，那只是存在于认识的对象之中，因为圣典讲：

“唯是处若有别一者然，则此可见彼……”[139]

这是说，阿特曼是唯一独处的，所以它是无区别的；它是独一的见者，而非有二。如果那里有另一者存在的话，那就能见到它。

39.

［时空］为媒非自我，

世俗认识为间接；

自我本性是认识，

述说直接认识梵。

释：非阿特曼的认识是以时空作为媒介，用眼睛来实行的世俗认识，这实际上是一种间接的认识。而认识是阿特曼的本性，对梵的认识是直接的。这是商羯罗的说法。

40.

犹如某灯出现时，

别的灯火为多余；

自我本性为认识，

别的认识不必要。

释：犹如出现了一个灯火，那别的灯火就为多余的一样；因为阿特曼的本性是认识，阿特曼进行认识，别的与阿特曼相异之认识就没有必要了。

41.

对象变化与多样，

［自我］如此难认可；

因此它物对自我，

也难实行取舍事。

释：说阿特曼是认识的对象，或者说它有变化，是多样性的，这些都是难以认可的。因此可以说，别的东西（非阿特曼）对阿特曼进行取舍之类事情都是不可能的。所谓进行取舍，这就是使阿特曼发生了变化。

42.

内外皆含无微弱，

超越生死与衰老；

知道我为自我者，

还有何事值得忧?

释：“内外皆含”一句可参见《秃顶奥义》（II，1，2），意说阿特曼是遍在于一切事物的内与外的。阿特曼不会变得微弱，它超越生死与衰老。已经意识到“我是阿特曼”者也就不再有什么事可畏惧或担忧了。

43．

教示之前行祭事，

排除种姓之观念；

基于圣句非粗大，

确信汝即那［之前］。

释：此颂讲了在三种情况发生之前可以行祭事。祭事是指包括火祭等在内的祭祀行为。火祭等等的祭祀行为实行的必要性是在下述三种情况发生之前：第一，在教示阿特曼之前；第二，根据祭祀行为所划分的种姓所属的观念被排除之前；意为：一定的阶级种姓可实行的祭事行为不同，必须要按照阶级的划分来进行祭事行为，否则其行为是无效的。以上为前两句所说，后两句引用了两段《奥义书》的教导。第一段系《广森林奥义》（III，8，8）所说："非粗大，非细微"，第二段系《歌者奥义》（VI，8，7）所说："汝即那"。颂意为：火祭之类的祭事行为实行的必要，是基于非粗非细之类的圣句，以及"汝即那"这一圣句使人产生确信之前；也就是在获得有关梵我的知识，达到梵我同一的地步之前，会做一些祭事。此为第三种情况。

44．

抛弃前生身体时，

［同样］舍弃种姓等；

因为种姓属身体。

身体实为非自我。

释：在前生的身体被抛弃之时，也即死亡时，同样属前生的种姓也会一并被抛弃，因为种姓等是属于身体所有的。照此看来，身体实际上是非阿特曼。

45．

身体非我之无明，

产生私物与我念；

应用知识抛弃它，

圣典说其是恶魔。

释：接着上一颂讲解。因此，人们对于身体等等的非阿特曼之物会产生“我的东西”或“我”一类的观念，这些都是无明。应该用有关阿特曼的知识来抛弃无明，因为天启圣典说：“这是阿修罗哉！”此处引用的原句如下：

“是故于今在世对于不布施者，无信仰者，不牺牲者，凡人则曰：‘汝诚阿修罗哉。’” [140]

阿修罗是印度神话中的恶魔，佛教认为轮回有六道，其中之一就是阿修罗。此偈内中的“无信仰者”，当指持无明之人。

46．

进入出家云游期，

免除十日不净观；

［梵的］知识获得时，

种姓祭祀亦消除。

释：印度婆罗门教认为，人一生有四个生活期，或称为人生的四个阶段：（1）学生期；（2）家住期；（3）林栖期；（4）云游期。最后的一个阶段就是出家云游。进入第四阶段的人，也就免除了对不净进行十日观察的仪礼，也即：印度人认为，诞生和死亡都会对其家人和亲戚产生不净的影响，这种不净的期间有多长，就取决于一定的环境。于是，为了消除不净，需要举行一定的仪礼；而进入云游期的人，因为已经遁世，就可以不参加了。因为这是顺理成章的事，所以商羯罗举例来说明，就如这样，在得到了有关梵的知识时，那些基于种姓等进行的祭祀行为也会被消除的。

47．

然而无知欲念者，

得到欲念行动果；

见到自我去欲念，

此时［其人］得不死。

释：然而对于无知的人来说，他产生了欲望，为了达到其欲望而进行行动，并得到了结果。但当一个人见到了自己的阿特曼而把欲念放弃时，他便会变为不死（永恒）。

48.

教示自我之本性，

结果便为止息业；

并无目的与手段，

圣典说他得满足。

释：对于有关阿特曼本性的教示，其取得的结果就是对行为等的止息。这是有关阿特曼的知识所带来的结果，而对于阿特曼本身来说，它并无要想实现的目的，也没有实现的手段。根据天启圣典的教导，[141]应该认为阿特曼是“常满足的”。

49.

变化净化做与得，

皆属行为之结果；

相异结果其并无。

［行为］手段一起抛。

释：行为的结果应该是被做的、能得到的；也是变化的、净化的。与此相反的行为结果并不存在。因此，行为及其手段应该一起被抛弃。

50．

向外之爱对自我，

结束苦恼与无常；

为了自我而存在，

应要依赖导师［引］。

释：追求真理的人，要把对外界之物的爱转移到对阿特曼的爱；因为这种爱可以结束苦恼与无常，为了阿特曼的目的而存在，这一切都需要有导师来引导。因为对身外之物的爱，是造成苦恼的原因；也是无常的原因。商羯罗一贯主张要想获取知识就应该有导师指引，这也是印度各流派经历史传统所延续下来的。

51．

心归寂静得智慧，

解脱离业安住梵；

有师者知圣句说，

也讲知此有古传。

释：应该得到导师的指导，因为其师心归寂静，具有智慧，得到解脱，离业（无行为），安住于大梵之中。天启圣典说：

“正尔！斯世有人而得其师。”[142]

古传讲：

“通晓诸谛之智者，将把智慧传授你，

汝当小心伺奉师，尊敬即能得知识。”[143]

52．

弟子如具本属性，

并为适切之弟子；

导师应以梵知船，

搭载弟子出暗海。

释：如果一个弟子具有圣典所要求的各种弟子的本来属性，是一个合适的弟子的话，那导师就应该直接以梵知的船，把弟子从他内心暗黑的大海中搭载出来。

53.

见触闻嗅思与识，

以及其它诸种力；

尽管纯识作本性，

但因添性有区别。

释：见、触、闻、嗅、思维、认识等等诸种力，尽管它们都以纯粹精神作为本性，但却因为限定的添性而有区别。上述诸种力皆属感受一类的力，因为最终归属于阿特曼，所以可以讲它们的本性是纯粹精神。但它们毕竟还是无常的现象世界所有，于是各自都有一些不同的限定性，或称添加性，当然就会有区别了。

54.

就像太阳常光辉，

破坏生起两皆非；

遍在一切见一切，

一切常知得清静。

释：阿特曼就像太阳那样常光辉，破坏和生起两皆无；它是遍在于一切中，见一切，清静而常知一切。

55.

因为无明生别见，

存在体内等身大；

犹如水中所见月，

视为本有属性身。

释：因为无明的原因，认为阿特曼是别物之见，处在身体之中，与身体的体积一般大小；[144]就像把映在水中的月亮视作月亮那样，把阿特曼看作是具有身体的属性的东西。这是商羯罗在批评耆那教哲学的观点。

56.

外界对象见之后，

闭目回忆再舍弃；

开我之识达于梵，

任何道路不用走。

释：在觉醒状态中看见了外界的对象，其后闭上眼睛，进入梦眠状态，对先前的事物回忆；再进入熟睡状态，又将这些舍弃。再接下来，打开阿特曼之识达于最高梵，此时便是任何道路都不用去走了。为什么说任何道路呢？因为商羯罗根据人们对于梵我的认识程度，把行为或认识分为三种道路：第一种，无知的人走的祭祀的道路；即行一些祭祀仪礼，称为祖道。第二种，具有低级明智的人走的神道，信奉神鬼。第三种，是既无知识又不行祭祀的道路，也是应该舍弃的。真正具有高级上智的人，这些道路都不用走，他们是可以达到至福（解脱）的，这些人就是具有真正梵知的人。

57.

生气三境皆可弃，

由此渡过无明海；

安住自我无属性，

清静自悟得解脱。

释：生气（即熟睡状态）等的三种状态（醒梦睡）皆舍弃，由此渡过无明的大海。因为安住于自己的阿特曼之中，无任何属性，清静，自我开悟，所以得到了解脱。

58.

我不生不灭不死，

不老无畏一切智；

一切见者得清静，

悟得此者不再生。

释：如若能悟知到，“我是不生、不灭、不死、不老、无畏，我是一切智者，一切见者，清静”，那么就不会再生了，也即达到了永恒。

59.

知悉梵我同一者，

确信此前所述事；

暗黑种子不存在，

为何还会有再生？

释：懂得梵我同一的道理的人，确信前面（指本章第25颂）所提到的暗黑的种子是不存在的。于是反问：既然不存在，那么它们为何还有再生呢？

60.

奶酪出自牛奶中，

两者混合难认同；

识主来自非实在，

然难再成身体我。

释：商羯罗使用牛奶与奶酪的例子来说明阿特曼与身体我的不可逆转关系。奶酪出自牛奶之中，但如果再想把它重新混入牛奶之中，使它们成为同一，那是不行的。同理，认识主体（阿特曼）如果从诸如统觉机能一类的非实在中分离出来的话，那就不能再变为具有身体的个我。

61．

实在知识与无限，

超越五种目不见；

［悟得］我是大梵者，

消除恐惧变无畏。

释：此颂第一句是引用的《鹧鸪氏奥义》：“大梵为真，为智，为无极。”[145]

第二句依据《鹧鸪氏奥义》（II，7）认为，大梵是不同于有五种外壳覆盖的个我。在《鹧鸪氏奥义》中，阿特曼是以具有五种外壳覆盖的个我而显现的，也即：（1）食物的精髓所成外壳；（2）生气所成外壳；（3）思考器官所成外壳；（4）认识所成外壳；（5）欢喜所成外壳。在这里，大梵是超过了这种个我，圣典说有眼也看不见。

第三句出自《广森林奥义》（I，4，10），如若悟得“我是大梵”，则会变得无畏。

62．

言语思想及火等，

惧怕自我起功能；

懂得欢喜真理者，

从此再也无所畏。

释：人的语言、思考器官或者火等，一边对阿特曼有所畏惧，一边发挥着其功能；而懂得阿特曼的欢喜真理者，对什么都无所畏惧了。

63．

胜过名称无限者，

安住不二自治国；

懂真理者敬礼谁？

此时行为无必要。

释：如果胜过名称（以及语言、思考器官等的冥想之对象）的无限者（即指大梵），安住在不二的自治（也即独立）国中的话，那懂得这些真理的人此时还会向谁敬礼呢？那时行为变得毫无必要了。梵是超越于名称之上的，说名称为冥想之对象是来自于《歌者奥义》。[146] 此颂认为只有大梵是最终的无限者，名言仅为对象而已。懂得一切真理者，已经为人上人，那时没有行为的必要，也就不用向谁敬礼了。

64．

［自我］在外称周遍，

在内回忆称炎光；

一切事物消亡时，

可称有慧或未显。

释：此颂又提出了阿特曼处在不同的阶段的名称：在外的时候（觉醒境界）叫做“周遍”，在内的时候（梦眠境界）叫做“炎光”，而当一切事物在人们的视野或记忆中完全消失时，此时进入了熟睡境界，可称为“有慧”或“未显”。所谓“未显”（avyākRta）有两层意思：一为回到了原初混沌状态，一切名色都未展开；另一为对象不显现出来了。

65．

熟睡等三非存在，

仅为名言之所系；

吾为实在是识主，

覆以真实得解脱。

释：然而熟睡状态等三种状态，仅仅为言语所把握之物，所以是非存在的。而思“我是实在、认识主体”，即以真实来覆盖自己者就能得到解脱。此颂的前两句和后两句皆源出于《歌者奥义》。曰：

“吾儿！如（识）一泥团也，一切泥所制器皆可知；分异在语言之所系，名而已；实，唯泥也。”[147]

此圣句意为：一切泥制器的区别只在于名称的不同，而实际上都是泥所出；泥制器仅仅是语言或名称，或者是用名言来把握而已。熟睡等三状态也同此理，都是非存在。

后两句可参见《歌者奥义》（VI，16），在这里圣典讲，有一个人被当成贼捉住， 根据古印度的法典，如果确认了他是一个贼，那么就要按规矩用烧红的斧子去烧灼他。此时那人有两种情况：一是他确实是贼，那他会说假话，以虚伪来自蔽；一是他并不是贼，会讲真话，以真实自蔽。说假话的贼最终会被烧灼，而讲真话的人会得释放。圣典最后讲，世界万有是以真为自性，而阿特曼就是真，就是认识的主体。所以，以真实来覆盖自己的人会得到解脱。

66．

太阳以光为本性，

并无昼夜之区别；

［我］以纯知作本性，

知与不知区别无。

释：太阳是以光辉作为自己的本性的，因此对它来说没有白天黑夜之分；我（阿特曼）是以纯粹精神作为本性的，本身并无区别，因此知与不知是不存在的。

67.

圣典不能加怀疑，

我是大梵为道理；

取舍之物两皆无，

应该如此来想起。

释：因为对圣典不能产生怀疑，所以要相信我是大梵的道理。正因为我是大梵，所以应该取舍之物是没有的——就应该这样去想。

68.

我在一切有情中，

虚空一般是唯一；

一切也在我之中，

如此见者不再生。

释：我（阿特曼）像虚空那样，是唯一的；我在一切有情之中，一切有情也就在我之中，他们的关系是你中有我，我中有你。对这种关系圣典和古传都有论述，如《伊莎奥义》说：

“而见群有唯在‘我’中，群有中乎‘我’独；斯人兮，自兹无所畏缩。”[148]

“群有”是一个与“自我”相对应的概念，表示“已发生变异之事物”，或直接就是指“一切众生”。

在《薄伽梵歌》（VI，30）中说：

“彼于我中见万有，亦于遍在中见我；自我焉能失去彼，彼亦非能失去我。”

只有这样思考的人才不会再生，也即得到解脱。

69.

自身以外无它物，

无论内外或中间；

因为圣句如是说，

于是清静自得辉。

释：天启圣典说：“彼大梵也，为无前，无后，无内，无外者。”[149] 因此，自己自身的阿特曼之外的无论何物，无论在内外或中间，都是不存在的。也即说，除了阿特曼之外，并无其它存在。所以，阿特曼是清静的，自得光辉的。

70.

依据非此非彼句，

熄灭戏论为不二；

因是能见非所见，

运用它法难能知。

释：此颂引用了《广森林奥义》的两句圣句，以及乔荼波陀的《圣教论》中的一句话。第一句用《广森林奥义》的著名圣句“非此也，非彼也”，以此说明阿特曼能“熄灭戏论”，是“不二者”。“熄灭戏论为不二”一句出自乔荼波陀的《圣教论》（II，36），乔氏说：

“ 观察此乃无分别，不二熄灭诸戏论。” [150]

“戏论”（prapañca）一词是文字游戏的意思，是佛家用来指责在语言文字上用功夫而玩弄概念游戏的谬论。而商羯罗使用这一词却与佛

家不一样，他是指虚假不实的经验世界，也即现象。那么，实际上这一句在此应是“熄灭现象”。

后两句第一句引了《广森林奥义》的圣句：

“此不变灭者，为见者而不可见也。”[151]

此圣句意为：阿特曼是无变化生灭之物，它是见者而不被它物所见。于是后一句接着说，除它之外没有任何方法去见或知了。

71．

知悉最高之大梵，

悟彻我是阿特曼；

一切有情之自我，

因为圣典如是讲。

释：一个人如领悟到我是一切万有的阿特曼，也就知道了最高的大梵；那么他便成为了一切有情的阿特曼。为何如此讲呢？因为天启圣典讲：“他是他们的阿特曼。”商羯罗的意思是，无论是仙人，或即凡俗，只要真正懂得了阿特曼，觉知大梵，就会化为一切万有大全，进而成为一切有情生命的阿特曼。因为此时其人已经化入大梵之中了。商羯罗的这一思想来自于《广森林奥义》，现摘引如下：

“有如是知‘我为大梵’者，则化为此宇宙大全；是则虽诸天亦无能使其不化，盖彼已化为彼等之‘自我’矣。”[152]

将本颂与上引作一比较，可以看出意思完全一样。

72．

如若有情得正知，

为己自我与神祇；

理应受到神崇拜，

摆脱神之家畜相。

释：此颂是对前一颂的解说和补充。前两句来自于《广森林奥义》：

“若人得见彼，直是神，性灵，过去未来主。憎畏斯已屏。”[153]

圣典意为：如若有人得以见到大梵，也即悟知到大梵，那么他就是神，是阿特曼，过去未来主（自在天）。也就会对一切无所畏惧了。本颂曰：如果有谁正确地知道一切有情生命就是自己的阿特曼，就是大梵，就是神，那么就应该受到神祇的崇拜（而不是去崇拜神），同时也就不再是神的家畜了。最后一句也出自《广森林奥义》：

“若有敬拜异神道者，曰：‘彼为异而我异彼。’是不知也。如诸天之家畜然。唯然，如诸牲畜之有用于人也，人人有用于诸天。”[154]

73.

我是真实阿特曼，

犹如虚空无它物；

唯用真实覆自身，

杀戳虚伪不再缚。

释：“我是真正实在的阿特曼和认识主体，就像虚空那样是不掺杂任何它物的”，照此将自身用真实来加以覆盖，那些杀戳虚伪的人就将不再受束缚。此处可参照《歌者奥义》（VI，16）所讲对说谎言的盗贼的杀戳。

74.

认为大梵异于此，

理应怜悯尔等者；

自律不异安住己，

神祇在其支配下。

释：认为大梵不同于此的人们，是应该怜悯的。神祇处在那些自律的、见不异的、自己安住者的支配之下。人们被划分为两种，一种是对大梵持相异的看法，没有认识到真正的大梵的人；他们是俗世的，应该怜悯的。而另一种人却是自律的（自我控制的），见到不异的（认识到了梵我不二性），安住于自身的（与自身的阿特曼相同一），这些人是将神们置于自身的支配之下的。显然商羯罗对崇拜礼仪神祇是持否定态度的，只承认大梵的至高无上性。

75.

舍弃种姓及关系，

以及语言和行为；

汝念圣音得一切，

清静自身阿特曼。

释：只要你舍弃经验世界的一切，包括种姓关系、（圣音以外的）语言、行为等，仅念圣音“唵”（Om），你便会得到一切的、清静的自身阿特曼。圣音“唵”字非常神秘，《蛙氏奥义》一书专解此字，该书开篇第一句就是“唵，此字即此一切”。《蛙氏奥义》前半部分说明什么是“一切”，后半部分说明为什么“唵”就是“一切”。梵文om为a＋u＋m组成，根据梵文音变规则，当a后跟u时，音变为o，于是au便成了om。《蛙氏奥义》把om分解为梵的四个位，即把a、u、m三音和无音的第四位，相对地对应了周遍（醒位）、炎光（梦位）、有慧（熟睡位）和第四位。《蛙氏奥义》运用这个神秘的om的目的是想说明，它是梵的代号，它传达着梵我同源、宇宙整体的奥妙意义；a、u、m传达宇宙万物在时间中千变万化的信息。在时间上，a、u、m代表着过去、现在、未来；在空间上，此三者遍于宇宙；而om（a、u、m的全体）包摄a、u、m所不能包摄的超时空的一切。商羯罗的前辈乔荼波陀对“唵”字有很好的解释（详细参见本书解说），在他看来“唵”字有三层本体论的含义：（1）唵＝梵；（2）唵＝心；（3）唵＝自在

天。从商羯罗的思想来看，也与乔氏接近，基本上表达的也是这几层意思。

76.

确立一切之大堤，

无分白昼和夜晚；

上下斜面与一切，

永远光辉无染病。

释：此颂是接着上一颂的，商羯罗用了很多词句来修饰自身的阿特曼。它是：（四种姓和四生活期等的）一切得到确立之物的（保护）大堤，不分昼夜，是四面八方（即上下斜），是一切，永远光辉，无病。它就是自身的阿特曼，只要念颂圣音，便可得到自身的阿特曼。

77.

人应悉知自身我，

摆脱束缚最高梵；

去除善恶行为业，

过去未来因与果。

释：人们应该懂得：自身的阿特曼就是那种去除了善恶之业，从过去和未来、原因和结果、一切的束缚中解脱出来的最高的梵。这就是梵我同一的道理。

78.

清静无为做一切，

站立却超奔驰者；

应思摩耶为全能，

不生却是多样形。

释：阿特曼虽是清静的，不做任何业行的，但它却做（造就）一切；它虽站立，却能超越奔驰者。此一句出自《伊莎奥义》（IV）：

“彼止，而越乎奔驰者兮。”[155]

原意说：阿特曼是无所不能的，它的能力是超越一切的；看似不动，却始终超乎于一切。此颂后两句也是同样的意思，阿特曼通过摩耶（幻力）显示出它的全能，它本身虽为不生，但却能通过摩耶显现出多样化的经验世界来。商羯罗认为就应该这样来思考。

79．

我无业行阿特曼，

王似旁观非业主；

虽是不二亦接近，

磁石一般世界转。

释：我是阿特曼，因为像王那样只是旁观者，所以没有行为，也不是行为的主体；虽是不二，但仅仅因为接近于它（世界），就像磁石那样，使世界回转起来。

80．

我无属性无行为，

恒常无病非二元；

清静觉醒得解脱，

即为大梵应牢记。

释：阿特曼不带有任何属性，没有行为，恒常不变，非二元对立；它无病，清静，觉醒，得解脱。它就是那个大梵，应该牢记上述所讲的。

81.

正知缚解二［原因］，

以及应弃一与二；

知识超越能与否，

学习圣典圣者语。

唯一清静之真理，

超越忧郁与迷惘；

知其一切行一切，

无畏无欲知大梵。

释：这是很特别的一颂，字数比其它的多一倍，为何如此，无从考证。

一开始讲，要正确地知道束缚与解脱这二者以及与其有关的一切的原因；第二句接下来，以及应该舍弃的一（指熟睡状态）和二（指梦眠状态和觉醒状态），能否认识这些之事要超越。要学习圣典和圣人所讲的唯一、清静的最高真理。这样一来人便能超越忧郁和迷惘，知一切行一切，无存在的恐惧，结束一切该做的事，成为知梵者。

第二句的“一和二”，梵文原为“ekam dvayam ca”，其含义并不是非常明白，但根据在本章中多次的出现及运用，基本可以确认“ekam”是指熟睡状态，它为梦位和醒位的种子；如果确实如此的话，那“dvaya”就是指的梦醒二位。如是指三位的话用的是“trika”。

82.

即说阿特曼自身，

无论于己或从它，

皆非取舍之物品。

前述正确之思想。

释：阿特曼自身，无论是由它自身，或是由它物，都是不可取舍之物。这些正确的思想是在前边（本章第67颂）就已经讲过了。

83.

因为此种正思想，

正对一切奥义书；

使其理解阿特曼，

摆脱轮回得解脱。

释：上一颂所讲的思想，是对应于奥义书的思想的，包含了其所有的东西；它还能使人理解阿特曼。懂得了这些就能从一切轮回的束缚之中解脱出来。

84.

这是最高净化法，

一切吠陀之秘教；

对神来讲也为上，

在此将它来展示。

释：最高的净化法，是指对人的心灵加以净化，消除一切对梵我同一的疑虑，从而归于大梵。这是一切人都应该遵从的，甚至对于神来讲，这也是最高的，它实际上就是一切吠陀圣典的秘密教义，在此处将它展示开来。

85.

此种秘教无上智，

非静心却难授与；

顺从于［师］无关心，

此种弟子应教导。

释：人分两类，一类为心非平静，躁动不安，难以抵御世俗世界的诱惑之人；另一类为顺从导师，对世间一切均不关心的人，这后一类人是通过修习而得来的。吠陀所讲的一切秘密教义，是无上的智慧或知识，这种知识是不能教授于那些心不静者，而只应该教给后一种人。

86.

教授自我知识者，

难寻不行业之人；

因此渴求知识者，

常应具备弟子质。

释：商羯罗认为，教授阿特曼知识的导师是得到了解脱者，除他们之外是难找到没有业行的人；其他的人是具有业行的。因此，渴求知识的人（也即弟子），应该具备他们自己的性质。[156] 导师是觉悟者，真正地认识到了梵我同一的道理，所以并无业行。

87.

自我之外无它物，

认识主体及对象；

知一切具一切力，

敬礼阿特曼知识。

释：阿特曼之外并无它物存在，包括没有认识、认识主体、认识对象。接下来后两句又说：知一切、具一切力，向这种知识的阿特曼敬礼。这样一来，显然阿特曼就成为了三位一体的东西了。它是认识，也是认识主体，同时还是认识对象。作为前两者还比较好理解，因为阿特曼本身就是一种认识，也即对宇宙本质的认识；同时它控制和操纵人的统觉机能，作为心的主宰者，它也是认识主体。而作为认识的对象呢？那是因为一切的对象都是由阿特曼通过摩耶（幻力）所幻现出来的，自己造出了自己认识的对象。

88.

充满无明生死海，

欲渡全要靠明智；

敬礼知一切诸师，

［引导人们］渡过来。

释：此颂为本章的结束，商羯罗告诉人们，要想从充满着无明的生死大海中解脱出来，只有靠明智，也即知识。于是要向那些传授梵我知识的圣师们敬礼。

---

[1] 《广森林奥义》I，6，1；汉译引自徐梵澄译《五十奥义书》第548页。

[2] 《薄伽梵歌》X VII，14。

[3] 《梵经注》II，4，12以及参阅II，4，8～19。

[4] 根据《吠檀多精髓》（Vedāntasāra， ,96～98）的介绍，媒气是朝着全身所有的方向行动的。上气在喉头的部位，人死时它就往上方从身体中脱出。等气则在身体的中央，起消化食物的作用。同时，呼气是在鼻尖，由鼻孔向外前进；吸气是往胸部后退，处于排泄器官之中。

[5] 参照《广森林奥义》III，4，1；IV，2；V，1。

[6] 《秃顶奥义》II，2，9；汉译引自徐梵澄译《五十奥义书》第702页。

[7] 《由谁奥义》II，5；汉译引自徐梵澄译《五十奥义书》第257页。

[8] 《广森林奥义》III，4，2；汉译引自徐梵澄译《五十奥义书》第581页。

[9] 《广森林奥义》IV，3，23；汉译引自徐梵澄译《五十奥义书》第614页。

[10] 《广森林奥义》IV，3，7；汉译引自徐梵澄译《五十奥义书》第610页。

[11] 《广森林奥义》IV，3，22；汉译引自徐梵澄译《五十奥义书》第614页。

[12] 《广森林奥义》IV，3，31；汉译引自徐梵澄译《五十奥义书》第615页。

[13] 《歌者奥义》VIII，8，5；汉译引自徐梵澄译《五十奥义书》第246页。

[14] 前田教授认为，此处说天启圣典是误会，实际上应该说是古传书讲的，参见《薄伽梵歌》（IV，20）讲：“常满足亦无所赖。”

[15] 《歌者奥义》VI，14，2；汉译引自徐梵澄译《五十奥义书》第212页。

[16] 《薄伽梵歌》VI，34。

[17] 参见本书韵文篇第十六章第22颂。

[18] 《鹧鸪氏奥义》II，1；汉译引自徐梵澄译《五十奥义书》第194页。

[19] 参见《歌者奥义》VII，1～26。

[20] 《歌者奥义》VI，1，4；汉译引自徐梵澄译《五十奥义书》第197页。

[21] 《伊莎奥义》VI；汉译引自徐梵澄译《五十奥义书》第507页。

[22] 《广森林奥义》II，5，19；汉译引自徐梵澄译《五十奥义书》第568页。

[23] 引自巫白慧译《圣教论》II，36，原载《东方哲学与文化》，社科文献出版社，1995年，第121页。

[24] 《广森林奥义》III，8，11；汉译引自徐梵澄译《五十奥义书》第590页。

[25] 《广森林奥义》I，4，10；汉译引自徐梵澄译《五十奥义书》第534页。

[26] 《广森林奥义》IV，4，15；汉译引自徐梵澄译《五十奥义书》第623页。

[27] 《广森林奥义》I，4，10；汉译引自徐梵澄译《五十奥义书》第534页。

[28] 《伊莎奥义》IV；汉译引自徐梵澄译《五十奥义书》第506页。

[29] 参照本书散文篇第二章第1、2节。

第十八章“汝即那”

1.

自我引起［统觉心］，

各种生灭之变化；

敬礼自我此常解，

心之观念［生灭因］。

释：第十八章是《示教千则》韵文篇中最长的一章，全章共有230颂。本章的标题“汝即那”出自于《歌者奥义》第六篇中，随处可见此句。这是一句精辟的名句，它实际上传达着梵我同一同源的哲学本质。本章商羯罗着重讲认识论的问题，他通过对一些认识论方面的不同哲学观点的批判，来表达自己对梵我的理解，也是对自己在前几章中所表述的思想的更进一步的发挥。

阿特曼引起统觉机能的各种各样的变化，包括产生和消亡。这是一种恒常的理解，要向这种理解、向阿特曼作为统觉机能发生变化的观念的生灭原因敬礼。本颂其实已基本上明白地点出了本章的全部中心思想，就是要讲述清楚阿特曼对人的认识（统觉机能等）的控制，以及人的认识的发生及其过程与阿特曼的关系；摆正了关系就能使人清楚地了解阿特曼作为三位一体的意义。

2.

雷电支持剑之语，

破除圣典数百敌；

保护吠陀如宝物，

敬礼大智者祖师。

释：伟大的智者，借助于像战神因陀罗的武器“雷电”（金刚杵）一样的理论的支持，用剑一般的语言，把数百吠陀的敌人打败，保护了宝物一般的吠陀圣典的精华。于是，向苦行者的王、老师的老师（祖师）敬礼。

因陀罗是印度《梨俱吠陀》中的两大神之一，他是司雷电的雷神，具有不可思议的神奇力量。在吠陀神话中，因陀罗他手持金刚神杵（Vajra雷电），畅饮苏摩神酒，醉后闪电行雷，劈杀黑魔弗栗多（Vrtra）。他是天、空、地三界的空界大神，他在天上地下纵横腾越，杀敌降魔，制恶护善，所向披靡。商羯罗在这里用因陀罗的武器雷电来形容吠陀理论，意在宣传其理论威力无比，无论有多少敌人都能打败。

最后一句提到向“祖师”敬礼，可以认为这里指的是商羯罗的老师哥宾达的老师乔荼波陀。“guror garIyas”也可以认同于“param aguru”，就是祖师之意。印度传统上都认为乔氏为商羯罗的祖师。在此处可以认为商羯罗是在赞扬他的祖师。

3.

我常解脱仅为有，

如若不是这样解，

为何圣典像母亲，

如此热心来教授?

释：“我常解脱，仅为有”这是天启圣典的名言，如果不这样来理解的话，那圣典为何要像母亲那样热心地来教授［汝即那］的道理呢?

4.

“我”所确立［阿特曼］，

理论以及“汝即那”；

否认“汝等”类属性，

犹如绳蛇之观念。

释：此颂语句较为简洁，补充出来如下。由“我”这样的语言表达出来的、仅仅为此而确立的认识主体阿特曼，用理论以及“汝即那”之类的教导，来对“汝等”这类认识的对象即非阿特曼的属性加以否定，就像否定认绳为蛇那样的虚幻观念一样。商羯罗认为，阿特曼是用“我”来加以表达的认识主体，而“汝等”是认识对象，是非阿特曼，应该对两者加以区别。不能像误见绳为蛇那样，误把非阿特曼的属性认为是归属于阿特曼的，对这些观念要加以否认。

5．

达摩存在［与我在］，

圣典根基来知悉；

毒要瞑想来消除，

恶靠［圣典］去掉它。

释：达摩（dharma，法）的存在，是通过圣典的根基而得知的；阿特曼的存在也是通过同样途径得知的。毒的消除要通过曼陀罗瞑想来达到，而恶的消除则要通过圣典的根基来完成。商羯罗在此颂中用了两个比喻，一是法的存在与阿特曼的存在，另一是消除毒与消除恶。其目的是强调圣典的重要性。圣典是一切事物的最重要的根基，它涵盖了一切的知识。在这里当是指吠陀圣典。达摩在这里指的是律法，而不是佛教所说的存在现象。佛教认为法就是存在，可分为心法（精神现象）和色法（物质现象）。恶是针对于现实社会的，那是人在心灵上的缺陷，为了追求完美，必须学习圣典理论。

6．

我为梵有与业行，

二者以我为旁观；

舍弃无明由来因，

如此思来更合理。

释：颂主提出来两个相互矛盾的观念："我为梵有"和"我做业行"，这两个观念都以阿特曼作为它们的目击者。"我为梵有"这一观念表明了我是存在不动的梵，是不会造业的。而我如果有行动，那这个我就不是本体的我，而只是现象世界中的虚幻之物，根本不同于阿特曼。真正的阿特曼是不会参与进来的，它只是一个旁观者，这表明就连"我为梵有"这一观念也是外在于阿特曼的。只要是人的观念，那就不是属于阿特曼本身的；观念本身是属于现象世界的，只是它的含义是合理的。于是这两个观念就是相互矛盾的。商羯罗更进一步认为，为何这两个观念会相互矛盾，是因为其中一个存在着无明，所以必须要舍弃产生无明的原因，这样考虑才会更合理一些。

7.

"我在"来自正确知，

它者则是误识生；

感觉之类由误来，

类似方向应否认。

释："我在"（即我为有）这种观念，是由天启圣典这种正确的知识所产生的，其它的错误观念则是由错误的知识根基所产生的。更进一步讲，对于直接知觉（也即感性知觉）这一类的由错误的知识根基所产生的观念，应该像对待类似于方向问题这样的谬误那样加以否认。在商羯罗看来，直接知觉即感性认识是非常不可靠的，因为它的认识主体是人，认识对象是虚幻不实的现象世界，而只有梵知才是正确的知识。商羯罗认为直接知觉是虚幻的认识，相对于梵知来说是下智。真正的认识是来自于天启圣典的，那是一种神秘的直觉，它是由修行者在出神状态下直接领悟到或亲证的一种认识。所以，因为认识产生的根基不一样，认识也就不一样。直接知觉的根基是虚假的现象世界，于是它便是虚假的。梵知的根基是正确真实的天启圣典，所以它是真的。同时还应该认识到，商羯罗承认知识根基的意义，并且他还很强调天启圣典这种知识根基的唯一性和重要性。

8．

圣典言说业主时，

顺从世间之理解；

“我在”观念出圣典，

别的观念由此否。

释：天启圣典在言说“我为行为主体”和“我为经验主体”时，这是顺应着世间对阿特曼的一般的理解，也是开方便之门。其实是不能这样来理解的。因为阿特曼并不是这些，不能说它是这样或那样的主体，它只是一种“有”或“存在”；因为这才是天启圣典讲的。这个观念之外的任何观念都是应该否认的。或者说，由这个观念来否定其它的一切观念。阿特曼从哲学本体的意义上讲，它与梵是同样的，都是存在，是有，一种纯粹的精神。甚至它就是世界产生的一种质料因，商羯罗认为它就是世界的种子，是本质相异的未展开名色的展开者。行为的主体或经验的主体，只是为了解释现象世界为何存在而作的权宜之计，可以说人是这些的主体，而阿特曼是人的控制者，于是顺理成章地便成了主体了。商羯罗认为有这些看法都是无知识的表现，是无明所造成的。

9．

［反诘］：

“汝为真有”言说时，

虽固自我难解脱；

因此理论与冥想，

二者都应考虑到。

释：由此颂开始至第18颂为止，论主用一种反诘的形式来解答一些令世人疑惑的问题。商羯罗在这一颂里提出一种反对意见，他认为这种反论是由弥曼差派和吠檀多派中的持“知行合并论”的人所提出的。这种理论认为：为了达到解脱的目的，知识和行为（主要指祭祀

礼仪）二者都是必要的。他们认为，尽管说“汝确实为有”，但人们却并不能通过对阿特曼的确定来达到解脱的目的。其意为，仅仅具有这种观念是不可能就达到解脱的，必须要有行为才行。于是他们提出，理论和婆那商羯莎冥想（prasaṃcakṣā）二者都应该被考虑。婆那商羯莎冥想是被商羯罗所排斥的，而他所推崇的是在本书散文篇第三章所讲的巴利商羯耶那冥想。这两种冥想具体有些什么区别不甚明了。但据商羯罗的弟子苏雷什瓦拉（ṣureŚvana）说，婆那商羯莎冥想主要是要在思想上转变对圣典诸如“汝即那”之类圣句的看法，要用相对的观点来看它。[157]这种冥想实际上是一种叛逆的观点，因此商羯罗要否定它而提倡巴利商羯那冥想。

10.

知道句子意思者，

一次也难把握它；

因此需要有它物，

实为如述之二者。

释：不管是谁，哪怕是懂得“汝即那”这一句子意思的人，也不能说他一次就把握住了它。因此，人还是需要一些别的东西的，就像上述所讲的，实际上就是那两者（指理论和婆那商羯莎冥想）。此颂意为：“汝即那”是很难真正懂得的，因此还是需要理论和行动二者的。

11.

因为［直接］理解难，

吠陀应有行为令；

同样虽然难理解，

它与［知识］不矛盾。

释：这是反对派对实行“知行合并论”的辩解。他们说，如果对圣句进行直接理解的话，那是不可能的，因此吠陀圣典应该有进行祭祀

行为的命令。同样，对实行婆那商羯莎冥想的命令尽管在理解上难以确认，但它与知识却并不矛盾。

12.

得到［自我］如意般，

实践便会无意义；

当是瞑想来实行，

直到对我加直观。

释：当然，如果就像心意那样地得到阿特曼的话，那实践就会变得毫无意义。此句含义为：如果把阿特曼看作如同心那样的话，那要得到它是很容易的，于是祭祀行为等实践行动便会变得毫无意义。所以，要实行婆那商羯莎冥想，直到直观到阿特曼为止。商羯罗对这些看法是持反对意见的。他认为对阿特曼的认识是通过一种高级的领悟，这种领悟是建立在知识的基础上，也是心灵上的直觉。祭祀行为当然是无意义的，因为那是经验世界的活动，是虚假的。

13.

感性所生强印象，

确能否定圣典识；

因为具有多缺点，

于是吸引外在物。

释：由感性认识所产生的强固的印象，可以对天启圣典所说的“我为有”的认识加以否定。只是因为有诸如贪欲、憎恶等多种缺点，所以才引发出外在事物。就前两句来说，他们是用经验世界的虚假现象来对我的宇宙本体地位加以否定，承认假象的存在，而看不到梵我的本体存在。商羯罗认为这是无明所造成的。后两句的观点正好与商羯罗的观点相反，商羯罗认为是外在虚假现象引发人们产生各种各样的缺点。

14．

因为感性所生识，

是以特殊为对象；

圣典推论说普遍，

所生观念遭排斥。

释：此颂是对上一颂的补充说明。因为感性认识所产生的观念，是以个别或特殊作为认识对象的，而圣典或推论的观念是以必然的、普遍的事物作为对象的，而后者是早已被前者否定掉了。这种说法当然商羯罗是不喜欢的了。因为只有必然的、普遍的存在才是永恒的存在，而个别、特殊的存在只是虚假的现象，会很快消亡的。至于为何讲后者早已被排斥，这不得而知。

15．16．

即便了解圣句意，

也难弃苦得解脱；

如若有谁解其意，

然能去苦得自由，

定是前身行冥想。

[若要否认冥想功]，

正行并非出圣典；

非此别无它所望。

释：即便是有谁对圣句“我是有”的意义很了解，也不能就认为他就能从苦海中解脱出来了。如果说看见了谁仅仅是因为了解圣句便能从苦海中得到自由的话，那可以推测他一定是在前世实行了婆那商羯莎冥想。如果对冥想的意义加以否定的话，就不能说我们的正确行为是由于圣典而得来的。如要说是这样的话，那就没有什么希望得到的事情了。此两颂意思一致，故放在一起解说。

17.

“汝为有”即最终果，

即应命令其手段；

冥想之外非它物，

此念目的已明确。

释：“汝为有”这一命题如前早已讲述，这是你们的最终结果；而要达到这一结果的手段的实行是应该加以命令的。这一手段不是别的，只能是婆那商羯莎冥想。在此考虑它的目的，应该是已经得到确立之物即阿特曼。他们的最终目的与商羯罗的其实也并无二致，但是其手段和方法却是不同的。

18.

由此为了直观［它］，

舍弃二者矛盾物；

保持内心之平静，

冥想应当努力行。

释：因此，为了能够直观到（或领悟到）阿特曼，应该把那些与其手段和目的相矛盾的东西都舍弃掉，保持内心的平静，从而努力地去实行婆那商羯莎冥想。到此为止，反诘完结。

19.

［回答］：

非也请听圣密教：

非此非彼为终结；

行为目的前已知，

解脱非此已确立。

释：商羯罗由此颂开始对前面的“知行合并论”进行批驳。他认为那些看法是不正确的，因为奥义书的秘密教义“非此也，非彼也”就是最后的终结，它包含了一切，也代表了一切。而行为所应实现的目的，在奥义书的秘密教义之前，即吠陀圣典有关祭祀的那部分里已经看到了。而解脱呢？它并不是行为所应达到的目的，它是已经被确立的东西。商羯罗主要是提倡知识，反对行为。

吠陀在此是指吠陀本集，共有四部：《梨俱吠陀》、《夜柔吠陀》、《裟摩吠陀》、《阿闼婆吠陀》。吠陀主要是关于神的颂歌和祷文的文集。《梨俱吠陀》主要是对自然诸神的赞歌和祭祈祷文。《裟摩吠陀》是把《梨俱吠陀》的大部分赞歌配上曲调的歌曲集或旋律集，是在进行祭事祈祷时用来歌唱的。《夜柔吠陀》则是说明在祭事祈祷时如何应用这些诗歌和如何进行祭祀的集子。《阿闼婆吠陀》与前三者有所区别，它是巫术、咒语的汇集，主要是记录如何驱逐病魔、恶神，避免自然灾害、兽害，以及打败外族、事业发展、家庭幸福、健康长寿等的巫术和咒法。吠陀所讲的行为的结果也就是这些，还没有达到宇宙本体、个体灵魂的地步。它所包含的哲学还处于萌芽的阶段。而这些行为的目的还不是为了达到解脱。

20．

无苦之父附子苦，

似此“我”念之主体，

自身之我并无苦，

然却附托于自我。

释：就像本身无痛苦的父亲，却将儿子的痛苦附托于自身那样；“我”观念的主体（指统觉机能），其实其阿特曼本来是没有苦的，然而他却把自身的苦附托在其阿特曼之上。“附托”（adhyāsa）概念是商羯罗理论的一大特点，这是他对奥义书哲学的补充和发展，也是他自己的创造。他运用这一概念解决了虚假的现象世界与真实的梵我之间的矛盾，为说明现实存在的经验世界开了方便之门。因为在后边（散文篇）要大量地谈到它，所以在此就先不赘述了。

21.

恰如非此非彼句，

［自我］所获任何物，

此种附托遭否定；

基于此者皆无立。

释：恰如圣句“非此也，非彼也”或阿特曼所获得的任何事物一样，这种附托是要被否定的。也就是说，除了圣句或阿特曼，所有它们之外的事物都是要被否定的，因为它们没有存在的依据，是无本之物。于是，基于这种附托而产生的不管什么命令都是决不会成立的。因为附托仅仅是一种假象，它是不能作依靠的。

22.

阿特曼被加附托，

于是对它行否定；

好似无知也否认，

虚空被附以尘埃。

释：在现世之中，往往对阿特曼加以附托，因而要加以否定。就像无知的人对虚空附托以地上的尘埃，所以要加以否定。

23.

如若得到又失去，

解脱便成无常物；

此为未得之否定，

就像空中所见火。

释：如果说实际已经得到的又被否定掉的话，那么解脱就会成为无常之物了。因为解脱被获得以后，怎么又会失去呢？获得了又失去

的话，当然就成为无常之物了。因此，对附托的否定，实际上是对并未获得的东西的否定，因为附托只是一种假象，就像在现实生活中对实际上并未有的空中之火的否定一样。

24．

言语观念被运用，

只有对象为可能；

不能是因众自我，

“我”念主体也同此。

释：言语和观念，对于它们的对象而言，其被运用是可能的。言语和观念如果也是对象的话，那就是不可能的。而言语和观念却不可能为非对象的阿特曼所运用，因为阿特曼是它们的自我，同时也是“我”观念的主体（即统觉机能）的阿特曼。此颂商羯罗是想说：言语和观念是被“我”观念的主体所运用的，是用来说明物体对象的，即用于对象的；而阿特曼不是对象，阿特曼是这一切的自我，所以不能用于它。

25．

纯粹精神阿特曼，

“我”念附托主体性；

非此非彼之圣句，

将此一切全否定。

释：纯粹精神的阿特曼，由于“我”的观念，被附托于行为主体性。也即：“我”的观念中的我，被认为是行为主体的承担者和统觉机能的运用者；同时又将阿特曼等同于此，于是“我”的观念中的我便成为了阿特曼。这样一来，附托就使阿特曼变了样，阿特曼成了一切对象，包括主观和客观两个方面，既是“我”的主体，又是“我”的对象。天启圣典“非此也，非彼也”对这一切包括“我”的观念一起否定。因为

阿特曼既非此又非彼，它没有任何属性或规定性，你不能说它是什么或不是什么。

26.

自辉知觉是见者，

无为内在直接识；

内部观察目击者，

永远不二无属性。

释：阿特曼是自己光辉的知觉，是见，内在的有，没有行为。它直接认识，是一切事物内部的观察者、目击者，永远的不二，无任何属性。

“知觉”（upalabdhi）一词和“知识”（jñāna）一词在印度哲学流派的正理 胜论派中与“buddhi”和“pratyaya”是同义词。它们承认知识是自我实体的本质，佛教和弥曼差派则赋予知识一种活动性。商羯罗反对他们的见解，他认为知识或知觉就只能是阿特曼自身或它的性质。因此他说阿特曼是自己光辉的知觉，因为它潜藏于一切事物之中，所以它直接对所有事物进行内部的观察，但它只是一个旁观者，目击者，并不参与其活动，当然就不是什么的主体了。

27.

因在近处生误念，

主体被当阿特曼；

于是由我与我的，

生出自己的二念。

释：因为［关于阿特曼的］错误观念的主体（统觉机能）经常靠近阿特曼，于是会把他误认为是阿特曼。由此而来的是，直接由“我”和“我的”所表示的“自己”和“自己的”这两个观念也就产生出来了。

28.

因有类别与行为，

繁多语言表主体；

然而自我无这些，

任何语言难表示。

释：因为“我”的观念的主体具有类别和行为［的区别］，所以会有各种各样的语言来表示它；而阿特曼不具有任何的类别和行为，因此无论什么语言都无法表示自己的阿特曼。“我”的主体是以不同的类别和行为来标志自我，或者说是用不同的类别和行为来区分不同的“我”主体，这是对特殊性的认识。而阿特曼不具有这些特殊性，于是就不能用任何语言来对它加以描述。

29.

住于［我体］中映象，

语言把它来表示；

间接表示内在见，

因为直接不可能。

释：住在叫做“我”的观念主体（统觉机能）中的［阿特曼］的映象，用语言是可以表示的；但对于内在见（阿特曼本身）却只能间接地表示。直接表示是不可能的。阿特曼是住在统觉机能之中的，它通过统觉机能会反映出自己的映象，这种映象用语言可以直接表示。而对于阿特曼本身是不能用语言直接表示的，只能是通过对其映象的表示来达到间接的表示。“映象”（ɑ̄bhɑ̄sa）一词在《示教千则》中常常有三种意思：（1）谬误；（2）假象；（3）映象。第一是指无明，因为不具有知识，所以会产生谬误。第二是对真实的阿特曼不认识，而把虚假的现象世界误以为真，就像把绳误认为是蛇那样。第三是说上梵和下梵的关系，上梵（真梵）会反映在人的统觉机能中，形成映

象，即为下梵。下梵实际上是不存在的，它只不过是上梵的映象而已。

30．

因为非属类之物，

所以语言难表示；

自我映象宿我体，

故此言称自我者。

释：接上一颂加以解释。因为阿特曼并不属于具有类别或行为的某一事物，所以语言是无法对它加以描述的。然而叫做“我”的观念主体，因为阿特曼的映象宿于其中，显得像是阿特曼；于是叫做“我”的观念主体就被意味着阿特曼的语言所表示出来。这就是人们往往把“我”误认为阿特曼的原因。

31．

言火间接说松明，

因为意味它别物；

镜中所显脸面象，

真脸相比不一样。

释：此颂到第33颂是说明阿特曼与其映象的区别。说到火这个字，那只是间接地提及松明，两者其实并不意味着是一样的东西。在镜中映出的脸面的映象，因为镜子的原因，它与真脸是不同的。

32．

脸面［异］于其映象，

因为不和镜子故；

我念之中我映象，

如同［镜中］脸面象。

释：脸面是与其映象不一样的，这是因为脸面与镜子不和的原因，也即脸面与镜子非一致，与镜中映象非一致。叫作“我”的观念的主体中的阿特曼的映象，就像镜中的脸面的映象一样。

33．

自我像脸映象别，

似它却难辨明白；

我念主体之映象，

有人［主张］在轮回。

释：阿特曼就像脸一样，与它的映象是有区别的，然而，却很难明白地把它们（阿特曼与其映象）加以识别。另外有人主张说，叫作“我”的观念的主体的映象就是轮回的主体。商羯罗不赞成这一观点，因为这种映象是非真实的；如果说是阿特曼的映象作为轮回的主体的话，那就更不可能了。这种观点实际上是佛教的看法，商羯罗认为阿特曼本身是无缚的和不变的，它并无解脱与否的问题。如果要认为它是轮回主体的话，那是因为无明。实际上是没有轮回主体的，因为轮回本身的存在是非真实的。

34．

古传说影为实在，

因其影下感荫凉；

主体部分或变形，

拟或自我映象体。

释：古传书（《摩奴法典》）说，影子是实在的。理由是：因为在树荫下可以感觉到荫凉。《摩奴法典》原句为：“不要故意踏过神像、父亲或教师、国王、家长、导师、红发或铜色皮肤的人和行过祭祀的人的影子。”[158]

此颂后两句原句较为含糊，试补足解释如下：有一些人主张，轮回主体是认识主体的一部分；或者是认识主体的变形。别的一些人又说，轮回主体是叫作“我”的观念主体，也即阿特曼的映象所在地。把轮回主体作为认识主体的一部分的，为《薄伽梵歌》所代表的一种观点，原句说：

“自我永恒之一分，有情界中化有生，心与五根得蕴育，六根均在原质中。”[159]

认为轮回主体是认识主体的变形，即认为个体阿特曼是最高梵的变形，这种观点属于早期吠檀多哲学的观点。《梵经》认为，命我是主宰的部分。商羯罗做注解时说，二者的关系就像火花与火、主人与仆人的关系。[160] 最后一种观点则是商羯罗一直批评的观点，它认为轮回的主体是叫作“我”的观念的主体，也即阿特曼的映象的所在处，这是佛教的观点，它有将阿特曼误认为也轮回的嫌疑，本章第45、47、48颂将会对之进行批判。

35.

轮回主体为独立，

我念主体非他者；

同是我念之连续，

而非别的连续物，

（佛教信徒如是说。）

释：有人认为，轮回主体是独立的，就是叫作“我”的观念的主体，而不是别的什么。同时，轮回主体还是叫作“我”的观念的连续，而不是别的什么东西的连续，上述为佛教徒的说法。最后括号中的一句本应是在下一颂中出现的，但由于意思上的联系，也是为了叙述方便放在了这一颂中。佛教徒认为，轮回就是个体灵魂的轮回，因此它的主体是独立的；同时轮回又把此世的我与来世的我连续了起来，所以轮回的主体又是连续的。

36.

汝等这些［主张］中，

应用正知来考察；

有关轮回主体事，

现作问题来讨论。

释：对于佛教徒的种种主张，应该用正确的理论来加以考察。但就有关轮回主体的问题，现在这里把它作为映象本质的问题加以讨论（后面本章第44颂还有作答）。

37.

镜中脸面的映象，

并非二者之属性；

如归其一则离它，

仅为一方而存在。

释：镜子中的脸面的映象，它非属于镜子或脸面二者的任何一方；映象就是映象，既非镜子又非脸面。如果是二者中任何一方的属性的话，比如说是脸面的，那么它必然就脱离开了另一方（如镜子），而仅仅是作为脸面的映象而存在。

38.

如说因为脸面故，

回答此为不正确。

源于镜子脸面在，

否则其实并没有。

释：如果持反对意见的人们再说，脸面的映象是因为有了脸才有这个名称，所以是脸的属性，那么回答是：这是不正确的。因为脸面

的映象是既要通过镜子又要有脸面本身在，如果只有脸面而没有镜子的话，那它就是不存在的。商羯罗的反映论强调了两点：反映的对象和反映的手段，这些都是反映论所要求的基本条件，但关键在于商羯罗认为反映的内容是非实在的，这一点应该注意。

39.

如归二者也不对，

存在然则看不见；

那夫不见却实在，

太阳月亮中见他。

释：反对派如果认为，镜子中所见的映象是镜子和脸面二者的属性的话，这种看法也是不正确的。为什么呢？因为两者尽管同时都存在，但如果没有适当地放在一起的话，那脸面的映象也是看不见的。但如果反对派又说，就像引起日食和月食的那夫一样，尽管人们看不见他，但他确实是实在的，并且当出现日食和月食时可以在月亮和太阳中看见他。[161] 因此，脸面的映象在条件不具备时尽管看不见，但它却是实在的。下一颂接着回答。

40.

那夫实在是前事，

圣典正知皆承认；

如从影子立场讲，

依照前说不实在。

释：有关那夫实在的事情，即使是在月亮和太阳中看见他之前，也是无可非议的，圣典和正确的知识都是承认这一点的。然而有关脸面的映象实在一事却不同于此。如果从影子的立场出发来看的话，或根据前面所讲（指本章第37～39颂）的理论，那夫是非实在的。

41.

古传禁踏影之事，

并非证明其实在；

因为尽管说此在，

然却未讲彼也有。

释：本章第34颂提及《摩奴法典》说严禁踏越教师或家长们的影子，但这并没有证明影子本身是实在的。为什么这样说呢？因为在同一个句子中，尽管讲到此的事，但并不意味着就表现出了彼的意思。尽管说不能踏越影子，但这并不意味着就说影子是实在的。

42.

凉爽［感觉］的结果，

来自暑热而非影；

并未认为［影属性］，

尽管经验水［之凉］。

释：这一颂与本章前面的第34颂有关。前面提到，当人在树荫下时会感觉到凉爽；此颂说，产生凉爽是因为热，而非因为影子。因此，并未感觉到凉爽是影子的属性，也就不能这样认为；尽管经验到了凉是水的属性。商羯罗想说的是，树荫下产生的凉爽感，并不是因为影子是实在之物，所以才产生这种感觉，而是因为这种凉爽的结果是对应于暑热而产生出来的。那么，是正在感觉的人所产生的，所以它并非影子的属性，尽管人们在接触水时有那种凉爽是水的属性的感觉。

43.

自我映象及住处，

可与脸面相对比；

因此映象非实在，

圣典理论来理解。

释：因此商羯罗认为，阿特曼、其映象及其住处（统觉机能），可以对应于人的脸面、其映象和住处（镜子）。通过圣典及其理论，就可以理解到映象是非实在的。理由如前述的两点：（1）映象既非脸面又非镜子一方的属性，同时也不是双方共同的属性；（2）因此可以断定，映象是非实在的，它仅仅是相对于某一事物而产生的对应的一面（例如凉爽是对应于暑热），其本身非实在，所以就无法把它作为事物的属性来经验。商羯罗的镜子反映论实际上是否认这种反映的内容的客观实在性，仅仅是承认反映的基础是实在的。

44.

［反论］：

见为不变不［轮回］，

映象非实［也同此］；

我念主体非精神，

什么来作轮回体?

释：反对派以他们的逻辑推理提出了疑问：见（阿特曼）是不变的，那么它就不会是轮回的主体。而其映象呢，也因为是非实在之物，当然也就不是轮回的主体了。叫作“我”的观念的主体，是非精神性的东西，也不是轮回的主体。那么，到底什么才是轮回的主体呢?

45.

［回答］：

轮回因缺识别智，

应是无明所带来；

然因自我常［在］故，

可见轮回在它中。

释：轮回的产生是因为缺乏识别智，这是无明所带来的。因为阿特曼是不变的，所以看上去轮回是常存在于阿特曼之中。为什么这样讲，请看下一颂商羯罗以绳蛇的譬喻来解说。

46.

蛇在识别其之前，

因绳故它也存在；

虽说轮回非实在，

但因我在故［见它］。

释：因为绳是存在的，误识的蛇在对其（绳蛇）进行识别之前，可以认为它是存在的。同此，虽说轮回是不实在的，但因为不变的阿特曼是存在的，所以就认为轮回也是存在的。

47.

有人认为阿特曼，

即是映象之住处；

依己观念来变化，

经验苦乐永轮回。

释：有的人认为，阿特曼就是它自己的映象的住处（统觉机能），反过来讲就是统觉机能成为了阿特曼。它根据自己的观念意愿来变化，是经验着苦乐的永远的轮回主体。

48.

无视天启圣典者，

难以充分去认识；

迷于自我与映象，

认为“我”即阿特曼。

释：无视天启圣典的人，对于阿特曼和它的映象，并没有充分地去认识，因此非常迷惑，把叫作“我”的观念的主体当作了阿特曼。

49．

对他轮回为实在，

二主体性是特征；

不具识别入轮回，

自我及它无知故。

释：持上述第48颂那些观点的人，对他们来说轮回是实在的，轮回是以行为的主体性和经验的主体性二者作为特征的；因为轮回就是通过业行的发生，从而产生后果，来加以经验的。由于轮回是不具有识别智的，所以对阿特曼、其映象及住所是无知的，于是只有轮回。

50．

纯知之相若宿心，

并为自我之本性；

吠陀圣典言教示，

知识即为阿特曼。

释：如果在统觉机能（心）中宿有纯粹精神的映象，而阿特曼的本性就是这纯粹精神的话，那吠陀圣典所教示的阿特曼即为知识（jñāna）的说法就是合适的。

51．

［反论］：

词根语尾其意味，

尽管二者互为异；

例如“他做”与“他走”，

同一基体得承认。

释：词根和语尾，二者的意味尽管相互不同，但在“他做”（karoti）和“他走”（gacchati）的情况下，一般都认为它们具有同一的基体，是“他”在走或做。

52．

要说二者基体异，

世间古传并未见；

为何“他知”的情况，

有二基体请说明。

释：前一颂的“他做”和“他走”为一个基体，有二个相异的基体的情况，在世间的日常生活经验中，或在古传书（如文法书）中都未见过。然而，为何“他知”这一句的意味，却有两个不同的基体，请予以说明。

53．

［回答］：

语尾表示我映象，

词根意味心活动；

因为不具识别智，

误说二者皆为“知”。

释：就印度梵文语法来说，动词的词根是表动作的，而动词的语尾则意味动词的词根所表动作的主体。仅就“他知”（jɑ̄nɑ̄ti）的情况，词根jñɑ̄ 是表“知”这个动作的，而 ti这个动词的语尾则是表“知”这个动作的主体，即“他”的。一般的人因为不具备对阿特曼和阿特曼的映象进行区别的识别智，所以就会认为“他”即意味着认识主体的阿特

曼；实际上，这仅意味着宿于统觉机能的阿特曼的映象。因为不具有识别智，就会认为统觉机能和阿特曼二者都是“知”的。

54.

心智并不会认识，

阿特曼也无行动；

因此二者无论谁，

“知”字并不相适用。

释：根据上一颂的解释，统觉机能不会认识，阿特曼也不会行动，所以，对二者无论哪一个来说，“知”这个词都不适用。

55.

认识动作二言词，

因此并不适合［它］；

自我恒常有教导，

阿特曼非变化物。

释：因此（接上一颂），认识或动作的言词，其实都是不适合于阿特曼的。因为阿特曼是恒常之物，这一教导早已有之；阿特曼还非变化之物，阿特曼如果有这二者则就不是它了。

56.

菩提所表仅为心，

无主手段实并无；

既在被知场合下，

也难意指为手段。

释：此颂意思说：“菩提”（buddhi）即为统觉机能，也即心，在此它就是意味着一种手段；称作统觉机能的言词所表述的，就是它本

身，而并非阿特曼。这是商羯罗在进一步强调他所表达的意思，不能把心或统觉机能与阿特曼混为一谈。为什么呢？如果用意味着手段的菩提的言词来表述阿特曼的话，阿特曼自身便变成了手段。不管在哪里，行为主体如果没有的话，那不具行为主体的手段也是没有的。同样，即使阿特曼是在“他被知”（jñāyate）的场合下，也不能用意味着是行为对象的言词来加以表达。

57.

唯一无苦无变化，

如此理解自我者，

决不用词来表述，

也不这样去认识。

释：阿特曼是唯一的，无痛苦的，无变化的，这样来理解阿特曼的人，也就不会用言词来表述它，或者这样去认识它。

58.

我念主体如为它，

则成言词第一义；

犹如饥饿等原因，

圣典认为非是我。

释：如果叫作“我”的观念的主体是阿特曼的话，那么在这种情况下，阿特曼就不是什么言词的譬喻的意味，而成为言词的第一意义了。商羯罗在这里说是第一的意义，是强调它在言词中的重要性。他认为一个词具有两种功能：一是首要的，即指明事物本体的，另一是次要的，即表明事物的属性的。在这里说阿特曼成为第一的意义，那么就意味着阿特曼就成为了“我”（统觉机能）。然而，商羯罗接着举例说，就像说“我肚子空了”，那叫作“我”的观念的主体就是感到了饥饿的意思，而在天启圣典之中谈到这件事时，却并没有说阿特曼（饿了）。《广森林奥义》中说，阿特曼是超乎于饥饿的。[162]

59.

［反论］：

那样就非第一义，

譬喻意味决非有；

然而在此应说明，

“他知”言词之功能。

释：反对派说，在前述的情况下，言词的第一意义是没有的，同时譬喻的意味也是肯定没有的。但是，在此应该说明“他知”（jānāti）等言词的功能。

60.

如说言词有虚伪，

吠陀便非正知源；

上述之事难接受，

应按世间一般行。

释：再者，如果说言词（或语言）是虚伪的话，那么，吠陀圣典是由语言所构成，那圣典也就不是正确的知识来源了。看来这样说是难以接受而得不到承认的。于是，言词的意义就应该按世间一般承认的那样来理解。

61.

［回答］：

如依愚昧世人见，

自我最终不存在，

附随顺世论观点。

并非期望之所在。

释：商羯罗反对世俗的一般看法，认为世俗相信虚无缥缈的东西，被假象所迷惑。如果依了世俗的一般见解的话，那结果就是阿特曼并不存在。这种学说是印度早期唯物论派别顺世论的观点。顺世论是印度早期沙门思潮之一，曾在人民大众中广为流传。该派承认世界的基础是物质的，根据感觉经验认为世界的基本元素是地、水、火、风四种。意识也是由这四种元素在人体中形成的。那么，从这种哲学基础出发，顺世论还认为感觉经验是认识的唯一来源，承认感觉内容和对象的客观实在性。心和身是统一的，其实并没有灵魂存在，身体死亡之后，一切便消亡了。当然它就更不承认超自然的实体或神的存在了。商羯罗是坚决反对这种观点的，他在很多地方对顺世论加以严厉的攻击和批判。

62.

若依学者一般解，

如前所述［有缺陷］，

难以充分去识别。

吠陀并不言无用。

释：如若附和专家学者们一般所承认的见解的话，那么就会像前面所讲过的那样（本章第51～58颂），对阿特曼和统觉机能二者并非充分地识别的缺陷就会附随而来。但是，否定专家学者的意见，这并不意味着就可以说作为知识根据的吠陀圣典，它所讲的东西是无意义的或无用的。

63.

人见自脸如此思，

实与镜中所见同；

因为所见之映象，

带着本身脸面形。

释：此颂意思比较简单明确。

64.

然因映象宿于［心］，

两者于是难识别；

所有世人自然会，

说出“他知”的动词。

释：然而，由于在统觉机能中宿着阿特曼的映象，所以阿特曼与统觉机能二者是难以识别开来的，于是世人们自然就会说出“他知”这样的动词来。

65.

附托心之业主性，

即说主体是为知；

同样附托纯知性，

心为识主世间说。

释：此颂是对上一颂的进一步说明。把统觉机能的行为主体性附托于阿特曼，那阿特曼（认识主体）就可以说“知”。因为这样一来阿特曼由于具有了统觉机能的“认知”的行为，它便成为了认识主体，当然就可以说它“知”了。同样，反过来说，如果把统觉机能附托于纯粹精神性，那统觉机能便成为了认识主体。世间的人们就是这样认为的。

66.

认识即为我本性，

圣典说它永恒光；

无论是心或自我，

还是它物决难造。

释：认识是阿特曼的本性；天启圣典《广森林奥义》（IV，4，16）说它是永远的光明。所以，阿特曼、统觉机能或者别的什么事物都不可能造出认识来的。

67.

世俗之人识身体，

“我”之观念相关起；

统觉机能与自我，

二者随此成认识。

释：世人们的看法是很浅薄的：由于“我”的观念的产生是与身体相关的，即“我”的观念是由于有了身体才造出来的。于是，就如认为身体也即是“我”那样，会认为统觉机能或者阿特曼都是造出认识的主体。

68.

论辩学者如是说：

心之观念所迷惑，

看似造作之纯知，

于是知识为造作。

释：论辩学者（即逻辑学者）认为：就像上一颂所讲的那样，一般的世俗人们会把“我”的观念与身体混为一谈；在这里，被统觉机能所造作出来的各种观念所迷惑，使它看上去也像纯粹精神一样，实际上知识也是被造作出来的。

69.

因此“他知”之言语，

随其观念和记忆，

源起缺乏识别智，

即对识主心与相。

释：因此，“他知”等的言语，以及其观念、其记忆，是由于缺乏对认识主体、其映象和统觉机能进行识别的智力。

70.

镜中映象之性质，

是由脸面所附托；

心中识主之映象，

性质也是它附托。

释：在镜中看见的脸面的映象的性质，是由脸面本身所附托的。也就是说其性质是由其所反映的事物本身来决定的。同样，在统觉机能的属性中，所见到的认识主体（阿特曼）的映象的性质，也是由认识主体所附托的。由这一点看，商羯罗的反映论是合理的。因为他认为事物的映象的性质，是决定于所反映事物本身的内容。

71.

心中各种之观念，

自我映象来发光，

看似认识之主体；

就像看似松明燃。

释：此颂是在对上一颂加以补充说明。根据上一颂所认为的，那么统觉机能的各种观念，因为阿特曼的映象而发出光辉，所以看上去就好像是认识主体似的。举例说，就好像看上去是松明在燃烧，但实际上是松明内在的火在燃烧。统觉机能是沾了阿特曼的光，实际上的认识主体并不是它。

72.

佛教徒们加否定，

心体显现为识主；

只能如此来认识，

［心外］识主不存在。

释：佛教徒（在此当是指佛教唯识宗）认为：统觉机能的各种观念完全是自我显现的，自我就是认识的主体；而统觉机能的各种观念之外别无认识主体存在。因为唯识宗认为，心识是一切的根源，所谓“万法唯识”，“三界唯心”。阿赖耶识是识之最高，它既是能识的认识主体，又是所识的认识客体；在识之外，别无认识主体。商羯罗不承认这一点。

73.

如果这些［观念等］，

不为他者所看见，

请问如何批佛教？

他者不识有与无。

释：如果像上面所讲，这些统觉机能的各种观念不为他者所见的话，也即不可认识的话，那么又如何来对佛教徒们加以批判呢？比如说吧，对于佛教徒们的统觉机能的各种观念，它们是有或无，其他人是无法对此认识的，即自身之外无法对统觉机能加以认识。此颂话还未说完，接下一颂。

74.

它载连续认识体。

它们等同［其观念］，

因为其他认识体，

与其皆为非精神。

释：第一句是接上一颂的，讲佛教徒的统觉机能的各种观念，是连续的认识主体。这个认识主体大概可以认为是阿赖耶识。佛教（唯识宗）不认为阿赖耶识等于阿特曼，它是识的流传，它也被称为“执持识”或“心”，“执持识”是无始以来各种生类轮回转生的生命的主宰和维持者，也就是轮回果报的精神主体。佛教认为人的肉体是会消亡的，但是这个识却是连续不断的，是永生的。

接下来是商羯罗对佛教徒的回答。他认为，那个东西（识）与他们的统觉机能的各种观念是等同的，为什么这样讲呢？因为这个连续的认识主体，它与统觉机能的各种观念一样，都同样为非精神性之物。所以与阿特曼是不同质的。

75.

见者近旁能确立，

此种考虑非正确；

近于外物有缺陷，

因为观者并无助。

释：此颂原意亦为晦涩，总的说来是讲，统觉机能的各种观念虽然在阿特曼的近旁，但其也是无法得到确立的。第一、二句讲，认为统觉机能的各种观念在见者阿特曼的近旁，它们就能确立，这种考虑是不正确的。接下来的两句是对此的回答。好比说，统觉机能的各种观念，就像木头或粘土那些事物在观察者之外的近旁，但也得到确立，然而却会附随着出现缺陷。反过来讲，观察者（阿特曼）虽然在它们的近旁，但为了它们的确立，它却不会做出任何的帮助的（可以参考后面本章第112颂）。

76.

经历痛苦求解脱，

听者是否即见者？

如说见者是这样，

你非产生如此思。

释：正经历着痛苦而欲求解脱的听者，你是见者或是别的什么吗？要说见者在经历痛苦而欲求解脱，这不会是你的思想。

77.

我为业主与存在，

此非正确之理解；

圣典言说汝为有，

说此有误不合理。

释：如果要说“我是行为主体，我是监视者，我是有（存在）”，这种说法从来就是不正确的。那么，对天启圣典的陈述“汝为有”要说是有错误的，这也是不合理的。为什么呢？下一颂接着解释。

78.

二者圣典如无别，

即能如此作理解；

然而我却有区别，

如果说到了汝时。

释：圣典如果说过二者，即“我”（阿特曼）与“汝等”（非阿特曼）是无区别的，也就可以照此（上一颂）那样来理解。但是，天启圣典在讲到“汝为有”时，“我”与“汝等”是有区别的。

79．80.

［汝］为连续观念时，

上述缺陷附随起；

“汝”如表为监视者，

“我”念之间何关系，

“汝”应间接来表［他］。

如为能识与所识，

观者不作活动时，

为何如此［之关系］？

释：于是，如果“汝”（你）表示各种观念的连续的话，那么在第76、77颂已经提到的缺陷就会附随而起。如果你说“汝”为监视者的话，那叫作“我”的观念与监视者之间是什么样的一种关系呢？“汝”就应该能够间接地表示为监视者。如果说在叫作“我”的观念与监视者之间，存在的是一种认识主体与认识对象的关系的话，在监视者并不活动的情况下，叫作“我”的观念与监视者之间为什么是认识主体和认识对象的关系呢？其实监视者本身是不动的，而叫作“我”的观念的主体却是活动的，不动者才是监视者，它是认识主体；动者是被监视者，是认识的对象。如果把“汝”当作了监视者，那“汝”即与叫作“我”的观念成为同一的，这样一来阿特曼又被摆在什么位置上呢？监视者总不能成为认识对象吧！

81.

尽管观者不活动，

说它与［“我”］为同一；

观者即为“我的”质，

别样理解实并无。

释：如果说监视者尽管不活动，但它却与叫作“我”的观念同一，那我们的回答如下：除非不把监视者理解为是“我的”本质，那么对于这种关系，即对“我”的观念与监视者之间的同一性的关系是无法理解的。这个“同一”（tādātmya），从梵语上讲，它是可以分解为“tad”（那个）和“atman”（即本质之物）的合成的抽象名词，它说α和B的同一，即是意味着B以α作为自己的本质或是说α是B的本质。基于上述解说，那么不知道α是B的本质的人，当然就不能说α与B是同一的了。

82.

上述理解圣典出，

此种说法不正确；

因为前述有三欠，

理解观者为我物。

释：认为上一颂所讲的那种对关系的理解是出自圣典的说法是不正确的。因为在上述的场合下，将会出现前面几颂（第74～80颂）所讲的三种缺陷：（1）统觉机能的各种观念具有阿特曼之外的另外的一个连续不断的认识主体，也即阿特曼之外有另一个认识主体存在；（2）统觉机能的各种观念只要在阿特曼的近旁，就能得到确立，因此，阿特曼与非阿特曼之间难以区别，二者变得混淆起来；（3）因此，“汝”成为了对阿特曼（监视者）的间接表现，两者是认识主体与认识对象的关系；“汝”为认识主体，监视者成为认识的对象。由此本颂认为：鉴于前述三种缺陷，因此便会把监视者作为“我的物”来理解、或者理解不了它们之间的同一性。

83.

统觉机能并非见，

但以见形显现时，

各种观念一同显。

恰如灼铁溅火花。

释：统觉机能虽说并不是见（阿特曼），但常在以见的形态显现出来时，统觉机能的各种观念也随之显现出来。就好像锤炼灼热的铁溅出火花那样。

84.

虚幻显现与消灭，

究极之见合理说；

别无它设于此故，

理解［自身］是为［见］。

释：对于世俗之人来讲，统觉机能有虚幻的显现，即在觉醒状态和梦眠状态之时以见之形而显现；有消亡之时，即在梦眠状态下消亡，此为事实。而仅是推定的究极之见对此事实能够合理地加以说明，不然的话就无法说明。于此原因，统觉机能把自己理解为见。

85.

［反论］：

犹如火入铁块中，

见也入于［心］中吗?

［回答］：

此似脸面镜中像，

要说前已加否定。

释：反论问到：见是不是像火花在铁之中那样，也在统觉机能之中呢？回答是：这样说，就好像讲到的脸面与镜子中的映象那样，在前面（指第33、43颂）已经否定过了。脸面与映象是不同质的，见与统觉机能也是不同质的。

86.

黑铁显现出赤色，

此事可谓是实例；

然则实例虽言明，

却难概括一切点。

释：黑色的铁却以火红显现（取得了火之形），此事可以作为统觉机能以见之形而显现的实例。但是，实例虽然可以说明一件事，它

却不能概括所有的点。也即，实例只能说明特殊例子，它却并不具有普遍性，只能个案处理。

87.

同样纯知映象宿，

心如纯知来显现；

然其映象同镜中，

虚妄不实已得述。

释：同上述道理，心（统觉机能）宿于纯粹精神的映象之中，心就恰似纯粹精神那样地显现出来。然而那个映象，就像镜子中脸面的映象一样，是虚妄不实的，这是已经讲过的了。

88.

要说心为精神物，

圣典推论不支持；

如是身体与眼同，

种种缺陷附随起。

释：要说心（统觉机能）是精神性的东西的话，圣典以及推论对这种说法都是不支持的。如果说统觉机能是精神之物，那么身体、眼睛也就同样为精神性的东西，就会出现理论上的缺陷。

89.

如若让其如此说，

非正反成圻婆迦；

如心并无映象宿，

我见观念不存在。

释：商羯罗认为，如果按上一颂的观点的话，那就会变成唯物论的斫婆迦（顺世论）派的观点了，而这是不正确的。顺世论否认“我”（个体灵魂）的存在，认为心身是统一的；我们所感知到的世界即是物质元素的世界，也是唯一的世界。他们根本不承认有超自然的实体或神的存在，认识是来自于感觉经验，意识的基础是物质。这是一种反婆罗门的思想潮流。商羯罗接着说，如果心（统觉机能）中并无映象留宿的话，“我是见”这一观念就不会产生。他在这里似是说：阿特曼是通过反映到统觉机能中的外界事物的映象来认识的，阿特曼是见，它来认识映象。如果心中并无映象存在的话，那阿特曼就没有可看的，于是也就不是见了。

90.

如无我见之观念，

“汝即那”也无意义；

圣句言说我与你，

知其区别有意义。

释：如果没有“我是有”（“我是存在”）这一观念的话，那天启圣典所说的“汝即那”（《歌者奥义》VI，8，7）也就没有意义了。“我是有”是说阿特曼就代表着存在，“汝即那”是讲一切众生最终归于阿特曼；“我”和“汝”是有区别的，“汝等”是代表非阿特曼，“我们”是代表阿特曼的，商羯罗认为这样区别开来就变得有意义了。

91.

“我的”与“这”两观念，

无疑应知表“汝等”；

我念思为表我们，

我即此是表两者。

释：商羯罗现在对观念作一分类或排队。“我的”与“这个”两个观念无疑是表示“汝等”（非阿特曼）。叫作“我”的观念可以考虑为是表

示“我们”（阿特曼）的。另外，“我即此”的观念是表示“我”与“汝”两者的。

92.

上述相互有关联，

主要从属间关系；

限定者与被限定，

合理关系能接受。

释：上面所讲的这些种种观念，它们相互之间都是有关联的；它们有主要的和从属的关系。同时，它们还有限定者与被限定者的关系。这些是合理的可以被接受。

93.

“我的”和“这”共同对，

前述［“我念”］加限定；

财产与牛限定人，

身体限定“我念”者。

释：“我的”、“这个”两观念，共同对前面（第91颂）中提到的“我”的观念加以限定。就像财产和牛，对拥有财产和拥有牛的人加限定那样，身体也对“我”的观念的主体加以限定。

94.

心物我念之主体，

就此［限定］目击者；

由此识主虽无触，

常将一切物来显。

释：统觉机能之内的一切事物，以及叫作“我”的观念的主体（统觉机能），对目击者（阿特曼）加以限定。由此说来，认识主体（阿特曼）虽然并不触及任何事物，但常将一切事物显现出来。

95．

世俗所解此一切，

恰与真实正相反；

妄作识别一切在，

具识别智去一切。

释：这个“一切”是什么呢？是指前面已经讲过的对阿特曼所加的一切限定，即把阿特曼限定为“我的”或“这个”等，或者是把统觉机能中的一切观念，以及叫作“我”的观念的主体等。这些限定都是世俗一般的理解，是与真实相反的。对阿特曼与非阿特曼妄加识别的人们，认为这一切都是存在的；而对于具有识别智的人们来说，这一切都是不存在的。

96．

“这个”与“我”之［含义］，

决定来自逻辑法；

单词一致与矛盾，

其意一致与矛盾。

释：“这个”与“我”观念的含义，决定于逻辑方法；而其方法为：单词含义的一致（ɑ̄nvaya）与矛盾（Vyatireka）以及单词的一致与矛盾。商羯罗的逻辑方法其意是：一个句子的含义，是由构成此句子中的一个一个的单词含义所提示而出来的。他这个间接理解法的观点类似弥曼差派中的跋多（童中师）派的理论。跋多认为，在理解句子的意思时，构成句子的单词的含义的提示必不可少；这种提示的方法就是，单词含义的一致与矛盾和单词的一致与矛盾。然而对商羯罗来讲，他却并没有对这种逻辑方法作充分的说明。就圣句“汝即那”（tat

tvam asi）来讲此方法很适用，商羯罗有分析，前田教授有一个综合，试录如下。[163]此句之中的“tat”（那）与“asi”（即为），其意已知的是如此；[164]而进一步讲，“那”即为“有，存在”（sat），就是“梵”，于是“那”与“汝”之间有一个共同的出处。另一方面，两者在语法上讲是同格的，于是意味着此句子是同一判断。然而，因为“汝”这个词的意味不甚明了，所以对这个句子的理解比较困难。在此的三者即“那”、“汝”与“即为”是由表示同一判断的单词结合而成，由于“汝”和“那”表示的都是同一对象，那么“汝”即为“无痛苦者”，也即指“内在的阿特曼”；在“汝”所具有的种种意味中，其中的“内我”是相对应于梵的。这是一致的方法。但是一般意义上的“汝”却并不意味着“内我”，而仅是指生活在现实世界中的具有种种烦恼的人。所以从这个意义上讲，这个“汝”是不与那个“无痛苦者”的“那”相对应的，而是矛盾的。这是矛盾的方法。以上即为商羯罗的一致与矛盾的方法。这也是商羯罗对天启圣典进行解释时用的方法。商羯罗的这种方法是否可以称作“对立与统一”的方法呢？他并不完全是从事物内部的本质上作分析，而着重从逻辑语法上来看，似与对立统一法有区别。

97.

思量我在熟睡中，

确实什么也不见；

此非否定人自见，

而是指向其观念。

释：人在经过熟睡之后，对他在熟睡中什么也没看见一事进行思考时，人其实并没有对自己的见（即意识）加以否定，而是对作为见的对象的观念加以否定。因为在熟睡中意识并未失去，而只不过是见的对象的观念未进入人的意识之中或被否定而已。

98.

自有之光见不灭，

圣典自述纯精神；

存在不变与可灭，

观念理解两区别。

释：第一句是引用天启圣典的句子。《广森林奥义》说：

“人之入睡也，自此含容万类之世界，取其资料，自加离析而自加造作之，因其自有之明，自有之光；——彼如是而入睡也，此神我自为其光明也。”[165]

此段奥义书讲，在熟睡状态中人即进入自知状态，也即与阿特曼结合在一起了。这说明自我是存在的，可在熟睡状态下与人结合。

接下另一段同为《广森林奥义》：

“盖见者无见之间止，非灭性故。”[166]

此段意为见者的见是不会被消灭的。商羯罗在此引用是想说明天启圣典自己讲述了纯粹精神的存在性和不灭性，同时也讲述了观念的可灭性，以及观念与理解（阿特曼）之间的区别。

99.

根据圣典及世俗，

句子含义理解时；

为除世人之迷妄，

圣典讲述“汝即那”。

释：如上所述，根据圣典与一般世俗所承认的那样来对句子的含义进行理解时，为了除去世人在听闻了上述而产生的迷妄，圣典讲述“汝即那”的圣句。

100.

梵天仅用宣告言，

除去十车王子迷；

让其知了毗湿奴，

无须再用别努力。

释：正像印度大史诗《罗摩衍那》（VI，120）[167]中所描述的那样，梵天为了去除十车王的儿子罗摩的无明，仅仅是向他宣告，“你就是那罗延天神”。同时并没有作更多的别的努力，就让他知道他就是毗湿奴。商羯罗引用《罗摩衍那》的例子是想说明他引用圣句“汝即那”也是要达到这一效果，仅用宣言，无须多说。

101．

光明内我［阿特曼］；

［间接］由“我”词来表；

也即所说“汝即有”。

如此结果为解脱。

释：“我”这一言词，它间接地表示光明的内在之我（即内在阿特曼）；如何间接地表示的呢？也就是通过说“汝即有”。这样讲的结果就是达到解脱。为什么这样说呢？因为如果认识到了“汝即有”的真理，懂得了最终将归于阿特曼的道理，也就是证悟了梵我同一，自然便会得到解脱。

102．

仅是听闻无生果，

生果义务但确实；

言词表现自我前，

承认自身是实在。

释：如果认为仅仅听闻“汝即有”的圣句，并不能产生出结果来，那我们的回答是：在这种情况下，产生结果的义务却确实存在，即有

义务要使结果产生。另外，应该承认阿特曼在用言词（动词）表现它之前，它自身是实在的。对于梵，绝无用动词表现它之事，仅用有限的形容词如绝对来表现它。

103.

听后即生正确识，

摆脱饥饿得自由；

“汝即那”却连三世，

对此不应有疑问。

释：在听闻了“汝即有”之后，即会产生正确的认识，从而摆脱饥饿得到自由。此两句结合上一颂来看，商羯罗是承认仅听闻也能产生结果的。因为听闻之后会产生正确的认识，精神上就不会感到饥饿了，这就是结果。后两句说，“汝即那”这一圣句是涵盖着过去、现在和未来三世的，任何时候都离不开，从时间上讲是遍在的，对此不应有疑问。

104.

自我认识阿特曼，

因其本性无障害，

听闻无疑生正识，

有关自身阿特曼。

释：作为自我认识的阿特曼，从本性上讲是无障害的；那么，当听到此天启圣句时，无疑地会产生出对自身的阿特曼的正确的认识。

105.

“我即那有”作理解，

拟或解我为别物？

如若“那有”［得理解］，

“我”第一义应识“有”。

释：上述的天启圣句在听闻之时，要理解为“我即那个有”，或是“我为别物”吗？如果理解“［我］即那个有”的话，那“我”的言词的第一义就应该承认是“有”。

106．

如若理解为它物，

“我即有”则相不同；

因照第一义所解，

无碍［“我即有”］之解。

释：如果理解为“我为它物”的话，那就会与理解为“我即有”完全不同。因此，如果理解“我”的第一义的话，那么在听闻圣句“汝即那”时，并不妨碍对“我即有”的理解。这两句圣句并不矛盾。

107．

宿相观念与主体，

因为自我而存在；

两者都非精神物，

设定结果为精神。

释：观念的主体（统觉机能）与宿有阿特曼映象的观念，由于阿特曼的原因而存在。另外，这两者都是非精神之物，但其结果（解脱）却可以设定是纯粹精神的。商羯罗把非精神之物的结果设定为纯粹精神，这是符合于他的哲学一元论原则的，并不矛盾。商羯罗他认为非精神之物只不过是由梵的幻力（摩耶）所幻现出来的虚幻之物，并非真正的实在。这一切的现象都要在实在面前消亡，最终归于实在，于是，最终的结果即解脱就是走向纯粹精神的梵我之中，别非其它。印度别的哲学流派则不相同，例如数论哲学，这是二元论的哲学派别，它有两个哲学本体：一个是精神性的“神我”，一个是物质性

的“自性”，那么，最终的解脱归于哪一个呢？数论哲学从它的社会伦理观出发，认为人生奋斗的目的就是要解除自身的苦难，而解决这些苦难的途径就是领悟其二十五谛真义，[168]证悟自性与神我的区别性，从而使人摆脱自性，亦即从现实世界中解脱出来达到自在的境地。对于数论哲学的这一番解说，我们其实也可以得出一个明确的结论：二元论最终还是要陷入一元论，因为它在最终解脱这个问题上不可避免地要走向纯粹精神的境界。

108.

结果当归不变者，

犹如胜利归属王；

结果非因业本性，

也非观念本性故。

释：阿特曼尽管是不变的（也即无行为的），但结果（解脱）归属于阿特曼是适当的。就像王尽管并不亲自参加战斗，但胜利归属于王却是适当的。[169]因此，这个结果的原因，既非行为的本性，也非统觉机能的观念。那么到底什么是原因呢？一是对圣句“我即有”或“汝即那”的领悟，另外就是阿特曼的本性。

109.

脸面似显镜内像，

此即为脸同意思；

观念之镜宿映象，

此意味“我”即［自我］。

释：宿有脸面的映象、好似脸面原样地显现之镜，它就是脸。同样的意思，宿有阿特曼的映象、好似阿特曼原样地显现之统觉机能的观念之镜，就是阿特曼。在此意味上来讲，“我”就是阿特曼，但这却不是真实的意味。这最后一句把中心意思点了出来，那些看上去都特别地像，但却不是。商羯罗的反映论把映象与反映主体割裂开来了，

他虽然承认映象是对主体的反映，但认为它却是虚幻不实的，不可靠的，不能作为认识的根据。

110.

“我即有”解这般起，

但非如此则难解；

“汝即那”句之教诲，

因无媒介则无义。

释：如依上一颂之说，就会产生对“我即有”的理解；如果不这样的话，也就是说如果没有映象这样的媒介的话，那这样的理解也不会产生了。像“汝即那”这种教诲，如果没有媒介也是无意义的。

111.

要使教诲有意义，

必须要有聆听者。

听众若非监视者，

有谁来听此教导?

释：监视者是指阿特曼，阿特曼是内心的监视者，它是实际的聆听者。

112.

心在监者之近旁，

其时［聆听］如是思；

监者实际并无助，

就如思量木材般。

释：如果认为统觉机能在监视者的近旁时它就是聆听者，那我们的回答如下：尽管监视者在统觉机能的近旁，但监视者并不会对于聆

听一事有什么帮助，犹如木材那样。阿特曼是不会对它近旁的任何事物作出什么帮助的，它是不动的，无变的；既不会有所作为，也不为它物所动。[170]

113.

监者对心若有助，

莫非成为变化物？

映象［设定］有欠缺，

拟或圣典相支持？

释：如果监视者对统觉机能有什么帮助的话，那监视者不就成为了有变化之物了吗？尽管阿特曼设定了映象，但或许有什么欠缺之处；或者说是因为天启圣典相支持的原因？关于阿特曼的映象这一理论的推定，在奥义书中未见，看来是商羯罗受了一些数论哲学和佛教唯识宗的影响，但这确实是他自己的理论。

114.

如据映象说变化，

非也如认蛇为绳；

又如镜中所见脸，

我们已经作解说。

释：如果认为承认阿特曼的映象，就是承认了它的变化，我们的回答是：这是不正确的。就好像认蛇为绳那样（通常情况下是说认绳为蛇，但这里看来从语法上讲这样翻译有些困难），或者说是看见了镜中的脸，其实都是不真实的，我们已在前（第109颂）讲过了。

115.

［反论］：

自我一般得显现，

离其认识不确立，

此时成为循环论；

［回答］：

脸面与［象］相别异。

释：反论说：统觉机能宿有阿特曼的映象，如果它像阿特曼那样地显现出来，不能离开阿特曼的认识的话，在这种情况下，便会发生循环的事情，也即：统觉机能像阿特曼那样地显现出来，但它需要阿特曼的认识；而阿特曼的认识却又需要统觉机能像阿特曼那样地显现，后者是需要前者的。回答：脸面等是与镜中映象的脸相不同的。

116.

［反论］：

如若监者不同立，

映象则将随其属；

因为映象属监者，

它与监者则不同。

释：反论说，如果监视者不同于其映象而确立，那么映象就是属于监视者的；如反过来推，如果映象属于监视者，那么这也是因为监视者与映象不同的原因。这一推论显然是违反逻辑规律的，因为映象只是监视者的必要条件，而不是唯一条件；反过来讲，映象属于监视者，这是必然的，这一命题的成立，并不取决于两者是否相异。商羯罗在下一颂的回答中却并未从逻辑上入手。

117.

［回答］：

非也观念与见别，

梦中二者确不同；

犹如战车并不在，

观念自我来认识。

释：回答是：上述说法是不正确的。因为在梦眠状态中，统觉机能的观念与见（监视者）是各自不同的。就好像在梦中见到的外在之物如战车，实际上却是不存在的。在觉醒状态下所见的战车的观念是由阿特曼来认识的。果然商羯罗对上一颂的批判不是从逻辑的角度出发的，而他是从自己的哲学立场出发，首先否认统觉机能中所形成的观念的客观基础，然后再肯定阿特曼的认识的唯一权威性，将统觉机能的观念与所谓的认识主体（见）割裂开来，作为两种完全不同质的认识因素。

118.

由于理解之原因，

观念取得对象形；

思量观念生出时，

对象给其以形相。

释：商羯罗顺着上一颂的思路继续讲，由于纯粹精神阿特曼的缘故，统觉机能的观念取得了外在的感性对象的形式。这一程序可以考虑为：在观念产生时，是外在对象给予了观念以形式。

119.

欲望生起业对象，

欲求者则演行为；

赋形相于［心观念］，

在此即称为手段。

释：因为有欲望，外界的对象成了行为的对象。那些有欲求者则会被要求实行业行。于是，具有外界对象之形相的统觉机能的观念，

在此便被称为手段。

120.

映象使得［观念］满，

［自我］被称认识体；

知自我者识别三，

是为知其谁为我。

释：统觉机能的观念，通过阿特曼的映象得以遍满，此阿特曼被称为认识主体。懂得阿特曼的人，能够识别三者（外界对象、手段、认识主体），也即：他们是能够知道这其中谁是阿特曼的人。商羯罗认可这三者为认识的因素，外界对象即行为的对象，手段就是带有外界对象形相的统觉机能的观念，认识主体就是阿特曼。

121.

各种观念易变化，

正确疑虑虚假因；

其中理解为唯一，

区别是由观念生。

释：统觉机能的各种观念是很容易起变化的，这是因为它们被叫作“正确”、“可疑”、“虚假”的原因。在这些观念之中，只有理解（纯粹精神阿特曼）是唯一的，其区别是观念所生起的。

122.

犹如宝石之区别，

限定属性由来般；

理解不净与变化，

则由［心］之观念附。

释：就犹如宝石的颜色等的区别，是由其限定属性的区别而来的；理解（纯粹精神阿特曼）的不净和变化，是由统觉机能的观念所来。阿特曼本身并没有这些，都是观念所附加在它身上的。

123.

现世观念之显现，

认识确立基于它；

因似灯火直接识，

此为所述之推论。

释：有关现世的各种观念，它们的显现、认识和确立，都是基于它物的。观念之外的它物是什么呢？只有阿特曼了。为什么呢？因为阿特曼就像灯火一样，它是直接地认识。这是（在后第151颂）所要说的推论。

124.

无知之人解［自我］，

依据何种知识基？

又于无基来否定，

任何其它能留否？

释：有人让无知之人来理解阿特曼，那应该依据什么样的知识根基呢？或者说，在没有知识根基的情况下，对非阿特曼进行否定，别的东西（阿特曼）就能留下吗？

125.

通过圣典之根基，

来对［非我］加否定；

由于监者未确立，

空之欠点附随起。

释：照上一颂所讲的情况，应该采取通过圣典这一知识根基来对非阿特曼加以否定的方法；这么做的时候，由于监视者未得确立，会出现像佛教中观派那样有欠缺的看法，阿特曼就成为了“空”。阿特曼不是空，这是商羯罗强调的观点。中观派的“空”是他们哲学的核心范畴，这个空并不是普通意义上的无，也不是数学意义上的零，它是一个哲学概念，意味着“不可描述的”哲学本体或实在。这是中观派论主龙树所创立的哲学体系，它由来于佛教的缘起理论。龙树认为世界上的一切事物或思想认识，都是处于相对的互相依存的关系之中（因缘），也都只是假借的名相或概念，它们本身并没有一种实在性或者叫无自性。佛教叫作“因缘和合而成”，即所谓“众因缘生法，我说即是空，亦为是假名，亦是中道义”。[171] 那么说到底，这个空到底是个什么东西呢？至少我们有几点可以肯定：（1）空不是有，它是非实在，因为龙树是依据因缘说来创立的空的思想，他当然反对那种恒常不变的实体。（2）空并无任何规定性，龙树自己概括为非有、非无、非亦有亦无、非非有非无，[172] 没有任何的性质或规定的内容，这让人很难把握。但龙树的这种否定中却包含着肯定，他的中道就是为了从否定达到肯定，这个空就是他要达到的哲学目标。商羯罗的阿特曼尽管也用了无任何规定性的言词来加以描写，但他同龙树的根本区别在于，阿特曼是有，是实在，只不过看不见摸不着而已。但是，商羯罗的阿特曼的理论从体系上讲，从其哲学立场上来看，与龙树却是非常地接近，龙树的空是唯一的哲学本体，商羯罗的梵也是同样，只不过一个采取了说“空”的方法，一个采取了说“有”的方法；两人的目的都是要灭却现象世界。实际上，商羯罗的哲学理论明显地受到了大乘佛教的影响，难怪商羯罗被他同时代的人称为“假面的佛教徒”。

126.

精神何以要身体？

如欲否定难确立；

识物别异得存在，

于是弃它而［确立］。

释：本颂原句比较简洁，故解释时补充稍多。如果要问，“汝为精神之物，却为何要身体呢？”我们的回答是：这是不正确的。因为，精神之物虽与身体相异，但仅仅是通过对身体的否定就要想确立精神之物却是不行的。如果精神之物与它物相异一事得到确认的话，那么，监视者就会像这样通过舍弃它物而得到确立。本颂总的说，精神之物的存在，不是通过否定非精神之物来得到确立的，而是通过对两者别异的辨认从而舍弃来达到的。

127.

［反论］：

自我存在监视者，

因为精神直接识；

［回答］：

如是无知者理解，

等同否定存在者。

释：反论认为：监视者是自我存在的，这是因为精神性的东西是直接认识的。回答：如果这样认识，那无知者（无明）对阿特曼的理解，也就等同于对阿特曼的存在加以否定的理解。

128.

［反论］：

基于世人之记忆，

如若言说“我知这”；

手段对象业主体，

可说同时得确立。

释：在现世基于一般世人的记忆，从而言说“我知这”的话，那么，行为之手段、对象和行为之主体，就可以说同时得到了确立。此

颂中应该注意的词是“记忆”（sm Rti）以及“同时”。“记忆”是说它是知识的依据，正因为基于记忆，才说的“我知这”。[173] 而“同时”是说三者（认识手段、认识对象、认识主体）是同时产生的，不分先后次序。

129.

［回答］：

尽如记忆正知源，

时速缘故同时现；

认识在前顺次起，

记忆之后也同样。

释：针对上一颂作出如下回答：（仅是为了讨论的缘故才这样说的），即便说记忆是正确的知识依据，但因为时间快速的原因，也仅仅只能看见行为手段、行为对象、行为主体这三者是同时产生的。在记忆之前，行为的手段、对象和主体的认识是依次而生的；在记忆之后也是同样顺次而生。

130.

我知［对象］也知己，

设想［区别］确实有；

设想区别情况下，

同时性却不存在。

释：关于“我知这（对象）”与“我知我（主体）”这两句话，可以设想其区别确实是存在的，在设想区别存在的情况下，它们就不具有同时性了。

131.

三者生起在那时，

［其一］本质被认识；

主体本质为［认识］，

手段对象无关系。

释：当行为手段、行为对象、行为主体这三者之一的本质被认识时，三者就会产生。但是这会出现无限循环的缺点。与其本质相关连的认识的主体，它与手段、对象的本质的认识是没有关系的。商羯罗在本颂中讲述三者的关系。他首先讲的是区分三者在本质上的关系，如果要把三者的本质作为相互关联，即一个牵动另两个，那么可能出现无限循环的问题。三者可能无限地互相牵扯下去。同时他还认为与自身的本质认识相关联的主体，它与手段和对象的本质的认识却是没有关系的。既然没有关系，那肯定三者的本质是不同的。本质都不相同，三者又怎么互相关联呢？但尽管本质不同，却又不能否认它们之间的关系，且看下一颂是如何说的。

132.

主体行为欲达处，

已述此即为对象；

因而对象依主体，

并不依赖其它物。

释：行为主体的行为所要达到的目的，也即讲述过的行为的对象。由此可见，行为对象依赖于行为主体，而不是依赖于其它物。这就是它们之间的关联。

133.

无知［自我］的人们，

不识圣典与推论；

此外根基来确立，

非此则不得认可。

释：不懂得阿特曼的人们，做一切事情都不依靠天启圣典或推论，而是用另外的东西作知识的根基，否则就认为不能得到确立。

134.

［反论］：

监者也依知根立，

拟或非依它而在?

［回答］：

自身非依也得立。

然而愚者却不足。

释：反论问：监视者也需要依据知识来得到确立吗？拟或是不需要就能确立呢？回答说：监视者自身即使没有知识依据也能确立，然而对于无知的人来说，这却是不足的。

135.

如若监者为无知，

欲知却需别知根；

他人若为无知者，

欲知［别知］确实需。

释：如果监视者是无知之人的话，为了了解监视者，它之外的知识依据是必要的。如果监视者之外者为无知之人的话，为了了解它，它之外的知识依据倒确实是需要的。

136.

确立意味着被知，

拟或出生与其它?

如若［意味］被知状，

应思前述二主张。

释：确立（ṣiddhi）到底是什么呢？是意味着被知（被认识）的状态吗？抑或意味着产生什么，还是别的什么？如果确立意味着被知状态的话，那就应该思量前述（上一颂）的两个主张。

137.

如若确立为出生，

为此努力无意义；

因为事物自因生，

人们都知此道理。

释：如果把确立作为出生的话，为了出生，那种考虑知识依据是否适用的努力就是无意义的。为什么说知识依据的努力是无用的呢？因为对于一切事物来说，都是因为其自身的原因而出生，这是大家都明白的道理（因中有果论）。所以知识依据是无助于事的。

138.

认识以及对象说，

确立是为被知状；

监者与相之确立，

属于被知非出生。

释：对于承认认识和认识对象的学说来说，确立就是被知状态；也就是说，当你被认知以后，就可以说是得到确立了。监视者和应该监视对象的确立，就是应该被知的对象，而非出生。

139.

确立性即明白性，

对象主体于设定；

明与不明属相异，

而非各自属本身。

释：如果认为确立性就等于对象、主体等的明白性的话，我们的回答是：对象、主体等的明白性与不明白性，都属于与其相异的监视者，而不是属于它们各自自身。在这里商羯罗的确立性或明白性，实际上就是对事物存在与否的确认，他认为它们都是归于监视者的（阿特曼）。

140.

失去视觉之盲人，

对瓶却难看明白；

明白性若属主体，

监者即为视觉体。

释：商羯罗举例说，失去视觉的盲人，对瓶是看不明白的。那么，如果明白性属于不带视觉的主体、对象的话，那视觉就是以监视者作为主体的。这个例子就很明白了。

141.

［反论］：

知觉如果依它物，

于汝到底有何利？

如依主体得承认，

即为知觉非他属。

释：本颂的反论是佛教唯识宗直接对商羯罗的反驳。唯识宗认为，如果说知觉依存于其它之物（指阿特曼）的话，那么你（指商羯罗）到底又能得到什么利益呢？如果你又说，知觉依存于知觉主体一

事是得到了承认的，我们的回答是：根据唯识宗理论，知觉主体并非知觉之外的什么东西。

142．

认识本质终无别，

由于人们误见解，

对象主体自意识，

认为三者区别在。

释：此颂商羯罗引自法称的《量评释论》（P ramāṇavārttika，II，354）。此书为法称的主要著作，无汉译，但存梵、藏文本。此颂很著名，经常被引用。但是各种典籍在引用时却稍有不同，难辨何者为原句。在此根据商羯罗原引按译者本人的理解而译出。认识从本质上讲，最终是没有区别的；但是带着错误见解的人们却认为，认识对象（相分，grāhya）、认识主体（见分，grāhaka）和自意识（自证分，saṃvitti），这三者是存在着区别的。对于唯识宗来说，认识最终都是归于阿赖耶识的，当然是没有区别存在的，因为阿赖耶识既是一切认识的前提，又是一切认识的归宿；它甚至也是认识对象，如第七识末那识就对它认识。

143．

{［主张］认识之人说，

作用原因两皆有。}

［回答］：

知觉实在与可灭，

应认知觉有主体；

如若并无何属性，

［自己］主张得舍弃。

释：{}中的部分，按说应该是放在上一颂中，与上一颂是一体的。前田教授考证认为，{}中这两句是否原来就有，这是一个问题。但是在各种哲学文献中却能看见，也许商羯罗是从法称那里引用而来的。[174]意为：主张认识存在的人们说，它就是作用，也是作用的原因。回答为：如果唯识宗说在知觉中有实在性和可灭性的话，那么就应该承认在知觉中有知觉主体存在。如果唯识宗不承认知觉有什么属性的话，那么他们就应该把自己所说的知觉中有实在性和可灭性的主张舍弃掉。商羯罗确实找到了唯识宗学说中的漏洞。

144.

［反论］：

实在性等诸属性，

非实在性能除否?

［回答］：

其时知觉不可灭，

因它独具自相故。

释：唯识宗反问：实在性等诸种属性的存在，是否意味着对非实在性的排除呢？回答：其时的知觉是不具有可灭性的，因为你们（指佛教徒）自己认为，知觉也有自己的特质（自相）。佛教认为诸法皆有自己的真实体相，又叫作“诸法实相”。诸法实相为万有的本性，故又称“法性”。由于此法性真常不变，所以又叫作“真如”。知觉虽为人之认识功能，但也独有自身实相，它也是不灭的。佛教各派对实相的解释不同，小乘以“我空”之涅槃为实相，大乘则以“我空”、“法空”之涅槃为实相。

145.

消灭及至自特质。

消灭排除非消灭。

牛为非牛之非在，

但此并非牛定义。

释：第一句是不二一元论的观点：消灭这是达到了独自的特质。如何理解呢？这就是说，吠檀多不二一元论是与佛教的观点截然不同的。不二论认为，现象世界的一切最终都是要消灭的，因为它们都是虚幻不实的，都是过眼云烟；只有阿特曼是永恒的，它之外的一切都是要消灭的。第二句是佛教的观点：消灭就意味着对非消灭的排除。佛教不承认事物有一个永恒不灭的主体的存在，而只是认为一切都是由因缘和合而成，因缘散了，事物就消灭了。于是他们说消灭，就意味着不承认有不灭之物。

第三、四句是在举例说明。说牛就意味着它是非牛的非存在，换句话说，说牛就意味它作为牛而存在，从而排除了它不是牛的存在。然而，这可并不是对牛的定义。因为这样定义的话，就成了循环定义了。

146.

“刹那”所表之意味，

其外事物非存在。

［反论］：

非存在间无区别，

承认区别起于名。

释：商羯罗说：根据你们的看法，“刹那”一词所包含的意味，是指“刹那”之外的事物是非存在。“刹那”（kṣaṇa）是佛教用来形容最短的时间单位，有一种说法认为，它只相当于七十五分之一秒。而在这么短的时间里万物却生而灭、灭而生地连续不断，这就被称为“刹那生灭”（kṣaṇabhaGga）。根据佛教的缘起理论，世间一切事物，都是此生彼生，此灭彼灭的相互相存关系，并没有永恒的实体存在。所以任何事物都是无常的，表现为刹那生灭的。佛教常讲的“刹那无常”，是说在刹那之间，一切事物都会经历生、住、异、灭的变化过程。尽管佛教认为事物是刹那生灭的，但又主张在刹那之间，事物还会经历

生、住、异、灭的过程，于是实际上还是承认事物在刹那间是存在的；而商羯罗在这里指出在刹那之外的就是非存在了。这些非存在意味着什么呢？意味的是无常的现象世界。商羯罗说的存在不是指一般意义上事物的在，而是说那种永恒的存在物。佛教提出刹那理论实际上是针对婆罗门教的阿特曼永恒不变理论。接下来唯识宗说：尽管说非存在之间并不存在区别，但也要承认它们在名义上是有区别的。佛教认为，事物都是由各种因素（因缘）组合而成，本身它们之间是没有区别的，而区别只是名称上的。

147.

[回答]：

名称不同之缘故，

一要怎样成为多？

排除如与牛无关，

怎样才能意味牛？

释：回答：根据你们的意见，由于名称的不同，一要怎样才能成为多呢？也就是说，终极实在的一，通过名称的不同，生产出了多样的世界，这一过程是怎样一回事呢？另外，如果前述的排除（即消灭是对非消灭的排除）是与牛无关（即与牛之外的它物有关）的话，那么这个排除怎样才能意味着牛呢？这句话如何理解呢？先看看有关“排除”（apoha）这个词。这一理论最先是在佛教因明学家陈那的著作《集量论》中出现。在印度哲学中有三种主要的有关“类”（jāti）或“普遍”（sām ānya）的观点：（1）实在论的观点；（2）概念论的观点；（3）唯名论的观点。持第一种观点的是正理胜论，例如胜论认为世界上一切事物的本质自身就是实体，普遍性就是真实的实体，它是从众多的个体（特殊性）而来的。耆那教哲学与后期的吠檀多不二论接受第二种观点，他们拒绝把普遍概念当作一种真实独立的、超越于个体之上的客观的实体；他们认为它是由个体的基本的共同属性所组成，不仅存在于人的意识之中，还存在于特别的经验对象之中。佛教持第三种观点，也对任何独立的普遍实在的存在持否定态度。佛教

认为，普遍性依附于名称，并非客观的存在。只有在刹那间，才是终极真实。在两个个体之间并没有完全相同性，例如两头牛。然而如果忽视它们之间的特殊的差异的话，或者与马比较的话，它们就是同一的。用这种方法牛就可以说是“非马”，牛的同一性直接就排除了所有的“非牛”。排除法就是通过类或普遍的不是来证实，但必须要对其特殊性加以分析，这是印度哲学经常使用的方法。

148.

自证分无特殊性，

故而［难分］名与类；

无论否定或特殊，

肯定难以区别［牛］。

释：此颂也是接上一颂的回答。如你们所说，自证分（自意识）不带特殊性，所以对名称或类难以进行区别那样，不管什么样的否定（非存在），什么样的特殊性，肯定都很难对牛（与非牛）作出区别来。此颂意为：因为自证分是自己对自己的体认，是在内部的认识，所以它是不带有特殊性的，那么对于带有普遍性的东西，也即类属或名称等是无法进行区别的。于是，类似于此，不管什么非存在（否定），或是什么特殊性，都无法对牛与非牛之间作出区别来。

有关“自证分”，这是唯识宗对人的认识作用所作的区分。唯识宗认为，前六识（眼、耳、鼻、舌、身、意）都有“四分”（四种作用的分限），即“相分”（客体或被认识的形相）、“见分”（主体亦即认识的能力或作用）、“自证分”（自己证知、鉴定认识能力或作用）、“证自证分”（自己再证知、鉴定“自证分”的能力或作用）。“相分”是客观世界在人的认识中的反映，或者说是客观反映在主观中的表象；“见分”即为主观认识的能力，也就是对表象认识的能力。那么“自证分”呢？就是证知或鉴定自己对表象的认识能力与分别能力，也就是对“相分”、“见分”的自觉作用，可以叫做“自之证”。而“证自证分”则是对“自证分”的再证，即“自证之证”。唯识宗曾用以尺量布的譬喻来说明它们的关系。“相分”好比布，“见分”好比尺，“自证分”好比根据

尺所量而知布的大小，“证自证分”则是对所量布的大小的证实。自证分说白了就是自己体认自己。

149.

如若汝依常识说，

接受现量或比量；

必然承认［此二者］，

基于作用与因生。

释：如果你根据日常经验接受现量（直接知觉）和比量（推论）的话，那么必然地就应该承认二者是基于行为（作用）和其主体（作用的原因）之间的差别所生起的。商羯罗认为这二者是不可靠的知识根据。

150.

青黄等色与瓶罐，

应是意识之属性；

于是感知［此等者］，

理应承认这类事。

释：根据上一颂的意思，如果感性认识得到承认，那么，感官所见青黄等颜色或瓶罐等，都是意识的属性。于是对它们的知觉，就应加以到承认。也就是承认直接知觉的可靠性。

151.

色形等为识对象，

知觉主体别于此；

知觉主体异观念，

灯火一般照着它。

释：因为色形以及别的外界事物都只是感觉的对象，所以它们是区别于其知觉主体的。 与此同理，统觉机能的观念的知觉主体，它与统觉机能的观念是不同的，因为知觉主体是观念的照明者或启发者，就像灯火一样。

152.

知觉主体监视者，

被看即为视对象；

两者实为此关系，

除此之外别无它。

释：监视者是知觉，被知觉的即是对象；两者之间即是知觉主体与知觉对象的关系。两者只能是这种关系而不是其它。[175]

153.

见具监视之作用，

对象之中得遍满；

恒常见者对心灵，

到底具有何帮助？

释：此颂的问题很直接了当。说见具有监视者的作用，并且遍满于它的一切对象之中；那么说到底，恒常不变的见对于统觉机能到底能有什么作用或有什么帮助呢？

154.

帮助如前已叙述，

见者一般得显现；

心为能照遍满光，

遍满瓶罐等［对象］。

释：有关监视者的帮助问题，前面已经有叙述。[176]就是说，统觉机能因为自身其中有监视者的映象的缘故，所以它就像监视者那样地显现了出来。于是，由于统觉机能成为了可照射之物，它就会像光遍满于它的对象那样，也遍满于瓶罐等外界对象。

155.

犹如瓶成光中物，

瓶也存在于心中；

遍满意味着存在，

心则依序来遍满。

释：当光对物遍满之时，瓶子也就成为了光中之物；同此道理，当统觉机能进行遍满之时，瓶子就存在于统觉机能之中了。统觉机能的遍满，就意味着存在于它之中；统觉机能不是同时而是依照顺序来遍满于对象的。

156.

先者观念行遍满，

其次自我作帮助；

并非所有照此行，

例如时间与空间。

释：商羯罗开始讲遍满的顺序，先是统觉机能的观念遍满于对象，然后阿特曼进行帮助。但是这个顺序并不适合于一切事物，例如时间和空间。

157.

如心依靠行为因，

未识对象得遗留；

要对对象认识者，

实为变化之主体。

释：如心（统觉机能）一类，需要依靠一些行为的因素来对事物进行认识；同时又会留下一些事物不加认识，而对对象加以认识者，就是有变化之物。

158.

如识我为监视者，

此为心识非属我；

因为监者无区别，

并无超越于它者。

释："我是监视者"这种想法，只属于统觉机能的认识，而不属于监视者（真我）的。因为监视者本身是无区别之物，在它之外并无别的监视者。

159.

［我念］主体如为"我"，

［自得］解脱可直观；

我念摆脱苦与乐，

如此思量不合理。

释：如果认为叫作"我"的观念的主体（即统觉机能）就等同于"我是监视者"，并且能够直观到自我的解脱，由此叫作"我"的观念的主体也就能摆脱苦与乐，这种想法是不合理的。

160.

161.

"我［苦］"观念确能生，

身体即"我"误会起；

好似“［我］具听闻”念。

依据“我为内我”说，

肯定具备识别智；

逆向观念里中见，

［事物］最终非存在。

因为正知变相反。

释：此两颂实为一体，故合在一起。“我是苦的”这一观念，是由于把身体等误认为是“我”，才确实地产生出来。就好像“我具听闻”这个观念一样。根据“我即是内我”的观念，也即根据我们所主张的识别智，对不具识别智的观点加以否定。相反的见解认为，一切事物最终都是不存在的，这是因为正确的知识变成不正确的缘故。

此两颂列举了两种相反的观点：一种把身体等同于我（阿特曼），其根据是“我（身体）具有听的能力”，是身体在进行认识活动，于是就得出结论是身体控制一切。另一种相反的观点（即商羯罗的观点）认为，“我”即是指的内在的我，指的阿特曼；阿特曼本身具备识别智，对那种认为不具识别智的观点加以否定。最后商羯罗指出，那种错误的观点认为，一切的事物最终都将不存在，这就把梵我的存在也否定了，这是不能同意的；产生这种观点的原因是把正确的知识变成不正确的了。

162.

自我如遭烧杀坏，

遇苦却说无痛苦；

因为虽然烧此身，

彼却决不感觉苦。

释：如果自我被火烧、被刀杀、被破坏等等，一定会感觉到痛苦；但阿特曼没有苦的感觉，所以阿特曼就没有受到痛苦。因为，好

比尽管α被火烧了，但B却决不会感觉痛苦那样。

163.

因为触身两皆无，

我便决非被烧灼；

犹如子死似已逝，

［自我］误解所生起。

释：接着上一颂解释：因为我（阿特曼）既无身体又无触觉，所以它决不会被烧灼。同此，就好像自己的儿子死时，觉得自己也死了的想法那样，认为我会受苦的观念会产生对阿特曼的错误的理解。

164.

“我具听闻”之［观念］，

实为识别智否定。

同样“我苦”的观念，

会被“我是绝对”否。

释：“我具听闻”的观念，实际上会被具有识别智的人所否定。同样道理，认为“我受苦”的观念，也会被“我是绝对”的观念所否定。“我具听闻”与“我受苦”这两个观念同样都是世俗之见，只看到了事物的表面，没有看到事物的实质。不懂得真正的阿特曼，把个我（肉体之我）当成了真我（超验之我）。

165.

受苦之事若得立，

承认我具受苦力；

受苦之念误中来，

于此对象有生灭。

释：如果阿特曼会受苦一事得到确立的话，那么，它接受痛苦的能力也应该得到承认。但是商羯罗认为事实上不是这样的。因此，“我受苦”这一观念是来自于错误的理解，从而还会出现对象（也即苦）亦生亦灭之事。

166.

［自我］本无触与动，

［人却识我］有触动；

无识别者如是见，

意所属苦归于我。

释：阿特曼本身是没有触觉和运动的，但是人们却觉得阿特曼有触觉和运动。同样，不具有识别智的人们，把属于意（统觉机能）的苦看作归阿特曼所有。商羯罗认为苦这一类是现象世界的事情，是由人在现实中所体会到的，当然就归于统觉机能。

167.

自我正知即识别，

除去痛苦与运动；

本性并不具识别，

并无意愿也运动。

释：识别智是什么呢？商羯罗解释就是对阿特曼的正确的认识，根据这种观念，就能够去除痛苦和运动。如果在本性上不具有识别智的话，那意（统觉机能）在没有意愿的情况下也会运动。这句话如何理解呢？这可能是指的人的大脑的本能活动。

168.

其时经验痛苦事，

意非动时不感苦。

因此苦若属内我，

此种说法不合理。

释：人的大脑在无意愿的情况下发生了活动，其时就会经验痛苦；但是在统觉机能真正不动时，也就不会经验痛苦了。这里的意思是，只要统觉机能在活动，那就属于现象世界，当然会经验痛苦；但若是不活动了，就只剩下阿特曼在其中，也就感觉不到痛苦了。阿特曼对现象世界的一切都是无感觉的。因此，要把痛苦归于内在的我显然是不合理的。

169.

“汝”“有”意表同对象，

“马为黑色”义相似；

“汝”与无苦“有”［同格］，

因此“汝”也不带苦。

释：天启圣典中说的“汝即有”这一圣句，其中“汝”和“有”表示的是同一对象，这在前边我们已经解释过了。这就类似于“马是黑色”的句子一样，“马”与“黑色”是指的同一对象。那么，“汝”这个词因为与无苦的“有”（即指梵）是同格的，所以“汝”也表示是无苦的。商羯罗的这个逻辑推理是否有点问题？在我们看来，前后两者尽管在逻辑语法上同格，但在实质上是有区别的。逻辑上同格之物是否在实质上也为同质呢？

170.

同样“那”即表内我，

因为与［“汝”］为同格；

［前述］“汝为第十位”，

此句意味为内我。

释：同样的，圣句“汝即那”中的“那”，与表示内我的“汝”具有同格的关系，因此，“那”也就表示内我。另外，也如在前边第十二章第3颂所讲过的，过了河点人数把自己忘掉了的少年，别人说：“你就是第十个呀！”这个“你”（即汝），也即“汝即那”，所意味的就是内我（内在的阿特曼）。

171.

［二词］不弃多种义，

表示［相互］作限定；

最终理解为内我。

并无别样之意味。

释：“汝”和“那”这两个词并没有舍弃其本身的多种含义，并且表示双方相互作为对方的限定，但最终表示的是对内我的理解。除了对内我的理解之外，并无其它别的或相矛盾的意味。

172.

心中只有九人念，

自为第十无所算；

一心欲知［谁为十］，

人对自我也这般。

释：心中想的是，我就是现在数的九人中的一人，那么自然就不会注意到自己自身就是第十个人，而一心只想知道谁是第十个人。商羯罗认为同此道理，人们自己不知内在的阿特曼就在自己之中，而还想知道内在的我是怎么回事。

173.

无明束缚人眼故，

心常被囚欲望中；

故难明白见自身，

犹如第十人少年。

释：因为无明将人们的眼目束缚，于是人们在心中常常囚于难以满足的欲望，就不会明白地考虑见（认识）自身。犹如第十个少年那样，认识不到自己就是第十人，无法把自己计算在内。

174.

犹如“汝即十”一般，

人据“汝即那”圣句，

知此自身阿特曼，

一切内官目击者。

释：就像说“你就是第十”时，于是少年便知道自己就是第十人那样，人们可以根据“汝即那”的圣句，知道自身的阿特曼，就是一切内官（统觉机能）的目击者。

175.

吠陀圣典之圣句，

单词谁先谁在后，

其实并无此规则，

关系基于其意味。

释：商羯罗认为，在吠陀圣句如“汝即那”中，并没有规定哪个单词是在先的，哪个单词是在后的，并没有这个规则。单词之间的关系是基于它们本身的意味的。

176.

句中单词各含义，

在其听闻之时刻，

运用一致矛盾法，

即能理解其意味。

释：对于句中各单词的含义，在听闻时要运用一致与矛盾的方法，这样一来就能理解句子的意味。在本章的第96颂的释里已经详细地解说了有关一致与矛盾（对立统一）的问题，在此不再重述，请参见前面。

177．

永恒圣句单词意，

传达知识意味故，

［借助方法］得明确，

此时并未答疑问。

释：永恒的圣句指的是“汝即那”，此圣句中单词的含义，为了将这些知识的意味加以传达（对弟子），要用一致与矛盾的方法来明确。但是，商羯罗又认为，在讲“汝即那”的圣句时，却并没有对“我为什么是梵”的疑问作出回答。或者说，“汝即那”的句子并不对应于“我为什么是梵”的句子，两个句子讲的内容并不是完全一致的。“我为什么是梵”的句子并不囊括在“汝即那”的句子之中。

178．

此两方法得叙述，

欲知单词含义故；

谁人不知单词意，

理解圣句难以成。

释：一致与矛盾的方法为何能得以叙述呢？这是为了理解单词含义的缘故。因为一个人在并不理解单词含义的情况下，他是难以理解句子的意思的。

179.

"汝即那"等圣句中，

如若不解"汝"之意，

定难理解如下句：

"我常解脱"之意味。

释：在"汝即那"等等圣句中，如果不能对"汝"这个单词的意思加以识别的话，那对于"我常得解脱"一句的意思就不会明白。

180.

识别其意之目的，

运用二法而非它；

"汝"之意味识别时，

犹如掌中维瓦果。

释：为了识别"汝"这个单词的意思，使用一致与矛盾的方法，而不是其它的方法。因为识别了"汝"的单词的意思时，就像把维瓦果握在了手中。维瓦果（Vilva）是印度的一种植物结的果，在它未成熟时可入药。商羯罗在这里用此譬喻是想说明，懂得了"汝"这个单词的含义之后，对这一圣句也就了如指掌了。

181.

句子意思得明白。

如此意味绝对者，

"我"之含义排除苦，

确定其为内在我。

释：第一句是接上一颂的，如果能够识别"汝"之含义的话，那明白句子的意思就像把维瓦果握在手中似的。照此看来，句子的意思是

指的绝对者（阿特曼）。“汝即那”中的“那”就是指的阿特曼。后两句作出了解释：因为“我”这个单词的意思，就排除了受苦之物（经验之我），于是可以确定为内我。

182.

此解含义为可能。

单词句子双解者，

圣典所述即舍弃，

未述作解不合理。

释：根据上一颂后两句的解释，那样的含义是可能的。但如照此来进行推断，那些对单词和句子的含义都精通的人，把天启圣典中已经明白讲述出来的意思都舍弃掉，而对其中未讲述的含义加以理解，这样也是不合理的。

183.

［反论］：

直接知觉加否定，

犹如金片做加工；

［回答］：

为何现量所生误，

能够否定圣句识?

释：［反论］认为：在印度古代有些祭式上需要使用金片，这些金片有必要通过加工进行净化；而金片虽经加工但并未发生变化，对于视觉这样的直接知觉来说，这些金片是否经过加工而得净化并不知道。在天启圣典的圣句中说明了金片等的加工，由此所产生的知识，能被直接知觉等的知识手段加以否定；同此道理，直接知觉等的知识手段也可以否定圣句“汝即那”的知识。

［回答］是反诘：为什么说由直接知觉等知识手段所产生的错误的知识，反而能够否定由天启圣典的句子所产生的正确的知识呢?

KRṣṇala（guñjᾱ or raktikᾱ）是一种植物的黑色浆果（ᾱbrus precatorius），通常被用来作为重量单位，相当于一片金片的重量，等于0．122克。此处就是用来指金片。

184．

［反论］：

只要"我受苦"念在，

同时伴有现量知，

"［我］无苦"念则不生。

［回答］：

非也因为有例外。

释：［反论］认为：只要"我受苦"的知识存在，同时直接知觉等知识手段所生的错误认识也存在，那么天启圣典的圣句就不可能产生出"我是无苦"的观念来。［回答］是相反的，因为有例外存在。接下来的两颂进行解说。

185．

梦眠之中被烧割，

今日我于此受苦，

［苦被圣句已消灭］。

此时如苦未被灭，

释：在梦眠状态中，因为我被火烧被刀割，所以今天我经受了痛苦；但是，圣句却将痛苦消灭。如果那时圣句并未将痛苦消灭的话，（接下一颂）。

186.

此时完后开始前，

应知痛苦已泯灭；

痛苦错乱连续事，

何处都未经验过。

释：（接上一颂），其时也即痛苦在结束之后和开始之前，也就是此痛苦结束之后，下一个痛苦开始之前，应该认为痛苦是被泯灭了。因为，痛苦以及错乱的连续之事，无论什么地方都还未经验过。也即二者并不会连续发生。

187.

知道已为九之十，

由此否定受苦念；

得知内我为最高，

二者并无何矛盾。

释：商羯罗又以少年数人为例来说明阿特曼与最高我的关系。犹如否定少年把自己含在九人之中将自己确认为第十人的观念那样，将“我受苦”的观念加以否定的话，就会明白内我即为最高的阿特曼。这两者是没有矛盾的。

188.

最终解脱之知识，

圣句所生而非它；

构成单词和圣句，

由它意味来理解。

释：有关最终解脱的知识，是由天启圣典的圣句所产生的，而非其它任何别的东西所生。对这种解脱知识的理解，是在句子的含义，以及构成句子的单词的意味的基础上形成的。

189.

通过一致与矛盾，

确实得到单词意；

如此人们即能解，

自己非苦无业行。

释：通过运用一致与矛盾的方法，就能够确实地得到单词（前述构成解脱知识的句子的单词）的含义。这样一来，人们也就能够理解为什么说自己不是受苦之物，也并无业行了。因为天启圣典的句子已经讲得很清楚，我是恒常解脱的。关于一致与矛盾的方法，请参见前面本章第96颂的注释。

190.

“汝即第十”句子出，

如此［正知即得］般；

［圣句］“汝即有”一出，

内我正知变明晰。

释：前面举例所说少年数人，旁人一说“你就是第十人”，于是少年便会明白自己就是第十人。换句话说，关于自己就是第十人的知识就变得清晰起来。同样，由“汝即有”等的圣句，就能使有关内我的正确知识变得明晰起来。

191.

梦眠之中所受苦，

觉醒即能得消除；

自身受苦之观念，

内我即梵常消除。

释：在梦眠之中所受的苦，一旦醒来自然就会消除掉；同样，有关自身受苦的观念，也会由内我即是最高的阿特曼（梵）的观念常消除掉。

192．

金片正知难得生，

别有所指不变柔；

对此圣句不适合，

因为于此无矛盾。

释：前面（第183颂）所说的金片的例子，在那种情况下（即运用直接知觉）是无法得到正确的知识的。因为对金片加以处理，那是有别的目的（净化的目的），并不能使其变柔软。然而对这件事，天启圣典的圣句“汝即那”也是不相适合的。因为就这一句子来说，看见金片经过处理但并未变柔软这样的矛盾并不存在。

193．

“汝即那”之那与即，

二者意思已得知；

汝之含义未想起，

于是此句难正知。

释：天启圣典中的圣句“汝即那”（ tat tvam asi），其中：“那tat”与“即asi”这两个单词的意思已经明白了。但是，因为没有帮助对“汝 tvam”这个单词含义的理解，于是这个句子就不能给出正确的知识。

194．

“即”中“这个”与“汝”字，

同一对象来意味；

“这个”单词含内我，

“汝”中带有“这个”意。

释：此颂把在前面（参见第169颂）已经用过的论证方法又拿了出来。圣句“汝即为这个”中，“即为”这个词所包含的“这个”与“汝”，都是表示的同一对象；“这个”的单词就意味着内我，而“汝”的单词则带有“这个”单词的意味。于是，商羯罗在这里这样一解释，逻辑关系就很清楚了。

195.

“受苦之物”“非内我”，

二者去除此观念；

非此非彼［圣句意］，

如此二者相互表。

释：此处的两个错误观念：“汝”为“受苦之物”与“这个”为“非内我”，都会被“这个”与“汝”这两个单词消除掉。如此一来，这两个单词便会相互地表达出圣句“非此也，非彼也”的意味。

196.

“汝即那”句之结果，

当其如此理解时；

为何说它非手段，

又说依存于行为？

释：“汝即那”的圣句的结果，当照着如此来理解时，为什么说它不是正确的知识手段，又说它依存于行为呢？此处可以参照本章第9～18颂。

197.

无论何时初中尾，

行为［命令］有矛盾；

难以认可未曾述，

应弃因为无意味。

释：此颂是针对上一颂而讲的，颂主认为行为是不正确的，无论是在初时、中间或结尾，行为的命令都是与圣句相矛盾的。所谓初时、中间和结尾，这是指事物发展的全过程，行为的命令都是与圣句的含义相矛盾的。因此，不能对此加以认可。另外，此事在圣典中未曾讲述，而在圣典中已讲述的事情则应舍弃，因为是无意义之事。[177]

198.

［反论］：

进餐即能得满足，

句子却难体验此；

如对句子加分析，

犹如牛粪煮乳糜。

释：反问：只有吃了饭人才能有满足感，读句子是不会有此体验的。对句子进行分析，就像用牛粪煮乳糜一样。这样说是形容其作用是间接的，产生的效果是相反的。

199.

［回答］：

确实生出间接识，

出自非我事物句；

然而内我得实知，

犹如获得［少年］数。

释：论主回答：确实像你所说那样，从有关非阿特曼的事物的句子中，能够生出间接的认识来。但是，有关内我的句子却确实能够生出直接的认识（也即对最高阿特曼的认识），就好像在前面（第十二章第3颂和本章第187颂）所讲的少年数人，从“你即第十人”的句子就能够得出正确的“十”的数字来一样。

200.

应知内我为自识，

也为自体识手段；

已见自我之直观，

我念止息时确立。

释：对于内我，应该认它是“自身认识”（自己对自身的认识），另一句同义语是：“自体作为认识手段”。以自己（商羯罗）的见解来看，自己对自身阿特曼的直观，是在有关“我”的观念被消除之时得到确立的。这个“我”的观念，是俗世的，也是虚假不实的。那么什么时候能够将它消除呢？也就是在领悟到自身的阿特曼之时。

201.

痛苦作为心对象，

内我对象应是心，

思量也即见对象。

与苦有关因何在?

释：痛苦是统觉机能的对象。这些痛苦的统觉机能，又是内我所见的对象（此处请参见本书散文篇第一章第33～35节）。那么，这个见与苦有什么关系？如果要说有关系，那理由是什么呢？

202.

见者自体来直观，

因为直观是本性；

心入见之映象中，

生起直观得描述。

释：见（内我）其自身是自我意识的（即直观自身的内在），因为它的本性就是自我意识。这种直观，就是统觉机能进入见的映象中时才得以被描述。这句话可以这样来理解：内在自我的直观，是借助于统觉机能来完成的；因为直观是发生在统觉机能进入见的映象后，然后才对自身进行直观的。

203．

汝等现今无饥饿，

［于此］确立得解脱。

汝等讲述［它］能听，

如此矛盾为何述?

释：你们现今没有了饥饿，仅以此确立得到了解脱。尽管如此，你们又讲阿特曼为能听等等，为何这么矛盾的事情还在天启圣典中叙述呢？此处所说圣典，是指《广森林奥义》，原文为：

“唯然！是性灵，乃当见，当闻，当念，当思者！诚然！弥勒薏！以性灵之见，闻，念，思，而此世界一切皆知矣！”[178]

此颂似为诘问，下一颂作答。

204．

也许［解脱］将来成，

听闻之事应实行；

如此解脱成无常，

否则言语变矛盾。

释：如果你说最终的解脱将会得到，这是可能的事；但听闻之事却是必要的，应该实践的，对于达成最终解脱来说。但是如此一来，解脱就成了无常之事了。不然就与圣典的言语（所讲）相矛盾。在商羯罗看来，解脱之事是通过对梵我的最高领会来达成的，是以心灵的虔诚和精神的净化来完成的，并不仅仅是靠听闻阿特曼的实践。如果不是这样来理解的话，那就与圣典的精神不一致了。

205.

听者对象如有别，

听闻则为必要行；

那与意旨相矛盾，

圣言则无一贯性。

释：如果听者与被听的对象（＝阿特曼，或最终的解脱）之间的区别被承认的话，那么这种听以及其它就被认为是必要的。但实际上不是这样的，商羯罗不承认事物之间在实质上有什么区别存在，那么听闻这类业行并不会有助于最终的解脱。如果说听闻是必要的，那么，在那种情况下，就会与天启圣典中有关梵我同一的意旨相矛盾了。而天启圣典的圣句也就会成为缺乏一贯性的了。

206.

“我确解脱”如是思，

欲作业行知自身；

此人本性为愚痴，

天启圣典来背叛。

释：如果有谁认为［仅此］便可以“确实地得到解脱”，并且这样来认识自己，同时欲施业行，那么这个人在本性上就是愚痴的，是对天启圣典的背叛。

207.

得确立者无义务，

行义务者难确立；

两种见解执持者，

实在就是自欺自。

释：因为，［仅此也即已得解脱的观念］而得到确立者没有应尽的义务，而应尽义务者却［仅此］难得确立。然而这两种见解都持有者则是自欺自。如何理解此颂的意思呢？首先，认为“仅此”（某一行为）即能自我确立，这是一种错误的见解；这种人是没有什么义务要实行的。这里说的义务，是指对梵我同一的理解。其次，有应尽义务者，仅仅是“仅此”也是不可能得到确立的。最后，那些持这两种见解的人，也就只能是自己欺骗自己了。

208.

［反论］：

说汝确已得解脱，

以此教导实在事；

然知实在如此相，

听者应该怎样做？

释：从此颂到第210颂都是提出的反论。说“你［仅此］确立解脱”，即对这个实在的事实加以教导。但是，当知道它就是如此之物时，听者应该做些什么呢？

209.

我为业主承受苦，

直接知觉来认识；

因此应该作努力，

非为业主无受苦。

释：通过直接知觉认识到，“我是行为的主体，承受着痛苦”。因此，应该努力去做到的是，［认识到］“我不是行为的主体，也不承受痛苦”。

210.

圣典反复讲主体，

同时对此作论证；

皆为经验确立事，

欲知无苦非业主。

释：天启圣典对行为主体进行反复强调，并且进行了论证，这一切都是为了了解“我不是行为主体，不承受痛苦”，并且直接认识到［自身仅此］即得到确立之事。

211.

［回答］：

人已理解得解脱，

无欲无苦无业行；

如此矛盾之意味，

为何还会来接受?

释：如果一个人他已经懂得了“我是无痛苦的，无业行无欲念的，［仅此］我已得到了解脱”，那么，他为何还会接受与此意味相矛盾的东西呢？（意指反论的诘问）

212.

［反论］：

我有欲求与行为，

［仅此］却难得确立；

［我］所经验然却非，

你应对此作说明。

释：反论提出诘问：我具有下述经验——我有欲求，有行为，并且仅此却难得自我确立；然而你却说我并非如此，与这些恰恰相反；那么，你应该对我解释这是怎么一回事呢？

213.

［回答］：

如仅质问事应当，

认识解脱则［不妥］；

如与知识相矛盾，

在此就应加质问。

释：仅就提出质问一事来讲，这是应该的，合适的。但是，如果是对解脱的认识而加以质问就并非如此了。如果有与知识手段相矛盾的事情，在此那是值得进行质问的。

214.

"我得解脱""汝即有"，

别的知识手段生；

受苦之念现量生，

对此值得去质问。

释："我得到了解脱"这一认识，与"你是有（存在）"这一认识，是由区别于直接知觉（感觉）的不同的知识手段而生的。然而，"我是受苦的"这一认识，是由直接知觉这种错误的知识手段而得出的，所以对这种认识是应该质问的。

215.

应答所问与所欲，

欲求免除痛苦事；

我应怎样来消除，

[精神之中] 的痛苦?

释：对其所质问的与所欲求的，都应该作出回答。所要求的就是消除掉痛苦。那么，要怎样去做才能够完全消除掉精神上的痛苦呢?

216.

以上质问已作答，

应作叙述除苦事；

圣典是为正知识，

无疑自身阿特曼。

释：对于上面的质问已作出了回答，应该叙述的就是如何去除痛苦。因为天启圣典是正确的知识根基，所以对自身的阿特曼是不应该有任何怀疑的。

217.

因此圣句使其解，

[自身] 自我得解脱；

它与何物无矛盾，

应说 [圣句] 意味此。

释：天启圣典的圣句会使其理解到自己的阿特曼是得到了解脱的。它与其它任何事物并不矛盾，应该说它就是具有这样的意思。也即圣句不言而喻它包含着阿特曼本身是得解脱的意思的。

218.

无论其它何认识，

相对自我无所立；

因为圣句说识主，

认识之人无所识。

释：此颂引用了天启圣典的圣句来说明除了有关阿特曼的认识之外，别无它在。第1、2句说：相对于有关阿特曼的认识来说，其它的任何认识都是不存在的。接下来，引了《由谁奥义》的一段话：

“‘此’非所思得，是有‘此’思人。 思‘此’而有得，其人不知‘此’。识者不知‘此’，不识乃识‘此’。”[179]

此圣句意味：认为在认识“此”（阿特曼）的人，却并未认识到；而认为并未认识到“此”的人，正在认识它。接下来的圣句是《广森林奥义》：

“由彼而知此一切矣，则当由谁而知彼耶？”[180]

此句则说对于认识主体，应该由谁来对它加以认识呢？

219．

为识“汝”字之意味，

舍弃业行作手段；

“心境平静制感官”，

如是教导［奥义书］。

释：为了对“汝”这个单词的含义进行识别，要把舍弃一切行为作为手段。因为《广森林奥义》说：

“是故有如是知者，则归于安静，柔和，敛退，坚忍，定一，唯于自我而见性灵。”[181]

此中说，要想认识阿特曼，则必须要使心得到平静，制御感官，使精神得到统一等等，要用自我去认识自我。“性灵”就是指的阿特曼。

220.

应在我中见自我，

也即“汝”谓之内我；

此时万有成自我，

圣句意味绝对者。

释：在自身之中，应该见到阿特曼，它就是“汝”字所指的内我。此时，可见到一切万有即为阿特曼，也就是天启圣典的圣句所意味的绝对者（梵）。

221.

万有即我圣句义，

持正知者知此时；

其它手段非真实，

怎能命人去实行?

释：一切万有为阿特曼，这一句子的意思为那些具有正确知识手段的人们所知悉；其它的知识手段都不是真实的，但为什么却又要人去实践（行为）呢?

222.

因此得知圣句意，

行为命令不可行；

我即梵与我作业，

矛盾观念难两立。

释：因此，在你懂得了圣句的含义之后，便不会实行行为的命令。这是因为“我是梵”与“我是行为主体”这两个观念是相互矛盾的，不可能共同存在（两立）的。

223.

我是梵念之明智，

难被下述观念否：

业主欲念与束缚。

此乃错误知根生。

释：“我是梵”这一观念的明智，并不会被下述认识所否定：“我是行为主体”、“我具有欲求、被束缚着的”。因为这些认识是由错误的知识根基所产生的。

224.

我即大梵非它者，

圣典强固此见解；

此时身体即我念，

［错误］观念欠妥当。

释：“我即是大梵，而非其它”这一理解，在圣典的基础上得到了加强。而在此时，诸如“身体即是阿特曼”的观念，因为是错误的，所以是不妥当的。

225.

恐怖之中得解脱，

为此目的作努力；

如是形单影孤时，

祈求不再有恐怖。

释：由恐怖状态到摆脱恐怖，要达到这个目的就得努力；如果当人在独自一人时，他会祈求别再回到恐怖状态之中。商羯罗举这个例子来说明，已经得到解脱的人是不会想再回到解脱前的状态的。

226.

无知单词得醒悟，

寻求理解圣句义；

尽管已命作放弃，

为何仍随欲意行?

释：从对单词意义不明到领悟单词的含义，并且追求对圣句含义的理解；已经达到这一步的人，为何在有放弃［行为］的命令的情况下，仍然还会随自己欲望而行呢?

227.

因此在前已述事，

在此可以得确立。

释：前面所讲的道理在这里便可以得到确立了。本颂仅此一句。

228.

无欲念者无求行，

确实追求解脱者，

已对三界无关心，

为何还会作努力?

释：对一切已经失去了兴趣的人，也就不会有什么企求的行为了。确实是这样的，欲求解脱的人，对三界已经没有兴趣的人，他为什么还会作努力呢?

229.

仅管忍受饥饿苦，

但却不会食毒药；

腹空却不吃美食，

除非此人太愚蠢。

释：商羯罗举例说明对真知应该具有的态度。好比一个人尽管很饿，但他却决不会去吃毒药。没有人会放着美食不吃去吃毒药，除非他是愚蠢的人。

230．

我们意欲致敬礼，

蜜蜂一般有德师；

采得奥义书上花，

知识就是甘露蜜。

释：有德的圣师就像蜜蜂一样，在奥义书上的圣句中采得最上等的甘露蜜，我们要向他们致敬。

---

[1] 苏雷什瓦拉（约720～770）是商羯罗的直系弟子，他与商羯罗的另一个弟子波陀摩帕陀（Padmapɑ̄da）同为对吠檀多不二论派的发展起到了重要作用的思想家。苏雷什瓦拉的一本有名的著作为《业力解脱悉地》（ṇaiṣkarmyasiddhi）。这段话就出自此书中，转引自前田教授的英译本。

[2] 《摩奴法典》IV，130；转引自〔法〕迭朗善译、马香雪转译《摩奴法典》，商务印书馆，1982年，第101页。

[3] 《薄伽梵歌》X V，7。

[4] 参见《梵经》II，3，43。

[5] 有关那夫，请参见本书韵文篇第十七章第33颂的释。

[6] 参见《广森林奥义》III，5，1。

[7] 参见前田专学：《吠檀多哲学》，日本平乐寺书店出版，1980年，第199～204页。

[8] 参见本章第193颂。

[9] 《广森林奥义》IV，3，9；汉译引自徐梵澄译《五十奥义书》第610页。

[10] 《广森林奥义》IV，3，23；汉译引自徐梵澄译《五十奥义书》第614页。

[11] 《罗摩衍那》是成书于公元前三、四世纪至公元二世纪之间的印度大史诗，意为“罗摩传”，传说作者是蚁蛭。全书共分7篇，以罗摩和悉多的悲欢离合为故事主线，描写印度古代宫廷内部和列国之间的斗争。十车王是阿逾陀城的国王，罗摩是太子。

[12] “谛”意为范畴，数论哲学认为现象世界是由各种因素组成，原初物质（自性）在与神我的结合之中，演化出多种现象，共有二十四种，包括精神的物质的，以及生理和心理的。这些加上神我，一共有二十五个，便称二十五谛。

[13] 参照《梵经注》I，1，4。

[14] 参见本章第75、154颂。

[15] 龙树：《中论》观四谛品第二十四之18，鸠摩罗什译。

[16] 参见龙树：《中论》观涅槃品第二十五，鸠摩罗什译。

[17] 在印度哲学流派中，除了耆那教哲学、顺世论、吠檀多不二论外，所有的派别都明确地反对把记忆作为知识的可靠依据来源。

[18] 前田教授考证认为，｛｝中这两句是否原来就有，这是一个问题。但是在各种哲学文献中却能看见，也许商羯罗是从法称那里引用而来的。

[19] 此颂可以参考本章第79、80颂的解说。

[20] 参见本章第75、87、112～114、153等颂。

[21] 此处请参见本章第182颂的释。

[22] 《广森林奥义》II，4，5；汉译引自徐梵澄译《五十奥义书》第560页。

[23] 《由谁奥义》II，3；汉译引自徐梵澄译《五十奥义书》第257页。

[24] 《广森林奥义》II，4，14；汉译引自徐梵澄译《五十奥义书》第562页。

[25] 《广森林奥义》IV，4，23；汉译引自徐梵澄译《五十奥义书》第626页。

第十九章 消除热病

1．

寻根欲念要消除，

知识禁欲药来治；

由此热病生虚弱；

不与身体多结合。

释：要消除那种寻求根源的热病，以知识和禁欲作为治病的药，因为叫做欲望的热病会引起虚弱；消除了热病，就不会再与身体作一系列的［由轮回引起的］结合了。

本章内容主要讲述对个人行为欲念的消除，商羯罗是通过对个人行为、行为的动因、认识主体与认识对象等的分析，来达到消除业行的根源。本章是《示教千则》韵文篇的最后一章，因为是在结尾，是在作全篇的总结，所以本章较短。

2．

汝为我念作无谓，

应知他者不同汝；

无所识力我不欲，

寂静之外最合意。

释：此颂意思较为晦涩。第1、2句为："汝"是指统觉机能，它会为了"我是（什么）"或"我之物"等这种观念上的无意义东西而努力；一般的人会作这种考虑的。而别的一些人（指数论派哲学）的"汝"的努力是为了布鲁夏（原人）的原因。第3、4句为："汝"其实并不具有认识对象的能力，而我虽然具有认识对象的能力，但我却不想去做。

因此，说汝是寂静的是合理的，也就是指“意”（统觉机能）。本颂意在说明统觉机能只是为非观念之物（如数论哲学的神我[182]）而存在的，统觉机能并无任何主动的认识能力，本性是寂静的，无为的。

3．

我即最高非它物，

已得满足无所求；

解脱不企获利益，

意为寂静而努力。

释：于是，我是最高的、永远的［梵］，除此之外别非它物；因为已经得到满足了，所以也就再没有什么欲求了。已经得到解脱，［我］也就不会再企求得到什么利益。为“汝”的寂静而努力的只是意（统觉机能）。

4．

吾等穿越六苦波，

世界等同皆为我；

我持知识能知此，

汝为徒劳思考者。

释：根据天启圣典，穿越了一连串的六苦之波[183]的我们，与这个世界一样，都是阿特曼。因此我们对这件事的了解也可以是从天启圣典之外的知识根据得知的。因此，汝（统觉机能）不管作什么努力都是徒劳的，只不过是思考器官而已。

5．

入静即无差别观，

摩耶使人陷迷混；

认识源于摩耶因，

除去谁也无幻觉。

释：当你进入寂静状态时，即当人的一切感觉或认识均不存在时，也可以说进入了熟睡状态中时，差别观便不存在了；对有种种差别的现象世界的认识就寂灭了。正因为具有这种差别观，所以幻力（摩耶）使世俗之人的思想意识陷入迷混状态。因为这种有差别的认识是摩耶产生的原因，一旦去除掉这种有差别的认识，对谁来说摩耶也就不存在了。

6.

借汝努力吾不迷，

本性自悟无转变；

在前于后皆无别，

努力无功对于意。

释：借助你的努力我便不会产生迷混之事，因为我在本性上是自悟的，无束缚的，不变的。实际上我们的本性无论在前世或后世（来世）都是无差别的。这样，对于意（manas）来说，一切的努力都是无意义的。

7.

我为常住别它物，

若有变化成无常；

永辉我即为不二，

误识非在得确定。

释：同时，因为我是常住的，所以我与别的物是不同的；因为别的物都不是常住不变的，它们是变化之物。因此如果我成为了变化之物的话，那么我也成为了无常之物了。我是永远光辉的，所以我实际上是不二的。于是那些误识的东西是非存在的，所谓“误识”就是类似

于识绳为蛇的幻觉，把不实在的现象世界误识为实在的。以上所说的事都是确定之事。

8．

意在世上本性无，

究竟理论非存在；

生灭二非无不生，

有二因此汝非在。

释：对意而言，在此世上其本性是无。这其实就是对现象世界而言的。从理论上来探究，汝（指意）是没有存在性的，因此，也就并无生或灭之事，或者无不能生有。就像《薄伽梵歌》所说，“无中非生有；有中毋生无”。[184]于是，因为汝（意）是具有二者（生与灭）的，所以就不能认为你具有存在性。因为凡有生灭之物皆为现象之物，是无常的，所以是不具有存在性的。此颂中体现了商羯罗的一个重要思想：有与无的思想。什么是有，什么是无；什么东西的本质是有，什么东西的本质是无，这一定要分清楚。对于商羯罗来说，意这一类的属于个我的心识现象，它和个我本身一样，都是现象之物，其本质是无，因为所有的现象都只不过是过眼云烟，虚幻不实；只不过是幻力的原因，使人感觉到它们是有，但一旦去除幻觉，一切便会烟消云散。只有阿特曼才是真正的有，才是永恒的在，其余的只不过是虚幻的存在。

9．

认识与相及主体，

全为错误之想定；

应知相识并无异，

梦与醒时［自我］同。

释：此颂与上一颂讲的是同样的意思，商羯罗认为，认识主体、认识对象、认识，这三者都是误想之物，即都是由世俗之人错误地想

定之物；从胜义谛的立场来看都是虚幻不实的，属于现象世界肉身之人的幻觉活动。第三句说，实际上认识对象和认识是不能认为它们是相异的；商羯罗的意思就是说，因为前述原因，于是，不管是认识对象也好，还是认识本身也好，都只不过是现象而已，其本质并非为有。因此，商羯罗的认识论是不承认认识这种人类的心智活动，而是把它与认识对象归为一类了。但在最后一句商羯罗提出，在梦境和在醒境中的阿特曼都是一样，这说明不管是什么情况，阿特曼是永恒不变的。

10．

因此误想为二元，

旋火轮般非实在；

天启圣典说不二，

自我之力非有别。

释：因此，错误的想定（指对现象世界的幻觉）必定是二元性的，即有一个上梵的世界，这是精神性的永恒世界；另一个是下梵的世界，这是变化的现象世界。现象世界是虚幻不实的，就像燃烧的松明火把在空中挥舞出火圈那样，这个火圈其实是非实在的。[185]天启圣典确定阿特曼是不二的，因此，阿特曼不像人的身体，它是没有力的（如视力、听力等的）区别；同样，尽管人们的身体各异，但他们的阿特曼是没有区别的。因为阿特曼是唯一的。

11．

诸念若为各别异，

限定之物得消毁；

经验也知确如此，

全得解脱灭世界。

释：如果认为具有各种意识的阿特曼它们相互之间是有区别的话，那么它们也就是应消亡的；因为它们都成限定之物了。同时根据

经验，具有区别之物确实会被消毁破坏的。因此进一步说，如果所有的人都得到了解脱的话，那世界也就消毁了。因为一旦所有的人都得到解脱的话，虚幻的认识自然也就消除了，那虚幻的世界当然就不存在了。

12.

无谁属我我不属，
我为不二误想无；
我非误想前已在，
误想即为二元故。

释：没有任何人归属于我，我也不归属于任何人；这是讲阿特曼的唯一不二性，也是说现象世界是虚幻的，它在本质上与阿特曼是根本不同的。接下来讲，我是不二的，而那些误想之物因为是虚幻的，所以是不存在的。因此，我并非误想之物，而是在误想之前便已经存在了。我是先天存在的，而误想之物都是后天由摩耶所生起的，误想就是二元的。

13.

存在与非两俱无，
别异之事不存在；
误想引起之［原因］，
前已确立非误依。

释：对于不生之物（阿特曼），说它“存在”或“非存在”都属于误想，这种别异的想法是不存在的。所以，阿特曼既非存在，又非非存在。不生之物就不会有死，阿特曼不生不死；所以它是超越存在和非存在的。如果说引起误想的原因是阿特曼，那它在误想之前就已经确立，它并非是误想所附托之物。

14.

汝为二元非存在，

未见并非不存在；

有与非有细明查，

不二实在来引起。

释：世俗之人不管怎么讲都是二元的，应该认为二元是非存在的。你看不见阿特曼这件事，并不意味着阿特曼就不存在。根据细查的结果，所谓存在与非存在的事，这些都是误想，其产生的原因应该是不二的实在的阿特曼。

15．

细查承认其存在，

非在便得放弃查；

如若不想作［放弃］，

就应承认其存在。

释：此颂是对阿特曼的在与非在的究理。如果你要研究阿特曼，实际上就要承认阿特曼的存在；它本身就是存在的。如果它是非存在的，那你就要放弃你的研究，就此而停止。如果不想放弃这种细查（研究），那么就应该承认阿特曼的存在。

16．

［反论］：

存在等同非存在，

因为无用同骡角。

［回答］：

无用难喻非存在，

反之难为别样事。

释：这个反论是代表佛教徒的观点。佛教认为：实际功效（anarthavattva）的有与无这是事物是否存在的标准，例如陈那和法称在确立他们的“三支论式”时就是以这样的标准来确认的。而吠檀多不二论认为，阿特曼是不动的（akriya）、不变的与永恒的（kūṭasthanitya）。但佛教却认为阿特曼是不存在的，因为它没有实际的功效。于是，在此说它是存在的，这也等同于说它是非存在的，就像骡子的角一样，那是无实际功效的。商羯罗反对说：没有实际的功效这不能作为事物存在与否的标准，因为事物的存在并不是建立在它的实际功效上。相反，如果某一事物具有实际功效，它也只能作为一个存在，而不能作为别的事物的证据。

17．

然而原因难确立，

存在是为细查因；

二元出自幻力来，

圣典确立才合理。

释：接上颂进一步说，那个存在，以及无实际功效的主张，其原因都是不能确立的。因为那个存在是你细查的真正原因，而那个存在是一种非本质的存在，只是虚幻的存在。二元的主张是来自于摩耶，也属于那个存在。然而真正的存在，是由天启圣典、古传书以及吠檀多理论确立的。如果不这样做，那就是不合理的。

18．

不二误想本质异，

误想之前圣典立；

圣句对此加否认，

剩下之事得确定。

释：不二的阿特曼与误想之事（现象世界）在本质上是根本相异的，因为天启圣典早已证明，在误想出现之前就被确定了的。同样，

天启圣典所讲的“非此非彼”的圣句（《广森林奥义》II，3，6）对误想之物加以了否定，而剩下的未加否定之物（阿特曼）则被确立。

19.

［自我］并非误想物，

不生不二与不灭；

心起生老与病死，

误想存在与非在。

释：阿特曼并非误想所生之物，它本身是不生、不二和不灭的。而世俗之人联想到人或者动物都是有生老与病死的，于是也就对阿特曼的存在与非存在产生了误想，这些都是由自己的心（统觉机能）的摩耶所生出的。

20.

生者不生恐无限，

由此及彼全无生；

存在变非非成有，

行为无主全不生。

释：如果要认为某一生的事物它自身又是不生的，这就会涉及无限循环的问题；换句话说就是，此生起包含着彼生起，这个生又包含着那个生，一环扣一环。其实所有的都是不生的，因为如果已经存在的东西是生的话，那存在的东西就会变成非存在；如果非存在是生的话，那非存在就会变为存在。就是说，叫作生的行为是没有行为主体的。因此，所有的东西都是不生的。[186]

21.

主体无业也非它，

确信［生起］有主体；

存在被灭即为非，

秤杆两端决定难。

释： 此颂含义比较晦涩难懂。如果认为行为的主体是无行为之物，仅此而已并非它物的话，那生起的主体确实是存在的。但实际上行为的主体是完全不存在的。因为行为主体如果存在的话，它就会去创造一切；因为此存在是不具有特殊性的。另外，如果行为主体是非存在的话，那时它也会创造一切。因为如果把非存在考虑为是存在灭亡的话，这种非存在也是不带有特殊性的。于是，现在摆在面前的问题是，其因果关系犹如秤杆上下摆动难求平衡那样，这是一个决定起来两难的问题。

22.

存在逆变难接受，

决断之时何生起?

二者［相互］来分开，

无物生起只是意。

释：读了此颂好像对上一颂的理解深了一些。如果对存在变为非存在这样的逆向转变不加接受的话，存在与非存在之间作明确决断之时，生起是怎样发生的呢？这二者是相互区别的。因此，就意［统觉机能］而言，没有什么东西生起。

23.

依汝承认你之生，

仍说努力无意义；

无损无得［对于我］，

因为非有不生起。

释：根据你们的意愿，即使我（阿特曼）承认你的生起，我也会宣称你的努力是无意义的。对于我来说既无损失又无获得。因为非存在既不从自身也不从他人而生起。非存在本身就是无，所以就没有生起。那么，即便有损或得，你的努力也是无意义的。

24．

恒常不与无常结，

二者相互并不合；

结果附它却无理，

真理非能释言语。

释：恒常之物（如阿特曼）不会与无常之物（如现象世界）结合，这两者之间也不会相互结合。因此，一物要想把自己的结果加于它物之上，这是不合理的。或者说，一物属于它物的事也是不能接受的。真理自身并不在语言的词源解释的领域之中。

25．

贤者执持圣典说，

一切平等永光辉；

细查远离误想者，

灭灯直赴解脱境。

释：贤者执持圣典理论，认为阿特曼对一切事物来讲都是平等的，永远光辉的；对脱离二元的阿特曼加以细查，阿特曼是与那种存在或否的误想没有关系的。最后贤者就像吹灯灭火那样，直赴最后的解脱（涅槃）而去。

26．

［梵我］不异难能知，

论者说异却容易；

不持属性来细查，

无属唯一不迷混。

释：知道梵我不异的人对梵也是难以知晓，而对于那些不好的逻辑论者（指佛教徒）来说，他们是会很容易地认为二者是有异的。对于并不执著于梵之属性的人，他们认为梵是无属性的、唯一的，于是他们就不会陷于迷混之中。这是因为他们已经不执著于梵具有属性这一点了。

27.

灭除执著难认可，

是为迷混观念因；

犹如火本不带薪，

无因执著赴寂静。

释：采用不同的方法，对于执著于梵之属性的缺点，要消灭它也是难以得到认可的。就执著于梵有属性这样的缺点本身来说，它就是产生迷混的观念上的原因。就像火本身并不带着柴那样，执著于梵之属性的缺点也不带原因，奔向最后的寂静。

28.

神搅大海甘露出，

如此伟人于吠陀，

取出最高之知识；

在此敬礼诸圣师。

释：就像神仙搅动大海，从大海中把甘露（长生不老的仙丹妙药）取出来那样，伟大的圣贤也搅动吠陀圣典的大海，从吠陀圣典中把他们认为是最高的知识也取出来。在此向这些传播吠陀真理的圣贤们敬礼。

[1] 在颂中用的“para ”一词，前田教授认为是指的数论哲学的“puruṣa”（神我），在此故采用前田教授的说法。

[2] 例如饥渴，参见第十四章第12颂，第十八章第103、203颂。

[3] 《薄伽梵歌》II，16。

[4] alātacakra一词即是松明火把在空中挥舞画出火圈，佛教经典中它被用来比喻现象世界的虚幻不实。商羯罗的前辈乔荼波陀的哲学著作《圣教论》第四章即为“炭火章”（ālātasanti），此章的思想非常重要，代表着吠檀多不二论哲学对现象世界的主要看法。

[5] 此颂可以参见吠檀多不二一元论哲学家乔荼波陀的思想，乔氏的著作《圣教论》第三章和第四章其中心思想就是关于“不生”（ajāti）。

散文篇

第一章 弟子悟之道

1．现在，为那些渴求获得解脱而寻求解脱手段的弟子点明解脱之道。

2．解脱的手段就是［有关梵的］知识。［此知识以外的］手段所获得的一切无常事物皆不可用。要舍弃三界［人、祖、 天］ [1] 的欲望，成为云游仙人；进而静心、制感、怜悯。要具备圣典所说的弟子的素质， [2] 作（内外皆）清净的婆罗门；要遵从圣典的要求而近师，对其种姓、职业、品行，（有关吠陀的）知识、 家族进行检验。要对这些弟子反复讲解这种知识，使其充分理解。 [3]

3．天启圣典说：

“梵学人谛观，

（修业所得界，

必不动其意。

故当往寻师，

多闻敬梵者，

捧薪求教义。

心思既安定，

念虑静以沏，

缘彼求道人，

如礼就明哲。）

乃以大梵明，

如实为彼说。

（由知彼神我，

至真非变灭。”）（《秃顶奥义》I，2，12～13）[4]

因此，如果确实把握住了［有关梵的］知识的话，就能够使自己得到至福［解脱］以及不断承续［梵的知识］。另外，［梵的］知识的承续就像舟于欲渡河之人一样，对人是有用的。圣典又说：

“（为父者，可以此大梵道传其长子，或传一忠信门徒。）纵或奉此海水周环之地上，财富充斥其中，当思此道有多于是者矣，有多于是者矣。”（《歌者奥义》III，11，5～6）

根据下述天启圣典和古传书，［师承］之外的方法是无法获得［有关梵的］知识的。

“（正尔！）斯世有人而得其师，自知……”（《歌者奥义》IV，14，2）

“从师所学之明，最能导人指归也。”（《歌者奥义》IV，9，3）

“师为舵手，其正知为船舟。”（《摩诃婆罗多》XII，313，23）

4．［导师］根据种种证据认为，弟子不能把握这种知识是因为下述诸原因：（1）恶业；（2）世欲的放逸；（3）对于辨别常与无常［此为吠檀多哲学的入门条件］缺乏充分的学习；（4）顾忌他人的看法；（5）对种姓制的误解——天启圣典和古传书的命令，与上述原因相对抗的手段即——（1）制怒；（2）以不杀生为首的制戒，包括与知识不相矛盾的内制——这样就能将其除去。[5]

5．这样，［导师认为］获得知识的手段如谦虚的美德，弟子应该正确地加以体会。

6． 作为导师，能够听取正反两方面的意见，具有［卓越的］理解力和记忆力；同时具有静心、制感、怜悯和慈悲心等等。还要精通传统学说，不执著［今生］所体会的快乐和［来世］无法体会的快乐；伺时要舍弃一切的祭式及其手段，知梵信梵，过无可指责的生活。摈弃虚言、我执、自私等缺点，仅仅为了他人的目的而使用知识。[6]

首先，［导师］应该教导弟子下述天启圣典中有关阿特曼的唯一性［的教导］。

“吾儿！太初唯‘有’，独一而无二者也。”（《歌者奥义》VI，2，1）

“其处也，舍此他无所见，（他无所闻，他无所知，）此‘至大’也。”（《歌者奥义》VII，24，1）

“自我，唯此万有也。”（《歌者奥义》VII，25，2）

“大梵，唯此万有也。”（《广森林奥义》II，5）

“太初，此世界唯独‘自我’也。”（《他氏奥义》I，1，1）

“凡此，皆大梵也。”（《歌者奥义》III，14，1）

7． 听了［上述天启圣典的］教导，再根据下述圣句来理解梵的特征。

“彼‘自我’者，罪恶弗撄，……”（《歌者奥义》VIII，7，1）

“彼当体无隐之大梵……”（《广森林奥义》III，4，1；5，1）

“彼超乎饥渴……”（《广森林奥义》III，5，1）

“非此也，非彼也。”（《广森林奥义》II，3，6）

“非粗，非细……”（《广森林奥义》III，8，8）

“彼自我者，‘非此也，非彼也’，……”（《广森林奥义》III，9，26；IV， 2，4；4，22；5，15）

“此不变灭者，为见者而不可见也，……”（《广森林奥义》III，8，11）

“大梵是智识，亦是阿难陀，……”（《广森林奥义》III，9，28）

“大梵为真，为智，为无极，……”（《鹧鸪氏奥义》II，1）

“盖此不可见者，无体者，不可说者，……”（《鹧鸪氏奥义》II，7）

“诚然！（彼为伟大无生之性灵……）。”（《广森林奥义》IV，4，22）

“（神我固无形，

在外亦内是，）

不生，无气息，

光明，越心思；

……”（《秃顶奥义》II，1，2）

“神我固无形，

在外亦内是，

无生，……”（同上）

“（此一大存在者，）……唯智之聚积。”（《广森林奥义》II，4，12）

“（彼大梵也，）……无内，无外者。……”（《广森林奥义》II，5，19）

“唯异所知者，又超所未知，……”（《由谁奥义》I，3）

“名为‘空’者，（展布名与色）。”（《歌者奥义》VIII，14，1）

8．下面［导师］要教导的与天启圣典有关梵的特征并不相矛盾，古传书中有关最高我并不轮回的圣句，以及最高我不异于一切万有的圣句，［这样也能够理解梵的特征］。

“不生不死任何时，

不生即无消失日。”（《薄伽梵歌》II，20；《石氏奥义》II，18）

“谁之罪过皆无受，……”（《薄伽梵歌》V，15）

“诸所遍在之大风，

犹如常在大虚空；

一切众生我中在，

理应铭记［在心中］。”（《薄伽梵歌》IX，6）

“知田者当是我也。”（《薄伽梵歌》 ，2）

“汝即最高之梵我，

称为非有与非无。”（《薄伽梵歌》 ，13）

“永不泯灭无上我，

既无诸德又无始。”（《薄伽梵歌》 ，31）

“无上自在之大神，

平等住于众生中。”（《薄伽梵歌》 ，27）

“至高无上布鲁夏，

别称即为无上我。”（《薄伽梵歌》XV，17）

9．照此，对理解了天启圣典和古传书有关最高我的特征的弟子，如果希望渡过轮回大海的话，导师应该问道：

“弟子啊！你是谁？”

10．如果弟子回答道：

“我是这样那样的婆罗门家族的后代。我原是一位学生——家住期时，现在是一位出家云游者。我希望能够从出没生死鳄鱼的轮回苦海中脱出。”

11．导师要这样回答：

“弟子啊，在你死去的时候，你的身体或遭鸟食或入土。如果这样，你究竟想怎样从轮回苦海中脱出呢？因为如果你在此岸已经成灰，就无法渡向彼岸了吧！”

12．如果弟子再说：

“我和我的身体是不一样的。身体有生也有死，被鸟吃掉，被土埋掉，或者受剑与火的伤害，以及患病。而我根据自己所作善或恶业，犹如鸟入巢一般，进入了这个躯壳。此身体在多次消亡之时，因为善或恶业的原因，又会进入别的躯壳之中。就犹如鸟儿在老巢坏灭时又入别巢那样。我也如此这般地在无始的轮回之中。由于自身业的原因，就在神、兽、人、饿鬼的世界里，其躯壳反复舍弃又获得新的身体。由于自身业的原因，犹如轳辘井一样，在生死不断的轮子中顺次

轮回，进入现世的躯壳。现在我在这种轮回中感觉太累，请求导师许可我停止这种轮回。因此，我是常的，而躯壳则不一样。身体就像人穿的衣服那样换来换去。”[7]

13． 导师就得这样回答：

“你说得对，观察得也对。［但是，］为什么你又要说‘我是这样那样的婆罗门家族的后代，我原是一位学生——家住期时，现在是一位出家云游者’这样的错误的话呢？”

14． 如果弟子问：

“导师，为什么说我的话是错误的呢？”

15． 导师就应该答：

“因为你说的‘我是这样那样的婆罗门家族的后代’，据此看来，尽管阿特曼并不具有种姓、家族或入门式一类的通过仪礼，但你认识到具有种姓、家族和通过仪礼的身体中却有阿特曼。”

16． 弟子再问：

“为什么身体具有种姓、家族和通过仪礼呢？而我［阿特曼］却不具有这些呢？”

17． 导师又答：

“弟子啊，听着，为什么这个躯壳与你［阿特曼］不同，他具有种种的种姓、家族和通过仪礼；另外，为什么你又不具有这些的呢？”

导师对弟子说：

“弟子，根据圣句‘吾儿！太初唯有，独一而无二者也。’（《歌者奥义》VI，2，1）你已经知道了万有的阿特曼具有最高阿特曼的特征。同时还从天启圣典和古传书中了解到最高阿特曼的特征。”

18． 当［弟子］忆起了最高阿特曼的特征后，［导师针对他的第一问作出］下述的回答：

“这个［最高的阿特曼］被称为虚空（参照《歌者奥义》VIII，14，1。以及《梵经》I，3，41），它与‘名色’相异。[8] 不具有躯壳（参照《歌者奥义》VIII，12，1），非粗大（参照《广森林奥义》III，8，8；本书II，1，7），离恶（《歌者奥义》VIII，7，1；本书II，1，7），以及一切轮回的性质都不具备。

‘彼当体无隐之大梵，居万事万物中为其自我者，君其有以语我来！’（《广森林奥义》III，4，1）

‘彼见而不可见也，闻而不可闻也，思而不可思也，识而不可识也。’（《广森林奥义》III，7，23）

这［最高阿特曼］把常住的识作为自己的本性：

‘无内，无外者。’（《广森林奥义》II，5，19）

‘唯智之聚积。’（《广森林奥义》II，4，12）它如虚空般遍满，具无限之力，是一切万有的自我，超乎饥渴（参照《广森林奥义》III，5，1），同时它还不会同现同灭（参照《歌者奥义》VII，26，1）。然而因为它具有神奇的力量，仅仅由于其存在而展开非变异名色。非变异名色与自己的阿特曼在本质上相异，它作为世界的种子，住于自己的阿特曼之中；这样既不能说它是此［阿特曼］，也不能说它非此，要在自身中来认识自己。”[9]

19． 这个名色[10] ［原本］是未展开的，由这个阿特曼将它展开，成为虚空。于是被称为虚空的这个元素，照着这个方法即犹如清水生出污泡那样，从最高阿特曼那里产生出来（参照《梵经》II，3，1～7；《鹧鸪氏奥义》II，1，1）。泡既与水同一，又与水相异。因为泡如离开水便无法存在；但水又是至清的，与本性为污秽的泡是不同的。因此，最高的阿特曼与类似于泡的名色是不同的，其本性是清

净的。名色本身是未开展的，［由最高阿特曼］将其展开，成为类似于泡的虚空。[11]

20． 名色一旦展开，便顺序出现了粗大之物：由虚空生［风］，由风生［火］，由火生［水］，由水生［地］。按此顺序，由前一元素进入后一元素，至地为止五大元素皆次生起。[12]于是，地便具有五大元素的特征。由地生出粮食，五大元素生起植物。吃了这些植物，就生起了与男女身体有关的血液以及精子。这两者经由无明[13]所驱使的爱欲棒的搅拌之后，由圣颂加以净化之后，在适当的时机便受胎入住子宫。在羊水的浸染下成长发育成为胎儿，十月怀胎一朝分娩。

21． 此胎儿诞生之时，得其名色，经过诞生式等［通过仪礼］以及圣颂得其净化。再经过入门式的仪礼又获得了学生的名称。[14]还是同一躯体，经过结婚典礼娶妻之后又得到家住者的名称。之后，还是同一躯体又经过成为林住者的通过仪礼，又得到了苦行者的名称。还是同一躯体，经过停止祭事行为的通过仪礼，最后得到了出家云游者的名称。因此，这个躯体与你是不同的，它具有种种的种姓、家族和通过仪礼。

22． 有关意以及诸种感官，天启圣典认为是把名色作为本质的：

‘诚哉！吾儿！心思食成，（气息水成，语言光焰成也）。’（《歌者奥义》VI，5，4；6，5；7，6）

23． ［你在前述第16节中所说第二问］‘为何我却又不具备种种的种姓、家族和通过仪礼呢？’其理由如下：名色与本性是相异的。名色的展开者［即最高阿特曼］展开名色，造其躯壳，自已并不承担通过仪礼的义务，而人于名色之中。他是非他见而自见，非［他］闻而［自］闻，非［他］思而自思，非［他］识而［自］识（参照《广森林奥义》III，7，23）。

‘识一切色，造其形，谓之坐贤者。’（《鹧鸪氏森林书》III，12，7）

诸如此类的圣句有数千之多，又如：

‘创造之已，乃自入其中。’（《鹧鸪氏奥义》II，6，1）

‘内中之众生主宰。’（《鹧鸪氏森林书》III，11，1）

‘彼于是入乎此，至于（指甲之尖）。’（《广森林奥义》I，4，7）

‘汝之性灵也，（在一切内中）。’（《广森林奥义》III，4，1；5，1）

‘彼直启其头顶发分处，由是门而入。’（《他氏奥义》III，12）

‘在一切众生，彼是秘密我。’（《石氏奥义》III，12）

‘彼神明自思：（我当以情命我）而入乎此三神中（即火、水、食物）。’（《歌者奥义》VI，3，2）

‘无体居体中。’（《石氏奥义》II，22）

24. ［与上述意思相近的］古传书还认为：

‘神我是诸神的表现，……’（《摩奴法典》XII，119）

‘个我……九门城邑得安住。’（《薄伽梵歌》V，13）

‘知田者即为知田。’（《薄伽梵歌》 ，2）

‘至高无上布鲁夏，

别称即为无上我。’（《薄伽梵歌》 ，27）

‘（此肉体中布鲁夏），

旁观者与许诺者；

维持者与享受者，

（也可称作最高我。）’（《薄伽梵歌》　，22）

‘至上原人亦有别，

（理应称为最高我。）’（《薄伽梵歌》XV，17）

由于上述理由，所以证明你并不具有种姓、家族和通过仪礼。

25．如果弟子还说：

“我[15]与阿特曼是不同的。我是无知的，体验着苦乐，束缚着和轮回着。然而，阿特曼是不轮回的神，它在本性上与我是相异的。我要供物、供牺牲和礼拜，我还要遵从［我的］阶级和生活期的规定而活动，我崇拜这个神，我祈求从轮回苦海中解脱出来。那么，为什么却说我与那个神[16]是同一的呢？”

26．导师便要答道：

“弟子啊，不应该这样来认识。因为禁止承认这种差异。”

“为什么禁止承认这种差别呢？”弟子又问时，导师便答道：

“（若有敬拜异神道者，）曰：‘彼为异而我异彼。’是不知也。”（《广森林奥义》I，4，10）

“人若知性灵以外何处而有婆罗门者，则婆罗门当弃之矣。”（《广森林奥义》II，4，6）

“唯以意会彼，

斯世无异多。

若见其多似，

得死如流梭。”（《广森林奥义》IV，4，19）

27． 这些天启圣典明示着，承认差别就会走入轮回。

28． 然而，天启圣典中有数千的圣句昭示着认可同一性却可以得到解脱。如：

“那是阿特曼，汝是那。”（《歌者奥义》VI，8，7）

根据［这句圣句］，它教导了［阿特曼］与最高的阿特曼［梵］［是同一的］。

下面的圣句昭示了解脱［的可能性］：

“正尔！斯世有人而得其师，自知：（若犹未得解脱也），则犹住此，（我将返家也）。”（《歌者奥义》VI，14，2）

另外，根据非盗人不受［灼斧］烧的例子，天启圣典基于对同一性的直观，讲述了真实的自我不陷于轮回的道理。［反之，］根据盗人受烧灼的例子，表明了基于对差异的直观，虚妄的自我将入于轮回的道理。（参照《歌者奥义》VI，16，1～3）

29．“世间彼等凡是者，或虎，（或狮，……或蚊子……，）皆为其所是者矣。”（《歌者奥义》VI，9，3）［天启圣典］提出了［这些例子］，是基于对同一性的观察，还认为：

“（彼）乃为自主之人。”（《歌者奥义》VII，25，2）

“而有非如是知者，则是受他主宰之人，而得可灭诸界。”（同上）

［上述圣句］指出，如果持相反的差异观的话，就会陷入轮回之中。这完全是吠陀支派的说法。因此你所说的“我是这样那样的婆罗门家族的后代，我要轮回，与最高阿特曼本性是相异的”的话是错误的。

30．因此差异观是被禁止的。执行祭祀是属于差异观的范围，圣纽也是祭祀的手段。[17] 因此，有关执行祭祀和使用祭祀的手段，如果理解到了［阿特曼］与最高阿特曼的同一性的话，就应该知道这些是禁止的。因为诸神祭祀［的执行］和圣纽等祭祀的手段［的使用］，将会导致轮回，而不会使其获得［阿特曼］与最高阿特曼的同一观。因此由于持差异观便会认为［阿特曼］与最高阿特曼是相异的。

31．如果应该执行祭祀，而不是舍弃的话，根据［天启圣典］明白的圣句："那是阿特曼，汝是那。"（《歌者奥义》VI，8，7等）最高的阿特曼与祭祀及其手段，以及作为祭祀要因的阶级、生活期等是没有关系的。只是对其与阿特曼的同一观未加论述吧。而下面［天启圣典］的［圣句］也是未对承认差异加以批评吧！

"永恒伟大性，

属在婆罗门；

（不以业而微，

不以业故尊。）"（《广森林奥义》IV，4，23）

"福亦不至，祸亦不来，（盖斯时已超出内心之一切尤苦矣）。"（《广森林奥义》IV，3，22）

"是处也，盗贼非盗贼。"（同上）

32．如果完全不打算对祭祀及其手段如圣纽等加以舍弃的话，大概是［天启圣典］未对［阿特曼］与祭祀在本性上毫无关系，以及作为祭祀要因的四种姓制也毫无关系之事加以论述吧！因此，要寻求解脱就必须要放弃祭祀及其手段。因为与［阿特曼］等同于最高阿特曼的同一观相矛盾。那么，应该认识到［自己的］阿特曼对天启圣典所说的［梵的］特征都是具有的，就是最高者。

33． 如果弟子说："导师，我在自己的身体被火烧刀割时会清楚地感觉到痛苦。另外还会清楚地感觉到如由饥饿引起的痛苦等。然而，在天启圣典及古传书中，最高的阿特曼是'离于罪业，亦无老，死，忧悲，饥渴'（《歌者奥义》 ，1，5），不具有一切轮回的属性的。尽管我与最高的阿特曼本质相异，具有许多轮回的属性，但却为何要让我把自身理解为最高的阿特曼，即把轮回的我看作最高的阿特曼呢？这就好像把火看作是冰冷之物一样。我处于轮回的状态之中，但对导向解脱的一切手段有保留资格；而作为解脱手段的祭祀以及圣纽等却为什么又要完全地舍弃呢？"

34． 导师答道：

"弟子，你所说的'我在自己的身体被火烧刀割时会清楚地感觉到痛苦'这句话是不正确的。"

"为什么呢？"（弟子问道。）

"就如同被火烧刀劈的木头一样，身体只是知觉主体的知觉对象而已。作为对象的身体，因为知觉到火烧刀割的痛苦，那么要怎样说呢？"

"当人们被问到'什么地方痛？'时，他会说'头痛'、'胸痛'或'肚子痛'；被火烧的地方会指出那里痛，但却不会说知觉主体（是痛苦的地方）。当然，如果痛苦即火烧刀割的痛苦是在知觉主体的话，那么［人们］就会像指出［身体是］火烧刀割的地方一样，指出［知觉主体］是痛苦的地方。"

35． 大概［痛苦］这东西跟眼中所见色形一样，是知觉不了吧！这样，因为把痛苦作为与被火烧刀割的地方一样的东西来知觉，于是痛苦与被火烧同样地被作为［知觉］对象了。另外，痛苦还把生成作为本性，就如用米做饭一样是有根据出处的。痛苦的印象与痛苦是来自同一个出处的，因为［痛苦的印象是在痛苦］被想起的同时所知觉到的。与痛苦和痛苦的原因相对应的嫌恶，与正确的印象来自同一出处。如下所述：

“贪欲嫌恶色形相，

三者共同出一心，

知觉畏惧也同此，

唯我清净无畏惧。”（同本书韵文篇第十五章第13颂）

36．“那么，色形等的印象到底又是从哪里产生的呢？”

［导师］答道：

“从有欲望处生出。”

“那么，这个欲望又在哪里呢？”

“根据圣句‘欲望，妄想，疑惑，信，不信，坚定，不坚定，羞恶，智识，畏惧，一凡此皆意也。’（《广森林奥义》I，5，3），确实在统觉机能［意］中，色形等的印象也在其处。因为：

‘色安立何处那？心中也。’（《广森林奥义》III，9， 20）

‘欲望依内心。’（《广森林奥义》VI，4，7；《石氏奥义》VI，14）

‘盖斯时已超出内心之一切忧苦矣。’（《广森林奥义》IV，3，22）

‘此神我无执著故也。’（《广森林奥义》IV， 3，16）

‘是则诚为彼之（真）相，超出欲想，（弃除罪恶，而无有恐怖者也。）’（《广森林奥义》IV，3，21）

上述天启圣典之外，古传书还认为不净是为对象的［属性］，阿特曼不具有此种属性。如下：

‘他可作为不变者。’（《薄伽梵歌》II，25）

‘既无诸德又无始。’（《薄伽梵歌》 ，31）

‘欲望憎恶等属性，

隶属身体而非我。’（《薄伽梵歌》 ，6）”

37．因此，弟子你要认识到这是与色形这些始初［对象］的印象的不净是没有关系的，与最高的阿特曼在本性上是不相异的。这样，因为与直接知觉的［知识根基］不相矛盾，因此理解‘我就是最高的阿特曼’是正确的。下面的天启圣典还说：

‘彼唯知其自我：我为大梵！’（《广森林奥义》I，4，10）

‘唯悟彼为一。’（《广森林奥义》IV，4，20）

‘彼（至大者）在下，（彼在上）。’（《歌者奥义》VII，25，1）

‘（是故有如是知者，）唯于自我而见性灵。’（《广森林奥义》IV，4， 23）

‘然若是处一切皆化为自我矣，（则当由谁而嗅谁，）……’（《广森林奥义》II，4，14）

‘ 此万物，即此性灵是也。’（《广森林奥义》II，4，6）

‘彼则无分而不朽。’（《疑问奥义》VI，5）

‘（彼大梵也，）无内无外者。’（《广森林奥义》II，5，19）

‘在外亦内是，不生。’（《秃顶奥义》II，1，2）

‘大梵永生者，唯是此万有；……’（《秃顶奥义》II，2，12）

‘（彼直启其头顶发分处，）由是门而入。’（《他氏奥义》I，3，12）

‘（此一切）称睿知也。’（《他氏奥义》III，1，2）

‘（大梵）为真，为智，为无极。’（《鹧鸪氏奥义》II，1）

‘由彼（自我）而有（空）。’（ 《鹧鸪氏奥义》II，1）

‘创造之已，乃自入其中。’（《鹧鸪氏奥义》II，6，1）

‘天神是彼一，

万有中潜形。’（《白骡奥义》VI，11）

‘无体居体中。’（《石氏奥义》II，22）

‘明者非所生，亦复无有死。’（《石氏奥义》II，18）

‘（由彼乃双知，）梦尽与醒尽，彼诚伟大主，自我遍在隐， 智定者思维，不复生忧悃。’（《石氏奥义》IV，4）

‘当知彼即我之自我矣！’（《乔尸氏奥义》III，9）

‘而见群有（唯在我中，群有中乎我独；

斯人兮，自兹无所畏缩。）’（《伊莎奥义》VI）

‘彼动作兮彼休。’（《伊莎奥义》V）

‘维那见此兮，

（遂知诸多宇宙。）’（《大那罗延那奥义》II，3）

‘那实为火也。’（《鹧鸪氏奥义》X，1，2）

‘我曾是摩奴兮，

又是太阳。’（《广森林奥义》I，4，10）

‘有情的主宰入于（它们）其中。’（《鹧鸪氏奥义》III，11，1）

‘吾儿！（太初）唯有。’（《歌者奥义》VI，2，1）

‘彼为真，彼为自我，……彼为尔矣。’（《歌者奥义》VI，8，7）

38． 根据下述古传书确认，你是唯一的阿特曼，也即最高阿特曼，一切轮回的性质都不具有。

‘（一切）有情皆是住于心中之物的躯壳。’（《阿跋斯檀婆法经》I，8，22，4）[18]

‘阿特曼是诸神的集中体现。’（《摩奴法典》XII，119）

‘（个我）………九门城邑得安住。’（《薄伽梵歌》V，13）

‘平等住于众生中。’（《薄伽梵歌》 ，27）

‘学识礼法婆罗门，

（牛、象、犬狗及贱民；

皆得视为同等物，）’（《薄伽梵歌》V，18）

‘差别之中并无别。’（《薄伽梵歌》X VIII，20）

‘万有皆为婆苏天。’（《薄伽梵歌》VII，19）。”

39． 如果弟子说：

“导师，阿特曼是

‘非内非外。’（《广森林奥义》IV，5，13）

‘在外亦内是，不生。’（《秃顶奥义》II，1， 2）

就犹如盐块那样，

‘智的积聚。’（《广森林奥义》IV，5， 13）

如果摆脱了一切种类的形态，就如虚空那样的性质的话，那么如何解释被［实际地］经验着的行为的目的、行为的手段和行为的主体呢？这种天启圣典、古传书以及世间人们一般所了解的，却与许多哲人的见解不一样。”

40． 导师答道：

“被经验的行为目的、行为手段以及行为主体，也即天启圣典所说的那些，都是无明的结果。然而，从胜义谛来看，阿特曼是唯一的；从无明来说，阿特曼又被看作是多数的。就犹如患眼疾的人看月亮那样，把［唯一的］月亮看成了多个，这是非真实的，如下：

‘唯是处若有别一者然，（则此可见彼）。’（《广森林奥义》IV，3，31）

‘是如有对偶之处，则此见彼。’（《广森林奥义》II，4，14）

‘（若见其多似，）

得死如流梭。’（《广森林奥义》IV，4，19）

‘其处也，而他有所见，他有所闻，他有所知，此（有限而）为小也。……彼有限者，有生死者也。’（《歌者奥义》VII，24，1）

‘分异在语言之所系，名（而已）。’（《歌者奥义》VI，1，4）

另外，

‘（若有敬拜异神道者，曰：）彼为异而我异彼。（是不知也。）’（《广森林奥义》I，4，10）

二元是无明的结果，应该对这种差别观进行批判。从下面的天启圣典可以看到（有关阿特曼）唯一性的教导。

‘（吾儿！太初唯有，）独一无二者也。’（《歌者奥义》IV，2，1）

‘然若是处（一切皆化为自我矣，则当由谁而嗅谁。）’（《广森林奥义》II，4，14）

‘（万物皆见其一兮，）

何忧曷痴？’（《伊莎奥义》7）”

41．［如果弟子问：］“如果如上所述，那么导师，为什么天启圣典却要讲述行为的目的和手段等的区别，以及［世界的］生起归灭呢？”

42．导师答道：

“无明之人认为，存在着身体上的差别，阿特曼与欲求之物和非欲求之物相结合。于是，他对采用什么手段来获得欲求之物，而舍弃非欲求之物，又是用什么方法来识别获取欲求之物的手段与舍弃非欲求之物的手段却是不得而知。天启圣典能将与此相关的无知逐渐消除，但却并未确立行为的目的、行为的手段等的差别。因为对于这种差别而言，存在着具有非欲求之物的性质的轮回。根据［天启圣典对世界的］生起归灭为同一物的所述理由，那种差别观，以及轮回的根源无明将被根除。

43．一旦依照天启圣典。古传书的理论将无明根除之后，阿特曼便成为

‘无内亦无外者。’（《广森林奥义》II，5，19）

‘在外亦内是，不生。’（《秃顶奥义》II，1，2）

就犹如盐块那样，

‘智的积聚。’（《广森林奥义》IV，5，13）均为等质的，像虚空那样地遍在。于是，证悟到最高真理者把这阿特曼确立为唯一的智慧；［阿特曼］便会认为行为的目的、行为的手段，以及［世界的］生起归灭等的差别都是不净的。

44. 因此，凡欲悟得最高真理者，就应该舍弃有关［自己的］阶级、生活期，以及由于［是阿特曼所属物的］误解而产生的五种欲望，即儿子、财富、［三界］等的愿望。由于这种误解与正确的理解相矛盾，所以只有禁止差别观的理论是恰当的。因此，根据天启圣典及其理论，当理解到了唯一的阿特曼是不轮回之时，与此相矛盾的理论也就消除了。因此，既不会知觉到火是冷的，也不会理解到身体不生又不死。于是，证悟到最高真理者，就会认为一切祭祀以及其手段圣纽等都是无明的结果，应该舍弃。”

---

[1] “界”一词用的是lokaiṣaṇα，“三界”的提法主要出现在《广森林奥义》（I，5，16）中，即：人界（mamuṣyaloka）、祖界（pitRloka）和天界（devaloka）。根据商羯罗在本书中的论述（参见韵文篇第十八章第228颂；散文篇第一章第44节），人界仅仅对应着是否生儿子，祖界对应着业行（karman），而天界则对应着下智。这三界均归属于无常之物，最终解脱时要被抛弃的。

[2] 颂中说：“要具备圣典所说的弟子的素质，作（内外皆）清静的婆罗门”，但商羯罗对弟子应该具备什么样的素质却并无明确的说法。在《薄伽梵歌》（ ，7）中提出了做弟子的素质要求：谦逊（am ᾱnitva）、诚实 （adambhitva）、不杀生（ahiṃsᾱ）、忍耐（kṣᾱnti）、正直（ᾱrjava）、尊师（ᾱcᾱryopᾱsana）、纯洁（Śauca）、刚直（sthairya）、克己（ᾱtmavinigraha）等。在《摩奴法典》（II，109；112）里也有对弟子素质的规定。参阅本书韵文篇第十六章第72颂；第十七章第52颂和第87颂。

[3] 商羯罗认为，只有梵的知识，才能使人获得最终的解脱，除此之外，别无它法。他在《梵经注》（I，1，1，Brahmasūtra bhāṣya，ānandāŚrama ṣaṃskRta Granthāvaliḥ，Granthāṇkaḥ 21，1900，pp. 23 24.）的开篇便认为，要学习吠檀多哲学必须要具备下述四个条件：（1）要懂得区分（vastu viveka）永恒之物与无常之物（nityānityavastuviveka）；（2）要舍弃享受（artha bhoga）现世和来世利益的欲念（ihāmutrārthābhogavirāga）；（3）要制御（dam a）感官的躁动（Śam a）达到心境平静（Śam adam ādisādhanasanpad）；（4）要一心追求解脱（mumukṣutva）。

此颂中所说"一切无常之物皆不可用"，即为对应（1）。

颂中所说"要舍弃三界"，这是对应（2）。在《广森林奥义》中，只要作儿子就能入人界，造业（行为）就能进祖界，低级知识就能进神界；商羯罗认为，只有把梵作为人格神来加以崇拜、瞑念，才能进入梵界。

婆罗门教徒将其一生分为四个生活期（āŚram a）：（1）学生期（brahm acārin）；（2）家住期（gRhastha）；（3）林栖期（vanastha）；（4）云游期（saṃnyāsin）。云游期也分为四类，kuṭIcaka、bahūdaka、haṃsa、param ahaṃsa。其中第四位为最高位，颂中指的即为此位。云游者或栖于树下，或侧伴墓穴，乞食于各种姓人等。视一切物为阿特曼。对于生活期印度有三种看法：（1）排斥；（2）循序；（3）选择。第一种看法是只承认生活期，而排斥其它三种。第二种看法认为就应该四种生活期都经历，循序渐进。第三种看法认为，学生期之后再进行选择。商羯罗主张第三种说法，据说他就是在学生期之后选择了云游。在诸法典中，并未对是否只能由婆罗门成为云游者或前三种姓成为云游者进行规定，但对于商羯罗来说，只有婆罗门才能成为云游者。这是因为商羯罗要想复兴正统的婆罗门传统，但是他的弟子苏雷斯瓦那反对老师的观点。

颂中说："要遵从圣典的要求而近师，对其种姓、职业、品行、（有关吠陀的）知识、家族进行检验。"至于圣典中有什么要求，或者

商羯罗本人有什么规则，商羯罗却没有具体讲。但规则却是本来就有的，例如对老师要用尊称而不能直呼其名。见师时要重复念叨自己的名字，口说“向师敬礼”，让师摸自己的耳朵，用手紧握师的脚等等。

[4] 在散文篇中所引奥义书语句，皆转引自徐梵澄所译《五十奥义书》（社科出版社），不另注明。所引《薄伽梵歌》皆引自Bombay：ṇirnaya　ṣagar Press，1934，由笔者自己译出。以下再次出现时，不再说明。句中（）中的部分为原句，非商羯罗引用，但为了保持原颂的完整，故保留。以下同此，不另说明。

[5] 此颂中有两个词：制戒（yama）和内制（niyama）。制戒为瑜伽八种实践修法之第一项目，根据《瑜伽经》（二、30）所说，此瑜伽实修法还包括不杀生、实语、不盗、不淫、无欲等，佛教的五戒也有此项目。内制为瑜伽实修法的第二种项目，此法还包括清静、满足、苦行、学习、虔信神灵等。

[6] 对导师（ācārya）和弟子的资格要求在本质上是同样的，区别只是在于：弟子是求解脱者（mumukṣu），导师是已得解脱者（mukta）。参阅本书韵文篇第十七章第50～52颂。

[7] 颂中所讲“身体就像人穿的衣服那样换来换去。”一句参照《薄伽梵歌》II，22。

[8] 商羯罗在本书中对“非变异名色”（未开展的名称与形态，nāmarūpa）一词，实际上是以“宇宙的质料因”的意义来使用的。这种用法是商羯罗个人所特有的，他的直传弟子就不这样用。后代的不二一元论派的哲学家们是把“无明”（avidyā）和“摩耶”（m　āyā）作为宇宙的质料因。

[9] 商羯罗说的“既不能说它是此，也不能说它非此”（tattvānyatvābhyām　ani　rvacanIya　）这句话，是在表明他对“非变异名色”这一宇宙的质料因，到底是由何而来一事是非确定的。它既不表现为此物，也不表现为彼物；它只能是处于那种未分化的、混沌的原初状态。在《梨俱吠陀》的“无有赞歌”的描写中，宇宙

的初始就是如此："太初宇宙，混沌幽冥，茫茫洪水，渺无物迹。"（巫白慧译），商羯罗是延续了天启圣典的思想。

[10] 这里的"名色"指的是已经展开的名色，那么也就是现象世界。

[11] 商羯罗在这里用清水与由它产生的污泡的关系的比喻，来形容梵与非变异名色、已变异名色之间的关系。持"污浊是［清水的］本性"的观点，实际上是由"无明"所产生的看法，或者说是"由无明所产生的附托"。商羯罗在此所阐述的宇宙观并不是他所坚持的"幻现说"的宇宙观，因为他承认了世界是产生的；但这也不是早期的"开展说"，毕竟商羯罗是不承认世界的物质基础。那么，这只能把他的这一观点看作是初期的幻现说。从这一点也可以看出商羯罗哲学的不彻底性。

[12] 从超感觉的微细元素向粗大的元素的转变，在印度哲学中一般持两种说法：三分说与五分说。三分说认为：由细微的三元素火、水、食物组成粗大的元素，在这三种元素中有某一种元素占优势，由此形成事物之间的差别。五分说认为：虚空、空、火、水、地这五种微细的元素，最初一个元素的一半，加上其它四种元素的各自的八分之一，由此组成一个粗大元素。

[13] 此处的无明与佛教在十二因缘中使用的无明意义相近，属于烦恼的一种。

[14] 有关入门式（upanayana），这是印度古代的学生要在教师的许可下，开始学习吠陀的一个仪式。婆罗门的孩子从8岁开始，刹帝利的孩子从11岁开始，吠舍的孩子从12岁开始学习。但是有关这个开始的年龄还有多种说法。入门式对于印度教徒来说具有非常重要的意义，这相当于他们的第二次诞生；从此他们便成为了"再生族"，与那些只能有一次诞生经验的"一生族"（指最低层次的首陀罗与贱民）完全有别。在举行入门式的过程中会给他们加戴"圣纽"。

[15] 此处的"我"是弟子指的人格化的神，而不是非人格化的梵。

[16] 此处当指的是绝对精神本体的梵。

[17] “圣纽”（yajñopavIta）是用三股线拧成的圆圈，从左肩斜挎而下至肚脐。婆罗门的圣纽是用棉纺成，刹帝利的用麻纺成，吠舍的用毛纺成。这些线都由婆罗门的处女来纺，再由婆罗门把线拧圣纽。在举行入门式的仪式上，由老师给学生戴上。同时，还要有老师、年长者和客人在场，并要点燃圣火，在学习吠陀时才能加戴。

[18] ᾱpastamba Dharmasūtra

第二章 理解

45．有一个弟子，对具有生死特征的轮回厌倦了，祈求获得解脱。他遵守规则，向安坐如山信奉大梵的婆罗门求教。

“导师，我要怎样做才能从轮回中解脱出来呢？［我］意识到了身体、感觉器官及其对象，［我］也感觉到了觉醒状态中的苦痛。梦眠状态中的苦痛也能感觉到。虽然处于熟睡状态时会中断掉其苦痛感，但之后却会重新感觉。这究竟是不是我的本性呢？［这些］也会成为别的东西的本性，其原因是怎么回事呢？如果［这些是我的］本性的话，那我获得解脱的希望就没有了，因为自己无法摆脱自己的本性。如果这存在着什么原因的话，我想一旦消除其原因，那就会达到解脱的。”

46．导师对他说：

“请静听，弟子，那不是你的本性，那是有原因的。”

47．弟子又照常问道：

“其原因是什么呢？用什么来消除这个原因呢？我的本性到底是什么呢？消除原因之时，产生原因之物就［不再］存在；就好像病人消除了生病的根源［恢复其健康］一样，我想我也会恢复自己的本性。”

48．导师答道：

“原因就是无明，消除之物就是知识。一旦消除了无明，轮回的原因也就没有了，那么你就可以从具有生死特征的轮回中解脱出来。无论是处于梦眠状态还是觉醒状态，你都不会感觉到苦痛。”

49．弟子问：

“这个无明是什么呢？它的对象是什么呢？通过知识虽然能够恢复我的自我本性，但知识又是什么呢？”

50． 导师答道：

“你就是最高我，是不轮回的。然而你所说的‘我是轮回的’，其理解正好相反。另外，虽然不是行为主体你却说‘［我是］行为的主体’，虽然不是经验的主体你却说‘［我是］经验的主体’，虽然是常你却说‘［我是］非常的’，［这些都是正相反的理解］——这就是无明。”

51． 弟子又说：

“我是常［永远地存在着］，但却不是最高我。我的本性就是以行为和经验作为特征的轮回。这是从以直接知觉等为认识依据的认识而来的。并且无明并非是原因。因为无明不能把自己的阿特曼作为对象。无明就是把此性质附托在彼身上。就好像把大家熟知的银片附托在熟知的珍珠贝壳之上；把熟知的人体附托于熟知的树干或者把树干附托给人体一样。然而，并不熟知之物对熟知之物，或者熟知之物对并不熟知之物［却不会产生附托］。阿特曼是并不熟知的，所以非阿特曼之物对阿特曼是不会附托的。另外，因为阿特曼是并不熟知的，所以阿特曼是［不会附托给］非阿特曼之物的。［所以无明不会以阿特曼为对象的。］”

52． 导师对弟子答道：

“这话不正确，因为有例外。弟子，并不是仅限于必须是熟知之物对熟知之物附托。对阿特曼的附托现在就经验着。例如当说到‘我是白肤色’或‘我是黑肤色’时，就把身体的性质附托在称为‘我’的观念的对象的阿特曼身上了；当说到‘我是这个’时，就把‘我’这个观念的对象的阿特曼附托给身体了。”

53． 弟子说：

“在那种情况下，阿特曼作为‘我’这个观念的对象，它是熟知的。身体也作为‘这个’［是熟知之物］。因为这样解释，所以与树干和人体。珍珠贝壳和银片的情况一样，说熟知的身体与阿特曼相互附托并不过分。这样，刚才导师说的‘并不是仅限于必须由两者都为熟知之物才能相互附托’这话有特别的理由吗？”

54．导师答道：

“请静听。确实身体与阿特曼都是熟知的，但它同树干与人体的情况却不一样，对所有的人来说，并不太熟知他们是完全区别开的观念的对象。”

“那么，怎样才能［使人们熟知］呢？”

“一般说来，作为完全无区别的观念的对象［是知道的］。因为不管是谁，就像说‘这是身体，这是阿特曼’那样，将其作为完全区别开的观念的对象，并没有把握住身体和阿特曼。也就是说，人们会认为‘阿特曼是这样的东西’和‘阿特曼不是那样的东西’，就把阿特曼和非阿特曼之物搞得非常混乱。因为有这样的特别的理由所以我不能那么肯定地说。”

55．“弟子，我现在再讲一下相反看法。”

“由于无明，［彼被］附托于此，此却并非是实的，这种事情不是被经验着吗？就好比是［被附托给珍珠贝壳的］银，珍珠贝壳［是不实在的］。［被附托给绳的］蛇，绳［并非实在］。［被附托给虚空的］地上的尘埃，虚空［并非实在］。同理，如果身体和阿特曼作为完全无区别的观念而相互附托的话，身体对阿特曼，或者阿特曼对身体就可以说是并非实在的吧！珍珠贝壳等与由于无明而被附托的银等，都并非实在；相反也同此理。身体与阿特曼，由于无明而相互附托并非是错误的［看法］。这样，我想就会产生一个身体与阿特曼二者都是不实在的结论。然而那是虚无论者［指佛教徒］[19]的主张，不会得到认可。并非相互附托，而是由于无明［仅仅是］身体被附托于阿特曼的话，那么就会产生阿特曼虽是实在的，［但附托于阿特曼

的］身体认为是非实在的结论。因此，由于上述观点与直接知识的［知识根源］相矛盾所以得不到认可。结论是，身体和阿特曼由于无明而相互附托的事是不存在的。”

“那个时候［身体与阿特曼］又是怎样一种关系呢？”

“［身体与阿特曼就好像房间里结合为一体的］竹子与柱子的关系一样，已经成为一体了。”

56．［导师再回答说：］

“那种看法是不正确的。因为随之会产生［阿特曼］是无常的，因为他人目的而存在的结论。［你的看法认为阿特曼是］与他物结合之物，就像竹子与柱子那样；［阿特曼］因为他人目的而存在、无常。那么其他的人就会认为，阿特曼与身体相结合，是一种结合之物，因为他人目的而存在。［对此］首先应该弄清楚，最高［阿特曼］与身体并不结合，［它与身体］并非同一物是常存的。”

57．［弟子提出反论：］

“阿特曼不被作为结合之物，只不过是被看作身体；因为被附托于身体，所以［阿特曼］是非实在的、无常的这种理论上的缺陷出现了。在这种情况下，［导师您所说的］身体并不带有阿特曼的［论点］，与那种虚无论者的主张相接近，它也会产生理论上的缺陷吧！”

58．［导师反驳道：］

“这是不正确的。［我们］认为阿特曼就像虚空那样，在本性上是并不与［任何之物］相结合的。说阿特曼不与任何之物相结合，并不意味着身体等一切物就不带有阿特曼。虚空虽然并不与任何物相结合，但同样并不意味着一切物就不带虚空。所以并不会产生与虚无论者同样的理论上的缺陷。

59．更进一步讲，［你先前所说的阿特曼作为实在而］身体在阿特曼并非实在的情况下，会与直接知觉相矛盾，那也是不正确的。因

为所说的在阿特曼中身体是实在的，而这是无法根据直接知觉的［知识根源］来认识的。就好像壶中的枣核、牛奶中的酥油、芝麻中的油、壁上［描绘的］画一样，阿特曼中的身体用直接知觉是不能认识的。但与直接知觉并不矛盾。”

60．［弟子问道：］

“那么，在这种情况下用直接知觉也无法认识的阿特曼，又怎样会是一边它附托于身体，一边身体又附托于它的呢？”

61．［导师答道：］

“这没有什么不妥当的，因为阿特曼自身的本性是确定的；所以就不能说只能附托于无常之物，而常者就不发生附托。就好像说，地上的尘埃被感觉到附托于虚空了。”

62．［弟子又问别的问题：］

“导师，身体与阿特曼的相互附托是依靠身体［器官］的集成呢还是靠阿特曼呢？”

63．导师答道：

“如果是由身体［器官］集成的话，那么此时会生成什么呢？或者靠阿特曼生成［又会怎样呢］？”

64．据此弟子说道：

“如果我仅仅是靠身体［器官］的集成而产生的话，那么此时我是非精神之物，为了他人的目的而存在。也就是说，身体与阿特曼的相互附托是不存在的。如果我是最高我，区别于［身体器官的］集成，那么我就是精神之物，我存在是因为我自身的目的。那么就是说，作为精神的我，会对阿特曼附托一切祸种。”

65．对此导师答道：

“如果你知道附托的是祸种，为什么不停止它！”

66．［弟子说：］

“导师，我却难以做到。我被他者所操纵，我不是独立的。”

67．［导师说：］

“那时你是非精神之物，所以你不会为自身的目的而存在。非独立的你做出的［错误附托］，那是以自身作为目的的精神的支配；你却仅为［身体器官的］集成之物。”

68．［弟子反驳道：］

“如果我是非精神之物，那么我是怎样来认识导师的教导和感觉苦乐呢？”

69．导师说：

“你是否会把苦乐的感觉以及我的教导与自己区别开呢？或者视为同一呢？”

70．弟子答道：

“当然我与［它们］不是同一的。”

“为什么呢？”

“我把两者当作水壶那样只是作为认识对象来认识的。我如果和［它们］同一，我就不可能认识它们了吧！然而，我却认识［它们］。［我与它们］是有区别的。在［我与它们］是同一的时候，苦乐的感受就会因为自己的目的而发生变化，对您的教导也是一样。但要说它们都是因为自己的原因而存在之物是不合理的；由白檀引起的快感和由刺引起的痛感，都并不是因为白檀或者刺的缘故；使用水壶也不是因为壶的缘故，就是说，白檀之类都是为认识主体即我而服务

的。因为我把白檀与它物区别开来，使得所有被认识的对象归之于统觉机能。”

71． 导师对弟子说道：

“那么，因为你是精神之物，你为自己的目的而存在，你不会被他人所操纵［去错误地附托］。作为精神之物，既不会依赖于他人也不会为他人所操纵［去错误地附托］。因为好比两支灯火那样，［两个精神之物］都是平等的；而精神之物因为别的精神的缘故而存在这是不合理的。另外，精神之物也不会因为非精神之物的缘故而存在；因为非精神之物也不会就因为它正好是非精神之物，所以与自己的目的有关系。于是，两个非精神之物因为相互的目的而存在的事情还没有碰到过，好比是木材和墙壁并不以相互的目的而存在那样。”

72． ［弟子进行反驳：］

“仆从和他的主人在作为精神之物这一点上是平等的，然而两者因为相互的目的而存在的事却并非经验过。”

73． ［导师说：］

“并非如此。就如火具有热和光的［本性］，你具有精神性［作为本性］，这就是［我］想要说的。于是，［这个意思］就包含在所举的‘两支灯火那样’的例子里。就是说，你根据自己的本性去知觉所有归于你的统觉机能的东西，也就是相当于火的热和光那样的不变常住的精神性去知觉。这样，如果你承认阿特曼是恒常而无差别的话，那么为何你要说‘我虽然在熟睡状态中无感觉，但在觉醒状态和梦眠状态中却反复地感觉到苦。这是我的本性吗？这是什么原因产生的呢？’这种困惑消除了吗？还是仍然存在呢？”

74． 对此弟子答道：

“导师，因为您的指点困惑已经消除。但对于我为不变之物这一点我还有疑问。”

“怎么回事呢？”

“声音等［一类外在对象］并非是确定之物，因为它们是非精神的东西。但是，通过声音等［一类外在对象］的带有形相的观念的产生［它们就确立下来了］。一方面这些观念因为相互带有并不相容的属性如青、黄等的［外界对象的］形相，所以它们作为自我确立之物是不可能的。也就是说，可以理解为［观念］是因为外界对象的形相所引起的，因此［观念］就被确立为带有外界［的对象］的形相之物。另一方面，被称为‘我’的观念的根源之物［也即统觉机能］，是变形之物的观念，同样也是［与它物］相结合之物。于是，［观念］作为非精神之物是合情理的。因此，［观念］为了其自身的目的而存在这是不可能的，而只是作为与自己本性相异的认识主体的认识对象被确立，完全与声音等［一类外界对象］相同。如果［我与他物］并不结合的话，就会把精神性作为我的本性；因此，我是以自己作为目的而存在的。不过，因为我是对带有青、黄色等的［外界的对象］的诸观念进行知觉的主体，所以是有变化的。［基于上述理由，于是我对］无变化这一点是心存疑问的。”

75．导师对弟子说：

“你的疑问是不合理的。因为［你对］这些观念的知觉必然是完全的，所以［你是］不变化的。同时也可以证明［你终归］是不变化的。然而对上述肯定的结论的理由——也即［你］知觉到的整个统觉机能的活动——你却说［与你是不变化的有关的］理由是值得怀疑的。这就是为什么［说你的怀疑］是不合理的。如果你是变化的，就好比统觉机能对其对象，或者感觉器官对其对象不能完全地知觉那样，你也不能对自己的对象即统觉机能的活动完全地知觉，同样地你作为阿特曼也不能知觉自己对象的某一部分。所以你是不变的。”

76．对此弟子又说：

“知觉是表示着动词词根的东西，所以它是会变化的。那么要说作为知觉的主体其本性是不变的，［与此事实］是矛盾的。”

77．［导师辩驳道：］

“这是不正确的。作为‘知觉’［这个词］，其词根所意味的变化是被表示在比喻中的。统觉机能这一观念是表示动词词根的意思，变化是作为它的本性，然而最终阿特曼的知觉是［作为知觉主体］而假现出来的。因此，［统觉机能的观念是］根据‘知觉’这个词所表示出来的。例如，‘切断’这个动作，其结果造成［被切断的对象在静止状态中］被分成两个部分。于是，［本来‘切断’这个词只是意味处于静止中的对象被切成两部分］却被动词词根所表示的［切断这个动作］所使用了。”

78．弟子又接着说：

“导师，在这个例子里不是也没有说明我是不变的这件事情吗？”

“为什么？”

“被切断的对象其变化的完成即‘切断’，是被作为动词词根所表示的［切断的动作］来使用的。同样，如果统觉机能的观念是动词词根所表示之物，根据‘知觉’一词而表示出来，以阿特曼的知觉的变化为最后结果的话，［导师您举的例子］就不能说明阿特曼是永恒不变的。”

79．导师答道：

“如果知觉与知觉的主体之间具有差别的话，那么你所说的就会是正确的。可是知觉主体却只是恒常的知觉而已。逻辑学家所说的知觉与知觉主体是有区别的这话是［不正确的］教说。”

80．［弟子又说：］

“为什么说动词词根所表示的［动作］最终就是［知觉］这样的结果呢？”

81．［导师］答道：

“听着，我说过［以阿特曼的］知觉假现为［知觉主体］那样的结果来结束。你没有听过吗？我没有说过［统觉机能的观念］在阿特曼之中以发生变化的结果来结束。”

82．弟子说：

“可是，如果我是不变的，那么我就是对我的对象的统觉机能的活动完全地知觉的主体，然而为什么这样说呢？”

83．导师回答弟子道：

“我仅仅是在讲述真理。于是基于［你是完全知觉其统觉机能的活动的主体这一］真理，我可以说你是不变的。”

84．［弟子说：］

“导师，如果是那样的话，我就以不变恒常作为本性，产生具有声音等［外界对象的］形相的统觉机能的观念，最终以具有我的本性的知觉假现为［知觉主体］为结果来结束。此时我到底又错在哪里呢？”

85．［导师答道：］

“［你说的］是对的。［你］没有什么错误。但是如我前说，错误只在无明。”

86．［弟子又问：］

“导师，如果像在熟睡状态下那样我并不存在变化的话，那么为什么［我］在梦眠状态和觉醒状态下却又［经验着］呢？”

87．导师对弟子说：

“但是你是否一直知觉着［这两种状态］呢？”

88．［弟子答道：］

“我确实知觉着［两者］。但这只是断断续续的，不能说一直［知觉着］。”

89．导师对他说：

“那两者只是偶然性的，并非你的本性。如果［这两者］是你的本性的话，那［你的］本性就跟纯意识一样，应该是自我确立的，具有连续性的。这样，梦眠状态和觉醒状态就不是你的本性。就犹如衣服那样与你是分别的。而本性却不会出现与本性的所有者相分别的情况。但梦眠状态和觉醒状态却会从纯意识的状态中分离出去。如果在熟睡状态中自己的本性分离而去的话，那么就要说‘自己的本性已被灭除’，或说‘［自己的本性］不存在’，而必须否认［那种存在］吧！因为，偶然性的属性并非自己的本性，即并非那种被认为带有两方面的性质［可灭性和非存在性］的属性。就好比是认为财产和衣服的消灭，或者在梦中和错乱中出现的物品被认为是不实在的那样。”

90．［弟子反驳道：］

“导师，［如果］真是那样，因为在熟睡状态中［我对什么东西］都不再知觉，就与梦眠状态和觉醒状态的情况有所不同，于是我的本性就是纯意识的和偶然性的；或许我的本性也并非纯意识的吧！”

91．［导师答道：］

“并非如此。请再好好考虑一下，因为这是不合理的。如果你把自己本性即纯意识看作了偶然性的东西的话，那么请你这样去做。我们自己以及别的东西［非纯意识之物］甚至一个世纪以来也无法对此做出合理的证明来。因为那样的本性与［别的东西］相结合，不管谁对其因为他人的目的而存在之事，对其为多数为可灭之事，也都无法做出合理的否定。就如我们在前面已说过的那样。那些不为自己随目的而存在之物也是无法自我确定之物。然而以纯意识作为本性的阿特曼是自我确定的，它并不靠依存于他物而存在，谁也无法否定它，因为［阿特曼并不与任何人］相分离。”

92．［弟子反驳道：］

“但是，［当我］说‘我在熟睡状态中未见［它物］’时，我是否并没有指出［阿特曼］已经［与我］分离呢？”

93．［导师答道：］

“那是不正确的，因为那是有矛盾的。”

“怎么会有矛盾呢？”

“因为尽管你已经看见了，但你却说‘我没有看见［什么东西］’，所以是矛盾的。”

“导师，我在熟睡状态却并没有看见过纯意识或者别的什么东西。”

“如果是那样，那你在熟睡状态中是看见了。因为你否定的是看见了对象的［存在］，却并没有否定看［这件事］。我说过你的看就是纯意识。你根据那［永恒］存在之物就说‘［我］并没有看见’，从而否定［被看见的对象的存在］，那就是［看］，就是你的纯意识。于是，［它］并不会与［你的纯意识］相分离，其［纯意识的］不变恒常性由［它自己］确定，而不依赖于任何知识的根据。然而认识主体，尽管是自我确定的，但为了与别的认识对象相区别，认识根据还是需要的。永恒的识别者，它为了与那些不以识别作为本性之物［非阿特曼］相区别，它是必要的；它实际上是恒常不变的，自我本性是光辉灿烂的。永恒的识别者其本身就是认识根据，由于其本身就是认识主体，所以在识别中并不需要什么知识根据。于是以［认识的根据和认识的主体］两种性质作为它的本性。例如，铁或水要求火或太阳［所包含的］光与热，然而光与热却不是它们的本性；而火与太阳却并不要求［其它物］给其光和热，因为这就是它们的本性。

94．如果［你要说］‘［从直接知觉或推论等知识根据得来的］经验知识，在无常中存在，而在永恒之中却并不存在’的话。

95．这也是不正确的。从理解上讲，永恒之物与无常之物之间要作出区别是不可能的。如果理解作为经验的知识，那么是否无常之物的理解就是经验知识，永恒之物的［理解］就不是呢？不应该考虑这种区别。

96．如果［你说］‘［经验的知识］就是永恒之物的理解，这样的话知识主体就没有必要［作为知识的根据了］。但是，在［经验的知识］作为无常之物的［理解的］情况下，因为［由知识主体］的努力作为中介，［知识主体］对于理解就是很有必要的。这种区别是有的。’

97．那么，因为知识主体并不需要任何知识根据，所以它自身是自我确定的，这一点是被证明了的。

98．如果［你认为］，‘［理解或经验的知识］是在不存在的情况下，那［知识主体］就不需要［知识的根据］，因为［它］是永恒的。’那你的看法是不正确的。不管怎么说，理解是存在于知识主体自身中的，因此应该排斥你的意见。

99．如果因为知识主体被确立而知识根据很有必要的话，那么求知的欲念属于哪儿呢？就应该承认求知之物就是知识主体。进一步讲，欲知之对象也就是知识的对象，而不是知识主体。如果［欲知之］对象是知识主体的话，由于知识主体与此欲知之间就有无限之循环，其结果就是：此知识主体对彼知识主体，他知识主体又对彼知识主体，如此不断。如果把知识主体作为欲知的对象的话，就会如此。另外，因为知识主体本身并不用［任何它物］作为中介，所以它不会成为知识的对象。现世中的知识对象是由知识主体的欲求、记忆、努力和知识根据的产生作为中介而确立的。因为对知识的对象的理解未被经验过，所以没有办法。于是，无法推定知识主体是由其自身的欲求或别的什么来作为中介的。另外，记忆的对象就是被记忆的对象，而不是记忆的主体。同样，欲求的对象就是被欲求之物，而非发出欲求之主体。如果这两者的对象就是记忆或欲求的主体的话，那么跟前边一样，它们就不可避免地成为无限循环之物了。

100． 如果［你］说，‘在对知识主体有关的理解无法产生的情况下，那对知识主体的理解不是就不可能了吗？’

101． 这也是不正确的。因为理解主体的理解有它自身的对象，此对象就为该被理解之物。如果把理解对象作为理解的主体，也会如前那样成为无限循环吧！前边已经证明过了，作为永恒不变的阿特曼的光辉的理解，就如火呀太阳那样的光与热一样，不是依存于任何它物的。如果自身的阿特曼的理解，也即作为纯意识的阿特曼的光辉是无常的话，就把阿特曼自己作为目的了，这是不可能的。就像我们已经讲过的那样，好像是身体与感官的［集聚］，与［它物］相结合或为他人而存在，具有很多不足之处。”

“怎么回事呢？”

“如果自己的纯意识的阿特曼之光［即理解］是无常的话，由于记忆等的中介，也就会是由［与它物］结合［而积聚的］。因此，这一纯意识之光，在其生起之前和消除之后，因为并不存在，就像视觉等那样［与它物］相结合，也即成为为他人的目的而存在之物。然而此光生起在阿特曼之中而存在时，阿特曼就不是以自己为目的之物了。这是因为：此光存在，阿特曼就是为了自己的缘故；此光不存在，非阿特曼就是为了其他的缘故而存在。因此，可以肯定阿特曼作为纯意识之光是不依存于任何它物而存在的。”

102． ［弟子反驳道：］

“如果是这样的话，那么，如果认识主体不是经验知识的主体的话，主体又怎样成为知识的主体呢？”

103． ［导师］答道：

“经验的知识，无论是永恒的还是无常的，其本性都是无差别的；也就是说，经验的知识就是理解。这种经验的知识，无论是否是由记忆、欲求等等先行无常的，还是不变常住的，其本性都是无差别的。就好比是动词词根的stha［站立］所表示的那样，无论它是否意味着

根据‘行走’或别的［什么动作］而先行的无常，还是［根据这些动作］而非先行的永恒，其本性［本意］都是无区别的。也即如［人站立］和［山耸立］同样的表现。同理，认识主体把永恒的理解作为它的本性，这与把它作为知觉主体是不矛盾的，因为结果都是同样的。”

104．弟子对此说道：

“因为以永恒的理解为本性的阿特曼是不变的，那么如果［阿特曼］不与身体也即感官相结合的话，就好像木匠与板斧这种［工具］的结合那样，［阿特曼］要成为行为的主体是不可能的。如果从本性上讲是不［与它物］相结合之物，那么在使用其身体即感官时，就会产生无限循环的结果吧！然而木匠等却是永远与身体即感官相结合，虽用板斧却并不会无限循环。”

105．［导师说道：］

“但是，本性不［与器物］相结合之物在那种情况下，如果不使用工具，就不能成为行为的主体；所以［为了成为行为主体］就应该使用工具。［但是］，由于使用工具就会引起变化，于是在成为行为主体时，也会［使用工具］。这样，在认识主体处于独立的场合，无限循环就不可避免吧！另外，行为本身并不会使阿特曼发生行为，因为未表现的［行为］是不带有自身形相的。如果［你说］‘别的东西接近阿特曼，引起了［阿特曼的］行为’的话，这是不正确的。因为要说［阿特曼］以外之物是自身确立的，并非对象，这是可能的。因为我们未体验到过非阿特曼之物以自身作为知识根据的情况。声音以及一切之物，根据以理解作为结果来结束的观念才被认识而得以确立。如果非阿特曼之物也有理解的话，那它就成了阿特曼，不［与它物］相结合，以自身为目的，并不为它物而存在，于是，我们不能把我们的身体、感官即其对象理解为是以自身为目的之物，因为［这些］都由理解而终结的观念所确立，这是［我们］所体验过的。”

106．［弟子说：］

“弟子在进行理解时，不是也并未基于别人的直接知觉等［的知识根据］，或者也不需要别人的观念吗？”

107．［导师答道：］

“的确，在觉醒状态是这样的。但是，在死亡或熟睡状态时，是依靠身体以及直接知觉等的知识根据来确立的。诸感官都是如此。不管怎么说，声音等一类外界［的对象］都转变为了身体和感官的形态；而［身体和感官］是依靠直接知觉等的知识根据来确立的。于是siddhi［确立、完成］这个词，就如我们已说过的那样，由知识根据生出来的结果即理解。这个理解是不变的，自身确立的。阿特曼之光是其本性。”

108．此时质问者又说：

“理解作为知识根据的结果，永恒不变。还以阿特曼之光作为本性，这样说是矛盾的。”

对此［导师］答道：

“并不矛盾。”

“为什么不矛盾呢？”

“尽管［理解］是永恒不变的，但它是基于直接知觉的［知识根据］的观念的［形成过程］而出现的，因为［观念的形成过程］其目的就在于它。如果直接知觉等［的知识根据］，为基础的观念是在无常的情况下，［尽管理解是永恒的］，但这表现出来也仿佛是无常的。因此，［理解］被比喻为知识根据的结果。”

109．［弟子说：］

“导师，如果如你所说那样，那理解就是永恒不变的，以阿特曼之光作为主体性而自得确立的。因为对它自身来说知识根据是没有必要的。除此以外的都是非精神的，因为它［与它物］一起活动，为它物

的目的而存在。由于那些［非阿特曼］的本性被理解为是引起苦、乐、混迷的观念，所以是为了它物的目的而存在的。非阿特曼之物确实是以此种本性而不是以其他的本性而存在的。因此，从绝对真理的立场来看，非阿特曼就是非实在的。正如现世间所经验到的［附托于］绳的蛇，或者海市蜃楼里的水那样，脱离了那种理解就是不存在的；同理，在觉醒状态和梦眠状态中［所经验到的］二元性，脱离了这种理解也是不存在的，这种看法才是合理的。导师，从这样的绝对真理的立场去看，由于理解也即阿特曼之光不会中断存在，所以是永恒不变的。同时其本体也是不二的。这是因为它从不脱离于各种各样的观念，但是各种各样的观念却会脱离理解而去。正如在梦眠状态中，具有青黄等种种形相的观念由于脱离理解而去，从绝对真理的立场来看就是非实在的；同样，在觉醒状态中青黄等等的种种观念也会离理解而去，于是在本性上也是非实在的。接下来，非本理解的而对这一理解进行理解的别的主体也是不存在的。因此，［理解］它本身既不被自己的本性所接受也不被排斥，这是由于别无它物存在的缘故。”

110．［导师说道：］

“正是如此。以觉醒状态和梦眠状态为特征的轮回的原因就是无明，消除无明之物就是智慧。这样做你就会达于无畏。从此你就是处在觉醒和梦眠状态之中也不会知觉到痛苦，你已经从轮回之苦中解脱出来了。”

111．“唵！”

---

[1] 商羯罗在《梵经注》（II，2，18；Brahmasūtra bhāṣya，ānandāŚrama ṣaṃskRta Granthāvaliḥ，Granthāṇkaḥ 21，1900，p. 559．）里把佛教宣称为“主张一切虚无的学说”（sarva vaināŚika rāddhānta）。

第三章 巴利商羯那冥想

112． 说此巴利商羯那冥想，[20]是为了那些祈求解脱、灭除已得善恶之业而不再造新业的人们。［贪欲和憎恶］其起因就是无明，而引起语言、心理、身体活动的原因就是［贪欲和憎恶］。由于有这些活动，就蓄积了那些期望得到果报或不期望得到果报的业，以及两者皆有的业。因此，为了从这些业中［得到］解脱，［我在此讲述巴利商羯那冥想］。

113． 声音、可触物以及色、形、味、香都是感官的对象，是由耳朵等［感官］可知觉之物。于是，［声音等］对其自身或对它物等都不具备认识的能力。声音就如土块那样，都是由［非变异名色］展开而来之物。因此，［声音等物］是由耳朵等［感官］所知觉。对［声音等］进行知觉之物，因为是知觉的主体，所以［与声音等物］是不同的种类。声音等物因为是相互结合而成，所以具有产生成长、状态变化、衰退、消灭、结合与分离，出现与消失，变化的原因及结果，田［＝女性？］和种子［＝男性？］等各种各样的属性。[21]另外，同样还具有苦乐等多种［别的］属性。对声音等进行知觉的主体，因为是它们的知觉主体，所以其本性声音等［这些感官的对象］的属性是不同的。

114． 至此，由于［现在］正知觉到的声音等［感官的对象］所造成受苦的智者，应该如下所述进行巴利商羯那冥想。

115． 我［阿特曼］以见为本性，不［与它物］相结合，不变、不动、不灭、不畏、极微。然而声音不管是具有一般属性或是特殊属性——音阶的第一音等的好的［音节］以及赞美之词，或者谎言、憎恶、侮辱、粗语等不好的言辞——我都不是它的对象，无法接触于我。因为我并不［与声音］相结合。正是由于上述理由，所以［我］并不因为声音损失什么，也不会得到什么益处。因此，具有称赞与批

评的愉悦和不快特征的声音，它到底于我有什么用呢？确实，对于那些不具备识别能力，并且把声音理解为是同［自己的］阿特曼［相结合］的人来说，喜欢的声音就会带来利益，不喜欢的就会带来损失。不管怎么说［他是］不具有识别能力的缘故。然而对于具有识别能力的我来说，［声音］并不会给我带来丝毫［的损失或利益］。

完全相同的是，［可触物］作为一般可触物以及特殊的可触物——具有冷、热、软、硬等，以及身体内部的发烧、腹痛等令人不喜欢的［可触物］，或者由于外在的偶然的原因引起的令人喜欢的［可触物］——对我来说也并不会带来以利益或损失为特征的任何变化。这是因为［我］并不带有可触物的缘故。就好像虚空击拳那样［并不会发生什么变化］。

同样道理，［色形］作为一般的色形以及特殊的色形——以女性的身材为特色等令人喜欢的［色形］或不喜欢的［色形］——对我来说既不得利又不损益。这也是因为［我］并不带有色形的缘故。

同理，［味道］作为一般的味道以及特殊的味道——愚者所尝之甜味、酸味、咸味、辣味、苦味以及涩味，［喜欢或不喜欢之味］——对于在本性上不带知觉的我来说，也是既不得利也不损益。

同样，［香味］作为一般的香味以及特殊的香味——花香以及抹香等为特征，喜欢的和不喜欢的［香味］——对于本性上并不带有香味的我来说，既不得利也不损益。上述这些，都因天启圣典如下教导：

“无声，复无触，无色，无损毁，

无味，复无臭，恒常，

（如是人见之，乃脱死神口。）”（《石氏奥义》III，15）

116．然后，声音等等的外界［对象］，都转变成了身体的形状，也成为了如耳朵等对其进行知觉的［感官］的形态，以及两个内在器官和它们的［苦乐这样的］对象的形状。因为它们在所有的活动场合

中被相互结合或复合在一起了，处在这种情况下，对于具有知识的我来说，谁也不是敌人，也不是朋友，也不在中立方。这就是说，如果［有谁］想通过虚假的知识对［阿特曼］作出错误的理解，从而把我与行为的结果的特征，即令人喜欢之物和不喜欢之物相结合起来的话，那［他的］要把［我］与这些相结合的企图是徒劳的。因为根据下述古传书［的看法］，我不是那些对象。

“超越于思维之外，

也可称作非变异；……”（《薄伽梵歌》II，25）

同样的也不会由［一切的］五大元素而引起变化，因为下述的古传书认为，我也不是［五大元素］的对象。

“不可切并不可烧，

（不湿润亦不干燥；）……”（《薄伽梵歌》II，24）

另外，无论是信爱我的人还是反对我的人，都把注意力集中在身体与感官的集合体上，祈愿把［我与］令人喜欢之物和不喜欢之物结合起来；其结果就造成了善业与恶业。善恶之业只会由他们所得，而不老、不死、无畏的我是远离这些业的。这是根据下述天启圣典和古传书的圣句而来的。

“凡所已为或未为者，无由使彼焦灼。”（《广森林奥义》IV，4，22）

“（永恒伟大性，

属在婆罗门；）

不以业而微，

不以业故尊。”（《广森林奥义》IV，4，23）

“在外亦内是，不生。”（《秃顶奥义》II，1，2）

“（一我寓众生，）不以世苦浊，超然忧患外。”（《石氏奥义》V，11）

因此可以说，由于非阿特曼之物是不实在的，所以这是最高的理由。因为二元是不实在的，那么有关阿特曼的不二性，奥义书中所有的文章都应该对此详细地进行过考察。

---

[1] parisaṃkhyɑ̄na是商羯罗时代的“冥想”（meditation）形式之一，哈克博士（P．ḥacker）将它翻译为Rekapitulierende Betrachtung，根据商羯罗在本章中的解说来理解，巴利商羯那冥想是由学生对多种知识的学习以及与导师的对话来完成的。商羯罗是明确反对婆那商羯莎冥想（prasaṃcakṣɑ̄）（参见本书韵文篇第十八章第9颂），而强烈推荐巴利商羯那冥想。但是他并未清楚地说明两者的区别，并且对巴利商羯那冥想仅仅提到了这一次。

[2] 田（kṣetra）这个词在《薄伽梵歌》中被称为身体，而自我被称为“知田者”（kṣetrajña）。此处出现了田与种子（bIja）这两个词，应该是商羯罗把它们作生殖的比喻。

1. 封面
2. 版权
3. 汉译世界学术名著丛书出版说明
4. 译者前言
5. 韵文篇
    1. 第一章 纯粹精神
    2. 第二章 否定
    3. 第三章 主宰神
    4. 第四章 “我”的观念
    5. 第五章 对尿的疑惑
    6. 第六章 切断
    7. 第七章 统觉机能的内藏物
    8. 第八章 纯粹精神的本质
    9. 第九章 细微性
    10. 第十章 见
    11. 第十一章 观者之性质
    12. 第十二章 光照
    13. 第十三章 无目
    14. 第十四章 梦与记忆
    15. 第十五章 此非彼
    16. 第十六章 地所成物
    17. 第十七章 正确的思想
    18. 第十八章 “汝即那”
    19. 第十九章 消除热病
6. 散文篇
    1. 第一章 弟子悟之道
    2. 第二章 理解
    3. 第三章 巴利商羯那冥想

汉译世界学术名著丛书

分科本◎哲学

思维方式

〔英〕怀特海 著

商务印书馆
SINCE1897 The Commercial Press

图书在版编目(CIP)数据

思维方式/(英)怀特海著;刘放桐译. —北京:商务印书馆,2011
“汉译世界学术名著丛书”(分科本)
ISBN 978-7-100-07821-4

Ⅰ.①思… Ⅱ.①怀…②刘… Ⅲ.①思维方法 Ⅳ.①B804

中国版本图书馆CIP数据核字(2011)第040188号

所有权利保留。
未经许可,不得以任何方式使用。

汉译世界学术名著丛书(分科本)
思维方式
〔英〕怀特海 著
刘放桐 译

商务印书馆出版
(北京王府井大街36号 邮政编码100710)
商务印书馆发行
北京市艺辉印刷厂印刷
ISBN 978-7-100-07821-4

2011年6月第1版 开本 880×1240 1/32
2011年6月北京第1次印刷 印张 5 1/2
定价:19.00元

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明

我馆历来重视逐译世界各国学术名著。从1981年开始出版“汉译世界学术名著丛书”，在积累单行本著作的基础上，分辑刊行，迄今为止，出版了十二辑，近五百种，是我国自有现代出版以来最重大的学术翻译出版工程。“丛书”所列选的著作，立场观点不囿于一派，学科领域不限于一门，是文明开启以来各个时代、不同民族精神的精华，代表着人类已经到达过的精神境界。在改革开放之初，这套丛书一直起着思想启蒙和升华的作用，三十年来，这套丛书为我国学术和思想文化建设所做的基础性、持久性贡献得到了广泛认可，集中体现了我馆“昌明教育，开启民智”这一百年使命的精髓。

“丛书”出版之初，即以封底颜色为别，分为橙色、绿色、蓝色、黄色和赭色五类，对应收录哲学、政治·法律·社会学、经济、历史·地理和语言学等学科的著作。2009年，我馆以整体的形式出版了“汉译世界学术名著丛书”（珍藏版）四百种，向共和国六十华诞献礼，以襄盛举。“珍藏版”出版后，在社会上产生了良好反响。读书界希望我们再接再厉，以原有五类为基础，出版“分科本”，既便于专业学者研读查考，又利于广大读者系统学习。为此，我们在“珍藏本”的基础上，加上新出版的十一、十二辑和即将出版的第十三辑中的部分图书，计五百种，分科出版，以飨读者。

中华民族在伟大复兴的进程中，必将以更加开放的姿态面向世界，以更加虚心的态度借鉴和吸收人类文明的成果，研究和学习各国发展的有益经验。逐译世界各国学术名著，任重道远。我们一定以更大的努力，进一步做好这套丛书的出版工作，以不负前贤，有益社会。

商务印书馆编辑部

2011年3月

谨将此书留给我的子孙后代

序

这几篇讲演录中所提出的主要理论是：我们经验中的因素按其可变性来说是“清楚明白的”，只要它们在重要性（importance）上所要求的那个适当时期内能够得到证实。必然的东西是不可移易的，由于这个原因，它们隐约而模糊地处于思维之后。因此哲学真理应当到语言的假定中去寻求，而不要到它的明确的陈述中去寻求。由于这一原因，哲学与诗相似，二者都力求表达我们称之为文明的最高的理智。

本书前六章，即第一、二篇，是我在1937—1938学期，即我从哈佛退休以后不久，在马萨诸塞州维列斯莱学院作的讲演。这个幸运的机会使我得以将我在哈佛作的讲演的一些内容加以压缩以供出版，这些内容在我过去出版的著作中已作了不完备的阐述。以《自然界与生命》为题的第三篇的两次讲演是四年前在芝加哥大学作的，曾由芝加哥大学出版社出版，在英国则由剑桥出版社出版。原来打算把它们编成像本书一样的一本书的一部分。但是由于种种原因，这个计划没有如期完成。

结束语《哲学的目的》是将1935年的一次年度欢迎会上给哈佛大学和拉德克利菲女子学院哲学系的毕业生作的一篇简短的讲话修改而成，曾刊载于哈佛大学校友会年刊上。

艾尔弗雷德·诺斯·怀特海

1938年4月25日

第一篇 创造的冲动

第一讲 重要性

在哲学研究中，第一章的内容应当是无拘无束地考察一些自然而然地存在于日常生活中的终极概念（ultimate notion）。我这里所指的是文献资料中、社会组织中、理解自然显相（occurences，一译事件）的努力中所固有的一般原则（generalities）。

这类概念没有定义，不能依据比它们本身的范围更为广泛的因素来对它们进行分析。它们之中每一个对于深度与其自身相等的不同意义的各组概念来说，都表现得是必要的。在讨论这样一组概念时，只要将语言稍加调整，其中任何一个概念都可以挑选出来作为中心概念。在这一讲中，“重要性 ”（importance）这个概念被作为中心概念。因此讨论各种问题时都将回复到这个概念。

在所有这几讲中，我的目的是考察我们的经验的一些一般特征，这些特征是人类的直接活动中所预先设定的。这里不打算编造出一种体系哲学。在一个简短的讲座中要抱这样的目标未免贪心太大。一切体系化的思想都必须从一些预先作出的假定出发。同时，正如上面所指出的，讨论中有时要利用一些较之以明确的目的表达出来的概念更为基本的概念。在任何体系化的过程中，对于这些材料的语言表达，都一定要加以整理、润饰，使之有秩序。

在一切体系化的思想中，都有一种学究气。人们把概念、经验和暗示（suggestion）抛在一边，一本正经地辩解说，我们当然不考虑这些概念。体系是重要的，它对于讨论、利用以及批判充塞于我们经验中的那些思想都是必要的。

但是，在做建立体系的工作以前，先要完成一项任务，如果我们要避免一切有限的体系所固有的狭隘性，那这是一项非常重要的任务。今天，即使是逻辑 本身，也在与体现在形式论据中的发现作斗争，因为每一套有限的前提都必然指示一些被排除在它的直接视野以

外的概念。哲学不能排除任何东西，因此它决不应从建立体系开始。它的起始阶段可以称之为“收集”（assemblage）。

这样一种进程当然是没有尽头的。人们所能达到的一切就是强调少数几个范围广泛的概念，同时注意其他各种不同的观念，这些观念是在展示这些选择出来优先强调的概念时出现的。体系哲学是专家研究的对象。另一方面，每一个有教养的人都应当对收集的哲学过程加以注意，以便避免他们本身的褊狭。

在西方文献资料中，有四位伟大思想家，他们对于文明思想的贡献主要在于他们在哲学收集上所取得的成就，不过他们每个人都对哲学体系的结构做出了重要贡献。这四人是柏拉图、亚里士多德、莱布尼茨和威廉·詹姆士。

柏拉图把握了数学体系的重要性，但他的声誉靠的是他的各篇对话中大量含义深刻的暗示，这些暗示有一半为他生活的那个时代的古体文字造成的误解所掩盖了。亚里士多德把他所收集到的东西系统化。他继承了柏拉图，将其纳入他自己的体系结构中。

莱布尼茨继承了两千年的思想。他所继承的前人的各种不同思想实际上比他以前和以后的任何人都要多。他的兴趣范围遍及从数学到神学、从神学到政治哲学、从政治哲学到自然科学的广大领域。这些兴趣以深刻的知识为背景。这要写一部书，其书名应是《莱布尼茨的才智》。

最后，还有威廉·詹姆士，他实质上是一个现代人。他的才智可以说是以关于过去的东西的学识为基础，但他的伟大本质上是由于他对当代的观念有惊人的敏感。他通过旅行、与世界领导人的个人关系、他自己所做的多种多样的研究而了解了他所生活的世界。他做过建立体系的工作，但他首先是从事收集。他的理智生活的特点就是反对为了体系而忽视经验。他通过直觉发现了现代逻辑现在正在仔细研究的伟大真理。

这个引言性的讨论已经涉及哲学的两个方面。体系化是用从科学的专门化得出的方法对一般性的批判。它以一组封闭的原始观念为前提。另一方面，哲学是对关于范围广泛（large）和适当的一般性概念的思考。这种精神习惯就是文明的本质。它就是文明。独居的鸫和夜莺能发出极为优美的声音。但它们不是有文明的生物。它们缺乏关于自己的行为及周围世界的适当的一般性的观念。高等动物无疑具有概念、希望和恐惧。由于它们的精神机能的一般性不充分，它们还缺乏文明。它们的爱、它们的奉献心、它们的姿势之美的确也会引起我们的爱和关切。文明要超出所有这一切，而就道德价值而论它可能比这一切要少。文明生物是那些运用某些范围广泛的关于理解的一般性来考察世界的生物。

2. 有两种形成对照的观念，它们看起来不可避免地成为一切范围的经验的基础。其中之一是重要性概念，即重要性的感觉、重要性的假定。另一个是实事（matter-of-fact）概念。谁也无法回避纯粹的实事。后者是重要性的基础，重要性之所以重要正是由于实事的不可或缺。我们由于有一种重要性的感觉而全神贯注。当我们全神贯注时，我们注意实事。那些刻板地使自己的注意仅及于实事的人们之所以这样做正是出于他们对这样一种态度的重要性的感觉。这两种观念既是相对立的，又相互需要。

有意识的经验的原始方式的一个特征是它将一种范围广泛的一般性与一种显著的特殊性融合起来。在经验的特殊性的特征描述中缺乏精确的分析。说用质的概念对个体的经验作特征描述是从对这种质的某种细节的分析开始，那是不对的。我们关于质的原始意识是基于一种范围广泛的一般性。例如，当我们第一次使自己回忆文明经验时，独特的思维方式是："这是重要的"，"那是困难的"，"这是可爱的"。

在这样一些思维方式中，有一种用上面的"这 "和"那 "语词表示的显著的特殊性；还有一种范围广泛的含糊的特征描述，它指示外部世界的特殊事实引起的某种激动形式。这种含糊性使有教养的人感到失望。因为这种一般性一经表述，就已非常明显而毋需提及。它总是在那里，恰好处于意识的边缘。但是优秀的文学作品避免显示质的范围

广泛的哲学的一般性。它紧扣那种势必掩盖质的一般性的偶然的精确性。文学作品是默默地预先假定分析与反过来明确强调关于我们素朴的一般直觉的基本情绪的重要性的巧妙结合。

语言总是要陷于动物的习惯与学者的精确表达之间的这个中间阶段的一般性之中。它总是在能够较为精确使用的语词的伪装下落入哲学的一般性。这样的差错是非教化的，因为它表达的是明显的东西，然而它又是哲学的，因为明显的东西体现了可变的细节的持久的重要性。文人们总是反对含糊地使用那些可以作精确表述的语词。

例如，科勒律治（Coleridge）在他的《传记文学》（*Biographia Literaria*）中谈到一群旅行者凝视一股急流，突然喊出“多美！”作为对令人极为感叹的景观的特征的一种含糊表达。他对此表示异议。在这个例子中，退化的词汇“多美！”无疑使多姿多色的整个景象失色。在此，实在很难用言辞的表达方式。语词总的说来指示有用的特殊属性，它们怎么可能用来描绘一切重要性所依的一般特性的感觉呢？伟大的文学作品的一个功能就是描绘隐于语词之后的生动的情感。

3. 对哲学来说不幸的是知识倾向于细节。尽管在企图去把握诸如“重要性”和“实事”之间的对比之类我们的基本假定时，我们无疑必须求助于我们所继承的知识，但是在智慧的发展中，有一条伟大的原则经常被遗忘了。为了获得知识，我们首先必须使自己不受知识的束缚。在我们使论题明确化并具有条理以前，我们必须大致地把握论题。例如，约翰·斯图亚特·密尔的思想为他所受的特殊教育所限制，这种教育使他在拥有相关经验以前就给予他以体系。因此他的体系是封闭的。我们必须有体系，但我们应当使我们的体系保持开放。换言之，我们对它们的局限性应当有所敏感。它在细节方面总会存在有待加以洞察的模糊的“在此之外”。

作为现代欧美西方文明的复杂的思想基础的一般概念，大都来源于对古代希腊人、闪族人和埃及人遗留给我们的基本观念的各种表达。所有这三个来源都强调我们周围的实事世界。但是我们所继承的他们的重要性的重点是各不相同的。我们从希腊人那里继承的主要是美学和逻辑方面的东西，从闪族人那里继承的是道德和宗教方面的东

西，从埃及人那里继承的是实用方面的东西。希腊人留传下来的是享受，闪族人留传下来的是崇拜，埃及人留传下来的是实际观察。

但是，从地中海东部的文明继承的这种遗产有其特殊形态。我们关于"重要性 "概念作为宇宙中的一个一般因素为这些形态所限制。在某种程度上摆脱古代世界的种种思想形态来考虑重要性 和实事 ，是近代哲学的头等任务。

实事是单纯存在概念。但是当我们试图把握这个概念时，这个概念就将本身区分为一些关于存在的不同类型的从属概念。例如空想的存在和实际的存在以及其他许多类型的存在。因此存在概念包含了存在的环境概念和存在的类型概念。任何一种存在的情况都包含了与它相联、但又在它之外的其他存在概念。这个关于环境的概念引出了"或多或少"概念和杂多性概念。

"重要性"概念也牵涉到重要性的等级和重要性的类型。在此我们再一次碰到"或多或少"概念。还有必定"重要"的某种东西。在真空中没有重要性。因此"重要性"使我们回到实事。对于有限的理智说，实事的杂多性要求在研究它时做出选择。而"选择"要求有"要这个不要那个"的概念。因此理智的自由出于选择，而选择需要有相对重要性概念，以便使它有意义。所以，"重要性"、"选择"、"理智自由"是联系在一起的。它们都意味着对实事的某种关系。

我们现在回到实事。让我们再一次来考察一下实事。环境在任何物理维度内都凌驾于我们之上。因此实事带有一种不可抗拒的决定论色彩。地球自转，我们跟着移动，并在日常生活中把日夜轮回体验为基本的必然性。第一个提到午夜太阳的记载的天主教徒不相信这个记载。他是一个非常了解自然界的必然性的有学问的人。按照这种方式，自然界的必然性很可能被夸大。不过无论在哪种意义上，这些必然性都一样存在。按照同样的方式，选择概念所预先假定的自由无论在哪种意义上都存在。在此我们发现了一个关于体系哲学的价值的实例。因为我们要么必须对自由和必然性得以并存的意义加以解释，要么我们必须通过对我们日常思维的这些或那些最明显的假定做出解释来将它们加以消除。

4.让我们从另一种意义上来研究实事和重要性这两个论题。

单纯实事这个概念乃是单纯存在的特性浮现于思维中，以便使其本身与外部活动的必然之物相协调。它是对我们以及其他一切类型的事物都淹没于其中的自然界的事态的认识。它起源于作为过程的我们自己的思维之中，而这种过程又淹没于我们自己之外的过程中。对事实性的这种掌握是思维的一个极端。这也就是说，它是震动的事物的单纯震动概念。

这是自然科学的理想，也是那些坚持唯有客观性有重要性的人们的潜在的理想。

“重要性”概念在文明思想中同样起支配作用，给它下一个不充分的定义，它就是“导致将个人感受公开表达出来的那种强度的兴趣”。在此我们接近了下一讲的论题。这个定义之所以不充分，是因为重要性 有两个方面。一方面以宇宙 的统一性为基础，另一方面以细节的个别性为基础。“兴趣”一词指的是后一方面，“重要性”一词倾向于前一方面。无论在哪一种意义上，兴趣总是改变了表达。因此为了使我们想到“重要性”的这一方面，“兴趣”一词有时被用来作为它的同义词。但是，“重要性”是一个根本性的概念，不能通过有限的其他因素来充分解释。

作为一种清楚的思维，它与“事实”概念有不可调和之处。一个在技术上合理的办法是分析事实，而不问对它们的有关兴趣的主观判断如何。但是，重要性概念类似于自然界本身，它是怎么也取消不了的。科学思维中的客观性的最热烈的拥护者坚持客观性的重要性。其实，“拥护一种理论”本身就是这样一种坚持。撇开兴趣的感受，就会仅仅是指出了这种理论，而并未拥护这种理论。追求真理的热情以兴趣为前提。持久的观察也以兴趣为前提。因为集中注意意味着不顾不相关的东西，而这种不顾只能以对重要性的某种感觉来维系。

因此，对重要性（或兴趣）的感觉体现于感性经验的存在本身之中。一旦它失去了支配地位，经验就会变得琐碎，并接近于虚无。

5. 关于单纯事实的概念是抽象理智的成果。它已成了非婴儿和非动物的清楚的思维。婴儿和动物所关心的是作为他们对一般环境的反射的需要。这就是说他们沉浸于他们对细节的兴趣之中，而这些细节体现于外在性中。关于细节的抽象的痕迹很是微弱。处于孤立状态的简单事实是原始神话，它为有限的思维，即不可能掌握整体性的思维所需要。

这种神话特征之产生是因为并不存在这样的事实。联系性是属于一切类型的一切事物的本质。它之成为类型的本质，是因为类型都是相联系的。抽掉联系性，必将抹煞所考虑的事实中的一个本质性因素。任何一个事实都不仅仅是它本身。处于顶峰的文学和艺术的深透起于我们的一种模糊不明的感觉。这种感觉是我们超出神话学，即超出关于孤立的神话的范围而具有的。

可见，在对一个单个事实的任何考虑中，都暗中预先假定了一个事实的存在所必不可少的同格环境。对这一事实来说，这一同格环境乃是它的视域（perspective，一译透视）中的整个宇宙。但是，视域按不同关联有不同等级，这就是说，它是重要性的等级。感受是把宇宙归结为相对于事实的视域的动因。除了感受的各个等级以外，在每一事实的构成中，无限的细节会产生无数的结果。这就是我们在略去感受时所要说的一切。但是，我们对于这些结果有不同感受，于是就把它们归结为一种视域。“成为可以忽视的东西”指的是“对感受的某种同格成为可以忽视的东西”。因此，视域是感受的产物，而感受的分级则是按照兴趣感的各种不同区分而为兴趣感所决定。

有限的理智用这种方式研究关于有限的事实的神话。只要我们记住了我们的所为，对这种做法是无可指责的。我们必须预先设定一种从其整体说我们不能给它下定义的环境。例如，科学一旦忽视了这种局限性，它总要犯错误。作为逻辑的出发点的前提的联结，预先假定了包含于这些前提中的各种未表现出来的假定的联结中不会产生任何困难。无论在科学和逻辑中，人们要做的只是充分提出他们的论证，他们迟早都要陷于矛盾，不管这是论证内部的矛盾还是论证所关联的事实外部的矛盾。

从欧洲科学史来看，大量有才能的人约三千到四千年的连续思维，足以揭露潜在于逻辑思维秩序中的某些矛盾。就自然科学来说，并非完满无缺的牛顿理论存在了三百年之久，而近代科学系统存在的时间大致为三十年。欧洲哲学之父在他的许多思维方式之一中提出了如下的公理：较为深刻的真理必为神话的阴影所笼罩。后来的西方思想史肯定充分证实了他的这个一掠而过的直觉。

必须指出，这些逻辑的或科学的神话，从错误一词的未加审核的意义来说，没有一个是错误的。它们不是完满无缺的，它们的真理为没有表达出来的预先作出的假定所局限。随着时间的推移，我们会发现一些这样的局限性。轻率地使用“对或错”的概念是理解取得进步的主要障碍之一。

6. 因此，重要性的特征之一在于它是感受的一个方面。由于这个方面，视域被置于所感觉到的事物的整个领域中。在我们更自觉地来接受这个概念时，我们知道按照对于周围事物的兴趣的程度来划分这些事物的效用的等级。我们以这种方式排除某些东西，把注意力引导到某个方面，我们毋需强调自觉地注意而完成必要的活动。重要性和视域这两个概念是密切地交织着的。

我们完全可以寻问，关于视域的理论是否不是一种把重要性这个概念归结为缺乏内在兴趣的单纯实事的努力。这种归结当然是不可能的。但是可以说，视域是由所感觉到的事物的活生生的重要性而得的单纯事实的僵死的抽象。具体的真理是兴趣的变异，抽象是视域中的整个领域。由之而起的科学是一些物理定律的图式。这些物理定律借未表达出来的预先作出的假定表达了普通人所观察到的那种视域的模式。

重要性是一个种概念，这个概念由它无数个属中的少数几个属占压倒优势而弄得模糊了。“道德”、“逻辑”、“宗教”、“艺术”这些名词每一个都被宣布为包含了重要性的全部含义。每一个都表示一些从属的属。但是种的范围超出于任何一组有限的属。存在着道德与之无关、逻辑与之无关、宗教与之无关、艺术与之无关的整个领域的视域。由于这一虚假的限制，表达融入自然过程的终极目的的活动便变

得琐碎，成了对道德观念或对思维规则的维护，或对神秘的情感和对美的享受的维护。这些分化的属中任何一个都没有包括世界的目的的最后统一。过程的种的目的是：在这些属中以及在这种情况下是可能的范围内获得重要性。

当然，“重要性”一词在通常使用中会使人不能不想到一种多少有些愚蠢的自傲。在此，这种自傲使重要性的意义极端琐碎化。这是哲学讨论长久的困难，也就是说语词必须超出它们在市场上的一般意义。但是，尽管有这种困难，哲学仍必须以日常生活中的预先作出的假定作为其基础。当我们开始接触哲学时，就应当排除知识。我们应当依靠从文明的一般社会关系中产生的淳朴概念。

我想用一件偶然碰到的逸事来描绘这种理论。这件逸事在我看来可能与道德无关。大约在11年前，我的一位少年朋友到了她的10岁生日。我不能说这里说的岁数精确无误。不管怎样，这位少女现在21岁。我们的友谊一直很亲密。这孩子的姑祖母在孩子生日这天带她去看英语歌剧《卡门》的日场演出。她的姑祖母还答应选两个同伴作陪。她选了另一个小女孩和（我很得意地说）我自己。当剧终我们走出剧场时，她望着姑祖母说：“姑祖母，您看这些人真的是好 人吗？”她的姑祖母和我都用四处寻找载我们回家的小汽车的办法回避回答这个问题。

我现在提出来讲的是我们在剧场的享受与表演中的那些道德考虑无关。走私者当然是一些不正当的人，卡门就她的行为的细节来说是放荡不羁的人。但是，当他们在舞台上又歌又舞时，道德消失了，剩下的只是美。

我不是说道德的考虑总是与舞台无关。事实上，有时它们就是剧本的主题。但是，在音乐声中、舞步中以及剧场的一般欢乐中，道德隐而不现了。这是一个使哲学家非常感兴趣而使官方检察人员困惑的事实。

7. 问题在于道德规则与涉及相关宇宙的系统特征的那些预先作出的假定有关。如果不应用这些假定，那特殊规则就成了关于抽象的非

相关的东西的空洞命题。我们避免关于特殊规则的这种困难的办法，是保留它们的语言以及由于千百年来的社会变更引起的它们的意义的变更。翻译所必不可免的不完善之处也有助于实现这种避免。翻译总是受到译者所处的时代的影响。认为自然界的特殊规律以及特殊的道德规则具有绝对稳定性，这是一种对哲学已产生许多损害的原始幻觉。

例如，试考虑把我们关于家庭关系的道德概念运用于鱼这样的每年成百成千地产卵的生物。

关于道德规则的这一结论绝不能扩大，以致使它否定“道德”一词的任何意义。同样，在一个国家内的行为的合法性概念会使制定完善的法规失去可能性。法律这种工作绝不能被自动器所取代。

道德在于支配过程，以便使重要性增加到最大限度。这是属于它的各种不同维度之内的经验的伟大目的。这个关于经验的维度、关于每一维度之内的重要性以及它的重要性的最后统一的概念，是很难理解的。

但是，只要能够画出它的轮廓，我们就能够把握道德概念。道德总是达到和谐、深度和生动的统一的目的。这种统一包含了这种情境下的重要性的完满性。法规的制定使我们超出我们的直接的视野之外。它们包含了对那一时代日常情境的有效的日常判断。它们对文明是有用的，而且确是文明的极关重要的东西。但是，如果我们过分抬高它们的地位，那只会降低它们的影响。

试以十诫为例来考虑。我们能不能真正认为安息日是七天一次，而不是六天一次或八天一次，是宇宙的一条终极的道德规律呢？我们能不能真正设想礼拜天不能做任何事情呢？我们能不能真正设想时间之划分为日是一切存在的本性的一个绝对因素呢？戒律显然必须与常识结合。换言之，它们是一些行为的准则，在通常的情况下，如果没有特殊的理由，最好采用这些准则。

就作为普遍的道德理想来说，并不存在任何属于宇宙本质特征的行为系统。普遍的东西是精神，当一种行为系统被采用时，精神就会渗入这种系统之中。因此，道德并不依据神话的抽象来指出人们应当做什么。它所注意的是一般的理想，这种理想可以证实任何客观的东西。一个人的毁灭、一条昆虫的毁灭、一棵树的毁灭或者巴特农神庙的毁灭，可以是、也可以不是道德的。十诫告诉我们，在绝大多数情况下最好避免这种屠杀。在那些例外的情况下，我们也避免使用“杀害”一词。不管我们是否毁灭什么，是否保存什么，只要我们因此就经验以世界历史上的这种具体情况为转移而言保卫了经验的重要性，我们的行动就是道德的。

8. 思想上的长足进步往往是那些侥幸的错误的结果。而这些错误是过分简单化的结果。进步是由于如下事实：超越暂时与使用了简单化的概念无关。亚里士多德对于种属和亚属的分析是这种真理的主要例证之一。它是一个可能有的最好的想法，它澄清了由此以往的思维。柏拉图关于“分有”的理论是一种笼统而模糊的预知。他感觉到了它的价值。由于它缺乏充分的明确性，它并不那么完美。在有常识的人看来，亚里士多德的分析方法是两千年来理性进步中的一种本质特征。

当然，柏拉图是对的，而亚里士多德是错的。在种中没有清晰的分有，在属中没有清晰的分有，无论在哪里都没有清晰的分有。这就是说，当人们把观察所得的材料推到它们所依赖的预先作出的假定之外时，没有清晰的分有。然而我们却恰恰总是在这些限制内思维。

作为一个实际问题，亚里士多德是对的，而柏拉图是糊涂的。但是，亚里士多德和柏拉图都没有恰如其分地想到研究每一时代思想中流行的那种重要性感觉的特征的必要性。一切分类都以重要性的流行的特征为转移。

我们现在有三千年到四千年文明的相当详细的历史。希腊人（正如修昔底德斯所揭示的）除了对于几乎是同时代的二三代人的历史外，对于历史是无知的。埃及人和犹太人不加批判地崇拜漫长的历史。如果希腊人对历史有所知的话，他们就会批判历史；犹太人如果

不崇拜历史记载的话，他们就会批判历史；埃及人如果不是一些把自己局限于“纯历史”的有常识的人的话，他们也会批判历史。埃及人运用同样的良知未能概括他们的几何知识，因此他们就失去了成为近代文明创始者的机会。超越常识有不利之处。希腊人凭借他们的空想的概括，永远处于童年，这对近代全世界是非常幸运的。错误的恐慌是进步的死亡，而对真理的爱则是进步的保障。

9. 由于这些原因，对历史的批判应是最近四个世纪以来近代世界发展的事了。当然，这并不是突然开始的。这种批判的预期在较古老的文献资料中经常可以找到。但是，说近代思想特别注重历史，那还是对的。这种批判本身经历了几个阶段。

第一个阶段强调记载的确切性。柏拉图的确写了这篇对话吗？康士坦丁皇帝作了这种赏赐吗？诸如此类的问题是主要的论题。这个校正阶段注重细节，于是它被称为“校勘”（emendation）。这个《埃涅伊特》（Aeneid）的手稿是维吉尔（Virgil）写的真本吗？这是一个非常明确的问题。但是，荷马与《伊利亚特》的关系则比较模糊。也许荷马和他的同道者可能没有写，即使他们可能写了，他们也未见得写了《伊利亚特》。纸草非常少，记忆下来是比较容易的。因此，这部诗就为一群群弹唱诗人代代相传。他们对于细微末节的改动漫不经心。后来我们就有了与原文面目全非的记载。一切社会认识与议事录的概念也同样是模糊的。精确地记载这个概念有其局限性。

现在西方历史进入了另一个阶段。它正体现着行为的变迁。西方的历史学家现在所描述的是活动的类型、情感的类型，以及作过系统阐释的信仰的类型。它们显示于欧洲民族在他们首先越出欧洲、然后到达美洲以及其他洲和岛屿的边缘时所干的冒险活动中。这种重点的变化在18世纪明确地表现出来了。

例如，典型的博学批评家本特利（Bentley）卒于1742年，研究罗马帝国的衰落以及使它的活动富有生气的种种动机的吉本（Gibbon）生于1737年。吉本没有校勘过著作物的版本，本特利没有描绘过行为的变迁。在欧洲，这种变化可用卒于1707年的马比伦（Mabillon）和生于1694年的伏尔泰（Voltaire）为标志。当然，历史阶段是彼此交叉

的。我说的是主要的占支配地位的兴趣。在更早的时期，连兴趣很广的人文主义者伊拉斯谟（Erasmus）也发表了精确的版本。在19世纪，注意作历史的叙述更重于作精确的校勘。这种变化当然是有理由的，而一切历史研究的类型也是共存的。

在自然科学的影响下，历史的任务近来越来越局限于对前后相续的事实的叙述。这种知识的理想就是把注意力完全放在实事上。那些获得承认的关于因果关系的暗示被局限于对经济动机之类物质事物的陈述。

这种历史使它本身被局限于抽象的神话学。动机的多样性被排除了。谁没估计到宗教信仰的动力，谁就不能著述宗教发展史。天主教教会的历史不只是行为的前后相续史，它描绘从思维方式引申出来的因果作用方式。

因此，仅仅作为前后相续的历史研究慢慢失去了生命力。它是一种人为的信念。事实像汪洋大海，我们力图从各有关时代占主要地位的重要性的特殊形态中找出同格的线索。离开这些内在于每一时代的兴趣，就不会有语言，不会有艺术，不会有英雄气概，不会有虔诚。理想虽然处于实事之后，仍然给了实事的发展以色彩。

10.实事是一种抽象，它是在把思维限制于纯形式关系时达到的，而后者又假托为最后实在。正因为如此，完善的科学就退化为微分方程的研究。具体的世界从科学的网眼中漏过去了。

试以度量的科学概念为例来考察。我们能不能通过权重欧洲的独裁者、内阁总理以及报纸编辑来说明欧洲的混乱局面呢？尽管可以获得一些有关的信息，这个说法依然是荒谬的。我不是主张科学的无关联性。这样主张是愚蠢的。例如上面说过的人们的体温的常规记录可能是有用的。我所指的是这种知识不够完善。

每一种社会制度实现着各种不同方式的兴趣。其中有些是占优势，有些处于背后。18世纪不仅仅是理性的时代，16世纪也不仅仅是宗教狂热的时代。例如，研究宗教改革的混乱局面而不牵涉到美国、

印度、土耳其，也不牵涉到民族主义的兴起，不牵涉到印刷术近来的普及，那是可笑的。这些因素的关联性在于它们改变了流行的重要性的方式，而后者是与宗教兴趣相交织的。

宗教和道德的盛衰无常的历史，是把它们撇在一边、而推崇科学的较为稳定的一般性的那种广泛愿望的主要根据。不幸的是，由于自负要把宇宙看作是平凡事物的体现，这必然对美学、宗教和道德概念产生冲击。这些概念既是瓦解又是促进文明的力量。它们推动人类走上升的路，也推动人类走下坡路。当它们的活力减弱时，一种慢性的衰退便发生了。新的理想接踵而至，并使社会行为的活力跟着它们增加。

注重实事意味着把枯燥乏味的东西抬到首位。对这种胜利的任何接近，就是给知识“一种不固定的和一种与世隔绝的品格”，这种品格避而不强调诸如宇宙对个人经验的影响而揭示出来的那些本质联系。

第二讲 表达

本讲涉及包含在表达 这个概念中的各种不同观念。更为一般的重要性 概念是由表达 所设定的。某些东西必然会弥漫在可以造成某种区别的整个背景下。但这两个概念之间却有不同之处。就重要性 与宇宙的关系来说，它主要地是一个一元概念。重要性 如果局限于有限的个体情境，就不再是重要的了。从某种意义上说，重要性 是从有限的东西中的无限性的内蕴中推导出来的。

但是表达 是以有限的情境为基础的。它是有限性将自身印记于其环境之上的那种活动。因此它起源于有限的东西；它还将有限的东西的内蕴（immanence）体现于处于其自身之外的其众多同类者之中。这二者（即重要性 与表达 ）一起，既是宇宙的一元方面的见证，也是它的多元特性的见证。重要性 由作为一的世界 通向作为多的世界 ，表达 则是由作为多的世界 给予作为一的世界 的礼物。

选择从属于表达。有限事物的态势（mood）制约着环境。存在着一种活动的实有（entity），它形成自己特有的视域，被置于周围世界。自然规律是不受人影响而起作用的大量平均作用。而表达则与平均没有任何关系。它在本质上是单个的。一旦平均处于支配地位，表达便黯然失色。

在环境中，表达是起初在表达者的经验中所接受的某种东西的散播。它并不一定包含有自觉的规定，而只有散播的冲动。这种渴求是动物界最简单的特征之一。它是我们关于外部世界的假定的最基本的证明。

事实上，外部世界非常紧密地与我们自己的本性相交错，以致我们不自觉地把我们关于它的较生动的视域与我们自己同一起来。例如，我们的身体处于我们自己的个人存在之外。但是它们仍然是这一存在的部分。我们想象我们自己在有身体的生命之中紧密地交织在一

起，以致人就是身体与心灵的复合的统一体。但是，身体是与它连在一起的外部世界的部分。事实上，它正像任何别的东西（一条河、一座山、一朵云）一样是自然界的部分。而且，如果我们做到可以吹毛求疵的精确，那我们就不能确定身体始于何处，外部世界终于何处。

试考察一个确定的分子。它是自然界的组成部分。它移来动去以百万年计。也许它是从一个遥远的星云出发的。它进入人体内；它可能是某种食用植物中的一个因素，或者它是作为空气的一部分被吸入肺内。它究竟是哪一刹那进入嘴中或者通过皮肤被吸收呢？它是身体的一部分吗？以后，它究竟在哪一刹那不再是身体的部分了呢？确切性在此是谈不上的，它只能通过某些琐碎的约定才能获得。

于是我们对于我们的身体就得出了这样一个定义：人体是作为人的表达的基本领域的世界的那个部位。

举一个例子。愤怒引起身体激动，这种激动又以适当的语言形式或者以其他激烈的行动方式表达出来。我们可以让生理学的各个不同部门的生理学家去分析由此引出的各种特殊的身体活动。哲学家应当力戒侵犯专门研究。它的职责是指出供研究的领域。有些领域多少世纪以来没有研究过。它们缺乏卓有成效的开端，或者人们对它们也许从来没有产生过兴趣。

在上面的例子中我们已经给一种动物的身体，即高等动物的身体下过定义，并且指出了需要探讨的种类。当然，人类从事这一研究已有数千年。不过对它们的全部意义还缺乏了解。哲学的任务就是唤起这种意识，然后与所有这一切专门研究的结果协调起来。

到此为止，我们所考察的是有感觉和表达的显性中枢的动物的身体。我们现在可以把定义扩大，以便把包括动物和植物在内的所有生物的身体都包含在内，这样定义就是：

如果自然界的一个部位本身就是从它的各个部分中产生的表达的基本领域，那无论这个部位在什么地方，它都是有生命的。

在第二个定义中，短语“从它的各个部分中产生的表达”取代了上面所用的短语“人的表达”。新定义超出人类之外，超出了高等动物之外，因而较前面的定义广泛。还要指出：这两个定义包含了对**行为主义** 的极端形态的直接否定。按照这种行为主义的理论，“重要性”和“表达”都必须排除，绝不可能合乎理智地运用它们。一个坚定的行为主义者不可能感觉得到驳倒我的命题的重要性，他只能有所行为。

高等动物的身体有两个方面。至此为止，我们还只提到了其中一个方面。第二个定义，即更广泛的定义使我们得以发现动物和植物的区别。对于这种区别，正像对于其他区别一样，不能要求它有一丝不苟的确切性。在动物中，存在着一种通过身体而表现其本身的经验。但这只说了一半。

要说的另一半是，身体由各种不同的经验中枢所构成。这些经验中枢彼此以其本身的表达加之于其他中枢。感受（在这里所用的意义上）或领悟（prehension）是对表达的接受。因此，身体是由相互表达和感受的实有所构成的。表达是散播在环境中的感受的材料，而一个生物是经验的这两个方面（即表达和感受）的一种特别紧密的调节。由于这种构成上的原因，在一种最高的实有内便产生了一种得到调节的感受的多样性，这种最高的实有就是被看作是一个经验主体的一个动物。

因此，一个动物和本身看作是经验中枢的它的身体的各个不同部分，在一定意义上地位相同。也就是说，它们是彼此生动地表达本身、并且主要依靠这种相互表达而获得它们自己的感受的经验中枢。

从另一种意义上说，作为经验的一个中枢的动物的地位，比它们身体的别的中枢的地位要高。因为这些从属的中枢是专门的东西。它们仅仅接受有限的情感类型，而感觉不到这些类型以外的东西。在整个身体内，各种不同的情感类型有一种复杂的协调。身体的组织使得感受的统一体（作为一种有知觉能力的存在的一个动物）从这些身体活动中取得了它的复杂多样的经验。因此，动物中枢的结合了的感受材料，其地位比它的身体的别的中枢的有关材料要高。

就植物的情况说，我们发觉身体组织显然缺乏一种比较复杂的经验中枢，无论是关于所获得的表达的，还是关于生来就有的材料的。植物的组织好像是一种民主制，而动物则为一个或一个以上的经验中枢所支配。但是，这种支配是有限制的，是有非常严格的限制的。对中枢的主导者的表达与主导者从身体所接受的材料相关。

因此，动物的身体展示了它的成分的表达活动中至少一个具有有限的支配地位。如果这种占统治地位的活动与身体的其他活动割裂开来了，那全部协调就会瓦解，动物就会死亡。而在植物中，民主制可以分为一些小民主制。如果机能的表达没有大量明显地丧失，它们不难存活下去。

我们的陈述显然太简单化了。第一，动物和植物的区别并不是截然的。在植物中可以找到一些统治的痕迹，在动物中也可以发现一些民主独立性的痕迹。例如，某一动物的身体的一些部分在与身体的主要部分割开时，它们还能保持生命的活动。但是，能力多样性和生命力总要衰竭，而植物即使有这种衰竭，它们还是表现出平等和独立的特征。因此，一般植物和高等动物代表了我们称之为“生物”的使人眼花缭乱的多种多样的身体的两极。

其次，我们忽略了在植物和动物中会同样发现的一些机能的区别。在植物的区系中，根、茎、叶、花和种子，所有这些按普通的观察是明显的东西，而植物学家的详细观察则给这些明显的区别的例证补充了成百种构成植物生命的生理学的其他机能活动。

如果我们回头来看动物身体，那对于支配经验的独一无二的统治概念就要加以限定。存在着一些实质上控制着身体活动的较低级别的主动者。心脏就是其中之一。从与足相比这点上来说，心脏的跳动是身体的活动所必需的。可以把一只足切断，这对内部器官的损害很小。而心脏则是极其重要的。因此，最高级的动物的身体很像一个有一位君主的封建社会。

动物的智慧的最后统一体也是对新情况的反应器官，是导出所需要的新反应情况的器官。最后，君主有退化为那种加于较低级别的统

治者（如心脏）之上的常规习惯。动物能够以常规的手段来应付常规的新情况。但是，支配原则缺乏巨大的力量来突然引出任何较重要的新情况。

高等动物的身体与一复杂的昆虫（如蚁）群体有些相像。但是个别的昆虫对于它们的问题的适应力似乎比它们作为一个整体的共同体的适应力要强。动物的情况相反。例如，一条聪明的狗对于新的生活方式的适应力就大于它的心脏在身体内发生作用的时候的适应力。狗是可以训练的，但它的心脏却一定是在非常有限的范围内本能地活动。

2. 当我们涉及人类的时候，自然界似乎会突破它的诸界限中的另一界限。享受和表达的中枢活动会在它的各种不同的功能活动的重要性中假定一条相反的路线。从概念上采纳未实现的可能性变成了人类精神活动中的一个主要因素。使人极为惊异的新事物就这样导入了。有时是赐福的，有时是诅咒的，有时完全是受到版权的特许或保护的。人类的定义是：在动物的这一个种中，中枢活动是在他们与新事物发生关系时发展起来的。这种关系是二重的。有的新事物得自身体的各种不同表达的聚集。就将这些新事物归结为表达的融合而论，它们需要加以确定。

其次，有一些感受的新事物是从采纳未表现出来的可能性中导引出来的。这个第二方面是人类概念经验的扩大。对这种概念感受的特征描述是对于可能有的东西和可能已有的东西的感觉。它就是采纳非此即彼的东西。它在其最高发展阶段上变成了对理想 的采纳。它强调上一讲中所讨论的对重要性 的感觉。而这种感觉表现于不同的属中，例如道德的感觉，宗教神秘的感觉，作为美的调节的微妙的感觉，作为相互联系的必要性的感觉，作为意识的每一个因素的区别的感觉。

同时，转向表达正是感受的本性。因此这些不同的感受的表达就导引出了不同于对动物行为的叙述的人类历史。历史是对人类所特有的感受的表达的记载。

但是，动物和人之间的转化有种种等级。我们在动物中可以看到情绪性的感受，那种感受主要是从身体的各种功能活动中衍生出来的，经常带有由概念的功能活动中导引出来的目的、希望以及表达的色彩。在人类中主要也仍然是依赖身体的功能活动。不过，人的生命的价值、它的重要性是通过未实现的理想借以使其目的具体化并使其行动具有色彩的那种方式取得的。人和动物的区别在一种意义上不过是程度的区别。程度的大小引起了一切区别。跨过分界线，一切就不一样了。

因此我们在自然界中发现有四种现实事物的集合体。最低级的是无生命的集合体，其中的相互影响主要是可用形式科学（如数学）表达的一种形式特征的相互影响。无机界为平均性所支配。在它的各个部分中缺乏个别的表达。它们的选择的闪光（如果有的话）是不常发生的、无效果的。它的各个部分仅仅传递平均表达，所以结构残存着。因为这种平均性总是存在的，它使个体性受到窒息。

植物等级显现出一种从它的各个部分产生的合乎目的影响的民主制。有机体的主要目的是使它本身的协调的个别表现性存在下去。这种表现性有很大的平均性。不过这种平均性的本性是由它自己的身体组织的错杂性所支配的。它在无机界的非人格的平均形式上补充了协调的有机体的个体性。在无生命的物质中是纯粹潜在的东西，在植物中已因苏醒而得到了某种实现。不过，在每一种植物中，整个躯干的机体严格地限制了各个部分的表达的个体性。

动物等级中至少包含了一种为错综复杂的身体功能活动所支持的中枢现实事物。它显示出了超越（尽管是模糊地）单纯的生存目的的目标。对于动物生命来说，重要性的概念（就它的许多区别中的某些区别而言）有一种现实的关联性。动物中的人的等级无限地扩大了这个概念，从而引入了对各种重要性都极关重要的新的功能活动的事物。道德和宗教是作为人在每一情况下都朝向至善的这种动力的两个方面而产生的。道德在高等动物中即可看出来，宗教则不能。道德强调细节的情境，而宗教则强调宇宙所固有的理想的统一。

在从无生命的物质集合体到人体组织的每一社会集合体等级中，都有表达的必然性。由于平均的表达以及平均的接受，使纯粹物体的平均活动局限于与支配自然界的那些规律相符合。人体之显示出表达一个人的内心的感受（情感的和有目的的）活动，是出于个体性的表达和接受。

3. 这些身体的活动是极其多种多样的，具有强烈的选择性。一个发怒的人除非掺杂了其他情感，通常不会对着整个宇宙挥拳。他做出一种选择，把他旁边的一个人撞倒。然而按照引力定律一块石头却无偏无倚地吸引着宇宙。

自然科学具有无偏性，所以它不能作为动物行为的唯一解释者。诚然，这块石头落在一块特殊的地上。其所以如此，是因为这一周围的宇宙表示一个微分方程的特殊解法。这个人之挥拳是出于一种情感：寻求宇宙中的一种新特征，即他的对手的摔倒。就这块石头而言，为普遍规律所支配；就这个人而言，必须以个人的满足来解释。这些享受受到普遍规律的约束，但是它们与其强度相适应而超越普遍规律，它们还引起单个的表达。

意识是高等动物的享受的选择性的第一个例证。它是从将生理功能的各种活动协调起来的表达中产生的。有一种毫无根据的说法，即：我们自觉地观察在我们周围起支配作用的自然界的那些活动。情况恰恰相反，感觉意识并不易于区分它对于具体的身体功能活动的依赖。做到这样的区分通常意味着身体不健康。如果我们观察我们内脏的活动，那就意味着我们的身体出了毛病。我们把我们的身体的无限复杂这一点看作是不成问题的。

认识论的第一原理应当是：我们对于自然界的关系的不确定的、易变的方面是自觉地观察的首要论题。这不过是常识。因为对于它们我们知道如何对付。有机物的持久性是依靠它们自身的动量来维持的：我们的心脏跳动、我们的肺呼吸、我们的血液循环、我们的胃消化。对于这些基本活动加以注意，需要有高级思维。

高等动物已经显示出了一些对自然界的表面关系。例如视觉、听觉、嗅觉和味觉。这些联系可以相应于它们的高级性质而改变。例如，只要我们闭住双目，视觉经验就消失了。我们可以遮住我们的耳朵，听觉因此消失了。

作为精密科学基础的经验完全是表面的东西。瞎子和聋子能够做出人类生活中许多了不起的事情。他们被夺去了人类生活的拐杖。公路上的交通信号灯对于执行现代任务是有用的。但是没有汽车，没有交通信号灯，也有伟大的文明。

然而，虽然这些感性经验之中任何一种对于有机体的存在都不是必不可少的，其整体则是高等动物的发展所必不可少的。人类与具有类似能力的动物的区别在于他们有直接接受新事物的能力。这要求有一种能够想象的概念的力量和一种能够发生作用的实际力量。感性经验的作用在于它们是易于驾驭的。

动物引发和加强了它们与自然界的联系的表面方面，它们由此获得了一种了解世界的易于驾驭的手段。人的心灵是有机体的核心，它所关心的主要是人的存在的细微末节，它并不轻易去沉思身体的基本功能。它不是注意身体对植物性食物的消化，而是抓住阳光照在叶子上的光彩。人的心灵是诗歌的源泉。人是宇宙 的产儿。他们具有一些莫名其妙的进取心和不合理的希望。一棵树的不移的活动仅仅是为了活下去。一只牡蛎与此有了一些细微的区别。依此，活下去的生活目标在人那里就变成了为了各种各样有相当价值的经验的生活目标。

哲学的陷阱在于专门注意这些易于驾驭的关系，而忽视了自然界的基本的必然性。于是思想家们拒绝我们内心的模糊的经验，而喜欢仅仅玩弄与对基本实在的虚构相联系的各种不同的感觉。我现在认为，在我们的整个经验构成中包含了我们与其他事物的关系及由行将产生的事物构成的新关系。现在继承了过去，建构了未来。但是，持久性的程度和必然稳定的程度是各不相同的。

许多世代以来，人们试图把我们的终极见识解释为仅仅能说明感性印象的东西。的确，这个思想派别可以直接追索到伊壁鸠鲁。它可

以援引柏拉图的某些词句。我认为这种哲学理解的基础类似一种阐述完全是由公路上的交通信号灯衍化过来的现代文明的社会学的努力。车辆的行驶是由这些信号灯调度的。但是这些信号灯不是交通的原因。常识证实了这一结论。因此这种说明绝大多数是没有必要的。

上世纪流行的认识论所否定的正是这种直接的见识。它就其细节说虽然模糊，但仍是一切合理性的基础。兴趣和重要性是精确地区分感性材料的主要原因。交通信号灯是交通的产物。

重要性产生兴趣，兴趣导致区分。这样兴趣就增加了。兴趣和区分这两个因素彼此推动。最后，意识逐渐地、断断续续地发展起来了。它成了推动的另一动因。

4. 这一讲的主题是**表达** 。因此我们现在来谈一个突出的例证，说明人类怎样把他们与世界的易于驾驭的联系虚构成一种表达手段。语言是人类天才的胜利，它甚至越出错综复杂的现代技术。它表现出了维持了两万年之久的普遍的理智。值得注意的是：在看和发声这两个不可兼得的东西中，发声是最早发展起来的媒介。也许曾经存在过手势语言。这种语言的确有迹可寻。但是手势语言有一个弱点，即人们在使用这种语言时不能做很多别的事。发声的优点在于我们在讲话时四肢可以自由活动。

但是，不自觉地利用发声还有更为深刻的原因。手和臂是身体不那么必要的部分。我们没有它们也能生存。它们与身体的存在并不休戚相关。而在发声时肺和咽喉都发生作用。所以在说话时，就有肤浅、并易于控制的表达散播开来，而且，有机体存在的模糊的内在性的感觉也被激发出来。因此发声是有机体存在的深层经验的天然符号。

这种实在的感觉对于符号论的有效性至关重要。当面交谈比听录音更有价值。如果大学里的各个系可以被五十部留声机和几千张唱片取代，那是最经济不过了。我们的确可以认为16世纪出版的书取代了大学。其实恰恰相反，16世纪和17世纪是教育基础发展中的一个积极

时期。实在的感觉单靠感性材料（无论是听觉或视觉材料）绝不可能恰如其分地证实。存在的联系性所涉及的是理解的本质。

语言有两种功能：与他人交谈和与自己交谈。后一种作用往往被忽视了，所以我们打算首先来研究它。语言是从一个人的过去到一个人的现在的表达。它是与过去的实在紧密相联的感觉在现在的再现。因此过去的经验在现在仍然清晰。这种清晰性得之于非常确定的感觉材料。这样，清晰的记忆是语言所赋予的，而语言被看作是从一个人自己的过去到一个人自己的现在的表达。

其次，通过接受说话人的连贯的句子，可以利用共同的语言将听众的以词表现的片断的过去的经验重新结合成为一种新的、富有想象力的经验。因此，在语言的两种作用中，直接的、富有想象力的经验大大增加了，并且带有实现或可能实现的标记。

当我们考察语言的内容时，即考察它所表示的经验时，值得注意的是它怎样大大地偏离高级感觉的抽象。它的意义包含了彼此为起因的现实事件的具体关系。笛卡尔在他的《形而上学的沉思》中称之为“客观实在”（realitas objectiva）的东西包含于大多数句子中，特别是那些记录较为简单的经验的句子中。

例如，试考察一下本讲开头举过的关于一个发怒的人撞倒他旁边的人的平常例子。我们每一个人对于这样一番景象做出一个图画想象。但是，想象的感觉之流并不是我们的思维的本质所在。一个事件能够以许许多多方式引起感性图式。它既可以在白天引起，也可以在夜晚引起；它既可以在大街上引起，也可以在家里引起。各种各样的态度中每一种对于胜利者和失败者都是无偏的。但是，在所有这些模糊的感觉材料中，都肯定了接连不断的事件之流。这样就使发怒的人的拳头完全扰乱了他的被害者的身体的稳定性的功能活动。这不是一种受到肯定的感觉之流，而是作为发怒的人的表现结果的身体的摔倒。

同时，一个人发怒无疑会影响到他自己的身体的活动。用显微镜作精密的生理观察能够给观察者提供许多视觉材料。其次，试考察由

一个人打倒另一个人的概念所引起的各种各样的感性图像。将它们结合在一起的是什么呢？它们本身不过是视觉材料的不同的结构。它们的统一性是由它们所暗示的世界的联系过程的类型所构成的。

如果抛开这个专门的例证，那从同一种行为得出的不同的感性经验就有统一性，也就是行为的同一性中的统一性。解释可以用不同的语言，可以加之于视觉或听觉材料的各种不同的转化形态上。但这些解释仍是指同一种行为，而行为也可以不是纯物理的。英雄气概、勇敢、爱憎都可以描绘发生的事物的特点。

语言的本质在于：它利用了经验中的这样一些因素，后者最易于抽象出来供人自觉接受，也最易于在经验中再现。经过人类长期利用，这些因素与它们的意义联系起来了。这些意义包含了极为多种多样的人类经验。每一种语言都记载了一种历史传统。每一种语言是利用这种语言的社会制度下表达的文明。语言是表达的系统化。

在所有这些表达思维的方式中，语言无疑是最重要的。人们甚至认为语言就是思维，思维就是语言。例如句子就是思维。许多学术著作都默认了这一理论。有不少学术著作明白地阐述了这一理论。

如果采纳了关于语言的这种极端理论，那为什么可以将一种语言译成另一种语言，或为什么在同一种语言中可以将一个句子转述为另一个句子，就难于理解了。如果一个句子是一种思维，那另一个句子是另一种思维。诚然，任何翻译和转述都是不完善的。但是，如果一个词，或者一个音节、一个词序不是同一的，那怎样达到这种不完善的翻译或转述呢？如果人们求助于语法，那就是求助于一种处于词、音节，或词序之后的意义。我们有些人力图发现表达我们的观念的词。如果词和词序结合起来构成观念，那这种努力如何产生呢？这样我们就会一方面力图获得观念，另一方面又意识到未用语言表达出来的观念。

现在让我们承认语言不是逻辑思维的本质所在。但是这一结论必须仔细加以限定。如果没有语言，思维的维持、思维的从容恢复、思维的交织为更为复杂的东西、思维的交换，都要大大地受到限制。人

类文明是语言的结果，而语言又是向前发展的文明的产物。思维的自由是由于语言才得以可能，因为正是由于语言，我们完全摆脱了主观心情和客观条件的直接性的束缚。我们西方关于自由的概念是从雅典人那里继承过来的。他们运用了一种因其精致的变化而最为优秀的语言。这一点绝非偶然。

否认语言是思维的本质所在，并不是肯定离开与语言协调的其他活动思维是可能的。这些活动可以称为思维的表达。如果这些活动满足了一定条件，它们就被称为一种语言。这几讲的总的题目是讨论思维与它的各种表达活动的相互制约。

这些情感的和物理的活动的历史比思维的历史悠久。当思维处于胚胎中时，这些活动就已为我们的祖先所有了。思维是与它同时发生的这些活动的产物，而当思维出现时又改变了这些活动。与表达脱离的纯思维概念是知识界的虚构。思维是兴奋的一种巧妙的方式。它像一块石头投入水池一样激起我们整个存在的波澜。不过这个比喻不恰当。因为我们应当把波澜看作是投石入水引起的东西。波澜引起思维，而思维扩大和歪曲了波澜。为了理解思维的本质，我们必须研究思维与思维在其中发生的波澜的关系。

5. 但是，撇开关于思维的起源和结果的这些细微的区分，而就通常以最单纯的方式所理解的而论，语言表现为思维在习惯上的结果和思维在习惯上的显现。为了理解思维的方式，我们必须努力返回到心理学。因为心理学造成了语言的文明。如果人们想反过来表述，那就是造成文明的语言。

首先需要指出，我们现在运用两种形式不同的语言，即有声语言和可见语言。人们既有口语，也有书写语。书写语的出现为时不久。即使我们承认原始的图像中有书写语的模糊的先兆，书写语的历史也不过一万年。但是书写语作为一种具有广泛影响的思维的有效工具，大概顶多只有五六千年。

作为人类经验中的一个因素的书写语可以与蒸汽机相比。它是一个重要的、历史不久的、人工的因素。口语的历史和人性本身一样悠

久。它是构成人性的基本因素之一。不过我们不要夸大。现在，如果口语在意外的情况下丧失了，还可以用其他办法把人的全部经验引导出来。但是，口语由于发展成了一种一般的社会成就，因而仍是人类的成长中一个主要的创造因素。口语是人性本身，它没有一丝一毫书写语所有的那种人工因素。

最后，在我们的日常经验中，我们现在已非常习惯地把书写语和口语混杂在一起。当我们讨论语言时，我们几乎不知道我们指的是口语还是书写语，或者二者的结合。但是，口语和书写语的这种结合是非常新近的事。大约在五百年前，能够阅读的只有少数人，至少在欧洲人当中是如此。这一点是宗教的象征意义以及客店和商店挂有图的招牌的一个最主要的原因。大贵族的纹章是书写的代替物。书写对于语言的心理学的影响是文明史上被忽视的一章。

口语在它表现于动物和人类的行为的胚胎阶段，其变化是在情感表达和信号之间发生的。在这样的变化过程中，它很快变成二者的混合物。在语言的越来越精确的发展中，口语保留了这三个特征，即：情感表达、信号以及二者的相互结合。但不知为什么，在发达的文明的理性化了的语言中，这些特征却消退到背后了。它们使人想到失去了其支配地位的某种东西。如果我们不注意语言的功能中的这种微妙的变化，我们就不能理解三千年以来的新近的文明中的思维方式。对于语言预先作出的假定是各式各样的。

语言在产生时对于直接境况有一种起支配作用的关系。不管它是信号还是表达，它首先是对于这一环境中的那种境况的这种反应。在语言的起源中，直接当下的特殊性是所表达的意义中的一个突出因素。种名“鸟”仍以未分辨的意义为基础；在某种另外的机缘下，即使这些特殊的鸟也不过是模糊地被感觉到。语言首先所表达的是此时此地在这些环境中注意力指向这些鸟。

语言从某种特殊环境下作出的假定中逐渐达到了它的意义的抽象。法语辞典于一定日期在巴黎出版这个事实与词的意义在辞典中所得的解释是没有关系的。与英语“绿色”这个词同义的一个法语词的意义正是“绿色”，而这与欧洲或行星系的状况没有关系。“绿色”就是“绿

色”，此外别无意义。人们一旦按照这个词的意义理解了这个词，就没有什么再可说的了。

当然，我们比我们的祖先文明得多。他们只能想象与某一特殊的春天的早晨有关的绿色。我们的思维能力、分析能力、记忆能力以及推测能力无疑是不断提高的。我们不能以生于能够撇开春天来谈论绿色的人当中这一点而过分沾沾自喜。在这一点上，我们必须记住一条警告：什么都不要过头（Nothing too much）。

只要语言主要是口语，那对于环境的某种特殊性的关系就是最主要的关系。试考察“一个温暖的日子”这句话。在按标准辞典解释的书籍中，这些词具有与地球转动、太阳存在以及科学的湿度理论相关的一般化意义。现在我们撇开辞典，忘却一切科学的枝节，那样，根据专门知识得出的这种抽象，用“一个温暖的日子”这个不由自主说出口的话表示的经验，与得克萨斯的说话人或者北海之滨的英国的说话人的经验就会大不相同。但是意义的同一性仍是存在，什么都不要过头。

我们必须把语言理解为对作为知识的基础的有同一性的东西（identities）作出表达，理解为对与环境相关联并作为存在的本质的特殊性作出假定。口语耽于社会交际的直接性。书写语藏之于册，它抽出了显著的环境而在不同的时间和不同的地点被打开阅读。在此我们发现了写和讲融合的例证。朗读是一种艺术，读者可以读得大不相同。这样环境的直接性与书写的抽象性就发生关系了。

语言的发展所固有的抽象有其危险。它使人脱离直接世界的实在事物。它脱离了平衡的重点，而终结于那些机敏的人士的琐事之中。然而，尽管有许多危险，文明的最后兴起还是由于这种抽象。这种抽象对概念经验作出了表达，概念经验潜在于整个自然界，尽管是以与平均事实非常符合的形式保持下来的。在人类那里这些概念经验是协调的。它们通过其整个环境表达自己。这种协调有审美的和逻辑的两个方面，这两个方面将成为我们下一讲的主题。

最后需要对我们今天下午讲的作个总结。这一讲不外是将一些古老的文明思想加以翻新，而这些思想所涉及的是从地球上生命视域中所看到的宇宙 的发展。在比较近代思维和古代记录时，我们必须记住翻译的困难，以及任何一个力图获得处于市场的日常语汇之后的思维的语言表达的思想家的困难。例如，如果我们一定要用英语木材（wood）一词来翻译亚里士多德的形而上学的一个基本词汇[1]，并且一定要给这个词以最准确的意义，那我们对亚里士多德的形而上学思想的认识就会大不相同。显然，在三千年以前就有一些深刻的思想家，他们的想象受到了他们所处时代的肤浅的表现形式的束缚。

但是，我们能够从缺乏想象力的学者所编辑和改编的记载中识别从地球上生命视域中所看到的宇宙进化概念。我们能够识别包含了大量的物理等级、植物和动物等级的分类，识别最后产生的人类生命。

我们也能够识别根据给事物命名的天真的、幼稚的想法而把语言和人类经验的产生交织起来的概念。事实上，整个古代的想法都是极为单纯的。但是，近代翻译的夸张的一般性所达到的不外是避免各个不同阶段之间的过分确定的区分以及对所包含的动因的过分简单化。

本讲是根据内蕴，根据作用和反作用而写成的。它关于人性的最后结论是：人类的精神活动和人类的语言彼此创造。如果我们想肯定语言的产生是一个给予的事实，那说人类的心灵是语言给予人类的礼物就一点不是夸大。

第六天的状况应当写出来，上帝给人类以语言，人类于是就成了万物之灵。

---

[1] 指亚里士多德的“质料”概念。这个概念希腊文为 hele，有木材之意。——译者

第三讲 理解

上面两讲讨论了重要性 和表达 。理解 这个概念是我们力图以之来分析人类理智的三个概念中的第三个概念。我们探求的是理解理解。

我提请大家注意，整个说来，这是一项无法完成的任务。我们可以阐明理智的片断方面。但是，总是有一种理解不能为我们所领悟。其理由是：脱离被理解的事物的纯抽象的理智概念是一种神话。因为全面的理解乃是完全掌握整个宇宙 ，我们是有限的存在，我们不可能有这种掌握。

这不是说，有一些事物的有限方面在本质上不可能纳入人类认识范围之内。任何存在的事物，就其与其余事物的联系的有限性而言，都是可以认识的。换句话说，我们可以根据任何事物的某种视域来认识任何事物。但是，整个视域则包含了有限的认识之外的无限性。例如，我们可以根据"绿"色的某种视域来认识绿色。但是，在宇宙的其他时代，当其他的自然规律起作用时，绿可能是什么，则是我们所想象不到的。不过没有任何事物在本质上不可认识，因为随着时间的推移，人类可能获得一种洞察自然界其他可能性的想象力，从而获得对于其他想象的时代的绿的可能性的理解。

有一首关于约80年前剑桥三一学院院长休厄尔博士（Dr. Whewell）的诗。这首诗是人所共知的。其中写道：

我是这所学院的主事，

我所不知道的东西，

就不是知识。

这种态度在知识界中一直流行。它使想象的思维枯竭，从而阻碍了进步。

在我们对**理解**的讨论中，这是我想反对的第一个异端。我并不把这个异端之名加之于休厄尔博士，虽然据说他由于博学而自高自大。我要说的是理解从来不是一种完全静止的精神状态，它总是带有不完全的和局部的渗透过程的特征。我完全承认理解的两个方面都涉及我们的思维方式。我的论点是，当我们在渗透过程中来体认自己时，我们所具有的自我认识比我们对理智工作的一种完成感受到的要更为充分。

当然，从一种意义上说有一种完成。但这种完成预先假定了与某种特定的未确定的环境的关系，它置于一种视域之上并有待探索。这就像我们有大量关于"绿"色的知识，但是这种知识受到**世界**在现时代的视域的限制。它与一种确定的、未探索的广泛性相关。而这种广泛性本身只能由它与其他广泛性的关联来理解。

雪莱在他的戏剧诗《古希腊》的一段合唱词中写道：

世界之上的世界永远簸颠，

从创造到毁灭，

有如江河上的水泡，

晶莹劈啪地流泻。

在这条**创造**的通道中，**理解**受到其有限性的限制。另外，在无限的有限事物中，没有任何有限的东西实质上是否定无限性的。这样的无知是偶然的，而认识的这样的可能性揭示了它与已知事物的未探讨的方面的关联性。任何有限的东西的认识总是包含了对无限性的一种关联。

文明的思想发展所必要的专门化在上一世纪对于学者的哲学见解、从而对于促进学术工作的机构的发展，发生了最为不幸的影响。

大学中各个系都自此强调各自的独立性。一个大学所获得的声望，也与它的这种专门化的扩大成正比。

随着科学的发展，人们理解的宽度变窄了。十九世纪是一个取得了伟大成就的时期，这些成就可谓数不胜数。但它未能产生对于各种各样的兴趣、各种各样的潜在的东西都有敏锐的认识的学者。它在应当力求理解的地方却做了批判和推翻的工作。每一个时代的兴趣的详细状况，从这个时代以外的眼光来看，是理解的深度和状况的琐碎的一种粗糙的混合。但是为了理解存在的本性，我们必须把握这样一种深度的本质特征，这种深度超出一切错误的细节，它是该时代可以识别的生活的上升的主要原因。但是在此必须补充另外一种限制，那就是如果有上升的话。

上世纪是文艺复兴时代在产生它的后继者时所受的种种痛苦中的最后阶段。文艺复兴时代本身就有一些妨碍智慧的兴趣正常扩展的限制，它起源于看作是文明的生父的希腊人的学识。毫无疑问，欧洲之受惠于希腊是难以用言语形容的。但是，希腊思想，即使扩展为希腊 - 希伯来- 埃及思想，毕竟只代表重要性的多方面的方式的一个有限的方面，而重要性一直在人类意识的边缘产生推动力。

我们必须进一步努力来求理解。在十九世纪，希腊学者显得比最优秀的希腊人狭隘，基督教学者显得比最优秀的早期神父狭隘，科学家显得比数学和自然科学的创始人狭隘。总的说来，十九世纪所知道的比希腊人、神父和科学的创始人加在一起所知道的多得无可比拟。但是，现代人对于潜藏于背后的大量可供选择的东西（伟大的或令人憎恶的，伺机推翻我们的肯定时间不长的传统的）失去了感觉。如果文明需要存在下去，那扩大理解是头等重要的事情。

2. 什么是理解呢？我们怎样得以说明它的特点呢？首先，理解总是包含了结构概念。这个概念能够以两种方式中的一种出现。如果被理解的事物是结构的，那就可以按照这一事物的因素以及将这些因素构成这一整个事物的交织的方式，来理解这一事物。这种理解的方法会显示出一事物为什么是一事物。

第二种理解方式是把事物看作是一个统一体（不管它能否作分析），并获得关于它对其环境起作用的能力的证据。第一种方式可以称为内在的理解，第二种方式可以称为外在的理解。

但是，这种说法还只说了事情的一半。两种方式是相通的。即一者预先假定它者。第一种方式把事物看作是一种结果，第二种方式把事物看作是一个表示原因的因素。按照后一种阐述我们的意义的方法，我们把宇宙的过程纳入到了理解概念之中。对于过程预先作出的假定的确好像涉及我们以前的分析。我们可以把这两种解释意义的方法当作是运用来理解自然的历程的方法。

诚然，只要与过程的关系未弄清楚，任何事物最后都未被理解。但是，撇开了与无理性的事实的通道的关联的那种理想关系的理解是存在的。就这种关系概念而论，不存在转化。

例如，从一种意义上说，在全部数学中都没有转化产生。相互关系表现于它们的超时间的永恒性。诚然，在数学讨论中有时间概念、接近概念和近似概念。但是运用于科学中时，时间的时间性和接近的运动都被撇开了。照一般理解，数学中的理想事实是自明的。

即使在数学家中，范围广宽的理解也很少。存在的是关于理解的片断的知识以及这些片断之间的联系的片断知识。这些联系的细节也被理解了。但是这些知识的片断是彼此连接的。它们并不是结合成为一种广泛的自明的并列关系而存在。对于近来已受注意的细节，充其量只有一种模糊的记忆。

自明的细节的这种连接被称为“证明”。但是，数学的广泛的自明性是人类所达不到的。

举一个例子。1 和 4 相加所得的和等于 2 和 3 相加。这个知识片断在我看来是自明的。这是一种初等的浅显知识。但是，除非我自欺，对它我是看得清楚的。如果引入了较大的数字，那我就不大会肯把任何这样的知识说成是自明的。我不得不对证明有所轻蔑。其他人具有更广泛的力量。

伟大的印度数学家罗摩努间（Ramanujan）的早死如同伽罗瓦（Galois）的早死一样，是科学的一种损失。就以他为例来说吧！据说，第一百个整数的每一个他都很娴熟。换言之，他对于自明的见识以及他对这种见识的喜悦，在性质上与我们大多数人对于到 5 这个数字为止的整数所感觉到的相同。从个人来说，我所娴熟的不可能甚于这个数字。按照我自己的情况，这个数字的限制也多少妨碍了罗摩努间所享有的那种喜悦感的增加。

我承认对于关系模式有很大的兴趣。在这种关系中，数的关系和量的关系完全是次要的。我提及这些我个人的细节，为的是强调自明性可以假定的极其多种多样的特征。这种假定既可根据自明的结构的范围，也可根据其特征。上面已经提到的“完成”感是出于我们的理解的自明性。自明性实际上就是理解。

渗透（penetration）感也系于我们对可理解性的经验之上，它必然与理解的增加相关。离开某种增加的感觉来感受完成实际上不能达到理解。因为这不能朦胧地感受到与外在事物的未探讨的关系。在某种完成感之外来感受渗透也不能达到理解。因此渗透本身的意义不完全，它缺乏成就。

3. 我们现在来讨论“证明”（proof）概念。从“证明”一词的严格意义来说，我所提出的这个论题把“证明”当作是一种薄弱的第二位的程序。如果用了“证明”一词，那进入人心的下一个概念就是半心半意（half-heartedness）。除非证明引起了自明性，从而使它本身成了不必要的东西，那它就会导致一种二等心态，引起缺乏理解的行动。自明性是一切伟大之处得以支撑其自身的基本事实，而“证明”则是人们经常借以获得自明性的途径之一。

作为这种理论的一个例证，在哲学著作中证明应当尽量少。应当把全部力量用之于表现关于事物的本性以及它们的联系的基本真理的自明性。应当指出，逻辑证明从前提出发，而这些前提以证据为基础。因此证据是以逻辑为前提的。它至少以逻辑具有某种重要性这个假定为前提。

哲学是将事物的本性的基本证据显示出来的基本尝试。一切理解都以这种证据的假定为转移。一种正确地用语言表现出来的哲学将会调动一切前提所假定的这条基本经验。它使人心的内容成为易于驾驭的东西；它给片断的细节增加了意义。它揭示结合和分离、一致和不一致。哲学是对支配特殊思维方式的抽象的批判。

可见，无论从哲学这个名词的何种意义来说，哲学都是不可证明的。因为证明以抽象为基础。哲学总是自明的，否则它就不是哲学。任何哲学论说的尝试都应当产生自明性，而达到这样的目的当然是不可能的。然而不管怎样，哲学中的一切推论都标志着一种不完满，而这种不完满与人的一切努力相伴随。哲学的目的是纯粹的揭示。

哲学的最大困难是语言的失误。人类的日常交际所涉及的是变化万千的情况。没有必要提及自明的事实。因此，在比较固定的空间关系成了自觉分析的题目以前，狩猎场成千年被描绘于洞壁上，当希腊人需要表达自然界的现实事物的终极特征的名词时，他们就不得不利用水、气、火、木之类的名词。

当从美索不达米亚到巴勒斯坦、从巴勒斯坦到埃及的古代世界的宗教思想需要用之于表达宇宙 的方向的最高统一性（这种统一性为一切秩序所依赖，它给重要性以意义）的名词时，他们除了模仿统治尘世 帝国的暴戾的、自负的和专横的暴君的特征外，找不到更好地表达本身的办法。在文明宗教的起源中，神类似于专制君主。我们现代的礼拜式仍有这种痕迹。这种陈旧概念的最有力的否定散见于佛教教义和基督教福音书中。

语言处于直觉之后。哲学的困难在于表达自明的东西。我们的理解超出了语汇的日常应用的范围。哲学与诗相类似。哲学是寻找诗人作出生动暗示的惯用语汇的努力。它力图把密尔顿（Milton）的力息达斯（Lycidas）简化为散文，从而力图创造一套可以用于思维的其他联结的语言符号。

哲学的这种关联性说明了一个事实，即理解主要不是以推理为基础。理解是自明的。但是我们的直觉的清晰性是有限的，而且明灭不

定。因此推理是我们用以达到我们所能达到的那些理解的手段。证明是扩大我们的不完满的自明性的工具。它们预先假定某种清晰性，它们也预先假定这种清晰性表现了我们对于周围世界（事实的世界、可能性的世界、价值的世界、目的的世界）的模糊不明的认识的一种不完满的渗透。

4. 讨论到这里，我们要注意明白地认识事物的另一方面。这就是一种一般特征，其特殊形式有“无秩序”、“罪恶”、“错误”这些不同名称。事物在某种意义上会脱轨。于是，由坏变好的改正概念或者由好变坏的衰败概念就会进入到我们对于事物的本性的理解之中。

哲学家们受了一种诱惑，即他们要编造关于对诸因素加以调整的神话。然后作为补遗引入破坏（frustration）概念作为第二方面。我认为，这是根据十九世纪的，甚至是伟大的斯宾诺莎的一元论的唯心主义而作的批判。说一元论哲学中所设想的绝对 会引起其自身的细节的混乱是完全不可信的。

没有理由认为混乱不及秩序那样重要。我们的任务是得出一般概念，这种概念为二者都留有余地，还指出了扩大我们的渗透力的道路。我建议我们从宇宙 的两个方面的概念出发。这个概念包含了一个统一性因素。按其本质说，这个统一性因素包含了事物的联系性、目的的统一性和享受的统一性。重要性的整个概念与这个终极的统一性相关。在宇宙 中还有一个同样重要的东西，即杂多性因素。存在着许许多多的现实事物，每一个都有单独享受的经验，但又彼此需要。

对统一性的任何描述都要求有许多现实事物，而对许多现实事物的描述需要得出重要性和目的的统一性概念。由于许多事物在本质上有个别性，于是有限的实现就有冲突。因此将多加总为一以及重要性从一到多的导引，就包含了关于无秩序、冲突、破坏的概念。

这些是宇宙的基本方面，对存在的各个方面进行思考的常识将这些基本方面赋予哲学，以便阐明理解的某种连贯性。如果哲学简单地忽视了难题的一个方面，那就是规避自己的责任。我们绝不可能完全理解，但我们可以增加我们的渗透力。

如果存在着一种完全的理解，那任何特殊项目就属于已经清晰的东西。这样它就不过是已知的东西的重复。在这种意义上存在着同语反复（tautology， 重言式）。同语反复是在理智上对无限者 的逗乐。

也正是在同样的意义上，选择特殊项目来加以强调同样是随意的。它是无限者 用以控制它的注意中心的约定。

对于有限的个人来说，存在着根据其本身的经验对于新事物的渗透，而对于细节的选择则服从个人由以诞生的因果关系。哲学有在属于无限者的观点和属于有限者的观点之间摇摆的倾向。因此，尽管理解是不完满的，只要模式已被识别出来，它就是模式的自明性的证明。同样，对于有限的经验来说，推理是进一步渗透这种自明性的成就。

部分地被理解的模式，按照它所排斥的东西较之按照它的完成所蕴涵的东西，要更为确定。按蕴涵而言，完成的其他方式是无限的。但是，只要存在着加之于未完成的发现的任何确定性，就肯定有一些因素被排除在外。逻辑之以不相容性概念为基础，是大约在二十年前由哈佛大学的亨利·舍菲尔（Henry Sheffer）教授发现和提出的。舍菲尔教授还强调指出模式概念是逻辑 的基本概念。这样，就使数理逻辑获得了一个重大的进步。

第一，如果把逻辑 建立在不相容性概念的基础上，那肯定引入了关于有限者的概念。因为正如斯宾诺莎所指出的，有限者就是排斥了可与其本身比较的其他事物的东西。因此，不相容性把逻辑 建立在斯宾诺莎的有限者概念的基础上。

第二，正如舍菲尔指出的，从这个不相容性概念中可以得出否定概念和推理概念。这样就为整个逻辑 运动做了准备。我们可以指出，逻辑 的这种基础意味着破坏这个概念更加类似有限的精神，而和谐的结合这个概念则是从一元论的宇宙这个概念中引申出来的。哲学的任务是使世界所表现的这两个方面协调起来。

第三，逻辑 的这种基础启发了我们对于过程的理解，而过程是我们经验中的一个基本事实。我们处于现在，这个现在是变化不居的。它源于过去，孕育未来，而且正在通向未来。这就是过程。而在宇宙中，过程是一个无可辩驳的事实。

5. 但是，一切事物如果能够结合起来，那为什么会有过程呢？对这个问题的一种回答体现了一种对过程的否定。按照这种回答，过程不过是现象，对于终极实在来说没有意义。在我看来，这种解决问题的方法是很不适当的，为什么不变化的事实的统一能够引起变化的幻想呢？可以肯定地说，满意的回答一定体现了一种对于将变化和永恒（二者相辅相成）交织起来的理解。这种交织是一个基本的经验事实。它是我们关于人格的同一性、社会的同一性以及一切社会学上的功能活动的概念的基础。

现在我们必须考察不相容性和过程之间的关系的另一方面。不相容性指的是：构成一对命题各自的意义的事物的两种状态不可能并存。它否定了这些意义之间的一种可能的连接。但是，这些意义却结合于关于不相容性的判断本身之中。这是一种混乱。当柏拉图让他的著作中的一个人物说“非存在是一种存在”的时候，他提到了这种混乱。

我所得出的结论是：“结合”（together）一词以及所有表达一般连接的词，如果没有一定的说明，就是非常混乱不明的。例如，“和”（and）这个普通的词就是含混不明的所在。使人感到非常惊异的是：对于表达连接的词的含混性作的分析太少了。这些词断送了推理的确切性。遗憾的是：在用最完美的文学形式表达的句子中这些词用得很多。因此，一种美妙的文学体裁并不能保证符合逻辑上的相容性原理。

在阅读哲学文献时，对于表达连接的每一个词都必须仔细加以思考。如果它在同一个句子中用了两次，我们能不能肯定这两次运用体现了至少足以进行讨论的同样的意义呢？

我认为，古代和近代逻辑中的一些有名的矛盾是从这种含混不明中产生的。许多形式上非“连接词”的词表达了连接的意义。例如，“类”（class）这个词具有“和”这个词的各方面的含混不明之处。对于模式的理解以及对于包含于各种不同的模式中的连接词的理解，以对这些含混不明之处的研究为转移。在这个问题上，哲学文献是非常天真的。许许多多的有力的和使人信服的论证都落进了这个陷阱之中。

现在我们必须回到关于“不相容性和过程”这个论题上来。两个命题（我们可以称之为P和Q）不相容这种说法的意思是：按照以某种预先假定的环境所勾画出的结合方式，命题P和Q的意义不可能都显示出来。二者之一的意义要么不可能显示出来，要么能够显示出来，不会两种情况都有。于是过程就成了宇宙借以避免排除不相容性的方式。

这种排除属于情况的有限性。由于过程，宇宙摆脱了有限者的局限性。过程是有限之中的无限的内蕴。由于它，一切界限都打破了，一切不相容性都消融了。

任何特殊的有限性都不是加于宇宙之上的最高限制。在过程中，宇宙的有限的可能性通向它们的实现的无限性。

按照事物的本性，不存在用逻辑名词表达的终极的排除。因为，如果我们把自己的注意力投向整个时间的推移，就会看到两种实有。由于它们是在漫长的过去的某一天在地球上发现的，因此是不相容的；是在不久以前的过去的另一天发现的，因此是不相容的。如果我们从所包含的整个时期考虑，那这两个实有可能相容。一个实有出现较早，另一个实有出现较晚。这样，不相容性是相对于与所包含的抽象而言的。

只要我们满足于高度的抽象，就可以达到一种不难的理智的相容性。纯数学是依靠这种严格的抽象而获得成功的主要例证。其次，在十六世纪和十七世纪最后揭示出来的数学的重要性阐明了一种理论，即：有限的人类理解的进步主要依靠某些适当的抽象以及这种抽象中

思维的发展。由于这种方法的发现，最近三千年间产生了作为现代文明的进步的科学。

6. 但是，这种发现是逐步获得的。这种方法甚至到现在还没有被破解。学者们以极其轻率的态度来对待思维的专门化。人们几乎一致认为，专门化的增加使关于环境的视域的假定（这对开创阶段已足够了）成了单纯而自然的东西。人们也不可能清楚地了解任何专题的扩大会使全部意义发生彻底的变化。科学的对象扩大了，它对宇宙的关联性就会缩小。因为它预先假定了一种更为严格限制了的环境。

环境的定义正好就是特殊的抽象所省略的东西。这种定义是一种无关联性。其所以无关联，是因为它要求有对事物的无限性的理解。因此它是不可能的。我们所能够做的充其量是提出一种抽象，预先假定它是相关的，并在这个假定的范围内前进。

有限的科学的清晰性和其外的黑暗的宇宙之间这种绝然分裂本身就是一种撇开了具体事实的抽象。例如，我们可以探讨我们预先作的假定。就专门的自然科学来说，我们假定几何学。然而是哪一种几何学呢？存在着许多种几何学。事实上，可供选择的几何学的数目是无定限的。我们要选择哪一种呢？

我们全都知道，这是最近三十年来使自然科学感到厌倦或者受到鼓舞的论题。许多科学家最后都在得出我们大家都可以接受的结论。但是，这当中也发生了一种怀疑。我们怎么知道只有一种几何学适合于自然界的复杂的事件呢？也许三维几何适合于一类显相，十五维几何为另一类显相所需要。

我们的比较明显的感性知觉，特别是视觉，看来显然要求三维。另一方面，虽然声音很广，但按其音量的度（比如说在十三度和十五度之间）而言，仍是非常不清楚的。范围的任何变化，无论是最大的变化或最小的变化，都会使我们所能观察到的那些被发现的事件的特征发生惊人的变化。

我们已经提出了非常特殊的感性观察类型，于是我们就墨守一套相应的特殊结果。如果我们加上适当的限制，那的确够了。但是，由于我们的科学扩大，对于自然界的其他方面的关系的范围，就变得愈益重要了。

除非我们能够领会我们的知识与包含了十五维空间关系的事件的本质联系，我们的知识也许要被曲解。独断地把自然界的三位一体看作是它的唯一重要的维的方面，在过去是有用的，现在则变得危险了，到将来也许会成为知识发展的不可克服的障碍。

地球或太阳所在的星云也可能逐渐产生一种在其空间关系上的一般特征的变化。在遥远的未来，如果人类还存在，他们将回顾产生了更高尚、更高大的存在的古怪的、萎缩了的三维宇宙。

现在，这些想法既没有证明，也没有推翻。但是它们具有一种神话的价值。它们的确表现了用连贯的语言表达人类经验的某些方面会怎样阻碍理解的上进。从系统化的知识之树上摘下的苹果太多了，会使进步衰退。

上进感和渗透感对于保持兴趣至关重要。上进有两种类型。一种是运用既定模式上的上进。这种模式的作用是使日益增加的各种各样的细节协调起来。

但是，既定模式的类型限制了对细节的选择。这样，宇宙中的无限性就会被当作不相关的东西而忽视过去。从黎明时的清新气氛中开始的上进，沉落成了协调的雕虫小技的枯燥积累。思想和艺术史说明了这种理论。我们不能规定进步的模式。

诚然，这种上进部分是将细节集合成为既定的模式。这是愚蠢已极的有独断论倾向的人平平稳稳的上进。然而历史揭示了进步的另一种类型，那就是将新模式引入概念经验中。按照这种模式，迄今没有区分或者作为没有因果联系的东西而忽视了的细节就上升为协调的经验。这是关于伟大的未知世界（beyond）的一种新见解。

7. 由此可见，理解的推进方式有两种。一种是把细节集合于既定模式之内，一种是发现强调新细节的新模式。在联系模式上，人类理智被独断论弄得停步不前了。宗教思想、美学思想、对社会结构的见解、对观察的科学分析，同样被这种致命的毒害弄得不成样子了。

当欧洲思想的辉煌基础开始建立的时候，这种独断论就已侵入了欧洲思想中，伊壁鸠鲁、柏拉图、亚里士多德都同样相信他们的经验中、他们理解这些经验的精确的形式中的各种不同因素的确定性，这是从他们理解这些因素的那种精密形态而说的。他们没有意识到抽象的危险。后来，康德在他的《纯粹理性批判》中对于我们为什么应当如此确定的原因作出了一种巧妙解释。对于这种确定性，天才的意见是一致的。

从这些伟大人物都抱着这样的信念这种意义来说，他们的理论没有一种比上两个世纪的更为广泛的知识存在的时间更长。这是历史的悲剧。从柏拉图所设想的那种意义上说，数学是不对的，从伊壁鸠鲁所深信的那种意义上说，感性材料并不是清晰的、明白的、第一性的。

思想史是充满活力的发现和无声无息的封闭的悲剧性的混合物。渗透感失落于完满的知识的确定性中。这种独断论是知识上的反基督教。

在事物的全部具体联系中，联系起来的事物的特征成为将它们结合起来的那种联系性的特征的组成部分。

友谊的每一个例证都显示了两个朋友的特殊性格。另外两个人与这种完全确定的友谊是不一致的。又如，图画上的颜色形成了一幅构图，它部分是几何学的构图。如果我们仅仅考虑抽象的几何关系，那红点可以用蓝点代替。按照这种几何学的抽象，红色和蓝色与其他色点同样一致。但是，如果我们更为具体地考察这幅图，那这样做也许会破坏一幅杰作。红色对这幅图的具体作用同蓝色所产生的作用是不一致的。

因此，随着我们向具体的理解渗透，不相容性就起支配作用了。这就是说，除了一个实有以外，一切实有都与这个实有将引起的特殊作用不一致。随着我们返回抽象，许多实有会各自另外产生同样的抽象效用。因此，相容性是随着从具体到抽象的增加而增加的。

这样，不相容性概念就有了一种模糊不明之处，绝然的差别是由实有之间的不同引起的。如果斑点是深红色，那它不可能同时是浅蓝色。这两个概念之不相容是由于红和蓝是两种绝然不同的颜色。在美的享受上也有不同。蓝色也许是作为一幅杰作的图中的一个因素，从而在同样的几何位置上以红代替会破坏整个审美价值。另一方面，如果人们感兴趣的是几何关系，那红和蓝都同样可以标出这个范围。

我们现在应当知道，不相容性有两种类型。它们可以分别称之为逻辑类型和美学类型。逻辑类型以不同事物之间的区分为基础，而不同事物被看作是构图中的不可兼得因素。这两件不同事物中哪一件在这个复合实有的模式中起一种既定作用，这一点对于构图的整体不可能是无足轻重的。因素中的区分会产生不同的构图，而因素的增加也会破坏基本假定。

我们绝不可能按一幅构图对环境的一切可能性的全部效用来理解这幅构图。我们所意识到的仅仅是一种抽象。由于这种抽象，因素的变化或增加可能无足轻重。不同事物的等值或相容之上总是悬着一种不可避免的后果。一旦我们增加自明性，抽象就会减少，我们的理解就会渗透到具体事实。因此，知识的增加迟早要证明包含在区别中的对抗。

8. 这一讲提出的关于理解的理论适用于逻辑以外。审美经验是自我证明的享受的另一种方式。这个结论的历史同欧洲思想一样悠久。数学的比例理论的运用与音乐和建筑学的关系在毕达哥拉斯学派和柏拉图学派中激起了人们的兴趣。同样，在数学家中广泛流传的关于某些证明较另一些证明好的感受也会激起哲学家的注意。

我觉得，美学和逻辑学之间的类比是一个尚未充分展开的哲学论题。

首先，它们都涉及对一个结构的享受，而后者得自结构的诸因素的相互联系。存在着一个整体，它是由许多细节的相互作用产生的。重要性是从对于一与多的相互作用的生动掌握中产生的。如果这两个相对的方面有一个方面退到了背后，那无论是逻辑经验还是审美经验就都会变得琐碎浅薄。

逻辑和美学的不同在于它们所包含的抽象的程度不同。逻辑注重的是高度的抽象，而美学则根据有限的理解的必要条件的允许而与具体的东西保持接触。因此，逻辑和美学是有限的精神部分地渗透到无限者中这个难题的两极。

这些论题中无论哪一部分都可以从两种观点来考察。在此存在对逻辑复合体的发现，也有在发现这种复合体时对这种复合体的享受。还存在美学作品的结构以及在构成这一作品时对这一作品的享受。创造和享受之间的这种区别切忌过分强调。但是这种区别却又是存在的。本讲末尾所论及的是享受，而不是创造。

逻辑理解的特有态度是从细节开始而及于所达到的结构。逻辑的享受是由多而一。多的特征被理解为允许有这种结构统一。

逻辑运用符号，但又仅仅是作为符号。例如，行间的空白、栏外的宽度、幅页的大小（八开本、四开本或十二开本）上的差别还没有涉及符号论。

逻辑的理解是对于允许有这种抽象的统一的抽象的细节的享受。随着享受的发展，就会发现结构的统一。我们面对着宇宙的一种可能性，也就是说，抽象按其本性如何把这种方法隐于具体的东西之内。逻辑从一些原始观念出发，并把它们结合在一起。

美的享受的迁移方向相反。我们为建筑物的美，画的动人、为文学的优美协调而倾服。整体先于细节。

我们现在来谈区别。在片刻之间，细节使我们不得不把它们当作是作用的整体原因。在美学中，存在一种显示出其结构部分的整体。

在欧洲思想史上，由于强调细节的和谐，美学讨论几乎被破坏了。对希腊艺术的享受总是纠缠于寻求细节，它们显示出没有强制的和谐的某种严格的独立性。

任何一种艺术形式的最伟大的范本都达到了一种不可思议的平衡。整体展现出它的结构部分，每一部分都有自己的提高了的价值。部分构成整体，整体在这部分之外，但并不损害它们。不过值得指出，对于细节的初步研究（如果保留了的话）比在完善的作品中所表现出来的那些最后的细节，更使人感兴趣。即使是最伟大的艺术作品也不是完美无缺。

由于审美经验有更大的具体性，因此它的论题比逻辑经验要广。的确，如果美学论题得到了充分的探讨，那是否还有什么东西需要讨论就是可疑的了。然而这种怀疑是没有道理的。因为好的经验的本质在于渗透到未知的、未经验过的东西之中去。

逻辑和美学都关注封闭的事实。我们的生活则是在关于发现的经验中度过的。一当我们失去了这种发现感，我们就会失去心灵所是的那种活动方式。我们就会沉落到仅仅与过去的平均值相符合。完全的符合意味着生命的丧失。剩下的是荒芜的无机界的存在。

在现在结束的三讲中，我们已试图将哲学思想的一些最基本的观念收集起来，系统化的工作做得很少。在这三个标题名义下，引入了各种各样的概念。

最后得出的结论是：离开细节，离开体系，哲学观是思维和生活的真实基础。我们所注意的那些经验以及我们推到不必注意的背后的那些观念支配着我们的希望、我们的恐惧、我们对行为的控制。只要我们思想，我们就活着。这就是为什么哲学观念的收集超出了专家的研究范围。它铸造了我们的文明的类型。

第二篇 活动

第四讲 视域

人们有理由相信，人类天才在纪元开始前后十二个世纪达到了顶点。在这个时期内，审美经验、宗教、人类社会关系、政治智慧、数学演绎以及观察科学的主要概念都已提了出来并加以讨论。文明的这些方面的每一方面当然都有悠久的历史，一直可以追溯到动物期。但是，在这个时期内，人类获得了丰富多彩的成就。它们与人类生活理想的关联也有意识地加以研究了。在这一时期的早期阶段，产生了荷马的诗和各式各样的孔夫子式的思维方式。在这一时期的后期阶段，产生了维吉尔 [1]、约翰福音以及罗马帝国的政治制度。

生活上的各种技巧大量涌现。其中每一种的创始期都比这个时期早。例如，书写的技巧是在许多年之内逐渐发展起来的。但是，书写之便于用来作为保持个人内心思想的媒介则是这个时期的事。在这个时期以前，它记录帝王的谕诏和征服者的狂言。关于金属、车马、道路和航海的发展也可以这样说。这些都意味着文明处于襁褓中。在这个时期内我们获得了成就。往后知识和技术当然都有进步，但是这种进步是沿着这个黄金时代的活动所开辟的道路走的。过去十八个世纪的欧洲史是它的继续。

这种从辉煌的过去导源引起的一个不幸的结果是：较早期的一些有缺点的见识在语言和文学中生了根。此外，语言还支配着我们无意识地预先作出的关于思维的假定。

例如，各个在辞典内各具有意义的单词以及各个为句点所限定的单句，都暗示了一切撇开环境的完全抽象是可能的。这样，就使人们易于认为可以把哲学问题看作是对于事物的相互联系的理解，而每一种事物离开与任何其他事物的关系仍是可以理解的。

2. 这个预先作出的假定是错误的。我们将其撇开，并认定每一个实有，不管属于何种类型，在本质上都包含了它自身与宇宙的其他事

物的联系。我们可以把这种联系看作是从这个实有看的宇宙，不管它是处于完成中还是处于潜在中。我们可以把这种联系称为这个实有的宇宙的视域。例如，对于三这个数字、蓝这种颜色以及任何一个实现了的事实的某种确定的情境的宇宙，就都存在相应视域。

任何一种质的抽象（例如一个数字、一种颜色）的每一种视域都包含了数量无定的不同的潜在事物。另一方面，事实性情境的视域都必然要消除包含在与这一现有情境中的事实的实现相关的其他事实，还要减少未来的其他事实，因为这种情境作为其当代世界的一个成分，是制约其自身以外的未来的因素之一。

我们关于一切类型的实有的现有抽象的意义这个问题，对于有学问的人来说，不只是一个形而上学的难题。它是一个关于我们对事件的日常判断中的实际良知（good sense）问题。我们的危险在于接受对一组事件所涉及的宇宙的视域有效的概念，然后不加批判地将其应用于其他事件，而后者包含了具有某种差异的视域。由于存在这种差异，就需要作出校正。在第二篇的三讲中，我将讨论涉及每一实有的这种关于视域的理论的各种不同应用。另外，还需要涉及因忽视它而引起的一些误解。

这个关于宇宙的视域概念，在我的《科学与近代世界》一书中曾以“关系本质”为标题讨论过。不过在那里只研究了质的实有的视域。此处这个概念已扩大了。

3. 最简单的关于存在类型的理论是认为某种极端类型不以其他事物为转移而独立存在。例如，希腊哲学家，特别是柏拉图，在对于诸如数、几何关系、道德品格等质的抽象，以及较高级的感性知觉的质的展现上，似乎赞成这种理论。这就是说，按照这种传统，既然我们从我们的经验中抽出了此地、此时、此种环境中的事件的非理智的特殊性，那剩下来的就是一种有自我同一性、区别性和本质的相互联系的残余物，它与事件的推移没有本质的联系。按照这种理论，作为这种舍弃转化因素的结果，我们就会把注意力集中于关于形式的永恒领域。在这个想象的领域中，没有推移，没有丧失，没有获得。它本身是完成的，它是自身支持的。因此它是“完全实在的东西”的领域。

这是哲学中常有的一种想法。它绝没有离开希腊思想多远。后来，它把希伯来因素转化到基督教神学之中。

我们必须承认，在某种意义上，我们必须假定这个撇开了推移、丧失、获得的关于形式的领域。例如，直到十二乘十二为止的九九表是这个领域中一个微不足道的部分。在我们关于已经发生和可能发生的东西的一切思想中，我们都假定九九表是从本质上对历史过程作质的规定的东西，而不管这个过程的时间所指。它总是在近处，不会离开。只要我们的见解是清晰的，就有这种确定的知识的因素。但是，我们的见解怎样才能清晰呢?

这个关于超时间的形式领域的概念引起了一些修辞学上的、窃取前提的语汇，如“自身支持的”、“完全实在的”、“完满”、“确定性”。

让我们按相反的顺序来研究这些语汇。我们会在算术上犯错误。我们可能误解数以及数的相互联系的真实意义。十七世纪和十八世纪的伟大数学家们误解了他们所研究的对象。例如，在关于无穷小的概念、运用无穷级数时必要的谨慎概念以及关于复数的理论上，他们的发现就充满了错误。

关于有纯粹真理特点的人类知识领域的概念是独断论者的得意的幻想，不管他们是神学家还是科学家或人文主义者。

其次，“完满”是人的想象经常有的一个概念，不可将其忽略。但是天真地将其归属于形式领域是完全没有道理的。泥土的形式、罪恶的形式以及其他不完满的东西的形式是什么呢？可以充当形式的住宅的有许多公寓。

最后，我们把“自身支持”和“完全实在”这两个概念放在一起加以考察。每一种形式按其真实本性说，都关系到某种实现。
像“五”和“六”这样的数概念关系到将它们加以例解的事物的概念。把到六为止的数的概念看作是存在于真空中，那是愚蠢已极。在某种意义上，泥泞关系到泥土，罪恶的形式需要罪恶的事物。

因此，形式实际上关系到它们自身以外的东西。把任何没有本身以外的含义的“绝对实在”加于它们之上纯粹是幻想。形式的领域是潜在性的领域，而“潜在性”这个概念本身就具有一种外部意义。它关系到生命和运动，关系到包含和排斥。它关系到希望、恐惧和意向。把这种说法说得更一般一些，它关系到欲望。它关系到将形式加以实现并且超越形式的现实性的发展。它关系到过去、现在和未来。

其次，任何事物都是某种以其本身的方式作为实在的东西的事物。当人们把某种事物归属于非实在的东西时，他们不过是在设想一种有“某种事物”没有归属在内的实在类型。但是，作为实在的东西并不就是作为自身支持的东西。此外，实在的方式是相辅相成的。哲学的任务就是说明各种不同的存在类型彼此之间的关联。我们不能穷尽这些类型，因为它们为数无限。但是我们能够从在我们看来是作为两极的两种类型开始，然后我们可以看出这些类型为了表达它们彼此的相互关联而需要其他类型。

我并不肯定这两种类型从根本上说比其他派生的类型更为终极或更为简单。但是，我的确认为，对于人类的经验来说，它们是理解其他存在类型的自然出发点。

这里所谈的两种类型可以分别称之为**现实性类型** 和纯粹**潜在性类型** 。

这两种类型相辅相成，就是说，**现实性** 是**潜在性** 的例证，而**潜在性** 是用事实或用概念对**现实性** 的特征描绘。

这两种极端类型的相互联系也要引入一些其他类型，即类型之上的类型。每一种类型表达一种结构方式。我认为，在对待结构方式上，语言表达的传统是异常幼稚的。某些受到赞许的词，如“结构”这个词本身，掩盖了反省所揭示出来的那种混乱。

在这一点上，我们最好还是反躬自问。在哲学思想的发展中，我们所求助的是什么呢？证据何在呢？

回答显然是文明的相互沟通所共享的人类经验。既然这种证据的表达是共享的，因此在法律中、在道德和社会习惯中、在对满足人类的要求有帮助的文学和艺术中、在对社会制度的兴衰所下的判断以及在科学中，都可以找到它。它还遍及于词和各种语言表达的意义中。

哲学是一种第二位的活动。它对这种不同的表达进行思考。它寻求事物的类型（每一种类型表示一种存在方式）及其自身特有的实在。它的一切信息的源泉也表达了错综复杂的事物的不同方面。因此哲学的任务就是理解存在方式的错综复杂的情况。

最后还有一点要考虑到，即哲学的源泉以人类经验中所揭示的世界为限。

4. 插了这段追忆我们的证明的话以后，我们现在回到上面所讨论的问题上来。即：被看作是与**潜在性** 完全相反的**现实性** 的意义是什么。我们回头来讲如下的命题：现实性和潜在性在例证和特征的相互作用中相辅相成。因此为了理解现实性，我们必须问，什么是特征、什么是有特征的东西?

对于这个问题的后一半，人们已经作出了许多回答。每一种回答都与人类经验的某一重要方面相关。可以用三个标题来对它们加以分类，即：**实体** 、**事件** 、**绝对** 。但是，这三个标题涉及在文明的许多世纪内知识界所进行的讨论。它们是重要的、尽管远非素朴的经验。

我们的更为直接的经验本身分为两大类。每一类都可以作进一步的分析。一类由质的经验的感觉构成，这类经验是从在此以前的事实中引申出来的，它在现在的事实的人格统一中被享有，并制约着未来的事实。在这类经验中，有从外部获得的感觉，有内部直接享有的感觉，有向外转移的感觉。这种复杂的享有的感觉包含了过去、现在和未来。它同时是复杂的、模糊的和强制性的（imperative）。它是我们与外部世界的本质联系的实现，也是我们现在个人自己的个体存在的实现。它蕴含着它把我们的直接经验当作历史上的一个事实，当作是引申出来的、现实存在的和产生结果的东西。它也蕴含着它把直接经验的感觉当作具有自身性质的单个事实的本质。这种经验的主要特征

是复杂性、模糊性和强烈性。从一个方面说，模糊性导致一种比较鲜明的分类，即把世界区分为动物身体的世界和其余自然界。前者是内在、强烈和相互表达的领域，后者的感受的内在性和强烈性无法洞察。我的头脑、我的心脏、我的内脏、我的肺是属于我的，它们具有一种相互调整的内在性。日出是一种从超出这种直接关系之外的世界得来的信息。身体的行为系统具有与个人经验中的质的转化发生直接关系的因素，在外部世界的感觉之流的关系中不存在这种直接性。由于这一原因，无论是从抽象科学的目的来说还是从医生的目的来说，心理学和生理学都难于彼此分开。人体和直接经验的行为系统是密切捆绑在一起的。

5. 第二类人类经验具有与作为身体的感受的第一类大不相同的特点。它缺乏亲密性、强烈性和模糊性。它由形式的区分所构成，而形式按照外部自然事实与身体的关系来表现这些事实。这一类人类经验可以称之为"感性知觉"。

既然感性知觉属于高等动物所有，所以我们将要按照我们对它的认识，就是说，按照人类经验中的感性知觉来研究它。这是一种有掺杂内容的经验，是从更为原始的身体的经验、即上面首先考察的那类经验中引申出来的。它超出了它的起源，改变了所有重点。它的基本特征是清晰、明白和无偏（indifference）。它在情感上的结果是第二位的派生的东西，是通过唤醒与它本身不同的反应而获得的。这就是休谟的理论。只有休谟才忽视了与身体亲密相关的原始经验，尽管他在描述我们对感性知觉的反应时利用了这些原始经验。

我们在感性知觉中分辨出了外部世界及其各不同部分，后者由关于质的形式描绘出特征，并通过表达分离和结合的形式而相互发生关系。这些质的形式是感性材料，如蓝色的色调、声音的音调。表达区别和联系的形式是空间和时间形式。通过仅仅关注感性知觉的这些形式来解释的世界，我称之为"自然界 "。

这些质的和空间- 时间的形式支配着这种经验。它们与情感无关，因为它们就是其本身那样，也就是作为事物的生动的实现，而这些事物能够抽出现实性载负的情感状态。自然界没有情感冲动。

感性知觉是肉体性经验中的抽象的成就。这些抽象是由于对选择性的关注的增加而产生的。它给了人类生活三件礼物，即：一种对精确性的接近，一种对于各种外部活动性质上的区分的感觉，一种对本质联系的忽略。

高等动物的经验的这三种特征（近似的精确性、性质上的确定、本质的忽略）共同构成了意识的核心，在人类经验中就是这样。

亚里士多德逻辑就是建立在对抽象意识、即"撇开与外物的任何关联而对这种性质作出例证的那种实有"的这种原始解析的基础上。

科学实践也是建立在关于省略的同样特征的基础上。为了精确地进行观察，就要把注意力集中在这种观察上，撇开一切与经验的方式无关的意识。但是并不存在不相关性。这样整个科学就是建立在被忽视的关联方式的基础上的，后者仍然支配着接受这些科学的思维方式的社会集团。由于这一原因，体系化的知识的进步就有两个方面。一种进步是发现这种体系所承认的结构的错综复杂的情况；还有一种进步是发现体系的局限性，因为体系略而没有指出它对存在方式在环境上的协调的依赖，而这些存在方式与体系内的实有具有极为重要的关联。由于一切事物都是相联系的，任何忽视了某些事物的体系都必然受到这些局限性的损害。

对高级感性材料（如视觉和听觉）的注重损害了上两个世纪的哲学发展。我们所认识的是什么的问题被换成了我们能够认识什么的问题，后一个问题被武断地解决了，办法是假定一切知识都从这些感性知觉材料的空间-时间模式的意识出发。

6. 人类知识的研究应当从考察可以在人类经验的转化中识别出来的模糊的变异开始。它不可能把自己建立在简单的随意假定（如作为一切知识的来源的感性材料的空间-时间模式这个概念）的基础上。这些空间-时间模式以及算术模式有种种非常特殊的东西。从我自己的思想框架说，我反对这种注重九九表和正多面体的办法。换言之，反对这样一种意见：以数的关系为基础的拓扑学本身包含了一种理解

事物本性的基本方法。我们肯定应当从更广大、更深透的原则出发。算术和拓扑学是专门学问。

分类的一般原则支配着我们称之为我们的生活的创造过程，这些原则是什么呢？我们只能诉诸我们的直接洞察——诉诸笛卡尔称之为我们的直觉（Inspectio）的东西。我们的判断，即笛卡尔也曾援引过的我们的判断力（Judicium），需要有一种直觉，以便提供作出决定的材料。因此，问题是关于这些支配经验的基本方式的问题。这些方式是分类方式，每一种分类包含着本质不同的差异。

我认为，由三对对立——清晰和模糊、秩序和无秩序、善和恶——所表达的三个分类原则，是对我们的经验的基本特征的描述。我们理解万物的努力应当从这些经验方式出发。

在秩序和善之间存在着一种自然而然的亲近关系。指责人们的"合乎秩序的行动"是反常的。单纯秩序的好处无疑有局限性。它可能过分。但是如果不是以某种秩序为基础，就不可能有任何好处。单纯的无秩序的结果是使成就不实在。本讲的一个目的就是考察秩序和善之间的这种亲近关系，并指出其局限性。

如果我们想到整个欧洲思想史上最著名的讲演所讲的是这个问题，那这是一个抱负过大的目的。它几乎讲了二千三百年了。这一讲的标题没有提到秩序。但是我们的确知道它的对象大部分与数学有关。为什么柏拉图坐下来写一篇关于善的讲话稿时自然而然地想到了数学，按照我们自己今天的观点来考察一下是有价值的。我们现在不涉及在那一篇讲话中所谈的精确的数学理论，甚至也不涉及数学与柏拉图所设想或误解的形式的精确关系。我们的题目是秩序与善的关系以及数学与秩序概念的关系。

乍一看来，关于九九表与基督的登山宝训的道德美之间有某种重要联系的想法是荒唐的。但是，考察一下人类清晰的经验从其混乱的动物性满足的基础上的发展，就会发觉数学理解是深入认识善的本性的首要例证。我们还必须记住，道德仅仅构成善的一个方面，一个往往强调过分的方面。

动物享有结构，它们能够建巢筑堤，它们能够穿过森林来追踪目标。混乱和相互交杂的具体实现了的事实支配着动物界。人能够理解结构，他从纷繁的细节中抽出其支配原则，他能够想象各种可供选择的例证，他设想遥远的对象，他可以将各种不同的结果进行比较，他可以将最好的东西作为目的。但是人对目的的这种控制的本质以根据建构的不同的运用而对结构所作的理解为转移。

作为人，需要研究结构；作为动物，仅仅需要享有结构。动物享有社会关系，而人类能够知道卷入这些社会关系中的个人的确切数目，还能够想象享有的数的确切关联。换言之，从我们的较低级的动物经验到我们的较高级的人类经验的推移中，我们获得了选择的重点，通过它，有限的经验情境获得了明确的定义。

人的眼光的这种清晰性既加强了每一单个情境的独特性，同时也揭示了它对与它本身不同的情境的本质关系。它既强调了有限的个体，又强调了与其他个体的关系。

其次，它揭示了对直接实现的对象的某种分析。还有，由于这种揭示，它突出了过去、现在和未来可供选择的实现的潜在之物。它指出了可能存在和可能已经存在的东西。它提示了显露无饰的歧异和相似。人类能够看到事实之内的形式的功能，以及从这种相互作用中产生的价值。在人类历史上，当对杂多的模糊的认识转换成了对数的精确观察时，人类在认识较高级的生命所必要的那种形式的交织、即发现善 上就迈进了一大步。

我想起了一个附带的证明，即至少松鼠没有越过这条文明的界限。当时我们住在一个令人陶醉的营地里，该营地位于佛蒙特湖畔的森林中。有一只母松鼠在我们的营房里筑了巢，将其安放在火炉旁的砖洞里。它进进出出地抚育自己产下的小松鼠，好像营房里没有人住一样。有一天，它发觉它的家已发展到超出了抚育阶段。于是它把小松鼠一只一只地带到森林的边缘。事隔多年了，我想起当时已有三只小松鼠。但是，当母松鼠将它们放到石头外面时，它觉得它的家与聚集在巢中的家大不相同。它有些惊恐不安，跑进跑出了两三趟，以便完全肯定有没有小松鼠留在后面了。它不会计数，也不会给它们起一

个名字来识别。它所知道的一切就是石头上的模糊的数目似乎与巢中的数目大不相同，它对家的经验缺乏由数所加的明确界限的知觉。结果它隐约地感到有些惊恐不安。如果这只母松鼠能够计数，那它就会为很好地养育了这三个孩子而感到一定满足，或者，要是不是这样，它就会为它的某一个孩子不在而感到强烈的痛苦。然而，它对于任何精确的限制形式都没有适当的经验。

因此，**善** 和**恶** 的生动的经验的产生以对精确的限制形式的直觉为转移。在这些形式中，**数** 居于首位。

7. 在讨论我们的更深刻的经验，即宗教和神秘经验时，对单纯无限性的感觉作了不平衡的强调。为这种感觉所支配的任何存在物都位于松鼠之下，一切实现的形式都表达了有限性的某一方面。这样一种形式表达了它的本性是**这个** ，而不是**那个** 。换言之，它表达了排除，而排除意味着有限性。

世界的全部庄严是从有限的东西的积极成就的感觉中产生的，它与超出每一有限事实以外的无限性方式的感觉结合在一起。这个无限性是每一事实为了表达超出它本身的限制的必然关联所需要的。它表达了宇宙的一个视域。

重要性是从有限和无限的这种融合中产生的。“让我们大吃大喝吧！因为我们明天就要死亡”，这种呼声表达了单纯的有限的东西的平凡。神秘的、没有效果的麻木状态表现了单纯的无限的东西的空虚。那些强调无限性而牺牲历史中的有限的东西的转化的神学家使宗教起了坏作用。我们想起上面的讨论，回头来研究三对对立：**清晰** 和**模糊** 、**秩序** 和**无秩序** 、**善** 和**恶** 。将**清晰** 和**秩序** 同达到**善** 联系起来是很自然的。将**模糊** 和**无秩序** 同**恶** 联系起来也是很自然的。例如，在书写一份证书时，“她的思想清晰而有条不紊”这话被认为是褒奖；而“她的思想模糊而紊乱”这话会被看作是责难。作出这种判断的理由是：清晰而有条不紊使具有这种特点的人善于处理预见的状况。它们是维持现存社会状况的必要的基础，但是它们还并不充分。对于处理不测事件、对于进步、对于刺激来说，有必要超出单纯的清晰和秩序。生命

如果受到单纯的适应的束缚，它就会蜕化。对于促进新事物来说，将经验中的模糊的和无秩序的因素结合起来的力量是特别重要的。

对于宇宙的理解以这种促进的内涵为根基。离开了它万物就没有意义，就会失去变化。时间因此不适用于事物的静止的本性。存在是无意义的。宇宙就会归结为静止的废物，因为它缺乏生命和运动。

在欧洲哲学思想史上，在伟大的思想家史上，可以看出在这个问题上有一种令人奇怪的动摇。对于生命和运动的要求与对于预先作出的没有运动的最高实在的假定交织在一起。不变的秩序被看作是最后的完满。结果，历史的宇宙沦落到了局部的实在的地位，使人感到只是单纯的现象。这样一来，我们的经验的最明显的特征就降为形而上学体系中起从属作用的东西。我们生活在一个混乱的世界中。哲学和受正统哲学思想影响的宗教撇开这种混乱，这种撇开是委靡不振的结果。我们应当对那些表现社会缓步衰落时期主要情绪的哲学加以戒备。我们的哲学思想遗产受到了罗马帝国的衰落和东方文明的退化的不良影响。它表现了头三千年来向前进步的文明走到了尽头。现在需要有更好的平衡。因为文明是又兴又衰的。我们需要哲学去解释各种秩序的产生，解释从一种秩序到另一种秩序的转化，解释表现在我们的经验中为自明的东西的宇宙中善恶的混杂。这样一个宇宙就是重要性的所在。凝固的、无运动的宇宙顶多只能加上"是这样"这个空洞的评语而作为纯知识的对象。

仅仅强调清楚地经验到了的事物的特殊方面这种做法推进了科学，但阻碍了哲学。以约公元前四世纪数学的产生对欧洲思想的影响为例来说吧！数学所研究的是一些在当时既没有引出转化意义、又没有引出创造意义的概念。数和几何图形构成了希腊数学的唯一内容。

没有必要来详述关于这些特殊的数学形式的科学的重要性。它改变了文明，但是它对希腊思想的影响是极其多种多样的。当希腊人理解这种科学时，转化概念还隐于后面。每一个数、每一个比例、每一个几何图形都表现了一种静止的成就。数字"十二"（按照他们对它的概念）与创造无关，"六比二"、圆的几何图形也与创造无关。在他们看来，这些理想的形式是不运动的，不受影响的，独立自在的。每一

个形式都代表了一个它本身所特有的完满。这些就是希腊思想对于数学的基本概念的反应。人心为这种永恒性的闪光所眩惑了。这种发现的结果是：希腊哲学（至少是希腊哲学的最有影响的学派）在超时间的相互关系的静止存在的形态下来想象终极实在。完满与转化无关。宇宙万物及其变化的世界是一个静止的绝对 低级的副产品。

8.希腊的黄金时代的这种冲动对于以后欧洲思想的影响有三个方面。第一，作为一个预先作出的基本假定，静止的绝对 传给了哲学化了的神学。

第二，结构的抽象，如数学概念以及一切包含了结构方式的概念，都具有了一种显著的实在性，而离开了它们在其中产生的个别结构。

第三，这些结构抽象被认为是按其本性说与宇宙万物无关的东西。过程已经丧失。

最后的结果是哲学和神学都有责任来研究从不变的终极实在的世界中引申出变化的历史世界的问题。我们关于知识的整个概念都受到了破坏。最高的智慧被描述为对不变的实在作不变的沉思。撇开行动的知识受到了赞扬。因此，行动被看作是与阴影世界相关的东西。柏拉图关于善的演讲及其对他所理解的数学的强调，是哲学中常有的这种态度的标志。

在那个时代，数学是关于静止的宇宙的科学。任何转化都被看作是静止的形式的转化。今天，我们设想转化的形式。近代关于无穷级数的概念是一个转化形式概念，就是说，作为一个整体的级数的特征正是这样一种形式。一个级数的和的概念就是为这种转化形式所表明的最后结果的概念。

这种关注静止形式的被扭曲的态度是哲学中所常有的，但并不单是它在支配哲学。哲学传统中的杰出人物并没有专靠他们作为自己所特有的体系的拥护者而获得重要地位。体系化的思想使见识清晰，也使人去注意那些表示特殊体系的经验方面。但是宇宙的范围越出我们

有限的理解能力之外。那些使我们得到鼓舞的伟大思想家享有超出他们自己的体系之外的见识。他们所提出的命题很难与我们加于他们的名字之上的那些不精巧的思想方法调和。例如，同一个思想家，他既强调指出不变的数学实有是最高实在所特有的成分，在另外的地方又宣称“生命和运动”属于实在的本质特征。于是，他要求把“事物怎样发生作用？”作为理解这些事物怎样存在的方式。又如另一个哲学家既把经验材料之间的联系归结为感性材料的单纯连续，又求助于“展望”（expectation）的事实。这种从连续中派生出展望的做法对休谟来说是一个可理解的事实，尽管他自己的体系对这一点没有作出说明。我们不是经验单纯的连续。我们分辨出连续的形式，而对这些形式的假定则是哲学思想中所常有的，并支配着我们的日常经验。

柏拉图和休谟指出体系对理性思维极其重要。但是他们对封闭的体系就是活的理解的死亡也作了阐释。当他们作出解释时他们游离于一切体系之外。于是他们按照自己的规则阐明了我们的基本见识是清晰和模糊的混杂。有限的清晰的关键之点在模糊的环境中黯然失色。这种环境伸延于作为纯粹外在的东西的黑暗之中。这种部分地被理解的关于连续的形式模糊地揭示了经验之内的这种环境。

9. 我们需要理解不变的形式的单纯存在怎样需要它本身投入变化的历史世界的创造之中。存在着一种创造的形式。我们需要理解宇宙的统一性怎样需要宇宙的杂多性。我们需要理解无限性怎样需要有限的东西。

我们需要理解每一直接当下的存在怎样需要它的过去的存在、先于它本身的存在，也要求作为它本身之中的一个极其重要的因素的未来。这样在直接存在内部有三个因素，即：过去、现在、未来。按照这种方式，就不允许从有限存在的直接性中取去作为它的视域的外延的无限性。

其次，我们需要理解为何不允许从单纯实事中撇开其与处于其自身实现的现实性之外的潜在之物的关联。具体的实现（就是说，关于历史事实）的真实性质本身充满着为它以不同的关联类型加以排除的种种潜在之物。在现在的事实中，存在着一部分再现、一部分排除的

关于过去的种种特征，存在着一部分分有、一部分排除的关于现在的并存事实的特征，存在着一部分准备、一部分排除的关于未来的可能性。在讨论现在的事实时，如果撇开与过去、并存的现在以及未来的关系，离开与创造形式的保持和毁坏的关系，那就是从宇宙中去除极其重要的东西。如果没有视域，那一切都会变得琐碎。

例如，在某个音乐厅里，有仿佛是当场演出的直接音响。有支配着随后各个经验时刻的交响乐。有使得这种交响乐得以演出的创造天才的感觉。还有创造天才众多（管弦乐队的艺术家、指挥、作曲家）的感觉。有直接实现了的静止的形式多种多样的感觉：乐器的形式、管弦乐队的空间分布，每一瞬间的声音的数学分析、乐谱。最后，我们还有四种说明经验的特征的方式。首先，审美经验内部有三个主要方面：天才的感觉、发现的感觉和破坏的感觉。我们还剩下事实的三个方面：即关于统一性、杂多性和转化的经验。

我们分辨出了分类的三个基本根据，即**清晰** 与**模糊** 、**秩序** 与**无秩序** 、**善** 与**恶** 。

最后，蕴含于创造过程的存在的终极类型有两种。一种是永恒的形式及其在潜在的欲望和实现的事实中的双重存在，一种是实现了的事实及其作为不久以前的过去和直接当下的双重存在方式。在直接当下中也隐藏着一种趋向未实现的未来的欲望。思想家怎样对待这四种存在方式，这一点决定了哲学的类型，也决定了思维对于生活实践的影响。

---

[1] Virgil （公元前70—19），古罗马诗人。——译者

第五讲 过程的形式

这一讲和下一讲讨论的问题的起由是对统一体的各种不同方式所作的考虑。这些统一体由历史世界中的各种结构物表现出来。例如，脉搏、分子、岩石以及植物的生命、动物的生命、人的生命，就是这样一些组织。然后，讨论转到比较笼统的统一体形式上，如最广义的社会学、自然规律、时空联系。

这种论证转到考察统一体的一种最后方式，正是由于这种方式，在多种多样的潜在的东西的形式之中就存在着稳定的目的；也正是由于这种方式，在有限的现实事物的有限的重要性之外还有重要性。换言之，有限的东西的重要性何以需要无限的东西的重要性?

笛卡尔曾从这种联系上来讨论完满。他选择了一个太有限、也太含糊的概念。他不知不觉地在他的讨论中加入了一个假前提，即一个静止地存在着的最后的完满构成了一个与我们的经验相关的概念。他应当采用更为广泛的重要性概念。在何种意义上存在着“宇宙的重要性”? “有限的东西的重要性”是否包含了“无限的东西的重要性”呢?

2. 首先要指出的是随着我们由较小的结构单位到较大的结构单位所发生的由偶然性到必然性的转化。在一篇讲演的一个简单句子中存在着很大的偶然因素。当讲演人作一篇讲演时，整篇讲演在一定程度上必然反映着他的性格。讲演人的性格是由讲演人如何作讲演来体现的，而后者得自他的全部生活的社会条件。这些社会条件取决于历史时代，而这个历史时代是从地球上生命的进化中引申出来的。地球上的生命以在时空星系中观察到的秩序为转移，正像我们的经验所揭示的那样。这些秩序的特殊形式没有显露出任何最后的必然性。自然规律是我们所模糊地辨认出的、在活动的广大时代里不时流行的那些活动形式。这里产生了一个问题。存在着超时间的、范围广阔的秩序形式。它们按本性说没有必然性。但是，经验的重要性需要秩序适当稳

定这一点是必然的。彻底的混乱可以与彻底的破坏同等看待。历史的转化也表示了秩序形式的转化。一个时代让位给另外一个时代。如果我们一定要根据前一个时代的秩序形式来解释一个新的时代，那我们所看到的就是一团混乱。鲜明的界限也是不存在的。秩序形式总是有些居于统治地位，有些受到破坏。秩序都从来不是完全的，破坏也从来不是完全的。在占统治地位的秩序内部存在着转化，也存在着向新的居统治地位的秩序形式的转化。这种转化是对流行的统治状况的一种破坏。而这正是使生命振奋的那种显著的新事物的实现。

生命的本质要到既定秩序的破坏中去寻求。宇宙不受完全符合这种失去活力的影响，它通向新秩序，而后者是重要的经验的第一需要。我们必须解释达到秩序形式的目标、达到新秩序的目标，解释成功的标准和失败的标准。如果对历史过程的这些特征没有一定理解，哪怕是模糊的理解，我们就享受不到经验的合理性。

由于缄默地预先假定静止的时空以及物理的秩序形式的必然性，西方哲学的发展受到了阻碍。最近两百多年来科学知识的发展完全推翻了肯定这种必然性的任何理由。但是，这种预先假定甚至在科学家中也还有保留。对明白地否定了这种预先假定的人来说，这种假定是一种默会的假定。在当今的文坛中，我们发现了一些同样的作者。他们既拒绝违反自然秩序，也拒绝为这种拒绝提出任何理由，拒绝为从哲学上探讨他们自己采取拒绝态度的理由作任何辩护。

我们必须解释趋向秩序的潮流，而秩序是对经验的最基本的解析。我们还必须解释秩序的破坏以及任何特定的秩序形式都没有必然性。

3. 我们必须首先考察过程概念。领悟这个概念需要分析材料、形式、转化和结果的相互交织情况。过程有一种节奏，创造活动由此引起了自然搏动，每一搏动形成了历史事实的一个自然单位。通过这种方法我们就能够在相联系的宇宙的无限性中辨认出有限的事实单位。如果过程是现实事物的基本的东西，那每一个终极的个别事实都一定可以描述为过程。牛顿对物质的描述把物质从时间中抽出来了。这种

描述是在“瞬间”设想物质。笛卡尔的描述也是这样。如果过程是基本的东西，那这种抽象就是错误的。

我们现在需要更详细地来考察一下说明每一事实单位的特征的材料、形式、转化和结果的这种相互交织的情况。但是我们在这样做时必须通过严格的抽象。每一充分实现了的事实在历史世界中以及在形式领域中，即在宇宙的视域中，都有无限多的关系。我们只能从对这些关系中选择极少数关系来对之加以思考。为了充分理解这些如此抽象过的关系，需要有我们从中抽象出这些关系的无限性。我们的经验的东西比我们能够分析的东西要多。因为我们经验着宇宙，而我们在我们的意识中分析的只是从宇宙的细节中选出的一小部分。

现实事物的任何一次搏动的材料，都是由相对于这一搏动而存在的先前的宇宙的全部内容构成的。它们是从宇宙的细节的杂多性来思考的这个宇宙。这些杂多的东西是一些先行的搏动；在事物的本性中，还隐藏有各种不同的形式，它们或者是作为实现了的形式，或者是作为有待实现的潜在的形式。这样，材料就由现在已有的、过去可能有的和现在可能有的东西构成。在这些词汇中，动词“有”（to be）指的是某种与历史的现实事物相关的方式。

这些就是材料。从这些材料中产生了一种有转化形式的过程。这一过程单位是有待探讨的现实事物的“貌似真实的现在”。它是一种结构的过程、分级的过程和排除的过程。过程中的每一细节作为现实的东西都包含了它本身与其他细节相比时所处的等级。任何一个这样的因素的效力都包含对材料中的一些成分的排除，这些成分不能与作为过程的那一部分的那种细节一致。既然排除是一个实证事实，因此放弃了的材料的背景就为整个搏动添加了一种感受的格调。任何一个历史事实，不论是个人的还是社会的，在我们还没有认识到它避开了什么以及这种避开的狭隘性时，都没有被理解。人们如果不联系到西班牙人十九世纪对加利福尼亚的统治和十六世纪对英格兰的统治都遭到了失败，就不能完全理解欧洲人在北美的历史。

一切现实性都包含了从现实材料中导出的形式的实现。它既是各种质的结构，也是结构的一种形式。结构的形式表示出在材料中实现

的这些形式如何进入到一个有限的结构过程中，由此获得了具有自己的例证和放弃物的新现实事物。这是一种过程形式，它涉及一种复杂的材料形式，并引起一种关于现实性的新的完成。但是，任何现实性都不是一个静止的事实。宇宙的历史特征是它的本质所在。完成的事实只有处于形成未来的那种活动材料中才能得到理解。

当我们把所考察的过程看作是一个完成了的过程时，我们就已经在分析一种其他创造物的活动的材料。宇宙不是一个用玻璃箱装着标本的博物馆。宇宙也不是一支训练有素、步伐整齐地行进的队伍。这样一些想法属于近代科学的虚构。如果对这种虚构有恰当的理解，那它还是有用的。科学所研究的是在一定观察方式内显得重要的大的平均作用。但是，由于我们的有关知识的微妙之处急剧增加，在人类思想史上没有一个科学结论未加改变而一直保留下来。

4. 为了考察转化形式的概念，我们将详细研究它的最简单的例证。让我们来考察算术，因为它与过程的一些特殊形式相关。我们在此将反对流行的关于重言式的概念。试考察将两个集合数融合为一个单一的集合数，每一集合数的特征都用三重性（triplicity）表示。“二乘三”这个概念的整个本质在于过程。“二乘三”表现了它的过程的特殊形式。这种形式的特征有两个来源。一个来源是融合过程中两个集合数的任一集合数的三重性。这个三重性是根据支配着每一集合数和集合过程的某种个体性（individuation）原理得出的。作为这一原理的结果，每一集合数表示三性（three-ness）。这样就有了将两个集合数整合为一个集合数的过程。我们根据数来考察这一作为结果的集合数的特征。认为这种融合过程必然产生六这个集合数，而同时仍遵守将个别事物同一起来这条原理，那是不正确的。

试以水滴为例来考察。每一水滴外层都有其表面张力。假定有两个集合，每一集合有三滴。融合过程也许是最后融合为一滴，或者将原来的水滴打散，得出一个五十滴的集合。通常以“二乘三”来假定的过程是一个相关的个体性原理保持未受破坏的过程。在这种情况下，二乘三是六。但是，“个体性原理”这话有一种模糊的解释。一个医生

开一剂两汤匙的药。这剂药实际上放在一个汤匙里。因此，实际个体化为多少汤匙也许并不重要，也可能从未做到。

“二乘三是六”这个陈述所涉及的是一个未详释的关于维持特征的原理。这种特征在融合过程中被假定是不变的。“二乘三”这话所涉及的是维持这种个体性原理的融合过程的一种形式。更为概括地说，算术语汇所涉及的是过程的特殊形式。它们得出一个由某种确定的算术特征所说明的集合数。过程有其严格的形式，而在上面提到的条件下，它会得出一个有这种特征的复合的实有。

很抱歉，我用了这么冗长的篇幅来强调这种琐碎的问题。也许你们之中会有人认为我在反对一种流行的信念。有一种当今流行的理论认为“二乘三是六”这个短语是一种重言式。这就是说，“二乘三”所说的与六相同。因此在这句话中没有什么新东西。我认为这句话所考虑的是过程及其结果。当然，一个过程的结果是它本身以外的过程的一部分材料。但是，就对“二乘三是六”这个抽象而言，“二乘三”这话指的是一个变量的过程的形式，而“六”是一个复合事实的特征。

在我们对于语言和符号的解释上我们是幼稚的。我们忽视了意义的细微的区别。如果我们说“六不等于七”，我们就是否定“六”和“七”的同一性。在这话中，“相等”一词指的就是“同一性”。如果我们说“二乘三是六”，我们就是说一个过程的结果是一个有“六”作特征的实有。如果我们说“二乘三是二与四之和”，我们就是说两个不同的过程得出了具有同样数的特征的结构。在这些场合下，“相等”（或者说“是”）一词的意义是各不相同的。我们最后的观点是：数学所研究的是过程的一定形式，它们得出一些作为以后的过程的成分的形式。在上一讲中我曾指出，过程形式的概念会将其意义加于数学中所运用的无穷级数的概念上。

这种讨论是对柏拉图的一种过时的追忆。因为他的永恒的数学形式在本质上是与过程相关的。当他提到“生命和运动”的必然性的时候，这种理论正是他自己的理论。但是，他仅仅是时断时续地记住了这一点。他倾向于把过程同纯粹的外表同一起来，把绝对实在设想为

没有转化的东西。按照这种方式，在他看来，数学属于无变化的永恒的东西。这样他就接受了“重言式”。

5. 任何一种存在的本性都只能按照它在创造活动中的含义来解释，这种活动在本质上包含了三个因素，即：材料、具有与这些材料相关的形式的过程以及得出以后的过程的材料的结果——材料、过程和结果。

与此不同的是将宇宙归结为一种有生命和运动之梦的空洞的重言式的绝对。数学的发现如同其他一切发现一样既推进了人类理解，又引起了新的错误方式。它的错误就在于引出了关于缺乏“生命和运动”的形式的理论。

由于一些有才智的希腊人接触了埃及的思想，于是一些思想家就认为希腊哲学中的“最高存在”受到了那时数学发展的影响。他们误解了各种数学概念之间的关系。一切数学概念都是与混合的过程相关的。数的概念本身所关系到的就是从个别的单位到复合的集合的过程。最后的数不属于任何一个单位，它说明了达到集合的统一的方法的特点。因此，即使是“六等于六”这样的命题，也不要看作是一种单纯的重言式。也可能有这样的意思：支配一个特殊的结合形式的六得出了一个作为以后的过程的材料的特征的六。不存在纯粹静止的数这样的实有。只存在从世界-过程中抽象出来设想的各种不同过程中作为它们的部分的数。

因此，关于世界过程的概念应当看作是过程的总体概念。必须把最高存在的概念运用于结构过程的现实事物上，即运用于不以历史领域中任何特殊时代的材料为限的现实事物上。它的现实性借以建立的基础是它的无限的概念欲望，而它的过程的形式则是由将这种欲望与从世界-过程所得材料相融合而引申出来的。它在世界中的作用是支持达到生动的经验的目标。它是潜在之物的蓄积和对成就的协调。它的过程的形式与过程由以发端的材料相关。结果是统一化了的结构。后者把它的作用看作是未来的历史世界中有效的一种材料。

我们的经验材料有两种。它们可以分析为实现了的实事和作为潜在之物的实事。这些潜在之物进一步可以分析为与材料或结果的实现无关的纯抽象的潜在之物和因与实现密切相关而被接受的潜在之物。因其密切相关而被接受的这些潜在之物是支配引起结果的结构形式的动因。这种对一个结构形式的支配包含了一种具有活力的规定性，材料之所以要保持和放弃即由它而来。

从材料存在着广泛的相互一致来说，结构的具有活力的形式就是使这种一致产生结果、并为未来保持这种一致性的形式。在此，我们在较小的变化中具有大规模地保持同一性的基础。行星、岩石和生物都证明了对同一性的范围广泛的保持。但是，它们同时也证明了这种保持的褊狭性。在已实现的实事中，没有任何东西与它以前的自我保持有完全的同一性。在已实现的事实的范围内，这种自我同一性仅仅是褊狭的。它适用于一定目的，它支配着几种过程。但是在其他过程中，区别是重要的。而自我同一性却是一种有趣的故事。从继承现实的遗产来说，一个三十多岁的成年人与从前那个出生不到十月的婴儿基本上是同一的。对于驾驶一艘游艇来说，成年人与儿童则有极大的区别。同一性由此退化为一种形而上学的无关联性。只要同一的东西能保持下来，自然规律就自然存在。只要同一的东西消失了，这些规律必定要发生变化。但是，发生变化本身也可能是合乎规律的，个别的东西中的变化也许会表现出一种变化的规律。例如，从婴儿到成年人的变化就是这样。不过，这些变化的规律本身仍然是易于变化的。例如，种族的兴衰、文明的起落、天体的逐渐形成及通过各个阶段。

在任何一个这样的例子中，只要有了变化，就可能有新的存在类型。它们服从以这种新的环境为转移的新的规律。换言之，材料、过程的形式以及产生新材料的结果，都以它们的时代以及这一时代中占统治地位的过程形式为转移。

没有任何比过程的形式的某种反常的动荡所引起的情感动荡更值得注意的东西了。缓慢的趋向已被承认。但是，对于人类经验来说，如果发生了急剧的变化，那人的本性就会陷入歇斯底里。例如，狂风、暴雨、地震、社会习惯的革命、重病、烈火、战争都是激起特殊

情绪反应的情境。对急剧的变化作出这种有力的反应有着非常充分的理由。我认为这既显示了我们对于合乎规律的秩序的支配的反应，又显示了我们对这些秩序遭到破坏的反应。当根本性的变化发生时，有时如登九天，有时如入地狱。

6. 人们对于单纯的材料和单纯的结果注意得太多了。存在的本质基于从材料到结果的转化之中。这是自我规定的过程。我们一定不要用被动的形式来思考死材料。这种材料在这一过程之中留下自己的痕迹，同时支配着其形式。我们一定不要只关注结果。存在的直接性处于流变之中，生命的生动性寓于转化之中，它具有以获得结果为目标的形式。按其本质来说，现实事物的目标是自我形成。

我在这几讲中提出的一种主要理论是不能把存在（不管就它的何种意义来说）从“过程”中抽象出来。“过程”和“存在”这两个概念是互为前提的。从这个论题得出一个推理：关于过程的“点”这个概念是谬误的。在这里，“点”这个概念意味着可以将过程分析为本身没有过程的最后实在的结构。

试以没有时间绵延的瞬间（例如在某一天的中午）概念为例来加以考察。这样一个概念是没有过程的点的概念。其次，空间上的一个点也可以作为这样的例子。相反，空间的广袤却是转化的幻影。它只有通过某种转化过程才能被经验到。最近三十年来，这条真理以带有一点素朴性的关于光的理论形式征服了近代物理学。

作为这些特殊情况的基础的一般原理是：关于没有个别事物的过程和没有过程的个别事物的错误概念，从来不可能彼此协调。如果人们从这些错误概念之中的某一个概念出发，那他们一定要把其他概念当作没有意义的东西而加以忽视。

算术中所精心制作的数的概念向来都是以导致这样的错误分离的偏见来加以研究的。每一个别事物都没有数量性，而静止的集合的特征却由数来说明。按照这种方式，在我们研究算术时似乎就没有过程。这样数学就被看作是一种为虚伪的形而上学充当避难所的试验场。

当柏拉图思考数学时，他就设想有一个不变的形而上学世界，并把这个世界同转化世界中的单纯的模本对立起来。但是当他思考活动的现实事物时，他就趋向于相反的观点。为了使形式不至于空洞无意义，他要求有“生命和运动”。

我在这几讲中采纳了柏拉图的第二种理论，即关于“生命和运动”的理论。数学的融合方式，如“加法”、“乘法”、“级数形式”等，都被设想为过程和形式。“相重数”这个概念本身就被设想为离开了过程的形式的抽象，由于这种过程形式，材料获得了成为一种新材料的结果的统一性。

7. 过程和个体性相辅相成。在分离中，一切意义都消散了。过程（或者换言之，欲望）的形式从所包含的个别事物中取得自己的特征，而个别事物也只有根据它们所包含于其中的过程才能被理解。

从这一理论中产生了一个困难问题。怎样才能证明关于推理的某种一般性的概念呢？因为，如果过程以个别事物为转移，那个别事物不同，过程的形式也会不同。从而对于一个过程说的不能适用于另一个过程。对于被看作是包含在不同过程中的个别事物的同一性概念，也有同样的困难。我们的理论似乎破坏了合理性的真实基础。

问题在于每一个别事物都影响将它们包含在内的任何过程。因此任何过程都不能撇开所包含的特殊事物来考察。反过来说也是这样。于是，逻辑的数学上的绝对的一般性就消除了。归纳法也同样失去了任何保障。因为在另外的条件下会有另外的结果。

为了探讨这个问题，首先要指出之点是它的困难与常识一致。不同的科学之间的区分以及不同的研究问题之间的区分都说明了这一点。为了欣赏莎士比亚的十四行诗或巴赫的逃亡曲，不需要先研究地质学。地质学中所讨论的事物同十四行诗和逃亡曲都大不相同。由于这样，一篇地质学论著中所讨论的相互联系与在一首和十四行诗或一部逃亡曲的结构中所揭示的相互联系就大不相同。但是，的确也有模糊的类似之处。有时候这些类似之处还显得重要。例如，希腊人发现

了弦长与音调和谐之间的类似以及建筑物面积大小与结构的美之间的类似。

因此，因歧异性产生的不同不是绝对的。在歧异性中仍存在类似。理性主义的方法就是讨论类似。理性主义的局限性在于有不可避免的歧异性。文明思想的发展可以描述为在歧异性中发现同一性。例如，一段日子与一群鱼之间在数目上发现有同一性。

对世界的整个理解在于根据所包含的个别事物的同一性和歧异性来分析过程。个别事物的特点反映在作为它们的相互联系的共同过程的特点之中。我们可以从无论哪一个尽头出发来进行研究，就是说，我们能够理解过程并由此来考察个别事物的特征；或者，我们可以说明个别事物的特征，把它们看作是有关过程的构成部分。其实，区别不过是着重点的区别。

但是，抽象的这种可能性使个别事物以及构成它们的存在的过程的形式都可以区别来加以考察，这种可能性显示了一种作为一切思维的基础的根本的直觉。这种直觉就在于从对个别事实的经验到特征概念这条根本性的路线。由此，我们进而及于事实连续中特征的稳定性概念。由此，我们进而及于某一既定的连续路线中连续的事实的局部同一性概念。由此，我们进而及于事实的潜在性，以支持这种连续中的这种局部同一性。

换句话说，一旦我们为了把关于连续形式概念和所包含的个别事实概念分离开来而进行抽象，我们就必然引出潜在性（即连续的事实的潜在性和事实的连续的潜在性）概念。我们的一切知识在于享受连续的可能的协调和个别事实彼此之间可能的协调。我们实际上是说，这样一些事实与这样一些连续形式是一致的。我们所考察的是个别事物的可能性和连续的可能性。单纯的直接的例证仅仅是我们的经验的一个方面。

8. 只要过程的概念得到了承认，潜在性概念对于理解存在就是根本性的了。如果根据静止的现实事物的观点来解释宇宙，那潜在之物就消失了。任何事物都是它本来的样子。连续是单纯的外表，是从对

知觉的限制中产生的。但是，如果我们从作为根本的东西的过程出发，那现在的现实事物就从过程取得它们的特征，并且把它们的特征加于未来。直接性是过去的潜在之物的实现，也是未来的潜在之物的储备。希望和恐惧、高兴和幻灭都从在事物的本性的极其重要的潜在之物中获得它们的意义。我们满怀希望地追寻踪迹，或者万分恐惧地避免追寻踪迹。直接事实中的潜在之物构成了过程的推动力。

我们在此必须把讨论打断，因为已经说得太多了。宇宙的本质不只是过程。关于没有过程的其他形而上学理论绝不会使伟大人物相信，除非它表达了我们的经验的某个根本方面。例如，牛顿对绝对空间的概念可能是错误的。但它仍然证明了对他而言的一个明显的事实，即过程概念不适用于宇宙的一些因素。在他看来，至少历史实现中空间关系的潜在性是一个超时间的事实。他没有这样来说明这一点。这种表述的格调冲淡了他自己对独立的空间的实在性的信念。

但是，用这种方法来表达的关于空间关系的概念是与现在的历史时代关联密切的联系形式的一个例证。它也说明了作为归纳法的基础的一条主要原理。这条原理是：过程的形式主要是从所包含的基本事实中得出的。因此，它倾向于保持自身，以便支配它自己的未来的实现。这是关于潜在形式有各种各样的关联的理论。因此，关于表现未来实现特征的现在的潜在性的理论，在培根和牛顿的信念中就已隐藏着了。形式的意义就在它在现在具有双重活动性。它表示了现在的特征，从而它形成了未来过程的形式。

另外有两个人物必须补充，即柏拉图和莱布尼茨。柏拉图肯定一个最高的形式领域，莱布尼茨肯定各具有过程的形式的单子。莱布尼茨的理论很使人想起笛卡尔的解析几何学，在这种几何学中，每一条曲线都用一个代数方程式来表示。这种方程式是曲线的描述形式。困难之处在于将静止的形式与活动的过程联系起来。在将事实的静止的直接性同其过去和未来的历史过程联系起来上也存在同样的困难。表达每一个具有其自身完善性的尺度的事实的相互联系是一个进一步的问题。每一个事实正好就是那个受了限制的事物。那么，事实何以彼此需要呢？最后，每一个直接事实都是它本身的实现。那么，在何种

意义上，一个事实能够隐藏作为形式的实现能力的潜在性呢？换言之，按其本性来说，一个形式的实现何以能够包含与其他情境下的其他形式的实现的关系呢？

上面列举的问题是经验常谈的一般化了的陈述。它们只是表示在每一经验瞬间我们的生命对我们当然意味着什么。正是由于这一原因，语言就不能用来分析。我们不必为彼此指出存在的必然性。语言主要是预先假定这些必然性而强调偶然性。我们很少提到什么东西一定存在。我们提到的是什么东西可能不存在。哲学讨论的全部困难在于语言的这种软弱无力。有一本属于离当代很近的用英语写的哲学著作，题名是《空间、时间与神》。塞缪尔·亚历山大（Samuel Alexander）用这一用语向我们提出了一个在人类的严肃的思想中经常出现的问题。**“时间”** 指的是过程的转化，**空间** 指的是每一种相互交织的存在形式的静止的必然性，神则表示作为直接事实之外的潜在性的理想的魅力。

9.如果撇开**时间**，那目的、希望、恐惧、能力就都没有意义。如果没有历史过程，那每一事物就是每一事物，也就是一个单纯的事实。生命和运动都丧失了。撇开**空间**，就不存在极点。空间表示成就的停顿。它把直接实现的复杂性符号化。它是关于完成的事实。**时间和空间** 把宇宙表示为包含了转化的本质和达到成就的东西。转化是实在的，成就也是实在的。语言的困难在于表达其一而搪塞其他。

最后，存在着作为宇宙中的一个因素的**神**。由于这个因素，在现实的东西之后存在着重要性、价值和理想。我们本身之外的价值的意义正是通过空间的直接性与神的理想的关联而引起的。超验的宇宙的统一性和实现了的现实事物的杂多性都因神的这种意义而进入我们的经验之中。离开超验价值的这种意义，实在的他在性（otherness）就不会进入我们的意识中。我们之外的价值是肯定存在的。否则，按照我们自己的唯我论的存在方式，每一个经验到的事物都不过是一种空洞的细节。我们认为有两种明显性正是起于神的意义。一种是世界的许多现实事物的明显性，另一种是世界的统一性的明显性。后者是为了保持被实现的价值并且向实现的事实之外的理想转化。

因此，空间 、时间 和神 是表示三类反省概念的一般名词。用这些概念来理解事物的本性使人类和其他动物区分开来。这种区分不是绝对的。高等动物表现出了种种征象，表明它们在直接事实的直接享有以外还具有理解和信念。而每一个人的生命主要也是一个从直接性到直接性的无声无息的历程，没有为高级反思所照亮。不过，尽管强调了人和动物的种种类似之处，从反省经验的影响来说，仍然有很大的距离。这种反省经验表现了三个主要特征。为了充分地理解它们，这些特征是彼此需要的。存在着共同结合的经验，这些经验是空间经验。存在着承先启后的经验，这些经验是时间经验。

存在着关于理想（接受的理想、指向的理想、达到的理想、破灭的理想）的经验。这是关于宇宙中的神 的经验。最后这种经验成败的相互交织是极其重要的。由此我们经验到一种与我们自己不同的宇宙的关系。我们实质上是按照不是我们的东西来度量我们自己的。唯我论者的经验不可能有成败。因为这种经验就是存在的一切，没有进行比较的标准。人的经验明显地将本身与一个外部标准联系起来。这样宇宙就被看作是包含了一种理想的泉源的东西。

这个泉源的能动方面就是内在于现在的经验中的神 。历史上的重要性的意义就是把宇宙直觉为一个无穷的过程，从它关于理想的神的统一性来说，它是不朽的。

因此，在神 和历史过程之间存在着一种极为重要的关联。由于这一原因，过程的形式并不完全决定于从过去引申出来。随着时代在失去希望和遭到破坏中衰退，过程的形式就会获得包含了新的秩序的其他理想。

科学研究过去，并根据过去的成就的形式来预见未来。但是，由于现在变成了它所继承的重要性的方式的自我毁灭的东西，于是神 的影响就在历史过程中树立起了达到其他理想的新目标。

科学所研究的是过去转化的事实，历史所讲的是达到理想的目标。而在科学 与历史 之间，存在着关于能的神 的冲动作用。将死的

科学 事实变成活的历史剧 的则是世界之中的宗教冲动。由于这一原因，科学从来不可能预见历史 上层出不穷的新事物。

第六讲 文明的宇宙

在这一讲中，我们探讨一个关于宇宙概念的证明。这个概念肯定了描述人类社会各文明阶段的特征的那些理想的正当性。

我们已经假定许多现实事物、它们在历史过程中的协调形式、它们各自不同的重要性以及它们对宇宙统一体的共同重要性，都是自明的。正如上面几讲中所说的，我们必须清楚地懂得，我们不是从明确的前提出发来论证的。哲学正是对前提的探索。它不是演绎推理，这些演绎推理的目的是用结论的论据来检验出发点。

专门科学接受哲学的假定，并且通过将这些假定缩小为所讨论的专门问题的形式而使它们变得比较清晰。同时，甚至在这样局限于专门问题的推理中，演绎逻辑也没有绝对的确定性。由于假定了既定问题之外的那些考虑是无关的，前提就假定了它们的清晰性有限。前提是按照它们个别的孤立状态下的简单性来被设想的。但是，对如下的可能性不可能作逻辑检验，即：导致对各种结构作出详细阐述的演绎程序，可能使诸种考虑发生关系，而论证的原始概念是从这些考虑中抽象出来的。各种不同视域的相互一致从来不可能恰如其分地加以确定。

科学突破它们原来假定的界限，这在科学史上例子很多。甚至在运用于算术中的那种纯粹抽象的逻辑中，在最近半个世纪内，也发觉有必要引入类型理论，以便纠正对原始前提的忽略。

因此，演绎逻辑并没有一般人所给予它的那种绝对至高无上的地位。在运用于具体情况时，它是一种试验性的步骤，最后得由它的结果的自明性来判断。这种理论将哲学置于实用主义的基础上。不过“实用主义”的意义必须是最广泛的意义上的。它在许多现代思想中为一些任性的专家的假定所限制。实用主义不会用武断的否定把自明性排除在外。实用主义所诉求的仅仅是在文明的经验中支持其自身的那种自

明性。因此，实用主义归根到底是诉诸文明的广泛的自明性以及我们用“文明”来指称的东西的自明性。

在我们最后撇开演绎逻辑之前，最好提一下变项在逻辑推理中的作用。从这种联系上说，“变项”一词运用于以命题形式出现的符号上，以便构成一个确定的命题。这种命题形式仅仅表示它们有效地运用于其上的某种实有。同时，变项显然是不确定的。在整个论证中它仍然保持了它的同一性。这个概念最初用表示任何数的普通字母如X、Y、Z而假定了代数的重要性。在亚里士多德的三段论中，这个概念也显得有些试验性，在那里，像“苏格拉底”这样的人名指的是“在整个的论断中相同的任何人”。

变项的运用是表示整个推理系列中关于“任一”的某种运用的自我同一性。例如在初等代数中，当X第一次出现时，它指的是“任一数”。但是在这一推理中，X的再次出现总是指与第一次出现“同一的数”。因此变项是“任一”的模糊性和某一特殊表示的明确性的一种巧妙的结合。

在运用变项的逻辑推理中，总是默然地预先作了两个假定。一个是：当推理得出新的结构时，结构的一定符号保持同样的意义。另一个假定是：当变项为某种确定的情况取代时，每一变项都能保持完全的自我同一性。在提出任何新的结构时，绝不可能保持完全的自我同一性。问题仅仅在于，这种丧失是否合乎论证的目的。摇篮中的婴儿和长大的中年人在某种程度上是同一的。在他种意义上是歧异的。就其结论说，论证的系列是得到了同一性的证实呢，还是受到歧异性的损害?

现在我们把演绎逻辑当作讨论形而上学的一个主要工具大致讲完了。这种讨论所关注的是揭示出自明性。离开这种自明性，演绎推理就失之无效。因此，逻辑预先假定了形而上学。

2. 我们用以把我们自己预先假定为现实事物世界之内现实事物的主要根据是什么呢？为了正确推出与我们自己一致的现实事物世界，不可能从关于质的细节的纯粹主观经验出发来论证。那样“接受形

式”（form of reception）就会纯粹是一种假托方式。换言之，接受形式被归结为对我们自己的唯我论存在的估计。它描述我们个人关于质的模式的一种显现的经验。它记述我们内部的一种活动。它不把我们自己记述为其他活动中的活动。它没有注意到我们把自己看作是生物界的生物。我们被归结为对于单纯外表的享受。如果抱着这种假定，那就没有材料来洞察一个有许多协调的现实事物的世界。

在讨论我们的经验时，首先要指出我们关于质的细节的清晰意识在外表上的可变性。这是红的，那是高声的，这另一个是正方形，这种确定的意识是努力集中和排除的结果。它也从未得到确认。总是存在着闪现不定的变异，其产生是注意力大幅度转移的结果。意识是一种不断变化的过程，它从本质存在的整个过程中抽出易变的质。它有所强调。但是，如果我们忘记了背景，那结果就会琐碎。

集中注意真正的质的细节能够引起关于这些细节的单纯连续的意识。例如，我们记录一种为蓝和灰的模式所继的红和绿的模式，这种经验为听到一声清彻的钟声而结束。这里存在的是一种质的主观经验。此外别无其他。整体是没有意义的。这是通过注重意识的抽象取得一种鲜明的经验的结果。

但是我们所意识到的不能只是清晰性，如果我们不根据那些使我们隐隐约约地想到存在的完整性的大量问题来对清晰性作出解释，就不会出现清晰的重要性。

近几个世纪的著名的认识论之所以那样薄弱，原因正在这里。这种认识论把经验整体解释为仅仅是对感性材料的初始的清晰性的一种反应。结果把反应局限于感性材料所供给的材料之内。这些近代哲学思想派别可以仅仅问：对于为蓝和灰的模式所继、为一声清彻的钟声所继的红和绿的模式的感觉得到的情感反应是什么？回答是随你的便（what you like）。要不然，如果你是一个博学之士，那你要是美国人，就会赞成格林尼治村和哈佛的反应，你要是英国人，就会赞成布鲁姆斯伯里和牛津的反应。

换句话说，我们的道德、情感和合目的的经验大部分会被当作琐碎和偶然的东西。我们的大量经验的整体概念如果被看作是对于清晰地察觉到的细节的一种反应，那是虚假的。应当把关系颠倒过来。细节是对于整体的一种反应。它们补充定义。它们推导出判断的力量。它们使人高于动物、动物高于植物、植物高于矿物，其条件经常是：它们保持住它们对由以产生的土壤的正常关系。它们是解释性的，而不是原生性的。有原生性的东西是隐隐约约的整体。

当然，经验的清晰性因其非常清晰而能产生其他经验。但是这种原生是次要的事实，而不是整体的基础。我们走进房间时已具有一种能动的审美经验，我们欣赏家具的形式和所着的色彩。对于房间的感性经验给已经具有的感受的能动性增加了生动性和着眼点。

3. 我们存在的基础是“价值”的感觉。“价值”实质上预先假定了“有价值的东西”。在这里，不要从纯粹赞赏的意义上来想象价值概念。它是为了本身存在的意义、作为本身的证实的存在的意义、具有本身的特征的存在的意义。

细节的区分肯定是次要的过程，它可能假定重要性，或者不可能假定重要性。在此有区分的胚芽，它可能开出，也可能不会开出不同的经验之花。模糊不明的决定是一种范围广泛的判断，即回避或保持。分析为细节的阶段未曾达到。这些细节有的应当抛弃，有的应当保持。存在的只是对于整体的范围广泛的感受：回避它或者保持它。

其次，区分的初始阶段主要不是性质上的。它是对实在的隐隐约约的掌握，将其分为一个三重图式，即整体、那个他者以及这个自我。

这基本上是一种朦胧的分类。整体感使自我和他者的分析变得模糊起来。这种分类主要也是以存在作为一种价值经验的感觉为基础。就是说，整个价值经验被分为这种价值经验和那些价值经验。存在着作为一的多以及包含了多的一的朦胧的感觉。关于一的感觉也有两种，即作为全体的一的感觉和多中之一的感觉。

这种描述的根本基础在于我们的经验是一种价值经验，它表示关于保持和抛弃的一种隐约的意义；在于这种价值经验在具有价值经验的许多存在的意义上将自身区分开来；在于价值经验的这种杂多的意义又把它区分为价值经验的整体、许多其他价值经验以及自我的价值经验。存在着对自我、他者和整体的感受。从存在享有抛弃和保持说，这是对它的区分的隐约的、基本的表达。我们每一个人都是他者中之一，我们全都包容于整体的统一之中。

民主制的基础是价值经验的共同事实，因为价值经验构成现实事物每一冲动的本性。任何事物都有为自身、为他者以及整体的价值。这一点表明了现实事物的意义的特征。由于这种构成实在性的特征，于是就产生了道德概念。我们没有权利损害作为宇宙的真正本质的价值经验。存在按其本性说是价值强度（value-intensity）的保证。另外，任何单位都不能把自身与他者分割开、与整体分割开。但是，每一单位的存在都是无可非议的。它为自身保证了价值强度，而这一点包含了与宇宙分有价值强度的意义。在任何意义上存在的任何事物都有两个方面，即它个别的自身以及它在宇宙中的意义。同时，这两个方面的任何一方面都是对方的一个因素。

到此为止，我们所考察的是经验的朦胧的基础。在动物经验中，还有一个敏锐地区分质的过程相继。视觉、听觉、嗅觉、味觉、触觉等感性经验都被区分开来。同时，在每一种这样的质的内部也有清晰的区分。例如红与绿的区分，声音的区分，滋味的区分。

随着使自身与关于价值感受的宇宙发生关系的清晰的感觉的产生，人类的经验世界便获得了确定。

4. 在此必须对上面的解释加以回顾。流行的关于认识论的理论显然完全被颠倒过来了。这种流行的理论在十八世纪休谟的《人性论》中达到了顶点。它以我们经验中的完全确定的因素为基础。声、色等等之类的感觉的感性材料无疑是存在的。于是，人们认为它们既然是确定的，所以它们是根本性的。

因此，从以这些感觉为源泉这点来说，经验中的其他因素应当看作是派生的东西。情感、欲望、希望、恐惧、爱、恨、目的、记忆都不过是与感性材料相关的东西。离开感性材料，它们就是非存在的。

这是一种在本讲中将被否定的理论。解决问题的唯一方式只能是诉求经验的自明性。在休谟的《人性论》中，这种诉求是他建立自己的理论的基础。

为了反对休谟对经验的解释，首先要指出的一点是这些不同的感性材料是我们生活中最易变的因素。我们可以闭住双目或者永远失明，然而我们还是活着。我们可以是聋子，但我们依然活着。我们几乎可以任意变换或者变更这些经验的细节。

其次，在一日之内，我们的经验因其对待感性材料的方式不同而发生变化。我们完全醒着，我们打盹，我们沉思，我们入睡。就清晰性而说，我们所接受的感性材料中没有任何东西是基本的。此外，在我们的生活历程中，我们开始孕育于子宫中，继而躺在摇篮中，我们逐渐获得将我们的基本经验与新获得的感性材料联系起来的技能。

再次，人类不过是万千种存在中的一种。存在着动物、植物、微生物、生命细胞、无机物理活动。在科学发展的初期，人们在考察自然界时，把它当作是包含了为不可逾越的界限分离开的不同的种和属的东西。今天进化论盛行起来了。我们毋需把这种理论看作是包含了向上进化意蕴的理论。我们所观察到的其实是从种到种、从属到属的历史转化。关于各种不同动物的质的经验似乎是大不相同的。从某些方面说，人类的感觉的敏锐性逊于动物。例如在嗅觉上逊于某些狗。从另外一些方面说，在机体组织处于低下类型的生物中，似乎有理由认为这些经验还有些朦胧。但是它们还是会对外界作出反应。

换言之，对于环境的反应，并不与感觉经验的清晰性成正比例。任何一种这样的理论都会把整个现代自然科学当作由无关联性的名词所表达而全部推翻。由于感觉经验的初始性，反应并不以它为转移。

现在我们已把论证限于我们所熟知的人类经验之内。这种经验由于它的优点，不完全以感性经验的清晰性为转移。在清晰性上，专家的水平低于动物——猎狗的嗅觉、鹰的视觉。

人类在感性经验方面并非特长。直接的、生动的清晰性一点也不占支配地位，以致使实在的构成中所包含的无限的多样性模糊起来。感性经验是一种说明现实事物的完整性并且使它有完整性的抽象。它增加了重要性。但是，这样得出的重要性并不只是一张红、白和蓝的颜色表。它涉及隐于其实现的有限性中的现实事物的无限性。

5. 笛卡尔继承了可以追溯到哲学最初产生时起的传统，他从完满概念得出了上帝存在的证明。他的论证是不能成立的，因为他把上帝与历史宇宙分离开来了。这样结论就以关于未知的东西的无意义的话语为转移。我们和我们的诸种关系处于宇宙之中。

哲学的出发点是将经验的一个方面加以规定，这个方面最为充分地表现了存在的普遍必然性。为了回答这个问题，笛卡尔提出了“清晰和明白”的公式。由于这样，他势必为下一个世纪的休谟开辟了道路。笛卡尔和休谟所引起的哲学讨论的巨大价值在于他们都没有始终不渝地遵循这个公式。人类经验中清晰和明白的因素无疑是高级的感性材料。对这些明白的感性因素是我们生活中比较表面的要素这个结论，我们一直在为其思考理由。

在哲学思想史上，没有任何东西比我们用以假定我们与自己身体联结的那种朴素方法更令人惊奇的了。人与其身体的统一是众所公认的。身体的终点和外部世界的起点在何处呢？例如，我的笔是外在的，我的手是我的身体的一部分，我的指甲也是我的身体的一部分。此外，当空气通过我的嘴和咽喉进出于我的肺部时它也按其与身体的关系而张弛。身体之与外界可区分无疑是非常模糊的。事实上，它只是其他自然对象之一。

但是，“身和心”的统一仍然是构成一个人的明显的复合体。我们的身体的经验是存在的基础。应当怎样来说明它的特点呢？首先，就经验一词的清晰和明白的意义来说，它主要不是感性材料的经验，健

康的身体的内部活动所提供的感性材料极少。它们主要是一些与身体相关联的材料。如果有了这些感性材料，我们就得去看医生。因为它们多半意味着有了病痛。但是，我们对于身体的统一的感受是一种基本经验。这种经验当然是很平常和很完善的，所以我们很少提到它。从来没有谁说：这里是我，我带着我的身体。

这种关系的内在性何在呢？身体是我们的情感的和合目的的经验的基础。它决定了我们对清晰的感性材料发生反应的方式。它决定了我们享有感性材料这一事实。但是，眼睛凝视并不是视觉。我们用双眼观看，但我们不是看自己的眼睛。

人体是自然界的一部分，由于有了它，人的经验的每一瞬间都密切配合。在身体的现实存在和人的经验之间存在着流进流出的因素，因此每一个因素都分有其他因素的存在。人体提供了我们对自然界的现实事物的相互作用的最密切的经验。

日常语言、生理学和心理学提供了一种证明。这种证明有三个方面，即：身体是自然界的一部分，身体为情感和感性活动提供了基础，人的经验的振动传递为其后的身体活动。

身体是自然界的这样一部分，它的种种活动非常协调，以致相应的人的经验的种种振动也相互协调。振动的各种类型之间存在着转化。

只要自然界被想象为一块块物质的被动的和瞬间的存在，那按照牛顿和德谟克利特的观点来看，就会产生一个困难。因为，在一个瞬间的物质与经验的振动之间存在着本质的区别。但是，这种对物质的看法现在已被推翻。关于身体的活动和关于转化形式的类似的概念适用于人的经验和人体。因此，身体的种种活动和经验的种种形式可以设想为互为依据。此外，身体是自然界的一部分。因此，我们最终把世界设想为我们的直接经验中所揭示的那种活动。

6. 这个结论不应当受到歪曲。由于一种反应，这种关于被动物质的错误概念导致了对人类经验的歪曲解释。人性应当依据它的生动的

偶然因素，而不应依据它的存在本质来描述。必须把对它的本质的描述运用于胎儿、摇篮中的婴儿、睡眠状态以及几乎不能为意识所感触到的那种广阔的感受背景。意识的清晰性的区分是人的存在的一个偶然因素。它使我们成其为人，但是它并不使我们存在；它涉及我们的人性的本质，但是它是我们存在的一个偶然因素。

作为我们对质的细节的有意识的分析的基础、并给这种分析以意义的我们的基本经验是什么呢？在我们分析细节时，我们预先假定一种提供一种意义的背景。这些生动的偶然因素强调在此已有的某种事物。我们需要描述我们经验中一个这样的因素，它理所当然地不会明显引起谈论。这里毋需提及。由于这一原因，语言对解释形而上学是极为无用的。

我们对现实事物的享受是价值（善或恶）的一种实现。它是一种价值经验。它的基本的表达是——注意，这里有要紧的东西！对——这是最好的用语，因为意识最初的闪光就发现有某种重要的东西。

这种经验引起了朦胧的甚至是下意识的注意。在“某种重要的东西”中，注意产生了三重特征。整体性、外在性和内在性是“重要的东西”的基本特征。不要把它们看作是清晰的、分析的概念。经验通过这些预先作出的隐约的假定而苏醒，并由此支配它对细节的分析的日益增加的清晰性。从表达经验所显露的那种明显性的意义来说，它们是一些预先作出的假定。存在着实际事实的整体性，存在着许多事实的外在性，存在着整体内部的这种经验活动的内在性。

这三个类处于一个水平上。无论在何种意义上，其一都不先于其他。存在着在其内部包含了我的事实和其他事实的整个事实。同时，事实（或现实事物）的隐约的意义对于它自身、对于他者、对于整体，都是极其重要的。

7. 当然，我们所有的词汇都过于专门了，与经验的高级阶段的关系过于明显了。由于这个原因，哲学类似于想象艺术。它暗示它的单纯命题以外的意义。整个说来，精心制作的词汇隐藏着更为原始的意义。

同样，随着揭示过程的发展，事实揭示它们自身是历史转化中的阶段。重要性发现它自身是情感的转化。我的重要性是我现在的情感价值，它在其自身中体现从整体和其他事实的推导，它在其自身中体现与未来的创造性的关联。

这些体现既在经验着的自我中把众多的事实统一起来，同时又通过与这个自我的各种各样的关联而把这些事实分开。有些事实对于直接的自我具有一种非常密切的关系，以致可以认为与它们有一种直接的统一性。这样，使个人存在持久化的自我同一这个概念就产生了。它是关于有许多存在阶段的一个人的概念。但是，一切经验的基础就是经验活动的直接阶段，即是现在的自我。同时，在经验活动中揭示出来的外部事实，也更加隐约地、倏忽即逝地以同样的方式将它们结合起来。

但是，重要性的意义并不只是关系到经验着的自我。将本身区分为对整体、多以及自我的揭示的正好就是这种隐隐约约的感觉。融入自我的重要性中的是他者的重要性。现实事物是对重要性的自我享受。但是这种自我享受具有融入一个自我的享受中的他者的自我享受的特征。关于这一点的最明显的例证是我们对于这样一些其他现实事物的实现，我们把这些现实事物看作是我们最近过去中的我们自己，并把其自我享受与我们的直接当下融合起来。这个例证只是每一个别现实事物中宇宙的统一性的最生动的例证。

这种描述的要点乃是某种作为重要的东西的现实事物的概念。因为这种东西本身的自我享受，它就包含了他者的享受以及向未来的转化。

质的区分现在已经在完全经验的形成中达到了。质的多样性是无限的，因此任何描述都受到了不自觉地假定质的某种特殊性的限制。

存在着最低级的现实事物所享有的模糊的质的规定。存在着为人类经验所享有的清晰的、明白的质，存在着种种中间阶段，存在着人类经验从未触及的阶段。如果我们相信自己对于各种各样的人类经验的记忆，那质的区分无疑会使经验的强度大大增加。重要性的意义是

一种对经验到的质进行分析的作用。这样说并不过分。然而它仍然是一种过分的解释，说得更恰当一些，是一些过于简单的解释。某一项经验的内在的重要性需要对它的一个因素作极为清晰的分析，这一点似乎是不可移易的。在此，“内在的重要性”一语指的是“自为的重要性”。

但是这种解释的整个论点是：我们是对一个被经验的世界作出区分。这个世界是质的区分的对象。文明所涉及的是按照一个被给予的世界的质的规定性对这个世界的理解。

8. 这种理论把休谟的观点以及从他的理论中引申出来的各种各样的观点完全颠倒过来了。在休谟那里，质的规定是第一位的，而世界则是作为第二位的推测而引申出来的。应当指出，我们的解释无非是扩展了如下一种看法：“力”（power）乃是我们关于种种“实体”概念的基础。这个“力”概念可以在洛克和柏拉图那里找到，但是他们只作了倏忽一现的表达，从未加以发挥。我们的经验开始于力的感觉，进而及于个别事物和它们的质的区分。

另一个结论是：“现实事物” 按其本质说是“结构”。力是结构的推动力。一切其他类型的结构都是达到现实事物的阶梯。最后的现实事物是力的统一性。力的本质在于推向自为的审美价值。一切力都是从达到自为的价值这个结构的事实中派生出来的。不存在别的事实。力和重要性 是这一事实的两个方面。它构成了宇宙的动力。它是保持它的生存力的动力因，它是在创造物中保持其创造欲望的目的因。

外在性的意义是以对结构过程的基本的自我分析作为基础的，这种分析揭示了结构中的诸因素，还有它们的自我享有以及将这种自我享有贡献给它们作为其因素的直接结构。

这样的因素有两种类型。在一种类型中，存在着许多因素，它们在历史过程中为新创造物形成历史环境。它们是新结构中的因素，这种结构的完成则是这些因素本身之一。这是对经验的基本陈述。如果哲学辞典中没有表达它的单词，那这种辞典就太差了。

9. 第二种类型的因素实际上只有一个例证。这就是在我们关于历史事实的整体（从其本质的统一方面说）的自为价值的感觉中所揭示的事实。宇宙中存在着享有价值和（通过其内在性）分享价值的统一体。试以原始森林中一块孤立的空地上的一朵花的美妙为例。任何动物都永远没有享受它的整个美的敏锐经验。但是，这种美仍然是宇宙中一个重要的事实。如果我们考察一下自然界，想一想动物对它的享受怎样短促和肤浅，如果我们理解到为何每一朵花的孤立的细胞和颤动不可能享有整体的效果，那我们关于细节对整体的价值的感觉就会在我们的意识中明确起来。这是对于神圣的直觉，是对作为一切宗教的基础的神圣的东西的直觉。在一切向上发展的文明中，这种神圣性的意义都有特别有力的表达。随着文明的每一阶段濒于崩溃，它就会成为经验中一个倒退的因素。

现在我们来讨论对笛卡尔关于“完满”概念的另一种解释。它是历史上的一种力的概念，这种力将一种特征植入每一历史时代的过程的形式中，使之趋向应在那一时期内实现的某种理想。这种理想从未实现，也不可能实现，但它仍然在塑造待实现的东西的形式。

例如，在美国宪法中笼统地描绘出了关于人的自由、活动和合作的理想。这种理想从来没有完满实现。由于它没有说明为人类开辟的各种各样的可能性的特征，它是有限的，不完满的。但是这样一部宪法还是隐约地揭示了这个时代一种理想化的能力的内蕴，由于这种能力，空泛的过程变成了光辉的历史。

在这个讨论中，我们支持一个论题，即外部实在的意义（就是说作为现实事物世界中的一个现实事物的意义）是由审美意义所赋予的。这种经验要求肯定任一经验境域的有限的直接性之外的关联。如果在这种境域中未能自觉地分辨出这种意义，那这种境域就太坏了。这种理论适用于所有大小经验。我们关于正当性的直觉揭示了事物本性中的一种绝对性，一块方糖 的滋味就有这样的绝对性。

重要性的各种各样的变化非我们的软弱的想象力所能及。但是，任何经验因素中审美的重要性具有它的直接当下的存在之外的证明。自我享有一种超出它本身范围的重要性。

动物的意识的产生以及随后人类意识的产生是物种特殊化的胜利。它与清晰明白的感性经验的进化是密切联系的。存在着从一团模糊的原始感受中得出的抽象，存在着对于少数几种比较清晰的质的细节的注意。这些都是感性材料。

除非物理学和生理学是无稽之谈，那么作为视、听等感觉的质的经验就会包含在动物躯体内部和外部的错综复杂的反应之流中。从个人对外部世界的经验的朦胧感觉来说，这些经验全都潜在于意识之下。这些感受是大量的、朦胧的。它朦胧到这种程度，以致个人对外部世界的经验这一自负的话语似乎没有意义了。可以更为简单地来解释一种特殊情况。例如，“我看见一个蓝色斑点在那儿”包含着孤立的自我的隐约性和“在那儿”的外在性。这里存在着预先作出的对“自我”和外部世界的假定。但意识所注意的是那儿的蓝色的质。没有任何东西能够更为简单或者更为抽象。但是，除非物理学家和生理学家是在胡言乱语，那还是存在着在抽象中被忽视的大量可说的事。

再者，我们随后的行动是遵照科学家所说的话，而不是首先去关注斑点的蓝色。我们也许想保持或者变更这种经验。但是我们的行动是受我们的身体支配的，这一点是不可移易的。我们没有触及蓝色的质。我们着手做的是改变蓝色的事物与在其环境下的各种活动的关系。

如果我们仅仅意识到质的形式上的关系，那在审美上就会失败。这是对关系的可能性的枯燥事实的承认。实在的感觉就是效用的感觉，而效用的感觉就是躯使欲望得到满足。存在的是一个自身能够是实在的、在现在满足自身的过去。

10. 事实按其本性来说包含了某种不是事实的东西，尽管后者构成了一个在事实内部实现的项目（item）。这是事实的概念方面。但是哲学的传统总是过于抽象。在现实事物中没有这样“单纯概念”的独立项目。概念总是以情感，即以希望或者恐惧、恨、殷切的欲望、分析的意志来表现的。欲望的质的变异是无穷的。但是，离开了作为其情感起源的有关情感的引导，“单纯概念”或“单纯实现”概念就是虚妄的。休谟要不是由于设想一种与经验中的其他因素没有本质联系的原

始的空泛感性印象事件，以致使问题过于简单化，在他那里本来也可找到这里所维护的理论。所幸的是，在他后来的论证中，他往往忘记了他的明显的前提。因此，可以用许多方法来想象他的意思。但是在与相反的思想方法进行争论时，他是根据这些前提的精确结论来对它们加以评判的。

从这部讲演录所作的讨论中得出的最后结论，在于正确地调节抽象过程的重要性。将现实事物中的高等和低等的类区分开来的经验的那些特征，全都以抽象为转移。生命胚胎通过它们的存在所固有的抽象而与无生命的物理活动区分开来。人类通过他们注重抽象而与动物区分开来。人类的堕落因其从审美内容分离出来的冷酷的抽象占支配地位而与人类的上进区分开来。

意识的发展就是抽象的上升。这是着重点的发展。整体的特征是通过选择它的细节来表达的。选择要求肯定一切与其本身有关的注意、享受、行动和目的。这种集中注意唤起了一种自我实现的能力。它是走向与揭示在历史过程中目的的统一性的那种实现冲动相统一的一个步骤。

但是，能力的这种提升要预先假定，抽象之得以保持下来，是因为它与它由以引申出来的价值实现的具体意义有适当的关联。抽象的效用由此促进了整个经验的生动性和深刻性。它激动了深处。

因此，对抽象的一种有幸的运用是向上的进化的本质所在。但这样好的运用并无必然性。抽象可以在经验中发生作用，以便将它们从其与整体的关联中分离出来。在这种情况下，抽象的经验是对兴趣的一种动摇，后者将会不断地损坏它本身幸存的广阔基础。

值得指出的是，在考虑抽象时，总会出现一种能持续存在的本能，想要恢复作为抽象的逆转的联系。这种部分为本能的、部分为意识的逆转，乃是可能为抽象所产生的那种高等生命的智慧。

例如，在感性经验的意识中，我们首先注意某种感性的细节。然后环顾周围和注意视听环境。我们力图在意识中引入赋有意义的单

位，诸如整幅画、整个建筑物、生物、岩石、山、树。

这些生动的意识经验是向具体的东西的回复。这种回复可能被误解。抽象可能把我们错引到它由以产生的实在的复合中去。但是，在意识之后的不明显的深处，存在着抽象之后的实在事物的感觉。对过程的感觉始终存在。存在着从具体的价值经验整体中产生的抽象过程，而这个过程有倒回到它的起源的倾向。

11. 但是，作为经验的最高度的生动性的意识并未满足于帷幕之后模糊不明的重要性感觉。其下一个步骤是探求它本身的意识领域内的各种本质联系。这是理性化的过程。这个过程乃是认识外表上处于分离状态的抽象的细节的本质联系。既然抽象能够在意识领域内逆转，所以理性化就是抽象的逆转。

我们的力量是有限的。因此，尽管在这个逆转过程中没有一个项目必然处于我们之外，但它还是局限于我们的直接的意识领域偶然呈现给我们的环境之内，因此理性化是一个理想的部分实现，这个理想就是发现抽象的分离之内的具体实在。

这种分离乃是这样一种现象，它被用来当作将有限的意识的区分开来的代价。具体的实在是个别经验过程的出发点，它也是意识的理性化的目的。达到目的的奖赏是通过意识和理性对经验的提升。

第三篇 自然界与生命

第七讲 无生命的自然界

哲学是惊异（wonder）的产物。 力图对周围世界的特征作总的描述是人类思维的遐想。作出正确的陈述看起来非常容易、非常明显，但我们总是做不到。我们继承了传统的理论；我们能够发觉过去时代的疏忽、迷信以及轻率的概括。我们非常明白我们所意谓的是什么。但是，一旦涉及对我们的知识的细节的表述，我们却又非常动摇不定。“细节”这个词是整个困难的关键所在。谁都不能笼统地来谈论一般自然界 。我们必须着眼于自然界中的细节，讨论它们的本质和它们的相互联系的类型。周围世界是复杂的，是由细节结合而成的。我们必须确定细节的主要类型，我们应当竭力用它们来表达我们对自然界的理解。我们必须分析、抽象并理解我们的种种抽象概念的自然地位。乍一看来，我们能够按照鲜明和确定的类来把我们在自然界 中所发现的各种不同的事物和事物的特征加以划分。每一个时代都设法找到似乎是研究专门科学的基本出发点的分类方法。每一后起的时代都发现前人的主要分类并不适用。从而对于把这些分类当作牢靠的出发点的自然规律 的一切表述产生了怀疑。哲学乃是解决这个问题的探索。

我们的第一步必须是对这里所用的“自然界” 一词下定义。在这几章中， 自然界 指的是根据清晰明白的感性经验（视觉的、听觉的、触觉的）所解释的世界。这样一种解释对于人类的理解显然是特别重要的。最后这几章所谈及的问题，就是我们究竟由此能走多远?

例如，我们可以设想自然界是由不变的事物，即一块块在空间中运动着的物质（如果没有它们，空间就是空的）所构成的。这种对自然的想法与常识的观察显然相符合。存在着椅子、桌子、岩石、海洋、动物、植物、行星、太阳。某一座房屋、某一个农场、某一只动物持续的自身同一，是社会交际的一个前提。这在法律理论中得到了肯定。它是一切文献的基础。因此，一块物质就被看作是一个被动的

事实、一个单个的实在，它在一瞬、一秒、一时或者一年内都是相同的。这样一种物质的、单个的实在，包容了它的各种各样的质的规定，如形状、运动、颜色、气味等等。自然界的事件就在于这些质的规定的变化，尤其是运动的变化。这样的一块块物质之间的联系纯粹是空间关系。因此，运动的重要性源于它是改变物质事物相互联系的唯一方式。人类由此出发来讨论这些空间关系，发明了**几何学** 。空间的几何学性质被看作是这样一种方式，即**自然界** 以之将决定关系加于作为空间的唯一占据者的所有一块块的物质之上。空间本身被看作是亘古不变的、永远同质的东西。这样我们就对**自然界** 的特征作了一个直接的解释。它与常识一致，并且在我们存在的每一瞬间都可确证。我们在同一把椅子上，在同一座房屋内，用同一个身体坐上几小时。房子的大小是由它的空间关系来确定的。存在着颜色、声音、气味，它们部分不变化，部分变化。变化的重要事实也为动物躯体以及无机物的运动所确定。关于**生命** 和**精神** 的进一步的概念也应当用某种办法将其交织在**自然界** 的这个总的概念之内。

我力图概略地指出关于宇宙的一般常识概念，这个概念大约在十六世纪初，即公元1500年左右，在欧洲的一些进步思想家中酝酿形成。它一部分是继承希腊思想和中世纪思想，一部分是根据任何瞬间都可在我们周围世界中确证的直接观察材料。它是这样一种预先假定的支持，后者提供了一切进一步的问题都可从中找到答案的词汇。在这些进一步的问题中，最根本和最明显的问题是那些关于运动的规律、生命的意义、精神的意义，以及物质、生命和精神的相互关系的问题。当我们考察十六世纪和十七世纪伟大人物采用的方法的时候，我们发觉他们都预先假定关于宇宙的这个一般常识概念，并力图用它所提供的词汇来回答一切问题。

我认为，毫无疑问，这个一般概念表达了关于我们周围世界的广泛的、普遍的真理。唯一的问题是这些真理怎样成为根本性的。换言之，我们必须问，宇宙的哪一些广泛的特征不能够用这些词汇来表达；我们还必须问，我们是否不可能找到一些其他概念，它们会说明这个常识概念的重要性，也会说明与常识概念所忽视的其他特征的关系。

当我们概观十七世纪以来直到今天的整个时期内科学思想的进程的时候，就会发现两个奇怪的事实。第一，自然科学的发展逐渐排除了原始的常识概念的所有单纯的特征。就这个概念被看作是表达宇宙必须据以来解释的那些基本特征的概念来说，它已一无所有了。明显的常识概念就其作为一切解释的基础的作用来说，它已经完全被破坏了。所有各个论点都一一被废弃了。

十七世纪以来的思想的第二个特征同样突出。这个常识概念在人类的日常生活中仍然是至高无上的概念。它支配着市场、运动场、法院，实际上支配着有关人类社会问题的交流。它在文学中是至高无上的，它也为一切人文科学所采纳。这样，自然科学和人文科学的假定是相对立的。当人们试图去作某种调和时，就往往采纳某种神秘主义。不过总的来说并不存在调和。

的确，甚至当我们专门注意自然科学时，也从来没有看到一门专门科学以调和属于所有不同自然科学的假定为基础。每一门科学都以某一片断的论证为限，并根据这一片断所提出的概念来建立自己的理论。由于人类的能力有限，这样一种做法是必要的。但是，对于它的危险也必须时刻铭记在心。例如，在过去一百年里，大学里的系科愈增愈多。这从行政管理的意义上说虽然是必要的，但却容易使教授们的精神活动烦琐化。由于两种思想方法的这种残余影响，结果就产生了一种补缀的做法。

从两种观点所得出的假定不时相交织。每一门专门科学都必须接受其他科学的成果。例如生物学假定了物理学。一般说来，这些假定从一个专门领域转借到另一个专门领域的情况实际上是30或40年前的科学所发生的。我少年时代的物理学的假定对今天的生理学家的思想仍有强大的影响。实际上，我们甚至没有必要谈及生理学家。昨天的物理学的假定仍为物理学家所坚守，尽管在细节上所得出的明确的理论否定了这些假定。

为了理解现代思想中旧和新的这种不时交织的现象，我打算重提一下旧的常识理论的主要原则。这种理论甚至在今天也还是日常生活的共同理论，因为在某种意义上它是对的。在空间中存在着一块块持

续保持自身同一的物质。空间没有它们就是空的。每一块物质都占据一块确定的有限部位。每一个这样的物质粒子都有其特有的质的规定，如它的形状、它的运动、它的质量、它的颜色、它的气味。这些规定有的变化，有的不变化。一块块物质间的本质关系是纯粹的空间关系。空间本身是永恒不变的，它总是包含了使一块块物质发生这种关系的能力。几何学是研究这种使物质发生空间关系的能力的科学。物质的运动包含了空间关系的变化。除此以外，它并不包含任何东西。物质所包含的不外是空间性以及对质的规定的被动的支持。它在性质上可以规定，而且必须规定。但是，质的规定是一种即是其本身的空的事实。这就是关于作为自身完善的、毫无意义的事实的复合的自然界的重要理论。**这就是关于自然科学的自律的理论，是我在这几讲中所否定的理论。**

现代思想的状况是：这个总的理论中每一单个论点都被否定了，但是由作为一个整体的这个理论所得出的一般结论却顽强地保留下来了。结果就使科学思想、哲学宇宙论以及认识论陷于一片混乱。然而，任何没有隐含地以这种观点作为前提的理论却都被斥之为非理智的理论。

应予抛弃的第一点是有关我们在感性知觉中区别开来的那些质的规定，即颜色、声音、气味以及类似的质的规定。光与声的传递理论引入了第二性的质的理论。颜色和声音不再存在于自然界中，它们是知觉者对于身体内部的运动的心理反应。这样，自然界中所剩下的就是为质量、空间关系以及这些关系的变化所规定的一块块的物质。

第二性的质的这种丧失是对于自然界 的极大的限制。因为它对感知者的价值被归结为它作为单纯刺激的动因的作用。引申出来的心理刺激也主要不是与自然界的因素相关。颜色与声音是心理反应所提供的第二性的因素。但是，仍有一个奇怪的事实，即这些第二性的因素是作为与空间相关的东西而被感知的，而空间是自然界的最主要的基质。我想，休谟是第一个根据关于第二性的质的知觉的流行的理论而明白地指出我们的知觉的这种混杂性质的哲学家。诚然，当洛克把颜色看作是自然界 的事物的第二性 的质的时候，他就已隐约地猜测到了

这种混杂的特征。我想，任何忠实于事实的宇宙理论都应当承认感性知觉的这种人为的特征。也就是说，当我们感知红玫瑰的时候，我们把我们从一个来源所得的关于红的享有与从另一个来源所得的空间部位的享有联想在一起。我所得出的结论是：感性知觉在暴露事物的本性上的全部实际作用是非常表面的。这个结论为永远依附于感性知觉之上的欺骗（即虚幻）的性质所支撑。例如，我们关于在一些年以前毁灭了的星星的知觉，我们关于镜子中的影像或由折射作用所获得的影像的知觉，我们的双重视觉，我们在服用毒品作用下的视觉。我与近代认识论的争执在于它因感性知觉提供关于自然界 的材料而仅仅强调感性知觉。感性知觉并不提供我们据以对其作解释的材料。

纯粹的感性知觉不提供解释它本身的材料，这个结论是休谟哲学所体现出来的伟大发现。这个结论说明为什么休谟的《人性论》成了所有以后的哲学思想的不可辩驳的基础。

常识理论中的另一点是关于空的空间和运动的。第一，光和声的传递表明，明显的空的空间是我们没有直接感知到的那些活动的舞台。这个结论为关于各种类型的精细的物质的假定，即我们不能直接感知到的以太所说明。第二，这个结论以及粗大的普通物质的明显的活动向我们表明，物质的运动在某种方式下为物体彼此间的空间关系所决定。在这点上，牛顿作出了科学在两个世纪以上的时期内以之为基础的伟大综合。牛顿的运动定律提出了一个大体的架构，关于物体的运动的内部联系的更特殊的规律可以嵌入这个架构中。他还在他的以相互距离为转移的万有引力定律中提出了这样一个特殊定律的例子。

牛顿物理学的方法论是一个无与伦比的成就。但是，他所引出的各种力仍然没有给自然界以意义和价值。物体的本质（它的质量、运动和形状）不能说明引力定律。甚至即使能够把特殊的力设想为宇宙纪元上的偶然的东西，用牛顿的质量和运动概念也不能说明各种物体为什么会为它们之间的某种压力联系起来。然而，作为物体之间的本质联系的应力概念，是牛顿关于自然界的概念中的基本因素。牛顿所留给经验研究的东西是现存的特殊应力的测定。在这种测定中，他把

他的引力定律所指出的各种应力孤立起来，而作出了一个宏伟的开端。但是他并没有暗示究竟为什么在事物的本性中会有某种应力。这样，物体的随意运动就由物体之间的随意应力来解释，而物体与它们的空间、质量以及运动初态相结合。由于他用应力（特别是引力定律）来代替运动的错综复杂的变换，他就大大地加重了自然界的体系方面。但是他使体系的所有因素（特别是质量和应力）处于没有任何共存理由的分离因素的地位。他由此而说明了一个伟大的哲学真理，即僵死的自然界不能有任何理由。一切终极理由都依据价值的目的，而僵死的自然界没有目的。生命的本质就是它为它本身的目的而存在，作为价值的内在结果而存在。

因此，在牛顿派看来，自然界 不提供理由，因为它不可能提供理由。把牛顿和休谟结合起来，我们就获得一个质朴的概念，即一个没有任何解释本身的材料的知觉领域，以及一个没有任何理由来说明其因素的一致的解释体系。康德以来的近代哲学以各种不同方式来使之可以理解的，正是这种观点。我自己的看法是：这种论点是一种归谬法（reduction adobsurdum），不应当把它当作哲学的基础。康德是第一个以这种方法把牛顿和休谟结合起来的哲学家。他接受了二者。他的三个《批判》就是为使这种牛顿-休谟的论点可以理解而作的努力。不过，牛顿-休谟概念是所有现代哲学思想的基本假定。任何为窥探它的真理的尝试在哲学讨论中几乎都被痛斥为不可理解。

我在这几讲中的主要目的是扼要地指出，无论是牛顿的贡献或休谟的贡献，都各有其严重的弱点。他们就他们所涉及的范围说都是正确的。但是他们忽略了经验到的宇宙 和我们的经验方式的那些方面，而这些方面共同导致一些更深刻的理解方法。在处于哥伦比亚特区的华盛顿的新近局势下，牛顿-休谟的思想方式只能认出感性观念的复杂过渡和分子的连带运动，而对于整个世界的最深刻的直觉却能够看出美国总统的就职在开始人类历史中的新的一章。在这种情况下，牛顿-休谟的解释忽视了我们的直觉的理解方式。

现在我进而来谈现代科学在推翻基本常识概念的其余各点的可靠性上的影响。十六世纪科学的发展就是以这种概念为出发点的。不

过，在今天的物理学的改造中，牛顿派的概念的片断仍顽强地保留下来了。结果就把现代物理学归结为一种对于一个不可理解的宇宙的神秘的赞美诗。这种赞美诗的价值与盛行于古代美索不达米亚、后来又盛行于欧洲的古老的魔术仪式的价值完全一样。残留下来的文献中最早的一个片断是巴比伦占星术士呈递给国王的关于放牛入原野的吉日的奏章。这些吉日是他观察星象而推算出来的。按照流行的科学哲学，观察、理论和实践的这种神秘关系也正是现代生活中科学的现状。

空的空间的概念、空间的相互联系的纯粹的媒介，在现代科学中已经抛弃了。整个空间宇宙是一个力场。换言之，是一个不断活动的场。物理学的数学公式表现了这种活动中所实现的数学关系。

作为物理特性的自身同一的支撑者的一块块物质的消灭是一个意外的结果。起初，在整个十九世纪，物质的概念是广袤的东西，空的空间被设想为充满着以太。这种以太不外是原来的常识概念中的普通物质，具有胶状物的特性以及它的连续性、它的内聚性，它的柔顺性和它的惯性。从而这种常识的普通物质只不过是相当于以太中的某些特别的缠结，也就是以太中的结节。这些缠结在整个空间中相当稀少，它们使整个类似胶状物的以太中具有压力和张力。普通物质的震动也通过以太而传递为压力和张力的震动。通过这种方式，现在结合成为一门关于以太的科学的关于光、热、电和能的各种不同理论，就达到了一种广泛的统一。在整个十九世纪，有一群杰出的法国、德国、荷兰、斯堪的纳维亚各国、英国和意大利的物理学家和数学家，循序渐进地精心研究了这种理论。关于他们的工作的详细情况以及各自有关的贡献不是这里所要谈的。

最后的结果是：以太的活动与常识的分析认为是普通物质所具有的任何方式的活动都大不相同。如果关于以太的理论是正确的，那我们关于物质的通常概念就是来自遮蔽了以太活动的真实本性的一定平均结果的观察。在今天的物理学中达到顶点的新近的革命仅仅是把十九世纪科学的这种倾向推进了一步。它的教训是：人类根据感性知觉而获得的广泛的概括是极其肤浅的。由于我们坚持不懈地去理解世

界，我们就抛弃了所有这些明显的观念。物质已与能同一起来，而能是一种纯粹的活动。就任一基本的记述而论，由自身同一的一块块物质的持续所构成的被动的基质已被抛弃了。这种概念显然表现了一个重要的派生的事实。但是它已不再是理论的预定基础。现代观点是用能、活动以及时空的波动微分法的名词来表达的。任何局部的震动都会动摇整个宇宙。距离的作用虽小，但却存在。物质的概念预先假定着简单的位置。每一块物质都是自身包含的，都处于一个具有一种被动的、静止的空间关系之网的部位中，都缠绕于一个无限和永恒的统一的关系体系之中。但是，根据现代概念，我们称之为物质的缠绕群已融入其环境中。分离的、自身包含的局部的存在是不可能有的。环境关系到每一事物的本性。在有一整套震动的自然界中，当这些震动通过变化的环境而受到推动时，某些因素可能保持稳定。但是这种稳定性不过是一种一般的、平均的状况。这种平均事实说明我们为什么发现持续于若干时代，或者几个世纪，或者几千百万年的同样的椅子、同样的岩石以及同样的植物。因此在这种平均事实中，时间因素是持续方面，而变化则是一个细节。按照今天的物理学，基本的事实是：环境及其特性渗于我们称之为物质的震动群中，而震动群又把它们的性质扩及于环境。其实，关于自身包含的物质粒子，即在其局部的场所中自身完善的物质粒子概念是一种抽象。既然抽象不外是对于部分真理的省略，因此如果由抽象得出的结论没有为省略的真理所推翻，那么这种抽象就是有根据的。

由现代物理学出发所作的一般演绎，推翻了许多由将物理学运用于其他科学（如生理学，甚至物理学本身）所得出的结论。例如，当发生论者把基因设想为遗传的决定因素时，情况就是这样。旧的物质概念的相似往往使他们忽视了特殊的身体的影响，而基因是在特殊的身体中发生作用的。他们假定，某一种物质小球在一切方面保持自身同一，而不管其环境有什么变化。就现代物理学而论，任何特征都可能或者不可能影响基因的变化。这些变化在一些方面是重要的，虽然在另一些方面不重要。因此，就特征的遗传来说，仅仅从基因学说不可能得出先天的结论。事实上，生理学家们最近已经发现基因在某些方面为它们的环境所改变。即使当旧的常识的观点本身已作为一种基本记述而被抛弃的时候，这种观点的假定仍然存在。

比较古老的学说的一些片断之幸存也为时空这个名词的现代运用所确证。空间及空间几何的概念与物体及空间中的单纯位置的概念是完全一致的。这样一块物质就被设想为自身完善的东西，占有它所占据的部位的单纯位置。它所在的地方就是它在那个部位中所在的地方。在描述它时，毋需提及任何其他空间部位的活动。空的空间是物体间的被动的几何关系的基质。这些关系是一些单纯的、静止的事实，不会引起本质上是必然的后果。例如牛顿的引力定律表达了运动的变化，而运动是与物体彼此间的空间关系相联的。但是这条引力定律并不是出于牛顿派的质量概念加空间占据概念，再加欧几里得几何。这些概念不管是单独地还是结合着，都不能给引力定律 提供丝毫的保证。无论是阿基米德或伽利略，都未能因痴迷于这些概念而提出关于引力定律的任何猜测。根据这个理论，空间乃是自然界大量无所不在的被动关系的基质。它制约着一切能动的关系，但它并不需要这些关系。

新的观点完全不同。基本概念是活动和过程。自然界是可以分割的，从而是有广袤的。但是，由于任何分割都包含了某些活动而排除了另一些活动，因此它也把越出一切界限之外的过程的模式分割开了。数学公式表明这样的模式有逻辑上的完整性，而这种完整性为界限所破坏。例如，一段波的一半只能说出情节的一半。自身完善的隔绝概念在现代物理学中没有得到确定。在有限的部位内没有真正自身包含的活动。被动地占有部位的基质之间的这些被动的几何关系已经消失。自然界 是各种活动的相互关系的舞台。一切事物、活动以及活动之间的相互关系都是变化的。对于这些新概念来说，空间及被动的、系统的、几何学的相互关系是完全不适用的。新的物理学已把一切物理学的定律简约为几何学的命题这个流行的看法是极其荒谬的。恰恰相反，新的物理学取消了亚里士多德的形式行列概念，代之以过程形式概念。因此它消灭了空间和物质，而代之以复杂活动状态中的内部关系的研究。在一般意义上，这种复杂的状态是一个统一体，在此物理活动的整个宇宙伸及遥远的星团。在另一种意义上，这种复杂的状态可以分割为部分。我们可以追索一群选定的活动范围之内的相互关系，而撇开其他活动。如果运用这种抽象，我们就不能解释那些受到撇开了的外部体系变化的影响的内部活动。此外，在任何根本性

的意义上，我们也不能理解存留活动，因为这些活动以相对不变的有秩序的环境为转移。

在关于自然界的一切讨论中，我们必须记住尺度的区别，特别是时间间隔的区别。我们往往把人体的可观察的活动方式当作绝对的尺度。把由观察所得的结论引申到限制着观察的量值尺度以外，这是极其轻率的。例如，指出一秒钟内没有明显的变化一点也没有说明一千年内的变化。同样，一千年内没有明显的变化一点也没有说明亿万年的变化。我们可以无限地扩大这个级数。量值的绝对标准是不存在的。在这一级数中，任何一级较之其前面的一级为大，较之其后面的一级为小。

其次，一切专门科学都预先假定了事物的一定基本模式。我在这里是就"事物"一词的最一般的意义来使用这个词的。它可以包括活动、颜色和其他感性材料以及价值。在这种意义上，"事物"就是我们所能谈及的任何东西。一门科学所研究的是事物的多种多样的类型中的某一类有限的事物。因此，第一，类型是多种多样的，第二，在某一指定的条件下呈现何种类型是确定的。例如，"这是绿的"是一个单称命题，"所有的事物都是绿的"是一个较一般的命题。这种研究方法是传统的亚里士多德逻辑 所注重的方法。在任何科学的开创阶段，这种研究无疑是必不可少的。但是，任何一门科学都力图越出这个阶段。遗憾的是，两千多年来的哲学思想都受到以亚里士多德逻辑 为基础的方法的支配。由于这种方法，大家都企图把各类专门科学结合成为一门对宇宙作出某种解释的宇宙论。由于不自觉地重新把亚里士多德的形式当作是唯一的表达方式，所有这些企图都落空了。哲学的弊病在于指望以"某些S是P"或"所有S都是P"的形式来表达。

回头来谈专门科学。第三步是力求获得量的规定。这个阶段的典型问题是："有多少P包含于S"和"有多少S是P"？换言之，引入了数、量和度。如果天真地来对待这些概念，那可能会像过分相信亚里士多德的命题形式那样使人误入歧途。

科学发展的第四阶段是模式（pattern）概念的引入。如果不注意这个模式概念，那我们对自然界的理解就会是极其肤浅的。例如，假

定有一团碳原子和氧原子，并且假定已知的氧原子的数目和碳原子的数目，只要模式问题还没有解决，那混合物的性质仍属未知。在此有多少游离的氧呢？有多少游离的碳呢？有多少一氧化碳呢？有多少二氧化碳呢？对于这些问题中的某些问题的回答以及所假定的氧和碳的总量，将决定其余问题的回答。但是，即使考虑到这种相互规定，由某种适量的碳和氧合成的混合物仍有大量其他模式。即使纯粹的化学模式设定了，包容部位内的化学物质的分配仍然有无限的部位模式。因此，除了有关量的一切问题外，还存在模式问题，这些问题是了解自然界所必不可少的。如果没有一个预先假定的模式，量什么也不会规定。其实量本身不外是类似的模式之内的函数的类比。

这个包含了纯粹化学混合物、化学化合以及容器的不同次部位中不同物质的隔离的例子也告诉我们，模式概念包含了不同的结合方式概念。这显然是一个一旦我们从各种不同类型的基本事物的概念出发时便应当立刻想到的基本概念。所有这些基本概念的危险，在于我们往往不自觉地采用它们。每当我们自问某个问题时，我们经常发觉我们就是假定一定类型的被包含的实有，我们就是假定这些实有的一定的结合方式，我们甚至也假定一定的广泛流行的模式通则。我们所注意的是模式的细则以及尺度的比例量。因此，自然规律仅仅是普遍的行为模式（all-pervading pattern of behaviour）。至于行为的改变或中断则不在我们的注意范围之内。其次，任何一门科学的论题都是从自然界的丰富的具体事件中得出的一种抽象。但是，任何抽象都忽略了省略的因素并存于存留的因素之中。因此，对于单一的模式，如果是以某一门专门科学的抽象为限的角度来识别，那当我们考虑它与忽略的宇宙发生关系的可能性时，它就会把自己变成无限多的模式中的次要因素。即使在专门科学的范围内，我们也可发觉不是根据专门科学的名词来解释的多种多样的作用。但是，如果我们考虑到所谈到的模式的更广泛的关系的多样性，那这些多种多样的作用就可以得到解释。

自然科学的许多头面人物今天的态度就是激烈地否定这里所提出的一些看法。在我看来，他们的态度乃是无根据的信仰的一个可悲的

例子。如果我们想到他们关于自然科学独立的主张是以一个现已废弃的关于自然界的概念为根基，那这种判断就会更加有力。

最后，我们还剩下一个尚未讨论的基本问题。什么是应当据以来理解宇宙过程的那些事物的主要类型？假定我们同意科学探索所发现的**自然界** 仅仅是活动和过程，这意味着什么？这些活动彼此冲淡，它们产生了，接着又消失。正发生作用的是什么？受影响的是什么？不可能说这些仅仅是九九表的公式（用一个大哲学家的话来说），仅仅是一种关于范畴的没有生气的跳跃。**自然界** 充满着生命力。实在事实在不断产生。应当把**科学** 所研究的**自然界** 看作是实在宇宙的实在事实之间的更稳定的相互关系的一种复合。

本讲以处于一种抽象之下的**自然界** 为限，在这种抽象中，撇开了一切有关生命的东西。由于这种抽象，就使**动力学** 、**物理学** 和**化学** 成了这样的科学，它们指导我们从十六世纪的纯粹常识概念逐步过渡到当代理论物理学所提出的自然界概念。

统治了四个世纪的观点的这种变化可以表述为从当作基本概念的**空间** 和**物质** 到**过程** 的转化。而过程则被当作活动及其各种不同因素之间的内部关系的复合。这种较旧的观点使我们能够撇开变化，并且撇开任何时间的绵延而设想**某一瞬间** 的自然界的全部复杂性，至于自然界的内部关系的特点则纯粹按物质在空间中的同时分布来表达。按照牛顿派的观点，由此略去的是在比邻的瞬间的分布的变化。但是按照这种观点，这些变化显然与物质宇宙所考虑的瞬间的实在性无关。运动以及相关分布的变化是偶然的，而不是本质的。

持续也同样是偶然的。按照这种观点，**自然界** 在某一瞬间总是实在的，不管自然界在任何另一瞬间是否存在，甚至也不管是否存在另一瞬间。与伽利略和牛顿共同建立牛顿派最后观点的笛卡尔就接受了这种结论，因为他把持续解释为每一瞬间的不断重新创造。于是在他看来，应当在瞬间中而不应当在持续中来考察事实。在他看来，持续不过是一种瞬间事实的连续。笛卡尔的宇宙论有另外一些方面，它们可能使他非常注重运动。他关于广袤和旋涡的理论就是一例。但是，他事实上通过预测得出了与牛顿派概念相适应的结论。

在牛顿派的宇宙论中有一个致命的矛盾。它只承认一种占据空间的方式，即一块物质在这一不绵延的瞬间占有这一部位。空间的这种占据是最后的实在事实。它无关于任何别的瞬间，或者任何别的物质，或者别的空间部位。我们现在采取牛顿派的理论，同时问，在某一瞬间速度的结果怎样？我们再问，在某一瞬间动量的结果怎样？这些概念是牛顿物理学的根本概念，但是它们对它却没有任何意义。速度和动量需要这样的概念：事物在别的时间和别的地点的状态关系到在任何选定的瞬间内物质的空间占据的根本特征。但是牛顿派的概念不容许对占据关系作这样的变更。因此，宇宙论的架构就必然是不彻底的。玩弄微分的数学手段无助于克服这种困难。我们当然可以用数学名词来表示存在争论之处。牛顿派的占据概念相应于某一选择点的某一函数值。但是牛顿物理学所要求的纯粹是那一点的函数的极限。牛顿派的宇宙论也并没有暗示出为什么作为价值的纯粹事实应当被作为极限的其他时间和地点的参照者所代替。

从现代观点看，过程、活动以及变化都是事实。在一瞬间是什么都没有的。每一瞬间都仅仅是一种组成事实的途径，这样，既然没有被设想为简单的基本实有的瞬间，所以就没有某一瞬间的自然界。这样，事实的所有相互关系按其本质说都一定包含了转化，所有实现都包含了创进（creative advance）中的蕴涵。

这一讲所讨论的只能算是回答下面根本性问题的尝试的序言，这个问题是：我们对纯粹活动概念补充了什么内容？是为了什么、产生什么的活动？是涉及什么的活动？

下一讲将引入生命概念，因此将会使我们得以更具体地、而不是抽象地来认识自然界。

第八讲 有生命的自然界

生命在上面一讲中所界定的自然界中的地位既是现代哲学的问题，也是科学的问题。它的确是一切体系化的思想倾向（人道主义的、自然主义的、哲学的）汇合的中心点。生命的真正意义是有疑问的。我们要理解生命也应理解它在世界中的地位。然而它的本质和它的地位都一样使人困惑。

这个结论与我们关于撇开了生命概念来考虑的自然界的结论归根到底并非大不相同。我们剩下的是关于其中什么也没有引起的活动概念。如此考察的这种活动也没有显示它们本身的连贯的基础。存在的仅仅是一个连续公式。但是并不存在为这种连续公式提供理由的可理解的因果关系。使自己完全满足于一种终极的非理性的状态当然总是可能的。流行的实证主义哲学就采取了这种态度。

这种实证主义的弱点在于我们大家都欢迎的那种孤立片面的解释方法，这是我们现阶段文明所达到的。假定十万年以前我们的祖先是聪明的实证主义者，他们不会去探究理由，他们所观察到的是纯粹的事实。这种事实的发展没有必然性。他们不会探究作为直接观察到的事实的基础的理由。文明从未得到发展。我们对世界作详细观察的各种不同能力仍然处于潜在状态。因为一种理由的特性在于它的结论的理智的发挥暗示着超出已经观察过的论题的结论。观察的扩大期待着对合乎理性的联系具有某种程度的朦胧的领悟。例如，对于花卉上的昆虫的观察朦胧地暗示着昆虫的本性和花的本性之间的某种一致，从而导致一种整个科学部门由之而发展的充分的观察。但是，一个坚定的实证主义者势必满足于观察到的事实，即采花的昆虫。这是一种使人着迷的简单性的事实。按照实证主义者的理论，没有什么需要进一步追问了。现在科学的世界受到了头脑糊涂的实证主义的激烈攻击。它任意运用科学的理论，又任意规避这种理论。关于自然界中的生命的整个理论都受到了这种实证主义的毒害。有人告诉我们说，存在着

用物理学公式和化学公式描述的常规，而在自然界的过程中则别无所有。

这种信条的根源是在欧洲思想中逐渐发展起来的关于精神和自然界的二元论。在近代发端之际，笛卡尔极其明白地表述了这种二元论。在他看来，存在着与空间关系相联的物质实体，还存在精神实体。精神实体处于物质实体之外。任何一种实体，就其本质的完成而言都不需要另一种实体。它们的未加解释的相互关系对它们各自的存在不是必要的。其实，这种按照精神和物质来对问题作出表述的方法是不妥当的。它忽略了较低级的生命形式，如植物和低等动物。这些形式中的最高者接近人类精神，最低者接近无机界。

自然界和生命之间的这种截然分割使全部往后的哲学都受到了损害。甚至当自然界和生命这两种类型的现实事物的并行存在已被抛弃时，在大多数近代思想派别中，二者仍然没有真正融合。在某些派别看来，自然界不过是纯粹外表，精神是唯一的实在。在另一些派别看来，物质自然界是唯一实在，精神是一种派生现象。在此，“纯粹外表”和“派生现象”显然蕴含着它们对理解事物的终极性质并不重要。

我所主张的理论是：如果我们不把自然界和生命融合在一起，当作“真正实在”的事物结构中的根本要素，那二者一样是不可理解的；而“真正实在”的事物的相互联系以及它们各自的特征构成了宇宙。

作为论证的第一步，必须形成关于生命能有何种意义的概念。此外，我们要求用自然界和生命的融合来弥补我们关于物质自然界的概念中的缺陷。另一方面，我们还要求生命概念包含自然界概念。

作为一个初步的概述，生命概念蕴含着自我享受的某种确定的绝对性。这必然意味着某种确定的直接的个体性。后者是一种把许多材料纳入一个存在统一体中的复合过程。这些材料是自然界的物理过程作为相关的东西而呈现出来的。生命蕴含着由这个纳入过程产生的绝对的、个体的自我享受。我在我最近的著作中用“领悟”（prehension）一词来表示这种纳入过程。我还把每一个体的直接享受行为称为一种“经验情境”（occasion of experience）。我认为这种存在的统一体、

这种经验的情境是真正实在的事物，后者以其集合的统一体构成了永远处于创进中的进化的宇宙。

但是，这些是对问题作进一步讨论的引论。作为一种初步的概述，我们已经把生命看作是蕴含着某一纳入过程的绝对的、个体的自我享受。纳入的材料是由宇宙的先前的活动所提供的。因此，经验情境就其直接的自我享受来说是绝对的。它如何处理它的材料，这是应当不涉及任何别的并存的情境来理解的。因此，就情境的内部过程来说，它为了存在并不需要同时的过程。在自我调节（self-adjustment）的内在过程中，这种相互独立性事实上是同时性的界定。

这一自我享受的概念并没有穷尽在此称为“生命”过程的那一方面。由于过程是可理解的，它就包含了属于每一情境的真正本质的一种创造活动的概念。这是把宇宙中的要素引出来使之成为现实存在的过程，而这些因素在这一过程以前仅仅是以未实现的潜在的东西的方式而存在的。自我创造的过程是由潜能到现实的转化，而这种转化的事实则包含了自我享受的直接性。

因此，为了理解生命在某一经验情境中的功能，我们必须区别先行世界所呈现的现实材料、亟待促使这些材料融合起来而成为新的经验统一体的未实现的潜在的东西，以及属于这些材料与这些潜在的东西的创造性融合的直接的自我享受。这就是创进理论。按照这种理论，生命之向未来转化属于宇宙的本质。把自然界看作是一种静止的事实，即使是在没有绵延的某一瞬间也是荒谬的。离开转化就没有自然界，离开时间的绵延就没有转化。这就是为什么关于某一瞬间的时间概念如果被看作是一种第一性的简单事实，就是荒谬的。

但是，至此我们还没有穷尽对于理解自然界极关重要的创造概念。我们必须在我们关于生活的描述上还加上另一种特征。这个被忽略的特征是“目的”。在此“目的”一词的意思是排除无边无际的其他潜在的东西，包容一种确定的新要素。这种新要素构成把这些材料纳入那种统一化过程中的选择好的方式。这种目的就在于达到以那种方式享受这些材料的感受的那种复合。“那种享受方式”是从无边无际的其他方法中选定的。之所以选择它，是为了在那个过程中变成现实。

因此，生命的特征是绝对的自我享受、创造活动和目的。在此，“目的”显然包含了接受纯粹理想的东西，使之成为创造过程的指导。享受也属于过程，而不是任何一种静止的结果的特征。目的就是达到属于这种过程的享受。

这里马上就产生了一个问题：自然界中的生命这种要素，就上面所解释的说，是否与我们在自然界中所观察的某种东西相适应。所有的哲学都是为对于观察的事物获得一种首尾一贯的理解而作的努力。所以它们的发展就沿着两条道路。一条要求一种有条有理的首尾一贯，另一条则是说明所观察的事物。因此，我们的首要任务是将上面关于自然界中的生命的理论与我们直接观察所得的材料进行比较。

毫无疑问，在我们的自觉经验中，最为突出的那些观察所得的材料是感性知觉。视觉、听觉、味觉、嗅觉、触觉大体上就是通过感官获得的几种主要知觉方式。但是，存在着一套不确定的模糊的身体感受，它们构成具有一些忽然显得突出的项目的感受的基础。感性知觉的特性在于它的二重性，即部分与身体相关，部分与身体无关。就视觉来说，与身体不相关是最明显不过了。我们观看景色、一幅画或者一辆正在行驶的小汽车，就宛如加于我们的精神愉快和精神忧虑之上的外部表象。只要打开眼帘，这种表象就存在。不过，在反省中，我们将我们眼见到的作为经验的基础的东西抽了出来。在知觉的瞬间，通常没有清楚地意识到这一点。身体的关联看不见了，可见的表象成了最显著的东西。在其他感觉方式下，身体较为突出。在这方面，不同的方式的差异是很大的。在关于从感性知觉所得的信息的任何理论中，对这种二重关联（外在的关联和身体的关联）都应当牢记在心。现行的一些哲学理论大都源于休谟。由于它们忽视了身体的关联，它们是有缺点的。它们的弊病在于从一种自以为清晰的知觉方式推出一种明晰的理论。其实，我们的感性知觉是一种极其模糊而混乱的经验方式。同时，有充分的证据表明，它们的外部关联的突出方面，就其对于宇宙的暴露而言，是非常肤浅的。这一点很重要。比如说，从实用上讲，一块路基石是一个坚硬的、固态的、静止的、不可移易的事实。这是感性知觉凭其明晰的方面所发觉的。但是，如果自然科学正确，那这种解释是对于我们称之为路基石的宇宙的那个部分的一种非

常肤浅的解释。近代自然科学是持续了三个多世纪的理解**自然界**的活动的一种协同的努力的结果，感性知觉的转化是由于这种活动而发生的。

现在有两个结论非常清楚。一个结论是：感性知觉忽略了自然界的基本活动的任何区别。考虑一下由视觉和或触觉所感知到的路基石和物理学家所描述的路基石的分子活动之间的区别，就可以知道这一点。第二个结论是：科学未能赋予其活动的公式以任何意义。自然界的公式之背离自然界的外表，使公式失去了任何说明的特征。它甚至使我们没有理由相信过去提供了展望未来的任何证据。事实上，如果以为科学仅仅依赖感性知觉，而没有别的观察的源泉，那就科学的自身完善的要求而言，它就破产了。

科学不能在自然界中发现个体的享受；科学在自然界中不能发现目的；科学在自然界中不能发现创造性；它所发现的仅仅是一些连续的规则。这些否定对于**自然科学**是正确的，它们是自然科学的方法论所固有的。**自然科学**的这种无知的原因，在于这种科学仅仅研究人类经验所提供的一半证据。它把这件无缝上衣分割开了。或者把这个比喻说得更恰当一些，它检查了作为外表的东西的上衣，却忽略了作为基础的东西的身体。

在欧洲思想中，由笛卡尔所确定下来的身心的这种灾难性的分裂，是造成科学的这种无知的原因。从一种意义上说，大约在十代人的时期内，抽象是一件值得肯定的事，因为它使最单纯的事物首先得到考虑。现在这些最单纯的事物是指自然界的这样一些普遍习性，它们支配着在我们最遥远、最笼统的观察下的宇宙的整个领域。这些**自然规律**中没有一个为必然性提供丝毫证明。它们是一些在我们的观察尺度内的确占支配地位的一些常规方式。我指的是宇宙的广延性是有维的、空间是三维等事实以及空间几何定律，物理事件的终极公式。这些常规方式中任何一个都没有必然性。它们是作为平均的、调节的条件而存在的，因为大多数现实事物彼此把对方推向举例说明这些定律的相互联系的方式。新的自我表达方式可能获得根据，这点我们不能说什么。但是，根据种种类比来判断，在存在了充分的时间以后，

我们现在的定律会逐渐变得无关重要。新的兴趣会起支配作用。我们现在所了解的空间物理纪元会变成过去的一种背景。它会模糊地制约一切事物，而对于显著的关系的决定不发生明显的影响。

这些现在起作用的范围广阔的规律是无机界的一般物理规律。在一定的观察尺度下它们具有普遍性，不会遇到阻碍。恒星的形成，行星的运动，地球上地质的变化，似乎都伴随有一种范围广阔的推动力，后者排除了由其他推动力引起变更的任何暗示。在这个限度内，科学所依靠的感性知觉没有在自然界中发现目的。

但是，如果说人类一般观察（其中感性知觉仅仅是一个要素）不能发现目的，那也不对。情况恰恰相反，对人类社会活动的一切解释都把“目的”作为解释中的一个本质性因素而包含在内。例如，在一个证据为间接证据的案件中，动机的证明是起诉的一个主要凭据。在这样一个案件中，被告是否会用如下一个理论呢？即：目的并不能躯使身体运动，因盗窃行为而对盗窃起诉，就像太阳升起而对太阳起诉一样。其次，任何一个政治家，如果不对分别流行于不同国家中和这些国家的政治家中的各种爱国主义作某些估计（不管他是否明确意识到），那他就不能处理国际关系。一条迷途之犬可能试图找到它的主人或者试图找到回家之路。事实上，我们明白地意识到我们的目的是我们的行动的指导。没有这种指导，在任何意义上都没有什么理论可以起作用。精神上所接受的观念对于身体的活动不会有什么影响。因此，不管这些观念是否被采纳，一切发生的东西都会完全没有什么差别地照样发生。

科学的推理完全为如下预先作出的假定所制约，即精神活动并不真正是自然界的部分。因此它完全撇开这样一些精神上的先行因素，人类惯常设想这些先行因素对指导宇宙论意义上的各种活动有效。作为一种方法，这种方法是很有理由的，只要我们了解到其中有局限性。这些局限性既是明确的，又是没有被界定的。一步步地把它们的界定推导出来乃是哲学的希望。

我要强调的几点是：第一，在我们的根本性的观察中，精神和自然界的这种截然分裂是没有根据的。我们发现自己生活于自然界中。

第二，我们得出结论：我们应当把精神作用看作是属于构成自然界的因素。第三，我们应当排斥自然过程中没有根据的轮转观念。每一出现的因素都引起一种区别，这种区别只能依据这个因素的特殊性质来表达。第四，我们现在的任务是对自然界的因素加以界定，以便了解显相在决定其后的自然过程中有怎样的作用。

自然界的显相大致可以分为六种类型。第一种类型是人的存在，即身体和精神。第二种类型包括各种动物，即昆虫、脊椎动物以及其他种类的动物。实际上就是人以外的所有各种各样的动物。第三种类型包括一切植物。第四种类型由单细胞生物构成。第五种类型由各种大体积的无机组合构成。这种体积可以与动物的身体的大小相比，或者更大。第六种类型由现代物理学的微观分析所发现的体积极小的显相所组成。

自然界 的所有功能活动相互影响、相互要求、相互转化。上面这个分类有意作得粗略。一点也不自以为有科学性。严密的科学分类对于科学方法极为重要，但它们对于哲学则反而危险。这种分类隐蔽了自然界的存在的不同方式彼此重叠这个道理。存在着具有中心指导的细胞组织的动物生命，存在着具有有机细胞群的植物生命，存在着具有有机分子群的细胞生命，存在着被动地接受来自空间关系的必然性的大范围的无机分子组织，存在着丧失了大范围的无机界的被动性的一切痕迹的次分子活动。

在这种考察中得出了一些主要结论。第一个结论是关于不同的组织方式所引起的不同的功能活动方式。第二个结论是关于这些不同方式的连续性方面。存在着作为间隙的桥梁的两可之间的情况。这种两可之间的情况往往是不稳定的、转瞬即逝的。但是，存在的时间短促仅仅是相对于我们人类生命的特点而言。对于次分子显相来说，一秒钟也是一个很长的时期。第三个结论是关于随着我们改变观察的范围而发生的自然界方面的差别。每一观察的范围都为我们提供了这一范围所特有的平均的结果。

另外产生了一个问题：我们怎样观察自然界呢？还有，什么是对于一种观察的正确分析？一般人对这个问题的回答是：我们通过我们

的感官来感知自然界。在分析感性知觉的时候，我们往往也偏重于它的最清晰的方面，即视觉。而视觉是进化的最后产物，它属于高等动物，即属于脊椎动物和较为高等的昆虫。有无数生物没有证据说明它们具有视觉。但是它们显示出来以生物特有的方式来适应它们的环境的种种征象。双眼紧闭或者不幸失明，人类也很容易失去视觉。由视觉提供的知识极其皮毛，即限于显露一些有色的外部部位，各种颜色没有必然的转化，各个部位没有必然的选择。各种颜色的显露也并不必然相互调和。任一瞬间的视觉都仅仅提供关于颜色各不相同的部位这一被动的事实。要是我们有记忆力，我们就能观察到颜色的转化。但是，纯粹有色的部位没有任何内在的东西。这些东西提供了某种关于内部活动的线索，凭借这种线索，就可以理解变化。我们关于被动的物质实体的某种空间分布的概念，正是起源于这种经验。这样，自然界就被描绘为由一块块没有内在价值而仅仅掠过空间的空虚的物质构成的。

不过，有两个关于这种经验的附带问题，它使我们按经验的外表价值而把它当作事物的形而上学本性的直接揭露这点发生怀疑。首先，即使在视觉经验中，我们也会发觉身体的干预。我们清楚地知道我们是用**我们的眼睛** 来看的。这是一种模糊的感受，但它极其重要。其次，每一种严格的实验都证明，我们看见什么以及我们在何处看见什么，都完全以我们的身体的生理功能活动为转移。任何以特定的方式使我们的身体内在地发挥功能的方法都会向我们提供一种特定的视觉。身体对离它的视觉材料所及的地方不远的自然界中的事件完全不发生影响。

所有其他感觉方式也是这样，不过是有过之而无不及。一切感性知觉都不过是我们的感性经验对身体活动的依赖的一种结果。因此，如果我们想了解我们个人的经验与自然界的活动的关系，那恰当的办法就是考虑我们个人的经验对于我们个人的身体的依赖。

让我们来探讨一下我们关于自己个人的身体和精神关系的一些不可抗拒的信念。人的个体是一个事实：身体和精神。这种统一的要求是一个基本事实，它总是预先假定了，但很少明白地表达出来。我在

经验着，而我的身体是属于我的。第二，我们的身体的功能活动具有很广泛的影响，不以产生感性经验为限。我们发觉我们自己因内部器官（心、肺、肠、肾等等）健康地执行其功能而健康地享受生命。这种情感的产生正是这种因为这些器官并不提供任何直接与它们本身相关联的感性材料。甚至就视觉来说，我们欣赏我们的视力是因为我们没有眼病。同样，我们之欣赏我们的生活的一般状况，是因为我们没有胃病。但我坚决认为，对于健康的欣赏，不管好坏如何，乃是一种肯定的感受，仅仅偶尔与特殊的感性材料相关。例如，虽然我们看到的是一幅蹩脚的画，或一幢粗陋的建筑物，而我们仍然可以欣赏自己的视力的运用自如。这种由身体派生情感的直接感受是我们的基本经验之一。有各种各样的情感，但是每一种情感都至少会因派生于身体而受到限制。详细地分析身体的功能活动方式是生理学家的事。对于哲学来说，一个最基本的事实是：心理经验的整个复合体不是派生于这种功能活动，便是受到这些活动的限制。我们的基本感受也是这种派生于身体的感觉，它使我们有身体和精神统一的要求。

但是我们的直接经验也要求从另一源泉派生，并同样要求以另一派生的源泉为基础的统一性。这第二个源泉便是先于我们当下的意识的经验不远的我们自己的情感状态。顷刻之前，我们尚在怀抱某些观念，我们尚感受到某种愉快的情绪，我们尚在对外部事实作某些观察。我们现在的精神状态继续以前的精神状态。"继续"一词只说了事实的一半。在一定意义上它太不充分了，在另一种意义上它又过头了。其所以太不充分了，是因为我们不仅仅是继续，我们还要求与我们以前的状态有绝对的同一性。正是处于这种精神状态中的我们完全同一的自我，理所当然地是我们顷刻之后的我们现在的经验的基础。在另一种意义上，"继续"一词又过头了。因为我们并不完全继续着我们先前的经验状态。一些新的因素已经掺进来。所有这些新的因素都是由我们的身体的功能活动所提供的。我们把这些新的经验因素与顷刻之前我们的精神状态所提供的基本经验材料糅合在一起。同时，正如我们已经承认的，我们肯定与我们的身体的同一性。因此我们现在的经验显露出它自己的本性具有两个来源，即身体和先前的精神活动。还可以肯定，我们与这两个来源中的每一个都有同一性。身体是我的，先前的经验也是我的。再者，我只有一个，既有身体，又有经

验之流。我认为，这里存在着我们的全部实在存在以之为基础的最基本的信念。当我们存在时，身体和心灵是我们不可或缺的因素。每一个因素具有我们此刻的自我的全部实在性。但是无论身体或心灵都没有我们一见就赋予它们的那种显而易见的界限。我们关于身体的知识把身体当作自然界的更广大领域内的发生的事件的一种复合统一体。但是它与自然界的其他部分的界限是极不清楚的。身体包含了亿万分子的协同活动。身体永远以无数方式失去分子而又获得分子，这是它的结构的本质。当我们以极其细心的态度来考虑这个问题的时候，就看不到身体始于何处、外部世界终于何处的明确界限。而且，身体可以失去全部肢体，而我们仍然可以肯定这个身体的同一性。在折断了的肢体中的细胞的生命活动也是慢慢地趋于消失的。事实上，与分子的内部震动的周期相比，肢体在脱离身体后的一段很长的时期内还是活着。撇开这种不幸的灾祸不论，身体还需要有生存的环境。因此，身体和环境就存在统一，正如身体和心灵统一才成为人一样。

但是，在考虑个人的同一性时，我们往往强调心灵而不强调身体。一个个人就是他自己的协同的绝对观念之流，这一经验之流是我的生命线或你的生命线。它是一种这样的自我实现的连续，每一情境都有它对过去的直接记忆和它对未来的展望。这种对持续自我同一性的肯定就是我们对个人的同一性的自我肯定。

不过，当我们考察心灵的这个概念时，我们就会发觉它比我们给身体下的定义更加含糊。首先，心灵的连续性（就其与意识相关而言）必须越过时间的间隔。我们睡着或者昏迷，但是这同一个人又恢复意识。我们信任记忆，我们把我们的信任建立在自然界活动的连续性，特别是身体的连续性的基础上。这样，一般意义上说的自然界和特殊意义上说的身体都为个人的心灵的绵延提供了素材。还有，在心灵的存在的连续情境中就会产生一种奇异程度不同的生动感。我们在整段时间内生活着，对外部显相作敏锐的观察，接着对外部的注意逐渐消失了，我们堕入沉思；深思中生动的表象逐渐减弱了，于是我们打盹，我们做梦，我们随着整个意识之流的流动而入睡。心灵的这些功能活动是歧异的、可变的、不连续的。肯定心灵的统一性类似于肯定身体的统一性，也类似于肯定身体和心灵的统一性，还类似于肯定

身体与外部自然界的共同性。哲学思辨的任务就是这样来看待宇宙的一切事件，以便使自然科学的看法成为可以理解的看法，并且把这种看法同认识论必须据以建立的那些表达基本事实的直接信念结合起来。十八、十九世纪认识论的缺点在于它们纯粹是建立在对感性知觉的狭隘表述基础上。同时，它在各种形式的感觉中，把视觉经验选出来当作代表性的范例。结果势必排除构成我们经验的一切真正的基本因素。

在这样一种认识论中，我们远离了一个使一切都变得可理解的体系中的那些复杂的材料，后者是哲学思辨所必须加以说明的。让我们考察一下身体和心灵、身体和自然界、心灵和自然界这些共同体的类型，或身体存在的连续情境，或心灵存在吧！这些基本的相互联系都有一个非常显著的特点。我们要问，外部世界对于构成心灵的经验之流有什么作用。这个如此被经验的世界是这些经验之内的一个基本事实。个人的心灵存在所固有的一切情感、目的以及享受，都不外是心灵对于这个经验到的世界的反应，而这个世界乃是心灵存在的基础。

因此，在一定意义上，被经验到的世界是构成心灵的本质的许多因素的结构中一个复合因素。我们可以用世界在一种意义上处于心灵中这种说法来扼要地表述这一点。

但是，存在一种与这条基本真理正相反的理论。即：我们对于世界的经验包含了心灵本身的显示，将其作为世界之内的构成部分之一。因此，对于作为一个关系因素的经验情境与作为另一个关系因素的被经验到的世界二者的关系，存在着二重性。在一种意义上，世界包含在这个情境之中，在另一种意义上，这个情境包含在世界之中。例如，我们在这个房间内，而这个房间是我现在的经验的一项。但是，我现在的经验正是现在的我。

然而，这种使人不能理解的反对关系扩及我们一直在讨论的一切关系上。例如，试考虑一下心灵的持续中的自我同一性。心灵无非是从出生到此刻的经验情境的连续。所以，在这一瞬间，我就是包含了所有这些情境的完全的人。这些经验情境都是属于我的。另一方面，同样可以说，我此刻的直接的经验情境不过是构成我的心灵的情境之

流中的一个情境。其次，对于我来说，世界无非是我的身体的各种功能活动如何将其呈现于我的经验前的东西。因此，世界完全要在这些活动之中来分辨。关于世界的知识无非是对于这些功能活动的分析。但是，另一方面，身体不过是世界的普遍组合中的功能活动的一种组合。我们要根据身体的组合来解释世界的组合，也要根据世界的一般活动来解释身体的组合。

这样，正如在我们的经验的基本本质中所揭示的，事物的集合性包含了某种相互内在的原理。世界的现实事物的这种共通性在某种意义上意味着每一事件是另一其他事件的性质中的一个因素。这归根到底是我们能够理解日常生活中常常使用的那些概念的唯一方法。试考虑一下我们关于"因果性" 的概念。一个事件如何能够成为另一事件的原因呢？首先，任何一个事件都不能是另一事件的全部的、唯一的原因。整个先前的世界一起才能引起一个新的情境，不过某一情境显著地决定了一个后起的情境的形成，我们怎样来理解这种决定过程呢?

仅仅将一个性质加以转化这种想法是完全不能成立的。假定有两个显相实际上可能彼此对立，从而其中之一毋需涉及另一即可理解，那所有关于它们之间的因果关系的概念或者关于决定的概念就是不能成立的。按照这种假定，就没有理由说明为什么其一具有某种性质会发生影响，使另一具有这种性质或任何其他性质。按照这样一种理论，世界上的质的连续的作用和相互作用就会变成一种空泛的事实，从这种事实出发，不可能超出直接观察的范围得出关于过去、现在和未来的结论。这样一种实证主义的信念本身完全可以自圆其说，只要我们不使它包括对于未来的希望或对过去的悔恨。这样一来，科学便无关紧要了。努力也是愚蠢的，因为它什么也不会决定。关于因果关系的唯一可理解的理论是以内在性的学说为基础的。每一情境都预先假定先前世界在它自己的性质中起积极作用。正因为如此，事件彼此之间相对处于一定地位。也正因为如此，过去的质能（qualitative energies）会结合成为一种当前情境中的质能的模式。这就是因果关系的理论。正因为如此，属于每一情境的本质的东西就是它所在的地方的所是。正因为如此，性质从一种情境转向另一种情境。正因为如此，自然规律有相对稳定性，某些规律适合于较大的范围，某些规律

适用于较小的范围。正因为如此，正如我们已经指出的，当我们直接理解我们的周围世界时，我们会发现断言被观察的材料具有双重统一性这种奇怪习惯。我们在世界之中，而世界又在我们之中。我们的直接情境在形成心灵的情境的组合中，而我们的心灵又在我们现在的情境中。身体是属于我们的，我们又是我们身体内的一种活动。这种观察的事实虽然笼统，但很切要。它是周围世界的连续性的基础，也是它的秩序的各种类型的传递的基础。

在这样考察我们的哲学宇宙论必须据以建立的观察材料时，我们便将自然科学的结论和那些支配着人类社会活动的习惯信念结合在一起了。这些信念还支配着文学、艺术和宗教中的人道主义。纯粹的存在绝不会进入人的意识之中，除非是作为思维中一种抽象的模糊的界限。笛卡尔的“cogito ergo sum”被错误地译成“我思故我在”。我们所觉察到的东西绝不是赤裸裸的思维或者赤裸裸的存在。我们发现自己实质上是情感、享受、希望、恐惧、悔恨、对各种不可兼得东西的评价、决定的统一体。所有这些都是在我们的本性中活动的对环境的主观反应。我们的统一体（即笛卡尔的“我在”）就是我将杂乱的材料塑成首尾一贯的感受模式的过程。个人的享受就是我作为一种自然活动发生作用的东西。这时，我将环境的各种活动塑成了一种新的创造物，即此刻的自我，不过它作为我的自我是先前的世界的继续。如果我们强调环境的作用，这个过程便是因果关系。如果我强调我的活动的享受的直接模式的作用，这个过程便是自我创造。如果我强调概念预测未来（未来的存在是现在本性中的必然性）的作用，则这个过程便是目的论上对于未来的某种理想的目的。不过，这种目的实际上并不在现在的过程之外。因为对于未来的目的乃是现在的一种享受。因此它有效地决定了新的创造物的直接的自我创造。

我们现在可以再一次地来探讨一下上一讲末尾所提出的那个最后的问题。自然科学将自然界归结为活动，并且发现了在自然界 的这些活动中解证的抽象的数学公式。但是，这个基本问题仍然存在，那就是：我们怎样给赤裸裸的活动概念加上内容？只有将生命和自然界融合起来，才能回答这个问题。

我们首先必须把生命和精神作用区别开来。精神作用包括概念经验，它只是生命中一个可变的成分。在此称为“概念经验”的那种功能活动，便是采纳从某种纯粹物理实现中抽象出来的理想实现的那些可能性。概念经验的最明显的例子是采纳不可兼得的东西。生命处于这种精神作用的等级之下。生命就是源于过去、指向未来的情感享受。它就是对过去、现在和未来的情感享受。这种方向性的特征属于这种采纳的本质。

情感以两种方式超越现在的界限。它既承先，又启后。它被接受过来，它被享受，它时时刻刻在被传递下去。按照基督教贵格会（Quarker）对情境一词的解释，每一种情境都是一种有牵涉的活动。它是超越性和内在性的会合。情境通过感受和目的，与一些按其本质处于情境之外的事物发生牵涉，虽然这些事物按其现在的作用来说是与这些情境有牵涉的因素。因此，每一情境尽管在从事它本身直接的自我实现，却仍然是与宇宙有牵涉的。

这个过程永远是一种因无数的供给渠道和无数的质的组织方式的缘故而发生变更的过程。作为现在的情境的统一性的情感的统一性，是一种模式化了的质的组织，它总是随着它之转向未来而发生变更。创造活动的目标是保持构成成分，保持强度。模式的变更、它之趋于消失都必须服从这个目标。

只要概念的精神性不受到阻碍，渗透环境的各个好的模式就会以传统的调整方式传递下去。在这里，我们发现了物理学家和化学家所研究的那些活动模式。在所有这些如此被研究的情境中，精神性都只是潜在的。在无机界中，就我们的分辨能力所及而论，任何不时出现的闪光都不是起作用的。发生作用的精神性的最低级阶段受到由物理模式承袭来的东西的支配，包含了无意识的理想目标所强调的隐约方向。较高级的生命形态的各种例子表现出各种不同高度的精神性的活力。在动物的社会习性中，过去有过精神性的闪光的论据，但是这些闪光已退化为肉体的习性。最后，在更高级的哺乳动物特别是人类那里，我们具有经常活动的精神性的明显证据。按照我们自己的经验，

我们所自觉地接受并且予以系统化的知识，只能是指这种直接观察到的精神作用。

我们采用来作为概念活动的对象的那些性质，就化学中所使用的催化剂一词的意义而言，具有催化剂的性质。它们改变审美的过程。由于这种过程，情境便由许多从过去得来的感觉之流构成自身。没有必要认为概念引入了可度量的别的能源。它们可以引入，因为能量守恒定律并不以精确无遗的量度为基础。但是，精神性的作用基本上应当看作是能流的转向。

在这几讲中，我们没有谈到体系化的形而上学宇宙论。这几讲的目的是指出这样一种宇宙论应当据以建立的那些我们经验中的因素。建立这种宇宙论所应由以出发的关键概念是：物理学中所研究的有能量的活动就是生命中所采纳的情感的强度。

哲学是从惊异开始的。到最后，当哲学思维做了力所能及的一切以后，惊异仍然存在。不过对于事物的无限性增加了某些掌握；对于情感，通过理解而作了某些澄清。但是在这样一些想法中仍存在着一种危险。人们往往用一种消极享受的蜕化形式来设想直接的善。存在是一种不断融入未来的活动。哲学理解的目的就是按照活动的超验作用来洞察活动的盲目性。

第四篇 结束语

第九讲 哲学的目的

就理性思维以及文明的评价方式能够对创造未来发生影响来说，大学的任务就是创造未来。未来孕育着成就和悲剧的一切可能性。

在这一创造活动的舞台上，哲学的特殊功能是什么呢？

为了回答这个问题，我们首先必须确定是什么东西构成某一特殊理论的哲学特征？什么东西使一种理论成为哲学理论？一种真理如果从它无限的关联上被透彻地理解了，那它一点也不比其他真理更是哲学真理。研究哲学是一种对全知加以否定的工作。

哲学是心灵对于无知地接受的理论的一种态度。所谓"无知地接受"，我的意思是说，没有就一种理论牵涉到的无限多的情况来理解这种理论的全部意义。

哲学的态度是坚定不移地试图去扩大对进入我们当前思想中的一切概念的应用范围的理解。哲学试图逐字逐句地把握用文字表达的思维，并探究它有什么意义？哲学并不满足于一切有感觉的人都会回答的惯常的假定。如果人们满足于原始概念、原始命题，那他们就不再是哲学家。

为了进行探讨，人们当然必须从某个地方开始。但是当哲学家从他的前提出发来发议论的时候，他就已将它们逐字逐句地标记下来当作将来研究的课题。没有一个哲学家会满足于与有感觉的人取得一致，不问这些人是他的同事还是他先前的自我。他总是在突破有限性的界限。

科学家也致力于扩大知识。他从确定他的科学范围的一组原始观念以及这些观念之间的原始关系着手。例如牛顿动力学肯定了欧几里

得空间、重物质、运动、张力与压力以及更一般的力的概念。科学就是在假定这些观念适用的条件下演绎出结论。

在对待牛顿动力学 上，科学家与哲学家彼此背向。科学家要探究结论，并力图考察这些结论在宇宙中的实现。哲学家要根据那些充斥于世的混乱的特征来探究这些观念的意义。

科学家和哲学家显然可以相互帮助。因为科学家往往需要新观念，哲学家通过研究科学结论而得的各种意义而受到启发。他们相互交流的通常方式就是共享教化思想的现行习惯。

有一种使哲学思想不断贫乏的被强调的假定。这是一种信念，一种非常自然的信念，即认为人类自觉地接受了所有可以运用于其经验的基本观念。而且它以为人类语言以单字或短语明确地表达了这些观念。我把这个预先作出的假定称为“完善的辞典的谬误”。

在这里，哲学家作为哲学家与学者不一致。学者借助辞典来研究人类思维和人类成就。他是文明思想的主要支持者。一个人没有学识可以是一个有道德、有宗教信仰并且非常愉快的人，但他不是一个完全文明的人，他会缺乏非常精确的表达力。

哲学家显然需要学识，正如他需要科学一样。但是科学和学识都只是哲学的辅助工具。

“完善的辞典的谬误” 把哲学家分成了两个学派，即摒弃思辨哲学的“批判学派” 和包含了思辨哲学的“思辨学派” 。批判学派只在辞典的范围内作字句上的分析。思辨学派则利用直接洞察，并且力图进一步利用促进这种特殊洞察的情境来揭示这种洞察的意义。这样它就扩充了辞典。这两个学派之间的分歧是安全与冒险之间的争执。

批判学派的强有力的基础，在于进化论从来没有在任何本来意义上及于古代学识。因此就产生了对人心的特征有确定表述的假定。这种特征表述的蓝图就是辞典。

我请大家注意哲学史上的两个伟大时刻。苏格拉底以分析雅典世界流行的假定度过了他的一生。他明确地承认他的哲学是对于无知的一种态度。他是批判的，也是建设性的。

哈佛大学完全可以为约30年前哲学系的伟大时期骄傲。罗伊斯（Josiah Royce）、詹姆士（William James）、桑塔亚那（Santayana）、帕麦尔（George Herbert Palmer）、闵斯特贝尔格（Münsterberg）组成了一群值得骄傲的人物。在他们之中，帕麦尔的成就主要集中在文学以及他作为一个教师的声望上。这是一群个个都伟大的人物。但是作为一群人他们就更加伟大。这是一群冒险、思辨和寻求新观念的人。作为一个哲学家，就要对这群人的主要特征抱谦逊态度。

哲学的用途就是维护说明社会制度的基本观念的有实际作用的新东西。它使普遍接受的思想不再慢性地堕落为没有实际作用的俗套。如果谁想把哲学用话语表示出来，那它是神秘的。因为神秘主义就是直接洞察至今没有说出来的深奥的东西。但是哲学的目的是把神秘主义理性化：不是通过解释来取消它，而是引入有新意的、在理性上协调的对其特征的表述。

哲学类似于诗。二者都力图表达我们名之曰文明的终极的良知，所涉及的都是形成字句的直接意义以外的东西。诗与韵律联姻，哲学则与数学结盟。

索引

（此处页码为英文本页码，即中译本的边码；“±”表示ff，即所在页及以下）

二 画
人类（Mankind），37，58
力量（Power），162±
几何学（Geometry），77±，81，110±，138±，175，179，190±
三 画
口语（Speech），51±
四 画
历史（History），22，37±，90，98，106，123，142，163±
牛顿（Newton），137±，157±，182±
文明（Civilization），4±，19，48±，63，76，87，143±，203，238
无机（Inorganic），38
无限（Infinitude）28±，59±，71，79，84，107f，118，233
无关联性（Irrelevance），101
认识论（Epistemology）41，44，148，152，182，223
不相容性（Inconsistency），67，73，75f，82
五 画
卡门（Carmen），17f
平均（Average），38，87
平等（Equality），126±
归纳（Induction），137
外表（Appearance），73，171
目的（Aim），208，211±，228±
世界过程（World-process），128
发怒的人（Angry man），40，47
六 画
动物（Animals），6，12，31±，98，104f，149，160，168f
有机（Organic），41±

有限、有限性（Finitude），28±，58±，72，75±，84，107±，118，170±，234
自由（Freedom），9f，49f
自然界（Nature），91±，59±，100，118，179±
自然规律（Law of nature），15±，212±
自我形成（Self-formation），131，128
阶级（Class），75，215
价值（Value），150±
价值（Worth），149±
休谟（Hume），100，113f，152±，162，167，181f，184f，209
过程（Process），16±，63±，73±，120±，170，191±，206±
同一性（Identity），54，92，129±，135，145f，179，186，189，220±
决定论（Determinism），10
行为主义（Behaviorism），25，37，196
亚历山大，塞缪尔（Alexander， Samuel），139
亚里士多德（Aristotle），21，56，80，101，145，192±，194
交通信号灯（Trafic-Signals），43±

七 画

进化（Evolution），52，169
形式（Form），95，117±，146，238
证明（Proof），64
证据、证明（Evidence），65，144±，152，178
身体（Body），29±，99±，155±，175，183，190，209，211，213，217±
判断力（Judicium），103
作为一的世界（World as one），29±，70
作为多的世界（World as many），29，70

八 画

“和”（“and”），75
和谐（Harmony），19，73，86
诗（Poetry），42，237f
实事（Matter-of-fact），5±，129
实体（Substance），97，162，217
实用主义（Pragmatism），144±
直觉（Intuition），103

宗教（Religion），39±，68
抽象（Abstraction），15，25，49±，58，67，76f，82±，90f，100f，121，135，147，154，168，170，189，198
环境（Environment），77±，154，189，192，228
松鼠（Squirrels），106f
舍菲尔，亨利（Sheffer， Henry），72
现实、现实性、现实事物（Actuality），9，38，70，96f，121±，128f，136±，151，159±
转化的形式（Form of transition），112±，117±，164，192
视域（Perspective），13±，59±，91±，108，115
九 画
点（Point），131，200
“是”（“is”），126
绝对（Absolute），70，95，97，111，205
美学、审美（Aesthetic），8，82±，165
神话（Myth），15，79
神性（Deity），139
神圣性（Holiness），164
结构（Composition），96，101，122，128f，144，164±，224±
结构（Structure），104f
结果（Issue），120
语言（Language），6±，44±，68，90，139
前提（Premises），14，142±
统一体（Unity），63±
重言式（Tautology），71，123，125±
柏拉图（Plato），3，21±，43，74，80f，92，104，112，114，126，132，138，162
客观实在（Realitas objectva），47
十 画
莱布尼茨（Lebniz），3±，138
秩序（Order），109，118
哲学（Philosophy），43±，67±，97，116
十一画
培根（Bacon），138
欲望（Appetition），167
逻辑（Logic），2，55，72f，84±，144±

理想（Ideal），37，64，70，140±
康德（Kant），80，184f
笛卡尔（Descartes），47，103，117，138，155，164，199，204，211，228
十二画
联系性（Connectedness），13，81±，91，100，170，175
植物（Vegetable），31±
斯宾诺莎（Spinosa），72
最高实在（Supreme realty），113，127，141±
道德规则（Moral codes），18±，39±
十三画
新、新事物（Novelty），35±，80±，109±，119，142
数学（Mathematic），38，76±，81，110±，126，132±
感受（Feeling），11，13±，31±，37
概念经验（Conceptual experience），167±，229
十四画
模式（Pattern），15f，65±，72，75±，102，147，194±
算术（Arithmetic），102，123
十五画
潜在（Potential），38，95±，115，136±，207±
十七画
瞬间（Instant），121，200，207

译者后记

怀特海的《思维方式》这部书稿的翻译我早在1964年就已完成了。记得拙译柏格森《形而上学导言》一书1963年在商务印书馆出版后，我曾想过是否能继续译点什么；编辑部的先生也问我是否还有这方面的兴趣，并寄来了怀特海的“*Modes of Thought* ”一书让我试译。那时我正在全增嘏教授的指导下，以“现代外国资产阶级哲学批判”的名义，在复旦大学哲学系尝试开设现代西方哲学课程。全先生早年在哈佛求学时是怀特海的学生，对怀特海哲学知之甚详。他认为研究一下怀特海哲学对理解整个现代西方哲学的发展过程很是有益，而通过翻译怀特海本人的论著来理解怀特海不失为一种较为踏实的方式。于是我就同商务印书馆约定翻译此书。在翻译过程中遇到问题我一直得到全先生的指点，全书译成后还请他审校过。我根据当时自己对怀特海一知半解的认识写过一篇译序（《中译本序言：怀特海哲学评介》），记得1964年我就将其与译稿一道寄给了商务印书馆。由于种种原因，特别是“四清运动”开始，正常的出版秩序被打乱，本书未能及时出版。接着就是十年动乱，被归属于反动哲学家之列的怀特海的书更难出版。我也很少再想到它。

十年动乱结束后，大致是在70年代末，我与商务印书馆编辑部的先生见面时谈起过这部书稿，他们表示要安排出版。因感到60年代写的那篇译序基本上固守旧的简单否定的批判框架，显然已不合时宜，于是我取了回来，准备重写。以后的近20年，我既忙于教学，更忙于编写和修订《现代西方哲学》教材以及完成几项必须限期完成的国家和教育部的科研课题，还忙于一些社会工作，无暇顾及翻译。对怀特海也没有另作专门研究。上述的那篇《中译本序言》不仅未能重写，连原来的稿本也丢失了。商务印书馆也一直没有催问我。据我所知，他们有大量“文革”前的积稿待处理，我对自己的译稿未出并不奇怪，更不在乎。因此我同样没有主动与商务印书馆再谈及此事，甚至几乎没有再去想它。

一直到1997年，我意外地收到商务印书馆译作室张伯幼先生的来信。他告诉我他们在清理库存旧稿时发现了我的这部译稿，希望由我自己审读一遍，然后交他们安排出版。我对此当然感到高兴。但当时我正忙于《新编现代西方哲学》的编写，因此我回信说如果近期出，我无法校订，如不是近期出，我当然要将其重校一遍，我估计商务印书馆方面同我自己一样并不急于出，事情再次拖下了。2000年，我又收到商务印书馆译作室朱泱先生的信，说他正在看我那部译稿。他除了就个别译名的译法提出意见外，还谈到译稿中有几页未找到，另外是要我寄回那篇《译序》。前几件具体事都容易解决。但原来的《译序》已丢失，即便在，也不能用。如何写一篇对怀特海哲学有较公正的介绍的《译序》，一时还难住了我。因为近些年来我一直未把怀特海哲学作为重点来研究，对之仍然是一知半解。写一篇关于怀特海哲学的介绍总得对之作些研究。更重要的是：这部译稿毕竟是我在近40年前完成的，必然存在种种不足。应当尽可能由我自己重校一遍。这些都需要较多时间。而这两年我又忙于一些不可耽搁的事。这样，我只好再度延期了。

然而不管怎么忙，只要我还有心出版这部译稿，总得对它作出一些必要的处理，不能再拖下去了。故此我在2002年暑期抽空将旧译稿重校了一遍。从上世纪60年代中期起我一直没有做过翻译工作。这次校订，从技巧上说就显得生疏。对原译稿改动不大。很可能还存在不少不当之处。前几个月，朱泱先生告诉我，怀特海的这部书1998年华夏出版社已出了一个译本，建议我找来参考。但我自己未买到此书，在复旦哲学系资料室也未找到。这种参考当然有好处，但也可能造成一些问题。我想就免了吧！

至于对怀特海哲学的介绍，我几次动笔试图写，都是半途而废。主要原因是我对自己所写的东西有画虎不成之感，将其作为本书的译序可能误导读者。因此觉得不如不写。好在近年来国内哲学界对怀特海已有一些介绍。这方面的专著、译著都有出版。还有几位研究美国哲学的专家在其论著中也有关于怀特海的介绍。建议想了解和研究怀特海的读者去参考这些论著。

刘放桐

2003年3月30日

1. 封面
2. 版权
3. 汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明
4. 谨将此书留给我的子孙后代
5. 序
6. 第一篇 创造的冲动
    1. 第一讲 重要性
    2. 第二讲 表达
    3. 第三讲 理解
7. 第二篇 活动
    1. 第四讲 视域
    2. 第五讲 过程的形式
    3. 第六讲 文明的宇宙
8. 第三篇 自然界与生命
    1. 第七讲 无生命的自然界
    2. 第八讲 有生命的自然界
9. 第四篇 结束语
    1. 第九讲 哲学的目的
10. 索引
11. 译者后记

汉译世界学术名著丛书

分科本◎哲学

算术基础

〔德〕G. 弗雷格 著

商务印书馆
SINCE1897
The Commercial Press

图书在版编目(CIP)数据

算术基础/(德)弗雷格著;王路译.—北京:商务印书馆,2011
“汉译世界学术名著丛书”(分科本)
ISBN 978-7-100-07767-5

Ⅰ.①算… Ⅱ.①弗…②王… Ⅲ.①算术—研究 ②初等数论—研究 Ⅳ.①O156.1

中国版本图书馆CIP数据核字(2011)第039340号

所有权利保留。
未经许可,不得以任何方式使用。

汉译世界学术名著丛书(分科本)
算术基础
——对于数这个概念的一种逻辑数学的研究
〔德〕G.弗雷格 著
王 路 译
王炳文 校

商 务 印 书 馆 出 版
(北京王府井大街36号 邮政编码100710)
商 务 印 书 馆 发 行
北 京 外 文 印 刷 厂 印 刷
ISBN 978-7-100-07767-5

2011年6月第1版 开本 880×1240 1/32
2011年6月北京第1次印刷 印张 4 3/8
定价:17.00元

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明

我馆历来重视逡译世界各国学术名著。从1981年开始出版“汉译世界学术名著丛书”，在积累单行本著作的基础上，分辑刊行，迄今为止，出版了十二辑，近五百种，是我国自有现代出版以来最重大的学术翻译出版工程。“丛书”所列选的著作，立场观点不囿于一派，学科领域不限于一门，是文明开启以来各个时代、不同民族精神的精华，代表着人类已经到达过的精神境界。在改革开放之初，这套丛书一直起着思想启蒙和升华的作用，三十年来，这套丛书为我国学术和思想文化建设所做的基础性、持久性贡献得到了广泛认可，集中体现了我馆“昌明教育，开启民智”这一百年使命的精髓。

“丛书”出版之初，即以封底颜色为别，分为橙色、绿色、蓝色、黄色和赭色五类，对应收录哲学、政治?法律?社会学、经济、历史?地理和语言学等学科的著作。2009年，我馆以整体的形式出版了“汉译世界学术名著丛书”（珍藏本）四百种，向共和国六十华诞献礼，以襄盛举。“珍藏本”出版后，在社会上产生了良好反响。读书界希望我们再接再厉，以原有五类为基础，出版“分科本”，既便于专业学者研读查考，又利于广大读者系统学习。为此，我们在“珍藏本”的基础上，加上新出版的十一、十二辑和即将出版的第十三辑中的部分图书，计五百种，分科出版，以飨读者。

中华民族在伟大复兴的进程中，必将以更加开放的姿态面向世界，以更加虚心的态度借鉴和吸收人类文明的成果，研究和学习各国发展的有益经验。逡译世界各国学术名著，任重道远。我们一定以更大的努力，进一步做好这套丛书的出版工作，以不负前贤，有益社会。

商务印书馆编辑部

2011年3月

译者序

弗雷格（1848-1925）是德国著名的数学家、逻辑学家、哲学家，是现代数理逻辑的创始人。他于1848年11月8日出生在德国维斯玛；1869年进耶拿大学学习，后去哥丁根大学学习，先后学习了数学、物理、化学和哲学等课程；1873年在哥丁根大学获得哲学博士学位；1874年获得耶拿大学数学系的授课资格；1879年被任命为该校副教授；1896年被任命为该校名誉教授；1918年退休；1925年去世，享年77岁。他的主要著作和论文有：《概念文字：一种模仿算术语言构造的纯思维的形式语言》（1879）；《算术基础：对于数这个概念的一种逻辑数学的研究》（1884）；《算术的基本规律》第一卷（1893）、第二卷（1903）；《论意义和意谓》（1892）；《函数和概念》（1891）；《论概念和对象》（1892）等等。

弗雷格是杰出的数学家和逻辑学家。他想从逻辑推出数学。为了这一目的，他进行了三步努力。第一步是发表了《概念文字》，他在该书中构造了一种形式语言，并以这种语言建立了一阶谓词演算系统，从而提供了一种严格的逻辑工具。第二步是发表了《算术基础》，在这部著作中，他详细探讨了什么是数，什么是0，什么是1等基本概念；他批评了许多数学家和哲学家，包括密尔、康德等人关于这些问题的错误论述；他还从逻辑角度刻画了这些概念。这就为他的第三步，即以逻辑系统来构造算术奠定了基础。虽然后来由于罗素发现了悖论，他的第三步工作没有成功，但是他的前两步工作备受人们称赞。他的《算术基础》本身包含着许多深刻的哲学探讨，比如关于数的讨论、关于分析和综合的讨论、关于逻辑和心理学的区别的讨论。特别是他提出的三条原则，即必须把心理学的东西与逻辑的东西区别开，把主观的东西与客观的东西区别开；必须在句子联系中询问语词的意谓；必须注意概念和对象的区别，成为今天人们研究和讨论的热点。著名哲学家M.达米特（M.Dummett）说：“我过去觉得并且现在依然觉得，《算术基础》这本书是迄今写下的几乎最完美的唯一一

部哲学著作”（*The Interpretation of Frege's Philosophy*，Cambridge，Harvard University Press，1981，ix）。我认为，这一评价是丝毫不过分的。

关于译文，有以下两点需要加以说明。

其一，弗雷格在讨论中使用了两个词，一个是“Zahl”，另一个是“Anzahl”，二者都意谓“数”。从弗雷格的论述中也无法十分清楚地看出它们的区别。一些英美学者认为，“Zahl”指“number”，即“数”，而“Anzahl”指“cardinal number”，即“基数”。为此我参照了J.L.Austin的英译本。该书把“Zahl”译为小写的“number”，把“Anzahl”译为大写的“Number”。著名逻辑学家Peter T.Geach说，这个译法“对于使英文本行文流畅颇有帮助”（*Frege's Grundlagen*，载E.D.Klemke编*Essays on Frege*，University of Illinois Press，Urbana，Chicago and London 1968年，467页）。因此我在翻译中把这两个词都译为“数”，但是在“Anzahl”的译名下加上重点符号，使之成为“数”，以示区别。

其二，在弗雷格的用语中，定冠词是十分重要的。他往往以加定冠词的概念表示对象，以不加定冠词的概念表示概念，而且对此多次做过说明。因此在翻译中我尽管使译文准确，甚至为了加上定冠词而不惜使中文句子有些生硬。比如文中有“处于F这个概念之下的这个数……”，这里就有两个定冠词“这个”。读起来虽然有些不顺口，但准确地忠实于原文。

本书翻译根据：Christian Thiel编辑的*Die Grundlagen der Arithmetik:Ein logisch mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*,Felix Meiner Verlag GmbH,Hamburg，1988年版；并参照J. L. Austin的英译本*The Foundations of Arithmetic:Alogico-mathematical enquiry into the concept of number*，Basil Blackwell,Oxford,1953年版。翻译中的不当之处，敬请读者批评指正。

中国社会科学院哲学所译审王炳文先生仔细校对了全部译稿，特此致谢！商务印书馆的编辑同志对本书的编辑出版做了许多有益的工作，特此致谢！

王路

中国社会科学院哲学研究所

1992年5月

序

一这个数是什么，或者，1这个符号意谓什么，对这个问题，人们通常得到的答案是：一个事物。此外，如果人们注意到，

“一这个数是一个事物”（“die Zahl Eins ist ein Ding”）

这个句子不是定义，因为它一边是定冠词，另一边是不定冠词，如果人们还注意到，这个句子只是说一这个数属于事物，而没有说是哪个事物，那么也许人们就不得不自己选择人们愿意称之为一的任何一个事物。但是，如果每个人都可以有权任意理解这个名称，那么关于一的同一个句子对于不同的人就会意谓不同的东西；这样的句子就不会有共同的内容。一些人也许会拒绝回答这个问题，他们暗示说，甚至算术中a这个字母的意谓也是不能说明的；而且，如果人们说a意谓一个数，那么这里就可能发现与“一是一个事物”这个定义中相同的错误。拒绝回答与a有关的问题是完全有理由的，因为它不是意谓确定的可指明的数，而是用来表示句子的普遍性。如果用任何一个数代入a+a-a=a中的a，并且处处都代入相同的数，那么总是得到一个正确的等式。a这个字母是在这种意义上使用的。但是关于一的问题，情况就根本不同。在1+1=2这个等式中，我们能用相同的对象，譬如月亮，两次代入1吗？与此相反，似乎我们代入第一个1的东西和代入第二个1的东西必须是不同的。在前一种情况会是错误的东西，在这里却恰好是必然出现的，这是为什么呢？为了普遍地表达不同的数之间的关系，算术只有a这个字母是不够的，还必须使用b、c等等其他字母。因此应该想到，如果用1这个符号以类似的方式赋予句子以一种普遍性，它也是不够的。但是，一这个数难道不是作为具有可说明性质（譬如与自身相乘保持不变）的确定对象而出现的吗？在这种意义上，人们不能说明a的任何性质；因为a所表达的是数的一种共同性质，而$1^1=1$既不表达月亮的任何东西，也不表达太阳的任何东西，也不表达撒哈

拉沙漠的任何东西，也不表达特纳里费山峰的任何东西；那么这样一个表达式的意义能是什么呢?

对于这样的问题，甚至连大多数数学家大概也不会作出令人满意的回答。然而对于科学最切近的而且看上去是如此简单的对象竟如此不清楚，难道不令人羞愧吗?关于数是什么，人们能够说出的就更少了。如果为一门重要科学奠定基础的概念有了困难，那么更精确地研究这个概念和克服这些困难，确实就是不可推卸的任务。尤其是因为，只要对算术的整个大厦的基础的认识还有缺陷，也许就很难能够完全弄清楚负数、分数和复数。

许多人肯定会认为不值得为此花费气力。正像他们认为的那样，这个概念甚至在初级读本中就得到充分的讲述，因此一劳永逸地解决了。究竟谁还相信从这样简单的东西依然能够学到一些东西呢?人们认为正整数这个概念没有任何困难，以致对儿童也能够科学地详尽地讲述它，而且每个孩子不用进一步思考，也不用知道别人考虑过什么，就确切地知道它是怎么回事。这样就常常缺少学习的首要前提：对无知的认识。结果，人们仍旧满足于粗略的理解，尽管赫巴特（Herbart）就已经说过一种更准确的理解[1]。令人痛心和沮丧的是，已经获得的认识总是面临着这样得而复失的危险，从而许许多多工作似乎变成徒劳的，因为人们误认为自己占有不少财富，因而不必再加上这些工作的成果。我清楚地看到，我的工作也蒙受这样的危险。当把计算称为聚合的机械的思维时，我就遇到了那种粗略的理解[2]。我怀疑竟然有这样的思维。也许，人们可能更愿意承认聚合的表象；但是它对于计算没有意义。从本质上说，思维在哪里都是一样的：绝不能根据对象而考虑不同种类的思维规律。差别仅仅在于或多或少的纯粹性，以及对心理影响和思维外在的辅助手段，譬如语言、数字等等的或多或少的独立性，此外，大概还在于概念构造的精致性；但是，恰恰在这一点上，任何一门科学，即使是哲学，都不要企望会超过数学。

人们从本书将能够看出，甚至像从n到n+1这样一条表面上专属于数学的推理，也基于普遍的逻辑规律，而且不需要特殊的聚合思维的

规律。当然，人们可以机械地使用数字，一如人们可以鹦鹉学舌式地说话；但是这几乎不能叫作思维。只有通过实际思维活动形成数学的符号语言，因而正像人们所说，这种语言为人们起思维作用时，才可能有思维。这并不证明，数是以一种特殊机械的方式形成的，比方说，就像沙堆是由细小的石英颗粒堆积的一样。我认为，驳斥这样的观点关系到数学家的利益，因为这种观点总是贬低数学这门科学的主要对象，从而贬低数学这门学科本身。但是即使在数学家的著作中，人们也发现十分类似的说法。与此相反，我们必须赋予数概念一种比其他学科中大多数概念更精致的构造，尽管它们是最简单的算术概念之一。

因此，为了驳斥那种空想：即关于正整数实际上根本不存在什么困难，而是有着普遍一致的看法，我认为评述一些哲学家和数学家对这里所考虑的问题的一些意见是有益的。人们将会看到，意见一致的情况极为罕见，出现的简直是相互对立的表达。例如，一些人说："这些单位是彼此相等的"，另一些人则认为它们是不同的，而且双方这样说都有一些不容轻易反驳的理由。通过这些考察，我试图激发人们进行更严格的研究的欲望。同时，我将预先说明别人表达的看法，以此为我自己的观点铺平道路，从而使人们预先相信，沿着其他那些道路达不到目标，而我的意见与这里众多同样有理由的意见是不同的；而且我希望以此至少基本上最终解决了这个问题。

然而，我的论述也许因此变得更有哲学味道，似乎超出了许多数学家能够理解的范围；但是对数概念进行彻底的研究必然总是导致某种哲学的结果。这个任务是数学家和哲学家共同的任务。

如果说尽管这两门科学各自都做了不少努力，但是它们的合作并不像人们希望的那样、甚至也不像可能的那样卓有成效，那么我认为这是由于心理学的思考方式在哲学中占据主导地位，它甚至侵入了逻辑领域。数学与这种方向根本没有共同点，由此很容易说明为什么许多数学家对哲学思考表示反感。例如，当施特里克（Stricker）[3]把数的表象称为运动机能的、依赖于肌肉感觉的时，数学家们在这里就不能重新认出他的数，就不知道该如何对待这样一句话。一种基于肌

肉感觉建立起来的算术肯定会富有情感，但是也会变得像这种基础一样模糊。不，算术与感觉根本没有关系。同样，算术与从早先感觉印象痕迹汇集起来的内在图像也没有关系。所有这些形态所具有的这种不稳定性和不确定性，与数学概念和对象的确定性和明确性形成强烈对照。考察数学思维中出现的表象及其变化，可能确实有些用处；但是不要以为心理学能对建立算术有任何帮助。这些内在图像、它们的形成和变化对数学家本身是无关紧要的。施特里克自己就说，在“一百”这个词，他只能想到100这个符号。其他人可能会想到字母c或别的什么东西；难道由此得不出以下结论吗？即我们所说的这种内在图像对于事物本质是完全无关紧要的和偶然的，就像一块黑板和一支粉笔那样偶然的一样，根本不能把它们称为一百这个数的表象。人们确实不把这些表象看作事物的本质！人们不把如何形成一个表象的描述看作一条定义，不把对有关我们认识到一个句子的心灵和肉体条件的陈述当作一个证明，也不把对一个句子的思考与这个句子的真混淆起来！看来，人们必须记住，正像当我闭上眼睛太阳不会消失一样，当我不再思考一个句子时，它也不会不再是真的。否则我们还会得出这样的结论：人们在证明毕达哥拉斯定理时，发现必须考虑我们大脑的磷含量；而且天文学家不敢把自己的推论延伸至远古，这样人们就不会反对他说：“你在那里计算2·2=4；可是数的表象确实经历了发展，有它的历史！人们可能怀疑，当时它是不是就已经发展到了这种程度。你是从哪里知道这个句子在那古远的时代就已经存在的呢？生活在那个时代的人难道不能有2·2=5这个句子；由此出发在生存斗争中通过自然的选择才发展起2·2=4这个句子吗？而2·2=4这个句子难道不会注定要以相同的方式进一步发展成为2·2=3吗？”Est modus in rebus，sunt certi denique fines！试图研究事物的形成并且从它的形成认识它的本质这样一种历史考察方式确实有很大的合理性；但是它也有局限性。如果在万物长河中，没有任何东西是不变的，永恒的，那么世界就不再是可以认识的，一切就会陷于混乱。看上去，好像人们以为，概念在个别的心灵中形成就像树叶长在树上一样。而且人们认为，了解概念的形成，力图从人的心灵本性对概念进行心理学的解释，以此就能够认识概念的本质。但是这种观点使一切都成为主观的，如果跟着它走到底，就取消了真。人们称为概念史的东西，肯定要么是我们关于概念认识的历史，要么是关于语词解释的历史。人们常常是只有

经过可能要持续几百年的大量的理性工作，才能够认识到概念的纯粹性质，才能剥下概念的那层陌生的、蒙蔽理性眼睛的外壳。现在，如果有人不是继续进行这项显然尚未完成的工作，而是认为它毫无价值，转而走进托儿所或者去追忆可以想象到的人类最古老的发展阶段，以便在那里像J. S.密尔那样发现一种譬如姜味烘饼的算术或小石子的算术，那么我们对此应该说些什么呢！缺乏的只是还要为这烘饼的香味加上一种特殊的数概念的意谓。但这与理性方法恰恰是相反的，而且无论可能怎样，都是非数学的。数学家们对此不感兴趣是毫不奇怪的！在人们相信接近概念根源的地方，人们并没有发现概念特殊的纯粹性质，而是像隔着一层雾，看到的一切都是模模糊糊，没有区别的。这就好比有一个人，他为了了解美洲，在他第一眼隐隐约约看到他猜测的印度时，就愿意设想自己像哥伦布一样。当然这样的比较不证明任何东西；但是希望它能说明我的观点。在许多情况下，发现的历史作为进一步研究的准备工作确实可能是有用的；但是它不能代替进一步的研究。

在数学家面前，反对这样一种观点大概是没有什么必要的；但是，由于我还想为哲学家们尽可能解决上述这些有争议的问题，我就不得不稍微涉足心理学的讨论，即使仅仅是为了阻止它进入数学。

此外，数学教科书中也出现心理学的措辞。当人们感到有义务给出一条定义却又做不到这一点时，人们就要至少对达到有关对象或概念的方式加以描述。人们很容易认识到这种情况，因为在以后的论述中再也不会追溯这样一种解释。为了教学的目的，入门性的说明也是完全适宜的；但是应该始终把它与定义清楚地区别开。施罗德[4]提供了一个有趣的例子，说明甚至数学家也可能把证明的根据与进行证明的内在或外在条件混淆起来。他在“唯一的公理”的标题下作出如下表达：“这条考虑的原则大概可以叫作符号的固有性公理。它使我们确信，在我们所有的推导和证明过程中，这些符号深深地铭刻在我们的记忆中，而在纸上还要更牢固一些”，等等。

即使数学必须断然拒绝来自心理学方面的任何帮助，它也绝不能否认自己与逻辑的密切联系。确实，我赞成这样一些人的观点，他们

认为将这二者严格分开是不适宜的。人们同样要承认，对于推论的说服力或定义的合理性的一切研究必须是逻辑的。但是，这样的问题根本不能排斥在数学之外，因为只有回答它们，才可能达到必要的可靠性。

我也沿着这个方向，当然还要超出通常的做法。大多数数学家在类似的研究中，对于满足直接的需要表示满意。当一个定义便当地用于一个证明时，当在任何地方也遇不到矛盾时，当能够认识到表面上不相干的事物之间的联系时，当由此产生一种更高的次序和规律性时，人们习惯于把这个定义看作是充分可靠的，很少询问其逻辑理由。这种方法至少有一种好处，即人们不太容易完全错过目标。甚至我认为：定义必然能由它的富有成效性，即可以借助它进行证明，而表明是有价值的。但是一定要注意，如果定义仅仅在后来由于没有遇到矛盾而被证明是有理由的，那么进行证明的严格性依然是一种假象，尽管推理串可能没有缺陷。归根到底，人们以这种方式总是只得到一种经验的可靠性，实际上人们必须准备最终还是会遇到矛盾，而这个矛盾将使整个大厦倒塌。为此，我认为必须追溯到普遍的逻辑基础，这也许远远超出大多数数学家所认为必要的程度。

在这种研究中，我坚持以下三条基本原则：

要把心理学的东西和逻辑的东西，主观的东西和客观的东西明确区别开来；

必须在句子联系中研究语词的意谓，而不是个别地研究语词的意谓；

要时刻看到概念和对象的区别。

为了遵循第一条原则，我总是在心理学的意义上使用“表象”一词，并且把表象与概念和对象区别开来。如果人们不注意第二条基本原则，那么几乎不得不把个别心灵的内在图像或活动当作语词的意谓，而由此也违反了第一条原则。至于第三点，如果以为可以使一个概念成为对象，又不使它发生变化，那么这仅仅是一种假象。由此可

见，广为流行的关于分数、负数等等的形式理论是站不住脚的。在本书中，我只能简单提示一下我是如何考虑改进这一理论的。正如在正整数的情况一样，在数的所有情况，重要的是确定一个方程式的意义。

我认为，我的成果至少会得到那些肯花工夫考虑我的根据的数学家的基本赞同。在我看来，这些成果还未付诸实施，而且也许它们都已经逐个地至少得到近似的表述；但是在它们相互联系的这一点上，它们可能确实是新颖的。有时我感到惊奇，有一些论述在某一点上与我的观点十分接近，而在另一点上又大相径庭。

哲学家根据其不同观点，对这些意见的反映也是不同的，最坏的大概是那些经验主义者，他们只愿意承认归纳是原初的推理方式，甚至都不把归纳看作推理方式，而是看作习惯。也许这个人或那个人要借此机会重新检验其认识论的基础。对于那些譬如可能说我的定义不合常理的人，我请他们考虑，这里的问题不在于是不是合常理，而在于是不是涉及问题实质，而且是不是逻辑上没有疑义的。

我希望，哲学家们通过没有偏见的检验，在本书中也会发现一些有用的东西。

§1.数学在长时间背离了欧几里得的严格性之后，现在又回到这种严格性，并且甚至努力超越它。在算术中，也许由于许多处理方式和概念发源于印度，因而产生一种不如主要由希腊人发展形成的几何学中那样严谨的思维方式。更高的数学分析的发现仅仅促进了这种思维方式；因为一方面，严格地探讨这些学说遇到了极大的几乎不可克服的困难，另一方面，为克服这些困难付出的努力似乎没有什么价值。然而，后来的发展总是越来越清楚地说明，在数学中一种以多次成功的运用为依据的纯粹的道德信念是不够的。许多过去被看作是自明的东西，现在都需要证明。通过证明，在一些情况下才确定了有效性的限度。函数、连续性、极限、无穷这些概念表明需要更明确的规定。负数和无理数长期以来已为科学所接受，它们的合理性却必须得到更严格的证明。

因此到处可以看到人们努力进行严格的证明，准确地划定有效性的限度，并且为了能够做到这些，努力准确地把握概念。

§2.沿着这条道路，必然达到构成整个算术基础的数 这个概念和适合于正整数的最简单的句子。当然，像5+7=12这样的数公式和像加法结合律这样的定律，通过每天对它们的无数次运用而得到许多次确认，因此由于想要进行证明而对它们表示怀疑，看上去简直是可笑的。但是数学的本质就在于，凡是可以进行证明的地方，就要使用证明而不用归纳来确证。欧几里得证明了许多在他看来大家本来就承认的东西。而当人们自己不满足于欧几里得的严格性时，人们就要进行与平行公理有关的探究。

因此，那种向着极大严格性的运动已经大大超出最初感到的需要，而这种需要变得越来越广，越来越强。

证明的目的并非仅仅在于使一个句子的真摆脱各种怀疑，而且在于提供关于句子的真之间相互依赖性的认识。人们试图推动一块岩石，如果没有推动它，人们就相信这块岩石是不可动摇的。这时人们可能会进一步问，是什么东西这么稳定地支撑着它。越是深入地进行这些探究，就越不能追溯到所有事物的初真；而且这种简化本身就是一种值得追求的目标。也许这也证明一种希望：人们通过认识到人在最简单的情况凭本能所做的事情，并从中把普通有效性提取出来，就能够获得概念构造或论证的普遍方法，这些方法即使在错综复杂的情况中也可以应用。

§3.促使我进行这样的探究，也有哲学动机。关于算术真的先验性或后验性，综合性或分析性的问题，在这里有待回答。因为，即使这些概念本身属于哲学，我也依然相信，没有数学的帮助，对它们的判定是不能成功的。当然这取决于人们赋予那些问题的意义。

常常有这样的情况，人们先获得一个句子的内容，然后沿着另一条更麻烦的途径进行严格的证明，通过这种证明，人们常常还更确切地认识到有效性的条件。因此人们一般必须把两个问题区别开，即我们如何达到一个判断的内容与我们从哪里得到我们断言的根据。

根据我的观点[5]，先验和后验、综合和分析的那些区别与判断的内容无关，而与作出判断的根据有关。在没有根据的地方，那些划分的可能性也就消失了。这样，一个先验错误就像譬如一个蓝概念一样甚为荒唐。如果在我的意义上称一个句子是后验的或分析的，那么这并不是在判断那些使人们得以有意识地构造句子内容的心理的、生理的和物理的情况，也不是在判断别人如何也许是错误地把句子内容看作真的；而是在判断这种被看作真的根据究竟是什么。

这样一来，在涉及数学真的时候，问题就会摆脱心理学领域，而转向数学领域。现在重要的是找到证明并且把它一直追溯到初真。如果以这种方式只达到普遍的逻辑定律和一些定义，那么就有分析的真，这里的前提是：必须也一起考虑定义的可接受性以之为基础的那些句子。但是如果不利用那些不具有普遍逻辑性质、而涉及特殊知识领域的真就不可能进行证明的话，句子就是综合的。为了使真成为后验的，肯定要依据事实得出对它的证明；就是说，要依据含有对确定对象有所陈述的没有普遍性的不可证明的真句子。相反，如果可以完全从本身既不能够也不需要证明的普遍定律得到证明，真就是先验的。[6]

§4.从这些哲学问题出发，我们达到在数学领域本身产生出来的与这些哲学问题无关的相同的要求：只要有可能，就要最严格地证明算术定理；因为只有小心翼翼地避免推理串中的每个缺陷，人们才能有把握地说，这个证明依据什么原初的真命题；而且只有在人们认识到这一点时，人们才能回答那些问题。

如果人们现在试图满足这个要求，人们很快就会达到一些句子，只要这些句子中出现的概念不能被分析为更简单的或者化归为更普遍的概念，这些句子就不能被证明。现在这里首先必须被定义或者被认为是不可定义的东西是数。这将是本书的任务。[7]判定算术规律的实质，将依赖于这个任务的完成。

在我开始探讨这些问题本身之前，我要先说几句对于回答这些问题可能有指导意义的话。如果从其他一些观点出发得出一些理由，说明算术的定理是分析的，那么这些理由也适合于它们的可证明性和数

这个概念的可定义性。与此相反的结果将有这样的理由，即这些句子的真是后验的。因此首先要对这些争议点做一些说明。

---

[1] 《赫巴特全集》，哈特恩施坦恩编辑。第10卷第一部分：《教育讲座概论》（*Umriss Pädagogischer Vorlesung* ）§252，注释2：“二不意谓二事物，而意谓加倍”，等等。

[2] K.菲舍尔：《逻辑系统和形而上学或科学论》（*System der Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre* ），第二版，§94。

[3] 施特里克：《表象联想的研究》（*Studien über Association der Vorstellungen* ,Wien,1883）。

[4] 《算术和代数课本》（*Lehrbuch der Arithmetik und Algebra* ）。

[5] 我这当然不是要提出一种新意义，而仅仅是切中以前一些著作家，尤其是康德所考虑的东西。

[6] 如果人们实际上认识到普遍的真，人们也就必须承认，有这样的初始定律，因为从纯个别事实得不出任何东西，除非基于定律。甚至归纳也依据下面这个普遍原理，即归纳方法可以确立一条定律的真，或者说，可以论证它的概率。对于否认这一点的人来说，归纳不过是一种心理现象，一种方式：人们达到相信一个句子的真，而又无需为这种信念提出任何根据。

[7] 因此，在下文中凡不做进一步说明的地方，所谈的数将只是正整数，它们回答“多少”这个问题。

I.一些著作家关于算术句子的性质的意见

数公式是可证明的吗?

§5.必须把像2+3=5这样的涉及确定的数的数公式与对所有整数都有效的普遍定律区别开来。

这样的数公式被一些哲学家[1]看作像公理一样是不可证明的和直接显然的。康德[2]宣布它们是不可证明的和综合的，但是对把它们叫作公理则有所顾忌，因为它们不是普遍的，还因为它们的数是无穷的。汉克尔[3]把这种有关无穷多不可证明的原初真命题的看法称为不合适的和怪谬的，这是有道理的。实际上，这种看法与理性对于第一根据要一目了然的要求是矛盾的。那么，

135664+37863=173527

是直接明了的吗？不是！而且康德正是用这一点来说这些句子的综合性质的。但是实际上这对于其不可证明性却是不利的；因为，由于它们不是直接明了的，若是不通过证明，怎么才能理解它们呢？康德想借助手指或点的直觉，这样他就陷入一种危险：使这些句子与他的观点相反，表现为经验的；因为37863根手指的直觉无论如何绝不是纯粹的。“直觉”这个表达似乎也是不太合适的，因为10根手指通过其相互排列就已经能够唤起不同的直觉。那么我们真有135664根手指或点的直觉吗？如果我们有这样的直觉，如果我们有37863根手指的直觉和173527根手指的直觉，那么我们就一定立即明白这个等式的正确性，即使它是不可证明的，至少也适合于手指；但是情况并非如此。

康德显然只考虑了比较小的数。于是，对于比较小的数通过直觉是直接明了的公式，对于大数就会是可证明的。然而难办的是，要对较小的数和大数作出根本的区别，尤其是在不可能划出明确界线的地方。如果譬如从10起，数公式是可证明的，那么人们就有理由问：为什么不是从5起，从2起，从1起呢？

§6.另一些哲学家和数学家也断言了数公式的可证性。莱布尼兹[4]说：

“2加2等于4，这不是直接的真；假定4表示3加1。人们可以如下证明这一点：

定义：

1） 2是1加1

2） 3是2加1

3） 4是3加1

公理：

如果代入相等的数，等式依然保持不变。

证明：2+2=2+1+1=3+1=4

定义1. 定义2. 定义3.

所以；根据公理：2+2＝4”

这个证明似乎首先完全是由定义和引入的这条公理建立起来的。甚至这条公理也可以变为一个定义，正像莱布尼兹本人在另一个地方所做的那样[5]。看上去，除了定义中包含的1、2、3、4以外，不必再知道任何东西。然而更仔细地考虑一下，人们就会发现一个缺陷，这个缺陷由于省略了括号而被掩盖起来。就是说，应该更精确地书写为：

2+2=2+（1+1）

（2+1）+1＝3+1=4

这里缺少

$$2+（1+1）=（2+1）+1$$

这个句子，它是

$$a+（b+c）=（a+b）+c$$

的一种特殊情况。如果以这条定律为前提，就很容易看出，加法的每个公式都能以这种方式被证明。这样每个数就能够由前面的数被定义。实际上我看不出，人们如何能够以比莱布尼兹更合适的方式把譬如437986这个数给予我们。我们甚至没有关于这个数的表象，可确实就这样把它据为己有。通过这样的定义，数的无穷集合化归为一和加一，而且无穷多的数公式均能够由几个普遍的句子证明。

这也是H.格拉斯曼和H.汉克尔的观点。格拉斯曼要通过一条定义得到

$$a+（b+1）=（a+b）+1$$

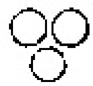
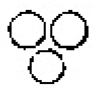
这条定律，他说[6]：

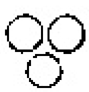
“如果a和b是基本序列的任意项，人们就把a+b之和理解为基本序列的一个项，对这个项来说，

$$a+（b+e）=a+b+e$$

这个公式是有效的。”

这里，e应该意谓正单位。对这种解释可以有两种反对意见。首先，和是通过自身被解释的。如果人们还不知道a+b应该意谓什么，人们也就不理解a+（b+e）这个表达式。但是，如果人们与本文相悖地说，应该解释的不是和，而是加法，以此也许可以排除这种反对意见。而在这种情况下，依然能够反对说，如果没有基本序列的项或所要求的那些项，a+b就会是一个空符号。格拉斯曼只是假设不发生这种情况，而没有予以证明，因此严格性只是表面的。

§7.人们可能会认为，数公式根据其证明所依据的普遍定律，或者是分析的或综合的，或者是先验的或后验的。然而J. S.密尔的观点与此相反。尽管乍看上去他像莱布尼兹一样，想把科学建立在定义的基础上[7]，因为他像莱布尼兹那样解释个别的数；但是，他所持的偏见，即一切知识都是经验的，立刻又毁灭了这种正确的思想。他告诉我们说[8]，那些定义不是逻辑意义上的，它们不仅确定了一个表达式的意谓，而且因此也断定了一个观察到的事实。这个观察到的事实，或者像密尔用另一种方式所说的，在777864这个数的定义中所断言的物理事实，究竟会是什么呢？对于我们面前展现出来的极其丰富的物理事实，密尔只向我们提及唯一的一个据说是在3这个数的定义中被断言的事实。根据密尔的说法，这个事实在于：存在着一些对象的聚合，这些对象一方面在感官上造成  这种印象，另一方面又可以分为两部分，譬如  ，然而，幸亏并非世界上所有东西都是固定的；否则，我们就不能进行这种区分，而且2+1也就不会是3!遗憾的是，密尔也没有描述出作为0和1这两个数的基础的物理事实！

密尔继续说："在承认这个句子之后，我们称所有这样的部分为3。"由此可见，当时钟敲打三下的时候，谈论三次敲打，或称谓甜、酸、苦三种味觉，实际上都是不正确的；赞同"一个方程式的三种解法"这个表达式同样是不正确的；因为人们由此从来也没有得到像从  得到的感觉印象。

这时密尔说："计算不是从定义本身，而是从观察的事实得出来的。"但是在上述对2+2=4这个句子的证明中，莱布尼兹应该在什么地方诉诸提到的事实呢？密尔没有指出这一缺陷，尽管他对5+2=7这个句子给出一个与莱布尼兹完全相符的证明。[9]他和莱布尼兹一样，忽略了这个由于省略了括号而确实存在的缺陷。

如果每个个别的数的定义确实断定了一个特殊的物理事实，那么对一个以表示九的数进行计算的人，人们就会因为他的物理知识而佩

服得五体投地。这里，密尔的观点也许并不在于坚持必须逐个观察所有这些事实，而是认为通过归纳法得出一条把它们全包括在内的普遍规律就够了。但是人们试图把这条规律说出来，而且人们将发现，这是不可能的。存在着可被分解的事物的大聚集，这样说是不够的；因为以此并没有说明存在着譬如定义1000000这个数所需要的这样大的和这一类的聚集，而且也没有更确切地说明划分的方式。密尔的观点必然导致以下要求：对于每个数，要特别观察一个事实，因为在一条普遍规律中恰好会失去1000000这个数独特的、必然属于它的定义的东西。根据密尔，人们实际上不能确定1000000 = 999999+1，除非人们恰恰看到了事物聚集的这种独特的、与专属于其他任何数的方式不同的分解方式。

§8.密尔似乎认为，在没有观察到他提及的那些事实之前，不允许做出2=1+1，3=2+1，4=3+1等等这些定义。实际上，如果人们不把任何意义与（2+1）联系起来，就不能把3定义为（2+1）。但是问题在于，因此是不是必须观察事物的聚集和分离。在这种条件下，0这个数就会令人困惑不解；因为至今大概还没有人看到或摸到0个小石子。密尔肯定会把0解释为无意义的东西，解释为一种纯粹的谈论方式；以0进行计算就会纯粹是以空符号进行的游戏，不过令人不可思议的是，这里怎么会产生某种理性的东西。但是如果这些计算当真有一个意谓，那么0这个符号本身也不能是完全没有意义的。而且这里表明这样一种可能性：即使没有观察到密尔提到的事实，2+1仍然可以和0类似地有一种意义。实际上谁愿意断定曾经观察到在密尔对表示18的这个数的定义中包含的事实呢？谁又愿意否认尽管如此这样一个数字依然有一种意义呢？

人们也许会认为，物理事实只用于譬如10以内较小的数，而其他数可以由这些数构造起来。但是如果不用看到相应的聚集，仅通过定义就能由10加1构成11，那么就没有理由说明为什么人们不能也这样由1加1构造2。如果以11这个数进行的计算不是从一个表示这个数的事实得出，为什么以2进行的计算就必须依据对一定聚集及其独特分离的观察呢？

人们也许会问，如果我们通过意义根本不能区别任何东西，或者只能区别三种东西，那么算术如何能够存在呢？对于我们关于算术句子及其应用的知识来说，这样一种状况当然有些令人尴尬，但是对于算术句子的真也是如此吗？即使人们称一个句子为经验的（因为我们必须进行观察，以便认识它的内容），人们也并不是在与“先验的”对立的意义上使用“经验的”这个词。这时人们表述了一个只与句子内容有关的心理方面的断定；这个句子是不是真的，这里则没有考虑。在这种意义上，所有荒诞故事也都是经验的；因为人们必须观察到各种各样的东西，才能编造出这些故事来。

---

[1] 霍布斯、洛克、牛顿。参见鲍曼：《论时间、空间和数学》（*Baumann,Die Lehren von Zeit,Raum und Mathematik* ,[Band I]S.241u.242,S.366ff.,S.475）。

[2] 《纯粹理性批判》（*Kritik der reien Vernunft* ，Hartenstein.III.S.57）。

[3] 《复数及其函数讲义》（*Vorlesungen über die complexen Zahlen und ihre Functionen* ,S.53）。

[4] 《新论》（*Nouveaux Essais* ,[Liv.]IV.[Ch.VII.],§10.Erdm,S.363）。

[5] 抽象证明的优雅范例（*Non inelegans specimen demonstrandi in abstractis* ）（Erdm.S.94）。

[6] 《中学数学课本》第一部分：算术（*Lehrbuch der Mathematik für höhere Lehranstalten* ,I.Theil:Arithmetik,Stettin 1860,S.4.）。

[7] 《演绎和归纳逻辑系统》（*System der deductiven und indudiven Logik* ,J.Schiel译.III.Buch，XXIV.Cap.，§5）。

[8] 同上书，第2卷，第6章；§2。

[9] 《演绎和归纳逻辑系统》，第3卷，第24章§5。

算术规律是归纳的真命题吗?

§9.根据到目前为止的这些考虑，很可能借助几条普遍规律，仅从个别数的定义就可以得出数公式，很可能这些定义既不断定观察到的事实，也不假设它们的合法性。因此重要的是认识那些规律的实质。

密尔 [10] 想把“由部分构成的东西，是由这些部分的部分构成的”这个定理用到前面提到的他对5+2=7这个公式的证明。他把这看作是通常以“算数之和相等”这种形式闻名的定理的一种更有特色的表达。他称这个定理为归纳的真命题和最高等级的自然律。他的描述有不精确的地方，特别是在根据他的观点证明是必不可少的地方，他根本没有使用这个定理；然而他的归纳的真命题似乎确实可以代替莱布尼兹的公理：“如果代入相等的数，等式保持不变。”但是，为了能够把算术的真命题称为自然律，密尔加入了一种它们没有的意义。例如，他认为 [11] 1=1这个等式可以是假的，因为一磅东西与另一磅东西的重量并非总是完全相等。但是1=1这个句子也根本不是要陈述这一事实。

密尔是这样理解+这个符号的：通过它，表达了一个物理物体诸部分与其整体的关系，或一堆东西诸部分与其整体的关系；但这不是这个符号的意义。5+2=7并不意谓，当人们把2个单位容量的液体注入到5个单位容量的液体中，就得到7个单位容量的液体，相反这是那个句子的一种应用，只有在不是由于譬如化学作用而发生容积变化时，这种应用才是允许的。密尔总是把能够对算术句子所做的常常是物理的并且是以观察的事实为前提的应用与纯数学句子本身混淆起来。尽管加号在许多应用中似乎相当于形成一堆东西；但这不是它的意谓；因为在其他一些应用中，不会有堆积、聚合、物理物体与其诸部分的关系的问题，例如当人们计算一些大事件时。尽管这里也可以谈论部分；但是这时就不是在物理学或几何学的意义上，而是在逻辑的意义上使用这个词，正如当人们称谋杀国家元首毕竟也是谋杀的一部分时

那样。这里有逻辑的下属关系。因此加法一般也不相应于任何物理关系。由此可见，一般的加法规律也不能是自然律。

§10.但是它们也许可能依然是归纳的真命题。这如何料想得到呢？应该从哪些事实出发，以便提高到普遍性呢？大概只能从数公式出发。当然这样我们又失去了我们通过对个别数的定义而得到的那种优点，在这种情况下，我们就不得不寻找另一种建立数公式的方式。即使我们现在不考虑这种并非完全无足轻重的疑虑，我们依然会发现这个基础对归纳是不利的；因为这里缺少那种在其他场合能够给予归纳方法极大的可靠性的相似性。对于菲拉雷特的论断：

“数的不同模式只能有或多或少的差异；因此它们是简单的模式，就像空间模式一样”，

莱布尼兹[12]就已经作出回答：

“可以这样谈论时间和直线，但是绝不能这样谈论图形，更不能这样谈论数，因为数不仅在量的方面不同，而且也不相像。一个偶数可以分为两个相等的部分，而一个奇数就不能这样分；3和6是三角形数，4和9是平方数，8是一个立方数，等等；而且这在数中比在图形中出现得还多；因为两个不相等的图形可以是彼此完全相似的，但是两个数绝不会这样。”

尽管我们已经习惯于在许多方面把数看作是同类的；但这仅仅是因为我们知道一系列对所有数都有效的普遍句子。然而现在在这里我们必须基于这样的立场，即还不知道任何这样的句子。实际上可能很难找到一个与我们这种情况相应的归纳推理的例子。一般来说，我们常常利用下面这个句子：空间中的每一点和时间中的每一刻本身和其他每一点和每一刻一样完好。只要条件相同，一个结果在另一点和另一刻就必然同样完好地出现。然而这里却行不通，因为数是非时空性的。数序列中的位置与空间的点不是等价的。

数之间的关系也完全不同于个体东西，譬如一类动物之间的关系，因为数有一种由其本性决定的排列次序，因为每个数都以自己的

方式建立起来并且有自己的性质，这些性质在0、1和2的情况下表现得特别突出。如果人们在其他情况下通过归纳建立一个与属有关的句子，那么通常仅通过对属概念的定义，就已经得到一整系列共同的性质。而在这里，即使找到一种单一的本身没有首先被证明的性质也是很难的。

我们这种情况可能最容易与下面的情况进行比较。在一个钻孔中人们注意到，气温随着深度有规律地增长；至此人们遇到了极不相同的岩层。在这种条件下，仅从在这个钻孔中所作的观察，显然推论不出任何与更深岩层的性质有关的东西，而且气温是不是依然会继续这样有规律地延伸分布，也一定无法确定。尽管至此观察到的东西以及处于更深层的东西下属于“继续打钻将遇到的东西”这个概念；但是在这里它们不会有什么用处。在数的情况，数全部处于“通过继续加一而得到的东西”这个概念之下，这对我们同样不会有什么用处。在这两种情况中可以发现一种差异，即岩层只能被人们遇到，而数却恰恰是通过继续加一被创造出来，并且根据其全部本性得到确定。这只能说明，人们以通过加1而形成一个数，比如8这个数的方式，可以推出数的所有性质。这样就基本承认了从数的定义得出数的性质而且还显示出这样一种可能性：可以从所有数共同的形成方式证明数的普遍规律，而从特殊的方式可以得出个别数的特殊性质，正像通过继续加一而建立这些数一样。这样，不必用归纳，人们也可以由此推出那些在地层中仅由遇到地层的深度就已经确定的东西，因而推出地层的状况关系；但是由此没有确定的东西，归纳也不能告诉人们。

如果不把归纳方法单纯地理解为一种习惯，那么很可能仅借助算术的普遍句子就能证明它本身的合理性。因为习惯完全没有确保真的能力。科学方法依据客观的尺度有时仅在一次证明中就建立起很高的概率，有时却把千百次证明几乎看作毫无价值，而习惯却通过印象的次数和深刻程度，通过绝没有任何理由影响我们判断的主观状态被确定下来。归纳必须依据概率学说，因为它至多可以使一个句子成为概率的。但是如何能够在不假设算术规律的前提下发展概率学说，却是无法预料的。

§11.莱布尼兹[13]的观点与此相反，他认为像算术中发现的那样的必然真的命题必须有一些原则，这些原则的证明不依赖于例子，因而不依赖于感觉证据，虽然没有感觉谁也别想去考虑这些原则。“整个算术是我们生来就有的，而且是以潜在的方式在我们心中。”他用“生来就有的”这个表达意谓什么，在另一个地方[14]得到说明：“人们习得的所有东西都不是生来就有的，这样说是不对的；——数的真命题在我们心中，可人们仍然学习它们，无论是当人们以证明的方式学习它们时从其本源得出它们（这恰恰表明，它们是生来就有的），或是……”。

---

[1] 《演绎和归纳逻辑系统》，第3卷，第24章，§5。

[2] 同上书，第2卷，第6章，§3。

[3] 鲍曼：《论时间、空间和数学》，第2卷，39页（Erdm.,第243页）。

[4] 鲍曼：《论时间、空间和数学》，第2卷，13-14页（Erdm.195、208-209页）。

[5] 同上书，第2卷，第38页（Erdm.第212页）。

算术定律是先验综合的还是分析的?

§12.如果人们补充说明分析和综合的对立，就得到四种组合，然而可以取消其中的一种，即

后验分析的。

如果人们随着密尔赞同后验的，那么就没有选择，因而对我们来说，只还有

先验综合的

和

分析的

这两种可能性需要考虑。康德赞同前者。在这种情况下，大概只能乞求一种纯粹的直觉作为最终的认识基础，尽管这里很难说这是空间的还是时间的，或者可能还是其他什么。鲍曼[15]同意康德的观点，尽管理由不同。利普希兹[16]也认为，表明数 不依赖于计数方法以及加数可以交换也可以结合的那些定律，是从内在直觉产生出来的。汉克尔（Hamkel）[17]基于三条原理建立了实数理论，他认为这些原理具有notiones communes（普通概念）的特征："它们经过解释成为完全显然的，根据对量的纯粹直觉对一切量的领域都是有效的，并且能够在不丧失自身特征的情况下变为定义，这时人们说：量的相加是一种满足这些原理的运算。"最后这句陈述有一点不清楚的地方。也许人们可以做出这个定义；但是它绝不能替代那些原理。因为在应用定义时总会涉及这样的问题：数 是量吗？人们通常称为数 的加法的东西是这种定义意义上的加法吗？而且为了回答这些问题，人们必须已经知道关于数 的那些原理。此外，"对量的纯粹直觉"这个表达引起反感。如果人们考虑所有被称为量的东西：数 、长度、面积、容积、角

度、曲率、质量、速度、力、光强度、电流强度等等，那么大概可以理解，人们如何能够把这置于一个量概念 之下；但是绝不能承认“对量的直觉”这个表达是合适的，更不能承认“对量的纯粹直觉”这个表达是合适的。我甚至不能承认对100000的直觉，更不能承认对普遍的数的直觉或甚至对普遍的量的直觉。但是这时人们不应该完全无视“直觉”这个词的意义。

康德在《逻辑》这本著作中（Hartenstein编，VIII，S.88）定义如下：

“直觉是一种个别的表象（repraesentatio singularis），概念是一种普遍的表象（repraesentatio per notas communes）或反思的表象（repraesentatio discursiva）。”

这里根本没有表达与感性的关系，而在《超验美学》中却考虑了这种关系。没有这种关系，直觉就不能用作先验综合判断的认识原则。他在《纯粹理性批判》中（Hartenstein编，III，S.55）写道：

“因而借助感性，对象被给予我们，而且只有感性为我们提供直觉。”

由此看来，直觉这个词的意义在《逻辑》中比在《超验美学》中更广。在逻辑的意义上100000也许可以被称为一种直觉；因为这不是一个普遍概念。但是在这种意义上理解，就不能用直觉作为算术规律的根据。

§13.一般来说，最好不要过高估计与几何学的亲缘关系。针对这一点，我已经引用了莱布尼兹的一段话。仅考察几何学上的一个点本身，根本不能把它与其他任何一个点相区别；对于直线和平面也是如此。只有在直觉中同时把握了许多点、直线和平面时，人们才能区别它们。如果在几何学中从直觉获得普遍的句子，那么由此也就说明，直接看到的点、直线、平面其实根本不是特殊的东西，因而可以被看作是它们整个属的代表。在数的情况中则不同：每个数都有自己的独

特性。人们无法立即说出，一个确定的数在什么程度上可以代表所有其他的数，数的特殊性在什么地方起作用。

§14.联系由真命题支配的领域来比较真命题，也表明不利于算术定律的经验的和综合的性质。

经验句子对于物理的或心理的现实是有效的。几何学的真命题支配着空间直观东西的领域，尽管现在它是想象力的实现或产物。传说和诗歌中有一些最放纵狂热的想象，最大胆不羁的创作，它们使动物说话，使日月星辰静止不动，使石头变成人，并且使人变成树，它们还告诉人们，人如何抓住自己的头发把自己拽出泥沼。然而只要它们是直观的，就依然受到几何学公理的约束。只有概念思维能够以某种方式摆脱这些公理，譬如在假定一种四维空间或正曲率量的空间的时候。这样的考虑不是完全无用的；但是它们完全抛弃直觉基础。如果在这里也借助直觉，那么这依然始终是欧几里得空间的直觉，即那唯一的、我们有某种关于它的形象的空间的直觉。然而在这种情况下，这种直觉不是被当作像它实际的那样，而是被当作象征其他某种东西；例如，人们把直观上看到的弯曲的东西叫作直的或平的。对于概念思维而言，人们可以总是假定与这条或那条几何公理相对立的东西，而在根据这些与直觉相悖的假定进行推理时又不陷入自相矛盾。这种可能性表明，几何公理相互独立，并且不依赖逻辑的初始规律，因而是综合的。对于有关数的科学的原理可以这样说吗？如果人们要否认这些原理中的一条，一切岂不会乱套了吗？这样一来，还能进行思维吗？算术基础不是比所有经验科学的基础，甚至比几何学基础更深吗？算术的真支配着可计数的领域。这一领域是最广博的；因为它不仅包括现实的东西，不仅包括直观的东西，而且还包括一切可被思考的东西。那么，数的规律与思维规律难道不应该联系得最密切吗？

§15.应该预料到，莱布尼兹的陈述只能表明有利于数规律的分析性质，因为在他看来，先验的与分析的是重合的。比如他说[18]，代数的优点得自一门高级得多的艺术，即真正的逻辑。在另一个地方[19]，他把必然真命题和偶然真命题与可公约量和不可公约量进行比较，认为在必然真的情况，证明或化归为同一是可能的。但是这些说法失

去说服力，因为莱布尼兹喜欢把所有真命题都看作是可证明的[20]：“每个真命题都有其从术语概念得出的先验的证明，即使我们并非总能够达到这种分析”。当然，与可公约性和不可公约性的比较在偶然真命题和必然真命题之间又建立了一种至少对于我们来说是不可逾越的限制。

W. S.杰芬斯[21]坚定不移地表明赞同数规律的分析性：“数不过是逻辑的区别，而代数是一种高度发展的逻辑。”

§16.但是这种观点也有自己的困难。这株高大挺拔、分枝广远而且仍然还在增长的数的科学之树，难道能够植根于纯粹的同一性之中吗？而且如何能够最终从逻辑的空洞形式获得这样的内容呢？

密尔[22]认为：“通过对语言的熟练驾驭，我们就能够发现事实，揭示隐蔽的自然过程，这样一种信条是违反常识的，也许只有在哲学方面取得很大进步才能相信它。”

当然，只有在熟练驾驭语言的过程中什么也没有想时才会如此。这里密尔在反对一种几乎没有任何人主张的形式主义。任何使用词或数学符号的人都要求它们意谓一些东西，谁也不会期待从空洞的符号产生某种有意义的东西。但是一位数学家却不用把他的符号理解为感官上可感觉的、可直观感受的东西，就能进行很长的计算。因此，这些符号还不是没有意义的；人们仍然要把它们的内容和它们本身区别开，尽管也许只有通过符号才可以把握内容。人们认识到，可以规定不同的符号表示相同的东西。只要知道以下两点就足够了：应该如何以逻辑方法处理从符号感受到的内容；在打算应用于物理学时，必须如何实现向现象过渡。但是在这样一种应用中，不应该注意句子的实际意义。在这种应用中总是失去大部分普遍性，并且加入一些特殊的东西，而在其他应用中，这些东西将被其他东西取而代之。

§17.尽管人们非常贬低演绎，但是依然不能否认，由归纳建立的规律是不够的。从这些规律必然推导出一些新句子，而其中任何一条规律本身却不包含这些句子。这些句子已经以某种方式隐藏在所有规律的整体之中，但这并没有免除人们由此揭示它们和确立它们自身性

质的工作。这样就呈现出下面的可能性。人们可以不把一个推理串与一个事实直接联系起来，而是对事实不予考虑，把其内容作为条件加以接纳。当人们以这种方式把一个思想序列中的所有事实代之以条件时，就得到这样一种形式的结果：一种结果依赖于一系列条件。这种真就会只通过思维，或者用密尔的话说，通过对语言的熟练驾驭而建立起来。数的规律具有这种性质，这不是不可能的。在这样的条件下，它们就会是分析判断，尽管它们不必是仅仅被思维发现的。因为这里考虑的不是发现的方式，而是论据的种类；或者正像莱布尼兹所说：[23]"这里不是探讨在不同人那里表现为不同的我们人类所发现的历史，而是探讨有关永远相同的真命题的联系和自然次序。"观察最终本应该判定，以这种方式建立的规律所包含的那些条件是不是得到满足。这样人们最终恰恰会达到由于把推理串与观察的事实直接联系起来而实际上达到的地方。但是在许多情况下人们都更喜欢这里提示的这种过程，因为它导致一种普遍的句子，而这句子不必只适用于眼前存在的事实。这样，算术的真命题与逻辑的真命题的关系就类似于几何学的定理与公理的关系。它们各自都会有一整系列未来使用的推理串，其用途将在于：人们不必再进行个别的推理，而是能够立即说出这整个系列的结果。[24]由于算术学说的巨大发展及其多方面的应用，广为流行的对分析判断的蔑视和关于纯逻辑毫无成果的无稽之谈将再也没有立足之地。

这种观点并不是本文这里首先提出来的。在我看来，如果人们能够十分严格地、具体地坚持这种观点，从而不留有丝毫怀疑，那么结果就不会是完全不重要的。

---

[1] 鲍曼：《论时间、空间和数学》，第2卷，第669页。

[2] 《数学分析教程》（*Lehrbuvh der Analysis* ,Bd.I.,S.1）。

[3] 汉克尔：《复数系统理论》（*Theorie der complexen Zahlensysteme* ,S.54u.55）。

[4] 鲍曼：《论时间、空间和数学》，第2卷，第56页（Erdm.,第424页）。

[5] 同上书，第2卷，第57页（Erdm.,第83页）。

[6] 同上书，第2卷，第107页（Rertz,II，，第55页）。

[7] 《科学原理》（*The Principles of Science* ,London 1879 [3.Auflage],S.156）。

[8] 《演绎和归纳逻辑系统》，第2卷，第6章，§2。

[9] 《新论》*Nouveau Essais* ,IV,§9,（Erdm.S.362）。

[10] 引人注意的是，密尔（《演绎和归纳逻辑系统》，第2卷，第6章，§4）似乎也表达了这种观点。他那清醒的意识正好常常打破他赞同经验的偏见。但是这种偏见总是又把一切搞乱，因为这使他把算术的物理应用与算术本身混淆起来。他似乎不知道，即使条件不真，一个假言判断也可以是真的。

II.一些著作家关于数 概念的看法

§18.当我们现在转而考虑算术的原初对象时，我们把3、4等等这些个别的数与数 这个普遍概念区别开。现在我们已经决定同意这样的观点：最好以莱布尼兹、密尔、H.格拉斯曼和其他一些人的方式从一和加一得出个别的数，但是只要还没有解释一和加一，这些解释就还是不完整的。我们已经看到，人们需要普遍的句子，以便从这些定义推导出数公式。这样的规律恰恰由于其普遍性而不能从个别数的定义得出，而只能从数 这个普遍概念得出。现在我们更精确地考虑这个概念。这里大概还必须讨论一和加一，因此还必须期待着补充对个别的数的定义。

§19.这里我要立即反对这样一种企图，即在几何学中把数理解为长度或平面的关系数。人们显然相信，通过一开始就确立算术和几何学的最密切的联系，有助于把算术应用于几何学。

牛顿[1]认为，把数与其理解为一个单位集，不如理解为每一个量与另一个被看作单位的同类量之间的抽象关系。可以承认，这样就恰当地描述了广义的数，甚至也可以包括分数和无理数；但是在这种情况下就预先假设了量和量的关系的概念。由此看来，对狭义的数的解释，即对数 的解释就不是多余的；因为欧几里得为了定义两个长度关系的相等，需要使用等倍这个概念；而等倍又回到数的相等。但是可能有这种情况：可以独立于数概念来定义长度关系的相等。然而在这种情况下，人们依然不清楚以这种几何学方式定义的数与日常生活中的数会是什么关系。后者与科学是完全脱离的。然而也许人们能够要求算术必须为数的每次应用提供出发点，即使这种应用本身不是算术的事情。甚至在日常计算中也一定会发现算术方法的科学根据。而且，如果人们考虑一个方程式的根这个数 、素数和比素数更小的数以

及类似情况，那么就会产生一个问题：算术本身以一个几何学的数概念够不够用。而对“多少”这个问题作出回答的数也能够确定一个长度包含多少单位。带有负数、分数、无理数的计算也能化归为带有自然数的计算。但是在数被定义为量的关系时，牛顿也许愿意把量不仅理解为几何学的量，而且理解为集合。然而在这种情况下，这种解释对于我们的目的是不适用的，因为在“借以确定一个集合的数”和“一个集合和集合单位的关系”这两个表达中，后一个并没有提供比前一个更多的信息。

§20.因此，第一个问题将是：数是否可以定义。汉克尔[2]持反对意见，他说：“把一个实物考虑或放置1次、2次、3次……是什么意思，这是不能定义的，因为放置这一概念原则上很简单。”然而这里重要的是1次、2次、3次，而放置则不太重要。如果这可以定义，放置的不可定义性就不会令我们担心。莱布尼兹倾向于把数至少接近于看作是适当的理念，即看作是这样一个理念；它十分清晰，因而其中出现的所有东西也是清晰的。

如果总的来说人们更倾向于认为数 是不可定义的，那么原因与其说在于从事物的存在本身得出相反的理由，不如说在于定义尝试的失败。

[1]鲍曼：《论时间、空间和数学》，第1卷，第475页。

《复数系统理论》（*Theorie der complexen Zahlensysteme*）。

数 是外在事物的性质吗?

§21.让我们尝试至少在我们的概念中为数指定一个位置!在语言中，数一般总以与硬的、重的、红的这些指外在事物性质的词相似的形容词形式或在相似的定语联系中出现。人们自然会问，是不是对个别的数也必须这样理解，是不是因此也能够把数 这个概念与譬如颜色这个概念排列在一起。

这似乎是康托尔（M. Cantor）的看法 [1]，他称数学是一门经验科学，因为数学最初是考虑外在世界的事物。只是通过从对象的抽象，才形成了数。

施罗德认为，由于可以通过一来摹写单位，因此就可以按照现实构造数，从现实得出数。他把这称为数的抽象。在这种摹写过程中，描述单位只着眼于其频繁性，而不考虑对事物所有其他性质的规定，譬如颜色、形状。这里频繁性只是数 的另一个表达。因此施罗德把频繁性或数 与颜色和形状并列起来，把它看作事物的一种性质。

§22.鲍曼 [2] 拒绝数是从外在事物得出的概念这种思想，“这是因为外在事物不向我们表现出任何严格的单位；它们向我们表现出一些分离的群或可感觉的点，但是我们可以任意把这些群或点本身又看作许多东西。”实际上，虽然我以纯粹的理解方式不能丝毫改变一事物的颜色或硬度，我却能够把伊利亚特理解为一首诗，理解为24章或理解为许多行诗。谈论一棵树有1000片叶子与谈论一棵树有绿叶子难道含义不是完全不同的吗？我们赋予每片叶子绿色，而不是赋予每片叶子1000这个数。我们可以把这棵树的所有叶子都概括到它的树叶的名下。即使这树叶是绿的，1000也不是绿的。那么1000这种性质究竟属于谁呢？看上去，这几乎既不属于个别的叶子，也不属于叶子整体；也许它实际上根本就不属于外界事物？如果我给某个人一块石头并说：确定它的重量，那么我以此就把他要研究的全部对象给予他了。

但是如果我把一叠牌放到他手里并说：确定它们的数，那么他就不知道，我想知道的是这些牌的张数，还是一副完整的牌的数，还是譬如玩斯卡特的牌点数。我把这叠牌放到他手里，以此还没有把他研究的对象全给他；我必须补充一个词：张、副或牌点。人们也不能说，这里不同的数就像不同的颜色一样并列存在。我可以指着一个个别的有颜色的平面而不说一句话，却不能这样指着个别的数。如果我能够有同样的理由称一个对象为绿的和红的，这就标志着，这个对象不是绿色的真正的承载者。只有在纯绿色的平面上，我才有这个对象。因此，一个我能够有同样理由赋予不同数的对象也不是数的真正的承载者。

因此，颜色和数之间的一种本质区别在于，一个平面上的蓝颜色不依赖于我们的任意理解。它是一种反射某种光线，或多或少吸收其他一些光线的能力，我们的理解丝毫无法改变它。相反，我不能说，1或100或其他任何一个数本身属于这叠牌，至多只能说，它们根据我们任意的理解方式属于这叠牌；这样我也就不能说，我们可以简单地将数作为谓词赋予它。我们要称为完整一副牌的，显然是一种任意的规定，这叠牌与此无关。但是当我们由此出发考察这叠牌时，我们也许发现，我们可以称它为两副完整的牌。谁若是不知道什么叫作一副完整的牌，谁大概就会从这叠牌发现任何一个别的数，却恰恰不是二。

§23.对于数作为性质属于谁这个问题，密尔是这样回答的[3]：

"一个数的名字表示一种性质，这种性质属于我们用这个名字称谓的事物的聚集；而且这种性质是这种能够形成聚集或分解为部分的独特方式。"

在这段话中，首先"这种……独特方式"（die charakteristische Weise）这个表达式中的定冠词是错误的；因为分解一种聚集可以有极其不同的方式，人们不能说仅一种方式就会是独特的。例如，一捆稻草可以这样分解——把每一根稻草切断，或这样分解——分成一根根稻草，或这样分解——分成两捆稻草。那么一堆一百粒的沙子是像一捆100根的稻草那样构成的吗？然而人们这里仍然有相同的数。在"一

捆稻草”这个表达中，数词“一”确实没有表达出稻草是如何由细胞或由分子构成的。0这个数还要造成更大的困难。难道必须由一根根稻草形成一捆之后才能够数一数吗？难道必须使全德国的盲人聚集在一起“德国盲人数”这个表达才有意义吗？一千颗麦粒在播种下之后就不再是一千颗麦粒了吗？确实有定理的证明的聚集或事件的聚集吗？然而这些也是可以数的。在这里，这些事件是同时发生的还是相隔了一千年，都是无关紧要的。

§24.这样我们就达到另一种不把数与颜色和强度并列在一起的理由：数适用于更大的范围。

密尔[4]认为，由部分构成的东西，是由这些部分的部分构成的，这个真命题对所有自然现象都是有效的，因为所有自然现象都是可数的。但是难道不能有更多可数的吗？洛克[5]说：“数适用于人、天使、行为、思想——一切确实存在或能够被想象的东西。”莱布尼兹[6]拒斥了经院哲学家关于数不适用于非物质东西的看法，称数在一定程度上是一种非物质形象，这种形象是由任何一些种类东西统一形成的，这些东西总共为四，如上帝、天使、人、运动。因此他认为，数是十分普遍的东西并且属于形而上学。在另一处[7]他说：“没有力量和能力的，不会得到重视；没有部分的，也就没有质量；但是没有任何不容纳数的东西。因此数仿佛是一种形而上学形象。”

如果一种从外在的东西抽象出来的性质能够转变为事件、表象、概念，而不发生意义变化，这实际上是不可思议的，就好像人们想谈论一个可融解的事件，一种蓝色表象，一个咸概念，一个坚韧的判断一样。

在没有感觉的东西身上出现按其本性是有感觉的东西，这是荒唐的事情。当我们看到一块蓝色平面时，我们有一种相应于“蓝色的”这个词的独特印象；而当另一块蓝色平面映入我们眼帘时，我们重新认出这种印象。如果我们要假定，在看到一个三角形时，某种有感觉的东西会以同样的方式相应于“三”这个词，那么我们必然会在三个概念上也重新发现这种情况；在某种没有感觉的东西身上就会有某种有感觉的东西。也许可以承认，相应于“三角形的”这个词有一种可感觉的

印象，但是这里必须把这个词看作一个整体。其中的三，我们不是直接看到的；相反，我们看到某种能够与精神活动联系在一起的东西，这种精神活动导致一个其中出现了这个数的判断。那么我们凭什么感觉譬如亚里士多德建立的三段论的格的数 呢？譬如以眼睛吗？我们至多看到表达这些三段论的格的符号，而没看到这些三段论的格本身。如果它们本身依然是无法看到的，那么我们如何能够看到它们的数呢？但是也许人们认为看到符号就足够了；符号的数与三段论的格的数是相等的。那么这是从哪里知道的呢？为此人们必须已经以其他方式真正确定了三段论的格的数。或者，“三段论的格的数 是四”这个句子仅仅是“三段论的格的符号数 是四”的另一种表达吗？不！假如符号的性质没有同样表现出符号表达之物的性质，就不会表达出任何有关符号的东西，谁也就别想知道有关符号的任何东西。由于相同的东西可以没有逻辑错误地以不同的符号表示，因此符号的数与符号表达之物的数甚至不必吻合。

§25.对密尔而言，数是某种物理的东西，而对洛克和莱布尼兹来说，数却只存在于观念之中。实际上，正像密尔 [8] 所说，两个苹果与三个苹果是物理上不同的，两匹马与一匹马是物理上不同的，它们是可看见的和可触摸的不同的现象。[9] 但是由此能够推论出二性、三性是物理的东西吗？一双 靴子可以是与两只 靴子相同的可看见和可触摸的现象。这里我们有一种数的区别，没有物理的区别与它相对应；因为两只 和一双 绝不是相同的东西，正像密尔似乎有些古怪地相信的那样。那么最终如何能够对两个概念与三个概念作出物理上的区别呢？

贝克莱是这样说的 [10]：“应该看到，数绝不是在事物本身实际存在的固定和确定的东西。当心灵考虑一个观念本身或一些观念的组合，而心灵想要为之命名，从而使之适合一个单位时，数完全是心灵的创造。随着心灵以不同方式组合其观念，单位发生变化。而且正像单位发生变化一样，仅仅是单位聚合的数也发生变化。一个窗户=1；一间有许多窗户的房屋=1；许多房屋构成一个城市。”

[1] 康托尔：《基础算术的基本特征》（*Grundzüge einer Elementararithmetik* ,S.2,§4.）。利普希兹也有类似看法，参见《数学分析教程》（*Lehrbuch der Analysis* ,Bonn 1877.S.1）。

[2] 《算术和代数课本》（*Lehrbuch der Arithmetik und Algebra* ,Leipz.1873,S.b,10u.11.）。

[3] 《演绎和归纳逻辑系统》，第3卷，第24章，§5。

[4] 《演绎和归纳逻辑系统》，第3卷，第24章，§5。

[5] 鲍曼：《论时间、空间和数学》，第1卷，第409页。

[6] 艾本达，第2卷，第2页。

[7] 同上书，第56页。

[8] 《演绎和归纳逻辑系统》，第3卷，第24章，§5。

[9] 更严格地说，还必须作如下补充：只要它们确实是一种现象。但是如果某人在德国有一匹马，在美国有一匹马（在其他地方没有马），那么他就有两匹马。然而这不构成现象，只有各匹马本身才能被称为现象。

[10] 鲍曼：《论时间、空间和数学》，第2卷，第428页。

数是主观的东西吗?

§26.在这种思维过程中，人们最终很容易把数看作某种主观的东西。数在我们心中形成的方式似乎能够说明数的本质。因此在这样的情况下，进行心理学研究是重要的。利普希兹 [11] 也许是在这种意义上说：

“谁想获得对某些事物的概观，谁就要从一个特定的事物开始，并且总是在前面的事物上添加一个新事物。”这似乎更适合于说明我们如何得到譬如对一个星座的直觉，却不太适合说明数的构造。企望获得概观，不是至关重要的；因为人们几乎不能说，如果人们得知一个畜群是由多少头牲畜组成的，这个畜群就更为明了清楚。

对作出一个关于数的判断之前发生的内在过程进行这样一种描述，即使再合适，也绝不能代替对概念的真正规定。这种描述绝不能被用来证明算术句子；我们从它无法了解数的任何性质。因为正像数譬如说不是北海一样，数也同样不是心理学对象或心理过程的结果。我们想从地球上总水面中划分出哪一部分并命名为“北海”，依赖于我们的任意抉择，并不妨碍北海的客观性。这绝不是要以心理学的方式研究这片海域的理由。同样，数也是某种客观的东西。如果人们说“北海有10000平方里大”，那么用“北海”和“10000”都不是意谓自己内心的一种状况或过程，而是断定某种与我们的表象之类的东西无关的完全客观的东西。如果我们譬如以后想对北海的水域作出某种不同的划分或把“10000”理解为某种不同的东西，那么前一次正确的那个内容也不会变成错误的；而是这样的情况：一个假内容也许悄悄取代了一个真内容，但是由此却绝不会消除真内容的真。

植物学家在说出一朵花的花瓣的数 时，就像在说出它们的颜色时一样，都要说出一些事实。二者同样不依赖于我们的任意性。因此数

和颜色之间有某种相似性；但是这种相似性并不在于可以通过感官在外界事物上感觉到它们，而在于二者都是客观的。

我把客观的东西与可触摸的东西、空间的东西或现实的东西区别开。地轴、太阳系的质心是客观的，但是我不想把它们像地球本身那样称为现实的。人们常常把赤道叫作一条想到的 线，但是若把它叫作一条臆想的 线就会是错误的；它不是通过思维而形成，即不是一种心灵过程的结果，而仅仅是通过思维被认识到，被把握的。如果被认识的过程是一种形成过程，那么关于赤道，我们在这种所谓的形成过程之前的任何时候都不会说出任何确切的东西。

根据康德的观点，空间属于现象。有可能，空间在其他理性动物面前表现得与在我们面前完全不同。确实，我们甚至不能知道，空间在此人面前与在彼人面前表现得是否一样；因为我们不能把此人的空间直觉与彼人的空间直觉摆放在一起加以比较。但是这里仍然含有某种客观的东西；所有人都承认相同的几何公理，尽管只有自己去做，而且若想认识世界，就必须自己去做。这里，客观的东西是合乎规律的东西，概念的东西，可判断的东西，能够用词语表达的东西。纯直觉的东西不是可传达的。为了说明这一点，让我们假定两个理性动物，对于他们，只有投射的性质和关系是可直观感受的：一条直线上有三个点，一个平面上有四个点，等等；可能对一方表现为平面的东西，另一方却直观感受为点，并且反之亦然。在一方看来是由几个点连成的线的东西，可能对另一方是几个平面相交的边，如此等等，而且总是这样双重对应的。在这种情况下，大概他们能很好地相互理解，却绝不会发现他们直观感受上的差异，因为在射影几何学中，每个定理都有另一个双重对立的定理；因为在审美鉴赏方面的分歧不会成为可靠的证据。关于所有几何学定理，他们也许会完全一致；只是他们将根据自己的直觉对这些词作出不同的翻译。譬如一方把这种直觉与“点”这个词联系起来，另一方把那种直觉与“点”这个词联系起来。因此人们总还能够说，这个词对于他们意谓某种客观的东西；只是不能把这种意谓理解为他们直觉的特殊的东西。而且在这种意义上地轴也是客观的。

在“白的”这个词，人们一般想到某种感觉，这当然是完全主观的；但是我觉得，日常的语言用法经常表现出一种客观的意义。当人们称雪为白的时，人们是要表达出一种客观性质，这种性质是人们在一般的日光下借助某种感觉认识到的。如果雪在有颜色的照明下，那么在判断时就要把这种情况考虑在内。人们也许会说：“现在它看上去是红的，但它是 白的。”甚至色盲也可以谈论红的和绿的，尽管他在感觉上区别不出这些颜色。他认识到这种区别是因为别人作出这种区别，或者也许是通过一种物理实验。因此颜色词常常不表示我们的主观感觉，我们无法知道这种感觉与另一个人的感觉是一致的（因为很显然，相同的命名根本保证不了这种一致），相反，颜色词表示一种客观性质。因此我把客观性理解为一种不依赖于我们的感觉、直觉和表象，不依赖于从对先前感觉的记忆勾画内心图像的性质，而不是理解为一种不依赖于理性的性质。因为回答不依赖于理性的东西是什么这个问题，等于是不经判断而下判断，不弄湿皮大衣而洗皮大衣。

§27.因此我也不能同意施罗埃密尔西（Schloemilch）的观点[12]，他把数称为一个对象在一个系列中的位置的表象。[13]如果数是一种表象，算术就会是心理学。但是正像譬如天文学不是心理学一样，算术也不是心理学。正像天文学不研究行星的表象，而研究行星本身一样，算术的对象也不是表象。如果二是一个表象，那么它首先只会是我的表象。另一个人的二的表象已经是另一个不同的表象了。这样我们也许会有几百万个二。人们必须说：我的二，你的二，一个二，所有二。如果人们接受潜在的或无意识的表象，那么人们也会有无意识的二，而这些二以后又会变成有意识的。随着新人的成长，总会形成新的二，谁知道它们会不会用不了一千年就会发生变化，以致$2\times2=5$呢？尽管如此，是否像人们通常认为的那样会有无穷多数，仍是令人怀疑的。也许10^{10}只是一个空符号，在任何生物中根本就不会有可以这样命名的表象。

我们看到，进一步发挥数是表象这样一种想法会导致什么奇异的后果。而且我们达到以下结论：数既不像密尔的小石子堆和姜汁糕点那样是空间的和物理的，也不像表象那样是主观的，而是不可感觉的

和客观的。客观性的基础绝不在作为我们心灵作用的完全主观的感觉印象之中。在我看来，客观性的基础只能在理性之中。

如果最严格的科学竟应该依据无把握的、尚在摸索中的心理学，这将是令人奇怪的。

---

[1] 《数学分析教程》（*Lehrbuch der Analysis* ,S.1）。我认为，利普希兹是指一种内在过程。

[2] 施罗埃密尔西：《代数分析手册》（*Handbuch der algebraischen Analysis* ,S.1）。

[3] 人们也可提出反对意见说，如果这样，那么在出现同一个数时，必然总会表现出一个位置的同一个表象，这显然是错误的。如果他要把表象理解为一个客观观念，那么以下论述就会是不相关的；但是如果这样，位置表象和位置本身之间会有什么区别呢?

主观意义的表象是心理学联想规律与之有关的东西；它具有可感觉的、形象的性质。客观意义的表象属于逻辑，而且本质上是不可感觉的，尽管这个意谓一种客观表象的词也常常带有一种不是其意谓的主观表象。主观表象在不同的人常常可以得到不同的证明，而客观表象对所有人都是相同的。人们可以把客观表象分为对象和概念。为了避免混淆，我将只在主观意义上使用“表象”一词。由于康德把这两种意义与这个词结合在一起，他赋予他的学说一层非常主观的、唯心主义的色彩，使人们很难认识他的真正观点。这里作出的区别与心理学和逻辑之间的区别是同样有理由的。如果人们总是能够极其严格地把握它们之间的相互区别就好了！

作为集合的数

§28.一些著作家把数 解释为集合，多或众多。这种解释方式的一种弊病在于从这个概念中排除了0和1这两个数。上述表达是很不确定的：有时它们更接近“堆”、“群”、“聚集”的意谓（这些词使人想到的是一种空间聚合），有时它们的用法几乎与“数 ”有相同的意谓，只是更不确定。因此在这样一种解释中无法得到对数 这个概念的分析。为了构造数，托迈（Thomae）[14] 要求对不同的实物集合给予不同的命名。这显然意味着要更严格地规定那些其命名仅仅是外在符号的实物集合。现在的问题是，这种规定属于哪一类？如果人们想引入一些无法辨认其共同成分的名字来替代“3颗星”、“3根手指”、“7颗星”，那么显然不会形成数这个观念。重要的不在于终究给以命名，而在于自身表明数是什么。为此就必须根据数的独特性认识到数。

还应该注意下面的差异。一些人称数为事物或对象的集合；另一些人像欧几里得 [15] 那样，把数解释为一种单位集合。这种表达需要专门讨论。

---

[1] 托迈：《分析函数基础理论》（*Elementare Theorie der analytischen Funktionen* ,S.1）。

[2] 《几何基础》开篇：〔单位是这样的东西，借助它，各个存在的事物被称为一。数是由一些单位构成的多。〕

III.关于单位和一的看法

“一”这个数词表达对象的一种性质吗?

§29.欧几里得在《几何基础》第七卷一开始给出的定义中，似乎用“μον＇αs”这个词有时表示一个可数的对象，有时表示这样一个对象的一种性质，有时表示一这个数。人们可以把它们都翻译为“单位”，但这仅仅是因为这个词本身表现出这些不同的意谓。

施罗德 [1] 说：“每一个可数的东西都被称为[一个]单位。”问题是，为什么要先使这些东西置于单位这个概念之下，而不是简单地解释说数是事物的集合呢，这又会使我们回到前面的观点。当人们根据语言形式把“一”看作形容词，并像理解“聪明人”那样理解“一个城市”时，人们可能是想首先把事物称为单位，从中找到更进一步的确定。在这种情况下，一个单位就会是一个对象，这个对象会带有“一”这种性质，而且它与“一”的关系就类似于“一个聪明人”与“聪明的”这个形容词的关系。上面已经提出一些理由反对数是事物的一种性质，对此这里还要特别补充几点。首先引人注意的是，每个事物都会有这种性质。这样就会令人无法理解，究竟为什么还要给一个事物明确地附加这种性质。仅仅由于这种可能性，即某种东西不是聪明的，梭伦是聪明的这个断定才获得一种意义。当一个概念的外延增加时，它的内涵就减少；如果它的外延包罗万象，那么它的内涵必然会完全消失。很难想象，语言如何能够创造出一个对于进一步确定一个对象根本就不会有用的形容词来。

如果可以像理解“聪明人”那样理解“一个人”，那么就应该想到“一”也可以作为谓词使用，因而正如人们说“梭伦是聪明的”那样，人们也可以说“梭伦是一”或“梭伦是一个”。即使最后这个表达式也可以出现，孤零零的这个表达式本身也是无法理解的。例如，如果在其语境中可以补充“聪明人”，它可以意谓：梭伦是一个聪明人。但是孤立的“一”似乎不能作谓词。 [2] 在复数情况下这表现得还要清楚一些。人们可以把“梭伦是聪明的”和“泰勒斯是聪明的”合并为“梭伦和泰勒斯

是聪明的”，但是却不能说“梭伦和泰勒斯是一”。这里，如果“一”就像“聪明的”一样既是梭伦的性质又是泰勒斯的性质，那么看不出来为什么不能说“梭伦和泰勒斯是一”。

§30.与此相关的是人们从未能给“一”这种性质下定义。当莱布尼兹 [3] 说“一是我们通过一种理解行为把握的东西”时，他是通过一本身来解释“一”的。但是难道我们不能通过一种理解行为把握多吗？莱布尼兹在同一个地方承认了这一点。鲍曼 [4] 以类似的方式说：“一是我们理解为一的东西”，他还说：“我们把我们规定为点或不再规定为分开的东西看作一；但是我们也可以把外界直觉的每个一，无论经验的还是纯粹的，都看作多。每个表象若与另一个表象界限分明，就是一；但是每个表象自身又可以被区分为多。”因此概念的所有客观界限变得模糊不清，一切依赖于我们的理解。我们再一次问：如果根据理解每个对象都能够是一，也能够不是一，那么为任何一个对象赋予“一”这种性质能有什么意义呢？一门恰恰是致力于最大的明确性和精确性的科学，怎么能够依据一个如此含糊的概念呢？

§31.尽管鲍曼 [5] 允许一这个概念依据内心直觉，但在上述引文处他却把不可分性和分界性称为标志。如果这合乎实际，那么可以期待甚至动物也能有某种关于单位的表象。一条狗在看见月亮时是不是确实也有一个关于我们用“一”这个词所标志的东西的、即便还是极不确定的表象呢？很难！然而它肯定区别了某些个别对象：另一条狗，它的主人，它玩耍的一块石头，这些东西在它看来肯定是界限分明的，自身存在的，不可分的，正如在我们看来一样。尽管它会察觉一种区别：必须防御许多条狗的攻击还是仅防御一条狗的攻击，但是这被密尔称为物理的区别。特别重要的是，关于我们以“一”这个词表达的那种共性，譬如在它遭到一条更大的狗咬和它追踪一只猫这两种情况的共性，它是不是有一种意识，即使是极其模糊的意识，我认为这是难以想象的。我由此推论，正像洛克 [6] 认为的那样，单位这个观念不是通过外在的每个客体和内在的每个观念提供给理智，而是由于使我们与动物区别开来的这种更高的精神力量才被我们认识的。这样，动物和我们一样可以感到的不可分性和分界性这样的事物属性，就不可能是我们概念中本质的东西。

§32.然而人们仍然可以猜到某种联系。语言从“一”引申出“一体的”，这时语言就表明这种联系。某种东西本身的区别比起它周围环境的区别变得越不重要，它的内在联系越是超过它与周围环境的联系，就越适合于把这种东西理解为特殊的对象。因此“一体的”指一种性质，这种性质使人们在理解中把某种东西与周围环境分开，并且考虑这种东西本身。如果“uni”这个法文词意谓“平的”、“平坦的”，那么对这个词也应这样解释。在谈论一个国家的政治统一（单位），一件艺术作品的整体（单位）时，人们也以类似的方式使用“Einheit”（单位）这个词。[7] 但是在这种意义上，“Ein-heit”与其说属于“一”，不如说属于“一体的”或“统一的”。因为，如果人们说地球有一个卫星，那么人们并不是要以此把这个卫星解释为一个界限分明的、自身存在的、不可分割的卫星；实际上，人们这样说是要表达出有别于与金星、火星或木星一起出现的那个东西。就分界性和不可分性来说，木星的卫星也许可以与我们的卫星相比，在这种意义上，它们也是统一的。

§33.不可分性被一些著作家提高成为不可分性。科普（G.Köpp）[8] 把每个被认为是不可分解的和自身存在的，感官可感觉或不是感官可感觉的东西称为个别的东西，把可数的个别的东西称为一，这里“一”显然是在“单位”的意义上使用的。鲍曼以我们可以把外在事物任意看作多为依据论证他的观点：外在事物不表现为严格的单位，这时，他也把不可分解性冒充为严格单位的一种标志。通过把内在联系提高成为绝对的，人们显然想获得一种不依赖于任意理解的单位的标志。这种努力失败了，因为在这样的情况下几乎留不下任何可称之为单位的可数的东西。因此，随着人们不是提出不可分解性作标志，而是提出被认为不可分解的东西作标志，人们立即又开始后退。结果人们又回到动摇不定的理解。那么把事物看作与实际上不同究竟会得到什么好处吗？恰恰相反！从错误的假定能够产生错误的推论。但是如果人们不想从不可分解性推出任何东西，它还有什么用处呢？如果人们能够放弃概念的严格性而无损于任何东西，甚至必须要放弃它，那么这种严格性还有什么用处呢？但是也许人们只是不应该考虑可分解性。好像由于没有思维，竟能够达到某种东西！但是有一些情况，在这些情况下，人们根本不可能避免思考可分解性，在这些情况下，一

个推理甚至基于单位的复合构成，譬如在下面这个习题：一天有24小时，3天有多少小时？

---

[1] 《算术和代数课本》，第5页。

[2] 出现一些似乎与此矛盾的用法；但是如果更仔细地考虑，人们就会发现，应该补充一个概念词，或者不把“一”用作数词，应该断定的是单位性而不是单一性。

[3] 鲍曼：《论时间、空间和数学》，第2卷，第2页。

[4] 同上书，第2卷，第669页。

[5] 鲍曼：《论时间、空间和数学》，第2卷，第669页。

[6] 同上书，第1卷，第409页。

[7] 关于“单位”这个词的历史，参见欧克恩的《哲学术语历史》（Eucken,*Geschichte der philosophischen Terminologie* .S.122-123,S.136，S.220）。

[8] 科普：《小学算术》（*Schularithmetik* ,Eisenbach,1867,S.5,u.6）。

单位是否彼此相等?

§34.因此各种解释“一”这种性质的企图都没有成功，而且我们大概必须放弃这样的观点：在把事物表示为单位时，必须有进一步的规定。我们又回到我们的问题：如果“单位”只是事物的另一个名字，如果所有事物都是单位或者可以被理解为单位，那么为什么称事物为单位呢？施罗德 [9] 提出归于计数物体的相等作为理由。首先看不出为什么“事物”和“对象”不能同样清楚地表示这一点。然后还有这样的问题，为什么把相等归于计数对象？是只把相等归于计数对象，还是对象真是相等的？无论如何绝没有 两个对象是完全相等的。另一方面，人们也许几乎总能找出两个对象一致的方面。因此，如果我们不愿违背真而把超出适合事物的相等归于事物，我们就又回到任意的理解。实际上，许多著作家毫无保留地把单位称为相等的。霍布斯 [10] 说：“绝对地说，在数学中，数自身假设了那些它们借以形成的相等的单位。”休谟 [11] 认为量和数的组成部分是完全类似的。托迈 [12] 称一个集合的个体为单位，他说：“单位彼此是相等的。”人们可以同样有理由或者更正确地说：“集合的个体彼此是不同的。”那么这种所谓的相等对于数来说应该意谓什么呢？借以区别事物的性质，对于事物的数 来说是某种无关紧要和陌生的东西。因此人们要避开它们。但是以这种方式无法做到这一点。如果人们像托迈要求的那样，“从一个实物集的个体的独特性进行抽象”，或者“在考虑分离的事物时不看借以区别事物的标志”，那么正像利普希兹认为的那样，没有留下“被考虑事物的数 这个概念”，相反，人们得到一个普遍概念，考虑的那些事物就处于这个概念之下。这些事物并不因此丧失任何具有特殊性的东西。例如，如果我在考虑一只白猫和一只黑猫时不看它们借以相互区别的性质，那么我就可能得到“猫”这个概念。即使我现在把这两只猫置于这个概念之下，譬如把它们称为单位，这只白猫依然还是白的，这只黑猫依然还是黑的。即便是我不考虑颜色或决心不从颜色差异进行任何推论，这两只猫也不会变得没有颜色，它们依然像以前那样是

不同的。通过抽象得到的“猫”这个概念，尽管不再含有那些特殊性，但是正因为如此它才仅仅是一。

§35.以纯概念的处理方式不能使不同的事物相等；但是如果能够做到这一点，人们就不会再有一些事物，而是只有一个事物；因为正像笛卡尔[13]所说，事物的数——或更恰当地说，复数——是由事物的区别产生的。E.施罗德[14]正确地断言：“只有在存在着相互间可以得到清晰的区别（譬如在空间和时间上分离开并且相互间界限分明）的对象的地方，才能以理性的方式提出计数事物的要求。”实际上，过于相似，譬如一个栅栏的栏杆的过于相似，有时使计数变得很难。在这种意义上，W. S.杰芬斯[15]特别尖锐地指出：“数只是表示差异的另一个名字。严格的同一就是单位，随着差异产生多。”他还说（S.157）：“人们常说，单位就是单位，只要它们彼此是完全相等的；但是，尽管它们在一些方面可能是完全相等的，它们至少在一点上必然是不同的；否则多这个概念就不能应用于它们。如果三枚硬币完全相等，以致它们在相同的时间占据相同的空间，那么它们就不会是三枚硬币，而是一枚硬币。”

§36.但是不久就表明，关于单位是不同的这样一种观点遇到了新的困难。杰芬斯解释说：“一个单位（unit）是思维的任何一个对象，这个对象能够与在同一个问题中被看作是单位的其他每一个对象区别开。”这里，单位通过自身被解释，“能够与……其他每一个对象区别开”这个补充说明不含有任何进一步的规定，因为它是自明的。我们称这个对象为另一个对象，恰恰只是因为我们从一开始就能够区别它。杰芬斯继续说[16]：“当我写下5这个符号时，我实际是意谓

$$1+1+1+1+1,$$

而且完全清楚，这些单位各个相互不同。如果需要，我可以如下标志它们：

$$1' + 1'' + 1''' + 1'''' + 1'''''。”$$

如果它们是不同的，那么肯定需要以不同的方式表示它们；否则就会产生最严重的混淆。如果出现一的这个不同的位置其实应该意谓一种差异，那么一定会把这当作没有例外的规则，因为否则人们就会无法知道，1+1应该意谓2还是意谓1。在这种情况下，人们一定会抛弃1+1这个等式并且会陷入绝不能第二次表示相同事物的窘境。这显然不行。但是如果人们想给予不同事物以不同的符号，那么就看不出人们为什么在这些符号中还留有一种共同的成分，人们为什么不愿意抛弃

$$1' + 1'' + 1''' + 1'''' + 1''''' ,$$

而写

a+b+c+d+e。

现在确实已经失去相等，而且对一定的相似性的说明也毫无用处。就这样，一在我们手中化为乌有；我们得到带有其一切特殊性的对象。

$1', 1'', 1''' 1$ ……

这些符号生动地表达了下面这种窘境：我们必须有相等；因此必须有1；我们必须有差异；因此必须有小撇，不过遗憾的是，这些小撇又扬弃了相等。

§37.在其他著作家那里，我们遇到相同的困难。洛克[17]说："通过重复一个单位这个观念并且把这个观念加到另一个单位上，这样我们就构成一个以'二'这个词表示的集合观念。而且，谁能这样做并能继续做下去，在他关于一个数的最后一个集合观念上总是再加一，并且能给它一个名字，谁就能够计数。"莱布尼兹[18]把数定义为1加1加1，或定义为单位。黑塞（Hesse）[19]说："如果人们关于代数中以符号1表达的这个单位能够形成一个表象，……那么人们也能考虑第二个有同等权利的单位以及其他这一类单位。第二个单位与第一个单位结合成为一个整体，产生了2这个数。"

这里应该注意“单位”和“一”这两个词的意谓的相互关系。莱布尼兹把单位理解为一个概念，一加一加一加一处于这个概念之下，正像他还说的那样：“一的抽象是单位。”洛克和黑塞似乎用单位和一意谓相同的东西。其实莱布尼兹也正是这样做的；因为当他把处于单位这个概念之下的个别对象都称为一时，他用这个词表示的不是个别对象，而是个别对象处其之下的概念。

§38.然而为了不使混乱蔓延，最好在单位和一之间保持严格的区别。人们说“一这个数”（“die Zahl Eins”）并且以这里的定冠词意谓科学研究的一个确定的唯一的对象。没有不同的数一，而是只有一个。我们以1得到一个专名，作为一个专名，它不能有复数，就像“腓特烈大帝”或“金这个化学元素”一样。人们写1没有笔画区别，这不是偶然的，也不是一种不精确的标记方式。对于

$$3-2=1$$

这个等式,St.杰芬斯会重写为譬如：

$$(1'+1''+1''')-(1''+1''')=1'\text{。}$$

但是，

$$(1'+1''+1''')-(1''''+1''''')$$

的结果会是什么呢？无论如何不是1′。由此可见，根据他的观点，不仅会有不同的一，而且会有不同的二，如此等等；因为1 +1 不能由 $1''''+1'''''$ 替代。人们由此清晰地看出，数不是事物的累积。如果想用不同的事物取代总是相同的一，那么即使是用十分相似的符号，也会取消算术；这些符号甚至不可能是毫无错误地相同的。然而人们不能假定，算术最根本需要的是一种有错误的书写。因此不可能把1看作是表示不同对象譬如冰岛、毕宿五、梭伦等等的符号。当人们考虑一个方程式有三个根，即2、5和4这种情况时，这种荒谬就变得最为明显。如果现在按照杰芬斯写出

$$1' + 1'' + 1'''$$

表示3，在这种情况下，如果把1′、1″、 $1'''$ 理解为单位，因而按照杰芬斯把它们理解为这里出现的思维的对象，那么在这里就会是1′意谓2，1″意谓5， $1'''$ 意谓4。那么写下

2+5+4

表示1′+1″+ $1'''$ ，难道不是更明白吗?

复数仅对于概念词才是可能的。因此，如果人们谈到“（一些）单位（Einheiten ）”，那么使用这个词就不能与“一”这个专名有相同的意谓，而是用它作为概念词。如果“单位”意谓“被计数的对象”，那么就不能把数定义为（一些）单位。如果人们把“单位”理解为包含一并且只包含一的概念，那么复数就没有意义，而且也不可能随莱布尼兹把数定义为单位或定义为1加1加1。如果像在《本生和教堂墓地》中那样使用“加” [20] ，那么1加1加1就不是3，而是1，就像金子加金子加金子绝不是不同于金子的东西。因此，必须把

1+1+1 = 3

中的加法符号理解为与“加”不同的东西，“加”帮助人们表达一种汇集，一种“集合的观念”。

§39.因此我们面临着下面的困难:

如果我们想通过不同对象的结合而形成数，我们就得到一种包含着这样一些对象的聚集，这些对象恰恰带有使它们相互区别的性质；而且这并不是数。另一方面，如果我们想通过把相同的东西结合在一起而建立数，那么这总是汇合成为一，我们绝达不到多。

如果我们用1表示每个被计数对象，这就是错误的，因为不同的东西得到了相同的符号。如果我们为1加上区别的笔画，它对于算术就成了无法应用的。

“单位”这个词非常适合于掩盖这个困难；而且这是人们不喜欢“对象”和“事物”这些词而更喜欢它的——甚至还是无意识的——原因。人们首先把被计数事物称为单位，这里差异保持其合法地位；然后，联结、汇集、结合、添加或像人们愿意使用的其他说法，转变为算术加法这个概念，而“单位”这个概念词不知不觉地变成“一”这个专名。这样人们就有了相等。如果我在u这个字母后面添加一个n，并在n后面添加一个d，那么谁都很容易看出，这不是3这个数。但是如果我把u、n和d置于“单位”这个概念之下，然后不说“u和n和d”，而说“一个单位和一个单位再和一个单位”或“1和1和1”，那么人们以此很容易相信得到了3。困难通过“单位”这个词十分巧妙地隐蔽起来，以致知道这困难存在的人确实寥寥无几。

这里，密尔其实有权批评对语言的一种高超运用；因为这里的语言运用不是一种思维过程的外在现象，而只是这样一种过程的假象。这里人们实际上有一种印象，好像如果不同的东西仅仅由于被称为单位就变成相等的，那么毫无思想的词就被赋予了某种神秘的力量。

---

[1] 《算术和代数课本》，第5页。

[2] 鲍曼：《论时间、空间和数学》，第1卷，第242页。

[3] 艾本达，第2卷，第568页。

[4] 《分析函数基础理论》，第1页。

[5] 鲍曼：《论时间、空间和数学》，第1卷，第103页。

[6] 《算术和代数课本》，第3页。

[7] 《科学原理》（*The Principles of Science* ,3d.Ed.S.156）。

[8] 《科学原理》，第162页。

[9] 鲍曼：《论时间、空间和数学》，第1卷，410-411页。

[10] 同上书，第1卷，第3页。

[11] 《四个种》（*Vier Species*，S.2）。

[12] 德文“und”有“和”和“加”的意思。《本生和教堂墓地》中的“和”与“1加1加1”中的“加” 都是“und”，德文无区别，而中文要有不同的译法。——译者

克服这个困难的尝试

§40.现在我们考察几种解释，这些解释表现出人们试图克服这个困难，尽管人们在进行这些解释时并没有始终清楚地意识到这一目的。

人们可以首先借助时间和空间的性质。就其自身考虑，一个空间点与另一个空间点，一条直线与另一条直线，或者一个平面与另一个平面，是根本不能区别的，全等的立体、面积或线段相互之间是根本不能区别的。它们只有作为一种总体直觉的组成部分共同存在时，才能得到区别。因此在这里，似乎相等与可区别性结合起来，类似的情况也适合于时间。霍布斯[21]大概是由此认为，几乎不能想象，单位的相等竟不是通过连续统的划分而形成的。托迈[22]说："如果人们想象空间中个体或单位的一个集合，并且连续数这些个体或单位，对此时间又是必要的，那么在抽象过程中，依然要留下这些单位在空间中的不同位置及在时间中不同的相继次序作为单位的区别标志。"

对于这样一种理解方式首先产生了以下异议：如果这样，可计数的东西就会仅限于空间的东西和时间的东西。莱布尼兹[23]就已经批驳了经院学家下面这种现点：数是由仅仅对连续统的划分而形成的，不能用于非物体的东西。鲍曼[24]强调不依赖于数和时间的性质。即使没有时间，单位这个概念也是可以想象的。杰芬斯[25]说："三枚硬币就是三枚硬币，无论我们是一个接一个地数它们，还是同时考虑它们。在许多情况下，时间和空间都不是差异的理由，而只有质是差异的理由。我们可以把金子的重量、惯性和硬度理解为三种性质，尽管它们在时间和空间中任何一个也不在另一个之前，任何一个也不在另一个之后。进行区别的各种方法都能成为多的来源。"我要补充说：如果被计数的对象不是实际上一个跟着一个，而仅仅是一个跟着一个被计数，那么时间就不能是进行区别的理由。因为，为了能够一个接一个地计数它们，我们必须已经有用以区别的记号。时间只是计数的一

种心理要求，与数这个概念却没有任何关系。如果人们允许以空间或时间点来表现非空间和非时间的对象，那么这对计数的解释也许能够有好处；但是从根本上说，这里预先假设了数概念可以应用于非空间和非时间的东西。

§41.但是，如果除了空间和时间记号以外，我们不考虑任何用以区别的记号，那么确实将达到把可区别性和相等结合起来的目的吗?不！我们一步也没有接近这个问题的解决。如果对象最终必须保持相互分离，那么对象之间或多或少的相似与问题就毫无关系。正像我在考虑几何学问题时不能把个别的点、线等等都称为A，我在这里同样不能都用1来表示它们；因为同在那里一样，这里也必须区别它们。只有就空间点自身而言，不考虑它们的空间关系，空间点彼此才是相等的。但是如果我把它们结合起来，我就必须依据它们在空间中的共同存在考虑它们，否则它们就会无可挽回地融合为一。点在整体上也许表现为任何一个星座式的形象或者以任何一种方式排列为一条直线，一些相等的线段也许以端点相接构成一个单一的线段，或者它们保持相互分离。以这种方式形成的图像对于同一个数可能是完全不同的。因此我们在这里可能也会有不同的五、六等等。时间点由或长或短、或同或异的间隔分离开。所有这些都是一些与数本身根本无关的关系。到处都混入了某种特殊的东西，数则因其普遍性而远远超越这些特殊的东西。甚至一个单一的时刻也有某种独特的东西，这个时刻以这种独特性譬如与另一个空间点区别开来，而在数概念中却不出现任何与此有关的东西。

§42.以一个普遍的序列概念替代空间和时间次序来寻求出路，也不能实现目的；因为序列中的位置不成为区别对象的根据，这是由于这些对象必然已经根据某些标准得到区别，才能在一个序列中依次排列。这样一种次序总是以对象之间的关系为前提，无论是空间关系、时间关系、逻辑关系或音程关系，还是其他这样一些关系，它们可以引导人们从一个对象到另一个对象，并必然与这些对象的区别联系在一起。

当汉克尔[26]要求1次、2次、3次考虑或提出一个物体时，似乎也是企图在被计数对象上将可区别性与相等结合起来。但是人们也立即看出，这并不是成功的尝试。因为同一个对象的这些表象或直觉若是不融合为一，必然有这样或那样的不同。我也认为，人们有理由谈论4500万德国人，而不用先4500万次考虑或提出普通的德国人；这可能是很麻烦的事情。

§43.也许是为了避免当人们随杰芬斯一起使每个符号1都意谓被计数对象中的一个时产生的这些困难，E.施罗德要以1仅描述一个对象。结果，他只解释了数符号，而没有解释数。他是这样说的[27]：“现在为了得到一个能够表达存在多少那样的单位[28]的符号，人们按顺序一次注意它们之中的一个，并且用一划‘1’（一个一）来描述它；人们把这个一一个接一个地排一行，通过+（加）这个符号把它们相互联结起来，因为若不这样，根据数的习惯标记方式会把譬如111读作一百一十一。人们以这种方式得到

1+1+1+1+1

这样的符号，人们可以通过以下说法描述这个复合构成：

‘一个自然数是诸一之和’。”

由此看出，对于施罗德来说，数是一个符号。他以“存在多少那样的单位”这几个字把符号表达的东西、即我至此一直称为数的东西，假设为已知的。他甚至把“一”这个词理解为1这个符号，而不是它的意谓。“+”这个符号对他来说首先只起没有自己的内涵的外在联结手段的作用；直到后来加法才得到解释。他本来也许可以更简要地说：人们有多少被计数的对象，就并列地写多少符号1，并且用“+”这个符号把它们结合起来。不写下任何东西，将会表示零。

§44.为了不把事物的区别记号一并收入到数中来，杰芬斯[29]说：

“关于数的抽象，现在将不难形成一种清晰的表象。它就在于抽象掉产生多的差异特征，同时只保留差异的存在。当我谈论三个男人

时，我不必立即逐个说明能够使其中每个人与其他两个人区别开来的标记。如果他们真是三个男人而不是同 一个男人，这些特征就必然存在，而且当我把它们作为多个人谈论时，我以此也陈述了必要差异的存在。因此，无名数是差异的空的形式 。”

应该如何理解这一点？要么可以在把区别事物的性质结合成为一个整体之前抽象掉它们；要么可以先构造一个整体，然后抽象掉这种差异。以第一种方式我们根本不会达到对事物的区别，因而也不能确定差异的存在；杰芬斯想的似乎是第二种方式。但是我不相信，我们以这种方式会获得10000这个数，因为我们没有能力同时把握这么多差异并且确定它们的存在；因为，如果它们会相继出现，那么数就会变得没完没了。尽管我们在时间中计数；但是通过时间我们却得不到数，我们只能确定它。此外，对抽象方式进行说明并不是定义。

应该把“差异的空的形式”理解为什么呢？譬如是理解为

“a是与b不同的”

（这里a和b依然是不确定的）这样一个句子吗？这个句子会是譬如2这个数吗？

“地球有两极”

这个句子与

“北极与南极是不同的”

这个句子具有相同的意谓吗？显然不是。第二个句子可以没有第一个句子而存在，第一个句子也可以没有第二个句子而存在。因此对于1000这个数，我们就会有

$$\frac{1000 \cdot 999}{1 \cdot 2}$$

这样的表达差异的句子。

杰芬斯的论述尤其不适合0和1。例如，为了从月亮达到1这个数，人们实际上应该抽象掉什么呢？通过抽象人们也许会得到下面这些概念：地球的伴星、一颗行星的伴星、自己不发光的天体、天体、物体、对象；但是在这个序列中不能出现1；因为它不是月亮可以处其之下的概念。在0的情况，人们根本就不能有抽象过程可由之出发的对象。0和1不是在2和3那种意义上的数，对此人们并不反对！数回答“多少？”这个问题。例如当人们问这颗行星有多少颗卫星时，人们可能回答说2或3，同样也可能回答说0或1，而这个问题的意义却不会变成其他样子。尽管0这个数有某种特殊的东西，1这个数也有某种特殊的东西，但是每个整数基本上都是如此；只不过数越大，越注意不到罢了。这里作出种类的区别，完全是任意的。不适合0或1的，对于数这个概念就不能是本质的。

最后，通过假定数的这种形成方式根本没有消除我们在考虑以

$$1' + 1'' + 1''' + 1'''' + 1'''''$$

表示5时所遇到的困难。这种写法与杰芬斯关于构造数的抽象所说的完全一致；即上方的小撇表示存在一种差异，却没有说明它们的种类。但是正像我们看到的那样，依据杰芬斯的观点，仅这种差异的存在就足以产生不同的一、二、三，而这与算术的存在是完全不相容的。

---

[1] 鲍曼：《论时间、空间和数学》，第1卷，第242页。

[2] 《分析函数的基础理论》（*Elementare Theorie der Analyt* .Functionen,S.1）。

[3] 鲍曼：《论时间、空间和数学》，第2卷，第2页。

[4] 同上书，第668页。

[5] 《科学原理》（*The Principles of Science* ,S.157）。

[6] 《复数系统理论》（*Theorie der complexen Zahlensysteme* ,S.1）。

[7] 《算术和代数课本》（*Lehrbuch der Arithmetik und Algebra* ,S.5ff.）。

[8] 被计数的对象。

[9] 《科学原理》，第158页。

困难的解决

§45.现在让我们全面地看一下我们至此已经确定的东西和尚未得到回答的问题。

数不是以从事物抽象出颜色、重量、硬度的方式抽象出来的，它不是事物的这种性质意义上的性质。但是依然有一个问题：通过给出一个数，人们对什么作出一些陈述呢?

数不是物理的东西，但也不是主观的东西，不是表象。

数不是通过把一事物添加到另一事物上而形成的。即使在每次添加之后给予命名，也不会改变任何东西。

“多”、“集合”和“众多”这些表达由于不确定，因而不适合用来解释数。

关于一和单位，存在着这样一个问题：对于那种似乎混淆了一和多之间各种区别的任意理解，应该如何加以限制。

分界性、不可分性和不可分解性都不能用来作为我们以“一”这个词所表达的东西的标志。

如果把被计数的事物称作单位，那么“单位是相等的”这个无限制的断定就是错误的。单位在某些方面是相等的，这尽管正确，却没有价值。数若是变得大于1，被计数事物的差异甚至就是必然的。

因此看上去，我们必须赋予单位以两种矛盾的性质：相等和可区别性。

应该对一和单位作出区别。“一”这个词作为数学研究的一个对象的专名不能是复数。因此通过把许多一结合在一起而形成数是没有意

义的。1+1=2中的加号不能意谓这样一种“结合”。

§46.为了说明这个问题，在一个表现出数的原初应用方式的判断的上下文中考虑数，将是十分有益的。在我看到同一个外界现象时，如果我能够同样真地说：“这是一片树”和“这是五棵树”，或者“这里有四个连”和“这里有500人”，那么这里发生变化的既不是个别的东西，也不是整体，即集合，而是我用的称谓。然而这仅仅表明是以一个概念替代了另一个概念。由此使我们想到下面这个事实作为对上一段第一个问题的回答：即数的给出包含着对一个概念的表达，这一点也许在0这个数的情况最清楚。如果我说“金星有0个卫星”，那么根本就不存在对之可作出某种陈述的卫星或卫星的集合；但是由此却赋予“金星的卫星”这个概念某种性质，即它不包含任何东西。如果我说：“皇帝的御车由四匹马拉”，我就把四这个数赋予“拉皇帝御车的马”这个概念。

人们可能会反对说，譬如像“德国臣民”这样的一个概念，尽管它的特征保持不变，但是如果在一个给出数的表达中说出了它的一种每年都要发生变化的性质，它就会得到这样一种性质。针对这一点，人们可以说，对象也可以改变它们的性质，这并不阻碍人们承认它们是同一的。但是这里对原因还可以进行更确切的说明。实际上，“德国臣民”这个概念含有时间这个变化因素，或者用数学方式表达，它是一个时间函数。对于“a是一个德国臣民”，人们可以说：“a属于德国”，而且这恰恰涉及现在时刻。因此这个概念本身已经有某种流动的东西。与此相反，适合“柏林时间1883年初的德国臣民”这个概念的永远是相同的数。

§47.数的给出表达了一些独立于我们理解的真实的东西，这种说法只能使那些认为概念是某种与表象相等的主观的东西的人感到奇怪。但是这种观点是错误的。例如，如果我们使物体这个概念下属于重物的概念，或者使鲸鱼这个概念下属于哺乳动物的概念，那么我们就以此判定了某种客观的东西。如果这些概念是主观的，那么一个概念下属于另一个概念这种概念之间的关系也就像表象之间的关系那样是主观的东西。乍一看，

“所有鲸鱼都是哺乳动物”

这个句子当然好像是关于动物的，而不是关于概念的；但是，如果人们问，所说的究竟是哪个动物，人们就不能指出任何唯一的动物。假定眼前有一条鲸鱼，那么这个句子对它依然没有断定任何东西。若是不加上“它是一条鲸鱼”这个句子，就不能从上面那个句子推论出，眼前这个动物是一个哺乳动物。因为这个句子不包含任何与此有关的东西。实际上，若是不以任何方式表示或称谓一个对象，就不可能谈论它。但是“鲸鱼”这个词并不称谓任何个别动物。如果人们回答说，这里说的绝不是一个个别的确定的对象，而可能是一个不确定的对象，那么我就认为，“不确定的对象”不过是“概念”的另一个表达，而且是一个很差的、充满矛盾的表达。尽管只有通过观察个别的动物才能证实我们这个句子，但是这对于它的内容不证明任何东西。它论及什么，这个问题是不是真的，或者说，我们出于什么理由把它看作真的，都是无所谓的。这里如果概念是某种客观的东西，那么关于它的表达也就可以包含某种事实的东西。

§48.前面在几个例子中形成一种假象：不同的数属于同一个事物。应该这样解释这种假象；那里是把一些对象当作数的承载者。只要我们指定真正的承载者，即概念的合法地位，就会表明数是相互排斥的，如同颜色在其范围相互排斥一样。

现在我们还看到，人们是如何想通过事物的抽象来获得数的。由此得到的是概念，然后在这概念上发现了数。因此实际上抽象常常出现在构造一个有关数的判断之前。这是一种混淆，就好像人们想说：用桁架加木板墙和谷草顶建造一座住宅，而且烟囱不密封，这样就得到易燃危险性这个概念。

概念的聚集力远远胜过综合统觉的结合力。以这种结合力不可能把德国的臣民结合成为一个整体；但是人们肯定可以使德国的臣民处于“德国臣民”这个概念之下并且计数他们。

现在，数的广泛可应用性也变得可以解释了。无论是对于外在现象还是对于内在现象，无论是对于时空的东西还是对于非时空的东西，如何能够作出相同的判定，实际上是莫明其妙的。这种情况在给

出数时也绝不出现。数被赋予的仅仅是那些把外在和内在的东西、时空和非时空的东西置于其下的概念。

§49.我们在斯宾诺莎的著作中发现了对我们这个观点的一个证明。他说[30]：“我回答说：仅考虑到一事物的存在，而不考虑它的本质，就把它称为一或单一的；因为只有把事物归于共同的尺度下之后我们才能借助于数想到事物。例如，一个人手里拿着一枚古罗马时代的银币和一枚帝俄时代的金币，如果他不能给予这枚古罗马时代的银币和这枚帝俄时代的金币相同的名字，即硬币或钱币，他就不会想到二这个数。如果他能给它们以相同的名字，即硬币或钱币，他就可以肯定他有两枚硬币或钱币；因为他用钱币这个名字不仅表示这枚古罗马时代的银币，也表示这枚帝俄时代的金币。”当他继续说“由此可以看出，把一个事物称为一或单一的，必须首先要想到另一个与它（正像所说的那样）一致的事物”时，当他认为人们不能在真正的意义上把上帝叫作一或单一的（因为我们对于它的本质不能建立任何抽象的概念）时，他错误地以为，只有通过直接对许多事物进行抽象才能获得概念。正相反，人们从一些标记出发也可以达到概念；而在这种情况，就可能没有任何东西在概念下。如果不出现这种情况，就绝不能否定存在，因而对存在的肯定也会失去其内容。

§50.施罗德[31]强调说，如果能够谈论一事物的频繁性，那么这事物的名字必然总是一个属名，一个普遍的概念词（notio communis）；“只要人们完整地考虑一个对象——包括所有它的性质和关系，那么这个对象就会是世界上唯一的，再不会有与它相同的东西。这个对象的名字后来将带有一个专名（nomen proprium）的特征，而且这个对象不能被看作是重复出现的。但这不是仅适合于具体的对象，而是普遍地适合每个事物，尽管其表象也是通过抽象而形成的，假如只有这种表象包含着足以使有关事物成为一个完全确定事物的因素……。后者”（成为被计数的对象）“对于一事物只有在以下范围才是可能的：人们不考虑或者抽象掉它的一些使自身与所有其他事物相区别的特有特征和关系，通过这样一种方法，这个事物的名字才成为一个可应用于许多事物的概念。”

§51.在这段说明中，正确的东西被似是而非和使人误入歧途的表达掩盖起来，因此需要进行清理和筛选。首先，把一个普遍的概念词叫作一事物的名字是不合适的。由此形成一种假象，好像数是一事物的性质。一个普遍的概念词恰恰表达一个概念。只有带定冠词或指示代词，它才能被看作是一事物的专名，但是因而它再不能被看作概念词。一事物的名字是一个专名。一个对象不会重复出现，而是许多对象处于一个概念之下。一个概念不是仅通过对处于它之下的事物的抽象而获得的，在批评斯宾诺莎 时就已经说明了这一点。这里我要补充说，一个概念不会由于以下原因而不再是概念：处于它之下的只有唯一一个事物，因而这个事物完全是由它确定的。1这个数恰恰属于一个这样的概念（譬如地球的伴星），它与2和3是同样意义上的数。对于一个概念人们总是要问，是否有某种东西处于它之下，可能是什么东西处于它之下。对于专名，这样的问题是毫无意义的。人们不应该受到这样的欺骗：语言把一个专名，譬如Mond，作为一个概念词使用，以及反过来，将一个概念词作为专名使用[32]；尽管如此，区别依然存在。只要一个词在使用时带不定冠词或以复数形式不带冠词，它就是概念词。

§52.在德语语言使用中可以发现对把数赋予概念这种看法的进一步证明，人们说十人（zehn Mann），四马克（vier Mark），三桶（酒）（drei Fass）。这里，单数的用法可能是表明，考虑的是概念，不是事物。这种表达方式的优越性，尤其在0这个数表现出来。可是在其他地方，语言把数赋予对象，而不赋予概念：人们说“包数”，就像人们说“包重”一样。因此人们表面上在谈论对象，而实际上是想断定一个概念的某种东西。这种语言用法令人产生误解。“四（匹）纯种马”这个表达给人一种假象，好像正如“纯种”进一步确定了“马”这个概念一样，“四（匹）”进一步确定了“纯种马”这个概念。然而只有“纯种”是一个这样的标志；我们通过“四（匹）”这个词断定了一个概念的某种东西。

§53.我当然不是把由一个概念断定的性质理解为构成概念的标志。这些标志是处于概念之下的事物的性质，而不是概念的性质。因此“直角的”不是“直角三角形”这个概念的性质；但是，“不存在直角

的、直线的、等边的三角形”这个句子表达了“直角的、直线的、等边的三角形”这个概念的一种性质；零这个数被赋予这个概念。

在这一方面，存在与数有相似性。确实对存在的肯定不过是对零这个数的否定。因为存在是概念的性质，所以对上帝存在的本体论证明没有达到它的目的。但是，存在不是“上帝”这个概念的特征，唯一性也同样不是“上帝”这个概念的特征。唯一性不能用来定义这个概念，正像人们在盖房子时也不能把房子的坚固性、宽敞性、居住性和石头、灰浆、方木料一起使用。然而，人们不能从某种东西是一个概念的性质普遍地推论出：从这个概念，即从它的标记无法得出这种东西。在有些情况下这是可能的，正像有时可以从建筑石料的种类推论一座建筑物的耐用性一样。因此，若是声称绝不能从一个概念的标记推论出唯一性或存在，则会有些过分；只是这绝不能像人们把一个概念的标记作为一种性质赋予一个处于其下的对象那样直接完成。

否认存在和唯一性曾经可以是概念的标记，这也是错误的。只不过它们不是人们想依照语言赋予这些性质的那些概念的标记。例如，如果把所有其下只有一个对象的概念汇集在一个概念之下，那么唯一性就是这个概念的标记。例如，“地球卫星”这个概念将处于它之下，而不是所谓的天体将会处于它之下。因此人们能够使一个概念处于一个更高的概念，也可以说是一个二阶概念之下。但是不能把这种关系与下属关系混淆起来。

§54.现在可以对单位做出令人满意的解释。施罗德在上面提到的他那本教科书第7页上说：“每个属名或概念都被称为是以给定方式构造起来的数的名称，并且构成其单位的本质。”

实际上，把一个概念称为与属于它的数 有关的单位，难道不是最适宜的吗？这样我们就能够为关于单位的这个断定——它脱离周围环境并且是不可分的——赢得一种意义。因为被赋予数的概念一般以明确的方式划清处于其下的东西。“数（Zahl）这个词的字母”这个概念划清了Z和a，划清了a和h，等等。“数这个词的音节”这个概念把这个词当作一个整体并且在下面的意义上当作不可分的东西加以强调：部分不再处于“数这个词的音节”这个概念之下。并非所有概念都具有这

种性质。例如，我们可以用各种各样的方法把处于“红”这个概念之下的东西分开，而不使这些部分不再处于它之下。任何有穷数都不属于这样的概念。因此关于单位的分界性和不可分性的句子可以如下表述：

与一个有穷数 有关的单位只能是这样一个概念，它把处于它之下的东西明确地分离开，而且不允许任何任意的划分。

但是人们看到，不可分性在这里有一种特殊的意谓。

现在我们很容易回答应该如何化解单位的相等和不可区分性这个问题。这里“单位”这个词是在双重意义上使用的。在上面解释的这个词的意义上，单位是相等的，在“木星有四颗卫星”这个句子中，单位是“木星的卫星”。处于这个概念之下的，不仅有I，也有II，也有III，还有IV。因而人们可以说：I与之相关的单位和II与之相关的单位是相等的，如此等等。这里我们得到相等。但是如果人们断定单位的不可区分性，那么人们以此是意谓被计数事物的不可区分性。

---

[1] 鲍曼：《论时间、空间和数学》，第1卷，第169页。

[2] 《算术和代数课本》，第6页。

[3] 德文“Mond”不加定冠词，意为“卫星”，加上定冠词“der Mond”，意为“月亮”。——译者

IV.数 这个概念

每个个别的数都是一个独立的对象

§55.在我们认识到数的给出包含着对一个概念的陈述之后，我们可以尝试以0的定义和1的定义来补充莱布尼兹对个别数的定义。

人们很容易解释说：如果没有对象处于一个概念之下，那么0这个数就属于这个概念。但是这里似乎是具有相同意谓的“没有”替代了0；因此下面的说法更好一些：无论a是什么，如果a不处于一个概念之下这个句子是普遍有效的，那么0这个数就属于这个概念。

人们能够以类似的方式说：无论a是什么，如果a不处于一个概念之下这个句子不是普遍有效的，并且如果从

“a处于F之下”和“b处于F之下”

这两个句子普遍地得出a和b相同，那么1这个数就属于F这个概念。

现在还需要普遍地解释从一个数到后继数的过渡。我们试图作如下表述：如果存在一个对象a，它处于概念F之下并且具有这样的性质，使得n这个数属于“处于F之下，但不是a”这个概念，那么（n+1）这个数就属于F这个概念。

§56.根据我们至此得出的结果，这些解释显得极其随意，因而需要说明为什么它们不能令我们满意。

最后一个定义最容易引起怀疑，因为严格地说，在我们看来，“n这个数属于G这个概念”这个表达式的意义就像“（n+1）这个数属于F这个概念”这个表达式的意义一样是未知的。尽管我们能够借助这两个解释说明

“1+1这个数属于F这个概念”

意谓什么，然后我们利用这一点说明

“1+1+1这个数属于F这个概念”

这个表达式的意义，等等；但是我们绝不能——为了给出一个极端的例子——通过我们的定义来判定，凯撒大帝这个数是否属于一个概念，这位著名的高卢征服者是不是一个数。此外，借助我们尝试的解释我们不能证明，如果a这个数属于F这个概念，而且如果b这个数也属于这个概念，那么必然a=b。因此，“属于F这个概念的这个数”这个表达式不会被证明是正确的，由此也根本不能证明数的相等，因为我们根本不能把握一个确定的数。我们已经解释了0、1，这只是假象；实际上我们只确定了

“0这个数属于”

“1这个数属于”

这些谈论方式的意义；但是不允许在这里把0、1作为独立的、可重认的对象进行区别。

§57.现在应该更清楚地考虑“数的给出包含着对一个概念的表述”这个表达式的涵义。在“0这个数属于F这个概念”这个句子中，如果我们把F这个概念看作实实在在的主词，那么0只是谓词的一部分。因此我避免把像0、1、2这样的数叫作概念的性质。恰恰由于个别的数只构成表述的一部分，因而它们表现为独立的对象。我在上文已提请人们注意，人们说“1这个数”并由定冠词把1表达成对象。这种独立性在算术中比比皆是，例如在1+1=2这个算式中。在我们看来，这里重要的是应该像在科学中可以应用的那样把握数概念，因此，我们不应受到数在日常语言使用中也表现为定语这一现象的妨碍。这总是可以避免的。例如，人们可以把“木星有四颗卫星”这个句子转化为“木星的卫星数是四”。这里不能把“是”看作像“天是蓝的”这个句子中那样的纯粹连词。这是因为人们可以说：“木星的卫星数是四”或“是4这个数”。这里，“是”具有“是与……相等的”、“是与……同一的”的意义。因此我们有一个算式，它断定“木星的卫星数”这一表达式与“四”这个词表示相同的对象。而且这种等式形式是算术中的主要形式。“四”这个词不

包含任何关于木星或卫星的东西，这一点与上面的观点并不相悖。甚至“哥伦布”这个名字中也没有任何关于发现或美洲的东西，尽管如此，这同一个人仍被叫作哥伦布和美洲的发现者。

§58.人们可能会反对说，我们根本不能像形成某种独立事物的表象一样形成关于我们称之为四或木星的卫星数 这样的对象的表象。[1] 但是这不应归咎于我们给予数的这种独立性。尽管人们很容易相信，在一个骰子的四点这一表象中出现某种与“四”这个词相应的东西；但这是一种假象。人们考虑一片绿色的草坪（eine grüne Wiese），并尝试用“一”（Ein）这个数词替代这个不定冠词，看表象是否发生变化。这并不增加任何东西，而表象中确实有某种与“绿色的”这个词相应的东西。当人们想象“Gold”（“金子”）这个印刷出来的词时，人们首先想到的并不是数。如果人们现在考虑这个词由几个字母组成，那么就产生4这个数；但是这个表象由此并没有变得更明确，而是可以完全没有变化。“‘Gold’（金子）这个词的字母”这个附加概念正是我们发现数的地方。在一个骰子的四点这种情况，问题有些隐蔽，因为这个概念通过点的相似性直接强加给我们，以致我们几乎注意不到它在这中间出现。数既不能被想象为独立的对象，也不能被想象为外在事物的性质，因为数既不是某种可感觉的东西，也不是外在事物的性质。也许在0这个数上问题最清楚。企图想象0个可见的星星，将是徒劳的。尽管人们可以考虑布满云层的天空，但是这里没有任何与“星星”这个词或0相应的东西。人们仅仅想象了一种事态，它能够引起下面这个判断：现在任何星星也看不见。

§59.也许每个词都能唤起我们的某一种表象，甚至像“仅仅”这样一个词也能唤起我们的某种表象；但是这种表象不必相应于这个词的内涵；它在别人那里可以是完全不同的。因此人们大概会想象这样一种事态，它要求一个含有这个词的句子；或者可能出现这样的情况，说出的词使人们记忆起写下的词。

这不仅发生在冠词的情况。我们没有关于我们与太阳距离的表象，大概是毫无疑问的。因为，即使我们知道必须把一把量尺复制多少次的规则，依据这一规则为我们勾画一副蓝图的任何努力依然是徒

劳的，哪怕这蓝图只是有些接近我们企望的东西。但是，这并没有理由令人怀疑发现这一距离所依据的计算的正确性，也绝不会阻碍我们基于这一距离的存在作出进一步推论。

§60.甚至像地球这样一个十分具体的东西，我们也不能形成一种如同我们已经知道的实际那样的表象；相反，我们满足于一个大小适中的球体，我们把它看作是地球的标志；但是我们知道，这个球体与地球极不相同。这样，尽管常常根本不出现我们关于我们企望的东西的表象，可是我们仍然极其肯定地对一个像地球这样的对象作出判断，即使所考虑的是地球体积。

通过思维我们甚至常常超出可以形成表象的东西之外，而不因此失去我们推论的基础。对于我们人类来说，没有表象，思维似乎就是不可能的，即使如此，表象和被思考的东西的联系可以是完全表面的，任意的和习惯的。

因此，对一个词的内涵无法形成表象，并不是否定一个词的意谓或排除这个词的使用的理由。这种对立的现象大概是这样形成的：我们个别地考虑语词，询问它们的意谓，然后我们把一个表象看作它们的意谓。因此对于一个词我们内心若是没有一个相应的图像，这个词似乎就没有内涵。但是人们必须总是考虑完整的句子。实际上只有在完整的句子中词才有意谓。这时我们的头脑中可能出现的一些内在图像不必相应于判断中的逻辑成分。如果句子作为整体有一个意义，就足够了；这样句子的诸部分也就得到它们的内涵。

我觉得，这一认识有益于揭示许多困难的概念，譬如无穷小这个概念，[2]它的影响可能不限于数学领域。

我要求的数的那种独立性不应该意谓数词脱离句子联系而表示某种东西。相反，我仅仅是要以此排除把数词用作谓词或定语，因为这样的用法会多少改变它的意谓。

§61.但是，人们也许会反对说，即使地球实际上是不可想象的，它依然是一个外在事物，有一个确定的位置；但是4这个数在哪里呢？

它既不在我们之外，也不在我们之内。这在空间的意义上理解是正确的。确定4这个数的空间规定是没有意义的；但是由此只得出它不是一个空间对象，却得不出它根本就不是一个对象。并非每个对象都存在于某个地方。即使我们的表象[3]在这种意义上也不在我们的内在部分（皮下）。我们的内在部分是神经节细胞、血细胞等诸如此类之物，而不是表象。空间谓词不能应用于表象：一个表象既不在另一个表象的左边，也不在它的右边；表象相互之间没有可以用毫米标出的距离。如果尽管如此我们仍然要说表象在我们的内在部分，那么我们是想以此把它们表示成主观的东西。

但是即使主观的东西没有位置，可4这个客观的数怎么会不在任何地方呢？现在我要说，这里根本没有矛盾。对于每个和4这个数打交道的人来说，4实际都是完全一样的；但是这与空间性没有任何关系。并非每个客观的对象都有一个空间位置。

---

[1] 这是在某种形象的东西的意义上的表象。

[2] 这里的问题主要在于定义一个像

df（x）=g（x）dx

这样的方程式的意义，而不在于指明一个由两个不同点界定的长度为dx的线段。

[3] 这个词的理解纯粹是心理学的，而不是生理学的。

为了获得数 这个概念，必须确定数相等的意义

§62.如果我们不能有关于数的表象或直觉，我们怎么才能得到一个数呢？语词只有在句子联系中才意谓某种东西。因此重要的是说明含有一个数词的句子的意义。暂时这仍然有很大的任意性。但是我们已经确定，应该把数词理解为独立的对象。以此我们得到一类必然有意义的句子，即表达出重认的句子。如果我们认为a这个符号应该表示一个对象，那么我们必须有一个记号；它使我们到处都可以判定，b是不是与a相同，即使我们并非总能应用这个记号。在目前的情况下，我们必须解释

“属于F这个概念的这个数，与属于G这个概念

的那个数相同”

这个句子的意义；就是说，我们必须以另一种方式复述这个句子的内容，同时不使用

“属于F这个概念的这个数”

这个表达式。以此我们给出一种表示数相等的普遍记号。在我们这样获得一种把握一个确定的数和重新认出它是相同的数的手段之后，我们就能够把一个数词给予这个数作为它的专名。

§63.休谟就已经提到这样一种手段：[4]“如果两个数以某种方式结合起来，使得一个数总有一个单位，这个单位相应于另一个数的每个单位，我们就说它们是相等的。”数的相等必须借助一一对应来定义，这种观点近年来似乎普遍为数学家们所接受。[5]但是这首先产生一些逻辑方面的疑问和困难，我们不能不加检验地放过这些疑问和困难。

相等关系不仅仅在数中出现。由此似乎得出，不应该把它解释为专属于数的情况。人们可能认为，相等这个概念先已确定，这样不需要再加上一个专门的定义，就能从相等和数 概念必然得出：什么时候数 是彼此相等的。

针对这一点应该注意，对我们来说，数 这个概念尚不确定，只有经过我们的解释才能成为确定的。我们的目的是构造一种判断的内容，这种判断可以被看作这样一个等式，它的每一边都是一个数。因此我们不想专为这种情况解释相等，而想用已知的这个相等概念获得被看作是相等的东西。当然，看上去这是一种非常奇特的定义，大概还没有得到逻辑学家足够的重视；但是一些例子可以说明，这不是前所未闻的。

§ 64.“线a与线b平行”这个判断用符号表示：

$$a \parallel b,$$

可以被看作等式。如果我们这样做，我们就得到方向的概念，我们说：“线a的方向与线b的方向相等。”因此，我们把第一个判断的特殊的内容分派到a和b上，由此用“=”这个更普遍的符号取代了“∥”这个符号。我们以与原初方式不同的方式分解了内容，并且由此得到一个新概念。当然，人们对这个问题的看法常常与此相反，许多教师定义说：平行线是具有相同方向的线。在这种情况下，“如果两条直线与第三条直线平行，它们就相互平行”这个句子就能够诉诸类似表达的相等句子轻易得到证明。只可惜，这样做歪曲了事实真相！因为所有几何的东西最初必然是直观的。现在我问，某人是否有关于一条直线的方向的直觉。一定是关于直线的！但是在关于这条直线的直觉中还要区别出直线的方向吗？很难！只有通过一种紧接着直觉发生的心灵活动才会发现这个概念。另一方面，人们有关于平行线的表象。只有以一种不正当的方式，即通过使用“方向”这个词来假设欲证的东西，才能形成上述那种证明；因为如果“如果两条直线与第三条直线平行，它们就相互平行”这个句子是不正确的，就不能把a∥b转变为一个等式。

以这种方式从平面的平行可以得到一个与直线情况中方向的概念相应的概念。我见过用“位置”这个名字表示它。形状这个概念来自几

何相似性，譬如，人们不说“这两个三角形是相似的”，而说：“这两个三角形具有相同形状”或“其中一个三角形的形状与另一个三角形的形状是相等的。”以这种方式人们也可以从几何图形的共线关系得到一个大概还没有名字的概念。

§65.现在，为了譬如从平行 [6] 达到方向这一概念，我们尝试下面的定义：

“线a与线b平行”

这个句子与

“线a的方向与线b的方向相等”的意谓相同。

这一解释偏离了人们习惯的情况，因为它表面上是确定了这种已知的相等关系，而实际上却是要引入“线a的方向”这个只是附带出现的表达。由此产生了第二种疑问，我们由于这样一条规定会不会与著名的同一律发生矛盾。哪些是同一律呢？作为分析的真命题，它们能够从概念本身产生出来。而莱布尼兹 [7] 是这样定义的：

“Eedem sunt，quorum unum potest substitui alteri salva veritate”.（“能够用一个事物替代另一个事物而不改变真，这样的事物就是相同的”。）

我借用这一解释表示相等。人们是否像莱布尼兹那样说“相同的”或说“相等的”，这无关紧要。尽管“相同的”似乎表达一种完全的一致，而“相等的”只表达在这方面或那方面的一致；但是人们可以采取一种消除这种区别的谈论方式，例如，人们不说“这些线段在长度上相等”，而说“这些线段的长度是相等的”或“相同的”，不说“这些平面在颜色上相等”，而说“这些平面的颜色是相等的”。而且我们在上面那些例子中就是这样使用这个词的。现在，在普遍可替代性中实际上包含着所有同一律。

为了证明我们尝试的直线方向的定义是正确的，我们就必须表明，如果直线a与直线b是平行的，就能够处处以

b的方向

替代

a的方向。

这可以简化，因为关于一条直线的方向，人们最初只知道这样一个命题：它与另一条直线的方向一致。因此我们只需要在这样一种相等的情况下，或在将会含有这样的相等作为构成因素[8]的内容的情况下证明可替代性。关于方向的所有其他命题都必须首先得到解释，而且对于这些定义我们可以规定：必须保证可以用一条直线的平行线的方向替代这条直线的方向。

§66.但是，针对我们尝试的定义还产生第三种疑问。在

“a的这个方向与b的这个方向相同”

这个句子中，a的方向作为对象[9]出现：而且我们以我们的定义获得重认这一对象的一种手段，譬如当它可能以另一种面貌作为b的方向出现的时候。但是对于所有情况来说，这种手段还不够用。例如，人们根据它不能判定英国与地轴的方向是不是相同的。请原谅用这个看上去荒唐的例子！当然不会有人把英国与地轴的方向混淆起来；但这不是我们解释的功劳。这丝毫也不说明，如果没有以“b的这个方向”这种形式给定q本身，那么应该肯定还是否定

“a的这个方向与q相等”

这个句子。我们缺少方向这个概念；因为如果我们有这个概念，我们就能够规定：如果q不是方向，就应该否定这个句子；如果q是一个方向，那么前面的解释就要作出判定。这使人们很容易解释说：

如果存在一条直线b，它的方向是q，那么q就是一个方向。

但是现在很清楚，我们在兜圈子。为了能够应用这种解释，我们必须在任何情况下已经知道，应该肯定还是应该否定

“q与b的这个方向相等”

这个句子。

§67.如果人们要说：如果q是通过上述定义引入的，q就是一个方向，那么人们就会把引入q这个对象的方式作为它的性质来看待，而这种方式却不是它的性质。一个对象的这样一个定义实际上没有对这个对象作出任何说明，而是规定了一个符号的意谓，在做到这一点之后，定义转变为一个关于这个对象的判断，但是现在判断再也不引入这个对象，而且与关于它的其他命题处于相等的位置。如果人们选择这种出路，人们就会假定，只能以一种唯一的方式给定一个对象；因为若不这样，从q不是 通过我们的定义引入的就得不出：不能 以这种方式引入它。这样，所有算式就会产生这样的结果：以同一种方式给予我们的东西会被看作相同的。但这是十分自明的和毫无结果的，因而是不足道的。实际上人们由此得不出任何有别于各个前提的结论。算式可以有多方面的十分重要的应用，这主要是因为人们能够重认某种东西，尽管它们是以不同方式给出的。

§68.由于我们以这样的方式无法得到明确限定的方向概念，并且由于相同的原因无法得到这样的数 概念，因而我们尝试另一种方法。如果a这条线与b这条线相等，那么"与a这条线平行的线"这个概念的外延就与"与b这条线平行的线"这个概念的外延相等；反之，如果所述这两个概念的外延相等，那么a与b平行。因而让我们尝试着解释如下：

a这条线的这个方向是"与a这条线平行"这个概念的外延；

d这个三角形的这种形状是"与d这个三角形相似"这个概念的外延！

如果我们想把这应用到我们说的情况，我们就必须以概念替代线或三角形，并且以处于一个概念之下的对象与处于另一个概念之下的对象之间一一对应的可能性替代平行或相似性。如果存在这种可能性，那么为了简便，我将称F这个概念与G这个概念是等数的（gleichzahlig），但是我必须要求人们把这个词看作一个任意选择的标记方式，不应该从语言构成、而应从这种规定中得出它的意谓。

因此我定义如下:

适合F这个概念的数 是“与F这个概念等数的”这个概念的外延。[10]

§69.这种解释是合适的，最初也许不太明显。难道人们在一个概念的外延下不会想到某种不同的东西吗? 从最初关于概念外延可以形成的命题可以说明人们在这里想到的是什么。这些命题如下:

1.相等,

2.一个比另一个更宽泛。

现在,

“与F这个概念等数的”这个概念的外延与“与G这个概念等数的”这个概念的外延相等

这个句子是真的，当且仅当:

“同一个数既属于F这个概念，又属于G这个概念”

这个句子也是真的。因而这里是完全一致的。

尽管人们不在一个概念的外延比另一个概念的外延更宽的意义上说一个数比另一个数更宽，但是也绝不会出现

“与F这个概念等数的”这个概念的外延

比

“与G这个概念等数的”这个概念的外延

更宽的情况；相反，如果所有与G这个概念等数的概念也是与F这个概念等数的，那么反之，所有与F这个概念等数的概念也是与G这个概念

等数的。这种“更宽的”，自然不能与在数的情况出现的“大于”混淆起来。

当然以下这种情况也是可以想象的：“与F这个概念等数的”这个概念的外延比另一个概念的外延更宽或更窄，这样，根据我们的解释，后一个概念的外延就不能是数；而且人们很少说一个数 比一个概念的外延更宽或更窄；但是如果真出现这样的情况，对采纳这样一种谈论方式也不会有任何妨碍。

---

[1] 鲍曼：《论时间、空间和数学》，第2卷，第565页。

[2] 参见施罗德，《算术和代数课本》，第7、8页。科萨克：《算术基础》（*Die Elemente der Arithmetik,Programm des Friedrichs-Werder'schen Gymnasiums* ,Berlin,1872,S.16）。康托尔：《一种普遍多样性学说的基础》（*Grundlagen einer allgemeinen Mannichfaltigkeitslehre* ,Leipzig,1883,S.3）。

[3] 为了使我的表达能够更方便，更容易得到理解，我在这里谈论平行。这一讨论中至关重要的东西将可以很容易地回到数相等的情况。

[4] Nou inelegans specimen demonstrandi in abstractis（Erdm.S.94）。

[5] 例如，在一个假言判断中，方向的相等可以作为条件或结果出现。

[6] 定冠词表明这一点。在我看来，概念是一个单称可判断内容的可能的谓词，对象是这种内容的可能的主词。如果我们把

“望远镜轴的方向与地轴的方向相等”

这个句子中望远镜轴的方向看作主词，那么谓词就是“与地轴的方向相等”。这是一个概念。但是地轴的方向只是这个谓词的一部分；它

是一个对象，因为它也可以成为主词。

[7] 我相信，可以简单地用“概念”来表示“概念的外延”。但是人们会提出两点反对意见：

1.这与我前面的断定——个别的数是对象——相矛盾，因为像“二这个数”这样的表达式中有定冠词；不可能以复数的形式谈论一、二等等，还有数只构成给出数时谓词的一部分。

2.概念可以有相同的外延，而不重合。

尽管我现在认为，可以提出这两种反对意见，但是这可能引导我们远离主题，我假定，人们知道一个概念的外延是什么。

对我们这个定义的补充和证明

§70.定义由于富有成果而被证明是有效的。一些定义可以被完全省略，同时不给证明过程造成任何缺陷，应该把这样的定义作为完全无价值的予以抛弃。

因此让我们尝试一下，从我们对属于F这个概念的数 的解释是不是能够推出数 的已知性质。这里我们将满足于最简单的性质。

为此还必须更确切地把握等数性。前面我们借助相互一一对应解释它，现在应该说明我想如何理解这个表达，因为人们从中可能很容易猜测某种直观的东西。

让我们考虑下面的例子。如果一个饭店服务员想确信他在桌子上摆放的餐刀恰好与盘子一样多，那么他既不必数餐刀，也不必数盘子，他只要在每一个盘子的右边摆放一把餐刀，使得桌子上每一把餐刀都在一个盘子的右边。这样，盘子和餐刀就是相互一一对应的，而且这是通过相同的位置关系。如果我们在

“a放在A的右边”

这个句子中，考虑用不同的对象代入a和A，那么这里保持不变的内容部分就构成这种关系的本质。让我们概括和推广这一点。

当我们从涉及一个对象a和一个对象b的可判断内容把a和b分离出来时，我们就剩下一个关系概念，因而它需要以双重方式补充。如果我们在

“地球比月亮大”

这个句子中分离出“地球”，我们就得到“比月亮大”这个概念。反之，如果我们分离出“月亮”这个概念，我们就获得“小于地球的”这个概

念。如果我们同时把“地球”和“月亮”都分离出去，则还剩下关系概念，这个概念本身就像一个简单概念那样没有意义：它总是需要得到补充才能成为可判断的内容。但是可以用不同的方式进行补充：例如，我可以不代入地球和月亮，而代入太阳和地球，而且由此同样产生出这种分离。

每对个别对应的对象——人们可以说成是主词——与关系概念之间的关系，类似于个别对象与它处于其下的那个概念之间的关系。这里主词是复合构成的。有时候，当关系是可逆的，这在语言上也表达出来，譬如在下面这个句子：“帕鲁斯和泰蒂丝是阿齐利斯的父母。”[11] 有些情况与此相反。例如，不大可能以这样的方式重新表述“地球比月亮大”这个句子的内容，使“地球和月亮”表现为复合构成的主词，因为“和”这个词总是指示某种相等位置。但是这不影响实质问题。

因此，关系概念同简单概念一样，属于纯逻辑。这里考虑的不是关系的特殊内容，而仅谈逻辑形式。而且关于这种逻辑形式可以谈论的是：它的真是分析的，并被看作先验的。这适合于其他概念，同样适合于关系概念。

正像

“a处于F这个概念之下”

是一个涉及一个对象a的可判断内容的普遍形式一样，也可以把

“a与b有φ关系”

看作一个涉及对象a和涉及对象b的可判断内容的普遍形式。

§71.如果现在每个处于F这个概念之下的对象都与一个处于G这个概念之下的对象有φ这种关系，而且如果一个处于F之下的对象与处于G这个概念之下的每个对象有φ关系，那么处于F和G下的对象就通过φ关系相互对应起来。

人们还可以问，如果F这个概念之下根本没有对象，那么

“每个处于F之下的对象都与一个处于G之下的对象有φ这种关系”

这个表达意谓什么。我把它理解为：无论a表示什么，

“a处于F之下”

和

“a与处于G之下的任何对象都没有φ这种关系”

这两个句子不能并存，因而要么前一个句子是假的，要么后一个句子是假的，要么两个句子都是假的。由此可知，如果不存在处于F之下的对象，那么“每个处于F之下的对象与一个处于G之下的对象都有φ这种关系”，因为在这种条件下，无论a可能是什么，总能够否定第一个句子

“a处于F之下”。

同样，

“一个处于F之下的对象与每个处于G之下的对象有φ这种关系”

这个句子意谓：无论a可能是什么，

“a处于G之下”

和

“任何处于F之下的对象都与a没有φ这种关系”

不能并存。

§72.现在我们已经看到，处于F和G这两个概念之下的对象什么时候通过φ这种关系相互对应。但是在我们这里，这种对应应该是相互一一对应。我的理解是，这说明下面两个句子都是有效的：

1.如果d与a有φ这种关系，并且如果d与e有φ这种关系，那么一般来说，无论d、a和e可能是什么，a与e相同。

2.如果d与a有φ这种关系，并且如果b与a有φ这种关系，那么一般来说，无论d、b和a可能是什么，d与b相同。

以此我们把相互一一对应的关系化归为纯逻辑关系。现在我们可以如下定义：

"F这个概念与G这个概念是等数的"

这个表达与

"存在一种关系φ，它使处于F这个概念之下的对象与处于G之下的对象相互一一对应"

这个表达具有相同的意谓。

我重复说一遍：

属于F这个概念的<u>数</u> 是"与F这个概念等数的"这个概念的外延，

我还要补充说：

"n是一个<u>数</u> "

这个表达与

"存在一个这样的概念，n是属于它的这个<u>数</u> "

这个表达具有相同的意谓。

以这种方式<u>数</u> 这个概念得到解释，当然表面上是通过它自身得到解释的，但是实际上却没有错误，因为"属于F这个概念的这个<u>数</u> "已经得到解释。

§73.现在我们想首先说明，如果F这个概念是与G这个概念等数的，那么属于F这个概念的数 就与属于G这个概念的数相等。当然，听上去这像是同语反复，但实际上不是，因为“等数的”这个词的意谓不是从这种复合构成得出的，而是从上面给定的解释得出的。

根据我们的定义应该表明，如果F这个概念与G这个概念是等数的，那么“与F这个概念等数的”这个概念的外延与“与G这个概念等数的”这个概念的外延相同。换句话说，必须证明，在这一前提下，

> 如果H这个概念是与F这个概念等数的，那么它与G这个概念也是等数的

和

> 如果H这个概念是与G这个概念等数的，那么它与F这个概念也是等数的

这两个句子是普遍有效的。第一个句子的结果是：如果存在一个关系φ，它使处于F这个概念之下的对象与处于G这个概念之下的对象相互一一对应，而且如果存在一个关系ψ，它使处于H这个概念之下的对象与处于F这个概念之下的对象相互一一对应，那么就存在一种关系，它使处于H这个概念之下的对象与处于G这个概念之下的对象相互一一对应。下面的字母排列将更清楚地表明这一点：

> HψFψG。

实际上可以给出这样一种关系：它在下面这个句子的内容中

> “存在一个对象，c与它有ψ这种关系，而它与b有φ这种关系”，

如果我们从中把c和b分离出来（看作关系点）。人们可以表明，这种关系是一种相互一一对应的关系，而且它使处于H这个概念之下的对象与处于G这个概念之下的对象相对应。

以类似的方式也可以证明另一个句子。[12]但愿这些说明能够足以使人们认识到，这里我们不必以直觉作任何证明的依据，而且，我们的定义可以有一些用处。

§74.现在我们可以过渡到对个别的数的解释。

由于在“与自身不相等”这个概念之下没有任何东西，因此我解释说：

0是适合“与自身不相等”这个概念的这个数。

也许人们会提出异议，认为我在这里是谈论一个概念。也许人们会提出反对意见，认为这里包含一个矛盾，而且人们还会想起木质的铁和方形的圆这些老生常谈。我却认为，这些老生常谈根本没有人们说的那么糟糕。尽管它们不会直接有用处，但是它们也不会造成任何危害，只是不要假设一些东西处于它们之下；而且人们还没有由于仅仅使用这些概念就作出这样的假定。一个概念含有矛盾，这并非总是显而易见得不需要进行任何研究；为了进行研究，人们必须首先有这个概念，并且像对其他概念那样对它进行逻辑探讨。从逻辑的观点出发，而且为了证明过程的严格性，人们能够对一个概念提出的全部要求就是它要有鲜明的界限，使得对每个对象来说，它是否处于这个概念之下，都是确定的。而像“与自身不相等”这样包含矛盾的概念却完全满足这种要求。因为人们知道，任何对象都不处于这样一个概念之下。[13]

我是这样使用“概念”一词的：

“a处于F这个概念之下”

是一种可判断的内容的普遍形式，这个内容涉及一个对象a，并且无论用什么替代a，这个内容依然是可判断的。而在这种意义下，

“a处于‘与自身不相等’这个概念之下”

与

“a与自身不相等”

或

“a不等于a”

是有相同意谓的。

我本可以用没有东西处于其下的别的任何概念来定义0，但是对我来说，重要的是选择这样一个概念，关于它能够用纯逻辑方法证明这一点；而“与自身不相等”这个概念最适合这一目的，这里，我赞同前面引用的莱布尼兹对“相等的”的纯逻辑的解释。

§75.现在，必须能够借助前面的规定证明，每一个没有东西处于其下的概念与其他每一个没有东西处于其下的概念是等数的，并且仅与这样一个概念是等数的，由此得出，0是属于这样一个概念的数，而且如果属于一个概念的数是0，那么就没有对象处于这个概念之下。

如果我们假定，一个对象既不处于F这个概念之下，也不处于G这个概念之下，那么为了证明等数性，我们必须有一种关系φ，对这种关系φ来说，下面的句子是有效的：

> 每个处于F之下的对象与一个处于G之下的对象有φ这种关系；一个处于F之下的对象与每个处于G之下的对象有φ这种关系。

根据前面关于这些表达式的意谓的论述可以看出，根据我们这些假定，每个关系都满足这些条件，因而相等也满足这些条件，此外相等还是相互一一对应的；因为它对于上面为此提出的两个要求都是有效的。

相反，如果一个对象，譬如a，处于G之下，而没有任何对象处于F之下，那么

“a处于G之下”

和

“任何处于F之下的对象与a都没有φ这种关系”

这两个句子对各个φ关系共同成立；因为第一个句子依据第一个假定是正确的，第二个句子根据第二个假定是正确的。就是说，如果不存在任何处于F之下的对象，那么也就没有任何与a有任何关系的对象。因而就没有下面的关系，根据我们的解释，这种关系使处于F之下的对象与处于G之下的对象相对应，因此F这个概念和G这个概念不是等数的。

§76.现在我要解释自然数序列中每两个相邻项的相互关系。假定

“存在一个概念F和处于它之下的这样一个对象x，使得属于F这个概念的数 是n，而属于‘处于F之下但不等于x’这个概念的数是m”

这个句子与

“n在自然数序列中紧跟m”

这个句子具有相同的意谓。

我避免用“n是跟在m后面的这个数 ”这个表达，因为为了证明这个定冠词的合理性，必须先证明两个句子。[14] 出于同样的原因，我在这里尚不说“n=m+1”；因为通过等号，（m+1）也被表示成为对象。

§77.现在，为了达到1这个数，我们必须首先表明，存在某种东西，它在自然数序列中紧跟着0。

让我们考虑下面这个概念——或者，如果人们愿意的话，让我们考虑下面这个谓词——“与0相等”。0处于这个概念之下。却没有对象处于“与0相等但不与0相等”这个概念之下，因而0是属于这个概念的数。据此我们就有一个概念“与0相等”和一个处于它之下的对象0，对于它们来说，下面的句子是有效的：

属于“与0相等”这个概念的这个数 与属于“与0相等”这个概念的这个数 相等；

属于“与0相等但不与0相等”这个概念的这个数 是0。

因此根据我们的解释，属于“与0相等”这个概念的这个数 在自然数序列中紧跟0。

如果我们现在定义：

1是属于“与0相等”这个概念的这个数 ，

那么我们可以把上一句话表达为：

1在自然数序列中紧跟0。

为了1的客观合理性，对1的定义不假定任何观察的事实，[15] 说明这一点也许不是多余的；因为人们很容易混淆下面的情况：为了使我们可以做出这个定义，必须满足一定的主观条件；一些感觉经验促使我们作出这个定义。[16] 感觉经验毕竟可以是合乎实际的，同时推出的句子又不会不再是先验的。例如，这些条件也包含以下的情况：大量优质血液流经大脑——至少据我们所知是这样；但是我们上一个句子的真却不依赖于这种情况；即使不再发生这样的情况，它依然存在；而且即使有一天所有理性动物会同时进入冬眠，这个句子的真也不会随之中断，而是完全不受影响。一个句子的真恰恰不是这个句子的被思考的东西。

§78.这里我可以得出几个能够借助我们的定义证明的句子。读者将很容易看到如何进行证明。

1.如果a在自然数序列中紧跟0，那么a=1。

2.如果1是属于一个概念的这个数 ，那么存在一个对象，它处于这个概念之下。

3.如果1是属于一个概念F的这个数；如果x这个对象处于F这个概念之下，并且如果y处于F这个概念之下，那么x=y；即x是与y相同的。

4.如果一个对象处于一个概念F之下，并且，如果从x处于F这个概念之下并且y处于F这个概念之下可以普遍地推出x=y,那么1就是属于F这个概念的这个数。

5.通过

“n在自然数序列中紧跟m”

这个句子确定的m与n的这种关系，是一种相互一一对应的关系。

在此还没有说，对每个数都存在另一个数，它在数序列中紧跟前者或者前者在数序列中紧跟它。

6.除0以外，每个数在自然数序列中都紧跟一个数。

§79.为了能够证明，对自然数系列的每一个数（n）都有一个数紧跟，人们必须指出一个这后一个数所属于的概念。我们选择

“属于以n结束的自然数序列的项”

作为这个概念，首先必须对此进行解释。

首先，我以一种稍有不同的方式重复我在《概念文字》中所综合的关于一系列推论的定义。

“如果x与之有φ关系的每个对象处于F这个概念之下，而且如果由d处于F这个概念之下普遍地得出，无论d是什么，d与之有φ关系的每个对象都处于F这个概念之下，那么y就处于F这个概念之下，无论F可能表示什么概念”

这个句子与

“y在这个φ序列中跟着x”

和

“x在这个φ序列中在y之前”

是意谓相同的。

§80.对此做几点评述将不是多余的。由于φ这种关系可以是不确定的，因此不能以空间和时间对应的形式来考虑这种序列，尽管不排除这些情况。

人们也许会以为另一种解释更自然一些，例如：如果从x出发，把注意力总是从一个对象转移到它与之有φ关系的另一个对象上，而且如果以这种方式最终能够达到y，那就可以说，y在这个φ序列中跟着x。

这是研究这个问题的一种方式，而不是定义。我们在注意力游移时是否达到y，可能取决于主观上各种各样的附加情况，例如取决于供我们支配的时间，或取决于我们对事物的认识。y是否在这个φ序列中跟着x，一般来说与我们的注意力和转移注意力的条件没有任何关系，这是某种事实的东西，就像一片绿叶反映出某种光线，无论它现在是不是被我看见并唤起我的感觉，就像一粒盐在水里是可溶的一样，无论我是不是把它扔到水里并观察这个溶解过程，即使我根本不可能进行这样的尝试，它仍然是可溶的。

通过我的解释，这个问题从主观可能性的领域提高到客观确定性的领域。实际上，从一定的句子得出另一个句子，这是客观的东西，是不依赖于我们的注意力的活动规律的东西，我们得不得出这个结论都无所谓。这里我们有一个标志，凡是在可以提出这个问题的地方，都可以普遍地判定它，即使在个别的情况下，外在的困难阻碍我们不能判定这情况是否合适时，也是如此。对于问题本身，这是无关紧要的。

我们不必总是从头到尾审查从开始项到一个对象之间的所有中间项，以便确定这个对象跟着那个项。例如，如果看到在这个φ序列中b跟着a，c跟着b，就可以根据我们的解释推论，c跟着a，甚至不必知道其中间项。

仅通过对一个序列中后继的这种定义，就可以把n到（n+1 ）这种表面上是数学固有的推理方式化归为普遍的逻辑规律。

§81.如果我们现在有这样一种关系作关系φ，即通过

“n在自然数序列中紧跟m”

这个句子建立起m到n的关系，我们就不说“φ序列”，而说“自然数序列”。

我进一步定义：

“y在这个φ序列中跟着x或者y与x相同”

这个句子与

“y隶属以x开始的这个φ序列”

这个句子和

“x隶属以y结束的这个φ序列”

这个句子是意谓相同的。

因此，a隶属以n结束的自然数序列，如果n要么在这个自然数序列中跟着a，要么n与a相等。[17]

§82.现在应该表明，（在尚需要得到说明的条件下）属于

“隶属以n结束的自然数序列”

这个概念的这个数，在这个自然数序列中紧跟n。因此在这种情况下就证明，存在一个在自然数序列中紧跟着n的数；这个序列没有最后一个项。这个句子显然是无法用经验方法或归纳法建立起来的。

在这里若是给出这个证明本身，就会离题太远。可以仅仅简要提示一下证明过程。应该证明

1.如果a在自然数序列中紧跟d，而且如果对于d而言，属于

“隶属以d结束的这个自然数序列”

这个概念的这个数 在这个自然数序列中紧跟d，这是有效的，那么对于a而言，属于

“隶属以a结束的这个自然数序列”

这个概念的这个数，在这个自然数序列中紧跟a，这也是有效的。

其次，应该证明，在刚才论述d和a的句子中所陈述的东西，对于0是有效的，然后应该得出，这对于n也是有效的。如果n属于以0开始的这个自然数序列。当必须把关于d和关于a，关于0和关于n的那个共同陈述当作概念F时，这种推论方式就是我关于

“y在这个自然数序列中跟着x”

这个表达式所给出的定义的应用。

§83.为了证明上一节1这个句子，我们必须表明，a是属于“隶属以a结束的这个自然数序列但不等于a”这个概念的数。而为了表明这一点，又必须证明，这个概念与“隶属以d结束的这个自然数序列”这个概念的外延相等。为此，人们需要下面这个句子：任何隶属以0开始的这个自然数序列的对象在这个自然数序列中都不能跟着自己。这一点也必须借助我们关于一个序列的后继的定义证明。[18]

由此我们不得不为属于

“隶属以n结束的自然数序列”

这个概念的这个数 在这个自然数序列中也紧跟着n的这个句子补充一个条件，即n隶属以0开始的自然数序列。为此通常用一种更简略的表达方式，我把这种方式解释为：

“n属于以0开始的自然数序列”

这个句子与

“n是一个有穷数 ”

这个句子是意谓相同的。

于是我们可以把最后这个句子表达如下：在自然数序列中任何有穷数 都不跟着自己。

---

[1] 这里不应该与下面的情况相混淆，即“和”只是表面上联结主词，实际上却联结两个句子。

[2] 反过来也是如此：如果属于F这个概念的这个数与属于G这个概念的这个数相同，那么F这个概念与G这个概念就是等数的。

[3] 由一个概念对处于其下的对象进行定义，则与上述情况完全不同。例如，“这个最大的真分数”这个表达没有内容，因为定冠词要求指向一个确定的对象。而“小于1并且任何小于1的分数在数量上都不超过它的分数”这个概念却是毫无问题的，而且为了能够证明没有这样的分数，人们甚至需要这个概念，尽管它含有一个矛盾。但是如果人们想通过这个概念确定一个处于它之下的对象，那么无论如何都必须先说明两点：

1.一个对象处于这个概念之下；

2.只有一个唯一的对象处于这个概念之下。

由于这其中的第一个句子已经是假的，因而“这个最大的真分数”这个概念是无意义的。

[4] 参看注释 。

[5] 没有普遍性的句子。

[6] 参见埃德曼：《几何学公理》（*Die Axiome der Geometrie* ,S.164）。

[7] 如果n不是数 ，那么只有n本身隶属以n结束的自然数序列。但愿人们不会对这种表达不满。

[8] 施罗德（《算术和代数课本》，第63页）似乎把这个句子看作是另一种可想象的标记方式的结果。这里人们也可以注意到那种影响到他对该问题的整个描述的弊病，即人们不大知道，数是不是一个符号，而且如果它是一个符号，那么什么是这个符号的意谓，或者这个数是否正是这个符号的意谓。人们规定不同的符号，因而同一个符号绝不反复出现。由此尚得不出，这些符号也意谓不同的东西。

无穷数

§84.与有穷数 相对的是无穷数 。属于“有穷数 ”这个概念的那个数是一个无穷数 。譬如，让我们用∞_1 来表示它。如果它是一个有穷数 ，在自然数序列中它就不能跟着自己。但是我们可能表明，∞_1 跟着自己。

在以这种方式解释的无穷数 ∞_1 中，不存在任何神秘或奇异的东西。“属于F这个概念的这个数 是∞_1 ”不多不少恰恰是说：有一种关系，它使处于F这个概念之下的对象与有穷数 相互一一对应。根据我们的解释，这是一种完全清楚的和没有歧义的意义；而且这足以证明使用∞_1 这个符号的合理性并且保证它有一个意谓。我们无法形成一个关于无穷数 的表象，这是完全不重要的，对于有穷数 同样是这样。因此∞_1 这个数 有某种与任何一个有穷数 同样确定的东西：毫无疑问可以把它作为相同的东西予以重认，并且可以把它与其他东西区别开来。

§85.不久以前，康托尔在一篇出色的论文 [19] 中引入了无穷数 。我完全同意他对只能把有穷数 看作是现实的这种观点的评价。有穷数 不是感官可感觉的和空间的，分数、负数、无理数和复数也不是；而且，如果人们把对感官起作用的东西或者至少对感官知觉有影响从而产生或远或近结果的东西叫作现实的，那么这些数当然都不是现实的。但是，我们甚至根本不需要这些感觉作为我们定理的证明根据。我们在研究中可以大胆地使用逻辑上没有任何异议地引入的名称或符号，因而我们的∞_1 这个数 就像二或三一样是合理的。

我在这里（正像我相信的那样）与康托尔是一致的，但是我使用术语与他有所不同。他把我的数 叫做“幂”（Mächtigkeit），而他关于数 的概念 [20] 却涉及对应。对于有穷数 来说，当然有一种不依赖于序列的性质，而对于无穷大的数 来说就不是如此。现在，“数 ”这个词

和“多少？”这个问题的语言用法不包含对确定对应的提示。康托尔的数 其实是回答这样一个问题：“在一个顺序中第多少个项是最后一个项？”因此我觉得我的术语更符合语言用法。如果人们扩展一个语词的意谓，人们就必须要注意，尽可能多的普遍句子获得其有效性，而且有时是非常基础性的作用，就像数 的那种独立于序列的性质一样。我们根本不必进行任何扩展，因为我们关于数 概念也直接包括无穷数。

§86.康托尔为了得到无穷数，引入了“一个顺序中的后继”这个关系概念，这个概念与我的“一个序列中的后继”这个概念不同。例如，根据他的观点，如果把有穷的正整数进行排列，使得奇数在其自然数序列中一个跟着另一个，而且偶数也是一个跟着另一个，并且还要规定，每一个偶数要跟着每个奇数，那么就会形成一个顺序。在这个顺序中，例如，0会跟在13后面。但是任何数都不会直接出现在0前面。这正是一种在我定义的序列的后继中不能出现的情况。人们可以不利用直觉公理而严格证明，如果y在φ序列中跟着x，那么就存在一个对象，它在这个序列中直接出现在y前面。我觉得现在依然缺少对顺序中的后继和康托尔的数 的精确定义。这样康托尔求助某种神秘的“内在直觉”，而这里本来应该努力并且也许可以从定义出发进行证明。因为我相信可以预见那些概念是如何能够得到确定的。无论如何，我并不想通过这些评述对它们的合理性和富有成果性提出任何批评。相反，我赞同在这种研究中对于科学的扩展，尤其是因为通过这种扩展，开辟了一条通往更高的无穷大数（幂）的纯算术的道路。

---

[1] 《一种普遍多样性学说的基础》（*Grundlagen einer allgemeinen Mannichfaltigkaitslehre* ,Leipzig,1883）。

[2] 看上去，这个表达可能与前面提出的概念的客观性相矛盾；但是在这里只有称谓是主观的。

V.结论

§87.我希望在本书中大致已经说明，算术定律是分析判断，因而是先验的。这样，算术就会仅仅是一种扩展形成的逻辑，每个算术句子就会是一条逻辑定律，然而是一条导出的定律。把算术用于对自然的解释，相当于对观察的事实 [1] 进行逻辑加工；计算就会成为推理。数规律不会像鲍曼 [2] 认为的那样，必须得到实际证明才能应用于外在世界，因为在外界中，即在空间事物的整体中，没有概念，没有概念性质，没有数。因此数规律实际上是不能用于外在事物的：它们不是自然规律。但是它们一定可以应用于对外界事物有效的判断：它们是自然规律的规律。它们断定的不是自然现象之间的联系，而是判断之间的联系；而且这些判断也包括自然规律。

§88.康德 [3] 显然低估了分析判断的价值——大概是由于过窄地确定这个概念——尽管他似乎想到了这里使用的这种较宽的概念。 [4] 如果以他的定义为基础，那么分析判断和综合判断的划分就不是穷尽的。他考虑到全称肯定判断的情况。在这种情况下，人们可以谈论一个主词概念，并且问——根据他的定义——它是否包含谓词概念。但是，如果主词是一个个别对象，又怎么办呢？如果涉及存在判断，又怎么办呢？在这种情况下，根本就不能在这种意义上谈论主词概念。康德似乎认为概念是通过指定的标志确定的；但是这属于最不富有成果的概念构造。看一看上面给出的所有定义，几乎找不到这样一种定义。对于数学中真正富有成果的定义也是如此，例如函数的连续性定义。那里没有一系列指定的标志，相反那些规定有一种紧密的，我想说是有机的联系。人们可以通过一个几何图形作出直观上的区别。如果人们通过一个平面的范围来表现这些概念（或它们的外延），那么与通过指定的标志而定义的概念相应的就是所有这些标志范围共同的

那个范围；这个范围被那些范围的边界部分包围。因此在这样下定义时，就涉及——形象地说——以新的方式应用已经给出的线来划出一个范围。[5]但是这里本质上没有出现任何新东西。富有成果的概念规定划出以前还根本没有给定的界线。从它们可以推出什么，无法从一开始就认识到；这里，人们不是简单地从箱中把刚刚放入的东西又取出来。这些结论扩展了我们的认识，因此人们应该遵循康德把它们看作是综合的；然而，它们可以被纯逻辑地证明，因而它们是分析的。实际上它们包含在定义之中，但是恰如植物包含在种子之中，而不是像房梁包含在房屋之中。人们常常需要许多定义来证明一个句子，因此这个句子不包含在任何个别的定义中，然而却是从所有定义中纯逻辑地得出的。

§89.我必须也反驳康德[6]下述断言的普遍性：没有感觉，我们就不会得到任何对象。零、一是我们不能通过感觉而得到的对象。甚至将较小的数看作是直观的那些人也必须承认，他们无法直观地得到大于$1000^{(1000^{1000})}$的数，并且必须承认我们仍然知道许多这样的数。也许康德在某种不同的意义上使用“对象”一词；但是在这种情况下，零、一、我们的∞_1就完全被排除在他的考虑之外；因为它们也不是概念，而且康德还要求人们把直观对象附加到概念上。

为了不使人们责怪我对一位我们只能满怀钦佩衷心景仰的思想巨匠有些吹毛求疵，我认为必须也强调我和他相一致的地方，而且这远远超过不一致的地方。如果仅仅提及首要的东西，我认为康德的伟大功绩在于他区别出综合判断和分析判断。他称几何学真命题为综合的和先验的，以此他揭示了它们的真正本质。而且现在仍然值得重复这一点，因为人们还常常认识不到它。如果说康德在算术方面搞错了，那么我认为，从根本上说这无损于他的功绩。在他看来，重要的是存在着先验综合判断；至于它们是只在几何中还是也在算术中出现，则不太重要。

§90.我并不要求使算术句子的分析性比可能的更多，因为人们总是能够怀疑，是否可以完全从纯逻辑规律进行算术句子的证明，是否在任何地方都没有悄悄地插入另一种论据。甚至通过我为证明一些句

子而提出的提示，也没有完全打消这种疑虑；只有通过完善的推理串，其中不出现任何不符合少数几类公认的纯逻辑推理的步骤，才能消除这种疑虑。至今几乎还没有一个证明是以这种方式进行的，因为如果向一个新判断的每次过渡显然是正确的，数学家就会表示满意，而不问这种显然性是逻辑的还是直觉的。这样前进的一步常常是由许多步复合构成的，等价于许多简单的推论，而且除了这些推论，还可能带有一些来自直觉的东西。人们跳跃式地进行推论，由此在数学中形成了看上去极其多种多样的推理方式；因为，跳跃越大，它们所能体现的由简单推理和直觉公理的组合就越多样。然而在我们看来，这样一种过渡常常显然是直接的，我们意识不到其中间阶段，而且，由于它不呈现为任何一类公认的逻辑推理方式，我们随时准备把这种显然性看作一种直观的东西，把这种推论的真看作一种综合的真，即使在有效性范围显然超出直观范围的情况下，也是如此。

以这种方式不可能把基于直觉的综合和分析清晰地区别开。人们也不能成功地把直觉公理确切无疑地完全排列在一起，以致根据逻辑规律仅从这些公理就能够进行所有数学证明。

§91.因此，绝不能拒绝下面的要求：在推理过程中要避免一切跳跃。这一要求很难满足，因为一步一步地进行推理是很冗长乏味的。每个稍微有些复杂的证明恐怕都会长得吓人。此外，由于语言中明确形成的逻辑形式过于多样，这就使人很难划分出一类推理方式的界线，这类推理方式满足所有情况并且很容易被忽略。

为了克服这种弊病，我设计出我的概念文字。它应该使表达式更加简明清楚，并且能够像运算那样以少数几个固定的公式来进行，因而不出现与那些一劳永逸地建立起来的规则相悖的过渡。[7]这样，任何论据都不能悄悄地潜入进来。以这种方式，不必从直觉借用任何公理，我就证明了一个句子，[8]而这个句子，人们一眼看上去就想把它看作一个综合句，这里我要把它表述如下：

如果一个序列中每个项与其后继的关系是一一对应的，而且如果在这个序列中m和y跟着x,那么y在这个序列中就在m前面或与m重合或跟着m。

从这个证明可以看出，扩展了我们认识的句子可以包含分析判断[9]。

[1]观察活动本身已经包括一种逻辑活动。

[2]《论时间、空间和数学》，第2卷，第670页。

[3]同上书，第3卷，第39—40页。

[4]他在第43页上说，仅当假定另一个综合句子时，才能根据矛盾律看出一个综合句子。

[5]如果标志是由“或者”联结的，则也是这样。

[6]《论时间、空间和数学》，第3卷，第82页。

[7]然而它应该不仅能够表达像布尔表达方式那样的逻辑形式，而且应该表达一种内容。

[8]《概念文字》（*Begriffsschrift*，Halle a/S.1879）第86页，公式133。

[9]人们将发现这个证明还是过于冗长。这是一个缺点，它似乎抵消其几乎绝对避免错误或纰漏的可靠性。那时我的目的在于把一切化归为尽可能少的几条尽可能简单的逻辑规律。因此我只应用了唯一一种推理方式。但那时我在序（第VII页）中就已经指出，为了更广泛的应用，可以允许更多的推理方式。这可以在不损害推理串的联系的情况下进行，而且以此可以达到显著的简化。

其他的数

§92.到目前为止，我们的考虑限于数 。现在让我们看看其他种类的数，并且尝试着把我们在狭窄范围所认识的东西应用于这更广泛的范围。

为了澄清问一个特定的数的可能性是什么意思，汉克尔说：[1]

“今天，数再也不是一个事物，一个在思维主体之外和推动主体的对象之外独立存在的实体，一条独立的原则，譬如毕达哥拉斯定理中的原则。因而有关数是否存在的询问，仅仅与思维主体或被思考的对象有关，数不过是体现了它们之间的关系。严格地说，在数学家看来，不可能的东西仅仅是逻辑上不可能的东西，即自相矛盾的东西。无需证明，绝不允许有这种意义上的不可能的数，但是，如果有关的数是逻辑上可能的，它们的概念得到清晰明确的定义，因而是无矛盾的，那么问数是否存在，可能仅仅是问：在现实领域或直观现实世界领域，即实际事物领域中，是否存在数的基础，是否有一些对象，在它们身上表现出数，因而表现出某种理性关系。”

§93.第一个句子可以令人们产生怀疑，根据汉克尔的思想，数究竟是存在于思维主体之中，还是存在于推动主体的对象之中，还是存在于二者之中。在空间的意义上，数无论如何既不在主体之内，也不在主体之外，既不在一个对象之内，也不在一个对象之外。但是数不是主观的，也许在这种意义上它在主体之外。每个人只能感到自己的痛苦，自己的欲望，自己的饥饿，只能有自己对声音和颜色的感觉，而数却可以是许多人的共同对象，而且数恰恰是所有人相同的对象，而不是不同人的仅仅或多或少相似的内心状态。当汉克尔想把数是否存在这个问题与思维主体联系起来时，他似乎以此把它变成一个心理学问题，但它绝不是心理学问题。数学不探讨我们的心灵本性，而且对数学来说，如何回答任何心理学的问题，肯定是完全无关紧要的。

§94.甚至，只有在数学家看来自相矛盾的东西才是不可能的这一说法也必须受到指摘。即使一个概念的标志包含着矛盾，这个概念也是容许的；只是人们绝不能预先假定某种东西处于它之下。但是从概念不包含矛盾这一点还不能推论某种东西处于它之下。顺便问一下，人们应该如何证明一个概念不包含矛盾呢？这绝非总是直接显然的；从人们看不到矛盾得不出不存在矛盾，而且定义的明确性绝不为此提供保证。汉克尔证明，[2]比普通的数系统更高阶的限定的复数系统，若是服从所有加法和乘法规律，就包含矛盾。这一点恰恰必须被证明；人们直接看不出它。在证明这一点之前，总有人可以利用这样一个数的系统达到一些奇妙的结果，它们的论证不会比汉克尔[3]借助变化的数给出的关于行列式句子的论证差；因为谁能担保在这些变化的数的概念中不包含着隐藏的矛盾呢？而且，即使可以排除任意多变化的单位这样一个普遍矛盾，也不会总是先得出，存在这样的单位。而且这恰恰是我们所需要的。让我们以欧几里得的《几何基础》第一卷的第18条定理为例：

在每个三角形中，较大的角与较大的边相对。

为了证明这一点，欧几里得从较大的边AC截掉与较小的边AB相等的线段AD，并且在这里引用了前面的一个构图。如果没有诸如D这样的点，这个证明就会垮掉，而且，在“在AC上的一个点，它与A的距离等于AB”这个概念中没发现任何矛盾，这是不够的。现在B与D连结起来，甚至存在这样一条直线，也是这个证明所依据的一个句子。

§95.大概只有证明了某物处于一个概念之下，才能严格地确立这个概念的无矛盾性，反过来则会是错误的。当汉克尔谈及x+b=c这个方程式时，[4]他就陷于这种错误。他说：

“显然，如果b>c，那么在1、2、3……这个序列中就没有解决该问题的数x：在这种情况下，减法是<u>不可能的</u>。然而没有任何东西阻碍我们在这种情况下把（c-b）这个差<u>看作</u>解决该问题的符号，并且用它进行运算，好像它恰恰是1、2、3……这个序列中用数表明的数一样。”

尽管如此，却有某种东西阻碍我们立刻把（2-3）看作表示该问题的解的符号；因为一个空符号恰恰解决不了这个问题；如果没有内容，它只是纸上的墨迹或印迹，作为这样的印迹，它有物理性质，但是没有加2得3的性质。这实际上根本不会是符号，把它们当作符号使用在逻辑上会是错误的。甚至在c>b这种情况下，这个问题的解也不是（“c-b”）这个符号，而是它的内容。

§96.人们同样可以说：在迄今已知的数中，没有同时满足

$$x+1=2和x+2=1$$

这两个方程式的数；但是没有什么东西阻碍我们引入一个解决这个问题的符号。人们会说：这个问题确实有矛盾。如果人们要求以一个实数或普遍的复数作为它的解，当然会这样；但是我们确实扩展了我们的数系统，我们确实创造出满足这些要求的数。让我们拭目以待，看谁为我们指出一个矛盾！谁能知道，在这些新数中什么是可能的呢?在这种情况下，我们当然不能保持减法的单值性；但是如果我们想引入负数，我们甚至必须也放弃根号的单值性；由于复数，对数也变为多值的。

让我们再创造一些允许把离散的序列聚合起来的数！不！即使是数学家，也不能任意创造某种东西，就像地理学家不能任意创造某种东西一样；他只能发现存在什么，并且为它命名。

这种错误损害了分数、负数、复数的形式理论。[5] 人们要求，为新引入的数尽可能保留已知的运算规则，并且由此推导出普遍的性质和关系。如果在任何地方都不遇到矛盾，那么，新数的引入就被看作是合理的，就好像矛盾依然无处藏身，就好像无矛盾性已经存在。

§97.很容易犯这种错误，原因大概在于没有把概念与对象明确地区别开来。没有任何东西阻碍我们使用“-1的平方根”这个概念；但是我们没有理由为它直接加上定冠词，并把“-1的这个平方根”这个表达式看作是一个有意义的表达式。假定了$i^2=-1$，我们就可以证明这样的公式，它以α角的正弦和余弦表达出角α的某个倍数的正弦；但是我们不能忘记，在这种情况下，这个句子就带有$i^2=-1$这种我们不能直

接消除的条件。如果根本没有任何东西，它的平方为-1，那么这个方程式就不必根据我们的证明而是正确的，[6] 因为i^2 =-1这种条件从未被满足，而这个方程式的有效性似乎依赖于这种条件。结果就好像我们在一个几何证明中利用了一条根本就不能划出来的辅助线一样。

§98.汉克尔 [7] 引入了两种运算。他把它们叫作lytische运算和thetische运算，而且他通过这些运算应该具有的一些性质确定了它们。对此，只要人们不假定存在这样的运算和可以是其结果的对象，就无可非议。[8] 后来，[9] 他通过（a+b）表达了一种thetische、完全单值的、结合的运算，并通过（a-b）表达了相应的同样单值的lytische运算。一种 这样的运算吗？哪一种？一种任意的吗？在这种情况下，这就不是（a+b）的定义；而且，如果现在不存在任何定义呢？如果"加法"这个词还没有任何意谓，那么在逻辑上就允许说：我们愿意称这样一种运算为一种加法；但是在确定了有一种并且只有唯一一种加法之前，不能说这样一种运算应该叫作这种 加法并由（a+b）表示。人们不能在一个定义等式的一边使用不定冠词，而在另一边使用定冠词。然后汉克尔接着说到"运算模型"，而没有证明存在一种并且只存在一种模型。

§99.简言之，这种纯形式的理论是不充分的。它有价值的东西仅仅在于：人们证明，如果一些运算有一定的性质，譬如结合性和交换性，那么关于这些运算的某个句子就是有效的。现在人们表明，人们已经知道的加法和乘法有这些性质，而且人们能够立即说出那些关于加法和乘法的句子，而不必详尽地重复每个个别情况下的证明。只有通过把这种纯形式理论应用到以其他方式给定的运算，才能达到已知的算术句子。但是绝不允许以为能够以这种方式引入加法和乘法。人们给出的仅仅是对定义的说明，而不是定义本身。人们说："加法"这个名字应该只给予一个thetische、完全单值的、结合的运算。但是这样还根本没有说明那些现在应该叫作加法的运算。因此没有任何东西阻碍人们把乘法叫作加法并用（a +b）来表示，而且没有任何人能够明确地说，2+3是5还是6。

§100.如果我们放弃这种纯形式的思考方法，下面的情况似乎就可以提供一种办法：随着新数的引入，扩展了“和”和“积”这些词的意谓。人们选用一个对象，譬如月亮，人们解释说：月亮以自身相乘得-1。这样我们就以月亮得到一个-1的平方根。这个解释似乎是允许的，因为迄今为止从乘法的意谓还根本没有出现过这样一种乘积的意义，因而在扩展这个意谓时可以进行任意规定。但是我们也需要带有-1的平方根的实数积。因此最好让我们选择一秒钟的时间间歇作-1的平方根并用i表示它！这样，我们将把3i理解为3秒钟的时间间歇，等等。[10] 在这种条件下，譬如我们以2+3i将表示什么对象呢？在这种情况下加号会得到什么意谓呢？对此，现在必须作出具有普遍性的规定，当然这不是件容易的事情。然而让我们假定：我们保证所有a+bi这种形式的符号都有一种意义，而且是这样一种意义，即已知的加法规律对它们都是有效的。这样，我们就必须进一步规定，

（a+bi）（c+di）=ac-bd+i（ab+bc）

应该是普遍的，由此我们将会进一步规定乘法。

§101.现在，如果我们知道由复数的相等得出实在部分的相等，我们就能够证明表示cos（n a）的公式。这必然得自a+bi的意义，而我们在这里已经假定了这种意义是现有的。这个证明只会对我们已经规定的复数的意义、复数的和与积的意义有效。现在由于对于整实数n和实数a来说，i根本不再在这个等式中出现，因而人们想推论：因此，只要我们的加法和乘法规律是有效的，那么i是意谓一秒钟，还是意谓一毫米，还是意谓其他什么东西，则是完全无关紧要的；只有这些规律是重要的；我们不必费心去考虑其他东西。也许人们能够以不同的方式规定a+bi的意谓、和与积的意谓，使那些规律继续有效；但是，人们在这些表达式中是不是确实能够发现这样一种意义，却不是至关重要的。

§102.人们常常是这样做的，好像仅提出要求就是满足了要求。人们要求，减法、[11] 除法、开方总是可行的，并且相信以此能够进行足够的运算。为什么人们不要求通过任意三点划出一条直线呢？为什么人们不要求所有加法和乘法规律对一个三维的复数系统就像对一个

实数系统那样是有效的呢？因为这种要求有矛盾。啊，这样一来，人们就必须先证明其他那些要求没有矛盾！在人们证明这一点之前，所有全力以赴为之努力的严格性不过是虚无缥缈的东西。

在几何学定理中，并不出现为了证明而划出的那条辅助线。也许可能有许多条这样的线，例如，当人们能够任意选择一个点时。但是无论每条个别的辅助线可能会多么多余，证明的力量总是依赖于人们能够划出具有所要求性质的线。仅这样要求是不够的。在我们的情况中也是如此，“a+bi”是有一种意义还是仅仅是一片印刷油墨，这对于证明的力量不是无关紧要的。如果人们不先解释这里的“和”意谓什么，如果人们没有证明使用定冠词的合理性，那么要求它应该有一种意义，或者说其意义是a与bi的这个和，就是不够的。

§103.针对我们想对“i”的意义作出的规定，当然可能有许多反对意见。我们通过这一规定把某种完全陌生的东西，即时间引入了算术。秒与实数根本没有任何内在联系。如果没有其他种类的证明，或者，如果无法为i找到其他意义，那么借助复数而证明的句子就是后验判断，或者说，仍然是综合判断。无论如何，必须首先努力说明所有算术句子都是分析的。

科萨克（Kossak）[12]在谈及复数时说：“复数是由具有彼此相等因素的各种不同种类的群所复合构成的表象”，[13]这里他似乎避免了插入陌生的东西；但是这一表面现象也仅仅是因为这个表达是不明确的。1+i实际上意谓什么，这是一个苹果和一个梨的表象或牙痛和足痛风的表象吗？对此人们根本没有得到回答。它确实不能同时意谓这二者，因为若是那样，1+i与1+i就不会总相等。人们会说：这取决于特殊的规定。即使在这种情况下，我们从科萨克的句子中也还是没有得到复数的定义，而是只得到如何进行这种定义的一般说明。但是我们还需要更多的东西；我们必须明确地知道“i”意谓什么，而且，如果我们现在想按照那种说明说：“i”意谓一个梨的表象，那么我们又会把某种陌生的东西引入算术。

人们通常称之为复数的几何体现的东西，至少比迄今为止考虑的尝试有以下优点：在这种体现中，1和i看上去不是完全没有联系的和

不同种类的，而是这样的：被看作是体现出i的线段和体现出1的线段有某种合乎规律的联系。此外，严格地说，认为在这里1意谓某一线段，i意谓与它垂直的等长线段，这是不正确的，相反，“1”在任何地方都意谓相同的东西。这里，一个复数说明，被看作复数的体现的线段是如何从一个给定的线段（单位线段）通过复制、分割和旋转[14]而形成的。但是即使根据这种解释，每条必须依据一个复数的存在而证明的定理似乎仍然依赖于几何学的直觉，因而是综合的。

§104.那么，我们应该如何得到分数、无理数和复数呢？如果我们求助直觉，我们就在算术中引入某种陌生的东西；但是如果我们仅仅通过标志规定这样一个数的概念，如果我们仅仅要求这个数有一定的性质，那么就无法保证也有某种东西处于这个概念之下并且符合我们的要求，而证明恰恰是必然依据于这种情况。

那么在数 的情况中又怎样呢？我们在直觉上没有得到 $1000^{(1000^{1000})}$ 这么多对象以前真不能谈论 $1000^{(1000^{1000})}$）吗？它这么长时间一直是一个空符号吗？不！它有完全明确的意义，尽管鉴于我们生命的短暂，从心理学角度来说我们不能意识到这么多对象；[15] 但是尽管如此，$1000^{(1000^{1000})}$ 仍是一个对象，我们可以认识它的性质，即使它不是直观的。人们确信，引入a^n 这个符号来表示幂，就表明如果a和n是正整数，那么以此总是表达出一个并且是唯一的一个正整数。若是详细证明如何能够形成这种情况，则会离题太远。在上文中，我们在§74解释零、在§77解释一、在§84解释无穷数 ∞_1 的方法，以及（§82-83）对在自然数系列中每个有穷数都有一个数紧跟的证明的说明中，都能够普遍看出这样一种情况。

在对分数、复数等等的定义过程中，一切最终也将取决于寻找一个可判断的内容，这个内容可转变为一个等式，它的两边恰恰是新数。换言之，我们必须为这样的数规定一个重认判断的意义。这里必须注意我们讨论过的（§63-68）关于这样一种转化的疑虑。如果我们的做法与那里一样，那么新数就将作为概念的外延给予我们。

§105.在我看来，根据这种关于数的观点，[16]很容易说明研究算术和数学分析所产生的魅力。也许人们可以把一个著名的句子加以修改说：理性的真正对象就是理性。我们在算术中探讨一些对象，它们不是我们通过感官媒介从外界认识的某种陌生的东西，而是直接给予理性的东西，它们作为理性最独特的东西是理性完全可以洞察的。[17]

而且，或者说正因为如此，这些对象不是主观幻觉。不存在任何比算术规律更客观的东西。

§106.让我们再简要地回顾一下我们的研究过程！我们确定了数既不是事物的堆集，也不是这样的性质，但是数也不是心灵过程的主观产物；而数的给出表达概念的某种客观的东西。然后，我们试图首先定义0、1等等这些个别的数和数序列中的进展。第一种尝试是不成功的，因为我们只定义了那些关于概念的陈述，而没有分别定义仅仅是这陈述一部分的0和1。结果，我们没能证明数的相等。这表明，不能把算术探讨的数看作一种不独立的性质，而必须把它看作是实体性的。[18]因此数作为可重认的对象出现，即使不作为物理的或仅仅空间的对象出现，也不作为我们通过想象力能够勾画出来的对象出现。接着我们提出一条基本原则：不能孤立地解释一个词的意谓，而必须在一个句子的联系中解释它，正像我相信的那样，只有遵循这一原则；才能避免关于数的物理观点，同时又不陷入心理学的观点。现在有一种句子，它们对每个对象必然都有意义，这就是重认句，在数的情况中叫作等式。我们看到，甚至数的给出也被看作等式。因此重要的是确定数的等式的意义，表达这种意义，而不使用数词或“数”这个词。我们把处于一个概念F之下的对象与处于一个概念G之下的对象一一对应起来的可能性，看作是关于数的一个重认判断的内容。因此，我们的定义必须规定，那种可能性与数的算式具有相同的意谓。我们想到类似的情况：由平行线得出的方向的定义；由类似性得出的形态的定义，等等。

§107.接着产生一个问题：人们什么时候有理由把一种内容看作一个重认判断的内容？为此必须满足以下条件：在每个判断中，能够以尝试性假定的这个等式的右边替代左边，而不损害它的真。这时，若

是不进一步增加其他定义，暂时从这样一个等式的左边或右边出发，那么我们知道的就只能恰恰是对相等的陈述。因此需要说明的只是等式中的可替代性。

但是依然存在一种疑虑，即一个重认句必须总有一种意义。如果我们现在把使处于F这个概念之下的对象与处于G这个概念之下的对象一一对应起来的可能性看作一个等式，我们把这表达为：“属于F这个概念的这个数 与属于G这个概念的这个数 相等”并以此引入“属于F这个概念的这个数 ”这一表达式，那么，这个等式的两边若是都有上述形式，则这个等式只有一种意义。根据这样一种定义，如果一个等式只有一边有这种形式，我们就不能判断这个等式是真的还是假的。这促使我们定义：

属于F这个概念的这个数 是“与F这个概念等数的概念”这个概念的外延。这里，如果存在那种相互一一对应的可能性，我们就称一个概念F与一个概念G是等数的。

在这个定义中，我们假定“概念的外延”这个表达式的意义为已知的。这种克服困难的方式大概不会得到普遍赞同，许多人将更愿意以其他方式消除上述疑虑。我也不认为诉诸概念的外延具有决定性的重要意义。

§108.现在一一对应依然还有待于解释；我们把它化归为纯逻辑关系。这里我们先说明了下面这个句子的证明：如果F这个概念与G这个概念是等数的，那么属于F这个概念的这个数与属于G这个概念的这个数相等；然后我们定义了0这个数、“n在自然数序列中紧跟m”这个表达式和1这个数，并且表明：1在自然数序列中紧跟0。我们引用了几个在这一点上容易证明的句子，然后更详细地探讨了下面这个命题：

在自然数序列中每一个数后面都跟着一个数。

这个命题使人们认识到，数序列是无穷的。

由此我们达到“隶属以n结束的自然数序列”这个概念，我们想以此表明，属于这个概念的数 在自然数序列中紧跟n。我们首先借助在一个普遍的φ序列中对象y紧跟对象x来定义它。这个表达的意义也化归为纯逻辑关系。而且，由此成功地说明，从n到（n+1）这种通常被看作是数学特有的推理方式，是以普遍的逻辑推理方式为基础的。

这时，为了证明数序列是无穷的，我们需要下面这个句子：在自然数序列中，任何有穷数都不跟着自身。因此我们达到有穷数和无穷数的概念。我们表明，后者的逻辑合理性基本上不小于前者。为了进行比较，谈到了康托尔的无穷数 及其“连续中的后继”，这里指出了表达上的差异。

§109.现在，由以上所有论述极其可能得出算术真命题的分析性和先验性；而且我们成功地改进了康德的观点。此外我们看到，把这种可能性上升为确实性还缺少什么，并且指出必然走向这一目的的道路。

最后，我们利用我们的这些结果批评了一种关于负数、分数、无理数和复数的形式理论，我们的批评表明，这一理论显然是不充分的。我们认识到，这个理论的错误在于它认为，如果不表现出矛盾，就证明了概念的无矛盾性，而且概念的无矛盾性被看作是满足概念的充分保证。这个理论自以为它只需要提出要求；然后，满足这些要求就是不言而喻的。它的表现方式像一个天神，通过自己简单的言语就能创造出自己需要的东西。如果把如何进行定义的说明当作定义本身，那么也必须受到指责，因为根据这样一种说明，在算术中会引入陌生的东西，尽管它本身在表达上可能与定义无关，但这不过是因为它仅仅是一种说明。

因此这种形式理论有倒退到后验的或依然是综合的理论的危险，无论它表面上怎么飘浮在抽象的顶峰上。

前面我们关于正整数的考虑现在为我们表明，有可能避免把外在事物和几何直觉混淆起来，同时又不陷入那种形式理论的错误。正像在那里一样，重要的是规定一个重认判断的内容。如果我们处处考虑

这一点，那么负数、分数、无理数和复数看上去就不比正整数更神秘，而正整数也不比负数、分数、无理数和复数更实在、更现实。

---

[1] 《复数系统理论》，第6、7页。

[2] 《复数系统理论》，第106页，107页。

[3] 同上书，§35。

[4] 《复数系统理论》，第5页，科萨克也是同样，《算术基础》，第17页。

[5] 康托尔的无穷数 就属于类似情况。

[6] 它总还可以得到其他方式的严格的证明。

[7] 《复数系统理论》，第18页。

[8] 实际上，汉克尔通过应用Θ（c,b）=a这个方程式就已经做这样的假定了。

[9] 《复数系统理论》，第29页。

[10] 我们可以同样有权选择一定的电子量、一定的平面面积等等作-1的平方根，但是这样我们就必须使用显然不同的符号来表示这些不同的根。如果想到，平方根的意谓并非在这些规定之前就已经被没有变化地确定下来，而是通过这些规定才一起被确定的，那么人们表面上能够创造出如此任意多-1的平方根，就不太令人惊讶了。

[11] 参见科萨克：《算术基础》，第17页。

[12] 科萨克：《算术基础》，第17页。

[13] 关于“表象”这个表达，参见§27；关于涉及“聚合”的“群”，参见§23 u.、§25 的论述；关于因素的相等，参见§34 -§39 。

[14] 为了简便，我在这里不考虑不可通约的情况。

[15] 简单地大致计算一下就表明，几百万年的时间也不会够用。

[16] 人们也可以把它说成是形式的，然而它与前面在这个名义下评价的观点完全不同。

[17] 我这样说绝不是想否认，我们没有感觉印象就会木木呆呆，就会既不知道数也不知道其他一些东西；但是这个心理学句子在这里与我们根本没有关系。由于经常存在着混淆两种根本不同的问题的危险，我再次提出这一点。

[18] 这种差别相应于“蓝的”和“天空的颜色”之间的差别。

1. 封面
2. 版权
3. 汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明
4. 译者序
5. 序
6. I.一些著作家关于算术句子的性质的意见
    1. 数公式是可证明的吗?
    2. 算术规律是归纳的真命题吗?
    3. 算术定律是先验综合的还是分析的?
7. II.一些著作家关于数概念的看法
    1. 数是外在事物的性质吗?
    2. 数是主观的东西吗?
    3. 作为集合的数
8. III.关于单位和一的看法
    1. “一”这个数词表达对象的一种性质吗?
    2. 单位是否彼此相等?
    3. 克服这个困难的尝试
    4. 困难的解决
9. IV.数这个概念
    1. 每个个别的数都是一个独立的对象
    2. 为了获得数这个概念，必须确定数相等的意义
    3. 对我们这个定义的补充和证明
    4. 无穷数
10. V.结论
    1. 其他的数

汉译世界学术名著丛书

分科本◎哲 学

谈谈方法

〔法〕笛卡尔 著

商务印书馆
SINCE1897
The Commercial Press

图书在版编目(CIP)数据

谈谈方法/(法)笛卡尔著;王太庆译. —北京:商务印书馆,2011
"汉译世界学术名著丛书"(分科本)
ISBN 978-7-100-07798-9

Ⅰ.①谈… Ⅱ.①笛…②王… Ⅲ.①哲学理论—法国—近代 Ⅳ.①B565.21

中国版本图书馆CIP数据核字(2011)第039661号

所有权利保留。
未经许可，不得以任何方式使用。

汉译世界学术名著丛书(分科本)
谈谈方法
〔法〕笛卡尔 著
王太庆 译

商务印书馆出版
(北京王府井大街36号 邮政编码100710)
商务印书馆发行
北京瑞古冠中印刷厂印刷
ISBN 978-7-100-07798-9

2011年7月第1版 开本880×1240 1/32
2011年7月北京第1次印刷 印张4¼
定价：16.00元

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明

我馆历来重视迻译世界各国学术名著。从1981年开始出版“汉译世界学术名著丛书”，在积累单行本著作的基础上，分辑刊行，迄今为止，出版了十二辑，近五百种，是我国自有现代出版以来最重大的学术翻译出版工程。“丛书”所列选的著作，立场观点不囿于一派，学科领域不限于一门，是文明开启以来各个时代、不同民族精神的精华，代表着人类已经到达过的精神境界。在改革开放之初，这套丛书一直起着思想启蒙和升华的作用，三十年来，这套丛书为我国学术和思想文化建设所做的基础性、持久性贡献得到了广泛认可，集中体现了我馆“昌明教育，开启民智”这一百年使命的精髓。

“丛书”出版之初，即以封底颜色为别，分为橙色、绿色、蓝色、黄色和赭色五类，对应收录哲学、政治·法律·社会学、经济、历史·地理和语言学等学科的著作。2009年，我馆以整体的形式出版了“汉译世界学术名著丛书”（珍藏本）四百种，向共和国六十华诞献礼，以襄盛举。“珍藏本”出版后，在社会上产生了良好反响。读书界希望我们再接再厉，以原有五类为基础，出版“分科本”，既便于专业学者研读查考，又利于广大读者系统学习。为此，我们在“珍藏本”的基础上，加上新出版的十一、十二辑和即将出版的第十三辑中的部分图书，计五百种，分科出版，以飨读者。

中华民族在伟大复兴的进程中，必将以更加开放的姿态面向世界，以更加虚心的态度借鉴和吸收人类文明的成果，研究和学习各国发展的有益经验。迻译世界各国学术名著，任重道远。我们一定以更大的努力，进一步做好这套丛书的出版工作，以不负前贤，有益社会。

商务印书馆编辑部

2011年3月

笛卡尔生平及其哲学 [1]

（代序）

勒内·笛卡尔（René Descartes，1596—1650），法国人，西方近代哲学的创始人之一，一位在哲学史上起了重要作用的哲学家。历来人们对笛卡尔哲学的评价是多种多样的，有的非常高，有的差一些，但是全都承认他是第一流的哲学家。只有我国某些作者不这样看，认为只有他的物理学有点价值，其他部分不是这样荒唐，就是那样反动，因此整个看来笛卡尔哲学是一种畏首畏尾的、自相矛盾的、错误百出的末流思想。这种看法前一个时期甚至在我国占了统治地位，被认为是科学定论。近年来有所转变，有些人对这个定论的科学性发生怀疑，认为需要重新考虑。本文试图把笛卡尔这个人和他的哲学思想放在辩证发展的历史长河中再考察一次，提出一点自己的见解，供大家参考。

一、 笛卡尔的一生

笛卡尔生在16世纪末年，死在17世纪中叶。在他活动的时期，新兴的资产阶级已经在欧洲登上了历史舞台，正在积聚力量，为进一步发展壮大而斗争。在少数先进地区，例如英国和荷兰，资产阶级已经初步取得政权；但是在大部分地区，封建势力还占统治地位，资产阶级还处在被压迫的无权状态中，笛卡尔的祖国法国就是这样。

法国的资产阶级比英国和荷兰的资产阶级幼小，但并不是软弱无能或怯懦退缩。这个初生之犊满怀希望，跃跃欲试，已经看出封建制度日薄西山的颓势了。在笛卡尔身上可以明显地看到这一点。他出身贵族，父亲是布勒丹省法院的法官，把他送入著名的拉·弗来施(La

Fléche)公学，接受耶稣会士的正规传统教育，希望他接贵族的班。但是他完全没有做官当老爷的意思，一心扑在新科学上，父亲一死就把采地卖光，将所得款项投资，靠红利过活了。这就是说，他已经自觉地改变成分，在思想上、社会上以至经济上都变成了资产阶级分子。法国资产阶级以它的远大前程吸引了笛卡尔的加入。笛卡尔能够干这种事情，而且干得很利索，正说明他不但有眼光，而且很勇敢。他的言论很谨慎，这并不是怯懦，而是处在强大敌人的面前需要讲究一点策略。如果真是胆小怕事，他本来完全有条件安享荣华富贵，又何必单枪匹马地铤而走险呢?

从八岁到十六岁，笛卡尔在学校读书。拉·弗来施公学是当时欧洲最著名的学校，讲授各种古典学科。笛卡尔非常好学，攻读了古典语文、历史、文学、修辞、神学、哲学、法学、医学等等，仍不满足，课外还读了大量稀奇古怪的书，其中也包括一些宣传新思想的科学书，甚至禁书。正是这种广泛的阅读开阔了他的眼界，照亮了他的心扉，他不再像传统所要求的那样把圣经贤传当作绝对的权威崇拜，开始采取批判的眼光看待一切了。他在很年轻的时候就大胆地认为，传统的学问实在无用：神学教人升天，一味强调天启，贬低智力，我们这些普通人当然学不进去；哲学在经过千百年最杰出的能人钻研之后，仍然没有一点不在争论中，只是煞有介事地无所不谈，打着真理的招牌骗取浅人的轻信而已。至于其他的学问，既然是从这样的哲学借来原则的，基础不牢，当然不能建立起什么结实可靠的东西来。只有数学，他认为推理确切明了基础牢固，但是一向只用于机械技术，并没有在上面建立起崇高的楼阁。

因此在毕业之后，他就完全抛弃了书本的研究，走向实际。他决心向世界这本大书学习，收集各种经验，随时随地用自己的理性来加以思考，以便从中取得教益。为了认识世界，他同各种各样的人交往，曾经以志愿兵的身份参加了日耳曼的三十年战争。他的体格不强，冲锋陷阵的事是没有份的，只是干些文职工作，因而结识了来自各国的一些科学家。军务并不繁忙，倒是有工夫从事科学活动。他并不仅仅收集资料，而是把更多的精力用在分析、综合的理解活动上。他不爱早起，常常在床上躺一个上午，仔细琢磨着科学问题。他的解

析几何学，基本上就是靠在枕头上发明的。他同时还研究了天文学、地球学、气象学等方面的问题。

笛卡尔倾心于新科学，因为他认清了宗教迷信和经院哲学对人生有百害而无一利，只有科学才能给人类带来幸福。在这一点上，他和弗兰西斯·培根是一致的。因此他们被称为近代科学的两位伟大的旗手。笛卡尔明白科学的发明可以帮助各种技艺，减轻人类的辛劳，但是他绝不止于为生产技术而研究科学，而要追究科学的原则，认识科学的底蕴。因此他不限于追求经验，利用经验，还要追问人是怎样研究科学的，这就是要提高到世界观的水平，建立新的科学的哲学。他认为只有这样才能真正造福人类。关于这一点，他在他的处女作《谈谈正确运用自己的理性在各门学问里寻求真理的方法》[2]一书(1637)中讲得非常明白。这本书不用过去学者习用的高头讲章体裁，而用通俗易懂的自传方式写成，也不用学究的拉丁文，而用人民群众喜闻乐见的法文，写得丝丝入扣，娓娓动听，在散文文学中也是上品，因而在内容和形式上都给人深刻印象，被公认为近代哲学的宣言书。

1629年笛卡尔由于在法国遇到的干扰较多，不利于科学研究，于是卖掉祖传的采地，避居荷兰，在那里一共住了二十年。他在隐居生活中写下他的绝大部分著作，首先是《世界，或论光》[3]，采取哥白尼的太阳中心说观点，讨论物理学和天文学问题。他还没有写完这部书，就鉴于伽利略因为持太阳中心说而被罗马教廷审讯迫害的情况，恐怕遭到物议，决定不予发表。这件事一般认为是他胆怯的证据，其实只足以说明宗教顽固势力的淫威还大，笛卡尔即使藏在学术思想比较自由的荷兰，也不能不加以考虑。为了安全地进行科学研究工作，他避免遭到正面冲突可能惹来的无谓牺牲。事实表明他这样考虑是对的，因为在十年之后，他还是受到了一定程度的排斥，荷兰的教权派宣布禁止讲授他的学说。笛卡尔当时的谨慎使他赢得了工作条件，他只是暂时隐蔽，并未改变主张，他那些主张还是原原本本地写在他以后的著作中。

1637年他发表《谈谈方法》，这是他第一次发表的著作，影响很大。书中着重论述了他的方法论思想，并且附有三篇附录：《几何

学》，《折光学》和《气象学》，作为使用他的新方法的例子。其实这也就是《世界》书中的一部分内容，其中的《几何学》是数学史上打开新纪元的解析几何。

他的主要著作《第一哲学沉思集》[4]发表于1641年。这部书详细论述了他的基本哲学思想。在发表之前，他把抄本托人分送当时的各派著名哲学家，例如神学家加泰鲁（Caterus）、唯物论者霍布斯和原子论者伽桑狄等，请提批评意见，然后把收集来的意见加以整理，一一写出答辩，收入书中作为附录。这个办法倒很新鲜，有人认为笛卡尔有心计，把别人的意见哄出来了，在出版之前就作好反驳，抢先一步，占了便宜。不过这样一来倒是给我们留下了一份当时思想斗争的原始记录，十分难得。

接着他在1644年发表了他的系统哲学著作《哲学原理》[5]。这部书是他的全部思想的总括，物理学部分的内容尤其丰富，而且在后来发表的法文译本中又补充了一些新的材料，可以说是笛卡尔哲学的最终定型。可惜这书的英文译本只选译了一部分，中文译本又是根据英译本转译的，许多重要材料在我国还没多少人知道。

笛卡尔的最后一部著作《论灵魂的感情》[6]发表于1649年，讨论心理学问题，特别是身心关系问题。

1649年瑞典女王克里斯丁娜（Christina）通过法国大使山虞（Chanut）邀请笛卡尔到斯德哥尔摩给她讲哲学。这位号称开明君主的女王为了表明自己重视学术，派了一艘军舰迎接他前往。本来不好社交的笛卡尔居然接受邀请，于1649年9月到达这个寒冷的北国，大概是由于当时他在荷兰不大顺心。在瑞典宫廷里要每天清晨五点讲课，大大违反他的晚起习惯，非常辛苦。北国的严寒终于使这位体格孱弱的哲学家得了肺炎，死于1650年2月。

笛卡尔的著作还有早年的逻辑作品《指导心智的规则》[7]，以及一部生理学作品《论胎儿的形成》[8]，此外还留下一些书信和短文。他的传记有1901年出版的巴叶著《笛卡尔先生传》[9]。

二、 笛卡尔的方法论

新兴的欧洲资产阶级是以新的科学知识起家的，也只有大力发展科学，它才能壮大发达。它要赚钱，也要伸手拿权。要赚钱就要先有科学知识，没有权就不能赚大钱。没落的贵族统治者当然也要钱，但是他们手里有的是权，用权来抢钱就行了，用不着科学，而且科学会使老百姓脑子灵活起来，不利于他们的统治。他们只要统治，老百姓越愚昧对他们越有利。迷信、宗教、神学、经院哲学是他们的法宝。

新兴的资产阶级首先要解决无知的问题，接着才要求解决无权的问题。在十七世纪，最突出的迫切问题还是前者。英国的培根在十七世纪初首先喊出了“知识就是力量”的口号，这个口号鲜明地表达了时代的精神。他向经院哲学轰击了第一炮。在这个最重要的一点上，笛卡尔是培根的学生和同志。他们是科学家，又不止是一般的实用科学家。他们要求找出科学的总原则，用来推动全部科学的不断发展。他们是思想家、哲学家、新时代的哲学家。他们反对经院哲学，但并不只是指摘它在这一点那一点上错了，也不是笼统地说它一概都错了，而要找出错误的关键所在。因此他们要深入研究认识本身的问题，即认识论问题。这并不是说他们不研究其他方面的哲学问题，而是说他们把认识问题放在主导的地位。这是近代哲学不同于古代哲学的特色。正是从这一点看，我们才说培根和笛卡尔是西方近代哲学的真正开山祖。

关键在哪里呢?他们两个人都认为经院哲学的错误关键在于认识方法的不对。

经院哲学的方法是：以某些宗教信条为根据，依照一系列固定的逻辑公式，如三段式，推出维护宗教的结论，它所根据的前提是不是可靠，它是从来不管的。即使前提可靠，推出来的东西也只能限于前提里所包含的，一点也不能给人新的知识。而且，固定的逻辑公式只涉及事物的形式方面，与内容完全无关，得出的结论好像玄之又玄，

其实空而又空，完全是废话。废话是脱离实际的，它就完全可以按照各人自己的需要任意胡诌，彼此冲突矛盾，永远争论不休。这就像一些包揽词讼的讼棍一样，可以依据同一部法典，把诉讼的双方都说成有理，或者都说成有罪。

总起来说，经院哲学有三个特点：一个是信仰主义，一个是先验主义，一个是形式主义。这三个特点是互为表里的。

培根提出了经验主义，来对付经院哲学的先验主义。笛卡尔则提出理性主义，来对付经院哲学的信仰主义。这两个人都大力提倡具体的科学研究，来对付经院哲学的形式主义。由于偏重的方面不同，发生的影响不同，后来人们把培根的哲学称为经验主义，把笛卡尔的哲学称为理性主义。这两个名称很好地说明了他们的特点，只是很容易使人们忽略他们的共同特点，把一条战壕里并肩战斗的战友误解为互相对立的敌人。这好像有两个人一同去打蛇，一个专打蛇头，一个专打七寸，我们可不能把一个看成蛇头派，一个看成七寸派，忘了他们打的是同一条蛇，把他们的共同斗争说成势不两立的内讧。

笛卡尔反对把真理的获得说成出于上帝的恩典，认为那是人的聪明才智造成的，但他也不认为单用聪明才智就能获得真理，而强调这主要在于正确 地运用才智。他说，“行动十分迂缓的人，只要始终循着正道前进，就可以比离开正道飞奔的人走在前面很多。”[10] 他所谓聪明才智，指的就是判别真假是非的理性，又名良知(le bon sens)或自然光明（la lumière naturelle），与盲目信仰对立，并不与感觉对立。这是广义的理性。理性主义所主张的首先是广义的理性，完全排除宗教迷信。

他以人人具有的理性为标准，对以往的各种知识作了一个总的检查。因为要立新必须先破旧。他说，“由于我们在长大成人之前当过儿童，对呈现在我们感官面前的事物作过各种各样的判断，而那时我们还没有充分运用自己的理性，所以有很多先入的偏见阻碍我们认识真理，因此我们要摆脱这些偏见的束缚，就必须在一生中有一次对一切稍有可疑之处的事情统统加以怀疑。”[11]“这并不是模仿怀疑派，学他们为怀疑而怀疑……只是为了使自己得到确信的根据，把浮土和沙

子挖掉，以便找出磐石和硬土。”[12] 这就是所谓笛卡尔的方法论上的怀疑。他为了建立可靠的新科学，先把一切不可靠的东西推倒，腾出地基。这是一个十分大胆的革命行动，在那个封建迷信十分顽固的时代，确实有此必要，非如此不能耳目一新。

他这一炮也确实瞄得很准，放得很猛，连他自己也意识到可能引起大哗，因而作下种种保护性的解释，说他这个主张仅仅是为了改造他自己的思想，而且范围仅限于科学，与神学无干，也与政治、社会无干，甚至再三声明自己是个最虔诚的天主教信徒，完全服从教会等等。这些话在当时可能起了点保护作用，今天大概没有人还会单纯到信以为真吧。笛卡尔是个聪明人，他自己心里明白：他要爆破的是一个关键性的枢纽，怎么会不影响他人，不影响社会呢?如果不影响，他又何必写在书上印出来给大家看呢?

他这普遍怀疑是去伪存真的批判，并不是一概打倒的虚无主义。批判不等于打倒，而是打倒假的，肯定真的。把不可靠的统统看成假的，剩下来的也就是真的了。他首先否定了迷信，同时也否定了幻觉，但是并没有否定实在。他要研究如何获得符合实际的认识，这就是肯定了客观方面的实际和主观方面的认识，肯定了二者不同，但是可以符合。迷信和幻觉不符合实际，科学知识符合实际。怎样鉴别符合不符合呢?这衡量的标准笛卡尔认为必须是我们自己的理性，不是权威，也不是道听途说，或者鲁莽武断、胡思乱想。这广义的理性首先否定了迷信，但是我们的错误还不止是迷信，此外更有幻觉。要识破幻觉，更需要用精确意义的理性。我们的感觉常常欺骗我们：一座方塔，远看却是圆的；一根手杖插在水里，看来却像是折断的；而且我们还会做梦，梦中的现实都不真实，如果单用感官，实在无法觉察这类骗局。笛卡尔认为一定要用更高级认识能力——理性——才行。感官只能得到个别的、片面的知觉，只有理性才能获得普遍的、必然的认识。因此我们必须时刻谨防感官的欺骗，有意识地对一切进行仔细分析，把它分成尽可能小的部分，小到一下就能清楚明白地洞察其本质。把每一个部分都认识透彻之后，对全体也就得到了可靠的认识。笛卡尔认识论的核心就是：凡属理性清楚明白地认识到的，都是真的。

这种认识论是理性主义的，还不能见到实践 是认识的基础，也是鉴别真理的唯一标准。但笛卡尔比马克思要早二百多年，那个时代谁也没有达到马克思的水平。笛卡尔不但没有达到马克思的水平，连康德的水平都没有达到，但是他达到了他那个时代哲学所能达到的高级水平，比经院哲学高明多了。

有些学者认为理性主义与经验主义完全对立，经验主义只要经验，理性主义完全不要经验，只要理性，所以只能是唯心论。这是出于误解。因为他们采纳了一个旧译名“唯理论”来翻译rationalisme这个字，而中国的“唯”字当“只”讲，于是以为笛卡尔主张只有理性在那里孤孤单单地认识真理，感觉只会骗人，必须排除干净。这当然不合事实。笛卡尔从来没有要求完全否定感觉，正好相反，他是科学家，一辈子从事科学试验，在许多科学部门中都有重大贡献，并不是空想家，天天躺在床上猜测。他只是认为感觉经验有片面性，单凭感觉得不到普遍的科学真理。必须更上一层楼，在全面的理性指导下批判地总结才行。笛卡尔强调理性这位将军对胜利所起的作用，并不是把它看成无兵元帅、光杆司令。

笛卡尔以理性的清楚明白认识作为真理标准，是反对神秘主义的。这是他从文艺复兴以来的新科学中学来的，那些科学反对模糊笼统的臆断，要求把一切分割成尽可能小的部分，仔细地一一详加考察，直到一目了然，不留一点漏洞。这就是力学方法或机械方法，在当时的条件下毫无疑问是最先进的。但是全体不止是各个部分的简单机械总和，机械论不懂得辩证的发展，很快就暴露出它的局限性来了。这种局限性在经验主义哲学家身上表现得更为突出，相比之下，笛卡尔哲学包含的辩证法因素还要多一些，马克思和恩格斯甚至称他为辩证法家。

笛卡尔认为真理并不是彼此孤立的、平列的，而是一些有主有从的原理，构成一个有机的体系。他要找出这个大体系，所以不肯只是一笔一笔地记流水账，一定要算清总账。他说，“整个哲学好像一棵大树，树根是形而上学，树干是物理学，从这树干上发出的枝条是各种

其他科学，主要分为三门，就是医学、力学和道德学。”[13] 他所谓树根，是指最根本的哲学原理，首先是关于人类认识的原理。

三、 笛卡尔的形而上学

笛卡尔要用他的方法找出一条最清楚、最明白的原理，作为他的形而上学的、首先是认识论的出发点。他说，我可以怀疑这，怀疑那，但是我不能怀疑我在怀疑。只要我一怀疑我在怀疑，就正好证实了我在怀疑。我怀疑，就是我思想。这是一清二楚的；哪怕我在做梦，那也确实是在思想。接着他又说，既然我在思想，这个在思想的“我”就不能没有：“我在思想，所以有我”（Cogito, ergo sum）。这就是笛卡尔拿作出发点的原理。

这个命题引起人们很大的兴趣，也带来很多的争辩。因为它牵涉到思维和存在的关系问题，好像是从思维里推出存在来，所以有些学者认为这一推论非常严重，是纯粹主观唯心论的虚构；但是也有一些哲学家，例如康德和罗素，认为实际上这并不是推论。我们可以先看一看它的实际意义，不必急于给它定性。

近代哲学的主要目标是为科学建立基础，所以它拿认识论作为第一任务。认识论的对象就是人的认识。笛卡尔当作出发点的那个命题，显然是从认识论的角度提出的。“我在思想”，就是我在认识的意思。而且，他不止是抽象地谈一般思想，所以具体地提出“我在思想”作为认识的确存在的证据。他不提我看见、我听见等等，是强调意识的作用，因为一定要有思想、有意识伴随着，看见的、听到的才能成为我所知道的，才能成为知识。说“我有知识”，只是陈述一件事实，并不涉及思维与存在的关系问题。如果把事实了解为存在的话，那就更与唯心论无关了。

但是笛卡尔接着说了个ergo (所以)，引出另一句话：“有我”。从形式逻辑看，这不是推论，因为思想并不蕴涵存在。但是从另一个角

度看，这个ergo也还是有意义的：它表示后一个判断是根据前一个判断的。前一个判断肯定了与思想连在一起的“我”，即“思想者”，而且肯定了思想离不开思想者，所以 后一个判断肯定这个在思想的“我”。后一个判断并没有扩大前一个判断的内容，它只是强调这个内容中的一部分，肯定认识必有主体 。

笛卡尔这个命题是认识论的，因为他声明这个“我”只是个“思想的东西”。有人问他为什么不说“我吃饭”、“我走路”，那是没有注意他在这里只讲认识论，他说的sum (有我)是认识论命题，是狭义的esse(存在)，不是一般的存在。因此我们不能据此就说这是从思想派生出 存在的唯心论。

然而，他不先说认识必有客体，而先说认识必有主体，也的确表现了他有倾向性。不过，他接着还是说了认识必有客体，并没有说认识都是主体独自产生的或杜撰的。心外有物 ，是笛卡尔的原则。我们不能说笛卡尔哲学同巴克莱的主观唯心论是一样的。

但是他把“我”这个思维者叫做灵魂(anima)或心灵(mens)，认为是一种实体(substantia) ，即最后的支持者或底子，而且说灵魂比形体更清楚地被我们所认识。这些话就带着浓厚的古代味道，只能使我们看到亚里士多德的影子了。笛卡尔是从旧垒里出来的，尽管力求除旧布新，却在这里那里仍旧带着旧思想的烙印。这类烙印很不少，但毕竟是旧的残余，并不是主导方面。他从经院哲学的形而上学唯心论里往外冲，向唯物论的方向冲，冲出了一多半，但是难免留了根尾巴。

笛卡尔所说的思想，是指精神现象，不仅包括理解，而且包括意愿、想象，甚至包括感觉。这思想不是独立的，而是“我”的属性。他从“我”讲起，但是不止讲“我”，他强烈要求读世界这本大书，去研究“我”以外的东西。这“我”以外的东西他虽然还不能直接肯定，但是终于肯定了，为此不惜采取转弯抹角的办法。

笛卡尔认为，我们心里有各种观念，代表着心外的客体。凡是符合客观实际的观念就是真的，不符合的就是假的。观念有三类：第一类，是通过感官获得的，例如日月星辰、山河大地、虫鱼鸟兽的观

念；这些观念并不一定都是真的，因为我们的感官变动不居，常常有幻觉。第二类，是通过理性清楚明白地见到的，例如等量加等量其和相等，我在思想所以有我之类；这些观念一定是真的，因为其反面是不可设想的。第三类，是我们幻想出来的，例如金山银岛之类，一定不正确。第一类观念在尚未由理性清楚明白地洞察到它的合理性之前，就可能 有假；第兰类观念一经理性考察，就立刻看出不合理，肯定虚假。

这种以理性为标准来衡量观念的真假的办法，一般称为“融贯说”。笛卡尔持这种学说，但是他并不认为一切都是观念，或者观念就是一切。他的真理标准本质上还是观念与实际的符合 ，只是他由于不能直接 肯定外物，无法直接加以比较，就只好转一个大弯，借用一个中介。这中介就是他的第二类观念，即清楚明白、毫无矛盾、一望而知的观念。他认定这些观念是必然符合实际的，简直等于实际，用它来衡量一切知识，与它符合的也就等于符合实际。他把这类观念称为与生俱来的“天赋观念”。他想，几何学上的公理就是这种观念，可以构成全部几何学的基础，因此我们也可以找出一些关于本体的公理，用来建立全部哲学。这样，他就滑到先验论、唯心论里去了。

他说我们有一个关于上帝 的天赋观念，表象着全知、全能、全善、绝对完满、至高无上的上帝本身。这是一个最完满的观念，但是它属于我们，而我们是不完满的、有缺点的，不可能产生任何比我们自己完满的东西。那么，它只能来自一个心外的绝对完满的本体，即上帝本身。所以上帝必然存在 ，因为如果不存在，那就不完满了。他这个论证就是关于上帝存在的本体论证明，我们在安瑟尔谟(Anselmus)那里已经见过它，还可以上溯到奥古斯丁(Augustinus)那里。这不是什么新鲜货色，笛卡尔把它直接拿了过来，几乎没有什么修改。

但是笛卡尔请来的这位救急神所起的作用却与经院哲学里不很一样。经院哲学的上帝是至高无上的统治者，是盲目信仰的对象，是否定人的理性和科学的。笛卡尔却相反，他要求发展科学，认识客观世界，但是他肯定心与物是彼此独立的两回事，心灵虽然关心广大的外

界，自身却是一个囚徒，不能越雷池一步。在这种情况下，他就乞灵于一根魔杖，用它从心里捅到心外。他的上帝是经过改造的上帝，已经没有什么行奇迹的法力，仅仅在那里执行给科学当保镖的任务。

他引证圣经说，上帝创造一切。这一切既包括我们的心灵，也包括心外的世界。上帝在创造世界的时候，也把世界的原理印在我们的心中。上帝在我们心外，是心与物的共同来源，因此是心与物之间桥梁。上帝是绝对客观的，它绝对不骗人，因此我们的科学是客观的。笛卡尔绕了这么大的圈子，最后又回到科学上。这真是一场神圣的喜剧，但丁(Dante)如果还在世，会发出会心的微笑的！

笛卡尔的上帝好像一位立宪君主，是讲理的，钦定了一部万世不变的宪法，事事照着办，不再出一点新主意。在这样一位君主的治下，法官好当多了，他只要精通法律，就能执法如山，用不着察言观色，揣摩圣意了。这样的法官就是笛卡尔心目中的科学家。他把天意暗中改造成了自然规律，他的上帝的实际意义非常接近客观的自然。这个秘密不久就被他的法嗣斯宾诺莎所揭明：上帝、实体、自然本来是一个意思。

笛卡尔把上帝称为绝对的实体，说它用一个模子，即天意(也可以读作自然规律)，创造了两个相对的实体：灵魂和形体。灵魂的属性是思想，形体的属性是广延。这两个相对实体彼此独立，互不依赖，各行其是，例如灵魂孜孜不倦地研究科学，形体一刻不停地作机械运动，但是它们并非完全不相干，都是严格秉承同一天意的。这就好了，我们有上帝作保证，可以放心研究科学，不必担心犯错误了!理性的认识也就是天意的反映，也就是自然规律的反映。

这就是笛卡尔的理性主义，这就是他的二元论。如果我们不仅仅看表面，认标签，而进一步钻一钻实际内容，追一追发展线索，那就会发现思想的历史是错综复杂的，真中可以有假，假里也可以有真。在笛卡尔的哲学中，也和在全部哲学史中一样，贯穿着唯物主义和唯心主义、辩证方法和形而上学方法的斗争，但是斗争不是表面的、静态的，而是深刻的、动态的。我们要弄清真相，只有用灵活机动的辩证方法和高瞻远瞩的唯物观点才行。

四、 笛卡尔的天赋观念

笛卡尔的天赋观念论是他的哲学的理论核心。在他看来，这些“天赋的”观念是绝对真理，有两种作用：可以用来鉴别错误的认识，好像试金石一样；又可以用来使一般的认识成为科学真理，好像点金石一样。后一种作用尤其重要，是科学家的目的。一个科学家要从事观察实验，但是这并不是目的，他的目的是给这些材料说出一个清楚明白的道理来，建立起合理的科学。

建立科学要经过两道手续，首先要通过分析检定材料是否可靠，然后要通过综合把可靠的材料统一成为体系。这分析和综合，笛卡尔认为都要用一种工具来进行，这就是理性所固有的天赋观念。科学研究好比一座严肃的法庭，它要对案情周密调查，然后详加研究，作出正确的判断。法庭的调查和研究都要根据法律进行，法律是法庭所固有的——这是笛卡尔提出天赋观念论的基本思想。

笛卡尔认为这些观念是理性所固有的，不是通过感官得来的。[14]因为这些观念就像法律一样，具有普遍性和必然性，而感性的观念不是如此，并没有普遍性和必然性，充其量只不过是一个一个的知觉，可以因情况不同而变异，可以有差错，至少是片面性的。因此，他断定感性观念是可疑的。

笛卡尔是为了肯定普遍的法则性而抛弃感性观念的片面性和可疑性，并不是断定感性观念全都虚假。当然，有时候他说的也有点过火，例如“把它们都当作假的看待”之类，但那是为了严格检查，把它们暂时隔离开来，并不是定案。但是有不少学者产生了误解，以为他一概排斥经验，完全排斥感性认识，是个主观唯心论者。笛卡尔并不是这样的人，他是科学家，只是反对专听道听途说、一味相信汇报而已。科学家要求获得普遍必然的真理，这是无可非议的，笛卡尔是这样，培根也是这样。问题仅仅在于怎样获得这种真理。培根强调知识只能来自感性经验，普遍的知识就在个别的知觉之中，因此提出归纳

方法，通过整理和排比，把普遍的东西从特殊的东西里面找出来。笛卡尔却认为普遍和特殊有性质上的不同，特殊加上特殊还是特殊，不能成为普遍，必须用一种本身就是普遍的东西贯穿进去，才能去伪存真，把特殊的东西统率为一体，成为普遍。从方法上说，培根用的是描述科学的方法，笛卡尔用的是理论科学的方法。

笛卡尔要求一以贯之，问题在于这个“一”是哪里来的。但是他说不出来。他举了许多例子，像数学、逻辑的范畴，思维的 “我”，绝对完满的上帝之类观念，都是感觉不到的，因此他说它们是天赋 的、理性所固有的。这话无异于说，它们本来就在那里。这是没有回答问题的答案，因此笛卡尔同柏拉图一样走进了死胡同。他的天赋观念一提出，就遭到了唯物论者霍布斯和伽桑狄的反驳。 [15]

后来洛克对天赋观念论的驳斥最为彻底 [16] 。他要求为我们的一切观念找出形成的历史，不容许任何观念例外。他指出我们生下来的时候什么观念都没有，心里一干二净，好像一张白纸，一切观念都是通过经验(感觉和反省)描绘到这张白纸上的。例如上帝这个观念不信宗教的人就根本没有，连出生在教徒家庭的人原来也不知道，只是从小就被别人不断地灌输进来的。逻辑和数学的观念也是这样，儿童和愚人都没有，全是人们后来学到的。就连 “我”的观念也不例外，儿童咿呀学语的时候并不知道“我”，总是用自己的名字来代替“我”字。人知道“我”是通过反省 的结果，反省也是经验。洛克反对认识论上的先验论，理由非常充足。

但是仔细分析可以发现笛卡尔和洛克也并不是完全对立的。笛卡尔认为感官的知觉不能形成普遍的观念，这一点与洛克对立，但是他并不一概反对经验。洛克所说的经验里也包括了笛卡尔所肯定的东西，这就是反省。笛卡尔认为并不是人一生下来就知道自己所固有的那些天赋观念，一定要用理性思考一番才能发现它们存在。这思考很像柏拉图所说的“回忆”(anamnesis)，作用与洛克所说的“反省”也差不多。只是洛克把它同感觉归为一类，笛卡尔却把它说得好像与感觉对立。笛卡尔看到了培根那里的感觉带着被动性，而科学的认识必须是主动的，所以强调理性的决定作用，可是这一强调就使理性孤立化

了。洛克看到了孤立化的毛病，才提出同属经验的反省来。有些学者似乎也看出了洛克的反省与笛卡尔的理性有共通处，但是不能从矛盾发展看问题，以为这是洛克的不彻底处。其实这是洛克吸取了笛卡尔的合理因素，设法排除其机械性的缺点。认识的主观能动作用，以后在德国古典哲学中才得到充分发展。笛卡尔和洛克在这个关键性的问题上迈出了可贵的第一步。

但是他们仅仅跨出了第一步。在感性和理性的关系问题上，他们还不能摆脱机械论：笛卡尔把它们机械地对立起来，洛克把它们机械地平列起来。一个见到理性高于感性，一个见到反省异于感觉，两人都没有看出发展关系。这个问题的解决还需要两个世纪。

笛卡尔的天赋观念论有许多明显的毛病，但是不可一概抹煞。它有合理的因素。因为笛卡尔发现科学认识不止是感性材料的机械堆积，它必须有一个扎扎实实的核心作为统帅，把形形色色的材料贯穿起来，统一成为有机的整体。这核心非常重要，没有它就没有科学，材料再多也只是一盘散沙。但是它并不是天上掉下来的，只是由综合、提高一般认识发展出来的。逻辑、数学的范畴看起来虽然非常光鲜，却只是用平常材料加工制造的。人类通过反复实践获得一些基本资料之后，又在实践中精炼、打磨，制成高级观念，作为以后扩大实践的指导，这样，人类的认识才能不断提高，从个别提高到一般，再从比较狭窄的一般提高到更加广阔的一般，永无止境。我们的各种科学就是这一类的高级观念，是全人类的千万年社会实践造成的，大大超出了个人实践的范围。个人置身于社会之中，不知不觉地接受着社会的遗产，拿着它参加现实的社会实践，同大家一道不断地修正和扩大这份遗产，再传给后世。笛卡尔发现这份遗产十分可贵，以为是上帝给的。这上帝其实就是我们的列祖列宗，我们感谢他们的辛勤劳动。

五、 笛卡尔的物理学

笛卡尔根据他的形而上学，建立了他对自然的学说。他认为物质性的事物，即形体，同灵魂一样是上帝创造的，它们的规律也同样是上帝给予的神圣规律，我们运用自己的理性，即自然的光明，同样可以认识自然界的真理。他的这些看法尽管披着宗教的外衣，却为科学争取了合法的地位。以往的杰出科学家们遭受宗教裁判所的镇压，现在笛卡尔出来给他们辩护。他抬出神圣不可侵犯的上帝来，宣称上帝的作品自然界也同样神圣，所以研究自然界的科学是不可侵犯的。这种对付宗教反动势力的办法，可说是以子之矛攻子之盾。

这样做要有一个前提，就是先把上帝自然化、理性化。笛卡尔在他的形而上学里已经做好了这件预备工作，所以在物理学里用不着费劲了。他放开手脚大讲那个以广延为属性的相对实体，即形体或物质世界，而把上帝和灵魂抛在一边。马克思和恩格斯在《神圣家族》里说："**笛卡尔** 在其**物理学** 中认为**物质** 具有独立的创造力，并把**机械** 运动看做是物质生命的表现。他把他的**物理学** 和他的**形而上学** 完全分开。在他的物理学的**范围** 内，**物质** 是唯一的**实体** ，是存在和认识的唯一根据。"[17] 这话非常精确地概括了笛卡尔物理学的特点，表明它就是机械唯物论。他在这个范围内不再讲上帝和灵魂了。

笛卡尔认为在形体世界里，一切形体，包括天体、地球和生物的躯体，都是作机械运动的物质。他甚至非常形象地说，给我物质和运动，我就可以给你构造出世界来。他所说的物质只有一种属性，就是具有长、宽、高三个向量的广延，因此物质的运动只能是广延性的位置移动。他把当时物理研究所采取的观点引进了哲学，像力学那样把一切运动都归结为机械运动，化质为量。

化质为量的想法使我们回忆起古代的原子唯物论，但并不是原子唯物论的直接继续。中间已经隔了漫长的中世纪。中世纪的经院哲学用质来解释一切，遇到无法说明的时候，就信口胡诌一个"隐秘的质"来搪塞，以掩盖自己的无知。近代的科学家们反其道而行之，用清楚明白的量来解释一切。这是当时的先进思想，笛卡尔作为它的光辉创导者之一，起了深远的影响。但这并不是最后的绝对真理，随着物质概念的演进，机械唯物论就要让位于更高级的理论了。

笛卡尔的机械唯物论与古代的原子唯物论有显著的不同。原子论者主张有原子也有虚空，虚空不是原子，原子在虚空中运动。这就是承认一个空虚的空间，作为原子运动的场所。牛顿的绝对空间说还保留着这种看法，笛卡尔否定了它。他不承认物质以外的空间，认为同一物质充满宇宙，所谓空间无非就是物质自身的广延。这种把物质和空间统一起来的看法，可以说在机械论上打开了一个缺口。在这个基础上，他猜测到天体是由于物质的涡旋运动形成的，因而产生了发展观的最初萌芽。

笛卡尔认为这充满宇宙的物质是无限可分的，也是永远运动的。所谓静止，只不过是相对于某物而言，例如我们坐在一只行驶的船上，相对于船体来说是静止的，但是相对于两岸说仍然是运动的。他把运动和物质放在一起，然而物质和运动在他眼里并不是一回事；他只能说物质有运动，不能说物质产生运动。运动是哪里来的?还是说不出来。他说，“我觉得很明显，只有上帝以它的全能创造了带着运动和静止的物质。”[18]这话等于说运动是本来就有的，说了等于没有说。在机械方法的支配下，人们不可能回答这个问题，笛卡尔也是一样。

上帝创造世界是一句空话，但是笛卡尔说时还是有他的新意。因为他已经对上帝概念作了改造，在他那里上帝已经不是一个专制君主，可以朝令夕改，而是一个讲道理的东西；它并不是胡乱地创造，而是创造一个有规律的世界，创造以后不但不任意篡改，而且永远协助这个世界严格遵循它的规律运动。上帝创造世界之后，就永远是那么多物质，永远是那么多运动，这运动从物质的这一部分传到那一部分，流转不已，总量却不增不减。这就是科学史上著名的“动量守恒定律。”后人又在新的条件下把它发展成为“能量守恒和转化定律”。

这几条机械唯物论的原则，在《哲学原理》一书中被应用到物理、天文、地球等方面，对大量具体科学问题进行了研究。他的这些研究在一般哲学史书籍里大概都不细谈，因为人们认为这只是科学史的内容。但是其中都贯彻了笛卡尔的方法论，贯彻了他的哲学思想，如果想深入体会这种方法论的精神实质，读一读《哲学原理》的后三卷还是有益的。他把这些内容写在《哲学原理》里，正是要说明具体

科学与哲学方法论的关系。他一贯重视这种关系，早在他最初发表的《谈谈方法》那本只有两万来字的小书里，就加了三个附录：《几何学》、《折光学》、《气象学》，作为使用他的方法的标本，实际上也就是他建立他的哲学时所依据的原料。

在《谈谈方法》的正文里他还举了血液循环论为例，视为新科学的典范。血液循环论是当时的新发现，作者是英国医生哈维 (Harvey)，并不是笛卡尔自己，但是他非常欣赏这种理论。过去人们把人和动物的身体看成盛着血液的皮囊，好像水壶一样。哈维经过艰辛的观察和研究，发现血液并不是像人们所想象的那样静止地盛在身体中，而是通过心脏和一定的血管通道不断地循环流动着。心脏的搏动把血液压进肺动脉，使它流入肺脏，然后又通过肺静脉流回心脏，再通过大动脉流到全身，最后又通过大静脉回到心脏。血液在动物活着的时候循环不已，一停止流动动物就死了。笛卡尔认为这正好说明了生命就在于血液的机械运动，血管和心脏的解剖结构使它必然这样循环，就像水泵压水一样，完全合乎机械原理，同几何学一样清楚明白，无可置疑。

这是非常典型的机械论科学。它通过观察实验收集经验材料，然后根据力学原理加以整理，总结成一个可以理解的理论体系。在当时，这样做的确是很令人满意的。这个例子也很具体地消除了我们的一个误解。它使我们看到，在具体的科学研究中，以笛卡尔为代表的理性主义者并没有排斥感性的观察，只是不以单纯的观察为满足，而要拿着一个合理的原则去分析和综合这些经验材料，把它们统一起来，放到适当的位置上组织成系统，从而抓住普遍必然的本质。

但是这样的唯物论确实有局限性。因为动物的身体作为一个形体，虽然遵守着力学规律，但是它不仅是一个形体，而且是一个有机的形体，还要遵守有机化学的、生物化学的、生理学的规律，它的运动大大地不止是机械运动。这是笛卡尔完全不了解的。他自以为找到了生命的本质，其实他连氧化作用都不知道，更不知道红血球的作用，不懂小循环与大循环的关系，怎么能了解血液循环的生理机制呢？我们肯定他的理论，只是肯定它走出了万里长征的第一步。第一步很

重要，但是有待于不断的新发展。如果把它绝对化，神圣化，遇到不能解释的新课题时不去进一步深入研究，就急忙地加以否定，斥为“不科学”，甚至要求通令禁止，那就不是维护科学，而是阻碍科学的发展了。因为那样做既违反唯物论，又违反辩证法，倒是符合经院哲学的精神的。

笛卡尔的机械唯物论还向纵深发展，进入生物学领域。他认为无机的自然界是机械的，有机的植物界也是机械的，连动物界都是机械的。禽兽会自己作机械运动，会飞会走，会吃会唱，但这些都是位置移动，所以都是自动的机器。我们对禽兽作力学式的研究，就像研究石头、土块、流水、狂风一样。甚至对人的身体也可以作机械的研究，身体由血、肉、骨头组成，也是一台机器，我们可以解剖它，从而认识它的运动规律，也可以在出现故障的时候修理它，使它恢复健康。

可是人毕竟和禽兽不一样，他会思想，有感情，有意志。笛卡尔认为这些都不是物质的属性，而是属于不朽的灵魂的。活着的人有灵魂住在身体里指挥一切行动，所以不是机器，我们不能用机械规律来解释人的道德、政治、科学、艺术。这是笛卡尔机械唯物论的最后极限。这个最后极限要到一百年之后才被彻底的机械唯物论所打破，拉美特利医生在笛卡尔的启发下进一步研究，宣布人的心灵也是物质的，人也只不过是一台机器。

然而机械唯物论在十八世纪取得全线大捷、奏凯班师之日，也正是它告老归田、走进历史博物馆之时。因为人虽然是物质，不是神，物质却并不是仅仅具有长、宽、高的东西，它是不断发展着的。人和猴子都是动物，人却并不是猴子，而是猴子的发展。笛卡尔把人和猴子机械地对立起来，拉美特利把人和猴子机械地等同起来，都不能说明人的本质。要解决这个问题，必须抛弃约束思想的机械论。机械论曾经保护了青年时期的唯物论，但它已经变成了一层僵硬的皮壳，唯物论只有冲破它，才能从蛹变成色彩缤纷的蝴蝶。

笛卡尔是机械唯物论的创始人，但他不仅有创立它的功绩，也有舍弃它的勋劳。他不像有些人那样只知作茧自缚，而以科学家的实事

求是精神自强不息，在机械论碰了钉子的时候开动脑筋另辟途径，向辩证法靠拢。他在数学上的伟大发明解析几何，就是其中光辉的一例。过去，几何和代数是两门科学，几何研究图形，代数研究数，图形和数被认为是两回事。笛卡尔不满意这两门科学孤立研究的抽象性，企图使它们具体化，把它们联系起来。他通过他所设计的坐标系统标示法，以及他对于变数的深入研究，证明几何问题可以归结为代数问题，在求解时可以运用全部代数方法。这是数学史上一个重大的突破。正像恩格斯所说的那样："数学上的转折点是笛卡尔的**变数**。有了变数，**运动** 进入了数学，**有了变数，辩证法** 进入了数学，**有了变数，微分和积分也就立刻成为必要的了**"。[19]

六、 身心关系

二元论者笛卡尔把灵魂和形体完全分开，但是科学家笛卡尔又不能忍受这种割裂。于是他只有把他的机械论打点折扣，暗暗向唯物论靠拢。他在《哲学原理》第二部第二节中说，"某一种形体是比世界上的其他各种形体更紧密地和我们的灵魂联结在一起的。"这里说的某种形体，就是我们的肉体。他晚年研究人的生理和心理问题，写成他的最后一部著作《论灵魂的感情》，就在两个实体之间寻找联系。

他认为我们是灵魂和形体的联合体，虽然灵魂不是形体，形体也不是灵魂，但是二者联系得如此密切，仿佛灵魂是形体的样式似的。外界的物质事物以它们的运动影响我们的身体器官，使我们的身体发热或者疼痛，产生激动的情绪时，我们的心灵中就形成避开的念头。从二元论看来，这是两个过程，一个在彼岸，一个在此岸，中间隔着一道鸿沟，可是这鸿沟上仿佛有一道桥连接着似的。反过来也是一样，我心里要想做一件事情的时候，这是灵魂中的思想活动和意欲活动，但是我身上的肌肉就伸缩起来，使我的腿迈出去，使我的手举起来干那件事。这道从彼岸到此岸、从此岸到彼岸的无形桥梁，究竟是怎么一回事呢？这就是笛卡尔所要解决的身心交感问题。

为了解决这个问题，笛卡尔试图描述灵魂与形体联结的方式。他从亚里士多德那里借来一个比方，说这就像舵手坐在船上一样：水流触动船舵，船舵通过一系列的机械装置把水流的情况传到舵轮，最后传到把着舵轮的舵手，于是舵手知道了这种情况；舵手经过一番考虑，决定调整航向，他扳动舵轮，舵轮带动传递装置，最后带到了船舵，船就向那个方向转动了。笛卡尔为了说明这个过程，详细研究了人体解剖学和生理学，但都是用机械论作指导的，着眼于血液、神经中的运动，想找出这种运动是怎样传导的。但是这样做还不能说明从形体到灵魂的过渡，他终于一直追索到了大脑，找到了大脑中间一个叫做松果腺的小腺体上，认为这就是关键的所在。他认为这就是舵楼，我们的灵魂就驻守在这个地方。松果腺接受来自身体各个部分的“生精”[20]，把其中所运载的运动转交给灵魂，由灵魂把它变成感情和观念。这是内传的过程，同样也有一个外传的过程：灵魂在松果腺里把它的观念传达给其中的“生精”，“生精”就带着这些运动往外传，通过神经和血管，传到肌肉里，肌肉就发生收缩和舒张。这松果腺被他说得好像一个总交换台，“生精”就好像电流似的。从现代医学的观点看，笛卡尔这个说法当然是不对的，因为松果腺的作用并不是交换情报，而是制约身体的生长的。当时的科学还不知道内分泌，还没有发现神经中枢，所以笛卡尔闹出了笑话。不过这也没有什么可笑，一个世纪以后的拉美特利医生在这一点上也同样没有弄对。

笛卡尔虽然在医学上弄错了，但是在思想上却开辟了一条新路。因为他这个说法等于否定了二元论，把灵魂物质化了。他要给灵魂找出一个所在地，而任何地点都是有长、宽、高的，按照笛卡尔的说法，也就是物质。灵魂居然能有一个所在地，那不等于说它有广延，因而就是物质吗?要走出二元论的死胡同，这是一条正路。这条路的开辟者就是那死胡同的建立者，可以说解铃人还是系铃人。他在这死胡同里钻了一辈子，钻出无穷无尽的矛盾，深知其中艰苦，终于在晚年亲手捅开了一个透气的窗户。他的学生中间有部分人从这个窗户里吸到新鲜空气，就努力扩大它，终于走到了唯物论。这就是笛卡尔学派中的左翼，其代表人物是勒·鲁瓦(Le Roy)、卡巴尼斯(Cabanis)等人。

走出二元论的绝境是笛卡尔以后哲学家们的共同要求，但是走法可以很不相同。有一些人看中笛卡尔的心物共同来源上帝，要从这一点上突围。斯宾诺莎干的非常出色，他把上帝等同于自然，以泛神论的形式向唯物的一元论迈进。但是马勒布朗士却相反，把上帝说成一切，也就是把物质化为精神，走向唯心的一元论。还有些人，以荷兰人格林克斯(Geulincx)为首，称为机缘论者（occasionalistes）。他们保留二元论的观点，认为有两个实体，但是在这两个不同的实体之间有一种天然的契合关系。灵魂与形体是天然契合的，并不用哪个影响哪个，好像两个时钟，一个指着十二点时，另一个也指着十二点，并不用哪个推动哪个。这种说法可以说是骑墙派。最后一个是莱布尼茨，他把精神和物质这两个截然不同的实体磨得粉碎，称为单子，认为单子有不同的等级，带有不同程度的意识。这种做法也是把物质精神化了。他说单子与单子之间没有窗户可通，但是有一种预先注定了的和谐，彼此若合符节，宛如铜山西崩，洛钟东应。这就是所谓“前定和谐说”，其中容纳了格林克斯两个时钟的说法，但不是骑墙派，因为它的基础是唯心的单子论。

笛卡尔在经院哲学唯心论走到绝路的时候，提出了他的二元论，这是一条新路。当他的二元论再走上绝路的时候，他又提出了身心交感说，这又是一条新路。新路是在山重水复疑无路的时候提出来的，给人们提供一个可以走的新方向，走下去可以柳暗花明又一村。但是走过了柳暗花明又会遇到新的山重水复，还要找路。路是人走出来的，不走就没有路。

任何道路，包括新开辟的在内，都是曲折的，也都可以有不同的走法。在科学的道路上艰难险阻是正常的。谁都可以摔跤。摔跤并不可怕，爬起来再走。怕只怕躺下不走，或者转过身往回跑。笛卡尔不是那种人，而是不断创新，永不停息的。他以后的人在他开辟的新路上往前走，又各有各的走法。他们有的先进一些，有的保守一些，这也没有什么奇怪。哲学思想的发展是一个社会性的集体活动，总的看来是一步一步前进的，局部的差池只是暂时的，也不失为总的进程中的一个环节，我们正好从其中捕捉历史辩证法的脉搏。

七、 尾声

笛卡尔是世界史上的著名人物，但是他只过了普普通通的一生。在他的一生中，并没有什么轰轰烈烈的壮举激荡人心，也没有什么可歌可泣的事迹供人凭吊。他只是把自己的全部精力贡献给了科学。

他不是声名煊赫的神学博士，连教授也没有当过，但是有很多学友，很多门人。他的教学活动和他的研究活动一样，都是私人性质的。他也教过一些有地位的人，例如公主和女王，但不是太师少保，只是个依人篱下的家庭教师而已。他没有莱布尼茨那么富贵，却也不像斯宾诺莎那样贫贱，只是同他们两人一样终生未娶，没有享受过家庭生活的幸福。他生过一个私生女儿，不幸夭亡，使他终生遗憾。

他身体孱弱，精力不旺，只活了五十来岁，勉强算是中寿。但是在这不很长的一生里，他不断地研究和教人，成为传播新思想的一代宗师、人们的良师益友。由于坚持科学研究和传播先进思想，他遭到过落后势力的反对，讲学受到限制，著作列为禁书。但总算应付得还可以，没有进过法庭和监狱，也没有尝过驱逐的滋味，身后还算享到一点哀荣。

这位深刻的思想家有两个突出的特点：敢于除旧，勇于创新。他为人类作出了一系列可贵的贡献，但是最可贵的是他的求新精神、求实作风。他是普通人，也和所有的人一样，不是完人，有缺点，有矛盾，身上还带着不少旧时代的印记，思想中的矛盾起伏不已。如果挑剔他的毛病，那是相当多的。但是这一切都不足以掩盖这块哲学史上划时代的里程碑。我们应当批判地继承全部文化遗产，但是批判一点也不能离开历史。对待笛卡尔和他的哲学也只能采取这样的科学态度。

王太庆

参考书目

1. Œuvres complètes de Descartes. éd. par Paul ＆ Tannery, 10-vols, Paris, 1897-1910.

2. René Descartes Philosophische Werke.übers.von A.Buchnau, 2 Bde, Leipzig, 1922.

3. The Philosophical Works of Descartes.tr.by E.S.Haldane ＆ C.T.R.Rosse, 2 vols, Cambridge, 1911-1912.

4. Kuno Fischer, Geschichte der neuern Philosophie, Ister Bd, Descartes Leben, Werke und Lehre, Heidelberg, 1897.

5. Norman Kemp Smith, Studies in the Cartesian Philosophy.London ＆ New York, 1902.

6. Norman Kemp Smith, New Studies in the Philosophy of Descartes.London, 1952.

7. Etienne Gilson, Etudes sur le rôle de la pensée médiévalle dans la formation du système cartesien.Paris, 1930.

8. Jean Laporte, Le rationalisme de Descartes.Paris, 1950.

9. Michael Hooker (ed), Critical and Interpretive Essays. Baltimore, 1978.

10. Jonathan Rée, Descartes.London, 1974.

11. Karl Jaspers, Descartes und die Philosophie.Berlin, 1956.

12. F.Engels.Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft.

---

[1] 本文原名为《笛卡尔》，发表于《西方著名哲学家评传》第四卷，山东人民出版社，1984年。

[2] Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences, 见Œuvres de Descartes, èd. par C.Paul et P.Tannery, Paris, 1897—1910, tome VI, lère partie，简称《谈谈方法》。

[3] Le monde, ou de la lumiére (1633).

[4] Meditationes de prima philosophia，后来译成法文，题为Les méditations métaphysiques。

[5] Principia philosophiae，法文译本题为Les principes de la philosophie。

[6] Traité des passions de l'âme.

[7] Regulae ad directionem ingenii.

[8] De la formation du foetus.

[9] Adrien Bailler, La vie de Monsieur Descartes.见Ch, Adam, vie et œuvres de Descartes, Paris, 1910, 即全集第12卷。

[10] Discours de la méthode, lère partie.

[11] Principia philosophiae, pars I, 1.

[12] Discours de la méthode, 3ème partie.

[13] Principia philosophiae, Lettre de L'auteur à celui qui a traduit le livre.

[14] Meditationes III：“在这些观念中间，我觉得有一些是我天赋的，有一些是从外面来的，有一些是我制造出来的。”

[15] 见Meditationes de prima philosophia的附录。

[16] 见Locke, An Essay concerning Human Understanding, Bk, I。

[17] 《马克思恩格斯全集》，第2卷第160页，人民出版社1957年版。

[18] Principia philosophiae, pars II, 36。

[19] 恩格斯：《自然辩证法》，第236页，人民出版社1971年版。

[20] Les esprits animaux，一个旧医学概念。据说有一种东西，由血液的精华形成，是运动的运载工具。这当然是出于想象的。旧译按字面译为“动物精神”，那是出于误解，因为说的根本不是什么精神，而是一种物质性的东西。

谈谈正确运用自己的
理性在各门学问里
寻求真理的方法

说明

这篇谈话[1]要是一口气读完嫌太长，可以把它分成六个部分。第一部分，大家可以看到，是一些对于各门学问[2]的看法。第二部分，是作者所寻求的那种方法的几条主要的规则。第三部分，是他从这种方法里引导出来的几项行为守则。第四部分，是他用来证明神[3]存在、证明人的灵魂[4]存在的那些理由，也就是他的形而上学[5]的基础。第五部分，是他研究过的一系列物理学[6]问题，特别是对于心脏运动以及其他医学方面难题的解释，还有我们的灵魂与禽兽的灵魂的区别。最后一部分，是作者认为一定要做哪些事情才能在自然研究方面比过去前进一步，以及是哪些理由促使他写书。

---

[1] 作者把这本书的书名题为《谈……》（Discours…），不像一般学术论著那样题为《论……》（Traité或Dissertatio…）。这是他有意让一般读者来阅读和评论他的文章，不想落入高头讲章的窠臼。为了这个目的，他宁愿用当时人人能读的口语法语写作，不用文人学士的拉丁文。这个意思他在本书里已经一再表露，如在第4页（中译本第5页）的第二段，以及第77—78页（中译本第59—60页）。此外，他还在1637年3月给Mersenne的信里写道："可是我已经很了解您对这个标题的反对意见，因为我并不命名为《方法论》，而名之为《谈谈方法》，这就等于《关于方法的引言或意见》，以表明我并不打算讲授这种方法，只想谈谈它。因为，大家会从我所说的看出，它是实践多于理论，而且我还把以后的几篇论文称为《这种方法的试探》，这是由于我认为如果没有这种方法是发现不了那些论文里包含的东西的。此外我还在第一篇谈话里加进了某些形而上学上、物理学上和医学上的东西，表明这种方法可以用到各种题材上。"作者的这种态度表面上看是谦虚，实质上是以实事求是的作风来反对当时居统治地位的经院哲学的空洞与虚骄。——中译者，下同。

[2] les sciences，这里指的并不是今天意义的“科学”，而是当时意义的各种知识，既包括数学、几何，也包括历史、传记以及诗词、小说等等。作者是见到当时的知识不可靠，要用他的方法排除其中的虚假成分，从而建立真正的科学。

[3] Dieu，基督教的唯一的神，旧教(天主教)称为天主，新教又称上帝。作者借用宗教神学的这一范畴来建立他自己的哲学，略去神之为信仰对象的意义，把它看成绝对的本体，作为一切存在的依据，以及正确认识的基础。

[4] l'âme，原来指生命的根本，由于思想是生命的一个方面，所以生命的根本也是思想的根本。作者借用宗教神学的灵魂范畴来建立他自己的知识论，所以强调灵魂之为思想的根本，定为两个相对本体之一，称为心灵（l'esprit, mens），与形体（le corps）相对。

[5] la métaphysique，指哲学中最根本的部分。这个词原来出于亚里士多德的著作TA META TA ΦΥΣΙΚΑ，即《物理学以后诸篇》，是后人将亚里士多德遗稿中关于根本哲学的篇章编在一起置于《物理学》之后，以后拉丁文译者便用拉丁字母转写这个名称，成为Metaphysica，中文译为《形而上学》。这部书讨论的是“是者之为是者”（τὸὂνῇὂν），即关于是者的理论。作者继承了亚里士多德的思想，也将他的最根本的哲学称为 “形而上学”或“第一哲学”。

[6] la physique，指自然科学，如光学、生物学、天文学等，但不是指亚里士多德的 “物理学”。亚里士多德的“物理学”是关于自然界（Φύσιϛ）的一般理论，即自然哲学。笛卡尔的自然哲学称为“物质性东西的原理”。

第一部分

良知[1]，是人间分配得最均匀的东西。因为人人都认为自己具有非常充分的良知，就连那些在其他一切方面全都极难满足的人，也从来不会觉得自己的良知不够，要想再多得一点。这一方面，大概不是人人都弄错了，倒正好证明，那种正确判断、辨别真假的能力，也就是我们称为良知或理性的那种东西，本来就是人人均等的；我们的意见之所以分歧，并不是由于有些人的理性多些，有些人的理性少些，而只是由于我们运用思想的途径不同，所考察的对象不是一回事。因为单有聪明才智是不够的，主要在于正确地运用才智。杰出的人才固然能够做出最大的好事，也同样可以做出最大的坏事；行动十分缓慢的人只要始终循着正道前进，就可以比离开正道飞奔的人走在前面很多。

拿我来说，就从来没有以为自己的才智完美，有什么胜于常人的地方。甚至于我还常常希望自己能有跟某些人一样敏锐的思想，一样清楚分明[2]的想象[3]，一样广博或者一样鲜明的记忆。除了这些以外，我不知道还有什么别的品质可以使才智完美，因为拿理性或良知来说，既然它是唯一使我们成为人、使我们异于禽兽的东西，我很愿意相信它在每个人身上都是不折不扣的，很愿意在这一方面赞成哲学家们[4]的意见，就是：同属[5]的各个个体只是所具有的偶性[6]可以或多或少，它们的形式[7]或本性并不能多点少点。

不过我可以大胆地说，我觉得自己非常幸运，从年轻的时候起，就摸索到几条门路，从而作出一些考察，得到一些准则，由此形成了一种方法。凭着这种方法，我觉得有办法使我的知识逐步增长，一步一步提高到我的平庸才智和短暂生命所能容许达到的最高水平。因为我已经用这种方法取得了那么多的成果，尽管我对自己的评判一贯从严，总是力求贬抑，不敢自负，尽管我用哲学家[8]的眼光看世人从事的各种活动和事业，觉得几乎没有一样不是虚浮无益的，我还是抑制

不住对自己认为在寻求真理方面已经取得的那种进展感到极大的满意，觉得前途无量，如果在正派人从事的行业中有一种是确实有益而且重要的，我敢相信那就是我所挑选的那一种。

然而很可能这是我弄错了，也许只捞到点黄铜、玻璃，我却把它当成了金子、钻石。我知道，在牵涉到自己本人的事情上，我们是非常容易弄错的；朋友的评判对我有利的时候，也是非常值得我们怀疑的。不过，我很愿意在这篇谈话里向大家说清楚我走过哪些道路，把我的经历如实地一一描绘出来，使大家都能作出评判，好从群众的议论里听取大家对我的意见。这可以说是我在惯常采用的那些自我教育办法之外添上的一种新办法。

因此，我并不打算在这里教给大家一种方法，以为人人都必须遵循它才能正确运用自己的理性；我只打算告诉大家我自己是怎样运用我的理性的。从事向别人颁布训条的人一定认为自己比别人高明，如果稍有差错就该受到责备。可是这本书里提供的只是一种传记性的东西，也可以说只是一种故事性的东西，其中除了某些可以仿效的例子以外，也许还可以找到许多别的例子大家有理由不必遵循，所以我希望它会对某些人有益而对任何人无害，也希望我的坦率能得到大家的赞许。

我自幼受书本教育。由于听信人家的话，认为读书可以得到明白可靠的知识，懂得一切有益人生的道理，所以我如饥似渴地学习。可是等到学完全部课程，按例毕业，取得学者资格的时候，我的看法就完全改变了。因为我发现自己陷于疑惑和谬误的重重包围，觉得努力求学并没有得到别的好处，只不过越来越发现自己无知。可是我进的是欧洲最著名的学校[9]，如果天下有饱学之士的话，我想那里就该有。我把这所学校里别人所学的功课全部学完，甚至不以学校讲授的学问为满足，凡是大家认为十分稀奇、十分古怪的学问[10]，只要捞得到讲它的书，我统统读了。此外，我也知道别人对我的评判，我没有见到任何人认为我不如我的同学，虽然他们当中已经有几位被选定为老师的接班人了。最后，我觉得我们这个时代人才辈出，俊杰如云，不亚于以往任何时代，这就使我可以自由地对所有的人作出我自

己的判断，认为世界上根本没有一种学说真正可靠，像从前人们让我希望的那样。

尽管如此，我还是重视学校里所受的各种训练。我很明白：学校里教的语言文字[11]，是通晓古书的必要条件；寓言里的机智，可以发聋振聩；史传上的丰功伟业，可以激励人心；精研史册，可以有助于英明善断；遍读好书，有如走访著书的前代高贤，同他们促膝谈心，而且是一种精湛的交谈，古人向我们谈出的只是他们最精粹的思想。我也明白：雄辩优美豪放无与伦比；诗词婉转缠绵动人心弦；数学有十分奥妙的发明，用处很大，既能满足好奇心，又能帮助各种技艺，减轻人们的劳动；宣扬风化的文章包含许多教训、许多箴言，劝人淑世为善；神学指引升天大道：哲学[12]教人煞有介事地无所不谈，博得浅人敬佩；法学、医学等类学问给治学者带来盛名厚利。而且我还明白：博学旁通，连最迷信、最虚妄的东西也不放过，是有好处的，可以知道老底，不上它们的当。

可是我认为自己用在语言文字上的功夫已经够多，诵读古书、读历史、读寓言花的时间也已经不少。因为同古人交谈有如旅行异域，知道一点殊方异俗是有好处的，可以帮助我们比较恰当地评价本乡的风俗，不至于像没有见过世面的人一样，总是以为违反本乡习惯的事情统统是可笑的、不合理的。可是旅行过久就会对乡土生疏，对古代的事情过分好奇每每会对现代的事情茫然无知。何况寓言使人想入非非，把许多不可能的事情想成可能。就连最忠实的史书，如果不歪曲、不夸张史实以求动听，至少总要略去细枝末节，因而不能尽如原貌；如果以此为榜样亦步亦趋，每每会同传奇[13]里的侠客一样陷于浮夸，想出来的计划每每会无法实现。

我很看重雄辩，并且热爱诗词。可是我认为雄辩和诗词都是才华的产物，而不是研究的成果。一个人只要推理能力极强，极会把自己的思想安排得明白易懂，总是最有办法使别人信服自己的论点的，哪怕他嘴里说的只是粗俗的布列塔尼[14]土话，也从来没有学过修辞学。一个人只要有绝妙的构思，又善于用最佳的辞藻把它表达出来，是无法不成为最伟大的诗人的，哪怕他根本不知道什么诗法。

我特别喜爱数学，因为它的推理确切明了；可是我还看不出它的真正用途，想到它一向只是用于机械技术，心里很惊讶，觉得它的基础这样牢固，这样结实，人们竟没有在它的上面造起崇楼杰阁来。相反地，古代异教学者们写的那些讲风化的文章好比宏伟的宫殿，富丽堂皇，却只是建筑在泥沙上面。他们把美德捧得极高，说得比世上任何东西都可贵；可是他们并不教人认识清楚美德是什么，被他们加上这个美名的往往只是一种残忍，一种傲慢，一种灰心，一种弑上。

我尊敬我们的神学，并且同别人一样要求升天。可是人家十分肯定地说：最无知的人也同最博学的人一样可以进天堂，指引人们升天的天启真理不是我们的智力所能理解的。我听了这些话，就不敢用我的软弱推理去窥测那些真理了。我想一定要有天赐的特殊帮助，而且是个超人，才能从事研究那些真理，得到成就。

关于哲学我只能说一句话：我看到它经过千百年来最杰出的能人钻研，却没有一点不在争论中，因而没有一点不是可疑的，所以我不敢希望自己在哲学上的遭遇比别人好；我考虑到对同一个问题可以有许多不同的看法，都有博学的人支持，而正确的看法却只能有一种，所以我把仅仅貌似真实的看法一律看成大概是虚假的。

至于其他的学问，既然它们的本原 [15] 是从哲学 [16] 里借来的，我可以肯定，在这样不牢固的基础上绝不可能建筑起什么结实的东西来。这类学问所能提供的名利，是不足以促使我去学习它们的，因为谢天谢地，我并不感到境遇窘迫，要拿学问去牟利，以求改善生活；我虽不像犬儒派 [17] 那样自称藐视荣誉，对于那种只能依靠虚假的招牌取得的名声我是很不在意的。最后说到那些骗人的学说，我认为已经摸清了它们的老底，再也不会上当受骗，不管它是炼金术士的包票，还是占星术士的预言，是巫师的鬼把戏，还是那些强不知以为知的家伙的装腔作势、空心牛皮。

就是因为这个缘故，一到年龄容许我离开师长的管教，我就完全抛开了书本的研究。我下定决心，除了那种可以在自己心里或者在世界这本大书里找到的学问以外，不再研究别的学问。于是趁年纪还轻的时候就去游历，访问各国的宫廷和军队，与气质不同、身份不同的

人交往，搜集各种经验，在碰到的各种局面里考验自己，随时随地用心思考面前的事物，以便从中取得教益。因为在我看来，普通人的推理所包含的真理要比读书人的推理所包含的多得多：普通人是对切身的事情进行推理，如果判断错了，它的结果马上就会来惩罚他；读书人是关在书房里对思辨的道理进行推理，思辨是不产生任何实效的，仅仅在他身上造成一种后果，就是思辨离常识越远，他由此产生的虚荣心大概就越大，因为一定要花费比较多的心思，想出比较多的门道，才能设法把那些道理弄得好像是真理。我总是如饥似渴地要求学会分清真假，以便在行动中心明眼亮，一辈子满怀信心地前进。

的确，我在专门考察别国风俗的阶段，根本没有看到什么使我确信的东西，我发现风俗习惯是五花八门的，简直同我过去所看到的那些哲学家的意见一样。所以我由此得到的最大的好处就是大开眼界，看到有许多风俗尽管我们觉得十分离奇可笑，仍然有另外一些大民族一致赞成采纳，因此我懂得不能一味听从那些成规惯例坚信不疑，这样，我就摆脱了许多错误的看法，免得我们天然的灵明[18]受到蒙蔽，不能听从理性。可是，我花了几年工夫像这样研究世界这本大书、努力取得若干经验之后，终于下定决心同时也研究我自己，集中精力来选择我应当遵循的道路。这样做，我觉得取得的成就比不出家门、不离书本大多了。

---

[1] le bon sens，指一种良好的官能，不同于可以弄错的感觉官能如视、听等。这是一种绝对正确的分辨能力，有如孟子所谓不虑而知的良知，即理性。但是作者此处所用的意义不同于中国人所理解的分辨善恶的能力，而是指分辨真假的能力，即理性的知识论意义而非伦理学意义。此外，这里用的也不是斯多亚派智慧的意思，如《引导心智的规则》中所说的那种bona mens ［良心］。

[2] net et distinct，指既干净又没有混淆。这是作者心目中的真理标准。net有时也写作clair［明白］。

[3] l'imagination，指心灵的一种能力，根据对象的痕迹形成形象，因此为发明、创造所必需，不是一般所谓胡思乱想的意思。

[4] 指当时占统治地位的经院哲学家们。

[5] l'espèce，拉丁文作species，指“种”（genus）下面的“属”。

[6] l'accident，经院哲学从亚里士多德哲学中继承来的范畴，指一种性质，缺了或加上它并不影响某物之为某物。

[7] la forme，经院哲学从亚里士多德哲学中继承来的范畴，指一种性质，为某物之为某物所必需。

[8] 指真正的哲学家，即爱智者。

[9] 法国西部安茹省拉弗莱什城的亨利四世公学，一所由国王设立、交耶稣会士办理的贵族学校。笛卡尔于1604年入学，1616年得硕士学位。

[10] 指炼金术、占星术、手相术、土占术、通灵术、巫术之类。

[11] 指古代的希腊文和拉丁文，是该校的基础课，于一年级、二年级、二年级修习。

[12] 指当时流行的经院哲学，该校于最后三个学年讲授。

[13] 欧洲十六世纪有著名小说《唐·吉诃德》，给人深刻印象。

[14] Bretagne，法国西北部一个半岛，与英国隔海相望，居民的方言很难懂。

[15] le principe，原意是“开始”，即希腊哲学的ὰϱχὴ，我国一向译为“原则”或“原理”，是在它的本义“原始”上加了“规则”或“道理”的意思，这里用的不是这个词义。

[16] 指占统治地位的经院哲学。

[17] le cynique，古希腊苏格拉底以后的一个支派，以愤世嫉俗著称。

[18] la lumière naturelle，指良知。

第二部分

我那时在日耳曼，是那场尚未结束的战争[1]把我招引到了那里。我参观皇帝[2]加冕后回到部队的时候，冬天已经到了，只好留在驻地[3]。那里既找不到人聊天解闷，幸好也没有什么牵挂，没有什么情绪使我分心，我成天独自关在一间暖房里，有充分的闲暇跟自己的思想打交道。在那些思想当中，第-个是我注意到：拼凑而成、出于众手的作品，往往没有一手制成的那么完美。我们可以看到，由一位建筑师一手建成的房屋，总是要比七手八脚利用原来作为别用的旧墙设法修补而成的房屋来得整齐漂亮。那些原来只是村落、经过长期发展逐渐变成都会的古城，通常总是很不匀称，不如一位工程师按照自己的设想在一片平地上设计出来的整齐城镇；虽然从单个建筑物看，古城里常常可以找出一些同新城里的一样精美，或者更加精美之处，可是从整个布局看，古城里的房屋横七竖八、大大小小，把街道挤得弯弯曲曲、宽窄不齐，与其说这个局面是由运用理性的人的意志造成的，还不如说是听天由命。如果考虑到这一点，那就很容易明白，单靠加工别人的作品是很难做出十分完美的东西的。我也同样想到，有些民族原来处于半野蛮状态，只是逐步进入文明，感到犯罪和争吵造成麻烦，迫不得已才制定了法律，它们的治理程度就比不上那些一结成社会就遵奉某个贤明立法者的法度的民族。由神一手制定清规的真宗教[4]，就确实精严无比，胜过其他一切宗教。拿人的事情来说，我认为，斯巴达之所以曾经十分强盛，并不是因为它的每一条法律都好，其中就有许多条非常古怪，甚至违反善良的风俗[5]；其所以如此，原因在于它的全部法律是由一个人制定的，[6]是为着同一个目的的。我又想到，书本上的学问，至少那些只说出点貌似真实的道理、却提不出任何证据的学问，既然是多数人的分歧意见逐渐拼凑堆砌而成的，那就不能像一个有良知的人对当前事物自然而然地作出的简单推理那样接近真理。我还想到，既然我们每个人在成年以前都当过儿童，都不能不长期受欲望和教师的支配，教师们的意见又常常是互相抵触的，而且谁的教导都未必总是正确，那么，我们的判断要想一尘不

染，十分可靠，就像一生下来就完全运用理性、只受理性指导一样，那是简直不可能的。

我们虽然没有见过谁把全城的房屋统统拆光，只是打算换过样式重建，把街道弄漂亮；可是常常看到许多人把自己的房子拆掉，打算重盖，也有时候是因为房子要塌，或者房基不固，不得不拆。以此为例，我相信：个人打算用彻底改变、推翻重建的办法改造国家，确实是妄想；改造各门学问的主体，或者改造学校里讲授各门学问的成规，也是同样办不到的；可是说到我自己一向相信的那些意见，我却没有别的好办法，只有把它们一扫而空，然后才能换上好的，或者把原有的用理性校正后再收回来。我深信，用这种办法做人，得到的成就一定可观，大大超过死守旧有的基础、一味依赖年轻时并未查明是否真实就贸然听信的那些原则。因为我虽然看到这样做有种种困难，那些困难却不是无法克服的，并不像涉及公众的事情那样，哪怕鸡毛蒜皮，改革起来都困难无比。那些大体制推倒了就极难扶起，甚至动摇了就极难摆稳，而且垮下来是十分可怕的。至于它们的毛病，那是有的，单凭它们的分歧就足以肯定它们有毛病，可是习惯确实已经使毛病大大减轻，甚至在不知不觉中使大量毛病得以免除，或者得到改正，我们凭思虑是做不到那么好的。而且，沿用旧体制几乎总是比改换成新体制还要好受一些；旧体制好比盘旋山间的老路，走来走去就渐渐平坦好走了，还是照着它走好，不必翻大山过深沟抄直走。

因此，有些人飞扬浮躁，门第不高，家赀不厚，混进了官场，却老想改革政治，我是绝不能赞成他们的。我要是想到这本书里有一点点东西可以令人怀疑我有那么愚蠢，我就会十分懊悔让它出版了。我的打算只不过是力求改造我自己的思想，在完全属于我自己的基地上从事建筑。尽管我对自己的工作相当满意，在这里向大家提出一个样品，这并不表明我有意劝别人学我。那些得天独厚的人也许会有比我高明的打算，可是对于很多人来说，我很担心我这个打算已经太大胆了。单拿下决心把自己过去听信的意见统统抛弃这一点说，就不是人人都应当效法的榜样。世界上的人大致说来只分为两类，都不宜学这个榜样。一类人自以为高明，其实并不那么高明，既不能防止自己下仓促的判断，又没有足够的耐性对每一件事全都有条有理地思想，因

此，一旦可以自由地怀疑自己过去接受的原则，脱离大家所走的道路，就永远不能找到他所要走的捷径，一辈子迷惑到底。另一类人则相当讲理，也就是说相当谦虚，因而认定自己分辨真假的能力不如某些别人，可以向那些人学习，既然如此，那就应该满足于听从那些人的意见，不必自己去找更好的了。

至于我自己，如果我一直只有一位老师，或者根本不知道自古以来学者们的意见就是分歧的，那我就毫无疑问属于后一类。可是，我在学生时期就已经知道，我们能够想象得出来的任何一种意见，不管多么离奇古怪，多么难以置信，全都有某个哲学家说过。我在游历期间就已经认识到，与我们的意见针锋相对的人并不因此就全都是蛮子和野人，正好相反，有许多人运用理性的程度与我们相等，或者更高。我还考虑到，同一个人，具有着同样的心灵，自幼生长在法兰西人或日耳曼人当中，就变得大不相同；连衣服的样式也是这样，一种款式十年前时兴过，也许十年后还会时兴，我们现在看起来就觉得古里古怪，非常可笑。由此可见，我们所听信的大都是成规惯例，并不是什么确切的知识；有多数人赞成并不能证明就是什么深奥的真理，因为那种真理多半是一个人发现的，不是众人发现的。所以我挑不出那么一个人我认为他的意见比别人更可取，我感到莫奈何，只好自己来指导自己。

不过，我好像一个在黑暗中独自摸索前进的人似的，下决心慢慢地走，每一样东西都仔细摸它一摸，这样虽然进步不大，至少保得住不摔倒。我甚至于宁愿先付出充分的时间为自己所要从事的工作拟出草案，为认识自己力所能及的一切事物寻找可靠的方法，而不一开始就大刀阔斧把过去未经理性指引潜入我心的一切意见完全抛弃。

我早年在哲学方面学过一点逻辑，在数学方面学过一点几何学分析和代数。这三门学问似乎应当对我的计划有所帮助。可是仔细一看，我发现在逻辑方面，三段论式和大部分其他法则只能用来向别人说明已知的东西，就连鲁洛[7]的《学艺》之类也只能不加判断地谈论大家不知道的东西，并不能求知未知的东西。这门学问虽然确实包含着很多非常正确、非常出色的法则，其中却也混杂着不少有害或者多

余的东西，要把这两类东西区别开来，困难的程度不亚于从一块未经雕琢的大理石里取出一尊狄雅娜像或雅典娜像。至于古代人的分析[8]和近代人的代数，都是只研究非常抽象、看来毫无用处的题材的，此外，前者始终局限于考察图形，因而只有把想象力累得疲于奔命才能运用理解力；后者一味拿规则和数字来摆布人，弄得我们只觉得纷乱晦涩、头昏脑涨，得不到什么培养心灵的学问。就是因为这个缘故，我才想到要去寻找另外一种方法，包含这三门学问的长处，而没有它们的短处。我知道，法令多如牛毛，每每执行不力；一个国家立法不多而雷厉风行，倒是道不拾遗。所以我相信，用不着制定大量规条构成一部逻辑，单是下列四条，只要我有坚定持久的信心，无论何时何地决不违犯，也就够了。

第一条是：凡是我没有明确地认识到的东西，我绝不把它当成真的接受。也就是说，要小心避免轻率的判断和先入之见，除了清楚分明地呈现在我心里、使我根本无法怀疑的东西以外，不要多放一点别的东西到我的判断里。

第二条是：把我所审查的每一个难题按照可能和必要的程度分成若干部分，以便一一妥为解决。

第三条是：按次序进行我的思考，从最简单、最容易认识的对象开始，一点一点逐步上升，直到认识最复杂的对象；就连那些本来没有先后关系的东西，也给它们设定一个次序。

最后一条是：在任何情况之下，都要尽量全面地考察，尽量普遍地复查，做到确信毫无遗漏。

我看到，几何学家通常总是运用一长串十分简易的推理完成最艰难的证明。这些推理使我想象到，人所能认识到的东西也都是像这样一个连着一个的，只要我们不把假的当成真的接受，并且一贯遵守由此推彼的必然次序，就绝不会有什么东西遥远到根本无法达到，隐蔽到根本发现不了。要从哪些东西开始，我觉得并不很难决定，因为我已经知道，要从最简单、最容易认识的东西开始。我考虑到古今一切寻求科学真理的学者当中只有数学家能够找到一些证明，也就是一些

确切明了的推理，于是毫不迟疑地决定就从他们所研讨的这些东西开始，虽然我并不希望由此得到什么别的好处，只希望我的心灵得到熏陶，养成热爱真理、厌恶虚妄的习惯。但是我并不打算全面研究一切号称数学的特殊学问。我看出这些学问虽然对象不同，却有一致之处，就是全都仅仅研究对象之间的各种关系或比例。所以我还是只从一般的角度研究这些关系为好，不要把它们假定到某种对象上面，除非那种对象能使我们更容易认识它们，更不要把它们限制到某种对象上面，这样，才能把它们同样恰当地应用于其他一切对象。我又注意到，为了认识这些关系，我有时候需要对它们一一分别研究，有时候只要把它们记住，或者放在一起理解。所以我想：为了便于分别研究它们，就该把它们假定为线的关系，因为我发现这是最简单的，最能清楚地呈现在我们的想象和感官面前；另一方面，为了把它们记住或者放在一起研究，就该用一些尽可能短的数字来说明它们；用这个办法[9]，我就可以从几何学分析和代数里取来全部优点，而把它们的全部缺点互相纠正了。

实际上，我可以大胆地说，由于严格遵守我所选择的那不多几条规则，我轻而易举地弄清了这两门学问所包括的一切问题，因此在从事研究的两三个月里，我从最简单、最一般的问题开始，所发现的每一个真理都是一条规则，可以用来进一步发现其他真理。这样，我不但解决了许多过去认为十分困难的问题，而且对尚未解决的问题也觉得颇有把握，能够断定可以用什么办法解决，以及可能解决到什么程度。这一点，也许大家不会觉得我太夸口，因为大家会考虑到，一样东西的真理只有一个，谁发现了这个真理，谁就在这一点上知道了我们能够知道的一切。比方说，一个学了算术的小孩按照算术规则做完一道加法题之后，就可以确信自己在这道题的和数上发现了人心所能发现的一切。因为说到底，这种方法教人遵照研究对象的本来次序确切地列举它的全部情况，就包含着算术规则之所以可靠的全部条件。

不过这种方法最令我满意的地方还在于我确实感到，我按照这种方法在各方面运用我的理性，虽不敢说做到尽善尽美，至少可以说把我的能力发挥到了最大限度。此外我还感到，由于运用这种方法，我的心灵逐渐养成了过细的习惯，把对象了解得更清楚、更分明了。我

没有把这种方法固定到某种对象上，很希望运用它顺利地解决其他各门学问的难题，跟过去解决代数上的难题一样。不过我并没有因此放大胆一开头就去研究所有的一切学问，因为那样做本身就违反这种方法所规定的次序。我考虑到一切学问的本原都应当从哲学里取得，而我在哲学里还没有发现任何确实可靠的本原，所以我想首先应当努力在哲学上把这种本原建立起来；可是这件工作是世界上最重要的事情，又最怕轻率的判断和先入之见，我当时才二十三岁，不够成熟，一定要多等几年，事先多花些时间准备，一面把过去接受的错误意见统统从心里连根拔掉，一面搜集若干经验作为以后推论的材料，并且不断练习我所规划的那种方法，以便逐渐熟练巩固。

---

[1] 指1618年至1648年新教徒与旧教徒的战争。笛卡尔于1618年到荷兰作为志愿军参加了新教徒Maurice de Nassau的军队，后来又转入旧教徒巴伐利亚的Maximilian公爵的部队，1619年离开阿姆斯特丹到过丹麦、波兰、匈牙利等国。

[2] 指Ferdinand，波希米亚国王（1617年）兼匈牙利国王（1618年），被推选为神圣罗马帝国皇帝，1619年于法兰克福加冕。

[3] 指莱茵河畔乌尔姆城郊的一个村子。

[4] 指基督教。

[5] 例如斯巴达的宪法规定必须把发育不良的婴儿从山上抛下摔死、赞扬偷窃食物不被逮住的儿童、鼓励狡诈和密探、少女在体育场上裸体活动、公妻。

[6] 传说斯巴达的法律是公元前九世纪由Lycurgue制定的。

[7] Lulle （拉丁文作Ramon Lullus），1235—1315，加泰罗尼亚（今西班牙境内）的经院哲学家，著有《大学艺》（Ars magna）。

[8] 指几何学。

[9] 指作者所建立的解析几何。在这以前，数学的两个分支几何和代数是各行其是，互不沟通的：几何以连续的量为对象，代数以不连续的量为对象。笛卡尔利用他的坐标打通了这两个数学部门，把图形和数目结合起来。

第三部分

我们知道，在重建住宅之前，光把旧房拆掉，备上新料，请好建筑师，或者亲自设计，并且仔细绘出图纸，毕竟还是不够的，还应该另外准备一所房子，好在施工期间舒舒服服地住着。所以，当我受到理性的驱使、在判断上持犹疑态度的时候，为了不至于在行动上犹疑不决，为了今后还能十分幸运[1]地活着，我给自己定下了一套临时行为规范，一共只有三四条准则，我愿意把它的内容告诉大家。

第一条是：服从我国的法律和习俗，笃守我靠神保佑从小就领受的宗教[2]，在其他一切事情上以周围最明智的人为榜样，遵奉他们在实践上一致接受的那些最合乎中道、最不走极端的意见，来约束自己。因为我虽然为了重新审查自己的全部意见，从那时起把它们一律当成一文不值，却深信最好还是遵从最明智的人的看法。尽管波斯和中国也许跟我们这里一样有很明智的人，我觉得还是效法自己周围的人好处最大。而且，要想知道他们真正的看法，一定要看他们的实际行动，不能光听他们说的话，这不仅是由于世风日下，有不少人不肯全说真心话，也是由于有不少人并不知道自己的真心是什么；因为相信一件事并不等于知道自己相信这件事，这是两种思想活动，常常分道扬镳。在那些有同样多的人接受的看法当中，我总是选择最合乎中道的。这样做，一方面是因为这种看法永远最便于实行，既然偏激通常总是坏的，大概这也就是最好的看法；另一方面也是因为可以在犯错误的时候不致离开正道过远：万一我选择了一极端，应当走的却是另一极端，那就糟了。而且我特别认为属于偏激的是各种限制我们某项自由的诺言。这并不是我不赞成法律允许人们赌咒发誓、订立必须信守不渝的契约，以防止不坚定的人反复无常，保证达到某种正当目的，如保证公平交易之类。正好相反。这只是因为我看到，世界上的一切，特别是我这个人，并不是永远保持原状的。拿我来说，就希望把自己的判断弄得越来越完善，并不希望把它弄糟，如果由于曾经赞

成过某件事，后来事情变了样我还只好说它对，我认为那就是犯了违背良知的大错，我要变卦，不认为它对。

我的第二条准则是：在行动上尽可能坚定果断，一旦选定某种看法，哪怕它十分可疑，也毫不动摇地坚决遵循，就像它十分可靠一样。这样做是效法森林里迷路的旅客，他们绝不能胡乱地东走走西撞撞，也不能停在一个地方不动，必须始终朝着一个方向尽可能笔直地前进，尽管这个方向在开始的时候只是偶然选定的，也不要由于细小的理由改变方向，因为这样做即便不能恰好走到目的地，至少最后可以走到一个地方，总比困在树林里面强。为人处世也是这样，我们的行动常常必须当机立断，刻不容缓。有一条非常可靠的真理，就是在无法分辨哪种看法最正确的时候必须遵从或然性最大的看法，即便看不出哪种看法或然性大些也必须选定一种，然后在实践中不再把它看成可疑的，而把它当作最正确、最可靠的看法，因为我们选定这种看法的理由本来就是如此。我明白了这个道理，从那时起就不犯后悔的毛病，不像意志薄弱的人那样反复无常，一遇风吹草动就改变主意，今天当作好事去办的明天就认为很坏。

我的第三条准则是：永远只求克服自己，不求克服命运，只求改变自己的愿望，不求改变世间的秩序。总之，要始终相信：除了我们自己的思想以外，没有一样事情可以完全由我们做主。所以，我们对自身以外的事情尽了全力之后，凡是没有办到的，对于我们来说，就是绝对办不到的事情。我觉得明白了这一点就可以消除痴心妄想，凡是得不到的东西就不要盼望将来把它弄到手；这样也就安分守己、心满意足了。因为我的意志所能要求的，本来只是我的理智认为大致可以办到的事情，如果我们把身外之物一律看成由不得我们自己做主的东西，那么，在平白无故地被削除封邑的时候，就绝不会因为丧失那份应当分封给我这位贵族的采地而懊恼，就像不会因为没有当上中国皇帝或墨西哥国王而懊恼一样；推而广之，生了病也就不会妄想健康，坐了牢也就不会妄想自由，就像不会妄想生成金刚不坏之身、长出高飞远翥的翅膀一样。不过我也承认，一定要经过长期训练，反复思考，才能熟练地从这个角度去看万事万物。我相信，那些古代哲学家[3]之所以能够摆脱命运的干扰，漠视痛苦和贫困，安乐赛过神仙，

其秘密主要就在于此。因为他们不断地考察自然给他们划定的界限，终于大彻大悟，确信除了自己的思想之外，没有一样东西可以由他们做主，确信只要认清这一点就可以心无挂碍，不为外物所动；他们对自己的思想作出了绝对的支配，因此也就有理由认为自己又富又强，逍遥安乐，胜过所有的别人，别人不懂这种哲学，不管得到自然和命运多大优待，还是不能支配一切、事事如愿以偿的。

最后，为了结束这个行为规范，我曾经想到检视一下人们这一辈子从事的各行各业，以便挑选出最好的一行。对于别人的行业我不打算说什么话，我认为我最好还是继续自己所从事的那一行，也就是把我的一生用来培养我的理性，按照我所规定的那种方法尽全力增进我对真理的认识。自从使用这种方法以来，我尝到了极大的快乐，觉得人生在世所能得到的快乐没有比这更美妙、更纯洁的了。我凭着这种方法每天发现若干真理，觉得都相当重要，都是别人所不知道的，因此满心欢喜，别的事情全都不放在心上。此外，我建立上述三条准则只有一个目的，就是继续教育我自己。因为神既然已经赐给我们每人一份分辨真假的天然灵明，我觉得自己决不应该有片刻工夫满足于别人的看法，只有打定主意在条件成熟的时候用自己的判断去审查别人的看法；我决不能马马虎虎地跟在别人的看法后面转，只希望自己不放过任何机会尽可能地找出更好的看法。最后，我决不能限制自己的要求，也不能安于现状，只能走那样一条路，我认为照着这条路走下去，凡是我能够得到的知识都一定可以到手，凡是我能够得到的真正的好东西也就一定可以到手。因为我们的意志是不是追求一样东西，只是根据我们的理智把它看成好的还是坏的；有了正确的判断，就可以有正确的行动，判断得尽可能正确，行动也就尽可能正确，就是说，可以取得一切美德以及其他一切我们能够取得的好东西；知道自己一定可以这样，当然不能不高兴。

我用这三条准则给自己保了险，把它们并列于信仰上的真理，我心中永远占首位的真理。这样做了之后，我认为可以放手把我的其他看法统统抛弃了。我把自己关在那间暖房里得到了这样一些思想，可是为了顺利完成我的清扫工作，我觉得与其在那里闭门长住下去还不如走出来跟人们交往，所以我不等冬天过完又开始游历了。以后整整

九年，我只是在世界上转来转去，遇到热闹戏就看一看，只当观众，不当演员。对每一个问题我都仔细思考一番，特别注意其中可以引起怀疑、可以使我们弄错的地方，这样，就把我过去马马虎虎接受的错误一个一个连根拔掉了。我这并不是模仿怀疑论者[4]，学他们为怀疑而怀疑，摆出永远犹疑不决的架势。因为事实正好相反，我的整个打算只是使自己得到确信的根据，把沙子和浮土挖掉，为的是找出磐石和硬土。这样做我觉得相当成功，因为我对命题进行审查、揭露其错误或不确之处的时候，用的并不是软弱无力的猜测，而是明白确切的推理；我发现任何一个命题，不管如何可疑，总可以从其中推出一点相当可靠的结论来，哪怕那个命题本身是一点都不可靠的。人们拆除旧房的时候，总是把拆下的旧料保存起来，利用它盖新房。我也是这样办的。我断定自己的某种看法根据不足，把它取消不要的时候，总是从各方面观察，取得若干经验，这些经验后来都有助于建立更可靠的看法。此外我还继续练习我所制定的那种方法，因为我不仅从一般的方面着手，按照那些规则仔细地运用我的全部思想，而且还随时留下一点时间，从特殊的方面着手，解决了某些数学上的难题，甚至解决了某些其他科学上的难题；我发现那些问题所依据的本原不够牢靠，使它们脱离了那些本原，就把它们弄得几乎跟数学问题差不多了。大家可以在这本书里见到许多实例[5]，说明我是怎样做的。如此看来，我的生活方式表面上跟某些人没有什么两样：不做什么事情，只是愉快地、正派地过着日子，用心把欢乐和邪恶分开；为了不至于闲得无聊，从事着各种正当的娱乐。可是尽管如此，我仍然在执行我的计划，增进我对真理的认识，成绩也许比埋头读书、只跟读书人往来还要大些。

然而，时间已经过了九年，我还没有对学者们争论不休的难题作出任何评判，还没有开始寻求任何比流行学说可靠的哲学原理。过去有许多高明的人曾经打算这样做，我觉得他们并没有成功。这种失败的先例使我想到这件工作困难很多，要不是听到人们传说纷纷，说我已经完成了这件工作，我大概还不敢这样早就去做它。我说不出那种传说的根据是什么，如果与我的言论有几分联系的话，那一定是由于我比一般有点学问的人老实些，有啥说啥，不知道的就说不知道；也可能是由于我举出种种理由说明我为什么对很多别人认为可靠的看法

发生怀疑，而并不是由于我吹嘘某种学说。可是我还有点志气，不愿意有名无实，所以我认为自己无论如何一定要争口气，不负大家对我的器重。整整八年，我决心避开一切可能遇到熟人的场合，在一个地方[6]隐居下来。那里在连年烽火之后已经建立了良好的秩序，驻军的作用看来仅仅在于保障人们享受和平成果，居民人口众多，积极肯干，对自己的事情非常关心，对别人的事情并不注意。我住在那些人当中可享受到各种便利，不亚于通都大邑，而又可以独自一人，就像住在荒无人烟的大沙漠里一样。

---

[1] heureusement，指安适不遭横祸。笛卡尔害怕受到攻击以至迫害，所以要争取安全，但是他并不把幸运（l'heur）与幸福（la béatitude）混为一谈，他把幸运看成我们身外之物所决定的，认为幸福才是我们内心的完全满足。后者是他的伦理学的目的，前者只是他应付环境的策略。

[2] 罗马天主教。

[3] 指古罗马的斯多亚派哲学家。

[4] 古希腊晚期以Pyrrhon为首的主张怀疑一切的哲学家。

[5] 作者在本书中附有三篇论文，作为他运用这种方法进行研究的实例。

[6] 荷兰。

第四部分

我不知道该不该跟大家谈谈我在那方面进行的第一批沉思，因为那些沉思实在太玄远、太不通俗了，未必人人都感兴趣。可是，为了使大家能够评判我打下的基础够不够结实，我觉得还是非谈不可。我早就注意到，为了实际行动，有时候需要采纳一些明知很不可靠的看法，把它们当成无可怀疑的看待，这是上面说过的。可是现在我的目的是专门寻求真理，我想做法就完全相反：任何一种看法，只要我能够想象到有一点可疑之处，就应该把它当成绝对虚假的抛掉，看看这样清洗之后我心里是不是还剩下一点东西完全无可怀疑。因此，既然感官有时欺骗我们，我就宁愿认定任何东西都不是感官让我们想象的那个样子。既然有些人推理的时候出错，连最简单的几何学问题都要弄乱，作出似是而非的推论，而我自己也跟别人一样难免弄错，那我就把自己曾经用于证明的那些理由统统抛弃，认为都是假的。最后我还考虑到，我们醒时心里的各种思想在睡着时也照样可以跑到心里来，而那时却没有一样是真的。既然如此，我也就下决心认定：那些曾经跑到我们心里来的东西也统统跟梦里的幻影一样不是真的。可是我马上就注意到：既然我因此宁愿认为一切都是假的，那么，我那样想的时候，那个在想的我就必然应当是个东西。我发现，“我想，所以我是”[1]这条真理是十分确实、十分可靠的，怀疑派的任何一条最狂妄的假定都不能使它发生动摇，所以我毫不犹豫地予以采纳，作为我所寻求的那种哲学的第一条原理。

然后我仔细研究我是什么，发现我可以设想我没有形体[2]，可以设想没有我所在的世界，也没有我立身的地点，却不能因此设想我不是[3]。恰恰相反，正是根据我想怀疑其他事物的真实性这一点，可以十分明显、十分确定地推出我是。另一方面，只要我停止了思想，尽管我想象过的其他一切事物都是真的，我也没有理由相信我是过。因此我认识了我是一个本体[4]，它的全部本质[5]或本性只是思想。它之所以是，并不需要地点，并不依赖任何物质性的东西。所以这个

我，这个使我成其为我的灵魂，是与形体完全不同的，甚至比形体容易认识，即使形体并不是，它还仍然是不折不扣的它。

接着我就作一般的考察，看看一个命题必须具备什么条件才是真实可靠的。因为我既然已经发现了一个命题，知道它是可靠的，我想就应当知道它何以可靠。我发现，“我想，所以我是”这个命题之所以使我确信自己说的是真理，无非是由于我十分清楚地见到：必须是，才能想。因此我认为可以一般地规定：凡是我十分清楚、极其分明地理解的，都是真的。不过，要确切指出哪些东西是我们清楚地理解的，我认为多少有点困难。

下了这个结论之后，我接着考虑到，我既然在怀疑，我就不是十分完满的，因为我清清楚楚地见到，认识与怀疑相比是一种更大的完满。因此我想研究一下：我既然想到一样东西比我自己更完满，那么，我的这个思想是从哪里来的呢?我觉得很明显，应当来自某个实际上比我更完满的自然。至于我心里那些关于天、地、光、热之类成千上万个东西的思想，我不用费多大力气就知道它们是从哪里来的，因为我既然看不出它们有什么地方我觉得比我高明，就满可以认为：如果它们是真的，那就是沾了我的本性的光，因为我的本性是有几分完满的；如果它们不是真的，那是由于我凭空捏造，也就是说，它们之在我心里出现是由于我有毛病。可是，在我心里想到一个比我自己更完满的是者[6]的时候，情形就不能是这样了，因为凭空捏造出这个观念显然是不可能的事情。要知道，说比较完满的产生于比较不完满的，说前者沾后者的光，其不通实在不下于说无中生有，所以我是不能凭自己捏造出这个观念的。那就只能说：把这个观念放到我心里来的是一个实际上比我更完满的东西，它本身具有我所能想到的一切完满，也就是说，干脆一句话：它就是神。我还要作一点补充：既然我知道自己缺乏某一些完满，那我就不是单独存在的是者（请原谅，我要在这里放手使用几个经院里的名词），必定要有另外一个更完满的是者作为我的靠山，作为我所具有的一切的来源。因为，如果我本是单独的、不依靠任何别的东西的，因而凭自己具有了我从那个完满的是者分沾到的那一小份，那么，我能够根据同样理由凭自己具有我自知缺乏的其余一切，成为永恒无限、万古不移、全知全能的是者①，

具有我能够在神身上看到的一切完满了。因为根据我以上的推理，要想发挥我的本性的全部能力去认识神的本性，就不用做什么别的，只需要把我心里所想到的东西统统拿来，看看具有它们是完满呢，还是不完满。我深信：凡是表明不完满的，在神那里都没有，凡是表明完满的，在神那里都有。于是我看到，怀疑不定、反复无常、忧愁苦闷之类事情，神那里都不可能有，因为连我自己都很乐意摆脱它们的。除此以外，我还有一些关于可以感觉到的、有形体的东西的观念，因为我尽管假定自己在做梦，看到的、想象到的都是假的，却不能否认我的思想中确实有这些观念。可是，由于我十分清楚地知道我这里理智本性与形体本性是分立的，同时考虑到合成就是依赖的证据，而依赖显然是一种缺点，我就因此断定：由这两种本性合成绝不是神那里的一种完满，所以神绝非如此；如果世界上有某些形体、某些理智或其他并非十分完满的东西的话，它们之所以是就应当依靠神的力量，离开了神它们就片刻都维持不下去。

我很想马上就来寻求其他的真理。我拿几何学家们的对象来研究，把它看成一个连续体，一个在长、宽、高三方面无限伸张的空间，可以分成不同的部分，这些部分可以有不同的形状和大小，而且可以用各种方式挪动或移置，因为几何学家就是这样设定的。我浏览了几个最简单的证明，注意到它们之所以被人们公认为十分可靠，只是由于按照我们刚刚说过的那条规则，大家都明确地理解了它们。我也注意到，这些证明里面并没有什么东西使我确信它们的对象是存在着的。因为我很清楚地看出，只要设定一个三角形，它的三个角就必定等于两直角，可是我并没有因此看出什么东西使我确信世界上有三角形。然而，我回头再看我心里的一个完满的是者的观念时，却发现这个观念里已经包含了存在，就像三角形的观念包含着它的三个角等于两直角、球形的观念包含着球面任何一点都与球心等距离一样，甚至于还要更明确。由此可见，神这个极完满的是者是或者存在，这个命题至少同几何学上任何一项证明同样可靠。

可是有不少人认为自己很难认识这条真理，甚至很难认识自己的灵魂是什么。这是因为他们鼠目寸光，只看到可以感觉到的东西，养成一种习惯，完全用想象力考虑问题，而想象是一种用于物质性的东

西的特殊思想方式，所以凡是不能想象的事情他们就觉得无法理解。这种倾向，在经院哲学家信奉的一条格言里表现得相当明显，他们说：理智[7]中的东西没有一样不曾在感官中。实际上，神的观念和灵魂观念在感官中是根本没有的。我觉得，那些人要想用想象来理解这两个观念，实在无异于要用眼睛来听声音、闻气味；只是还有这样一点区别：视觉同嗅觉或听觉一样使我们相信它的对象是真的，然而我们的想象、我们的感官如果没有理智参与其事，并不能使我们相信任何东西。

最后可能还有些人听了我说的这番话之后对神和灵魂的存在仍然不很信服。我很愿意告诉他们：有许多别的事情他们也许认为十分确实，例如我有一个身体、天上有一些星星、有一个地球之类，其实全都不甚可靠；因为尽管我们对这类事情有一种实际行动上的确信，谁要是敢于怀疑它们至少显得很狂妄，可是问题一涉及形而上学上的确实可靠，情形就不一样了：一个人如果注意到，我们睡着的时候也照样可以想象到这类事情，例如梦见自己有另外一个身体、天上有另外一批星星、有另外一个地球之类，而实际上并不是这样，那么，只要他不是神经错乱，就一定会承认我们有充分理由对那类事情不完全相信了。因为梦中的思想常常是生动鲜明的，并不亚于醒时的思想，我们又怎么知道前者是假的、后者不是假的呢？这个问题，高明的人可以尽量钻研，爱怎么研究就怎么研究。我相信，如果不设定神的存在作为前提，是没有办法说出充分理由来消除这个疑团的。因为首先，就连我刚才当作规则提出的那个命题：“凡是我们十分清楚、极其分明地理解的都是真的”，其所以确实可靠，也只是由于神是或存在，神是一个完满的是者，我们心里的一切都是从神那里来的。由此可见，我们的观念或看法，光从清楚分明这一点看，就是实在的、从神那里来的东西，因此就只能是真的。这样看来，如果说我们常常有一些观念包含着虚妄，那就只能是那些混乱模糊的观念，因为它们从不是者[8]分沾了这种成分；也就是说，那些观念在我们心里那样模糊，只是由于我们并不是十分完满的。因为很明显，说虚妄、不完满本身来自神，其不通并不亚于说真理、完满来自不是者。可是，如果不知道自己心里真实的东西是来自一个完满的、无限的是者的，尽管我们的观

念清楚分明，我们还是没有理由确信这些观念具有真实这一完满品质的。

我们认识了神和灵魂、从而确定了那条规则之后，就很容易明白，我们睡着时想象出来的那些梦想，绝不能使我们怀疑自己醒时的思想不真。因为即使在睡着的时候也可以出现非常清楚的观念，例如几何学家就可以在梦中发现新的证明，人尽管在做梦，观念并不因此就不是真的；我们梦中最常犯的错误是用外部感官的那种方式表现各式各样的对象，这也不坏，可以引起我们对感性观念的真实性发生怀疑，因为这类观念在我们醒时也常常欺骗我们，例如黄疸病人就觉得什么都是黄的，距离很远的星星或其他形体在我们眼里就显得比实际上小得多。总之，不管醒时睡时，我们都只能听信自己理性提供的明证。请注意我说的是理性，并不是想象，也不是感官。例如，我们虽然十分清楚地看见太阳，却不能因此断定太阳就像我们看见的那么大；我们可以非常分明地想象到狮子脑袋接在羊身子上，却不能就此推出世界上真有一个四不像[9]。因为理性并没有向我们发出指示，说我们这样看到或想象到的就是真相。可是它却明白地指示我们：我们的一切观念或看法都应当有点真实的基础，因为神是十分完满、十分真实的，绝不可能把毫无真实性的观念放到我们心里来。然而在睡着的时候，我们的想象虽然有时跟醒时一样生动鲜明，甚至更加鲜明，我们的推理却绝没有醒时那么明确，那么完备，所以理性又指示我们：我们的思想不可能全都是真实的，因为我们并不是十分完满的；真实的思想一定要到醒时的思想里去找，不能到梦里去找。

---

[1] Je pense, donc je suis （拉丁译文作Ego cogito, ergo sum。一般简称为笛卡尔的cogito），我国旧译为：“我思故我在”。这样译，是把法文的je suis理解为“我存在”，再把现代汉语的“我存在”换成古代汉语的“我在”。但是这个“在”字读者一般了解为“在场”或“未死”的意思，而作者却将suis （sum）说成“是个东西”、“是个本体”。因此译文所表达的意思不完全符合作者的原意。

这种不符合是中西语言不同、因而思想不同造成的。西方语言（包括法语以至拉丁语、希腊语）的动词“是”字一般用作系词，但本来是实质动词，原意为“起作用”，再加上表语说明起什么作用，于是成了系词。中国的上古汉语本来不用系词，以后发展出系词“是”，用法与西方的系词相当，但没有实质动词的意义。笛卡尔所说的“我是”，如果把“是”理解为系词，缺少表语，当然没有意义，但他指的是“起作用”，即实质动词的意义。

“是”的这个意义在西方哲学上很重要，从巴门尼德起，经过亚里士多德，都讲τὄόν这个范畴，笛卡尔讲“我是”正是这个传统的发展。但是在中世纪讨论“神是”问题时，为了生动，将这个根本范畴加以具体化，描述成在时间空间中的“是”，即所谓“存在”（existentia）。笛卡尔也继承了这个传统，所以他也说“是或存在”。“存在”是“是”的一种，“是”是“存在”的根本，所以二者相通，但不相等；直到现代，主要的哲学范畴还是“是”，如黑格尔就是这样，今天的存在主义者海德格尔和萨特还是这样。因此笛卡尔的“是”不能改为“存在”。

但是现代汉语的“是”字没有“起作用”的意思，需要加以规定，给它加上这个意义。请读者将“我是”的“是”字读重音，示别于可以读轻音的系词“是”。

[2] le corps，指我的身体。

[3] 即我不起作用，没有我。

[4] la substance，指为别的东西所依赖的根本，它有属性，属性不能没有它。这个范畴创于亚里士多德，称为ούσία，指“是”的根本。拉丁文译为substantia，原意为底子、撑子。我国旧译为“实体”，应补上“根本”的意思。

[5] l'essence，指一样东西之所是。

[6] l'être，指起作用者，这里指神。

[7] l'entendement （拉丁文作intellectus），指理解力，即知性。

[8] le néant （拉丁文作nihil），指是者的反面。

[9] 希腊神话中想象的怪兽，名叫chimère，狮头、羊身、龙尾、吐火。

第五部分

我从上面那些基本原理推出了整整一系列其他的真理，很乐意在这里从头到尾说给大家听听。可是要这样做现在就需要谈许多问题，那些问题学者们还在争论，我又不想跟他们纠缠，所以我想最好还是不那么做，只是大致说一说那些真理是怎么一回事，让高明的人看看有没有必要给大家细讲。我一直坚持自己已经下定的那个决心，除了刚才用来证明神和灵魂存在的那一条原理以外绝不设定任何原理，任何一种看法，只要我觉得它清楚可靠的程度比不上几何学家已往的证明，就绝不把它当作真的接受；可是我敢大胆地说，我不仅找到窍门在很短的时间内满意地弄清了哲学上经常讨论的一切主要难题，而且摸出了若干规律，它们是由神牢牢地树立在自然界的，神又把它们的概念深深地印在我们的灵魂里面。所以我们经过充分反省之后就会毫不犹疑地相信，世界上的万事万物无不严格遵守这些规律。我再进一步观察，看到这些规律是联成一气的，因此我认为自己已经发现了许多非常有用、非常重要的真理，胜过我从前学过的一切，甚至超过我从前希望学到的一切。

我写过一部论著[1]，试图说明这些真理的主要部分，由于某种顾虑[2]，没有把它发表；大家不知道那部书讲的是什么内容，所以我只好在这里给它作一个内容提要。那部书的论述对象是各种物质性的东西的本性。我在动手写它之前，曾经打算把这一方面我认为知道的东西统统写进去。然而，画家是不能在一个平面上把立体的各方面同等地表现出来的，只有从其中选择一个主要方面正对着光线，把其他的方面都放在背阴处，使人们看正面的时候可以附带看到侧面。同样情形，我的论述里也无法包罗我的全部思想，所以我只用较大的篇幅表达我对光的理解，然后附带讲一讲太阳和恒星，因为光几乎全部是从那里发出来的；再讲一讲天宇，因为它是传导光的；再讲一讲行星、彗星和地球，因为它们是反射光的；再专门讲一讲地球上的各种物体，因为它们有的是有色的，有的是透明的，有的是发光的；最后讲

一讲人，因为他是这些东西的观察者。为了把这一切往背阴的那边挪挪，以便比较自由地说出我自己的判断，而不必对学者们所接受的看法表示赞成或反对，我甚至于决定抛开我们这个世界，也就是说，假定现在神在想象的空间里某个地方创造出一团物质，足够构成这个世界，再把这团物质的各部分乱七八糟地搅和在一起，混淆得跟诗人所能设想的 一样，然后不再做别的事情，只是向自然界提供通常的协助[3]，

现在编入Paul和Tannery编的《笛卡尔集》第十一卷中。这部书的主要论点是发挥哥白尼的地球运动说。让它遵照他所建立的规律活动，看看会发生什么事情。于是我就首先描述这个物质，力求说明：除了刚才说过的神和灵魂的本性以外，世界上的任何东西，在我看来都没有物质的本性那样清楚，那样容易了解。因为我甚至明确地设定：物质里并没有经院学者们所争论那些“形式”或“性质”，[4]其中的一切都是我们的灵魂本来就认识的，谁也不能假装不知道。然后我就说明有哪些自然规律，我并不依靠任何别的原理，只是根据神的无限完满进行推理，力求对那些可以置疑的规律作出证明，说明它们的确是自然规律，即便神创造了许多世界，也没有一个世界不遵守它们。接着我又证明，这团混沌中的绝大部分物质必定按照这些规律以一定的方式自行安排调整，形成与我们的天宇相似的东西，它的某些部分则构成一个地球、若干行星和彗星，另一些部分则构成一个太阳、若干恒星。在这个地方我进而讨论光这个主题，用很大的篇幅说明光是什么，以及它如何必定在太阳和恒星里出现，又从那里出发在一瞬间穿过天宇中的广大空间，并且从行星和彗星上向地球反射。我又作了许多补充，说明那些天宇和星球的质地、位置、运动和各种性质，我想说了这些就足可以表明我们这个世界上的天宇和星球也应当跟我所描述的那个世界上的一模一样，至少可以一样。往下我就特别讲一讲地球，具体地说明：虽然我已经明确设定神并没有把重量放进构成地球的物质，地球上的各部分仍然丝毫不差地引向地心；地面上既然有水和空气，那么，天宇和星辰的构造，主要是月球的构造，就不能不在那里引起潮汐，在各方面都跟我们在海里见到的一样，此外还引起一种洋流和气流，从东到西，跟我们在热带地方见到的一样；何以山脉、海洋、泉水、河流能在地球上自然形成，矿物能在那里的矿山上

产生，植物能在那里的原野上长出，各式各样的所谓混合物或组合物能在那里造成。由于我发现除了星球之外世界上只有火产生光，所以我撇开其他现象专门下工夫详细说明那些与火有关的事情，指出火是怎么产生的，怎么维持的，何以有时候有热无光，有时候有光无热；它何以能够在不同的物体上引出不同的颜色以及不同的其他性质；它何以把某些东西烧化，把另一些东西烧硬；它何以能烧掉几乎所有的东西，把它们烧成灰和烟；以及它如何能单凭猛烧把那些灰烬烧成玻璃。这种从灰烬到玻璃的转化我觉得跟自然界发生的其他各种转化一样奇妙，所以我特别乐意描述它。

尽管这样，我还不想就此得出结论说：这个世界就是照我说的那种方式创造出来的，因为也很可能神当初一下就把它弄成了定型。可是确确实实，神学家们也一致公认，神现在保持世界的行动就是他当初创造世界的那个行动。既然如此，即便神当初给予世界的形式只是混沌一团，只要神建立了自然规律，向世界提供协助，使它照常活动，我们还是满可以相信：单凭这一点，各种纯粹物质性的东西是能够逐渐变成我们现在看到的这个样子的，这跟创世奇迹并不冲突；而且，把它们看成以这种方式逐渐形成，要比看成一次定型更容易掌握它们的本性。

描述了无生命的物体和植物之后，我就进而描述动物，特别是人。[5] 可是我这方面的知识不够，不能用上面那种格式来讲，也就是说，不能用原因来证明结果，说不出自然界是用什么种子、以什么方式产生出这类东西的。所以我姑且假定神造了一个人的身体[6]，不论在肢体的外形上，还是在器官的内部构造上，都跟我们每个人的完全一样，采用的材料就是我所描述的那种物质，一开头并没有放进一个理性灵魂，也没有放进什么别的东西代替生长灵魂或感觉灵魂[7]，只不过在他的心脏里点了一把上面说过的那种无光之火；这种火的本性，我想同那些使湿草堆发热、使葡萄酿成新酒的火是一样的。因为点着那把火之后那个身体里就可以产生各种机能。我仔细检查，发现只要我们不思想，因而不触动灵魂这个与形体分立的部分（上面已经说过，灵魂的本性只是思想），我们身上所能产生的也就恰恰是那些机能，这一方面可以说无理性的动物跟我们是一样的，可是我却不能

因此在那个身体里找到什么依靠思想的、纯粹属于我们的机能；后来我假定神创造了一个理性灵魂，用我描述的那种特定的方式把它结合到那个身体上，我就在其中发现这类机能了。

为了使大家明白我在那部书里是怎样讨论这个问题的，我要在这里说明一下心脏和动脉的运动，因为这是动物身上可以观察到的最基本、最一般的运动，知道了它就很容易知道对其他各种运动应当怎样看。为了使大家比较容易了解我的说明，我要请不熟悉解剖的人费点力气，在读我的说明之前先切开一个有肺大动物的心脏放在面前（因为它的各部分都很像人的心脏），看看其中的两个心舍或心腔[8]：先看右边的一个，有两根粗管子连在上面，一根是腔静脉[9]，这是主要的贮血器，好像树干，体内其他静脉都是它的分支；另一根是动静脉[10]，这个名字取得不好，因为他实际上是一根动脉，以心脏为出发点，然后形成许多分支，布满两肺。再看左边一个心腔，也同样有两根管子连着，跟上面说的两根同样粗，或者更粗，一根是静动脉[11]，这个名字也取得不好，因为它只是一根静脉，来自两肺，在肺里有许多分支，跟动静脉的分支交织在一起，又跟气管的分支交织在一起，空气是通过气管吸进来的；另外一根管子是大动脉，从心脏通出去，把分支通到全身各处。我还要请大家看一看十一片小皮膜，好像十一座小门，管着这两个心腔上四个口子的启闭：三片在腔静脉的入口，装配得完全不妨碍其中的血液流入右腔，却正好使血液不能从心脏往外流；三片在动静脉的入口，装配得正好相反，只容许右腔里的血液流到肺里，不容许肺里的血液往回流；另外两片在静动脉的入口，许可血液从肺里往左腔流，不许它往回倒；还有三片在大动脉的入口，容许血液从心脏流出，不许它往心脏回流。这些皮膜的数目也很自然，用不着再找什么别的理由来解释，因为静动脉位置特殊，口子是椭圆的，两片就能闭拢。另外三个口子是圆的，要有三片才能闭拢。此外我还要请大家注意，大动脉和动静脉的组织要比静动脉和腔静脉坚硬得多、结实得多，静动脉和腔静脉进入心脏前扩大成两个囊形，称为心耳，是跟心脏一样的肌肉构成的；心脏里的温度总是高于身体的任何部分；这种温度可以使流入心脏的血滴立刻膨胀扩张，就像我们把各种液体滴入高温容器时通常见到的那样。

注意到这几点之后，我就用不着说出什么别的理由来解释心脏的运动了。要知道，那两个心腔没有充满血液的时候，血液必然要从腔静脉流入右腔，从静动脉流入左腔，因为这两条血管是经常充满血液的，这时它们朝心脏开的口子又闭不住；可是一流进两滴血，一个心腔一滴，由于进口开得很大，后面的血管又充满血液，血滴必然很大，遇到高温就立刻变稀膨胀，这样一来，就把整个心脏撑大，把那两条血管入口上的五扇小门推得闭拢，堵死了来路，心脏里的血液就不再增多；这两滴血继续稀化，越变越稀，就把另外两条血管口上的六扇小门推开，打通了去路，这样一来，就几乎在撑大心脏的同时把动静脉和大动脉的一切分支全都撑大了；然后心脏就立刻收缩，这两条动脉也跟着收缩，因为流进来的血液在那里冷却了，于是那里的六扇小门重新闭拢，腔静脉和静动脉上的五扇小门重新打开，放进另外两滴血，这两滴血又把心脏和动脉撑大，跟前两滴完全一样；由于流入心脏的血液先经过那两个称为心耳的囊，所以心耳的运动是与心脏的运动正好相反的，心脏舒张的时候心耳就收缩。由于有一些人不明白数学证明的力量，不善于判别真正的推理和似是而非的推理，很可能不作调查研究就贸然否定以上的说法，我愿意提醒他们：我刚才说明的心脏运动，是由那种可以用眼睛在心脏里看到的器官结构必然引起的，是由那种可以用手指在心脏里摸到的温度必然引起的，是由那种可以凭经验认识到的血液本性必然引起的，正如时钟的运动是由钟摆和齿轮的力量、位置、形状必然引起的一样。

如果有人问：静脉里的血液既然继续不断地流入心脏，怎么不会流干?既然血液通过心脏都流进了动脉，动脉怎么不会灌满?我对这个问题的答复，无非就是一位英国医生[12]已经写过的那些。他应当受到表扬，因为他在这方面打破了闷葫芦，第一个告诉我们：在动脉的末梢上有许多细微的通道，经过这些通道，从心脏流来的血液就进入静脉的毛细分支，再重新流向心脏，它的行程只是一个永远不停的循环。所以说，他用外科医生的通常经验作了非常充分的证明：外科医生切开臂部静脉放血的时候，如果在切口上方把手臂不松不紧地捆住，血液就出得比不捆多；如果捆在切口下方靠手一边，或者在上方捆得太紧，情况就完全相反。因为很明显，在上方不紧不松地捆住可以阻止手臂里已有的血液通过静脉回到心脏，并不妨碍血液通过动脉

不断地从心脏回到手臂，这是因为动脉的位置在静脉底下，管壁又比较硬，不容易压扁，从心脏向手臂流的动脉血力量又大于从手臂流回心脏的静脉血；这血既然通过一根静脉上的切口从手臂里往外流，那就必定有一些通道位于捆扎处的下方，也就是说，靠近手臂的末端，血液可以从动脉通过那些通道来到切口。他还对他的血液流程学说作了一个非常充分的说明，根据是：有好些细小的皮膜沿着静脉装配在不同的地点，使静脉中的血液不能从身体的中枢往末端流，只能从末端流回心脏；此外还有一个实验表明，身体里的全部血液，只要切开一根动脉，就会在很短的时间内流光，虽然这根动脉是在离心脏很近处紧紧结扎住的，切口在心脏与结扎点之间，使我们不至于想象到流出的血液是从别处来的。

可是还有许多别的情况证明，血液运动的真正原因是我所说的那一种。首先，我们看到静脉血与动脉血有差别，这只能是由于血液经过心脏变稀了，可以说汽化了，它刚流出心脏不久、处在动脉里的时候，与它进入心脏以前不久、处在静脉里的时候相比，要更精细、更活跃、更热；而且，如果仔细观察，还可以发现这种差别只是在靠近心脏的地方表现得很显著，在离开心脏很远的地方就不那么显著了。其次，动静脉和大动脉的管壁很硬，这就充分表明，血液对这两条血管的冲击要比对静脉的冲击更有力；心脏左腔和大动脉之所以比右腔和静动脉宽大，只是由于静动脉里的血液通过心脏后仅仅在肺里待过，要比刚从腔静脉里的血液更精细，稀化得更厉害、更迅速。医生之所以能够切脉诊断，只是由于他知道，血液的性质改变了，心脏温度使血液稀化的强度和速度就会发生变化。如果我们研究心脏的温度是怎样传到其他肢体上去的，那就必须承认这是凭借血液，血液经过心脏变热，再从那里带着温度流到全身；因此，如果把身体上某个部分的血弄掉，那个部分也就变凉了；心脏尽管烫得像一块烧红的铁，如果不把新的血液不断输送到手脚上去，还是不足以使手脚变热的。我们又由此认识到，呼吸的真正用途就在于往肺里运送足够的新鲜空气，血液在心脏里已经稀化成为蒸汽，从右腔进入两肺，遇到空气就浓缩起来，重新变成血液，然后回到左腔，这样才能给那里的火当燃料。[13] 这是很可靠的，因为我们看到，没有肺的动物心脏就只有一个腔；胎儿在母腹中不能用肺，腔静脉的血液就通过一个口子流入左

心腔，又从动静脉通过一根管子流入大动脉，并不经过肺。此外，消化之所以能在胃里进行，只是由于心脏通过动脉把温度输送到胃里，同时还送去一些流动性较大的血液分子，帮助分解吃进的肉食。如果考虑到血液反复经过心脏化为蒸汽每天大约不下一二百次，那就很容易了解那种使肉食浆汁转化为血液的作用了。我们也不用举出什么别的情况来说明营养是怎么一回事，各种不同的体液是怎样产生的，只需要说：血液稀化时带着一股力量，从心脏向动脉的末梢推进，在达到各个器官的时候，血液中的某些分子就在那里停留下来，把器官中的一些分子赶跑，取而代之；由于遇到的孔隙位置不同、形状不同、大小不同，所以有一些血液分子钻得进，有一些钻不进去，就像一些型号不同的筛子，打着各式各样的眼，可以把不同种类的谷粒分开一样。最后是这一切中间最值得注意的一种现象，即元气[14]的产生：元气好像一股非常精细的风，更像一团非常纯净、非常活跃的火，不断地、大量地从心脏向大脑上升，从大脑通过神经钻进肌肉，使一切肢体运动；这就用不着再设想什么别的原因来说明，为什么那些最灵活、最敏锐的血液分子最适宜于构成元气，只往大脑里钻，不往别处去，这只是因为从心脏输送它们到大脑去的动脉是最直的，只是因为按照机械学的规律(自然界的规律也是一样)，如果有好多东西同时往一处挤，那里又没有足够的地方把它们都容下(那些血液分子从左心腔往大脑挤的情况就是这样)，有力的就必定把软弱的、不灵活的挤到一边，独占鳌头。

我在曾经打算发表的那部论著里对这一切作了相当详细的说明。接着我又在那部书里指出：人身上的神经和肌肉一定要构造成什么样子，其中的元气才能够使肢体运动，就像我们见到的那样，脑袋砍下之后不久，尽管已经不是活的，还在动来动去，乱啃地皮；大脑里一定要发生什么样的变化，才能使人清醒、睡眠和做梦；光亮、声音、香气、滋味、温度以及属于外界对象的性质，怎样能够通过感官在大脑里印上各种不同的观念；饥渴等等内心感受又怎样能够把它们的观念送进大脑；通觉[15]怎样接纳这些观念，记忆怎样保存这些观念，幻想怎样能够把这些观念改头换面、张冠李戴拼凑成新的观念，并且用这样的办法把元气布置在肌肉里，使这个身体上的肢体做出各式各样的动作，既有关于感官对象方面的，也有关于内心感受方面的，就

像我们的肢体那样，没有意志指挥也能动作。在我们看来这是一点都不奇怪的，我们知道人的技巧可以做出各式各样的自动机，即自己动作的机器，用的只是几个零件，与动物身上的大量骨骼、肌肉、神经、动脉、静脉等等相比，实在很少很少，所以我们把这个身体看成一台神造的机器，[16]安排得十分巧妙，做出的动作十分惊人，人所能发明的任何机器都不能与它相比。讲到了这里，我又特意停下来指出：如果有那么一些机器，其部件的外形跟猴子或某种无理性动物一模一样，我们是根本无法知道它们的本性与这些动物有什么不同的；可是如果有一些机器跟我们的身体一模一样，并且尽可能不走样地模仿着我们的动作，我们还是有两条非常可靠的标准，可以用来判明它们并不因此就是真正的人。第一条是：它们绝不能像我们这样使用语言，或者使用其他由语言构成的讯号，向别人表达自己的思想。因为我们完全可以设想一台机器，构造得能够吐出几个字来，甚至能够吐出某些字来回答我们扳动它的某些部件的身体动作，例如在某处一按它就说出我们要它说的要求，在另一处一按它就喊痛之类，可是它绝不能把这些字排成别的样式适当地回答人家向它说的意思，而这是最愚蠢的人都能办到的。第二条是：那些机器虽然可以做许多事情，做得跟我们每个人一样好，甚至更好，却绝不能做别的事情。从这一点可以看出，它们的活动所依靠的并不是认识，而只是它们的部件结构；因为理性是万能的工具，可以用于一切场合，那些部件则不然，一种特殊结构只能做一种特殊动作。由此可见，一台机器实际上绝不可能有那么多的部件使它在生活上的各种场合全都应付裕如，跟我们依靠理性行事一样。而且，依靠这两条标准我们还可以认识人跟禽兽的区别。因为我们不能不密切注意到：人不管多么鲁钝、多么愚笨，连白痴也不例外，总能把不同的字眼排在一起编成一些话，用来向别人表达自己的思想；可是其他的动物相反，不管多么完满，多么得天独厚，全都不能这样做。这并不是由于它们缺少器官，因为我们知道，八哥和鹦鹉都能像我们这样吐字，却不能像我们这样说话，也就是说，不能证明它们说的是心里的意思；可是先天聋哑的人则不然，他们缺少跟别人说话的器官，在这一点上跟禽兽一样，甚至不如禽兽，却总是自己创造出一些手势把心里的意思传达给那些跟他们常在一起并且有空学习他们这种语言的人。这就证明禽兽并非只是理性不如人，而是根本没有理性，因为学会说话是用不着多少理性的；我们

虽然看到那些同种的动物也跟人一样彼此能力不齐，有比较容易训练的，有比较笨的，可是最完满的猴子或鹦鹉在学话方面却比不上最笨的小孩，连精神失常的小孩都比不上；如果不是动物的灵魂在本性上跟我们完全不同，这是无法想象的。我们绝不能把语言与表现感情的自然动作混为一谈，那些动作动物是可以模仿的，机器也同样可以模仿；我们也不能像某些古人那样，认为禽兽也有语言，只是我们听不懂。因为如果真是这样，禽兽既然有许多器官跟我们相似，它们就能够向我们表达思想，如同向它们的同类表达一样了。还有一件事非常值得注意，这就是：虽然有许多动物在它们的某些活动上表现得比我们灵巧，可是我们看到，尽管如此，这些动物在许多别的事情上却并不灵巧：它们做得比我们好并不证明它们有心思；因为它们假如有就会比我们任何人都强，就会在一切其他事情上做得都好；可是它们并没有心思，是它们身上器官装配的本性起的作用：正如我们看到一架时钟由齿轮和发条组成，就能指示钟点、衡量时间，做得比我们这些非常审慎的人还要准确。

这以后我还描述了理性灵魂，表明它绝不能来自物质的力量，跟我所说的其他事情一样，正好相反，它显然应当是神创造出来的；我们不能光说它住在人的身体里面，就像舵手住在船上似的，否则就不能使身体上的肢体运动，那是不够的，它必须更加紧密地与身体联成一气，才能在运动以外还有同我们一样的感情和欲望，这才构成一个真正的人。然后，我在这里对灵魂问题稍微多谈几句，因为这是最重要的一个问题。要知道，无神论的错误我在上面大概已经驳斥得差不多了，可是此外还有一种错误，最能使不坚定的人离开道德正路，就是以为禽兽的灵魂跟我们的灵魂本性相同，因而以为我们跟苍蝇、蚂蚁一样，对身后的事情没有什么可畏惧的，也没有什么可希望的；反过来，知道我们的灵魂跟禽兽的灵魂大不相同，也就更加明白地了解，为什么我们的灵魂具有一种完全不依赖身体的本性，因而绝不会与身体同死；然后，既然看不到什么别的原因使它毁灭，也就很自然地由此得出结论，断定它是不会死的了。

[1] 书名《论世界，或论光》，作者生前没有发表，1664年才由Clerselier编辑出版，

[2] 当时的罗马教会镇压主张地球运动的人，1600年烧死了布鲁诺，1633年又将伽利略逮捕。作者害怕自己因发表这一学说而遭迫害。

[3] 经院哲学认为神创造了世界之后就给予它两种协助，一种是“通常的协助”，即让自然界遵照神所创立的规律活动，以维持世界不返回创世前的乌有状态，保持不灭；另一种是“非常的协助”，即以奇迹代替自然规律，干预自然进程。笛卡尔在这里是借用经院哲学的说法为他自己的学说服务。

[4] 经院哲学用所谓“本体的形式”、“实在的性质”来说明形体的活动，笛卡尔以为无此必要，用物质的伸张和运动就能说明。

[5] 指作者所写的《论人以及胚胎的形成》。

[6] 即作为人的身体的形体。

[7] 把灵魂分为理性灵魂和生长灵魂（即感觉灵魂）是亚里士多德的分法，也为经院哲学所采纳，笛卡尔在这里采用了经院中的名词。

[8] 旧解剖学名词，指今天所谓心房和心室合在一起。

[9] 即大静脉。

[10] vena arteriosa，今名arteria pulmonalis（肺静脉）。

[11] arteria venosa，今名vena pulmonalis（肺动脉）。

[12] 指威廉·哈维(William Harvey，1578—1657)，他根据实验发现人并不只是革囊盛血，而是血液通过心脏不断循环的。

[13] 笛卡尔的时代还不知道燃烧是由于氧化，这要等到他以后的拉瓦锡(Lavoisier，1743—1794)才发现。

[14] les esprits animaux，直译可作“生命的精髓”，是经院哲学的一种虚构。笛卡尔借用这个名词表示一种血液的精华，是物质性的，但这个设想也从未得到证实。这个名词我国旧译为“动物精神”，是误以为esprit指精神，其实这个字的拉丁文原形spiritus是指物质性的风或酒精之类。

[15] snes commun (拉丁文作sensus communis)，经院哲学用语，指一种感性的综合官能，或感性意识。不可误解为“常识”。

[16] 可以参考同代人拉美特利（1709—1751）在《人是机器》中的说法。

第六部分

三年前我写完了那部包含这些内容的论著，刚刚着手修改、准备付印的时候，听说有一些权威人士对某某人新近发表的一种物理学见解[1]进行了谴责。那些人士是我非常重视的，他们的权威对我的行为有很大影响，正如我自己的理性对我的思想起支配作用一样。至于那种见解，虽说我自己不一定主张它，可是确确实实，在他们提出谴责之前，我并没有在其中看出什么问题，认为危害宗教、危害国家。因此，如果理性认为可以接受，我是不会拒绝把它写在书里的。这件事使我感到惶恐，因为在我的见解当中也同样可以找出某一点是我弄错了的，虽然我一贯小心谨慎。任何新的看法，只要我没有得到非常可靠的证明，总是不予置信，任何意见，只要有可能对人家不利，总是不肯下笔。这已经足以使我改变原来的决定，不再发表我的那些见解。因为我以前决定发表时所持的理由虽然非常有力，我的性格却总是使我厌恶以著书为业，它使我找到不少别的理由来为自己改变主意辩解。这些理由无论从哪方面看都很值得注意，所以不但我有兴趣在这里说一说，大概读者也会有兴趣听一听。

我对于自己心灵的产物素来不很重视；多年以来，我使用我的那种方法并没有得到什么别的收获，只不过满意地解决了一些思辨之学方面的难题，再就是努力按照那种方法教给我的道理好好做人，一直没有想到自己有著书立说的必要。因为我感到，在为人处世方面人人都有非常强烈的主见，如果容许每一个人都像奉天承运、治理万民的君主那样，都像得天独厚、满腔热忱的先知那样，从事移风易俗的工作，那就会人人动手，个个争先，都成为社会改革家了；我的想法固然令我自己十分满意，我相信别人也有想法，他们的想法大概更能使他们满意。可是，等到我在物理方面获得了一些普遍的看法、并且试用于各种难题的时候，我立刻看出这些看法用途很广，跟流行的原理大不相同。因此我认为，如果秘而不宣，那就严重地违犯了社会公律，不是贡献自己的一切为人人谋福利了；因为这些看法使我见到，

我们有可能取得一些对人生非常有益的知识，我们可以撇开经院中讲授的那种思辨哲学，凭着这些看法发现一种实践哲学，把火、水、空气、星辰、天宇以及周围一切物体的力量和作用认识得一清二楚，就像熟知什么匠人做什么活一样，然后就可以因势利导，充分利用这些力量，成为支配自然界的主人翁了。我们可以指望的，不仅是数不清的技术，使我们毫不费力地享受地球上的各种矿产、各种便利，最主要的是保护健康。健康当然是人生最重要的一种幸福，也是其他一切幸福的基础，因为人的精神在很大程度上是取决于身体器官的气质和状况的。如果可以找到一种办法使每一个人都比现在更聪明、更能干，我认为应当到医学里去找。在现今的医学当中有显著疗效的成分确实很少，可是我毫无轻视医学的意思。我深信：任何一个人，包括医务人员在内，都不会不承认，医学上已经知道的东西，与尚待研究的东西相比，可以说几乎等于零；如果我们充分认识了各种疾病的原因，充分认识了自然界向我们提供的一切药物，我们是可以免除无数种身体疾病和精神疾病，甚至可以免除衰老，延年益寿的。我自己已经打定主意要把毕生精力用来寻求一门非常必要的学问，并且已经摸到了一条途径，觉得非常可靠，只要照着走，必定可以万无一失地把它找到；只是受到两方面的阻碍，一是生命短促，二是经验不足。所以我认为，要排除这两重障碍，最好的办法就是把自己所发现的一点东西毫无保留地、原原本本地告诉大家，请求有志之士继续努力，更进一步，按照各人的倾向和努力从事必要的实验，把自己获得的经验再告诉大家，代代相传，使后人能够接过前人的火炬前进，把多数人的生命和成绩汇合在一起，这样，我们群策群力，就可以大有作为，远非个人单干所能比。

关于经验，我还注意到一件事，就是认识越进步越需要经验。我们刚开始研究的时候，宁可采用那些举目可见、尽人皆知的经验；但要略加思考，不必好高骛远，追求罕见的冷僻经验。这样做是因为我们还不认识最通常的原因，遇见罕见的经验每每会上当，而且那种经验所依靠的条件几乎总是很特殊、很琐屑的，很不容易看出来。我在这方面采取了以下的步骤：首先，我一般地考察世界上所有的一切，以及能够有的一切，设法找出它们的本原或根本原因，为了这个目的，我不考虑别的，只考虑它们是神一手创造出来的，不从别处寻

找，只发掘我们灵魂深处固有的真理萌芽，从其中抽绎出这些原因。跟着我就细看，根据这些原因可以推出哪些第一步的、最通常的结果；我觉得这样做已经发现了天宇、星辰、地球，甚至于发现了地球上的水、空气、火、矿物之类，这都是最普通、最简单的东西，因此也最容易认识。然后我就想再往下推，推出更特殊的东西，这时候我面前出现了很多形形色色的事物，使我感到在地球上现存的物种以外还有数不清的其他物种，如果神的意志要把它们放在地球上供我们使用的话，也可能在地球上存在过，单凭人的思想实在分不清哪是现存的，哪是可能存在过的，所以只有通过结果往上追溯原因，只有进行许多特殊的实验。这以后，我又用我的心灵进行复查，我敢大胆地说，凡是曾经在我的感官面前出现的事物，我发现没有一样不能用我找出的那些本原相当方便地加以说明。可是我也必须承认，自然界的势力是非常之大、非常之广的，那些本原是非常简单、非常一般的。因此我发现，几乎任何一个特殊结果，开头我都觉得可以用许多不同的方式从那些原因推出来，我通常遇到的最大困难就是不能决定它究竟依靠其中的哪一种方式；为了解除这个困难，我认为没有别的好办法，只有安排一套实验，根据实验结果不同来决定该用哪一种方式来解释。到了这一步，我觉得我已经很清楚地看到，我们应当从什么角度进行大部分实验，才能达到这个目的；可是我也同样看到，这些实验非常繁重，数量非常庞大，我只有两只手，只有那么一点收入，纵然再多十倍，也无法把它们做完；因此，我在认识自然方面能有多大进展，就看我今后能有条件做多少实验。我写那部论著就是打算使大家了解这一点，并且明白指出这样做可以给大家带来很大好处，所以我要求一切有志为人群谋福利的人，也就是那些并非沽名钓誉、亦非徒托虚名的真君子，把他们已经做出的实验告诉我，并且帮助我研究如何进行新的实验。

可是从那时起又有另外一些理由使我改变了看法，觉得我应当实实在在地继续写下去。凡是我认为有几分重要的东西，只要我发现了它的实况，就把它原原本本地写出来，而且要仔仔细细地写，就像准备付印一样。这样做可以尽量反复推敲，因为准备给大家看的东西写得总是比较过细，只给自己看的东西就马虎多了（常常有些东西我开始想的时候觉得很对，打算往纸上写的时候就觉得不对了）。同时也

可以尽量为读者想想，写得明明白白。这样，如果我写的东西还有点价值的话，等我死后，得到它的人利用起来就比较方便了。可是我绝不能同意在我活着的时候出版，免得引起种种反驳、种种争辩，招来无可奈何的毁誉，惹是生非，浪费我准备用于自学的宝贵时间。因为固然人人都应当尽力为他人谋福利，独善其身是毫无价值的；可是我们也不能目光短浅、只顾眼前，如果高瞻远瞩，放弃一些可能有益于今人的事情，去从事一些给子孙万代带来更大利益的工作，那也是很好的。其实我很愿意告诉大家，我忙到现在，只认识到很少一点东西，不知道的东西还很多很多。可是我并不泄气，认为很有希望，完全可以认识那些东西。因为在各门学问里逐渐发现真理很像开始发财，不用费多大气力就可以大有收获，不像过去穷的时候那样费好大劲也捞不到几文。我们也可以把寻求真理比作领兵打仗，实力通常总是随着胜利而雄厚的，吃了败仗要煞费苦心才能保住不垮，打了胜仗之后却不用费多大气力就能占领许多城池和大片地盘。我们努力克服妨碍我们认识真理的种种困难和错误，确实跟作战一样，在一个有点普遍性、有点重要性的问题上接受了错误的看法就是打败了仗，要恢复原有阵地就必须大费心机；可是在有了可靠的本原的时候不怎么费事就可以取得很大的进展。至于我，如果我过去在各门学问里发现了一些真理的话（我希望本书的内容可以表明我发现了一些），我可以说，这只是由于我克服了五六个主要困难的结果，也可以说是打了五六次胜仗。我还可以大胆地说，我认为只要再打两三次这样的胜仗，我的计划就可以全部实现；我现在年龄还不算很大，按照常理我还有足够的时间，完全可以达到这个目的。可是我觉得，越是希望好好利用今后的时间，就越应当精打细算，好好安排；如果发表我的物理学原理，那一定会惹出许多事情，耽误我的时间。因为尽管这些原理几乎每一条都十分明确，只要懂了就不能不相信，而且我认为没有一条不能加以证明，可是别人的意见是五花八门的，我这些原理不可能符合每个人的看法，所以我预料到一定会引起种种反驳，经常使我分心。

当然可以说，这种反驳还是有好处的，它可以使我知道自己的缺点；如果我有优点，通过反驳也可以使别人更深刻地理解它，况且群众可以比个人看得更广，他们从现在开始反驳，也就用他们自己的发

明帮助了我。可是，尽管我承认自己是极容易弄错的，对自己心里最先出现的想法是几乎从来不相信的，我对别人的反驳还是有经验，这种经验告诉我，决不能指望从其中得到任何好处。因为我曾经多次受到批评，来源是各方面的，既有我认为是朋友的，也有某些我觉得对我不好不坏的人，甚至于还有某些人我明知是怀有恶意和忌妒的，我的朋友由于偏袒没能看出的问题，他们都不遗余力地加以揭露；可是他们向我提出的反驳却几乎没有什么东西出乎我的意料，即或有，也只是些离题很远的细枝末节；所以说，我遇到的那些批评家在我看来几乎从来没有一个比我自己更严格、更公正。而且我也从来没有见到通过经院中进行的那种争辩发现过什么前所未知的真理；因为争辩的时候人人都想取胜，尽量利用貌似真实的理由吹嘘，很少权衡双方的道理，那些长期充当律师的人并不因此后来就是更好的法官。

传播我的思想也不会给别人带来很大的好处，因为我还没有把这些思想贯彻到底，还需要添加很多东西，然后才能用于实际。我觉得可以老老实实地说，如果有人能够把它贯彻到底的话，那就应该是我自己，而不是别人；这并不是说世界上只有我聪明，比我聪明万倍的人多得很，可是要想透彻理解、全面精通一样东西，跟别人学还不如自己发明。这是千真万确的，因为我曾经向一些非常聪明的人反复说明我的某些思想，他们听我讲的时候仿佛了解得很清楚，可是一复述就窜改得面目全非，令我再也不能承认这就是我的思想。我愿意乘这个机会请求后人注意，凡是未经我亲自发表的东西，千万不要听信道听途说，以为是我说出来的。有许多荒诞不经的说法被加到没有著作传下来的古代哲学家头上，我觉得是毫不足怪的。我并不因此就认为他们的思想很不合理，因为他们是当时最智慧的人，只不过被传统弄走了样而已。大家都知道，他们的门徒就几乎没有一个超过他们的；我敢说，现在的那批热烈追随亚里士多德的人[2]如果得到跟亚里士多德一样多的自然知识，就会觉得自己很幸运了，反正他们是绝不会得到更多的知识的。这种人好比藤萝一样，藤萝是绝不能爬得比自己依附的树更高的，而且常常在爬到树顶之后又往下爬，因为我觉得他们也是在走下坡路，就是说，他们如果不再钻研，学问也就江河日下，不如另外一批人，读完经典里明白说出的东西还不满足，又想出许多难题，要在字里行间搜索，找出祖师爷没有说的、甚至根本没有想到

的解答。他们那种研究哲学的方式是非常适合才智十分平庸的人的，因为他们使用的范畴和原理含含糊糊，使他们能够放言高论，无所不谈，就像真的知道似的，并且能够为他们的全部说法辩护，对抗各种最巧妙、最灵活的说法，弄得人家无可奈何。他们这样做，我觉得好像一个瞎子，为了跟看得见的人打架不吃亏，就把人家拉到很黑很黑的地窖底下去。可以说，我不肯发表我所用的那些哲学原理，对这种人是很有利的，因为那些原理非常简单，非常明确，我一发表就等于打开窗子，把阳光放进他们跑下去打架的那个地窖。就连那些最聪明的人也大可不必急于知道那些原理，因为如果他们要想知道怎样放言高论，无所不谈，赢得博学的名声，那很容易达到目的，只要守住貌似真实的道理就行了，这是在哪种对象里都找得到的，不用多费气力，不像寻求真理那样难。真理是只能在某些对象里一点一点发现的，如果要谈的是别的对象，那就要求我们坦白承认自己不知道。如果他们并不想装出无所不知的样子唬人，真想知道那么一点真理(那点真理当然是值得知道的)，真想照着我那样的计划去做，那很好办，看看这篇谈话里说过的那些就行了，并不需要我再多说些什么。因为，如果他们能力很强，可以取得的成就比我大，那就更不用说，我认为已经发现的东西他们自己也一定可以发现。既然我的研究工作一贯循序渐进，尚待发现的东西自然比已经找到的东西更困难、更深奥，他们自己去发现它一定比跟我学更痛快；除此以外他们还可以养成一种习惯，先从简单的东西开始，然后一步一步进而探索比较困难的问题，这比我的全部教导对他们更有用。拿我自己来说，我相信，如果在幼年的时候人家就把我多年来没法加以证明的那些真理全部教给了我，学得一点都不费力，大概我是绝不会知道什么别的真理的，最低限度在寻求新的真理的时候绝不会总是那样熟练、那样得心应手的。总之，如果世界上有那么一种工作，由原班人马一直干到底不另换人可以完成得更好，那就是我所干的这一种。

可是，为了完成这种工作，需要进行一些实验，那些实验凭一个人的力量确实无法做完；一个人能够有效地使唤的只是自己的一双手，此外就只有找一些匠人或愿意受雇的人，利用他们希望得钱的心理，拿出这种最有效的办法，让他们严格按照规定完成任务。也可能有一些人出于好奇，或者想学点东西，自愿给他出力帮忙，可是这类

人通常总是说的多、做的少，只是提出一些根本办不到的建议，其目的当然是以此为由，要他给自己讲解几个难题，至少也要恭维自己几句，应酬一番，作为报答，于这类事情就不能不耗费若干有用的时间。至于别人已经做出的实验，把它看成秘密的人是绝不会公开的，即便有人愿意告诉他一些，也多半内容驳杂，含有大量无用的枝节、多余的成分，很不容易辨认出真理来；而且他还会发现，由于实验者竭力把结果描述得符合自己的原则，这些实验几乎全都被解释糟了，甚至弄得错误百出，即或有些实验对他有用，也必须花费时间挑选，实际上得不偿失。因此，假如世界上有那么一个人，大家确实知道他能够作出最伟大的发现，给公众带来莫大的利益，由于这个缘故，别人都千方百计地帮助他完成计划，依我看来，能帮得上他的也只限于提供经费，资助他进行必要的实验，再就是谁也不要打扰他、浪费他的时间。何况我这个人还没有那么大的魄力，不敢保证自己的贡献一定出乎寻常，也没有那么大的派头，不敢想象大家都应当很关心我的计划，我的人格也不是十分卑鄙，那些可以被人认为非分的照顾我是一样都不肯接受的。

这些顾虑加在一起使我三年来不愿发表手头的那部著作，甚至下定决心在我活着的时候决不发表任何带有纲领性的、可以让人们了解我的物理学原理的其他著作。可是从那时起又有另外两条理由使我不得不在这里拿出几个特殊的样品 [3]，向大家大致说一说我的活动和计划。第一条理由是：如果不这样做，有些人知道我曾经有意出版几部著作，他们会以为我放弃出版是由于不可告人的原因；我虽然并不过分好名，甚至可以说厌恶荣誉，认为荣誉妨碍安静，安静最佳，可是也从来不想隐蔽自己的行为，好像犯了罪似的，也没有防范森严，不让人家知道自己，我认为那样做不但对不起自己，而且给自己带来一种不安，违反我所追求的精神上绝对安静；而且，我尽管始终采取漠然态度，既不求名也不求无名，还是不能不得到某种名声，所以我想还是应当尽力而为，至少要做到不得恶名。另外还有一条理由使我不得不写这本书，那就是：由于需要做的实验无穷无尽，我发现我的自学计划不得不一天一天推迟，如果没有别人帮助我是不可能完成的，所以我尽管没有那么大的派头，不敢指望大家都来大力参加我的事业，还是不愿意过分不尽责任，弄到死后留下骂名。人们总有一天会

责备我太疏忽，没有让他们知道怎样才能帮助我完成计划，否则可以给他们留下许多更好的成果，我却没有做到。

我觉得不难选出一些题材，既不至于引起很大的争论，也不需要违背我的意愿过多地宣布我的原理，仍然可以很清楚地说明我在各门学问里能够做到什么，不能做到什么。这件工作做得成功与否，我自己没法说，也不能对自己的作品议论一番，堵塞别人的评论，我很乐意大家审查它。为了使大家有更多的机会审查，我请求有反对意见可提的人通力协助，费心把意见寄给本书的出版者，我一得到他的通知就立刻把我的答复附到本书的新版里去，这样，读者可以同时看到两方面的话，就更容易判别是非了；因为我的答复绝不会很长，只要认识到错误，就痛痛快快承认；如果看不出什么错误，就简简单单说出我认为必要的话，为自己写的东西辩护，不添新的材料，以免越说越远，没完没了。

我在《折光学》和《大气现象学》开头处讲了一些东西，由于我把它们称为假设，似乎无意加以证明，初看可能有点奇怪，要有耐性把全篇仔细读完。我希望大家读完之后会感到满意，因为我觉得其中的推理都是联成一气的，前面的可以证明后面的，后面的又可以反过来证明前面的，也就是说，可以用原因证明结果，又可以反过来用结果证明原因。大家不要以为我这是犯了逻辑上所谓循环论证的毛病，因为经验告诉我们，这些结果大部分是非常可靠的，我根据一些原因把它们推演出来并不是以此证明它们实际存在，而是对它们作出说明，正好相反，那些原因是由它们来证明的。我把它们称为假设，只是为了让大家明白：我认为根据前面说过的那些基本原理是能够把它们推出来的，可是我决意不那么做，免得被某些聪明人钻空子；要知道，别人花二十年工夫想出来的东西只要告诉他们两三个字，他们就立刻以为自己在一天之内全都知道了；这种人越聪明、越机灵，就越容易犯错误，越不能发现真理，我要是作了那种推演，他们就会抓住把柄，认为那就是我的原理，在上面胡乱建立起狂妄的哲学来，弄得人家以为是我犯了错误。至于那些纯粹属于我的看法，我承认它们是新的，并不辩解，因为我相信大家看清了我的推理就会发现这些看法非常简单、非常合乎常识，同大家对这类问题所能采取的其他见解相

比，并没有什么特别、什么奇怪；我也不吹嘘这是我的创见，不过我很自豪，我采取这些看法并不是由于别人这样说过，也不是由于别人没有这样说过，而只是由于理性这样说服了我。

如果匠人不能立刻把《折光学》里讲解的那种发明用于实际，我想绝不能就此便说那种发明很糟，因为一定要有熟练的技巧，才能把我所描述的那些机械制造出来、装配起来、做到毫无缺陷。如果一做就成，我觉得倒是一件怪事，不亚于一个人光凭一本好乐谱学了一天就会弹出一手好琵琶。我用本国的语言法文写这本书，没有用师长的语言拉丁文写，那是因为我觉得那些单凭自己干干净净的天然理性来判断的人一定善于评判我的看法，胜过只信古书的人；至于那些把良知与学习结合起来的人，是我一心向往的公正评判者，我相信他们绝不会如此偏爱拉丁文，由于我用俗语说理就掩耳不听。

此外，我并不想在这里细谈自己希望将来在学术上作出哪些新贡献，也不想向大家提出任何没有把握办到的诺言，只想说一句话，就是我已经下定决心，把今后的时间专门用来求得一点自然知识，这点知识要踏踏实实，可以从其中推出一些规则供医学使用，比一向使用的那些规则更切实可靠；我的倾向使我绝不作任何其他打算，主要是不干那种对一些人有利、对另一些人有害的事情，假如迫于形势不得不这样做，我相信一定不会做好。因此我在这里郑重声明：我深知我这个人是没有办法在人世间飞黄腾达的，我对此也毫无兴趣，我永远感谢那些宽宏大量、让我自由自在地过闲散日子的人，并不希望有人给我尘世上的高官显位。

---

[1] 指伽利略的地球运行说。

[2] 指当时的经院学者，他们奉亚里士多德为圭臬。

[3] 指这篇谈话后面的三篇试探：《折光学》、《大气现象学》、《几何学》。

附录一

笔者写给本书译者的信，可以放在书前当序用 [1]

先生：

您费心翻译我写的《原理》，译文这样明白，这样完美，我相信读法文译本的人会比读拉丁文原本的多，书的内容会得到读者的正确理解。我只担心这个书名会使许多读书太少、或者对哲学抱有消极成见的人望而却步，因为他们从别人那里学来的成见使他们不满意。这就使我想到，最好在书前加一篇序，向他们宣布本书有哪些内容，我写这本书抱着什么企图，以及读了它有什用处。可是我虽然理当写这篇序，因为我对那些事应该知道得比谁都清楚，我所能做的却仅限于给那些我以为该在这里讨论的要点作一个概述，至于让读者知道哪些事情您认为恰当，我要请您裁决。

我曾经想到首先要在那里说明哲学是什么，从一些最平常的事情说起，例如：哲学这个名词的意思是研究智慧，所谓智慧指的并不只是处事审慎，而是精通人能知道的一切事情，以处理生活、保持健康和发明各种技艺；这种知识要能够做到这样，必须是从一些根本原因推出来的。所以，要研究怎样取得这种知识，一个真正从事哲学研究的人应当首先研究这些根本原因，也就是本原 [2]；而这些本原应当满足两个条件：第一个是要非常清楚，非常明显，人心一注意到它们就不能怀疑它们的真理性；另一个是要依靠它们才认识其他事物，就是说，离开其他事物能够认识它们，而不是反过来离开它们能够认识其他事物；这以后就该尽量努力，从这些本原推演出各种依靠它们的事物的知识，做到推演系列中没有一个环节不十分明显。确确实实，神是唯一完全智慧的，就是说，他对一切事物的真理性具有全部知识；可是我们可以说，人是有或多或少的智慧的，一视他们对那些最重要

的真理具有或多或少的知识而定。我相信这些话没有一点不是饱学之士们仍然不同意的。

我接着就请大家考虑这个哲学的用处，指出它既然遍及人心所能知道的一切，我们就该相信，只是它使我们有别于那些生番和蛮子，每一个民族的文明与开化，就是靠那里的人哲学研究得好，因此一个国家最大的好事就是拥有真正的哲学家。此外，对于每一个单个的人来说，不仅跟进行这种研究的人生活在一起是有益的，自己亲身从事研究更是好到不知多少倍；毫无疑问，用自己的眼睛指导自己的行动，以及用这种办法去享受颜色的美，享受光明，要比闭着两眼听别人指点好得多；不过听从别人指引比起闭上两眼只听任自己行动还要好些。真正说来，活着不研究哲学，就如同闭上两眼不肯睁开；观看我们视觉发现的一切而得到的那种愉快，根本比不上人们凭哲学发现事物的知识而获得的那种满足；总之，我们必须研究哲学来砥砺德行、指导人生，胜过使用眼睛来引导我们走路。野生的禽兽只有身体需要保护，就经常不断地从事寻求养身的食品；然而人的主要部分是心灵，就应该把主要精力放在寻求智慧上，智慧才是他真正的养料；而且我也敢断言，有很多人在这方面是不会失败的，只要他们抱着取得胜利的希望、并且知道自己能做多少就行。没有一个人的灵魂如此卑下，牢牢地固守在各种感官对象上面，不会有那么一回抛开感官对象，转过来希望取得另外一个更伟大的好东西，尽管他每每不知道这个好东西在哪里。那些得天独厚的人享有充分的健康、荣誉和财富，更不会缺少别人所有的那种欲望；正好相反，我相信这些人是以极大的热忱期待着另外一个比他们具有的一切更伟大的好东西。这个伟大的好东西，在那种不带信仰光辉的自然理性看来，无非就是那种通过根本原因得到的对于真理的认识，也就是哲学所研究的那个智慧。因为这些道理是完全真实的，所以它们不难使人信服，只要把它们很好地推演出来就行。

可是，由于人们凭经验不能相信这些说法，因为他们见到那些自命为哲学家的人常常不如从未从事这种研究的人那么智慧、那么明理，所以我就在这里扼要地说明了我们现有的全部学问状况如何，以及人们达到的智慧有哪几等。第一等的只包含一些本身就很清楚的见

解，不用深思就能得到它们。第二等的包括各种感官经验使我们知道的一切。第三等的是别人的谈话教给我们的。此外还可以加上一个第四等的，就是读书，并不是读所有的书，而是专指读那些能给我们教益的人写的书，因为这就是我们与作者进行的一种谈话。在我看来，人们通常拥有的智慧只是用这四种办法取得的；我在这里就不列入那种神圣的天启，因为天启并不是一步一步引导我们，而是突然一下把我们提高到确信不移的状态的。在以往的各个时代都有一些伟大的人物，曾经努力寻求第五等办法来取得智慧，比其他四等要高明、精确到不知多少倍，这就是寻找那些根本原因和真正的本原，从其中推演出人能知道的一切的所以然；从事这种工作的，就是大家称之为哲学家的那些人。可是我并不知道到现在为止有谁完成了这个计划。我们读到其著作的最早的、主要的哲学家是柏拉图和亚里士多德，他们俩的区别只在于前者追踪自己的老师苏格拉底，老实承认自己没能找到什么确定不移的东西，满足于写下自己以为似乎真实的事情，为此想象出一些本原[3]，用来解释其他的事物；亚里士多德则没有那么坦白，虽然跟他做了二十年门徒，也没有什么与他不同的本原[4]，却完全改变了讲述这些本原的方式，把它们讲成真实可靠的，虽然毫无迹象表明自己曾经作过这样的评价。可是这两个人拥有很多才智，又有很多用上述四种办法取得的智慧，使他们得到不小的权威，以至于后来的人宁愿跟从他们的意见，不想去寻求更好的东西。他们的门徒争执的主要问题是：我们应该对一切都怀疑，还是认为某一些是确实可靠的。这就使争论的双方都陷入荒唐的错误：因为有些主张怀疑一切的人一直怀疑到人的行为，因而放荡不羁，无意于谨言慎行；那些主张确有其事的则以为确实与否应当取决于感官，因而对感官完全信任，据说伊壁鸠鲁就敢于反对天文学家举出的全部理由，断言太阳并不比我们看到的大些。我们发现，在大多数争论中间，并不是真理位于人们主张的两种意见的中间所在，不偏不倚，而是哪种意见越说得偏激就离真理越远。那些过于倒向怀疑方面的人的错误，并不是长期得到人们信从，另一批人的错误，由于承认感官在许多事情上欺骗我们，也已经得到了某种程度的纠正。然而这并不是说人们把这种错误完全消除了，我是向大家说明，确信并不是由感官得来的，只是由具有明显知觉的理智取得的；我们只有来自上述四等智慧的知识时，不应该怀疑那些有关人类行为的似乎真实的事情，也不应该把它们看成

十分确定，不能改变看法，哪怕在有某种理性的证据要我们改变的时候。由于不明白这个道理，或者虽然明白却不肯实行，若干世纪以来大多数想当哲学家的人盲目追随亚里士多德，以至于常常歪曲他的著作的意思，给他加上种种若他回到这个世界上也不会承认属于他自己的意见；那些没有跟随亚里士多德的人(其中有很多是颇有才智的)在幼时也不免感染上他的意见(因为这是学校里教的唯一教材)，这就成了牢固的先入之见，使他们不能认识到真正的本原。我虽然对他们很尊重，不愿因斥责他们而给自己招来怨恨，却能为我的说法提出一个证明，就是我相信他们没有一个会不同意这个说法，即：他们全都把一个自己并不完全了解的东西设定为本原。例如，我知道他们全都设定了地上各种形体中的重量，可是尽管经验非常清楚地告诉我们那些号称沉重的形体向地心降落，我们却不知道这个所谓重量的本性是什么，也就是说，不知道那使它们如此下落的原因或本原的本性是什么，这一点我们应该从别的地方去学。这样的话也可以用来说虚空和原子，热和冷，干和湿，盐、硫、汞，以及有人设定为本原的这一类东西。从一个不明显的本原推演出的一切结论也不能是明显的，虽说是明显地推演出来的；由此可见，根据这样的本原作出的一切推理并不能使他们得到某物的可靠知识，因此也不能使他们在智慧的研究中前进一步。尽管如此，我并不想贬低他们每一位所能指望获得的荣誉，我只是想安慰一下那些不曾进行研究的人，不得不说，这好像在旅行，如果背朝着要去的地方前进，走的时间越长、速度越快，就离开目标越远，纵然后来走上了正道，也不能立刻到达目的地，像以前没有走似的；所以，如果设定着那些坏的本原，越是反复琢磨它们，越是仔细从其中推出各种结论，就离开认识真理和智慧越远。由此应该得出结论说：对那种迄今被称为哲学的东西学得越少，就越能学到真东西。

说明了这些意思之后，我打算在这里举出一些理由来证明，有一些真正的本原可以用来达到最高级的智慧，使我们享有人生最大的好事，这就是我在这部书里提出的那些本原；要达到这个目的只要说出两点就行，第一点是它们非常清楚，第二点是能从其中推演出其他的一切事物来，因为真的本原需要满足的只有这两个条件。我很容易证明这样的本原是非常清楚的，这首先是根据我发现这种本原的方式，

即：凡是我可以遇到一丝一毫可疑之处的，我都把它否定了；因为的的确确，凡是我考察时不能以这种方式加以否定的，就是人心所能知道的最明显、最清楚的东西。我就考虑到，那个要想怀疑一切者，却不能怀疑他怀疑时不是[5]，而且，那个不能怀疑自己、却怀疑其余的一切的推理者，并不是我们说是我们的形体的那个东西，而是我们称之为我们的灵魂或思想的那个东西，于是我就把这个思想的是[6]或存在当成最初的本原，并且十分清楚地从其中推演出下列结论，即：有一个神是世界上一切的创造者，他既然是全部真理的来源，就并没有把我们的理智创造得具有那样的本性，以致在判断自己非常清楚、非常分明地觉察到的事物时能够弄错。这就是我用来说明非物质事项或形而上学事项的全部本原，我从其中非常清楚地推演出有形体事项或物理学事项的本原，即：有一些在长、宽、高三方面伸张[7]的形体，具有各种不同的形状，并且以各种不同的方式运动。总之，这就是我据以推演出其他事物真相的本原。证明这些本原非常清楚的另一个理由是：它们在任何时代都为人们所知晓，甚至于被所有的人看成真实的、无可怀疑的，只有神的存在除外，曾经被某些人所怀疑，因为他们过分倾向于感官的知觉，而神是看不见摸不着的。可是，我列为本原的一切真理虽然在所有的时代被所有的人所知晓，就我所知，到现在为止并没有一个人承认它们是哲学上的本原，也就是那样的一些本原，我们可以据以推演出世界上一切其他事物的知识。因为这个缘故，我在这里还要来证明它们是这样的本原；我觉得最好还是让经验来说话，也就是请读者看看这部书。因为我虽然没有在书中论述所有的东西，没有做那种办不到的事，我想我还是把有机会论述的都详细说明白了，看我文章的人会很容易被说服，认为没有必要去找别的本原，只要根据我提出的那一些就可以达到人心所能获得的那些最高的知识；主要是，他们读了我的文章之后，如果用心考虑到这部书里说明白了那么多各式各样的问题，再通读别人的文章，就会看出用异于我的本原的本原说明那些问题，所能提出的似乎真实的理由是多么稀少。为了使他们比较容易从事研究，我可以告诉他们，受过我的意见熏陶的人不用费多大劲就能理解别人的著作，认清其中的真正意义，大大胜过没受过我的意见熏陶的人；这跟我前面说的那些从古代哲学读起的人完全相反，那些人学的越多，通常就越不容易通晓真正的哲学。

此外我还补了几句，劝大家留意自己读这部书的方式。我希望读者首先要通读全文，就像看小说那样，不要过分地聚精会神，遇到可能出现的困难不要停下不看，只要大体上知道我论述的那些题材是什么就行；这以后，如果发现这些题材值得钻研，自己有兴趣弄清它们的原因，那就可以再读一遍，看看我提出的那些理由之间的联系；如果他不能处处都充分看出那种联系，或者不完全理解那些理由，那也不能到此止步，只能用笔划出发现困难的地方，继续不断地把它看完；这以后，如果他把书拿起看第三遍，我相信他会发现以前划出的大部分困难都得到了解决；如果还剩下一些的话，他反复阅读，最后会得到解决的。

我考察人们的各种天赋才智，发现没有一个人的禀赋会如此愚昧、如此鲁钝，以至于不能理解良好的意见，只要得到正确的指导，全都可以做到，甚至可以得到各种最高的学问。这件事也可以用理性来证明，因为只要本原是清楚的，又只用十分明显的推理来推演，人总是有足够的才智用于理解随着本原而来的那些东西的。可是此外还有偏见在起阻碍作用，人是很难完全避免偏见的，研究假学问最多的人固然受害最大，具有中等才智的人却几乎总是以为自己不行，因而放弃研究，而另一些比较热心的人则急于求成，跑得太快：这样一来，他们就常常接纳一些并不明显的本原，而且据以推出一些并不可靠的结论。因为这个缘故，我要给那些过分低估自己力量的人打气，肯定我的著作里没有一样东西是他们完全不能理解的，只要他们用心考察就行；同时我也要提醒另一些人说，即便是最杰出的才子，也需要花费很多时间和精力才能理会我要在书中讲出的一切。

这以后，为了使大家明白我公开发表这些见解的目的何在，我还要在这里说明，我认为我们应该按照一定的次序来教育自己。首先，一个人如果还只有用上述四种方法所能获得的那种平凡的、不完备的知识，就该先努力树立一种为人处世的轨范，来规定人生的各种活动，因为这是刻不容缓的，我们首先要生活得妥善才行。然后，还应该学习逻辑，这不是经院里的逻辑，因为真正说来，那只是一种辩证法，教人如何使别人理解自己所知道的东西，甚至对自己并不知道的东西毫无判断地说许多话，因此只会败坏良知[8]，不能使理性增长分

毫；而逻辑却是教人正确地运用自己的理性去发现自己所不知道的真理的；由于逻辑要靠熟练，所以最好长期练习，在一些容易的、简单的问题上，例如在数学问题上，反复运用逻辑的规则。然后，在养成了一些习惯，能在这些问题上发现真理的时候，就应当开始认真地研究真正的哲学，它的第一部分是形而上学，包括知识的本原，其中就说明神的主要属性，我们灵魂的非物质性，以及我们心中的那些清楚的、简单的见解。第二部分是物理学，在发现了物质性东西的真正本原之后，就一般地考察宇宙是怎样构成的，接着又特殊地考察这个地球的本性是什么，考察通常出现在地球周围的一切形体，如气、水、火、磁石以及其他各种矿物是怎么一回事。这以后也需要特殊地考察各种植物、动物、尤其是人的本性，这样才能发现那些对人有益的其他学问。因此哲学好像一棵树，树根是形而上学，树干是物理学，从树干上生出的树枝是其他一切学问，归结起来主要有三种，即医学、机械学和道德学，道德学我认为是最高的、最完全的学问，它以其他学问的全部知识为前提，是最高等的智慧。

可是我们并不是从树根上，也不是从树干上，只是从树枝的末梢上摘取果实的，所以我们认识哲学的主要用途要靠认识它的部分的用途，我们只能学习后者。我虽然对后者几乎全然无知，却热心为公众服务，因此在十来年前付印过几篇随笔[9]，写的是我认为自己曾经学习到的东西。这些随笔的第一部分是一篇《谈谈正确运用自己的理性在各门学问里寻求真理的方法》，其中概述了逻辑的主要规则，以及一种并不完备的道德学的规条，人们在远不知道更好的道德学时暂时可以照着做。其他的部分是三篇论文：一篇关于折光学的，另一篇关于气象学的，最后一篇关于几何学的。在《折光学》里我试图表明：我们在哲学上向前推进一步，就能用它的方法进而认识一些有益于人生的技艺，因为我在那里讲了望远镜的发明，那是人们研究过的最难的课题之一。在《气象学》里我试图使大家承认，我所研究的哲学与经院里讲授的哲学虽然通常研讨同样的题材，却是不一样的。最后，在《几何学》里我试图证明，我已经发现了许多以前不知道的东西，因此有理由相信我们还能发现许多别的东西，并以此刺激所有的人去研究真理。从那个时候起，我预见到许多人会难以体会形而上学的根本，因而在一本题为《沉思集》的书里努力说明了它的主要之点；那

本书不很大，但是后来它的篇幅变大了，问题说得明白多了，这是因为有许多非常渊博的人寄来他们对我的论点的异议，我又给他们作了答复的缘故。最后，我觉得上述的这些论文已经为读者的心灵作了理解《哲学原理》的充分准备，就把它出版了，我把这部书分成四个部分，第一部分包含知识的原理，可以称为一等哲学 [10] 或形而上学：为了准确地理解这一部分，宜于先读我对同一题材写的那些沉思。其余的三部分包含物理学中最一般的东西，就是说明自然界的根本规律或本原，以及天宇、恒星、行星、彗星和整个宇宙是怎样构成的；然后分别说明这个地球以及气、水、火、磁石的本性，这些东西是我们在地球周围随时随地可以发现的，此外还有我们在这些形体里面见到的一切性质，如光、热、重之类：这样，我想我已经开始依次说明了整个哲学，并没有任何遗漏，把应该在我写过的那些东西之前加以论述的都说到了。但是，为了把这个计划一直进行到底，我应该在这以后以同样方式逐个说明地球上另一些更特殊的形体的本性，就是论述各种矿物、植物、动物，主要是人；最后，要正确地论述医学、道德学和机械学的本性。我应该做的工作是给人们提供整整一套哲学；我并不感到自己太老，并不认为自己的力量不够，并没有发现自己无法认识其余的东西，以至于不敢去完成这个计划，我是有条件进行全部实验来确立和证实我那些推理的。可是我看出这件工作需要的费用很大，我这样的个人没有公众帮助是出不起的，我也看不出自己应该等待这种帮助，所以我认为从现在起应该满足于为教育自己而学习，如果未能为后人工作，是会得到谅解的。

然而，为了让大家看得出我在哪方面帮了他们，我要在这里告诉大家，我深信他们能从我提出的这些本原得到哪些果实。第一个果实是人们在其中发现许多以前不知道的真理，将会心满意足；因为真理虽然常常不像错误和虚构那样打动我们的想象力，由于它显得不大奇妙而比较简单，它给人们带来的满足总是比较持久、比较牢靠的。第二个果实是人们研究了这些本原会一点一点养成习惯，学会正确地判断所遇到的一切事物，因而比较智慧：在这一点上，他们收到的效果与学习通常的哲学 [11] 正好相反；因为很容易在那些号称学究的人身上看到，那种哲学使他们更加不能运用理性，还不如没有学过好。第三个果实是我这些本原非常清楚、非常确切，会肃清一切争执的缘

由，使人心安定到温和而且协调，与经院的争辩正好相反，那种争辩使学它的人更加吹毛求疵、更加顽固不化，也许是当今世界上流行各种异端邪说的根本原因。我这些本原的最后一个主要的果实，就是人们研究了它们就能发现许多我并未说明的真理，这样一点一点从一个进到另一个，经过一段时间就能获得一种对于整个哲学的完备的认识，上升到最高级的智慧。因为，正如我们在各种技艺里看到的，它们起初是粗糙的、不完善的，可是由于包含着某种真东西，而且经验也表明它们有效，它们就通过使用一点一点完善起来。同样情形，我们在哲学上有了一些真的本原时，就不免依据着它们有时遇见另一些真理；要证明亚里士多德所提出的那些本原是假的，较好的办法是说：我们遵循这些本原很多世纪以来，并没有凭着它们作出任何进步。

我很知道，有一些才子急于求成，做事很不审慎，即使有非常可靠的基础，也盖不出结实的房子来；通常那些急于著书立说的人会在很短的时间内毁掉我所做的一切，在我的那种研究哲学的方式里加进了不确定和怀疑。由于这个缘故，我曾经力求把他们仔仔细细驳斥一番，以免人家把他们的文章当成我的，或者以为其中充满着我的意见。不久前我得知有一个人被认为一心一意追随我的看法，甚至我自己还在某处写过他，说“我非常信服他的才能，而且相信他所持的意见没有一个不是我很愿意承认属于我自己的”[12]：因为他去年出版了一本书，名叫Fundamenta Physicae［《物理学基础》］[13]，其中虽然没有一处说他在物理学和医学方面的说法取自我的著作，包括我已经出版的作品，以及另一种落在他手里的关于动物本性的不完备的作品，可是由于他抄袭得太拙劣，改变了次序，否认了某些应当作为物理学根基的形而上学真理，我不得不对此书全盘否定，并且请求读者不要把任何意见加给我，除非在我的文章里明显地发现了它，也不要肯定任何意见是真的，不管是我的文章里的还是别处的，除非自己非常清楚地看出它是从真的本原推出来的。

我也很知道，人们像这样从这些本原推出一切可以从其中推出的真理之前，会经过几百年时间，因为大部待发现的真理要靠某些特殊经验引出，这些经验是不会偶然遇到，只能由一些非常聪明的人付出

心思和费用去寻找的；还因为那些善于使用心思和费用的人不大能够取得它们；还因为大多数优秀的人才对整个哲学怀有不好的看法，这是由于他们在流行至今的哲学里看出了毛病，不能投身于其中寻求一个好东西。可是，如果他们最后看出了我这些本原与别人的一切本原的区别，我们能够推出的大串真理使他们认识到继续这些真理的研究有多么重要，这些真理最后会引导到何等的智慧，何等的生活圆满，何等的幸福，我敢于相信不会有一个人不努力投身于如此有利的研究，至少他们会尽力帮忙和协助那些研究有成就的人。我预祝我们子孙后代在这方面看到成功，等等。

---

[1] 笛卡尔所著《哲学原理》(1644年)是用拉丁文写的，1647年出版的法文译本加上了这篇代序。这个译本原署“他的一个朋友译”，译者实际上是格罗德·毕果方丈(Abbé Claude Picot)。

[2] les principes，开始的东西，即希腊哲学的ἀρχή。旧译“原则”或“原理”，包含了原来没有的“规则”、“道理”的意思，应纠正。

[3] 指柏拉图的ἰδέα，εἶδος，意指型、相，由于拉丁文译本译作idea，英、法文译本也因此译成idea和idée，我国旧译误为观念、理念。

[4] 亚里士多德的εἶδος，是从柏拉图那里继承来的，拉丁文译本改译为forma，英、法文译本因此译成form和forme，我国据以译为形式。

[5] qui ne peut toutefois douter qu'il ne soit，意即：不能怀疑自己在怀疑的时候并不存在。

[6] l'être，即注①中的soit (动词条件式现在时第三人称单数)。这个“是”并非系词，而是实义词，指“起作用”，即“存在”的原始意义。

[7] l'étendue，拉丁文extentiō，指向外扩张；旧译“广袤”，又译“广延”，都只说到宽和长，没有说到高，所以不恰当。

[8] le bon sens，即分别真假的能力，不同于可以弄错的感官，因此就是理性。

[9] l'essai，出于动词essayer ［尝试］，指一种文体，是比较随便的讲述，不是长篇大论。如蒙田的和洛克的。

[10] la première philosophie，拉丁文作philosophia prima，原来由亚里士多德提出，笛卡尔接受了这个提法。

[11] 指经院哲学。

[12] 这话的意思见笛卡尔给伏爱特的信（*Epistola Renati Des-Cartes ad D.Gisbertum Voetium* , 1643）。

[13] Henri Regii Ultrajectini, *Fundamenta Physices* (1646).

附录二

给读者的序 [1]

神和人心这两个问题，我在1637年出版的《论正确运用自己的理性在各门学问里寻求真理的方法》[2]里已经接触到了，不过那本书里无意于深入探讨，只是顺便谈一谈，以便从别人对此的评论中学一学我以后应当以什么方式来论述。因为这两个问题我一直认为非常重要，最好反复讨论几次；同时我用来解释这两个问题的办法又没什么人用过，与通常的途径相去甚远，所以我以为用法文、用这种人人读得懂的文字写出来是不利的，恐怕那些才疏学浅的人会以为他们可以走这条路。

我在那本书里曾经恳请一切读者，只要在我写的文字里看出什么值得指责的地方，就不吝赐教，给我指点出来。可是在我对这两个问题所说的话里，只有两点大家提出了不赞成的意见。我想对这两点先在这里简单答复一下，以后再作更确切的解释。

第一点是说：人的心灵[3]反观自己，见到自己无非是一个在思想的东西，但是不能由此得出它的本性或本质仅仅在于思想，因为这个"仅仅"就把人们也许可以说属于灵魂[4]的本性的其他东西统统排除了。

我对这个反驳的答复是：我在那里并不是有意按照事物实际的次序[5]把其他的东西排除掉（那时我并没有探讨事物的实际），只是按照我的思想的次序立论；所以我的意思是说：我不知道什么东西属于我的本质，只知道我是一个在思想的东西，或者是一个本身具有思想能力的东西。我在这以后将要说明，怎样根据我不知道有什么别的东西属于我的本质，可以推出也没有什么别的东西事实上属于我的本质。

第二点是说：从我心里有一个比我更完满的东西的观念，不能得出这个观念比我更完满，尤其不能得出这个观念所代表的东西存在。

我的答复是：观念 这个词在这里有歧义：它可以从实质方面理解为我的理智的一个活动，在这个意义上是不能说它比我更完满的；它也可以从客观方面理解为这个活动所代表的东西，这个东西我虽不能假定它存在于我的理智以外，却可以比我更完满，这是由于它的本质[6] 的缘故。但是，我在下文中要更详细地表明，怎样仅仅从我心里有一个比我更完满的东西的观念，就可以得出这个东西真正存在来。

此外，我也看到另外两篇相当长的文章谈这个问题，它们攻击的与其说是我举出来的理由，不如说是我得出的结论，而且它们用来攻击的那些说法无非是从无神论者们的滥调里套来的。可是这类说法并不能在那些可以理解我的论证的人心中造成任何印象，而且多数人的评判是非常浅薄，非常不合道理的，他们总是宁愿相信自己对一件事的先入之见，哪怕它是错误的、离开正理很远的，而不肯接受可靠的、真正的、以后得到理解的对那些意见的驳斥，所以我不想在这里答复它们，以免先得将它们复述一番。

我只是一般地说，无神论者们那些攻击神存在的说法，依靠的永远是要么把人的七情六欲强加于神，要么以为我们的心灵具有强大的力量和智慧，自命有权决定和理解神能够和应该做什么事；因此，他们的说法并不能给我们造成任何困难，只要我们牢记：我们应该把自己的心灵看成有限的，把神看成无限的、深不可测的。

现在，我充分考虑人们对我的意见之后，重新研讨神和人心这两个问题，同时讨论整个第一哲学的本原，可是我并不期待庸俗的吹捧，也不希望我的书得到多数读者。正好相反，我决不会劝任何人读它，除非他愿意跟我一同进行严肃的沉思，并且能够让他的心灵与感官脱离关系，完全摆脱各式各样的成见；这样的人我只知道为数非常之少。至于另外一种人，他们根本不理会我提出的那些理由的次序和联系，只乐于对这一部分那一部分指指点点，吹毛求疵，像许多人做的那样，那种人我说也不会读了这部论著得到多大好处；他们也许会

在许多处所找到挑剔的机会，却很难提出什么咄咄逼人的、或者值得答复的反驳来。

既然我并不向别人预先许诺，说我能一下就使他们满意，也不吹嘘自己有那么大的能力，能够预见到一切可以给每个人造成困难的事情，我要在这几篇沉思里首先告诉大家，我是凭着哪些想法使自己深信已经达到了一种对于真理的确切、可靠的认识，看看我用这些使我自己深信的理由是不是也能使别人深信；这以后，我将答复一些博学多才的人向我提出的反驳，我在付印之前就向他们发送了我的这些沉思，请求他们审查。因为他们向我提出的反驳为数很多，而且是各式各样的，我敢说别的人是很难提出什么尚未涉及的有重要意义的反驳来了。

因为这个缘故，我恳请列位想看这几篇沉思的人仔细看这些反驳和我所做的答复，在全部看完之前不要下任何判断。

---

[1] 这是拉丁文本《第一哲学沉思集》的序，这本书由De Luynes译成法文，后经Clerselier修改译文出版。

[2] 这个书名译成拉丁文时作Dissertatione…［论……］，不同于原来的Discours…［谈……］。

[3] mens humana，法译作l'esprit humain，指思想的主体。

[4] anima，法译作l'âme，指生命的主体。

[5] in ordine ad ipsam rei veritatem，法译作selon l'ordre de la vérité de la chose，指事物的实际情况。

[6] sua essentia，法译作son essence，指它是什么。

附录三

下列六篇沉思的综述 [1]

第一篇告诉我们：由于什么原因，我们可以普遍地怀疑一切事物，尤其是物质性的东西，只要我们在学问上除了历来所持的根据之外没有别的根据。一种如此普遍的怀疑有什么用处，虽然乍看起来并不明显，可是尽管如此，它的用处却是非常之大的，因为它能使我们摆脱各式各样的成见，为我们准备一条方便的道路，好让我们的心灵养成脱离感官的习惯，而且能使我们以后发现某些东西真实时不可能再怀疑它们。

第二篇告诉我们：心灵运用它固有的自由，认定任何东西只要其存在有丝毫可疑之处，就是不存在的，但是认为自己绝对不可能不存在。这也有一种非常大的用处，因为它用这种办法很容易区别开属于它的东西，即具有心智本性的东西，与那些属于形体 [2] 的东西。但是，由于很可能有人期待我在这个地方提出一些理由来证明灵魂不会死 [3] ，所以我认为应该在这里提醒他们：我已经决心在这部论著里不写任何没有精确证明的东西，因此我认为自己不得不遵循一个好像几何学家们所用的次序，就是首先提出一个待证命题所依靠的一切东西，然后才从其中推出结论。为了正确地认识灵魂不会死，需要做到的第一件主要的事情是给灵魂构成一个清楚明白的概念，完全有别于我们对形体所能具有的一切概念；这件事已经在这个地方做到了。除此以外还需要知道，凡是我们清楚而且分明地理解到的东西，就像我们理解到它们那样是真的；这在第四篇沉思之前还不能证明。此外还应该有一个关于形体本性的分明的概念，这个概念一部分构成于这个第二篇里，一部分构成于第五、第六篇沉思里。最后应该从这一切得出结论：凡是我们清楚而且分明地理解到是不同的本体 [4] 的东西，如同我们理解到心灵和形体那样，实际上是一些本来彼此有别的本体，这是第六篇沉思得出来的结论；在这个第六篇沉思里还肯定了一件

事，就是我们只能把一切形体理解为可分的，与此相反，人的心灵却只能理解为不可分的；因为事实上我们并不能理解任何灵魂的一半，却可以理解任何一个再小不过的形体的一半，所以我们只能承认它们的本性不仅不同，甚至多半是相反的。不过在这本书里我并没有进一步讨论这个问题，因为这已经足以相当清楚地表明形体的朽坏并不带来心灵的死亡，由此可以给人以死后复活的希望；同时也因为我们据以推出心灵不会死的那些前提要由全部物理学来解释。首先要知道，一般说来，所有的本体，即一切不经神创造就不能存在的东西，是凭它们的本性不会朽坏的，而且它们不能不再是[5]，除非神亲自撤回对它们的维持[6]，让它们化为乌有：其次要注意，一般的形体是一个本体，正因为如此，是不消灭的；但是人的形体不同于其他的形体，只是由某些肢体和偶性搭配起来组合而成的，人的心灵却不是像这样由什么偶性组合而成的，它是一种纯粹的本体。因为它的一切偶性虽然变化，例如它在想某某东西，它在要另一些东西，以及它在感觉另一些东西之类，心灵本身却并不变成别的东西；人的形体变成另外一样东西，这只是由于它的某些部分的形状改变了：由此可见，人的形体很容易消灭，人的心灵是凭着它的本性不会死的。

在第三篇沉思里，我觉得已经相当详尽地解释了我证明神存在的主要论证。但是尽管如此，由于我在这个地方不愿意用有形体的东西打比方，好教读者的心灵摆脱使用感官的习惯，这样一来也许会留下许多模糊不清的地方，希望在我对迄今所提反驳的答复中把它们完全说清楚。例如其中就有一个这样的问题：我心里那个关于最完满的是者[7]的观念，怎么包含着那么多的客观实在性，就是说，由于代表某个东西而分沾上那么高级的是和完满，以至于应当来自一个最完满的原因。我在这些答复中用一架非常精巧的机器作比，这机器的观念存在于某个工匠的心里；因为，正如这个观念的客观精巧应当有某个原因，就是这个工匠的学识，或者是另外一个把这观念传授给他的人的知识，同样情形，我们心中的神的观念不可能不以神本身为原因。

第四篇证明凡是我们十分清楚而且分明地觉察到的都是真的，同时说明错误或虚假的原因何在，这是必须知道的，知道了就可以肯定以前的真理，并且更好地理解后来的真理。可是应当注意到，我在这

个地方根本不讨论罪恶，即追求善和恶时所犯的错误，讨论的只是判断和分辨真假时所发生的错误，我也不谈那些属于信仰或为人处世方面的事情，只谈那些思辨的、唯有借助于天然的灵明[8]才能认识的真理。

在第五篇沉思里，除了解释一般意义的形体本性之外，还用一个新的理由证明了神的存在，其中虽然也有可能遇到某些困难，可是大家会在我对人们向我提出的那些反驳的答复中看到解决；此外，我还以某种方式表明，的的确确，几何学式证明之所以可靠，全靠对神的认识。

最后，在第六篇里，我把理解活动与想象活动区别开来，并且在那里描述了这种区别的标志；我在其中指出，人的心灵确实与形体有区别，虽说形体非常紧密地与心灵结合在一起，好像与它构成一体似的。那里把各种来自感官的错误都揭明了，还指出了避免这些错误的办法；最后我还提出各种理由，从而得出物质性的东西存在的结论；这并不是因为我认定这些理由非常有利于证明它们所证明的事情，如有一个世界，人有身体，以及诸如此类的事，这些是任何有良知的人从来不会怀疑的；我提出这些理由却是因为人们经过仔细考虑，会看出这些理由不如那些引导我们认识神和我们心灵的理由那么扎实、那么明显；所以那些理由是可以击中人心的认识的最可靠、最明显的理由，这就是我打算在这六篇沉思里证明的一切；因为这个缘故，我在这里略去了许多我在这部论著中也曾偶然谈到的其他问题。

---

[1] 这是《第一哲学沉思集》正文前的综述，原著为拉丁文，后经Luynes和Clerselier译为法文。

[2] corpus，法译作le corps，指有长、宽、高的东西，包括物体和身体。

[3] immortalitas animae，法译作l'immortalité de l'âme，指灵魂不像形体那样会死。

[4] substantia，法译作la substance，指一物之所以是或存在的根本，即亚里士多德的ὀυσία。

[5] esse，法译作être，指原始意义的存在，此处“不再是”就是停止存在的意思。

[6] concursus，法译作le concours，基督教神学认为神从无中创造了万物，使它们得以存在，然后给以经常在的协助，使它们维持存在，如不维持，就立即复归于无。

[7] ens，法译作l'être，是动词esse ［是］的现在分词形式，转用为名词，指“那个是的东西”；最完满的是者就是神。

[8] Lumen naturalis，法译作la lumière naturelle，指理性。

附录四

按照几何学的方式安排的证明神存在、灵魂与形体有区别的理由 [1]

定义

一、 思想 [2] 这个名称，是指一切在我们心里、被我们直接意识到的东西。因此一切意志活动、理智活动、想象活动和感官活动都是思想。可是我又加上直接二字，来排除那些跟随、依附我们思想的东西，例如有意的行动，它实际上是以意志为它的本原的，本身并不是思想。［所以行走并不是思想，而是我们对自己在行走这件事的知觉或认识。］ [3]

二、 观念 [4] 这个名称，我理解为我们每个思想的那种形式，我们是凭着对那种形式的直接知觉进而意识到这些思想的。因此，我理解我所说的话时，一定是我心里有我的话所指的东西的观念，否则我就不能用话来表达任何东西。所以我用观念这个名称来称呼的，并不是那些仅仅描绘在幻想里的形相；正好相反，我不用这个名称称呼它们，只要它们是在形体的幻想里面的，就是说，是描绘在大脑的某些部分里面的；我称之为观念的，只是那些向心灵本身报信的形相，是心灵本身在支配着大脑的那个部分。

三、 所谓观念的客观实在性 [5] ，我理解为观念所代表的东西的是性 [6] ，就其在观念里面而言。同样情形，我们也可说一种客观的完满，或一种客观的灵巧，等等。因为凡是我们理解为在观念的对象里的，也都客观地［或通过代表作用］ [7] 在观念本身里。

四、 说某某东西形式地[8]在观念的对象里，是指它在对象里就像我们对它理解的那样；说它卓越地[9]在那里，是指它并不是像那个样子，而是伟大到能够以它的杰出弥补这个缺陷。

五、 一件东西，以它为主体直接寄托着、或者以它为依靠存在着某种我们理会到的东西，即我们心里有实在观念的某种特性、性质或属性，就叫本体。因为严格说来，我们对于本体没有别的观念，只认为它是这样一个东西，其中形式地或卓越地存在着我们所理会的东西，即客观地在我们的某个观念里面的东西，因为天然的光亮[10]告诉我们，无是不能有任何实在的属性的。

六、 那有思想直接寄托于其中的本体，就叫心灵[11]。我在这里宁愿叫它心灵，而不想叫它灵魂[12]，因为灵魂这个名称有歧义，而且常常用来指一个有形体的东西。

七、 那作为主体直接带着伸张[13]以及以伸张为前提的偶性如形状、位置、位移等等的本体，称为形体[14]。至于那称为心灵的本体和称为形体的本体究竟是同一个本体，还是两个不同的、分立的本体，要在这以后再研讨。

八、 那被我们理解为无上完满的、不能设想其中包含任何缺陷或完满的限制的本体，称为神。[15]

九、 我们说某种属性包含在一件东西的本性或概念[16]里时，就等于说这种属性真是这件东西的，可以确信它在这件东西里面。

十、 说两个本体确实有区别，是指这二者之一能够离开另一而存在。

要求

我要求：第一，读者要考虑到，那些一向使他们信任自己感官的理由是多么软弱无力，他们向来依靠感官作出的一切判断是多么不可靠；他们要长期地、经常地重温这种考虑，直到养成习惯，不再那样坚定地信赖自己的感官；因为我认定必须这样才能知道形而上的东西是可靠的。①

第二，读者要考虑他们自己的心灵，以及心灵的一切属性，他们会看出这些属性是不能以任何方式怀疑的，虽然他们认定自己凭着感官接受的一切都是完全虚假的；他们要不断地考虑这一点，直到养成习惯，能清楚地认识到这比一切有形体的东西更容易认识。

第三，他们要专心研究那些无需证明就能知道的命题，这些命题是每一个人都在自己心里发现的，例如：同一个东西不能同时既是又不是；无不能是任何东西的作用因[17]，等等；他们要运用自然给予他们的那种理解的清楚明白，可是这种清楚明白总是受到感官知觉的干扰，被弄得模糊不清。所以我说，他们要运用那种干干净净的、摆脱感官成见的清楚明白；因为用这个办法，下列公理的真实不虚才会非常明显地向他们显现。

第四，要研究那些包含若干属性总和的本性的观念，例如三角形的本性，正方形的本性，或者某种别的图形的本性，还有心灵的本性，形体的本性，以及这以上的神或无上完满是者[18]的本性。要看到我们确实可以肯定的那些东西[19]都在本性里面，我们清楚地理会到它们包含在其中。举例来说，由于直线三角形的本性里面包含着它的三个角等于两直角，形体或伸张的东西的本性里面包含着可以分割(因为我们不能理会一个伸张的东西会小到不能分割，至少在思想上还是可以分割的)，所以确实可以说一切直线三角形的三个角都等于两直角，一切形体都可以分割。

第五，要锲而不舍地思考那无上完满的是者的本性；除此以外，要考虑到其他一切本性的观念里诚然包含着可能的存在，在神的观念里却不仅包含着可能的存在，而且包含着必然的存在。因为单凭这一点，不用任何推理，就知道神存在，其明显不下于二是偶数、三是奇

数之类。因为有些事情就是这样无需证明就被某些人知道，而另一些人只有通过一长串说理和论证才能理解。

第六，要仔细考虑我在这几篇沉思里说到的一切清楚分明地知晓的例子，以及一切模糊混乱的例子，这样才能养成习惯，善于分清知道得清楚的东西与模糊的东西；因为学会这一点用例子比用规则好，我想不碰到一点东西是举不出任何例子的。

第七，要注意到：我们从来没有在理解得一清二楚的东西中间认出什么假的来，而是正好相反，除非凑巧，我们从来没有在知道得糊里糊涂的东西碰到过什么真的；这样，就会考虑到：如果由于某些感官的成见，或者由于某些任意提出的、建立在暧昧不明的东西上的假设，竟对理智清楚分明地理会到东西产生怀疑，那是完全不合理的。用这样的办法，就会很容易认为下列公理是真实无疑的，虽说我承认其中有许多条可以解释得更好些，应当提出来作为定理，而不是视之为公理，如果我愿意说得准确一点的话。

公理或共同见解

一、 没有一样存在的东西不能问它存在的原因是什么，因为即使对于神也可以这样问；这并不是由于神需要有一个原因使之存在，而是因为神的本性广大无垠就是那个原因或理由，说明了神不需要有什么原因使之存在。

二、 现在并不依靠那个直接在它前面的过去；由于这个缘故，保存一样东西并不需要一个亚于当初产生它的原因。

三、 任何东西，任何实际存在的东西的完满，都不能以无[20]为它存在的原因。

四、 一件东西里面的实在性或完满，是形式地或卓越地在它的根本原因或充足原因[21]里面的。

五、 由此可见，我们观念的客观实在性要有一个原因，这原因就包含着这种实在性，不仅是客观地包含着，而且是形式地或卓越地包含着。必须注意，这条公理是非接受不可的，单凭这条公理，我们才能认识所有的东西，包括可以感觉到的和不能感觉到的。因为，举例来说，我们是根据什么知道天存在呢?是因为我们看见它吗?可是这个“看见”除非是一个观念，一个附着在心灵里面的观念，而不是一个描绘在幻想里的影像，否则它是联系不到心灵上的。而且，如果不是一切观念都该有一个具有客观实在性的、实际存在着的原因，我们也不能根据那个观念断定天存在；我们断定那个原因就是天本身，别的事情也是这样。

六、 有不同等级的实在性或是性：因为本体具有的实在性要多于偶性或样式 [22] 具有的，无限本体所具有的要多于有限本体具有的。由于这个缘故，本体的观念里的客观实在性要多于偶性的观念里的，无限本体的观念里的要多于有限本体的观念里的。

七、 思想者的意志是自愿地而且自由地活动的(因为这属于它的本质)，却又不可避免地奔向他清楚地认识到的好事。因为这个缘故，他如果发觉有些完满是自己所缺乏的，就立刻向它们扑上去，只要他能办得到。［因为他会认识到，有这些完满是一件比没有它们更大的好事。］ [23]

八、 能做比较多、比较难的事情的，也能做比较少、比较容易的事情。

九、 创造或者保存一个本体，比起创造或者保存它的属性或特性来，是一件更大、更难的事；但是创造一件东西，比起保存它来，并不是一件更大、更难的事：这是已经说过的。

十、 在一件东西的观念或概念里，是包含着存在的，因为我们只有在存在的形式下，才能理会某个东西；不同的是在一件有限的东西的概念里，只包含着可能的或偶然的存在，而在一个无上完满的是者的概念里，则包含着完满的、必然的存在。

命题一 只要考虑神的本性就知道神存在。

证明

说某某属性包含在一样东西的本性或概念里，就等于说这种属性真是这样东西的，可以确信它在这样东西里面(据定义九)。

然而必然的存在是包含在神的本性或概念里的(据公理十)。

所以真能说必然的存在是在神里面，也就是神存在。

这个三段论式跟我答复第六条反驳时所用的一模一样；它的结论是那些摆脱一切成见的人不用证明就能知道的，像第五个要求里说的那样。可是由于人们不容易达到这样深刻的洞见，我们还要努力用别的办法来证明这件事。

命题二 单从神的观念在我们心中来后天地[24]证明神存在。

证明

我们每一个观念的客观实在性都要求有一个原因，这原因里面包含着这种实在性，不过并不是客观地包含着，而是形式地或卓越地包含着(据公理五)。

然而我们心里有一个神的观念(据定义二和八)，这个观念的客观实在性并不包含在我们心里，既不是形式地、也不是卓越地包含在其中(据公理六)，它不能包含在别的东西里面，只能包含在神里面(据定义八)。

因此这个在我们心中的观念要以神为它的原因；所以神存在 (据公理三)。

命题三 用心里有神的观念的我们自己存在来证明神存在。

证明

如果我有能力保存我自己，那就有更强的理由认为，我也会有本领给予我一切我所缺乏的完满(据公理八和九)； 因为这些完满只是本体的属性，而我自己是一个本体。

但是我没有本领给予我这一切完满；因为否则我就已经具有这些完满了(据公理七)。

因此我没有本领保存我自己。

此外，我之所以能存在，只有我的存在得到保存才行。这个保存者要么是我自己，假定我有这种本领的话；要么是另外一位有这种本领的(据公理一和二)。

然而，我是存在的，可是我并没有本领保存我自己，像上面证明的那样。

因此我是由另外一位保存的。

此外，那位使我得以保存的在自身内形式地或卓越地具有着我里面的一切(据公理四)。

然而，我心里有许多我所缺乏的完满的见解 [25]，以及一位神的观念(据定义二和八)。

因此，这些完满的见解也在那个使我得以保存的一位里面。

最后，那位使我得以保存的并不能具有他自身缺乏的任何完满的见解，也就是说，他并不在自身内形式地或卓越地具有着它 (据公理七)；因为，他既然有本领保存我，像刚才说的那样，那就有更强的理由能够把这些完满给予他自己，如果他没有的话(据公理八和九)。

然而他具有我认为自己缺乏、只能理解为在神里面的那一切完满的见解，像上面证明的那样。

因此他自身里面形式地或卓越地具有这一切完满，所以他就是神。

系

神创造了天和地，以及其中所包含的一切东西，除此以外，他还能够按着我们理会的方式造出我们清清楚楚理会到的一切东西。

证明

这一切都是根据前面那个命题清清楚楚地得出来的。因为我们在那里已经证明了神存在，这是由于必然有一个存在者，其中形式地或卓越地包含着一切在我们心里有其观念的完满。

然而我们心里有一个非常伟大的势力的观念，单是那个拥有这种势力在自身中的存在者，就不仅创造了天和地等等，也创造了一切我们知道可能的其他东西。

因此，我们证明了神存在，也就随着证明了这一切。

命题四 心灵和形体确实是有区别的。

证明

凡是我们清清楚楚地理会[26]到的，都能由神按照我们理会到它的那个样子造出来。

然而我们清清楚楚地理会到心灵，即思想的本体，并不带着形体，即伸张的本体(据要求二)；另一方面我们也清清楚楚地理会到形体，并不带着心灵(这是每一个人都很容易同意的)。

因此，至少凭着神的全能，是可以有不带形体的心灵，以及不带心灵的形体的。

现在，那些可以一个不带另一个的本体，是确实有区别的(据定义十)。

然而心灵和形体是这样一些本体(据定义五、六、七)，它们可以一个不带另一个(像我们刚才说的那样)。

因此，心灵和形体是确实有区别的。

必须注意到，在这里我用了神来作出我的证明；这并不是因为需要有一种超乎寻常的势力把心灵与身体分开，而是因为我在前面那些命题里仅仅讨论了神，就不能根据别的、只能根据神作出证明。至于是什么势力把这两样东西分开的，并没有多大关系，因为我们知道它们确实是有区别的。

---

[1] 《第一哲学沉思集》一书正文后附录的“笔者对第二组反驳的答复”最后一部分。

[2] cogitatio，法译作la pensée。

[3] 这句话是法译本第二版增补的。

[4] idea，法译作l'idée，指思想的形式，在心里面，不同于柏拉图的idea (ἰδέα)之为事物的形式。

[5] realitas objectiva，法译作la réalité objective，指观念中的实在性；这里的objectiva是中世纪的用法，与近代的用法相反。

[6] entitas，法译作l'entité ou l'être，指存在性。

[7] 法译本增补。

[8] formaliter，法译作formellement；指不多不少地。

[9] eminenter，法译作eminemment，指大大地。

[10] 即理性或良知。

[11] mens，法译作l'esprit，原指思想的主体，但法语l'esprit有歧义。

[12] anima，法译当作l'âme，原指生命的主体，虽然也用来指思想的主体，但在一般人的心目中常常被看成鬼魂之类，所以笛卡尔不想用这个字。但是他所用的mens这个词被译成法语l'esprit也有歧义，所以法译者将“我在这里……有形体的东西”一句改为“我在这里就叫它Esprit。尽管如此，这个名称却是有歧义的，因为人们有时也用它来指一种非常精致的液体；可是我不知道有什么更恰当的名称。”

[13] extensio localis或extensio，法译作l'extension或l'étendue，指向长、宽、高三个方向伸展的立体性。旧译“广袤”或“广延”，都只有长、宽两个方向，是平面的意思。

[14] corpus，法译作le corps，指立体的东西。旧译“物体”、“身体”等，都只说到corpus的一方面。

[15] Deus，法译作Dieu。

[16] conceptus，法译作le concept，指在心里形成的想法。

[17] causa efficiens，法译作la cause efficiente，指发生作用的原因，也称为动力因。

[18] ens，法译l'être，指“那个是的东西”或“那个起作用的东西”。

[19] 指属性。

[20] nihil，法译作le néant，指与“是者”相反的“不是者”。

[21] prima et aedqua causa，法译作la cause première et totale，指最初的原因，也是全部原因，即神。

[22] modus，法译作le mode，即情况。

[23] 这一句原本所无，是法译者增补的。

[24] a posteriori，即根据事实、根据经验。

[25] perceptio，法译作l'idée ou la notion，指心中的形相。

[26] percipimus，法译作nous concevons，指理性认识，并非感知。

1. 封面
2. 版权
3. 汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明
4. 笛卡尔生平及其哲学
    1. 一、 笛卡尔的一生
    2. 二、 笛卡尔的方法论
    3. 三、 笛卡尔的形而上学
    4. 四、 笛卡尔的天赋观念
    5. 五、 笛卡尔的物理学
    6. 六、 身心关系
    7. 七、 尾声
5. 说明
6. 第一部分
7. 第二部分
8. 第三部分
9. 第四部分
10. 第五部分
11. 第六部分
12. 附录一
13. 附录二
14. 附录三
15. 附录四
    1. 定义
    2. 要求
    3. 公理或共同见解
    4. 命题一 只要考虑神的本性就知道神存在。
    5. 命题二 单从神的观念在我们心中来后天地 证明神存在。
    6. 命题三 用心里有神的观念的我们自己存在来证明神存在。
    7. 命题四 心灵和形体确实是有区别的。

汉译世界学术名著丛书

分科本◎哲学

物性论

〔古罗马〕卢克莱修 著

商务印书馆
SINCE1897
The Commercial Press

图书在版编目(CIP)数据

物性论/(古罗马)卢克莱修著;方书春译.—北京:商务印书馆,2011

"汉译世界学术名著丛书"(分科本)

ISBN 978-7-100-07779-8

Ⅰ.①物… Ⅱ.①卢…②方… Ⅲ.①唯物主义—古罗马 Ⅳ.①B502.41

中国版本图书馆CIP数据核字(2011)第039307号

所有权利保留。

未经许可,不得以任何方式使用。

汉译世界学术名著丛书(分科本)

物 性 论

〔古罗马〕卢克莱修 著

方书春 译

商 务 印 书 馆 出 版

(北京王府井大街36号 邮政编码 100710)

商 务 印 书 馆 发 行

北京瑞古冠中印刷厂印刷

ISBN 978-7-100-07779-8

2011年6月第1版　　开本880×1240 1/32

2011年6月北京第1次印刷　　印张15

定价:49.00元

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明

我馆历来重视迻译世界各国学术名著。从1981年开始出版“汉译世界学术名著丛书”，在积累单行本著作的基础上，分辑刊行，迄今为止，出版了十二辑，近五百种，是我国自有现代出版以来最重大的学术翻译出版工程。“丛书”所列选的著作，立场观点不囿于一派，学科领域不限于一门，是文明开启以来各个时代、不同民族精神的精华，代表着人类已经到达过的精神境界。在改革开放之初，这套丛书一直起着思想启蒙和升华的作用，三十年来，这套丛书为我国学术和思想文化建设所做的基础性、持久性贡献得到了广泛认可，集中体现了我馆“昌明教育，开启民智”这一百年使命的精髓。

“丛书”出版之初，即以封底颜色为别，分为橙色、绿色、蓝色、黄色和赭色五类，对应收录哲学、政治·法律·社会学、经济、历史·地理和语言学等学科的著作。2009年，我馆以整体的形式出版了“汉译世界学术名著丛书”（珍藏本）四百种，向共和国六十华诞献礼，以襄盛举。“珍藏本”出版后，在社会上产生了良好反响。读书界希望我们再接再厉，以原有五类为基础，出版“分科本”，既便于专业学者研读查考，又利于广大读者系统学习。为此，我们在“珍藏本”的基础上，加上新出版的十一、十二辑和即将出版的第十三辑中的部分图书，计五百种，分科出版，以飨读者。

中华民族在伟大复兴的进程中，必将以更加开放的姿态面向世界，以更加虚心的态度借鉴和吸收人类文明的成果，研究和学习各国发展的有益经验。迻译世界各国学术名著，任重道远。我们一定以更大的努力，进一步做好这套丛书的出版工作，以不负前贤，有益社会。

商务印书馆编辑部

2011年3月

第一卷

序诗（1—145）

罗马的母亲[1]，群神和众生的欢乐，
维娜丝，生命的给予者[2]，
在悄然运行的群星底下，
你使生命充满[3]航道纵横的海洋，
和果实累累的土地，——
因为一切生物只由于你才不断地被孕育，
只由于你才生出来看见这片阳光——
在你面前，女神啊，在你出现的时候，
狂暴的风和巨大的云块逃奔了，
为了你，巧妙多计的大地长出香花，
为了你，平静的海面微笑着，
而宁静的天宇也为你发出灿烂的光彩！
因为当春天的容貌刚一出现，

而养育万物的风也从西方无阻地吹来，

天空的第一群飞鸟，为你所迷，

就歌唱你的到来，啊，女神，

牲畜变野了，就在快乐的田野奔跳，

或者泅过满满的湍流。

骤然为魅力所驱，

所有的生命都跟随着你，

走向任何你带头前往的地方，

这样，遍历洋海，群山和急流，

遍历禽鸟的巢林和绿色的原野，

在每个胸中燃烧起爱情的引诱，

你不断带来无数世代的生物，各如其类。

既然只是你统御着宇宙，

没有你就没有什么能生长

而来到这明亮光朗的境界[4]，

也没有什么欢乐的或可爱的能生出来，

所以我渴求你和我合作这诗篇，

我要冒昧地用它来论说自然，

以献给我的明米佑[5]；是你愿望他

在他一生中任何时候都美德胜人——

因此，神圣的，请给我的诗章

以不朽的魅力。同时让全世界各地

一切战争的野蛮行为都停息下来，

因为只有你才能够

给予安静的和平来帮助人类，

因为那指挥着战争的野蛮行为者，

那有力的战神，他常常地

把他的强壮的身体投进你的怀抱，

为爱情的永恒创伤所征服，——

在你怀里，翘起头来张开嘴

用他的眼睛注视着你，

他的贪馋的眼光啮食着爱情，

他的气息贴住你的双唇。

当他这样躺着的时候，我的女神，

用你神圣的身体从四围从上面把他拥抱，

从你两唇倾吐出柔和的声音，

来为罗马的人争取和平！光辉的女神！

因为，在国家多难的时日[6]，

我就不能从事于我这件工作，

而思绪不被骚扰；在那种事变中，

这个明米佑家族的光辉的后裔

也不能疏忽国家的事务。

当人类在大地上到处悲惨地呻吟，

人所共见地在宗教的重压底下，

而她则在天际昂然露出头来

用她凶恶的脸孔怒视人群的时候——

是一个希腊人[7]首先敢于

抬起凡人的眼睛抗拒那个恐怖；

没有什么神灵的威名或雷电的轰击

或天空的吓人的雷霆能使他畏惧；

相反地它更激起他勇敢的心，

以愤怒的热情第一个去劈开

那古老的自然之门的横木[8]，

就这样他的意志和坚实的智慧战胜了；

就这样他旅行到远方，

远离这个世界的烈焰熊熊的墙垒[9]，

直至他游遍了无穷无尽的大宇。

然后他，一个征服者，向我们报道

什么东西能产生，什么东西不能够，

以及每样东西的力量

如何有一定的限制，

有它那永久不易的界碑[10]。

由于这样，宗教现在就被打倒，

而他的胜利就把我们凌霄举起。

我知道很难用拉丁文的诗句，

来把希腊人深邃的发现说出，

主要是因为我们贫乏的文字

必须找寻新的词来适应事物的新奇；

但你的品德和那给我以意外欢乐的

你的甜蜜的友谊鼓励着我，

去忍受一切辛苦和多少个不眠之夜，

尝试着用什么语言什么歌唱，

我能否终于为你的心灵揭露出那明亮的光，

给你用来观察隐藏在中心的存在的内核。

至于其他的，就请这些来作真实的判断：

不被吵扰的耳朵和无牵无挂的专心一意，

以免我这些忠诚热切地奉献给你的礼物，

在你还未能了解之前便受到轻视；

因为我将为你证明

关于神和天的最高定律[11]，

我将为你揭示事物的始基[12]，

自然用它们来创造一切，

用它们来繁殖和养育一切，

而当一件东西终于被颠覆的时候，

她又使它分解为这些始基。

在我的论说中我想把这些东西叫做

质料、产生事物的物体、

事物的种子或原初物体，

因为万物以它们为起点而获得存在。

我恐怕你也许以为我们

正在走上一条不虔敬的道路，

前往罪恶的思想的国度，

但是，正是宗教更常地孵育了

人们的罪恶的亵渎的行为：

有一次，在奥里斯，那些公推的首领[13]，

英雄中的英雄，达拿亚的头目，

用血染污了歧路贞女狄安娜的圣坛，——

用被杀害的亚迦迈农的女儿的血；

她感到她头发上的圈带[14]，

和那飘垂在她两颊上的带端，

她看见祭坛那边她忧容满面的父亲，

和那些把利刃藏在背后的巫师，

和所有看见她而泪痕满面的人，

她恐怖得半句话也说不出来，

她双足无力地跪下了，

即使她乃是国王的第一个女儿，

此时也不能救她一命。

他们把她拉起来，

把那颤慄的少女抬往祭坛——

不是伴以庄严的仪式和婚礼的咏唱，

而是一个无罪的女子被罪恶地杀害，

一个父亲在她新婚的日子[15]把她砍倒，

把亲生女儿作为一个献祭的牺牲，

来给远征特洛伊的舰队祷求顺风；

宗教所能招致的罪恶就是这样。

而且将要有一天，那时候

你也会被巫卜的吓人的鬼话所迫，

而力求离开真理和我。

就是现在他们也能捏造多少梦兆

来破坏你的生活的计划，

用恐惧来骚扰你的全部幸福。

而这也并不是没有理由的：

因为只要人们认识不幸有它一定的止境，

他们就能用一些方法坚强不屈地

抵抗各种宗教和预言者的威胁；

但现在他们却没有什么技能和武器，

因为人们据说应该害怕死后永恒的痛苦。

因为他们不知道灵魂究竟是什么，

是否它自己是被生出来的呢，

还是在人出生时它就从外面进来？

当我们死去时它是和我们同时死去呢，

还是落入奥尔谷[16]的暗影和那些空阔的洞穴，

抑或由神的意旨而进入畜生的身体，

像我们的诗人恩尼乌斯[17]所歌唱的一样——

恩尼乌斯，是他第一个

从那可爱的希里康山[18]上

带来一个光辉的常青之叶的桂冠，

在意大利各族中间永远享着盛名。

但即使是恩尼乌斯，在他不朽的诗篇里，

也宣言着亚基龙河[19]那些地窟的存在。

虽则他说我们的灵魂和躯体不能到达[20]那里，

而只有那些奇异地憔悴的魅影；

他还告诉我们怎样有一次从那些地方

老荷马的鬼魂向他走过来，辛酸地流泪，

用他的话揭露了事物的本性。

然则我们就必须去说明天上各种现象，

和那包含在日月运行里面的规律，

以及那催促地上一切生命的力量；

最重要的是我们必须以锐利的推理

去看精神和灵魂是由什么所构成，

去看什么东西这样可怕地袭击

睡眠中的我们，痛苦中醒着的我们，

使得我们就像看见和听见在我们面前
有着那些早已被大地怀藏了白骨的死人。

物质是永恒的（146—328）

能驱散这个恐怖、这心灵中的黑暗的，
不是初升太阳炫目的光芒，
也不是早晨闪亮的箭头，
而是自然的面貌和规律。
这个教导我们的规律乃开始于：
未有任何事物从无中生出。
恐惧所以能统治亿万众生，
只是因为人们看见大地宇寰
有无数他们不懂其原因的现象，
因此以为有神灵操纵其间。
而当一朝我们知道无中不能生有，
我们就将更清楚看到我们寻求的：
那些由之万物才被创造的原素，
以及万物之成如何是未借神助。

假如一切都可以从无中生出，

则任何东西就能从任何东西产生，

而不需要一定的种子。

人能从大海升起，鱼类从陆地出来，

羽毛丰盛的鸟禽从天空骤然爆出，

牛羊牲畜，以及一切的猛兽，

就会漫山遍野到处都是；

同样的果子也不会老守住它的老树，

而是那一种果子都能从任何枝干

随便地换来换去长出来。真的，

如果每种东西不是自有产生它的物体，

事物怎能够每样都有它不变的老母亲？

但是，既然一切都从一定的种子产生，

所以每样被产生而来到这个光之岸[21]的东西，

其来源乃是这一东西自己的质料，

自己的原初物体所寄托的东西。

不是随便什么都能从随便什么生成，

因为每样东西都有自己的独有的力。

再者为什么我们会看见大地上

春天洒满玫瑰，夏天布满谷穗，

而当秋天发出魅力时葡萄就成熟累累，

如果不是因为万物的一定的种子

在它们自己的节季必会涌集一起?

如果不是因为新的创造

只有显露在适当的时刻已到、

而怀孕的大地能够把它脆弱的幼类

安全地送上这个灿烂的世界的时候?

但如果它们能够从无中生成，

它们就会在反常的节季，

不可预见地骤然跳到世界上来，

既然没有原初种子被自然扣留住

不去在不利的时刻为产育而交合。

如果生命是从无中长出来的，

那么生命的种子的结集也就

不需要一定时间来使事物长成:

小小的婴儿立刻会像成人一样行走，

从土地里会跳出一棵枝椏茂盛的大树——

这种闻所未闻的奇迹:但自然的律令是:

每样东西都从自己合法的种子缓缓长大，

借长大而延续它自己的种类。

从这里你就可以证实：

万物是从自己的物质长大并取得营养。

这也就是为什么大地

如果没有她固定的雨季，

就不会产生出那些使我们欢悦的东西，

而不论什么生物，如果得不到食物，

就再不会延续其种族而保全其生命。

因此，认为许多东西有共同的原始物体

（像单个的字母是许多的字所共有），

比起认为有些东西没有根源而能存在，

我们看到在道理上是更说得过去。

再者，为什么自然不能制备

躯体巨大而能跻渡大海、

或者以双手就能撕开山岭、

或者活万岁而征服时间[22]的人物？

如果不是因为一切有生的东西

都有它的永久不变的原料，

从这原料能生出来的永远是有定?

最后，我们看见耕耘的土地

如何胜过那些未耕的荒地，

前者如何在双手的劳动底下

以它们更丰盛的果实报答我们;

在大地里面确实有许多东西的始基，

当犁头翻起肥沃的泥土筑起田畦的时候，

我们就促使这些东西生长出来。

如果不是这么样，那你就会看见:

许多东西无须我们的辛劳

就会自动地生成，并且形状更美。

所以应该承认无物能从无中生，

既然一切都必须有自己的种子，

从种子生长出来，生长到微风里。

此外，自然也把一切东西

再分解为它们的原初物体，

没有什么东西曾彻底毁灭消失。

因为任何东西如果是每部分皆不免于死，

它就会从我们眼前被骤然抢去而毁灭，

既然不需要什么力量来分开

它的诸部分，把它的结带松解。

但是事实上因为所有的东西

都是带着不朽的种子存在着，

所以自然不容许任何东西灭亡或崩溃，

除非一种外力用打击来把它粉碎，

或一种内力进入它空虚的小隙将它肢解。

再者，如果“时间”，

那用岁月破坏世上一切的作业者，

是将全部消灭，将物质整个耗尽，

那么从何处维娜丝还能使许多世代的生物，

各如其类地复活到生命的亮光中来?

而当它们复活之后，巧妙的大地又怎能

以她古老的食物充实而养育它们——

按照物类的不同，各各给以适当的食品?

而大海底下的水泉，

或自远方奔流而来的内陆河流，

又怎能使深不可测的大洋永远水满?

以太又能从哪里取得东西来养育星辰?

因为已逝的岁月和无限的年代

一定早已把一切有死物类的形骸吃光：

但如果是“远古”已有那些种子

所有这些物类皆从它们吸取生命，

那些种子无疑地是永不会死，

也没有什么东西会归于乌有。

并且同样的力量会同样毁坏所有的

如果它们不是由永恒的物质所维系，

各部分都被束缚着，或松，或紧。

轻轻的一触会足以招致毁灭。

因为最微小的力量会使物的组织松懈，

如果在物里面没有半点不朽的东西。

但现在，由于原始组分[23]的钩链

是以不同的方式连结起来的，

而质料又是永存的，因此，

物就能保持自己安全不受伤害，

除非遇到一种强力足以破坏各物的经纬；

可见没有什么东西会归于无有；

在崩溃时一切都化为原初质料。

以太[24]父亲投到大地母亲怀里的雨点消失了，
但是这之后金黄的谷穗就长出来，
绿枝就摇曳在树林间，
而树木自己也涨大起来，
载满了累累的果实；
这样，人类和动物就得到了食品，
这样，快乐的城市就充满了少女少男，
而茂密的林地就回响着新的鸟声；
这样，肥大而贪睡的家畜
就会在使人欢乐的牧场上舒展躺卧，
白色的乳汁就会从涨大的乳房滴下，
幼畜就用弱小的四肢在嫩草上跳跃，
新生的心由于暖热的鲜乳而充满快乐。
任何东西都不绝对消灭，虽然看来好像如此[25]；
因为自然永远以一物建造他物，
从不让任何东西产生，
除非有他物的死来作补偿。
…………[26]

现在，既然我已教给你

事物不能从无中产生，

当产生之后也不能使归于无有，

你切不要怀疑我的话，

说我们的眼睛并没有看见事物的始基；

因为，你该记住那些别的东西，

人们知道它们存在于这个世界中，

但是它们却不能被我们看见。

大风狂暴地鞭打我们的脸孔和身体，

把巨大的船只翻沉，云块撕开，

或者疯狂地卷旋而下，

在平野上撒满大树，

或者掠过山岭的峰头，

用震撼森林的狂飙。

它们就是这样地继续怒哮，

带着喧腾呼啸和凶兆的惨叫。

所以，显然是有不可见的风的物体[27]

疾扫过大海、陆地和空中的云块，

暴烈地把一切搅扰、卷旋、抓起；

狂风就这样继续奔流，遍地堆起废墟，

正如大量本来性质柔顺的水
变成一条滔滔巨流，
而高山上倾盆骤雨
又以巨量雨水使它猛涨，
就冲击着向前带走了
林地的断枝残干和整株的大树；
当水流这样突然而至的时候，
就是那些坚固的桥梁
也不能抵抗这种冲击：
汹涌的巨流为不可计量的雨水所增强，
向桥墩四面攻打，使它们哗啦倾倒，
用波浪卷去那倾倒了的砖石和庞然巨块，
把一切想要挡住它的东西都冲开。
一切的狂风就像这样地运动着，
当它们像一条有力的水流
向某一个方向进展的时候，
就把许多东西向前驱赶，
然后又再以新增的暴力把它们抛下地面，
有时或者在卷旋中把它们抓住

并举起在锥形的旋涡里，带往远方：
所以，事实一次又一次地表明
必定有不可见的风的物体[28]，
既然它们的行径完全比得上
那些巨大的河流，其形可见的东西。
还有我们认识许多不同的物味，
但却从未看见它们走向我们的鼻孔。
用眼睛我们看不见炎热或
人们的声音我们也老是看不见。
然而这些东西根本上必定是物体，
既然它能触打我们的感官；
因为除物体之外，没有什么别的东西
能够接触他物或被他物所接触。
衣裳挂在白浪拍岸的海边慢慢就变湿，
湿了的衣服晒在太阳底下就会变干；
但是没有人瞧见湿气如何侵入衣裳，
也无人瞧见它如何被阳光赶走。
可见湿气是分散的许许多多的小点，
小得眼睛看不见。还有一种情况：

带在手指上的戒指会逐渐变薄，

沿内面那边，一年又一年；

屋檐的雨滴会把墙脚石块滴出窟窿；

弯弯的犁头，虽然是铁造，

却慢慢在耕地里不知不觉地磨耗。

我们看见石铺的大路

被无数行人的脚所磨光。

许多城门旁边的铜像，

由于无数过往旅人和它们握手致敬，

它们的右手就因屡被触抚而变瘦。

我们看见所有这些东西

如何由于消耗而越来越小，

但每次究竟有若干微粒消失，

妒忌成性的视觉却不让我们瞧见。

最后，时日和自然是把什么东西

一点一滴地加到许多东西上面，

而驱使它们按一定的比例长大，

不管我们眼光多锐利，也半点瞧不出来。

当许多东西由于岁月的消耗而衰老的时候[29]，

当悬崖为它们下面的海水所腐蚀的时候，

我们也看不出它们每次失掉了多少：

自然就这样永远用不可见的物体来工作。

虚空（329—417）

但世界并非到处都被物体挤满堵住：

因为在物体里面存在着虚空——

认识了这一点，对你帮忙会不少，

它会使你免于日夕疑惑不止，

永远究问一切而不信我的话。

因此必定有一种虚空，

一种其中无物而不可触的空间。

如果不是这样，东西就绝不能运动；

既然物体那种能堵塞的本性

就会永远到处对一切发生作用。

这样就没有什么东西能推向前进，

因为没有什么东西会让路给它先开步。

但现在，遍海洋、陆地和高空，

由于不同的原因并以不同的方式，
有多少东西我们亲眼看见在运动，
如果没有虚空，它们就会被剥夺去
不停的运动；不，那时候它们甚至
根本就不能生出来，既然那时候物质
会停留在静止中，各部分被挤紧在一块。
再者，任何东西不管看来如何结实，
仍然还是由物质和虚空混合所形成:
在石洞里面，有水滴渗出，
石壁上的水珠像许多眼泪；
还有，食物在每一个机体中找到进路；
树木长大并按照自己的季节结果实，
因为养料灌注了它们的每个部分，
从最深的树根经过树干和树枝；
回声经过厚厚的墙壁回荡着，
经过房屋紧闭的门户；
使人僵冻的寒气，渗入我们的骨肌。
如果不是有空隙让物体通得过，
显然这种种情形就绝不能发生。

再者，为什么在物与物之间我们能看见

有些东西更重，虽然它体积不更大?

真的，如果在一个棉花小团里面

有着和它同样大小的一块铅块那么多物体，

这两个东西就会同样那么重，

既然物体倾向于使东西坠下去；

反之虚空由于相反的本性却是无重量的。

因此，一个同样大小而却较轻的东西

无误地告诉我们它包含更多的虚空；

正如较重的东西表示更多的物质，

以及它内部包含着更少的虚空。

我们用论证来探求的东西

无疑是存在的，和物混合在一起，——

这就是虚空、那个不可见的无。

这里我却必须阐明一个问题，

预先对于某些人[30]的思想加以答复，

不然它就会引你离开真理的道路；

水，他们说，在敏捷的鱼类面前

总是让开来，使水中立刻就有路，

这乃是因为鱼类留下空隙在背后，
而空隙立刻又被让路的水流所填上。
这样，在它们自己中间，物是能运动，
并且互相换位置，不管物的总和怎样满——
这被人接受了的意见其实完全是错误。
因为，鱼类怎能向前突过去，
除非水已经让开路?
而水又怎能让开路，
当鱼类还不能向前游去的时候?
所以或者是所有物体都该没有运动，
否则一切东西就应包含着虚空，
以便从它获得运动的开端。
最后，在两个宽而平的物体
撞在一起而又突然彼此跳开去的地方，
空气必定涌进这两个物体之间
刚刚形成的那整个虚空里面;
但空气不管冲流得多么快，
也不能一下子把空隙填满——
因为在它充满整个空隙之前，

它首先要流向一个地方。

但是，如果有人认为这件事[31]

其所以发生在物体跳开的时候，

乃是由于空气如此这般地凝缩了，——

那他们就是离开了真理。

因为本来不是虚空的现在就会是虚空；

而本来是虚空的地方，现在则是被填满。

并且空气也不是能够这样被凝缩；

就算它能够，但如果没有虚空，

我想它仍然不能把自身收缩，

并把所有部分拉紧成一块。

因此，不管异论不管反驳，

你还应该承认物里有虚空。

本来我还可以用许多的论据，

在这里来为我的话收集证明。

但是对于锐利的眼睛，

仅仅这些注脚已够用，

借着它们，你自己就能认识其他的；

犹如猎犬常常地用鼻子嗅地，

只要它们嗅出了路面上某些足迹，

就能够找到虽然隐藏在树丛里面的

野兽的巢穴，那些山岭的梭巡者；

同样地，在像这样的问题上面，

你自己能够逐一循思想的足迹去追猎，

警觉地沿蜿蜒的道路

向秘密的地方前进，

而把真理从那里拉出来。

但是如果你懒洋洋游荡，

或者离开要点，就算所差极小，

那么，明米佑，我就能对你许纳：

我的歌喉将倾注出如此之多的

从我满怀深深水泉涌出的甘液，

因为我深恐步履徐徐的岁月

将会偷偷地沿我们的肢体爬进，

而把我们体内的生命的链锁解开，

当我还来不及借我的诗篇在你双耳中

灌进关于一个问题的全部证明的时候。

除原子和虚空外，无物自存（418—482）

现在，回头再来编写

我的已经开始了的论说；

独立存在的全部自然，

是由两种东西所构成：

因为存在着物体和虚空，

而物体是在虚空里面，

以不同的方向在其中运动。

人类的共同本能宣称物体存在着，

除非这根深蒂固的基本信念不欺骗我们，

我们就不能依赖什么东西

来帮助我们处理深奥的问题，

当我们用心智企图有所证明的时候。

而如果没有我们称为虚空的空间、场所，

那么正如我刚才在上面所已经指出，

物体就无处安置，根本也不能移动。

此外，你也不能声称有什么东西

能离开物体存在，与虚空也无涉——
说它是自然里面的第三种东西。
因为任何东西如果它是存在，
那么就必定是某种东西，
如果这东西是具有可触性的，
那么不管它是多么轻微，
也会以它的或大或小的贡献，
对物体的总量有所增加；
但是如果它是不可触的，
并且不能阻止任何东西
通过自己随便来去，
那么，它就不外是那种
我们称为虚空、称为无的东西。
再者，任何本身存在着的东西，
一定或是有所动作，或是承受动作。
再不然就必定是具有这样的性质：
事物能在其中运动和存在。
但是除了物体之外，
没有什么能动作或承受动作；

除虚空之外，没有什么能提供场所。

所以除了虚空和物体以外，

在一切东西中找不到第三种的自然——

这种第三者在任何时候

也不出现在我们的感觉范围中，

也不被任何人由心智推理所把握。

在所有的创造物中，不管你提起什么，

你将发现它不过是前面两种东西的特质，

或者这两种东西所产生的偶然事件。

特质完全不能够从事物割裂分开

而不引起事物致命的解体，例如：

重量之于石头，热之于火，

流动性之于水[32]，

可触性之于有形体的东西，

不可触性之于看不见的虚空。

但奴役、贫穷、富裕、

自由、战争、和谐，

以及其他一切时来时去，

而物体的本性却停留不变的东西，

我们正确地习惯于称之为偶然事件。

就是时间[33]也还不是自己独立存在；

从事物中产生出一种感觉[34]：

什么是许久以前发生的，

什么是现在存在着，

什么是将跟着来：

应该承认，离开了事物的动静，

人们就不能感觉到时间本身。

所以当他们[35]说有 海伦公主的被劫夺，

有 特洛亚之被围与遭劫，

你就要当心，不要让他们

迫使我们承认这些事情是本身存在，

仅仅因为人类中的那些种族

（这些事情就是他们的偶然事件）

老早已经为不可唤回的岁月所带走：

因为一切过去的活动，

有的可以说只是人类的偶性[36]，

有的可以说是世界某一地区的偶性。

加以，如果没有物质，

没有事物在其中运动的空间，

欲火就不会为海伦的美貌所煽起，

弗吕吉亚的亚力山大胸中的火焰

就不会引起那次野蛮的战争的

著名的战斗，希腊人的木马

也不会使柏加曼烈火熊熊，

半夜里从木马涌出大群希腊勇士。

所以你能看清楚每一个行为

根本不是自己独立存在，

不是像物体那样，也不像空虚那样。

而却不如说更宜于称之为

物体的偶性，或空间的偶性——

一切事物运动于其中的那个空间。

原子的特性（483—634）

物体可以分两种：

一种是事物的始基，

一种是始基结合而成的东西，

始基没有什么能加以毁灭，

因为由于它们坚实的躯体，

它们结果总是战胜，

虽然好像不容易相信

事物里面有什么躯体坚实的东西；

因为雷电通过房屋的围墙，

不下于人声和呼唤；铁在火里面

会白热起来；石块会燃烧，

并发出猛烈的气息而爆碎；

坚实的黄金受热就熔化而变软；

冷而硬的黄铜会为烈焰所熔化；

温热和冰冷会透过银制的东西，

因为当我们把银杯端在手里的时候，

我们常常感觉到它的热或冷，

如果从上面把液露倒进闪亮的杯壁间：

可见坚实的东西实在找不到。

但既然真的推理和事物的本性

强迫着我们，所以请你留意听听，

我将用少许诗句来揭露如何存在着

带着坚实和永存的躯体的东西——

我所教导的事物的种子和始基，

我们四周的一切皆由它们所构成。

首先，既然我们认识到物性可分两方面，

是两种东西而且它们绝对不相同[37]：——

物体，和一切事物在其中运动的空间——

因此每方都必定是独立自存，完全纯粹；

哪里是虚空，哪里就没有 物体，

而物体所在的地方，

也就完全不存在着虚空。

所以原始物体是坚实而不带半点虚空。

但既然一切的创造物里面都有虚空，

在虚空四周就必定全是坚实的物质；

你也不能借真的推理证明什么东西

隐藏着包容着一个虚空在自己里面，

除非你承认包容者乃是坚实的东西。

要知道那能够把物的虚空包容着的，

不能不是物质结合而成的东西。

所以，物质具有坚实的躯体，

就能够是永恒的，尽管其他
一切所有的万物都烟消云散。
再者，如果没有半点虚空的东西，
那么世界就会整个是坚实的，
正如没有一些物体来填满
它们所占的地方，存在着的大宇
就会只是一个无物的虚空。
因此可以确信：虚空和物体
互相间隔着，彼此互有区别。
既然自然并非完全充满也并非完全空虚。
因此必定有某些物体，它们能够
把虚空的和充实的东西分别开来；
这些物体既不能从外面用打击来破坏，
也不能由侵入从内部来撕碎，
也不能由世界上任何袭击来颠覆——
因为，任何东西如果不包含虚空，
似乎就不能被粉碎破坏或切成两块，
也不会吸入湿气和那袭人的寒冷，
或刺痛的火焰，这三个老破坏；

但是一件东西里面越多虚空，

就越会在这三者的袭击之下完全动摇。

所以，如果像我们已经指出的那样，

原初物体是坚实而没有虚空的，

那么它们就必定是永恒的；

并且，如果物质不曾是永恒的，

则所有的东西老早就该已全归于无有，

而我们四周所看见的一切东西，

就该都是从无中产生出来的——

但是既然上面我已教导说

没有什么东西能从无中创造，

一经产生了的东西也不会归于无有，

所以这些原初物体必定有不朽的躯体。

当每样东西的末日到来的时候，

必定分解为这种原初物体

以便有足够的原料常备着来补充世界。

…………

因此，原初物体有坚实的单一性，

否则它们就不能够被保存着，

经过亿万年，经过无限的时间，
以备补充消竭了的许多个世界。
还有一点：如果自然对于每
是使它可以无止境地被粉碎，
那么，到了现在，作为质料的物体
就应该都已经由于过去的破坏
而减损到了这样的程度，
以致从它们已经没有什么东西
能够在适当的时节再被产生出来，
并壮大而达到其生命的峰顶。
因为每样东西都是破坏易于建造；
如此则那悠长的无限的日子、
那一切过去了的时间在今天以前
所曾破坏摧毁和解散的东西，
在全部尚遗留下来的时间里
就永不能被再造起来补充这个世界。
但现在无疑地是有一个一定的界限
不可移易地限制着它们的分裂；
既然我们看见无论什么都重新被产生，

一切物类也都按其种类而有各自的季节，
在这些季节中开出它们生命的花朵。
还有，虽然质料物体都是绝对坚实，
我们却能够说明所有那些
被制成很柔软的东西，
空气、水、土和火，
说明它们如何产生，
借什么力量而活动：
这乃是基于物里面存在着虚空。
但如果物的始基本身是柔软的，
那就不能提出道理来说明
坚硬的雪花岩和铁是如何造成的；
因为它们的整个本性将根本缺乏
那具备坚实的躯体的最初基础。
但是，由于古老的单纯性而强有力，
那坚实的物体坚持着，那些原初物体；
而由于它们的更紧密的结合，
所有的东西才能被牢固地连结束缚，
而使它们显出不可征服的能力。

再者，如果界限不曾被树立
来限制这个物质世界的毁坏，
那也必须承认所有每种东西的物体
都曾经历永恒的时间而存留至今，
好像不曾遭受过危险的打击一样。
但既然这些物体据说是本性脆弱，
那么就难以和这个事实相符：
它们能经历了永恒的时间而存留下来，
虽然在所有这些年代里遭受过无数的打击。
再者，既然一切东西都按其种类
而有其发育和保存生命的一定限度；
既然自然已经不可违抗地规定了
什么是一物所能做，什么是它所不能；
既然没有什么曾改变，
而是一切都这样地有定，
以致所有不同的鸟类都按次序
在身上露出自己种类所特有的标志；
所以，它们必定都有着
一个由不变的物质所构成的躯体。

因为如果事物的始基能够

由任何方式加以征服和改变，

就将不能确定什么能产生、什么不能够，

以及由什么法则来对每样东西规定

它的能力范围、它那历久不变的界限碑。

生物的世世代代也不能按其种类

如此经常地重新产生出它们的

本性、习惯、运动和生活方式，

好像它们的祖先们所有的一样。

再者，既然永远有一个极限的点

〔在一切物体上，它是能被看见的最小的点，

所以，同样地也必定有一个最小的点〕[38]

在我感官已不能知觉的原初物体上。

这个极限点必定存在着，

但它不是由部分所构成，

它是自然的最小限度，

它从来不曾单独本身存在，

——就是将来也不会如此，

因为它本身还是另外一物的一部分，

是那最初的和单纯的部分；

它和别的其他相似的部分

有秩序地排列在一个紧凑的列式里，

就形成了原初物体的本性；

它们既然不能自己独立存在，

就必定要靠紧它们绝对离不开的东西。

所以，始基有其坚实的单一性，

它们之所以紧挤贴牢团结一起，

乃是由于它们的最小限度的微粒——

它们不仅仅是这些微粒的凑合物，

而是借自己永恒的单一性而强有力，

自然把它们保留来作事物的种子，

不许有任何的裂开和减损。[39]

再者，如果没有一个最小限度，

那么，最小的东西也会有无限的部分，

既然那时候一半的一半仍然能够分为一半，

由无止境的分割而越来越小。然则

在总量和最小量之间那里还有差别?

没有，因为不管总量是怎样地无限，

但那最小的量也仍同样会有无限的部分；
但既然真正的理性在这里提出抗议，
否认心智能设想这个，
所以你必须相信而且承认：
有这样没有部分的东西存在着，
它们是自然的最小限度。
而既然有这样的东西，
同样地你就必须承认
原初物体乃是坚实而永恒的。
再者，如果自然，那万物的创造者，
是惯于强使一切都分解为最小的部分，
那她就会不能用它们为原料，
再把任何东西产生出来；
因为任何不具备部分的东西，
就不能具有能产的质料所需的
那些特质：——不同的联结、
重量、撞击、冲突、运动，
事物永远借以生存的这些东西。

对其他哲学家的驳斥（635—920）

正是基于这些理由，可见那些主张

火是万物的原料、并且单独由火

宇宙的全部东西就被形成的人们，

乃是远远地离开了真正的推理。

作为这些人的首领来负担战斗任务的，

是那个赫拉克利特[40]，他以晦涩的语言

闻名于愚人中间，而不是闻名

于那些严肃的寻求真理的希腊人之间。

因为庸人惯于惊异和崇拜

隐藏在乖僻的语言底下的东西，

认为凡他们愚蠢的耳朵听来很甜蜜

或用巧妙雕琢的词句所粉饰的就是真理。

因为，请问事物如何能这样各不相同，

如果它们是由单一而纯粹的火所形成?

说火被凝缩或稀化也完全无补于事，

如果火的所有部分所仍然保存着的，

只是以前见于大量的火中的火自己的本性。

火的各部分紧迫在一起热就加剧，

当它们被分开或驱散时热就较为温和——

除此之外，你就不能再设想

什么能从这一类的原因生成出来；

更不用说大地上许多不同的东西

怎样能够从任何的火生出来，

不管火是浓密是稀薄。

还有：如果他们承认物里面有虚空，

那么火还能够被凝缩和保持稀薄；

但因为他们看见许多东西跟他们为难，

以致不愿意承认物里面有纯粹的虚空[41]，

他们就害怕危崖而迷失了真理的道路。

他们也看不出如果把虚空从物里面取掉，

一切的东西就会被凝缩起来，

全部的东西就会形成一个物体，

它不能从自己飞速地抛出任何东西，

如火向四周抛出了光和热，

向你证明它的各部分并不是紧迫着的。

但他们也许会认为：以别的方式
火通过它们自己的结合能被熄灭，
并改变它们的实质；好，请看看，
如果火不吝啬在每一部分都这样做，
那么热就会彻底地全部消灭，
而世界就会是从无中形成出来。
因为任何东西的变化超出了它的界限，
就意味着先前所有的东西的立刻死亡；
可见必须有一种某物不受影响地存在着，
以免一切的东西归于乌有，
而后，自无中生出，森罗万象又出现。
现在，既然确实有那些最稳定的物体
保持它们自己的本性永远不变，
随着它们的减少、增加以及
改变了的秩序，事物就变化其本性，
一切有形的实体就被改变，
所以你就应认识那些原初物体
并不是火。因为那也会毫无用处
即使这些物体有些散掉离开，

有些被加上，有些则被改变秩序，

如果它们全部都仍保留热那个老本性：

因为不管它们创造了什么，

在任何情况之下仍然都会只是火。

真理，我想是这样：有这样的物体，

它们的碰撞、运动、秩序、姿态和形状

产生了火，并且，由于秩序改变，

就改变了所产生的东西的本性，

它们因此完全不是像火那样，

也不是像任何其他的东西——

能投送出物体来碰撞我们的感官

用它们的撞迫来接触我们的触觉[42]的东西。

再者，说一切的东西不外是火，

以及在所有存在物之中除了火之外

数不出别的真东西，像这个人所说的，

看来是疯狂的愚蠢。因为这个人自己

用感官来对感官作战，

并且破坏一切信仰所依据的东西，

也就是他所借以认识

他称之为火的那种东西。

因为虽然他以为感官能真确地感知火，

却又以为对其他的一切，感官就不能感知，

尽管它们对于感官也是同样清楚明显——

在我看来这是一个无用而荒唐的想法。

因为，我们将向何处申诉？[43]

还有什么比我们的感官更确实可靠，

借之可以把真理和错误分开？

此外，为什么宁把一切抛弃

而只愿承认热？何以不否认火

而仍然让其他的一切存在？——

两种的说法看来是同样的疯狂。

所以谁认为物的原料不外是火，

认为宇宙可以从火产生出来，

谁把空气弄成一切被产生的东西的始基，

谁认为水自己本身能单独造成万物，

或以为土创造一切东西，

自己又变为种种不同的东西，

谁看来就是远远离开了真理。

还有那些人，他们认为最初质料是两种：

火加上气，或者水加上土；

还有那些人，他们以为万物能够

由四种原素构成——火、土、气和雨；

首先，像阿格里琴托的恩培多克勒[44]，

他是那个三角形的岛[45]的土地

在它的海岸上所诞生的，

环绕着它永远流着

巨湾和港口里的爱奥尼亚的海水，

溅着灰绿色的波涛带来的浪花；

这里，湍急的海洋通过海峡向前奔流，

从意大利本土海岸把西西里的界线切开；

在这里，有那荒险的卡立底斯[46]；

在这里依特那峰轰鸣着威胁着

要重新积集起它的火焰的怒潮，

用它的全部力量从它的咽喉吐射出火焰，

向天空再一次抛出它的闪龟光芒。

尽管西西里岛在人们看来

早已是一个巨大而奇异的海岛，

富于一切美好的东西，

拥有许多的英雄，

但她从未有过任何东西比这真正的人

更有名声、更为神圣、更为珍奇可爱，——

他神圣的心胸唱出了崇高的音乐

诉说着那些光辉的发现，

使得他几乎不像是一个凡人[47]。

但是他，以及前面提到的那些人，

（他们比他低能得多，什么都比不上他），

虽然是许多美好的真理的发现者，

并且好像他们胸中的圣坛给了人们

以更神圣的和更有根据的答复，

胜于比提亚女巫所曾向人们宣告的

德尔菲[48]的桂冠和三脚祭坛所发出的神谕，

但在关于始基的问题上

他们仍然使自己遭殃，

而且，既然是伟大的人，

他们的失败也就更沉重更厉害：——

首先因为既从事物中驱逐了虚空，

他们却又赋予它们以运动，

而且让柔软和组织松懈的东西存在，

像空气、露水、火、土、动物和谷粒，

可是又没有虚空混杂在它们的躯体中。

其次因为他们认为可以无止境地

把物分割得越来越小，

说它们的分裂没有固定的界限；

认为物里面并无最小限度的东西；

但是我们看见任何一物的界限点，

乃是我们的感官看来最小的东西，

由此你就可以猜想到：既然

你不能知觉到的东西也有它们的界限点，

它们当然也有它们的最小量。

还有，既然这些哲学赋给事物

以柔软的始基，这些东西我们看见

是生长出来的，并有可死的形体，

那么全部物的总和必定再归于无有，

而，从无中生成，森罗万象又出现——

可见每种这样的理论是如何远离真理。

再其次，这些物体彼此之间
在许多方面都是互相毒害和敌对的，
因此它们的结集就会把它们完全
毁掉或驱散，正如我们看见
风、雨、雷电在暴风中全部飞散。
还有，如果一切是由这四者造成的，
而且全都又分解为这四种原素，
那怎能把这四种原素称为物的始基，
而不反过来把那些东西
认为是这四种原素的始基?
因为两方面乃是永远轮流被产生，
并交换其面貌和本性，
自不能记起的远古直至现在。
但如果你以为火、土、气和露水等物，
能够以这样的 方式结集，
使得不至于因混合而失去它们的本性，
那么，由它们就不能创造出什么，——
无论是活动的东西，抑或带着
不活动的躯体的东西，像树木那样:

在这堆不同的东西的混乱的结集里面，
每样东西都将显出它自己的特殊本性，
空气会明显地被看见和土混在一块，
未熄灭的火被看见混合着水。
但始基在把物产生出来的时候，
应该给以一种潜藏的不可见的性质，
以免一些突出的外来因素
搅乱和减损了被创造的
东西的自己特有的存在。
但这些人以天和天的火为起点；
首先他们向壁虚构，
说火会转化为气的风，
然后从气就产生出雨，
而土又从雨造成，然后
一切走返路又从土回复过来，
首先是湿气，然后是空气，然后是热——
并且这些东西永远不停地
互相转化，继续走它们从天到地
和从地到高天的星辰这两条路——

但事物的始基无论如何不能这样做。

因为必须有一种不变的东西存在，

以免所有的东西都归结于无有；

因为任何东西的变化超出自己的界限，

就等于原来那东西的立刻死亡。

因此，既然刚才提到的那些 东西，

其状况遭到变化，它们就必定

是由其他的永不能转变的东西所构成，

否则全部东西就会归于乌有。

然则为什么不宁可假定有这样的物体，

它们即或偶尔造成火，

也仍然能由于有些被抽去或被加上，

或由于其运动和秩序有所改变，

而制造气的风，这么一来

一切东西就能永远地互相转化？

“但事实显然证明，”你会说，

“一切的东西都长到空气的微风里，

并且是从土地取得自己的营养，

并且除非季节在吉祥的日子

降下这么多的雨水，足够使树木摇颤
在巨大的圆块积云的淫雨底下，
而太阳在它分内也供给热来养育它们，
就没有什么谷物、树木和生物能长大。”
对的，——而且除非硬的食物和软的液汁
补充一个人，他的形体就会磨耗，
生命就会从它的肌骨消失掉；
因为无疑地我们是被养育和补充，
由一定的东西，正如别的由别的东西。
正因为许多东西所共有的那许多始基
是以多种方式混合在许多东西里面，
所以，不足为奇，不同的东西
因此就以不同的东西为滋养。
再者，这些常常是十分重要的：
那些始基和什么样的别的始基、
以什么样的位置结合在一起，以及
它们互相取得和给予了什么样的运动；
因为这些始基构成天空海洋和陆地，
河流、太阳、五谷、树木和生物，——

但只有当它们以不同的方式

和不同的东西混合并不停运动的时候。

真的，在我们这些诗句里面，

你看见许多因素为许多字所共有，

虽然你必须承认每句诗每个字

彼此既是意义不同，也是声音有别，

——这些字母竟能够做出这么多事情，

单单由于它们次序的改变。

但是那些作为事物的始基的东西，

它们能有更多不同方式的结合，

由之不同的东西就能一一被产生。

现在，让我们又来考察

阿那克萨哥拉的“种子”[49]，

希腊人这样称它们，

对于这个，我们的贫乏的语言

却提不出一个意大利文名称，

虽然事情本身并非很难于说明。

第一，当他谈到事物的这种“种子”的时候，

他意思是说骨头是由非常小的骨头构成，

小而又小的肉构成了一切的肉，

而血则是由血滴所造成；

认为黄金是黄金粒子的结集，

土是由许多小小土块所构成，

火由许多的火苗，水由水，

对于所有其他的质料，

他也虚构了同样的情形。

但他却又不承认物里面有虚空，

也不承认物体的分割应有止境。

因此，我想，在这两方面他的错误

不下于那些我们前面已经提过的人。

此外他所虚构的“种子”也太脆弱，

如果它们真是事物始基的话，——

这些和许多东西本性相同、

并且和它们同样受苦和消失、

也没有什么能阻止其灭亡的东西！

因为，其中哪一种会抵抗紧扼和压轧，

在死神的巨牙底下仍然活下去？

是火？是水？或者空气？

是哪一种？是血？是骨？

都不能，我想，如果每一种东西

归根到底都不免于死，像我们所看见的

那些由于暴力而从我们眼前消失的东西。

但我所求助的还是上面那一些事实[50]，

它们证明没有什么东西能归于乌有，

也没有什么东西能从无有中增长。

此外，既然食物壮大和滋养了人体，

你就应该知道我们的血管和血和骨肉

是许多与它们不同种类的粒子所构成，

或者，如果他们说：

食物都是混合的实体，

它们包含着肌肉小体、

小骨和管脉和血粒子，

那就必须认为每一种食物，

不论它是固体还是液体，

都由种类不同的东西混合构成——

由骨、肌肉、精液[51]和血液。

再者，如果一切从土地长出来的物体，

原先都是在土里面的东西，那么土地

就必定是许多不同的实体的复合，

它们能从土地里面涌出而盛开。

把论据用于别的地方，

你同样可以这样说：

如果火焰和烟和灰烬

总是不可见地潜伏在木柴里面，

那它就是许多不同实体的复合，

这些东西能从木柴里面涌出来。

这里，对于他们，只留下一条

希望甚微的道路来逃避真理，

阿那克萨哥拉就采取它来救自己，

他认为一切东西都潜混在一切中，

而只有那一种 东西能显露，

即其物体的数目大大超过于他物、

并且位于近处和前头的那种东西。

这是一种远离真正推理的想法。

因为，要是这样，谷实就应该，

当它们在石块之间被碾碎的时候，

常常露出一些血液的痕迹，

或者任何其他的东西的痕迹，——

那在我们的躯体里面被喂养[52]的东西；

石块和石块的摩擦也应该使血汁滴[53]出来。

同样地草料也应该常常滴出

甜蜜的乳汁，味道像牛乳一样；

真的，当我们捣碎土块的时候，

就应当发现小小的草、谷粒和叶子，

各式各样地散布在泥土里面。

最后，我们也应该在劈开的木柴里发现

其中隐藏着灰烬、烟和许多小火苗。

但既然事实教导我们并不是这样，

你就应该知道物和物

并不是这样地混合在一块，

而是许多东西所共有的许多种子[54]，

以许多方式混合而潜藏在物里面。

“但高山上常有这种事”，你会说，

“高大的树木的相邻的顶端，

会由于狂吹的南风而互相摩擦，

直至它们全都着火而发出熊熊烈焰。”

完全确实；但火并不是移植在树木里的，

而是有许多热的种子[55]，

当它们由于摩擦而汇合在一起的时候，

就引起了森林里的大燃烧。

反之，如果火焰已经是成品，

已经被储藏在森林里面，

那么火就一刻也不能被抑住不让看见，

而会把全部树林耗光，把所有森林烧掉。

所以你难道还看不出来，

正如我刚才在上面才谈到的，

重要的是这些始基和什么 别的始基

以什么样的位置被结合在一起?

还有，它们彼此之间互相

给予和取得的是什么样 的运动?

看不出如何因此同样的始基

如果彼此相互掉换了位置，

就能够造出火焰或木材？——

完全像这几个词本身的构成

只是由于稍稍改换它们本身的因素，

当我们用发音不同的名称

来标示“火焰”[56]和“木材”的时候。

再者，如果你以为在可见的事物中

凡你所能看见的东西都不能存在，

除非设想原初物体具有同样的本性，——

由于你这种虚构，对于你，

所有事物的始基就会全都完结：

这样的事就会发生：它们会大笑，

因一阵欢乐的袭击而笑破肚皮，

或者满面被辛酸的泪水湿透。

宇宙的无限性（921—1109）

现在，再认识其他的，请听清楚些；

至于我自己，我深知它是如何晦暗，

但是那对于荣誉的巨大期望，

已用尖锐的酒神杖[57]戳穿了我的心，

同时还向我胸中灌进了诗神甜蜜的爱，

现在，为这种爱这种希望所鼓励，

带着壮健的心灵，我漫游于

派依里亚[58]的遥远的仙境，

那里从来人迹不至；我乐于

来到那里的处女泉边吸饮清泉，

我乐于采摘这个地方的新的花朵，

为我自己编织一个光荣的主冠，——

文艺女神从来还未曾从这个地方

采摘花朵编成花环加在一个凡人头上：

第一因为我所教导的是极重要的东西，

并且是急切地去从人的心灵解开

那束缚着它的可怕的宗教的锁链；

其次因为关于这样晦涩的主题，

我却唱出了如此明澈的歌声，

把一切全都染以诗神的魅力，——

这，应该说并不是没有理由的：

而是正如医生企图把讨厌的苦艾

拿给小孩子去吃的时候，

就先在杯口四周涂满了

甜汁和黄色的蜜糖，
使年轻而无思虑的孩童的嘴受了骗，
同时就吞下苦艾的苦汁，这样
孩子虽然被逗弄，却不是全然受欺害，
反而因此恢复健康并重新长得强壮；
由于我的论说对从来未尝过它的人
看来一般地是有些太苦严，
大家总是厌恶地避开它，
所以现在我也希望用歌声
来把我的哲学向你阐述，
用女神柔和的语声，
正好像是把它涂上诗的蜜汁，——
如果用这个方法我幸而能够
把你的心神留住在我的诗句上，
直至你看透了万有事物的本性，
以及那交织成的结构是怎么样。
但既然我已经教导说
那些最坚实的物体到处飞动，
历亿万年而永不被征服，

现在再让我来向你揭露

这些物体的总和是否有一个极限，

同样也让我们来考察

我们所发现的那个广大的虚空，

那任何事物皆存在其中的场所或空间，

它的整体是否是有限的，

抑或它是向各方面无限地展开，

毫无止境，深不可测。

因此，实有的宇宙在它前进的路上

没有一个方向是被限制住的，

因为如果是有限，那就得有末端，

但任何东西显然永不能有末端，

除非更远点还有一些别的什么，

在那里来限制这个东西，——

以致可以看见有一个地方，

超过它我们的感觉就毫无所见。

但现在既然我们必须承认

整个宇宙之外再没有别物存在，

所以它没有什么外边，

因此它也就没有终点。

不管你把自己放在哪个地方，

在宇宙的任何地区，都没有关系，

一个人不论站在任何地方，

在他周围总会有那无限的宇宙

向各方面伸展；或者暂时

假定全部空间是有限的，

如果有人旅行到最远的地方

跑到天的尽头，向前投射一支飞矛，

你是宁愿认为这被用力投射了的飞矛

向它被投去的目的地远远飞去，

还是宁愿那里有一物能把它阻住?

因为或这或那你总得承认其中之一。

但不论你选择其一或其他，

它对于你都关闭了逃避之门，

而迫使你必得承认

宇宙向各方伸展，绝无止境。

因为不论你认为有一些东西能阻止它，

使它不能达到它被投往的地方，

使它不能射中目标；

抑或认为它继续向前飞去，

无论哪一种说法，

矛都不是从终点出发。

我将这样继续追问下去，

不论你在什么地方定下终极的岸，

我都将询问“你的飞矛又如何？”

结果将是没有什么地方能是世界的终点，

向前续飞的机会永远能把飞行延长。

此外，如果宇宙的全部空间

是被限定在一定的边际之间

是四面八方都有着界限，

那么，世界的全部物质

就会由于坚实的重量

而从各方面汇合而流向

世界的底部，沉淀，沉淀，

也就没有什么能在天宇之下发生，

根本也就不会有一个天或太阳——

真的，全部的物质会堆集在一起，

由于经过无限的时间而沉积下来。
但是，事实上任何一种原素
都没有获得静息的机会，
因为并没有一个底部
可以让它们汇流而沉积，
并且成为它们的安静的居地。
每样东西都在无终止的运动中，
永远永远；从四面八方，甚至
从底下的深渊和辽阔的太空，
被冲撞的物体永远源源而来。
场所的本性、深渊的空间
就是这样：即使是闪亮的雷电
在它们的疾驰中也不能完全穿透，
尽管它们奔跑了无穷无数的时间，
也不能由于它们不断的奔跑，
而使得它们的路程缩短半点：
这么多的空间为事物向周围伸展——
每方面都有空间，毫无止境。
最后，就在我们眼前我们能见

物限住了物：空气把山从山隔开，

而山岭则围住空气；陆地结束大海，

海反过来结束陆地；但对于宇宙，

实在没有什么东西能在外边把它围住。

还有，全部物的总量本身

不能给自己定下一个限度，

这一点，伟大的自然绝不放松，

她强迫虚空围住一切物体，

正如物体围住所有的虚空，

由这种交替而使整体成为一个无限，

要不然就是其中之一不受另一个的限制，

虽然只是自己单独地伸展开去，

也仍然是无限地向四面八方伸延……

〔但空间我已教导是无限地伸展；

所以如果物质的总量是有限，〕[59]

那么海洋、陆地或光亮的天宇，

众生族类或神灵的神圣之躯，

就都不能够片刻保持自己的存在：

因为，从它的适当的结合被驱开，

那散开了的物质原料就会

飘浮过无限的虚空远远而去；

事实上它们甚至根本上就永远

不会结合而使什么东西生出来，

因为稀疏错落，它便不能被联结起来。

说真话，事物的始基

并不是由预谋而安置自己[60]，

不是由于什么心灵的聪明作为

而各各落在自己的适当的地位上；

它们也不是订立契约规定各应如何运动；

而是因为有极多始基以许多不同的方式

移动在宇宙中，它们到处被驱迫着，

自远古以来就遭受接续的冲撞打击，

这样，在试过所有各种运动和结合之后，

它们终于达到了那些伟大的排列方式，

这个事物世界就以这些方式建立起来；

而且也正是借助于这些排列方式，

在悠长的年代里世界才被保存，

当它一度被投进了适当的运动之后；

这样，就使得河流对贪馋的大海
补充以大量的洪水，
而大地为太阳的热气所养育，
就重新产生出它的子孙，
强壮的生物的族类就得以生育并壮大，
天空的滑动的火就能维持生命——
这些事情它们会怎么也做不来，
除非从无限的空间里面有物质源源而至，
从那里它们惯于在一定的季节，
对所有损失了的东西加以补充。
因为当生物被剥夺去食物的时候，
就会衰萎而失去它的躯体；
同样地所有的东西都必定会立刻解体，
当一旦物质不管由于什么原因
而离开了它的常规以致供应不来的时候。
从外面来的撞击也不能在四面八方
把已经结成一体的任何世界保持下来；
由于频繁不断的撞击，
它们当然能够维持它的一部分，

直到别的到达来补充总量；

但同时它们也常常被迫向后跳开，

而当它们跳开的时候，

就对那些足以构成世界的原素

供给空间和时间来让他们逃跑，

容许它们离开那巨大的结合体自由远去。

由此，一而再地足以证明：

必定要有许多的供应源源而来；

而且为了撞击本身永远不停止，

四面八方也必须永远

要有无限的物质力量。

在这些问题中，我的明米佑，

绝不要相信那种著名的说法[61]：

说什么一切的东西都向中心进迫，

而正是因此世界才坚固不易，

永远不必有外来撞击来支持；

说它的上下各部也不能向任何方向散开，

因为所有的东西从来都永远向中心迫进；

（如果你准备相信有任何东西

自己能停息在自己上面的话；）

或者说什么大地下面那些有重量的东西

全部向上迫进并且终于停止在大地上，

以头脚倒置的方式，正好像此刻

我们所看见的那些水里的倒影一样，——

同样地，他们说，一切生物

都是头脚倒置地行走着，

但却不会从大地掉进下面的天空，

正犹如我们这些身体并不

自动地向头上的天穹飞去；

说什么我们看见夜晚的星空，

当那些生物看见太阳的时候；

以及什么他们和我们之间

轮流地分有天的各个时辰[62]，

他们所过的夜等于我们的白天，——

空洞的〔错误〕把这些〔幻想给予〕愚人，[63]

〔由歪曲的推理〕他们相信了这些东西。

因为中心不能够有，〔既然世界是〕无限；

但就算有一个中心，任何东西

也不会因此在那里得到一个固定位置，

而不会因为别的原因〔而从那里被逐开〕。

因为一切我们称为〔虚空〕的场所和空间，

不论是中心也好，不是中心也好，

〔必定〕都同样地对有重量的东西让路，

——在它们运动所指向的任何地方。

也不会有一个什么地点，

当物体到达了那里之后

就失去了它的重量的力，

而能够在那里停留在虚空中；

虚空也不能支撑任何东西，——

忠实于它的本性的倾向，

它倒是应该不断地让路。

可见物根本不能这样被维系在一块，

好像被中心的渴望所强迫一样。

但是，此外鉴于他们以为

并非一切物体都向内追往中心，

而只是那些土的或水的物体，

海水和从山岭倾泻下来的大量洪涛，

以及任何好像包藏在土的躯体里的东西；

反之，他们说稀薄的气和热的火

如何离开中心被带走，以及如何

整个天空因此就闪烁着繁星，

太阳的火焰也沿着整个蓝天得到补养，

（因为从中心逃开的火全部集中在那里）

如何最高的树枝将不能长出绿叶，

除非泥土里一点一点地，

对于每株树，有养料……

………… [64]

恐怕像那些会飞的火焰一样，

世界的墙垒也会飞逃开去，

突然消解于辽阔的虚空，

而其他的东西也会跟着飞走；

真的，恐怕雷电所在的天穹

也会爆裂而在上空散开；

大地也会从我们足底匆匆退开

而它的整个大块，

在它自己和天的混合的毁灭中间，

当原初物体正在从它滑散的时候，

会沿不可测量的虚空逝去，

永不复返；在一刹那之间

将没有什么残剩的东西会留下来，

除了那荒凉的空间和不可见的始基。

因为不论你认为在哪一方面

最先没有原初物体的存在，

哪一方面就将是物的死亡的大门：

大群物质会全部冲过这个大门走散。

这几点如果你肯想一想，那么，

不消多少麻烦就能被引领着……

…………

因为，事情会一件一件变清楚，

瞎眼睛的夜也不会把你的路抢走，

阻碍你投往自然的最遥远处的眼光。

这样，事物将为事物燃起新的火炬。

---

[1] 罗马的母亲“Aeneadum genetrix”直译应该是“爱尼亚斯及其子孙的母亲”。爱尼亚斯（Aeneas）是古典神话中Anchises和Aphrodite（即维娜丝）的儿子；他是荷马所歌咏的特洛依战争的英雄之一，是

罗马的建立者。古罗马诗人维吉尔（Virgil）曾用一篇名“埃尼依特”（Aeneid）的诗来歌咏他的事迹。

[2] 生命的给予者（Alma）；维娜丝（Venus）是古罗马的园地与春之女神，被罗马人视为即希腊神话中的爱与美之女神亚佛罗台特。

[3] “...concelebras”，贝里认为不是“使生命充满……”而是“用（维娜丝）自己充满……”。

[4] 明亮光朗的境界“dias in luminis oras exoritur”（22—23）：直译应该是“来到这明亮光朗之岸”；oras（岸）意在暗示存在与不存在之间的界线，所以这句的意思就是“来到这个阳光灿烂的世界”。

[5] 明米佑（Memmius）是古罗马政治家、文学与艺术的保护者，卢克莱修的长诗就是献给他的。明米佑本来已经是伊壁鸠鲁的信徒，卢克莱修想用这诗来在理论上进一步帮助他建立信心。

[6] 卢克莱修这首诗是他死（约公元前55年）后发表的，诗的未完成的形式表示他在死前那一段时期在从事这工作，当时凯撒正在高卢（今法兰西）征战，但卢克莱修所谓“多难”恐怕是指他心中想到的即将到来的内战的风暴。

[7] 指伊壁鸠鲁。

[8] 原文“claustra”是门闩，或门上的横木。此处是譬喻的意思：冲进自然里面去发现它的秘密。

[9] “世界的墙垒”，卢克莱修把世界设想为一个圆球，它的外层是火热的以太的旋流。“这个世界”只是指我们这个世界，即宇宙中无数世界之一而已。

[10] 永久不易的界碑（alte terminus haerens）（i. 77）意思是“深深地埋入地里面去的界碑”；“terminus”是田地之间的界限标志。

[11] 所谓关于神的定律，是指那证明神不干预人事的定律，不是指神用来统治人的定律。

[12] 事物的始基（rerum primordia）是“事物的最初的起点”，即原子。

[13] 此段故事见尤里披底的悲剧。亚迦迈农的女儿伊菲贞尼亚被带到奥里斯，口头上说是要她和亚基里斯结婚，其实是把她作为牺牲来祭神。

[14] “圈带”是牺牲的象征。

[15] “新婚的日子”，参阅 。

[16] 奥尔谷（Orcus）即地狱。

[17] 恩尼乌斯（Ennius）是古罗马著名诗人。

[18] 希里康山是希腊南部高山，希腊神话中此山被视为诗和诗的灵感的泉源。

[19] 亚基龙河（Acheron），即地狱河。

[20] 原文“quo neque permaneant animae neque corpora nostra”（122）. “permaneant”一字的意思是“坚持下去”；全句的意思是灵魂和身体在到达那里之前已经消散 。

[21] 来到光之岸“oras in luminis exit”（170），即来到这个灿烂的世界。

[22] 原文“multaque vivendo vitalia vincere saeela”（i.202）：意即经历许多世代而犹活着。

[23] “原始组分的钩链”“nexus principcorum”，原始组分也是指原子。

[24] 以太指天空。

[25] “...quaecumque videntur”（262）：贝里认为与其解释为“虽然看来如此”不如解释为“一切可感知的事物”，这样，这一句就得释成：——“一切可见的东西都不会绝对消灭。”鲁斯读法与里奥诺德读法相同。

[26] 这些记号表示拉丁文原稿此处有中断。

[27] 原文是“sunt igitur venti nimirum corpora caeca”（277），此句可以有两种解释；另一解释是：“所以显然风是不可见的物体”。

[28] 原文是“quare etiam atque etiam sunt venti corpora caeca”（295），这一行和277行一样，还有另外一种解释：“……风是不可见的物体”。

[29] 原文是“nec porro quaecumque aevo macieque senescunt”（325），“……由于岁日（aevo）和消耗（macie）而衰老……”，这是一种修辞学上的重名法，意即由于岁月的消耗而衰老。

[30] “某些人”，指斯多葛派。

[31] “这件事”，指该二物体中间的空隙被填满这件事。卢克莱修在此处意想着一种把空气看成可伸缩的弹性流体的见解，而驳斥它，说：就算如此，扩张和凝缩都必须以虚空的存在为前提。

[32] 原文是“liquor aquai”（i. 454）贝里译为“润湿之于水”。

[33] 卢克莱修此处仍是在驳斥斯多葛派。后者认为时间是本身存在的，甚至称它为一个“物体”。

[34] 原文是“sed rebus ab ipsis consequitur sensus”（459—460），里奥诺德把此句译为：“但感觉从事物中读出了……”。

[35] “他们”指斯多葛派。

[36] 贝里认为原文“...terris,... regionibus”是指大地上一定地区和空间的某些区域。这样，这一句和下一句就得译为：“有的可以说是某些地方的偶性，有的可以说是空间某些区域的偶性”。

[37] 原文是“...duplex natura duarum ... rerum ...”（503—504），意思是“两种东西的双重的自然”。卢克莱修惯于用多余的重复来对某一点加以强调。

[38] 此处，芒洛认为大约失去二行，兹根据他的猜测补上。

[39] 关于由“再者，既然永远有一个极限的点”到此处，贝里在他的译本里作了如下的注释：“这是关于原子的完全坚实性（因而也就是不可毁灭性）的另一个艰深的证明。卢克莱修像伊壁鸠鲁已经教导他去做的一样，从可见的东西用类推来论证。例如，如果我们把注意力集中在一根针的尖端，我们就能看到这么小的一点，虽然它本身是可见的，但已经是视觉所能见的最小限度的东西。如果我们尝试着看它的一半，那么，它根本就会消失不见。针本身就是由无数这样微小的点所构成的。同样地，原子乃是由一些微小部分构成的，这些部分只能作为原子的部分而存在，而不能从原子分开；它们乃是物质存在的最小限度，离开了它们所组成的原子，就不能独立存在。所以原子是有广延的，但却没有可分开的部分：换言之，原子是完全坚实的。”

[40] 赫拉克利特（约公元前540—前480年）认为火是用来创造世界的原始实体，火由于不断的流转而产生别的东西；每样东西或者是向上流去而成为火的补充物，或向下流而成为那在“路”的另一端的湿气。卢克莱修把他看成早期哲学家的典型，这些哲学家相信世界是由一种原素构成的。卢克莱修引入了那些事实上不属于赫拉克利特的观念：例如稀化和凝聚的观念事实上乃是出自阿那克西美尼的，阿那克西美尼相信空气是原始质料。但卢克莱修的论据对于任何这类的理论是同样可适用的，他的意思是：如果你挑选一种原素作为基础，那么，如果它变为别的东西，则它自己就不再存在；反之，如果它继续存在，则别的东西就不存在。

[41] 卢克莱修的意思是说，他们因为觉得如果承认有虚空，就会发生许多困难，因此不承认虚空；但是，避免了一个困难，又掉进另一个困难里面去。

[42] 对于卢克莱修，所有的感觉归根到底都是触觉。

[43] 卢克莱修在这里再一次强调感觉是真理的基本准则。

[44] 恩培多克勒被选择来代表那些认为世界是由一种以上的原素所构成的哲学家；他自己相信世界是由土、气、火和水四种原素构成的，四者都是永恒而不可毁灭的；但由于它们的结合或分散却能够形成可见的世界。卢克莱修在对他们的批评中又包括了两派的思想，即那些认为原素在结合时仍保留自己的本性的人的思想，和那些认为它们“变”为别的东西的人的思想。但他的一般的批评是正确的：一方面，恩培多克勒太过于是一个多元论者，因为由于他那四种永远不同性质的原素，他破坏了世界的基本的统一性；另一方面，他的理论又远不够多元，因为四种原素还不足以说明现象的无限杂多性。

[45] 指西西里岛，该岛大体上是三角形的。

[46] 卡立底斯是西西里海边的一个危险的旋涡，它的对面又有一个叫西拉的岩礁，航海者要兼避两者常感十分困难。

[47] 据说恩培多克勒会弄魔术，并且似乎自称他具有神灵的能力。

[48] “德尔菲”是古希腊地名，有亚波罗的神庙。比提亚是该庙的女巫，亚波罗的神谕由她说出。

[49] “种子”（homoeomeria），希腊原文原义为“部分与整体同种”。卢克莱修认为这样的“种子”不能说明世界事物的变化。但这个批评没有看到阿那克萨哥拉的真意，阿那克萨哥拉原来正是企图用“种子”种类的繁多以及其因聚积而显现来解释事物的杂多性的。

[50] 即原作第149—214行。

[51] 原文sanie，英译ichor，希腊文ἰϰ ώϱ，即血液中最重要的部分。

[52] 例如骨头；因为骨头和肉一样是在我们身体内“被喂养着的”。

[53] 即谷物在两块磨石中间被磨碎时，就应该流出血汁来。

[54] 此句的种子乃是卢克莱修自己的种子，即原子，不是阿那克萨哥拉的“种子”。其他各处也应看上下文判别此词的意义。

[55] 此处所谓“热的种子”（即火的种子）并不是指已经成为火的东西，而是指能够形成火的原子；上句“火不是移植在树木里的”，就是说树里面并没有现成的火。

[56] 卢克莱修原诗此处用（ignis）（火焰）和（1ignum）（木材），因为这两个词有几个共同字母（原素）。中文无法表达出来，除非把“笔画”当作原素来看。

[57] 酒神杖（thyrsus）是酒神（Bacchus）及其信徒所执的杖，缠以常春藤而冠以松球，所以说它是“尖锐的”。

[58] 派依里亚，古典神话中司文艺美术的九位女神。又指她们居住的地方。

[59] 此处约漏去两行，今按芒洛的推测补出如上。

[60] 参看第五卷“世界的形成和一些天文学问题”一节 。

[61] 此处所指的“说法”指斯多葛派的理论，他们认为一切的东西都倾向世界的中心，这种理论很像近代关于引力的观念。但卢克莱修当然不能采取这种看法，因为它和伊壁鸠鲁的基本理论是矛盾的，后者认为物的自然的运动是永远向下的。

[62] 原文是“tempora caeli”，许多人（包括里奥诺德）译为“the seasons of the sky”，按此处上下文，应译为“天的各个时辰”，亦即日夜各个时辰。

[63] 此句以下共八句，在卢克莱修原作抄稿中有损坏，今依芒洛意见补上大意。补上各字加以〔〕标出。但中文与外国文各字位置不能对得很准，所以只能是一个大概。

[64] 最好的卢克莱修的抄稿，标出此处失去了八行，贝里在此处所提出的猜测，大意是：

“……由自然来供给；——

可见他们的思想本身就不一贯。

……

此外，如果气和火是不断上升，就有这样的危险；”

第二卷

序 诗（1—61）

当狂风在大海里卷起波浪的时候，

自己却从陆地上看别人在远处拼命挣扎，

这该是如何的一件乐事；

并非因为我们乐于看见别人遭受苦难，

引以为幸的是因为我们看见

我们自己免于受到如何的灾害。

这同样也是一件乐事：去瞭望

远处平原上两军布成阵势大战方酣，

而我们自己却不是危险的分受者；

但再没有什么更胜于守住宁静的高原，

自身为圣贤的教训所武装，

从那里你能瞭望下面别的人们，

看他们四处漂泊，全都迷途，

当他们各自寻求着生的道路的时候；

他们彼此较量天才，争取名位，

日以继夜地用最大的卖命苦干

企图攫取高高的权位和对世事的支配。

啊，可怜虫的精神！冥顽不灵的心！

在惶惶不可终日中，在黑暗的生活中

人们度过了他们极其短促的岁月。

竟然看不见自然为她自己

并不要求任何别的东西，

除了使痛苦勿近，叫它离开肉体，

除了要精神享受愉快的感觉，无忧无虑。

因此，我们看见我们有形的生命

所需要的东西根本很少，

只是那些能把痛苦去掉，

又能撒下一些欢乐的东西。

更愉快的无过于有的时候

（因为自然既不渴求纤巧也不渴求奢侈）

如果实在没有黄金童子的雕像沿着大厅

用右手举着明亮的灯火来照耀夜宴，

如果府第没有闪烁着金杯和银器，

上面也没有彩色镀金的天花板

来使竖琴的声音绕梁回荡，

却还能去和朋友在柔软草地上逍遥，

在流水之边，在大树的绿荫底下

开怀行乐养息身体，而所费不多[1]。

特别是如果适逢风和日暖，

季节恰好又在草地上到处点缀了香花。

病热也不会更容易从身上消退，

如果你是在花毡上辗转反侧或穿着紫袍，

较之于当你必须躺在穷人床铺上的时候。

因此既然财富名位或君王的光荣

都无所裨益于我们的身体，

所以应该认为它们同样无益于精神：

除了有的时候当你也许看见

你的兵马涌聚在练兵场上[2]

激起一场小型战争——

双方皆有大队后备军和骑兵增援，

同样武备齐全，精神振奋；

或者除了有的时候当你看见

你的舰队云集海面，布成阵势——

因为这种时候，为这种鲜明景象所吓倒，

宗教就会面如土色而逃出你的脑子；

啊，在这种时候，死的恐惧

就会离开而让胸怀无忧无虑。

但如果我们看出这全部的装腔作势

怎样究竟不外是一出活剧，一场开玩笑，

而事实上人们的恐惧和那尾随着的忧虑，

并不害怕这些武器和这些野蛮的刀枪，

而是无畏地往来于全世界帝王人主之间，

也并不震慑于黄金的闪烁或紫袍的光彩，

那么那时候你难道还能够怀疑

这[3]只能是思想的力量？——特别是

当整个生命都挣扎在黑暗之中的时候。

因为正如孩子们发抖而害怕一切

在不可见的黑暗中的东西一样，

我们在大白天有时也害怕着许多东西，

它们其实半点也不比孩子们颤栗着

以为会在黑暗中发生的东西更为可怕。

能驱散这个恐怖，这心灵的黑暗的，

不是初升太阳炫目的光芒

也不是早晨闪亮的箭头

而只是自然的面貌及其规律。

原子的运动（62—332）

来吧，现在我将为你逐步解答：

产生世界万物的物体借什么运动

把这个多样的世界产生出来，

而当已产生之后又总是把它拆散；

它们受什么力量的约束而这样做，

以及什么样的速度被赋予了它们，

用这样的速度去在辽阔的虚空中运动：

你切要记住听信我所说的话。

因为说真话，物质并不是

大家紧紧挤在一起结合成一块，

因为我们看见每样东西都衰萎，

我们也观察到一切如何流走

如何好像与光阴偕逝，岁月如何

到底总将每样东西从我们眼前带走，

但是总量看来却永远一样，毫无损失，

因为这些离开每样东西的微粒，

使它们所离开的那东西减少，

却使那它们跟着投往的东西增大，

它们迫使这一些在老年时枯萎，

迫使那一些在少壮时开花，

但却不是长久留在它们中间。

就这样，总量永远得到补充，

我们凡人就借着永恒的互相取予而活着。

有些民族强大了，有些衰落了；

在短短的时间内许多世代过去了，

像赛跑者一样把生命的火炬递给别人。

但如果你相信事物的始基能静止，

而它们静止时仍能产生新的运动，

那你就是远远离开了真理的道路。

因为既然它们动荡着经过虚空，[4]

所有的事物的始基之所以能运动，

必定或是由于它们自己的重量，

或是由于外面另一个始基的撞击。

因为，当它们在不断的运动中

常常相遇而互相冲撞的时候，

它们就会突然跃开，各自退后，

无疑地这是因为它们都很硬，

都有着坚实而沉重的躯体，

它们背后又没有东西阻止它们的运动。

为了使你自己更清楚地看出

所有这些物质微粒如何飞动着，

请记住在整个宇宙里面

并没有什么地方是底部，——

没有什么原初物体可以停止的地方，

因为可靠的推理已经充分指出和证明

空间并没有什么边界和限度，

而是向周围所有方向无限地伸展。

既然这是绝对确实，所以，

无疑地在整个无限的虚空里面

原初物体绝对不能够有任何宁息；

正相反，它们不断地为各种运动所袭击，

当它们拥迫一起时有些就向后跳开，

而留下巨大的空隙在它们中间；

有些则被撞开而在四周转动着，

留下在它们中间的是小小空隙。

那些被驱迫在一起的时候

本来已是更紧密地结合着、

而当大家向后跳开时又不是跳开得很远、

由自己的互相勾搭的形状所联起来的，——

所有这些始基就形成坚固的石头的基础，

以及蛮硬的铁块，和所有其他

同种类的东西……

别的跳开得很远，退得很远，

在中间留下极大空隙：这些始基

供给我们以稀薄的空气和太阳的亮光。

还有另外许多则在辽阔的虚空里动荡——

它们从存在物的结合被抛开，

在宇宙里到处不被接纳，

绝不和其他的始基在运动中联结起来。

关于我在这里所描写的这个事实，

有一种相似的情形时常出现在我们眼前：

瞧，每当你让太阳的光线投射进来，

斜穿过屋内黑暗的厅堂的时候，

你就会看见许多微粒以许多方式混合着，

恰恰在光线所照亮的那个空间里面，

像在一场永恒的战争中，不停地互相撞击，

一团一团地角斗着，没有休止，

时而遇合，时而分开，被推上推下。

从这个你就可以猜测到：

在那更广大的虚空里面

有怎样一种不停的始基的运动，——

至少就一件小事能够暗示大道理而言，

这例子可以把你引去追寻知识的踪迹。

也正是为了这个缘故，

你应该更多地用心注意这些物体，

它们被看见在这个光柱里互相推撞着：

因为这些推撞正足以标示 [5]

还有秘密而不可见的物质运动

隐藏在下面，在它们背后。

因为在这里你将看见许多微粒

迫于不可见的撞击而改变它小小的路线，

在被迫向后退开之后又再回来，

时而这里，时而那边，

在周围的四面八方。

要知道，所有它们这些转移的运动

都是从最初的始基开始的，

因为正是事物的始基最先自己运动，

接着，那些由始基的小型结合所构成、

并且最接近始基而首当其冲的物体，

就由那些始基不可见的撞击而骚动起来，

之后这些东西又刺激更大些的东西：

这样，运动就由原子开始而逐步上升 [6]

而终于出现在我们的感觉里面，直至

那些能在阳光中见到的粒子也动起来，

虽然看不出什么撞击在推动它们。

这里，不必疑惑为什么

既然始基全都永远在运动着，

但整个看来物却像是完全静止，

除了有的时候在有些地方

一件东西显出是整个在运动。

因为，远远落在感觉范围之外，

这乃是世界的那些根本物体的本性；

因此，既然那些东西本身你不能看见，

它们也必定把它们的运动对人遮盖起来——

因为，你看，我们能看见的东西如何

事实上却常常把自己的运动隐藏起来，

当它们处于离我们很远的地方的时候。

譬如，常常地在一个山坡上，

一群绵羊在啮食它们的好东西，

向缀满鲜露的牧草招引它们的地方移动，

许多羊吃得饱饱，正在欢跃角斗着玩耍；

但这一切我们从远处看来却模糊不清——

一片光亮的白色停止在一个绿色小山上。

还有，有时巨大的队伍正在迈进，

把下面平原所有地方都充满，

举行着一场演习战争，

刀光剑影，缭乱四射，

整个战场都闪烁着铜盔铁甲，

底下，从壮士们脚底升起了一种声响，

山岭的高壁被呐喊所冲击，

就把这些声音直送上云霄；

这里那里，到处疾驰着骑兵，

并且猝然深入敌方阵地猛冲过去，

猛烈得足以动摇坚实的大地；

然而在高高的山顶上还有一个地方，

从那里看来这一切都像是静止不动——

只是停在平原上的一些闪光。

现在，物质的物体赋有什么速度，

你能够，明米佑，从这几句话得知：

当黎明最初用新鲜的亮光洒满大地，

而各种的禽鸟都离开它们的巢，

在无人迹的树林里飞来飞去，

用清澈歌声充满空气芬芳之地的时候，

我们看见，一切人都能显然看见：

初升的太阳是如何惯于在这个时候

突然散布自己的光辉，披盖在一切上面；

但太阳温暖的热气和这肃穆的光线，

它们所经过的并不是一个虚空；

因此，当它们好像在分割着气流的时候，

它们就不得不进行得徐缓些；

这些热气小粒也并不是

一个一个单独旅行着，[7]

而是全都互相纠缠成一块的，

因此它们既是彼此互相牵制，

并且又受着从外部来的阻碍，

就只好被迫进行得更加缓慢。

但是那些由于单纯性而坚实的始基，

当它们在通过虚空的时候，

既完全不遭受外面任何东西的阻滞，

而它们每一个基于它的部分的本性，

又都各各成为单一的东西，[8]

所以在前往它们所要去的地方的时候，

无疑地必定是有更大的速度，

并且比阳光移动得更加急速；

在太阳的光辉扩散在天空

所需的同样长短的时间里，

始基所冲过的地区一定来得更广大。

.... [9]

也不要老追踪一个一个的始基

去看每件东西借以存在的规律。

但有些 人不认识物质，就反对这意见，

而认为如果没有神灵的干预，

自然就不能这么符合于人类的需要

使一年之中有四季的变化；

不能产生谷物以及其他一切，

那神圣的欢乐，生命的引导者

引诱人去接近的那些东西。

她给人们做带路的向导，

目的在于通过她的爱的狡谲勾诱，

叫人类永远繁殖出新的世代以免灭种。

当人们设想神为人类才创造万物的时候，

他们在一切方面似乎都远远违背了真理；

因为即使我从未认识事物的始基是什么，

但根据天的行为[10]和别的许多事实，

我也会敢于断定这一点；

万物绝不是神力为我们而创造的，

它是充满着如此之多的缺点：

关于这一点，我的明米佑，

以后我将给你清楚地说明。

现在，关于始基的运动方面，

我们将把尚待说明的说出来。

在这些问题中，我想，现在

是来对你证明这一点的时候了：

没有任何物质的东西能由自身力量[11]

而被带着上升或向上运动——

也不要让火焰物体在这里欺骗你：

因为它们是生而具有向上的冲力，

因此它们也向上增大，

借之金黄的谷物和树木才向上生长[12]，

虽则它们之中的重量总把它们向下拉。

也不应该以为当火从下面四处跳上屋顶

而烈焰迅速地升上去舐食梁柱的时候，

火焰乃是自动地这样做，

并没有什么力量在暗中推它们向上。

其实这正像那从我们身体射出的血，

向上喷出而使血污四溅。

你难道未见过水用了怎样的力量

把木材和柱梁吐出来?

我们把它们按下得越深入水底，

我们人数越多，越用力硬压它们下去，

水就越把它们吐上来，把它们抛回来，

以致它们有大半截会回跃而突出水面，——

但是，我想，我们从来未怀疑

它们里面所有的重量

在虚空中都是往下沉的。

那么，同样地，火焰当被挤压的时候，

应该也能够通过空气的微风而向上升，

虽则它们里面的重量竭力把它们往下拉。

你难道未见过疾扫过远远高空的流星，

那些午夜的天上的火把，

如何在自己后面拖着一条长长的火焰，

在自然让给一条通路的任何地方?

难道你未见过星辰和星座落下大地?

不，还有太阳也从天顶

向周围每个地方倾注下它大量的热，

并且在那刚犁好的田畦上播下它的光：

可见太阳的热也是朝着大地往下走。

你看见闪电在雨中斜穿飞过；

有时这里，有时那里，

从云层迸出的火曲折地冲下来，——

火焰的力同样地向大地落下。

在这些问题上面希望你还认识这一点：

当原初物体自己的重量把它们

通过虚空垂直地向下拉的时候，

在极不确定的时刻和极不确定的地点，

它们会从它们的轨道稍稍偏斜——

但是可以说不外略略改变方向。

因为若非它们惯于这样稍为偏斜，

它们就会像雨点一样地

经过无底的虚空各自往下落，

那时候，在原初的物体之间

就永不能有冲突，也不会有撞击；

这样自然就永远不会创造出什么东西。

但是，如果竟然有谁相信较重的始基[13]

由于它们能够更迅速地

在虚空中直落而下，

就能够从上面击中较轻的始基

因此产生了撞击，这些撞击

足以引起那些产生事物的运动，——

谁就是远远地离开了真理的大道。

因为任何在水中落下的东西，

或任何在稀薄空气中落下的东西，

其所以都按各自的重量

而以不同的速度落下，

乃是由于水和稀薄空气两者的物体

绝不能相等地延阻每一物，

而是对较重的东西就让开得更快；

反之，虚空就不能在无论哪一边，

在任何时候，拒抗任何东西，

而总是会屈服，忠于它本性的倾向。
因此，每样东西虽然重量不相等，
却必定以同等的速度冲下，
通过静寂的虚空在运动。
可见较重的物体绝不能够从上面
迅速地打中较轻的物体而引起撞击，
这些撞击足以引起不同的运动，
自然就借这些运动来执行它的工作。
因此，一次又一次地应该说
原初物体必定从它的轨道略略偏离——
但仅仅是最微小的偏离，
否则我们会想象有倾斜的运动，
而事实在这方面会把我们驳倒。
因为这一点我们立刻看得很清楚：
当它们从上面直往下掉的时候
任何重量就本身而言
都不能够有倾斜的运动，
至少就你能看见的都是如此；
但谁能借感觉认出根本就没有什么东西

能够从它直线的道路稍微向旁边偏开?

再者，如果一切的运动

永远是互相联系着的，

并且新的运动总是从旧的运动中

按一定不变的秩序产生出来，

而始基也并不以它们的偏离

产生出某种运动的新的开端

来割断命运的约束，

以便使原因不致永远跟着原因而来，——

如果是这样，那么大地上的生物

将从何处得到这自由的意志，

如何能从命运手中把它夺取过来，——

我们正是借着这个自由的意志

而向欲望所招引的地方迈进，

同样地我们正是借这个意志

而在运动中略为偏离，

不是在一定的时刻和一定的空间，

而是在心灵自己所催促的地方。

因为无疑地在这些方面

乃是每个人的意志本身给予发端，

从那里开始，透过我们所有的四肢，

新开始的运动就流遍全身。

再者，你难道未见过

在某一个瞬间，当栅门被打开的时候，

马匹的急切想动的躯体

却如何不能立刻就向前奔出去，

像它们的心所渴望的那样?

因为整个躯体的全部物质

必须被刺激而运动起来，

以便在每一个骨节都被激动之后，

它就循心所欲地向前冲去，

所以你能看出开端的运动是始自心脏，[14]

说实话，它首先从心灵的意志出发，

然后从那里传布到四肢和整个身体。

当我们受到他人的大力撞击和催促

而向前运动的时候，情形就不大相同，

因为我们全身的全部物质，

在那种时候显然都动了起来，

违反我们自己的愿望被赶向前，——

直至意志拉紧了缰绳，

通过我们全身四肢把身体勒住。

有时确实是由于意志的裁决，

全部物质就被迫改变它的路线，

包括我们的四肢和所有的骨节，

在被推向前去之后又被勒住，

这样就重新使它安静了下来。

你难道还看不见虽然外力驱使人向前，

并且常常叫他们违反自己的愿望

向前运动，被迫一直向前冲，

但在我们胸中仍然有着某种东西，

足以和它斗争并抗拒这种外力?

可见同样地在种子中间，

除所有的撞击和重量之外，

你必须承认还有运动的另一种原因，

作为我们自由行为的天赋力量的根源——

既然我们看到无物能从无中生。

因为重量不容许所有的事物

都是由某种外力通过撞击而发生；

但人的心灵本身在它的一切作为里面

并不是有一种内在的一定必然性，

也不是 像一个被征服的东西一样

只是被迫来忍受来负担，

这情况的发生乃是由于始基的微小偏离，

在空间不一定的方向，不一定的时间。

物质的总库也不曾是比现在更拥挤，

也不曾是比现在更空疏：

因为既没有什么给它以增添，

也没有什么东西从它取走，

因此，正如它们今天的运动一样，

原初物体在太古也有这样的运动，

并且此后也将永远有这样的运动。

而往昔惯于被产生出来的东西，

此后也将按同样的规律被产生出来，

〔而存在〕[15] 而长大而壮健有力，

按照自然的法则对于每一物所规定的。

没有什么力量能改变万物的总量，

因为在宇宙外面没有什么东西存在，

可以让任何种物质离开世界而跑往那里，

或让一种新鲜的补充能从它那里涌出来，

而冲进这个已建好了的世界，

改变物的整个本性，更改它们的运动。

原子的形式和它们的结合（333—729）

现在，进一步要认识的是

这些万物的始基的种类如何，

它们的形式是如何大不相同，

它们各种各式的形状是如何多样——

不是说只有很少始基

具有一种相同的形式，

而是说它们彼此之间

并不是一般地全都相同。[16]

不足为奇，既然始基的数量是这么巨大，

以致像我已指出的没有止境也计算不完，

所以它们实在一定不是所有每一个

全都带着相等的轮廓和同样的形状。

…………

人类和在水里游泳的哑巴鱼类，

快活的牲畜和一切野兽，

和所有各种各式的鸟类——

那些栖居在近水美好的地带、

在河岸、泉潭和池塘旁边的鸟类，

以及那些群集飞翔在树木间、

在人迹不到的森林里的鸟类，

随便你挑哪一种的哪一个，

你总会发现它们每一个

和其他的总是形状有所不同。

如果事情不是这么样，

子女就不能认识母亲，

母亲不能认识子女，

可是我们看见它们能够这样做，

它们借清楚的记号而彼此有区别，

正不下于那在人与人之间的情形。

例如，常常地，在美丽的神庙前，

在香烟绕绕的圣坛旁边，

一只才一岁的小犊被宰杀而倒毙了，

从它胸部流出了温暖的血；

这时候，那失去了幼类的母亲，

正在青青的林间草地上到处徘徊，

她很熟识那些分趾蹄所踏成的足迹，[17]

她用眼睛望望四周围每个地方，

寻求着能否在什么地方找到

她所失去的稚犊的影迹，

有时，她突然地停下来，

用她的哀鸣充满了林间空地；

她时常再回牛厩里去找寻，

仍然为她的渴望在心碎。

嫩绿的柳树和蒙着露珠的茂草，

低低的两岸间的可爱的流水，

都不能吸引她的心怀，

使她忘记那不测所带来的痛苦。

在附近吃草的别的小犊的形象，

也不能转移她的心情，

或使她的痛苦减轻半点——

她是如此焦急地找寻着

她所熟知的和属于她的东西。

再者，　　地叫着的小山羊

能认识它们有角的母亲，

而那些用角相牴着玩的羔羊

也认识它们自己的羊群，

因此它们的每一个

都常常无误地循其本性

奔回各自的母亲的乳房。

最后，试拿任何的谷粒，

你会看到对于任何谷类来说，

其中没有一粒是和另一粒这样地相同，

以致他们之间在形状上再没有什么差别。

同样地，我们看见大地上

如何杂陈着贝壳和螺蛳，

在这里，海水的轻波撞击着

曲折的海岸的干渴的沙滩。

因此，一次又一次地证明，

既然事物的始基是由自然而存在，

而非用手按照一个定型来造成的，

所以同样地必定有一些始基

带着彼此不同的形状到处在飞翔。

....

只要用心想想，便很容易解答为什么

与我们用地上的松脂所生的火比较起来，

闪电的火就更能穿过许多的东西。[18]

因为你能够说闪电的天火是如此精微，

是由细致得多的形体所构成，

因此能通过那些小孔，

我们从木料和松材所生的火

所不能通过的那些小孔。

再者，光能穿过角灯[19]射出来，

而雨点则被挡开，这是为什么？

除非是因为那些火的物体，

比水的甘霖的那些物体更为精细。

我们看见酒能多么迅速地流过过滤器；

反之迟钝的橄榄油如何流得慢吞吞：

无疑这是因为它是由更大的原素所造成，

或者由更弯曲和彼此勾结着的原素，

因此，它的原初物体 [20]

就不能这么突然地彼此分开，

而一一渗透过一件东西的各个小孔。

此外，再注意蜜汁或乳液

在口里引起一种愉快的味觉，

而令人作呕的苦艾和辛辣的龙胆草，

则用它们恶劣的味道叫人嘴唇都歪起来；

由此很容易看到：所有一切

能够愉快地触动我们的感官的东西，

都是由圆滑的原素所构成，

而那些显出苦味和辛辣的东西，

乃是由更弯曲的原素缠结在一起，

因此老是钩呀割呀才进得我们的感官，

而当它们进入时就撕切着我们的身体。

最后，所有对感觉好受的东西，

和所有对触觉不好受的东西， [21]

既然由如此不同的形状所构成，

所以它们是彼此互相敌对的——

切勿以为尖锐而使人起疙瘩的锯子声音[22]

是由于同样光滑的原素所构成，

像那由灵敏的手指在琴弦上所唤醒的

那巧妙的乐师们所塑造的旋律一样；

也不要以为当腐臭的尸体在焚化的时候，

和当舞台刚撒满了西里西亚的番红花

而附近圣坛正放散着阿拉伯香味的时候，

钻进了人们鼻孔的乃是同样形状的原素。

也不要以为赏心悦目的东西的美好色彩，

和那些刺痛眼睛而使人流泪、

或以可憎的面目显出其凶恶的东西一样，

都是由相似的种子所构成。

因为从未有一件迷醉我们感官的东西，

能够不是由一定的原素的平滑所构成；

反之，凡是粗糙而讨厌的东西，

乃是由一些原素的粗糙所构成。

还有一些原素则是很正确地被认为

既不是平滑又不是带着倒钩，

而只是略为凹凸不平，

能撩动感官而不伤害感官；

属于这类的是酸性的酒石，

和土木香花的醪酱的味道。

再者，烈火和寒霜具有

不同的毒牙来螫刺我们身体的感官，

这点已由对它们两者的接触所证明。

因为触觉——借神灵的圣威[23]！——

触觉的确是身体唯一的感觉[24]：

不论是当有些东西从外面进入体内，

或有些身体所生的东西在使我们痛苦；

或使我们快乐，当它在维娜丝的

创造的活动中从体内走出体外的时候；

或是当种子因冲撞而在体内乱转，

并以骚动和混乱搅扰了全部感觉的时候，——

像你能够发现的那样，如果你自己

用手试试击打自己身体的任一部分。

所以始基的形式必定彼此大有差别，

因此它们能够引起各种不同的感觉。

再者，对我们显出是硬而密实的东西，

必定是由彼此勾结得更紧的始基所造成，

仿佛像是由一些有枝桠的粒子

在内部深处把它们牢固地结合着。

在这种东西里面要首推金刚钻，

它是一切打击的蔑视者；

还有那结实的燧石和硬铁块，

和铜门臼，当它抵抗着门闩的时候[25]

就轧轧地响叫。但凡是液体，

凡是具有流动性的东西，

它们必定是由更圆滑的原素所构成——

因为它们的小圆球粒子

彼此不善于黏合在一起；

从手掌里吸饮罂粟子，

正像喝水一样的容易，

当它们受打击的时候，

就会像水一样滚动[26]。

但在流动的东西中间你看见

有些乃是苦涩的，例如海水，

这一点也是丝毫不足为奇……

因为既然它是流体，

它的粒子就是光滑和圆形的，

其中混着刺痛人的粗粒子；

但是这些不必是紧紧钩在一起的；

实际上，虽然粗糙，它们却也是球形，

既能滑过，同时又能擦痛感官。

为了使你在这里更能相信我，

相信光滑的原素混合着粗糙的原素，

（因此有了海神的咸而苦的身躯），

有一种方法能把这两者分开，

借它可以单独看见甜蜜的水

如何当它多次在地下滤过之后，

就再次新鲜地在洼地里流出来；

因为它把那令人作呕的

盐水的原初物体留在上面，

既然粗糙的粒子更会黏住在土里。

最后，任何你看见立刻就消散的东西，

——例如烟、云和火焰，——

即使不全都是由圆滑的粒子所构成，

也必定不是被互相纠缠的粒子所阻碍，[27]

因此它们能够不紧紧地纠结在一起，

而是会钻进我们的身体和穿透石头。[28]

凡是我们看见〔能被烈风所吹散，

而且像毒物一样〕被给予我们感官的，[29]

你一定知道它们是由尖锐的原素

而不是由互相纠缠着的原素所构成。

把这些教给了你之后，

我将要在这上面加上一个有关的事实，

这事实从上面这些取得其证明：

这些事物的始基有不同的形状，

但这些形状仅有有限数的种类。

因为如果这些形状的数目是无限，

有些种子就会有一个无限的身体。

因为在一个种子里面，

在任何一种种子的小小躯体中，

各种形状不能彼此有很大的不同。

假定是三个最小限度的部分，

譬如说，构成了一个原初物体——

如果你愿意，也可以多加几部分；

现在，当把这一个始基的这些部分

上下左右换来换去加以安放的时候，

你就会看到每一个新的安排

会给它整个躯体以怎样的形貌；

超出了这限度，如果你还想

进一步再改变它的原有形状，

新的部分就必须被加上去；

因此如果你还要改变它的形状，

由相同的逻辑，每次的排列

就总必要求另外的部分的增加。

可见跟随着形式的每一新变化，

必然是它的结构的一种增大。

因此，你不可能相信种子

在形式方面有无限多的不同，

否则你就会迫使一些种子竟然

成为一种不可测量的巨大的东西——

这一点我上面已指出不能被证实。

………… [30]

那么，对于你，东方蛮族的长袍

以及用帖利撒的贝壳染了色的 [31]

美利波的紫袍的光彩……

和那些装饰着斑斑悦目的彩羽的

孔雀的黄金子孙们，就会在比赛中

输给了更光辉的新东西的新色彩；

没药的香和蜜汁的味就会被鄙弃；

天鹅昔日的歌唱和亚波罗的颂诗，

曾经在许多琴弦上被弹唱了的，

同样地也会被战败而寂然消沉；

因为某种比其他一切还要美好的东西

永远会不断地出现、出现。

同样地，一切都会退而为更低劣的东西，

正像我们说它们会越来越好：

因为，瞧，某些比其他的东西

更难闻、难听、难看、难尝的东西，

反过来说也同样地会存在。

但是，既然事实并非如此，

而是凡物都有它们一定的界限，

在事物的两端来限制住它的总量，

所以必须承认物质也是这样，

是以有限数目的形状来互相区别。

再者，从大地仲夏的炎热

到一年中的冰冷的寒霜，

这前进的道路是有定的，

回头走的这条路也是同样长短。

因为所有的热，所有的冷和温暖，

按有条不紊的次序凑满总数的，

全都处于两个极端之间：

被创造的东西因此必定是

借有限的变化而彼此不同，

既然它们的两端总受一定的点所限，

一头为焰热所染上，

另一头由严酷的寒霜。

把这些教给你之后，我将要

在这上面加上一个有关的事实，

这事实从这些取得它的证明：

那些具有相同的形状的始基，

它们的数目乃是无限的；

因为既然不同的形式本身是有限的，

那么那些有相同形式的始基，

就必须在数目上是无限，

否则物质的总量依然会是有限——

这我已用诗章证明不是事实，

指出物质粒子如何从亘古至今

都同样地以继续不断的撞击

在四面八方支持着整个宇宙。

因为虽然你看到有些野兽较为稀有，[32]

看到在它们这方面自然不是那么丰富，

但是在别的地方，在遥远的国土，

该类的众多的动物会把总数补上；

正如在四足动物中我们看见

那些有蛇一样的手[33]的大象

如何成千上万地以象牙的壁垒

在印度到处筑起了墙防，

使得印度内地都不能进去——

在印度这种巨兽是如此众多，
我们所见到的它们却极少，
还有，假定我们设想一个东西，
它是它那一类中唯一的个体，
是带着一个独一无二的身体生出来的，[34]
整个世界上没有别的东西像它一样，
但是，如果没有无限多的一种物质
可以用来孕育和生产这个东西，
那么它就不能被创造出来，
并且也不能取得食物而长大。
是的，如果能产生某一东西的物体，
当它们在宇宙中运动的时候
它们的数目是有限的，
那么，从那儿和在那里，
以什么方式和借什么力量，
它们能来到一起而相遇，
在那样辽阔的物质海洋
和异类[35]的喧嚣之中？
它们没有什么法子来结合为一体。

而是，正像在许多巨舟覆没之后，

大海惯于把那许许多多的

船夫坐椅、肋材、帆衍、船头、

船桅和飘荡着的船桨远远地散开，

以致在遥远的各处海岸都能看见

漂浮着破碎了的船尾的残块，

给予人类一场教训，

叫人避开那背信的大海的埋伏，

避开它的狂暴和欺诈，

任何时候都不要相信它，

不管那宁静的海洋

如何带着狡谲的蛊惑在微笑：

完全同样地，如果你一旦

真的认为某种始基的总数是有限的，

那么，物质的各种不同的浪潮

就必定会时刻把它们驱散到处飘荡，

以致它们永远不能够相遇，

永远不能被驱赶在一起而结合，

也不能借增添而长大——

但事实对每个人都清楚地证明:
许多东西既能产生，又能增大。
因此，显然无论哪一种始基，
它的数目必定是无限的——
万物就是从那里获得了物质供应。
那些引起死亡的运动也不能永远胜利，
或者把世界的生命永远葬埋;
但那些使万物产生和长大的运动
也不能把创造了的东西永远保住。
这样，这从亘古开始的长期战争
是以相等的战斗力在所有始基之间
继续地进行着。时而这里，时而那里，
世界的生产力量胜利了，——或失败了。
混杂在葬仪之中的是那刚刚
到达这光之岸的初生婴儿的哭声:
没有一个黑夜跟着白天，
没有一个黎明跟着黑夜，
而不在新生婴儿的哭声中间
听见那失常的哀泣，

那死亡和黑色仪式的老伴。

在这个问题中还有这一点

你也宜封好而加以保藏，

不要委之于健忘的头脑：

没有什么其本性为我们所熟知东西

是只由一种的原素所构成的，——

万物莫不由混合的种子所构成。

任何东西如果在它里面

具有更大量的许多能力和特质，

就是表明这里在它本身里面

有最多种类的和不同形状的原素。

首先，大地在她自己里面

就包含着那些原初物体，

由于它们，水泉就流出了冰冷的水

来不断地重新补充那不可测量的大海；

她也包含着那产生火的原初物体，

因为在许多地方她的外壳有烈焰燃烧，

而暴怒的伊特那峰则更是猛烈地

把更深藏在地下的火焰喷出来；

她在自己里面还包含着那样的种子，

用它们她就能为人们而产生出

黄金的谷粒和可喜的树木；

她也在自己里面包含着那样的种子，

由之才能把河流绿叶和可喜的草地

拿来供给那些在山岭间梭巡的野兽。

因此只有她才被称为神的伟大的母亲，

野兽的母亲，和人类的生育者[36]。

古昔多才的希腊诗人曾对她歌颂

…………

〔说她〕坐在四轮车中的宝座上[37]

驱策着她的一群狮子……

用以教人知道大地是悬挂在空中

而不能是安置在另一个大地上面。

他们把野兽套在她的车子上，

因为一个后裔，无论如何野蛮，

都必须由亲生父母的照顾

来加以驯服和督责。

他们在她头上围上有角塔的王冠，

因为牢固地建筑在她高高的要塞上，

是她支持着一切的都城；[38]

今天，仍然装饰着同样的标志，

在庄严而使人敬畏的气氛中，

这个神圣的母亲的偶像

在许多强盛的国度仍被抬出来游行。

许许多多的民族按照古老的仪式

称她为哀达[39]的母亲，

给她配上弗里基亚的随从队伍作护卫，

因为他们说是从那些地区

谷物才开始传遍了整个世界。

他们指派阉割了的加罗[40]来侍奉她，

他们想这样来宣告

那些冒犯母亲的尊严并对两亲不孝者，

都应该被判定没有资格

把一个活着的后裔带来到

这光之岸。加罗们来了：

凹孔的铙钹，紧张的皮鼓，

在他们的手的击打之下响声喧天；

凶狠的号角发出吓人的重浊的沙嗄声；

而管笛则用弗里基亚的调子，

激发他们疯狂的心；

他们在自己面前抬着刀器，

他们的狂乱野性的标志，

它们能够以女神的可怕威力

来使群众忘恩负义的头脑

和不虔敬的心有所戒惧。

就这样，当她的队伍经过每个大城，

用她沉默的问候来祝福人类的时候，

他们就在她所经过的大路上

撒满了铜币和银币，

献给她许多义捐和礼品，

在她头上落下雪花一样的玫瑰花朵，

遮蔽了这位母亲和她那些护卫者。

这里有一队武装的队伍，

希腊人称之为弗里基亚的丘勒塔[41]。

因为有时在他们自己中间

他们惯于玩玩持武器的游戏，

并按节拍跳来跳去，

见血而开心[42]，并且以他们的点头

使头上那吓人的盔羽摇动着，

这是一个武装队伍，

它使人记起狄克特的丘勒塔，[43]

他们在克里特岛，据传说，

曾经用声音淹没了婴孩宙斯的哭声，

同时他们的乐队，那些年轻的孩子们，

则围住那男孩急速地跳着舞，

并按合于他们步伐的节奏

用铜器击着铜器，

叫魔王不能把他抢走去吞食，

而在他母亲的心中

留下一个永恒的创伤。

就是因为这个缘故，

他们才武装着来护卫这伟大的母亲；

或者，也许是因为他们要借此表示：

她，这位女神，教导人们

要热诚地用武装的勇力去保卫祖国，

并准备挺身而出

成为他们祖先们的卫士和光荣。

这个传说，不论说得多么美丽，

还是与理性相去千万里。

因为一切神灵必定是本身就享受着

不朽的长寿和最完满的和平，

远离我们的事务，泰然与世无争，

不遭受危险，不遭受痛苦，

自身就具有无数的自己的财富，

既不需要我们，他们就不会被触怒，

人们也不能以奉侍和礼品取得其欢心，

说实话，大地在一切时候都并无感觉；

只是由于获得许多东西的种子

她就以许多方式把许多东西

带到阳光里面。而在这方面

谁决意称大洋为内普顿[44]，

或者把五谷称为丝里丝[45]，

并且宁愿滥用巴克斯[46]的称号

而不直说烈酒本身的名称，

对于这种人，让我们准许他
继续称大地为神灵的母亲，
只要他不用恶臭的宗教
把他自己的灵魂染污。
因此，那些羊群和牛只，
那些渴望战斗的马匹，
常常一起牧食于同一个草原，
在同一个蔚蓝的天穹底下，
并饮吸同一条水流的水来解渴，
却全带着不同的形貌过它们的生活，
保持着祖先的本性，祖先的习惯，
它们永远各按种类把这些东西
重复带来。在任何一种草里面，
在大地的任何一条河流中，
物质的多样性是如此巨大。
再者，每种生物，它们之中任一个，
同样全是由骨、血、管脉、
热气、肌和肉等等所复合构成，
这一切就它们的形式而言都差异很大，

并且是由形状不同的原素所造成。

再者，一切所被火所燃烧的东西，

在它们里面如果没有包含着别的东西，

至少也包含着某些粒子，因之

它们才能投出火焰和放出光，

射出火花和把灰烬撒得远远。

如果你用同样的心智的推理，

对其他一切也照样逐一想一想，

你就会发觉在它们的躯体中

有许多东西的种子被它们藏住，

有形状不同的种子被包含。

此外，你看见许多东西，

它们既有颜色和滋味，又有气味，

其中首先要提的是那许多的献品，

.... [47]

因此它们必定是由不同的形状 [48] 所构成。

因为烧东西的气味进入我们体内，

所经过之路不是明亮的色彩所能走进；

颜色由一条路进入我们的感官，

滋味则由另一条；所以你能看到
它们的原素的形状也必彼此不同。
这样，不同形式的原子结合成一团，
许多东西是由互相混合的种子而存在。[49]
但也应该不要以为一切的原素
都能在一切的方式中被结合起来，
因为如果是这样，你就会看见
怪物在你四周到处生长：
半人半兽的东西突然冒起来，
有时巨大的树枝从人身伸出，
海兽的手脚附生在陆地动物身上，
自然在整个产生一切的大地上养育着
那些从可怕的口里吐出火焰的狰狞怪物——
这样的事显然一件也未曾发生过；
因为我们看到一切的东西
都由一定的种子和爹娘生育出来，
并且在生长时具有如此的机能
来保持它们自己祖先的类型：
这必然是按一定的规律而发生。

因为从那已经吃下的一切食物，

分离了的适合于各种生物的粒子，

就走遍它们全身，并且在那儿

结合起来而产生了适当的运动；

反之，我们看见自然如何在地面上

抛弃了那些异于它们体质的东西。

许多不见形体的东西则由撞击所迫

而从它们的身体飞开去 [50] ——

那些不能连接上任何部分

或者当已在体内时却不能协调

而在其中采取那些活命的运动的东西。

但不要以为也许只是有生命的东西

才被这些 规律所限制：它们限制一切。

....

因为正如所创造出来的东西

就它们的整个本性说是各各不同，

同样地它们的始基也必定形状各异——

不是说因为只有极少始基有相同的形式，

而是说因为它们 [51] 一般地不是全都一样。

不，在我们这些诗句中，

你看见许多的原素为许多字所共有，

但是依然必须承认

字和字，句和句都彼此各不相同，

都是由不同的原素所组成，——

不是说因为只有少数几个共通的字母

出现在所有的字里，或者说没有两个字

彼此都由完全相同的元素所构成，

而是说因为它们[52]一般地并不是全都一样。

同样地，在别的东西里面，

虽然有许多为许多东西所共有的始基，

但它们[53]当彼此结合起来的时候，

却能形成新的整体，与别的很不相同。

所以的确可以说人类五谷和愉快的树木

全都是由不同的粒子所构成。[54]

再者，既然种子是彼此不同，

所以必定也有不同的间隔和孔道，

联结和重量，撞击、冲突和运动，

所有这些东西不单区别了生物，

而且使大地的全部海洋从陆地分开，

并将整个天空从大地区别出来。

第二性的性质是不存在的（730—990）

来吧，我快乐的劳动所找到的这些话，

你要注意认识，否则你也许会猜想

那些在你的眼前闪烁的白色东西

乃是由白色的种子所造成的，

而黑色的则是用一种黑种子；

或相信染上任何种色彩的东西

是从有同样色彩的物质粒子取得其颜色。

因为物质的原初物体丝毫不带色彩——

既不是和物同色，也不是和物不同色。

但如果你竟然会以为心灵本身

不能投射它自己的影响到这些物体里面，[55]

那么你就是大错而特错。

因为既然生而盲的人虽从未见过阳光，

但借触觉他们却仍然能够认出那些

他们出生以来对他们就是无色的东西，

所以你就能知道物体同样能够

落在我们的 心灵的认识范围之内，

虽则这些物体没有染上什么色彩。

其次，我们在黑暗中所触及的东西，

我们也不感到它们染着任何颜色。

现在，既然我已赢得这个论证，

我将接着来指出……

………… [56]

现在，每种颜色都会完全变为别种 [57]

…………

但原初物体无论如何不应该会这样。

因为一种不变的某物必须要永存，

以免一切东西彻底归于乌有。

因为任何东西的变化如超出其界限，

就等于原来的东西的立刻死亡。

因此小心不要用颜色染污物的种子，

否则对于你万物就将彻底归于无有。

此外，如果种子没有任何颜色，

而却具备着不同的形式，
从这些形式它们就产生各种颜色，
并加以变化；因为最要紧的是：
以什么姿态跟什么种子相结合，
以及它们给予和取得什么样的运动；
那么你就可以很容易地猜出，
何以一小时之前是黑色的东西，
能够突然像大理石一样白亮起来，——
例如当狂风挑起了它平静的水面的时候，
大海就变为一片白浪滔滔，
白得像大理石：因为你能够宣称
我们平常看见是黑色的东西
当它的物质被重新搅匀、
有些粒子被再行安排、
有些被抽走、有些被加上的时候，
我们就看见它变成白亮亮的。
但如果是蔚蓝的种子
构成了大洋的平静的海水，
海水就绝不能变白：因为

不论你如何把蔚蓝的种子摇荡，

它们也永不能转成大理石的颜色。

但是如果在那些这样产生了

海洋那种单纯的色调的种子中，

有些带着这种颜色，有些带着另一种，

像通常许多形式相异形状不同的小块

造成了一个整齐划一的立方体一样，

那么，很自然，正如在这种立方体中

我们看到那些形式各不相同，

同样地在明亮的海水中我们也会看到

（或者在任何一种纯一的光泽中）

许多不同的颜色并且完全不相同。

此外，那些不同形状的小块

绝不妨碍整体在外貌上是一个立方，

但物的不同的色彩却能 妨碍

整体总的结果成为一种颜色。

再次，那有的时候引诱我们

把颜色归属于种子的推理，

是完全破产了，既然白的东西

不是由白的东西造出来，

也不是黑的从黑的，

它们却是从多种颜色的东西造成的。

真的，白的东西更容易

从无色的东西生出来，

较之于从黑色或任何敌对相反的颜色。

此外，既然没有光颜色就不能有，

而原初物体却不出现在光里面，

你就应该知道它们并不带着颜色——

真的，在不见五指的黑暗中，

能够存在着什么样的颜色?

不，就是在光里面颜色也会变化；

当被垂直或倾斜的光线所照耀的时候，

就有不同的色泽显出来。

那环绕着装饰鸽子颈项的柔毛，

在阳光里面就会显出

有时红得像光亮的石榴石，

有时，由一种奇异的感觉，

它变成像绿宝石混着珊瑚红。

孔雀的彩尾浴在大量的光线里面，
转来转去时同样也引起颜色的变化。
因此，既然颜色是由光的撞击而产生，
没有这种撞击这些颜色就不能生成。
而既然当眼睛的瞳孔
被称为感到白色的时候，
乃是因为它在自身中
受到了一种撞击，
而当它感到黑色或任何颜色的时候，
则是受到了另外一种的撞击；
并且，既然你所触到的东西
不管有哪种颜色，都无关重要，
要紧的倒是它具有什么样的形状，
所以你知道始基并不需要颜色，
而仍然能够产生各种触觉，
随它们形式的不同而不同。
此外，既然特定的形状
并没有一种特定的颜色，
而始基的任何一种结合

都能具有任何一种颜色，

那么为什么那些它们所构成的东西

不是每一类都染上每一种的颜色？

因为那时候就会不足为奇，

如果飞着的乌鸦

从白色的两翼射出白色的光辉，

或者天鹅由于黑种子而变黑，

或任何一种单纯的或斑杂的颜色。

不，还有，一件东西被撕得越破碎，

你就看见它的颜色消失得越厉害，

一点一点地直至完全消灭掉。

当华丽的织物[58]被拆碎时就是这样：它那紫色，色彩中最辉煌的菲尼基红，

在线条被一根根拆散之后就消失了。

所以从这一点你就能知道那些碎块

早已驱散了它们所有的颜色，

远在它们归结为物的种子之前。

最后，由于你承认所有的物体

并非都发出一种声音或气味，

你就不对一切都赋以声音和气味，

那么，既然我们用眼睛

不能就知觉到一切的东西，

你就应该知道有些东西是没有颜色，

正如其他的东西之没有气味或缺乏声音，

而锐敏的心灵能知道那些东西

正不下于它能认识缺乏别种性质的东西。

但你也不要以为原初物体

只不过是没有颜色而已；

它们同样也与温暖和寒冷无关系，

而且它们也并不发出什么热气；

它们运动着，既缺声音也乏水分；

也并不从它们本身

抛放出任何自己的气味。

正像如果你要从事制作一种没药

或茉沃剌那或甘松花的香醪[59]， 那种能给我们以玉露的芬香的东西，

你首先就必须寻找你竭尽能力

所能找到的那种无味的橄榄油，

那种绝不放出一丝气味的东西，

使它不致以强烈的味道弄污而破坏

那和它混合并一起被煮开的香精。

同样地，事物的始基在产生事物的时候，

必须不能被认为供给事物以颜色或声音，

因为它们不能从本身放送出什么东西，

也不能放出气味、寒冷、热气和温暖。

.... [60]

及其他；但既然这些全都是有死的，

柔软的东西因躯体柔软而不免于死，

易碎的东西因结构易碎而不免于死；

中空的东西则由于身体多孔而必死——

所以这一切都必须从原初物体分开来，——

如果我们还想给世界安下不朽的基础，

在其上可以建造这全部的存在[61]，

以免你看见一切东西彻底归于乌有。

还有一点：凡我们所见具有感觉的，

必须承认都是由无感觉的原素所构成。[62]

那些对于一切的人都很清楚

并且随时可以看见的现象，
既不驳斥也不反对这个说法，
而毋宁是自己拉着手带领我们，
迫使我们相信：正如我们上面所说的，
生物乃是由无感觉的原素而生成。
真的，我们能够看见在淫雨之后，
当湿透了的大地在腐化的时候，
活生生的虫蛆从发臭的粪堆出现；
一切也都以同样的方式变化着：
河流绿叶和快乐的草地变为牲畜，
牲畜则把它们自己变为我们的身体，
而我们的躯体又常常壮大了野兽
和巨翼之鸟的身体和力量。
就是这样，自然把一切食料变为生物，
从它们产生出所有生物的各种感觉，
其方式大抵正如她把干柴
展开为烈焰而使之全变成火。
因此你难道还看不出最重要的乃是：
事物的始基是按什么秩序而排列，

它们是与什么其他的始基混合起来，

它们互相给予和取得什么样的运动?

其次是什么触动你的心灵，

迫使它提出一些犹疑的感觉，

使你不相信能感觉的东西

是从无感觉的粒子产生出来的?

诚然，水土木虽然被混合在一起，

也仍不能产生出有生命的感觉。

因此在这方面，必须记住这一点:

我并没有说过在一切条件之下，

从所有能造成有感觉者的东西，

感觉绝对能够被产生出来;

这里，极要紧的是: 第一，

那些构成能感觉的东西的始基

其细小的程度如何? 其次，有什么形状?

最后，它们是在什么样的姿态 中?

它们有着什么样的运动和排列?

这些情况之中没有一件

是我们能在木块、土块中看得出来的，

但正是这些东西当被雨水浸湿的时候

就长出许多小虫；因为原初物体

受新因素的骚扰而改变其原来的排列，

就以一定的方式重新结合，

这些方式能产生出有生命的东西。

其次，谁以为会感觉的东西

能够从会感觉的东西创造出来，

后者照样又是从会感觉的东西生出，

.... [63]

当他们把它们弄成柔软的时候；

因为一切感觉都与肌肉和血管

分不开，而我们看到这些东西

都是本性柔软而不免于死的。

但假定这些东西能够是永远存在：

那它们就或者会有部分所特有的感觉，

或者应被认为具有那样的一种感觉，

像那存在于整个的生物里面者一样。

但是部分本身不能有感觉，

因为所有在每个部分里面的感觉，

都依赖于别的一种东西——[64]
砍开的手或我们躯体的任何一部分，
单独其本身并不能维持感觉。
这样就只剩下另一个可能：
它们必须类似整个的生物，
以便能够在每个部分和我们一起
共同去感觉那种生命的感觉。
这样它们就必须完全像我们一样地
感觉到我们所感觉到的东西。[65]
如果是这样，那么，它们怎能够
被称为事物的原初物体？
它们如何能避免毁灭的大路？——
既然它们仅仅是生物，
而所有生物都与有死者一样。
但是就算它们能够是永存的，
那么由它们的一切相遇和结合，
结果也不会有什么东西产生出来，
除了一群全由生物构成的乌合之众——
正如人、牲畜和野兽，

单纯地彼此聚合在一起，

依然不能产生出什么新的东西。

但如果当它们在一个物体之内的时候，[66]

它们就失掉它们自己的感觉，

而取得了另一种的感觉，

那么赋予它们以随后又取走的东西，

这又有什么好处？此外，让我们

再提一提我们前面说过的证明：

正如我们看见禽卵变为小鸡，

而当淫雨把土地浸湿了的时候

大堆的虫就会涌现，

可见无疑地一切感觉都能够

从没有感觉的东西产生出来。

但如果有人说感觉是能够[67]

借变质而从无感觉的东西产生，

或者因为某种的诞生而被带来，

那么只需向他清楚指出这点就够了：

除非先有原素的某种形式的结合，

就不会有什么所谓诞生；

除非它们被结合，也不会有变化。

第一，在它的生物的本性产生之前，

一个物体中不能有感觉存在，——

这实在是因为所有它的质料

都尚分散在河流、空气、土

和一切从土造成的东西里面；

它们也未曾相遇并以适当的方式

结合而成为那些生命运动，

足以点燃起那知觉一切的感觉[68]，——

那些保护着任何一个生命的感觉。

再者，一个超出其本性所能忍受的撞击，

会立刻粉碎了任何一个生物，

并进而使身体和精神的一切感觉迷乱。

因为始基的排列被松开了，

并且生命运动深深地被阻碍了，

直至全部物质在整个躯体里被震透之后，

就把灵魂的那些活命的结子从身体解开，

并把灵魂[69]分散地抛出体外，

经过所有的小孔把它驱逐出去。

因为我们还能够想出什么作用

是所加的撞击所能带来的，

除了把一切震散并解开?

也有这样情形，当撞击较轻的时候，

遗留下来的生命运动就常常战胜，

战胜而使撞击所生的巨大骚动止息，

把各部分唤回到各自的轨道上，

摆开已经开始统治身体的死的运动，

并把差不多消失的感觉重新点燃起来。 因为除此之外它们还有什么别的方法

更能把它们的思想能力收集起来，

从毁灭的大门再次转回到生命里面，

而不走往它们几乎已迫近的地方，

一去而不复返?

再者，既然当物质物体

在全部血肉肢节中受了暴力骚扰、

就在身体内它们各自的地方颤动的时候，

那里就有着痛苦存在；

而当它们再次回归到原来位置的时候，

就有柔和的愉快到来；

所以你能够知道事物的始基

既不能受痛苦所袭击，

也不能从本身取得快乐；

因为它们不是由任何原初物体所合成，

以致能因那种物体的新奇的运动而受苦，

或由之采撷任何可喜的甜蜜之感的果实，

所以它们必定不具有任何的感觉。

其次，如果为了使每个生物能有感觉，

我们就需要把感觉也给予它的原素，

那么，人类按其特性所由以构成的

那些特殊原素[70]，又该是什么样子？说实话，它们就会像人们一样大笑，

因一阵欢乐的袭击而笑破肚皮，

或者用泪珠洒满自己的两颊和下巴，

并有那样的机智和蛮勇来论说

许多的关于世界的构造的问题，

并且轮到它们也来研究

什么原素是它们自己所具有的；

而既然它们是与整个的人同种类，

它们也就应该由其他的原素所构成，

然后那些原素又是由其他的原素，

如此类推，以致你不敢

在任何地方停止下来。

唔，我要老追问着你直至你承认

那些你说是会说话大笑和思想的种子，

还是从别的种子所导致出来的，

而这些别的种子也同样能干这些事情。

但如果我们看到这一切是多么荒唐，

看到一个人能够大笑，

虽然确实不是由能大笑的原素所构成；

他能够思想并用博学言辞说出种种道理，

虽然自己却不是——说实话——

由智慧和雄辩的种子所构成；

那么我们所见的那些有自己感觉的东西，

为什么就不能够也是由互相混合着

而却完全没有感觉的种子所构成?

无限多的世界（991—1174）

其次，我们都是由天的种子[71]而来，

万物共有同一个父亲，

而那养育万物的大地母亲，

当她从他取得湿润的雨滴的时候，

就怀孕而生出它的雏类——

闪亮的谷实，快乐的灌木和树林，

并生育出人类和野兽的所有世代，

同时她对它们全体供给食物，

来饲养它们自己身体，

来过一种愉快的生活，

和延续它们的种族；

因此，她正当地赢得了母亲的称号。

凡先前从大地来的，同样又归于大地，

而先前从以太的海岸被遣送下来的，

当它回家的时候，天穹仍加以接受。

死神也没有如此地破坏事物，

以致他把物质物体都加以毁灭；

而只是把它们的联合解散，

使原素重新互相结合；

结果是使所有的东西都改变形式，

改换颜色，并获得感觉，

而转瞬之间又失去了它们。

这样你就可以知道重要的是：

始基是和什么样的其他始基

以<u>什么样</u> 的结构结合在一起，

它们互相给予和取得<u>什么样</u> 的运动；

也不要以为我们所看见的，

这里那里飘荡在物的表面上，

忽而诞生，忽而立刻消灭的东西，[72]

能够安然深深地常住

在世界的永恒的始基里面。

就是在我们这些诗句里面，要紧的也是：

每一原素是和什么别的原素，

以及在什么次序中被放置，

同样的原素标示天空、

海洋陆地河流和太阳；

同样原素标示五谷、树木和生物。

如果不是全部至少也是大部分都相同[73]——

但位置所能带来的区别是如何巨大！

同样地在事物本身，当物质的

〔距离、路线、联系、重量、撞击、〕[74]

冲突、运动、次序、结构、形状

等等方面有所改变的时候，

事物本身也必定同样起变化。

现在，请用心听真正的推理，

因为这里一个极新奇的真理

正在竭力要进入你的耳朵——

事物的一个新面貌正要显露出来。

但是没有什么东西是这样容易，

以致当它初次出现的时候

不是总比后来更难于相信；

而任何东西不论如何伟大和可惊，

一切人也总会逐渐地

放弃他们对它的惊奇。

请向上望望那明洁清朗的天，

和它所包容着的一切东西——

那些在这里那里漂泊的星辰，

月亮，和太阳的光辉灿烂：

这一切，如果现在对人们第一次出现，

如果不曾预见地它们现在突然就显露，

那么还能说有什么东西比这个更奇异，

还有什么是人们所事先更不敢相信的？

没有，我想，这景象会是如此地新奇。

现在，大家都已倦于去看这个景象，

竟无人肯抬头望望那些光辉的领域。

所以，不要因为事情的新奇而惊愕，

因此就把理性从你的心灵抛开，

而应以精明的判断好好地加以衡量；

并且如果对于你它显出是真理，

就举手投降；或者，如果最后它是错误，

就准备来战斗。因为我们的心灵

现在正在探求辽阔的彼方的自然，

在那外边的那个无限的总量，

在那外边的那个无限的总量，

那存在于世界的墙垒之外的东西，

向着它，精神渴望去远远远瞭望，

向着它，思想的疾速的冲力 [75]

无阻地一直向前飞去。

第一，我们发现，向着周围的

一切的区域，在每一边，

上面，下面，遍整个宇宙，

止境是没有的——正如我们已指明， [76]

也正如事情本身所大声喧称，

也正如无底深渊的本性所清楚显露。

既然空间向一切方面无限地自由伸展，

而数目不可计量的种子，

在无底的宇宙中以许多方式在飞翔，

在永恒不断的运动中被骚扰着，

所以我们无论如何不能以为

只有我们这个大地和天曾被创造出来，

而如此众多的那些物质物体，

在这个世界外边却不能完成别的作业；

特别是因为我们这个世界 [77]

也是由自然这样制成的：

物的种子由内在的运动而时时互相碰撞，

在它们被偶然地无计划地徒然地[78]

以许多方式被驱使在一起之后，

某些种子终于结合在一起，

这种种子当突然被抛在一块的时候，

常常能够造成伟大的东西的基础——

大地、海、天和生物的族类；

因此，我说，一次又一次地，

必须承认别处也有这样的物质聚合，

像以太所贪馋地拥抱着的[79]

我们的这个世界一样。

此外，当物质很丰富地预备着

当空间多得很而随手可得，

也没有什么东西或原因来阻碍的时候，

无疑地事物必然会被推动进行并造成，——

事实上如果种子的数量是如此巨大，

以致用生物生存时的全部时间

都不能把它们数尽……

并且如果它们的力量和本性总是不变，

总能够把物的种子各得其所地抛在一起，

正如这里在我们这个世界中

种子被抛在一起那么样，——

那就必须承认在别的地方

仍有其他的世界存在着，

其他的人类和野兽的种族。

还要加上这个事实[80]：在宇宙里面

没有什么是它的种类中单独被诞生的，[81]

是单独地和唯一地长大起来的，

任何一物都只是某一种类的一员而已，

在同类之中还有许许多多其他的个体；

首先，注意瞧瞧那些有生命的东西：

你会发现在山岭间梭巡的野兽是这么样，

人类的子孙也是这样诞生出来的，[82]

最后，那些沉默的有鳞的鱼类，

以及各种各样的飞鸟，也莫不如此。

因此我们根据同样理由就必须承认：

大地、太阳、月亮、海洋和其他一切

都不是孤单单地存在着的，——

而是在数量上有无限之多的。

因为那深深竖立了的生命的界碑[83]

对于它们仍然并无不同，

而它们的躯体之不免于死，

也正如任何一种在我们这个大地上

如此成员众多地存在着的东西。

如果你好好地认识并记住这一点，

那么从一切暴主解放出来

而自由了的自然，

就能被看到

是独立自主地做它一切的事情，

未受到任何神灵的干预。

因为，让神灵的心来作证！

（它们在和平的悠久的静穆中

度其无忧无虑的岁月和宁静的生活：）

请问，谁能够、谁能够有力量

统治那无边无际的宇宙，

以坚定的手执住那无底深渊的

巨大缰绳？谁有力量

同时使诸天旋转，

同时以天上的火来烘暖这一切

众多世界的所有丰饶的土地，

在任何时候出现在任何地方，

用他的云块来建立黑暗，

用他的雷声来震动天空的宁静地带，

并投射他的闪电——并且如何常常地

突然用它击毁他自己的庙宇，

而当向荒野退去时就在那里

练习他的雷霆大肆咆哮，[84]

但霹雷一声却常常把有罪者放过，

而将正直无辜的人们加以屠杀？

自世界诞生的时候开始，

自水陆初生和太阳初升之日起，[85]

曾有许多的物体从外面加进来，

曾有许多种子从四面八方被补上，

它们是大宇将它们抛来抛去时所带来的，

以便使海洋和陆地能由于它们而长大，

以便使天之大厦能更为广阔，

使它的圆顶高高地矗立在大地上，

以便使空气也能向上升上去。

因为从所有地区，所有的物体

都由撞击而被分给各种适当的东西，[86]

然后又全都回归到它们自己的同类：

湿归于湿；土从土物体取得其增添；

火炼出了新的火，以太炼出以太；

直至自然，世界的创造者和完成者，

把万物带到了生长的极端界限：

这发生于送进生命的血管中的东西

不再多于从它们流失的东西的时候。

在这里，对于每一物，生命停止了；

在这里，自然以她的力量阻止一切增长。

因为凡你看见借愉快的补充而长大，

并且逐步地攀达壮年的东西，

它们就是为自己取进了

比他们所送出者为多的物体，——

只要食物仍然能容易地渗透所有血管，

而各物的组织也还不是如此松弛，

以致它们抛掉了如此之多的东西，

使消耗超过它们为生长而吸进的养料。

因为，我们应该承认我们相信：

有许多物体从物的身上流开；

但是永远必须有更多的物体到来，

直至那些东西达到了发展的峰顶；

之后老年就把它们的力量和成熟的健壮

逐渐加以毁坏，而使它们踏上下坡路。

因为一个东西越是身广体胖，

则一朝当它的增长停止的时候，

它就会向四周散放更多的物体，

把它们从自己遣开出去。

现在食物也不容易散入它所有的血管，

而且食物也不够，不能用新的供应

来抵消它所抛开的极多的放散物。

因此，很有理由万物都是要死亡，

当它们因为原素的减退而消瘦，

而外来的打击又把它们击倒的时候；

因为食物终于接济不了极端的老耆，
而外来的物体却不断用击打来把它毁坏，
并且以敌对的打击来置之于死地。
同样地，伟大的世界的墙垒
也必将被风暴从四面八方
加以摧毁而崩坠为残垣断块，
因为必须食物的补充才能维持物的完整，
必须是食物才能对一切给以支持，——
但是现在这一切已毫无用处，
既然血管已不能保住足够的养料，
自然也没有供给所需要的那么多。
就是现在，它的生命也已经被损坏了，
大地由于分娩过多而亏耗，
几乎再也不能创造出小小的生命——
而以前她却曾创造过一切的物类，
生产了昔日的野兽的巨大躯体。
因为，我想，从没有一根黄金绳索[87]
从上面天界把有死族类放下到地面；
创造了它们的也不是大海或那冲击岩石的波浪；

生育了它们的乃是大地——

今天仍以自己饲养它们的大地。

此外正是她自己最先独立自主地

为人类创造发亮的谷实

和万众所欢的葡萄；

正是她带来了甜蜜的果实和快乐的草地；

而现在它们差不多几乎不能长大，

即使得到我们辛劳的手臂的帮助。

我们磨垮牛畜，叫壮健田工筋疲力竭；

今天的铁犁几乎不足以耕种那些田地，

它们是如此吝啬给我们以收获，

是如此加重了我们的劳力。

今天年老的农夫摇着头，

一再叹息他双手的辛劳全落了空；

当他想到眼前光景是如何不如昔日

他就常常会赞羡他祖先的好运气，

并且喋喋不休地叫怨，

说如何在古时人们充满虔敬之心，

生活过得简单舒适，田地虽只有一小块；

因为，按每一个人计算，

古时每份田地确比现在小得多。

还有那起皱的、闷闷不乐的葡萄种植者，

也咒骂着季节的变化，

并且不断地去麻烦老天[88]；

也不明白所有的东西

为岁月和生命的消逝所损耗

都必逐渐衰老而走向坟墓。

---

[1] 原文是“non magnis opipus iucunde corpora curant”（30）：这句子包含着“所费不多”，所以Servius认为它暗示着吃东西和沐浴。

[2] 贝里注：“指罗马城外阅兵的地方，有时一支军队会驻在那里。”芒洛注云：“在公元前58年凯撒在向高卢出发之前，曾在该地驻军三个月，此事很可能正是卢克莱修在写此段时所想起的。”

[3] “这”，指驱走恐惧和忧虑这回事。

[4] 此处卢克莱修只谈到原子的两种运动，另一种运动将在以后再谈到。

[5] 这是卢克莱修关于运动的理论很重要的一段。一切原子经常以原子的完全的速度运动着，即使在复合体中也如此。在复合体中，当它们彼此冲突时，它们完成小小的轨道，每个原子在最后一个撞击所给予它的方向中运动着，直至它和另一个原子相撞，才开始另一个新方向。内部的一切方向的幅动，当然会使整体的运动徐缓起来，所以我们必须想象原子形成了分子，然后形成稍大些的物体，运动速度则越来越小，直至物体大到足以给我们知觉到的时候，像阳光中的微粒

那么大时，运动也就徐缓到足以被我们见到。这一切，虽然没有清楚地表达出来，但在这几句诗里面却是意涵着的。

[6] 所谓上升，并不是说逐渐加速，而是逐渐变慢，终于慢到了人眼所能见的程度。

[7] 内部的幅动以及因此而来的运动的徐缓这个观念，在这里表现得很清楚；阳光就是既这样被妨碍，又遭受它们所通过的空气所阻碍的。

[8] 就是说，每一原子固然是由它的各部分组成的，但这些部分只能作为部分 才存在，不能不 以这个资格而存在着。因此，每一个原子乃是不可分的、单一的。

[9] 此处所失去的行数似不少；卢克莱修可能在此处先说出了原子速度的另外一些理由，然后履行上面的诺言，解释原子如何借它们的运动把事物创造出来而又加以解散；下面接着的两句，看来像是所失这一段的结论。这两句的意思是：使一事物产生、存在和发展的，是众多原子运动的结果，而不是单一原子的运动的结果，因此，即使人们不能追踪个别的原子运动来看事物如何造成和存在，也不必引起疑惑。鲁斯则认为这两行乃是某一段的结束语，在该段中，诗人暗示说神灵不屑干涉个别原子的命运。

[10] 天的行为（Caeli rationibus）（178）：可能是指气候以及别的天象。

[11] 这里又是另一重要之点：向上的运动永远是外力的结果。即使在原子中间，向上的运动也只能由于冲突的结果才发生，例如，当一个原子被挤压在另外两个原子之间因而向上飞射的时候。

[12] 里奥纳德在此处注释道：“‘借之’，照我的解释，这一句是谈及斯多葛派认为植物的生长都由于一种内在的火那种理论。”但此四行，即“因为它们……”至“……向下拉”，贝里对原文的解释有些不同。贝里的译文是：“因为微笑的谷物和树木确实生出来了并且增大

了，虽则所有它们里面的重量的东西都是向下坠，它们还是往上长。”这里贝里在注释里面虽然也提到斯多葛派关于内在的火的理论，但翻译时没有用“借之”一词。意思是指树木谷物虽然都是有重量的，但因为受外力压迫（譬如泥土的挤迫）才向上长，这是卢克莱修的正面意见。照里奥纳德的译法和解释，则此四行必须视为是代表卢克莱修所不同意的斯多葛派的意见，他之所以提出来，不过是为了接着加以反驳。所以，在此处，在这四行开头是以“：”这记号和上面“……欺骗你”相连，结尾则以句点与正面意见分开。在贝里译文中，则此四行开头是以句点和上面分开的。拉格兰的法文散文本与贝里相同。雷撒姆的解释大意也与贝里相同。芒洛和鲁斯从此四行中则解释出如下的意思：“……因为火焰是生而具有向上升和增长的本性的，而谷物和树木也是向上生长的，虽则它们里面的重量都是向下坠的。”芒洛和鲁斯的意思是：不要被火上升这现象所欺骗，而认为火是具有向上运动的本性的；应该认识，包括火在内，向上的运动都是被迫的结果；因为谷物和树木的原子都有重量，但也向上生长，这是因为它们里面的原子受挤迫的缘故，同样地，火的原子也是有重量的，只是由于被挤迫，才往上升。

总的来说，里奥纳德的解释虽然是可能的，但他的译文则显然不能由卢克莱修的原文取得保证。原文是接近鲁斯等的译文的。如果我们不同意里奥纳德的解释和译法，读时可以把“借之”两字省去。

[13] 此段包含着卢克莱修最锐利的推理之一，即在真空里面一切东西都以同等速度下落。

[14] 原子的偏离和人的自由意志之间的关系，对于卢克莱修，当然不仅是一种类似：前者乃是后者的原因。心灵是由精微原子的精微组织所构成的（见本书第三卷），并且正是这些原子的偏离产生了意志的行为。

[15] 而存在（et erunt），依贝里本原文增补。

[16] 这两三行的意思是：并非没有许多原子在形式上相同（同一种形式的原子数目是很多的）；而是说，它们不是全部都是形式相

同，而且，形式相同的同一种原子中，各个原子也是彼此有区别的。

[17] 原文是quaerit“找寻着”；所以这一句有人译为“她找寻那些……”。

[18] 这个问题在第六卷中又讨论到。

[19] “角灯”估计是用一种透明的兽角来做灯笼或灯罩，它既能透光，又能挡雨水。

[20] 此处所谓“原初物体”（primordia）似乎不可能是指原子，而应该是指橄榄油的“原素”（现代意义的），因为如果指原子，那么，在流过过滤器之后，它就不能够很快地又成为橄榄油。

[21] 原文是“omnia postremo bona sensibus et mala tactu”（408）：贝里认为“tactu”不是“与格”而是“夺格”，因此必须译为：

“最后，一切在接触时对于感官是好受和不好受的东西”。 里奥纳德的解释和芒洛、鲁斯相同；雷撒姆和贝里相同。我以为贝里是正确的，因为卢克莱修把一切感觉归根到底都视为是触觉，因此不可能在这里把感觉和触觉分开来讲。

[22] 在卢克莱修的思想中，声音正像视觉和气味，乃是由于对象放出了许多的细粒并透进耳朵而引起的。

[23] “借神灵的圣威！”只是通常起誓时的用语，不是说触觉之为感觉的原因这件事是神灵所命令的；也不表示卢克莱修是信神的。

[24] 下面几句的意思是说：在这几种场合中（例如痛苦、快乐、不安……等等），感觉归根到底乃是原子的冲撞引起的。

[25] 原文是“aeraque quae claustris restantia vociferantur”（450）：对于这一句的解释，各人见解差别颇大。很可能罗马人用铜做门臼，当人推门或风推动大门时，门闩在门臼里面磨动就发出声音。

[26] 以上六行（原文453—455），贝里、鲁斯、雷撒姆等人的解释和里奥纳德的解释不同。根据贝里本的拉丁原文，应译为：——

“因为用手抓一把罂粟子，

它会流动得像水一样容易，

因为它们的小圆粒子

彼此并不互相阻碍，

只要稍为把它摇动一下，

它就像水一样容易地流动。”

[27] 原文是“at non esse tamen perplcxis indupedeta”（459）。

[28] 钻进身体的如烟之类，因为烟会刺激眼睛流泪;穿透石头的指火焰，因为火能把石头烧红变碎。

[29] 此处原稿有损坏，也许有一行失去。括弧内所加的意思是根据Brieger的估计。贝里根据芒洛的解释，有保留地认为461—463三行意思是：

“所以你能很容易地认识到

凡我们看见能由感官减轻其危害性的东西，

必定是由尖锐而并非互相纠缠的原素所构成。”

[30] 此处好像失去数行，在该数行里面，卢克莱修说出了一个一般性的论据，即如果原子的形状的多样性是无限的，那么我们经验中的极端就会被超越，接着他就举例说明。

[31] 美利波是帖利撒海边的一个城市，在那里，人们从一种叫ϰόχλos的紫色贝壳制取色料。

[32] 此处我们遇见伊壁鸠鲁一个奇异的原则，即物的“平均分配”（ἰσονομία）的原则。卢克莱修没有在什么地方说出它，但却常常根据它来论证。如果某一类东西在世界的某些地方，甚至在我们的整个世界里，是稀有的，那么它在世界的其他地方，或在宇宙的其他的世界里，就会是很多很多；整个说来，一类的东西，其数目是和别类东西的数目相等的。

[33] 蛇一样的手（anguimanus）指象的鼻子。

[34] 卢克莱修式的不必要的重复。

[35] “异类”，即不能相结合而产生所说的这种东西的原子；每种东西，不论是奇特独有的，或成为一类的，都必须有无限多适合产生它的原子，才能生成、存在和长大。

[36] 此句拉丁文原文的意思是：“……和我们身体的生育者。”贝里注释道：“诸神伟大的母亲是大地女神薛比里的称号，对于她的崇拜，曾于公元前204年从佛里基亚传至罗马。卢克莱修在次节以寓言的方式来解释这个教派的仪式。”

[37] 以下数句里奥纳德解释有误，今根据贝里本原文译出。

[38] 上一句“牢固地建筑在……”是形容这句的“一切的都城”，但又似移位而成为形容此句的“她”。这是诗人的一种手法。

[39] 哀达峰在小亚细亚西南弗里基亚境内，特洛依古城附近；克里特岛也有一哀达峰，现称匹西罗里地峰。弗里基亚地方对于大地母亲的崇拜，根据近代学者考察，乃是从克里特岛传过去的。

[40] “加罗”（gallos），即祭司。

[41] 据希腊神话，丘勒塔（curatas）是大地所生的鬼魂，是里亚（即薛比里）的侍从。在克里特岛，当里亚把她初生的婴儿宙斯交给他们照管时，他们就作一种狂野的舞蹈，用矛击盾，使得闹声淹没了宙斯的哭声使他不致被他的父亲克罗那斯所发觉。克罗那斯是将于后

来为宙斯所打倒的。丘勒塔司又指克里特岛里亚女神的祭司。此处一指弗里基司亚的祭司，一指克里特岛的祭司。

[42] 丘勒塔用刀割他们自己。

[43] 参看 。狄克特是克里特岛的一个山峰。

[44] “内普顿”是海神。

[45] “丝里丝”是谷神。

[46] “巴克斯”是酒神。

[47] 芒洛以为此处遗失一行，并且以为大概是如下的意思：“它们被焚烧时就使神坛香烟绕绕；”这是指人们所献的香，也许还包括烤的兽类的内脏，因为香没有滋味，内脏才有滋味。贝里最初同意芒洛的说法，后来“犹豫地”接受了Bruno的读法；Bruno把第681行中最后一字dona（献品）读作poma（水果），就使得芒洛的增补成为不必要；而“水果”又恰好具备三个条件：色、香、味，但是，如果改为“水果”，那么下一句的nidor就必须作为普通的“气味”解释，而不能作为“烧〔东西〕的气味”了。

[48] 即不同形状的原子。

[49] 自此以下尚有12行（即第688—699行）；Giussani将它们移到724行之后。里奥纳德本也然。

[50] 例如呼吸出来的气息。

[51] 此行的“它们”指原子。

[52] “它们”指字母。

[53] “它们”指原子。

[54] 关于自“不，在我们这些诗句中”起至此行止各行。

[55] 这里提及的是伊壁鸠鲁的心理学里面一个颇暗昧的观念。心灵本身是一堆灵魂原子的聚合，当这些原子受从外物来的或从它自己的库藏来的肖像所搅动的时候，就引起了思想。但心灵有一种自发地“把自己投 射”（ἐπιβολὴτ ςδιανοίας）到肖像上去的力量，其结果就有了注意、观察、选择等等，或者有时当它这样把一个以上的肖像结合起来把握的时候，就创造了一个新的概念。这里卢克莱修想象他的读者会怀疑心灵是否可能借这种“投射”的行为来把握观念，就是说，来“见到”无色的原子，于是他就用盲者的类比来答复，提示说：我们应该把原子想成某些可触到而不可见到的东西。参阅原文第二卷第1047和1080行。

[56] 此处所失去的一行，贝里认为可能是如下的意思：

“原初物体并不具有任何 颜色。”

[57] 原文是“omnis enim color omnino mutatur in omnis”（749）；人们对此句处理不同，这里不详论。我暂时同意雷撒姆的解释，把omnino理解为“完全”（completely）或“全部”。但存疑。

[58] 抄稿原来是“aurum”（金）由Wakefield猜改为“austrum”（红布），几乎被大家一致接受。我暂译为“华丽的织物”。

[59] 原文是“nardi florem”（848）：贝里认为不应该照字面解释作“甘松花”而应作“甘松的香味”。

[60] 就抄稿此段现在的样子，不可能弄清楚它的意思，鸠山尼认为此处有数行失掉，恐怕是对的。在该数行中，诗人说只有那些包含着空隙的东西才能放射出一些什么东西，然后举出一些例子，而以下一行的“及其他”结束。

[61] 原文是“summa salutis”（863）；贝里译为“生命的全部”。

[62] 这个证明，即本身有感觉的东西却是无感觉的原子所造成的，对于第三卷是极重要的，在该卷中卢克莱修将证明灵魂是不免于死的。

[63] 此处约失去一行，可能是如下的意思：——

“谁就是把感觉的基础弄成有死的”。

[64] 原文是“alio”（911），“依赖别的东西”，这是Lachmann对抄稿中alius的修改，意思可能是指依赖心灵。但贝里认为应读作（ad nos），那就得译成“都依赖于我们”。

[65] 以上两行似宜和再上两行掉换位置，即移至“以便……”一句之前。

[66] 原文是“corpore”（924），贝里后来认为这不是“当一旦在一个物体之内”而是“从它们自己的身体上”，他把（中文的）这句连下一句共译成“但如果它们从自己身上失去自己的感觉”。

[67] 这是一个与上面所论及的略为不同的见解：可以承认原子当分离时是无感觉的，但它们在复合体中就变成为有感觉（即个别地有感觉）的。卢克莱修认为这种看法也不对；他自己的意思是：由它们的结合它们形成了一个有感觉的物体，但个别的原子永远仍是无感觉的。

[68] 原文是“sensus”（943），此处指视觉、听觉等等。

[69] 灵魂是由许多原子构成的（它们形成一簇簇的小集团分布在身体各处），所以能分散。

[70] 原文是“de quibus auctumst”（975）：贝里同意Brieger的解释，认为这是指人类除了一般构成其肉体的原素之外尚需要的那些特殊原素。——这是卢克莱修所反对的。

[71] “由天的种子”，意思大概是我们不是由有感觉的原子所构成而是由那构成天和地的原子所构成的，我们死后，它们就回到它们所自来的地方，按照别种结合方式而形成别的东西。

[72] 以上两行所指的是所谓“第二性质”；贝里以为上一行指第二性质，下一行指感觉。

[73] 指字母之间。里奥纳德以为“所用的这个类比，看来与上节所说者是不连贯的。这似乎也是诗人原稿的未经校改的状态的标志之一”。

[74] 1020=1.685并类似ii.727。由于原文这五个词都是受格，不能纳入整句的结构中，故多数人把它除去，认为大概是原稿的一个边注而已。

[75] 指心灵把自己投射到意象上面以形成概念的那种力量。

[76] 参阅第一卷关于“宇宙的无限性”一节 。

[77] 下面各行谈到的，在第五卷“关于世界的形成和一些天文学的问题”一节中又被谈到。第一卷中“宇宙的无限性”一节也谈到。

[78] 卢克莱修式的重复。

[79] 原文是“avido complexu”（1066），“贪馋地拥抱着”；以太指天空。

[80] 原文是“huc ccedit ut”（1077），里奥纳德释作“因此有了这种情形：（在……）”。

[81] 物的“平均分配”（σονομ ία）的原则。

[82] 原文是“genitam”（1082）（诞生），抄稿“O”和“Q”俱作geminam（两性）。鲁斯接受抄稿原来读法；贝里读genitam，但认为geminam也可能。如果维持原读法，这一句就应译作：——

“人类的两性也都是这样”。

[83] 所谓“生命的界碑”就是规律。

[84] 原文是“et ⟨in⟩ deserta recedens saeviat exercens telum”（1102—1103）这种关于神退往荒凉地带练习霹雷的奇怪的想法，在第六卷，第96—97行还谈到。

[85] solisque coortum（1106），coortum（初升）是和solis（太阳）连在一起的。

[86] 即甲类原子给甲类原子所能构成的东西，乙类原子给乙类原子所能构成的东西。

[87] 这个典故见于荷马依里亚特中著名的一段，在那里，宙斯向其他的神挑战，要他们把他系上一根黄金绳子并把他自天上放到地面。斯多葛派显然曾经用离言的方式来解释这一段，以为它指大地上生命的创造。

[88] “而使老天厌倦”（caelumque fatigat）（1169）是Wakefield对抄稿O和Q原读“saeclumque fatigat”的修改，为多人所接受；Ernout和Martin恢复了原来读法，贝里后来也赞成。如按原来读法应译为：“不断地埋怨自己的时代。”

第三卷

序诗（1—93）

是你第一个在这样的黑暗中
高高举起如此明亮的火炬，
是你最先照亮了生命的幸福目标，
是你引导着我，你，希腊人的荣光！
循着你所留下的足印
现在我踏下我坚定的足步，——
并非热中于和你争取荣誉，
而是出于非常的敬爱
而渴望能够学习你的榜样！——
因为燕子怎能与天鹅争强?
或者，在双足柔软的羊羔
和强壮有力的骏马之间
怎谈得上什么比赛竞跑?
你是我们的父亲，你是真理的发现者，

你给我们以一个父亲的告诫；

从你的书页中，啊，贤名远播的你！

正像蜜蜂吮吸繁花盛开的林地的每朵花，

我们也以你的黄金的教言来养育自己，——

黄金的教言，并且最配得上永远不朽。

因为你那出自神一样的灵智的推理

一开始它关于物性的响亮的宣告，

我们心中的恐怖就飞散，

世界的墙垒就分开，

我就看见宇宙在整个虚空中的运动，

神灵的华严就在眼前浮上来，

还有他们那永远宁静的驻地，

他们是既不会受风吹雨淋，

也不会被严寒所冻成而落下的

白漫漫的大雪所损坏：

无云的天空永远遮护着他们，

带着远远散开的光辉在微笑。

自然给他们以他们所需的一切，

也没有什么能把他们精神的安宁蛊害。

但是在我眼界内的任何一个地方
却再也没有亚基龙的地带现出来，
虽然大地再也不能阻止我看见一切
在我们脚底在下面虚空发生的事象。
在这种景象面前，啊，就有一种
新的神圣的喜悦和颤栗的敬畏
流遍我全身；因为由于你的力量，
自然终于如此清楚而显明地
各方面都被展露在人的眼前！
而既然我已经教导过你
万物的种子是什么样的东西，
它们是怎样由于不同的形式而不同，
为永恒的运动所驱迫，自动地飞翔，
以及万物以怎样的方式从种子产生，
现在，在这些之后，我的诗篇
似乎应该来阐明心灵和灵魂的本性，
并把对于亚基龙的恐惧驱逐干净，
正是它从根底搅扰了我们的生命，
是它在一切上面倾注了死的黑暗，

不让任何欢乐保持无污而纯清。

因为，虽然时常有人会这样断言：

较之于对死的国土跶跶鲁斯，

他们是更害怕疾病和耻辱的生活，

并且知道灵魂的实质就是血，

或者不如说风[1]，如果这是他们的怪想，

因此并不需要我们这种知识；

但你能够从下面就要谈到的情形，

看出他们毋宁是为沽名钓誉而夸口，

而并非有着真正的信仰。

因为，试看同样这些人：

当他们被逐出祖国，

离开人们而流亡远方，

带着丑恶的罪名受着各种悲苦的时候，

他们却仍然要活下去；

并且这些可怜虫无论到了什么地方，

依然会祭祀祖先，宰杀羔羊，

对下界神灵奉献礼品，

在悲惨的境况中更悲切地求助于宗教。

所以，当一个人在不安的危难中，

对于他的检查就更为可靠——

观察他在逆境里是怎样一个人：

因为只有在那种时候

才能把实话从他胸中引出来，

假面具剥掉了，剩下了真面目。

还有，贪婪和对荣誉的盲目追求，

这些东西迫使可怜虫们干违法的勾当，

并且常常变为罪行的帮凶和工具，

而日以继夜地以卖命苦干的劲头

想〔一帆风顺〕爬上权力的峰顶——

这些生命的创伤的很大部分

都是由这种对死亡的恐惧所培养。

因为凶暴的“贫困”和丑恶的“耻辱”

看来是和有保障的甜蜜的生活离得很远，

它们正像在死亡门口悉索抖擞着的形骸；

而当人们为错误的恐惧所驱使，

想远远避开这些东西的时候，

他们就用同胞的血来为自己积累好运，

他们增值自己的财富，他们是贪婪的，

是死尸的堆集者，他们用残酷的大笑

对待一个亲弟兄的凄惨的葬仪，

他们憎恨又害怕亲发对人的慷慨。

同样地，由于同一个错误的恐怖，

嫉妒就常常使他们憔悴，

因为在他们眼前谁带着光荣的名位走路，

谁就有权有势，谁就被人敬羡，

而他们则在泥污和黑暗里面滚来滚去；

有些人为追求立碑留名而丧身；

并常常由于对死有着这样的恐惧，

以致那种对活着和看见阳光的憎恨

竟深深地攫住了人们，叫他们自己

带着黯惨的心去了结自己的生命——

忘记这个恐惧正是一切忧苦的源泉，

这个恐惧对廉耻之心是一个瘟疫，

也是它叫人破坏了友朋之间的联结，

总之叫人把一切诚敬[2]都推翻而加以残杀。

因为，早在今天以前，常常地

许多人所以出卖祖国和亲爱的父母，

就是由于渴求要避开亚基龙的国土。

因为正如孩子们发抖而害怕

一切在不可见的黑暗中的东西，

同样地就是我们在光天化日之下

有时也害怕那么多的东西，

它们其实半点也不比孩子们颤栗着

以为会在黑暗中发生的东西更可怕。

能驱散这个恐惧、这心灵的黑暗的，

不是初升太阳炫目的光芒，

也不是早晨闪亮的箭头，

而是自然的面貌及其规律。

心灵的本性和构造（94—416）

那么，首先我要说，心灵，

那我们常常称之智力的东西[3]，

那生命的指导和控制力量

所存在于其中的东西，

乃是人的一个部分，

正如同手、足和眼睛

乃是一个完整生物的部分。

〔但有人却主张〕心灵的感觉

并不存在于任何一定的部位，

而是身体的某一种生命状态，——

希腊人称之为“和谐”，

是它使我们带着感觉来活着 [4]

虽则智力并不存在于任何部分中：

例如身体常被称为健康，

然而健康却不是那健康者的一个部分，

所以他们不把心灵的感觉

放在人的任何有定的部位。

照我看，他们在许多方面都大错特错。

常常地，那显然可见的身体正在生病，

但同时在某一不可见的部位

我们却感觉着一种愉快；

相反的情形也常有：

心灵悲苦的人却依然感到

快乐充满在他全身里面，

正如当头部不痛而一只脚可以很痛。

此外，当四肢已把自己交给温柔的睡眠，

而沉重的身体松弛无知觉地卧着的时候，

一种别的东西却仍在我们里面

在那个时候以许多方式受搅动着，

接受着一切欢乐的波动和虚幻的忧虑。

现在，为使你认识灵魂

也是存在于人的肢体里面，

并且那使身体感觉的并不是什么和谐，

首先，请看看这个事实：

常常当身体大部分已去掉之后，

生命却仍停留在我们的肢体里面，

但是当虽然为数不多的热粒子被抛散、

而气也已从口腔里被驱出体外的时候，

同一个生命却会立刻

抛弃血脉，离开骨骼。

这样，你就能够知道

所有的粒子并不是都有同样的功用、

也并不是同样地都是生命的支柱：

毋宁说只有那些风和热气的种子

才负责使生命停留在我们肢体里。

所以，在我们的身体里面，

是有一种活命的热和风，

它们在人死时就抛弃我们的躯体。

这样，既然心灵和灵魂的本性

已被发现乃是人的一部分，

你就应把所谓“和谐”放弃，

这个从希里康山被带给音乐家的名称——

除非或者是他们自己从别处取来

而用于那至当时为止还未有名称的东西。

无论如何，他们尽可以要它——

你呢，还是听我其他的教言。

我说，心灵和灵魂是彼此结合着的，

并且以它们自己形成一种单一的自然，

但是整个躯体的首领和统治者

仍是那我们称为心灵或智力的但心灵是最高的，它位于心中理性[5]，

而它是牢牢地位于胸膛最中心的地方。

在这里跳动着惊惶和恐惧;

环绕着这里有快乐的抚慰;

所以，这里乃是智力、心灵之所在。

灵魂的其他部分则遍布全身听候命令——

受心灵的示意和动作所推动。

心灵自己单独有自己的思想,

它单独有自己的欢乐,

当没有什么触动灵魂[6]和身体的时候。

而且也正如当我们的头或眼睛

受到打击而刺痛不堪的时候,

我们却并不感到全身一同受苦,

同样地心灵自己有时也受着苦

或充满着一种欢乐,

但在四肢和全身里面

灵魂的其他部分却不受什么新的搅动。

但当心灵为更厉害的打击所触动的时候,

我们就看见整个灵魂

立刻同时都在人的肢体中受苦:

此时人就全身流汗，面如土色，
舌头结住了，半句话也说不出来，
两耳嗡嗡地叫，眼前一片模糊，
双足支持不住了；我们常常看见
人们会由于心灵的恐惧而晕倒。
所以，谁愿意，谁就能容易地
看出灵魂是和心灵联结着的，
而当它被心灵的势力所搅动的时候
立刻它也反过来打击和推动身体。
并且这同样的论据也证明
心灵和灵魂的本性是物质的：
因为既然我们看到它能驱策四肢，
能从睡眠夺回身体，能使脸色改变，
能统治和左右整个人的状况，
——而如果没有接触这是永不可能的，
如果没有物体则不会有接触——
难道我们还能不承认心灵和灵魂
乃是由物质的自然所构成？——
此外，同样地你也看见心灵

跟身体一同受苦，和身体一同感觉。

如果矛枪恶毒的疾刺把人们骨头割穿

把内面肌肉翻露出来，但尚未击中要害，

也仍然跟来一种晕眩和愉快[7]的晕倒，

和躺在地上时心灵里的那种模糊混乱，

有时还有那种想站起来的犹豫的意念。

所以，心灵[8]的本性必定是物质的，

既然它由于物质的枪矛的打击而受苦。

什么物质、什么部分构成这个心灵，

现在我将继续来告诉你。首先，

我断言，它是特别精巧的，

是由极细小的粒子所构成——

事实之是这样，如果你留心注意，

就能够由下面所说的看出来：

我们看见没有什么事情能发生得这么快，

像心灵所设想发生和开始去做的那样；

所以比起任何可用眼睛见到的东西，

心灵是能更为迅速地激动它自己。

但是如此矫捷的东西必定是

由最圆最细小的种子所构成，

以致即使为微小的力所撞击的时候

它们也能被推动起来。

因为水就是这样动的，

一受到最微小的影响就波动，

由于它是由会滚动的小形粒子所构成；

但是相反地密的本性则是更稳定，

它的液汁更富于懒性，它流得更迟缓；

因为它的物质更牢结在一起，

因为，实在说，构成它的粒子

不是这样地光滑、这样地小而圆。

因为一阵轻微地吹过气息，

就能使高高堆起来的一堆罂粟子，

从堆顶到堆底在你眼前崩下来；

相反地一堆石子或有刺的麦穗，

它就根本吹不倒。所以物体

越是小而光滑，它们就越易动：

相反地，越是沉重，越是粗糙，

它们就越不容易动。那么，现在，

既然心灵的本性是如此容易动，

构成它的种子必定就是格外小，

格外光滑格外圆。一旦认识了这事实，

好朋友，它就会在其他方面对你很有用。

这个事实 也表明心灵的本性，

表明它的组织是如何的精细，

如何一点点地方就可以包容它，

如果能把它缩成一个小弹丸的话：

当死的无忧的宁静占有了一个人，

当心灵和灵魂撤退了的时候，

你看见在整个身体中，就形状

和重量而言，并没有什么被取走。

除了生命的感觉和热气之外，

死仍然保留一切。所以整个灵魂

必定是由最微小的种子所构成，

它被联结在血脉和肌肉里面；

因为当它从整个身体离开之后，

肢体的外表的形状并未受损伤，

而身体的重量也未减少分毫。

正如当美酒的香味已经消失，

或者香膏的芬芳已随风飘散，

或者当任何东西失掉气味之后，

它本身看来却并不因此而失去什么，

也没有什么从它的重量被除掉——

显然是因为那在物的整个体内

产生各种气味和芬芳的，

乃是许许多多极微小的种子。

所以，一次又一次地应该知道

心灵和灵魂乃是由极小的种子所构成，

因为当它飞开的时候，

它没有把重量带走分毫。

但也不要以为它的本性是简单的。

因为那离弃那将死之人的，

是一种稀薄的微风，其中混有热，

而热又带着气一同走；

不混合着气的热是没有的。

因为，既然所有的热本性都稀薄，

在它里面就必定有许多气种子在运动。

这样，心灵的本性是三重的；但是

这三种东西都不足以产生感觉，

和那些心灵所转动的思想。[9]

所以在这些东西之外

必须加上一种某物、一种第四者[10]；

这种某物还完全没有名称；

没有什么东西比它更易动，

没有什么东西比它更细致，

由更小更圆滑的原素所构成。

它首先送出感觉运动透过全身；

既由细小的原初物体所构成，

所以它就最先被搅动。

然后热和那看不见的风的力

就把运动接过来，然后是气，

然后一切都被推动；

血液接受了震动，之后

所有的肌肉都开始感觉到，

最后感觉抵达骨骼和骨髓——

不管它是愉快，或者是相反的激动。

但痛苦则不是很容易就进得这么远，

厉害的恶疾也不能渗透这么深，

否则一切都会被搅扰至这样的程度

以致再无余地留给生命，而灵魂的组分

就会通过身体的每个肤孔散开去。

但是通常几乎是在皮肤层上

这些运动就被制止；正因为如此

我们才能够保持住我们的生命。

现在当我渴想告诉你

它们是怎样地互相混合着，

是借什么样的结合而起作用的时候，

我们祖国贫乏的语言却可悲地阻碍我。

不过我仍将尽我所能略谈几点。

这些始基是这样在它们自己中间

带着原初物体的运动往来运动

以致没有一个能从其他的分开来，

也不能发生它的作用，如果被空间隔断；

它们像一个物体的许多力量那样起作用。

如像在任何一个生物的肌肉里面

存在着气、味和某一种的温热，

但是所有这些却构成一个完整的躯体，

同样地，不可见的风力和热和气，

混合着时就创造出一种自然，——

还要加上那种矫捷的能力的帮助，

它从自己送出开端的运动给它们：

是从它首先产生那产生感觉的运动

然后这种运动就传遍全身各部。

因为这个本质深深地隐藏在最下面，

在我们的身体中没有什么比它更深藏，

并且它乃是整个灵魂真正的灵魂。

正如在我们四肢和整个躯体里面

心灵的精力和灵魂的能力是混合隐藏着，

因为是由少数微小的物体所构成，

同样地，这个无名称的第四者，

这由微小物体所构成的东西也隐藏着，

并且似乎是整个灵魂的真正灵魂，

掌握着统治整个身体的权力。

风和气和热必定是以同样的方式

彼此混合在全身里面来起作用，

其中之一比其他的更深藏或更凸出，[11]

但从它们全体却产生出一个单一的东西，

否则热和风单独自己，气单独自己，

就会使感觉告终，用分离使它消散。

在心灵里面确实有那种热，

当它暴跳如雷并且从两眼更迅速地

喷出怒火的时候，它就带上它；

它还有很多冷的风，惊恐的伴侣，

是它引起了那发抖的身体的颤栗。

也还有那种安详的气的状态，

当胸怀宁静面容安详[12]时它就存在。

某些生物具有着较多的热，

这种生物的烦躁的心和过激的精神

很容易就发怒而暴跳如雷，

这一类中首先是那许多凶猛的狮子，

它们常常因咆哮过度而致胸膛破裂，

因为它们胸中不能容纳那汹涌的怒潮；

但麋鹿的冷静的心灵则有更多的风，

它更容易在它们体内激起

那使它们四肢颤动的冰冷的寒流。

而家牛则是借更多的宁静的气来活着，

那投下幽暗阴森黑影的

暴怒的生烟火炬的接触也从未

怎样激怒它们；它们也不会僵起来，

当它们为惊怖的冰冷的箭所射穿的时候。

他们的地位是介于两者之间——

鹿和凶猛的狮子。人类也是这样：

虽然教育使人们成为同样文雅，

它还是把每个心灵本性的那些

原始痕迹保留下来。也不能以为

宿疾能够被根除到这样的程度，

以致不会有人比别人更易暴怒，

不会有另一个人更易陷于恐惧，

不会有第三个人过度地柔顺容忍。

并且在许多别的方面必定还有差别，

有那些不同的本性和由之而来的习惯

存在于人类中间，——关于这些

现在我不能阐明它们隐藏的原因，

也不能找到足够的名称来分给

那些始基的各种各式的形状，

那些人性习惯不同所从出的根源。

但是这一点我却似乎能够来宣称：

理性所不能完全从我们身上驱开的

剩下来的本性上的痕迹总算很少，

所以没有什么能阻止一个人

去过一种配得上神灵的生活。

因此这个灵魂是受整个身体所掩护，[13]

本身又是身体的领导，是生命的源泉：

因为它们由共同的根而彼此牢结着，

也不是能够被撕开而不引起死亡。

很不容易从乳香块取掉它们的芬芳

而不招致它的本性同时也死亡，

同样地，很不容易从整个身体

取掉心灵和灵魂的本性而不使全体消散。

从诞生之始就具有这样互相钩联的种子，

它们是一起被赋予了一种合伙的生命；

身体或心灵的能力如果孤立开来，

单独自己不要对方力量的帮助，

就绝不能够有感觉；

那在血肉中被点燃了的感觉，

是由两者共同的运动所煽起的。

此外，身体也不是单独存在，

因为水有时把外来的热放走，

本身并不因此被毁而却依然完好如初，

但那被抛弃的身体则不是能够这样，

经得起那与它结合着的灵魂的消散，

而是会被粉碎毁坏而完全地霉烂。

所以身体和灵魂的互相接触，

从它们最初的日子就学得活命的运动，

从还被埋藏在母亲子宫里的时候开始。

所以没有什么分离能发生在它们身上

而不招致伤害和灾祸。由此你就能认清

既然它们生存的根源是共同的，

它们也必定有一种共同的本性。

此外，如果有人否认身体能感觉，

而主张是混透在全身里面的灵魂

担负了我们称为感觉的这种运动，

他乃是徒然地在与不容置疑的事实为敌：

因为谁能告诉我们身体的感觉是什么，

除了说它是显然的事实本身

所给予和教导了我们的？

“但当灵魂已离开时身体就没有感觉。”

是的，它失去了即使在它活着的时候

也不是属于它自己的那种东西；[14]

此外它还失去许多别的东西，

当灵魂从生命被驱开的时候。[15]

再者，说眼睛本身不能看物，

通过眼睛像通过敞开的大门

在看东西的乃是心灵，

这种说法乃是难说得通的；因为

眼睛里的感觉所告诉我们的刚刚相反。[16]

因为这感觉本身把我们的意识

拖着迫着带到了我们的瞳孔那里。

特别是既然我们常不能见太灿烂的东西[17]，

因为我们的眼睛被它们的光芒所阻碍，——

单纯一个大门就不会碰到这种事情；

因为我们透过它来看东西的那种

敞开的大门，永不会受到任何痛苦。

此外，如果我们眼睛的作用只是像大门，[18]

那么我想，如果把眼睛去掉，

心灵就应该能更好地看东西——

当连门柱也已被清除了的时候。

在这些问题上面你切勿接受

那受人尊敬的圣人德谟克利特[19]的意见——

这个意见认为身体和心灵的原初物体

是一个对一个地彼此叠置着，

互相交错而编成了我们肢体的组织。

因为比起构成我们躯体和肌肉的原素，

灵魂的原素不单是小得许多许多，

而且它们的数目也是少得多。

它们是稀疏地散布在全身。

所以这一点你能够保证：

灵魂的始基之间所维持着的距离，

最少与某些最小的物体的大小一样，
这种物体当投在我们身上的时候
就在我们体内激起那产生感觉的运动。
因为有时候我们感觉不到
停落在我们的身体上的尘土，
或那轻轻地飘下来的粉末；
也感觉不到夜雾或蜘蛛的游丝，
当我们在路上被它的丝网缠住的时候。
我们也感觉不到落在头上的蛛网断丝；
也不能感觉到羽毛或植物的飞絮，
那些轻得连落下也不容易的东西。
也不能感觉到每种蠕动的小东西的爬行，
或蚊虫之类在我们皮肤上的每一个足步。
在我们身体里面许多粒子
必须被搅动到一定的程度，
然后才能使在我们全身里面
交互混合着的灵魂的种子
开始感到始基受到了触动，
才能使它们由于撞击

而在彼此之间的那些空间里面
互相碰撞、结合、又再彼此跳开。
但心灵更是生命门户的守卫者，
它比灵魂更多地统治着生命。
因为如果智力和心灵不存在，
就没有半点灵魂能片刻停留
在我们躯体中，它会立刻
跟随着心灵在风中消散，
留下冰冷的肢体在死的冰冷中。
但谁的心灵和智力留下来谁就还活着。
不论身体如何被残割，
不论四肢如何被砍掉，
不论灵魂如何从四肢撤开取走，
身体仍会活着，并吸进活命的气。
即使被剥夺了几乎全部灵魂，
他也仍会弥留人间，抓住生命不放——
正如视觉的力量仍然会活着，
如果瞳孔还未受到损害——
即使当眼睛四周已被痛苦地切割，

只要你不完全把眼球毁坏，

不把瞳孔从四周完全割开来，

而让瞳孔本身孤立地存在，

——因为这样做不能不把它们都毁坏。

但如果眼睛里那小小的中心点被戳穿，

视力立刻就失去，黑暗就会跟着来，

虽然在其他的地方无损的眼珠仍很清亮。

心灵和灵魂就是以这样的契约

永远地彼此互相结合在一起。

灵魂是有死的（417—827）

来吧，现在为了使你能认识

所有生物的心灵和很轻的灵魂[20]

都是有生有死的，我将继续

来把适合指导你生命的诗章写下，

长期的探求和愉快的劳动所发现的诗章。

请你在一个名称下把两者结合起来，[21]

例如当我将谈论着灵魂

指出它是不免一死的时候，

请记住我同时也是在谈着心灵——

因为两者是一物，是结合着的实体。

首先，既然我已指出灵魂

是纤细的东西，由微小粒子构成，

比起水流湿气或烟雾的那些始基，

这些粒子是小得很多很多，

因为它的矫捷程度远远胜过它们，

并且当受到轻微的打击的时候，

它比它们是更容易动起来；

因为它会受烟或雾的肖像所推动：

例如当我们酣睡沉沉的时候

能看见神坛上升起了蒸汽和香烟；

因为，无疑地，这些肖像

乃是从外面到我们这里来的。

现在既然你看当瓶子被打破的时候

瓶子里的液汁就流失，清水就流散，

并且既然烟和雾在风中就消散，

所以请相信灵魂同样也被抛散，

并且消失得更快更快，

更迅速地被分解为它的原初物体，

当它被从肢体释放而离开的时候。

因为，真的，如果身体，

这好像是灵魂的容器的东西，

当它由于某种原因而遭破坏，

当它因血液从血管流走而稀化的时候，

就再不能保住灵魂，那你怎能够

还以为灵魂能由什么空气来保住——

当比起我们的身体空气是稀薄得更厉害?

此外，我们觉察到心灵和身体

是同时生出的，并且一起长大和衰老。

因为当孩童用柔弱的四肢蹒跚着的时候，

相应地在他们心灵中就有那薄弱的智力，

然后，当年龄成熟而身体壮大的时候，

智力也就更大，心灵的力量也就增长，

再后，当身体已为岁月的暴力所破坏

而肢体的能力已大大地衰落了的时候，

思想就不灵，说话就紊乱，心灵就垮台；

一切都完了，一切都同时没有了。

因此，很自然，即使灵魂也会被解散，

像烟一样散失在高空的气的微风里面；

既然我们看见它和身体一起生出和长大，

并且正如我已经指出的那样，

一受岁月的摧残就一起崩溃粉碎。

还有，我们看到：正如肉体

会遭受可怕的疾病和难堪的痛苦，

同样地心灵也有它的辛痛的忧虑和恐惧；

所以应当说心灵同样也分受死亡，

因为痛苦和疾病两者都是死亡的制造者，

正如我们已由以前许多人的死亡而熟知。[22]

不，还有，当身体生病的时候，

灵魂也就常常不能守舍，

因为它失去理性，它说话错乱，

有时并晕倒过去，两眼紧闭，脑袋低垂，

打起盹来，进而陷入永恒的睡眠；[23]

从那时候起就再也听不到任何声音，

也不能认出那些在他前后左右

站立着的人的泪痕斑斑的脸孔，
他们正在徒然地呼唤他回来人间。
因此，我们必须承认心灵也能解体，
既然疾病的传染实在能进入它里面。
再者，试问何以当烈酒已进入到体内，
当它的散开的火焰已遍达血脉的时候，
就有四肢沉重的现象跟着来?
走路就颠颠蹶蹶，步履就蹒跚?
舌头就不灵，智力就昏吨，眼睛就湿润?
什么咳嗽、大叫、胡闹就都一一发生?
还有其他那些诸如此类的东西?
试问为什么会有这一切，如果不是
暴烈的酒惯会把身体内的灵魂搅乱?
但任何东西能受搅乱和挫折，
就证明一旦有一更有力的原因进来，
它就会被剥夺去以后的全部生命而灭亡。
还有，我们常常会看见有人癫痫猝发，
好像被雷电击中似地在我们面前倒下去；
他口吐泡沫，呻吟，发抖，

筋肉变僵硬，身体左右扭动着，

喘不过气，因痉挛抽搐而把四肢累坏，

这完全不足为奇，既然他全身

受到了疾病的暴袭所骚扰····

…………

就混乱，他就吐泡沫，[24] 像要把灵魂吐出，

像咸的海在狂风的暴力底下翻腾着白浪。

现在，他勉强吐出了一声呻吟，

因为他四肢被痛苦紧紧扼住，

但主要的还是因为声音的种子被逐出来，

结集着通过它们惯常经过的口腔

经过那早已筑好的大道被带到外面。

他变成蠢瓜，因为心灵和灵魂的力量

已受到扰乱，并且如我已指出的，

已被分裂抛散，全被那同一毒物所粉碎。

稍后，当那疾病的原因已退去，

那被伤害的身体里面的烈毒

已向后撤回到它们幽暗的洞穴的时候，

这个人先是摇摇不定地站起来，

然后渐渐恢复一切感觉并把灵魂收回来。

因此，既然即使在人的身体里面

心灵和灵魂也会受到这样的大病的震动，

会这样悲惨地受骚扰受痛苦，

那么，怎能够相信当它们

缺乏躯体处在空旷的空气中的时候

它们竟能活着不死，和大风搏斗?

并且，既然我们看见心灵

也能像身体那样被治疗，

并且能借药物而恢复健康，

这也预告我们心灵是有死的。

因为谁企图并且开始从事改变心灵，

或有意要改变任何一种其他的东西，

谁就必定要加上些新的部分，

或者把原有的秩序加以调整，

或者从整体中最少移去一小点。

但是凡是不朽的东西对于它自己

就不会让什么部分加进来，

或者让它的部分重新被排列，

也不让任何部分溜走溜开：

因为任何东西改变如超过其界限，

就等于原来那东西的立刻死亡。

因此，心灵，无论是坠入病中，

抑或是被药物医好，都同样表明：

它如我所已指出的是不免于一死。

一个真确的事实是如此显然地

反对着一切错误的理论，

关闭了敌人的一切退路，

用两面刀锋的反驳证明其错误。

并且既然心灵是入的一个部分，

是固定在一个地方的，像耳朵眼睛

以及驾御着生命的每一种感官一样；

并且正如手、眼睛、鼻子离开了我们

就既不能感觉也不能存在，

而是会在最短的时间中就腐烂，

同样地，心灵也不能单独存在，

如果没有了身体和人自己的话；

后者看来好像是心灵的容器，——

或者你可以设想它是任何别的

和它更密切地相联着的东西：

因为身体以最可靠的纽带和心灵紧结着。

再者，肉体和心灵的活力

只有在结合中才充沛旺盛，

因为心灵的本性如果没有身体，

单独自己就不能产生生命的运动；

身体没有灵魂也不能活着并运用其感官。

真的，正如眼睛单独自己的时候，

从根子拔开而脱离了整个身体的时候，

就不能够看见任何东西，

同样地我们看见灵魂和心灵

单独自己就无能为力。无疑这是因为：

混合在血管和内脏中，在骨和肉中，

它们的始基是紧紧地被整个肉体围住，

也不能自由地彼此远远跳开，

留下巨大的空间在彼此之间。[25]

这样被禁闭在这些东西里面，

它们就能造成那些感觉运动，

这在死后当被抛出体外的气风之中时，

它们就不能够有，——而这正是由于：

它们已不再那样地被围住在一起。

因为气会是一个身体，会是活的，

如果在气中灵魂能保持自己、

并且能维持所有那些运动，它以前

在筋肉和身体中所制造的那些运动。

所以，一次又一次地我说：

我们必须承认当身体的包裹已被解开，

当活命的气息已被逐出外边的时候，

魂灵和心灵的感觉也就解体，——

因为对于两者，存在的原因和根据

乃在于它们是互相结合的这个事实。

再者，既然身体受不了和灵魂分开，

而是一分开就会腐烂，发出恶臭，

你怎能还不相信从身体深处升起之后，

灵魂就已渗透出去，像一阵烟一样飘散，

或不相信发生了变化的身体已崩败

并且全部毁坏，而这乃是因为

它的基础已彻底地从它的所在被移开，

由于灵魂透过躯体渗出了体外，

经过全身每一条曲折的路径和小孔？

所以你能多方面地认识到灵魂的本性

已散碎地沿着身体跑出身体之外，

并且在未溜到外面飘散在气风里面以前，

在身体中就已经先被粉碎。

因为看来似乎从未有人在垂死的时候

会感到灵魂是完整地一下子离开全身，

或者先到达咽喉然后进入口腔；

而是会感觉到它在某个地方消失了，

正如他知觉到其他感官的消灭，

正是各各在身体内自己一定的地方。

但如果我们这个心灵是不朽的心灵，

那么垂死时它就不会为解体而悲哭，

而只会感到解脱，感到像蛇脱皮一样。

因此，一旦肉体完结的时候，

我们就必须承认，灵魂既然

已在全身中被捣碎，也就死亡。

不，即使在生命的境界内移动着的时候，

灵魂也常常会受某种原因所震而欲离开，

而渴望从整个身体中被释放出来，

那时候脸孔就变成松弛衰弱，

好像人的末日已经到达；

所有四肢也都软软地松弛下来，

挂在无血色的躯体上，——情形正如

我们用这些句子所描写的那么样：

“他的心惊坏了”或“魂魄飞散了”[26]；

那时候，左右就惊惶地乱作一团，

所有的人都急于想抓住一点

那个人和生命之间的最后的联系。

因为心灵和灵魂的全部力量

都被震得这样厉害，

它们在全身中是这样摇摇欲坠，

任何一个略为有力一点的原因

就会把它们完全解散。——

那么，为什么还不相信：

当灵魂一旦被投出身体外面，

在空间里面，一个微弱的东西，

外壳已被剥掉时，就不能活下来，——

不但不能在永恒的时间中活着，

而且真的连片刻的时间也活不成?

还有，为什么从未看见智力

和心灵的判断力长在头里脚里手里，

而却总是牢牢地固定在一个部位，

在一个固定的地方，在心里面[27]，

如果不是因为一个固定的地方

总被指定给各器官作诞生之地，

在那里当它生出之后就能活下来?

如果不是因为我们的躯体

是有着如此复杂的配置，

以致没有什么变动能够出现

在我们的肢官的次序里面?

事物是如此确定地一个跟着一个，

以致火焰从来未曾在水中诞生

也没有寒冷会产生在火里面。

此外，如果灵魂的本性是不朽的，

并且当从身体割开时仍能有感觉，

那么，我想，就必须认为它具有五官，

因为只能这样，我们才能想象

下界的灵魂在亚基龙漫游着。

因此画家们和过去的那些诗人

就曾这样把灵魂描写成具备五官。

但不论是眼睛，或鼻，或手

如果孤立地离开了身体，

就不能为灵魂而存在，

舌头和耳朵孤立时也一样。

所以当它们孤立的时候

它们[28]就不能感觉也不能存在。

并且既然我们觉得生命的感觉

是存在于整个身体里面的，并且

看到身体是一个有生命的东西，

那么，如果突然有一种力量

以迅速的打击从中间把它切成两半，

无疑地灵魂自己也同样会被分成两块，

和身体一起被割断剖碎，

但是凡能被切割被分为许多部分的，

当然就承认它没有具备永恒的本性。

我们听说过在狂乱的屠杀中，

战车如何用它闪亮的镰刀

这样突然地把人的手脚砍掉，

以致手脚离开身体之后仍在地面上颤动，

同时心灵和那个人的能力却感不到痛苦，

这是因为他受伤得太突然，

并且又全神贯注在战斗的狂热里面：

带着他身体残留的那部分，

他继续进行战斗和屠杀，

常常未注意到他执盾的左臂已丢掉，

已被车轮和镰刀带到马蹄中间去；

另一个人没有注意到右手已失落，

还想再跨上马背向前冲。

第三个人已断了腿却企图站起来，

而就在附近地上，那垂死的脚

还扭动着它那伸出的足趾。

脑袋从温暖而活着的身体砍掉之后，

落在地上也还摆出那副活着的脸孔，

带着睁开的眼睛，直至最后

它才交出它那全部剩下来的灵魂。

还有，当一条蛇正在伸着它的舌头，

摆动着它的尾巴的时候，如果你乘机

用斧头把它长长的身体砍成许多段，

你就会看见每段都会由于新受创伤

而左右扭动着，并用它的血染污泥土，

头部也在那里张大嘴巴找寻着尾部，

想要用啮咬来把它的痛苦止住。

难道我们应该说在那许多碎段里面

都有一个完整的灵魂？——如果是这样，

那么一个生物身体里面就会有许多灵魂。

因此可见那个本来就是单一的灵魂，

已经也和身体一起被分为许多段：

所以两者都是不免于死的，

既然同样能砍成许多份。

再者，多少次我们看见一个人逐渐死去，

一部分跟着一部分地失去生命的感觉；

首先是指甲和足趾变蓝了，

其次脚和腿死去了，

之后，在其他各部，死神的

冰冷的脚步一步一步地爬过去。

既然这个灵魂是被撕碎的，

也并非一下子整个地疾速离开，

所以我们必须认为它是有死的。

但也许你会认为灵魂自己

能够沿着身体向内退去，

集中它的各部分到一个地方，

从而把感觉从所有肢官中取掉，

但是如果真是这么样，那么，

这许多灵魂粒子所集中的那个地方，

就该显出有更强烈的感觉。

但既然这样的地方事实上并没有，

所以正像前面所以指出的那样，

它是被破坏，因此而消灭。

或者，就算现在我同意这错误的假定，

说那逐步离开阳世的人的肉体中

灵魂能够这样集中起来，

我们也仍然必须承认灵魂是有死的；

因为不论它是散失在风中而灭亡，

或者从所有的部分集中到一块，

然后猝然死去，都毫无不同，

因为在这两种情形中，

感觉都是在每部分越来越离开整个人，

而生命则越来越少留在每部分中。

此外，如果灵魂是不朽的，

是在人诞生时进入人体之内的，

那么何以我们一点记不起前生前世?

为什么我们没有保留下

一些从前所做的事情的痕迹?

但是如果说心灵的能力

已经被改变得这样厉害，

以致关于过去所做的事情

它都已失掉了一切的记忆，

那么，这种状态，我想，

离我们称为死者已相去不远。

因此，显然以前曾经存在的已经死去，

现在存在的，是现在才被造成。

再者，如果是在我们身体已造成之后，

在我们刚刚诞生出来的时刻，

刚在踏过生命的门槛的时刻，

我们的心灵的活力才惯于进来，

那么它就不应该和身体四肢一起生长，

甚至在血液里面和它们一起生长，

而是应该好像独自住在一个洞穴里，

（而整个身体却照例充满感觉）。[29]

但显然的事实大声反对这一切：

因为灵魂是这么紧紧交混在血管中，

在筋肉中，在骨髓中；甚至连牙齿

也分有感觉；可作证明的如牙痛，

如饮冰冷的水时的刺痛，

或者那样的一阵酸软，

当咬着一粒面包里的石子的时候。

因此，一次又一次地要承认

灵魂既不是没有诞生，

也不是不受死的规律所限制；

就算它们是从外面进来的，

也不能够被认为有能力

如此牢牢地和我们的肢体联结着，

或者，既然是这样互相交混着，

却还能够好像未受伤害地完整离开，

使它们自己厘毫未损地脱壳而去，

离开所有的肌肉、关节和骨骼。

但如果你以为灵魂从外面进来之后，

是习惯于渗入和渗透我们这些肢体，

那么，既然是这样分散而和肉体融合着，

那它就更加会死亡；因为凡能渗透的，

也将被解体并因此而死亡。

因为正如食物通过身体的小孔扩散

并传布于四肢和全身之后就消灭了，

用它自己给另一个本性作质料，

同样地，灵魂和心灵在进入身体的时候，

虽然本来是完整而崭新的[30]，

但是，在渗入的时候它们就被解散：

这时候通过所有的小孔进入肉体内来的

是那些粒子，它们造成这个心灵的本性，

肉体的现在的这个统治者，

它由于那死去的东西[31]而诞生，

当这东西在体内被瓜分之后。

可见灵魂既有诞生之日，

也不是没有被埋葬的时候。

此外，是否有一些灵魂的种子

被留下在那没有活气的身体里面?

如果有，它就不能正当被认为不朽，

既然它已损失了一些部分才离开。

但如果是四肢无伤地走了，

是这样绝对完整地逃开去了，

而没有留下一点自己的残余

在身体里面，那么，为什么死尸

会从它们的腐肉中吐出蛆虫，

从何处有这一大堆无骨无血的生物

在这肿胀的身体上麕集着沸动着?

但如果你认为是许多的灵魂

从外面进入了蛆虫的肉体中，

每一个灵魂进入一个单独的肉体，

并且如果你又不考虑一下为什么

在只有一个灵魂离开的地方，

竟有千千万万灵魂群集起来，

那么，这里还有一点看来

需要研究一下，并加以解答：

究竟是灵魂们到处猎取蛆虫种子，

以便来为自己建筑居住的地方呢，

还是他们似乎是进入已造好的地方？

但很难说明何以它们自己要这样辛苦，

既然当没有身体而到处飞翔的时候，

它们既不受疾病所苦，又不受饥受寒；

因为正是由于与生命的这些疾苦

有了血缘关系，身体才受磨折，

而心灵则由于与身体有接触，

才担受这么多的病痛。

但就算建造一个身体来居住，

对于它们乃是十分的有用，

这件事显然它们也不能办到。
也不能够是它们在某一个时候
进入已造好的肉体——因为如果这样，
它们就不能很好地和身体交织在一起，
也不能以那种共同的感觉
来建立两者的接触与和谐。
再者，在阴郁的狮子身上，
为什么老存在着剧烈的暴怒?
为什么狐狸则总是狡诈的，
而麋鹿则总有祖先所给予的恐惧
和那种随时准备奔开的倾向?
一句话，为什么所有其他的特征
从生物诞生时就在肢体和思想中产生，
如果不是因为有一种心灵的力量，
来自它自己的种子和族类，
它随着每一个身体而长大?
但如果心灵是不朽的，
如果它是惯于更换它的身体，
那么地上生物的习性该会是怎样紊乱！

波斯猎犬会常常逃开迎面而来的长角鹿，
鹰遇见空中鸽子飞来时就会狼狈惊惶，
人类会没有智力，野兽反而会有理性；
因为那些人的论证是错误的，
他们说不朽的心灵因为更换身体而变化。
因为，凡是变化了的，就解体而死掉。
因为它的部分都被重新安排，
而离开了原来的秩序；
因此最后它们必定也能够在全身里面
被解散而和身体一起死亡。
但如果有人说人的灵魂总是进入人身，
那我就要请问他们，为什么
一个有智慧的灵魂能变成呆滞？
为什么从来没有一个孩子是慎思明辨？
而小驹又何以不能训练得这样好，
像勇敢有力的骏马那么样？
预料这些人将以这个为遁词：
心灵在孱弱的身体中就变孱弱。
但是就算是这样，也还是必须

承认灵魂不外是有死的东西，
它在肢体中会发生这样大的改变，
以致失去了先前所有的生命和感觉。
心灵又如何能和肉体同样长成壮大，
并且获得所渴望的生命的花朵，
除非从最初起它就是身体的伙伴？
或者，为什么它要离开衰老的身体？
难道是因为它害怕留下来
被锢禁在一个崩败了的身体里？
或者是害怕那为庄严的悠长岁月
所消耗了的它的屋子会倒在它上面？
但是对于一个不朽的东西，
当然不会存在着什么危险。
再者，在野兽诞生的时候，
或当爱的仪式正在进行的时候，
竟有许多灵魂站立在旁边
准备着，这似乎未免太可笑：——
不朽者成千累万站立着
等待着他们的有死的肢体，

疯狂地竞争着谁能最先跑进去！——
除非说灵魂们大家已订立了条约
规定谁先飞来谁就先进去，
并且彼此不准动用任何武力。
再者，一株树不能在天空中存在，
深深的大海里也没有云块，
在田野里面也不能住着鱼，
也没有血能居住在木材里面，
在圆石子里面也没有液汁：
每样东西能在什么地方生长和存在，
都有一定的安排。由此可见
心灵的本性不能没有肉体单独生出来，
也不能远远离开血肉而存在。
但就算这是可能的，达个心灵的力量
也还更可能是存在于头部中，
或者存在于双肩中或者足跟里，
而不论它是长在哪一部分，它仍然
是在同一个人里面，在同一个容器里面。
但既然即使在我们这个身体之内，

什么地方灵魂和心灵各能存在和生长，
也显出都是有一定的分配和安排，
所以我们更应该否认它们能存在和诞生，
如果一旦完全处于身体之外。
因为，说实话，把有死的东西
和永恒的东西彼此结合起来，
以为它们能一同感觉并互相作用，
这完全是一种荒谬的想法：
因为我们还能设想什么东西比它们
更为相异，更为悬殊，更为不调协：
一个有死的东西和一个永恒
而不朽的东西结合在一起，
共同担负着猛烈的风暴。
此外，凡永恒地存在着的东西
当然必须或者是因为它能击退一切打击，
由于它是坚实的物体所构成，
并且不容许任何东西走进来，
以便从它内部解散它紧结的组分，
正像那些物质实体那么样，

它们的本性我们前面已经阐明；

或者是因为它能够在时间中经久支持，

由于它们像虚空一样不会受到打击；

虚空是不能触到的存在，

它不受任何打击所打击；

再不然就是因为周围再没有什么地方

可以让东西进入其中去解体消灭——

正如宇宙的总体是永恒的，

由于在它之外没有别的空间，

使事物能够向那里飞散，

或者有什么能打击它们的物体

用强力的打击把它们加以解散。

但如果说灵魂之应被认为不朽，

主要是因为它被一些生命的力量

所武装和保护着；或者是因为根本上

就没有什么不利于它的存在的东西到来，

或者是因为，凡到来的总是被驱逐退去，

在我们感到它们有所为害之前；

.... [32]

因为灵魂除了和肢体一同害病之外，

不少次还有这样的东西来到它那里，

它们用未来的事物来磨折着它，

叫它老在恐惧，用忧虑使它憔悴；

而即使恶行已经属于过去的时候，

旧时的罪过仍然会痛苦地啃啮着它，

加以还有心灵所特有的那种癫狂。

以及那对于过去事情的忘却；

还有它有时竟被淹埋

在昏睡的黑暗的浪潮中。

怕死的愚蠢（828—1092）

因此对于我们死不算一回事，[33]

和我们也毫无半点关系，

既然心灵的本性是不免于死。

而正如对于那些过去的年代

我们并未感觉其中的痛苦，

当四面八方迦太基的大军涌集来厮杀，

整个世界被战争的可怕的怒潮所骇震，
在覆盖着的高高的天穹底下打抖颤栗，
谁都不知道谁将取得至高的权力
来统治人类于整个陆地和海洋；
同样地当我们已不再存在的时候，
当那使我们成为一个人的
身体和灵魂的结合已解散的时候，
说实话，那时候对于已不存在的我们，
就再没有什么事情能够发生，
能够挑动起我们的感觉——
没有，就算大地和海洋
被搅成一团，以及海和天。
但即使假定在离开我们身体之后，
心灵的本性和灵魂的能力仍有感觉，
那依然对于我们毫无关系，因为
我们是在灵魂和身体的结合中活着，
借这种联婚我们才被造成一个人。
而，即使时间在我们死后
再次收集起我们肢体的物体，

把它全部再安排成现在这个样子，

并且生命的光再一次被给予了我们，

这个过程也与我们没有半点关系，

当我们的自我连续的记忆已被割断。

现在的和在这里的我们，

很少关心到那些自己，那些以前的我们；

也不为他们而遭受痛苦的折磨。

因为如果你越过时间的所有的昨天，

越过那无限的时间向后回顾，

并想想有过如何繁多的物质的运动，

那么，你就很可能也承认这点：

不止一次地这些构成今天的我们的种子，

从前也曾被安排在同样的秩序里，

像它们今天被安排的情形一样；

但我们却不能在心灵的记忆中记起这点，

因为这之间已经有过一次生命的中断，

并且所有的运动已离开感觉[34]远远走散。

因为悲哀和疾病如果正在等待着，

那么，灾祸能降落于其身上的那个人，

必须本身是在那里，在那个时候。
但死亡已取消了这种可能，
因为它没有把生命给予
那个这种烦忧能群集其身的人。
所以应该承认死不值得我们害怕，
对于那不再存在的人痛苦也全不存在，
正如他从来就未曾被生出来一样，
当不朽的死神取去有死的生命之后。
因此，当你看见一个人在埋怨，
因为死后肉体被埋掉他就会腐烂，
或者会被火焰或野兽的爪牙所消灭，
你就应该知道他的话听来不像是真的，
在他的心的深处仍隐藏着秘密的痛苦，
尽管他是怎样否认他相信
在死后他还有任何的感觉。
因为，我想，他并不承认他所说的，
也不承认他的话所根据的前提，
他并未把那个自我抛弃；不自觉地
他仍意想着一部分的自己留在后面。

因为当活着时一个人如果想象着

他的死去的身体为野兽和兀鹰所啮，

他就是在可怜着他自己，

就是还没有把自己从那环境分开，

没有把自己足够地从被抛掉的身体挪开，

还意想着自己就是那死尸，

并且向它里面投进自己的感觉，

当他站在它旁边的时候。

因此，他埋怨他生为凡人，

也不能看到在真正的死里面

并没有第二个自我活下来，

并能够为自我的被毁而忧伤，

或站在旁边来感觉那个自我的痛苦，

当他躺在那里被啃啮被燃烧的时候。

因为如果死后被野兽用爪牙啮食

乃是一件坏事，那么，我真不懂得

为什么这怎能不也是痛苦的事：

躺在火堆上被火焰烧烤着，

或者被置放在香蜜中窒息着，

躺在冰冷的石条上逐渐冻僵，

或者被上面沉重的泥土所压轧。[35]

现在将再也没有快乐的家庭

和世界上最好的妻子来欢迎你，

再没有可爱的孩子奔过来争夺你的抱吻，

再没有无声的幸福来触动你的心，

你将不再在你的事业中一帆风顺，

也不再能是你家庭的保护赡养者。

“可怜的人，”他们说，“一个不吉的时日

已经从你抢走了生命的全部赏赐。”

但他们没有加上：“可是在你的身上

再也不存在着任何对这些事物的欲望。”

如果他们能用心好好地认识这一点

并且言行相符[36]，他们就会把自己

从心灵的痛苦和恐怖里面解放出来。

“这里你已经坠入死的睡眠里面，

此后你将这样安息着一直到永远，

不被一切的痛苦和忧愁所困扰。

但我们，我们则带着不能抑止的悲哀

站在你旁边为你哭泣，哭泣，
而在那黯惨的火堆上你正在变成骨灰；
将没有一个日子能够从我们心中
把这个永恒的忧愁取掉”。
但是我们要问问说这话的那个人，
究竟这是什么大不了的哀痛，以致
一个人竟要在永恒的忧伤中憔悴下去，
如果说到头来事情不外是睡眠和安息?
因为当灵魂和躯体都沉入睡眠的时候，
就没有什么人还渴念自己和生命，
如果这个睡眠是永恒的也没有关系，
那时候不会有对任何自我存在的渴望，
但那时候我们肢体中的那些原初物体
根本上就并没有四散地走开，
远离它们那些造成我们的感觉的运动——
因为，当一个人从睡眠中被惊醒的时候
他就再拾起他的感觉。然则死亡
对于我们更会不算什么一回事，
如果还有一种东西比无本身还更少:

因为在人死亡的时候立刻就发生

汹涌的物质群的更大的分散，

并且对于生命的冰冷的中止

已一度落在其身上的人，

没有一个能再苏醒站起来。

还有，多少次人们从心中说出这种话，

当他们斜躺在榻上手里拿着酒杯，

脸孔为新鲜的花冠遮去一半的时候；

“对于我们这些可怜虫欢乐是短促的，

很快很快它就会成为过去，此后

我们就不能够再把它唤回来。”——

仿佛在死后他们的最大灾祸

就是去受焦渴的苦，没水喝的苦，

或者受任何别种需要不能满足的苦。

还有，如果自然突然发出一个声音，

亲身这样来谴责我们：

“凡人！你究竟有什么严重的不幸

值得你这样浸沉在过度悲哀的怨诉中？

为什么要这样为死亡而哭泣号啕？

因为如果你过去的旧时的生活
对于你是可喜的，而你的所有的幸福
并不是像倒在破漏的瓶子里那样流掉，[37]
未享受就丧失，为什么不离开厅堂，
像一个饱尝了生命的客人一样?
为什么不带着满足的心情
现在就接受这无痛苦的安息，你这蠢汉?
如果你所得到的已经被浪费和失去，
而现在生命已成为一件讨厌的事情，
那么为什么还企图多加些上去，——
它同样会可怜地失掉，未享用就消灭?
为什么不宁可让生命结束，让痛苦告终?
因为我能够再想出来，或者
找来叫你快乐的，一点也没有；
所有的东西都永远是一样。
如果你的身体还没有因岁月而枯残，
或者你的四肢还未曾衰耗，
事情也仍将永远不变，甚至即使你
继续活下去而赛过许多世代的人，

——不，甚至即使你永远活着不死。”

我们还能有什么回答，除了说

自然在这里提出一个公正的谴责，

用她的话说明了案件[38]的真相？

但如果一个年纪更大更老迈的人在埋怨，

并且为他的死而悲哭超过适当的限度，

那她岂不更有权利来对他大喝一声，

用更严峻的声音来加以谴责：

“省点眼泪罢，丑东西，别再号啕大哭！

你皮也皱了，也享受过生命的一切赏赐：

你总渴望没有的东西，蔑视现成的幸福，

以致对于你生命不完满而无用地过去了，

而现在出乎你意料之外地

死神已站在你的头旁边；

——并且是在你能吃饱盛筵

而心满意足地回家去之前。

你就把不适合你年纪的东西放下，

大大方方地让位给你的儿孙们吧，

因为你不能不这样做。”

她这话说得很公正，我想，

谴责和鞭笞都很对；因为旧的东西

被新的东西排挤，总得让开来。

一物永远从牺牲他物而获得补充。

也没有一个人是命定要坠入深渊，

或者黑暗的地狱。因为物质必须有，

以便后代的人们能够借它生长，——

虽然这些世代也将跟着你死去，

当他们的生命完结了的时候。

因此，像你自己一样，在这之前

许多世代曾经过去了，将来也将要过去。

这样，一物永远从他物产生出来，

生命并不无条件地给予任何一个人，

给予所有的人的，只是它的用益权。[39]

回头瞧瞧，那些我们出生之前的

永恒的时间的过去的岁月，

对于我们是如何不算一回事。

并且自然拿这个给我们作为镜子，

来照照我们死后那些未来的时间。

难道里面有什么东西显出这样可怕?

难道这一切中有什么东西那样悲惨?

难道它不是比任何睡眠更平静更好?

并且，实在说，传说中的那些

存在于亚基龙的深处的笞刑，

它们全都是这个人世间所有的。

没有像寓言所说的什么跶跶鲁斯 [40] ，

因无根据的恐怖而惊坏麻木，

在害怕着那挂在空中的巨石:

不如说正是在我们这个人世间

一种无稽的对神的恐惧威吓着人们，

各人都害怕着那可能落在他头上的噩运。

也没有兀鹰在啃啮着那躺在地狱里的

提台乌斯 [41] ，说实话，在他巨大的胸膛里，

它们也不能找到足够的东西

供它们在整个永恒的岁月中来啄食。

尽管他的躯干能伸延得多宽多广——

尽管他伸开四肢所占的不仅仅

是九亩之地而是整个的大地——

他也必定不能够忍受永恒的痛苦，

或从他自己的躯干永远供给着食物。

但在我们中间，这就是一个提台乌斯，

他倒在情欲中，为兀鹰所撕食，

为焦娠的痛苦所啃啮，

为任何难满足的欲望的痛苦所撕割。

在我们眼前，在这个人世间，

我们看见也有一个薛西代斯 [42]

他是这样的一个人，

他向人民求取权柄和残忍的刀斧 [43] ，

但却常常不得志，失败而退。

因为去求取权力，那种徒具虚名

而从不能获得的东西，并且在寻求中

去永远忍受无数的苦役，

这等于是去用肩膀

把一块大石推上山头，

而它却从山顶滚回来，

一直又冲回到平地上。

其次，去永远饲着一个不知足的心灵，

用好东西去填它，却永不能使它满足——

好像一年四季之对于我们那样，

当它们循环而来并带来

它们的果实和各种美色美景，

而我们则永远不满足于生命的果实，——

我想这正是故事里那些美好年华的少女，

把水不断倒进永远装不满的破漏的瓶子。[44]

斯尔比鲁斯和复仇女神[45]，和黑暗无光

…………

跶跶鲁斯，口中吐出一阵阵可怖热焰，

但没有什么地方有这些东西，

而且根本也不能够有这些东西：

正是在这个人世间才有人恐惧着

那些对恶行的公正的报应和赎罪：

牢狱，和从可怕的“恶名之石”被抛下，

鞭笞，刽子手，橡木的伸肢刑具，

烙铁片，淋沥青，用火炬烧身。

而即使现在并没有这些东西在眼前，

但心灵带着一种事先害怕的意识，

就用铁刺刺自己并且在鞭笞之下焦萎，

同时也看不见灾祸什么时候能完结，

痛苦什么时候能终止，并且害怕着

同样的责罚在死后会更加厉害起来。

蠢才的生命实在才是地面上的地狱。

你也可以时时把这一点对自己说说：

“看，即使是良善的安克斯[46]

也对阳世闭上了自己的眼睛，

他在许多方面都胜过于你，

你这微贱的贩夫走卒；

还有其他许多帝王和人君，

在他之后也都一一死去，

而他们都曾统治过强大的国家。”

并且，即使是他[47]，他也不免于死，

他曾经在大海上铺下了大道，

给他的军旅以海上的通路，

教他们徒步走过咸水的海湾，

并且当他带着骑兵奔踏过海面的时候，

他曾经轻蔑鄙视海洋的咆哮——

他也把他的灵魂从垂死的身体倾出，

当他被剥夺了阳光的时候。

还有西比阿[48]之子，

那战争的雷霆，迦太基的恐怖，

也把他的骨头给了大地，

如像一个最下贱的家奴一样。

还得加上那些科学和艺术的发现者；

加上希里康山那些文艺姊妹的同业，

其中有荷马，那君临着他们的诗人之王，

现在也和其他的人一样沉睡在土里。

还有德谟克利特，当成熟的高年提醒他

他的记忆的心灵的运动已经衰退的时候，

就出自本意地把他的头颅献给死神。

即使伊壁鸠鲁也过去了，

当他的生命之光熄灭了的时候，

他这个天才智慧高高地超出全人类的人，

他曾使所有其他的人都黯淡无光，

像天空中升起的太阳使群星无光一样。

那么，难道他还要踌躇，老是不肯走？——

你，你这个虽然还活着，还睁着眼，

但活着和死去却差不多已全无区别的人，

你这把生命大部分时间浪费于睡眠中的人，

你甚至在醒着时也打鼾，

并且从未停止过做梦，并且背负着

一个为无根据的恐怖所苦恼的心灵，

也永远不能认识你究竟为什么这样糟，

当你像一个醉鬼一样

被一大堆的忧虑推来撞去，

到处颠颠蹶蹶地打转，

神魂飘浮不定的时候。

人们清楚地感到在自己的心灵中

有一种用自己的沉重使人困倦的重担，

如果他们能同样清楚地认识它的原因，

以及何以会有这么多的悲苦压在心上，

他们也许就不会这样过他们的生活，

像现在我们看见大多数人所做的那样：

每个人不知道自己所要的是什么，

每个人都在找寻着改换地方，

好像这样就能把重担丢掉。
那厌倦于待在自己家里的人，
常常离开他堂皇的大厦到外面去了，
但是他立刻就又转回来，
因为感到在外面也不见得有什么好。
他驱着他高尔种的马匹疾驰而去，
疯狂地奔往他的别墅，急急忙忙，
好像赶去帮忙救一座燃烧着的房子。
当他双脚一踏上门槛的时候，
他就立刻打起呵欠来，
或者昏昏沉沉地就睡觉，
寻求着把一切都忘却，
或急急忙忙地再赶回城里。
就是这样每个人都想逃开自己——
而这个自己，说实话，他怎样也逃不开；
与自己意愿相反，他还是紧紧抓住它；
他憎恨自己，因为他老不舒服，
但却不能认识他的病痛的原因；
是的，只要他能清楚地认识了它，

那么，每个人就会把一切别的都抛开，

而首先去认识万物的本性，

因为这里成为问题的

不是一个人的一朝一夕的境况，

而是永恒时间中的境况，

在人们死后那全部时间之中

他们所将要度过的那种境况。

究竟是什么对生命的邪恶的痴求，

用这样巨大的力量迫使我们想活着，

活在危险和惊慌中，可怕地受着痛苦?

一定的生命的一定终点

永远在等待着每个人；

死是不能避免的，

我们必须去和它会面。

此外，我们永远生存

和活动在同样事物中间，

即使我们再活下去，

也不能铸造出新的快乐。

不过我们所渴望的东西

我们还不能得到的时候，
就显出比其他一切都更好。
以后当我们已得到它的时候，
我们就渴想要别的东西；
永远是那同样的对生命的焦渴，
苦恼着张大着嘴巴的我们，
并且总不知道未来将带来什么命运，
或者机会可能带来的是什么东西，
或者怎样的结果正在等待着我们。
我们也不能由于延长寿命
而从死所占的时间取走丝毫，
我们也不能取开片刻的时间，
借以使我们处于死的状态的时间减少。
因此，尽管你活满多少世代的时间，
永恒的死仍然将在等候着你；
而那与昨天的阳光一起偕逝的人，
比起那许多个月或许多年以前就死去者，
他死了不再存在了的时间将不会是更短。

[1] 主张灵魂是血者，是恩培多克勒；主张是风者，是克里底亚Critias。

[2] 原文是“...et in summa pietatem evertere...”（84）中“pietaem”，即“诚敬”，指人的个人生活和社会生活中的一切联系，所以用“in summa”（总之）一词。

[3] 在这一卷中，我们必须像卢克莱修本人一样，小心地区别“心灵”（animus）和“灵魂”或“生的原理”（anima）。前者是一堆纯粹的“灵魂原子”，位于心胸中，是思想和意志的所在，后者也是相似的原子形构成的，但却散布在全身，并且和身体的原子混合着，是身体里面的感觉的原因。不过，有时候，当卢克莱修在说那些可以适用于两者的话时，他就用两个名词中的这一个或那一个，而它是具有统括的意义的。

[4] 此处卢克莱修所想及的可能是亚里士多生奴斯；他是亚里士多德的一个学生，此人乃是一个理论音乐家，他把他的音乐理论拿来应用于对人的灵魂的解释。当然，毕达哥拉斯派某些人也有这种看法。“quod”（100）是关系代名词“它”，而不是“因为”，里奥纳德误译为“因为它使……”。

[5] “consilium quod nos animum mentemque vocamus”（139）：“consilium”即伊壁鸠鲁所说的τὸλοηιϰόν，即心灵的理性部分，它与感情部分有区别，这里简译为“理性”。里奥纳德略去“mentem”（智力）一词。

[6] 原文是“cum neque res animam neque corpus commovet una”（146）：Havercamp把“una”改读为“ulla”。里奥纳德译作：“即使当那触动它（心灵）的东西完全没有触动灵魂和身体的时候。”

[7] “suavis”，即“愉快的”，是O和Q的原读，许多人不必要地加以修改，其实，正如贝里举例证明的，晕倒有时可以是“愉快的”。

[8] 此处“心灵”是统称，即包括灵魂。

[9] 对第240下半行有各种各式的读法，此处采用贝里所赞成的Frerichs的读法：“et mens quae cumque volutat”，里奥纳德大概是读nedum quae mente volutat：“更不用说那些在心灵中转动的思想”。

[10] 这种“第四者”，有时被人认为是卢克莱修唯物论中的一种让步，好像它是超物质的；但，事实上，当然他是把它看作一种物质的。

[11] 抄稿O中的“aliis aliud”（284）曾由Brieger修改为“alias aliud”。兹按原读译出。里奥纳德按Brieger的读法译成：“有时这个有时那个在下面，轮流占上风。”

[12] 里奥纳德译为：“它造成那宁静的胸怀和安详的面容。”

[13] 灵魂和肉体的紧密结合，是这一卷中的中心论点。

[14] 所失去的不是一种永久的特性，而是一种在活着时才有的属性。

[15] 原文是“cum expellitur aevo”（358）：贝里、鲁斯俱认为主词不是“灵魂”而是“身体”，他们译为：“当它（身体）从生命被驱逐开的时候”。

[16] 原文是“contra cum sensus ducat eorum”（361）：“ducat”由Lambrnus修改为“dicat”（说、告诉）。贝里以为应保留原读：“眼睛里的感觉带我们走相反的方向”。

[17] 鲁斯在此处注道：感觉既是在眼睛中被感到，就指引我们到该处，而使我们相信是它们在感觉；所以它们不是大门。这一点，当我们碰到一个很光亮的东西时，就特别显得清楚；至于一般的东西之被看见，通常并没有这种特殊的位置的感觉。

[18] 卢克莱修所喜用的“归谬法”的例子之一。

[19] 德谟克利特也是卢克莱修所崇敬的，但是，在这个问题上，德谟克利特的见解与伊壁鸠鲁不同，因此卢克莱修特别把它提出来谈谈。德谟克利特认为：一层灵魂的原子迭在一层肉体的原子上，然后又有肉体的原子迭在上面，……如此类推。

[20] 证明灵魂是不免于死的，这乃是整个诗篇的主要目的。卢克莱修以为证明了灵魂不免一死，则人们就没有理由恐惧死后的刑罚。在这一节中，共有二十八个证明，不过他并没有把它们很好地加以分类，以致颇使人迷惑。大体说来，这些 证明中可分别出三条主要的线索：（1）从前面所描写的灵魂和身体的结构来证明；（2）由死、病和医疗等事实来证明，指出灵魂和身体之间的类似，由之指出如果身体能死，灵魂也然；（3）由那种把灵魂设想为脱离身体独立存在的想法之荒谬来证明。

[21] 卢克莱修提醒听者，他在此一段中将统括地来谈灵魂和心灵，即当他谈及一者时，他的话可适用于两者。

[22] 以上两句抄稿中原来的地位是第472—473行，即应移在本页第17行之后。

[23] 这是说在旁观者看来好像他再也醒不来了，不是说他真的死去。

[24] 里奥纳德此处跟随Brieger的读法，并假定此行之间有一空行。贝里以为不必假定有空行；他的读法也与别人不同，按他的读法这一行应读为：“灵魂就混乱起来而吐出泡沫”。

[25] 参阅原文第二卷第106—107行“paucula dissiliunt longe longeque recursant in magnis intervallis”。

[26] 原文是“animo male factum...aut animam liquisse”（597—598），这里“animus”（心灵）和“anima”（灵魂），既是卢克莱修式的术语，又是指普通人所用的“心”“魂”等，不过卢克莱修所说的“心灵”又是存在于心（脏）中，所以这样译不会不妥当。

[27] 抄本O原来是“omnibus”，即对于一切人都如此；“Lachmann”改读为“pectoris”，即“在心里面”。贝里采用原读：即“对于一切人都是在一个固定的地方”。

[28] 这一句中暗含的主词“它们”，有人以为是指耳、鼻等五官，有人以为是指灵魂，按这段所提出的论证的性质，似宜指灵魂。第633行“autitum”O Q依“Lachmann”改读“haud igitur”（因此……不能）。

[29] 有人认为这一行是一个讥讽的附注，有人则认为这正是最具备卢克莱修的风格的。前者如芒洛，后者如鲁斯。

[30] 第705行的“recens”（崭新的）也可以是形容（中文）上一行的“身体”，贝里就是这样理解的。

[31] 原文“ex illa quae tunc periit partita per artus”（710）：“illa”，“那种东西”，指上面所假定的从外面进入的灵魂。

[32] 此处也许失掉一行，贝里认为该行可能有如下的意思：“但是显然的事实指明并不是如此”。

[33] 许多人认为这下面几段是卢克莱修全诗的“顶点”。

[34] “离开感觉”，是因为原子只有在结合时才有感觉，一旦走散，感觉也就不存在。

[35] 以上几句所写的，大概是罗马人处理死尸的方式。

[36] 原文是“dictisque sequantur”（902）：贝里认为不是“使行动跟随（符合）所说的话”，而是“符合这种精神来说话”。

[37] 卢克莱修此处所想起的是丹尼亚斯的女儿们，她们因为谋杀丈夫而被罚在地狱里永远把水倒进有孔或无底的容器中。

[38] 原文是“et veram verbis exponere causam”（951）：诗人设想打官司的两方在法庭上争辩，故用法庭的术语。

[39] 原文“vitaque mancipio nulli datur，omnibus usus”（971）中的“mancipium”，古罗马法中一种法律手续，这种手续使不动产及其所有的奴隶或牲畜都转移给别人；“usus”则是一种用益权，即“usufruct”。

[40] 传说中的人物。荷马作品中对他有过描写。

[41] 传说中的人物。荷马作品中对他有过描写。

[42] 传说中的人物。荷马作品中有过对他的描写。

[43] “权柄”和“刀斧”是罗马官吏的权力的标志。

[44] 指丹尼亚斯的女儿们，希腊神话人物，参见 。

[45] 斯尔比鲁斯，古典神话中防守地狱之门的恶犬，有三头。复仇女神，根据希腊宗教传说，她们的头发作蛇状，追逐恶人使之疯狂，女神之数最初无一定，后仅剩三人。

[46] 传说中罗马第四代帝王。

[47] “他”指波斯王薛西斯。

[48] 西比阿，罗马的将军（公元前237—公元前187年）。

第四卷

序诗（1—25）

我漫游在派依尔伊底斯遥远的仙境[1]，

那里从来人迹不至；我乐于

来到那里的处女泉边吸饮清泉，

我乐于采摘这个地方的新的花朵，

为我自己编织一个光荣的王冠，——

文艺女神从来还未曾从这个地方

采摘花朵编成花环加在一个凡人头上：

第一因为我所教导的是极重要的东西，

并且是急切地去从人的心灵解开

那束缚着它的可怕的宗教的锁链；

其次因为关于这样晦涩的主题，

我却唱出了如此明澈的歌声，

把一切全都染以诗神的魅力，——

这，应该说并非没有理由，

而是正如医生企图把讨厌的苦艾
拿给小孩子去吃的时候，就先
在杯口四周涂满甜汁和黄色的蜜糖，
使年轻而无思虑的孩童的嘴受了骗，
同时就吞下苦艾的苦汁，这样，
孩子虽然被逗弄，却不是全然受欺害，
反而因此恢复健康并重新长得强壮；
由于我的学说对未曾尝过它的人
看来一般地是有些太苦严，
大家总是厌恶地避开它，
所以现在我也希望用歌声
来把我的哲学向你阐述，
用女神柔和的语声，
正好像是把它涂上诗的蜜汁，——
如果用这个方法我幸而能够
把你的心神留住在我的诗句上，
直至你看透了万有事物的本性，
并认识到这个对于你的好处。

肖像的存在及其特性（26—214）

既然我已说明什么是万物的始基，

它们如何借不同的形式而彼此有别，

它们如何自动地飞动着，

为一种永恒的运动所骚扰，

以及万物如何从它们产生出来，

并且既然我已说明什么是心灵的本性，

以及它是由什么东西所构成，

它如何与身体结合一起而生长壮大，

以及如何当从身体被撕开的时候，

心灵就归回为它的原初物体，

现在，我要来开始一个论证，

一个与这些问题极有关系的事实：

有我们称为物的肖像者存在着，

这些东西像从物的外表剥出来的薄膜，

它们在空中来来往往飞动着，

恐吓我们的心智的正就是它们，

它们在我们醒着或睡着时碰上我们，
于是我们就常常看见形貌可惊的东西，
和已经被剥夺了阳光的人的肖像，
它们常常惊动了我们，
当我们正在酣睡的时候；——
有时竟使我们以为
有灵魂从亚基龙逃出来，
或者以为有鬼在活人中间到处飘荡
或者以为我们在死后还会留下些什么，
当身体和心灵已被一起毁坏，而各各
散归为它们自己的原初物体的时候。
因此，我说有物的肖像
和薄薄的形状从物放出来，
从物最显露的外表被送出来，
它们像一些薄膜，或可称为一层皮，
因为这种肖像和那把它投出来
使它到处飞动的物体两者之间，
有着一种相同的外貌和形式——
这一个事实不论你如何鲁钝

你都能从下面这一点清楚地认识到：

首先因为甚至在可见的东西中间

也有许多东西能送出物体，

这些物体有些是松懈而容易消散的，

像橡木烧出来的烟和火焰所放出的热气——

有些则是交织得更紧凝聚得更紧的，——

例如当蝗虫夏天的时候

所脱开的它们的发光的外衣，

或者当小犊在诞生的时候

从它们身体表面所脱下的胎膜，

或者当滑溜溜的蛇在蜕脱时期

在荆棘间所遗下的它的长衣，

因为我们常常看见荆棘丛上

添上了蛇的那些蜕皮在飞动着；

既然这些事情能够发生，同样地

一定也有薄薄的肖像从物被放出，

从物的最显露的外表被放出来。

因为，何以那些东西[2]会从物脱落离开，

而别的更薄更细的东西反而不会，

人们半点也不能张口说出道理来；

特别是，既然在物的外表上

有着许多细小的物体，

它们能够从物的表面被抛开，

同时保持着原来同样的秩序，

保存着它们原来的形式的轮廓，

并且还会是更迅速地被抛开，

因为它们更不受什么阻碍，

由于数目少[3]，并且位于最前边。

因为在事实上我们看见

许多东西大量地放出它们的物质，

不单从它们的内部的深处，

像我们前面已经说过的那样，

并且也常常是从它们外表放出，

例如它们的颜色。这是常见的：

那些黄色的、红色的、紫色的帐篷，

当它们张盖在大剧场顶上，

在柱子和横梁上振动着的时候，

就有这样一种活动：因为它们

把它们下面大厅里的观众和整个舞台
和那些服装富丽的长老们都染上色彩，
使一切都带着它们的颜色在波动：
剧场越是周密地被墙壁围住，
所有里面的东西就越显出好像
在一片奇异的辉彩里面大笑着：
因为阳光已被遮隔开。因此既然
天幕挂篷会这样从它们的表面
放射出它们的颜色，那么一般物体
必定同样会放出它们薄薄的肖像，
因为在两种情况中都是有些东西
从物体的外表被抛开来。由此可见
确实有一些形式的痕迹到处飞动着，
它们具有着最精细的组织，
当一个个单独分开时就不能被看见。
再者，所有气味烟热和同样的东西，
当它们从物里面流出时都是散开的，
因为它们产生自物体内部，
当它们向外边出来的时候，

在它们的曲折的旅途上它们就被弄碎；

也没有笔直的门路让它们

结成一块通过而冲向外面。

但是，相反地当这样一种薄薄的

外表颜色的薄膜被抛开来的时候，

却没有什么东西能够把它撕碎，

既然它是位于最外边，不受阻碍。

最后，我们的眼睛在镜子里在水里

或任何光滑的表面中所看见的那些肖像，

既然都具备着与原物相同的样子，

就必定是由物放出的肖像所构成。

可见必定有物的形式的一些薄薄的肖像，

像原物一样；这些肖像当一个个

单独存在时就没有人能觉察到它们，

但当它们为反复不断的反撞所逐回时，

就能够从镜子的平面投回一幅图画；

好像也不能有什么别的方式[4]

能够使它们保存得这样好，以致它们

能够投回这些和原物那么相似的形象。

现在请认识肖象的本性是如何精微。

首先，既然始基是远远地

落在我们感觉范围之外，

甚至比较那些小到我们的眼睛

已开始看不见的东西还要小——

为了进一步证实这一点，

现在请在这几句话里面

认识万物的始基是如何地细小:

第一，生物有时已是这样细小，

以致它们身体的三分之一

无论如何也不能被看见，

那么，请想想它们的一个内脏

应该是多么小? 它们圆圆的心，

它们的眼睛、四肢、骨骼有多大?

——它们该会是多么地细小！

还有灵魂和心灵必定由之构成的

那些原初种子，又应该是怎样?

难道看不出它们该多么细小? 此外

任何从自己身上发出强烈气味的东西——

例如令人作呕的苦艾或万灵草，

苛性的青蒿或苦味的龙胆科，——

如果你偶曾用两只〔手指〕轻轻地

〔捏一捏〕这些东西中的某一种，

.... [5]

那么为什么反而不能认识到

许多的肖像以许多方式到处在飞动

它们是既无形体，又不可见?

但是，你不要以为只有那些

从物体出来的肖像在那里飞动着，

事实上还有别的自动产生的肖像，

在大地的上空自己形成起来，

它们生成无数的形状向高空飞升；

我们时常看见云块在上空迅速凝成，

把世界的宁静的面貌染污，

用它们的运动抚摩着空气。

人们也常常看见巨人的

脸孔在天空中飞航而过，

后面拖着一片长长的黑影；

有时，巨大的山和从山岭崩开的

巨石，掠过了太阳飞奔过去了。

之后另一个怪物用力拖拉着

一些有发光边缘的圆块黑云 [6] 。

由于它们的流动性它们不停地改变面貌，

不停地转化为各种形式的新的轮廓。

现在〔请认识肖像是如何容易地

迅速地生成出来，并且不断地流开

从物离开而消逝……

…………

因为一切外表总是在流走，

以致它们 [7] 能够把它抛开去。

当这个外表抵达别的东西的时候，

主要的例如玻璃，它就穿过去；

但如果它所达到的是粗石头或木材，

那么它就会被粉碎，以致不能再送回

一个肖像。但当紧实而发亮的东西，

主要的例如镜子，被放在它前面的时候，

这种事情就不会发生。因为它不能通过，

像通过玻璃一样，也不能被粉碎，——
它的安全由于镜的光滑而获得保障——
因此，肖像就从那里向我们流回来，
并且不论你如何突然地在任何时候
把任何东西搁在镜子面前，
立刻都会有一个肖像出现；
这证明从一个物体的表面经常地
有物的薄薄的组织和形状在流开来。
可见在极短时间内有许多肖像生成；
所以，它们的发生称得上是迅速的。
正如太阳在一个短时间之内
必须投出许多的光线来使
整个世界能不断地充满阳光，
同样地从物那里必定也有物的许多肖像
以许多方式在一个瞬间向各个方面飞开，
因为不论我们对着物的哪一方面
把镜子转过去，相应地那里就现出
形式和颜色与原物相同的东西。
此外，虽然仅仅片刻之前

天气还是极端的清朗，现在

天空却这么突然充满了云霾，

以致你会以为所有的黑暗

都已四面八方从地狱跑出来

而充满了巨大的天空的圆顶：——

当满天阴云的惨淡的夜晚

这样地结集了它的力量的时候，

那些黑暗的恐怖的脸孔就凶暴地出现

在上空俯视着我们。但一个肖像

是这些东西的如何细小的一部分，

这没有人能够说，能够用话表明出来。

现在，请听我说这些肖像

以如何迅速的运动被带走，

它们是有着什么样的速度

来在空气中游泳，以致它们

只用极小的时间就通过一段长途——

向着任何地方，任何每个肖像

依其不同的冲动所趋向的地方——

关于这，我将以甜蜜的诗句

而不是以很多的话来告诉你；
正如天鹅轻清的歌调远远胜过
散布在南方的云层之间的
那些鹳鸟的大片混乱的噪声。
人们可能常常看见凡是轻的、并且
由细小物体构成的东西都是迅速的。
在这类东西中，有太阳的光和热，
因为它们是由小小的原素所构成，
这些东西仿佛一被推动就向前进，
它们毫不延迟地穿过空气的空间，
当它们受后面的冲击所推动的时候；
因为光立刻为光所补充，
闪射为后面的闪射所驱策。
所以同样地肖像必定也能够
在极短的时间里迅速地穿过
不可想象的巨大的空间；首先，
因为有一个特别细小的原因 [8]
在它们后面驱赶它们向前推进，
并且又因为它们是带着那种

快捷的轻轻的躯体在飞动；

其次，因为当它们被送开的时候，

它们是具备着如此稀疏的组织，

以致它们能通过任何物体穿过去，

好像渗透一样地通过中间的空气。

此外，如果某些东西的粒子，

那些从很深的内部被送出来的，

如太阳的光和热，尚且能在一瞬间

滑过并把自己遍布在整个天空里面，

能飞过海洋陆地而流溢整个天空，

那么那些位于物的外表、

随时准备着的东西又应该是怎样，——

当它们被抛开而没有什么东西

来阻止它们离开的时候？你难道

看不出它们必定会走得更快更远，

并且疾穿过许多许多倍远的空间，

在太阳的光线扩散到整个天空

所需的同样多的时间里面？

下面这件事好像也是一个真正的例证，

说明物的肖像如何迅速地到处在飞动：

每当你在无遮拦的天空底下放一盆清水，

如果那时候天上已布满繁星的话，

你就会立刻看见那从地面闪射上来的

在水里静静发光的宇宙的无数群星，——

现在，你难道还看不见一个肖像

如何能在一个瞬间从天空的边缘落下，

落到地面上？因此一次又一次地

我们必须承认是以一种可惊的[9]速度

从许多东西里面放射出来了〕

各种感觉及心灵的图画（215—819）

那些冲击眼睛而引起视觉的物体。

从某些东西不断地有气味流出来，

例如冷从河流，热从太阳，水露从

海的波浪，大海周围岸壁的蚕食者。

各种声音也从未停止在空气中飞动。

还有，当我们在海边散步的时候，

一种带咸味的湿润就跑进我们口里。
而当我们观看苦艾被调研着的时候，
它的苦味就刺激我们。所以无疑地
从一切的东西都有各种东西流出来，
向四周各处放散；自然不容许
这种向外的溢流片刻停止或中断，
因为我们是不断地有着感觉，
是每时每刻都要看见许多东西，
闻到它们的气味，听见它们的声音。
此外，既然黑暗中用手感觉到的形状，
和那在亮光中在白昼里用眼睛所见的，
我们知道多少是同样，可见触觉和视觉
必定是由同一个原因所引起的。
所以如果我们试摸摸一个正方形，
而得知它在黑暗中对我们的刺激，
那么，在亮光中还能有什么正方形
能落入我们的视野，除了原物的肖像？
因此，视觉的原因显然在于肖像，
没有它们也就没有什么能被看见。

我所说的这些薄膜到处在飞动，
从各方面被抛出，抛散在一切方面。
但既然我们只借眼睛才能看见，
所以只要我们把视线转向哪里，
哪里的一切东西就以它们的
形状和颜色撞击着我们的视觉。
每件东西离开我们能有多远，
肖像能使我们看出来分别出来；
因为当肖像被送出的时候，它立刻
把那位于它和我们眼睛之间的空气
向前推动驱迫。这样一来这份空气
就全部滑动而穿过我们的眼球，
并且好像就疾穿过我们的瞳孔，
这样继续通过去，因此就发生了
这样的情况：我们看出了
每件东西离开我们是多远；
在它前面被驱策的空气越是多，
穿过我们眼睛的风吹得越长久，
那件东西看来就是离我们越远：

这一切当然是以极大的速度进行的，
以致在一个瞬间我们就能看出
它是什么物体，和离我们有多远。
在这方面这一点也不应引起惊异：
虽然那些击中我们眼睛的薄膜
不能一个一个地单独被看见，
但是物的本身[10]却能知觉到。
因为当风一点一点地打击我们的时候，
或者当严寒流向我们的时候，
我们并不感觉到风的个别的粒子，
或个别的冷粒子，而却是
一下子感觉到它们的全部；
我们也看见冲击如何影响我们的身体，
就好像有一个东西正在打击着我们，
使我们感觉到在我们之外的它的身体。
再者，每当我们用指尖击打石头的时候，
我们触到石的外部和表面的颜色，
但由接触而感到的却不是它的颜色，
而是石头内部深处的那种坚硬。

现在请认识何以肖像被看见
存在于镜子[11]后面。因为看起来
它确实是位于镜子里面的远处。
这正像当一个大门在自己身上
供给我们一个洞口作为视孔、
让我们能看见外面许多东西的时候，
物体的真实的形状就被我们看见
在屋子外边存在着。在后面这种情形，
视觉也是由两份双层的空气所构成的：
首先被看见的是门柱内的那份空气；
其次是左右两边的门；然后是
外边的那些光线冲进我们的眼睛，
然后是另外一份空气，最后就是
物体的真形状被看见存在于门外边。
同样地当镜子的肖像
最先把自己投射出来，
当它向我们眼睛投过来的时候，
它就把它和我们眼睛之间的空气
向前驱策，推动，而使得我们

在觉知镜子之前觉知到那份空气。

而当我们已经也看到镜子本身的时候，

那从我们飞去的肖像也同时到达镜子，

并且，在那里再被抛回头之后，

就向我们眼睛回来，并且驱策着

推动着它自己前面的那另一份空气，

以致正是这份空气先于它自己被看见，

这样它就显出是远远地位于镜子后边。

因此，再次证明，我们不应该惊奇

.... [12]

在那些从镜面抛回一个景象的东西方面；

因为两者都是借两份空气而发生。

我们身体右边那一部分

在镜子里面看起来是在左边，

这是因为当肖像抵达镜面，

并击打镜面的时候，它并不是

完好无损地转了一个身子就回头，

而是被迫以直线而非以斜线退回来，

正如如果有人把未干的泥塑假面具

对着柱子或横木抛过去的时候，

假面具就立刻留下自己的形状在那上面，

而这形状是倒过来向着投面具者的，

这样就把送回来的那个面貌重新塑造：

现在右眼已成为左眼，左眼成右眼。

一个肖像也能从一个镜子

被传送到另一个镜子，

直至甚至有五六个肖像产生出来。

因为任何藏在屋子远角的东西

不论弯来曲去它们被放置得多么远，

依然都能够通过这些曲折的途径

借一些镜子被揭露出来，被看见

存在于屋子里面。因为自然强迫

一切东西以相等的角度被送回，[13]

并从它们所冲撞的任何东西跳开。

肖像确实能够这样从镜子反射到镜子，

原先是左边的，现在成为右边，

然后它又返回并再度变成为左边。

再者，两侧弯曲而其弯曲度

和我们的身体的弯曲度相应的镜子[14]，
送回给我们的肖像则是右边仍是右边；
其所以能这样，或者是因为
肖像是从镜子到镜子[15]被传送，
之后，两次被抛开，它就向我们飞回来。
不然就是因为当它到达镜子的时候，
肖像立刻就把自己旋转过来，
因为曲面教它转过来面向我们。[16]
再者，肖像所以随我们移动而移动，
把它们的步伐配合着我们的步伐，
并且模仿我们的姿态，你可以相信
是因为你把自己从镜子[17]的哪一部分移开，
从哪里立刻就没有肖像能被送回来。
再者，我们的眼睛总是避开亮东西，
不去注视它们；太阳使人眼盲，
如果你坚持睁开眼睛瞧着他的话；
这是因为他自己的力量很伟大，
而他的肖像又是经过纯净的空气
从高空沉重地落下来，

打击眼睛，搅乱它们的组织。

此外，强烈的光常常烧灼眼睛，

这是因为它包含着许多火种子，

它们一进入眼睛就造成了痛苦。

再者，黄疸病者所见的都变成黄色，

这是因为从他们的身体流出了

许多淡黄的种子去和物的肖像相遇，

并且在他们眼里还混有许多黄种子，

它们借传染而使一切都变黄。

再者，从黑暗的角落里，

我们能看见亮光中的东西，

因为首先进入来占据睁开的眼睛的，

是那较近的地方的黑暗的空气，

接着那闪亮光朗的空气迅速地跟来了，

它好像是把眼睛收拾干净，

并且把先前那一份空气的黑影驱散，

因为这光亮的空气在很大程度上

是更为敏捷、更为精细和有力。

而当它已经用光线充满眼睛的道路，

打开以前那被黑暗的空气
堵住了的路径的时候，
那些存在于外边阳光中的
东西的肖像立刻就跟来了，
并且刺激我们的眼睛而引起视觉：
而这是我们从光亮的地方
去看黑暗中的东西时所办不到的；
因为后面的更浓厚的黑暗的空气
会跟着进来并把每个孔隙充满，
而这样就堵住了眼睛的路径，
以致没有什么东西的肖像
能够被抛进来而刺激眼睛。
当我们从远远的地方望见
城市的那些四方塔的时候，
它们常常显出是圆的，这是因为
远处的每一个角看来都成为钝角，
或不如说它根本就不能被看见；
它的撞力消失了，它的打击
也达不到我们的眼睛，因为

当肖像在通过空气的时候

空气已经用无数的冲击

使那些角尖的肖像变钝。

这样，每一个塔角全都避开了感觉，

塔石就显出像在床上磨圆了似的——

但不是像附近真正的圆东西那样，

而只是模糊地与它们相类似而已。

同样地，在阳光里我们的影子

好像是随着我们的步伐在移动，

并且模仿着我们的姿态，如果你相信

被剥夺了光线的空气能够走路，

能够跟随着人们的步伐和动作。

因为我们惯于称为影子的东西

显然不外是那失去光的空气。

无疑这是因为地面上的某些地点

是接续相继地被剥夺了阳光，

每当我们走动着而阻挡了它的时候；

同时那为我们所放弃的地方

则又再被阳光充满，由于这个缘故

刚才我们身体的影子现在看来仍是一样，

并且在我们后面一步一步跟着走。

因为新的光线永远在倾泻出来，

而原来的旧的光线则消失了，

正像那被吞进火焰的羊毛一样。

因此地面很容易被剥夺去光线，

也很容易再被光线充满，并且

把黑色的影子清洗得干干净净。

但这里我们绝不承认眼睛受了骗。

因为眼睛的任务是去注意

什么地方有亮光，什么地方有影子；

至于那亮光是否仍是同一片，

以及那刚才还在这里的影子

是否正是那正在往那边走的影子，

抑或事实是像我们上面所说的那样，

这完全应该由心灵的推理去决定，

我们的眼珠也不能认识实在的本性。

所以请别把这心灵的过失归之于眼睛，

也不要轻易认为我们的感觉处处靠不住。[18]

我们所乘的船事实上正在航行，

但是看起来它好像是停止着。

而那抛锚停舵 的船只，

人们则以为是在那里驶过去。

山峦和田野好像向船后退却，

当我们驾驶满帆的船经过它们的时候。

所有的星辰看来都像静止地嵌在天穹上，

虽则它们全都永远在运动中，

它们升起来又回到它们遥远的归宿地，

当它们已经用它们光亮的身体

测量了天空的距离之后。同样地

太阳和月亮也好像抛锚停泊着，

但显然的事实证明它们其实在运动。

从远方的海面耸立起来的山峰之间

敞开着一个可容舰队通过的缺口，

但山峰却好像连接成为一个小岛。

当孩子们自己停止他们的旋转的时候，

大厅好像还在旋转，柱子还在动摇，

以致他们以为屋顶就快要

在他们头上全部塌下来。

还有，当自然开始向高空举起

太阳的红色的光辉和颤动的火焰，

当她开始把他升上山顶的时候，

那些看来太阳好像就在它们上面的山岭，

他那接近山顶的发光的身体

用自己的火焰使它们发光的那些山岭，

离开我们其实仅有两千个箭程之远，

甚至常常只有五百个标枪抛射程那么远，

但是在这些山岭和太阳之间

却有着广阔的海洋伸展在

天空的辽阔的领域底下，

其间横亘着千千万万的国度，

为许多民族和无数野兽所占据的国度。

再者，路边铺石中间的

一个不外一指之深的水潭，

却能够使你朝地下看时看得那么远，

远得好像从地面朝高空

张开着的整个天的海湾，

以致你好像看见云霞就在底下
星辰奇异地浸没在大地下面的天空里。
还有，当我们所乘的烈马
稳固地站立在河流中间
而我们望着下面的急流的时候，
就好像有一种力量带着马的身躯
使它违背它的路向急速地逆流冲上去，
虽则它是动也不动地站立着的。并且
凡是我们把眼光投过去的地方，
一切的东西也都好像这样冲上去，
朝上游流去，正像我们自己一样。
一个柱廊尽管建筑得十分对称，
尽管它从一端到另一端
都是安设在等高的柱子上面的，
但当从一头来看这个长长的柱廊的时候，
它却会逐渐缩小而成为一个圆锥形，
直至看起来天花板连接着地面、
整个右边柱列接着左边柱列的时候，
它就完全缩小到锥体的不可见的顶点。

对于海上的水手，太阳像是从波涛中
升起，并且在波涛中沉没下去，
在那里埋葬他自己的光——这是因为
他们除水和天之外什么也看不见。
再者，从不懂得海的人看来，
港口里的船只好像带着破船尾
毫无办法地躺在水面上，
因为任何位于海水上面的
船桨的部分都是直的，
水面上的舵也是直的。
但那浸没了的，那淹没
在水平线之下的其他部分，
看来却全像是坏了的，弯弯的，
并且向水面斜上起来，转回来
飘浮在几乎是水面的地方。
而当风在夜间带着散碎的云块
飞过天空的时候，在我们看起来
闪亮的星座就好像逆着云块在滑动，
在高空上采取着一种路线，

和它们的运动所采取的不相同。
再者，如果有时我们把一只手
搁在一只眼睛下面，并且
在那里用点力按一按，
那么，对于我们的眼睛，
我们看见的每一个东西
就会由于某一种感觉而变成两个——
那些吐着火花的小饰灯
所发出的光成了两份，
整个屋子里的家具成了两套，
同伴们的脸孔都有了两个，
他们的身体也都是成双成对。
再者，当睡眠已用甜蜜的酣睡
捆起了我们的四肢，而我们整个
身体已躺在深深的安息中的时候，
我们对自己却显出好像还醒着，
并且在移动着我们的身体；
在夜的不见五指的黑暗中，
我们以为看到白昼和太阳；

并且虽然我们是被关在房子里，
我们却好像在改变着我们的
天空、海洋、河流和山岳，
却好像在步行着经过许多平原；
我们听到许多的声音，
虽则夜晚的肃静仍然围着我们；
我们回答别人，虽然其实一声不响。
我们看见了许多许多其他的
类似这些现象的奇异的情形，
它们全都好像企图损害
我们的对于感觉的信念——
都徒然，因为这些现象的最大部分
只是通过心灵的意见才欺骗了我们，
这些意见是我们自己加上去的，
以致感觉看不见的那些东西
也被以为是被看见了。因为
没有什么比这件事更困难的了：
从显然的事实分开那可疑的，
被心灵自己同时加上去的东西。

再者，如果有人认为任何东西

都不能被认识，那么他也就

不能知道这一点是否能被认识，

既然他承认没有什么能被认识。[19]

因此，我拒绝和这个人进行讨论——

这个人已把他自己的头

放在他的脚应该在的地方。

但是，且让我们假定他能认识这一点，

我还要问他从哪里知道什么叫做认识，

什么又叫做不认识，以及什么东西

造成了真理的概念[20]，什么方法证明

可疑的东西与确实的东西有区别，

既然至此为止他在事物中间

还未看见过任何真的东西？

你将发现：是感觉最先创造出了

真理的概念，感觉也是不可反驳的。

因为必须找一种更值得我们相信的，

它必须借自己的权威用真的击败错误的；

然则，还有什么应该比我们的感觉

更值得我们信托？难道应该是推理，

那从某种错误的感觉诞生的，

反而足以来反对那些感觉，[21]

虽然推理本身完全是从感觉衍生出来的？

因为除非这些感觉是真的，

则一切的推理也都会出错误。

或者，难道耳朵应该有能力责备眼睛，

抑或触觉能够骂耳朵？是否味觉应该

控告这个触觉，抑或由鼻子来反驳它，

或者眼睛来击败它？我相信都不是这样；

因为对于每一感官，都已划分好

它独特的任务；各有各自的能力；

所以我们总被迫分别地去觉知柔软、

寒冷和热；分别去觉知所有各种颜色，

以及任何和颜色联在一起的东西[22]。

同样地辨味的舌头有它自己独特的能力，

气味和声音也是分别被觉知的[23]。

所以没有一种感官能裁判另一种感官。

也没有任一种感官能够责备它自己，

因为永远必须认为它是同样地
值得同等的信任的。因此，任何时候
任何东西对这些感官显出是怎么样，
它就真是那么样。假如理性不能对我们
揭示出为什么在近处是四方的东西
从远处看来却像是圆的，那么，
在这种不能举出恰当的理由的情况之下，
我们与其让显然的事实从我们手中漏掉，
从而伤害了那种最基本的信念，
破坏了我们的生命和安全
所依赖的整个基础，那就还不如
提出错误的原因来说明这两种形状。
因为不仅一切的推理都会被推倒，
而且即连我们的生命也会立刻崩溃，
除非我们敢于信任我们的感官，
避开悬崖和那些同样危险
而应该避开的东西，而迅速地
去找寻与它们相反的东西。
再者，正如在建造房屋的时候

如果所用的锤规最初就是斜的，

如果骗人的曲尺没有正确的直线，

如果水平仪不管什么地方有点差错，

那么整个建筑就一定会出毛病——

歪歪斜斜地向前向后倾，全部不对称，

以致有些部分看来好像就要塌下，

并且不久全部就真的塌下，

由于被最初的错误的测量所害：

同样地你的关于事实的推理

必定也会成为歪斜和错误的，

如果它们发源于错误的感觉。

所以被收集起来反对感官的

那一大堆东西，都是徒然的空话。

现在余下的是来毫不费力地说明

其他各个感官如何知觉它们的对象。

首先，每种声音和语声被听到了，

当它们进入耳朵之后用自己身体

击打了感官的时候，因为我们必须

承认即使话语和声音也是有形体，

既然它们能够打击着感官。

此外，声音常常擦括着喉咙，

唤叫的声音在发出去的时候

确实把气管弄得更粗糙——

很自然，我想，当这些声音的种子

以比平常更多的数量，通过那狭窄的出口

升上来之后已经开始发出去的时候。

说实话，口腔的门户也会遭受到摩擦，

被那从涨起的〔两颊〕〔向外吹出的空气〕。[24]

…………

所以毫无疑问，声音和话语

是由物质的原素所构成的，

以致能够伤害人。同样地，你也许

并非没有觉察到身体会多么被削弱，

人的筋肉和能力能够如何被消耗，

如果一个人从朝辉初出的时辰

一直到傍晚黑影已起的时候都继续

不断地说着话；而假如他是

大声地唤叫的，那就更是不得了。

可见声音必定是物质的东西，
既然长篇大论者会从自己的身上
失去一部分。再者，声音的粗糙
是由它的始基的粗糙所引起的，
正如圆润的声音是由于圆润的始基。
始基也不是都有一个相同的形式：
当号筒吹送出一种重浊的吼叫，
当野蛮的贝里辛斯人的管笛
嗡嗡地发出沙哑的响声，或者当
天鹅在夜里从希里康的冰冷的涧边
用悲哀的声调唱出它们流畅的挽歌。
这样，当我们把这些声音
从我们身体的深处追出去，
把它们从口腔驱出去的时候，
那敏捷的舌头，言语的制作者，
就使它成为分节的声音，
嘴唇的塑造又给它们以形式。
因此，如果声音从起点到终点
其间的距离是短的，则话语就必定

也被明白地听到，被清晰地判别。

因为那时候声音还保存着它的形式，

保存着它的形状。如果其间的距离

超过了适当的长度，话语就必定

会由于通过太多的空气而被搅乱，

而语音在风中飞过时就会失去秩序，

以致你虽然能够知觉到声音，

却不能分清那些话是什么意思；

因为当语音到达我们的时候，

它已遭受了这样厉害的骚搅和阻碍。

再者，一个词从唤叫者口中发出，

就能把听众的所有的耳朵都激动。

可见一个语言必定立刻分散为许多个，

既然它把自己分派给所有的各个耳朵，

在词上面印出了形式和清楚的音调。

但没>有击中耳朵的任何一部分语言

就会掠过耳朵而丧失，

徒然地在风中消散；

那打中坚固的地方的一部分，

就被抛回，并把一个声音送回来，
有时用一个词的回声戏弄我们的耳朵。
当你清楚地认识了这一点的时候，
你就能对自己和别人说明为什么
在静寂的地方大石能够把语言
以同样的形状和同样的次序送回来，
当我们找寻着那些在昏暗的山谷里
迷了路的我们的同伴，大声地
向分散了他们发出呼叫的时候。
我曾见过一些地方甚至送回六七个回声，
当你仅仅叫出一个声音的时候；
因为一个山把声音抛向另一个山，
这样就重复发出它们的回音。
附近的居民想象这些地方
有着长着羊脚的半人半兽
和林间女神们出没其间；
并且说那里有许多林野牧神，
由于他们夜间的闹声和滑稽的狂欢，
那里的无声的寂静就常常被破坏，

琴调被弹出了，还有甜蜜的怨诉
由乐师的指尖按触箫笛而倾流出来；
周围远近许多农民都开始听到音乐：
当潘神[25]常常一面摆动着那半人半兽的
头上的松叶松枝，一面用鼓起的嘴唇
不停地在开口的芦笛上吹奏的时候，——
以免笛子停止送出林间的音乐。
其他的诸如此类的怪物和奇事
他们都喜欢提起，目的就在于
使自己不致被认为是住在穷乡僻壤，
连神也把他们遗弃。这就是为什么
他们在他们的故事里夸大神奇的事物；
或者他们是由于别的理由才这样做——
因为一切人从来就是十分乐于
把无稽之谈喋喋地灌进人们的耳朵。[26]
此外我们不必奇怪何以有这样的事：
眼睛不能通过某些地方看见显然的东西，
但声音却能过这些地方而袭击耳朵。
因为常常我们看见[27]有人在谈话，

虽然门是闭着的；这也不足为奇，
既然所有的声音都能曲折地
通过物的弯曲的孔道而不受损害，
而肖像则拒绝这样做；它们会被弄碎，
除非它们是沿着笔直的孔道飘过去，
像玻璃里的孔道，这些孔道所有的肖像
都飞得过去。但即使是这个声音，
在经过屋子的关闭的房间之后
也被弄钝了，进到耳朵时是一团糟，
我们就似乎听到声音而不是字字清楚。
再者，一个声音被分给所有的方向，
既然声音产生出声音，当一个声音
跃出之后变成了许多声音的时候，——
正如一个火花常常会把它自己
喷发成它自己的许多火花。所以
声音会充满那些看不见的地方，
它们周围全都在喧哗，全都在
因声音而骚动。但是所有的肖像
一经发出就倾向于以直线的方向进行；

因此人不能看见墙那边的东西，

但却能听到从墙后传来的声音。

我们用以尝味的舌头和口盖，[28]

它们也不需要更详细的说明，

或者给我们带来更多的麻烦。

首先，我们在嘴里感觉到一种味道，

当我们咀嚼食物把物味榨出来的时候，

正如任何人有时候用他的手

把一块浸湿的海绵榨干一样。

其次，所有我们榨出来的东西，

就布满在口盖的所有的小孔里

和组织很松懈的舌头的曲径中。

因此如果味液的始基是圆滑的，

它们就令人愉快地接触和抚摸着

舌头四周所有湿溜溜的地区。

反之它们用它们的攻击刺痛感官，

按照它们具有的粗糙的程度而定。

其次，滋味的快感只限于口盖的范围内，

但是在它已经坠进了喉咙之后，

就再也没有什么愉快之感，——

当它向全身各处散开的时候。

身体用什么东西来饲养都无关系，

只要凡是你所吃下的东西

你都能好好消化而分配给全身，

并使胃部经常保持着一定的湿润。

现在，为什么我们看见某些东西[29]是某些东西的食物，其他的是其他的……

…………

以及何以对于一些生物是恶臭而苦的，

对其他的生物却好像非常可口，

我们将揭示出来。——为什么在这方面

有这样大的距离和这样的不同，

以致一种生物的食物对于另一种生物

却变成了剧烈的毒物？例如有一种蛇，

如果接触到人类的唾沫，它就会死去，

就会啮咬它自己的身体直至把自己弄死。

再者，对我们，黑里波[30]是厉害的毒物，

但是它却能够使山羊和鹌鹑胖起来。

为了使自己能认识这种事何以会发生，

首先你必须记得我们前面已说过的：

那许多包含在各种东西里面的种子

是以许多的方式混合在物里面的；

其次，正如所有吃东西的生物

外貌都不同，它们身体的表面和轮廓

也都按种类给它们以一定的样子，

同样地，那些构成它们的种子，

也都具备着各种各式的形状；

再其次，既然种子彼此不同，

则整个身体中的空隙和路径，

这些我们称为小孔的东西，

也就必定都是不相同的，

在口腔和味觉器官中也一样。

所以有些小孔必定是较小，

有些必定是较大，有些则是三角形，

有些是四方形，有许多是圆形，

还有些则是多种多样的多角形。

因为，按照那些形状不相同的

原初物体的结合和运动的要求，

小孔的形状也必定各各不同，

其间的路径也必定按照

那围住它们的墙壁而不同。

因此，当对一种生物是甜的东西

对其他生物变成了苦的东西的时候，

那必定是因为对于那觉得它甜的生物，

是那些最圆滑的粒子已抚爱地

进入了他的味觉感官的小孔。

相反地，对于那在自己口中

觉得甜的东西是酸的生物，

无疑地那粗糙而多钩的粒子

必定已经进入了味官的狭窄的小孔。

现在，由这些事实就能容易地认识

任何一种情况……

.... [31]

例如当一个人由于过多的胆汁

而患病发热，或以其他方式感觉到

某种疾病的已被激起的残暴的时候，

他的整个身体就会被扰乱，

所有的种子的位置就会被改变，——

以致以前能引起味觉的始基，

现在已再也不能够起作用，

现在是其他的始基才更能够

走进小孔里并产生酸的感觉。

两类始基无疑地是混合在蜜汁中——

这一点以前我们已经常常指出来。

来吧，现在我将要来指出

气味的冲击如何接触鼻孔。

首先，必定存在着许多的东西，

各种气味从它们滔滔地流出来；

我们必须意想它们流着，流着，

把它们自己向各处散射开去。

但是某一种气味更适宜于某些生物，

而对于其他生物适宜的是别的气味，

这是由于原素形式的不同所致。

因此，在微风中，蜜蜂远远地就被

蜜味所引诱，而引诱兀鹰的则是死尸。

再者，被遣送作为先锋的猎犬，
引导猎人向着野兽的分趾蹄
在奔驰时留下足印的地方前进，
而白鹅，罗马卫城的保卫者，
远远地就先嗅到了人群的气味。
这样，对于不同的生物
确是有各种特殊的气味
招引它去获得自己的食物，
或使它从可厌的毒物退开，
这样，各种野兽才被保存下来。
但是这样情形并不只限于 [32]
在气味或味道之类方面才发生，
同样地，物的形式和颜色
对于所有生物的感官
也并不都是愉快可喜的；
正相反，对于有些生物的视觉
有些东西是能刺痛它的。
看，那咆哮如雷的狮子， [33]
它们竟是不敢正视一只大公鸡，——

大公鸡鼓动翅膀赶走夜晚[34]

用朗朗的啼声召来光辉的早晨，——

狮子一见公鸡立刻就打算逃跑，

因为公鸡身体里无疑地有某些种子，

这些种子一经射进狮子的眼睛，

就深深地刺入狮子的瞳孔，

引起这样剧烈的痛苦，

以致不论狮子如何凶猛，

也受不了这只大公鸡。

但这些种子却丝毫不能伤害我们的眼睛，

这或者是由于它们根本就渗不进来，

或者是因为当它们一进来，

我们的眼睛就让出一个宽阔的出口

这样就使得它们不能停下来

伤害我们眼睛的任何一部分。

现在，再回头来谈谈气味：

在所有袭击鼻腔的东西里面，

有一些比起另一些会走得更远。

但一切气味都不能远到像声音那样——

更不用说能像那些袭击眼睛
而引起视觉的东西那样。因为
气味是缓缓地沿曲折的路途而来，
并且更快地消失，逐步逐步地
很容易就被吸收进空中的风里面；
第一因为它是从物内部深处
艰难地被发放出来的。
每种东西当被捣碎、磨研、
或者被火所烧毁的时候，
就发出更强烈的气味，
这个事实就足以证明
气味是从物内部流出来的。
再其次，你也能见到：
构成气味的那些种子
比起构成声音的更大。
因为气味不能透过石壁进来，
而声音却能从它们通过去。
也是因此你才会发觉不容易找出
那发出气味的东西究竟在哪里，

因为，在风里耽搁游荡的时候

那些撞击逐渐冷下来了，

然后这些仓促的物的使者们

才达到我们的感官，此时早已不热。

所以猎犬常常迷失方向，而须找寻味源。

现在请注意听听什么东西搅动心灵[35]，

从少许的诗句认识那些到来的东西

是从什么地方来到心灵里面的。

首先，我说有许多物的肖像

以很多的方式向周围各处漫游，

它们是这样地精细，

以致当在空中相遇的时候

它们就很容易地互相结合起来，

像蛛丝或金叶一样。因为事实上

它们的组织比起那些能占领眼睛

并且击中视觉的肖像，是精细得多。

因为它们能穿进身体的小孔，

并且在内部搅动心灵的精细的本性，

激起它的感觉。因此我们看见了

人面马身的怪物和希拉的肢体，

看见薛尔比尔斯[36]的狗脸，

和已经死去的人们的肖像，那些

白骨早已埋葬在大地里面的人；

因为各式各样的肖像

在我们四周各处飘荡着，

有些是在空中自己生成的，

有些是从各种东西出来的，

还有些则是由它们的形状结合构成的。

因为人面马身的怪兽的肖像

当然不是从活兽产生出来的，

既然从来就没有像他那样的动物；

但是，当马和人两者的肖像

偶然地碰在一起的时候，如上所说

它们很容易立刻就结合起来，

由于它们精细的本性和微薄的组织。

类似的东西都以同样的方式被创造。

当它们由于它们是格外轻巧

而迅速地飞动着的时候，

如上所说，一个精细的复合的肖像

就很容易用它的一击把心灵推动，

因为心灵自己也如此精细、可惊地敏捷。

这些事物之确是如我所说那样发生，

从下面这一点你就能够容易地明白：

就一者之相同于他者而言，

用心灵看东西和用眼睛看东西，

必定不是以不同的方式发生的。

那么，既然我已证明也许我

是通过肖像而看见一只狮子的，

即通过那些袭击我眼睛的肖像，

所以你应知道心灵也以同样方式被推动，

它之通过肖像而看见狮子或别的什么，

不多不少完全像眼睛之看见它们那样，

不过心灵所看见的乃是更精细的肖像。

当睡眠已经使我们的身体松弛的时候，

心灵的智力之所以仍然还醒着，

也不是有什么别的原因，而不外是

我们醒着时的那同一些肖像

这样袭击着我们的心灵，
以致我们好像真看见某一个人，
他其实已失掉生命，如今已经
落入死神和泥土的统治之下。
自然命令这事这样发生，
因为身体的所有感官已在休息，
它们在整个躯体中都被停止活动，
现在已不能用真的来征服假的；
同时记忆力也卧倒了，在睡眠中松懈了，
也就不能提出抗议来证明说
心灵自以为看见还活着的那个人
其实早已成为死亡和毁灭的俘虏。
此外，肖像是有节奏地运动着，
挥舞着它们的手臂和其他的部分，
这也不足为奇；的确，在睡眠中
人们常常看见一个肖像这样做；
这是因为当先前那个肖像消失了而别的
有别种姿势的肖像产生出来的时候，
前者就好像已经改变了它的姿势。

当然，应该意想这种变化是极迅速的；

因为，肖像这些东西的速度是多么大，

它们的数目又是这么多，并且

在心灵能够知觉的任一个短瞬中，

肖像零件的数量又是那么巨大，

它们足以使供应不断地源源到来。

有时也发生了这样的情形：[37]

所补充的不是一个同类的肖像，

而是：刚才原是一个女人，现在

却已变成一个男人站在我们眼前；

否则就是不同的脸孔或年纪跟着来；

但睡眠和健忘负责使我们

对这种情形并不感到惊奇。

在这方面有许多问题需要研究，[38]

有许多问题需要弄清楚，如果

我们希望把事实明白地揭露出来。

首先，为什么谁的心灵愿意幻想什么，

谁的心灵立刻就看见那个东西？

是否肖像老在等候我们的意旨，

是否一当我们意愿它的时候

一个肖像立刻就为我们而发生，——

不论心所选择的是海、陆或天空?

集会的人群，游行的队伍、

宴会、战争、这些和一切，

是否自然一听见我们的命令

就立刻把它创造给我们？——

特别是，事实上在同地同处所

别人的心灵正在思索着一切的

极不相同的东西？又是什么原故我们

在睡眠中看见肖像有节奏地走路

看见它们向前移动着敏捷的双足，

同时迅速地把两手轮流向前挥动，

并且随着左盼右顾的头重复着

这种动作，他的足步遵守着节拍?

难道是肖像真很懂得艺术，

能训练有素地来来往往走动着，——

所以就能够在夜晚的时候来做

这种游戏？抑或这才是实情：

因为在我们所能觉察的
一个最小的瞬间里面，
就是说发一个单音所需的时间内，
却隐藏着理性所发现的许多的时瞬，
因此在任何一个短促的瞬间，
都仍有各种肖像存在着准备着，
各在不同的位置上？它们的速度
是这么大，肖像的数量是这么多，
以致当前面一个肖像消失了，而别的
有别的姿态的另一个产生出来时，
前者就好像已改变了它的姿态。
并且既然它们是这样地微薄，
所以心灵所能够清楚看见的
只是那些它竭力要看的肖像；
因此其他的肖像就全都消失干净，
除了心灵准备去看的那一些肖像。
再者，它自己确是准备着、希望着
看见宜于跟着各个肖像之后的肖像，
因此它就出现。你难道未见过

当眼睛企图看细小东西的时候，

它们是如何地用力准备，否则

就根本不能清楚地看见它们?

你可能也知道即使是显然的物像，

如果你不留心注意，它就会完全地

任何时候都像是在很远很远的地方。

那么，心灵之失去其他一切，

只除了它全神贯注的那东西，

这还有什么值得使我们惊奇?

此外，有时我们从小小的迹象

却推论出重要的大事的意见，

并把自己卷进自我欺骗的陷阱中。

几种生活机能（820—1049）

在这些事情上面我恳求你

迫切地避开这样一个过失，

以先见之明避开这个错误：[39]

不要以为眼睛的明亮的瞳孔

是为了使我们能见物才被创造；
以为双腿和两膝之所以能这样
弯曲自如地建立在双足的基础上，
乃是为了要使我们能大步向前；
前臂之所以连接有力的上臂，
能做事的两手之所以各占一边，
都是因为要使我们能够去满足
生命自己的需要。所有这种解释
都是用歪曲的推理使因果倒置，
因为身体中任何东西都不是
为了我们能用它才产生出来，
而是长了它才有它的用处的：
眼珠未产生出来以前没有视觉，
舌头未被创造出来以前没有说话；
正相反，舌头的发生远远地早于
语言和谈吐，而耳朵之被创造
也远比任何声音之被听见为早；
而所有的器官，照我看，也都是
先于它们的使用而存在：因此它们

不能是为了使用它们才被产生出来。
但是，相反地，在斗争中彼此用双手
来争胜争强，以及把四肢折断，
以及用血污染肢体，这些事情
远远地早于闪亮的枪矛在飞射；
自然也催促一个人去避开伤害，
远远地早于人的左臂借技艺的帮助
而持着保护的盾。并且，说实话，
把疲倦的身体委托给安息这件事，
比起柔软的床垫的发明要古老得多；
而喝水解渴也早于杯子的发明。
因此，这些为了有用为了生命
才被想出来的东西，可以被认为
是为了使用才被发明的。但是
所有其他的东西就不相同，
它们都是先被生成，然后
才向人们显露出它们本身的用途，——
在这类东西里面我们首先
注意到的是感官和四肢；

因此，再次地说明，你不能认为
这些东西能够是为了一定的
使用任务，才这样被创造出来。
同样地，这也不足为奇：
所有的生物的身体的本性
都找寻它们自己的食物。是的，
既然我已向你指出无数的物体
以无限多的方式从物身上流开去，
但是数目最多的必定是
那从动物身上流开的物体，——
因为它们不断地为运动所烦恼，
许多的原初物体通过汗液
从体内深处被挤到了体外，
许多物体从口中被呼出去，
当疲敝的动物喘气的时候；
这样，身体就变疏薄了，
它的整个本性就被削弱了，
痛苦就跟着来了，所以
食物就被采取来支持那摇摇

欲坠的身体，借食物的渗透
来再建设肢体的能力，并且使
那在全身和所有的管脉里面
到处张着大口的食欲得到满足。
而湿的东西也同样地扩散
而进入所有要求润湿的地区；
那许多堆积起来的热粒子，
那在我们腹中引起灼痛的东西，
液体在到达腹中时就加以驱散，
像对于火焰一样地加以熄灭，
以免那烤人的热再烧痛着身体。
就是这样，身上喘着气的焦渴
就被冲开，饥饿的痛苦就被解除。
现在，何以每当我们愿意的时候，
我们就能迈步向前走，
何以我们能够移动肢体到处跑，
是什么东西经常推动我们的
这个物质身体的巨大的重载，
我将告诉你，请你留心听我所说。

我说，首先是一个步行的肖像

进入了心灵并撞击了心灵，正如

前面所说的；接着，发生了意愿；[40]

因为没有一个人开始做一件事，

除非智力先看见了它所欲做的，

而它预先看的，必有一个肖像。

因此，当心灵已鼓动起自己

而使自己愿意迈步向前的时候，

它立刻就撞击灵魂的能力，

后者是散布在整个身体的

四肢和各个部位里面的——

而这是能够容易实行的，既然

灵魂与心灵是处在密切的结合中。

其次就轮到灵魂撞击身体，于是

整个身体就逐步被推动而向前移动：

这时候，身体的物质也变疏了，

而那无疑地经常是这样敏捷的空气

就到来了，并大量地渗进了那些

张开着的小孔，这样就被散布到

我们身体中所有的极小的地方。

这样，由于这分别起作用的两个原素，

身体就移动，像一只船借帆和风一样。

在这些事情上也不必惊奇

为什么这样细小的粒子

能转动这样巨大的一个物体，

转动我们的整个沉重的身躯；

因为风虽然成分精微而这样薄脆，

却能推动和驱使巨大的船身，

而一只手也能掌握这只大船，

不论它的速度是多大；并且

一个舵机就能把它转向任何方向[41]；

而许多极重的东西能够被搬动

和高高举起，用带绞辘和踏车的

一种机器，而所出的力却极微。

现在，睡眠如何在全身灌满一阵安息，

并且从胸中解除去心灵的忧虑，

我将用甜蜜而不是很多的诗句告诉你；

正如天鹅的少许歌声远远胜于

散布在南方天空云间的
那些鹳鸟的大片噪音。
我希望你用灵敏的耳朵
和明慧的心灵来倾听，——
以免你会否认我所说的东西，
否认它们的可能，或离开我而去，
心中蔑视着所说的这些真理，
而其实却是你自己错误，无力理解。
首先，睡眠的出现是由于:
灵魂的能力在全身中被分散，
一部分被驱逐出体外而离开，
一部分被向后挤迫而移居
到身体的深深的内部，——
这时候，我们的肢体
就松弛无力而昏昏欲睡。
因为无疑地是借着灵魂的工作，
在我们之中才有感觉存在着;
当睡眠阻止了它的存在的时候，
我们就必须认为是灵魂

已经受到了扰乱并被逐走，——
但不是全部被逐走，否则身体
就会浸沉在死的永恒的寒冷中。
真的，要是没有半点灵魂
留下来隐藏在肢体里面，
如像火隐埋在大堆灰烬中，
那么，从何处感觉还能突然
在肢体中再被点亮，正如火焰
重新从不可见的火中升起来那样?
这种奇异的状态是由什么引起的，
以及为什么灵魂能被扰乱，
身体能变倦慵，我将为你解答;
你切要注意别让我的言语
全都像倒进一阵空风里一样。
第一，身体的外面的部分，
既然是被周围的空气所接触，
必定就经常地受气流所撞打和攻击。
因此，几乎所有的生物都是
或者盖着一层皮，或者带着外壳，

者或带着硬结，或者带着外肤。

但这种空气还鞭挞生物的内部，

当它们吸入或呼出空气的时候。

因此，既然身体的内部和外部

都同样遭受了这样的鞭打，而且

对我们的打击又通过了那些小孔

甚至进达我们身体的基本部分和原素，

因此在我们的整个肢体里面

就逐渐发生了一种垮台的情况；

因为那时候身体和心灵的

始基的那些排列已受到捣乱。

结果，就发生了这样的情形：

一部分的灵魂被逐出体外，

一部分撤退到隐蔽的角落，

一部分分散全身各处而不能结合，

也不能从事互相作用的运动，

因为现在自然把交通的道路都堵断；

这样，当所有的运动全改变的时候，

感觉就撤退到深深的内部。而同时

既然好像没有什么能支持身体，

身体就变成无力，四肢就困倦，

手臂和眼皮就全都垂下来，

并且，当你躺卧着的时候，

连大腿和臀部也会松软而无力。

再者，常常饭后睡眠也跟踪而至，

因为食物能产生空气所产生的，

当它通过所有的管脉被分布全身的时候；

最酣沉的睡眠是吃饱或疲乏时的睡眠，

因为正是在那种时候，最多的原初物体

本身的排列被打乱，被艰巨的劳役所伤。

在这里同样地也有这么一些变化：

一部分灵魂被迫更深入内部，

并且它又更大量地被抛出体外，

更多地彼此被分开，分散得更远。

一个人全神贯注去从事的工作，

或者我们曾经为它费许多时间、

心灵曾更为集中在它上面的事物，

在睡眠中我们就时常好像也在经之营之，

律师觉得好像在法庭上发言和引用法令[42]，

司令官好像自己正在作战和置身战场，

水手们好像在和风暴作斗争，

而我们自己好像在创作这本书，

好像总是在探求宇宙的本性，

并且一经发现就用我国的文字

把它写下来。这样，一切事业

和一切技艺，在睡眠中一般地

好像都在嘲弄和控制人们的心灵。

而任何人如果连续地天天沉浸

在各种玩艺中作乐，丝毫不理会别事，

那么像常见到的那样，即使当他们已经

不再用自己的感官看到那些玩艺的时候，

他们仍然在心灵中敞开一些路径，

通过这些路径那些玩艺的肖像就能进来。

这样，在事后许多天中，那些肖像

就总是荡荡漾漾地出现在他们眼前，

以致甚至当醒着的时候他们也以为看见

舞女们在四周移动她们柔软的肢体，

以为自己用自己的两只耳朵听到了

竖琴清澈的声音和如诉的弦调，

并且看到同样那些人密密地坐在座位上，

以及舞台上那各种各样的光辉的景象，——

热心从事和追求享乐的影响就是这样大。

还有那些不单是人类而且是所有的动物

所经常从事的事务，也都有这样的影响。

你会看见壮健的马虽然已经躺卧着，

但在睡眠中却仍在流汗，仍在喘着气，

并且好像用尽气力在争夺锦标，

好像是现在栏木已开启，正准备跳出去。[43]

在温柔的睡眠中的猎人的猎犬，

却常常突然四肢前后踢动，大吠大叫，

并且用它们的鼻孔把空气嗅了又嗅，

好像它们已经真的找到了野兽的

带气味的足迹，正在跟踪追赶，

并且即使已经醒来，它们仍然

常常追逐着麋鹿的虚幻的肖像，

仿佛它们真看见麋鹿在前面奔逃，

直至它们把幻觉抛开，恢复清醒。

有时家养的那种摇尾乞怜的小狗

会突然急忙地抖一抖它们的身体，

并且从地面上跳起来，就好像

它们看到了陌生人的脸孔。

并且往往这种家畜越凶猛，

它在睡眠中就越会狂怒暴跳。

各种各样的鸟突然鼓翼飞开

在夜间把神灵丛林的和平破坏，

当它们在它们温柔的睡眠中梦见了

追来的鹰拥上来向它们挑战的时候。

再者，有伟大的动机，办伟大的事业的人的心灵，

在睡眠中同样也常会干着同样的事情。

国王们用突袭来夺取城市[44]；

战败被俘；在战场上进行战争；

发出一声狂叫，好像他们当场被谋杀[45]；

许多人拼命挣扎，痛苦地呻吟着，

使附近全充满了大声狂唤狂叫，

好像他们正在被豹子或凶猛的狮子

用巨口啮食。许多人在睡眠中谈出了
他们的大企图，因此就常常
构成了他们自己罪行的证明。
许多人遭遇死亡；许多人好像
全身从高高的山崖上坠落到山脚，
吓得几乎疯狂起来；醒来之后
还好像心灵慌乱，很难恢复神志，
由于曾那样地被身体的骚动所扰乱。
同样地，一个口渴的人会好像坐在河边
或可喜的水泉边，张开喉咙鲸吞虎饮，
几乎把流水都喝光。天真的儿童[46]
睡得香甜甜的时候，常常以为自己
是站在木桶或公共尿壶旁边，翻开衣服
就把全身滤出来的水哗啦啦地放出来，
把色泽鲜艳的巴比伦毛毡子完全弄湿。
此外，那些男子，当成熟的年龄
在他们的肢体中所产生的种子
现在首次进入了他们生命的
波涛汹涌的海峡里面的时候，

在他们的梦中他们就遇见了

从外面来的某人形体的肖像——

那些美貌和动人的艳色的使者，

这些形象就刺激了那现在已经

充满着精子的耸起的部位；

这样，仿佛全部动作已经如实举行，

他们就泻出一阵液体的凶猛的波涛，

而把他们自己的衣服弄污。如上所说

当成熟的年龄一壮大了我们的身体

那种种子就在我们之中被激动起来。

…………

因为不同的原因激动不同的东西，

只从人才有一种力量激动起人的种子。

这种种子一被迫从它的住处流出，

就遍四肢各部分从整个身体出来，

而汇合在我们躯体中的某些地方，

并立刻使人的生殖器官激动起来。

受刺激的部位涨满了那些种子，

于是就渴想把那些种子射向

疯狂的情欲所渴求的那个东西，

肉体就去找寻那个用爱欲

来刺痛心灵的对象。因为几乎

每个人都是向伤害处倒过去，

我们的血液的溅射正是向着

打击我们的东西所自来的那个地方。

如果敌人就在附近，血就会射中他。

这样，谁受了维娜丝的箭所射——

不管是一个姑娘样的少年射中他，

或者一个从自己的整个身体上

射出爱欲的女人射中他，受伤者

总是竭力倾向那把它伤害的东西，

而渴望和它紧贴在一起，向它体内

灌注那从他自己体内吸取出来的液体。

因为那无言的渴望预言着一种快感。

情欲（1050—1279）

这个欲望就是我们的维娜丝：

从这个就生出了一切的爱情的蛊惑[47]

从这个，啊，才第一次在人的心中

滴进了那种欢乐的露水，而它不久

又为冰冷的忧苦所代替。因为，

虽则你所爱者现在实在是在远处，

但是她的肖像却是在你近傍，

而那甜蜜的名字正在你耳中荡漾；

可是你最好还是避开那些肖像，

把养育你的爱情的东西赶走，

把你心灵转向别处，把那在你体内

收集了的精子射给不同的肉体，

也不要把全部心思集中于一个情人，

把精子保留给一个欢乐，因而给自己

收藏起忧愁和不可避免的痛苦。

因为痛苦由过度眷恋一个人而增加

因为，看，溃伤正是由于获得营养

而变得更厉害，而成为不治的宿疾，

疯狂的欲火一天一天地旺盛起来，

而灾难也就一天比一天地增重，——

除非你用一些新的打击来消灭最初的

爱情的创伤，当它们还新鲜的时候

就对它们施以治疗：到处去猎色

那无所不可到处游荡的维娜丝；

或者能把你心灵的骚动引导到别处。

避开爱情的人也并不就缺乏

维娜丝的果实[48]；他反而是会

获得那些没有后患的快乐。

维娜丝所给予的欢乐，

对于灵魂健康的人们，

比对于那些为爱情而神魂颠倒者，

实在会是更纯净。是的，

就是在紧紧搂抱着的时候，

情人们的热浪还是起落不定，

他们不能确定该在对方的什么地方

最先用自己的眼睛和双手来享受。

他们所找寻的，他们摸得那么紧，

把对方的身体都弄痛了，还常常

把他们的牙齿，迫紧对方的口唇，

他们嘴碰着嘴，使劲地狂吻，

正因为这种欢乐并不是纯净的；

底子里，有些针刺正在刺激一个人去伤害

那引起他那些疯狂的种子的东西，

不管它是什么。但是在如胶似漆的时候

维娜丝 [49] 用温柔的触抚使剧痛减轻，

这种爱抚的快乐的调剂止住了

情欲的啮咬。因为他们希望：

用那引起他们欲火的同一个肉体，

他们能够熄灭他们的情欲的烈焰。

但自然抗议说情形完全是反面。

因为这种情欲正是那唯一的东西，

这种东西我们所得到的越多，

我们胸中就燃烧着越猛烈的欲焰。

食物和饮料能被我们的肢体收进去，

并且既然它们能充满某些部位，

所以我们对于水和面包的欲望

很容易就得到满足。但是，

从人的脸庞和动人的艳色那里

没有什么能渗进我们来被我们享受，

除了那些薄薄的肖像，而这种肖像

相思病的希望常常把它抛散在风中[50]。

正如口渴的人在睡梦中找水喝，

而却没有获得半滴的水

来消除他体内的那种渴热，

他竭力追逐那些液体的肖像，

但白费精力：即使当他在河流中间

鲸吞虎饮的时候，也仍然感到口渴，——

同样地在爱情上面维娜丝也用肖像

愚弄情人们。他们既不能借着

用眼睛看所爱的肉体来满足自己的肉体[51]，

他们也不能用他们的手从柔软的腿臂

撕取什么东西，当它们无目的地

在她整个身体上摸来摸去的时候。

最后，当他们互相搂抱着

享受着青春年华的果实，

当现在他们的肉体甜蜜地预感到

即将到来的强烈的快乐，而爱情

即将在女体的田地播下种子的时候，

他们就贪馋地搂抱，口涎混着口涎，

彼此喘着气，牙齿压紧对方的口唇——

但是这一切都毫无用处，

既然他们不能从那里撕取什么东西，

也不能使自己全身都渗入对方的肉体——

因为有时他们使劲想做的好像就是这个；

他们如此饥饿地在爱的锁链中互相搂抱

同时他们的肢体在溶化着，

为强烈的快感所征服。最后

当那在体肌中所积集的欲火已耗尽，

在那狂暴的热浪中

就到来一个短暂的停顿——

但不久同样的疯狂就回来，

那原来的急暴又攫住他们，

他们又再一次找寻着渴望着

去获取那他们不知是什么的东西，

完全无能为力去找到

那征服这恶疾的手段。

在这样无目的的状态中，
他们就因那不可见的创伤而憔悴。
此外他们还浪费了他们的精力，
因过度用力而亏耗了身体；
还有，他们虚度自己的岁月，
看另一个人的眼色来生活；
他们疏忽了自己的职务，
他们的名誉摇动了，发臭了，
同时他们的财产则化为巴比伦的花毡；
柔软而精巧的西西翁[52]出产的鞋子
在她脚上发亮；并且可以向你保证
亮晶晶的大块绿宝石会被嵌在黄金上：
而富丽的紫色的束腰袍子一定会由于
经常穿着而变旧，并且吸饱了爱的香汗；
而祖先艰难挣得的那份财产则变成
发带和头饰，有时或者变成束腰的
宽袍子，亚里达或西奥斯的服装。
盛大的宴会，高级餐巾，珍馐美味，——
还有助兴的玩艺和无数的酒杯，

香露，花冠，彩环。但全都徒然，

因为从欢乐的喷泉中间涌出了

一些苦涩的水滴，它带来苦恼，

即使在花香鬓影中间；——也许是因为

心灵啮咬自己，现在悔恨地想起了

虚度的岁月和因荒淫而来的伤身败名：

或者因为她曾吐出半句狡谲的话，

他完全不懂得它是什么意思，

而它留在他焦灼的心中

像火焰一样狂野地活着；

或者因为他以为她过多地向四周

投射她的秋波，注视另一个男人，

并且在她的脸上看见了嘲笑的痕迹。

这些灾祸是顺利成功的爱情所有的，

在受挫折和无希望的爱情方面，

还有那种你闭起眼睛也能想象的

无数的灾祸；所以，最好你还是

像我上面所说那样，事先小心点，

提防不要被迷蛊。因为一个人

避免陷入爱情的罗网还较容易，
不像要再脱离它时那样困难——
当你一旦已被罗网所擒
而却想冲破爱神牢固的绳索的时候。
但即使当你已手足被紧缠，
陷身于其中的时候，你还是能够
从那种危险逃开，——除非实在是
你挡阻了自己的安全的道路，
并且先就没有看见那位被你
选中了的意中人的所有的缺点。
因为这正是许多人所常常做的，
当他们被情欲弄成有眼无珠的时候，
他们就把实际没有的优点归给她们。
因此我们看见在许多方面畸形丑陋的人，
却那样地为人所心爱，被估价极高；
人们彼此嘲笑，劝别人去恳求
维娜丝息怒，因为这些朋友
是一种低级的情欲的牺牲品，——
这些可怜的受骗者，很少看见，

自己的灾祸比任何人都更坏。

皮肤乌黑的女孩子是“蜜样的褐色”；

污秽而有臭味的，是“惺忪可喜”，

眼绿如猫的，那就是“巴拉斯[53]的肖像”；

肥胖而胸脯隆起的妇人则是好像

“哺育幼年酒神时的丝利斯[54]女神”；

塌鼻子的情人是“一个沙脱尔，

一个赛里拿斯[55]的姊妹”；

厚嘴唇的是“道地甘甜的吻”——

要把全部数完，得花你老半天。

但就算她的脸庞是你所希望那样动人，

就算她的身体放射出维娜丝的全部艳丽，

难道说此外就没有其他的人？

难道我们以前不是没有她也能过活？

难道她不是也做同样的事（瞒不过我们），

完全像一个丑女人所做的那样？

是的，她自己，这可怜的人，

也从自己身上发出那种难堪的气味，

就是她的女仆们也避开她，

去在她背后吃吃地偷笑。

而那享了闭门羹泪痕满面的情人，

却常常把鲜花和花环堆满她的门槛，

用茉沃剌娜香胶涂在她骄傲的门柱上，

这可怜的人还在门上留下了许多吻痕——

但是，如果他终于被允许进屋子，

那么只要偶尔有一丝气味

飘进那走近来的他的鼻子，

他就必定会竭力去找寻

一个适当的借口以便马上离开；

他那准备很久从心的深处吸取的

一篇怨诉，就会跑个干干净净；

他当场就会诅咒自己竟是那样痴愚，

因为他发觉自己曾经把任何一个凡人

所不能有的东西硬加在这位女士身上。

这一点我们的维娜丝们也全都知道，

因此她们就更辛勤地尽力把所有的

生活上在幕后进行的东西隐藏起来，

以免被那些她们想缚在裙带上的

男人们所瞧见——但是全都徒然，

因为无论如何你总能够在想象中

把一切都拉出来摆在光天化日之下，

并且搜寻出所有这些微笑[56]的原因；

而如果她是心地纯良的一个人，

那么，在你方面也就应该闭眼不看

这些东西，并且原谅人类的这些缺点。

也不要以为一个女人的叹息

都是出自假装的爱情，当这个女人

把自己的身体紧贴着男人的身体，

牢牢地拥抱着他，用湿润的嘴唇

狂吻着吮吸着他的嘴唇的时候；

因为她的动作常常也是情欲引起的，

而她在找寻共同的快感的时候

就挑动他去奔达爱情的终点。

要不是这样，雌性的禽畜野兽

牝羊牝马等等怎肯听从对方？

要不是它们自己的本性也在火热中

自己正强烈地燃烧着，所以乐于

接受骑在它们身上的对方的爱情?
你难道没有看见被共同的快乐
缚在一起的生物如何地
在它们共同的锁链中受着折磨?
多少次在街头渴想分开的两只狗,
用全身力量急切地向不同的方向挣扎,
这时它们却正被维娜丝坚固的锁链
牢牢扣住。它们绝不会这样做,
除非它们曾尝过那共同的快乐——
那种强烈到足以把它们投进罗网、
把它们索缚起来的快乐。由此可见
事实再次说明,正如我们所说的,
这里面存在着一种共同的快乐。
偶然地,在男女混精的时候,
如果女方的力量战胜男方的力量,
并一举而把对方的力量加以制服,
那么孩子有着较多的母亲的种子,
就会更像他们的母亲;正如较多的
父亲的种子就会使他们更像父亲。

但那些看来具有双亲的样子、
父母两方的特征相等地
混合在身上的孩子，他们则是
由父亲的物体和母亲的血所产生，——
因为共同的和谐的情欲
曾经把那些爱情的刺激
在他们体内激起的种子投在一起，
双方都不占上风也不被制服。
也有这样的情形：有时生出的子女
会像他们的祖父母，也常常会
把祖父母的祖先的形状带回来，
因为他们的父母在自己身体里面
常常保留着许多隐藏的原初物体
它们以许多方式混合在一起，
从该族的始祖开始，父亲传给儿子，
而后者本身就是一个父亲；
从这些始基维娜丝借不同的机缘
产生出各种样子，并且多样地带回来
祖先的相貌，以及声音和头发。

女孩子能够是出自父亲的种子，

正如从母亲的物质能作成男孩；

因为性别跟我们的面貌肢体一样

并非出自男的或女的单方面的种子：

因为每一个生命都是两方种子所构成；

而生出的孩子长得更像父母中哪一方，

那么他从该一方所得到的就是更多：

这一点，你能够觉察出来，

不论所生的孩子是女还是男。

也不是神圣的力量拒绝任何人

而不让他所播下的种子结出果实，

以致他永不能被可爱的孩子称为父亲，

而在不出子嗣的婚姻中度过他的生命，

像某些人所设想那样，这些人

愁眉苦脸用大量牲畜的血溅满圣坛，

奉献香火使高高的神坛充满气味，

祈求能用大量种子使自己的妻子怀孕——

徒然困恼神灵，骚扰那些神圣的地方。

因为这些人之所以没有子嗣，

有些是由于他们的精液太浓厚，

有些是由于他们的精液太稀薄。

因为太稀薄的精液既然不能够

牢固地黏贴在适当的地方上，

所以就立刻从它们流开来，

而一经被送回，就留产而撤退。

其次，既然有些人所射出的

是不适宜的过粗过浓厚的种子，

它就或者不能以足够长的射程跃进，

或者不能适当地进入适当的地方，

或者，虽然已经进入，那些种子

却只软弱地和女方的种子混合起来：

维娜丝的和谐在这方面有重要的关系；

有些女人从某些男人较之从其他男人

更容易受精而怀孕。有许多女人以前

结婚几次都不生子女，但是后来

却获得了能使她们生育的配偶，

使生活因可爱的孩子而丰富。

有些人的妻子虽然富于生殖力，

以前却不能为他们的家族添丁，
他们也常常能找到相合的配偶，
使他们能有孩子来支撑他们的老年。
为了使种子容易地和种子混合
而使女方怀孕，重要的事乃是：
浓厚的精子应该和稀薄的种子结合，
稀薄的精子应该和浓厚的种子结合。
生命是以什么食物来营养，
在这方面，也颇为重要：
因为有些食物能使我们体内的种子变浓，
另外一些食物则能使它们稀化和被消耗。
还有，那件愉快的乐事本身
是如何进行的——这也十分有关系。
因为一般都认为妻子们能更易怀孕，
如果所用的是野兽所用的那种方式，
如果按照四脚动物的习惯来进行，
因为用这种胸脯向下臂部高耸的姿势，
那么种子就能达到它们适当的地方。
妻子们也绝对不需要使劲扭动自己；

因为这样女方就阻碍并拒绝自己怀孕，

如果过度狂悦地来对待男人的情欲；

扭动她的腰和臀部，整个胸脯

像大海的浪涛那样起落不停——

她使犁沟偏离了犁头的笔直路径

使种子的喷射错过适当的地方。

娼妓为了自己的目的就惯于这样做，

——为了避免怀孕，避免卧床生育，

同时又可以使性交带给男人更多快乐，

看来这对于我们的妻子绝对无必要。

有时候也有这样的情形：

不是由于神恩或维娜丝的箭头，

一个相貌较差的女人会为人所爱；

因为有时她自己由于自己的举止，

由于她和善的态度和整洁的衣着，

会很容易使你习惯于和她一起生活——

此外，习惯能产生爱情，

正如一件东西反复被打击，

不管那打击是如何地微小，

终于也会被制服而投降。

难道你没有看见落在石头上的

水滴如何终于在石块上滴出窟窿？

---

[1] 这一段大抵与第一卷第921行以下数行相同。“派依尔伊底斯的仙境”即文艺女神们所居之地。

[2] “那些东西”，即上面所说的蛇皮等物。

[3] “数目少”，即肖像原子的数目，比蛇皮虫壳等的原子数目更少。

[4] 就是说，它们被从物的表面抛开来，正如肖像从镜子里反映出来一样。

[5] 此处所失去的恐有25行或50行，贝里以为那些失去的行句可能有如下的意思：“……它的气味就会久久贴在你的手指上，虽然你将绝不会看见任何东西：所以你能知道那些构成气味的始基的本性是如何精细……”

[6] 一种引起暴风雨的云块。

[7] 原文“quod iaculentur”（146）：这和上句是同义。“它们”指“物”，“它”指“外表”。也可能是说：既然外表自己总是准备着离开，所以物更能把它容易地抛开去。

[8] 按照伊壁鸠鲁的物理学，不受阻碍的原子的速度比较任何原子的复合体的速度为大，不管这些复合原子是多么小；因为后者受着内部振动的约制。同样的理由，那不受阻碍的原子所发出的冲击力也是最大的，因此它能够给任何它碰到的东西以更大的速度。肖像是由复合体内部的单个原子的冲击而被送出去的，因此那“小小的原因”能够给它以更大的速度。

[9] 根据鲁斯的意见，“可惊的”之后可能是“速度，从许多东西里面放射出来了”之类，以便和下面各句联起来。

[10] 原文“res ipsae”（258）按照伊壁鸠鲁的学说，“物本身”是不能被看见的；这里只是一个省略语，意思是指物的整个的肖像。

[11] 古罗马镜子当然是金属的。

[12] 此处贝里以为失去一行，大意如下：——

“为什么这个现象发生在那些被看见真是在门外的东西方面，又发生在……”。

[13] 即投射角等于反射角。这二行半——自上行“因为”起至下行“跳开”止——可能应该是放在这一节最后的地方，即后面跟着的十七行应移来这二行半之前。

[14] 指一种凹镜。

[15] “从镜子到镜子”，即从同一曲面的一部到另一部。

[16] 后面这个解释的大意是：对于一个平面镜子，肖像的整个外表是同时与镜子相遇的，并且照原样被打回，但对于一个曲面镜子，肖像的一部分会比其他部分先触到镜子，结果肖像就遭受一次翻转，打一个大转身。

诗人提出这两个解释，他自己并不断定哪一个是正确的。

[17] 这里诗人又回头谈平面镜。

[18] 这一句原来的位置是第435行，被Giusassani移来此处。在这一句之后，叙述了若干种视觉方面的幻觉，在所有的场合中，卢克莱修认为错误不在于感觉而在于心灵的推断。

[19] 对于怀疑论的抗议，以及对于感觉的可靠性的信心，乃是整个伊壁鸠鲁哲学（从而也就是卢克莱修的哲学）的基础。

[20] 概念必须是由一系列个别经验产生出来的。（第二卷，第744行）然则，从未用感官知觉过任何真实的东西的人，他又怎能够有真理的概念?

[21] 推理或"理性"是基于感觉的，因为它的任务就在于分别和联结感官所给予的印象。然则，如果感觉是错误的，那么推理就更会这样了：它就不能作为感性知觉的真实性的准则。德谟克利特也有著名的一段话谈到这一点。

[22] 即物的形状，它的各种表面、外貌、体积大小等。

[23] 原文是："sorsus odores nascuntur，sorsum sonitus."（494—495）Giussani 将"nascuntur"改读为"noscuntur"（被觉知），里奥纳德跟着他。贝里按原读译成：——

"气味是以一种方式产生的，声音是以另一方式产生的"。

[24] 以上两句原读是："scilicet expletis quoque ianua raditur oris"（532）。里奥纳德跟随Brieger和Giussani，认为此句之后有空缺，于是补上〔〕内那些字。贝里认为原读可保留。按原读，此句（中文两行）应译成：

"当喉咙被堵塞的时候，口腔的门户也就被摩擦"。

[25] 潘神（Pan）是希腊神话中森林、牧地、牛羊的神，他有人的头、胸和手臂，而他的脚却是山羊的；有时，他还被认为有山羊的角和耳朵。

[26] 原文是"ut omnehumanum genus est avidum nimis auricularum"（593—594）：人们对于这一句话的解释不同。贝里译成："因为整个人类都极贪爱得到别人听自己说话"；拉萨姆译成："因为人类到处都有贪馋的耳朵来听这种罗曼司"。

[27] "看见"（videre），是一般地使用来称一切的知觉；意思即"觉察"或"知觉到"。

[28] 味觉的问题较容易，因为它可以直接用"接触"来说明，不需要先假定原子的放射。

[29] 原文是"ut videamus"（633），可能应该解释为"为了使 我们看出为什么某些东西……"。贝里就是这样解释的。

[30] 黑里波是一种作泻剂的植物。

[31] 贝里以为此处不必假定有失行。

[32] 以下这一段原来的位置是第706—721行，即原是在它后面那一段之后，被Gussani移来此处。

[33] 这个奇怪事实，罗马的博物学家普林尼和希腊传记作家普罗塔克都曾谈及。

[34] 此处有双关的意义。一方面说平常公鸡的事情，一方面意指一个坏演员在生气的观众哗然喝倒彩时的情形。

[35] 心灵也是原子的集合体，像耳朵和眼睛一样，所以思想也和视觉听觉一样，是由心灵的原子受到"肖像"的骚动所致。

[36] 希拉是意大利和西西里岛之间的赛西那海峡中靠意大利一边的险礁的名称，在古典神话中被拟人化为女怪；薛尔比尔斯是守卫地狱之门的三个头的犬。

[37] 这一小段在贝里本中的位置是第818—822行，即应移到后面这一大段之后。

[38] 这里又是表达得不太明确的一段。但是，如果我们记得卢克莱修把思想看作一种"摹想"，则这一段的主要之点就会显得很简单容易理解。心灵之所以能想任何它所要的，这是因为在任何时候都有各种"肖像"为它而存在着，它只要把它自己的注意投到它们之一上面就成，这种行为，即是"投射作用"。（第二卷，第740行）

[39] 这里是卢克莱修反对自然目的论的观点。他不喜欢这个观点，因为它支持神有目的地创造世界的思想。他认为眼睛等不是为看而创造出来的，但形成之后，它却能看。

[40] 这一段宜与关于自由意志和它之起源于原子的偏离那几段一并读（第二卷，第216行以下）。

[41] 原文"Atque gubernaclum contorquet quolibet unum"（904），贝里译成："并且把一个舵机转到任何方向"；根据此行的结构，主词仍然是"手"，所以贝里是正确的；但报据论据所需，则似宜按大多数人的译法，译成正文中那样子。

[42] 原文是"et componere leges"，（966），贝里同意芒洛的解释，以为这是指"订立（商业）契约"，而不是"引用法令"。

[43] 原文是"aut quasi carceribus patefactis saepe quiete"（990）中最后两字是下一行最后两字的误写，应取消。括弧内的意思是贝里的猜测。

[44] 原文是"reges expugnant"（1013），鲁斯解释为："国王们作战胜利"。贝里以为"reges"是受词，主词是前两句中的"……心灵"，因此他译为："他们攻打国王"。

[45] 原文是"tollunt clamorem，quasi si iugulentur ibidem"（1014），贝奥纳德（鲁斯也然）跟随着鸠山尼以为最后两字之间没有"，"，贝里认为应该有，故他译成："……好像他们被谋杀了，其实他们动也未动过。"——即仍躺在原来的地方（ibidem）。

[46] 原文是"puri"（1026）是OQ的原读，被Lambinus改读为"pusi"（儿童）；贝里认为宜维持原读，他译为"有洁癖的人……"。

[47] 原文是"hinc autemst nomen amoris"（1058），里奥纳德和Creech一样，把"nomen"读为"numen"，故译成"蛊惑"（或魅力）。贝里、鲁斯和Lagrange等人认为应维持"nomen"的原文原义，即"名称"，

因为爱神的名称是“Cupido”，即上一节最后一行中的“欲望”那个字。这样，这一句就应译成：

“邱比得，我们的爱神的名称，就是起源于此”，

或者：“这就是我们所称为爱情的东西的起源”。

[48] “维娜丝的果实”Veneris fructu（1073）；此处指性交的快感。

[49] 原文“Venus”：此处维娜丝指实际的性交。

[50] 原文是“quae vento spes raptat saepe misella”（1096）：对此句中的“vento”，许多人的解释不一致。兹据贝里的解释译出。里奥纳德跟随着芒洛把“raptat”读为“raptast”。因此他译成：——

“〔这些徒然的肖像是〕一种常常为风所驱散的可怜的希望”。鲁斯按原读，但他的解释与贝里不同，他译成：

“相思病的希望常常在空虚的空气中来攫取这些肖像”。

[51] 原文“nec satiare queunt spectando corpora coram”（1102）：此外“corpora”是“satiare”和“spectando”两者的受词，但所指不同。

[52] 里奥纳德按原读“unguenta”，把此行译作“香胶和精巧的西西翁的鞋子”。原读“unguenta”恐有误，因为“香胶”似乎不能“发亮”。

[53] 巴拉斯，或巴拉斯·雅典娜，是希腊神话中司智慧的女神。

[54] 丝利斯，是司农业的女神。

[55] “沙脱尔”是希腊神话中半山羊半人的神，赛里拿斯是他们的领袖。

[56] 原文“atque omnis inguirere risus”（1189）：中“risus”也可能是“大笑”。不管是微笑或大笑，都是意味深长的。

第五卷

序诗（A）（1—54）

谁有这样壮阔的心胸来编一支歌，

配得上真理的庄严和这些发现？ [1]

谁那样善于使用语言而能够

对他的功绩作出适当的赞颂，

他，那留给了我们如此大量的

由自己的智力所找到的财富的人？——

没有人能够，我想，在凡人中间。

因为如果必须给他提出一个名称，

符合于现在已为我们所知的这些

真理的庄严，那么，他就是一个神，——

听我说，一个神，崇高的明米佑。

因为是他首先发现那个生命的原则，

它现在被称为智慧；借他的技巧

他把生命从那样汹涌的波涛中，

从那样巨大的黑暗中，驾驶到

如此清朗而风平浪静的港口里来停泊。

试拿古代他人那些神圣的发现来比较:

传说丝里丝 [2] 为人类创立谷物的种植,

而巴克斯 [3] 则教人用葡萄浆来制酒,

但没有这些东西人们仍然能够活着,

据说现在有些民族就是这样过生活。

但如果没有一个清净的心胸,

人的幸福的生活就将不可能。

因此那个人就更应该算是一个神,

这个人所给予的生命的甜蜜的慰藉,

被远远地传布于各个盛大的民族国家,

现在还带给人的心灵以抚慰:

但如果你以为赫克里斯 [4] 的伟绩远胜这个,

那你就是更远地离开了真理。

因为尼米亚的狮子的张开着的巨口

或者那只在亚加地亚耸起刺毛的野猪,

现在能够给我们什么伤害? 或者

克里地的牡牛? 或者那用许多毒蛇

围住自己的九头怪物、勒尔拿的祸根?

或者那个有三个胸膛的妖精、

那个三个身体的格里安……?

…………

那栖住在斯地姆弗里沼地的

怪鸟又怎能伤害我们？或者

色雷斯的大厄米底斯的那些

从鼻孔中喷出烈焰的烈马，

在比斯顿和依斯马尔一带又怎能害我们?

而那个可怕而凶猛的注视者，

赫斯匹里地斯的闪亮的金苹果的守卫，

那条用它巨大的身躯围住树干的蛇，

请问它又怎能够伤害到我们，

即使它仍在大西洋那荒凉的海边，

在那我们之中既无一人会走近去

而连本地人也不敢去尝试的地方?

以及所有其他那些被杀死了的怪物，

即使它们还活着，还未被征服，

又能给我们什么危害？丝毫不能，

因为即使是现在，饱满的大地上

也麕集着许许多多的野兽，

充满着令人发指的恐怖的东西，

遍布在树林里、大山间和森林深处——
在我们一般地能够避免走近的地方。
但除非心胸被净化，那么什么样的
冲突和危险不会进入我们生命中，
不管我们怎样想避免！？那时候该会有
如何巨大的厉害的由欲望引起的忧愁，
撕割着那受苦的人！会有如何大的恐惧！
还有：骄傲、贪馋、轻薄放肆这些东西
会带来如何巨大的灾害！并且，看，
还有那淫荡无度和各种各样的懒惰！
因此，谁把这一切加以制服，
把它们从心灵中赶出去，
并且所用的是语言而不是武器，
这样的人难道还不应该
把他置于神灵之列而加以崇敬？——
特别是关于不朽的神灵本身，
他又曾作出许多天才的宣告，
并在他的宣告中揭露出宇宙的本性。

序诗（B）（55—234）

现在我循着他的足迹

一步一步地跟踪着他的论证，

并且在我的所说的话中来指出

万物所借以形成的那个条约，

它们如何必须继续受它的统治，

也永不能有力量去取消

那永恒的[5]不可废除的法令，——

我们曾发现在有死的东西里面，

心灵特别是一种自然产物，

它是带着被诞生的躯体存在着的，

并且它是不能完整无伤地

经历亿万年而永远存在的；

只不过在睡眠中有那些肖像出现，

它们愚弄我们的智力，使我们

好像看见那已为生命所遗弃的人。

我们曾说了这么多；我的计划

现在按次序已把我带到这一点：

在这里我必须来说出宇宙如何也是

由在时间中诞生的有死躯体所构成，

以及以什么方式那堆结集了的物质

把自己作成为大地和天空，
海洋和星辰，太阳和月亮。
然后，说明什么样的生物
曾从大地各处产生出来，
以及什么生物根本就未曾诞生；
以及人类如何开始赋给物以名称，
在人与人之间使用那不同的话语；
以及对于神灵的敬畏如何潜进人们胸中，
它如何在一切国度中圣化了这些东西：
寺院、神坛、丛林、湖池和神像。
我也将揭露出是用什么力量
自然这位舵手指导着太阳的运转，
以及月亮的那些旅行，以免我们
会以为它们乃是出于它们的自由意志
而一年一年地在它们的轨道上绕行，
调节着它们的运动来增加我们的收成，
来使生物繁殖；或者，以免我们
以为它们是按照神灵的计划而运转。
因为有些人虽然已经很好地认识到
神灵是过着一种无忧无虑的生活，

但只要这其间他们奇怪着一切事物
是如何发生和存在，——特别是关于
在上面天空中所见的那些现象——
他们就又被抛回到古老的宗教里面，
而再次接受那些严酷的主宰，——
把他们认为是全能；可怜的人，
竟然不认识什么能存在，什么不能够，
以及每样东西的能力是如何被限定，
以及它那深植在时间里面的界碑。
此外，为了不再用许纳来耽误你，
首先请看一看海洋、陆地和天空，
看它们这个三重的自然，明米佑，
它们的三个身躯，三个这样不同的形貌，
这样三个结构，只需一天就能够
使它们全部毁灭。那个时候，这个
经历了亿万年的世界的大块和形体，
必将爆烈粉碎。我并非不知道
这个事实必定会如何新奇地
使人惊谔地触动人们的心灵，
这种将要到来的天空和大地的毁灭；

以及我如何难于用语言来证明这一点，

正如常常地当你向人的耳朵提出

某些前所未闻的事物，而又不能

把它拿来置在他的眼前给他看

或者把它交到他手中的时候一样；

信仰的大道是以这样的方式

最直接地伸进人心和智力的地区的。

但是，无论如何我将说出来。

也许事实本身会迫人相信我这些话，

也许你会在一个短时间之内看到

大地的震动猛烈地使所有的一切

都爆烈粉碎——这件事但愿她，啊，

运命这位舵手，领驶我们远远地避开！

但愿是推理而不是那事实的本身[6]

来劝我们相信万物能够全部被颠覆，

带着可怕的爆裂巨响而沉埋陨落！

但在我开始就这问题泄露天机[7]之前，

（它比女巫从亚波罗的三脚坛和桂冠

那里所说出的神谕更为神圣更有根据），

我将先用我的博学的言辞

来向你展开许多的安慰，

以免你也许会因为仍受着宗教的支配

而以为陆地和太阳、天空和海洋、

群星和月亮既然具有神圣的形体，

就必定都会永远地存在下去——

并且因此以为正像那些巨人一样，

那些用他们的推理动摇世界的墙垒、

并且企图熄灭天空那辉煌的太阳、

用凡人的语言来毁谤不朽的东西者，

必定全都应该为他们巨大的罪行

而忍受惩罚；虽然其实这些东西恰正是

如此谈不上有什么神圣的性质，

看来如此配不上跻身于神灵之列，

以致反而可以认为它们乃是

那些缺乏生命的动作、缺乏

生命的感觉的东西的好例子。

因为显然绝不能以为智力和心灵

能够在任何物体里面存在着，

正如在天空中不能存在一株树，

在海里不能有云霞，在田野里

不能有活鱼，在木材里不能有血液，
在石头里面不能有浆汁：每样东西
能存在和生长的地方都有一定的安排。
可见心灵的本性不能没有身体
而单独出生，也不能远离血肉而存在。
但就算是可能的，那么，那时候
这个心灵的力量恐怕也更会是
存在于头部、两臂或足跟里面，
并且不论在哪一个部位，依然还是
留在同一个人里面，在同一容器中。
但既然就是在我们这个躯体内，
灵魂和心灵能够存在和生长的地方
也都有一定，并且看来已安排不变，
所以我们更必须否认它们能够
在身体和能呼吸的形体之外存在，
在腐烂的土块里，在太阳的火焰里，
在水里，或者在以太的天空中。
因此它们绝对不能赋有神灵的感觉，
既然它们甚至未曾拥有生物的感觉力。
同样地你永不能以为神灵的圣地

能够存在于这个世界的任何地区，

事实上神灵的本性是这样地精细，

远非我们这些感官所能知觉，

以致几不能为心灵的智力[8]所看见。

并且既然他们总躲开我们的手的

接触和打击，他们便也不能接触到

任何可被我们接触的东西。因为

凡本身不能被接触的也永不能接触他物。

因此他们的驻地也必不同于我们的驻地，

既然它们像他们的身体一样地精细；——

这一点以后我将详细地向你证明。[9]

再者，若说他们乃是为了人类

才愿意准备好这个世界的庄严美丽，

以及因此我们应该去赞美

那值得赞美的神灵的作品；

若说那是亵渎神灵，如果人们用暴力

去从根本动摇神的古老智慧替人类

建立起来作为永恒的居停的东西；

若说那是犯罪，如果用语言的攻击

把所有的这一切都整个地加以颠覆，——

臆想出这些和类似的其他想法，
这，明米佑，实在是愚蠢的事情。
我们的感谢究竟能够把什么利益
加在那些不朽者和幸福的享受者身上，
以致他们愿为我们而尝试干些事情?
什么新的东西能够在这样长时间之后
来引动到此为止一直安宁度日的他们，
使他们愿望改变过去的生活?
因为显然是那为旧的东西所苦的人
才乐于有新的东西；但是一个过去
在幸福的岁月中未曾遇到忧患的人，
有什么能够在这样一个人心中引起
新的尝试的热望？或者，对于我们
又有什么害处，如果我们从未生出来?
难道我们的生命是浸没在黑暗和灾难中
直至我们看见创造的第一天破晓到来?
谁曾生出来，并且又有动人的
欢乐留住他，才必定愿意留在人间；
但谁还没有尝过生命的爱情，
未曾加入到生者的队伍里面，

如果他从未被诞生对他又有什么损害?

再者，是什么最先在神灵心中 [10]

种下了用来创造世界的模型，

以及人的样子的原型概念，

使得他们知道并能在心灵中看见

他们愿意创造的究竟是什么?

或者，神们如何认识始基的能力，

认识始基由于彼此地位的变动

所能产生的是什么，如果自然本身

还未曾先作出创造万物的例子?

因为极多的事物始基以极多的方式

从无限久以前就为冲击所骚扰，

并借自己的重量而在运动，

它们曾这样一直地飞动着，

并且以一切可能的方式相遇逢，

并且尝试了那些它们由于互相结合

而能够创造出来的所有的各种东西，

所以，无怪乎它们到了现在

已经达到了这样的各式配合，

已经进入了这样的各种运动，

这个世界就是借这些结合和运动

而生成和存在，并永远重新获得补充。

但即使我从未认识什么是事物的始基，

根据天的行为和别的许多事实

我也敢于来断定这一点：

万物绝不是神力为我们而创造的——

它是如此充满着巨大的缺点。

首先，试看那些被辽广的

天空所覆盖的一切地域：

其中很大的一部分[11]是由山岭

和充满野兽的森林所占去；

危崖无人烟的沼池大片的荒海

（它们把陆地与陆地远远隔开）

简直就把它占去；而且还有

灼热和经常降落的严寒把几乎

三分之二的地区从人类手中抢去。

即连所留下的那可耕之地，

自然的力量也会叫荆棘布满，

如果不是人类用力加以抗拒，——

人类久已惯于为了生活而去

呻吟流汗地使用那鹤嘴锄，

去用力推动犁头把土地犁开。

…………

若不是我们用犁头翻起肥沃的泥土，

并且弄松土壤来催促它们生长，

〔谷物〕自己就不能主动地长出来

而茁壮地进到自由明亮的空中。

即使如此，有时，当借艰苦的劳力

而获得的东西现在已长大出叶子，

现在已经全部开花，也还或者会有

天上那过分炎热的太阳来把它们烤焦，

或者骤雨或凛冽的严霜来把它们毁坏，

或者狂暴卷旋的大风来把它们磨折摧残。

此外，为什么自然要在陆上海中

养育各种各式可怕的野兽，

那些人类的敌人？为什么四季会带来

许多的灾害？为什么到处出现着

不合时的死亡？还有，一个婴孩

像一个被残酷的浪头抛到岸上的水手一样，

赤裸裸地躺在地上，不会说话，

缺乏生命的一切需要，当自然

带着生育的痛苦最初把他

从母亲的子宫抛上光之岸

而他则用可怜的哭声

充满整个屋子的时候——

对于一个生命中正有这样多灾难

在等候着他的人，这也不足奇怪。

但牛羊家畜和一切野兽都生长了，

也不需要那些无意义的孩子话，

对它们任何一个说话时也不必用保姆的

那种简单无谓的话儿；它们也并不

需要各种衣服来适应变化的天气；

最后它们也不需要武器或高大的堡垒

来保卫自己的东西[12]——因为大地本身

和自然，世界的匠师，已经充分地

为它们全体带来了一切需要的东西。

世界不是永恒的（235—415）

首先，既然土的身躯和水，[13]

空气的微风和火的热气，

构成这个世界的这四种原素，

全都具有着有生有死的躯体，

所以应该认为整个世界的本身

也能够毁灭。因为无疑地所有那些

其部分和肢体我们发现是在时间中

诞生出来并具有死的形状的东西，

这些东西本身我们看见毫无例外地

也是在时间中诞生出来准备死去的。

因此当我们看见世界的伟大的肢体

和部分都被消耗又再生出来的时候，

我们就知道头上的天空和脚下的大地

也是在太古的时候一度诞生出来的，

而将来也必在一定的时候遭到毁灭。

为了使你不要在这些问题上面

以为我是用狡计夺取了这个论点，[14]

来帮助我自己的幻想，——因为我

认为土和火实在是不免于死的东西，

又不怀疑水和空气两者也会死亡，

并且肯定它们能再产生并增大；——

首先，请看某些部分的土地

不断地被剧烈的阳光所烤干，

并且受到许多的脚步所践踏，

就放出粉末样的雾气和云样的飞尘，

这些东西都被猛烈的风在空气中吹散。

大地的另一部分泥土

则被大雨召唤去补充洪水；

而河流则把两岸啮食挖掉。

此外，任何取出它自己的一部分

来养育和增大〔别的东西〕的东西，

.... [15]

都被归还；而既然毫无疑问

大地这万物的母亲被认为

同样也是万物的共同坟墓，

所以你能看见她有所减少，

然后又由新的生长而增大。

此外，大海和河流和水泉

永远因新增的水而显出满满，

以及流水长期地不断涌出来，

这一点并不需要语言来证明——

到处的大量的水的巨流本身

就宣称了这个。但任何首先

流上来的水总是不断被带走，[16]

所以结果总的说起来就不会

有过多的水；这部分地是因为

那猛烈地扫过水面的大风，

和那用光线使水解体的太阳，

减少了水量；部分地是因为

水又在地下到处被扩散。

海的盐分被沪开了，于是

液体的物质又渗回陆地，

而在河流的源头再聚集起来，

从那里它又带着新鲜的水流

流过陆地各处，沿河床而下，

这些河床以前已经被凿好，

并曾带走这些捷足的水流。

现在，来谈谈空气：它的全部

无时无刻不在遭受着无数的改变。

因为任何从物流出来的东西，

永远是全部被带进了

空气的巨大的海洋；

如果不是空气反过来

又把物质归还给各物，

这样来补充那流散着的它们，

那么所有的东西到现在就应该

已经都解体而变成为空气；

可见空气从来未停止过从物身上

产生出来，又回归于物，因为

万物都是处于不断的流变之中。

同样地，那个丰富的亮光的源泉，

天上的太阳，它不断地使天空

溢满着常新的光辉之流，

立刻用新的光供养光亮的地方，

因为任何最先流开来的光辉都消失了，

不论它是落在什么地方；

这一点你可以从这些例子看到：

每当云块从太阳底下经过，

仿佛把太阳的光线切成两截的时候，

下半截的光线立刻就全部消失，

巨块的云所飘过的地方，

地面上就被遮得暗淡无光，——

所以，可以看出：物永远

需要新的光辉和照明的补充，

而所有最先放射出去的光辉

都一一消失。也别无他法

能够叫物在阳光中被人瞧见，

除非光的源泉永远在供给新的光。

真的，大地上夜间的灯火，

那些悬挂的小灯和火把，

带着跃动的光在发亮，充满着黑烟，

也是以同样的方式匆急而迅速地

借着火焰的帮助 [17] 来供给新的光；

它们全迅速地颤动着它们的火焰，——

这样迅速，使光线不致好像被切断，

使它片刻没有离开它所照亮的地方。

它的消灭如此迅速地被那从它所有的火

迅速地产生出来的火焰所掩盖。

所以我们必须认为日月和星辰

是用永远新产生的光辉来射出光辉。

而任何最先产生的火焰总是一一死去，——

否则你也许会以为它们每一个

都带着不可损害的力量永存着。

再者，难道你未曾看见

石头如何也为时间所征服?

未曾看见高大的塔如何成废墟，

石块如何圮毁? 神殿和神像

如何破坏倾败? 未曾看见

神灵的威力并不能推进

命运的终点，或抗拒自然的命令?

再者，难道我们没有看见

那些英雄碑现在已经圮毁，

好像现在轮到它们也来询问我们

是否不相信它们也随年月而衰老?

难道我们没有看见崩裂开来的雪花岩

突然从高高的山上滚下来，因为

它们不能够忍受和支持一段有限时间的

巨大的力量? ——它们绝不会这样

突然裂开崩坠，如果从无限的远古以来

它们曾经挫败了时间的一切攻击，

而自身毫无损伤。现在请看看

这个从四面八方，从我们头上

把整个大地拥抱在它怀里的东西:

如果它像某些人所说的那样

是从它自己产生出万物,

并且当它们毁灭的时候

它就把它们取回给自己,

那么,它就必定完全地是

有生有死的物体所构成;

因为凡取自身以养育他物

而使其增长者,本身必减少,

而后又获得补充,当它

把那东西接收回来的时候。

此外,如果说天地并非诞生出来的,

并且它们从来就是永远存在着,

那么,何以早于忒拜之战,早于

特洛依的末日,就没有其他的诗人

也歌唱过其他伟大的事件?许多的

英雄们的事迹常常埋没在哪里?

为什么那些事迹不再活着,

铭刻在光荣的永恒的碑石中?

事实上,我想,是因为世界还年轻,

我们这个世界乃是新近的产物，[18]
是在不久以前才获得它自己的开端。
因此，就是在现在，还有某些技艺
仍在改进和发展；现在造船方面
有许多新的设计正在被增加进去。
并且还只是不久以前，音乐家们
才创造了和谐的歌声和曲调；最后，
这万物的本性，这种哲学，[19]
也是不久以前才被揭露出来，
而我自己只是现在才被人发现
是第一个能够用祖国的语言
首先把它说出来的人[20]。但是，
如果你以为在这以前已经有
完全同样的一切东西存在过，
不过人类的世代曾为酷热所消灭，
或者他们的都城曾经陷落
在一次可怕的世界的震动中，
或者连绵的大雨之后凶暴的河流
曾经溢流而汜滥了整个大地各处，
并把城镇吞没，——那么，你就会

为你自己的论据所击败而更应该承认：

必定将有天地的全部毁灭。

因为既然事物曾经受过

这样大的灾害和危险所袭击，

那么只要一个更严重的原因

来攻击它们，它们就准会

广泛地全部遭殃而彻底崩溃。

也没有别的推理更能够来证明

我们是有死的，除了这个事实：

所有我们都轮流患同样的病，——

自然已经从人间清除出去者

在过去所曾患过的那些疾病。

此外，凡永恒地存在的东西当然

必须或是因为它能击退一切打击，

由于它是坚实的物体所构成的，

并且不容许任何东西走进来，

以便从它内部解散它紧结的成分，

正像那些物质实体那么样，

它们的本性我们前面已经阐明；

或是因为它能够在时间中经久支持，

由于它们像虚空一样不会受到打击；

虚空是不能触到的存在，

它不受任何打击所打击；

否则就是因为周围再没有什么地方

可以让东西进入其中而解体消灭，——

正如宇宙的总体是永恒的，

由于在它之外没有别的空间，

使事物能够向那里飞散，

或者有什么能打击它们的物体

用强力的打击把它们加以解散。

但是，正如我已经指出那样，

这个世界并不是坚实的物体，

因为在物里全都混杂着空隙；

世界也不是像虚空那样；此外

也并非没有那样的东西，它们

也许会从无限中涌出来并且能够

用狂暴的旋风使这万物世界[21]陷落，

或者给它们带来其他危险的灾害；

并且，在它外面也并非没有

无限的空间和无底的深渊在等候着，

世界的墙垒能够在其中粉骨碎身。

也不缺乏别种能捣击它们

使它们全部消灭的力量。

可见对于天空和太阳，

对于大地和海洋，

毁灭之门并非关闭而是敞开着，

是向它们张着一个可怕的阔口。

因此再一次你必须承认这些东西

乃是在一定时间中诞生出来的，

因为凡是具有死的躯体的东西，

一定不会有能力抵抗无数年代中的

时间的暴力，从无限的过去直到现在。

再者，既然世界那些最有力的成员，

在一种完全不是神圣的战争中激动着，[22]

进行着如此凶残的互相厮杀，

难道你看不出它们的长期战争

也许会有终于停止之日？那时候

或者是天上的太阳和一切的热

已经把所有的水吹干而获得胜利，——

它们总在企图这个，但还未达目的；

因为河流带来了如此大量的水，

并且威胁着要溢出河岸，并且

用那从大海的不可测量的深渊

流出来的洪水来淹没一切的东西。

但也徒然——因为那扫过海面的风

和用自己的光线使水解体的天上的太阳

降低了海的水量，并且相信

它们有能力把所有的水弄干，

在水能达到所企图的目的之前。

它们就是这样彼此势均力敌地

永远在进行着一场巨大的战争，——

虽然在其中火曾一度占得了上风，

也曾经——据传说——是水成为了

陆地的主宰者。因为火曾战胜，

曾用火舌吞没和烧光了许多东西，

当太阳的那些难驯的烈马

带着费厄顿[23]离开了他天上的轨道，

冲下整个天空而奔过所有陆地的时候。

但是万能的天父在盛怒之下

当时就以突然的雷霆之一击

把野心勃勃的费厄顿从马车上[24]
击落向地面。而太阳，他的父亲
就在空中把他截住，并用手接住
那永远发光的世界的悬灯[25]，
把乱作一团的马匹赶在一起，
把还在颤动着的它们缚上了轭，
然后重新驱策它们走上原来的道路，
恢复了宇宙的秩序，——如此云云，
是从希腊古代诗人的诗歌中听到的——
一个远远离开真理的故事，我想。
因为火能够获胜，只当从无限里面
有比通常更大的一群火物质的粒子
产生出来的时候，之后它的威力就衰败，
又多少减退了，要不然就会终于
把世界在炎热的气氛中烤碎。
并且，从前水也曾一度开始胜利，
如所传说，当时它用洪涛
淹没了人类的许多城镇[26]；之后，
当那曾从无限的空间涌出来的
所有的水的物质力量好像

多少已掉转锋头而退落的时候，

暴雨停止了，河流也减少了力量。

世界的形成和一些天文学的问题（416—768）

那太古的物质的结集以什么方式

形成天地和深不可测的海岸，

形成太阳和月亮的运行轨道，

我将逐一来说明。因为，实在说，

事物的始基既不是按计谋而建立自己，

不是由于什么心灵的聪明作为

而各各落在它自己适当的地位上；

它们也不是订立契约规定各应如何运动；

而是因为许多的事物的始基，

每种各式，自无限的远古以来

就被撞击所骚扰，并且由于自己的重量

而运动着，经常不断地被带动飘荡，

以一切的方式互相遇集在一起，

并且尝试过由于它们的互相结合

而能够创造出来每一样东西；

正就是由于这样，所以，既然它们

在亿万年的长时间里面远远地

广泛地分布开着，同时尝试着

各种各样的结合和各种各样的运动，

终于其中某些始基彼此相遇了，[27]

这些始基当突然被抛掷在一起的时候，

常常形成了巨大事物的开端，

天地海洋和生物的种族的开端。

那时，当情形是这样的时候，

什么地方都不能看见太阳的圆轮

带着它的丰富的光芒在高空飞翔，

也没有这个伟大世界的那些星辰，

没有海洋，天空，甚至没有大地和空气，

也没有任何像我们现在这样的东西

能够被看见——只有一种新的风暴[28]，

一大群由各种各样的事物的始基

混合而成的极度紊乱无章的东西，

它们的敌对的不和产生了冲突，

使得间隙、路径、纠合、重量、

撞击、遇集、运动都格格不入，

因为，由于它们形式不同形状各异，

它们就不能全都那样继续结合下去，[29]

也不能互相交换和谐的运动。

但是，从那里有些部分开始飞开去，

于是相同的东西和相同的东西结合起来，

初步地塑造了一个世界的雏形，

划分出它的成员，安置了

那些巨大的部分——就是说

使高高的天从陆地分开，

使海洋带着独立的水展露着，

而天上那些纯粹的分开的火[30]

也同样地独立凝成起来。

是的，所有的土粒子，由于

它们是既沉重又相互纠缠着，

就首先集中在中心的地方，

并且占住了最下边的位置；

而它们越是互相纠缠在一块，

它们就越从它们的集团中

把另外那些粒子排挤出去，

这些粒子形成大海，群星和太阳，

月亮和伟大的世界的墙垒，——

因为这些东西的种子是更为圆滑，

并且它们的原素比土原素更细小。

这样，那充满着火的以太，

就首先从土的部分[31]离开去，

通过它那些疏开的小孔，

高高升上去，并且轻轻地

把大量的火和自己一起带走；

情形颇像我们所常常看见的：

当灿烂的太阳的黎明的光辉

初次在缀满雾珠的草丛上

开始金红色地闪亮着的时候，

宁静的湖和终年不竭的河流就吐出

一阵烟雾，大地自己有时也冒起烟。

当所有这些烟雾都已经

被带到上面聚在一起的时候，

云块就用现在已经凝成的躯体

在天穹下面织成一个遮篷，

同样地那轻而易于扩散的以太，

也把已凝成了的躯体向各方展开，

四面八方把自己弯曲成一个圆顶，

并且远远地向各方各面展开去，

这样把其他一切都贪馋地围抱起来。

接着太阳和月亮就诞生出来，

它们的球体运转在以太

和大地两者之间的空气里面，——

因为天地双方都不接受它们，

由于它们太轻而不能下沉停定，

但又太重而不能在最高处飘行；

它们却是这样地处于两者之间，

永远用自己活着的身体[32]绕圈子运转，

并且永远作为广大宇宙的部分而存在，

情形正像我们身上有些肢官

是静止的，而其他的则运动着。

之后，当这些东西都离开之后，

在现在展开着广阔的蔚蓝海洋的

那一片地方，当时大地就突然陷落，

并且向那些地方注进了它那

汹涌的咸水；一天又一天地，

以太的浪潮和太阳的光线

越是由于不断轰击大地的外壳

而从各方面把大地压缩成一团，

（以致它因为受到这样的打击

而完全紧缩聚集在它的中心四周），

那从它的躯体挤出来的咸汗，

从它的身体渗出来后，就越加

壮大了海洋和有浪的地方，

并且越来就有越多的那种热

和空气的分子逃开了大地，

开始向上面高高飞去，并且

由于凝聚而在远离大地的地方

形成那高高的发亮的天穹。

平原开始低沉，而高高的山岳

就越发耸拔起来；因为岩石

不能下沉，而地面的所有部分

也不可能低落到同一的水平。

这样，大地由于它的重量

和那现在已凝成的身躯而稳定了，

而世界的所有的沉重的泥浆

就都像渣滓一样集拢起来停定在底部，

然后是海洋，然后是空气，

然后是那充满火的以太自己，

它们纯粹的流动的躯体就一一被留下，

并且每一种都比它下面的那一种更轻；

而以太由于是最轻最有流动性，

就飘浮在空气的风的地带之上，

也不把它的清澈的躯体

和咆哮的空气的风混杂在一起。

它把它下面所有那些地域

都留给狂暴的旋风去播弄，

把它们全留在不测的风暴中去受困，

同时它自己则以一种不变的运动

带着它那些火平稳地滑动着。

因为，以太能够这样安稳地流去，

带着一种不变的动能，关于这一点，

滂吐斯[33]可以作证——那个永远保持着

不变的潮流并按一定的节奏流动的海。

大地之所以能够安定地停留在

世界的中心地区，必需是因为

它的重量逐渐消失，逐渐减轻，[34]

并且在它下部有着另一种实质，

从最初时候开始就和它联结在一起，

并与它生根和生活于其中的辽广的

宇宙的空气的那些领域紧密结合着。

因为这个缘故，大地不是一个重负，

也不是重重地压它下面的空气上；

正如对于一个人，他的肢官

是完全没有重量的，——头对于颈项

并不是一个重负；我们也不感到

全身的重量都集中在双足上面。

但来自外面加在我们身上的重量

都使我们难堪，虽然它们常常轻得多。

因为每一样东西所能做的是什么，

这一点很关重要。由于这样，

大地并不是突然被带来的外物，

不是从别处抛掷到相异的空气上；

而是在世界初创时就和它[35]一起被孕育，

它是世界的一个一定的部分，

正如我们的肢官之于我们一样。

此外，每当突然受到巨雷所震动的时候，

大地就以它的运动使它上面的

所有的东西[36]也震动——这件事

它会绝对办不到，如果大地不是

跟世界的空气区域、跟天紧连着；

事实上它们是由共同的根而连在一起，

从它们最初存在的时候就紧紧地

彼此结成一体。难道你没有看见：

灵魂这种极其精微的能力却能够

支持我们的身体，尽管身体这么重，——

实在说，正是因为它们是那么紧紧地

互相结合着？此外，试问什么力量

能够把身体举起在一种敏捷的跳跃中，

如果不是那指挥着肢体的灵魂的能力？[37]

现在难道还看不出：一种精细的自然，

当它和沉重的躯体结合着的时候，

会是怎样地有力，——如像空气与大地、

心灵的能力与我们结合着的时候？

现在，让我们来歌唱什么使星辰运动。[38]

第一，如果巨大的天球是转动着的，

那么我们就必须说有某种空气

在两端紧紧压迫着天轴的两极[39]。

并且从外面把它们执住，

在两头把它们关闭起来；

然后上面又有另一种空气

横过天球的顶端流动着，

它流动的方向正是永恒世界的

闪亮的星辰转动时所采取的方向。

或者是另一种空气在下面流过去，

从下面沿相反的方向 [40] 使天球

向上转动着——正如我们看见

河流转动着带斗勺的水车那样。

也可能是整个的天停住不动，

而光亮的星辰却在运动着，

而这或者是因为有疾速的

以太的潮流被天关闭在内部， [41]

为了找寻一个出路而旋转着，

因此就使那些火球在天空的

夜的地区各处转动 [42]；或者是因为

从外面有某种空气流进来，

而使那些被驱动的火团绕行转动；

或者，还可以是它们本身能够爬行，

前往它们的食物招请它们前去的地方，

历遍整个的天到处觅食

来饲养它们烈焰熊熊的身体，

但在这几个原因里面究竟哪一个

是属于我们这 世界的，这倒很难说；

但是，在整个宇宙里面，在它的

按不同模型造成的各式世界中，

能够有和确实有什么事情发生，

我只是把这一点指明出来；

关于星辰的运动我陆续地

提出几种存在于太空里面的原因；

在我们这个世界中使星辰运动的，

必定是这些原因之中的一种。

但是去确定它是其中哪一种，

这绝对不是一个像我这样地

小心按步前进者分内的事情。

太阳的圆轮和它的热也不能够是 [43]

比我们感官所看见的大得多或小得多。 [44]

因为不论火和我们相距是多远，

如果它们还能把它们的光辉投给我们，

并且把它们的热气吹在我们肢体上，
那么它们就没有由于那些中间的空间
而从它们火焰的躯体上失去了分毫；
从眼睛看来火也丝毫没有缩小。
因此，既然太阳的热和它所授射的光
达到了我们的感官并抚摩我们的肢体，
太阳的形状和大小即使从这地上看来
也必定就是它们原来真的那么样，
以致你几乎一点也不能对它有所增减。
至于那旅行着的月亮，不论她
是用借来的光线照亮各处，
抑或从她本身投出自己的光辉，——
无论如何，她乃是带着一个
绝不比我们用眼睛所看见的
来得更大的形状在旅行着。
因为所有我们所见的远处的东西，
在它们的体积减小之前，
就先由于太多的空气而显出模糊。
因此，既然月亮呈现出
光亮的面貌和清晰的形状，

我们从地上所见的高空中的她，

能够正是那具有实际所有的外缘

和原来的大小的她。最后，

所有你从地上看见的天上的火，

你都可以认为它们比它们所显出的

大概只是小了一点点，或大了一点点——

因为任何我们在地面上所看见的火，

只要它们还清晰地闪动着，

只要它们的光辉还能看得见，

那么，按照它们离我们远近的程度，

看来它们有时改变了它们的大小，

但不论大些或小些，所差都极微。

人们也不必感觉到惊奇，[45]

以为天上那么小的一个太阳，

为什么竟能送出那么大量的光辉，

来充满海洋和整个陆地和天空，

并用它的火热的气息浸没一切。

因为很可能是在这里张开着

一个整个世界的丰富的光的喷泉，[46]

它把它的光辉投射到各处；

因为火热的气的原素是这样地

从整个世界各处聚集到这里，

是这样丰富地汇合起来，

以致从一个泉头就能够流出

这样的热和光。你难道没有看见

一个小小的水泉有时竟能够弄湿

多么宽的草地，并且淹没了田野?

也可能是因为太阳的火

虽然不很大，却能够发出

剧烈的热来侵入空气——

只要空气碰巧有这样的状态和倾向，

能够当即使受到少许热粒子打击时

就燃烧起来——正如我们有时看见

谷穗或麦秆熊熊燃烧起来，

都仅只是由于星星之火。也可能是

那以玫瑰色的挂灯在高空发亮的太阳，

在他四周拥有一种丰富的火，

它具有不可见的热，不因亮光而显眼，

以致那充满着火的太阳就能够[47]

把光线的力量增大到这样的程度。

也不是有一个确定的原因显示给人们[48]

为什么太阳从他的夏天的居留地

旅行到仲冬磨羯宫中那个转折点，

然后从那里转回来，他又再次

回到巨蟹宫中那夏至的终点；

也不能知道何以月亮每月就历尽

那么长一段路，经过这段路，

太阳则要费去一年的时间。

我说，没有人曾对这些问题

提出一个清楚的理由。因为

圣人德谟克利特所提的思想

好像应该算作最可能的第一个说法：

星辰和大地越是离得近，

它们就越少受天的转动所带动，

因为天的迅速的运动的力量

在低层中就消失和减少，

因此太阳就逐渐地被那些

在它背后的星座抛在后面，

因为太阳是远远地位于

那些发光的星座之下的；

而月亮甚至比太阳还要落后:

她的轨道离上层的天越远,

并和大地相离得越近,

她就越不能和上面的星座

并驾齐驱前进;因为由于

那带动她的转动已更为微弱,

(因为事实上她比太阳更低),

所以那些绕转着的星座

也就更能追上她超过她。

因此,就使得月亮看来

好像比太阳更快地回到

黄道带中的每一个星座,

因为那些星座再次访问她

比它们访问太阳还要快。

也能够是有两条空气之流,

从世界的相反的地区,[49]

在一定期间交替地吹来,

其中一种能够把太阳

从他夏天所在的宫推开

而使他走往仲冬的终点

和刻骨的严寒；其中另一种

则能把他从冰冷的阴暗地方

抛回到充满着热的地区，

和那些发光的星宫那里。

我们也必须这样来设想：

月亮和所有那些在大年[50]里

周行了巨大的轨道的星辰，

可能是受交叉地区的气流所推动。

你难道没有看见云块如何

也被相反的风送往相反的地区，

下层的云和上层的云相逆而过？

那么，那边天空里面的星辰

何以不能够是由相逆的气流

沿它们巨大的轨道加以带动？

夜用巨大的黑暗淹没了大地，

或者是因为在长途旅行之后，

太阳已走到了天空的终极地带，

于是困乏地吹熄了他的火，

这火曾为旅行所消耗，并且

由于经过巨量的空气而被削弱；

或者是因为那驱使他的球体

在陆地上空经过的同一个力量，

迫使他掉转路向朝大地下面走。

同样地马突塔[51]也在一定的时间

沿着天际铺开玫瑰色的早晨，

并把她的光辉散布到各处，

而这或者是因为那同一个太阳

从大地下方回来时就先以它的光线

占领了天空，企图使天空燃烧起来；[52]

或者是因为在一定的时候

许多的火会集中起来，许多的

热种子惯于在一定的时刻汇合在一起，

这样就每天产生出一个新的太阳的光。

所以有这样的传说：在黎明的时候，

人们看到哀达山峰顶有许多散碎的火，

之后，它们就好像结成一团，

并形成一个球体。在这方面，

也绝不必奇怪何以这些火种子

能够如此定期地汇集起来，

并重新形成了太阳的光辉。

因为我们看见过许多事情

按一定时间在各方面发生：

树木在一定的时间开花，

而花朵又在一定的时间凋残。

岁月命令牙齿在很一定的时间脱落，

青春命令发育中的小伙子

长出柔毛，并且让自己两颊

垂下软软的胡须。最后，雷电，

雪和雨，云和风，都全一一发生

在一年中绝非无定的季节里。

因为既然甚至从最初的时候开始，

原因就曾以这样方式起作用，

既然甚至从世界初生之日开始，

事物就落入这样的模式，

所以它们即使到了现在

也会按一定次序一一发生。

同样地，其所以日长而夜短，

以及白昼变短而夜变长，

或者是因为那同一个太阳 [53]

当他以一个较长和一个较短的弧形

在大地上方和下面运行的时候，

就把天的领域加以分割，

把他的圆轨分为不等的两部分，

并且，当他绕转回来的时候，

就把那从其中一半取来的分量，

加到另外那一半上面去，直至

以后他到达了天上那一个宫，

在那里，一年的交点使得

夜的黑暗和白天的时间相等。

因为当太阳正处于他旅途的中点，

居于吹北风和吹南风两者之中点的时候，

天就使他的两个终点和他距离相等[54]，

这是由那整个密集着星辰的

黄道带的古老的一定位置来规定的；

爬完这条黄道带太阳需要一整年，

这其间他以他斜斜的光线照耀着

天空和陆地——正如那些人所宣称，[55]

他们用他们的图式好好地画出了

天空中那些区域，这些区域有着

黄道带的那些有秩序的宫为装饰。

要不然就是因为在大地下面

某些地方的空气是较为浓厚，

因此火的颤动着的光线就被阻滞，

也不能容易地穿过那些空气

而出现在它们升起的地方；

因此冬季的夜晚就久久徘徊，

在光辉四射的白天的圆徽出现之前。

要不然，就是正如人们所说的，

在交替的季节里火习惯于

有时较快有时较慢地汇集起来，——

那使太阳在某一地方升起来的火——

因此那些人们好像是说出了真理，

〔他们认为每天在黎明的时候，

都有一个新的太阳产生〕。[56]

至于月亮，她可能是因为

受到太阳光线所照射而发亮，

并且一天比一天更多地把她的光

转向我们，当她从太阳的球体

越来越远地退开去的时候，

直至她和他面对面的时候[57]

她已能用满满的光辉来照耀，

并且，在她上升到高空的时候

她已能够看见他的落下；这之后

她必定好像把她的光辉藏在背后，

当她现在沿着黄道带的圈子逐渐地

从相反的区域滑近太阳的火的时候，——

像那些人所主张那样，这些人

认为月亮正像一个球，它走着

一条位于太阳下面的轨道。[58]

再者，也颇有理由认为月亮

是带着自己的光辉在运行，

并把她的光辉的各种形象显露出来。

因为在她附近也许有另一个物体，

它由于缺乏光辉而不能被看见，

它总是跟随着月亮在运动着，

它能够以各种方式遮阻月亮的圆盘。

再者，她可能是自己转动着，

像一个圆球，——如果碰巧是这样，——

她的一半染着闪亮的光，

而由于那个球体的转动，

她就可能对我们显出她的各种形象，

直至她完全把她那有火的部分

转到人们的眼睛所能看见的方向。

之后慢慢地她又旋转回去，

逐渐把她那圆球形的身体上

充满光亮的那一部分收回去，

正如卡尔地人的巴比伦学说[59]

在驳斥希腊天文学家的科学的时候

辛辛苦苦想作的反面的证明那样，——

仿佛双方角斗着各想坚持的东西

不可以同样是真的，或者好像

真有什么东西值得你去冒险，

去抱住这个而抛开那个见解似的。[60]

还有，何以不能有一个新的月亮，

带着各种一定的形象和外貌，

永远按一定的次序被创造出来，

何以每天那个被造成的月亮

不能消失，而在她的位置上

另一个月亮又重新产生出来，

这很难用推理指出，或用语言证明，

因为多少东西能按一定次序被产生：
春天和维娜丝来了，维娜丝的男童，[61]
那有翼的使者，则走在前面，
紧跟着西风的足印，万花母亲
用花朵洒满他们面前的道路，
使它充满鲜丽的颜色和芬芳；
后面跟来了干燥的热，他是由
满身尘土的丝里丝[62]陪伴着，
〔还有〕那些来自北方的定季风；[63]
接着秋天来了，随伴着他的是
大摇大摆的酒神老爷，然后
其他的时令和其他的风也跟来了，
那在高空中发雷声的瓦吐拿斯[64]
和那充满着雷电的南风。最后
大地的最短的白天带来了雪，
带回了僵冻的严寒；跟着她的是
冬天，他冷得直打颤，牙齿嗒嗒作声。
因此更不足为奇，如果一个月亮
在一定的时候被产生出来，
然后又在一定时刻被毁掉，

既然有那么多的东西
能够于一定时刻发生。
同样地关于日蚀和月亮的失光，
应该认为可以是由于几种原因。
因为，为什么既然月亮能够把大地
从太阳的光遮开，在朝大地的方向，
在太阳下面伸出她高高的头，
用自己黑暗的球体挡住他的光芒，
而同时人们却认为同样的效果
不能是由另一个本身没有光辉
而永远在运动着的物体所产生？
再者，何以太阳不能在一定的时刻
筋疲力竭而失去他的火，
然后又把他的光重新产生出来，
当他在空气中已经通过了
那敌视他的火焰，并使它们
熄灭和消失的地方？为什么
既然反之大地也能从月亮[65]
把光辉抢走，当大地自己
居于太阳上方而把太阳遮住，

而月亮在她逐月的旅行中恰好

走过那清晰的锥形黑影里面的时候；

而同时[66]另外一个物体

却不能够在月亮底下经过，

或在太阳的球体上面滑过，

而把他的光线和亮辉割断？

还有，如果月亮是由自己的光辉

而本身在发亮，那么何以不能是

她有时在巨大的世界的某一地方

变得衰弱而疲倦，当她正在穿过

那敌视她自己的光辉的地区的时候？

植物和动物生命的起源（769—921）

现在来谈其他的。既然我

已经揭露出各种事物如何发生

在巨大的世界的那片蔚蓝的地域，

我们如何能认识是什么能力和原因

引起了太阳在各种轨道上的运动，[67]

和月亮的旅行，指出它们如何

能由于光辉受到阻碍而暂时消失，

并用黑影把未预料的大地蒙起来；——

那时候他们就好像眨眨眼睛，然后，

又睁开眼睛看着那全部的广大地区

因它们的清明的光辉而在发亮，——

现在，我回头来谈世界的原始时代，

来说出大地的柔软的年轻的旷野，

在初次分娩时曾决定把什么东西

最先送上这个灿烂世界的空气中，

并把它们委托给那轻浮任性的风。

最初，大地在山丘周围

和所有的平原上，长出了

各种的草类和绿晶晶的东西；

花朵盛开的草地上闪烁着

一片绿色，这之后，瞧，

各种树木被赋予一种

竞争的冲动，毫无拘束地

大力争先长高到空气中。

正如在四脚动物的肢体上，

在有翼能飞的东西身上，

最先长出来的是羽毛和刺毛，

同样地从当时的新的大地
最先长出来了草和灌木，
然后才产生出各种动物，
它们从多种原因以多种方式产生，
它们的数目和形状多不胜数。
因为动物绝不能是从天上掉下，
那些陆栖动物也绝不能够
是从含盐分的海湾走出来。
剩下来的只能是：大地获得了
母亲这个称号，是完全恰当的。
因为一切东西都从大地产生出来。
甚至现在，从泥土里面也能有多少
由雨水和太阳的热所形成的生物长出来！
因此更不足为奇，如果它们
在远古时生得更多、更大，
因为它们乃是在大地和以太
还新鲜年轻的时日里成熟的。
首先有翼的东西和各种的鸟，
在春天中被孵出，离开了卵壳；
正如现在夏天时树上的蟋蟀[68]

自动地离开它们的光亮的外壳
去找寻它们的食物和生活。
正是在那个时候，大地初次
把动物的种类带到世界上；
因为当时原野间有大量的湿和热，
因此，每遇有一片适宜的地点，
那里就开始长出子宫窝，它们
用根子扣住大地。当时间已到，
当其中那个求空气避土湿的幼婴
已成熟而冲破这些子宫[69]之后，
那时候，自然就会把大地的细孔
都转到那里，而使她从洞开的管脉中
喷出一种像乳一样的液汁，
正如现在一个妇人在养孩子时
就充满了甜蜜的乳汁，
因为她的所有的养料的急流
都转向那里流进了她的乳房。
那时大地会对幼婴供给食物；
温暖则是他们的裹身布，
充满柔毛的草是他们的床；

当时童年的大地不会招来
一阵阵的严寒酷热或大风，——
因为万物是按相同的比例随岁月
长大和健壮：而当时地球还年轻。
因此，我要一再地重复说：
大地多么值得获得母亲的称号，
因为正是她生育了人类，
并且几乎是在一定的时候
产生各种在高山大岭上
疯狂地到处梭巡着的野兽，
和空中各种不同形状的飞鸟。
但是，由于她的能生育的时期
必有止境，她不再生育了，
像一个妇人因年老而衰竭。
因为消逝的岁月改变着整个
广大世界的本性，万物都必须
从一个状态过渡到另一个状态，
也没有任何东西能够永远
保持原来的样子。万物皆消逝；
自然改变一切，她使万物变化，

看，这一个东西腐败了，

因久历年月而衰弱无力；

那一个 又脱离了被轻蔑的位置

而光辉地发展。所以，就是这样，

岁月改变着整个世界的本性，

大地从一个状态过渡到另一个。

她昔日能产生的，现在她已不能够，

而她从未产生的，今天她却能产生。

也是在那些时候，大地[70]

曾尝试产生许多的怪物，

它们长着奇异的面貌和四肢，

那种阴阳人——介乎两性之间，

却非男非女，与两者皆有差别；

其中有一些是没有足的怪物，

一些没有手；一些没有嘴的哑巴，

还有一些无眼的瞎东西；

还有一些被自己的手足束缚着，

这些手足前前后后贴紧身体上，

以致这些怪物半点也不能走动，

不能避开灾害或取得需要的东西。

还有诸如此类不可思议的怪物，
大地当时都在产生；全都徒然，
因为自然禁止它们的增长，
并且它们也没有力量达到
所渴求的美好的成熟的年华，
也不能找到养料，或者彼此
在维娜丝的工作中交合。因为
我们看见：在生物中间，
必须有许多条件合起来，
才能使它们生育并借生育而永远
把生物的种类一代一代造出来：
首先必须有食物；其次必须有
一条路径，借着这条路径
那生育的种子可以在体内通过，
并且从松弛了的肢体放出来[71]；
最后，要具备那样的工具，
借之男的和女的能交合，
共同享受销魂荡魄的快乐。
在那些时候有多种生物消灭了[72]
它们不能借生育来创造后代子孙。

因为任何你看见能够呼吸着
生命的气息的生物的种类，
都是由狡猾或勇力或至少由敏捷
保护着才从最初时候坚持活下来。
还有许多物类存下来，则是因为
对人类有用，因此引起人类的保护。
勇力保全了凶猛的狮子，
和其他许多令人骇怕的物类，
狡猾保全了狐狸，善跑保全了麋鹿。
怀着一颗忠心睡时也警觉着的犬，
和从负重之兽的种子诞生的生物，[73]
以及那毛茸茸的羊和有角的牛，——
这一切，明米佑，则都是
被托管在人类的监护之下。
因为它们迫切地逃开猛兽，
它们找寻安宁和丰富的食物，
不是它们劳力得来的食物，
而是我们作为对它们的服役的
适当报酬而供给它们的。但那些
自然没有赐予任何这类东西的野兽，

那些不是以勇力而独立生活，

或不是对于我们有用处而使得我们

为酬报它们的服务便准许它们

安全地受我们的保护和饲养的动物，——

很显然，这些动物因为受着

致命的锁链所束缚，就常常

成为其他动物的生饵和捕获物，

直至自然使它们的种类完全消灭。

但半人半马的怪物从来未曾有，[74]

任何时候也不能够有什么

双重本性和两种身体的生物，

由种类各异的肢官组合造成，

身体的每部分都有相同的机能和力量，——[75]

这，不论你多么笨，也能从这点认识：

马，当他已达到了三岁的时候，

就到了盛壮的年华，但一个孩子

却并不这样；因为常常地

甚至在这样的年龄，在睡眠中

他还会摸索找寻母亲的乳尖；

往后，当马的勇猛气力和健壮的四肢

已因老年而衰弱不济的时候，

看，对于孩子们那时才开始了

青春的年华，它才在他们红润的两颊上

披上柔软的须毛。所以绝对不要

以为从人和负重之兽的马的种子，

一个半人半马的怪物能够被构成，

能够存在；也不要以为能够有希拉[76]，

或者诸如此类的其他怪物，

肢官彼此不能相合的东西，

因为它们从来不同时达到壮盛的年华，

或者同时获得或失去身体的丰富的精力，

它们从未为相同的情欲而燃烧，

并且它们的习惯从来就不相同，

也不发觉同样的食物是同样有益于身体；

真的，人们常常可以看见：

长须的山羊吃了毒芹便胖起来，

但是对于人，它乃是剧烈的毒物。

还有，既然火焰之能烧烙狮子的

毛茸茸的身体，正如它能烧烙

大地上存在的其他的血肉动物，

那么，那个叫奇米拉[77]的怪物，
那个带着由三个部分构成的身体，——
狮子头、龙尾和山羊腰身的怪物，
倒能够从口中从身体里面喷出
疯狂的火焰？因此，谁以为
这样的东西能够产生出来，
当大地和天还年轻的时候，——
（把他的论据仅仅建筑在
“青年”这个空虚的语词上面），——
谁也就可以以同样的理由
喋喋不休地说出许多的奇想：
说那时候到处有黄金的河流，
或者树木惯于开着宝石花，
或者人长着这样魁梧的身躯，
以致用他的两足就能够跨过
深深的海洋；或者用两手就能够
拿起天穹绕着自己的头颅旋转。
因为，虽然往昔，当这个大地
最初倾倒出许多种动物的时候，
大地里面曾经有过许多的种子，

但这个事实完全不足据以来证明

那时候曾有这样杂种的生物被产生，

以及不同的所有的动物的肢官

曾被结合在一起；因为你瞧

各种草类和谷物和果树，

这些即使在现在也大量地

从大地里面长出来的东西，

也仍然不能彼此交混地长出来，

它们每一种都按自己的方式生长，

并且全都根据自然的一定规律

而保持它们各各具有的特征。

人类的起源及其野蛮时期（922—1008）

但那时候陆地上的人是结实得多[78]，

也应该这样，因为生长他的

是一个〔更〕结实的大地，

在体内他是由更大更坚实的骨骼构成，

在肉体里面和粗壮的肌肉结合着。[79]

他也不容易受不习惯的食物

或寒热或身体的病痛所伤害。

在天空中绕行的太阳又经过了
许多个五年[80]，人们却还过着
一种像野兽那样到处漫游的生活。
那时候没有壮健的人驶着弯曲的犁，
也没有人知道用铁器去耕作田地，
或把鲜苗种植在挖开了的泥土里，
或用弯曲的刀从高高的树木上砍掉
去年的旧枝。凡是太阳和雨水
所给他们的，大地当时自动地
创造出来的，已经是足够的礼物
来使他们的心快乐。他们大半都是
在橡实累累的橡树间养息身体；[81]
而杨梅树的野生的莓子，现在在冬天
你看见紫红红地成熟了的那种莓子，
当时的土地会产生出更多更硕大。
此外，那时候大地的繁茂的青春
还产生出许多别的粗糙的食物，
足够满足当时那些可怜的野人。
河流和水泉会召唤这些人去解渴，
正如现在从大山上倾泻下来的瀑布

会大声地远远就召唤着口渴的野兽。

他们居住[82]在山林水泽女神所居之处，

他们在流浪中所发现的那种地方，

他们知道从这些地方有小溪流水

满满地涌溅出来，流过湿润的石块，

是的，湿溜的石块，并且从上面

滴到绿色的藓苔上。这里那里，

还有水泉涌出来在平地上溢流。

他们当时还不懂得在生活中利用火，[83]

也不懂得利用毛皮，不懂得

用所猎得的兽的皮来遮蔽身体；

他们缩做一团躲在树林里和山洞里，

把他们污秽的身体在树丛间藏起来，

当他们被迫必须逃开风的鞭挞

和大雨的袭击。他们也不能够

注意共同福利，他们也不懂得

采用任何共同的习惯或法律；

运气给谁送来了什么礼物，

谁就自己把它拿走，因为每个人

都被教训[84]只为自己去自力生活和奋斗。

那时候，维娜丝会在树林间
把情人们的身体结合起来；
因为一个女人或者由于共同的欲焰，
或者由男人的暴力和不顾一切的欲求，
或者因为一点利诱——像橡实、好梨子、
或杨梅的野生莓子——而听任摆布。
信赖着自己双手双足的可惊的力量，
他们追猎着树林里面的野兽，
抛掷的石头，用沉重的粗木棍。
有许多野兽被他们征服了，
但对另一些他们会躲起来避开。
当他们被夜晚追上了的时候，
他们就会像有刺毛的野猪一样
把他们的身体赤裸裸抛在地上，
滚进树叶和羊齿植物枝叶里。
他们也不会在原野上哀哭着
大声地呼唤白天和太阳，
在夜的黑影里恐惧地踯躅；
却是静静地蒙头而睡，等候着，
直至太阳以玫瑰色的火炬给天空

带来了一片光辉。从童年时开始

他们就习惯于看见黑夜和白天

交替地诞生，所以他们永不可能

会感到什么惊奇，会害怕

一个永恒的黑夜会把大地占领，

而太阳的光则永远地消逝。

对于他们更大的忧虑是：

各种野兽常常地使睡眠

对于这些可怜虫成为一种危险。

从自己的家中被赶出来，

他们赶快离开自己的石洞，

当口边挂着垂涎的野猪

或勇猛的狮子向他们走近的时候；

半夜里他们恐慌地把铺满树叶的

卧床让给了这些凶暴的客人。

但是，比起现在，在那些日子

并没有多得多的人们带着哀号

离开了生命的甜蜜的阳光。[85]

诚然，那时候更常会有人

被野兽用爪牙攫住来吞食：

他成为野兽的活生生的食物，

他一边被吞食着一边号叫着，

使山林充满了他叫声的回音，

当他看着自己的活生生的肌肉

正在被埋进一个活坟墓的时候；

那些遍体鳞伤逃得一命的则哭叫着，

用发抖的手掌按住讨厌的伤口，

用可怕的声音唤死唤活，——

直至因无人救助，又不知道

什么能医治伤口，抽动的剧痛

把他们从生命挪开。但是那时候

却不会一天工夫就葬送了成千累万

在战旗底下迈步进军的士兵，

那时候大海的汹涌的浪涛也不会

把整个的大船和水手们抛在礁石上；

高涨的海水常常会徒然地怒吼着，

达不到半点目的，没有半点结果，

也只好悄悄地放弃它空洞的威胁；

一个宁静的海的温柔的蛊魅

也不能用微笑的轻波引诱任何人

到海上去丧身：因为在那个时候

大胆的航海术还没有产生出来。

再者，那时候是食物的缺乏

把人们虚弱的肢体交给死亡，

今天则是过度充足置人于死地。

当时人们常常不知不觉地

自己给自己下了毒药，

现在因为有着更好的技术，

人们便把毒药给了〔别人〕。

文明的起源（1009—1455）

此后，当他们获得了茅舍、皮毛和火，

当一个女人和一个男人结合之后

就和他一起住进一个〔地方，

…………〕[86]

已被认识；当他们看见他们自己

生出一个孩子，这时候，人们就

开始变温和。因为正是在这时候，

火的利用使他们瑟素的身体变得

再也不是那么能忍受露天的寒冷；

维娜丝也消耗了他们身体的精力；
孩子们又以讨人喜爱的样子摧毁了
父母的高傲性情；也是在那时候
邻居们开始结成朋友，大家全都
愿意不再损害别人也不受人损害，[87]
并且代孩子和妇人们向人求情，
他们吃吃地用叫声和手势指出：
对于弱者大家都应该有恻隐之心。
虽然当时完全的和谐还不能得到，
但是很大的一部分人都遵守信约，——
要不然，人类早就该已经完全绝灭，
生育也应该不能使人类延续到现在。
自然促使人们发出各种舌头的声音，[88]
而需要和使用则形成了事物的名称，
其方式大抵正如不能说话的年龄
迫使小孩子们去运用手势，
叫他们用手指在这里那里指着
他们面前的东西。因为每个生物
都能感觉他的能力有什么用处。
当小犊的角还未长出，还没有

在额头上凸起的时候，他已经开始

用它们来怒冲冲地牴犊和凶蛮地冲撞。

而小豹子和小狮子，当它们的爪牙

差不多还没有长出来的时候，

就已经用足用爪和口咬来相斗。

同样，我们看见所有有翼的生物

都相信翅膀并企图从它们的羽翼

获得不稳定的帮助。因此，如果

以为在那些日子有人给周围的事物

划定了名称，然后人们从他学习了

事物的最初的名目，那就是蠢话。

因为何以他能用语词标志每样东西，

并且发出各种不同的舌头的声音，

而同时他人却被认为不能这样做?

并且，如果其他的人不是已经

也在彼此之间使用了语词，

那么，是由于什么在他里面

种下那关于它们的使用的概念? [89]

从何处他单独获得了发端的能力

来认识和预见他所要做的是什么?

此外，一个人恐怕也难于强迫一群人，
制服他们叫他们愿意学习
他所创造出来的那些事物的名称。
去劝说和教导聋子关于必需做的事，
这绝不是一种容易的工作。
因为他们永远不会准许也绝不会容忍
人们在他们耳中灌进前所未闻的语音，
那种继续不断的毫无意义的叮叮　　。
最后，在这件事上面有什么值得惊奇，
如果具有有力的声音和舌头的人类
按照他们的各种感觉的催促
用不同的话语来标示周围的东西?
因为哑巴的牛畜和各种野兽，
也惯于发出各种不同的声音，
当它们感到骇怕或痛苦的时候，
和当充满快乐的时候。这一点
你能够从最显然的事实认识到:
当疯狂的麾罗斯犬的大而松弛的脸皮
露开它们坚硬的白牙开始狺吠的时候，
它们张大的发怒的嘴唇所发出的威胁，

其声音远远不同于当它们终于大吠起来
并以吠声充满附近四处时所发出的。
而当它们用抚爱的舌头开始去舐吻
它们的小犬或用脚掌把小犬抛着玩，
用口轻轻咬它们假装吞它们的时候，
它们所发出的叫吠声就远不同于
当它们单独在屋子里时的吠声，或者
当它们夹着尾巴避开打击时的哭吠声。
其次，马的嘶鸣难道不是也同样不相同，
当一只年轻的马在它开花的年龄
受到了长翅膀的爱神所刺激
而在牝马之间尽量放肆的时候，
和当它睁大鼻子发出战斗的呼声，
和当他有时四肢颤栗哀鸣着的时候?
最后，能飞的生物，斑色的鸟类，鹰，
鹗，和海鸥，当它们在海洋的波浪间
在海水里觅食的时候，在不同的时候
发出不同的声音，远远不同于当他们
为食物而斗争、或者和它们的猎物
相持不下时所发出的声音。此外，

有些鸟类随气候的变化
而改变它们粗嗄的歌声，——
例如那些长寿的乌鸦和白嘴翁，
据说它们有时为求雨水而鸣叫，
有时则呼求着微风和大风。
因此，如果不同的感觉促使
那些虽然永远不会说话的动物
去发出不同的声音，那么，认为
人类当时能够用许多不同的声音
来分别标示各种东西，自然更合理。
为了使你在这些问题上面
不至沉默地思问着，让我说：
最初把火带到地上给人类的
是闪电；并且，从那里开始，
热焰就散布到所有的地方。
因为就是现在我们也看见许多东西
一被天上的火焰触到，就着起火来。
但还有，当一株茂盛的大树
在风的吹打之下摇来摇去，
压迫着邻近的树的枝杈的时候，

火就被强烈的摩擦压挤出来，
有时候，火焰的炎热冒出来了，
当树枝和树干互相击打的时候。
可能是其中之一将火给了人类。
其次，用火来煮熟食物的方法使它变软，
是太阳教人做的，因为人常常看见
在各处旷野里许多东西如何变软熟，
当它们为太阳光线的照射打击
和它的热所征服的时候。渐渐地
那些能力较强智慧较多的人，
就教人去用火和其他的新发现
来改变他们以前的生活方式。
帝王开始建立城市和筑建城砦
来做他们自己的堡垒和庇护所，
并且把牲畜和田地分给各人，
按照各人的美丽、体力和能力——
因为在那时候，美丽很被重视，
而体力也有它自己的极高的权利。
此后，财产出现了，黄金被发现了，
它们不久就把强者美者的荣誉剥掉；

因为人们不论相貌如何漂亮，

或如何勇敢，一般地都会听从

富人的指挥。但是一个人如果

以健全的推理[90]作为生活的指导，

如果知足地过淡薄的生活，

那他就是拥有大量的财富。

因为少许的东西他绝不会缺乏。

但人们总愿望取得荣名和权位，

以便他们的好运在坚固的基础上

能永远安稳存在，以便他们自己

能应有尽有，平静安乐地过生活——

但是，全都徒然；因为当他们

卖命攀登名位的山峰的时候，

他们使自己的路径变成危险可怕；

而即使当他们有一天爬到了上面，

妒忌有时会像雷电一样轰击他们，

轻蔑地把他们抛下到最黑暗的地狱里；

因为，瞧，所有的峰顶

和一切比别处更高的地方，

都受妒忌的雷电所击而冒烟；

所以远不如安静地服从，

胜于一心想做最高的主宰，

做帝国的占有者。让他们去吧；

让人们去流尽他们生命的血汗，

徒然弄得筋疲力竭；去在憎恨中

沿野心的狭窄的道路斗争着。

因为他们的智慧都是他人口中借来的，

他们寻求的都是听来的。

而不是他们思考出来的。

这种愚行也并非现在甚于从前，

也不是将来会变得更厉害。

因此帝王们被诛杀了，

往昔宝座的威严和高傲的王笏

都被推翻而抛弃在尘土里面；

帝王头上那种如此庄严的王冠，

不久就染上血污而躺在庶民脚底，

后悔着 [91] 它们的显赫不可一世——因为

既曾过度为人所惧，现在它们就遭到了

群众的鞋跟带着更大的热心加以践踏。

这样一切就陷入彻底的混乱， [92]

而每个人都为他自己寻求统治权
和至尊的位置。之后，他们中间
有一些就教人们去设立官吏职司，
制定法典，使大家同意遵守法规。
因为人类已十分厌倦于过那种
暴力的生活，已苦于彼此厮杀；
因此人们就更容易自愿地
服从法律和最严格的典规。
因为，既然以往每个人在盛怒中
都准备进行一种比公正的法律
现在所准许的更为厉害的复仇，
所以人们就厌恶过暴力的生活。
就从那时候起，对惩罚的恐惧
就沾上了生活的一切胜利品；[93]
因为暴行和诡计包围每个人
并且一般地都回头反啮那发端者，
一个人如果破坏了公共安宁的盟约，
就绝不容易过一种镇静安详的生活。
因为即使他逃避了神和人们的眼睛，
他还必定会害怕不能永远藏住罪行——

既然传说许多人常常在梦中说话
或在病中发呓语而把自己暴露出来，
并且终于公布出旧的秘密和罪行。
其次，什么原因把神灵的神威
遍布在许多伟大的民族中间，
使城市充满了许多神坛，
教人每年举行庄严的仪式——
那种在伟大的国家和通都大邑
即使今天也仍然盛行着的仪式；
正是因此在可怜的人类心中
现在仍然种下了那颤栗的畏惧，
而这种畏惧又使新的神庙
在大地各处仍然高高升起，
并驱策人们在节日成群结队
去参拜它们，——这一切都不难
用话来加以解释。因为，说实话，[94]
就是在那些日子，人类已经惯于
在心灵醒着时看见许多卓越的
神灵的容貌；睡着时就更多，——
它们都带着硕大出众的躯体。

因此人们赋予它们以感觉能力，

因为它们好像能够移动肢体

并且说着崇高而配得上

那威严容貌和魁梧躯体的话。

人们又赋给他们一种永恒的生命，

因为他们的容貌永远川流而至，[95]

并且他们的形状永远保持一样，

但是主要地是因为人们不认为

具备着这样大的威力的人

能够轻易被任何力量所征服。

并且人们会以为他们的幸福

远远超过常人，因为死的恐惧

根本未困恼过他们之中的任一个，

同时，在睡眠中人们又看见他们

做许多奇迹，但却不因而感到

有什么疲倦。此外，人们看见

天象和一年的季节的变化

如何按一定的次序循环发生，

但是却不能知道其中的道理。

因此他们就把一切归之于神灵，

认为一切皆听从神灵的支配。

他们把神灵的所在地和住处

放在天上，因为人们看见夜和月亮

在天空中转动——月亮，白天，黑夜，

和黑夜的古老的令人敬畏的星座，

还有那些在夜间漂泊的空中的火把，

和飞动的火焰，云，雨，太阳，

风，雪，闪电，雹雨，急促的雷鸣，

和吓人的巨大的空虚的吼声。

啊，不幸的人类！——当他们

赋给神灵以这样可畏的作为，

并且又加上暴怒的威力的时候！

他们为自己造成多少的呻吟，

为我们造成多少的创伤，

为我们的子孙造成多少眼泪！

虔诚并不在于使自己被看见

把头蒙住[96]转而向着一块石头，

不在于经常去移近一切的神坛；

或者匍匐在地上爬近去叩头，

在神龛面前伸出张开的双手，

或者用大量牺牲的血洒湿神坛，

或者接连不断地许愿求福；

而是在于能够静心观看万物。

当我们仰望伟大世界的天穹

和上面那嵌着闪亮的星辰的以太[97]

而想起了太阳和月亮的运行的时候，

在那已负荷着过多的其他忧患的

我们的心中，又有一种新的疑惧

开始把它的初觉醒的头抬起来：

以为也许在我们头上

有神灵的不可限量的威力，

是它使那些明亮的星座

以不同的运动在运转；

因为没有能力解决问题，

就使混乱的心灵更为痛苦：

是否世界有过一个诞生的日子，

同样地，是否有一个终点来限定

世界的墙垒还能够有多少日子

抵抗住这永不停止的运动的压力，

抑或神灵赋给了它们以永恒的生命，

以致它们能够历无限的岁月

蔑视不可计量的时间的强大威力?

此外，谁的心灵不因怕惧神灵而瑟缩，

有谁的身体不因恐怖而缩作一团，

当干焦的大地因可怕的雷霆而颤栗，

广大的天空中响着隆隆雷声的时候?

人民和民族 [98] ，他们岂不是都在发抖?

骄傲的帝王岂不是全身缩作一团，

被对神灵的恐惧所袭击，害怕着

也许因为自己的某种罪行或狂言

算账的沉重的日子现在已经到来?

或者，当海上的狂风的暴力

把一个舰队司令和他强大的军团

连同他那些巨象 [99] 都扫过大海的时候，

他岂不是许愿发誓，求神息怒，

颤栗着用祷告祈求暴风停止，

求顺风到来? ——全徒然，因为

常常地，既已陷于狂暴的飓风里面，

不管他所有的一切祷告，

他终究被送到死亡的险滩上。

永远有一种隐藏的力量
如此不容反抗地践踏着人类，
用它的脚跟践踏着
那显赫的木棍和残酷的斧头[100]，
把它们拿来嘲笑。再者，当
整个大地在人们脚下摇动着，
当许多被震动的城市崩下了
或者摇摇欲坠的时候，
那就还有什么可奇怪，
如果人们鄙夷轻视自己，
相信世界上有神灵的伟大威力
和神奇的本领来指挥一切？
现在来谈别的：铜、金和铁，
和沉重的银和铅的能力被发现，
是当大火用熊熊的热焰烧去了
高山大岭上面的大森林的时候；
起火的原因也许是天空闪电的一击；
也许是由于在林地里面交战的人们
把火向敌人抛去来使他们惊惶丧胆；
也许是由于受到了土地佳美的诱惑，

人们愿望开发肥沃的旷野，

把那片地方变成草地牧场；

或者由于要捕野兽取猎物——

因为用陷阱和火来打猎，

是早于用网来围住丛薮

或纵猎犬从林中赶出野兽。

不论事实怎样，不论什么原因

使得热焰带着爆碎声和咆哮

把树林连同深深的根吞吃干净，

并且用火将土地烤得干焦焦，——

总之，从沸腾的地上的脉管里

开始有金和银的小河流流出来，

还有铅的和铜的小河流，

它们很快地聚集到地面的凹地里。

当人们看见那一块块冷却了的东西

不久都在地面上闪闪发光的时候，

大大地被它们的光滑可爱所迷住，

他们就开始把它们撬出来，并且看见

每一块都有着像它的土模那样的形状。

之后，他们就会想到：

这些东西如果用热熔化，

就能够弄成任何东西的式样，

又想到如果把它们捶打，

它们就能够好好地锤成

最锐利的刺尖或最好的刀锋，

从而替自己制造一些工具，

使他们可以用来砍伐树林，

修木材，把梁木和木板削光滑，

此外还可以用来穿孔、凿、钻。

最初人们也用金和银的工具

来从事这些工作，正如他们

利用坚强的铜[101]的呱呱叫的力量；

全徒然；因为它们的被征服的力量

很快就垮台，不能同样地胜任

艰巨的工作。在那些日子

铜才是最有价值的东西；

金因为毫无用处而受轻视——

它的刀口很容易就变成钝钝的。

今天呢，铜下贱了，而黄金

则已经获得了崇高的荣誉。

就是这样，流动的岁月

改变着每一物得意的时节：

曾一度被珍视的东西，

终于变成毫无地位而被鄙弃，

同时另一东西却脱离卑微的地位

而继承了显赫的光荣，

一天比一天更为人们所追求，

它一被发现就备受称赞，

在人们中间享受巨大的荣誉。

现在，铁的本性如何被发现，

你能够自己猜到，明米佑。

人类古代的武器是手，

爪甲和牙齿，是石头和树枝，

从树林里树上折下来的树枝，

和火焰，当它一被发现的时候。

之后，铜和铁的力能被发现了；

而铜的使用是早于铁的使用，

因为它较为丰富，也较易对付。

人们用铜开始从事土地的耕作，

由它激起了战争的喧哗的浪潮，

人们借铜撒下了可怕的创伤，

人们借铜抢走了别人的牲畜田地。

因为面对着用铜武装了的他们，

所有缺乏保障的东西都立刻屈服。[102]

之后慢慢地铁的刀剑兴起了，

铜制的镰刀[103]就转而受人鄙夷。

人们开始用铁去犁耕土地，

在结果难料的战争里面，

胜败的机会就变成相等。

人们武装着骑上了马背，

用缰绳控制马匹，同时空出右手

来挥舞武器，这种事乃是早于

乘两匹马的战车去投入战争的风险；

而两匹马的战车是早于四匹的，

早于武装着登上带镰刀的战车[104]。

以后，迦太基人训练了鲁加牛[105]，

那些丑恶的有蛇样的手

并且背上起峰的东西，

来担受战争的创伤，

来使战神大军丧胆。

这样，可悲的不和就产生出

一种又一种的新发明，

来威吓战争中的民族，

一天一天地把新的项目

添加到战争的恐怖上面。

还有，人们也尝试把牡牛

用于战争这种残忍的事情上；

尝试放出狂暴的野猪去对付敌人。

有人还在队伍前边放出勇猛的狮子，

配备着武装的驯狮师和严酷的主人

去领导它们和控制它们——但全徒然，

因为一受到乱糟糟的屠杀所激动，

它们就疯狂起来，

不分皂白地在队伍中制造混乱，

摇动着头上那可怕的鬃毛，

忽而这边，忽而那边。骑兵也不能

使那因吼声而受惊的马匹镇静下来，

不能勒转它们向着敌人。

发怒的母狮会怒跳着，

忽而跳到这边，忽而跳到那边；

谁首当其冲，谁就被撕破脸孔；

它们还会乘人不备从后面

把一些人从马背上撕下来，

缠住他们把他们摔到地上，

叫他们受伤而一命呜呼，

它们则用有力的牙和弯弯的爪，

紧紧地把他们擒住咬住。

牡牛会撞起它们的朋友，

用脚把他们践踏，用两角

从下面把马的腹部和侧部撬破，

并且用吓人的额头[106]撞地扬起泥土；

野猪用坚固的长牙把伙伴戳出血来，

在狂怒中它们以自己的血溅满了

那折断在它们自己身上的枪矛，

它们会把步兵和骑兵推翻在一块干掉。

因为当时那些马匹会向旁边躲闪，

企图避开那些长牙的凶蛮的刺击，

或者后脚站起，前脚在空中扑打。

全徒然；你会看见它们倒下去，

筋肉破碎，沉重地倒下去铺在地上。

即使那些被人们认为在家中
原来已经训练得够驯的野兽，
一临阵地也都会变野发狂，
由于受伤，由于叫唤，由于逃奔，
由于恐慌和混乱；人们也不能——
把它们中的一部分再集合起来，
因为各种各式的野兽都跑散了，
正如现在在战争中常见到的那样：
那些受枪刀乱斩的鲁加牛都逃散了，
当它们已经在自己的朋友中间
制造了那么多可怕的伤亡之后。
如果真的曾有过这种尝试的话。
但是我不大相信人们竟不能够
这种惨痛的两败俱伤的灾难。
所以我们可以认为这种事情
曾经发生在宇宙里的某一个地方 [107]
在按各种模型造成的各种世界中，——
很可能在很遥远的某一个地方，
而不是在某一个特定的地球上。
但是人们之所以选择这样做，

与其说是因为希望战胜敌人，
不如说是因为要给敌人知道厉害，
虽然他们自己也会因此而灭亡；
因为他们自己人少而又缺乏武器。
粗简地编成条块当作衣服来穿，
比穿纺织的衣服要来得早；
纺织的布是在铁发现之后才有，
因为在纺织的技艺中需要用铁；[108]
也不能借别的方法来制作那么
光滑的工具：踏板，纺锤，梭子，
和响叫的卷线轴[109]。自然迫令男人
先于妇女们去从事纺织的工作：
因为男性在技术上远为优越，
并且要聪明得多，——直至后来
那粗壮的农夫鄙视这种工作，
因而极愿意尽快把它们移交到
妇女们的手中，而自己则去
在更艰苦的劳动中锻炼四肢。
自然，万物的创造者，她自己乃是
第一个种子的播种者和最初的接木人；

因为从树上掉下来的莓子和橡实
当时候一到，就会在树木底下
让成群成堆的幼芽彪出来。
也是从自然，人们才学会把枝条
接植在树枝上面，又学会把幼苗
种植在地上一个一个的窟窿里面。
之后他们会尝试用各种方法去耕耘
他们可爱的园地。他们会发觉
土地如何会由于培养和照顾
而使野生果实的味道变得更好。
他们一天一天地迫使树林向山顶撤退
让出下面的地方给他们来耕种，
以便他们在平野和丘地上能够有
草地水池沟渠庄稼和快乐的葡萄园，
以便沿着小丘、谷地和平野，
能够伸展着淡绿色的橄榄树的长带，
清晰地作为垦殖了的地区的分界线；
正像现在你所看见的那片土地
全都点缀上各种各式的美景，
人们用果树在这里那里把它装饰着，

用茂密的灌木把它四面围起来。
人们用口模仿鸟类的流畅歌声，
远远早于他们能够唱出富于旋律
而合乎节拍的歌来愉悦耳朵。
风吹芦苇管而引起的鸣啸，
最先教会村民去吹毒芹的空管。
之后他们逐渐学会优美而凄婉的歌调，
由吹奏者用手指按箫笛吹出的歌调，
这种箫笛是在这样的地方被发现的：
在连小路也没有的林间，
在林木深处，在林间的草地，
在荒凉的属于牧羊人的地方、
在那些仙境一样宁静的地方。
这些歌调会安慰人们的心灵，
在他们饱餐之后使他们快乐，——
因为这种时候一切都受欢迎。[110]
常常地朋友们三五成群
随便躺在软软的草地上，
在河边，在大树的树荫下，
他们会开怀行乐，养息身体，

而所费不多[111]；特别是如逢好天气，

而又适值季节已在周围绿草上

绘上了五颜六色的花朵的时候。

那种时候，打诨说笑，谈天说地，

和一阵一阵的笑声就会到处被听见；

因为那种时候田园的诗情正浓厚；

那种时候，古怪的快活会怂恿他们

去把那用花朵和树叶编成的冠环

戴在各人头上，围在各人脖子上，

去跳呀舞呀而不理会什么节拍，

四肢古怪地摇来摆去，用不雅观的脚

笨重地击打着大地母亲——这样

就引起了一阵一阵快活的大声哄笑，

这一切的嬉戏胡闹那时候正大受欢迎，

由于它比较还新鲜奇异。醒着的人

就以此来排遣他们那些失眠的时刻：

他们吹出各种不同的歌调，

吹出抑扬起落的旋律，

用弯曲起来的嘴唇

在调好了音的芦管上左吹右吹，

就是由这个，甚至到了我们现在，

值夜人仍然遵守着这些古老的传统，

并且学会了很好地保持正确的节奏。

但是他们比较往昔那些林间的土著[112]

并不获得更多点快乐的果实。

因为如果我们未领略过更好的东西，

那么我们手边现成占有的东西

就最使我们快乐，并且好像是最好；

但某种迟出现而可能是更好的东西，

就毁坏了以前那种东西的价值，

并且改变了我们对于昔日事物的趣味。

就是这样人们开始厌恶橡实；

就是这样那些用草铺成、

用树叶堆好的睡床被抛弃了。

同样地，穿兽皮变成了被鄙视的事——

它曾一度是受尊敬的袍子，我想，

那时它必曾引起如此恶毒的妒忌，

以致第一个穿它的人必被埋伏者所杀；

虽然它终于被人们当场撕得粉碎，

并且溅满了血而彻底地被弄坏，

变成毫无用处。所以使人的生命
充满忧苦焦虑、使他们疲于战争的，
在昔日是兽皮，今天是紫袍和黄金。
在这方面，更值得责备的我想是
今天的我们：因为如果没有兽皮，
寒冷就会折磨那些赤身的土著，
但是我们如果不穿那些镶着金丝
饰以纹章的紫袍，也毫无害处，
只要我们有普通人的衣服来保护身体。
这样，人们永远在苦役中而毫无所得，
把自己的年华消耗在无用的忧虑上面，——
这无疑地是因为他还没有认识
什么是占有的限度，还没有认识
真正的快乐增加到什么地方就停止。
正是这种想得到更好更多的欲望[113]
一步一步地把人类一直带到了
大海深渊，并且从深深的水底
把巨大的战争的浪潮激扬起来。
但是太阳和月亮，世界的守望人，
带着它们自己的光绕转着，

经过那巨大的转动着的天穹，

教导人们认识一年的季节按时回来，

认识万物万象的发生都遵循

一定的形式和一定的秩序。

到了这时候，人们已经是生活

在用坚固的堡垒围住了的地方；

已经耕耘着划了界分配好的土地；

海上已经密布着以帆为翼的船只；

人们已经根据正式条约而有了

附庸邦和同盟国，而诗人也在当时

开始用诗篇使英雄的事迹传流下来；

但文字乃是在这之前不久才形成的，

这就是何以我们的时代不能够回头

去看到这以前所发生的是什么，

除非理性把一些迹象给我们指出来。

航海耕种筑城法律武备道路服装，

以及诸如此类的一切，所有的奖赏，

所有更好的生活的享受，诗歌，绘画，

巧夺天工的雕像，——所有这些技艺，[114]

实践和活跃的心灵的创造性逐渐地

教晓人们，当人们逐步向前走的时候。

这样，时间就把每一种东西

慢慢地逐一引进到人类面前，

而理性则把它升举到光辉的境界。

因为人们在自己的心灵中看见

它们一件一件地形成起来，直至

他们已经借他们的技艺而登峰造极。[115]

---

[1] 原文“...pro rerum maiestate hisque repertis？”（2）：“res”一词具有极多的意义，故对此行有各种不同的解释。鲁斯译为“配得上自然的庄严和这些发现”。拉萨姆译为“配得上这崇高的题目和……”。

[2] 丝里丝，是古代意大利司农业的女神。

[3] 巴克斯，是罗马神话中的酒神。

[4] 赫克里斯，是古典神话中有巨力的英雄，曾完成十二件超凡的伟绩，接着几句所提的就是他所杀死的东西。卢克莱修的思想上的敌人斯多葛派特别把赫克里斯当作一个英雄。

[5] 原文是“aevi”（58），“时间的”或“生命的”或“永恒的”。

[6] “事实本身”——指大毁灭那件事的发生。

[7] 原文“fundere fata”（110）：直译是“把命运宣示出来”，这是关于神谕的一个专用语，意即“说出神谕”；诗人在这一行中用这个用语，是为了和下面两行配合。

[8] 原文“animi...mente”（149）：“animus”（心灵）和“mens”（智力）有时是指同一个东西，但既然心灵又包括情感的部分，所以此处的“智力”可以认为是不同于“心灵”，而是它的认识能力的一部分。

[9] 卢克莱修没有兑现这个应约。

[10] 伊壁鸠鲁认为概念是许多以前的感性知觉产生的。因此，如果先没有个别的具体的人，神怎能够有人的概念，以便按照这个概念来创造人？

[11] “贪馋的部分”“avidam partem”（201）：即贪馋者所攫取的一部分，也即较大的部分。

[12] 原文是“sua”（233）：“自己的东西”，包括家庭、财产等等。

[13] 在离开主要线索，长篇大论谈神灵及他们创造世界与否的问题之后，现在诗人回到了他在第110行搁下来的那个问题，即世界是有生有死的。

[14] 就是说，不要指责我犯了乞词的毛病。

[15] 此处鲁斯追随着鸠山尼的意见，认为所失去的诗句可能有如下的意思：——

“本身就消减；但当所养育的东西死亡之后，一切就……”。贝里以为不必假定失去一行。他解释为：“此外，土所养育和增添的任何东西，都按它自己的比例归还〔给土〕”。雷撒姆也这样译。

[16] “首先流上来”，即首先成为河、海的水，而不是存在于表面的水。

[17] “借火焰的帮助”（ardore ministro）（297）：芒洛以为是“借热的帮助”，这是错误的，因为此处问题的中心不是热。

[18] 此两句中“summa”和“natura mundi”（330—331）都是指这个可见的世界——包括海陆空。

[19] 原文“denique natura haec rerum ratioque repertastll nuper”（335—339）：其中“rerum natura”是指客观的事实，“rerum ratio”是指对于它的说明（即一种哲学）；显然这种哲学就是指伊壁鸠鲁的哲学。

[20] 原文“primus cum primis”（336）：“第一个……首先”，这是卢克莱修式的重复。

[21] 此处所谓“世界”是有别于无限的“宇宙”的。

[22] 原文“pio nequaquam concito bello”（381）：“完全不是神圣的战争”，意思是指内战；火、气、水、土四种原素被认为是同一个国家中的成员。

[23] 费厄顿是太阳之神的儿子，有一天太阳之神让他驾驶自己的四轮车，他驶得离地太近，以致如果不是宙斯大帝用雷霆把他打下，就会使世界起火。

[24] “equis”（401）：“马匹”，指马车。

[25] 指太阳，太阳用手把太阳接住，这恐怕是诗人有意的讽刺。

[26] OQ作“multas...undis”（412）：Purmaun读“multis...vltass”；Pontanus 读“multas...urbis”；兹从Pontanus读法译出。

[27] 这一句的意思是：无限多的原子在无限的时间中和空间中运动着，遇合着，终于原子中有一部分达到了某种的结合方式，即足以形成我们这个世界的那些方式。参看第一卷第1015以下各行（“宇宙的无限性”一节中）。

[28] 这种关于一个“原始的混沌”的观念，大体上是古希腊自然哲学所通有的。他们认为世界的形成是由于从混沌里面相同的东西结合了，不同的则分开去。伊壁鸠鲁这方面与别的哲学家不同之处，乃在于他认为这个过程如何不必假定一个本身不能说明的“涡漩”或一个任意的“必然”也能加以说明。“新的风暴”，（nova tempestas）（436），因为这不是第一次的风暴，而是上节所描写的那种原子的结集之后所发生的。

[29] 原文“quod non omnia sic poterant coniuncta manere”（441）.意思即在上述那样（sic）的情况之下，它们不能结合起来，像现在我们这个世界的原子结合在一起这样。

[30] 指太阳、月亮、星辰和世界的墙垒。

[31] “从土的部分”（terrae partibus）（457—458）：意思即从土所占据的地方，而不是从大地的各部分。

[32] “活着的身体”，并不表示卢克莱修相信星辰有生命，而只是把它们形象化而已。

[33] 滂吐斯即今波斯波拉斯海峡，它连结了黑海和马拉马海。

[34] 大地底部逐渐变稀薄，因而在它下面形成一种很轻的“第二本性”，把它和空气联结起来，这样，它就和四周形成了一个有机体，像我们的身体各部分合成的有机体一样。这就是为什么它不成为它下面空气的重担。此处“重量”等于“团”、“块”。

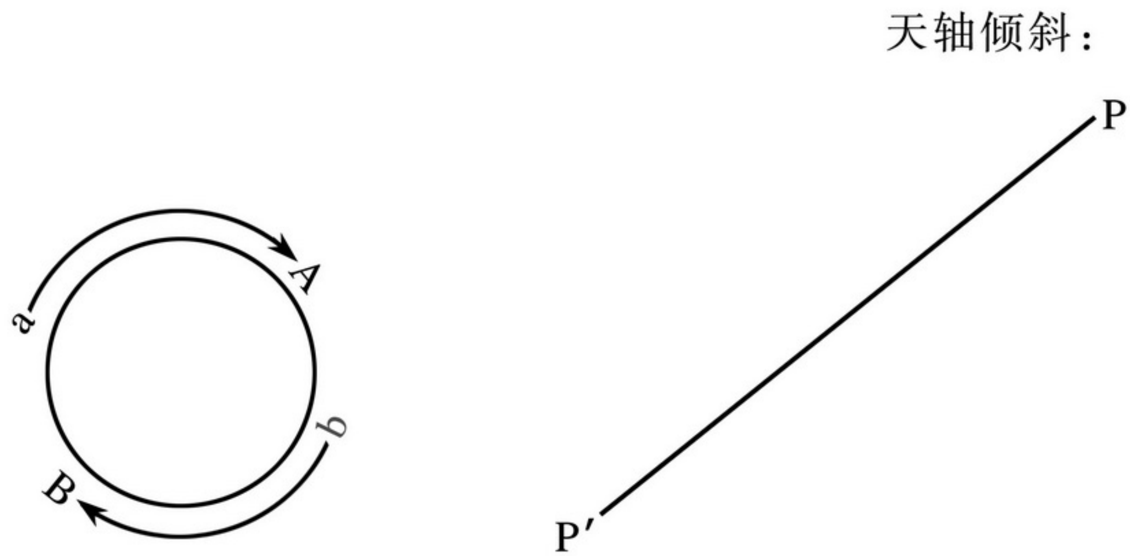
[35] 它，指空气。

[36] “它上面的所有的东西”指空气。

[37] 原文“vis animae”，即（灵魂的力量），OQ；“vis animi"，即（心灵的力量），Lachman，里奥诺德。

[38] 卢克莱修的天文学是很奇异和复杂的。他把这个世界（我们这个世界，包括我们能见到的星辰）看作一个球体，而大地则是悬空位于它的中心；月亮、太阳、星辰则在它们的圆轨上绕地而运动，每一个圆轨离地越来越远；在最高远的地方则是那形成世界的墙垒的以太。世界的转轴是倾斜的。在这一段里面，他先考察那种认为世界整个说来乃是旋转着的理论；我们应该意想它的转轴的两端（PP′）被空气所压紧，然后，或者由一种上面的空流（a→A）使它旋转，这a→A的方向，是与我们所见的星辰运行的方向相同的；或者也可由一种下面的气流（b→B）使它转动，而这种b→B的方向，则是与上面星辰运动的方向相反的；——正像水车被它下面的水流推动而转动一样。（参阅附图）

然后，他又考察其他的见解，即从世界不动的那种假定出发而提出来的那些见解。他认为这些都会值得考虑，认为在我们的感官不能提供直接的知识之处，我们宜把所有不与感觉发生矛盾的解释都视为可能的。



[39] 里奥纳德此处译“高低两极”，因为天轴略有倾斜，故说高低两极，见上注 。

[40] “沿相反方向”，即与星辰运动的方向相反。

[41] 原文是“sive quod inclusi rapidi sunt aetheris aestus”（519）：此处卢克莱修原意如何颇难说。有两种可能的意思：（1）“被天所围住”，即被围住在这个天球里面，这是里奥纳德的解释；（2）“以太被关在各个天体（即星辰）里面”，这是Bailey，Munro等人的解释。里奥纳德的解释似较佳。

[42] 原文“summanus”（521）：古罗马的神，有在夜间行雷的能力。此处泛指“夜间的”。

[43] 这一节，对于那在第510行以后各行所提出的原则再提出一个补充的原则。凡感觉提供我们以证据之处，我们必须绝对相信它。我们的视觉告诉我们太阳和月亮是这么大，因此它们就是这么大。他用下面这一个奇怪的说法来支持他的理论：在地上，光和火只要还放出光和热，只要线条还清楚，那么它们的体积就还不显得变小。

[44] 原文“nec nimio solis maior rota nec minor ardor esse potest”（564—565）：Duff将ardor读为autem：“太阳圆轮不能〔比我们所见的〕大得多也不能小得多”。

[45] 在这一节中，卢克莱修又重复他对于“假设”的看法：一切不与感觉矛盾的假设都是可能的。

[46] 意思是说：太阳可能是一个“开口”，或者“世界的墙垒”的一个“缺口”，通过这个缺口，许多光的粒子从世界的外面涌进来。

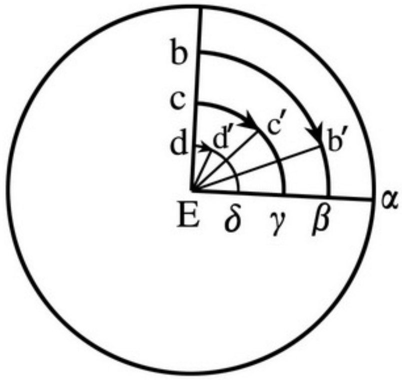
[47] 意思即太阳借不断地从四周不可见（因为不发亮光）的热取得补充而使自己有不断的光。

[48] 这是很晦涩的一段，这里，卢克莱修可能自己有点混乱。太阳在天上的外观上的路线有两个特点：（1）他好像在一年中绕行天球一周（就是说，在一年中的哪一个月他出现在十二宫的哪一个宫中，次年的该一月他就再出现在该一宫中），这种绕行的方向是从西到东，月亮则一月就绕天球一周（就是说，在一个月中的哪一天她出现在十二宫的哪一个宫中，次月的该一天她就出现在该一宫中）；行星则以比太阳较长的时间绕天球一周。（2）太阳的圆轨不是在天球赤道的平面上的；因此，好像太阳有时在赤道线之北，有时在赤道线之南。卢克莱修所给出的两个说明里，第一个（第621—636行）可以解释前一个现象，第二个（第637—645行）可以解释后一个现象；但不幸卢克莱修把这两个解释不作为一个复杂的现象的并存的解释，而把它们作为可以任取其一的解释。

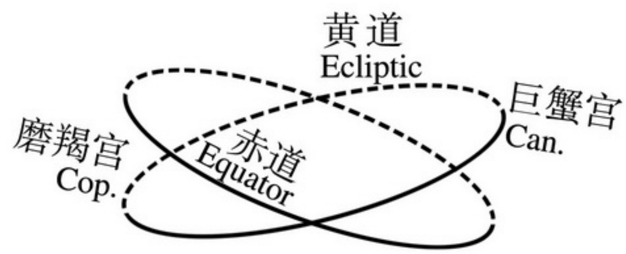
（1）德谟克利特关于太阳、月亮和行星的相对轨道的理论，可以用附图甲来说明。假定在一定的时间里面，星辰（即恒星）实际上在世界的较外边的边缘上从a运动到α；行星运动得较慢，因为它们离地较近，因而受天球转动的影响较少；它们在同样时间中会从b运动到b′；太阳则从c到c′，月亮更慢，只从d到d′。这样一来，相对于那好像停定着的恒星，行星就好像是从β运动到b′，太阳从γ到c′，月亮从δ到d′。（参看附图甲）

（2）太阳轨道的平面既与天球赤道的平面不同，结果就使得太阳在秋天时向南移，直至在冬天时他到达了南回归线，即磨羯宫中那个转折点，在春天时则向北移，直至在夏天时到达了北回归线，即巨蟹宫中那个转折点。（参看附图乙）这种现象，卢克莱修精测是由于不同方向的风在太阳的路线上吹过把他吹来吹去所致。（第637—649行）

附图甲



附图乙



[49] 原文是“fit quoque ut e mundi tranversis partibus aer alternis certo fluere alter tempore possit”（第637—638）：这种空气横过太阳所经的轨道而吹。

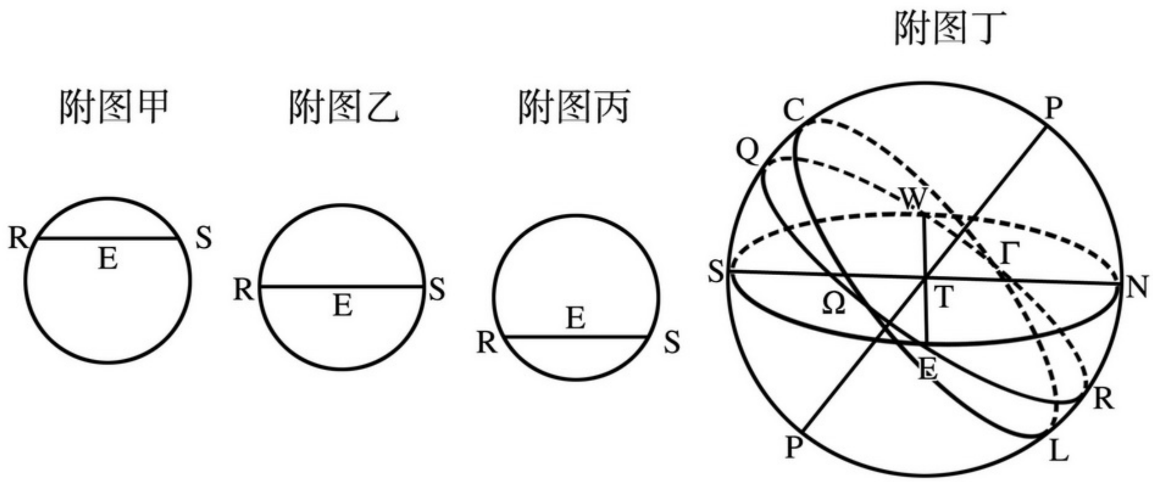
[50] 大年“magnos ... annos”（644）：很费解，各家解释不同；有人以为是指若干行星绕天球一周的时间，因为这种时间比一年还长；有人以为是指太阳、月亮和行星都回到它们的相对的位置的周期，这种周期古代天文学家Philolaus算出是59个太阳年。贝里以为后一种说法是更无可能的。

[51] 马突塔（Matuta），古罗马黎明之神，被认为即希腊神话中之“Leucothea”。

[52] 原文“anticipat caelum radiis accendere temptans”（659）：中（radiis）应和（anticipat）连在一起呢，还是同（accendere temptans）连在一起呢，关于这点，人们的意见不同。兹从贝里和拉萨姆的意见；里奥纳德和鲁斯则认为应和（accendere temptans）连在一起。

[53] 这是很困难的一段，不过它的意思大体上还是清楚的。太阳在外观上有两种运行的轨道，其一是一年的绕天球一周，这卢克莱修在上面已讨论过（第614—649行），但他另外又有一种每天的轨道，在一年中最大多数的日子里，他把他每天的转动的圈子分得不相等：冬天时，他每天大部分时间在地平线之下，所以夜长而日短。（见附图甲）夏天时，他大部分时间在地平线上，所以日长而夜短（附图丙）。在春分和秋分时他把他的圆轨分为两个半圆，所以日夜相等（附图乙），这种现在一年发生两次，即当他正在“交轨点”上——即太阳的一年的轨道（黄道）与天球赤道

相切的点上（附图丁）。因此，这一段的意思就是：当他在一年中从北到南、从南到北运行的中途点 上时，他是与两个“转折点”（即冬至点和夏至点）成相等距离的，就是说，他是在天球赤道线上的。这样结果就使得白天和黑夜相等，因为在这两个时候既然太阳是在天球赤道上，所以他从正东升起来，向正西落下去——换言之，他的日转 就是沿着天球赤道线。因此，这个日转轨道就是恰好一半在地平线上，一半在地平线下面。这一点，从附图丁中可以看出来。



T=大地 PP=天轴两极 NESW=地平线 EQWR=天球赤道 ΩCΓL=黄道 ΩΓ=春分和秋分点（交轨点） C=夏至点（巨蟹宫） L=冬至点（磨羯宫）

[54] “两个终点”就是指巨蟹宫和磨羯宫中的回归点。在春分和秋分时，这两个回归点与太阳的距离相等。参阅附图丁 。

[55] 古代人早已把黄道附近的天空划分为黄道带十二宫。

[56] 赫克利特就是这样主张的；括弧内的补充是根据芒洛的；贝里以为应该这样补充：

“他们说关于这一类事情不能只提一个原因”。

[57] “面对面”，就是说，远远地横过天空时的那种“面对面”，而不是接近时的那种“面对面”。

[58] 在太阳下面的（sub sole），意思即在太阳和地球之间。

[59] 特别是Berosus的理论。

[60] 这里卢克莱修又强调只要不与感觉矛盾，任何假设都是可能的。

[61] 芒洛指出这一段描写的可能是诗人曾见过的一次化装巡行；贝里以为可能是描写一幅名画。

[62] 丝里丝——谷物的女神。

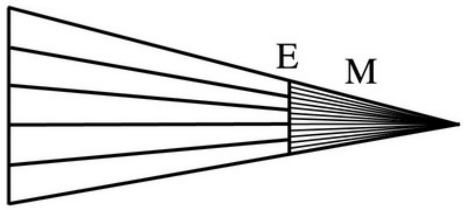
[63] 原文是“etesia flabra aquilonum”，（742）：指那种从北方或东北方吹来的定季风，它出现在一年中天狼星升起的时候。

[64] “瓦吐拿斯”（Volturnus），是东南偏东的风。

[65] 关于月蚀的第一个理论，虽然原则上是正确的（就现在的自然科学立场来说）即是，大地遮阻了太阳的光线，形成了一个锥形的黑影，而当月亮走进这个锥形时就发生月蚀现象。（见附图甲）可是，这与伊壁鸠鲁认为太阳和月亮是像我们所见那样大小这个原则是不能调和的。因为，既然太阳和月亮是我们所见那么小，即比大地小得很多，那么，大地所投的影子，就不能是一个锥形，从而月蚀的现象就会比现在我们所见的月蚀现象更频繁，并且历时较久。（参看附图乙）这一点，也可表示卢克莱修对于自己的天文学还未作整个的考虑，没有仔细考虑他的假定与他所主张的伊壁鸠鲁的认识论原则之间如何能调和。

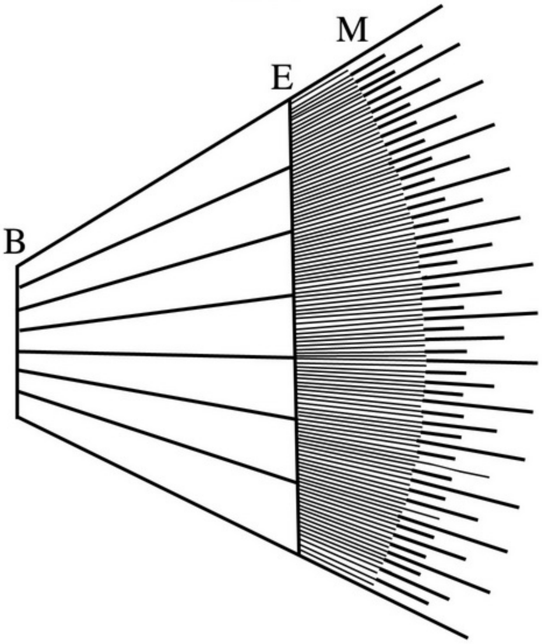
[66] 所谓“同时”，意思是既然承认上述的情形是可能的为什么不能同时承认另外一种可能呢？

附图甲



S=太阳
E=大地
M=月亮

附图乙



[67] “各种……运动”，指太阳每年在黄道带中由西向东绕一圈的运动，和每年它在冬天自磨羯宫到夏天进入巨蟹宫的运动。

[68] 树上的蟋蟀，即蝉。

[69] 卢克莱修用出现在大地的子宫这个奇异的东西企图解释植物到动物的过渡。

[70] 在这个关于自然最初的尝试的思想中，我们能够瞥见现代进化论和自然淘汰的理论的萌芽，这一点，在下面一段尤其显著。这是卢克莱修的最值得注意的对于近代科学思想的猜测之一例。

[71] 原文“genitlia deinde per artus ‖ semina qua possint membris manare remissis”（851—852）：“从松弛了的肢体……”，因为射精时身体是松弛的。

[72] 原文“Multaque tum interiisse animantum saecla neccessest”，此处的“tum”（那时候）是比上段第一行的tum（那时候）较迟的一个时候。

[73] 指马。

[74] 这样的怪物之不可能形成。

[75] 这是很困难的一句，各人的读法不同，贝里的本子此句作：“potetas hinc illinc partis ut sat par esse potissit”（880—881）：“造得这种从这种东西和那种东西形成的生物的能力却足够相等。”不过基本的意思是可以从下面各句完全弄清楚的。

[76] 希拉（Scylla），是古典神话中的女怪物。

[77] “Chimaera”（希腊文是“ϰ ίμ北 ϱα ”）。

[78] 关于人类原始时期的理论，古代人中间流行着一种“黄金时代”的说法，因此，卢克莱修在这里提出的看法，更显出它的特色。它包含着许多大胆的猜测。

[79] 原文“validis aptum per viscera nervis”（928）：“per viscera”通过（全身的）肌肉（即普通的肉）而和validis nervis（粗壮的筋肉）——如臂肌——联结起来。

[80] 原文“lustrum”（931）一个“lustrum”等于五年。按照朱里斯历（Julian Caleuder）则为四年。鲁斯附注说是四年。但一般均指五年。

[81] 养息，（curabant）（939）：包括休息和吃东西。

[82] 原文“tenebant”（948）：意即居住了一个时期又离开。

[83] 利用火来御寒或烹饪。

[84] 被本能或需要所教训。

[85] 原文“dulcia linquebant lamentis lumina vitae”（989）OQ：大多数把（lamentis）读成（labentis）（消逝着的）；贝里以为应维持原读，兹按原读译出。如读（labentis），则此句应译成：

“并没有多得多的人们离开了正在消逝的生命的阳光”——即中途离开生命。

[86] 此处失去诗句所包含的意思，根据许多人判断，可能是：——“而夫妇生活所应遵守的习惯”。

[87] 这里，可见在卢克莱修思想中已有“社会契约论”的萌芽。

[88] 关于语言起源问题，在古代人中间有“约定说”和“自然发生说”之争。卢克莱修根据他的原则，赞成后者，并为之作论证。

[89] 概念必须由经验事实中抽出来，既然未有语言的经验事实，就不能先有语言的概念。

[90] 指相信伊壁鸠鲁的哲学。

[91] “后悔”（lugebat）（1139）：不是说惋惜失掉过去的显赫，而是后悔自己过去取得了它，以致现在被践踏。

[92] 原文“res itaque ad summam faecem turbasque redibat”（1141）：这一句容许两种解释：“一切都陷入彻底的混乱”，或者“因此政权就落入社会渣滓和暴民之手”；鉴于次句并未提起政权落入民众之手，而是一群相继而来的篡夺王位者之手，第一种解释是更对的。

[93] 生活的奖品（praemia vitae）（1151）：意思是由犯罪得来的东西。

[94] 很难正确地知道伊壁鸠鲁和卢克莱修如何理解神灵的不朽性，因为证据很不充足。但是，可以确定说，他们认为神灵住在“各个世界之间的中间地带”（intermundia），这些神灵由于从它们身体上不断地放出的肖像袭击了人们，而被人们所认知。这些肖像保持着“不变的形式”，并且由于太精细而不能被人的感官所知觉，却直接通过人身的小孔进入心灵。

[95] 不断地供应（suppeditabatur）（1176）：——不断出现在人们面前。

[96] 古罗马拜神的仪式是用面纱蒙面，从右侧移近神像，说出祷告，然后转而正面对着神像下拜。

[97] “... super stellisque micantibus aethera fixum”（1204—1205）：此半句容许两种解释，除已译出的之外，尚可解释为：“……和星辰上面那个坚

固的以太”——以太即天空。

[98] 原文“non populi gentesque tremunt...”（1222）：“populi”是指国家里面有组织的人民，“gentes”是指野蛮的部落。

[99] “巨象”——指他的军舰。

[100] 木棍和斧头是古罗马官吏权力的标志。

[101] 铜（自然铜或纯铜）被利用不久，青铜（古铜，即纯铜与锡的合金）就被发现，但既然青铜不是一种自然的金属矿，这里所说的铜就只能是指纯铜：拉丁文aes可以指两者。卢克莱修好像把它们搞乱了，不过，纯铜的武器和工具曾被发现。至于黄铜，（铜和锌的合金）古代人是几乎不知道的。

[102] “一切赤裸裸没有武装的”（Omnia...nuda et inerma）（1292）：——指人群或部落。

[103] “铜制的镰刀”，在古代被用巫术；贝里原来认为卢克莱修此处所意想的也许就是这一点，但后来他又以为这是很不可能的。这里必定是指普通作为工具的镰刀。

[104] 古代有一种战车，车轮上有镰刀以便走动时切敌人。

[105] 指大象；罗马人最初看见的象出现在鲁加尼亚，在比鲁斯的军队中，故称象为“鲁加牛”。

[106] 原文“...et terram minitanti mente ruebant”（1325）：其中“minitanti mente”（不怀好意地……）是OQ的原读，贝里以为应维持原读；大部分的编辑者追随Lachmann读为“minitanti fronte”（用吓人的额头……）。

[107] 这又是一个很好的例子，说明卢克莱修有这样一种看法：如果一件事不发生在我们这个世界，它可能发生在别的世界里。

[108] 就是说，用它来制造某些工具，这些工具可以制造下面所说的几种织布的工具，而不是说织布的工具是用铁制成的。 在思想里预见这样的事必会发生，

[109] 原文“scapi”（1353）：可能不是指“卷线轴”而是指“通线具”或“综NEA56 ”。

[110] 原文是“nam tum sunt omni cordi”（1391）：这是OQ的原读：贝里以为应维持原读，因为在饭后人们确是对什么都满意的。Lachmann把omni改读为carmina“……歌声（最受欢迎）”，恐不妥。

[111] 原文“non magnis opibus”（1394）：“花费不多”——这意涵着吃东西；对于伊壁鸠鲁派，简单的野餐是一件美事。可是，在这里“花费”不一定是指花钱去买，吃东西也不一定算野餐。因为这里所说的时代货币可能还没有发明，而在树荫下吃东西也许不能算是野餐。

[112] 原文是“terrigenarum”（1411）：“从土地生出来的”；贝里以为是指那些卢克莱修认为从地面的子宫窝生出来的人，见V. 808以下各句。但这恐怕不能是诗人的本意。

[113] 以下四行，原文为：

“idque minutatim vitam provexit in altum ‖ et belli magnos commovit funditus aestus”（1434—1435）：各人解释不同，我根据里奥纳德译出，余不赘。

[114] 原文“...et daedala signa polita”（1451）：“polita”（精磨细琢的）原读为“polito”，这是Bergk的改读。“daedala”（巧妙无比的），在第一卷中它曾被用来形容大地母亲（1：7），但在那里意义略有不同。

[115] 原文“artibus ad summun donec venere cacumen”（1457）：贝里以为“summun cacumen”应和“artibus”连起来理解，所以他译为“直至他们已到达了技艺的峰顶”。

第六卷

序诗（1—95）

昔日是雅典，这个著名的城邦，
首先把谷物散布给受苦的人类，
并重新安排人的生活，颁布法令；
是她首先给生命以甜蜜的安慰，
当她生下了一个如此贤智的人，
这个人从他那宣说真理的口中
曾经倾吐出了一切的智慧；
他虽然已经死去，但由于他那些
在古代已极著名的神圣的发现，
他的荣名今天仍然备受崇敬。
因为，当他看见生存所需的东西
几乎都已经一一为人所具备；
当他看到了就人所能做到的而言，
人的生活已经获得了安全的保障；

看到有些人已经拥有财富地位荣誉，
并且因儿子们的好名声而备受尊崇，
但是他们每个人在自己的家里
却仍然有着一颗焦虑的心，
它不断地苦恼着他的生命，
对于这种苦恼，理性[1]也无可奈何；
那颗心还被迫发出愤怒的怨言——
当他看见了这些情形的时候，
他就认识到造成毒害的是容器本身，
而所有从外面被收进容器中的东西，
即使是如此美好，一进到它里面
就会被它所毒害；他看到部分地
这是因为容器是如此地破漏，
以致它无论怎样也不能被装满[2]；
部分地是因为它用恶臭的气味
染污了任何进入它里面的东西。
因此他就用那宣说真理的语言
清洁了人们的心胸，划定范围
给欲望和恐惧；替我们揭露出

我们大家所企图得到的至善，

指出领我们达到那里的道路，

那一条笔直而狭小的捷径；

指出在人们的所有的事务里面，

有什么坏事出现，各种各式地

到处蹓跶：无论是由于偶然[3]或强制，

因为自然曾经作了这样的安排；

指出一个人应该从哪一个门口

冲出去和各种各式的坏事作战。

他证明人类大抵都是完全徒然地

让忧虑的凄惨的浪涛在心中翻滚。

因为正如孩子们发抖着而害怕一切

在不可见的黑暗中的东西一样，

就是我们在光天化日之下

有时也害怕着那么多的东西，

它们其实半点也不比孩子们颤栗着

以为会在黑暗中发生的东西更可怕。

能驱散这个恐怖、这心灵的黑暗的，

不是初升太阳炫目的光芒，

也不是早晨闪亮的箭头，
而是自然的面貌及其定律。
因此，我更愿意继续用诗章
来编出我这已经开始了的论证。
既然我已教导你世界的广大地区 [4]
是不免于死的，而天的躯体
也是在某个时候诞生出来的，
并且已经对你解释过几乎所有
在其中发生和必定发生的诸事物，
现在，请听听其他尚待解说的东西；
因为我既已大胆登上了
〔文艺女神〕的轮车，现在
〔我将对你说明〕暴风是如何发生 [5]，
它们是如何静息，以及任何曾经
疯狂嚣张的东西如何改变而静下来，
当它的狂暴已经减退而止息了的时候；
以及那些人类常常带着惊惶的心情
看见发生于天地之间的其他一切现象；
这些现象引起人对神灵的恐惧，

使人们的心灵自觉卑下，
并把人们按下去跪在地上，
因为对于原因的无知迫使人们
把一切事物归之于神灵的操纵，
并承认他们的至高无上的统治。
因为有些人虽然已经很好地认识到
神灵是过着一种无忧无虑的生活，
但只要这其间他们奇怪着一切事物
是如何发生和存在，特别是关于
在上面天空中所见的那些现象，
他们就又被抛回古老的宗教里面，
而再次接受那些严酷的主宰，
把他们认为是全能，——可怜的人，
竟不认识什么能存在，什么不能够，
以及每样东西的能力是如何被限定，
以及它那深植在时间里面的界碑。
从而他们就更被盲目的推理
带上了迷途。所以，除非你
从心灵中把这一切驱逐出去，

并抛掉你所有那些不配用于神灵、
与他的安宁背道而驰的思想，
那么，高天的神灵的神圣的威力，
既然受到你的思想所侮辱，
就将常常为害于你，——并非因为[6]
神灵的至尊本质能够被你所污辱，
以致他们震怒万分而寻求严厉的报复；
而是因为你自己将会折磨自己，
设想那生活在和平宁静中的神灵
是在使震怒的浪涛不停地汹涌着；
你将不能够带着一种宁静的胸怀
踏进神庙；你也将不能够心平气和地
接受那些从神灵身上发出
而被带到人们的心灵中的肖像，
它们是他们的神圣的形式的使者；
在这之后[7]，将会有怎样一种生活，
这一点你自己能猜得到。但是，
为了叫最正确的推理能把这种生活
从我们远远赶开，有许多东西

还尚待用美好的诗章来加以装饰，

虽然我所说过的已经有那么多；

还必须用推理认识天的规律和面貌；

还有那些狂风暴雨和光亮的闪电

也必须被谱入我们的诗篇，歌唱出

它们做什么，由什么原因而发生，

以免你把天划分成许多区域[8]

来占吉凶祸福，愚蠢而狂乱地

询问那飞翔的火焰是从哪里来的，

它是转向天的哪一半而去的，

或者它如何穿进了紧闭的地方，

如何在那里任意妄为之后又迅速地

从那里离开，——所有这些现象，

人们都无从知道它们的原因，

他们就以为有神灵操纵其间。

请你，卡来奥披[9]，精明的女神，

你人类的安慰和神灵的欢乐，

当我向着目标的白线奔跑的时候，

请你在我面前给我指出道路，

使得我能够在你的引导之下
在热烈的彩声之中取得荣冠。

显著的气象学的现象等等（96—607）

第一，蔚蓝的天空受雷声振动，
是因为在高空疾驰的天上的云块
互相冲撞起来，当不同方向的风
彼此互相搏斗的时候。因为雷声
从来不会从天空中清朗的区域发出；
但是什么地方云块积集得更密更多，
从哪里就更常发出大声的隆隆巨响。
此外，云不能是由密集的物体所构成，
像石头和木材；也不能是那样微薄，
像雾和飘荡的烟；因为要是那样，
云块就必定会或者像石头那样
受着自己重量所拖拉而跌落；
或者像烟那样不能保持自己的躯体，
并在自己体内包藏冰冷的雪和雹雨。

在世界的张开着的大片天空上，

云块也会产生出来一种声音，

正像那张盖在大剧场上的遮篷

有时会发出一种辟扑辟扑的响声，

当它张挂在柱子和横梁之间，

受到了〔风的大力〕打击的时候。

有时当被狂风撕碎着的时候，

云丛就号叫着发出一种声音，

很像纸张被撕扯时所发出的那样；

这种声音在雷声中你也能听见。

或者一种这样的声音，它很像

卷旋的风急促鞭打悬挂着的衣服

或把纸张卷起在空中乱飞时的声音。

因为也有这样的情形：

云块不能彼此迎面相撞，

而是从相反的方向飞来，

各向相反的方向慢慢过去，

彼此摩擦着对方的身体，

从那里就有一种干燥的声音

到来骚扰我们的耳朵，

这样的声音拉得很长很长，

直至云块已过了那狭窄的地方 [10] 。

再者，由于下述原因，整个天地

常常会好像受巨雷打击而振动，

而辽广的天上的坚固的墙壁，

也好像在一瞬间爆炸而散开：

因为一阵已经形成了的暴风，

突然钻进了巨大的云层，

而当它一被禁闭在里面之后，

它就用它的不停的旋转迫使云层

越来越变成一个中间空虚的东西，

四周由厚厚的外壳包围着；

之后，当风的暴力和猛击已经

把那层外壳削弱了的时候，

云层就被撕开，并且砰然发出

一种可怕的声音；这绝不足为奇，

因为一个充满着空气的小皮囊

当它突然爆裂的时候也常常

同样地发出一种小小[11]的声音。

当风穿过云块吹过去的时候，

云块就发出声音，这是有道理的。

我们常常看见天上飞过了许多的

边缘很粗糙或者有着枝桠的云块；

而我们都知道，当一阵西北风

猝然吹过茂密的树林的时候，

树叶就沙沙地响，枝干就格格作声。

同样地，有时一阵烈风的暴力，

穿过云层而把它撕裂；

一阵烈风在天空中能做出什么，

可以从地上的事实清楚地看出来。

在这里，风是比较温和的，但是它

也能把大树卷起，把它们连根拔出来。

此外，云层中间也有波浪，

而当波浪汹涌的时候，

它们就发出一种吼声；

正如在水深的河流和大海

所听到的那种浪涛声一样。

还有，每当雷电的火热的能力，

从一云层落进另一云层的时候，

如果后一个云层是充满水分的，

它就会带着很大的声音立刻把火灭掉，

正如刚从熔炉里出来的白热的铁，

当我们迅速地把它抛进凉水的时候，

就会咝咝地响。反之如果把火接住的

是更乾的云，它就会立刻燃烧起来

并且发出一种巨大的声音，

正如一阵火焰被卷旋的风所吹送，

就沿着那长满桂树的山岭蔓延着，

用它猛烈的袭击烧毁着那些树木；

没有什么东西比迪尔菲[12]的亚波罗的桂树

带着更可怕的声音在有声的火焰中烧掉。

还有，常常地大量的冰的破碎和落雹，

也会在高空的巨云中间发出一种声音；

因为当风把它们紧紧地迫在一起的时候，

每一个巨大的含雨的云块，

既已在那里完全冻结并和雹石混合起来，

就破裂而发出响声……

…………

同样地，闪电发生了，当云块互相撞击

并且由于冲击而送出许多火种子的时候：

情形正如当一块石打击一块石或一块铁[13]：

因为那时候也会有光闪出来，

而火也把明亮的火星向四处喷射。

但是我们用耳朵听到雷声，

乃是在眼睛看见闪光之后[14]。

因为事物总是较迟缓地到达耳朵，

比不上它们到达眼睛那样快，

这一点你可以从这个例子认识到：

当你看见有人用双刃的斧头

在远处把一株大树砍倒的时候，

你的眼睛先看见的是斧头的挥动，

然后才听见斧头砍树的声音。

同样地我们先看见闪电的光，

然后我们才听见雷声，虽然

声和光是从同一原因同时产生的——

是的，它们都产生自那同一个冲突。

以下面所说的这另一种方式，

云块用跳动的光浸透了大地，

而风暴则闪射着颤动的光箭：

当风侵入了云层而在其中旋转，

并且把云层像我上面所说那样

弄成一个有厚厚外壳而中空的东西，

这时候它就因自己的速度而变得很热：

正如你看见运动使一切的东西

都变得很热并且燃烧起来，——

一个铅球被抛而飞动很远的时候[15]

甚至就会溶化。因此当这火热的风

把黑云击破之后，它就把火的种子

抛掷出来，这些火种子看来好像是

由什么暴力突然从云块中迫出来的；

这些种子就造成那跳动的火光；

接着而来的是那一种声音，

这声音较迟缓地到达我们的耳朵

不比视觉对象到达我们眼睛那样快。

这现象你知道是发生在云很浓密
并且一层一层地堆叠得很高的时候；
你切不要被这个事实所欺骗：
我们从下面只看见云层的宽度有多大
而不看见它们一层一层地叠得多高。
因为下一回当风把山岭一样的云
横过天空中带送过去的时候，
或者当沿着高大的山岳半腰
你看见它们一层叠一层堆集在一块、
上层压着下层，静静地停定着、
而四面八方风都被埋葬了的时候[16]：
这时如果你观察一下，你就会认识
它们巨大的体量，就看见它们的洞穴，
这些洞穴好像是由悬崖所构成似的；
当风暴已经形成，而狂风已经
进入并充满了这些洞穴的时候，
被囚禁了的风就愤怒地大声咆吼，
像在笼洞里的野兽一样地号叫着；
时而从这边，时而从那边，

它们送出了它们的大声的号叫；

它们为我寻一条出路而四周转来转去，

并从云块中把火的种子卷出来，

把它们大量地堆集成一块，

在中空的熔炉里把火焰转动着，

直至从那被冲破了的云笼，

它们以叉形的闪光放射出来。

再者，下述的原因也引起

那流动的火的金色的光辉

从天上疾速地射到地上来：

云本身必定包藏大量的火种子。

因为，当它们完全没有水分的时候，

它们大体上总是带着火焰的颜色

并且发着光辉。因为它们必定

从阳光那里取得了大量的火种子，

所以很有理由它们是红红的，

并把它们的光亮的火散射出来。

因此当风已经把这些云驱赶强推，

迫使它们紧挤在一个地方的时候，

它们就把被榨出来的火种子倒出来，
这就使得有这些火焰的颜色在闪射。
同样地，当天空的云变疏薄的时候，
也会有闪电出现，因为当风轻轻地
把移动的云块解开和拆散的时候，
那些造成闪电的种子就自然会落下来；
在这种时候，空中有闪电的光，
但却没有那可怕的凶恶的声音和咆哮。
其次，雷电具有什么样的本性，
可以从下面这些情形清楚地看出来：
从它的打击，从它焦灼的热
烙在被击中的东西上面的烙印，
和那些发出浓厚的硫磺味的焦痕。
因为这一切都是火的记号，
而并不是风或雨的记号。
再者，雷电也常常使屋顶起火
并且用疾驰的火焰在屋里面为所欲为。
你要知道，自然把这一种火
造得比其他的火都精细，

用的是极微小极疾速的物体，

这种火任何东西都不能加以抗拒：

这有力的雷电穿过屋子的墙壁，

正像声音和叫唤穿过它们那样，

它穿过铜，穿过石头，

并且能使金和铜转瞬就溶化；

同样地，它能使酒立刻消失干净

而酒瓶却完好无损，无疑这是因为

它的热一到达就立刻使整个土制的酒瓶

变成松而多孔，而在进到酒里面的时候

它就迅速地把酒的始基分解抛散，

而这一个过程火热的太阳光线

甚至在一个长时间里也不能完成，[17]

尽管太阳的热辉是怎样地强大：

因为比较起来，雷电这种力

是敏捷得多，是更不可抗拒。

现在，雷电是如何产生出来的，

何以它们造得有这样猛烈的力量，

以致它们能够把堡垒劈碎，

把整个的房屋颠覆，

把柱木和屋梁扭开，

把英雄们的纪念碑拔起，

使它们粉碎而变成废墟，

从人们把生命永远取走，

把牛羊畜生到处抛到地上，——

雷电借什么力量干这种种事情，

以及其他一切，我将来告诉你，

也不再用空口许约来耽搁时间。

雷电必须被认为是产生自那些

堆集在高空的浓厚的云层。

因为从晴朗的天空，

从密度较小的薄云那里，

从来就没有雷电发出来。

显然的事实证明无疑地是这样。

因为在这种时候，密集的云

在整个高空中堆聚得那么多，以致

当暴风雨开始铸造它的雷电的时候，

我们会以为所有的黑暗

都已四面八方从地狱跑出来，
而充满了巨大的天空的圆顶；
当满天阴云的惨淡的夜晚
这样地集结了它的力量的时候，
那些黑暗的恐怖的脸孔
就出现在空中俯视着我们。
此外，在海上也常常看见
有一种黑魆魆的圆块积云，
像一条沥青的瀑布从天而降，
它的黑影遮得很远很远，
它带着巨响坠到海面上，
身边还拖拉着那充满着
雷电和狂风的乌黑的暴风雨，
它本身更是大量地充满着火和风，
以致甚至在陆地上的人们
也全身发抖而去找寻躲藏。
因此，我说应该认为：风暴[18]是
在我们头上向上堆得很高很高的，因为
云绝不会用这样巨大的黑暗遮没大地

除非它们是一层一层地高高叠上去，
以致能够把阳光遮断。到来的云块
也不能用这样大量的雨水吞没大地，
以致河流泛滥，田野浸没在水里，
如果天空不是有叠得很高的云层。
在这种时候，一切都充满着火和风，
因此有那长久的闪电和响亮的雷鸣。
因为，刚才我已经向你指出：
中空的云层包容着无数的热种子，
而它们从阳光及其热气那里，
必定另外又取得许多的种子。
因此，当风凑巧把这些云驱集在一块，
又从它们挤出了许多的火种子，
自己又和那团火混合起来的时候，
那时候，那已经变成为旋风的它，
就进入云堆狭窄的腹部里面绕转着，
在火热的熔炉里面铸造着锐利的雷电。
因为那风由于双重的原因而着火：
由于自己的速度，和由于跟火接触。

之后，当风的能力已经完全热透了，

而火的暴烈的冲力已经侵入其中的时候，

那成熟了的雷电就突然冲破云层，

那已被激动起来的热就跳出来，

用它叉形的光芒照耀周围各处。

接着立刻就有这样沉重的轰响，

以致天穹好像完全被震碎，

好像要从上面掉下来把大地压盖。

这时候，一种可怕的颤动攫住了

整个大地，而高空中则响着隆隆雷声。

因为在这个时候几乎整个的风暴

都受震撼而动摇，激起了大声的咆哮，

在震动之后就跟来了那样喧闹的大雨，

整个黑魃魃的天空都好像变成了雨水，

当它倾盆而下的时候，看来就好像

它想命令陆地回到太古的大泛滥。

当火热的雷电撕破云层，

而雷声从它飞出来的时候，

由于云层的破裂和旋风，

就有那么样的大雨落下来。

有时候，已被激起的风的力从外面

打进了一个本身已经热烘烘地

具备着一个成熟了的雷电的云堆；

当那风粉碎了那云堆的时候，

那火焰的旋风立刻就落下来，

按祖国语言我们称它为雷电。

这样的雷电发生在云堆任一边，

只要风力是向着哪一方扫过去。

有时也有这样的情形：

最初被抛送出去的时候

风的力虽然完全缺乏火，

但是在旅途上它却着了火，——

当它经过了很长的路之后；——

在路上它不断失去那些较大的物体，

它们不能像别的物体一样穿过空气；

一面又从空气本身收割搜集了

较小的物体，带着它们一同走，

这些物体和它混杂起来的时候，

就在飞驰中产生出了火：

情形很像时常看见的一个铅球

在空中飞驰着的时候就变热起来，

因为它一面丢掉许多僵冷的物体

一面从空气里面替自己吸取着

火的微粒。也有这样的情形：

撞击的力量本身引起了火，

当那射出时全没有火的冷的风的力

突然打击了某一个东西的时候，——

无疑地这是因为：当它用可怕的打击

击中了某物之后，许多的火种子

就能从风本身和那受到打击的东西

同时流出来并汇集在一起：

正像当我们用铁击石的时候，

就有火星飞射；也不会因为铁是冷的，

击打时它所发出的亮而热的火种，

就冲射汇集得不那么快。所以，

同样地如果一件东西恰好是适当的，

并且又是与火焰能相容的 [19]，

那它就必定能被雷电引得起火。

但是，风的力不能随便地认为

完完全全是冷的，——这种从高空

以这样巨大的力量放出来的风；

如果它不是在路上已经着火，

那么，至少当它到达的时候

必定已因混着火种子而热烘烘。

现在，雷电的速度之所以这样巨大，

它的打击之所以这样沉重，

它落下时的冲驰之所以如此疾速，

都是因为那已经激起的雷电的力量

本身总是先在云堆里积聚并壮大，

然后准备向外冲出所需的那股大劲儿；

之后，当云块已经再也不能包含住

它们那增大了的猛烈的冲力的时候，

它们那股力量就被迫跑出去，

因此带着那样可惊的冲力疾驰着，

像强大的弩炮所射出的炮弹一样。

还要记得，构成这种力量的，

都是细小而光滑的原素

所以没有什么能轻易抵抗它。

因为它能飞过物的孔隙，

能穿过它们的狭窄的道路，

因此既然没有许多东西阻碍它，

它就永远不在路上迟延耽搁，

而是以一种疾速的气势飞射。

其次，既然所有重量

按其本性来说总是向下坠，

所以当又加上了撞击的时候，

速度就加倍，气势就更凶猛，

以致雷电就能更疯狂更暴烈地

把所有挡阻着它的东西都震碎，

而继续前进去赶它自己的路。

还有，因为它经过了长长的路途，

带着一种继续不停的运动，

所以它必定不断获得新增的速度，

它愈前进速度就愈增大，

雷电的威力越来越增加，

而使它的打击更加有劲；

因为它迫使雷电所有的种子

好像挤成直线向一个地方走，

当它们飞动着的时候，把它们

一个个全都抛进那相同[20]的路线。

再者，也许它在运动过程中

从空气里面吸取了某些物体，

它们用撞击燃烧起它的速度。

它穿进物体，但是却没有损害它们，

它穿过许多东西，但它们却完好如初，

这是因为那流动的火飞过了它们的细孔。

有许多东西它能贯穿[21]过去，

因为雷电的那些原初物体正好

落在这些东西的原初物体上面，——

恰恰是在这些原初物体

彼此互相联结在一起的地方。

再者它很容易就把铜熔化，

并且在一瞬间就使金沸腾起来，

因为它是造得这样地精细，

由极小的部分极光滑的原素所构成，

所以它们很容易侵进物里面，

一经进入就迅速地拆散一切结子，

把其中所有的联络的锁链都松开。

天的大厦在秋天最常到处受震动，

是的，那缀满着闪闪的群星的大厦，

和整个的大地各处；也最常在春天，

当繁花盛开的季节正展开自己的时候：

因为在寒冷时火很缺乏，

在炎热的季节风很稀少，

而云也没有那么浓厚的体量。

但当季节处于这两者之间的时候，

各种造成雷电的原因都汇合起来：

因为一年的逆流 [22] 混合了冷和热

（而云正需要这两者来铸造雷电）。

以致事物之间存在着一种不和，

而空气则用大量汹涌的浪涛咆哮着，

因许多的火和风而猛烈地骚动着，——[23]

因为，热的开端是冷的尾部，

而这就是春天；因此不同的东西

就必定互相斗争，而当混在一起的时候

就疯狂地骚动起来。而当已经轮到

最后的热混合着最初的寒冷出场的时候——

当这个我们称为秋天的季节出现的时候，

猛烈的冷和热同样也会互相斗争。

因为这原故这些季节就被称为逆流。

毋怪乎在这种时候雷电最常出现，

声势汹汹的风暴在天空中被激动起来，

因为这种时候两方会疯狂地进行着

势均力敌的战争：一边是火焰，

一边是风，和跟风混合着的水。

这才是真正的方法来认识

那由火所构成的雷电的本性；

借这才足以看出是借什么力量

雷电造成它的每种行径的结果；——

而不是借徒然地打开提伦的卷籍[24]

去寻求晦隐的神灵的意旨的记号，

想由之认识飞驰的火焰来自何方，

或者它是向着天的哪一边消失，

它如何夺路进入紧闭的地方，

如何在里面为所欲为之后，

又从那里疾速离开；或者探寻

天空落下的雷电能有什么为害[25]。

如果尤彼得[26]和其他的神灵能够

用可怕的回响来震动光辉的天宇，

把火焰抛向他们各人高兴的地方，

那么为什么他们不用雷电来击中

那些无顾忌的罪大恶极的人，

使得他们从那被穿透的胸膛

喷出了红亮亮的雷电的火焰，

作为对人们的一个严峻的教训？——

为什么倒是那良心中没有罪过的人，

却无辜地被那些烈焰所包围，

被卷进天上来的火旋涡里面？

还有，为什么神灵总以荒地为目标，

无结果地消耗自己的精力？也许

他们是借此来锻炼臂力，加强筋肌？

为什么他们让诸神之父的箭头

在地面上铿钝？为什么他自己容忍了

这种事，而不是节省它来用于射敌人？

为什么他那样常常以高地为目标？

为什么最常看见雷电的痕迹在山顶？[27]

还有，为了什么目的他向大海射击？

大海的波浪和海水，那浮动的大原野，

它们曾经犯了什么亵渎神灵的大罪？

此外，如果他是要我们当心雷打，

那么，为什么他不愿意让我们

能够看见它是怎样打过来的？

反之，如果他是想用火干掉我们，

在我们毫不提防的时候，那么，

为什么他却在远处轰轰地响，

使我们能够去躲避他的雷电？

为什么他事先结集了那些黑暗

以及远处那些隆隆的咆哮的声音？

你又如何能相信在同一个时候

他能够向许多方向发出打击？

难道你敢反辩，说从来就未有过

许多雷电的打击同一时候发生?

可是，这样的情形太常发生了，

并且必定仍然会发生：因为正如

在许多地区同时落着大雨和小雨，

同样地，许多雷电会同时在闪射。

再者，当天空万里无云的时候，

何以尤彼得从来未曾向大地抛出雷电，

倾出雷声？或者是他要等到

云块已经在天盖下积集了的时候，

才亲身下降到那云端，以便能够

从那里就近决定箭头射击的目标?

最后，为什么他用毁灭性的雷电

粉碎了那些神灵的圣庙，

和他自己那些光辉的宝座?

为什么他破坏那些精美的神像，

并且从他自己的那些肖像上面

用暴力的伤害夺去它们的光彩?

此外，从这些事实[28]就能容易地认识:

希腊人按其性质称之为海啸[29]的东西，

是如何从天上掉落到海里。

因为，有时候，发生了这样的情形：

仿佛有一条被推着的巨柱，

从上面天空降落到大海里面，

在柱子四周可怕地汹涌着

由狂吹的暴风所引起的浪涛；

任何船只一被卷进这场骚动，

就被震荡颠簸陷入极端的危险。

它发生在这样的时候：风的猛力

有时不能冲破那它企图冲破的云块，

而是迫着云块往下坠，

直至显出好像有一根柱子

从天上逐渐被按捺到海面上，——

仿佛一只往下按的手臂用拳头

把一种什么东西朝下边按落，

越按越长[30]，直至深入波浪里面。

当风的力已把云壳突破之后，

它就从云块里面冲下海面，

在海上引起了一种可怕的沸腾。
因为那卷旋着的风下降着，
并且把躯体柔软的云一同带下；
当它把满载的云推到海上的时候，
旋风自己就突然整个投入水里去，
带着可怕的咆哮激动起整个大海，
迫得它波浪沸腾起来。有的时候，
风的漩涡也会把自己卷进云里面，
从空气中搜集了许多云的种子，
因此就赝造了一个好像是从天上
被推下来的水柱。而当这个东西
已经跌落到地上而爆破的时候，
就吐出旋风和风暴[31]的无穷的伟力。
但是因为一般地这是少有的事，
并且在陆地上山岭必定遮阻[32]了它，
所以我们更常看见它发生
在宽阔的大海上，辽广的天空底下。
云的凝成是由于在上面天空里
有无数疾驰的粒子突然相遇，——

它们较粗糙，虽然只轻微接合，

也能彼此拉扯着[33]互相联结起来，

这些微粒子先形成一些小云块，

接着这些小云块相互抓住集成一群，

并且由于它们的结合而越来越大，

它们被风带动不停地飞，直至形成

猛烈的风暴。也有这样的情形：

山岳的峰顶越是接近着高空，

它们那些高高的岩壁就越是

不停地冒出那些浓黑的乌云[34]，

因为当云雾最初形成的时候，

在眼睛能看见薄薄的它们之前，

风就把它们带送而驱迫到上面，

到那些山岳的最高的山峰那里，

然后，终于达到了这样的阶段：

当他们已结集了较大的一群的时候，

由于它们的凝聚，它们已能被看见。

在这个时候看起来它们就好像

是从山岳的峰顶直升进高空。

因为当我们爬上高山的时候，
事实和感觉清楚地证明
那些空旷的高地是多风的。
此外，悬挂在岸边的衣服，
它们吸进了那粘住的湿气，
证明自然从所有的大海
提取了无数的微粒。因此
更可以看出有许多粒子
也能从大海海水的波涛
成群地升上去增大云块。
因为这两种水湿是血亲。
此外，从所有的河流，
正如从陆地本身那里，
我们看见有水雾升起，
像气息一样从它们被迫出，
升上去用它们的黑暗遮住天空，
并且缓缓聚集而造成天上的云。
因为上面星空中的热
又压下来压在它们上面，

并且由于把它们凝缩，

而在蔚蓝的天盖底下，

编织成了一层烟瘴。

也有这种情形：从世界[35]外面

一些物体进入我们的天空，

它们形成云块和飞翔的风暴。

因为我已指出它们的数目无限，

而深渊是无边无际；并且已经指出

那些物体是以如何的速度飞驰着，

它们如何能在一瞬间通过无数的空间。

因此，并没有什么特别可惊异，

如果风暴和黑暗在极短时间内

常常用悬在上面的巨大积云

遮没了海洋和大地。因为

通过天空四周所有那些小孔，

通过巨大世界的呼吸孔道，

对于那些原素，到处有出口和入口。

雨水如何在高空的云里面凝成，

然后如何成为大雨淋落到地面，

现在我将要来告诉你。

首先我要证明这一点：

从所有的东西里面，

本来已经有许多的水种子

随着云本身一起升上去，

它们两者按比例同时增长，

云和在云里的水这两者；——

正如我们的身体和我们的血液，

我们的汗和体内的任何液体

是按相同的比例同时增长的。

此外，云时常吸进了许多的

从宽阔的大海升上的湿气，

当它们像悬挂着的羊毛一样

被风吹送着飘过海面的时候。

同样地，从所有的河流里，

也有水分上升到云里面去。

当许多的水种子以许多方式

从各方面聚集添补到其中之后，

那拥挤过度的云就因两种原因

而竭力要〔把雨水〕放出来[36]：

因为风力把它们推迫出来，

而那些过多的雨云本身，

因为结集成比平常更大的一群，

也从上面推迫着雨水落下来。

此外，当云被风吹得变稀疏，

或者因上面受到太阳的热

而被驱散的时候，它们就

放出了雨点，让雨点滴下来，

正如腊块[37]搁在热的火上面

就熔化而大量滴下一样。

更大的雨狂暴地落下来，

当云块同时受它们自己巨量的积集

和风的冲击两者的猛烈压迫的时候；

雨长时间地继续下个不停，

当许多的水种已被激动，

当滴水的云一层叠一层一堆叠一堆

从四面八方飘动而来，

而整个大地都冒着烟

发出她的水汽的时候。

在这种时候，如果太阳

从黑暗的风暴中间

用它的光线从对面照射

在雨云里面的水滴上，

乌云中间就出现彩虹的光辉。

所有其他在上空生成，在上空产生[38]，

所有那些在云块中间凝成的东西，——

所有这些东西，雪和风和雹和寒霜，

和冰的巨大的冻结力，

水的有力的硬化者，

那到处把急激[39]的河流勒住的马勒，

所有这一切是如何发生，

是借什么而被产生出来，

都很容易发现并在心中看清楚，

当你一经很好地认识了

原素具有什么力量的时候。

现在，请听我来说地震的规律，

首先要注意知道的是：大地下面

正像我们四周的地面一样，

是到处充满着有风的洞穴；

在她的胸膛里她还包藏着

许多的湖泊和许多的潭窟[40]，

是的，还有削壁和峥嵘的岩石；

还有许多河流隐藏在地背下面，

滚动着它们湍急的浪涛

和水里的石块。因为显然的事实[41]

要求大地的构造各处都相同。

因此既然这些东西分布和接合

在大地下面，所以，当时间

把地下这些巨洞挖崩的时候，

受到了这样巨大的东西所震动，

地面就颤栗起来；是的，整个的山

会崩下来；由于这巨大的震动，

立刻就有一阵颤动从那里远远传开。

这也很有理由；因为街边的屋子

受到不很重的车子所震动的时候，

也会整个地颤动起来；同样地车子

也会跳动起来，当路上的一块石

挡住任何一个铁的车轮的时候[42]。

也有这样的情形：当巨量的泥土

被岁月摧残而从大地崩开来

滚进巨大的水潭里的时候，

大地本身就因为水的波动而摇摆，

正像一个容器有时候不能停定，

除非其中的液体停止了它的往来波动。

此外，在地下的那些洞穴里面

当一阵风已经结集起来之后，

它就从一个地方向前冲去，

用它的巨大的力量的锋头，

冲迫着那些高大的洞穴；

那时候大地就歪斜起来，

朝卤莽的风闯撞的方向。

于是所有建筑在地面的屋子

就危危乎朝同一方向倾斜起来，

屋子越高，就倾斜得越厉害；

屋梁抽出半截，像快要跌下来。

但是，人们却不敢去相信:
一个大毁灭的日子等候着
这个伟大的世界，尽管他们
看见这么大块的土地会歪斜！
其实如果不是风势又静下来，
就没有力量能够拦阻事物
制止它们迅速地陷于毁灭。
可是因为这些风是交替地
猛烈向前推进然后又退回来，
好像结集了力量时就进攻，
被反击时就撤退，因此之故
大地就更常像有崩溃的危险，
却并不真带来可怕的垮台。
因为她歪向一边，然后又摆回来；
在向前倾斜摇摇欲坠之后，
她又恢复了自己的平衡；
这就是何以整个屋子会动摇，
房顶比中间各层摇得更厉害，
中间各层又比下部更厉害，

摇得最轻的是最下面那层。

这种巨大的地震还有另一个原因：

风和一种空气的异常的力量，

不论它们是从外面积集起来的，

抑或在大地本身里面发生的，

当它们突然冲进地下的洞穴之后，

最初就在那些巨大的洞穴里面

暴怒地骚动着，在其中疯狂地旋转，

之后，那已激起来的力量被迫冲出去，

同时把大地深深地撕破造成一个大裂口；

这种情形发生于叙利亚的薛当

和比罗奔尼西亚的伊琴那个地方[43]，

这些城市曾被这种空气的爆出

和跟着发生的大地的痉挛所毁灭。

还有许多的有城垣的城市

由于大地上猛烈的震动而毁灭，

还有许多城市连同全部的居民

深深地陷落到大海里面被淹没。

而如果它们实在冲不出去的话，

那么，空气的怒冲和狂暴的风力
也会通过大地无数的孔隙散出去，
像一阵寒疟一样使大地全身打颤，——
正如当寒气深入我们身体的时候
就使我们不由自主地打颤，
迫使我们全身抖个不停。因此
人们由于双重的恐怖而惊慌，
在城市里面忙乱地闯来闯去：
他们既害怕头上那些房子，
又害怕脚底下那些洞穴，
唯恐大地会突然把它们打开，
而她自己也被撕裂而张大着
可怕的嘴巴；在极度混乱中
她会用她自己那些残垣断瓦
来把裂口填满。所以，让人们
随他们的便相信天地不会毁灭，
相信它们赋有一个永恒的生命：
可是有的时候现成的危险的力量
就会在某个地方用这种恐惧的刺棒

把他们刺一刺：——大地很可能突然

从他们脚底撤退，向深渊落下，

失去了基础的万物[44]也跟在后面，

直至但见整个世界陷于大毁灭。

关于地上若干异常的和奇怪的现象（608—1135）

首先，人们很奇怪为什么自然[45]

没有使洋海的体积越来越大，

既然流进海里的水是这么多：

所有那些从各处入海的河流，

加上天空的雨水和飞驰的风暴，

它们淋落在所有的海上和陆上，

还有海洋它们自己的那些水泉[46]：

但所有这一切对于整个的海洋

只不过是像加上了一点滴的水。

所以海洋没有一天天增大，

这件事并不那么值得奇怪。

此外，太阳用它的热吸去很多水：

我们看见太阳猛烈的光线

晒干了我们的湿淋淋的衣服；

而我们所看见的海又是那么多，

那么地广阔；因此，尽管太阳

从海面任何一点所割取的水分

极为微小，但在这样广阔的海上

它从波浪所取去的总量仍然是极大。

再者，还有那掠过水面的风

也能带去极多的水分，因为

我们常看见一夜间

道路就被风吹干，

泥泞的泥土就硬结。

再者，我已经指出云也会

带去许多从大海吸取的水分，

并把它们淋落在大地上各处，

当风吹送着充满水汽的云堆，

使雨落在下面陆地上的时候。

最后，既然大地全身到处都有小孔，

而又与海洋相接，四周把海洋围住，

所以正如水从陆地渗入了海洋，
同样地它必也从海洋渗进陆地，
因为海水的盐分被滤开了，
水的质料则渗回去，全部
汇集到河流的起点重新流出来，
从那里它又成为新鲜的水流
再次流过陆地，沿河床而下，
这些河床以前已经被削成，
并且曾经送走过疾奔的水流。
现在，我将告诉你什么原因
使得有时候有那么多的火焰
疯狂地从伊特那峰喉里吐出来：
因为当那火焰的风暴爆发起来
而统治着西西里的原野的时候，
它带来的毁灭的力量可不平常：
它吸引邻近各族人民的脸孔
都仰起来朝它看，他们看见
整个天空冒着烟，充满着火光，
他们的胸中充满了恐怖和焦虑，

唯恐自然正在计划什么新事变。

在这些事情上面，你很应该

看得远，看得深，向四面八方

远远地窥望，以便你能记得

万物的总体[47]是如何无边无际，

以便认识我们的这一个天[48]

是整个宇宙中多么细小的一部分，——

还比不上一个人在整个大地中

所占的部分那么小。如果你

好好地把这个事实搁在眼前，

清楚地看看它，明白地加以认识，

你就会停止对许多事物感到惊奇。

因为在我们之中有谁会感到奇怪，

如果一个人的身体得到热病，

这种热病使全身发着高热?

或者得了身体任何其他痛苦的疾病?

因为突然脚会变青而肿胀起来;

剧烈的抽痛常常会攫住牙齿，

或者侵入眼睛；那种所谓圣火[49]

会突然发生，沿全身蔓延开去，
把它所占领的每一部分烧痛着，
在全身里面爬引。完全不足为奇，
既然有充足的无数事物的种子，
而我们这个天和地又带给了我们
以充分的毒素来产生无数的病害。
所以，同样地我们必须假定天和地
能由无限的宇宙供给以一切的东西，
是的，有着一切充足的储备，
借之大地能够突然被震动起来，
疾速的台风能在海上陆上狂吹，
伊特那峰能够溢出那么多的火，
天空能够变成一场火焰的大爆发。
因为这种情形有时也发生，于是乎
天空燃烧起来，雨云更浓密地出现，
当水的种子碰巧这样结集了的时候。
“不过，那种大燃烧的火的骚动
是太大太大了”；对于任何一个人，
他所见过的最大的河流也是巨大的，

如果他以前未见过更大的河流的话。

一株树和一个人也有这样的情形；

人们所见的每类事物中的最大者，

都会被他认为是非常巨大，

尽管所有的这一切，

连同天地和海洋都在内，

对于整个总量算不了什么。

现在我将告诉你火焰是如何被激起

而突然从伊特那峰巨大的火炉吐出来。

首先，整个山峰下面到处是空洞：

它由雪花岩柱形成的岩洞支撑着。

在这些空洞里面又有着空气和风，

因为空气变成了风，当它受到了

猛烈的骚动所激起的时候[50]。

当它已经变热，并且暴怒地转动着，

而使得它所接触的岩石和大地

也都变热起来，并且从它们敲出了

极其疾速的暴烈的火焰的时候，

它就升上去，向上一直射上去，

从山峰的喉口一直射向高空，

把它的火热的狂飙送得远远，

撒散着灰烬，卷着漆黑的浓烟，

同时把可惊的沉重的石头抛出去，

以致你绝不能怀疑那正是空气的

骚动的力量。此外，在很多方面

海在那座山底下涌着它的浪头，

又不断地把它的潜流吸退回来，

并且下面有许多洞窟从这个海

一直伸延到山峰的咽喉底部。

你必须承认，通过这里进去了

〔那些混在浪潮中间的风〕

而情况又迫使〔它们向上升〕[51]，

从外面的大海深深地侵进山底下，

然后吐出来；因此就举起了火焰，

就把石头从内部抛掷上去，

把沙土所形成的云抛向天空。

因为在山顶有他们所说的窝臼[52]，

那东西我们则称为咽喉或嘴巴。

此外，对于有些事物的发生，

单单提出一个原因是不够的，

我们必须举出许多的原因，

其中之一将会是正确的[53]：例如，

如果你发现远处有一个人的尸体，

那就应该举出死亡的所有的原因，

以便他的 死亡的原因不会被遗漏。

因为你不能证明他是死于刀器，

死于寒冻，死于毒物或死于疾病[54]，

但是我们知道发生在他身上的，

必是这类事情中之一种。在其他

很多场合，我们也必须这样说。

夏天时那流遍全埃及的尼罗河

就水涨泛滥而把平原淹没，

这是大地上所有河流中唯一的现象[55]。

每当仲夏最炎热的时候，

它常常灌溉了整个埃及，

这或者是因为在夏季的时候[56]，

那人们称为夏季定季风的北风

抵达了尼罗河口，在向上流吹去时

就阻滞了它，迫使它的水往后退，

使它涨得过满，迫它停止奔流入海。

因为无疑地这些从天极冰冷的星座

被驱来的风，乃是逆尼罗河吹去的。

这条河从南方酷热的地方流来，

它远远地发源于日中地区 [57] 的心脏，

自那些为太阳晒黑皮肤的人们中间。

也很可能是大量堆积起来的泥沙

堵住河口而阻碍着河水的奔流，

当那被狂风所吹的海水

把泥沙推向内陆的时候；

这样，河口就不那么畅通，

下泄出海的水就不能流得那么快。

也可以是因为在这个季节里，

在河流的发源地雨水更为丰富，

由于那个时候那些北风的定季风，

把所有的云都驱集到那些地方。

当它们已被驱逐到那日中地区，

并且这样在那里结集起来之后，

它们就被迫群集在高山上面，

大量挤在一起，并被大力压榨着 [58] 。

再者，也许河水的增涨是远远地

开始于伊西奥比亚地方的高山之间，

当普照一切的太阳用它的光芒

把白雪溶化驱赶流入平地的时候。

现在，我将来为你说明

无鸟的地方和无鸟的湖塘 [59] ，

指出它们具有怎样的性质。

首先，关于“无鸟的”这个名称，

它乃由于这个事实：这些地方

对于一切鸟类都是有害的。因为

当鸟一飞到这些地方上面的时候，

它们就忘记怎样鼓翼，就收起翅膀，

它们的颈变得软弱无力而垂下来，

它们笔直地坠到地面，如果碰巧

那地方是地面的话；或坠入水里，

如果下面恰好躺着一个无鸟的湖塘。

在坷淼附近就有这样一个地方，

那里山冒着烟，充满刺鼻的硫磺味，

另外还有许多蒸汽腾腾的热水泉。

在雅典城内也有一个这样的地方，

并且就在卫城顶，在生命的给予者

特来顿的巴拉斯[60]的神庙旁边，

那个地方噪叫的乌鸦从来不飞近，

甚至当神坛升起献品香烟的时候，——

它们永远避开那里，但原因不在于

巴拉斯对于它们那一次过分殷勤

尽忠职守进行侦察而激起的震怒[61]，

而却是受那个地方的本性所迫使。

在叙利亚据传说也可以看见一个

这样的地方，那里甚至四脚动物

只要一走进去，就会立刻倒毙，

由于受到那个地方的自然力所打击，

就好像被宰杀来献给地下的神灵。

所有这些奇事都按自然法则而发生，

它们是由什么原因所引起，它们

根源于什么东西，这乃是显而易见的，

所以让我们不要相信在那些地方

敞开着地狱的大门，也不要以为：

从那里，地下的神灵把人的灵魂

拉下到黑暗的亚基龙河的两岸——

像人们以为那些有着敏捷的脚的麋鹿

常常用鼻孔的气息把那些爬行的蛇类

从它们的洞穴引到阳光底下一样[62]。

这想法是如何违背真正的推理，

你立刻会看见；因为现在我将

对于事实的真相试来加以说明。

首先，我把我以前常说的再说一说：

大地里面存在着各种东西的原素[63]：

许多可用为食物而且有益于生命

有许多却能产生疾病和加速死亡；

以前我们还已经指出：不同的东西

适合于不同的生物的生活目的，

而这是由于不同种的东西的性质和组织，

和它们的原初物体的形状彼此各不相同。

许多有害的东西钻进了耳朵;

许多东西甚至钻进了鼻孔,

它们是危险的,接触时感到它粗糙[64]。

必须避免接触的东西也不少,

有不少东西则是看也不能看,

还有些东西简直不能尝一尝。

其次,你还可以看见有许多东西

对人的感觉极有害,又极令人作呕。

首先,某种树木的树荫是这样危险,

以致谁如果躺在它下面的草地上,

它们就会使这个人头痛起来。

在希里康的高山上还有这么一株树,

它惯于用它的花朵的臭恶的气味,

把一个人当场活活弄死。可以相信:

这些东西都是这样从大地长出来,

因为大地在自身里面包含着许多事物的

许多种子,它们以许多方式混合着,

然后她又把它们分别地放送出来。

再者,当那刚刚弄熄的夜晚的灯

用强烈的臭味侵入鼻孔的时候，

就会使一个患那种有时满口泡沫

猝然倒地的病的人[65]立刻当场晕睡过去。

一个妇人一闻到浓郁的海狸香，

就在椅子入睡，她的艳丽的刺绣

也从她那些纤细的手指间滑下来，

如果她是在月经期间闻到那气味的话。

还有许多东西也能使身体无力的四肢

松弛下来，使灵魂在它的屋子里颠蹶。

再者，如果你吃得很饱的时候，

你在热水浴盆里滞得太久的话，

你就会在那热水中间的椅子上

突然晕倒过去。还有木炭的浓烟

很容易钻进脑壳，除非我们先喝水。

当一种高热已经征服了一个人，

把他全身四肢都占领了的时候，

酒的味道对他就会像铁锤的敲打。

你难道没有看见大地里面产硫磺，

而沥青则凝结而发出恶毒的气味？

还有，斯加普顿苏拉[66]从地下
发出了什么样的恶臭的气味，
当人们追寻金的和银的矿脉，
用鹤嘴斧在大地腹内肠胃里面
到处敲打找寻的时候？什么样的
致命的毒气又从金矿里面喷出来？
它们叫人们变成什么样子和肤色？
难道你没有看见过或听人说过，
那些被贫困的巨力所迫
而被禁闭在这种工作里面的人们，
他们是如何惯于在短时间内就死掉，
就丧失了他们的生命力？这一切
可怕的毒气都是从大地流出来，
并且从她吹送到空旷的地面，
到天空底下可见的地区各处。
所以这些无鸟之地[67]也必定向空中
放送出一种致死的气息给飞鸟，
它从大地中上升到空气里面，
毒化了天空的一部分地方，所以

当一只鸟鼓翼飞到那里的时候，

它就被阻碍，被看不见的毒擒住，

于是笔直地从横飞的路线坠下，

坠落在毒气所发出的地方。

当它已落到那里之后，那同一

毒气的力量就从它的身体里面

把它剩余的生命带走。因为

它先在生物里面引起一阵晕眩[68]，

之后，当生物已经落跌，一直

落到毒气的源头那里的时候，

它们就不得不把生命吐出来，

因为它们四周有那么多的毒。

再者，有的时候，这个力量，

这种无鸟的地方所发出的气息，

赶走了地面和飞鸟之间的空气，

使其间几乎成为一个真空。因此，

当鸟在飞行中飞到这里上空的时候，

它们的翅膀的浮动力就立刻减退，

就变成无用，两翼的任何努力

都徒然失败。此时既然它们已经

不能倚赖两翼来使自己浮在空中，

由于它们的重量，自然就迫它们

坠下到地面，于是，躺卧在

那近乎真空的虚空里面，他们

就从它们躯体所有的小孔

把它们的灵魂都放散出来。

.... [69]

再者，井里的水在夏天时较冷，

是因为那时土地受热而变空疏，

因此如果它有自己的热种子，

它就把它们放送到空气里面去。

因此，土地越是耗尽了它的热，

隐藏在土地里的水就变得越冷。

苒者，当整个大地为寒冷所迫

而收缩，并且仿佛冻结了的时候，

就发生这样的情形：由于收缩，

它把它带有的热都迫进井里面。

据说在亚蒙神庙 [70] 旁边有一个水泉

它白天是冷的，夜间却热起来，

对这个水泉人们过分地感到奇怪，

有些人认为它之所以热滚滚起来[71]，

是由于地下面那强烈的太阳，当夜晚

用可怕的黑暗遮盖了大地的时候——

这想法和真正的推理相去很远：

真的，太阳在上面用它的光线

接触赤裸裸的水的身体的时候，

尽管空中他的光线是这样火热，

尚且不能使水的上层变热，试问

当他在粗厚的大地下面的时候，

他怎能把水煮沸，并用热使它复苏[72]？

特别是既然他差不多不能够

借他强烈的光线把他的热气

透过房屋的墙壁射进里面去。

那么，缘故在什么地方？实在

不外是：这个水泉四周的土地

比大地的地方更多小孔，

而在水泉附近又有许多火种子；

因此当夜晚用那带来露水的浪潮[73]

淹没了大地的时候，大地就突然

变冷，并且深深地收缩起来；这样，

就把所取有的火种子挤进水泉里，

好像有人用拳头来榨取一样，

这就使得井水变热并且冒蒸汽。

其次，当升起来的太阳

用他的光线弄松了泥土，

使土地由于他的热的混合[74]

而变得稀疏起来的时候，

那些火种子就回到它们的老家，

水的所有的热就撤退到泥土里；

这就是为什么水泉白天就变冷。

此外，水受阳光所打击，一到早晨，

由于那颤动着的热浪就变稀疏；

因此，不论它有着多少火种子，

它都放了出来，正好像它常常

放出它里面包含的寒霜，而且

把它的冰溶化，把它的结子松开。

还有，有一个本身是冷的水泉[75]，

如果拿着一段绳子搁在它上面[76]，

绳子就会立刻着火，燃起火焰；

一枝火把也会同样地着火，并且

在水面燃烧着，为微风所驱赶

在水上到处飘浮[77]。这全不足为奇，

因为在水里面有许多火种子，

并且从土地本身的深处，

必定也有许多的火粒子

穿过整个水泉涌上来，同时

像气息一样被冲到上面空气中；

不过它们的数目不太多，

不足以使水泉本身变热。

此外一种力量[78]又迫使它们分散地

突然冲出水面去，然后在水面上

结合成为火焰[79]。正像亚拉杜斯

那个水泉在海中间涌出了清水，

把它周围的咸水从自己分开；

大海在它的许多其他的地方，

也给口渴的水手以及时的帮助，

从咸水波浪中间吐射出美好清泉。

所以，同样地那些火种子

也能穿过那个水泉涌上来，

当它们在绳子里面集合起来，

或者渗进而附着于火把之后，

它们立刻就变成了火焰，因为

绳子和火把本身也有着许多的

潜藏的火种子。难道你未见过

这样的情形：当你在夜间

把一个刚刚熄灭的亚麻烛心

拿近灯火的时候，它就会着火，

在它接触到火焰之前？火把也一样。

许多东西在离火相当远的时候

仅仅由于和热接触，就会着火，

在它真正地被浸进火焰之前。

所以，我们应该认为这种情形

也同样发生在那个水泉那里。

其次，我要来谈谈是什么自然规律

使得铁能够被一种石头所吸引，

希腊人按照它的产地的名称，

把这种石头称为磁石，因为

它起源于马尼西亚人[80]的疆境。

对于这种石头人们大为惊奇；

它常常使一连串的小环悬挂

在它自己上面。有时你能看见

五个或更多的小环相接悬垂着，

在微风中摇曳着，一个接一个，

下面那一个贴紧着上面那个的下边，

每一个都感觉到磁石的力量和束缚[81]——

它的力量就这样渗透着流得这么远。

关于这样的事物，在你能够

对它们本身加以说明之前，

必须先把许多东西弄清楚，

所以研究的方法必然要绕大圈子；

因此我更加要求你留心地来听听。

首先，从任何我们看见的东西，

必定永远有许多原初物体流出来，

被发放出来，被散布到四周各处，

这些物体撞击眼睛，引起了视觉。

从某些东西不断地有气味流出来，

例如寒冷从河流，热从太阳，水雾

从海的波浪，那海边岸壁的蚕食者。

各种声音也从未停止在空气中渗流。

还有，当我们在海边散步的时候，

一种带盐味的润湿就跑进我们口里。

而当我们观看苦艾被调研着的时候，

它的苦味就刺激我们。所以无疑地

从一切的东西都有各种东西流出来，

向周围各处放散；自然不容许

这种向外的溢流片刻停止或中断，

因为我们是不断地有着感觉，

是每时每刻都要看见许多东西，

闻到它们的气味，听见它们的声音。

现在，我将再来对你说一说这点：

一切东西如何都有一个多孔的身体，——

这在我的诗篇开始处[82]也曾被表明。

因为，虽然这点认识对于许多问题
是极其重要，但对于这个
我立刻就要加以讨论的问题，
就更特别需要先确定这一点：
任何可感觉的东西都是由物体
混合虚空而构成。第一个例子：
在洞窟里面，上面的石块
湿得像流汗，滤出一滴滴的水珠；
同样地汗也从我们全身渗出来；
我们长胡须，我们全身四肢各处
都长着毛。食物散入全身管脉，
连身体最末端的部位，连小小的指甲，
它也送去了养料使它们长大。
同样地我们感到冷和热通过了铜，
我们感到它透过金，透过了银，
当我们用手拿着满满的酒杯的时候。
还有，声音穿过了房屋的石壁；
气味也透得过，还有冷，还有
那连铁的强力也穿得过的火的热。

再者，在天的胸甲环绕着世界之处，

[云的种子和风暴的种子进来了][83]，

还有一些毒素与它们同时流入来，

它们从世界之外进入我们的世界；

而从大地和天空结集起来的风暴，

则又撤退而被吸收进天空和大地——

很自然，既然没有什么东西

不是由多孔的物体所构成的。

此外，还有这点：并非所有各种

从一切东西被抛开来的东西，

都能够对感官发生相同的作用，

也不是对一切东西都同等适宜。

第一个例子：太阳把土地烤焦，

但是对于冰，他就加以熔解，

他又用他的光线把高高地

堆积在高山上的积雪化掉；

其次，腊块搁在他的热力底下，

他就会把它化成液体。同样地

火会把铜熔化，把金熔化，但是

皮和肉它就会使它们收缩结茧；

水把刚从火里取出的铁变硬，

但是，受热而变硬的皮和肉，

水又把它变软。对于长须的牝山羊，

野橄榄树能够给予无上的快乐，

真像吸神膏香气、沉醉于琼浆，

但是对于人类，没有什么别的树叶

比这野橄榄更是一种苦涩的食物。

一只猪会从茉沃刺娜油退开去，

它害怕每一种香膏；这些东西

对于长鬃毛的猪是烈毒，但对我们

它们有时却几乎好像能使生命重苏。

反之，虽然对于我们污泥最为龌龊，

在猪看起来它却是如此可喜的东西，

以致它们乐于全身在其中打滚，

并且从来未曾对此事感觉厌倦。

此外还有一点应该先说一说，

在我开始谈中心的问题[84]之前。

既然各种不同的东西都赋有

许多的小孔，这些小孔在本性上

必定是互不相同，每一个都有着

它各自的性质，各自的一定路径[85]。

例如，生物有几种不同的感官，

其中每一种都永远按自己的方式

接纳了它自己所特有的对象

到自己里面去。因为我们看见

声音进入一个器官，液汁的滋味

侵入另一器官，物的气味

侵入第三个器官。我们又看见

一种东西渗过石头，另一种东西

通过木材，还有另一种东西

则通过金，另外有些东西则能够

穿过银和玻璃。因为我们确实看见

事物的形貌肖像流过了这种东西[86]，

热穿过了那种东西；通过同样路径，

有些东西比其他东西通过得更快。

可以确信，迫使这种情形发生的，

是这些小孔的性质，它们由于

原初物体的本性和组织的不同，

就有许多不同的方式，已如上述。

既然这几点现在都已确定，

作为必须的前提为我们预备着，

剩下来的就不难借这些前提

来给以一个清楚的说明，

而磁石吸铁的全部理由，

也可以清楚地被揭露出来。

首先必定有许多种子，或者说

一种流出物从磁石流出来[87]，

它用它的打击驱散了

磁石和铁之间的空气。

当这个地方被弄得空空，

两者之间有一大片地方

已变成了虚空的时候，

铁的种子立刻就滑进去，

互相联结着落入真空里，

圈子本身也在后面跟着走，

这样它就带着整个身体前进。

也没有什么东西的原初物体

是这样互相结合着紧贴着，

像坚固的铁的本性，和它的

冰冷的粗硬的性质那么样。

因此就更不值得惊奇 [88]，

如果许多从铁环流出的粒子

不能自己进入那虚空，除非

那铁环本身同时也跟在后面，——

因为铁环被它的粒子带领着。

它是这样做了，它跟在后面，

直至抵达磁石本身，并且

借不见的钩链贴住了磁石。

这种情形在任何方向都能发生：

不论哪一边的地方变成虚空，

不论是在两侧或在上边，总之，

附近的粒子立刻就被带进了

那个真空，因为，实在说，

它们是被从另一方向来的

那些撞击所推动起来的；

它们本身当然不能借自己

就上升到上面的空气里面。

还得加上一点，借之它更易于发生；

这个运动受到另一件事的帮助：

因为当铁环面前的空气一变疏，

当中间的空间已变成虚空的时候，

所有在铁环后面的空气就立刻

把它往前送，从它后面推它走。

因为凡物四周的空气本来就

永远在敲打着它们，但在这里，

在这种时候，它就把铁环向前推，

因为在铁环一头空间是空虚的，

因此就把铁环接纳进去。

我提醒你注意的这部分空气，

迂回地穿过铁环的大量小孔，

细细地进到它最小的部位里，

冲着它，推着它，像风推着船和帆。

再者，一切东西在自己躯体里面

必定都包含着一些空气，

因为它们的躯体都是多孔的，

而且空气又四周围住了它们。

这样，这深藏在铁里面的空气，

既然不断地在激动中运动着，

因此无疑地它会击打着铁环，

从内部震动着它……

…………

可以相信，铁环一经急剧地

朝一个方向跃进，一经开始

朝一个方向冲进虚空，

它就朝哪个方向继续运动。

有时也有这样的情形，铁这东西

会从这种磁石退开去，它惯于

有时从磁石逃开，有时追着它。

我曾看见萨摩色雷斯的铁环跳舞，

看见铁屑在铜碗里面沸腾跳动，

当磁石被放置在铜碗下面的时候。

铁看来是那么急切想从磁石逃开。

铜搁在中间能产生这样巨大的骚扰，

无疑地这是因为铜的潮水

已将铁的洞开着的通路占领，

接着，磁石的潮水涌来了，

可是，在磁石里面它发现

所有的空间都已被充满，

现在已经不像以前一样

有孔口可供它流过去。

这样，它就被迫用自己的潮流

来冲击铁的组织；这样它就

把那没有铜时它会吸引的东西

从它自己赶开去，并且透过铜

使它们骚动起来。在这方面

你切勿大惊小怪问为什么

那从这种磁石出来的潮水

不能同样地推动别的东西。

因为有些东西，例如黄金，

借自己的重量站得很稳；

有些东西由于它们结构很松懈，

以致粒子的潮水能无损地流过去，

所以它们就不能被驱赶到任何地方，

这类东西中我们所看见的有木材。

所以当介乎木和金之间的铁

已经取得了一些铜粒子之后，

马革尼西亚之石的粒子的潮水

就能够以它们的冲击把它推动。

但是这些能力对于别的东西并不是 [89]

那么无缘，以致我只能举出极少例子，

那些只是两者彼此互相适合，

而与别物就不是互相适合的东西。

首先你看见只有石灰能把石头接牢；

木材只有用牛胶才能互相联结起来——

并且连得这么牢固，以致更常看见

木板沿它自然的纹理先破裂开来，

在牛胶的钩链松开它们的紧握之前。

葡萄汁极敢于和泉水混合起来，

但沉重的沥青和很轻的橄榄油

却拒绝和它 [90] 结合。贝壳的颜色

只和羊毛的躯体结合，结合得这么紧，

以致它永远不能被分开，——永不能，

即使你用大海的水想把它恢复

也办不到；是的，甚至即使整个海洋

用它全部浪涛也不能把它洗掉。

还有，难道金和金不是由一种东西

而且也只由一种东西[91]所结合?

难道铜和铜不是由锡来连接?

我们还能找到多少其他的例子！

但何必? 你完全不需要走这种

远远地绕弯子的路，对于我，

浪费精力在这上面也不应该。

更适当的是用几句话来简单地

把许多东西概括起来：某些东西

如果它们的组织是这样互相适合，

以致空隙的地方刚好符合密实的地方，

这对那，那对这[92]，它们就联结得最好。

有时有些东西也能够像用钩和环

那样地彼此互相联结在一起，

铁和这种石的情形看来就如此。

现在，我将说出疫病[93]的原因是什么，

疫毒的力量从何处突然产生出来

而结集着，在人类和牛羊牲畜中间

撒下一场充满死亡的大灾难。

首先，我上面已经指出，必定有

许多东西的种子，它们有益于我们生命；

反之，必定有许多别的种子在飞动，

这种种子能够带来疾病和死亡。

当后面这些种子偶然积集起来

而毒化了大地的天空的时候，

空气就变成充满着病害。所有这些

疾病和瘟毒的力量或是从世界[94]外边

通过上面天空落下来，像云和雾一样，

要不然就是从大地本身结集上升，

当它浸满着水分，受不合时的雨水

和阳光的打击而腐化起来的时候。

此外你难道未见过：有些人

来到了远离家乡祖国的地方，

就因不服水土弄得生起病来？

这正是因为情况相差得太远[95]。

因为，我们还能用什么别的理由，

来说明为什么英国的气候不同于

天轴下倾[96]之所在的埃及的气候?

或者，还能有什么别的理由来说明

为什么黑海的气候不同于加地斯[97]，

和皮肤被太阳烤黑的黑种人的地方?

正如我们看见这四种不相同的气候，

存在于四种风和四个天空区域底下，

同样地我们也可以看见

人们的颜色和面型大不相同，

而一定的疾病袭击这些种族，

也是按他们属于不同的种族而不同。

在埃及腹地，在尼罗河诸流域，[98]

有一种叫做象皮病的疾病产生，

而它从来不发生在别的地方。

在亚提加，是脚部常常遭到袭击，

在亚加地方常常遭殃的是眼睛。

所以对于不同的部位和肢官，

不同的地方成为有害而危险，

这是由于不同的空气所引起。这样，

当一个碰巧不利于我们的天[99]开始移动，

当有毒的空气开始蠕动蔓延的时候，

它就像云雾一样慢慢地爬行着，

把它们在路上遇到的一切的东西

都加以扰乱，迫使它改变原来的状况；

而当它终于进入我们这个天的时候，

它就把它变成像它自己而不利我们。

因此，突然地这种新来的灾害

这种新来的毒素就降落各种水源，

甚至或者停歇在谷物的谷粒上，

或者别的人类的食物或牲畜的饲料上；

或者这种力量就悬留在空气本身里面，

而当我们在呼吸时从大气那里

吸进了那些混杂的空气的时候，

我们也就必定同样地把这种毒素

吸进我们身体里面。同样的方式

病毒常常光顾到牛畜的身上，疾病

也常常不放过懒怠的羊。不论是

我们自己旅行到不利于我们的地方，

因而更换了我们的天的袍子，抑或

自然自己带给我们一个被毒化的天，

或者别的我们所不习惯的东西，

一到来就袭击我们的东西，

不论由于其中那种，结果都是一样。

雅典的瘟疫（1136—1284）

这样一种疾病的原因[100]，

这样一种致命的瘴疠，

曾经在司克罗普斯[101]的国土

使四野布满了死人的形骸，

使道路荒凉，从城郭吸干居民。

因为，起源于埃及国土的腹地，

经过了许多的天空和浮动的田野[102]，

它终于扑在潘地安[103]全体人民身上；

于是他们就成群地被送交给

疾病和死亡。最初他们觉得

头部火热地发烧，两眼发红，

充满着惘然的光泽。喉咙内部

也变黑而渗出了一滴滴的血；

声道被许多溃疡阻塞堵住了；

而舌头，心灵的发言人，也滴着血，

因痛苦而衰弱，动作迟钝，觉得粗糙。

之后，当病毒的力量通过咽喉

充满了胸膛，并且一直流入了

病人的痛苦的心脏 [104] 的时候，

生命的所有墙防就开始崩溃。

呼吸会从口中送出恶臭的气味，

像那抛在户外的腐尸的臭味一样。

接着，心灵的全部力量

和全身都会憔悴枯萎起来，

就好像他现在已站在死亡的门槛上。

焦虑痛苦 [105] 和混着啜泣的呻吟

永远陪伴着这些难堪的磨折。

常常日以继夜间歇发作的呕吐

不断地使肌肉和四肢发生痉挛，

用疲乏摧毁那些早已疲竭的人。

但是你不能在什么人的身上

觉察到皮肤表面有很高的热，

倒是用手摸起来身体会给人

一种微温的感觉，同时全身到处

都显出红红的，好像是溃疡的烙印，

犹如当圣火[106]在全身散开的时候那样。

但身体内部直至骨头却都在燃烧，

胃里燃烧着火焰，正像火焰在炉里。

没有什么轻和薄的东西能够被用来

加在病人肢体上而对他会有好处，

而永远是需要风，永远是需要凉冷[107]。

有些人会把那染病而发高热的身体

投进冰冷的溪流，赤身跳入水里；

许多人会头先脚后深深地跳进水潭，

落下去的时候早已急切地张大着嘴巴。

一种浸透着他们的身体的焦渴，

永不满足的焦渴，会使得

大量的水也不外是少许几滴。
痛苦的磨折从未停止过片刻；
他们身体筋疲力竭地躺卧着，
医药[108]在无声的恐怖中喃喃着，
当他们时时滚动着[109]他们那些睁开的
燃烧着疾病的失眠的眼睛的时候。
那时还可看见许多其他的死的征兆：
由于忧愁和恐惧而失常的心智[110]，
阴沉的额头，凶暴而疯癫的面容，
受磨折的耳朵里老是嗡嗡地响，
呼吸短促，或者沉重而间歇地来，
汗珠在脖子上发亮，稀薄的口涎
带着番红花的黄色，而咸味很浓，
咳嗽很难从沙哽的喉咙里出来[111]。
两只手的肌肉不断地收缩，
四肢不断地颤栗，从两只脚开始
全身一步一步地冰冷起来：
到了最后时刻，鼻孔也瘦削起来，
鼻尖只剩下一点，两眼深深陷落，

鬓骨凹入了，皮肤变得冷而且硬，
嘴唇张开而松弛地垂下来，
额上的肌肉紧张并且肿胀起来，——
不久，他的身体就变僵死去。
差不多是在得病后第八次的
太阳照耀下，或者最多在他第九次
举起他的火炬的时候，他们就放弃
他们的生命。而如果有什么人
侥幸逃开了这种死亡的结局，
那么以后由于那些讨厌的溃疡
和那从肠胃里泻出来的黑色的排泄，
慢性的消耗和死亡仍然会在等候他。
或者常常从闭塞的鼻孔流出了污血，
还伴有头痛；病人的全部精力
和整个肉体都会从这里流掉。
而如果有谁侥幸度过了这个
污秽的血的凶暴的流出的关头，
他又会发现疾病转而进入
肌肉和骨节，甚至进入生殖器。

有些人是这样害怕死亡的门槛，

就用刀器割掉阳具而苟活下来，

还有不少人虽然割去了手脚，

却仍然要继续滞在世界上，

有些人则失去眼睛而活着：

何等强烈的死的恐惧攫住了他们。

此外，有些人完全失去了记忆力，

以致他们再不知道自己是什么人。

虽然地面上一个叠一个地堆着

无数未埋的尸体，但飞鸟和野兽

却或者远远地退开，急忙地避开

强烈的恶臭；或者如果当时尝了它，

就会倒下而死于接踵而至的死亡。

但是事实上在那些日子里面

几乎根本就没有出现过一只鸟，

也没有凶暴的野兽从林里出来，——

许许多多的鸟兽都病倒而死掉。

首先，街上到处躺卧着忠诚的犬，

挣扎着交出了它们的生命——

因为瘟病的力量从它们肢体中
把生命扭开去。也不能有什么
可靠的普遍适用的医疗方法：
因为，那能使一个人获得力量
去把生命所需的空气吸进口里，
去仰望上面的天穹的医疗方法，
对于别的人却等于是末日和死亡。
在这种情况下最悲惨的事情，
最可怜的事情，乃是这一点：
谁一看见自己被那种病擒住，
谁就会觉得好像被判了死刑，
就会绝望地卧倒，万念俱灰地
等候着死亡，因而当场就断气。
因为这种贪馋的瘟病的传染
片刻不停止一个一个地攫取人们，
好像他们不外是牛羊一样的牲畜，
主要是这一点在死人上堆上了死人。
因为谁由于太渴望活着和害怕死去
而逃避责任不照顾生病的亲人，

谁自己不久就会由那杀人的疏忽

加以报复，卑鄙而下贱地死去，——

自己被遗弃，得不到他人的帮助。

而那些不离开生病的亲人的人，

则会由于传染，由于辛劳而死去；

良心和那些疲倦者[112]的恳求的声音，

那混合着诉苦的声音，

迫使他们去忍受那辛苦的工作，——

每个高尚的人都遇到后一种死亡。

没有人送葬的，被遗弃的葬仪，

争先恐后地草率地弄完了事……

…………

人们争先葬掉他们的成群的

死去的亲人，一个叠着一个：

因哀伤哭泣而筋疲力竭，回到家里；

于是大部分的人就因忧苦而躺下来。

在那些可怕的日子里没有一个人

不受疾病或死亡或忧伤所侵袭。

到了这时候，所有牧羊人和牧牛人

甚至那些弯弯的耕犁的健壮的舵手[113]，
都开始罹病了，他们的身体躺在
他们的农舍的角落里，缩成一团[114]，
由贫困和疾病把它们交给死亡。
你常常能看见没有生命的父母
伏在没有生命的孩子的身体上，
或者子女伏在父母的尸首上面
逐渐失生去命。而那种灾难
不少是由乡间流入到城市的：
为病入骨膏的乡民所带来的，
他们染上疫病，从各处涌来城里。
一切场所和建筑物都塞满了人，
这样死神就更加大堆地收割着
闷热地挤在一起的人[115]。许多被焦渴
拉到了街上而在路上爬滚的人[116]，
他们的身体散乱地躺在水泉边旁，——
被水的过度可喜的愉快割断了
生命的气息[117]。在一切公共场所和街道
你都能看见许多半死的身体，

他们带着松弛衰弱的四肢，

满是污秽，包着破烂布条，

死于他们自己的龌龊之中，

只剩下一层皮包着一些骨，

几乎已埋葬在恶臭的溃疡和污秽中。

最后死神把所有的神的圣庙

也都堆满了尸体；无论到那里

每个天神的庙宇都装满着死尸。

因为神庙的看守人接待了很多人

进来把这些地方住得满满。

因为现在人们已再不那样看重

原来那些神灵和对神的崇拜：

眼前的灾难压倒了一切。

原来那些埋葬的仪式

这时也不再被这个城所遵守，

这个民族的人以前总是习惯于[118]

被人用那种仪式来埋葬的；——

因为这个时候所有的居民

都已陷于极度的紊乱恐慌，

每一个人都会满怀忧愁地

尽眼前情况所能把死人葬掉。

突然的困难和可怕的贫困

迫人做出许多可怕的行为:

人们会带着大声的哀号

把他们自己亲人的尸体

放在别人的火葬的柴堆上,

点上了火，常常宁可这样

引起了口角，流了许多的血,

而不愿把那些尸体抛弃不理。

---

[1] 不顾心灵〔的反对〕（animi ingratis）。（15）：我把“animus”（心灵）译为理性，因为这里它是指那管推理的那一部分心灵（mens），是要和上一句和下一句那属于激情的“心”有所区别的。

[2] 关于把人的心灵比作有漏洞的容器。

[3] 这里显示出卢克莱修认为自然中除了规律性之外，也有一种偶然性存在，这种偶然性，就是原子的“偏离”所引起的。

[4] 以下数句所说指第5卷中已加说明的东西。

[5] 根据芒洛、贝里、雷撒姆、鲁斯诸人的猜测补足此句。

[6] 这一段很有趣地说出了伊壁鸠鲁哲学关于神与人之关系的看法。旧宗教的迷信，对于那些不受人世事务骚扰而安宁度日的神灵，是一种侮辱。但这种迷信并不引起神灵们亲手直接来惩罚人们，因为这是不可能的；但是它会使那些有这种迷信的人失去了精神上的安宁，这种安宁本来能够使他们在崇拜神时从中取得好处的。这一段，相当清楚地表现出卢克莱修认为神灵不外是理想生活的样本，对于神灵的崇拜，只能够是沉思观照。这也就解释了何以伊壁鸠鲁自己及其直接的后继者总是随俗参加宗教崇拜仪式。他们之这样做，并不完全违背他们的哲学观点，尤其是他们的人生观。

[7] “在这之后”，即你这样迷信之后，就会有很坏的后果。

[8] 指塔斯干人占吉凶的十六个天上区域。他们看闪电来自何方和往何方，来卜吉凶祸福。

[9] “卡来奥披”（Calliope）——司知识的文艺女神。

[10] “从狭窄的地方〔离开〕”，（regionibus artus）（120）。诗人把两块云比喻为狭路相逢的两个行人。

[11] 原文“saepe ita dat parvum sonitum displosa repente”（131）：Vossius把“parvum”（小的）改读为“magnum”（大的），但这恐怕不妥当，因为诗人正是要以小见大 。

[12] 迪尔菲，是希腊地名，其地有亚波罗神庙。

[13] 原文“ceu lapidem si percutiat lapis aut ferrum”（161—162）：里奥纳德和贝里的解释相同，鲁斯和雷撒姆读作：“正如〔用〕石头或铁块击打石头”。

[14] 卢克莱修这个正确的观察是值得注意的。

[15] 古代人普遍这样相信。芒洛引好几个古代作家（包括亚里士多德）的作品来作证。

[16] 即没有风的时候。

[17] 罗马作家普林尼曾经说：堪巴尼地方的酒，被暴露着来受风吹日晒雷打。

[18] “风暴”（tempestas）（263）：——指构成风暴的物质条件，即是浓密的云层。

[19] 原文“opportuna fuit si forte et idonea flammis”（318）：“opportuna”指处于适当的地位；“idonea”指其构造具有为火焰所燃烧的性质。

[20] 在长距离的运动中，所有的原子逐渐克服了那使运动迟滞的“内部运动”，而形成一种同方向的运动，所以整个雷电的速度就增大。

[21] 原文是“perfigit”（350）：刺穿进去而部分地加以破坏之意。

[22] 所谓“逆流”（fretus）（364）：“狭窄的地方”意思是：好像一个海峡一样把两个分开的大洋连接起来，因此，由于两个大洋的相反的潮水而有逆流在其中回旋着。

[23] 以上三行（原文两行，366—367）里奥纳德和Bockmüller，Brieger，鸠山尼等人把它们移在第364行之后，即它们之前那一句前面。贝里却以为应维持原来的位置。

[24] 原文“Tyrrhena...carmina”（381）：依特鲁斯的占卜的卷籍，但不一定是用诗体（carmima）书写的。

[25] 即能预示什么灾害。

[26] 尤彼得即大神宙斯。卢克莱修在长篇大论谈雷电之后，回到了他的中心目的；他用自然的原因来解释自然现象，从而否定神对人的统治。

[27] 以上双句“为什么”原来是在此段最末的地方。

[28] “从这些事实”——指上面关于雷电的形成的那些事实，特别是关于旋风等等。

[29] “海啸”（presteras）（424）：希腊文πϱηστ　ϱεs，意涵着火的存在，但卢克莱修此处只着重在谈它的风和云。参看Diels，Doxograph，第26页。（“海啸”或“旋风”，即通常所谓“龙卷”或“水柱”。）

[30] 被拉长（extendatur）（435）：云块最初不是长的，由于包含在其中的风在它里面迫它下降，所以越来越变成一条长长的柱子。

[31] 原文“turbinis immanem vim provomit atque procellae”（447）：“turbo”（旋风）指“水柱”附近的狂风；“procella”（风暴）指远近各处的狂风。

[32] 遮阻它不让我们看见的意思。

[33] 被压迫着（compressa）（454）是O Q原读；“comprensa”（彼此拉扯着）是Marullus的改读。

[34] fulvae（461）：（黄色的“云”）是O Q的原读；“furvae”（黑色的“云”）是Bentley等的改读。

[35] 世界指这个被我们所见的世界。

[36] 第509行原文缺一字，根据芒洛的增补umorem译出。

[37] 原文是“Quasi igni ‖ cera super calido tabescens multa liquescat”（515—516）：由于对“super”是副词还是介词各家看法不一致，对此句的解释也有不同，现视作介词译出。此句里奥纳德译为“正如腊块受了上面的火的热，就……”。

[38] 原文“cetera quae sursum crescunt sursumque creantur”（527）：Koch，Lachmann和芒洛等把“sursum”读为“sorsum”因此把这一句解释为“其他那些自己单独 被产生出来，被生成出来的东西”。

[39] 原文“et mora quae fluvios passim refrenat aventis”（531）：Lachmann根据Q′（Q′是Q的第一个校改者）把“aventis”（急激的）读为“euntis”（奔驰着的〔河流〕）。

[40] 原文“lacus”（538）是有水的“湖”；“lacunas”是没有水（或浅水）的低落的地方。

[41] 初看起来，这很难是“显然的事实”。可能是根据卢克莱修那个“平衡”原则而有这种主张。也可能是：他想到了他在第五卷第492行所描写的地面不规则的形成过程，于是根据一般概然性的理由，认为同样的过程也发生在地下面。这两种见解也并不互相矛盾。

[42] 以上两行半按贝里编的读法和他对“ea”一字的解释（他认为它指车子）译出。他所编的本子此两句为：

“nec minus exultant ea ubi lapi'cumque viai ferratos utrimque rotarum succutit orbis”（550—551）。

关于这两行有各种不同的读法，对“ea”有人认为是屋子、屋子里的家私等等。

[43] 这是古代两次著名的大地震，正像近代发生于东京和麦西那（Messina）的两次地震之闻名于今世一样。

[44] “万物的总量”（rerum summa）（606）：卢克莱修一般地是用来指整个宇宙，但这里只是指人类所知的这个世界。

[45] 此一段芒洛和贝里都认为与前后不连贯。

[46] 指海洋里面水底的水泉。

[47] 原文“summam rerum”（649）：指整个宇宙。

[48] 原文“caelum unum”（650）：指我们这个世界。

[49] 所谓圣火，指一种叫“丹毒”的病症。

[50] 对于卢克莱修，空气和风是两种不同的东西，虽然在实质上它们是相近的或同类的。（参看他关于灵魂的构成的说明。）空气运动之后，会失去它自己一些特有的原子，而获得别一些原子，这样，就转成为风。

[51] 此处可能失去一行，兹按芒洛的猜测增补。

[52] “他们”指西西里岛的希腊人；下句“我们”指罗马人。窝臼“crateres”（701）：原意为“拌臼”。海水一涨一落时，就先使这些地下的洞穴充满空气，然后把海水和沙石驱进去，这些东西遭到了洞里的火热的风的作用，直至它们从峰顶的开口被抛出去。火山的熔岩很像是由沙和水混合而成的。也许就是这个事实使卢克莱修想起了他所提出的在这段中表达出来的解释。他以为“拌臼”（就是用来把许多东西搅在一起的窝臼）这个名称用得很好，因为这一切的东西——沙、石、水和火都在其中调拌在一起。

[53] 原文“...unde una tamen sit”（704）：雷撒姆译成：“尽管事实上真正的原因是一个”。

[54] 原文“nam neque eum ferro nee frigore vincere possis interüse neque a morbo neque forte veneno”（708—709）：此两行里奥纳德和芒洛两人的解释与贝里、鲁斯、雷撒姆三人不相同，兹依后面各人的解释译出。前面两人将此两行解释为：“因为你可以证明他不是死于刀器，死于寒冻，死于毒物或死于疾病”。

[55] 原文“Nilus in aestatem crescit campisque redundat unicus in terris，Aegypti totius amnis”。（712—713）：关于这两行，有许多种的解释。Merill，Lachmann和鲁斯都在前一行之末加上逗点，而取消第二行中“terris”后面的逗点：“初夏时尼罗河就水涨泛滥而淹没了田

野，这条整个埃及唯一的 河流。”雷撒姆大概是把Aegypti totius和campis连起来理解，因此他译成：“尼罗河不同于大地上所有其他的河流，夏天来临时就水涨泛滥而淹没了整个埃及的田野 。”我认为贝里的解释较佳，但我把他的“The river of all Egypt”略为改变而译成“那流遍全埃及的河”。

[56] 尼罗河在古代的涨水期是：自太阳进入狮子宫（7月23日）至太阳进入室女宫（8月23日）。

[57] 日中地区（media ab regione diei）（723）：也是指南方，即近地球赤道地带。

[58] 未说出的意思是：云被压榨就把它所包含的雨点掉下来。

[59] 无鸟的（Averna）（738）:字原是“Avernus”（亚味拿斯），它是意大利Campania的一个湖的名称，它被称为“幽冥之门”。

[60] 巴拉斯（Pallas）即雅典的护卫神雅典娜（Athena）。特来顿是古典神话中半人半鱼的海神；以后又指和他同样形状的他的侍卫们。

[61] 故事见于Ovid：Metam. II，542—565：司克罗普的女儿们违反巴拉斯的命令，打开了那藏有厄丽克顿尼亚斯的婴孩的箱子。奉命看守的乌鸦飞去告诉巴拉斯，但巴拉斯却困它们侦察过于殷勤（pervigili causa）而大为震怒，竟把乌鸦永远从卫城放逐了。

[62] 这是古罗马一种流行的说法。

[63] “形状”，（figuras）（770）：即就其形状的不同而言的原子，简译为“原素”。

[64] 原文“multa per ipsas ‖ insinuant naris infesta atque aspera tactu”（777—778）：“aspera tactu”，“对于触觉来说是粗糙的”；在卢克莱修看来，一切的感觉归根结底都是触觉，所以“tactu”是应按字面

解释的。有人觉得不惯，把“tactu”改读为“tractu”，“吸进去的时候”，因此将此句译成：“它们一被人吸进去，就酷烈地为害”。

[65] 即癫痫症患者。对健康的人当然没有这种情形发生。

[66] “斯加普顿苏拉”是色雷斯的一个地下矿。

[67] 泛指无鸟岛的地方（连湖沼在内）。

[68] 原文“quippe etenim primo quasi quendam conciet aestum”（826）：（aestus）有两种意义：气（热气、毒气……）和晕眩；这一句中用第二个意义，前面各句中用第一个意义。卢克莱修喜欢在很接近的地方以不同的意义使用同一个字。

[69] 此处所失的行数恐不少，在其中诗人也许过渡到一种完全不同的问题的讨论。

[70] 亚蒙神庙，指埃及之西的利比亚沙漠的尤彼得·亚蒙神庙。基山尼说，如果古代人有一个热度计，那么此处所说到的情形就会大不相同。

[71] 原文“et acri sole putant subter terras fervescere partim”（850—851）：“partim”（一部分〔的人〕）是原读；Lambinas把它改读为“raptim”（突然），不少编者都跟从他：“并且认为它之所以突然地热滚滚起来……”。但是水并没有突然 热起来。

[72] 原文“percoquere umorem et calido focilare vapore？”（858）：“focilore”（使复活……）是Merrill和Martin两人对原读“soclare”的改读；有人则采读梵蒂岗的一种抄本中的satiare（用……充满）：“……他怎能把水煮滚，并使它充满 了热？”

[73] 原文“Hoc ubi roriferis terram nox obruit undis”（864）：“uudis”（浪潮）是原读：Marulllis把它改读为“umbris”（阴影），许多编者，包括鲁斯和里奥纳德在内，都跟着他。但“浪潮”是一种更美的形象。

[74] 原文“et rarefecit calido miscante vapore”（870）：“miscente”（由于……混合）是原读；Wakefield改读为“gliscente”（逐渐增强）：“……用逐渐增强的热使土地变疏的时候”。

[75] 在多多那（Dodona）。

[76] 意即在水面上悬空拿住绳子。

[77] 即是，先把火把拿着在水面上让它着火，之后，如果让它跌落在水面，它就仍然继续燃烧着。

[78] “一种力量”，可能指水原子的撞击。

[79] 火种子从地里面和水一同被迫涌上来，达到了和空气接触的地方；然后某种力量把火种子从水中驱出，它们就在水面上形成了火焰，正像亚拉杜斯（菲尼基附近一个岛屿）的清水被迫透过海水涌上来一样。

[80] 磁石的拉丁文名是magneta。“马尼西亚”是Magnesia，在小亚细亚西部，是古代希腊人的殖民地。但普里尼（Pliny）则以为磁石是在马奇顿的马尼西亚发现的。近代的研究对于这种所谓因产地而得名的说法提出怀疑，而说是得名于它的发现者Magnes。就是普里尼也说：“磁石得名于他的发现者。”

[81] 即每一个都通过上面一个而感受到磁石的吸引力。“磁石的力量和束缚”是修辞学上所谓重名法（hendiadys），意即“磁石的束缚的力量”。

[82] 诗人所指的也许是：第一卷第329行以下，第348行以下；以及第二卷第95行以下。

[83] 此处所失去一行，按基山尼的猜测补上大意。胸甲，里奥纳德认为是“世界的烈焰熊熊的墙垒”的变名，用以表示这些墙垒的多孔性，像一个皮革制成的胸甲一样。

[84] 原文“ipsa...de re”（979）：指关于磁石的问题。

[85] 原文“...et habere suam naturam quaeque viasque”（983）：“性质”（natura），指小孔的形状；“路径”（vias）指小孔的方向。

[86] “这种东西”（hac）（993）：指玻璃；下行（illac）“那种东西”指银。

[87] 这一段的大意是：按照卢克莱修的原理，物是四周被无数的运动着的原子团团围住的，它们打击着这些东西，并部分地是这些东西所以能够保持不动的原因。从磁石放出来的粒子，把这些原子撞开了，在它自己（磁石）和铁环之间形成了一个虚空。面向着这个虚空的铁环的那一边，其中的原子因为受内部原子的幅动和铁环其他各边的外界原子的击打，就冲向这没有抵抗力的虚空地方而去。当它们这样做的时候，由于铁的原子是彼此紧结着的，就必然把整个铁环拖动向磁石冲过去。

[88] 自此以下共五行，根据贝里的编本；其他各家的说法繁多，兹从略。贝里本此处是：“quo minus mirum，quod ducitur ex elementis，‖corpora si nequeunt e ferro plura coorta ‖ in vacuum ferri，quin anmlms ipse sequatur”（1012—1014）。

[89] 原文“nec tamen haec ita sunt aliarum rerum aliena”（1065）：贝里把（haec）理解为“这些能力”，即指磁石吸引铁的能力，而不是指排斥铁的能力；鲁斯把（haec）理解为“这些特性”。雷撒姆对此句理解为：“这些现象 并不是这样地和别的现象不相同，以致……”。

[90] “它”指水；在水里沥青沉底，橄榄油浮在表面。

[91] 这种东西即硼砂。

[92] 原文“...haec illius illa ‖huiusque inter se...”（1085—1086）：“这对那，那对这”，意即：这件东西的空隙符合于那件东西的密实的地方，那件东西的空隙符合于这件东西的密实的地方。

[93] 疾病的（morbis）（1090）：此处是指瘟疫之类的流行病。

[94] 从我们这个世界 的外边通过天空的孔隙进来。

[95] 即空气的原子的成分不同。

[96] 古代人认为地轴（因而也就是天轴）是倾斜的，向Scythia斜上去而向埃及斜下去。罗马诗人“Virgil”也有这个观念（Georgic I. 240）。这个观念又是原子论派的特点。例如，吕基坡（Aë，ili. 12. 1，Dials Leucippus A 27）等等。

[97] 加地斯，是西班牙的地名。

[98] 原文“propter flumia Nili”（1114）：诗人用多数，可能是因为它更有诗意，而并非像一些人所说的是指蓝白两条尼罗河或三角洲各支流。

[99] 天（caelum）（1119）：指天空，引申而指大气。

[100] 在这里，卢克莱修描写了公元前430年雅典那次著名的瘟疫；他的描写很接近修昔特底斯（古希腊历史家）所描写的。在许多地方显然他是把后者逐字译成拉丁文。

[101] 司克罗普斯（Cecrops），希腊传说中的英雄，是最初的亚提加王。

[102] “浮动的田野”（campos natantis）（1142）：即大海。

[103] 潘地安（Pandion），雅典的王，Procne和Philomela的父亲。

[104] 卢克莱修把修昔特底斯的记述里面“*Καϱδία* ”一字理解错了，就它的普通意义来理解，因此说“cor”（心），本来应该是指“胃”（*Καϱδία* = *τὸ στόμα τον στομά χον* ，即胃，是一个医学上的专门名词）；因为毒如到了心脏，人就会立刻死亡，而不会像下面所说的延长若干天，云云。

[105] anxius angor（1158）：“焦虑痛苦”指精神上的痛苦，下一行的“难堪的磨折”指肉体上的痛苦。

[106] 圣火即所谓丹毒病。

[107] 病人不能忍受任何衣服，不管它是怎样的轻，唯一的缓和剂是冷空气。次行的“风”和“凉冷”即“冷风”，是修辞学上的重名法。

[108] 医药（Medicina）是拟人化的。

[109] 滚动着（versarent）（1181）：芒洛曾指出，滚眼球是将死的征候。Housmann将1180行里面的ardentia morbis（燃烧着疾病的）改读为praenuntia mortis（预示着死的接近的）。

[110] “心灵的智力”（animi mens）（1183）：这是诗人惯用的冗语，意即心灵，兹简译为心智。

[111] 以上中译两行半（自“稀薄……”起至此处）鲁斯和里奥纳德都是根据Macrobius的抄本：tenvia sputa minuta，croci contacta colore salvaque，per fauces raucas vix edita tussis（1188—1189）。贝里和雷撒姆采取O Q的原读“...per fauces rauca vix edita tussi”，所以他们译成：“稀薄的……很浓，由一种沙哽的咳嗽艰难地从喉咙中咳出来。”

[112] 原文“blandaque lassorum vox ...”（1245）：（lassorum）疲倦的人，可能是指尚未得病或染病不深的人。

[113] 指农夫。

[114] 原文“penitusque casa contrusa iacebant ‖ corpora”（1254—1255）：contrusa可能是指每个身体自己缩成一团，但也可能是指许多身体挤在一起。

[115] 原文“quo magis aestu ‖ confertos ita acervatim mors acumulabat”（1262—1263）：“aestu”是Marullus对原读“aestus”的修改；Lachman曾改读为“astu”（城）：“死神就……收割着挤迫在城里

的人”。但这和诗人所依据的记载不符合，并且“astu”不能等于“in astu”（在城里）。

[116] 原文“multo siti prostrata viam per proque voluta ‖corpara”（1264—1265）：“prostrata”（被〔焦渴〕拖倒 ）是原读；Lachman把它改变读为“protracta”（被〔焦渴〕拉到 〔街上〕），兹从“Lachmenin”译出。

[117] 就是说由于过度吞饮所渴望的水而窒息死去。

[118] 原文“Quo prius hic populus semper consuerat humari”（1279）：（quo prius）是Q U的读法；有人根据O读为（huc pius）“这些虔敬的人们 以前总是习惯于……”。

译后记

I. 翻译和校对时我所用的有下列各书:

（1） Of the nature of things，translated by W. E. Leonard，Everymen’s Library.

（2） On the nature of things，translated by Cyril Bailey，Oxford，1924.

（3） De rerum natura，with an English translation by W. H. D. Rouse，Loeb classical Library.

（4） The nature of the universe，translated by R. E Latham，the Penguin Classics，1952.

（5） On the nature of things，translated by H. A. J. Munro，1914.

（6） On the nature of things，translated by J. S. Watson，1851（With the poetical version of John Mason Good）.

（7） Oeuvres complètes de Lucrèce，avec la traduiction française de Lagrange，Paris.

（8） De la nature des choses，par André Lefèvre，1899.

（9） De rerum natura，edited with prologomena，critical apparatus，translation，and commentary，by Cyril Bailey，in 3 vols. Oxford，1950.

最初翻译时我是根据（1），参考（2）—（8），译成之后由于找到了（9），所以在校改的时候虽然仍然以（1）为蓝本，并参考（2）

—（8），但主要地是利用了（9）。（1）的译者里奥纳德是用诗体翻译的，为了音步的需要（他用的是五步句），在不少地方都自己加进了一些拉丁文原文所无的修饰语，或者又对原文加以一些精简（这种情形很少），我原来的译文多是跟随他，在校改时基本上都根据（9）把他所加的去掉、所减的补上。此外，他又常常跟随着Lachmann Giussani等人把原文的一些段章、句子搬动到所谓“合乎逻辑的地方”，在校改的时候，我都尽可能把它们搬回原处，或者在各该处注明它们原来的位置。基于这种情况，在校改时改动很多，在实质上应该说现在的译文乃是根据（9）译出的。不过改造自然不是完全等于重译，所以仍然留下了许多措辞上和语气上的痕迹，如果完全根据（9）重译就不至于这样了。

上列各书的得失，可以大概指出如下：（1）读起来很愉快，许多地方译得很美，可是它所根据的学识（包括他自己的）是比较古旧的，而他为了适应诗体的要求，又不得不对原文有所增减（虽然无关大体），所以是有缺点的。（2）是贝里早期的作品，译文正确，但不好念，而后来他又对此书中的有些解释有了新的理解；此书最好的地方是它的边注。（3）译文很小心，很忠实，但是本文颇有问题。（4）基本是用现代的英文翻译出来的，最好念，最容易读。但是译者较注意译文句子的逻辑性，因此就不免和原来的本文（不论是谁编的，包括他自己——如果他编过的话）有些出入，不能对得很准。不过，就我现在所看到的而言，这个译本对于普通的读者是最有帮助的。（5）译文很庄严，也好念，但是他所根据的学识（主要是芒洛自己的）是有点过时了。（6）译文有些地方也有独到之处，附注也有用，但整个说来太古老。（7）译文简单清楚，很好念，但是在许多地方念起来缺乏原文那种丰腴之感。但是本文下面未附注参考书原文（即原读、改读的来源），是它的一个缺点。（8）是用诗体翻译的，并且有对偶脚韵，因此在许多地方就不免将原文削足适履。除了查对一些重要的疑难词语时也参考它之外，我不大利用它。（9）是现在我所知道的关于卢克莱修的书中最完整的一本书，包括了很好的本文、注释……等等。译文的风格和实质（除了个别他自己意见有改变的地方之外）都和（2）一样。它所给我的帮助是最大的。关于除上述各书

编译者以外的学者对卢克莱修的讨论和改读，我大半是从（9）中得知的。

II. 本书的名称De rerum natura 暂时按一向在我国提起它时惯用的名称“物性论”译出，其实也可以译为“论自然”或“宇宙的本性”。在本文中遇到animi natura一类的语词时，也简译为“心灵的本性”，但实在的意思是：“作为自然存在的心灵这种东西”或“按其本性而言的心灵”，或“心灵这种东西”。其他如equi vis翻成“马的力量”，意思是“作为一种力量的马”或“马这种力量”或“马这种东西”，余类推。书名De rerum natura也应这样来理解。

III. 原书中并未用“原子”这个词，而是用许多别的词来指原子这种东西。这些词在各个地方分别译成：原初物体、物体、原素、种子、始基、物质物体等，都是指原子，请注意。

IV. 译文旁边的内容提要，主要是采自（2）和（3），脚注则是参照各家和我自己的理解作出的，这些边注和脚注不用说只是供参考而已。

V. 脚注中用O、Q、U等记号，是物性论各种抄稿或散页的记号。关于它们的详细情形，俟有机会再为文说明。

VI. 拉丁文是屈折语，简略的几个字有时可以作不同的解释，卢克莱修又大量地利用了诗人的“特权”，况且原稿又不存，各种抄稿的情况又很糟糕，对于很大一部分的句和词，都曾经有过许多不同的看法，各人提出的修改、猜测、解释差别很大。由于资料不足，又为能力所限，我不能在我这个简略的译本中把一切对于卢克莱修的研究的成果都反映出来，只能把一些比较突出的地方各人不同的意见在附注中加以简单的说明，同时尽可能附上原文，以供参考。

VII. 原诗是用六步句写成的，即每句中包括六个音步，无脚韵。我现在虽然也用分行的形式来翻译，但并没有给自己规定每句应有多少音步，以免弄到削足适履。译文有些地方看来好像有点脚韵，其实完全是无意的。因为汉语里面像“安”一类的词太多了，一不留神它就

跑出来，弄得无可奈何，希读者原谅。我之所以采用分行的办法，原因之一是要使内容较醒目，并且易于查对原文而已。

VIII. 译文下面所引原文，均注明贝里本的行数，以便查对。

1. 封面
2. 版权
3. 汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明
4. 第一卷
    1. 序诗（1—145）
    2. 物质是永恒的（146—328）
    3. 虚空（329—417）
    4. 除原子和虚空外，无物自存（418—482）
    5. 原子的特性（483—634）
    6. 对其他哲学家的驳斥（635—920）
    7. 宇宙的无限性（921—1109）
5. 第二卷
    1. 序 诗（1—61）
    2. 原子的运动（62—332）
    3. 原子的形式和它们的结合（333—729）
    4. 第二性的性质是不存在的（730—990）
    5. 无限多的世界（991—1174）
6. 第三卷
    1. 序诗（1—93）
    2. 心灵的本性和构造（94—416）
    3. 灵魂是有死的（417—827）
    4. 怕死的愚蠢（828—1092）
7. 第四卷
    1. 序诗（1—25）
    2. 肖像的存在及其特性（26—214）
    3. 各种感觉及心灵的图画（215—819）
    4. 几种生活机能（820—1049）
    5. 情欲（1050—1279）
8. 第五卷
    1. 序诗（A）（1—54）

2. 序诗（B）（55—234）
3. 世界不是永恒的（235—415）
4. 世界的形成和一些天文学的问题（416—768）
5. 植物和动物生命的起源（769—921）
6. 人类的起源及其野蛮时期（922—1008）
7. 文明的起源（1009—1455）
9. 第六卷
1. 序诗（1—95）
2. 显著的气象学的现象等等（96—607）
3. 关于地上若干异常的和奇怪的现象（608—1135）
4. 雅典的瘟疫（1136—1284）
10. 译后记

汉译世界学术名著丛书

分科本◎哲学

小逻辑

〔德〕黑格尔 著

商务印书馆

SINCE1897 The Commercial Press

图书在版编目(CIP)数据

小逻辑/(德)黑格尔著;贺麟译. 一北京:商务印书馆,2011
“汉译世界学术名著丛书”(分科本)
ISBN 978-7-100-07825-2

Ⅰ.①小… Ⅱ.①黑…②贺… Ⅲ.①辩证逻辑
Ⅳ.①B811.01②B516.35

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第041048号

所有权利保留。
未经许可,不得以任何方式使用。

汉译世界学术名著丛书(分科本)
小 逻 辑
〔德〕黑格尔 著
贺 麟 译

商 务 印 书 馆 出 版
(北京王府井大街36号 邮政编码 100710)
商 务 印 书 馆 发 行
北京瑞古冠中印刷厂印刷
ISBN 978-7-100-07825-2

2011年6月第1版 开本 880×1240 1/32
2011年6月北京第1次印刷 印张 14¾
定价:52.00元

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明

我馆历来重视迻译世界各国学术名著。从1981年开始出版“汉译世界学术名著丛书”，在积累单行本著作的基础上，分辑刊行，迄今为止，出版了十二辑，近五百种，是我国自有现代出版以来最重大的学术翻译出版工程。“丛书”所列选的著作，立场观点不囿于一派，学科领域不限于一门，是文明开启以来各个时代、不同民族精神的精华，代表着人类已经到达过的精神境界。在改革开放之初，这套丛书一直起着思想启蒙和升华的作用，三十年来，这套丛书为我国学术和思想文化建设所做的基础性、持久性贡献得到了广泛认可，集中体现了我馆“昌明教育，开启民智”这一百年使命的精髓。

“丛书”出版之初，即以封底颜色为别，分为橙色、绿色、蓝色、黄色和赭色五类，对应收录哲学、政治•法律•社会学、经济、历史•地理和语言学等学科的著作。2009年，我馆以整体的形式出版了“汉译世界学术名著丛书”（珍藏本）四百种，向共和国六十华诞献礼，以襄盛举。“珍藏本”出版后，在社会上产生了良好反响。读书界希望我们再接再厉，以原有五类为基础，出版“分科本”，既便于专业学者研读查考，又利于广大读者系统学习。为此，我们在“珍藏本”的基础上，加上新出版的十一、十二辑和即将出版的第十三辑中的部分图书，计五百种，分科出版，以飨读者。

中华民族在伟大复兴的进程中，必将以更加开放的姿态面向世界，以更加虚心的态度借鉴和吸收人类文明的成果，研究和学习各国发展的有益经验。迻译世界各国学术名著，任重道远。我们一定以更大的努力，进一步做好这套丛书的出版工作，以不负前贤，有益社会。

商务印书馆编辑部

2011年3月

译者引言

一

本书是自黑格尔著《哲学全书》中第一部《逻辑学》译出。这书讲黑格尔哲学的人有时称《全书本逻辑学》，有时称《小逻辑》，以示有别于他的较大的两厚册《大逻辑》而言。此册译本称为《小逻辑》，取其方便易于辨别。小逻辑或大逻辑是后人用来区别这两种逻辑学的名词，并不是黑格尔原来的书名。

因为本书名叫《小逻辑》，一提到《小逻辑》就会令人联想到《大逻辑》。我愿意在这里略谈两者的差别和各自的特点所在，以供读者参考。《大逻辑》分上、下二册，第一册包含“存在论”及“本质论”，黑格尔叫做“客观逻辑”。出版于1812年，格罗克纳本共721页。第二册专讨论“概念论”，他叫做“主观逻辑”。出版于1816年，格罗克纳本共353页。都是黑格尔在鲁恩堡当中学校长时期内写成的。这书的优点在于思想深邃，问题专门，系统谨严，发挥透彻。也可说是黑格尔全部著作中最富于学院气息的一种。他似乎有意要表现他的科学知识，特别加进了许多科学材料，特别是数学材料，在“量论”里，单是讨论量就占了200页左右（《小逻辑》中讨论量的材料仅有19页），使得全书的分配欠匀称。这书出版后他从未修改过，直至1831年冬他才准备刊行第二版。恰当第二版序言写成后的第七天（11月14日），他就感染霍乱症逝世了。

黑格尔的《小逻辑》是构成他的《哲学全书》的一个主要环节，本来是印发给学生的讲义性质。1817年出第一版，1827年出第二版，内容比第一版增加了一倍。1830年出第三版，内容比第二版只增加了8页。（依格罗克纳本共452页，比《大逻辑》篇幅少一半多。）足见

《小逻辑》是黑格尔于最后十余年内随时留心增删，最足以代表他晚年成熟的逻辑系统的著作。这书可说是《大逻辑》的提要钩玄和补充发挥。它的好处在于把握住全系统的轮廓和重点，材料分配均匀，文字简奥紧凑，而意蕴深厚。初看似颇难解，及细加咀嚼，愈觉意味无穷，启发人深思。他的学生在他逝世后编订全集时，再附加以学生笔记作为附释，于是使得这书又有了明白晓畅、亲切感人的特点。从内容的分配来说，《大逻辑》有478页讲“存在论”（中有60多页是序和导言），243页讲“本质论”，353页讲“概念论”。对于“存在论”讲得过分的多，讲“量”时参加数学材料太多。《小逻辑》一书，序言、导言，综论逻辑性质、方法，批评对客观性的三种态度，共占200页。“存在论”仅60页。“本质论”92页。“概念论”100页。没有畸重畸轻的偏差。比较参照两种逻辑著作的结果，我们发现下面几个特点：凡是《大逻辑》有，而《小逻辑》上没有的材料，可以省略。凡两书皆有的材料，须得详加贯通研究。凡《小逻辑》有、而《大逻辑》没有的材料，那便是黑格尔晚年所发挥的较新较成熟的思想，值得特别注意。譬如《小逻辑》中论逻辑的性质和方法，较《大逻辑》为详。关于思想对客观性的三种态度及概念的推论等，也是《大逻辑》所没有或极少见的，都是特别值得重视的。

讲到这里，我愿意附带介绍列宁著《黑格尔〈逻辑学〉一书摘要》。列宁这书是以《大逻辑》为主，参读《小逻辑》写成的。他摘要的内容和方法以及他所加的评语，是代表马克思列宁主义者如何批判吸收黑格尔哲学的最高尺度。譬如他在原书200页、论量的材料中仅摘录了3页，而在130页论质的材料中却摘录了15页。足见他的注重之点与黑格尔在《小逻辑》上所注重的相同。又如他在《小逻辑》中摘录145节及146节论偶然性必然性和论内在与外在部分，摘录156节论相互关系一大段，摘录182、183及187节讨论抽象概念与具体概念，自由与必然和概念的推论（即辩证法的推论以别于旧三段论式），摘录214节论理念是永远的生命——辩证法，215节论理念是一过程，真理是过程部分。他不仅是摘录精要的语句，复加有很多深彻切要的评语。此外他复将《小逻辑》“概念篇”自第227节至244节讨论分析法综合法和辩证法部分而为《大逻辑》所未详加发挥的新材料，特别摘要加以评

语；叫做“概要”，附在后面。他复于篇首加了一段对黑格尔最欣赞最深刻的评语道：

> “值得注意地，关于‘绝对理念’的整个一章，几乎没有一句讲到神……此外——注意这点——没有特别包含着唯心论，可是有着辩证的方法作为自己主要的对象。黑格尔逻辑学的总计和摘要，最后一言的精髓，是辩证的方法，——这是非常值得注意的。还有一点：在黑格尔这部最唯心论的著作中，是最少的唯心论，最多的唯物论。矛盾着，然而是事实！”

总结起来，列宁著《黑格尔〈逻辑学〉一书摘要》，是以《大逻辑》为主，而又参酌摘录并评释了《小逻辑》中许多精要的篇章，予以补充。我们读这册《小逻辑》，最好参读列宁的《摘要》。

二

本书是根据下列三种版本参考对照译成的。这三种版本是：

（一） 格罗克纳（Hermann Glockner）1929年出版的纪念黑格尔逝世百年的全集本第八册，书名：System der Philosophie.Erster Teil.Die Logik.简称《格罗克纳本小逻辑》。

（二） 拉松（Georg Lasson）1919年再版的校订本黑格尔著：《哲学全书纲要》，第一部，《逻辑学》。原名为：Encyclopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse.Erster Teil.Die Wissenschaft der Logik.简称《拉松本小逻辑》。

（三） 瓦拉士的英文译本《黑格尔的逻辑学》（The Logic of Hegel,translated by William Wallace），1892年牛津大学本第二版，简称《瓦拉士英译本小逻辑》。

《拉松本小逻辑》校订精详，附有长篇导言，且曾部分地根据保存下来的黑格尔手稿校勘过。因此错字较少。且他曾比较过《哲学全书》在黑格尔逝世前三次版本的异同，而注明某几行某几字是第三版新增，或某几行某几字第二版原有，而在第三版删去。此册译本中对第二版原有的字句，经黑格尔于第三版删去的，曾酌量摘要根据拉松本增译了几条过来。可惜拉松本有一大缺陷，他未刊出编者附加的注释或学生笔记（Zusatz本书译作“附释”）。而这些附加的解释，篇幅几乎与正文同样多，除文字流利，意义晓畅外，尚含有黑格尔许多重要的哲学思想。这是编者所不应省去不刊，更是读者所不应省去不读的。

《格罗克纳本小逻辑》是现行德文本中最完备的小逻辑。书中虽偶有几个错字，我也根据拉松本校正过来了。此册译本除正文曾参照拉松本外，全部（正文和附释）皆系根据格罗克纳本译出。

瓦拉士的英译本对我有很大的帮助和启示。德文原著有许多困难和费解的地方，英译本帮助我更能明白了解。而且瓦拉士本人对黑格尔哲学不仅有译述，且复有研究与发挥。（除译《小逻辑》外，还译有黑格尔的《精神哲学》。此外还撰有一册《黑格尔逻辑学导言》。）他的译文力求曲折表达黑格尔原来意思和哲学思想，因此他有时不拘泥文字，只求达意。原文同一个字，有时他用三四个甚或六七个不同的字去译它。有时他加一句于一段之首作为提纲，有时他加一句以补足语意。有时他加第一……第二等字，以标明原文所说的两层意思。他的启示使得我比较胆大，有时为求曲折地清楚有力地表达原文的哲学思想，我不复拘泥于生硬的直译。有时我也酌量偶尔略增加几个字以补足语意。凡译者所增的皆用〔 〕号标出。但整个讲来，我仍逐字逐句毫无增损地直译原文，力求与原文的语气、句法符合。

瓦拉士英译本于理解德文原著和翻译方法方面，对于我虽有很大的助益和启示，但中译本很有几点与英译本不同和改进的地方，也愿顺便提出来说一说：

第一，他省略了黑格尔《哲学全书》的三个序言和一篇新到柏林大学的开讲词，未曾译出。这四篇东西德文本共30余页，译成中文约2

万余字。这一部分材料是根据拉松本译出。而拉松本又是根据黑格尔手稿校订过的。这些序言和开讲词表示黑格尔：（1）对于逻辑方法与内容结合的注重；（2）指出哲学与热情及实践联系之必要，坚持哲学有权过问关于信仰及情感方面的问题；（3）对康德的不可知论的严刻的批评，及对其他时代思潮的批评。这些序言虽说没有《精神现象学》那篇有名的长序和《大逻辑》的两篇序文那样重要，但译者似不应完全省去不译。读者却不妨择要阅读，无须全读，关于谈到宗教部分或第二版序的长篇小注，可不读或缓读。

第二，瓦拉士没有把德文原书中很详细且可表明逻辑学内容的辩证发展的目录表翻译过来，反将《小逻辑》分成九章。而且每章的分量又很不均匀。譬如，第六章仅13页，第九章93页。殊不知黑格尔只注重范畴的内在辩证发展，对形式地分章分节素所蔑视。在《大逻辑》序言中他特别提到一般用外在形式去分章分节的不对。所以我们不采纳瓦拉士分成九章的办法，特译出原书的全目录。望读者不仅把它当作目录看，而要能看出黑格尔三个范畴一组的格式。这些格式也许太机械、太公式化，但可帮助我们了解逻辑范畴矛盾发展的层次和线索。

第三，瓦拉士附有注释40多页于书末。而本书译者的注释和按语皆附在正文中间，以免检阅的不方便。瓦拉士的注释大都与了解原书并不直接相干，所以我只采用了几条。大部分的译者注是用黑格尔解释黑格尔，特别注重义理的说明，有时或恐名词和译文生硬费解，特略加按语使读者容易理解。

第四，瓦拉士英译本有多处脱漏和错误，我都已经改正。例如英译本第169页第22行，将原文Gegensatz（对立）误译成Object（对象）：第177页倒数第3行，将原文Gegensatzes（依拉松本校正，格罗克纳本误作Gegenstandes）译成distinction；第254页倒数第10行，原文nur（仅仅）误译作more（更多）；第300页倒数第13行，将原文Satz（命题）误译作judgment（判断）；第208节德文Mitte（中，或中项）一字出现几次，他皆误译作means（工具），显系将Mitte误认作Mittel之故。此外，英译本尚有脱落遗漏一二字或一二句的地方，因无关重

要，且或系手书之误，用不着指出了。至于英译本不错，而我的中文译本可能还有弄错了的地方，尚望读者指正。

第五，瓦拉士英译本将学生笔记译出，用小一号的字低一格印出，以示与正文有别。本册译本则采德文原本的办法，排印时用同样大的字，不低二格，以示与正文几有同等重要。这些学生的笔记有亲切晓畅，联系实际，使短简紧凑的正文活泼生动、有感人力量，这是它们的长处。而且这些附加的解释是此书的编者，根据黑格尔自己的讲稿和几位高足听讲的笔记整理出来的。中间大部分材料亦已散见于《大逻辑》中，不过此处更用亲切明畅的话说出来。所以材料仍十分正确可靠，绝不因其为附加的注释而贬损其价值。黑格尔《小逻辑》的学生笔记，有似斯宾诺莎《伦理学》一书中的Scholium（亦可译作"附释"）。凡读过斯宾诺莎《伦理学》的人当可知道他的附释之亲切有味和哲学价值。

我在翻译本书时，有些名词的译法与一般不同，这里提出几个较重要的名词解释一下。如有不妥，还望读者多提意见。

一、"总念"——德文原文是Begriff，英译本作Notion。我们译成总念，是为了表示黑格尔所了解的特殊意义的"总念"和一般所了解的"概念"有着重大区别。概念指抽象的普遍性的观念，总念指具体的、有内容的、普遍性的观念。如果照黑格尔的专门名词来说，则概念指抽象共相，亦即脱离特殊的一般性，总念指具体共相，亦即与特殊相结合的一般性。总念是由事实中或经验材料中提炼而得，是特殊具体事实的总结。总念不是单纯孤立的甲等于甲的同一性，而是包含其对方，或对立统一的观念。总念不是静止的观念，而是由扬弃低级观念，扬弃对立观念，经过发展提高而达到的观念。

二、共相——德文Das Allgemeine很难译，有译作"一般者"、"普遍者"的，亦有单纯译作"一般"或"普遍"的，都不能很好表达原意，且在中文文字方面颇不习用。如译为"普遍的东西"或"一般的东西"又嫌太笨冗。因此在这册译本里，我把它译作"共相"。"共"表示"普遍"、"一般"，"相"表示"东西"、"观念"，"共相"实即普遍的东西、普遍的观念的简称。"共相"二字虽是从中国旧哲学中借用而来，并不因

此就陷于“古雅”、“陈旧”，读者试细玩黑格尔对这字的用法，就可以知道，比起“一般”、“一般者”、“一般的东西”等名词，似乎更简便而易于通晓。

三、 知性——德文Verstand一字，一般多译作“悟性”，本书中一般译作“知性”，有时译作“理智”。我不同意译Verstand为悟性，因为悟性指颖悟、了悟、省悟、觉悟等能力，主要包含有直觉的意味，而“悟”也并不是认识外界，理解对象的重要性能，因此谈认识论者很少用到“悟”字，柏拉图所谓“回忆”，多少有中文“悟”字的意思，但那是一种神秘的认识方法，根本与黑格尔所谓Verstand的含义相反。按知性（Verstand）是从动词Verstehen（理解、了解）转变成的名词。本义为智力、理解力、分析辨别事物的能力，作抽象思想的能力。也就是指一般所谓抽象的形式的理智作用和认识能力。Verstand与英文的Understanding同义，且亦与英文的Intellect同义，Intellect一字一般译作智力或理智。因此，我把Verstand译作“知性”，以表示它是与理性、感性并列的三个阶段的认识能力，有时译作“理智”以表示它是与情感、欲望、直觉有区别的抽象的理智作用。康德有时称知性为“获得知识的能力”，有时又称知性为“形成概念的能力”。黑格尔在本书第80节里，对知性的性质比较有了全面的说明。他说：“思想无疑地本是知性的运用。……知性的活动，概括言之，可以说是在于赋予其内容题材以普遍性的形式。不过由知性所建立的普遍性乃是一抽象的普遍性，此普遍性与特殊性坚执地对立着。……知性对于其对象既持分离和抽象的态度，故知性乃是当下的直观和感觉的反面。”又说：“在理论方面，理智固属重要，在实践方面，理智也不可少。”由此可见，知性或理智在康德哲学以及在黑格尔哲学中有这样广泛的意义，决不是表示直觉颖悟能力的“悟性”二字所能确切表达，因此用意义广泛的“知性”、“理智”等名词去表达，似乎更恰当些。

从马克思列宁主义的立场去批判吸收黑格尔的逻辑学，我愿意指出有关下列各题目的章节，促请读者特别注意：

论现实性与合理性——第6节。

论哲学史的性质——第13至15节，又第86节附释二。

评形而上学——第26至36节。

评经验主义——第37至39节。

评康德哲学——第40至60节。

评直观主义——第61至78节。

评辩证法——第79至82节，第119至120节，又第238节。

论否定之否定——第94至95节。

论质变量变——第108至109节。

评形式逻辑的同一律及矛盾律——第115节。

评形式逻辑的排中律——第119节。

评充足理由律——第121节。

论内容与形式——第133节。

论内在与外在——第138至141节。

论可能与必然，论自由与必然——第143至147节，又第157至159节。

论具体的普遍性，一般与特殊的结合——第166至180节。

评形式的推论——三段论式——第181至192节。

以上不过择其与辩证法唯物论比较有关的题目，标出其处所，以便检查，并请参看篇首的目录。这目录可当作内容的辩证发展的阶段看，前已说过。此外还可当作简明的题目索引看，并可当作重要名词中德文对照表看。看黑格尔批评形式逻辑的判断时，须特别注意他所谓总念的判断。看黑格尔对传统的三段论式的批评时，尤须注意他对

于“推论”（指矛盾发展）或“三段论式”（指三项的有机结合，或对立的统一）的新用法，亦即特别注重他所了解的辩证法意义的推论或三段论式。

三

我开始着手翻译黑格尔的《小逻辑》是在1941年的春天，但因外务纷扰、工作不集中，直至北平解放时止，我仅译了全书的一半，约十一二万字。解放后学习马克思列宁主义并参加北京哲学界人士的哲学交流会和批判旧哲学的座谈会（经常每两星期举行一次），得到不少新的启示和鼓舞，使得我很兴奋地在半年之内完成全部译稿。译毕之后，一面请人重抄底稿，一面请友好代为校阅。友人校毕之后，我自己又从头至尾全稿校改一遍，这又费了半年的工夫。

书首的三篇序言和开讲词，本身就比较难译，又因无英译本参考对照，所以更觉困难。这部分译稿除请冯至同志校阅一遍外，又请王太庆同志校阅一遍。又本册译稿的前一半曾经郑昕同志校阅过，又曾经陈镇南同志校阅过。他们都曾纠正过不少错误。此外在解放前读过我前一半译稿的有汪子嵩、陈修斋、谢邦定诸同志。在1949年至1950年这一学年内，我在北京大学授“黑格尔哲学研究”一科，班上有杨宪邦、张岂之、杨祖陶、陈世夫、梅得愚诸同学，并有王太庆、徐家昌二同志参加。上学期我们研读《小逻辑》，下学期我们研读列宁的《黑格尔〈逻辑学〉一书摘要》，他们都参读了我的译稿，有几位同学并曾根据我的译稿与英文或德文本对照读，作有读书报告。他们对于名词和译文的斟酌修改，都曾贡献过宝贵的意见。

此外，这书在商务印书馆出版三年多以来，我与读者发生了一些联系，且得到多位读者同志的鼓励与帮助。为了使这一新版的《小逻辑》更能减少错误，并进一步使翻译黑格尔其他重要著作的工作可以做得更好，我希望能多取得与读者同志们的联系，并多得到读者同志们的帮助。

贺麟

一九五四年二月八日，北京大学

新版序言

黑格尔著《小逻辑》（《哲学全书》中的“逻辑学”部分）的中译本，自1950年10月由商务印书馆（上海）初版，经修改后于1954年7月由三联书店再版（印刷了四次），1959年9月改由商务印书馆（北京）出版，原样又印行了三次，到1962年止，累计印行了八次，共八万余册。这个印数是比较多的，这说明国内外黑格尔哲学思想研究的重视，这种情况只有在解放后才会出现。

这次新版对译文作了全面的修订，依据的版本除格罗克纳和拉松的德文本外，并参考瓦拉士的英译本，还对照了莫尔登豪尔和米歇尔（Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel）所编《黑格尔著作集》二十卷本第八卷《小逻辑》（1970年，美因河畔法兰克福）。莫尔登豪尔和米歇尔的1970年版和格罗克纳本只在个别词句上略有出入，有的地方增加了编者注。我这次修订也采纳了该书的几条编者注。

前两版译文的章节次序的编排和使用的章节符号与德文原著不尽一致，这次新版大体上按原文加以改动。首先是竖排改为横排，其次把旧译本里面的甲、乙、丙序号，改为A、B、C；把每章内的子目改成a、b、c；把子目下的细目，改用希腊文字母，如α、β、γ、δ。全书共244节，每节序号均按原著改为§1、§2、§3……。在排印方面，德文原著在每一节都有一段或两段纲要性的正文，并附有学生听讲的笔记“附释”，此外，在正文之后常有低排两格的段落（例如在本书开始的“导言”里，第2、3、4、5、7、8、9、10、11、12、13、14、16等节中都有低排两格的段落），黑格尔提到这种低排两格的段落中的词句时，总是说参看某节中的Anmerkung（说明）。例如在170节的正文内，就有参看163节和166节的〔说明〕的话；又如在164节的〔说明〕内，就有参看159节的〔说明〕的话。这类〔说明〕都是指低排两格的段落。我觉得这个排印形式并不醒目，这次新版，不再沿用低排两格的形式，而用方括号〔 〕来标明，以便读者注意，并了解这些〔说

明〕，也是出于黑格尔的手笔。这类低排两格的〔说明〕，在本书旧译本上没有与正文区别开来。《小逻辑》中“附释”部分约占全书的一半篇幅，〔说明〕的篇幅比纲要性的正文的篇幅也较多些。纲要性的正文常有难懂的地方，翻译起来也较困难。我们如果认识到〔说明〕与“附释”在不同意义上对于正文都有补充解释的作用，并有明白晓畅、联系实际的特点，那么，对于纲要性的简短紧凑的正文，也就比较容易理解了。

遵循列宁关于从唯物主义观点来理解或解释黑格尔辩证法的指示，我把马克思、恩格斯的著作和《列宁全集》中评论或引证《小逻辑》的地方，在这次新版里都在脚注上标出见《马克思恩格斯全集》或《列宁全集》某卷某页，以便读者查对参考。可能还有遗漏，望读者指出见告，以便以后补上。

新版译本对一些重要名词的翻译和前两版有些不同。这次改译主要根据“约定俗成”的原则，凡是一般通用的名词，尽量采纳，非不得已时，我不自创新词。在第二版“译者引言”中，我曾经就我译的名词、术语与一般译名不尽同一加以说明，现在译名又有变动，需再解释一下：

1. 以前用“总念”一词来翻译德文Begriff和英译本的notion，目的在表明具体概念与抽象概念的区别。这次新版里我采用了一般的译法，把“总念”一律改为“概念”。同时也特别考虑到马克思主义哲学所了解的Begriff一词，大都是指具体的概念，而不是抽象的概念。尤其值得注意的是，列宁突出地指出：思维从具体的东西〔指生动的直观〕上升到正确的抽象的东西〔即抽象概念〕都“不是<u>离开</u> 真理，而是接近真理”。使我体会到列宁所了解的认识过程，是由生动的直观过渡到正确的科学的抽象，由正确的抽象思维到实践的辩证发展的过程。正确的抽象概念也是“认识真理、认识客观实在的辩证的途径”中的一个环节（《列宁全集》第38卷，第181页。〔下面引文，凡出自《列宁全集》第38卷者均只注卷数和页码，不再注卷名〕）。因此我决定放弃“总念”，采纳“概念”这一译名。我国早期黑格尔哲学研究者中有人曾把Begriff译成“总念”，个别日本学者从强调“具体概念”着眼，也曾

表示赞同把Begriff译成“总念”，也有读者在与我谈话或通信中，曾表示同意译“总念”的，所以“总念”这一译名也不是不可用的。但是，无论用“总念”或“概念”，都应该明确了解具体的概念与抽象的概念的差别。并且特别要明确了解列宁指出的：“一切科学的（正确的、郑重的、不是荒唐的）抽象，都更深刻、更正确、更完全地 反映着自然”（《列宁全集》第38卷，第181页）。

2. 关于“共相”一词，德文原文是das Allgemeine，与概念（der Begriff）有密切的联系，“共相”这一译法是从中国哲学借用来的。概括它的德文含义可译成“普遍”、“一般”、“普遍物”、“普遍的东西”、“普遍性”、“共相”、“共体”等等。这次修订时，我根据上下文不同的具体情况，斟酌采用不同的译名。

3. “知性”一词德文是Verstand，英文是intellect或understanding。这次仍译“知性”。我不赞成将Verstand译为“悟性”。因为译为“悟性”，就把Verstand与“了悟”、“省悟”、“回忆”等包含有直觉意味的“悟性”混同起来了。“知性”一词指理解的性能，包括规定、判断、分析、推论、区别、比较等认识的性能或求知的能力在内，简称“知性”。特别就认识能力而言，感性、知性、理性都是认识能力辩证发展的三个阶段。最近见到日本学者畠 中尚志把斯宾诺莎著：《Tractatus de Intellectus Emendatione》译成《知性改善论》（见1968年改译本，1976年第30次印刷，日本岩波书店出版），这和我在1964年把原译本《致知篇》改译为《知性改进论》中的“知性”一词不谋而合（畠 中尚志译有斯宾诺莎主要著作共十卷，其他各卷本也广泛用“知性”一词）。日本翻译家畠 中尚志以“知性”代替在日本早已流行的“悟性”一词，是特别值得注意的。此外在商务印书馆1926年出版的《哲学词典》一书中，将“intellect”一词译为“知性”，又将intellectual attention译为“知性的注意”，可见译为“知性”是较为通行的，并不生僻。有不少人也认识到译“悟性”不妥，改译“理智”，至于“理智”一词的意义和应用及其与意志、情感、欲望、信仰的差别和联系，参阅斯宾诺莎、康德、黑格尔等人的有关著作，当可有助于理解。西方十七、十八世纪的各派哲学家多把“理智”与“理性”不加区别，特别是康德既区别开“理智”（或“知

性”）与“理性”不同之处，而有时又把“理性”与“理智”混同使用，这是值得进一步探讨研究的。

4. 列宁说：“自在=潜在，尚未发展，尚未展开”（第38卷，第244页）。列宁这句话对于an sich的理解完全切合黑格尔的原来意思，也可以与亚里士多德的《形而上学》一书中所讲“潜在”（potential）与“现实”（actual）的对立联系起来。例如黑格尔在《逻辑学》中，an sich多是潜在的意思，特别是黑格尔把康德提出不可知的“自在”之物了解为“潜在”之物，在他看来，所谓物自体或自在之物，就是潜在之物，也就是尚未发展之物，不是不可知的，而是“再也没有比物自体更容易知道的东西”。黑格尔所谓自在存在，也就是潜在存在。因此，我把an sich不单纯译成“自在”，就是采纳列宁的解释与黑格尔的本意。“潜在”一词英文本译成“implicit”，亚里士多德叫做“potenial”。当然康德所谓物自体是指独立在主体外面持存着的事物本身，有其一定的唯物主义意义，而黑格尔从客观唯心主义出发，对不可知论的批评也有其合理的地方。

5. 关于存在（Sein）一词，根据黑格尔《逻辑学》是由存在论辩证发展到本质论，并由本质论上升到概念论的，存在论是这一发展过程的最初阶段，也即亚里士多德认为思辨哲学是一种“研究存在之为存在（Being as Being）以及存在之为自在自为的性质的科学”（见亚里士多德《形而上学》第6卷，第一章，并参看黑格尔《哲学史讲演录》中译本第2卷，第289页）。这里包含有本体论与逻辑学统一的思想。所以我这次把旧译本的“有论”改为“存在论”，有些地方，根据上下文具体情况，特别在谈到有与无的对立和同一时，仍保留“有”字。

6. 变易，原文是Werden,英译本作becoming，一般译为变或变化。我认为Werden作为动词可译成“变为”或“变成”，法文是devenir译为“形成”。作为名词，以译为“变易”较为适当，因为变易既包含有变化（德文是Veränderung,英文是change），又包含有发生和消灭两个环节，简称生灭（见《大逻辑》拉松本上卷第92页，中译本上卷，第118页）。形象的说法就叫做“流逝”。《小逻辑》里“变易”一词和《易经》一书中的“易”字有近似的含义，后者包含有“变易、简易、不易”等意义，

但主要是变易的意思。它是有与无的统一。列宁《黑格尔〈逻辑学〉一书摘要》中译本（1965年版）也采用了“变易”（见第27、28页）。

7. 定在（Dasein）这个名词，我原译为“限有”，指有限的存在，本来是对的，因为黑格尔也提到“限有”可以说是一种有限的存在。今改为“定在”，是指存在在那里（ist da），或特定的存在。而“定在”一词似乎出现得很早。在解放初期，甚至在解放前翻译出版的列宁《黑格尔〈逻辑学〉一书摘要》中，已经把Dasein一词译成“定在”了。此外，《马克思恩格斯全集》中译本，何思敬同志译马克思《经济学——哲学手稿》（1957），以及我本人所译马克思《博士论文》（1961）和《黑格尔哲学和辩证法一般的批判》（1955）也曾把Dasein一词译成“定在”。在《小逻辑》中，定在（Dasein）这个词有时又用德文“bestimmtes Sein”来表达，这也是“特定存在”的意思。但并不是固定不变的存在，也与规定的存在有别，因为只有知性才有规定能力（参看第38卷，第64页：“理智〔知性〕提出规定”），而且指在某时某地当前的“特定的存在”。《列宁全集》第38卷中译本，根据俄文本把Dasein译成“现有的存在”，也是可取的。因为黑格尔所说的“这里”、“这个”和“这时”，都有特定存在的意思，在某个时刻（现时）的存在，与在某地方某一个东西的存在，都包含有特定存在的意思。但不含有明确规定的具体内容。如果把Dasein译成“具体的存在”或“客观的存在”便和黑格尔的原意不完全符合。因为特定的存在都是指感性方面的某物或他物而言，都是具有偶然性的抽象的存在。虽然比纯有或纯无或抽象的变易比较具体一些，但与黑格尔所了解的有丰富内容的具体对象或具体概念（指多样性、个体性、特殊性、普遍性的统一和对立统一的对象或概念）是大有差别的。如果说定在是具体的，那也就相当于黑格尔所说的“这里、这个、这时是最具体的东西，同时也是最抽象的东西”（参看《精神现象学》“这一个和意谓”那一章）。此外，也不可把“定在”译成“客观的存在”。因为客观性在黑格尔看来是与必然性不可分离的，应属于本质论的范畴，是指有必然性普遍性的现实世界来说的，不是属于存在论阶段的范畴。

8. 尺度（Das Maß）是指质与量的统一，质量初步的统一，叫做程度（Grad），也可译为等级，指可以划分为第一、第二、……等次

序的数量。黑格尔认为程度或等级是不同于外延之量的内涵之量，即包含有深度的量，如像地理学上的经度、纬度或气候的温度、音量大小以及车辆开动的速度等。由于尺度一词既然包含着限度、程度、等级的意思，如果单用一个“度”字便觉意思不够明白。黑格尔明确指出希腊人认为“所有一切人世间的事物、财富、荣誉、权力、甚至快乐、痛苦等皆有其一定的尺度”。其次，质与量在尺度中的统一，最初只是潜在的，尚未显明地实现出来，在这个意义下，量可以增减变动而不致影响它的质或存在。但这种量的增减虽在一定程度内不影响质的变化，但也有其限度，一超出其限度，就会引起质的改变。足见“尺度”一词还和量变引起质变这一辩证规律相联系。如果超出尺度，就成为“无尺度”，但“无尺度”仍然同样是一种尺度。简单讲来，“尺度”一词代表了希腊雅典时期的智者派哲学家普罗泰戈拉所提出的“人〔个人〕是万物的尺度（measure）”,也包含着苏格拉底进一步提出的“思维的人是万物的尺度”（第38卷，第305页，这里measure一词都译成“尺度”，而同书124页以下，又将measure全译为“度”字，显然前后不一致）。当然也包含着黑格尔这里所提出的认为“尺度是‘绝对’的一个界说”等意思，同时黑格尔又说：“上帝是万物的尺度”，并认为这种看法“构成古代希伯来颂诗的‘基调’”。据我看来，这里“尺度”一词还具有柏拉图所说“节制”和亚里士多德所谓“持中”等有道德意义的概念。“尺度”这个词不单是指事物的程度，限度或者分寸，而且包含了“权衡”和“标准”的意思。这也足以表明巴门尼德的存在经过一系列的发展到尺度，是古希腊哲学范畴由抽象到比较具体一个较高阶段的完成。而尺度潜在的就是本质，而被扬弃的存在也就是本质，本质既是存在的真理，也是尺度的真理，这样就由存在论过渡到本质论。所以尺度这个概念内容是相当丰富的。单用一个度字是不能充分表达清楚的。

9. 实存（Existenz）。过去我一直把Sein译成“有”，把Existenz译成“存在”，显然不够恰当。这次反过来把Sein译成“存在”，把Existenz译成“实存”。采纳了许多译者（包括日本译者）的译法。据我理解，“实存”这个名词是“实际的存在”的略写，而实际存在照黑格尔的规定是“有根据的存在”；或者有理由的存在，因此实存不是属于存在论中的直接性的感性范畴，而是属于本质论的有中介性、有关系中的反思范畴。黑格尔指出，“实存”一词根据拉丁文看来“有从某种事物而

来之意”。他又指出：“如果某一事物（Sache）具备了一切条件，那么它就是实存的”（第38卷，第154页，拉松本《大逻辑》下卷，第99页，中译本《逻辑学》下卷，第113页）。简言之，实存是本质论阶段有中介性的、有根据或有理由的、有某些条件而产生出来的“实际存在”。尽管在一般常识看来，存在、定在、实存等名词，似乎没有多少差别，但作为逻辑范畴由抽象而逐渐表述认识上升深化、具体化的过程来说，黑格尔却把纯粹存在、特定存在、实际存在的差别规定得很清楚。

10. 反思（Reflexion），在《大逻辑》和《小逻辑》里都出现得很多，特别在本质论开始后几节内，“反思”一词出现得更多。此词很费解。过去我的译法也不一致。现在经过初步摸索，认为“反思”这个字有（1）反思或后思（nachdenken），有时也有“回忆”或道德上的“反省”的意思；（2）反映；（3）返回等意义（德文有时叫sich reflektiert或sich zurückreflektiert）。另外“反思”一词与下面（4）（5）（6）诸词的意义有密切联系：（4）反射（Reflex）、（5）假象（Schein）、（6）映现或表现（erscheinen）。列宁也指出，黑格尔论“反思性的种类……非常晦涩”；又指出“怎么翻译呢？反思性？反思的规定？译反思是不合适的”（第38卷，第139页）。足见“反思”一词的烦难，因此务请读者从上下文联系去了解“反思”一词的意义和译法。

11. 理念（Idee）。理念一词与英文观念（idea），及观念的同义词德文“表象”（Vorstellung）在哲学史上的含义与用法一般很不相同。一般常识所了解的最广泛意义的观念（idea），英国的经验派哲学家和联念派的心理学家所了解的基于感性的观念以及叔本华所说“观念（Vorstellung一般也译为“表象”）的世界”，都具有相同的意义。而在哲学史上所谓理念如希腊文的logos,eidos和nous等词，从哲学史范畴的发展过程来看，都和“理念”这一词的含义相近，是各哲学体系的最高范畴，而与“观念”一词有显著差别，不可相混。

黑格尔认为所有哲学家，特别是一元论的哲学家，不论唯心或唯物论者，其目的都在于追求“绝对”或绝对理念。譬如说巴门尼德认为存在是真理，是绝对，而“非存在”只是“意见”。佛教徒或西方的虚无

主义者认“无”为“绝对”。赫拉克利特认“变化”（change）为绝对，他把变易说成是万物之父、万物之王，并肯定变易是理性（logos）。安那克萨哥拉认为本身内在于自然中的心灵或思维（nous）是最高范畴。德谟克利特认为原子是自为的存在，是各自独立自存，不可分割的存在。后面三个哲学家都是素朴的唯物主义者。德谟克利特形成了系统的唯物主义与柏拉图的唯心主义体系正相对立。柏拉图所谓理念（eidos）的意义较为麻烦费解，各家解释也有分歧。英译本一般译成形式（form），我国研究柏拉图哲学的人有的译为“范型”、“理型”或“型式”，也有译成“相”或“式”的，日本新出版的《哲学事典》译为“形相”。我这次采纳多数哲学史研究者的译名，把它译成“理念”。在柏拉图理念论的体系里是以“善的理念”作为最高范畴，他认为神也要遵循理念的模式创造世界。他最早形成一个诸多理念辩证发展的客观唯心主义体系。最后黑格尔明确指出：理念经过不同阶段的发展作为我们认识的对象，“现在理念自己以它自身为对象，这就是亚里士多德早就指明为最高形式的理念，也就是纯思维或思想之思想（νόησιςνόησεως）”。这就是黑格尔绝对理念从继承发展亚里士多德的纯思维或纯形式，亦即作为“不动之推动者的神”，而形成黑格尔自己的绝对理念的客观唯心论体系的思想根源。这样一种在西方哲学史上有思辨高度的理念这一范畴，如果译为基于感性认识和一般了解的和日本译者一贯应用的观念，是不恰当的。而且即在日本近来出版的《哲学事典》第1470页中，也已明确把意味着超感性事物的原型的Idee与经验论哲学者所意味着人间意识内容的心理观念idea区别开了，并且还把康德提出的认识形式的“纯粹悟性概念”与人的认识范畴所不可知道的“纯粹理性理念”（灵魂、世界、神）也加以明确区别。足见用“观念”来译Idee一词，就在日本哲学界也逐渐过时了。因为黑格尔认为理念就是“理性的概念”、“真理的概念”、“在意识中、在思想中的真理”，“无限与有限、主观与客观、思想与存在在辩证发展过程中达到否定性的统一的概念”，因此可以简称“理念”，理指“真理”，念指意识，概念，思想。因此理念必须与感性的观念或表象区别开。

此外，关于“理念”一词，从哲学史上的意义和用法着眼，我一直和其他哲学翻译工作者一样，把Idee一词译为“理念”。在中译本《列宁全集》第38卷中，我们读到“黑格尔细致地渲染柏拉图的……荒谬透

顶的理念的神秘主义”，原文是Ideenmystik（第312页），“亚里士多德对柏拉图的‘理念’的批判”（第313页）以及“神是λogoς、‘一切理念的总和’、‘纯存在’”、“理念（柏拉图的）和神”（第337—338页）等语中的Idee一词都译为“理念”。又马克思在《黑格尔法哲学批判》中称黑格尔哲学为“逻辑的泛神论”（《马克思恩格斯全集》第1卷，第250页），实际上就意味着黑格尔以理念、理性为神。费尔巴哈也肯定“黑格尔的唯心主义是泛神论的唯心主义”（《费尔巴哈选集》上卷第146页）。“思辨哲学是真实的彻底的理性的神学”（同上，第123页）。马克思在《黑格尔法哲学批判》里指出：“黑格尔的主要错误在于他把现象的矛盾理解为本质中的理念中的统一”（《马克思恩格斯全集》第1卷，第358页），又说“在黑格尔看来，本来的物质原则是理念，……是本身不包含任何消极因素、任何物质因素的绝对理念”（同上，第390页）。我认为这些地方，译Idee为理念，既符合原文意思，有助于揭露和批判理解黑格尔的客观唯心主义及其理念神秘主义。当然这里不是要系统理解、评价和批判黑格尔的理念论思想，不过可以借此深刻理解列宁扼要概括的话：“关于‘绝对理念’的整整一章，几乎没有一句话讲到神。”事实上，黑格尔所谓的理念即是神。整个理念论，特别是绝对理念就是逻辑的神学、亦即费尔巴哈所谓“泛神的唯心主义”。列宁说，“逻辑学是最唯心主义的著作”，因为黑格尔的思辨哲学是“理念的神秘主义”（Ideenmystik，第38卷，第323页），是费尔巴哈所说的“真实的、彻底的理性的神学”。列宁又说：“在黑格尔这部最唯心的著作中，唯心主义最少，唯物主义最多。”这是因为它的由感性的反映物质世界，发展为由知性反映有中介性在关系中的客观现实世界，最后发展到理性的辩证的上升到主观与客观、理论与实践、有限与无限得到统一的全体的绝对理念。总之因为“真理是一个过程”正表明“黑格尔逻辑学的总结和概要、最高成就和实质，就是辩证的方法。”这样的一种矛盾着的事实，从历史的和逻辑的进程的一致来看，其最后解决和成果必然是辩证唯物论和历史唯物论。

下面谈谈我学习马列主义经典著作和译述黑格尔哲学的几点体会：

1. 我深刻认识到马克思主义经典作家比任何一个学派甚至比欧美各国任何一个青年黑格尔学派和新黑格尔学派都更为重视辩证法。

2. 恩格斯曾经说过："蔑视辩证法是不能不受惩罚的。"我对这句话深有体会。因为蔑视辩证法，必然就会陷入形而上学的深渊，在实践中就会受到惩罚。当然这里所说的辩证法是指将黑格尔辩证法的合理内核，加以批判地吸收发展的唯物辩证法。

3. 恩格斯说："黑格尔的思维方式不同于所有其他哲学家的地方，就是他的思维方式有巨大的历史感作基础……他的思想发展却总是与世界历史的发展紧紧地平行着，而后者按他的本意只是前者的验证。"（《马克思恩格斯全集》第13卷，第531页）恩格斯在另一处又补充道："历史就是我们的一切，我们比任何一个哲学学派，甚至比黑格尔，都更重视历史"（《马克思恩格斯全集》第1卷，第650页），恩格斯还指出，"现今发展阶段上的德国的辩证方法比旧时庸俗唠叨的形而上学的方法优越，至少像铁路比中世纪的交通工具优越一样"（《马克思恩格斯全集》第13卷，第534页）。这句话生动而形象地说明了辩证法优越于形而上学。

4. 马克思说："理论只要说服人，就能掌握群众；而理论只要彻底，就能说服人。所谓彻底，就是抓住事物的根本。但人的根本就是人本身"（《马克思恩格斯全集》第1卷，第460页）。我们可以把马克思这句话和恩格斯的一句话联系起来理解："思想被掌握以后就会自然而然地实现"（同上，第653页）。这些具有深远意义的名言，使我深切体会到：（1）把德国古典唯心主义哲学家理论上的彻底性改造成辩证唯物主义基础上的彻底性。（2）正确的思想或理论被掌握以后，就会得到实现并变为物质力量。

这次修订工作始于一九七三年冬。译文和译名都作了较大改动，并增加了一些译者注。抄写后将其中一些重要章节分别送请几位同志校阅。外国文学所罗念生同志通读了全文，并对照英译本读了部分章节，校阅了希腊词句的译文；哲学所周礼全同志对照德文读了译稿，提了不少意见；叶秀山同志校阅了"思想对客观性的第二态度"；梁存秀同志校阅了"存在论"和"本质论"第一章；王玖兴同志校阅了"本质

论”；薛华同志校阅了“概念论”；以上各位同志都提出了许多宝贵意见。此外又由洪汉鼎同志校对了全书的清样。在此一并致谢。

这次修改《小逻辑》的旧译本虽从一九七三年就已开始，但当时为了要先修改出版黑格尔《哲学史讲演录》第4卷和《精神现象学》下卷，便将《小逻辑》放下了，直到一九七九年春才最后修改完毕。

本书译文虽几经修改，但缺点和错误仍属难免，尚望读者指正。

贺麟

一九八〇年一月于北京

第一版序言

为了适应我的哲学讲演的听众对一种教本的需要起见，我愿意让这个对于哲学全部轮廓的提纲，比我原来所预计的更早一些出版问世。

本书因限于纲要的性质，不仅未能依照理念的内容 予以详尽发挥，而且又特别紧缩了关于理念的系统推演的发挥。而系统的推演必定包含有我们在别的科学里所了解的证明，而且这种证明是一个够得上称为科学的哲学所必不可缺少的。《哲学全书纲要》这个书名意在一方面表示全体系的轮廓，一方面表示关于个别节目的发挥，尚须留待口头讲述。

但纲要并不仅是为了适应一个外在的目的 而加以编纂排列，像对于已有的现成的熟知的材料，依据某种特殊用意加以缩短或撮要那样。本书的陈述却不是这样，而是要揭示出如何根据一个新的方法去给予哲学以一种新的处理，这方法，我希望，将会公认为唯一的真正的与内容相一致的方法。所以也许这样对于公众或可更为有益：如果客观情况容许我将哲学的别的部门〔自然哲学及精神哲学〕先行有了详尽的著作发表，有如我对于《哲学全书》的第一部门——《逻辑学》，曾贡献给公众那样。[1] 但无论如何我相信，在目前的陈述里，接近表象 和熟习的经验内容那一方面的材料虽说受了限制，但就诸过渡关键——这些过渡关键只能是通过概念 〔的发展〕而产生的中介作用——看来，至少可以使人明白注意到，〔矛盾〕发展的方法从两方面说都是充分足用的，即第一，它异于别的科学所寻求的那种仅仅外在排比 ；第二，它异于通常处理哲学对象的办法 ，即先假定 一套格式 ，然后根据这些格式，与前一办法一样，外在地武断地将所有的材料平行排列。再加以由于最奇特的误解，硬要使概念发展的必然性满足于偶然的主观任性的联系。

我们看到，同样的任性的作风，也占据着哲学的内容，并且走向思想上的冒险；有一时期这种作风颇令笃实平正的哲学工作者表示敬佩，但在别的时候也被人看成一种狂妄到了甚至于发疯的程度。尽管使人敬佩，尽管使人疯狂，而它的内容却常常充满了人所熟知的支离破碎的事实，同样它的形式也仅仅是一点有用意的有方法的容易得到的聪明智巧，加以奇异的拼凑成篇和矫揉造作的偏曲意见，但它那表面上对学术严肃的外貌却掩盖不住自欺欺人的实情。另一方面，我们又看到，一种浅薄的作风，本身缺乏深思，却以自作聪明的怀疑主义和自谦理性不能认识物自体的批判主义的招牌出现，愈是空疏缺乏理念，他们的夸大虚骄的程度反而愈益增高。学术界的这两种倾向在某一段时间内曾经愚弄了德国人对学术的认真态度，使得他们深刻的哲学要求为之疲缓松懈，而且引起了人们对于哲学这门科学的轻视或蔑视，甚至现在这种自命为理智上谦虚的态度，却对于哲学上高深的问题，反而勇敢地大放厥词，声称理性的知识——即我们认为采取证明作为形式的知识，没有权力去过问。

刚才所提到的第一种现象可以部分地被看成新时代中青年人的热忱。这种热忱表现在科学领域内，正如它表现在政治领域内的情形那样。当这种热忱以狂欢的情绪迎接那种精神的新生的朝霞，不经过深沉的劳作，立刻就想直接走去欣赏理念的美妙，在某一时期内陶醉于这种热忱所激起的种种希望和远景时，则对于这种过分的不羁的狂想，人们尚易于予以谅解。因为基本上它的核心是健全的，至于它散播出来围绕着这核心的浮泛的云雾，不久必会自身消逝的。但那另一种现象却更为讨厌，因为它使人认出一种理智上的软弱与无能，并努力以一种自欺欺人的，压倒千古大哲的虚骄之气来掩盖这种弱点。

但另有一件令人感到愉快的事值得注意并提出来说一说，就是反对这两个趋势的一种哲学兴趣，以及对于高深知识的认真爱好，却仍然朴素地不浮夸地保持着。这种兴趣诚不免大都以直接知识或情感的形式表现出来，但这也足以表明寻求理性的识见的内在的、深入的冲力了。——只有这种理性的识见，才能够给予人以人的尊严。对于这种兴趣，理性的识见至多只能作为哲学知识的成果，所以它最初好像表示轻视的理智论证，却至少被它承认为一种〔达到较高知识的预

备〕条件。为了满足这种认识真理的兴趣，我奉献这种尝试作为一个导言或绪论。希望这样一个目的可以获致顺利的接受。

海得尔堡，1817年5月

---

[1] 黑格尔意谓《哲学全书》中的《逻辑学》（即《小逻辑》）先有业已出版的较详尽的《大逻辑》作底本，而《全书》中的自然哲学及精神哲学，如果先有较详尽的《大自然哲学》、《大精神哲学》出版，对公众或读者了解本书当更有裨益。——译者注

第二版序言

敬爱的读者，在本书的这一新版里可以看出有许多部分曾经重新改写，并且曾经以较细密的规定予以发挥。我尽力想要和缓并减轻讲演的形式，并附加详尽而较通俗的“说明”[1]，使得抽象的概念更接近通常的了解和具体的表象。本书既是一本纲要，就须将本来很艰深晦涩的材料，弄得紧凑短简，这第二版仍与第一版相同。作为讲义，尚须由口头的讲述予以必要的说明。单就《哲学全书》这书名看来，科学方法在开始的时候似乎本可以不必太谨严，也可以有容许外在编排的余地；但本书的内容实质使得我们必须以逻辑的联系作为基础。

也许有不少的机缘和激励似乎使我必须说明我的哲学思想对时代文化精神工作和“无精神工作”的外在态度。这只是写通俗方式的序言所须做的事。因为这种工作，虽说与哲学有一定的关系，总不容许科学地引进哲学，因此一般地也不容许进入哲学，而是从外面引进的，并且是对外行人说的一些话。真正讲来，一个著者走入这种与科学疏远的土地上是不好的，也是不对的。因为这样的说明和讨论并不需要为求真知所不可少的理解力。不过谈论一些现象也许不无用处，不无需要。

我的哲学的劳作一般地所曾趋赴和所欲趋赴的目的就是关于真理的科学知识。这是一条极艰难的道路，但是唯有这条道路才能够对精神有价值、有兴趣。当精神一走上思想的道路，不陷入虚浮，而能保持着追求真理的意志和勇气时，它可以立即发现，只有〔正确的〕方法才能够规范思想，指导思想去把握实质，并保持于实质中。这样的进展过程表明其自身不是为了别的，而是要恢复绝对的内容，我们的思想最初向外离开并超出这内容，正是为了恢复精神最特有的最自由的素质。

有一种自然的、表面上看来好像很幸运的状况，恰好才过去不久。在这状况中哲学与别的科学和文化携手同行，一种温和的理智启蒙，同时可以满足理智的需要和宗教的信仰。同样，天赋人权说与现存的国家和政治相安无事，而经验的物理学采取了自然哲学的名称。但这种和平实在是表面极了，特别是理智与宗教，正如天赋人权与国家事实上都有内在矛盾。由于分离的结果，矛盾便发展了。但在哲学里，精神却恬然自安于这种矛盾。所以这种哲学不过是与上述这些矛盾本身相矛盾，并矛盾地粉饰这些矛盾而已。以为哲学好像与感官经验知识，与法律的合理的现实性，与纯朴的宗教和虔诚，皆处于对立的地位，这乃是一种很坏的成见。哲学不仅要承认这些形态，而且甚至要说明它们的道理。心灵深入于这些内容，借它们而得到教训，增进力量，正如思想在自然、历史和艺术的伟大直观中得到教训，增进力量一样，因为这些丰富的内容，只要为思想所把握，便是思辨理念的自身。它们与哲学的冲突仅在于哲学这片土地脱离了它固有的性格，它的内容在范畴中被认识，因而成为依赖于范畴，而不把这些范畴引导到概念，并上升到理念。

一般科学教育的理智导致一种重要的消极结果，即认为采取有限概念的道路就没有中介可能达到真理。但这结果常会引起另一正相反对的后果，即误以为真理是包含于直接的情感或信仰里。这就是说，那种理智的信念毋宁取消了研究范畴的兴趣，因而不注意、不留心去应用范畴，反而使得有限的关系和认识有了距离，而范畴的运用，如像在绝望的状况下那样，便成为愈无顾忌，愈不自觉，愈无批判了。误解有限范畴不足以达到真理，就会否认客观知识的可能性。结果当然是依据情感和主观意见来作肯定或否定。而且在本来应该加以科学证明的地方，便提出一些主观的论断和事实的叙述来代替。而这些事实，在意识前面越是未经过批判，便越是被认作纯粹的事实。对于一个这样空泛的范畴，如直接性，不加以进一步的研究与发展，就想在它上面寄托精神上的最高需要，并且通过直接性来决定这种最高需要。特别在讨论宗教对象时，我们可以看见许多人很明显地将哲学搁在一边，好像这样一来，便祛除了一切的邪恶，获得了抵制错误和欺骗的保证似的。于是真理的探讨便可从任何一个假定的前提开始，并用支离抽象的理论予以证明。这就是说，应用通常的思想范畴，如本

质与现象，根据与后果，原因与结果等，从这一有限关系到另一有限关系，予以通常的推论。“他们丢掉了诸恶，那恶仍旧保持着”。[2] 但这恶比原先的更要坏十倍，因为它〔指后一种恶〕毫不怀疑毫不批判地受到了信任。哲学就像那被认为祛除了的恶似的，可以是任何别的东西，独不是真理的探讨，不过这种真理探讨是意识到那连结着、规定着一切内容的思维关系的本性和价值罢了。

这样一来，于是哲学在这些人手里遭遇了最恶劣的命运，当他们装模作样要研究哲学，一方面要理解它，一方面要批判它时，许多物质方面，精神方面，特别宗教方面活生生的事实，由于这些反思式的抽象思想不能把捉它们，因而遭受歪曲了。这种认识方式本身也有它的意义，即首先把事实提到意识前面，但它的困难在于从事情到知识的过渡，这过渡是透过反思造成的。这个困难在科学里面却不存在。因为哲学的事实已经是一种现成的知识，而哲学的认识方式只是一种反思，——意指跟随在事实后面的反复思考。首先，批判即需要一种普通意义的反思。但那无批判的知性证实它自身既不忠实于对特定的已说出的理念的赤裸裸的认识，而且它对于它所包含的固定的前提也缺乏怀疑能力，所以它更不能重述哲学理念的单纯事实。这种知性很奇异地联合两方面于它自身，一方面，知性显得不能充分而不歪曲地把握理念，甚至它应用它的范畴去把握理念即会陷于明显的矛盾；但另一方面，它同时又毫未揣想到尚存在着别的较高的思想方式，可以应用得更妥当有效，因此它还应采取一种异于原有的思想态度去对待它。在这种方式下，思辨哲学的理念自将固执在抽象的定义里。人们总以为一个定义必然是自身明白的、固定的，并且是只有根据它的前提才可以规定和证明的。至少也由于没有人知道，一个定义的意义和它的必然证明只在于它的发展里，这就是说，定义只是从发展过程里产生出来的结果。我们既已见到，理念一般的是具体的精神的统一体。但知性的特点仅在于认识到范畴或概念的抽象性，亦即片面性和有限性。因此知性便将具体的精神的统一性当作一抽象的无精神性的同一性，在这同一性里，一切是一，没有区别，在别的范围内即使善与恶也是一样的东西。所以在思辨哲学里同一体系、同一哲学的名称已经成为一个大家共同接受的名词了。假如一个人自述他的宗教信仰说：“我相信天父上帝，这天与地的创造主”，而另外一个人把他这句

话的第一部分，孤立地抽出来加以推论，因而说这自述者只相信上帝为天的创造主，所以 他相信地不是上帝创造的，物质是永恒的，那么我们一定会感到很奇怪。那人在他的自述里所说他相信上帝是天的创造主，事实是不错的。但这一事实如另一个人所了解的那样，便完全错了。这个例子也许会被认作不可信，琐屑不足道。但对于哲学理念的看法，情形确是如此。许多人对于这种勉强的二截化 [3] （为的是不要引起误会），以及对同一性被确认为思辨哲学的原则〔相反中的联系〕，便不能了解。他们会了解为主体与对象是有区别的 ，同样，有限与无限也是有区别的，好像那具体的精神的统一体本身是无规定的，并且没有包括区别于自身之内 ，又好像谁都不知道主体与对象，有限与无限是有区别似的，换句话说，充满了学院智慧的哲学应该深入到能够记着：在学院以外，尚有智慧，在它看来，那些区别乃是熟知的东西。

由于哲学在它所不应当熟悉的区别方面，受到相当确定的诋毁，甚至说哲学因此便抹杀了善恶的区别。于是有人自告奋勇，以宽大而富于正义感的态度，出来代为排解说："哲学家在他们的阐述里并没有常常发挥出与他们的原则结合 在一起的危险结论"，（也许他们之所以没有发挥出来，是因为他们根本没有想到这些结论）。（注一） 哲学对于人们愿意恩赐予它的怜悯必须加以蔑视，因为哲学既缺乏对它的原则的实际后果的识见，又同样缺乏显明的后果，所以它更不需要怜悯作它的道德辩护了。我愿意对将善恶的区别仅当作一种假象的那种看法的后果加以简略的说明。为的是对那种哲学看法的空洞举一个例子，并不是要替它辩护。为了适应这个目的，我们愿意提出斯宾诺莎哲学来作例子。在他的哲学里，神仅被规定为实体 ，而不是主体或精神。这一区别牵涉到统一性的定义 。不过斯宾诺莎的学说并不同于那常称哲学为"同一体系"的学说，而且也未采用"同一哲学"的名称，根据这个哲学，一切是一 、一切同一 ，即善与恶也是等同的——这可以说是最坏方式的"统一"，这种同一完全够不上称为思辨哲学，唯有粗糙的思维才会应用这类观念。就这种说法而论，在那种哲学里善恶的区别自在地 或真正讲来 是没有效用的。但我们必须问：所谓真正讲来 是什么意思？如果说是指神的本性而言，但神的本性又是无法达到的。而且恶在神性里又是已经转化了的，由此足见实体性的统一即是

善的本身，恶是一种分裂为二（Entzweiung）。因此实体性的统一不外是善与恶被融化为一，而恶已经被排除了。所以在神的本身内并没有善恶的区别，因为这种区别只是分裂为二，而恶的本身就在分裂为二的东西之内。

再则，斯宾诺莎主义还作出一种区别，即人区别于神 。他的体系从这方面看来，理论上也是不令人满足的。因为人及一般的有限事物尽管后来被降低为一个样式，在他的学说里仍然处于 与实体接近 的地位。在这里，人与神的区别存在的时候，本质上亦即是善与恶的区别存在的时候。因为人本来 就是这样，有善恶的区别，就是人所特有的命运。假如我们仅着眼于斯宾诺莎主义里的实体，我们在里面就找不出善与恶的区别。因为恶也如同有限事物和一般的世界 那样，从他的观点看来简直是空无 。但假如我们更注意他的体系中论及人、和人与实体的关系，即论到恶及恶与善的区别的地方，我们还须细心研读他的《伦理学》中讨论到善恶、情感、人的奴役和人的自由各部分，才能够说出他的体系的道德后果。无疑地，我们会钦敬他的以纯粹对神的爱为原则的高尚纯洁的道德观，而且会深信高尚纯洁的道德就是他的体系的后果。莱辛当时曾说过："人们对待斯宾诺莎好像对待一条死狗"，[4] 即在现代我们也很难说，人们对于斯宾诺莎主义及一般的思辨哲学有了较好的待遇，当我们看见一些人提到或批评到它们时，并不想多费点力气去正确地认识事实，并予以正确的阐述。可以说，对得起斯宾诺莎哲学和思辨哲学，这是我们所能要求的最低限度的"公正"。

哲学的历史就是发现关于"绝对"的思想 的历史。绝对就是哲学研究的对象。譬如，苏格拉底，我们可以说，曾经发现目的这一范畴，这一范畴后来由柏拉图特别是由亚里士多德予以发挥而得到确定的认识，布鲁克尔（J．J．Brucker）著的哲学史 [5] 其所以太缺乏批评能力，不仅是从外在的史实看来，太缺乏批评精神，即从他对于思想的陈述看来，也失之武断。我们发现他从古代希腊哲学家们那里抽出了二十、三十或更多一些命题作为他们的哲学思想，但这些命题却没有任何一个是真正属于他们的。有许多结论是布鲁克尔依据他当时坏的形而上学的方式做出的，而硬把它们当作某些希腊哲学家的论断。结

论有两种，一部分仅是对一个原则更详细的发挥，一部分却是返回到一个更深的原则。一个像样的哲学史即在于指出某些个别哲学家对于某些思想有了更深的发展，并将这些更深的发展过程揭示出来。但这种方法也有其不适宜之处，不仅是因为那些哲学家自己对于应该包含在他们的原则内的结论没有推演出来，因而只是没有明白畅说出来，而不是因为在哲学史家的这些推论或发挥里，他们总是武断地揣想，以为古代哲学家所应用的并认为有效用的，是有限的思想方式，而有限方式的推论乃是直接违反有思辨精神的哲学家的意思的，也可说是玷污和歪曲了哲学的理念。像布鲁克尔这样对古代哲学只告诉我们一些孤立的命题，如果有人用古代哲学中一些揣想的正确结论来替这种歪曲辩护，而这些结论又只有少数是我们所认可的命题，那么这些辩护的理论便会陷入某一种哲学的窠臼，这种哲学一方面在一定的思想中认识了它自身的理念，另一方面明白地研究并规定范畴的价值。但哲学理念如果仅得到片面的认识，那么在阐述里便仅能揭示出一个片段，并将这片段或部分当作全体（如将同一性当作全体性那样）。并且在这样情形下，这些范畴如果很直率地按照比较最方便最接近的方式去贯串起来（如像贯串日常意识那样），便会被引到片面性和虚妄性的地步。对于思想方式的更进一步认识，乃是正确地把握哲学事实的第一条件。但直接知识的原则不仅对这种粗疏的思想明白地予以保证，并且把它看成定律。思想的认识以及主观思维的教养绝少是直接的知识，正如任何一种科学或艺术和技能不是直接的知识一样。

宗教是意识的一种形态，正如真理是为了所有的人，各种不同教化的人的。但对于真理的科学认识乃是这种意识的一特殊形态，寻求这种知识的工作不是所有的人，而只是少数的人所能胜任的。但两者的内容实质却是一样的，有如荷马所说，有一些星辰[6]具有两个名字，一个在神灵的语言里，另一个在世间人的日常语言里。所以真理的内容实质也可说是表现在两种语言里，一为感情的、表象的、理智的，基于有限范畴和片面抽象思维的流行语言，另一为具体概念的语言。假如我们从宗教出发要想讨论和批评哲学，那么就还有比仅仅具有日常意识所习惯的语言更为需要的东西。科学知识的基础是内在的内容、内蕴〔于万物〕的理念，和它们激动精神的生命力，正如宗教是一种有教养的心灵，一种唤醒了觉性的精神，一种经过发展教导的

内容。在最近时期，宗教不断地愈益收缩了它广阔的教化内容，而且常将一个内容显得贫乏枯燥的情感引回到深厚的虔敬或情感。但只要宗教有一个信仰、一个教义、一个信条，那么它便具有哲学所从事寻求的东西——真理——在这里面，哲学和宗教便可结合起来。但这也并不是按照那支配近代宗教观念的、分离的、坏的理智[7]来说，因为照这种理智看来，宗教与哲学两者是彼此互相排斥的，或者两者一般地是那样分离开了的，以致只可以从外面予以联合。而且就刚才所提及的看法而论，也包含有这样的意思：即宗教很可以不要哲学，而哲学却不可没有宗教，其实毋宁应该说，哲学即包含有宗教在内。真正的宗教，精神的宗教，必须具有一种信仰、一种内容。因为精神本质上即是意识，而意识是为对象所形成的内容。精神作为情感还是一个没有对象的内容〔或用J.波麦（J.Böhme）的话来说，仅有某种“痛苦”或“情调”（Qualiert）〕只是意识的一个最低阶段，甚至可以说是在一种与禽兽有共同形式的灵魂里。思维使灵魂（禽兽也是赋有灵魂的）首先成为精神。哲学只是对于这种内容、精神和精神的真理的意识，不过是意识到精神在使人异于禽兽并使宗教可能的本质性的形态里。那消沉的令人心情严重的宗教情绪，必须扬弃它的悲观苦闷、颓丧绝望之情，使之转变为构成它的新生的主要成分。但宗教情绪同时必须谨记着：它是与精神内的“心情”（Herz）打交道的，精神是足以制裁“心情”的力量，而这种力量只有依赖精神自身的新生才能发生。精神之所以能达到这种从自然的无知状态和自然的迷失错误里解放出来而得新生，是由于教育，并由于以客观真理为内容的信仰，而这信仰又是经过精神的验证而产生的结果。这种精神的新生也是心情从片面的抽象理智的虚妄里解脱出来的新生，——这种抽象的理智每自夸它知道有限如何与无限有区别，哲学如何不陷于多神论（在理智较锐敏的人那里）必陷于泛神论等等，——亦即是从一些可怜的见解里解脱出来的新生。这些见解，虔诚谦卑的人多误据以出发来反对哲学，正如锐敏的人反对神学知识一样。如果宗教虔敬老滞留在这样内容狭隘因而缺乏精神性的广度和深度里，那么它实际上将会只知道这种最狭隘的或愈益狭隘化的宗教与真正的宗教教义和哲学学说精神的扩大是对立的。（注二） 但是思维着的精神不仅不会以这种纯粹素朴的宗教虔敬为满足，反之，这种纯粹素朴的宗教观点，从精神看来，本身就是由反思和抽象的理论产生的结果。借助于肤浅的理智，精神获得这

种从一切学说，优越地解放出来的自由，于是精神便应用它所染有的思维方式，热烈地反对哲学，并强烈地保持其自身于一抽象的情感状态的淡薄而无内容的顶点。——说到这里，我不禁要从巴德尔先生[8]《知识的酵素》（*Fermentis Cognitionis* ）一书第五卷（1823）序言（第IX页以下）里选引一段关于这一形态的虔诚性的恰当批评。

他说："只要宗教和它的教义，没有从科学方面获得基于自由研究从而达到的真正信念的尊重，则不论虔诚与不虔诚，无论怎样加上你的一切命令与禁令，你的一切言论与行为，你皆无法使宗教避免邪恶，而且这种不受尊敬的宗教也就不会成为受人爱的宗教，因为我们只能衷心地正当地爱我们所看见的真诚地曾受人尊重、并明白无疑地确知为值得尊重的东西。所以只有值得享受这样一种'普遍的爱'（amor generosus）的宗教，才会受到人们的尊重。换言之，你要想宗教的实践再行兴盛的话，你必须留心使我们重新对宗教获得一理性的理论，切不要用一些无理性的 和亵渎神明的 论断，替你的反对者（无神论者）多留地位，如说：建立理性的宗教理论乃不可能的事情、不可思议的事情。又如说，宗教仅只是心情方面的事情，对于这方面我们的脑子最好不要去过问，甚至必不可去过问。"（注三）

就宗教缺乏内容看来，还有一点必须注意的，即只能就宗教在某一时期的外在情况和现象可以如此说。如果有这样的需要的话，我们也许可以责难像现在这样一个时期，仅只提出了对上帝的单纯信仰，如高贵的耶可比（Jacobi）所急切需要的那样，此外只是还唤醒了一种集中的基督徒情绪；同时我们却不要错认了即在单纯信仰和集中情绪里面也透露出较高的原则（参看《小逻辑》导言§64说明）。但在科学以前即有百年千年的认识活动所提供的丰富的内容，而且这些丰富的内容在科学以前并不仅是一些历史的陈述，仅为别人 所拥有，而在我们已成过去，或仅为记诵之学所从事，只能对头脑锐敏的人提供考证批评的书本古董知识，好像不能提供精神的真知和求真的兴趣似的。那最崇高、最深邃和最内在的东西已经透露在各式各样的宗教、哲学和艺术品里，采取纯粹的或不纯粹的，清楚的或模糊的，甚至常常是吓人的形态透露出来。我们必须认为那是弗兰兹·冯·巴德尔先生的特殊功绩，即他能继续指出，这些形态不仅是在回忆里，而且能以深

刻思辨的精神，将它们的内容明白提高到科学的尊荣，因为他能够根据这些形态来发挥并证实哲学的理念。波麦的深邃的精神经验特别足以为此种工作提供机会和样式。他这强有力的精神理应享受“条顿民族的哲学家”（Philosophus teutonicus）的荣名。一方面，他曾经把宗教的内容本身扩充为普遍的理念，在宗教内容里他设想到理性的最高问题，并力求在其中认识到精神和自然的更确定的范围和形态。因为他的基本出发点即在于认上帝按照他的模型（实际上没有别的，除了三位一体 的模型），创造了人的精神以及一切事物，唯有在现世的生活里那失掉了上帝原型的缺陷才可以得到恢复或补偿。反之，另一方面，他又竭力将自然事物的形式（如硫黄、盐硝等质，苦酸等味），归结到精神的和思想的形式。巴德尔先生的重知主义，认为每一个宗教形态都有知识成分和它相联结，这乃是激励并促进哲学兴趣的一个奇特方式。他的重知主义既然强烈地反对启蒙主义那种自安于毫无内容的空疏理智，又反对那仅仅停留在单纯浓深的虔诚里的宗教热忱。巴德尔先生在他所有的著作里表明，他与这种认宗教上的重知主义为唯一的知识方式的说法，有很远的距离。这种重知主义本身诚有其困难，它的形而上学迫使它不能去考察范畴本身，并且不能进而去给予宗教的内容以有方法的发展。它的困难在于认为理智的概念不适合于把握那样狂放的或富于精神内容的形式或形态。一般讲来，也可以说它的困难在于它以它的绝对内容作为前提 ，并根据这前提来解释、论证和辩驳。（注四）

关于纯粹的模糊的种种形态的真理，我们可以说，我们已经有了够多 ，甚至有了多余 ，——在古代和近代的宗教和神话里、重知的和神秘的哲学里，我们可以感到愉快，因为在这些形态里可以发现 理念；我们也可以从中赢得一种满意，即见到哲学的真理并不仅仅是某种孤寂的东西，它的效力至少可以出现在沸腾的热情里。但假如这类的热情是被一种不成熟的虚骄自大之气鼓舞起来的，那么由于他的惰性和没有作科学思考的能力，他会把热情中所包含的这种感悟提高为唯一的认识方式。因为陷于这类的幻想里并附会一些武断的哲学意见在上面，较之将概念发展成系统的工作，并将思想和精神依逻辑的必然性予以发挥，实在太不费力气了。再则，一个人如果把从别人那里学来的东西算作自己的发现，这也很接近于虚骄，他愈是容易相信从

他人学来的东西，他愈要反对或贬斥那些东西。或者宁可说，他是被刺激起来反对它们的，因为他的见解是从别人的见解里创造出来的。

思想的冲力无论怎样表现其自身（虽然不免歪曲）于时代意识形态中，如我们在这篇序言里所讨论的那样，但它总是自在自为地向着精神所形成的思想本身的至高处而迈进，并为着时代需要的满足，因此只有我们的科学才配得上处理这种思想。凡从前当作是启示出来的神秘（在纯粹的和更多的模糊形态下启示出来的，虽对形式思想说来仍然是神奇奥妙的），都是启示出来作为思维的材料或内容的，而思维依据它的自由的绝对权利去坚持其顽强性，目的只在于与它的丰富的内容相和解。在这样的情形下，内容采取最能配得上它自己本身的形式，概念的形式，必然性的形式，这形式结合一切内容与思想，正解放内容与思想。如果一个旧的思想——这是指旧的形式而言，因为内容实质本身是万古长新的，——想要更新的话，那么理念这一形式的思想，如柏拉图或较深一点如亚里士多德所提出的那样，无限地值得我们回忆。又因为对理念的揭示，通过吸收进入我们自己的思想教养里，这不仅是直接地对于理念的理解，而且是哲学这门科学本身的进步。但同样，要想了解理念的这些形式，并不在于从表面上去了解，如耶稣教的重知主义者和犹太教中神秘主义者的幻想和臆说那样，而且要发挥理念更不只是提到或暗示理念的一些声响，就可完事。

关于真理，有人曾经很正确地说过："真理是它自身的标准，又是辨别错误的标准（index sui et falsi）。"[9] 但从错误的观点出发，就不知道什么是真理。所以，我们可以说，概念了解它自己本身又了解无概念的形式，但后者从它自以为真的立场却不能了解前者。科学能了解情感和信仰，但科学仅能从它所依据的概念予以判断。因为科学是概念的自身发展，所以从概念的观点去判断科学，便不仅是对于科学的判断，而且是一种共同的进展。这类的判断就是我在本书里试图要提出来的，也只有这类的判断才是我要注意和重视的。

柏林，1827年5月25日

（注一） 这是托鲁克[10]先生的话，见于《东方神秘主义选集》〔柏林，1825〕，第13页。这位感情深刻的托鲁克也被世俗大众对哲学的看法所误引。他说，知性仅能在下列两种方式下进行推论：或者有一个制约一切的原始根据，而我自己的最后本源也包含在内，因之我的存在和自由行为都不过是幻象；或者我是一个真实地不同于这原始根据的本质，我的行为不受这原始根据的制约和影响，于是这个原始根据便不是绝对的制约一切的本质，因此便没有无限的上帝，而仅有一群神灵等等。前一句话所有的哲学家应当承认其较为深刻，较为锐敏。（我真不知道为什么第一句片面的话比第二句更为深刻锐敏！）次一句话尚没有依上面提及的方式予以发挥，意思是说："人的伦理标准也就没有绝对的真，真正讲来（著者自己画的重点号），善与恶是同等的，只有依照现象看来才是不同的。"一个人最好是完全不谈哲学，如果他有了下面的情形：即他在一切情感的深处仍陷于抽象理智的片面性，只知道对原始根据的"非此即彼"的看法，依这看法不是个人的存在和他的自由仅是一幻象，就是个人有了绝对的独立性，而且对这各偏一面，如托鲁克所叫做危险的两难的"非此非彼"的看法，他又毫无所知。虽说托鲁克先生在该书第14页提到一些精神性的人（Geister），这些人就是真正可算作哲学家的人，这些哲学家接受那第二命题（这也就是前面所说的第一命题），但又提出消融一切对立物的一种无差别的原始存在，以扬弃无条件的和有条件的存在的对立。但我们察出托鲁克先生没有说，那无差别的足以消融对立的原始存在与那必会扬弃其片面性的无限存在，完全是同一的东西，反之，他一口气说出了对于片面性的扬弃，却仍然陷于恰好同样的片面性，于是他不仅没有扬弃，反而保持了片面性。当我们说起精神性的人所做的事时，我们必须能够用精神去把握事实；否则那事实落到人手里便会成为错误的了。再则，我说几句多余的话，凡这里以及别处我所提到的托鲁克先生对哲学的观念，可以说并不是个别地仅仅针对他本人，我们可以在成百本的书籍里读到同样的话，特别在神学家的序言里。我之所以引用托鲁克的说法，一方面是因为碰巧我最近读了他的书，一方面是因为他具有深邃的情感，这种情感好像把他的著作整个放在理智神学的反面，这确实具有深邃的意义。因为深邃意义的基本特性，对立的和解，并不是无条件的原始存在和类似的抽象的东西，而是内容实质的本身，这实质就是思辨的理念，而理念就是思维着的实质。——这实质，深邃的思想在理念里绝不可以错认的。

但托鲁克诸种著作在这里和别处又把他的说法叫做通常所谓泛神论。关于泛神论，我在《哲学全书》较后一节的几段说明里[11]曾有较详尽的讨论。在这里我只说一说托鲁克先生陷于特有的不适宜和颠倒错误。由于他把原始根据列入他所悬想的哲学的两难之一边，他后来于第33页及38页称之为泛神论，于是他复将两难之另一边形容为梭西尼派〔Socinianer，否认三位一体及基督是天主舍身赎罪以及原始罪恶诸信条的人〕，裴拉几派〔Pelagianer，持性善自救论的人〕和通俗的哲学家。所以依这边的说法"便没有无限的上帝，而只有一很大数目的神灵。这数目包含所有不同于所谓原始根据，而有其固有的存在和行为的本质，再加上那个所谓原始根据。"事实上这边不仅有一很大数目的神灵，而且一切的一切（一切有限事物皆被认为有其固有的存在）都是神灵了。因此只有后面这一边，照他的一切都是神灵的说法，才可以明白说是泛神论，而不是前面那一边。因为在前面一边，他既明白认上帝为唯一的原始根据，所以这只能说是一神论。

（注二） 让我们再一次回到托鲁克先生。他可以被认为是宗教上虔诚派最有灵感的代表。他的《论罪恶的学说》一书（第二版〔1825〕，我刚好读到这书），最足以表示他缺乏学说。最令我注意的是他的著作中讨论三位一体说关于《晚期东方人玄思的三位一体说》〔1826〕部分，对于他所辛勤收集来的历史报道，我应表诚挚的谢忱。他称这一学说为经院的学说；但无论如何这学说也远比我们叫做经院哲学的为早。不过他仅从一个揣想的历史起源的外在方面去观察它，即仅去捉摸这学说如何出于某些圣经章节，如何受了柏拉图和亚里

士多德哲学的影响方面（第41页）。但从《论罪恶的学说》一书看来，我们可以说，他勇敢地讨论这一信条，他说，这信条只可当作一个架格 把关于信仰的学说（哪一种信仰的学说？）安排进去（第220页）。是的，我们甚至必须应用那名词（第219页）来说明这一信条，说它显得似站立在海岸上（是否多少有点像站立在精神的沙滩上？）有如一海市蜃楼。但托鲁克在同书第221页，提到三位一体说时，便说这一信条绝不复是信仰所须依据 的基础。试问：三位一体说，作为最神圣的东西，不是自来就构成信仰的主要内容，甚至奉为信条，早已成为主观信仰的基础了吗？（假如不是自来如此，请问究有多久不是如此？）如果没有三位一体说，则托鲁克先生在所提到的那书中那样卖气力以求动人情感所发挥的"和解说"，如何会具有比道德的或异教的较高的基督教意义呢？又关于别的特殊信条此书均没有讨论。托鲁克先生老是引导他的读者到基督的受难与死，但没有说到他的复活和升天坐在上帝的右方，也没提到圣灵的来降。和解说的主要特点在于罪恶的惩罚 。罪恶的惩罚在托鲁克看来（第119页以下）是一种有重负的自我意识，和与之相联结的为离开 上帝而生活的一切人所难免的灾难。上帝才是幸福和圣洁的唯一泉源。所以罪恶，犯罪的意识和灾难，是彼此不能分开来思考 的。（说到这里，于是他又考虑到，如第120页所昭示的，甚至人的命运也是从上帝的本性 流出的。）这种罪恶惩罚的命运，即是人们所谓罪恶的自然 惩罚，而且这种看法（正如他不理会三位一体说）也就是托鲁克先生在别处所很厌恶的理性和启蒙所产生的结果和学说。——前些时候，英国国会的上议院否决了一个处罚"单一宗"〔基督教中相信唯一上帝，不信三位一体说的宗派〕的法案；这件事情给予英国报纸一个机会揭示出欧洲和美洲单一宗的信徒数目之多，并附带评论道："在欧洲大陆上新教和单一宗现在大体上是同义的。"神学家们应能决定，托鲁克先生所持的信条是否仅有一两点与通常启蒙的学说有区别，或者甚至细看起来，连这一两点的区别也没有。

（注三） 托鲁克先生有几个地方引用安瑟尔谟《神人论》（Traktat cur Deus Homo）的话，并于第127页称赞为："这个伟大思想家深邃的卑谦。"但何以没有考虑到并引用同书另一地方（《哲学全书》§77曾引用过），即："依我看来，这乃是由于懈怠，如果当我们业已承认一个信仰，而不努力去理解 我们所信仰的对象。"——如果信条 仅缩减为一些少数的条款，则需要理解的材料已所余无几，并且很少是从知识里出来的。

（注四） 我很高兴，我看出巴德尔先生新近几种著作的内容，与他书中所提及的许多我说过的话，两者间甚相契合。对于他所争辩的大部分甚至全部，我不难予以同情的理解，因为我可以指出，事实上我的思想同他的见解并没有什么出入。仅有一点小疵，在《论现时一些反宗教的哲学思想》一书（1824，第5页，并比较第56页以下各页）里出现，我愿意说几句，在那里面他说到一种哲学，这哲学"是从自然哲学学派里产生出来的，它提出一种错误的物质观念，因为它对于这个世界的本质，对于本身含有堕落和无常的本质有一种说法，认为这种直接地 永恒地从上帝产生和消逝的过程，即是上帝永恒的外流（外在化）永远制约着 他的永恒的回归（作为精神）"。就这个观念的第一部分，就物质之自上帝产生 出来（"产生"一般地是一个我不大喜欢应用的范畴，因为它只是一个图画式的名词，而不是一哲学的范畴）而论，我以为这一命题没有别的意思，只是含有上帝即是世界的创造者之意。但就另一部分而论，即就上帝永恒的外流制约 着上帝的永恒的回归（作为精神）而论，则巴德尔先生便在这地方提出一个条件 ，一个在这里本身不配合，而且我绝少在这方面应用过的范畴。这就使我记起了我上面所说的关于思想范畴的无批判地交换使用了。要讨论物质的直接 或间接的 产生或起源，只会引起一些极其形式的定义。巴德尔先生在第54页以下所提出的物质观念，据我看来，与我的说法并无出入，而且恰好相合。所以我实在不知道，用什么方法可以完成那绝对的课题，将世界的创造作为概念来把握，在概念里即包含有巴德尔先生（第58页）所指出的"物质并非统一体的直接产物，而是它的一些原则 "（它的全权代表），叫做"埃洛希姆

（Elohim）的产物”。他这话的意思是不是说（因为就文法的构造看来，他的话意思并不很清楚），物质是这些原则的产物，或者说，物质是这些埃洛希姆创造的，而埃洛希姆自身又是由这些原则产生的，所以那些埃洛希姆（或者上帝→埃洛希姆→物质这一整个圈子）一起都必须认作和上帝处在一个关系内，这关系由于插进了埃洛希姆便无法说明了。[12]

柏林，1827年5月25日

---

[1] 这里的“说明”（Anmerkungen）指书中多数“节”的正文后面，低两格排印的附加说明而言，并不是指学生笔记（Zusatz），中文译本叫做“附释”的东西。英文译本和前两版的中译本都没有把许多节的正文与说明区别开。这次新版才开始加上“〔说明〕”来表明这种区别。——译者注

[2] 这话出自歌德著《浮士德》第1部，第5节：女妖的厨房，麦菲斯托夫语。——译者注

[3] 二截化（Halbierung）亦可译为“半分法”或“分成两半”。这个词可与下面的另一个辩证法词汇Entzweiung（一分为二或分裂为二）联系起来看。——译者注

[4] 这句话是莱辛1780年6月7日对耶可比说的，经耶可比与门德尔生通信反复讨论宣扬出来后，德国人才开始研究斯宾诺莎的学说。莱辛这话见耶可比全集第4卷，第63页。马克思在《资本论》第二版跋、恩格斯在《自然辩证法》中都曾提到这句名言。——译者注

[5] 〔原注〕布鲁克尔著有《哲学史问题》7卷，1731—1736年；又著有《批判的哲学史》5卷，1742—1744年。

[6] “星辰”，格洛克纳本作“事物”，拉松本作“星辰”，均可通。兹据拉松本译出，与下文较有联系。例如“狗”，作为“天狗”或“天狗星”就是荷马所谓在神灵语言里的“星辰”。——译者注

[7] “坏的理智”原文是“der schlechte Verstand”，这个提法别处还没有出现过。实际上是指抽象的、形而上学的思维形式而言。同样黑格

尔在别处所常提到的“坏的无限”指意与此完全相同，并没有道德上好坏、善恶的意思。——译者注

[8] 巴德尔（Fr.von Bader，1765—1841）任慕尼黑哲学神学教授多年，思想受波麦的通神论和神秘主义影响很大。1822年过柏林时，曾与黑格尔会晤。——译者注

[9] 这里引证的话，出自斯宾诺莎：《伦理学》第二部分，“论心灵的性质和起源”第43命题的附释。——译者注

[10] 托鲁克（Tholuck,F.A.G.，1799—1877）先后任柏林大学和哈勒大学的神学教授。代表当时理性派与极端正统派神学之间的所谓中间派神学。——译者注

[11] 参看《哲学全书》第三部分，即《精神哲学》§573的“说明”，见拉松本第485—498页。——译者注

[12] 编者拉松注释：“巴德尔的意思显然认为统一性（即神）产生这些原则（即这些埃洛希姆），而这些原则又产生物质。”又《马恩全集》第38卷，第103页，恩格斯致拉法格信中曾提到希伯来语中“（ruăch Elohîm）—埃洛希姆的灵”（《创世记》第1章，第2节）问题。恩格斯并指出Elohîm是复数。——译者注

第三版序言

在这第三版里许多地方都有了改进，特别是力求陈述得清楚和确定。不过因这书既是一种教本，目的在于撮要，文字仍不免紧凑、形式而且抽象。为了完成它的使命，还须在口头的演讲里予以必要的解释和说明。

自本书第二版以后，有了许多对于我的哲学思想的批评出现。这些批评大部分表示他们对于哲学这一行道很少作专门研究。对于一个经过多年的透彻思想，而且以郑重认真的态度、以谨严的科学方法加以透彻加工的著作，予以这样轻心的讨论，是不会给人以任何愉快的印象的。而且透过充满了傲慢、虚骄、嫉妒、嘲讽等坏情绪的眼光来读书，也更不会产生什么有教益的东西的。西塞罗说过："真正的哲学是满足于少数评判者的，它有意地避免群众。因为对于群众，哲学是可厌的、可疑的。所以假如任何人想要攻击哲学，他是很能够得到群众赞许的。"（Cicero：Tuscul．Quaest．I．II．[1]）。所以对于哲学的攻击，见解愈稀少，理论愈缺乏彻底性，便愈可得到大众的赞扬。在他人的反响中，常常遇见一种狭隘的敌意的激情，似懂非懂地夹杂在一起，其所以会有这种激情，是不难了解的。别的对象呈现在感官前面，或者以整个的直观印象呈现在表象前面。若一个人想要讨论这些对象，他总感觉到对它们有先具备某种程度——不管如何低微——的知识之必要。同时这些对象也较为容易令人注意到健康的常识，因为它们都立足于熟悉的固定的现在。但人们缺乏这一切，〔既无些微知识，又不依据健康常识〕，便可大胆地反对哲学，或者毋宁说反对任何一个关于哲学的荒诞的空虚的形象，这形象是由于他对哲学无知而想象出来、杜撰出来的。他们没有什么东西作为讨论的出发点，于是他们只好徘徊于模糊空疏，因而毫无意义的东西之中。——我在别处曾做过这件不愉快而又无收获的事，将类似这种由无知和激情交织起来的现象，给予了赤裸裸的揭露。[2]

不久以前，从神学甚至从宗教意识的基地出发，对于上帝、神圣事物和理性，好像在较广范围内曾经激励起一个科学的认真的探讨。[3] 但这个运动一开始就阻碍了所抱的那种希望。因为这个论辩是从人身攻击出发。无论那控诉的虔诚信仰者一边，或那被控诉的自由理性一边，所持的论据都没有涉及内容实质 本身，更很少意识到为了正确地讨论内容实质起见，双方均必须进入哲学的领域。基于宗教上很特殊的外在小节而作人身的攻击，显示出以一种妄自尊大的骄傲，对于个人的基督教信仰想要从自己武断的权威来判决，因而对个人盖上一个世间或永恒的定罪的印章。但丁通过《神曲》诗篇的灵感，敢于使用彼得的钥匙，对他许多同时代的人——当然全都业已死去——甚至连教皇和皇帝均包括在内，都判决到地狱去受罪。近代哲学曾受到一个不名誉的攻击，即哲学把个体的人推尊到上帝的地位。但正与这个基于错误推论的攻击相反，却另有一个完全现实的僭越的作风，即自己以世界的裁判官自居，来判断个人对于基督教的信仰，并对个人宣判最内在的罪名。这种绝对权威的口头禅就是假借我主基督 的名字 ，并武断地 说，主居住在这些裁判官内心里。基督说（《马太福音》7、20）：“汝须凭他们的果实去认识他们”，像这种夸大的侮慢的定罪与判决，却并不是好的果实。他继续说道：“并不是所有向我叫主呀主呀的人都可以进到天国。在那一天有许多人将向我说：主 呀主 呀，我们不是曾用你的名字 宣道吗？我们不是曾用你的名字 驱走魔鬼吗？我们不是曾用你的名字 作过许多奇迹吗？我必须明白告诉你们：我还不认识你们，全离开我吧，你们这些作恶的人 ！”那些自诩并自信其独占有基督教，并要求他人接受他的这种信仰的人，并不比那些借基督之名驱逐魔鬼的人高明多少。反之，宁可说，他们这样的人，正如相信普雷沃斯特的女预言家的人一样，自矜其善于听取流浪的鬼魂的意旨，并敬畏它们，而不知驱逐并排斥这些反基督教的、奴性的迷信谎言。同样，他们也很少有充分能力可以说出几句有智慧的话，而且完全不能够做出增进知识和科学的伟大的行为来，而增进知识和科学才是他们的使命和义务。学识广博尚不能算是科学。他们以一大堆不相干的宗教信仰的外在节目作为他们的繁琐工作，但就信仰的内容和实质看来，他们反而仅仅枯燥地崇奉我主基督的名字，只凭成见去轻蔑并讥嘲学理的发挥，殊不知学理才是基督教教会信仰的基础。因为精神的、充满了思想和科学的扩大，扰乱了甚至阻止了、廓清了他们主

观自负的夸大狂，亦即他们对于无精神性的、无良好果实的和富于恶果的武断自信，自信他们掌握了基督教，并独家包办了基督教。这种精神的扩大在圣经里最明确地有别于单纯的信仰，而且后者唯有透过前者才可成为真理 。耶稣说（《约翰福音》7、38）：“任便谁人相信我，从他的腹中将会流出活水的江河 来。”这话下面§39立即有解释和说明，意谓并不是相信那暂时的、肉体的、现世的基督的人身就可以有这种效果，他还不是真理的本身。在§39里，信仰是这样被规定的，即这话是对那些相信 他并将要接受 圣灵的人说的。因为圣灵尚未下降 ，因为耶稣尚未得到光荣 ——那尚未得到光荣的基督的形象就是那时还以肉身出现在时间里的，或者（同样的内容），即是后来所想象的作为信仰的直接对象的人身。在现世，基督曾把他的永恒的本性和使命，亲身口头启示给青年们目的在于促使他自身与上帝和解，世人与他和解，并启示人以解救之道和道德教训。而青年们对他所抱的信仰即包括有这一切在内。无论如何，这个绝不缺乏最坚强的确定性的信仰，只能解释为一种开始，为一种有条件的基础，为尚未完成的东西。那些具有这样的信仰的人，尚没有得到圣灵，虽说他们最初即应接受 圣灵，——这圣灵就是真理自身。直到这圣灵后来成为一种信仰，便足以引导人达到一切真理。但有那种信仰的人总是停留在那种确定性和有限的条件里。但确定性本身仅是主观的，仅能引导致主观的形式的确信 的果实，因而随即引起虚骄傲慢，诋毁并责罚他人的后果。他们违反了圣经的教训，只是固执着主观的确定性以反对圣灵。而圣灵或精神即是知识的扩大，也才是真理。

宗教上的虔诚派与它所直接作为攻击和排斥的对象的启蒙派，都同样缺乏科学的和一般精神的内容。注重抽象理智的启蒙派凭借它的形式的抽象的无内容的思维已把宗教的一切内容都排除净尽了，与那将信仰归结为念主呀主呀的口头禅的虔诚派之空无内容，实并无二致。谁也不比谁较胜一筹。当他们争辩在一起时，也没有任何使他们可以接触的材料或共同基础，因此也不可能达到学理的探讨，并进而获得知识和真理。启蒙派的神学一方面坚持它的形式主义，只知高叫良心的自由 、思想的自由 、教学的自由 ，甚至高叫理性和科学。这种自由诚然是精神的无限权利 的范畴，并且是真理对于那第一条件——信仰的另一特殊条件。但什么 是真正的自由的良心所包含 的理性

原则和律令，什么是自由信仰和自由思想所具有和所教导的内容，诸如此类涉及内容实质之处，他们皆不能切实说明，而只停留在一种消极的形式主义和一种自由任性、自由乱发表意见的“自由”里面。因此内容本身便成为不相干的了。再则，他们之不能达到真理的内容，乃因为基督教的社团必须为一个教义一个信仰的纽带所联合起来的一个社团。而那淡薄无味的无生命的理智主义的一般性的抽象的思想，是不能容许那本身确定的、有了发展的特殊内容和教义的基督教的。与此相反，另一方面，那虔诚派自豪于主呀主呀的名字，直率地公开地轻蔑那些将信仰发展或扩充为精神、实质和真理的工作。

所以这一场关于宗教的争辩，虽说引起了虚骄、愤恨、人身攻击以及空疏浮泛的议论，弄得甚嚣尘上，然而却没有结出果实来。他们这场争辩不能把握实质，不能引导到实在和知识。——哲学只得满意于被遗弃在这场把戏之外，哲学也乐得逍遥于那种人身攻击以及抽象概括的议论所侵侮的地盘之外，假使它也被牵扯进了这种场合，那么，它只能碰见些不愉快和无益的东西。

人性中最伟大的无条件的兴趣一旦缺乏深邃和丰富的实质，而宗教意识（兼就虔诚派的和抽象理智派的宗教意识而言）便会只得到没有内容的最高满足，于是哲学也只成为一种偶然的主观的需要了。那无条件的兴趣，在这两种宗教意识里，特别在抽象理论派的宗教意识里，是这样处理的：即它并不需要哲学来满足那种兴趣。它甚至以为，并且很正当地以为这种新创的通过哲学的满足将会扰乱了那原来的狭义的宗教的满足。这样一来，哲学便完全从属于个人主观的自由的需要。但对于主观的个人，哲学并不是什么少不了的东西。只有当他遇到了怀疑和讥评的时候，他才会感到需要哲学去支持自己，反驳对方。哲学仅作为一个内心的必然性而存在，这必然性强于主体自身。当人的精神被这必然性不安息地驱迫着时，它便努力克服，并且为理性的冲力寻找有价值的享受。所以没有任何一种刺激，甚至没有宗教权威的刺激，那么哲学便可看成一种多余的事物和危险的，或者至少是一种可虑的奢侈品，而这门科学的工作也就更自由地单独放在寻求实质和真理的兴趣上面。假如像亚里士多德所说[4]理论是能给人以最高福祉者，是有价值的事物中的最好者，那么凡曾经分享过这种

幸福的人，就可以知道，他们所享有的，也就是他们精神本性所必需的满足，他们都可以不要勉强向别人要求，而能够听任他们自己的需要和满足在自己的范围之内得到实现。上面所想到的，乃是一种自然地踏入哲学范围的作风。当这种风气闹得愈响亮，我们深切从事哲学研究就愈少。所以愈彻底愈深邃地从事哲学研究，自身就愈孤寂，对外愈沉默。哲学界浅薄无聊的风气快要完结，而且很快就会迫使它自己进到深入钻研。但以谨严认真的态度从事于一个本身伟大的而且自身满足的事业（Sache），只有经过长时间完成其发展的艰苦工作，并长期埋头沉浸于其中的任务，方可望有所成就。

此册全书式的纲要，是我依据上面所提的哲学使命而辛苦完成的工作。本书第二版能很快地售完，使我感到欣慰，觉得除了浅薄无聊的叫嚣而外，还有许多人在那里从事沉默的可嘉许的哲学研究，而这也就是我刊行本书这一新版所企望的。

柏林，1830年9月19日

---

[1] 引自西塞罗著：《图斯库兰（罗马东南郊西塞罗别墅所在地）讨论集》，公元前46年。——译者注

[2] 参看《科学批判年报》（1829）两篇评论。收在《黑格尔全集》第19卷，第149页以下。——编者原注

[3] 自此以下黑格尔是指当时德国报章杂志上关于宗教问题的一场热烈争辩而言。教会方面的人代表虔诚信仰一边，哈勒大学有几位教授代表启蒙派一边。——译者注

[4] 参看亚里士多德：《形而上学》XII篇，7章，10726。——原编者

黑格尔对听众的致辞

——一八一八年十月二十二日在柏林大学的开讲辞——

诸位先生:

今天我是奉了国王陛下的诏命，初次到本大学履行哲学教师的职务。请让我先说几句话，就是我能有机会在这个时刻承担这个有广大学院效用的职位，我感到异常荣幸和欣愉。就时刻来说，似乎这样的情况已经到来，即哲学已有了引人注意和爱好的展望，而这几乎很消沉的科学也许可以重新提起它的呼声。因为在短期前，一方面由于时代的艰苦，使人对于日常生活的琐事予以太大的重视，另一方面，现实上最高的兴趣，却在于努力奋斗首先去复兴并拯救国家民族生活上政治上的整个局势。这些工作占据了精神上的一切能力，各阶层人民的一切力量，以及外在的手段，致使我们精神上的内心生活不能赢得宁静。世界精神太忙碌于现实，太驰骛于外界，而不遑回到内心，转回自身，以徜徉自怡于自己原有的家园中。现在现实潮流的重负已渐减轻，日耳曼民族已经把他们的国家，一切有生命有意义的生活的根源，拯救过来了，于是时间已经到来，在国家内，除了现实世界的治理之外，思想的自由世界也会独立繁荣起来。一般讲来，精神的力量在时间里已有了如此广大的效力：即凡现时尚能保存的东西，可以说只是理念和符合理念的东西，并且凡能有效力的东西必然可以在识见和思想的前面获得证明。特别是我们现在所寄托的这个国家，由于精神力量的高度发展，而提高其重量于现实世界和政治事件中，就力量和独立性来说，已经和那些在外在手段上曾经胜过我国的那些国家居于同等地位了。由此足见教育和科学所开的花本身即是国家生活中一个主要的环节。我们这个大学既是大学的中心，对于一切精神教育，一切科学和真理的中心，<u>哲学</u>，必须尊重其地位，优于培植。

不仅是说一般的精神生活构成国家存在的一个基本环节，而是进一步说，人民与贵族阶级的联合，为独立，为自由，为消灭外来的无情的暴君统治的伟大斗争，其较高的开端是起于精神之内。精神上的道德力量发挥了它的潜能，举起了它的旗帜，于是我们的爱国热情和正义感在现实中均得施展其威力和作用。我们必须重视这种无价的热情，我们这一代的人均生活于、行动于、并发挥其作用于这种热情之中。而且一切正义的、道德的、宗教的情绪皆集中在这种热情之中。——在这种深邃广泛的作用里，精神提高了它的尊严，而生活的浮泛无根，兴趣的浅薄无聊，因而就被彻底摧毁。而浅薄表面的识见和意见，均被暴露出来，因而也就烟消云散了。这种精神上情绪上深刻的认真态度也是哲学的真正的基础。哲学所要反对的，一方面是精神沉陷在日常急迫的兴趣中，一方面是意见的空疏浅薄。精神一旦为这些空疏浅薄的意见所占据，理性便不能追寻它自身的目的，因而没有活动的余地。当人们感到努力以寻求实体性的内容的必要性，并转而认为只有具实体性内容的东西才有效力时，这种空疏浅薄的意见必会消逝无踪。但是在这种实体性的内容里，我们看见了时代，我们又看见了这样一种核心的形成，这核心向政治、伦理、宗教、科学各方面广泛的开展，都已付托给我们的时代了。

我们的使命和任务就是在这青春化和强有力的实体性基础上培养起哲学的发展。这种实体性的内容的青春化现在正显示其直接的作用和表现于政治现实方面，同时进一步表现在更伟大的伦理和宗教的严肃性方面，表现在一切生活关系均要求坚实性与彻底性方面。最坚实的严肃性本身就是认识真理的严肃性。这种要求——由于这要求使得人的精神本性区别于他的单纯感觉和享受的生活——也正是精神最深刻的要求，它本身就是一普遍的要求。一方面可说是时代的严肃性激动起这种深刻的要求，一方面也可说这种要求乃是日耳曼精神的固有财产。就日耳曼人在哲学这一文化部门的优异成果而论，哲学研究的状况、哲学这个名词的意义即可表示出来。在别的民族里哲学的名词虽还保存着，但意义已经改变了，而且哲学的实质也已败坏了，消失了，以致几乎连对于它的记忆和预感一点儿也都没有存留了。哲学这门科学已经转移到我们日耳曼人这里了，并且还要继续生活于日耳曼人之中。保存这神圣的光明的责任已经付托给我们了，我们的使命就

在于爱护它、培育它，并小心护持，不要使人类所具有的最高的光明，对人的本质的自觉熄灭了、沦落了。

但就在德国在她新生前一些时候，哲学已空疏浅薄到了这样的程度，即哲学自己以为并确信它曾经发现并证明没有对于真理的知识；上帝，世界和精神的本质，乃是一个不可把握不可认知的东西。精神必须停留在宗教里，宗教必须停留在信仰、情感和预感里，而没有理性知识的可能。知识不能涉及绝对和上帝的本性，不能涉及自然界和精神界的真理和绝对本质，但一方面它仅能认识那消极的东西，换言之，真理不可知，只有那不真的，有时间性的和变幻不居的东西才能够享受被知的权利。——一方面属于知识范围的，仅是那些外在的、历史的、偶然的情况，据说只有从这里面才会得到他们所臆想的或假想的知识。而且这种知识也只能当作一种历史性的知识，须从它的外在方面搜集广博的材料予以批判的研究，而从它的内容我们却得不到真诚严肃的东西。他们的态度很有些像拜拉特[1]的态度，当他从耶稣口里听到真理 这名词时，他反问道：真理是什么东西？他的意思是说，他已经看透了真理是什么东西，他已经不愿再理会这名词了，并且知道天地间并没有关于真理的知识。所以放弃对真理的知识，自古就被当作最可轻视的、最无价值的事情，却被我们的时代推崇为精神上最高的胜利。

这个时代之走到对于理性的绝望，最初尚带有一些痛苦和伤感的心情。但不久宗教上和伦理上的轻浮任性，继之而来的知识上的庸俗浅薄——这就是所谓启蒙——便坦然自得地自认其无能，并自矜其根本忘记了较高兴趣。最后所谓批判哲学曾经把这种对永恒和神圣对象的无知当成了良知，因为它确信曾证明 了我们对永恒、神圣、真理什么也不知道。这种臆想的知识甚至也自诩为哲学。为知识肤浅、性格浮薄的人最受欢迎，最易接受的也莫过于这样的学说了。因为根据这个学说来看，正是这种无知，这种浅薄空疏都被宣称为最优秀的，为一切理智努力的目的和结果。

不去认识真理，只去认识那表面的有时间性的偶然的东西，——只去认识虚浮 的东西，这种虚浮习气 在哲学里已经广泛地造成，在我

们的时代里更为流行，甚至还加以大吹大擂。我们很可以说，自从哲学在德国开始出现以来，这门科学似乎从来没有这样恶劣过，竟会达到这样的看法，这样的蔑视理性知识，这样的自夸自诩，这样的广泛流行。——这种看法仍然是从前一时期带过来的，但与那真诚的感情和新的实体性的精神却极为矛盾。对于这种真诚的精神的黎明，我致敬，我欢呼。对于这种精神我所能做的，仅在于此：因为我曾经主张哲学必须有真实内容，我就打算将这个内容在诸君面前发挥出来。

但我要特别呼吁青年的精神，因为青春是生命中最美好的一段时间，尚没有受到迫切需要的狭隘目的系统的束缚，而且还有从事于无关自己利益的科学工作的自由。——同样青年人也还没有受过虚妄性的否定精神，和一种仅只是批判劳作的无内容的哲学的沾染。一个有健全心情的青年还有勇气去追求真理。真理的王国是哲学所最熟习的领域，也是哲学所缔造的，通过哲学的研究，我们是可以分享的。凡生活中真实的伟大的神圣的事物，其所以真实、伟大、神圣，均由于理念。哲学的目的就在于掌握理念的普遍性和真形相。自然界是注定了只有用必然性去完成理性。但精神的世界就是自由的世界。举凡一切维系人类生活的，有价值的，行得通的，都是精神性的。而精神世界只有通过对真理和正义的意识，通过对理念的掌握，才能取得实际存在。

我祝愿并且希望，在我们所走的道路上，我可以赢得并值得诸君的信任。但我首先要求诸君信任科学，相信理性，信任自己并相信自己。追求真理的勇气，相信精神的力量，乃是哲学研究的第一条件。人应尊敬他自己，并应自视能配得上最高尚的东西。精神的伟大和力量是不可以低估和小视的。那隐蔽着的宇宙本质自身并没有力量足以抗拒求知的勇气。对于勇毅的求知者，它只能揭开它的秘密，将它的财富和奥妙公开给他，让他享受。

---

[1] 拜拉特（Pilatus）罗马总督，审讯耶稣基督的官长。——译者注

导言

§ 1

哲学缺乏别的科学所享有的一种优越性：哲学不似别的科学可以假定 表象所直接接受的为其对象 ，或者可以假定 在认识的开端和进程里有一种现成的认识方法 。哲学的对象与宗教的对象诚然大体上是相同的。两者皆以真理 为对象——就真理的最高意义而言，上帝 即是真理，而且唯有 上帝才是真理。此外，两者皆研究有限事物的世界，研究自然界 和人的精神 ，研究自然界和人的精神相互间的关系，以及它们与上帝（即二者的真理）的关系。所以哲学当能熟知 其对象 [1]，而且也必能熟知其对象，——因为哲学不仅对于这些对象本来就有兴趣，而且按照时间的次序，人的意识，对于对象总是先形成表象 ，后才形成概念 ，而且唯有通过 表象，依靠 表象，人的能思的 心灵才进而达到对于事物的思维的认识和把握。

但是既然要想对于事物作思维着的考察，很明显，对于思维的内容必须指出其必然性 ，对于思维的对象的存在及其规定，必须加以证明 ，才足以满足思维着的考察的要求。于是我们原来对于事物的那种熟知便显得不够充分，而我们原来所提出的或认为有效用的假定 和论断 便显得不可接受了。但是，同时要寻得一个哲学的开端 的困难因而就出现了。因为如果以一个当前直接的东西 作为开端，就是提出一个假定，或者毋宁说，哲学的开端就是一个假定。

§ 2

概括讲来，哲学可以定义为对于事物的思维着的考察 。如果说“人 之所以异于禽兽 在于他能思维”这话是对的（这话当然是对的），则人之所以为人，全凭他的思维在起作用。不过哲学乃是一种特殊的思维方式，——在这种方式中，思维成为认识，成为把握对象

的概念式的认识。所以哲学思维无论与一般思维如何相同，无论本质上 与一般思维同是一个 思维，但总是与活动于人类一切行为里的思维，与使人类的一切活动具有人性的思维有了区别 。这种区别又与这一事实相联系，即：基于思维、表现人性的意识内容，每每首先不借思想的形式 以出现 ，而是作为情感、直觉或表象等形式 而出现。——这些形式 必须与作为形式 的思维本身区别开来。

〔**说明** 〕 说人之所以异于禽兽由于人有思想，已经是一个古老的成见，一句无关轻重的旧话。这话虽说是无关轻重，但在特殊情形下，似乎也有记起这个老信念的需要。即使在我们现在的时代，就流行一种成见，令人感到有记起这句旧话的必要。这种成见将情绪 和思维 截然分开，认为二者彼此对立，甚至认为二者彼此敌对，以为情绪，特别是宗教情绪，可以被思维所玷污，被思维引入歧途，甚至可以被思维所消灭。依这种成见，宗教和宗教热忱并不植根于思维，甚至在思维中毫无位置。做这种分离的人，忘记了只有人才能够有宗教，禽兽没有宗教，也说不上有法律和道德。

那些坚持宗教和思维分离的人，心目中所谓思维，大约是指一种后思 （Nachdenken），亦即反思 。反思以思想 的本身为内容 ，力求思想自觉其为思想。忽视了哲学对于思维所明确划分的这种区别，以致引起对于哲学许多粗陋的误解和非难。须知只有人有宗教、法律和道德。也只有因为人是能思维的存在，他才有宗教、法律和道德。所以在这些领域里，思维 化身为情绪，信仰或表象，一般并不是不在那里活动。思维的活动和成果，可以说是都表现 和包含 在它们里面。不过具有为思维所决定 所浸透 的情绪和表象是一回事，而具有关于这些情绪和表象的思想 又是一回事。由于对这些意识的方式加以 "后思"所产生的思想，就包含在反思、推理等等之内，也就包含在哲学之内。

忽略了一般的思想与哲学上的反思 的区别，还常会引起另一种误会：误以为这类的反思 是我们达到永恒或达到真理的主要条件，甚至是唯一途径。例如，现在已经过时的 对于上帝存在的形而上学的证明 ，曾经被尊崇为欲获得上帝存在的信仰或信心，好像除非知道这些证明，除非深信这些证明的真理，别无他道的样子。这种说法，无异于

认为在没有知道食物的化学的、植物学的或动物学的性质以前，我们就不能饮食；而且要等到我们完成了解剖学和生理学的研究之后，才能进行消化。如果真是这样，这些科学在它们各自的领域内，与夫哲学在思想的范围里将会赢得极大的实用价值，甚至它们的实用将升到一绝对的普遍的不可少的程度。反之，也可以说是，所有这些科学，不是不可少，而是简直不会存在了。

§ 3

充满了我们意识的内容，无论是哪一种内容，都是构成情绪、直观、印象、表象、目的、义务等等，以及思想和概念的规定性的要素。依此看来，情绪、直观、印象等，就是这个内容所表现的诸形式。这个内容，无论它仅是单纯被感觉着，或掺杂有思想在内而被感觉着、直观着等等，甚或完全单纯地被思维着，它都保持为一样的东西。在任何一种形式里，或在多种混合的形式里，这个内容都是意识的对象。但当内容成为意识的对象时，这些不同规定性的形式也就归在内容一边。而呈现在意识前面。因此每一形式便好像又成为一个特殊的对象。于是本来是同样的东西，看来就好像是许多不同的内容了。

〔**说明**〕我们所意识到的情绪、直观、欲望、意志等规定，一般被称为表象。所以大体上我们可以说，哲学是以思想、范畴，或更确切地说，是以概念去代替表象。像这样的表象，一般地讲来可看成思想和概念的譬喻。但一个人具有表象，却未必能理解这些表象对于思维的意义，也未必能深一层理解这些表象所表现的思想和概念。反之，具有思想与概念是一回事，知道符合这些思想和概念的表象、直观、情绪又是一回事。

这种区别在一定程度内，足以解释一般人所说的哲学的难懂性。他们的困难，一部分由于他们不能够，实即不惯于作抽象的思维，亦即不能够或不惯于紧抓住纯粹的思想，并运动于纯粹思想之中。在平常的意识状态里，思想每每穿上当时流行的感觉上和精神上的材料的外衣，混合在这些材料里面，而难于分辨。在后思、反思和推理里，我们往往把思想掺杂在情绪、直观和表象里。（譬如在一个纯是感觉

材料的命题里："这片树叶是 绿的"，就已经掺杂有存在 和个体性 的范畴在其中。）但是把思想本身，单纯不杂地，作为思考的对象，却又是另外一回事。至于哲学难懂的另一部分困难，是由于求知者没有耐心，亟欲将意识中的思想和概念用表象的方式表达出来。所以假如有一个意思，要叫人用概念去把握，他每每不知道如何用概念去思维。因为对于一个概念，除了思维那个概念的本身外，更没有别的可以思维。但是要想表示那个意思，普通总是竭力寻求一个熟习 的流行 的观念 或表象来表达。假如摒弃熟习流行的观念不用，则我们的意识就会感觉到原来所依据的坚定自如的基础，好像是根本动摇了。意识一经提升到概念的纯思的领域时，它就不知道究竟走进世界的什么地方了。因此最易懂得的，莫过于著作家、传教士和演说家等人所说的话，他们对读者和听众所说的，都是后者已经知道得烂熟的东西，或者是甚为流行的，和自身明白 用不着解释的东西。

§ 4

对于一般人的普通意识，哲学须证明其特有的知识方式 的需要，甚至必须唤醒一般人认识哲学的特有知识方式的需要。对于宗教的对象，对于真理 的一般，哲学必须证明从哲学自身出发，即有能力 加以认识。假如哲学的看法与宗教的 观念之间出现了差异，哲学必须辨明它的各种规定何以异于宗教观念的理由。

§ 5

为了对于上面所指出的区别以及与这区别相关联的见解（即认为意识的真实内容，一经翻译为思想和概念的形式，反而更能保持 其真相，甚至反而能更正确的认识的见解），有一初步的了解起见，还可以回想起一个旧信念。这个信念认为要想真正知道外界对象和事变，以及内心的情绪、直观、意见、表象等的真理 必须加以反复思索（Nachdenken）。而对于情绪、表象等加以反复思索，无论如何，至少可以说是把情绪表象等转化为思想 了。

〔**说明**〕 哲学的职责既以研究思维 为其特有的形式，而且既然人皆有天赋的思维能力，因此忽视了上面第三节所指出的区别，又会

引起另一种错误观念。这种观念与认哲学为难懂的看法，恰好相反。常有人将哲学这一门学问看得太轻易，他们虽从未致力于哲学，然而他们可以高谈哲学，好像非常内行的样子。他们对于哲学的常识还无充分准备，然而他们可以毫不迟疑地，特别当他们为宗教的情绪所鼓动时，走出来讨论哲学，批评哲学。他们承认要知道别的科学，必须先加以专门的研究，而且必须先对该科有专门的知识，方有资格去下判断。人人承认要想制成一双鞋子，必须有鞋匠的技术，虽说每人都有他自己的脚做模型，而且也都有学习制鞋的天赋能力，然而他未经学习，就不敢妄事制作[2]。唯有对于哲学，大家都觉得似乎没有研究、学习和费力从事的必要。——对这种便易的说法，最近哲学上又有一派主张直接的知识、凭直观去求知识的学说，去予以理论的赞助。

§ 6

以上所说似重在说明哲学知识的形式是属于纯思和概念的范围。就另一方面看来，同样也须注重的，即应将哲学的内容理解为属于活生生的精神的范围、属于原始创造的和自身产生的精神所形成的世界，亦即属于意识所形成的外在和内心的世界。简言之，哲学的内容就是现实（Wirklichkeit）。我们对于这种内容的最初的意识便叫做经验。只是就对于世界的经验的观察来看，也已足能辨别在广大的外在和内心存在的世界中，什么东西只是飘忽即逝、没有意义的现象，什么东西是本身真实够得上冠以现实的名义。对于这个同一内容的意识，哲学与别的认识方式，既然仅有形式上的区别，所以哲学必然与现实和经验相一致。甚至可以说，哲学与经验的一致至少可以看成是考验哲学真理的外在的试金石。同样也可以说，哲学的最高目的就在于确认思想与经验的一致，并达到自觉的理性与存在于事物中的理性的和解，亦即达到理性与现实的和解。

在我的《法哲学》的序言里[3]，我曾经说过这样一句话：

凡是合乎理性的东西都是现实的，

凡是现实的东西都是合乎理性的。

这两句简单的话，曾经引起许多人的诧异和反对，甚至有些认为没有哲学，特别是没有宗教的修养为耻辱的人，也对此说持异议。这里，我们无须引用宗教来作例证，因为宗教上关于神圣的世界宰治的学说，实在太确定地道出我这两句话的意旨了。就此说的哲学意义而言，稍有教养的人，应该知道上帝不仅是现实的，是最现实的，是唯一真正地现实的，而且从逻辑的观点看来，就定在一般说来，一部分是现象，仅有一部分是现实。在日常生活中，任何幻想、错误、罪恶以及一切坏东西、一切腐败幻灭的存在，尽管人们都随便把它们叫做现实。但是，甚至在平常的感觉里，也会觉得一个偶然的存在不配享受现实的美名。因为所谓偶然的存在，只是一个没有什么价值的、可能的存在，亦即可有可无的东西。但是当我提到"现实"时，我希望读者能够注意我用这个名词的意义，因为我曾经在一部系统的《逻辑学》里，详细讨论过现实的性质，我不仅把现实与偶然的事物加以区别，而且进而对于"现实"与"定在"[4]，"实存"以及其他范畴，也加以准确的区别。

认为合理性的东西就是现实性这种说法颇与一般的观念相违反。因为一般的表象，一方面大都认理念和理想为幻想，认为哲学不过是脑中虚构的幻想体系而已；另一方面，又认理念与理想为太高尚纯洁，没有现实性，或太软弱无力，不易实现其自身。[5]但惯于运用理智的人特别喜欢把理念与现实分离开，他们把理智的抽象作用所产生的梦想当成真实可靠，以命令式的"应当"自夸，并且尤其喜欢在政治领域中去规定"应当"。这个世界好像是在静候他们的睿智，以便向他们学习什么是应当的，但又是这个世界所未曾达到的。因为，如果这个世界已经达到了"应当如此"的程度，哪里还有他们表现其老成深虑的余地呢？如果将理智所提出的"应当"，用来反对外表的琐屑的变幻事物、社会状况、典章制度等等，那么在某一时期，在特殊范围内，倒还可以有相当大的重要性，甚至还可以是正确的。而且在这种情形下，他们不难发现许多不正当不合理想的现状。因为谁没有一些聪明去发现在他们周围的事物中，有许多东西事实上没有达到应该如此的地步呢？但是，如果把能够指出周围琐屑事物的不满处与应当处的这一点聪明，便当成在讨论哲学这门科学上的问题，那就错了。哲学所研究的对象是理念，而理念并不会软弱无力到永远只是应当如此，而

不是真实如此的程度。所以哲学研究的对象就是现实性，而前面所说的那些事物、社会状况、典章制度等等，只不过是现实性的浅显外在的方面而已。

§ 7

由此足见后思（Nachdenken反复思索）——一般讲来，首先包含了哲学的原则（原则在此处兼有原始或开端的意义在内）。而当这种反思在近代（即在路德的宗教改革之后），取得独立，重新开花时，一开始就不是单纯抽象的思想，如像希腊哲学初起时那样和现实缺乏联系，而是于初起之时，立即转而指向着现象界的无限量的材料方面。哲学 一名词已用来指谓许多不同部门的知识，凡是在无限量的经验的个体事物之海洋中，寻求普遍 和确定的标准，以及在无穷的偶然事物表面上显得无秩序的繁杂体中，寻求规律 与必然性 所得来的知识，都已广泛地被称为哲学知识了。所以现代哲学思想的内容，同时曾取材于人类对于外界和内心，对于当前 的外界自然和当前 的心灵和心情的自己 的直观和知觉。

〔**说明**〕 这种经验 的原则，包含有一个无限重要的规定，就是为了要接受或承认任何事物为真，必须与那一事物有亲密的接触，或更确切地说，我们必须发现那一事物与我们自身的确定性 相一致和相结合。我们必须与对象有亲密的接触，不论用我们的外部感官也好，或是用我们较深邃的心灵和真切的自我意识也好。[6] ——这个原则也就是今日许多哲学家所谓信仰，直接知识，外界和主要是自己内心的启示。这些科学虽被称为哲学，我们却叫做经验 科学，因为它们是以经验为出发点。但是这些科学所欲达到的主要目标，所欲创造的主要成绩，在于求得规律，普遍命题，或一种理论，简言之，在于求得关于当前事物的思想。所以，牛顿的物理学便叫做自然哲学。又如，雨果·格老秀斯（Hugo Grotius）搜集历史上国家对国家的行为加以比较，并根据通常的论证予以支持，因而提出一些普遍的原则，构成一个学说，就叫做国际公法的哲学。在英国，直至现在，哲学 一名词通常都是指这一类学问而言。牛顿至今仍继续享受最伟大的哲学家的声誉。甚至科学仪器制造家也惯用哲学一名词，将凡不能用电磁赅括的

种种仪器如寒暑表风雨表之类，皆叫做哲学的仪器。不用说，木头铁片之类集合起来，是不应该称为哲学的仪器 的。真正讲来，只有思维才配称为哲学的仪器或工具。[7] 又如新近成立的政治经济学、在德国称为理性的 国家经济学或理智的 国家经济学，在英国亦常被称为哲学。[8]

§ 8

这种经验知识，在它自己范围内，初看起来似乎相当满意。但还有两方面不能满足理性的要求：第一 ，在另一范围内，有许多对象 为经验的知识所无法把握的，这就是：自由 、精神 和上帝 。这些对象之所以不能在经验科学的领域内寻得，并不是由于它们与经验无关。因为它们诚然不是感官所能经验到的，但同样也可以说，凡是在意识内的都是可以经验的。这些对象之所以属于另一范围，乃因为它们的内容 是无限的。

〔**说明** 〕 有一句话，曾被误认是亚里士多德所说，而且以为足以表示他的哲学立场：“没有在思想中的东西，不是曾经在感官中的（nihil est in intellectu，quod non fuerit in sensu．）。”如果思辨哲学不承认这句话，那只是由于一种误解。但反过来也同样可以说：“没有在感官中的东西，不是曾经在思想中的（nihil est in sensu，quod non fuerit in intellectu）。”这句话可以有两种解释：就广义讲来，这话是说心灵（νους）或精神 （精神表示心灵的较深刻的意义），是世界的原因。就狭义讲来，这话是说，法律的、道德的和宗教的情绪——这种情绪也就是经验，——其内容都只是以思维为根源和基地。

§ 9

第二 ，主观的理性，按照它的形式 ，总要求〔比经验知识所提供的〕更进一步的满足。这种足以令理性自身满足的形式，就是广义的必然性 。然而在一般经验科学的范围内，一方面其中所包含的普遍性 或类等等本身是空泛的、不确定的，而且是与特殊 的东西没有内在联系的。两者间彼此的关系，纯是外在的和偶然的。同样，特殊的东西之间彼此相互的关系也是外在的和偶然的。另一方面，一切科学方法

总是基于直接的事实，给予的材料，或权宜的假设。在这两种情形之下，都不能满足必然性的形式。所以，凡是志在弥补这种缺陷以达到真正必然性的知识的反思，就是思辨的思维，亦即真正的哲学思维。这种足以达到真正必然性的反思，就其为一种反思而言，与上面所讲的那种抽象的反思有共同点，但同时又有区别。这种思辨思维所特有的普遍形式，就是概念。

〔**说明**〕 思辨的科学与别的科学的关系，可以说是这样的：思辨科学对于经验科学的内容并不是置之不理，而是加以承认与利用，将经验科学中的普遍原则、规律和分类等加以承认和应用，以充实其自身的内容。此外，它把哲学上的一些范畴引入科学的范畴之内，并使它们通行有效。由此看来，哲学与科学的区别乃在于范畴的变换。所以思辨的逻辑，包含有以前的逻辑与形而上学，保存有同样的思想形式、规律和对象，但同时又用较深广的范畴去发挥和改造它们。

对于思辨意义的概念与通常所谓概念必须加以区别。认为概念永不能把握无限的说法之所以被人们重述了千百遍，直至成为一个深入人心的成见，就是由于人们只知道狭义的概念，而不知道思辨意义的概念。

§ 10

上面所说的足以求得哲学知识的概念式的思维，既自诩为足以认识绝对对象〔上帝、精神、自由〕，则对它的这种认识方式的必然性何在，能力如何，必须加以考察和论证。但考察与论证这种思维的努力，已经属于哲学认识本身的事情，所以只有在哲学范围之内才能执行这种工作。如果只是加以初步的解释，未免有失哲学的本色，结果所得恐不过只是一套无凭的假说，主观的肯定，形式的推理，换言之，不过是些偶然的武断而已。与此种片面的武断相对立的反面，亦未尝不可以同样有理。

〔**说明**〕 康德的批判哲学的主要观点，即在于教人在进行探究上帝以及事物的本质等问题之前，先对于认识能力本身，作一番考察工夫，看人是否有达到此种知识的能力。他指出，人们在进行工作以

前，必须对于用来工作的工具，先行认识，假如工具不完善，则一切工作，将归徒劳。——康德这种思想看来异常可取，曾经引起很大的敬佩和赞同。但结果使得认识活动将探讨对象，把握对象的兴趣，转向其自身，转向着认识的形式方面。如果不为文字所骗的话，那我们就不难看出，对于别的工作的工具，我们诚然能够在别种方式下加以考察，加以批判，不必一定限于那个工具所适用的特殊工作内。但要想执行考察认识的工作，却只有在认识的活动过程中才可进行。考察所谓认识的工具，与对认识加以认识，乃是一回事。但是想要认识于人们进行认识之前，其可笑实无异于某学究的聪明办法，在没有学会游泳以前，切勿冒险下水。

莱茵哈特[9]见到了哲学上这种开端的困难，特提出一种初步的假说和试探式的哲学思考，以作哲学的开端，借以补救康德的困难。他以为这样就可以循序进行（其实谁也不知道如何进行），直至我们达到原始真理为止。仔细考查一下，他的方法并没有超出普通的办法，即从分析经验的基础开始，或从分析一初步假定的概念的界说开始。毋庸否认，就他把普通认识过程中的前提和初步假定解释作假设的或试探的步骤而言，其中确包含有正确的见解。但是他这种正确看法，并未改变他的哲学方法的性质，而且适足以表明那种方法的不完善。

§ 11

更进一步，哲学的要求可以说是这样的：精神，作为感觉和直观，以感性事物为对象；作为想象，以形象为对象；作为意志，以目的为对象。但就精神相反于或仅是相异于它的这些特定存在形式和它的各个对象而言，复要求它自己的最高的内在性——思维——的满足。而以思维为它的对象。这样，精神在最深的意义下，便可说是回到它的自己本身了。因为思维才是它的原则、它的真纯的自身。但当精神在进行它的思维的本务时，思维自身却纠缠于矛盾中，这就是说，丧失它自身于思想的坚固的“不同一”中，因而不但未能达到它自身的回归与实现，反而老是为它的反面所束缚。这种仅是抽象理智的思维所达到的结果，复引起的超出这种结果的较高要求，即基于思维坚持不放，在这种意识到的丧失了它的独立自在的过程中，仍然继续

忠于它自身，力求征服它的对方，即在思维自身中以完成解决它自身矛盾的工作。

〔说明〕认识到思维自身的本性即是辩证法，认识到思维作为理智必陷于矛盾、必自己否定其自身这一根本见解，构成逻辑学上一个主要的课题。当思维对于依靠自身的能力以解除它自身所引起的矛盾表示失望时，每退而借助于精神的别的方式或形态〔如情感、信仰、想象等〕，以求得解决或满足。但思维的这种消极态度，每每会引起一种不必要的理性恨（misologie），有如柏拉图所早已陈述过的经验那样，对于思维自身的努力取一种仇视的态度，有如把所谓直接知识当作认识真理的唯一方式的人所取的态度那样。

§ 12

从上面所说的那种要求而兴起的哲学是以经验为出发点的，所谓经验是指直接的意识和抽象推理的意识而言。所以，这种要求就成为鼓励思维进展的刺激，而思维进展的次序，总是超出那自然的、感觉的意识，超出自感觉材料而推论的意识，而提高到思维本身纯粹不杂的要素，因此首先对经验开始的状态取一种疏远的、否定的关系。这样，在这些现象的普遍本质的理念里，思维才得到自身的满足。这理念（绝对或上帝）多少总是抽象的。反之，经验科学也给思维一种激励，使它克服将丰富的经验内容仅当作直接、现成、散漫杂多、偶然而无条理的材料的知识形式，从而把此种内容提高到必然性——这种激励使思维得以从抽象的普遍性与仅仅是可能的满足里超拔出来，进而依靠自身去发展。这种发展一方面可说是思维对经验科学的内容及其所提供的诸规定加以吸取，另一方面，使同样内容以原始自由思维的意义，只按事情本身的必然性发展出来。

〔说明〕对于直接性与间接性在意识中的关系，下面将加以明白详细的讨论。不过这里须首先促使注意的，即是直接性与间接性两环节表面上虽有区别，但两者实际上不可缺一，而且有不可分离的联系。——所以关于上帝以及其他一切超感官的东西的知识，本质上都包含有对感官的感觉或直观的一种提高。此种超感官的知识，因此对于前阶段的感觉具有一种否定的态度，这里面就可以说是包含有间

接性 。因为间接过程是由一个起点而进展到第二点，所以第二点的达到只是基于从一个与它正相反对的事物出发。但不能因此就说关于上帝的知识并不是独立于经验意识。其实关于上帝的知识的独立性，本质上即是通过否定感官经验与超脱感官经验而得到的。——但假如对知识的间接性加以片面的着重，把它认作制约性的条件，那么，我们便可以说（不过这种说法并没有多少意义），哲学最初起源于后天 的事实，是依靠经验而产生的（其实，思维本质上就是对当前的直接经验的否定），正如人的饮食依靠食物，因为没有食物，人即无法饮食。就这种关系而论，饮食对于食物，可以说是太不知感恩了。因为饮食全靠有食物，而且全靠消灭食物。在这个意义下，思维对于感官经验也可以说是一样地不知感恩。〔因为思维所以成为思维，全靠有感官材料，而且全靠消化，否定感官材料。〕

但是思维因对自身进行反思，从而自身达到经过中介的直接性 ，这就是思维的先天 成分（das Apriorische），亦即思维的普遍性，思维一般存在它自身内。在普遍性里，思维得到自身的满足，但假如思维对于特殊性采取漠视态度，从而思维对于它自身的发展，也就采取漠视态度了。正如宗教，无论高度发达的或草昧未开的宗教，无论经过科学意识教养的或单纯内心信仰的宗教，也具有同样内在本性的满足和福祉。如果思维停留在理念的普遍性 中，有如古代哲学思想的情形（例如爱利亚学派所谓存在 ，和赫拉克利特所谓变易 等等），自应被指斥为形式主义 。即在一种比较发展的哲学思想里，我们也可以找到一些抽象的命题或公式，例如，“在绝对中一切是一”、“主客同一”等话，遇着特殊事物时，也只有重复抬出这千篇一律的公式去解释。为补救思维的这种抽象普遍性起见，我们可以在正确有据的意义下说，哲学的发展 应归功于经验。因为，一方面，经验科学并不停留在个别性 现象的知觉里，乃是能用思维对于材料加工整理，发现普遍的特质、类别和规律，以供哲学思考。那些特殊的内容，经过经验科学这番整理预备工夫，也可以吸收进哲学里面。另一方面，这些经验科学也包含有思维本身要进展到这些具体部门的真理的迫切要求。这些被吸收进哲学中的科学内容，由于已经过思维的加工，从而取消其顽固的直接性和与料性，同时也就是思维基于自身的一种发展 。由此可见，一方面，哲学的发展实归功于经验科学，另一方面，哲学赋予

科学内容以最主要的成分：思维的自由（思维的先天因素）。哲学又能赋予科学以必然性的保证，使此种内容不仅是对于经验中所发现的事实的信念，而且使经验中的事实成为原始的完全自主的思维活动的说明和摹写。

§ 13

上面所讨论的可以说是纯粹从逻辑方面去说明哲学的起源和发展。另外我们也可以从哲学史，从外在历史特有的形态里去揭示哲学的起源和发展。从外在的历史观点来看，便会以为理念发展的阶段似乎只是偶然的彼此相承，而根本原则的分歧，以及各哲学体系对其根本原则的发挥，也好像纷然杂陈，没有联系。但是，几千年来，这哲学工程的建筑师，即那唯一的活生生的精神，它的本性就是思维，即在于使它自己思维着的本性得到意识。当它（精神）自身这样成为思维的对象时，同时它自己就因而超出自己，而达到它自身存在的一个较高阶段。哲学史上所表现的种种不同的体系，一方面我们可以说，只是一个哲学体系，在发展过程中的不同阶段罢了。另一方面我们也可以说，那些作为各个哲学体系的基础的特殊原则，只不过是同一思想整体的一些分支罢了。那在时间上最晚出的哲学体系，乃是前此一切体系的成果，因而必定包括前此各体系的原则在内；所以一个真正名副其实的哲学体系，必定是最渊博、最丰富和最具体的哲学体系。

〔**说明**〕鉴于有如此多表面上不同的哲学体系，我们实有把普遍与特殊的真正规定加以区别的必要。如果只就形式方面去看普遍，把它与特殊并列起来，那么普遍自身也就会降为某种特殊的东西。这种并列的办法，即使应用在日常生活的事物中，也显然不适宜和行不通。例如[10]，在日常生活里，怎么会有人只是要水果，而不要樱桃、梨和葡萄，因为它们只是樱桃、梨、葡萄，而不是水果。但是，一提到哲学，许多人便借口说，由于哲学有许多不同的体系，故每一体系只是一种哲学，而不是哲学本身，借以作为轻蔑哲学的根据，依此种说法，就好像樱桃并不是水果似的。有时常有人拿一个以普遍为原则的哲学体系与一个以特殊为原则，甚至与一个根本否认哲学的学

说平列 起来。他们认为二者只是对于哲学不同 的看法。这多少有些像认为光明与黑暗只是两种不同 的光一样。

§ 14

在哲学历史上所表述的思维进展的过程，也同样是在哲学本身里所表述的思维进展的过程，不过在哲学本身里，它是摆脱了那历史的外在性或偶然性，而纯粹从思维的本质 去发挥思维进展的逻辑过程罢了。真正的自由的思想本身就是具体 的，而且就是理念 ；并且就思想的全部普遍性而言，它就是理念或绝对 。关于理念或绝对的科学，本质上应是一个体系 ，因为真理作为具体 的，它必定是在自身中展开其自身，而且必定是联系在一起和保持在一起的统一体，换言之，真理就是全体 。全体的自由性，与各个环节的必然性，只有通过对各环节加以区别和规定才有可能。

〔**说明** 〕 哲学若没有体系 ，就不能成为科学。没有体系的哲学理论，只能表示个人主观的特殊心情，它的内容必定是带偶然性的。哲学的内容，只有作为全体中的有机环节，才能得到正确的证明，否则便只能是无根据的假设或个人主观的确信而已。许多哲学著作大都不外是这种表示著者个人的意见 与情绪 的一些方式。所谓体系 常被错误地理解为狭隘的、排斥别的不同原则 的哲学。与此相反，真正的哲学是以包括一切特殊原则于自身之内为原则。

§ 15

哲学的每一部分都是一个哲学全体，一个自身完整的圆圈。但哲学的理念在每一部分里只表达出一个特殊的规定性或因素。每个单一的圆圈，因它自身也是整体，就要打破它的特殊因素所给它的限制，从而建立一个较大的圆圈。因此全体便有如许多圆圈所构成的大圆圈。这里面每一圆圈都是一个必然的环节，这些特殊因素的体系构成了整个理念，理念也同样表现在每一个别环节之中。

§ 16

本书既是全书式的，则我们对它的特殊部门将不能加以详细的发挥，但将仅限于对这几门特殊科学的端绪及基本概念加以阐述。

〔**说明**〕 究竟需要多少特殊部分，才可构成一特殊科学，迄今尚不确定，但可以确知的，即每一部分不仅是一个孤立的环节，而且必须是一个有机的全体，不然，就不成为一真实的部分。因此哲学的全体，真正地构成一个科学。但同时它也可认为是由好几个特殊科学所组成的全体。——哲学全书与一般别的百科全书有别，其区别之处，在于一般百科全书只是许多科学的凑合体，而这些科学大都只是由偶然的和经验的方式得来，为方便起见，排列在一起，甚至里面有的科学虽具有科学之名，其实只是一些零碎知识的聚集而已。这些科学聚合在一起，只是外在的统一，所以只能算是一种外在的集合、外在的次序，〔而不是一个体系〕。由于同样的原因，特别由于这些材料具有偶然的性质，这种排列总是一种尝试，而且各部门总难排列得匀称适当。而哲学全书则不然。第一，哲学全书排斥只是零碎的知识的聚集，例如，文字学似属于此类的知识。第二，哲学全书还排斥基于武断任意而成立的学科，例如纹章学。这类的学科可以说是完全是实证的。第三，也有别的称为实证的科学，但有理性的根据和开端。这类科学的理性部分属于哲学，它的实证方面，则属于该学科特有范围。这类科学的实证部分又可分为下列各种：（一）有的学科开端本身是理性的，但在它把普遍原则应用到经验中个别的和现实的事物时，便陷于偶然而失掉了理性准则。在这种变化性和偶然性的领域里，我们无法形成正确的概念，最多只能对变化的偶然事实的根据或原由加以解释而已。例如法律科学，或直接税和间接税的系统，首先必须有许多最后准确决定的条款，这些条款的设定，是在概念的纯理决定的范围以外。因此颇有视实际情形而自由伸缩的余地，有时，根据此点，可以如此决定，根据彼点，又可以另作决定，而不承认有最后确定的准则。同样，如“自然”这个理念，在对它进行个别研究时，亦转化为偶然的事实。如自然历史、地理学和医学等皆陷于实际存在的规定，分类与区别，皆为外在的偶然事实和主观的特殊兴趣所规定，而不是由理性所规定。历史一科也属此类，虽说理念构成历史的本质，但理念的表现却入于偶然性与主观任性的范围。（二）这样的科学也可以说是实证的，由于它们不认识它们所运用的范畴为有限，也

不能揭示出这些有限的范畴和它们的整个阶段进展到一个较高阶段的过渡，而只是把这些有限的范畴当作绝对有效用 。此种实证科学的缺陷在于形式 的有限，正如前一种实证科学的缺陷在于质料 的有限。（三）与此相关的，另有一种实证科学，其缺陷在于它的结论所本的根据欠充分。这类的实证知识 大都一部分基于形式的推理，一部分基于情感、信仰和别的权威，一般说来，基于外界的感觉和内心的直观的权威。例如，许多建筑在人类学、意识的事实（心理学）、内心直观和外在经验上面的哲学，便属于这类实证科学。此外还有一种科学，即仅仅这门科学的叙述的形式 是经验的，而把仅仅是现象材料的感性直观加以排列整理，使符合概念的内在次序。像这样的经验科学，把聚集在一起的杂多现象对立化，而扬弃制约它们那些条件的外在偶然 的情况 ，从而使得普遍 原则明白显现出来。——依这种方法，实验物理学和历史学等将可阐述成为以外在形象反映概念自身发展过程的科学，前者为认识自然的理性科学，后者为理解人事以及人类行为的科学。

§ 17

谈到哲学的开端 ，似乎哲学与别的科学一样，也须从一个主观的假定开始。每一科学均须各自假定它所研究的对象，如空间、数等等，而哲学似乎也须先假定思维 的存在，作为思维的对象。不过哲学是由于思维的自由活动，而建立其自身于这样的观点上，即哲学是独立自为的，因而自己创造自己的对象 ，自己提供 自己的对象。而且哲学开端所采取的直接 的观点，必须在哲学体系发挥的过程里，转变成为终点，亦即成为最后的结论 。当哲学达到这个终点时，也就是哲学重新达到其起点而回归到它自身之时。这样一来，哲学就俨然是一个自己返回到自己的圆圈，因而哲学便没有与别的科学同样意义的起点。所以哲学上的起点，只是就研究哲学的主体的方便而言，才可以这样说，至于哲学本身却无所谓起点。换句话说，科学的概念，我们据以开始的概念，即因其为这一科学的出发点，所以它包含作为对象的思维与一个（似乎外在的）哲学思考的主体间的分离，必须由科学本身加以把握。简言之，达到概念的概念，自己返回自己，自己满足自己，就是哲学这一科学唯一的目的、工作和目标。

§ 18

对于哲学无法给予一初步的概括的观念，因为只有全科学的全体才是理念的表述。所以对于科学内各部门的划分，也只有从理念出发，才能够把握。故科学各部门的初步划分，正如最初对于理念的认识一样，只能是某种预想的东西。但理念完全是自己与自己同一的思维，并且理念同时又是借自己与自己对立以实现自己，而且在这个对方里只是在自己本身内的活动。因此〔哲学〕这门科学可以分为三部分：

1. 逻辑学，研究理念自在自为的科学。

2. 自然哲学，研究理念的异在或外在化的科学。

3. 精神哲学，研究理念由它的异在而返回到它自身的科学。

上面§15里曾说过，哲学各特殊部门间的区别，只是理念自身的各个规定，而这一理念也只是表现在各个不同的要素里。在自然界中所认识的无非是理念，不过是理念在外在化的形式中。同样，在精神中所认识的，是自为存在着、并正向自在自为发展着的理念。理念这样显现的每一规定，同时是理念显现的一个过渡的或流逝着的环节。因此须认识到个别部门的科学，每一部门的内容既是存在着的对象，同样又是直接地在这内容中向着它的较高圆圈（Kreis）〔或范围〕的过渡。所以这种划分部门的观念，实易引起误会，因为这样划分，未免将各特殊部门或各门科学并列在一起，它们好像只是静止着的，而且各部门科学也好像是根本不同类，有了实质性的区别似的。

---

[1] 熟知与真知有别。熟知只是对于眼前事物熟视无睹，未加深思。黑格尔在《精神现象学》序言里，有“熟知非真知”的名言。——译者注

[2] 恩格斯在《自然辩证法》中曾记下“论制鞋”三字，利用这个譬喻指责毕希纳妄图非难社会主义和经济学。见《马克思恩格斯全集》

第20卷，第546页。——译者注

[3] 见中文译本《法哲学原理》第2页，商务印书馆，1961年。——译者注

[4] 原文作Dasein亦可译作限在，指受时间空间限制的存在，受“无”限制的“有”，简言之，就是特定的存在或有限的存在。定在或限在为黑格尔《逻辑学》中特有的一个重要范畴。——译者注

[5] 对于下面这段话，恩格斯曾有所评注。见《自然辩证法》、《马克思恩格斯全集》第20卷，第546页。——译者注

[6] 黑格尔素来认为近代经验主义的发生，有两大潮流，一个注重自然的或感性的经验，此为经验科学的倾向，以培根为代表。一个注重精神经验，此为重精神生活或文化陶养的倾向，以德国的神秘主义者波麦为代表。前者即此处所谓自“外部感官”出发，后者即此处所谓有“较深邃的心灵，或真切的自我意识出发”，两者皆同样注重对事物有亲密的接触，而反对中古空疏抽象的经院哲学。参看黑格尔：《哲学史讲演录》论述培根和波麦部分。——译者注

[7] 原注一：又有汤姆生所发行的刊物，叫做《哲学年报或研究化学，矿物学，力学，自然历史，农艺学的杂志》。只消从这个刊物的名称，我们便不难揣想此处所谓哲学 是指些什么材料。最近在一英文报纸上我发现一新出版的书的广告如下：“保护头发的艺术，根据哲学原则，整洁地印成八开本，定价八先令。”此处所谓根据哲学 的原则以保护头发，其实大概是指根据化学或生理学的原则。

[8] 原注二：与普通政治经济学原理被称为哲学的 原理有关的“哲学原理”一词，也常见于英国政治家公开的演说中。在英国国会1825年2月2日的集会上，布鲁汉在一篇回答英王致辞的演说里，提道：“有政治家风度并且有哲学 原理的自由贸易——因为这些原理无疑是哲学的——对于自由贸易政策的接受，今日英王陛下为此对议会表示欣慰。”哲学一名词的这种用法，固不仅限于议会中反对派的分子，在英国船主公会每年举行的宴会上，主席为首相利物浦公爵，同党的有外

相甘宁及陆军军需官朗格勋爵。甘宁在他答复主席的祝辞中说："一个新时期业已开始，在此时期中，国务员于治理国家时，可以应用深邃哲学 的正确通则。"英国哲学与德国哲学尽管不同，但当别的地方，常常把哲学的名称用来作绰号或嘲笑人的名词，甚或认为令人生厌的名词时，而我们看见哲学在英国政府要员的口里这样受尊重，倒是一件可喜的事。

[9] 莱茵哈特（K.L.Reinhold,1758—1823），以发表《关于康德哲学的书信》（1786）一书著称。这书使得他在费希特、谢林、黑格尔之前，被聘为耶拿大学教授（1788—1794）。此后他一直在基尔大学任教，逐渐脱离了康德哲学。——译者注

[10] 恩格斯在《自然辩证法》中，曾引证了下面这个例子。见《马克思恩格斯选集》第3卷，第556页。——译者注

第一部 逻辑学

逻辑学概念的初步规定

§ 19

逻辑学是研究纯粹理念 的科学，所谓纯粹理念就是思维 的最抽象的要素所形成的理念。

〔**说明** 〕 在这部分初步论逻辑学的概念里，所包含对于逻辑学以及其他概念的规定，也同样适用于哲学上许多基本概念。这些规定都是由于 并对于 全体有了综观而据以创立出来的。

我们可以说逻辑学是研究思维 、思维的规定 和规律 的科学。但是只有思维本身才构成使得理念成为逻辑的理念的普遍规定性 或要素 。理念并不是形式的思维，而是思维的特有规定和规律自身发展而成的全体，这些规定和规律，乃是思维自身给予的，决不是已经存在 于外面的现成的事物。

在某种意义下，逻辑学可以说是最难 的科学，因为它所处理的题材，不是直观，也不像几何学的题材，是抽象的感觉表象，而是纯粹抽象的东西，而且需要一种特殊的能力和技巧，才能够回溯到纯粹思想，紧紧抓住纯粹思想，并活动于纯粹思想之中。但在另一种意义下，也可以把逻辑学看作最易 的科学。因为它的内容不是别的，即是我们自己的思维，和思维的熟习的规定，而这些规定同时又是最简单、最初步 的，而且也是人人最熟知 的，例如：有与无，质与量，自在存在与自为存在，一与多等等。但是，这种熟知反而加重了逻辑研究的困难。因为，一方面我们总以为不值得费力气去研究这样熟习的东西。另一方面，对于这些观念，逻辑学去研究、去理解所采取的方式，却又与普通人所业已熟习的方式不相同，甚至正相反。

逻辑学的有用 与否，取决于它对学习的人能给予多少训练以达到别的目的。学习的人通过逻辑学所获得的教养，在于训练思维，使人

在头脑中得到真正纯粹的思想，因为这门科学乃是思维的思维。——但是就逻辑学作为真理的绝对形式来说，尤其是就逻辑学作为纯粹真理的本身来说，它决不单纯是某种有用 的东西。但如果凡是最高尚的、最自由的和最独立的东西也就是最有用的东西，那么逻辑学也未尝不可认为是有用的，不过它的用处，却不仅是对于思维的形式练习，而必须另外加以估价。

附释一： 第一问题是：什么是逻辑学的对象？对于这个问题的最简单、最明了的答复是，真理就是逻辑学的对象。真理是一个高尚的名词，而它的实质尤为高尚。只要人的精神和心情是健康的，则真理的追求必会引起他心坎中高度的热忱。但是 一说到这里立刻就会有人提出反问道："究竟我们是否有能力认识真理呢？"在我们这些有限的人与自在自为存在着的真理之间，似乎有一种不调协，自然会引起寻求有限与无限间的桥梁的问题。上帝是真理；但我们如何才能认识他呢？这种知天求真的企图似乎与谦逊和谦虚的美德相违反。但因此又有许多人发出我们是否能够认识真理的疑问，其用意在于为他们留恋于平庸的有限目的的生活作辩解。类似这种的谦卑却毫无可取之处。类似这样的说法："像我这种尘世的可怜虫，如何能认识真理呢？"可以说是已成过去了。代之而起的另一种诞妄和虚骄，大都自诩以为直接就呼吸于真理之中，而青年人也多为这种空气所鼓舞，竟相信他们一生下来现成地便具有宗教和伦理上的真理。从同样的观点，特别又有人说，所有那些成年人大都堕落、麻木、僵化于虚妄谬误之中。青年人所见的有似朝霞的辉映，而老辈的人则陷于白日的沼泽与泥淖之中。他们承认特殊部门的科学无论如何是应该探讨的，但也单纯把它们认为是达到生活的外在目的的工具。这样一来，则妨碍对于真理的认识与研究的，却不是上面所说的那种卑谦，而是认为已经完全得到真理的自诩与自信了。老辈的人寄托其希望于青年的人，因为青年人应该能够促进这世界和科学。但老辈所瞩望于青年人的不是望他们停滞不前，自满自诩，而是望他们担负起精神上的严肃的艰苦的工作。

此外还有一种反对真理的谦逊。这是一种贵族式的对于真理的漠视，有如我们所见得，拜拉特（Pilatus）对于基督所表示的态度。拜拉特问道："真理是什么东西？"意思是说，一切还不是那么一回事，

没有什么东西是有意义的。他的意思颇似梭罗门所说的：一切都是虚幻的——这样一来，便只剩下主观的虚幻了。

更有一种畏缩也足以阻碍对于真理的认知。大凡心灵懒惰的人每易于这样说：不要那样想，以为我们对于哲学研究是很认真的。我们自然也乐意学一学逻辑，但是学了逻辑之后，我们还不是那样。他们以为当思维超出了日常表象的范围，便会走上魔窟；那就好像任他们自身飘浮在思想的海洋上，为思想自身的波浪所抛来抛去，末了又复回到这无常世界的沙岸，与最初离开此沙岸时一样地毫无所谓，毫无所得。这种看法的后果如何，我们在世界中便可看得出来。我们可以学习到许多知识和技能，可以成为循例办公的人员，也可以养成为达到特殊目的的专门技术人员。但人们，培养自己的精神，努力从事于高尚神圣的事业，却完全是另外一回事。而且我们可以希望，我们这个时代的青年，内心中似乎激励起一种对于更高尚神圣事物的渴求，而不会仅仅满足于外在知识的草芥了。

附释二： 认思维 为逻辑学的对象这一点，是人人所赞同的。但是我们对于思维的估价，可以很低，也可以很高。一方面，我们说：这不过 是一个思想罢了。——这里的意思是说，思想只是主观的、任意的、偶然的，而并不是实质本身，并不是真实的和现实的东西。另一方面，我们对于思想，也可以有很高的估价，认为只有思想才能达到至高无上的存在、上帝的性质，而凭感官则对上帝毫无所知。我们说，上帝是精神，我们不可离开精神和真理去崇拜上帝。但我们承认，可感觉到的或感性的东西并不是精神的，而精神的内在核心则是思想，并且只有精神才能认识精神。精神诚然也可表现其自身为感觉（例如在宗教里），但感觉的本身，或感觉的方式是一事，而感觉的内容 又是另一事。感觉的本身一般是一切感性事物的形式，这是人类与禽兽所共有的。这种感觉的形式也许可以把握最具体的内容，但这种内容却非此种形式所能达到。感觉的形式是达到精神内容的最低级形式。精神的内容，上帝本身，只有在思维中，或作为思维时，才有其真理性。在这种意义下，思想不仅仅 是单纯的思想，而且是把握永恒和绝对存在的最高方式，严格说来，是唯一方式。

对于以思想为对象的科学，也是和思想一样，有很高或很低的估价。有人以为，每个人无须学习逻辑都能思考，正如无须研究生理学，都能消化一样。即使人研究了逻辑之后，他的思想仍不过与前此一样，也许更有方法一些，但也不会有多大的变化。如果逻辑除了使人仅仅熟习于形式思维的活动外，没有别的任务，则逻辑对于我们平时已经同样能够作的思维活动，将不会带来什么新的东西。其实旧日的逻辑也只有这种地位。此外，一方面，对于人来说，思维的知识即使只是单纯的主观活动也是对他很光荣而有兴趣的事。因为人之所以异于禽兽即由于人能知道他是什么，他做什么。而且另一方面，就逻辑作为研究思维的科学来看（思想既是唯一足以体验真理和最高存在的活动），逻辑也会占有很高的地位。所以，如果逻辑科学研究思维的活动和它的产物（而思维并不是没有内容的活动，因为思维能产生思想，而且能产生它所需要的特定思想），那么逻辑科学的内容一般讲来，乃是超感官的世界，而探讨这超感官的世界亦即遨游于超感官的世界。数学研究数和空间的抽象对象。数学上的抽象还是感性的东西，虽然是没有特定存在的抽象的感性东西。思想甚至于进一步"辞别"〔或脱离〕这种最后的感性东西，自由自在，舍弃外的和内的感觉，排斥一切特殊的兴趣和倾向。对于有了这样基础的逻辑学，则我们对于它的估价，当然会较一般人通常对于逻辑的看法为高。

附释三： 认识到比起那单纯形式思维的科学具有更深意义的逻辑学的需要，由于宗教、政治、法律、伦理各方面的兴趣而加强了。从前人们都以为思想是无足重轻，不能为害的，不妨放任于新鲜大胆的思想。他们思考上帝、自然和国家，他们深信只是通过思想，人们就可以认识到真理是什么，不是通过感官，或者通过偶然的表象和意见所能达到。当他们这样思想时，其结果便渐渐严重地影响到生活的最高关系。传统的典章制度皆因思想的行使而失去了权威。国家的宪章成为思想的牺牲品，宗教受到了思想的打击；许多素来被认作天启的坚固的宗教观念也被思想摧毁了，在许多人心中，传统的宗教信仰根本动摇了。例如在希腊，哲学家起来反对旧式宗教，因而摧毁了旧式宗教的信仰。因此便有哲学家由于摧毁宗教，动摇政治，而被驱逐被处死的事，因为宗教与政治本质上是联系在一起的。这样，思维便在现实世界里成为一种力量，产生异常之大的影响。于是人们才开始注

意到思维的威力，进而仔细考察思维的权能，想要发现，思维自诩过甚，未能完成其所担负的工作。思维不但未能认识上帝、自然和精神的本质，总而言之，不但未能认识真理，反而推翻了政府和宗教。因此亟须对于思维的效果或效用，加以辩护，所以考察思维的本性，维护思维的权能，便构成了近代哲学的主要兴趣。

§ 20

试从思维的表面意义看来，则（α）首先就思维的通常主观的意义来说，思维似乎是精神的许多活动或能力之一，与感觉、直观、想象、欲望、意志等并列 杂陈。不过思维活动的产物 ，思想的形式或规定性一般是普遍的 抽象的东西。思维 作为能动性 ，因而便可称为能动的 普遍。而且既然思维活动的产物是有普遍性的，则思想便可称为自身实现的普遍体。就思维被认作主体 而言，便是能思者 ，存在着的能思的主体的简称就叫做我 。

〔**说明** 〕 这里和下面几节所提出的一些规定，决不可认为是我个人对于思想的主张或意见 。但在这些初步的讨论里，既不能说是有严格的演绎或证明，只可算作事实 （Facta）的陈述。换言之，在每个人的意识里，只要他有思想，并考察他的思想，他便可经验地发现他的思想具有普遍性和下面的种种特性。当然，要正确地观察他的意识和他的表象中的事实，就要求他事先对注意力和抽象力具有相当的训练。

在这初步的陈述里已经提到感觉、表象、与思想的区别。这种区别对于了解认识的本性和类别最关紧要。所以这里先将这个区别提出来促使人们注意，以便有助于他们的了解。——要对感性 的东西加以规定，自应首先追溯其外在的来源，感官或感觉官能。但是，只是叫出感觉官能的名称，还不能规定感官所感到的内容。感性事物 与思想的区别，在于前者的特点是个别性 的。既然个别之物（最抽象的个别之物是原子）也是彼此有联系的，所以凡是感性事物都是些彼此相外 （Aussereinander）的个别东西，它们确切抽象的形式，是彼此并列 （Nebeneinander）和彼此相续 （Nacheinander）的。[1] 至于表象 便以

那样的感性材料为内容，但是这种内容是被设定为在我之内 ，具有我的东西 的规定，因而也具有普遍性 ，自身联系性、简单性。除了以感性材料为内容而外，表象又能以出自自我意识的思维材料为内容，如关于法律的、伦理的和宗教的表象，甚至关于思维自身的表象。[2] 要划分这些表象 与对于这些表象的思想 之间的区别，却并不那么容易。因为表象既具有思想的内容，又具有普遍性的形式，而普遍性为在我之内 的任何内容所必具，亦为任何表象所同具。但表象的特性，一般讲来，又必须在内容的个别性中去找。诚然，法律、正义和类似的规定，不存在于空间 内彼此相外的感性事物中的。即就时间而言，这些规定虽好似彼此相续，但其内容也不受时间的影响，也不能认为会在时间中消逝和变化。但是，这样的一些潜在的精神的规定，在一般表象之内在的抽象的普遍性的较广基地上，也同样地个别化了。在这种个别化 的情形下，这些精神规定都是简单的 ，不相联系的；例如，权利、义务、上帝。在这种情形下的表象，不是表面上停留在权利就是权利，上帝就是上帝等说法上，就是进而提出一些规定，例如说，上帝是世界的造物主，是全知的，万能的等等。像这样，多种个别化的、简单的规定或谓词，不管其有无内在联系，勉强连缀在一起，这些谓词虽是以其主词为联系，但它们之间仍然是相互外在的。就这点而论，表象与知性相同，其唯一的区别，在于知性尚能建立普遍与特殊，原因与效果等关系，从而使表象的孤立化的表象规定有了必然性的联系。反之，表象便只能让这些孤立化的规定在模糊的意识背景里彼此挨近 地排列 着，仅仅凭一个又 （auch）字去联系。表象和思想的区别，还具有更大的重要性，因为一般讲来，哲学除了把表象转变成思想——当然，更进一步哲学还要把单纯抽象的思想转变成概念——之外，没有别的工作。

我们在上面曾经指出，感觉事物都具有个别性 和相互外在性 ，这里我们还可补说一句，即个别性和相互外在性也是思想，也是有普遍性的东西。在逻辑学中将指出，思想和普遍东西的性质，思想是思想的自身又是思想的对方，思想统摄其对方，绝不让对方逃出其范围。由于语言 既是思想的产物，所以凡语言所说出的，也没有不是具有普遍性的。凡只是我自己意谓 的，便是我的 ，亦即属于我这个特殊个人的。但语言既只能表示共同的意谓，所以我不能说出我仅仅意谓 着

的。而凡不可言说的，如情绪、感觉之类，并不是最优良最真实之物，而是最无意义、最不真实之物。当我说："这个东西"、"这一东西"、"此地"、"此时"时，我所说的这些都是普遍性的。一切东西和任何东西都是"个别的"、"这个"，而任何一切的感性事物都是"此地"、"此时"。[3] 同样，当我说"我"时，我的意思是指这个排斥一切别的事物的"我"，但是我所说的"我"，亦即是每一个排斥一切别的事物的"我"。[4] 康德曾用很笨拙的话来表达这个意思，他说，"我"伴随着一切我的表象，以及我的情感、欲望、行为等等。[5] "我"是一个自在自为的普遍性，共同性也是一种普遍性，不过是普遍性的一种外在形式。一切别的人都和我共同地有"我"、是"我"，正如一切我的情感，我的表象，都共有着我，"伴随"是属于我的东西，就作为抽象的我来说，"我"是纯粹的自身联系。[6] 在这种的自身联系里，"我"从我的表象、情感，从每一个心理状态以及从每一性情、才能和经验的特殊性里抽离出来。"我"，在这个意义下，只是一个完全抽象的普遍性的存在，一个抽象的自由的主体。因此"我"是作为主体的思维，"我"既然同时在我的一切表象、情感、意识状态等之内，则思想也就无所不在，是一个贯串在这一切规定之中的范畴。

附释：当我们一提到思维，总觉得是指一种主观的活动，或我们所有的多种能力，如记忆力、表象力、意志力等等之一种。如果思维仅是一种主观的活动，因而便成为逻辑的对象，那么逻辑也将会与别的科学一样，有了特定的对象了。但这又未免有些武断，何以我们单将思维列为一种特殊科学的对象，而不另外成立一些专门科学来研究意志、想象等活动呢？思维之所以作为特殊科学研究的对象的权利，其理由也许是基于这一件事实，即我们承认思维有某种权威，承认思维可以表示人的真实本性，为划分人与禽兽的区别的关键。而且即使单纯把作为主观活动的思维，加以认识、研究，也并不是毫无兴趣的事。对思维的细密研究，将会揭示其规律与规则，而对其规律与规则的知识，我们可以从经验中得来。从这种观点来研究思维的规律，曾构成往常所谓逻辑的内容。亚里士多德就是这门科学的创始人。他把他认为思维所具有的那种力量，都揭示出来了。我们的思维本来是很具体的，但是在思维的复杂的内容里，我们必须划分出什么是属于思维本身的或属于思维的抽象作用的。思维的作用，一种微妙的理智的

联系，综合起思维所有的内容，亚氏把这种理智的联系，这种思维形式的本身，特别突出起来加以规定。亚里士多德这种逻辑一直到现在还是大家所公认的逻辑，经过中世纪的经院哲学家虽有所推衍，却没有增加什么材料，只是对于原有材料上更加细致的发挥罢了。近代人关于逻辑的工作，可以说主要地一方面是放弃了一些自亚里士多德及经院哲学家所传袭下来的许多逻辑规定，一方面又掺进去许多心理学的材料。这门科学的主旨在于认识有限思维的运用过程，只要这门科学所采取的方法能够适合于处理其所设定的题材，这门科学就算是正确的。从事这种形式逻辑的研究，无疑有其用处，可以借此使人头脑清楚，有如一般人所常说，也可以教人练习集中思想，练习作抽象的思考，而在日常的意识里，我们所应付的大都是些混淆错综的感觉的表象。但是在作抽象思考时，我们必须集中精神于一点，借以养成一种从事于考察内心活动的习惯。人们可以利用关于有限思维的形式的知识，把它作为研究经验科学的工具，由于经验科学是依照这些形式进行的，所以，在这个意义下，也有人称形式逻辑为工具逻辑。诚然，我们尚可超出狭隘的实用观点说：研究逻辑并不是为了实用，而是为了这门科学的本身，因为探索最优良的东西，并不是为了单纯实用的目的。这话一方面固然不错，但从另一方面看来，最优良的东西，也就是最有用的东西。因为实体性的东西，坚定不移的东西，才是特殊目的的负荷者，并可以促进和实现这些特殊目的。人们必不可将特殊目的放在第一位，但是那最优良的东西却能促进特殊目的的实现。譬如，宗教自有其本身的绝对价值，但同时许多别的目的也通过宗教而得到促进和支持。基督说过："首先要寻求天国，别的东西也会加上给你们。"[7] 只有当达到了自在自为的存在时，才可以达到特殊的目的。

§ 21

（β） 在前面我们既认思维和对象的关系是主动的，是对于某物的反思，因此思维活动的产物、普遍概念，就包含有事情的价值，亦即本质、内在实质、真理。

〔**说明**〕 在§5里曾提及一种旧信念认为所有对象、性质、事变的真实性，内在性，本质及一切事物所依据的实质，都不是直接地呈现在意识的前面，也不是随对象的最初外貌或偶然发生的印象所提供给意识的那个样子，反之，要获得对象的真实性质，我们必须对它进行反思。[8] 唯有通过反思才能达到这种知识。

附释： 甚至儿童也已经多少学到一些反思的能力。例如，儿童首先须学习如何把形容词和实物名词联接起来。这里他必须注意观察并区别异同。他必须谨记一条规则，并把它应用于特殊事物。这规则不是别的，即是一普遍的东西。儿童也会使特殊东西遵循这个普遍规则。再如在生活中我们有了目的。于是我们便反复思索达到这个目的的种种方法。在这里目的便是普遍，或指导原则。按照目的，我们便决定达到这目的的手段或工具。同样，反思在道德生活里也在起作用。在这里反思是回忆正义观念或义务观念，亦即回忆我们需要当作固定的规则去遵循以指导我们在当前特殊情形下的行为的普遍。这个普遍规定必须包含在我们特殊行为里，而且是通过特殊行为可以认识的。又如在我们对自然现象[9] 的研究里，也有反思作用在活动。例如我们观察雷和电。这是我们所极熟习的现象，也是我们常常知觉到的事实。但人们对于单纯表面上的熟习，只是感性的现象，总是不能满意，而是要进一步追寻到它的后面，要知道那究竟是怎样一回事，要把握它的本质。因此我们便加以反思，想要知道有以异于单纯现象的原因所在，并且想要知道有以异于单纯外面的内面所在。这样一来，我们便把现象分析成两面（entzwei），内面与外面，力量与表现，原因与结果。在这里，内面、力量，也仍然是普遍的、有永久性的，非这一电闪或那一电闪，非这一植物或那一植物，而是在一切特殊现象中持存着的普遍。感性的东西是个别的，是变灭的；而对于其中的永久性东西，我们必须通过反思才能认识。自然所表现给我们的是个别形态和个别现象的无限量的杂多体，我们有在此杂多中寻求统一的要求。因此，我们加以比较研究，力求认识每一事物的普遍。个体生灭无常，而类则是其中持续存在的东西，而且重现在每一个体中，类的存在只有反思才能认识。自然律也是这样，例如关于星球运行的规律。天上的星球，今夜我们看见在这里，明夜我们看见在那里，这种不规则的情形，我们心中总觉得不敢于信赖，因为我们的心灵总相信

一种秩序，一种简单恒常而有普遍性的规定。心中有了这种信念，于是对这种凌乱的现象加以反思，而认识其规律，确定星球运动的普遍方式，依据这个规律，可以了解并测算星球位置的每一变动。同样的方式，可以用来研究支配复杂万分的人类行为的种种力量。在这一方面，我们还是同样相信有一普遍性的支配原则。从上面所有这些例子里，可以看出反思作用总是去寻求那固定的、长住的、自身规定的、统摄特殊的普遍原则。这种普遍原则就是事物的本质和真理，不是感官所能把握的。例如义务或正义就是行为的本质，而道德行为所以成为真正道德行为，即在于能符合这些有普遍性 的规定。

当我们这样规定普遍时，我们便发现普遍与它的对方形成对立。它的对方就是单纯直接的、外在的和个别的东西，与间接的、内在的和普遍的东西相对立。须知普遍作为普遍并不是存在于外面的。类作为类是不能被知觉的，星球运动的规律并不是写在天上的。所以普遍是人所不见不闻，而只是对精神而存在的。宗教指引我们达到一个普遍，这普遍广包一切，为一切其他的东西所由以产生的绝对，此绝对也不是感官的对象，而只是精神和思想的对象。

§ 22

（γ） 经过反思，最初在感觉、直观、表象中的内容，必有所改变，因此只有通过以反思作为中介 的改变，对象 的真实 本性才可呈现于意识前面。

附释： 凡是经反思作用而产生出来的就是思维的产物。例如，梭伦为雅典人所立的法律，可说是从他自己的头脑里产生出来的 [10] 。但反之另一方面，我们又必须将共体〔如梭伦所立的〕这些法律，认作仅仅的主观观念的反面，并且还要从这里面认识到事物本质的、真实的和客观的东西。要想发现事物中的真理，单凭注意力或观察力并不济事，而必须发挥主观的〔思维〕活动，以便将直接呈现在当前的东西加以形态的改变。这点初看起来似乎有些颠倒，而且好像违反寻求知识的目的。但同样我们可以说唯有借助于反思作用去改造直接的东西，才能达到实体性的东西，这是一切时代共有的信念。到了近代

才有人首先对于此点提出疑问，而坚持思维的产物和事物本身间的区别。据说，事物自身与我们对于事物自身的认识，完全是两回事。这种将思想与事物自身截然分开的观点，特别是康德的批判哲学所发挥出来的，与前些时代认为事情（Sache）[11]与思想相符合是不成问题的信心，正相反对。这种思想与事情的对立是近代哲学兴趣的转折点。但人类的自然信念却不以为这种对立是真实的。在日常生活中，我们也进行反思，但并未特别意识到单凭反思即可达到真理；我们进行思考，不顾其他，只是坚决相信思想与事情是符合的，而这种信念确是异常重要。但我们这时代有一种不健康的态度，足以引起怀疑与失望，认为我们的知识只是一种主观的知识，并且误认这种主观的知识是最后的东西。但是，真正讲来，真理应是客观的，并且应是规定一切个人信念的标准，只要个人的信念不符合这标准，这信念便是错误的。反之，据近来的看法，主观信念本身，单就其仅为主观形式的信念而言，不管其内容如何，已经就是好的，这样便没有评判它的真伪的标准。——前面我们曾说过，"人心的使命即在于认识真理"，这是人类的一个旧信念，这话还包含有一层道理，即任何对象，外在的自然和内心的本性，举凡一切事物，其自身的真相，必然是思维所思的那样，所以思维即在于揭示出对象的真理。哲学的任务只在于使人类自古以来所相信于思维的性质，能得到显明的自觉而已。所以，哲学并无新的发明，我们这里通过我们的反思作用所提出的说法，已经是人人所直接固有的信念。

§ 23

（δ） 反思既能揭示出事物的真实本性，而这种思维同样也是我的 活动，如是则事物的真实本性也同样是我的 精神的产物 ，就我作为能思的主体，就我作为我的简单的普遍性而言的产物，也可以说是完全自己存在着 的我或我的自由 的产物。

〔**说明** 〕 我们常常听见为自己思考 的说法，好像这话包含有重大的意义似的。其实，没有人能够替别人思考，正如没有人能够替别人饮食一样。所以这话是重复的。在思维内即直接包含自由 ，因为思想是有普遍性的活动，因而是一种抽象的自己和自己联系，换言之，

就思维的主观性而言，乃是一个没有规定的自在存在，但就思维的内容 而言，却又同时包含有事情 及事情的各种规定。因此如果说到哲学研究上的谦逊或卑谦与骄傲，则谦逊或卑谦在于不附加任何特殊的 特质或行动给主观性，所以就内容来说，只有思维深入于事物的实质 ，方能算得真思想；就形式来说，思维不是主体的私有的特殊 状态或行动，而是摆脱了一切特殊性 、任何特质、情况等等抽象的自我意识，并且只是让普遍的东西在活动，在这种活动里，思维只是和一切个体相同一。在这种情形下，我们至少可以说哲学是摆脱掉骄傲了。——所以当亚里士多德要求思想须保持一种高贵 态度时，他所说的高贵性应即在于摆脱一切特殊的 意见和揣测，而让事物的实质 当权。

§ 24

思想，按照这样的规定，可以叫做客观 的思想，甚至那些最初在普通形式逻辑里惯于只当作被意识了 的思维形式，也可以算作客观的形式。因此逻辑学 便与形而上学 合流了。形而上学是研究思想 所把握住的事物 的科学，而思想是能够表达事物的本质性 的。[12]

〔**说明** 〕关于思想的某些形式如概念、判断和推论与其他的形式如因果律等等的关系，只是在逻辑学本身内才能加以研究。但现时至少有这样多是可以清楚看见的，就是当思想对事物要形成一个概念时，这概念及其最直接的形式判断和推论，决不会是由一些生疏的、外在的规定和关系所形成的。反思，有如上面所说，能深入于事物的共性 ，而共性本身即是概念的一个环节。说知性或理性是在世界中，同样地说出了客观思想所包含的相同的意义。这种说法也仍然有些不方便，因为一般的习惯总以为思想 只是属于精神或意识的，而客观一词最初也只是用来指谓非精神的东西。

附释一： 当我们说思想作为客观思想是世界的内在本质时，似乎这样一来就会以为自然事物也是有意识的。对此我们还会感觉一种矛盾，一方面把思维看成事物的内在活动，一方面又说人与自然事物的区别在于有思维。因此我们必须说自然界是一个没有意识的思想体系，或者像谢林所说的那样，自然是一种顽冥化的（Versteinerte）理

智。为了免除误会起见，最好用思想规定 或思想范畴以代替思想 一词。——据前面所说，逻辑的原则一般必须在思想范畴的体系中去寻求。在这个思想范畴的体系里，普通意义下的主观与客观的对立是消除了的。这里所说的思想和思想范畴的意义，可以较确切地用古代哲学家所谓“Nous（理性）统治这世界”一语来表示。——或者用我们的说法，理性是在世界中，我们所了解的意思是说，理性是世界的灵魂，理性居住在世界中，理性构成世界的内在的、固有的、深邃的本性，或者说，理性是世界的共性。举一个切近的例子，如我们指着某一特定的动物说：这是一个动物 。动物本身 是不能指出的，能指出的只是一个特定的动物。动物本身 并不存在，它是个别动物的普遍本性，而每一个存在着的动物是一个远为具体的特定的东西，一个特殊的东西。但既是一个动物，则此一动物必从属于其类，从属于其共性之下，而此类或共性即构成其特定的本质。譬如，把狗的动物性去掉，则〔狗便失其为狗〕，我们就无法说出它是什么了。任何事物莫不有一长住的内在的本性和一外在的定在。万物生死，兴灭；其本性，其共性即其类，而类是不可以单纯当作各物共同之点来理解的。

思想不但构成外界事物的实体（Subatanz），而且构成精神性的东西的普遍实体。在人的一切直观中都有思维。同样，思维是〔贯穿〕在一切表象、记忆中，一般讲来，在每一精神活动和在一切意志、欲望等等之中的普遍的东西。所有这一切只是思想进一步的特殊化或特殊形态。这种理解下的思维便与通常单纯把思维能力与别的能力如直观、表象、意志等能力平列起来的看法，有不同的意义了。当我们把思维认为是一切自然和精神事物的真实共性时，思维便统摄这一切而成为这一切的基础了。我们可以首先把认思维为Nous这种对思维的客观意义的看法，和什么是思维的主观意义相结合。我们曾经说，人是有思想的。但同时我们又说，人是有直观、有意志的。就人是有思想的来说，他是一个有普遍性者，但只有当他意识到 他自身的普遍性时，他才是有思想的。动物也是具有潜在的 普遍的东西，但动物并不能意识 到它自身的普遍性，而总是只感觉到它的个别性。动物看见一个别的东西，例如它的食物或一个人。这一切在它看来，都是个别的东西。同样，感觉所涉及的也只是个别事物（如此处 的痛苦，此时 感觉到的美味等）。自然界不能使它所含蕴的理性（Nous）得到

意识，只有人才具有双重的性能，是一个能意识到普遍性的普遍者。人的这种性能的最初发动，即在于当他知道他是我的时候，当我说我时，我意谓着我自己作为这个个别的始终是特定的人。其实我这里所说出的，并没有什么特殊关于我自己的东西。因为每一个其他的人也仍然是一个我，当我自己称自己为"我"时，虽然我无疑地是指这个个别的我自己，但同时我也说出了一个完全普遍的东西。因此我乃是一纯粹的"自为存在"（Fürsichsein），在其中任何特殊的东西都是被否定或扬弃了的。这种自为的我，乃是意识中最后的、简单的、纯粹的东西。我们可以说：我与思维是同样的东西，或更确定地说，我是作为能思者的思维。凡是在我的意识中的，即是为我而存在的。我是一种接受任何事物或每一事物的空旷的收容器[13]，一切皆为我而存在，一切皆保存其自身在我中。每一个人都是诸多表象的整个世界，而所有这些表象皆埋葬在这个自我的黑夜中。由此足见我是一个抽掉了一切个别事物的普遍者，但同时一切事物又潜伏于其中。所以我不是单纯抽象的普遍性，而是包含一切的普遍性。平常我们使用这个"我"字，最初漫不觉其重要，只有在哲学的反思里，才将"我"当作一个考察的对象。在"我"里面我们才有完全纯粹的思想出现。动物就不能说出一个"我"字。只有人才能说"我"，因为只有人才有思维。在"我"里面就具有各式各样内的和外的内容，由于这种内容的性质不同，我也因而成为能感觉的我，能表象的我，有意志的我等等。但在这一切活动中都有我，或者也可以说在这一切活动中都有思维。因此人总是在思维着的，即使当他只在直观的时候，他也是在思维。假如他观察某种东西，他总是把它当作一种普遍的东西，着重其一点，把它特别提出来，以致忽略了其他部分，把它当作抽象的和普遍的东西，即使只是在形式上是普遍的东西。

我们的表象表现出两种情况；或者内容虽是一个经过思考的内容，而形式却未经过思考，或者正与此相反，形式虽属于思想，而内容则与思想不相干。譬如，当我说，愤怒、玫瑰、希望等词时，这些词所包含的内容，都是我的感觉所熟习的，但我用普遍的方式，用思想的形式，把这些内容说出来。这样一来，我就排斥了许多个别的情况，只用普遍的语言来表达那个内容，但是那个内容却仍然是感性的。反之，当我有上帝的表象时，这内容诚然是纯思的，但形式却是

感性的，像我直接亲自感觉到的上帝的形式那样。所以在表象里，内容不仅仅是感性的，像在直观里那样，而且有着两种情况：或者内容是感性的，而形式却属于思维；或者正与此相反，内容是纯思的，而形式却又是感性的。在前种情况下，材料是外界给予的，而形式则属于思维，在第二种情况下，思维是内容的泉源，但通过感觉的形式这内容表现为给予的东西，因此是外在地来到精神里的。

附释二： 逻辑学是以纯粹思想或纯粹思维形式为研究的对象。就思想的通常意义来说，我们所表象的东西，总不仅仅是纯粹的思想，因为我们总以为一种思想它的内容必定是经验的东西。而逻辑学中所理解的思想则不然，除了属于思维本身，和通过思维所产生的东西之外，它不能有别的内容。所以，逻辑学中所说的思想是指纯粹 思想而言。所以逻辑学中所说的精神也是纯粹自在的精神，亦即自由的精神，因为自由正是在他物中即是在自己本身中、自己依赖自己、自己是自己的决定者。所以思想与冲动不同。在一切冲动中，我是从一个他物，从一个外在于我的事物开始。在这里，我们说的是依赖，不是自由。只有当没有外在于我的他物和不是我自己本身的对方时，我才能说是自由。那只是被他自己的冲动所决定的自然人，并不是在自己本身内：即使他被冲动驱使，表现一些癖性，但他的意志和意见的内容 却不是他自己的，他的自由也只是一种形式上的 自由。但当我思维时，我放弃我的主观的特殊性，我深入于事情之中，让思维自为地做主，倘若我掺杂一些主观意思于其中，那我就思维得很坏。

如果依前此所说，认为逻辑学是纯粹 思维规定的体系，那么别的部门的哲学科学，如像自然哲学和精神哲学，似乎就是应用的逻辑学，因为逻辑学是自然哲学和精神哲学中富有生气的灵魂。其余部门的哲学兴趣，都只在于认识在自然和精神形态中的逻辑形式，而自然或精神的形态只是纯粹思维形式的特殊的表现。譬如，我们试取推论 来说（不是指旧形式逻辑的三段论法，而是指真正的推论[14]），我们可以看见推论是这样的一个规定，即特殊是普遍与个别这两个极端结合起来的中项。这种推论的形式，就是一切事物的普遍形式。因为一切事物都是将普遍与个别结合起来的特殊。但自然软弱无力使得它自身不能够纯粹地表述出逻辑的形式。自然所表述的软弱无力的推

论，可用磁力为例来说明。在磁针的中间或无差异点，把它的两极结合起来，这两极虽说彼此有差别，但直接地就被这磁针结合为一。物理学也可教我们从自然中认识到共性或本质。物理学与自然哲学的区别，只在于自然哲学能使我们在自然事物里意识到概念的真正形式。——由此可见逻辑学是使一切科学生气蓬勃的精神，逻辑学中的思维规定是一些纯粹的精神力量。这些思维规定就是事物内在的核心，但是它们同时又是我们常常挂在口边上的名词，因此又显得是异常熟知的东西。但是这类熟知的东西往往又是我们最无所知的东西。例如，存在 就是一纯粹思维规定，但我们平时决没有想到把存在或是 作为考察的对象。大家平时总以为，绝对必远在彼岸，殊不知绝对却正在目前，是我们凡有思想的人所日用而不自知的。所有这类的思维规定大都包含在语言里面，所以儿童学习文法的用处，即在于使儿童不自觉地注意到人们平日思维中的种种区别。

人们惯常说，逻辑只是研究形式，它的内容 却来自别处。其实，我们可以说，逻辑思想比起一切别的内容来，倒并不只是 形式，反之，一切别的内容比起逻辑思想来，却反而只是〔缺乏实质的〕形式。逻辑思想是一切事物的自在自为地存在着的根据。要有相当高教养的人，才能够把他的兴趣指向这种逻辑的纯粹规定。对这些逻辑规定加以自在自为的考察，还有一层较深远的意义，即在于我们是从思维的本身去推演出这些思维的规定，并且即从这些思维规定的本身来看它们是否是真的。我们并不是从外面把它们袭取而来，并勉强给予定义，我们也不是把它们拿来与它们出现在我们意识中的形态漫加比较而指出其价值和有效性。因为如果这样做，我们就会从观察和经验出发，例如，这样说："力"这个范畴有效，是由于我们习惯于在某种情形下和在某种意义下使用力 这个词。只要这个定义与我们对于通常呈现在我们意识中的对象的表象相符合，这样的定义也可说是正确的。在这种方式下，一个概念的规定，并不是按照它的自在自为的本质，而是按照一个〔外在的〕前提，这前提将会成为判断这一概念正确与否的标准和尺度。但在逻辑学范围内，我们用不着这类外在的标准，我们只须让那本身活泼自如的思维规定循着它们自己的进程逐步发展。

关于思想规定真与不真的问题，一定是很少出现在一般意识中的。因为思想规定只有应用在一些给予的对象的过程中才获得它们的真理，因此，离开这种应用过程，去问思想规定本身真与不真，似乎没有意义。但须知，这一问题的提出，正是解答其他一切问题的关键。说到这里，我们首先必须知道，我们对于真理应该如何理解。通常我们总是认为我们的表象与一个对象相符合叫做真理。这说法预先假定有一个对象，我们的表象应与这对象相符合。但反之，从哲学的意义来看，概括地抽象地讲来，真理就是思想的内容与其自身的符合。所以这与刚才所说的真理的意义，完全是另一种看法。但同时，即在平常习用的言语中，已经可以部分地寻得着较深的（哲学的）意义的真理。譬如我们常说到一个真 朋友。所谓一个真朋友，就是指一个朋友的言行态度能够符合友谊的概念。同样，我们也常说一件真的艺术品。在这个意义下，不真即可说是相当于不好，或自己不符合自己本身。一个不好的政府即是不真的政府，一般说来，不好与不真皆由于一个对象的规定或概念与其实际存在之间发生了矛盾。对于这样一种不好的对象，我们当然能够得着一个正确的观念或表象，但这个观念的内容本身却是不真的。像这类正确的同时又是不真的观念，我们脑子里面可以有很多。——唯有上帝才是概念与实在的真正符合。但一切有限事物，自在地都具有一种不真实性，因为凡物莫不有其概念，有其存在，而其存在总不能与概念相符合。因此，所有有限事物皆必不免于毁灭，而其概念与存在间的不符合，都由此表现出来。个别的动物以类为其概念，通过个别动物的死亡，类便从其个别性里解脱出来了。

在刚才所解释的意义下，把真理认作自身的符合，构成逻辑学的真正兴趣。因为在通常意识里，关于思维规定的真理问题就完全不会发生。因此，逻辑学的职务也可以说是在于考察思维规定把握真理的能力和限度。这问题于是归结到这里：什么是无限事物的形式，什么是有限事物的形式，在通常意识里，我们对于有限的思维形式从来没有怀疑过，而是听任其无条件地通行有效。但按照有限的规定去思维和行动，就是导致一切幻觉和错误后果的来源。

附释三：我们可以用种种不同的方式去认识真理，而每一种认识的方式，只可认作一种思想的形式。我们总是首先通过经验去认识真理，但经验也只是一种形式。一说到经验[15]，一切取决于用什么样的精神（Sinn）去把握现实。一个伟大的精神创造出伟大的经验，能够在纷然杂陈的现象中洞见到有决定意义的东西。理念是当前存在的，也是现实的，并不是某种远在天外隐在物后的东西。伟大的精神，譬如像歌德这类的精神，静观自然，透视历史，能创造伟大的经验，能洞见理性原则，并把它发抒出来。此外还有一种认识真理的方法，就是反思，反思的方式用思想的关系来规定真理。但这两种方式还不是表述自在自为的真理的真正形式。认识真理最完善的方式，就是思维的纯粹形式。人采取纯思维方式时，也就最为自由。

认为思维的形式是最高的形式，认为思维的形式可以把握绝对真理的本来面目，是一般哲学通有的信念。要证明这信念，其意义首先在于指出认识的其他形式都是有限的形式。那高超的、古代的怀疑主义，当它指出所有那些有限的认识形式本身都含有矛盾时，也曾完成了这项工作。但当古代的怀疑主义在攻击理性时，也须采取一些理性的形式，而且首先把某些有限的东西掺杂在理性的形式之中，以便把握住它们。有限思维的全部形式将会在逻辑发展的过程中依次出现，而且是依必然的次序而出现。这里在导言部分，只得权且以非科学的方式把这些形式当作给予的材料。在逻辑研究本身，不仅要指出这些形式的否定方面，而且要指示出它们的肯定方面。

当我们把认识的各种形式加以互相比较，第一种形式，直接知识，容易被看成最适宜、最美和最高的一种形式，这种形式包括道德观点上所谓天真，以及宗教的情绪，纯朴的信赖，忠、爱和自然的信仰。其他两种形式，首先反思认识的形式，其次，哲学的认识，就超出了那种直接的天籁的和谐。由于这两种形式有这种共同点，所以通过思维以把握真理的方式，容易被看成是人类一种骄傲，一种全凭自己固有的力量以认识真理的骄傲。但这种观点包含一种普遍的分离（Trennung），这种分离的观点当然会被认为是一切罪恶的根源，或原始的犯罪，因此要想返回本真，达到和解，似乎非放弃思想，摒绝知识不可。这里所说的离开了自然的统一〔或谐和〕，自古以来，各

民族的先哲，早已意识到这种精神上的奇异的分裂。[16] 在大自然里，这样的内心的分裂没有出现，自然事物也不知道作恶。

关于人的堕落的摩西神话，对于这种分裂的起源和后果曾经给了我们一个古老的观念。这个神话的内容形成了宗教信仰的理论基础，即关于人的原始罪恶及人有赖于神力的解救之必要的学说。在逻辑学的开端，对人的堕落这个神话加以考察，也许是很适宜的事，因为逻辑学以知识为研究的对象，而这个神话也牵涉到知识的起源与意义的问题。而且哲学不应回避宗教的问题，也不应放弃自己批评的职守，好像只要宗教对哲学取容忍态度，哲学便自觉满意，一切可不闻不问似的；同样，另一方面，哲学也不可抱这样的看法，以为这类神话和宗教观念既已受了各民族数千年的尊敬，似乎已经毫无问题，可以置之不理。

试就人类堕落的神话加以仔细考察，便可看出，有如上面所说，这神话却表达了知识和精神生活间的普遍关系。精神生活在其素朴的本能的阶段，表现为无邪的天真和淳朴的信赖。但精神的本质在于扬弃这种自然素朴的状态，因为精神生活之所以异于自然生活，特别是异于禽兽的生活，即在其不停留在它的自在存在的阶段，而力求达到自为存在 。但这种分裂境地，同样也须加以扬弃，而精神总是要通过自力以返回它原来的统一。这样赢得的统一乃是精神的统一。而导致返回到这种统一的根本动力，即在于思维本身。这就是“击伤的是他的手，医伤的也是他的手”[17] 的意思。

神话中曾经这样说：亚当和夏娃，最初的人，或典型的人，被安置在一个果园里面，园中有一棵生命之树，有一棵善与恶知识之树。据说，上帝曾告诫过他们，禁止摘食知识之树的果子。关于生命之树暂且不提。这里所表示的意思，显然是说人不应寻求知识，而须长保持天真的境界。即在其他有较深沉意识的民族里，我们也发现有同样观念，认为人类最初的境界是天真无邪和谐和一致的。这种看法，就其认为“分裂状态”（Entzweiung）是所有人类无法避免的，不是最后安息之所而言，显然是对的。但如果认为这种自然素朴的境界是至善境界，那就不对了。精神不只是直接的素朴的，它本质上包含有曲折

的中介的阶段。婴儿式的天真，无疑地，有其可歆羡和感人之处，只在于促使我们注意，使我们知道这天真谐和的境界，须通过精神的努力才会出现的。在儿童的生活里所看见的谐和乃是自然的赐予，而我们所需返回的谐和应是劳动和精神的教养的收获。基督曾说过："如果你不变成 同小孩一样"等语，足见他并不是说我们应该长久作小孩。

再则，在摩西的神话里，使人离开那原始的谐和的机缘，乃是一外在的诱力（即蛇的引诱）。其实，个人进入对立面，即是人本身意识的觉醒，这种受外力引诱是每个人所不断重演的历史。所以蛇的引诱象征善恶的分别，也包含在神性之内。而这种对于善恶的知识，实际上也是人所分享的。当人分有了这种知识时，他便享受了禁果，而与他自己的直接的存在破裂了。对自己的觉醒意识的初次反思，人们发现他们自身是裸体的。赤裸可以说是人的很朴素而基本的特性。他认裸体为可羞耻包含着他的自然存在和感性存在的分离。禽兽便没有进展到有这种分离，因此也就不知羞耻。所以在人的羞耻的情绪里又可以找到穿衣服的精神的和道德的起源，而衣服适应单纯物质上的需要，倒反而只居于次要地位。

其次，尚须提一下上帝加诸世人的所谓谴责或灾难。天谴观念所着重之点，即在于指出天谴主要的关涉到人与自然的对立。男子应该汗流满面去劳动，女子应该忍受痛苦去生育。此种劳动，细究起来，一方面固是与自然分裂的结果，一方面也是对于这种分裂的征服。禽兽对于足以满足其需要之物，俯拾即是，不费气力。反之，人对于足以满足其需要手段，必须由他自己去制造培植。所以，即就他对于外界事物的关系来说，人总是通过外物而和他自身相联系。

摩西的神话，并不以亚当和夏娃被逐出乐园而结束。它还意味着更多的东西："上帝说，看呀，亚当也成为相似于我们当中的一分子了，因为他知道什么是善和恶。"[18] 这些话表明知识是神圣的了，不似从前那样，把知识认为是不应该存在的东西了。在这里还包含有对于认为哲学只属于精神的有限性那样说法的一种显明的反驳。哲学是认识，也只有通过认识，人作为上帝的肖像这一原始的使命才会得到实现。这个神话又说道：上帝把人从伊甸园里驱逐出去了，以便阻止

他吃那生命之树。这话的真义即在于指出就人的自然方面来说，他确是有限的，同时也是有死的，但就他在认识方面来说，他却是无限的。

教会上有一熟知的信条，认为人的本性是恶的，并称本性之恶为原始的罪恶。依这个说法，我们必须放弃一种肤浅的观念，即认原始罪恶只是基于最初的人的一种偶然行为。其实由精神的概念即可表明本性是恶的，我们无法想象除认人性为恶之外尚有别种看法。只要就人作为自然的人，就人的行为作为自然的人的行为来说，他所有的一切活动，都是他所不应有的。精神却正与自然相反，精神应是自由的，它是通过自己本身而成为它自己所应该那样。自然对人来说只是人应当加以改造的出发点。与这个有深刻意义的教会信条原始罪恶说正相反对的，便是近代启蒙时期兴起的一个学说，即认人性是善的，因此人应忠于他的本性。

人能超出他的自然存在，即由于作为一个有自我意识的存在，区别于外部的自然界。这种人与自然分离的观点（Standpunkt der Trennung）虽属于精神概念本身的一个必然环节，但也不是人应该停留的地方。因为人的思维和意志的有限性，皆属于这种分裂的观点（Standpunkt der Entzweiung）。在这有限的阶段里，各人追求自己的目的，各人根据自身的气质决定自己的行为。当他向着最高峰追求自己的目的，只知自己，只知满足自己特殊的意欲，而离开了共体时，他便陷于罪恶，而这个罪恶即是他的主观性。在这里，初看起来我们似乎有一种双重的恶，但二者实际上又是一回事。就人作为精神来说，他不是一个自然存在。但当他作出自然的行为，顺从其私欲的要求时，他便志愿作一个自然存在。所以，人的自然的恶与动物的自然存在并不相同。因此自然性可以更确切地说是具有这样的规定，即自然人本身即是个别人，因为一般说来，自然即是个别化的纽带。所以说人志在做一自然人，实无异于说他志在做一个个别的人。和这种出于冲动和嗜欲、属于自然的个别性的行为相反对的，便是规律或普遍的原则。这规律也许是一外在的暴力，或具有神圣权威的形式。只要人老是停留在自然状态的阶段，他就会成为这种规律的奴隶。在自然的本能和情感里，人诚然也有超出自己的个别性的善意的、社会的倾

向，同情心，爱情等等。但只要这些倾向仍然是出于素朴的本能，则这些本来具有普遍内容的情欲，仍不能摆脱其主观性，因而总仍不免受自私自利和偶然任性的支配。

§ 25

根据上节所说，客观思想 一词最能够表明真理 ，——真理不仅应是哲学所追求的目标 ，而且应是哲学研究的绝对对象 。但客观思想一词立即提示出一种对立，甚至可以说，现时哲学观点的主要兴趣，均在于说明思想与客观对立的性质和效用，而且关于真理 的问题，以及关于认识真理是否可能的问题，也都围绕思想与客观的对立问题而旋转。如果所有思维规定都受一种固定的对立的限制，这就是说，如果这些思维规定的本性都只是有限的 ，那么思维便不适合于把握真理，认识绝对，而真理也不能显现于思维中。那只能产生有限 规定，并且只能在有限规定中活动的思维，便叫做知性 （就知性二字严格的意思而言）。而且思维规定的有限性 可以有两层看法。第一，认为思维规定只是主观 的，永远有一客观的〔对象〕和它们对立。第二，认为各思维规定的内容 是有限 的，因此各规定间即彼此对立，而且更尤其和绝对对立。为了说明并发挥这里所提示的逻辑学的意义和观点起见，对于思维对客观性的各种态度 将加以考察，作为逻辑学进一步的导言。

〔**说明** 〕 在我的《精神现象学》一书里，我是采取这样的进程，从最初、最简单的精神现象，直接意识 开始，进而从直接意识的辩证进展（Dialektik）逐步发展以达到哲学的观点，完全从意识辩证进展的过程去指出达到哲学观点的必然性（也就因为这个缘故，在那本书出版的时候，我把它当作科学体系的第一部分）。因此哲学的探讨，不能仅停留在单纯意识的形式里。因为哲学知识的观点本身同时就是内容最丰富和最具体的观点，是许多过程所达到的结果。所以哲学知识须以意识的许多具体的形态，如道德、伦理、艺术、宗教等为前提。意识发展的过程，最初似乎仅限于形式，但同时即包含有内容 发展的过程，这些内容构成哲学各特殊部门的对象。但内容发展的过程〔在逻辑上〕必须跟随在意识发展的过程之后，因为内容与意识的关

系，乃是潜在〔与形式〕的关系。因此对于思维形式的阐述，较为烦难，因为有许多属于哲学各特殊部门的具体材料，都部分地已经在那作为哲学体系的导言里，加以讨论了。本书的探讨，如果只限于用历史的和形式推理的方式，那就会有更多的不方便之处。但本书主要的是在发挥一种根本见解，即指出，一般人对于认识、信仰等等的本性的观念，总以为完全是具体的东西，其实均可回溯到简单的思想范畴，这些思想范畴只有在逻辑学里才得到真正透彻的处理。

A．思想对客观性的第一态度；形而上学

§ 26

思想对于客观性的第一态度是一种素朴的态度，它还没有意识到思想自身所包含的矛盾和思想自身与信仰的对立，却相信，只靠反思作用即可认识真理，即可使客体的真实性质呈现在意识前面。有了这种信仰，思想进而直接去把握对象，再造感觉和直观的内容，把它当作思想自身的内容，这样自以为得到真理，而引为满意了。一切初期的哲学，一切科学，甚至一切日常生活和意识活动，都可说是全凭此种信仰而生活下去。

§ 27

这种态度的思维，由于它没有意识到自己的对立，就内容言，既可成为真正玄思的哲学学说，同样也可老停滞在有限的思维规定里，亦即老停滞在尚未解除的对立里。现在在这导言里，我们的兴趣只在于观察这种思想态度的限度，并进而首先考察代表这种思想态度的最近的哲学系统。最明确而且与我们相距最近的例证，当推过去的形而上学，如康德以前的那些形而上学。但这种形而上学只有就哲学史来说才可以说是某种过去了的东西；就其本身来说，即单纯用抽象理智的观点去把握理性的对象，却仍然一般地总是出现的。因此，对于这

种思想态度的外表面貌和主要内容加以细密的考察，同时也有其切近现实的兴趣。

§ 28

康德以前的形而上学认为思维的规定即是事物的基本规定，并且根据这个前提，坚持思想可以认识一切存在，因而凡是思维所想的，本身就是被认识了的。因此其立脚点好像比稍后的批判哲学还更高深一些。但是，（1）它们认为抽象的孤立的思想概念即本身自足，可以用来表达真理而有效准。这种形而上学大都以为只须用一些名词概念〔谓词〕，便可得到关于绝对的知识，它既没有考察知性概念的真正内容和价值，也没有考察纯用名言〔谓词〕，去说明绝对的形式是否妥当。

〔**说明**〕用来说明绝对的概念或谓词，例如存在用在"上帝有存在"这个命题里。又如有限或无限用在"世界究竟是有限或无限"这个问题里，再如简单或复杂用在"灵魂是简单的"这个命题里。又如物是单一的或是一全体等等。人们既没有考察究竟这些谓词是否具有独立自存的真理，也没有考察一下，究竟命题的形式是否能够表达真理的正确形式。

附释：旧形而上学的前提与一般素朴信仰的前提相同，即认为思想可以把握事物的本身，且认为事物的真实性质就是思想所认识的那样。人的心灵和自然是变化莫测的精怪，须有一种切近的反思，才可以发现呈现在当前的事物并非事物的本身。——这里所提到的旧形而上学的观点，恰好与康德的批判哲学所达到的结果相反。这结果，我们很可以说，乃是教人单凭秕糠去充食物。

今试进而细察旧形而上学的方法，便可看出这种形而上学并未能超出单纯抽象理智的思维。它只知直接采取一些抽象的思维规定，以为只消运用这些抽象规定，便可有效地作为表达真理的谓词。须知，一说到思维，我们必须把有限的、单纯理智的思维与无限的理性的思维区别开。凡是直接地、个别地得来的思维规定，都是有限的规定。但真理本身是无限的，它是不能用有限的范畴所能表达并带进意

识的。无限思维 一词，对于那坚持新近一种看法，认为思维总是有限制的人们，也许会显得惊异。但须知，思维的本质事实上本身就是无限的。就形式上讲来，所谓有限之物是指那物有它的终点，它的存在到某种限度为止，即当它与它的对方联系起来，因而受对方的限制时，它的存在便告终止。所以有限之物的持存，在于与它的对方有联系，这对方就是它的否定，并表明它自己就是那有限之物的界限，但是思维却是自己在自己本身内，自己与自己本身相关联，并且以自己本身为对象。当我以一个思想作为思考的对象时，我便是在我自己的本身内。因此，我、思维，是无限的。因为，当我思维时，我便与一个对象发生关系，而对象就是我自己本身。一般讲来，对象就是我的对方，我的否定者。但当思维思维它自己本身时，则思维的对象同时已不是对象了。换言之，此对象的客观外在性已变成被扬弃了的、观念性的东西了。因此纯粹思维本身是没有限制的。思维是有限的，只有当它停留在有限的规定里，并且认这些有限规定为究竟至极的东西。反之，无限的或思辨的思维，一方面同样是有规定的，但一方面即在规定和限制过程之中就扬弃了规定和限制的缺陷。所以无限并不似通常所想象的那样，被看成一种抽象的往外伸张和无穷的往外伸张，而是即如上面所说那样简单的方式。

旧形而上学的思维 是有限的思维，因为它老是活动于有限思维规定的某种界限之内，并把这种界限看成固定的东西，而不对它再加以否定。譬如，就“上帝有存在 吗？”一问题而言，旧形而上学家便认这里的存在 为一纯粹肯定的、究竟至极的、无上优美的东西。但以后我们便可看到，存在 并不单纯是一种肯定的东西，而是一太低级的规定，不足以表达理念，也不配表达上帝。又如再就世界是有限或无限这一问题而言，他们也以为这里的有限与无限是固定对立的。但这却很容易看出，当有限与无限两者互相对立时，这本应认作代表全体的无限，仅表现为偏于一面，被有限所限制着的一面。但被限制的无限仍不过只是一有限之物而已。在同样情形下，当我们问及：“灵魂是简单的或复杂的？”一问题时，他们还是认为“简单”是一个足以表示真理的最后规定。但须知，简单正如存在一样，都是一个异常贫乏、抽象、片面的规定，我们往后便可看出，它本身并不真实，不能够把握

真理。如果把灵魂认作仅是简单的，则灵魂将会被这种抽象看法说成仅是片面的和有限的了。

由此足见，旧形而上学的主要兴趣，即在于研究刚才所提到的那些谓词是否应用来加给它们的对象。但这些谓词都是有限制的知性概念，只能表示一种限制，而不能表达真理。尤须特别注意的：这个方法的特点乃在于把名字或谓词加给 被认知的对象，如上帝。但这只是对于对象的外在反思，因为用来称谓对象的规定或谓词，乃是我自己的现成的表象，只是外在地加给那对象罢了。反之，要想得到对于一个对象的真知，必须由这对象自己去规定自己，不可从外面采取一些谓词来加给它。如果我们试用谓词的方式以表达真理，则我们的心思便不禁感觉到这些名言无法穷尽对象的意义。从这种观点出发，东方的哲人每每称神为多名的或无尽名的，是完全正确的。凡是有限的名言，决不能令心灵满足。于是那东方的哲人不得不尽量搜集更多的名言。无疑地，对有限事物必须用有限的名言以称谓之，这正是知性施展其功能的处所。知性本身是有限的，也只能认识有限事物的性质。譬如，当我称某种的行为为偷窃 时，则偷窃一名词已足描述那行为的主要内容，对于一个审判官，这样的知识已算充分。同样，有限事物彼此有因 与果 ，力 与表现 的关系，如果用这些规定去表述它们，则就其有限性而言，它们便算被认识了。但理性的对象却不是这些有限的谓词所能规定，然而企图用有限的名言去规定理性的对象，就是旧形而上学的缺陷。

§ 29

类似这样的谓词，其内容本身都是有限制 的，它们是不适宜于表达上帝、自然、精神等内容丰富 的观念，而且是决不足以穷尽其含义的。再则，因为这些谓词既是称谓一个 主词的宾词，它们彼此间是有联系的，但就它们的内容而言，它们又是有差别的，所以它们都是从外面 拾取而来的，彼此间 缺乏有机联系。

〔**说明** 〕 对于第一种缺陷，东方的哲人则用多名的说法去补救，譬如，当他们在规定神时，便加给神许多名字 。但同时，他们也承认，名字的数目应该是无限 多。

§ 30

（2） 形而上学的对象 诚然是大全，如灵魂 、世界 、上帝 ，本身都是属于理性 的理念，属于具体 共相的思维范围的对象。但形而上学家把这些对象从表象 中接受过来，当作给予的现成的题材 ，应用知性的规定去处理它们。这些对象既来自表象，故只有用表象为标准 去评判那些谓词是否恰当和是否充分足以表达理性的对象。

§ 31

灵魂、世界、上帝诸表象初看似乎给予思维以一个坚实的据点 。但其实不然，不仅掺杂有特殊的主观的性格于这些表象之中，因此它们可以各有异常分歧的意义，所以它们还须首先通过思维才会获得固定的规定。从任何一个须通过谓词 （即在哲学上通过思维范畴）以说明什么 是主词或什么是最初的表象的命题里，均可看见思维的活动使表象的意思更为明确的事实。

〔**说明** 〕 在这样一个命题，如“上帝是永恒的”里面，我们从上帝的表象开始，但还不知道 上帝究竟是 什么，还须用一个谓词，才能把上帝是 什么说出来。因此，在逻辑学里，其内容须纯全为思想的形式所决定，如果将这些范畴用来作为上帝或较宽泛的绝对这类主词 的谓词，不但是多余的，而且还有一种弱点，就是会令人误以为除了思想本身的性质之外，尚另有别的标准。不仅如此，命题的形式，或确切点说，判断的形式，不适于表达具体的和玄思的真理（真理是具体的）。因为判断的形式总是片面的，就其只是片面的而言，它就是不真的。

附释： 这种形而上学并不是自由的和客观的思想，因为它不让客体自由地从自己本身来规定其自身，而把客体假定为现成的。——说到自由思想，我们必须承认希腊哲学代表典型的自由思想，而经院哲学则否，因为经院哲学，正如这种形而上学，也同样接受一种现成给予的东西，亦即由教会给予的信条为其内容。我们近代的人，通过我们整个文化教养，已经被许多具有丰富深邃内容的观念所熏陶，要想超出其笼罩，是极其困难的。而古代希腊的哲学家，大都自觉他们是

人，完全生活于活泼具体的感官的直观世界中，除了上天下地之外，别无其他前提，因为神话中的一些观念已早被他们抛在一边了。在这种有真实内容的环境中，思想是自由的，并且能返回到自己本身，纯粹自在，摆脱一切材料的限制。这种纯粹自在的思想就是翱翔于海阔天空的自由思想，在我们上面，或在我们下面，都没有东西束缚我们，我们孤寂地独立在那里沉思默想。

§ 32

（3） 这种形而上学便成为独断论，因为按照有限规定的本性，这种形而上学的思想必须于两个相反的论断之中，如上面那类的命题所代表的，肯定其一必真，而另一必错。

附释： 独断论的对立面是怀疑论。古代的怀疑论者，对于只要持有特定学说的任何哲学，都概称为独断论。在这样的广义下，怀疑论者对于真正的思辨哲学，也可加以独断论的徽号。至于狭义的独断论，则仅在于坚执片面的知性规定，而排斥其反面。独断论坚执着严格的非此必彼的方式。譬如说，世界不是有限的，则必是无限的，两者之中，只有一种说法是真的。殊不知，具体的玄思的真理恰好不是这样，恰好没有这种片面的坚执，因此也非片面的规定所能穷尽。玄思的真理包含有这些片面的规定自身联合起来的全体，而独断论则坚持各分离的规定，当作固定的真理。

在哲学中常有这种情形，把片面性提出来与全体性并列，而固执一种论断、一种特殊的、固定的东西，以与全体对立。但事实上，片面的东西并不是固定的、独立自存的东西，而是作为被扬弃了的东西包含在全体内。知性形而上学的独断论主要在于坚执孤立化的片面的思想规定，反之，玄思哲学的唯心论则具有全体的原则，表明其自身足以统摄抽象的知性规定的片面性。所以唯心论可以说：灵魂既非仅是有限的，也非仅是无限的，但本质上灵魂既是有限，也是无限，因此既非有限，也非无限。换言之，这类孤立化的规定是应加扬弃的一偏之见，不适于表达灵魂的性质。即在我们通常的意识里，也已经随处表现出这种唯心论。譬如对于感性事物，我们说它们是变化的。所谓变化的，就是说它们是“有”，同时也是“非有”。但对于知性的规

定，我们似乎比较固执一些。我们总把它们当作固定的，甚至当作绝对固定的思维规定。我们认为有一无限深的鸿沟把它们分离开，所以那些彼此对立的规定永不能得到调解。理性的斗争即在于努力将知性所固执着的分别，加以克服。

§ 33

形而上学的第一部分是本体论，即关于本质的抽象规定的学说。对于这些规定的多样性及其有限的效用，也缺乏一个根本原则。所以这些规定必须经验地和偶然地漫无次序地列举出来，而它们的详细内容，只能以表象以字义或字根为根据去说明，宣称某些字有某种含义，故可用来表示某种内容。因此，这部门的形而上学只能寻求经验的完备性，和符合语言习惯的字面分析的正确性，而没有考虑到这些规定自在自为的真理性和必然性。

〔**说明**〕关于存在、定在、或有限性、单纯性、复合性等等本身是否真的概念这一问题，那些相信只有一个命题才有真错，只能问一个概念加在一个主词上是真是错的问题的人，定会觉得奇怪，因为他们认为真与不真只取决于表象的主词与用来称谓主词的概念之间有了矛盾。但概念是具体的，概念自身，甚至每一个规定性，本质上一般都是许多不同规定的统一体。因此如果真理除了没有矛盾外别无其他性质，则对于每一概念首先必须考察就它本身说来是不包含这样一种内在矛盾。

§ 34

形而上学的第二部分是理性心理学或灵魂学，它研究灵魂的形而上学的本性，亦即把精神当作一个实物去研究。

〔**说明**〕这种研究要想在复合性、时间性、质的变化、量的增减的定律支配的范围内去寻求灵魂不灭。

附释：这部分的心理学之所以称为理性的，用意在表示它和对灵魂外化现象的经验研究相对立。理性心理学通过抽象思维的规定去研

究灵魂的形而上的本性。这门学问的目的在于认识灵魂的内在本性，灵魂自身，灵魂被思想所把握的真面目。——现时，哲学里很少谈到灵魂了，而主要的是在谈精神。精神是和灵魂有区别的，灵魂好像是肉体与精神之间的中介，或者两者之间的联系。精神沉浸在全身内为灵魂，灵魂是使身体有生命的原则。

旧形而上学把灵魂理解为物（Ding）。但“物”是一个很含混的名词。所谓物首先是指一个当前实存着的物而言，是我们感官所能表象的一种东西，于是人们也就在这一意义下，说灵魂是感官所能表象之物。所以人们会发生灵魂所寄居的地方问题。灵魂既有居住的地方，当然是在空间中，可以用感官去表象的。同样，既认灵魂为一个物，因此便可问灵魂是单纯的还是复合的了。这个问题对于灵魂不灭至关重要，因为灵魂的不灭是被认为以灵魂的单纯性为条件的。但是事实上，抽象的单纯性这一规定和复合性一样，都不符合灵魂的本质。

说到理性心理学与经验心理学的关系，前者显然比后者较为高深些，因为前者的任务在通过思维以认识精神，并进而证明这种思想内容的真实性，而经验心理学则以知觉为出发点，只限于列举并描述知觉所供给的当前事实。但我们既然以精神为思考的对象，就不可太回避精神的特殊现象。精神是主动的，这里所谓主动的意义与经院哲学家曾经说上帝是绝对的主动性的意义是相同的。但由于精神既是主动的，则精神必会表现其自身于外。因此我们不能把精神看成一个没有过程的存在（ens），像旧形而上学的办法，把精神无过程的内在性和它的外在性截然分开。我们主要的必须从精神的具体现实性和能动性去考察精神，这样就可以认识到精神的外在表现是由它的内在力量所决定的。

§ 35

形而上学的<u>第三</u> 部分是<u>宇宙论</u> ，探讨<u>世界</u> ，世界的偶然性、必然性、永恒性、在时空中的限制，世界在变化中的形式的规律，以及人类的自由和恶的起源。

〔**说明**〕 宇宙论中所认为绝对对立的，主要有下列各范畴：偶然性与必然性；外在必然性与内在必然性；致动因与目的因，或因果律一般与目的；本质或实体与现象；形式与质料；自由与必然；幸福与痛苦；善与恶。

附释： 宇宙论研究的对象，不仅限于自然，而且包括精神、它的外在的错综复杂的关系。精神的现象一般说来，宇宙论以一切定在、一切有限事物的总体为其研究的对象。但是宇宙论并不把它的对象看成是一个具体的全体，而是只按照抽象的规定去看对象。因此它只研究这类的问题，例如，究竟是偶然性抑或必然性支配这世界？这世界是永恒的抑或是被创造的？这种宇宙论的主要兴趣只在于揭示出所谓普遍的宇宙规律，例如说，自然界中没有飞跃（Sprung）。飞跃在这里是指没有经过中介性而出现的质的差别及质的变化而言，与此相反，量的逐渐变化显然是有中介性的。

关于精神如何表现其自身于世界中的问题，宇宙论所讨论的主要是关于人的自由和恶的起源问题。无疑地这些是人人极感兴趣的问题。但要想对这些问题提出一个满意的答复，最紧要的是我们切不可把抽象的知性规定坚执为最后的规定，这意思是说，不可认为对立的两个规定的任何一方好像有其本身的持存性似的，或者认为任何一方在其孤立的状态下就有其实体性与真理性似的。但康德以前的形而上学家，却大都采取这种固执孤立的观点，所以他们在宇宙论的讨论里，便不能达到他们想要把握世界现象的目的。譬如，试看他们如何把自由与必然区别开，以及如何应用这些规定来讨论自然和精神。他们总是认为自然现象受必然规律的支配，而精神则是自由的。这种区别无疑是很重要的，而且是以精神本身最深处的要求为根据的。但把自由和必然认作彼此抽象地对立着，只属于有限世界，而且也只有在有限世界内才有效用。这种不包含必然性的自由，或者一种没有自由的单纯必然性，只是一些抽象而不真实的观点。自由本质上是具体的，它永远自己决定自己，因此同时又是必然的。一说到必然性，一般人总以为只是从外面去决定的意思，例如在有限的力学里，一个物体只有在受到另一物体的撞击时，才有运动，而且运动所循的方向也

是被另一物体的撞击所决定的。但这只是一种外在的必然性，而非真正内在的必然性，因为内在的必然性就是自由。

同样，善 与恶 的对立也是这样。善与恶的这种对立，在近代世界中可以说是愈益深刻化了。假如，我们认恶为本身固定，认恶不是善，这诚然完全是对的，它们两者之间实有相反处。即使那些认为善恶的对立只是表面的或相对的人，也并不承认善与恶在绝对中是同一的，有如近来许多人所常说的，一物之所以成为恶，只是由于我们的〔主观的〕看法有以使然。但如果我们认恶为固定的肯定的东西，那就错了。因为，恶只是一种否定物，它本身没有持久的存在，但只是想要坚持其独立自为存在，其实，恶只是否定性自身的绝对假象。

§ 36

形而上学的第四 部分是自然的 或理性的神学 ，它研究上帝的概念或上帝存在的可能性，上帝存在的证明和上帝的特性。

〔**说明** 〕（a） 从知性的观点去探讨上帝，其主要的目的在于寻求哪些谓词适合或不适合于表达我们表象 中的上帝。因此实在性与否定性的对立出现在这里便成为绝对的。这样一来，这为知性所坚持的上帝概念 ，最后便只是一个空洞抽象的无确定性的本质 ，一个纯粹的实在性或实证性，——这就是近代启蒙思想的一种毫无生命的产物。

（b） 用有限认识去证明 上帝的存在总会陷于本末倒置：目的在寻求上帝存在的客观根据，而这客观根据又被表述为是以另一物为条件 的一种东西。这种证明是以知性的抽象同一为准则，陷于由有限 过渡到无限 的困难。其后果或者是不能将上帝从存在世界无法逃避的有限性中解放出来，从而将上帝认作这有限世界的直接的实体——这就会流入泛神论；或者是认上帝为永远与主体对立的客体，这样一来，上帝也是有限 的——这就陷于二元论。

（c） 上帝的特性 ，本应是多样的，而且也应是确定的，然而照这种看法也就难免沉陷于纯粹实在或不确定的本质的抽象概念中。但如果把有限世界认作真实 的存在，把上帝看成与它对立，就又会引起

认为上帝与世界有种种不同的关系的看法。这些不同的关系就被认作上帝的特性，一方面它们必须是对于一切有限情况的关系，其本身即是有限的性格。（例如说：上帝具有公正、仁慈、威力、智慧等特性。）另一方面，它们同时又必须是无限的。按照这个观点，对于这种矛盾，只能通过各种特性之量的增加的办法得到一个模糊溶解，而将上帝的各种特性引到不确定的惝恍迷离的至高无上的感觉（Sensum eminentiosem）之中。

附释：旧形而上学中的理性神学部分，其目的在于确定理性的本身究竟能够认识上帝到什么限度。无疑地，通过理性去认识上帝是哲学的最高课题。宗教最初所包含的都是些关于上帝的表象。这些表象汇集为信条，自幼便传授给我们当作宗教的教义。只要个人相信这些教义，觉得它们是真理，他便算具有作一个基督徒应有的条件。但神学是研究这种宗教信仰的科学。但如果神学只是一些宗教教义的外在的列举与汇集，则这种神学尚不得称为科学。即以现时极盛行的单纯对于宗教对象的历史的研究而论（例如关于这个或那个神父所说的话的报告），也还不能使神学具有科学性。要想使神学成为科学，首先必须进而对于宗教达到思维的把握，这就是哲学的任务了。所以真正的神学本质上同时必是宗教哲学，即在中世纪，那时的神学也是宗教哲学。

试对旧形而上学中的理性神学细加考察，便可看出这种神学不是探讨上帝的理性科学，而只是知性科学，其思维仅仅活动于抽象的思想规定之中。这里所要探讨的是上帝的概念，却以上帝的表象作为关于上帝的知识的标准。但思维必须在自己本身内自由运用，不过同时却须注意，自由思维的结果与基督教的教义应该是一致的，因为基督教的教义就是理性的启示。但理性的神学却说不上达到了这种一致。因为理性神学所从事的，在于通过思维去规定上帝的表象，因此所得到的关于上帝的概念只是些肯定性和实在性的抽象概念，而排斥一切否定性的概念，于是上帝就被界说为一切存在中的最真实的存在。但是任何人也易于看出，说这个万有中的最真实的存在没有任何否定性，恰好是他应当如此，和知性以为他是如何的反面。他不仅不是最丰富最充实的存在，由于这种抽象的看法，反而成为最贫乏最空虚的

东西。人的性灵很正当地要求具体的内容。但这种具体内容的出现，必须包含有规定性或否定性在自身内。如果上帝的概念只是被认作抽象的或万有中最真实的存在，则上帝将因而对于我们只是一缥缈的他界，更说不上对于上帝可能有什么知识。因为如果没有规定性，也就不可能有知识。纯粹的光明就是纯粹的黑暗。

理性神学的第二问题[19]涉及到上帝存在的证明。这问题的主要之点，就是按照知性的观点所谓证明，指此一规定依赖另一规定而言。在知性的证明里，先有一个固定的前提，从这一前提推出另一个规定，因此必须指出某一规定依赖某一前提。如果用这种方式去证明上帝的存在，这意思就是说，上帝的存在是依赖另一些规定，这些规定构成上帝存在的根据。我们立即会觉得这显然有些不对，因为上帝应是一切事物的绝对无条件的根据，因此绝不会依赖别的根据。由于这种缘故，所以近代有人说，上帝的存在是不能〔用理智〕证明的，而须直接体认。但理性，甚至健康的常识所了解的证明与知性所了解的证明，完全两样。理性的证明诚然仍须以一个不是上帝的“他物”作出发点，不过在证明的进程里，理性不让这个“他物”作为一个直接的东西、存在着的东西，而是要指出，这个出发点乃是一个中介的东西和设定起来的东西，因而最后归结到同时认为上帝是自己扬弃中介、包含中介在自身内、真正直接的、原始的、自依而不依他的存在。譬如我们说：“试向外谛观自然，自然将会引导你到上帝，你将会察见绝对的天意。”这话并不是说，上帝是从自然里产生出来的，而是说，这只是我们凭借一有限事物以达到上帝的进程，在这进程里，上帝一方面好像是后于有限事物，但同时又是先于有限事物，而为它的绝对根据。因此二者的地位便恰好颠倒。那最初好像是在后的，经揭示出来成为在先的根据，而那最初好像是在先的根据，经指明而降为在后的结果了。理性证明的进程也是这样。

根据前此的一番讨论，试再对于旧形而上学的方法加以概观，则我们便可见到，其主要特点，在于以抽象的有限的知性规定去把握理性的对象，并将抽象的同一性认作最高原则。但是这种知性的无限性，这种纯粹的本质，本身仍然只是有限之物，因为它把特殊性排斥在外面，于是这特殊性便在外面否定它，限制它，与它对立。这种形

而上学未能达到具体的同一性，而只是固执着抽象的同一性。但它的好处在于意识到，只有思想才是存在着的事物的本质。这种形而上学的材料是从古代哲学家，特别是经院哲学家那里得来的。在思辨的哲学里，知性也是必不可少的一个“阶段”（Moment）或环节，但这个环节却是不能老停滞不前进的“阶段”。柏拉图并不是这种〔抽象的独断的〕形而上学家，亚里士多德更不是，虽说有许多人常常以为他们也是这样的形而上学家。

B．思想对客观性的第二态度

I．经验主义

§ 37

为补救上述形而上学的偏蔽，开始感觉到有两层需要：一方面的需要是要求一具体 的内容，以补救知性的抽象理论，因为知性自身无法从它的抽象概念进展到特殊的规定的事实。另一方面的需要是寻求一坚实 的据点 以反对在抽象的知性范围内，按照有限思想规定的方法，去证明一切 事物的可能性。这两层需要首先有助于引导哲学思想趋向经验主义 。经验主义力求从经验 中，从外在和内心的当前经验 中去把握真理，以代替纯从思想本身去寻求真理。

附释： 经验主义的起源，是由于上述两种要求具体内容 和坚实据点 的需要，而这种需要非抽象的知性形而上学所能满足。这里所涉及的具体内容一般是指意识的诸对象必须认为是自身规定的，而且是许多有差别的规定的统一。但我们已经知道，在知性形而上学里，按知性的原则来说，却并不是这样。那单纯抽象的知性思维局限在抽象共相的形式里，不能进展到对这种共相的特殊化。譬如就发生关于灵魂的本质或根本性质的问题，旧形而上学便通过抽象思维的作用，得到灵魂是单纯的 答案。这里所指的灵魂的单纯性，意思是指抽象的不包含区别的单纯性而言。区别性被看成是复合性，是肉体以及物质一般的根本规定。不用说，这种抽象的单纯性乃是一个异常贫乏的规定，绝不能据以把握灵魂或精神的丰富内容。当这种抽象的形而上学思维表明其自身不能令人满足时，人们便感到有逃避到经验的心理学去求援救的必要。理性物理学的情形与此正好相同。譬如说，空间是无限的，自然界没有飞跃等等抽象的说法，显然太不能道出自然的充实丰富和生机洋溢之处，因而无法令人满意。

§ 38

在某种意义下，经验主义 与形而上学有一个相同的源泉。一方面，形而上学为其界说（包括它的前提和它更确定的内容）寻求根据起见，须从表象里，亦即首先从经验流出的内容里去求保证。另一方面，须知个别的知觉与经验有别，而经验主义者将属于知觉、感觉 、和直观的内容提升为普遍的观念、命题 和规律 。但经验主义者把这类具体的内容抽象化，只有在这种条件下，这些抽象的原则或概念（如物理学中力的概念）在其所从出的知觉印象范围之外，便没有更广的意义和效用，而且除了在现象中即可说明的〔因果〕联系外，也没有别的联系或规律可以认为是合法的。所以经验的知识便在主观 方面得到一坚实据点，这就是说，意识从知觉里得到它自己的确定性 和直接当前的可靠性 。

〔**说明** 〕 经验主义中有一重大的原则，即凡是真的，必定在现实世界中为感官所能感知。这一现实原则正好与应有 相对立。凭借应有的原则能作反省思考的人，常以矜骄的态度提出一〔理想的应当的〕彼岸 观念，而表示他们对现实或现在的世界的轻蔑。而这种彼岸的观念也只有在主观的理智里才有其地位和定在。与经验主义一样，哲学也只认识什么是如此，凡是仅是应如此 ，而非是如此 的事物，哲学并不过问。再则，就主观方面来看，同样必须承认经验主义中还包含有一个重要的自由 原则，即凡我们认为应有效用的知识，我们必须亲眼 看到，亲身 经历到。

经验主义的彻底 发挥，只要其内容仅限于有限事物而言，就必须否认一切超感官的事物，至少，必须否认对于超感官事物的知识与说明的可能性，因而只承认思维有形成抽象概念和形式的普遍性或同一性的能力。但科学的经验主义者总难免不陷于一个根本的错觉，他应用物质、力、以及一、多、普遍性、无限性等形而上学范畴，更进而依靠这些范畴的线索向前推论 ，因此他便不能不假定并应用推论的形式。在这些情形下，他不知道，经验主义中即已包含并运用形而上学的原则了。不过他只是完全在无批判的、不自觉的状态中运用形而上学的范畴和范畴的联系罢了。

附释：从经验主义发出这样的呼声：不要驰骛于空洞的抽象概念之中，而要注目当前，欣赏现在，把握住自然和人类的现实状况。无人可以否认这话包含有不少真理。以此时，此地，当前世界去代替那空洞虚玄的彼岸，去代替那抽象理智的空想和幻影，当然是很合算的交易。而且在这里又复赢得了旧形而上学所憧憬而未能得到的坚实据点或无限原则。知性仅能摭拾一些有限范畴。有限范畴本身就是无根据的、不坚实的，建筑在它们上面的结构，必然会塌毁。寻求一个无限的原则，可以说是理性的通有的驱迫力，但是要想在思维中找到无限原则的时机却尚未成熟。于是这理性的驱迫力便捉住这此时、此地、此物。此时、此地、此物无疑是具有无限的形式的，不过它们并非无限形式的真正实际存在。那外在世界本身是真实的，因为真理是现实的，而且是必定有实际存在的。所以理性所寻求的无限原则是内在于这世界之中的，不过在感官所见的个别形象里，不足以表现其真正面目罢了。

尤有进者，经验主义者以知觉为把握当前实事的形式。这就是经验主义的缺点之所在了。因为知觉作为知觉，总是个别的，总是转瞬即逝的。但知识不能老停滞在知觉的阶段，必将进而在被知觉的个别事物中去寻求有普遍性和永久性的原则。这就是由单纯知觉进展到经验的过程。

为了形成经验起见，经验主义必须主要地应用分析方法。在知觉里，我们具有一个多样性的具体的内容，对于它的种种规定，我们必须一层一层地加以分析，有如剥葱一般。这种分解过程的主旨，即在于分解并拆散那些集在一起的规定，除了我们主观的分解活动外，不增加任何成分。但分析乃是从知觉的直接性进展到思想的过程，只要把这被分析的对象所包含的联合在一起的一些规定分辨明白了，这些规定便具有普遍性的形式了，但经验主义在分析对象时，便陷于错觉：它自以为它是让对象呈现其本来面目，不增减改变任何成分，但事实上，却将对象具体的内容转变成为抽象的了。这样一来，那有生命的内容便成为僵死的了，因为只有具体的、整个的才是有生命的。不用说，要想把握对象，分别作用总是不可少的，而且精神自身本来就是一种分别作用。但分别仅是认识过程的一个方面，主要事情在于

使分解开了的各分子复归于联合。至于分析工作老是停留在只是分解而不能联合的阶段，下面所引的诗人的一段话，颇足以表明其缺点：

化学家所谓自然的化验，

不过是自我嘲弄，而不知其所以然。

各部分很清楚地摆在他面前，

可惜的，就是没有精神的系联。

（见歌德著《浮士德》第一部，书斋）

分析从具体的材料出发，有了具体的材料，自然比起旧形而上学的抽象思维似略胜一筹。分析坚持着事物的区别，这点关系异常重要。但究其实，这些区别仍然只是一些抽象概念，这就是说，是一些思想。当这些思想被认作对象的本身时，这就又退回到形而上学的前提，认为事物的真理即在思想中了。

让我们现在进一步比较经验主义与旧形而上学的观点，特别就两派的内容来看，就可以发现如前面所看见的，后者以有普遍性的理性对象、上帝、灵魂和世界为其内容。而这内容却是从流行的表象接受来的，哲学的任务即在于把这些内容归结为思想的形式。这与经院哲学的方法颇为相同。因为经院哲学接受基督教教会的信条，把它们作为不容怀疑的内容，其任务即在用思维对于这些信条加以较严密的规定和系统化。经验主义也接受了一种现成的内容作为前提，不过与经院哲学所接受的内容不同类罢了。经验主义所接受的前提乃是自然的感觉内容和有限心灵的内容。换言之，经验主义所处理的是有限材料，而形而上学所探讨的是无限的对象。但这无限的对象却被知性的有限形式有限化了。在经验主义里，其形式的有限性，与形而上学相同，不过它的内容也还是有限的罢了。所以，两派哲学皆坚持一种前提作为出发点，它们所用的方法可以说是一样的。经验主义一般以外在的世界为真实，虽然也承认有超感官的世界，但又认为对那一世界的知识是不可能找到的，因而认为我们的知识须完全限于知觉的范

围。这个基本原则若彻底发挥下去，就会成为后来所叫做的唯物论 。唯物论认为物质的本身是真实的客观的东西。但物质本身已经是一个抽象的东西，物质之为物质是无法知觉的。所以我们可以说，没有物质这个东西，因为就存在着的物质来说，它永远是一种特定的具体的事物。然而，抽象的物质观念却被认作一切感官事物的基础，——被认作一般的感性的东西，绝对的个体化，亦即互相外在的个体事物的基础。只要经验主义认为感官事物老是外界给予的材料，那么这学说便是一个不自由的学说。因为自由的真义在于没有绝对的外物与我对立，而依赖一种“内容”，这内容就是我自己。再则，从经验主义的观点看来，理性与非理性都只是主观的，换言之，我们必须接受外界给予的事实，是怎样就是怎样，我们没有权利去追问，究竟这种给予的东西是否合理或在何种程度内它本身才是合理的。

§ 39

关于经验主义的原则，曾经有一个正确的看法，就是所谓经验 ，就其有别于单纯的个别事实的个别知觉而言，它有两个成分 。一为个别的无限杂多的材料 ，一为具有普遍性 与必然性 的规定的形式 。经验中诚然呈现出很多甚或不可胜数的相同的知觉，但普遍性与一大堆事实却完全是两回事。

同样，经验中还呈现许多前后相续 的变化的知觉和地位接近 的对象的知觉，但是经验并不提供必然性 的联系。如果老是把知觉当做真理的基础，普遍性与必然性便会成为不合法的 ，一种主观的偶然性，一种单纯的习惯，其内容可以如此，也可以不如此的。

〔**说明** 〕 这种理论的一个重要后果，就是在这种经验的方式内，道德礼教上的规章、法律，以及宗教上的信仰都显得带有偶然性，而失掉其客观性和内在的真理性了。

休谟的怀疑论，也就是上面这一段想法所自出的主要根据，却与希腊的怀疑论大有区别。休谟根本上假定经验、感觉、直观为真，进而怀疑普遍的原则和规律，由于他在感觉方面找不到证据。而古代的怀疑论却远没有把感觉直观作为判断真理的准则，反而首先对于感官

事物的真实性加以怀疑。（对于近代怀疑论与古代怀疑论的比较，请参看谢林、黑格尔合编的《哲学评论杂志》1802年第1卷第1期。）

II．批判哲学

§40

批判哲学与经验主义相同，把经验当做知识的唯一基础，不过不以基于经验的知识为真理，而仅把它看成对于现象的知识。

批判哲学首先把从经验分析中所得来的要素即感觉的材料和感觉的普遍联系两者的区别作为出发点。

一方面承认上节所提到的那个看法，认为知觉本身所包含的只是些个别的东西，只是些连续发生的事情。一方面同时又坚持普遍性与必然性对于构成我们所谓经验也有其主要的功能。因为这有普遍性和必然性的成分，是不能从经验的或感觉的成分产生的，所以是属于思维的自发性，或者说，是先天的。思维的范畴或知性的概念构成经验知识的客观性。它们一般包含有联系作用，凭借这些范畴或概念的联系作用，形成了先天的综合判断，这就是说，形成了对立者的原始的联系。

〔**说明**〕知识中有普遍性与必然性的成分的事实，就是休谟的怀疑论也并不否认。这一事实即在康德哲学中也仍然一样地被认为是前提。用科学上普遍的话来说，康德只不过是对于同一的事实加以不同的解释罢了。

§41

批判哲学于是首先进而对形而上学以及别的科学上和日常观念中所用的知性概念的价值加以考察。然而这种批判工作并未进入这些思想范畴的内容和彼此相互间的关系，而只是按照主观性与客观性一般的对立的关系去考察它们。这种对立，就这里所了解的，涉及上节所说的经验内的两种成分的区别。这里所谓客观性是指那有普遍性和

必然性 的成分，亦即指思想范畴的本身或所谓先天 的〔成分〕。但批判哲学把主观的对立扩大了，它所谓主观性 包括经验的总体 ，换言之，把经验的两个成分都包括在内，除了物自体 以外，更没有别的与主观性相对立的客观性了。

思维的特殊的先天形式 虽说具有客观性，但仍然只是被认作主观的活动，用一种系统化的方式列举了出来，而这些系统化的范畴，只是建筑在心理的和历史的基础上的。

附释一： 对于旧形而上学上的范畴加以考察，无疑地是一步很重要的进展。素朴的意识大都应用一些现成的自然而然的范畴，漫不加以怀疑，也从来没有追问过，究竟这些范畴本身在什么限度内具有价值和效用。前面我们已经说过，自由的思想就是不接受未经考察过的前提的思想。由此可见，旧形而上学的思想并不是自由的思想。因为旧形而上学漫不经心地未经思想考验便接受其范畴，把它们当作先在的或先天的前提。而批判哲学正与此相反，其主要课题是考察在什么限度内，思想的形式能够得到关于真理的知识。康德特别要求在求知以前先考验知识的能力。这个要求无疑是不错的，即思维的形式本身也必须当作知识的对象加以考察。但这里立即会引起一种误解，以为在得到知识以前已在认识，或是在没有学会游泳以前勿先下水游泳。不用说，思维的形式诚不应不加考察便遽尔应用，但须知，考察思维形式已经是一种认识历程了。所以，我们必须在认识的过程中将思维形式的活动和对于思维形式的批判，结合在一起。我们必须对于思维形式的本质及其整个的发展加以考察。思维形式既是研究的对象，同时又是对象自身的活动。因此可以说，这乃是思维形式考察思维形式自身，故必须由其自身去规定其自身的限度，并揭示其自身的缺陷。这种思想活动便叫做思想的“矛盾发展”（Dialektik），往后我们将加以特殊探讨，这里只消先行指出，矛盾发展并不是从外面加给思维范畴的，而毋宁是即内在于思维范畴本身内。

由此可见，康德哲学主要在于指出，思维应该自己考察自己认识能力的限度。现今我们已超出康德哲学，每个人都想推进他的哲学。但所谓推进却有两层意义，即向前走或向后走。我们现时许多哲学上

的努力，从批判哲学的观点看来，其实除了退回到旧形而上学的窠臼外，并无别的，只不过是照各人的自然倾向，往前作无批判的思考而已。

附释二：康德对于思维范畴的考察，有一个重要的缺点，就是他没有从这些思维范畴的本身去考察它们，而只是从这样一种观点去考察它们，即只是问：它们是主观 的或者是客观 的。所谓客观 在日常生活习用的语言中，大都是指存在于我们之外的事物，并从外面通过我们的知觉而达到的事物。康德否认思维范畴，如因与果，具有刚才所说的客观性的意义，换言之，他否认思维范畴是给予知觉的材料。反之，他认为思维范畴乃属于我们思维本身的自发性，在这个 意义下，乃是主观的。但他却又称有普遍性和必然性的思想内容为客观的，而称那只是在感觉中的材料为主观的。康德似乎把习用语言中所谓主观客观的意义完全颠倒过来，因此有人责备康德，说他紊乱了语言的用法；但这种责备是很不对的。仔细考量一下，实际情形正是这样的。通常意义总以为那与自己对立、感官可以觉察的（如这个动物、这个星宿等），是本身存在，独立不依的，反过来又以为思想是依赖他物，没有独立存在的。但真正讲来，只有感官可以觉察之物才是真正附属的，无独立存在的，而思想倒是原始的，真正独立自存的。因此康德把符合思想规律的东西（有普遍性和必然性的东西）叫做客观的 ，在这个意义下，他完全是对的。从另一方面看来，感官所知觉的事物无疑地是主观的 ，因为它们本身没有固定性，只是漂浮的和转瞬即逝的，而思想则具有永久性和内在持存性。这里所说的康德对于客观和主观所作的区别，现在即在受过高等教育的人的思想中，也成为习用语。譬如，在评判一件艺术品时，大家总是说，这种批评应该力求客观，而不应该陷于主观。这就是说，我们对于艺术品的品评，不是出于一时偶然的特殊的感觉或嗜好，而是基于从艺术的普遍性或〔美的〕本质着眼的观点。在同样意义下，对于科学的研究，我们也可据以区别开客观的兴趣和主观的兴趣之不同的出发点。

但进一步来看，康德所谓思维的客观性，在某意义下，仍然只是主观的。因为，按照康德的说法，思想虽说有普遍性和必然性的范畴，但只是我们的 思想，而与物自体 间却有一个无法逾越的鸿沟隔开

着。与此相反，思想的真正客观性应该是：思想不仅是我们的思想，同时又是事物的自身 （an sich），或对象性的东西的本质——客观 与主观乃是人人习用的流行的方便的名词，在用这些名词时，自易引起混淆。根据上面的讨论，便知客观性一词实具有三个意义。第一 为外在事物的意义，以示有别于只是主观的、意谓的、或梦想的东西。第二 为康德所确认的意义，指普遍性与必然性，以示有别于属于我们感觉的偶然、特殊、和主观的东西。第三 为刚才所提出的意义，客观性是指思想所把握的事物自身，以示有别于只是我们的思想，与事物的实质或事物的自身 有区别的主观思想。

§ 42

（A） 理论的能力 ——论知识之所以为知识。

康德的批判哲学指出，自我 在思想中的原始的同一性 ，（即自我意识的先验的统一性）就是知性概念的特定根据 。通过感觉和直观所给予的一些表象，就其内容 看来，乃是杂多 的东西。而且就其形式看来，就其在感性中的互相外在 ，在时间和空间两个直观形式中来看，所有一切表象也同样是杂多的东西。虽说空间与时间本身，作为直观的普遍形式，却是先天的。感觉和直观的这种杂多东西，由于自我把它同自己相联系，并且把它联系在一个 意识（即纯粹统觉）中，于是便得到同一性或得到一个原始的综合。自我与感觉的杂多事物相联系的各种特定方式就是纯知性概念范畴 。

康德有一个很方便的法门可以发现 那些范畴，这是人们很熟知的事。自我，自我意识的统一，既是很抽象，又是完全无规定性的，于是问题便发生了，我们如何得到自我的规定 或范畴呢？很幸运的是，在普通逻辑学里，已经根据经验揭示出各种不同的判断 了。但判断即是对于一个特定对象的思维 。那已经列举出来的各种判断的形式因此也就同时把思维的各种范畴 告诉了我们。——费希特 的哲学却有一个大的功绩，他促使我们注意到一点：即须揭示出思维范畴 的必然性 ，并主要地推演 出范畴的必然性来。——费希特的哲学对于逻辑的方法至少产生了一个效果，就是说，他曾昭示人，一般的思维范畴，或通常的逻辑材料，概念，判断，和推论的种类 ，均不能只是从事实的观

察取得，或只是根据经验去处理，而必须从思维自身推演出来。如果思维能够证明什么东西是真的，如果逻辑要求提出理论证明，如果逻辑是要教人如何证明，那么，逻辑必须首先能够对它自己的特有内容加以证明，并看到它的必然性。

附释一：康德的主张是说，思维的范畴以自我为其本源，而普遍性与必然性皆出于自我。我们试观察近在眼前的事物，则所得的尽是些杂多的东西，而范畴却是些简单的〔格式〕，这些杂多事实，皆可分别归于其中。感性的事物是互相排斥、互相外在的。这是感性事物所特有的基本性质。譬如说，"现在"只有与过去和将来相联系，才有意义。同样，红之为红，只有与黄和蓝相对立才显明。但这个他物乃外在于感性之物，而感性之物之所以存在，只是由于他物存在，并且由于他物与它对立。但思想或自我的情形恰与此相反，无有绝对排斥它或外在于它的对立者。自我是一个原始的同一，自己与自己为一，自己在自己之内。当我说"我"时，我便与我自己发生抽象的联系。凡是与自我的统一性发生关系的事物，都必受自我的感化，或转化成自我之一体。所以，自我俨如一洪炉，一烈火，吞并消溶一切散漫杂多的感官材料，把它们归结为统一体。这就是康德所谓纯粹的统觉（reine apperception），以示有别于只是接受复杂材料的普通统觉，与此相反，纯粹统觉则被康德看作是自我化（Vermeinigen）〔外物〕的能动性。

无疑地，康德这种说法，已正确地道出了所有一切意识的本性了。人的努力，一般讲来，总是趋向于认识世界，同化（anzueignen）并控制世界，好像是在于将世界的实在加以陶铸锻炼，换言之，加以理想化，使符合自己的目的。但同时还须注意，那使感觉的杂多性得到绝对统一的力量，并不是自我意识的主观活动。我们可以说，这个同一性即是绝对，即是真理自身。这绝对一方面好像是很宽大，让杂多的个体事物各从所好，一方面，它又驱使它们返回到绝对的统一。

附释二：康德所用的名词，如"自我意识的先验统一"，看起来好像很严重，就好像那后面藏匿着有什么巨大的怪物似的，但其实，意

义却异常简单。康德所说的"先验的"的意义，可从他所划分的"先验的"和"超越的"区别，　绎出来。所谓"超越的"是指超出知性的范畴而言，这种意义的用法，最初见于数学里面。譬如，在几何学里，我们必须假定一个圆周的圈线，是由无限多和无限小的直线形成的。在这里，知性认为绝对不相同的概念，直线与曲线，要假设为相同，〔这便是超越知性的看法了。〕这种意义的"超越"，那本身无限，自己与自己同一的自我意识，也是有的。因为自我意识有别于〔或超出了〕受有限材料限制的普通意识。但康德认为自我意识的统一只是"先验的"，他的意思是说，自我意识的统一只是主观的，而不归属于知识以外的对象自身。

附释三：认范畴为只是属于我们的，只是主观的，这在自然意识看来，必定觉得很奇怪，无疑地，这种看法确有些欠妥。范畴绝不包含在当前的感觉里，这诚然不错。例如，我们试看一块糖。这块糖是硬的、白的、甜的等等。于是我们说，所有这些特质都统一在一个对象里，但这统一却不在感觉里。同样的道理，当我们认为两件事实彼此间有了因果的关系时，我们这里所感到的，只是两件依时间顺序相连续的个别的事实。至于两件事之中，一件为原因，一件为结果，换言之，两件事的因果联系，都不是感觉到的，而只是出现在我们思维内的。这些范畴，如统一性、因果等等，虽说是思维本身的功能，但也决不能因此便说，只是我们的主观的东西，而不又是客观对象本身的规定。但照康德的看法，范畴却只是属于我们的，而不是对象的规定，所以，他的哲学就是主观唯心论，因为他认为自我或能知的主体既供给认识的形式，又供给认识的材料。认识的形式作为能思之我，而认识的材料则作为感觉之我。

关于康德的主观唯心论的内容，此处毋庸赘述。初看或以为对象的统一性既然属于主体，这样一来，对象岂不失掉实在性了么？如果，只是说，对象有存在，这于对象和主体双方均毫无所得。主要的是要说明对象的内容是否真实。只是说事物的存在，对于事物的"真实性"并无帮助。凡是存在的，必受时间的限制，转瞬可以变为不存在。人们也可以说，主观唯心论足以引起人的自我夸大的心理。但假如他的世界只是一堆感觉印象的聚集体，那么他就没有理由以这种世

界自豪。所以，我们最好抛开主观性和客观性的区别，而着重对象内容的真实性，内容作为内容，既是主观的，又是客观的。如果只是〔在时间上〕存在便叫做客观实在，那么，一个犯罪的行为也可说是客观实在，但是犯罪的行为本质上是没有真实存在的，由罪行后来受到惩罚或禁止来看，更足以显得它没有真实的存在。

§ 43

一方面，通过范畴的作用，单纯的知觉被提升为客观性或经验，但另一方面，这些概念，又只是主观意识的统一体，受外界给予的材料的制约，本身是空的，而且只能在经验之内才可应用有效。而经验的另一组成部分，感觉和直观的诸规定，同样也只是主观的东西。

附释：说范畴本身是空的，在某种意义下，这话是没有根据的，因为这些范畴至少是有规定的，亦即有其特殊内容的。范畴的内容诚然不是感官可见的，不是在时空之内的。但并不能认为这是范畴的缺陷，反倒是范畴的优点。这种意义的内容（即不是感官可见，不在时空内的内容），即在通常意识里，也早已得到承认的。譬如，当我们说一本书或一篇演说包含甚多或内容丰富时，大都是指这书或演说中具有很多的思想和普遍性的道理而言。反之，一本书，或确切点说，例如一本小说，我们决不因为书中堆积有许多个别的事实或情节等等，就说那本书内容丰富。由此可见，通常意识也明白承认，属于内容的必比感觉材料为多，而这多于感觉材料的内容就是思想，这里首先就指范畴了。但说到这里，另有一面必须注意的，就是认范畴本身是空虚的这一说法，也还是有它的正确意义。因为这些范畴和范畴的总体（即逻辑的理念）并不是停滞不动，而是要向前进展到自然和精神的真实领域去的，但这种进展却不可认为是逻辑的理念借此从外面获得一种异己的内容，而应是逻辑理念出于自身的主动，进一步规定并展开其自身为自然和精神。

§ 44

由此看来，范畴是不能够表达绝对的，绝对不是在感觉中给予的。因此知性或通过范畴得来的知识，是不能认识物自体的。

〔**说明**〕 物自体（这里所谓“物”也包含精神和上帝在内）表示一种抽象的对象。——从一个对象抽出它对意识的一切联系、一切感觉印象，以及一切特定的想想，就得到物自体的概念。很容易看出，这里所剩余的只是一个极端抽象，完全空虚的东西，只可以认作否定了表象、感觉、特定思维等等的彼岸世界。而且同样简单地可以看到，这剩余的渣滓或僵尸（caput mortum），仍不过只是思维的产物，只是空虚的自我或不断趋向纯粹抽象思维的产物。这个空虚自我把它自己本身的空虚的同一性当作对象，因而形成物自体的观念。这种抽象的同一性作为对象所具有的否定规定性，也已由康德列在他的范畴表之中，这种否定的规定性正如那空虚的同一性，都是大家所熟知的。当我们常常不断地听说物自体不可知时，我们不禁感到惊讶。其实，再也没有比物自体更容易知道的东西。

§ 45

发现经验知识是有条件的，那是理性的能力，——理性即是认识无条件的事物的能力。至于这里所谓理性的对象，无条件的或无限的事物，不是别的，而是自我同一性，或即上面（§42）所提及的在思维中的自我之原始同一性。理性就是把这纯粹的同一性本身作为对象或目的之抽象的自我或思维。这种完全没有规定性的同一性，是经验知识所不能把握的，因为经验知识总是涉及特定的内容的。如果承认这种无条件的对象为绝对、为理性的真理、（为理念），那就会认为经验知识不是真理，而是现象了。

附释： 康德是最早明确地提出知性与理性的区别的人。他明确地指出：知性以有限的和有条件的事物为对象，而理性则以无限的和无条件的事物为对象。他指出只是基于经验的知性知识的有限性，并称其内容为现象，这不能不说是康德哲学之一重大成果。但他却不可老停滞在这种否定的成果里，也不可只把理性的无条件性归结为纯粹抽象的、排斥任何区别的自我同一性。如果只认理性为知性中有限的或有条件的事物的超越，则这种无限事实上将会降低其自身为一种有限或有条件的事物，因为真正的无限并不仅仅是超越有限，而且包括有限并扬弃有限于自身内。同样，再就理念而论，康德诚然使人知道重

新尊重理念，他确证理念是属于理性的，并竭力把理念与抽象的知性范畴或单纯感觉的表象区别开。（因为在日常生活中，我们大家漫无区别地称感觉的表象为观念，也称理性的理念为观念。）但关于理念，他同样只是停留在否定的和单纯的应当 阶段。

认构成经验知识内容的直接意识的对象为单纯现象 的观点，无论如何必须承认是康德哲学的一个重大成果。常识（即感觉与理智相混的意识）总认为人们所知道的对象都是各个独立自存的。如当他们明白了这些对象彼此是互相联系、互相影响的事实时，则他们也会认为这些对象的互相依赖只是外在的关系，而不属于它们的本质。与此相反，康德确认，我们直接认知的对象只是现象，这就是说，这些对象存在的根据不在自己本身内，而在别的事物里。于是又须进一步说明这里所谓"别的事物"是指的什么东西。照康德哲学来说，我们所知道的事物只是对我们 来说是现象，而这些事物的自身 却总是我们所不能达到的彼岸。这种主观的唯心论认为凡是构成我们意识内容的东西，只是 我们的，只是我们 主观设定的，难怪这会引起素朴意识的抗议。事实上，真正的关系是这样的：我们直接认识的事物并不只是就我们来说是现象，而且即就其本身 而言，也只是现象。而且这些有限事物自己特有的命运、它们存在的根据不是在它们自己本身内，而是在一个普遍神圣的理念里。这种对于事物的看法，同样也是唯心论，但有别于批判哲学那种的主观唯心论，而应称为绝对唯心论 。这种绝对唯心论虽说超出了通常现实的意识，但就其内容实质而论，它不仅只是哲学上的特有财产，而且又构成一切宗教意识的基础，因为宗教也相信我们所看见的当前世界，一切存在的总体，都是出于上帝的创造，受上帝的统治。

§ 46

但单说有理性的对象存在，尚不能令我们满足。求知欲使我们不能不要求去认识这自我同一性或空洞的物自体 。所谓认识 不是别的，即是知道一个对象的特定 的内容。但特定的内容包含多样性的东西结合 在它自身内，而且这种结合是建筑在与许多别的对象的联系上的。如今要想规定那无限之物或物自体 的性质，则理性除了应用它的范畴

外，就会没有别的认识工具了。但如果设法应用范畴去把握无限，则理性便成为飞扬 的或超越的了。

〔**说明** 〕 说到这里，就进到康德理性批判 的第二方面了，这一方面就其本身而论，较之前一部分，尤为重要。批判哲学的第一部分就是前面所提到的观点，即认所有范畴都以自我意识的统一性为本源，因此通过这些范畴所得到的知识，事实上不包含任何客观性，即在前面（§40和§41）所归给范畴的客观性，也只是主观的 了。所以，如单就这点看来，则康德的批判只是一种粗浅的主观唯心论 。它并未深入到范畴的内容 ，只是列举一些主观性的抽象形式，而且甚至片面地停留在主观方面，认主观性为最后的绝对肯定的规定。但到了批判哲学的第二部分，康德考察他所谓范畴的应用 ，即理性应用范畴以求得到关于对象的知识时，他至少曾略略提到范畴的内容。或至少他曾给了一个可以讨论范畴的内容的机会。我们有特殊兴趣去看康德讨论范畴 如何应用于无条件的 对象，亦即如何批判形而上学。对于他进行的方法，我们在这里将略加叙述和批判。

§ 47

（a） 康德所考察的第一个无条件的 对象，就是灵魂 。他指出，在我的意识里，我总是发现：（1） 我是一个能规定的主体 ；（2） 我是单一的东西 或抽象地简单的东西；（3） 在我的一切杂多的意识经验中，我意识着就是同一的、一而不二的 ；（4）我是能思维的，我是与一切外在于我的 事物有区别的 。

康德很正确地指出，旧形而上学在于将上面这些经验的 规定，用思维规定 或相应的范畴 去代替，于是产生了下面四个新的命题：（1） 灵魂是一实体 ；（2） 灵魂是一简单的 实体；（3） 灵魂在它不同时间的特定存在里，数目上 是同一的 ；（4） 灵魂和空间 有关系 。

由前面经验的说法过渡到后面这些形而上学的说法，其缺点显而易见，即是将两种不同范围的规定，将经验中的规定和逻辑上的范畴，弄得互相混淆了，这就陷于一种背理的论证 （Paralogismus）。

康德认为由经验的规定推到 思想的范畴，用思维范畴以代替经验的规定，我们是没有权利那样做的。

我们可以看出，康德的批判所表明的只不过是重述上面§39所说的休谟的观点，即认为思维的范畴总是具有普遍性与必然性的，是不能在感觉之内遇见的，并认为经验的事实，无论就内容或形式而言，都是与思想的范畴不同的。

〔**说明** 〕 如果把经验的事实认作构成思想之所以为思想的证件，那么无疑地就必须能在知觉中去准确地指出思想的本源。——为了说明灵魂不能认作是实体，有单纯性，自我同一性，且与物质世界接触仍能保持其独立性起见，康德于批判形而上学的心理学时，特别指出我们在经验 中所意识着的灵魂的各种规定与思维 的活动所产生的规定并不完全相同。但根据上面的陈述，康德认为一切知识 ，甚至一切经验 ，都是经过思想的知觉 所构成。换言之，他将原来属于知觉的规定，转变 成思维的范畴。

康德的批判有一很好的后果值得注意，即是他把对于精神 的哲学研究从灵魂是实物 ，从思想的范畴，因而从关于灵魂的单纯性、复合性、物质性 等问题里解放出来。这种种形式之所以不能容许 ，甚至一般人的常识也都知道，真的看法不是因为这些形式不是思想 ，而是因为这种思想的本身并不包含真理。

如果思想与现象彼此不完全相符合，那么我们至少可以自由选择，究竟是两者中的哪一个有了缺陷。在康德的唯心哲学里，就涉及理性的世界而论，他把这种缺陷归之于思想。他说思想有了缺点不能符合现象，因为思想〔的范畴〕不适合于把握知觉或把握限于知觉范围的意识，而且在知觉里也寻不着思想的痕迹。但对于思想内容的本身，他却并没有提到。

附释： 背理的论证 一般说来是一种谬误的推理，细究起来，其错误在于将两个前提中同一的名词加以不同的意义的应用。据康德的看法，旧形而上学家的理性心理学所采取的方法，就是基于这种背理的论证，因为他们把仅仅具有经验规定的灵魂认作灵魂的本质。无疑地

康德是很对的，他说简单性、不变性 等谓词是不能应用在灵魂上面的。但所以如此的道理，却不是像康德所提示的，理性超出了特定的范围那个理由所能解释。真正的原因，乃在于这些抽象的知性范畴本身太拙劣，不能表达灵魂的性质，而灵魂的内容远较那只是简单性、不变性等等所指谓的更为丰富。所以，譬如说，一方面自须承认灵魂是简单的自我同一性，但同时另一方面也可说灵魂是能动的，自己区别自己的。凡属“只是”的，或抽象地简单的，可以说即是死的东西。康德在攻击旧形而上学时，把这些抽象的谓词从灵魂或精神中扫除净尽，可以看作一个大的成就。至于他所陈述的理由，却是错的。

§ 48

（b） 第二个 无条件的对象就是世界 。理性在试图认识世界时，便陷于矛盾 〔Antinomie二律背反〕。这就是说，对于同一 对象持两个相反 的命题，甚至必须认为这两个相反的命题中的每一个命题都有同样的必然性。世界既有这种矛盾的规定，由此可见世界的内容不能是自在的实在 ，只能是现象 。康德所提出的解答 认为这矛盾并不是对象自己本身所固有，而仅是属于认识这对象的理性。

〔**说明** 〕 因此他便提出引起矛盾的是内容自身或范畴本身的说法。康德这种思想认为知性的范畴所引起的理性世界的矛盾，乃是本质的 ，并且是必然的 ，这必须认为是近代哲学界一个最重要的和最深刻的一种进步。但康德的见解是如此的深远，而他的解答又是如此的琐碎；它只出于对世界事物的一种温情主义。他似乎认为世界的本质是不应具有矛盾的污点的，只好把矛盾归于思维着的理性，或心灵的本质 。恐怕没有人能够否认现象界 会呈现许多矛盾于观察的意识之前。——这里所谓现象界指表现在主观的心灵，表现在感性 或知性 之前的世界而言。但当把世界的本质 与心灵的本质 比较时，我们真会觉得奇怪，何以竟会有人那样坦率无疑地提出，并有人附和这种谦逊的说法，即认为那本身具有矛盾的不是世界的本质，而是思维的本质，理性。虽转了一个说法，谓只有 在应用范畴 〔去把握世界〕时才陷于矛盾，也不足以纠正上说之偏。因为既坚持范畴的应用是必然的 ，而理性在求知时除了应用范畴外并无其他认识的规定。其实认识就是规

定着的 和规定了的 思维；如果理性只是空洞的、没有规定的思维，则理性将毫无 思维。所以如果最后将理性归结为一种空虚的同一性 ，则最后理性只有轻易牺牲一切的内容和实质，以求幸而换取自身矛盾的解除。

还须注意，康德对于理性的矛盾缺乏更深刻的研究，所以他只列举了四种 矛盾。他提出这四种，正如对所谓背理的论证的讨论那样，是以他的范畴表为基础的。他照他后来所喜爱的办法，应用他的范畴表，不是从一个对象的概念去求出对象的性质，而只是把那对象安排在现成的图式之内。康德对于理性矛盾发挥的缺点，在我的《逻辑学》[20] 里，我曾顺便有所阐述。主要之点，此处可以指出的，就是不仅可以在那四个特别从宇宙论中提出来的对象里发现矛盾，而且可以在一切 种类的对象中，在一切 的表象、概念和理念中发现矛盾。认识矛盾并且认识对象的这种矛盾特性就是哲学思考的本质。这种矛盾的性质构成我们后来将要指明的逻辑思维的辩证的 环节（das dialektische Moment）。

附释： 按照旧形而上学的观点看来，如果知识陷于矛盾，乃是一种偶然的错差，基于推论和说理方面的主观错误。但照康德的说法，当思维要去认识无限时，思维自身的本性里便有陷于矛盾（二律背反）的趋势。在上节的说明里，已经附带指出，就康德理性矛盾说在破除知性形而上学的僵硬独断，指引到思维的辩证运动的方向而论，必须看成是哲学知识上一个很重要的推进。但同时也须注意，就是康德在这里仅停滞在物自体不可知性的消极结果里，而没有更进一步达到对于理性矛盾有真正积极的意义的知识。理性矛盾的真正积极的意义，在于认识一切现实之物都包含有相反的规定于自身。因此认识甚或把握一个对象，正在于意识到这个对象作为相反的规定之具体的统一。而旧形而上学，我们已经看到，在考察对象以求得形而上学知识时，总是抽象地去应用一些片面的知性范畴，而排斥其反面。康德却与此相反，他尽力去证明，用这种抽象的方法所得来的结论，总是可以另外提出一些和它正相反对但具有同样的必然性的说法，去加以否定。当他列举理性的矛盾时，他只限于旧形而上学的宇宙论中的矛盾，他一共举出了四种矛盾来加以驳斥，这四种矛盾是建立在他的范

畴表上面的。第一 种矛盾是关于我们是否要设想这世界为限制在时空中的问题。在第二 种矛盾里，他讨论到一种两难的问题。须认物质为无限可分呢？还是须认物质为原子所构成？第三 种矛盾涉及自由与必然的对立，他特别提起这样的问题：须认世界内一切事物都受因果律的支配呢？还是可以假定在世界中有自由的存在，换言之，有行为的绝对起点呢？最后，第四 种矛盾为这样的两难问题：究竟这世界总的讲来有一原因呢？还是没有原因？

康德在讨论理性的矛盾时所遵循的方法是这样的：他并列两难问题中所包含的两个相反的命题，作为正题与反题，而分别加以证明，这就是说，他力求表明这些相反的命题都是对这些问题加以反思所应有的必然结果，这样他就明显地避免了建立论证于幻觉之上，偏为一面辩护的嫌疑。但事实上康德为他的正题和反题所提出的证明，只能认作似是而非的证明。因为他要证明的理论总是已经包含在他据以作出发点的前提里，他的证明之所以表面上似有道理，都是由于他那冗长的和惯于用来证明其反面不通的方法所致。但无论如何，他之揭示出这些矛盾，总不失为批判哲学中一个很重要而值得承认的收获。因为这样一来他说出了，虽说只主观地未充分发挥地说出了，那为知性所呆板地分开了的范畴之间的实际的统一性。譬如，在宇宙论的第一个矛盾里，便包含有须认时间与空间有其分离的方面亦有其连续的方面的学说，反之，旧形而上学则老是承认时空的连续性，因此便认这世界在时间和空间中为无限。的确不错，我们可以超出每一特定的 空间，并超出每一特定的 时间，但须知，同样是不错的，只有特定的时空（如此时此地 ）才是真实的，而且规定性即包含在时空的概念之中。这层道理也可同样地适用于别的理性矛盾。譬如以自由 与必然 的矛盾为例。真正讲来，知性所了解的自由与必然实际上只构成真自由和真必然的抽象的环节，而将自由与必然截然分开为二事，则两者皆失其真理性了。

§ 49

（c） 第三 个理性的对象就是上帝 （§36）。上帝也是必须认识的，换言之，也是必须通过思维 去规定 的。从知性的观点看来，对于

单纯的同一性，一切规定都只是一种限制，一种否定。因此一切实在只可当作是无限制的或不确定的。于是这一切实在的总体或最真实的存在——上帝，便成为一单纯的抽象物，而对于上帝的定义也只剩下一绝对抽象的规定性叫做存在了。抽象的同一性（在这里也叫做概念）和存在就是理性想要加以统一的两个环节。完成它们两者的统一，就是理性的理想。

§ 50

要达到这种统一，可能有两个途径或形式。我们可以从存在开始，由存在过渡到思维的抽象物，或者，相反地，可以从抽象物出发而回归到存在。

今试采取从存在开始的途径，就存在作为直接的存在而论，它便被看成一个具有无限多的特性的存在，一个无所不包的世界。这个世界还可进一步认为是一个无限多的偶然事实的聚集体（这是宇宙论的证明的看法），或者可以认为是无限多的目的及无限多的有目的的相互关系的聚集体（这是自然神学的证明的看法）。如果把这个无所不包的存在叫做思维，那就必须排除其个别性和偶然性，而把它认作一普遍的、本身必然的、按照普遍的目的而自身规定的、能动的存在。这个存在有异于前面那种的存在，就是上帝。——康德对于整个这种思想过程的批判，其主旨在于否认这是一种推论或过渡。康德认为，知觉和知觉的聚集体或我们所谓世界，其本身既然不表现有普遍性（因为普遍性乃是思想纯化知觉内容的产物），可见通过这种经验的世界观念，并不能证实其普遍性。所以思想要想从经验的世界观念一跃而升到上帝的观念，显然是违反休谟的观点的（如在背理论证中所讨论的那样）。照休谟的观点，不容许对知觉加以思维，换言之，不容许从知觉中去 绎出普遍性与必然性。

〔**说明**〕因为人是有思想的，所以人的常识和哲学，都决不会让他放弃从经验的世界观出发并超出它以提高到上帝的权利。这种提高的基础不外是对于世界的思维着的考察，而不仅是对它加以感性的动物式的考察。唯有思维才能够把握本性、实体、世界的普遍力量和究竟目的。所谓对于上帝存在的证明，真正讲来，只应认作是对于整个

能思的心灵思索感官材料过程的描述和分析罢了。思维之超出感官世界，思维之由有限提高到无限，思维之打破感官事物的锁链而进到超感官界的飞跃，凡此一切的过渡都是思维自身造成的，而且也只是思维自身的活动。如果说没有造成这种过渡或提高的过程，那应说是没有思想。事实上，禽兽便没有这种过渡；它们只是停滞在感性的感觉和直观阶段，因此它们也就没有宗教。

对于思维的这种提高作用的批判，无论一般地和特殊地讲来，有两点必须注意。第一，就形式而论，这种提高表现为推论的形式（亦即所谓上帝存在的证明），则这种推论的出发点，自不免认世界为一种偶然事变的聚集体，或者为种种目的和有目的性的诸多相互关系的聚集体。这种出发点，就仅作三段论式的推论的思想家看来，似乎是很坚实的基础，并且始终保持在经验的范围内。这样，出发点与所要达到的终结点的关系，将被看成只是肯定的，即是由一个存在而且保持存在之物推论到另一物，而此物亦一样地存在。但这种推论的重大错误，即在于以为只在这种抽象理智的形式里即可认识思维的本性。殊不知，对经验世界加以思维，本质上实即是改变其经验的形式，而将它转化成一个普遍的东西——共相。所以思维对于其所出发的经验基础同时即开展一个否定的活动；感性材料经过思维或共性加以规定后，已不复保持其原来的经验形状了。对于外壳加以否定与排斥，则感性材料的内在实质，即可揭示出来了。对于上帝存在的形而上学证明，所以只是对于精神由世界提高到上帝的过程之一种不完善的表达和描述，因为在这个证明里，未能将精神的提高过程里所包含的否定环节显著地表达或者突出出来。因为如果世界只是偶然事变的聚集体，则这世界便只是一个幻灭的现象的东西，其本身即是空无的。精神的提高，其意义在于表示这世界虽然存在，但其存在只是假象，而非真实存在，非绝对真理，而且表明绝对真理只在超出现象之外的上帝里，只有上帝才是真实的存在。精神的提高固然是一种过渡和中介的过程，但同时也是对过渡和中介的扬弃。因为那似乎作为中介可以达到上帝的世界，也由此而被宣示为空无了。只有通过否定世界的存在，精神的提高才有了依据，于是那只是当作中介的东西消逝了，因此即在中介的过程中便扬弃了中介。当耶可比反对理智的证明时，他心目中所要反对的，主要也只是指把这种否定性的中介关系

看成两个存在物间平列互依的肯定的 关系而言。他公允地攻击那种由有条件的 事物（世界）去寻求无条件的 上帝，因而认无限的 上帝为有所依赖 、有所根据 的那种证明方法。然而在那种精神的提高里便校正了这种假象，也可以说，精神提高的整个意义即在于校正这个假象。但耶柯比没有认清本质的思维的真实性质，即在中介的过程中便扬弃了中介本身。因此他的批评如仅用以攻击反思式的理智证明，倒还恰当，但如用来攻击整个的思想，特别是理性的思想，那就陷于错误了。

为了说明对于思想中否定 环节的忽视，可用一般人认斯宾诺莎学说为泛神论和无神论的攻击，作为例证。斯宾诺莎的绝对实体 诚然还不是绝对精神 ，而上帝应该界说为绝对精神，乃是正当的要求。但当斯宾诺莎的界说被认为将上帝与自然及有限世界相混，并且使世界与上帝同一，这就假定了认为有限世界具有真正的现实性和肯定的实在性 。如果承认这个假定，则上帝与世界合而为一，是不啻将上帝纯然有限化了，贬低成为一个仅属有限的存在之外在的复合体了。从这点看来，我们必须注意：斯宾诺莎并没有把上帝界说为上帝与世界的统一，而是认上帝为思想与形体（物质世界）的统一。即使我们接受他对于统一原来那种异常笨拙的说法，他也只是认这世界为现象，并没有现实的实在性，所以他的体系并不是无神论，宁可认为是无世界论（Akosmismus）。一个坚持上帝存在 ，坚持唯有 上帝存在的哲学，至少是不应被称为无神论的。何况对于许多把猴猿、母牛、石像、或铜像等当作神灵去崇拜的民族，我们尚且承认其有某种的宗教。但常人的想象总深信这叫做世界 的有限事物的聚集体，是有真实存在的。要他放弃这种信念，他们是决不愿意的。如果要说没有世界 ，他们很容易认为那是不可能的，至少他们会觉得相信没有世界，比相信没有上帝 的可能性还少。人们总是相信（这对他们并不是很光荣的事）一个体系要否认上帝远较否认世界为容易。大家总是觉得否认上帝远较否认世界为更可以理解。

第二 点值得注意的是关于对上述那种思想提高所赢得的内容 的批判。这些内容如果只包含一些说上帝是世界的实体 ，世界的必然本质 ，或主导并主宰世界的目的因 等规定，当然不适合于表达我们所了解

或我们所应了解的上帝 的性质。但除了可将这种对于上帝的普通观念作为初步假定，并根据这种假定以评判其结果外，则刚才提到的那些规定仍然有很大的价值，而且是上帝的理念中所包含的必然环节。所以，如果我们要想这样用思维去明白认识上帝的真理念而把握其内容的真性质，那么，我们切不可采取较低级的事物为出发点。世界中单纯偶然的 事物，只是一种异常抽象的规定，不足以作为理解实在的出发点。有机的结构和其互相适应的目的性虽属于较高的、生命 的范围。但是除了对有生命的自然和当前事物与目的 的种种联系的看法，都由于目的之琐屑不足道，甚或由于对目的和目的与手段的联系的许多幼稚的说法，会玷污了目的论之外，即单就有生命的自然本身来说，事实上还是不足以表达上帝这一理念的真实性质 。上帝不仅是生命，他主要是精神。如果思维要想采取一个出发点而且要想采取一个最近的出发点，那么，唯有精神的 本性才是思维绝对〔或上帝〕最有价值和最真实的出发点 。

§ 51

达到思维和存在的统一 ，并借以实现理性的理想 之另一途径 ，是从思维的抽象物 出发，以达到明确 的规定。为了达到这个目的，便只剩下存在 这个概念比较合用了。这就是对于上帝存在 的本体论的证明 所取的途径。在这里出现的对立，便是思维 与存在 的对立，而在前一途径里，存在是对立的双方所共同的，其对立所在，仅在于个体化的存在 与普遍性的存在的对立。知性据以反对这第二个途径的理由，与上面提到过的反驳第一途径的理论本质上相同，即知性认为在经验事物中寻不出普遍概念，反之，在普遍概念中也不包含有特定事物。所谓特定事物即指这里的存在。换言之，从概念中推不出存在来，也分析不出存在来。

〔**说明** 〕 康德对于本体论证明的批判之所以如此无条件地受欢迎和被接受，无疑地大半是由于当他说明思维与存在的区别时所举的一百元钱 的例子。一百元钱就其在思想中来说，无论是真实的或仅是可能的，都同是抽象的概念 。但就我的 实际的经济状况来说，真正一百元钱在钱袋中与可能的一百元钱在思想中，却有重大的区别。没有比

类似这样的事更显明的了，即我心中所想的或所表象的东西，决不能因其被思想或被表象便认为真实；思想、表象、甚或概念还不够资格叫做存在。姑且不说称类似一百元钱的东西为概念，难免贻用语粗野之讥，但那些老是不断地根据思维与存在的差别以反对哲学理念的人，总应该承认哲学家绝不会完全不知道一百元现款与一百元钱的思想不相同这一回事。事实上还有比这种知识更粗浅的吗？但须知，一说到上帝，这一对象便与一百元钱的对象根本不同类，而且也和任何一种特殊概念、表象、或任何其他名称的东西不相同。事实上，时空中的特定存在与其概念的差异，正是一切有限事物的特征，而且是唯一的特征。反之，上帝显然应该，只能"设想为存在着"，上帝的概念即包含他的存在。这种概念与存在的统一构成上帝的概念。

如果上帝的性质就像这里所说的这样，则我们对于上帝只算得到一形式的界说，这界说实际上只包含着概念本身的性质。即就概念最抽象的意义而言，它已包含有存在在自身内，这是显而易见的事。因为无论概念的别的性质如何，它至少是由于扬弃了间接性而成立的，所以概念自身即具有与它自身直接的联系；但所谓存在不是别的，即是这种自身联系。我们很可以说，精神的最深处，概念，甚至于自我或具体的大全，即上帝，竟会不够丰富，连像存在这样贫乏的范畴，这样最贫乏、最抽象的范畴，都不能包含于其中，岂非怪事。因为就内容而论，思想中再也没有比存在这个范畴更无足重轻的了。只有人们最初当作存在的东西，如外界感性存在，我面前的一张纸的存在，也许还比存在更是无足重轻。但关于有限的变灭事物的感性存在，谁也不愿无条件地说它存在。此外，康德书中关于"思维与存在的差别"的粗浅的说法，对于人心由上帝的思想到上帝存在的确信的过程，最多仅能予以干扰，但绝不能予以取消。这种基于上帝的思想和他的存在绝对不可分的过程，也就是近来关于直接知识或信仰的学说所要重新恢复其权威的。关于此点，下面将有讨论。

§ 52

在这种方式下，思维的规定性即在它的最高点，也总有某种外在的东西。这种思维的方式，虽说也老是叫作理性，但只是彻头彻尾的

抽象思维 。这样，其结果，理性除了提供简单化系统化经验所需的形式统一 以外，没有别的，在这样的意义下，理性只是真理的规则 ，不是真理的工具 。理性只能提供知识的批判 ，而不能提供关于无限者的理论 。这种批判，分析到极致，可以总结在这样一句断语 里：即思维本身只是一种无规定性的统一 ，或只是这个无规定性的统一 的活动 。

附释： 康德诚然曾经认理性为〔理解〕无条件的事物的能力。但如果理性单纯被归结为抽象的同一性，则理性不啻放弃其无条件性，事实上，除了只是空疏的理智以外，没有别的了。理性之能为无条件的，只有由于理性不是为外来的异己的内容所决定，而是自己决定自己的，因此，在它的内容中即是在它自己本身内。但康德却明白宣称，理性的活动只在于应用范畴把知觉所供给的材料加以系统化，换言之，使它有一种外在的条理，而系统化或条理化知觉材料所依据的原则仍不过仅仅是那个不矛盾的原则。

§ 53

（B） 实践理性 ——康德所谓实践理性是指一种能思维 的意志，亦即指依据普遍 原则自己决定自己的意志。实践理性的任务在于建立命令性的、客观的自由规律，这就是说，指示行为应该如此 的规律。这样就假定了思维为一种在客观上决定 着的活动（换言之，思维事实上是一种理性 ），这样就有理由认为通过经验 可以证明 实践的自由，换言之，即有通过自我意识的现象以证明实践的自由。与此相反，决定论者则同样根据经验中重复多次出现的事实，特别是对人类所认作权利和义务（即对客观上应如此的自由规律）根据杂多分歧 的事实去归纳出怀疑性的（亦即休谟式的）决定论的观点。

§ 54

实践理性自己立法所依据的规律，或自己决定 所遵循的标准，除了同样的理智的抽象同一 性，即："于自己决定时不得有矛盾"一原则以外，没有别的了。因此康德的实践 理性并未超出那理论 理性的最后观点——形式主义。

但这种实践理性设定善 这个普遍规定不仅是内在的 东西，而且实践理性之所以成为真正的实践 的理性，是由于它首先要求真正地实践上的善必须在世界中有其实际存在，有其外在的客观性，换言之，它要求思想必须不仅仅是主观的 ，而且须有普遍的客观性。关于实践理性的这种要求或公设（Postulate），下面再讨论。

附释： 康德否认了理论理性的自由自决的能力，而彰明显著地在实践理性中去予以保证。康德哲学的这一方面特别赢得许多人盛大的赞许，诚然不无理由。要想正确地估量康德在这方面的贡献，首先必须明了盛行于康德当时的实践哲学，确切点说，道德哲学的情形。那时的道德哲学，一般讲来，是一种快乐主义 （Eudaemo nismus）。当我们问什么是人生的使命和究竟目的时，这种道德学说便答道，在于求快乐 。所谓快乐是指人的特殊嗜好、愿望、需要等等的满足而言。这样就把偶然的特殊的东西提高到意志所须追求实现的原则。对于这本身缺乏坚实据点为一切情欲和任性大开方便之门的快乐主义，康德提出实践理性去加以反对，并指出一个人人都应该遵守的有普遍性的意志原则的需要。上面几节所讨论到的理论理性，据康德看来，只是认识“无限”的消极能力，既然没有积极内容，故其作用只限于揭穿经验知识的有限性。反之，对于实践理性，康德却显明地承认其有积极的无限性，认为意志 有能力采取普遍方式，亦即依据理性思维着 以决定自身。无疑地，意志诚然具有这种自决的力量，而且最要紧的是要知道唯有具有这种自决的力量，并把它发挥在行为上，人才可以算是自由的。但虽承认人有这种力量，然而对于意志或实践理性的内容 的问题却仍然还没有加以解答。因此，当其说人应当以善作为他意志的内容时，立刻就会再发生关于什么是意志的内容的规定性问题。只是根据意志须自身一致的原则，或只是提出为义务而履行义务的要求，是不够的。

§ 55

（C） 判断力批判 ——康德认为反思的判断力 是一种直观的理智 的原则。这就是说，特殊 ，对抽象共相 或抽象同一性来说，只是偶然 的，是不能从共相中推演出来的，但就直观的理智看来，特殊是被普

遍本身所规定的。——这种普遍和特殊的结合，在艺术品和有机自然的产物里一般是可以体察到的。

〔**说明**〕康德的《判断力批判》的特色，在于说出了什么是理念的性质，使我们对理念有了表象，甚至有了思想。直观的理智或内在的目的性的观念，提示给我们一种共相，但同时这共相又被看成一种本身具体的东西。只有在这方面的思想里，康德哲学才算达到了思辨的高度。席勒以及许多别的人曾经在艺术美的理念中，在思想与感觉表象的具体统一中寻得一摆脱割裂了的理智之抽象概念的出路。另有许多人复于一般生命（无论自然的生命或理智的生命）的直观和意志中找到了同样的解脱。——不过，艺术品以及有生命的个体，其内容诚然是有局限的；但康德于其所设定的自然或必然性与自由目的的谐和，于其所设想为实现了的世界目的时，曾发挥出内容极其广泛的理念。不过由于所谓思想的懒惰，使这一最高的理念只在应当中得到一轻易的出路，只知坚持着概念与实在的分离，而未能注重最后的目的的真正实现。但这在思想中所未能实现的东西，反而在有机组织和艺术美的当前现实里，感官和直观却能看见理想的现实。所以康德对于这些对象的反思，最适宜于引导人的意识去把握并思考那具体的理念。

§ 56

这里康德就提出了关于知性的普遍概念与感性的特殊事物之间的另外一种关系的思想，——不同于理论理性和实践理性所依据的对于普遍与特殊关系的学说。但这种关系的新看法，并没有明确承认普遍与特殊统一的关系为真正关系、甚或为真理本身的见解。他毋宁只承认这种统一是存在于有限的现象中，而且只是在经验中得到体现。主体具有这种经验，一方面是出于天才，创造美的理念的能力。所谓美的理念即是出于自由想象力的表象，这些表象有助于暗示理念，启发思想，但其内容并未用概念的形式表达出来，而且也不容许用概念去表达。美的经验另一方面则系出于趣味判断（Geschmacksurteil），一种对于自由的直观或表象和理智的匀称合度之间的适当配合的敏感。

§ 57

再则，反思的判断力所据以规定有生命的自然产物 的原则，便称为目的 。目的是一种能动的概念，一种自身决定而又能决定他物的共相。同时康德又排斥了外在目的 或有限目的 ，因为在有限目的里，目的仅是所欲借以实现其自身的工具和材料的外在形式。反之，在有机体 中，目的乃是其材料的内在的规定和推动，而且有机体的所有各环节都是彼此互为手段，互为目的。

§ 58

有了这样的理念，知性所坚持的目的与手段，主观与客观间的对立关系立刻就被扬弃了。但康德至此又不免陷于矛盾，因为目的的理念又仅仅 被解释为一种实存并活动着的一个原因，这原因又仅仅 被看作表象 ，亦即主观的东西 ，于是目的性又被解释为仅属于我们 知性的品评原则。

〔**说明** 〕 当批判哲学得到了理性只能认识现象 的结论之后，这时我们至少对于有机的自然可以在两个同等主观 的思想方式之间选择一个。而且即使按照康德自己的陈述，也不得不承认要想认识自然产物，单纯依照质量、因果、组合和组成部分等范畴是不够的了。内在目的 这一原则，如果坚持加以科学地应用和发挥，对于观察自然，将可以导致一种较高的而且完全不同的方式。

§ 59

如果依据内在目的这一原则完全不加以限制，那么，由理性所规定的普遍性，绝对目的，或善 ，就会在世界中实现了。而且甚至是通过一个第三者，一个建立并实现这最后目的的力量——上帝 而实现的。于是在上帝中，在绝对真理中，那些普遍与个体，主观与客观的对立都被解除了，而且被解释为既不坚定，也不真实了。

§ 60

但这被建立为世界最后目的的“善”，一直就只是作为我们的 善，只是作为我们的 实践理性所规定的道德律。这样一来，则刚才所提及的统一，除仅限于使世界情况和世界进程与我们的道德观念相一致外，并没有别的东西。[21] 此外即使加上这层限制，那最后目的 或善，仍然只是一个没有规定性的抽象概念，正如实践理性中的义务 观念那样。更进一步，这种和谐又会重新唤起或引起一种对立，这种对立的内容本身即被设定为不真实 的。因此这种和谐只被认作主观的 东西，——一种只是应该 存在，亦即同时并无实在性 的东西，或者只被认作一种信仰 ，只具有主观的确定性，但没有真实性，换言之，没有具有符合那个理念的客观性。这种矛盾似乎可以有办法加以掩蔽，即将理念实现的时间 推迟到将来（因为在将来，理念也会存在 的）。但一个像时间这样的感性的条件，恐怕正是解除矛盾的反面，而且知性用来表示时间的表象，一种无穷的延长 ，也不过老是这种矛盾之无穷的重演而已。

〔**说明** 〕 关于认识的性质，批判哲学所达到的结果，几乎已经成为当时共信的成见或普遍的前提。对于这个结果，我们还想提出一个概括的评论。

在每种二元论体系里，有一个根本缺陷，可以从它努力去联合那即在前一瞬间所宣称为独立自在、不可能联合 之物时所产生的不一致里看得出来。即当一方面宣称那联合之物为真实时，一方面即又说这有联系的两个环节 ，于其联合中并无独立自存的真理性，唯有于其分离中，才具有真理性和实在性。像这种哲学思想缺少一种简单的认识，它没有意识到像这样反复往返即足以表明单是两者中的任一环节均不能令人满足。其缺陷是由于没有能力将两个思想（因为就形式看来，只有两 个思想）联系在一起。因此这实在是一个很大的矛盾，一方面承认知性仅能认识现象，另一方面又断言这种认识有其绝对性 ，如谓“认识至此止步”，“这就是人类知识之自然的 绝对限度 ”。自然事物诚然是受限制的，而且自然事物之所以为自然事物，也只是由于它们不自知 其普遍限制 ，并且由于它们的规定性只是从我们 的观点，不是从它们 自己的观点才是一种限制。当一个人只消意识到或感觉到他的限制 或缺陷，同时他便已经超出 他的限制或缺陷了。有生命的事

物可以说是有一种感受痛苦的优先权利，而为无生命的东西所没有的，甚至在有生命的事物里，每一个别的规定性都可变成一种否定的感觉。因为凡属有生命的存在都普遍地具有一种生命力，促使它超出其个别性，并包含其个别性在自身内。因此在否定其自身又保持其自身的过程里，它们感觉到这种矛盾实际存在于它们自身中。但也只有由于在同一主体里包含有两个方面：生命情调的普遍性与否定这生命情调的个别性，这种矛盾才存在于它们自身中。同样，认识的限度或缺陷之所以被规定为限度、缺陷，也只是由于有了一个普遍的理念，一个全体或完整的理念在前面与它相比较。因此，只是由于没有意识才会看不到，正是当一件事物被标明为有限或受限制的东西时，它即包含有无限或无限制东西的真实现在的证明。这就是说，只有无限的东西已经在我们意识里面时，我们才会有对于限制的知识。

康德关于认识的学说，其结果还可引起另外一种的评论，即是说康德哲学对于科学的研究没有什么影响。他的认识论使得认识的范畴与一般认识的方法各不相涉。也许偶然于当时科学著作的开首几页里，我们或可发现引用康德哲学几句话，但从全部著作看来，便可看出所引用康德那几句话，只是些装点门面的多余的话。而且即使把那开首几页删节掉了，也不会丝毫影响那本书的实际内容。[22]

试以康德哲学与形而上学化的经验论细加比较：那素朴的经验论虽坚持感性知觉，但还同样承认精神的现实性，超感官的世界，不管它的内容是如何形成，或出于思想，或出于幻想、单就形式而论，这种超感官世界的内容有一种基于心灵的权威而来的证据，正如经验的知识有一种基于外界知觉而来的证据。但这种反思的，逻辑上有了一贯原则的经验论，就要反对这种有最后最高内容的二元论，并且否认思想原则和从思想中发展出来的精神世界的独立性。所以唯物论、自然主义就是经验论的一贯地发挥出来的体系。康德的哲学提出一思想的原则和自由的原则，以反对这种经验论而赞成第一种素朴的经验论，而且对这种素朴经验论的普遍原则从未稍有违背。所以在康德哲学中仍保留有二元论的色彩。一方面有知觉世界和思索知觉的知性世界。他虽宣称这是现象世界，但这不过只是一个名称，只是一个形式的说法。因为其本源、其内容实质、其观察方式与经验论大体上都是

一样。另一方面有独立的、自己理解自身的思想，或自由的原则。这种思想或原则在康德哲学中，仍与前此一般形而上学相同，但扫空了一切内容，而又未能加进一些新的内容。这种思维（此处叫做理性）没有任何特殊规定，因此也没有任何权威。康德哲学的主要作用在于曾经唤醒了理性的意识，或思想的绝对内在性。虽说过于抽象，既未能使这种内在性得到充分的规定，也不能从其中推演出一些或关于知识或关于道德的原则；但它绝对拒绝接受或容许任何具有外在性的东西，这却有重大的意义。自此以后，理性独立的原则，理性的绝对自主性，便成为哲学上的普遍原则，也成为当时共信的见解。

附释一：批判哲学有一很大的消极的功绩，在于它使人确信，知性的范畴是属于有限的范围，并使人确信，在这些范畴内活动的知识没有达到真理。但批判哲学的片面性，在于认为知性范畴之所以有限，乃因为它们仅属于我们的主观思维，而物自体永远停留在彼岸世界里。事实上，知性范畴的有限性却并不由于其主观性，而是由于其本身性质，即可从其本身指出其有限性。然而依康德看来，我们思想的内容之所以有错误，是因为我们自己在思维。——康德哲学的另一缺点，在于它对思维活动只加以历史的叙述，对意识的各环节，只加以事实的列举。他所列举的各项诚然大体上是对的，但他对于这样根据经验得来的材料并没有说明其必然性。他对于意识各阶段所作的反思，其结果可以总括在“凡我们所认识的一切内容只是现象”一句话里面。既然凡属有限的思维只能涉及现象的说法，都是对的，则他这种结论当然也是对的。但须知，到了现象的阶段，思维并没有完结，此外尚有一较高的领域。但这领域对于康德哲学是一个无法问津的“他界”。

附释二：因为在康德哲学里，思维作为自身规定的原则，只是形式地建立起来的，至于思维如何自身规定，自身规定到什么程度，康德并无详细指示。这是费希特才首先发现这种缺欠，并宣扬有推演范畴的需要。同时他也曾试图这样做过，而且的确提出了一个那样的范畴推演的体系。费希特哲学以自我作为哲学发展的出发点，各种范畴都要证明为出于自我的活动。但是费希特所谓自我，似乎并不是真正地自由的、自发的活动。因为这自我被认为最初是由于受外界的刺激

而激励起来的，对于外界的刺激，自我就要反抗，唯有由于反抗外界刺激，自我才会达到对自身的意识——同时，刺激的性质永远是一个异己的外力，而自我便永远是一个有限的存在，永远有一个“他物”和它对立。因此，费希特也仍然停滞在康德哲学的结论里，认为只有有限的东西才可认识，而无限便超出思维的范围。康德叫做物自体的，费希特便叫做外来的刺激。这外来的刺激是自我以外的一个抽象体，没有别的法子可以规定，只好概括地把它叫做否定者或非我。这样便将自我认作与非我处于一种关系中，通过这种关系才激励起自我的自身规定的活动，于是在这种情形下，自我只是自身不断的活动，以便从外来刺激里求得解放，但永远得不到真正的自由。因为自我的存在，既基于刺激的活动，如果没有了刺激，也随之就没有了自我。而且自我活动所产生的内容，除了通常经验的内容以外，也没有别的，只不过加了一点补充，说自我活动所产生的内容只是现象而已。

C．思想对客观性的第三态度

直接知识或直观知识

§ 61

批判哲学认为思维是主观的，并且认为思维的终极的、不可克服的规定是抽象的普遍性、形式的同一性。于是就把思维当作是与真理相反对的，因为真理不是抽象的普遍性，而是具体的普遍性。在思维的这种最高规定即理性里，范畴没有得到重视。——与此正相反对的观点便认思维只是一种特殊的活动，因此便宣称思维不能够认识真理。

§ 62

依照这种理论，思维既然是特殊的活动，就只能以范畴为其整个的内容和产物。但范畴既然是知性所坚持的，所以就是受限制的规

定，是认识有条件的、有中介性的、有依赖性的 东西的形式。像这样受限制的思维是说不上认识无限，认识真理的。因为这种思维是不能从有限过渡到无限的（它是反对关于上帝存在的证明的）。这些思维范畴也叫做概念 。按照这种说法，要把握 一个对象，不外用一个认识有条件的、有中介性的 事物的形式去认识那个对象。因此只要对象是真理、无限、或无条件的东西，就只有用我们的范畴把它改变成一个有条件、有中介的东西。在这样的方式下，我们不但没有用思想掌握住真理，反而把它歪曲成为不真的了。

〔说明 〕 这就是唯一简单的论证，提出来支持对于上帝和真理只有直接知识或直观知识的说法的。在从前，各式各样关于上帝的所谓拟人的观念，都当作只是有限的，不配认识无限而予以排斥。因此，上帝便成为一异常空洞的存在了。但那时还没有将一般的思维规定认作属于“拟人” [23] 的观念之列。毋宁是说，人们相信思维的作用在于扫除绝对中的许多表象的有限性。——这种信念颇符合于上面（§5）所提及的一切时代所共有的成见，即我们只有通过反思才可达到真理。但到现在，思维规定最后也一概被认作是拟人主义，甚至思维也被宣称为只是一种有限化的活动。——耶可比在他讨论斯宾诺莎学说的书信第七篇“补录” [24] 里对于这种评论，曾加以最明确的陈述。他应用斯宾诺莎哲学里得来的论证，来攻击一般的知识。在他对于知识的抨击里，他将知识认作仅是对于有限事物的知识，认作仅是由一系列有限事物 到有限事物 的思想进程，其中每一有限之物与另一有限之物彼此互为条件 。依此看法，解释与理解只是通过他物 为中介以说明某物的间接 过程。因此一切知识的内容只是特殊的、依赖的 和有限的 。无限、真理、上帝则在这些机械联系之外，而认识便局限在这种范围之内。——最可注意的，就是康德哲学肯定范畴的有限性主要仅在于它们的主观性 的形式规定方面，在这个评论里，是就范畴的规定性加以讨论，认为即就范畴本身来说，它们也是有限的。耶可比心目中所特别着重的，乃是当时的自然科学（精确科学）在认识自然力量和自然规律时所取得的灿烂的成就。当然，在这种有限事物的基础上，人们是无法寻找到内在于其中的无限者的。诚有如拉朗德 [25] 所说，他曾〔用望远镜〕搜遍了整个天宇，但没有寻找到上帝。在这种自然科学的范围里，所可得到的普遍性，亦即科学知识的最后成果，只是

外界的有限事物之无确定性的聚集，换言之，物质而已。耶可比很正确地看到了这种只是中介性的知识进程没有别的出路。

§ 63

与此同时，耶柯比主张真理只能为精神所理解，认为人之所以为人，只是由于具有理性，而理性即是对于上帝的知识。但因间接知识仅限于有限的内容，所以理性即是直接知识、信仰。

〔**说明**〕知识、信仰、思维、直观，便是在这一派的观点里所时常出现的范畴。耶柯比既假定这些范畴是人人所熟知的，因而就常常仅按照心理学的单纯表象和区别，加以武断的使用，而对其最关重要的本性和概念，却漫不加以考察。因此我们常常发现，知识总是与信仰对立，而同时又把信仰规定为直接的知识，所以我们也要承认信仰是一种知识。再则，这也是经验的事实：即凡我们所信仰的，必在我们意识中，这就是说，对于我们确信的东西，我们至少对它必有所知。还有我们经常看见，思维与直接知识和信仰对立，而且特别与直观对立。但如果直观可以规定为理智的直观的话，那么理智的直观只能叫做思维着的直观，除非我们对于以上帝为对象的理智的直观有别的不同理解，想要把它理解为想象中的影像或表象。在耶柯比哲学的语言里，信仰一词也可以用来指谓呈现在当前感性里的日常事物。耶柯比说，我们相信我们有身体，我们相信感性事物的实际存在。但是，当我们说对于真理或永恒有信仰，或说上帝在直接知识或直观中启示给我们时，我们所说的并不是感性的东西，而是一个本身具有普遍性的内容，只是能思的心灵的对象。再则，当个体是指自我、人格，而不是指经验的自我或特殊的人格时，特别当我们心目中所想到的是上帝的人格时，我们所说的乃是指纯人格，本身具有普遍性的人格而言。像这样的纯人格即是思想，而且只是指思想。——而且纯直观与纯思想只是完全同一的东西。直观和信仰最初总是表示普通意识所赋予这些字眼的特定意义，因而直观和信仰实与思想有区别，而它们之间的这种区别，也差不多是尽人皆知的。但是如今我们要就信仰和直观的最高意义来看，即是把它们作为对上帝的信仰、作为理智的直观来看，这就是说，我们要排除直观、信仰与思想之间的区别

来看。直观和信仰一旦被提升到这种较高的领域里，便无法再去说它们与思想的区别了。然而人们总以为有了这些空洞的字面的区别，他们就说出重要的真理了，殊不知他们所攻击的种种说法，与他们所坚持的都是同样的东西。

耶柯比所用的信仰 一词却具有特别的便利，因为一提到信仰一词，便令人想起对于基督教 的信仰，令人觉得信仰一词似乎包含基督教信仰，甚至以为就是指基督教的信仰。于是，耶柯比的信仰哲学看来本质上好像是虔诚的，而且具有基督教虔诚的热忱。基于这种虔诚，他便得着特殊自由，更可以自负和权威的态度任意下断语。但我们切不可仅因字面上偶尔相同的假象便被欺骗，而须谨记两者间的区别。一则，基督教信仰包含有教会的权威在内，而基于这种哲学立场的信仰，却只是凭借个人主观的启示的权威。再则基督教的信仰是一个客观的、本身内容丰富的、一个具有教义和知识的体系。而耶柯比这种信仰本身却并无确定的内容，既可接受基督教的信仰作为内容，又可容许任何内容掺入，甚至可以包括相信达赖喇嘛，猿猴，或牡牛为上帝的信仰于其内。这样一来，他所谓信仰便只限制于以单纯空泛的神、最高存在 为内容了。于是，信仰一词就这种自命为哲学的意义看来，不过只是一种直接知识的枯燥的抽象物 罢了，也不过只是一个可以应用来指谓许多异常不同的事物的纯粹形式的范畴，无论就在信仰者心灵内的信仰而言，或者就圣灵内在于人心中而言，或就内容充实的神学理论而言，都决不可把它与具有丰富的精神内容的基督教信仰混为一谈。

耶柯比这里所谓信仰或直接知识，其实也就与别处叫做灵感，内心的启示，天赋予人的真理，特别更与所谓人们的健康理智、常识 、普通意见是同样的东西。所有这些形式，都同样以一个直接呈现于意识内的内容或事实作为基本原则。

§ 64

这种直接知识确认它所知道的东西是存在的，即在我们观念之内的无限、永恒、上帝，也是存在 的。这就是说，它确认：在意识内，它们的存在 的确定性，同这个观念直接地、不可分离地联系在一起。

〔**说明**〕 要反对这直接知识的原则恐怕是哲学家们很少想到的事。他们反倒会感到欣幸，当他们看见这些足以表示哲学的普遍内容的古老学说，虽说是在这种非哲学的方式下，在某种限度内，会成为这时代的普遍信念。人们倒是会感到惊异的，即何以竟会有人以为这些原则——真理内在于人心，人心可以把握真理，——是违反哲学的。从形式的观点看来，上帝的存在与上帝的思想，客观性与思想所首先具有的主观性有直接而不可分离的联系这一原则，特别令人感到兴趣。甚至还可以说，直接知识的哲学不仅以为单独关于上帝的思想是与存在不可分的，而且还认为甚至在直观中，存在这一规定与人们对于自己的身体以及外界事物的观念也有不可分离的联系。——如果哲学的职责在于努力证明，亦即揭示这种思维与存在的统一，即包含在思想的本性或主观性本身内就是与存在和客观性有不可分离的关系，那么不管这些证明的性质如何，价值多高，无论如何，当哲学看见它的原则被证明，而且被揭示出也是意识中的事实，因而与经验相符合时，它必然会感到异常满意的。至于哲学与直接知识的说法的区别，只在于直接知识所抱的态度过于狭隘，也可以说是只在于它所采取的反对哲学思考的态度。

但是当笛卡尔提出他的可以说是转移近代哲学兴趣的枢纽的“我思故我在”（cogito，ergo sum）这一原则时，他也是用直接自明的真理方式说出来的。如果有人把笛卡尔这一命题认作是三段式的推论的话，那么这人恐怕除了认识这命题中的“故”字以外，对于三段式推论的性质知道得似乎并不很多。因为在这个命题内，你从哪里去找中项（medius terminus）呢？而且中项在三段式推论中，较之那一个“故”字，却远为主要。如果我们一定要用“推论”这个词，把笛卡尔这类概念的联合叫做“直接的推论”，那么，这多余的一种推论形式，只不过是把不同的规定加以完全没有中项作媒介的联合吧了。照这样说来，则持直接知识说者所表述的，认存在与我们的观念相联系的原则，也不多不少地是一种推论了。——我从何佗[26]（Hotho，F.G.）先生于1826年出版的《关于笛卡尔哲学》的论文中，借用他所引用笛卡尔的一些文句，以表明笛卡尔自己的说法，即他那“我思故我在”的命题，并不是三段式推论。（散见于《答第二反驳》（见《沉思录》），《方法论》第四章，及《书信集》第一卷，第118页等处。）

从第一段落里我引用下面一句最切要的话。笛卡尔首先说，我们是能思的存在，这“乃是一种本原的概念，并不是从三段式推论出来的”。他接着又说“当一个人说我思故我在或者我思故我存在时，他也并非用三段式的推论从思维里推出存在来”。笛卡尔知道三段式的推论所须具备的条件，所以他补充道，要使那命题成为三段式的推论，我们还须加上一个大前提：“凡能思者都在或者都存在”一句话，但这个大前提却又须首先从最初那一命题演绎出来。

笛卡尔关于我的思想与我的存在不可分离这一原则的种种说法，如果说这种我思与我在的联系即呈现于并涵蕴于意识的简单直观里，又谓这种联系是绝对的第一，是最确定、最明白的原则，因此无法设想任何极端的怀疑思想可以不承认这一原则。——他这种种说法是如此明晰而确定，致使近代耶柯比等人关于直接联系的许多言论，只可以当作笛卡尔的原则之多余的重述。

§ 65

这种直接知识的观点，并不以指出孤立起来的间接知识不能够把握真理为满足，而其特点在于坚持单是孤立的直接知识，排斥任何中介性，即具有真理为其内容。这种孤立的排他性表明，这种观点仍然陷于坚持着非此即彼的形而上学的理智观念里，亦即事实上仍然陷于外在的间接关系中，所谓外在的间接关系，即是基于坚持着有限的或片面的范畴的关系。持直接知识的人，错误地以为他们业已超出了有限的范畴，而实际上则尚未达到。但关于此点，让我们此刻毋庸详加发挥。这种排他性的直接知识只被确认为一种事实，在此处的导言里，我们也只能按照这种外在的反思去考察它。至于直接知识的本身将俟我讨论直接性与中介性相对立的逻辑关系时再加以说明。但像刚才这种外在的观点不容许我们考察直接知识这事情的本性或概念，因为这种考察将会引导我们到中介性，甚至于使我们达到知识。故真正的、基于逻辑立场的考察，必须在逻辑学本身以内去寻求。

〔**说明**〕《逻辑学》的整个第二部分，关于本质的学说，便是主要地对直接性与中介性自己建立起来的统一性的考察。

§ 66

所以我们就只能在这里停留住，权且把直接知识当作一种事实 。但这样一来，我们的考察便导致经验 的范围、一种心理 的现象。照这样看来，我们必须指出，这是属于最普通不过的经验，即许多真理我们深知系由于极其复杂的、高度中介化的考察所得到的成果，这种成果却毫不费力地直接 呈现其自身于熟习此种知识的人的意识之前。数学家，正如每一个对于某一门科学有训练的人那样，对于许多问题得到直接当下的解答，然而他得出这些解答是经过很复杂的分析才达到的。每一个有学问的人，大都具有许多普遍的观点和基本的原则直接呈现在他的意识里，然而这些直接的观点和原则，也只能是反复思索和长时间生活经验的产物。我们在任何一种知识、艺术和技巧里所得到的熟练，也包含有这样的知识或动作直接出现于意识中，甚或直接表现于向外面反应的活动中和灵活机动地从他的肢体内发出。在所有这些情境中，知识的直接性不但不排斥间接性，而且两者是这样结合着的：即直接知识实际上就是间接知识的产物和成果。

〔**说明** 〕 同样，直接存在 与间接存在显然也是结合着的。胚种和父母，从其所产生的枝叶和后裔看来，只可以说是直接的、创始的存在。不过胚种和父母的存在虽说是直接 的，但它们仍然是有根源的，是衍生出来的；而枝叶和后裔，其存在尽管是中介性的，却仍然可说是直接的，因为它们存在 。譬如，我在 柏林，我的直接 存在是在这里，然而我所以在这里，是有中介性 的，即由于我走了一段旅程才来到这里的。

§ 67

就关于上帝 ，关于法律 和伦理 原则的直接知识 而论，（这里面包括有从别的方面看来叫做本能，天赋观念，或先天观念、常识、和自然的理性等等，总之，系指这种自发的原始性而言，不管其表现的形式是什么。）这乃是极普通的经验：即这种直接的原始性所包含的内容，总需要经过教化 ，经过发展，才能够达到自觉，也可以说才能达到柏拉图所谓“回忆 ”。（又如基督教的洗礼，虽然是一种仪式，也

包含有进一步接受基督教的训诲的义务。）换言之，就宗教和伦理而论，尽管它们是一种信仰 和直接 知识，但仍然完全是受中介性 的制约，所谓中介性，是指发展、教育和教养的过程而言。

〔**说明** 〕 主张天赋观 念以及反对天赋观念的人，都同样为互相排斥的对立所支配，即双方都认为某些普遍规定和心灵 在本质上的直接的 联合（如果可以这样说的话）与另一种由外在的方式而产生的、通过给予的 对象和表象作为中介而引起的联合之间，有了坚不可破的对立。有人对于天赋观念说曾予以经验论的反驳，认为既然人人皆具有天赋观念，譬如矛盾原则既是人人意识中所共同具有的，那么他们必然知道这个原则。因为矛盾原则以及别的类似的原则，均算作天赋观念。我们可以将这个反驳认作是一个误解。因为这里所说的原则，虽是天赋的，却并不因此便具有我们所意识着的观念或表象的形式。但这个反驳用来反对直接知识，却完全中肯，因为持直接知识说的人明白宣称只有在意识之内的内容才可以说是具有直接知识的性质。如果我们假定持直接知识说的人也多少承认，特别就宗教信仰而言，必然是包含有基督教的或宗教的教养和发展的，那么，当他一说到信仰时又想抹杀中介性，这就未免陷于偏见。或者，既然承认了教养的必要性，而又不知道中介性的重要，这也未免太缺乏思考了。

附释： 当柏拉图哲学说到理念的回忆 时，意思是说理念是潜伏在人心中，而不是如智者派所主张的那样，认为理念是从外面灌输到人心中的。但认知识为一种回忆 ，却并不排斥把人心中潜在的 东西加以发展，而发展不是别的，即是一种中介的过程。同样的道理可以应用来说明笛卡尔和那些苏格兰哲学家所提出的天赋观念 。这些观念原来也不过是潜伏 的观念，必须看成是人所固有的禀赋。

§ 68

在上面所说的这些经验里，总是向与直接知识相联结 的对象中去寻求真理。这种联结最初虽仅不过是外在 的经验的联系，所以只要对经验的考察本身来说，这联系足以表明它自身是本质的和不可分的，那么，这种联系就是长久的。再则，如果按照在经验中的这种直接知识自己本身，就其为对于上帝和神圣事物的知识而言，则这种意识一

般地将被认为是高出于感性的，有限的事物以及高出于自然心情中直接的欲求和嗜好。这种提高就是过渡到并且归宿到对于上帝和神圣事物的信仰的过程。所以这种信仰就是直接知识和确定性。但它并不因此便没有中介过程作为它的前提和条件。

〔**说明**〕我们已经指明过，那从有限存在出发的所谓对于上帝存在的证明，也表明了这种提高。从这个观点看来，这些证明并不是矫揉造作的反思作用所臆创，而是精神自己本身的、必然的曲折进展的中介过程，虽说在通常的形式里，这些证明没有得到充分而正确的表现。

§ 69

直接知识论的主要兴趣乃在于指出从主观的理念到〔客观的〕存在的过渡（有如上面§64所表明的那样），并断言理念与存在之间有一个原始的无中介性的联系。即使完全不考虑由经验中映现出来的联系，单就由理念过渡到存在这一中心点来说，在它本身内也是包含有中介过程的。而且在它的这种〔中介性〕的规定里，它既然是真实的，并不是一种和外在东西并通过外在东西而形成的中介过程，而是自己包含着前提与结论在自己本身内的中介过程。

§ 70

这种观点的主张是这样的，即无论作为单纯的主观思想的理念，或者作为单纯的自为存在，都不是真理；——一个仅仅是自为的存在，一个与理念无涉的存在，只是世界中有限的感性存在。因此，这种说法，只是直接地断言，理念只有存在为中介，反之，存在只有以理念为中介，才是真理。直接知识的原则自应排斥无规定性的空洞的直接性、抽象存在或纯粹的、自为的统一，而力持理念与存在的统一。恐怕只有由于不用思想才会看不见，举凡两个相异的规定或范畴的统一，并不仅是纯粹直接的或漫无规定性的空洞的统一，反之，必须认定其中的一个规定只有通过另一个规定为中介才会有真理。——或者可以说，每一个规定只有通过另一规定的中介才得与真理相结合。——至于中介性的规定即包括在那个直接性自身之内，这种说

法，在这里就被表明是一种事实，对于这种事实，知性，依照直接知识自己的根本原则，也不会出来反对。只有通常的抽象的理智作用〔知性〕，才会把直接性与中介性双方，每一方都各自认作绝对，以为两者之间有一坚固的鸿沟。因而在设法去联合双方时，自己给自己造成一个不可克服的困难。这个困难，有如我们所指出的，事实上并不存在，而且也是消失在玄思的概念里的。

§ 71

直接知识论的片面性给自己带来了一些规定和后果，除了其基本原则已于上面讨论之外，其要点尚须略加指出。第一，既然真理的标准、不是内容的本性，而是意识的事实，那么凡被宣称为真理的，除了主观的知识或确信，除了我在我的意识内发现的某种内容外，就没有别的基础了。这样一来，凡我在我的意识内发现的东西，便扩大成为在人人意识内发现的东西，甚至被说成是意识自身的本性。

〔**说明**〕从前对于上帝存在的证明常提出“众心一致”（Consensus gentium）的论证，西塞罗最早曾援引过这种论证。“众心一致”诚不失为极有意义的权威，而且要援引这种权威，说某种内容即在人人意识中，因而必定是基于意识的本性，出于意识的必然，这乃是极自然而且又很容易的事。但在这众心一致的范畴内却含有一主要看法，甚至那最无教化的人也可以看得到的，这就是，个人的意识同时是一特殊的、偶然的意识。如果对于这种意识不加以考察，不将意识中特殊的偶然的东西排除掉，换言之，如果不通过反思的艰苦工作，将意识中自在自为的普遍的东西揭示出来，则所谓众心的一致不过只是大家对于某一内容表示共同赞成，以为足以建立起一个合乎礼俗的成见，因而就硬说是属于意识的本性罢了。所以，如果思想的要求，在于从普遍常见的事物中更进而寻求其必然性，则众心一致的说法决不足以满足这种要求。而且即使承认事实上的普遍性可以作为一个充足的证明，但根据这种论证也不足以证明对于上帝的信仰，因为经验曾经告诉我们，有些个人和民族并没有对于上帝的信仰。[27] 但只是单纯地断言，我发现一个内容在我心中，我确知这内

容是真的，并且宣称这确定性并非出于我个人特殊的主体，而是基于心灵的本性。——恐怕天地间没有比这种办法更简捷便易的了。

§ 72

第二，认直接知识为真理的标准还可引起另一种结果，即把一切的迷信和偶像崇拜均可宣称为真理，并且对任何毫无道理并违反道德内容的意志要求，均可进行辩护。印度人就不根据我们所说的中介性的知识，不根据理论和推理，而是信仰母牛、猿猴或婆罗门、喇嘛为神。但自然的意欲和倾向都自发地寄托其兴趣于意识之内，而那些违反道德的目的也完全直接出现在意识之内。无论善的品性或恶的品性都会表示意志的特定的存在，而意志的特定存在，又会在兴趣和目的中被认识，甚至是最直接地被认识。

§ 73

第三，对于上帝的直接知识只告诉我们上帝存在，而没有告诉我们上帝是什么。因为如果能说出上帝是什么，将会是一种知识，而且将会导致中介性的知识。因此，直接知识论就把宗教上崇拜的上帝明白地缩小为一种空泛的神，限制在不确定的超感官的事物方面去，并且把宗教的内容缩减至最小限度了。

〔**说明**〕 如果真正有必要，只须能办到并且保持一个神存在的信仰，或者甚至能创造一个神存在那样的信仰，便算满足，那么我们对于这个时代的贫乏，不能不感到惊异。这个时代竟以赢得一些浅陋的宗教知识为无上收获，并且在教堂的神龛中退回到供奉千百年前在雅典即已供奉过的生疏〔异己〕的神！

§ 74

我们还须对于直接性的形式的一般性质略加说明。因为直接性的形式本身是片面性的，致使其内容本身也带有片面性，并且因而成为有限的。直接性使共相成为片面的抽象性，而且使上帝成为无规定性的存在，但是上帝也可以叫做精神，就上帝被理解为自己在自己本

身内，自己和自己中介 而言。只有这样，上帝才是具体的 ，有生命的，才是精神。像这样知道 上帝是精神，即包含有间接性或中介性在自身内。第二，直接性的形式给予特殊 的东西自己存在、自己和自己相联系 的规定。但正因为这样特殊事物自身是与外在于它自己的他物相联系。从直接知识的形式看来，有限的 特殊的东西便被设定为绝对了。而且既然直接性是异常抽象的，对于每一内容都抱中立态度 ，正因为如此，它也可以接受任何不同的内容。所以直接性既可以承认偶像式的违反道德的内容，也同样可以承认和它正相反对的内容。只有当我们洞见了直接性不是独立不依的，而是通过他物 为中介 的，才揭穿其有限性与非真实性。这种识见，由于内容包含有中介性在内，也是一种包含有中介性的知识。因为真正可以认作真理的内容的，并不是以他物为中介之物，也不是受他物限制之物，而是以自己为自己的中介之物所以中介性与直接的自我联系的统一。那执著的知性，自以为足以解除有限知识，超出形而上学和启蒙思想的理智的同一性 ，却仍然不免直接地以直接性 或抽象的自我联系 ，或抽象同一性作为真理的原则和标准。抽象的思想 （反思的形而上学的形式）与抽象的直观（直接知识的形式）实是同一的东西。

附释： 假如坚持直接性的形式与中介性的形式是对立的，则直接性便陷于片面，而且使得属于直接性的形式下的每一内容也趋于片面了。大体说来，直接性即是抽象的自我联系，因此同时即是抽象的同一性、抽象的普遍性。如果自在自为的普遍性既然只采取直接性的形式，那么，它就只能是抽象的普遍性。而且从这种观点看来，上帝也只能具有完全无规定性的存在的意义。像这样，我们也许还可以说上帝是精神，但这只是一句空话，因为精神作为意识和自我意识，无论如何即包含有意识自己与它本身的区别和与他物的区别，因此即包含有中介性在内。

§ 75

要批判 思想对待真理的第三态度，只能采取这种观点本身所直接表明和承认的方式。直接知识论认为直接知识是一事实 ，并且说：有一种直接知识，但又没有中介性，与他物没有联系，或者只是在它自

身内和它自己有联系，——这是错误的。同样，又宣称：思想只是通过其他中介性的 （有限的、有条件的）范畴而进展，——这也不是真实的事实，因为这就忘记了当思想以他物为中介时，它又能扬弃这种中介。但是要指出事实上 有一种知识的进展，既不偏于直接性，也不偏于间接性，这就须以逻辑学 自身和全部哲学 作为样本 。

§ 76

假如我们试把直接知识的原则与我们上面所据以出发的、素朴的形而上学比较考察一下，就可以看出耶柯比的直接知识论是退回到 这种形而上学在近代的开端，即退回到笛卡尔的哲学。耶柯比与笛卡尔两人皆主张下列三点：

（1） 思维 与思维者的存在 的简单的不可分性，——“我思故我在”（cogito ergs sum），与我的存在、我的实在、我的生存直接地启示在我的意识里，是完全相同的。同时笛卡尔曾明白宣称，他所理解的思想是指一般的意识 （见《哲学原理》第一章第九节）。此种思维与思维者的存在的不可分，是绝对第一的 （而非间接的，经过证明的）原理和最确定的 知识。

（2） 上帝 的存在 和上帝的观念不可分。上帝的存在即包含在上帝本身的观念中，换言之，上帝的观念决不能没有存在的规定，因此上帝的存在是必然的和永恒的。[28]

（3） 关于外界 事物存在的直接意识，他们都同样认为除了指感性 的意识外，没有别的了。意思是说，我们具有这种感性意识，乃是最无关重要的知识。我们唯一有兴趣要知道的，就是对于外界事物的存在 的直接知识是错误的、虚幻的，而感性事物本身是没有真实性的。外界事物的存在 也只是偶然的、幻灭的一种假象 。外界事物本质上只有存在，而它们的存在与它们的概念和本质是分离的。

§ 77

但是这两种观点之间也有一些差别：

（1） 笛卡尔的哲学从这些未经证明并且认为不能证明的前提出发，进而 达到更扩充发展的知识，这样一来，便促进了近代科学的兴起。反之，近时耶柯比的学说，却得到一个本身异常重要的结论，即认为凭借有限的中介过程而进行的认识只能认识有限事物，而不能把握真理，而且关于上帝的意识也只好停留在前面所说的完全抽象的信仰阶段。[29]

（2） 近代的观点，一方面，并没有改变笛卡尔所提出的通常的求科学知识的方法，其进行研究的方式也采取与产生经验科学和有限科学完全相同的方式。但另一方面，这个观点一遇到以无限为内容的知识时，便放弃了这种方法，而且因为它不知道有别的方法，所以对于认识内容无限的东西时，便放弃一切 方法。因此，这种观点便放纵于想象与确信之狂妄的任意中，沉溺于道德的自大和情感的傲慢中，或陷入于粗鲁的独断和枯燥的辩论中，所有这些，都强烈地反对哲学和哲学的研究。哲学当然不容许单纯的武断或妄自尊大，也不容许任意无端的往复辩论。

§ 78

所以我们首先必须放弃，在知识或内容方面，一个独立的直接性与一个同等独立、无法与直接性联合的中介性之间的对立 。因为这种对立只是一个单纯的假设 和一个任意的武断 。同样，所有一切别的假设和成见，不论其出于表象，或出于思维，都须在走进哲学的大门之前摒弃不用。因为哲学对于类此的想法，首须加以考察，而对于它们自身的意义和种种对立，也须加以理解。

〔**说明** 〕 怀疑主义 ，可以作为彻底怀疑一切认识形式的否定性科学，也可以作为一个导言，以揭露那样的假定的虚妄性。但是怀疑主义的导言，不仅是一种不令人愉快的工作，而且也是一段多余的路程，因为，有如下面即将指陈的，辩证过程或矛盾进展本身就是一个积极的科学的主要环节。再则，怀疑主义只能在经验中去寻求有限的形式，而且只能接受这些形式作为给予的材料，而不能加以逻辑的推演。对于这种彻底的怀疑主义有其需要，犹如坚持科学的研究必须先

有普遍的怀疑，或者完全不需任何前提。真正讲来，在要求纯粹思维的决心里，这种需要实通过自由而达到完成了。所谓自由，即从一切“有限”事物中摆脱出来，抓住事物的纯粹抽象性或思维的简单性。

逻辑学概念的进一步规定和部门划分

§ 79

逻辑思想就形式而论有三方面：（a）抽象的或知性〔理智〕的方面，（b）辩证的或否定的理性的方面，（c）思辨的或肯定理性的方面。

〔说明〕这三方面并不构成逻辑学的三部分，而是每一逻辑真实体的各环节，一般说来，亦即是每一概念或每一真理的各环节。它们可以全部被安置在第一阶段即知性的阶段，如是，则它们便被认作彼此孤立，因而不能见到它们的真理性。我们此处所提出来的关于逻辑学的规定和部门的划分，在现阶段同样只能说是预拟的和历史性的叙述。

§ 80

（a）就思维作为知性〔理智〕来说，它坚持着固定的规定性和各规定性之间彼此的差别。以与对方相对立。知性式的思维将每一有限的抽象概念当作本身自存或存在着的东西。

附释：当我们说到思维一般或确切点说概念时，我们心目中平常总以为只是指知性的活动。诚然，思维无疑地首先是知性的思维。但思想并不仅是老停滞在知性的阶段，而概念也不仅仅是知性的规定。知性的活动，一般可以说是在于赋予它的内容以普遍性的形式。不过由知性所建立的普遍性乃是一种抽象的普遍性，这种普遍性与特殊性坚持地对立着，致使其自身同时也成为一特殊的东西了。知性对于它

的对象既持分离和抽象的态度，因而它就是直接的直观和感觉的反面，而直接的直观和感觉只涉及具体的内容，而且始终停留在具体性里。

许多常常一再提出来的对于思维的攻击，都可说是和理智与感觉的对立有关，这些对于思维的攻击大都不外说思维太固执，太片面，如果加以一贯发挥，将会导致有危害的破坏性的后果。这些攻击，如果其内容有相当理由的话，首先可以这样回答说：它们并没有涉及思维一般，更没有涉及理性的思维，而只涉及理智的抽象思维。但还有一点必须补充，即无论如何，我们必须首先承认理智思维的权利和优点，大概讲来，无论在理论的或实践的范围内，没有理智，便不会有坚定性和规定性。

先就认识方面来说，认识起始于理解当前的对象而得到其特定的区别。例如在自然研究里，我们必须区别质料、力量、类别等等，将每一类孤立起来，而固定其特性。在这里，思维是作为分析的理智而进行，而知性的定律是同一律，单纯的自身联系。也就是通过这种同一律，认识的过程首先才能够由一个范畴推进到别一个范畴。譬如，在数学里，量就是排除了它的别的特性而加以突出的范畴。所以，在几何学里，我们把一个图形与另一个图形加以比较，借以突出其同一性。同样，在别的认识范围里，例如在法学里，也是主要地依据同一律而进行研究。在法学里，我们由一条特殊的法理推到另一条特殊的法理，这种推论，也是依据同一律而进行的。

在理论方面，理智固属重要，在实践方面，理智也不可少。品格是行为的要素，一个有品格的人即是一个有理智的人。由于他心目中有确定的目标，并且坚定不移地以求达到他的目标。一个志在有大成就的人，他必须，如歌德所说，知道限制自己。反之，那些什么事都想做的人，其实什么事都不能做，而终归于失败。世界上有趣味的东西异常之多：西班牙诗、化学、政治、音乐都很有趣味，如果有人对这些东西感觉兴趣，我们决不能说他不对。但一个人在特定的环境内，如欲有所成就，他必须专注于一事，而不可分散他的精力于多方面。同样，无论于哪一项职业，主要的是用理智去从事。譬如，法官

必须专注于法律，按照法律判决案件，不可为这样那样的考虑而迟疑，不可左顾右盼而有所宽宥。此外，知性又是教养中一个主要成分。一个有教养的人决不以混沌模糊的印象为满足，他必力求把握现象，而得其固定的规定性。反之，一个缺乏教养的人，每每游移不定，而且须费许多麻烦才能理解他所讨论的是什么问题，并促使自己集中视线，专注于所讨论的特定论点。

按照前面的讨论，逻辑的思维一般地讲来，并不仅是一个主观的活动，而是十分普遍的东西，因而同时可以认作是客观的东西。这种说法，现在在这表示逻辑真理之第一形式的理智里，却得到一适当的应用或说明。在这里，理智的意义约略相当于我们所说的上帝的仁德，就上帝的仁德被了解为赋予有限事物以存在 或持续存在而言。譬如，在自然界，我们可以认识到，上帝的仁德在于对一切不同种类的动物和植物，凡为了保持其存在，增进其生活所必需的一切东西，皆一律供应。对于人类，上帝也一视同仁。无论就个人或整个民族而言，凡是对人类的维持和发展所需要的东西，一部分如当前直接的环境、气候、土壤的性质和出产等，一部分如人所具有的禀赋和才能等，皆出于上帝的恩赐。像这样的理智，可以说是表现在客观世界的一切领域里。而且一个对象完善与否，完全视其能否满足理智的原则为准。譬如，一个国家就是不完善的，如果这个国家还没有达到等级与职业的明确区分，而且如果在这个国家里那些性质上各不相同的政治的和行政的功能，并没有发展出特殊的机构去加以治理，如像高度发展的动物的机体，均有特殊的机构以行使感觉、运动、消化等功能那样。

从前此的一番讨论，我们还可以看出，即按照通常的观念，以为距知性最远的活动范围里，如在艺术、宗教和哲学的领域里，理智也同样不可缺少。如果这些部门愈益缺乏理智，则将愈有缺陷。例如，在艺术里，那些在性质上不同的美的形式，如得到严格的区别和得到明白的阐述，这都有理智活动在起作用。即就每一件艺术品而论，理智的活动情形亦复相同。因此一出剧诗的完美，在于不同的剧中人的性格的纯粹性与规定性得到透彻的描绘，而且在于对各人所以要如此行动的不同目的和兴趣加以明白确切的表达。其次，试再就宗教领域

而论。希腊神话较优于北欧神话之处（除了题材和认识方面的其他异点而外），主要在于希腊神话中的每一神灵都有极清楚的雕像式的刻画，而北欧神话中的诸神灵，则是模糊不清的，彼此混淆的。末了，试就哲学来说，经过上面这一番讨论之后，哲学不可缺少理智，似已用不着特加论述了。在哲学里，最紧要的，就是对每一思想都必须充分准确地把握住，而决不容许有空泛和不确定之处。

再则，也常有人说，理智不可太趋于极端。这话也是正确的。因为理智并非究竟至极之物，而毋宁是有限之物，而且理智的发挥，如果到了顶点，必定转化到它的反面。青年人总喜欢驰骛于抽象概念之中，反之，有生活阅历的人决不容许陷于抽象的非此即彼，而保持其自身于具体事物之中。

§ 81

（b） 在辩证的阶段，这些有限的规定扬弃它们自身，并且过渡到它们的反面。

〔**说明**〕 （1） 当辩证法原则被知性孤立地、单独地应用时，特别是当它这样地被应用来处理科学的概念时，就形成怀疑主义。怀疑主义，作为运用辩证法的结果，包含单纯的否定。（2） 辩证法通常被看成一种外在的技术，通过主观的任性使确定的概念发生混乱，并给这些概念带来矛盾的假象。从而不以这些规定为真实，反而以这种虚妄的假象和知性的抽象概念为真实。辩证法又常常被认作一种主观任性的往复辩难之术。这种辩难乃出于机智，缺乏真实内容，徒以单纯的机智掩盖其内容的空疏。——但就它的特有的规定性来说，辩证法倒是知性的规定和一般有限事物特有的、真实的本性。反思首先超出孤立的规定性，把它关联起来，使其与别的规定性处于关系之中，但仍然保持那个规定性的孤立有效性。反之，辩证法却是一种内在的超越（immanente Hinausgehen），由于这种内在的超越过程，知性概念的片面性和局限性的本来面目，即知性概念的自身否定性就表述出来了。凡有限之物莫不扬弃其自身。因此，辩证法构成科学进展的推动的灵魂。只有通过辩证法原则，科学内容才达到内在联系和必然性

，并且只有在辩证法里，一般才包含有真实的超出有限，而不只是外在的超出有限。

附释一：正确地认识并掌握辩证法是极关重要的。辩证法是现实世界中一切运动、一切生命，一切事业的推动原则。同样，辩证法又是知识范围内一切真正科学认识的灵魂。在通常意识看来，不要呆板停留在抽象的知性规定里，似乎只是一种公平适当的办法。就像按照“自己生活也让别人生活”（Leben und leben lassen）这句谚语，似乎自己生活与让别人生活，各有其轮次，前者我们固然承认，后者我们也不得不承认。但其实，细究起来，凡有限之物不仅受外面的限制，而且又为它自己的本性所扬弃，由于自身的活动而自己过渡到自己的反面。所以，譬如人们说，人是要死的，似乎以为人之所以要死，只是以外在的情况为根据，照这种看法，人具有两种特性：有生也有死。但对这事的真正看法应该是，生命本身即具有死亡的种子[30]。凡有限之物都是自相矛盾的，并且由于自相矛盾而自己扬弃自己。

又辩证法切不可与单纯的诡辩相混淆。诡辩的本质在于孤立起来看事物，把本身片面的、抽象的规定，认为是可靠的，只要这样的规定能够带来个人当时特殊情形下的利益。譬如，我生存和我应有生存的手段本来可说是我的行为的一个主要动机。但假如我单独突出考虑我个人的福利这一原则，而排斥其他，因此就推出这样的结论，说为维持生存起见，我可以偷窃别人的物品，或可以出卖祖国，那么这就是诡辩。同样，在行为上，我须保持我主观的自由，这意思是说，凡我所作所为，我都以我的见解和我的自信为一个主要原则。但如果单独根据这一原则来替我的一切自由行为作辩护，那就会陷于诡辩，会推翻一切的伦理原理。辩证法与这类的行为本质上不同，因为辩证法的出发点，是就事物本身的存在和过程加以客观的考察，借以揭示出片面的知性规定的有限性。

此外，辩证法在哲学上并不是什么新东西。在古代，柏拉图被称为辩证法的发明者。就其指在柏拉图哲学中，辩证法第一次以自由的科学的形式，亦即以客观的形式出现而言，这话的确是对的。辩证法在苏格拉底手中，与他的哲学探讨的一般性格相一致，仍带有强烈的

主观色彩，叫做讽刺 的风趣（die Ironie）。苏格拉底常运用他的辩证法去攻击一般人的通常意识，特别攻击智者派。当他同别人谈话时，他总是采取虚心领教的态度，好像他想要向别人就当时所讨论的问题，求得一些更深切的启示似的。根据这种意向，他向对方发出种种疑问，把与他谈话的人引导到他们当初自以为是的反面。譬如当智者派自诩为教师时，苏格拉底便通过一系列的问题使得有名的智者普洛泰戈拉自己也必须承认一切的学习只是回忆[31]。在他的较严格的纯哲学的对话里，柏拉图运用辩证法以指出一切固定的知性规定的有限性。譬如，在《巴曼尼得斯篇》中，他从一推演出多，但仍然指出多之所以为多，复只能规定为一。柏拉图处理辩证法，大都是采用这种宏大的方式。在近代，主要的代表人物是康德，他又促使人们注意辩证法，而且重新回复它光荣的地位。他指出辩证法是通过我们上面已经提及的（§48）对于理性矛盾〔二律背反〕的发挥。在理性矛盾的讨论里，他并不只是在揭示出两方论据的反复辩驳，或评论两方主观的辩难；而他所研讨的、宁可说是，在于指出每一抽象的知性概念，如果单就其自身的性质来看，如何立刻就会转化到它的反面。

无论知性如何常常竭力去反对辩证法，我们却不可以为只限于在哲学意识内才有辩证法或矛盾进展原则。相反，它是一种普遍存在于其他各级意识和普通经验里的法则。举凡环绕着我们的一切事物，都可以认作是辩证法的例证。我们知道，一切有限之物并不是坚定不移，究竟至极的，而毋宁是变化、消逝的。而有限事物的变化消逝不外是有限事物的辩证法。有限事物，本来以他物为其自身，由于内在的矛盾而被迫超出当下的存在，因而转化到它的反面。在前面（§80）我们曾经说过，知性可以认作包含有普通观念所谓上帝的仁德 。现在我们可以说，辩证法在同样客观的意义下，约略相当于普通观念所谓上帝的力量 。当我们说，“一切事物（亦即指一切有限事物）都注定了免不掉矛盾”这话时，我们确见到了矛盾是一普遍而无法抵抗的力量，在这个大力之前，无论表面上如何稳定坚固的事物，没有一个能够持久不摇。虽则力量这个范畴不足以穷尽神圣本质或上帝的概念的深邃性，但无疑的，力量是任何宗教意识中的一个主要环节。

此外，自然世界和精神世界的一切特殊领域和特殊形态，也莫不受辩证法的支配。例如，在天体的运动里，一个星球现刻在此处，但它潜在地又在另一处。由于它自身的运动，使得它又存在于另一处。同样，物理的元素也是矛盾进展的，同样气象变化的过程也可说是它的内在矛盾的表现。同一矛盾原则是构成其他一切自然现象的基本原则，由于有了内在矛盾，同时自然被迫超出其自身。就辩证法表现在精神世界中，特别是就法律和道德范围来说，我们只消记起，按照一般经验就可以表明，如果事物或行动到了极端总要转化到它的反面。这种辩证法在流行的谚语里，也得到多方面的承认。譬如在Summum jus Summa injuria（至公正即至不公正）一谚语里，意思是说抽象的公正如果坚持到它的极端，就会转化为不公正。同样，在政治生活里，人人都熟知，极端的无政府主义与极端的专制主义是可以相互转化的。在道德意识内，特别在个人修养方面，对于这种辩证法的认识表现在许多著名的谚语里：如“太骄则折”、“太锐则缺”等等。即在感情方面、生理方面以及心灵方面也有它们的辩证法。最熟知的例子，如极端的痛苦与极端的快乐，可以互相过渡。心情充满快乐，会喜得流出泪来。最深刻的忧愁常借一种苦笑以显示出来。

附释二： 怀疑主义不应该被看成一种单纯怀疑的学说。怀疑主义者也有其绝对确信不疑的事情，即确信一切有限事物的虚妄不实。一个单纯怀疑的人仍然抱着希望，希望他的怀疑终有解决之时，并且希望着在他所徘徊不决的两个特定的观点之间，总有一个会成为坚定的真实的结论。反之，真正的怀疑主义，乃是对于知性所坚持为坚固不移的东西，加以完全彻底的怀疑。由于这样，彻底怀疑〔或绝望〕所引起的心境，是一种不可动摇的安定和内在的宁静。这是古代的高尚的怀疑主义，有如塞克滔斯·恩披里库斯（Sextus Empiricus）的著作所陈述的那样。在晚期的罗马时代，这种怀疑主义被斯多葛学派和伊壁鸠鲁学派加以系统化，成为他们的独断体系的补充。这种古代的高尚的怀疑主义切不可与前面（§39）所提到的近代怀疑主义相混淆。后者是一方面先于批判哲学，一方面又出自批判哲学的怀疑主义，其目的仅在于否认超感官事物的真理性和确定性，并指出感官的事实和当前感觉所呈现的材料，才是我们所须保持的。

即在今日，怀疑主义还常被认作寻求一切实证知识的一个不可抗拒的仇敌，因此又被认作以考察实证知识为任务的哲学的仇敌。但必须指出，事实上，只有抽象理智的有限思维才畏惧怀疑主义，才不能抗拒怀疑主义。与此相反，哲学把怀疑主义作为一个环节包括在它自身内，——这就是哲学的辩证阶段。但哲学不能像怀疑主义那样，仅仅停留在辩证法的否定结果方面。怀疑主义没有认清它自己的真结果，它坚持怀疑的结果是单纯抽象的否定。辩证法既然以否定为其结果，那么就否定作为结果来说，至少同时也可说是肯定的。因为肯定中即包含有它所自出的否定，并且扬弃其对方〔否定〕在自身内，没有对方它就不存在。但这种扬弃否定、否定中包含肯定的基本特性，就具有逻辑真理的第三形式，即思辨的形式或肯定理性的形式。

§ 82

（c） <u>思辨的</u> 阶段或<u>肯定理性的</u> 阶段在对立的规定中认识到它们的统一，或在对立双方的分解和过渡中，认识到它们所包含的<u>肯定</u> 。

〔**说明** 〕（1） 辩证法具有<u>肯定的</u> 结果，因为它有<u>确定的内容</u> ，或因为它的真实结果不是<u>空的、抽象的虚无</u> ，而是对于<u>某些规定</u> 的否定，而这些被否定的规定也包含在结果中，因为这结果确是一结果，而不是<u>直接的虚无</u> 。（2） 由此可知，这结果是理性的东西，虽说只是思想的、抽象的东西，但同时也是<u>具体的东西</u> ，因为它并不是<u>简单的形式</u> 的统一，而是有差别的规定的统一。所以对于单纯的抽象概念或形式思想，哲学简直毫不相干涉，哲学所从事的只是具体的思想。（3） 思辨逻辑内即包含有单纯的<u>知性逻辑</u> ，而且从前者即可抽得出后者。我们只消把思辨逻辑中辩证法的和理性的成分排除掉，就可以得到知性逻辑。这样一来，我们就得着<u>普通的逻辑</u> ，这只是各式各样的思想形式或规定排比在一起的<u>事实记录</u> ，却把它们当作某种无限的东西。

附释： 就其<u>内容</u> 来说，理性不仅是哲学所特有的财产，毋宁应该说，理性是人人所同具。无论在什么阶段的文化或精神发展里，总可在人心中发现理性。所以自古以来，人就被称为理性的存在，这的确是很有道理的。从经验的普遍方式去认知理性的对象，最初得到的不

外是成见和假定；而理性事物的性格，根据前面的讨论（§45）一般是一个无条件的东西，因此是一个包含自己的规定性在自身内的东西。在这个意义下，当人知道上帝，并知道上帝是绝对自己规定自己的存在时，他便先于一切事物已经知道理性的对象了。同样，一个公民对于他的祖国和祖国法令的知识，也可以说是对于理性法则的认识，只要他认为这些法令是无条件的，而且是普遍有效的东西，他自愿抑制他的个人意志，去遵循它们。在同样意义下，一个儿童的知识和意志也可以说是合乎理性的，只要他知道他父母的意志，并且以父母之意志为意志。

再则，思辨 的真理不是别的，只是经过思想 的理性法则（不用说，这是指肯定理性的法则）。在日常生活里，“思辨”一词常用来表示揣测或悬想的意思，这个用法殊属空泛，而且同时只是使用这词的次要意义。譬如，当大家说到婚姻的揣测或商业的推测（Handelsspekulation）[32] 时，其用法便是如此。但这种日常用法，至多仅可表示两点意思：一方面，思辨或悬想表示凡是直接呈现在面前的东西应加以超出，另一方面，形成这种悬想或推测的内容，最初虽只是主观的，但不可听其老是如此，而须使其实现，或者使它转化为客观性。

前些时候所说的关于理念的话，很可以适用于“思辨”一词的普通用法。于此尚须补充一点，就是许多自命为有学问的人，当他们说到“思辨”时，甚至也明确把它只当作单纯主观的意义。他们总以为关于自然或心灵的现象或关系的某种理论，单就其为纯粹的思辨或悬想而论，也许很好、很对，但与经验不相符合，事实上这类的理论却无法可以接受。对于这种看法，我们可以说，思辨的真理，就其真义而言，既非初步地亦非确定地仅是主观的，而是显明地包括了并扬弃了知性所坚持的主观与客观的对立，正因此证明其自身乃是完整、具体的真理。因此思辨的真理也是决不能用片面的命题去表述的。譬如，我们说，绝对是主观与客观的统一。这话诚然不错，但仍然不免于片面，因为这里只说到绝对的统一性 ，也只着重绝对的统一性，而忽略了，事实上在绝对里主观与客观不仅是同一的，而又是有区别的。

思辨真理，这里还可略加提示，其意义颇与宗教意识和宗教学说里所谓神秘主义 相近。但在现时，一说到神秘主义，大家总一律把它当作与神奇奥妙和不可思议同一意义。由于各人的思想路径和前此的教育背景不同，对于他们所了解的神秘主义，就会有不同的估价。虔诚信教的人大都信以为真实无妄，而在思想开明的人，却又认为是迷信和虚幻。关于此点，我们首先要指出，只有对于那以抽象的同一性为原则的知性，神秘的真理才是神奇奥妙的；而那与思辨真理同义的神秘真理，乃是那样一些规定的具体统一，这些规定只有在它们分离和对立的情况下，对知性来说才是真实的。如果那些承认神秘真理为真实无妄的人，也同样听任人们把神秘真理纯粹当作神奇奥妙的东西，因而只让知性一面大放厥词，以致思维对他们来说也同样只有设定抽象同一性的意义。因此，依他们看来，为了达到真理，必须摒弃思维，或者正如一般人所常说的那样，人们必须把理性禁闭起来。但我们已经看见，抽象的理智思维并不是坚定不移、究竟至极的东西，而是在不断地表明自己扬弃自己和自己过渡到自己的反面的过程中。与此相反，理性的思辨真理即在于把对立的双方包含在自身之内，作为两个观念性的环节。因此一切理性的真理均可以同时称为神秘的，但这只是说，这种真理是超出知性范围的，但这决不是说，理性真理完全非思维所能接近和掌握。

§ 83

逻辑学可分为三部分:

1. 存在论 。

2. 本质论 。

3. 概念论和理念论 。

这就是说，逻辑学作为关于思想的理论可分为这样三部分:

1. 关于思想的直接性 ——自在 或潜在的概念 的学说。

2. 关于思想的反思性 或间接性 ——自为 存在和假象的概念的学说。

3. 关于思想返回到自己本身 和思想的发展了的自身持存——自在自为 的概念的学说。

附释： 这里所提出的逻辑学的分目，与前面关于思维的性质的全部讨论一样，只可当作一种预拟。对于它的证明或说明须俟对于思维本身的性质加以详细的发挥时才可提出。因为在哲学里证明即是指出一个对象所以如此，是如何地由于自身的本性有以使然。这里所提出的思想或逻辑理念的三个主要阶段，其彼此的关系可以这样去看：只有概念 才是真理，或更确切点说，概念是存在 和本质 的真理，这两者若坚持在其孤立的状态中，决不能认为是真理。——一经孤立之后，存在 ，因为它只是直接的 东西；本质 ，因为它最初只是间接的 东西，所以两者都不能说是真理。至此，也许有人要提出这样的问题，既然如此，为什么要从不真的阶段开始，而不直接从真的阶段开始呢？我们可以回答说，真理既是真理，必须证实 其自身是真理，此种证实，这里单就逻辑学范围之内来说，在于证明概念是自己通过自己，自己与自己相联系的中介性，因而就证明了概念同时是真正的直接性。这里所提出的逻辑理念中三个阶段的关系，其真实而具体的形式可以这样表示：上帝既是真理，我们要认识他的真面目，要认识他是绝对精神，只有赖于我们同时承认他所创造的世界，自然和有限的精神，当它们与上帝分离开和区别开时，都是不真实的。

---

[1] 恩格斯在《自然辩证法》中评论到这里所说的感性的东西或表象有着相外、并列、相续诸规定或特点问题。见《马克思恩格斯全集》第20卷，第547页。——译者注

[2] 按德文Vorstellung一词，一般译为“表象”，有时译为“观念”，前者指这里所说的“以感性材料为内容”的表象；后者则指“以思维材料为内容”的表象。——译者注

[3] 《精神现象学》论意识部分“第一章：感性确定性，这个和意谓”。——译者注

[4] 据本书第二版，此下尚有“我的普遍性却不是一个单纯的共同性，而是内在的 普遍性自己本身”一语，第三版删去，兹特补译于此。——译者注

[5] 参看康德：《纯粹理性批判》，B131。——译者注

[6] 纯粹自身联系（die reine Beziehung auf sich selbst）在这里是用来表示形式的抽象概念或联系的术语。如甲是甲，我是我，与非甲非我毫无关涉的纯甲或纯我，就是黑格尔所谓的纯粹自身关系。——译者注

[7] 参看《马太福音》第6章，第33节，引文与原文有出入。——译者注

[8] 反思德文作Nachdenken,英文作Reflection，直译应作“后思”，实即反复思索，作反省回溯的思维之意。人对感觉所得的表象材料，加以反思而得概念，犹如反刍动物将初步吃进胃中的食物，加以反刍，使可消化。——译者注

[9] 恩格斯在《自然辩证法》里只写下“自然现象”四字以概括黑格尔这里对认识自然现象的反思过程所作的辩证分析，借以反对毕希纳。《马克思恩格斯全集》第20卷，第547页。——译者注

[10] 恩格斯在《自然辩证法》中引用了梭伦的例子来指斥毕希纳。参看《马克思恩格斯全集》第20卷，第547页。——译者注

[11] das Ding一般译作“物”或“事物”。die Sache一般译成“事情”，有时译成“实质”，含有事物的“内容实质”之意。——译者注

[12] 关于这一节，恩格斯作了简要摘评：“形而上学——关于事物的科学——不是关于运动的科学。”巧妙地既否定了形而上学的唯心论

性质，又批评了形而上学不研究运动的反辩证法性质。见《马克思恩格斯全集》第20卷，第547页。——译者注

[13] 直译应作“空虚和收容器”。——译者注

[14] 这里所谓“推论”（Schluß）或真正的推论（Schluß in seine Wahrheit）一般也叫三段式（syllogism），黑格尔这里经过辩证法改造的推论或三段式是指“两个极端结合起来的中项”，也就是指对立统一体。因此他进一步由逻辑上的三段式两极端的结合，联系到认识论或存在论上的三段式，说“这种推论形式就是一切事物的普遍形式”，也就是说，一切事物都具有对立统一的逻辑规定。——译者注

[15] 以下三行，恩格斯在《自然辩证法》中曾摘录过，参看《马克思恩格斯全集》第20卷，第547页。——译者注

[16] 按“分裂”，德文原文为Entzweiung有分而为二或分裂为二的意义，这里指脱离了最初神人合一，自然与人一体的谐和境界。《精神现象学》第四章，作为一种意识形态分析了“苦恼意识”的矛盾发展过程。——译者注

[17] 此语见《旧约全书：约伯记》第五章，中译本此句全文如下：“你不可轻看全能者的管教，因为他打破又缠裹；他击伤，用手医治。”——译者注

[18] 《旧约全书》，创世记，第3章，第22节。——译者注

[19] 此处直译应作第二兴趣Interesse，兹意译作问题。其第一问题为本节附释开首所提出，即理性究竟能够认识上帝到什么程度。——译者注

[20] 指《大逻辑》。——译者注

[21] 〔原注〕依康德自己的话（见《判断力批判》第一版，第427页〔§88〕）：“目的因只是我们实践理性的一个概念，既不能从任何经验的与料推演出来作为批评自然的理论准则，也不能应用去求得对

于自然的知识。除了依据道德律唯一可以用在实践理性上面以外，没有应用目的因这概念的任何可能。创造世界的最后目的 乃表示世界是与我们所可唯一依据普遍原则去规定的目的，亦即与我们的纯粹实践理性 （就其应该是实践的理性而言）所建立的最后目的相和谐一致的一种结构。”

[22] 〔原注〕即如在赫尔曼的《韵律学教本》一书中，开首即引用了几段康德哲学。在书中§8里即申论音节的定律必须是：（一） 客观的 ，（二） 形式的 ，（三） 先天规定的 定律。试把这几种规定和下面提到的因果关系和相互作用的原则拿来和书中讨论音节的地方相比较，就可看到这些形式的原则对于内容实毫无影响。

[23] 认神与人有相同的情意，即以人的观念情意去揣度神的观念情意，叫做拟人主义。——译者注

[24] 耶可比（1743—1819）著有《关于斯宾诺莎学说给孟德尔生的书信集》一书，初发表于1785年，于1789年再版时，又加上八篇“补录”。——译者注

[25] 拉朗德（Lalande,J.J.，1732—1807），法国天文学家。——译者注

[26] 何佗（1802—1873）黑格尔的学生，1829年任柏林大学美学教授，1832年后参加编订黑格尔全集工作。——译者注

[27] 〔原注〕要想知道根据经验的调查，无神论或信仰上帝广泛程度的大小如何，取决于我们是否仅仅满足于一个上帝的空泛 观念，或者要求一个对于上帝的确切知识。在信仰基督教的社会里，决不会承认中国人和印度人所崇拜的偶像、非洲人的拜物教、甚或希腊人的众神灵为上帝。足见相信诸如此类的偶像的人，决不能说是相信上帝。反之，也许有人认为像这类偶像的崇拜，也多少潜伏有某种对于上帝一般 的信仰，正如种之于类然，如是，则崇拜偶像不仅是对于偶像的崇拜，也可算作对于上帝的信仰。但至少希腊人的看法却与此相

反。希腊人把那些认“宙斯”（Zeus）等神仅为云气，而持唯一的上帝之说的诗人和哲学家，皆斥为无神论者。

问题只在于人的意识实际上 对于一个对象怎样理解，而不在于那个对象潜在地 包含着什么。如果我们忽略这个区别，那么人的最普通的感官印象，都可以算作宗教。因为每一感官印象，甚至每一心灵活动，都潜伏地包含有一原则，这原则如果加以纯化，加以发挥，都可提升到宗教的领域。但有宗教的潜能 是一事，具有 宗教信仰另是一事。未经发挥的宗教，只是宗教的潜能或可能而已。

所以近来有许多旅行家曾经发现一些部落例如罗斯和巴利两船长（Capitane Ross und Parry）所发现的爱斯基摩人，据他们说，就连非洲的巫师所有的那一点宗教痕迹，或希罗多德（Herodotus）所说的Goëtes也没有宗教。但另一方面，一个英国人前几个月在罗马参加天主教五十年举行一次的大纪念会上，据他关于近代罗马人的叙述中说：罗马的普通民众都是些执迷的信徒，而那些能读能写的人差不多全是无神论者。

在近代已经很少听见用“无神论”一词来攻击人了。主要是因为宗教的内容和所必具的条件已减至最低限度了。

[28]〔原注〕笛卡尔的《哲学原理》第一章第十五节，“读者将会更相信有一个无上圆满的存在，假如他能注意到，他不能在任何别的事物里面去发现一个包含有必然存在的观念，有如上帝的观念一样。他将可知道，上帝的理念表示一真实而不变的本质，此本质必定存在，因为它包含有必然存在。”紧接这段话，下面还有几句话，好似含有证明和中介性之意，但不致影响根本原则的大旨。

在斯宾诺莎书中，我们遇着同样的话头，他说：“上帝的本质，换言之，上帝的抽象观念，即包含存在。”斯宾诺莎的第一个界说，即关于自因（Causa Sui）的界说，即谓“自因之物，其本性 包含存在，其性质 除认作存在外，不能设想 。”概念和存在的不可分，也是斯宾诺莎系统中的根本思想和前提。但与存在不可分的概念，究竟是什么东西的概念呢？当然不是有限事物的概念，因为有限事物只有一偶然

的和被创造的存在。斯宾诺莎的第十一命题，说上帝必然存在，并继之以证明，同样他的第二十命题，说上帝的存在和他的本性是同一之物，其实这种证明都是多余的形式主义。因为说上帝是实体，而且是唯一的实体；但实体是自因，故上帝的存在是必然的，这无异于说上帝是概念与存在不可分的存在。

[29] 〔原注〕反之，安瑟尔谟说过："依我看来，这乃是由于懈怠，如果在我们业已承认一个信仰之后，而不努力去理解我们所信仰的对象。"（见安氏著《神人论》）安瑟尔谟这番话，对于基督教义的具体内容在知识上提出一远较耶柯比所谓信仰更为艰巨的任务。

[30] 恩格斯：在《自然辩证法》中，曾评释了这句话，称为"辩证的生命观"。见《马克思恩格斯选集》第3卷，第570页。——译者注

[31] 按在柏拉图《普洛泰戈拉对话》中，普洛泰戈拉以青年导师自命，自诩欲教训青年懂得道德。苏格拉底与普洛泰戈拉诘难的结果，使得后者自己承认道德不可教。今以教训青年道德自命的人，而被苏格拉底用辩证法问得自认道德不可教，因而陷于自相矛盾。至于学习只是回忆之说，在《曼诺篇》中始加发挥，在《裴都篇》中亦有较多讨论。黑格尔此处只是想当然耳，并不完全契合柏拉图原书，当然这也可能是由于学生笔记之误。——译者注

[32] 商业推测，普通叫做商业投机。——译者注

第一篇 存在论

（Die Lehre vom Sein）

§ 84

存在只是潜在的概念。存在的各个规定或范畴都可用是去指谓。把存在的这些规定分别开来看，它们是彼此互相对立的。从它们进一步的规定（或辩证法的形式）来看，它们是互相过渡到对方。这种向对方过渡的进程，一方面是一种向外的设定，因而是潜在存在着的概念的开展，并且同时也是存在的向内回复或深入于其自己本身。因此在存在论的范围内去解释概念，固然要发挥存在的全部内容，同时也要扬弃存在的直接性或扬弃存在本来的形式。

§ 85

存在自身以及从存在中推出来的各个规定或范畴，不仅是属于存在的范畴，而且是一般逻辑上的范畴。这些范畴也可以看成对于绝对的界说，或对于上帝的形而上学的界说。然而确切地说，却总是只有第一和第三范畴可以这样看，因为第一范畴表示一个范围内的简单规定，而第三范畴则表示由分化而回复到简单的自身联系。因为对上帝予以形而上学的界说，就是把他的本性表达在思想里；但是逻辑学却包括了一切具有思想形式的思想。反之，第二范畴则表示一个范围内的分化阶段，因此只是对于有限事物的界说。但当我们应用界说的形式时，这形式便包含有一种基质（Substrat）浮起在我们观念中的意思。这样一来，即使绝对——这应是用思想的意义和形式去表达上帝的最高范畴——与用来界说上帝的谓词或特定的实际思想中的名词相比，也不过仅是一意谓的思想，一本身无确定性的基质罢了。因为这里所特别讨论的思想或事情，只是包括在谓词里，所以命题的形式，正如刚才所说的那个主体或绝对，都完全是某种多余的东西。

附释：逻辑理念的每一范围或阶段，皆可证明其自身为许多思想范畴的全体，或者为绝对理念的一种表述。譬如在“存在”的范围内，就包含有质、量、和尺度三个阶段。质首先就具有与存在相同一的性质，两者的性质相同到这样程度，如果某物失掉它的质，则这物便失其所以为这物的存在。反之，量的性质便与存在相外在，量之多少并不影响到存在。譬如，一所房子，仍然是一所房子，无论大一点或小一点。同样，红色仍然是红色，无论深一点或浅一点。尺度第三阶段的存在，是前两个阶段的统一，是有质的量。一切事物莫不有“尺度”，这就是说，一切事物都是有量的，但量的大小并不影响它们的存在。不过这种“不影响”同时也是有限度的。通过更加增多，或更加减少，就会超出此种限度，从而那些事物就会停止其为那些事物。于是从尺度出发，就可进展到理念的第二个大范围，本质。

这里所提及的“存在”的三个形式，正因为它们是最初的，所以又是最贫乏的，亦即最抽象的。直接的感性意识，因为它同时包含有思想的成分，所以特别局限在质和量的抽象范畴。这种感性意识通常被认作最具体的，因而同时也常被看成是最丰富的。但这仅是就其材料而言，倘若就它所包含的思想内容来看，其实可以说是最贫乏的和最抽象的。

A．质（Die Qualität）

（a）存在（Sein）

§ 86

纯存在或纯有之所以当成逻辑学的开端，是因为纯有既是纯思，又是无规定性的单纯的直接性，而最初的开端不能是任何间接性的东西，也不能是得到了进一步规定的东西。

〔**说明**〕 只要我们能够简单地意识到开端的性质所包含的意义，那么，一切可以提出来反对用抽象空洞的存在或有作为逻辑学开端的一切怀疑和责难，就都会消失。存在或有可以界说为“我即是我”，为绝对无差别性或同一性等等。只要感觉到有从绝对确定性，亦即自我确定性开始，或从对于绝对真理的界说或直观开始的必要，则这些形式或别的同类的形式就可以看成必然是最初的出发点。但是由于这些形式中每一个都包含着中介性，因此不能是真正的最初开端。因为中介性包含由第一进展到第二，由此一物出发到别的一些有差别的东西的过程。如果“我即是我”，甚或理智的直观真的被认作只是最初的开端，则它在这单纯的直接性里仅不过是有罢了。反之，纯有若不再是抽象的直接性，而是包含间接性在内的“有”，则是纯思维或纯直观。

如果我们宣称存在或有是绝对的一个谓词，则我们就得到绝对的第一界说，即：“绝对就是有”。这就是纯全（在思想中）最先提出的界说，最抽象也最空疏。这就是爱利亚学派所提出来的界说，同时也是最著名的界说，认上帝是一切实在的总和。简言之，依这种看法，我们须排除每一实在内的限制，这样才可以表明，只有上帝才是一切实在中之真实者，最高的实在。如果实在已包含有反思在内，那么，当耶柯比说斯宾诺莎的上帝是一切有限存在中的存在原理时，就已经直接说出这种看法了。

附释一：开始思维时，除了纯粹无规定性的思想外，没有别的，因为在规定性中已包含有“其一”与“其他”；但在开始时，我们尚没有“其他”。这里我们所有的无规定性的思想乃是一种直接性，不是经过中介的无规定性；不是一切规定性的扬弃，而是无规定性的直接性，先于一切规定性的无规定性，最原始的无规定性。这就是我们所说的“有”。这种“有”是不可感觉、不可直观、不可表象的，而是一种纯思，并因而以这种纯思作为逻辑学的开端。本质也是一无规定性的东西，但本质乃是通过中介的过程已经扬弃了规定并把它包括在自身内的无规定性。

附释二： 在哲学史上，逻辑理念的不同阶段是以前后相继的不同的哲学体系的姿态而出现，其中每一体系皆基于对绝对的一个特殊的界说。正如逻辑理念的开展是由抽象进展到具体，同样在哲学史上，那最早的体系每每是最抽象的，因而也是最贫乏的。故早期的哲学体系与后来的哲学体系的关系，大体上相当于前阶段的逻辑理念与后阶段的逻辑理念的关系，这就是说，早期的体系被后来的体系所扬弃，并被包括在自身之内。这种看法就表明了哲学史上常被误解的现象——一个哲学体系为另一哲学体系所推翻，或前面的哲学体系被后来的哲学体系推翻的真意义。每当说到推翻一个哲学体系时，总是常常被认为只有抽象的否定的意义，以为那被推翻的哲学已经毫无效用，被置诸一旁，而根本完结了。如果真是这样，那么，哲学史的研究必定会被看成异常苦闷的工作，因为这种研究所显示的，将会只是所有在时间的进程里发生的哲学体系如何一个一个地被推翻的情形。虽然我们应当承认，一切哲学都曾被推翻了，但我们同时也须坚持，没有一个哲学是被推翻了的，甚或没有一个哲学是可以推翻的。这有两方面的解释：第一，每一值得享受哲学的名义的哲学，一般都以理念为内容；第二，每一哲学体系均可看作是表示理念发展的一个特殊阶段或特殊环节。因此所谓推翻一个哲学，意思只是指超出了那一哲学的限制，并将那一哲学的特定原则降为较完备的体系中的一个环节罢了。所以，哲学史的主要内容并不是涉及过去，而是涉及永恒及真正现在的东西。而且哲学史的结果，不可与人类理智活动的错误陈迹的展览相比拟，而只可与众神像的庙堂相比拟。这些神像就是理念在辩证发展中依次出现的各阶段。所以哲学史总有责任去确切指出哲学内容的历史开展与纯逻辑理念的辩证开展一方面如何一致，另一方面又如何有出入。但这里须首先提出的，就是逻辑开始之处实即真正的哲学史开始之处。我们知道，哲学史开始于爱利亚学派，或确切点说，开始于巴曼尼得斯的哲学。因为巴曼尼得斯认“绝对”为“有”，他说：“唯‘有’在，‘无’不在。”这须看成是哲学的真正开始点，因为哲学一般是思维着的认识活动，而在这里第一次抓住了纯思维，并且以纯思维本身作为认识的对象。

人类诚然自始就在思想，因为只有思维才使人有以异于禽兽，但是经过不知若干千年，人类才进而认识到思维的纯粹性，并同时把纯

思维理解为真正的客观对象。爱利亚学派是以勇敢的思想家著称。但与这种表面的赞美相随的，常常就有这样的评语，即这些哲学家太趋于极端了，因为他们只承认只有“有”是真的，而否认意识中一切别的对象的真理性。说我们不应老停滞在单纯的“有”的阶段，这当然是很对的。但认为我们意识中别的内容好像是在“有”之旁 和在“有”之外似的，或把“有”与某种别的东西等量齐观，说有“有”，某种别的东西也“有”，那就未免太缺乏思想了。真正的关系应该是这样：有之为有并非固定之物，也非至极之物，而是有辩证法性质，要过渡到它的对方的。“有”的对方，直接地说来，也就是无 。总结起来，“有”是第一个纯思想，无论从任何别的范畴开始（如从我即是我，从绝对无差别，或从上帝自身开始），都只是从一个表象的东西，而非从一个思想开始；而且这种出发点就其思想内容来看，仍然只是“有”。

§ 87

但这种纯有是纯粹的抽象 ，因此是绝对的否定 。这种否定，直接地说来，也就是无 。

〔说明 〕（1） 由此便推演出对于绝对的第二界说：绝对即是无 。其实，这个界说所包含的意思不外说：物自身是无规定性的东西，完全没有形式因而是毫无内容的。或是说，上帝只 是最高的本质 ，此外什么东西也不是 。因为这实无异于说，上帝仍然只是同样的否定性。那些佛教徒 认作万事万物的普遍原则、究竟目的和最后归宿的“无”，也是同样的抽象体。

（2） 如果把这种直接性中的对立表述为有 与无 的对立，因而便说这种对立为虚妄不实，似乎未免太令人诧异，以致使得人不禁想要设法去固定“有”的性质，以防止它过渡到“无”。为达到这目的起见，我们的反思作用自易想到为“有”去寻求一个确定的界说，以便把“有”与“无”区别开。譬如，我们认“有”为万变中之不变者，为可以容受无限的规定之质料 等，甚或漫不假思索地认“有”为任何个别的 存在，任何一个感觉中或心灵中偶然的东西。但所有这些对“有”加以进一步较具体的规定，均足以使“有”失其为刚才所说的开始那种直接性

的纯有。只有就“有”作为纯粹无规定性来说，“有”才是无——一个不可言说之物；它与“无”的区别，只是一个单纯的指谓上的区别。

凡此所说，目的只在于使人意识到这些开始的范畴只是些空虚的抽象物，有与无两者彼此都是同样的空虚。我们想要在“有”中，或在“有”和“无”两者中，去寻求一个固定的意义的要求，即是对“有”和“无”加以进一步的发挥，并给予它们以真实的，亦即具体的意义的必然性。这种进展就是逻辑的推演，或按照逻辑次序加以阐述的思维过程。那能在“有”和“无”中发现更深一层含义的反思作用，即是对此种含义加以发挥（但不是偶然的而是必然的发挥）的逻辑思维。因此“有”和“无”获得更深一层的意义，只可以看成是对于绝对的一个更确切的规定和更真实的界说。于是这样的界说便不复与“有”和“无”一样只是空虚的抽象物，而毋宁是一个具体的东西，在其中，“有”和“无”两者皆只是它的环节。“无”的最高形式，就其为一个独立的原则而言，可以说就是“自由”。这种自由，虽是一种否定，但因为它深入于它自身的最高限度，自己本身即是一种肯定，甚至即是一种绝对的肯定。

附释：“有”与“无”最初只是应该有区别罢了，换言之，两者之间的区别最初只是潜在的，还没有真正发挥出来。一般讲来，所谓区别，必包含有二物，其中每一物各具有一种为他物所没有的规定性。但“有”既只是纯粹无规定者，而“无”也同样的没有规定性。因此，两者之间的区别，只是一指谓上的区别，或完全抽象的区别，这种区别同时又是无区别。在他种区别开的东西中，总会有包括双方的共同点。譬如，试就两个不同“类”的事物而言，类便是两种事物间的共同点。依据同样的道理，我们说，有自然存在，也有精神存在，在这里，“存在”就是两者间的共同点。反之，“有”与“无”的区别，便是没有共同基础的区别。因此两者之间可以说是没有区别，因为没有基础就是两者共同的规定。如果有人这样说，“有”与“无”既然两者都是思想，则思想便是两者的共同基础，那么，说这话的人便忽视了，“有”并不是一特殊的、特定的思想，而毋宁是一完全尚未经规定、因此尚与“无”没有区别的思想。——人们虽然也可以将“有”表象为绝对富有，而将“无”表象为绝对贫乏。但是，如果我们试观察全世

界，我们说在这个世界中一切皆有，外此无物，这样我们便抹杀了所有的特定的东西，于是我们所得的，便只是绝对的空无，而不是绝对的富有了。同样的批评也可以应用到把上帝界说为单纯的“有”的说法上面。这种界说与佛教徒的界说，即认上帝为“无”，因而推出人为了与上帝成为一体，就必须毁灭他自己的结论，表面上好似对立，但实际上是基于同样的理由。

§ 88

如果说，无 是这种自身等同的直接性，那么反过来说，有 正是同样 的东西。因此“有”与“无”的真理，就是两者的统一 。这种统一就是变易 （Das Werden）。

〔说明〕（1） 有即是无 这命题，从表象 或理智的观点看来，似乎是太离奇矛盾了，甚至也许会以为这种说法，其用意简直是在开玩笑。要承认这话为真，事实上是思想所最难做到的事。因为“有”与“无”就其整个直接性 看来，乃是根本对立的。这就是说，两项中任何一项都没有设定 任何规定，足以包含它和另一项的联系。但有如上节所指出的那样，两者也包含 有一共同的规定（即无规定性）。从这点看来，推演出“有”与“无”的统一性，乃完全是分析的 。一般的哲学推演的整个进程，也是这样。哲学推演的进程，如果要有方法性或必然性 的话，只不过是把蕴涵在概念中的道理加以明白的发挥 罢了。说“有”与“无”是同一的，与说“有”与“无”也 是绝对不同 的，一个不是 另一个，都一样 是对的。但是，既然有与无的区别在这里还没有确定，因为它们还同样是直接的东西，那么，它们的区别，真正讲来，是不可言说的 ，只是指谓上 的区别。

（2） 用不着费好大的机智，即可以取笑“有即是无”这一命题，或可以引申出一些不通的道理来，并误认它们为应用这命题所推出的结论，所产生的效果。例如反对这命题的人可以说，如果有与无无别，那么，我的房子，我的财产，我所呼吸的空气，我所居的城市、太阳、法律、精神、上帝，不管它们存在 （有）或不存在 （无），都是一样的了。在上面这些例子里提出反对意见的人，有一部分人是从个人的特殊目的 和某一事物对他个人的利益 出发，去问对自己 有利

的事情的有或无，对他 有什么差别。其实哲学的教训正是要使人从那无穷的有限目的与个人愿望中解放出来，并使他觉得不管那些东西存在或不存在，对他简直完全无别。但是，一般讲来，只要一提到一个有实质的内容 ，便因而与别的 存在、目的等等建立一种联系，在这个联系中，别的存在、目的等就成了起作用的前提 ，这时就可以根据这些前提 去判断一个特定内容 的有或无是否也是一样的 。这样一来，一个充满内容的 区别便代替了有与无的空洞区别。——但另一部分人却对主要的目的、绝对的存在和理念用单纯的有 与非有的范畴去说明。但这种具体的对象不仅是存在着 或者非存在着 ，而另有其某种别的较丰富的内容。像有与无这样的空疏的抽象概念，——它们是最空疏的概念，因为它们只是开始的范畴，——简直不能正确地表达这种对象的本性。有真实内容的真理远远超出这些抽象概念及其对立。每当人们用有与无的概念去说明一个具体的东西时，便会引起由于不用思想而常犯的错误，以为我们心目中除了现在所说及的单纯抽象的有与无之外还另有某种事物的表象。

（3） 也许有人会这样说：我们不能形成有与无统一的概念 。但须知，有与无统一的概念已于前面几节里阐明了，此外更无别的可说了。要想掌握有无统一的性质，就必须理解前几节所说的道理。也许反对者所了解的概念，比真正的概念所包含的意义还更广泛些。他所说的概念大约是指一个较复杂、较丰富的意识，一个表象而言。他以为这样的概念是可以作为一个具体的事例表达出来的，而这种事例也是思想于其通常的运用里所熟习的。只要“不能形成概念”仅表示不习惯于坚执持抽象思想而不混之以感觉，或不习惯于掌握思辨的真理，那么，只须说哲学知识与我们日常生活所熟习的知识以及其他科学的知识，是的确不同类的，就可解答明白了。但是如果“不能形成概念”只是指我们不能想象或表象 有与无的统一，那么这话事实上并不可靠，因为宁可说每人对于有无的统一均有无数多的表象。说我们没有有无统一的表象，只能指我们不能从任何一个关于有无统一的表象里认识有无统一的概念，也不知道这些表象是代表有无统一的概念的一个例子。足以表示有无统一的最接近的例子是变易 （Das Werden）。人人都有一个变易的表象，甚至都可承认变易是一个 表象。他并可进而承认，若加以分析，则变易这个表象，包含有有 的规

定，同时也包含与有相反的无 的规定；而且这两种规定在变易这一 表象里又是不可分离的。所以，变易就是有与无的统一。——另一同样浅近的例子就是开始 这个观念。当一种事情在其开始时，尚没有 实现，但也并不是单纯的无 ，而是已经包含它的有 或存在了。开始本身也是变易，不过“开始”还包含有向前进展之意。——为了符合于科学的通常进程起见，人们可以让逻辑学从纯思维的“开始”这一观念出发，也就是从“开始本身”这一观念开始，并对“开始”这一观念进行分析。由于这样分析的结果，人们或许更易于接受有与无是不可分的统一体的理论。

（4） 还有一点须得注意，就是“有与无是同样 的”，或“有无统一 ”这种说法，以及其他类似的统一体 ，如主客统一等，其令人反对，也颇有道理。因为这种说法的偏颇不当之处在于太强调统一 ，而对于两者之间仍然有差异存在（因为，此说所要设定的统一，例如，有与无的统一），却未同时加以承认和表达出来。因此似乎太不恰当地忽视了差异，没有考虑到差异。其实，思辨的原则是不能用这种命题的形式正确表达的。因为须通过差异，才能理解统一；换言之，统一必须同时在当前的 和设定起来的差异中得到理解。变易 就是有与无的结果的真实表达，作为有与无的统一。变易不仅是有与无的统一 ，而且是内在的不安息 ，——这种统一不仅是没有运动的自身联系，而且由于包含有“有”与“无”的差异性于其内，也是自己反对自己的。——反之，定在 就是这种的统一 ，或者是在这种统一形式中的变易。因此定在是片面 的，是有限 的。在定在中，有与无的对立好像是消失了，其实，对立只是潜在地 包含在统一中，而尚未显明地 设定在统一中罢了。

（5） 有过渡到无，无过渡到有，是变易 的原则，与此原则相反的是泛神论，即“无不能生有，有不能变无”的物质永恒的原则。古代哲学家曾经见到这简单的道理，即“无不能生有，有不能变无”的原则，事实上将会取消变易。因为一物从什么东西变来和将变成什么东西乃是同一的东西。这个命题只不过是表现在理智中的抽象同一性原则。但不免显得奇异的是，我们现时也听见“无不能生有，有不能变无”的原则完全自由地传播着，而传播的人丝毫没有意识到这些原则是

构成泛神论的基础，并且也不知道古代哲学家对于这些原则已经发挥尽致了。

附释： 变易是第一个具体思想，因而也是第一个概念，反之，有与无只是空虚的抽象。所以当我们说到“有”的概念时，我们所谓“有”也只能指“变易”，不能指“有”，因为“有”只是空虚的“无”；也不能指“无”，因为“无”只是空虚的“有”。所以“有”中有“无”，“无”中有“有”；但在“无”中能保持其自身的“有”，即是变易。在变易的统一中，我们却不可抹杀有与无的区别，因为没有了区别，我们将会又返回到抽象的“有”。变易只是“有”按照它的真理性的“设定存在”（Gesetztsein）。

我们常常听见说思维〔思〕与存在〔有〕是对立的。对于这种说法，我们首先要问对存在或“有”要怎样理解？如果我们采取反思对于存在所下的界说，那么，我们只能说存在是纯全同一的和肯定的东西。现在我们试考察一下思维，则我们就不会看不见，思维也至少是纯全与其自身同一的东西。故存在与思维，两者皆具有相同的规定。但存在与思维的这种同一却不能就其具体的意思来说，我们不能因而便说：一块石头既是一种存在，与一个能思维的人是相同的。一个具体事物总是不同于一个抽象规定本身的。当我们说“存在”时，我们并没有说到具体事物，因为“存在”只是一纯全抽象的东西。而且，按照这里所说的，关于上帝存在（上帝是本身无限具体的存在）的问题也就没有什么意义了。

变易既是第一个具体的思想范畴，同时也是第一个真正的思想范畴。在哲学史上，赫拉克利特的体系约相当于这个阶段的逻辑理念。当赫拉克利特说：“一切皆在流动”（πάνîα ζεĩ）时，他已经道出了<u>变易</u> 是万有的基本规定。反之，爱利亚学派的人，有如前面所说，则认“有”、认坚硬静止的“有”为唯一的真理。针对着爱利亚学派的原则，赫拉克利特 [33] 于是进一步说：“有比起非有来并不更多一些”（οὐ̉δε’ν μᾶλλον τòöν τοῦ μὴöντος έσί）。这句话已说出了抽象的“有”之否定性，说出了“有”与那个同样站不住的抽象的“无”在变易中所包含的同一性。从这里我们同时还可以得到一个哲学体系为另一

哲学体系所真正推翻的例子。对于一个哲学体系加以真正的推翻，即在于揭示出这体系的原则所包含的矛盾，而将这原则降为理念的一个较高的具体形式中组成的理想环节。但更进一层说，变易本身仍然是一个高度贫乏的范畴，它必须进一步深化，并充实其自身。例如，在生命 里，我们便得到一个变易深化其自身的范畴。生命是变易，但变易的概念并不能穷尽生命的意义。在较高的形式里，我们还可见到在精神中的变易 。精神也是一变易，但较之单纯的逻辑的变易，却更为丰富与充实。构成精神的统一的各环节，并不是有与无的单纯抽象概念，而是逻辑理念和自然的体系。

（b）定在（Dasein）

§ 89

在变易中，与无为一的有及与有为一的无，都只是消逝着的东西。变易由于自身的矛盾而过渡到有与无皆被扬弃于其中的统一。由此所得的结果 就是定在 〔或限有〕。

〔**说明** 〕 在这第一个例子里，我们必须长此记住前面§82及说明里所说的话。要想为知识的进步与发展奠定基础，唯一的方法，即在于坚持结果的真理性。（天地间绝没有 任何事物，我们不能或不必在它里面指出矛盾或相反的规定。理智的抽象作用强烈地坚持一个片面的规定性，而且竭力抹杀并排斥其中所包含的另一规定性的意识。）只要在任何对象或概念里发现了矛盾，人们总惯常作这样的推论，说：这个对象既然有了矛盾，所以 它就不存在 。如芝诺首先指出运动的矛盾，便推论没有 运动。又如古代哲学家根据太一 〔或太极〕为不生不灭之说，因而认为生 与灭 ，作为变易的两方面，是虚妄的规定。这种辩证法仅注意到矛盾过程中否定的结果，而忽略了那同时真实呈现的特定的 结果，这个结果是一个纯粹的无 ，但无 中却包含有 ，同样，这个结果也是一个纯粹的有，但有中却包含无。因此第一，限有〔或定在〕就是有无的统一。有无两范畴的直接性以及两者的矛盾关系，皆消逝于这种统一中。在这个统一体中，有无皆只是构成的环节。第二，这个结果〔限有〕既然是扬弃了的矛盾，所以它具有简单 的自身统一 的形式，或可说，它也是一个有 ，但却是具有否定性或规

定性的有。换言之，限有是变易处在它的一个 环节的形式 中，亦即在“有”的形式中。

附释： 即在我们通常对于变易的观念里，亦包含有某种东西由变易而产生出来的意思。所以变易必有结果。但这种看法就会引起这样的问题，即变易如何不仅是变易，而且会有结果呢？对于这个问题的答复，可以从前面所表明的变易的性质中得出来。变易中既包含有与无，而且两者总是互相转化，互相扬弃。由此可见，变易乃是完全不安息之物，但又不能保持其自身于这种抽象的不安息中。因为既然有与无消逝于变易中，而且变易的概念〔或本性〕只是有无的消失，所以变易自身也是一种消逝着的东西。变易有如一团火，于烧毁其材料之后，自身亦复消灭。但变易过程的结果并不是空虚的无，而是和否定性相同一的有，我们叫做限有 或定在。限有最初显然表示经过变易 或变化的意思。

§ 90

（α）定在或限有 是具有一种规定性 的存在，而这种规定性，作为直接的或存在着的规定性就是质 。定在返回到它自己本身的这种规定性里就是在那里存在着的东西 ，或某物 。——由分析限有而发展出来的范畴，只须加以简略地提示。

附释： 质 是与存在同一的直接的规定性，与即将讨论的量 不同，量虽然也同样是存在的规定性，但不复是直接与存在同一，而是与存在不相干的。且外在于存在的规定性。——某物之所以是某物，乃由于其质，如失掉其质，便会停止其为某物。再则，质基本上仅仅是一个有限事物的范畴，因此这个范畴只在自然界中有其真正的地位，而在精神界中则没有这种地位。例如，在自然中，所谓元素即氧气、氮气等等，都被认为是存在着的质。但是在精神的领域里，质便只占一次要的地位，并不是好像通过精神的质可以穷尽精神的某一特定形态。譬如，如果我们考察构成心理学研究对象的主观精神，我们诚然可以说，普通所谓〔道德上或心灵上〕的品格 ，其在逻辑上的意义相当于此处所谓质。但这并不是说，品格是弥漫灵魂并且与灵魂直接同一的规定性，像刚才所说的诸原素在自然中那样。但即在心灵

中，质也有较显著的表现：即如当心灵陷于不自由及病态的状况之时，特别是当感情激动并且达到了疯狂的程度时，就有这种情形。一个发狂的人，他的意识完全为猜忌、恐惧种种情感所浸透，我们很可以正确地说，他的意识可以规定为“质”。

§ 91

质，作为存在着的规定性，相对于包括在其中但又和它有差别的否定性而言，就是实在性。否定性不再是抽象的虚无，而是一种定在和某物。否定性只是定在的一种形式，一种异在（Anderssein）。这种异在既然是质的自身规定，而最初又与质有差别，所以质就是为他存在（Sein-für-anderes），亦即定在或某物的扩展。质的存在本身，就其对他物或异在的联系而言，就是自在存在（Ansichsein）。

附释：一切规定性的基础都是否定（有如斯宾诺莎所说：“一切规定都是否定”Omnis determinatio est negatio）[34]。缺乏思想的人总以为特定的事物只是肯定的，并且坚持特定的事物只属于存在的形式之下。但是有了单纯的“存在”，事情并不是就完结了，因为我们在前面已经看到，单纯的存在乃是纯全的空虚，同时又是不安定的。此外，如果像这里所提及的那样，把作为特定存在的定在与抽象的存在混淆起来，虽也有正确之处，那就是因为在定在中所包含的否定成分，最初好像只是隐伏着的。只有后来在自为存在的阶段，才开始自由地出现，达到它应有的地位。——假如我们进而将“定在”当作存在着的规定性，那么我们就可以得到人们所了解的实在。譬如，我们常说到一个计划或一个目标的实在，意思是指这个计划或目标不只是内在的主观的观念，而且是实现于某时某地的定在。在同样意义之下，我们也可以说，肉体是灵魂的实在，法权是自由的实在，或普遍地说，世界是神圣理念的实在。此外我们还用实在一词来表示另外一种意思，即用来指谓一物遵循它的本性或概念而活动。譬如，当我们说：“这是一真正的〔或实在的〕事业”，或“这是一真正的〔或实在的〕人”。这里“真正”〔或实在〕并不指直接的外表存在，而是指一个存在符合其概念。照这样来理解，则实在性便不致再与理想性不同

了。这里所说的理想性立刻就会以“自为存在”（Fürsichsein）的形式为我们所熟识。

§ 92

（β）离开了规定性而坚持自身的存在，即“自在存在”（Ansichsein），这只会是对存在的空洞抽象。在“定在”里，规定性和存在是一回事，但同时就规定性被设定为否定性而言，它就是一种限度、界限。所以异在并不是定在之外的一种不相干的东西，而是定在的固有成分。某物由于它自己的质：第一是有限的，第二是变化的，因此有限性与变化性即属于某物的存在。

附释：在定在里，否定性和存在仍是直接同一的，这个否定性就是我们所说的限度。某物之所以为某物，只是由于它的限度，只是在它的限度之内。所以我们不能将限度认作只是外在于定在，毋宁应说，限度却贯穿于全部限有。认限度是定在的一个单纯外在规定的看法，乃基于混淆了量的限度与质的限度的区别。这里我们所说的本来是质的限度。譬如，我们看见一块地，三亩大，这就是它的量的限度。但此外这块地也许是一草地，而不是森林或池子，这就是它的质的限度。——一个人想要成为真正的人，他必须是一个特定的存在〔存在在那里dasein〕，为达此目的，他必须限制他自己。凡是厌烦有限的人，决不能达到现实，而只是沉溺于抽象之中，消沉暗淡，以终其身。

如果我们试进一步细究限度的意义，那么我们便可见到限度包含有矛盾在内，因而表明它自身是辩证的。一方面限度构成限有或定在的实在性，另一方面限度又是定在的否定。但此外限度作为某物的否定，并不是一个抽象的虚无，而是一个存在着的虚无，或我们所谓“别物”。假定有某物于此，则立即有别物随之。我们知道，不仅有某物，而且也还有别物。但我们不可离开别物而思考某物，而且别物也并不是我们只用脱离某物的方式所能找到的东西，相反，某物潜在地即是其自身的别物，某物的限度客观化于别物中。如果我们试问某物与别物之间的区别，就会见得两者是同一的，两者之间的这种同一性，在

拉丁文便用aliud-aliud〔彼—此〕来表示。[35]与某物相对立的别物，其本身亦是一某物。所以我们常常说："某种别的东西"；同样，反过来说，那最初的某物与被认作和某物特定的别物相对立，其本身也同样是一别物。当我们说"某种别的东西"时，我们最初总以为某物单就它本身而论，只是某物，它具有别物的规定，只是通过一种单纯外在的看法加上给它的。譬如，我们以为月亮是太阳以外的别物，即使没有太阳，月亮仍然一样地存在。但真正讲来，月亮（就其为某物言）具有它的别物于其自身，而它的别物就构成它的有限性。柏拉图说过：神从"其一"与"其他"（τοῦ ἑτεϱοῦ）的本性以造成这个世界；神把两者合拢在一起之后，便据以造成第三种东西，这第三种东西便具有其一与其他的本性。[36]——柏拉图这些话已一般地道出有限事物的本性了。有限事物作为某物，并不是与别物毫不相干地对峙着的，而是潜在地就是它自己的别物，因而引起自身的变化。在变化中即表现出定在固有的内在矛盾。内在矛盾驱迫着定在不断地超出自己。据一般表象的看法，定在似乎最初即是一简单的肯定的某物，同时静止地保持在它的界限之内。我们诚然也知道，一切有限之物（有限之物即是定在）皆免不了变化。但定在的这种变化，从表象的观点看来，只是一单纯的可能性，而这可能性的实现并不基于定在自己本身。但事实上，变化即包含在定在的概念自身之内，而变化只不过是定在的潜在本性的表现罢了。有生者必有死，简单的原因即由于生命本身即包含有死亡的种子。

§ 93

某物成为一个别物，而别物自身也是一个某物，因此它也同样成为一个别物，如此递推，以至无限。

§ 94

这种无限是坏的或否定的无限。因为这种无限不是别的东西，只是有限事物的否定，而有限事物仍然重复发生，还是没有被扬弃。换句话说，这种无限只不过表示有限事物应该扬弃罢了。这种无穷进展只是停留在说出有限事物所包含的矛盾，即有限之物既是某物，又

是它的别物 。这种无限进展乃是互相转化的某物与别物这两个规定彼此交互往复的无穷进展。

附释：如果我们将定在的两个环节，某物与别物，分开来看，就可得出下面这样的结果：某物成为一别物，而别物自身又是一某物，这某物自身同样又起变化，如此递进，以至无穷。这种情形从反思的观点看来，似乎已达到很高甚或最高的结果。但类似这样的无穷进展，并不是真正的无限。真正的无限毋宁是“在别物中即是在自己中”，或者从过程方面来表述，就是：“在别物中返回到自己。”对于真正无限的概念有一正确的认识，而不单纯滞留在无穷进展的坏的无限中，这具有很大的重要性。当我们谈到空间和时间的无限性时，我们最初所想到的总是那时间的无限延长，空间的无限扩展。譬如我们说，此时 ——现在 ——，于是我们便进而超出此时的限度，不断地向前或向后延长。同样，对于空间的看法也是如此。关于空间的无限，许多喜欢自树新说的天文学家曾经提出了不少空洞的宏论。他们常宣称，要思考时间空间的无限性，我们的思维必须穷尽到了至极。无论如何，至少这是对的，我们必须放弃这种无穷地向前进展的思考，但并不是因为作这种思考太崇高了，而是因为这种工作太单调无聊了。置身于思考这种无限进展之所以单调无聊，是因为那是同一事情之无穷的重演。人们先立定一个限度，于是超出了这限度。然后人们又立一限度，从而又一次超出这限度，如此递进，以至无穷。凡此种种，除了表面上的变换外，没有别的了。这种变换从来没有离开有限事物的范围。假如人们以为踏进这种的无限就可从有限中解放出来，那么，事实上只不过是从逃遁中去求解放。但逃遁的人还不是自由的人。在逃遁中，他仍然受他所要逃避之物的限制。此外还有人说，无限是达不到的，这话诚然是完全对的，但只是因为无限这一规定中包含有抽象的否定的东西。哲学从来不与这种空洞的单纯彼岸世界的东西打交道。哲学所从事的，永远是具体的东西，并且是完全现在的东西。——当然有人也这样提出过哲学的课题，说哲学必须解答无限如何会决意使自己从自己本身中迸发出来的问题。这个问题根本上预先假定了有限与无限的凝固对立，只好这样加以答复：这种对立根本就是虚妄的，其实无限永恒地从自身发出来，也永恒地不从自身发出来。如果我们另外说，无限是“非 有限”，那么就可算得真正道出真理

了，因为有限本身既是第一个否定，则“非有限”便是否定之否定，亦即自己与自己同一的否定，因而同时即是真正的肯定。

这里所讨论的反思中的无限只可说是达到真无限的一种尝试，一个不幸的、既非有限也非无限的中间物。一般说来，这种对于无限的抽象看法，就是近来在德国甚为通行的一种哲学观点。持这种观点的人认为，有限只是应该加以扬弃的，无限不应该只是一否定之物，而应该是一肯定之物。在这种“应该”里，总是包含有一种软弱性，即某种事情，虽然已被承认为正当的，但自己却又不能使它实现出来。康德和费希特的哲学，就其伦理思想而论，从没有超出这种“应该”的观点。那无穷尽地逐渐接近理性律令的公设，就是循着这种应该的途径所能达到的最高点。于是根据这种公设，人们又去证明灵魂的不灭。

§ 95

（γ）事实上摆在我们前面的，就是某物成为别物，而别物一般地又成为别物。某物既与别物有相对关系，则某物本身也是一与别物对立之别物。既然过渡达到之物与过渡之物是完全相同的（因为二者皆具有同一或同样的规定，即同是别物），因此可以推知，当某物过渡到别物时，只是和它自身在一起罢了。而这种在过渡中、在别物中达到的自我联系，就是真正的无限。或者从否定方面来看，凡变化之物即是别物，它将成为别物之别物。所以存在作为否定之否定，就恢复了它的肯定性，而成为自为存在（Fürsichsein）。

〔**说明**〕认为有限与无限有不可克服的对立的二元论，却没有明了这个简单的道理，因为照二元论的看法，无限只是对立的双方之一方，因而无限也成为一个特殊之物，而有限就是和它相对的另一特殊之物。像这样的无限，只是一特殊之物，与有限并立，而且以有限为其限制或限度，并不是应有的无限，并不是真正的无限，而只是有限。——在这样的关系中，有限在这边，无限在那边，前者属于现界，后者属于他界，于是有限就与无限一样都被赋予同等的永久性和独立性的尊严了。有限的存在被这种二元论造成绝对的存在，而且得到固定和独立性。这种固定的独立的有限，如果与无限接触，将会消融于无形；但二元论决不使无限有接触有限的机会，而认为两者之间

有一深渊，有一无法逾越的鸿沟，无限坚持 在那边，有限坚持 在这边。主张有限与无限坚固对立的人，并不像他们想象的那样，超出了一切形而上学，其实他们还只是站在最普通的知性形而上学的立场。因为这里的情形与无限递进中所表明的情形是一样的：有时他们承认有限不是自在自为的 ，没有 独立的现实性，没有绝对 存在，而只是一种暂时过渡的东西；但有时 他们又完全忘记这些，而认为有限与无限正相对立，与无限完全分离，将有限从变灭无常中拯救出来，把它当作独立的、自身坚持的东西。如果我们以为这样一来，思想就可以提高到无限，殊不知，适得其反。因为这样，思想所达到的无限，其实只是一种有限，而思想所遗留下来的有限，将会永远保持着，被当作绝对。

当我们经过上面这番考察，指明了知性所坚持的有限与无限的对立为虚妄之后（关于此点，试比较柏拉图的《菲利布篇》[37]，当不无益处），我们自易陷入这种说法，即既然无限与有限是一回事 ，则真理或真正的无限就须宣称并规定为无限与有限的统一 。这种说法诚然不错，但也足以引起误解和错误，有如前面关于有无统一 所指出的那样。此外，这种说法还会引起有限化无限或无限化有限的正当责难。因为在这种说法里，有限似乎只是原样保留在那里，而并未明白说出有限是被扬弃 了的。——或则，我们试略加反思，有限既被设定为与无限统一，则它无论如何，决不能保持当它在此统一关系以外时的原样，它的性质至少必有所改变（就好像碱与任何一种酸化合，必失去它的一些原有特质一样），同样，无限也免不了改变，当有限与无限统一时，作为否定性的无限也在对方之前失掉其尖锐性了。实际上对于知性的抽象、片面的无限性，的确发生过这样的变化。但真正的无限并不单纯像那片面的酸，而是能保持其自身。否定之否定并不是一种中性状态。无限是肯定的，只有有限才会被扬弃。

在自为存在里，已经渗入了理想性 这一范畴。定在 最初只有按照它的存在或肯定性去理解，才具有实在性 （§91），所以有限性最初即包含在实在性的范畴里。但有限事物的真理毋宁说是其理想性 。同样的道理，知性的无限，即与有限平列 的无限，本身只是两个有限中之一种有限，或是理想的 有限，或是不真实的有限。这种认为有限事

物具有理想性的看法，是哲学上的主要原则。因此每一真正哲学都是理想主义[38]。但最要紧的是，不要把那些本身性质为特殊或有限之物当作无限。——因此，关于这点区别，这里才加以长篇讨论，借以促起注意。哲学的基本概念，真正的无限，即系于这种区别。这个区别通过本节前面所讲的一些反思给弄清楚了，这些反思是十分简单的，因而似乎不甚重要，却是无可反驳的。

（c）自为存在（Fürsichsein）

§ 96

（α）自为存在，作为自身联系就是直接性，作为否定的东西的自身联系就是自为存在着的东西，也就是一。一就是自身无别之物，因而也就是排斥别物之物。

附释： 自为存在是完成了的质，既是完成了的质，故包含存在和定在于自身内，为其被扬弃了的理想的环节。自为存在作为存在，只是一单纯的自身联系；自为存在作为定在是有规定性的。但这种规定性不再是有限的规定性，有如某物与别物有区别那样的规定性，而是包含区别并扬弃区别的无限的规定性。

我们可以举出我作为自为存在最切近的例子。我们知道我们是有限的存在，首先与别的有限存在有区别，并且与它们有关系。但我们又知道这种定在的广度仿佛缩小到了自为存在的单纯形式。当我们说我时，这个“我”便表示无限的同时又是否定的自我联系。我们可以说，人之所以异于禽兽，且因而异于一般自然，即由于人知道他自己是“我”，这就无异于说，自然事物没有达到自由的“自为存在”，而只是局限于“定在”〔的阶段〕，永远只是为别物而存在。——再则，自为存在现在一般可以认为是理想性，反之，定在在前面则被表述为实在性。实在性与理想性常被看成一对有同等独立性，彼此对立的范畴。因此常有人说，在实在性之外，还另有理想性。但真正讲来，理想性并不是在实在性之外或在实在性之旁的某种东西，反之理想性的本质即显然在于作为实在性的真理。这就是说，若将实在性的潜在性加以显明发挥，便可证明实在性本身即是理想性。因此，当人们仅仅

承认实在性尚不能令人满足，于实在性之外尚须承认理想性时，我们切不可因此便相信这样就足以表示对于理想性有了适当尊崇。像这样的理想性，在实在性之旁，甚或在实在性之外，事实上就只是一个空名。唯有当理想性是某物的理想时，则这种理想性才有内容或意义，但这种某物并不仅是一不确定的此物或彼物，而是被确认为具有实在性的特定存在。这种定在，如果孤立起来，并不具有真理。一般人区别自然与精神，认为实在性为自然的基本规定，理想性为精神的基本规定，这种看法，并不大错。但须知，自然并不是一个固定的自身完成之物，可以离开精神而独立存在，反之，唯有在精神里自然才达到它的目的和真理。同样，精神这一方面也并不仅是一超出自然的抽象之物，反之，精神唯有扬弃并包括自然于其内，方可成为真正的精神，方可证实其为精神。说到这里，我们顺便须记取德文中Aufheben（扬弃 ）一字的双层意义。扬弃一词有时含有取消或舍弃之意，依此意义，譬如我们说，一条法律或一种制度被扬弃了。其次，扬弃又含有保持 或保存 之意。在这意义下，我们常说，某种东西是好好地被扬弃（保存起来）了。这个字的两种用法，使得这字具有积极的和消极的双重意义，实不可视为偶然之事，也不能因此便责斥语言产生出混乱。反之，在这里我们必须承认德国语言富有思辨的精神，它超出了单纯理智的非此即彼的抽象方式。

§ 97

（β）否定的东西的自身联系是一种否定的 联系，也是“一”自己与自己本身相区别，“一”的排斥 ，或许多一 的建立。按自为存在的直接性 看来，这些多是存在着的东西 ，这样，这些存在着的“一”的排斥，就成为它们彼此 的相互排斥 ，它们这种排斥是当前的或两方相互的排除 。

附释： 只要我们一说到“一”，我们常常就会立刻想到多 。这里就发生“多从何处来？”的问题。在表象里，这问题是寻不着答复的，因为表象认多为直接当前的东西，同时也只认一为多中之一。反之，从概念来看，一为形成多的前提，而且在一的思想里便包含有设定其自身为多的必然性。因为，自为存在着的“一”并非像存在那样毫无联

系，而是有近似定在那样的联系的。但是这种“一”的联系不是作为某物与别物的联系，而是作为某物与别物的统一而和自己本身相联系，甚至可以说，这种自身联系即是否定的联系。因此，“一”显得是一个纯全自己与自己不相融自己反抗自己的东西，而它自己所竭力设定的，即是多。我们可以用一个形象的名词斥力来表示自为存在这一方面的过程。“斥力”这一名词原来是用来考察物质的，意思是指物质是多，这些多中之每一个“一”与其余的“一”，都有排斥的关系。我们切不可这样理解斥力的过程，即以为“一”是排斥者，“多”是被排斥者；毋宁有如前面所说的，“一”自己排斥其自己，并将自己设定为多。但多中之每一个“一”本身都是一，由于这种相互排斥的关系，这种全面的斥力便转变到它的反面——引力。

§ 98

（γ）但多是一的对方，每一方都是一，或甚至是多中之一；因此它们是同一的东西。或者试就斥力本身来看，斥力作为许多“一”彼此相互的否定联系，同样也就本质上是它们的相互联系。因为一于发挥其斥力时所发生联系的那些东西，仍然是一个一个的“一”，所以在这些一中，“一”就与其自身发生联系了。因此斥力本质上也同样是引力；排他的一或自为存在扬弃其自身。质的规定性在“一”里充分达到其自在自为的特定存在，因而过渡到扬弃了的规定性〔或质〕，亦即过渡到作为量的存在。

〔**说明**〕原子论的哲学就是这种学说，将绝对界说为自为存在，为一，为多数的一。在一的概念里展示其自身的斥力，仍被假定为这些原子的根本力量。但使这些原子聚集的力量却不是引力，而是偶然，亦即无思想性的〔盲目〕力量。只要一被固定为一，则一与其他的一聚集一起，无疑地只能认作纯全是外在的或机械的凑合。虚空，所谓原子的另一补充原则，实即是斥力自身，不过被表象为各原子间存在着的虚无罢了。——近代的原子论——物理学虽仍然保持原子论的原则——但就其信赖微粒或分子而言，已放弃原子了。这样一来，这学说虽比较接近于感性的表象，但失掉了思想的严密规定。——像近代科学这样于斥力之外假设一个引力与之并列，如是则两者

的对立诚然完全确立起来了，而且对于这种所谓自然力量的发现，还是科学界颇足自豪之事。但两种力量的相互关系，亦即使两者成为具体而真实的力量的相互关系，尚须自其隐晦的紊乱中拯救出来，此种紊乱即在康德的《自然科学的形而上学原理》里，也未能加以廓清。——在近代，原子论的观点在政治学上较之在物理学上尤为重要。照原子论的政治学看来，个人的意志本身就是国家的创造原则。个人的特殊需要和嗜好，就是政治上的引力，而共体或国家本身只是一个外在的契约关系。

附释一： 原子论的哲学在理念历史的发展里构成一个主要的阶段，而这派哲学的原则就是在“多”的形式中的自为存在。现今许多不欲过问形而上学的自然科学家，对于原子论仍然大为欢迎。但须知，人们一投入原子论的怀抱中，是不能避免形而上学的，或确切点说，是不能避免将自然追溯到思想里的。因为，事实上原子本身就是一个思想。因此认物质为原子所构成的观点，就是一个形而上学的理论。牛顿诚然曾经明白地警告物理学，切勿陷入形而上学的窠臼。但同时我们必须说，他自己却并没有严格遵守他的警告，这对他乃是很荣幸的事。唯一纯粹的物理学者，事实上只有禽兽。因为唯有禽兽才不能思想，反之，人乃是能思维的动物，天生的形而上学家。真正的问题，不是我们用不用形而上学，而是我们所用的形而上学是不是一种正当的形而上学，换言之，我们是不是放弃具体的逻辑理念，而去采取一种片面的、为知性所坚持的思想范畴，把它们作为我们理论和行为的基础。这种责难才是恰中原子论哲学弱点的责难。古代的原子论者认万物为多（直至今日原子论的继承者仍然持此种见解），而认偶然为浮游于空虚中的原子聚集起来的东西。但众多原子彼此间的联系却并不仅是单纯偶然的，反之，有如上面所说，这种联系乃基于这些原子本身。这不能不归功于康德，康德完成了物质的理论，因为他认为物质是斥力和引力的统一。他的理论的正确之处，在于他承认引力为包含在自为存在概念中的第一个环节，因而确认引力为物质的构成因素，与斥力有同等重要性。但他这种所谓力学的物质构造，仍不免有一缺陷，那就是，他只是直接假定了斥力与引力为当前存在的，而未进一步加以逻辑的推演。有了这种推演，我们才可以理解这两种力如何并为什么会统一，而不再独断地肯定它们的统一了。康德虽曾明

白地再三叮咛说，我们决不可认物质为独立存在，好像只是后来偶然地具有刚才所提及的两种力量，而是须将物质认作纯全为两种力的统一所构成。德国的物理学家在有一个期间内，也曾接受了这种纯粹的动力学。但近来大多数德国物理学家似乎又觉得回复到原子论的观点较为便利，并且不顾他们的同道、即已故的开斯特纳 [39] 的警告，而认物质为无限小的物质微粒叫做原子所构成。这些原子于是又被设定为通过属于它们的引力和斥力的活动，或任何别的力的活动而彼此发生联系的。这种说法也同样是一种形而上学，由于这种形而上学的毫无思想性，我们才有充分的理由加以提防。

附释二： 前面这一节所提示的由质到量的过渡，在我们通常意识里是找不到的。通常意识总以为质与量是一对独立地彼此平列的范畴。所以我们总习惯于说，事物不仅有质的规定，而且也 有量的规定。至于质和量这些范畴是从何处来的，它们彼此之间的关系如何，又是大家所不愿深问的。但必须指明，量不是别的，只是扬弃了的质，而且要通过这里所考察过的质的辩证法，才能发挥出质的扬弃。我们曾经首先提出存在 ，存在的真理为“变易”，变易形成到定在的过渡，我们认识到，定在的真理是“变化”（Veränderung）。但变化在其结果里表明其自身是与别物不相联系的，而且是不过渡到别物的自为存在。这种自为存在最后表明在其发展过程的两个方面（斥力与引力）里扬弃其自己本身，因而在其全部发展阶段里扬弃其质。但这被扬弃了的质既非一抽象的无，也非一同样抽象而且无任何规定性的“有”或存在，而只是中立于任何规定性的存在。存在的这种形态，在我们通常的表象里，就叫做量。我们观察事物首先从质的观点去看，而质就是我们认为与事物的存在相同一的规定性。如果我们进一步去观察量，我们立刻就会得到一个中立的外在的规定性的观念。按照这个观念，一物虽然在量的方面有了变化，变成更大或更小，但此物却仍然保持其原有的存在。

B．量（Die Quantität）

（a）纯量（Reine Quantität）

§ 99

量 是纯粹的存在，不过这种纯粹存在的规定性不再被认作与存在本身相同一，而是被认作扬弃了的 或无关轻重的 。

〔**说明** 〕（一）大小 （Größe）这名词大都特别指特定的 量而言，因此不适宜于用来表示量。（二）数学通常将大小定义为可增可减 的东西。这个界说的缺点，在于将被界说者重复包含在内。但这亦足以表明大小这个范畴是显明地被认作可以改变的 和无关轻重的 ，因此尽管大小的外延或内包有了增减或变化，但一个东西，例如一所房子或红色，房子却不失其为一所房子，红色却不失其为红色。（三）绝对是纯量。这个观点大体上与认物质 为绝对的观点是相同的，在这个观点里，诚然仍有形式，但形式仅是一种无关轻重的规定。量也是构成绝对的基本规定，如果我们认绝对为一绝对的无差别，那么一切的区别就会只是量的区别。此外，如果我们认实在为无关轻重的 空间充实或时间充实，则纯空间和时间等等，也都可以当作量的例子。

附释： 数学里通常将大小界说为可增可减之物的说法，初看起来较之本节所提出的对于这一概念的规定，似乎是更为明晰而较可赞许。但细加考察，在假定和表象的形式下，它包含有与仅用逻辑发展的方法所达到的量的概念相同的结论。换言之，当我们说大小的概念在于可增可减时，这就恰好说明大小（或正确点说，量）与质不同，它具有这样一种特性，即“量的变化”不会影响到特定事物的质或存在。至于上面所提及的通常关于量的界说的缺点，细加考察乃在于增减只是量的另一说法。这样一来，量就会只是一般的可变化者。但须知，质也是可变化的，而上面所说的量与质的区别，就在于量有增加或者 减少。就是由于这种差别，无论量向增的一方面或向减的一方面变化，事情仍保持它原来那样的存在。

还有一点这里必须注意的，即在哲学里我们并不仅仅寻求表面上不错的界说，更不仅仅寻求由想象的意识直接感到可以赞许的界说，而是要寻求验证可靠 的界说，这些界说的内容，不仅是假定为一种现

成给予的东西，而且要认识到在自由思想中有其根据，因而同时是在其自身内有其根据的。现在试应用这一观点来讨论量的问题，无论数学里通常对于量的界说如何不错，如何直接自明，但它仍未能满足这样一种要求，即要求知道在何种限度内这一特殊思想（量的概念）是以普遍的思想为根据，因而具有必然性。此外尚另有一种困难，如果量的概念不是通过思想的中介得到的，只是直接从表象里接受过来的，则我们便易陷于夸张它的效用的范围，甚至于将它提高到绝对范畴的地位。事实上实有陷于这种观点的情形，例如认为只有那些可以容许数学计算其对象的科学才是严密 的科学的看法，就是这样。于是，前面所提到的那种以片面抽象的知性范畴代替具体理念的坏形而上学就又在这里出现了。如果类似自由、法律、道德，甚至上帝本身这样的对象，因为无法衡量，不可计算，不能用数学公式来表达，就都被认作非严密的知识所能达到，于是我们只好以模糊的表象为满足，而让它们的较详细特殊的内容，听任每一个人的高兴，加以任意的揣测或玄想，这对于我们的认识会有不少害处。这种理论对于实际生活的恶劣影响，也可以立即看出。仔细看来，这里所说的极端的数学观点，将逻辑理念的一个特殊阶段，即量的概念，认作与逻辑理念本身为同一的东西，这种观点不是别的，正是唯物论 的观点。这样的唯物论，在科学思想史里，特别在十八世纪中叶以来的法国，得到了充分的确认。在这种抽象的物质里，诚然是有形式的，不过形式只是一外在的、不相干的规定罢了。

这里所提出的说法，将会大大地被误解，如果有人以为这种说法，会损害数学的尊严，或由于指出量仅是一外在的不相干的范畴，便以为会使懒惰和肤浅的求知者得以妄自宽解，说我们对于量的规定可以置之不理，或我们至少用不着加以精密的研究。无论如何，量是理念的一个阶段，因此它也有它的正当地位，首先作为逻辑的范畴，其次在对象的世界里，在自然界以及精神界，均有其正当地位。但这里也立即表现出一种区别，即量的概念在自然界的对象里与在精神界的对象里，并没有同等的重要性。在自然界里量是理念在它的“异在”和“外在”的形式中，因此比起在精神界或自由的内心界里，量也具有较大的重要性。我们诚然也用量的观点观察精神的内容，但立即可以明白看见，当我们说上帝是三位一体时，这里三 这个数字比起我们

考察空间的三度或三角形的三边，说三角形的基本特性是三条线所规定的平面具有远较低级的意义。而且即使在自然界之内，量的概念也有较大或较小的重要性之别。在无机的自然里，较之在有机的自然里，量可以说是占据一较重要的地位。甚至在无机的自然之内，我们也可以区别机械的范围和狭义物理学的与化学的范围，而发现量在两者之间也有不同的重要性。力学乃公认为最不能缺少数学帮助的科学，在力学里如果没有数学的计算，真可说寸步不能行。因此，力学常被认为仅次于数学的最严密的科学。这种看法又使我们须得重新谨记着上面因唯物论与极端的数学观点相符合而提出的警告。总结上面所说的一切，为了寻求严密彻底的科学知识计，我们必须指出，像经常出现的那种仅在量的规定里去寻求事物的一切区别和一切性质的办法，乃是一个最有害的成见。无疑地，关于量的规定性精神较多于自然，动物较多于植物，但是如果我们以求得这类较多或较少的量的知识为满足，不进而去掌握它们特有的规定性，这里首先是质的规定性，那么我们对于这些对象和其区别所在的了解，也就异常之少。

§ 100

就量在它的直接自身联系中来说，或者就量为通过引力所设定的自身同一的规定来说，便是连续的量；就量所包含的一的另一规定来说，便是分离的量。但连续的量也同样是分离的，因为它只是多的连续；而分离的量也同样是连续的，因为它的连续性就是作为许多一的同一或统一的“一”。

〔**说明**〕（一）因此连续的和分离的大小必不可视作两种不同的大小，好像其一的规定并不属于其他似的；反之，两者的区别仅在于对同一个整体，我们有时从它的这一规定，有时又从它的另一规定去加以说明。（二）关于空间、时间、或物质的两种矛盾说法（Antinomie），认它们为可以无限分割，还是认它们为绝不可分割的“一”〔或单位〕所构成，这不过是有时持量为连续的，有时持量为分离的看法罢了。如果我们假设空间、时间等等仅具有连续的量的规定，它们便可以分割至无穷；如果我们假设它们仅具有分离的量的规

定，它们本身便是已经分割了的，都是由不可分割的“一”〔或单位〕所构成的。两说都同样是片面的。

附释：量作为自为存在发展的最近结果，包含着自为存在发展过程的两个方面，斥力和引力，作为它自身的两个理想环节，因此量便既是连续的，又是分离的。两个环节中的每一环节都包含另一环节于自身内，因此既没有只是连续的量，也没有只是分离的量。我们也可以说两者是两种特殊的彼此互相反对的量；但这只是我们抽象反思的结果，我们的反思在观察特定的量时，对于那不可分的统一的量的概念，有时单看它所包含的这一成分，有时又单看它所包含的另一成分。譬如，我们可以说，这间屋子所占的空间为一连续的量，而集合在屋子内的一百人为分离的量。但那屋子的空间却同时是连续的又是分离的。因此我们可以说空间点，并且可以将空间加以区分，譬如，将它分成某种长度，若干尺若干寸等，这种做法只有在空间潜在地也是分离的这前提之下，才是可能的。在另一方面，同样，那由一百人构成的分离之量同时也是连续的，而其连续性乃基于人所共同的东西，即人的类性，这类性贯穿于所有的个人，并将他们彼此联系起来。

（b）定量（Quantum）

§ 101

量本质上具有排他的规定性，具有这种排他性的量就是定量，或有一定限度的量。

附释：定量是量中的定在，纯量则相当于存在，而下面即将讨论的程度则相当于自为存在。由纯量进展到定量的详细步骤，是以这样的情形为根据，即在纯量里连续性与分离性的区别，最初只是潜在着的，反之，在定量里，两者的区别便明显地确立起来了。所以现在，量一般地是表现为有区别的或受限制的。但这样一来，定量也就同时分裂为许多数目不确定的单位的量或特定的量。每一特定的量，由于它与其他的特定的量有区别，各自形成一单位，但从另一方面看来，这种特定的量所形成的单位仍然是多。于是定量便被规定为数。

§ 102

在数里，定量达到它的发展和完善的规定性。数包含着“一”，作为它的要素，因而就包含着两个质的环节在自身内：从它的分离的环节来看为数目，从它的连续的环节来看为单位。

〔**说明**〕 在算术里各种计算方法常被引用来作为处理数的偶然方式。如果这些计算方法也具有必然性，且具有可理解的意义的话，则必须基于一个原则，而这原则只能在数的概念本身所含的规定中去寻求。兹试将此种原则略加揭示：数的概念的规定即是数目和单位，而数本身则是数目和单位二者的统一。但单位如果应用在经验的数上，则仅是指这些数的相等。所以各种计算方法的原则必须将数目放在单位与数目的比例关系上，而求出两者的相等。

多数的一或数本身是彼此互不相干的，因此由数得出的单位，一般表现为一种外在的凑合。所以计算（Rechnen）实即是计数（Zählen）。各种不同的计算方法的区别，只在于所合计的数的性质不同，决定数的性质的原则就是单位和数目的规定。

计数是形成一般的数的最初方法，就是把任意多的“一”合在一起。但作为一种计算方法却是把那些已经是数，而不再是单纯的“一”那样的东西合计在一起。

第一，数是直接的，和最初完全不确定的一般的数，因此一般是不相等的。这些数的合计或计数就是加法。

第二，计数的另一种规定是：数一般都是相等的，因此它们便形成一个单位，于是我们便得到当前这些单位的数目；对于这种数加以计算便是乘法，在相乘的过程里，不论数目和单位的规定如何分配于两个数或两个因素，不论以哪一数为数目，或以哪一数为单位，其结果都是一样的。

最后，计数的第三种规定性是数目和单位的相等。这样确定的数的合计就是自乘，首先是自乘到二次方。（求一个数的高次方，就

是这个数的连续自乘，这种自乘是有公式的，可以重复进行到不定多的次数。）在这第三种规定里，既然达到了数的唯一现有区别的完全相等，亦即数目和单位的区别的完全相等，因此除了这三种计算方法外，更没有别的了。与数的合计相对应，按照数的同样的规定性，我们便得到数的分解。因此除了上面所提到的三种方法，也可称为肯定的 计算方法以外，还有三种否定的 计算方法。

附释：数一般讲来既是有完善规定性的定量，所以我们不仅可以应用这个定量来规定所谓分离之量，而且也同样可以应用它来规定所谓连续的量。因此即使几何学，当它要指出空间的特定图形和它们的比例关系时，也须求助于数。

（c）程度（Grad）

§ 103

限度 与定量本身的全体是同一的。限度自身 作为多重的，是外延 的量〔或广量〕，但限度自身作为简单 的规定性，是内涵 之量〔或深量〕或程度 。

〔说明 〕连续的量和分离的量区别于外延的量和内涵的量，这种区别就在于前者关涉到一般的量 ，后者则关涉到量的限度 或量的规定性本身。外延的量和内涵的量同样也不是两种不同的量，其一决不包含其他的规定性；凡是外延的量也同样是内涵的量，凡是内涵的量也同样是外延的量。

附释：内涵的量 或程度 ，就其本质而论，与外延的量 或定量 有别。因此像经常发生的那样，有人不承认这种区别，漫不加以考虑就将这两种形式的量等同起来，必须指出那是不能允许的。在物理学里，对此二者是不加区别的，例如，物理学解释比重的差别时说，一个物体如有两倍于另一物体的比重，则在同一空间内所包含的物质分子（或原子）的数目将会二倍于另一物体。关于热和光的比重，情形同样如此，如果是用较大或较小数目的热和光的粒子（或分子）去解释不同程度的温度或亮度的话。采取这种解释的物理学家，当他们的

说法被指斥为没有根据时，无疑地常自己辩解说，这种说法并不是要对那些现象后面的（著名的不可知的）“自在”〔之物〕[40] 作出决定，他们之所以使用上面这些名词，纯粹是由于较为方便 的缘故。所谓较为方便，系指较容易计算而言；但我们很难明白，为什么内涵的量既同样有其确定的数目，何以不会和外延的量一样地便于计算。如果目的纯在求方便的话，那么干脆就不要计算，也不要思考，那才是最方便不过了。此外，还有一点足以反对刚才所提及的物理学家的辩解，即照他们那种解释，无论如何已经超越知觉和经验的范围，而涉及形而上学和思辨的范围了，而思辨有时被他们宣称是无聊的甚或危险的玄想。在经验中当然可以看到，如果两个装满了钱的钱袋，其中的一个钱袋比另一个钱袋重一倍，这情形必定因为一个钱袋中装有二百元，另一个仅装有一百元。这些钱币我们可以看得见，并可以用感官感受得到。反之，原子和分子之类是在感官知觉的范围以外，只有思维才能决定它们是否可被接受，有何意义。但是（正如上面§98附释所提及的），抽象的理智把自为存在这一概念中所包含的复多这一环节，固定成原子的形态，并坚持作为最后的原则。同一抽象理智，在当前的问题中，与素朴的直观以及真实具体的思维有了矛盾，认外延之量是量的唯一形式，对于内涵的量不承认其特有的规定性，而根据一种本身不可靠的假设，力图用粗暴的方式，将内涵的量归结为外延的量。[41]

对于近代哲学所提出的许多批判中，有一个比较最常听见的责难，即认为近代哲学将任何事物均归纳为同一。因此近代哲学便得到同一哲学的绰号。但这里所提出的讨论却在于指出，唯有哲学才坚持要将概念上和经验上有差别的事物加以区别，反之，那号称经验主义的人却把抽象的同一性提升为认识的最高原则。所以只有他们那种狭义的经验主义的哲学，才最恰当地可称为同一哲学。此外，这个说法是十分正确的，即认为没有单纯的外延的量，也没有单纯的内涵的量，正如没有单纯的连续的量，也没有单纯的分离的量，并认为量的这两种规定并不是两种独立的彼此对立的量。每一内涵的量也是外延的，反之，每一外延的量也是内涵的。譬如，某种程度的温度是一内涵的量，有一个完全单纯的感觉与之相应。我们试看体温表，我们就可看见这温度的程度便有一水银柱的某种扩张与之相应。这种外延的

量同时随温度或内涵的量的变化而变化。在心灵界内，也有同样的情形：一个有较大内涵的性格，其作用较之一个有较小内涵的性格也更能达到一较广阔的范围。

§ 104

在程度里，定量的概念 便设定 起来了。定量就是自为 中立而又简单的量，但这样一来，量之所以成为定量的规定性就完全在它的外面 ，在别的量里了。这是一个矛盾，在这种矛盾里，那自为存在着的、中立的限度是绝对的外在性 ，无限的 量的进展 便设定起来了。——这是一个由直接性 直接转变到它的反面、转变为间接性 （即超出那个方才设定起来的定量）的过程，反之，这也是一个由间接性直接转变到它的反面，转变为直接性的过程。

〔**说明** 〕 数 是思想，不过是作为一种完全自身外在存在着的思想。因为数是思想，所以它不属于直观，而是一个以直观的外在性作为其规定的思想。——因此不仅定量可以 增加或减少到无限，而且定量本身由于它的概念就要向外不断地超出 其自身。无限的量的进展正是同一个矛盾之无意义的重复，这种矛盾就是一般的定量，在定量的规定性发挥出来时就是程度。至于说出这种无限进展形式的矛盾乃是多余的事。关于这点，亚里士多德所引芝诺的话说得好：“对于某物，只说一次 ，与永远 说它，都是一样的。”

附释一： 如果我们依照上面（§99）所提出的数学对于量的通常界说，认量为可增可减的东西，谁也不能否认这界说所根据的看法的正确性，但问题仍在于我们如何去理解这种可增可减的东西 。如果我们对于这问题的解答单是求助于经验，这却不能令人满意，因为除了在经验里我们对于量只能得到表象，而不能得到思想以外，量仅会被表明是一种可能性（可增可减的可能性），而我们对于量的变化的必然性就会缺乏真正的见解。反之，在逻辑发展的过程里，量不仅被认作自己规定着自己本身的思维过程的一个阶段，而且事实也表明，在量的概念 里便包含有超出其自身的必然性，因此，我们这里所讨论的量的增减，不仅是可能的，而且是必然的了。

附释二：量的无限进展每为反思的知性所坚持，用来讨论关于无限性的问题。但对于这种形式的无限进展，我们在前面讨论质的无限进展时所说过的话，也一样可以适用。我们曾说，这样的无限进展并不表述真的无限性，而只表述坏的无限性。它绝没有超出单纯的应当，因此实际上仍然停留在有限之中。这种无限进展的量的形式，斯宾诺莎曾很正确地称之为仅是一种想象的无限性（infinitum imaginationis）。有许多诗人，如哈勒尔[42]及克鲁普斯托克[43]常常利用这一表象来形象地描写自然的无限性，甚至描写上帝本身的无限性。例如，我们发现哈勒尔在一首著名的描写上帝的无限性的诗里，说道：

我们积累起庞大的数字，

一山又一山，一万又一万，

世界之上，我堆起世界，

时间之上，我加上时间，

当我从可怕的高峰，

仰望着你，——以眩晕的眼：

所有数的乘方，

再乘以万千遍，

距你的一部分还是很远。

这里我们便首先遇着了量，特别是数，不断地超越其自身，这种超越，康德形容为“令人恐怖的”。[44]其实真正令人恐怖之处只在于永远不断地规定界限，又永远不断地超出界限，而并未进展一步的厌倦性。上面所提到的那位诗人，在他描写坏的无限性之后，复加了一行结语：

我摆脱它们的纠缠，你就整个儿呈现在我前面。

这意思是说，真的无限性不可视为一种纯粹在有限事物彼岸的东西，我们想获得对于真的无限的意识，就必须放弃那种无限进展（progressus in infinitum）。

附释三：大家知道，毕达哥拉斯曾经对于数加以哲学的思考，他认为数是万物的根本原则。这种看法对于普通意识初看起来似乎完全是矛盾可笑（paradox）[45]，甚至是胡言乱语。于是就发生了究竟什么是数这个问题。要答复这问题，我们首先必须记着，整个哲学的任务在于由事物追溯到思想，而且追溯到明确的思想。但数无疑是一思想，并且是最接近于感官事物的思想，或较确切点说，就我们将感官事物理解为彼此相外和复多之物而言，数就是感官事物本身的思。因此我们在将宇宙解释为数的尝试里，发现了到形而上学的第一步。毕达哥拉斯在哲学史上，人人都知道，站在伊奥尼亚哲学家与爱利亚派哲学家之间。前者，有如亚里士多德所指出的，仍然停留在认事物的本质为物质（ϋλη）的学说里，而后者，特别是巴曼尼得斯，则已进展到以“存在”为“形式”的纯思阶段，所以正是毕达哥拉斯哲学的原则，在感官事物与超感官事物之间，仿佛构成一座桥梁。

由此我们可以知道何以有人会以为毕达哥拉斯认数为事物的本质之说显然走得太远。他们承认我们诚然可以计数事物，但他们争辩道，事物却还有较多于数的东西。说事物具有较多于数的东西，当然谁都可以承认事物不仅是数，但问题只在于如何理解这种较多于数的东西是什么。普通感官意识按照自己的观点，毫不犹豫地指向感官的知觉方面，去求解答这里所提出的问题，因而说道：事物不仅是可计数的，而且还是可见的、可嗅的、可触的等等。用近代的语言来说，他们对于毕达哥拉斯哲学的批评，可归结为一点，就是他的学说太偏于唯心。但根据我们刚才对于毕达哥拉斯哲学在历史上的地位所作的评述，事实上恰好相反。我们必须承认事物不仅是数，但这话应理解为单纯数的思想尚不足以充分表示事物的概念或特定的本质。所以，与其说毕达哥拉斯关于数的哲学走得太远了，毋宁反过来说他的哲学走得还不够远，直到爱利亚学派才进一步达到了纯思的哲学。

此外，即使没有事物自身存在，也会有事物的情状和一般的自然现象存在，其规定性主要也建立在特定的数和数的关系上。声音的差别与音调的谐和的配合，特别具有数的规定性。大家都知道，据说毕达哥拉斯之所以认数为事物的本质，是由于观察音调的现象所得到的启示。虽说将音调的现象追溯到其所依据的特定的数，对于科学的研究极关重要，但也绝不可因此便容许将思想的规定性全认作仅仅是数的规定性。人们诚然最初有将思想最普遍的规定与最基本的几个数字相联系的趋势，因而说一 是单纯直接的思想，二 是代表思想的区别和间接性，三 是二者的统一。但这种联系完全是外在的，这些数的本身并没有什么性质足以表示这些特定的思想。人们愈是进一步采用这种附会的方法，特定数目与特定思想的联系就愈会任性武断。譬如人们可以认4为1与3之和，也为这两种数的思想的联合，但4同样也可说是2的两倍。同样9也不仅是3的平方，而又是8与1、7与2等等的总和。认为某种数目或某种图形有特大的重要性，如近来许多秘密团体之所为，这一方面固然无妨作为消遣的玩意儿，但另一方面也是思想薄弱的表征。人们固然可以说在这些数字及图形的后面，含有很深的意义，可以引起我们许多思想。但是在哲学里，问题不在于我们可以 思维什么，而在于我们现实地 思维什么。思想的真正要素不是在武断地选择的符号里，而是只须从思想本身去寻求。

§ 105

定量在其自为存在着的 规定性里是外在于它自己本身，它的这种外在存在 便构成它的质 。定量在它的外在存在里，正是它自己本身，并自己与自己相联系。在定量里，外在性（亦即量）和自为存在（亦即质）得到了联合。定量这样地在自身内 建立起来，便是量的比例 ，——这种规定性既是一直接 的定量，比例的指数，作为中介过程 ，即某一定量与另一定量的联系 ，形成了比例的两个方面。同时，比例的这两个方面，并不是按照其直接〔数〕值计算的，而其〔数〕值只存在于这种比例的关系中。

附释： 量的无穷进展最初似乎是数之不断地超出其自身。但细究起来，量却被表明在这一进展的过程里返回到它自己本身。因为从思

想看来，量的无穷进展所包含的意义一般只是以数规定数的过程，而这种以数规定数的过程便得出量的比例 。譬如以2:4为例，这里我们便有两个数，我们所寻求的不是它们的直接的值，而只是这两个数彼此间相互的联系。但这两项的联系（比例的指数）本身即是一数，这数与比例中的两项的区别，在于此数（即指数）一变，则两项的比例即随之而变，反之，两项虽变，其比例却不受影响，而且只要指数不变，则两项的比例不变。因此我们可以用3:6代替2:4，而不改变两者的比例，因为在两个例子中，指数2仍然是一样的。

§ 106

比例的两项仍然是直接的定量，并且质的规定和量的规定彼此仍然是外在的。但就质和量的真理性来说：量的本身在它的外在性里即是和它自身相联系，或者说，自为存在的量与中立于规定性的量相联合，——这样的量就是尺度 （Maß）。

附释： 通过前面所考察了的量的各环节的辩证运动，就证明了量返回到质。我们看见，量的概念最初是扬弃了的质，这就是说，与“存在”不同一的质，而且是与“存在”不相干的，只是外在的规定性。对于量的这个概念，如像前面所说过的，乃是通常数学对于量的界说，即认量为可增可减的东西这一看法的基础。初看起来，这个界说似乎是说，量只是一般地可变化的东西（因为可增可减只是量的另一说法），因而也许会使量与定在 （质的第二阶段，就其本质而言，也同样可认作可变化者）没有区别。所以对量的界说的内容可加以补充说，在量里我们有一个可变化之物，这物虽经过变化，却仍然是同样的东西。量的这种概念因此便包含有一内在的矛盾。而这一矛盾就构成了量的辩证法。但量的辩证法的结果却并不是单纯返回到质，好像是认质为真而认量为妄的概念似的，而是进展到质与量两者的统一和真理，进展到有质的量，或尺度 。

这里我们还可以说，当我们观察客观世界时，我们是运用量的范畴。事实上我们这种观察在心目中具有的目标，总在于获得关于尺度的知识。这点即在我们日常的语言里也常常暗示到，当我们要确知事物的量的性质和关系时，我们便称之为衡量 （Messen）。例如，我们

衡量振动中的不同的弦的长度时，是着眼于知道由各弦的振动所引起的与弦的长度相对应的音调之质的差别。同样，在化学里我们设法去确知所用的各种物质相化合的量，借以求出制约这些化合物的尺度，这就是说，去认识那些产生特定的质的量。又如在统计学里，研究所用的数字之所以重要，只是由于受这些数字所制约的质的结果。反之，如果只是些数字的堆积，没有这里所提及的指导观点，那么就可以有理由算作无聊的玩意儿，既不能满足理论的兴趣，也不能满足实际的要求。

C．尺度（Das Maß）

§ 107

尺度是有质的定量，尺度最初作为一个直接性 的东西，就是定量，是具有特定存在或质的定量。

附释： 尺度既是质与量的统一，因而也同时是完成了的存在。当我们最初说到存在时，它显得是完全抽象而无规定性的东西；但存在本质上即在于规定其自己本身，它是在尺度中达到其完成的规定性的。尺度，正如其他各阶段的存在，也可被认作对于“绝对”的一个定义。因此有人便说，上帝是万物之尺度。这种直观也是构成许多古代希伯来颂诗的基调，这些颂诗大体上认为上帝的光荣即在于他能赋予一切事物以尺度——赋予海洋与大陆、河流与山岳，以及各式各样的植物与动物以尺度。在希腊人的宗教意识里，尺度的神圣性，特别是社会伦理方面的神圣性，便被想象为同一个司公正复仇之纳美西斯（Nemesis）女神相联系。在这个观念里包含有一个一般的信念，即举凡一切人世间的事物——财富、荣誉、权力、甚至快乐痛苦等——皆有其一定的尺度，超越这尺度就会招致沉沦和毁灭。即在客观世界里也有尺度可寻。在自然界里我们首先看见许多存在，其主要的内容都是尺度构成。例如太阳系即是如此，太阳系我们一般地可以看成是有自由尺度的世界。如果我们进一步去观察无机的自然，在这里尺度便

似乎退到背后去了，因为我们时常看到无机物的质的规定性与量的规定性，彼此显得好像互不相干。例如一块崖石或一条河流，它的质与一定的量并没有联系。但即就这些无机物而论，若细加考察，也不是完全没有尺度的。因为河里的水和构成崖石的各个组成部分，若加以化学的分析，便可以看出，它们的质是受它们所包含的原素之量的比例所制约的。而在有机的自然里，尺度就更为显著，可为吾人所直接察觉到。不同类的植物和动物，就全体而论，并就其各部分而论，皆有某种尺度，不过尚须注意，即那些比较不完全的或比较接近无机物的有机产物，由于它们的尺度不大分明，与较高级的有机物也有部分的差别。譬如，在化石中我们发现有所谓帆螺壳（Ammonshörner），其尺度之分明，只有用显微镜才可认识，而许多别的化石，其尺度之大有如一车轮。同样的尺度不分明的现象，也表现在许多处于有机物形成的低级阶段的植物中，例如凤凰草。

§ 108

就尺度只是质与量的直接的 统一而言，两者间的差别也同样表现为直接形式。于是质与量的关系便有两种可能。第一种可能的关系就是：那特殊的定量只是一单纯的定量，而那特殊的定在虽是能增减的，而不致因此便取消了尺度，尺度在这里即是一种规则 。第二种可能的关系则是：定量的变化也是质的变化。

附释： 尺度中出现的质与量的同一，最初只是潜在的 ，尚未显明地实现 出来。这就是说，这两个在尺度中统一起来的范畴，每一个都各要求其独立的效用。因此一方面定在的量的规定可以改变，而不致影响它的质，但同时另一方面这种不影响质的量之增减也有其限度，一超出其限度，就会引起质的改变。例如[46]：水的温度最初是不影响水的液体性的。但液体性的水的温度之增加或减少，就会达到这样的一个点，在这一点上，这水的聚合状态就会发生质的变化，这水一方面会变成蒸气，另一方面会变成冰。当量的变化发生时，最初好像是完全无足重轻似的，但后面却潜藏着别的东西，这表面上无足重轻的量的变化，好像是一种机巧 ，凭借这种机巧去抓住质〔引起质的变化〕。[47]这里包含的尺度的两种矛盾说法（antinomie），古希腊哲

学家已在不同形式下加以说明了。例如，问一粒麦是否可以形成一堆麦，又如问从马尾上拔去一根毛，是否可以形成一秃的马尾？当我们最初想到量的性质，以量为存在的外在的不相干的规定性时，我们自会倾向于对这两个问题予以否定的答复。但是我们也须承认，这种看来好像不相干的量的增减也有其限度，只要最后一达到这极点，则继续再加一粒麦就可形成一堆麦，继续再拔一根毛，就可产生一秃的马尾。这些例子和一个农民的故事颇有相同处：据说有一农夫，当他看见他的驴子拖着东西愉快地行走时，他继续一两一两地不断增加它的负担，直到后来，这驴子担负不起这重量而倒下了。如果我们只是把这些例子轻易地解释为学究式的玩笑，那就会陷于严重的错误，因为它们事实上涉及到思想，而且对于思想的性质有所认识，于实际生活，特别是对伦理关系也异常重要。例如，就用钱而论，在某种范围内，多用或少用，并不关紧要。但是由于每当在特殊情况下所规定的应该用钱的尺度，一经超过，用得太多，或用得太少，就会引起质的改变，（有如上面例子中所说的由于水的不同的温度而引起的质的变化一样。）而原来可以认作节俭的行为，就会变成奢侈或吝啬了。同样的原则也可应用到政治方面。在某种限度内，一个国家的宪法可以认为既独立于又依赖于领土的大小，居民的多少，以及其他量的规定。譬如，当我们讨论一个具有一万平方英里领土及四百万人口的国家时，我们无庸迟疑即可承认几平方英里的领土或几千人口的增减，对于这个国家的宪法决不会有重大的影响。但反之，我们必不可忘记，当国家的面积或人口不断地增加或减少，达到某一点时，除开别的情形不论，只是由于这种量的变化，就会使得宪法的质不能不改变。瑞士一小邦的宪法决不适宜于一个大帝国，同样罗马帝国的宪法如果移置于德国一小城，也不会适合。

§ 109

就质与量的第二种可能的关系而言，所谓“无尺度”（Das Maßlose），就是一个尺度〔质量统一体〕由于其量的性质而超出其质的规定性。不过这第二种量的关系，与第一种质量统一体的关系相比，虽说是无尺度，但仍然是具有质的，因此无尺度仍然同样是一种尺度〔或质量统一体〕。这两种过渡，由质过渡到定量，由定量复过

渡到质，可以表象为无限进展，表象为尺度扬弃其自身为无尺度，而又恢复其自身为尺度的无限进展过程。

附释： 有如我们曾经看见过的那样，量不仅是能够变化的，即能够增减的，而且一般又是一个不断地超出其自身的倾向。量的这种超出自身的倾向，甚至在尺度中，也同样保持着。但如果某一质量统一体或尺度中的量超出了某种界限，则和它相应的质也就随之被扬弃了。但这里所否定的并不是一般的质，而只是这种特定的质，这一特定的质立刻就被另一特定的质所代替。质量统一体〔尺度〕的这种变化的过程，即不断地交替着先由单纯的量变，然后由量变转化为质变的过程，我们可以用交错线（Knotenline）作为比喻来帮助了解。像这样的交错线，我们首先可以在自然里看见，它具有不同的形式。前面已经提到水由于温度的增减而表现出质的不同的聚合状态。金属的氧化程度不同，也表现出同样的情形。音调的差别也可认为是在尺度〔质量统一体〕变化过程中发生的，由最初单纯的量变到质变的转化过程的一个例证。

§ 110

事实上这里所发生的，只是仍然属于尺度本身的直接性被扬弃的过程。在尺度里，质和量本身最初只是直接的，而尺度只是它们的相对的同一性。但在“无尺度”里，尺度显得是被扬弃了；然而无尺度虽说是尺度的否定，其本身却仍然是质量的统一体，所以即在无尺度里，尺度仍然只是和它自身相结合。

§ 111

无限，作为否定之否定的肯定，除了包含“有”与“无”、某物与别物等抽象的方面而外，现在是以质与量为其两个方面。而质与量（a）首先由质过渡到量（§98），其次由量过渡到质（§105），因此两者都被表明为否定的东西。（b）但在两者的统一（亦即尺度）里，它们最初是有区别的，这一方面只是以另一方面为中介才可区别开的。（c）在这种统一体的直接性被扬弃了之后，它的潜在性就发挥出来作为简单的自身联系，而这种联系就包含着被扬弃了的一般存在及其

各个形式在自身内。——存在或直接性，通过自身否定，以自身 为中介和自己与自己本身相联系，因而正是经历了中介过程，在这一过程里，存在和直接性复扬弃其自身而回复到自身联系或直接性，这就是本质 。

附释： 尺度的进程并不仅是无穷进展的坏的无限无止境地采取由质过渡到量，由量过渡到质的形式，而是同时又在其对方里与自身结合的真的无限。质与量在尺度里最初是作为某物与别物而处于互相对立的地位。但质潜在地 就是量，反之，量潜在地 也即是质。所以当两者在尺度的发展过程里互相过渡到对方时，这两个规定的每一个都只是回复到它已经潜在地是那样的东西。于是我们现在便得到其规定被否定了的、一般地被扬弃了的存在，这就是本质 。在尺度中潜在地已经包含本质；尺度的发展过程只在于将它所包含的潜在的东西实现出来。——普通意识认为事物是存在着的，并且依据质、量和尺度等范畴去考察事物。但这些直接的范畴证实其自身并不是固定的，而在过渡中的，本质就是它们矛盾进展（Dialektik）的结果。在本质里，各范畴已不复过渡，而只是相互联系。在存在里，联系的形式只是我们的反思；反之，在本质阶段里，联系则是本质自己特有的规定。在存在的范围里，当某物成为别物时，从而某物便消逝了。但在本质里，却不是如此。在这里，我们没有真正的别物或对方，而只有差异，一个东西与它的 对方的联系。所以本质的过渡同时并不是过渡。因为在由差异的东西过渡到差异的东西里，差异的东西并未消逝，而是仍然停留在它们的联系里。譬如，当我们说有 与无 时，“有”是独立的，而“无”也同样是独立的。但肯定 与否定 的关系便完全与此不同。诚然，它们具有“有”和“无”的特性。但单就肯定自身而言，实毫无意义；它是完全和否定相对待、相联系的。否定的性质也是这样。在存在的范围里，各范畴之间的联系只是潜在 的，反之，在本质里，各范畴之间的联系便明显地设定起来了。一般说来，这就是存在的形式与本质的形式的区别。在存在里，一切都是直接的，反之，在本质里，一切都是相对的。[48]

[1] 苏尔康卜（Suhrkamp）出版社版《小逻辑》，根据第尔斯所编《苏格拉底以前哲学家残篇》，把赫拉克利特改成德谟克利特，因为下面一句引文是出于德谟克利特。可以参考。——译者注

[2] 这句话见于斯宾诺莎：《通信集》第50封信。恩格斯在《反杜林论》中曾引证了这句话，见《马克思恩格斯选集》第3卷，第181—182页。——译者注

[3] 这两个拉丁字约相当于中文所谓“彼—此”。拉丁文用同一个aliud字来表示彼此，黑格尔认为这是从语言上可以看出彼此或某物与别物有同一性，亦即有对立同一性。——译者注

[4] 见柏拉图对话：《蒂迈欧篇》斯梯芬本第34—35页；参考黑格尔：《哲学史讲演录》中译本第二卷，第232页，三联书店，1957年。——译者注

[5] 参看柏拉图对话集《菲利布篇》，斯梯芬本，第33—38页，里面讨论了有限、无限、有限与无限的结合等问题。——译者注

[6] 原文为Idealismus，一般也译作“唯心论”。——译者注

[7] 开斯特纳（Kästner,A.G.，1719—1800），数学家和哲学家，曾任德国哥廷根大学教授达44年之久。——译者注

[8] 按这里原文只有Ansich一词，“自在”的引号和“之物”二字都是译者加上，以表明Ansich在这里是指自在存在，自在之物或康德所谓“物自体”而言。——译者注

[9] 按从这一条附释开始到这一长段末，黑格尔批评当时持机械观点的物理学家未区别开外延的量与内涵的量的缺点，并批评了他们从单纯经验出发，而否定思维规定的观点。恩格斯从自然辩证法出发，作了简要的评论。《马克思恩格斯全集》第20卷，第547—548页。——译者注

[10] 哈勒尔（Haller,Albrecht von，1708—1777），下面的诗是摘引自他的关于咏“永恒性”的一首诗。——译者注

[11] 克鲁普斯托克（Klopstock,F.G.，1724—1803）是德国启蒙运动初期歌颂了爱情、自由、祖国以及神和自然的伟大和无限性的诗人。——译者注

[12] 这里提到的康德原话如下：“永恒本身，像哈勒尔所描写的那样，尽管有其令人恐怖的崇高，但是远不能使人的心灵对这样的崇高获得深远的印象。”见《纯粹理性批判》A613，B641。——译者注

[13] 这是一个有辩证意味的词。本意是指“似非而是”、“似矛盾而实包含真理”的言论，也有译为“矛盾隽语”或“反论”的，言其是和普通议论似乎相反。——译者注

[14] 恩格斯《自然辩证法》一书中引证了这个例子，见《马克思恩格斯选集》第3卷，第487页。——译者注

[15] 黑格尔认为量变以达到质变为目的，质变通过量变为实现其自身的手段，这叫做“概念的机巧”，又叫做“理性的机巧”。机巧含有策略或巧计的意思。这里他借目的论的看法以指出质变量变好像是目的与手段的关系。——译者注

[16] 恩格斯在《自然辩证法》中摘录这句话并加以说明。参看《马克思恩格斯全集》第20卷，第555页。——译者注

第二篇 本质论（Die Lehre vom Wesen）

§ 112

本质是设定起来的概念，本质中的各个规定只是相对的，还没有完全返回到概念本身；因此，在本质中概念还不是自为的。本质，作为通过对它自身的否定而自己同自己中介着的存在，是与自己本身相联系，仅因为这种联系是与对方相联系，但这个对方并不是直接的存在着的东西，而是一个间接的和设定起来的东西。在本质中，存在并没有消逝，但是首先，只有就本质作为单纯的和它自身相联系来说，它才是存在；第二，但是存在，由于它的片面的规定，是直接性的东西，就被贬抑为仅仅否定的东西，被贬抑为假象（Schein）。——因此本质是映现在自身中的存在。

〔**说明**〕绝对是本质。——这一界说与前面认“绝对是存在”那一界说是相同的，这都是因为存在同样地是单纯的自我关系。不过这一界说同时比前面的那一界说又较高些，因为本质是自己过去了的存在，这就是说，本质的简单的自身联系是被设定为否定之否定，并且是以自己为自己本身的中介的联系。但是，当绝对被界说为本质时，这界说所包含的否定性往往被了解为只是抽象意义的，没有任何特定谓词的否定性。这种否定活动，这种抽象作用，于是便不属于本质之内，而本质自身就只是一个没有前提的结论，一个抽象的死躯壳（caput mortunm）。但是这种否定性既不是外在于存在，而是存在自身的辩证法〔矛盾进展〕，因此，本质是存在的真理，是自己过去了的或内在的存在。反思作用或自身映现构成本质与直接存在的区别，是本质本身特有的规定。

附释： 当我们一提到本质时，我们便将本质与存在加以区别，而认存在为直接的东西，与本质比较看来，只是一假象（Schein）。但这种假象并非空无所有，完全无物，而是一种被扬弃的存在。本质的

观点一般地讲来即是反思的观点。反映或反思（Reflexion）这个词本来是用来讲光的，当光直线式地射出，碰在一个镜面上时，又从这镜面上反射回来，便叫做反映。在这个现象里有两方面，第一方面是一个直接的存在，第二方面同一存在是作为一间接性的或设定起来的东西。当我们反映或（像大家通常说的）反思 一个对象时，情形亦复如此。因此这里我们所要认识的对象，不是它的直接性，而是它的间接的反映过来的现象。我们常认为哲学的任务或目的在于认识事物的本质，这意思只是说，不应当让事物停留在它的直接性里，而须指出它是以别的事物为中介或根据的。事物的直接存在，依此说来，就好像是一个表皮或一个帷幕，在这里面或后面，还蕴藏着本质。

我们又常说：凡物莫不有一本质，这无异于说，事物真正地不是它们直接所表现的那样。所以要想认识事物，仅仅从一个质反复转变到另一个质，或仅仅从质过渡到量，从量过渡到质，那是不行的；反之事物中有其永久的东西，这就是事物的本质。至于就本质一范畴的别种意义及用法而论，我们首先须指出，在德文里当我们把过去的Sein（存在）说成Gewesen（曾经是）时，我们就是用Wesen（本质）一字以表示助动词Sein（“是”或“存在”）的过去式。语言中这种不规则的用法似乎包含着对于存在和本质的关系的正确看法。因为我们无疑地可以认本质为过去的存在，不过这里尚须指出，凡是已经过去了的，并不是抽象地被否定了，而只是被扬弃了，因此同时也被保存了。譬如我们说，恺撒曾经到过 高卢，这话所否认于恺撒的，只是这事的直接性，但并没有根本否认恺撒曾驻扎过高卢。因为驻扎过高卢才是这句话的内容，而这内容这里便表述为被扬弃了的。在平常生活里，当我们说到Wesen时，这个词大都是指一总合或一共体的意思。譬如我们称新闻事业为Zeitungswesen，称邮局为Postwesen，称关税为Steuerwesen。所有这些用法其意义大都不外说，这些事物不可单一地从它们的直接性去看，而须复合地进一步从它们的不同的关系去看。语言的这种用法，差不多包含着我们所用的本质一词的意义了。

我们又常说到有限的 本质，而称人为一有限的本质。但单就本质一词而言，即已包含有超出有限的意义，故谓人为有限的本质，实欠恰当。又有人说，有一个最高的本质，因而上帝便应称为最高的本

质。对于这种说法必须指出两点：第一，“有 这样一个事物”的说法，就暗示那种事物只是有限的。譬如我们说，有好多好多的星球，或说有某种性质的植物，又有别种性质的植物。在这些情形下，我们所说的有某种事物，还另有别的事物在它之外 或是在它之旁 。但上帝作为绝对无限却不是这样一种事物，这种事物只是存在着，在它之外 或在它之旁 还有别的本质。如果在上帝之外还有别的事物，则这些事物在它们与上帝分离的状态中，就不会具有本质；甚至可以说，它们在孤立状态中，只能认为是无支柱的和无本质的东西，是单纯的假象。但这里就含蕴着我要指出的第二点：即仅称上帝为最高的 本质，实在是很不能令人满意的说法。这种说法所应用的量的范畴，事实上只有在有限事物的领域内才有其地位。譬如，当我们说这山是地球上最高的山时，我们这时已有了一个观念，认为除了这个最高的山之外，同样地还有别的高山。当我们说某人是这一国最富有的人或最有学问的人时，亦复如是。但上帝并不仅是一 本质，甚至也不仅是一最高 的本质，而是唯一 的本质。但在这里也须立刻指出，这种对于上帝的看法，虽说是在宗教意识发展里构成一重要而必然的阶段，却并没有穷尽基督教中上帝一观念的深度。假如我们仅仅单纯地认上帝为本质，并且仅至此为止，则我们只知道他是普遍而不可抵抗的力量，换言之，他只是主 。现在，对于主的畏惧固然是智慧的开始，但也只是智慧的开始。最初有犹太教，后来又有穆罕默德教将上帝认作是主，并且本质上是唯一的主。这些宗教的缺点，一般讲来，在于未能给有限以应有的地位，因为异教以及多神教的特点就在于孤立地坚持有限事物（不论自然事物也好，或者有限的精神事物也好）。此外还有一个常常听见的说法，说上帝既是最高的本质，因此上帝不可知。这一般是近代启蒙思想，确切点说，抽象理智的看法，这种看法只以说出：il y a un être suprême（天地间有一至高无上的存在），便算满足，而不更加深究。如果照这样说来，上帝只被认作是一至高的、远在彼岸的 本质，那就会将这直接的眼前的世界，认作固定的、实证的事物，而忘记了本质正是对一切直接事物的扬弃。假如上帝是抽象的、远在彼岸的本质，一切的区别和规定性均在上帝之外，那么上帝事实上就会徒具空名，仅是 抽象理智的一个单纯的caput mortunm（死躯壳）。因此对于上帝的真知识是起始于知道任何事物在它的直接存在里都是没有真理性的。

不仅关于上帝，即就别的对象而言，人们也常常将本质一范畴予以抽象的使用，而于观察事物时，将事物的本质认作独立自存，与事物现象的特定内容毫不相干。譬如，人们常习惯于这样说，人之所以为人，只取决于他的本质，而不取决于他的行为和他的动作。这话诚然不错，如果这话的意思是说，一个人的行为，不可单就其外表的直接性去评论，而必须以他的内心为中介去观察，而且必须把他的行为看成他的内心的表现：但是不可忘记，本质和内心只有表现成为现象，才可以证实其为真正的本质和内心。而那些要想从异于表现在行为上的内容去寻求人的本质的人，其所基以出发的用意，往往不过是想抬高他们单纯的主观性，并想逃避自在自为地有效的东西。

§ 113

本质阶段中的自身联系就是同一性 或自身反思 的形式。同一性或自身反思在这里便相当于“存在”阶段中的直接性 的地位。直接性和同一性两者都同是抽象的自身联系。

无思想性的感性把任何有限和受限制之物当作存在着的东西 ，因而就过渡到固执的知性，把有限之物认作一个自身同一的，不自相矛盾的东西 。

§ 114

这种同一性既是从存在中出来的，最初似乎只具有存在的诸规定，这些规定与存在的关系似乎只是外在 关系。这种外在的存在，如果认作与本质分离，它便可叫做非本质的 东西，〔但这却是错误的〕，因为本质是在自身内的存在（In-sich-sein），而本质之所以是本质的 ，只是因为它具有它自己的否定物在自身内，换言之，它在自身内具有与他物的联系，具有自身的中介作用。因此本质具有非本质的东西作为它自己固有的假象。但区别即包含有假象或中介性在内，而且既然凡是被区别开之物，一方面与它所从出的同一性有区别，因为它不是直接的同一性，而是同一性的假象；一方面它自身也仍然是一种同一性，所以它仍然采取存在或自身联系的直接性的形式。因此本质的范围便成为一个直接性 与间接性 尚未完全结合的范围。在这种

不完全的结合里，每一事物都是这样被设定为具有自身联系，但同时又超出这自身联系的直接性。本质是一个反思的存在，一个映现他物的存在，也可以说，一个映现在他物中的存在。所以，本质的范围又是发展了的矛盾的范围，这矛盾在存在范围内还是潜伏着的。

〔**说明**〕 因为那唯一的概念构成一切事物的实质，所以在“本质”的发展里出现了和在“存在”的发展里相同的范畴，不过采取反思的形式罢了。所以，在存在里为有与无的形式，而现在在本质里便进而为肯定与否定的形式所替代。前者相当于无对立的存在的同一性，后者映现其自身，发展其自身成为区别。这样，变易就立即进而发展为定在的根据，而定在当返回其根据时，即是实存（Existenz）[49]。

本质论是逻辑学中最困难的一部门。它主要包含有一般的形而上学和科学的范畴。这些范畴是反思的知性的产物，知性将各范畴的区别一方面认作独立自在，一方面同时又明白肯定它们的相对性，知性只是用一个又字，将两方面相互并列地或先后相续地联合起来，而不能把这些思想结合起来，把它们统一成为概念。

A．本质作为实存的根据（Das Wesen als Grund der Existenz）

（a）纯反思规定[50]（Die reine Reflexionsbestimmungen）

（1）同一（Identität）

§ 115

本质映现于自身内，或者说本质是纯粹的反思；因此本质只是自身联系，不过不是直接的，而是反思的自身联系，亦即自身同一。

〔**说明** 〕 这种同一，就其坚持同一，脱离 差别来说，只是形式的 或知性的同一 。换言之，抽象作用 就是建立这种形式的同一性并将一个本身具体的事物转变成这种简单性形式的作用。有两种方式足以导致这种情形：或是通过所谓分析作用丢掉 具体事物所具有的一部分多样性而只举出其一种 ；或是抹杀多样性之间的差异性，而把多种的规定性混合 为一种。

如果我们将同一与绝对联系起来，将绝对作为一个命题的主词，我们就得到："绝对是自身同一之物"这一命题。无论这命题是如何的真，但它是否意味着它所包含的真理，却是有疑问的，因此至少这命题的表达方式是不完满的。因为我们不能明确决定它所意味的是抽象的知性同一 ，亦即与本质的其他规定相对立的同一，还是本身具体 的同一。而具体的同一，我们将会看见，最初〔在本质阶段〕是真正的根据 ，然后在较高的真理里〔在概念阶段〕，即是概念 。——况且绝对一词除了常指抽象 而言外，没有别的意义。譬如绝对 空间、绝对 时间，其实不过指抽象空间、抽象时间罢了。

本质的各种规定或范畴如果被认作思想的重要 范畴，则它们便成为一个假定在先的主词的谓词，因为这些谓词的重要性，这主词就包含一切 。这样产生的命题也就被宣称为有普遍性的思维规律 。于是同一律 便被表述为"一切东西和它自身同一"；或"甲是甲"。否定的说法："甲不能同时为甲与非甲"。这种命题并非真正的思维规律，而只是抽象理智 的规律。这个命题的形式 自身就陷于矛盾，因为一个命题总须得说出主词与谓词间的区别，然而这个命题就没有作到它的形式所要求于它的。但是这一规律又特别为下列的一些所谓思维规律所扬弃，这些思维规律把同一律的反面认作规律。——有人说，同一律虽说不能加以证明，但每一 意识皆依照此律而进行，而且就经验看来，每一意识只要对同一律有了认识，均可予以接受。但这种逻辑教本上的所谓经验，却与普遍的经验是相反的。照普遍经验看来，没有意识按照同一律思维或想象，没有人按照同一律说话，没有任何种存在按照同一律存在。如果人们说话都遵照这种自命为真理的规律（星球是星球，磁力是磁力，精神是精神），简直应说是笨拙可笑。这才可算

得普遍的经验。只强调这种抽象规律的经院哲学，早已与它所热心提倡的逻辑，在人类的健康常识和理性里失掉信用了。

附释： 同一最初与我们前面所说的存在原是相同之物，但同一乃是通过扬弃存在的直接规定性而变成的，因此同一可以说是作为理想性的存在。对于同一的真正意义加以正确的了解，乃是异常重要之事。为达到这一目的，我们首先必须特别注意，不要把同一单纯认作抽象的同一，认作排斥一切差别的同一。这是使得一切坏的哲学有别于那唯一值得称为哲学的哲学的关键。真正的同一，作为直接存在的理想性，无论对于我们的宗教意识，还是对于一切别的一般思想和意识，是一个很高的范畴。我们可以说，对于上帝的真正知识开始于我们知道他是同一——是绝对的同一的时候。因为这即包含有认识世界上的一切力量和一切光荣在上帝面前尽皆消失，它们只不过是他的 力量和他的 光荣之映现罢了。再就同一作为自我意识来说，也是这样，它是区别人与自然，特别是区别人与禽兽的关键，后者即从未达到认识其自身为自我，亦即未达到认识其自身为自己与自己的纯粹统一的境界。更就同一和在思维的联系方面的意义而言，最要紧的是不要把存在及其规定作为扬弃了东西包含于自身内的真同一与那种抽象的、单纯形式的同一混淆起来。凡是从感觉和当下直观的立场所经常提出的那一切对于思维的攻击，如说思想偏执、僵硬、毫无内容等等，都是基于一个错误的前提，即认为思维的活动只在于建立抽象的同一，而形式逻辑在提出我们上面曾讨论过的那条所谓思维的最高规律时，正好确认了这一前提。如果思维活动只不过是一种抽象的同一，那么我们就不能不宣称思维是一种最无益最无聊的工作。概念以及理念，诚然和它们自身是同一的，但是，它们之所以同一，只由于它们同时包含有差别在自身内。

（2）差别（Der Unterschied）

§ 116

本质只是纯同一和在自己本身内的假象，并且是自己和自己相联系的否定性，因而是自己对自己本身的排斥。因此本质主要地包含有差别 的规定。

异在（Anderssein）在此处已不复是质 的东西，也不复是规定性和限度，而是在本质内，在自身联系的本质内，所以否定性同时就作为联系、差别、设定的存在、中介的存在 而出现。

附释： 如果有人问：同一如何会发展成为差别呢？他在这个问题里便预先假定了单纯的同一或抽象的同一是某种本身自存之物，同时也假定了差别是另一种同样地独立自存之物。然而这种假定却使得对于上面所提出的问题的解答成为不可能。因为如果把同一认作不同于差别，那么我们事实上只能有差别，因而无法证明由同一到差别的进展。因为对那个提出如何进展的问题的人，进展的出发点根本就不存在。因此，这个问题，试细加思考，将会证明为完全没有意义。而且对于提出这个问题的人将会首先引出另一问题，即是他所设想的同一究竟是什么？其结果是他所设想的同一，的确毫无内容，而同一对他只不过是个空名罢了。再则，像我们曾经看到那样，同一无疑地是一个否定的东西，不过不是抽象的空无，而是对存在及其规定的否定。而这样的同一便同时是自身联系，甚至可以说是否定的自身联系或自己与自己的区别。

§ 117

首先，差别是直接的 差别或差异 （die Verschiedenheit）。所谓差异〔或多样性〕即不同的事物，按照它们的原样，各自独立 ，与他物发生关系后互不受影响，因而这关系对于双方都是外在的。由于不同的事物之间的差别对它们没有影响，无关本质，于是差别就落在它们之外而成为一个第三者，即一个比较者 。这种外在的差别，就其为相关的事物的同一而言，是相等 ；就其为相关的事物的不同而言，是不相等 。

〔**说明** 〕这些规定经知性加以区分到了如此固定的地步，以致比较相等及不相等时，虽说有同样的基础，而相等与不相等也应是在同一基础之上的不同的方面 或观点 ；但知性总是坚持：相等本身只是同一，不相等本身只是差别。

关于同一，有“同一律”，关于差异，也同样有“相异律”的提出，说：“凡物莫不相异”，或者说：“天地间没有两个彼此完全相同之物”。于是任何事物皆可依相异律加上一个差异的谓词，这和依同一律可以给予任何事物以同一的谓词正相反对。因此任何事物皆可加一条与同一律相矛盾的规律。但凡物莫不相异之说，既仅是由外在的比较得来，则任何事物的本身应只是自我同一，因而人们便可以说，相异律与同一律间并无矛盾。但相异既不属于某物或任何物的本身，当然也不构成任何主体的本质规定；这样，所谓相异律是无法加以表述的。假如依照相异律说某物本身即是相异，则其相异乃基于它的固有的规定性。这样，我们所意谓的就不再是广泛的差异或相异，而是指谓一种特定的差别。——这也就是莱布尼茨的相异律的意义。

附释：当知性对于同一加以考察时，事实上它已经超出了同一，而它所看见的，只不过是在单纯差异或多样性形式下的差别。假如我们依照所谓同一律来说：海是海、风是风、月是月等等，那么，这些对象在我们看来，只是彼此毫不相干的，因此我们所看到的，不是同一，而是差别。但我们并不停留在这里，只把这些事物认作各不相同，就算完事，反之，我们还要进一步把它们彼此加以比较，于是我们便得到相等和不相等的范畴。有限科学的职务大部分就在于应用这些范畴来研究事物。我们今日所常说的科学研究，往往主要是指对于所考察的对象加以相互比较的方法而言。不容否认，这种比较的方法曾经获得许多重大的成果，在这方面特别值得提到的，是近年来在比较解剖学和比较语言学领域内所取得的重大成就。但我们不仅必须指出，有人以为这种比较方法似乎可以应用于所有各部门的知识范围，而且可以同样地取得成功，这未免失之夸大；并且尤须特别强调指出，只通过单纯的比较方法还不能最后满足科学的需要。比较方法所得的结果诚然不可缺少，但只能作为真正的概念式的知识的预备工作。

此外，比较的任务既在于从当前的差别中求出同一，则我们不能不认数学为最能圆满达到这种目的的科学。其所以如此，即由于量的差别仅是完全外在的差别。譬如，在几何里一个三角形与一个四角形虽说有质的不同，但可以忽略这种质的差别，而说它们彼此的大小相

等。数学具有这种优点，我们在前面（§99附释）已经说过，无论从经验科学或是从哲学来说，都用不着羡妒，因为这种优点是从我上面所说的单纯的知性的同一而来的。

据说莱布尼茨当初在宫廷里提出他的相异律时，宫廷中的卫士和宫女们纷纷走入御园，四处去寻找两片完全没有差别的树叶，想要借以推翻这位哲学家所提出的相异律。毫无疑问，这是对付形而上学的一个方便法门，而且即在今天也还是相当受人欢迎的方便法门。但就莱布尼茨的相异律本身而论，须知，他所谓异或差别并非单纯指外在的不相干的差异，而是指本身的差别，这就是说，事物的本身即包含有差别。

§ 118

相等只是彼此不相同的，不同一的事物之间的同一。不相等就是不相等的事物的关系。因此两者并非彼此毫不相干的方面或观点，而是一方映现在另一方之中。所以差异只是反思的差别、潜在的差别或特定的差别。

附释：一方面单纯的差异的事物虽表明为彼此不相干，但另一方面，相等与不相等却是一对密切相互联系的范畴，没有这一范畴，便无法设想另一范畴。这种从单纯的差异发展到对立的过程，即在我们通常的意识里业已存在，只要我们能承认唯有在现存的差别的前提下，比较才有意义；反之，也唯有在现存的相等的前提下，差别才有意义。因此假如一个人能看出当前即显而易见的差别，譬如，能区别一支笔与一头骆驼，我们不会说这人有了不起的聪明。同样，另一方面，一个人能比较两个近似的东西，如橡树与槐树，或寺院与教堂，而知其相似，我们也不能说他有很高的比较能力。我们所要求的，是要能看出异中之同和同中之异。但在经验科学领域内对于这两个范畴，时常是注重其一便忘记其他，这样，科学的兴趣总是这一次仅仅在当前的差别中去追溯同一，另一次则又以同样的片面的方式在同一中去寻求新的差别。这种情形在自然科学里特别显著。因为自然科学家的工作首先在于不断地发现新的和越来越多的新的元素、力、种或类等等，或者从另一方面，力求证明从前一直被认为单纯的物体，乃

是复合的，所以近代的物理学家和化学家可以嘲笑那些古代哲人，仅仅满足于以四个并不单纯的元素去解释事物。其次，他们心目中的同一，仍然是指单纯的同一而言。譬如，他们不仅认电和化学过程本质上是相同的，并且将消化和同化的有机过程也看成单纯的化学过程。前面已经说过，近代哲学常被人戏称为同一哲学，殊不知，揭穿了脱离差别的单纯知性的同一是虚妄不实的，恰好就是这种同一哲学，特别是思辨逻辑学，而这种新哲学也曾确实竭力教人不要自安于单纯的差异，而要认识一切特定存在着的事物之间的内在统一性。

§ 119

差别自在地 就是本质 的差别，即肯定 与否定 两方面的差别：肯定的一面是一种同一的自身联系，而不是 否定的东西，否定的一面，是自为的差别物，而不是 肯定的东西。因此每一方面之所以各有其自为的存在，只是由于它不是它的对方，同时每一方面都映现在它的对方内，只由于对方存在，它自己才存在。因此本质的差别即是“对立”。在对立中，有差别之物并不是一般的他物 ，而是与它正相反对的他物；这就是说，每一方只有在它与另一方的联系中才能获得它自己的〔本质〕规定，此一方只有反映另一方，才能反映自己。另一方也是如此；所以，每一方都是它自己的 对方的对方。

〔**说明** 〕 差别的本身可用这样的命题来表达：“凡物莫不本质上不同。”换句话来说，“在两个相反的谓词中，只能使用一个谓词以规定一物，不能有第三个谓词”。这条对立律最显明地与同一律相矛盾。按照同一律，一物只是自己与自己相联系 ，但按照“对立律”，则一物必须与它的对立的别物相联系 。这表示抽象思维之特别缺乏识见，把这样两个相反的原则并列起来作为规律，却并未细加比较。排中律 是进行规定的知性所提出的原则，意在排除矛盾，殊不知这种办法反使其陷于矛盾。说甲不是正甲必是负甲；但这话事实上已经说出了一个第三者即甲，它既非 正的，亦非 负的，它既可 设定为正的，亦可设定为负的。譬如，正西指西向六英里，负西指东向六英里，如果正负彼此相消，则六英里的路程或空间，不论有没有对立，仍然保持原来的存在。即就数的单纯的加减 或抽象的方向而言，我们也可以说以零

为它们的第三者，但不容否认，知性所设定的加减之间的空洞对立，于研究数目、方向等抽象概念时，也有其相当的地位。

在矛盾概念的学说里，譬如蓝的概念（因为在这样的学说里，即使感性的表象如颜色也称为概念），它的对方为非蓝 的概念。所以这蓝的对方不会是一肯定的颜色，譬如说黄色 ，而只应被坚持为抽象的否定的东西。而这否定的东西本身同样是肯定的，这个原理已包含在"与一个他物相对立的东西，即是它的 对方"那句话里面了。所谓矛盾概念的对立的虚妄性充分表现在可说是普遍规律的堂皇公式上，这个公式说：每一 事物对于一切 对立的谓词只可具有其一，而不能具有其他。依此说来，则精神不是白的就是非白的，不是黄的就是非黄的，如此类推，以至无穷。

因为忘记了同一与对立本身即是对立的，于是，对立的原则在矛盾律的形式下甚至被认为是同一律，一个概念对于两个正相反对的标志，两未具有或两皆具有，在逻辑上也被解释为错误的，例如一方形的圆，虽说一个多角的圆形和一个直线的弧形也一样地违背这一规律，但几何学家决不迟疑将圆形当作许多直线的边构成的一个多角形去看待。但像圆形这类的事物（就它的单纯的规定性或表面的界说来说）还不能说是概念 。在圆形的概念里，中心和边线都同等重要，而且同时具有这两种标志。但是中心和边线却是彼此对立的、矛盾的。

在物理学中所盛行的两极 观念似乎包含了关于对立的比较正确的界说。但物理学关于思想的方式却仍遵循通常的逻辑。假如物理学将它的两极观念发挥出来，充分发展两极所含蕴的思想，那么，它一定会感到惊骇。

附释一： 就肯定性作为较高真理的同一性而言，肯定即是自己与自己同一的关系，同时也表示肯定并不是否定。孤立的否定性不外是差别本身。同一性本身实即是无规定性的；反之，肯定是自身的同一，而被认作与另一物相反；否定是具有非同一的规定的差别。故否定乃是差别自身内的差别。

人们总以为肯定与否定具有绝对的区别，其实两者是相同的。我们甚至可以称肯定为否定；反之，也同样可以称否定为肯定。同样，譬如说，财产与债务并不是特殊的独立自存的两种财产。只不过是在负债者为否定的财产，在债权者即为肯定的财产。同样的关系，又如一条往东的路同时即是同一条往西的路。因此肯定的东西与否定的东西本质上是彼此互为条件的，并且只是存在于它们的相互联系中。北极的磁石没有南极便不存在，反之亦然。如果我们把磁石切成两块，我们并不是在一块里有北极，在另一块里有南极。同样，在电里，阴电阳电并不是两个不同的独立自存的流质。在对立里，相异者并不是与任何他物相对立，而是与它正相反的他物相对立。通常意识总是把相异的事物认作是彼此不相干。譬如，人们说，我是一个人，并且在我的周围有空气、水、动物和种种别的东西。这样，每一事物都在别的事物之外。与此相反，哲学的目的就在扫除这种各不相涉的〔外在性〕，并进而认识事物的必然性，所以他物就被看成是与自己正相对立的自己的他物。譬如无机物便不仅认作是有机物以外的某种别的东西，而须认作是有机物的必然的对立者。两者之间彼此皆有本质的关系。两者之中的任何一方，只有由于排斥对方于自身之外，才恰好借此与对方发生联系。同样，自然不能离开精神而存在，精神不能离开自然而存在。当我们在思想里停止说："此外也还有别的东西是可能的"一类的话时，我们的思想便算得前进了一重大步骤。因为当人们说那样的话时，他们便陷入了偶然性之中。反之，有如前面所说那样，一切真的思想都是必然性的思想。

在近代自然科学里，最初在磁石里所发现的两极性的对立，逐渐被承认为浸透于整个自然界的普遍自然律。这无疑必须看成是科学的一个重大进步，只消我们不要在对立观念之外随便又提出单纯的差异的观念，认作同等有效。譬如，常有人有时很正确地认为颜色在两极性的对立中是彼此相反的，叫做所谓补充颜色，但有时又把颜色认作不相干的，只有量的差别的东西，如红、黄、绿等等。

附释二：代替抽象理智所建立的排中律，我们毋宁可以说：一切都是相反的。事实上无论在天上或地上，无论在精神界或自然界，绝没有像知性所坚持的那种"非此即彼"的抽象东西。无论什么可以说得

上存在的东西，必定是具体的东西，因而包含有差别和对立于自己本身内的东西。事物的有限性即在于它们的直接的特定存在不符合它们的本身或本性。譬如在无机的自然界，酸本身同时即是盐基，这就是说，酸的存在仅完全在于和它的对方相联系。因此酸也并不是静止地停留在对立里，而是在不断地努力去实现它潜伏的本性。矛盾是推动整个世界的原则，说矛盾不可设想，那是可笑的。这句话的正确之处只在于说，我们不能停留在矛盾里，矛盾会通过自己本身扬弃它自己。但这被扬弃的矛盾并不是抽象的同一，因为抽象的同一只是对立的一个方面。由对立而进展为矛盾的直接的结果就是根据，根据既包含同一又包含差别在自身内作为被扬弃了的东西，并把它们降低为单纯观念性的环节。

§ 120

肯定的东西是那样一种差异的东西，这种差异的东西是独立的，同时对于它与它的对方的关系并非不相干。否定的东西也同样是一种独立自为的否定的自身关系、自为存在，但同时作为单纯的否定，只有在它的对方里它才有它的自身关系，它的肯定性。因此肯定与否定都是设定起来的矛盾，自在地却是同一的。两者又同是自为的，由于每一方都是对对方的扬弃，并且又是对它自己本身的扬弃。于是两者便进展到根据。——或者直接地就是本质的差别，作为自在自为的差别，只是自己与自己本身有差别，因此便包含有同一。所以在整个自在自为地存在着的差别中既包含有差别本身，又包含有同一性。作为自我联系的差别，同时也可说是自我同一。所谓对立面一般就是在自身内即包含有此方与其彼方，自身与其反面之物。对本质的内在存在加以这样的规定，就是根据。

（3）根据（Grund）

§ 121

根据是同一与差别的统一，是同一与差别得出来的真理，——自身反映正同样反映对方，反过来说，反映对方也同样反映自身。根据就是被设定为全体的本质。

〔**说明**〕根据的规律[51]是这样说的：某物的存在，必有其充分的根据，这就是说，某物的真正本质，不在于说某物是自身同一或异于对方，也不仅在于说某物是肯定的或否定的，而在于表明一物的存在即在他物之内，这个他物即是与它自身同一的，即是它的本质。这本质也同样不是抽象的自身反映，而是反映他物。根据就是内在存在着的本质，而本质实质上即是根据。根据之所以为根据，即由于它是某物或一个他物的根据。

附释： 当我们说根据应该是同一与差别的统一时，必须了解这里所谓统一并不是抽象的同一，因为否则，我们就只换了一个名字，而仍然想到那业已认作不真的理智的抽象同一。为了避免这种误解，我们也可以说，根据不仅是同一与差别的统一，而且甚至是异于同一与差别的东西。这样，本来想要扬弃矛盾的根据好像又发生了一种新的矛盾。但即就根据作为一种矛盾来说，它并非静止地坚持其自身的矛盾，毋宁要力求排除矛盾于自身之外。根据之所以是根据，只是因为有根据予以证明。但由根据所证明的结果即是根据本身。这就是根据的形式主义之所在。根据和根据所证明的东西乃是同一的内容，两者的区别仅是单纯的自我关系和中介性或被设定的存在的形式区别。当我们追问事物的根据时，我们总是采取上面所提到过的反思的观点。我们总想同时看见事物的双方面，一方面要看见它的直接性，一方面又要看见它的根据，在这里根据已不复是直接的了。这也就是所谓充足理由律的简单意义，这一思维规律宣称事物本质上必须认作是中介性的。形式逻辑在阐明这条思维规律时，却对于别的科学提出一个坏的榜样。因为形式逻辑要求别的科学〔须说出根据〕，不要直接以自己的内容为可靠，但它自己却提出一个未经推演、未经说明其中介过程或根据的思维规律。如果逻辑家有权利说，我们的思维能力碰巧有这样的性质，即我们对于一切事物必须追问一个根据，那么，一个医学家答复为什么人落入水中就会淹死的问题时，也同样有权利说，人的身体碰巧是那样构成的，他不能在水中生活，或者一位法学家答复为什么一个犯法的人须受处罚时，他同样有权利说，市民社会碰巧是那样组成的，犯罪的人不可以不处罚。

但是即使逻辑可以免除为充足理由律说出理由或根据的义务，它也至少总应该答复“根据究竟应该怎样理解”这一问题。照通常的解释，“根据即是有一个后果的东西”，初看起来，这个解释较之上面所提及的逻辑的定义似乎更为明白易解。但试进一步问什么叫做后果，则所得的答复说，后果即是有一个根据的东西，这足以表明这种解释之所以明白易解，仅在于它已预先假定了我们前此思想过程所产生的结果。但逻辑的职务只在于表明单纯被表象的思想，亦即那些未经理解、未经证明的思想，仅仅是构成自己规定自己的思想的一些阶段，因此即在思想的自己规定自己的发展过程中，那些未经理解和证明的思想便可同时得到理解和证明。

在日常生活里以及在有限的科学里，我们常常应用这种反思式的思想方式，意在对于所要考察的对象与日常生活的真切关系有所了解。对于这种认识方式，只要其目的可以说是仅在于求日常浅近的知识，当然无可非议，但同时必须注意，这种认识方式，无论就理论或就实践来看，都不能予人以确定的满足。其所以这样，乃由于这里所谓根据还没有自在自为地规定了的内容；因此当我们认为一物有了根据时，我们不过仅仅得到了一个直接性和中介性的单纯形式差别罢了。譬如，我们看见电流现象，而追问这现象的根据〔或原因〕，我们所得的答复是：电就是这一现象的根据。所以这种根据只不过是把我当前直接见到的同一内容，翻译成内在性的形式罢了。

再则，根据并不仅是简单的自身同一，而且也是有差别的。对于同一的内容我们可以提出不同的根据。而这些不同的根据，又可以按照差别的概念，发展为正相对立的两种形式的根据，一种根据赞成那同一内容，一种根据反对那同一内容。譬如，试就偷窃这样的行为而论，这一事实便可区分为许多方面。这一偷窃行为曾侵犯他人的财产权；但这个穷困的偷窃者也借此获得了满足他的急需的物资，并且也可能是因为这被窃的人未能善于运用他的财产。诚然不错，在这里侵犯财产权比起别的观点来是决定性的观点，但单靠充足理由律却不能决定这个问题。诚然，照一般对于充足理由律的看法，这条规律不是空泛的理由律，而是充足的理由律，因此我们可以解释说，像刚才所举的偷窃例子，除了举出侵犯财产一点外，还可以举出别的一些观点

作为根据，不过不能说是充分根据罢了。但须注意，既说充分根据，则“充分”一词不是毫无意义的废话，就是足以使我们超出根据这一范畴本身的词。“充分”二字，如果只空泛地表示提出根据的能力，那便是多余的或同语反复的字眼，因为根据之所以是根据，即因为它有提出理由的能力。如果一个士兵临阵脱逃以求保持生命，他的行为无疑地是违反军法的，但我们不能说，决定他这种行为的根据不够充分，否则他就会留守在他的岗位上。此外还有一层须说明的，即是一方面，任何根据都是充足的，另一方面，没有根据可以说是充足的。因为如上面所说的，这种形式的根据并没有自在自为地规定了的内容，因此并不是自我能动的和自我产生的。像这种自在自为地规定了的，因而自我能动的内容，就是后面即将达到的概念 。当莱布尼茨说到充足 理由律劝人采取这个观点考察事物时，他所指的，正是这种概念。莱布尼茨心目中所要反对的，正是现时仍甚流行的、许多人都很爱好的、单纯机械式的认识方法，他正确地宣称这种方法是不充足的。譬如，把血液循环的有机过程仅归结为心脏的收缩，或如某些刑法理论，将刑罚的目的解释为在于使人不犯法，使犯法者不伤害人，或用其他外在根据去解释，这些都可说是机械的解释。如果有人以为莱布尼茨对于如此贫乏的形式的充足理由律会表示满意，这对他未免太不公平。他认为可靠的思想方式正是这种形式主义的反面。因为这种形式主义在寻求充分具体的概念式的知识时，仅仅满足于抽象的根据。也就是从这方面着想，莱布尼茨才区别开Causas efficientes（致动因 ）与Causas finales（目的因 ）彼此间不同的性质，力持不要停留于致动因，须进而达到目的因。如果按照这种区别，则光、热、湿气等虽应视为植物生长的致动因，但不应视为植物生长的目的因，因为植物生长的目的因就是植物本身的概念。

还有一点这里必须提及的，即在法律和道德范围内，只寻求形式的根据，一般是诡辩派的观点和原则。一说到诡辩我们总以为这只是一种歪曲正义和真理，从一种谬妄的观点去表述事物的思想方式。但这并不是诡辩的直接的倾向。诡辩派原来的观点不是别的，只是一种“合理化论辩”（Räsonnement）的观点。诡辩派出现在希腊人不复满意于宗教上和道德上的权威和传统的时代，当时希腊人感觉到一种需要，即凡他们所承认为可靠的事物必须是经过思想证明过的。为了适

应这一要求，诡辩派教人寻求足以解释事物的各种不同的观点，这些不同的观点不是别的东西，却正是根据。但前面已经说过，这种形式的根据并无本身规定了的内容，为不道德的违法的行为寻求根据，并不难于为道德的合法的行为寻求根据。要决定哪一个根据较优胜，就必须每个人主观自行抉择。要作这种抉择又须视各个人的意向和观点。于是人人所公认的本身有效的标准的客观基础便因而摧毁了。正是诡辩派这种否定的方面，理应引起上面所提及的坏名声。如世所周知，苏格拉底对于诡辩派曾到处进行斗争，但他并不只是简单地把权威和传统，与诡辩派的合理化论辩或强辩对立起来，而毋宁是辩证地指出形式的根据之站不住脚，因而将正义与善、普遍的东西或意志的概念之客观标准重新建立起来。即在现时，不仅在世间事物的论辩里，即在宗教的演讲里，采用合理化的方式以自圆其说，也是常有之事。譬如，为了引起听众的宗教信仰，牧师们不惜找出一切可能的根据，以教导世人对于上帝的恩典应有感谢之忱。对于这类论辩，苏格拉底和柏拉图当不惜称之为诡辩。因为诡辩者并不深究所要辩护的东西的内容，（这种内容很可能是真的，）他只求说出根据的形式，通过这些理由或根据，他可以替一切东西辩护，但同时也可以反对一切东西。在我们这富于抽象反思和合理化的论辩的时代，假如一个人不能对于任何事物，即使最坏或最无理的事物说出一些好的理由，那么真可说他的教养还不够高明。世界上一切腐败的事物都可以为它的腐败说出好的理由[52]。当一个人自诩为能说出理由或提出根据时，最初你或不免虚怀领受，肃然起敬。但到了你体验到所谓说出理由究竟是怎样一回事之后，你就会对它不加理睬，不为强词夺理的理由所欺骗。

§ 122

本质最初是<u>自身</u>映现和<u>自身</u>中介；作为中介过程的总体，它的自身的统一便<u>被设定</u>为差别的自身扬弃，因而亦即是对中介过程自身扬弃。于是我们又回复到<u>直接性</u>，或回复到<u>存在</u>，不过这种直接性或存在是<u>经过中介过程的扬弃</u>才达到的。这样的存在便叫做<u>实存</u>（Existenz）。

〔**说明**〕根据还没有自在自为地规定了的内容，也不是目的，因此并无能动性，也无创生力，而只是从根据出发产生了一个实存。因此这种特定的根据只是形式的。任何一个规定性，只要这规定性和它相联属的直接实存的关系，被认作自身联系，或被认作是一肯定的东西，都可叫做根据。只要可以说是根据的，便可说是好的根据，因为这里所谓“好的”乃是极抽象的用法，其实亦即是肯定的意思。而任何一个只要可以明白宣称为肯定的理由，都可说是好的。因此我们可以为任何事物寻出和提出根据，并且一个好的根据（譬如指导行为的一个好动机）可以产生某种实效，也可以不产生某种实效；可以有某种后果，也可以无某种后果。一个行为的推动根据〔或动机〕，要发生某种实效，譬如说，它必须被纳入于意志之内，只有这样，意志才能使它成为能动的，并成为一个原因。

（b）实存（Die Existenz）

§123

实存是自身反映与他物反映的直接统一。实存即是无定限的许多实际存在着的事物，反映在自身内，同时又映现于他物中，所以它们是相对的，它们形成一个根据与后果互相依存、无限联系的世界。这些根据自身就是实存，而这些实际存在着的事物同样从各方面看来，既是根据复是依赖根据的后果。

附释：实存一词（从拉丁文existere一字派生而来）有从某种事物而来之意。实存就是从根据发展出来的存在，经过中介的扬弃过程才恢复了的存在。本质作为被扬弃了的存在，最初已经表明为自身映现，而且这种自身映现的范畴有三：同一、差别和根据。根据既是同一和差别的统一，所以根据同时又是与它自己本身的差别。但这种出自根据的差别，绝不只是单纯的差别，正如根据自己不只是抽象的同一那样。根据便是对它自身的扬弃，根据扬弃其自身的目的、根据的否定所产生的结果，就是实存。这种由根据产生出来的实存，也包含有根据于其自身之内，换言之，根据并不退藏于实存之后，而正只是这自身扬弃的过程，并转变其自身为实存。这个道理即在我们通常意识里也可以表明，当我们寻求某一事物的根据时，我们并不把根据认

作一种抽象的内在之物，而是仍然把它认作一个实际存在着的东西。譬如，走电使得一所房子失火，我们就把走电认为是燃烧的根据。又譬如，一个民族的伦理传统和生活方式常被看成一国宪法的根据。一般讲来，根据是实际存在着的世界呈现在反思里的形态，这实存着的世界是无定限的许多的实存着的事物的自身反映，同时反映他物互为对方的根据和后果。这个以实存着的事物为其总和的、表现得花样繁多的世界里，一切都显得只是相对的，既制约他物，同时又为他物所制约，没有什么地方可以寻得一个固定不移的安息之所。我们反思的知性便把去发现、去追踪所有各方面的联系作为其职务。但关于这些联系的最后目的问题却没有得到回答，因此那要理解根本要义的理性的要求，便超出这种单纯的相对性观点进而寻求逻辑理念的较高的发展。

§ 124

但是实际存在着的东西反映在他物内与反映在自身内不可分。根据就是这两方面的统一，实存就是从这种统一里产生出来的。因此实存着的东西包含有相对性，也包含有与别的实存着的东西多方面的联系于自己本身内，并且作为根据反映在自身内。这样，实存便叫做“物”或“东西”（Das Ding）。

〔**说明**〕康德哲学中著名的“物自身”（Das Ding-an-sich）一概念在这里便显示出它的起源了。所谓物自身只是抽象的自身反映，它不反映他物，也不包含任何有差别的规定。一般讲来，物自身只是坚持着这些规定的空洞基础而已。

附释： 说物自身不可知，在某种意义下是可以承认的。因为如果知是指理解一对象的具体规定性而言，则物自身总的说来，只是极端抽象、毫无规定性的东西，当然是不可知。既然可说物自身，我们也同样有理由说“质自身”、“量自身”以及任何别的范畴。这意思就是单就这些范畴的抽象的直接性来说，而不过问它们的发展过程和内在规定性。假如我们只坚持着物自身〔而不问其他〕，这只能认为是我们知性的一种任性或偏见。此外自身一词又常用来指谓自然界和精神界的内容，譬如，我们常说“电自身”，“植物自身”，甚或说“人自

身”或“国家自身”。这里所谓自身，是指这些对象的真正的、固有的性质而言。这一意义的“自身”与物自身的意义，并无不同，且甚接近，所以当我们停留在这些对象的单纯自身时，那么我们便没有认识对象的真理，而仅仅看见片面的单纯抽象的形式。譬如说，“人自身”就是指婴儿而言。婴儿的目的就在于超出他这抽象的未充分发展的“自在”或潜在性，而是把最初只是自在的东西，也变为自为的，做一个自由而有理性的人。同样，国家自身是尚未充分发展的家长式的国家，蕴涵在国家这一概念内的各种政治功能还没有达到符合它的概念的宪政机构。在同样意义下，种子即可认作植物自身〔或潜在的植物〕。从这些例证看来，就可以知道，当我们以为事物自身或物自身是我们的认识所不能达到的某种东西时，我们便陷于错误了。一切事物最初都是在自身〔或潜在〕的，但那并不是它们的终极，正如种子是植物自身，只不过植物是种子的自身发展。所以凡物莫不超出其单纯的自身，超出其抽象的自身反映，进而发展为他物反映。于是这物便具有特质（Eigenschaften）了。

（c）物（Das Ding）

§ 125

物或事物就是根据与实存这两个范畴由对立发展而建立起来的统一的全体。就它反映他物这一方面而言，物具有差别在自身内，因此它是个有规定性的具体的物。（α）这些规定性是彼此不同的。它们获得它们的自身反映并不是在于它们自身，而是在于“物”上。它们是“物”的特质（Eigenschaften），它们与物的关系就是在于为物所具有。

〔**说明**〕物与特质便由“是”（Sein）的关系进而为“有”（Haben）的关系。诚然，某物也具有许多质（Qualitäten）在内，但这种由“是”到“有”的过渡是不够严密的。因为规定性作为质，是直接与某物为一，当某物失掉其质时，亦即失掉其存在（Sein）。但“物”乃是自身反映，作为与差别、与它的诸规定也是有差别的同一体。——在许多语言里，“有”字都是用来表示“曾经”或“过去”。所以我们很可以正当地说，过去是被扬弃了的存在，精神是被扬弃了的、

过去的存在的自身反映。唯有在精神中，过去还能继续持存，但精神却又能在它之内把这被扬弃了的存在同它自己区别开。

附释： 在“物”里一切反映的规定都作为实存着的东西而重现。所以“物”最初作为“物自身”，乃是自身同一的东西。但我们业已表明，同一不能离开差别而孤立，而物所具有的各种不同特质则是在差异形式下实存着的差别。前面早已表明差异的东西是彼此互不相干的，它们彼此之间除了由外在的比较而得到的关系外，没有别的关系。于是在“物”里我们便有了一个纽带，把那许多差异的特质相互联系起来。但特质（Eigenschaft）与质（Qualität）却不可混淆。诚然我们也说某物有 某些质。但这话却欠恰当，因为当我们说某物“有”某些特质时，这“有”字表示某物的独立性，但与它的质却是直接同一的某物，却还不具有这种独立性。某物所以为某物，只是由于其“质”，反之，“物”之所以是实存，诚然只是由于其特质，但它的实存却决不与此一特定的特质或彼一特定的特质有不可分离的关系，因此即或失掉了某一特质却并不失掉其所以是某物的存在。

§ 126

（β） 但甚至在根据 里，他物反映也直接地是自身反映。因此“物”的许多“特质”不仅是彼此相异，而且又是自身同一的、独立的 ，并可脱离与“物”的联属的。但它们既是“物”彼此相异的、作为自身反映的规定性，则它们自身还不是具体的“物”，而只是自身反映的实存作为抽象的规定性——这就是质料（Materien）。

〔**说明** 〕 质料，例如磁或电等质料，还没有被称为“物”。——所谓质料即是真正的质，是与它的存在为一的，作为一个反映的存在（Sein），达到了直接性的规定性，是实存。

附释： 将“物”所具有 的特质独立化，使之成为物所由以构成的质料或质素，这当然是以“物”的概念为根据的，因而也是可以在经验中找到的。但是，把物的某些特质，如颜色或臭味等，解释为特殊的颜色质料或臭味质料，于是就得出结论说一切自然研究均告完成，而要发现事物的真正秘密，除了将这些特质分解成各种组成的质料以外，

便无他事可做，那么，这也同样是违反我们的经验和思想的。把特质分解成独立的质料，只在无机的自然里有其一定的地位。例如，化学家将食盐或石膏分解为它们的质料，发现盐是由盐酸及碱构成的，石膏是由硫酸及钙构成的，这是很对的。又如地质学家认花岗石是由石英、肉色石、金星石合成的，也是很对的。构成“物”的这些质素本身，有一部分仍然是“物”，这些物还可再分解为更抽象的质素，例如硫酸就是硫磺及氧的化合物；但由于这些质素或质料事实上既可解释成独自存在的东西，于是我们便常看见有人把许多没有这种独立性的特质也认作特殊的质料。譬如常有人说热的质素、电的质料或磁的质料。其实这些质素或质料只可认作是吾人知性的单纯虚构。一般说来，抽象反思知性的方式，就在于任意抓住个别范畴，把所要考察的一切对象，都归结到这些范畴。其实这些范畴只有作为理念发展的某些特定阶段，才有它们的效用；这种办法据说是为了便于作出解释，然而却与毫无成见的直观和经验相矛盾。甚至有人还将这种认为物的持存是由独立的质素所构成的理论常常应用到这种理论不再有任何效用的领域去。即在自然之内，把这些范畴应用于有机生命方面，也是显得不够用的。我们当然可以说，这一动物是由骨骼、筋肉、神经等所构成。但很明显，在这里我们用构成一词，与前面所说花岗石是由某些质素构成的，其意义大不相同。因为在花岗石里，各种质素的联合完全不相干，即使不联合在一起，各个质素仍可独立存在。反之，有机体的各部分、各肢节只有在它们的联合里才能存在，彼此一经分离便失掉其为有机体的存在。

§ 127

这样看来，质料是抽象的 、无规定的他物反映，或者说，同时是特定的 自身反映。因此质料就是特定存在着的或定在的物性（Dingheit），或物的持存性。这样，“物”在“质料”里有其自身反映（与§125相反）。物的持存不是在其自己本身内，而是由质料 构成的，并且只是各质料的表面的联系，只是一种外在的结合。

§ 128

（γ） 质料作为实存与它自身的直接统一，对于规定性也是不相干的。因此许多不同的质料都结合为一个质料，结合为在反思的同一性 范畴中的实存。反之，那些不同的规定性和它们彼此隶属于“物”的外在联系就是形式 （form）。——这形式是有差别 的反思范畴，但这种差别是实存着的并且是一全体。

〔**说明** 〕 于是这一个没有特质的质料也就与物自身是一样的了。所不同的，只不过在于物自身本身就是一个极其抽象的东西，而这种质料则是本身也为他物而存在的、首先是为形式而存在的东西。

附释： 构成“物”的各种不同的质料自在地 彼此都是相同的。因此我们得到一个 一般的质料。在这种质料里，差别被设定为它的外在的差别，即单纯的形式 。认为一切事物皆以同一的质料为基础，它们的关系单纯是外在的，按照它们的形式，全是不同的，——这种看法，在抽象反思的意识里最为流行。依这个看法，质料本身是漫无规定性的，但可以接受一切规定，同时质料又是有永久性的，在一切变化和更迭中仍同样维持其不变。质料这种中立于一切特定形式的特点，在有限事物里的确可以见到。譬如一块大理石，无论给予这一种雕像或那一种雕像的形式，或给予柱石的形式，这于它是不相干的。但我们不可忽视，像大理石这样的质料，只是相对地（与雕刻家相对）与形式不相干，并不是绝对没有形式。所以矿物学家便把这相对地没有形式的大理石认定为一特定的石的结构，有别于其他特定类型的石如沙石或云斑石。因此，我们说把质料孤立起来，认作一种无形式的东西，仅是一种抽象理智的看法，反之，事实上，在质料概念里就彻底地包括有形式原则在内，因而在经验中也根本没有无形式质料出现。认质料为原始存在的、本身无形式的看法历史甚长，远在古希腊，我们就已经遇见过。首先是在神话形式的混沌说里，混沌被想象为现存世界的无形式的基础。这种观念导致的结论，在于不认上帝为世界的创造主，而只把他认作世界的范成者或塑造者。与此相反，认上帝由无中创造世界的观点，则较为深刻。因为这个观点一方面表示质料并无独立性，另一方面指出形式并不是从外面强加于质料的，而是作为全体即包括有质料原则在自身内。这种自由的无限的形式，我们下面即可接触到，就是概念 。

§ 129

这样，“物”便分裂为质料与形式两方面，每一方面都是“物”的全体，都是独立自存的。但质料既是肯定的、无规定性的实存，作为实存既包含反映他物，也包含自身独立的存在。因此就质料作为这两种规定的统一来说，它本身就是形式的全体。但是形式已经作为这两种规定的全体，既包含自身反映，或者作为自身联系的形式，当然也会具有构成质料的规定。两者自在地是同一的。两者的这种统一性，一般被设定为质料与形式的联系，两者的这种联系，同样也正是它们的差别。

§ 130

“物”作为这种的全体，就是矛盾。按照它的否定的统一性来说，它就是形式，在形式中，质料得到了规定，并且被降低到特质的地位（§125）；而同时物又由许多质料所构成，这些质料在返回到物自身过程中，既同样是独立的，也同时是被否定的。于是“物”作为一种在自己本身内扬弃自己的本质的实存，——这就是现象（Erscheinung）。

〔**说明**〕 在“物”里面所设定的对质料的独立性的否定，在物理学里便叫做多孔性（Porosität）。这些质料中的每一种（色素、味素以及别的质素，如有些人所相信的声素，甚至包括热素，电质料等等），也是经过否定的。在这些质料的互相否定里或在它们的细孔里，我们又可发现许多别的独立的质料，而这些质料既同样有细孔，于是又留出空隙让别的质料可以交互存在。这些细孔并不是经验的事实，而是理智的虚构[53]，理智利用细孔这概念来表示独立的质料的否定环节，用一种模糊混乱的想法以掩盖这些矛盾的进一步的发挥，按照这种想法一切皆独立，一切皆互相否定。在心理方面，如果用同样的方式把各种能力和活动皆加以实物化，它们的有机统一就会同样地变为它们彼此的互相作用的一团紊乱。

这些细孔（这里所谓细孔并不是指有机体如树木或皮肤的细孔道或空隙，而是指所谓质料的细孔，如色素、热素或金属、结晶体内的

细孔）是不能用观察加以证实的。同样，质料本身以及与质料分离的形式，首先是物以及用质料构成的物的持存，或就物作为本身独立自存，并具有某些特质，这一切都是抽象反思或理智的产物。这种抽象理智自诩要观察事实，且扬言要记述其客观观察所得的东西，但反而产生出一种形而上学。这种形而上学在各方面都充满了矛盾，却仍然为理智所不自知觉。

B．现象（Die Erscheinung）

§ 131

本质必定要表现出来。本质的映现（Scheinen）于自身内是扬弃其自身而成为一种直接性的过程。此种直接性，就其为自身反映而言为持存、为质料，就其为反映他物，自己扬弃其持存而言为形式。显现或映现是本质之所以是本质而不是存在的特性。发展了的映现就是现象。因此本质不在现象之后，或现象之外，而即由于本质是实际存在的东西，实际存在就是现象。

附释： 实存被设定在它的矛盾里就是现象。现象却不可与单纯的假象相混。假象是存在或直接性最切近的真理。直接性并不是指独立自倚之物而言。反之，直接性只是一种假象，既是假象，它就概括地被看成是本质单纯的自身存在。本质最初是映现在自身内的全体，但它并不停留在这种内在性里，而是作为根据进展到实存，而这个实存的根据又不在其自身内而在他物内，也只是现象。当我们说到现象时，我们总联想到一堆不确定的具有杂多性的实际存在着的事物，它们的存在纯粹是相对的，因而没有自身的基础，只能算作一些过渡的阶段。由此即可同时看出，本质并不徘徊于现象之外或现象之后，毋宁可以说，本质似乎以它无限的仁惠，让它的假象透露在直接性里，并予以享受定在的欣幸。于是这样建立起来的现象便不站在自身的脚跟上，它的存在便不在自身而在他物。作为本质的上帝，当他让其自身显现在不同阶段的实存中，也可以说具有创造世界的大仁，但同时

他又是超出于这世界的大力量，并且又是正义，可以使得这个实存世界的孤立自存的内容，表现为只是单纯的现象。

现象当然是逻辑理念的一个很重要的阶段。我们可以说哲学与普通意识的区别，就在于哲学能把普通意识以为是独立自存之物，看出来仅是现象。问题在于我们必须正确地理解现象的意义，以免陷于错误。譬如，当我们说某物只是现象时，也许会被误解为，与单纯的现象比较，那直接的或存在着的东西，好像要高一级似的。事实上恰与此相反，现象较之当前的单纯存在反而要高一级。现象是存在的真理，是比存在更为丰富的范畴，因为现象包括自身反映和反映他物两方面在内，反之，存在或直接性只是片面的没有联系的，并且似乎只是单纯地依靠自身。再则，说某物只是 现象，总暗示着那物有某种缺点，其缺点即在于现象自身有了分裂或矛盾，使得他没有内在稳定性。比单纯现象较高一级的范畴就是现实（Wirklichkeit），现实就是本质范围内第三阶段的范畴，稍后即将予以讨论。

在近代哲学史里，康德是第一个有功绩将前面所提及的常识与哲学思想的区别使之通行有效的人。但是康德只走到半路就停住了，因为他只理解到现象的主观意义，于现象之外去坚持着一个抽象的本质、认识所不能达到的物自身。殊不知直接的对象世界之所以只能是现象，是由于它自己的本性有以使然，当我们认识了现象时，我们因而同时即认识了本质，因为本质并不存留在现象之后或现象之外，而正由于把世界降低到仅仅的现象的地位，从而表现其为本质。一般人的朴素意识，在要求达到对全体的知识时，对于这种主观唯心论的说法，认我们所知道的仅只是现象，会抱怀疑不安的态度，那也是无可责难的。不过，素朴意识亟欲拯救知识的客观性时，很易于退回到抽象的直接性，不加深究，坚持以为当前所给予的这些抽象直接的东西就是真理和现实。费希特有一本小书，名叫《昭如白日的解说——对公众谈谈关于最新哲学的真正性质，一个逼着读者去理解的尝试》，用著者与读者对话的通俗方式去讨论主观唯心论与素朴意识的对立，以证明主观唯心论的立场的正确性。在这个对话里，读者向著者诉苦说，他实在没有法子使他采取主观唯心论的立场，他一想到围绕着他的事物都不是真实事物，而只是现象，便使得他感到怅惘而无安慰。

读者的这种苦恼，实在无可责怪，因为我们想要他把自己看成是被禁锢于一个无法穿透的单纯主观观念的包围中。可是另外，撇开这种纯主观的现象观不论，我们不能不说，我们有一切理由足以感到欣慰，这是因为我们所须应付的围绕着我们的那些事物，并不是些坚固不摇、独立不倚的实际存在，而只是一些现象，假如真是像那种情况，那么，我们的身体以及精神，都会立即死于饥饿。

（a）现象界（Die Welt der Erscheinung）

§ 132

凡现象界的事物，都是以这样的方式存在着的：它的持存 直接即被扬弃，这种持存只是形式本身的一个 环节；形式包含持存或质料于自身内作为它自己的规定之一。这样，那现象界的事物，便以这形式亦即它的本质、它的有别于其直接性的自身回复当作它的根据，但是，这样一来，它就只是以形式的另一种规定性当作它的根据罢了。它的这个根据仍然同样是一现象界的东西，于是，现象便继续前进，成了由形式来中介持存，亦即由“非持存”来中介持存的一种无限的中介过程。这种无限的中介，同时也是一种自身联系的统一，而实际存在便因此发展成为一个现象的整体 和世界 ，为一个自身回复了的有限性的整体 和世界 。

（b）内容与形式（Inhalt und Form）

§ 133

现象界中相互自外的事物是一整体，是完全包含在它们的自身联系 内的。现象的自身联系便这样地得到了完全的规定，具有了形式 于其自身内，并因为形式在这种同一性中，它就被当作本质性的持存。所以，形式就是内容 ，并且按照其发展了的规定性来说，形式就是现象的规律 。但就形式不返回到自身 来说，则这样的形式就成为现象的否定面，亦即无独立性的和变化不定的东西。这种形式就是〔与内容〕不相干的外在的形式 。

〔**说明**〕 关于形式与内容的对立，主要地必须坚持一点：即内容并不是没有形式的，反之，内容既具有形式于自身内，同时形式又是一种外在于内容的东西。于是就有了双重的形式。有时作为返回自身的东西，形式即是内容。另时作为不返回自身的东西，形式便是与内容不相干的外在存在。我们在这里看到了形式与内容的绝对关系的本来面目，亦即形式与内容的相互转化。所以，内容非他，即形式之转化为内容；形式非他，即内容之转化为形式。这种互相转化是思想最重要的规定之一。但这种转化首先是在绝对关系中，才设定起来的。

附释： 形式与内容是成对的规定，为反思的理智所最常运用。理智最习于认内容为重要的独立的一面，而认形式为不重要的无独立性的一面。为了纠正此点必须指出，事实上，两者都同等重要，因为没有无形式的内容，正如没有无形式的质料一样，这两者（内容与质料或实质）间的区别，即在于质料虽说本身并非没有形式，但它的存在却表明了与形式不相干，反之，内容所以成为内容是由于它包括有成熟的形式在内。更进一步来看，我们固然有时也发现形式为一个与内容不相干、并外在于内容的实际存在，但这只是由于一般现象总还带有外在性所致。譬如，试就一本书来看，这书不论是手抄的或排印的，不论是纸装的或皮装的，这都不影响书的内容。但我们并不能因为我们不重视这书的这种外在的不相干的形式，就说这书的内容本身也是没有形式的。诚然有不少的书就内容而论，并非不可以很正当地说它没有形式。但这里对内容所说的没有形式，实即等于说没有好的形式，没有〔名实相符的〕正当形式而言，并不是指完全没有任何形式的意思。但这正当的形式不但不是和内容漠不相干，反倒可以说这种形式即是内容本身。一件艺术品，如果缺乏正当的形式，正因为这样，它就不能算是正当的或真正的艺术品。对于一个艺术家，如果说，他的作品的内容是如何的好（甚至很优秀），但只是缺乏正当的形式，那么这句话就是一个很坏的辩解。只有内容与形式都表明为彻底统一的，才是真正的艺术品。我们可以说荷马史诗《伊利亚特》的内容就是特洛伊战争，或确切点说，就是阿基里斯的愤怒；我们或许以为这就很足够了，但其实却很空疏，因为《伊利亚特》之所以成为有名的史诗，是由于它的诗的形式，而它的内容是遵照这形式塑造或

陶铸出来的。同样，又如莎士比亚《罗密欧与朱丽叶》悲剧的内容，是由于两个家族的仇恨而导致一对爱人的毁灭，但单是这个故事的内容，还不足以造成莎士比亚不朽的悲剧。

进一步就内容与形式在科学范围内的关系而论，我们首先须记着哲学与别的科学的区别。后者的有限性，即在于，在科学里，思维只是一种单纯形式的活动，其内容是作为一种给予的〔材料〕从外界取来的；而且科学内容之被认识，并不是经过作为它所根据的思想从内部自动地予以规定的，因而形式与内容并不充分地互相浸透。反之，在哲学里并没有这种分离，因此哲学可以称为无限的认识。当然，哲学思维也常被认作是单纯的形式活动，特别是逻辑，其职务显然只在于研究思想本身，所以逻辑的无内容性可算得是一件公认的既成的事实。如果我们所谓内容只是指可以捉摸的，感官可以知觉的而言，那么我们必须立即承认一般的哲学，特别是逻辑，是没有 内容的，这就是说，没有感官可以知觉的那种内容。不过好在通常意识以及一般的语言惯例所了解的内容，却并不仅限于感官上的可知觉性，也不仅限于单纯的在时空中的特定存在。大家都知道，一本没有内容的书，并不是指没有印得有字的一册空白纸，而是一本其内容有等于没有的书。而且经过仔细考察和深入分析，我们就可见得，对于一个有教养的人说来，所谓内容，除了意味着富有思想外，并没有别的意义。但这就不啻承认，思想不可被认作与内容不相干的抽象的空的形式，而且，在艺术里以及在一切别的领域里，内容的真理性和扎实性，主要基于内容证明其自身与形式的同一方面。

§ 134

但直接的 实存是持存自身的规定性，也同样是其形式的规定性。因此直接实存对于内容的规定性也同样是外在的，尽管内容由于它的持存环节而得到的这种外在性，对于它〔内容〕仍然是主要的。经过这样设定起来的现象就成为关系 （Verhältnis），在这种关系里，同一个东西，即内容，作为发展了的形式，是既作为独立实际存在的外在性和对立性 ，又作为它们的同一性 的联系（Beziehung），而唯有在这种同一性的联系里，这有差别的两方面才是它们本身那样。

（c）关系（Das Verhältnis）

§ 135

（α） 直接的 关系就是全体与部分 的关系；内容就是全体，并且是由（形式的）诸部分、由它自己的对立面所构成 。这些部分彼此是不同的，而且是各自独立的。但只有就它们相互间有同一联系，或就它们结合起来而构成全体来说，它们才是部分。但是结合起来 就是部分的对立面和否定。

附释： 本质的关系是事物表现其自身所采取的特定的完全普遍的方式。凡一切实存的事物都存在于关系中，而这种关系乃是每一实存的真实性质。因此实际存在着的东西不是抽象的孤立的，而只是在一个他物之内的。唯因其在一个他物之内与他物相联系，它才是自身联系；而关系就是自身联系与他物联系的统一。

只要全体与部分这种关系的概念〔名〕和它的实在性〔实〕彼此不相符合，这种关系便是不真的 。全体的概念必定包含部分。但如果按照全体的概念所包含的部分来理解全体，将全体分裂为许多部分，则全体就会停止其为全体。确有许多事物处于上述这样的关系中，但也正是由于这种原因，这些事物只是低级的不真的存在。在这里，一般地必须记着，在哲学讨论里“不真”一词，并不是指不真的事物不存在。一个坏的政府，一个有病的身体，也许老是在那里存在着。但这些东西却是不真的，因为它们的概念〔名〕和它们的实在〔实〕彼此不相符合。

全体与部分的关系作为一种直接的关系，乃是反思的理智所非常容易理解的，而因此之故每当事实上我们在寻求较深邃的关系时，反思理智也常会以这种直接关系为满足。譬如，一个活的有机体的官能和肢体并不能仅视作那个有机体的各部分，因为这些肢体器官只有在它们的统一体里，它们才是肢体和器官，它们对于那有机的统一体是有联系的，决非毫不相干的。只有在解剖学者手里，这些官能和肢体才是些单纯的机械的部分。但在那种情况下，解剖学者所要处理的也不再是活的身体，而是尸体了。 [54] 这倒并不是说科学家这种分解工

作不应该有，这只是说，如果我们要真正认识有机体的生命，单凭全体与部分之间的外在的机械的关系是很不够的。——如果应用这种外在的机械的关系去研究精神和精神世界的各种较高形态，当必更远为不够了。在心理学里虽还没有人明白提到灵魂的部分或精神的部分，但单纯用理智的抽象方法去研究这门学问的人，总不免同样以这种有限的关系的观念为基础。至少当他们列举并描述精神活动的各种形式，并孤立地分解成某些所谓特殊力量和性能时，他们所采取的就是这种外在的机械的关系的观点。

§ 136

（β） 因此上述那种全体与部分的关系中的唯一和同一的东西，即出现在那种关系中的自身联系，乃是一种直接的否定的自身联系，而且也可说是一种自身中介的过程，在这过程里，那唯一和同一的东西（即自身联系）本是与差别不相干的。可是这自身联系既是否定的自身联系，它就对自己本身作为自身反映而形成的差别持排斥态度。并且把自己设定为反映他物而实存着的东西，而且反过来，又把这种反映他物引回到自身关系和无差别。这就发展到力和力的表现。

〔**说明**〕 全体与部分的关系是直接的，因而是无意义的〔机械的〕关系，并且是一种将自身同一性转化为差异性的过程。在这转化过程里，全体过渡为部分，部分过渡为全体，而且在这一方面，便忘记了它与那一个方面的对立，因为每一方面，无论全体一面，或个别一面都各自被认为是独立存在。换言之，如认部分持存于全体内，并以全体为部分所构成，则我们一时便会认全体为持存的，另一时又会认部分为持存的，同时每一方都认它的对方为不重要。机械关系的肤浅性一般即在于各部分既彼此独立，而部分又离全体而独立。

这种无聊的两方面循环往复的抽象关系也可以采取递推至无穷的方式。物质可分性无穷进展的关系就是如此。一个东西在某时被认作全体，于是我们便进而作部分规定，而这个规定旋即被忘记，反而认这部分为全体，于是又重新发生规定部分的工作，如此递推以至无穷。但如果将这种无穷递推的过程认作是否定的东西——它本是否定的东西——那么它就是这两方关系中的否定的自身联系，它就是力，

一个作为自在存在的自身同一的全体。同时它又自己扬弃其内在存在并且表现其自身于外，这就是力的表现。反过来，这力的表现又消逝了而回复到力。

力虽说具有这种递推的无限性，但也是有限的。因为〔力的〕内容，或力及其表现的唯一和同一的东西，首先只潜在地是这种同一性；因为关系的两个方面的每一方面本身都还不是关系的具体同一性，都还不是全体。所以它们是彼此相异的，而它们的关系也是一种有限的关系。因此，力需要外在的诱导，它是盲目地起作用，而且由于这样地缺乏形式，所以内容也是受限制的、偶然的。它的内容与形式还没有真正的同一性，还不是自在自为地规定了的概念和目的。——这种区别有高度的重要性，却不易了解。要到以后讨论目的概念本身时，才作较细密的规定。若忽视这个区别，就会引起混乱，误认上帝为力，赫尔德的上帝观就特别犯了这种毛病。

常有人说，力本身的性质还不知道，知道了的只是它的表现。须知，一方面，力的整个内容规定与力的表现的内容规定正是同一个东西；因此用一种力以解释一个现象，只是一空洞的同语反复。所以一般人以为无法知道的东西，实仅不过自身反映的空洞形式，唯有通过这种空洞的形式，力和它的表现才有区别，而这种空洞的形式同样是某种熟知之物。这种形式对于那只能从现象中得到认识的内容和规律，却毫无增益。到处也都有人肯定地说，使用这种形式并不会对力的性质提出什么说明；因而我们真无法看出当初为什么会把力的形式引进到科学里面来。但另一方面，力的性质当然是一个还没有被知道的东西，因为，无论就力的内容在它自己本身内如何必然地联结一起，无论力的内容自身如何受到限制，因而它的规定性必须以外在于它的他物为中介，才会联结在一起，——对这些我们都是仍然缺乏理解的。

附释一：力与力的发挥的关系，和全体与部分的直接关系相比较，可认作是无限的关系。因为在力与力的发挥的关系里，两方面的同一是明白建立起来的，而在全体与部分的关系里，双方的同一则只是潜在的。全体虽为部分所构成，但全体一经分割成部分，便失其为

全体。但力之为力则全靠其发挥，唯有经过发挥，力才返回其自身，而力的发挥亦即力的本身。但细究之，这种关系仍然是有限的，其所以有限，即在于它的中介存在。正如全体与部分的关系之所以有限，即在于它的直接性。力及力之发挥的中介关系的有限性，最明显的证明即在于每一种力都是受制约的，都需要其自身以外的别种东西以维持其存在。例如，磁力，如众所熟知，需要有铁才能发挥出来。至于铁的别种特质，如颜色、比重、或与酸的关系，却和铁与磁力的关系不相干。同样，别的力也始终必须经过自身以外的别的事物的制约和中介。另外，力的有限性也表明力需要外在的诱导才能发挥出来。而这诱导力的东西自身也仍是力的发挥，而这一力的发挥又同样需要诱导。这样我们所得到的，或者是复演那无穷的递推，或者是诱导的力与被诱导的力之相互为用。在任何一种情形下，我们都得不到运动的绝对开始，即因力不像目的因，尚没有内容自己规定自己本身的力量。力的内容是一种特定的被给予的东西，所以当力发挥出来时，正如一般人所常说的那样，它的效力是盲目的。从这里就可以理解到抽象的力的发挥和有目的行动之间的区别。

附释二： 那常被人重复提出的说法，即力的本身不可知，只有力的发挥方可知的说法，必须被斥为没有根据。因为力之所以为力，只在于它向外发挥，而我们从力的全部发挥里所得到的规律，同时就是对于力的本身的认识。但从认力之本身为不可知的说法里，却已正确地预示着力与力的发挥的关系仅是有限的关系了。就力之各种各样的发挥看来，最初好像只是一些杂多的没有规定性的东西，而且单就力的每一个别的发挥看来，也好像只是偶然的发动。直至我们把这种杂多归结为它的内在的统一，而予以“力”的名称，并在那好像是偶然的发挥中认识其支配着的规律时，我们便可意识到它的必然性了。但各种不同的力自身仍是杂多的东西，而且表现为彼此单纯地纷然杂陈，也好像是偶然的。因此在经验的物理学里，我们说引力、磁力、电力等等，同样在经验的心理学里，我们说记忆力、想象力、意志力以及其他的心理力量。于是又重新引起把这些不同的力量归结为统一的全体的需要，而这种需要，即使我们能将这多种不同的力归结为一个共同的原始的力，仍不能得到满足。因为这种原始的力其实只是一个空洞的抽象东西，正如抽象的物自体一样，没有内容。并且力及力的发

挥的相互关系，本质上仍然是一种中介性的〔互相依赖的〕关系。如果认力为原始的、独立不倚的，这未免与力的概念或定义相矛盾了。

根据这番对于力的性质的讨论，我们虽勉强可以承认称这实存着的世界为神圣的力的表现，但我们反对认上帝为一单纯的力，因为力仅是一个从属的有限的范畴。在文艺复兴时期，许多自然哲学家曾把自然界的各种现象追溯到一植基于各现象后面的力。这种说法被当时的教会斥责为无神论，实不为无因。大概教会以为，如果认为天体运行是由于引力，植物生长是由于生力等等，那就没有什么化育须由天意主宰，而上帝只好被贬抑成为各种自然力运行的一个悠闲的静观者。诚然，许多自然科学家，特别是牛顿，当他们用抽象的力的范畴来解释自然现象时，皆曾明白保证，他们的学说绝不会损害作为世界的创造者和主宰者的上帝的尊荣。但这种用力的观念来解释自然的办法，其逻辑的结果就是这样的：抽象的理智据以推论，就会执著每一个别的力本身，并且将这有限性的力坚持当作究竟至极者，和这种有限化了的独立的力和质素构成的世界相反，便只好用抽象的无限性去规定上帝，说他是不可知的、最高的、远居彼岸的存在了。这就是唯物论和近代启蒙思想的立场，它们对于上帝的看法，只限于表面上承认上帝的存在，而忽视了上帝之所以存在。所以在这场论辩里，教会和宗教思想在某意义下却站在较正确一边。因为那有限的理智的思想方式，对于认识自然界，以及精神世界的诸形态的真理，皆不能予人以充分满足。但另一方面我们却不能忽视经验有理由争取对于现存世界以及它各方面的内容的规定性予以思维的理解，并且进一步去寻求比只是抽象地相信上帝是世界的创造者和主宰者更深彻的智慧。当受到教会权威支持的宗教意识告诉我们说上帝以其全能的意志创造世界，上帝指导星球在轨道上运行，并赋予万有以存在及幸福时，尚剩下一个“为什么？”的问题没有答复。解答这个为什么的问题，一般就构成科学、经验科学以及哲学科学的共同任务了。当宗教意识拒绝承认科学哲学有权负起解答这问题的任务，并拒绝科学哲学提出这为什么的问题，而借口神圣之谜不可思议的说法以资搪塞时，则它的立场仍然与上面所提及的单纯的抽象的启蒙思想的立场初无二致。而且这种借口与基督教企求在精神和真理去认识上帝的明白的命令相违背，

恐怕只是一种任意的独断，这种独断并不是基于基督徒的卑谦，而是出于高傲的狂热和顽固。

§ 137

力是一个自身即具有否定性的联系于其自身内的全体，因为是这样的全体，所以它自己不断地排斥它自己，表现 它自己。但这种“他物反映”，亦即同样是“自身反映”，（相当于前两节所说的全体与部分之间的区别）因此力的这种表现亦即力借以回复其为力的中介过程。力的表现本身即是出现在这种关系里两个方面的差异性的扬弃，和自在地 构成力的内容的同一性的建立。因此，力及力的表现的真理性只是被区别为内 与外 两方面的关系。

§ 138

（γ） 内 即是根据，而根据乃是现象和关系的一个方面 的单纯形式。换言之，内即是“自身反映”的空洞形式。与“内”相对的为外 ，外是这样一种存在，这种存在同样是关系的形式，不过它是关系的具有“反映他物”的空洞规定的另一个方面的形式。内与外的同一性，就是充实了的同一性，就是内容 ，就是在力的运动中建立起来的自身反映与反映他物的统一 。内与外都是那同一个 全体性，而这统一体便以全体性为内容。

§ 139

由此足见，第一 ，外与内首先 是同一个内容 。凡物内面如何，外面的表现也如何。反之，凡物外面如何，内面也是如何。凡现象所表现的，没有不在本质内的。凡在本质内没有的，也就不会表现于外。

§ 140

第二 ，但就内与外作为两个形式规定来说，两者仍是正相反的 ，甚至是彻底相反的。内表示抽象的自身同一性，外表示单纯的多样性

或实在性。但就内与外作为一个形式的两个环节来说，它们本质上是同一的，所以凡最初仅仅 在一个抽象中被设定起来的东西，便立刻 也仅仅 是在另一个抽象中设定了的。因此，凡只是在内者 ，也只是外在的东西，凡只是 在外者，也只是内在 的东西。

〔**说明** 〕 反思的通常错误，即在于把本质当成单纯内在的东西 。如果对本质单纯采取这样的看法，我们也可以说，这种看法本身就纯粹是一种外在的 看法，而被这样看待的本质，也仅是空洞的、外在的抽象。

有一个诗人说：

没有创造的精神，

浸透进自然的内心 ；

谁只要了解它的外表 ，

他真是异常幸运。[55]

我们甚至必须说，如果有人把自然的本质规定为内在的东西 ，那么，他也只是知道自然的外壳 。——因为一般在存在 里或甚至在单纯的感官知觉里，概念 才是单纯在内的东西，因此概念在这阶段里只是一种外在于存在的东西，一种主观的没有真实性的存在或思维。——无论在自然界或在精神界，只要概念、目的或规律仅只是些内在的潜伏性或纯粹的可能性，那么它们才仅只是一种外在的无机的自然，一位第三者的知识，异己的力量等等。——唯有当一个人有了外在的表现，这就是说，表现在他的行为里（当然这并不只是他的肉体的外面），他才算得有了内心。假如他仅只 有内心的倾向，譬如说只在动机方面在意向方面他是良善的、有道德的，而他外表的行为并不和它相符合，则他的外面与他的内面都同样地空虚不实。

附释： 内与外的关系作为前面两种关系的统一，同时就是对单纯的相对性和一般现象的扬弃，但只要理智坚持内与外的分离，则它们便成为一对空虚的形式，彼此皆同样地陷于空无。无论在自然界以及

精神界的研究里，对于内与外的关系的正确认识，有很大的重要性，特别须避免认内为本质的为根本所系，而认外为非本质的为不相干的错误。当我们习于以内与外的抽象区别来解释精神与自然的区别时，我们常遇见这种错误。就自然来说，无疑地大体上是外在的，不仅是对精神来说是外在的，甚至就它本身来说，也是外在的。但这里所谓大体上 却并不是指抽象的外在性而言，因为天地间并没有抽象的外在性；宁可说，作为自然和精神的共同内容的理念在自然界里只得到外在的表现，但也就是由于这个原因，理念体现在自然界里仅仅是内在的〔或潜在的〕。习于“非此即彼”方式的抽象理智，姑无论如何竭力反对这样的自然观，但在别的意识里，特别在宗教意识里，却仍可显然见到。按照宗教的观点，自然也同样是上帝的启示，并不亚于精神世界。两者彼此的区别，在于自然尚未能明白自觉其神圣本质，而精神（特别有限精神）的任务即在于使其神圣本质得到自觉。那些认自然的本质为单纯的内在性，因而非我们所能达到的人，适与认神灵为有嫉妒情绪的古希腊观点相同，而这种观点早已由柏拉图和亚里士多德明白驳斥了。上帝是什么，他必显示出来、启示出来，并且首先通过自然，在自然内显示并启示出来。

再则，一个对象的缺点或不完善之处，即在于它只是内在的，因而同时也只是外在的。或者同样可以说，即在于它只是外在的，因而同时也只是内在的。譬如一个小孩，一般就他是一个人来说，他当然是一个有理性的存在，但真正讲来，小孩的理性最初只是内在的，只表现为禀赋或志愿等。而他这种单纯的内在的理性，也有其单纯的外表形式，即表现在这小孩的父母的意志里、老师的学识里，以及围绕着这孩子的理性世界里。一个小孩的教育和培养即在于将他最初只是自在的 或潜在的，因而亦即是为他的（为成年人的），也将成为自为的 。那最初对小孩来说只是内在可能性的理性，通过教育得以实现于外。反过来说，同样那小孩最初看成是外在的权威，如礼俗、宗教、科学等等，经过教育之后，他将会意识到为他自己固有的内在的东西。在小孩是这样，在成人也是这样，只要他违反了他的使命，他的理智和意志老是被束缚于自然状态之下，也会是这样。例如一个罪犯所受的处罚，诚然是外在暴力所加的，但真正讲来，这处罚只是他自己的犯罪意志的表现。

根据上面这番讨论，假如一个人做事有过失或错误，他根据内外的区别，诉说他的动机和意向是如何良好，那么，我们就会知道如何去评衡他了。生活里的确常有个别情形，由于恶劣的外在环境使得良好的动机成为泡影，使得有良好目的的计划在实行的时候受了阻碍。但一般讲来，即在这里内与外本质上的统一性仍然是有效准的。因此我们必须说：人的行为〔外〕形成他的人格〔内〕。对于那些自恃内在的优越性而虚骄自欺的人，可举出福音中一句名言去驳斥他："汝须从行为的果实里去认识人。[56]"这一伟大的名言，最初本来应用在道德和宗教生活方面，但进而仍可应用在科学和艺术的工作方面而有成效。一个有锐敏眼光的教师察出学生中有特殊禀赋的人，他可以表示他的意见，说某生是将来的拉斐尔或莫扎特，这也只有考验将来的结果，才可以证实他的话有无根据。但一个低能的画家或一个拙劣的诗人夸大他们内心充满了高尚的理想而自慰，那么这种安慰便是虚妄无谓的。如果他们坚决要求，须以他们主观的意向和理想作为评判他们实际作品的标准，那么我们有正当理由可以拒绝这种虚妄无理的要求。有时又常有另一种相反的情形发生。对于有良好而伟大成就的人，人们又常根据一种错误的内外的区别去加以不同情的判断。人们说，凡别人所完成的事业都仅只是外在的表现，而他们内心中却另为不良的动机所推动，如满足虚荣或私欲等。这可以说是嫉妒之心的表现。有嫉妒心的人自己不能完成伟大事业，便尽量去低估他人的伟大，贬抑他人的伟大性使之与他本人相齐。说到这里，让我们记起歌德的嘉言："对于他人的伟大优点除了敬爱以外，没有别的适宜办法。"人们想用怀疑别人动机、诬蔑别人伪善的办法去剥夺别人可敬佩的成就，但必须注意，人诚然在个别事情上可以伪装，对许多东西可以隐藏，但却无法遮掩他全部的内心活动。在整个生活进程（decursus vitae）里任何人的内心也不可避免地必然要流露出来。所以即在这里，我们仍然必须说，人不外是他的一系列行为所构成的。

近代特别有所谓"实用主义的"写历史的办法，即由于错误地把内心和外表分离开，于论述伟大历史人物时常常陷于罪过，即由于抹杀了并歪曲了对于他们的真实认识。不满意于朴实地叙述世界史英雄所完成的伟大勋绩，并承认这些英雄人物的内心的内容也足以与其勋业相符合，这种实用主义的历史家幻想着他有理由并且有责任去追寻潜

蕴在这些人物公开的显耀勋业后面的秘密动机。这种历史家便以为这样一来，他愈能揭穿那些前此被称颂尊敬的人物的假面具，把他们的本源和真正的意义贬抑成与凡庸的人同一水平，则他所写的历史便愈为深刻。为了达到这种实用主义的历史写法的目的，人们就常常鼓励对于心理学的研究，因为大家相信，心理学研究的结果，可以使我们看见支配人类行为的真实动机。但这里所说的心理学不过是对于人情的一些枝节知识，它不求对于人性有普遍的和本质的理解，而主要地仅以特殊的、偶然的和个别化的本能、情欲等等为观察的对象。但这种实用主义的心理学方法，至少应让那寻求伟大行为背后的动机的历史家有一个选择：即一方面在实质性的兴趣如爱国心、正义感、宗教真理等，另一方面在主观的形式的兴趣，如虚荣心、权力欲、贪婪等之间有所选择。但实用主义的心理学家必会认后一类动机为真正的推动力量，因为不如此他们便无法坚持内（行为的动机）与外（行为的内容）之间的对立的假定了。但真正讲来，内与外具有同一的内容，所以，为了反对这种学究式的小聪明，我们必须明白肯定地说，如果历史上的英雄仅单凭一些主观的形式的兴趣支配行为，那么他们将不会完成他们所完成的伟大事业。如果我们重视内外统一的根本原则，那我们就不得不承认伟大人物曾志其所行，亦曾行其所志。

§ 141

使一个同一的内容还停留在〔对立的〕关系中的那些空虚的抽象〔观念〕，都在直接的过渡里扬弃其自身：一方过渡到对方。这内容的本身不是别的，即是对立两方的同一（§138）。这抽象的对立双方就是本质的假象设定起来作为假象的。通过力的表现，内便设定为“实存”。但这种设定乃是通过种种空虚的抽象而起的中介作用；这种中介过程在自己本身中消逝成为一种直接性，在这种直接性里，内与外是自在自为地同一的，内外的区别仅被规定为一种设定起来的东西。这种内外的同一就是现实（Wirklichkeit）。

C．现实（Die Wirklichkeit）

§ 142

现实是本质与实存或内与外所直接形成的统一。现实事物的表现就是现实事物本身。所以现实事物在它的表现里仍同样还是本质性的东西。也可以说，只有当它有了直接的外部的实存时，现实事物才是本质性的东西。

〔**说明** 〕 前面，存在 和实存 曾出现为直接事物的两个形式。存在 一般讲来，是没有经过反思的直接性，并且是转向对方的过渡 。实存 是存在和反思的直接统一，因此实存即是现象 ，它出于根据，并回到根据。现实事物是上述那种直接统一的设定存在 ，是达到了自身同一的关系；因此，它得免于过渡 ，并且它的表现 或外在性即是它的内蕴力；在它的外在性里，它已返回到自己；它的定在只是它自己本身的表现 ，而非他物的表现。

附释： 现实与思想（或确切点说理念）常常很可笑地被认作彼此对立。我们时常听见人说，对于某种思想的真理性和正确性诚然无可反对，但在现实里却找不着，或者再也无法在现实里得到实现。说这样的话的人，只表明他们既不了解思想的性质，也没有适当地了解现实的性质。因为这种说法，一方面认为思想与主观观念、计划、意向等类似的东西同义，另一方面又认为现实与外在的感性存在同义。在日常生活里，我们对于范畴及范畴所表示的意义，并不那么准确认真看待，也许勉强可以这样说，也许常有这样的情形发生，譬如说，某项计划或某种征税方法的观念本身虽然很好、也很适用，但这类东西在所谓现实里却找不到，而且在某些特定条件下，也难以实现。但抽象理智一抓住这些范畴，就夸大现实与思想的差别，认为两者之间有了固定不移的对立，因而说：在这现实世界里，我们必须从我们的头脑里排除掉观念。对于这种看法，我们必须用科学和健康理性的名义断然地予以驳斥。因为一方面观念或理念并不是仅藏匿在我们的头脑里，理念一般也并不是那样薄弱无力以致其自身的实现与否，都须依赖人的意愿。反之，理念乃是完全能起作用的，并且是完全现实的。另一方面现实也并不是那样地污浊、不合理，有如那些盲目的、头脑简单的、厌恨思想的实行家所想象的那样。现实就其有别于仅仅的现

象，并首先作为内外的统一而言，它并不居于与理性对立的地位，毋宁说是彻头彻尾地合理的。任何不合理的事物，即因其不合理，便不得认作现实。在一般有教养的语言习惯里，我们也可察出与此种看法相符合的说法，譬如对于那没有作出真正显示才智的贡献和扎实的业绩的诗人或政治家，人们大都拒绝承认他是真实的诗人或真实的政治家。

从刚才所提及的误认那直接看得见摸得着的为现实的通常看法里，我们也可以进一步找出关于柏拉图哲学与亚里士多德哲学的关系问题上很流行的成见的来源了。依这种成见，柏拉图与亚里士多德的区别，在于前者承认理念并且只承认理念为真理，反之，后者否认理念，而与现实保持接触，因此被认作经验主义的奠基人和领袖。但须知，现实无疑是亚里士多德哲学的基本原则，不过他所谓现实不是通常所说的当前直接呈现的材料，而是以理念为现实。亚里士多德批评柏拉图之点，确切点说，仅在于他认为柏拉图的理念只是一种潜能（δύναμις），但亚里士多德与柏拉图都共同承认唯有理念才是真理，他所不同于柏拉图之处，即在于认为理念本质上是一种动力（ἐνέργεια），换言之，是完全发扬于“外”的“内”，因而是内外的统一或现实，也就是这里所说的加重意义的，名副其实的现实。

§ 143

现实，作为具体的范畴，包含有前面那些范畴及它们的差别在内，也因此就是它们的发展。所以那些范畴在现实里只被规定为一种假象（Schein），一种设定起来的东西（§141）。

（α） 作为一般的<u>同一性</u>，现实，首先只是<u>可能性</u>，——是一种自身反映，它被设定为与现实事物的<u>具体</u>统一性相反的、<u>抽象的非本质的本质性</u>。可能性对于现实性说来诚属<u>本质的东西</u>，但这不过表明，现实性同时也<u>只是</u>可能性。

〔**说明**〕 也许即由于<u>可能性</u>一范畴的重要性促使康德将它连同必然性和现实性一起当作属于<u>样式</u>的三个范畴。“因为这些范畴并不能使作为客体的概念丝毫有所增加，而只不过表示了概念与知识能力

之间的关系。”事实上，可能性就是自身反映的空虚抽象，也就是以前所说的“内”，只不过现在它被规定为扬弃了的、仅仅设定起来的、外在的“内”。像这样的可能性无疑地又可以被设定为 一种单纯的样式、一个无内容的抽象，或者更具体说来，被设定为只是属于主观思维的东西。与此相反，现实性和必然性，真正讲来，绝不是指仅仅为他物而存在的形态 或样式 ，事实上恰与此相反，必然性和现实性也是设定起来的，但它们不是抽象地设定起来的，而是自身完成的具体的东西。

因为可能性首先与具体的现实相反，只是一种自身同一 的单纯形式，所以关于可能性这一范畴的规则就只应是：“一切不自相矛盾的东西都是可能的”；而照这样讲来，便可说，一切 都是可能的 ；因为抽象思想可以给予这种同一性的形式以任何内容。但是，也可以说，一切 事物都同样是不可能 的。因为在每一内容里（内容必是具体的）其规定性皆可认为是特定的对立，因而也可认为是矛盾。——因此再也没有比关于这种可能和不可能的说法更空无意义的了。特别在哲学里，必不可说：“这是可能的”或“这里还有另一种可能”，或如大家常说的，“这是可以设想的”一类的话。对于这些业经指明为本身不真的范畴，我尤其愿意劝告历史家不要滥用。但在大多数情况下空疏锐敏的理智，总喜欢去凭空揣想可能性，而且揣想相当多的可能性。

附释： 最初在想象里，我们总以为可能性是较丰富较广阔的范畴，而现实性则是较贫乏较狭窄的范畴。因此人们说：一切都是可能的，但不能说，凡是可能的因而也是现实的。但事实上，也就是说，根据思想来考察，现实性倒是较广阔的范畴，因为作为具体思想的现实性是包含可能性在自身内作为一个抽象环节的。这点即在通常意识里也可以看到，因为当我们谈到可能的事物与现实的事物须区别开，我们说：“这仅仅 是可能的东西”之时，我们已感到现实性较高于可能性了。一般人总常常认为可能的即是可以设想的。但这里所说的可设想性，只是指用抽象同一的形式去设想任何内容而言。既然任何内容都可用抽象的形式去设想，现在只消把一个内容从它所有的许多联系里分离出来，即可设想一可能的东西了。因此任何内容，即使最荒谬、最无意识的东西，均可看作是可能的。月亮今晚会落到地球上

来，这也是可能的。因为月亮是与地球分离的物体，很可能落到地球上来，正如一块抛在空中的石头会落在地上一样。又如土耳其的皇帝成为教皇也是可能的。因他既是一个人，就可能转而皈依基督教，可能成为天主教的僧侣等等。像这类的关于可能性的说法，主要是用抽象形式的方式去玩弄充足理由律。依此，可以说：任何事物都是可能的，只要你为它寻得出一个理由。一个人愈是缺乏教育，对于客观事物的特定联系愈是缺乏认识，则他在观察事物时，便愈会驰骛于各式各样的空洞可能性中。譬如，在政治范围里，政客揣想出来的无奇不有的“马路新闻”，就是这种可能性的例子。再则，在实际生活中，恶意和懒惰即常常潜匿在可能性这一范畴后面，借以逃避确定的义务。对于这种不负责任的行为，刚才所说的那种充足理由律也可同样应用到。明智的和有实践经验的人，决不受那种可能性的骗（正因为那只是可能的），而坚持要掌握现实，不过所谓现实并不是指当前的此时此地的特定存在而言。在日常生活里，很有不少的谚语，足以表示轻视抽象的可能性的意思。譬如说：“一个麻雀在手中比十个麻雀在屋顶上要好些。”

再则，凡认为是可能的，也有同样的理由可以认为是不可能的。因为每一内容（内容总是具体的）不仅包含不同的规定，而且也包含相反的规定。譬如，我们可以说，没有比“我在”更不可能的事了。因为“我”既是单纯的自身关系，同时又是与他物相联系。对于自然界、精神界中任何一个事物，也都可同样如此说。可以说，物质是不可能的，因为物质是引力与斥力的统一。同样也可以说，生命、法律、自由，尤其是真正的三位一体的上帝是不可能的。因为依启蒙时期的抽象理智的原则，三位一体的上帝的概念在思想上是矛盾的，应予否认的。大体讲来，这都是由于抽象空疏的理智在玩弄抽象空疏的形式。而哲学对于这些问题的任务，只在于指明这些说法的空虚无内容。[57]一个事物是可能的还是不可能的，取决于内容，这就是说，取决于现实性的各个环节的全部总和，而现实性在它的开展中表明它自己是必然性。

§ 144

（β） 但现实事物就其有别于那作为自身反映的可能性来说，本身只是外在的具体的东西、非本质的直接的东西。换言之，现实事物作为这样的直接的东西，就其最初（§142）是内与外的简单的直接统一来说，它就是一种非本质的外在物，因之同时（§140）它又是单纯的内在物或抽象的自身反映；而现实事物自己也因此仅可认作是一种单纯的可能性。现实事物如果与单纯的可能性处于同等地位，则它便成为一偶然的东西。反过来说，可能性也就是单纯的偶然性本身。

§ 145

可能性与偶然性是现实性的两个环节，——即内与外，作为被设定起来的两个单纯的形式，这些形式构成现实事物的外在性。它们在自身规定了的现实事物里或内容里，以它们的自身反映作为它们本质性的规定的根据。因此足见，偶然的事物和可能的事物的有限性，即基于把形式规定与内容分离开了。所以某物是否偶然的和可能的全取决于内容。

附释： 可能性既只是现实性的单纯的内在性，正因为这样，它又只是外在的现实性或偶然性。偶然性一般讲来，是指一个事物存在的根据不在自己本身而在他物而言。现实性呈现于人们意识前面，最初大都是采取偶然性的形式，而这种偶然性常常被人们同现实性本身混淆起来了。但偶然事物仅是现实事物的片面的形式——反映他物的那一面或现实事物被认为单纯的可能事物那一面。因此我们认为偶然的事物系指这一事物能存在或不能存在，能这样存在或能那样存在，并指这一事物存在或不存在，这样存在或那样存在，均不取决于自己，而以他物为根据。概括讲来，一方面认识的任务同样在于克服这种偶然性。另一方面在实践范围内，行为的目的也在于超出意志的偶然性或克服任性（Willkür）。同样特别在近代常有人将偶然性过分地予以提高，且既在自然界又在精神界都曾给予偶然性以事实上不配有的一种价值。首先就自然而论，人们赞美自然，每每主要地仅因其品汇的繁多和丰富。这种丰富性，除了其中所包含的理念的展现之外，并不能提供给我们以较高的理性的兴趣，而且这些庞大繁多的有机和无机的品汇也仅供给我们以一种消失在纷纭模糊中的偶然性的观感而已。

无论如何，那些受外在环境支配的五花八门的动物植物的个别类别，以及风、云状态的变幻多端，比起心灵里一时触发的奇想，和偏执的任性来，并不值得我们予以较高的估量。对于这种变化无常的现象加以赞美，乃是一种很抽象的心理态度，必须超出这种态度，[58]进一步对自然的内在和谐性和规律性有更确切的识见。

特别重要的，是对于意志方面的偶然性必须予以适当的估价。当我们说到意志的自由时，大都是指仅仅的任性或任意，或指偶然性的形式意志而言。诚然，就任性作为决定这样或那样的能力而言，无疑地是自由意志的一个重要环节（按照意志的概念来说它本身就是自由的）；不过，任性却不是自由的本身，而首先只是一种形式的自由。那真正的自由意志，把扬弃了的任性包括在自身内，它充分意识到它的内容是自在自为地坚定的，同时也知道它的内容是完全属于它的。那停留在任性阶段的意志，即使它的决定，就内容看来，是符合真理和正义的，但它总不免有一种虚幻的感觉，以为如果它高兴的话，它当时仍然可以作出别种决定。若加以细究，便可看出，任性只要包含有矛盾，则它的内容与形式就是彼此对立的。任性的内容是外界给予的，并不是基于意志本身，而是被意识到以外在环境为根据的。就这种给予的内容来说，自由只在于选择的形式，这种表面上的选择，也只是一种形式上的自由，因此也可看成只是一种主观假想的自由。试加以最后的分析，便可看到，那同样的外在环境，即那引起意志作任性的决定的环境，也必须认作是使意志所以恰好作出这样决定而不作那样决定的原因。

从上面的讨论看来，虽说偶然性仅是现实性的一个片面环节，因此不可与现实性相混，但作为理念的形式之一，偶然性在对象性的世界里仍有其相当的地位。首先，在自然里，偶然性有其特殊作用。在自然的表面，可以说，偶然性有了自由的施展，而且我们也须予以承认，用不着像有时错误地赋予哲学那样的使命：即自命想要寻求出只能是这样，不会是那样的原因。同样，偶然性在精神世界也有其相当地位，如前面所说，意志在任性的形式下即包含有偶然性，但同时把它作为扬弃了的一个环节。但关于精神和精神的活动，也如关于自然一样，我们必须预先提防，不要被寻求理性知识的善意的努力所错

引，想要对于具有显著的偶然性的现象界，去指出其必然性，或如一般人所常说的，要想对于现象界予以先验的构造。同样，譬如在语言里（虽说语言好像是思想的躯体），偶然性仍然无疑地占很重要的地位，偶然性与艺术及法律制度的关系亦复相同。科学、特别是哲学的任务，诚然可以正确地说，在于从偶然性的假象里去认识潜蕴着的必然性。但这意思并不是说，偶然的事物仅属于我们主观的表象，因而，为了求得真理起见，只须完全予以排斥就行了。任何科学的研究，如果太片面地采取排斥偶然性、单求必然性的趋向，将不免受到空疏的"把戏"和"固执的学究气"的正当的讥评。

§ 146

细究起来，上面所说的现实事物的外在性，其含义是这样的：就偶然性作为直接的现实性、作为自身同一性而言，它本质上只是一种设定的存在，但这种设定的存在，亦即是被扬弃了的东西，所以是一种存在在那里的外在性。这样，这外在的、特定存在着的偶然性便是一种预先设定了的东西，它的直接定在同时即是一种可能性，而且就其规定来说，也是被扬弃了的，于是偶然性就是另一事物的可能性，也可以说是另一事物可能的条件。

附释：偶然性，作为直接的现实性而言，同时即是另一事物的可能性，但并不是像我们最初所讲的那种单纯的抽象的可能性，而是存在着的可能性，而这种作为存在的可能性即是一种条件。我们所说的，一个事物的条件，含有两种意义，第一是指一种定在，一种实存，简言之，指一种直接的东西。第二是指此种直接性的东西的本身将被扬弃，并促成另一事物得以实现的命运。——一般讲来，直接的现实性本身，并不是像它所应是的那样，而是一个支离破碎的、有限的现实性，而它的命运就在于被消毁掉。但现实性还有另一方面，那就是，它的本质性。这本质性首先即是它的内在的方面，但内在方面作为单纯的可能性，也注定了要被扬弃。这种被扬弃了的可能性即是一种新的现实性的兴起，而这种新兴的现实性便以那最初直接的现实性为前提、条件。从这里我们便可看出，条件一概念所包含的交替性了，一物的条件最初看来好像完全是单纯无偏似的。但事实上那种直

接的现实性却包含转化成他物的萌芽在自身内。这种他物最初也仅是一可能的东西，然后它却扬弃其可能性形式而转变为现实性。这样新兴起来的现实性就是它所消耗了的那个直接的现实性所固有内在本质。这样，完全另外一个形态的事物就产生了，但它又并不是一个另外的事物，因为后者即是前面的直接现实性的本质的发展。在后一新兴的现实里，那些被牺牲了、被推翻了、被消耗了的条件，达到和自己本身的结合。——现实性矛盾发展的过程大致如此。现实并不仅是一直接存在着的东西，而且，作为本质性的存在，是其自身的直接性的扬弃，因而达到与其自己本身的中介。

§ 147

（γ）当现实性的这种外在性这样发展成为可能性与直接现实性两个范畴，（彼此互为中介）的圆圈时，一般说来，便是真实的可能性。再则，作为这样一个圆圈，它就是一全体，因而就是内容，就是自在自为地规定了的实质[59]。同样，按照这两个范畴在这统一体中的差别看来，就是形式本身具体的全体，亦即由内在到外在，由外在到内在的直接自身转化。形式的这种自身运动即是能动性（Tätigkeit），亦即实质证实其自身为一真实的根据，这根据复扬弃其自身而进为现实性，并且将偶然的现实性，或那些在前的条件予以证实，亦即将偶然的现实性或条件的自身反映或自身扬弃证实为另一现实性，为实质的现实性。如果一切条件均齐备时，这实质必会实现，而且这实质本身也是条件之一，因为实质最初作为内在的东西，也仅是一种设定的前提。[60]发展了的现实性，作为内与外合而为一的更替，作为内与外的两个相反的运动联合成为一个运动的更替，就是必然性。

〔**说明**〕必然性诚然可以正确地界说为可能性与现实性的统一。但单是这样空洞的说法，便会使必然性这一规定〔或范畴〕显得肤浅，因而不易了解。必然性是一个很困难的概念，其所以困难是因为必然性即是概念本身，但必然性概念所包含的各环节仍然被认为是些现实事物，而这些现实事物同时又只能被认为是些自身破裂的、过渡

着的形式。因此，在下面的两节里，对于构成必然性的各个环节，将予以更加详尽的发挥。

附释： 当我们说某物是必然的时，我们首先总要问为什么？我们总以为必然的事物必是被设定起来的，是一个有前提的经过中介的事物。但假如我们停留在单纯的中介过程里，那么我们就还没有理解必然性的真正意义。那仅仅是通过中介派生出来的事物，其存在取决于他物，而非取决于自己，因而它仍然仅是偶然的东西。与此相反，我们所要达到的必然性，即一物之所以是一物乃是通过它自己本身，这虽然可以说是中介性的，但它却同时能扬弃其中介过程，并把它包含在自身之内。因此对于有必然性的事物我们说："它是"，于是我们便把它当成单纯的自身联系，在这种自身联系里，它受他物制约的依他性也因而摆脱掉了。

常有人说必然性是盲目的。这话可说是对的，如果意思只是说，在必然性的过程里目的或目的因还没有自觉地出现。必然的过程开始于彼此不相干、不相联的孤立散漫的情况的实际存在。这些情况乃是一个自身崩溃的直接现实性，由于这种否定就发生了一种新的现实性，这里我们便得到一种具有双重形式的内容：一方面作为已经实现的实质的内答，一方面作为孤立散漫的情况的内容，这些情况好像是一肯定的内容，而且最初令人觉得它们好像确是那样的肯定的内容。后一种内容本身实系空无的，因而转变为它自身的否定面，这样就成为已经实现了的实质的内容。这些直接的情况自身瓦解为形成他物的条件，但同时又被保持其为较高实质的内容。于是我们便说，从那样的情况和条件里，某种别样的事物产生了，因此我们又称这样的过程的必然性是盲目的。反之，我们试考察一下目的性的活动，在这里我们便早已认识到有一个目的作为内容，于是这种活动就不是盲目的，而是有识见的了。当我们说世界是受天意的支配时，这意思就包含有目的或天意在世界中一般是有效力的，是预先独立自主地决定了的，所以由此而产生出来的事物，是与前此自己预先知道了的、和意愿了的目的相符合的。

无论如何，我们须认识那认世界为必然性所决定的看法与关于天意或神意的信仰并不是彼此排斥的。按照思想或理论看来，神圣天意的基础，我们此后即将指出，即是概念。概念是必然性的真理，它包含有扬弃了的必然性在自身内。反过来，同样可以说，必然性是潜在的概念。必然性只有在它尚未被理解时才是盲目的[61]。因此假如把以认识人类事变的必然性为历史哲学的课题的学说，斥责为宿命论，那实在是再谬误不过了。由此足见，真正的历史哲学实具有证明天道不爽或表明世事符合天意的意义。有许多人想借排斥天意的必然性以示尊敬上帝，事实上是通过这些抽象想法把天意降低为一盲目的、无理性的妄作威福的偏心。朴素的宗教意识常说到上帝的永恒不变的命令，这里即包含着明白承认必然性是属于上帝的本质。由于人在脱离了上帝的情况下，有他自己的特殊意见和愿望，大都感情用事，任性妄为，* 于是他就会碰到这样的事情，他的行为所产生的结果总是与他的本意和愿望完全不同[62]。正与人相反，上帝知道他的意志是什么，在他的永恒的意志里，他决不为外来的或内发的任何偶然事变所左右，因此凡是天意所向的，也必然会坚定不爽地得到完成。

一般讲来，必然性的观点对于我们的意向和行为都有很大的重要性。当我们把人世的事变认作有必然性时，初看起来，我们好像是处于完全不自由的地位。如所周知，古代人认必然性为命运（Schicksal）。与此相反，近代人的观点则认必然性为一种安慰（Trost）。安慰的意思是说，如果我们放弃我们的目的和利益，接受必然性的支配，我们之所以这样去做，是因为我们盼望着对于我们的行为能得到某种补偿。反之，命运是不能给人以安慰的。但如果我们细察古代人对于命运的信念，则这种命运观不但不会予人以不自由的直观，反而足以示人以自由的洞见。因为前面说过，不自由是基于不能克服一种坚固的对立，亦即由于认为是如此的事和实际发生的事与应如此的事和应该发生的事，处于矛盾之中。反之，古代人的态度却是这样的：因为某事是如此，所以某事是如此，既然某事是如此，所以某事应如此。在这里他们并没有发现对立，因而也就不感到不自由、痛苦、或悲哀。对于命运的这种态度，如前面所说，无疑地是没有安慰的，但这种意态也不感到需要安慰，因为在这里主观性还没有

达到无限的意义。这一观点，于比较古代的与近代的基督教的态度时，有决定的重要性，必须特别注意。

如果所了解的主观性是指那单纯的有限的直接的主观性，和那具有私人利益和特殊嗜好的偶然任性的内容，一般说来，即人们所叫做“人”（Person），以别于“事”（Sache）（在“事”这个词的强调意义下，有如我们通常正确地使用这字，说这是关于“事”的问题，不是关于“人”的问题）的主观性而言，那么，我们不能不称赞古代人这种沉静的委诸命运的态度，并承认这种态度较之近代人的态度尤为高尚而有价值。因为近代人偏执地追逐其主观的目的，当他们被迫而放弃达到目的的愿望时，只以可能有获得另一种形式的补偿的展望聊自安慰。再则，主观性一词并不仅限于指那与客观实质或事情（Sache）对立的坏的有限的主观性而言。反之，真正讲来，主观性是内在于客观事情的，因此这种意义的无限的主观性，就是客观事情本身的真理。照这样看来，则近代人安慰的观点就有了较新较高的意义了。并且在这种意义下，基督教也可看成是求安慰的宗教，甚且可说是求绝对安慰的宗教。如人们所熟知，基督教包含有上帝愿人人都得到解救的教义。这就明白宣称，主观性有一种无限的价值。至于基督教之所以富于安慰的力量，是因为在基督教里，上帝被认识到为绝对的主观性。但主观性既包含有特殊性这一环节在内，则我们的 特殊性也不得单纯地当作须予以完全否定的抽象东西，而须同时承认为一种应予保持的东西。古希腊人的神灵虽说同样地被认为是有人格的，但宙斯及阿波罗等诸神的人格并不是真实的人格，而只是一种想象的人格，换言之，这些神灵只是些人格化的产物，这样的产物自身并不自知 ，只是被知道 而已。这种古代神灵的缺陷所在和薄弱无力，可以在当时希腊人的宗教信仰中寻出证据。按照他们的信仰不仅人，甚至神也认作是同样受命运（被注定的πεπρωμε'νον或被分配的εὶμαρμένη命运）的支配。这种命运，人们必须认为是一种未揭发的必然性，因此也必须表象为完全非人格的、无自我的、盲目的。反之，基督教的上帝不仅是被知者，而且完全是自知者。他不仅是人心中的观念，而且是绝对真实的人格。

对于这里所提到的几点的详细发挥，只好归诸宗教哲学，不过现在尚须顺便提请注意的，就是一个人对于他的一切遭遇，如果能本古谚所谓“每个人都是他自己的命运的主宰者”的精神去承当，确属异常重要。这意思就是说，凡人莫不自作自受。与此相反的看法，就是把自己所遭遇的一切，去抱怨别人，归咎环境的不利，或向别的方面推卸责任。这也就是不自由的观点，同时就是不满足的源泉。反之，假如一个人承认他所遭遇的横逆，只是由他自身演变出来的结果，只由他自己担负他自己的罪责，那么他便挺身做一自由的人，他并会相信，他所遭遇的一切并没有冤枉。一个在生活中得不到平安，并且不满意于他的命运的人，遭遇着许多乖舛不幸的事，其唯一原因即由于他心怀错误的观念，总以为别人害了他，或对不起他。诚然，我们日常所遭遇的有许多事情，无疑地是偶然的。但偶然的遭遇也基于人的自然性。只要一个人能意识到他的自由性，则他所遭遇的不幸将不会扰乱他灵魂的谐和与心情的平安。所以必然性的观点就是决定人的满足和不满足，亦即决定人的命运的观点。

§ 148

必然性的三个环节为：条件、实质 、和活动 。

（a） 条件 是（1） 设定在先的东西。作为仅仅是设定起来的东西 ，条件只是与实质联系着的，但它既是在先的 ，它便是独立自为的，便是一种偶然的、外在的情况，虽与实质无有联系，而实际存在着；但带有这种偶然性既然同时与这作为全体性的实质有联系，则这设定在先的东西便是一个由诸条件构成的完全的圆圈 。（2） 这些条件是被动的 ，被利用来作为实质的材料，因而便进入实质的内容 ；正因为这样，这些条件便同样与这内容符合一致，并已经包含有这内容的整个规定 在自身内。

（b） 实质 也同样地是（1） 一种设定在先的东西。就它是被设定的 而言，它才只是一内在的可能的东西，就它是在先的 而言，它乃是一独立自为的内容。（2） 由于利用各种条件，实质取得了它的外在的实存，它也取得了它的各种内容规定的实现，这些内容规定与那

些条件恰好相互符应，所以它（实质）依据这些条件而证实其自己为实质，而且同样也可说，实质是由这些条件产生出来的。

（c） 活动 也同样是（1） 独立自为地实存着的（如一个人，一个性格），同时活动之所以可能，仅由于有了种种条件并有了实质。（2） 活动是一种将条件转变成实质、将实质转变成条件，亦即转变到实存一边去的运动。或者也可以说，活动仅是从各种条件里建立起实质（实质本来是潜在 于这些条件里）的运动，并且是通过扬弃诸条件所具有的实存，而给予实质以实存的一种运动。

就这三个环节彼此各有独立实存 的形态而言，这种过程就是一外在的 必然性。——这种外在的必然性是以一种有限制的 内容为它的实质。因为，实质是一种具有简单 规定性的整体；但这整体既然就它的形式说来是外在的，那么它因此就其自己本身来说，以及就其内容来说也是外在的。并且实质的这种外在性，即是实质的内容的限制。

§ 149

因此必然性自在地即是那唯一 的、自身同一 的、而内容丰富的本质 ，这本质在其自身内的映现是这样的：它的各个差别环节都具有独立的现实的 形式，同时这种自身同一的东西作为绝对的形式 ，即是扬弃其自身的直接同一性使成中介性，并扬弃其中介性使成直接性的活动 。——凡必然的事物，都是通过一个他物 而存在的，这个他物，则分裂而成为起中介作用 的根据 （实质和活动），并分裂而成为一个直接的现实性 ，或一个同时又是条件的偶然事物。必然的事物，既是通过一个他物而存在的东西，故不是自在自为的而是一种单纯设定起来的东西 。但这种中介〔过程〕正是对其自身的直接的扬弃；根据和偶然的条件被转变成直接性，经过这样的转变，那设定起来的东西便被扬弃而成为现实性，而实质也就同它本身结合起来 了。在这种自身返回里，必然的事物就绝对地存在着 ，作为无条件的现实性。——必然的事物之所以是这样，是因为通过一连串的情况作为中介 而成的，换言之，它是这样，因为一连串的情况是这样；而在一种情况下，它是这样：未经过中介 ，那就是说，它是这样，因为它是这样。

（a）实体关系（Das Substantialitäts-Verhältnis）

§ 150

必然的事物本身是绝对 的关系 。这就是说，它是（如上面各节所说）发展的过程，在这种过程中，关系也同样扬弃其自身而过渡到绝对的同一性。

必然的事物，在其直接形式下，就是实体性 与偶然性 的关系。这种关系的绝对自身同一性，就是实体 本身，而实体，作为必然性，乃是对这种内在性形式的否定，它因而设定其自身为现实性 ，但它又是对这种外在事物的否定 。在这否定的过程里，现实的事物作为直接性的，只是一种偶然性 的东西，而偶然性的东西使通过它的这种单纯的可能性过渡到一个别的现实性。这个过渡 就是作为形式活动 〔或矛盾进展〕（§148及§149）的实体同一性。

§ 151

因此，实体就是各个偶性的全体，它启示，在各个偶性中，作为它们的绝对否定性，（这就是说，作为绝对的力量 ），并同时作为全部内容的丰富性 。但这内容不是别的，即是这种表现的本身 ，因为那返回到自身成为内容的规定性本身，只是形式的一个环节，这个环节在实体的力量 支配下，将过渡〔到另一环节〕。[63] 实体性乃是绝对的形式活动〔或矛盾进展〕，和必然性的力量，而一切内容仅是唯一隶属于这个过程的环节，——这个过程，乃是形式与内容相互间的绝对转化。

附释： 在哲学史里我们遇见实体 为斯宾诺莎哲学的原则。对他的哲学有人极端称赞，也有人肆意诋毁，其价值和意义如何，从他在世的时候起，即有了很大的误解，也引起了很多的争辩。斯宾诺莎体系中，常被人们提出来攻击的主要之点，为他的无神论，甚至进而攻击他的泛神论。其所以被攻击的原因，真正讲来，是由于他认为上帝是实体，而且仅仅是实体。我们对于这些攻击的看法，首先要依据实体在逻辑理念的体系里所占的地位。虽说实体是理念发展过程中的一个

重要阶段[64]，但还不是理念本身，不是绝对理念，而是尚在被限制的必然性的形式里的理念。上帝诚然是必然性，或者我们也可以说，上帝是绝对的实质，但他同时又是绝对的人格。认上帝为绝对的人格一点，就是斯宾诺莎所未达到的。因此我们不能不承认，他的哲学未能见到构成基督教意识内容的上帝的真性质。斯宾诺莎就血统讲来，是一个犹太人。大体看来，东方人的观点多认一切有限的事物仅是奄忽即逝，不能长存，这种东方人的世界观在斯宾诺莎的哲学里得到一种思想性的表述。这种东方的实体统一性的观点无疑地可以形成一切真正哲学进一步发展的基础，但不可停留在那里，不予以较高的推进。斯宾诺莎的哲学所缺少的，就是西方世界里的个体性的原则。这原则与斯宾诺莎主义同时代，在莱布尼茨的单子论里以哲学的形式首先出现。

从这里出发我们再回头来看那认斯宾诺莎哲学为无神论的批评，便可明白看出这种指斥是没有根据的。因为他的哲学不但不否认上帝，并且承认上帝为唯一的真实存在。我们也不能说，斯宾诺莎虽认上帝为唯一的真实存在，但他的上帝却非真正的上帝，因此有了这样一个上帝，也和没有上帝差不多。如果这种批评正确的话，则一切别的哲学家，在他们的哲学理论里把上帝降到低于理念的地位，不仅那些只知道将上帝认作“主”的犹太教徒和回教徒，甚至连那些将上帝仅认作至高无上的、彼岸的、不可知的存在的许多基督教徒，都可和斯宾诺莎一样被指责为无神论者了。细察一下，攻击斯宾诺莎哲学为无神论，归结起来，实系指斥他未能将差别或有限性的原则给予正当的地位。按照斯宾诺莎的学说，真正讲来，既然没有世界，——意思是说没有积极的存在着的事物，那么，他的体系就不应称为无神论，而毋宁应反过来称为无世界论（Akosmismus）。由此又可得到对于他的泛神论的攻击应持的态度。如果照通常的看法，泛神论是认有限事物的本身或有限事物的复合为上帝的学说，那么我们也不能不说斯宾诺莎的哲学逃脱了泛神论的攻击。因为照斯宾诺莎看来，有限的事物或世界一般是完全没有真理的。反之，正因为他持无世界论，所以他的哲学才确实是泛神论。

刚才这样由内容着眼而寻出的缺点，同时也足以表明就是形式方面的缺点。虽然斯宾诺莎将实体放在他的系统的顶点，将实体定义为思想与广延的统一，但他却未阐明他如何发现两者的差别，并如何追溯出两者复归于实体的统一。他对于内容的进一步处理，是根据所谓数学方法进行的。即先提出界说和公理，接着就列出一系列的命题，并根据那些未经证明的前提，依据知性形式的推理，以证明这些命题。所以甚至有许多反对斯宾诺莎体系的内容和结论的人，都常常对于他的方法的严密次序予以高度赞扬。但真正讲来，这种无条件地承认他的形式或方法和无条件地反对他的内容，都是同样没有根据的。他的体系的内容的缺点在于并未认识到形式内在于内容里，而只是以主观的外在的形式去规定内容。他的实体只是直观的洞见，未先行经过辩证的中介过程。所以他的实体只是直接地被认作一普遍的否定力量，就好像只是一黑暗的无边的深渊，将一切有规定性的内容皆彻底加以吞噬，使之成为空无，而从它自身产生出来的，没有一个是有积极自身持存性的事物。

§ 152

按照上述这一环节来说，实体作为绝对力量是自己与自己联系着的力量，（这种力量只是一内在可能性）并因而是决定着其自身成为偶性的力量，同时由偶性而设定起来的外在性又与这种力量有所区别，则这种力量，（正如它在必然性的第一种形式中，乃是实体那样）。现在就是真正的关系，——这就是因果关系。

（b）因果关系（Das Kausalitäts-Verhältnis）

§ 153

实体在如下情形下，即是原因：即当实体在过渡到偶性时，反而返回到自身，并且，因而是原始的实质，但同时又扬弃它的自身返回或扬弃它的单纯可能性，以设定其自身为它自身的否定者，从而产生出一种效果，产生出一种现实性。这种现实性虽然只是设定起来的东西，却通过产生效果的过程而同时又是必然的东西。

〔**说明**〕原因，作为原始的实质，具有绝对独立性和一种与效果相对而自身保持其持存性的规定或特性，但原因只有在其同一性构成原始性本身的必然性中才过渡到效果。假如我们重新想要谈论一种特定的内容，可以说，我们找不到一种只存在于效果里而不存在于原因里的内容；——上述那种同一性就是绝对内容本身；但它也同样是形式规定。原因的原始性在效果里被扬弃了。它在效果里使自己成为一设定的存在了。但原因并不因此而消逝，现实的东西并不因此好像只是效果。因为这被设定的存在也同样直接地受到扬弃，甚或可说被设定就是原因的自身返回，就是它的原始性。只有在效果里，原因才是现实的，不是原因。因此原因，真正讲来，即是自因（causa sui），耶柯比由于对中介坚持片面的看法，曾在他讨论斯宾诺莎的书信里（第二版，第416页），把自因（自果 Effectus sui也是同样的）这一有关原因的绝对真理仅仅当成一种形式主义。他复指出，上帝不可定义为根据，本质上须定义为原因。因此，只消对于原因的性质予以透彻的考察，就可以看出，他这种办法没有达到他的意图。即使在有限的原因和有限的原因的观念里，也可看出因果内容具有这种同一性。雨、原因，和湿、效果，两者都是同一实际存在着的水。就形式讲来，原因（雨）是消失在效果（湿）里面了，但这样一来，效果也随之消失了，因为没有原因，也就没有效果，便只剩下非因非果的湿了。

在通常意义的因果关系里，只要原因的内容是有限的（正如实体是有限的那样），只要原因与效果被认作两个不同的独立的存在，（但如果我们把两者的因果关系抽掉，它们就只是两个独立存在了）原因便是有限的。因为在有限的抽象思想里，我们总是固执着两个范畴在联系中的区别，所以我们也可以颠倒过来，将原因界说为一种被设定的东西或效果。这个作为效果的原因又有另一原因；依此递进，由果到因，以至无穷。同样，也可有一递退的过程，因为效果既与原因同一，故自身也可认作一原因，同时，也可认作另一足以产生别的效果的原因，如此递退，由因到果，以至无穷。

附释： 知性愈是习于反对实体这一概念，则它便愈是常常运用因果的关系。当它要把一个内容当作必然的事实来研究时，这抽象的理

智便特别喜欢去追溯因果关系。诚然，因果关系无疑地是属于必然性的，但这种关系只是必然过程的一个侧面。这个必然过程同样必须扬弃那包含在因果关系里的中介性，并须表明其自身为简单的自身关系。如果我们固执着因果关系的本身，则我们便得不到这种关系的真理性，而只看见有限的因果性，而因果关系的有限性即在于坚持因与果的区别。但这两者并不仅是有区别，而且又是同一的。即在通常意识里，我们也可以看出这种同一性。我们说一物为因，仅因其有果，说一物为果，仅因其有因。由此足见，因果两者具有同一的内容，而因与果的区别主要只是设定 与被设定 的区别。而这种形式的区别也同样又扬弃其自身，因为原因不仅是一个他物的原因，而且又是它自己本身的原因；同时，效果也不仅是一个他物的效果，而且又是它自己本身的效果。依此看来，事物的有限性即在这里：因与果按概念说，虽是同一的，但这两种形式却表现出在如下方式 上是分离开的，即因虽又是果，果虽又是因，但因却不在同样联系内是因，而果也不在同样联系内是果，这样，于是又发生无穷递进的情形：——无穷系列的因同时又表现为一无穷系列的果。

§ 154

果是与因有区别 的：果之为果在于设定 它的原因，但这种设定性也同样是自身反映和直接性。只要我们执著于因果间的区别，则原因的作用，或原因所设定的后果，同时也就是原因的前提 。于是另有一实体 出现，在它上面发生效果。这实体既是直接的 ，便不是自己与自己联系着的否定性，不是主动的 而是被动的 。但作为实体，它同样也是主动的，它扬弃那设定在先的直接性和那设定给它的效果；它作出反应 ，换言之，它扬弃那第一个实体的活动。但这第一个实体的活动也同样是对它自己的直接性或对设定给它的效果的扬弃，从而它便扬弃了另一实体的活动，并作出反应。于是因果关系便过渡为〔主动与反作用的关系或〕相互作用 （Wechselwirkung）。

在相互作用里，因果关系虽说尚未达到它的真实规定，但那种由因到果和由果到因向外伸展直线式的无穷进程，已得到真正的扬弃，而绕回转变为圆圈式的过程，因而返回 到自身来了。直线式的无穷进

程的圆圈化而绕圆为一自成起结的关系[65]也如一般随处皆有的简单返回一样，即上面所说的那种无思想性的重复之中，只是一和同一的东西，也就是此一 因与另一 因以及两者彼此的联系。但此种联系的发展，相互作用，本身即是区别的变换，不过不是原因与原因的互换，而是因果关系中两环节的互换，就每一环节 各个独立 自为，又按照两者的同一性 来说，原因之所以为原因，由于是效果的原因，反之，效果之所以为效果，由于是原因的效果，——而由于两者的这种不可分离性，所以设定其一环节，同时也就设定其另一环节。

（c）相互作用（Die Wechselwirkung）

§ 155

在相互作用（die wechselwirkung）里，被坚持为有区别的因果范畴，（α） 自在地 都是同样的；其一方面是原因，是原始的、主动的、被动的等等，其另一方面也同样如此。同样，以对方为前提与以对方为所起作用的后果，直接的原始性与由相互作用而设定的依赖性，也是一样的东西。那以为是最初的 第一的原因，由于它的直接性的缘故，也是一被动的 ，设定的存在 ，也是一效果 。因此，所谓两个 原因的区别乃是空虚的。而且原因自在地 只有一个 ，这一个原因既在它的效果里扬弃自己的实体性，同样又在这效果里，它才使自己成为独立的原因。

§ 156

（β） 但上述这种因果统一性，也是独立自为的 。因为这整个相互作用就是原因自己本身的设定 ，而且只有原因的这种设定，才是原因的存在 。区别的虚无性并不只是潜在的或者只是我们的反思。而且相互关系本身就在于：将每一被设定起来的规定又再加以扬弃，使之转化为相反的规定，因而把诸环节的潜在的空虚性都设定起来了。在原始性里被设定有效果，这就是说，原始性被扬弃了；原因的作用变成反作用了，等等。

附释：相互作用被设定为因果关系的充分的发展，同时也表明那抽象反思常利用来作护符的因果关系，也有其不满足之处，因为反思习于从因果律的观点来观察事物，因而陷于上面所说的无穷递进。譬如，在历史研究里，首先便可发生这样的问题：究竟一个民族的性格和礼俗是它的宪章和法律的原因呢，或者反过来说，一个民族的宪章和法律是它的性格和礼俗的原因呢？于是我们可以进一步说，两者，一方面民族性或礼俗，一方面宪章和法律，均可依据相互的联系的原则去了解。这样一来，原因即因其在这一联系里是原因，所以同时是效果，效果即因其在这一联系里是效果，所以同时是原因。同样的观点，可以适用于自然研究，特别适用于有生命的有机体的研究。有机体的每一个别官能和功能皆可表明为同样地处于彼此有相互影响的关系中。[66]相互作用无疑地是由因果关系直接发展出来的真理，也可说是它正站在概念的门口。但也正因为如此，为了要获得概念式的认识，我们却不应满足于相互关系的应用。假如我们对于某一内容，只依据相互关系的观点去考察，那么事实上这是采取了一个完全没有概念的态度。我们所得到的仅是一堆枯燥的事实，而对于为了应用因果关系去处理事实所首先要求的中介性知识，仍然得不到满足。如果我们仔细观察应用相互作用一范畴所以不能令人满足的缘故就可见到，相互关系不但不等于概念，而且它本身首先必须得到概念的理解。这就是说，相互关系中的两个方面不可让它们作为直接给予的东西，而必须如前面两节所指出那样，确认它们为一较高的第三者的两个环节，而这较高的第三者即是概念。例如，认斯巴达民族的风俗为斯巴达制度的结果，或者反过来，认斯巴达的制度为他们的风俗的结果，这种看法当然是不错的。不过这种看法不能予人以最后的满足，因为事实上，这种看法对于斯巴达民族的风俗和制度并没有概念式的理解。而这样的理解只在于指出这两个方面以及一切其他足以表现斯巴达民族的生活和历史的特殊方面，都是以斯巴达民族的概念为基础。

§ 157

（γ）[67]这种自己与自己本身的纯粹交替，因此就是<u>显露出来的或设定起来的必然性</u>。必然性本身的纽带就是同一性，不过还只是<u>内在的</u>和隐蔽的同一性罢了。因为必然性是被认为现实事物的同一性，

而这些现实事物的独立性却正应是必然性。因此实体通过因果关系和相互作用的发展途程，只是这样一个设定：即独立性是一种无限的否定的自身联系，——一般说来，所谓否定的联系，是说在这种联系里，区别和中介成为一种与各个独立的现实事物彼此相独立的原始性，——其所以说是无限的自身联系，是因为各现实事物的独立性也只是它们的同一性。

§ 158

因此必然性的真理就是自由，而实体的真理就是概念——这是一种独立性概念，其独立性，在于自己排斥自己使成为有区别的独立物，而自己作为这种自身排斥却与自身相同一，并且，这种始终在自己本身之内进行的交替运动，只是与自己本身相关联。

附释：必然性常被称作坚硬的，单就必然性的本身，或就必然性的直接形态而言，这话诚然不错。这里我们有一种情况，或一般讲来，一种内容，具有一种独立自存性。必然性首先包含着这样的意思：即一个对象或内容骤然遭遇着某种别的东西的阻碍，使得它受到限制，而失掉其独立自存性。这就是直接的或抽象的必然性所包含的坚硬的和悲惨的东西。在必然性里表现为互相束缚，丧失独立性的两方面，虽有同一性，但最初也只是内在的，还没有出现在那受必然性支配的事物里。所以从这种观点看来，自由最初也只是抽象的，而这种抽象的自由也只有通过放弃自己当前的存在情况和所保有的东西，才可得到拯救。此外我们前此已见到，必然性发展的过程是采取克服它最初出现的僵硬外在性，而逐渐显示它的内在本质的方式。由此便可表明那彼此互相束缚的两方，事实上并非彼此陌生的，而只是一个全体中不同的环节。而每一环节与对方发生联系，正所以回复到它自己本身和自己与自己相结合。这就是由必然性转化到自由的过程，而这种自由并不单纯是抽象的否定性的自由，而反倒是一种具体的积极的自由。由此也可看出，认自由与必然为彼此互相排斥的看法，是如何地错误了。无疑地，必然作为必然还不是自由；但是自由以必然为前提，包含必然性在自身内，作为被扬弃了的东西。一个有德行的人自己意识着他的行为内容的必然性和自在自为的义务性。由于这样，

他不但不感到他的自由受到了妨害，甚且可以说，正由于有了这种必然性与义务性的意识，他才首先达到真正的内容充实的自由，有别于从刚愎任性而来的空无内容的和单纯可能性的自由。一个罪犯受到处罚，他可以认为他所受的惩罚限制了他的自由。但事实上，那加给他的惩罚并不是一种外在的异己的暴力，而只是他自己的行为自身的一种表现。只要他能够认识这点，他就会把自己当作一个自由人去对待这事。一般讲来，当一个人自己知道他是完全为绝对理念所决定时，他便达到了人的最高的独立性。斯宾诺莎所谓对神的理智的爱（amor intellectualis Dei）也就是指这种心境和行为而言。

§ 159

这样一来，概念就是存在与本质的真理，因为返回到自己本身的映现（Scheinen），同时即是独立的直接性，而不同的现实性的这种存在，直接地就只是一种在自己本身内的映现。

〔**说明**〕概念曾经证明其为存在和本质的真理，而存在和本质两者在概念里就像返回到它们的根据那样，反过来说，则概念曾从存在中发展出来，也就像从它自己的根据中发展出来那样。前一方面的进展可以看成是存在深入于它自己本身，通过这一进展过程而揭示它的内在本性。后一方面的进展可以看成是比较完满的东西从不甚完满的东西展现出来。由于只是从后一方面来看这样的发展过程，所以就会引起人们对于哲学的责难。这里关于不甚完满与比较完满的肤浅思想，其较确切的内容即在于指出作为与其自身直接统一的存在与作为与其自身自由中介的概念之间的区别。由于存在既经表明自己是概念的一个环节，则概念也因此证明了自己是存在的真理。概念，作为它的自身返回和中介性的扬弃，便是直接的东西的前提，——这一前提与返回到自身是同一的，而这种同一性便构成自由和概念。因此，如果概念的环节可叫做不完满的，则概念本身便可说是完满的，当然也可以说，概念是从不完满的东西发展出来的，因为概念本质上即在于扬弃它的前提。但是也唯有概念设定它自身，同时也设定它的前提，正如在讨论因果关系时一般地指出，而在讨论相互关系时确切地所明白指出那样。

这样，就概念与存在和本质的联系来说，可以对概念作出这样的规定，即：概念是返回到作为简单直接的存在那种的本质，因此这种本质的映现便有了现实性，而这本质的现实性同时即是一种在自己本身内的自由映现。在这种方式下，概念便把存在作为它对它自己的简单的联系，或者作为它在自己本身内统一的直接性。存在是如此贫乏的一个范畴，以至可以说，它是最不能揭示概念中所包含的内容。

由必然到自由或由现实到概念的过渡是最艰苦的过程，因为独立的现实应当被理解为在过渡到别的独立现实的过程中并且在它与别的独立现实的同一性中，才具有它的一切实体性。这样一来，概念也就是最坚硬的东西了，因为概念本身正是这种同一性。但是那现实的实体本身，那在它的自为存在中不容许任何事物渗入的“原因”，即已经受了必然性或命运的支配，并且必定要过渡到被设定的存在。而这种受必然性或命运的支配，才应说是最坚硬的事实。反之，对必然性加以思维，也就是对上述最坚硬的必然性的消解。因为思维就是在他物中自己与自己结合在一起。思维就是一种解放，而这种解放并不是逃避到抽象中去，而是指一个现实事物通过必然性的力量与别的现实事物联结在一起，但又不把这别的现实事物当成异己的他物，而是把它当成自己固有的存在和自己设定起来的东西。这种解放，就其是自为存在着的主体而言，便叫做我；就其发展成一全体而言，便叫做自由精神；就其为纯洁的情感而言，便叫做爱；就其为高尚的享受而言，便叫做幸福——斯宾诺莎关于实体的伟大直观只是对于有限的自为存在的自在的解放；但是只有概念本身才自为地是必然性的力量和现实的自由。

附释：如这里所说，我们把概念认作存在和本质的真理，也许不免有人要问，为什么不把概念作为逻辑的开端呢？对这问题可以这样解答：逻辑的目的既在于求思想性的或概念式的知识，正因为这样，就不能自真理开始，因为真理，如果一开始就直说出来，也不过只是提出些单纯的论断而已。而建立在思想上的真理，则由思维予以证明和检验。如果我们将概念放在逻辑学的顶点上，并且就内容看来，完全是正确的，像把概念界说为存在与本质的统一那样，那么，就会引起如下的问题：我们须如何去思维存在和本质的内容呢？这两者又如

何能够在概念的统一里综贯起来的呢？但如果我们一开始就解答了这些问题，而还说这不是自概念开始的，那就会只是按名词来说，而不是按照实质来说。真正的开始将会从存在出发，正像本书所采取的步骤也是自存在开始那样。但是有这么一点区别，即按某种做法，存在以及本质的种种规定或范畴，就仿佛都可以从表象那里直接地接受过来似的，与此相反，我们在本书里却考察了存在与本质自己辩证发展的过程，并且认识了它们如何扬弃其自身而达到概念的统一。

---

[1] “定在”指存在于特定的地方、时间，有特定的质和量的特定存在，一般译作“定在”。“实存”指有根据的存在或实 际存 在，简称“实存”。——译者注

[2] 规定（Bestimmung）有时也译作“范畴”。在这里英译本即作范畴。我们考虑仍以紧跟原文直译成“规定”较好。——译者注

[3] Das Grund根据，一般也译作理由。这里所说的“根据的规律”一般叫做“充足理由律”。——译者注

[4] 马克思在《资本论》第一卷中，曾引证上面这两句话来揭露资本家会说出“好理由”为他剥削工人的坏事作辩护；恩格斯给拉法格的信中也引证了这句话。见《马克思恩格斯全集》第23卷，第292页；第37卷，第163页。——译者注

[5] 恩格斯在《自然辩证法》中曾提到这里所指出的当时物理学上“多孔性”理论是谬误的，是“理智的虚构”。见《马克思恩格斯全集》第20卷，第547页。——译者注

[6] 这段话恩格斯在《自然辩证法》中有简要的概括，见《马克思恩格斯全集》第20卷，第555页。——译者注

[7] 原注：试比较歌德《自然科学的愤激的呼吁》一诗，第一卷，第三分册：

六十年来，——可诅咒的年代呀！

但已经悄悄地逝去了！——

我不断听到重复地说：

自然没有核心，也没有外壳，

一切都是内外不可分的整体。

[8] 《新约》“马太福音”，第7章，第16节。——译者注

[9] 列宁引证了下面这句话，见《列宁全集》第38卷第166页。——译者注

[10] 《列宁全集》第38卷第166页，引证了下面这句话。——译者注

[11] 实质原文作（Sache），一般译作“事情”。这里译作实质，实质即指内容，表示Sache含有内容实质的意思。——译者注

[12] 列宁摘录了下面这句话，参看《列宁全集》第38卷，第166页。——译者注

[13] 《列宁全集》第38卷第167页引证了这句话。——译者注

[14] 《列宁全集》第38卷第167页引证了从*起的这一句话。——译者注

[15] 依拉松本第150页小注，增“到另一环节”五字，以补足语气。——译者注

[16] 《列宁全集》第38卷第167页引证了这一句话，并作了辩证唯物论的改造。——译者注

[17] 自成起结的关系（in sich beschlossenen verhältnis）是由克服了形而上学的直线式的无穷递进，经过曲折发展过程而达到的关系。也就是指终点绕回到与起点相结合，首尾相应的圆圈或全体。英译

self-contained relationship.中译本初版译成“自身包容”，均颇费解。译成“自身封闭”，也欠恰当，有失此词的辩证法意义。——译者注

[18] 从这里起至本段末止，列宁曾加以引证并作了重要评语。见《列宁全集》第38卷，第172—173页。——译者注

[19] 相互关系下共分三点讨论，§155讨论（α），§156讨论（β）,§157应讨论（γ），格诺克纳本及瓦拉士英译本，均脱漏（γ），兹依拉松本补行标出。——译者注

第三篇 概念论（Die Lehre vom Begriff）

§ 160

概念是自由 的原则，是独立存在着的实体性的力量 。概念又是一个全体 ，这全体中的每一 环节都是构成概念的一个整体 ，而且被设定和概念有不可分离的统一性。所以概念在它的自身同一里是自在自为地规定了的东西 。

附释： 概念的观点一般讲来就是绝对唯心论的观点。哲学是概念性的认识，因为哲学把别的意识当作存在着的并直接地独立自存的事物，却只认为是构成概念的一个理想性的环节。在“知性逻辑”（Verstandeslogik）里，概念常被认作思维的一个单纯的形式，甚或认作一种普通的表象。为情感和心情辩护的立场出发所常常重复说的：“概念是死的、空的、抽象的东西”这一类的话，大概都是指这种低视概念的看法而言。其实正与此相反，概念才是一切生命的原则，因而同时也是完全具体的东西。概念的这种性质是从前此的整个逻辑运动发展而来的，因而这里用不着先予以证明。至于刚才提到的以各概念只是形式的那种想法，是由于固执内容与形式的对立，而这种对立已经和反思所坚持的一些别的对立范畴，全都得到辩证地克服了，亦即通过它们自身矛盾发展的过程得到克服了。换言之，正是概念把前此一切思维范畴都曾加以扬弃并包含在自身之内了。概念无疑地是形式，但必须认为是无限的有创造性的形式，它包含一切充实的内容在自身内，并同时又不为内容所限制或束缚。同样，如果人们所了解的具体是指感觉中的具体事物或一般直接的可感知的东西来说，那么，概念也可以说是抽象的。概念作为概念是不能用手去捉摸的，当我们在进行概念思维时，听觉和视觉必定已经成为过去了。可是如前面所说，概念同时仍然是真正的具体东西。这是因为概念是“存在”与“本质”的统一，而且包含这两个范围中全部丰富的内容在自身之内。

假如我们像早已提过的那样，把逻辑理念的各阶段认作一系列的对于绝对的界说，那么现在所得的界说应该是：绝对就是概念。这样我们当然就必须把概念理解为另一较高的意义，异予知性逻辑所理解那样，把概念仅只看成我们主观思维中的、本身没有内容的一种形式。至此，也许有人还会问，如果“思辨逻辑”给予概念一词以特殊意义，远不同于通常对这一术语所了解的，那么为什么还要把这一完全不同的术语也叫做概念，以致引起误会和混淆呢？对这问题可以这样回答：形式逻辑的概念与思辨的概念的距离虽然很大，但细加考察，即可看出概念较为深刻的意义，并不像初看起来那样太与普通语言的用法相疏远。我们常说，从概念去推演出内容，例如从财产的概念去推演出有关财产法的条文，或者相反，从这些内容去追溯到概念。由此就可看出，概念并不仅是本身没有内容的形式。因为假如概念是一空无内容的形式的话，则一方面从这种空形式里是推不出任何内容来的，另一方面，如果把某种内容归结为概念的空形式，则这内容的规定性将会被剥夺掉，而无法理解了。

§ 161

概念的进展既不复仅是过渡到他物，也不复仅是映现于他物内，而是一种发展。因为在概念里那些区别开的东西，直接地同时被设定为彼此同一、并与全体同一的东西。而每一区别开的东西的规定性又被设定为整个概念的一个自由的存在。

附释：过渡到他物是“存在”范围内的辩证过程，映现在他物内是“本质”范围内的辩证过程。反之，概念的运动就是发展，通过发展，只有潜伏在它本身中的东西才得到发挥和实现。在自然界中，只有有机的生命才相当于概念的阶段。譬如一个植物便是从它的种子发展出来的。种子已包含整个植物在内，不过只是在理想的潜在的方式下。但我们却不可因此便把植物的发展理解为：似乎植物不同的部分，如根干枝叶等好像业已具体而微地、真实地存在于种子中了。这就是所谓“原形先蕴”的假设，其错误在于将最初只是在理想方式内的东西认作业已真实存在。反之，这个假设的正确之处在于这一点即概念在它的发展过程中仍保持其自身，而且就内容来说，通过这一过

程，并未增加任何新的东西，但只是产生了一种形式的改变而已。概念的这种在过程中表示其自身为自我发展的本性，也就是一般人心目中所说的先天观念，或者即是柏拉图所提出的，一切学习都是回忆的说法了。但这种说法的意思并不是指经过教育而形成的一切特定意识内容，前此就早已一一具体而微地预先存在于意识内。

概念的运动好像是只可以认作一种游戏：概念的运动所建立的对方，其实并非对方，〔而是在它自己本身内〕。这个道理在基督教教义中是这样表述的：上帝不仅创造了一个世界，作为一种与他相对立的他物，而且又永恒地曾经产生了一个儿子，而上帝，作为精神，在他的儿子里即是在他自己本身里。

§ 162

关于概念的学说可分为三部分：（一）论主观的或形式的 概念。（二）论被认作直接性的概念或客观性 。（三）论理念 ，主体和客体、概念和客观性的统一，绝对真理。

〔**说明** 〕 普通逻辑 仅包括有这里所提出的全系统的第三部分的一部分 材料，此外还包括有上面所讨论过的思维的定律。在应用的逻辑学里复有一些关于认识论的材料。这里面还掺杂有许多心理学的，形而上学的以及各种经验的材料。其所以要掺杂这许多经验材料进去，是因为感到那些思维的形式自身最后并不充分足用。但这样一来，逻辑学便失掉它的坚定的方向了。而那些至少是属于真正逻辑范围内的形式，却仅当作被意识着的思维的范畴，而且仅当作知性思维的范畴而非理性思维的范畴。

前面所讨论过的逻辑范畴，即“存在”和“本质”的范畴，诚然不仅是思想的范畴，它们在它们的过渡、辩证环节、和返回自身和全体的过程里，却能证明其自身为概念 。但它们只是特定的 概念，自在的概念，或换句话说，是对我们 来说的概念。由于每一范畴所过渡的，所映现 于其中的对方 ，只是相对的东西，既未被规定为特殊的 东西，而作为两者之合的第三者，也未被规定为个体 或主体 ，也未明白设定每一范畴在它的对方里得到同一，得到它的自由，因为它不是普遍性

。——通常一般人所了解的概念只是一些理智规定或只是一些一般的表象，因此，总的说来只是思维的一些有限的规定。

概念的逻辑通常被认作仅是形式的科学，并被理解为研究概念、判断、推论的形式本身的科学，而完全不涉及内容方面是否有某种真的东西；殊不知关于某物是否真的问题完全取决于内容。如果概念的逻辑形式实际上是死的、无作用的和无差别的表象和思想的容器的话，那么关于这些形式的知识就会是与真理无涉的、无聊的古董。但是事实上，与此相反，它们（逻辑形式）作为概念的形式乃是现实事物的活生生的精神。[68]现实的事物之所以真，只是凭借这些形式，通过这些形式，而且在这些形式之内才是真的。但这些形式本身的真理性，以及它们之间的必然联系，直至现在还没有受到考察和研究。

A．主观概念（Der Subjektive Begriff）

（a）概念本身（Der Begriff als Solcher）

§ 163

概念本身包含下面三个环节：一、普遍性，这是指它在它的规定性里和它自身有自由的等同性。二、特殊性、亦即规定性，在特殊性中，普遍性纯粹不变地继续和它自身相等同。三、个体性，这是指普遍与特殊两种规定性返回到自身内。这种自身否定的统一性是自在自为的特定东西，并且同时是自身同一体或普遍的东西。

〔**说明**〕个体事物与现实事物是一样的，只不过前者是从概念里产生出来的，因而便被设定为普遍的东西，或自身否定的同一性。现实的事物，因为它最初只是存在和本质之潜在的或直接的统一，故能够发生作用。但概念的个体性是纯全起作用的东西，而且并不复像原因那样带有对另一事物产生作用的假象，而却是对它自己起作用。

——但个体性不可以了解为只是直接的 个体性，如我们所说个体事物或个人那样。这种意义的个体性要在判断里才出现。概念的每一环节本身即是整个概念（§160），但个体或主体，是被设定 为全体的概念。

附释一： 一说到概念人们心目中总以为只是一抽象的普遍性，于是概念便常被界说为一个普遍的观念。因此人们说颜色的概念，植物动物的概念等等。而概念的形成则被认为是由于排除足以区别各种颜色、植物、动物等等的特殊部分，而坚持其共同之点。这就是知性怎样去了解的概念的方式。人们在情感上觉得这种概念是空疏的，把它们只认为抽象的格式和阴影，可以说是很对的。但概念的普遍性并非单纯是一个与独立自存的特殊事物相对立的共同的东西，而毋宁是不断地在自己特殊化自己，在它的对方里仍明晰不混地保持它自己本身的东西。无论是为了认识或为了实际行为起见，不要把真正的普遍性或共相与仅仅的共同之点混为一谈，实极其重要。从情感的观点出发的人常常对于一般思维，特别对于哲学思维所加的抨击，以及他们所一再断言的思维太遥远、太空疏的危险性，都是由于这种混淆而引起的。

普遍性就其真正的广泛的意义来说就是思想，我们必须说，费了许多千年的时间，思想才进入人的意识。直到基督教时期，思想才获得充分的承认。在别的文化部门方面有了高度造诣的希腊人，对于神和对于人的真正普遍性皆没有充分意识到。希腊人的神灵只是特殊的精神力量，而有普遍性的上帝，一切民族所共仰的上帝，对于雅典人说来，还是一个隐蔽的上帝。同样对于希腊人来说，他们与野蛮人之间也有一个绝对的鸿沟。对于人的本身也还未被他们承认有无限的价值和无限的权利。常有人提出问题，为什么奴隶制度在近代欧洲会消灭？于是他们时而援引某种特殊情况，时而又援引另一种特殊情况来解释这一现象。但基督教的欧洲之所以不复有奴隶的真正根据，不在别的地方，而应从基督教原则本身去寻求。基督教是绝对自由的宗教，只有对于基督徒，人才被当作人，有其无限性和普遍性。奴隶所缺乏的，就是对他的人格的承认，而人格的原则就是普遍性。主子不

把奴隶当作人，而只当作一种没有自我的物品。而奴隶也不把他自己看成是“我”，他的“我”就是他的主子。

上面所提到过的单纯的共同点与真正的普遍之间的区别，在卢梭著名的《民约论》中却有恰当的表述。他说，国家的法律必须由公意或普遍的意志（Volonté générale）产生，但公意却无须是全体 人民的意志（Volonté de tous）。卢梭对于政治学说将会有更深邃的贡献，如果他心目中能够老是保持着这种区别。公意、普遍意志即是意志的概念 ，法律就是基于这种普遍意志的概念而产生的特殊规定。

附释二： 关于知性逻辑所常讨论的概念的来源和形成问题，尚须略说几句，就是我们 并不形成概念，并且一般说来，概念决不可认作有什么来源的东西。无疑地，概念并不仅是单纯的存在或直接性。概念也包含有中介性。但这种中介性即在它自身之内，换言之，概念就是它自己通过自己并且自己和自己的中介。我们以为构成我们表象内容的那些对象首先存在，然后我们主观的活动方随之而起，通过前面所提及的抽象手续，并概括各种对象的共同之点而形成概念，——这种想法是颠倒了的。反之，宁可说概念才是真正的在先的。事物之所以是事物，全凭内在于事物并显示它自身于事物内的概念活动。这个思想出现在宗教意识里，我们是这样表达的：上帝从无之中创造了世界。或换句话说，世界和有限的事物是从神圣思想和神圣命令的圆满性里产生出来的。由此必须承认：思想，准确点说，概念，乃是无限的形式，或者说，自由的、创造的活动，它无需通过外在的现存的质料来实现其自身。

§ 164

概念是完全具体 的东西。因为概念同它自身的否定的统一，作为自在自为的特定存在，这就是个体性，构成它〔概念〕的自身联系和普遍性。在这种情形下，概念的各环节是不可分离的。那些反思的范畴总会被认为各个独立有效，可以离开其对方而孤立地理解的；但由于在概念里它们的同一性就确立 起来了，因而概念的每一环节只有直接地自它的对方而来并和它的对方一起，才可以得到理解。

〔**说明**〕普遍性、特殊性、个体性，抽象地看来，也就相同于同、异、和根据。但普遍性乃是自身同一的东西，不过须明白了解为，在普遍性里同时复包含有特殊的和个体的东西在内。再则，特殊的东西即是相异的东西或规定性，不过须了解为，它是自身普遍的并且是作为个体的东西。同样，个体事物也须了解为主体或基础，它包含有种和类于其自身，并且本身就是实体性的存在。这就表明了概念的各环节有其异中之同，有其差别中的确立的不可分离性（§160）。——这也可叫做概念的明晰性，在概念中每一差别，不但不引起脱节或模糊，而且是同样透明的。

我们最常听见的说法，无过于说，概念是某种抽象的东西。这话在一定范围内是对的，一方面是因为概念指一般的思想，而不以经验中具体的感官材料为要素，一方面是因为概念还不是理念。在这种意义下，主观的概念还是形式的。但这也并不是说，概念好像应该接受或具有它自身以外的内容。就概念作为绝对形式而言，它是一切规定性，但概念却是这些规定性的真理。因此，概念虽说是抽象的，但它却是具体的，甚至是完全具体的东西，是主体本身。绝对具体的东西就是精神。——就概念作为概念而实存着来说，它自己区别其自身于客观性，客观性虽异于概念，但仍保持其为概念的客观性。一切别的具体事物，无论如何丰富，都没有概念那样内在的自身同一，因而其本身也不如概念那样具体。至于我们通常所了解的具体事物，乃是一堆外在地拼凑在一起的杂多性，更是与概念的具体性不相同，——至于一般人所说的概念，诚然是特定的概念，例如人、房子、动物等等，只是单纯的规定和抽象的观念。这是一些抽象的东西，它们从概念中只采取普遍性一成分，而将特殊性，个体性丢掉，因而并不是从特殊性、个体性发展而来，而是从概念里抽象出来的。

§ 165

个体性这一环节首先建立起概念中各环节的区别。由于个体性是概念的否定的自身反映，所以个体性最初是概念的自由区分〔或自我分化〕，它就是对概念的第一否定。这样一来，概念的规定性便建立起来了，但这是作为特殊性而建立起来的。这就是说，第一，这些区

别开的东西只表示概念各环节彼此间的规定性；第二，各环节间的同一性（即这个就是那个），也同样建立起来了。这种建立起来的概念的特殊性就是判断。

〔说明〕通常将概念分为清楚的、明晰的、和正确的三种的办法，不属于概念的范围，而属于心理学的范围。在心理学里清楚和明晰的概念皆指普通观念或表象而言。一个清楚的概念是指一个抽象的简单的特定的表象。一个明晰的观念除具有简单性外，但尚具有一种标志，或某种规定性可以特别举出来作为主观认识的记号。真正讲来，没有什么东西比标志这一为人们喜爱的范畴，更足以作为表示逻辑的衰败和外在性的标志了。正确的观念比较接近概念，甚至接近理念，但是它仍然不外仅表示一个概念甚或一个表象与其对象（一个外在的事物）之间的形式上的符合。——至于所谓从属的概念与对等的概念的分别，实基于一种对普遍与特殊的无意义的区别，并且也是基于以外在的反思方式去看两者的相互关系。又如列举相反的与矛盾的观念，肯定的与否定的观念等，也不过是对于思想的规定性偶有所见，而对于这些形式本身应属于存在和本质的范围，则是前此业已讨论过的，而且它们与概念的规定性本身实毫不相干。——把概念真正地区别为普遍的、特殊的、个体的三个环节，也可以说，是构成概念的三个样式，但也只有当外在的抽象思想将它们彼此分开后，才可以那样说。对概念加以内在的区别和规定，就是判断。因为下判断，就是规定概念。

（b）判断（Das Urteil）

§ 166

判断是概念在它的特殊性中。判断是对概念的各环节予以区别，由区别而予以联系。在判断里，概念的各环节被设定为独立的环节，它们同时和自身同一而不和别的环节同一。

〔说明〕通常我们一提到判断，就首先想到判断中的两极端，主词与谓词的独立性，以为主词是一实物，或独立的规定，同样以为谓词是一普遍的规定，在那主词之外，好像是在我们脑子里面似的。于

是我们便把主词与谓词连接起来而下一判断。由于那联系字“是”字，却说出了谓词属于那主词，因而那外在的主观的联属 便又被扬弃了，而判断便被认作对象的自身规定了。——在德文里判断 （Urteil）有较深的字源学意义。判断表示概念的统一性是原始的，而概念的区别或特殊性则是对原始的东西予以分割。这的确足以表示判断的真义。

抽象的判断可用这样的命题表示：“个体的 即是普遍的 ”。个体与普遍就代表主词 与谓词 最初彼此对立的两个规定，由于概念的各环节被认作直接的规定性或初次的抽象。（又如“个体的即是特殊的”和“特殊的即是普遍的”等命题，则属于对判断更进一步的规定。）最值得惊异的缺乏观察力之处，即在许多逻辑书本里并未指出这样一件事实：即在每一 判断中都说出了这样的命题：如“个体是普遍 ”，或者更确切点说：“主词是谓词 ”（例如，上帝是绝对精神）。无疑地，个体性与普遍性，主词与谓词等规定之间也有区别，但并不因此而影响一件极为普遍的事实 ：即每一判断都把它们表述成同一的。

那联系字“是”字是从概念的本性里产生出来的，因为概念具有在它的外在化里与它自己同一 的本性。个体性和普遍性作为概念的 环节，是不可能彼此孤立的两种规定性。前面所讨论到的反思的规定性，在它们的相互关系中也 彼此有互相联系，但它们的关系只是“有”的关系，不是“是”的关系，这就是说，不是一种明白建立起来的同一性 或普遍性 。所以，判断才是概念的真正的特殊性 ，因为判断是概念的区别或规定性的表述，但这种区别仍然能保持其普遍性 。

附释： 判断常被认为概念的联结，甚或认为是不同种类的概念的联结。就其认概念为构成判断的前提和在判断中以差别的形式出现而言，这种判断论当然是对的。不过如果说概念有种类的不同，那就错了，因为概念，虽说是具体的，但就其为概念而言，本质上仍然是一个概念 ，而概念所包涵的各个环节也不可认作种类的不同。如果说成是把判断的两边加以联结，也同样是错的。因为一说到联结，就令人误以为那被联结的双方会独立存在于联结之外。这种对于判断的性质的外在的看法，当人们说判断的产生是由于把一个谓词加给 主词时，就更明确了。照这种看法，主词便是外在的独立自存之物，而谓词就

被认为只是从我们脑子内找出来的东西。但是主词与谓词关系的这种看法，却与联系词“是”字相矛盾。当我们说，“这朵玫瑰花是 红的”或者说“这幅画是 美的”时，我们这里所表达的，并不是说我们 从外面去把红加给这朵玫瑰花，把美加给这幅画，而只是说红美等是这些对象自身特有的诸规定。形式逻辑对于判断的通常看法还有一个缺点，按照这种逻辑，判断一般好像仅只是一个偶然的东西，而从概念到判断的进展过程也没有得到证明。但须知，概念本身并不像知性所假想的那样自身固执不动，没有发展过程，它毋宁是无限的形式，绝对健动，好像是一切生命的源泉 （Punctum saliens），因而自己分化其自身。这种由于概念的自身活动而引起的分化作用，把自己区别为它的各环节，这就是判断 。因此判断的意义，就必须理解为概念的特殊化 。无疑地，概念已经是潜在 的特殊性。但是在概念本身内，特殊性还没有显著地发挥 出来，而是仍然与普遍性有着明显的统一。例如前面所说（§161附释），植物的种子诚然业已包含有根、枝、叶等等特殊部分，但这些特殊的成分最初只是潜在的，直至种子展开其自身时，才得到实现。这种自身的开展也可以看成是植物的判断。这个例子还可用来表明，何以无论概念也好，判断也好，均不单纯是在我们脑子里找出来的，也不单纯是由我们造成的。概念乃是内蕴于事物本身之中的东西；事物之所以是事物，即由于其中包含概念，因此把握一个对象，即是意识着这对象的概念。当我们进行判断或评判一个对象时，那并不是根据我们的主观活动去加给对象以这个谓词或那个谓词。而是我们在观察由对象的概念自身所发挥出来的规定性。

§ 167

判断通常被认为是一种主观 意义的意识活动 和形式，这种活动和形式仅单纯出现于自我意识 的思维之内。但在逻辑原理里，却并没有作出过这种区别。因为按照逻辑原则，判断是被认为极其普遍的：“一切事物都是一个判断 ”，这就是说，一切事物都是个体的 ，而个体事物又是具有普遍性或内在本性于其自身的；或者说是，个体化的普遍性 。在这种个体化的普遍性中，普遍性与个体性是区别开了的，但同时又是同一的。

〔**说明**〕 按照对于判断的单纯的主观解释，好像是由我附加 一个谓词给一个主词，但这却正好与判断的客观表述相矛盾：在“玫瑰是红的”，“黄金是金属”等判断里，并不是我 首先从外面附加给它们某种东西。——判断与命题 是有区别的；命题对主词有所规定，而这个规定与主词并无普遍关系，只不过表述一个特殊状态，一种个别行动等等类似的东西。譬如，恺撒某年生于罗马，在高卢地区进行了十年战争，渡过了鲁比康河等等只能算是命题，而非判断。又如说，“我昨晚睡得很好”，或说，“举枪！”等话，均可 转变成判断的形式，也未免空无意义。只有这样一个命题如“一辆马车走过去了”，也许可以算作一判断，但至多也只是一个主观的判断，如果我们怀疑那走过去的东西是否马车，或者我们怀疑究竟是对象在动呢，还是观察者在动。总之，只有当我们的目的是在对一个尚没有适当规定的表象加以规定时，才可说是在下判断。

§ 168

判断所表示的观点是有限 的观点。从判断的观点看来，事物都是有限 的，因为事物是一个判断，因为它们的特定存在和它们的普遍本性（它们的肉体和它们的灵魂）虽是联合在一起的，（否则事物将为无物），但它们的这些环节仍然是不同的，而且一般说来又是可以分离的。

§ 169

在“个体是共体”这一抽象的判断里，主词是否定地自身联系的东西，是直接具体的 东西，反之，谓词则是抽象的 、无规定性的、普遍的东西。但这两个成分却被一个“是”字联在一起，所以那具有普遍性的谓词也必然包含有主词的规定性，因而是特殊性 。而特殊性就是主词与谓词确立了的同一性 。特殊性就其中立于主词、谓词形式上的差别而言，就是内容 。

〔**说明**〕 主词必先通过谓词的规定才具有其明确的规定性和内容，因而孤立的主词本身只是单纯的表象或空洞的名词。在类似“上帝是最真实者”或“绝对 是自身同一者”等判断里，上帝 和绝对 只是单纯

的名词；主词的内容只有借谓词表述出来。主词作为一具体的事物在别的方面的内容如何，这一 判断毫未涉及。

附释： 如果我们说：主词就是对它有所说的某物，谓词就是说出来的东西，那么这个说法未免失之琐屑。因为这种说法对于两者的差别毫未切实道及。按照它的思想来说，主词是个体，谓词是共体。在判断的更进一步的发展过程中，主词便不单纯是直接的个体，而谓词也不单纯是抽象的共体。于是主词便获得特殊性和普遍性的意义。谓词也获得特殊性和个体性的意义。所以判断的两方面虽有了主词与谓词两个名称，但在发展的过程中，它们的意义却有了变换。

§ 170

现在更进一步讨论主词与谓词的特性。主词 ，作为否定的自我关系，是谓词的稳固基础。谓词持存于主词里，并理想地包含在主词里。也可以说，谓词内蕴 在主词里。再则由于主词一般直接地 是具体的，故谓词的某种特殊内容仅表示主词的许多 规定性之一 ，于是主词便较谓词更为丰富，更为广大。

反之，谓词 作为共体，它是独立自存的，而且与主词的存在与否不相干。谓词超出主词，使主词从属 在它的下面，因此，就它的这一方面来说，谓词又较主词更为广大。只有谓词的特定内容 （§169）才构成两者的同一。

§ 171

主词、谓词和特定内容或主客的同一之间的关系所形成的判断里，最初仍然是被设定为相异的 ，或彼此相外的。但就本质 上说，亦即按照概念的观点来看，它们是同一的 。由于主词是一具体的全体，这就是说，主词不是任何某种不确定的杂多性，而只是个体性，即特殊性与普遍性在同一性中。——同样，谓词也是这样的统一性（§170）。再则设定主词与谓词的同一性 的联系字，最初也只是用一个抽象的“是”字去表述。依这种同一性 看来，主词也须设定 具有谓词的特性，从而谓词也获得了主词的特性，而联系字“是”也就充分 发挥

其效能了。这就是判断通过内容充实的联系字而进展 到推论 的过程。判断的进展最初只是对那抽象的感性的普遍性 加以全、类、种等等规定，更进而发展到概念式的普遍性 。

〔**说明** 〕 有了对判断进一步加以规定的知识，我们便可于通常所列举的判断的种类 里，发现一种意义 和联系 。我们更可看出，通常对于判断的种类的列举不但十分偶然，显得肤浅，而且所提出的一些区别也有些杂乱无章。譬如，肯定判断，直言判断，和确然判断的区别，可以说是一方面出于捕风捉影，一方面仍然没有确定的区别。真正讲来，不同的判断须看成是一个跟随一个必然进展而来，并看成是对概念自身的一种连续规定 。因为判断不是别的，即是特定的 或规定了的概念。

从前面的存在 和本质 两个范围看来，特定的概念 作为判断，也可以说是这两个范围的重演，不过是就概念的简单关系加以发挥罢了。

附释： 不同种类的判断并不单纯是经验的杂多体，而必须把它们理解为通过思维所规定的全体。康德的一个伟大功绩就在于首先指出了这种要求的必然性。虽说康德根据他的范畴表的架格，提出了一种对于判断的分类，把判断分为质的判断，量的判断，关系的判断和样式的判断，但这个分类不能令人满意，一方面由于他仅是形式地运用这些范畴架格，一方面也是由于这些范畴的内容〔是空疏的〕。但他这种划分确系基于真实的直观，确实认识到我们借以规定各种不同的判断的原则，即逻辑理念的普遍形式本身。依这种看法，我们便可获得，三种主要的判断恰好相当于“存在”，“本质”和“概念”三个阶段。其中第二种主要判断恰好相当于本质的性格，亦即相当于差别的阶段，使得这一阶段自身又得到了重新表述。这种判断的分类系统的内在根据要在下面的原则去寻求：即概念既然是“存在”与“本质”的理想的统一，则概念在判断中的发展，也必须首先在符合概念变化发展的方式下重现这两个阶段的范畴。同时概念本身随之就会表明为规定着真正判断的原则。

各种不同的判断不能看作罗列在同一水平，具有同等价值，毋宁须把它们认作是构成一种阶段性的次序，而各种判断的区别则是建筑在谓词的逻辑意义上的。至于判断具有价值的区别，甚至在通常意识里也一直可以找到。譬如，对于一个常常喜欢提出“这墙是绿色的”，“这火炉是热的”一类判断的人，我们决不迟疑地说他的判断力异常薄弱。反之，一个人所下的判断多涉及某一艺术品是否美，某一行为是否善等等问题，则我们就会说他真正地知道如何去下判断。对于刚才所提到的第一种判断，其内容只形成一种抽象的质，要决定它是否有这质，只须有直接的知觉即可足用。反之，要说出一件艺术品是否美，一个行为是否善，就须把所说的对象和它们应该是什么样的情况相比较，换言之，即须和它们的概念相比较。

（1）质的判断（Qualitatives Urteil）

§ 172

直接判断是关于定在[69]的判断。直接判断的主词被设定在一种普遍性里，把普遍性作为它的谓词，这个谓词是一种直接的质，因而亦即感性的质。质的判断可以是（一）一肯定的判断：个体是特殊。但个体并不是特殊，或确切点说，这种个别的质并不符合主词的具体的本性。这样的判断就是（二）否定的判断。

〔**说明**〕认为这玫瑰花是红的，或不是红的，这类质的判断包含有真理，乃是一个最主要的逻辑偏见。至多可以说：这类判断是不错（richtig）的。这就是说，在知觉、在有限的表象和思维的限定的范围内，这些话是不错的。其错或不错，须取决于其内容，而这内容也同样是有限的，单就其自身来说，也是不真的。但真理完全取决于它的形式，亦即取决于它所确立的概念和与概念相符合的实在。但这样的真理在质的判断里是找不到的。

附释：在日常生活里，“真理”与“不错”常常当作同义的名词。因此当我们的意思本想说某句话不错时，我们便常说那句话是真理。一般讲来，“不错”仅是指我们的表象与它的内容有了形式上的符合，而不问这内容的其他情形。反之，真理基于对象与它自己本身相符合，

亦即与它的概念相符合。譬如说，某人病了，或某人偷窃东西，这些话尽可以说是不错的，但这样的内容却不是真的。因为一个有病的身体与身体的概念是不一致的。同样，偷窃行为与人的行为的概念也是不相符的。从这些例子可以看出，一个直接的判断，关于某一个别事物的某种抽象的质有所表述，无论这质的判断如何不错，却不能包含真理，因为这种判断里的主词与谓词彼此的关系，不是实在与概念的关系。

我们还可以说，直接判断之所以不真，即由于它的形式与内容彼此不相符合。当我们说，“这玫瑰花是红的”时，由于有联系字“是”作为媒介，就包含主词与谓词彼此符合一致。但玫瑰花是一个具体的东西，它不单纯是红的，而又有香气，还有特定的形状和其他别的特性，都没有包含在谓词“红”之内。另外，谓词作为一个抽象的共体，也不仅单独适合于这一主词。再则还有许多别的花和一般别的东西，也同样是红的。所以在直接判断里，主词与谓词似乎彼此间只在一点上接触，它们彼此并不相吻合。概念的判断情形便与此不同。当我们说这个行为是善的时，我们便作出一个概念的判断。我们立即可以看出，在这里主词与谓词间的关系便不是松懈外在，像直接判断那样。因为在直接判断里，谓词乃是一种抽象的质，这质可以隶属于主词，亦可以不隶属于主词。反之，在概念的判断里，谓词好像是主词的灵魂，主词，作为这灵魂的肉体，是彻头彻尾地为灵魂（谓词）所决定的。

§ 173

在这种质的否定，即作为初次 的否定中，主词与谓词的联系 是仍然保持着的。谓词因此便是一种相对的普遍性，只是它的某一特质 被否定了。（说玫瑰花不是 红的，即包含它还是有颜色的，不过是具有另一种颜色罢了。但这只表明它又是一种肯定的判断。）但个别的事物也不是 一种普遍性的东西。因此（三）判断自身便分裂为两个形式：（α）为一种空洞的同一 关系，说：个体就是个体，——这就是同一 的判断；或（β）为一种主词与谓词完全不相干的判断，这就是所谓无限的 判断。

〔**说明**〕 无限判断的例子，有如“精神不是象”，“狮子不是桌子”等等。类似这种命题是不错的，但正和同一性的命题一样毫无意义，如说：“一个狮子是一个狮子”，“精神是精神”。这些命题虽然是直接的或所谓质的判断的真理性，但一般讲来，它们并不是判断，仅会出现在坚持任何一个不真的抽象观念的主观思维里。——客观地看来，这些判断表达了<u>存在着</u>的东西或<u>感性事物</u>的性质，如刚才所说它们陷于分裂，一方面成为<u>空的</u>同一性，另一方面成为<u>充满</u>一切的关系，但这种关系是<u>相关的双方之质的异在</u>，彼此完全不相干。

附释： 主词与谓词毫无任何联系的这种否定的无限判断，在普通形式逻辑里常被引用单纯当作毫无意义的玩意儿。但事实上，这种无限的判断却不仅是主观思维的一个偶然形式，而且它还引出前面的直接判断（肯定的和简单否定的直接判断）之最近的辩证发展的结果，在其中直接判断的有限性和不真性就明白地显露出来了。犯罪一事可以认作否定的无限判断的一个客观的例子。一个人犯了罪，如偷窃，他不仅如像在民事权利争执里那样，否定了别人对于特定财物的特殊权利，而且还否认了那人的一般权利。因此他不仅被勒令退还那人原有的财物，而且还须受到惩罚。这是因为他侵犯了法律本身的尊严，侵犯了一般的法律。反之，民事诉讼里对于法权的争执，只是简单的否定判断的一个例子。因为那犯法的一方只是否定了某一特殊法律条文，但他仍然承认一般的法律。简单否定判断的意义与这种情形颇为相似：这花不是红的，——这里所否定于花的只是它的这一种特殊的颜色，而不是否定花的一般的颜色。因为这花尚可能是蓝的、黄的或别种颜色的。同样，死亡也是一种否定的无限判断，它是与作为单纯的否定判断看待的疾病有所区别的。在疾病里，只是人的生命中此种或彼种功能受妨碍了或被否定了。反之，在死亡里，如我们所常说那样，肉体和灵魂分离了，这就是说，主词与谓词完全隔绝了。

（2）反思的判断（Das Reflexions-Urteil）

§ 174

个体在判断中被设定<u>作为</u>（返回到自己）的个体，就有一个谓词，而与这谓词相对的主词，作为自己与自己相联系的东西，同时仍

然是谓词的对方。——在实存里，这主词不复是一个直接的质的东西，而是与一个他物〔对方〕或外部世界有着相互关系和联系。这样一来，谓词的普遍性便获得这种相对性的意义。（例如，有用的或危险的；重量或酸性；又如本能等等，均可当作相对性谓词的例子。）

附释：反思判断不同于质的判断之处，一般在于反思判断的谓词不复是一种直接的抽象的质，而是这样的，即主词通过谓词而表明其自身与别一事物相联系。譬如，我们说，这玫瑰花是红的，我们是仅就主词直接的个体性来看，而没有注意到它与别的东西的联系。反之，如果我们下这样的判断："这一植物是可疗疾的"，则通过谓词，可疗疾的性能，便与别一事物（利用此植物去治疗疾病）联系起来了。同样，像"这一物体是有伸缩性的"，"这工具是有用的"，"这种刑罚有恐吓人的作用"等判断，也都是反思的判断。因为这些判断里的谓词，一般都是些反思的规定。通过这样的反思规定，谓词诚然超出了主词的直接的个体性，但对于主词的概念却仍然还没有提示出来。通常抽象理智式的思维最喜欢运用这种方式的判断。所考察的对象愈是具体，则这种对象就愈可以提供更多的观点给反思思维。但是通过反思的思维决不能穷尽对象的固有本性或概念。

§ 175

第一，主词，作为个体的个体（在单一判断里），是一个共体。第二，在这种关系里，主词便超出了它的单一性。主词的这种扩大乃是一种外在的主观反思，最初只是一不确定的特殊性。（在直接的判断即否定又肯定的特殊判断里；个体自身区分为二，一方面它自己与自己相联系，一方面它与他物相联系。）第三，有一些东西是普遍性，于是特殊性便扩大为普遍性；或者普遍性被主词的个体性所规定而成为全体性（共同性，通常的反思的普遍性）。

附释：当主词在单一判断里被认作有普遍性时，从而主词便超出其仅为一单纯的个体性的地位。当我们说，"这植物是可疗疾的"时，意思并不只是指仅仅这一单独的植物是可疗疾的，而且指一些或几个这样的植物都有这种效能。于是我们便进而得到特殊判断（有一些植

物是可疗疾的，有一些人是有发明能力的等等）。那直接的个体性通过特殊性便失掉其独立性，进而与别的事物联系在一起。人作为这一个 人来说，便不复仅是这一个别的人，而是与别的人站在一起，因而成为众人中的一分子。正由于这样，他便又属于他的普遍性，因而他就提高了。——特殊判断既是肯定的，又是否定的。如果只是一些物体是有伸缩性的，那么很明显，别的许多物体便是没有伸缩性的。

这样，于是又进展到第三种形式的反思判断，这就是全称判断（凡人皆有死；凡金属皆传电）。全体性是反思式的思想首先习于想到的一种普遍性。以个体事物作为反思的基础，我们主观的思维活动，便把那些事物综括起来，而称之为“全体”。在这里普遍性只表现为一种外在的联结，这种联结作用把独立自存的和互不相干的个体事物总括起来。然而真正讲来，普遍性才是个体事物的根据和基础，根本和实体。譬如，我们试就卡尤斯、提图斯、森普罗尼乌斯以及一个城市或地区里别的居民来看，那么他们全体都是人，并不仅是因为他们有某些共同的东西，而且是因为他们同属一类 （Gattung）或具有共性 。要是这些个体的人没有类或共性，则他们就会全都失掉其存在了。反之，那种只是表面地所谓普遍性，便与这里所讲的类或共性大不相同；事实上这种表面的普遍性只是所有的个体事物被归属在一起和它们的共同之点。有人曾说过，人之所以异于禽兽，由于人共同具有耳垂。然而如果这人或那人没有耳垂，很明显这决不会影响他别方面的存在，他的性格和才能等等。反之，如果假定卡尤斯根本不是人，却说他有勇气、有学问等等，那便是荒谬之至了。个体的人之所以特别是一个人，是因为先于一切事物，他本身是一个人，一个具有人的普遍性的人。这种普遍性并不只是某种在人的别的抽象的质之外或之旁的东西，也不只是单纯的反思特性，而毋宁是贯穿于一切特殊性之内，并包括一切特殊性于其中的东西。

§ 176

由于主词也同样被规定为普遍的东西，因此主词与谓词的同一性便建立 起来了，从而判断形式的划分也就显得无关重要了。主词与谓

词间的这种内容的统一（内容即是与主词的否定的自身回复相同一的普遍性），使得判断的联系成为一种必然的联系。

附释：从反思的全称判断进展到必然判断，也曾在我们的通常意识里可以看见：譬如，当我们说，凡属于全体的即属于类，因而即是必然的。当我们说：所有的植物，所有的人等等与说人，植物等等，完全是一样的。

（3）必然的判断（Urteil der Notwendigkeit）

§ 177

必然的判断，作为在内容的差别中有同一性的判断，有三种形式：（一）在谓词里一方面包含有主词的实质或本性，具体共相（共体）或类（die Gattung）；一方面由于共体里也包含有否定的规定性在自身内，因而这谓词便表示排他性的本质的规定性，即种（die Art）。这就是直言判断。

（二）按照主词和谓词的实质性，它们双方都取得独立现实性的形态，而它们的同一性则只是内在的。因此一方的现实性同时并不是它自身的现实性，而是它的对方的存在。这就是假言判断。

（三）在概念的这种外在化的过程里，它的内在的同一性同时也建立起来了。所以共性就是“类”，“类”在它排斥他物的个体性里，是自身同一的。这种判断，它的主词和谓词双方都是共性，这共性有时确是共性，有时又是它排斥自身的特殊化过程的圆圈。在这个圆圈里，“不是这样就是那样”，以及“既是这样又是那样”，它都代表类，这样的判断就是选言判断。普遍性最初是作为类，继而又作为它的两个种在绕圈子。这样的普遍性便被规定并设定为全体性。

附释：直言判断（如“黄金是金属”，“玫瑰花是一植物”）是直接的必然判断，约相当于本质范围内的实体和偶性的关系。一切事物都是一直言判断，亦即一切事物皆有构成其坚定不变的基础或实体本性。只有当我们从类的观点去观察事物，并认事物必然地为类所决定时所下的判断，才算是真正的判断。如果有人把类似“黄金是昂贵

的”，“黄金是金属”这两种判断，认为是平列于同一阶段，那就表明他缺乏逻辑训练。“黄金是昂贵的”，只涉及黄金与我们的嗜好和需要的外在关系，并涉及要获得黄金的费用以及其他情形。黄金仍能保持其为黄金，即使那种的关系改变了或取消了。反之，金属性却构成黄金的实体本性，没有了金属性，则黄金以及一切属于黄金的特质，或一切可以描写黄金的词句，将无法自存。同样，当我们说，“卡尤斯是一个人”时，情形也是如此。我们所要表述的意思即在于：不管他一切别的情形怎样，只要它们符合他作为一个人的实体本性，它们才有意义和价值。

但直言判断甚至在一定限度内还是有缺点的，在直言判断里特殊性那一方面便没有得到应有的地位。譬如，黄金固然是金属，但银、铜、铁等等也同样是金属。而金属性作为金属的类，对于它所包含的种方面的特殊的东西是漫无差别的。为了克服这种缺点，这就使得直言判断进展到假言 判断。假言判断可以用这样的公式表达：如果有甲，则有乙。这种由直言判断进展到假言判断的过程与前面本质范围内所讨论的由实体与偶性的关系进展到因果关系的过程，其矛盾进展的情形是相同的。在假言判断里，内容的规定性表现为中介了的，依赖于对方的。这恰好就是因与果的关系。一般讲来，假言判断的意义，即在于通过假言判断，普遍性在它的特殊化过程中就确立起来了。这样便过渡到必然判断的第三种形式，即选言 判断。甲不是乙必是丙或丁；诗的作品不是史诗必是抒情诗或剧诗；颜色不是黄的必是蓝的或红的等等。选言判断的两方面是同一的。类是种的全体，种的全体就是类。这种普遍与特殊的统一就是概念。所以概念现在就构成了判断的内容。

（4）概念的判断（Das Urteil des Begriffs）

§ 178

概念的判断 以概念、以在简单形式下的全体，作为它的内容，亦即以普遍事物和它的全部规定性作为内容。概念判断里的主词，（一）最初是一个体事物，而以特殊定在返回 到它的普遍性为谓词。

换言之，即以普遍性与特殊性是否一致为谓词，如善、真、正当等等。这就是确然判断。

〔**说明**〕像这样的判断，说一个事物或行为是好或坏、真、美等等，甚至在普通生活里我们也称为判断。我们决不会说一个人有判断力，如果他只知道作肯定的或否定的判断如：这玫瑰花是红的，这幅画是红的、绿的、陈旧的等等。

确然判断，虽说一般社会不承认它自称为有何独立的可靠性，但是由于近来主张直接知识和直接信仰的原则的流行。甚至在哲学里也被发挥成为独特的重要形式的学说了。我们可以在主张这种原则的许多所谓哲学著作里，读到千百次关于理性、知识、思想等等的论断或确信，因为外在的权威此时反正已没有多大效力了，于是这些论断便想通过对于同一原则之无穷地一再申述，以求赢得对它们的信仰。

§ 179

确然判断在它最初的直接主词里，还没有包含谓词所须表达的特殊与普遍的联系。因此确然判断只是一主观的特殊性，因而为一个具有同样理由，或者毋宁说同样没有理由的另一相反的论断所反对。因此它就立即只是（二）一种或然判断。但是当客观的特殊性被确立在主词之内，主词的特殊性成为它的定在本身的性质时，这样（三）主词便表达了客观的特殊性与它的本身性质、亦即与它的“类”之间的联系，因而亦即表达出构成谓词的内容的概念了。如：这一所（直接的个体性）房子（类或普遍性），具有一些什么样的性质（特殊性），是好的或坏的。这就是必然判断。——一切事物皆是一类（亦即皆有其意义与目的），皆是在一个具有特殊性质的个别现实性中的类。至于它们之所以是有限的，是因为它们的特殊性可以符合共性，或者也可以不符合共性。

§ 180

这样，主词与谓词自身每一个都是整个判断。主词的直接性质最初表明其自身为现实事物的个别性与其普遍性之间的中介的根据，亦

即判断的根据。事实上这里所建立起来的，乃是主词与谓词的统一，亦即概念本身。概念即是空虚的联系字“是”字的充实化。当概念同时被区分为主词与谓词两个方面，则它就被建立为二者的统一，并使二者的联系得到中介，——这就是推论 。

（c）推论（Der Schluss）

§ 181

推论是概念和判断的统一。推论是判断的形式差别已经返回到简单同一性的概念。推论是判断，因为同时它在实在性中，亦即在它的诸规定的差别中，被设定起来了。推论是合理的 ，而且一切事物 都是合理的。

〔**说明** 〕 人们通常习于把推论〔即三段论式〕认作理性思维的形式 ，但是只认作一种主观的形式，在推论形式与别的理性的内容，例如理性的原则，理性的行为、理念等等之间，不能指出任何一种联系。我们一般时常和多次听见人说起理性 ，并诉诸理性，却少有人说明理性是什么 ，理性的规定性 是什么，尤其少有人想到理性和推论的联系。事实上，形式的推论 是用那样不合理的方式去表述理性，竟使得推论与理性的内容毫不相干。但是既然这样的理性内容只有通过思维 所赖以成为理性的那个规定性，才能够成为理性的，所以这种内容之所以能够成为理性的，只有通过那种推论〔或三段论式〕的形式才行。但推论不是别的，而是（如上节所述那样）概念 的实现 或明白发挥 （最初仅在形式上）。因此推论乃是一切真理之本质的根据 。在现阶段对于绝对 的界说 应是：绝对即是推论，或者用命题的方式来表述这原则说：一切事物都是一推论 。一切事物都是一概念 。概念的特定存在，即是它的各环节的分化，所以概念的普遍 本性，通过特殊性 而给予自身以外在实在性，并且因此，概念，作为否定的自身回复，使自身成为个体 。——或反过来说，现实事物乃是个体 事物，个体事物通过特殊性 提高其自身为普遍性 ，并且使自身与自身同一。——现实事物是一，但同时又是它的概念的各环节之多，而推论便表示它的各环节的中介过程的圆圈式行程，通过这一过程，现实事物的概念得以实现其统一。

附释： 推论正如概念和判断一样，也常常单纯被认作我们主观思维的一个形式。因此推论常被称为证明判断的过程。无疑地，判断诚然会向着推论进展。但由判断进展到推论的步骤，并不单纯通过我们的主观活动而出现，而是由于那判断自身要确立其自身为推论，并且要在推论里返回到概念的统一。细究之，必然判断构成由判断到推论的过渡。在必然判断里，我们有一个体事物，通过它的特殊性，使它与它的普遍性即概念联系起来。在这里，特殊性表现为个体性与普遍性之间起中介作用的中项。这就是推论的基本形式。这种推论的进一步发展，就形式看来，即在于个体性和普遍性也可以取得这种中介的地位，这样一来，便形成了由主观性到客观性的过渡。

§ 182

在直接 推论里，概念的各规定作为抽象的 东西彼此仅处于外在关系 之中。于是那两个极端 ，个体性 和普遍性 ，和作为包含这两者的中项的概念 ，均同样只是抽象的特殊性 。这样一来，这两个极端彼此之间，以及其对它们的中项的概念之间的关系都同样被设定为漠不相干地独立自存着 。这种推论即是形式的理智推论 ，这种推论虽可说是理性的，但没有概念。在这种推论里，主词与一个别的 规定性相联系，或者说，普遍性通过这个中介过程包括一个外在 于它的主词。反之，在理性的推论里，主词通过中介过程，使自己与自己 相结合。这样，它才成为〔真正的〕主体，或者说，主体本身才成为理性推论。

〔**说明** 〕 在下面的考察里，对于理智的推论，按照通常的意义，予以主观方式的表述。即按照我们 作抽象的理智的推论时所采取的那种主观方式去表述。事实上，这只是 一种主观的 推论。但这种推论也有其客观的意义：它仅足以表达事物的有限性 ，不过是根据思维形式在这里所达到的特定方式去表达出来罢了。在有限事物里，它们的主观性，作为单纯的事物性（Dingheit），与它们的特质、它们的特殊性是可以分离的，同样，它们的主观性与它们的普遍性也是可以分离的，只要当这种普遍性既是事物单纯的质，和此一事物与别的事物的外在联合，而且又是事物的类和概念时，也是可以分离的。

附释：依据上面所提及的认推论为理性的形式的看法，于是有人便将理性本身界说为进行推论的能力，同时又将知性界说为形成概念的能力。除了这种说法是基于一种肤浅的精神观念，即把精神仅仅当作是许多彼此并立的力量或能力的总和以外，对于这种将知性与概念排列在一起，将理性与推论排列在一起的办法，我们还必须注意到：正如概念决不可仅只看作知性的规定，同样推论也决不可毫无保留地认为是理性的。因为，一方面形式逻辑在推论的学说里所常讨论的，事实上除了单纯是一种理智的推论外，并不是别的东西。这种推论实在够不上享受“理性形式的美名”，更够不上享受“代表一切理性”的尊荣；另一方面真正的概念亦不单纯是知性的形式。甚且还可以说，概念之所以被贬抑为知性的形式，乃是抽象的理智在起作用。因此又有人常习于将单纯的知性概念与理性概念区别开，但这却不可了解为有两种不同的概念，而毋宁必须认识到这只是表示* 我们的〔认识〕活动或者仅停留在概念的否定的和抽象的形式里，或者按照概念的真实本性把概念理解为同时既是肯定的又是具体的东西。例如，如果我们把自由看成必然性的抽象的对立面，那么，这就是单纯的自由的概念。反之，真正的理性的自由概念便包含着被扬弃了的必然性在自身内[70]。同样，所谓自然神论提出的对于上帝的界说，也仅仅是上帝的知性概念，反之，那认上帝为三位一体的基督教便包含了上帝的理性概念。

（1）质的推论（Qualitativer Schluss）

§ 183

第一种推论，如前节所指出，就是定在的推论或质的推论。其形式（一）为E—B—A〔E代表个体性（Einzelnheit），B代表特殊性（Besonderheit），A代表普遍性（Allgemeinheit）〕。这就是说，作为一个个体的主词通过一种质〔特殊〕与一种普遍的规定性相结合。

〔说明〕不用说，主词（小项）除个体性外尚有别的特性，同样，另一极端（结论里的谓词或大项）除了单纯的普遍性外，也还有别的特性，这里都不加考察，只着重论述它们所借以作出推论的那些形式。

附释： 定在的推论是单纯的理智推论，至少就在定在推论中，个体性、特殊性及普遍性各自处于抽象对立的情况来说，它确是一种抽象的理智推论。所以这种推论可以说是概念的高度的外在化。这里我们有一个直接的个体事物作为主词；于是从这主词里挑出任何一特殊方面，一种特质，并且通过这种个别特质就来证明这一个体事物是一个普遍的东西。譬如，当我们说：这玫瑰花是红的；红是一种颜色，故这玫瑰花是有颜色的。通常逻辑著作所讨论的大都是这类形式的推论。从前大家认这种推论为一切知识的绝对规则，并认为一切科学的论断，只有经过这种推论加以证明，才算是可靠的。相反地，现今三段论法的各种形式，除了在逻辑教科书外已不易遇见，而且对于这种推论形式的知识已被认作空疏的学院智慧，对于实践的生活以及科学的研究都没有更多用处。对此，我们首先要指出，如果我们每一认识场合，都要炫耀这一全套形式的推论，实属多余，且有学究气。但推论的各种形式却又同时在我们的认识活动中不断地在起作用。譬如，当一个人于冬天清晨听见街上有马车辗轧声，因而使他推想到昨夜的冰冻可能很厉害。这里他也可算是完成了一种推论的活动。这种活动我们在日常多方面的复杂生活中不知要重复多少次。一个作为有思想的人，在他的日常行为里，力求明白意识到这类推论形式当属不无兴趣，犹如我们研究我们有机生活中的各种机能，如消化、营养、呼吸等机能，甚或研究那围绕着我们的自然界的事变和结构，也公认为极有兴趣一样。但我们无疑地也须承认，我们无需先研究解剖学和生理学，然后才能适当地消化和呼吸；同样，我们也并无须先研究逻辑，然后才可作出正确的推论。

亚里士多德是观察并描述三段论法的各种形式（所谓推论的诸式）的主观意义的第一人。他做得那样严密和正确，以致从来没有人在本质上对他的研究成果有任何进一步的增加。我们对亚里士多德的这项成就虽然给予很高评价，但是不要忘记了他在他自己的哲学研究里所应用的思维方式，却并不是理智推论的诸形式，也不是一般有限思维的形式。

§ 184

第一，这种推论中的各项是完全偶然的。因为那作为抽象特殊性的中项只是主词的任何一种特性。但这直接性的主词，亦即具有经验的具体性的主词，尚有许多别的特性。因此它同样可以与许多别的普遍性相联系。同样，个别的特殊性也可具有许多不同的特性，所以主词可以透过这同一中项以与别的一些不同的普遍性相联系。

〔**说明**〕 形式的推论之所以失其效用，由于流行的风气使然者多，由于洞见其错误者少，而且还由于人们无意于用论证方式去辨明形式的推论所以无用的缘故。此节及下节即在于指明这类的推论对于求真理是空疏无用的。

依上文所说，即可看出，利用这类的推论可以“证明”（像一般人所叫做的“证明”）许多极不相同的结论。只须随便拾取一个中项，即可根据它过渡到〔或推论出〕所欲达到的结论。但假如从另一中项出发，也可根据它来“证明”另一个东西，甚至与前此相反的某种东西。一个对象愈是具体，它所具有的方面就愈多，亦即属于它的、足以用来作为中项的东西就愈多。要在这些方面之中去决定哪一方面较另一方面更为主要，又须建立在这样一种推论上：而这种推论坚持着某一个别的特性，而且同样也很容易为这同一个特性寻出某一方面或某一理由，据此去证明它确可以算是必然的和重要的。

附释：虽说我们很少在日常的生活交往里时常想到理智的推论，但它仍不断地在实际生活中发生作用。譬如，在民事诉讼里，辩护律师的职务就在于强调那对当事人有利的法律条文使之有效。从逻辑观点看来，这种法律条文不过是一个中项罢了。在外交交涉中情形亦复相同，譬如，当各个强国都要求占有同一块土地时，在这种争执中，继承权，土地的地理位置，居民的祖籍和语言，或任何别种理由，均可提出加以强调，作为中项。

§ 185

第二，不仅如前节所说这种推论中的各项是偶然的，而且由于它在各项的联系中的形式，这种形式推论也同样是偶然的。按照推论的概念看来，真理在于通过中项来联系两个不同的事物，这中项就是两

者的统一。但用中项来联系两极端（所谓大前提 和小前提 ），在推论里毋宁是一种直接 的联系。换言之，它们中间并没有可以作为联系的真正的中项。

〔**说明** 〕推论的这种矛盾又通过一种〔新的〕无限进展 表现为这样一种要求：即两个前提中的每一前提，都同样地要求一新的推论加以证明，然而，由于后一推论又同样具有两个直接的前提 ，于是又重新需要两个推论予以证明。所以，这直接的前提又重复其自身，而且永远有要求双重推论的需要，直至无穷 。

§ 186

这里为了表明经验的重要性所指出的（一般人以为绝对不错的形式）推论的缺点 ，在对推论的进一步规定中必定会自己扬弃其自身。因为我们现在已进入概念的范围，正如在判断里那样，相反的 特性不单纯是潜在 的，而且是明白建立 起来时，所以要分析出推论逐渐进展的过程，我们只须接受或承认推论在它的每一阶段里通过自身建立其本身的过程。

通过直接推论，（一）E—B—A，个体性 ，（通过特殊性）与普遍性相结合，并且建立一个有普遍性的结论 。所以那个个体的主词，本身就是一普遍性，因而便成为两极端的统一或中介者。这样便过渡到第二式 的推论，（二）A—E—B。这第二式的推论便表达出第一式的真理：即中介过程只是在个体性里面发生，因此便是偶然的。

§ 187

第二式将普遍性和特殊性结合起来。这普遍性是在前一式的结论里，通过个体性的规定，而过渡到第二式，于是就取得直接主词的地位。因此这普遍性 便通过这一结论而被建立为特殊性，因而成为两极端的中介，而这两极端的地位现在则为别的两项（特殊性与个体性）所占据。这就是推论的第三式：（三）特殊——普遍——个体（B—A—E）。

〔**说明**〕 所谓推论的诸式（亚里士多德很正确地只举出三式；第四式是多余的，甚至可说是近代人的无聊的附加），在通常的研究方式里只是依次列举出来，极少有人想到指出它们的必然性，更少人想到指出它们的意义与价值。因此无怪乎这些式后来仅被当作空疏的形式主义来处理。但是它们却具有一个很重要的意义，这意义建立在这样的必然性上面：即每一环节作为概念规定本身都有成为全体并且成为起中介作用的根据的必然性。[71]——至于欲寻出命题的哪一种形态（如究竟是普遍命题或否定命题等等），才可以使得我们在各式的推论里推绎出正确的结论，这乃是一种机械的研究，由于这种研究的无概念*的机械性和无有内在的意义，理应被人们忘掉。那些以这类研究和对理智推论的研究为异常重要的人，恐怕很难引起亚里士多德的垂青，虽然他曾经描述过这些推论形式以及别的无数的精神和自然的形式，并曾经考察过表述过这种种形式的特性。但是在他的形而上学的概念*以及他关于精神及自然的概念[72]里，他离开以理智的推论的各式作为基础或标准的办法实异常之远，我们可以说，如果他接受理智的抽象法则的束缚的话，则他的这些概念将没有一个会产生出来，或者会被留存下来。至于亚里士多德对于分类描述和抽象分析，虽说有不少的特有贡献，但他的哲学的主导原理仍永远是思辨的概念，至于他最初曾有过那样确定地表述的理智推论，他决不让它闯进这种思辨概念的领域里。

附释： 推论的三式的客观意义一般地在于表明一切理性的东西都是三重的推论。而且，推论中的每一环节都既可取得一极端的地位，同样也可取得一个起中介作用的中项的地位。这正如哲学中的三部门那样：即逻辑理念，自然和精神。在这里首先，自然是中项，联结着别的两个环节。自然，直接〔呈现在我们前面〕的全体，展开其自身于逻辑理念与精神这两极端之间。但是，精神之所以是精神，只是由于它以自然为中介。所以，第二，精神，亦即我们所知道的那有个体性、主动性的精神，也同样成为中项，而自然与逻辑理念则成为两极端。正是精神能在自然中认识到逻辑的理念，从而就提高自然使回到它的本质。第三，同样，逻辑理念本身也可成为中项。它是精神和自然的绝对实体，是普遍的、贯穿一切的东西。这三者就是绝对推论中的诸环节。[73]

§ 188

既然每一环节都可以依次取得中项和两极端的地位，因此它们彼此间的特定的差别 便被扬弃 了。这种各个环节之间的无差别形式的推论，首先就以外在的理智的同一性或等同性 作为它的联系。这就是量的 或数学 的推论。如两物与第三者相等 ，则这两物相等。

附释： 这里所提及的量的推论，人人皆熟知，在数学上叫做公理，与别的公理一样，据说它们的内容是不能证明的，但是由于它既是直接自明之理，也就无需乎证明。其实这些数学的公理不是别的，而是一些逻辑的命题，这些命题只要能表达特殊而确定的思想，就可以从普遍的和自身规定着的思维中推演出来。推演这些命题的过程，也可以看成是对它们的证明。数学上所提出的作为公理的量的推论，情形便是如此。量的推论实际上是质的推论或直接推论的最切近的结果。——总之，量的推论是完全没有形式的推论，因为在量的推论里，概念所规定的各环节之间的差别已被扬弃了。究竟哪些命题应作为量的推论里的前提，这取决于外在环境。因此当我们应用这种推论时，我们就以那已经在别的地方被确立了并证明了的东西作为前提。

§ 189

这样一来，首先在形式 方面就产生两个结果：第一，每一环节既已一般取得中项 的特性和地位，因而即取得全体的特性和地位，因此便自在 地失掉其抽象的片面性了（§182和§184）。第二，中介过程 已经完成了（§185），同样也只是自在 地完成的，换言之，也只是圆圈 式的彼此互相以对方为前提的中介过程。在第一式的推论个体——特殊——普遍里，“个体是特殊”和“特殊是普遍”两个前提，还没有得到中介。前一前提要在第三式里，后一前提要在第二式里才可得到中介。但这两式中的每一式，为了使它的前提得到中介，同样须先假定其他两式。

依此看来，概念的中介着的统一不复被设定为抽象的特殊性，而是被设定为个体性与普遍性的发展了的 统一，甚至首先可以说是被设

为这两个规定的反思的 统一，即个体性同时 可以被规定为普遍性。这种的中项便发展出反思的推论 。

（2）反思的推论（Reflexions-Schluss）

§ 190

如果中项首先不仅是主词的一个抽象的特殊的 规定性，而且是同时作为一切个别的具体的 主词，这些主词也是与别的主词一样，都同具有那种规定性，那么我们就得到（一）全称 的推论。但这种推论的大前提 ，以特殊性，中项，即全体性为主词，却已先 假定了结论 ，其实结论本应先 假定大前提才对。因此（二）全称的推论便建立在归纳 上面。在这种归纳式的推论里，中项就是所有个体的完全的 列举，甲乙丙丁……等。但由于直接的经验的个体性与普遍性总有差距，因此对于所有个体的完全列举决不能满足。于是归纳的推论又建筑在（三）类推 上面。类推的中项是一个个体，但这个个体却被了解为它的本质的普遍性、它的类或本质的规定性。——为了得到中介，第一种全称推论就引向第二种归纳推论，而归纳推论又引向第三种推论，即类推。但是当个体性与普遍性两个外在关系的形式，都经历过了反思推论中的各式之后，类推仍同样需要一个自身规定的普遍性，或者作为类的个体性。

〔**说明** 〕 有了全称的推论，上面§184所指出的理智推论的基本形式所具有的缺点，便可以得到改进了，不过这又引起一新的缺点。这缺点即在于大前提先假定了结论所应有的内容，甚至因而先假定了结论作为一个直接的命题 。凡人皆有死，故 卡尤斯有死，凡金属皆传电，故 例如铜也传电。为了能够说明这些大前提（这些大前提里所说的“凡”是指直接的 个体，而且本质上应当是经验的 命题）起见，首先 必须确认关于卡尤斯个人和关于个别 事物铜的命题是正确的。——无怪乎每个人对于“凡人皆有死，卡尤斯是人，故卡尤斯有死”一类的推论，不仅令人感到学究气，甚至令人感到一种毫无意义的形式主义。

附释： 全称的推论会指引到归纳的推论，在归纳推论里，个体构成联结的中项。当我们说：“凡金属皆传电”，这乃是一经验的命题，

是对所有各种个别的金属进行实验后所得到的结论。于是我们便得到下列形式的归纳推论：

特殊B

个体EEE……

普遍A

金是金属，银是金属，同样铜、铅等等皆是金属。这是大前提。于是小前提随着产生：所有这些物体皆传电。由此得到一条结论：所有金属皆传电。所以在这里有联结功用的是作为全体性的个体性。但这种推论又立即指引到另一种推论。这种推论以全部个体作为它的中项。这先假定，在某种范围内观察和经验是完备无遗的。但这里所处理的对象是个体事物，于是我们又陷于无穷的进展（E，E，E……）。因为在归纳过程里我们是无法穷尽所有的个体事物的。当我们说：所有金属，所有植物时，我们只是意谓着：直至现在为止，我们所知道的所有金属，所有植物而已。因此每一种归纳总是不完备的。我们尽管对于这个和那个作了许多的观察，但我们总无法观察到所有的事例，所有的个体，归纳推论的这种缺点便可导致类推。在类推的推论里，我们由某类事物具有某种特质，而推论到同类的别的事物也会具有同样的特质。例如这就是一个类推的推论：当我们说：直至现在为止，我们所发现的星球皆遵循运动的规律而运动。因此一个新发现的星球或者也将遵循同样的规律而运动。类推的方法很应在经验科学中占很高的地位，而且科学家也曾按照这种推论方式获得很重要的结果。类推可说是理性的本能。这种理性本能使人预感到经验所发现的这个或那个规定，是以一个对象的内在本性或类为根据，并且理性本能即依据这个规定而作进一步的推论。[74] 此外，类推可能很肤浅，也可能很深彻。譬如当我们说：卡尤斯这人是一学者，提图斯也是一个人，故提图斯大概也是一学者。——像这样，无疑地是一个很坏的类推。这是因为一个人的有无学问并不是无条件地以他所属的类为根据。但类似这样的肤浅的类推，我们却常可以遇到。所以常有人这样推论说，例如：地球是一个星球，而且有人居住；月球也是一个星球，故月球上很可能也有人居住。这一类推较之上面所提及的类

推，一点也不更好。因为地球所以有人居住，这并不只基于它是一个星球，而是建立在别的条件上，如为大气所围绕，与此相联系就存在着水与空气等等。而这些条件，就我们现在所知，正是月球所没有的。近来我们所称为自然哲学的，大部分都是用一些空疏外在的类推来做无聊的游戏。这样的类推把戏还要自诩为高深玄妙，结果适足以使对于自然界的哲学研究受到轻蔑。

（3）必然的推论（Schluss der Notwendigkeit）

§ 191

必然的推论，就它的单纯的抽象的特性看来，以普遍性 为中项，犹如反思的推论以个体性 为中项一样，——后者属于推论的第二式，前者属于推论的第三式（§187）。在这里普遍是明白设定为本质上具有特殊性的。（一）首先，就特殊 被理解为特定的类 或种 而言，则特殊就是两极端之间起中介作用的规定〔中项〕。——直言 推论就是这样。（二）就个体 是指直接的存在而言，则个体既是起中介作用的中项，也同样是被中介了的极端。——假言 推论就是这样。（三）把有中介作用的普遍 设定为它的特殊环节 的全体，并设定为个别的 特殊事物或排他的个体性。——选言 推论就是这样。所以选言推论中的诸项，只是表示同一个普遍体的不同的形式罢了。

§ 192

推论是被认作与它所包含的差别相一致的。这些差别的发展过程所取得的一般结果，即在于它们自己扬弃自己并扬弃概念在自身之外的存在。并且我们看到，（一）每一环节皆表明其自身为各环节的全体 ，因而为整个的推论。所以它们（各个环节）彼此是自在 地同一的。（二）对各环节之间的差别的否定，和对它们的中介过程的否定 ，构成它们的自为存在 ，所以那存在于这些差别的形式之中的，以及那建立它们的同一性的，也还是那同一个普遍体或概念。在各环节的这种理想性里，推论的活动可以说是本质上保持否定 它在推论过程中所建立的规定性那种规定，换言之，推论的活动也可说是扬弃中介性

的过程。——也可认作使主词不与他物相结合，而与扬弃了的他物相结合，亦即与自身相结合的过程。

附释： 在普通逻辑教本里，关于推论的学说常被认作第一部分或所谓初步理论（要素论）的结束。第二部分随着就是所谓方法论。方法论所要指明的，即是初步理论研究的思维形式如何可以应用到当前的客体，以便产生出全部科学知识。但当前的这些客体是从哪里来的？客体一般讲来与思想的客观性之间的关系究竟怎样？对于这些问题，知性逻辑却不能进一步给予任何解答。* 在知性逻辑这里，思维被认为是一种单纯主观的和形式的活动，而客观的东西则和思维相反，被认为是固定的和独立自存的东西。但这种二元论并不是真理，并且武断地接受主观性与客观性两个规定而不进一步追问其来源，乃是一种没有思想性的办法[75]。不论主观性或客观性，两者无疑地都是思想，甚至是确定的思想。这些思想必须表明其自身是建立在那普遍的和自身规定的思维上面的。就主观性而论，这里初步是做到了。我们已经认识到，主观的概念（包括概念本身，判断及推论）乃是逻辑理念最初两个主要阶段（即存在和本质两阶段）的辩证发展的结果。说概念是主观的或只是主观的，在一定程度内是对的，因为概念无论如何总是主观性本身。至于判断和推论，其主观的程度当然不亚于概念。判断和推论以及所谓思维规律（同一律、相异律及充足理由律）构成普通逻辑学里所谓初步理论的内容，也同样是主观的。但我们还须进一步指出的，就是这里所谓主观性和它的规定、概念、判断、推论等内容，都不可认作像一套空架格似的，要先从外面去找些独立自存的客体加以填满。反之，我们应该说主观性自身既是辩证发展的，它就会突破它的限制，通过推论以展开它自身进入客观性。

§ 193

在概念的这种实现的过程里，共体就是这一个返回到自己的全体，这全体中有差别的各环节仍然同样是这一全体，并且这全体通过扬弃中介性被规定为直接的统一性。——概念的这种实现就是客体[76]。

〔**说明** 〕 这种由主体、由一般的概念，确切点说由推论发展到客体的过渡，初看起来，好像很奇怪，特别是当我们只看见理智的推论，并且把推论只当作是一种意识的活动时，我们愈会觉得奇怪。但我们却并不因这种奇怪之感而将这种由主体到客体的过渡说得使通常的表象感到好像有道理。我们只须考虑，我们通常对于所谓客体 的表象 是否大致符合于这里所理解的客体。但是通常一般人所了解的客体，并不单纯是一抽象的存在，或实存的事物，或任何一般现实的东西，而是一具体的自身完整的 独立之物，这种完整性就是概念的全体性 。至于客体又是与我们对立的对象 和一个外在于他物 的东西，俟后面讲到客体与主体 的对立 时，将有较详的说明。目前单就概念由于它的中介过程而过渡到客体来说，这客体仅是直接的 朴素的客体，同样，概念也只有在与客体对立之后，才可具有主体的规定性。

再则，一般说来，客体是一个 本身尚未经规定的整体、整个客观的世界、上帝、绝对客体。但客体自身内也具有差别性，也分裂为无数不确定的杂多性（作为客观世界 ）。而且它的每一个个体化了 的部分也仍是一个客体、一个自身具体的、完整的、独立的定在。

正如客观性曾用来与存在、实存和现实性相比较，同样，到实存和现实性的过渡（不说到存在的过渡，因为存在是最初的、最抽象的、完全直接的东西），也可以与向客观性的过渡相比较。实存所自出的根据 、一种扬弃自身而过渡到现实性的反思关系，不是别的，只不过是尚未充分实现的概念 。换言之，它们只是概念的抽象方面，——根据只是概念的本质性的统一 ，关系只是仅仅应该返回自身的真实 方面的联系。概念是两者的统一，而客体不仅是本质性的，而且是自在的普遍性的统一，不仅包含真实的差别，而且包含这些差别在自身内作为整体。

此外很明显，在所有这些过渡里，其目的不仅在于一般地指出思维与存在或概念与存在的不可分离性。常常有人说，存在 只不外是简单的自身联系，而且这种贫乏的范畴当然包括在概念里，或者也包括在思想里了。这些过渡的意义，并不是仅将那包含 在里面的各种规定或范畴予以接受（如像关于上帝存在的本体论证明那样，认为存在只

是许多实在中之一），便算了事。这些过渡的意义乃在于理解概念作为概念本身所应有的规定性（那远为抽象的存在，或者甚至客观性，与这种概念还并不相干），并且单就概念本身所应有的规定性来看这规定性能否并如何过渡到一种不同于属于概念并表现在概念中的规定性的形式。

如果我们将这种过渡的产物，客体与概念（这概念，按照它特有的形式来说是消失在客体中的）建立在关系之中，那么，对于所得结果我们可以很正确地这样表述：概念（或者也可说是主观性）与客体潜在地是同一的。但是同样，我们也可以很正确地说，概念与客体是不同的。既然这两种说法都同样正确，也同样都不正确。因此，这类的说法是不能表达真实关系的。这里所说的"潜在"乃是一种抽象，比起概念自身来还更为片面，而这种片面性，当概念扬弃其自身而发展为客体、为正相反对的片面性时，一般说来，它就在这过程中被扬弃了，因此这种潜在性，也必须通过否定其自身，而被规定为实在性。无论何处，思辨的同一，决不是刚才所说的那种肤浅的主体与客体的潜在的同一。——这个意思我们已经重说过多少遍，但如果想要根本消除对于这种肤浅思辨同一性陈腐的完全恶意的误解，无论重说多少遍也不能说是太多，——因为要想消除这种误解，是很难有合理的希望的。

如果完全一般地去了解概念与客体的统一，不管统一的潜在存在的那种片面形式，那么，这种统一，如众所熟知，即是上帝存在的本体论证明的前提，甚且被认作最完善的统一性。就首先提出本体论证明这一非常值得注意的思想的人安瑟尔谟（Anselm）[77]看来，无疑地他原来的意思仅论及某种内容是否在我们思维里的问题。他的话简略地说是这样的："确定无疑的，那个对于它不能设想一个比它更伟大的东西，不可能仅仅存在于理智中。因为如果它仅仅存在于理智中，我们就可以设想一个能够在事实中存在的比它更伟大的东西。所以如果那个不能设想一个比它更伟大的东西，仅仅存在于理智中，那么它就会是这样一种东西，对于它可以设想一个比它更伟大的东西。但确定无疑的，这是不可能的。〔因此，那个对于它不能设想一个更伟大的东西，必定既在理智中，又在实在中。〕"[78]——按照这里所

提出的说法，有限的 事物的客观性与它的思想，这就是说，与它的普遍本性，它的类和它的目的是不一致的。笛卡尔和斯宾诺莎等人曾经很客观地说出了概念与客体的统一。但那些坚持直接确定性或信仰的原则的人，却较多地按照安瑟尔谟原来的主观方式去了解这种统一，即认为上帝的观念与上帝的存在在我们的意识里 有不可分离的联系。持信仰说者甚至认为外界的有限事物的存在与它们的被意识或被知觉也有不可分离的联系，因为在直观 里，事物与实存这一规定是联系着的。这种说法当然是不错的。但是如果以为有限事物的存在与我们对于有限事物的观念在我们意识里联系着，其联系的情形与上帝的存在和上帝的观念，在我们意识里联系着的情形是同样的，那就会太缺乏思想性了。因为这样一来，就会忘记了有限事物乃是变化无常飘忽即逝的。这就是说，实存与有限事物的联系仅是暂时的，即不是永恒的，而是可分离的。总之，按照我们在这里所用的范畴或术语说来，说一物有限，即是说它的客观存在与它的思想、它的普遍使命、它的类和它的目的是不相协调的。所以安瑟尔谟不管出现在有限事物中那样的统一，而仅宣称唯有最完善者才不仅有主观方式的存在，而且同时也有客观方式的存在，这确有其相当的理由。表面上人们无论如何高叫反对所谓本体论的证明，并反对安瑟尔谟对最完善的存在的规定，其实仍无济于事。因为本体论的证明仍然原样地潜存于每一素朴的心灵中，并且不断返回到每一哲学中，甚至为它自身所不知道，并违反它的意愿，正如在直接信仰的原则里那样。

安瑟尔谟论证的真正缺点，也是笛卡尔和斯宾诺莎以及直接知识的原则所共有的缺点，就在于他们所宣称为最完善者或主观地当作真知识的统一体 只是预先假定的 ，这就是说，只被认作潜在的 。思维与存在的这种抽象的同一，立刻就可由于两个规定的不同 而对立起来，即如老早以前所提出的对于安瑟尔谟的批评，正是如此。这就是说，事实上把有限 事物的观念和存在与无限的东西对立起来了。因为正如前面所指出的那样，有限的事物具有这样一种客观性，这客观性与它的目的、本质和概念并不同时相符合，而是有了差异的。换言之，它是那样一种观念或一种主观的东西，其本身并不包含存在。这种分歧和对立只有这样才能解除，即指出有限事物为不真，并指出这些规定，在自为存在 〔分离〕中乃是片面的虚妄的，因而就表明了它

们的同一就是它们自身所要过渡到的，并且在其中可得到和解的一种同一。

B．客体（Das Objekt）

§ 194

客体是直接的存在，由于在它里面差别是已当作被扬弃了的，所以客体对差别来说，是漠不相关的。此外客体本身又是一全体，同时因为这种同一性仅是它的各环节之潜在的同一，所以对于客体的直接的统一说来，它同样是漠不相干的。它于是便分裂为许多有差别的事物，其中每一事物本身又是一全体。因此客体就是杂多事物的完全独立性、与有差别的杂多事物同样地完全无独立性之间的绝对矛盾。

〔**说明**〕“绝对是客体”这一界说可说是最明确地包含在莱布尼茨的“单子”论中，每一单子都是一客体，但它是一个潜在地表象着世界的客体，甚至是世界表象的全体。在单子的简单统一性里，一切的差别只是观念性的，非自身独立的东西，没有任何东西从外面进入单子里面。单子就是整个概念的本身，其差别所在只取决于这概念自己较大或较小的发展。这个简单的全体同样分裂为无穷复多的差别体，从而每一差别体都是一独立的单子。在单子中之单子和它们内在发展的预定的谐和里，这些实体又同样归结为非自身独立性和观念性。所以莱布尼茨的哲学代表完全发展了的矛盾。

附释一： 如果认绝对（上帝）为客体，并且停止在那里，那么正如新近费希特所正确地强调的那样，这种看法一般地代表了迷信和奴隶式的恐惧的观点。无疑地上帝是客体，并且甚至可说是绝对的客体，与这客体比起来，我们特殊的主观的意见和意志，是没有真理和没有效力的。但即使作为绝对的客体，上帝也并不是当作一个黑暗的与主观性相对立的敌对的力量而毋宁是包含着主观性在内作为他自身的主要环节。这个道理基督教的教义表示得最明白，如说：上帝愿意

所有的人皆得救，上帝愿意所有的人皆有幸福。人之得救，人之有福，这是由于人能达到与上帝合一的意识，于是上帝对人便停止其为外在的单纯的客体，因而不再是一畏惧和恐怖的对象，特别是如像神对于罗马人的宗教意识那样。再则，在基督教里上帝又被理解为“爱”，而且上帝启示其自身于他的儿子里，他的儿子与他为一，这样，上帝，即作为个别的人启示其自身给人类，由此人类就得到解救。这就无异于宣称，客观性与主观性的对立便自在地 被克服了。至于如何去分享这种解救，如何放弃我们直接的主观性（摆脱掉那旧的亚当），并证悟到上帝即是我们真实的本质的自我，那就是我们自己的事情了。

正如宗教和宗教崇拜在于克服主观性与客观性的对立，同样科学，特别是哲学，除了通过思维以克服这种对立之外，没有别的任务。认识的目的一般就在于排除那与我们对立的客观世界的生疏性，如人们所常说的那样，使我们居于世界有如回到老家之感。这就无异于说，把客观的世界导回到概念，——概念就是我们最内在的自我。从这一番讨论里也可懂得，认主观性和客观性为一种僵硬的抽象的对立，是如何地错误了。两者完全是辩证的。概念最初只是主观的，无须借助于外在的物质或材料，按照它自身的活动，就可以向前进展以客观化其自身。同样，客体也并不是死板的、没有变动过程的。反之，它的过程即在于证实它自身同时是主观的，这种过程形成了向理念 进展。任何人由于不明白主观性和客观性两范畴〔的辩证关系〕，想要抽象地坚执着这两个范畴，他就会不自知觉地猝然发现这些抽象的范畴会从他的手指间溜走，而他所说的话恰好会是他想要说的话的反面。

附释二： 客观性包含有机械性、化学性 和目的性 三个形式。机械性 的客体就是直接的无差别的（indifferente）客体。诚然，机械的物体包含有差别，不过这些机械物体的差别彼此是漠不相干的（gleichgultig），而它们的联系也只是外在的。反之，到了化学性的阶段，客体本质上表现出差别，即客体之所以如此，只是由于他们彼此的关系，而这种差别构成它们的质。客观性的第三形式，目的的关系 ，这是机械性和化学性的统一。目的，也如机械的客体那样，是一

个自成起结的全体[79]。但又被从化学性中展开出来的质的差别的原则所丰富了，这样，目的便使它自身与和它对立的客体相联系了。所以目的的实现就形成了到理念的过渡。

（a）机械性（Der Mechanismus）

§ 195

客体（1）在它的直接性里只是潜在的概念，客体最初总是把概念看成是外在于它的主观的东西，客体的一切规定性也是外在地被设定起来的东西。因此作为许多差别事物的统一，客体是一个凑合起来的东西，是一个聚集体。它对于别的事物的作用仍然只是外在的关系。——这就是形式的机械性。这些客体虽然保持在这种外在关系和无独立性里，但仍然同样是独立的、彼此外在地互相抵抗着。

〔**说明**〕压力和冲力就是机械关系的例子。又如由死记得来的知识也可说是机械的，因为死记着的那些字眼对于我们没有意义，而是外在于感官、表象和思维的。而且这些字眼的本身也同样是外在的，一串没有意义的文字之连属在一起。行为及宗教上的虔诚也同样是机械的：如果一个人的行为、宗教信仰等等纯是为仪式的法规或由一个良心的顾问所规定的，如果他所做的事，他自己的精神和意志都不贯注在他的行为里，那么这些行为对于他便是外在的，也就是机械的。

附释：机械性，客观性的第一个形式，又是一个在观察客观世界时首先呈现其自身于反思里，并常常停留在反思里的范畴。但机械性却是一肤浅的、思想贫乏的观察方式，既不能使我们透彻了解自然，更不能使我们透彻了解精神世界。在自然里，只有那完全抽象的纯惰性的物质才受机械定律的支配。反之，凡是可以叫做狭义的物理的现象和过程（例如光、热、磁、电等现象），便不是单纯的机械的方式（即压力、冲力、各部件的机械替换等等）所能解释的。把机械的范畴转用到有机的自然里，将更显得不充分，因为这里的问题是要理解有机自然界的特殊性质，如植物的生长、营养或者甚至是动物的感觉。我们必须认为这是近代自然研究的一个本质的以至主要的缺陷：

即本当用与单纯机械性范畴不同的较高的范畴去理解之时，却仍然固执地坚持着单纯用机械的范畴去解释，不顾这些机械范畴与朴素的直观所提供的情况相矛盾，因而阻碍了对于自然获得正确知识的道路。即以探讨精神世界的各种形态而论，机械观的应用也常常超出了它应有的范围。试举一例，譬如说，人是由灵魂和肉体所构成。在这句话里，灵魂和肉体好似两个各个自存之物，它们之间只有一种外在的联系。同样的机械看法，将灵魂认作仅仅是一堆彼此各个独立自存的力量和性能，彼此并列在一起的复合体。

所以一方面我们必须坚决地拒绝机械的考察方式，因为它走上来，冒充为代替了概念性认识的地位，并将机械性当作绝对范畴。但另一方面我们又须明白承认机械性具有一种普遍逻辑范畴的权利和意义。因此也不可将机械性仅仅限制在它由之得名的自然领域之内。譬如，即使我们越出机械学〔力学〕固有的范围，而在物理学和生理学里着眼于机械的活动（如重力、杠杆等类的作用），亦未始不可。但我们却不可忽视一点，即在这些范围之内，机械定律已不复是决定性的东西，而只是居于从属的地位。说到这里，还有一点须得指出，即在自然界里，当较高级的或有机的功能的正常作用遭受任何方式的扰乱或妨碍时，则原来处于从属地位的机械性便会立即占优势。譬如，一个胃弱的人只消吃少量的食物，胃里就会感到一种压力，而别的消化机能健全的人即使吃一样多的食物，却不会感到什么压力。同样，身体健康情况不佳的人，也会普遍地感到四肢沉重。即在精神世界内，机械性也有它的地位，不过仅仅具有从属的地位罢了。人们很正确地说到机械的记忆，以及各式各样的机械行动如机械的读书，机械的写字，机械的玩弄乐器等等。特别就记忆而论，机械式的活动可以说是属于它的本质。忽视了这一事实，对于青年人的教育常引起很不良的后果，这是由于近代教育家过分热心于理智的自由发展，而忘却了机械的记忆有时也有其必需。如果一个人纯粹依据机械定律去解释记忆的性质，并径直应用机械定律去研究灵魂，那么，他将会是一个笨拙的心理学家。记忆的机械之处仅在于用纯全外在的联系以认识某些记号、声调等等，而且即在这联系里重现所记忆的东西，而无须注意到所记着的这些东西的意义和内在联系。要想认识这种机械记忆的

情形，并不需要进一步去研究力学，况且力学的研究对于心理学本身也不能有什么推进。

§ 196

客体之所以有忍受外力支配的那种“非独立性”，（依上节所说）只是由于它有了独立性。客体既然被设定为潜在的概念，则它的诸规定中的一个规定（如独立性）决不能扬弃其自身于它的对方（非独立性）里，反之，客体由于否定它自身（即由于它的非独立性），就会与它自身相结合，所以它才是独立的。同时客体区别于它的外在性，并在它的独立性里否定了这种外在性，所以客体就是这种和它自身的否定的统一性，中心性，主观性。这样一来，客体自身便指向着并联系着外在事物了。但这种外在事物也同样是一自身中心，同样只与别的中心相联系，它的中心也同样在别的事物之中。这就是（2）有差别的（Differenter）机械性[80]（可用引力、意欲、社交本能等等为例）。

§ 197

上面所说这种关系的充分发展便形成一种“推论”（Schluss）。[81]在这种推论里，内在的否定性，作为一个客体（抽象的中心）的中心个体性，通过一个中项与一些作为另一极端的非独立的客体相联系，而这中项结合起这些客体的中心性和非独立性于自身内，而成为一相对的中心。这就是（3）绝对的机械性。

§ 198

刚才所提到的推论（个体——特殊——普遍）是三重推论的结合。那些非独立的客体的不真实的个体性，亦即在形式的机械性阶段所特有的客体，由于它的非独立性，也同样是普遍性，不过只是外在的普遍性罢了。因此这些客体也是绝对中心和相对中心之间的中项（其推论的形式为：普遍——个体——特殊）；因为由于没有独立性，这两者才彼此分离并形成两极端，而同时又彼此互相联系。同样，绝对中心性作为实体性的普遍物（例如长久保持同一性的重

力），并且作为纯粹的否定性，同样包括有个体性在内，就是相对的中心 和无独立性的 客体间的中介，其推论形式为：特殊——普遍——个体。就它的内在的个体性来说，它同样主要地是一个分离的力量，正如就它的普遍性来说，它又是同一东西的结合体和宁静的自在存在。

有如太阳系那样，又如在实践的范围内的国家也是具有三个推论的体系：（1）个别的人（个人 ）通过他的特殊性（如物质的和精神的需要等等的进一步发展，就产生公民社会）与普遍体 （社会、法律、权利、政府）相结合。（2）意志或个人的行动是起中介作用的东西，它使得在社会、法律等方面种种需要得到满足，并使得社会和法律等等得到满足和实现。（3）但普遍体（国家、政府、法律）乃是一个实体性的中项，在这个中项内，个人和他的需要的满足享有并获得充分的实现、中介和维持。三一式中的每一规定，由于中介作用而和别的两极端结合在一起，同时也就自己和自己结合起来，并产生自己，而这种自我产生即是自我保存。——只有明了这种结合的本性，明了同样的三项的三一式的推论，一个全体在它的有机结构中才可得到真正的理解。

§ 199

客体在绝对机械性里所具有的实际存在的直接性 也就自在 地被否定了。这是由于它们的独立性通过它们彼此的关系，也就是通过它们的无独立性的中介过程而被否定了。所以我们必须设定客体在它的实际存在 里与它的 对方是有差别的 ，或者说〔有亲和力的，有倾向的〕。

（b）化学性（Der Chemismus）

§ 200

有差别的 〔或有倾向的〕客体 具有一种内在的构成它的本性的规定性 。根据这种规定性，它就有了它的实际存在。但是作为概念 的设定起来的全体性，客体就是它的这种全体性与它的实际存在的规定性

之间的矛盾。因此客体不断地努力去扬弃这矛盾，并使得它的特定存在符合于它的概念。

附释：化学性是客观性的一个范畴，这范畴通常并未得到特殊的注重，而且大体上都被合并在机械性里一起来了解，并且在机械关系的共同名称之下，经常被提出来以与目的性相反对。其所以有这种看法，是因为机械性与化学性至少彼此有一共同之点，即它们首先只是自在地实存着的概念，反之，目的便被看成是自为地实存着的概念。这诚然不错，不过机械性与化学性彼此之间也有很确定地不同之处：机械式的客体本来只是彼此互不相干的自身关系，与此相反，化学性的客体则显得完全与他物相联系。无疑地，即，当机械性发展其自身时，已经出现了与他物的联系。但机械性的客体彼此之间的联系，最初只是一种外在的联系，所以那些彼此相联系的机械式的客体尚保留着独立的假象。譬如，在自然界里，形成我们太阳系的不同的星球彼此处于运动的关系中，由于运动而显示出它们彼此间有联系。运动作为空间和时间的统一，然而只是完全外在的和抽象的关系。因此看起来就好像这些彼此处于外在关系的星球，即使脱离了它们之间的这种相互关系，也可以保持它们的原状似的。反之，化学性却与此大不相同。化学上有差别的〔有倾向的〕对象其所以如此，显然是仅由于它们有差别性〔或倾向性〕。因此化学性的客体即是使彼此相互联系，各自完整的绝对动力。

§ 201

因此化学过程的产物就是潜在于两个紧张的极端中的中和性的东西。概念或具体的普遍性，通过诸客体的差别性〔或倾向性〕、特殊性，便与个体性〔即化合的产物〕相结合，但在这一过程中正是它与它自身相结合。同样，在这种过程里也包含有别的推论〔或结合的方式〕。作为活动的个体性以及具体的普遍性，均同样是起中介作用的东西。具体普遍性即是两个紧张的极端的本质，这本质在化合的产物里达到它的特定存在。

§ 202

化学性作为客观性的反思式的关系，不仅须以客体之有差别的〔或并非漠不相关的〕本性为前提，同时又须以这些客体之直接的独立性为前提。化学的过程即是从这一形式到另一形式变来变去的过程，而这些形式仍然是彼此外在的。——在中和的产物里，那两极端所保有的彼此不同的确定特质便被扬弃了。这产物虽说符合概念，但因为它沉陷在原来的直接性里，便没有分化作用的诱导原则存在于其中。因此这中和物仍是可以分解开的。但那能分解中和物使它还原到有差别性〔倾向性〕的紧张的两极端，与那能使得无差别性的客体彼此有差别性〔亲和力〕和诱导力的判断原则，以及那有紧张性的分解过程，均不存在于最初那种化学过程之内。

附释：化学过程仍然只是一有限的受制约的过程。只有概念本身才是这过程的内在核心，但在化学性的阶段，概念还没有达到它自己本身的实际存在。在中和的产物内化学过程业已消失，而那诱导的原因却落在这过程的外面。

§ 203

将有差别〔有倾向性〕的东西归结为中和的东西的过程和将无差别的东西或中和的东西予以分化的过程中，好像每一个过程让它们〔有差别的、无差别的或中和的东西〕显得彼此各自独立，互不相干似的。但是由于这两个过程的外在性〔即缺乏内在联系〕，在向产物过渡的过程中，却表现了它们的有限性，因为在过渡为产物的过程中，它们〔的自在自为性〕就被扬弃了。另一方面这过程表示那有差别〔有倾向〕的客体作为假定在先的直接性，乃是不真实的。——通过对作为客体的概念所陷入的外在性和直接性的否定，于是概念便得到解放，回复其独立性，并且超出其外在性和直接性，因而被设定为目的了。

附释：由化学性到目的关系的过渡，即包含在化学过程的两个形式的彼此相互的扬弃里。由于这样产生的结果，就是那原来仅潜在于机械性和化学性中的概念便得到了解放。由于这样而达到独立实存着的概念，便是目的。

（c）目的性（Die Teleologie）

§ 204

目的是由于否定了直接的客观性而达到自由实存的自为存在着的概念。目的是被规定为主观的。因为它对于客观性的否定最初也只是抽象的，因此它与客观性最初仍只是处于对立的地位。但它的这种主观的性质与概念的全体性比较起来，却只是片面的，并且是为它自身的，因为就目的本身而言，一切片面的特性，均设定为被扬弃在它自身里面。所以那假定在先的客体对于目的也只是一种观念性的自在的不实的东西。目的虽说有它的自身同一性与它所包含的否定性和与客体相对立之间的矛盾，但它自身即是一种扬弃或主动的力量，它能够否定这种对立而赢得它与它自己的统一，这就是目的的实现。在这个过程里，目的转入它的主观性的对方，而客观化它自己，进而扬弃主客观的差别，只是自己保持自己，自己与自己相结合。

〔**说明**〕 目的这一概念一方面固然是多余的，但另一方面也很正当地被称为理性的概念，以与知性的抽象普遍相对立。抽象的普遍仅形式上概括了特殊，但并不以特殊为它的内在性质。〔而作为目的的概念却包含特殊性，亦即主观性，因而包含更进一步的差别在自身之内，作为它自己固有的性质。〕[82] ——再则，关于作为目的因的目的与单纯的致动因[83]，亦即通常所谓原因的区别，却极为重要。原因属于那尚未揭示出来的盲目必然性。因此原因便会过渡到它的对方，从而失掉其原来的原始性而成为设定的存在，且须依赖它的对方。只有就其潜在性来说或就我们看来，才可说原因唯有在效果里才成为原因，才回复它的自己。反之，目的便被设定为包含它的规定性或还表现在那里作为它的异在，即效果在它本身之内。目的既包含效果在自身内，因此在效果里目的并没有过渡到外面，而是仍然保持其自身，这就是说，目的仅通过效果而实现其自身，而且它在终点里和它在起点或原始性里是一样的。由于目的有了这种自我保持性，所以它才是真正的原始的东西。——我们须从思辨的观点来理解目的，须将目的理解为概念，这概念在它自己的各种规定的统一性和观念性里

包含有判断或否定，包含有主观与客观的对立，并且也同样是对这种否定和对立的扬弃。

一提到目的，我们必不可立即想到或仅仅想到那单纯存在于意识之内的、以〔主观〕观念的形式出现的一种规定。康德提出了内在的目的性之说，他曾经唤醒了人们对于一般的理念，特别是生命的理念的新认识。亚里士多德对于生命的界说也已包含有内在目的的观念，他因此远远超出了近代人所持的只是有限的外在的 目的性那种的目的论了。

人们的需要和意欲可说是目的的最切近例子。它们是人的机体内：感觉到的 矛盾，这矛盾发生于有生命的主体本身的内部 ，并引起一种否定性的活动，去对这种还是单纯的主观性的否定性〔或矛盾〕加以否定。需要和意欲的满足 恢复了主观与客观之间的和平。因为那客观的事物，只要这矛盾尚存在，或只要这意欲尚未满足，虽仍站在对方或外面 ，但通过与主观性相结合，便同样会扬弃它的片面性。对那些大谈有限事物以及主观事物和客观事物的固定性和不可克服性的人来说，每一个意欲的活动都可以提供相反的例证。意欲可以说是一种确信 ，即确信主观性同客观事物一样，也并不仅仅是片面的，没有真理的。意欲复进一步充分实现 了这种确信；因为意欲的活动使得对这种片面的有限性的扬弃，并使得对主观的就仅仅是并永远是主观的，客观的就仅仅是并永远是客观的这种对立的扬弃，能成为事实。

说到目的的活动，有一层还须注意，即在表示目的活动的推论里，目的通过实现的手段作为中介与其自身相结合，而主要的特点则是对两极端的否定 。这种否定性即是刚才所提到的否定性，它一方面否定了表现在目的里的直接的主观性，另一方面否定了表现在手段里或作为前提的客体里的直接的 客观性。这种否定性[84] 与下述的精神所运用的否定性是一样的：即当精神提高到神性时，它一方面超出〔否定〕了世间的偶然事物，一方面超出〔否定〕了它自身的主观性。用知性推论的形式去证明上帝存在，便忽视并丢掉了对于这种精神提高的阐述（如在导言 里和§192里所提到的），亦即忽视并丢掉了这种精神提高性质的推论和否定。

§ 205

直接的目的关系最初只是一种外在的 合目的性，在这个阶段里，概念与那假定在先的 客体是对立的。因此目的是有限的 ，一方面由于它的内容 〔是主观的〕，一方面由于有一个现成的当前的客体作为它〔目的〕实现的材料 或外在条件。在这种情形下，它的自身决定性只是形式的 。直接性的目的还有一个特点，即它的特殊性 或内容 （即目的的主观性 是作为形式规定 而出现的）是反思自己的，因而它的内容 表现出异于它的形式的全体 ，异于它的潜在的主观性，或概念。这种差异构成目的自身内 的有限性 。这样，目的的内容便是受限制的、偶然的、给予的、正如目的的客体是特殊的、现成的。

附释：一说到目的，一般人心目中总以为只是指外在的合目的性而言。依这种看法，事物不具有自身的使命，只是被使用或被利用来作为工具 ，或实现一个在自身以外的目的。这就是一般的实用 的观点。这种观点前些时候即在科学范围内，也曾占很重要的地位，但后来却得到应得的轻视，因为大家看出了实用的观点不足以达到对于事物本性的真切识见。无疑地，有限的事物正当地应被看成非究竟的，指向于超出自身以外的。但同时须知，有限事物的否定性就是它们自己的辩证法，为了认识事物的内在辩证法，人们首先必须注意它们的积极的内容。目的论的看法常基于一种善意的兴趣，想要揭示出上帝的智慧特别启示于自然中。但必须指出，即这种寻求目的的方式，将事物作为达到目的的工具的看法，不能使我们超出有限界，而且容易陷于贫乏琐碎的反思。譬如，我们仅从葡萄树对于人们熟知的用处的观点来研究葡萄树，而且又去考察一种其皮可制软木塞的橡树，并研究这树皮如何可以剥下来作为木塞以封酒瓶。过去曾有不少的书是根据这样的作风写成的。很容易看出，这种办法既不能增进宗教的真正兴趣，也不能增进科学的真正兴趣。外在的目的性直接站在理念的门前，但仅站在门前或门外总是很不够的。

§ 206

目的的关系是一推论〔或三段式的统一体〕。在这推论或统一体内，主观的目的通过一个中项与一外在于它的客观性相结合。这中项就是两者的统一：一方面是合目的性的活动，一方面是被设定为直接从属于目的的客观性，即工具。

附释： 由目的到理念的发展须经历三个阶段：第一，主观的目的；第二，正在完成过程中的目的；第三，已完成的目的。首先，我们得到主观的目的，主观目的，作为自为存在着的概念，其本身就是概念的各环节的全体。其中第一环节就是一个自身同一的普遍性，就好像那中和性的最初的水一样，这里面包含着一切，但是还没有任何东西区分开来。第二环节为这种普遍体的特殊化，通过这种特殊化过程，它就有了特定的内容了。当这特定的内容由于普遍体的活动过程而得到确立时，这普遍体便通过这种过程而回归到它自己，并且自己和它自己相结合。因此当我们提出一个目的在前面时，我们又说，我们决定要做某件事，我们从而首先好像把我们看成是开阔的，我们可以接受这一规定或那一规定。同样，我们有时进一步说，我们决心要做某件事，这意思是说，主体从它单纯自为存在着的内在性向前走出来，要与那在外的与他对立的客观性打交道。于是就形成了由单纯的主观目的到那转向外面的合目的的活动的进展。

§ 207

（1）主观目的是一推论〔或三段式的统一体〕，在这推论里，普遍性的概念通过特殊性与个体性获得这样的结合，使得具有自我决定力的个体性成为一个能下判断的主体。这就是说，个体性于下判断时不仅特殊化那尚无确定性的普遍概念，使之具有确定的内容，而且建立起主观性与客观性的对立，同时它自己又返回到它自己。因为它分析出，那同客观性对立的主观的概念与那自身结合一起的全体比较起来是有缺陷的，因此它自身同时要转向外面。

§ 208

（2）这种转向外面的活动就是个体性。因为个体性在主观目的的阶段与特殊性是同一的，在特殊性以及它的内容之内，也包括有外在

的客观性。这转向外面的活动是这样的个体性，它首先直接指向客体，把捉住客体，把它作为自己的工具。概念就是这种直接的力量（Macht）[85]，因为概念是和它自身同一的否定性，在这种否定性里，客体的存在仅仅完全是观念性的。——于是整个中项成为概念的这种内在的活动力量。由于具有这种活动力量，客体才作为工具，直接与概念相结合，并从属于概念的活动力量。

〔**说明**〕在有限的合目的性里，中项分裂为两个彼此外在的环节，即（a）活动与（b）那用作工具的客体。目的作为力量与那客体相联系，和对象之受到目的的支配是一种直接的过程（对象受目的支配即是整个推论中的第一前提），因为只要在这阶段的概念或目的性里，客体只是一种自为存在的观念性，它的本身就是被设定为不实的东西。这种关系或第一前提本身成为中项，这中项同时即是推论自己，因而目的通过它包含在其中并起主导作用的这种关系、它的活动便同客观性结合起来。

附释： 目的的贯彻，即是在中介方式下实现目的。但是目的的直接实现也有同样需要。目的直接地抓住客体，因为目的就是支配客体的力量，因为在目的里即包含有特殊性，而在特殊性里又包含有客观性。——有生命的存在具有一个肉体；灵魂控制住肉体，并直接客观化其自身于肉体内。为了使它的肉体成为它的工具，人的灵魂有许多工作可做。人似乎首先就须占领或控制住他的肉体，从而他的肉体才可作为他的灵魂的工具。

§ 209

（3）目的性的活动和它的工具仍然是指向外面的，因为目的仍然还没有与客体达到同一，因此它还必须利用客体为工具以求达到目的。工具作为客体在这第二前提里是与三段式中的另一极端，即假定在先的客观性、材料有了直接的联系。这种联系就是现在能服务于目的的机械性和化学性的范围，这个目的就是它们两者的真理性和自由的概念。这样，那作为支配机械和化学过程的力量的主观目的，在这些过程里让客观事物彼此互相消耗，互相扬弃，而它却超脱其自身于

它们之外，但同时又保存其自身于它们之内。这就是理性的机巧（die List der Vernunft）。[86]

附释：理性是有机巧的，同时也是有威力的。理性的机巧，一般讲来，表现在一种利用工具的活动里。这种理性的活动一方面让事物按照它们自己的本性，彼此互相影响，互相削弱，而它自己并不直接干预其过程，但同时却正好实现了它自己的目的。在这种意义下，天意对于世界和世界过程可以说是具有绝对的机巧。上帝放任人们纵其特殊情欲，谋其个别利益，但所达到的结果，不是完成他们的意图，而是完成他的目的，而他〔上帝〕的目的与他所利用的人们原来想努力追寻的目的，是大不相同的。

§ 210

实现了的目的因此即是主观性和客观性的确立了的统一。但这种统一的主要的特性是：主观性和客观性只是按照它们的片面性而被中和、被扬弃。但客观性却以目的为它的自由概念，为高于它自身的力量，因而屈服于目的并遵循目的。目的则保持其自身，反对客观事物并在客观事物之内。因为除了目的是片面的主观性，或特殊性外，它又是具体的普遍性，是主客两面之潜在的同一。这种具体的普遍性，作为简单的自身返回，是通过了推论的三项及其运动，而仍能保持它自身同一性的内容。

§ 211

但在有限的目的性里，甚至业已达到了的目的，本身也仍然是如此残缺不完的东西，正像它是中项和起始的目的那样。在这里我们所得到的，仅是一种从外面提出的、强加在那现成的材料之上的形式，这种形式由于目的的内容受到限制，也同样是一种偶然性的规定。因此那达到了的目的只是一个客体，这客体又成为达到别的目的的手段或材料，如此递进，以至无穷。

§ 212

〔有限目的的活动，就其仅为主观性和客观性的相对的全体而言，又陷于无穷的递进，由于这种活动即是一种矛盾，它使它在活动过程里所扬弃的主客对立，又重新产生出来。〕[87] 但在目的实现的本身所产生的结果是：片面的主观性和那当前的客观独立性与主观性相对立的假象，都同样被扬弃了。在把捉工具的过程中，概念建立其自身为客体的自在存在着的本质。在机械和化学的过程中，客体的独立性业已自在地消逝了。而且在它们受目的支配的发展过程中，它们的独立性的假象，或对概念的否定性也被扬弃了。但就那实现了的目的仅仅被规定为手段或材料的事实看来，则这目的所追求的客体，立刻就被设定为一个本身不实的，只是观念性的东西。这样一来，形式与内容的对立也随之而消失了。当目的由于扬弃它的形式规定〔的片面性〕而与它自身相结合时，它那自身同一的形式因之便成为有内容的了，所以那作为形式自身活动力量的概念，仅以它自身为内容。通过这种过程，目的这一概念的性质一般便确立起来了，主观性与客观性的自在存在着的统一，现在就被设定为自为存在着的统一了。这就是理念。

附释： 目的的有限性在于当实现目的时，那被利用来作为手段的材料，只是外在地从属于目的的实现，成为遵循目的的工具。但事实上客体就是潜在的概念，当概念作为目的，实现其自身于客体时，这也不过是客体自身的内在性质的显现罢了。这样看来，客观性好像只是一个外壳，这里面却隐藏着概念。在有限事物的范围内，我们不能看见或体察出，目的是真正达到了的。无限目的的实现这一看法的好处只在于去掉一种错觉：即人们总以为目的好像老没有实现似的。善，绝对的善，永恒地在世界上完成其自身，其结果是，善或至善用不着等待我们去实现它，它就已经自在并自为地在世界上实现其自身了。我们总是生活在这种错觉中，但这错觉同时也是一种推进力量，而我们对这世界的兴趣即建筑在这种力量上面。理念在它发展的过程里，自己造成这种错觉，并建立一个对立者以反对之，但理念的行动却在于扬弃这种错觉。只有由于这种错误，真理才会出现。而且在这一事实里面复包含有真理与错误，无限性与有限性的和解。扬弃了的错误或异在，本身即是达到真理的一个必然的环节，因为真理作为真理，只是由于它自身造成它自己的结果。

C．理念（Die Idee）

§ 213

理念是自在自为的真理，是概念和客观性的绝对统一。理念的理想的内容不是别的，只是概念和概念的诸规定；理念的实际的内容只是概念自己的表述，像概念在外部的定在的形式里所表现的那样。而且概念还包括这种外部形态于它的理想性中，使它受自己的支配，从而保持它自身于其中。

〔**说明**〕“绝对就是理念”这一界说，本身即是绝对的。前此的一切界说，都要归结到这一界说。* 理念就是真理；因为真理即是客观性与概念相符合。——这并不是指外界事物符合我的观念。因为我的观念只不过是，我这个人所具有的不错的观念罢了。理念所处理的对象并不是个人，也不是主观观念，也不是外界事物。但是一切现实的事物，只要它们是真的，也就是理念。而且一切现实事物之所以具有真理性，都只是通过理念并依据理念的力量。个体的存在只是理念的某一方面，因此它还需要别的现实性，而这些现实性，同样也好像特别地有它们的独立存在似的。只有在现实事物的总和中和在它们的相互联系中概念才会实现。那孤立的个体事物是不符合它自己的概念的；它的特定存在的这种局限性构成它的有限性并且导向它的毁灭。[88]

理念本身不可了解为任何某物的理念，同样，概念也不可单纯理解为特定的概念。绝对是普遍的和唯一的理念，这理念由于判断的活动特殊化其自身成为一些特定理念的系统，但是这些特定理念之所以成为系统，也只是在于它们能返回到那唯一的理念，返回到它们的真理。从这种判断的过程去看理念，理念最初是唯一的、普遍的实体，但却是实体的发展了的真正的现实性，因而成为主体，所以也就是精神。

由于理念不以实在为其出发点，又不以实在为其支撑点，因此便常常被当作单纯是一种形式的逻辑的东西。人们一方面把实际存在着的事物以及许多尚未达到理念的范畴，均给予所谓实在或真正现实性的徽号；另一方面又以为理念仅仅是抽象的。其实这两种意见都是错误的，必须放弃的。就理念作为能消溶或吞并一切不真之物而言，它诚然是抽象的。但理念自身本质上却是具体的，因为它是自己决定自己，从而自己实现自己的自由的概念。如果概念，作为理念的原则，仅被当作是抽象的统一，而不是像它本来应该那样，被认作是经过否定的过程而回归其自身的主观性，那么，理念也会只是抽象的形式。

附释： * 人们最初把真理了解为：我知道某物是如何存在的。不过这只是与意识相联系的真理，或者只是形式的真理，只是"不错"罢了。按照较深的意义来说，真理就在于客观性和概念的同一。譬如，当我们说到一个真的国家或一件真的艺术品，都是指这种较深意义的真理而言。这些对象是真的，如果它们是它们所应是的那样，即它们的实在性符合于它们的概念。照这样看来，所谓不真的东西也就是在另外情况下叫做坏的东西。坏人就是不真的人，就是其行为与他的概念或他的使命不相符合的人。然而完全没有概念和实在性的同一的东西，就不可能有任何存在。甚至坏的和不真的东西之所以存在也还是因为它们的某些方面多少符合于它们的概念[89]。那彻底的坏东西或与概念相矛盾的东西，因此即是自己走向毁灭的东西。唯有概念才是世界上的事物之所以保持其存在的原则，或者用宗教上的语言来说，事物之所以是事物仅由于内在于事物的神圣的思想、因而亦即创造的思想有以使然。

一说到理念，我们用不着想象一些遥远的和超越人世的东西。理念毋宁是彻底地现在的，甚至即存在于每一个人的意识里，无论他的意识是如何混乱衰退。我们设想这世界是上帝所创造的伟大的整体，而且由于世界是这样被创造的，所以上帝即在这世界内显示其自身给我们。同样，我们认为这世界是由神意所主宰，这就包含着这样的意思，即世界内那些彼此分离的外在的事物，将永恒地从统一中发展出来并返回到统一，遵循着统一。——自来哲学的工作即在于对理念予

以思维的掌握。* 凡是配得上哲学这一名称的学说，总是以绝对统一的意识为基础，这种统一的意识只有在理智看来才是分离开的。[90]——要求为“理念就是真理”这一命题寻求证明，并不须等待到现在才提出来的；前此全部思维的一切发挥和发展，都包含着对这一命题的证明。理念就是这全部过程的进展的成果。这并不是说理念似乎只是一个通过自身以外的他物而发展出来的中介性的东西。反之，理念乃是它自己发展的成果，因为如此，它既是直接的，又是经过中介的。* 前面所考察过的存在和本质以及概念和客观性这些阶段，它们的这种差别，并不是固定的，也不是以自身为基础的东西，而是证明其自身为辩证的，并且它们的真理只在于它们是理念的各个环节。[91]

§ 214

* 理念可以理解为理性 （即哲学上真正意义的理性 ），也可以理解为主体 ——客体 ； 观念 与实在 ， 有限 与无限 ， 灵魂 与肉体 的统一；可以理解为具有现实性于其自身的可能性 ；或其本性只能设想为存在着 的东西等等。因为理念包含有知性的一切关系在内，但是包含这些关系于它们的无限 回复和自身同一之中。

〔**说明** 〕 知性很不费力就可以指出一切关于理念所说的话都是自相矛盾 的。但这种指斥是可以予以同样的回击的，甚或可以说，在理念里已经实际上予以回击了。而这种回击的工作就是理性的工作，当然不像知性的工作那样容易。知性当然可以举出种种理由来证明理念是自相矛盾的，因为譬如说：主观的仅仅是主观的，老是有一个客观的东西和它相对立，存在与概念完全是两回事，因而不能从概念中推出存在来。同样有限的仅仅是有限的，正好是无限的东西的对立面，因而两者不是同一的。对于其他一切规定也都是这样。但是逻辑学所推出的毋宁正是上述说法的反面，即：凡仅仅是主观的主观性，仅仅是有限的有限性，仅仅是无限的无限性以及类似的东西，都没有真理性，都自相矛盾，都会过渡到自己的反面。因此在这种过渡过程中和在两极端之被扬弃成为假象或环节的统一性中，理念便启示其自身作为它们的真理。

用知性的方式去了解理念，就会陷于双重的误会。第一，它不是把理念的两极端（叫做两极端也好，无论怎样说，只要了解它们是在统一中就行），正当地了解为具体的统一，而是把它们了解为统一以外的抽象的东西。即使它们的关系得到明白的表述，知性也仍然会误解这种关系。譬如，知性甚至忽视了判断中的联系词的性质，这联系词表明个体即是主体，又同样不是个体，而是共体。但是，第二，知性总以为它的反思——即认那自身同一的理念包含着对它自己的否定或包含着矛盾——仅是一外在的反思，而不包含在理念自身之内。但事实上这种反思也并非知性特有的智慧，而是理念自身就是辩证法，在这种辩证过程里，理念永远在那里区别并分离开同一与差别、主体与客体、有限与无限、灵魂与肉体，只有这样，理念才是永恒的创造，永恒的生命和永恒的精神。[92] 但当理念过渡其自身或转化其自身为抽象的理智时，它同样也是永恒的理性。理念是辩证法，这辩证法重新理解到这些理智的东西、差异的东西，它自己的有限的本性，并理解到它的种种产物的独立性只是虚假的假象，而且使得这些理智的、差异的东西回归到统一。这种双重的运动既不是时间性的，也不是在任何方式下分离了的和区别开的，——否则它又会只是抽象的理智作用，而不是辩证发展，——所以理念即是在他物中对自身的永恒直观；亦即曾经实现其自身于它的客观性内的概念，亦即具有内在的目的性和本质的主观性的客体。

对于理念的各种方式的理解，如认理念为观念与现实，有限与无限，同一与差别等等的统一，都多少不免是形式的。因为它们仅表示特定的概念的某一阶段。唯有概念本身才是自由的，才是真正的共体。因此在理念里，概念的规定性同样只是概念本身，——一种客观性，在其中作为共体的概念借以继续维持其自身，只有在客观性中概念才具有它自己的全部规定性。理念是一无限的判断[93]，这判断中的每一方面均各自为一独立的全体。正由于这样，所以每一方面既达到其自己的充分发展，也同时过渡到对方。除了概念本身和客观性外，没有任何别的特定的概念在这两方面都能达到完成的全体。

§ 215

* 理念本质上是一个过程，因为只是就理念的同一性是概念的绝对的和自由的同一性来说，只是就理念是绝对的否定性来说，因此也只是就理念是辩证的来说，〔它才是个过程〕。[94] 理念的运动过程是这样的：即概念作为普遍性，而这普遍性也是个体性特殊化其自己为客观性，并和普遍性相对立，而这种以概念为其实体的外在性通过其自身内在的辩证法返回到主观性。

〔**说明**〕*因为理念（a）是一过程，所以通常用来表述绝对的一些说法：谓绝对为有限与无限的统一，为思维与存在的统一等等都是错误的。因为这种统一仅表示一种抽象的、静止的、固定的同一性。因为理念（b）是主观性，从另一方面看来，上面那个说法也同样是错误的。因为刚才所提及的统一，仅表达真正的统一的自在性、实体性。按照这种看法，无限与有限，主观与客观，思维与存在，好像只是中和了似的。[95] 但是在理念的否定的统一里，无限统摄了有限，思维统摄了存在，主观性统摄了客观性。[96] 理念的统一是思维、主观性和无限性，因此本质上须与作为实体的理念相区别，正如这统摄着对方的思维、主观性、无限性必须与那由判断着、规定着自身的过程中被降低成片面的思维、片面的主观性、片面的无限性相区别。

附释：*理念作为过程，它的发展经历了三个阶段。理念的第一个形式为生命，亦即在直接性形式下的理念。理念的第二个形式为中介性或差别性的形式，这就是作为认识的理念，这种认识又表现为理论的理念与实践的理念这双重形态。认识的过程以恢复那经过区别而丰富了的统一为其结果。由此就得出理念的第三个形式，即绝对理念。[97] 这就是逻辑发展过程的最末一个阶段，同时又表明其自身为真正的最初，并且只是通过自己本身而存在着。

（a）生命（Das Leben）

§ 216

直接性的理念就是生命。概念作为灵魂，而实现在肉体里，灵魂是凭借肉体的外在性，以直接地自己和自己加以联系着的普遍性。肉

体同样也是灵魂的特殊化，所以肉体除了表示在它那里的概念规定外，不表示任何别的差别。最后，肉体的个体性作为无限的否定性，乃是它的彼此外在存在着的客观性的辩证法，这客观性从独立持存的假象返回到主观性。所以肉体内一切器官肢体，均彼此在不同时间内互为目的，互为手段。所以生命既是开始的特殊化作用，又是达到否定的自为存在着的统一的结果，因而生命在它的肉体里只是作为辩证的过程和它自身相结合。所以生命本质上是活生生的东西，而且就它的直接性看来，即是这一活生生的个体。在生命范围里，有限性的特点即由于理念的直接性的缘故，灵魂与肉体才是可分离的，这就构成了有生命者之有死亡性。但只有当有生命者死亡时，理念的这两方面，灵魂与肉体，才是不同的组成部分。

附释： 肉体上各个器官肢体之所以是它们那样，只是由于它们的统一性，并由于它们和统一性有联系。譬如一只手，如果从身体上割下来，按照名称虽仍然可叫做手，但按照实质来说，已不是手了。这点亚里士多德早已说过。[98] 从理智的观点出发，人们常把生命认作是个神秘的甚或不可思议的东西。这足以表示理智或知性自己供认它的有限性和空疏性。事实上生命不仅不是不可思议的，甚至可以说，在生命里，我们即可看到概念本身，或确切点说，可看到作为概念存在着的直接的理念。这样也就同时说出了生命的缺陷之所在了。生命的缺陷即在于概念和实在尚未达到真正的彼此符合。生命的概念是灵魂，而灵魂则以肉体作为它的实在或实现。灵魂好像是贯注于它的肉体内，在这种情形下，灵魂才是有感觉的，但尚未达到自由自觉的存在。生命进展的过程于是就在于克服那还在束缚其自身的直接性，而这个过程本身又是三重性的，其发展的结果就出现在判断形式中的理念，亦即作为认识的理念。

§ 217

有生命之物是一推论，〔即包含有三个成分的矛盾统一体〕，这统一体里面，各环节本身又各自成一体系和推论〔或统一体〕。它们是主动的推论〔或推移〕过程，而在有生命之物的主观统一性内只是

一个过程。所以有生命之物乃是自己与自己结合的过程，[99]这个结合过程本身又经历了三个过程。

§ 218

（1）第一过程就是有生命之物在它自身内部的运动过程。在这过程里它自身发生分裂，它以它的肉体为它的客体，为它的无机本性。这种无机性，作为相对的外在性，分化为它的各环节的差别与对立，这些不同的对立的环节彼此互相争夺，互相同化，在不断地自身产生着的过程中而保持自身。但有生命之物的各肢体官能的这种活动，只是那有生命的主体的一个活动，这个活动的各种产物，必须回复到主体的活动，以致在这种内部过程中，只是产生了有生命的主体，换句话说，只是那主体自身在再生。

附释： 有生命之物自身的内部过程在自然界又可分为三种形式，即敏感、反感[100]和繁殖。作为敏感，有生命之物是直接简单的自我关系，即灵魂，灵魂到处弥漫内在于它的肉体内，肉体各部分的彼此外在，对灵魂来说，已根本没有真理性了。在反感过程时，有生命之物表现自身有了分裂，到了再生或繁殖的阶段则它便从它的各肢体各官能的内在差别里继续不断地恢复其自身。有生命之物仅恃自身内部这种不断地更新的过程而持续其存在。

§ 219

（2）但是概念的判断为了自由地前进，便放任客观的无机体，使其成为一个离它[101]而独立的全体，并且使有生命之物对自身的否定联系，成为直接的个体性，成为与它[102]自己对立的无机自然的前提。有生命之物的自身否定，正是它的概念本身的一个环节，这就表示它与它的概念（同时是一具体的普遍）相比较便有了缺陷。扬弃那自在地带有虚幻性的客体的辩证法，乃是一自身确信的有生命之物的能动性，这有生命之物于反抗它这种无机自然的过程里因而保持、发展并客观化其自身。

附释： 有生命之物与一个无机的自然相对立，它是后者的主宰力量，并同化后者以充实自身。这种过程所获得的结果，并不像在化学过程里那样只是一种中和的产物，在这个产物里，那互相对立、彼此独立的两方面都同样被扬弃了。反之，那有生命之物却表明自己是统摄着它的对方的，而它的对方却不能抵抗它的力量。* 被有生命之物所征服的无机自然之所以忍受这种征服，就是因为无机自然是自在的生命，而生命则是自为的 无机自然。[103] 所以有生命之物在对方里只是和它自身相结合。当灵魂离开了肉体时，客观性的那些基本力量就开始发挥它们的作用了。这些力量可说是不断地在准备着飞跃，以求在有机的肉体里开始其过程，而生命便不断地在那里与无机力量作斗争。

§ 220

（3）有生命的个体，在第一过程里居于主体和概念的地位，在第二过程里，它同化它的外在的客观性，因而它自身便取得 一种真实的规定性，于是它现在就成为潜在的族类 （Gattung）、实体性的普遍性。"族类"的特殊化就是一个有生命的主体与另一 同类的主体 的联系，判断就是"族类"与这些彼此对立的特定"个体"的相互关系。这就是性的差别 （Geschlechtsdifferenz）[104] 。

§ 221

"族类"的发展过程使它成为自为存在 。因为生命还只是直接的理念，它就分裂成两方面：一方面那最初被假定为直接性的东西，现在就作为一中介性的 、被产生的 东西出现了。但另一 方面，有生命的个体性 由于它最初的直接性 的缘故，与普遍性处于否定的关系中，便沉没 在这个有较高力量的普遍性里。

附释： 有生命之物要死亡，因为生命就是矛盾：它自在地是族类，是普遍性，但直接地却仅作为个体而存在。在死亡里，族类表明其自身为支配那直接的个体的力量。就动物来说，族类的过程乃是它的生命力的顶点。但生物在它们的族类里并不能达到自为的存在，而

是屈服于族类的力量。在族类的过程里，直接的有生命之物有了自身的中介，并提高其自身以超出其直接性，但只是为了不断重新又沉陷在直接性里。因此生命最初只是没完没了地走向坏的无限进展的过程。但从概念看来，生命的过程所获得的结果，即在于扬弃并克服尚束缚在生命形态中的理念的直接性。

§ 222

但是生命的理念因而不仅必须从任何一个 特殊的直接 的个体性里解放出来，而且必须从这个最初的一般的直接性里解放出来。这样，它才能够达到它的自己本身 ，它的真理性 。从而，它就能进到作为自由的族类 为自己本身而实存 。那仅仅直接的个体的生命的死亡就是精神的前进 。

（b）认识（Das Erkennen）

§ 223

理念自由地自为地 实存着，因为它以普遍性作为它的实存 的要素，或者说，理念是作为概念的客观性本身，即理念以它自身为对象。理念作为被规定为普遍性的主观性，是在它自身内的纯粹差别 ，——是直观，这直观在这种同一的普遍性内保持其自身。但理念作为特定的差别，就是进一步的判断 ，它把作为全体性的自身从自身中排斥出去，因而首先假定 其自身为一外在的宇宙 。于是便有了两个判断，这两个判断虽潜在地是同一的，但还没有实现 其同一性。

§ 224

这两个理念，就其潜在地和作为生命来说是同一的，但它们的关系却是相对的 ，而这种相对性便构成它们在这个范围内的有限性 的规定。这就是反思关系 ，由于在反思关系里，理念在它自身内的区别中只是第一 判断，即一种前提 ，还不是把它当作一种设定 。因此对主观理念来说，客观性就是那直接出现在面前 的世界，或者作为生命的理念就是个体的实存 的现象界。同时只要一个判断是理念在它自身内

的纯粹区别，那么理念实现其自身 与实现其对方 ，便是一回事。所以理念深信 它能实现这个客观世界和它自身之间的同一性。——理性出现在世界上，具有绝对信心去建立主观性和客观世界的同一，并能够提高这种确信使成为真理 。理性复具有一种内在的冲力，把那据它看来本来 是空无的对立，复证实其为空无。

§ 225 [105]

这种过程概括说来就是认识 。在认识过程的单一 活动里，主观性的片面性与客观性的片面性之间的对立，自在地都被扬弃了。但是这种对立最初只是自在地 被扬弃了。因此，认识过程的本身便直接染有这个范围的有限性，而分裂成理性冲力的两重运动，被设定为两个不同的运动。认识的过程一方面由于接受了存在着 的世界，使进入自身内，进入主观的表象和思想内，从而扬弃了理念的片面的主观性 ，并把这种真实有效的客观性当作它的内容 ，借以充实它自身的抽象确定性。另一方面，认识过程扬弃了客观世界的片面性 ，反过来，它又将客观世界仅当作一假象 ，仅当作一堆偶然的事实、虚幻的形态的聚集。它 并且凭借主观的内在本性 ，（这本性现在被当作真实存在着的客观性）以规定并改造这聚集体。前者就是认知真理的冲力，亦即认识活动本身——理念的理论 活动。后者就是实现善 的冲力，亦即意志 或理念的实践 活动。

（1）认识

§ 226

认识的普遍有限性，即存在于一个判断中，存在于对立面的前提里（§224）的有限性，对于这种前提，认识活动的本身便包含有对它的否定。认识的这种有限性更确切地规定其自身于它自己的理念内。这种规定过程，使得认识的两个方面取得彼此不同的形式。因为这两个方面都是完整的，于是它们彼此便成为反思的关系，而不是概念的关系。因此将材料当作外界给予的予以同化，好像是接受 那材料使它进入于同时外在于 它的范畴，这些范畴同样显得是彼此各不相同的。这种认识过程实即是作为知性 而活动的理性。因此这种认识过程所达

到的真理，也同样只是有限的 。而概念阶段的无限真理只是一自在 存在着的目的，远在彼岸 非认识所能达到。但即在认识的这种外在的活动里，它仍然受概念的指导，而概念的原则则构成认识进展的内在线索。

附释： 认识的有限性在于事先假定了一个业已先在的世界，于是认识的主体就显得是一张白纸（tabula rasa）。有人说这种看法系出自亚里士多德，但其实除亚里士多德外没有人更远离这种对于认识的外在看法了。这种认识方式自身还没有意识到它是概念的活动，换言之，概念的活动在这种外在的认识过程里只是自在 的，还不是自为 的。一般人总以为这种认识过程是被动的，但事实上却是主动的。

§ 227 [106]

当有限的认识把区别 于它的对象当作一个先在的与它对立的存在着的东西，当作外界的自然或意识的多样性的事实 时，它首先假定（1）它的活动形式是形式的同一性 或抽象的 普遍性。所以它的活动即在于分解那给予的具体内容，孤立化其中的差别，并赋予那些差别以抽象 普遍性的形式；或者以具体的内容作为根据 ，而将那显得不重要的特殊的东西抛开，通过抽象作用，揭示出一具体的普遍、类 、或力和定律。这就是分析的方法 。

附释： 人们常说到分析 方法和综合 方法，就好像这全凭我们的高兴，随便用这个或那个方法都可以似的。但事实上却并不如此。这完全取决于我们要认识的对象本身的性质，才可决定在两种从有限认识的概念产生出来的方法中，哪一种较为适用。认识过程最初是分析的。对象总是呈现为个体化的形态，故分析方法的活动即着重于从当前个体事物中求出其普遍性。在这里思维仅是一抽象的作用或只有形式同一性的意义。这就是洛克及所有经验论者所采取的立场。许多人说，认识作用除了将当前给予的具体对象析碎成许多抽象的成分，并将这些成分孤立起来观察之外，没有别的工作可做。但我们立即可以明白看见，这未免把事物弄颠倒了，会使得那要理解事物的本来面目 的认识作用陷于自身矛盾。譬如，一个化学家取一块肉放在他的蒸馏

器上，加以多方的割裂分解，于是告诉人说，这块肉是氮气、氧气、碳气等元素所构成。但这些抽象的元素已经不复是肉了。同样，当一个经验派的心理学家将人的一个行为分析成许多不同的方面，加以观察，并坚持它们的分离状态时，也一样地不能认识行为的真相。用分析方法来研究对象就好像剥葱一样，将葱皮一层又一层地剥掉，但原葱已不在了。

§ 228

这种普遍性 （2）又是一种经过规定的 普遍性。在这里，认识的活动随顺着概念的三个环节而进展。这概念在有限的认识 里尚未达到它的无限性，这就是经过理智的规定的概念 。将对象接受在这种形式的概念里，这便是综合方法 。

附释： 综合方法的运用恰好与分析方法相反。分析方法从个体出发而进展至普遍。反之，综合方法以普遍性（作为界说 ）为出发点，经过特殊化（分类 ）而达到个体（定理 ）。于是综合方法便表明其自身为概念各环节在对象内的发展。

§ 229

（一） 当对象在认识过程中首先被带到特定的一般概念形式内，从而这对象的类 和它的普遍的规定性 得到明白的表述时，于是我们便有了界说 。这界说的材料和证明都是由于运用分析方法得来的（§227）。但这界说里所表述的普遍规定性仍然只是一个标志 ，这就是说，对于对象只说出其外在标志，而所得到的只是主观的认识。

附释： 界说本身包含有概念的三个环节：普遍性或最近的类（genus proximum），特殊性或类的诸特性，和个体性或被界说的对象本身。界说所引起的第一个问题就是：界说是从何处来的？对这问题一般的回答是，界说是由分析的方式得来的。但这又会引起关于所提出的界说的正确性的争论。要解答这种争论又要看我们下界说是以什么知觉为出发点，和我们心目中所采取的是什么观点。要下界说的对象的内容愈丰富，这就是说，它提供我们观察的方面愈多，则我们

对这对象所可提出的界说也就愈有差异。譬如说，关于生命、关于国家等较复杂的对象，便可有许多不同的界说。反之，几何学可以下许多好的界说，因为，它所研究的对象－空间，是一个异常抽象的对象。再则，就须下界说的对象的内容来说，也没有什么必然性。我们只须承认，有空间、有植物、有动物等等即行，几何学、植物学、动物学等等，并没有义务去证明这些对象所以存在的必然性。就这种情形看来，无论综合方法或分析方法，皆同样不适用于哲学。因为哲学首先要做的工作，就是要证明它的对象的必然性。但哲学上曾有过不少的运用综合方法的尝试。斯宾诺莎就是从界说开始的，譬如他说：实体即是自因之物。他的许多界说留下了不少最富于思辨的真理，但只是用论断的形式表述出来的。这些话也同样适用于谢林。

§ 230

（二） 对于概念的第二环节的陈述，亦即对普遍事物的规定性作为特殊化 加以陈述，就是根据某一外在的观点去进行分类 。

附释： 关于分类据说必须求其完备。这样又须寻求分类所依据的原则或根据。这个原则必须相当概括，庶几根据它来分类才可以涵盖界说所包含的全部范围。但进一步的要求是，分类的原则必须从被分类的对象本身 绎出来。这样一来，分类才是很自然的，而不单纯是矫揉造作的，换言之，不是武断的。譬如，在动物学里，关于哺乳动物的分类所采取的原则，是以动物的牙齿和趾爪为准的。这个办法是可以理解的，因为哺乳动物彼此间的区别是基于它们身体上的牙齿和趾爪这些部分的。以这些作为关键去追溯，便不难察出不同类哺乳动物的普遍类型。一般讲来，真正的分类必须以概念为准则。而概念又包含三个环节，因此分类一般首先分为三部分。但就特殊性表现为两个方面而言，所以采取分而为四的分类法也未尝不可。在精神的范围内，应以分为三部分为主，这一点我们不能不说是康德的功绩，他曾首先促使人注意到精神应分而为三的事实。

§ 231

（三） 在具体的个体性 里，当界说中简单的规定性被认作一种关系 时，这对象便是许多有差别的 规定的综合联系。——这就是一个定理 。这些规定因为是不相同的，故它们之间的同一性是一种经过中介的同一性。要提供材料来构成中介环节，那就是“构造”的任务。而认识所赖以达到那种联系的必然性的中介过程本身就是证明 。

〔说明 〕 按照通常所作出的关于分析方法和综合方法的区别，究竟要用哪一方法，好像可以完全任意选择似的。如果我们试假定从综合方法所表明为结果的具体东西开始，则我们可以从它分析出许多抽象的命题作为结论 ，而这些命题便构成证明的前提 和材料 。这样，代数关于曲线的定义 ，在几何学方法里就成为定理 。同样，即如毕达哥拉斯的定理，如果用来作为直角三角形的界说，也可得出几何学中早经通过分析予以证明的一些定理。两个方法其所以可任意选择之故，即基于两者都是从一个外在的前提 开始的。就概念的本性看来，分析方法是在先。盖因首先须将给予的具体经验的材料提高成一般的抽象概念的形式，而这些抽象概念又首须在综合方法里先行提出来作为界说。

这些方法在它们自己范围内无论如何重要，如何有辉煌的成效，但对于哲学认识却没有用处，这是自明的，因为它们是有前提的，它们的认识方式是抽象理智的方式，是按照形式的同一性而进行的。斯宾诺莎主要应用几何方法，虽说是用来表达思辨的概念，但这个方法的形式主义却很显明。乌尔夫的哲学，发挥几何方法到了学究气的极峰，即就它的内容来说，也只是理智形而上学。继几何方法及其形式主义被滥用于哲学与科学之后，在近代又有所谓构造 方法的滥用代之而起。康德曾经使得下面这句话异常流行：数学构造 它的概念 。这句话的意思不外是说，数学所研究的不是概念 ，而是感性直观 的抽象规定。此后，“概念的构造”一词曾经用来指谓过从知觉 里抽象出来的感性特质 的陈述，未经过任何概念的规定；并用来指谓将哲学和科学的对象依照某种预先设定的方式（但其余方面便以个人的任意和高兴为准）加以分类，列成一表格。这都表明了康德式的一种形式主义。在这些做法的后面，无疑地隐约提示了关于理念 、概念与客观性 的统一，以及理念是具体的等想法。但所谓构造这种把戏，实远未能表达

出这种统一性，而只有概念才是那样的统一性。而且那种直观的感性具体性也不能表述出理性和理念的具体性。

因为几何学所研究的对象是感性的然而又是抽象的空间的直观，所以它可以毫无阻碍地用抽象的理智在空间里建立某些简单的规定。因此有限认识的综合方法，唯有在几何学里才达到它的完满性。但最值得注意的是，在综合方法的进程里，一遇到那不可衡量的和不合理的量时，便碰了壁。因为在这里要想进一步予以规定，便超出了理智原则的范围。这也足以表明“合理”和“不合理”二词常常被颠倒使用的一个例子：通常总是把“合于理智”〔常识〕的东西，认为是合理的，反而把具有合理性的开端和迹象的东西认为是不合理的。[107] 别的许多科学所研究的对象即远不像空间或数那样简单，它们会常常地而且必然地达到抽象理智的进展的限度，但它们却很轻易地便渡过了这难关了。它们打断了推演进程的顺序，于方便时随其所需接受一些外在的条件，甚至不惜违反它们所出发的前提，另外采取意见、表象、知觉或别的外在东西作为出发点。这种有限的认识自己意识不到它的方法的限度和它对于认识的内容或对象的关系，使得它既不能认识在界说分类等过程里它已是必然地接受了概念规定的指导，又不能看到什么地方是它的限度，更不知道，当它超越了它的限度时，它已经进入了一个新的范围，在这里知性的规定已不复有效用，但仍然在那里以粗疏的方式被使用着。

§ 232

有限的认识在证明过程中所带来的必然性，最初也只是外在的、为了主观的识见而规定出来的必然性。但在真正的或内在的必然性里，认识本身便摆脱了它的前提和出发点、它的现成的和给予的内容。换言之，真正的必然性自在地是自己与自己联系着的概念。这样，那主观的理念便自在地达到了那自在自为地规定了的，非给予的，因之亦即内在于主体的东西。于是它便过渡到意志的理念。

附释： 认识作用通过证明而达到的必然性，正是构成认识的出发点的反面。认识在它的出发点内有一个给予的偶然的内容。但到了它

的运动的结束时，它却知道这内容是有必然性的，而且这种必然性是通过主观的活动的中介才达到的。同样，最初这主观性是异常抽象的，是一张单纯的白纸。但现在却证明其为一能决定的主导的原则了。这就是由认识的理念过渡到意志的理念的关键。细究起来，这个过渡的意义即在于表明，真正的普遍性必须理解为主观性、为自身运动的、能动的和自己建立规定的概念。

（2）意志

§ 233

主观的理念，作为独立自决的东西和简单的自身一致的内容，就是善。由于善有了实现自身的冲力，它的关系与真理的理念便恰好相反，所以善趋向于决定当前的世界，使其符合于自己的目的。——这个意志一方面具有藐视那假定在先的客体的确信。但另一方面，作为有限的东西，它又同时以善的目的只是主观的理念并且以客体的独立性为前提。

§ 234

意志活动的有限性因此是一种矛盾：即在客观世界的自相矛盾诸规定里，那善的目的既是实现了的，也是还没有实现的，既是被设定为非主要的，又同样是主要的，既是现实的，同时又仅是可能的。这种矛盾就被表象为善的实现的无限递进，而在这种过程里，善便被执著为仅仅是一种应当。* 但是就形式看来，这种矛盾的消除，即包含有意志的活动扬弃了目的的主观性，从而即扬弃了客观性，并扬弃了使得两者皆成为有限的那种对立；而且不仅扬弃了这一个主观性的片面性，而且扬弃了一般的主观性[108]；（因为另一个这种新的主观性，亦即一个新创造出来的对立，与前面的一个被认为是应当存在的主观性，是没有区别的。）这种回归到自身，同时即是内容对自身的回忆，这内容就是善与主客两方面自在的同一性，——亦即回忆到认识的理论态度的前提（§224），即：客体自身就是真的东西和实体性的东西。

附释：理智的工作仅在于认识这世界是如此，反之，意志的努力即在于使得这世界成为应如此。那直接的、当前给予的东西对于意志说来，不能当作一固定不移的存在，但只能当作一假象，当作一本身虚妄的东西。说到这里，就出现了使抽象的道德观点感到困惑的矛盾了。这个观点就其实际联系说来，就是康德的哲学甚至还是费希特的哲学所采取的观点。他们认为：善是应该得到实现的，我们必须努力以求善的实现，而意志只是自身实现着的善。但是，如果世界已是它应该那样，则意志的活动将会停止。因此意志自身就要求它的目的还没有得到实现。这样便已经正确地说出意志的有限性了。但我们却又不能老停留在这种有限性里，因为意志的过程本身即是通过意志活动将有限性和有限性所包含的矛盾予以扬弃的过程。要达到这种和解，即在于意志在它的结果里回归到认识所假定的前提，换言之，回归到理论的理念和实践的理念的统一。意志知道，目的是属于它自己的，而理智复确认这世界为现实的概念。这就是理性认识的正确态度。那虚幻不实、倏忽即逝的东西仅浮泛在表面，而不能构成世界的真实本质。世界的本质就是自在自为的概念，所以这世界本身即是理念。一切不满足的追求都会消逝，只要我们认识到，这世界的最后目的已经完成，并且正不断地在完成中。大体讲来，这代表成人的看法，而年轻的人总以为这世界是坏透顶了，首先必须予以彻底的改造。反之，宗教的意识便认为这世界受神意的主宰，因此它的是如此与它的应如此是相符合的。但这种存在与应当的符合，却并不是死板的、没有发展过程的。因为善，世界的究竟目的，之所以存在，即由于它在不断地创造其自身。精神世界与自然世界之间仍然存在着这样的差别，即后者仅不断地回归到自身，而前者无疑地又向前进展。

§ 235

把善的真理设定为理论的和实践的理念的统一，意思就是自在自为的善是达到了的，而客观世界自在自为地就是理念，正如理念同时也永恒地设定其自身作为目的，并通过它的活动去促使目的的实现。这种由于认识的有限性和区别作用而回归到自身，并通过概念的活动而与它自身同一的生命，就是思辨的理念或绝对理念。

（c）绝对理念（Die absolute Idee）

§ 236

理念作为主观的和客观的理念的统一，就是理念的概念。——这概念是以理念本身作为对象，对概念说来，理念即是客体。——在这客体里，一切的规定都汇集在一起了。因此这种统一乃是绝对 和全部的真理 ，自己思维着自身的理念，而且在这里甚至作为 思维着的、作为逻辑的 理念。

附释： 绝对理念首先是理论的和实践的理念的统一，因此同时也是生命的理念与认识的理念的统一。在认识里，我们所获得的理念是处于分离和差别的形态下。认识过程的目的，即在于克服这种分离和差别，而恢复其统一，这统一，在它的直接性里，最初就是生命的理念。生命的缺陷即在于才只是自在 存在着的理念，反之，知识也同样是片面的，而且只是自为 存在着的理念。两者的统一和真理，就是自在自为 存在着的理念，因而是绝对 理念。在这以前，我们 所有的理念，是经过不同的阶段，在发展中作为我们的对象的理念，但现在理念自己以它本身为对象了。这就是νόησις νοὴσεως（纯思或思想之思想 ），亚里士多德早就称之为最高形式的理念了。

§ 237

绝对理念 由于在自身内没有过渡，也没有前提，一般地说，由于没有不是流通的和透明的规定性，因此它本身就是概念的纯形式 ，这纯形式直观它的内容 ，作为它自己本身。它自己本身就是内容 ，因为只有当它在观念里，它才把自己和自己区别开来。这样区别开来的两方面中的一个方面，就是一个自我同一性，但在这种自我同一性中却包含有形式的全体，作为诸规定内容的体系，这个内容就是逻辑 体系。在这里作为理念的形式 ，除了仍是这种内容的方法 外没有别的了，——这个方法就是对于理念各环节〔矛盾〕发展的特定的知识。

附释： 一说到绝对理念，我们总会以为，现在我们总算达到至当不移的全部真理了。当然对于绝对理念我们可以信口说一大堆很高很

远毫无内容的空话。但理念的真正内容不是别的，只是我们前此曾经研究过的整个体系。按照这种看法，也可以说，*绝对理念是普遍，但普遍并不单纯是与特殊内容相对立的抽象形式，而是绝对的形式，一切的规定和它所设定的全部充实的内容都要回复到这个绝对形式中。在这方面，绝对理念可以比做老人，老人讲的那些宗教真理，虽然小孩子也会讲，可是对于老人来说，这些宗教真理包含着他全部生活的意义。即使这小孩也懂宗教的内容，可是对他来说，在这个宗教真理之外，还存在着全部生活和整个世界。同样，人的整个生活与构成他的生活内容的个别事迹，其关系也是这样。所有一切的工作均只指向一个目的，及当这目的达到了时，人们不禁诧异，何以除了自己意愿的东西以外，没有得到别的东西。意义在于全部运动。[109] 当一个人追溯他自己的生活经历时，他会觉得他的目的好像是很狭小似的，可是他全部生活的迂回曲折都一起包括在他的目的里了。同样，绝对理念的内容就是我们迄今所有的全部生活经历（decursus vitae）。那最后达到的见解就是：构成理念的内容和意义的，乃是整个展开的过程。我们甚至可进一步说，真正哲学的识见即在于见到：任何事物，一孤立起来看，便显得狭隘而有局限，其所取得的意义与价值即由于它是从属于全体的，并且是理念的一个有机的环节。由此足见，我们已经有了内容，现在我们还须具有的，乃是明白认识到*内容即是理念的活生生的发展。而这种单纯的回顾也就包括在理念的形式之内。我们前此所考察过的每一个阶段，都是对于绝对的一种写照，不过最初仅是在有限方式下的写照。[110] 因此每一阶段尚须努力向前进展以求达到全体，这种全体的开展，我们就称之为方法。

§ 238

思辨方法的各环节为：（α）<u>开始</u>。这就是存在或<u>直接性</u>；它是自为的，简单的理由，因为它只是开始。但从思辨理念的观点看来，它是理念的<u>自我规定</u>。这种自我规定，作为概念的绝对的否定性或运动，进行<u>判断</u>，并设定对它自己本身的否定。那作为开始的<u>存在</u>，最初似乎是抽象的肯定，其实乃是<u>否定</u>，是间接性，是设定<u>起来的</u>，是<u>有前提的</u>。但是存在作为概念的否定（概念能在它的对方得到自身的同一性和自身的确定性），便是尚没有设定为概念的概念，亦即<u>自在</u>

的概念。因此这种存在便是尚没有经过规定的概念，亦即只是自在的直接的特定概念，也同样可以说是普遍 的东西。

〔说明 〕 如果方法意味着从直接的存在开始 ，就是从直观和知觉开始，——这就是有限认识的分析 方法的出发点。如果方法是从普遍性开始，这是有限认识的综合方法的出发点。但逻辑的理念既是普遍的，又是存在着的，既是以概念为前提，又直接地是概念本身，所以它的开始既是综合的开始，又是分析的开始。

附释 [111]**：** 哲学的方法既是分析的又是综合的，这倒并不是说对这两个有限认识方法的仅仅平列并用，或单纯交换使用，而是说哲学方法扬弃了并包含了这两个方法。因此在哲学方法的每一运动里所采取的态度，同时既是分析的又是综合的。哲学思维，就其仅仅接受它的对象、理念，听其自然，似乎只是静观对象或理念自身的运动和发展来说，可以说是采取的分析方法。这种方式下的哲学思考完全是被动的。但是哲学思维同时也是综合的，它表示出它自己即是概念本身的活动。不过哲学思维为了要达到这一目的，却需要一种认真的努力去扫除自己那些不断冒出来的偶然的幻想和特殊的意见。

§ 239

（β）进展 。进展就是将理念的内容发挥成判断 。直接的普遍性，作为自在的概念就是辩证法，由于辩证法的这种作用，概念自己本身就把它的直接性和普遍性降低为一个环节。因此它就成为对“开始”的否定 ，或者对那最初者予以规定。这样，它便有了相关者 ，对相异的方面有了联系 ，因而进入反思的阶段。

〔说明 〕 这种进展也同样既是分析的 ，由于通过它的内在的辩证法只是发挥出那已包含在直接的概念内的东西；又是综合的 ，因为在这一概念里，这些差别尚未明白发挥出来。

附释： 在理念的进展里，“开始”表明其自身还是自在的东西，换言之，它是被设定的，中介性的，既不是存在着的，也不是直接性的。只有对那本身直接意识说来，自然才是开始的、直接性的东西，

而精神是以自然为中介的东西。但事实上自然是由精神设定起来的，而精神自身又以自然为它的前提。

§ 240

进展的抽象形式在“存在”的范围内，是一个对方 并过渡 到一个对方；在“本质”范围内，它是映现在对立面 内，在“概念”范围内，它是与个体性 相区别的普遍性 ，继续 保持其普遍性于与它相区别的个体事物之中，并达到与个体事物的同一性 。

§ 241

在第二范围里，那最初自在存在着的概念，达到了映现 ；所以它已经是潜在的理念 了。这一范围的发展成为到第一范围的回归，正如第一范围的发展成为到第二范围的过渡一样。唯有通过这种双重的运动，区别才取得它应有的地位，即被区别开的双方的每一方就它自己本身来看，都完成它自己到达了全体，并且在全体中实现其自身与对方的统一。唯有双方各自 扬弃其片面性，它们的统一才不致偏于一面。

§ 242

在第二范围里，有差别的双方的关系发展到它原来那个样子，即发展到矛盾 自己本身。这矛盾表现在无限进展 里。这种表现在无限递进 中的矛盾，只有在目的里才得到解除。（γ）目的 。唯有在目的里，那相区别的事物才被设定为像它们在概念里那样。目的是对最初的起点〔开始〕的否定，但由于目的与最初的起点有同一性，所以目的也是对于它自身的否定。因此目的即是一统一体，在此统一体里，这两个意义的最初作为观念性的和作为环节的，作为被扬弃了的，同时又作为被保存住了的就结合起来了。概念以它的自在存在 为中介，它的差异，和对它的差异的扬弃而达到它自己与它自己本身的结合，这就是实现了 的概念。——这就是说，这概念包括着它所设置的不同的规定在它自己的自为存在 里。这就是理念 。对作为绝对的最初（在方法里）的理念来说，目的的达到只是消除了误认开始似乎是直接的

东西，理念似乎是最后成果那种假象。——这就达到了“理念是唯一全体”的认识了。

§ 243

由此足见，方法并不是外在的形式，而是内容的灵魂和概念[112]。方法与内容的区别，只在于概念的各环节，即使就它们本身、就它们的规定性来说，也表现为概念的全体。由于概念的这种规定性或内容自身和形式要返回到理念，所以理念便被表述为系统的全体，这系统的全体就是唯一的理念。这唯一理念的各特殊环节中的每一环节既自在地是同一理念，复通过概念的辩证法而推演出理念的简单的自为存在。在这种方式下，〔逻辑〕科学便以把握住它自身的概念，作为理念之所以为理念的纯理念的概念而告结束。

§ 244

自为的理念，按照它同它自己的统一性来看，就是直观[113]，而直观着的理念就是自然。但是作为直观的理念通过外在的反思，便被设定为具有直接性或否定性的这种片面特性。不过享有绝对自由的理念便不然，它不仅仅过渡为生命，也不仅仅作为有限的认识，让生命映现在自身内，而是在它自身的绝对真理性里，它自己决定让它的特殊性环节，或它最初的规定和它的异在的环节，直接性的理念，作为它的反映，自由地外化为自然。

附释： 我们从理念开始，现在我们又返回到理念的概念了。这种返回到开始，同时即是一种进展。我们所借以开始的是存在，抽象的存在，而现在我们达到了作为存在的理念。但是这种存在着的理念就是自然。[114]

---

[1] 列宁摘录了这句话，见《列宁全集》第38卷第186页。——译者注

[2] 定在（Dasein）是“特定存在”的意思，定在即指存在于特定时间，特定地点，有特定的质或量的，有限的当前实际事物而言，“定在的判断”是关于感性方面的特定存在的判断。——译者注

[3] 列宁引证了从*号起的这段区别开理智和理性，抽象概念和具体概念，并论述包含并扬弃了必然性在内的具体自由概念的话，见《列宁全集》第38卷第192页。——译者注

[4] 《列宁全集》第38卷第193页摘录了上面这句话。——译者注

[5] 按在这一长段中*号处出现了两个加了重点号的“概念”，和一个未加重点号的“概念”，而且还出现“‘无概念的’机械性”的话。显然“概念”一词在这里的用法和一般用法不同，含有较特殊、较广泛的意义。黑格尔所谓概念除了指有内容的具体的普遍性之外，这里还有指理论、思想、学说、辩证等意思，譬如“无概念的机械性”即含有不辩证的、形而上学的甚或缺乏思想性的机械性的意思。而下面三次出现的“概念”一词，瓦拉士英译本全都意译为“理论”。中译者在本书的前两版里，为了避免费解，曾分别意译成“理论”、“思想”和“学说”，现在都一律紧跟原文，改成“概念”。除了纠正过去注重意译的偏向外，希望读者注意黑格尔“概念”一词所包含的特殊用法和具体意义。——译者注

[6] 列宁摘录了上述整个“附释”（中有删节）。见《列宁全集》第38卷第193页。——译者注

[7] 《列宁全集》第38卷第194页摘录了这句话。——译者注

[8] 《列宁全集》第38卷第195页摘录了*号后的两句话，并对其余部分作了摘要。——译者注

[9] 《列宁全集》第38卷第195页摘录了这句话。——译者注

[10] 安瑟尔谟（1034—1109）意大利经院哲学家，是第一个用神学方式，提出本体论证明的人。——译者注

[11] 这一大段是从安瑟尔谟拉丁文原著《前论》（Proslogion）引来，〔〕符号内的一句话，是从黑格尔《哲学史讲演录》中译本第三卷第292页较长的同一段引文中转引过来，以补足理智与实在、概念与客体的统一性这个论点的语意。——译者注

[12] 自成起结的全体（in sich beschlossene Totalität）直译应作自身完成（in sichvollendene）或自身决定的全体是指起点即是终点，首尾相应的圆圈式的整个过程而言。本书旧版译成“自包的全体”，英译本作self-contained totality，都未能明确表达黑格尔认全体或整个体系是圆圈之圆圈的意思。如把它译成“自身封闭的全体”或“自身封闭的圆圈”，容易引起误解，以为黑格尔所谓全体、圆圈、体系是没有辩证发展过程的静止东西。参看《列宁全集》第38卷第251页。——译者注

[13] 这里所说“有差别的机械性”是和一般的、形式的“无差别的机械性”相对待而说的。后者指彼此漠不相关、互不起作用，只有外在关系的那和无差别的机械性事物而言。反之，前者“有差别的机械性”事物对别的事物却不是无差别的，不是漠不相关的，而是有倾向、有作用、有一定关系的，甚至可以说有亲和力的，这种有差别的机械性是进展到化学性的过渡。——译者注

[14] 推论即三段式，在本节及此后，黑格尔有特殊用法，大意是指“三合体”，“三一体”或三个环节之有机的联系和矛盾发展的关系或过程而言。——译者注

[15] 此句据拉松本从《哲学全书》第二版增补过来。——译者注

[16] Wirkende Ursache直译应作“起作用的原因”，也有译作“动力因”的，兹译为“致动因”表示它是引起或推动事物运动的原因。——译者注

[17] 这即指辩证的否定，以别于形式的否定；理性的推论亦即辩证的概念的推论，以别于抽象知性的形式的推论。辩证的否定同时是一种肯定。辩证的推论乃是一种内在的矛盾发展或曲折推移。——译者注

[18] die Macht一词，这里出现多次，都译成“力量”，语气似乎稍嫌轻了一点。其实也应理解到，这字还包含有暴力、权力、强力、势力等较重的意思。——译者注

[19] 理性的机巧，这是黑格尔唯心辩证法中一个重要的观点。（马克思《资本论》第一卷即《马克思恩格斯全集》第23卷第203页曾引证了本节附释中的前一半，而抛弃了神秘唯心的后半段。）主要是说理性是能动的，不是抽象、死板、直线式的，而好像是有机心、有权谋策略、灵活应变的，因而理性不是软弱无力，而是有威力的，能够利用客体，自然事物，甚至世界史人物作为实现它的目的的工具，及目的已经达到，时变境迁，潮流向前，它又有威力和机巧把那些工具抛在后面，而理性自己却仍向前曲折起辩证进展，不牵连其中，也不受损害。参看《大逻辑》论尺度部分谈到的“概念的机巧”，《精神现象学》序言中“论思辨的知识”部分，和《历史哲学》绪论第三部分。黑格尔关于“理性的机巧”的思想对于辩证的观点和方法是一种特殊的形象的阐述，但他把理性与“天意”、“上帝”等同起来谈，其神秘、唯心的外壳，必须加以认真深入的批判。又德文List一字，据辞书本有“策略、智略、权谋，巧计、狡猾”等含义。这里译作“理性的机巧”以表示黑格尔所了解的理性的矛盾发展可以说是有策略、机动和巧计的。——译者注

[20] 方括号内这一段是第二版所原有，但在第三版被删去，兹依拉松本补译出来。——译者注

[21] 从399页*号起直至本段末，列宁作了摘录（中间有删节），并有长段评语。见《列宁全集》第38卷第209—210页。——译者注

[22] 列宁摘录了从*号起的这段话（中间有删节），参看《列宁全集》第38卷第211页。——译者注

[23] 列宁摘录了从*号起的这句话，参看《列宁全集》第38卷第211页。——译者注

[24] 列宁摘录了从*号起的这句话，参看《列宁全集》第38卷第211页。——译者注

[25] 列宁从本节*号起连续摘录了三大段，并加了评语。参看《列宁全集》第38卷第212—214页。——译者注

[26] 判断（Urteil）在这里有特殊的含义和用法，在德文字根分析起来，Ur有“原始”的意思，teilen有区分或分割为部分的意思。黑格尔用Urteil一字经常包含有对原始根本的东西加以区分、判别、分化的意思。这里所谓“理念是一无限的判断”以及下面§219所谓“概念的判断”都要这样去了解，才能看出黑格尔所谓“理念”、“概念”都有由原始的一进行区分、分化而又进展到统一，全体的辩证法意义。——译者注

[27] 列宁摘录了从*号起的这段话。见《列宁全集》第38卷第214页。——译者注

[28] 从本段开头到这里止，列宁曾加以引证，并有所删节。参看《列宁全集》第38卷第214页。——译者注

[29] 统摄，德文原文为Übergreifen，本具有重叠、侵略等义；英译为overlap，有重叠、重复等义，均不能表达黑格尔这里的意思。兹译作“统摄”。统摄包含有“包括”、“超出”和“主导”三层意思。——译者注

[30] 列宁摘引了从*号起的这段话。见《列宁全集》第38卷第215页。——译者注

[31] 列宁摘录了这段话，并有所删节。参看《列宁全集》第38卷第217页。——译者注

[32] 这里所谓“自己与自己结合的过程”，也就是黑格尔所谓辩证的“推论”、推移或三段式过程。——译者注

[33] 反感（Irritabilität）本为刺激的意思，在这里含有对外来刺激有反应、反感、抵抗之意。——译者注

[34] 这两个“它”字都是指“概念”。——译者注

[35] 这两个“它”字都是指“概念”。——译者注

[36] 列宁摘引了这一句，并加以评论。见《列宁全集》第38卷第217页。——译者注

[37] “差别”这里指“无差别”、“漠不相关”的反面而言。性的差别是说阳性和阴性的对立的有生命之物或个体不是无差别的或漠不相干的，而是有相互关联的。瓦拉士英译本意译为“The Affinity of the Sexes”（两性的亲和力）可资参考。——译者注

[38] 列宁曾指出“《哲学全书》第225节非常好”，并有扼要的评语。见《列宁全集》第38卷第224页。——译者注

[39] 列宁曾指出“《哲学全书》第227节——卓绝地叙述了分析的方法和它的应用”。见《列宁全集》第38卷第253页。——译者注

[40] 马克思曾在《资本论》第三卷中，简要地引证了黑格尔这段话的大意说：“黑格尔关于某些数学公式所说的话，在这里也是适用的。他说，普通常识认为不合理的东西，其实是合理的，而普通常识认为合理的东西，其实是不合理的。”可供批判理解黑格尔这段话的参考。见《马克思恩格斯全集》第25卷第878页。——译者注

[41] 列宁摘录了从*号起的这一句话，参看《列宁全集》第38卷第255—256页。——译者注

[42] 从*号起，列宁摘录了一长段（中有删节），并加了评语。参看《列宁全集》第38卷第256页。——译者注

[43] 从*号起列宁摘录了三行。参看《列宁全集》第38卷第256—257页。——译者注

[44] 列宁曾全部摘录了这一大段附释，见《列宁全集》第38卷第257页。——译者注

[45] 列宁摘录了这句话。见《列宁全集》第38卷第257页。——译者注

[46] 马克思引证了上面这句话，但把“自为的理念”改成“绝对理念、抽象理念”，可资参考。见《黑格尔辩证法和哲学一般的批判》第30页，人民出版社1955年版。——译者注

[47] 列宁摘录了这节附释的最末一句话，并结合《大逻辑》作了重要评论。见《列宁全集》第38卷第252—253页。——译者注

术语索引

A

absolute Idee, 绝对理念423
Absolute,das 绝对，理念或~55，~的界说187，~是纯量218，~是本质242，同一与~247，~即是推论357，~是客体378，~就是理念399
abstrakt 抽象地336，抽象的判断343
Abstraktion 抽象，纯粹的~192，~的意义242，~作用248
Accidentalität 偶然性，实体性与~314
Akosmismus 无世界论138，316
Allgemeinheit 普遍性，思维的~52；共性，事物的~79；普遍性333，344，361
Allheit 全称，~的推论368
amor generosus 普遍的爱，~的宗教15
Analogie 类推368
Analysieren 分析作用248
Anderssein 异在203，251
Anfang 开端，逻辑学的~189；开始197，426
Angeborene Ideen 先天观念161
Anschauung 直观155，429
an sich 自身，事物的~120；自在226
an sich sein 自在存在203，204
Antinomie 矛盾，陷于~131，尺度的~237；二律背反222
anzueignen 同化122
Apriori 先天53，117
apriorische,das 先天成分，思维的~53
Art 种345
Atom 原子215
Atomistik 原子论215
Attraktion 引力，斥力本质上也同样是~214
auch 又，仅仅凭一个~字去联系70

aufheben 扬弃213
Außereinander 彼此相外，凡是感性事物都是些~的个别东西69
Äußeres 外143，290

B

Begriff 概念48，79，153，329，338，实体的真理就是~324
Besonderheit 特殊性361
Beziehung 联系282

C

Caput mortum 僵尸126
Causas efficientes 致动因264
Causas finales 目的因264
Chemismus 化学性，~是客观性的一个范畴386
Cogito ergo sum 我思故我在158，169
Consensus gentium 众心一致，~的论证165

D

Dasein 定在，~是片面的，有限的198，200，~或限有是具有一种规定性的存在202
Denken 思维38，40，50，58，63，78，135，152
Dialektik 辩证进展，直接意识的~94；矛盾发展，思想的~119；矛盾进展，~的结果240
dialektische Moment,das 辩证的环节，逻辑思维的~133
different 有差别的，~的机械性384
Ding, 物77，旧形而上学把灵魂理解为~103，物268，269
Ding an sich 物自身268
Dingheit 物性272，事物性359

E

Eigenschaft 特质269，270
Eins 一211
Einteilung 分类417
Einzelnheit 个体性333，338，361

Endlichkeit 有限342
Entgegensetzung 对立，本质的差别即是~255—256
entzwei 分析成两面，把现象~75
Entzweiung 分裂为二，恶是一种~9；分裂状态，~是所有人类无法避免的90
Erfahrung 经验42，45，47，51，116，160
Erkennen,das 认识411
Erscheinung 现象276
Eudaemonismus 快乐主义143
Existenz 实存248，267

F

Facta 事实，只可算作~的陈述68
Form 形式273，279
Fürsichsein 自为存在，我乃是一纯粹的~81，204，209，~，作为自身联系就是直接性211

G

Gattung 族类，潜在的~410
Gegenstandlichkeit 对象39
Geister 精神性的人19
Geschlechtsdifferenz 性的差别410
Geschmacksurteil 趣味判断146
Gesetztsein 设定存在199
Gewesen 曾经是243
gleichgültig 漠不相干380
Grad 程度225
Größe 大小218
Grund 根据，~是同一与差别的统一260

H

Haben 有270
Halbierung 二截化，勉强的~8
Handels-spekulation 商业的推测183
Herz 心情，精神是足以制裁“~”的力量13

I

Idee 理念，~是自在自为的真理399，~本质上是一个过程404
Identität 同一，~哲学，~体系8；同一性，空虚的~126，132，246；同一339
immanente Hinausgehen 内在的超越，辩证法却是一种~177
index sui et falsi 辨别错误的标准，真理是它自身的标准，又是~18
indifferent 无差别的，~的客体380
Inhalt 内容279
in sich beschlossene Totalität 自成起结的全体380
in sich sein 在自身内的存在，本质是~247
Interesse 问题103
Ironie 讽刺178

K

Knotenlinie 交错线239

L

Leben 生命，直接性的理念就是~406
Leben und leben lassen 自己生活也让别人生活177
die List der Vernunft 理性的机巧396

M

Macht 力量，概念就是这种直接的~394
Maß 尺度，~是有质的定量，~即是质与量的统一234
Maßlose,das 无尺度238
Materien 质料271
Mechanismus 机械性380
misologie 理性恨，一种不必要的~51

N

Nachdenken 反思38，反复思索41，后思，反复思索44，反思，要获得对象的真实性质，我们必须对它进行~74
Nacheinander 彼此相续，彼此并列和~69

Nebeneinander 彼此并列，~和彼此相续69
Nichts 无192
Nous 理性，~统治这世界80，认思维为~，使蕴涵的~得到意识81

O

Objekt 客体，~是直接的存在378

P

Para Logismus 背理的论证130
Person 人310
Philosophus teutonicus 条顿民族的哲学家，波麦理应享受~的荣名16
Porosität 多孔性275
Postulate 公设，要求或~143
Postwesen 邮局244

Q

Qualiert 情调，仅有某种“痛苦”或“~”只是意识的一个最低阶段13
Quantität 量，~是纯粹的存在218
Qualität 质189，270
Qualitativer Schluß 质的推论360
Qualitatives Urteil 质的判断346
Quantum 定量223，~是量中的定在223

R

Räsonnement 合理化论辩264
Rechnen 计算，~实即是计数224
Reflexions-Schluß 反思的推论368
Reflexions-Urteil 反思的判断350
reine apperception 纯粹的统觉，康德所谓的~122
reine Beziehung auf sich selbst 纯粹自身联系，“我”是~71
reine Quantität 纯量，绝对是~218
reine Reflexionsbestimmung 纯反思规定248

S

Sache 事业，自身满足的~29；事情，实质~与思想相符合是不成问题的77；事310；事情310
Schein 假象242，298
Scheinen 映现276，325
Schicksal 命运309
Schlechte Verstande,der 坏的理智13
Schluß 推论84，357，384
Schluß der Notwendigkeit 必然的推论371
Schluß in seine Wahrheit 真正的推论84
Sein 存在189，~的三个形式189，~或有是绝对的一个谓词190，存在243，是270，存在270，271
Sein für anderes 为他存在，质就是~203
Sinn 精神87
Sprung 飞跃，自然界中没有~105
Standpunkt der Entzweiung 分裂观点，人的思维和意志的有限性，皆属于这种~92
Standpunkt der Trennung 分离的观点，人与自然~92
Steuerwesen 关税244
subjektiver Begriff 主观概念333
Substrat 基质188
Substanz 实体，思想不但构成外界事物的~80

T

Tätigkeit 能动性306
Teleologie 目的性389
Trennung 分离，普遍的~88
Trost 安慰309

U

Übergreifen 统摄，主观性~了客观性405
Unterschied 差别251
Urteil 判断338，理念是一无限的~404
Urteil des Begriffs 概念的判断355
Urteil der Notwendigkeit 必然的判断353

V

Veränderung 变化，定在的真理是~217
Verhältnis 关系282
Vermeinigen 自我化，~的能动性122
Verschiedenheit 差异252
Verstandslogik 知性逻辑329
Versteinert 顽冥化的，~理智80
Vorstellung 表象（观念），关于法律的伦理的和宗教的~，关于思维自身的~69

W

Wechselwirkung 相互作用320，321
Werden 变易197，足以表示有无统一的最接近的例子是~，~是一个表象197
Wesen 本质，~是设定起来的概念242，~是纯粹的反思248
Willkür 任性303
Wirkende Ursache 致动因389
Wirklichkeit 现实，哲学的内容就是~42，296

Z

Zählen 计数，计算实即是~224
Zeitungswesen 新闻事业244

人名索引

A

Anselm,V.Canterbury 安瑟尔谟 1033年生于意大利奥斯塔，1109年卒于英国坎特伯雷。中世纪意大利经院哲学家，教会博士，1093年任坎特伯雷大主教。著有《论道篇》、《独白篇》和《天主何故化身为人》等。21，375—377
Aristoteles 亚里士多德 公元前384年生于马其顿斯塔吉拉，公元前322年卒于希腊哈尔斯基。希腊哲学家，科学家。柏拉图的学生，亚历山大大帝的教师。著有《工具论》、《形而上学》、《物理学》、《伦理学》、《政治学》和《诗学》等 。11，20，28，47，78，365

B

Bader,Fr.von 巴德尔 1765—1841年。德国哲学家。14，15，16，22
Böhme,Jakob 波麦 1575年生于格利茨老赛登贝格，1642年卒于格利茨。文艺复兴时期德国神秘主义哲学家，认为一切产生于神，一切处于矛盾之中。著有《曙光》、《伟大的神秘》等。13，16
Brougham,Zord 布鲁汉 46
Brucker,J.J. 布鲁克尔 11

C

Canning 甘宁 46
Cicero,Marcus Tullius 西塞罗，公元前106年生于意大利阿尔皮诺，前43年卒于意大利福尔米亚。罗马政治家，雄辩家，哲学家，著述广博，今存演说、唯心论哲学和政治论文多篇及大批书简，他的文体被誉为拉丁文典范。23

D

Descartes,René 笛卡尔 1596年生于莱耳，1650年卒于瑞典。法国哲学家，物理学家，数学家（解析几何创始人），生理学家，理性主义

者，怀疑论者。主要著作有《方法谈》，《形而上学的沉思》，《哲学原理》，《论世界》等。158，159，169

G

Grotius,Hugo 格老秀斯 1583年生于荷兰德尔夫特，1645年卒于德国罗斯托克。资产阶级自然法学派的早期理论家，国际法学家。著有《公海自由论》，《战争与和平法》等。45

H

Haller,Albrecht von 哈勒尔 1708年生于伯尔尼，1777年卒于伯尔尼。瑞士诗人，自然科学家，医生。著有格言诗《阿尔卑斯山》等。229
Heraklit 赫拉克利特 约公元前550年生于埃费苏斯，前480年卒于埃费苏斯。希腊唯物主义哲学家，他认为万物皆处于流变状态中，被誉为"辩证法奠基人之一"（列宁）。著有《论自然》，现仅存若干片断。52
Herder,Johann Gottfried von 赫尔德 1744年生于莫隆，1803年卒于魏玛。德国诗人、神学家和哲学家，狂飙运动思想领导者。著有《关于近代德国文学的片断》、《批评之林》、《莎士比亚》等。286
Hermann 赫尔曼 149
Herodotos 希罗多德 公元前490年生于小亚细亚哈利卡纳苏城，卒于前430年。希腊历史学家，素有"历史之父"之称，著《希波战史》。166
Homer 荷马 约公元前九世纪。古希腊诗人，叙事诗《伊里亚德》和《奥德赛》的作者。12
Hotho,F.G. 何佗 1802—1873年。柏林大学教授，黑格尔学生。158
Hume David 休谟 1711年生于爱丁堡，1776年卒于爱丁堡。英国（苏格兰）唯心主义哲学家，不可知论者，历史学家，经济学家。著有《英国史》，《人性论》，《人类理解力研究》等。116，130，136，143

J

Jacobi 耶可比 1743年生于杜塞尔多夫，1819年卒于慕尼黑。德国哲学家，唯心主义者，形而上学者，有神论者。狄德罗的学生，和谢林、黑格尔私交很深。10，15，138，154

K

Kant,Immanuel 康德 1724年生于东普鲁士哥尼斯堡（今苏联加里宁格勒），1804年卒于哥尼斯堡。德国哲学家，唯心主义者，不可知论者。著有《纯粹理性批判》、《未来形而上学导论》、《实践理性批判》、《论永久和平》和《道德形而上学》等。71，117，133，140，299

Klopstock,Friedrich Gottlieb 克鲁普斯托克 1724年生于柯德灵巴克，1803年卒于汉堡。德国诗人，狂飙运动先驱者之一。主张人文主义思想，反对封建制度。著有《厄运》、《救世主》和《赫尔曼三部曲》等。229

L

Lalande,J.J. 拉朗德 1732—1807年。法国天文学家。154

Leibniz,Gottfried Wilhelm von 莱布尼茨 1646年生于莱比锡，1716年卒于汉诺威。德国哲学家，数学家（微积分创始人之一），历史学家，外交家，数理逻辑的前驱者。著有《单子论》，《人类理解力新论》等。254，378

Lessing,Gotthold Ephraim 莱辛 1729年生于卡门茨（德累斯顿地区），1781年卒于不伦瑞克。德国启蒙运动时期思想家，美学家，剧作家。著有《拉奥孔》，《汉堡剧评》，《爱米丽·迦洛蒂》和《智者拿旦》等。10

N

Newton,Isaac 牛顿 1643年生于英国沃尔斯索普，1724年卒于肯辛顿。英国物理学家，数学家（微积分发明人之一）。著有《自然哲学的数学原理》、《光学》等。46

P

Parry 巴利 166

Plato 柏拉图 公元前427年生于雅典，卒于前347年。古希腊唯心主义哲学家。苏格拉底的弟子，亚里士多德的老师。主要著作有《理想国》、《法律篇》，对话《菲多篇》等及书信十三封。18，51，162，210

R

Reinhold,L.K. 莱茵哈特 1758—1823年。大学教授。49
Ross 罗斯 166

S

Schiller,Johann Christoph Friedrich von席勒 1759年生于内卡河畔马尔伯赫，1805年卒于魏玛。德国启蒙运动时期剧作家和诗人。著有《强盗》、《阴谋与爱情》、《华伦斯坦》、《威廉·退尔》、《论悲剧艺术》、《美育书简》等。145
Sokrates 苏格拉底 约公元前469年生于雅典，卒于前399年。希腊唯心主义哲学家。苏格拉底好谈论而无著述，其言论多见于柏拉图的对话和色诺芬的《苏格拉底言行回忆录》。11
Spinoza Baruch（后改名为Benedictus） 斯宾诺莎 1623年生于阿姆斯特丹，1677年卒于海牙。荷兰唯物主义哲学家。著有《神学政治学论》、《伦理学》和《知性改进论》等。10，138，190，416

T

Tholuck,Friedrich August Gottreu 托鲁克 1799年生于布雷斯劳，1877年卒于哈雷。德国神学家。19，20，21
Thomson 汤姆生 46

Z

Zeno 芝诺 约公元前490—前430年。希腊哲学家。201

1. 封面
2. 版权
3. 汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明
4. 译者引言
    1. 一
    2. 二
    3. 三
5. 新版序言
6. 第一版序言
7. 第二版序言
8. 第三版序言
9. 黑格尔对听众的致辞
10. 导言
11. 第一部 逻辑学
    1. 逻辑学概念的初步规定
        1. A．思想对客观性的第一态度；形而上学
        2. B．思想对客观性的第二态度
        3. C．思想对客观性的第三态度
        4. 逻辑学概念的进一步规定和部门划分
    2. 第一篇 存在论
        1. A．质（Die Qualität）
        2. B．量（Die Quantität）
        3. C．尺度（Das Maß）
    3. 第二篇 本质论（Die Lehre vom Wesen）
        1. A．本质作为实存的根据（Das Wesen als Grund der Existenz）
        2. B．现象（Die Erscheinung）
        3. C．现实（Die Wirklichkeit）
    4. 第三篇 概念论（Die Lehre vom Begriff）
        1. A．主观概念（Der Subjektive Begriff）

    2. B．客体（Das Objekt）
    3. C．理念（Die Idee）
12. 术语索引
13. 人名索引

汉译世界学术名著丛书

分科本◎哲学

袖珍神学

〔法〕保尔·霍尔巴赫 著

商务印书馆
SINCE1897 The Commercial Press

图书在版编目(CIP)数据

袖珍神学/(法)霍尔巴赫著;单志澄,周以宁译.—
北京:商务印书馆,2011
"汉译世界学术名著丛书"(分科本)
ISBN 978-7-100-07857-3

Ⅰ.①袖… Ⅱ.①霍…②单… Ⅲ.①基督教—
研究 Ⅳ.①B978

中国版本图书馆CIP数据核字(2011)第041715号

所有权利保留。
未经许可,不得以任何方式使用。

汉译世界学术名著丛书(分科本)
袖珍神学
或
简明基督教辞典
〔法〕保尔·霍尔巴赫 著
单志澄 周以宁 译

商务印书馆出版
(北京王府井大街36号 邮政编码100710)
商务印书馆发行
北京外文印刷厂印刷
ISBN 978-7-100-07857-3

2011年6月第1版 开本880×1240 1/32
2011年6月北京第1次印刷 印张4 3/4
定价:18.00元

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明

我馆历来重视迻译世界各国学术名著。从1981年开始出版“汉译世界学术名著丛书”，在积累单行本著作的基础上，分辑刊行，迄今为止，出版了十二辑，近五百种，是我国自有现代出版以来最重大的学术翻译出版工程。“丛书”所列选的著作，立场观点不囿于一派，学科领域不限于一门，是文明开启以来各个时代、不同民族精神的精华，代表着人类已经到达过的精神境界。在改革开放之初，这套丛书一直起着思想启蒙和升华的作用，三十年来，这套丛书为我国学术和思想文化建设所做的基础性、持久性贡献得到了广泛认可，集中体现了我馆“昌明教育，开启民智”这一百年使命的精髓。

“丛书”出版之初，即以封底颜色为别，分为橙色、绿色、蓝色、黄色和赭色五类，对应收录哲学、政治·法律·社会学、经济、历史·地理和语言学等学科的著作。2009年，我馆以整体的形式出版了“汉译世界学术名著丛书”（珍藏本）四百种，向共和国六十华诞献礼，以襄盛举。“珍藏版”出版后，在社会上产生了良好反响。读书界希望我们再接再厉，以原有五类为基础，出版“分科本”，既便于专业学者研读查考，又利于广大读者系统学习。为此，我们在“珍藏本”的基础上，加上新出版的十一、十二辑和即将出版的第十三辑中的部分图书，计五百种，分科出版，以飨读者。

中华民族在伟大复兴的进程中，必将以更加开放的姿态面向世界，以更加虚心的态度借鉴和吸收人类文明的成果，研究和学习各国发展的有益经验。迻译世界各国学术名著，任重道远。我们一定以更大的努力，进一步做好这套丛书的出版工作，以不负前贤，有益社会。

商务印书馆编辑部

2011年3月

霍尔巴赫的无神论代序

桑则

本书作者霍尔巴赫(1723—1789)是十八世纪法国唯物主义哲学家，战斗的无神论者。他和18世纪法国其他几个唯物主义哲学家拉美特利、爱尔维修、狄德罗等人共同战斗，他们的哲学思想和著作，成为法国资产阶级革命的前奏。

十八世纪上半叶的法国，随着手工工场这种资本主义企业的出现和海外贸易的扩大，资本主义生产关系已经迅速发展起来了，但是，腐朽的封建制度仍然维持着顽固的统治。行会制度和陈旧的生产管理，林立的关卡和不统一的货币及度量单位，使商品生产和商品流通受到严重阻碍。在农村，占全国人口百分之九十以上的农民，只占有小部分土地，大部分土地为贵族和僧侣特权阶级所占有。贵族的地租占农民收入的四分之一，教会要征收什一税，国家还要征收各种苛捐杂税，农民的生活非常困苦。同时农民没有人身自由，被固定在地主的庄园上，资本主义企业则苦于劳动力不足。

这种种情况表明，在当时法国的经济生活中新生的资本主义生产关系与暂时还占统治地位的封建的生产关系发生了严重的冲突。

这种冲突，必然反映到政治上思想上来。当时，封建贵族的反动政权以教会为支柱，彼此狼狈为奸，相互支持，有一些僧侣兼是贵族，他们掌握着封建统治的大权。教会还掌握着知识活动领域内的最高特权，神学的原则渗透到政治生活中，教会的教义同时是政治学的原理，《圣经》的词句有法律的效力。教会禁锢着人民的思想，顽固地维护封建制度。新兴资产阶级要发展资本主义的生产关系，宣传他们的政治观点，要向封建制度作总的公开的攻击，必须首先向教会进击。

正是在这种历史条件下，十八世纪的法国出现了一整批启蒙思想家，唯物主义哲学家和战斗的无神论者。他们在反对封建专制制度的斗争中，首先把矛头指向天主教教会。由于法国的资产阶级这时已经强盛，他们和先前的荷兰、英国资产阶级革命对待宗教的态度不同，他们完全抛弃了宗教的外衣，公开地以唯物主义哲学作为武器，对教会和封建专制制度进行了不调和的斗争。

霍尔巴赫是十八世纪法国资产阶级思想家中的激进代表。他积极地参加了《百科全书》的编纂工作；并且写了十余部无神论的著作，其中最主要的是：《自然的体系》，1770年出版，这是作者有名的巨著，分两卷[1]。《袖珍神学，或简明基督教辞典》，1767年出版，这一本小册子从形式到内容都是讽刺性的，它选列了若干宗教术语加以诠释，极尽嬉笑怒骂之能事，是一部通俗的战斗无神论的著作。《健全的思想》，1772年出版，以后多次再版，并译成了多种文字，得到广泛的流传，发生了巨大的影响。作者的无神论著作，影响较大的还有《揭穿了的基督教，对基督教的原则和后果的考察》和《神圣的习染，或迷信的自然史》等书。他在这些著作中，从各个不同的方面，在理论上驳斥了一切宗教存在的根据，在政治上对僧侣特权阶级加以冷嘲热讽的抨击，并且揭露了教会的黑幕。列宁曾赞誉这些著作说：**“18世纪老无神论者所写的那些锋利的、生动的、有才华的政论，机智公开地打击了当时盛行的僧侣主义。”[2]**

在1789年法国资产阶级革命前，神学的思想禁锢着人们的精神世界。神学的教义不外三个命题，即所谓上帝存在、灵魂不灭和意志自由。他们认为，上帝是一种超自然的实体，上帝创造世界，主宰世界，决定世上的一切；上帝赋予人以灵魂，灵魂是一种独立于并优越于肉体的精神实体，它支配着人的一切活动；最后，人有上帝所赋予的灵魂，所以又有意志自由，不受客观的因果规律的制约。其实，这三个命题，归根到底只是思维对存在或精神对物质的关系问题。在法国资产阶级革命前夜，这个问题正是通过这三个命题以更加尖锐的形式向人们提出来了。一切哲学家都必须回答这几个问题。霍尔巴赫继承了他前辈的唯物主义的原理，并依据当时所已达到的自然科学的成

果，与宗教唯心主义相对立，给予这三个命题以唯物主义的回答，揭露了宗教的虚伪性。

首先，他认为，自然界是客观存在的，是永恒的，它不是也不可能是被自然界以外的什么东西所创造。广义的说，自然就是由不同的物质、不同的配合以及不同的运动的集合而产生的一个整体；狭义的说，自然就是每一个存在物。霍尔巴赫承认自然的观念必然包含运动的观念。既然自然是一个巨大的整体，在它之外什么也不能存在，所以，自然只能从它本身得到运动。运动就是它存在和变化的原因。而且，自然的运动是受因果规律的制约的。霍尔巴赫由此得出结论说，自然绝不是任何精神实体创造和推动的。所谓存在一个超自然的上帝，只是虚构。所谓上帝创造世界，只是一种神话。

关于灵魂不灭，霍尔巴赫认为，人同自然中的一切其他存在物一样，服从于共同的规律。人起初也不过是一颗微粒，这颗微粒被放在子宫内，由于不断吸取了与它自己相类的、同它一起配合一起同化的物质，而自行发展起来，并且变成了人。人的感觉、观念、思维、情欲、意志、行动等，不过是他的机体的种种性质和运动所产生的必然结果。神学为了维护自己的特权，才创造了所谓灵魂、灵性、非物质性、不朽等概念。人都是要死的，神学倡言人死后灵魂还能继续活着，是极端荒谬的。

霍尔巴赫在谈到意志自由时反驳说，神学家们不断鼓吹人是自由的，这也是虚伪的。神学既然说决定人的意志的灵魂是上帝所赋予的，那么他们所说人的意志自由，实际上就是上帝的意志自由。这样，也就是说人们的一切都服从上帝的意志，并没有什么人的意志自由。霍尔巴赫依据当时生理科学的知识断言：人类器官的作用，它所接受的冲动及其所产生的效果，都必须服从必然性的支配。在道德世界中，一如在物理世界中，所有人的行为都是不得不按照自己的本质而活动。因此人的自由只不过是包含在人自身之内的必然。所以，人的意志是认识客观规律的结果。

霍尔巴赫在自己的著作中，把这些无神论的和唯物主义的观点作了详细的表达。恩格斯高度评价了这种唯物主义学说**“当时哲学的最高**

荣誉就是：它没有被同时代的自然知识的狭隘状况引入迷途，它——从斯宾诺莎一直到伟大的法国唯物主义者——坚持从世界本身说明世界，而把细节方面的证明留给未来的自然科学。”[3]

霍尔巴赫在认识论方面也贯彻了唯物主义路线，这就为他的战斗的无神论又创造了一个前提。他继承和发展了洛克的感觉论，即感觉是认识的来源的学说。他认为，人的所有认识都是外物作用于我们的感官的结果。人的所有认识都是通过感官而获得，它们是认识的唯一来源，此外没有别的通路。他排除了洛克的所谓第二性质的主观性和内省经验的唯心主义因素，也否定了笛卡尔的所谓“天赋观念”的学说，这正是霍尔巴赫的唯物主义认识论的彻底性的表现。他运用这种认识论对神学的三个命题作了进一步的批判。既然观念是作用于我们的感觉器官的外物的反映，那么，上帝概念显然不反映任何实在对象，所以，宗教表象不是任何实在事物所引起的，而是虚构的。这同样也证明了，所有我们的思维活动都是外物作用于我们的感官的结果，所谓超越于肉体的灵魂是不存在的。最后，人的意志、意识、思维是对象作用于我们感官的结果，绝不是上帝所赋予的。

霍尔巴赫的真理观也是和他的唯物主义自然观紧密相联的，他认为认识真理就是研究自然，真理就是思想和外物的符合。

霍尔巴赫的这种认识论，在驳斥神学教义时，显示了威力。

霍尔巴赫依照唯物主义认识论指出了宗教产生的认识方面的原因。他说：“由于对自然缺少认识，人创造了种种的神，这些神成为他的希望和畏惧的唯一对象。”[4] 由于对自然的缺乏认识，对各种自然现象得不到正确解释，产生各种不同的敬慕、感激、惊恐的情绪，“凭借思索人们试图使事物简易化，就要整个自然服从一主宰、一最高的智慧、一个精神、一个推动自然及其各部的万有的灵魂。”[5] 这就是神，人们就按照自己的模样赋予他种种特性。霍尔巴赫指出：神是由人创造的，神的特征只不过是人的特征的夸大，神的性格只不过是人的性格的虚构。宗教家创造神的形象，只不过是诱导人民去崇敬膜拜他。

反对宗教的最终目的既然只是为了反对封建制度，霍尔巴赫的无神论必然要涉及宗教的政治社会意义。十八世纪无神论的战斗意义也就在这里。尽管霍尔巴赫在社会观方面有其局限性，但是，霍尔巴赫能够深刻揭露宗教和政治的关系，尽情指出了宗教的危害性，特别是在揭露教会的反动的政治作用，批判僧侣特权阶级和专制君主所宣扬的君权神授说等方面，作出了贡献。霍尔巴赫指出，僧侣阶级从来都是专制制度的帮凶和人民的死敌。卑鄙的君主为了换取宗教赐给自己的超自然的特权，通常都和僧侣阶级结成同盟。他们宣布说，君主的王统和权力是上帝亲自授予的。人民无权反抗君主，君主的活动只对上帝负责，人民无权过问。而僧侣则引导人们屈服于君主的淫威，叫他们不要发表议论，一切皆是神的意志，选样，僧侣就使暴政和压迫合法化和永恒化了。

霍尔巴赫揭露许多事实得出结论：宗教是道德堕落的根源。宗教为了麻痹在痛苦中呻吟的人民，编造了许多谎言，使人们看不见自己受苦的真实原因。僧侣教人们把眼光注视天国，说地上生活只是去彼岸世界的过渡。僧侣要人们承认自己是有罪的，要想赎罪，死后进天堂，就应该祈祷忏悔。可是，僧侣们自己却过着豪华浪费、荒淫无耻的生活。他们尽是些残酷凶狠、腐化堕落、无恶不作的伪善之徒。他们的职业就是制造纠纷，煽动仇恨，使人民陷于血泊泪海之中。

霍尔巴赫所揭露的这些现象都是真实的。他针对这种现实进行了无情的批判，并且明确地指出，教会是封建统治阶级压迫人民的工具。他的这些揭露，有力地抨击了当时的封建制度和教会的统治。

上面所述就是霍尔巴赫的无神论以及他对于宗教的见解。虽然这些看法在当时具有进步性，对于封建制度具有战斗性，但由于历史的和阶级的局限性，即当时的物质生产规模和自然科学水平的限制以及霍尔巴赫的资产阶级的出身，他的唯物主义是机械论的和形而上学的，他的社会政治观点是历史唯心主义的，这使他的无神论和宗教见解也具有重大的缺陷。

霍尔巴赫提出运动是自然界自身存在和变化的原因的学说，从而否定了造物主的神话，这是完全正确的。不过他对于运动的认识却是

肤浅的。他把自然中的运动分为质量的运动和隐藏的运动，获得的运动和自发的运动，简单的运动和复杂的运动。他认为所有这些运动不外是各种物质之间的作用和反作用，吸引和排斥，聚合和分离等，这就是说，他把所有的运动都归结为力学的运动，这种运动只有量的增减，位置的移动，而没有质的转化和飞跃。

因此，霍尔巴赫的运动观是循环论。他认为自然界的万物总是发生了，又消灭，又不断地从它们的残灰之中再生出来。如此永远重复同样的过程。**“这种运动是永远绕着一个圆圈旋转，因而始终停留在同一地点；总是产生同一的结果。”“它不能把世界理解为一种过程，理解为一种处在不断的历史发展中的物质。”**[6] 因而，在霍尔巴赫的唯物主义中是没有由低级向高级的发展观点的。

霍尔巴赫把自然看作是一部大机器，其中的事物构成一个无尽无休并且没有中断的因果关系的锁链，这种因果关系是必然的、绝对的、命定的。按照他的说法，一阵暴风雨的卷起是有它的充足原因的；这阵暴风雨所吹落的一粒沙一滴水决不是随便落在某个地方的，而是被必然性所命定如此的。他甚至认为这样一些变化，将影响到人的情绪和气质，并且通过人的气质，可以影响一个民族的命运。这完全是一种机械决定论。

在认识论方面，霍尔巴赫的哲学见解也具有显著的缺点，这种缺点来自他的形而上学的、机械论的自然观，归结起来，就是毛泽东所指出的：**“马克思以前的唯物论，离开人的社会性，离开人的历史发展，去观察认识问题，因此不能了解认识对社会实践的依赖关系，即认识对生产和阶级斗争的依赖关系。”**[7] 霍尔巴赫的认识论固然也是反映论，但这种反映只是一种消极的、直观的、被动的反映。他完全不理解认识的复杂的辩证的过程，而把它简单地看成感觉和概念的机械结合。这样，他就完全否定了人的思维对存在的反作用，结果也同样走到了机械决定论。自然观的机械决定论和认识论的机械决定论，最后都必然导致宿命论；这是很危险的，因为从宿命论再进一步，就可以又回到有神论去了。霍尔巴赫虽然以唯物主义观点有力地揭露了宗教的虚伪性，抨击了宗教作为封建制度的支柱的反动作用，也正确

地指出了产生宗教的认识论方面的原因；但是，霍尔巴赫与18世纪的其他唯物主义者一样，他们的社会观却是唯心主义的。因此他对宗教的产生根源和其消灭途径所提出的看法，都是片面的，其结论则是错误的。他认为宗教淹没了理性，引导人们迷信，因此，只须通过教育，增加人们的知识，健全人们的思想，启发人们的理性，就可以消灭宗教而达到无神论，封建专制政治的压迫似乎也就可以解除了。

这样的见解显然是不够的，因为这只指出了认识论的根源，却没有触及社会根源。认为宗教起源于无知、恐惧和欺骗，这对于最初发生宗教的原始社会说来也是不够的，因为这没有从原始社会人们生活无保障的落后的物质生产状态出发，说明宗教产生的社会根源。在阶级社会里，宗教更深刻的社会根源是劳动群众在社会压迫下对盲目自发势力的束手无策；统治阶级则利用这样产生的宗教信仰，千方百计地宣扬宗教思想，巩固教会的特权，来为自己的阶级服务，使宗教继续成为麻痹人民意志、阻挠人民反抗的工具。霍尔巴赫不能正确认识宗教产生的社会根源，自然也就不能得出关于消灭宗教的正确途径的结论。认为通过教育、宣传无神论就可以消灭宗教，那正如列宁所指出，**“这是一种肤浅的、资产阶级的，狭隘的文化主义观点。”**[8]霍尔巴赫完全不知道，只有把反对宗教迷信的无神论宣传和为消灭一切剥削制度的阶级斗争结合起来，消灭宗教的社会根源，那才能消灭宗教。现在，历史已证明资产阶级的无神论是不能最后战胜宗教的。当它反对封建制度时，它可以高举无神论的大旗，而一旦资产阶级夺取了政权，随后它的统治受到工人阶级的威胁，特别是当工人阶级选择了夺取政权的手段时，他们便抛弃无神论，也选择宗教作为最后的手段，用以巩固资产阶级的统治了。法国资产阶级正是在这种历史背景下，又重新挂起上帝的招牌，恢复宗教的。

霍尔巴赫的无神论、宗教见解以及他的唯物主义虽然有上述这些缺点，得出了上述一些不正确的结论，然而，他和18世纪其他一些无神论唯物主义者对于封建制度和天主教会所作的冲击，从而在促进历史发展上所建立的功绩，仍应给予应有的估计。

霍尔巴赫的无神论未能战胜宗教，并且也未能彻底说明宗教问题。只有到了马克思主义产生之后，人类历史的发展规律被真正阐明之后，宗教问题才获得正确的解答，消灭宗教的正确途径才被指出。宗教迷信虽然是一种虚幻的思想，但它也是现实世界的反映；归根到底，它是由社会经济状况、经济关系所决定的；因此，它也是一个历史范畴，它在社会发展的一定阶段发生，也将在产生它的和使它存在的社会根源消灭后消灭。在阶级社会里，宗教不会消灭，并且也总是剥削阶级压迫人民的工具。只有当无产阶级革命胜利，取得政权，消灭了一切阶级压迫，消灭了宗教的社会根源，才能最后消灭宗教，如马克思所说：**“只有当实际日常生活的关系，在人们面前表现为人与人之间和人与自然之间极明白而合理的关系的时候，现实世界的宗教反映才会消失。”**[9]

---

[1] 中译本上卷已由商务印书馆于1964年出版。

[2] 《论战斗唯物主义的意义》。《列宁选集》，第四卷，人民出版社1972年版，第606页。

[3] 《自然辩证法》。《马克思恩格斯全集》，第20卷，人民出版社版，第365页。

[4] 《自然的体系》上卷，参阅商务印书馆1964年版，第13页。

[5] 同上书，下卷，法文版，第16页。

[6] 恩格斯：《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》。《马克思恩格斯全集》，第21卷，人民出版社版，第320页。

[7] 《实践论》。《毛泽东选集》，第1卷，人民出版社1959年版，第271页。

[8] 《论工人政党对宗教的态度》。《列宁选集》，第二卷，人民出版社1972年版，第378页。

[9] 《资本论》，第1卷。《马克思恩格斯全集》，第23卷，人民出版社版，第96—97页。

原序

一切部类的学术，一切艺术，甚至轻松的生活领域都有许多小辞典。在我们的世纪里，有人花了不小劳动，使学术浅显化，使之为最广大的人群易于阅读和接近。然而，直到现在还没有人尝试把神学通俗化。尽管时常有简要叙述神学的著作问世，但对神学仍是不甚了了。恰恰相反，在这类指南中，神学的概念似乎弄得更加混乱了；而那些专心致志研究神学的人，那些议论神学最多的人，那些对神学具有特别浓厚兴趣的人，从这类指南中，很少能得到使他们自己的思想清楚和明确起来的东西。

为了填补这一空白，我们出版我们提出的小册子。应该把它看作神学指南，如果乐意的话，也可以看作《袖珍神学》，因为每个人都能很容易从其中找到关于这一重要领域的任何问题的答案。无论是老年人或青年人，无论是学问渊博的或没有受过任何教育的人，甚至妇女，用了我们这本小辞典，都有可能就许多一直为大雾所笼罩的问题勇敢发言。

因此，我们相信我们这本纯属试验性的著作将受到读者的欢迎，更重要的是，将受到僧侣们的赞许，因为僧侣们会在其中找到他们自己的一切权利的可靠论据。其实，如果说我们这一小辞典具有什么跟以前一切有关神学著作不同的优点，那就是它把一切神学问题紧密地联系起来了。每个人只要浏览一遍，就会相信：神学的真理是彼此交织在一起的；每个人都会看到：神学真理的来龙去脉都是以僧侣为中心的。每个人都将明白：宗教的各部分是互相支持的，因而一系列的宗教真理都是密切结合的、一致的。总之，每个人都不难确信：宗教为神学家们所创造，它仅仅注意到他们的利益。宗教是一个具有真正神圣性的体系，其巩固性是世界上什么东西也不能加以动摇的。

神甫贝尔尼埃神学硕士 [1]

---

[1] 霍尔巴赫的所有论著都是被迫匿名出版的。他通常是在荷兰修订自己的著作并在那里付印，或是不署名，或是用米腊波，贝尔尼埃，已故的弗勒勒等名字。霍尔巴赫《袖珍神学》一书的署名是神甫贝尔尼埃神学硕士。——俄译本编者

袖珍神学或简明基督教辞典

作者

神甫贝尔尼埃

神学硕士

绪论

你要立他们在全世界作王。(《诗篇》，第45篇，第16节) [1]

每一种劳动都应该得到报酬。公正的法律要求：在每一个国家中，公民都应按照他对同胞所做之事是善或恶而得到奖励或惩罚。社会的利益要求：最有用的社会成员最受重视；无用的受到轻视；有害的则受到仇视或惩罚。我们的判断应该以这些不容置辩的原则为基础。高官显职、特权、荣誉、物质享受，是社会上最有功或社会最需要的人从它或它的代表那里获得的奖赏。如果社会在这方面处理不当，如果嘉奖了不配的、无用的和有害的人，它将自食其恶果。毫无疑问，它这种盲目行动的根源必须在某种错误见解或成见中寻找。

这些原则是不会引起任何人的异议的。所有国家都应该遵循这些原则。国家给予某些人以特权，似乎就是认定，国家本身将从他们那里获得利益，或者至少是期待从他们那里获得利益。所有国家给予自己的帝王以荣耀的地位，使他们享有相当广泛的全权，给予他们各种收入，正是因为认定他们是国家幸福的源泉并且想以此来酬答他们治理国家的劳绩。国家把贵族等级置于备受尊敬的地位，正是因为认定它是国家的堡垒，是善于指导和协助国王治理国务的最文明的阶层。最后，国家对僧侣表示深厚的敬意，也是有充分理由认定他们是一个神选的、负有领导大家走获救道路的使命的集团。获救的道路是所有人民热烈追求的目标。人民很懂事，宁愿要来世的、长久的幸福，而不要这个世界的昙花一现的幸福。这个世界不过是无比美好生活中的一个过渡阶段而已。

宗教是人类最强大的动力之一。欺骗性的伪宗教与来自上帝的真宗教，分享着生动深刻地感化人们头脑的权利。世上所有人民向永远不能了解的神膜拜，在敬畏和希望之间辗转踌躇，一句话，他们作为信教的人，都认为没有圣仆的精神救助，他们是不行的。因此，僧侣

到处都成了国家中的第一等级，获得了支配其他人的权利，博得了最大的荣誉，取得了巨大的财富，使自己的权力甚至凌驾于国王的权力之上。国王在任何时代都不得不在享有人民无限信任的神秘力量的圣仆面前低首下心。

圣仆几乎经常和到处都是国王的主人。国王的权力不仅不能施加于天主的仆役，而且还要对他们退避三舍。圣仆享有崇高的地位，普遍的崇拜，和不受惩罚的权利。他们常常以神的意志来为自己的不法行为辩解，神的意志似乎是从属于他们的。总之，天和地都同样应该听其摆布，国王也只有在服从圣仆的更强大的权力的情况下，才能行使自己的权力。

伪宗教也遍布全国，因此，它的供职者与真宗教的供职者同样享有无限的权力。人民则心甘情愿地信奉神奇的或来自神的东西。他们很容易信赖自己的僧侣，因为僧侣在任何地方都惯于掌握人民的思想，使他们听信自己。因此，僧侣到处有极广泛的特权，有用之不尽的财富，有巨大的威信，最后，有作恶不受罚的可能性，这就不足为怪了。我们看到：僧侣在所有国家中制定了仪式和礼节，其荒谬和非人道常常令人目瞪口呆；我们看到：僧侣是如何利用一系列的捏造来达到自己的目的，而人民则按照他们的指示认为这些捏造是神圣的。几乎在所有国家中祭司都曾用人作祭品。要使人们更加尊敬圣仆和更加慷慨地捐助，就必须把神说得威严可怕。祭司规定了许多对他们的贪财心和欲念有利的宗教仪式。最后，他们在人民眼前犯了罪，而被他们愚弄了的人民，不仅不予以惩罚，而且还表示赞同，认为僧侣愈作恶，则老天愈会垂怜。

腓尼基的莫洛赫曾要求用儿童做他的祭品。在迦太基也向他献过这样的祭品。曾有人用异邦人的血祈求塔夫利达的女神发慈悲。墨西哥人的神曾要过几千人的生命。克勒特人的祭司曾用自己的俘虏做祭品。穆罕默德的神最喜欢用火和剑来传布其宗教，因此他要求整个整个的民族作牺牲。毕竟，活神的仆役们为了祈求他的垂怜所残害的人比所有其余祭司总共所残害的人还要多。

事实上，在伪宗教中是犯罪的滥施权力的行为，在真宗教中则是合法的和神圣不可侵犯的。毫无疑问，我们所崇拜的上帝比多神教徒所崇拜的诸伪神要伟大得多，他应该得到比诸伪神更多的敬畏。他的祭司应该受到更多的尊敬和更多的酬劳。的确，我们看到：耶和华的仆役们没有仔细分析过某个可怜的牺牲品——人或畜——的内心，而是为了真神的荣誉一下子就屠杀了整个整个的城市，军队，民族。这样做无疑是为了证明上帝的优越地位，为了提示我们要虔信他的仆役。因此，我们不应该把这些无数的牺牲归罪于上帝的仆役——不，我们应该从他们的行为中汲取关于我们的上帝的崇高思想。我们不应该谴责而是应该赞美这些宗教的迫害，这些宗教的摧残，这些空前未闻的刑罚——这一切只有在抱有成见的人看来才是暴行和罪恶；我们应该赞扬神仆赐予的关于我们的上帝的崇高观念。我们应该加倍地忠于神仆，因为他们教导我们去理解上帝的伟大并且为了上帝的光荣而作出了丰功伟绩。不错，执拗的人类有时也由于与其本性和理智相矛盾的事而准备叛乱，但是，大家不是都知道本性是堕落的，而理智是欺骗我们的吗?我们只要有一个信念就够了，这就是：在信仰的领域里僧侣永远是正确的。

总之，我们应该用信仰的眼光去观察僧侣的行动，这样，我们就会发现：他们的行为总是无可指责的，而那种在我们看来是犯罪的和狂妄的东西，乃是来源于高深的智慧和善良的政策，并且应分得到神的嘉许。神对一切的判断与无用的凡人的判断完全不同。简言之，坚定的信仰会在我们的眼中证明僧侣的所有行为都是正当的。

因此，不难从我们的教士和主教身上，洗去那些庸碌浅薄的人或失去信仰的渎神者强加给他们的一切莫须有的罪责：比如，有人常常责备他们极端虚荣；愤怒地议论僧侣对世俗政权的阴谋；痛恨那些骄横的、企图取得支配国王、废黜国王、摘掉其皇冠的权利的僧侣。但是，实质上还有什么能此这更合理呢?难道国王及其臣民不应该服从教会?难道人民的代表不应该向神的代表让步?有谁可以议论那些从神那里获得大权的人的权利呢?

因此，在虔诚的基督徒眼中，僧侣的一切妄图都是最合理不过的。没有什么比违抗圣仆更有罪了；没有什么比想与圣仆分庭抗礼更放肆了；没有什么比企图谴责他们或使这些圣人服从俗人的法律更轻率了。圣仆只应受神的法庭的管辖，因为这个法庭是他们自己领导的，由此可见，教士只服从教士。

我们从某些旅行家的报导中得知，在几内亚的沿海地区，国王在登位前必须经受规定的圣礼，否则臣民就不承认他的政权。其礼如下：国王就地躺着，祭司一只脚踩在他腹上，一只脚压住他的喉咙，迫使他宣誓永远听从僧侣。

如果说微末小神的祭司尚且具有如此崇高的权利，那么，基督徒的最高圣仆——基督在世上的代理人，全世界之神的代表，王中之王的助手——的权力该是怎样的呢?!

每个感到神的伟大的人，一定会感到神的仆役的伟大。轻视神的仆役就等于否定神的存在；谁不听从君主的代表，那就是对君主政权的叛逆。显而易见：在世界上没有谁高过圣仆，修道士，卡普勤；最高的神职人员在所有凡人之上。乡村的教士永远是其领区的第一号人物，而教皇毫无疑问是全世界的第一号人物。

我们唯一所需要的，这就是获救。我们被派到这个世上来只不过是为了“怀着敬畏和战战兢兢的心情”请求拯救，因为我们应该对上帝敬畏和在上帝的仆役们面前战战兢兢。他们是天国的主人，他们有开天门的钥匙，只有他们认识通往天国的道路。由此不可避免地得出结论：我们应该听从他们甚于听从世上的国王，国王的权力只不过施加于肉体，而僧侣的权力却远远超出这一生。不仅如此。如果国王自己也力求获救——他们也应该如此!——，那么他最好还是盲目信赖宗教的导师和领导者，因为只有他们能够给予那些恭聆其诫命的人以来世幸福。从此就得出，凡不追随僧侣的国王，就会显露出无信仰，并且可能带头去损害臣民的信仰。但由于没有信仰就不可能获救，而获救又是唯一的需要，所以，从这里可以得出结论：僧侣必须决定如何对付不听话的国王。僧侣常常认为：oportet unum mori pro populo(一人应为全民死)。这种理论对国王是非常不愉快的，对社会是非常有害的，

但是，根据耶稣会教徒的、从未受到教皇指责过的意见，对教会却非常有利。

总之，我们看到，国王为了自己的利益应该听从僧侣。国王在世上的政权仅有一个目的，这就是使教会繁荣昌盛。如果僧侣不满，国家就不得太平。我们知道，来世幸福是有赖于教士的，它比起尘世幸福来，更使国王关心。因此，国王的权力应该服从圣仆的权力，只有圣仆知道，通过什么道路才能获得天国的光荣。国王应该是僧侣意志的执行者，因为僧侣是神的意志的体现者。因此，国王只有服从上帝，即服从他的僧侣，才算忠于自己的职守，才有权供职。如果僧侣认为对教会的利益来说有必要的话，国王就必须折磨、迫害、放逐和焚烧自己的那些没有为拯救自己的灵魂作什么、背离了正确道路或可能使别人背离这条道路的臣民。

事实上，凡为拯救人类做事，都是被允许的。摧残身体以使灵魂得福，是完全合法的；把那些阻挠僧侣的神圣愿望的流氓斩尽杀绝，会给基督教的政治带来极大的好处。我们不仅不应该谴责僧侣以拯救人类为目的的残酷行为——他们这样做是为了给灵魂以善意的感化，——只要可能的话，应该允许他们加倍其酷行，或者至少是延长他们使渎神者遭受的苦难；无庸争辩，这将使他们所宣扬的教义接近渎神者的内心。如果谁发明某种能延长和加重异教徒痛苦的方法，那么，毫无疑问，他就是给异教徒的灵魂作了很大贡献，并且应该得到教会及其供职者的感谢。

因此，善良的基督徒不仅不应该责备圣仆——亲自或借助于世俗政权，即国王、官员和刽子手——对他们力图使其投入教会罗网的人所采取的严酷措施，而且应该千方百计地协助他们的善举和发明能更快地根绝谬误、拯救人类灵魂的新措施。

因此，愿大家不要再罪怪教会的迫害、放逐、囚禁、拷打和火刑。相反，我们应该为这些神圣的惩罚惋惜，它们施行了好多世纪，并没有达到预期的成果。我们应该试找更可靠的根绝异端的方法，主要是，绝不心软或因怜悯而宽容。宽容虽然符合人道，但不容于教会

的精神、真基督教的虔诚、威严的上帝的意旨、圣仆的性格。圣仆为了博得我们的景仰和尊敬，应该比神更严厉，心肠更硬。

渎神者谴责主的仆役进行既有趣又神圣的争论，说它们是世界上骚动、纠纷、迫害、宗教战争、革命的最经常的原因，这也是毫无根据的。难道这些瞎子不了解战斗的教会非战斗不可吗?如果他们有信仰，他们就会明白：慈悲的神力图拯救自己的创造物；受苦受难，这是可靠的获救道路；安宁和幸福会使人民浸沉于对教会及其供职者漠不关心的危险气氛之中；在贫困和眼泪之中生活对基督徒是有益的；教会很注意使它的教士们相互争吵，使它的信奉者不停止纠纷，使人民以在这个世界上的不幸去换取在那个世界上的幸福。所有这一切对有幸具有真正信仰的人来说是十分清楚的。神学家们的争论最能促使人们领悟这一点了。他们为了实现神的意志，使我们指望他们永远争吵下去和指望其追随者直接发生冲突。

不应该像常常发生的那样责备圣仆贪婪和勒索。相反，我们应该衷心感谢那些关怀我们的人：他们为我们经常用神所不许的方法得到的财产担心；他们设法使我们摆脱那些阻碍我们获救的财富。教会掠夺人民，以便他们能够得救；它使人民陷于贫困，以便他们能厌弃尘世和尘世幸福并向往来世幸福。只要他们对自己的僧侣表示忠顺和慷慨，来世幸福就会在天堂里等待他们。

至于谈到应该仇视那种谴责教会的科学，这在圣书中就已规定了。科学使俗人傲慢起来，也就是使他们变得无礼和不十分听从精神导师。基督徒应该处于永恒的童稚状态；他们终生都应受一心希望他们有福的教士的庇护。所有科学中只有一门是需要的，那就是关于救度的科学。要掌握这门科学，只须听人摆布就够了。如果人们打算发表议论，那教会不就是要出事吗?

神学带给人类的幸福真是不可估量啊！神圣的祭司的工作只是代别人思考永恒其理。他们不停地开动脑筋，去找寻某些思想，因为没有这些思想的指导，人民就会处于无知的黑暗之中。他们用三段论法永远扑灭了危险的健全理智，打乱了世俗的逻辑，堵塞了理性之口。

理性决不应该干涉教会的事务。多亏神学，连妇女都能参加宗教上的争论；人民才有了关于获救所必需的真理的正确概念。

还有人责怪僧侣曲解道德，把它变为一系列的仪式和礼节；责怪僧侣本人忽视道德并且不用以教人。但是，要知道僧侣丝毫不需要人类道德，它常常是与神圣的和超自然的道德不相容的。僧侣教给我们的基督教道德与那种以社会安宁为宗旨的卑鄙的微末道德，怎能相比呢?难道社会可以在世上获得幸福吗?社会如具有能使其服从僧侣的信仰，具有能帮助它忍受苦难的希望，具有教会如此巧妙地用来达到自己目的的对邻人的爱，不是更好吗?如果成为恭顺的即唯命是听的人；成为虔诚的即从内心忠于教会的一切古怪想法的人；在各方面遵循教会的指示；最后，拥护莫名其妙的教会决定，有了这些不就能获救了吗?社会道德只有对于多神教徒才是好的，对于基督徒是不需要的，甚至是有害的。基督徒为了获救只需要僧侣或耶稣会教徒的道德，这些人比哲学家清楚得多地知道：获救需要什么。基督教的道德，福音书上的道德，敬神的仪式和礼节，这一切都是对教会有利的；而人类的或世俗的道德不会给它带来任何好处，而且常常违反它的意愿。

有鉴于此，还有谁会负心或盲目到这种程度，以致不承认，社会从神圣的饱读经卷者的无休说教和经常重复的诫命中获得了很大的好处呢?他们的严重义务就是没完没了地要我们牢记福音书上的真理，这些真理对于没有信仰的人来说是不能理解的。人民听这种说教已经18个世纪了，我们完全有理由说，还会继续很长的时期。如果有人对我们说：我们的教士和圣修士虽然非常努力，但不见任何改善，那么我们可以回答：这一事实显然证明神的存在，因为神在为自己的僧侣操心，他了解：假如人类有所改善，实施较合理的法律，进行较正当的教育，提倡较易理解的道德，厉行较为英明的政策，那人类就可摆脱教士而自己对付下去了。神很关心使人们继续处于愚昧状态，而使教会导师经常有机会向他们布道，从他们那里收取教导费。

由于我们神圣的宗教，世俗的政策和尘世的道德受到极端的鄙视。世俗的政策曾被归结为与僧侣和睦相处，尘世的德道则被归结为履行僧侣所规定的一切仪式。毋庸争辩，这一点就足以使宗教繁荣，

使教会太平无事。现在，全部政策就是纵容僧侣的欲望，全部道德就是对僧侣俯首听命。

如果人们有朝一日认真考虑政策或人类的道德，他们很可能摆脱宗教及其供职者而自己对付下去。但是，没有宗教和僧侣，人民将会怎样呢？毫无疑问，他们会注定灭亡——他们会失去献祭、寺院、赎罪、忏悔、圣餐、所有重要的仪式和有意义的礼节。上述种种事物的良好作用，我们在如此之多的世纪中都有体验，这些事物是如此巧妙地使人们在教士面前俯首听命。如果人类坚信：需要成为善良的、人道的、容让的、正义的，那么，对于维持教会权力不可或缺的纠纷、偏执、宗教仇视、迫害、精神病等等就会消失。如果国王们知道：他们的臣民和睦共居对他有益，健全理智和正义要求给予所有忠诚和善良的公民以言论自由；如果这些国王不用教义问答而用人类的、大家懂得的道德作为教育的科目，那么，神学上的辩论、宗教会议、教规、信条、教皇训谕等为宗教所必需的、对于引起国家骚动非常方便的东西，又有什么用处呢?最后，如果具有理性的人遵循理性——这是僧侣如此英明地禁止的，那么，我们知道，对于获救所必需具有的信仰，又怎么办呢?

这一切向我们证明：教会丝毫不需要人道的、合理的道德。许多人轻率地把这种道德和神圣的、福音书上的道德对立起来，要知道，这会导致宗教和僧侣的灭亡，而离开宗教和僧侣是无论如何也不行的。如果国王们遵循理性、正义，服从世俗政治的浮华利益，那么，他们就会颁布英明的法律，在合理的基础上教育自己的臣民，从而享受人民的爱戴。在现有的情况之下，国王们、偶像崇拜者的敌人是不用担起如此的重担的。他们只要信神或信僧侣——只有僧侣才有权享受人民的爱戴，——就足能使一切太平无事。世俗政权只有当教会表示不满时才会遭到危险；大家知道，在这种情况下，世俗政权就不再是合法的了。

至于谈到臣民的宗教道德，即唯一的对教会有利害关系的道德，教士们将永不停止对它的关切。他们将听取忏悔、赦罪、作弥撒、献圣餐、原谅那些对僧侣表现得很慷慨的垂死者的一切罪过。有什么能

比天堂更使我们向往呢?天堂的钥匙掌握在僧侣手中，因此只要有教士的道德就足够了——任何其他的道德都是无益的，甚至有害的，因为它们会使赦罪、赦罪符、赎罪、严格规则、向教会捐献等完蛋，一句话，使所有助长僧侣声势和神的光荣的东西完蛋。

我们可能发现：圣仆本人常常忽视他们向别人宣扬的美德；我们也往往看到：高级的神职人员——教士或修道士——过着淫乱放荡的生活和迷恋于为基督教道德所谴责的恶习，总之，看到他们丝毫不顾他们本人的诫命。对此我可以作答：1)谴责教士非俗人之事，他们自己对自己的行为负责；2)基督徒不应该注意僧侣的不好行为；3)教士在我们乍看起来好像是犯罪，实质上往往是在做好事，如果我们有更强烈的信仰，就会了解这一点。例如，修道士把木底鞋放在女人房门口(这在西班牙是常见不鲜的事)，她的丈夫就会认为，修道士正在为拯救其妻子而工作；如果他当场碰到他们在行苟且之事，他就会感谢上帝对他进行考验或因上帝通过一位圣仆对他帮这种大忙而百感交集。此外，如果教士们偶尔有不道德的举动——这是不大可能的——，也应该以其言语而不是以其行为为准。应该有容人之量，因为他们也和其他人一样是用骨和肉制成的。上帝有时也使他们堕落，以便教导俗人不要信赖自己的力量，即使是教士也可能犯罪的。[2]

总之，信仰的头巾一定会永远使我们看不见僧侣的恶习；爱的斗篷一定会把它们掩盖起来。凡是具有这两项必需品的基督徒将不会发现圣仆有什么可指摘的行为。不尊重主的仆役的人，立即就会成为渎神者。鄙视僧侣就是鄙视教会；鄙视教会就是鄙视宗教；鄙视宗教就是鄙视上帝、宗教的缔造者。由此可得出结论：鄙视圣仆就成为无信仰者，不信神的人，或者更坏，成为哲学家。

显然，谁对僧侣作如是观，他就不可能成为合乎道德、品行端正的人，不可能成为好公民、好父亲、好丈夫、好兵士、好法官、好医生等等；他应该受火刑，免得把自己的思维方法传染给别人。

这些一般的理由足以使我们意识到：在许多方面应归功于僧侣。简要地概括一下。我们之所以有世俗权力和教会权力之间的无休止的争论，应归功于圣仆的合法的虚荣心；这些争论在如此多的世纪之

内，为了我们人类的幸福，曾使得国家分崩离析，歪曲过合理的政策，使政府变得软弱无力和摇摇欲坠。许多民族之所以受到专制压迫、摧残、宗教迫害，应归功于僧侣与世俗政权的联盟；这种种迫害，为了神的无上光荣，把鲜花盛开的国土变成荒凉的地区。我们这里之所以有异端和对异教徒的迫害应归功于圣仆的宗教内讧。我们之所以有神圣的宗教裁判所、火刑、拷打、放逐、监禁、训谕等等应归功于异端；这种种事物，大家知道，纠正了许多谬见，使之未能传播。我们之所以有变革、起义、宗教战争、弑君和其他动人心魄的场面，应归功于僧侣的神圣热情；在十八个世纪内，宗教就是用这些玩意儿来逗乐自己的爱儿的。人民之所以有怡然自得的贫穷和亟待拯救的绝望处境应归功于僧侣的神圣的贪财心；人民的这种处境在所有国家即僧侣有势力的国家中窒息了商业和工业。我们之所以在世俗知识领域中有不足道的进步而在神学领域中有巨大的进步，应归功于宗教对科学的值得夸奖的敌意。我们之所以对人类道德一无所知——最好是忘掉它，——应该归功于僧侣的最神圣的道德。我们之所以有奇怪的和严格规定的道德——用这种道德很容易与主成为好友，——应归功于教会决疑者。最后，我们之所以受到引导我们走上获救之路的考验，应归功于圣仆的恶习和他们的圣洁的苟且勾当。

如果你们在这里再加上热心祈祷、慈善设施、良好教育——它们的显明影响，人类在如此多的世纪中都曾亲身体验过，——那么，我的同胞们，你们就会承认：应当为那些在今世关心我们并且很可能以后要给予我们来世幸福以代替被剥夺了的今世幸福的人，捐出自己的生命。

因此，愿每个基督徒对主的仆役满怀伟大的敬意；愿他理解到，在许多方面应归功于他们；愿国王请他们升上宝座，与其平坐，最好是让位给他们这些最有资格的人；愿僧侣统摄国王及其臣民；愿具有无限权力的圣仆的意志无条件地被恭顺的百姓所接受。僧侣不会滥用自己的权力——权力掌握在他们手中永远会促进教会的繁荣昌盛，教会则永远与僧侣是同一的。

事实上，亲爱的同胞们，我们将会看清楚：教会、宗教、神等不同的词意味着僧侣的各个不同方面。教会，这就是我们精神导师的总和的名称；宗教，就是这些导师为了更可靠地指导我们而发明的言论和行为的体系。由于神学，神就成了与僧侣同一的东西；神存在于僧侣的脑中，用他的口说话，始终不渝地为他鼓气，并且永远不会被他离弃。

由此你们想必已经清楚：世界上没有什么比僧侣再神圣的了。僧侣形成教会；教会建立了宗教仪式和宗教；宗教是教会的创造物，离开教会就没有上帝和圣灵存在的余地。由于这些颠扑不破的、连最粗鲁的不信教者也不能置之不顾的真理，僧侣的权利成了真正神圣的权利，因为这些权利来自上帝。僧侣的利益，就是神本身的利益。僧侣的权利、利益和事业与至圣者的权利、利益和事业是分不开的。至圣者寓子僧侣之中，就像心脏寓于躯体中并且感觉到对这个躯体所施加的一切影响一样。总之，上帝、宗教和教会与僧侣是同一的。由这三位构成统一体，即所谓僧侣。

我亲爱的同胞们，你们只要使你们的思想如此地明确和简化一下，你们就会清楚地意识到：宗教体系是什么。你们就会了解：行礼如仪就是僧侣认为人民所必须具备的尊敬；教条不过就是僧侣的意见；神学就是对这些意见的一丝不苟的阐述；圣仆关于教条的争论是由于上帝即教会的灵魂和僧侣即教会的躯体之间的偶尔失调而产生的。你们会承认：上帝、宗教和教会有时必须更改自己的意见，因为僧侣被迫这样做。你们会明白：服从上帝、宗教和教会意味着服从僧侣，因此，反抗僧侣意味着反对天；不恭地批评僧侣意味着咒骂神；鄙视僧侣意味着成为渎神者；攻击僧侣意味着攻击上帝；触摸了属于僧侣的东西，意味着犯渎神罪。最后，你们会明白：不信任僧侣意味着成为无神论者，即不信神的人。

君主们！世上的伟人们！百姓们！在你们的教士面前拜倒、颤抖、叩头；吻他们的足印，表示对神的敬畏吧！不管是什么俗人，像爬虫一样，爬在至高者的仆役面前；不要在你们的命运的主宰面前抬头吧！不要好奇地探看至圣之物，深究教会导师的伟大奥秘吧！他们

所说的一切都是真理；他们所吩咐的一切都是有益的和英明的；他们所要求的一切都是正当的；他们所教导的一切都是从天国来的。谴责他们的行为是滔天大罪。国王们！你们做出恭顺、敬畏、奴颜婢膝的榜样来吧！臣民们！当教士需要的时候，你们就迫使你们的国王低头吧！大地的主宰们！你们的权力有赖于你们对圣仆的服从。亮出你们的宝剑来保护他们，屠杀吧，使你们的百姓遭受贫困，好让僧侣豪华奢侈地生活吧!百姓们！放弃你们所必需的一切，把所有浮华易朽的财富交给圣者吧！整个大地照理都是属于他们的。否则你们就得当心盛怒的神仆进行报复。要考虑到上帝会对人类生气，他的所有恩赐是由于他的宠儿们祈祷下来的，你们应当在他们面前无限恭顺！最后，不要忘记：只有靠他们的庇佑，你们才能进入永垂不朽的居所，才配享受来世幸福。来世幸福是值得你们考虑的。只要你们在今世不幸，只要关心你们的教士的幸福，无条件地服从他们的意志，你们就能获致来世幸福。这就是幸福之路。我以圣父、圣子、圣灵的名义祝你们走上这条道路。

但愿如此！

---

[1] 原文为"《诗篇》第44篇，第17节"，这里是按中文《圣经》改写的。——中译本编者

[2] 在所有时代和所有国家僧侣都曾享有神圣的和自然的权利——乱搞男女关系的权利；在西班牙、葡萄牙、意大利以及教会受到应有尊敬的地方，即人民具有强烈信仰的地方，基督教僧侣完全公开地行使这种权利。多神教祭司也经常行使这种权利，毋庸置辩，基督教僧侣则比他们更配享受它。在巴比伦，所有妇女一生总得到亚述维纳斯女神庙中去干一次苟且勾当。加尔加答的大祭司对本国皇后享有初夜权。为了使婚姻蒙上圣洁之光，我们的教士应该享受对俗人的妻子的初夜权，或至少是，低级教区的教士应从本教区的姑娘身上收取什一税。

A [1]

爱 从它蒙上不洁时起，就成了一种在天性支配下一性对另一性的万恶欲念。基督教的上帝是严于律己的，他不容许在爱的问题上开玩笑。如果不发生原罪，人们也许会没有爱而生殖，妇女也许会用耳朵生产。

安慰 基督教是信徒们获得无限安慰的源泉。它减轻他们这一生的痛苦和折磨，教他们和善良的上帝打交道。上帝在这个短暂的世界里惩罚他们是为了他们好，他出于圣洁的温柔才能想出经常从下面用火烧他们。这对怕冷的人是很大的安慰。

安息日 是献给主的日子。在这一天，我们应当聆听教士们的明哲说教，参加他们主持的仪式，同他们一道歌唱圣诗，从而使他们心满意足，然后再到酒馆里畅饮。

奥秘 不可能理解的、但必须绝对相信的东西叫做奥秘。这对有信仰的人来说是易于接受的。慈悲的上帝对人们的无知深感烦闷，决定启发他们。他特意走下自己的宝座，以便把人类全然不能理解的真理教给他们。每当在宗教领域内碰到与健全理智相矛盾的、教士不能解释的东西，就可以说，这是奥秘。教会的秘诀就在于此。

奥秘的意义 《圣书》中有一些章句，在因信仰不坚而不能登上放弃理性的神圣道路的人看来，是毫无意义的；神学家却常常在其中发现奥秘的意义。

奥托达菲 (宗教裁判所宣判式，火刑)是偶尔献给神的美味肴馔。它是隆重地用异教徒和犹太人烧烤而成的，其目的在于更有把握地拯救他们的灵魂并教育观众。不言而喻，仁慈的父总是特别喜爱这道菜的。

---

[1] 按此书俄译本的条目原系按俄文字母次序排列，中译本一律改按汉语拼音字母的顺序排列。——中译本编者

B

巴别的混乱[1]是一个寓言或比喻。《圣经》很可能是想通过寓言说明神学的特征并作出暗示：凡是想上升到上帝一般高和议论他的本质的人，都将彼此不了解，就像霍屯督人和法兰西人，布列塔尼人和瑞士人，低级教区教士和他的主子，莫利那教徒和冉森教徒，彼此不了解一样。

巴兰 是一个伪先知。据说，他的母驴能说话。文明的人认为那不过是愚蠢的无稽之谈，而教会却不断翻来覆去地说那是奇迹；我们也往往看见，公驴母驴们不仅说话，而且还议论各种神学问题。

柏拉图 是雅典的哲学家和基督教教会之父。教会一句话没有说，就把他列入自己的教历。教会之所以有许多教条、信条，不算伟大的圣礼，都应归功于他。参看**炼狱、三位一体、词**。

拜物教 是对物质的、非属于动物界的物品的宗教崇拜。宗教崇拜只适合对真正的上帝，用以对其他物品，确是罪过。如果真正的上帝心血来潮，变成圣饼或把圣饼变成自己，这种情况可作为例外。那时情况也就变了。

板凳 是木制的坐物，神学家放置自己的神圣屁股的地方，当他们进行友好、文雅、有关宗教问题的谈话时，也常常用来彼此投掷。

帮助 这个词的意思就是：神恩有效论的拥护者，拿着鞭条、棍棒或长剑打那些为神恩所充满，以致要被胀破的患狂叫病的女人。这样做是为了证明不知从何而来的神恩是有效的。

暴君 用普通人的语言来说，这是压迫社会而不是治理社会的国王。用宗教的语言来说，这是不按照僧侣的指示思考，不满足他们的

一切要求，大胆抗拒与国家福利相矛盾的神圣意志的国王。僧侣的神圣权利高于国家的利益。

报喜节 是最纯洁的神对他所中意的一个犹太姑娘的隆重访问。其结果是一个男婴出世，而且在任何方面都不比爸爸逊色。他使人们议论纷纷。我们相信，今后对他的兴趣不会消失，只要人们永远像现在这样聪明的话。

被鬼附的人 以前鬼常常附在人身上。我们在《圣经》中甚至还看到鬼附在猪身上。现在仅仅偏僻地区才能看到被鬼附体的人，而且还得给鬼报酬，才能使它附在某某人身上。

庇护圣徒 是基督教徒的宅神或庇护神。他们对世上所有用他们圣名的人特别关切。圣约翰是世上所有约翰的庇护神。牲畜、疾病、全民性的灾难也有其庇护圣徒。圣罗克管理瘟疫，圣安东尼管理猪和疥癣， 圣约瑟， 正如大家所知道的， 是带角的畜牲[2]或牛羊的庇护圣徒。

避难所(避难权) 在某些真正基督教的国家中教会和寺院有权给窃贼、浪子和杀人犯以安身之地，救他们逃出法网。这种习惯对社会极为有益，并且使教会供职者成为所有流氓的知心人。

鞭挞 是最完美的基督徒为了禁绝自己的肉欲，为了使自己的精神愉快，使仁慈的上帝开心而采取的神圣的救度手段。每当把鞭痕纵横的背脊或者屁股给上帝看时，他总是莞尔而笑的。

辩论 是永远不会错的、解释上帝之言的人之间常常进行的、富有教益和雅趣横生的争辩；问题在于上帝关心自己教会的利益，不愿过分明确地表达自己的思想，担心教士们将不因此而彼此争吵。

捕鱼者 耶稣基督答应自己的使徒：他们将得人[3]。这就是为什么我们的教士千方百计地力求把水搅浑，以便把网张开并大捞一网。但是，他们也用钓竿；希望，这就是引我们上钩的诱饵。

布道者 是神圣的演说家。人民付钱来酬劳他们的无休止的和各种腔调的说教。他们反复向人民申述丝毫不能理解的、但人民却希望通过经常的重复而理解的事物。布道是非常有益的事；对此不可有任何怀疑。大家知道，上帝本人曾向亚当和夏娃布道，不过他们还未听完，就做了蠢事。

不变性 上帝是不变的，尽管我们在他留下的公文中发现他不止一次改变自己的意图，背叛朋友，甚至宗教。但是，所有这一切都没有破坏他的不变性，就像一切不能破坏他的教士们的不变性一样。他们从来没有改变自己愚弄俗人的坚决意图。

不悔改 这证明在罪恶上的顽固。临死前不悔改在僧侣眼中是最严重的罪恶；僧侣是不让上帝原宥这种罪恶的。

不记恨 是福音书传给俗人的一种非常值得赞扬的行为。对教士来说，不记恨是绝对不应该的：他们决不能饶人，因为受辱的不是他们，而是上帝。如果人们饶恕了侮辱上帝的人，特别是僧侣，仁慈的上帝是决不会饶恕他们的。上帝眷爱僧侣，认为反对僧侣的罪就是亵渎圣灵的罪，是此世和彼世都不会饶恕的罪。但是僧侣可以宽恕已经被他们消灭的人而不见罪于神，只要被消灭的人身后没有留下儿女、亲人或朋友，据《圣经》法典，对这些人可以更残忍。

不可解的东西 参看《圣经》**，** **神托，** **神学** 。

不可理解的东西 是任何宗教的基础。凡是无法了解的和使老实人瞪着眼睛、侧着耳朵而不知所云的东西，都是不可理解的。对于不信教的人来说，这个世上只有两种现象不可理解，一是人类的恭顺，一是不知羞耻的僧侣的粗暴。

不可侵犯性 是国王或更正确点说是神贤明地赐给其仆役的特权；由于这种不可侵犯性，他们可以毫不害羞，可以不像其他公民那样感到自己有为社会造福的责任。最能使神恼火的是蓄意干涉他的仆役的不可侵犯性；他一定要或明或暗地为此而报复。

不明确的东西 在《圣经》以及得上帝启示的宗教中常常会碰到意义不明确的地方。它们常常使非教徒感到困惑，但是信神的人却默然顺从一切不懂的东西。如果宗教不令人困惑不解，也许早就垮台了。如果上帝表达得一清二楚，那么，我们的神圣的诠释者有何事可做呢?

不谬性 是神赐给教会的唯一特权。主教的历届会议在信仰问题上是不会弄错的，甚至当它们作不出任何决定或没有足够力量执行自己决定的时候也是如此。某些基督徒认为，教皇是不谬的，但也有许多基督徒大胆怀疑这一真理。一般可以说，当与所有教士、所有牧师、所有拉比和所有阿訇发生分歧时，应该承认他们是不谬的。任何掌权的教士都是不谬的。

不死 是我们的灵魂的固有特性。大家知道，灵魂是非物质的，而神是实体。关于这一实体，我们仅仅知道：与我们所知道的那些实体不同，它是不会消灭的。教会必须使我们的灵魂不死，不然我们没有僧侣完全过得去，而僧侣却要彻底破产了。

不信教的人 这是些失去信仰的恶棍。他们无礼地认为：凡僧侣所讲的上帝的话，并不真是上帝的话。这样的人，僧侣不需要，因此他们有害于社会。社会没有僧侣是不行的。权威人士圣奥古斯丁说：不信是最大的罪恶。

不信神者 神学家们把每一个不像他们那样想见神的人，或者每一个认为神并不像在他们完全正确的头脑真空中那样存在着的人称为不信神者。一般说来，凡不信僧侣的上帝的人都是不信神者。参看上帝。

不朽性 上帝亲自向教会许下诺言：将使教会永葆其魅力，永不衰老，不颠三倒四，地狱的大门不能制服它。[4] 可是，教会不管这些诺言，一当听到一点不合心意的话，就装腔作势；这并不是由于信仰不足，而是由于害怕不付给它钱，不贷给它款，因为它没有钱是很难培养自己的信仰的。

---

[1] 参看《创世记》，第11章，第4—9节。——译者

[2] 这里是双关语，该词原文有“带角的畜牲”和“戴绿帽子的人”两种意义。——译者

[3] 得人，参看《马可福音》，第1章，第17节。——译者

[4] 参看《马太福音》，第16章，第18节。——译者

C

财富 是得救的道路上的不可克服的障碍。富人通常有一个过于肥大的肚子，进不得天堂的窄门。如果他要向这方面努力，他就应该吃斋，或者把自己交给教士；教士善于取掉他的脂肪，使他瘦削，从而挤进得救的小窗户。

财政官员 他们相当于《新约》上的税吏。如果好心的圣仆不使他们离开造孽贪财的部门，他们注定要万劫不复，不过，僧侣的司库员除外。

残忍 是在日常生活中有害、但对保持信仰极为有用的一种特性。当谈到神或神仆的时候，人道就不合适了。

忏悔 是对信徒非常有益但主要是对罗马教会的教士非常方便的发明。由于这个方法，他们能知道所有家庭秘密，能引起夫妻口角，如果需要的话，也可激起宗教叛乱。在忏悔不风行了的国家，教会失去了一个施加影响的强大工具。

忏悔仪式 是一种圣礼，即向教士自供罪孽并向他表示，因这些罪孽曾经带来快乐而感到遗憾。世界上任何宗教没有忏悔仪式是不行的；它们都要求人必须折磨自己，从而使神快乐。

偿还 耶稣基督以自己的死来偿还父；由于他的死，人们摆脱了债务。可是上帝继续要求人们还债。这表明：神的公正性并不认为他本人签发过收据的债务已经付讫。

唱诗 神一定是喜欢唱诗的，只要唱得十分悲伤和忧郁。这就是基督徒花许多钱去筹备唱赞美诗的原因。这些赞美诗在不信神的人听起来简直是受不了的。

超自然物 由于我们不完全知道自然界，它的手段和规律，所以每当碰到一种我们不理解的现象，就会大嚷大叫：这是奇迹！我们碰到从神那里来的超自然物了。一句话，凡是我们不理解的或是不熟悉的，都是超自然物。例如，说启示、神学、圣礼是超自然的，这就是承认：对它们丝毫不理解。奇迹是超自然力量的表现，因为我们不知道奇迹是如何创造的。对于俗人来说是超自然的东西，对于教士就是十分自然的东西，因为教士清楚地知道：该怎么做就能创造超自然的奇迹，特别是当俗人非常天真地想看见奇迹和相信奇迹的时候。

朝圣 是信教的民族中最为风行的一种虔诚行动。这就是到一个莫名其妙的地方去，拜访一个奇里古怪的圣者或他的代理人，并且在那里痛饮一番。圣者为了酬答这种敬意，通常都很宽容，允许男人喝醉，并且让女人在拜访他之后十个月生孩子。

晨祷 是一种祈祷仪式，在深夜进行，以便阻止爱打瞌睡的天父酣然入梦，使他不致忘掉自己眷爱的孩子们的贫困。

沉默 如果国王强使僧侣沉默，那就会犯滔天大罪。教会是爱说话的大嫂，她不能不说话，如果不让她说话，她非死不可。

尘世 对于虔信的基督徒来说，尘世是世界上最可恨的东西了。他必须弃绝尘世，才能冥思来世生活；开始时最好是把自己的全部财产献给僧侣，因为他们的王国不在尘世。

尘世浮华 每个基督徒在受洗时，即在出生的那天弃绝尘世浮华。诚然，他常常违背自己的誓愿，只有神职人士在一生中是信守不渝的。

持十字旗的羔羊 是由教皇本人祝福的蜡饼 [1] ，因此，它从第一手那里获得了辟邪消灾的奇能。这就是闪电永远不会落到那些具有这种圣物的国家的原因。

耻辱 这是促使犯罪的东西。主的仆役从来不出乖露丑的；责备他们无耻就是耻辱。只有非信徒才能认为教士的无耻行为是耻辱。正如

上帝的儿子所劝告的，如果我们看教士出乖露丑，就该挖去双目。

仇恨 是好基督徒身上非常值得称赞的感情。僧侣认为，为了神的利益需要激起这种感情，因为神的敌人全都是教士的敌人。这样，根据僧侣的指示，虔信的基督徒可以心安理得地仇恨任何引起僧侣不满的人而不违背爱邻人的原则。

传教士 是神圣的征集者。他们冒着被打死和被吊死的危险，出发到远方去，为上帝征集灵魂，为教会征集殉教者，为自己的寺院征集财富。传教士借烧酒和火枪之助，获得不小的成就。

传说 是有学问的人收集的耶稣基督的话。他们毫无更改地传给现在的基督徒。这样，传说就像奇迹一样被保存下来。凡人转述他们的所见所闻，总是有些增减；但使徒在这方面是不犯罪的，至于我们的教士是非常忠实的人，从不歪曲传说。

创造世界 是万能的上帝的不可思议的举动。上帝从无中创造了我们能看见的一切。不信神者否认这种举动的可能性，不过他们是没有信仰的；神学家不容置辩地向他们证明：纯粹的虚无能够烧光宇宙；教会则向他们表明：从虚无中可产生黄金。由此显然可见，教会像最高主宰一样具有创造能力。谁不知道教士尼德盖姆会制造活鳗鱼呢?

垂死者 如果说，社会从病人和垂死者那里得不到利益，那么，教会反而能从他们那里得到不小的利益：它慷慨地支配别人不能随身带入坟墓的东西。僧侣的最辉煌的胜利是在死鬼那里取得的：非信徒常常在垂死时低头认错；他们信服了那些因恐惧和心力俱衰而不能予以反驳的论据。宗教的真理对无判断力的人来说，是较易理解的。

词 这是柏拉图的逻各斯，神智，永恒理智，也是我们的神学家用以制造神，如果愿意的话，制造人的东西。因此，我们坚信，神的理性变成了人，以便把知识之光带给人们，主要的是，告诉他们：神的理性把他们制成非理性的生物；他们的僧侣永远是正确的。

慈悲 是基督教的上帝而不是他的僧侣所具有的特性。僧侣残忍地焚烧这个世界或那个世界不合其口味的人。此外，主教们在其牧师书翰中表现得很慈悲；他们蒙上天慈悲，在向国王坚决请求后占有了教区。

---

[1] “持十字旗的羔羊”是天主教的徽记印在蜡饼上，作为护符。——译者

D

大慈大悲 是上帝的特性之一。上帝具有完美的慈悲，没有任何不良情感的杂质。不错，他常违反他的善心把祸患加给我们并允许别人这样做；但这丝毫没有证明什么——他对他的教士们显示了始终不渝的仁慈，仅这一点就应该使我们心满意足了。

大洪水 是上帝对人类的慈父般的感化。上帝当时没有预见到人的凶残，后悔造出的人如此之坏，并且为了使他们改邪归正，决定把他们淹死。大家知道，这有了很好的后果。

大教堂的神甫 是从事欺骗通常多于从事科学的神职人员；他们给国家带来很大好处，其办法是在梦中用优美的拉丁文唱歌。这种拉丁文甚至在清醒的时候也是不懂的。

大脑 要成为一个好基督徒，最重要的就是完全没有大脑，不然就是有个发育不良的大脑。在听取忏悔的神甫、教师或修道院的协助下，可以遏制孩童大脑的发育。参看**教养， 教义问答** ，**寺院** 。

大卫 是天堂的最伟大的圣者之一，国君真正的典范。他曾是叛乱者、淫棍、奸夫、杀人犯等。他曾经把一些别族妇人变成自己的姘妇，并将她们的丈夫处死；然而他笃信宗教，并且听僧侣的话，从而获得神人 的绰号。直到今天，当人们对上帝唱几章这位圣者所创作的诗的时候，上帝总是特别愉快。

大学 是对僧侣非常有益的学府。它们受到英明的委托：关照僧侣的成员。它们工作效果很好，尽心培养非常虔诚、非常狂热、非常没脑筋的、对社会毫无用处但对僧侣极有用处的公民。

大斋期 是虔诚的基督徒禁肉欲、节饮食的时期。这时，他们使自己的胃空着，等待食用复活节的羔羊。如果预先不使自己受到严格的

饮食制的训练，羔羊肉是很难消化的。

大主教 这个教职在基督教的最初几个世纪里还无人知道；后来才被谦虚的牧师们发明的。他们在爬上俗人的背脊之后，又想彼此上爬，以便更好的察看[1]耶稣基督的羊圈里所发生的事。

怠惰 是不可赎的罪恶。这种罪恶就是轻慢有意义的仪式，因为在僧侣看来，行礼如仪是和我们得救分不开的。俗人应该精力充沛地报答教会并为它战斗。教士在这个世界上没有义务做任何事，只是有义务祈祷，唱诗，如果行有余力的话，就进行争吵。

担子 主的担子是轻松的。这担子本当由教士挑，但他们却卸在我们肩上，因此它就不十分压他们了。如果我们借用耶利米的话来说，僧侣本身就是主的担子，那么我离真理就不远了。

道成肉身 每一个基督徒都应当相信：充满整个宇宙的神，曾经缩成一团，装进一个犹太人的躯壳里。然而这种变化使他不很愉快；可以肯定地说，他不会再回到这个容器里去了。如果谁愿意弄清楚这个说不出的奥秘，那么请看一看我们在下面所引的圣歌。这歌是西蒙·列夫兰克的作品。

圣歌

始祖获罪，

人类代承。

上帝开恩，

按住心头雷霆般的忿怒，

把我们的死刑，

缓期四十世纪执行。

这短促的期间，

愤怒的火焰渐渐熄灭。

上帝知道：

以莫须有的罪名，

把众生

打入地狱，

未免过甚。

为了拯苦救难，

上帝对其独子说：

“速投凡胎，

以你之死，

救赎众生！”

帝子答道：

“父啊！

你的旨意，

一定遵行，

尽管对我来说，

投胎为人是不合理的：

我们惟你是尊，

如果主教牧放牛群，

人们将会怎样？

请你想想吧！”

“子啊！

你应恭顺听命，

此系奥秘，

必须深信！

你将从童女肚中出生；

圣灵已经预告，

福气即将来到。

来啊!加百列！

听我委命，

派你前去，

宣讲圣恩，

找一位白璧无瑕的母亲，

准备圣子下凡！”

天使立即飞去。

他落入木匠家中，

——真乃老手啊！——

甫进卧室，

就谒见女主人，

备陈来意。

他深深鞠躬陈词：

“你已蒙至高者之恩，

在童女肚中孕育着胎儿，

必有大福！”

又说：

“神迹临近!”

悼词 是在世界伟人墓前的演说。大家知道，这些伟人以非凡的品德而为人所称道，特别是在死后。凡致悼词的人都不可能撒谎，因为真理也是通过他那虔诚的嘴巴说出的。

低级教区教士 他的义务是教那些呆板的粗人学习拉丁文和神学，把他们弄糊涂，同时向他们收取什一税。

低级教区教士的薪水 基督教教会的诸侯英明地规定：在主的葡萄园内作工的小教士是不应该有薪水的。低级教区的教士通常只应该拿300利维耳 [2] 。由此可见，做信仰批发生意的主教，并不过于重视那些由教会小贩零售给信徒的商品。

地狱 是一个炉灶，上面放着僧侣的热锅。它是教士的专用灶。天父、教士的大厨师，很关心改善僧侣的营养，他把自己的那些不规规矩矩地注意僧侣诫命的孩子放在烤锅上。

定数 慈悲的和洞察一切的上帝自古就规定：他的创造物只有一部分得救，而绝大多数将受来世惩罚。如果你们一点也不理解这一奇怪的决定，那就去请教你们的接受忏悔的牧师；如果他是冉森教徒，他为了消除你们的疑团，就会对你们说，定数是专横的，从不赏罚分明；如果他是莫利那教徒，就会对你们说完全相反的话。但是，不管是前者或后者都会向你们说，这是奥秘，你们不应当知道。

独居 好基督徒都接受建议，过独居生活。这就发展了爱争吵和孤僻的性情，燃起了非非之想。在社会中生活会损害我们，使我们不能得救，妨碍我们沉思那些我们永远不能理解的神圣真理。

独身 是罗马教会对关于人类必须繁殖这一圣规的英明修正。好基督徒不应该结婚。至于说到教士，他们是不需要娶妻的，因为在俗人那里有足够他们享用的妻子。如果教士结了婚，就会跟本国人发生过于亲密的关系，这样就不符合天主教教会的神圣的高深莫测的道貌了。

独一之神 每一个基督徒应当坚信只有一个上帝。如果我们没有神的启示，那么我们永远也不会想到这个真理。同时，每一个基督徒必须凭良心相信三个同等具有神性的上帝。按照我们的神学家们的代数方程，一等于三，三等于一。谁没有看清楚这一点，谁就没有信仰，从而应该受火刑。

渎神 凡触犯神即僧侣的尊严的所有言行都是渎神。

渎神者 这是不信教的，或由于不信而嘲笑教士和信神者奉为神圣的东西的人。

夺取权力的意志 功名和对权力的追求，幸亏是福音宣传者所不知道的。他们的权力不是这个世界的，而完全是精神的。他们有了对灵魂的权力就够了，因而不担心身体——这些灵魂的容器——能反抗他们神圣的意志。

---

[1] 按主教一词希腊文原有“察看”之意，作者在这里把他们往上爬和这一点联系起来，可谓极尽讽刺之能事。——中译本编者

E

轭 主的轭是舒服的，主的担子是轻松的。如果要更迅速地负主的轭，只须有强健的肩和弯曲的背，而自己的钱袋须要交给驾驭你们的驭者。

耳朵 是基督徒必需的器官，因为信仰可以从那里进去。圣保罗说过：**Fides ex auditu** 。[1] 参看驴、 教养 、鹦鹉 。

耳光 如果人打你左颊，你应该马上把右颊送上去。这就是被准许进入天堂和离开你服役的团队的可靠办法。

---

[1] 信仰从倾听中来(参看《罗马书》第10章，第17节)。——译者

F

发怒 这对每一个世俗人来说都是不可赎的罪恶。他只有当教会发怒的时候才能随着发怒，因为这时主本身也被激怒了。大慈大悲的上帝极易震怒；他钟爱的孩子们**天生易怒** 。因此，当他本身被激怒的时候，我们自由发泄自己的怒气是适当的；如果他的崇拜者的怒气还不及他自己的怒气那么大，那就会惹恼他了。神怒的精确温度表是由教士们掌握的。

烦琐哲学 是神学的重要组成部分。这是一种玩弄字眼的艺术，其目的是使概念含糊不清和阻碍我们过于清楚地看见获救的道路。

燔祭 是将牺牲品整个加以烧烤的祭祀。神向来喜欢烤肉，他知道教士不反对他津津有味地吃一顿。基督教僧侣是不自私自利的：他们为天主烧烤牺牲品，而自己却不参加这种会餐。教士的厨房对于烧烤祭品来说是一应俱全的。

犯罪 宗教认为有害社会的行为不是犯罪，而有害僧侣的行为是犯罪。最大的罪是缺乏信仰，即不信僧侣，力求穷根究底。偷盗法衣圣器，轻视圣物，也是犯罪。所有这些罪行应受火刑——在这个世界或那个世界。

仿效 基督教吩咐我们仿效为我们所崇拜的上帝。因此，我们就要为人们设圈套，诱他们入圈套，然后再惩罚他们；杀尽教会的敌人；淹死和烧死犯教规者，最后，自己上十字架，以便彻底地模仿上帝的榜样。

非物质的 这就是精神的。如果你们欲知其究竟，那么，可以请教你们教区的教士。他会向你们证明：上帝是非物质的，你们的灵魂是非物质的。如果你们的过于唯物的理性发现他的论据含糊不清，那么，你们就等一等吧，等到产生信仰为止，——否则你们要大难临

头：你们的不善领会的脑子将有一天会被从物质上或精神上烧毁，以惩罚那过大的物质性。

诽谤 是一个完全合法的和诚笃的手段。教士和两性的特别是女性的伪善者，用它来中伤自己的听取忏悔的牧师的敌人和教会的敌人。不言而喻，他们这样做，是为了真理掌管者的光荣。

废除 只有众主教才有权判决或废除主教；世俗法庭对主教审判是渎神罪。从先知撒母耳废除扫罗王时起，主教们便获得了罢黜国王的权利。由此可见，主教们在苏瓦松[1]宗教会议上废除虔信者路易是完全合法的；教皇具有无可非议的废除国王的权利。

分裂派教徒 在天主教徒的眼中，这是拒绝承认教皇是教会之首的基督徒。这些蠢货不懂得：曾经做教皇后来成为天堂看门人的圣彼得，将把他们关在天堂的大门外。要想进门，就不应该和看门人争吵。

风 是神圣的巫师为了让基督徒有机会来坐圣彼得的船，而以高价卖给他们的珍贵货物。僧侣出售的风常常引起风暴，这是为了验证《圣经》上的一句话：种风者必得风暴。

疯狂 善良的基督徒以**十字架狂** 而自诩。与宗教和僧侣针锋相对的，莫过于积极的和理智的头脑了。它从不与信仰和睦相处，不会发疯。伊斯兰教徒非常尊重疯子，而基督徒则认为头脑最混乱的人是最伟大的圣徒。

服务于教会的人 是一个类概念，所有基督徒，凡献身为上帝服役，或感到自己应该不工作而靠整天劳动的人过活的，都属此类。

福音 即“幸福的消息”。向基督徒们宣布的幸福的消息是：他们的上帝十分生气；他注定他的大部分崇拜者来世受苦；他们的幸福有赖于他们神圣的愚蠢，神圣的轻信，神圣的轻率，他们对自己的狠毒，他们对自己的憎恨，他们的宗教狂热，他们对想法和做法跟他们不一样的一切人的厌恶。神在温情迸发之下向人类宣告的动人消息就是这

样。这在人们心里引起了极大的喜悦，以致从天上的使者降临人间的时候起，人们就不停地哆嗦、落泪、彼此争吵和打架。

福音书所教的温和 就是用暴力、威胁和拷打，把信仰强加于人。教会就是用这样的美味来款待他的孩子们，使他们吞下信仰的药丸的。

复仇 根据《圣经》，上帝是不忘旧仇和爱报复的，他的仆役也似愿非愿地模仿他的这种脾气。如果僧侣不是为上帝报复，他们是不报复的；但是从另一方面说，如果教士怀恨在心，上帝也永远怀恨在心。

复活节 是基督徒为了纪念被当众钉在十字架上的上帝暗中复活而举行的盛大节日。为了隆重庆祝这个伟大的日子，虔诚的天主教徒分吃自己的上帝；大概，他们这样做是为了看一看他是否像不死鸟那样从自己的尸灰中复活。神的教会中曾发生过激烈的争论，庆祝复活节应该安排在哪一天。有远见的宗教会议决定在这个重要问题上以春分的月亮为指针。这表明，教会像所有女人一样处在月亮的影响之下。

副主教 不信教者并不认为主教是事务过重的人，而主教对执行自己艰巨的神圣职务却感到力所不及，这时他可以得到一个副主教作为助手；一群信徒有了不是一个而是两个牧人之后，魔鬼就不乐意在羊圈四周乱转了。

---

[1] 法国北部的一个城名，虔信者路易被黜后，公元833年曾拘留此地。——译者

G

改革 大家知道，基督教是上帝智慧的最完美的作品。从它建立时起，基督教僧侣就常常想改革自己的宗教。魔鬼不让教会安宁，千方百计地损害耶稣基督的伟大建树。不过，我们好像从未见过圣灵很好地巩固上帝的奇异的建筑物。

改革者 是未经著名神学家的批准就发表某种学说——加之该学说又从未被这些大师想到过——的人。只有这些大师才有权更正、修改和阐释神的永恒诫命，而且在必要的时候，撰写为那些最爱标新立异的妇女所特别需要的新教条。

感官 好基督徒不应该信赖自己的感官，因为它们会使他误入迷途。他只应该信任僧侣的感官，因为僧侣的感官比凡人的感官细致得多，特别是当谈到俗人丝毫不懂的宗教秩序问题时。

高深莫测 上帝是高深莫测的，宗教的奥秘也是高深莫测的。只有教士对这些高深莫测的东西稍有理解；由此可见，在圣徒的脑壳中蕴藏着多么深刻的见解啊！

告密 大家知道，基督教是社会的基石和道德的支柱。所以，尤其在建立了神圣的宗教裁判的国度里，教会拥有一群密探，迫使父母、朋友和奴仆从事告密，这会使社会制度异常巩固，风俗高尚，使公民日常生活极其愉快。

割礼 大家知道，天父有时想入非非。他很久以前曾希望他的崇拜者割去自己的阴茎包皮。他的儿子也行了这个快意的手术。但是，后来老爷子心软下来：他不再需要崇拜者的阴茎包皮了；他只要求崇拜者不使用阴茎。参看爱 。

割让 教会的财产是不可能割让的；僧侣只不过是它的保存者，而所有者是上帝。但是，上帝永远是未成年的，并且处在教会的监护之下。圣仆只被获准割让自己的理性，或是那些恭听其神圣教诲的信神的娘儿们的理性。

革出教门 是仁慈的上帝的仆役对引起他们不满的人的善意惩罚。当上帝的仆役无力使犯过失的人遭受尘世的痛苦时，他们为了拯救这些人的灵魂就注定后者来世受苦。

公共道德 公共道德仅仅对社会有益，而跟教会没有丝毫关系。可见这种道德是虚伪的。此外，这种道德偶尔可能有点用处，但为此必须使这种道德与福音道德，即所谓神学道德结合起来。

公教的[1]，**或全世界的** 有个教会叫做公教的或全世界的教会。关于这个教会的真实情况，全人类有八分之七丝毫没有听说过，它的教士由于上天恩宠对此也几乎从来没有取得一致，由此显然可见，他们宣扬的真理无从引起异议。

公墓 是一块圣洁的土地。那里，直到死人复活为止，教会准许自己刚死的孩子在露天之下腐烂，如果他们没有足够的金钱买得在庙堂里腐烂和传染活人的权利。由于富人进不了天国，所以在等待最后审判时，他们花钱买一块好的安葬之地，是公平合理的。

宫廷 没有宫廷的支持，教会就不可能大有成就，因为圣灵的一个翅膀被折断了。所以宫廷在正统性问题上是最后审级。异教徒的想法则跟宫廷的想法不同：天上诸神的命运由尘世的人决定。如果没有君士坦丁的帮助，耶稣基督的尘世事业远不会如此光辉灿烂。

古老 古人从来没有犯过错误。古老就确凿地证明了任何意见、任何风尚、任何仪式等等的正确性。不作任何新的创造，这是非常重要的：旧鞋比新鞋舒服，绝不压脚。僧侣绝不会改变一旦被他们所掌握的行为原则。教会愈古老，则愈忠实于一切胡说。

雇工 是无报酬就什么也不干的人。上帝的仆役决不能列入雇工，因为他们无报酬地引起我们的恐怖，无报酬地争吵不休，无报酬地迫害，无报酬地把纠纷引入社会，他们只是等待上帝来奖励他们的劳绩。但是他们要求人民为上帝作保并向他们预先付酬。

故事 世上一切宗教所讲的东西不外是儿童故事。只有《圣经》的故事从头到尾真实不虚。谁不想永远陷入火坑，就让他对此深信不疑吧！

怪物 相信**怪物** 被公认是必须的，本来应当如此。使人们习惯于恐惧总是有益的；教会只会从这里得到好处。恶魔就是恐吓四十岁的小孩的怪物。

鬼魂 凡有善于分析的头脑的人是不信鬼魂的，但任何好基督徒都必须相信。圣灵在《旧约》中承认鬼魂，因此，我们这时不信鬼魂就是异端了。加之鬼魂能引起恐怖，而凡是能引起恐怖的，都对教会有好处。

国王 是万民的首脑，僧侣的仆人。在真正基督教的国家中，僧侣不臣属于任何人，而且统治一切。国王的存在只是为了保护僧侣，维护他们的权利，特别是消灭他们的敌人。

---

[1] 天主教自称是公教，意即全世界的教会，我国一般把公教译为天主教。——译者

H

豪华 在我们这个不幸的时代，教会不得不有一个显眼的和豪华的外表。如果教会供职者像使徒那样褴褛，警卫队就会把他们赶出凡尔赛。目前，富丽的车骑，五光十色的珠宝，制服笔挺的仆从，都是教会首脑所必需的，否则我们的上帝的宗教不可避免地要受到轻视。

好心人 是指那些给教会效劳，或者担心祭司那里不忙的人们。

好奇心 是一种很大的罪恶。上帝曾经由于一个女人有识别善恶的好奇心而惩罚人类。由此可见，如果我们用自己的健全理智，或是想知道僧侣不许我们知道的东西，那么，我们就会有上犯神怒之虞。

好色 是一种大恶。上帝对此连听也是不愿的。教士和僧侣由于特殊恩宠而不受限制，在需要的时候，神恩降临于他们。淫荡的僧侣是自然界没有的、无法想像的生物。大家知道，教士过淫逸生活是不受禁止的。

好战的教会 这个绰号对教会确实是很适合的。只要它在地上存在，它绝不会停止对理性的战斗。教会供职者就是战士，其唯一的工作就是在彼此之间或者对其他的人进行战斗，或以其战斗供某些人娱乐，从而搂他们的金钱，或对拒不捐款的人兴师问罪。

和平 基督教的上帝有时被叫做**和平之神**，有时被叫做**战争之神**。这不过是表面上的矛盾。上帝非常热爱和平，但是，对他的妻子却非如此。所以上帝为了使她满意，不得不铤而走险。家庭的和平是以对外战争的代价买来的。教会的安宁就是能够为所欲为或不受阻碍地破坏别人的安宁。

红衣主教 是从头到脚一身红的教士，他们由于教皇证书而与国王平起平坐，并且免去服从国王的义务。例外的是：当他们接受国王恩

赐时，则是温良恭顺，从不抗命。红衣主教穿红色或火一般颜色的大衣，为的是时刻牢记：他们必须为教会的福利流血，为宗教的荣誉燃起火堆。

滑头 参看**教士**、**江湖艺人**。

化粪论者 他们持有这样一种荒谬的说法：已化为上帝的圣饼可能化成粪便而被大肠排出。神学家曾长期地争论怎样对付上帝的化身；现在终于确定：只有上帝知道吃在肚中的圣餐的未来命运。

化身 天主教徒认为，上帝随时准备着，只要他们的教士一邀请，就化为一块面包；教士用灵巧的手拿开面包时，就把上帝放在那里了。这是僧侣至今所发明的一切魔术中最莫名其妙的一种。参看：**真正降临**。

荒唐事 这在宗教中是不可能有的。宗教是逻各斯或神的理性所创造的。大家知道，神的理性和人的理性毫无共同之点。不信神的人由于没有信仰才设想在基督教中有许多荒唐事。要知道，缺乏信仰，是最大的荒唐事。要清除基督教中的荒唐事，只须从小养成对这些事的习惯并且永远不去深究它们就行了。人的理性认为愈是荒唐的东西，则愈能为神的理性即宗教所接受。

回答 在神学中回答就意味着大骂大叫和打倒那些侮辱僧侣的脆弱感情的人。这些回答很少能令人满意，并且也不完全能决疑释难，但是，有强烈信仰的人认为这些回答无法反驳，而没有信仰的人则是被迫同意的。

悔改 为了获得宽恕，基督徒必须表示真诚的悔改，承认他曾经有过贪图享受的行为。只要举行悔改礼就可得到上帝的原宥，这对那些丝毫不想改变其行为的人来说是最方便不过的。恶棍在临死前只要按照教会制定的规章悔过，进天堂是有保证的。他的这种为时已晚的后悔，对这个世界来说已没有什么必要，但它会给那些签发赴彼岸世界的通行证的人带来很大好处。

会众 是一些可怜的小人。他们只适于向圣仆捐款和充当圣仆上天堂的坐骑。

火 基督教是火的宗教。教会的忠诚儿子应该燃起对主的爱，神职人员应该燃起热忱，国王和官吏应该随时随地焚烧异教徒及真教的其他敌人，最后，刽子手应该不断焚烧五月梯脚下的书籍。

或然论教义 如果你们想作恶，你们不妨试问一下某某耶稣会教徒：能否作恶事同时不犯教规。如以这样的权威为靠山，你们就可心安理得了。

J

基督教 是一个宗教体系。一般认为是属于耶稣基督的，实际上是柏拉图和圣保罗发明的，后经神甫、宗教会议、注释者使之不断完善，教会也偶尔作些修改，以便拯救人类的灵魂。从这个神圣的宗教产生时起，人民变得比过去聪明、文明和幸福了；从这时起，人们没有纠纷、骚乱、大屠杀和恶习了。这些都确凿地证明：基督教起源于神；要是反对它，就得成为罪人，要怀疑它的真实性，就得成为疯子。

基督教道德 它比与之相对立的世俗的或哲学的道德要高尚得多。基督教道德就是：做一个信神的人，祷告，信仰，万念俱灰，愤世和好闲。相反，世俗道德则要求成为正直，积极，与人为善和善良的人。由此可以得出结论，除基督教之外，任何道德在世上是不可能存在的。

基督教教育 这就是向学子讲述神奇的寓言和千方百计地压制健全理智。只有僧侣有权从事这种有益的工作。他们有可能把人民弄得愚蠢无知，这是他们的利益所要求的。

基督徒 是上帝的羔羊，头脑简单的人，他们心悦诚服地坚信僧侣提示给他们的那些不可置信的东西，特别值得一提的是永远不去思考它们。例如，他相信：三位神是一个；上帝具有人形；他被钉十字架；他复活；僧侣从不撒谎以及不信教士的人将万劫不复。

济贫院 是为贫民，更实在地说，是为经管其财产的人而设立的慈善机关。上帝通常在今生就为他们的虔诚的辛劳而奖赏他们了；他们在济贫院中全都吃的很好，个个身体健康。

祭坛 是为上帝设的筵席。以前款待他的一切肴馔，他都吃厌了。现在要求把他的亲子 [1] 给端上来，要求教士们不仅自己吃他的亲子并

且还让给别人吃，不言而喻，调味品是不给他们的。这种快意的会餐场面消除了天父的怒气；他对一切在他眼前吞食他的爱子的人充满了真诚的好感。

袈裟 是僧侣，主的宠儿的圣法衣。一当他们穿上袈裟，袈裟就施展法力，使他们有了节制能力。我们认定：拉伯雷所说的摩莱夫利埃先生的狗，就是这方面鲜明的例子。

坚信礼 是一种圣礼，即在孩童的额上涂以油膏并且打一记耳光[2]；这样就使他的信仰终生不移。

检查 是神学家对未蒙他们垂爱或与其圣洁思想相左的人或书的侮辱性的考语。我们决不希望，我们的这本小辞典会招致这样的考语。

剑 耶稣基督为了造福人类，把剑带到世界上来。非常喜欢发怒的神圣教会，在兵器库中有两把剑。一把是鬼剑，用来打发鬼魂到彼岸世界去的；一把是人剑，用来打发血肉之躯到那里去的。但是，除这两把剑之外，教会还有一把匕首，由于害怕被人夺去而小心翼翼地藏在怀中。这是它在万一的情况下使用的。

健全理智 它在基督教中极为罕见，而且对基督教也毫无用处。基督教是神的创造物，所以它不服从世人的、鄙俗的健全理智的法律。一个好基督教徒应该压制内心的理智，以便巩固信仰。如果他的教士对他说，三等于一或上帝是一块面包，那么，他就必须违反健全理智而予以相信。

见证人 在日常生活中，当我们需要找见证人时，总是要文明的、通事达理和大公无私的。在宗教界就不是这样。见证人是神圣的无知之徒，乖张的先知，狂信的殉道者，靠我们的信仰过快乐生活的教士。他们的证词定会启发我们相信最莫名其妙的事物。不管怎样，我们反正得相信这些见证人。这不是大大的奇迹吗?

江湖医生 是人类的真正朋友，他们只为人类的康宁着想。江湖医生有宗教的和世俗的。后者是流氓；前者是诚实君子，他们经国王和

医治灵魂的至圣医生的允许后才开始行动。他们通常是设法使我们生病，以便证明他们的药物灵验。

江湖艺人 是以灵巧而博得庶民称赏的走索演员。伪教的教士是寒酸的魔术家和骗子手，真教的教士是应该得到尊敬的真正江湖艺人，特别是他们能以其险技引人入胜。

讲道坛 是基督教中的潘多拉箱子 [3]；这是神圣的讲演家在上面传布其极有教益的大道的讲坛。他们布道讲演，常常引起异端、叛乱和战争，但是，为了使人民快乐和信仰坚定，却是少不得的。

讲堂 是神圣斗士角逐的场所，他们在那里争论上帝启示的明显真理。神学家彼此之间的打击，通常都落在人民头上。毫无疑问，这是令人惊异的奇迹。

降灵节 是教会为纪念圣灵的显异降临而安排的隆重节日。那天圣灵曾像火舌一样落在使徒、门徒和信女头上。这件事使他们都像醉汉或喜鹊一样吵闹不休。由于这件事，使徒的继承者获得了胡说八道和用自己的舌头去挑拨世界的有力理由。

教父 是神圣的幻想家，曾给信徒作了许多伟大的推论，奇异的教条和渊博的解释。关于这些东西，是禁止诉诸健全理智的。

教规 是一些规章和命令，参加过宗教会议的主教，用以批准在修改前决不更动的信条和教会规矩；用以阐释和履行上帝的话；用以窃据显职和不容争辩的权利；用以宣布革除那些大胆怀疑其正确性的人出教门并且有效地使他们服从自己，只要国家支持教会教规。

教规全书 教会公认的真实不伪的圣书，由圣灵亲笔写成，并有僧侣在场。

教皇 这通常是一个年高的教士。圣灵选定他作为其兄弟在尘世上的代理人。这就是为什么教皇总是以伟大的智慧见长并且从不胡说八道。冉森教徒和新教的流氓是不管什么都说的，毫无疑问，他们在思想自由方面走得太远了。

教皇的收入 天主教的国王们非常英明，允许一个外国的教会诸侯掠夺本国的僧侣，否则，后者就不能合法地利用神权来掠夺自己的同胞。

教皇宫廷长官办公厅 是在收取现金的条件下分配教薪、赦罪符、圣灵的恩典、甚至犯罪权的罗马神圣办公厅。

教皇权力无限论者 [4] 这是些住在山那边的人。冉森教徒建议，必须把他们打发到桥那边去，这大概不会使意大利人过于伤心的。

教皇权力限制主义的教会的自由思想 法国人的轻佻性格使他们极轻佻地对待至圣之父。我们的官员由于具有自由思想而否认他的绝对正确性，认为他本身从属于教会，并且认为他没有像先知撒母耳那样罢黜皇帝或者甚至直接过问其世俗事务的权柄。这些想法在罗马人的鼻子嗅起来带有非常可怕的异端邪说气味。

教皇主义者 这是新教徒对天真的基督徒的戏称，因为这些基督徒承认教皇是上帝在尘世的代理人，并且不像新教徒那样具有足够的智慧和毅力，使自己的理智服从日内瓦的传教士，正教的教士，牛津的博士。各宗派的基督徒具有互相嘲笑的权利，这是不用争辩的，特别是当他们不站在镜子面前的时候。

教会 是耶稣基督的妻子。她把年轻老实的丈夫管得服服帖帖。丈夫只求家庭和睦，什么也不过问，而且百依百顺。实际上，妻子不是一个温柔妇人。她有时对自己的孩子极端严厉，如果爸爸敢开口，那他是决不同意这样严厉的。

教会财产 指属于教会，从而也是属于上帝即她的丈夫的财产；她只是因为财产共享这个条件才同意结婚的——如果她没有希望从这个老头儿那里得到一分寡妇财产，她要这个老头儿做什么呢?

教会的雷霆 这是一支精神的炮队；它由一些精神的大炮组成，教会诸侯有权用这些大炮对付那些因行为不检而遭到他们不满的人们的

灵魂。这支形而上学的炮队常常七零八落，于是，储藏在世俗祭司的军火库里的真实大炮就支援它了。

教会的权威 在于上帝的仆役有能力利用监狱、士兵、火刑以及逮捕密令使人相信其命令正确，其权利真实，其见解英明。

教会的统一 正像上帝是统一的，上帝的教会也是统一的。在整个基督教世界中多少世纪来教义、感情和意见一直是统一的，对这一点难道还能有什么怀疑吗?毫无疑义，可以认为这种统一是上帝的指示。

教会法 是由教律、教令、训谕等编成的。主的仆役编制教会法，是为了创立一种特殊的、对僧侣有利的神圣法学。它有时与理性、民法，甚至与自然法对立，不过，这无关重要，因为任何法在神的法面前都应退避三舍。

教会的历史 是对教会官员非常有利的学问，但对俗人则极端有害，因为他们并不永远具有坚定的信仰，可能被圣仆的以敬神为名的丑行激怒。

教阶 是耶稣基督的仆役的级别。用他本人的话来说，在父亲宫中没有大，也没有小。但耶稣基督的妻子在分析世俗事务方面比他强多了，办事也大不相同。现在在神圣家庭中主教和低级教区教士之间的距离并不小于上帝和无人管带的乞食僧之间的距离。

教派 是这个或那个宗教的主干上长出来的各种分支。主干叫做**占统治地位的宗教；** 主干往往摇晃自己的分支，有时它本身也因而摇摆不已。此外，主干是长在沙上的，如果国王不予支持，就一定得倒下来。

教师 是歪脖子的圣人，通常都很好吃。他沿家挨户地拜访，引起人们相互猜疑，挑拨夫妻关系，引起对孩子和女仆的不满，搞乱信女的头脑，把她们领上得救的道路。

教士 在世上所有宗教里，这就是上帝的选民。上帝亲自使他们定居在世上，把最合算的职业赐给他们。这种职业就是免费分配恐怖和

收费分配希望。所有宗教的教士，对自己职业的神圣起源的看法，完全一致，真是令人感叹不已。

教士所在地 教会牧师应该住在会众之中，才便于领导。可是，有些主教，却宁愿居于深宫。如果牧师吃得好并得到修道院及其财产，这对会众来说，是没有任何损害的。毫无疑问，教会对廷臣和信教贵妇的拯救，要比对住在地方上的基督教小喽啰们的拯救关心得多。

教薪[5] 是跟教会职务有关的，由神职人员募集的各种收入。神职人员拥有神权，因而不要向任何人报销。每个教士仅允许享有一种教薪。据我们所知，这项规定被极严格地遵守着。

教薪表 是法国僧侣的信仰的晴雨计。最近有些不稳定。与信仰的温度计相对，它在宫廷中经常处于冰点。

教养 基督教的教养就是：从幼年起，诱导孩子们养成一种渴望得救的习惯，违反健全理智来进行思考，相信所告诉他们的一切，并仇视一切不赞同他们的信仰的人。其结果是使国家得到一些思想可靠，心情安静，绝对顺从僧侣的公民。

教义 所叙述的是基督徒由于害怕在这个或者那个世界被焚烧，而不得不相信的东西。宗教信条就是主的确定不移的命令。主只有在对教会有利的情况下才改变信念。

教义问答 是通俗易懂和不可或缺的教令汇编，教士们用它来灌输少年基督徒的头脑，使他们惯于毫无理性的思想方法。

教育 对于深谋远虑的神学家来说，扩大自己的教育就意味着一生从事搞乱自己思想、用神圣的词句填塞自己头脑的工作。不管是他本人或是没有得到超自然的恩赐的人，都不可能在神圣的词句中找到丝毫合理的意义。俗人的教育在于学习拉丁文，主要是听从僧侣。

教职 慈祥的上帝的宗教，为主的朴素的奴仆们确定了各种教职——这些纯粹是世俗的差别。因为，他们不配过像主本人居留凡间时所过的那样朴素、贫困的生活。

骄矜 就是自命不凡。教会供职者完全没有骄矜之气。常常把各国国王当做毛孩子来对待的教皇，不过是上帝奴仆的奴仆；这证明他一点没有骄矜之气，或是他决心不流露出来。

接受忏悔的牧师 是通常以伪善、好色为特征的圣人。他的职责就是在别人的家庭中散布不和，离间夫妻关系，教唆父母去摧残子女，主人去迫害奴仆，最后是把虔信上帝的女傻瓜们弄得糊里糊涂，以便更可靠地引导他们走得救的道路。

接受忏悔的牧师的助手 是极老实的人，他帮助富有的信女整饬她们小小的良心，消除她们小小的疑虑，解释她们小小的困惑，估量她们小小的罪过，以便训练她们去作小小的但愉快的忏悔。这种人有时也担任破坏夫妻关系的工作。

结婚 是不完美的状态，但教会认为它是一种圣礼。结婚只有一个好的方面：它是僧侣的一个很肥的收入项目。因此，巧妙地想出各种办法为结婚设置障碍，直至捞到一笔钱，才加以撤除。

节日 是教会英明地规定的闲暇的日子。闲暇比任何东西都能促进虔诚。在节日里手艺人不得挣自己的面包，因为这是大罪；但是他被授权在寺院的小酒窖里大喝，如果有钱的话。这样，他会为自己的灵魂带来很大的好处，还会为寺院的钱柜带来更大好处。但是，最好不过还是坐在家里扑扑苍蝇。

节欲 是教会所规定并深得上帝欢心的行动的总称；节欲就是自行剥夺神赐之福，而神创造世上的一切幸福只是为了一个目的，即不让自己亲爱的孩子们享受。十分明显，宗教规定节欲，就是对主的无限善心作英明的修正。

解释者 是神圣的吹毛求疵者。当教会的事情弄得一团糟时，就请他们效劳。在胡乱臆造的帮助下，他们通常能打赢健全理智。

芥菜子 是宗教上稀罕珍贵的货物。大家知道，像一粒芥菜子那样大的信仰就能移山。教皇拥有的芥菜子储存量太大了，以致不得不拉

一个人来保藏；这人叫作教皇的最大芥菜子容器。

金钱 金钱是人类社会万恶之源。僧侣应当竭尽全力使教徒们摆脱这一祸害，并使他们能沿着得救之路轻装前进。耶稣基督不希望使徒们拿钱，然而教会后来却持正相反的观点。现在没有钱就见不到教士。这样就实现了《利未记》中的话："祭司要计较银子的，"参看第27章第18节。

禁绝肉欲 这有一整套狡猾的办法。虔诚的基督徒用这套办法慢慢折磨自己，或使自己的生活难以忍受。显然，善良的上帝赐给我们生命和健康，不过是为了让我们慢慢毁灭它们。一下子杀死自己，是严格禁止的；否则，就剥夺了上帝饱看我们受难的乐趣。

禁止礼拜的命令 是教会诸侯有时对不服从的所属国王的可怕惩罚。这种惩罚就是使民众不能举行礼拜、祭祀和接受宗教恩典。如果没有这些东西，黑麦就不生长，葡萄园就要被冰雹打烂。历代教皇都非常成功地用这个药方来医治不听话的国王；从信仰淡薄以后，它才开始失灵。

精神 不论何人都知道，精神是什么；这就是跟物质对立的东西。当你们不明白某一原因是怎样起作用的时候，只要说这一个原因是某种精神，一切就会立刻清楚了。

精神病患者 是冉森教派的女先知。他们讲述预言，遍地打滚，让人折磨自己，让人钉在十字架上，以便证明：耶稣会教徒是流氓；天主教谬误错乱；神父凯纳尔是正确的；如果说，本身有实际效用的神恩能付出什么，那就是它可以推动人们去施展荒唐的诡计。

精神性 是柏拉图所发明，笛卡尔使之完善并被神学家变成信条的神秘特性。凡是我们不知其如何存在，如何动作的一切，大概都具有这个特性。上帝是精神的，我们的灵魂是精神的，教会权力是精神的，用普通人的话来说，凡是我们极其模糊的东西都是精神的。

敬神的功课 这是一些琐碎的精神训练，是教士为了保持信神者的朝气而发明的。没有训练，善男信女们就会有过多的余暇，因而可能为无事可做而发愁并且还难免去干一些对他们家庭和变化无常的世界有益的事。

救世主 是以色列民族的拯救者。以色列民族很不灵敏，不承认那个不能把自己从十字架上救下来的年轻木匠是他们的救世主。可是，他把基督徒们从死亡和罪恶里救出来了。在救世主为众赎罪之后，他们既不会死也不会犯罪了。关于这点不难令人信服，只要闭起眼睛就行了。

救赎 每个基督徒必须相信：宇宙的主宰受死之后，把人类从罪恶的奴役中解脱出来。可是人们还是继续作孽，好像什么也没有发生似的。由此可见，救赎是对人类非常有用的奥秘。

拒绝涂圣油 像让·尼维耳的狗一样，圣仆们并不经常是唤他们到哪里，他们就到哪里。在北纬48°地区拒绝——往往是非常冷酷地——垂死者所渴求的教会临别祝福。可是却企图用圣餐强行喂给那些对教会的这道菜毫无胃口的人。毫无疑问，这种行为是僧侣的大智大慧所指使的。

捐献 是供教士和僧侣大吃、大喝、大唱、过阔日子的特殊收入。捐献是为了使那些没有空闲唱圣诗的人们的葡萄园不被冰雹毁坏而提供的。大概雨和晴都是教士派遣到大地上来的。

捐献物 这就是教会出于对它的孩子的爱心而同意从他们不洁的手里接过来的礼物。人们献给上帝的一切，均属于僧侣。“各人所分别献给上帝的物，无论是什么都要归给祭司。”(《民数记》第5章，第8节) [6]

决疑者 是教会的数学家。他们善于把善良的基督徒可能做出但不致触犯主怒的所有蠢事归结为等式。

---

[1] 这里是指羔羊。按《圣经》，上帝的亲子是耶稣基督，又叫上帝的羔羊。——译者

[2] 坚信礼，又名按手乱。行按手礼的牧师，用手在孩童头上按一下，据说信仰就可不移。作者说“打耳光”是讽刺的说法。——译者

[3] 据希腊神话，宙斯给潘多拉一个小箱子，叫她不要打开，后来她因好奇而打开，结果里面装的一切灾难都放了出来，这样世上就有了灾难。——译者

[4] 此词拉丁文为ultramontani，ultra—那边，mons—山。这里山具体是指阿尔卑斯山。“山那边的人”这一称呼曾流行于法国和德国。——译者

[5] 教薪是各级神职人员所得的物质资料，有领地、住宅、教会收入和现金薪俸。——译者

K

卡尔美里特僧团团员 是这样的僧侣，他们由于该僧团得神恩独厚具有了隐而不露的才干。只要世上的信仰不衰弱，他们就会更经常地表现他们的这种才干。

卡普勤 (修道士) 是两足的山羊，禀性无知而且长着一身虱子，他们用难听的鼻音在自己的庙堂里哼哼唱唱。当他们出现在街头时，就引起老年妇女的虔诚欢呼和孩童的惊恐。

开除教籍 是教会牧师对其羊群中的癞皮羊所作的宗教上的惩罚。过去开除教籍的消息能使国王吓得目瞪口呆，甚至突然中风而死；现在这一措施不会产生如此鲜明的印象了。这证明信仰的衰落。

科学 这个有害的东西最好从每个基督教国家中除掉。被科学充满的人爬不进天堂的窄门。只有关于救度的科学是必要的；它很容易掌握，只要听僧侣摆布就行了。

可见性 是真正的教会的特性，这种教会应当是可见的，并且常常是可以触觉到的，尤其是当它决定开口大声说话的时候；而其他的一切教会在这样的时刻却躲起来，看不见了。

恐惧 是一切超智慧的开端。一当理智被恐惧所笼罩，它就永远不起作用了。懦夫对教会最为有用。如果人类变得勇敢坚强，僧侣就会陷于完全绝望的境地。

苦行僧 是受到教会正当的恭敬的圣者。他们为了成为最完美的人，拒绝社交，生怕对人们有所裨益。

刽子手 他永远是其国家中最好的基督徒和最虔诚的公民。他是僧侣的朋友，信仰的维护者，是对教士和神的事业最有用的人。

宽容 是一种有罪的、与僧侣意愿相反的思想方式。热心不够的基督徒才可能具有这种思想方式。他们背叛教会的利益，认为可以让每个人自由地想像大家反正不懂的事物。教会比任何人都知道自己的利益，它从不表示真正的宽容。各教派永远和到处都是相互仇恨、迫害和残杀；我们可以相信：这种情况将继续到世界末日，如果教会存在到那时的话。

狂乱 是神圣的醉态。教士在自己神圣的酒馆中出售烈酒，上帝提供大杯，喝酒的人则酒冲头脑，产生了这种醉态。

L

拉比 是意味着**教师** 的希伯来语。耶稣基督禁止自己的使徒称为**教师；** 这就是为什么他们的继承者强迫别人称他们为法师、大法师、圣师等等。对此提出什么异议是很难的。

拉丁文《圣经》 是圣灵口授的《圣经》的拉丁文译本。看来圣灵的希伯来文程度比拉丁文要好些。当阅读拉丁文《圣经》的时候，处处都使我们深信，上帝说的拉丁语比西塞罗这个精灵鬼差得多。

拉加 [1] 在福音书中禁止称自己的弟兄为拉加。但僧侣向我们建议：如果弟兄不对，即不同意我们的意见，或当我们没有意见的时候不同意僧侣的意见，就打死他了事。

滥权 教会时常违反神的监视而滥用权力。只有当反对滥权的呼声太高的时候，才与它进行斗争。然而，只有失去信仰的人才会觉察到滥用权力，而信仰坚定的人从来是看不见的。

劳动 教士生在世上不像俗人那样是为了劳动。他们的劳动是精神劳动，因而，要求很大的强度。这种劳动就是幻想、说话、争论和为双手不停干活的人求福而唱诗。这种劳动极其有益，通常能得到优厚的报酬。如果僧侣的精神劳动只得到精神报酬，那他们会非常不满的。参看**雄蜂** 、**吸血鬼** 、**修道士** 、**教士**。

冷淡 就是对基督徒应该注意的问题和事物漠不关心，这是一种罪过，它可能导致宽容。基督徒应该燃起热忱。上帝极其厌恶冷淡的人，因为这类人会败坏他的妻子的情绪。他的妻子不能容忍那些呆若木鸡和胆小如鼠的崇拜者。

理性 在世界上对于理性的生物来说没有比理性再有害的东西了。上帝注定谁要受来世惩罚，就给他理性；上帝要想拯救谁或使之有利

于教会，就仁慈地剥夺他的理性。打倒理性!这是宗教的基础。如果宗教合乎理性，如果它有说服力，那么，信仰将会怎样呢?此外，理性的呼声也是应该倾听的，如果它偶尔与教会的利益没有分歧的话。

礼节 就是上帝的仆役认为对自己方便的，并可随意改变以求符合神的不变意志的救度规则。

礼物 宇宙的统治者什么也不需要；圣洁的人应该粗茶淡饭并满足于精神礼物。上帝的教士们不是圣洁的人，所以上帝要求送给他们营养丰富的礼物。上帝把自己的恩赐降给大地，只不过是为了使人们有可能送礼给僧侣；这一点上帝在《申命记》里讲得非常明确。

礼仪 是僧侣严格规定的身体动作，其目的是使上帝高兴；礼仪的意义很大，宁让所有百姓死于火和剑，而不让礼仪稍有更改。参看**仪式**。

立誓 是一种隆重的礼节。在立誓时，十五岁的男孩或女孩向上帝许愿：终生做无益于社会的人；坚决执行折磨自己的决定，至死不移。

利未人 是利未支派的儿孙。他们由于以敬神为名的残酷行为，得到温和的摩西的奖赏，即取得了供圣职的特权。他们受摩西之托，屠杀了他的亲爱同胞，这些人是在亚伦指使下背信的。由此可见，我们的教士，利未人的权利和热忱的继承者，杀戮被僧侣引入迷途的流氓，是不无根据的。

利益 教会供职者的个人利益比任何人都少。他们仅仅忠于上帝的利益。大家知道，上帝非常贪财，而且他的妻子也是如此。教会亟需钱来安排家业。我们知道，圣仆非常关心人，特别是当这些人关心僧侣的时候。

炼狱 是烈焰熊熊的火炉。为了使天主教僧侣满意，上帝在其公正限定的时间内用烈火锻炼那些想彻底净洗的人的灵魂。但是他的僧侣

却作了修正；迫使他迅速释放某些人的灵魂，因为僧侣要好好地为他们清洗一下钱袋。

良心 是我们内心对自己行为的评价；普通人的良心是由理性支配的，基督徒的良心则是由信仰、热忱和对神甫的恭顺支配的。由此可以得出结论：虔信者的良心常常驱使他成为笨蛋，甚至使社会混乱不堪。

列为圣者 是一种隆重的典礼。最高祭司得到来自彼世的可靠消息后，就举行这种典礼，向全世界宣布，某某修道士正在彼世享福并因此接受庆贺。而这个修道士是他从不相识的。

邻人 基督徒应当像爱自己那样爱他的邻人。但要知道，好基督徒应当憎恨自己。这就是说，好基督徒应当憎恨他的邻人，以便齐心协力同登天堂。

吝啬 是俗人的大恶。他们对教会应该慷慨。至于教会本身，慷慨对它就不合适了。所有财富都属于她的丈夫，如果她打算对俗人——这些不应该娇纵的恶棍——表现得过于慈爱，那么，丈夫就会对她大发脾气。

临终前圣餐礼 当基督徒准备登上伟大的最后的道路时，教会像慈父般地给他一点路粮。它担心灵魂在途中饿死，给他一块圣饼——这种食品很容易消化，但对一个到处流浪的灵魂的需要来说，是否太少呢？

灵感 是圣灵的仙气，从前面或后面吹入上帝选民的耳鼓。上帝用选民作传声筒，向广大的凡人传达自己的命令，而凡人则欢欣鼓舞，倾听向他们陈述的寓言。

灵魂 是以神秘不解的方式来影响我们肉体的神秘不解的实体。我们对于它只有一个淡薄的概念。由此我们应该得出结论：这种实体是精神的。可是，谁也不知道精神性是怎样一回事。灵魂是人的最高贵的一部分，对于它我们知道得比一切都要少。动物没有灵魂，或者

说，它们的灵魂无论如何是物质的。教士和僧侣拥有精神性的灵魂，然而不幸得很，某些人不把它表现出来，也许是由于太谦逊的缘故吧！

龙骑兵 是凡尔赛宫廷派遣到新教徒那里去的最正统的传教士，其任务是驳斥他们关于化身的一些看法，使他们回到教会的怀抱，并向他们证明教皇和国王的听取忏悔的牧师永远不会错误。

驴 是长耳朵的畜牲，其特点是耐心和蠢笨。这是基督徒的真正原型。基督徒像驴一样，应该忍受鞭打和背十字架。耶稣曾骑着肯定不是他的驴驹子光荣地进入耶路撒冷；他想用这一行动宣布：神职人员有权骑在男女基督徒身上，可以鞭打他们，一直到打死。

论题 在神学中公开的和重要的辩论叫做论题。年轻的神学家在辩论中拿出自己的本领，彼此大打出手，其唯一目的是表明自己所受的涂油式即自己的信仰的质量很高。这些辩论在基督徒那里代替了希腊人的奥林匹克竞技会、罗马人的军事演习和那些在神学问题上是外行和无知的哲学家的谈话。

罗马教会 这个教会所管的百姓早就不知道拉丁文了，但还继续用拉丁文唱诗。这种习惯非常有道理，因为它有利于僧侣，可以使基督徒们像鹦鹉一样，不知道自己讲的什么，也不会因他们所唱的赞美诗集中的大量怪话而骚动起来。

罗马人 是一个卓越的民族。它由于军事占领而成了世界的统治者，它的种种权利按照上天的意旨传给靠讲经说法征服了欧洲的一个教士。凡是属这位教士管辖的基督徒，都称为罗马教徒 [2]；这支军队由卡普勤僧侣、圣芳济派修士等组成。禁卫大队由耶稣会教徒组成，主教是军事指挥，而国王供应这支军队的粮饷，如果他是道地的信徒。

逻辑 俗人以此称呼思维的艺术，而神学家则用来称呼使自己糊涂或强迫别人拒绝健全理智的艺术。神学家的逻辑在它以火刑和武器为后盾的时候有特别大的说服力。

---

[1] “拉加”是极端轻侮的话，见《马太福音》，第5章，第22节。——译者

[2] 即天主教徒。——译者

M

买卖教职 买卖圣灵的赏赐是不容许的。主的仆役出卖它时极为小心；正如茹尔丹先生一样，他们出卖教职为的是钱。在罗马教会那里，只有火刑所用的煤和柴才不要钱。

麦基洗德 是无父无母的祭司。他是我们基督教教士的原型。教士们由于虔信而抛弃所有血亲，以便靠紧教会。当问题涉及教旗的时候，祭司必须忘掉祖国和家庭。

盲目的信仰 真正的信仰总是盲目的；它与头脑简单的人的信仰是一致的。它要求：天主教徒蒙着眼睛跟神甫老爷走，新教徒跟新教牧师走，伊斯兰教徒则跟穆福提 [1] 走。

冒渎 是对我们一无所知的事物发表议论或随便讲话，而这些议论或谈话又不适合事物的性质或者否定了僧侣所加给它的性质。由此可见，冒渎意味着同僧侣在观点上有分歧，这就显然是莫大的罪过了。

盟约 上帝有一个特性就是不变性。他和人们缔结了两个盟约。第一个盟约——他曾经发誓永不违背——早就失去效力；第二个盟约很可能存在到上帝或僧侣或王室不愿意继续时为止。

梦 基督教禁止我们相信梦，虽然《旧约》中赋予梦以很大意义。可是它允许我们相信幻想，如果我们不信教士的幻想，神圣的教会就要大发雷霆。

弥撒 是一套有魔力的仪式，用漂亮的拉丁语做的祷告和用高脚杯玩的把戏。只有教士才有权玩这些把戏。弥撒的任务就是使上帝回忆他儿子的死；就是景仰上帝的善良和他的神圣公义。

迷信 这是我们自幼就不习惯的宗教和宗教仪式。凡不是对真正的神的崇拜，都是虚假和迷信。真正的神，这就是我们僧侣的神，真正的仪式，这就是我们教士所采用的、教我们从小就学习的仪式。所有其他的仪式，不过是可笑的荒唐的迷信。

密友 在西班牙和葡萄牙这样称呼人缘好的人。他们由于禀性温和而为神圣的宗教裁判所做间谍和告密者。

明理 是一般人的世俗美德，它在宗教中是完全不需要的。基督徒的明理在于俯首就范；这是到达僧侣引导我们去的地方的最可靠手段。

谬见 与僧侣看法不符的任何对宗教问题的看法都是谬见。对基督教徒来说，最大的罪莫过于有谬见，而且惩罚极为严厉。老实说，只有火才能使有谬见的人豁然大悟，才能领他走上真理的道路。

摩尼教 是受到基督徒正义谴责和仇视的异端；该教教义的拥护者承认世上有两个势均力敌的本原。这种观点是绝对不许可的。基督徒承认一个万能的上帝，他的意旨时刻可能被魔鬼所违背。这种观点是彻底正统的。

摩西 是受上帝点化的先知。他曾带来上帝赐给他的法律。后来不适用了，上帝被迫作了修改。摩西曾和背着他的上帝不拘礼地谈心。[2] 根据别人亲眼所睹，摩西是最温和的人；虽然如此，他有时也下令成千上万地屠杀以色列人。这样，他为教会树立了榜样。大家知道，教会是最温柔的母亲，她却时常跟自己的爱儿大开杀戮的玩笑。

魔鬼 是天庭的首相，教会借以进行工作的杠杆。上帝一句话就能使他化为乌有，然而他禁忌这样做：上帝非常需要魔鬼，因为他可以把一切只能归咎于他自己的蠢事记在魔鬼的账上。因此他不打扰魔鬼，并且耐心地忍受魔鬼对他自己的妻子、对他自己的孩子、甚至他自己本身的一切乖张行为。上帝没有魔鬼是不行的，敬畏上帝常常不外是对魔鬼的恐惧。要是没有魔鬼，许多笃信上帝的人永远既不会把上帝，也不会把他的僧侣放在心上。

魔术 魔术有两种：呼神的魔术和唤鬼的魔术。前者是神圣的，并且日渐为教会所采用；教士是魔术士，能使神和魔鬼在他们的笛声下翩然起舞。唤鬼的魔术是瞒着俗人的；僧侣只用它跟魔鬼打交道。

莫利那教派 是在神恩问题上与冉森教派持相反观点的集团。宫廷对神学极有造诣，曾经仔细研究过莫利那教派的体系，并且始终同意这种体系。至于谈到僧侣，他们通常所同意的，是那手里拿着教薪册的人。反对这个人的，只有少数从来没有得过圣饼的大胡子。

牧师 这是些受托牧放上帝的羔羊的人。他们大公无私地履行这一委托，只留给自己剪羊毛和屠宰那些羊毛不能令他们满意的绵羊的权利。国王是这些宗教牧师的狗，专咬离了群的或不让剪毛的绵羊。

牧师的教训 其宗旨是叙述神圣的寓言和窒息被牧者的健全理智。这些光荣的职权只属于僧侣，他们得到天赐的权利，把人民引导到符合僧侣利益的愚昧地步。

---

[1] 穆福提，伊斯兰教神学家。——译者

[2] 参看《出埃及记》，第33章，第18—23节。——译者

N

难民 是法国曾经明智地驱除并迫使其往邻国寻找避难所的一批异教徒。法国因此没有受到任何损失，它现在仍保持着纯洁的信仰。这种信仰足以保卫法国，防御异教民族，同时上帝由于自己的正统性也不会给予这些民族以任何援助的。

能与灵魂交接的人 是圣者、先知以及上帝的其他宠儿。他自古以来就喜欢把自己的幻灯画片给他们看，通常则把自己有趣的玩意儿给癫狂的骗子和歇斯底里病女患者看。

年代记 圣灵曾在《圣经》中准确地确定了创造宇宙的日期。但是他在这个问题上前言不对后语，依他之分别说希伯来语、希腊语或拉丁语为转移，指出了各不相同的日期。他这样做是故意的，为的是考验我们的信仰和跟苏斯埃先生和牛顿先生开玩笑。

女人 基督教对于漂亮女人们是非常厌恶的；必须是难看的和渐入老境的，才能博得它的青睐。凡不能诱惑社会的妇女都是上帝所喜爱的，也是合乎僧侣的心意的；虔诚的傻女人忠诚老实地以其神圣的谤语，神圣的倾轧，神圣的唠叨，而主要是以其对一点也不懂得的事情的愚忠，来为宗教，为接受忏悔的神甫，为低级教区教士服务。

女修道士 是耶稣基督强制留在世上补充后宫的神圣处女。她们之间每一个人都想要点小花招，以便能够有一天获得侍奉主的权利。她们在修道士和教士的监护下等待未来。修道士和教士并非阉人，有时给苏丹戴绿帽子，因为苏丹使人家等得太久了。

P

排钟 是神学的因而也是嘈杂的乐器。它像教士一样必须通告活人，提醒死人，要他们向教会缴款。排钟是好基督徒，因为它们受过洗礼。我们甚至有根据认为，它们保全了在圣水盘中得到的清白，这是大多数基督徒所没有的优点。

叛乱 是僧侣偶尔给世俗政权招致的小烦恼。得到教皇认可或对僧侣有益的叛乱是完全合法的，而有罪的是不讨教皇欢喜或不讨僧侣即上帝本人欢喜的政府。

叛乱者 上天只允许主的仆役成为叛乱者。凡想阻止叛乱者或强力惩治叛乱者的国王，就是暴君；如果他想使叛乱者恢复理智，那就更糟了，因为僧侣同理智是势不两立的。此外，僧侣也有仇恨理智的原因。

赔款 我们应当弥补我们所犯的罪，最简单的方式是把我们从同胞那里大量抢得的钱献给教士或者慈善机关。一切的罪都可以弥补，如果使教会得到满足的话。

皮浪主义 是一种可恶的哲学学说。它由于轻率而达到坚决怀疑一切的程度，甚至怀疑圣仆的好心，怀疑不惑的神学家能通神意。

譬喻 是不愿对听众过分明显说话的圣灵所采用的暗示方式。大概他是存心让神学家有机会显示其深谋远虑和聪明机智。

偏袒 在宗教领域内，它提供了正当地判断事物的可能性。毫无疑问，偏袒自己的宗教观念或偏袒受到牧师启示的人，不可能是没有根据的。

贫穷 在基督教中我们处处都可以遇到赤贫的现象。耶稣基督是一位穷神，甚至是一位赤贫的神；他的使徒是赤贫的一伙；主教们是赤贫的圣者；修道士们许下甘贫的宏愿；僧侣们用贫乏的谎言来维持会众；赤贫的小人们相信僧侣，给予丰富的捐献。僧侣的财产原是属于穷汉的，因此，没有比剥夺穷人的一切和使僧侣发财致富，更自然，更公道的了。

迫害 是教会为了使误入歧途的人重返正路并把他们的同情吸引到自己这里来所采取的可靠而仁慈的手段。教会本身也曾不止一次地遭受过迫害，但那都是冤枉的；恰恰相反，教会对别人的迫害总是合法的和慈善的。要有迫害的理由，就必须有真理在自己一边，而这只要公正就够了。教会永远不会是不公正的，尤其是当它有势力证明自己有理的时候。

Q

七十二贤 是对七十二个受上帝感动的犹太人的称呼。他们曾迫使圣灵讲希腊话，这些话和他用希伯来语或拉丁语所讲的互相矛盾。他们的创造行动锻炼了我们的信仰和教会教师的批判能力。

期望 是基督徒的美德，要求我们厌恶世上一切使我们快乐的东西，并等待虚无世界中的虚无福利。僧侣为取得我们的金钱而向我们许下诺言，说这些福利总有一日会洒在我们身上。

祈祷 是僧侣发明的公文套语，用以从慈悲的全能的上帝那里求得他的孩子们亟需的东西，或者使具有大智大慧的上帝改变自己的意志。不祈祷，上帝就不会知道自己的创造物需要什么。教士的祈祷是最有效的：他们从祈祷生意中获得相当可观的利润。在天国像在人间一样，没有钱是吃不开的。

奇迹 是超自然的现象，也就是与不变之神加给自然界的英明规律相矛盾的现象。如果有信仰，可以随心所欲地创造奇迹。一当信仰减弱，就不再看见奇迹，并且自然界的一切都不慌不忙地照自己的次序进行。

启蒙 教会不需要启蒙，因为它的神圣奠基者就是无知之徒。

启示 是神的意志的表示。全能的神亲自对那些不会向我们泄密的人作启示。神在世界各国都作过启示，但是，显然只有对我们僧侣的始祖所作的启示，才可能是真正的启示。最好还是相信僧侣，而且要句句相信，否则就会因怀疑其神圣幻想而有被吊死之虞。

《启示录》 是圣经中极其重要和异常有趣的一卷，牛顿曾予以评注。该卷包括圣约翰撰写的故事，这些故事虽不像拉丰登的故事那样趣味横生，但具有大得多的力量来彻底改变天真读者的头脑。三百年

来，使徒约翰所属的希腊教会认为《启示录》是伪书，但对此熟悉得多的西方神甫却认为该卷是圣书，而这对于该卷被列入经典具有决定性的意义。

乞食僧 这些人曾立下誓愿：不要任何东西；靠有点东西的人过活。一个国家中乞食僧愈多，则这个国家愈好，因为游手好闲的人最合乎主的心意。他们至少会把自己享受不到的信任赋予别人。

器皿 所有的人都是器皿或瓦盆；圣保罗也如此说过。但是，其中一部分是上帝搁在壁炉上的器皿，用以美化自己的住宅的，而另一部分则是尿盆，他往往在把它们尿脏后送去重烧和清洗。

契约 是教皇同笃信宗教的国王签订的协定，他们根据协定支配绝对不是属于他们的财产。

谦逊 是基督徒的美德，由此可培养信仰。它对僧侣特别有利。应该永远认为僧侣的意见比自己的意见高明。这种美德就是自卑和害怕受到周围人应有的尊敬。显然，这种美德有助于培养伟大的人格。在教会中笼罩着一片谦逊的风气：主教是谦逊的；耶稣会教徒是谦逊的；红衣主教不把自己置于寺院看门人之上；教皇谦逊地高踞于所有国王之上，国王则谦逊地服从修道院的看门人。

前后矛盾 是一个神学术语，表示有时在上帝的话里遇到的矛盾。这些矛盾永远只是虚假的；它们只会引起无知的人的注意，而理智为信仰的光芒照射着的人们，清楚地懂得：上帝不可能自相矛盾，只要他的仆役不强迫他改变意见。

虔信 是一种美德。它在于：对我们毫无所知的上帝和我们深知的僧侣的热爱高于一切。除此以外，它要求我们像爱自己本身一样地爱邻人，但要在他爱上帝，并为上帝所喜欢的条件之下；如果情况恰恰相反，虔信就吩咐把他杀掉。而虔信的人首先应当想方设法使教士们发福；这就足以使他的一切罪过得到宽恕。

虔信的行为 这是教会巧妙臆造出来的用嘴巴、耳朵和整个身子做的一些小动作。很明显，人不做这些动作就不可能得到主及其仆役的欢心。虔信的行为在不信教的人看来常常觉得荒唐可笑，但对于僧侣却非常有益，经常给他们带来收入，并且使信徒习惯于绝对顺从。

强力 是对于保持信仰和繁荣教会所必需的美德。对僧侣来说，强力就是尽一切办法使执拗的人按照他们那样思维。对俗人来说，它就是千方百计地抗拒腐臭的健全理智的指示和牢靠地戴住圣仆加给他们的轭。

强权 即有权用暴力强迫顺从。教会那里无此项权利；它把此项权利给予了国王，其条件是，当它认为必要时，君主才可使用。

强制手段 是基督教中风行的强邀硬请，非得使那些信仰不坚的人走上或回到得救的道路。这些手段是：秘密逮捕令、拘禁、拷打，如果手头有炮，那就用炮轰。

侵夺权力 失去信仰的人们断言，教会常常把非其所属的权利据为己有。如果这些人被信仰之光照透，他们就会理解，教会是无罪的，它没有侵夺权力，因为它仰仗的是其丈夫的无限权利。侵夺者是那些不让教会侵夺权力的人或不让它享受只有俗人才能享用的权利的人。

轻率的判断 福音书禁止轻率判断，特别是俗人，决不允许判断自己精神领导人的行为。如果俗人碰到某修道士或某修道院院长在淫秽的场所，那也应该认为：他们到那里去是为了拯救生灵，为了主的更大的光荣，而主是不会因他的朋友逢场作戏而生气的。

轻信 每个善良的基督徒都应该忠厚老实，这样就可不加探究地相信以自己的精神导师的话为依据的虚无事物。要知道，精神导师是不会错的，尤其不会骗人，因为这样做显然是不好的。

情欲 这个词也许在非礼勿听的耳朵里是个不十分体面的词，但由于它是一个神学术语，因而就十分体面了。这个词表示人类对于可以

使它得到快乐的一切的爱好，这种爱好是在亚当陷于罪恶之后，为人类所获得的。

全知 是仅仅为上帝所固有的特性。然而他假装似乎不知道我们应当做什么，因为我们在行动上是自由的。神把他的全知交给了教士；神学家是永远无所不知的，从不对什么有疑问。在那些谁也弄不清楚的问题上，特别出色地显示了神学家非凡的洞察力。

诠注者 是有学问的人，他们呕尽心血，有时得以使上帝的话和健全理智协调起来，或者找到稍许能减轻信仰的重担的字面表达方法。

R

冉森教徒 是冒牌的天主教徒。与至圣之父和僧侣的意见相左，他们千方百计地希望被认为是教会的正统子孙。有实际效用的神恩的思想至今还没有征服宫廷。可是它在圣奥诺勒大街上，在马尔埃街区和市场区以及在某些议员那里却取得了很大成就。冉森教徒，当优势不在他们这边时，是相当软弱的人；但只要声势一大，马上就不软弱了。尽管他们的作风很严肃，但一当看到上帝每天暗中为他们生产的惊人奇迹时，也偶尔会笑逐颜开。特别是在大斋的日子里，他们的快乐就不可名状了。

热忱 是往往与心理失常同时发生的神圣热病，伪善的男女常常生这种热病。人类有这种流行性的传染病应归功于基督教。在十八世纪中，基督徒从上帝之子和他的僧侣恩赐给人世的历次危机中得到很大好处。如果上帝或国王不结束这些危机，它们是永远不会终止的。

人 按通常的定义，人是有血有肉的动物，用两足行走，能感觉、思想和判断。但是，在福音书和让·雅克·卢梭看来，人不应该感觉、思想和判断；甚至应该匍匐而行，好让教士轻快地骑在他身上。

人道 是一种世俗美德。如果你希望做一个好基督徒，就必须在自身中消灭它。它几乎永远不会符合神的利益的；如果神的仆役讲究人道，那么他们就必须挨饿了。何况他们对天国的利益如此忠诚，以致无暇考虑人类的利益。

神的仆役对人道是陌生的，可是他们却教给我们初步的人文知识，当然，其中加入了少许的拉丁文和十分多的教义问答。

人口增长 这是有害于基督教民族的。严格说，他们应该普遍不婚。选民人数极少，被遗弃的人很多；一国的人口愈多，则其中被遗弃的人愈多。可见，人口增长对国家的兴旺极为有害。

人类学 教会著作家常常具有的独特观点。这种观点在于：把手、眼、情欲甚至卑鄙行为加之于圣洁的、以其恩德统驭宇宙的神。上帝按照自己的样子创造了人，而教士们则按照自己的样子创造了上帝。这就是为什么上帝在他们中间引起了那样的赞美。

人民 是教会的支柱，是教会劳绩的慰问者，教会权力的拥护者。大家知道，人民是深谋远虑的神学家。教会制定了自己的教条不是为别人正是为了人民；凡博得人民赏识的人，不可能是坏人。人民的声音是上帝的声音。的确，上帝经常批准人民的强烈要求；不过，人民的强烈要求，只是僧侣命令他们提出的。

任圣职者 是包括所有基督徒在内的类概念。这些基督徒都是献身于上帝的人，或者觉得自己天生应该活着不工作而依靠为了活着而工作的闲人。

忍耐 是全人类和基督徒的美德。这就是忍受我们不能和不敢预先防止的灾难。上帝给了僧侣一个任务，即考验那些通常表现得专横和易于失去耐性的国王的耐性。

荣耀 上帝的教会轻视世俗的荣耀。教会供职者对此十分冷淡。主教对爵位、勋章、车骑显然有讨厌情绪，因而不会接受人们对他们的尊称。

肉体 它永远是与精神相对的。禁绝肉欲，这是保持精神愉快的可靠办法。肉体的享乐就是淫逸。

肉体的 凡非精神的都叫做肉体的。肉体的人，就是那些迟钝到认不清精神幸福的价值而宁愿要尘世幸福的人。一般说来，凡不幸成为由血肉制造起来的和具有健全理智的，都叫做肉体的人。

S

撒母耳 是爱争吵的犹太先知。他没有足够勤勉地研究格劳修斯和普芬多夫的国际法，他曾经把别族国王分尸，使本民族国王登位和退位。但是，总的来说，当人们不反对他的时候，他是一个非常随便的人。

三位一体 是一种不可言传的奥秘。这是基督徒从柏拉图那里弄来的，并且成了我们神圣宗教的信条。根据这个奥秘，上帝由三位神组成，而三位神又构成一个统一之神。三位一体的教义在不理解柏拉图的人看来是荒谬的。这位教会之“父”，臆造了三种观察神的办法；我们神圣的教师们则从神威制出了长着大胡子的父，从理性制出了生自父并且为了消除父怒而被钉十字架的子；从善良制出了变成鸽的圣灵。这就是全部奥秘。

三重冠冕 只有教皇有权戴这种皇冠，以示他有全权统治天、地和炼狱。

僧侣 是每个文明国家里的第一等级。这个等级由神任命履行最高尚和最重要的职能，而首先是唱圣诗，并向听圣乐的收费。僧侣们的财富的主要来源是耶稣基督的遗产转入他们之手，大家知道，他身后留下的产业是不少的。

僧侣的誓愿 是向神许下的庄严诺言：做一个对自己和对别人都无用的人；在神圣的贫穷、神圣的淫荡中过活；神圣地顺从某某圣僧或圣尼的意志。但是，圣僧圣尼们却把自愿听他们摆布的人弄得如痴若狂，以之作为消遣。

僧侣的自愿馈赠 僧侣得上天眷顾免除了对国家的一切义务。如果他们也考虑到它的需要，那仅仅是出于宽大。他们生活在国家里，只是为了受国家保护、尊敬和酬谢；他们不仅容忍它，而且进行祈祷和

教育来帮助它，并为它减轻各种收入的担子，这样给了它莫大的荣誉。

僧帽 是用来遮后脑、掩盖僧侣脑瓜中知识的一块呢子。如所周知，关于这块神圣的呢布的式样问题，曾在教会供职者中引起激烈的争论，并且有几百名戴僧帽的僧侣受了火刑。

僧团 是修道士的各种队伍，他们是志愿在圣军中服役的。人民在物质上酬劳僧团，僧团则从精神上保护人民，使之不受自由批判的精神侵蚀，并用精神的雨露来浇注人民的灵魂；这种酬劳将促使修道士的身体健壮。

杀人 俗人犯了杀人罪应送交普通法院，神职人员则送交特别优待的法院。在某些国家中，僧侣享有杀人越货的权利，而不理睬公正载判。此外，大家知道，教会从上天获得杀害异教徒和信仰的敌人的权利，或者，至少是获得把这件事委托俗人去办的权利，因为僧侣厌忌流血。

傻瓜 参看基督徒 、无知 、轻信 、信仰 各条。不信教的人，即傻瓜用他们凡人的眼光只看见我们神圣的教会里无非是一些愚人蠢事，别的什么也看不见。他们在其中发现一个愚蠢地让人钉在十字架上的愚蠢上帝、一批愚蠢的使徒、一些愚蠢的奥秘、愚蠢的见解、愚蠢的争论以及一些由蠢人们来举行使远非愚蠢的僧侣得以生活的愚蠢仪式。

善举 凡对教会的捐献、馈赠、遗嘱都叫善举。其目的是靠牺牲善人的家庭和亲属的利益使圣仆大发其财。

上帝 是僧侣的同义语，或者是神学事务的经理，僧侣的老管家，供应圣军的全权代办(如果乐意这样称呼的话)。上帝的话就是教士的话；上帝的王国就是僧侣的停尸室；上帝的意志就是圣仆的意志。侮辱上帝就是侮辱僧侣。当人们说上帝震怒的时候，这意味着教士的肝脏出了毛病。一旦用教士 一词来代替上帝 ，神学就会变成最简单的一

门科学了。由此可见，世界上没有真正的不信神者；因为一个头脑清醒的人会否定僧侣的存在吗?僧侣们给人的感觉太好了。

上帝的羔羊 即耶稣基督。《圣书》吩咐我们要躲避羔羊的**发怒** 。据《启示录》所载，它比狼凶狠，比公鸡容易生气。参看**地狱** 。

上帝的话 是每个宗教的僧侣代表最高主宰所宣讲的绝对正确的预言。上帝颇识大体，永不会否认这些预言。沉默就是同意的表示，上帝永远同意他的僧侣所说的话。在基督徒看来，上帝的话是双锋剑。这是实话：不管从哪一边去碰它，都有被割伤的危险。

上帝的荣耀 毫无疑问，上帝具有纯西班牙的骄傲。他的仆役不断地向我们申述这一点。他们仅为了上帝的荣耀，就把世界闹得天翻地覆。他们的所作所为完全正确，因为上帝创造世界是为了自己的荣耀，而上帝的荣耀与教士的荣耀是永远一致的。

上诉人 是法国对冉森教徒的称呼。他们因**唯一诏书** [1] 的颁布理智地向未来的世界宗教会议上诉，那个会议将彻底解决所有关于神恩的争论。据最近消息，这个会议将无条件地在最后审判前夕召开。

奢华 教会与她的丈夫的脾气相反，像任何女人一样地酷爱奢华。圣母，教会的婆婆，喜爱浮华不亚于儿媳：使这位圣母最快乐的莫过于穿新舞服了。

蛇 过去蛇会说人话。蛇曾经诱惑人类的老祖母。现在许多蛇勾引和诱惑她的小孙女，不过现在它们已经不能讲话了。上帝的仆役必须灵巧像蛇，而俗人对他们则必须驯良像鸽子，温驯像羔羊。

赦罪 罗马教会的教士根据神的公文，对罪人宽赦。这种办法非常巧妙，能鼓励失去羞耻之心的恶棍。如果教会不支持这帮恶棍，他们也许会受到良心谴责的。

赦罪符 这是教皇和主教为了某种奖赏而发的作恶许可证。由于赦免，不许可的和犯罪的行为就成了合法的，甚至是值得表彰的，因为赦罪费充实了天父和他的钱柜。

神的事业 这就是教士们的事业；大家知道，他们是上帝的律师和经纪人；然而他们没有从上帝那里取得不使用暴力来经营其事业的全权。

神的属性 是不可思议的特性。神学家们由于经常思考这些特性，认为可以把这些特性加在他们毫无所知的神身上。对于没有信仰的人来说，这些特性是彼此不相容的；但是，如果放弃思考，它们就会很容易协调起来。神学赋予神的恶劣特性教导我们：神跟我们所能认识的东西一点也不相像，这样一来，就给我们提供了一个关于神的极其确切的概念。

神的襄助 乌尔斯埃先生认为：在人作出某种行动之前，上帝要襄助他按照自己的自由意志行动。干涉自由意志，为神所不许：这样的干涉可能会使人的良好行为变得一钱不值。

神的正义 跟人的正义毫无共同之处，而神学家却对它了如指掌。由于神学上的正义，上帝使所有的人因一人犯罪而受苦；由于同一正义，他容忍了他自己无罪的儿子被处死刑；由于正义，僧侣把那些失去神恩，不像他们那样思考的人送上火刑场。由此可见，神学上的正义跟人类所说的正义毫无共同之处。

神恩 是上帝奖给他心血来潮时所想起的人的礼物，同时保留了对于那些他不愿借此礼物使之得福的人的惩罚之权。神恩是否能**真正** 或者**充分地** 产生预期的效果，迄今还是一个悬而未决的问题。我们希望，慈悲为怀的上帝在神恩的性质问题上启发我们一下。

神国 神国不属这世界。[2] 基督本人曾这样说过，但这不是中肯的说法。实质上是说，在这里，在尘世，只应该由教士为王。可叹啊！国王的信仰不坚常常破坏教士们的神圣宏图。如果我们有十分坚定的信仰，国王也许会成为僧侣的忠实奴仆。

神力 不管什么巨大事件、变革、人民的灾难，都给僧侣带来好处，这就意味着神力在起作用，因为神总是关怀自己的朋友——教士的利益的。不过，撒旦有时也给上帝一顿厉害的教训。

神秘的涵义 这种涵义任何人都不理解，或者使本来需要解释的东西更加模糊。每当神学家在圣书中碰到某种与健全理智相矛盾的章句，他就得寻找神秘的涵义。信仰吩咐你们同意他，虽然不管你们或者是他，都一点不懂究竟讲的什么或他所作的解释是什么意思。

神权 是那些有势力的强迫别人服从的人们随意享用的权利。大家知道，上帝是僧侣的同义语，由此可知，僧侣的权利就是神权。教会从上面承受了不可争辩的权利，把神权占为己有，并禁止人民怀疑其神性。

神权政治 是摩西为了利未支派的需要而发明的顶好的政体。在此政体下，上帝是唯一的最高权力，因而他所眷爱的教士便成了人的肉体和灵魂的统治者。这种神圣的政体应该到处存在，特别是在基督教国家中，那里国王应该充当僧侣的奴仆。

神圣的爱 是真诚的爱慕。每一个善良的基督徒在来世受罚的威胁下，必须爱慕被神学家描绘得穷凶极恶的莫名其妙的东西，以便训练自己的信仰。爱上帝是我们的天职；我们特别感谢他赐给我们神学。

神托 是晦涩的和模棱两可的回答。这是魔鬼、各种各样谎言之父很久以前通过曾被认为是骗子的多神教祭司之口说出的。耶稣基督的降临使这些不确实的神托绝迹了；从此，神的回答清楚易懂，而且也不引起任何分歧了。

神学 是意义深奥和神圣的科学。它使我们习惯于议论我们不懂的东西，使我们失去关于我们完全可以理解的东西的明确观念。由此可见，它是最高尚最有用的科学；而其他科学则没有超出可知的范围，因而应该受到轻视。没有神学，国家就不能存在，教会就要毁灭，人们就不知道神恩、定数、**唯一诏书**，而对于这些东西是必须有正确观念的。

神学道德 神学道德之所以叫做神学道德，因为它们是神学家所需要的，并且是从僧侣们的利益着眼的。神学道德有三：**信仰**、**希望**和**仁爱**。信仰使各国人民处于僧侣们的支配之下，希望用不能实现的诺

言为人民解愁，而仁爱则使人民关心僧侣，让他们过一切齐备的生活。

神学上的争论 是重大的纠纷。它们是为了上帝的荣誉，为了使上帝的妻子开心而逐渐地在不犯错误的各神意机关中发生的。由于这些神意机关都同样是不会错误的，所以它们不可能常常冲突。这些争论在很大程度上对教会有利，因为分歧只触及形式，实质仍然未变。最好是：国王干涉这些争论；这会增加威信并迅速结束争论。

神学问题 其意义异常广泛。譬如说，亚当是否有肚脐，他所吃的果子属于什么品种，是否必须相信托维的狗摇尾巴，圣子能否变成母牛等等都属于这类问题。宗教裁判所在严刑拷打异教徒，强迫他们承认他们自己所不知道的罪行时所提出的问题，也可以列为神学问题。

神学校 是神圣的学校。那里在主教的监督下培育上帝的未来奴仆。他们在学校里从年轻时起就要熟悉天国货物的价格，以便将来适时地出去做生意。

神意 这个词意味着神对自己的僧侣的贫困表示极为关切。在神意的保佑之下，教士可以安宁。他们甚至可以叉手闲坐——神意给他们衣服穿，给他们饭吃，安排他们起居。不管人类其他部分的境况如何，祭司有了神意，其他什么也不需要了。

生意 教士和修道士是禁止做生意的；但是他们可以出售彼岸世界的稀有货物，完全合法地从中取利。在法国他们就是靠这种无本万利的生意攒钱的，这是相当好的集资办法。大家知道，耶稣基督曾从神殿中赶走了生意人；很可能，这是些不合适的俗人，耶稣基督想让他们知道：只有僧侣适合于把主的房子改为货摊。

圣彼得 是一个平步青云的贫穷而愚蠢的渔夫。他成为使徒之首，是由于其名字取得好，给了教师说双关语的口实。至圣之父的一套诡计都是用双关语来施展的。

圣餐 是教会的午饭，备有几块相当薄的肉片，这给基督徒吃正合适，但对于那些信仰薄弱的人来说，是难以消化的。

圣餐盒 是教士用以保存一批神的小偶像以免老鼠破坏的神器；他们把这些小偶像给基督徒吃，如果这些教徒操行良好的话。

圣餐礼 是宇宙的主宰以自己的肉体供僧侣以及一切胃口健康，能消化这一道菜的基督徒享用的伟大圣礼。

圣诞节的斋期 是用来禁绝肉欲和沉痛思忆的，这时善良的基督徒都渺茫地等待救主降临。

圣芳济派修士 是讨饭为生的修道士。五个世纪以来，他们以自己的节制、童贞和无可非议的论据，为教会增光不少。他们没有财产；大家知道，他们喝的稀汤都是教皇的。

圣化 [3] 是一个有魔力的词。教士能够用它迫使全能的上帝不吃早饭而且变成一块面包让别人吃。

《圣经》 是一部天启圣书，其中包括全部基督教徒须知及其行为准则。禁止俗人阅读该书是非常合理的；上帝的话也许会损害他们，最好让教士念给他们听；只有僧侣生有健强的胃来消化该书的内容；而俗人应当满足经教士消化以后而得的产品。

圣礼 是神圣的标志和仪式。上帝的仆役通过圣礼把神恩的重担从天上运下来架在信徒肩上，并且把金钱从俗人的口袋抓入自己的口袋。某些基督徒认为计有七种圣礼，另一些则认为此数夸大不实。不言而喻，后者不对：凡谈到神恩的地方，都是不夸张的。

《圣礼书》 是用优美的拉丁文写的祈祷书。助祭和领教薪的人必须天天朗诵，以便挣得必要的生活资料；除了干这个行当，他们对社会是无用的。

圣灵 是基督徒的唯一之神中的第三位。他的职能是用神恩庇佑教士，并且当教士需要他的时候永远与他们同在。在有血肉的人看来，

圣灵常常表现出相当大的不灵。

圣母 是圣子的母亲，教会的婆婆。她在精神上受上帝－父亲的保佑。因为上帝是纯粹的灵魂，他不和她结婚。很清楚，结婚是需要肉体的。

圣仆 这是一个宣布自己为神圣并为了众生的福利而遍布全国的阶层。圣仆在此世的职能是：向我们反复申述彼世；压制理性；捏造和讲述荒谬的神话；清除那些不信他们的人；接受最好的奖赏，因为他们为人类贡献了伟大的劳绩。各个宗教彼此之间的区别很大，但圣仆这一阶层却到处一样地表明他们的出身的神圣性，而且不容反驳。

《圣书》 就是《圣经》。这本集子是上天特意送下来的，以便教士能在其中找到他所需的一切。在这本集子里，包含着基督徒应该知道和应该做的一切，但是，要懂得这些东西，必须读破上百万卷的神学注释和详解。

圣水 多神教徒称之为洗罪水，但是，我们的僧侣却用特别的魔术使之具有了基督教的神圣性。这些魔术载在名叫**圣礼书** 的魔术书中。

圣堂杂役 他们像教士一样是靠祭坛养活的工役；有人亲眼看见，他们把祭神的食品投在自己的薄羹里。

《圣徒传》 是有教益的充满奇迹的故事。在自由思想者的批判使信徒的轻信冷却之后，现在读的人不多了。

圣物 凡非世俗的，都是神圣的。凡为了僧侣的利益而宣布的俗人不可侵犯的东西，都叫做圣物。这里包括：教士的人格，他们的财产，他们的权利、预言和规定。上帝严厉地惩罚那些侵犯这些圣物的人。

圣油 是香科和油的混合物。主教用它来做法；它能使神恩从天而降，还能涂抹过分枯瘦的基督徒。

圣约柜 这是对僧侣的钱柜的叫法。上帝当你触及他的妻子的首饰箱时是不爱开玩笑的；大家知道，首饰箱中藏着团体的珍宝。常常接近这块诱人的地方的国王，如果他没有被信仰控制住，有时并不反对把手伸到那里去；他只要行事妥当，可以去碰碰运气，未必冒特别的危险，因为上带有时要小睡片刻，一声不吭地让他偷去钱柜。

圣约瑟 是圣子名义上的父亲，典型的老实汉子，甘心戴绿帽子的人。他做了荒诞无稽的梦，而他的老婆却和上帝、他的使者或罗马大兵潘杰拉共行逍遥乐事。

圣约书 永恒的上帝毕其一生编写了两部圣约书或遗嘱。第一部叫《旧约》，第二部叫《新约》。教会承认第一部只是因为这一部对它有利；在所有其他方面，教会则按照自己的方式遵守新约。新约的特点是确切，以致在继承者之间还从未发生过争论。在无知即虔信的世纪里，要是俗人的遗嘱没有把相当可观的一笔财产施舍给教会，那么，遗嘱就被宣布无效。

圣者 是对人民非常有益的人物。由于他们诚心祷告，持戒苦修和大嚷大叫，信徒给了他们不朽的灵光并把他们列入教历。要成为圣者，就必须做一个对自己和对别人都无益和不相宜的人。

圣者的香气 一般圣者并不特别讲究。然而从卡普勤僧侣身上散发的香气(特别是在其死后)，对于那些虔诚人的鼻孔，比高级香水对于世俗人的嗅觉，更为诱人。

圣职等级 谦逊的主教常常发生关于他们当中谁最高的争论。上帝对此非常关切；如果他的一个教区的仆人被迫向他另一教区的仆人让步，也许会使他非常伤心。

圣子 就是人子；人子就是上帝，他的父亲；而圣父就是他的儿子和圣灵。所有这些对于没有信仰的人来说，不过是胡说八道；对于索尔本来说，却了如白昼。

施舍 把自己或别人的东西分发出去，就叫做施舍。其目的是无限期地延长教士、修道士、寄生虫和所有认为祈祷比劳动舒服的人的神圣闲暇生活。

失神状态 是神圣的痉挛 [4] 。在痉挛时，信徒特别是女信徒会有幸看到而不是梦见一切怪事。凡得到上帝所恩赐的胡闹和欺骗的能力的人，通常会发作这种失神状态。

时间 对俗人具有这样大的价值的时间，在教会里是没有任何意义的。教会神职人员把经常消磨时光当作自己的天职。的确，时间跟永恒性相比又算得了什么呢?参看**直观**、 **思考** 、**虔信的行为** 、**节日** 。

十字架 是得救的信号和旗帜。这就是两根交叉着的棍儿，像一个绞架，上面悬着上帝。主的仆役，如让·德桑托缪尔，成功地利用十字架屠杀了前来抢劫他们的葡萄园的流氓。**背十掌架** 意味着陷在圣忧之中，意味着使自己忍受苦难；在别人碰不到好运时，就建议他们忍受苦难，以便帮助他们进入天堂。

十字军远征 [5] 是根据教皇的命令组织的神圣远征，其目的是把欧洲从大量的虔信坏蛋手中解放出来，这些坏蛋为了获得上天对他们在本国所犯罪行的宽恕，便不顾一切地走到异邦去犯新的罪行。

使命 是神的心声，它强迫十五岁的少年在寺院中闭门修道，以便有幸度过寂寞的一生。从事牧师工作的使命就是想得到教薪或其他收入的神圣愿望。破产家庭中年龄小的，或是感觉有一种不愿为社会谋福利的强烈倾向的，都是受到神的指示，才有这神圣愿望的。

使徒 这是对十二个目不识丁、一贫如洗的人的称呼。他们像教会小吏一样是上帝之子在人间的侍从，并受命担负启蒙全世界的工作。使徒的继承者在后来利用他们没有学过的神学而飞黄腾达起来。可是，僧侣正像贵族一样，越是飞黄腾达，则离开自己的源头越远，或者跟自己的创始者越不相像。

世界秩序 是世界上的完善制度。凡戴着信仰的眼镜去看大自然的人，都有幸见到它。这种眼镜掩盖了宇宙的所有缺点。戴着这种眼镜，就看不见疾病、战争、罪恶、地震和不可容忍的神学家。只要我们的圣仆吃得饱，吃得津津有味，那就一切平安。谁阻碍他们消化，谁就是社会秩序的敌人；从而上帝就不得不破坏世界秩序，而国王就不得不破坏社会秩序了。

世俗的东西 世俗的权力是暂时的，应该服从永恒的宗教的权力。教会的世俗财产是不可侵犯的，因为它在僧侣手中就成了永恒的和神圣的。教会的供职者如此热心地维护它，就是因为它是属于上帝的。虽然上帝是纯粹的灵魂，但总还非常珍视暂时的世俗财产，因为没有它，上帝的仆役是不能生存的。

世俗政权 就是国王、官吏、兵士和刽子手。关心自己孩子福利的教会具有温柔的慈母之心，凡不忍亲手杀死的人，都交到世俗政权手里。

弑君 是慈母的惩罚。教会有时用以对待那些对教会供职者稍有不敬的国王。阿奥德，圣托马斯和布赞巴乌姆神甫证明，弑暴君是合法的事情。参看暴君 。俗人则对按教会指示的弑君行为感到愤慨。这些无知之徒是否知道，在古罗马父母有杀亲生儿女之权呢?

弑神 是犹太人所犯的罪。他们把上帝处死，并没有认出他就是那个诱他们入圈套，随后又责罚他们落入圈套的棕黄头发的犹太人。

谥圣 是一种隆重的典礼。百年以前死去的圣者的奇迹或是关心这位圣者的名望的人的金钱，刺激了至圣之父；他便举行这种典礼，宣布此人现在在天堂中，可以怀着无愧的良心向此人献蜡烛祭，也可以为了纪念此人而布施僧侣。

试探 是无所不知、善观人心的上帝为自己的宠儿设下的圈套，以便揭露他们的秘密打算从而知道如何对付他们。

受过登极涂油式的圣人 这是些非常有油水的或者是有权接受有油水的礼物的人。在所有时代，教士表现得爱油；他们到处以油为生，油是经他们祈祷后上天赐予的。上帝曾通过先知耶利米之口答应用油灌足自己宠爱的僧侣，因为这对他的百姓有益。“我必以肥油使祭司的心满足，我的百姓也要因我的恩惠知足。”(《耶利米书》第31章，第14节)在天主教会中，教士手指上要涂圣膏，以便他们能治好那些被吸光了油的人的精神创伤。

受难 是对于保全人类所必需的行动。人类的本性从原罪使之堕落时起就注定了要受难。如果不发生这种值得记记的蠢事，我们就会与木石无异，从而处于圆满的幸福之中。基督徒只应该按照僧侣所指示的那样去受难。

授祭司职礼 这是所有圣礼中对教会最有益的。因为不用费力就可繁殖对于我们精神福祉来说是不可缺少的利未支派。主教把他的神圣的脚掌踩在俗人的头顶上，好让圣灵的恩赐，特别是分派这些恩赐的权利降落在自己身上。

授教职礼 顾名思义是制造教士而不是制造骗子的圣典。通过这种神圣的法术可使圣灵降入教士的脑袋，教士从这时起就口吐真理，但是，有一个条件：他所说的是经他的主教同意的，而大家知道，主教又是从第一手获得信仰的。

书籍 其中只有祈祷书对教会有用。基督徒顶多还能读读《模仿基督》，《圣徒传》和《日课经》；而所有其他的书最好是付之一炬，或是陈列在寺院图书馆内，摆在那里是不会贻害任何人的。

赎罪 就是向上帝还债。这是遵照教士、神的管事的指示做的。如果贿赂了管事，上帝就可以恕罪，并且用不着赎罪。

衰朽的人 这种人的自然状态是：颓唐，堕落到不重视自己的安宁，衰弱到无力谋求自己的幸福。上帝之子做了不少的事情来消灭衰朽的人，但是，他跟他的僧侣一样，迄今尚未取得任何一点可观的成绩。也许将来他会荣获成功，扭转既成的局势。

说不出的东西 神的所有特性是说不出的，即超出了人类所能理解的界限。既然教士只从事考究神的特性的工作，那么，善良的基督徒就该认为，教士的确知其所以然；对于教士来说是最简单的东西，对于凡人来说就是说不出的东西。

说服力 它是由迫使我们相信某物的有力的理由和不可反驳的论证构成的。低级教区教士说的话、无知、习惯和特别是害怕招来是非的情绪都会导致宗教和信仰。

私生子 这是些坏坯。他们的双亲没有向教会缴费换取同床共枕的权利。根据对原罪所作的贤明裁判，私生子应该代承自己祖先的罪孽而受到惩罚；他们应被剥夺所有财产，而这些财产，只有及时缴过费的夫妻所生的孩子才能享受。

思考 对于好基督徒来说，没有比思考自己宗教的奥秘再好的活动了。在这个活动上，他可以消磨很多的时间，特别是当他力求了解这些奥秘的意义的时候。

思想 人们头脑中所发生的本能的动作，特别是不听僧侣指挥的动作，会给上帝带来绝大的侮辱。教士享有代替别人思想的特权。凡不按照教士的指示思想的人，都要受到上帝的诅咒。这就是为什么教会供职者如此热心考究信徒的良心：他们担心在信徒的头脑中出现某些走私思想。

思想自由 它应该受到严厉镇压。教士领取代人思想的报酬，而信徒则是储蓄银钱，以备付给代他们思想的人。

死亡 是对罪孽的报复。如果不发生亚当堕落的事，那么，不管是人、树木或狗就都不会死亡了。所有的树木以一棵结了禁果的树为代表犯了罪；所有的动物以一条诱人的蛇为代表犯了界；所有的人以亚当为代表犯了罪，这就是为什么人、动物和植物都注定了要死。但是，值得安慰的是：死对基督徒来说就是开始真正的活，是我们圣仆的最好收入来源，他们从死人身上取得的利益不少于从活人身上取得的利益。死尸的气味强烈地吸引着神圣的窃贼。

寺院 是一块圣地，一群男女修道士被关在里面。当需要向俗人收集教会布施费的现款时，就把他们放出来。尼庵的好处是：使家庭，特别是长子，摆脱了难以处置的姐妹。此外，在这些神圣的机构里，还培养了许多女代表；从她们当中造成了一批轻信、害怕来世受苦、无知和虔信的女公民，一句话，造成了一批对僧侣非常有用的傻瓜。

俗人 是肮脏的、不洁的畜牲。它们不准进圣所。僧侣叫它们驮东西，骑在它们身上。通常是骑乘者豢养自己的马匹，而在神圣的教会中，习惯是马匹豢养骑乘者。

俗有化 是世俗政策的渎神行动，即从僧侣那里剥夺教会的财产，交到异教徒国王手中。这激起了天主教会的愤怒，因为它打击了至圣之父的神圣政策。

宿命论 是一种奇怪的学说。它把世上所发生的一切都归之命运。世界由上帝的确定不变的命令统治着。没有上帝的意志，头上不会掉一根头发。如果真的一切皆是定数，那么，就得与人类意志自由的学说告别，而且僧侣也会失去立足之地，因为他们就不能注定某某人为自己的过失而在来世受苦了。

索尔本 [6] 是制造神学大师的国营工厂。它年复一年地用神学大师充实法国。他们从那里出来时都已从头到脚武装好了。他们只消十年，就能精通拯救百姓灵魂所需的一切，就能在信仰事业上引导百姓。

所罗门 他是最英明的王。他从上帝那里得到智慧，因此比他的父亲还要风流，当然他的父亲在这方面也不是傻瓜。这位英明的王身边有成千的妻妾，口中却英明地叫喊着一切皆空。

---

[1] 唯一诏书(Unigenitus)，罗马教皇克里门特十一世1713年所颁布，宣布冉森教派是异端。它在冉森教派的拥护者与反对者之间引起了激烈的争论。——译者

[2] 《约翰福音》，第19章，第36节。——译者

[3] 这里指的是使面包圣化。——译者

[4] 祭司或女巫为了骗人，常常装出一种极度兴奋的激动情态，像为痉挛所苦的病人一样，身体剧烈地抽搐，口中断断续续地讲述预言。——译者

[5] 十字军远征是11至12世纪西欧地主、封建主、商人、僧侣在从伊斯兰教徒手中解放巴勒斯坦的“主的墓地”的宗教斗争旗帜下所进行的掠夺性的军事冒险。——译者

[6] 现为巴黎大学的一部分，设有神学、理学、文学三科。——译者

T

探究 对于善良的天主教徒来说，最大的罪就是想探究自称不犯错误的僧侣所说的话。新教徒是允许作这种探究的，因为他的僧侣不认为自己不犯错误，不过有个条件，即要他在探究之后得出结论：新教僧侣是永远不犯错误的。

剃度 凡希望加入僧侣，即想靠别人生活的俗人，都得在自己的头发上施行这一神圣的手续。这种仪式的意义就是为了表明：今后受剃者的活动在于为同胞们剃度，如果上帝给了他一把好剪刀的话。

天父 是圣家庭的家主。如果《圣书》的确是他口述的——这可能是有问题的——，那么，他一定非常年老了。

天赋观念 所谓天赋观念就是我们从刚出生开始，从抚育者和教士那里接受的概念。他们经常向我们重复这些概念，以致到成年的时候离开这些概念我们就无法想像，并且相信它们是在娘肚子里承受的。教义问答中的一切概念都属于天赋观念。

天国 是非常遥远的国家。充满整个宇宙的上帝在那里居住。教士从那里廉价运来教条、论证以及其他卖给基督徒的精神商品和不可捉摸的商品。神驾着彩云，给我们的大地送来晨露或大洪水，甘霖或雷霆，灾难或福祉以及对维持信仰非常有利的宗教纠纷。大家知道，有三个天国；第三天国曾让圣保罗看过，但是他没有给我们留下这个国家的地图，这使地理学家感到非常懊恼。

天使 是上帝派到他的宠臣那里去的天庭办公厅的听差。如果没有天使，上帝就不得不亲自出马来执行他的旨意。每一个基督徒都有自己的**保护天使**，后者能制止他的许多愚蠢行为，如果这不跟意志自由相矛盾的话。大天使与天使之间的关系跟我们的大主教与主教之间的关系相同。上帝是把大天使作为特使来使用的。

天堂 是神的住所，有人说在南半球某处，有人说在九霄之上。选民们将有幸经常在那里合唱："愿你的名字受尊为圣。"有许多人不那么积极参加这个音乐会，因为害怕枯燥和交坏朋友；毫无疑问，如果宫廷贵妇和某些法国僧侣在一起，她们是要恶心的。

听从 听从上帝比听从人好。但是听从上帝意味着听从僧侣。由此可以得出结论：好基督徒应该在政府的意图得到僧侣赞许的条件下听从自己的政府。

听取忏悔的神甫 是从主教即从上帝那里获得听取所有非礼之事的权力的教士。上帝尽管是无所不知，仍然要得到情报，才能知道这些非礼之事：否则，他就像在黑暗的森林中，一点也不知道向他的教士忏悔的人的良心究竟如何。

同盟 是16世纪上帝的教会建立的神圣同盟。它的活动的善果是：一位法国国王被杀，王国发生叛乱，一个异教徒国王开始做礼拜，因为这对他有很大好处。

童椅 是新选教皇把他的神圣的屁股坐在上面以便容易地检查出他的性别的溺器。这样做是为了不致于选个女教皇，以免再一次陷入窘境。

童贞 是意大利、西班牙和葡萄牙的僧尼所虔诚遵守的美德。他们受了剃度，就永远抛开了普通人所固有的欲念。

童贞的圣母，你有福了！ 这是大天使加百列代表圣父去见童女马利亚并准备保佑或庇护她时所讲的优雅的恭维话。这位童女在死后或升天后，每当向她提及使她蒙恩的这次愉快冒险时，她就感到得意非凡。

偷窃 是白拿别人的东西。偷窃是禁止的；虽然如此，利未族却享有上天所赐的，拿信徒的钱，只给他们从天国转运到地上的不可捉摸的货物的权利。

头脑简单的人的信仰 这是一切真正的基督徒所持的信仰。这种信仰在于相信本教区的教士不会错误。

涂圣油 是一种圣礼，对于引起垂死者的恐怖极为有用。这种圣礼就是在准备出发到彼岸世界的人的脚跟上涂油。

W

完美 在基督教中这就是：诚心祈祷，持戒苦修，沉溺于无聊的幻想和过神鹰的生活。完美的基督徒认定自己有义务成为这个世界上毫无用处的人，因为这个世界不过是到那个世界的过道而已。俗人生存，只是为了咬紧牙关眼看着僧侣靠他们吃得饱饱的。

万能 是上帝独有的、不管自然规律而随心所欲的做到一切的本领。然而我们看到：他的万能至今还未能使他所造的人成为僧侣希望看到的那样；他不能使他们按照教士的指示去行动，甚至去思考。上帝所造的恶魔是诡计多端的，他常常敢于损害其万能的声誉。但这毫无关系。上帝创造了恶魔，希望恶魔扰乱他的意图，并且不愿消灭恶魔，因为担心他那时将无事可做，而主要是害怕那时僧侣将成为世上所不需要的。天主教教士们比上帝更有能力：上帝不能创造自身，而这对他们来说，却是轻而易举的事。参看**化身** 。

忘恩负义 是俗人的可恶品质。俗人应当永远记住自己对僧侣的无限义务。僧侣是可以成为忘恩负义的，也就是说，没有义务向任何人报告他们的收入情况，特权和教薪。凡给予僧侣特权、教薪的人，不过是主手中的工具，而主是希望降福于其宠爱的僧侣的。教士必须是忘恩负义的，因为他们要实现弥迦的预言。弥迦曾这样谈论他们：只要供他们吃，他们马上就向你宣战。[1] 我们的教士很有教养，他们不会使先知受窘。

唯物主义 是一种与神学背道而驰的荒谬学说。渎神的人坚持这种学说，他们不懂什么是精神，或什么是不具有任何为人所共知的性质的实体。教会的第一批教师曾有点唯物主义者的味道，因为这些爱诙谐的人认为鬼和神是物质的。但是，神学整顿了秩序，如果这些教父复活了，那么索尔本就有理由送他们上火堆，以便教授他们关于精神性的教条。

唯一诏书[2] 至圣之父的一道有意义的训谕就是用这个词开头的。这个训谕引起法国欢乐的情绪已五十年了。它得到纸商的良好反应：由于它才出现了两万份秘密逮捕令和无名的牧师书信以及有教益的文章。它们使女鱼贩们得到知识，使虔信的宫廷长舌妇们得到说废话的材料。

伪善 是一种手段，用它很容易获得巨大成就，把僧侣吸引到自己这边来。伪善者为主的事业大力效劳；他们捍卫主的事业，比诚心信神的平民(其中有过多的头脑简单的人)要热心得多。(这一条是德·彭宾扬侯爵写的。)

巫师 圣灵曾经一度相信过巫师，这从《圣经》可以看出；我们的神甫也相信过很久；现在谁也不相信他们，如果长此以往，人们很快就什么也不相信了。

无 一般认为，无就是我们无法确定的东西，它没有任何我们所能判断的性质。如果是这样的话，那么，精神存在物是什么?没有容量、颜色、形状的非物质实体是什么?天使是什么?魔鬼是什么?的确，我们的问题无法解释。所有这些都是我们不能理解的奥秘。

无酵饼 许多许多年以前，教会中发生过重要的争论：上帝是愿意变为发酵饼还是愿意变为无酵饼。这个伟大的问题长久地把整个世界分为两半，直到今日还未圆满解决：目前一部分基督徒用发酵饼，而另一部分用无酵饼。

无限无量 上帝是无限无量，无所不在的；他充满一切。这是不是说，当我做某种蠢事的时候，他也与我同在呢?怎么会呢，他无所不在，却不是与单个人同在！噢！我明白了：这是奥秘。

无限性 凡是没有止境的，或者尚不知其止境的事物都是无限的。上帝是无限的，即神学家并不确知他的特性的界限。僧侣跟上帝共同具有无限性；前者跟后者一样，无限英明，无限强大，受到无限纯朴的基督徒的无限崇拜。

无知 是信仰的第一个前提，因此教会非常重视。从俗人不再显出无知时起，信仰就逐渐淡薄，对邻人的爱就逐渐失去热气，而僧侣的声价也就一落千丈了。

武器 僧侣没有佩带武器的权利；但是在必要的时候，可以把武器送到俗人手里，让他们彼此争战。而僧侣则站在圣懦夫山巅欣赏战争的场面，把自己神圣的手朝天举着，请求援助那些为其神圣权利和神圣幻想而格斗的人。

侮辱 虽然万能的神常处于永恒的怡然自得的状态，但是他为了满足僧侣的愿望，容许人们不断地破坏他的这种状态。他往往甘受自己的创造物的种种思想、言词和行为的侮辱，以便使教士有工作可做，因为教士的职业就是为侮辱神的人赎罪。如果上帝不受侮辱，僧侣的钱柜很快就变空了。

---

[1] 按这里的引文和弥迦的话并不一致(参看《旧约·弥迦书》，第3章，第5节)，作者是否有其他根据，一时无从查明。——中译本编者

[2] 参看本书第78页“上诉人” 条的译者注。

X

吸血鬼 就是所谓从活人身上吸取鲜血以自娱的死鬼。也许自由思考的人怀疑这种妖孽的存在，但愿他们睁开眼睛，他们会看到僵尸从社会的活人身上吸吮鲜血。参看**修道士**、**教士**、**僧侣**。

洗礼 对获救来说是完全必要的圣礼。凡是一生中一次也没有在自己后脑壳上摸到几行冷水的人，上帝不准他们进入乐土。这种水能洗去婴儿身上的大罪并由圣子代为承受，这种大罪是在父母想生孩子前几千年犯下的。

先见之明 是神的属性。这种属性使他能如愿地预知人所做的蠢事。但是，他不想也不可能防止这些蠢事。

先知 是当上帝想要同自己的子民谈话并向他们宣布大火时选出的并将恩惠降于其身的犹太人。这是些到处流浪的犹太巫师和犹太优伶。他们帮助锡安的青年妇女和耶路撒冷的女仆寻找跑失的狗和丢失的汤匙。用坚定信仰武装起来的基督徒，在这些伟人的圣书中找到教会所需的一切。讲话时隐约其词是大有好处的：或早或迟会被视为先知。

闲暇 这是万恶之源。如果在世界上没有僧侣，人民就不能充分发挥劳动力，就要成为懒汉。僧侣和教士一生闲暇，为的是减少俗人的恶习。因此，俗人工作不仅为了自己，而且为了供养为神服役的二流子大军。

显灵 是奇怪的幻象。凡获得上帝所恩赐的不健全头脑、多疑和死说谎的本领的人，能看到显灵。

献祭 以前上帝吃得非常好：用来供奉他的有：生人、童子、公牛、公羊和母羊；而今妻子叫他吃规定的饮食。供他吃的只有他的儿

子，而且僧侣还参加会餐。如果宗教裁判所不供给上帝烤人，笃信宗教的国王不随时用粮食充实天国的仓廪，上帝就要饿死。不过他们不这样做，僧侣就会暗示他们，说不给上帝饮食，上帝就会因规定的饮食烦恼，从而大怒。

香炉 是焚烧使神的鼻孔嗅起来很愉快的香料的圣炉。教士是这种香烟的宫廷供奉者。"图谋香炉"是一个譬喻，意味着国王或任何其他世俗权力的罪恶企图，即想擅自干预僧侣的事务。

相信 意味着对教士具有无限的信任。好基督徒必须相信吩咐他相信的一切；不然，他就得受火刑。如果他表示，他并不感到自己是在蒙受神恩，那么他还被注定来世受焚烧。上帝在拒绝施恩于他时示意：对于这样的人除了烧死了事，没有别的办法；在烧他的时候，选民的信仰也就会火热起来。

消瘦 神喜欢他的崇拜者斋戒，祷告，把自己弄得消瘦不堪。他只容许僧侣有胖肚皮。如果俗人想挤进天堂的小门，那就一定要骨瘦如柴才行。

笑 虔信的基督徒应该严肃，像正在被用铁刷子梳理毛皮时的驴一样。耶稣基督从来没有笑过。当基督徒随时随地都可能掉在神为他们所烧开的油锅里并被神永远取笑时，哪能笑呢?只有教士被允许窃笑那些被他们抢光的人。

血 教会最害怕血。它有一颗过敏的心，以致一看到血就会昏倒。因此，它从来不让动手术。圣仆像医生一样，也开方放血，但动手放血的是国王、官员、刽子手，他们是至圣僧侣的常任外科医生。

血亲通奸 是一种违反自然的罪孽。过去在亚当时代是允许的，而现在，教皇也常常为了好的报酬而允许；和自己的教母睡在一起，是不可饶恕的罪过；精神上的血亲通奸，同肉体上的一样可恶。

亵渎神圣 是僧侣臆造的一个可怕字眼。它意味着因触摸圣物而犯的大罪。凡有害于僧侣的，就有害于那不爱开玩笑的上帝。由此可

见，从什么都不需要的上帝那里偷点东西比从穷人那里偷点东西所犯的罪要大得多。被偷者愈富，则偷者罪愈大。因此，偷上帝或教士的人应受火刑；偷富人的，应受绞刑；而偷穷人的，通常是用不着害怕的。

亵渎圣物 是极大的罪恶。这种罪的构成是：把僧侣称之为圣物的物品用于僧侣所谓的世俗的需要。由此可见，每个亵渎圣物的人都应该受火刑；关于他的罪恶无法构成一个合理的概念，因此，这种罪恶真是大得不可想像。

新教徒 在这一品种中花色很多。一般说来，这些人有好使的头脑，有勇气反对教皇和他的那些不为新教僧侣所赞同的意见。但是，归根到底，这些基督教的两栖动物是不会伤人的儿童。他们厌恶至圣之父，但对自己的僧侣却百依百顺。他们知道，他们的僧侣虽然不认为自己是不犯错误的，但是终究还是不容忍人们怀疑其正确或不用其眼光观察事物。对于罗马来说，新教徒是异教徒，应受火刑；但他们能够得到安慰的是：他们在家中是最正统的，甚至可以焚烧别人，只要他们的僧侣垂青的话。如果说，新教徒不合上帝的心意，毫无疑问，那是因为他们没有向其僧侣慷慨捐赠——这是与异端相似的罪恶。

信经 是由神学家巧妙地编出来的一套公式，教会用这些公式使人们入圈套，使他们彼此置于神所喜悦的折磨之中并且吓唬妇女，想必在神学问题上她们的良心是一点即透的。

信神 是对僧侣盲目忠诚和一丝不苟地执行僧侣所有的命令。信神的人们，即那些道道地地地为这种感情所充满的基督徒。他们比其他人的长处，是无能和乖僻，因此，他们应分得到迅速进入天堂的机会。信女是些神圣的傻女人，她们在各方面都有助于使那些与她们接触的人获得拯救，因为她们引起那些人对于世间美满事物的厌恶；无论如何，信女的丈夫是应当常常感觉到离家出奔的诱惑的。

信条 是基督徒在来世受罚的威胁下一定得相信的不可思议的东西的简要条目。只要坚决相信自己的信条、神圣的宗教会议的决定，相

信教父和不着边际的讲解者的意见，那么，就可以在信仰上不动摇了。

信徒 这就是舍己忘身，矢忠于上帝(即僧侣)而敌视世上一切其他人的基督徒。只有在国王自己忠于教会，即国王绝对服从僧侣的情况下，才能要求他们对国王忠诚。

信仰 信仰就是对教士们以及他们所说的一切虔诚信任。即使我们看不出他们的话里有任何意义，也应信任。这是至高无上的基督教道德；人们称之为**神学** 道德，因为他对圣仆有利。没有信仰就没有宗教，因而也就不能获救。它具有使人们浸沉于神圣的愚钝之中的力量，与这种愚钝同时产生的是信神的顽固性和对不信神的理性的深恶痛绝。十分明显，这种美德对教会是极为宝贵的；它是超自然的神恩的果实，而神恩是用以奖励荒诞思维的习惯和害怕招灾惹祸的恐怖心理的。由此可见，缺乏这种美德或者不善于养成这种神圣习惯的人，绝对不会引起僧侣的任何兴趣，因此他们只适合上屠宰场。

星期四降雨后 [1] 是准确约定的时间，根据僧侣的保证：信徒那时将能确知僧侣的祈祷是有力量的，他的权利是真实的以及他的教训是有用的。参看**阴世** 、**天堂** 。

形而上学 是非常重要和崇高的科学。它可以使任何人详尽知道感官不能理解的所有奇异事物。所有基督徒都是高深的形而上学者。没有一个织袜女工，不确凿知道什么是圣洁的灵、非物质的灵魂、天使，没有一个不清楚了解需要冥想真实的神恩。

幸福的幻象 那些在这个世界上冒着碰破自己前额的危险，竭力紧闭着眼睛的人，就在那个世界上获得异常锐利的目力，能够亲眼看到充满宇宙的神的耀眼光辉。

兄长的训诫 按照基督教的意见，每一个人都应当干预邻人的私事，热心关怀他的得救。邻人犯了过错，就应当加以训诫，并设法使他走上正路。如果他显得很执拗，就应当避开他，仇视他，甚至折磨和杀害他，如果他比较弱的话。

兄弟 所有的基督徒都是兄弟。换句话说，他们要永无休止为自己父亲的遗产而争吵，因为神学家兄弟曾竭尽全力把乃父遗嘱弄得极端含糊。

凶狠 上帝生性是大慈大悲的，但非常重要的是：不知不觉地使他变得比魔鬼还凶狠；那些掌握着能使神大发慈悲的秘诀的人们，会从这里得到好处。僧侣同太善良的上帝在一起捞到的好处是不会多的。

雄蜂 是懒惰的有害的昆虫。它们夺取蜜蜂的蜜，扰乱大家在其中工作的蜂巢。参看**征收什一税**、**教士**、**修道士**、**吸血鬼**。

修道士 是编了队的神职人员。他们有的穿白，有的穿灰，有的穿黑。他们有的留胡子，有的刮得光光的；留胡子的，或是像杂草丛生，或是稍加修剪。总之，这些人对社会极为有益，因此，他们可以向社会收日税，如果没有私人财产的话。修道士是教会的台柱和照明灯；人民失去这些宝货就会富裕起来，从而也就注定了来世受苦。

修道士团体 修道士移居在一起，以便更方便地互相引起发疯，从而有资格进入天国。天国只有在尘世发疯的人才能进去。

修道院 是尘世罪恶的避难圣所，由神圣的强盗们在现行信仰占统治地位的时代里创立和使之富有，其使命就是为相当数量的非常有益的仅仅吃、喝、睡的男公民或女公民提供游乐场所，以便其他公民能顺利进行工作。

修道院院长 是接受忏悔的牧师，他由于念念圣礼书，折磨修道士并同他们打官司，因而享有修道院的各种世俗收入。并非每个修道院院长都有一个修道院，尽管他们每人都渴望领有一个。他们中某些人只得满足于穿黑袍，炫耀褶边，以及搬弄是非的权利。

休妻 基督徒绝对禁止休妻；基督徒的婚姻是不可解除的。这对不能和睦共居的夫妻来说是莫大的幸福，因为在此情况下他们必定要互相折磨一生，从而使他们直升天堂。只有主教被准许休妻，他们在任何时候都能休去糟糠之妻，换个富贵的妻子。

虚幻 除神学之外，这个世界的一切都是虚幻。只有在彼岸世界我们才得到某种可靠的东西。那里我们将亲眼看到僧侣所建的巍峨大厦是巩固的。此外，僧侣在尘世的厨房，在我看来，也是相当坚固的设施。

虚心人 用通常的语言来说，这是些傻瓜；用基督徒的语言来说，这些人在尘世现出这副蠢相，是为了有朝一日在天堂大出风头，在那里他们将用俏皮话和美妙的词句使主快乐。教会对其蠢孩子怀有特别温柔的爱；对有头脑的人则几乎毫不关心。

选举教皇会议 在这个会议上，神圣罗马教会的红衣主教们选举耶稣基督的圣洁的继承人。圣灵经常在这些会议上显现，因此保证了选举的大公无私。

选民 是仁慈的上帝毫不拘礼地接待到自己这里来的民族。大概，在每一个世纪中，过去有过，将来还会有半打左右的选民，将由于看到在火堆中焚烧人类的其他民族而有说不出的快乐。

殉教者 是用以称呼固执的圣徒的。他们让人把自己投入监狱、严刑拷打、割肢裂体和烈火焚烧，以便向全世界证明：他们的僧侣不会错误。每一个教都有其殉教者。但是，真正的殉教者是那些为真正的宗教而忍受死难的人，而真正的宗教的僧侣总是正直不苟的。

训言 是点化人们尊重宗教和僧侣意志的东西。西班牙和意大利的神职人员的行为特别有教益，因此受到普遍的尊重。

训谕 是教皇的诏书，铅印羊皮纸文件。每当必须募款，或者某些国家受到教会不景气的威胁而引起神的不满时，上帝的最低下的奴仆就发出诏书。如果没有**唯一诏书** 这个训谕，法兰西还会停留在骇人听闻的蒙昧状态。

---

[1] 在古斯拉夫民族奉行多神教时，斯拉夫人在星期四祭多神教的雷神，向他求雨。后来基督教流行起来，星期四这一天便失去其神圣

意义。因此，“星期四降雨后”这一时刻便不可能到来了。现在用这一术语表示“不可能到来的时刻”，“不能实现的事”。——译者

Y

《雅歌》 是一本以神圣的猥亵见长和描写上帝同教会的爱情的书。这种爱情的情调使犹太人早在三十年前就不敢读这本书了。但是，基督徒由于自己的信仰却在其中找到许多足资垂训和极有教益的东西。

亚伯拉罕 是信徒的始祖。他撒过谎，戴过绿帽子，割去了自己的阴茎包皮，并曾显示过这样的信仰力量：有一次，上帝想开玩笑，吩咐他用他自己的儿子作牺牲，要不是天使前来阻拦，他就割断了他亲生儿子的喉咙。[1] 因此上帝同他以及他的后裔缔结了一个永久的盟约。[2] 但是，后来上帝的儿子废除了这一条约，他这样作的理由是他的父亲在当时所猜想不到的。

亚当 是第一个人。上帝造了他这个十足的流氓。他为讨好老婆而尝了果子。他的后裔至今还不能消化这种果子。

亚伦 是以色列大祭司，摩西的可敬的兄长，现代神甫的最完美的原型。他自己崇拜并且教导别人崇拜金牛犊；他的神职继承者在这方面十分成功地模仿着他。以色列族由于他们大祭司的愚蠢行为而受到惩罚，但是他自己却由于僧侣被赋予的不可侵犯性而平安无事地逃脱了惩罚。亚伦信念不坚，因此没有被允许进入迦南；我们的教士极力模仿他，也常常不相信他们对我们所作的说教。上帝对大祭司的价值知道得很清楚，没有过问这些小节，对他仍旧关心备至，连该用多少铃铛装饰他的外袍都作了指示。这告诉我们：凡跟僧侣多少有点关系的，都受到上帝的关切。

阉人 为了宗教的福利不妨去所有男人之势，使所有女子无法生育；这会使世界迅速毁灭，使世人不再以其秽行亵渎上帝了。

严格生活 它是借助于基督徒发明的许多巧妙方法而达到的，为的是折磨自己和使大慈大悲的上帝满意。他的爱儿的发明渗透着虔诚的精神，这常常使他感到欣慰。这些违反自然的方法的意义还在于：迫使那运用这些方法的人睁大眼睛；在具有纯朴信仰的人看来，它们是非常英明的。

言语 在日常生活中言语用以表达存在着的我们知道的真实事物，但是在神学中言语的任务是表达另外的言语。

眼睛 是对好基督徒完全无用的器官；因为他必须闭上眼睛，才不致迷失得救的道路，而当眼睛对教士的行为看不下去的时候，甚至必须把它们剜出来。参看**耳朵**。

演员 是从事讨厌职业并激起了主的仆役的正当愤怒的人。在法国，他们被革出教会；在这个虔信宗教的王国中谁都知道：只有教士蒙上天允准，可以排演喜剧。

钥匙 耶稣基督曾把天国的钥匙当面托给教会；只有教会有权开启或关闭天堂。教皇是教会的看门人；不言而喻，看门人的劳绩是要付酬的。

耶路撒冷 用此名的有两个城市。一个在犹太国，另一个在虚无空间50° [3] 。据圣约翰目击，后面这个城市有金刚钻、红宝石和别的奇珍异宝闪闪发光。在尘世挨饿受穷的基督教徒，到那里可以开怀痛饮。

耶稣复活 耶稣基督复活；此事有几个蒙启迪的使徒和几个神圣的长舌妇作证，——至于整个耶路撒冷就不谈了，因为那里什么也没有看见。基督徒坚决相信，有朝一日他们将复活，即他们的非物质的灵魂和他们的肉体结合起来；每个人将在乱七八糟的自然界中找到自己的腐尸的碎块。

耶稣会 是宗教的格列那结尔兵的队伍，队长是耶稣基督。它在宿营的地方胡作非为。此外，它通常对妇女特别恩宠；男童也不容易从

他们那里脱身。

耶稣会教徒 是非常狠毒非常好战的修道士，他们使信仰死灰复燃，已经两个世纪了。这是教皇的精兵，他们常常给圣座弄些伤脑筋的事。他们保存着教会的大弯刀，刀柄在罗马的精兵头目手中。不久前神甫马拉格里达在葡萄牙弄折了这把刀的锋刃，他的同胞因此挨了一顿痛打。

耶稣基督 过去上帝化此名周游犹太，在那里因拒绝道出自己的真名而被当作间谍钉死在十字架上。如果不发生这幸福的事件，人类就永远堕落，就没有神学，没有僧侣，而且法国也永远听不到Unigenitus(唯一诏书)。

医生 大家知道，教士是我们灵魂的医生。他们想方设法使我们长癞，让我们得到长久搔痒的乐趣。至于说到他们所采取的医疗方法，他们最乐意使用洗胃、放血，尤其是烧灼术。他们给我们的丸药非常苦涩，只有他们自己用的丸药才是滚金的。

伊斯兰教 是一个凶残的宗教。它的可恶的创始人曾经想用火和剑来巩固自己的信仰。这个血腥的宗教和基督教的差别是显然的：基督教所宣扬的是温顺和仁慈，因此僧侣才用火和剑来巩固它的教义。

遗宝 信神的天主教徒非常虔诚地敬仰圣尸上留下的东西。大家知道，这种东西能为有强烈信仰的人创造伟大的奇迹。圣巴里斯的裤子医治了许多病，比巴黎医学院所医治的病还要多。

疑难 是教会领袖有意在信徒心中引起的小小不安，为的是有机会消除它。疑难应该列入教会仪式；凡于社会有害的行为，不会引起任何疑难，因为它打不动信神者的良心。

仪式 是敬神的动作和我们神圣的**江湖艺人** 所用的公式。不信教的人们藐视教会的仪式和礼节，而教会却坚决奉行。教会是对的，因为仪式可以加强僧侣的声势。僧侣一旦失去声势，宗教就会饥饿而死。

以敬神为名的欺骗 指僧侣为了维持暴民的信仰，促成教会的胜利，损害其敌人(大家知道，他们对待敌人是不择手段的)，完全合法地采取的神圣诈术、宗教胡说以及虔诚诡计。

以西结 是犹太的伟大先知，能看到奇景异象的人。他以其精美的早餐而知名[4]，可是他的早餐却引不起当代先知们的胃口。据我所知，除耶稣会教徒桑切斯和笛卡尔派的看门人以西结之外，他是最脏的祭司了。

异端 教会需要各种异端来训练人才和防止我们的神圣斗士的剑生锈。任何一种与神学家相反的意见，都是异端。神学家是我们所信赖的，或者他们有势力足能强迫我们接受其观点。由此可见，异教徒始终是神学家当中那些不能运用武力证明其正统性的人。

异教徒 是与正统教徒想法不同，或者没有强大到足以使别人承认其信仰是正统的那些教徒。

义务 宗教只承认以人们和教士的关系为基础的义务。由此可见，只有教士才有权规定好基督徒的义务。这些义务就是：诚心祷告，注意倾听不能理解的东西，主要是慷慨捐助主的仆役。

意见一致 基督徒，特别是基督教神学家到处都是意见一致的；关于基督教的神圣来源的确凿证明，就在于它的门徒之间意见始终一致。真是令我们震惊的万古奇迹!

意志 相信耶稣基督具有两种意志和两种本性，是我们的宗教义务。第一个是他自己的意志，第二个是僧侣们的意志；后者有时并不同前者一致，但他——和我们一样——被迫服从后者。

意志自由 人是自由的，不然僧侣就不会诅咒他有罪了。意志自由是上帝为了表示特别垂青而送给人类的小礼物。有了这种自由，我们便与所有动物和植物迥然不同了。当我们的自由意志与主宰的意志不一致时，我们就可能招致万劫不复的毁灭。这时，主宰就获得好机会惩罚那些受到主赐给的惹他生气的、自由的人了。

阴世 是教会地理学家所熟悉的国土。上帝大概是在那里支付其经纪人、经理代他签发的期票[5]。至今还没有听说过：上帝拒付自己的经手人的票据；大家知道，这些期票是见票即付的。

饮食 对拯救灵魂来说，没有什么东西比正确选择饮食更重要了。教会像慈母一样关心自己孩子的健康；她给他们规定了饮食制度并常常让他们吃规定的饮食。参看**斋戒**。

印刷术 堪称反基督者的恶毒发明。在所有基督教国家最好禁止使用。信徒不需要书籍，他们有念珠。值得用印刷术翻印的只有《圣礼书》和《基督徒的教养者》。

鹦鹉 是对教会非常有用的鸟，因为它们不弄清楚事情之究竟，就十分准确地重复别人教它们的话。参看**教义问答**、**基督徒**、**教养**。

硬心肠 教会供职者常常谴责硬心肠。不过，要知道它是最高美德的成果。好基督徒应该完全无动于衷。一当他从慈悲的主那里获得铜头铁心，就能成为完美的教士。他自己吃得饱饱的，却毫不关心世界上别的任何人。在垂死者的卧榻旁边，圣仆的斯多噶精神表现得特别明显。

永生者名册 是一个笔记本。上帝自己或吩咐自己的一等书记记五六个笃信宗教的人名字到上面去，以便追念。这些人都是有幸仰承过上帝的欢心和推崇过教会的。

永远 这是个无始无终的东西。由于说比想像容易，因而每个基督徒都得请自己的牧师帮助思考这个概念，牧师能够帮助他找到理解的道路。在我们还弄不清这个概念的意义的时候，我们在永远受罚的威胁下必须相信：地狱的苦难将无终无止。耶稣基督忘了宣布这一点，可是精细的教会却经常重复，以安抚自己宠爱的孩子们，因为在他的孩子当中，百分之九十九是被注定永远受罚的。

永远受罚 我们在永远受罚的威胁下必须相信：慈悲的上帝为了教导犯罪者在死后应该如何生活和用那种不可能看见的罚例来感化活

人，便判处大多数人永远受罚，以警戒他们的一些微不足道的犯规行为。上帝以其不可思议的仁慈强使这些行为继续到永远，以便有永远焚烧犯罪者的欢乐。教会和上帝一样，有判处永远受罚的权利。有些人甚至认为，上帝本来是不会注定任何人到地狱受苦的，他这样做是为了使自己的妻子[6]开心。

犹太 是一个笃信宗教和不毛的国家，大小和伊弗托王国相仿。它以惊人的奇迹为自己的统治者提供进款，这笔款项除去利未族的生活费，还相当于全欧洲的收入。

犹太教会 是天父的前妻。天父娶她时，还是犹太人，但是为时不久他就烦腻了，为故意刺激她而做了基督徒，并重新结婚，娶现在的教会为妻。据说，他这次换妻，获利不多。

犹太人 是一个愉快的民族。上帝由于重视其高贵品质，曾经对其发生由衷的爱慕，因而使其说了不少蠢话，做了不少蠢事。后来他的想法改变了：自从犹太人把他的儿子钉死在十字架上以后，他只渴求烧烤过的犹太人；而宗教裁判所经常注意以这种材料做的肴馔来供奉他。

诱惑 上帝有时诱惑人们，如果人们粗心大意落入他所设置的圈套，他就有机会惩罚他们了。但是，他通常是用魔鬼来诱惑。魔鬼在世上唯一的职责就是挖苦上帝并使他的忠实奴仆变坏。这种神秘的行为证明：有时使上帝快乐的就是他自己的不可理解的自欺行为。

幼稚 是孱弱、无知、不懂事的状态。为了帮助僧侣引导基督徒进入天堂，就必须使基督徒浸沉在这种状态中。一旦他们成了年，学会了独自行走，也许就进不了天堂了。

寓言 是奥妙的说话方式。神常在圣书中用寓言，怕把话对朋友们说得太明显，因为他是想启发他们的。

原罪 是约七千年前所犯的并且闹得天地不安的罪行。所有人在出世以前就已不由自主地参与了这种罪恶。人们的死和犯罪都是这种罪

恶的后果。上帝的儿子为了赎这个罪而接受了极刑。但是，不管他和他的父亲如何努力，原罪的污点是永远不会从人类身上洗掉的。

约拿 是一个好争吵、易生气的先知。他在大鱼腹中待了三天，最后大鱼不得不吐出来，——因为先知是难以消化的食物。上帝委托他以自己的名义哄骗尼尼微的居民，他欣然负起了这项任务。

月亮 是一个行星。据说，在这里，在地球上遗失的一切东西，都被转运到那里去了。基督徒有朝一日会在那里找到自己的理智，自己的健全思想，主要是找到他们交给教士的钱。不过，月亮暂时还对男女基督徒和时而大发热病的神圣教会发生巨大的影响。

云彩 在它的轮廓里随便什么都可以看到；当僧侣对某事不满时，他们就会看到云彩中有准备战斗的士兵。云彩像圣书，神学家可以在其中发现他们所想要的一切并且强使那些信仰坚定或神志不清的人也看到同样的东西。

---

[1] 参看《创世记》，第22章，第10—12节。——译者

[2] 参看同上书，第17章，第7节。——译者

[3] 参看《启示录》，第21章，第10节。——译者

[4] 据《旧约·以西结书》，以西结吃了上帝赐给他的书卷。——译者

[5] 此处“支付期票”，按原文的转义是“履行诺言”。——译者

[6] 指教会，按《圣经》：上帝与教会的关系是夫妻的关系。——译者

Z

灾害 因亚当之罪，灾害降入人世。如果这个傻瓜不犯罪，我们就不会有癞癣，疱疹，神学和能医治我们一切灾难的良方——信仰。

灾难 一切上天降给人类的灾难都是助长僧侣的声势的。当人们感到恐怖或者遭遇不幸的时候，他们变得特别虔信。为了使僧侣心满意足，灾难(特别是传染病和瘟疫)应当频繁发生；这会给教士提供机会，迅速获得遗产，至少取得埋葬许多人的欢乐。

葬礼 是一种仪式。圣仆用自己的号啕之声使仪式具有悲悼的情调，这种情调之浓淡决定于他们所得劳动报酬之多少。

斋戒 就是节制饮食。这是深合上帝心意的。他给了我们胃并创造了有营养的食物，只不过是为了建议我们死于营养不良。如果你本人不吃斋，你就强迫自己的仆役吃斋。斋戒主要是，其伟大意义也就是，使我们习惯于看教士想给我们看的东西，因为当胃里空空如也的时候，头脑工作很差。圣贝尔纳德说：躯体吃斋，灵魂则大吃大喝，长得又肥又胖。

斋食 不管是西方或东方的基督徒都深信：像站在卡木旁的哨兵一样，至高无上的神站在天国守望台的高处，密切注视着进入其崇拜者胃中的食物。他不允许在大斋期让火鸡、阉鸡、牛犊进入胃中；相反，只要主教大人允许，他就会乐意地眼看着青鱼、鳕鱼、鳗鱼甚至鸡蛋到胃里去。

《赞美上帝》 是一首赞美诗。每当基督徒的国王们屠杀大量基督徒得手后，就迫使人们在神殿上高唱这首诗。他们用这种方法感谢上帝对他们的恩宠和帮他们毁灭了自己的许多臣民。

赞美诗 是古老的犹太歌，高雅而有教益。教会把赞美诗译成不通的拉丁文，以备厨娘们哼唱。她们在晚祷时大唱特唱，丢三落四。大家知道，列夫兰克先生曾把赞美诗译成法国诗，他的笔友颇为之神往。

占卜官 [1] 我们现代的占卜官，当他们彼此相遇，或手把着葡萄酒谈论不属于他们这一等级的人的愚蠢时，一定会从心里发笑吧！

占统治地位的宗教 这是国王的宗教。他利用马刀和刺刀不容辩驳地向本国其他各宗教证明：它们是错的；他的接受忏悔的牧师是正确的；应当在他这位寡人主持的会议上确定教义的基础。

战栗教徒——或颤抖者 这是对一个应当避而远之的可恶教派的信徒的称呼。他们发现了没有僧侣也过得去的秘密。这是违背主的利益的。由此可见，他们的名称虽然如此，但是，他们却远不是那些颤抖了一生的颤抖者。

哲学家 是忠于智慧和健全理智的，因而是坏蛋、贼、骗子。社会应该使仇视教会的人受火刑。这些恶棍竟敢提醒人们当心：在尘世，不要两眼朝天而被掏走钱袋。(这一条是帕利索先生和莫罗律师写的。)

真理 有两个真理，一个是人的，另一个是神学的或神的，前者对僧侣毫无用处，因为它不是真实的。后者对他们有利，因为它是唯一正确的。

真正降临 是9世纪科尔比的一个僧侣所捏造的奥秘，后来成了天主教教会的一个信条。天主教徒坚信：宇宙的统治者将应那领到他们12苏 [2] 的教士的召唤，放下一切事务，固定在一块面团里，让一个团体吃掉。

征收什一税 征收什一税的权利是上帝赐给僧侣的。大家知道，使徒曾在耶路撒冷收过什一税。此外，人们为贫穷的僧侣工作，僧侣供给他们及其妻子儿女以神学的食粮，这是最公平不过的。

争讼 好基督徒是永远不应该争讼的。当别人要他的外衣时，他应该连内衣和裤子一齐脱下。教会人士从不爱打官司；和他们打交道是最愉快不过的了。

正派人 凡不信教会不犯错误、不信教士从不说谎和谬误的，不可能是正派人。显而易见，凡不怕在彼岸世界受永远折磨，从不觉得需要成为这个世界的正派人的，也不会害怕惩罚和社会的鄙视。

正统的 正统的观点是这样的人的观点，他们这边有点真理，不信奉异教，有弓箭手和刽子手。正统性，像晴雨表一样，受基督教国家中变化的影响；正统性常常以当前宫廷的气候为转移。

正相反之物 相信正相反之物的存在就是异教邪说。

政治 它的支柱是基督教。它在国内维持安宁，使人们顺从国王，使居民兴旺，五谷丰登。在国王忠于教会的条件下，它劝导公民要忠心耿耿。总之，只要国家一心关顾教会利益，僧侣的利益永远是符合国家利益的。

政治自由 它不太合僧侣的胃口。专制对主的仆役更为有利。如果得以使国王就范，那么，所有人民就不得不带起主的枷锁。大家知道，这种枷锁是非凡轻松的。

直观 是非常有益的活动，特别是当无所事事的时候。无疑，上帝非常重视那些无时无刻不忙于建造空中楼阁的人；而且社会能从这种建设中得到不少好处。

执事 通常是指助祭，作风相当粗鲁。在供神时，走在祭司前面，为他清道，排除那些可能会妨碍他履行神圣职责的无知之徒。国王常常是僧侣的执事。

衷心的悔恨 是神学上的术语，意味着基督徒因其所犯罪孽及可能由之而来的惩罚而表示痛悔。在耶稣会教徒看来，这种痛悔足能使上帝的心软下来；冉森教徒则持另一种见解。毫无疑问，我们终有一天会从上帝那里知道他们谁是谁非。

重利盘剥 上帝答应犹太人，准许他们放钱生利和偷窃。但是，对基督教民族的俗人来说，二者都是不许的。只有僧侣有特权在世上重利盘剥，并从别人劳动所创造的资本中捞一把。

重要的东西 僧侣要你认为某某东西重要，这就是世界上最重要的了。近几个世纪来，基督教世界，有幸被种种重要的言论、重要的论证、重要的时代、重要的仪式和最重要的训谕搅得混乱不堪。

咒骂 是神学家们在自己内部或者跟自己的敌人的对话中所使用的一系列客气的善意的术语，这些术语是在他们想调和矛盾，或者在回答人们所提出的问题时使用的。咒骂是一种很好的论证，但最好还是用火刑来回答。

逐鬼 是罗马教会的祭司对魔鬼施行的强权举动。他们用圣水、咒语和法术迫使恶鬼迁出躯体，而这些恶鬼本来是不想迁入或者是为了钱才迁入的。

“主啊，我有罪！” 一个恶棍如在死前对自己违犯教会所制定的一切规章的罪行表示忏悔，进天堂是有保证的。他的为时已晚的懊悔对这个世界毫无用处，但是却会给签发去那个世界的执照的人带来极大好处。

主教 像某些昆虫一样，没有雌性的帮助，就能再生自己，并繁殖其族类的神职人员，称为主教。主教非常操心和忙碌，因此，在他手下总有一个伶俐的修道院院长帮忙。要使一位主教接受一个他张罗了约十年的教区，必须三请上任，才能克服他真诚的反对。

主受难 是关于上帝的悲戚的故事。上帝慈悲为怀，自甘遭受鞭挞和被钉于十字架，以救赎人类。每当在圣岁日老太婆和信神的伪君子听到这个故事的时候，总不禁想起自身的救赎问题，这使他们心绪颇为不佳。

祝福 是一种魔术般的仪式。上帝的仆役竖起两个手指，口中念念有词，招来万能的神，并迫使他打开他的圣恩之栓，把圣恩倾泻在人

和物之上；这样就使他们骤然改观，而首先是使僧侣的钱包填满。受过祝福的物品变成圣物；触动了它就是犯渎圣罪，应受火刑。

转化 是由于至高者的恩赐而发生的奇异变化，通常会给社会带来很大好处。例如：年老色衰的风骚女人脸上现出红晕；年轻貌美的女人变成难看的乌鸦；社会上的人变成森林中的猫头鹰。这样就会使某某垂死的银行家绝望地知道：他不能把掠夺来的财富随身带进坟墓，只好把它遗交给教会或慈善机关，以拯救自己的灵魂或为被他掠夺过的人造福。

准许 教皇或主教得钱后准许为非作歹。因此，不可容许的和犯罪的事成了完全合法的，而靠此攒集来的金钱使不朽之父及其一伙人的钱柜日益充足起来。

子爱 每一个基督徒对相当任性的上帝即自己的父亲和对神圣的教会即自己的饶舌的母亲，都应该具有这种夹杂着恐怖情绪的子爱。

自爱 是一种非常不幸的倾向，由于这种倾向，堕落了的人类才厚颜无耻地爱自己，希望保全自己的生命和追求自己的幸福。如果亚当在那时不堕落，我们也许会仇恨自己，讨厌享乐和成为没有自我保全感的人。

自弃 是基督教美德，蒙超自然的恩惠而生。自弃就是仇恨自己，避免一切乐事，像害怕鼠疫似的害怕所有使人愉快的事。在神恩达到有效程度时，即当它足以使人发疯时，这是很容易做到的。

自然界 是贤明的、全能的、完美的上帝的绝妙创造物。但是它败坏了。上帝容许它败坏以便借以解闷和发泄怒气，因为他需要消遣。况且，如果在这个建筑里不需要经常整顿整顿，那么，神学家和他本人就无事可做了。

自然神论 是一种渎神的学说。它承认一位有理性的上帝，而这个上帝只要求人们诚实和品行端正，不需要信仰，不需要崇拜，也不需

要仪式。显而易见，这学说是荒谬的，对教士们是不合适的。这样的宗教不要教士也成，可是，这给神学带来了极大的损失。

自杀 基督徒是不许侵害自己的生命，不准一下子杀死自己的。可是，丝毫也不禁止他慢性自杀。相反地，这种行为能得到大大的夸奖，而且逝世时还能散发着圣洁的香气；如果再能同时创造一二十个奇迹，那么，甚至在教历上也可得到位置。

自信 是那些宁愿注重自己的理性而不遵循僧侣的指示的人的缺点。自信的顶点是认为：上帝可能向正在生气的僧侣让步。

自由思想者 头脑善于分析，脊背不易弯曲因而不能对僧侣们卑躬折腰的人们称为自由思想者。

宗教 是上帝为了自己的教士有福，为了拯救我们的灵魂而发明的世界观和行为的学说。世界上有许多宗教，但是唯一真正的宗教是我们神甫的宗教。我们的神甫聪明绝顶，从来没有错误。所有其他的宗教，都是荒唐的迷信，如果有力量的话，最好把它们消灭。真正的宗教，我们应该看做真理，应该熟悉它；要是反对它，那就很危险了。国家元首的宗教常常带有不可反驳的真理的印记。

宗教裁判所 是由教士和僧侣组成的神圣法庭。这些人不受民政机关管辖，并享有一种不言而喻的权利，即作出不容申诉的判决和把反对他们的人送进火堆。幸亏这个神圣法庭的效劳，国王们才侥幸地治理着有正统信仰的臣民——时时准备维护教会反对世俗权力的信教流氓。非常遗憾，直至今日，法国还不知道这种神圣法庭的用处。

宗教会议 是主教们的重要会议。其目的是在教义问题和教会管理问题上同圣灵(他总是站在强的一方)取得协议。在会议上订正、解释和修改上帝的话，并且在新规章未作出之前确定信条的要素，因为没有它们人类是不能获救的。

宗教狂热 是神圣的狂乱，或基督徒所感染的神圣传染病，症状是：内心鼎沸，大脑失灵。这种病是通过耳朵传进的。不管是健全理

智或强制的感化办法同样都无能反抗它。最好的疗法是喝点三鲜汤、洗洗澡、搞些合理的娱乐。

宗教战争 是有益于健康的大量放血。这是我们的灵魂的医生对百姓的身体的处方，因为上帝希望百姓接受圣洁的教义而得福。为了不让基督徒被上天所赐的恩惠所胀破，放血是必需的。

宗教政权 顾名思义，这种政权只应当在精神生活的领域里行使；然而政治组织却经常从它那里受到震荡，有时甚至在很长的一个时期里都不能安定下来。在每一基督教国家中存在着两个政权，真是万民有幸，它们经常相互斗争，并且人民不知道赞同哪一方才好。既然臣民的特点是理所当然的笃信宗教，那么非宗教政权就成了宗教政权的恭顺婢女；否则，宗教政权就得告诉非宗教政权：它是不喜欢开玩笑的。

祖国 真基督徒在地球上没有租国；他们是另一个世界的公民：他们的祖国在天上。他们活在地球上只是为了使自己寂寞和使他们的僧侣快乐。但是他们被允许引导别人领略神圣的寂寞并引起别人的虔诚狂乱而厌弃这个短暂的生命。教士和相信他们的人之所以是世俗国家的坏公民，是因为这使之有可能成为天国的好公民。

最高政权 在每一个基督教国家中，最高政权有二：一、僧侣陛下；二、国王。实在说，国王必须忠实服从僧侣陛下。

最后审判 上帝的缺乏理智的创造物在他的纵容或许可之下做蠢事。当所有这些蠢事最终使他厌烦的时候，他就把所有人聚集在约沙法的山谷里，要他们报告他们所做的一切蠢事，好像他不知道这些事似的。据传说，在最后审判之后，他将永远地关掉自己的铺子，世界将永远失去神学家和神学，这是因世界不善于从他们那里获取更大的教益而施加的惩罚。在最后审判之前，还将有一次审判，在这次审判中，每个人都必须单独地向统治一切的上帝报告那些上帝可能还不知道的行为。

最终目的 神学家是主的宠信；他们知道主的所有行动的动机，并认为：鼠疫、饥饿、战争、臭虫、蚊子和神学上的争论，都是为了造福人类的。毫无疑问，世界上所发生的一切，不管怎样总会给僧侣带来好处：不管神在世上做什么，总是不忘僧侣的。

罪孽 是使神失去耐心，阻碍他的计划，破坏合乎他心意的事物秩序的思想、言语和行为。由此可见，一个人具有巨大的力量。赋予人以意志自由的上帝，不得不考虑到这一点；他不可能阻止人有时给他的神碰一鼻子灰。

罪孽深重的人 慈悲的上帝对这些人下了判决，想把他们投入油锅，要他们永远沉在油锅深处，以自己的惨状和号叫，来娱乐上帝。大家知道公正的上帝不对任何人负有义务：他已对罪孽深重的人赏了很大的光，既同意以他们受折磨的场面来消遣，又同意指示他们：他是一切生物的主宰。不然，他们对这一真理就可能怀疑了。

遵守教规者 是享有特权成为上帝所喜欢的基督徒。土地按法规属于他们，如果他们这边有势力，还可以占有它。

---

[1] 占卜官是古罗马的术士，用鸟飞鸟鸣等征候占卜吉凶。该词原文的转义是骗子。——译者

[2] 法国旧币名。——译者

索引

（按笔画排序）

二画
十字架(Кресг)，87
十字军远征(Крестовые пеходы)，87
七十二贤(Септуагинта)，69
人(Человек)，74
人民(Народ)，74
人道(Гуманность)，74
人类学(Антропология)，74
人口增长(Рост народонаселения)，74
三画
万能(Всемогущество)，95
三位一体(Троица)，76
三重冠冕(Тиара)，76
大卫(Давид)，31
大学(Университеты)，31
大脑(Мозг)，31
大主教(Архиепископ)，31
大洪水(Потоп)，31
大斋期(Великий пост)，31
大慈大悲(Всеблагость)，30
大教堂的神甫(Каноники)，31
上帝(Бог)，77
上诉人(Апеллянты)，78
上帝的话(Слава божия)，78
上帝的羔羊(Агнец божий)，78
上帝的荣耀(Слава божий)，78
乞食僧(Нищенствующие Монахи)，70
义务(Обязанность)，109

女人(Женщены)，67
女修道士(Монахини)，67
子爱(Сыновняя любовь)，118
四画
不死(Бессмертие)，26
不朽性(Нетленность)，26
不变性(Неизменность)，24
不谬性(Непогрешимость)，26
不记恨(Забвение обид)，25
不悔改(Нераскаянность)，25
不信神者(Безбожники)，26
不信教的人(Неверующие)，26
不可侵犯性(Неприкосновенность)，25
不明确的东西(Неясности)，25
不可解的东西(Темна Вода в облаках)，25
不可理解的东西(Непостижимое)，25
天父(Небесный отец)，93
天国(Небо)，93
天使(Ангелы)，93
天堂(Рай)，93
天赋观念(Врожденные идеи)，93
云彩(Облака)，113
开除教籍(Отлучение от церкви)，57
无(Небытие)，96
无知(Невежество)，97
无限性(Бесконечность)，97
无酵饼(Пресный хлеб)，97
无限无量(Безграничность)，97
见证人(Свидетели)，48
仇恨(Ненависть)，29
化身(Пресуществление)，45
化粪论者(Стеркоранисты)，44
风(Ветер)，39
月亮(Луна)，113
凶狠(Злость)，103
公墓(Кладбища)，42

公共道德(Добродетели общие)，41
公教的，或全世界的(Католический，или вселенский)，42
分裂派教徒(Схизматики)，38
火(Огонь)，46
巴兰(Балаам)，22
巴别的混乱(Столпотворение вавилонское)，22
书籍(Книги)，90
以西结(Иезекииль)，109
以敬神为名的欺骗(Благочестивый обман)，108
五画
正派人(Порядочный человек)，116
正统的(Ортодоксальный)，116
正相反之物(Антиподы)，116
古老(Старина)，42
可见性(Видимость)，58
布道者(Проповедники)，24
龙骑兵(Драгуны)，62
世界秩序(Мировой порядок)，88
世俗政权(Светская власть)，88
世俗的东西(Светское)，88
节日(Праздник)，54
节欲(Воздержание)，54
兄弟(Брат)，103
兄长的训诫(Братский выговор)，102
占卜官(Авгуры)，114
占统治地位的宗教(Господствующая религия)，114
卡普勤(Капуцин)，57
卡尔美里特僧团团员(Кармелиты)，57
冉森教徒(Янсенисты)，73
仪式(Обряды)，108
生意(Торговля)，82
犯罪(Преступление)，37
失神状态(Экстаз)，86
皮浪主义(Пирронизм)，68
主教(Епископ)，117
主受难(Страсти господни)，118

“主啊!我有罪!”(《Грешен，господи!》)，117
立誓(Пострижение)，60
永远(Вечность)，111
永远受罚(Вечное проклятие)，111
永生者名册(Книга живота)，111
头脑简单的人的信仰(Вера простака)，94
礼节(Благочиние)，60
礼仪(Церемония)，60
礼物(Приношение)，60
训言(Назидание)，105
训谕(Буллы)，105
发怒(Гнев)，37
幼稚(Детство)，112
圣者(Святые)，86
圣水(Святая вода)，84
圣子(Сын божий)，86
圣灵(Свягой дух)，84
圣母(Святая дева)，84
《圣经》(Библия)，83
《圣书》(Священные книги)，84
圣化(Освящение)，83
圣仆(Священнослужитель)，84
圣物(Святыня)，85
圣礼(Таинства)，83
圣油(Миро)，85
圣餐(Причастие)，83
圣餐礼(Евхаристия)，83
圣餐盒(Дароносица)，83
圣彼得(Петр святой)，83
《圣礼书》(Требник)，84
《圣徒传》(Легенды)，85
圣约书(Заветы)，85
圣约瑟(Иосиф святой)，85
圣约柜(Святой ковчег)，85
圣职等级(Местничество)，86
圣堂杂役(Пономари)，85

圣者的香气(Благоухание святости)，86
圣芳济派修士(Францисканцы)，83
圣诞节的戒期(Рождественский пост)，83
六画
亚当(Адам)，106
亚伦(Аарон)，106
亚伯拉罕(Авраам)，105
耳朵(Уши)，36
耳光(Пощечина)，37
死亡(Смерть)，91
地狱(Ад)，35
寺院(Монастырь)，91
执事(Служка)，116
列为圣者(Причастие к лику святых)，61
夺取权力的意志(Воля к власти)，36
同盟(Лига)，94
回答(Ответ)，45
肉体(Плоть)，75
肉体的(Плотское)，75
尘世(Мир)，28
尘世浮华(Мирская суета)，29
会众(Паства)，45
全知(Всеведение)，73
伪善(Ханжество)，96
仿效(Подражание)，38
休妻(Развод)，104
传说(Предание)，29
传教士(Миссионеры)，29
任圣职者(Клирики)，75
伊斯兰教(Магометанство)，108
先知(Пророки)，98
先见之明(Предвидение)，98
印刷术(Книгопечатание)，110
年代记(Хронология)，67
杀人(Смертоубийство)，77
争讼(Тяжба)，115

创造世界(Сотворение мира)，29
血(Кровь)，100
血亲通奸(Кровосмешение)，100
自爱(Самолюбие)，118
自信(Самонадеянность)，119
自弃(Самоотречение)，119
自杀(Самоубийство)，119
自然界(Природа)，119
自然神论(Деизм)，119
自由思想者(Вольнодумцы)，119
决疑者(Казуисты)，57
江湖艺人(Жонглеры)，48
江湖医生(Шарлатаны)，48
安慰(Утешение)，21
安息日(Воскресенье)，21
忏悔(Исповедь)，27
忏悔仪式(Покаяние)，27
讲堂(Школа)，49
讲道坛(Кафедра)，49
论题(Тезисы)，62
约拿(Иона)，112
红衣主教(Кардинал)，44
买卖教职(Симония)，63
阴世(Загробный мир)，110
好色(Сластолюбие)，44
好心人(Добрые души)，43
好奇心(Любопытство)，44
好战的教会(Воинствующая церковь)，44
异端(Ереси)，109
异教徒(Инаковерующие)，109
七画
严格生活(Строгая жизнь)，106
医生(Врачи)，108
巫师(Колдуны)，96
劳动(Труд)，59
芥菜子(Горчица)，55

报喜节(Благовещение)，23
形而上学(Метафизика)，102
麦斯洗德(Мелхиседек)，64
时间(Время)，86
财富(Богатство)，27
财政官员(Финансовые чиновники)，27
听从(Послушание)，94
听取忏悔的神甫(Исповедник)，94
吸血鬼(Вампиры)，98
坚信礼(Конфирмация)，47
狂乱(Исступление)，58
告密(Доносы)，41
利益(Интересы)，61
利未人(Ливиты)，60
私生子(Незаконнорожденные)，90
饮食(Пища)，110
邻人(Ближний)，61
犹太(Иудея)，111
犹太人(Евреи)，112
犹太教会(Синагога)，111
低级教区教士(Приходский священник)，35
低级教区教士的薪水(Содержание приходских священников)，35
词(Слово)，30
吝啬(Скупость)，61
言语(Слова)，106
完美(Совершенство)，95
灾难(Бедствия)，113
灾害(Зло)，113
良心(Совесть)，61
冷淡(Тепловатость)，59
沉默(Молчание)，28
闲暇(Праздность)，98
启示(Откровение)，70
启蒙(Просвещение)，70
《启示录》(Апокалипсис)，70
庇护圣徒(Патроны)，23

忘恩负义(Неблагодарность)，95
忍耐(Терпение)，75
灵感(Наитие)，62
灵魂(Душа)，62
驴(Ослы)，62
改革(Реформа)，40
改革者(Новаторы)，40
八画
耶稣会(Иезуитский орден)，107
耶稣基督(Иисус Христос)，108
耶稣复活(Воскресение господне)，107
耶路撒冷(Иерусадим)，107
耶稣会教徒(Иезуиты)，107
轭(Иго)，36
转化(Обращения)，118
武器(Оружие)，97
板凳(Скамьи)，23
直观(Созерцание)，116
奇迹(Чудеса)，70
苦行僧(Отшельники)，58
担子(Бремя)，32
拉加(ϱακα)，59
拉比(Рввин)，59
拉丁文《圣经》(Вульгата)，59
拒绝涂圣油(Отказ в соборовании)，56
幸福的幻象(Блаженное видение)，102
或然论教义(Пробабилизм)，46
国王(Короли)，43
明理(Благоразумие)，65
咒骂(Брань)，117
罗马人(Римляне)，63
罗马教会(Римская церковь)，63
非物质的(Нематериальный)，38
使命(Призвание)，87
使徒(Апостолы)，87
金钱(Деньги)，55

贫穷(Бедность)，69
和平(Мир)，44
刽子手(Плач)，58
垂死者(Умирающие)，30
所罗门(Соломон)，92
牧师(Пастыри)，66
牧师的教训(Пастырские наставления)，66
征收十一税(Сбор десятины)，115
服务于教会的人(Церковники)，39
受难(Страсти)，89
受过登极涂油式的圣人(Помазаники Божии)，89
祈祷(Молитвы)，69
定数(Предопределение)，35
怪物(Буяа)，43
废除(Низложение)，38
迫害(Гонения)，69
试探(Испытание)，89
诠注者(Комментаторы)，73
盲目的信仰(Слепая вера)，64
宗教(Религия)，119
宗教政权(Духовная власть)，120
宗教战争(Религиозные войны)，120
宗教狂热(Фанатизм)，120
宗教会议(Соборы)，120
宗教裁判所(Инквизиция)，120
弥撒(Обедня)，64
九画
相信(Верить)，99
柏拉图(Платон)，22
荣耀(Почести)，75
故事(Сказки)，43
契约(Конкордат)，71
残忍(Жестокость)，27
拜物教(Фетишизм)，22
革出教门(Анафема)，41
政治(Политика)，116

政治自由(Свобода политики)，116
轻信(Легковерие)，72
轻率的判断(Легкомысленные суждения)，72
持十字旗的羔羊(Agnus dei)，29
显灵(Явления)，99
冒渎(Кощунство)，64
思考(Размышление)，90
思想(Мысли)，90
思想自由(Свобода мысли)，91
战栗教徒(Квакеры)，115
星期四降雨后(После дождика в четверг)，102
临终前圣餐礼(Предсмертное причащение)，62
剑(Мечь)，48
钥匙(Ключи)，107
科学(Наука)，58
香炉(Кадило)，99
复仇(Месть)，39
复活节(Пасха)，40
帮助(Помощь)，23
独身(Безбрачие)，36
独居(Уединение)，35
独一之神(Единство)，36
重利盘剥(Ростовщичество)，117
重要的东西(Значительность)，117
信仰(Вера)，101
信徒(Верные)，101
信经(Исповедание веры)，101
信神(Набожность)，101
信条(Символ веры)，101
修道士(Монахи)，103
修道院(Аббат)，103
修道院院长(Аббатство)，103
修道士团体(Обшина монахов)，103
侮辱(Оскорбления)，97
俗人(Миряне)，91
俗有化(Секуляризация)，91

侵夺权力(Захват власти)，72
祖国(Родина)，121
祝福(Благословение)，118
神恩(Благодать)，80
神国(Царство Божие)，80
神力(Перст Божий)，80
神权(Божественные права)，80
神托(Оракулы)，81
神学(Богословие)，81
神意(Воля)，82
神学校(Семинарии)，82
神的事业(Дело Божие)，79
神的属性(Божественные атрибуты)，79
神的襄助(Содействие Божие)，79
神的正义(Божественная справедливость)，79
神权政治(Теократия)，81
神圣的爱(Любовь небесная)，81
神学道德(Добродетели Богословские)，81
神学问题(Вопросы Богословские)，82
神秘的含义(Мистический смысл)，80
神学上的争论(Споры Богословские)，82
施舍(Милостыня)，86
剃度(Тонзура)，92
炼狱(Чистилище)，61
叛乱(Мятежи)，68
叛乱者(Мятежинки)，68
前后矛盾(Антилогии)，71
迷信(Суевера)，64
选民(Избранники)，104
选举教皇会议(Конклав)，104
洗礼(Крещение)，98
济贫院(Богадельни)，47
诱惑(Искушение)，112
说服力(Убедительность)，90
说不出的东西(Неизреченность)，90
疯狂(безумие)，39

骄矜(Гортыня)，54
结婚(Брак)，54
怠惰(Леность)，32
降灵节(Пятидесятница)，49
十画
原罪(Первородный грех)，112
捐献(Вклады)，57
捐献物(Даяния)，57
捕鱼者(Рыболовы)，24
哲学家(Философы)，115
热忱(Рвение)，74
恐惧(Страх)，58
逐鬼(Изгнание бесов)，117
耻辱(Срам)，29
真理(Истина)，115
真正降临(Реальное присутствие)，115
荒唐事(Нелепости)，45
殉教者(Мученики)，104
索尔本(Сорбонна)，92
虔信(Благочестие)，71
虔信的行为(Акты благочестия)，71
爱(Любовь)，21
笑(Смех)，99
鬼魂(Привидение)，43
健全理智(Здравый смысл)，48
斋戒(Пост)，113
斋食(Постная пища)，114
宫廷(Двор)，42
宽容(Терпимость)，58
准许(Разрешение)，118
悔改(Раскаяние)，45
诽谤(Клевета)，38
消瘦(Изнеможденность)，99
涂圣油(Соборование)，95
烦琐哲学(Схоластика)，37
高深莫测(Неисповедимость)，41

衰朽的人(Ветхий человек)，90
衷心的悔恨(Сокрушение сердечное)，116
被鬼附的人(Одержимые)，23
能与灵魂交接的人(Духовидцы)，67
难民(Беженцы)，67
十一画
排钟(Колокола)，68
探究(Исследование)，92
授教职礼(Рукоположение)，89
授祭司职礼(Священство)，89
接受忏悔的牧师(Духовник)，54
接受忏悔的牧师的助手(Помощник Духовника)，54
赦罪(Отпущение грехов)，79
赦罪符(Индульгенция)，79
救赎(Искупление)，56
救世主(Мессия)，56
教父(Отцы церкви)，49
教规(Канонь)，49
教皇(Папа)，50
教阶(Иерархия)，52
教会(Церковь)，51
教派(Секты)，52
教师(Наставник)，52
教士(Священники)，52
教薪(Бенефиции)，53
教养(Воспитание)，53
教义(Вероучение)，53
教育(Образование)，53
教职(Сан)，53
教会法(Каноническое право)，51
教薪表(Список бенефиций)，53
教规全书(Канонические книги)，49
教会财产(Имущество церковное)，51
教义问答(Катехизис)，53
教皇的收入(Папские доходы)，50
教皇主义者(Паписты)，50

教会的雷霆(Громы церкви)，51
教会的权威(Авторитет церкви)，51
教会的统一(Единство церкви)，51
教士所在地(Местопребывание священников)，52
教会的历史(Церковная история)，52
教皇权力无限论者(Ультрамонтаны)，50
教皇宫廷长官办公厅(Датария)，50
教皇权力限制主义的教会的自由思想(Вольнодумство галликанской церкви)，50
基督教(Христианство)，46
基督徒(Христианин)，47
基督教道德(Христианская мораль)，46
基督教教育(Христианское воспитание)，46
莫利那教派(Молинисты)，66
理性(Разум)，60
奢华(Роскошь)，78
检查(Цензура)，48
副主教(Коадъюторы)，40
梦(Сны)，64
唱诗(Пение)，28
唯一诏书(Unigenitus)，96
唯物主义(Материализм)，96
蛇(Змий)，79
眼睛(Глаза)，106
晨祷(Зутреня)，28
逻辑(Логика)，63
虚幻(Суета)，104
虚心人(Нищие духом)，104
偿还(Удовлетворение)，27
偏袒(Пристрастие)，68
偷窃(Красть)，94
祭坛(Аптари)，47
悼词(Надгробные речи)，34
情欲(Вожделение)，72
阉人(Кастраты)，106
密友(Фамилиары)，65

渎神(Нечестивость)，36
渎神者(Нечестивцы)，36
谥圣(Канонизация)，88
宿命论(Фатализм)，92
袈裟(Ряса)，47
十二画
雄蜂(Трутни)，103
《雅歌》(Пения песней)，105
朝圣(Паломничество)，28
期望(Надежда)，69
葬礼(Похороны)，113
敬神的功课(Школа благочестия)，56
硬心肠(Черствость)，110
确实性(Достоверность)，73
超自然物(Сверхъестественное)，28
赎罪(Искупить грех)，90
赔款(Возмещение)，68
遗宝(Реликвии)，108
最高政权(Верховная власть)，121
最后审判(Страшный суд)，121
最终目的(Конечные цели)，121
弑君(Цареубийство)，88
弑神(Богоубийство)，88
割礼(Обрезание)，41
割让(Отчуждение)，41
善举(Богоугодные дела)，77
寓言(Притчи)，112
雇工(Наемники)，42
童椅(Детский стул)，94
童贞(Целомудрие)，94
童贞的圣母，你有福了!(Богородице，дево，радуйся!)，94,100
亵渎神圣(Святотатство)，100
谦逊(Смирение)，71
道成肉身(Воплощение)，32
强力(Сила)，72
强权(Принуднтельная власть)，72

强制手段(Меры принуждения)，72
十三画
献祭(Жертвоприношение)，99
感官(Органы чувств)，41
禁绝肉欲(Умерщвление плости)，55
禁止礼拜的命令(Интердикт)，55
盟约(Союзы)，64
罪孽(Грех)，122
罪孽深重的人(Окаянные)，122
解释者(Толкователь)，55
奥秘(Тайны)，21
奥托达菲(Аутодафе)，22
奥秘的意义(Таинственный смысл)，21
滑头(Плуты)，44
慈悲(Милосердие)，30
意志(Провидение)，109
意志自由(Свобода воли)，109
意见一致(Согласие)，109
滥权(Злоупотребления)，59
谬见(Заблуждение)，65
福音(Евангелие)，39
福音书所教的温和(Евангельская кротость)，39
新教徒(Протестанты)，100
十四画
疑难(Сомнения)，108
僧帽(Клобук)，76
僧团(Монашеские ордены)，77
僧侣(Духовенство)，76
僧侣的誓愿(Обет монашеский)，76
僧侣的自愿馈赠(Добровольные дары духовенства)，76
演员(Актеры)，106
豪华(Пышность)，43
精神(Дух)，55
精神性(Духовность)，56
精神病患者(Кликуши)，55
十五画

撒母耳(Самуил)，75
暴君(Тиран)，23
傻瓜(Глупцы)，77
摩西(Моисей)，65
摩尼教(Манихейство)，65
遵守教规者(Праведники)，122
十六画
鹦鹉(Попугаи)，110
器皿(Сосуды)，71
燔祭(Всесожжение)，37
辩论(Диспуты)，24
避难所(Убежище)，24
《赞美上帝》(《Тебе бога хвалим》)，114
赞美诗(Псалмы)，114
十八画
鞭挞(Бнчевание)，24
二十画
譬喻(Аллегория)，68
二十一画
魔术(Магия)，66
魔鬼(Дьявол)，65

1. 封面
2. 版权
3. 汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明
4. 霍尔巴赫的无神论代序
5. 原序
6. 袖珍神学或简明基督教辞典
7. 绪论
8. A
9. B
10. C
11. D
12. E
13. F
14. G
15. H
16. J
17. K
18. L
19. M
20. N
21. P
22. Q
23. R
24. S
25. T
26. W
27. X
28. Y
29. Z
30. 索引

汉译世界学术名著丛书

分科本◎哲 学

耶稣传

〔德〕大卫·弗里德里希·施特劳斯 著

商務印書館
SINCE1897 The Commercial Press

图书在版编目(CIP)数据

耶稣传(第一、二卷)/(德)施特劳斯著;吴永泉译.—北京:商务印书馆,2011
“汉译世界学术名著丛书”(分科本)
ISBN 978-7-100-07792-7

Ⅰ.①耶… Ⅱ.①施…②吴… Ⅲ.①基督—传记 Ⅳ.①B979.9

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 039665 号

所有权利保留。
未经许可,不得以任何方式使用。

汉译世界学术名著丛书(分科本)
耶 稣 传
(第一、二卷)
〔德〕大卫·弗里德里希·施特劳斯 著
吴永泉 译

商 务 印 书 馆 出 版
(北京王府井大街36号 邮政编码 100710)
商 务 印 书 馆 发 行
北京瑞古冠中印刷厂印刷
ISBN 978-7-100-07792-7

2011年6月第1版 开本 880×1240 1/32
2011年6月北京第1次印刷 印张 29⅝
定价:98.00元

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明

我馆历来重视迻译世界各国学术名著。从1981年开始出版“汉译世界学术名著丛书”，在积累单行本著作的基础上，分辑刊行，迄今为止，出版了十二辑，近五百种，是我国自有现代出版以来最重大的学术翻译出版工程。“丛书”所列选的著作，立场观点不囿于一派，学科领域不限于一门，是文明开启以来各个时代、不同民族精神的精华，代表着人类已经到达过的精神境界。在改革开放之初，这套丛书一直起着思想启蒙和升华的作用，三十年来，这套丛书为我国学术和思想文化建设所做的基础性、持久性贡献得到了广泛认可，集中体现了我馆“昌明教育，开启民智”这一百年使命的精髓。

“丛书”出版之初，即以封底颜色为别，分为橙色、绿色、蓝色、黄色和赭色五类，对应收录哲学、政治·法律·社会学、经济、历史·地理和语言学等学科的著作。2009年，我馆以整体的形式出版了“汉译世界学术名著丛书”（珍藏本）四百种，向共和国六十华诞献礼，以襄盛举。“珍藏本”出版后，在社会上产生了良好反响。读书界希望我们再接再厉，以原有五类为基础，出版“分科本”，既便于专业学者研读查考，又利于广大读者系统学习。为此，我们在“珍藏本”的基础上，加上新出版的十一、十二辑和即将出版的第十三辑中的部分图书，计五百种，分科出版，以飨读者。

中华民族在伟大复兴的进程中，必将以更加开放的姿态面向世界，以更加虚心的态度借鉴和吸收人类文明的成果，研究和学习各国发展的有益经验。迻译世界各国学术名著，任重道远。我们一定以更大的努力，进一步做好这套丛书的出版工作，以不负前贤，有益社会。

商务印书馆编辑部

2011年3月

献给我的兄弟威廉·施特劳斯[1]

我亲爱的兄弟:

我从事著述虽已多年，但除了两封信之外，在我的著作中附以献辞，还以本书为第一次。我从来没有也不曾寻求过赞助人；当我的第一部著作开罪于人的时候，我的老师们立刻慌忙地，严格符合真实情况地，否认开罪之因，即我所有的最好知识是由他们所传授的；至于我的朋友和同学[2]，仅仅由于谣传他们和我的亲密关系（因他们不愿像有些人所做的，因形势而牺牲这种关系），就受到这么多的猜疑和滋扰[3]，看到这种情况，实在令人痛心。因此，不使他们由于公开的友谊纪念而遭受更大的责难，就成了我良心上的责任。

你，我的兄弟，是独立自主的——由于幸运地有经营商业的特权，免除了为精神的或世俗的上司们的爱憎而担心；你的名字出现在我的一本书的前几页，对于你不会有什么损害。你不仅曾在许多苦难时刻忠实地站在我的一边支持了我，而且以你一个人兼为作者做了赞助人、教师或朋友所可能做的一切。你鼓舞了我，你也了解我；你屡次激励了我的消沉的意志，恢复了我对最初献身的事业的松懈了的关注；在我写作本书的时候，从一起头我就总是想到你，我所写的没有一页不是出于为了满足我所知道的你本人对于这个时代的特别需要的想法。

本书的献辞和其标题[4]所宣告的目的是符合一致的。在把本书献给我的兄弟这件事上，我是把他看作人民的一个代表的，相信在本书为之而写的德国人民当中，有许多人正和他一样；许多人在一天的辛勤劳动之后，以阅读严肃的书刊为他们最好的慰藉；许多人具有异常的勇气，不为习惯的和教会的常规积习所囿，对于有关人类的最重要的问题进行独立思考；我还可补充一点，他们具有一种更为稀罕的能

力，能够看到在德国，在把群众精神从迷信中解放出来，并引进一种纯粹人的教化以前，至少政治自由和进步就不会巩固。

拒绝超自然的援助，一切听凭人类自身和世界的自然秩序，这样的一种宇宙观，是否真正适合于人民和实际生活习惯，——是否不仅使人在顺境中能够走在正路上，而且还能使人在逆境中精神振作，欢欣鼓舞，——你，我的兄弟，已经有了极其充分的机会用经验来予以证明，尤其是在这两个假设事例的后一个方面。你以大丈夫气概，不靠外来支持，仅仅依仗自己作为在这个神圣丰富的世界的一个成员所可能有的能力和知识战胜了讨厌的疾病，——在那能够使最坚定的人丧胆，使最强固的信心动摇的情况下，你保持了你的勇气和镇定；甚至在希望幻灭，生活绝望的时刻你也从来未向相信彼岸世界而自我欺骗的诱惑屈服过 [5] 。

但愿在如许多的严重试炼之后，你能享受到一个宁静的人生的晚年 [6] ；但愿这本书能使你的容忍精神得到满足，这个献辞也不致使你不快；但愿它向我们的子子孙孙证明他们的祖先之间的亲密的精神友谊和虽不能说已臻神圣或极乐境界，但至少他们是光荣地生活过又安静地死去了！

---

[1] 在接近1862年末，当本书刚开始不久的时候，我的唯一的兄弟，一个退职的科伦经营制造品的商人，对于它所表现的强烈兴趣，引起了我把本书献给他名下的思想。因此，当这思想一发生的时候，我就急忙地把后面的献辞写在纸上。几个月之后，1863年2月21日，还没有听到我为他所保留的这点小小意外的献礼，他就忽然因病而与世长辞了；不过他的逝世并没有改变我把他和我本人以及我的劳作的关系予以公布的愿望和义务；因此，就让这个本来打算作为对于生者的敬礼，转而作为对于死者的祝祷吧。

[2] 德文Studiengenossen见德文原著第I页。——译者

[3] 德文在这里有“特别是在我们的家乡维滕贝格”字样（besonders in unserer Heimath Württemberg）。——译者

[4] 本书德文标题为：Das Leben Jesu für das deutsche Volk（为德国人民写的耶稣传）。——译者

[5] 此处德文原文是：niemals der Versuchung nachgegeben，durch Anlehen beim Jenseits dich zu täuschen。——译者

[6] 不应忘记，这个献辞是施特劳斯在其兄弟还活着的时候写的。——译者

序言

在距今29年前写的我的前著《耶稣传》第一版的序言里，我曾特别提到那本书是为神学家们写的；——那时还没有作好为其他人写书的充分准备，因此，那本书是特意用一种不适合于普通人理解的方式写成的。现在这本书则是特意为普通人写的，我特别努力不使有一句话是任何一个有学识或有思想的人所不能理解；至于专业神学家们是否也愿置身于我的读者之列，对我来说是无关紧要的。

在这一段时期中情况已经发生了多么大的变化啊！现在已不再能认为一般公众对于这种性质的研究没有准备了。完全和我自己的任何行动无关，我的死对头们，就是那些坚决主张为了礼貌我至少也应该用拉丁文来写的人们，已经急遽地把这些问题抛在公众面前了。这些主张慎重的人们的喧嚷，为一些比我自己更不审慎的人加以重复，他们用一种通俗的，然而对我来说却是不很愉快的方式处理这些问题；直至德国的政治复苏才终于给宗教的和其他的讨论开放了一个较为自由的讲坛。作为这件事的后果，许多人对于迷恋旧的观念已经变得不耐烦了，他们振作起来，对宗教问题进行独立思考；同时在我前著出版时被认为还不为人所熟悉的各种基本概念，从那时以来也已经流行开了。而且，认为只有神学家或有学问的人才能理解这些问题的想法，仅仅是一种阶级成见罢了。其实，问题的实质是非常简单的，每一个头脑清醒、心地正直的人都可深信不疑，在进行适当思考和正确运用可能方法之后，剩下来他们所不能懂的问题，其本身一定是没有什么价值的。

还有，这一段时期已经完全清楚地证明，期望专业神学家们对于这些问题作没有成见的判断，恰恰是最难的事情。其实，他们正是对自己案件判决的当事人。任何对基督教传统信仰对象的讨论，尤其是对于作为基础的福音书记载的讨论，似乎都是对于他们作为精神领袖是否确当表示怀疑。至于这种怀疑是否正确，那是无关紧要的，这就

是他们的想法。对每一阶级或等级来说，他们首先考虑的总是他们自身的安全问题；阶级或等级的成员而肯扶助威胁其自身安全的革新运动的总是不多的。很明显，一旦基督教不被认为是奇迹，则僧侣阶级就不会再是他们一直所表现的那种似乎是天赋异才的人了。他们的职务将是教诲而不是祝祷，大家知道，前一职务既很艰难又不讨好，而后一职务则报酬既多又很容易。

为了使在宗教问题上获得进展，那些摆脱职业成见和利害关系的神学家们就应当不怕特殊，向有思想的普通人士伸出手来。既然神学家们拒绝听从，我们就只有转向人民；正如使徒保罗当犹太人拒绝他的教诲时转向异邦人一样 [1] 。当人民中比较有知识的人们对僧侣们所通常提供给他们的精神食粮不再感觉有味的时候，后者就会开始考虑给他们提供一种较好的食物了。但必须对他们加以外部压力；正如必须对旧派法学家们施加压力才能使他们采用陪审制和其他类似的改革一样。我知道，有些先生们会在这里婉言讽刺说这是过时的神学家在企图以精神煽动者的身份重新出现。就算是这样吧！米拉波 [2] 也曾经是一个向人民伸出手来的过时的贵族；而他这一行动的确没有白费。我并不是米拉波，回顾以往更自觉问心无愧，对于即使我受到我所选择的行业排斥的行动尤其是这样。

供人民使用的这个目的，是我为什么不给旧的《耶稣传》出一新版反而出一部除了基本观念外，和旧著完全不同的新著的原因之一，但另一情况也导致了同一结果。我早就想趁出新版的机会，在答辩反对观点的同时，用我自己或别人的最新发现成果，对它加以修改和补充，使我这一著作具有对这一问题的最新研究成果的水平。但我很快发现，前著的主要意义正在于它是写在这些发现之前，它所具有的特点将会因对它进行这样的修改而有所改变或者甚至完全失掉，这就未免可惜。因为按照它的实在情况来说，它还是近代神学在一个重要时期的历史纪念碑；它原来的规划在未来的一段时期还会对于学者有用。因此，决定让旧的《耶稣传》仍然保持原状；如果这部现已脱销的著作需要再出新版时，我已用遗嘱规定其按照第一版印刷，但根据第四版略加修改。

因此，要体现最新的研究成果，就只有尽可能地在这部较为通俗的著作里来做。只要把深奥的细节略去，这样做也并无困难。节略在某些方面是一个损失，但在另一方面却是一种收获，因为这样一来，深奥的辩解和自炫就被排除了。这些自炫之一是在科学的自由思想家的著作中所常遇到的那种泰然自信的神情，以为他们研究的全部意义仅是为了纳粹历史的兴趣。我对这些博学的先生们的话固然是十分尊敬，但也不能不声明一下，他们所说的是不可能的，而且即使可能，也不足取。毫无疑问，一个讲论亚述君主或埃及法老的作者的动机可能是纯粹历史的；但基督教是一种活的力量，关于基督教的来源问题，对于当前现实可能产生许多重大的后果，因而在决定这一问题时，一个学者的兴趣如果仅仅限于历史方面，他就必然是愚不可及。

然而，这一点却是无可争辩的；任何一个认为教会及现代神学关于耶稣一生和其一连串的情节具有超自然性的想法难以容忍的人，一定会发现最有效的摆脱办法乃是进行历史的探索。他既抱有这样的基本信念，认为一切正在发生或者已经发生了的事情都是自然地发生的，——即使是最杰出的人物也仍然不过是人，因而初期基督教记载的超自然色彩必然是外加的、不真实的，就自然会认为，越是能够追溯事件经过的真象，则事件的自然性也就会越发显示出来；简言之，他的倾向引导他进行历史的考察，不过这种考察总是在严格的历史批判的制约下进行的。到此为止，我和这些先生们的意见是一致的，而他们大致上也是和我的意见一致的；我们共同的主要目的并不是要恢复已经被湮没了的历史，而是要协助人类精神从教条的压迫奴役下进行自我解放；我完全同意，历史的探索和一般的哲学教育，是达到这一目的的最好方法。

和纯粹历史兴趣的自炫联系着的还有一种保留思想，这种思想阻碍探索充分开展而达到其原定的目标。它不问耶稣到底真的说了或做了什么，而仅问报告人说他说了或做了什么；不问某一福音书记载本身表示了什么，而仅问在一定情况下，按讲述者所固有的倾向性，他所意图或希望表达的是什么。这样，我们就只和福音书的作者发生关系，把主弃置不顾：正如立宪政体使责任由内阁来负而免除了君主的责任一样。的确，这是防止狂热攻击的一种明智办法，而且对一开始

在批判方面所遇到的困难加以彻底排除也完全是正确的；但这还不够。我们特别希望知道的是：总的来说以及在细节方面，福音书的历史是真实可靠的呢?还是不是呢?只有在和这一重大问题联系着的情况下，这些初步的探索才能有一般的意义。

在这一方面，这20年来的福音书批判确乎是有几分衰退了。尤其是关于头三本福音书，关于他们的来源、目的，著者和相互关系的新的假设相继被提出来，人们非常热烈地主张这些新假设并彼此攻击，以致我们几乎忘却了另外还有什么值得考虑的事；争论有永无休止之势，使我们开始感到，如果真的必须等到这些问题解决了主要问题才能解决的话，不知何时才能对主要问题有明确的理解。

幸好这是不必要的。关于第四福音书和它同其他福音书的关系，的确，最重要的事情是在对这些问题发表任何意见之前先有明确的理解；但尽管我们还不能绝对肯定马太是用希伯来文写的或是用希腊文写的；他所写的是一本福音书或者仅是一部言论集或讲演集：路加是否有《马可福音》和《马太福音》在自己跟前，或者马可手头是否就有现成的《路加福音》和《马太福音》，我们对于福音书历史的许多最重要的问题，仍然能够有明确的看法。特别是关于福音书历史不是什么这个问题，我们完全可以不依赖这类问题而作出自己的确定的意见。我们的目的不仅是回顾的，历史的而且也是向前展望的。对于我们的目的来说，这一否定如果不是唯一的考虑，至少也应该是主要的考虑。问题在于：对于耶稣本人和其生平，不容许仍然有超自然的说法存在，不容许仍然有任何独断的、不可思议的权威压抑着人们的心灵。我以为我们完全可以不管那些无穷尽的批判问题而对这一否定作出明确的决定；因为我们明显地可以看到，无论是一本福音书，或者是所有的福音书在一起，都不可能说它的历史的可靠性要求我们贬低理性到相信神迹的地步。

和这一否定相对应的肯定方面有两点：第一，对于耶稣本人、其目的和真实历史应抱的看法；第二，关于耶稣生平的非历史部分产生的方式。为了对这些问题作出圆满的答复，无疑必须知道每一福音书的作者关于耶稣生平的描述有哪些部分是他自己凭空加上的，而他所

加上的又是从哪里得来的。这在对他们写书的目的与方法，外在条件和内在条件等进行彻底考察以前是无法知道的。这一要求比在这方面已经达到的成就要高得多；但不时对结果进行检查，分辨哪些是已经确实成立的或者是可能的，哪些是有疑问的，或是不可能的揣测，不仅是容许的，而且还是必要的。这样可以把各方面的注意力唤回到主要问题上来；而这一类的要求，由于可以使思想集中，对于科学总是有好处的。

至于我自己，我还是坚持我原来的立场，同时并努力设法利用晚近的研究成果。为了达到这一目的，我曾试图向自从我的《耶稣传》第一次出版以来对这一问题进行过批评的主要人士学习；没有人能够指摘我，说我在著述方面犯了“彼拉多主义”[3]——这是瑞士人因戈德舍特[4]总是坚持他所写的每一个字而送给他的称号。我的新资料多半是从鲍威尔[5]和他的追随者那里得来的；尽管我不能完全同意他们研究的结果，对于他们的研究方法和精神我是衷心表同情的；在另一方面，对于那些反对他们的人，虽然我也利用他们的某些成就，但正像从来一样，我总以为他们的总的目的和处理方法是错误的。我盼望前一类的批评家们，当他们发现我在本书中对他们所研究的许多问题表示漠不关心的时候，不要以为我是无礼：至于另一伙人，我知道我从他们那里会得到怎样的待遇，并且已经准备好接受各种恶意的表现，从傲慢的沉默和轻蔑的诽谤到亵渎和慢神的指控。由于本书是为德国人民写的，我已仿佛预见到那些毫无资格代表人民说话的人假借德国人民的名义所向我提出的反抗议。

我把德国人民看作是进行宗教改革的人民；我以为宗教改革不是一桩在过去已经完成了的事业，而是必须继续进行并在将来进一步完成的事业。现代文化一定也会像400年前的文化一样，毫无疑义地导向这一改革的进一步完成。一个危机正出现在我们眼前，现在和从前一样，伴随着它的是一种苦痛的信念：基督教虽然总的说来是不可少的，但通常所谓的基督教已经有一部分变成绝对不能容忍的了。旧的宗教改革在这方面有它的有利条件，那时认为不能容忍的，毕竟完全是些有关教会教义和实践的问题，而圣经和根据它的启示简单化了的教会条例，还被认为是一种满意的代替品。甄别工作做起来是容易

的，对人民来说，圣经仍然是启示和得救的无可争议的宝藏，危机虽然剧烈，却并不严重。现在情况不同了，那时成为新教徒支柱的圣经本身、它的历史和教训，现在已经发生了问题；甄别工作现在必须应用到圣经本身上面，必须把圣经的永远真实有效部分和那些以偶然和暂时情况为转移，现在已经变得无用或有害的部分区别开来。即使那现在对我们仍然有效和有约束力的部分，其所以被认为如此，也不再因为它是超自然地给我们启示在圣经中，而是因为它本身就是正确的，因为理性和经验已经证明它是不可磨灭地确立在我们本性的规律和组成之中。

基督教里面使人性在一方面高出于希腊的淫秽的宗教之上，在另一方面又高出于犹太法律主义之上的那一部分仍然是不可少的和不可磨灭的：一方面是相信宇宙由一个精神的和道德的力量在管理着；另一方面则体会到服侍这样一个存在者，只能像他自己一样，是一种道德上和精神上的服侍，是意向和内心的崇拜。其实我们很难把后一成分看作是旧基督教的残余；因为按真正的意义来说，它从来没有被普遍地建立起来过。连现在的新教也仍然是重视外表的行为，尽管这些行为本身并不比犹太人的礼法有更多的价值，他们却把它当作是得救所必需的。如果我们研究一下这种不纯成分是怎样混进耶稣的道理里来，又是怎样被保留下来的，我们就会看出对我们来说，它的原因和构成古代宗教主要弊端的原因完全一样，这就是说，是由于迷信神迹。只要基督教仍然被认为是某种由外面赐予的东西，它的创立人是真的从天上降下来的，教会是通过耶稣的血给人类赎罪的工具，则尽管基督教自称是一种精神的宗教，它必定仍然是非精神的而且实质上是犹太教的。只有当认识到人不过是在基督教里更深刻地意识到自己的真性，而耶稣则是这种更深刻的意识首先在他里面成为贯注一切的力量的一个人，救赎只不过意味着这样一种气质的出现和我们在内心生活中把它作为维持生命的血液，才能说对基督教有了真正的彻底的了解。

在我们这个时代里人们已经模糊地预感到，只有这才是基督教的真正的、持久的本质，其他一切都是泡沫和渣滓，都是会毁灭的而且有一半已经毁灭掉了。这一真理社会中较低阶级的人们是常能看得出

来的，但正像许多别的美好的东西一样，对于那些在社会中占高地位和有权力的人们却常是他们所不知道的一个秘密。基督教的这两个组成部分在圣经中的密切联合，的确使许多人有把精华和糟粕一同抛弃的危险，或者至少有陷于一种恼人的挣扎，或在不信与病态信仰之间、狂热或冷淡之间踌躇莫决的危险。对于这样的束手无策进行帮助是每一个自觉有力量的人应尽的责任。但进行帮助的唯一方式是在基督教的持久要素——真正使人得救的真理——和瞬息变化的意见产物之间划出一条明确的界线来。这样的一条线会从圣经的中心把它撕裂成两半，而这也就无异于把许多虔诚的基督徒的心肠撕裂成两半。撕裂心肠曾经被认为是一件有功德的宗教行为[6]；这一回它是通过忍受一点儿头痛和运用一些理性就可以克服的。凡是曾经想到过人和一切属于人的事情（宗教也不例外）都是历史地发展起来的人，一定会看到在这个发展的范围内不会有绝对的完全；必须承认，在非常不利的情况下，在1500多年前的宗教著作中所产生的概念，不可能和我们现在所有的概念完全相同，要想在目前对他们加以利用，就必须把本质的东西和外加的东西区别开来。

实行这一甄别工作现在是新教的，也是作为新教领袖和先锋的德国人民的一项迫切任务。在完成这一任务方面现在德国各处为建立不同形式的比较自由的教会规律而作的努力只能被看作是准备性工作，从这一观点看来，它们是值得庆幸的事情；但如果以为此外再没有必须做的事了，那就将是极其严重的错误。愚昧或欺诈正潜伏在现在流行的一种自炫之中，它说我们这个时代的正当任务，不是研究教义或进行唯理主义和超自然主义之争，而是实现教会生活。由于教会体制不过是表现一定的基督教实质的工具或形式；要知道什么是最恰当的形式，你就必须好好地考虑你的基督教的性质是什么，是自然的呢，还是超自然的；因为一种神秘的、表征圣恩的超自然的宗教，必然要带来一个高出于全体教徒之上的僧侣阶级。凡想把僧侣阶级从教会里驱逐出去的人，必须首先把神迹从宗教中驱逐出去。

在我号召德国人民[7]投身于这一事业的时候，我决不是要他们脱离政治，而仅是指出了解决政治问题的最安全、最有效的办法。因为由于德国人民的特殊性格而产生的宗教改革已经在他们身上留下了永

远的烙印，任何一种和宗教改革没有联系——不是实质上由人民的理智和道德修养中产生的人民事业，决不会有成功的希望。我们德国人在政治上的自由，只能随着我们在精神上、道德上和宗教上的自我解放而增长。破坏着我们德国人民建立一个统一的德意志的努力，使得本身就极不适当的南北分立变成一种危险的腐烂的脓疮的，难道不正是由于宗教改革的进程不幸中途遭到强烈的阻碍，或者说由于其即将取得的成果无端遭受剥夺而产生的信仰的不同吗?然而双方早就认识到，按目前情况来看，任何一方都没有说服对方的可能，重新联合的唯一可能性，在于发现一个超越于斗争双方之上的第三立场。德国人民在没有认清宗教的内在本质并从那些构成不同宗教信条根源的外加立场解放出来以前，决不可能达到这种超越的立场。一方面所谓的德意志天主教会和另一方面的“光明之友”[8]的新教协会——它们已经作为自由宗教社团而开始互相联合——是朝这个方面前进的值得称道的努力；我希望本书对这一实际目的会作出理论上的贡献。

在这一观点上本书和法国芮南（Renan）的著作是一致的[9]。对于那部现已闻名的著作不管有怎样不满的意见，它既然在第一次出版时就遭到不计其数的主教们的反对，而且还遭到罗马教廷本身的反对，它就必然毫无疑问地是一部有价值的著作。那本书是有缺点的，但它的根本错误只有一个，我相信该书的多才的作者会承认这一点，并对它作相应的改正。不管在我们看来它还有什么别的缺点，这些缺点在其本国却部分地构成了使它广泛流行的优点；在另一方面，本书作者所冀以博取本国同胞赞许的某些特点，也可能在莱茵河的彼岸[10]反倒引起不满或厌恶。在我自己的著作快要完成时看到芮南著作的出现令我非常高兴，我认为这是普遍地有所需要的一种表现，在进一步熟悉该书内容之后，我对该书敬表同意，不过我并没有受该书影响而对自己写书计划有任何改变之意，我所希望的只是我所写的书能够适合德国人民的需要，像芮南的著作适合法国人民的需要一样。

著 者

亥尔布朗，1864年1月

[1] 参看《使徒行传》第13章第46节。——译者

[2] 米拉波（Mirabeau，Honoré Gabriel Victor Riqueti，Comte，1749—1791），法国资产阶级政治家兼演说家。——译者

[3] 按这个典故出自基督教的《新约·约翰福音》第19章第19—22节。彼拉多坚持不改他所已经写好放在耶稣十字架上面的牌子："这是犹太人的王。"——译者

[4] 戈德舍特（Godsched），德国诗人，生卒日期不详。——译者

[5] Baur，Bruno，1809—1882，德国唯心主义哲学家，著名青年黑格尔分子之一，写有许多基督教史方面的著作。——译者

[6] 参看《旧约·约珥书》第2章第13节。——译者

[7] 德文原著作deutsche Volk，英译本作German nation，从原著。——译者

[8] 德文原文为Lichtfreund。——译者

[9] 直译为"向芮南的法文著作伸出友谊之手"。——译者

[10] 莱茵河的彼岸，指法国。——译者

绪论

论耶稣传这个概念福音书的来源和特征

绪论——第一部分

1．论耶稣传这个概念

耶稣传这个词和以这类词为标题的文章，在较早的时候我们就已经接触到了；然而，我们现在对这个词的理解，却断然是一个近代的概念。

教会，不管是新教或旧教，只是以其两个教条的形式，即关于耶稣本身的教条和关于他的工作或职务的教条，才涉及耶稣传问题。前者说明，耶稣作为上帝儿子的化身，过去是什么，现在又是什么以便能以救赎堕落了的人类；后者则详细说明，他以这种身份过去为我们做过什么，现在仍在为我们做些什么。这些事项，就其属于他的过去和在世的经历而言，当然都是他的传记的一部分，或者如果你愿意的话，也可以说，他的整个一生就是一种超人的救赎活动；不过，即使作这样的理解和讲述，它和通常为了写传记而考虑一个人的生平仍然是不同的。但是，只要教会神学还在流行，人们所抱的见解就是这样；关于救赎主的生平的记述，只是一些证实或说明教会教条的圣经经文的注释或结合——不是我们现在所理解的耶稣传或耶稣历史。

按照现代概念，传记的主人翁必须完全地、明确地是一个人。一个半人半神的人物，在诗歌和寓言中充当一名角色虽然似乎还可以接受，但在现在决没有人认真地把他选作历史记述的主题。在一篇传记里充当主人翁的人物是一个部分自然而又部分精神的人物，他的低级

冲动和自私目的理应服从理性的普遍规律，他并不是一个由于人性和神性的结合而已经和必然地使意向受到抑制的人。踌躇和失败，感性和理性之间，自私目的和一般目的之间的斗争是每一个人生活中所常有的事情；尽管由于这种内心斗争而引起的混乱，从感情的最激烈的骚动到其宁静仅受到略微的干扰，其程度可能千差万别，但像在教会教条中所假定的基督无罪那样把它完全排除掉，对于任何真正的人的概念来说，必然是极其有害的。

而且，即使是一个最有天才的人物，也总要受到他所生长和活动的特殊环境的影响的。他是某个家庭的成员，生长在一定的时代和一定的国家之内；他的心灵尽管是独立自主的，但一方面他会受到由于这些情况而产生的文化的性质和程度的培育，而另一方面又受到那种文化的性质和程度的限制；他的目的受着周围环境的支配，因而不仅在其实行方面会遭受阻碍，而且由于经验的进一步成熟，还会发生各种变化和改进。但在传统信仰中，上帝的独生子或化身成人的耶稣却是不受这些限制的。他所原有的禀赋不需要人的传授，因为他完全不受家庭或国家环境的限制；他的目的，或者说他被差到世间来的唯一的目的，是自古以来就预定了的，而且是在不屈不挠地、确定无疑地执行着，丝毫不受社会生活的任何通常的影响，甚至也不受自然律的影响。

在所有的传记里，像上述的那些影响都是极其自然的事情。主人翁是个有限的人物，他的力量受到根据自然律而起作用的周围的其他力量的限制。这些力量的交互作用是历史的恰当的题目，其基本规律就是因果律。根据这一规律，每一结果都可假定其有一种自然的、可指出的动因；把一种外来的、超自然的创制力引进历史的齿轮，不可避免地会破坏它的连续性，而使历史成为不可能。

在这一切方面，教会对于基督的概念都是和一般的历史概念，特别和传记概念不相容的。在试图给予这一概念以一种传记形式时，我们立刻会看出形式和内容的不相称来。教会的基督不可能作为传记的主题，把它们统一起来的想法不仅是现代的，而且还是自相矛盾的。它所包含的两个方面——教条和历史——是分别发展起来的。第一次

试图把它们结合起来是在十八世纪。把不调和的东西混在一起的趋势是过渡时期的特征。人们想把教会所宣讲的基督保留住，却又感到只有使规定的轮廓适应实际生活中所习见的形式才能做到；这样，人的和神的，内容和处理方式这些不调和的成分，实质上就分解了，想把它们结合起来的徒然尝试，反而把它们的内在不调和暴露出来。

这样，基督传这个概念就预兆了即将来临的变革。它预示了近代神学发展的广泛结果，在后者发展的道路上成了它的网罗，从其特有的矛盾中预示了传统信仰的总崩溃。它是神学不可避免地注定要衰落和毁灭的陷阱。当人们对传记作认真的考虑的时候，神学概念的命运就完结了；假使神学概念还会继续存在下去，就不会有传记的尝试了。但是这个尝试是不可避免的。如果古人认为不对任何属于人的事情作不合于人的处理是适当的，那么，现代的口号则是把一切不合乎自然和不合于人的事情看作是异样的和不适当的。基督对于现代的重要意义只有使其经历能从传记上去理解，只有把其生平看成是和其他名人生平在同样基础上的一连串的实际事件才能证实。

最初并没有预料到这样处理主题会带来难以避免的危险。当时认为，这只是一种微不足道的让步，并不牵涉本质的改变，而且还因深信：不管教条的基督论怎样变化，新约的基督总会是安然无恙而有所安慰。当时以为，如果正确地阐释和理解新约的基督，新约的基督就会是很自然而合乎人情的。但是，如果实际情况并非如此，如果新约的基督，尽管在某些方面并不一样，但在对基督本性及其行为的奇迹般的表现上，和神学的或教条的概念实质上是一致的，又怎么办呢?新约是我们现有的详细了解耶稣的一切资料的唯一来源。如果在这唯一有权威的文献中，他以一种和传记不合的形式出现，那么，由于一本传记对我们来说是必要的，因而对权威加以证明，即以人类可能性的一般标准对它加以考察和衡量，就是绝对必要的了。这样，正如对耶稣传的教条式的处理不可避免地要转化为求实的处理，同样，求实的处理也一定要前进到批判的阶段。只有当我们对福音书记载的可信程度加以不遗余力的充分考察以完成求实工作的时候，我们才能真正具备一种求实的传记的概念；而且即使在那时，如果在批判的检查过程

中，发现福音书的资料逐渐缩小而成为一个模糊不定的轮廓，我们也只能把这一概念保持在实事求是和适可而止的范围之内。

2．试写耶稣传的不同方式。赫斯（Hess）

迄今百余年来连续不断的编写耶稣传的工作，就是企图调和上述两种矛盾成分的一连串的尝试。但这些尝试的愈来愈糟糕的结果，只证明了这种结合是不可能的，因而有必要对文献加以批判的甄别。在这里不可能对这种发展，或者更确切点说，对这种分解过程逐步加以追述。但指明某些卓越的努力所表现的主要阶段却是必要的，尤其因为它会说明我在前著之后又写本书的理由以及它们之间的必然联系。

赋予福音书故事以一种传记形式的最早尝试之一，或者如果连续不断的风行能够保证这样说的话，最幸运的尝试之一，就是苏黎世的J．J．赫斯的尝试。这部书最初出版是在1768年，到了本世纪，它已以不同版式发行了多次，它是我国的大人先生们所喜爱的一本书。赫斯相信，只要正统信仰方面略作让步，就可使福音书故事很好地符合于传记要求。他的基本理论是超自然主义；他完全承认福音书的神圣成分；耶稣的诞生、离世和他的本性都是超自然的；他没有对耶稣的神迹作任何的削减。但赫斯既然在他的序言里声明说他的目的不仅是写一部有益宗教信仰的或慕古主义的著作，而且是要写一部最有教益和最令人喜爱的历史著作，他以为他能够在不贬损耶稣的神性的范围内，仍然主要地把耶稣表现为一个人，把他的历史作为可以从物质的和道德的原因加以说明的一系列可理解的事件来处理。他以为同一处理方式甚至还可以应用到神迹方面；因为我们不仅需要考虑他们的超自然原因，而且也应考虑施行这些神迹的道德的动机；神迹的真正价值不仅在于他们的特殊性或不可说明性，同样也在于他们表现了上帝的善良和仁爱的道德的特征。

它还标志着经历了我们现代诗歌文学最初努力的时代精神，除了福音书故事的道德特征之外，它要我们还应注意到它的审美精神和对于感情的控制。例如，赫斯认为，耶稣婴儿时期和公开生活期中的神迹具有同样的历史可信性；他特别详细地论述了耶稣由童女诞生的适当性（说和其历史的真实性无关），这件事本身就是把上帝的儿子介

绍给世人的最崇高的方式；并且还补充说，凡有识见和鉴赏力的人，在读到天使向伯利恒牧羊人显现的故事的时候，不会不承认这一宣告方式具有特别的适当性和卓越的美妙。

即使是最有正统信仰的人，也不可能避免对这些福音书加以某种程度的批判的甄别，因为摆在我们面前的是四本不同的耶稣传，尽管在一定范围内他们是互相类似的，但其细节和安排却常互不相同，而且有时还包含着互相矛盾的陈述，其中有许多还是某些作者所特有的。在这种情况下，赫斯很自然地尽可能采取了保守立场；他对马太和路加所作关于耶稣婴儿时代的矛盾陈述作了勉强的结合；对《约翰福音》所记迦伯农大臣和《马太福音》的百夫长，耶稣给门徒洗脚的晚餐和设立圣餐礼的晚餐都加以区分；但他却不能承认有两次洁净圣殿，尽管约翰所记耶稣洁净圣殿是他第一次到耶路撒冷去的时候而其他福音书作者所记则是在耶稣最后一次也是唯一的一次到耶路撒冷去的时候。在这里他天真地使约翰的爱好服从于马太，虽然他对他们任何一人的记述的真实性都没有丝毫的怀疑。

但是，不管作者怎样坚决地相信神迹，我们还是可以在一些不很显眼的地方看出他的信仰似乎带有唯理主义的色彩。他说他宁可给东方博士所见到的星以一般陨星的名称；但他心目中真正注意的并不是一般性，而是因为故事中讲到那颗星“在前头行”和“在房子上头停住”如果说它是位于低层空间的陨星就有更大的可能性。特别在他对于撒旦和魔鬼的见解上赫斯不知不觉中就露出了唯理主义的影响来。在他描述耶稣受试探那件事上，他一开始就说到“试探者”，但对这个试探者本身[1]却未作任何详细描述，只是在故事的第二幕里才提出了撒旦这个名称来。但既然认为“试探者”的目的是要发现耶稣是不是像在他受洗时所宣告的那样，真的是上帝的儿子，——根据圣经，这一事实一定是撒旦所已经知道的，只有像法利赛人那样人间的仇敌，才能对之有所怀疑——从此就很容易看出，赫斯在这件事上，无意中露出了一种唯理主义倾向的马脚来。

在叙述鬼附人身的事上，他更是完全依照这种倾向行事了。对于造成这种非常情况的原因他并没有发表任何意见，而只是以对于它的

症候作详细的描述为限。似乎在他看来，无论这些症候是自然地产生的或非自然地产生的都无关紧要，因为在任一种情况下神迹都是同样伟大，而且，如果福音书的作者们根据民众信仰的情况详细地叙述了这些现象，也不能责怪他们，因为他们并没有以自然哲学家自居。所以，赫斯总是把鬼附说成是一种通常被归罪于恶魔的疾病；在从抹大拉的马利亚身上赶出七个鬼的那件事上，赫斯说，我们在这里对于这种病的性质不可能有明确的概念，也许这是通常被认为由恶鬼的影响所致的几种疾病的并发症。当然，这些影响和编历史或作传记时所必须假定的自然因果联系是矛盾的，但怀疑主义还处于幼稚阶段，对于和黑暗权势的直接对抗与冲突在教会和新约对于耶稣性格的估计中占多大的重要成分还没有表示怀疑。而且，如果一个主人公的思想和打算超越于世界的起源，则写传记的人对他的情节就不可能作确当的处理；因此，尽管赫斯让第四福音书中关于耶稣的这一类主张以衍义的形式继续存在，但在以其本人口气表示意见的时候却宁愿采取与此相反的索西尼派[2]主张耶稣由于其在世时的功迹后来得到高升的理论；这样就清楚地显示了一种必然要继续发展，终至贯穿于耶稣生平的全部情节的唯理主义倾向。

3．赫尔达（Herder）[3]

赫尔达的著作标志着我们在这里所追叙的发展已有了显著的前进。他的《论前三福音所表现的人类救赎主》（1796）和《论以约翰福音为根据的上帝的儿子、世界的救主》（1797）两篇论文值得我们予以注意。沃尔芬毕特尔残篇[4]对于圣经和基督教的强有力的攻击的影响已经被人们深刻地感觉到；莱辛（Lessing）关于这个题目的论文已经把整个论争提到了更高的地位。像赫尔达那样的人非常容易看出，耶稣的神性已不可能在像以前那样对于福音书故事的真实性的绝对信仰的基础上继续保持住；但由于赫尔达对于这些题目的处理仅是一种一掠而过的性质，因而他对于这些问题不可能有一种新的、令人满意的立场。他的精确辨析的习性受到他的爱好综合的心情的强大抑制，使他自满自足于一种半模糊的境地，这种境地固然是充满着更好知识的肥沃幼芽，但对之加以甄别和发展则是后人的任务。

赫斯曾认为耶稣的教义中有一部分尽管只是一部分，用神迹予以证明是必要的。他以为有些事情单凭理性之光就可以看出它们本身就是自己的证明，例如我们有行善的义务，而且我们相信行善会有善报等等；但关于上帝为完成救赎而作的超自然的施予的记述则只能用超自然的方法予以证明。赫尔达比他更前进了一步；对赫尔达来说，耶稣的教训和生活中合理的和道德的部分是唯一最主要的成分；耶稣是神人，他表现了人性中最完满和最美好的方面；他的行为和所受苦难的救赎能力，在于他以无私的纯全为了使真正的人性之爱永远培植在人类心灵中而牺牲了自己的生命。在赫尔达看来，只有耶稣的教训、品德和行为对于人类利益的贡献才是福音书所记载的福音的精髓；神迹在当时可能是把耶稣本人及其所负的使命介绍给无知的犹太群众并使他自己受到鼓舞的一种手段，但它的功用仅此而已；我们已不再需要它了；我们不可能对它的真实性加以检验，如果企图把神迹当作基督教的根据则将会使自己陷于无穷的困难。赫尔达重复了莱辛的话说，纵然神迹是非常真实的，对我们来说，它们也只不过是神迹故事而已，企图使它们和我们的哲学思想符合一致，从我们自己的想法出发，对它们加以解释，虚构物理的假设对它们加以说明，都是徒劳无益的，尤其是如果考虑到我们的神迹概念和古人的神迹概念并不相同这一点。我们首先必须设身处地把自己放在老师同时代中抱有各种不同想法的人[5]的地位，老师的目的正是要通过根除他们的这些想法而建立起一个有更高文化的王国来。如果说他们因为深受犹太人成见的感染而认为这种对于信仰的外来帮助[6]不可少是可以原谅的话，而我们，既然由于有了从耶稣而来的更高超的见解可以对他的工作性质有比较全面的理解，如果在基督教的道义的证明之外，还要求对其卓越性的其他证明，就是不可原谅的了。赫尔达问道：难道必须在两千年前有火从天上降下来才能使我们在今天看到太阳的光辉吗?难道必须中止自然律的运行才能使我们相信基督的道义的王国的内在真实性、美妙和必然性吗?我们宁可因这个王国的存在而感谢上帝，不让神迹萦绕于心中，而这是试图对它的真正性质加以理解；其性质本身应该向我们的心作出证明，不然的话，一切已经行过或完成了的神迹和预言，对我们来说都等于没有说过、没有行过、毫无益处。

如果我们进一步问赫尔达是怎样把这些原则应用到福音书的各个故事上的，则我们并找不出他对于这个题目特别谈过些什么；我们只能从几段文章中猜测他的真正意思。在对被鬼附的人的处理上，例如在群鬼要求进入猪群的那件事上，赫尔达告诉我们是耶稣为了挽救那个精神病者起见用他自己的语言对他说话；变像则是使徒们在最后的和有决定意义的决心之前处于精神兴奋状态中所见到的一个幻象，耶稣受洗时的神迹只是一个自然事件，是伴随着低沉雷声、来自云彩中的一道柔和的阳光，耶稣和施洗者都认为这表示了上帝对于他的事业的嘉许。

这些例子提示了一种对于神迹的自然主义的解释，在另一些地方赫尔达还表示了象征主义的倾向。他说，耶稣行了神迹，这表示他尽管远远高出于同时代人的软弱之上，但他还是迁就了他们的软弱；不过他所行的神迹是最高尚的一种；他救援了患病者、迷路者和疏远了的人类，因而他所给予人的身体上的好处永远是他的仁慈的本性、他的崇高而进步的目的的典型的反映。在赫尔达的精细观察之下，第四福音书里所记述的神迹特别具有这种情形；它们之所以出现在那里，并不是因它们本身的缘故，而是作为救主随时并经常地给人类以影响的持久的神迹的象征。例如，迦拿的神迹[7]就是使耶稣和施洗约翰有别的一种更为崇高、更为伟大的行为的典型；这两位先知的天才和任务的相互关系就像涤除秽污的水和欢悦人心的酒之间的相互关系一样。同样，在赫尔达看来，第四福音书著者之所以如此详细地叙述拉撒路从死复活，并不是为了这个神迹本身，而是为了它作为一个表明基督就是复活和生命的例证所具有的价值——同时也是为了它作为最后收场的一个要素的重要性，正是从这个最后收场里引出了耶稣自己的复活史来。从这种以约翰所记述的神迹为说明性象征的见解出发，很明显，只要再前进一步，就可把第四福音书的历史可信性全部推翻，而把它的神迹故事仅仅看成寓言性的虚构。但赫尔达没有，也不可能采取这一步骤，因为对他来说，对于第四福音书的真实性的确信是特别基本的，同时也因为在他看来，对于神迹的自然的解释是一种危害较少的权宜办法。

他特别着重把后一方法运用在复活这一最高的神迹上。他对芮马鲁斯（Reimarus）[8] 的问题：为什么复活的基督不像他向朋友显现那样也向仇敌显现所作的解答，即他不愿意第二次被捉拿、被捆绑、被虐待、被钉死——已经暴露了一种和教会及福音书很不相同的复活概念。固然，他否认了复活是借助于人的手段而完成的，但他特别强调了他所认为确定的情况，即耶稣的脚并没有像手那样被钉住：复活的救主的身体需要营养而且是可以触知的，这就无疑地表示了复活的救主的身体并不是一个能够通过关闭着的门的幽灵，这么一来就似乎是把复活从一种神力的奇迹变成为一个自然的事件了；但赫尔达提醒我们说无论是在事物的自然秩序或道德秩序之中，离开了全能者的能力什么也不能发生；他以为即使假定其为生命气息的暂时停止对我们的信仰来说也无妨碍，因为我们的信仰能够大胆地回答说：为什么因上帝所用复活的方法而自寻烦恼呢?只要他是回来了又向他的朋友显现过就够了，故事是据实讲的，并不是虚构或幻想。但是，我们在这里不禁要问的是，作为复活的真实历史还有什么剩下来的呢?很明显，赫尔达的看法和福音书作者们的看法是很不同的；因为他在这里把现有记载中的一个重要部分为了历史的可信性而牺牲了，历史的可信性是决不容许对自然事件的秩序作神迹式的干预的。

4．保罗斯（Paulus）

在赫尔达的渊博思想中，把对耶稣生平中神迹成分的两种很不相同的解释方式的萌芽——即自然式和神话式或象征式，很和谐地联系起来了。和当时文明的流行情调相一致，他首先发展了这两个方法中的较为粗俗的一种。上世纪末和本世纪初，出现了许多采用自然解释法的著作；但以这一理论为根据的古典著作则首推保罗斯博士的《福音书注释》及其后出版以《耶稣传》[9] 为标题的该书的简编。

对保罗斯和赫尔达来说，主要问题是耶稣的道德的高超、他的纯正的人性和他在把这品格培植于人类心灵中所起的作用。保罗斯说，从迦拿神迹上所略微看到的耶稣的由衷的仁爱品格比由幻想的超人力量制胜自然的论证所引起的惊异远为有价值、远为有感力。赫尔达已经放弃了把神迹看作不仅是天意巧合的意外结果的想法，他特别否认

它们在建立基督教真理上有证明的力量；保罗斯采取了斯宾诺莎的《神学政治论》和康德哲学的同样原则，而以更坚决和更有力的形式予以表现。凡不能按因果规律予以解释的事件就不可能认其有历史的可信性——假装仿佛从自然律的中断而不是从其不间断的连续中可以看出神的能力、智慧和善良的做法是错误的，——即使是自然界中最惊人的明显变化在支持一个精神真理，证明或反驳一个宗教教条方面也毫无用处；保罗斯的注释在确认并运用这些公理方面不仅远远超过许多同时代的人，甚至还远远超过晚近的许多同类著作。

奇怪的是，一个用这些基本公理武装起来的研究者，对于像福音书这类从来被公认为是在完全矛盾的假设基础上撰述的著作，这些充满神迹和超自然主义的著作，会加以怎样的处理；他竟把这些非常不正常的现象看作是耶稣的高贵品格和他的教训的真理性的最确凿的证明。对于一个默然同意一般的信仰，认为福音书的作者是接近于发生事件的时间和地点的人来说，就像对于一般的唯理主义学派一样，简直不可能把福音书的记载看作是非历史的和荒诞的。依保罗斯看来，马太福音的资料是在耶稣逝世后10至12年期间在加利利搜集来的；当路加和圣保罗在耶路撒冷与该撒利亚的时候，他可能亲自会见过耶稣的母亲，并从她那儿得到了他所写在他的福音书开头的耶稣婴儿时期的故事；至于约翰福音书，如果不确实是这位使徒所写，一定是他的一位门人根据老师的教训，也许是根据老师的书面记录而撰述的。在假定有关福音书来源的这种见解的正确性的前提下，它们的故事就必然在某种程度上是正确的；而在另一方面，如果不能承认神迹的理论是对的话，则其中必然有不正确之处；——这个矛盾应该怎样解决呢?

首先，保罗斯说，我们应当想到通常所谓神迹的许多记述，如果不抱成见地考虑起来，实际并非如此；他认为恰恰是在那些最难置信的故事里他感到有这种情形，神迹并不真正存在于本文里，而仅仅是由于解释者的篡改。如果福音书的作者说耶稣在海上行走，这就是说，在高出水平面的岸上行走的话，为什么要叫他们为行走在海本身之上的这种庸俗的解释负责呢?他们也许应该可能把自己表达得更清楚一些；但哪一种有更大的可能性呢? 是作者的不正确的表达方式呢，还是真正违反自然秩序呢?同样，在耶稣使五千人吃饱的故事里，福音

书的作者们并没有说这件事是怎样做的，因为耶稣所有的只不过是几块饼几尾鱼而已。通常的假设是认为在耶稣的手里饼和鱼增多起来；但这是没有根据的，另一个人同样有权利揣测，由于受到耶稣榜样的激励，群众中带有食物的人，对于这场丰富的筵席作出了贡献，因而使众人都吃饱了。这种解释更有正确性，而且是更为自然的一种解释，从福音书的作者们[10]并没有提到由于食物的奇妙的增加所必然会引起的惊异这件事上就可以看出来了。批判的历史家们没有权利对原文另有增添，除非那是由于自明的理由而自然地被省略去的：如果作者的意思是讲一个超自然的干预，他会明白地提出来的。不过对于这一点必须说明的是，像福音书这类以神迹为主题的故事，我们有权利假定某些特殊事件的超自然的原因，是作为题目的一部分而陈述的，正是因为目击者的惊异是很容易假定的事，作者才认为没有必要提到它。

但保罗斯没有试图把这一解释一般地应用到神迹上面去。他承认在许多场合之下有关人物想象自己看到了一个神迹，福音书作者的意思也是在叙述一个神迹，但历史家却只能认它为一个自然事件。例如，无可争辩的是，福音书的作者把疯子和患癫痫病的人说成是被鬼附的；但这只是他们加于事实的解释，我们应该把解释和事实本身细加区分。他们叙述这些病人获得医治的方式是和他们本人对于疾病原因的判断这一事实混淆在一起的，因而就有所谓恶鬼被赶出的说法了；而我们都应从犹太人流行的见解，即认为恶鬼一定服从先知，特别是服从弥赛亚[11]这种心理的理由来解释这一类疾病之获得医治。保罗斯还认为如果我们排除了福音书作者把他们的判断和对于这些故事的记述混淆在一起的做法，则耶稣所行的其他的治疗，都可作为自然事件来理解。因为他们自己承认疾病的治疗对耶稣来说并不是一种单纯的魔术行为而是一件费时和费事的事情；例如，如果他们把不应移动床铺作为借口指责耶稣的治疗工作破坏了安息日的话，那一定是因为这些治疗是和外科处理或者甚至动手术有关；不时地提到耶稣用唾沫和泥的办法也暗示出，尽管是模糊地暗示出，运用了自然的疗法；在马可福音书里还有一些表示自然进程在缓慢地进行着的医疗事例，很可能还只是许多实际发生的事件中的少数。不过很难设想目击者以及由他们得来的这些故事记述，竟会对于最重要的事情，即所运

用的手段的性质，这样完全地加以忽视；如果在关于迦伯农百夫长的记述中，他们完全没有提到差遣门徒到病人那里去的事，因而把一件其实是借着所派助手而完成的自然治疗，表现为一种远距离的神迹医治，这就会引起人们的最严重的疑虑，而令我们不禁产生和芮马鲁斯同样的想法。

然而这种想解释神迹的全部尝试，正如作者从其自己的观点所正确地引以自豪的，却是由于急于欲捍卫圣经而产生。他说，试图把神迹记述归结为因果关系的自然秩序，并不是要把神迹解释掉，而是为了使人可以相信真正发生了的事情，防止在回想起来时由于次要情节而阻碍我们对主要事情的相信。例如，当我们读到以加伯列命名的天使向马利亚宣告她将成为弥赛亚母亲的时候，超自然的情节很容易令我们以全部故事为荒诞无稽而加以拒绝。如果我们从某一明智的注释家那里学会了对福音书故事中的事实和意见加以区分的话，这种不分好坏而一概加以拒绝的情况就可以防止了。这样我们将会把天使的故事当作是马利亚的想象；而把有人访问了马利亚并向她作了宣告看作是故事的真实本质而坚决予以保留。因此，根据保罗斯博士的理论，在上述事例中，主要的是有人向马利亚进行了访问，至于这个人是天使加伯列则是次要的事情；或者，在变像的事上，主要问题是耶稣在他帕（Thabor）或黑门（Hermon）山上在灿烂的光辉中显现，和两个人谈话；至于这种光辉是超自然的呢，还是由于偶然的晨曦的反照呢，——和耶稣谈话的两个人真的是摩西和以利亚呢，或者是两个匿名的门徒呢，——这些都是次要的事情。但这完全是对真实情况的错误表述。保罗斯在这些事例中所认为重要的，在福音书作者本人看来，反倒是非常次要的，或者甚至是毫无价值的，如果是这样的话[12]，他们就不会想讲这个故事了；保罗斯所称之为作者对于事实的意见的东西，在作者本人看来却正是事实本身；情节就是故事的本质，如果事实不是像他们所描述的，那它就是没有发生过。

的确，保罗斯是很知道怎样最好地利用他所保留的残余事实的。例如，在刚才所举的天使报信的例子中就有这样的情形。当然，他不能承认福音书中所暗示的耶稣由圣灵诞生这件事情；他坚决主张应当把作者和有关人们的意见和事实区别开来看问题。他认为事实部分地

是否定的，这就是说，约瑟并不是耶稣的父亲；部分地是肯定确实的，马利亚仍然是清白无瑕，说她由于受上帝的精神影响而怀孕这是她自己的想法，或者是福音书作者的想法，这是我们不能同意的。那么，我们应该怎样假定呢?在这里马利亚所误以为是天使加伯利的那位不速之客来得就恰是时候了。他是一位极受信任的人物，是大卫的苗裔，是聪明的以利沙伯为了提供一位弥赛亚而差派到她的有些过分拘谨的表姊妹那里来的，好使她的爱子能够做这位弥赛亚的先锋，因她的儿子本人是属利未族世系，不可能承担这较高的职位。为了这个目的，这位不速之客就得扮演天使和圣灵的角色，——保罗斯博士的这个方法显然是不很高明的!因为在他的指引之下，我们在试图掌握纯粹事实的时候，反而正好陷入泥坑里面；他的解释方法所一般导向的结果，不是金子，而恰恰是渣滓。

我们纵观耶稣的一生从其开始到结束，当不至于得出这样的见解，即像赫尔达那样，认为保罗斯，文图里尼（Venturini），布伦奈克（Brenneke）等人关于这一问题所捏造出来的各种荒诞不经之说都不过是从他的提示所得出来的逻辑的结果。穿白衣的爱森尼派（Essenes）教徒——保罗斯把在坟墓前出现的天使说成是穿白衣的爱森尼教徒——可能令人怀疑其中有某种阴谋诡计；但保罗斯随从赫尔达的指引，坚决主张复活不是由于人的任何有意作为而是由于一种天意所指引的、尽管现在已无法解释的、自然因果关系的偶合而发生的。耶稣并未真死；耶稣复活以后的身体和复活前完全一样；不仅需要营养，而因其曾经受到虐待，尤其特别需要照护，很显然，正是因为这种虐待，几个礼拜之后，它终于死去了。

这样，耶稣传的形式和内容的矛盾以及对于它们的历史方式的处理，在保罗斯的手里，就成为绝对的了。在排除原始记述的超自然成分上，保罗斯承认了原始记述的材料是经不住历史方式的处理的；但在另一方面，由于他容许这些原始记述作为真实历史记录而保持其地位，他就暗含着承认自己事业的失败。因为，如果福音书真实地是历史性的，就不可能从耶稣传中把神迹排除出来；在另一方面，如果神迹和历史是矛盾的，那么福音书就不是真正历史性的记录。

5．施莱马赫[13]（Schleiermacher）

施莱马赫像赫尔达或保罗斯一样，十分清楚而明确地认识到神迹的不可能，和自然律的无偏差的不变性；而在另一方面，甚至连赫尔达也没有像他那样明确而坚决地主张基督的神性。照施莱马赫看来，基督的宗教感情——这是决定他的一切思想和行为的——可以真正称得起是上帝的内住；他作为历史上的一个人，也就是人类的典型或理想，在他里面这种典型的品格也是真正历史性的。

大家都清楚地知道，在他的《教义神学》里，施莱马赫为了决定有关基督本身的教义，把伊比奥尼派（Ebionites）和多塞蒂派（Docetist）表现为两个异教的极端，表现为神学上的两个浮标或警标，我们思想的航船应该仔细地驾驶于这两者之间而不触碰两者中的任何一个；他的耶稣传[14]讲演就是以这为基础的。我们必须承认，在基督里有一种超自然的或神圣的成分；这种成分当然不是作为一种和人性截然不同的特殊本性而存在，而仅是作为像我们所想象的神的影响在一个忠实的基督徒心里所起的作用而存在，这就是说，作为一个内在的影响而存在，就基督来说，它绝对地支配着他的整个的一生；否认在基督里有这种神圣的成分就是“伊比奥尼派的”。在另一方面，在基督里的这种神圣的成分，是以自然规律和人性规律的形式并根据自然规律和人性规律出现和起作用的；否认基督有真正的人性就是“多塞蒂派的”。

这两个命题，第一个实质上是和教会和福音书历史的正统假设相一致的；另一个则表现了科学的要求，尤其是表现了写基督传的唯一可能的条件。至于说这两者真正地符合一致，从基督的事例来看，在科学的要求和信仰的理想之间没有矛盾，则决不是科学的推论，而只不过是一个虔诚的信念而已。这一点施莱马赫是知道得很清楚的；因此，他建议我们在根据福音书故事阐释耶稣生平的时候，必须明确地把这一假定作为一个问题而不是作为一个信条放在自己面前，因为作为信条来说，它是已经肯定地而且断然地解决了的。所以当我们在基督生平中遇到似乎没有纯粹神性影响的情况时，就应使我们的信仰的假设偏向伊比奥尼派方向；反之，当我们看到有突破人类行为一般规

律的真正神性出现的时候，就应当放弃科学的要求，并随之而放弃对于耶稣传的历史的处理。

至于我们是不是必须在这两者之间选择一个，或者可以采用施莱马赫的假设，把这两种要求混合在一起，作出一种既符合于信仰的要求又符合于科学的要求的耶稣传来，这就必须取决于这一事实，即施莱马赫所假定其符合一致的两个命题，在福音书故事里是不是真正符合一致。在这里我们明确发现其中之一，即我们所称之为信仰的假设是存在的，尽管它是以一种稍微不同的形式存在着。在基督里神性有时是作为一种道德的影响力而表现并起作用，有时则是不受任何真正阻碍的影响而作为一种高超的洞察力或超自然的力量而表现并起作用。在我们现有的新约著作里，除了一些微小的迹象之外看不出有施莱马赫所称之为伊比奥尼派的基督观来。在另一方面，如果问起福音书的作者们，是否像施莱马赫一样，认为基督的神圣成分，只是根据人和自然的一般规律而起作用，答案必然是他们并没有过这样的想法。在他们如此广泛地应用于耶稣情况中的神迹概念里，就已经暗含着对于那些障碍的突破了；因此，对施莱马赫来说，和对任何一个关怀耶稣传的人来说，都有必要对这些神迹获致一种明确的理解。

把神迹从福音书历史中排除掉，这并不是他的意图，因为他清楚地看到，它们是和所记述的事情紧密地联系在一起的，同时他也清楚地看到，保罗斯想把它们排除掉的企图，是多么武断。因此，为了把可信性和自然性这两个不可少的属性调和在一起，他就试图使自然性这个概念尽可能地带有弹性。例如，在认为耶稣有奇妙洞察力这件事上，他把这描述为是由于对第一次印象的敏锐的感受性而得来的一种人的卓越的认识能力，而不是一种神奇的千里眼；这一观点[15]是不容易和耶稣与撒马利亚妇人的谈话那件事调和起来的，它和在无花果树下看到拿但业这件事则完全矛盾，因此，施莱马赫和保罗斯一样把这件事当作一个自然事件。在耶稣所行的神迹中，以医治病人占大多数；在这里施莱马赫很容易以一种富弹性的公式把几乎全部都理解为是在自然范围以内，但这却不像保罗斯所插进的药物治疗那样；和故事记述有明显的冲突。他说，在这些事例中，基督的神力是通过所说的话而起作用，话在听者的心中自然地起作用，又转而影响他的机

体；而且不可能给如此产生的影响的范围划一个界限。这样，耶稣所行的医疗，实在是超自然的、神奇的，因为除了像耶稣那样有压倒一切的唯一神圣推动力的人以外，没有别人能够做出这些事来；但这些事也是自然的，因为超自然的影响力是通过完全自然的手段而达到其目的的。施莱马赫说，福音书中凡是可以归结为这一公式的神迹都是容易解释的；那些不能这样归结的神迹则会引起很多困难。这样，据他自己承认，不管自然性这一概念的范围是多么广阔，——其实施莱马赫常把这个范围引申得过分广阔，——它仍然是不能够把所有的神迹都包括在内，因而根据他一开始的假定，他所能采取的唯一其他办法，就是对这些棘手的神迹不加过问。

在这些余剩下来难以处理的神迹中特别是使死人复活的神迹，因为在这种情况下，耶稣的有鼓舞力的话不可能有有意识的对象。作者略微变换了一种说法，把包括拉撒路复活在内的这一类的神迹说成仅仅是生气的暂时停止，这样的处理也是无济于事的；因为即使这样，患者的无意识状态也使耶稣的精神影响无法发生作用。所以他在这里就回到普通的自然解释法；说耶稣首先注意到并宣告病人有继续存活的征候。耶稣所表现的对于自然界无生物的控制力，例如以饼饱众和变水为酒的故事，其难处就更多了；施莱马赫在这里的摆脱窘境的办法是借着对文件吹毛求疵，说由于描述不正确，不可能作出令人满意的判断来；他对耶稣在海上行走和咒诅无花果树，也是运用了同样方法。至于对那些以耶稣本人为主体的神迹，例如受洗和变像那一类事情，施莱马赫的处理方法和保罗斯是完全一致的。

然而，在对耶稣婴儿期神迹故事的处理上，却不是这种情形了。更敏锐的批判感和对于文件性质的更为自由的观点，阻碍了施莱马赫仿效保罗斯那样，对诗歌作散文的解释，或试图使马太福音和路加福音所记明显不合的家谱勉强一致起来。他深信第四福音是一个目击者的真实记述，这就使他更为大胆地把前三福音书的作者当作较早文件以后使徒时代的编纂者，认为他们不可能总是严格符合历史；既然约翰对耶稣婴儿时期故事保持了缄默，这就使施莱马赫认为自己可以自由地把马太和路加所记的不符，至少部分归因于他们的材料的非历史性。作者对耶稣生平初期神迹所采取的自由态度，已经由于他的《教

义神学》为大家所熟知，第四福音的缄默，更为这样的处理增添了辩解；但是，他既然在这里毫不迟疑地从诗歌的观点而不是从历史的观点处理马太和路加的记述，这就令人不禁要问，他为什么不向同一方向更前进一步；例如，在约翰同样保持缄默的耶稣受试探的故事里，为什么不采取假定这是耶稣所讲的一个比喻，被人错误地解释为历史的那种折中办法?不过在这一件事上，他倒是把困难的性质告诉了我们，他在上边提到的耶稣传的讲义中说："把全部当作神话，这就是说，把它当作在基督教圈子内的一种诗歌式的虚构是不可能的，<u>因为在新约里没有神话</u> ——<u>神话是史前时代的产物</u> 。"但这只不过是用未经证明的假定来论证罢了，为什么新约里就没有神话呢?对史前时代应作如何的理解呢?很容易看出，这一类反对神话解释的做法其理由是很肤浅的；它们只是证明了这种观点对施莱马赫来说是多么不投其好，在对圣经的解释上，他仍然是多么顽固地坚持着唯理主义的观点，尽管在教义方面，他已经从这种观点解放出来。

他对于复活问题的处理，是这同一事实的一个特别显著的例证。在这里他完全同意保罗斯的自然解释法；耶稣并未死透；他是由于神意的一种特殊安排，或者更确当点说是由于一种纯粹偶然事件而复生的。一个不知道耶稣埋在坟墓里的人碰巧从墓旁经过，搬开了石头，这就使耶稣能够从坟墓中出来了；至于他被抹大拉的马利亚误认为是看园的，这是因为耶稣借穿了看园的衣服，而他自己的衣服却留在坟墓里了；而我们如果读到门是关着的话，这就暗含着承认它们本来是开着的。至于复活以后耶稣向门徒的显现是非常仓猝而神秘，并不能证明他的再现是无形体的，因为很可能这是避免事情暴露重新被捕，为慎重起见而特意如此安排的。复活后的身体当然是会死的，施莱马赫看不出有任何令人满意的证据，证明这个身体是以超自然方式离开了世界的，尽管不能否认为了安慰那些在另一种情况下，很可能徒然花费时间奔走各处寻找耶稣的门徒，这种离开世界的方式是很适当的[16] 。这些都是施莱马赫的《耶稣传》中的一些理由不充分的论点；而且在这里他所宣称的调和信仰与科学的目的仍然没有完成。

福音书作者们的假设是以神性为在基督里起作用的要素，它不可抗拒地决定着他的每一言和每一行；但这不是我们的假设，不是那些

以科学的经验为根据、把耶稣当作一个完全意义的人看待的人的假设。

我们的假设是基督的神的成分只能在一个按照自然律而行动的人的形式下出现；——但这并不是新约作者们的假设，如果我们正确地而且自然地解释他们的话。

因此，把他们的概念强加于我们身上或把我们的概念强加于他们身上都是同样地荒谬；以任何这一类的处理方式把信仰和今日的科学调和起来都是不可能的。

6．哈斯

施莱马赫的“耶稣传讲演录”迄今为止，并没有像他的其他著作那样，被他的门人刊行问世[17]。它们对于在施莱马赫门人中越来越占优势的保守主义不会给予多大的支持，——对防止神话解释的入侵只是一个非常脆弱的堡垒——总之，它们对于施莱马赫的光辉的神学铜像来说，只是一个泥脚而已[18]，这样，制止它们的传播就似乎是一个聪明而谨慎的办法了。此外，这些讲演录已经完成了他们的目的，因为已经有些基本上抱同样见解的人拥挤来听它们，而且已经把它们的大意传播开去。直到最近为止，差不多在每一篇关于耶稣传的论文中我们都可以找到施莱马赫著作的影响痕迹；他把这个题目以及一些其他题目当作一种神谕传授下来；他的整个模棱两可的性格使得这一称呼完全适当。

哈斯自鸣得意地把他在1829年第一次出版的《课本》称之为一篇对真正科学的耶稣传有贡献的论文，使它和我在六年后写的、他所批判地称之为片面的，因而是错误的或至少是无用的论文形成对照。其实，正是由于他的著作的不科学性才使我感到有写我自己这篇论文的必要；他的后来的几版只证明了在批判把无用的废料清除以前，即使是最美好的传记建筑物也是立在不稳固的基础之上。

在哈斯那里，和在施莱马赫那里一样，存在着犹豫和矛盾的因素，它们在这两个人里都是由同一原因而产生的；这就是说，对神迹

概念的不明确和相信第四福音书是一个目击者的记述。哈斯对于神迹的真实态度，和施莱马赫一样，是完全唯理主义的；他认为前三福音或多或少地是次要的和派生的，不过这件事本身并不能使他不采取和它们的记述要旨相违反的观点，但由于他在感情上偏向于神迹观念显然扩展而且加强了的第四福音书，就使他放弃了这一观点，而由于这一矛盾没有被认识和被承认，一系列的妥协就产生了。被假定为最可信的福音书中含有最明显的神迹这一事实，使得有必要对神迹发生的可能性作出某种的让步；而在另一方面，既然不可能承认对自然律的绝对的非理性的干预，当这一类事情出现于约翰福音中的时候，就不得不假定其可信性有了缺口。

哈斯说，“也许”（可以把这个词作为一付预防剂免得我们在他所煞费苦心搭起来的脆弱脚手架上感到头晕目眩。）“也许耶稣所做的一切治疗都是属于常见的意志力影响身体一类的特殊事情，不过平常它们没有这样显著罢了”[19]；这样，他就和施莱马赫完全一样，对于不可能用他的公式加以解释的死人复活，他也是仿效了施莱马赫，把它们解释为是由于生气的暂时停止。但除此而外，他还求助于动物磁性的说法，——“从自然界的伟大生命中涌流出来的医治其疾病的神秘能力”，把它和耶稣所表现的进行比较。当哈斯说这种力量是耶稣所特有的能力的时候，他感到这有使他的主人翁的尊严受到损害的危险；因为物质的治疗能力和非常的身体力量或非常的敏锐感觉一样，并不能证明个人品格的尊严。所以哈斯宁愿把耶稣的神异的秉赋说成是“精神对于自然的一种明显的统治力，它原是在人类被创造时就赋予人类的，由于耶稣的纯洁无罪，这种原有的征服疾病和死亡的力量就又恢复了；所以这里并不是自然律的中断，而仅仅是自然律的原始的和谐与秩序的恢复。”毫无疑问，这样一种解释方法的眼前好处是很多的，因为不仅耶稣的神迹医疗，就连“他对外界自然的有权威的号令，都可归纳在这类事物之中而部分地作为自然进程的加速来理解。”但哈斯感到这种为近代神秘主义正统派所采取的立场并不可靠，因为他不能忘记，人类对于自然界的统治是以人对于自然律的知识和解释为条件；而所谓耶稣的权威行为则带有魔术性质，有时连耶稣自己也不承认。因此，施莱马赫的强化了的意志力对于身体的影响的说法既显得理由不够充分，而所谓第二亚当[20]对于自然界的统治说又极其危

险，哈斯终于得出了这样的结论说“在耶稣里有某种未知的能力，某种忽然治疗的力量，而且还可发现许多和这相类似的事情”。[21] 这样，在许多右和左的无效努力之后，他所寻求的对象就变成了一个未知数，一个X，和耶稣的宗教使命没有可理解的联系：变成了一种无法确定的任性反复，归根到底，和上面所考虑过的施莱马赫的公式一样，并不足以使一切的神迹，例如像约翰福音里所记载的神迹，成为可想象的。

举例来说，这种“未知的能力”就不能说明就在第四福音一开始的迦拿变水为酒的神迹；由于哈斯对这问题缺乏明确的概念，不得不借用施莱马赫的诡辩手法，另外他还加上了一个巧妙的发现，说“约翰是否和其他门徒一同在场，并未经清楚证明 [22] 。”这里离奇的地方是，一个已经被公认为是所记事件目击人的作者，对于他所记述的事情，还必须特别证明其在场，才能被信为有公认的资格。但即使约翰适未出席婚筵，不久他也会和门徒们重聚，而且不可避免地要听到所发生的事情，说“后来的见解和感情”使他把别人当作普通事件或为开玩笑而告诉他的事变成一个巨大的神迹，是很难令人置信的。但除了《约翰福音》所特有的这个神迹之外，他还记述了吃饱五千人和耶稣在海上行走等其他福音书作者所共同记述的神迹；归根结底，这就使否认绝对神迹的传记作者处于这样的一种窘境，他不愿盲目信从得自传闻的故事，却不得不盲目信从目击者。但我们又怎能确实知道在这一事例中他是这样呢?在马可和路加福音中的确提到过在耶稣行以饼饱众神迹之前，十二个宣教的“使徒们”已经从他们的旅途归来；但富于幻想的约翰宁愿留下，等到迦伯农或其后才与耶稣重聚。因而他就不会亲眼看到那两种麻烦的事情，而作为福音书的作者，他终于采用了它们在较后的传说中所具有形式，岂不也是很可能的事情吗 [23] ?很明显，约翰就是这类神学家所特别喜爱的人物，不过他的神迹故事有时未免有点过火，为了避免恼人的纠缠，并使我们能以只接受其故事和我们适合的部分而不是更多些，有时就不得不将他弃置不顾了。

正如这位目击的使徒不仅记述了我们十足科学的传记作家所宁愿避免的许多事情；在另一方面，他也把作为一个使徒他一定会看到的许多事省略掉了，这种省略是值得注意的。如果第四福音书的作者真

的看过我们从前三福音书作者听得很多的要求我们一般地相信的那些赶鬼的故事——毫无疑问，这些故事是耶稣的同乡们认为对于确立耶稣的要求和品格有特别决定意义的——那么，如果只是为了考虑到他的希腊读者的雅趣和教养的缘故而对这一类重要神迹保持缄默[24]，这倒真是很奇怪了。假使第四福音的作者真的是约翰——是和耶稣更为接近的看过耶稣在客西马尼园中痛苦的使徒小圈子中的成员之一，而仅因为在第17章的大祭司式的祈祷之后，客西马尼园的祷告“对他的文学作品的统一性不会有多大的助益”，[25]就把这一重要事件省略掉，那就更奇怪了；因为这么一来他将显得仅是一个可以随意杜撰和臆造事实的传奇作者了。

在处理约翰所记述的耶稣言论这一方面，哈斯是慎重其事的。在他看来，它们是“经过或多或少地自由发展了的门徒回忆中的耶稣言论的复制品，有时无形中就掺杂着门徒自己长时期的苦心构思并因这种苦心构思而改变了面貌，在这种情况下，尤其是在有关逻各斯理论[26]的阐释方面，它们的历史价值是不确定的。”但它们一贯地就是如`此，这有时连作者本人也承认[27]，尤其是在耶稣关于其自己的前世所用的语言方面，当然，这对科学的传记作者是无用的。但在这里我们有权利问，——如果关于第四福音中的言论，几乎没有一处我们能确定其是耶稣的原话，甚至也不是耶稣的意思，而且甚至也不是福音书作者的意思；如果除了约翰所清楚告诉我们他本人在场的因而不是在记述事后搜集或杜撰的神奇故事以外，对于那些我们不能确知他是否亲自在场的事情，——我说，我们有权利问，在这种情况下，《约翰福音》的特别可靠性又在哪里呢?当哈斯向我们保证说，他的关于耶稣婴儿时期故事只是一种诗歌式传说的意见并无损于使徒见证的价值，因为使徒的见证是从约翰施洗才开始[28]的，我们也有权利问——既然前三福音书不是使徒的著作，而第四福音书的使徒作者又是这样一个不能胜任的见证人，这种见证对于福音书又有什么好处呢?

当哈斯在其著作的结束处谈到复活与升天这两件事的时候，他的理论的模棱两可和前后矛盾就更显而易见了。首先，他挑剔耶稣的死的真实性，因为只有重要器官开始腐烂或受到伤害才是死的可靠标记，后者在耶稣身上是无法证明的，前者则由于《使徒行传》第2章第

27—31节的记载，连正统派也不承认，因而哈斯装着站在正统派的立场上说，耶稣身体的有机生命力并未完全消灭[29]；但这是骗人的．而且也是错误的。根据福音书的真实意义和公认的意义，耶稣的灵魂已经离开了身体，非借神迹不可能再进到身体里来，而照哈斯的说法，则仅是外部机能的暂时停止，由于其内部的生命之源仍然存在，所以就有复活的可能。同一模棱两可的花招也环绕着想象的复苏原因而表现出来。哈斯说“我们几乎认为[30]，死，从强制解体这个意义来说，并非是一个不朽的生物原来就有的，其所以产生是由于罪的缘故，因此，一个完全没有罪的人，是不受这种不自然的死的剧苦的。”我们对哈斯已有清楚的认识，不会把他的这种高调语言当真看待；他的真意在下面的话里已经表现出来：“耶稣所有的奇妙医治能力，在他自己身上表现出来，原是意中事。”[31]

哈斯在其他地方曾把这种能力描述为一种官能或才能；一种官能的运用必然暗含着具有这个官能的人的生命是在继续着；我们很难设想有一种自我复苏的官能，因而不得不把哈斯的话理解为表示耶稣在世时将其医疗效力扩展到别人身上的那种生命力，终于在十字架上作为耶稣自身的顽强的生命力而表现出来了。但是这个纯粹科学的传记作者竟然不用这么多的论证也就自足了。他仿效施莱马赫的话说：“无论如何（这就把他前面所说的一切话都放弃了），既然耶稣毫无预谋地期待了一个真实的死，而且这种死从人这方面来说是不可避免的，因而他的复活，不管是怎样产生的，就不能不认为是一种明显的天意的作为了。”[32]从作者这种任意改变前言来说，倒很可以再前进一步，索性把“天意”一词取消而代之以“偶然”，因为如果兵士们严格地执行了他们所奉到的命令，像打断其他罪犯的骨头一样，也把耶稣的骨头打断，就不会有哈斯那种意义的复活了。对于福音书所记复活了的耶稣的显现不利于哈斯的理论的地方，他把所有表示幻象或幻想性质的事情都解释为门徒一方面的主观的惊异的表现，至于其他如抹大拉的马利亚和以马忤斯路上的门徒认不出耶稣等，则解释为是因耶稣的容貌缺乏特征所致。在另一方面，对于复活的耶稣表现了自然的人性的地方，如身体可被感知及需要营养等，他就坚决认为是客观的、历史的。

在叙述耶稣一生中最后一件事即耶稣升天以前，哈斯又装着一种高超的样子说——“按其本身来说，耶稣离开世界很可能是采用了一种和平常方式不同的方式”。[33]但他既然不承认看得见的升天的必然性，而是把它作为耶稣回到天父那里这一概念的一种神秘的说法，归根到底，他就似乎是承认耶稣和常人一样，终于不免一死，而且这是发生在他复活以后不久，因为长时期的隐遁生活既和他的性格不合也和历史违反。哈斯在这里把他自己从前说过的一句明智的话，即一个流浪的残废者，不可能作为一个战胜死亡的人向使徒们显现，忘记了；但这一类的深入探究是不合这些神学家们的口味的，所以这种不合时宜的寻根问底精神终于被“连福音书历史也有其不可思议处”，一句话打消了。但福音书历史足够清楚地告诉我们，复活了的耶稣并没有死，而是看得见地或看不见地回到了天父那里，事情的不可思议处或者不如说，不许人进行探究，只是由这些神学家的踌躇莫决而产生的，这些神学家们一方面既不相信升天的神迹；另一方面又不接受耶稣直截了当地死了的说法。

7．我本人的批判的耶稣传

上边最后提到的关于耶稣传的三部著作，即保罗斯的耶稣传，哈斯的课本和施莱马赫的讲演录，是我在约三十年前第一次注意到这个题目时在这方面的三部主要著作。三部中没有一部是我满意的；它们似乎在某些方面都失败了。保罗斯由于顽固地坚持错误方法而失败；另两个人由于调和矛盾的讨好努力损害了许多正确的见解。三个人失败的共同原因似乎都是对于福音书历史资料来源的一种错误见解，只要福音书或其中的一本还被当作完全真实的历史看待，则超自然的记述和在历史方面唯一可资利用的自然因素之间的矛盾就无法调和。只是因为它们含有超自然主义这个简单的理由，它们就不可能是完全真实的历史；迄今所写的耶稣传仅仅是消除这个超自然主义或者赋予它们以某种自然主义外表的不同尝试而已。

所以现在的目的应该是证明任何企图掩盖或解释掉福音书中超自然主义情节的努力都是徒劳的，因而就不应该把它们当作严格的历史看待。这种推论的根据不仅在于记述的神奇性质，也在于这种记述与

一般历史和或然性以及彼此之间的矛盾和冲突，特别是因为对于每一看来好像是超自然的事件，我们设想它们真正那样发生，反比设想它们是由于某种原因而产生的非历史性的记述困难得多。

这里的重大好处是使我们可以从企图调和矛盾并使本不可能的事情具有某种历史可信性的那种既无效果又很苦恼的困境中解放出来；但在另一方面也出现了一个重大而无可挽救的损失。原来福音书中所表现的被认为是真实的基督没有了，剩下来的仅仅是对于他的一个较晚时期的想象。耶稣生平真实情况的历史地可信的细节没有了，福音书故事大部分变成了同时代人对于弥赛亚观念的传奇性沉积物，这种弥赛亚观念也许还部分地受他所特有的个性、教训和命运的影响。耶稣的言论的一大部分，特别是第四福音中关于他的崇高身份的言论，也被当作较晚情况和思想的虚构产物而弃置不顾。这样，福音书所表现的，从来被认为即使不是一个完全的轮廓，也似乎是坚实而明确的基督形象就隐没于虚无缥渺中了。

的确，从现在起没有人能够再认为单凭一种将个别故事用拼嵌花纹的方式拼嵌起来就可以造出耶稣本人和其生平的形象了。在这样一种方式中，唯一的问题是怎样把不同的部分调整得互相适合，特别是如何把约翰的资料和前三福音书作者的资料调整得彼此适合的问题。按真实情况来说，福音书故事的任何单独部分都不可能再被认为是严格历史性的了；必须把全部都扔进批判的坩埚中去，以便看一看在掺进来的杂质分析出来之后，剩下来历史的黄金是什么。

这种处理方法及其结局的后果，正像所有严肃的批判所产生的后果一样，是令人感到自己仿佛被弄得穷困起来并似乎遭受了掠夺，因不得不承认自己原先幻想拥有的许多财富实际并不存在而产生一种不满的印象。如果可以将小的事物和大的事物进行比较，则在知识的有限领域中就出现了像在康德的“批判”问世时所出现过的同样现象。当时的沃尔夫形而上学（Wolffian Metaphysics）显得多么丰富有力，而纯粹理性批判在这个幻想的先验 知识的丰富存货中作了多么无情的清扫！然而人们拒绝承认这个缺欠，仍然毫不当心地挥霍他们幻想的财富，终使破产迫在眼前。同时，康德已经指出了哲学获致正当的可靠

知识的一条狭小途径；他的门人们循着他所指示的途径前进，只要他们不偏离这条途径，他们的辛劳就有所收获。福音书批判的结果也是同样。大多数神学家们不肯放弃他们幻想的财富；他们把批判的推论当作完全不关重要。但从这一观点而写的一切有关耶稣传的著作都好像无纪律的散兵游勇的行径一样，只有满足于正当的收获，遵循批判所指明的狭小途径而前进的人，才能在这个题目上获得真正的进展。

8．反动与妥协——尼安德尔，艾布拉德，瓦塞，艾瓦尔德——最近新增的尝试：凯姆，芮南

尼安德尔的《耶稣基督传》[34]是特为答复我的《批判的耶稣传》而写的。这里称号的增加是有意义的。在人的名字之上又增添了表示弥赛亚职位或尊严的名称[35]；它似乎表示：由其有限的名称和消极结果所显示出来的，到目前为止，在耶稣传的处理方面所采取的总的唯理主义方向，现在是应该用正统派的反动予以对付的时候了。

在尼安德尔的《耶稣基督传》的前面附有三句分别采自阿塔纳西乌斯（Athanasius）、巴斯卡（Pascal）和柏拉图的格言；在这末世灾难的日子里他呼吁神学和哲学的所有已死的大人物给他以援助，只是还差一个格言，那就是既完全切合情况而又有来源于圣经的优点的《马可福音》第9章第24节的话，“主啊，我信，但我信不足，求主帮助！”在尼安德尔那里，批判的攻击遭到了像一半倾向于要投降而且部分已经答应缴械的卫戍部队那样的不坚定的抵抗。他的一般立场是和逻辑相对立的感情主义，是信仰基督为神对人的绝对启示；但他并不缺乏哲学修养，只是有些古怪罢了；在他对教会历史进行广泛研究的过程中，他感到有运用历史的批判方法的必要，此外，他还具有一种天生的老实性格，这种老实性格虽然未必总能保证他免受虔诚的自欺和党派感情的影响，却使他远超过那些为了不使对手占到便宜，即使他们内心所认为是公正的让步也吝不给予对手的人们的卑鄙手法之上。在这种情况下写出来的尼安德尔的《耶稣基督传》是可能引起我们的同情的，作者本人在序言中说它带有“它产生于危机、孤立、痛楚和阵痛时期的标记”。

凡是可能的地方，尼安德尔总是倚仗那个“伟大的神学者”——施莱马赫；但我们已经有机会使自己相信，特别是在有关耶稣传这一方面，这是一种多么脆弱的支柱；对于那些倚仗他的人，它是多么容易给予伤害而不是给予帮助。像尼安德尔那样有浪漫性质和幻想倾向的神学家，当然会对第四福音书比其他福音书更为喜爱；还由于有“伟大的神学者”和一般刚直的批评家站在他的一边，他就认为自己的立场非常牢固，不怕放肆的怀疑者的袭击了。总的说来，他认为福音书的作者们是在灵感下写作的，但这种灵感是脱离他们作为人的教育发展的灵感，它所涉及的，不是他们记述的故事的历史部分，而是其宗教部分；仿佛历史和宗教不是不可分割地联系着似的。由此就产生了一种为了能够更好地捍卫残留下来的历史的真实性，反对神话的解释，而把一切从现代眼光看来最矛盾和最讨厌的部分弃置不顾的折中的处理法。通过区分一般的自然和更高的自然，并通过指出还有未被发现的自然律，将来可借这些自然律对神迹加以说明；使耶稣的神迹更接近于现代概念；迦拿的变水为酒是把自然原素提高为具有酒的性质的完全的矿泉水，至于以饼饱众的神迹，尼安德尔对于自然解释法所作的充分描述，表现他自己有采用这种解释法的强烈倾向。同一倾向也可从他一般地对于约翰的爱好中还杂有偶然的对于马可的偏袒这一点上看出来。他常赞美马可的所谓：“生动”，而其满意的真正原因则是由于马可对于几个神迹的唯物主义的、连续的描述，似乎给他提供了对它们作自然主义解释的方便。

这样的不坚定态度给予批判的攻击以一种无可争议的好处；敌人既在要塞的大门内获得了立足点，不久就必然会成为全要塞的主人。因为如果承认路加在其凭自己的智能处理历史问题时，把耶稣诞生伯利恒归因于户口调查可能是错误的话，那么，耶稣在伯利恒诞生还能有什么确实性呢?如果复活记事的重要部分仅仅在于基督离世升天并没有经过死亡，那我们就不禁要问，既然不相信故事中所说耶稣离世是因其上升天庭，我们又怎能确实知道他并没有经过死亡呢?

从这一观点看来，有些神学家放弃这种犹豫不决、不能令人满意的妥协态度而回复到相信绝对神迹倒可算是明智了。我们对于神迹，要么就是接受，要么就是拒绝；如果我们接受它们，就没有权利再对

它们加以区别，承认那些和自然进程相类似的，而把其余的作为魔术弃置不顾。一切的神迹都必然是魔术性的，因为它们暗含着最高原因对一系列有限原因的直接干预，而在和自然进程相类似这一点上只能是外表的、偶然的。的确，当这一类的类似，例如在医病的事例中出现的时候，当实际所发生的不过是在其他场合中，人们所熟知的精神能力对身体的不健康幻想和疾病的支配作用的一个比较显著的例证的时候，人们就很容易自欺欺人地以为是在相信神迹，而其实不过是在以破灭的自然幻影自娱罢了。在另一方面，当例如在以饼饱众和变水为酒的神迹中，和自然进程没有类似之处的时候，（在这期间，我自己的批判已经使神学家们从奥尔斯豪森的“加速的自然进程”的错误设想中省悟过来）在现今的时代里，一个人居然能够挺身而出承认对于神迹的默信，的确需要不小的勇气。当格弗洛勒尔（Gfrörer）[36] 关于在毕士大（Bethesda），医治残废者或从远处医治加利利大臣儿子的事宣称，他把这些事看为简直就是神迹的时候，我们把这理解为：他是在给哲学批评者的怀疑主义一记耳光，或者是他在酒吧间演说时在桌子上的重重一击。但从他力图仿效保罗斯运用自然主义解释法，把另外一些神迹弃置不顾的事上，我们就会看出他究竟有几分诚意了。迈尔在他的《福音书注释》里，在接连不断地对关于神迹的所有其他解释进行驳斥以后，仍然默认有必要把它们当作真正的神迹看待。一般说来，注释家决意接受作者的简单论据，本是好事，但在这里却成了他自认无能的表现。

另一方面，艾布拉德特别针对我的批判的耶稣传而写的著作[37]，表现了正统派反动的极端狂妄。他在这里寸步不让；神迹就是神迹；福音书的作者绝对无误，从来也不彼此矛盾；批判必然是完全错误的，或者是建立在虚伪的假设上的；即使不能将其驳倒，至少也应痛加贬斥，艾布拉德说我认为约翰福音所记耶稣的临别谈话没有历史性是儿戏，令人讨厌；他认为我提出的关于客西马尼园痛苦[38] 的非难性抗议是亵渎；不是针对真实的耶稣或任何一个福音书作者所描述的耶稣，而是针对那些坚决主张把前三福音书关于客西马尼园痛苦的记述和约翰福音所记漫长的，插入语性质的祝圣讲话混同起来的神学家们所虚构出来的人物；然而这位好吹毛求疵的批评家在答复我和别人所提出关于从鱼口得钱（《马太福音》第17章第27节）的矛盾事实

的疑虑时却表示可能在彼得撑开鱼嘴看的时候鱼就从它的食道里把钱吐出来。的确，作者提出了这样的论证不可能是严肃认真的，他在说这些话的时候仿佛是在使鬼脸地说，“我知道它们是蹩脚的论证，但对于你们这些人却是够好的，岂仅如此，只要有人给教会捐献好东西，只要我们这些教会议会中人有志愿入教者可以审查，它们对一切问题都是够好的。”由于这种诡辩伎俩，艾布拉德的批判的批判甚至在虔诚的神学家中也伤害了一些比较有思想的人们的真实感情。当布利克（Bleek）在艾布拉德的《科学的批判》问世后，表示希望他的气质和才华不久将会对绅士们的教会和神学的科学（theologische wissenschaft）作出杰出贡献的时候，这就证明了批判的内容怎样从一开始就刺激了正直的人们了。他对后者所作的贡献，今天的神学的科学年鉴已不再有什么可说的（直译为：已再无所知了），但他对于前者的功迹，则皇室领地的福音派教会长时期也说不完[39]。

瓦塞对于我的《耶稣传》采取了不同的态度。他是最初给这本书写唯理主义批判的人们中的一个。不久他还出版了他自己写的一部《福音书历史》[40]，在这部书里，对第四福音书的非历史性及其和其他福音书的矛盾，他特别表示同意我的看法，此外，他还用补充论证，证实了我自己这种看法的理由。至于他的对于这部福音书的不合逻辑的偏袒，以及他怎样试图借助于区分其中的使徒部分和非使徒部分而自圆其说，我不久即将谈到。他对马可福音的偏爱（韦尔克〔Wilke〕差不多同时在一篇煞费苦心、巧妙构思然而并没有说服力的论文[41]里以马可为最初的福音书作者）也许像尼安德尔一样，是因为马可福音对于某些医病神迹作了似乎是自然主义的描述。瓦塞和哈斯一样，承认在耶稣里面有一种自然的，经常使用的医病能力；因而福音书作者所反复确言的耶稣治好许多病人，应该认为是绝对正确，而个别医病的铺张叙述则常带有虚构及超自然主义色彩。神迹故事中的非历史性成分的根源我自己曾把它主要地归因于当时人们以旧约的言论和事例为根据的对于弥赛亚的期望；但在个别事例中，例如在枯干的无花果树那件事中[42]，则是由于人们对耶稣的比喻性言论的误解。瓦塞采用了后一种的转化理论，明显夸大地把它应用到福音书中的一切神迹上面；照他看来，每一事例的实质都在于耶稣所说的寓言或比喻性谈话，在辗转传述之中，变成了外在的神迹事件。瓦塞对于

最高的神迹复活——我可以说，这不仅是耶稣传的试金石，也是基督教本身的试金石——是和我自己站在同一立场上处理的，他不承认钉十字架的耶稣真有复活这回事，无论是神迹的也好，自然的也好，只承认这是门徒所看见的一种幻象；同时他也力图排除这样一种异想天开，不可思议的思想，即以为这是由于他们已逝世的夫子之灵或上帝自己造成的。我们在这里所看到的仍然是和表征瓦塞的一般立场，特别是给他的《福音书历史》打上文学古董的烙印的同样的犹豫不决，同样的把幻想癖性和真正批判混淆不分。

正如我在另一个地方所指出的[43]，艾瓦尔德的《基督的历史》[44]也具有同样性质。他对耶稣的人格及其所行神迹医疗的见解部分是施莱马赫的，部分是保罗斯的，至于其他的神迹，他的理论按实在说是神秘主义的，不过没有明显地这样标榜罢了；关于复活，艾瓦尔德的长篇夸大的辞令简直没有丝毫的思想不是我自己在《耶稣传》的相应部分里所已经更为清楚地说过的，尽管我的文字不及他的流畅。艾瓦尔德在叙述这些事件时所用的华丽而炫人的辞令正像是所有这一类等待判决的神学的穷途末路的不吉征兆，只有在矫饰的冗长辞令的朦胧中才可能把明晰思维所必然要显示的不可避免的批判结果隐藏起来。

最近几年中出现了两本较好的书。第一本是凯姆《论基督的人性发展》的那本篇幅虽少而内容丰富的著作[45]；另一本是最近讨论得很多的艾尔纳斯特·芮南的著作[46]。这两本书——一本只是一个德国神学家的一篇概略的论述，另一本则是一个世界闻名的法国人精心结构的有声有色的描绘——尽管很不相同，它们都有一个重要的共同点，而且即使它们的不同处也有加以比较的必要。他们的共同点是前一作者最初自以为是他所独有而后来他以评论家的身份承认也为另一作者所共有的努力：写出一部真实的自然主义的符合心理学和历史学严格规律的耶稣传来。凯姆公正地承认，对于耶稣的人格及其生平的这样一种处理方式是我们这个时代的要求，而且现代文明只能容许这样一种在公认的人性规律和类比的基础上建立起来的历史。不过，对于事物的这一观点，现下是不是被整个神学界有意识地或无意识地执

行着，以及它是否或能否被凯姆本人所充分体现，那完全是另一个问题。

凯姆的确具有一种最不可少的见解，而且由于这种见解在特别以“批判的”名义标榜的学派之外很为罕见就显得难能可贵，这就是，只要还把第四福音书看作是比其他福音书优越或与其他福音书并列的历史文献，则在对于以耶稣为人的耶稣传的处理上甚至就不可能达到接近于一种可理解的历史的发展。在这一方面凯姆比一般的耶稣传作者甚至比一方面斥第四福音书的论述为和可理解的传记不合而另一方面却仍然以为该福音书的记事比其他福音书更为可信的芮南本人要进步得多。然而，如果说这位德国神学家在这方面比这个其知识似乎仅限于德国人对这一题目的研究成果已经译成法文为限的法国人优越的话，我们将会看到在另一方面，他假定第一福音书出自使徒之手并有始终一贯的性质，而且认为只要单纯地依照它的次序和指引，就可以探索出耶稣生平发展的所有连续的阶段来，却未免假定得太多了。

但在另一方面，从这个法国人和这个德国人的不同处来看，却显然是前者比后者更为优越。德国人责怪法国批判家把耶稣当作许多人中的一个，尽管是第一个；而不是作为全人类所倚靠的唯一中保。在另一方面，他却否认把耶稣看成是人类的一个有机的个体或者人类的代表的概念；只应把耶稣当作真正是在上帝的怀中，远超于现实的人类，远超于代表人类的最伟大的英雄人物。凯姆的浮夸的辞令已经把他自己明白承认的他的作品的感情主义色彩表现出来；换言之，他承认自己是在自愿地并有意识地附和他所认为符合科学利益的基督教神学的幻想。但没有一个现实的人会是这样绝对的独特和高超，以致他不是在某种程度上属于一定的阶级；也没有人会是这样地高超于他所从属的阶级，以致他不会把这个阶级的其他成员所有的缺点暴露出来。如果从历史上能够明确地证明在某一特殊部门里有这样绝对完全的事例；或者能说明为什么这种独特的完全只能存在于宗教界，我们就会承认耶稣既绝对独特而同时还完全是一个人。没有一个决心以现实人类为自己研究范围的人能够在这一工作上超越于这个世界主义的法国人之上；承认真正的宗教是从耶稣开始，像哲学是从苏格拉底开始，科学一般地从亚里士多德开始那样，只是在这样的条件下才有可

能，即：在这些巨匠之前已经有了许多的尝试，而在他们以后，不仅已经有，而且还可能有重大的改进，但这一切并无损于这些公认的原始奠基人的卓越的地位。

如果凯姆能写出一本详细的《耶稣传》，则以为可能把耶稣有完全人性的主张和耶稣为一个超越于人类之上的独特的幻想人物的主张调和起来的错误就会更加明显；然而即使在摆在我们面前的这篇概略的论述里这种错误也已经够明显了。凯姆在描绘耶稣的见解的进步发展中，指明其既有赖于外界思想的制约，也有赖于他自己的观察和经验，说明他一生经历的登峰造极的行为是他的一系列内心斗争的结果，尽管我们对凯姆所表现的这种大胆和智慧感到非常高兴，但在另一方面，却无法理解他为什么认为“也许婴儿时期的神迹”会有助于唤醒弥赛亚思想，或者为什么在接受神迹医病的心理的解释之后，却因为“施于自然界的罕见的神异能力事例”而感到困惑，同时还说，关于它们，科学并没有得出确定的结论。当将这些神迹[47]和科学进行对比的时候，说没有得到必要的证明是很容易的事情：其实，把这些神迹当作事实，就已经把科学的性质本身都推翻了。而在叙述耶稣对于即将到来的苦难与死亡的预感之外，还说他对于自己的复活有经常的确信，而这种确信却又不具绝对超自然性质，但我们却不能不说，这种确信和事件本身同样都是超自然的；即使是自然的，对于这样绝对超越于一切预计范围之外的偶然事件，也不可能自然地预先知道。凯姆肯定地并没有清楚说明他自己对于复活的看法。在驳斥了芮南所暗示的幻象和一般地在他对这一题目的处理中排除了超自然主义之后，除了生气中止一说外，再没有其他的假设了。若果如此，他就是陷于重蹈施莱马赫覆辙的明显失败之中了；而他的雄心壮志本来是想在历史的正确性方面超过施莱马赫的见解的，但人如果不明确地放弃理想与历史、自然与超自然能够在一个人的身上结合起来的念头，如果不放弃一个真正的人同时却又能超越于一切真实人性之上的念头，他就决不能逃避施莱马赫所遭的非难。

绪论——第二部分

论作为耶稣传原始资料的福音书

甲、福音书的来历及其古老性的外在证明

9．一般的评述

从以上一系列的尝试中已经说明并清楚地指出，只要还把福音书当作是严格历史性的，就不可能有对于耶稣生平的历史的见解。不过是不是不可避免地必须这样承认它们呢?难道1500年的传统，一直上溯到使徒时代的最古老的证明还不足以令我们确信它们有些是信实可靠的亲自见过基督的人的写作，有些是这些人的伴侣或门徒的写作吗?承认后一假定也许并不是一般结论的充分保证；因为即使是一个目击的见证人，由于知觉作用的不正确或其写作目的的非历史性，也可能作出不正确的报道来；但我们姑暂承认它是如此而就有关福音书年代及来历的证明的性质及其可信性加以考察。

首先，我们对证明某一著作是由某一个别作者得来的意义必须有明确的理解，在这种情况下我们很容易先从文件本身寻找证据并立即承认它就是它的标题页上所写明的某某人的著作。但这仅是一种临时性的处理办法；如果对所提出的由来的正确性发生任何疑问，我们立刻就会开始想到以假名发表的著作是多么常见的事，而原来匿名发表的著作结果往往被误认为是由某某人所写；我们就会另寻其他证据。一篇标明为一个活着的当代人写的著作，由于考虑到著者本人的默认以及无人否认，我们就会相信该书确系某人所写；因为他自己或别人，表面的作者或真实的作者，在抗议欺骗这件事上都有直接的利害关系。但即使在这一种情况下，除非双方都知道该书的著作人是被弄错了，否则错误的发觉也还是不能确定的，如果作者已死，则问题就更复杂了。死者当然不可能再提出抗议；至于别人能不能或愿意不愿意这样做，那就要看情况而定。该作品可能或多或少地和我们从其他

来源所知道的该作者的情况相符，因而就给其本身的真确性提供了相当完备的内在证据；但是如果拿不出原稿来，则只有在作者本人的信件或其死后遗留下来的其他便笺中明确提到该著作，或作者的亲密友人明确地告诉我们知道作者曾从事该项著述或确已完成该著作的情况下才能使人确信该作者的身份；而这一切总还要以对所提出的证件或对见证人的信用、资格或动机没有疑问为条件。

一部署某人姓名的著作由古代传给我们其情况实质上也是一样。只有在该作者本人的毫无疑问的著作或其同时代人的真实记录中提到时才能使人确信它的真实性。例如，西塞罗[48]在他的信札里在从布鲁士斯[49]到凯撒的注释里，在不同情况下提到了他的各项著作；维吉尔，贺拉西和奥维德在较晚的著作里提到了较早的著作；小普利尼在他的一封信里给他的朋友塔西图斯（Tacitus）正在写作的一部[50]历史提供了塔西图斯所要论述的某些详细资料；在另一封信里他列举了他的伯父老普利尼的著作，提到了它们的次序和细目[51]。后一点是很重要的，而且描述必须精确；以便对作者的身份提供令人满意的证明；因为作者或其熟人所证明的真实著作可能已经遗失，后来被人以另一著作代替。只有当一个与之接近的同时代人，在谈到该著作时引用了尚存在于该著作中的一段话，像普利尼引用了马歇尔的警句[52]那样，他的见证才是达到可能达到的最高确实性。但当一个同时代的或较晚一些的作者，说到另一人为具有某某内容及标题的著作的作者，而没有引证署有该标题的现存著作中的任何一段的文字时，这样的见证就不够充分；反过来说，如果作者引用了另一作者所用的同样辞句或说法而没有言明引自何人或是否引语，这样的见证就更不充分了。因为在这里有双重的可能性——或者两个各自无关的作者，都引用了第三作者的话，或者这些话是在某一时期某一圈子内所惯用的辞令，两个作者虽都引用了这种说法，却没有任何书面前例可资证明。

这样，从事情的性质本身看来，很明显，对真实性的外在证明，没有由于该著作符合于时代的情况，符合于该假定作者的特性而产生的内在可能性的支持与佐证就能令人满意信服的是罕见的；而当上述外在可能性显然属于相反的一边时，这种外在证明就更少说服力了。最动人的外在证据结果被证明为毫无价值和骗人的，完全不足以建立

它们所要建立的真实性的这样显著的例证是很多的。试从我自己最近的经验举一个例子。公元1591年在复活节集市里出现了一篇标题为"伟大的圣克利斯多弗尔（St Christopher）的生平，游记[53]等，博学鸿儒尼哥底母·弗利希林（Nicodemus Frischlin）著"的德文诗；这个不幸的尼哥底母，在上述日期的前几个月，就因试图从狱中逃跑而丧失了生命。他的一个老仇人和劲敌克鲁西乌斯（Crusius）在这位被假定的作者逝世前，在一个记载他和弗利希林交往事件的记录本子里，给这篇诗写了一个题辞，"非为辞世诗，而是鸦雀鸣。"当然这是在这著作一披露的时候的事情，因而他还没有能够看到它；但在他看过这诗之后，对于著作人的身份资格如有什么疑问，他也没有像在他的其他现存手稿中所常有的那样，作过什么补充声明。也许可以说，克鲁西乌斯把这样一种充满恶意的和不名誉的著作说成是他所怀恨的劲敌所写，尽管他心中对这事真正有所怀疑，但由于深仇宿怨，也只好隐蔽不谈了；但是，弗利希林的弟兄在一部特为表白弗利希林而写的著作里，竟也对此未加只字的否认。就这样，"圣克利斯多弗尔"的诗一直到最近为止，都被认为是弗利希林的遗著，在德国文学史中也是这样称呼。我曾以这位不幸的诗人的传记作者的身份，惊异地提到在他的许多信函中，特别是在他的一生的末期被囚禁阶段所写的那些信函中，全然没有提到这部著作；但由于这篇诗和弗利希林的平常文体并无多大不合之处，我并未敢对作者的身份加以论难。然而，两年以前，赫赛（Hesse）的一个牧师，在达马斯达特（Darmstadt）发现了一些文件，根据这些文件，该诗的真正作者毫无疑问地是在汉瑙（Hanau）的伊森布格（Isenburg）区的一个牧师，而弗利希林除了主持出版，并在这里那里作了一些校改之外，与之毫无关系[54]。

另外，一些人对于有关新约的文献问题也发现有同样的情况。英王查理一世（King Charles I）被处死后几天，出现了一篇以现在为人所共知的έικὼν βασιλική[55]标题的著作——据说是查理一世被囚期中写的一篇谢罪文。这篇文章受到群众的热烈欢迎和绝对相信，查理一世死后在英国人民中间获得了尊荣的殉难者称号就是以此文为其主要原因。早存1649年弥尔顿就在他的《偶像破坏者》（*Iconoclastes*）中大胆地提出了该文的真实性问题，现在这篇文章已被认为是伪作，是爱克西特尔（Exeter）的主教[56]写的；然而，在同一世纪的末期，自

然神论者托兰德因在他的弥尔顿传中同意这种怀疑却受到了他的国人的严厉非难。的确，他的同意伴随有某些和正统的以及忠于王室的偏见不合的说明性暗示，但对当前的目的来说选择这一例证却是特别合适。托兰德说[57]，“当我认真地考虑到这一切为何在四十年内发生于我们自己中间，在一个学术文明极其昌盛，双方都互相注视着对方行动的时代，而且部分地由于相信这部书，引起了多么大的革命的时候，我对于在原始时代，当使人相信这类书具有非常的重要性，当欺诈盛行容易使人相互指责，而同时商业又不像我们现在这样发达，迷信的黑暗弥漫着大地的时候，在基督和其使徒以及其他伟大人物的名义下，发表并认可这么多的伪作，就不再觉得奇怪了。我反而怀疑可能有更多的这一类伪书，由于年代湮远，有关人物的死亡，和提供真实资料的文献的毁失，迄今还未被人发现；尤其如果我们考虑到由较弱的一方来揭发他们的敌人的欺骗（尽管这些欺骗非常严重）是多么的危险，何况当权的一方还确曾下令焚毁或制止一切他们所不满意的书籍。”[58]

这个自然神论者认为，既然在他本人的时代学术上的伪作是可能的，这就大大地增加了在黑暗而无批判的基督教初期出现这类伪作的可能性，这种推测的确是有根据的。基督诞生的直前和直后的几个世纪正是最富于这种伪作的世纪；而包括某些最博学的教父在内的最早的基督徒们则是最容易把这些伪作信以为真的人们[59]。例如，经典的《犹大书》的作者（14节）提到了被认为是“亚当的七世孙”以诺的一个预言，这个预言现在在伪经《以诺书》中仍然可以读到，这表示他和特透连（Tertullian）以及其他教父一样，完全相信这部书的真实性，而其实这部书只是对《但以理书》的一本脆弱的摹仿，现在认为其年代至多也不超过公元前第一世纪。公元前第二世纪，亚历山大的一个犹太人阿利斯托布勒斯[60]（Aristobulus）就曾经为了向希腊人介绍犹太教而搜集或捏造了一些古代希腊诗人的诗句，想借以显示一神主义和犹太教义是他们自己有权威的诗人所亲热地传授过的。这个犹太人竟胆敢令欧非乌斯（Orpheus）讲到亚伯拉罕、摩西和十诫，令荷马讲到在七天内完成创造工作并奉安息日为圣日，即在我们今天，对他的这种厚颜无耻也很难理解，但阿利斯托布勒斯知道他的读者比我们知道得更好；他的同胞的民族虚荣心保证了他们对于这种逢迎其心

理的事情的信任，而即使像亚历山大的克利门（Clement of Alexandria）和尤西比乌斯（Eusebius）那样博学的教父们竟也以盲目的信心援引了这种伪造的篇章。

另一个同类事例是希腊神谕集（Sibylline Oracle），这是一些产生于从公元前第二世纪到公元第三世纪的假托的预言集，教父们竟当真地把它们认为是传说中和塔尔坤奴斯·普利斯古斯王（King Tarquinius，Priscus）和特罗亚战争同时代的异邦女巫的真实言论[61]！这个女巫不仅熟悉伊甸国中的老蛇和巴别塔，而且还极为详尽地预言了耶稣一生的神迹奇事，医治病人和使死人复活，在海上行走，使五千人吃饱，荆棘冠冕，醋和苦胆，钉十字架和三日复活，不仅如此，还巧妙地运用了一系列离合体诗的第一字母把组成基督全名及其称号的字母表示出来，而这一切真情竟都瞒过了引用它们的教父们的耳目。阿利金（Origen）在回答赛尔塞斯（Celsus）讲到希腊神谕集是伪作的时候，要求把真的原作拿出来[62]；拉克坦侠斯（Lactantius）在答辩基督徒篡改文件的诘难时则诉之于瓦罗（Varro）与西塞罗，这些人虽然在公元前就死了，却还暗示到埃里思里安（Erythrean）[63]和其他的女巫们；但关于我们所谈到问题，即关于基督的预言，值得注意的是这些古圣先贤们却只字未提。

像犹太人同样地参加了伪造神话集的基督徒们，在他们和犹太人的争论中，很快地发现了篡改旧约圣经的希腊文译本也是很方便的事情。这么一来就把基督的十字架引进了诗篇中，把耶稣下到阴间引进到耶利米书中[64]；当犹太人坚持说在他们的抄本里没有这几段话的时候，这些基督教的教父们竟厚颜无耻或愚昧天真地回答说犹太人阴险狡猾地从他们的圣书中隐匿或涂抹了这些指控他们的证据。当然，对基督徒们来说，证明耶稣的确按照弥迦书第5章的预言诞生于伯利恒是很重要的事情；而为了使这事向罗马人显得可信，贾士丁乞援于罗马的第一任犹太巡抚居里扭（Quirinus）所做的户口调查记录[65]。但居里扭从未当过犹太巡抚而只是作过叙利亚总督；他的确曾以这一身份在犹太主持过户口调查，但根据福音书的记载和贾士丁本人的叙述这乃是在耶稣诞生9年后的事情；因而不可能有他所作的记录表示马利亚的儿子出生这回事情；如果有这样的记录的话，它也只能是和贾士

丁在讲到有关耶稣钉十字架的情形时所引证的伪经《彼拉多行传》（*Acta Pilati*）同一性质的东西[66]，这个现在以改头换面的《尼哥底母福音书》的形式呈现在我们面前的冒名的《彼拉多行传》，我们现在知道是一些基督徒的伪作，他们为了使耶稣受审，钉死和复活的故事显得格外可信和感人，假借一种由彼拉多向罗马皇帝提庇留（Tiberius）汇报的形式，把主要得自福音书的故事，用各式各样的粉饰辞令和荒诞传说，加以渲染扩大。

尤西比乌斯自称引自叙利亚原文[67]的伪托的基督和以得撒（Edessa）王阿布嘎鲁斯（Abgarus）的通信，是人们多么容易把每一有教益的东西当作真事的又一惊人的例证。幼发拉底河彼岸的小国王阿布嘎鲁斯患了不治之症，他听了耶稣的神异的治疗，打发一个名叫阿拿尼亚的使者携信去见耶稣。他说耶稣所行的事情证明他要么就是上帝的儿子，要么就是上帝本身，他要求耶稣来医治他的病并和他同住，借以挫败犹太人的恶意和阴谋。耶稣通过使者给他写了一封回信如下："没有见过而信我的阿布嘎鲁斯啊，你是有福的。因为有关于我的话写着说：那些看见我的人都不信我，好使那些没有看见我的人相信而得救。[68]关于你希望我到你那里去一事，我必须先在这里完成我的使命，完成这些使命后我还要被接到差我来者那里去，在我被接去以后我将差我的一个门徒去医治你的病，并把生命赐给你和属你的人。"我们知道基督教传到以得撒是在第二世纪，因此我们就能很容易理解这件事被指为是发生在基督在世时期如何与历史不合；尤西比乌斯是最早的教会历史家，应当指出他的见证是福音书被信为真实的主要根据之一，他如何会对这样一种笨拙的伪造的真实性质竟毫不觉察，那就更难理解了。

10．有关前三福音书的最古的见证

从这些作为序言所必不可少的一般性叙述，让我们进而谈一谈关于福音书的存在及其真实性的最古老的见证[69]。可以肯定的是，在接近第二世纪的末期时，和我们现在仍然拥有的同样的四部福音书已经为教会所公认，并被三个最卓越的教会导师——高卢（Gaul）的哀利尼斯（Irenaeus），亚历山大的克利门，和迦太基的特透连——多方

面引证为是署名的使徒及其门人的作品。的确，总还存在着相当数量的其他福音书：希伯来人福音书和埃及人福音书，彼得，巴多罗买，多马，马太的福音书，和十二使徒福音书，这些书不仅异端教派使用，有时连正统传道师也引用它们；但在那个时期以及在那以后，这四本书则被认为是基督教信仰的特别可靠的基础。

如果我们问，为什么不多不少地只是这四部福音书呢，哀利尼斯对此是有答复的[70]。福音书是教会的支柱，教会散布于全世界，而世界有四方，所以有四部福音书是很适当的。还有，福音书是神的生命的气息，或者说是人的生命之风；世界上有四种主要的风，因而也就有了四部福音书。换一种说法，创造性的道是以基鲁伯[71]为宝座的，而基鲁伯是有四个脸的，所以道也就给了我们四重的福音。不应把这种奇突的论证方式理解为哀利尼斯之所以不多不少地接受了四部福音书是由于这样的情况；相反，这四部书在当时致力于维护公教统一性的公教圈子内已经占有卓越的，被人相信的地位，哀利尼斯正是按照他的时代精神给这种已经占有的地位进行辩护；而我们正是从这一说明中看出了和我们本身的时代——理智的或理性的批判时代——完全背道而驰的精神。但即舍此不论，这种见证的时期既较署名的福音书著者中最后的一个可能生活的时期还晚一个世纪，这种见证自然就不能令人满意。我们就不得不为福音书的起源寻找更为古远的记录。在这样做的时候我们不仅不得不把前三福音和第四福音加以区别，而且应当把前三福音的各部分别加以考察。

首先，关于马太福音尤西比乌斯给我们保存了帕皮亚斯（Papias）的以下的见证。帕皮亚斯在第二世纪的前半期是弗吕加（Phrygia）的希拉波立城（Hierapolis）的主教，他从最年老的教友的口中搜集了有关使徒们的传说。[72]“马太用希伯来文记下了（主）的言论，而每个人都竭其所能地将它们翻译（interpreted）出来。”马太是用希伯来文，这就是说，用当时的亚拉米方言（Aramaic dialect）写了他的福音书，后来的传道师对此曾加以重复申述，并且很自然地补充说他之所以这样做是为了住在巴勒斯坦的基督徒们。尤西比乌斯对这句话又作了更明确的说明，说马太当时想离开这些希伯来人到其他的人们中间进行访问，所以才采取了这一办法，为的是想借书面文件

来弥补他本人不能和他们在一起的缺陷。希拉尼姆斯（Hieronymus）[73] 补充说，“不知道是谁把这部本来用希伯来文写的福音书译成了希腊文”。[74] 因此，帕皮亚斯认为是由马太所写的这部著作，就被一般地理解为是我们现在所有的马太福音的原本，而我们现在的《马太福音》则被认为是由某一不知名的译者从前者译成希腊文的。这里奇怪的是，帕皮亚斯在我们所援引的、可能是其他一切说明的基础的那段文章中，提到马太只是记下了耶稣的言论。[75] 因而施莱马赫按字面把它理解为马太的希伯来文作品并不是一部完全的福音书，而只是一篇言论集。[76] 但当施莱马赫进一步把帕皮亚斯所说的“每个人都竭其所能地把它们翻译出来”理解为不是翻译而是通过补充一些说这些话时的历史情况对耶稣的dicta（言论——译者）进行阐释的时候，他就肯定地走得太远了。因为当一个用希腊文写作的人讲到是interpreting一部希伯来文记录的时候，除了把它理解为翻译以外不可能作别的理解。此外：如果帕皮亚斯所讲马太记下的言论不是指绝对意义的言论而是意谓着言论与行为两者，在他看来以言论最为重要，那么，通过记事来补充言论就是不必要的了。帕皮亚斯的意思不过如此，这是从尤西比乌斯前所引用的他的关于马可的[77] 见证中清楚地看得出来的，在那里，在提到了彼得的通译者记录了基督的“言论与行为”之后，他立即称这部记录为“主的言论集”。还有，帕皮亚斯只证明使徒马太著述了一部希伯来文的福音书；他并没有说我们的希腊文《马太福音》就是该书的译本，而在他所说“每个人都竭其所能地把它们翻译出来”。那句话里，似乎还含有这些译本彼此各不相同的意思，与其说它们是翻译还不如说是释义。因此，当希拉尼姆斯说不知道是谁把《马太福音》译成希腊文的时候，他本有充分理由再进一步全面承认不知道我们现在的《马太福音》究竟是不是该希伯来文本的译文，因为这部书的语气令人认为它本来就是用希腊文所写而不是用希伯来文所写。其实，有一个时期希拉尼姆斯的话表示好像他发现了《马太福音》的希伯来文原本，这就是所谓的拿撒勒人的希伯来文福音，这本书也被另一些人认为就是马太福音的原本；但由于他后来把这本书译成了希腊文，如果我们的《马太福音》已经是这样的译本的话他就不会认为有这样做的必要了；由此可以推知他一定深信实际情况并非如此。其实，他和其他教父们从该希伯来文福音书所引用的章句有的或者是和我们的马太福音出入很大，有的则是他从前所全然不知道的。

其实从这些部分地表现了较晚时期的过分夸大的章句中很明显地可以看出希拉尼姆斯所译的福音书绝不是《马太福音》的原本。反之，如果根据传说，就必然要认为它是和它有联系的，必然是比我们现有的马太福音更晚的对于原本的一种释义。

现在我们已经获得了考虑这部福音书的正确观点。从不同的释义中我们看到有一个原本，根据帕皮亚斯的记述，这个原本可能来自一位使徒。这些释义之一就是希伯来人福音书，其另一则是我们的马太福音，我们以后还会碰到其他的本子。这种对于传统福音资料的释义乃是随着时间而增长的一种继续不断的工作，因而不仅所谓的希伯来人福音书在不同时期和不同的人们中间以不同的形式出现，就连我们的《马太福音》也显示了不是一时产生，而是逐渐产生，因而是屡次改刊的产物的明显痕迹。不过在我们考察了这一有连带关系的书组的其他两部福音书之前，却不必再朝这个方向继续下去。

我们由之获得关于《马太福音》资料的同一帕皮亚斯，在关于马可福音方面也有人引证了他。作为来自主的一个门徒（可能不是一个及门弟子）[78]长老约翰的传说，他告诉我们：[79]“马可是彼得的一个译员，他就他所能记忆的，但并不是顺序地，把基督的言行精确地记录下来。他本人不是一个亲聆主的教诲的人，也不是一个侍立在主的左右的人；但据说在后来他却和彼得发生了这两种关系（即亲聆彼得的教诲并侍立于其左右。——译者），彼得是随时机的需要而安排其讲演，并非有意想编述一部主的言论集。因此，如果马可是把他所领受的一些事照样地记述下来，他就不应受到任何的非难。因为他只有一个目的，那就是毫无遗漏地或毫无虚伪地把他所听到的表达出来。”帕皮亚斯的这种原始资料，由教父们加以更为明确的重复申述，但他们的申述非常矛盾，令人一见即知他们本人对这件事并没有确定的或独立的认识。例如，按哀利尼斯说[80]，马可在两位使徒即彼得与保罗逝世以前，并没有作任何记述。反之，根据亚历山大的克利门[81]，他甚至在彼得还在罗马传道的时候，就应彼得的听众的要求，写了他的福音书；当彼得听到这事的时候，他既没有帮助也没有阻止。在另一方面，尤西比乌斯说[82]，当彼得听到这事的时候，他对民众的热情感到非常高兴，并批准了向会众宣读所写的文件。为了证明这

件事，尤西比乌斯诉之于克利门的同一著作，即在较晚的一个时期他从之引用了上述引文，说彼得对此事未置可否的那部著作。然而这部福音书需要有充分的使徒的权威，把它的著述放在使徒逝世以后的时期，作者既不可能向使徒有所咨询，就不足以满足这个要求；但如果是在使徒生前所写，为什么使徒对它那样地漠不关心，而不是相反地像所应有的那样，急切地把它介绍于会众呢?既然摆在我们面前的明显地是为适应某些需要而逐渐安排的说明，我们就被迫不得不回到帕皮亚斯的陈述，对它作更为精确的考虑。

他说马可是在回忆彼得的讲演中记录下了主的言论与行动，但并不是顺序地；首先，问题是对这后一说法应当怎样理解。如果帕皮亚斯的意思是说并非按照正当的次序，那么，问题就是，在他看来，什么是正当的次序呢?如果说正当的次序是《约翰福音》的次序，这的确是和马可的次序不同的，并且是和所有的共观福音书的次序都不相同，但我们不久即将看出，帕皮亚斯还不知道有《约翰福音》，更不可能把它当作其他福音书的标准。从另一方面来说，我们已经看到，他知道有一部马太的希伯来人福音书和其希腊文释义，但《马可福音》的安排和我们的《马太福音》的安排并没有重大的不同，无论如何总不足以令帕皮亚斯因此就否认它有正当的次序。总地说来，当帕皮亚斯因马可以被设想为仅是随时机需要为耶稣作证的彼得的讲演为依据而说明马可的著作缺乏秩序的时候，他的意思不仅是否认它有正当的次序，而且是否认它有任何历史性的布置。但这种情况不仅在《马可福音》里少有，就是在任何其他福音书中也是同样地少有，因而如果我们把这句话理解为这种意义，则摆在帕皮亚斯面前的就不可能是我们现在所有的《马可福音》，他所谈到的必然是完全不同的另一著作。即使在其他方面，我们的《马可福音》的一般性质也并没有表示其作者和彼得有任何特殊关系，因为彼得的个性在《马可福音》里并不比在《马太福音》里更突出地表现出来，而是相反地更少地表现出来，而其所一贯指出的倒是作者利用了后者，但一个可能从彼得的讲演中吸取资料的作者决不会这样经常地仰仗后者。因此，帕皮亚斯关于《马可福音》的叙述既不适用于我们的《马可福音》，其所描述的情况性质又是我们的《马可福音》所不能说明，我们就不能根据他的见证对于第二福音作出任何结论。

至于《路加福音》，我们并没外在证据证明它的年代是这样的古老。但它在序言中有一个值得注意的自证。（第1章第1—4节）[83]作者在这篇序言里说：“提阿非罗大人哪，有好些人提笔作书，述说在我们中间所成就的事，是照传道的人从起初亲眼看见，又传给我们的。这些事我既从起头都详细考察了，就定意要按着次序写给你，使你知道所学之道都是确实的。”从这篇序言我们看出：第一，在第三福音的作者作书的时候，已有相当数量的福音书文献存在，他从批判的观点提到了它们。第二，既然他把“好些人提笔作书述说在我们中间所成就的事”和“传道的人，从起初亲眼看见又传给我们的”加以区分，这似乎表明他并不知道有任何由使徒直接著述的福音书。第三，由于他说他的意思并不是想在资料的独占性来源方面以为由某一使徒所传授之类，超过他的前人，而是在于这些事他“从起头都详细考察了”，这就显得摆在我们面前的并不是一位使徒的侣伴，尽管从很早的时候起，第三福音的作者就被认为是这样的一个人。

在上面援引的关于马可的那段话的之后，哀利尼斯接着说：“保罗的侣伴路加，也把保罗所传的写成了一本福音书。”在这里，仍然和帕皮亚斯关于马可的见证一样，我们可以假定，这些话所指的全然是另一本书，因为肯定地保罗所传的福音，既不是也不像我们现在所有的第三福音或任何其他福音，因为无论是使徒的传讲，或者一般说来，最古的基督徒的传讲，都不是耶稣生平的详细历史，而是根据旧约圣经，简短地证明他的弥赛亚的身份和从死复活，并按着情况的需要，补充说明他的死的救赎能力，设立圣餐的经过，并使听众回忆起耶稣所说过的这一或那一重要言论。最难想象保罗会使他的讲演具有历史的面貌：作为耶稣的一个非及门弟子，很难认为他会熟悉耶稣生平的一切详细情节，而且他似乎也不注重这些。因此，根据希拉尼姆斯的见证，有好些人谨慎地认为路加福音并不是单单得自没有亲自和耶稣在一起过的保罗，而也是得自其他的使徒。因而在这里，也和马可的情况一样，我们发现有一种令人安心[84]的说明，即保罗对他的侣伴所写的福音书作过证明性的评述。当保罗在《罗马书》第2章第16节，《提摩太后书》第2章第8节说，“照着我所传的福音”的时候，人们竟立即以为这句话是指路加福音而言，其实这句话绝不是指任何书本而言，而只应理解为是指使徒所口传的福音而言。

这样，第三福音对保罗的关系也和第二福音对彼得的关系一样，归根结底只等于零而已。不过前者的情况是有点不同的，因为在这里说明不仅是以教父们的陈述为根据，也是以该书本身的内容为根据。人们都熟知，第三福音仅是一部较大的完整著述的第一部分，“使徒行传”是其第二部分；在这第二部分里，作者不仅有时以保罗的侣伴的身份出现（这一点我们在下面将会谈到）并且显然对这位使徒以及其在原始基督教会所占有的地位还特别关心。但当我们谈到该福音书的内在特征的时候，我们将会不得不承认其也有同样的趋势，因而至少到目前为止，似乎应该承认教会传统所说第三福音和保罗的关系，比其所说第二福音和彼得本人的关系，更具重要性。

11．前三福音书的补充证据

当我们从基督教最古[85]的文献中探索前三福音的其他迹象时，除了以上所引的保罗的言论以外，还可像其他人所做过的那样，假定在新约的其他章句中，也提到了这几本福音书。但对于《哥林多前书》第11章第23—25节与《路加福音》第22章第19节之间的的确引人注目的符合一致以及其后关于设立圣晚餐的叙述，则不应在假定使徒引用了福音书的基础上来予以说明，而应相反地从福音书的作者的记述是取材于他所熟知的使徒的书信的基础上来说明。另一方面，在《希伯来书》（第5章第7节）里，提到了所有共观福音书都记载了的一种情况，即耶稣在客西马尼园的苦痛。但这里的辞句是非常一般性的，因而不可能确定，是著作日期还不能确定的《希伯来书》的作者取材于这几本福音书中的一本呢，或者仅仅是根据了当时流行的福音传说。同样，我不怀疑《彼得后书》（第1章第17节起）是指耶稣登山变像而言，这里所引用的天上的声音和《马太福音》所记载的完全相同，可能《马太福音》的话就是根据彼得或彼得所用的资料而写的；但《彼得后书》在我们的经典著作中是最晚的几部之一，因而这个证据所证明的日期很难早于第二世纪末年。

次于新约圣书经典著作的是《使徒时代教父们》[86]的著述，即所谓使徒的门徒们所写的那一类的著作，但它们的真实性非常有问题，因而，在有关福音书的来源的问题上，对我们并不能提供什么确

实可靠的根据。毫无疑问，在这些著作中，在所谓的巴拿巴书信，罗马人克利门的书信、伊格那休斯（Ignatius）和帕利卡普（Polycarp）的书信以及所谓的赫马斯（Hermas）“牧羊人”书中，有时看到了和我们现有的前三福音相雷同，有时则提到了前三福音的语句或记事。所谓雷同，我是指这些著作和我们的福音书符合一致的事例而言，在这些事例中，尽管没有说明那是基督的一句话，或见于某一记载中，所用的都是同一句话，或非常类似的语句。例如，当所谓的伊格那休斯在他给罗马人的信的第6章说：“我宁可为基督而死，也不愿在全世界执掌王权，因为一个人如果赚得全世界，但却失丧了自己的生命，又有什么益处呢?”[87]或当巴拿巴在其有些和保罗书信中的语句雷同，有些则在新约中毫无类似的语句中，也有这样的话：“凡求的就给他”（第19章），毫无疑问，在前者的思想中，已经有了我们在《马太福音》第16章第26节看到的基督所说的话[88]，在后者的思想中已经有了《路加福音》第6章第30节；《马太福音》第5章第42节的话；至于这些语句是否直接采自我们的福音书，甚至是否采自书面资料抑或口头传述，则是单凭这一类的暗示本身所不能解决的问题。并且就连这些对于基督言论的明确的引述，也并不能使我们对解决问题有任何进展。当帕利卡普在他给腓立比人的信第7章中说，“祈求无所不见的上帝不要叫你们遇见试探，正如主所说过的，‘心灵固然愿意，肉体却软弱了，’”的时候毫无疑问，他引述了基督的劝告（《马太福音》第26章第41节）并暗指了在主祷文中的一句话；至于这两句话是否作者得自我们所有的同一资料，那却是个疑问。无论如何，当巴拿巴（第4章）引述“被召的多，选上的少”这句话之后，又加上了“正如所记”的时候；或当克利门后书在引述了加拉太书所用的以赛亚书的一段话之后接着说（第2章）“另一处圣经说，‘我本不是召义人，乃是召罪人；’”第一例中的圣经，毫无疑问指的是伪经以斯拉书[89]；第二例则是把福音书的记载和旧约的一部书一同称为（圣经），这就是该书信著作日期很晚的证据之一。不用说，在这里我们也同样不能确实肯定所用的书面资料是否的确是我们的福音书之一（《马太福音》第20章第16节；第22章第14节；第9章第13节）。

但当我们注意到这些使徒时代教父们所引用的基督的话语，有时和我们福音书的相应部分实质上不同的时候，这就很有问题了，第二

世纪后半期的克利门，在克利门后书中引用了耶稣的话，是我们的经典的福音书中所没有的，但却可能见于埃及人的伪福音书中，这且不谈。就是被认为属于第二世纪初期的克利门一书，在劝人谦逊和蔼的一段话中（第8章），引用了主耶稣“在教训人节制和忍耐时所说的，他的话是这样。”“你们要怜悯人，使你们也可蒙怜悯；要饶恕人，使你们也可蒙饶恕；你们怎样待人，人也要怎样待你们；你们怎样给人，人也要怎样给你们；你们怎样论断，人也要怎样论断你们；你们怎样以恩慈待人，也要怎样蒙人以恩慈相待：你们怎样量给人，人也要怎样量给你们。”这里毫无疑问，是暗指《马太福音》第7章第1节[90]和以下的一段话；但这段大大扩展了的形式却和马太所记的很不相同，因而不可能是采自我们的《马太福音》，甚至也不可能采自路加福音，尽管路加在相类似的一段文章中，（《路加福音》第6章第37和其以后的几节）以一种不同的方式，扩展了马太的记述。就这样，另一福音书记载似乎给了他以一种不同的形式，而克利门书的作者则引用了这个形式，也许所谓的帕利卡普（第2章）又从他引用了这个形式。这些书信中，个别的福音事实记得不多，大多数却记在以伊格那休斯命名的书信中，但实际上这些书信是在第二世纪中叶才出现的，所以，我们这里除发现关于耶稣为童女所生的上帝的儿子和大卫后裔；受难和替死赎罪，复活升天的一般叙述之外，还看到有关于他诞生时有星光出现（《以弗所书》第19章）、受洗的动机是为了完成诸般的义（《士每拿书》第1章），复活时有《旧约》圣徒从坟墓中醒来（《马格尼书》第9章），复活后和门徒一同吃喝（同上，第三章）等详细记述，就不足惊异了。这里的前三件使我们想到《马太福音》第2章第1节及其以下几节，第3章第15节，第27章第52节，最后一件使我们想到《路加福音》第24章第39节；和《使徒行传》第10章第41节。

对于贾士丁·马特尔[91]，我们有比较可靠的根据，这是因为对于他的最重要的著作的真实性没有疑问，而且他作为作者而活动的全盛时期，无论如何，总是在安陀尼奴斯·皮乌斯在位时期（公元138—161年）。在他的著作里，我们首先看到了在使徒时代教父们的著作里所几乎完全没有的情况，这就是，他提到了他所写的耶稣传里面耶稣言行所根据的书面资料，但他并没有说这些资料就是我们的福音书或其中的任何一部。他通常称他的资料为，《使徒记事》，他所用的这个

希腊字，毫无疑问，是从他所知道的色诺芬（Xenophon）的苏格拉底的“记事”[92] 得来的；他说过这些“记事”叫做福音书（原文为复数。——译者），但这是在被认为经过后人篡改而受到攻击的一段话[93] 里；由于他在别的地方也用单数的福音这个字，因而就有些想到色诺芬的复数“记事”只表示一部书的人们认为，他所讲的只是一部福音书，另外有些人则以为他所用的单数“福音”这个字是指所有福音书集成而言。他更明确地说这些记事是耶稣的使徒们和他们的同伴所著述的，这和教会对于我们的福音书的起源的概念正相一致；至于他怎样知道这一点的，是不是仅仅根据这样一种明显的推测，耶稣的记事只能由那些和耶稣本人在一起过的人编写出来，我们并不知道。

至于说到第一，贾士丁所用的记事故事内容，则我们发现从我们前所涉及的同样渺茫中出现的，几乎是我们在自己的福音书中所发现的同样的历史面貌，从大卫或甚至从亚当以来的家谱，天使的宣告和超自然的怀孕，东方博士，逃到埃及；接着就是作为先锋的施洗约翰，耶稣受洗与受试，挑选并差遣门徒，神迹与服务，和税吏交友，受法利赛人攻击；最后，预言死的方式，进耶路撒冷，洁净圣殿，设立圣晚餐，被捕与被钉十字架，复活与升天。但和这些一起，贾士丁还描述了一些我们的福音书中所没有的事情。他说耶稣诞生于伯利恒城的一个洞里，后来帮助他的父亲做木匠和车匠的工作，在约旦河受洗时燃起了一把火，同时有天上的声音响起了诗篇2篇7节的话，“你是我的儿子，我今日生你。”至于说耶稣钉十字架以后，他的所有门徒都离开了他并否认了他，这是把我们的福音书作者关于这一情况的记述，作了过分的夸大，和巴拿巴书信中所说耶稣的门徒们，在他们被耶稣召选以前，都是些罪大恶极的人，差不多有同样的情形。关于这些不符合一致之处，有些其实可认为是贾士丁自己的编撰，无需乎假定其另有资料来源：例如，当他把马可福音（第6章第3节）拿撒勒人的问题：“他不是木匠的儿子吗?”不是单纯作为马太福音的形式来理解，而是理解为“他不是木匠吗?”的时候，很可能就是他自己作出了这样的结论，耶稣作为儿子，帮助他的父亲做他本行业的工作。同样，在他违反路加的正确记述，把居里扭从一个叙利亚的总督变成为一个犹太巡抚的时候，这很可能就是由于有人把犹太的户口调查说成是这个官员所作，而他因疏忽就陷于这一错误之中。同样，当他说东方博

士直接从阿拉伯而来的时候，我们可以认为这只是他自己对于马太的这句话的解释。但当他把这一资料重复了不下十次之多，并且至少有三次说施洗约翰住在约旦河畔的时候，我们却不妨说这样的坚持定见似乎表示他有一定的资料来源：这就是伯利恒的洞和约旦河畔的火本身所必然会引起我们得出的推论，当我们从艾皮法尼乌斯[94]（Epiphanius）得知伊比奥尼派人所用的希伯来人福音书同样说在耶稣受洗的地方有火光普照，并且在天上有声音说了我们福音书所有的“这是我的爱子，我所喜悦的”这句话以后，还有我们在贾士丁的书信中所看到的另一句话“我今日生你”的时候，就显然可以假定，他的福音的这些特征是取材于希伯来人福音书的一个版本。

贾士丁依照其《使徒记事》所记述的耶稣的言论比他所记述的事实，更和我们的福音书符合一致。固然，只有很少几处字句完全符合一致，但这些差异，通常都是不仅是一个通过回忆而记述的人，也是一个不细心的抄书人所易于造成的错误。只有当这样的差异和贾士丁在别处的写作互相一致的时候，或这种差异的形式也见于其他作者的著作中的时候，假定其有和我们的福音书不同的另一种资料来源才有较大的可能性。例如，贾士丁在引用耶稣登山训众[95]（《路加福音》第6章第36节）的话：“你们要慈悲，像你们在天上的父慈悲一样”的时候曾篡改说：“你们要仁爱并慈悲，像你们在天上的父仁爱并慈悲一样”，单这件事并无重大关系，但他两次这样做而且两次是在不同的作品中，这就立刻使得有更大的可能性，他所引用的这句话在他所依据的原本中的确就是有这种形式。同样，当我们看到耶稣的话（《马太福音》第11章第27节；《路加福音》第10章第27节），“除了父，没有人知道子，除了子和子所愿意指出的，没有人知道父，”在贾士丁的著作里，以双重不同的形式加以引用，第一，通过子而知道父是放在通过父而知道子之前，第二，知道[96]用的是过去时，这可能是对我们的《马太福音》和《路加福音》的这一段话的自由引用；但当我们看到这句话的同一不同的形式，而且是屡次地以这种形式出现于伊比奥尼派的一部伪经，《克利门的说教》[97]中的时候，我们就不得不假定其有一种特殊的来源了。贾士丁常把在我们的福音书中分别出现的话合并在一起；但他所认为是耶稣所说的一句话，“我在哪里发现你们，就要在哪里审判你们，”在我们的福音书中却无论如何也找

不到与此类似的句子，这就很难把它解释为只是把耶稣的话合并在一起，（《马太福音》第24章第37节及其以后的几节；《路加福音》第12章第35节及其以后的几节；第17章第26节及其以后的几节），而似乎有另外的出处。

如果我们更仔细地研究一下贾士丁的引证和我们的各个福音书（总是把第四福音书除外）的关系，我们就会发现在这些引证和我们的《马太福音》之间存在着大体的一致。贾士丁所引用的耶稣的话和在马太福音所记的同一句话的形式最相类似，就是那些仅仅出现于《马太福音》中的话，在贾士丁的著作中也常重复出现。然而，在某些章句中，和《路加福音》的符合一致也是毫无疑义的，不过没有马太那么多罢了。以利沙伯的长期不孕，上税，耶稣30岁开始传道，差遣70门徒，给他们权柄践踏蛇和蝎子（只是贾士丁还加上了蜈蚣），在客西马尼园时耶稣汗下如雨，彼拉多把耶稣作为囚犯送给希律，贾士丁提到了这一切的细节，而且部分地用了和路加所用完全同样的词和句。对于这两位福音书的作者从不同假设出发的那些地方，他还试图将他们加以调和。例如，尽管路加已描绘天使加伯利宣告了马利亚的怀孕，他却表现约瑟因其未婚妻的情况而感到为难，只是因得梦才感到满意，正如马太，不知有天使宣告的事所不得不做的那样；接着，他以路加为根据，说约瑟只是因为上税才偶然地离开本来住处拿撒勒到伯利恒去，而在从埃及回来之后，却说他打算在伯利恒住下，其实，根据路加的上税说法，他在那里已无事可做了，只有按照马太的说法，他一直就住在那里，这样的打算方为合理。贾士丁之所以和马可少有一致之处，是因为马可的记述很少有他自己的特点，但就连马可的一个特点，即在给西庇太的两个儿子，起名为半尼其或雷子[98]那件事，贾士丁也提到了，这是在我们的福音书作者中，只有马可一个人提到的事情（《马可福音》第3章第17节）。

如果我们问，贾士丁福音书资料的这种形式应如何说明，并从此能得出什么关于我们的福音书的推论，说贾士丁手头只有我们的福音书而没有其他，只是他自由地引用了它们，并根据自己的想象或流行的传说加以补充，这种假定，对于解决我们目前的问题来说，和相反的假定，认为他全然不知有我们的福音书，而是用了一种虽然和我们

的福音书有相当的一致性，却是和它们判然有别的福音书，是同样不能令人满意的。从他的叙述有时带有调和性质的情况看来，他很可能有好几种福音书，而我们方才所作的比较已经证明这些福音书中的一种，实质上和我们的《马太福音》相同，另一种和我们的《路加福音》相同；至于在这些以外，他必然还有一种或更多种的其他福音书，从以上所说的看来，也似乎是同样地明显。所以我们看出，在差不多第二世纪中叶，福音资料已经发展成不同的传说，其中有一部分和我们现在的福音书一致，有一部分和它们不一致，例如像伯利恒城的洞和约旦河畔的火所呈现在我们眼前的，仍然是未被熄灭的福音传奇之诗的激情。

克利门的《说教篇》中的福音书引证，其情况亦复相同，这是一部伊比奥尼派的著作，可能比贾士丁的主要著作还晚十到二十年 [99] 。那些引证也多半常和《马太福音》一致，较少与路加和马可一致，而同时由于它们常重复一些特殊语句，例如也常见于古代教父著作中的耶稣的话，“应当做聪明的商人” [100] ，就说明了可能也是贾士丁所用的另一种资料来源。若干福音书，其中毫无疑问也有我们的《马太福音》和《路加福音》，是非犹太哲学家赛尔塞斯 [101] 所熟悉的，约在二世纪中叶他写了反对基督徒的著作，利用他们彼此的不同，例如有关复活的不同说法，作为反对基督教真理的证据。在他这样做的时候，他说有些基督徒任意改造或改编福音的原来形式，想借以摆脱其中所存在的矛盾，除了尖刻的用意之外，他的这种说法的确也含有不少的真实性。因为至少前三福音书，我们愈对它们进行考察，就愈会看出它们是同一原始资料的变形和不同的说法，甚至作这些改变的动机，有时是护道性质的，有时是教条性质的，也很难完全隐藏得住。

关于我们的福音书的著作顺序，作为教会首脑的一种传说，我们有来自亚历山大的克利门的资料，说有家谱的马太和路加，写于其他福音书之前 [102] ，并且我们将会看出，这种说法和它们的内在性质是符合一致的。阿利金说首先写作的是马太。其次，他和克利门不同，说路加写作是在马可之后；但关于这种说法我们不能确定，很可能除了假想的使徒彼得和保罗在教会中的相对地位外没有其他原因的福音书的经典排列顺序，是否对作者的意见有所影响。但这两个作者在宣

称约翰福音写作最晚这一点上是一致的，而他们这样做对历史的真实性确乎是符合一致的。[103]

这样，从所有这一切讨论中我们可以得出关于前三福音的如下结论来。即使我们承认帕皮亚斯关于马太和马可是这两部福音书作者的见证的正确性（我们不久就会看出，对其可信性我们仍有提出异议的可能）按我们现有的形式第一福音，决不是使徒马太的著作，第二福音也决不是使徒的助手马可的著作。这些书都不是帕皮亚斯所说的著作；我们对于我们的《马太福音》和该使徒的实在著作间的关系毫无所知，我们既不知道后者受到了怎样的增补，经过了怎样的改动，同样，关于我们的《马可福音》，我们不能说它和帕皮亚斯所说马可的著作是否有任何的联系。根据路加福音书编者本人在其序言中所说的话，我们知道他写作的时期较晚，而且作为第二手的作者他详尽地研究了一些更早的资料。我们将会看到使徒行传中那些表示保罗的侣伴发言的部分中，和这种说法并无冲突。在将近二世纪的中叶以前，我们并看不到前三福音有按其现在的形式而存在的确实痕迹，这就是说，在主要历史事件发生后约整整一百年之久我们没有看到前三福音有按其现有形式存在的确实痕迹，没有人能够合理地主张，这个时期太短了，把非历史成分强加于福音历史的各个部分中是不可能的或不可想象的。

12．《约翰福音》的证据

就这样，这个结论在所有还未从神学领域中完全排除批判的地方，是在各方面被相当普遍地承认的。第四福音更被坚定地认为是一个亲见的使徒的著作，是原始基督教历史的可靠基础。这样的信念一定有其所依据的主要内在根据；因为，关于外在证据[104]方面，如果第四福音的情况和前三福音相同，那么对第四福音来说，倒是好事。帕皮亚斯关于马太至少说过这一些话，他编写了一部希伯来文福音书，不过他并没有说这部书和我们的希腊文福音书有怎样的关系。据我们所知，他并没有说过有一部由使徒约翰所写的福音书。因此我们只是从尤西比乌斯才知道帕皮亚斯说什么；但由于他写“教会历史”的计划就是为新约的各部著作搜集最古老的证据，而且他曾经为约翰第

一书引帕皮亚斯为证，他之未提帕皮亚斯为《约翰福音》作过任何证明，就几乎无异于帕皮亚斯本人没有说过什么话一样。由于帕皮亚斯不仅明白地表示过他热忱地研究了关于约翰的传说，而且作为小亚西亚的主教和一个熟识约翰的门徒帕利卡普的人，对于在以弗所度过其晚年的使徒约翰他会很自然地有一些关于该使徒的资料，他在对使徒约翰为一部福音书的作者这方面的缄默，就更具重要的意义。

但看来不管帕皮亚斯愿意不愿意，人们还是使他给约翰福音作了证明，如果不是直接地也是间接地作了证明。在上面所提到的帕皮亚斯给约翰一书所作的见证中，由于考虑到根据所有的内在表示，必须认为该书的作者也就是《约翰福音》的作者，人们就以为《约翰一书》所作的证明，也就必然地包括了为《约翰福音》的证明在内。对《约翰一书》的证明，是以尤西比乌斯的叙述为根据[105]，因为帕皮亚斯曾经引用过《约翰一书》为证，像他引用过彼得前书为证一样。如果我们必须理解这句话的意义是说帕皮亚斯从我们现在的《约翰一书》中引证了几段话，明白地说这些话就是使徒约翰的话，的确就可说这是他为《约翰一书》所作的见证。在另一方面，如果说尤西比乌斯只是从帕皮亚斯著作中的这一或那一句话或思想和约翰一书中相应的话或思想相类似而得出了结论，认为帕皮亚斯熟悉这部书信并且必然承认这部书信，他的这一结论就很可能像现今神学家的类似的结论一样，是错误的。同时，即使我们按极其严格的意义来理解尤西比乌斯的话，以为帕皮亚斯当真地引证了《约翰一书》作为使徒约翰的著作，其第二点，即书信和福音书必然有同一个作者这一点，仍然没有得到证明。固然，在文体和笔调方面，以及在某些主要思想方面的联系是没有疑义的，但与此同时还有明显的不同，书信的思想和语句所表示的作者，较之福音书的思想和语句所表示的作者，显著地柔弱。

但人们以为第四福音本身，较之帕皮亚斯的著作或《约翰一书》，对其自身起源于使徒，具有无可比拟的强有力的证据。据说，这包含在该书结论的补充语句里，《约翰福音》第21章第24节。在这里这个补充语句的作者或作者们说，“他”（即在此以前所提到并被描述为耶稣所爱的那个门徒的人）“就是为这些事作见证并且记载这些事的人，而这些补充语句的作者们，也知道他的见证是真的”；据说，只

有那些亲自熟识使徒并且为该福音书最初出现地以弗所教会所认识的人，例如像阿利斯提昂（Aristion）和长老约翰，才能这样说话；因此，我们在这里所有的这种证明的历史可信性，只有那些最极端的历史怀疑主义才能要求[106]。如果补充语句的作者们自己署名为认识使徒的人，而且我们也无理由怀疑他们的意图，我们所有的的确就会是这样的作品。但他们并没有这样署名，不仅如此，有极大可能性在这里是和该福音书作者或者至少是和该书末章的作者完全不同的另一个人在说话，而且当蔡勒尔说不管这句话是否出自该福音书的作者，这个证据都是毫无价值的时候，他的话的确说得不错；因为如果是前者的情况（即作者本人的话。——译者），那只是作者给自己作的见证，因而就毫无作为证明的力量；如果是后者的情况（即非作者本人的话。——译者），那很可能就是一个篡改者的保证。我们可以看一下，在类似的补充语句情况下，如果要有所证明，提出这样的证据需要有怎样的条件。在《高卢之战》第8卷的引言里作者说，“我已经”（这段文章在这里尽管是讹误很多，但至少这一点是清楚的，他意思是说他已经），“完成了关于我们的朋友凯撒的高卢功迹的评述；”接着他讲到了他和其他和他同样的人对于这部著作的赞赏和一般群众对其赞赏的原因是多么不同，因为他们，不仅像群众一样，知道凯撒如何值得赞赏地，撰写了这部著作，而且也知道他如何迅速地、轻而易举地，完成了这项工作。在这里该书的完成者和证明其真实性的人固然也同样地没有道出自己的姓名，但他是向凯撒的密友巴尔布斯（Balbus）说话，他清楚明白地提到“关于我们的朋友凯撒的功迹的评述”，他明确地宣称，“我们知道他如何轻而易举地并迅速地撰写”，和《约翰福音》续篇的作者的窃窃私语，以及其“为这些事作见证的门徒”，和“我们知道他的见证是真的”，是不可同日而语的，而且这种不同对后者是不利的。当一个和斯维陀尼乌斯（Suetonius）[107]的陈述相一致的手稿提出这个补篇的作者是凯撒生前的挚友，后来成了共和国的一位将军，在凯撒被杀一年后阵亡于慕提那（Mutina）的A.希尔休斯（Hirtius）的时候，这样的见证其本身就足以向我们证明，凯撒是“高卢之战”前七卷的著者；但同时，对比之下，却使我们感觉到，根据《约翰福音》第21章第24节那一段的含义，实在无法证明约翰就是该福音书的作者。

从前面的一句话里可以看出，《新约》里面为《约翰福音》而提出的另一证据的价值。人们提出了彼得后书作为《共观福音》中关于耶稣登山变像以及在附于《约翰福音》的一章（第21章第18节）中所提到的预言彼得之死的方式的真实性的佐证。假想中的该书信的作者（第1章第14节）说他知道他脱离这帐棚的时候快到了[108]，正如主耶稣所指示的，可以承认，这段话是指《约翰福音》中的记述而言，尽管如此，《约翰福音》的存在和被教会所公认，的确是在接近第二世纪末期的事，彼得后书的著作日期不会比这更早。此外，有人还乞援于《马可福音》，说《马可福音》有和《约翰福音》的章句非常近似的地方，这只能从假定马可引用了约翰的话来说明；甚至那些这样做的人们也很坦率地承认，任何人也可从相反的假定[109]来对这种近似加以说明，这就是说，第四福音的编者引用了《马可福音》。这一点我们以后还要加以考虑。

严格地说，使徒时代教父的著作，只有伊格那斯休的作品属于考虑之列[110]。在伊格那休斯的书信里有些被认为是和第四福音的语句相同的话；例如，他称耶稣的肉为天上的粮和生命的粮，称他的血为天上的饮料，称耶稣本人为到父那里去的门，关于圣灵他说，他知道他是从哪里来，往哪里去，而且他惩罚隐藏的罪恶[111]。即使这些话不能用当时教会通用的语言来说明，伊格那休斯书信的著作日期也仍然不可能早于第二世纪中叶；如果《约翰福音》在第一世纪末就已经在教会中被认为是使徒的著作，它对于第二世纪的这一著作以及其他著作的影响一定会更无比地大，而且其表现方式也会比这种表面雷同更多。

在贾士丁·马特尔方面也完全有这样的情况。贾士丁的著作和前三福音有许多毫无疑义符合一致的地方，只有很少几处，而且还是有问题的地方，和《约翰福音》符合。固然，在《新约》引论里提出了三十多处这种符合一致之处，但这样众多的数目毋宁反而证明：贾士丁的思想范围和第四福音的思想范围既然如此广泛地一致，那么，如果他知道而且承认这就是使徒的思想，他一定会更无比明确地在他的著作中提到它。因为贾士丁是熟悉逻各斯（Logos）[112]教义的，而且像约翰一样，把它理解为在上帝和万物之间的中间实体（intermediate

essence）；但应用于这一实体的那个名称，对他来说，只是许多名称中的一个，因为他也把它称为荣耀或上帝的智慧，天使或使者，（天使的）领袖。与此关联的事实是，在贾士丁的著作里，逻各斯虽然是上帝按特异的方式所生，他一般地只称之为“首生的”（first born），只是在和《诗篇》第22篇第19节以下的那一段有关的地方才称之为“独生的”（The only begotten）；在其他地方，也称为“上帝的仆人”。从此可以看出，在贾士丁的著作里，逻各斯一词的概念，一方面没有第四福音那么明确，另一方面也不那么尊贵。在另一方面，贾士丁著作中所常有的逻各斯自父而出的思想，不可能是他采自《约翰福音》，而一定是采自别处，这就是说，采自当时的哲学，因为它是由菲罗（Philo）[113]的思想所形成的。固然，在贾士丁的著作里，也和在《约翰福音》里一样，逻各斯是在基督里的神的本质；在另一方面，他并没有像在《约翰福音》里那样，把逻各斯的教义和圣灵的教义那样严格地加以区分，而且在第四福音里耶稣给即将被差到门徒那里去的圣灵起名为保惠师[114]这个非常值得注意的名称，也全然未见于贾士丁的著作中。

复次，如果我们研究一下通常所据以推论出贾士丁熟悉《约翰福音》的那些段落，则显然非出偶然的一致，极大多数都可以用一种显而易见的假设加以充分的说明，这就是说，双方都采用了共同的资料，即当时亚历山大的宗教哲学和犹太基督教的象征论（typology）。其实，唯一重要的一段文章是在贾士丁的《卫道篇》里说，“因为基督说过，如果你们不重生，你们就不能进入天国；但大家都清楚地知道，回到生我们的人的腹中去是不可能的事。”[115]这里指的是耶稣和尼哥底母对话里的一段（《约翰福音》第3章第3—5节）似乎是毫无疑义而且不可否认的。我们发现，在《克利门的说教》里也引用了这一段话的第一部分，那里说，“如果你们不是奉父，子和圣灵的名由生命的水而重生，你们就不能进入天国”。[116]这里我们可以注意到贾士丁的著作和克利门的说教与《约翰福音》的不同点，这两者都不是用《约翰福音》所用的“从上面而生”，[117]而是用的与之不完全相同的说法“重生”，不是用《约翰福音》的“上帝的国”，而是用的“天国”，不是用的“如果一个人”而是用的“如果你们”，不是用的“能看见”或“进入”，而是用的“你们要”或“可以进入”。最后的三种说法，

特别是末了的一个，在这两位作者的作品中完全相同，而和《约翰福音》不同，这句话也见于《马太福音》第18章第3节，当门徒问耶稣在天国里谁最大的时候，耶稣把一个婴孩放在他们当中说，“我实在告诉你们（在约翰福音里是，我实实在在地告诉你们），你们若不回转，变成小孩子的样式，断不得进入天国。”很明显，摆在我们面前的是同一句话的不同形式；人所不可能完成的事，在《马太福音》里被表现为变成小孩的样式，在贾士丁的著作里被表现为重生，克利门的话将其表现为由受洗而重生，《约翰福音》则将其表现为由圣灵从上面而生，接着很自然地就是精神诞生和身体诞生的对比，作为那段话的引言，不久又作为由使徒们传下来的话[118]，我们在克利门的说教里真的发现了这种关系的说明性例证，而且很容易设想，不可能真的回到母亲腹中去这一说明，就是属于这个例证里面的。很可能这个例证原来就包含在希伯来文福音书里，如果真的是这样的话，那么，贾士丁在这方面和第四福音的吻合，就不必用假定前者（贾士丁。——译者）直接引用了后者来说明，而单单设想双方面都采用了一个共同资料就行了。

据说最近发现的所谓“阿利金哲学”（Philosophumcna Origenis）给第四福音的很早就存在提供了一个有力证明，因为据说这部书清楚地显示最古老的诺斯替教派[119]（Gnostics）就熟悉并利用了这部福音书。[120]无可争辩地是《约翰福音》里的一些话，例如《约翰》第1章第3节，第3章第5节，在拜蛇教[121]的一部著作里被发现，这的确是真事，但没有人告诉我们，而且我们也不知道，这部书有多么古老。但在同一著作里，关于诺斯替教的巴息利迪斯（Basilides）说，“他说，这就是福音书里所说的，那光是真光，它照亮了一切生在世上的人”（《约翰》第1章第9节）。巴息利迪斯似乎在125年左右就已经知道并承认了《约翰福音》。但这种引用公式，“他说”（he says or says he）在《阿利金哲学》里是一个应用得非常广泛的公式，在并没有什么作者或前面所提到过好几个作者的场合中，也应用了这一公式。例如，在描述伐伦丁派（Valentinians）的诺斯替教体系的开始，所谓的阿利金，就用了这几个字：“伐伦丁（Valentine）[122]，赫拉克利昂（Heracleon）[123]，和托利密（Ptolemy），以及他们的整个学派说；”接着他继续说“他说”，“他们说”，完全混淆在一起，使我们看

出“他”是指作者刚刚引用的一个学派的作者而言，至于究竟是哪一个作者，是不是学派的创立人或者是他的一个门徒，我们并不知道。的确，有人认为伐伦丁熟悉《约翰福音》，因而《约翰福音》一定是在第二世纪中叶就已存在，即使不谈这一证据，也已经得到了证明。因为特透连说伐伦丁似乎使用着一个完全的工具（《新约》）[124]。但是，特透连是不是一个细心的研究家，我们可以信任他比所谓的阿利金能在创立人和学派之间作更精确的区分呢?凡是熟悉他的著作的人都知道实际情况正是相反；因而当他说只是在他看来，似乎伐伦丁已经有了一部完全的《新约》的时候，我们只好不管真假姑妄听之，不能予以过多的估价。就如尽管是不很确定地，他也提到了马西安，说马西安不接受《约翰福音》，从而他一定知道有这部书[125]；但如果在这个诺斯替教派面前有《约翰福音》，而《约翰福音》在许多方面又和他的反犹太的二元论更为接近的话，他就不必那样固执着他必须从其中抛弃许多东西才能使之适合自己目的的《路加福音》了。同时，关于伐伦丁也有人以为从他给他的最卓越的“伊昂”[126]（aeons）起名为逻各斯，独生子，生命，恩典，真理等这一类见于约翰福音序言中的名字这件事上，就可以证明他是熟悉第四福音的，如果真是这样的话，那么，哀利尼斯在叙述伐伦丁教派的“伊昂”教义所以为根据的《新约》经文的时候，从《共观福音》和保罗的著作里提出了许多，却没有从《约翰福音》里提出一条，只是在关于托利密的补充叙述中而不是在这以前，才提出了《约翰福音》的经文，又是多么古怪呢?[127]因为伐伦丁的这个晚年门人知道《约翰福音》是使徒的著作，我们从他给弗罗拉（Flora）的书信中已经知道，而且这个学派的一个成员赫拉克利昂还给它写了第一篇评述；但不拘他们两人中的任何一人，都未必能在第二世纪的最后十年之前，写出这样的东西来。

关于蒙塔尼教派[128]（Montanists）也有同样的情形。有人以为蒙塔尼教派关于保惠师（Poraclete）的思想是从《约翰福音》得来，从而就保证了《约翰福音》的较早存在。但如果我们察看一下尤西比乌斯[129]关于教会与这些热忱宗教家最早来往的记述，就会看出在蒙塔尼教派的著作里，既没有“保惠师”这个词（仅有“灵”这个词），也没有任何提到第四福音的地方，所以这个教派和伐伦丁教派一样，其最初的产生似乎与尚未存在的《约翰福音》毫无关系；而是当《约翰福

音》出现之后，在诺斯替—蒙塔尼运动期间，热切地抓住了它并利用了它。

13．对《约翰福音》的承认与否认

但在晚期的诺斯替教派和蒙塔尼教派时期，我们看到《约翰福音》已被知道并被承认。在只是在最近才发现的克利门的《说教》[130]的结论里，毫无疑问地暗示到关于生来瞎眼的人的记事，《约翰福音》第9章；也许在另一段[131]还暗示到《约翰福音》第10章第3节；在下面我们将要讲到希拉波立主教阿波里那利斯（Apollinaris）的假定第四福音存在的一句话，还有在阿波里那利斯的另一段文章里论到基督说，“他的神圣的肋旁被刺伤，从那里流出了救赎的两种手段，水与血，也就是说，逻各斯与灵；”[132]这里暗示到《约翰一书》第5章第6节起的那一段，或《约翰福音》第19章第34节，或者两者。同时代的护道者，泰提安（Tatian）和阿泰那戈拉斯（Athenagoras），尽管没有点名，也毫无疑义地提到了第四福音；最后，安提阿（Antioch）的提阿非罗（Theophilus）（约纪元后180年）曾用以下的话按适当方式，引证说。[133]“所以，圣经和包括约翰在内的所有被灵感的作者都教训我们说，‘太初有道，等等’”。但提阿非罗并没有告诉我们，他怎么知道，他引证了其中第一句话的福音书，就是约翰所编著的。奇怪的是，连在年轻时代就认识了帕利卡普，而且听过他讲到他和约翰谈话的哀利尼斯，（约翰在谈话中向他讲论了主耶稣）竟也没有说过任何足以证明《约翰福音》著者的话。的确，哀利尼斯说过约翰在小亚西亚的以弗所时写了《约翰福音》，但他并没有说这是他从帕利卡普听来的，而在说明约翰写的启示录时，他却提到了那些亲自看见过约翰的人们。当然，人们促使我们注意到，如果哀利尼斯没有通过帕利卡普而知道使徒约翰所写的一部福音书，如果他没有看到过这样署名的一部著作，他就不会认为这是约翰所写的；他既然承认我们的第四福音为使徒约翰的著作，这就证明帕利卡普一定已经把这个意思对他说过了。

但让我们照哀利尼斯自己所描述的样子对情况加以更精确的考虑。当他还很年轻[134]的时候，他在小亚西亚看到过帕利卡普；到了

老年，他还准确地记得他的容貌、生活方式、谈话时所坐的地方，他向人们作的演讲，他所讲的一切关于他和约翰以及其余曾经亲自看见过主的人在一起时的情况，他们的谈话和关于主的传说。如所共知，哀利尼斯后来从东方迁居到西方；由于帕利卡普直到公元169年是住在士每拿（Smyrna），而哀利尼斯告诉我们他看见他的时候自己还是个很年轻的人，而不是后来，他一定在很早时期就迁居了。因此，即使《约翰福音》可能在帕利卡普的晚年到了哀利尼斯的手里，他是不是有时间或有机会从里昂差人到士每拿就这个问题去请教这个使徒时代的人物，是很有问题的；不过如果这部福音书是在帕利卡普逝世之后才到他的手里，即使他记不起在幼年时代听过的普利卡斯的谈话中，有关于一部《约翰福音》的话，只要它在其他方面符合他的先入之见，当然就未必能阻止他承认它是使徒的著作。

因此，我们认为，哀利尼斯承认《约翰福音》，对我们并没有约束力，因为他并没有援引那些认识约翰的人的见证，特别是帕利卡普的见证，来支持这种承认。但即使他这样地援引了他们的见证，难道我们就认为自己必须受它的约束了吗?或者说，即使哀利尼斯援引了那些认识使徒们的人的见证，难道就使我们有承认这一切为真的使徒传说的义务了吗?他在一段文章里这样说，“古时[135]认识主的门徒约翰的人们，记得曾听他讲到在那些日子里主教导他们说，日子将到，每颗葡萄树要长出一万根枝条，每根枝条要长出一万根分枝，每根分枝长一万个蔓，每个蔓上结一万串，每串上结一万颗葡萄，当压榨葡萄的时候，每一颗葡萄要出产二十五容量（约六大桶）的酒。如果一个圣徒抓住了这样的一串葡萄，另一串会喊叫起来说，我是更好的一串，请抓住我并通过我来赞美主吧。同样，一粒麦子要产生一万个穗子，每个穗子有一万颗麦粒，每一粒出产十磅纯白面粉；其他水果、种子、蔬菜也都有同样的情况。”听见了约翰的话并和帕利卡普交谈过的帕皮亚斯——帕皮亚斯是古代教会的一位传道者——在他写的第四卷书里（他一共写了五卷）也给这事作了书面的见证（在以《主的言论评注》为标题的那一段里）。如果我们有哀利尼斯这样明确地援引使徒本人朋友的言论，支持约翰为第四福音著者的见证，却拒绝相信，那我们就要被称为最恶毒的怀疑主义者；然而，对于这个见证，尽管它明确地支持耶稣关于乐园里的巨大葡萄的讲话，却没有一个人

相信，甚至连尤西比乌斯也不相信，反而因这个和其他与此类似的故事称帕皮亚斯为理解力非常薄弱的人[136]。我们拒绝相信这个故事，因为我们知道，如果耶稣的教训是像犹太人所希望的由这一类荒诞无稽的胡言乱语的拉比神话（Rabbinic fables）所构成，他们就不会把他钉在十字架上了。我们拒绝相信这个故事，因为我们不能把任何像这样绝对荒诞的事情归之于约翰，即使作为《启示录》的著者也不可能，更不用说作为第四福音的作者了；因此，我们这样拒绝相信这个故事，是基于历史的理由的。在另一方面，尤西比乌斯认为这个故事不可信，和哀利尼斯认为可信，都同样有其教义上的原因，因为这个故事所从属的基督在地上作王一千年的教义，尽管哀利尼斯认为可信，尤西比乌斯却认为完全不可信。从此我们看出，对于这些古代教会的传道者来说，教义上的理由常是决定一切的；如果一个故事或一段圣经，从其语调和实质上来说，和他们的意见符合一致，他们会把其不完全的外在证据也看成是完全的，如果和他们的意见不一致，即使是最充分的证据也会被他们作为一种误会而解释掉。很晚时期才出现的《约翰福音》，却受到了很快的，普遍的接受，其理由不外是因它提供了一种使每个方面都满意而又不那么激烈的东西，提供了既投合一方而又不致得罪另一方的东西，从而在教义上来说，各方面都能接受。

然而，这部福音书也并未能完全避免反对。其实，看来似乎正是由于耶稣在第四福音里讲的保惠师同样还有《启示录》里的异象给予了蒙塔尼教派预言体系以推动，在接近第二世纪末期的时候，引起了小亚细亚教会一派人对于约翰著作的反对，以致好诙谐的异端制造者艾皮法尼乌斯[137]（Epiphanius）就因他们拒绝逻各斯福音[138]的缘故，给他们起了一个阿逻各（alogi）（没有道理）的浑名；因而他们单纯基于教义理由的反对，通常就被毫不踌躇地搁置一边。但他们也提出了一种具有批判—历史性的完全正确的理由。他们说这部以约翰命名的福音，既然和其他福音书不合，就是假的。因为它在讲了道成肉身并住在我们中间之后，接着就讲到加利利迦拿的婚筵，而没有（我们可以假定他们想补充说）像马太和路加那样，提到耶稣幼年的事迹。没有逃过他们的观察的还有在《约翰福音》里关于耶稣受洗和其紧接着就前往加利利的连续叙述，并没有给前三福音的作者所介绍

的四十天的试探留下余地；最后，根据《约翰福音》，耶稣在其传道期间，守过二次逾越节，而根据其他作者，则仅有一次。赞成第四福音的人们：试图用弥补疏漏的说法来解释最后一种的差异。他们说[139]，当一向满意于口头传说的约翰看到马太、马可、路加三福音的时候，尽管他承认他们的记述的真实性，但也注意到他们所记耶稣最后一年的事情只是从施洗约翰被囚开始；因而在他的著作里，就越过了这一年而回到了较早的时期。但我们后面将会看出，这个矛盾并不能从这一说明而得到解决，因为这个说明甚至并没有正确地理解事情的真实情况。

不过，所谓的阿逻各，由于他们基于教义上的理由，在反对《约翰福音》的同时也反对了约翰的《启示录》，就使自己丧失了反对约翰福音的最有力的根据。无论在精神或形式方面这两部著作都是极不相同，连阿利金的一个门人也揭露了它们之间的根本差异[140]，近代批判主义者认为，作为这一差异的最确定的结果之一，如果使徒约翰是福音书的作者，他就不可能写出启示录来，反之，如果他写了启示录，他就不可能是福音书的作者[141]。认为这两部著作出自同一作者之手，无异于说《弥赛亚》为莱辛（Lessing）所作，或说《拿单》（*Nathan*）是克罗普斯托克（Klopstock）的作品。首先，从宗教观点来说，这两部著作的任何一部都和我们所看到的《新约》其余各卷作者的观点处于相反的一极：《启示录》是《新约》中最富犹太观点的著作，而福音书则是最少犹太观点的著作。固然，对马太来说，和对《启示录》的作者一样，耶路撒冷是个圣城（《马太福音》第4章第5节；第27章第53节；《启示录》第11章第2节）；但马太说这个城将和圣殿一同被毁灭，异邦人将代替硬着颈项的犹太人而被选召，而根据《启示录》则圣殿将被保留，圣城也只有十分之一被毁，大多数的居民都将悔改得救。如果说，《启示录》的作者比马太更富犹太人气味，福音书的编者则甚至比保罗还更少犹太人气味。对保罗来说，外邦人无条件地进入天国是他所努力争取的目标，而对《约翰福音》的作者来说，则是一件已经完成了的工作。外邦人的使徒[142]对其本国同胞仍然怀抱的同情，在第四福音里竟变成了最完全的疏远[143]。例如，不可能想象有比这更明显的对立了：一方面，启示录的作者把耶路撒冷作为基督千禧年王国的中心，而在另一方面在福音书里，则宣

称耶路撒冷和基里汛（Gerizim）如果和用心灵和诚实敬拜上帝比较起来，则可说前者实际上已被扬弃[144]；一种情况是外邦社会所代表的反基督教原则，而另一种情况则是以犹太主义为特殊的不信王国。

由于观点的不同，连带着这两本书在语调和精神上也很不相同。当人们称约翰为爱的使徒的时候，他们只是在想到《约翰福音》和《约翰一书》；因为，如果看一看《启示录》，他们就必然要称他为愤怒或复仇的使徒了。固然，主张和不虔敬分子划清界限的严肃精神在福音书里也很占优势，但福音书的作者总是一贯地喜欢不厌其详地论述基督和圣灵的救赎、集中和团结工作；与此相反，《启示录》的作者则以描述向不虔敬的世界执行上帝的惩罚为乐事。在《启示录》里还有一个犹太特征，那就是在故事的进程中表现了一系列来自上面的外在激变，而福音书则已经提高到，尽管还不很完全，上帝的王国是从内部逐渐发展的思想。《启示录》的幻想的性质、复杂的天使机构和体制，虽然荒诞，却是道地拉比式的，这一切和福音书的纯朴感情与神秘语调对比起来，固然可以说是由于作者在这一和那一时期所选用的写作体裁不同所致；但很难想象，同一作者，在启示录的体裁中，能那样悠闲自适地运用思想，而在性质如此相反的福音书中，竟也能同样无往而不适地运用思想。最后，一个年近花甲（因为在这以前不可能写出《启示录》来，而当写作《启示录》的时候，使徒必定已是即将六十岁的人了）而仍然以拙劣和不完全的犹太式希腊文写作《启示录》的人，不可能在其老年竟在福音书里采用那种虽不纯全！却很惹人爱的流畅的希腊文体。

如此根本不同的两部著作不可能出自同一编撰者之手。特别以施莱马赫及其门人为代表的近代新约批判主义，当他们还没有意识到有人会反对他们的小前题，“但约翰是福音书的作者”的时候，认为这个大前题是毫无疑问地正确。但图宾根学派竟然这样做了，他们甚至把《启示录》放在小前题中作为使徒的著作，代替福音书的地位。然后得出结论说，福音书不可能是使徒的著作。自从在论争中发生了这样危险的转变之后，神学家们对于大前题又怀疑起来了。现在则或者认为从启示录到福音书只是前进了一步，对同一个人来说是可能的[145]；或者认为在福音书中遭到阻遏的青春火焰，当予以机会的时候，后

来在《启示录》里又爆发了[146]。后一说，即《启示录》的编撰是在福音书之后的说法，可以说是在心理上不可想象的事，而前一说则是把没有丝毫可能性的事假定为可能。但如果承认两者可以择一的话，那么，图宾根学派所作的转变，倒是最有力的根据，这就是说，如果两部著作必须有一部以使徒为其作者，则以《启示录》为约翰所著倒比以福音书为其所著有更大的可能性。

大家都知道，在《新约》所有的经典著作里，约翰的《启示录》这部书的著作日期我们可以根据内在证据作最准确的决定。在讲到以兽的七头为代表的七王的时候，它说头五个王已经倾倒了，一个还在，第七个即将来到，但不会长久留存，而且七个中有一个将要作为第八个回来（《启示录》第17章第9—11节）。头五个已经倾倒的王显然指的是从亚古士督（Augustus）到尼禄（Nero）的五个罗马皇帝；尼禄在那时已经死了，他就是那受伤而死的头，但这伤口却又医好了（第13章第3节），这是因为尼禄的死是被人怀疑的，或者，从基督徒方面来说，他们期待着他神奇地复活过来，作为一个敌基督者（Antichrist），从人们所以为他退隐的东方回来[147]。因此，著书时在位的第六个皇帝，除了只从公元68年6月到69年1月在位的革尔巴（Galba）外，不可能是别人。使徒约翰很可能在这个时期还活着；但在福音书里却有各式各样的证据证明几乎不可能有耶稣的任何一个门徒还活着；至少的确没有一个能够编写像第四福音这样的书的人还活着。

此外，借以判别使徒约翰的特征，不仅在《新约》的其他书中有相应的表现，就是在几乎任何一种最古的教会传说中也都有相应的表现，虽然在启示录里有[148]，但在福音书里却没有。约翰和他的兄弟，或者说他们的母亲，希望他们在弥赛亚王国里获得最高地位（《马太福音》第20章第20节起）。我们可以把这看作是一种犹太人的观点，在耶稣死了之后，约翰可能已摆脱了这种看法。但当我们读到这两个弟兄想使天火降在一个不接待耶稣的撒马利亚城市（《路加福音》第9章第54节）的时候，一方面给他们起的半尼其或雷子的称号（《马可福音》第3章第17节）似乎指明这种火急的性情是这两个弟兄所经常有的一种特征，另一方面，我们从这样一种心情所看出来的，

正是启示录的作者的愤怒的碗和硫磺海所表现的性情。约翰在其对一个奉耶稣的名赶鬼而没有跟耶稣的门徒在一起的人所施的攻击，（《马可福音》第9章第38节以下；《路加福音》第9章第49节以下）更是表现了非常排外的性质，如果尤西比乌斯根据帕利卡普的传说所讲他对异端派赛林图斯[149]（Cerinthus）所表现的疯狂行为有真实性的话，那就似乎表现即使在很老的时候，他的这种褊狭的嫉妒心仍然没有减少。在给加拉太人的书信里（第2章第9节）我们看到约翰和彼得与主的兄弟雅各一起，是保罗也许带有几分讽刺意味地所谓的"被称为教会柱石"的三个人中的一人，这三个人和这位外邦人的使徒相对立，代表了犹太化的倾向，只是由于保罗的坚定和环境力量的影响，才不得不部分违反他们初衷，容许保罗给真理作见证。其实，《启示录》作者在作为其作品序言的给小亚西亚教会的信（《启示录》第2章第7—14节）中所说的话，和这样的人的品格完全符合一致。作者在尼哥拉党和巴兰的教训的名义下，把保罗的倾向描述为这些教会的败坏行为而对之加以攻击，说"他们自称为使徒而其实不是"（《启示录》第2章第2节），他所指的可能就是建立这些教会的保罗和他的门徒们；在《加拉太书》所提到的这些犹太化的柱石使徒 和以外邦世界为传播基督教的适当园地的福音书作者之间存在着一种非经努力不能逾越的鸿沟；但在福音书里我们却没有发现有发展这种努力的丝毫迹象。

小亚西亚的一个古老传说[150]，也大大地增加了以使徒约翰为第四福音的作者的困难。第二世纪下半期在亚西亚的基督教会和在有多数东方教会与之站在一边的罗马教会间所发生的关于守复活节的争论中，亚西亚教会的人们主张以使徒约翰为榜样，而约翰福音所守的节日则与使徒约翰所守的正好相反。亚西亚的基督徒习惯于在犹太人吃逾越羔羊的日子，或者像在圣殿被毁灭以后那样，在尼散月的14号晚上，守耶稣所立的圣晚餐，因为根据共观福音书所记，基督设这个礼就是在这天晚上。在另一方面，罗马教会的领袖们则主张基督徒不应受这个日子的约束，因这个日子可能落在一个礼拜的任何一天上，应该把复活节晚餐推迟到作为复活日的次一礼拜日举行。争论最初是在公元160年左右，当士每拿主教帕利卡普到罗马来的时候，发生于他本人和罗马主教阿尼赛图斯（Anicetus）之间。帕利卡普在争论的时

候，援引了这样的事实，即他和主的门徒约翰，以及他所与之一同生活的其他使徒们，总是在这一天守这个节[151]，借以支持亚西亚教会在尼散月十四日，犹太人的逾越节守复活节晚餐的习惯。根据第四福音，耶稣在其逝世前，全然没有吃逾越节筵席，而是在前一天，即13日和他的门徒在一起预备了最后晚餐（The last supper）；那里并没有提到设立晚餐礼的事。因此，这个福音书的作者没有理由把复活节晚餐定在根据他自己的记述，耶稣并没有吃什么而仅是受难而死的那一天上。帕利卡普所证明的使徒约翰的习惯，倒是证明了前三福音的记述，而与此相反，第四福音的记述，则似乎出自一种不仅希图把基督教和犹太教加以一般的区分，而且是想通过描述耶稣并没有吃犹太人的逾越节，而是作为真正逾越节的羔羊，使犹太人的象征性的羔羊告一结束，而在预定羔羊应被牺牲的日子，受害被杀，从而把基督徒的复活节和犹太人的逾越节区别开来。没有听说罗马的主教在和帕利卡普争论的过程中曾经援引过第四福音，反之，在十或十五年以后，当这个争论在老底嘉重新发生的时候，我们就发现有第四福音存在的迹象，因而很可能它就是在这个期间产生的，而且和这个争论不无关系。因为当希拉波立主教阿波里那里斯说那些坚持守尼散月14日的人们（所谓的十四日派）认为马太就是按这个意义表述这一问题的，但他说，这样看来，福音书之间就彼此冲突了；[152]这只能理解为阿波里那里斯从第四福音把耶稣的最后晚餐放在13日晚上，死于14日的纪事出发，然后（像目前许多神学家所做的那样）又毫不迟疑地根据《约翰福音》来解释《马太福音》的记事。

这样，从我们对于使徒约翰所理解的任何一点出发，我们所遇到的情况，都和我们在第四福音里所看到的不相称，反之，从第四福音出发，我们所看到的也是使徒约翰身上所没有的事情。作为一个在犹太体制存在时期诞生于巴勒斯坦，并且至少在那里生活到成年时期的人，使徒约翰必然会理解这个国家和其一切制度。但福音书的作者却不是这样。只要举一个例就足以证明。且把一切可能有疑问的其他问题搁置一边，例如，说在约旦河边有一个伯大尼，第1章第28节，这在别处是连一点影子也没有的，关于毕士大池子的荒唐描述，第5章第2节以下；对于西罗亚名称的错误解释，第9章第7节；杉树溪而不是汲伦溪，第18章第1节，唯一其他用这个词的地方是在《撒母耳后书》第

15章第23节的希腊文译本里，从此就说明它是起源于亚历山大的，如此等等；让我们单就“那一年的大祭司”第11章第51节；第18章第13节，[153]这个词来加以考虑。尽管有各式各样的解释和回避，一个不怀成见的人从这种说法里所能看到的除了福音书作者认为做大祭司的人是一年一换以及这一次是从亚那换成该亚法的观念以外，不可能有别的想法；而作为一个使徒，一个巴勒斯坦的本地人，他应该知道得比这更好，特别是应该记得该亚法已经作大祭司好几年。该福音书作者所明确表现的精确的旧约知识，并不必然证明他是巴勒斯坦本地人，甚至也不能证明他是一个犹太基督徒，因为，基督教既然起源于犹太教，而《旧约》作为新信仰的基础又极具重要性，即使不是一个犹太人，就如我们从贾士丁·马特尔的例子可能看得出来的，也可能愿意并有条件获得这样的知识。而在另一方面，很难相信使徒（约翰）会有福音书作者所表现的对于亚历山大，特别是对于菲罗思辨哲学[154]（Philonic Speculation）的知识。除了根据前三福音，约翰是个出生微贱的加利利渔夫（只有在真实性现在成了问题的第四福音里说他是个认识大祭司的人）这一事实外，就我们从保罗书信和使徒行传所能知道的，他也似乎是没有这样知识的人，因而不可能在较晚的时期中，也许在他迁居小亚西亚之后，得到这样的知识。但使徒约翰于公元68年在小亚西亚写了启示录，不仅在这本书里所显示的精神和福音书完全不同，而且在其中连一点亚历山大哲学的痕迹也找不到。说他在此以后，在年纪很老的时候，还有意而且能够使自己和一种新的和他一向的思想境界相距很远的思想方式完全同化，同时还能使之形成如我们在福音书中所见到的一种特殊的，首尾一贯的形式，这种假设是没有丝毫可能性的。

这样，关于前三福音书证据的检查结果是：在第二世纪开始后不久就已经有它们存在的迹象，即使不是按目前的形式，仍然具有其相当大量的内容，而且充分表现了这些内容的主要部分[155]是出自作为表演这些事件的舞台的国家。在另一方面，对于第四福音考察的结果则远不如对前三福音考察的结果有利，证明它在第二世纪中叶以前尚无人知道，还充分证明了它是在一个异国土壤上，在和耶稣生活在一起的那群人当时所不知道的哲学势力的影响下产生的。在事件发生时期和将其按目前形式加以记录之间，的确经历了好几代的时间，有传

奇性和非历史性的东西掺杂其中并非不可能；它完全可能是一种哲学的和有意识的虚构的混合物。

乙、从其内在特征和相互关系看福音书

14．关于前三福音相互关系的不同假设——莱辛、艾希豪因（Eichhorn）、胡格（Hug）、格利斯巴赫（Griesbach）、计色勒（Giesler）、施莱马赫

如果我们从四福音的外在证据转而检查他们的内在性质（因为我们还没有在讨论时顺便提到这种性质）和其相互关系[156]，我们将会从这一观点看出，前三福音也是自成一类并和第四福音形成对照。后者有其独自的方向，只在有关福音历史的几个主要问题上和其他福音书一致，但在言论和表现方法上则很少一致。前者尽管在内容的安排与选择方面相互之间有一些差异，但总的说来却是互相类似，因而使得对它们可以有一种共同的，系统的观察（共观，共观福音即由此得名）。

前三福音彼此间的关系是特殊的而且在全部同类作品中是无前例的。首先引起我们对它们进行比较深入考察的就是这一点，但在研究它们对第四福音的关系前，这种考察不可能获得令人满意的结果。就前三福音而言，问题是：三个作者为什么能够这样完全一致，甚至在他们所用的词句方面也是如此；同时他们却能有如此重大的不同。只要还假设圣经各卷是由圣灵感动而写，他们的一致性是容易说明的。当然咧，这部集体福音书的真实作者是圣灵，福音书的作者们只不过是他的执笔人，唯一令人惊异的是这些著述并非全部一致，或者说圣灵所口授于一个执笔人的并不是和口授于另一个执笔人的完全一样。这种情况是试图这样解释的：圣灵部分地迁就了福音书作者的特殊性情，部分地迁就了各部福音书的读者对象的需要，这种迁就就足以使人理解为什么一个作者把另一个作者所传达的省略了，或者为什么在叙述同一情况时一个作者比另一作者表述得更为详尽。在另一方面，当以不同的细节描述同一事件的时候，或者一个作者把它列在耶稣一生中的一个较早时期而另一个作者把它列在较晚时期的时候，当对耶稣的一篇言论有时作了不同的理解，有时放在不同的位置的时候，在

这一类的情况下只可能有一个正确的说明，那就是不能想象圣灵会以不正确的事感动他所感动的任何人。从而发生这种不同情况的两个作者，只能在假定每个人所描述的是不同的事件的基础上，例如，耶稣两次被拿撒勒人抛弃，一次是在他开始传道的时候，另一次则在稍后的一个时期，在圣殿里做买卖的人受到两次的驱逐，一次是在耶稣第一次进耶路撒冷的时候，另一次是在他最后一次进耶路撒冷的时候，每个福音书作者所描述的只是这些事件中的一次而省掉了另一次。但由于为了使圣灵免除对任何不真实或不正确负责，为了对每一件事按照字面来理解，就必须为了细微情节中的任何一点微小的差异，把它们作为两个不同的事件来看待，其后果是：重复产生了只有些微不同情节的完全同样的事件，就使福音书历史具有一种和任何其他著作不同的性质。但人们已不再能说服自己同意这类的事情：在迦百农有两个百夫长，在不同时期有两个患病的仆人，而这两个病仆都由于耶稣从远处的一句话而得到医治；两个管会堂的两个小女孩都死了，并且都被耶稣使之复活过来，在到一家去的路上两次都遇到了有血漏的妇人并都由于摸到耶稣而得医治；这么一来就只好承认，这些福音书的作者们也能够有错误和不正确的地方，尽管是在次要的情节上；这实际上就是把他们和人类的其他作者放在同一地位。

为了使人从这一观点来理解福音书彼此之间的关系，说明他们的一致与不同，他们的共同点和他们各自的特征，莱辛写了他的《以福音书作者为普通人类作者的新假设》（1788年）；这是一本仅有两张的小册子，但却包含了后来研究这一题目的富有成果的种子。在这本小册子里莱辛认为，所有的福音书都是以一种产生自使徒及其他目睹见证人关于耶稣生平和教训的口头传说的书面记录为基础。他假定这些记录来源于巴勒斯坦的犹太基督徒，即所谓的拿撒勒人中间，后来经过了不止一个所有者或抄写者的改动、增补或压缩，最后又从巴勒斯坦本地文字自由地译成希腊文以供应更多人的需要。从这部著作的原始根据来说，可以称它为使徒的福音书；从它的读者对象来说，可以称它为拿撒勒人福音书或希伯来人福音书，而且毫无疑问，在最古老的教父著作中，这些名称常被用来指称同一部福音书。在译成希腊文之后，它就被称为马太福音，因为照莱辛看来，并不是像帕皮亚斯所误说地那样，马太写了一部希伯来文福音书，后来各人尽其所能地

译成了希腊文，而是因为马太给原来用希伯来文写的拿撒勒人福音书换上了希腊文的服装。就其本身来说，拿撒勒人的福音书对于许多人可能显得不够明确，从而就产生了希伯来文原本的几种新的意译本，其中之一就是我们的《路加福音》。《路加福音》的作者作了和《马太福音》不同的选择和安排，并努力把它写成较好的希腊文，而马可的著作，则似乎根据了一部不很完善的希伯来文原本。依莱辛看来，约翰也知道并利用了这个原本，并且也利用了选自这个原本的一些福音书，特别是我们的前三福音书，不过不应当把他的福音书看为是属于他们一类，而是自成一体。约翰不满意于那些较大的福音书和由它们传播的关于基督的思想，因而他并不力图在内容方面补充他们的不足（他的福音书所给人的印象和一部补篇所给人的印象完全不同）而是对基督的能力作了更高的观察，不仅像其他福音书那样，把他表现为最伟大的先知，或者按犹太人的弥赛亚观念把他表现为上帝的儿子，而是按照形而上学的意义，把他表现为上帝和人中间的中保。只有这样一种表现方法，才能防止基督教也像其他犹太教派一样，随着时间的进展而消逝。只有《约翰福音》才给予了基督教以一贯性和持续性。这样，马太和约翰就作为肉体福音和精神福音而形成对照，站在前者一边的还有其他两本福音书，这么一来，肉体的福音就得到了三重的表现，或者说，从这一类为数众多的福音书中，在马太福音之外，只有马可和路加得到了教会的公认。照莱辛看来，这一情况可以从这两部书在许多方面补足了马太和约翰之间的许多缺陷这一事实予以说明；而且因为一部的作者是彼得的门徒，另一部的作者是保罗的门徒。这也是福音书在我们经典著作中排列次序的原因，因为并不能证明，这种排列次序就是它们写作时间的次序。

莱辛对前三福音的起源与联系较之对第四福音的特点给予了更多的注意。艾希豪因[157]曾在相当长的时间内把有关说明前三福音彼此关系的方式提到批判讨论的首要地位。正如已经提到过的，两个需要说明之点就是他们的一致和不同。照艾希豪因看来，我们在前三福音中看到的词句和事实方面的一致，各别思想及整个事件序列的接近，只能从他们都用了书面记录来说明。两种情况都有可能性。要么就是一个福音书作者用了另一个作者的记录，或者所有的作者都用了一种共同的资料。艾希豪因认为不应采用第一种假设，因为它虽然能说明

一致，却不能说明那许多的不符。假使马可写作的时候有《马太福音》摆在他面前，或路加写作时有马可或马太与马可摆在他面前，为什么后一作者把前人所告诉他的许多事都略而不谈呢?为什么把许多事按另一种方式排列和表现呢?为什么似乎毫无理由地常常改变说法呢?在另一方面，如果假设他们三个都采用了一个共同的书面资料，他们双方面的相互关系似乎就能得到满意的说明。他们都用了同一福音书原本，所以才相互一致，但他们并不是直接地用了这个原本，而是一个作者通过一种意译，另一个作者通过另一种意译，所以他们彼此之间就有了不同。艾希豪因以为当他把三部福音书中彼此不同之处都勾消了而剩下他们所共同的东西的时候就发现了福音书原本。他似乎以为这个福音书原本只是一部草稿，是基督教最初传道人用亚拉米语编写福音书的一个线索，后来这本书经过不同人之手而加以增补，并意译成了希腊文。如果情况是一个福音书作者用了一种意译本，另一个用了另一种意译本，我们就可以明白为什么另一作者所没有的许多事情而这一作者有了，或者把它放在不同的地方。这就是因为在这一作者所用的原始福音书的意译本里没有这个资料，或者它的排列方式和另一作者所用的意译本不同。同样，根据作者们用了不同的希腊译本的假定，就可以说明为什么在其他方面相同的故事在希腊语的表现方面有所不同。另一方面，当两个或者甚至三个福音书作者在运用一种纯属偶然的希腊语词而彼此一致的时候，可以从假设有一种从原始福音书译出未经增补的希腊文本存在，不同的意译本的译者们偶尔地参考了这个译本来予以说明。

我们立刻就看出，每一个新的事例，不同时期观察这些福音书彼此间许多关系所用的每一观点，都需要一种新的假设，整个事情变得愈来愈复杂和不自然，同时，在以这些假设和理论为一方和以福音书产生时代的简单情况与人物为另一方之间的矛盾也愈来愈显著。因而施莱马赫曾经宣称，为了证明关于原始福音书的假设不可能被接受，只要设想一下：在我们的简单的福音书作者面前必须摆着不同语文的、敞开着的、四、五、六本抄本和书卷，而且，这些作者们时而翻看着一本，时而翻看另一本，根据这一切来编写就够了；他说，这样一种方法使我看到的景象，与其说是原始基督教的诞生时期，毋宁说是一个十九世纪的德国制书工厂。连赫尔达也对艾希豪因的这种说明

有反感，因为它似乎是提出了关于使徒工作室的一种无聊思想，而且是更多地支持了莱辛的想法。他所给它们加上的东西，写得既很草率，意义又极不明确，很难算是一种永久性的收获，不过他对于以口头的福音宣传为福音书来源这一点的重视，后来却并不是没有成果的，他把马可与路加放在马太之前的排列方法也不是没有附和的人。

原始福音书的理论特别有容易受攻击的两个弱点，事实上它也不是从这方面受攻击就是从那方面受攻击。一个弱点就是它的非此即彼的理论，要么就是前三福音书作者之一利用了其他两本，要么就是三个人都根据一个共同的资料。艾希豪因毫不迟疑地拒绝了前者。胡格[158]问道，一个福音书的作者利用了另一作者的著作为什么是这样不可置信呢?难道是因为在故事中有许多重要的差异吗?根据利维（Livy）[159]自己的承认，他曾利用了帕利比乌斯（Polybius）的著作，但他和帕利比乌斯岂不同样是有许多的不同吗?难道一个作者有另一个作者的著作在跟前就必须逐字逐句地照抄吗?如果由于更广泛的研究，用了更多的参考资料，或者由于不同的观点使他对于事物的看法和他的前人不同，尽管有前人的著作在跟前，难道就不可以大胆地不落前人窠臼吗?所以，假定一个福音书作者利用了另一作者的著作并无可反对之处，重要的是研究各自的计划，各部著作的目的，借以发现这一著作和另一著作表现法不同的原因。的确，照胡格看来，在福音书作者的彼此关系中，一切都只是为了彼此的改进和完全，其结果是对于真理的四重保证。马可既然有了得自使徒彼得传授的有利条件，就对马太的著作从次序和时间的排列方面加以修正，同时还加上了一些更适当的润饰；路加是见多识广的人，对两个前人的著作作了新的鉴别和订正；最后，熟悉前三人作品的约翰，使他们的作品得到最后的圆满与完全。但是，对于前人的每一更正，就是假定他有不正确之处，而一个人的作品由另一个人加以完成的结果，也只能使作品被完成的作者处于极其不利的地位。如果第四福音的作者说耶稣在最后一次到耶路撒冷之前已经经常到过那里，在那里教训人并工作，那么，不知道这一切早先的旅行和逗留的第一福音书的作者，就不可能是耶稣的一个同伴，不可能是使徒马太。同样，第二福音书也不可能是按照使徒彼得的传授写的，因为他一定不会不使作者特别注意到第一福音书的那个根本缺点，并促使他加以改正。而最后一个校订者约翰，

既然相反地把他从前人著作中所看到的省略了那么多，我们又怎能知道这就是意见一致呢?从其本身看来，这很容易就是否定，只有从那种笼统地认为在这方面除一致外不可能是其他观点的人，才能认为它有一致的表现。

这种护教的观点，这种对于教会传统的默认，在胡格的身上也暴露出来，因为他在关于这几位福音书作者所用的时间、次序和彼此校改的问题上，毫不迟疑地赞成它们在经典中的排列次序，尽管莱辛已经巧妙地指出，这一排列次序的原因很可能完全不同于它们彼此在时间上的先后顺序。关于这个问题，在胡格之前已经有人提出了一种理论，但胡格却根据不充分的理由对它加以攻击，而其实这个理论比他自己的理论更符合于实际情况。两部福音书有许多一致处，同时也显示许多各自独立的特征，各有其独有的整段的特点，即使其所共有的材料，也有某种程度的次序安排的不同，在这两部福音书之间另有一部福音书[160]，从内容方面来说，几乎没有什么是它自己所特有的东西，而在其16章书中，只约有半章的材料不是其邻近的两部福音书所共有，在排列方面，它有时和前一福音书一致，有时和后一福音书一致，有时则似乎是根据其他二者所用的表现法而编写。这样的情况使我们自然而然地得出这样的一种假设，即从时间方面来说，这部书并不是居于其他两部之间，而是以其他两者为业已存在的资料，随后根据它们编写出来的。这一见解曾经由格利斯巴赫[161]提出，由于从其中得出了看来很清晰的说明，被认为很有说服力，直到最近，一直在神学家中间很为流行。

前三福音书的作者——这是以上所解释的不同理论所根据的另一种说法——必然或是一人用了另一人的著作，或是各人都用了一个共同的资料，至于这个资料是一种书面资料则是一般的假定。最后，这一假定也发生了问题。据说，原始的福音宣传，无论如何，总是口头的；至于有关耶稣生平的资料，在相当长时期内，也是口头传播的。考虑到使徒的教养和环境部分地从其本身来说，这是很有可能的，部分地从使徒保罗的书信中没有在当时已存在一部福音书的迹象，也可资证明。另一方面，这种口头传说，即所谓的福音书作者在阐明耶稣生平的最重要情节时的表现方式，在选材、布局甚至在表达方法上，

不久就采用了固定的形式，也完全是可能的事。这就是计色勒[162]所提出，和艾希豪因的成文福音相对立的以口头形式存在的原始福音，他以为根据这种口头福音就可以不亚于艾希豪因，说明前三福音为什么不完全一致，并能比那些假定一个福音书作者利用了另一人作品的人更好地说明它们之间的不同。计色勒想象，在前三个福音宣传者和荷马史诗赖以流传但同时也经历了许多变化与渲染的希腊史诗吟诵者之间有相似之处。这样的一种类比使这一理论迎合了一个力求深入钻研古代精神以便更生动地理解诗歌与宗教起源的一代人的心理。在纯粹口头传说之中，福音历史成了一种活的东西，有生长力，枝干繁茂，花叶丛生，这么一来就给对福音历史实质的更为自由的解释打开了大门。

尽管如此，次一问题，即说明各该福音书间的相互关系问题，仍然不能认为已经得到了解决。它们之间的许多不同点，固然可以从假定它们共同有一种简单的口头资料而得到相当充分的说明（即使有更大的不同也不足令我们惊讶），但这并不能说明它们之间许多一致的地方。为什么它们不仅在总的选材与布局方面有一致，而且还不止一次地在时间上显然并不衔接的两件事情，由一个福音书作者偶然地把它们依次安置在一起，其他两部福音里竟然也有同样的情形，绝对一致的表现法，有时甚至还扩展到最特殊的希腊语词用例方面，又是什么缘故?

对吟诵有韵律的诗歌的荷马史诗吟诵者来说，形式与表现法是很重要的，但对宣传福音者来说，当然并不是如此；或者即使是重要的话，也只有在他们重述耶稣言论时才是如此。在其他方面，故事的实质才是重要的事情，不可能假定词句形式的刻板一致是经过规定的，因为我们并看不出有这样做的必要。但当我们的第三福音书作者自己在他的序言里说，在他本人的时代就已经有了好几本福音著作，而且在他的福音书里他不仅采用了口头传说，还有采用了这些成文本作为其资料来源的明显痕迹，我们还要什么呢?

的确，不应当理所当然地假定第三福音作者跟前所有的就是我们的前两本福音书，或者把最初的福音记录理解为全都是包括耶稣整个

生平的著作。为了说明前三福音书作者彼此间的关系，有人作了新的尝试。施莱马赫[163]在直接反对艾希豪因时说，当我们问，在一篇包括耶稣整个生平的衔接的，但却是空洞的记录（像艾希豪因的原始福音书）和关于个别事件的许多详细记录之间，我们会以为哪一种更可能是福音文献的原始资料时，我们将毫不迟疑地决定是后者。因此，照施莱马赫看来，我们应该假定，写基督教历史的最初诱因，并不是忙碌的使徒们或最古时期积极活动的门徒们的自由冲动，而是那些没有亲自见过耶稣而相信，现在想进一步对耶稣生平的一些比较精确的细节有所理解的人的好奇心。

在基督徒的公共集合处这种好奇心会偶然地但少量地得到满足；当一个传道人提到基督的某些值得纪念的言论并必然叙述一番说这些话的历史场合的时候，这些好奇的听众通过秘密的交谈和特殊的探问，就会获得知识。这样，许多个别的事实就被讲到并听到，但其中大多数并没有被记下来。然而，不久，也有不少被记下来了，部分是传说者本人所记，更多的则是探询的人，特别是那些不可能常和告诉他们这些事的人在一起，却很喜欢把它们转告许多别人的探询人所记。这样，个别的事件和个别的言论就被记录下来，这些记录产生得愈来愈多，当基督的原来同伴大多数因逼迫而分散的时候，对于这些记录的要求就愈会迫切，尤其是当第一代基督徒逐渐死去的时候。然后，这些个别记录的作者们和收藏者们，又开始对它们进行补充，并各从所好地成了它们的搜集人。也许一个人只收集了关于神迹的记述，另一人只收集了言论，第三人则以为基督一生的最后几天或者复活的情景最属重要，另一些人，由于他们没有一定的爱好，就把他们所能得到的都收藏起来。这一类收藏品的个别部分，其来源既不同，价值也不一样，而且并不都是第一手，有的还是第二手或第三手；有些部分甚至还来源不正，经过了不完全的回忆，偏见或好奇心的改动，施莱马赫认为，我们的前三福音，连马可也不例外，都是由这些书面的个别故事编写成的，他还明白地，尽管是艰难地并迟疑地，驳斥了格利斯巴赫关于马可的见解。

如果我们问，为什么三个收藏者，各自独立地从大量的故事中选择资料，能够对多数故事如此惊人地选中同一部分，施莱马赫试图对

这种情况加以说明，他指出，这一方面是由于准备大量复制的作品所必然包含的内容；另一方面是由于以为这些部分对福音的宣传有特殊重要性，但这种说明非常令人不能满意。因为，如果像我们的福音书所说的那样，耶稣医好了好多的人——瞎子、瘸子、长大麻疯的，赶出了如此多的鬼，为什么前福音书的作者从这么多的故事中，恰好挑选了相同的十来样，除了少数的，也许只是表面的例外，却都同样地听凭其余的故事简单掠过，无人知晓呢?因为在其中一定有不少作为神迹来说同样有说服力的故事（我们只要记住约翰所作不同的选择就够了）。我们问，如果每个人都是各自独立地选择，怎能有这种事发生呢?关于耶稣的言论也可提出同样的问题来，由于前三福音的题材安排，总的说来都是一样的，就不可能用施莱马赫的观点加以解释。

这些理论个别地存在时所有的缺点，如果把它们连合起来：就可以部分地免除。所谓的传统假设，尤其是关于有一种作为原始或补充资料的口头传说的假设也可应用于其余的理论之上。但这一切对于前三福音书的来源和其相互关系的说明尝试的一个最重要、尽管是未被注意到的结果无可争辩地是，这些说明使前三福音的编著日期变得非常之晚而且成为次要的事情，从而使以使徒或其助手为其编著人的说法成为不可能。艾希豪因已经把马太参与第一福音的编写，马可和路加参与第二和第三福音的编写缩小到最低限度以内，不过并没有把它完全放弃。施莱马赫把《马太福音》，《马可福音》，《路加福音》这些称号完全作为传统称呼来使用，而并未对这些以他们的名字称呼福音书的人参与编写工作的多少，或者甚至全未参与这个问题，表示任何意见。

15．《约翰福音》：布莱施奈德尔、施莱马赫

尽管人们容许批判的怀疑主义对前三福音书有这样最广泛的活动范围，但却毫不迟疑地假定着第四福音的可信性及其来源于使徒的说法，一开始由于总以为其有可靠的历史支持[164]，就放手对前三福音采取了自由的怀疑态度；终于为了使愈来愈显著的前三福音和第四福音之间的矛盾不致使后者（第四福音。——译者）蒙受不利，就使前三福音的可信性降到最低限度。如果前三福音和第四福音的起源于使

徒的主张是彼此对立的，它们关于耶稣本人及其生平的记述是不可调和的，那么，第四福音就很可能也像前三福音一样，有放弃其主张的必要。反之，如果前者（前三福音）的主张给后者让路，那么，后者就无可置辩地具有使徒著作的价值了。

在和较少科学性的前人有了各式各样的小规模较量之后，特别是布莱施奈德尔在他的《或然性》[165]一书里反对《约翰福音》的真实性和可信性；之后，保守的神学家就采取了这样的立场；布莱施奈德尔是以前三福音书的历史可信性为根据和支柱的，由于他发现不仅在个别叙事方面，而且也是在第四福音有关耶稣本人及其工作的总的观察方面都和前三福音不相调和，他就断定第四福音不可能是一部可靠的历史记录，因而也就不是使徒约翰的著作。布莱施奈德尔说，假使由于偶然的原因，1000多年来一直没有人知道有这部约翰福音，现在它忽然在我们的时代里在东方被人发现了，每个人一定会认为这部福音书里的耶稣和马太、马可、路加三福音书里的耶稣是完全不同的人物，关于同一个人的这两幅图画不可能都是真的。现在大多数人或者没有注意到这个不同，或者，无论如何，对它并没有清楚地理会。但这，与其说是明确的意见或坚决的信念，倒不如说是长期的习惯和根深蒂固的成见偏信第四福音的真实性的结果。

布莱施奈德尔看到，在《约翰福音》和《共观福音》之间的这种根本不同，特别存在于言论方面。前三福音显示给我们的是一个作为真正的人民导师的耶稣，他向那些存在于其同胞中的反对真正虔诚和真正道德的错误倾向，特别是向崇奉外表的法利赛精神，作了斗争，坚决主张精神的纯洁，主张努力效法上帝并对人类实行友爱，而且他讲授这些教义是采取了一种就其明晰和单纯，热情与广博来说，无论对哪一类人都是可理解的、有吸引力和激动人的形式。他说，在第四福音里，把这位实践的、孚众望的导师变成了一个诡谲的形而上学者：他的言论不是以敬畏上帝和正义为关键，而是绝对地以他自己不是按照犹太人对于弥赛亚观念的民族主义形式，而是按照亚历山大哲学的逻各斯学说的意义所想象的他本人的高贵品格为关键，这种逻各斯学说被第四福音的作者在其序言中提了出来，他的表达方式是如此的暧昧和模糊，他的表白是如此的冷酷、虚伪并充满重复，他的全部

行为是如此的粗暴，以致他的用意所在似乎不是吸引人民而倒是拒绝人民。他说，关于耶稣的这两种不可调和的表现方法，第一种有利于它的内在可能性和对于情况的外在符合一致，而第二种则以相反的情况同样程度地暴露了其本身之为虚构。除了他在这些言论中所发现的主要的怀疑根据外，布莱施奈德尔还力图从第四福音的故事、从作者谈到犹太人时所表现的无知，从许多关于地点的不正确的叙述和其他各种资料，证明第四福音的作者，不仅不是一个使徒或目睹的见证人，甚至也不可能是巴勒斯坦的居民或犹太土著，而必然是一个受过哲学教育的外邦基督徒。在他看来，书中明白地提到较晚时期的异议和教义上的论争，指明其著作时期当是第二世纪中叶，其和亚历山大诺斯替派的联系，指明其著作地点当是亚历山大，至于其编著的特殊目的，则似乎是保卫基督教以防止犹太人的攻击，并将其介绍给希腊世界。

对于第四福音的真实性和可信性的这样猛烈攻击，虽然在大多数神学家中引起了极大的注意，却未给他们留下多大的印象。这是不足奇怪的，因为固执教会传统的情况非常普遍而顽固，而批判的研究精神则同样程度地非常稀罕。连布莱施奈德尔本人以后也宣称，由于他的《或然性》所引起的讨论，他的目的已经达到、他的疑虑也已经解除。这是完全可以理解的，因为他的神学观点本来就没有使他认识到拒绝《约翰福音》的一切后果所必须具有的深度。但当像施莱马赫[166]这样的人感到自己并没有为布莱施奈德尔的怀疑所动，尽管他表示了一种意见，认为这些问题得到讨论很好，但他也说它们并不重要，一点也没有使他感到为难。这只能证明这位在其他方面眼光非常敏锐的批评家，对于这个问题的成见是何等的深，以及他的全部批判主义体系已经变得多么主观。他不顾最值得尊重的见证，宣称约翰的《启示录》不是约翰的真正作品，因为它在内容和形式方面都与他的意见冲突；至于在《约翰福音》方面，他竟能对重要的怀疑根据轻轻放过，则是因为他自己有完全相同的看法。《约翰福音》里的基督，知道父在他自己里面，他和父原为一，除了父吩咐他说和做的事以外，他自己并不说或做任何事情，这和施莱马赫的宗教思想，即一种神的意识很一致，这种意识毫无阻碍地运行，就仿佛上帝住在人里面一样，所以《约翰福音》就成了使施莱马赫的现代虔敬和基督教联结

在一起的工具，而随着这种支持的愈益必要，他也就愈益不愿倾听怀疑《约翰福音》真正表现基督的有效性的意见了。

值得注意的是，关于耶稣历史的来源的这种无批判的错误和他关于苏格拉底历史来源的同样错误正相类似。施莱马赫在他后来的评述中，本打算审慎地限制或修改他在讲演中的过分夸大的话，但很明显，由于受到布莱施奈德尔对他心爱的福音书的攻击的激怒，他竟至任性地说，他情愿让我们在拒绝《约翰福音》为约翰所写的假设基础上来说明[167]，一个只有某些仁慈观念和某种像苏格拉底那样的道德，能行一点神迹，或者至少别人以为是神迹，并能够讲一些动听的警句和比喻的犹太拉比（因为除此以外再也没有别的了，而且可能还有一些我们必须对他加以原谅的过失哩），怎能建立起一个新宗教和新教会来，因为如果他只有这些而此外什么也没有了，他就远不配和摩西与穆罕默德相比。读者将会因他对《共观福音》里的基督的这种攻击而感到不快，尤其是因他这种把一切简单、自然、不模棱两可、不带“伤感”和“嘲弄”意味的事情都看成非常平凡和庸俗的离奇的偏爱而感到不快。但读者一定会立刻想起施莱马赫如何由于同一种偏爱曾经贬低了色诺芬著作里的苏格拉底而相对地重视了柏拉图著作中的苏格拉底。在他那著名的《论作为哲学家的苏格拉底的价值》[168]的文章里他说，如果苏格拉 底的言论仅以色诺芬《回忆录》（*Memorabilia*）的内容和范围为限，尽管在形式上更为美妙华丽，人们也不可能理解，为什么在如此多年间，竟没有由于人们害怕和他在一起而使商场、车间、道路和学校的人为之一空，为什么在如此多年间，他竟得使像阿锡拜阿迪斯[169]（Alcibiades）、克里提阿斯[170]（Critias）柏拉图（Plato）和欧几里得[171]（Euclid）那样的人感到满意。总之，为什么他竟能成为雅典哲学的创立者和典范。从这个观点看来，施莱马赫没有担心仅仅由于《共观福音》里所表现的耶稣就可能使加利利的海滨和四周犹太会堂的人为之一空，这可说他已经是很审慎了。但长久以来，比较富于历史感的批判家，都表示色诺芬所作关于苏格拉底的描述必然是对于这个哲学家的历史概念的基础，而对柏拉图关于他所作的描述，则仅能小心谨慎地当作个别补充性资料。这一事例在解决这个福音书问题时，颇有启发意义。

但施莱马赫在其对于《约翰福音》所采取的立场方面并不是孤立的，有许多和他同时代的人，不是那些头一批在受到他的《教义》的教育后接受了他的基督的人们，而是在浪漫主义和费希特（Fichte）及谢林（Schilling）的哲学中成长起来的整个一代的人们，他们发现，神秘主义理想的《约翰福音》比历史现实主义的前三福音更适合他们的见解。正是由于《或然性》的作者违反了这个潮流趋势，他的书才遭到了不幸的命运。布莱施奈德尔，从其所受的教育和其思想情调来说，是属于旧的康德的唯理主义学派的，前三福音的实践的道德精神及其明晰而单纯的形式对他非常合适，而与此相反，第四福音的思辨哲学的浮夸和神秘主义的晦暗则令他非常反感。他明确地引人注意到前者，以致他和施莱马赫对比起来，就似乎是个不合时代的人了：他并没有隐瞒这一点，这使他显得好像是个没有能力领会这部福音书的深度的人。对于一切被施莱马赫的精神所感染的人，例如对于卢克（Lücke）[172]、哈斯、尼安德尔以及诸如此类的人们来说，《约翰福音》的使徒来源，仍然是他们的神学基石，而《或然性》则是一个流产的理论；只有迪·维特采取了保留态度，但最终他也只好让他的批判意识被他所接近的思想潮流吞噬下去。

16．关于前三福音及其和第四福音关系的其他论文：舒尔兹（Schulz）、西弗尔特（Sieffert）、施奈肯布格尔（Schneckenburger）；我自己对于耶稣传的批判的研究

在这段无结果的插曲之后，《约翰福音》的地位似乎比从前更为巩固了。对于前三福音的研究，则更为自由地继续进行下去，而其中的一部，像以使徒命名的第四福音一样，逐渐地不为人所喜欢。施莱马赫在他论路加的一篇论文里，从一个天才作家对于他所分析的题目的偏见出发，认为他发现在《路加福音》的不同段落里，有时在叙事方面，有时在排列方面，都比马可更好。对于另一位自由主义神学家来说，福音书作者中只有马太一个人在叙述耶稣设立圣餐前所插入的赦罪的话，令他很有反感，他在一部论述后者的作品的附录里，罗列了一系列他对《马太福音》真实性的怀疑[173]。一些青年批判家在这

方面更前进了一步[174]，以致在有一段时期中好像第一部福音应该变成最后一部福音已是肯定的事情，好像从起源和真实性来说，所谓的《马太福音》不仅应在《约翰福音》之下，而且也应在使徒的两位助手，《马可福音》和《约翰福音》之下。

他们提出了一些迹象，以为根据这些迹象就可以推定这部福音书的作者不可能是耶稣的伴侣和目睹见证人。这些迹象中的第一个是作者在叙事方面缺乏生动性和细节。连施莱马赫，在他的《新约引论》讲演中，也曾就这点作了很好的评述[175]。他说，在《马太福音》第9章里，叙述了耶稣如何召马太为使徒，以及后者如何跟随了他，这就是说，作了他的正式的从者。可以推定，如果叙述这件事的福音书作者，真地就是当时被召的使徒，应该可以看出，在他被召前后的叙事方式方面必然有所不同；从他亲自参与一切事起，他的叙事就应该更为生动，更为真切，更为详细。但并看不出有不同的迹象来，他在以后的描述方式仍然像从前那样简略，在时间和地点的记载方面仍然像从前那样不确定。即使不将《马太福音》和其他福音进行比较，也必然会明显地看出，这不是一个目睹的见证人的做法，而是一个根据流行传说而写作的人的做法；在另一方面，当批判家们想通过指明其他福音书作者在叙事方面一般地更为详尽并更为生动，借以加强他们否定马太的证明时，问题是究竟这真的是一个目睹的见证人的生动描述呢?还是一个想借渲染烘托来使其所得来的简单传述显得鲜明活泼的作者的手法。

第一福音所特有的大量集中的言论也被认为是它不是出自使徒之手的另一个证据。据说，这明显地是把耶稣在不同时机的讲话表现为在一个时候的言论，这些言论，就连马可和路加，也是把它们分散在其福音书的不同部分的。例如，《马太福音》第5—7章[176]的耶稣山上说教，第10章的耶稣训诲门徒，第23章斥责法利赛人的长篇讲话。这些言论中都包含了一些原来与这些情况无关的组成部分，是由编写者因其在内容或表现上的某些类似，将其列在一起的。同样，第13章的七个比喻，尽管该福音书作者明白地这样说，似乎它们也不是一起发表的，而是由作者仅仅因其为比喻而放在一起的。这是毫无疑问的，而且现在已差不多没有人否认了。另一方面，即使在这个例子

中，求助于被认为把这些言论安排得较好，并说明其大致发生时机的马可，并不具有决定性的意义，因为可以证明，尤其是马可常把马太按固定次序排列的言论弄得完全颠倒混乱，而路加则从马太所记耶稣的较长言论中取出的许多话，直截了当地为之编造了一些时机。如果因马太所记耶稣的集中言论而对之加以攻击，为什么这些批判家们对于那些更容易引起疑问的《约翰福音》里的基督长篇言论却熟视无睹呢?把在不同时机发表的言论汇集起来在一起发表，和布莱施奈德尔已经证明的，第四福音把一种较晚时机的哲学知识放在耶稣的口里，或者把所谓的耶稣的话和福音书作者自己的思想混淆得令人无从分辨究竟是谁在说话，比较起来，是一种容易犯的错误，而且对一个听者来说，有更大的可能性。

还有，有人反对第一福音的作者，说他把人和事都增加了一倍——两个瞎眼的、两个麻疯病患者、两个被鬼附的，而马可和路加只有一个，两个奇迹的宴会，而路加和约翰所知道的也只有一个。的确，这很明确地证明，有两种资料在跟前的第一福音作者，看到了排列不同，而且讲述情节也略有不同的同一故事，而因这种不同的缘故就把这些故事看成是各别的历史，因而把两者都采用在他的福音书里，这是一种只有本人未亲历其境的作者才容易犯的错误。另一方面，并不能从此得出一种想当然的结论，以为像路加和约翰那样当心不犯这种明显错误的作者，就是一个目睹的见证人或者得到了一个目睹见证人的传授。

在关于言论方面，第四福音作者比第一福音作者可能受攻击的地方更多，这种攻击就是，他把先知书里的一些特点，（有时是他对它们误解的结果）和历史的故事混淆不分。马太把耶稣表现为骑着两条驴（驴和驴驹子）进入耶路撒冷，就是由于对《撒迦利亚》第9章第9节的一种误解。约翰从第19章第23节起，和其他的福音书作者不同，把为耶稣的里衣拈阄和分他的外衣加以区分，也同样是由于对《诗篇》第22篇第18节 [177] 的误解。

最后，被认为对反对《马太福音》有决定意义的是，有许多作为一个使徒所必然知道的事他竟不知道，例如拣选70个门徒，眼见着耶

稣升到天上，几次过节的旅行，使拉撒路复活等。但关于头两件事约翰也和马太同样不知道；至于其余两件，约翰的确知道一些，问题是它知道的是不是比实际所发生的还多，这就是说，是不是这两个故事都是没有历史性，而是可以从第四福音著作日期距离事件的遥远以及作者的特殊倾向予以说明。

从这一点看来，对所有四部福音书进行比较，就显然是必要的了。不应该像一直对于《约翰福音》所做的那样，把任何一部福音书先假定为真实的、使徒的著作，而是应该毫无成见的，就它们的记录本身来加以鉴别并互相比较，根据情况决定这些记录中是否有，以及如果有的话是哪一个起源于使徒，或者至少是起源于使徒时代。我刚才在评述关于《马太福音》的几篇文章时所提到的方法，曾在我的耶稣传中试图予以实行，而其结果对四部福音书都是否定的。这就是说，这些故事从头到尾都应该认为不是目睹见证人的叙述，而只是生活于离发生事件时期很远的人们的零碎记录，尽管他们也记下了许多真实的资料和言论，但同时他们也收集了各式各样荒诞的传闻，而且还部分地用他们自己的虚构加以粉饰。

我这样做所采取的方法，并不是鲍威尔所反对的那种先借《约翰福音》以推翻《共观福音》，然后再借《共观福音》以推翻《约翰福音》，终于使人无从分辨福音书历史中到底什么是真，什么是假的方法[178]。我的目的是反对以上所提到的那些批判家，证明《马太福音》是最有历史价值，而在另一方面，作为历史来说约翰福音最不足置信，在该书里，对于福音书资料进行了理想主义的最深远的修改，无论是对于神迹的概念或是对于基督的概念，都有最大的夸张。这样，我就给鲍威尔后来也采取的立场准备了根据。鲍威尔不满足于仅仅不同程度的可信性（这种不满足是正当的），而希望发现区别各个福音书的绝对标志。因此我在耶稣传的不同篇章里，正如在我以前的人们所已经略微做过的那样，使人注意到马太的预言的实用意义、路加的历史性、前者把传说的耶稣言谈和大量的言论合并起来的倾向，后者给个别的言论提供虚构场合的倾向，马可的浮夸作风和牵强描绘，等等；特别是我把约翰福音表现为一方面是福音神秘化的巅峰，另一方面是不同于其他一切的一部特殊作品。尤其在《约翰福音》所

记载的耶稣言论这一方面更使我不得不采取这一观点。前三福音作者满足于把传给他们的言论资料按各自的方式加以划分和排列，有时还加以改变或插入一些他们自己的东西；而对《约翰福音》中耶稣言论进行考察的结果则是使我看到它们都是该福音书作者的虚构，顶多也只能是以耶稣的某些实际言论的大意为根据的虚构，不过就连这些大意，也因受到亚历山大哲学精神的影响而变质了。

第四福音在叙事方面所特有的牵强虚伪：犹太人总是大大地并且反复地误解耶稣和他的门徒的话，从耶稣幼年时即着手的对于他的生命的谋害，一再地遭到了失败，这一切在我看来，也都是一些虚构的东西；尼哥底母是一个虚拟的人物；为了偏重约翰而故意地改变彼得和约翰的关系；我曾指出，撒马利亚妇人在雅各井旁的场面绝对是一种诗意的虚构；以及没有可能性的拉撒路复活的故事，这一切都证明这本福音书不属于历史性著作之列[179]。虽然我欣然承认鲍威尔在这些方面已经取得了较为肯定的成果，他的研究已经成了我的研究的必要的补充，在某些方面，甚至还矫正了我自己工作的缺点，但很显然，他只是继续了我所开始的工作，而并没有把我所未做的工作承担起来。他批评我说我只是批判了福音的历史而没有批判福音书。不管正当或不正当我也可同样指责他只批判了福音书而没有批判福音的历史[180]。无论如何，关于最后一点他所作的一般性评述总是不能令人满意的：反之，由于他对福音书批判所已经做的工作，就有必要对福音历史本身进行新的批判。

17．从第四福音书中发现真实和非真实成分的尝试：瓦塞、施维策、芮南

我在对耶稣传的批判的研究中，对四部福音书进行了比较和考查；暴露了矛盾，并证明了一切想将它们加以调和的尝试都是不能容许的；在福音历史的每一个别问题上我都对它们的可信性的多少作了评价。这种评价的结果几乎每次都是对第四福音不利。因而从前对第四福音书的信心就大大地动摇了。不可能在将来也像以前那样，在使约翰和前三福音作者对比的时候，总把他认为是一个毫无问题的目睹的见证人，而不对的总是前三福音书的作者。那些仍然企图这样做的战士们，不仅不可能使人恢复他们从前对于该福音书的信仰，而且连他们自己也没有这种信仰，这是从卢克在他的第三版《约翰福音注释》中所采取的立场上最明显地看得出来的。这个作者，徒然想通过对特别记载在《约翰福音》里的耶稣言论作最广泛的让步来使其他方面得到巩固，终于连他自己也不得不承认，正是第四福音而不是其他福音书，有许多问题引起了其本身所特有的困难。

然而，并不能像批判所要求的那样，把问题完全搁置起来。在这本书里有某种吸引人的东西——某种据说在人的心灵深处认为是圣灵的见证的东西，因此，就有了一种把它作使徒所传的上帝的话来接受的倾向。所以在同一部著作里，存在着吸引人和拒绝人的两种东西，某种不能接受的东西和某种不可缺少的东西。值得试试看是否可以把这两种组成部分彼此区分开来，把一部分归之于目睹的见证人使徒，把另一部分归之于没有人承认其权威的一个较晚的作者。固然，在此以前，捍卫和反对《约翰福音》使徒起源的双方，都一直认为它是从一个模型铸出来的著作；但关于前三福音书，人们从前也是这样看法。但现在对于前三福音书，尤其是对于马太和路加的流行见解，则认为它们是由不同组成部分所构成，而且是经过屡次的润饰才有了现在的形式。因此，把原来看《约翰福音》只有一个起源的见解认为是一种成见是很合理的，如果进行更彻底的考察得出了不同的结论，就不必受其拘束。

瓦塞说[181]，应该提出的问题不是：《约翰福音》是不是真实的?而是，究竟其中哪一部分是真实的?对于这个问题他的回答是：这本书表现的观点和方式是和根据外在证据被证明为使徒约翰的著作的《约翰一书》联系着的。关于风格方面，首先，瓦塞发现，在书信和福音书的教义的或沉思的部分之间有一种联系，这种联系不能从模仿来说明，而只能从假定其有同一作者来说明。至于在福音书的叙事部分没有这种联系，在他看来，即使一个没有成见的人也可发现，因为在书信中并没有叙事部分可以比较；但他补充说，在书信和福音书的叙事部分之间存在着一种关于思想方式和对内容看法的矛盾，这就说明这些最后的组成部分是另一作者的手笔。他认为在书信里，以及在福音书的序言和耶稣的较长言论里，完全没有我们所抱怨在福音书叙事部分对于神迹的那种感性的超自然主义的信仰，其中所一贯充满的，只是对于基督和在他里面的圣灵的能力的一种精神的、理想主义的想法，特别还有书信里所提到的基督复活，和在《约翰福音》第20章里既被精神地理解又被物质地理解的耶稣的临别讲话。

这使我们立刻可以看出这种有区别的批判的纯粹主观主义的动机来。为了使自己具有客观性质，它求助于约翰书信，而约翰书信的真实性是和《约翰福音》同样有问题的，当风格不足以为标准的时候，它就坚持教条主义的见解，其实倒很可以不用书信而单单根据似乎存在于《约翰福音》的言论和叙事之间的对立。对于这种显然具有不同性质的两个组成部分，批判者是不喜欢叙事部分的，这的确部分地是由于和一般地似乎具有历史性的《共观福音》的对比，但主要只是由于它突出地提出了关于神迹的超自然主义思想。还有，他不喜欢对话式的言论，这一半是由于那种令人难以置信的误解而产生的许多方面的荒谬，一半则是因为它们和以之为其诱因的神迹故事是分不开的；在另一方面，他喜欢福音书的教义内容，不仅喜欢福音书作者的见解，也喜欢基督的较长的言论，这样，就自然而然地把教义部分当为是由使徒而来，叙事和对话部分则被认为出自较晚作家之手。我们也认为后者的性质和作者为目睹见证人的可能性不符：唯一的问题是：使批判者把该福音书的其他部分和这些加以区别并说那些部分出自使徒的原因是什么。正如他所说的，他喜欢这部福音书的教义部分，是因为它含有神圣的逻各斯在拿撒勒人耶稣身上成肉身的这种纯理想主

义的教义，它不仅完全没有《共观福音》书所作的神话式的[182]补充，也没有该福音书的较晚编者对于神迹的那种超自然主义的信仰。

但是，这种神圣的逻各斯、太初就和上帝同在而且其本身就是上帝的创造万有之道的化身成人，它在其寄居人世的短暂期间仍然没有忘记它在万世之前和上帝在一起的光荣存在，而且还希望不久就要恢复那种存在的教义，难道不是纯粹超自然主义吗?一切个别的神迹故事，不管怎样彰明昭著，和它对比起来岂不是可理解的吗?瓦塞回答说，不然；因为根据使徒的教训，这种化身成人并不是把一个已经以一种有限形式和天父同在的神圣人物神奇地具体表现于一个人体之内，而恰好不多不少地是神的有生命的个性和个人的心灵的完全同一化，从而使这个人的外表发射出这种个性的荣光来。《旧约》教导我们要把神性中的个性和其人格的自我加以区别，但却不可把前者和后者分成两个不同的人物。所以事实上《约翰福音》的教义内容，按其客观形式来说，在我们的艺术爱好者用自己的口将其加以塑造以前是并不能令他满意的，而经他塑造之后则几乎已成为不仅是读者不理解，可能连他自己也同样不理解的东西了。所以，如果瓦塞是个更好的阐释者的话，这就是说，如果他不是那么容易用任意的解释来使客观地存在于他面前的东西变得对他自己来说圆滑而整齐的话，同时如果他是个更好的哲学家，这就是说，如果他的哲学家本身能够独立存在而不必仰仗宗教的拐杖的话，他就一定会对《约翰福音》的教义像对其历史的记述那样同样地起反感并且会完全听凭前者受其批判的命运的支配：他现在所以只是部分地这样做，完全是由于主观的原因。

至于瓦塞见解的进一步贯彻，则是假定使徒约翰在其晚年，为了保存他对于老师的容易消逝的回忆起见，部分地把自己对于老师的回想，部分地把耶稣的言论记了下来；但在后一方面，他所记下的只是经历若干时间后残存于他本人心中，由他自己的思想和表达方式修改了的耶稣言论。接着是使徒逝世后，他的一个门徒尽力（尽管在技巧方面不很高明）把使徒所留下的笔记加以修饰补充，使其成为一篇福音故事。他这样做部分地是根据他所回忆的使徒口头教训，部分地采用了增添了的福音传说，因为他完全生活在约翰的门徒圈圈之内，并不知有我们的《共观福音》。这种理论并不新颖，因为在这以前，阿

蒙（Ammon）莱提希（Rettig）等人早就把编者、校者和作为这部福音蓝本的笔记的撰写人使徒约翰加以区分了。瓦塞在他1838年发表的《福音历史》里已经就在现有福音书中，哪些部分应属于这两类编撰人中的这一类，哪些应属于另一类的问题表示了初步意见，但他自己认为这篇论文是急就章，缺乏科学价值而把它搁置起来。当时他曾想将来会有一种更为正确的作品，但他缺乏使他能够从经过润饰的福音稿本中完全地、逐字逐句地把使徒约翰的真正著作恢复过来所必须具有的洞察力。不过，瓦塞并没有把这种失败归之于他自己思想的悖谬，而是诿之于他自己的增补意见插入于使徒约翰原始记录中的假想的编撰人的不负责任的行为，而且，这个编撰人还不以此为满足，又部分地修饰了，部分地更改了那个记录，并还在他所插入的叙事部分中掺入了他自己的零碎笔记，人们很自然[183]地不禁要问，既然一方面底本已经经过了篡改者多次的改动；另一方面，使徒写的部分又被认为就包含在这些被篡改了的材料之中，瓦塞怎能从这种篡改过的作品里把使徒的底本辨认出来呢?但瓦塞却远不能见到这点，反而竭尽其力之所能，致力于这种甄别理论的研究。

使徒约翰的笔记据说是部分地由耶稣的言论，部分地由他自己的回忆所组成。就这样，瓦塞在福音书的前几章里发现有后一种的成分，而在较后的几章里又发现有记录前者的迹象。他尤其认为，福音书的序言是采自使徒笔记中的沉思部分。别人从这篇序言里自始至终所感到的困难是：无法理解这个加利利的渔夫，犹太基督教派的使徒和柱石，怎么懂得了亚历山大的逻各斯哲学论题以及由之而成为可能的精神的完全自由的发展。但瓦塞却欣然自得地承认头五节所包含的思辨的说明是使徒的著作，因为他能够使这和他自己的哲学理论在表面上符合一致。在序言的第6—8节那部分里明显地提到了在福音书里作了更详尽叙述的施洗约翰，照瓦塞看来，这不会是一个作为使徒并曾经做过施洗约翰门徒的人所写，他就认为这几节不是使徒的手笔，而必然是编者所篡改。第9—14节，接着又是思辨，我们的哲学家认为这是使徒在说话；第15节又提到了施洗约翰，这是篡改者；第16节里说话的似乎是一个目睹见证人，于是又被认为是使徒了。但紧接着在以下几节里，提到了摩西和他的律法，这和在排除了施洗约翰之后的纯思辨性的序言不相称，所以就记在编者的账上了，而最后一节，第

18节，则又被认为是使徒的话。这样，《约翰福音》的序言在一个不怀成见的人看来，是按最好的次序和最严格的联系所写，毫无疑问地包含着一个单纯的基本思想，当然更是一个作者的思想——这样的一个成品，就被分割成据说是由两个不同的人轮番所写的七小块，这种结果本身就断然地证明了它所从出的假设的不正当。

以下的一半叙事，一半对话的部分，因其被认为是编者所加而被和回忆和较长的言论割裂开来。关于第一部分，他要求读者自己注意到言论和回想不可能本来是与它们联系着的，其实很明显的是，像5，6，9等章所记的最重要的言论，不外是以列在它们之前的叙事为题所发挥的议论而已；关于对话部分，他向我们保证说这是很容易分开的，但却丝毫也没有证明这样的分法是必要的和合理的。同时他还不断地告诉我们说：并不能认为，把这些加过插入语的作品加以分割就会恢复使徒的原来著作，因编者既能放肆地对原作加进插入语，也可能更为放肆地对使徒的记录本身加以篡改，但这种情况并不能动摇这一事实，即原来的确有出自使徒之手的记录存在着。对于这种自认其不足取和无根据，而同时还不肯放弃其目标的伎俩，我们只好愤然不顾。

在这种以失败告终的分裂尝试之后，似乎除了要么就承认约翰福音完全是使徒的著作，要么完全不是之外，再没有别路可走了。但这种分裂尝试的动机是和当时广泛流行着的一种精神非常紧密地联系着的，因而当我们看到另一些人以为贯彻执行这一要求所需要的只是对它作更为巧妙的处理的时候，就不必惊异了。照施维策[184]看来，瓦塞将被认为是使徒所写的言论和被认为由较后之人所增加的叙事和对话对立起来的办法是不会成功的，因为极大多数言论都和其前面的对话不可分割地联系着，而这些对话又和叙事不可分割地联系着。但施维策也认为他在这部福音书里发现有出自两人手笔的作品，两种处于较高见解和较低见解关系的精神互相对立着、他也由于福音书的一部分里所出现的那种对于神迹的夸大的观念和似乎与福音书其余部分的理想精神不符的更为客观的理解方式而有反感，他也以为划分使徒的和非使徒的分界线，除了某些插入语之外，包括含有理想精神的较长言论在内；不过他的分界线并不像瓦塞所划的那样，排斥一切叙事和

对话部分。施维策会把后者当作无可异议的部分来处理：他在像给门徒洗脚 [185]，以香膏膏耶稣 [186] 和受难历史 [187] 的那些叙事部分里发现有决定性的目睹见证人的烙印，即使在关于神迹的叙述中，他认为也只有一部分可能不是来自使徒。

根据施维策的发现，第四福音里所叙述的神迹有两个很不同的种类。他说，除了那些不能认为是真正神迹的以外，一种是那些真正神秘的，实际上难懂的，但有时仍可用假定其由于一种物质的或精神的原因所造成。例如，耶稣看到拿但业 [188] 在无花果树底下很可能就是一件完全自然的事情；撒马利亚妇人生活方式的发现 [189]，对于一个熟悉人类心理的人来说，也很可能就是由于对她的举止作自然观察的结果；毕士大池旁的病人 [190]，可能就是因被鬼附而瘫痪，约翰只是因为照顾到他的希腊读者才没有道出他的正确名称，因为对于被鬼附的人，即使批判主义者也承认有通过精神治疗而得痊愈的可能；就连那个生来瞎眼的人： [191] 我们也并不是非完全排除其自然疗法不可。但当这部同一的福音书告诉我们说，耶稣把水变成酒，把少量食物变成大量食物，在迦拿说一句话就把一个在迦伯农躺着的病人治好，在海面上行走的时候，对于这些事例不能想象其有什么合理的原因，于是它们就是魔术性的，超自然的神迹了——其实施维策倒很可以说他本人信不下去——但他的确说过第四福音里记述耶稣言论的作者不可能写出这样的话来。

当他对事件作更精密的考察的时候，他发现非常值得注意的是，凡批判者所认为可信的神迹都发生在耶路撒冷和犹太，而一切不可信的神迹都发生在加利利，这么一来，他的在此以前被认为是主观的批评，就得到了一种客观的支持。现在他立刻感到很明显，原来使徒著作的计划，只是要这样表现耶稣在加利利以外的传道工作，使其按节期年表来看，耶稣的确有三次回到了加利利，但编辑人却完全没有提到在那里所发生的事情，而只是当耶稣在过节期间重新离开加利利的时候，才继续叙述了他的故事。至于这样重视耶稣在犹太传道工作的作者，其本身是否不一定是一个犹太人，以及从福音书所表现的他所受的教育来看，对他来说，是不是比对一个加利利的渔夫更有可能性，这一问题本身不能不引起批判者的注意，而且他也没有完全加以

否定；不过他说，设想西庇太的儿子是作者也并不是不可能的事，尽管他是一个在犹太地区以外跟随耶稣的人，但无论如何，他总是一个目睹的见证人。接着他说，这个原始记录的作者毫无疑问地是把它从一个东方地区移转来的，而在他死后，一个对他的精神没有充分领会的门徒感到有必要在犹太与撒马利亚故事之间穿插一些加利利故事，使其适应流行于较西地区的加利利传说。

但耶稣在迦伯农会堂所发表的言论（第6章第26节以下）也是在施维策所认为是出自处于较低地位的次要人物之手的那些加利利故事之中，这篇言论对生命之粮和吃人子的肉喝人子的血作了解说，毫无疑义它在《约翰福音》的神秘主义中属于最高的类型。而另一方面，在那些犹太的故事中，也就是说，在施维策认为是可信的和出自使徒之手的故事中，也记叙了拉撒路从死复活的神迹，但无论从物质或精神方面来说，这个神迹都和施维策所拒绝并认为出自较晚的编者之手的任何一个神迹故事，是同样地难懂，同样地难以说明。所以关于这篇言论，他极端任性地认为它实在是耶稣在耶路撒冷的圣殿里发表的，是第五章的言论的继续，而拉撒路从死复活则被认为是自假死中自然复苏过来，和耶稣坚信其祈祷已蒙垂听正巧符合一致。像这样地解释神迹，已经令人不再能看出那些最有魔术性的加利利神迹会给人什么困难了；果然，施维策暗示了一种对于耶稣在海面上行走的自然解释法。这么一来，问题就在于在《约翰福音》里，那些被认为可信而且出自使徒之手的加利利以外的神迹，比那些和他们不同的加利利的神迹的优越性究竟在哪里了。偏见是从以下情况产生的，加利利的故事，正如已经暗示到的那样，是在唯理主义的基础上遭到反对的，对超自然知识的神迹，塞进了自然的观察，对毕士大池旁病人的神迹，把他的三十八年病症认为是福音书作者无根据的假设而弃置一边；拉撒路复活仅是一种假死，对生来瞎眼的人则假定其情况仅需有一个高明的医生就可将其完全医好。像这样一种求助于和疾病的破坏力相类似的秘密医疗力量的手法，——这种秘密医疗力量已经存在若干世纪而并没有产生任何值得注意的效果，现在在莫名其妙的情况下忽然重新出现——这种把耶稣的医疗力量和遗传病相比的做法，一方面既无此必要；另一方面也只是一种借口而已，因为施维策说过，他试图将其加以区分的动机，并不是因他不愿承认神迹。他和他的从者自称只

是害怕那些魔术性的或绝对的神迹，但这意味着正是那些真正的神迹，不能用任何心理的或自然的方法加以解释的神迹，也就是说，是这一类的神学家们到目前为止还不能认为是自然的那些神迹。但照施维策的这种做法，一切的神迹都可这样来解释，所以即使从他自己的主观见解来说，为了《约翰福音》中一部分的神迹故事（因为如果没有这个主要的怀疑根据，他所有关这部福音某些部分的其他怀疑，肯定很快就会得到解决）而作这样的区分也是不必要的。

但是，最后，当在这部福音书和耶路撒冷有关的部分中，也就是说，在根据假设认为是使徒著作的部分中，批判者碰到了和他在别处绝口赞扬为使徒记录的一切理想和精神情调完全相反的叙事的时候（特别是在关于复活的叙事中）这全部行动还会有什么意义呢?我们的意思是指复活后的耶稣首先把手和肋旁指给门徒看，然后又吩咐多疑的多马伸手探入他的伤处的那一段叙事而言，这里似乎表明耶稣复活是按照物质的或身体的方式，而这正是施维策所不愿承认的方式。他很天真地说，“如果这段不是约翰所写，许多困难就会迎刃而解了。”接着他试图减少这段叙事和其前一段的联系，但始终不敢宣称它是一个篡改。这样，由于这段叙事推翻了他的使徒记录具有纯粹精神和理想性质的理论，从而破坏了他的区分尝试的动机，这一整套解决《约翰福音》之谜的方法，就不了了之。

像芮南那样精明的作者在最近还勇气十足地试图增加这种不幸的区分尝试，只能从这一情况来予以说明，即他并不直接了解在德国已经进行了这些尝试和它们的失败后果。即使他知道了这些，他一定还这样想——任何采取和瓦塞相反的假设的人决不会走错。因为，瓦塞的态度是把第四福音里的沉思部分和基督的较长言论都认为是使徒的著作，而把叙事部分认为是较晚的编述，芮南和他正相反，他讨厌那些抽象的形而上学的讲演（他对《约翰福音》里的耶稣言论就是这样称呼）反而把福音书中的叙事部分看为极端重要，所以他倾向于，尽管犹豫不决地，即使这些言论不是西庇太的儿子[192]所写，但其总的历史计划以及福音书中一连串的个别陈述则可能直接或间接地来自使徒[193]。如果说不可能性也有程度的不同的话，那么，约翰福音里约翰的言论的真实性，的确在某种程度上比其历史叙事更为不可思议，

这就是说，每个有健全理智而且能够领会历史真实性的人都会从言论上最直接地看到有关第四福音晚期起源的曙光，然而，使芮南和其德国先辈处于共同立场的仍然是它的可分性，而这也就使他的假设彻头彻尾地维持不住。只是由于从一开始他就没有正确地注意到第四福音的叙事部分中的神迹故事，他才认为这部分尚属可取。固然，他不可能不提拉撒路从死复活的事；但因他不愿和神迹纠缠在一起，所以他就以它为一个谜，因而德国批判主义者就给他起了一个第二文图里尼的称号；关于这一点令人不得不感到惊讶的是，这竟未能使他看出这种结论所从出的假设的错误。

18．续论鲍威尔的《〈约翰福音〉的研究》

让步和区分就到此为止。并不是批判主义者放弃了他们任何一部分的主张，也不是福音书对其任何一部分内容的使徒起源不再有所要求。具有显著特点的全部不可分割的福音书仍旧巍然存在，并向批判者提出一决胜负的挑战。只要这部福音书还存在着，批判者就有义务或是完全粉碎它的武器，使它向它的敌人缴械，或者迫使它取消它的一切历史确实性的要求。批判者有义务使得可能设想，这部记录是后使徒时代的产品，正如在这以前不可能设想它是使徒时代的著作一样。发动这场斗争并将其进行到批判斗争前所罕有程度的正是伟大的鲍威尔博士[194]的不朽光荣。他不仅借用了前人的许多武器而且也为自己创造了不少武器，他非常巧妙地、有力地、耐心地运用了这一切武器，使斗争的形势断然对批判有利。当然，这不是在神学家的法庭之前，而是在科学的法庭之前。

鲍威尔比布莱施奈德尔特别有这个优点，他不是对他的对象仅仅采取了消极的立场。我们已经看到，后者对《约翰福音》有反感，不仅有其历史的原因，也有教义上[195]的原因；这部书的整个思辨倾向和神秘主义方法对他的严肃心情是陌生而不可理解的。相反，正是在这一方面，对于约翰福音的哲学深度和其诺斯替教派实质，鲍威尔感到一种自然的同情，尽管他力图证明不可能把它当作历史资料看待，但他也同样热切地力图把它的理想精神和艺术技巧显示出来。这位否定的批判家，像最热心于进行辩护的信徒可能做的那样，是把第四福

音当作他心爱的福音书的。他在这样做的时候，有时犯了他在发挥新约著作以及教父和宗教改革家的著作的教义意义时所一般易犯的同样错误，把福音书作者的思想转化成近代思辨哲学形式，从而对它们加以理想化。他的这一做法不啻太阿倒持，予其对手以可资利用的武器，但这对他关于这部书的非历史性质所作证明的正确性，并无不利。

在我对耶稣传的批判研究中，我是先研究了前三福音然后才研究第四福音的。我试图从前三福音开始并由此类推地来理解它。鲍威尔则是直接从第四福音开始，根据它所固有的特性、它和其他福音书的不同，试图对它加以观察。对于福音书中的非历史成分：我的基本见解是对于神话的见解，我把它们理解为原始的基督教思想，在传说中不知不觉地被赋予了类似历史的外衣。

我不得不把这一可直接应用于前三福音书非历史部分的公式也引申到第四福音的几处叙事上来，认为其中有自由的、无拘束的和有意识的虚构。这种终于使一个批判家不得不接受的见解，正是另一批判家 [196] 考虑第四福音的出发点。在后者看来，这部福音书是一本自由描绘的宗教故事，它的基本思想是试图把作为黑暗因素的犹太人的不信和表现于耶稣身上的光明与生命因素加以对比，把这两个因素的斗争，作为逐步前进的历史进程突出地表现出来；这也是他在试图说明这一福音和其他福音在组织、福音内容的选择和修改方面不一致时所根据的基本思想。这个见解使这位批判家在更彻底地理解第四福音方面具有无可否认的有利地位，但在考虑前三福音时却有时对他不利，因为这使他假定在这些从不同资料汇编起来的非常简单的作品中，存在着比较一致的计划和完全确定的目的，但这一点如果不加牵强附会，是不可能证明其存在的。

鲍威尔在对于第四福音的理解上超过其前人的第二点是他更正确地指明了时间和发展的关系，而我们不得不承认，第四福音正是这种时间和发展关系的产物。那个时代是最强烈的动荡时代之一，一方面有诺斯替教派的兴起；另一方面有蒙塔尼派的建立，而教会则努力避免这两个极端。从教义的观点来看，这种动荡也是由于把逻各斯概念

应用到耶稣身上引起的，从教会的观点看来，它又是由关于复活节的争论引起的。正如鲍威尔所试图证明的，第四福音和这个时代的这一切特征与争论都有关系：它立足于当时各种对立的势力之中，但它本身并不带有任何时间或地方对立的明确色彩。它的确处在一个中间地位，但这个中间地位并不太显著：同时它也没有为了谋求调和而产生的无原则性：但它仍然以更高的一致性把对立的特征联结起来，只要记住这一点，我们就会看出这部福音在其一出现之后就迅速、普遍地受到各方面支持的原因。

最后，鲍威尔指出，由于这部福音书作者深信自己对于基督教和基督的真正精神比受到犹太主义影响的前三福音书作者们理解得更好，他就可以心怀坦荡地根据其时代精神来改变福音历史，把相当于他自己的进步的基督教观点，假耶稣的口说出来。他还指出，一个感觉到自己已经领悟了基督的内在光荣并将其公布于世的人很可能会这样想：即使不明说自己是耶稣所钟爱的、躺在他怀里的门徒、让别人这样明白的推想也心安理得。所有这一切鲍威尔文章的结论，充分证明了它是一种深入透彻的批判主义，应该在每一个懂得怎样跟踪前进的人的心里，留下深刻而真正富有诗意的印象来。

寇斯特林（Köstlin）在他的《论最古基督教会的假名文献》[197]里，给鲍威尔的第四福音的研究作了宝贵的补充。他已经在其《论约翰的教义》一文里，从许多方面给这项工作的基础作好了准备，寇斯特林宣称，第四福音作者给自己规定的任务，是从前进了的时代精神中使福音历史恢复其本来面目，这个任务的制订是因他深信唯有这样，才能发现这个历史的原来基础。摆在编者面前的有丰富的资料，一部分是关于耶稣的口头传说，一部分是带有犹太和保罗倾向的成文福音，它们彼此之间在许多方面都有所不同，而且都还没有被确认为经典；在另一方面则是编者自己，他对基督教的唯一真实性和神圣性有极其深刻的信念，但他本人也是在起源于亚历山大学派和诺斯替教派的思想中培育起来的，他尤其意识到，关于基督教的全部最高尚的观点必须以逻各斯概念为拱石。他看到在他周围彼此直接对立着的一切，老的和新的，犹太主义的基督教和外邦的基督教，文字和精神；他也看出了那些较老的福音书是前者的最有力的支柱，因而就想在它

们自身的领域里打败它们——写一部新的福音书使过去本身为圣灵和进步作证。要这样做，就必须从早先几本福音书的不同内容里把它们的精华提炼出来，从这些历史故事的躯壳里把它的灵魂抽引出来；把纯属于伦理的东西作为外表弃置一边，把神秘的东西作为秘传而予以推崇，不仅从耶稣身上把一切带有犹太色彩的东西分开，而且要全面地把一切在人看来，低下和有限的东西都分出来，使无限和神圣在一切方面都能通过他而放出光彩，连他的受难与死亡也要显得是自甘情愿。这个福音书作者认为，他自己这样的创举是合理的，因为根据早先的福音书，耶稣曾经应许给予他的门徒以圣灵的支持。照他的理解，凡爱耶稣并遵守他诫命的人（《约翰福音》第14章第22节以下）不会没有这个圣灵的；圣灵不仅要使相信的人想起耶稣所说的一切话（第14章第26节），也要在他们身上使他得到光荣，使耶稣在世时仅被不完全理解的事情得到正确的理解（第16章第13，14，25节）。由于有了这个圣灵，这个福音书作者感到自己不仅适合，而且能够对耶稣及其教义和事业作正确的表述。既然圣灵教导他神圣的逻各斯在耶稣里成了肉身，那么，前几部福音书的历史记述就不可能是正确的了，耶稣所遭遇的情况一定是另一种情况，是逻各斯概念在和经过淘汰，修改和补充后的前此存在的福音资料相结合的基础上所产生的情况。当然，在这个理论的基础上矛盾是不可避免的。圣灵给门徒，这就是说，未来的信者，提供更高的知识是在将来而不是在以前。但作者不仅根据这种更高的知识写他的福音书，而且也是根据这种更高的知识使他所表述的基督说话。因此，圣灵所给予信徒的，在未给予他们以前，早就存在于基督里面了，这样，福音书作者的回忆和耶稣的话就没有分别，而两者之间很难，或者竟完全不可能，划分界线。

即使像鲍威尔和其门人[198]关于这种见解的这样有力的解释，对于那些基于内在的或外在的理由，认为《约翰福音》的真实性和可信性是必要的人来说，仍然没有说服力。这明显地从他们试图驳斥这一结论而为自己辩护所表现的缺乏科学重要性上看得出来。他们力图削弱作为鲍威尔理论基础的一切证据的力量，想通过他在推理方面所还留下的一些漏洞来逃避那威胁着他们的结论。单是鲍威尔根据约翰对逾越节问题所采取的立场而反对第四福音起源于约翰的论证就引起了一大堆的文章。鲍威尔在对其题目的处理上所一贯表现的概括的做

法，给那些想规避的人们提供了很好的借口，他们以为他的结论既然是从概括的综合批判得来，他一定会断然拒绝聆取根据个别章句或资料所提出的任何反对它的意见。如果他确认这样的孤立事例不可能有任何重要性，迅速处理了事，粗暴地将其搁置一边，所有这些批判的小贩们就会大嚷特嚷说这个总批发商的账目有错误——其实，如果考虑到他所处理的数字的巨大，这种错误是完全不值重视的。

当然，最大的叫嚷是针对鲍威尔的见解，即第四福音作者的欺骗性而发的，由于这一文字骗局产生了基督教的最贵重的宝石[199]之一。一个著名的狂热者[200]叫嚷道："如果《约翰福音》是不真实的、伪造的，那么我们的爱就会变成如火如荼的恨；对我们来说，它就不再是像对亚历山大的克利门那样的精神福音，不再是像路德所认为的唯一，亲切、真实、最主要的福音；而是一个狂人或骗子手所杜撰的最讨厌和最危险的作品。"其实，这些说法是欠考虑的，因为讨厌、荒谬等等是适用于著作本身的一些名词，和作者并没有关系；害怕发现一部著作讨厌的人，就是承认这部著作对他来说已经是讨厌的，不过由于对假想的作者的尊重，没有让这种感觉表现出来罢了。《约翰福音》并不欢迎那些只因它带着这个名称而崇拜它的人，一旦这个名称没有了，他们的赞赏不仅会消逝无踪，而且还会变成憎恶。它宁可得到那些真正知道怎样重视它的人的赞赏，不管这种赞赏是从谁而来。

还有一个问题。怎能想象，像这样一部严肃作品的作者，具有这样崇高的精神，浸透着这样极其深挚的虔敬，会是一个骗子手和诈欺者，从而是一个坏人呢?这个问题曾经以一种修改了的不过仍然和前一问题具有同样旨趣的方式表现出来：怎能想象，像第四福音作者这样一个能够作出其时代最伟大业绩的人，如果他以真面目出现，竟会低下到如此地步，采取这种欺骗手法来把他自己的思想偷运到世上来呢?[201]在前一个问题里看来像是一种欺骗，像是对使徒的一种不公正，在第二问题里则被看做是作者自身的不必要的弃权。其实，这种假他人之名而发表自己著作的行为，在那个时代的人看来，倒的确是一种弃权，不过并不是不必要的[202]，而是值得称赞的。现在认为已经被证实的是，公元前最后一世纪的新毕达哥拉斯学派，就曾把六十部著作部分地说成是创建人所著，部分地说成该学派的老学者所著，为的

是在这块招牌之下，使他们的哲学表述具有老师那样的权威；给毕达哥拉斯作传的新毕达哥拉斯派学者称颂了这些作者，因为他们肯把原属于他们的荣誉归于学派的老师。第二世纪的一个基督徒写了一篇关于保罗[203]和特克拉（Thekla）的传说；他被判了捏造的罪名，但他说他这样做是为了热爱保罗的缘故，教会还是使用了他的著作并且根据它制定了一个纪念这些圣徒的节日。149这就是关于整个古代，特别是关于近古时期这种做法的意见，因此，就有了这样多，有时还是非常宝贵的著作摆在我们面前，他们都是真正的作者假托名人之名而发表的。除了那些最狂热的正统派人士外，没有人把《但以理书》当作真正是但以理的著作，更没有人把《所罗门智慧书》（The Book of the Wisdom of Solomen）认为是所罗门的著作，但这并没有使我们对于那些不用自己的真名发表这样严肃而有重大意义作品的作者减低尊敬。在那个异教衰微、犹太教变质，基督教出现，想象力活跃的时代里，在所有受宗教运动支配的圈子里，人们已经完全丧失了历史的欣赏力。凡有建设性的都被认为是真实的，凡有启发性的都被认为是古老的，凡似乎和使徒相称的都被认为是使徒的，没有人会认为这是得罪使徒或者甚至得罪了基督本身，相反，每个人都认为当他把他所知道的最好的东西假他们之口或笔发表出来的时候，这正是把他们所应得的归给了他们[204]。因此，如果第四福音作者认为自己已经有了基督的真精神，他就不怕让基督按这种精神来说话，如果他认为耶稣在异像中向其显示未来秘密，从而表示他是耶稣的知己和心爱的使徒的人就是这种精神，他就认为让自己和这个使徒在精神上同一化，把自己的福音作为这个使徒的著作来发表，就是很正当的事情。

19．对于前三福音书的回顾：《马太福音》

在对第四福音书的理解达到了这样的观点之后，让我们再回头看一下前三福音书[205]。这里不得不使我们注意的一个主要问题是，我们把前三福音书和第四福音书等量齐观是不是正当。大家知道，鲍威尔的见解是，只要我们能证明哪怕是一本福音书不仅是一部单纯的历史记事，而且也是一部有倾向性的著作，那么，在我们进行批判的时候就应该根据这个观点来考虑所有的福音书。

没有一本福音书是单纯以叙述历史为目的而写的。它们都是为了证明一些事情，讲授一些事情，并通过讲授而进行宣传，而且这种目的对于历史的描述不会没有影响。因而它们都是一些有倾向性的作品——这种见解和对于这些著作的高等批判[206]是同样的古老。还有一个自然的结果，虽然这个目的在所有的福音书中总的说来是一样的。这就是说，都是为了证明耶稣是弥赛亚，[207]但在各部不同的福音书中仍然可能有所不同，因而在每部福音书里，在对弥赛亚概念可能容许的不同理解范围内，它们对于历史的改动是不同的。但当像所谓撒克逊无名氏（Saxon Anonymous）那样，更进一步主张这些福音书里的每一个字，甚至是最不重要的字，都是经过作者有意的挑选，而且都有一种完全特殊的意义的时候，这就只能是对鲍威尔见解的一种讽刺了。甚至鲍威尔本人，是不是有时对于只是由于疏忽、任性或偶然造成的不同，也从福音书作者彼此的直接不同目的来考虑，似乎也还是一个问题。鲍威尔的前辈以前三福音为根据对于第四福音的倾向性有时看得比实际所有者为少。可能鲍威尔陷入了另一个极端。他把前三福音书的目的和用意，看得比实际多了一些。

人们都熟知，在《使徒行传》里对于保罗悔改的事共讲了三次；一次是作者讲述的（第9章第1—25节），其余两次是在不同情况下使徒本人讲述的（第22章第1—21节；第26章第4—23节）。在这些叙事中存在着重大的不符之处。根据一种叙述，当光从天上照下来的时候，保罗跌倒在地上，而他的从者仍然站着；根据另一种叙述，他们都跌倒在地上了；在一次的情况中，从者只听到声音却没有看见人；在另一次情况中，他们看见了光却没有听见声音，还有，在第二次叙述中提到了在耶路撒冷圣殿中的魂游象外，在第三次叙述中加上了耶稣显现时的重要讲话。如果我们在三部不同的著作里读到了关于同一件事的这三种叙述，我们敢说，不仅是撒克逊无名氏，就连鲍威尔也会把所看到的这些不一致归之于这些作者的不同立场和目的，现在由于这些不同叙述是出现在同一部著作里，我们只能说这是由于叙事人的疏忽了。每当他重述这个故事的时候，他只是自由地根据自己的想象来讲述，并没有想一想他从前是怎样写的。

可是在反对那些把《马可福音》和《路加福音》（不管是两者或其中之一）列为最古老的福音书的批判家方面，我们却和鲍威尔的意见完全一致，我们和鲍威尔都一直认为，而且现在仍然认为，《马太福音》是最古老的原本，并且比较地来说，是最可靠的。尤其是关于耶稣的言论这方面，尽管对于个别之点还有疑问，任何人都得承认，第一福音所记虽然并不是没有掺杂着较晚的补充和改动，仍然比任何其他福音书具有比较纯正的形式。在一切关于事实方面，总的来说，第一福音书也似乎比其他福音书具有最单纯的形式。固然，在马太福音里有它所特有的记事，这些记事的可信性特别是有疑问的；例如，彼得在海面上行走[208]，从鱼口中取钱[209]，彼拉多夫人的梦[210]，耶稣死时圣徒复活[211]，看守耶稣坟墓的人[212]等。但这些极大多数都是后来的福音书作者由于其自身的写书动机可能将其省略去的历史部分，因而不应该根据它们来推定《马太福音》是在较晚的时期写的。《马太福音》和其他福音书作者所共有的记事，一般来说，他都是以最简单的形式叙述的，而且他的叙事方式似乎显出其他两部福音书作者的描述只是对他的叙述的一种润色或修改。如果读者根据这个见解先把耶稣受试探和变像的历史加以比较，然后再将大多数神迹故事加以比较，就会很难拒绝这个主张。

第一福音书比其他福音书带有更多的犹太民族性的烙印，这也是它的首创性的特征之一。当然，随着时间的前进和基督教愈益广泛的传播，这个特征就愈来愈消失了。对第一福音书的作者来说，耶路撒冷是“圣城”，圣殿是“圣地”，而其他福音书的作者则仅仅提出个名字，并没有加上其他称号。其他福音书作者也没有像他那样对于耶稣对摩西律法、犹太习俗和教派的态度作出那样精确的叙述；而且在叙述这些事的时候马可所认为必须加以解释的马太则假定其已为人所熟知。他看到耶稣的行为和遭遇自始至终都是旧约预言的应验，而这种符合一致对他来说，就是基督徒承认耶稣为所应许的弥赛亚的正确性的主要证明。在《马太福音》里连耶稣本人似乎也和犹太教有最密切的联系。在任何其他福音书里都没有像《马太福音》那样常称耶稣为大卫的子孙；其他福音书也都没有像《马太福音》那样把耶稣出生于大卫和亚伯拉罕的家系列在其他一切之先；其他福音书也都没有像它那样表示耶稣非常强调他来不是要破坏律法而是要成全律法。

但尽管有这一切标志，表示第一福音书的写作年代较早，它的作者仍然只是个第二手的作者。在他的福音书里所记述的耶稣言论，很可能是从更古老的记录中采用来的，他所描述的事实和情况至少有一部分显然是这样。有好些故事在他的福音书里出现了两次：例如，神异地使众人吃饱[213]，要求耶稣显个神迹[214]，指责耶稣靠别西卜赶鬼[215]等。关于这种情况的唯一令人满意的说明是在作者跟前有几种这类故事的记录，它们对于情节的叙述有部分的不同，因而被作者认为是完全两回事情[216]。同时，据此可以看出作者似乎是一个很缺乏批判的判断力或分辨力的人。

同时，在第一部福音书里还必须认识到：得自不同来源的部分，其彼此间的关系也绝不是完全同一的复本关系。相反，它们常常是互相矛盾的。耶稣第一次打发十二门徒出去时所给他们的训示，禁止他们转向外邦人和撒马利亚人，正如他在山上说教中已经警戒过他们，不要把圣物丢给狗：不要把珍珠丢在猪前一样，他还给他们一个希望，说在他们还没有走遍以色列各城市以前他就会来到（第7章第6节；第10章第5节，第23节以下）。但与此相反，在同一福音书的其他章节里，他不仅恫吓那些不信的犹太人，将要召选外邦人来取代他们的地位（第13章第11节起；第21章第43节）说在福音书传遍世界各国以前他不会回来，（第24章第14节）而且他还极其明白地命令使徒们通过简单的洗礼仪式，毫无差别地把万民吸收到他的教会里来（第28章第19节）。在关于加伯农百夫长（第8章第5—10节）和迦南妇人（第15章第21—28节）的两篇叙事中也有同样的情形，在第一种情况下耶稣毫不犹疑地允许帮助这个外邦人，而在第二种情况下则是经过长时间的拒绝之后才例外地答应了这个外邦妇人的强求——我说，这两个故事显然是彼此矛盾的。有人假定这是由于耶稣的信念有一个发展过程，想借此来对这种矛盾加以调和。[217]可能的确有这种情况，但这在《马太福音》里是找不到的；如果真有这种情况的话，百夫长的事件就应该发生在迦南妇人之后，而且耶稣也不可能在预言选召外邦人以后还禁止门徒到他们中间去。很明显，我们从这里可以看出最古基督教的两个不同时代和两个不同的发展阶段来。一种言论和故事是在尚未接纳外邦人进入弥赛亚的新教会时期，并从这一观点来记述的；另一种言论和故事是在一个较晚时期，当保罗的精神和工作已经

收效，当向外邦人传道已经被认为是耶稣的本意时所记述的。这里同时我们也可以看出最古的福音书是怎样形成的。内容比较广博的福音书是根据各式各样的简短而不完全的记录编写出来的，但就连这些，也并没有被认为是已经完全了，而是随时用新的插入和增补使它们丰富起来。但这些插入或增补部分并不仅是福音书编者所遗漏的、到那时为止以口头传说或书面记录方式保存下来的耶稣真实言行，而是也包含了随着时间的推移所产生的一些思想，所出现的一些见解，这些思想或见解似乎是基督教原则的不可避免的结果。这样，人们就把耶稣一定说过这一类话或做过这一类事认为是理所当然，首先是在口头宣传时提出，接着就引进福音书里来，于是关于耶稣的新的故事和他的新言论就产生了。施维格勒引人注目地说，[218]“神学精神每前进一步，福音书也就随之而有所改动，陈腐的或讨厌的部分被删掉，有时甚至许多较晚时代的口号也被引用进来，教会不断地从事福音书语言的制造，直到最后在我们的共观福音书得到普遍承认和公教建立起来的时候，福音书的改造工作才达到终局阶段”。

《马太福音》所经过的最后润色是在一个相当晚的时代，这是从所谓的洗礼制度（第28章第19节）上可以看得出来的，这个制度的完全公式就是：“奉父、子、圣灵的名施洗。”但在《使徒行传》里则仅仅是奉耶稣的名施洗，这就说明《马太福音》的完全公式带有较晚时期教会仪式的味道。像这一类的个别改订可能是单纯施于《马太福音》的，因为即使在有了其他两部《共观福音》之后，《马太福音》在教会里仍然是一部使用得最广的书。关于青年财主的故事（第19章第16节起）马可（第10章第17节）[219]和路加（第18章第18节以下）所记耶稣答话的措辞是“为什么称我是良善的?除了上帝一位之外，再没有良善的。”必定是原来的措辞；马太福音的措辞是“你为什么以善事问我呢?只有一位是善的”，[220]后一改动，毫无问题是由于诺斯替教派对这一段经文的滥用和宾辞“善”的否定似乎和对基督的崇高概念有矛盾。

为什么这部多半是在加利利基督教会传说的基础上产生的，后来为了适应教会内部人们的进步观点又经过润色的福音书，竟被直截了当地认为是马太的著作，这的确很容易用假定马太是原始基本记录的

编撰人来说明。但马太是这样的编撰人远不能从帕皮亚斯的资料得到证明，尽管没有这一假定就很难说明情况，也并不足以证明这个假定就是正确的。福音书本身并没有在什么地方标明它是马太的著作，的确，在十二使徒的名单中，只有这本书把耶稣从税关上召选的人称为马太（第9章第9节）而其他两部福音则称之为利未，但他在这里并没有什么突出的表现，反之，倒是彼得在这本书的各处比在其他福音书更显得是使徒的领袖。同时，由于根据一些教父的记叙，马太被认为是向犹太人传福音的人，此外，由于他是前任税关职员，也很可能被认为是特别有资格写书的人，尽管他没有实际参加编写工作，把他的名字和这部福音书联系起来也是可能的。

20．《路加福音》

《路加福音》有些内容和《马太福音》是共同的。另有几乎同样多的部分是它所特有的。尽管在排列、选材和表达方面它们之间有许多不一致之处，但它和另一部福音书一样，也是描述了耶稣从受洗到离开加利利的公开传道工作，以及从进入耶路撒冷起的遭遇。在耶稣婴儿期的历史方面，路加的故事和马太的完全不同，只是在某些基本假定方面和后者一致；在从加利利到耶路撒冷的旅行方面它按它所特有的方式对事情作了引申叙述，并主要用自己的材料加以润色；在耶稣受难史方面，它也讲了不少别处没有讲过的事，在复活史方面尤其是这样。

在路加和马太所共同的部分里，甚至在措辞方面都完全相同，如果后者是在先的话，那么，路加在写书时必定有马太福音书在身边，或者有他所用的同一资料来源摆在自己面前。甚至两种情况都有，也是可能的；因为根据路加在其序言中所说的，在摆在他面前的许多福音著作中，很可能其中也有《马太福音》和《马太福音》所根据的一两种原始记录。如果他的山上说教是采自《马太福音》的话，很难说明他为什么把“虚心的人”[221]改成真正“贫穷的人”，把“饥渴慕义的人”改成真正“饥饿的人”；更难说明的是，如果他不是在他所用的资料中发现的话，他怎么会把《马太福音》所没有的（第23章第34节）“神的智者”那几个意义不明的字加进耶稣指责那些杀害先知的犹太人的话

（《路加福音》第11章第49节）里去?还有，在讲到耶稣来到拿撒勒的时候，路加提到耶稣说那里的人指望耶稣把他在迦伯农所行的事（第4章第23节）也在那里行出来。路加把这件事放在耶稣刚开始传道的时候，但这种话在这个时候是没有意义的。如果路加不是在他所用的资料中看到了这句话，他一定不会引用它；但在那个资料里一定也像其他两部共观福音书一样，是把这件事记在较晚的时候，不过这个记录一定和其他两部共观福音书所用的不同，因为在他们那里没有提到耶稣说这句话。

在其他方面路加和马太间的不一致，部分地可用它们各自的文学性质来说明。正如从他的序言中可以看得出来的，路加的希腊文造诣较高，作为一个较晚的作者，他会把他的福音书写得更生动、更多样化、更富于文学之美。单这一点就可使他决定把马太的长篇言论分开，并给每个部分作了说明缘由的引言。马太在叙述耶稣诞生史的时候，提到了约瑟心中的疑云，这种对于马利亚贞操的疑念，即使是暂时的，也很可能令路加感到很不愉快，因而使他宁愿作事实的描述，从一开始就把疑虑解除掉。为了成全先知的预言，他让耶稣降生到伯利恒来，他还可能想炫耀自己的学问，显示自己关于居里扭作户口调查的知识，就像他在《使徒行传》第5章第37节再度做的那样。这一切都是文学的卖弄，想超越他的前人，使自己的著作和他们的对比起来显得具有特色，而且可能更胜一筹，但严格地说，这在他的福音书的历史描述方面并不是明确的、占主导地位的基本思想和目标。

人们以为这位所谓的保罗的伴侣，贬低了犹太人，把十二使徒当作犹太人的使徒与外邦人和外邦人的使徒对比，总之，他有一种普世主义 [222] 的倾向。他们以为从此就能说明，例如，他为什么在叙述耶稣受难的历史上和马太不一致，把彼拉多表现为比他的前任更慈悲、更公正、好把致耶稣于死的罪责完全推到犹太人的身上。但与这正相反，在这件事上，马太一方面按照他自己的特点，描述了彼拉多洗手 [223] 和他的夫人做梦 [224] 的事，明显地为这个外邦人开脱了致耶稣于死的责任；另一方面，只有他记述了犹太人叫喊，让流耶稣血的罪归到他们和他们子孙的头上，从而非常严肃地把罪责转移到犹太人身上，以致无论路加在这方面怎样想超过马太，他也总归是失败了。

把贬低十二使徒的倾向归之于路加，在许多地方也是不正确的。正像鲍威尔所主张的那样，并不能证明，根据《路加福音》，耶稣在使睚鲁女儿复活（第8章第54节）的最后时刻，赶走了他所带的三个门徒；至于当耶稣的母亲和兄弟来看他的时候，耶稣没有像马太所记的用手指着门徒[225]（第8章第21节）和其他段落比较起来（第5章第9节；第10章第23节），也不是重要的事；除非是牵强附会，也不能从路加福音对于撒种者比喻的解释上，找出暗含归罪于十二使徒[226]的话来（第8章第16节起）。

耶稣来到拿撒勒的故事，马太和马可一样，是放在他的福音书约居中间地位，和耶稣在加利利传道的中期（第13章第53节起）。相反，正如上面已经指出的，路加却是放在耶稣一开始传道的时候，紧接在受试探以后。这样做的直接原因是为了给耶稣为什么没有选择拿撒勒住家而是选了迦伯农提供说明；这种选择的动机就是因为他在前一地方遭到了不好的接待。不过，如果我们注意到路加如何在其叙事的开始就非常强调弥赛亚所提供的救恩，而在最后，在犹太人证明自己不配接受之后，却选了一个外邦的百夫长和寡妇作为救恩如何临到外邦人的榜样，我们不禁想到，他之所以改动这个历史，很可能还有另一个目的，那就是把耶稣的狭义的家作为他的广义的家的预表，把拿撒勒人的不信作为一般犹太人的不信的先例，把耶稣从拿撒勒移居迦伯农，作为弥赛亚的救恩移向外邦人的榜样，由于他认为这种榜样的意义很重要，所以他想，把它作为一个信号放在耶稣传道工作的开始是适当的。

这样，我们就有了保罗式的普世主义倾向，这种倾向的存在，还可从《路加福音》和保罗书信之间两个值得注意的联系中推测出来。第一个是大家都熟知的，路加（第22章第19节起）和马太与马可不同，在叙述设立圣晚餐的语言中，用了和保罗（《哥林多前书》第11章第24节起）一致的语言，这种语言的一部分是“如此行，为的是纪念我，”这是其他两部福音书所没有的，另一部分是这样一种奇特的表达法，“用我血所立的新约”，而不是其他两福音书所用的“我立约的血”；这个一致，正如在上面已经说过的，只有在假定这部福音书作者熟悉保罗书信的基础上才能说明。但还有一个一致令我们推想他和保

罗书信的关系不仅是一个熟悉的问题。这个一致是和路加所特有的一段叙事联系着的。在所有的福音书作者[227]中只有他熟悉耶稣在十二使徒以外，还拣选并委派了七十个门徒的事；如果从最早的时期起，这七十个门徒就被正确地认为是表示世上的七十个国家，正如十二个使徒表示以色列的十二支派一样，这决不是件偶然的巧合，而是表示了路加本人把耶稣差派这七十个人看成是后来差人向外邦人传道的预表，他在叙述耶稣差他们出去以前所给他们的训示中，假耶稣之口逐字逐句地说了保罗给哥林多基督徒的同样的忠告，叫他们逗留在外邦城市和人家时，如果外邦人给他们摆上什么，他们就吃什么（《路加福音》第10章第8节；《哥林多前书》第10章第27节）[228]。

和这有关的另一点是，在《马太福音》和《马可福音》里不仅耶稣自己避开撒马利亚，而且还吩咐十二个门徒要避开撒马利亚的城市和外邦人的道路，在《路加福音》里，他不仅自己多次和他们接触，而且还好几次在谈话中郑重地提到他们；马太是把耶稣传道工作的中心放在加利利，但路加却把它分为在加利利和前往耶路撒冷的旅行（在《路加福音》里使这次旅行部分地经过撒马利亚）两个部分，把他所特有的关于耶稣的教训和行事的最重要部分都放到这次的旅行里，仿佛在他看来，把耶稣表现为一直快到临终都在加利利工作还不够，他想表现耶稣对于被认为和外邦人处同等地位的撒马利亚人毫无成见，借以消除当时犹太基督徒对外邦人的偏见。我们从《路加福音》看到的这两种努力，在《约翰福音》里达到了完善的地步，耶稣和撒马利亚妇人谈话中所表现的对于撒马利亚人的友谊及其后果，在耶稣多次上耶路撒冷过节的旅行中，以这次到耶路撒冷的内容最为丰富。

从这个观点来看，路加所没有记的一些事情也就显得有意义了。有些作者的确在这方面做得太过火，对于偶然性和文学上的卖弄没有给予足够的考虑；但像当彼得作为第一个承认弥赛亚身份的人受到了耶稣的祝福并被称为教会奠基石的时候，路加却将这一切完全略而不提（第9章第20节；参看《马太福音》第16章第17节起）；[229]他这样的做法，和他在叙述伽南妇人的历史的时候，把耶稣宣称他被差遣不过是到以色列家迷失的羊那里去[230]的一段话和在这位保罗的门徒

看来认为不适当的（至少从耶稣最后的照顾看来是不适当的）那段把外邦人和狗作严酷比较的话略去的做法都不是偶然的。同样，在《马太福音》的稗子比喻里（第13章第24节以下）路加可能因用了伊比奥尼派人用以描述使徒保罗的名词（敌人），以及把比作稗子的人用当时适用于保罗派基督徒身上的“作恶的人”的说法而起反感，这些词他在别处也避免使用（第13章第27节参看《马太福音》第7章第23节）[231]，因此他就把它们略去了。[232]

但要彻底了解第三福音作者在处理资料时所采取的方法就必须记住路加福音书只是他的著作的一部分，而《使徒行传》则是它的后一部分。经过几次初步探索之后，最近已由蔡勒尔氏[233]的彻底研究确实证明了这部著作的编写目的是为了赞扬耶路撒冷原始教会和作为其领导人的使徒们；这部书已经过润色和充实，其目的是使保罗式的基督教和犹太式的基督教调和起来；一方面使保罗与最初的使徒特别是与彼得，具有同等尊贵的地位；另一方面要不符合实际地表现保罗更像彼得，彼得也更像保罗[234]，正如他们实际上的情况那样，使他们彼此的关系完全没有对立或敌意。据此，作者也很可能在其著作的第一部分里采取了同样的方针，不是否定关于耶稣的最古的犹太教传说，而是试图部分地用保罗的精神将其改变，部分地从保罗的著作里采用若干部分，使不同的意见得到平衡。例如，路加在叙述耶稣婴儿时期故事的时候突出地表现了约翰是一个犹太祭司的儿子，并且强调在孩童耶稣身上成全了洁净的法律和割礼，这些不仅一般地带有犹太教气味，而且肯定比马太的犹太教气味更浓；因为马太记述东方博士朝拜耶稣，无疑地是象征了外邦人的归顺。但路加叙述耶稣婴儿时期历史，也把耶稣描述为照亮外邦人的光，是他母亲的苦难从而是个受苦的弥赛亚（《路加福音》第2章第32，34节以下），并且还把耶稣诞生日期的习惯称法，希律王的日子（第1章第5节）（参看《马太福音》第3章第1节）和作为世界帝王的亚古士督通谕报名上册的事相提并论，描述耶稣诞生后天使宣告和平与善意归于全人类（第2章第14节），借此和带犹太教气味的马利亚与撒迦利亚的颂歌[235]相对比，使根据犹太教精神而写的耶稣家谱居于远景地位，将它延伸到亚当和全人类的父上帝（第3章第23—38节），他想通过这一切使双方都满意，把属于一方的归给他们，另外也把另一方所要求的给予他们。

从这一观点出发，遍阅全部福音，如果我们不去转弯抹角地寻求目的，我们就可以对全部书的组成从头至尾加以说明。这位福音书作者的特殊方法正在于他将对立双方的意见兼收并蓄，所以他才没有像第四福音的作者那样，认为自己有资格去把福音传说投入坩埚加以重铸，而是以通过分析、加减和改造，使之改变面貌为满足，只要我们记住这一点，所有表面的矛盾就会消逝无踪了。例如，让我们试从这一观点来研究一下，他所采用的对山上说教的处理方法（第6章第20节）。上边我们已经提到过，马太福音记述山上说教的形式，单从其文学性质来讲，在路加看来也是太冗长太单调，所以甚至单单基于这一个理由，他也可能将它分开。而这一说教和摩西律法的反复的、明显的联系，它发表在山上，因而使它类似于第二次从西乃山颁布律法[236]，对路加来说，都可能认为是太过火；所以他就把这些联系撇开不谈，把山上发表改为在平地讲演，把时间也放得稍后，但对于作为其特殊标志的引言和结论，则未加更动，不过看来这个福音书作者在重述引言时似乎更多地采用了他和马太所共有的另一种资料。他的确是把耶稣宣称他来不是要废掉律法而是要成全律法（《马太福音》第5章第17节）那一段话删掉了，但“天地要废去，律法的一点一划也不能废去”——尽管据说用“耶稣的话”代替“律法”是马西安的篡改——这句话，如果他不是故意将它插进谈到律法的两句话一句说律法已经陈腐，另一句说它还可修改[237]之间，无论如何，他至少是使它脱离了和耶稣山上说教的联系，而将其塞进了一堆乱七八糟的零星言论里。就是在这同一地方，另一句话也有了显著的改动，在《马太福音》（第11章第12节）里耶稣说，“从施洗约翰的时候到如今，天国是努力进入的，努力的人就得着了”，这句意义暧昧的话有应用到保罗身上的可能，也许正是因为这个缘故，路加就将它改变成，“从此上帝国的福音传开了，人人（正如开筵席的比喻里所说的，从路上和篱笆那里来的人，也就是说，外邦人，《路加福音》第14章第23节）努力要进去”了。同样，在山上说教里提到那些在那一天喊叫“主啊，主啊”，想求助于他们曾经奉耶稣的名，说预言、赶鬼和行神迹而被耶稣斥为他所不认识的不法的人（《马太福音》第7章第21—23节）[238]的那句话，可能就是那位犹太基督教记录的作者为了反对和律法对立的保罗主义而编造出来的，但如果我们研究一下路加表现耶稣在另一情况下（第13章第24节以下）怎样说了这句话；在那一天犹太人会求助于他

们曾经和耶稣同吃同喝，说耶稣在他们的街上教训过人，但耶稣将称他们为（不是“不法的人”，而是）“作恶的人”而斥退他们，当他们看到从东从西从南从北有人来和亚伯拉罕、以撒、雅各[239]一同坐席，而他们自己反被赶到外面的时候，他们就必然哀哭切齿；我们就会看出路加能够多么巧妙地把一个犹太基督徒的反保罗的言论变成一个保罗派的，反犹太的言论了[240]。

运用这种办法，这部福音书的作者对于那些取自比《马太福音》更有决定意义的犹太主义性质的资料也能够应付裕如。他一定有这样的资料在他跟前，这是可以从上面所讲的山上说教的开始论福的部分里看得出来的。但因贫穷人之为贫穷人和饥饿者之为饥饿者而赐福与他们，并把他们表现为未来幸福的继承人，相反，定富足的人为有罪——这本是古老的、艾森尼派犹太基督教徒的教条，他们（像《路加福音》第4章第6节所说那样）使作为这个世界主人的魔鬼和作为未来世界主人的基督形成强烈的对照，认为凡在魔鬼世界的好东西上有份的人就一定在未来世界的好东西上无份；相反，在这个世界上受穷受苦，倒是享受未来世界福祉的最可靠的保证。财主和穷人拉撒路比喻，也正是以这种思想为其基本思想（《路加福音》第16章第19节起）；但我们在这里同样看到，尽管这个比喻完全是在伊比奥尼派原则上编造出来的，这个福音书的作者却能通过加上第27节的话，将它终于变成反对犹太人和反对他们不信耶稣复活的言论。在《路加福音》里，明确地使耶稣和魔鬼处于对立地位，后者在试探耶稣之后，就暂时离开了他（《路加福音》第4章第13节），后来进到犹大里面，想对其他门徒加以筛选，耶稣被捉拿，正是魔鬼掌权的时候（第22章第3，31，53节），但耶稣看到他像闪电一样从天上坠落下来（第10章第10节起），特别从赶鬼的事上证明他有胜过魔鬼的能力，这种强烈的对比，固然也带犹太教气味，但它也可能就是这位福音书作者自己的信念，因为它有利于把耶稣抬高，使他具有超人的品格，令人肃然起敬，这种对耶稣神迹所产生的印象的看法，路加曾屡次地提出来（第5章第8，26节；第7章第16节；第8章第25，37节）；一般说来，他的神迹概念是比较偏重于物质的（第8章第45节起），他对神迹故事的描述也比马太更为生动而引人注目。

如果上边的观察是正确的话，那么，路加和马太比起来，就必然是个较晚的福音书作者；但即使撇开以上所讲，这一点也是可以证明的。在马太所记耶稣最后一次重要讲演的引言里（第24章第3节）门徒向耶稣提出了下列问题：“什么时候有这些事，你降临和世界的末了有什么预兆呢?”他们问了两个问题，即耶稣刚刚谈到的耶路撒冷毁灭和基督再来结束世界的现阶段，在他们的心目中，以为这两个都是即将发生的事情。但在《路加福音》里（第21章第7节），他们不是这样问法而是同语反复地问：“什么时候有这事呢?这事即耶稣刚刚预言的圣殿毁灭将到的时候有什么预兆呢?”从而，这里把“再来”的问题删掉了——很明显，这是因为作者在这期间已经懂得了圣殿毁灭与基督再来和世界末日并不是像第一福音书作者所想象的那样紧密地联系着的。和这种看法符合一致的还有这两个福音书作者在记述耶稣以下的言论时，从一件事过渡到另一件事的描述方式。《马太福音》里说（第29节）：“那些日子的灾难（毁灭）一过去，日头就变黑了，月亮也不放光……那时，人子的兆头要显在天上。”所以在马太看来，这两件事的间隔是很短的。在另一方面，路加在相应的章节里（第24节起）不仅删去了“一过去”的“一”字，还使耶稣说出了耶路撒冷将要被外邦人践踏，直到外邦人日期满了的预言；因此，他一定比《马太福音》作者看到圣殿被毁灭后已有较长时期过去，因而他写福音书一定相当的晚，但仍然在海德利安（Hadrian）[241]皇帝在位时的犹太人叛乱以前，不然的话，就应该从他的描述中看出那次叛乱的痕迹来。

既然这部福音书的著作年代是一个已几乎不可能还有什么保罗的侣伴活着编书的时代，为什么把它归之于路加这样人物的问题就产生了。问题的起因在于使徒行传；因为在其后一部著作的某些部分里，叙事者显得是保罗的一个同伴（第16章第10—17节；第20章第5—15节；第21章第1—18节：第27章第1—28节）。由于这种同伴关系一直继续到罗马，而且在被认为写自罗马狱中的保罗书信里，路加和另一些人一道，表现为保罗的密友（歌罗西书第4章第14节；提摩太后书第4章第11节；腓利门书第24节），所以就假定路加就是那个同伴，同时并假定这个同伴也就是福音书和使徒行传这两部著作的作者。但这两个假定中的第一个是武断的（且把保罗狱中书信的真实性撇开不谈），因为正如已经说过的，路加绝不是其中所表现的保罗派的唯一

人物，另一个假定则是根据了这样一个错误的结论，以为在使徒行传的一些地方把自己和使徒包括在“我们”一词之内的叙事者，一定同时也就是全部著作的作者，但即使单就第二部分，使徒行传来说，这也是没有必然的联系的，相反，如果这些地方的说话人同时就是全部著作的作者，他几乎不可能不在每一情况中告诉我们他从何处来并往何处去。“我们”这个词的时而出现和时而消失的非常现象，只能从假定这一较晚的编撰人把保罗一个同伴的札记部分地编入了故事里面来予以说明，这个同伴的姓名我们不知道，但这位编者的手法不很高明却是显然的。至于这部书的编撰地点，《使徒行传》的结尾语表明是在罗马写的，为了教会的统一而调和犹太基督徒和保罗主义的对立的趋向，以及对保罗在小亚西亚宣教活动的详细描述和确定的小亚西亚的希腊主义精神[242]，似乎也都指向这个世界都市；无论如何，它们所指的总是巴勒斯坦以外的一个地方，和摆脱了犹太基督教狭隘心理的一群人。

21．《马可福音》

《新约》批判的最难问题之一是《马可福音》的适当地位问题；由此而产生的后果是，晚近以来，几乎没有一个地位不曾给予过它，而且还不仅一次[243]地这样做了。我们以为我们在这里无需考虑那种认为这部福音书是原始福音书的理论，因为这个理论的拥护者已经承认在我们现有的《马可福音》里这个原始福音书的本来形式已不复存在，它已经经过了多方面篡改，删节，自我扬弃，因而我们只能把“鲜花的芳香”留待天才的鉴别者，别称十九世纪的巴尔特[244]（C．F．Bahrdt）的可尊敬的鲍威尔（F．Chr．Baur）[245]、和头脑混乱的机敏的逻辑学家芮马鲁斯[246]去赏识了。施维格勒[247]倒是相当中肯，他说，《马可福音》的原文和马太的比较起来，平淡而空洞，没有丝毫特色，寇斯特林说[248]，第二福音书属于福音历史的晚期著作，特别是它和第一福音书的关系，就像在一切文学著述中，那些原来构思平淡无奇，但正因这个缘故倒急于想在个别情节方面标新立异，粉饰词藻的作品和那些比较早期的古典作品的关系一样。[这句话说得也相当中肯]。

连施莱马赫[249]也提到了这个福音书作者，在叙事方面，常为追求生动活泼而作牵强附会的绘影绘声的描述。他说，与这联系着的是有些地方还有一种极不自然的夸张，毫无理由地引进一些思想感情，把人们安排到一起，几乎令人有不知其从何而来之感；一种把事情弄得神秘起来的企图，施莱马赫在这里除了提到把病人带到一边外[250]，还提到了对于他们的一些处理手法和耶稣在行神迹治疗时应用了物质资料，这很容易被错误地理解为对自然主义解释法有利。这种以不充分手段作生动描绘的尝试，这种以浮夸和人为美为目的的努力，施莱马赫认为是《马可福音》比其他两部共观福音书经过了更多润饰的证明，不仅如此，他还认为就这方面讲，它在形式上接近了伪经的性质。

每个不怀成见的读者都会不得不承认这些话，可能自己还有一些要加上。较晚作者的特点，常会表现于他对前人所简单叙述的事情总想加上一个动因；马可在这样做的时候常常是弄错了，例如，他在说明无花果树不结实的原因时（第11章第13节），或者在说明彼得在耶稣变像时所说的不智慧的话时，（第9章第6节）[就都有这种情形]。马可有时为了使描绘更为生动，例如在叙述无花果树枯萎[251]、毕士大池旁瞎子得医治（第8章第24节起）的时候，总是把它们表现为一种<u>渐进的</u>事情，这也是较晚时代自炫博学的一种表现，其实，作为证明上帝有能力只说一句话就使事情成就的神迹，应该被理解为是一种忽然的事情，较早的神迹故事总是这样表现的。马可想把较早福音书作者的许多大胆的表现加以限制和缩减，这是多么贫乏可怜。在《马太福音》里，耶稣不许他的门徒在他们传道的路上带口袋、拐杖和鞋[252]。马可却认为拐杖是不可少的，他虽没有提到鞋，但至少却准许带拖鞋[253]（第6章第8节起）。马太记叙门徒在渡海时有一次忘记带饼。马可认为这样大的疏忽未免形容过甚，他说他们在船上至少有一个饼，不过别的没有了（第8章第14节），反之，他认为鸡叫一次和彼得三次不认耶稣相形之下，未免太少，他又编造一次（第14章第72节）。

在这一切事上，总的说来，马可暴露了自己是一个较晚时期的作者，证明马太在马可之前比较证明路加是一个早期著作更为容易：例

如，马太未加引言就直接叙述了法利赛人因耶稣门徒不洗手吃饭而不高兴（第15章第1节起），相反，马可（第7章第1节）却认为有必要在这方面对犹太人的风俗习惯先作长篇的介绍。任何人都会说后一方法，尤其是如果考虑到他的枯燥的、第二手的做法，指向一个较晚的时期。如果我们避免下断语的话，也可说它只是说明写作福音书的地点是一个远离巴勒斯坦的地方，我们可以用像《马可福音》第9章第1节这一类地方和《马太福音》第16章第28节进行比较。马可为什么在这里（路加差不多也是同样，第9章第27节）不像马太所做的那样，让耶稣说，“有人在没尝死味以前，必看见人子降临在他的国里”，而只是说，“必要看见神的国大有能力临到”呢?显然是因为，耶稣同时代的人都已经死去了，虽然由于基督教会的传播和建立耶稣的国已经临到，但耶稣本人却还没有来。为什么只有马可一个人，使耶稣在其劝勉门徒儆醒的一段话里，用“我对你们所说的话，也是对众人说，要儆醒”（第13章第37节）做结束语呢?显然是因为，如果把这些话只限于门徒已经没有意义，因为他们已没有一个人还活着等耶稣再来，为了保全这些劝勉的效用，所以就把它引申应用到当时活着的和以后的一切基督徒身上了。

最后，当我们在《马太福音》里，读到耶稣最后的重要言论（第24章第20节）“你们应当祈求，叫你们逃走的时候，不遇见冬天，或是安息日”而发现在《马可福音》里（第13章第18节）却把最后几个字删去的时候，我们很明显地看到，在第一福音书和第二福音书的著作期间，安息日在基督教会里，已经失掉了它的重要性。

关于《马可福音》和《路加福音》的关系，几乎凡路加所特有的不同于马太的那些部分，在《马可福音》里都没有，对于这种情况的最好说明是假定在马可跟前只有《马太福音》，他对路加首先给马太所加的那些丰富的补充毫无所知。因为如果马可也有《路加福音》在他跟前，我们想不到他会有什么理由不加以采用。可是，一方面路加所独有而马太所没有的一些资料，《马可福音》里却是有了；另一方面，马可也把摆在他面前的《马太福音》里所有的许多资料都删除了；假使他这样做是有理由的话，那我们可以推想，他对《路加福音》里更多的资料未加动用，也会是有理由的。

如果我们寻找更确定的证明，有决定意义的问题是，是不是能找出一些只有在假定马可利用了路加的基础上才能说明他们之间关系的章句，如果作相反的假定就不能加以说明。我们看一下马可叙述耶稣受试探的情况吧（第1章第13节）。大多数人一定会承认，其本身如此混乱而难以理解的叙述，只能假定作者看了一篇较长的记述，匆匆忙忙地加以节略来说明，但是，有关野兽的那种古怪情节，却是他自己加上去的。这只是提供证明以说明两种叙述彼此间所必须有的关系的一个实例；因为这里从故事的末了天使来服事耶稣的事上证明，马可所利用的，显然就是马太的故事。但在复活的历史上，马可和路加彼此间所处的关系，恰好正和这种关系相类似。马可说（第16章第12节）："这事以后，门徒中间有两个人，往乡下去，走路的时候，耶稣变了形，向他们显现"没有人会认不出这就是在路加（第24章第13节以下）所记的两个门徒到以马忤斯去的故事，而且几乎也没有人会看不出来，如果不是因为有在《路加福音》里有的那一长篇而重要的故事，像这样简短而无意义的叙述就不会出现。耶稣在结尾处的应许，（第16章第17节）也有同样的情形，在这里似乎可以假定，有采自使徒行传的一段故事，特别是《使徒行传》第2章第28，3节起；但由于这些例子是取自真实性尚在讨论中的《马可福音》的一部分，它们作为证明是不够充分的。

但有些例子，从马可的文字看来，它有时透露出单和《路加福音》有关，有时则和马太与路加都有关系。马可的使徒名单（第3章第14节起）是这样开始的："他就设立十二个人，要他们常和自己同在，也要差他们去传道，这十二个人有西门，耶稣又给他起名叫彼得，还有西庇太的儿子雅各，和雅各的兄弟约翰。"从相距很远的动词"设立"和"差遣"来说明这些受支配的直接目的格[254]不如从假定其采用了一个从一开始就把使徒名称放在直接目的格的资料来源那样容易。《路加福音》里的使徒名单就是这样表现的（路加第6章第14节以下）。在其他例子中马可的用语似乎是由其他两部《共观福音》用语所合并组成。例如《马太福音》（第3章第11节）表现施洗约翰的话说"那在我以后来的，能力比我更大，我就是给他提鞋也不配"。在《路加福音》里（第3章第16节）他说，"一位能力比我更大的要来（没有"在我以后"）我就是给他解鞋带也不配"。当我们在马可里读到

（第1章第7节）“有一位在我以后来的，能力比我更大，我就是弯腰给他解鞋带，也是不配的”的时候，我们会看出他的表达形式“能力比我更大”是得自路加，“在我以后”，得自马太，他的“解鞋带”也是采自路加，但他没有用“提鞋”，不过他加上了“弯腰”作为他自己描绘的词藻。同样，在《马太福音》的另一个地方（第14章第1节起），希律宣称耶稣是施洗约翰从死里复活，所以这些异能从他里面发出，但没有提到人民的意见。在《路加福音》（第9章第7节起）里，相反，提到这是人民的意见，而且还有一些别的意见；希律只说他斩了约翰，“这却是什么人，我竟听见他这样的事呢?”，这句话并没有表示确定的意见。但在《马可福音》（第6章第14节起）里，完全和马太一样先使希律说，这是施洗约翰从死里复活了，所以这些异能从他里面发出来；接着，又完全和路加一样，把人民对于耶稣的不同意见提了出来，并且又提到了希律想起他斩约翰的事，但并没有像路加那样，附上一个和他的回忆有关的问题，而是断然地像马可一开始已经说过的（也是马太说过的），宣称，这就是从死复活的施洗约翰，因此，《马可福音》里这种叙事的重复，是完全没有意义的。这里，如果在马可跟前没有《马太福音》，他在一开始就不会那样写法，如果在他跟前没有《路加福音》，他就不会那样接着写下去，如果他跟前没有《马太福音》，他也不会那样结束。在表达方面的相类似的符合一致在“天晚”[255]（第1章第32节）那件事上，在医治患麻风病人[256]的事上（第1章第42节）和其他许多地方都可以看到。另一方面在引述《路加福音》（第4章第1节起）耶稣受试探的历史的时候，在四十天的试探和其后的三个个别行动的联系上，把在后面的放到前面，这一切都证明第三福音对于第一和第二福音书的双重倚赖。但由于版本和结构的不确定，这方面还有疑问。

最后，在《马可福音》里我们看到一系列的小的增添，其唯一目的是想使描绘显得更生动些，就如“弯腰”（第1章第7节）；“四面观看”（第3章第34节；第10章第23节）；“耶稣怒目周围看他们”（第3章第5节）；“看着他，就爱他”（第10章第21节）；“叹息”（第7章第34节）；“动了慈心”（第1章第41节）；“抱起他来”（第9章第36节；第10章第16节）等；这些增添都是其他两部《共观福音》里所没有的。至于如果问，哪一种更可能，是马太和路加，在这些有关叙事方面都

发现了《马可福音》所有的这些特点，但却没有把它们记下来呢，还是马可看到了他们的记录，为了使自己的描述显得有声有色而加上去的呢，一个不怀成见的人一定会同意后一个假设更有可能性。

既然马可编的福音书，很可能就是取材于其他两部福音书，我们不妨问一下，他这样做的目的是什么呢?显然，第一个目的就是节略，或者说试图以较前二著作更少的篇幅来完成这项工作。此外还有一个目的。格弗洛勒尔[257]所说并非没有理由，马太福音书和路加福音书的不同是极其不方便的，特别是因这两部书都在教会里通用。于是有一个基督徒想出了一个主意，把他所认为在这两书中的重要材料用第三部书综述下来。其次，如果我们考虑到教会里哪一些人欢喜读《马太福音》，哪一些人欢喜读《路加福音》，我们就可以更明确地说，马可的目的就是要出版一部既令犹太基督徒满意又令外邦基督徒满意的福音书。这样，第二福音书的倾向性就可能与第三福音书的倾向性符合一致了。但仔细考虑起来有这样的分别，路加想要用增补和对比完成的，马可则是力图借省略和删减来完成。因而两人之间目的不同又可以这样来说，路加想为容纳保罗思想敞开大门而不得罪犹太基督徒[258]，相反，马可则以一种消极的态度想写一本使双方感情都不受损害的福音书。因此，他避免一切可能使任何一方受侮辱或用作口号的极端；避免一切直到第二世纪中叶还在扰乱教会的争论问题。毫无疑义，正是由于这个缘故他略去了耶稣降生和婴儿时期的故事。因为例如家谱，尽管老派犹太基督徒对之非常引以自豪，但正如我们从克利门的《说教篇》所看到的，他们中也有一部分人，由于对战争和爱情英雄的大卫的憎恶而对之有反感，同时也是外邦人不感兴趣的。还有耶稣的超自然诞生，外邦基督徒可能认为合适，但一部分犹太基督徒和老诺斯替教派的赛林图斯（Cerinthus）和卡波克雷提斯（Carpocrates）则对之有争论；同样能引起反感的有东方星学家的来朝和婴儿弥赛亚逃往偶像和魔术国家埃及。在另一方面马西安则更前进一步，从他的福音书里把论到施洗约翰和耶稣受洗、受试探的事都删去了，看来我们的福音书作者走的是一条中间路线，因为他把婴儿时期的历史略去，把界线划在耶稣受洗的那段故事的前面，并冠以这样的几个字:“神的儿子、耶稣基督的福音的（正式）起头。”（第1章第1节）

我们可把它作为一个平衡单来看待，把相等的总数从两边勾销。凡是略去一个犹太主义特征的地方，也一定略去一个普世主义的特征。例如，马可为了不伤外邦基督徒的感情而牺牲了耶稣所郑重申说的律法永远有效、禁止门徒转向外邦人和撒马利亚人，允许他们将坐在十二个宝座上审判以色列的十二支派；彼得的祝福和高升；但他为了保全犹太人的体面也同样略去了施洗约翰的严厉的讲话（第1章第7节起）[259]，说上帝能从这些石头中给亚伯拉罕兴起子孙来[260]，在葡萄园园丁的比喻（第12章第9节）里也没有把它应用到犹太人身上，明确说出上帝的国要从犹太人夺去[261]，而且由于其结尾语，威胁着要把犹太人排除掉，把外邦人召进来（《马太福音》第8章第12节）的缘故，把迦伯农百夫长的全部故事，和路加所记带有保罗派色彩的旅途中的长篇言论，就如浪子的比喻，好撒马利亚人的故事[262]和感恩的撒马利亚人的故事[263]等统统略去了。有一次我们看到他和路加进行了人物的交换，这是在像他们目的这样相同的人中间很自然的事情。路加是一个知道如何通过改变故事的内容或地位而摆脱困难的人，因为耶稣在迦南妇人的故事中曾申言他只是到以色列家中来并且把外邦人和狗作比较，他就宁愿完全不提这件事。马可则力图通过删掉耶稣的话和在讲到狗的那一段话之前插进一些缓和的话、说不管怎样，在拿东西给他们吃之前总应当先让孩子们吃饱，这就是说：无论怎样应该先邀请犹太人来承受弥赛亚的救恩，在没有为这件事尽了一切可能之前就先把饼给狗吃，先让外邦人进入弥赛亚的国是不对的。这位福音书作者可能认为已经充分照顾到犹太人的优先权，从那时起就不应该再把接纳外邦人的事拖延下去。

和这种以节略为目的并把一切可能引起争论的问题都省略掉的趋势联系着的还有这样一种情况：马可或是把像山上说教那样的长篇言论都省略掉，或者将它们大加缩减，例如，给门徒的训示，责备法利赛人的言论，和关于末日的言论，因为这些言论，尤其是山上说教中，都有党派所争论的原则性问题。从这里我们更可以看出一个较晚时代的标志来，因为在较晚的时代里，被主要地当作神迹历史理解的耶稣的历史比他的言论变得更为重要。最初，当人们开始一般地回忆耶稣生活和工作中的某些特殊部分时，是把他所常说的言论看作最重要的事情，甚至我们从上面所提到过的帕皮亚斯用以描述福音书的

《主的言论》的这种说法里也可以看出这种情况来。例如在《马太福音》里，言论就是他的历史的最重要部分；就连在《路加福音》里，尽管他不断努力把长篇言论加以划分，想在言论和行动之间建立起一种平衡来，这两者之间的关系，总的说来，仍然没有改变；只是从马可把长篇言论加以缩短，把叙事特别是神迹故事，加以延长，增加新的渲染上，才第一次显示出他认为后者比前者更为重要。在最后的一部福音书即《约翰福音》里，又偏重到言论成分方面。但他这样做的原因是因为他又引进了一个新的关于教条的观点，必须用联系着的关于教条的言论来予以说明。反之，对于马可的目的来说，只要有一些简短的言论和以神迹施行者姿态出现的耶稣联系着就够了。所以在他像路加同样坚决主张耶稣以这种角色在群众和门徒心中留下印象的同时，他还通过他所爱好的记述耶稣神异言论的方式，诸如那些在阿拉米语原文中具有咒文形式的言论（第5章第41节，第7章第34节）[264]，比路加更为突出了神迹故事，马可还记述了在其他福音书里所没有的两个神迹治疗，这两次治疗有一个共同的特点，那就是耶稣把病人从群众中带出来并使用了唾沫（第7章第31节以下；第8章第22节以下）。

如果我们问，马可所特有的这些以及其他一些特点是从哪里来的，这两个故事很可能就是他根据《马太福音》（第9章第32节；第12章第22节）[265]的材料而编造出来的，他又按照自己对于神迹的看法而加上了一番润色。在另一些地方他还记载了他所特有的各种人物名称，例如已经常提到的西庇太的两个儿子的名字，税吏利未父亲的名字，耶利哥瞎子和他父亲的名字，古利奈人西门的两个儿子的名字；最后，当耶稣被捕的时候，一个少年人赤着身子逃跑的故事。不能确实肯定他的这些特色是从一种或者更多的文字资料得来，是口头的传说或者仅是出诸他自己的编造和幻想，可能有时是由于一种原因，有时则是由于另一种原因。

但我们也不应完全忽视《马可福音》和《约翰福音》的关系。从事情的性质来说，其他两部《共观福音》和这本福音书是有一些接触点的，部分是在叙事方面，部分是在耶稣的某些言论方面；但在马可与约翰之间有些地方的符合一致却是如此地密切，以致可以确认在他

们之间有一种互相倚赖的情况，从护教论的观点来看，可能是马可倚赖了约翰。如果我们把这里所考虑到的经文搜集在一起，一个作者有另一个人的作品在自己跟前肯定是有高度可能性的。至于谁有谁的作品在跟前则是一个除了根据各人对于这两部福音书的来源和自然关系的总看法来决定外，无法加以解决的问题。在马可（第2章第9，12节）的患瘫痪的病人和约翰（第5章第9节）毕士大池旁病人的事例上，我们看到在完全不同的情况下，耶稣所说的话却是一字不差："起来，拿你的褥子走"，而且提到褥子也不是很常有的事情，至于应该把这两种叙事中的哪一个看为更早一些，除非我们假定这一值得注意的言论一定保存在传说中，单从这些话的本身是看不出来的。在使众人吃饱的故事里，只有马可（第6章第37节）和约翰（第6章第7节）提到了二十两银子，同样，在伯大尼膏耶稣的事上，也只有他们提到了三十两银子，前一数目是为买足够的食物用，后一数目则可能从卖香膏得来。此外，在后一故事里，这两个福音书作者的符合一致还表现在一个特殊的句型结构上，在一个非常罕见的字上，这个字是如此的稀罕甚至解经家们对于它的意义究竟是"真纯"呢，还是"可饮"呢，都有争论（《马可福音》第14章第3，5节；《约翰福音》第12章第3，5节）[266]。这里关于第一个一致有人注意到：马可以为二十两银子够买足够的食物，而在约翰却夸大其辞地说叫各人吃一点也是不够的，从这种夸大上他们发现了约翰福音的记述是较晚的记述。但这种假定却被另一种事实所粉碎，因为在另一个故事里情况恰好相反，马可不满足于约翰对香膏的三十两银子的估价，以为它可以卖得更多的价钱。在耶稣的受难史上也有一些次要的相似，但在复活的故事上马可与约翰在记述耶稣首先单向抹大拉的马利亚显现，而不是像马太所记向抹大拉的马利亚和另一个马利亚显现，却是符合一致的（《马可福音》第16章第9节；《约翰福音》第20章第11节起）。如果我们对这件事以对待两个门徒下乡去的同样标准来衡量，马可的简短叙述似乎是约翰的详细叙述的一个节略。当然，有这样的不同，有关人所熟知的抹大拉的马利亚的叙述，不管怎样简短，总是相当重要的，而在另一方面，关于两个无名门徒（在马可福音里他们是无名的）遭遇的叙述却只有通过道出其较详细的情节才能显出其重要性来，马可虽然提到了一些情节，但如果不看到更详尽的叙述，单从其本身是不容易理解

的。但这两件事都是记在马可福音的末尾，有几个老的抄本上没有，从批判的观点来说是有问题的。

我们的这部福音书怎么会以马可来命名，在《使徒行传》里（第12章第12节）说他的母亲是彼得的朋友，属于耶路撒冷的最早的基督教会，后来有相当时期他成了保罗和巴拿巴的侣伴（第12章第25节；第15章第37节起），在彼得前书里又是和这位使徒一伙，可能就住在罗马，在教会的传说里说他是彼得的译员，这一点，根据上面所说过的一切，是容易加以说明的。保罗在福音书作者中有他的朋友路加为代表，因而彼得也不能没有一个类似的代表，为这一目的而选择马可，可能是考虑到这一部福音书的中立性质，以一位曾经先后和保罗与彼得有过密切关系的人作为它的编者似乎特别合适。但由于派系的调和、两个伟大使徒的名称的和平结合，只能在把彼得列于保罗之上的基础上达到，所以在经典著作的排列中，保罗的从者就不得不让位给彼得的从者，因而就把《马可福音》列于第二位而居于处在第三位的《路加福音》之上。关于《马可福音》首先出现于两个争论派系达成和解、两个伟大[267]使徒的名字和平地结合在一起，从而使公教得以奠定基础的城市中，或者无论如何，出现于罗马西方的推测，从在《马可福音》里比《新约》的任何其他著作有更多的拉丁语式这一点上，也可以得到进一步的证实。

22．四福音书的比较评价

在共福音书的初步研究结束的现在，如果我们问，哪一部书对于有关耶稣、他的人格、计划和命运的历史知识贡献最大，那么，根据上面所已经讲过的一切，优势显然属于《马太福音》方面。我们有一切理由假定，在所有福音书中，以这部福音书最能把基督这个人物在最古教会中生活的情形，以最原始的形式，呈现于我们眼前。

并不是说它是《新约》著作中的最古老的著作。毫无疑问，真正的保罗书信，无论如何是比它更古老的。但保罗几乎没有亲见过耶稣，当我们读到保罗对于自己在神异地蒙召之后，经过整整三年才去会见他唯一能以从之获得关于耶稣生平的更精确知识的较老的使徒

（《加拉太书》第1章第17节）的时候，我们就会看出他对这事是如何满不在乎，较老的使徒的基督，和呈现在保罗心中的基督比较起来，这也就是说，历史上的基督和保罗自己的基督观比较起来，在他看来，是属于次要的。关于耶稣生平的细节，在保罗的书信中（《哥林多前书》第2章第32节以下；第15章第3节以下）只提到了人所共知的他被钉十字架和复活的事实，此外，还有设立圣晚餐。连约翰的《启示录》也比《马太福音》更古老，但从《启示录》里我们明白地看出，最古基督教会的眼光如何有一种向前展望的趋势，而这是和回顾基督在世生活的方向正相反的。耶稣在世的生活是突然由于横死而结束的，他在世时对于那些连他的最有本领的门徒们也不能完全摆脱的民族愿望愈是不能满足，一切人的心情愈是迫不急待地期望着他的再临。这种再临被认为迫在目前的，是他已逝去的人世生活的光荣的复本，它将会把后者所没有的一切东西，丰丰富富地带来。因此，就连在《启示录》里，把耶稣的死和复活作为关于基督教的根本思想而提出的地方也很少，预言的热情的想象完全指向着期待中的未来。在一定程度上，让这些对于未来的期望冷静下来，让那位已经离开他们的暂缓回来，使人们能以有片刻时间从对于耶稣过去高贵品质的迹象的回顾中，求得对于未来的保证，是完全必要的。

著述活动从趋向于书信中的现在和《启示录》中的未来，转向耶稣过去的生活和福音书中关于其生活的描述是件幸运的事情。在耶稣传过道的地带流传着很多他的值得纪念的言论和讲话，尽管它们和原来产生这些言论的情况已经部分地隔绝并失掉了内在联系，有些还按照后来的情况而有了改动，但它们表面上总还带有耶稣精神的真正烙印。至于耶稣生活的事迹却是另一种情况，当撰写福音书的动机发生时，作者所记住的显然只是这些事迹的最一般的轮廓，从对于这位即将从天驾云降临者的想象而对这些轮廓加以充实和润色就是很重要了。因而仿佛从《启示录》的火山口落下来了冷却的熔岩一样，大量的神迹故事就产生了；像耶稣受洗、变像、复活等一系列的光辉事件就产生了，人们以为在这些事件上，他们所期待从天驾临者的未来荣光，就通过他的卑微的尘世生活而透露出来。

这一切都以特别独创的形式出现在《马太福音》里，不过正如从所说过的一切可以看得出来的，这仅是相对而言，甚至在这部福音书里，时间的距离也使一切变得模糊起来，有许多各式各样的中间思想和事件都已经遗失了，耶稣的许多重要言论和重要行动都已经被遗忘了；在另一方面，也可能给耶稣的形象加上了不少东西，可能有许多他所从没有说过的话，从来没有做过的事，从未遇到过的事情都给加上了，同样，福音书中有许多事可能都经过了篡改，色彩也变得模糊了。总而言之，我们从历史上看到，厚厚一层犹太派的偏见阻碍了人们对弥赛亚观念的正确理解，就连耶稣最杰出的门徒也在所难免，而且这种阻碍并没有随着导师的离开而一同离开。可以想象，正是在这本最老的福音书中这种偏见发生了效力。因而我们必须从马太所描述的耶稣形象中抽去许多犹太色彩，把它们记在我们观察这个形象时所必须通过的中间体的账上。

因此，尽管我们给第一部福音书以一切相对优越的地位，其它福音书在某些特定的细节方面仍可能比它更优越。首先，他们可能提供许多第一福音书所没有的资料，这可能是因为第一福音书取材的传说圈子里就没有这些资料，但它们在另一些圈子里却被保存下来，也可能是编者们有意或无意中把它们遗漏了。路加就给我们提供了这样的补充资料，我们如果仅仅因为《马太福音》里没有就认为他所提供的这些资料没有历史性而加以拒绝那就不对了。其实，从路加所特记的许多言论中倒可以使我们对于耶稣的知识更加丰富起来：甚至在他的《使徒行传》里，路加还把他在福音书里所忘记的耶稣的一句话提了出来，“施比受更为有福”，我们至少可以说这句话和耶稣的精神是完全相称的。不仅如此，单由伪经福音书所保留下来的也可能有一些真正是耶稣的话，古代教父们所常引用的“你们要做聪明的生意人”[268]就是一个例子。另一方面，根据以上所说也可以演绎地推测出来，耶稣的许多言论行为在传说中自发地产生出来也不是不可能的事，它们可能是为了服务于某一种思想和目的而有意编造出来的；例如，拣选和差派七十个门徒的事，或者复活的故事在《路加福音》里比在《马可福音》里经过了更多的改动，特别是在《路加福音》末了的升天的故事，似乎是在编写《路加福音》和编写《使徒行传》之间的一个时期中成长起来的。

马太所详细描述而其他福音书作者没有记载的言论或事件的事例中也同样有这两种可能性存在。不过在这种情况下，对第一福音书的历史真实性不利的可能性比较相反的情况为少，因为马可为节略的缘故可能把很多的事略去了，而且马可和路加都可能单由于教义的缘故把其他一些事也略去了。如果这种教义上的顾虑是针对那些仅由于教义的成见而产生的记载的话，他们所除掉的，尽管是偶然地，就可能是耶稣形象中的一些非历史性的特征。例如，路加和马可从耶稣给十二门徒的训示中把禁止他们转向外邦人和撒马利亚人的那段话略去，他们这样做肯定是对的，因为很可能，第一福音书记载这个禁令仅是出于犹太基督徒的成见。

关于《约翰福音》，近代批判主义的结论是：《约翰福音》给福音历史带来的那种著名的丰富只是表面的而不是真正的，它所含有的一切真正有历史价值的东西都是从其他福音书取来的，所有超出这个限度的东西都是出于纯粹臆造或者经过了改编。从这个结论很难再减去什么，至于从这部福音书对于基督的观点来说，我们是不是能从其中看出一些对于较老福音书的改正来，那就是另一个问题了。第四福音书精神思想的比较自由的语气，的确是以一种非耶稣所固有的方式表达出来的，但是不是也有这样的情况，例如，一个较晚时代的哲学家对于一篇诗词或一个宗教，由于中间插进了诗人或宗教创立者自己所不知道的一些思想，使他对之有了正确的了解这类事呢?如果我们假定（这一假定不仅有对其有利的历史的类例，同时在这件事本身也有明确的迹象可寻）最初的门徒们对耶稣并没有充分的理解，最初教会的观点是落在他自己的观点之后，我们的较老的福音书作者，特别是马太，也是以最古教会的观点为根据，那么，第四福音书的作者，借助于从亚历山大[269]借来的梯子，上升到一种更为崇高的，更接近于耶稣本人的观点，就是很可能的了；如果我们把《马太福音》所记耶稣关于律法的一点一划也不能废弃的言论和《约翰福音》所记应当以心灵和诚实敬拜上帝的言论作为两个最对立的极端来看待，我们可能很难决定究竟这两种观点的哪一种和历史上的耶稣本人的观点更为接近。

但在我们克服了假定在《约翰福音》和其他福音书间的完全一致的成见之后，还必须警惕，不要把这两方面在精神和观点方面的裂口扩大得太多了：当鲍威尔称《约翰福音》在所有福音书中为最属于精神的福音书但同时也是最非历史性[270]的福音书的时候，他的后一论断并不因我们上面的讨论而受到任何真实的限制。但当他进一步对前者作更精确的规定、说这部福音书把我们带进纯粹精神领域[271]时，在这句话中，就包含很多不正确的成分了。连鲍威尔本人也没有对它作字面的理解，因为他曾指出，在这部福音书里有一系列绝不能算是纯粹精神的特征存在着。但他并没有把这些特征像他对相反的特征所做的那样，联结成为一个完整的思想，因为他的全部论文趋向于指明约翰福音书的精神方面，而在他这样做的时候，却常常有忽视另一方面的意向。但只有当我们把这部卓越的福音书一方面作为最精神的看待，而在另一方面又作为最物质的看待的时候，我们才能对它有完全的理解。它的作者从对于神迹的象征性的理解开始，剥去其所有属于物质的一面，把基督第一次和第二次的来临理解为精神的来临，把复活和审判理解为现今不断完成着的事情；但他中途而止，复陷于物质的神迹之中，从物质方面抬高了它的地位，正如他从精神方面使它更为重要一样；他把耶稣带着伤痕物质地显现和他在保惠师里面精神的再临并列齐举，把未来的外在审判和已有的内在审判并列齐举，他的神秘性质就在于他使两者同时进行——把一个放在并想象为就在另一个里面。正如我们从上面已经看出来的，有些近代人几乎不能想象约翰福音书的这两个方面是联合着的，以致由于他们所假定的不可调和性，他们竟认为把他们从这两部分所看到的精神的观点和比较带有物质烙印的观点加以区分，以一种为使徒的，另一种为非使徒的做法是正当的，他们的这种企图，证明他们对《约翰福音》的真正性质还没有理解，然而就在他们跟前就有一个具启发性的类比。属于亚历山大犹太教派的《智慧书》（The Book of Wisdom）对于安排并管理世界的“智慧”的解释应该和上帝的全能的“道”为它们自身的缘故而加以比较，以求得对于《约翰福音》的理解，这就给我们指出，一方面一种非常精神的、明显的哲学观点却带着一种极其离奇的、对于神迹的信仰，例如，降给埃及的灾难[272]竟用出埃及记里所从未有过的极其荒诞的奇迹加以过分的渲染。不应忽视的是在菲罗的著作里也有一种类似的矛盾。柏拉图主义里也有；任何一种通过想象而起作用、把批判

的理解置诸背后的现代哲学体系都有；从谢林派哲学史和老黑格尔派哲学史中也能举出完全相类似的例子来。

正是《约翰福音》的这种性质才使它成了我们时代的人所喜好的福音书。教会的真正福音面包，基督历史和教义的营养食品，总是取自前三福音书，至于第四福音书它只是当作调味品来取用。路德偏爱第四福音书，是和他的称义的教义联系着的，《约翰福音》里的耶稣的崇高人格是这种教义所欢迎的，同时路德性格和教育中的神秘成分也是他偏爱《约翰福音》的原因。我们时代的人偏爱第四福音书则是由于另一种原因，这个原因可以这样来描述，人们认为前三福音书的性质是淳朴的，第四福音书则是感情的；前三福音书是古典的福音书，第四福音书则是浪漫的福音书。席勒[273]（Schiller）关于淳朴诗人的描述，说他像在树林里的狄安娜[274]（Diana）女神那样严正而怕羞，他所用以处理他的题材的枯燥的真理常是缺乏感情的，他被他的对象所完全占有，以致他本人却退处于其作品的背后，躲开了寻求他的人：但由于他用真理把他的对象活活地描绘在我们面前，即使在主题非常凄恻的情况下，他的作品所给我们的印象也总是很愉快、纯净和宁静的——这一切话用在我们的前三福音书上都非常合适。席勒接着用下面的话描述了淳朴诗人和多情诗人的区别：前者的力量在于艺术的局限性，后者的力量则在于艺术的无限性。然后他又对最后一句话加以说明说：多情的诗人把他的对象所留给他的印象反映出来，这种反映只是他自己心旷神驰的原因，同时也是他使我们心旷神驰的原因；他把他的主题和一种理想联系起来，他总是被两种对立的概念和两种感情所占有，他的理想是无限的，而现实则是个界线，因此，他所激起的感情总是一个复杂的感情，他所产生的印象总是既鼓舞人而又令人过度紧张的印象。每一个读了这段话的人都会看到他如何突出地描绘了《约翰福音》所给人的印象以及产生这种印象的原因。席勒说，淳朴的诗人本身就是自然，而多情的诗人则是自然的寻求者。我们似乎可以这样说，《共观福音》作者们在表现基督方面所有的冷静、清晰和客观性是因为他们并不需要创造一个基督，而是只需主要地按照基督教会的概念对他加以理解；在另一方面，约翰福音书的动人的奔放、主观的情绪、脉动着的感情是从这样的情况中产生的：作

者首先必须把他的理想的基督从天上带到人间，赋予他以历史的形式。并把他介绍到信徒的思想中。

正是由于这个理由，《约翰福音》及其所描绘的基督形象，就比《共观福音》和他们的基督形象更博得现今一代人的同情。后者是在教会的安静的、坚定的信仰的影响下写出来的（即使是第一福音的自由犹太基督教和第三福音的温和的保罗主义的对立，比较地来说，也和理解基督的人格和本质的方式没有多大关系），它自然地和那个安静的、坚定的信仰世纪相适应；前者紧忙地努力使新思想和现有的传统调和起来，把主观上确定的东西表现为客观地可信，它一定和这样的一个时代精神相适应，这个时代的信仰已不再是那么宁静坚定，而是一个不断地挣扎，极力想使自己信得比所真正能信下去的更多一些。从《约翰福音》给现代基督教会所留下的这方面印象来说，也许我们可称它为浪漫主义的福音书，当然，就其本身来说，它决不是一个浪漫主义的产品，现代信徒的不安静的、动荡的感情是由于竭力想在接受不可避免的新的见解的同时还把老的信仰保持住的情况下产生的，《约翰福音》作者的情况恰好相反，他竭力想把旧的传统提高到新思想的水平、竭力使它和新情况相适应；但两方面的不安定、挣扎、眼花缭乱，以及所产生的形象的不稳固却是一样的，所以近代基督徒就感到自己特别为《约翰福音》所吸引了。《约翰福音》的基督总是在描绘自己中不断地超越自己，他是近代信徒的典型，他们为了做信徒，也必须不断地超越自己，必须不断地把《约翰福音》的神迹解释为精神的神迹，但同时又要将其夸大为外在的神迹，用各种方法加以讲说和宣告，然而它们并不是信仰的真正基础，它们既是神迹又不是神迹；可以相信它们，但没有它们仍然可以相信，正如在矛盾中消磨着自己的心不专一，虚弱无力、萎靡不振，对于宗教问题希望获得明确的理解并作出有决定意义的发言而不可能的现代人一样。

第四福音书的作者是一个卡内基俄[275]（Correggio），是明暗配衬法的大师。他的描绘常是不正确的，但色彩的反映、明暗的配合却产生了最大的效果。《共观福音》的描绘既比较正确也比较有力，但在光线与环境方面则配合得不是那么巧妙；因而在我们这个时代看来

就显得是苛刻而冷酷，而对第四福音书来说，则认为它的一个优点可以遮盖其他一切的缺点。

但正如艺术家常用最简单的技法取得最高的效果，我们可以把第四福音书作者所运用的方法看为是这类事物的一个实例。我只想请读者注意到一个这样的手法，尽管我所认为对说明我的立场有用的比较会遭到异议。歌德关于《奥尔格拉斯》[276]（*Owlglass*）曾经这样说过，该书主要的诙谐在于，书中的每一个人都是按比喻意义说话，但“奥尔格拉斯”却对它们作字面的理解。《约翰福音》对话部分的主要效果是以相反的情况为基础，这就是说，耶稣是按比喻的意义说话，但所有其他的人都对他所说的作字面的理解。当一群人当中只有一个人不理解某一件事的时候他就会显得可笑，但如果一群人当中只有一个人理解他就会显得是高出于众人之上。[277]如果在第一个例子里那些理解的人只不过是些普通人，因而这种理解并不具有什么特殊意义，那个唯一不理解的人就会显得只是半个人一样。反过来，如果在那些不理解的人中包括最有学问和最聪明的人在内，那么，那个唯一理解的人就一定会显得像半个神一样。如果在前一种事例中有时有浮夸的情况，不可能想象有不可理解的事，这也不是一个缺点，因为它正可增加所要达到的诙谐的效果；如果在后一事例中有浮夸的情况，则这种浮夸就成了一种缺点，因为它有害于故事历史的可能性，把崇高的事表现为仿佛可笑的事。

丙、对以下研究的准备性考虑

23．回顾

从这个引论的第一节里我们看出一切对耶稣生平作历史表述的企图由于下列原因之一都失败了：他们或是紧紧根据福音书的记载，假定耶稣有一种人格，他的生活中有一种活动的能力是任何历史上所从来没有过的，或者他们虽然放弃这种假定，但却自始至终仍然以福音书为历史资料的来源，以致不得不对它们作一种极不自然的解释；或者，最后动摇于这两种观点之间，让步妥协，甚至对福音书的彻底历史性的信仰也有了动摇，但又不能完全摆脱，失掉一切坚定的科学根据。在第二节里我们研究了作为耶稣历史资料根源的福音书，首先考

虑了它们的外在证据，然后又考虑其内在性质，发现它们的外在证据远不能证明这些著作来自目睹的见证人或来自与福音书本身日期接近的人，或者来自与福音书所记述的事件相接近的人，相反，在那个日期和编写这些著作之间隔着一段时期，许多非历史事件可能被引进来；福音书的内在性质和其彼此间的关系完全是那些在较晚时期相继从不同观点写出的书的性质和关系，它们所叙述的事实并非完全本来面目的事实，而是由于这段较晚时期的思想和斗争及其各种倾向性变了形的事实。由于这些原始资料所告诉我们的耶稣生活和我们在任何其他人生活中所发现的不同，因而使过去一切对耶稣生平作历史表述的尝试都归于失败，我们以后将不再认为自己必须受这些著作的权威约束，假定这些事是真正这样发生的，或者，如果不能这样做的话，无论如何，仍然把它们认作是历史上可信的，对它们加以一种不自然的解释，而是就我们来说，把这些著作中的神迹，当作纯粹的神话看待。在福音书关于耶稣的记述里，神迹是那种不可能按任何历史方法处理的异质成分；我们借助于神话观念就可以使它和我们的对象区分开来，而使对于耶稣生平的历史观成为可能。因此，在我们继续往下讲之前，必须对于这两个观念讲几句话。

24．神迹观念

神迹 [278] 通常是指一种不可能用有限的因果作用和联合作用加以说明的事件而言，它似乎是最高无限原因或上帝本身的一种直接干预，其目的在于证明上帝在世界上的存在和其意志，特别是把一位神圣的传教士介绍到世界上来、保全他的生命、引导他的行动，更要紧的则是向人证明他是被委派来的。这种神迹作用有时是作为一种一劳永逸地给他作证明的能力，其效验只需要行神迹者向上帝呼吁即可表现出来，有时上帝自己为他的缘故突破自然事件的连锁而使产生一种超自然的事态；就如耶稣诞生是为了把他引进世界；婴儿期神迹是为了向世人宣告他的来临并把他保全在世上；施洗的神迹和变像的神迹是为了使他获得光荣；升天的神迹是为了把他带出世界到从那以后他所应居住的地方去。

只要让历史研究按照其固有的规律行事，它就决不会承认这一类的事情；在另一方面，到处我们都看到宗教信仰在作这样的假定，当然，每一事例都是联系着信者本人的宗教立场的，所以从基督徒来说就认为犹太人和基督徒的原始的历史上的神迹是可信的，但印度、埃及、希腊神话上的神迹都是荒诞无稽和可笑的，犹太人承认旧约的神迹，却否认新约的神迹，如此等等。现在基督教要求科学也做同样的事情，并不是要它完全否定神迹，而是要让它在基督教圈子里存在，特别是要承认它在原始基督教圈子里存在过。然而科学是以普遍性为其原则立场的，它不可能答应这样狭隘的要求，它说，我要么就承认神迹在一切宗教历史领域内都是可能的，要么就承认它都不可能；不管向它作这样要求的是犹太人或基督徒，它都会拒绝为犹太人、基督徒或任何别人的利益而做科学特别是做历史研究。上面所说的要么，并不表示科学有意对基督教特别严厉，它表示如果允许神迹在一个宗教里存在，就必须允许它在所有的宗教里存在，其原因是，如果不这样做的话，就无异于放弃自己的职守。历史研究的任务不仅是要发现实在发生了什么事情，而且也是发现一件事由另一件事而产生的方式。如果历史承认神迹的存在，就无异于放弃了它的后一最光荣的任务，因为神迹是妨碍事物间的因果关系的。

所以，一个历史研究者作为历史研究者，从他自己的观点来说，是有充分理由拒绝承认福音书历史中的神迹的；但由于他不仅是一个历史研究者，而且还是一个普通的科学家，或者说至少应该假定其如此，他讨论历史的方式就应该以对人类和世上事物的一般观察为依据，而这种见解，虽然未必以严格的哲学形式出现，总还可以称之为这个历史研究者的哲学。决不能说一个历史研究者不应该有哲学；只能这样说，由于哲学体系很多，献身于一种哲学体系的人，一般地总是拒绝其他的体系，所以以哲学理由而否认神迹的人，就失却了使他的方法获得普遍承认的机会。

但幸运的是，关于我们在这里所讨论的结果，所有的哲学理论，只要它们自认是哲学的话，都一致同意。如果所谓的教条主义体系一致认神迹为不可能，则怀疑主义和批判主义体系至少认为它是不可辨认、不可证明的。关于第一类的体系，唯物主义认神迹为绝对的非实

体，这是自明的。但泛神主义也没有一个高居世界之上的上帝，因而就没有谁能从高处来干预这个世界的秩序；自然律就是自然的本质，上帝的意志和它是同一个东西，是这个本质的不断现实化；主张上帝能任意违反自然律，在泛神主义者看来，等于主张上帝能够违反他自己本质的规律而行动。也许我们很容易认为对有神主义（Theism）来说，神迹总是可以想象的也是可以接受的，因为有神主义主张有一位和世界分离的有人格的上帝。其实，这种主义固然有它承认神迹为可能的通俗形式；但当它真正作为哲学而出现的时候，它总是表现自己和神迹是不能调和的。因为有神主义者不可能不看到如果上帝在一个时候行一个神迹，另一个时候又行一个神迹，从而在一个时候施展一种活动，另一个时候又让它停顿下来，那样，上帝就将是一个受时间条件限制的存在者（Being），而不是一个绝对的存在者了；因此，应该把上帝的作为当作一种永恒的作为来看，对他自己来说，是简单的、始终一致的，只是从世人这方面来看，才表现为个别的、连续的、神圣行动。所以莱布尼兹把神迹看作仿佛一粒种子，是上帝在创造世界的时候种下的，当神迹在上帝所种的因果发展过程中起作用的时候，就是这个种子在生长出来，无需乎上帝另外再加以干预；神学家们认为，根据这个理论，上帝对这个世界的个别的、直接行动就被破坏，他们这样看是正确的。沃尔夫[279]更明确地宣称：上帝对自然进程的每一神迹样的干预，就是对创造工作的一种修正，从而就证明了创造工作是不完全的，这就一定会给上帝的智慧投下阴影，芮马鲁斯[280]在其反对圣经历史和教会教条的战役中，曾以这为他的主要支点，这已是众所周知的了。

在怀疑主义和批判主义哲学家中，休谟的神迹论特别具有普遍的说服力，以致可以认为这个问题实质上已经解决了。如果我们根据证据来考察一件事是否真正发生，当然，我们首先要鉴别这个证据的可信性。我们考虑它是不是根据目睹见证人，或者是远处人的陈述，是多数人还是少数人，这些人的陈述是否一致，他们是不是诚实的、爱好真理的人，告诉我们这件事的作者本人是不是一个目睹的见证人等。但即使假定证据满足了我们对其可信性所作的一切要求，仍然还有一个它所证明的事件的性质问题存在。罗马人有一句俗语：这个故事即使是凯陀（Cato）[281]告诉我的我也不会相信，意思是说，有些

事情本身就是极不可信，而这种不可信性能使一个在其他方面最可信的见证人的见证失效。假定（休谟可能用过这个例子）摩西五经的第四卷真的是摩西所写，或者是巴兰自己写的，甚至假定我们亲自在场看见他刚从驴上下来，听见他有声有色地告诉我们驴子用人的言语向他说话，而且我们也知道他是个诚实人，这一切都会毫无用处，我们会坦率地告诉他他是在开玩笑，他一定在做梦，即使我们不怀疑他的诚实，并谴责他是在绝对说谎。在我们自己的心里我们应该平衡这两种可能性，考虑一下哪一种可能性更大，是一个看来最可信的见证人会欺骗我们呢，还是和我们过去一切经验相违反的事会发生呢。在这种情况下，尽管事情不平常，但却是在自然的范围以内，例如（这个例子休谟本人曾经用过）有一个凯陀向我们作证说有一个费比乌斯（Fabius）[282]曾鲁莽行事，在这种情况下也许这一方面和另一方面可以平衡，而我们就处在一种犹疑莫决的情况。如果我所根据证据要相信的是一件超自然的事，是一个神迹，事情就不一样了。现在情况是这样。有过这样的事，目睹的、诚实的见证人所作的最可信的见证竟是假的。这些事例可能很稀罕，但的确是有过的。不过，除了可信性有问题的以外，还没有什么可能证明其与自然律相违反的事例。这一点是我们福音书的神迹所不具备的，福音书里的神迹没有一个是目睹的见证人的记录，相反，他们都是得自别人的传说，而且从他们的著作的整个倾向性看来，这些作者并没有对他们所得来的传说加以批判的考验的意向。有无数事例证明这些见证人是受欺骗的，因而如果把这些见证和事件的巨大不可能性加以比较，放在天平里衡量一下的话，它们的对比就可能像鸿毛与千钧一样。同时，即或舍此不谈，承认见证人具有最好的品质，一个历史研究者无论如何也绝对不能想象，他所要处理的是一个神迹而不是一个不真实的记述。

这种论证很少有反驳的余地，因而现在一般的企图都是想借削弱神迹这个词的含义，来逃避过关。他们说，神迹并不是不自然的，甚至也不是超自然的，特别是耶稣行神迹的能力只是一种较高的自然能力，一种医治的能力，尽管它是空前绝后的，却是在人类的自然范围以内的。但首先，这种说法，正如我们在上边已经看过的，对于耶稣所行的相当数量而且最重要部分的神迹，以及那些行在他身上的神迹，都不能说明；如果有的话，我们倒情愿得到一把能把全部神迹打

开的钥匙，而不要这样敷衍了事、只解决一部分问题的办法。其次，这样削弱了的神迹已丧掉一切证明的力量。一种天赋，事实上也就是一般所谓的才能，它和一个人的道德价值只处于一种偶然性关系中，最好的人可能没有它，最坏的人倒可能有它；如果耶稣的较高的医治能力，像一般主张这种见解的人所认为的那样，完全和磁力相类似，那它就是一种完全形而下的东西，不可能从它得出基督教的教义是真理、基督具有超越人格的结论来。即使耶稣有这种能力，他可能只是一个热情人，而就他关于自己尊严的宣告来说，可能还是一个骗子和欺诈者。

25．神话的观念

在我前一部著作里，我提出了神话的观念作为打开福音书中神迹故事和另外一些反历史观点的一把钥匙，我曾说过，像指引东方博士的星，山上变像和以饼饱众之类的故事，试图把它们想象为自然事件是徒劳无益的；既然不可能想象这类不自然的事真的会发生，我们就应当把所有这类故事当作传奇来看待。如果问，在我们所谈到的福音书著作时代，为什么人们会编造出关于耶稣的这类传奇来，我曾指明，这首先是由于当时流行着一种期待弥赛亚降世的思想。[283]我曾说，当首先少数人，接着越来越多的人，认为耶稣就是弥赛亚的时候，他们会认为，凡是根据旧约的预言、预表和他们流行的解释，可能期望于弥赛亚的事情，在耶稣身上一定都与之符合一致。虽然全国远近都知道耶稣来自拿撒勒，但作为弥赛亚，作为大卫的后裔，他一定得降生在伯利恒，因为弥迦[284]曾经这样预言过。尽管耶稣曾经严厉地责备过他那些想看神迹的一部分国人，而且这些话可能还在流传着，但摩西，人民的第一位拯救者曾经行过神迹，耶稣既是最后的拯救者，弥赛亚，必然也行过神迹。以赛亚曾预言过，“那时，（即弥赛亚的时候）瞎子的眼必睁开，聋子的耳必开通；那时瘸子必跳跃像鹿，哑巴的舌头必能歌唱，”[285]因而，耶稣作为弥赛亚所必然行过的神迹，就已经详细地被人们知道了。就这样，在最古教会的记载中，神迹就产生了；其实他们不可能不被编造出来，而且那些编造它们的人，很可能并未意识到自己是在编造。

我所作的假设，即基督教徒们从当时业已存在的犹太神学里发现了他们认为在耶稣身上现实化了的弥赛亚概念，不仅在大概的轮廓方面，而且还有了更精确的规定，是和较早的神学一致的，但对于这种假设正如大家所熟知的，并不是没有反对意见的。在鲍威尔（Bruno Baur）看来，弥赛亚思想大约是在施洗约翰时候才产生的，而不是比那更早，甚至到编写我们的福音书的时候，它的某些特征还没有完成，只是从那个时候起并且是在基督教圈子里才完成的[286]。伏克马尔的意见没有到这种程度，他承认在基督以前很早，犹太人就期待着借助于上帝所差来的他们所称的弥赛亚，这就是说，上帝所膏立[287]或封立的上帝国的国王，他们可以从外邦人的轭下解放出来，只是应该从这些前基督教成分中把后来拉比们[288]所增添的区别开来，这些增添部分是为了和基督教对比并且是在基督教以后加上的，在一定程度上具有怪妄的性质[289]。我们看到这里只是一个程度问题。只有像鲍威尔那样的人才能主张在基督教以前没有明确的弥赛亚思想。但我从来没有说过这种思想在其一切特征方面都是清楚明确的。[290]格弗洛勒尔可能做的太过分，他像耶稣时代所流行的那样，把弥赛亚分成四种类型，随着构成类型的特征是根据古先知，或是根据但以理或是以摩西为预表，或是把弥赛亚理解为神秘意义的第二亚当的不同而彼此互有区别：但在这个理论里至少有这一点是正确的，这就是出自不同来源的特征在弥赛亚概念里都汇合在一起，其必然结果就是一定程度的不确定性，可能对之作不同方式的理解和不同的结合。例如，在弥迦书那一段里（《弥迦书》第5章第1节）[291]从一种弥赛亚的意义来理解，发现有大卫类型，这就是第一和第三福音书关于耶稣降生历史的根据。另一方面，在这两部福音书里，在“人子”的称呼方面，在关于第二次从天降临方面，也采用了但以理的说法。在《使徒行传》里（第3章第22节；第7章第37节）虽然屡次提到了关于有一位像摩西的先知的应许（《摩西书》第5卷，第18章第15节）[292]应验在耶稣身上，从而引进了摩西类型但并未放弃大卫类型或《但以理书》中的弥赛亚。在《马太福音》（第11章第4节）和《路加福音》（第7章第22节），耶稣向施洗约翰差来的人指明他就是那位要来使瞎子看见等的那位。205这样，福音书的作者们从耶稣所指的以赛亚书那段话里就看出已经记载着弥赛亚所要行的神迹了。最后，当《路加福音》（第4

章第25节起）把先知以利亚和以利沙向外邦人行善事作为预表并将其和耶稣受本国人弃绝联系起来的时候，在耶稣的历史中我们看到也照抄了这两个最伟大的先知所行的神迹就不感到奇怪了。我所提到的关于弥赛亚行动纲领的引自旧约的拉比著作[293]，尽管它们的年代可能较晚，但还是正确地表现了关于这方面的犹太思想的特色，甚至伏克马尔也和我一样，在他的《耶稣生平的福音历史》里，提到了发现有模仿大卫、撒母耳，摩西和两个先知的历史情况。但这种以旧约人物的特征，装饰弥赛亚形象的做法，一定不是从基督徒团体开始的，而是在晚期的犹太教徒中就有了，即使在前一种情况下这类福音故事的神话观点也是不可否认的。

很大一部分的新约神话是由于把犹太人对弥赛亚的期望转移到耶稣的历史中而产生，这个假设曾经遭到人们的反对，他们认为根据这种假设，则最早的基督教会本身对于神话的产生将不起作用，而仅是采用了由外在原因而产生的结果。但根据我们所作的假设，原始基督教会的独立自主的活动并受不了多大的限制。因为，首先，并不是所有被认是神话的福音故事都是这样起源，基督教会及其最古的作者们，尽管他们喜爱得到这些波看作是神话历史的旧约原型（autitype）的支持，但他们也有自己的新思想和新经验。其次，即使在那些从那个起源产生的故事里，基督教的新精神也并非无所表现。因为，在旧约摩西和先知的许多神迹中，为什么被模仿的只是那些表示仁爱和慈惠的神迹而不是那许多报仇泄恨的神迹呢?岂不是因为基督精神和摩西、以利亚的精神有所不同吗?我们所看到，和新约的神迹治疗故事交织在一起的关于信仰、赦罪和真正遵守圣安息的教义，从使死人复活的事上得出来的死仅是一种睡眠的思想，都不外是作为一种更新更好的精神而放进这些故事中的基督教思想，不管其题材是取自旧约，或取自犹太人对于弥赛亚的期望。

根据这种见解，原始基督教神话产生的基础是和我们在其他宗教发生史中所看到的一样。其实，近代神话学科学[294]的成就正在于它把神话的原始形式理解为不是由某一个人有意识的产物，尽管在起头它是由某一个人陈述的，但它所以得到信仰，其理由正是因为这些个人仅是表达这种普遍信念的喉舌。它并不是某一聪明的个人，为了广

大的无知群众的利益，将在他自己心中所产生的思想装在一个封套里，而他本人，也只有在按这种形式讲述的同时，才能意识到他所不能全然这样理解的思想。魏尔克尔（Welcker）说，神话在人心中产生，就像一粒种子从土里生长出来一样：形式和内容是同一的，历史就是一种真理[295]，但是，福音神话越是显得，至少部分地显得，仿佛是新近独立形成的，则对于这类故事的作者怎能不意识到他们是在把一种并没有真正发生而是由他们编造出来的故事当作真正发生了的事情来讲述，也就越难理解。第一次讲述耶稣诞生于伯利恒的人可能是真心诚意地这样讲的，因为根据弥迦，弥赛亚应当出自伯利恒，耶稣既是弥赛亚，当然一定是生在伯利恒了。相反，第一次说在耶稣死的时候圣殿的幔子裂为两半的人（《马太福音》第27章第51节），看起来他一定知道自己既没有看见过这件事发生也没有听见过别人讲述，而是自己杜撰出来的。但由于这件事可以使听者对于我们从像《希伯来书》第10章第19节起那一类比喻性的语言形式容易按字面来理解，即耶稣之死给我们打开了一条通过幔子进到至圣所的道路，他就完全不自觉其为杜撰了。同样，耶稣选召四个门徒做得人的渔夫，可能有时是在把耶稣召他们做的渔夫工作和他们原来收入微小的职业对比起来好处多得多的情况下讲的，很显然，在辗转口传的过程中，网着很多鱼的神迹故事（《路加福音》第5章）就可能产生了。同样，乍看起来，那些旨在证实耶稣复活的故事似乎如果不是真实的历史一定就是有意识的伪造；但任何一个设身处地地考虑问题的人就会感觉其并非如此。在辩论这个问题的时候，一个犹太人可能说："无怪乎坟墓空了，因为你们一定把他的身体偷去了。"一个基督徒反驳说："我们偷去了!你们一定安置着看守的人，我们怎能把它偷去呢?"因为他这样假定所以他就这样相信。在他以后讲说这个故事的另一个基督徒，更加强调了坟墓有人看守，上面还有但以理书上所说的封条，但以理的狮子洞，当然就是耶稣的坟墓的预表，死亡不能为害耶稣，就像狮子不能为害但以理一样。也许一个犹太人说："可能他是向你们显现了，但那是从阴间出来的离开身体的鬼魂。"基督徒回答说："离开身体的鬼魂!他当然有身体（这对基督徒说来是当然的事情）而且还把他钉十字架的钉痕指给我们看了呢!"后来讲这个故事的人认为既然指给他们看了，一定也容许他们摸过，于是这一类故事就这样好心诚意地造出来了，但仍然并不是自认为就是历史。

不过尽管我们这样指明无意识的捏造的可能性远比我们一般的想象大得多，但我们并没有意思说，有意识的虚构在福音书神话的形成方面完全未起作用。特别是第四福音书的故事构造得那么有秩序，讲述得那么详细，如果不是历史，显然只能是有意识的、故意的虚构了。在概述耶稣和撒马利亚妇人在雅各井旁的情景时，第四福音书的作者一定会像荷马同样地意识到他所描述的他们两人之间的对话是他自己的自由创造，和荷马描述尤利西斯（Ulysses）[296]与卡利普索（Calypso）[297]的会见或阿基里斯（Achilles）[298]和他的神母会见一样。但当荷马这样做的时候，他一定同时也意识到他的描述的真实性，他相信自己是在完全按照他们的真实性情，按照他们说话行事的必然方式，表现他的神和英雄们[299]，相信自己是在给同时代的人们关于这些存在者的一种真实而充分的概念。怎么样呢?难道不可以假定第四福音书的作者也有同样的意识吗?他的耶稣知道自己不是单为这个圈的羊来的[300]，不可能也像犹太人那样，和撒马利亚人断绝往来，他既然来到了撒马利亚，他的言谈方式和效果就不可能不是这个样子；使徒们后来所继承的工作，一定是老师所已经创始了的。同样，关于拉撒路从死复活，我们也可提出和批评者相反的意见，即如果除了在《路加福音》的一个比喻里所说的以外，根本没有拉撒路这个人，特别是没有被耶稣使之复活了的拉撒路这个人。第四福音书作者一定会意识到在这整篇叙述中，他是在向基督教徒们讲述一个虚构的故事。撇开这一事实不谈，即我们不知道在写第四福音书之前，传说是不是已经把比喻中的拉撒路变成了一个真的拉撒路，就如即使在目前，在有些基督徒的想象中这两个还是联系着一样，至少有两件事是该福音书作者认为确定了的：第一，耶稣就是复活和生命；第二，当他在世的时候，他一定象征性地把这一特点表现出来过，正如他曾把他的光荣表现出来过一样。因为那些只记述耶稣使刚死的人复活的较早的福音书似乎还不足以表示这样的一种象征，这样一种对于那些老早腐坏了的人在将来一定还会复活的保证，所以至少必须有一个已经开始腐坏了的死人从死复活过来；这是他的故事的基本思想，福音书作者在他本人的耶稣概念里一定早就对之深信无疑了。他一定知道这个故事的详细情节，正如撒马利亚妇人故事里的一样，都是他自己想象地增添上去的；然而即使在这种细节的增添中，他仍可能深信自己所讲的是真事；因为他所努力表达的并不是按字面理解的真理，或者

说他并不是在讲述真正发生的事情，而是在使一种思想完全充分地表现出来：他是照基督在他自己心里讲话的样式使基督讲话；照基督在他自己想象中生活行动的样式使他生活行动；他像他所借名发表的那个使徒一样，是在写一部启示录，仅是他不像后者把他内心的形象投射在一块未来的云幕上，而是投射在过去的稳定的墙壁上。

可能有人会问，是不是不仅前三福音书中所常见的无意识的传说文学，而是连我们不能忽视其存在的第四福音书中或多或少地有意识的虚构，都应当用神话这个词来描述。人们清楚地知道，直到最近，在希腊神话学（神话这个词就是由希腊语得来）方面，对于这两者并未加以区分，而是把所有非历史性的宗教故事，不管它是怎样产生的，都称之为神话。海涅（Heyne）以前的较早的神话学者更是这样，因为他们并不知道神话的起源方式有什么不同，而是把所有的神话，连最古老的也不例外，都当作是个人有意识的、故意的虚构，只是在人们意识到这种区别之后，才产生了是否在名称方面也应该有所区别的问题，是否应该把神话（Mythus）这个词专门应用在那些原始的、无意识的虚构上，因它是由于自然的必然性而产生的。有些近代神话学者，特别是魏尔克尔在他的《希腊神话学》里，曾表示赞成这种意见。那些不同意把福音书中这么多的故事看作是有意识的虚构的人当然可以引这样有权威的人来为自己辩护了。但可能魏尔克尔在他自己的专门领域里完全正确，而想要模仿他的神学家们却完全错误。专攻希腊神话学的人是在一个其产品被断然假定为只有思想价值而没有历史价值的领域内工作，因而他可以作更细微的区分并加以不同的名称。相反，研究福音书批判的神学家们是在一个其所包含的一切都被假定有历史价值的领域内工作。当他违反这一假定，想在其内部另划一道圈子，像希腊神话学一样，使在这圈子内的事物只具有一种思想的效力的时候，由于它们之间所具有的内在联系，我想最恰当的称呼莫过于神话了。和较古老的神学对于这些故事所一贯要求的历史价值比较起来，每一故事产生方式的细微区分就算不得什么了；主要问题并不是一个故事是有意识地或无意识地虚构出来的，而是它究竟是历史还是虚构，如果是虚构的话，从神学的观点看来，更精确的区分只是一个次要的问题。

鲍威尔对于《约翰福音》的批判，在关于迦拿神迹这件事上，在否定了类如对神迹作自然的解释或从福音书本文中将其删去的一切托辞之后，他提出了一个问题[301]，我每逢读到这个问题的时候它总在我心中留下一个奇怪的印象：“为了使神迹保留其绝对权力，难道我们就不得不采取一种神话的观点吗?”接着他回答说，“到目前为止，这也已经被每一个受过教育的人所拒绝了。”我想当一个虔诚的神学家读到这里的时候，他一定会欢喜得松一口气，以为自己在鲍威尔这个批判者身上已经找到了一个反对福音书的“神话观”的同盟者，因为在那时这种对福音书的神话观被认作好像是在田野间到处翻腾的艾利曼提（Erymanthian）野猪[302]一样，凡是能够荷枪执杖的人都应该起而反对的。但当我们好心的神学家再往下读去：“只有联系到福音书作者的根本思想才能对它有更确定的理解，”他终于发现我所解释为神话的，鲍威尔则称之为福音书作者的纯粹虚构，我仿佛看到我们的读者从残酷的欺骗中觉醒过来，摇摇头，放下书，对于故事是从福音书作者的思想得来，和从旧约的象征得来完全不是一回事的保证，就置若罔闻了。历史的还是非历史的?真的还是假的?这对他来说是主要的问题。有人大胆地说，故事的历史不真，固然使他感到困惑，但另一些人向他保证，故事是编造出来的，也不能给他多少安慰。

鲍威尔对为什么像迦拿的神迹和使拉撒路复活这类故事不应采取神话的看法提出了以下的理由：凡是如此显然地经过沉思默想，其表现的整个轮廓又秩序井然地指向一种确定思想的故事，假定其为神话肯定是不恰当的。根据艾瓦尔德的见解，福音书中最重要的神迹只是一些沉思默想和精神印象，必须先把它们所反映的思想抽象出来，才能对它们加以说明。正是根据这个原因，鲍威尔说他实际上采取了神话的观点，只不过是不肯承认神话这个名词罢了。[303]的确，艾瓦尔德不仅对于一定类型的故事，而是对于圣 经批判的整个部门，都不赞成用“神话”或“神话的”这类说法；他说这并不是因为怕人的缘故（对于哥丁根七君子之一的艾瓦尔德来说可以认为这是当然的事情）[304]，而是因为神话的性质和异端是等同的，这个词本是一个外来语，这就是说，它应用到福音书上不是由艾瓦尔德而是由于别人[305]，鲍威尔并没有把神话思想完全排除于福音历史之外，相反，他承认特别可以把它应用在马太福音的福音传说所根据的基本资料上[306]，但他总

是尽可能地避免这个词，并且总是把“神话观”作为和他自己的见解不同而对照地使用。不过当他说，后者和我的意见比较起来[307]更具有保守性的时候，他何所根据而说它具有这种性质，就不大容易看出来了。因为鲍威尔用以代替在我的理论中常用的神话观念的“倾向性”观念，或者一种历史的描述随着倾向性的大小而减少其历史性的规律，也同样是一种非历史要素的标准。[308]在那些并看不出有什么特殊倾向性，而只具有自由发展的传说的一般性的故事中，神话观仍然有存在的余地，鲍威尔在其对福音历史的研究中，如果没有比我更多地宣称其非历史性的话，这种情况，肯定也并不是他自己的原则的缘故。

在我这部对耶稣生平的新的研究中，我已主要地根据鲍威尔的意见，对于有意识的、故意的虚构的假设，比从前给予更多的地位；但我看不出有对名词加以改动的理由。在另一方面，如果有人问，把个人的有意识的虚构称之为神话是不是恰当，尽管在对这一问题已经进行了一切的讨论之后，我的回答仍然是：只要这些虚构一经获得人们的信仰并进入到民众或宗教流派的传说中，当然就可以称它们为神话，因为它们之所以能够这样，同时也就证明作者不仅表达了他自己的意见，而是联系了大多数人的意识。凡宗教团体认为其神圣起源的组成部分是它的全体成员的感情和概念的绝对表现的每一非历史的故事[309]，都是一种神话[310]；尽管希腊神话学可能对把神话的这种广泛概念和一种较狭隘的概念加以区分感到兴趣，但和所谓的信徒相反，批判的神学所感兴趣的，是把它所认为只有一种思想意义的所有这些福音故事都在神话的共同概念下归纳起来。

26.写作计划

除了使神迹消失于神话中这种特殊设想外，福音书的历史批判当然也还会利用一般历史批判所必须用的一切方法和设想，但因为这是所有的历史批判所共有的，在这里就没有必要特别提出来。

在这些方法的应用上，在批判程序的安排上，我在早先对于耶稣传的研究都是采用了分析法，这就是说，我进行工作是从外向内，从表面向核心，试图从表面地层钻到原始的岩石中去。批判从说明并理

解某些福音书故事的不同方式开始，试图撇开那些不可能接受的而达到真实的东西，对所讨论的故事的起源和形成随时加以说明，最后则指明什么是可能形成其历史核心的东西来。在对于这些时代的批判论文中不可能采取别样办法；因为在这以前福音书历史的基础一直是被认为神圣不可侵犯的，批判工作必须逐步展开，仿佛手拿武器为自己打开从海岸通向内地道路的武士那样。这的确是一种麻烦而曲折的方法。但曲折这一事实本身也自有它的好处。不打破神学上的偏见、不揭露教条上的谬解、不纠正注释上的错误，就不可能前进一步。对于那些遵循这一批判路线前进的人来说，它是一个良好的学校，循着这一路线而进行的工作必然总是对新老神学家同样最有启发的工作。然而这一方法也并不是没有明显缺点的。第一，当我采取从外向内的路线，从上层深入到底层的时候，批判的进程总是恰好和事物本身的自然发展相反。批判是从最晚的开始以便达到实际上最早存在的东西。第二，批判是从个别的福音书故事开始，只有在检验了每一故事之后它才能指出除了增补的神话部分以外还有多少具有历史性的东西留存下来。的确，有些故事是有少量这样的剩余的，但无法把它们总结起来，得出一个结论，显明从严格地历史的观点来看，基督的人格和历史真相究竟如何。

为了完成早先的程序，同时根据在这期间科学的进展，在目前采取一个和先前相反的、综合的途径，似乎是有利的。自从耶稣传的作者开始从这一领域的海岸向其首府深入以来，他已经得到了非常强有力的武装部队的支持，可以认定（首府的）夺取和这一领域中心要塞一劳永逸地攻占都已经有了保证。无论如何，我们现在已经确定地知道耶稣不是什么和他没有做过什么：这就是说，并没有什么超人的或超自然的事情；这就使我们益发有可能按照福音书的暗示，发现他的自然的和人性的方面，从而至少可以概略地证明他是什么和他的目的是什么。因此，我们这一次将从耶稣历史的可能假定的核心开始，这是在前一著作里从来没有作为一个统一体表述过的。我们将承认门徒对于耶稣复活的信仰是他的为人的第一个效果；但当我们这样做的时候我们将会发现对于他的这一观念竟达到了这样高的温度，以致它不得不使一个比一个更为神妙的许多非历史的故事像雨后春笋那样生长出来，受灵感的大卫后裔变成了无父而生的上帝的儿子，上帝的儿子

变成了肉身临凡的创世之道；神妙的医生，人类的朋友变成了使死人复活、自然和其规律的绝对统治者；人民的贤明教师、洞察人心的先知变成了无所不能的上帝的第二自我；那位在复活后升到上帝那里去的本来就是从上帝那里来的，他从太初就与上帝同在，他的尘世生活仅是他为了人类的利益在他和上帝的永恒的共存中引进来的一个短暂的插曲。这一次我们的批判将随着事物的进程，这就是说，随着对于耶稣所形成的概念的逐渐发展，和以越来越具理想性的特征丰富了的耶稣生活的历史而逐步开展。它首先将使人注意到最初的非历史性的沉积物，然后指明在每一层沉积物之上怎样又形成了新的一层，每一层怎样只是这个时代和其成长圈子的早先概念的沉积物，直到最后到了《约翰福音》就达到了休止点，比这更进一步和更高的精神化已不可能而且也没有必要了。这一阐明对于检验我们关于福音历史性质的见解不仅具有历史的价值而且也具有教义的价值。当一个作者否定一部被一般承认的历史的历史有效性的时候，不仅可以公正地向他要求说明他的见解的理由，而且也可以要求他说明非历史性故事的产生方式。这一说明我将在我的第二卷书中提出。

当我们这样按照事物的进程进行研究的时候，对于那些和我们见解不同的其他神学家的见解和说明，从其本身来说，就没有操心的必要了。在本书中我们将完全避开前一著作所从出发并被我们认为是主要问题之一的问题。我们这样做特别恰当，因为那些神学上的说明和调和，一般说来不是别的，只是一些想把批判引离正路，使它纠缠在护教诡辩中的企图，一经陷入这些诡辩就无法脱身，无论如何，总是浪费时间。此外，甚至在前著出版的时候就已经有了不少这样的护教的遁辞，现在的数目可就更多了，它就好像在干燥的秋天里对待田鼠一样：你踏闭它的一个洞，它会打开六个来。当人读到像蔡勒尔的《论使徒行传》那样内容充实的著作时，他以值得佩服的博学和耐心，注意到甚至每一个最庸劣的神学上的遁辞，答辩每一个毫无根据的批评，堵塞住狡猾的敌人的每一逃路，令人不禁想提出一个科学家是否应该“和这样一群乌合之众相厮杀”从而妨碍自己在科学批判的大道上前进的问题来。即使从证据和证明的说服力来看，一部著作为了全面反驳各种反对的见解而经常地打断题目发展的线索，是否害多利少，也是一个值得研究的问题。对于神学家们的叫嚣，说他们的对手

使得事情容易处理，因为他们对正统信仰根据的理由置之不理，这就是说，认为他们的纸上堡垒无一击之价值而只将其绕过，在一篇并不是为神学家写的，而是为各种行业的各式各样的受过教育的和有思想的人们写的论文里没有费神予以注意的必要。但即使为开玩笑起见，我也不会自视过高而全然不屑如此。不过就目前来说，除非过程直接引向的地方，即在那可能有所收获，害虫繁殖最盛的地方外，我将仅略作停留，借以向读者证明，对于那些用我们的批判方法可能自然地解决的问题，当今的神学家们却在为之极尽牵强歪曲嬉笑怒骂之能事而煞费苦心。

---

[1] 参看1779年图宾根版。

[2] 索西尼派是16世纪意大利人索西尼（Faustus Socinus，1539—1604）所创立的教派，否认基督教的三位一体，耶稣的神性，魔鬼的人格，完全堕落，永远苦刑等教义。索西尼是后世唯一神教的先驱。——译者

[3] Johann Gott-fried von Herder，1744—1803，德国诗人和哲学家。——译者

[4] 沃尔芬毕特尔（Wolfenbütel）是德国布伦斯维克公国在易卜河上的一个城名。17世纪藏有图书300000册、抄本8000种并藏有路德和一度曾充当过这里的图书馆员的莱辛（Lessing）的纪念品的著名公爵图书馆就在这里。这里所说的“沃尔芬毕特尔残篇”（Wolfenbütel Fragments）是指莱辛于1774和1777年先后出版的芮马鲁斯的《为理性主义敬神者辩护》一文的部分论述而言，因莱辛曾以《沃尔芬毕特尔残篇》为其出版物的标题，此事当时在德国学术界曾引起剧烈的争论。——译者

[5] “老师”即耶稣，按德文原文为“Zeitgenossen Jesu”，即“耶稣的同时代人”，根本没有英译本的“teacher”字样。——译者

[6] 指神迹。——译者

[7] 迦拿的神迹是指耶稣在加利利的迦拿一个婚姻筵席上变水为酒的故事而言，见《新约·约翰福音》第2章第1—11节。——译者

[8] 芮马鲁斯（Reimarus，Hermann Samuel，1694—1768），德国哲学家和文学家，启蒙时代的自然神论者。——译者

[9] 《注释》发表是在1800—1804年，《耶稣传》发表是在1828年。

[10] 第四福音书的作者（第6章第4节）的确提到了目击者的惊异，但从第2章第23、24节可以看出，他至少并没有认为这种惊异有多少重大意义。——英译者注

[11] 弥赛亚按希伯来原文是“受膏者”即救主的意思。在古代犹太人中间有一种流行的传说，认为他们的救主弥赛亚将要来到世上，把他们从异邦人的压迫下解放出来；福音书作者们就是以耶稣为犹太人的弥赛亚。——译者

[12] 此处英译本意义晦涩，而德文原著则很清楚。——译者

[13] Schleiermacher，Friedrich Ernst Daniel，1768—1834，德国神学家、哲学家。——译者

[14] 这些从未发表过的讲演稿，现在以摘要的形式摆在我面前，它们是从当时所预备的两篇报告手稿中摘出来的。

〔在这一注解写出之后，鲁吞尼克（Rütenik）出版了一本据说是施莱马赫讲演录的著作；施特劳斯博士对此刚刚作了一个详细的答辩。——英译者〕

[15] 英译本作“theory”，但德文原著为“Gesichtspunkt”（观点）。——译者

[16] 参看拙著“论施莱马赫的复活理论”一文，该文刊载于希尔根菲尔特的《科学的神学杂志》1863年4月第386页起。（Hilgenfeld's

Magazine of Scientific Theology）（这里的最后一句即“1863年4月第386页起”为英译本所无，是根据德文原著加上的，见德文原著第28页。——译者）

[17] 一本以此为标题的书刚由鲁吞尼克编辑问世（柏林，1864年），正如前注所说，施特劳斯博士对之已作了详细的答辩。——英译者

[18] 作者在这里是引用了基督教圣经里的一个比喻说法，参看《旧约·但以理书》第2章第31—35节。——译者

[19] 《耶稣传》第4版，第48节。

[20] 参看哈斯致鲍威尔论图宾根学派（Tübingen School）的信，第13页。

[21] “第二亚当”指耶稣，参看新约。《哥林多前书》第15章第45节。——译者

[22] 参看《耶稣传》，第50节。

[23] 参看《耶稣传》，第74，75节。

[24] 如哈斯所假定的那样，参看《耶稣传》第49节。

[25] 参看哈斯原著，第107节。

[26] 逻各斯（希腊文λóγος，中文圣经译作“道”）是有关耶稣本身身份的一种理论，参看《约翰福音》第1章第1—4节。——译者

[27] 参看哈斯原著，第8，65节。

[28] 参看哈斯原著，第26节。

[29] 同上，第116节。

[30] 同上，第120节。

[31] 参看哈斯原著，第120节。

[32] 同上，第116，120节。

[33] 参看哈斯原著，第112节。

[34] 第一版，1837，第五版，1852。

[35] 《耶稣基督传》在“耶稣”这个名字之外，又加上“基督”一名，“基督”是希伯来文“弥赛亚”（受膏者或救世主）的希腊文译名。——译者

[36] 《原始基督教史》（5卷本），1838年。

[37] 《福音书历史的科学的批判》，1842年第1版，1850年第2版，还有奥尔斯豪森的《圣书注释》，艾布拉德1853年修订版。

[38] 《耶稣传》，英译本，第3卷，第191页。

[39] 按此处德文原文为：“Durch diese rabulistische Haltung hat die Ebrard' sche metakritik das Wahrheitsgefühl aller Besserdenkenden selbst unter den gläubigen Theologen verletzt，und es ist nur ein Beweis，Wie gereizt durch den Stoff der Kritik anfangs auch billige gemüther waren，wenn ein Bleek über einen Ebrard nach dem Erscheinen seiner wissenschaftlichen Kritik die Hoffnung aussprechen Konnte，er werde bei seiner Gesinnung und seinen Gaben bald Vorzügliches für die kirche des Herrn und die theologische Wissenschaft leisten. Was er für letztere geleistet，davon wissen die Jahrbücher der Wissenschaft schon heute nichts mehr；was aber für die erstere，davon wird die evangelische kirche der Pfalz freilich noch lange zu sagen wissen．”（见德文原著第43页）。

英译本将“theologische wissenschaft”（神学的科学）中的“theologische”略去而径译为“science”（科学），致令意义含糊，令

人费解。这里的中译文是根据德文原著译出。——译者

[40] 《批判的、哲学的福音书历史》，1838年。参看《目前阶段的福音书问题》，1856年。

[41] 《最初的福音书作者》，1838年。

[42] 参看《新约·马可福音》第11章第13、14、21节。——译者

[43] 《乌尔利希与胡滕的对话》，序言，XXXVIII—XLIV页。

[44] 《基督及其时代的历史》，——他的《以色列民族史》的第5卷（1855年，1857年再版）。参看他的《使徒时代历史》，即上述历史的第6卷，1858年版。还可参看，《前三福音书译解》，1850年版；及《约翰的著述》，1861年版。

[45] 《耶稣基督的人性发展》，凯姆博士的一篇学术讲演（1861年）——参看芮南在1863年第258—260期《总汇报》（*Allgemine Zeitung*）的评述。

[46] 艾尔纳斯特·芮南著：《耶稣传》，1863年。

[47] 以饼饱众的神迹，在海面行走的神迹和变水为酒的神迹。

[48] 西塞罗（Cicero，Marcus Tullius，106—43．B．C．），古罗马雄辩家，政治家，哲学家。——译者

[49] 第75章。

[50] 《书信集》，L.VI，16，参20。

[51] Li6．III，5．

[52] III，21，参看《马歇尔警句》（*Mart*，*Epigr*）X，13。

[53] 一作“Christophel”，关于这位传说中的圣人的生平，没有人确实知道。慕勒（M．Müller）教授在一篇最近的讲演中曾以这为口传神话的一例。——英译者

[54] 参看《德国古代知识学报》1861年第10，11期内贝尔（W．Nebel）的论文。（此处英译本为“1161年”，根据德文原著改正。——译者）

[55] ἑικὼν βασιλική王的形象。——译者

[56] 高登博士（Gauden）；参看托兰德（Toland）的《弥尔顿传》，第71页以下，及基佐（Guizot）的《英国革命回忆录》（*Collection de Memoires ralatif à la Revolution d'Angleterre*）第12卷，第113页。——英译者

[57] 《弥尔顿传》，第77页。

[58] 参看赖希勒尔（Lechler）著：《英国自然神论的历史》，第201页。

[59] 参看蔡勒尔（Zeller）教授发表于冯·西贝尔（Sybel）的《历史杂志》，第4卷，第90页起的富启发性的论文。

[60] 参看格弗洛勒尔（Gfrörer）著：《菲罗和亚历山大神智学》第2卷第71页起，蔡勒尔著：《希腊哲学》，第3卷，第2篇，第573页起。

[61] 参看菲利德里布（Friedlieb）著：《希腊神谕集》引论，1852年。

[62] 《驳赛尔塞斯》（*Contra Cels*）5，61。

[63] 古代人把阿拉伯海、红海、波斯湾合称为埃里思里安海。——译者

[64] 参看《诗篇》第96篇10节，对照贾士丁（Justin）的对话，第73章第298页和第72章，并参看刊载于蔡勒尔的《神学杂志》（1850年），第9卷第390，391页希尔根菲尔特的《论贾士丁的旧约引文》。

[65] 贾士丁：《护教文》，1，34，参看特透连：《驳马西安》*（Against Marcion）*，4，17，19。

[66] 《护教文》，1，35。

[67] 尤西比乌斯：《教会历史》，I，13。

[68] 这里是耶稣讲到《约翰福音》第19章第39节和第20章第29节的话，仿佛他们业已存在着似的。

[69] 特别参看寇司特林（Köstlin）著：《共观福音书（Synoptic Gospels）的起源及其组成》（1853年）；希尔根菲尔特著：《新约的经典和批判》（1836年）。

[70] 《驳异端》*（Adv．Haeres）*，iii，11，8。

[71] “基鲁伯”是希伯来人传说中的一种天使。——译者

[72] 《教会历史》，iii．39，16。

[73] 即圣耶罗姆（St．Jerome，340？—420），基督教学者。——译者

[74] 《论光荣的人》*（De Vir：Illus．）*，3。

[75] τα λόγια言论。——译者

[76] 论帕皮亚斯关于我们前二福音的见证，著作集，论神学，ii，第361页往后。

[77] “关于马可的”是根据德文原著加上的。——译者

[78] 参看希尔根菲尔特：《福音书》，第339页，注④。

[79] 载尤西比乌斯：《教会历史》，iii，35，15。

[80] 《驳异端》，iii，1，1，见尤西比乌斯著：《教会历史》，V，8，2。

[81] 载尤西比乌斯著：《教会历史》，Vl，14，6。

[82] 《教会历史》，ii，15，2。

[83] 关于这篇序言，请参看寇斯特林（Köstlin）著：《共观福音的起源与组成》，第13页起。

[84] 根据英译本“正误”改。——译者

[85] 关于这个题目，除寇斯特林和希尔根菲尔特的巨著外，请参看蔡勒尔的《使徒行传，其内容及起源的批判的考察》，第6页起。

[86] 参看希尔根菲尔特：《使徒时代的教父们》（1853）。

[87] 这里基督所说的话是：“人若赚得全世界，赔上自己的生命，有什么益处呢?”——译者

[88] 《路加福音》第6章第30节，“凡求你的，就给他”，《马太福音》第5章第42节，“有求你的，就给他”。——译者

[89] 《以拉斯四书》第8章第3节，参看伏克马尔（Volkmar）：《伪经引论》，ii．290；希尔根菲尔特：《先知以斯拉和但以理》，第70页。

[90] “你们不要论断人，免得你们被论断”。

[91] 关于这个题目请参看希尔根菲尔特：《贾士丁福音书的批判研究》（1810年）；伏克马尔：《贾士丁·马特尔时代批判的研究》

（载蔡勒尔的《神学年鉴》，1815年，第227页以下，第412页以下）。

[92] 按即一般所称的《苏格拉底回忆录》或《师门回忆录》。——译者

[93] 贾士丁的这段话，在所有的新约圣经引论中都提到了它，因此我在这里不再细述。

[94] 《论异端》（*Haeres*），XXX，13。

[95] 登山训众是指耶稣有一次在山上教训门徒的事而言，除载于《路加福音》第6章外，还载于《马太福音》第5—7章。——译者

[96] οὑδείς ἔγνω，不是έπιγινώσκει，《卫道篇》（apol），i，63。（οὐδεις是希腊文“没有人”，ἔγνω是“知道了”（γιγνώσκω的过去式），έπιγινώσκει是ἐπιγιγνέσκώ（知道）的现在式。——译者）

[97] 《说教篇》（*Homil*.）XVii，4；XViii4，11，13，20。

[98] 半尼其（Boanerges）是希腊文（βοανεϱγές）的译音，译意为“雷子”，耶稣因他的两个门徒，即西庇太的两个儿子，彼得和约翰，性情急躁而给他们起的名字。参看《马可福音》第3章第17节希腊原文。——译者

[99] 根据英译本“正误”改。——译者

[100] 克利门的《说教篇》，ii，51，屡见。

[101] 阿利金《驳赛尔塞斯》（Orig．C．Cels），ii．27。

[102] 尤西比乌斯：《教会历史》，Vi，14，5。VI，25，5起。

[103] 尤西比乌斯：《教会历史》，Vi，14，Vii，25，6。参看iii，24，7。

[104] 关于这一点请参看布莱施奈德尔（Bretschneider）：《或然性》（Probabilia），第178页以下，鲍威尔：《经典福音书的批判研究》，第349页以下，蔡勒尔：《关于第四福音存在和来源的外在证据》，载《神学年鉴》，1845年，第159页以下；及其在该年鉴上所刊载的另一些评述，1847年，第136页以下，希尔根菲尔特：《福音书》，第344页以下，《贾士丁的福音书》，第292页以下。

[105] 《教会历史》，iii，39，17。

[106] 陶陆克（Tholuck）：《福音书历史的可信性》，第276页。

[107] 《犹利乌斯》*（Julius）*，56。

[108] “帐棚”在这里是指人的身体而言，“脱离帐棚”就是说死去。——译者

[109] 布利克：《对福音书批判的贡献》，第200页以下。

[110] 在所谓《帕利卡普的书信》里没有提到第四福音，这一事实的确就是反对第四福音为约翰所写的决定性论证，当然，这只是在假定该书信真正是约翰的门徒帕利卡普所写的基础上。不过，如果假定该书信是在帕利卡普殉道后不久所写，而被误以为是他所写，也是值得注意的。

[111] Ad Rom.7；Ad Philad，Vii，9，参看《约翰福音》第3章第8节，第6章第32节以下，第10章第9节，第16章第8节。

[112] 此字希腊文为λόγος，在中文《圣经》里译为“道”。——译者

[113] 菲罗（Philo，Judaeus，20？ B．C．—50？ A．D．）亚历山大城的犹太人哲学家。——译者

[114] παϱάϰλητος，路德译为“安慰师”；最好译为“中保”。（按德文原著第83页是：“最好译为辩护士、代言人”。——译者）

[115] 《卫道篇》，i．61。

[116] 《说教》，XI．26。

[117] 此处作者是以希腊文为根据，和中文《圣经》译本略有出入，下同。——译者

[118] 根据英译本“正误”改。

[119] 诺斯替教派，公元一、二世纪时的一个教派，其思想为希腊哲学，东方神秘主义和基督教思想的混合体，不强调信仰而强调：“灵知”（γυωσις）。——译者

[120] 参看蔡勒尔：《论“阿利金哲学”中引自第四福音书的引文》，《神学年鉴》，1853年，第444页以下。此处德文原著为第144页以下。见该书第84页注。——译者

[121] 拜蛇教是第二世纪的一个教派，亦属诺斯替派，说蛇引诱夏娃吃禁果而引出了救主，是有功于人类，故拜之。——译者

[122] 公元三世纪的基督教圣人，在罗马殉道。——译者

[123] 公元二世纪诺斯替派基督徒。——译者

[124] 《论异端教派的败诉》（*De praeseript，haeret*），38

[125] 《驳马西安》（*adv．Marcion*）．iv．3，5。《论基督的肉身》（*De carne Christi*），iii。

[126] “伊昂”（Aeon）根据诺斯替派教义，伊昂是从至高存在发射出来的一群永恒生物，他们在至高存在和世人之间起一种中介作用。——译者

[127] 《驳异端》（adv．haeres．），i．8，1—4。

[128] 蒙塔尼教派是公元二世纪小亚西亚的一个教派，其创始人蒙塔尼斯（Montanus）自称有圣灵住在他里面。——译者

[129] 《教会历史》，V．16—19。

[130] 《说教》，XIX.22。参看伏克马尔：《新发现的约翰福音见证》，载于《神学年鉴》1854年，第441页以下。

[131] 《说教篇》，iii．53。

[132] 《逾越节记事》*（Chron．Paochal．al．）*，第14页，丁道夫（Dindorf）编。

[133] 《驳奥托卢》*（ad．autolye）*，Xi．22。

[134] 在尤西比乌斯：《教会历史》，V．20．5．引用的"给弗拉利斯（Floris）的信"里作πα ἵς ὤτι（还很年轻）。（弗拉利斯德文原著作弗拉林〔Florin〕。——译者）在《驳异端》（ad．haer）iii．3．4．和尤西比乌斯：《教会历史》，iV.14．3．作έυ τῆ πϱώτη ἡμῶυ ἡλιϰία（当壮年时期）。

（这里的英译本标点混乱，中译文系根据德文原著（第87页）的脚注释出。——译者）

[135] 《驳异端》（ad，haer，），V．33，3。

[136] 《教会历史》，iii，39，13。

[137] 《驳异端》（Haeres），ii．4，18，32；参看哀利尼斯：Iren．adv．haer．iii．2，9。

[138] 逻各斯福音（Logos Gospel）指约翰福音而言，因在这部福音里作者称耶稣为逻各斯（道）。——译者

[139] 希拉尼姆斯：《论光荣人》*（Hieron．De Vir ill．）*，IX；参看尤西比乌斯：《教会历史》，iii．24，7起。

[140] 亚历山大的迪阿尼休斯（Dionysius of Alexandria），见尤西比乌斯：《教会历史》，Vii，25。

[141] 迪维持（De Wette）：《新约引论》，第6版§189。

[142] 指保罗而言。——译者

[143] 关于这一点请参看费希尔（Fischer）的佳作《论约翰福音中ὁ'Ιουδαῖοι的说法》；载图宾根（Tübinger）《神学杂志》，1840年，第二期。

[144] 参看德文原著第92页。——译者

[145] 哈斯：《图宾根学派，给鲍威尔的信》，第30页。

[146] 路特哈尔特：《约翰福音的特点》，I．67．（英译本没有“I.67”，这里是根据德文原著第93页脚注补上。——译者）

[147] 关于罗马人民对这一点的意见，请参看塔西图斯：《历史》（*Taciti Hist*），i．2；ii．8；斯维陀尼乌斯：《尼禄》（Sueton．Nero），57，并参看鲍威尔：《给帖撒罗尼迦人的两封书信》，《神学年鉴》，1855年，第141页以后。

[148] 根据德文原著第94页补上。——译者

[149] 《教会历史》，iii，28，6。在另一方面，希拉尼姆斯《致加拉太人书》（*Hieron* .in ep．ad．Gal．6）中关于所谓约翰遗言的记述（莱辛的最美妙的小型著作之一就是由之而产生）就是基于对《约翰福音》和《约翰一书》的考察而得来的。

[150] 关于下文所述，请参看鲍威尔：《经典的福音书》，第334页以下；希尔根菲尔特：《福音书》，第342页以下；并请参看蔡勒尔的《神学年鉴》和希尔根菲尔特的《科学的神学杂志》里所刊载的一系列文章。

[151] 见《帕利克拉提斯致维克多的信》，载尤西比乌斯：《教会历史》，V，24，16。

[152] 在上面所引的《逾越节纪事》（Paschal Chronicle）那一段文章里——καὶ στασιάξετυ δοκεῖ κατ᾽ αυτοὺς τά εὐαγγέλια，我以为除了把σταϱιάζειν解释为inter se pugnarc（自相纷争）外，任何追随斯维格勒（Schivegler）和鲍威尔解释这个字的企图都是一个失败。阿波里那里斯在争论中似乎是在想强使前三福音和第四福音一致而证明四福音书的一致性，而没有想到他的对手通过强使《约翰福音》和《共观福音》一致而得出同样一致性的结论，从他们的观点来说，当他对约翰福音的解释和他们不同的时候，他们也能同样地对他加以反驳。

[153] 根据英译本“正误”改。——译者

[154] 菲罗（Philo Judaeus）的哲学思想。——译者

[155] 根据英译本“正误”改。——译者

[156] 关于以下各点。请参看鲍威尔：《经典福音书的批判研究》，《引论》，第1页以下。《作为神学科学的新约引论》，《神学年鉴》，1850年，第463页以下；1851年，第70页以下，第222页以下，第291页以下，希尔根菲尔特：《福音书事件进程的考察》，《科学的神学杂志》，1861年，第1—71，第137—204页，《新约的经典与批判》，第125页以下。

[157] 艾希豪因于1794年在他的《普通百科全书》第5卷里第一次表述了他的意见，接着于1804年在《新约引论》里就这个期间对它所提出的反对意见，作了更详尽的说明。

[158] 《新约圣经导言》，（1808年）。

[159] 利维（Livy）59 B．C．—17A．D．古罗马历史学家。——译者

[160] 作者在这里指的是《马可福音》，《马可福音》在《新约》里位于《马太福音》与《路加福音》之间，共有16章。——译者

[161] Comment．qua Marci Evang．totum e Matt．et Lucae Commentariis decerptum esse monstratur，1789 u.1790，Opusc．11，第385页以下，参看索尼尔（Saunier）：《论马可福音书的来源》，1825年。

[162] 《论最古时期成文福音的起源和命运》。

[163] 《论路加的著作》（1817），参看他的根据讲演而编著的《新约引论》，《施莱马赫文集》，第一部，《神学》，第Viii卷，1845年。

[164] 参德文原著第113页。——译者

[165] Probabilia de Evangelü et Epistobarum Joannis Apostoli indole et origine（1820年）。《使徒约翰的福音书和书信的性质及起源的或然性》（1820年）。

[166] 见施莱马赫著：《新约引论》，第315页以下。

[167] 《宗教演讲录》，第3版，第442页。

[168] 按此处德文原著（第116页）为“bekannten abhandlung über den werth des Sokrates als Philosophen”，英译者误将“werth”（价值）当作werk（工作）以致误译成“on the work of Socrates as a philosopher”。——译者

[169] 阿锡拜阿迪斯（Alcibiades，公元前450—404年），雅典政治家和将军。——译者

[170] 克里提阿斯（Critias），柏拉图的叔父，雅典三十僭主之一。——译者

[171] 欧几里得（Euclid），希腊数学家。——译者

[172] 按德文原著（见第117页）作“Lücke”，没有末尾的“s”。——译者

[173] 舒尔兹：《圣晚餐的教义》（1824年）。

[174] 西弗尔特：《论第一部经典福音书的起源》（1832年）；施奈肯布格尔：《论第一部经典福音书的起源》（1834年）：请参看我在《科学的批判主义年鉴》（1834年）里所发表的关于这两部书的书评里所作的评述。该文也收集在我的《特征与批判》（第239页以下）里。

[175] 据英译本“正误”改。——译者

[176] 英译本译为第5章第7节，显然是错误的，根据德文原著（第119页）更正。——译者

[177] 此处德文原本和英译本都作第22节第19节，和中文圣经不同。——译者

[178] 《经典福音书的批判研究》，第71页。《十九世纪教会历史》，第397页。参看凯姆（Keim）：《学院开业式讲演集》，第12页。

[179] 在两件事上我没有敢在《共观福音》和《约翰福音》的陈述之间作出决定来。第一件是决定耶稣死的日子的问题。但这只是在这样的意义上，即两种陈述都可能是非历史性的。第二个是耶稣在其公开传道期间是一次或几次上耶路撒冷的问题。在这个问题上我和鲍威尔一样。同意前三福音的作者。但这是在我现在比他更令人满意地把从前我所认为最有利于《约翰福音》的一点抛弃之后的事。这件事以后在适当的地方我还要提到。

[180] 《经典福音书的批判研究》，第41，71页。参看《十九世纪教会历史》，第399页。

[181] 《福音历史》（1838年），《目前阶段的福音书问题》（1856年），另参看他的《哲学的教条主义》。

[182] 根据英译本“正误”改。——译者

[183] 根据英译本“正误”改。——译者

[184] 《根据其内在价值及其对耶稣传的重要性，对约翰福音的批判研究》（1841年）。

[185] 参看《约翰福音》第13章第1—11节。——译者

[186] 参看同上，第12章第1—8节。——译者

[187] 参看《约翰福音》第18，19章。——译者

[188] 参看同上，第1章第47—49节。——译者

[189] 参看《约翰福音》第4章第1—29节，特别注意第17—19节。——译者

[190] 参看《约翰福音》第5章第2—9节。——译者

[191] 参看《约翰福音》第9章第1—12节。——译者

[192] 西庇太的儿子即约翰。——译者

[193] 《耶稣传》（*Vie de Jesus*），第XXIV页以下，第156页以下。关于第四福音的来源及性质的远为正确的意见可参看顾斯塔夫·德·艾希达尔（Gustave d'Eichthal）著：《福音书》（*Les Evangiles*）（1863年），第XXV页以下，第9，19页以下。

[194] 《论约翰福音的组成和性质》载于《神学年鉴》，1844年，改正后收在《经典福音书的批判研究》里，1847年。参看刊载于《神学年鉴》中的关于约翰福音的各种论文，和《基督教和头三世纪的基督教会》，第2版，1860年，第146页以下。

[195] 这个词英译本作domestic（家庭的或国内的），显然是德文原著（第136页）dogmatisch之误。——译者

[196] 另一批判家在这里是指鲍威尔而言。——译者

[197] 《神学年鉴》，1851年，第149页以下。

[198] 请特别参看施维格勒：《后使徒时代》（1846年）第二部分；希尔根菲尔特：《根据其教义解释约翰的福音书和书信》（1849年）；《论福音书》，第229页以下。

[199] 这里是指《约翰福音》在基督教内所占的重要性而言。——译者

[200] 施奈德：《论〈约翰福音〉的真实性》第一篇（1854年）。

[201] 尼安德尔：《耶稣基督传》，第11页。

[202] 关于这一点，请参看寇斯特林：《最古教会的假名文献》，载于蔡勒尔的《神学年鉴》，1851年，第149页以下；《图宾根历史学派》，载于冯·西贝尔（V．Sybel）的《历史杂志》，IV，第121页以下；希尔根菲尔特：《新约的经典和批判》，第73页以下。

[203] 根据英译本“正误”改。——译者

[204] 所谓的《所罗门智慧的摩拉托利残篇》（*Muratoric Fragment of the Wisdom of Solomen*）据说就是这样一部出于友爱感情尊崇所罗门的著作。（ab amicis Salomonis in houoram ejus scripta）。

[205] 关于以下问题请参看鲍威尔：《经典福音书的批判研究》；施维格勒：《后使徒时代》；寇斯特林：《共观福音书的起源及其组成》；希尔根菲尔特：《福音书》。

[206] 高等批判是运用考古学，文学批评，比较宗教学等的方法和发现对圣经各卷的作者、著作日期、意义等进行研究的一种学问。

——译者

[207] 弥赛亚即救世主之意。——译者

[208] 参看《马太福音》第14章第22—33节。——译者

[209] 参看《马太福音》第17章第24—27节。——译者

[210] 参看《马太福音》第27章第19节。——译者

[211] 参看《马太福音》第27章第52节。——译者

[212] 参看《马太福音》第27章第62—66节。——译者

[213] 参看《马太福音》第14章第13—21节，第15章第32—38节。——译者

[214] 参看《马太福音》第12章第38—42节，第16章第1—4节。——译者

[215] 参看《马太福音》第9章第34节，第12章第22—29节。别西卜是鬼王的名字，指责耶稣靠别西卜赶鬼就是说他靠鬼王的力量赶鬼，是和鬼同类，并不能证明他是上帝的儿子。——译者

[216] 我之所以不能同意希尔根菲尔特的见解，认为必须在《马太福音》里对原始文献和修订作品加以区分，其原因也就在这里。原始文献只能有一次众人吃饱的事，很难想象编者会根据自己的想象再加上一次。

[217] 特别是凯姆就是这样：《耶稣基督的人性的发展》，第40页以下。

[218] 《后使徒时代》，i，第258页以下。

[219] 德文原著及英译本均作“第10章第17节”，但在中文圣经里是“第10章第18节”。——译者

[220] 这里所指的希腊原文和我们通用的版本不同。这个不同版本的原文是τι με έοωτὰς περὶ τοῦ άγαθοῦ；εἵς ἐστιν ὁ ἀγαθός（你为什么以善事问我呢?只有一个是善的）。——英译者

以上是英译者注，这是因英文圣经是根据另一种希腊文版本，所以英文圣经这里是：“Why callest thou me good，there is none good but one，that is God”（你为什么称我是善的呢?除了上帝以外，没有一个是善的）。中文圣经是根据施特劳斯在这里所引的希腊版本译的，所以中文圣经的译文和他所讲的正相一致。——中译者

[221] “虚心”如果根据英文和希腊原文直译都是“在心灵里贫穷的人”，而在路加福音里则把“在心灵里”几个字删掉，所以译成中文就成了“贫穷的人”。——译者

[222] 德文原著是universalistisches（第152页），英译本作Catholic而且C用了大写体，很容易令人误以为是指公教即天主教，其实这是不可能的，因为那时根本无所谓公教。——译者

[223] 见《马太福音》第27章第24节。——译者

[224] 见《马太福音》第27章第19节。——译者

[225] 参看《马太福音》第12章第49节。——译者

[226] 根据英译本“正误”改。——译者

[227] 此处英译本误作“在所有的使徒中”这显然是错误的，因为路加并不是使徒，这里已根据德文原本第154页改正。——译者

[228] 哥林多前书：πᾶν τὸ παρατιθέμενον ὑμ ιν έσθίετε，凡给你们摆上的，你们就吃。

路加：έσθίετε τὰ παρατιθέμενα ὑμὶν，你们就吃那些给你们摆上的东西。

[229] 中文圣经译作“房角石”。——译者

[230] 参看《马太福音》第15章第24—28节。——译者

[231] 路加所用的词是ἀδικία（错误，过失），马太用的是ἀνομία（不法）。

[232] 请参看拙作《肥沃田地的比喻》一文，载希尔根菲尔特的《科学的神学杂志》，1863年，第209页以下。

[233] 《使徒行传其内容及起源的批判的考察》。按此著作物名称在德文原著第155页和第67页完全相同，均为“Die Apostelgeschichte nach ihrem Inhalte und Ursprung Kritisch，untersucht，”明显是一本书，而英译本却一处译为“Acts of the Apostles，critically examined as regards their matter and origin”（第65页），另一处译为“The acts of the apostles critically examined in reference to its subject and origin”（第163页），仿佛是两本书，显然错误，兹根据原著更正。——译者

[234] 根据英译本“正误”改。——译者

[235] “马利亚和撒迦利亚的颂歌”，请参看《路加福音》第1章第46—55节，第63—79节，这两首诗都带有浓厚的犹太教气味。——译者

[236] 摩西律法是犹太教的基础，据说最初是在西乃山上颁布的，作者在这里的意思是说路加因不愿让“山上说教”带过多的犹太气味，把耶稣的山上说教拆开，改为在平地所讲。——译者

[237] 参看艾希塔尔：（G.d'Eichthal）《福音书》（*Les Evangiles*），ii，第230页以下。

[238] 这里中文圣经是“作恶的人”而不是“不法的人”，德文圣经在这里是根据另一种希腊文抄本译出的。——译者

[239] 亚伯拉罕、以撒、雅各都是犹太人的祖宗。——译者

[240] 希尔根菲尔特：（《福音书》第194页）正确地强调了这段圣经对理解《路加福音》的关系。

[241] 公元76—136，罗马皇帝（117—138）。——译者

[242] 此句英译本错漏，兹根据德文原本补正。请对照英译本第169页，德文原著第161页。——译者

[243] 关于这部福音书请参看希尔根菲尔特：《马可福音书》（1850）；鲍威尔：《马可福音书》（1850）；希尔根菲尔特：《马可福音书的新研究》，《神学年鉴》，1852，108页以下，259页以下；鲍威尔：《马可福音书的最近研究评述》，《神学年鉴》，1853，54页以下。

[244] 巴尔特（1741—1792），18世纪德国极端怀疑主义神学家，这里作者的意思是说鲍威尔也是怀疑主义者，他不啻是十八世纪巴尔特复生。——译者

[245] 英译本误作T．Chr.Baur，根据德文原注改正。——译者

[246] 德文原著第162页为Reimarus，和英译本第12页的Reimarus（芮马鲁斯）完全相同，但英译者在这里竟译作Reimar，一个人变成了两个人。——译者

[247] 《创造性原始福音书作者的假设》，载于蔡勒尔的《神学年鉴》，1843年，第217页。

[248] 《共观福音书的起源及其组成》，第328页。

[249] 《新约引论》，第313页。

[250] 请参看《马可福音》第7章第33节。——译者

[251] 参看《马可福音》第11章第12—21节。——译者

[252] 请参看《马太福音》第10章第10节。——译者

[253] “鞋”和“拖鞋”在中文《圣经》里都译作“鞋”但在希腊文、德文和英文里都是有分别的。——译者

[254] 希腊文和许多其他外国语，名词及代名词随着其在句中和其他词的关系常有不同的格的区分，不同的格常用不同的词形表现出来，这在汉语中是没有的，所以我们在这里单从中文看可能不明白作者的意思，但如果从希腊文来看就会很清楚。——译者

[255] 参看《马太福音》第8章第14节；《路加福音》第4章第40节。——译者

[256] 参看《马太福音》第8章第1—4节；《路加福音》第5章第12—15节。——译者

[257] 《神圣传说》，ii，第124页。

[258] 此处英译本误作“gentiles”（外邦人），根据德文原著第168页更正。——译者

[259] 英译本误作第1章第74节。——译者

[260] 参看《马太福音》第3章第9节。——译者

[261] 参看《马太福音》第21章第43节。——译者

[262] 参看《路加福音》第10章第28—36节。——译者

[263] 参看《路加福音》第17章第11—19节。——译者

[264] 芮南把这看作是独创性的标志似乎是一个很大的误会。在这方面艾希塔尔（Eichthal）的看法更为正确，《福音书》（*Les Evangiles*），i．67，注。

[265] 英译本误作第32节。——译者

[266] 这里的希腊文原文马可是，Ἀλάβαστρον ρύρου νάρδου πιστικῆς πολυτελοῦς，约翰是，λίτραν μύρου πιστικῆς πολυτίμου这个字可能有两种解释，一是“真纯”，一是“可饮”。中文圣经译作“真拿达香膏”是采用了第一种解释。）——译者

[267] 根据德文原著（第173页）添上。——译者

[268] Γινεσθε τραπε ζιτ北 δὸκιμοι．在克利门的《说教篇》里引用过，ii，51；iii，50；XViii，20；亚历山大的克利门，《斯特朗姆》（杂录），i，28；阿利金，希拉尼姆斯等，也都引用过。可能这句话原属于分银子的比喻，就如在《希伯来福音书》（Hebrew gospel）里所记的，参看希尔根菲尔特：《希伯来人福音书》，载于《科学的神学杂志》，1863年，第368页。

[269] 作者在这里暗指第四福音的思想是从亚历山大诺斯替教派得来。——译者

[270] 《作为科学的新约引论》，载于《神学年鉴》，1851年，第306页。

[271] 《前三世纪的基督教》，第170页。

[272] 旧约圣书里讲到上帝的选民犹太人在埃及遭受迫害，上帝想通过摩西把他们领出埃及，但埃及王法老却不让他们走，于是上帝给埃及人降了十大灾难，法老终于让他们走了。这里作者是说这些亚历山大的犹太教派，又用连出埃及记所没有记载过的，极其荒诞的神迹故事，对这些事情加以过分的渲染。——译者

[273] 席勒（Johann Christoph Friedrich Von Schiller，1759—1805），德国剧作家和诗人。——译者

[274] 古罗马人崇拜的月亮和狩猎的童贞女神。——译者

[275] 意大利画家，原名Antonio Allegri da Correggio 1494？—1534。——译者

[276] 书名，亦可译为《枭镜》，原是德国中古时期的一个诙谐家，德文原名为奥伦斯比格尔（Eulenspiegel），他周游各处愚弄人民，被认为是近代恶棍的典型。——译者

[277] 例如在《约翰福音》中，尼哥底母不懂耶稣所讲的重生的比喻，和迦伯农人对耶稣所讲吃他肉，喝他血的隐喻起很大反感之类。

[278] 关于以下叙述请参看我的《教义学》，i§17，第224页以下；（蔡勒尔），《图宾根历史学派》，载于冯·西贝尔的《历史杂志》，iv，第101页以下（同上），《历史的批判主义和一般神迹》，同上，vi，第364页以下。

[279] 参看库诺·费希尔：《莱布尼兹及其学派》，第529页。

（沃尔夫，Friedrick August Wolf，1759—1824，德国古典学者。——译者）

[280] 根据德文原著第188页改正。——译者

[281] 凯陀（Marcus Porcius Cato，公元前95—前46），罗马政治家，斯多葛派哲学家。——译者

[282] 费比乌斯（Quintus Fabius Maximus Verrucosus，公元前?—前203），古罗马将军兼政治家，在第二次迦太基战争中击败汉尼拔（Hannibal），以机智沉着英勇善战著名，是一个绝不会鲁莽行事的军人。——译者

[283] 《耶稣生平批判的研究》，第1版，i，第72页以下；第4版，第91页以下。

[284] 弥迦和以赛亚都是旧约时代犹太国的先知。——译者

[285] 参看《以赛亚书》，第35章第5，6节。——译者

[286] 《共观福音书福音历史的批判》，i．第181页，第391—416页。

[287] 古时犹太人立王是用膏油浇在头上的仪式，所以称之为膏立。——译者

[288] 拉比是犹太教法律家的名称。——译者

[289] 《耶稣的宗教》，112页以下；《伪经引论》，ii．第398页以下。

[290] 《救恩世纪》，II．第219页以下。

[291] 在德文圣经里这句话是在《弥迦书》第5章第1节，但在中文《圣经》里却是在第5章第2节。——译者

[292] 按德文圣经和中文圣经的书名不同，这里的《摩西书第5卷》在中文圣经的名称是《申命记》，所以这里就是《申命记》第18章第15节。——译者

[293] 两个主要的章篇是，第一，《米德拉施·柯希莱特》（*Medrasch Koheleth* ）F.73．3（论传道书第1章第9节：已有的事，后必再有等）：拉比贝莱加（Berechia）奉拉比以撒（Isaac）的名说：正如第一位救主（摩西），后来的救主（弥赛亚）也是那样。圣经里关于第一位救主是怎样说的呢?摩西书第2卷，第4章第20节："摩西就带着妻子和两个儿子，叫他们骑上驴。"后来的救主也是这样，撒迦利亚，第9章第9节，"谦谦和和地骑着驴。"你知道第一位救主是怎样的呢?他曾使吗哪从天上降下来，正如在摩西书第2卷第16章第4节（此处原书及英译本均将第16章第4节误作第14节。——译者）所说的，"我要将粮从天上降给你们。"同样，后来的救主也要使吗哪从天上降下来，正如在诗篇第72篇第16节所说的，"在地上五谷必然茂盛。"第一位救主怎样呢?他曾使泉水涌出来。同样，后来的救主也要使泉水涌出来，根据约珥书第4章第18节，（此处德文原书及英译本将第3章第18节误作第4章第18节。——译者）"必有泉源从耶和华的殿中流来滋润

什亭谷”。第二，《米德拉施·谭朱玛》（*Medrasch Tanchuma*）（英译本误作Tarchuma，根据德文原著第194页注改。——译者）f．54．4：拉比亚甲（Acha）奉那赫曼的儿子拉比R．撒母耳的名说：神圣而光荣的上帝在将来（弥赛亚）时代所要做的事，他在现今（前弥赛亚）时代已经假义人的手先做了：上帝要使死人复活，正如他从前借以利亚、以利沙和以西结所做的那样。他要使海变干，像摩西所做的那样。他要睁开瞎子的眼睛，正如他曾借以利沙所做的。上帝在将来要眷顾不生育的人，像他从前眷顾亚伯拉罕和撒拉那样，——参看所哈尔（Sohar）：《出埃及记》，iv．6，格弗洛勒尔：《救恩世纪》，ii．第318页起。

[294] 这里英译本为“The science of theology”，译成中文应是“神学科学”，但德文原著（第195页）则为“die Wtissenschaft der Mythologie”（神话学科学），英译本显然错误，兹特改正。——译者

[295] 《希腊神话学》，i，77。

[296] 尤利西斯（Ulysses）即希腊神话中的奥德修斯（Odysseus），是荷马所作史诗《奥德赛》中的主人公。——译者

[297] 卡利普索（Calypso）是荷马史诗《奥德赛》中的海上仙女，曾将奥德修斯留在她的海岛上达七年之久。——译者

[298] 阿基里斯（Achilles），荷马史诗《伊利亚特》（*Iliad*）中的主人公，其脚跟为其身上唯一致命的弱点。——译者

[299] “英雄们”，英译本作“天堂”，根据德文原著（第197页）改正。——译者

[300] 英译本有误，根据德文原著（第197页）更正。——译者

[301] 《经典福音书的批判研究》，第121页。

[302] 艾利曼提野猪见希腊神话，这个野猪出没在亚该亚的艾利曼提山一带，为害人畜，后来被赫尔古利斯（Hercules）生擒。——译

者

[303] 《图宾根学派》，第二版，第158页。

[304] 哥丁根七君子，指1837年因反对国王奥古斯特（Ernst August）违背宪法而被革职的七教授，艾瓦尔德是七教授之一。——译者

[305] 《圣经科学年鉴》，ii．66。R．W．马凯在其巨著《图宾根学派及其先行者》一书，第345页中说，艾瓦尔德教授，对艾瓦尔德教授来说，任何不是出于他自己的意见如果有了名，这件事本身就已经构成对它加以申斥和反对的充足理由了等。同一作者在第343页补充说："艾瓦尔德以意义模糊的夸张语气把他自己的长处掩蔽起来"；第351页的注释说，他的原则是，"用莫测高深的词句，痛斥敌人所说的话，然后再略加改头换面地采纳他的建议"，我们很满意地看到，我们的哥丁根伟人，已经很正确地闻名于海峡的彼岸了。

[306] 《经典福音书的批判研究》，第603页。

[307] 《十九世纪教会历史》，第399页，参看《批判的研究》，第72页以下。

[308] 《批判的研究》，第76页。

[309] 德文原著第202页作"Unhistorische Erzählung"，英译本竟译为"historical narrative"，显属错误。——译者

[310] 《耶稣传》，第四版，第96页；如利安（Julian），第64页。

第一卷 耶稣生平的历史轮廓

27．前言

为了证明承认神迹在基督教领域内是不可避免的，通常总是说基督教起源本身就是最大的神迹。据说，不信宗教的科学家劳精费神，想从基督教直前的时代里指出产生基督教的原因是徒劳的。两种情况之悬殊是如此之大，就如最初发生有机生物或人类的起源一样，不假定有神的创造力直接干预，就不可能说明问题。

毫无疑问，如果我们能够历史地指出使基督教产生成为可能的所有情况，而且能够干得很完满，以致原因和结果都相互符合一致，那么，那种从基督教的发生中看到有神迹存在的观点就会被推翻，因为这么一来就会证明神迹是多余的，一种多余的神迹即使从相信神迹的立场来说，也是不足取的。但尽管我们还缺乏这样指明原因的手段，也并不能从此得出结论，以为我们非承认神迹不可，因为作为产生基督教的原因的情况，虽然已不再为人们所知晓，但这和说这些原因从来就没有存在过究竟还是两回事。另一方面，我们还清楚地看出，虽然这些原因存在过，为什么我们现在却知道得很少。关于巴勒斯坦犹太人的教养情况，我们直接从耶稣时代以前的世纪所得的资料是非常不完善的。我们的知识的主要来源是新约和约瑟弗（Josephus）的著作。前者是以耶稣和对他的信仰为中心，只把他理解为只能用陈腐观念来解释的一种超自然现象，对于我们所要求的，只是附带地，而且可说是在无意中，给我们一些提示。约瑟弗的两部主要著作，《犹太战争》和《犹太古事记》，是耶路撒冷被毁以后在罗马写的，他详细

地论述了这一时期犹太的政治和王朝的情况，关于犹太人的教养情况，我们所有关于犹太三个宗派的极为精确的资料，也是从他而得。但在对我们的目的来说最为重要的关于他的同胞的宗教见解，他们对于弥赛亚的期待这一方面，为了避免引起罗马人的政治猜疑（他们对于这种期待的猜疑是不为无因的），他却偏偏给盖上了一层幕布。另一和这有连带关系的事实是，关于基督教及其创立人，他或则竟只字未提，或则如果那一段有名的言论是真的话，也是很不能令人满意的。[1] 亚历山大犹太人菲罗 [2] 的著作比这还早一些，223可能部分地和耶稣时代重叠着，对于那时埃及犹太人的教养情况，很有启发意义。但如果据以推测他的祖国情况就不见得可靠了。相反，塔尔默德 [3] 按其基本组成部分来说，固然起源于巴勒斯坦，而且毫无疑问其中含有直到基督以前那一时代的记述；但其结论写作的日期很晚，不可据以为凭。至于从前常被认为是有关基督以前两个世纪的资料来源的那些启示性的著作，以斯拉书第四卷和以诺书，最近已发生了问题，认为他们多半是基督诞生以后第一，二世纪的著作。最后，关于希腊和罗马作家，他们对于在巴勒斯坦所发生的事情既不关心，而且知道的也很少，因而他们对于那些给基督教准备道路的情况并没有给我们提供什么资料；关于基督教本身，在它越过巴勒斯坦边界很久以后，即在其主要特色已定型以前，他们是没有确切知识的。

然而，根据我们在一方面关于基督出现以前那个时期犹太民族的特殊情况所仅有的知识，以及在另一方面我们对于那个时期一般民族的文化情况比较广泛的资料来看，我们已有足够的论据，使我们几乎可以毫不含糊地认识到，基督教的兴起，正像历史上任何时期的艺术、科学、宗教生活或政治生活一样，主要乃在于人的因素，在于那注定了的有才能的个人的出现；当足够的燃料已经齐备的时候，他们把星星之火投入其中，就使它发展成燎原之势。

我想以为基督教有怎样了不起的超自然的起源，未必比试图根据历史的研究来证明它是那一时期以前人类大家庭的各个支派的崇高精神努力的成熟产物，对它来说，更有尊荣。关于这方面，我们已经说过，为了理解基督教起源，我们不应单看到犹太教一方面：毫无疑问，基督教是在犹太教的土壤里成长起来的，但这乃是在这块土壤已

经被外来成分所渗透和饱和之后。我们不妨这样说，如果在基督教的起源和最初形成期中，不是已经有西方和东方，有希腊罗马精神和犹太精神共同参与其中，它就决不会成为西方和东方的共同宗教，特别是在后来成了西方特有的宗教。犹太主义必须在历史的研钵里经过痛苦的研磨，以色列民族必须一再地分散到世界各其他民族中去，通过各种敞开的渠道，使外国文化进入其祖国里来，它才能获得能力，产生像基督教这样的产物，尤其是必须先有西方和东方在伟大的马其顿王所造成的局势下的结合，这种结合的新婚床铺在亚历山大巩固地陈设起来，基督教这个现象才有受孕的可能。如果没有亚历山大在先，也就不会有基督在后，这一说法在神学家的耳朵听起来可能似乎亵渎，但一当我们意识到即使是一个英雄也有他的神圣使命的时候，一切愤怒就会释然了。

如果我们暂时按照通常的表达形式把犹太教和异教当作必须先互相结合起来才能产生新的世界宗教的两个因素来看，在前者方面我们也是把那些曾经在被掳时期和被掳以后对犹太教起过影响的东方宗教特别是波斯教估计在内的，在异教因素方面我们首先想到的是希腊文明；其次是当耶稣降生时犹太国家和民族所从属的罗马帝国的坚强的组织。这样，我们仿佛就有了由其自身努力而引申出来的两条直线，但这两条直线却是注定要在一点上会合的，这一点后来成了新宗教起源的中心。如果我们以简短的公式来描述这显然互相对立而最终却在同一点会合的两条直线，我们可以说犹太教在其发展的一切阶段所追求的是上帝，而希腊教所追求的则是人。

28．犹太教的发展

和埃及人与巴勒斯坦人以可感知的方式崇拜许多可感知的神相反，当犹太教徒意识到一位精神的、无形无像的耶和华的时候，他们就以为自己已经找到了上帝。在世界各民族中，只有他们有这样的意识因而这样被认识了的上帝就成了他们的上帝，以色列就是他所特有的产业 [4]，并且在这个民族和其上帝之间发展了一种盟约关系，根据

这个盟约条款，前者承担了按仔细规定的仪式进行礼拜的义务，后者则承担了如果这一民族按仪式礼拜，他就以他的威力保护他们免受其他民族的侵犯，并将他所特有的祝福赐给他们。对于这位唯一真上帝的这种认识，并不是整个民族都有，只是他们之中少数有崇高思想的人才有，而群众却在继续不断地像他们的邻居一样，眷恋着向走兽和偶像献祭的多神教式的崇拜。在另一方面，耶和华向以色列所应许的特殊保护，也极少迹象可寻，世界上几乎没有一个民族像犹太选民那样差不多经常地遭遇那么巨大的困难。的确，这种情况曾经被这位唯一上帝的祭司们和先知们说成是因人民的背逆而遭受的一种谴罚；但在另一方面，人民也可以指出这种曾经应许给他们的特殊保护没有兑现而作为他们不愿崇拜这样的上帝的借口。

犹太教的创立人承袭了他们周围民族献祭的风俗习惯并将其保存了下来。这样做法不仅是自然的，而且还是有益的，因为犹太人民既很难使自己适应一种无形无像的上帝的思想，则他们也就决不会老老实实地接受一种没有献祭的崇拜形式。尽管如此，以一种牺牲流血的献祭方式来敬拜一个看不见的上帝，究竟还是一个矛盾，因为感性崇拜对于一位超感性的上帝既不适合，而且还会有引诱人民返回到崇拜那些更适合于他们本性的感性偶像的危险。这个民族中有较崇高思想的人们，既然能够设想到这位唯一的上帝是外在自然的创造者，他们也就更应该会接受这一真理的启发：即作为一种精神实体和道德力量，崇拜这位上帝的真正方法，不在于献祭形式或其他外表行为，而在于内心与生活的纯洁。

如所周知，这正是那些号称先知的人们所达到的见解，特别是他们当中那些从十支派王国分裂时起一直到从巴比伦被掳归回时为止相继出现的人们，他们还把这种思想深深地铭刻在人民的心里。耶和华借先知阿摩斯的口说，“我憎恨，我厌恶你们的节期，你们虽然向我献燔祭，我却不悦纳，我不听你们弹琴的声音；惟愿公平如大水滚滚，公义如江河滔滔。”[5] 他又在《何西亚书》中说（第6章第6节），“我喜爱良善不喜爱祭祀，喜爱认识上帝，不喜爱燔祭。”以赛亚到处作同样的说教，弥迦还问道（第6章第6节以下）：“我朝见耶和华，在至高上帝面前跪拜，当献上什么呢?岂可献一岁的牛犊为燔祭么?耶和华岂

喜悦万万的油河么?世人哪，耶和华已指示你何为善，他向你所要的是什么呢?只要你行公义，好怜悯，存谦卑的心，与你的上帝同行。”最后，耶利米甚至还使耶和华明明白白地对人民说（第7章第22节以下）：“我将你们列祖从埃及地领出来的那日，燔祭、平安祭的事我并没有题说，也没有吩咐他们：我只吩咐他们这一件，你们当听从我的话，我就作你们的上帝。”

然而说这一切话的用意，并不是要把宗教精神化推行到极端，以致只采取道德崇拜方式，而废除献祭制度或仪式崇拜。即使是以赛亚书后半部那位有才华的作者，他虽曾要求作为和禁食的正当结合，不是要把头垂下，表示出忏悔的样子，而是要行怜悯和仁慈，但他也要求实行禁食（《以赛亚书》第58章第3节以下），[6]特别还强调了遵安息日为圣的重要性（第56章第1节以下；第58章第13节以下）。被掳以后，犹太人民鉴于自己处在不断在他们四周所形成的世界列强对他们施展压力的情况下，为了保持自己的纯洁性和独立性，除了勉强遵守他们的宗教传统仪式中的这些节期之外，实没有其他方法。因此，从这个时期起，我们看到他们已不再以沉溺于异邦的偶像崇拜为乐，然而，整个说来，我们也看不出与此同时，他们在宗教上有任何精神化，而与此相反，却看到他们对于充分满足崇拜的外表形式，有日益增长的关切。当西流西底[7]王朝的时候，由于亚历山大为希腊文明所开辟的通向东方之路的畅通，希腊思想方式和希腊伦理似曾一度在巴勒斯坦犹太人中引起了反响，但那时犹太人民的宗教的和民族的特性还有足够的力量，能够借助马克比人起义，[8]驱除这种外来成分；在此以后，犹太民族就更加顽固地并更加保守地把自己关闭在其自满自足的礼拜仪式之中。因而在后来的犹太教中，如果我们把它和被掳以前和被掳期中先知们的观点进行比较，就毫无疑问会看出一种倒退的步调来，犹太教在对其所寻求的上帝趋向于外表的崇拜方面，以及趋向于繁文缛节和节外生枝的礼拜仪式方面，和那些从人的心灵中，从正义和人类的友爱中看到上帝临格的先知们比较起来，已经愈离愈远了。

但是在先知书里，这种使宗教精神化的趋势，还有另一种趋势伴随着。他们把提高以色列人的真正虔敬作为恢复更好时光不可少的条

件：耶和华首先要借刑罚来提炼并筛选他的百姓，熔去他们的渣滓，洗净他们的杂质（《以赛亚书》第1章第25节以下；第4章第3节以下；《玛拉基》第3章第2节以下），然后，在那新的和更幸福的时代开始以前，他要将他的灵倾注在那些皈依他并洗净了罪孽的人们身上，和他们订立新约，把他的法律铭刻在他们的心上（《耶利米》第31章第31节以下；《以西结》第11章第19节以下；第36章第26节以下；《约珥书》第3章第1节以下）。但在这样根据人民在大卫统治时期所享有的美好时光描述未来美景的同时，还伴随着一种期待的心情，希望从大卫的后裔中，出现一个像大卫那样的统治者，把他的人民从目前的水深火热中拯救出来，达到一种甚至远超过古时大卫的威权和繁荣的境地。当十支派王国被亚述人所灭，犹太王国也受到他们的威胁的时候，先知以赛亚（第11章第1节往下）曾应许他们说，一时威风凛凛的敌人不久将会对他们无能为害。然后，从耶西的本要发出一条、从他的根要长出一枝，耶和华的灵要落在一个君王的身上，他要以正义和权力在内心实行统治，实现黄金时代，恢复以色列国，并终止以色列与犹大之间的历史悠久的争吵，当他们的权力这样统一起来的时候，他们就会征服周围的列国；和这些联系着的是列国将皈依耶和华的宗教（《弥迦书》第4章第1节以下；《以赛亚》第18章第7节；第19章第17节以下；第60章第1节以下）。后来，在被掳到巴比伦的初期，当刑罚即将临到犹太人的时候，耶利米预言了（第33章第1节以下；第14章以下）在大卫苗裔的统治下，荒废的国土将要复苏，他用以前以赛亚所用同样的词句描述了这位苗裔的统治。在巴比伦预言的以西结（第34章第23节；第37章第24节），又把它转变为大卫自己，他作为一个善良的牧者，将哺育复兴而统一了的人民。

但是，尽管有在以祭司和先知为一方、君主为另一方的对立贯穿着以色列人民的全部历史，对于弥赛亚的期待却并不只是从大卫开始，而是从摩西就已经有了。生活于约西亚王时代的《申命记》作者，曾借这位即将逝世的立法者之口，应许耶和华将从人民当中给他们兴起一位像他那样的先知来（《申命记》第15章第15节）；虽然这一应许曾被一般地理解为是先知职位的继续，然而，正如我们从马克比一书（第4章第46节）和《新约》（例如，《约翰福音》第6章第14节；参看第4章第19节以下；《使徒行传》第3章第22节）所看到的，

后来却被理解为是指像弥赛亚那样的一个先知而言。以后我们将会看出这种摩西型的弥赛亚对于福音书中耶稣历史的编造有什么影响。生活在被掳以后的先知玛拉基，不是把对于未来的希望和这位立法者联系着，而是把它和那位驾云升天，在可怕的审判日以前，为了使人民转变，耶和华还要打发回来的先知以利亚联系起来（《玛拉基》第3章第23节[9]；参看《西拉书》第48章第10节以下[10]）；在《新约》里把对于大卫后裔弥赛亚的期待和盼望以利亚作为弥赛亚的先锋回来联系在一起。

在以西结书的那一段里，大卫这个名称被按字面理解为那位已逝去的君王重又复活过来。这么一来，所期待的人就变为一个超自然者了；早期先知书中许多重要的辞句（如《以赛亚书》第11章第5节以下），也可以作同样的解释。但在大约写于马克比时代的但以理书里所作的描述（《但以理书》第7章第13节以下），则显然支持把这一意义加于弥赛亚观念之中。在代表到那时为止世界四大帝国的四兽受审之后，先知在异象中看到一个形状"仿佛像人子的"驾云而来，他被带到上帝面前，由上帝授予他永远统治万民的权柄。（根据第27节）作者的意思很可能只是要把这个人的形象作为以色列人民的预表，就如兽的形象是到那时为止统治世界的野蛮民族的预表一样。然而这里明显是指弥赛亚而言，这一点却是不容忽视的；尽管关于最初作这样的描述是在什么时候，以及以斯拉四书和以诺书[11]的著作年代，晚近曾有争论。

弥赛亚（希腊文，基督）或受膏者这个名称，什么时候开始被用来表示所期望的救赎者也不明确。在《旧约》里，除了关于君王、先知或祭司外，从未用过这个名称（《利未记》第4章第3节；《撒母耳上》第24章第7，11节；《诗篇》第105篇第15节；《但以理书》第9章第25节以下；参看第28章第41节；《撒母耳上》第10章第1节；《列王纪上》第19章第16节）；但这一名称用在最高意义的先知王身上特别适合，上帝将把神的才能赐予他，这是从来没有人有过的，除了新约以外，这一名称也曾被用于《以斯拉四书》和《以诺书》[12]。

立刻可以很清楚地看出，在这样奇妙地构成了的弥赛亚形象里结合着一些什么不同的成分。固然，道德宗教成分，就其净化民族的作用来说，部分地作为弥赛亚出现的一个条件，部分地也是作为这个被期待的统治者所产生的效果，并没有被忽视；但这里不仅存在着一种政治成分（它很自然地被群众以一种极其粗暴的形式所理解，即选民将根本铲除，或至少征服所有异邦民族），而且还混杂着热情与狂信因素，这种热情与狂信，随着对这位未来的救赎者所抱的超自然主义概念的增长而增长。对于弥赛亚的期待，一方面不断地愈来愈成为一种特殊的民族观念，成为一个不幸失势的民族的最后凭借；另一方面，这个观念的性质却非常暧昧不明，很难决定它是作为一种可能的救法而赐予百姓的呢，还是打算把他们完全送到覆亡的深渊里去的。除了耶稣本人所从事的工作对于民族没有好处以外，在犹太国的最后年代里，由弥赛亚这个观念所产生的结果，只是一些破坏性的冒险和以对他们自己的危害和损失而结束的对于罗马统治的反抗。

在犹太民族作为独立国家而存在宣告结束以前，他们长时期宗教发展的结果所显示于我们的，是在耶稣时代非常有势力的三个[13]教派[14]的兴起，这些教派的成长，至少它们的比较圆满的发展，是属于马克比人起义以后的一段时期的事。没有疑问，他们是为了反抗安提欧库试图强加给他们的希腊异教教义而团结起来的以色列人民中最优秀的有生力量。但即使在这种斗争幸而成功以后，也没有排除逐渐僵化为令人讨厌的法利赛主义的可能性。从我们自己的经验中，我们也看到了在那肯定是健全的、使我们摆脱了法国枷锁的运动以后，产生了浪漫主义的日耳曼主义，这种趋势对德国人天性的关系，和法利赛主义对犹太人的关系很相类似。当一个民族抗拒在政治上、道德上、从犹太人的事例来说，也是在宗教上、强加于它的外国因素、从而突出了本民族特性的时候，它也会很容易对外国民族性中的好的东西一概加以拒绝，加强自己的排外性，竭力发展一切在其外表生活中使本民族与其他民族划分开来的各种形式，这样，这个民族，或者更确切点说，那些在其已完成其历史任务以后仍然保持这种倾向的人们，就变成了外表主义下的牺牲品。这种外表主义精神，只是热情地强调形式而忽略了实质。在这一类人中，和这种心情结合着的还有一种顽固的反抗态度，不肯抛弃任何一个民族要求，不肯对变更了的时

代情况作任何牺牲，而总是倾向于背叛和反抗统治者，因为这些统治者的地位正是由这些环境造成的。这个法利赛教派，如果能够把一种新的精神灌输到人民中间，使他们从内心在道德和虔诚方面有所提高，就可能使这些民族要求得到满足：但这正是这个教派所不想做的，因为他们通过自己的全部行为，使人民错误地以为，只要有外表就够了；以为只要他们严格遵守崇拜仪式，满足这些外表要求，上帝就一定会注意到、并差派弥赛亚来帮助他们达到最高的繁荣，达到超越世界其他国家的境地。

和这些顽固的、心胸狭窄的犹太腐儒对比起来，撒都该人则是世上的一些开明人士。他们反对在摩西律法的基础上根据口头传说而建立起来的法利赛式的仪式体制，只承认成文法是宗教和礼拜的根据，这一事实使他们带有新教徒的某种性质：他们抛弃法利赛人希望报酬的思想，要求人为德行本身而砥砺德行，这使得他们和斯多葛派很相近；他们否认复活，否认天使和鬼神的存在，则又和伊壁鸠鲁派的唯物主义哲学相类似。很可能这一类的哲学见解，自从有教养的犹太人受了早期的西流西底王朝的希腊教育和浸染了希腊风气之后，就经常出现在他们的心中；不过传道者所罗门也曾发表过类似的训言。无论如何，这类思想方式不可能在犹太人民中间流传很广，但由于撒都该人不仅列席高级议会，而且还常充当大祭司之职，因而我们看到它在高级人士之间是流传着的，但在对人民的影响方面，撒都该人却不能和法利赛人相比，尽管后者冷酷而拘谨，追求报酬并伪装虔诚，却和前者同样以促成以色列人民的新生为目的。

在上帝的古老人民中所有深厚的宗教和道德力量，或者说这种力量的残余，看来在这一时期都潜藏于艾森尼教派 [15] 中，但在基督教最古老的文献里并没有提到这个教派，这大概是因为这一教派的教义和基督教义非常接近的缘故。它也很可能只是那位教会历史之父，把艾森尼派的埃及分支（或派系），即所谓的“特拉布特苦行者”当作一般基督徒 [16] 而造成的离奇的混淆。然而，这个教派和最古形式的基督教之间的关系是如此之密切，以致它一直总是引起了人们的思考。两方面的社会组织很相似，财产公有，由选举而产生领袖，拒绝起誓，重视贫困和独身，圣洗与进餐次数、的确，在艾森尼教派中他们

还带有一种强烈的禁欲主义色彩，例如，他们在共同进餐时不用酒而只用水，不仅禁酒而且还禁荤，只用素食。这些特征，一方面使我们想起了施洗约翰，他和艾森尼派的关系似乎和中世纪的隐士（hermit）和僧侣集团的关系一样；另一方面也使我们想到那位绰号公正的雅各，他被最古老的基督徒作者描绘成完全像是一个艾森尼派圣徒[17]，古老的伊比奥尼派犹太基督徒和他有密切关系，而这一派和艾森尼派的亲密关系是很显然的。

从艾森尼派和特拉布特苦行者身上我们看到了一派不满意于本国人民的传统公共礼拜仪式的以色列人，他们不参加国民在圣殿里举行的献祭仪式，并尽可能不和一般人交往以免被污染。他们结合的目的是为了把心灵从身体的奴役中解放出来；这一教派只把慈善和仁爱行为留给个人的自由判断的严格纪律认为对于这种禁欲生活是有助益的。此外，这个团体还有不同的支系：除了按成员加入团体的时期规定了四个等级以外，约瑟弗还把那些结婚的艾森尼教徒和那些严格遵守规章的教徒加以区分，菲罗也把那些度一种纯粹静思生活、专门从事默想和虔诚的沉思的埃及特拉布特苦行者和那些虽然按这个教派的规章度社团生活，但同时又从事农业与和平交易的巴勒斯坦艾森尼教派加以区别。后者由于和普通平民生活接触较多，特别适宜于把这个团体的宗教原则传播于这个教团的排他的圈子以外。

如果我们问为什么犹太教竟然取得这样一种和它的一般性质不同的性质，则时代的需要、犹太教中和艾森尼教禁欲主义相类似的拿撒勒派制度以及晚期先知们的清心寡欲的实例都对艾森尼派的退隐生活提供了说明；但他们的思想和生活方式的其他一些特征，特别是他们那种把太阳当作最高光明的样板而加以崇拜，从犹太人观点看来认为讨厌的行径——作为他们的禁欲主义根源的精神与物质的二元论——，和相信灵魂预先存在的信仰联系着的他们把身体当作灵魂囚牢的见解，这些和其他一些见解，显然都是超出了犹太教范围以外。这个团体体制的系统化，志愿参加者所必须经历的考验年限，对于前辈的尊敬，应承严守缄默、弃绝流血的祭祀，禁用酒肉——这一切都令我们想到起源于奥尔菲毕达哥拉斯传统和柏拉图与斯多葛思辨相结合的当时的新毕达哥拉斯学派。我们从这个学派里发现了所有这些特

征，部分地作为关于创立人和其所创立的团体的传说，部分地作为约瑟弗所明白地拿来和艾森尼教派相比较的所谓毕达哥拉斯派生活方式的真实特性。在希腊人中间成长起来的心理倾向，如何进到了犹太人中间，这可在某种程度上由以上所提到的，在侨居埃及的犹太人中间的这个明显的同一教派，又以特拉布特派名义而重被发现的事实来予以说明。因为这样，尤其是当我们知道特拉布特派主要是居住在亚历山大四周的时候，犹太成分和希腊成分的接触，以及它们彼此间的相互混合，立刻就得到了说明；既然侨居埃及的犹太人和他们祖国同胞间有不断的交往，这个教派就会很容易移植到犹太本土；除非我们宁愿设想由于在西流西底王朝所发生的教育与文化的混合，奥尔菲毕达哥拉斯体系已经在巴勒斯坦有了回响，并且只是由于以后和埃及特拉布特教派的接触，这一倾向才得到了巩固和进一步发展。

在基督教以前的最后两个世纪中，在这个教派之外，在亚历山大的犹太人中发展了一种和这有关的思想方式。描述了这一倾向的高潮的同一人物，犹太人菲罗，是我们关于这一教派的知识的主要权威之一。的确，在亚历山大从事哲学活动的犹太人，还没有使自己从崇拜摩西的仪式中解放出来，他们同胞的一些神圣著述，尤其是摩西的书，在他们中间受到很大的尊重；但是，像艾森尼教派一样，他们对于那些他们对摩西书中的教训在许多方面抱不同见解的问题，非常圆滑地对这些书作一种寓言式的处理。这些不同特别关系到对于上帝的概念方面，因为旧约里用以表述上帝拟人性格的说法人们对之常怀有反感，例如：说上帝能说话，有手、发怒、懊悔、休息、下降等等。他们常把神性抬高到一切有限地位之上而超出于世界的崇高位置。从这样的高度上帝只能以俯就的姿态和屈尊照顾的行动方式来对这个世界施加影响。在这个概念里犹太人关于天使的教义就和柏拉图的理念学说融合一致了。同样，在一切中介能力汇集而起作用的神圣理性的“道”里面，以犹太人关于上帝的灵和上帝的智慧的教义为一方，和以斯多葛派关于上帝理性渗透到世界各处为另一方的思想也就结合到一起了。除此以外，还有奥尔菲柏拉图见解（Orphico-Platonic view）以身体为灵魂的牢狱，以对上帝出神入迷的冥想为其最高顶点。菲罗在描述艾森尼派和特拉比特派时对他们表示赞叹之词正是在这个体系和艾森尼派相互联系的基础上作出的。

我们现在可以考虑这些倾向的每一种，特别是三种主要教派的见解，对于上面所提到的犹太人问题，有些什么发现。关于法利赛派，我们只能得出一种消极的结论，即根据他们所采取的路线决不能发现上帝，也不能使人取得一种令人满意的对于上帝的关系。法利赛教派以之为原则性的东西既然只是原始希伯来宗教的一个片面，即外表的礼拜、仪式和礼节成分，而且是以和旧希伯来宗教用以补充这些成分的一切完全脱节的片面方式接受下来的，则这种倾向所导致的人民对宗教事物的麻木不仁，即足以充分证明它所强调的决不是宗教的有生力量的一面，而是相反，这种力量的过分发展将会导致宗教的毁灭。就连法利赛人对于弥赛亚希望所采取的政治的和排它性的犹太形式，由于其在民众中所引起的狂热以及由之而产生的连续不断的不幸的起义，即在当时，已经对真正的宗教精神造成极大的危害，后来则更是如此，对于人民本身也具有同样的危害性。如果要使对于上帝的概念和礼拜，以及对于弥赛亚的概念和礼拜，真正对于民族和人类本身有利，就必须对它们作完全不同的理解才行。

至于撒都该教派，我们所有关于他们的记述过于贫乏，使我们不可能对于他们解决上述问题的贡献作明确的表述。法利赛教派路线的消极影响——这一事实和导致这种事实的原因——决非正确，这一点对于具有撒都该教派倾向的人是看得很清楚的。但他们并没有能够提出足以取代这一相反体系的任何积极的东西，他们反对上帝预定论，强调人的崇高的自由意志，反对来世报应论，强调人类德行的自给自足性，似乎说明凡持这种观点的人，对于宗教虔诚成分的注重不如注重遵守伦理习惯那样强烈，因而使他们在犹太教的圈子内，必然处于一种孤立的地位。

菲罗关于艾森尼派曾说过：他们敬拜上帝不是通过献上牺牲，而是通过努力使他们的心灵成为上帝所悦纳的祭物。这样我们就看出，他们和法利赛人正相反，在敬拜上帝方面采取了一条他们自己的路线，而这条路线是以宗教本身为基础的。的确，约瑟弗曾表示过：艾森尼派所用以代替摩西法律中所规定的礼仪的，不仅是心灵的纯洁状态，他们也还有一套诸如祈祷、洗涤、苦行、斋戒、节期等类似的外在实践。不过这些实践的最主要目的乃是为了摒除或克制情欲，或者

像在敬拜太阳或亮光这类事上那样，其象征性面纱非常稀薄，较之摩西所规定的繁文缛节，更容易透过它们看出其精神的和道德的意义来。因此，在艾森尼教派这方面，先知们所努力要求达到的目标：即应当用纯洁的心灵和高尚的行为，用正义和仁爱来崇拜上帝，的确在一方面是已经实现了；但在另一方面，从两种观点来看，则实现得非常不够。首先，由于艾森尼派是和苦行主义和一整套思想褊狭的礼节联系着的，这就使得其本身为正确的东西和狂热的行为混杂在一起表现出来。其次，艾森尼教派是一个秘密结社，其主要戒条认为必须禁止和世俗人交往，借以保持其本身的纯洁性；而其实，真正的虔诚和良好的行为准则必然要通过深入世界，用自己的精神使其和世界的关系神圣化，从而保存自己的力量。但这种制度几乎从来没有过任何重大的成就。凡不属于这个社团范围的人，连普通的犹太人，也都被认为是不洁净的，艾森尼教徒就都远离他们，不同他们接触。因此，艾森尼教派宣称，单凭是一个犹太人，并不真正就是上帝的选民，必须进一步采取措施，洁净自己才行。这种情况的直接后果是，他们的圈子越来越小，因为从来还没有一点迹象表示，艾森尼教派结纳过一个非犹太人做他们的成员，但这对于犹太人的民族骄傲确是一种打击，这就为在较远的未来为战胜犹太人的排他主义做好了准备。

29．希腊罗马文化的发展

和犹太人的宗教倾向性相反，希腊人[18]把他们的全部努力运用在改善一切真正人性事物方面。一般说来，这种情况并不需要任何证明，因为摆在我们面前的希腊人的政治学和伦理学、诗歌和美术就是一个公认的事实。印度人、埃及人、亚述人，他们的神都不是按照纯粹人性形象塑造的。其原因并不单纯由于这些民族缺乏艺术技巧和爱好，最主要的事实是，他们并不认为他们的神就是单纯的人。不管希腊人的神祇是不是部分地由国外引进来的，或者是由他们本土祖先传留下来的，作为一个希腊人，他所从事的特殊变革乃在于，他总是把原始的自然象征主义转变为对于人类生活的一种关系；不是把它们作

为宇宙力量的典型，而是作为人类思想和社会制度力量的代表，与此相联系的是，使它们的外形也几乎和人的形象完全相似。

毫无疑问，一种能够凭人的理想产生出像阿波罗、雅典娜、宙斯那样神的形象的虔诚，较之那种不能使其神祇在外表方面摆脱兽类形态，在内心方面抛弃自然力的野蛮、繁殖和破坏作用的虔诚要高强得多，但在希腊神祇的人性成分中，除了和其原始的自然含义、这些想象形象化时期的文明情况和群众心理相适应以及其伦理的一面外，还非常显著地有其肉欲的一面，因而，一当人们的伦理思想得到启发的时候，对于诸如克洛诺斯 [19] 的狠毒，宙斯 [20] 的淫秽和海尔梅斯 [21] 的偷窃等等就不可能不产生反感。所以，较晚时期的诗人就给予这些令他们反感的神话以一种道德的色彩；但较早时期的个别哲学家们，尤其是埃利亚学派始祖色诺芬尼（Xeno phanes），抛弃了荷马和赫西俄德（Hesiod）所描述的关于神的一般人性概念中的卑鄙成分。如所周知，柏拉图把荷马排除于其理想国之外，正是基于这种理由。但即使撇开这种道德上的绊脚石不谈，人们也很快发现多神论和神的本性是不可调和的，因为神既然是最可能的完善，是万物的最高原因，他只能是不可分的一；所以在有教养的希腊人中就越来越多的以一神论取代了多神论，或者至少以各别的神严格从属于一位最高上帝的方法使之和一神论思想调和起来。就这样，希腊人在这方面逐渐地提高自己达到了希伯来人最初就有的观点，而且由于前者的一神论概念是以一种哲学方法获得的，它在后来同犹太教的一神论接触的时候，就能对后者在旧约圣经里仍旧保留着的许多关于上帝的拟人的特征起到一种净化的作用。

但在这一切方面，希腊人所塑造的人的概念，他的性格和责任，较之荷马的理想的神远为先进，而且是在犹太土壤上所不可能发生的。魏尔克尔（Welcker）说，“人道主义决不可能从希伯来人的超自然主义 [22] 产生，因为人们对这种思想的领会越认真越高超，则一神的权威和法律，对于人的一切力量和快乐以最优良和最高尚形式借以表现的人类宗教自由的抑压也必越甚”。正是由于希腊人所面临的不是一个以强制的法律形式表现的神，他就不得不迫使自己成为自己的法律；正是由于他不像犹太人那样，认为自己的整个人生是由一种宗教

法令为自己一步一步规定好了的，他就不得不在自己的内心里探索出一种伦理规律来。希腊民族经过了一段最光辉灿烂的历史时期以后，由于当时的诡辩派以任意专断方式混淆了一切理论概念，重复陷于道德腐败的境地。由此可知，这是一个非常困难的问题，解决这一问题所经历的道路是很危险的道路。对他们来说，正如普罗塔哥拉斯[23]格言所表示的，人就是万物的尺度：没有什么按其本性是好的或坏的东西，只有个人所不必受其约束的人们任意制定的一些规则，既然这些规则是人们为自己的利益而制定的，个人就可以随便根据其对自己合意或有用而称其为好并将其付诸实践。以论证方式证明这类行为有理，动摇现有的一切宗教和伦理原则，“强化比较软弱的事业”，也就是说，把不是说成为是的艺术，正是诡辩派所教授和传播的，但实际上他们所做的一切不过是把在他们周围的人们所已经实行的东西，归纳成为一个有条理的形式而已。

大家都知道，希腊人的这种不受伦理约束的做法以及诡辩派为之所作的辩解，正是苏格拉底所反对的。苏格拉底不能像希伯来人的先知那样，援引上帝的成文法，其实，对于他的那些早就倾向于宗教怀疑主义的同胞来说，这样做也是不会有什么好处的；因此，他就也像他所力图与之作斗争的对手一样，把问题限于人事一面；从某种意义来说，对于他，人也是万物的尺度；但这并不是说，人可以任性或照着自己所喜好的去做，而是说，只要人努力追求认识自己，并按照严格合乎规律的思想方法，了解到自己的真正幸福所在，他就会是这样的人。凡在任何时候都按照这种真正的认识行事的人，则他所行的一切，就会都是正确的，而这种正确的行为就总会使他幸福。这就是苏格拉底伦理体系的实质，为了创建这一体系他并不需要上帝的命令；尽管在上述使其民族的多神论和合理的一神论调和起来方面关于上帝的本性他曾发表过很纯正的见解。苏格拉底的这些学说并不是在一个排它的小圈子里以经院的方式发表的，而是可以说当众人面前社会地发表的，作为一个崇高的榜样，他同时在自己的生活和行为中实践了自己的教导；最后，由于他们在精神上和道德上的崇高地位[24]，他受到了他的国人的误解，成了自己的信仰和努力的殉难者。所有这一切使他和基督非常相似，这一直是众所周知的。其实，尽管由于双方面在民族和宗教体制上的对立存在着很大的不同，但在基督教以前的

整个古代时期，连希伯来人的古代时期也不例外，找不到一个比苏格拉底和基督更相近似的人物。在苏格拉底以后，在提高希腊文化的风格，使之可以和希伯来宗教相颉颃，从而为基督教做好准备方面，也没有一个希腊人比苏格拉底的弟子柏拉图做得更多的了。照柏拉图看来，一切事物中最真实的东西就是理念，这就是说，他认为，对于事物的一般看法，并不仅仅是在人们心中对于该事物的概念，而是真实的、超感觉的存在。最高的理念就是善的理念，这是和上帝本身同一的；柏拉图还把理念称之为神（Gods），从这里我们可以看出，柏拉图的哲学，一方面既可以和他的同胞们的多神论相调和，另一方面又可以和犹太人的一神论相调和，因为理念对于前者来说可以看作是下级的神或魔鬼，对于后者来说，又可以看作是从属于最高理念即唯一神的天使。柏拉图宣称，外在世界是由理性和非理性混合而成，是由理念进入其对立面（即所谓的物质，但柏拉图则比较消极地将其描述为无形象、不确定的非存在）而成。在这方面，柏拉图用一种神秘的语言称人的身体是灵魂的锁链和牢狱，是灵魂从其早先纯粹沉思理念的无形体状态堕落到的境地。他认为，哲学所要解决的问题就是如何把灵魂从身体终极地解放出来。从所有这一切我们立刻可以看出，柏拉图哲学是和早先出现于基督教的艾森尼派和诺思替派思想观点联系着的：但其主要中心原则，即认为不是看得见的，而是看不见的，才是真实的存在，不是今生而是来生，才是真正的人生，其和基督教关系之密切，令我们不能不看出，它是在给基督教做准备，或者说，以希腊人为人类的代表，给基督教做准备。最后，柏拉图不仅像苏格拉底，认为德行是获致幸福的唯一正确手段，而是认为幸福就在于作为灵魂的正确状态、和谐和健康的德行本身，他这样做就是认为德行就是其自身的报酬、完全独立于一切不纯洁的动机之外，甚至为求来世报应也不例外，尽管这也是他所强调教诲的。这样，柏拉图的德行观就比基督教的德行观还要高超，就像真正哲学家的观点比普通的宗教观点高超一样，只有第一流的基督教教师，在这方面堪与柏拉图相比拟。

在一切实质性问题上亚里士多德都忠于柏拉图关于人类道德目标的崇高理论，但由于他对外在经验的倾向性，他更多地强调了外在的善和恶，可能成为人类道德努力的帮助或障碍。斯多葛派，部分地出

于反对亚里士多德建立的逍遥学派在原则上比较不够严格的动机，将其伦理学说的主要基础建立在德行[25]的自给自足上，认为单单德行本身就有使人幸福的能力，其他一切皆不足道。按照斯多葛派学说，应当认为德行就是唯一的善，恶行是唯一的恶，其他一切，尽管其对于人类情况可能有很大的影响，皆属于无足轻重的范畴。健康与疾病，富足与贫困，连生与死本身，都是既非善亦非恶，而是纯粹中性的，人们既可以使之转变为善，也可以使之转变为恶。在这里不能忽视的是，它和较晚时期基督教观点以及其对外在事物漠不关心态度之间的联系；当斯多葛哲学将其智者置于一个完全而毫无所缺，像神那样的崇高存在的地位时，看起来似乎和基督教的谦逊不相容，但由于斯多葛哲学认为其智者的优点仅仅在于使自己按照宇宙规律行事，使自己适应世界的普遍理性，这种不相容就得到了补偿。斯多葛派主张把命运当作上帝的旨意而听之凭之，个人意志应当服从上帝意志，这种宣传方式令我们立刻想起基督的教诲来。

斯多葛派还有一种观点也是为基督教铺平道路的。不仅在犹太人中，也是在希腊人和罗马人中，在世界大帝国建立起来以前，其古代的思想方式都是根据各民族的孤立情况而具有排它和局限于其本民族的特点。犹太人认为只有亚伯拉罕的后裔才是上帝的百姓，希腊人认为只有希腊人才是真正的人，或者说才有被称为人的完备资格，至于野蛮人，也像犹太人自以为高过异族人一样，具有同样的排它性。就连像柏拉图和亚里士多德那样的哲学家，也还不能完全摆脱民族偏见，从人类都有理性官能的共同性推论出人类都基本相似并互相联系的首先是斯多葛学派。

首先把所有的人都看作是一个伟大共和国公民的是斯多葛派，这个共和国的每一个州对于全国的关系就像一个城镇的各所房屋对于全城镇的关系一样，他们就像一个生活于共同的理性法令之下的家庭一样；世界主义思想，作为大亚历山大南征北战的最美好的成果之一，是首先从柱廊[26]（the porch）产生的；不仅如此，首先说出“四海之内皆兄弟也”这句话的也是斯多葛派，因为他们认为大家都有一个共同的父亲即上帝。关于上帝的概念，斯多葛派以对于宇宙的泛神论见解为基础，在通俗的多神论与哲学的一神论之间作了调和；由于他们把

宙斯看作是宇宙的普遍精神，为原始的存在，而其他神祇则是他的部分和表现，他们在描述逻各斯即“道”的概念的时候，把宇宙理性描述为自然的创造力，他们就为后来成为基督教义最重要基础的概念做好了准备。同时，由于他们为了从荷马和赫西俄德中的神祇及希腊神话历史中得出自然哲学的思想，他们对之作了寓言式的解释，这样，他们就给亚历山大的犹太人和后来的基督徒在他们研究旧约以及后来研究新约中，遇到他们不喜欢其字面意义的时候，指出了一条随他们高兴赋予以另一种意义的门路。

一种以享乐为最高的美并剥夺神祇对于世界和人类事务的全部干预的理论，尽管看起来同帮助为基督教铺平道路的精神发展路线相差很远，然而，即使在伊壁鸠鲁学说中，也并非完全缺乏和基督教相似之点。首先，特别是在哲学里，两种极相对立的倾向，如果彻底执行起来，往往会发生联系，因而，伊壁鸠鲁派的最高的善和斯多葛派的最高的善也并非像乍看起来那样的悬殊。因为伊壁鸠鲁派所理解为最高之善的享乐并非指最高的肉欲的享乐，而是指需要抛弃许多昙花一现的享受，忍受许多容易发生的痛苦的那种持久的精神宁静而言；而伊壁鸠鲁派的精神宁静乃是和斯多葛派的不动心密切联系着的。的确，伊壁鸠鲁主义者的德行本身并不是他所追求的目标，也不是借以达到和它有分别的幸福的手段，但手段是必需的而且是充分的，既不可能离开幸福而设想德行，也不可能离开德行而设想幸福。尽管对于人生外在的美好事物伊壁鸠鲁派并不像斯多葛派那样过分拘谨，但他们仍然表示，人们的真实需要是很简单的，把生活保持在这些需要的范围以内是有好处的，反之，他们也表示，如果运用理性和冷静态度，痛苦和不幸都是可以克服的。在这方面，伊壁鸠鲁派通过他们的消极方法几乎可以达到斯多葛派运用积极方法所达到的同样地步，而对于后者，当斯多葛派的严肃变为苛刻和无情的时候，前者还可以起到一种相辅相成的作用。斯多葛派不懂得什么叫同情和宽容，伊壁鸠鲁派则劝勉他们要以怜悯和宽大为怀；伊壁鸠鲁派的原则是，赐予别人以好处比受人赐予更好，这和耶稣的教训“施比受更为有福”完全符合一致 [27] 。

希腊哲学家的这两个学派是互相对立和斗争的，通常这一派所主张的那一派就反对，这一派认为它能够维持的那一派则认为它能够驳倒，由此终于产生了一种对于一切真理是否能够被认知和证明的怀疑态度，哲学的怀疑主义和实践的怀疑主义就这样发展起来了。在这方面，人们从事哲学研究和群众的宗教信仰之间似乎比乍看起来还存在着更大的距离。但人类意识在哲学方面所寻求的最后支柱的倾圮，使之更容易接受一种想象的上帝的新的启示。当基督教兴起时甚至在希腊罗马世界的比较有教养的阶级中也可能觉察到的迷信的增长，以及被认为可能使人同神直接接触的神秘主义和新颖的礼拜仪式的采用，都是不仅旧的宗教不能满足人们的要求，而且就连当时的哲学也不能满足这种要求的结果。由于这种需要得不到满足，在公元第三世纪就产生了所谓的新柏拉图主义哲学，这是大家都知道的，但就连在公元前一世纪，我们也已从以上所述新毕达哥拉斯主义对于犹太人的特拉布特艾森尼教派的影响中看到了这种倾向的先例。不管是在犹太人或异族人中，当时的时代精神都感觉到在和神联系方面需要有一种新的方法，在天与地之间需要有一种新的结合，作为满足这种需要的一系列尝试之一，基督教产生了，它所受到的重视，说明它有一种较之人为地设想出来的新毕达哥拉斯主义和新柏拉图主义思想体系或特拉布特派和艾森尼派的秘密联盟更为符合众望和更富独创性地满足这种需要的能力。

和希腊人在为基督教铺平道路方面所做的相比，我们将对罗马人所给予的支援试图从两方面加以描述。第一点是，即使在基督诞生以前的一世纪中，罗马人已将当时所知道的全部古代世界包括在一个巨大的帝国统一体之中。在这方面亚历山大在罗马人以前已经作出了先例，但亚历山大的王国，除了没有把当时的真正西方包括在内以外，它也没有作为一个统一体继续存在下来，而是土崩瓦解地分成了几个部分，而且在这些部分之间也从来没有停止过流血斗争。在世界规模的罗马帝国到来以前，世界主义思想，把人当作人看待而不是单纯地作为希腊人、犹太人等看待的思想，不可能深深地扎下根来，同样，还必须把各部落和民族的许多不同的神祇在这个伟大的人民思想交流中联合起来，才能使关于这些神祇的概念变成关于唯一至高上帝的概念，才能使各民族的许多宗教变成一个世界性宗教。和这种变化密切

地联系着的是宗教的精神化。唯一的上帝不可能是一个物质的上帝，因为对于一个一切民族的上帝来说，这一或那一民族所习惯于用以敬拜其自己神祇的仪式再也不合适了。由于罗马帝国统治通过其对于教育和制度的同化以及其在各民族和国家之间建立起来的交通上的方便，使各地区更密切地联系起来，因而基督教一旦兴起，就能够迅速而不受阻碍地传播开来。这一传播只是在此以前所发生的一切在外表方面的进一步体现。至于这一统一的另一方面则是各个民族在其独立存在、按照各自的法律和古代传统生活时所享有的幸福与舒适遭受破坏，他们不得不忍受外国统治的压力，在罗马共和国后期，特别是内战时期所施行的许多不公正的待遇。人们今世生活的痛苦加剧了，对于反抗罗马压迫的一切自然援助终于失望了，他们的心灵就转向来世，盼望获得像犹太人所希望的弥赛亚那样神迹般的援助，而从精神方面来说基督教正像是这样的指望。

另一点我们可以认为是罗马人为基督教铺平道路所作贡献的是罗马人民注重实际的性格。即使是像斯多葛派和伊壁鸠鲁派那样晚近的希腊哲学流派，他们也是更喜欢致力于道德理论的探索，但在对单纯空论或一般经院哲学思维很少兴趣的罗马人看来，哲学完全是实际的和民众的事情。在民众的理解中，不同流派和体系间的对立已不复存在。其结果是，特别在罗马人中形成了以全世界都知晓的西塞罗为其最著名代表的折中主义，尽管他在人类进步史中的真实功勋和重要性在晚近已被忽视。虽然塞尼卡[28]是站在斯多葛派立场上，但他也不是没有折中主义思想，从这两个人的著作中我们发现有关于独一上帝、上帝意识深植于人们心中以及人的神圣本性、其堕落及恢复等思想，其思想和表达之纯洁令人惊异，它们和基督教教义的近似，尤其是塞尼卡，曾引起了他和保罗有过联系的传说；当时各方面的一切情况都说明，基督教的出现就在眼前。

30．施洗礼者

在我们考虑了这些预备性事件之后，我们即将进一步考虑那位即将解决那个纷纭扰攘的时代之谜的人物[29]，这一任务原是为他保留着的。但在半路上我们又碰到了施洗的约翰，《新约》里一方面把他表现为耶稣的先驱，另一方面又说他比先知还大（《马太福音》，第11章第9节），这就是说，达到了当时发展阶段的犹太教的一切好的东西都集中表现在他一个人身上了。在上面我们已经说过，上帝的古老人民中还保留着的最虔诚和最有道德的人们都在艾森尼教团里隐蔽起来，据我们所知，约翰和这个教团的特点似乎有非常密切的联系，以致我们不免总想把两者相提并论，认为基督教从犹太教发展出来正是先通过艾森尼教派然后则通过施洗礼者约翰这两个媒介。

施洗礼者约翰是从死海以西一带犹太旷野中出现的，这正是艾森尼派有许多聚居处的地方。他以蝗虫和野蜜为生（《马太福音》第3章第4节），这和艾森尼派满足于最简单的食物正相类似；他用水施洗，又令我们想起艾森尼派对于神圣的沐浴仪式是何等的重视。至于他穿骆驼毛衣服并腰束皮带（《马太福音》第3章第4节），我们不十分清楚当基督徒们习惯于把他当作第二以利亚以后，他的服装正像《列王纪下》第1章第8节所描述的，也是从这位古先知模仿来的。同时，一代人时间以后，犹太历史家约瑟弗的童年时期，在以树皮为衣，以自然界的野果为食的旷野隐士巴奴斯身上，我们又看到了完全相似的现象，他和约翰一样，也是和艾森尼派有联系的[30]。的确，《路加福音》序言关于施洗礼者约翰的诞生及其早期生活的记载，描述了他的苦行者生活方式，清酒浓酒都不喝，只是一个普通许了愿的犹太教拿撒利人，但他所施行的悔改的洗礼，正如约瑟弗告诉我们的，则是艾森尼派认为比按律法献祭更为可取的净身礼之一，至于他所说如果必要的话，上帝能够从这些石头中给亚伯拉罕兴起子孙来，则和艾森尼派的精神完全符合一致，因为他们也认为如果仅仅是一个以色列人而不履行他们教团的圣洁仪式，就还是一个不干不净的人。

约翰对聚集在其周围的人群所作教诲的实质，马太在他的福音书第3章第2节作了同其他两本共观福音书符合一致的概括："悔改吧，因为天国临近了。"这一劝告的前半部分，在《路加福音》第3章第10—15节是在一系列特别劝告中对于不同阶级的人们提出来的，它涉及诚

实、仁爱、恩慈、同情等方面，但在《马太福音》第3章第7节往下，施洗约翰的说教，像后来耶稣传教时一样，是针对以法利赛和撒都该两个占支配地位的教派为主要对立势力提出来的。这位严厉的悔改之道的传教者认为，他们来到他面前想要受洗，实际上是要的一种花招，其目的是想要通过一种单纯的外表的礼式，逃避那正在威胁着他们的上帝的惩罚，但如果没有以道德行为为证明的内心的转变，这种企图是不会成功的，特别是他们夸耀自己是亚伯拉罕的子孙，也不会对他们有丝毫帮助。所以，约翰要求那些受他施洗的人承认他们的罪过，继此而来的在河里的洗礼，只是表明从上帝方面来说，这些罪过将会被赦免，从人的方面来说，就应该将其抛弃而不再重犯。在这里很可能是对施洗约翰的观点过分地按照西方精神作了理性主义的理解，因为毫无疑问，根据艾森尼派精神，他同时也认为，水有一种神秘的洁净和赦罪的能力。

[31] 约瑟弗关于施洗约翰传教活动所作的描述，尽管是为希腊人和罗马人写的，因为听起来有点异样，但在主要之点，和这些福音书的记载是符合一致的 [32] 。犹太历史家约瑟弗说，约翰是一位勇敢的人，他劝勉犹太人通过洗礼在实践德行和正义方面彼此联合起来，以虔诚态度转向上帝，因为只有在他们首先通过公义，使灵魂得到洁净，然后又利用水使身体得到圣洁，而不是仅仅为了除去个人的瑕垢（即礼仪上的不洁净），这种洗礼才能蒙上帝悦纳。从这种描述中我们可以很清楚地看出，施洗约翰一方面根据艾森尼派精神用洗礼反对利未记的洗涤仪式，另一方面又像后来耶稣那样，从外表转向内心，从身体的洗涤转向精神的净化，也许正是为了这个原因，他以洗礼作为有必要一劳永逸地更新气质的象征，一劳永逸地取代了和各种外表污染相对应的频繁的洗涤仪式。

是该遵从这种劝告悔改的时候了，其原因就包含在公式的第二部分。马太把约翰的说教概括为：听众应当悔改，因为天国临近了。对于那些像法利赛人那样，拒不听从劝告，或者仅在外表方面表示听从的样子的人，这个天国将带来可怕的惩罚（《马太福音》第3章第7节；《路加福音》第3章第7节）他们就是弥赛亚降临时要用簸箕和麦子分开并将其焚烧的糠粃、是弥赛亚要砍下来扔在火中的不结果子的

树（《马太福音》第3章第10，12节；《路加福音》第3章第9，17节）。正如我们从上面所看到的，在先知中早就有人提到过，耶和华将亲自或者派在他前面的使者把百姓放在熔炉中提炼（《撒迦利亚书》第13章第9节；《玛拉基书》第3章第1节往下），只有那些符合条件的人才能分享弥赛亚将要带来的美好时光的幸福，那些顽固不化的将要首先受到上帝审判的清除。那些现在愿意受约翰洗礼并在生活中证明确已悔改的比较正义的人们，在弥赛亚降临时将受圣灵的洗礼（《马太福音》第3章第11节；《马可福音》第1章第8节；《路加福音》第3章第16节），因为先知们早就预言过（《约珥书》第3章第1节往下）在弥赛亚时代圣灵将要倾泻下来。

关于约翰说教的第二部分，即关于弥赛亚这一方面，约瑟弗没有明白提出，但凡熟知约瑟弗如何惯于把其国人为罗马人所疑忌的全部思想和怀念置于背景地位的人，是会从字里行间看得出来的。如果说，约翰号召犹太人通过洗礼联合起来指的只是一种不明确的同盟或联合，那么，约瑟弗所讲，由于约翰说教的结果，犹太人都联合到一起，以及希律王杀死约翰的动机是因他害怕革新和起义，就毫不含糊的指明，那种作为犹太人造反的无穷尽泉源的关于弥赛亚的思想，并未排除于约翰的说教之外，尽管约翰本人未必对这事作政治的理解，他也可能是受到误会，像耶稣后来被误会一样，但他号召把道德上的转变作为一个条件，也并不排除当条件具备时耶和华就会照他们所期望的使他们在政治上获得拯救。

约翰可能认为，根据时代征兆，所期望的救赎者兼审判官之来临，已为期不远了。他也可能认为，像古代先知一样，他是负有神圣使命的，尽管路加关于当时情况的陈述以及他列举了一系列统治者的名称（《路加福音》第3章第1节往下）似乎是从耶利米预言的引言部分模仿而来。至于约翰所宣告即将来临的弥赛亚，照福音书作者所表述，施洗者认为肯定就是指的耶稣，这种推想，从基督徒的观点看来，的确是很自然的，但它不仅没有任何历史根据，而且是与确定的历史事实相矛盾的。如果他承认耶稣就是弥赛亚，那么，姑不说他的本分应该停止他的说教和施洗，因为他也许认为这样做对准备群众来说还是必要的，但无论如何，他应该把那些受了洗的人介绍到耶稣那

里，使他们接受他的进一步的教导。据共观福音书所记，他不但没有这样做，而且当他在狱中的时候，还打发他的两个门徒到耶稣那里去，不是要他们跟随耶稣，而是要提出一个表明在约翰的心目中，对于耶稣究竟是否即弥赛亚，一点也不清楚的问题来（《马太福音》第11章第2节往下；《路加福音》第7章第18节往下）。虽然在第四福音书记载，由于他关于耶稣的讲话，他有几个门徒跟随耶稣去了，但他并未对所有的人都这样讲，而是自己作为一个学派的领袖，同耶稣一道工作下去（第3章第23节往下），这种迹象，我们不仅可以从共观福音书看到，也可以从使徒行传中看到（《马可福音》第9章第14节；第2章第18节；《路加福音》第5章第33节；《使徒行传》第18章第24节往下；第19章第1节往下）。这个学派根据他自己的榜样和安排，以和耶稣在其自己的门徒中建立的很不同的形式继续存在下去。约翰的门徒和法利赛人共同的地方是他们都有经常禁食的习惯（《马太福音》第9章第14节），而如果单单因为法利赛人所犯与之有联系的错误，耶稣对之也是反对的，此外，耶稣还认为这些都属于外在宗教制度的形式，他自己的使命就是将其废除掉。这两个人物生活方式之间彼此的关系也和这种情况符合一致。约翰由于节制饮食．这就是说，由于严格苦行主义的行为所招致的反感和诋毁，和耶稣由于相反原因所招致的同样多，前者招致这些也是由于他的阴郁的与世隔离，后者则是由于他高兴与各阶级的人交往（《马太福音》第11章第18节往下；《路加福音》第7章第33节往下）。看起来似乎很不可能，一个目光如此狭隘短浅的人，一个仍旧深深陷于苦行主义偏见中的人，会承认一个完全抛弃这些偏见的人为自己的上级，是自己为之宣传的对象。尽管还缺乏他和艾森尼教团有外在联系的迹象，但不管是在他所做的或所不做的事上，施洗者似乎都是一个真正艾森尼教徒。耶稣在取得了艾森尼教团在思想和目标方面的一切真实和善良的东西之后，却把这个教派的所有狭隘偏见全部抛弃了，因而在约翰看来，他既可能是一个堕落的门人，也可能是一个优良的夫子。

31．耶稣，他的出身

关于这方面，当约翰在约旦河下游施洗的时候，所有福音书的作者都说，耶稣来到他那里受他的洗。从这里再往上追溯，历史的线索就中断了。从有关耶稣的婴儿和幼年时期错综复杂的一团传说中，只有两三点可以认为具有历史性，因此，我们将把清理这团乱丝的工作留待以后来考察。

第一点，耶稣是从加利利的一个小小城市拿撒勒出来的。在他的一生中，他一直被称为拿撒勒人、加利利人（《马太福音》第26章第69，71节；《马可福音》第1章第24节；第14章第67节；《路加福音》第18章第37节：《约翰福音》第1章第46节，第7章第41节，第19章第20节），甚至在他死了以后，通常还继续以后一名称称呼他（《路加福音》第24章第19节；《使徒行传》第2章第22节，第3章第6节，第4章第10节，第6章第14节，第22章第8节，第26章第9节），这一名称还连续用到了他的门徒们身上（《使徒行传》第24章第5节）。马太和路加说耶稣是在拿撒勒长大的，他们宣称，他的诞生地是犹太的伯利恒（《马太福音》第2章第1，22节往下；《路加福音》第2章第4，39节，第4章16节）。但这些福音书作者一开始所记述的关于他父母原来住处的相反的假设说明，他们这样做并不是根据任何历史性权威，而仅是依照从先知《弥迦书》第5章第1节得出来的一种武断的结论。

第二点，耶稣的父亲十有八九很可能是一个木匠，因而是属于社会的低下阶级的。根据福音书的记载，他被他的拿撒勒同乡们称为“木匠的儿子”，有时甚至直接称为“木匠”（《马太福音》第13章第55节；《马可福音》第6章第15节）；贾士丁·马特尔说他以制犁、轭或平衡木为业，这本是一种寓言性暗示，指他为人正直和勤奋而言，从新约里是找不到这种迹象的，但它也不足以证明，关于耶稣历史的这一方面是杜撰出来的。至于他的父母的名字，约瑟和马利亚，特别是后者，在新约里出现很多，我们只能认为它是传留下来的真正历史资料。根据耶稣的生平历史，甚至直到他死后，他的母亲似乎一直活着（《马太福音》第12章第47节；《约翰福音》第19章第25节；《使徒行传》第1章第14节）；而他的父亲，自从他的婴儿时期以后就一直没有提到过，似乎可以认为，或者他的父亲死得很早，或者同他儿子以

后的传教工作没有任何关系，但由于教义上的原因，这个被认为并不是耶稣真正父亲的人，在传说中被撇开，也不是不可能的。

关于耶稣的其他家庭关系，我们知道他兄弟姐妹都有（《马太福音》第13章第55节；《马可福音》第6章第3节）。他的兄弟的名字被提到的有雅各、约西、西门和犹大，关于他的姐妹，只提到过当耶稣公开传道时她们还住在拿撒勒。有一次当人们告诉耶稣说他的母亲和弟兄在外面等着他要同他说话的时候，据福音书记载，耶稣说："谁是我的母亲和我的兄弟呢?"他指着他的门徒说，凡听了他的话而遵行的人就是他的母亲和兄弟，或者，凡遵行他在天上之父的旨意的人就是（《马太福音》第12章第46节往下；《马可福音》第3章第32节往下；《路加福音》第8章第19节往下），这种说法本身，并不证明在耶稣同其家庭之间存在着任何隔膜；无论如何，只有在《马可福音》里记载了一段不礼貌的话，暗示耶稣的亲属来找他是想要得着他，因为他们认为他是疯了（第3章第21节）。但约翰明白地说，连他的弟兄也不相信他（第7章第5节）。的确，这种说法是和该福音书的小圈子主义倾向联系着的，把耶稣的同胞兄弟作为不信者而弃置一边，为的是使作者可以在十字架下，把马利亚的真正儿子，耶稣精神上兄弟的地位，给与他所爱的那个门徒，不过，从耶稣死后不久，所谓主的兄弟雅各所占有的重要地位来看，我们可以肯定，如果不是因为他当时还是一个众所周知的不信者，至少在耶稣的门徒中还不算是核心人物的话，他在我们的共观福音书里是会占有比较卓越的地位的。耶稣死后情况就不同了，他的兄弟和使徒门以及他的母亲，在教会里成了核心人物（《使徒行传》第1章第14节；《哥林多前书》第9章第5节），特别是上述雅各，成了教会的三大柱石之一，不仅如此，还成了当时耶路撒冷教会的正式首脑人物（《加拉太书》第1章第19节，第2章第9，12节；参看《使徒行传》第15章第13节；第21章第18节）。根据使徒保罗所述，这位雅各是具有严格犹太教倾向的人，在教会传说中，说他的一生是一个完全艾森尼——伊比奥尼派圣人，他的苦行主义行为，与其说是像耶稣还不如说更像施洗约翰。也有人根据下述事实，说他并不是耶稣的亲兄弟而是一个表兄弟，因为拿撒勒人所称之为耶稣两个兄弟的雅各和约西，马太在另一个地方却说他们是另一个马利亚、即约翰（第19章第25节）称之为耶稣母亲的姊妹的两个儿子[33]。的

确，在圣经语言里，有时表兄弟也称为兄弟，但在这些人同耶稣的关系上连一次也没有把据认为更正确的称呼讲出来，而且还是反复地和稣耶的母亲一起提到他们，所有这一切表示，这样的假设[34]可能性是较小的，而怀疑其出自教条的偏见的可能性倒比较大。

《马太福音》和《路加福音》两个家谱的作者认为，耶稣的兄弟和耶稣的关系无论如何只能是同母异父的兄弟关系，因为他们认为耶稣是由圣灵而生而不是由约瑟所生。但我们在这里是把福音书所讲耶稣的超自然出身完全弃置不顾的，我们不能把说他是出自大卫家系这件事看作具有历史性。因为这和说他诞生于伯利恒的立足点完全相同。它是以所希望于弥赛亚的教条主义结论为基础，是以假定耶稣为弥赛亚他必然会怎样为基础；另一方面，由于这两个家谱之间的矛盾（《马太福音》第1章第1节往下；《路加福音》第3章第23节往下），以及耶稣以讽刺的口吻谈论弥赛亚为大卫子孙这一概念（《马太福音》第22章第41节），它的历史性是成问题的。有人曾认为，以耶稣为大卫子孙更容易说明弥赛亚意识在他里面的成长。与此相反，我们将会看出，耶稣对于弥赛亚观念的看法和普通理论不同，这一点从耶稣并不认为自己按肉身说是大卫子孙这一假设上，更容易予以说明。

32．耶稣的教育，他和施洗约翰的关系

关于耶稣在其准备时期所用的思想和精神发展的手段，根据现有资料我们几乎毫无所知。就连路加，虽然他记载了耶稣十二岁时出现在耶路撒冷圣殿的博学鸿儒之间（第2章第41节往下），但他一点也没有表示他从这些人学到了点什么，而是相反，这位神童反倒能够对于他的同胞们的最有学问的领袖有所劝告。不过这段记载既然仅是一种教条假设的产物，看来在历史上是没有多大价值的。在叙述这件事的时候所说他的父母每年都到耶路撒冷守节那句话，部分地只是为了引进耶稣出现在圣殿中博学鸿儒之间的情节，部分地也是为了突出耶稣的父母遵守法律的虔诚行为，这和路加所记耶稣幼年时期的全部历史是符合一致的。

福音书里没有提到过耶稣受过任何正常的教育。我们可以把这种缄默归因于他们基于教条原因的企图，想把耶稣表现为除了上帝的教育外，没有受过任何别人的教育，正因如此我们反倒倾向于认为，他的确受过这种教育，特别是我们曾设想，他在早年曾帮助过他父亲做工，我们说“特别是”因为根据犹太人的风俗习惯，正如我们从使徒保罗身上（《使徒行传》第18章第3节，第22章第3节）所看到的，这样一条道路并不排除一个人能成为一个有学问的人。不过，在另一方面，别人和门徒，甚至文士们给予耶稣的拉比或博士的称号，并不证明耶稣就受过这种教育。因为当一个人实际上已处于教师地位的时候，这种称号的运用并不是很严格准确的。如果我们假定耶稣有一定的才能，那么，他所教的道理和他的作风，就没有什么不能以下述假设予以充分解释，即：他曾刻苦认真地学习旧约，并曾和他的有学问的同胞有过自由的交往，特别是三个主要学派的成员。另一方面，正如我们从很有才能的异邦人的使徒身上明显地看得出来的，独创性、新颖、完全摆脱迂腐思想，在耶稣身上有过独立的发展则更有可能。耶稣出身于加利利，对于这样一种发展更为有利。我们知道这一地区特别是其北部的居民是和异邦人混居杂处的，正是因为这个缘故，这一地区曾被称为“外邦人的加利利”（《马可福音》第14章第15节；根据《以赛亚书》第8章第23节）。除此以外，在加利利省和犹太省之间还隔着一个撒马利亚，犹太人以其信仰自豪，而加利利人则被轻侮，被认为没有资格享受犹太人的全部特权；所有这一切情况对于发展一种比较自由的宗教倾向性都有帮助。

至于耶稣和施洗约翰的关系，根据路加所记（第3章第23节）是在耶稣三十岁以前不久发生的，所有福音书的作者们都没有提到过这种关系对于耶稣的思想发展有何影响。照他们看来，约翰不过是尽自己的本分给耶稣施洗并宣扬他是弥赛亚而已，不仅如此，他们所描述的情况是我们不能从历史的观点予以处理的，我们在以后探讨另一个问题时将会回到这方面来。但如果因此就对耶稣曾受过约翰的洗这一简单陈述也不承认，像最近有人做的那样，在我们看来，又未免太过分了。一百年以后，在犹太人中流传这样一种期望，认为根据马拉基预言，弥赛亚的先锋以利亚将用膏油的方法，使后者就任其职位，但因此并不能得出结论，说耶稣受洗这段历史是为了适应这种期望而杜撰

出来的。从问题的本身来看，并没有充分理由不承认这种记载，从而割断帮助我们从一位先行者引出耶稣及其任务的线索。

由于听到了约翰所做的一切而引起了耶稣动身前往约旦河是很自然的，因为他自己对于当时的宗教制度也感到不满，并怀有一种渴望更好景况会出现的生动而强烈的愿望，而且，正如我们从他以后的行动所看出的，约翰所指出的悔改的道路，在他看来也是唯一正确的道路。他接受了在河里受浸的仪式，这是一种象征性地表示承认有罪的仪式，是约翰向凡要受他洗礼的人所要求的（《马太福音》第3章第6节；《马可福音》第1章第5节），至于福音书作者对于当时情况的另一种说法，只是一种从教条上考虑的结果，没有任何历史的重要性。如果我们不是从对于一切历史的考虑都是毁灭性的假设出发，即认为耶稣是无罪的话，这样做也是丝毫没有困难的，因为即使是最善良最纯洁的人也不免有许多令他感到内疚的罪孽、疏忽和鲁莽行为；而且，一个人在道德上愈纯洁，则其对于自己道德动机的丝毫不纯洁、对于道德理想的丝毫偏离，感觉也就愈敏锐。的确，耶稣自己在回答那个称他为“良善夫子”的青年财主的时候也明确地否定了这种称号，认为只有上帝是良善的（《马可福音》第10章第17节往下；《路加福音》第18章第18节往下）。

没有理由认为，凡受过约翰洗礼的人都继续做了他的从者，因为有很多接受了这种仪式的人，在朝觐了新先知之后，又回到了他们的社会关系之中；但我们从福音书作者的一致记述中也看到有些核心门徒经常聚结在他跟前，就像他们后来聚结在耶稣跟前一样。现在的问题是，我们是不是也可以假定，耶稣在一定时期内也做了施洗者的从者呢?福音书作者的缄默，并不能证明他没有这样做过，因为他们由于教条上的原因，总是避免提及耶稣对于施洗者哪怕是短暂的从属关系。但从这件事的本身来说，尽管没有家庭或社会上的必然联系，耶稣对于这位同他自己的目标有如此密切关系的重要人物，不仅是作了一种短暂的密切交往，是完全可能的。我们现在是完全立足于人性和自然的观点上，从这种观点出发，很明显，即使单从耶稣将要做一位人民教师来考虑，更不必说约翰所具有的强大的道德影响力，他也很可能从约翰学到了不少东西。同时，他也一定会越来越多地意识到，

在他和施洗者之间有许多不一致之处，存在着重大的区别，即使不是在目标方面，至少也在他们所认为最容易达到这些目标的手段方面。

他们两个人的目的都是要提高国民的道德和宗教水平，建立一个除了以亚伯拉罕子孙为夸耀之外还有许多更重要的特权可夸耀的社会，使他们可以有资格接受那位他们所希望来临的弥赛亚。但特别根据马太的记载，施洗者[35]所用以达到这一目的的手段主要是通过严厉的谴责和关于上帝惩罚的恫吓。从耶稣的全部精神性质来说，他对于这种方法是不会同意的。尽管在必要时他也会运用惩罚的语言，但仁爱和慈悲的方法却是更合他的心意：他感觉自己受到一种和以利亚不同的精神所鼓舞，原来当时的人们同耶稣自己都是把施洗者和以利亚相比拟的（《路加福音》第9章第54节往下；参看第1章第17节；《马太福音》第17章第12节往下）正如我们已经看到的，施洗者认为，为了使人民成为圣洁，把他们从其所陷溺的道德败坏中提拔出来，各式各样的身体的苦行，特别是经常禁食、戒酒、禁止尘世娱乐都是必要的。这种苦行主义同利未记的法律制度差不多，在耶稣看来，只是使宗教形式化的另一方式，其中包含着离开道德目标的新危险；他也不可能把这种苦行主义所带来的阴郁不安的精神看作是道德生活成长所必需。对于他们努力的最终目标，即以悔改为件条的弥赛亚救赎，两人的看法究竟有多大不同，现在还无法证明，但就是在这方面，他们两人思想体系之不同，也是很明显的。

马太所依据的传说（第4章第12节）把耶稣在公众面前露面和施洗约翰被囚联系在一起，这是否正确我们现在无法决定，但第四福音书所作相反的叙述肯定并不足以使该记载变得不确定起来。因第四福音书的作者在叙述了耶稣已经在不同场合在加利利和耶路撒冷出现以后，明确地说（第3章第24节）那时约翰还没有被下在牢里，他一定还逍遥自在，以便后来能够自动地放下武器向耶稣投降，但这既然一方面是不大可能的，另一方面却是第四福音书的全部计划所必需，很可能并不具有历史性。关于该福音书作者所说，但不久他自己又一半取消的话，即耶稣在其还活着的时候就借用了施洗约翰的洗礼仪式，也有同样的情况（第3章第22节；参看第4章第1节以下）。其他福音书作者都表示，洗礼仪式是在耶稣复活以后才设立的（《马太福音》第28

章第19节；《马可福音》第16章第16节）。这就使得这样的假定很有可能：即在最古的教会里并没有施行洗礼，而是在耶稣死后才有的，但它也像后来的许多仪式一样，却被认为是耶稣亲自设立的。

马太记载，当约翰引退时，耶稣却在另一地区出现，这是从他一开始就把耶稣说教的内容，用概括约翰说教内容的完全同样语言来表达这一事实得到支持的，即："你们要悔改，因为天国近了"（第4章第17节；参第3章第2节）。把两者综合起来看，就会显出耶稣不过是要取代约翰的地位而已；但从这些话里我们可以特别注意到，耶稣说这些话，也和施洗者一样，并不表示说话者本人，要求人们承认他自己就是所应许的弥赛亚。此外，在两个门徒被召以后的历史中（《马太福音》第4章第18节往下）耶稣是仅仅作为一个先知而出现的；他以后所行的一切神迹（《马太福音》第7章第9，11节）在人民群众眼中，并不使他有比先知更高的地位；不错，魔鬼们脱口道出了他是弥赛亚的秘密（《马太福音》第8章第29节）但他斥责了它们，使他们沉默了（《马可福音》第1章第25—34节）。耶稣医治又聋又瞎的被鬼附的人并在海面上行走，也曾使旁观者认为他一定就是弥赛亚（《马太福音》第12章第23节，第14章第33节），但耶稣既然在稍晚以后还问门徒说，人说我是谁，人们以为我是谁，这就表明，当时耶稣并没有这样一种持久的信念（《马太福音》第16章第13节往下）。前三福音书的作者一致把这段记载放在耶稣以饼饱众的神迹以后，登山变像以前；前两福音书作者还准确地描述了这件事发生的地点是该撒利亚腓力比；此外，在这以后，他们还都提到了第一次宣告耶稣受难；以后不久，耶稣就离开加利利到耶路撒冷去。根据鲍威尔的敏锐观察，所有这一切都是一个准确的历史备忘录的清楚明白的标志。在这整个时期内，耶稣被迷信的人民认为他的确就是一个先知，尽管他们可能认为，他是超自然地从死里复活的，像以利亚、耶利米，或者像刚被处死不久的施洗者一样，但他也只是弥赛亚的一个先锋而已，并不是弥赛亚本人。尽管彼得对耶稣问题的回答使耶稣感到新奇惊讶，门徒们也不可能认为他比先知更大；就连耶稣本人也没有说过他比先知更大，因为如果他本人早就告诉过他们他是弥赛亚，现在他就不可能再问他们以为他是谁了。所以，当我们的福音书在登山说教（《马太福音》第7章第21节往下）以及对门徒的训言（第10章第23节往下）里那

样早就说耶稣宣称自己就是即将回来审判世人的弥赛亚的时候，这些言论以及上述被鬼附者等人已经承认他为弥赛亚等事件，纵然假定它们有任何历史性，在历史的顺序上也一定是记得太早了。

仍旧存在的问题是：是不是在较晚时期耶稣才开始认为自己就是弥赛亚呢?或者，耶稣本来就自信是弥赛亚，但认为到较晚时期把这件事向门徒及人民公开宣布为好，当我们考虑耶稣对于他的国人的弥赛亚观念所抱的态度时，还会回到这个问题上来。

33．耶稣的宗教意识，不可能从第四福音书发现

施莱马赫在他关于这个问题的讲演中说得好，耶稣所特有的自我意识的发展，不是从关于弥赛亚的预言，或者他自信自己就是弥赛亚开始，而是相反，是从他自己的自我意识开始才认为关于弥赛亚的预言，除他自己以外不可能指别人；所以，从耶稣的一般自我意识来看，他意识到自己是弥赛亚，不是第一，而是第二，不是原始的，而是派生的意识。施莱马赫的这个意见，像他关于耶稣本人所说的其他一切一样，完全是从主观意义而不是从历史意义说的， 但它仍然是一个聪明的意见，而且是可以历史地予以证实的。

哈斯说[36]，“在耶稣的一生里，他一定对关于弥赛亚神权政治的希望作过一次考虑并战胜了这种思想，”但我们还可以加上一句，如果不是在他把弥赛亚观念应用到他自己身上以前，先用一种基本的宗教观点修改了那个观念并使之摆脱其物质的和民族的组成部分的话，他肯定就会继续保持那个观念而且也不会战胜它。我们可以假定，由于外在的情况，由于考虑到他的家世，他所诞生和成长的小圈子里的人们的希望，他青年时期的环境和发生的事情，甚至在他的宗教意识发展以前，他就已经抱有他自己就是弥赛亚的思想，而这种思想也就必然是他的自我意识所赖以发展的当时流行的弥赛亚观念。在这种情况下，他的自我意识就只能按在他同时代人中所有的形式发展，就如我们在他的一生中从他的门徒身上所看到的：他必定把自己看作是一个

借助于耶和华的神奇的援助，注定主要地和专门地要在道德上和宗教上提高以色列人民的地位的人，要把他们从异邦人的压迫下拯救出来，使他们成为一个堂皇大国，如果他在获得他自己和这种观念相反的宗教意识以前就把它应用在他自己身上，那它就会对他有很难摆脱的影响；如果与此相反，我们发现在他的一生行为中这种观念是受到压抑的，那就很可能在他能借助于一种使他坚强的特殊宗教意识战胜它以前，他并没有这种思想。

如果我们想知道，耶稣的这种不受民族弥赛亚观念影响的特殊宗教意识是什么，那么，不仅教会的传统观点，而且当前的神学趋势，都主要地使我们转向约翰福音书，在这本书里，那位躺在耶稣胸怀的门徒，仿佛是把这个胸怀的最深处的秘密，耶稣关于他自己的本性以及他和上帝关系的最深奥的启示都给我们描绘出来了。在这方面旧神学自由自在地放手工作，把耶稣在第四福音书关于他自己所说的一切加以解释，诸如耶稣是上帝的独生子、是世界之光、他本来就在上帝里面，人类通过他就看见了上帝，他是从天上来的，还要回到天上去等在第四福音书里所明白记述的一切，部分地作为这位福音书作者的学说，部分地作为耶稣关于他自己的见证，这就是说，他是人格化的、神圣的创世之道，他从永恒就和上帝同在，为了救赎人类，暂时成人来到世间，当拯救人类的目的完成以后，还要回到天上的上帝那里去（第1章第1节以下；第14章第3节；第13章第16节；第6章第62节；第8章第58节，第17章第5节）。根据这种学说，耶稣的自我意识就是：他原是一位神，暂时采用了人的身体，也许还有一个人的灵魂，但同时还对他的早先情况保持着一种清楚的回忆。约翰所描述的这位耶稣，尽管他说自己倚靠父，但这种依靠并不是像人对神的倚靠，而是一位创造世界的下级的上帝对最高意义的上帝的依靠。

一个具有这样性格的耶稣，正是古老信仰的神学所需要的，但近代信仰的神学却与之毫无关系，而由于这样的耶稣正是出现在神学所钟爱的一本福音书里，难题就发生了。施莱马赫在他的《耶稣生平》的演讲中说，“我们一旦承认耶稣的前世意识是他的真实回忆，则他的真正人性意识就不复存在了。”因此，耶稣在《约翰福音》里讲话的意义，就不应当按字面来理解；在这里所暗指的，不是一种回忆，而仅

仅是一种设想，即从一开始神的意图就是要他做一个救世主。但当一本福音书以这类的命题开始，说太初有道，道与上帝同在，道就是上帝，世界是借着它造的，后来它在耶稣里成了肉身；接着就是耶稣出来向我们保证说，没有亚伯拉罕以前就有了他，还说到他在世界以前和上帝同在的光荣，这样，我们就是听到了永恒的创世之道在肉身里清楚地对我们说话，他回忆了他在创造人类以前的存在，我们应当把任何关于他的话的其他解释看作是歪曲和不真实的，就像目前的辩解神学不断产生的许多事例一样 [37] 。

对我们来说的确不可思议的是，任何活在肉身中的人能够回忆起他前世的事来，尽管在当前的事例中这个前世被认为是远在创世以前的一种神圣的存在。我们之所以认为不可思议，因为根据可靠的历史从来没有发生过这样的事情。如果有任何人说他能回忆起这样的事，我们就会认为他是个白痴，或者不然的话，就是一个骗子。鉴于耶稣所产生的影响，以及在可信的记载中给我们保存下来的关于他的言行的记录，我们既难相信耶稣是白痴，也难相信他是骗子，同样，根据上面所讲的一切，我们也很难相信第四福音书作者在这里是根据亚历山大体系的原则谈论耶稣。所以，我们并不吝惜按这些话的字面意义予以解释，同样我们也不容许自己把它当作真正是耶稣所说的话。

但即使撇开任何所谓的耶稣的前世不谈，我们也很难从耶稣在第四福音书里关于自己所说的话想象出他究竟有什么样的一种自我意识。一个成了人的上帝是不是会像《约翰福音》里的耶稣那样行事，是不是他的言论会那样强烈地不断地坚持自己为神，向那些认为从人的嘴里以神的第一人称说话简直不可容忍的人们的反对一再地提出挑战，是不是一个成了人的上帝会认为让自己的神性间接从他的人性的光辉中照耀出来倒是一个更聪明更适当的办法。关于所有这一切，由于它们完全属于想象的领域，不可能作出明确的答复。但是不管是谁，只要一个人的头脑和思想还健全的话，他就不可能说出像第四福音书用耶稣的口说出关于他自己那样的话来，更不用说还是具有远在时间以前之永恒的显著特点那样的话了。在这本福音书里耶稣关于他自己的言论，实际上就是一曲连续不断的赞歌，不过是把第二人称换成了第一人称，把对另一个人的称呼变成了关于自己的言论罢了；其

所以到今天还被认为有启发作用，只能用人们已经习惯于把它们变换为第二人称这一事实来予以解释。当一个热忱的基督徒称呼耶稣为主，认为他已经上升天庭、他是世界之光，凡看见他的就是看见了父，他自己就是上帝的时候，我们是会原谅这些浮夸之词的。但当他像第四福音书作者那样，把他自己的那些热情的礼赞之词以耶稣谈论自己的形式放在耶稣口中的时候，这样的礼拜就是很危险的了。

任何人对于臭名昭著的l'état c'est moi [38] 这句话都有反感，因为它把属于大家的东西据为他一个人所有。特别是在这个事例中，说这句话的好大喜功的法王，专门炫耀外表，更毫无理由把自己看作是他所统治的国家的化身。假使说这句话的是一个比较有权利这样说的人，是一位腓特烈或华盛顿，我们从他们的口中听到这样的话也会为之感到遗憾，其实我们会肯定像他们这样的人绝对不会说出这样的话来，说国王不过是国家的第一位公仆的腓特烈大帝是光荣的，而说朕即国家那样傲慢话的路易十四则是可耻的。我们认为前者对于什么是国家以及尽管是居最高位置的个人，把自己和国家对比起来，说他一个人就可以代表国家意味着什么，是有深刻认识的。当耶稣谦逊地说，“你为什么称我是良善的呢?除了上帝以外没有人是良善的。”（《马可福音》第10章第18节；《路加福音》第18章第19节）这句话的时候，他就是相当于这样的人物。正是因为我们对于说了这样话的耶稣表示尊敬，对于约翰假耶稣之口说“凡看见我的就是看见了父”（第14章第9节），或“我与父原为一”就不能不感到愤慨，或者至少认为是不可理解的。我们认为（我们在这里是完全从人的观点看问题）不管一个人对于他自己就代表了最完全的宗教观念和在他里面人的自我意识与神的自我意识已经和谐一致有多么强烈的自觉，他总还会记住（而且他的宗教感觉越敏锐，他记得还会越牢），在这两者之间是有一条不可逾越的鸿沟的，他对于什么东西能够在人们心里唤起真正的虔诚理解得越深刻，就越会对作这样的断言采取慎重的态度。没有一个怀有真正虔诚感情的人能够说出“凡看见了我就是看见了父”这样的话来，只有一个较晚时代的热情的崇拜者，在他自己习惯于把耶稣看作是一个成了人的下级上帝之后，才可能让耶稣说出这样的话来。

在《约翰福音》的基督关于他自己的这些言论中，从人的观点看，可能看作是真实可能的，不外乎是第四福音书和前三福音书所共有的东西，即耶稣把他和上帝的关系看作像一个儿子和父亲的关系一样。不过在前三福音书中，这种观点是有其广泛的理性基础的。在道德的完善方面模仿上帝的人，特别是对好人坏人不作区分一律以恩慈相待的人，都被称为上帝的儿子（《马太福音》第5章第45节；参看第9节），就像从上帝对人的有远见的和原谅人的爱来考虑，称上帝为父，为在天之父一样（《马太福音》第5章第45，48节；第6章第1，4，6，8，36，32，第7章第11节），凡是已经提高了自己的直觉水平，对上帝的真性有这样认识的人，在祷告中都应这样称呼他。

有一次耶稣独自称上帝为父，为天地的主，感谢他把对于他的教义的理解向聪明人隐藏起来，向婴儿却显示出来（《马太福音》第11章第25节往下；《路加福音》第10章第21节往下）。他这样做似乎就是把他自己放在任何一个好人这样称呼上帝为父的共同基础之上。但当他接下去说（第27节）："我父已把一切都交给了我：除了父没有人知道子；除了子和子所愿意指示的没有人知道父"的时候，我们就被移置于一种完全特殊的关系之中，说这些话的人在这里意识到自己和上帝处于同等地位，当《约翰福音》里的耶稣对父说："凡是我的都是你的，你的也是我的"（第17章第6，10节）；又说："父认识我，我也认识父"（第10章第15节）的时候情况也是一样。在第四福音书所有这一类的言论都是以所谈到的耶稣的崇高性格为基础：上帝的创世之道人格化了，他差遣他以人的形象来到世上，不仅把人类置于他的特别保护之下，而且由于所有受造之物没有一样不是借着他造的（第1章第3节），万物就都是他和父上帝所共有的了。但这种基础正构成了一种理由，为什么从历史的观点来说，我们同第四福音书里的耶稣这些言论没有办法打交道。从历史的观点来考虑，一个论到自己能说这样话的耶稣是不存在的。在前三福音书里，关于所引用的这些话是没有这种基础的；从他们的观点看，耶稣的确是从圣灵而生，但并不是成了肉身的创世之道；而且天上地下所有的权柄也仅是在他从死里复活以后才给他的（《马太福音》第28章第18节）。因此，我们应该研究一下，马太和路加所记的那些言论是不是可以从人类都是上帝的儿女这样一种概括性原则来予以解释。当然，我们可以这样设想，耶稣置身

于一个只知上帝为主，他们自己都是他的仆人的民族之中，竟能从他心中产生一种上帝为父的认识，而这种认识是在他把自己的自我意识和上帝意识之间的一切形式的对立排除之后产生的，因而他感到自己和上帝有一种完全特殊的关系，他感到除了自己以外没有人对上帝有正确的认识，即认识到上帝为父，而他自己对于别人则成了传播这种知识的媒介。但他为什么又加上一句说，除了父没有人认识子呢?难道子，即耶稣自己，是那样的神秘，以致只有上帝才能认识他吗?如果他是一个人就不会有这种情况，只有他是某种形式的超人才能如此；这句话在第一和第三福音书里是完全孤立的，和第四福音书里的原则很相似，因此，看来是后加上去的，为的是提高关于耶稣的概念，使之高出于常人之上，比在那几本福音书别处所讲的，更高一筹。

34．根据前三福音书：耶稣的宗教意识

所以，如果想要对耶稣的自我意识有一种清楚的认识，我们就既不能从第四福音书，也不能从和它的奇特性质有关系的共观福音书的上述一段行文中获得稳固的立足点，除了完全转向共观福音书外无其他出路。耶稣的山上说教从来一直被正确地认为是基督在共观书中的言论核心[39]。就连在其引言部分，基督的崭新世界观也像沛然而降的春雨那样滋润着人们的心田。所谓的“八福”（《马太福音》第5章第3—10节）自始至终贯彻着基督的和犹太人及异邦人传统思想截然不同的似非而实是的论点。有福者不再是吃喝玩乐的富人，而是贫穷、哀伤、饥渴的人们；通向幸福和富裕的正确道路已不再是暴力斗争、严格主张自己的权利，而是仁慈、和平与忍耐。同旧世界对比起来，这是一个天翻地覆的世界，在这个世界里我们不像在旧世界那样，从外表和以为外表与内心符合一致的假定出发，而是认为内心是绝对重要的，它处于一种超过对立的外表的地位，并且宁愿与内心发生最亲密的关系。

人们都熟知，马太和路加在这里是有区别的，后者（第6章第20节往下）的“贫穷”是绝对的，而前者则是“心灵里的贫穷”，一个是指忍

受（真正）饥渴的人，另一个则是指饥渴“慕义”者而言。我认为路加的比较简单陈述是更为原始的，而马太的增加部分则是后来为了防止误解所采取的措施，以免人们会认为耶稣的祝福只是因为外在的贫乏，和内心的作用无关。路加所陈述和理解的“八福”，对于那些在今世遭遇外在不幸的人们应许来世给予幸福，而与此相对照，呼吁降“祸”则是为了预示今世幸福的人来世将受惩罚，这一切都强烈地令我们想起晚期伊比奥尼教派的主张，不过它们也可以从耶稣当教师的经验中予以充分说明。如果耶稣在较高阶级的人民中发现过他们的高尚欲望曾因肉欲的享受而受到窒息，而在遭遇个人不幸的贫苦人中这种欲望则常保持活跃，当他出现在受压迫的加利利群众中的时候就很可能由于发现他们有相应的心情而宣告他们为有福。任何一种革命（基督教的兴起就是最猛烈的革命之一）通常总不是那些生活富裕的人而是穷苦不满的人予以支持。但耶稣宣告贫穷、饥饿等人有福并不是因为这些外在不幸本身的缘故，所以，马太的增加也并不意谓着他对耶稣的言论作了错误的解释，肯定地说，他比那些对苦行作过分的夸大后来又认为拥有任何尘世财物其本身就是罪的伊比奥尼派要正确多了。

耶稣把他对现在受贫困和受压迫的人所应许之福的实现放在来世和天堂。他的这种做法是和他那时代和人民的观点一致的，我们不必试图予以取消。以对于高尚事物的敏感性为其组成部分的内在超感觉幸福似乎是一种未来的奖赏；内心和外表的矛盾必须予以解决：人类新觉醒的精神生活必须和外界世界情况相适应，这是会自然地逐渐地产生的，但不可能在今生完全实现，只有借助于宗教表象期待其作为神迹般的调节在来世获得实现。

山上说教引言部分即第一部分所宣布的关于律法的解释，和强调外表行为的法利赛教派解释相反，强调了精神的唯一必要性，就是出于由外表转向内心的考虑。不仅是杀人，就连愤怒和仇恨，不仅是奸淫，就连不洁的念头，也都在禁止之列；不仅是假誓，任何誓言都和朴素真理不相称而必须予以抵制。耶稣在把对古人，即对接受摩西律法的人所说的话和他自己现在对门徒所说的话作对比的时候，就是表示他自己是精神的立法者，和仅仅是外表行为立法者的摩西处于对立

的地位，或者毋宁说，他比摩西更高，因为他要把摩西所立的字面法律提到精神完善的高度。在这样做的时候，他使忍耐和爱仇敌的准则同真正希伯来人的也是真正古代人的严格补偿性的爱朋友恨仇敌（《马太福音》第5章第38节往下）的原则对立起来。接着他用以下的话作为山上说教的这一部分的结论："使你们可以成为你们在天之父的儿女，因为他用太阳照好人也照歹人，降雨给义人也给不义的人。"如果说在新约里有真正从耶稣口说出的话，那么这肯定就是他所说的话，而不是后来由别人假借他的口说的话；因为直到编写我们的福音书的这整个期间，由于人们的思想狂热、争论不休、头脑发热、见解褊狭，使我们没有理由把这样光明磊落、心胸宽大的言论归之于这个期间的人们。因此，我们在这里看到了耶稣的虔诚的基本特点，他感到天父就是这种无偏袒的仁慈的化身，正是由于他对上帝所抱的这种见解，他才特别喜欢称上帝为他的在天之父。

耶稣对于上帝的这种基本直观，不可能是从旧约圣经得来。旧约里的耶和华是一个愤怒和妒忌的神，他严格地而且过分严格地执行报应和惩罚。这种思想尽管在晚期的先知书里有了缓和，但从未完全消失过。像在以利亚出现以前所说的上帝不在暴风雨、地震和烈火中，而是在平静、微小的声音中（列王纪上19章12节）这类的话是很罕见的。在至少对于异邦人把上帝表现为一个惩罚和报仇的神的排它主义犹太教里，想对上帝抱一种比较温和的见解也是有困难的。尽管以色列人被称为耶和华之子，作为上帝设立的总督和被保护人的以色列君王也有这样的称呼，但把上帝对一般人的关系看作是父子关系的这种思想对于旧约圣经来说则完全是一种外来的思想。耶稣使上帝为父的思想成为对上帝同人的关系的一种基本看法。他这样做只能是出自他自己内心的意见，是在他自己的天性中有无偏袒的仁慈这样一种独创性原则的结果。他意识到自己在这方面是同上帝协调一致的。这种原则是从他的内心深处流露出来的，像善于忍耐的父上帝那样，决不让自己的沉着镇静被人类的邪恶所破坏，而是要以善胜恶，以善行战胜仇敌。耶稣劝勉其门徒要以这样的行为证明他们真正是天父的儿子；他劝他们要完全像他们在天之父完全一样（《马太福音》第5章第48节）。在我们看来，所有这一切都表示，耶稣从一种道德的观点设想，上帝就像他自己宗教生活最崇高时刻的精神一样，而这种理想又

转过来使他的宗教生活得到了加强。但在耶稣的意识中，他的最崇高的宗教精神就是那种以善胜恶的广阔的爱，因此，他就把它作为上帝本性的一个基本原则。

人类既都是上帝的子女，他们彼此之间的关系就都是兄弟的关系（《马太福音》第5章第22节往下），是彼此平等的关系，我们的本分就是在对待别人方面不要和对待自己有什么不同，不要责人严而责己宽（《马太福音》第7章第3节往下），在任何时刻和任何场合下我们都应该对待别人像我们希望别人对待我们自己一样（《马太福音》第7章第12节）。耶稣的这一训诲一直被强调为基督教的一条特殊的道德原则是理所当然的，它包含着人类的一个基本观念：所有的个人都必须服从人类的共同理想，这一观念存在于所有人的心中，任何人都必须这样承认它、尊重它。

由于耶稣受人类爱精神和从这种精神所产生的行动的鼓舞，战胜了人生的一切障碍和局限，感到自己同天父原为一，这就在他里面产生了一种幸福，任何外在的喜乐忧苦同这种幸福比较起来就都失却其重要性。面对衣食问题他能够无忧无虑地谈及上帝给百合花以穿戴并喂饱了麻雀（《马太福音》第6章第25节）；对于一种经常没有枕头地方的飘流无定的生活他能够感到满足（《马太福音》第8章第20节）；由于意识到自己是向人类传达上帝旨意的旗手和使者他能够对外来的荣辱泰然处之。他热爱儿童，因为儿童的天真无邪、不骄不怨，最接近于这种神圣的爱的精神，在另一方面也使他们成了这种爱的最明显的对象（《马太福音》第18章第3节往下；第19章第14节往下）。人打了他的右脸，他欣然把左脸也转过来；人强逼他走一里路，他宁愿同他走二里路（《马太福音》第5章第44节往下）；对于触犯他的弟兄他不仅是饶恕七次而是七十个七次（《马太福音》第18章第21节往下）。

耶稣既然养成了这样一种和上帝同样的愉快心情，把全人类理解为弟兄，就实现了先知所预言订立一种将律法写在心中的新约的理想（《耶利米书》第31章第31节往下）；他已经，用诗人的话来说，“把神性吸收到自己的意志之中”，因此对他来说，“神已从其宇宙宝座降

临，鸿沟已被填平，可怕的现象已经消逝”；人类在他里面已经从奴隶地位获得了自由。我们可以把这种愉快而宁静的基调，这种由高兴快乐的光辉精神所发出的行动方向称之为在耶稣里面的希腊文化成分。但这种内心的冲动以及与之相一致的耶稣的上帝概念在他里面都是纯粹精神上的和道德上的。希腊人只能借助于哲学到达这种境界，而在耶稣里面则由于他所受的摩西律法的教育以及先知著作的熏陶，成了一种很自然的天赋。

如果我们问，耶稣的这种和谐的性格是怎样产生的，摆在我们面前的关于耶稣生平的记述并没有提示它是由任何思想斗争而产生。的确，大家都清楚知道，除了关于耶稣婴儿时期的传说外，这些记述仅仅包括耶稣公开传道的短暂一段时期，而且是从排除他有任何人类犯罪可能性的观点写的；因而人们可以料想，在耶稣的这段愉快一致的生活以前，可能有过一段阴郁的斗争时期，也许还有过许多越轨的行为。但除非所有类比对我们都有欺骗性，我们总应该能够从耶稣后来的生活中发现有这类情况的迹象，而关于他的后来生活我们是并不缺乏资料的。凡是经历过斗争和剧烈的突破才获得净化的人们（试设想一下像保罗、奥古斯丁、路德那样的人吧），都会永远留下这类经历的伤痕 [40]，在他们的一生中总会有某种苛刻、严厉和阴郁的东西紧紧地跟着他们：283但在耶稣里我们却一点这类的迹象也找不到 [41]。耶稣从一开始就是作为一个完美的人而出现的，只需从其本性作自我发展，使他越来越明确地意识到自己，越来越坚定起来，而不必需要作任何改变或开始一种新的生活：这种情况当然并不排除个人的疑虑和错误，需要不断作出严肃认真的努力来战胜自己、克制自己，正如上面所提到过的，耶稣曾拒绝把“良善”一词用在他自己身上。至于《马太福音》第19章第17节所表现的另一种含糊其词的说法，和《约翰福音》里的挑战：“你们哪一个能定我有罪呢?”一样，肯定都是出于后人的篡改，仅仅是《约翰福音》的逻各斯基督的一种表现而已。耶稣的内心发展总的说来是很稳定 [42] 的，尽管不是不需强大的努力，但并没有剧烈的转折点，这也就是耶稣无罪的教义的真实意义，这同把它作为一种纯粹消极概念理解的严格的教会意义毫无共同之处。正如以上所暗示到的，才能出众的外邦使徒在这方面和他的夫子并不一样，即使是后来基督教的两位伟大的改革家，奥古斯丁和路德，在这

方面也只是更像保罗而不是更像基督，然而，如果真有一位近代宗教天才从一开始就成为肉身，就像耶稣时代的天才在他里面成为肉身一样，这样的人似乎也不大会像那些被制服过的人那样，依靠前人来维持自己，而是会以一种独立自主的精神，将其工作发展下去。

35．耶稣和摩西律法的关系

通过纯粹精神的手段，耶稣使自己和谐的宗教生活、在上帝里的安宁和与上帝的结合臻于完善，因此，他也就和他的同胞试图借以达到这种境界的外表手段发生了一种特殊的关系。他一定认为，这些手段只是些迂回曲折的道路，至少对他自己来说已不再是必要的了。那些不能跟他走这条捷径的人也许认为他们需要另一条道路，也可能真是如此，但存在着这样的危险，他们可能沿着这条迂远的道路一直走下去而终于达不到他们的目的。

耶稣在回答文士们律法的最首要的戒律是什么这个问题的时候说，尽心尽力爱上帝又爱邻舍如同自己这一准则就包含着律法的核心和精髓（《马太福音》第22章第35节往下；《马可福音》第12章第28节）。马可借文士的口所添加的话，即遵守这一戒律就比献燔祭和其他祭物更好，毫无疑问，是他自己的附加语，尽管这句话在说明耶稣的意义方面是完全正确的。犹太人祭礼的一个主要部分就是为所犯的错误和罪过献赎罪祭；因此人们就认为，如果不献上这些祭物，罪过就得不到赦免。在另一方面，我们看到当耶稣一看到人有真诚的悔改、信仰和爱心的时候，他就出于自己的充分的宗教意识立刻赦免他们的罪（《马太福音》第9章第2节往下；《路加福音》第7章第47节往下）。对于犹太人和先知们所认为非常重要的安息日耶稣也是抱这种态度。的确，在安息日耶稣自己是不做普通工作的；但当发生真正的需要或有更高的义务要求作出外在努力的时候，他就毫不迟疑地自己作出努力或者让他的门徒这样做。在人们所熟悉的关于摘麦穗的记述里，马可借耶稣的口说："安息日是为人设立的，人不是为安息日设立的"（第2章第27节）；但马太还让耶稣说："如果你们知道'我宁要仁

慈而不要献祭’这句话是什么意思的话，你们就不会定无罪的人为有罪了”（第12章第7节）。这是和我们上面所引述的希伯来先知们同样的见解；但耶稣作了非常尖锐的阐明，以致我们可以很明显地看出，他不是逃避人对他在安息日工作的指责而是勇敢地对抗了这种指责，毫无疑问，他不仅认为所有这种外表的崇拜和内心的虔诚对比起来是毫无价值的，而且还努力想方设法让他的同胞们也看到这一点。

还不很清楚耶稣的见解朝这个方向走了多远。毫无疑问，他的大部分论战性言论是针对较晚时期的教师们对于摩西律法的增添部分的，法利赛人坚持这些增添部分应该和律法的戒条同样得到遵守。律法对于各式各样真正的和假想的污染如碰着死尸，分娩的女人等规定了一些洗礼仪式；但对于拉比们所增添的饭前洗手的规定耶稣和其门徒则不受其约束（《马太福音》第15章第1节往下）。耶稣之所以特别讨厌法利赛人遵守这类规定，正如在上面所已暗示到的，是因人们如果继续走在这种迂回曲折的道路上就有忽视内在虔敬，甚至道德义务的危险。有一个人由于想为他的许愿准备祭物，就把应该给予父母的必要赡养也剥夺了（《马太福音》第15章第5节）；另一个人遵守给利未人献十分之一地上之果实的规定甚至连律法所没有要求的大茴香也献上了，但却忽视了律法所要求的道德戒律（《马太福音》第23章第23节）。的确，耶稣关于这类事仅仅说，这些是应当做的，那些也是不可不行的，这就是说，当人已经认真努力遵行律法的道德戒律的时候，再努力执行礼仪条文是完全值得称许的，但却决不应该为了后者而忽略前者。在耶稣这段反法利赛人言论的前几句话里，他劝勉人们按照文士和法利赛人的戒律行事，但却不要效法他们的榜样，因为他们并不实行自己所教导的（《马太福音》第23章第3节），也就在这同一地方，耶稣还说这些人把难担的担子加给别人；在另一场合，仿佛是和这作对比似的，他说他的担子是容易的，他的轭是轻省的（《马太福音》第11章第30节）。当耶稣的门徒忽略了洗手的时候他说，凡不是我父栽种的树都必要连根拔出来（《马太福音》第15章第13节），很明显，他认为这种由拉比们立的规章制度是累赘的、讨厌的、是没有更高权威根据的，人们可以容忍其于一时，但其废除是指日可待的。

但耶稣是否还超过拉比们的这些增添部分，连摩西律法的礼仪部分，也想连带予以攻击，从我们所有资料来源的性质来看，则很难置答。当人们因为他的门徒不洗手而吃东西指摘他的时候，耶稣要他们了解说：“不是入口的能污秽人而是出口的能污秽人”（《马太福音》第15章第11节），如果不是他没有觉察到自己说话的意义，这就意味着他认为当时人们非常重视的摩西律法对于各种食物的禁止是不重要的：不仅如此，在反对只要丈夫向妻子提出休书就可以休妻的这条规律（《申命记》第24章第1节）的时候他说，任何离婚，如果不是因为奸淫的缘故，其本身就是奸淫，还说，这条规律的提出是因为考虑到犹太人心地刚硬的一种临时措施（《马太福音》第5章第31节[43]往下；第19章第3节往下）他宣称，即使撇开其礼仪的局限性不谈，摩西律法也是有改善余地的，因而在涉及人与人之间的道德和社会关系的条例方面，是不完全的。

然而，关于这一问题的任何进一步揣测，已被耶稣自己在山上说教中所作的声明杜绝了：不要以为他来是要废掉律法和先知，他来不是要废掉，而是要成全：因为尽管天地都要废去，但律法的一点一划也不能废去：所以，凡破坏律法的最小条例又教导别人这样行的人，他在天国里将是最小的，凡遵行律法条例又教训别人遵行的人他在天国里将是大的（《马太福音》[44]第5章第17—19节）。如果在这段经文里所谓的最小条例和律法的一点一划是指礼仪条例而言，那么，耶稣对于律法的这一部分就不仅是承认有必要予以容忍，而是承认了其在任何时代的神圣不可侵犯的有效性。

但如果以这种假设为根据，则耶稣的计划和其整个立场就成为绝对不可理解的了。因此，许多注释家都认为，所谓的天地要废去就是一个真正的界限，根据当时的思想，在不久的将来，即在所希望的弥赛亚回来审判世界以后，天地即将废去。只要这个世界还存在，律法的一点一划将继续有效，但所希望的新世界一经来到，它就不再有效了。不过，与此相反，每一个不怀成见的读者都会对耶稣的话作像路加那样的理解，路加是这样记述的（第16章第17节）：天地废去，比律法的一点一划废去还容易哩，这就是说，这个和那个都将无限期地存在下去。关于这里文字的运用，可参看《约伯记》第14章第12节；

《诗篇》第72篇第7节；《巴拉巴书》第1章第11节。所以，另外一些人的猜测可能更正确些，他们认为这里的话是为了有利于较晚时期的犹太基督徒而后来加在耶稣话里的。我们还可以从“凡破坏律法的最小条例又教导别人这样行的人，他在天国里将是最小的”这句话中看到有影射使徒保罗之意，保罗曾自称他在使徒中是最小的（《哥林多前书》第15章第9节）。

我不准备为这些猜测的后一种进行辩护，但关于前一种猜测，我想，通过指明令人感到困难的18，19两节明显地是一种篡改这一点，是可以进一步得到确证的，当然，不是对我们目前的《马太福音》本文的篡改，而是对耶稣所说的话，也许是对耶稣言论的早期报道的篡改。在19节，凡破坏这些戒律中最小的一条又教训别人这样行的人，都受到了将在天国里处于最小地位的威胁；在另一方面，凡遵行这些戒律而又教训别人遵行的，则应许其将在天国里居高位。在20节接着又说：“我对你们说，如果你们的义不胜过文士和法利赛人，断不能进入天国。”这两种断言是互相矛盾的。因为这里所说的胜过法利赛人的义，应该照从21节开始的解释所阐明的意义来理解，即，关于摩西律法所禁止的杀人、奸淫和起假誓，成全律法不仅在于文字而是在于精神，不仅要防止恶行，而且也要防止相应的性情；不仅要防止杀人，同时还要防止仇恨和报复的念头；不仅要防止奸淫，同时还要防止肉欲的最初冲动。如果按照目前的行文顺序，即使是最小的礼仪条文也必须认为是神圣不可侵犯的，那就无论如何也不可能胜过法利赛人了。如果我们更仔细地看一下这里的连接惯用语，“因为我对你们说”共出现了两次：一次（用“实实在在”字样加强了语气）是在18节的开头，然后又在20节的开始；如果我们把第20节放在惯用语第一次出现的地方（这个惯用语在其目前位置对那一节是不合适的），我们就得到了上下文之间可能得到的最好的衔接。因为这样耶稣就说明了他的使命的目的即成全或完成律法的意义，不像目前马太所描绘的那样，突然转向律法的文字方面，说它一点一划也不能废掉。当耶稣说，“我来不是要破坏，而是要成全”的时候，那正是因为法利赛人的所谓成全律法是一点好处都没有的，他们只注重形式而忽视德行，虽然避免了外在行动，却在内心紧紧抱着罪恶的性情不放——如果我们认为这就是耶稣的思维过程，语言的逻辑联系就完全了，而且这也是

同耶稣的全部经历的精神完全符合一致的。耶稣言论的原始报道，不管是口头的或书面的，可能就是采取了这种形式，当遵守摩西的礼仪律法在犹太基督徒中间毫不动摇地贯彻着的时候，人们对它并没有任何反感。但当随着使徒保罗专向异邦人传道而免除了基督徒遵行（摩西）律法的义务，根据保罗自己的书信并部分地根据使徒行传的记载，我们知道就在犹太基督徒中间引起了混乱，于是耶稣所讲的这种很容易按保罗的意见解释的话就遭到了反对，或者还认为耶稣言论的完整的原始形式本来就是明显地有利于维护摩西律法的。就这样，18，19节的陈述就插进去了，而原应紧接着17节的20节，倒放在后面了。

耶稣本人明确地意识到他的教训的新颖性及其对旧犹太制度的格格不入，这是从他有一次关于禁食问题的发言中明显地看得出来的（《马太福音》第9章第14—17节）。人们对他没有像施洗者那样，强迫其门徒禁食感到惊异；原来在犹太人中，就像法利赛人和艾森尼派那样，凡争取成为特别圣洁的人都试图通过在律法规定的每年赎罪日禁食（《利未记》第16章第29节）之外，还实行各种自动的禁食来表示他们的这种志愿。自鸣得意的法利赛人在一个比喻里（《路加福音》第18章第12节）就夸耀了他们一个礼拜禁食两次。耶稣在这里不仅像过去那样，指出了法利赛人禁食的虚伪性，甚至也不满足于声明，只要他还和门徒在一起，这种凄惨阴郁的苦行主义生活对他们就不合适，而且还讲了人们不把新布补在旧衣服上，不把新酒装在旧皮袋里以免衣服撕裂，酒流到地上（第16节往下）。耶稣在这里似乎表明了他的信念即，一般说来，在他所主张的关于内在性情的原则和旧的礼仪制度之间没有调和的可能，否则的话，如果硬要把不可能连合的两者结合在一起，则其互不相容很快就会暴露出来。

耶稣并不认为献祭制度仅仅是一种附带发生的事情（《马太福音》第5章第23节往下），根据福音书记载，他明确地指示他所治好的麻风病患者为其获得洁净献上（《马太福音》第8章第4节；《马可福音》第1章第44节；《路加福音》第5章第14节）摩西所规定的祭物（《利未记》第14章第10节往下）。另一方面，最常被人忽略的是，根据福音书的记载，耶稣本人除了逾越节羔羊外，没有参加过任何犹

太人献祭的事。除了为洁净和罪过献祭外，一个虔诚的以色列人在适当的时候还要献燔祭、肉祭和感恩祭。在所有场合都还为穷人规定了一些不花多钱的祭物，但我们却没有发现耶稣或其门徒献过任何这类祭物的迹象。的确，关于这一点，文献的缄默并不是一个充分的证明，但我们也不应忘记，根据共观福音书记载，耶稣只有一次到过耶路撒冷，而且在那里停留的时间很短。但福音书记载过耶稣的一次行动，这行动表明他的内心是不大赞成献祭这种制度的。我们在这里指的就是四个福音书作者都记载过的所谓洁净圣殿这件事情（《马太福音》第21章第12节往下；《马可福音》第11章第15节往下；《路加福音》第19章第45节往下；《约翰福音》第2章第14节往下）。耶稣在耶路撒冷的圣殿里（这就是说，在通向圣殿的一个院子里）看到有做买卖的人，据约翰记载，特别是卖鸽子的人，还有卖牛羊的人和他们所卖的牲畜，兑换银钱的人，认为是亵渎圣所而大为不悦，他推翻了他们的桌子，把他们都赶出去了。芮马鲁斯[45]解释道：只要摩西的律法还继续有效，就必须把外国人过节用的各种牺牲带到圣殿里来，尤其是在过逾越节的时候。为了这个目的，还按照法律规定收拾干净了圣殿的最外面的院子，即所谓“异邦人的院子”，以供使用。如果带来出卖的牲畜多，还被认为是一种虔诚的表现哩。在这里兑换银钱的人也是必不可少的，他们给上来过节的人提供方便，使他们能够把他们的普通钱币换成圣殿里通用的钱币。当耶稣说不应当把祈祷的殿变成贼窝这句话的时候，看来他对做买卖和兑换银钱时的欺骗行为特别有反感。他还引用了不愿听到耶和华的圣殿被弄成凶手藏身之所的先知耶利米的话（《耶利米书》第7章第11节）和称圣殿为祈祷之殿的先知以赛亚的话（《以赛亚书》第56章第7节）。因此，人们认为，所有这一切和精神的献祭相对立的物质的献祭制度在耶稣看来都是讨厌的。艾皮法尼乌斯论到伊比奥尼派人[46]时说，在他们自称的《马太福音》里有耶稣说的这样一句话：“我是为了废除献祭来的，你们如果不停止献祭，（上帝的）愤怒也将不停地降在你们身上。”这里表达了伊比奥尼派人和艾森尼派人所共同具有的对于流血献祭的恐惧心情。这种心情以及艾森尼派的禁绝肉食都是以该教派所特有的苦行主义和对于世界及人生的二元论观点为基础的。耶稣同这种观点毫无共同之处：但他深信，同上帝和解只有通过纯粹内在手段才能获致。因此，他对于十足唯物主义献祭制度的不满就越发是很自然的了，尤其是如

果这是他第一次在圣殿里看到这种禽兽市场的话，则由于义愤而激发出这种具有先知激情的行动就更不足怪异了。

然而，耶稣对于整个犹太人圣殿礼拜制度所采取的立场，似乎并不完全像福音书所描绘的那样温和无害。如所熟知，作为约翰福音书所描述的同共观福音书不同的关于耶稣历史真实性的证明之一，人们常断言，一个虔诚的以色列人，像前三福音书所记耶稣做的那样，竟让好几年的时光消逝，而不遵照律法规定，去耶路撒冷守一个重大节日，是不大可能的。另一方面，也有人举出好几条理由来为这一疏失作解释。如果能够证明耶稣事实上并不是那样一个虔诚以色列人，这种解释就将会是最令人满意的了。芮马鲁斯发现，在福音书作者所记述，由大祭司为了定耶稣为有罪所召集的有假见证人作证的高级会议中，有歪曲事实真相之处，因为对耶稣进行控诉已有足够的理由，单是他把做买卖的人从圣殿赶出去这一件事就足以构成对他起诉的理由了[47]。但关于作假见证的人把耶稣赶走做买卖人这一大胆行动的精神用简单而大胆的话表现出来，说他曾说，他能拆毁上帝的圣殿又在三天之内把它建立起来（《马太福音》第26章第61节）又怎么样呢?如所周知，约翰把耶稣洁净圣殿的事放在他公开传道的开始，说他在那一场合下说了这样的话，而且是把它当作耶稣真正说过的话，并不是作为控告他的假见证。在约翰看来，其虚伪处仅在于他们对耶稣的话作了错误的理解，如他所说，这原是指耶稣的死和复活而言，但犹太人却以为是指建造圣殿（《约翰福音》第2章第19节往下）而言。马可（《马可福音》第14章第58节）认为假见证人说的话是（他们曾听见）耶稣宣称他要拆毁这个“用人手建造”的圣殿并要建立起一个“非用人手建造的”圣殿来。但这仅仅是他把自己的解释假耶稣之口说出。同使徒行传的记载对照起来，这种说法倒很可能比《约翰福音》牵强附会到耶稣的复活更符合耶稣的原意。在使徒行传里（路加在其福音书里略过了这个假见证，仿佛他有意将其留待第二部著作[48]中讨论一样），反对司提反的假见证人也说他曾宣称，拿撒勒人耶稣将要毁坏这个地方（即圣殿）并改变由摩西传授的习惯做法（《使徒行传》第6章第14节）。在这段经文里只提到了毁坏圣殿而没有提到重建的事，仅加上了改变摩西传授的礼拜方法这一点。很明显，所谓重建就是指引进对上帝的精神崇拜而言，毫无疑问，这也正是马可所暗指的，尽

管对于“不是用人手建造的圣殿”一词，他也可能按字面理解为将有一座神迹般的建筑物自天而降。在报道司提反事件时也说这些见证人是作假见证的，但司提反本人也并不承认上帝真的住在人手建造的圣殿里（第7章第48节）。这确实是一种古老的见解，是从希伯来人的上帝观中自然地产生的，早在旧约圣经里这种思想就曾假所罗门之口道出过（《列王纪上》第8章第27节）。但从犹太人对于司提反和整个年轻的基督教会那种怒气冲冲的情况来看，司提反说这话一定不是像古代先知那样地温和无害，使上帝得到更大的光荣，而是似乎确有所指，因而触犯了他们。由此人们得出了这样一种假定，认为司提反的确说了这些人说他说过的话，因而他们所作的并不是假见证。司提反所说的可能是这样的意思：当耶稣从天降临的时候，他要毁坏这个圣殿并废弃与之有关的摩西的礼拜仪式。既然我们发现对耶稣本人也有同样的指控，那就很可能说明其虚伪处仅在于它误把圣殿的毁灭与重建当作是真正的物质的毁灭与重建，但很可能连这种误解也是不真实的，因为犹太人清楚地知道耶稣革新的目的何在，而且正是由于这个原因他们才想控告他并定他为有罪。

耶稣的门徒由于害怕这些后果，放弃了他们夫子所采取的危险立场而后退几步，根据我们目前所有的文献，连使徒中也没有一个人充分理解耶稣的心意，这就使得后退越发容易。从其名字可以肯定他是诞生于希腊某处的犹太人的司提反，对耶稣说话的真意似乎理解得比巴勒斯坦的使徒们更清楚，他预料到圣殿的崇拜仪式即将被废除并因此而遭受了共夫子所受的同样命运。在耶路撒冷的犹太使徒和犹太基督徒更是坚持继续走这种不仅是比较安全而且也更符合他们理解程度的行动路线。基于这种精神他们改编了耶稣的历史，除了像假见证人历史这类几乎难以了解的痕迹外，凡涉及耶稣早先立场的事都消失了。正如上边所指明的，在这样的范围内我们可以承认，《约翰福音》所表述的耶稣关于对上帝的精神崇拜不再受特殊地域限制的言论（《约翰福音》第4章第21、23节往下）比马太福音书关于律法的一点一划也不能废去的思想，更符合耶稣的真实心意和观点，这并不是说，除了第四福音书作者由于其所受亚历山大教育达到了耶稣由其宗教思想的自由精神所达到的境界外，我们有任何优越的历史资料。

36．耶稣对于非以色列人的立场

如果耶稣已经看出摩西敬拜上帝的仪式不符合宗教的精神实质，而想通过谨慎地传播自己的观点实现犹太宗教制度的改革，那么，他对于非以色列人的立场这个问题就似乎已经得到解答了。因为摩西的礼仪崇拜制度其主要明确目的既是想把以色列人同其他民族隔离开来，随着这种制度的废除，隔离犹太人和异邦人的墙垣也就被摧毁了。然而这一点仍有特别探讨的必要。因为在历史上从来没有一个人会自然而然地仔细考虑其原则的全部后果，即使耶稣曾这样考虑过，仍可能由于审慎的动机，在对待非以色列人的行动方面有所保留。

在绪论里我们已经顺便提到过在福音书记述的耶稣言行方面关于这个题目的不同观点有一种有规律的变化层次。在一个地方记载说耶稣吩咐门徒不要转向外邦人或撒马利亚人，因为我们必须把这些杂种人民放在和异邦人同等的地位。在另一个地方耶稣说了许多有利于撒马利亚人的话，对于异邦人的接近表示了最愉快的感情，最近还吩咐门徒向两种人都要宣传福音。在一个地方我们看到他小心翼翼地避开了撒马利亚人的地方，在另一个地方又毫不犹豫地进入这一地区，不仅如此，他还在这块地上做了一件特别令人愉快的事情。在一个地方一开始是拒绝帮助一个异邦女人，在另一个地方却非常甘心乐意地对一个异邦男人施加恩惠，因为他有信心，竟把他抬得比犹太人都高，还加上一句警告说，迟早总有一天，异邦人要被召进天国，而顽梗不化的犹太民族倒要被抛在外边。准确地察看一下不同的段落，我们发现在《马太福音》第19章第1节，和《马可福音》第10章第1节，他避开了撒马利亚的土地，在《路加福音》（第9章第52节；第10章第33节往下；第17章第11节往下）却毫无畏惧地进了这块地方并说了一些有利于撒马利亚人的话；在《约翰福音》（第4章第5节往下）他在撒马利亚成功地做了为人民服务的工作；在《约翰福音》第12章第20节往下，当异邦人临近的时候他心里预感到自己遭难的时刻将到；《马太福音》（第10章第5节）他吩咐门徒不要到异邦人那里去，而在同一福音书（第28章第19节）以及《马可福音》（第16章第15节）和《路加

福音》（第24章第47节）又吩咐把福音传给他们；在同一福音书（第8章第5节往下），的迦伯农百夫长的故事里，表现了对异邦人的友好精神，而在迦南妇人的故事里又把异邦人和狗相提并论（第15章第21节往下）。在这样的不同层次中，总的说来，我们既不能把耶稣及其对异邦人的态度放在最高层，又不能放在最低层。关于撒马利亚人，第四福音书所记耶稣在雅各井旁和撒马利亚妇人相会的故事，从其本身看来，显然部分地是一种诗意的描绘、部分地模仿了雅各和拉结（Rachel），以利以谢（Eliezer）和利伯加（Rebecca）的情节（《创世记》第24章第29节），还部分明白无误地是作为后来使徒们在撒马利亚传道的榜样（《使徒行传》第8章第4节往下）以及异邦人将来的皈依而编撰的，它也部分地和该福音书所特有关于耶稣几次的过节旅行有密切联系，并没有可靠的历史依据。我们还有外邦人出现的场面，他们的出现引起了耶稣内心的深刻激动，成了耶稣发表他将获得光荣和一粒麦子必须先死了然后才能结出许多子粒的言论的诱因、但这种场面是以约翰福音所特有的方式，从两部共观福音书关于耶稣登山变像及喀西马尼园痛苦的记述编撰而成，不值得予以历史的考虑。至于耶稣要他们教诲万民并给万民施洗的最后命令，是在耶稣复活之后借其口说出来的，其是否成立将视复活是否成立为转移。但即使撇开这一点不谈，如果耶稣曾坚决而郑重地要他们向异邦人宣传福音，而随后关于这个问题竟引起如此激烈的争论，尤其是那些较老的、曾经侍候在耶稣左右的使徒们，竟从一开始就站在反对向异邦人传福音的一边，就是不可思议的了。

在另一方面，耶稣曾明确地吩咐宣教的门徒说，不可走异邦人的路也不可进任何撒马利亚人的城，他们只能把自己限制在以色列家迷失之羊的范围之内。诸如此类的命令，特别是指向异邦人传道说的不可把圣物给狗，不可把珍珠丢在猪前的那段经文（《马太福音》第7章第6节），如此显著地属于犹太教的言论，像关于律法的一点一划将永远存在下去的应许一样，竟出诸耶稣之口，就不能不令人对于耶稣的真意和目的有莫名其妙之感了。的确，人们是把这作为一时慎重之计来理解的。据说，为了取得先向犹太人传福音的稳固的立足点他不得不先迁就犹太人对异邦人的成见并给予门徒必须这样行的一种深刻印象。但门徒既然已经充满了犹太人的成见，特别是对异邦人和撒马利

亚人怀有反感，哪里还有什么给他们以深刻印象的必要呢?对他们来说这样的禁令完全是多余的。如果耶稣真正下了这样的禁令，他必然是真心实意这样做的，而如果他真的这样做的话，那他的全部目的和职责，对我们来说就是一个不可解之谜了。

在另一方面，福音书作者关于耶稣对待非以色列人的这些言行，其意义介乎两个极端之间是可以历史地理解的。加利利边区的居民非常混杂，耶稣在那里一定常常碰到一些异邦人。他在那里也一定注意到个别异邦人作为他的听众其感受性和对他的公开信任以及他们深信有开始新生活的必要性，都比怀有成见并狂妄自负的亚伯拉罕子孙更大。根据他的特性使自己向有这样印象和经验的人自由开放是完全很自然的事，他一方面利用他们来激起其同胞的羞愧或热切之情，另一方面也一定会注意到后者的无感受性和恶意的证据越积越多，很可能在他心里逐渐形成了这样的思想：在他所要建立的教会里，不是亚伯拉罕的子孙而是异邦信徒将占大多数。在迦伯农百夫长故事的末了记载着耶稣的有这样旨趣的一句话，的确，那里记载的是一种神迹故事，但在与其他很自然的场合有联系的叙述中也证明异邦人有更多开明信仰的精神，关于迦南妇人的故事也是一个神迹，其结果是耶稣对这个异邦妇人信心力量之大表示了惊异。在引言部分，当把这两个故事对照起来看的时候，耶稣对罗马军官是从一开始就准备答应他的祈求，而迦南妇人则遭到了两次从犹太观点的拒绝、只是由于她的坚持不懈深信不疑的祈求，困难才得以克服。《马可福音》（第7章第24节）在解释为什么在有了百夫长的前一事例之后竟然会对迦南妇人这么严厉的时候说，这是因为耶稣在那个接近腓尼基边界的地方不愿让人认出自己的缘故。但这明显地只是作者自己对故事的可憎性想减轻责任的一种尝试。如果耶稣真地这样做了的话，我们可以采取以下的两种解释之一来予以说明：一种可能是事情发生得较早，在耶稣传道的开始，而福音书作者竟把它记在很晚的时候，另一种可能是耶稣并不是真的从犹太人心理出发，对妇人的祈求表示拒绝，而是想要试一试她的信心并从而使她的行为更可以成为犹太信徒的榜样。然而更明显的是，这一段目前具有神迹形式的记述不可能是纯粹历史性的，而是福音宣传以后将要采取的方针的一种神秘的象征。异邦世界进入基督教会是通过他们坚韧不拔的信心努力战胜顽梗不化的犹太人偏见而

取得的。就这样，耶稣本人一定在经过开头的一再拒绝之后，为这个异邦妇人坚持不懈的谦逊信心所打动，不得不将其祝福倾泻在她的身上。

耶稣同耶路撒冷圣殿及其礼拜仪式并无多大联系，这一事实使他更容易战胜犹太人反对撒马利亚人的成见。犹太人之所以刻毒地仇恨撒马利亚人其主要原因之一正是由于在基里讯山上存在着一个敌对的圣殿。在第四福音里已经记述了（第4章第21、23节）耶稣说过，时候将到，现在就是了，人们敬拜上帝既不在这个圣殿也不在那个圣殿，而是要用心灵和诚实来敬拜。尽管这句话的形式肯定并不具有历史性，而是完全由于这个较晚的作者所抱的宗教哲学见解，但它也很可能同耶稣自己所抱的见解相距并不很远。我们不妨这样设想，当耶稣上耶路撒冷过节的时候，他照顾到犹太民族的成见，连同跟随他的一些其他加利利人，不是走近路穿过撒马利亚，而是像马太和马可所说的迂回经过约旦河东岸。无论如何，路加的记述（第17章第11节），说他经过撒马利亚，是非常含糊混乱的，有些地方还颠倒了时间的顺序，很少有任何历史佐证；因为他所记的和撒马利亚人的来往，除了安排住处这一点外（第9章第52节往下）完全很可能是发生在上耶路撒冷过节以前，是在较早的另一次接近撒马利亚边界时发生的。然而，《马太福音》所表述的，也很可能出自这部福音书原来所从产生的犹太小圈子的成见，而且本来就是为他们写的，而《路加福音》，尽管在内容细节方面有混淆，但总的说来，还可能保持了正确的东西。无论如何，关于感恩戴德的撒马利亚人的描述（《路加福音》第10章第30节往下；第17章第12节往下）和关于百夫长和迦南妇人的故事一样，都教导我们，由于耶稣有了这种对撒马利亚人和异邦人的经验，就不能不使他把他们同他的犹太同胞作对比从而使后者感到羞愧。不可否认，像这类有利于撒马利亚人的故事很可能是后来为了对一般异邦人表示好感而编造出来的，假托是耶稣所做并收集在有保罗化倾向的《路加福音》里。从感恩戴德的撒马利亚人故事所具有的神迹性质更可清楚地看出，难免有虚构者插手其间。但故事中所表现的耶稣对于撒马利亚人的感情，从历史角度来看，也并不是不可能的，它仅仅出现于第三福音书这一事实本身，从其基本原则来说，并不足以使我们认其为不可置信。

所有这一切都可以使我们在一定程度上假定其为耶稣观点的推广[49]。我们可以假定耶稣从一开始本是把他的号召限于他本国人民中的，他和他们不仅一般地在一神教思想方面，而且在对待旧约的启示方面都有同一立场。随着时间的推移，他和异邦移民，邻国人和靠近加利利边界的撒马利亚人交往的经验越多，对他们感受性之大就越发感到惊异，而对犹太人的顽梗不化则越发感到痛苦，从而他就不断地越来越多地把前者纳入他的计划之中，并期望他们终有一天会集体地加入他所要建立的团体中来。不过他并没有为此作直接的安排，而是把未来的一切留待时间的衍化和自然形势的发展。

37．耶稣同弥赛亚概念的关系

到目前为止，我们已经一方面从耶稣对摩西律法所持的立场，另一方面从他对异邦人和撒马利亚人的态度试图显示耶稣所特有的宗教意识，而尚未涉及他对其人民关于弥赛亚概念所采取的态度。但希望读者不要误会，以为我们有意暗示在这里所讲到的他的各种思想和见解在他还未确信自己就是所应许给犹太人的弥赛亚之前就已经发展得很完备了。他必然有一种他所特有的宗教特性的基本原则、理想主义、内省的倾向性，一方面想要使宗教同政治分开；另一方面又要使宗教同仪式分开，必然要欣然确信自己既能够在纯粹精神意义上与上帝和好又能获得内心平安。但这些都是我们假定他在使自己和弥赛亚概念等同起来以前所已经具备而且成长到一定成熟和一致程度的，唯有具备了这些性格我们才能说明他为什么对弥赛亚概念有那样独立的和特殊的理解。[50]

耶稣对于犹太人弥赛亚概念所采取的态度是在特殊情况下采取的，这从他对于自己的特殊职务的描述方式就可以肯定下来。除了基督即弥赛亚一词外，根据福音书记载，在当时犹太国还有两个通用的名称：同一个人，有时根据相信他就是比大卫王更大的大卫的后裔而称他为大卫的儿子，有时又根据以色列民族本身和他们最好的国王从最高的意义称他为上帝的儿子。有些求他帮助的人，如耶利哥的瞎子

和迦南妇人（《马太福音》第9章第27节，第15章第22节，第20章第31节）称他为大卫的儿子；在他医治了又瞎又哑的被鬼附的人以后，人们问道："这不是大卫的儿子吗?"（《马太福音》第12章第23节）当他进耶路撒冷时他们也是这样称呼他（《马太福音》第21章第9节）。在这些场合中人们这样称呼他，有多少次具有历史真实性是这里无法解决的问题，但至少这一点是明确的，那就是大卫的儿子这个称呼在那时的犹太人当中是普通流行的应用于弥赛亚的一种称呼。但耶稣从来没有自己这样称呼过。其实，有一次他对这种称呼还几乎表示了一种否定的意见。他问法利赛人道，"你们以为弥赛亚是谁的儿子?"（《马太福音》第22章第41节往下）并没有明确地说这里的弥赛亚是指他自己而言。他们根据当时民间流行的说法回答说"是大卫的儿子"。他又问道："人们既认为他是大卫的儿子，那么，大卫为什么在诗篇第110篇又称他为主呢?"他们对这个问题回答不出来。在这样的事上只有两种之一的情况是可以想象得到的。一种是耶稣有一种没有说出的解决办法可以解决弥赛亚是大卫的儿子这种低级称呼同大卫称他为主这种高级描述之间的矛盾，但这只有假定弥赛亚具有一种更高的性格才有可能，即按肉体或按律法说他是大卫的子孙，但按精神说却是一位直接从上帝而出的更高的存在者。然而前三福音书的作者从来没有一次借耶稣之口发表过这样的见解，从而我们也就没有理由对当前的叙述作这样的看法。唯一的另一个假定是他认为这种矛盾是实在无法解决的，所以他就明显地站在诗篇的一边，既然根据通常的解释，大卫（这并不是说这篇诗篇就是他作的）称弥赛亚（在《诗篇》里也没有明确地这样称呼）为主，这就意谓着耶稣不承认弥赛亚是大卫儿子的这种理论。所以，在耶稣看来，弥赛亚比大卫更高，正如他在另一场合描述他自己比所罗门或约拿更大一样（《马太福音》第12章第4节往下）；他想要松开在犹太人心目中的弥赛亚同大卫之间的紧密联系，因为犹太人在对于弥赛亚的希望中所有的一切世俗的和政治的因素都是以这种联系为依据的。我们可以认为，耶稣的这种说法，如果真是出自他口的话，就是对于犹太人所抱弥赛亚观念的这种因素的一种否认。

在福音书里弥赛亚的另一种流行称呼，其实这也就是耶稣对他自己的一种特殊尊号，就是"上帝的儿子"这个名称。在旧约里曾对以色

列人这样称呼过（《出埃及记》第4章第22节往下；《何西亚书》第11章第1节；《诗篇》第80篇第16节），犹太人民的统治者，像大卫和所罗门那样蒙上帝宠爱的人（《撒母耳后书》第7章第14节；《诗篇》第89篇第27节）以及他们可尊敬的继承人（《诗篇》第2篇第7节）都有过这样的称呼。正如我们在新约里所看到的，以后这个名称就成了犹太人所盼的大卫后裔中的伟大统治者弥赛亚的正常称谓。在耶稣受试探的故事里，魔鬼曾假定地这样称呼耶稣（《马太福音》第4章第3、6节），犹太人在十字架下讥笑耶稣时也是这样称呼他（《马太福音》第27章第40、43节）；格拉森[51]（Gergesenes）的魔鬼（《马太福音》第8章第29节），其他的鬼（《马可福音》第3章第11节），以及当耶稣在海上行走时船里的人（《马太福音》第14章第33节）都曾这样称呼他。当他受洗的时候（《马太福音》第3章第17节），和他在山上变像的时候（《马太福音》第17章第5节）上帝自己也曾这样称呼他；当他受审时大祭司曾就这一点讯问过他，在这次是把“上帝的儿子”、“基督”和“弥赛亚”明显地等同起来。的确，耶稣对于弥赛亚的这种称呼并没有像对另一种称呼即大卫的儿子那样间接地予以否认，但如果我们把第四福音书作者不置于考虑之列的话，他也没有为自己的缘故直接地把这称呼用在自己身上过。对于大祭司起誓提出的他是不是上帝的儿子基督这个问题，他回答说，“你说的是”，这就是说，他承认了；当耶稣问门徒，尽管犹太人对他是谁作了犹豫不决的回答，他们即门徒认为他是谁的时候，彼得高兴地回答说，“你是基督，是永生上帝的儿子，”耶稣祝福了他并称赞他说，这种认识是他的天父直接启示他的（《马太福音》第16章第15节往下）。但值得注意的是，他立即认为有必要制止这种想法。在彼得承认之后，所有三部共观福音书都立即记载了耶稣首先吩咐他们不要告诉人他是弥赛亚，并第一次宣称他将要受难（《马太福音》第16章第20节往下；《马可福音》第30章往下；《路加福音》第11章第21节往下）。难道这岂不意谓着，耶稣好像是对门徒说：“是的，我是弥赛亚，但并不是你们大卫王的儿子；我是上帝的儿子，但远远出乎你们意料之外，他将要通过我的受难与受死来荣耀我。”[52]

耶稣是大卫儿子这个称呼，是弥赛亚的两个流行称呼之一，耶稣自己从来没有用过，而且有一次甚至还对之采取了几乎是讥讽的态

度。另一个称呼，即他是上帝儿子这种称呼，尽管当人们这样称呼时他的确接受了，但他总是警告他们不要误解。他最爱用以描述自己的一种称呼是“人子”，不过他是否要借这个称呼表示自己是弥赛亚，[53]却不那么容易解答，而且各人的解答也不一样。从诸如《诗篇》第8篇第5节；《约伯记》第25章第6节这类经文来看，人们都知道它是作为同必死的人的同义语用的，在《马可福音》第3章第28节也是这个意思。不过这里还明确地附带有将人的卑微软弱同上帝白赐之恩相对比或者说人毫无理由自命不凡的意思。这种附带意义在以结书里尤为明显，同时这种说法并非用来表示一般的人性而是表示一个个别的人。耶和华每次在异象中向先知显现或每逢对他有所委托时都称他为人子（第2章第1，3，6，8节；第3章第1，3，4，10，17节等）。如果我们考虑到第一次选用这个词的情况，就会看出它是联系语言的传统用法，为了突出表现先知的软弱人性和他所受到的崇高启示之间的对比。当一个人要跟随耶稣而耶稣却对他说人子没有枕头的地方的时候（《马太福音》第9章第6节）；当他说人子来不是要受人的服侍而是要服侍人，并且要舍命作多人的赎价的时候（《马太福音》第20章第28节）；当他屡次描述说人子必须要受苦死的时候（《马太福音》第12章第40节；第17章第12，22节；第20章第18节；第26章第2节），他的意思只能像以西结那样，表示自己虽然受到上帝委以崇高的启示，但仍然不过是一个必死的人，所以必须准备忍受各式各样的损失和痛苦。当耶稣说他作为人子有赦罪的权柄（《马太福音》第9章第6节）并宣称人子是安息日的主的时候（《马太福音》第12章第8节），甚至当他在稗子的比喻里说撒好种子的就是人子的时候（《马太福音》第13章第37节），单就这几段经文本身来看，可能只意味着他虽然仅是一个必死的人，却被上帝委以如此的重任。

但在最后这段经文里就不能作这样解释了，因为在说了撒好种的就是人子以后（第41节）接着又说到了世界末日的时候，人子将差派他的天使来把好人同坏人分开，赏奖前者而惩罚后者；照犹太人看来，这种权柄除了属于耶和华外，只能弥赛亚才有。因此，在所有讲到人子将要在他自己或天父的荣耀中或国度里降临并且要坐在他的宝座上审判万民的时候（《马太福音》第10章第23节；第16章第27节往下；第19章第28节；第24章第27，37，39，44节；第25章第13，31

节），无论如何也只能是指弥赛亚而言。既然从这些经文里我们肯定地看出这种说法是指弥赛亚说的，从另一些段落里我们也能看出有同样的意思。当耶稣有好几次说人子将要驾云降临的时候，以西结的人子称号就不能对这种情况有所说明（《马太福音》第24章第30节，第26章第64节；参启示录第1章第7节），但我们看到在上面已经提到过的《但以理书》（第7章第13节）四兽的异象中，在最末一兽覆灭之后，有一个形状好像人子的驾着天上云彩[54]来到上帝宝座面前，他被授予了永远统治万民的权柄；这一段经文，如果原来不是指弥赛亚，也很容易解释为指他而言。

接下去的一个问题就是对但以理书这段经文的这种解释，最早是在什么时候作出的，这也就是说，称弥赛亚为人子的这种称呼，是什么时候在犹太人中流行开来的。正如前面说过的，由于对于这一点[55]没有其他可靠证据，我们只能努力根据福音书本身来解决这个问题。不应当说既然耶稣用这称谓来表示他自己就是弥赛亚，那就说明在当时人通行的语言中，这个词已经有了这种意思。因为耶稣是不是从一开始就有意声称自己是弥赛亚还是一个问题，如果他不是从一开始就有这种意思的话，那么这个尚未被接受为弥赛亚称谓的词，对他倒是最为适用。如果我们以第四福音书为根据，就可以看出情况远非如此，当耶路撒冷人听到耶稣说人子必须从地上被举起来时他们问道："这个人子是谁呢?"（12章34节）。其实这只是这部福音书建立在无知基础上的虚构问题之一，而且就拿福音书作者说这话的意思来说，它也有一半意谓提这问题的人是在装模作样，因为根据前文所载，人们已经知道得很清楚这是指弥赛亚说的。但在《马太福音》里，耶稣问门徒说，"人说我人子是谁?"接着还问道："但你们说我是谁?"然后又提到了耶稣因为彼得答复说他是弥赛亚而祝福了他（《马太福音》第16章第13节往下）。所有这一切都表示"人子"这个词在当时并不是对弥赛亚的一种通行称呼，甚至连门徒本身都不知道这种情况。因为如果是那样的话，则耶稣在发问时所用的字眼，就意味着已经把正确答案告诉了他们，而且以后也不能对彼得说，他所一直以人子的名称认识的那位就是弥赛亚，这一真理是上帝启示给他的了。因此马太所报道的是正确的，那时人们并不是照后来所习惯的那样，[56]对于"人子"一词按照但以理书那一段的想法，而是一直到那时为止，

连门徒也是按照以西结书的意义理解，以为是一种谦逊的说法，表示耶稣认为自己不过是上帝启示的一种软弱容器罢了。

但是耶稣的全部意义仅止于此呢?还是在他采用以西结书表达方式的同时，也想到了但以理书中所说的驾云降临的人呢?对于这个问题的答复，要看对于另一个问题即他说人子将要在他的荣耀里、国度里、也就是说，将要以一种超人的形式再临的那些经文是否认为真实而定。这一点将留待以后加以讨论。同时我们将满足于问，耶稣选择一个尚未被一般采用为描述弥赛亚的词来描述他自己，其动机究竟何在?最确实的动机肯定就是在他公开传道的开始还未确信自己就是弥赛亚。这种解释是同上面所阐释的观点一致的，那就是耶稣的先知意识发生在他的弥赛亚意识之前。尽管耶稣已充分确信自己就是弥赛亚，但在对待别人方面，为了不从外面对他的门徒和人民施加压力，而是让他们认识他是弥赛亚的信念在他们心里自然地成长，他选择了一个尚未被确认为弥赛亚合格称呼的词来描述自己，也是可以想象的。因此，当他至少从和他最接近的一个朋友中看到了对他品格的正确见解的萌芽的时候，他就情不自禁地欢欣鼓舞起来。

耶稣之所以倾向于选择这种方法，也很可能是由于他深恐如果他从一开始就宣称自己是弥赛亚，就会刺激犹太民族有关于弥赛亚的各种政治希望，而这些希望是同他自己心目中弥赛亚的意义背道而驰的。而如果把自己描述为人子则和这种意义非常符合一致。同弥赛亚作为上帝的儿子以及与之相联系的追求神迹的狂热对比起来，人子这个词包含有温柔谦逊、人情味和自然而然的因素在内，同弥赛亚作为大卫的儿子以及与之相联系的民族骄傲、排他精神、和政治野心等腐朽思想对比起来，另一种称号则具有普遍性、人道精神和道德性的特征。人子没有枕头的地方；他来不是要受人的服侍而是要服侍人；他将要被交在人的手里、受虐待并被处死：这样的经历同上帝儿子的光荣道路对比起来相差何止天渊之别！人子是播种好的道种之人；他有在地上赦罪的权柄；他以寻找并拯救堕落的人为自己的天职：这种天职同犹太人所习惯于认为大卫儿子的天职又是多么不同!在相当一段时期内耶稣在他的门徒和同胞面前执行了这种天职，他显示了自己是人的儿子和人的朋友，他从未小看过属于人的事情，从未把人的事情看

作是在他关心的范围之外，他从未轻视过人的天真无邪的娱乐，当人生的忧苦梗阻在他履行其天职道路前的时候他也从未闪躲过。直到他做完了这一切，他才认为揭开面纱，至少在他的朋友面前承担起弥赛亚这一职称的时候到了。但就连在这个时候，正如他吩咐门徒不要把他们对于他为弥赛亚的信念张扬出所证明的（据《以赛亚书》第42章第1节往下；参看《马太福音》第12章第16节往下，假定这是历史性的，而不是单纯为了给人以耶稣谦逊的印象编造出来的），他还不认为人民大众对于他是弥赛亚的意义有了成熟的了解。和他承认自己是弥赛亚联系着的关于他将要受难的宣告，说明他认为使门徒深刻牢记他是上帝的儿子同时又是人的儿子，这一点决不会强调得过分。

鲍威尔[57]把耶稣的自我意识区分为两个因素，一个是普遍人性因素，其实质是在上帝和人之间的纯粹道德关系，其本身是真实的，不受任何虚伪活动手段的影响，另一个是由犹太人的弥赛亚观念所形成的排它的民族因素：为了把两者历史地结合起来，他认为应该把前者无限的理想精髓充实到后者的有限形式中来，以便使其能够传达到全世界。这种说法就其本身来说是完全正确的，但听起来好像意味着耶稣本人的信念是倾向于前者，而仅仅是使自己适应了犹太人的弥赛亚观念。鲍威尔肯定不是这个意思。他像任何人一样知道，像耶稣那样在历史上明显地起到无可估量作用的人格，决不是什么适应的问题，扮演一种角色的问题，仿佛在他的意识中还有什么空白处没有被这种起推动作用的观念充满的问题——其实，像这样的人格，其浑身的每一处一定都是充满了这种信念的，不过从他的描述方式上看不出来罢了。在这方面施莱马赫的表述倒更为恰当：从耶稣自我意识的最深处他一定深信犹太人圣经中关于弥赛亚的预言，除了他自己外，不可能指任何别人。

根据上面对于旧约圣经中，不管其正确与否，被认为有关弥赛亚预言的分析，耶稣很可能早就深信在这些经文里包含着两个可以区分的组成部分，即：现实的和理想的，宗教政治的和宗教道德的。由第一个组成部分在犹太人中所引起的每一运动，其结果总是归于失败。在耶稣婴儿时期由高罗尼人[58]或加利利人犹大发动的反抗罗马人调查户口的起义（《使徒行传》第5章第37节），像在以前以及以后犹太

人反抗罗马权势的所有尝试一样，不幸以失败而告终；尽管这个犹大的这种基本原则的狂热追随者一直存在到犹太国的末期并制造了不少纷乱。政治地理解的弥赛亚观念，成了所有这些叛乱的真正动机，因为狂热者们相信，唯有耶和华才是选民的合法君王，到了一定时期，他会打发一位看得见的受膏的弥赛亚来拯救他们，因此，他们拒绝效忠于任何其他统治者。很明显，这类关于弥赛亚预言中政治因素毁灭性结果的经验，一定在耶稣心中产生一种理想的效果使他决定性地倾向于弥赛亚预言的另一方面即宗教道德方面。别人认为人民真正的虔敬和道德的提高只是弥赛亚来临施行拯救的一个条件，而耶稣则认为是最主要的事情。他不认为作为他们这种改进的报酬，耶和华将神迹般地把世界关系颠倒过来，使犹太人变成统治者，使过去压迫他们的人受他们的支配，给予他们以丰盛的财物和各种感性的享受，而是认为这种精神的和道德的提高，将使他们同上帝发生一种新的关系：不再是主仆而是父子了。他们将会认为幸福本身就值得羡慕，但同时一切外在好处和物质福利也就包括在其中了。从这意义来说，他们的首要任务就是追求上帝的国，其他一切好东西将会加给他们（《马太福音》第6章第33节）。

38．导师和受苦者弥赛亚

的确，在弥赛亚的预言里、主要是把弥赛亚描述为一个强有力的君主，这是同犹太人渴望大卫统治时期的民族幸福得以再现的愿望符合一致的。但在另一些经文里也提到弥赛亚不是一个军国主义者而是和平统治者，而且还说他仅仅是上帝要打发到他百姓中来的一个先知。因此，根据以上的解释，在真正有关弥赛亚的经文里，除了弥赛亚将制胜仇敌外，同时在人民中还有希望他给他们带来更美好心情的一面。

尽管本来等同于弥赛亚观念的战士和君王形象从未完全在犹太土地上消失过，但在旧约里还含有关于这个人物的另一种因素即导师和受苦者的概念，其结果是强有力的君主概念终于由这一因素所取代。很显然，以赛亚书第二部分所提到的[59]耶和华的仆人本来是和弥赛亚没有关系的。耶和华在这里称之为他的仆人的，清清楚楚是指亚伯拉罕的后裔以色列人而言（《以赛亚书》第41章第8节往下；第44章第1节往下，21节，第45章第4节，第48章[60]第20节），他们是他要从世界各地召选来的，他决不会丢弃他们。在被掳时期被分散在陌生的拜偶像民族中，只由于其坚守耶和华的宗教而得到巩固的以色列人，自认他们才是真正是上帝所拣选的仆人，他们在其沦陷的民族中，由于双方的相互作用，有时候成了他们的导师，有时候又成了他们的受害者。

在一方面，也像弥赛亚观念一样，以武力报复的思想也有所表现，耶和华将要使压迫和虐待他们的人蒙羞受辱并归于消灭，而使犹太人成为新的锐利的打禾工具，要把一切东西都压成齑粉（第41章[61]第11节往下，第15节），但同时人民在被掳时期也意识到，不仅他们的宗教比巴比伦迦勒底人的宗教优越，而且尽管一般地说来他们受到憎恨，在特殊情况下他们对于其他民族的良知也具有一种吸引力，因此，他们就以在异民族中宣传耶和华的宗教为他们的职责：他们是受

上帝灵感的仆人，是外邦人的光，是向全世界宣扬真理与正义的宣教者，这个宣教者既在被掳期间经受了坚忍与逆来顺受的锻炼，就会耐心地、安静地、勇敢地一往直前，直至达到其目的，完成其崇高使命为止（第42章第1节往下）。

肩负着崇高使命的以色列人民，在被掳期间受到占强大优势的异邦人的虐待；雅各是虫，是待在牢笼中的人民（第41章第14节；第42章第22节）；但这并不是因为耶和华已经弃绝了他，而是因为上帝为了他的不忠要处罚他，并通过处罚使他回转过来，以便有可能饶恕他的错误行为（第42章第23节往下；第43章第21节往下）。或者根据对于事物进程的另一种大胆的看法，与其说以色列人是为其本身，毋宁说是为其他民族而赎罪（或者说，其比较好的忠诚于耶和华的核心为其堕落分散的群众而赎罪）。耶和华把应该落到不虔诚的民族以及变成同他们一样的一部分以色列人头上的处罚降在他仆人的身上，仆人为这种和解工作而受苦，耐心地等候恩赦时刻的到来，以便带着更大的荣耀，回到自己的国家，并恢复其政治地位。

的确，在以赛亚续篇这段经文里，所有专指个人的词语（如疾病、伤痛、死亡、埋葬等）有时又以大胆预言格式互换为讲话者及听话者，在好些地方还用了神秘的语言。在这种情况下，必须紧紧抓住原先的线索，对耶和华的仆人和以色列人民作明确的比较。否则就有丢失线索被引入歧途的危险，以致认为有些段落，特别是52和53两章那段主要经文里的耶和华的仆人不是指人民而是指个别人而言。然而，那位犹太学者肯定是完全正确的，他和教父及对那段经文的基督教解释相反，主张该段经文是指犹太人集体而言，他们在被掳时被分散，受惩罚，为的是使更多的人皈依犹太教[62]。希腊文七十人译本[63]对于该段经文的"上帝的仆人"一词，也是自始至终这样理解的。在第42章第1节，原文仅是说，"我的仆人，我所拣选的"他们都译成"雅各我的仆人"，"以色列我的选民"，第49章第3节也是同样译法。

大家都清楚知道，新约对于这段经文给予了另一种意义，关于上帝的仆人所说的话，被认为不是指以色列人而是指基督而言。标准的一段经文是《使徒行传》第8章第34节往下，在那里提到埃塞俄比亚太

监问传福音的腓利，以《赛亚书》第53章第7节往下的话，“他像羊被牵到宰杀之地，又像羊羔在剪毛的人手下无声，他也是这样不开口”，先知是指他自己说的呢还是指别人说的?腓利趁这机会向他宣讲耶稣就是这里所预言的受苦的弥赛亚。在福音书里记载耶稣在十字架上被钉在两个犯人之间，说这也是应验了《以赛亚书》第53章第12节，“他被列在罪犯之中”（《马可福音》[64]第15章第28节往下；参见《路加福音》第22章第37节），耶稣不声不响地为人民服务就应验了上帝的仆人不喧嚷不扬声的预言（《以赛亚书》第42章第1—4节；《马太福音》第12章第18节往下）；耶稣医治病人就应验了《以赛亚书》第53章第4节的话（《马太福音》第8章第17节）。最后一段经文先知的话被篡改了，因为他并不是在说上帝的儿子除去或抛弃而是像《彼得前书》第2章第22—24节所说的“担当了别人的忧患”。《以赛亚书》第53章第4—6节那段话在这里被应用在耶稣为救赎工作而受苦的意义上。

据说耶稣曾把以赛亚书续篇关于上帝仆人的预言应用到自己身上，因为在最后晚餐之后（《路加福音》第22章第37节），去橄榄山之前，他曾对他的门徒说，“他被列在罪犯之中”这一预言也要应验在他身上。但这段经文并不足以证明这一点。因为一个福音书作者似乎假耶稣本人之口所说的话而另一个作者（《马可福音》第15章第28节）则是作为作者自己的援引。由于《路加福音》第4章第16节往下记载耶稣把《以赛亚书》第61章第1节那段话应用到他自己身上，我们也就为同样的原因处于无法肯定的境地。但在这段经文里说的并不是上帝的仆人，而是先知以自己的名义讲说他将要把快乐的消息传给贫穷和被掳的人们。耶稣复活以后，还说到他根据圣经，特别是根据先知书教导门徒，说弥赛亚必须先受苦受死才能获得荣耀（《路加福音》第24章第25节往下；第44节往下）。的确，这里所指的是以赛亚书这部分的全部，但所谓耶稣复活以后的谈话对于支持一个历史的证明并不合适。

同时在较晚期间，犹太人中发展了一种解释圣经的方法，认为以赛亚书里所讲的耶和华的仆人就是指弥赛亚而言。毫无疑问，在旧约圣经里，不仅是上帝的百姓，而且连摩西以及其他敬畏上帝的人，特别是大卫，都被称为耶和华的仆人（《诗篇》第18篇第1节；第36篇第

1节，第89篇第4，21节[65]）。很明显，这种区别性称呼又从这些人转移到弥赛亚身上。在一种据信其作者大约生活于耶稣诞生时期的所谓《约拿单的塔尔根》（*Targum Jonathan*），即旧约圣经一部分书的迦勒底文意译本里，就暗示《以赛亚书》第52章第53节是指弥赛亚而言。他在每一场合都避而不谈受苦的特征，把对耶和华仆人出现时的悲惨容貌感到惊异解释为是对于他的来临的期待；把他为代人赎罪所受的痛苦变成为一种单纯的代求；把他的气貌不扬弃置不顾，说这是意味着人民在被掳时所受的苦难。其实，在以赛亚续篇关于耶和华仆人的阐述里，存在着两种互相区别的成分，从犹太人对于弥赛亚概念的观点看，对之也就可以采取两种相应的不同态度。把导师的职责归之于弥赛亚是可以接受的，因为在这一概念里有些和弥赛亚概念相一致的地方，至于受苦和殉道者的性质则似乎和通常以弥赛亚为君王和英雄的概念不相调和，因此，在塔尔根里避免谈及前者就是容易理解的了。

大概在耶稣本人所形成的关于弥赛亚任务的概念中，就欣然地吸取了前一描述的特征。不仅如此，很可能在耶稣吸收到弥赛亚概念中的诸如《以赛亚书》第42[66]章第1节往下的关于耶和华的仆人作为导师的那种谦逊而坚持不懈地为人民服务精神，还对于使这一概念应用到他自己身上起了不小的作用。特别值得注意的是，关于耶和华的仆人是异邦人之光的描述（《以赛亚书》第42章第6节，第49章第6节）很可能从一开始就有助于把耶稣的眼界扩展到犹太人民范围之外，但导师的职责是和耐心分不开的，诲人不倦的导师也必须接受忘恩负义作为其任务的一部分，通过恒久忍耐来战胜顽梗不化。319在希伯来先知的历史中，用殉道者死难的事实来印证他们对于其所宣传和维护的耶和华宗教的信仰的就不乏其例。这样，其结果就自然地和耶和华仆人必须忍受特殊痛苦、折磨、虐待甚至被处死的形象特征相接近了。很可能耶稣在一开始是几乎绝对坚持第一描述特征的，他希望在弥赛亚为导师的意义中作为一个安静而耐心的教师，但当他在其自己的人民中经历越来越多的缺乏同情和反抗，越来越多地看到上层人士所激起的对他的仇恨，他就越来越多地有理由把《以赛亚书》第50章、52章、53章所描述的早先先知的形象特征（《马太福音》第23章第37节；《路加福音》第18章第33节往下）采纳到弥赛亚概念中来，不仅

使他自己，而且也使他的门徒，准备好忍受极度的压迫、定罪和处死。他也很可能采纳了《以赛亚书》第53章献出他的生命作为“为许多人赎罪”（《马太福音》第20章第28节）和把他的死作为一种赎罪祭的思想。因为这些思想的一般形式同犹太人的思想范围是非常接近的。

根据历史的理由，我们前三福音书的作者很可能对于这些关于将要受苦的宣告起先并无所知，他们是在耶稣走上多事的耶路撒冷之行前不久才知道的（《马太福音》第16章第21节往下；第17章第12，22节往下；第20章第17节往下，第22，28节和其他类似的经文）。同样不大可能的是，在《约翰福音》里，关于耶稣受苦受死的预言，不仅在耶稣一开始传道时就借耶稣之口说出（《约翰福音》第2章第19节往下，第3章第14节），而且在耶稣出现于公众以前，就借施洗者之口说出了。在这本福音书里耶稣预告自己之死所用的语言没有共观福音书那样确定，但这种情况并不使约翰的描述具有任何优越性，因为，如果耶稣真正说过人子将要像铜蛇那样被举起来的话（《约翰福音》第3章第14节，第12章第32节），他就必然预先意识到他自己将要死在十字架上，尽管根据共观福音书所记他直接说到这事是在一个晚得多的时候。比较明确的特征，例如宣告他的死将要通过被钉十字架而实现，是作为耶稣讲话的后续部分而提到的；另一些特征，例如关于吐唾沫在他脸上的事（《路加福音》第18章第32节），则是取自《以赛亚书》第50章第6节的预言，不管是耶稣自己提到的，或者更可能是福音书作者提到的。

还有一种非常可能的情况是，耶稣第一次向他的门徒启示这类事情，门徒对之是很不高兴而且有反感的。例如《马太福音》第16章第22节告诉我们彼得叫喊道：“主啊，万不可如此，这事必不临到你身上！”因为他们对弥赛亚概念的想法和普通人一样，直到这时为止，耶稣只是间接地想在实质上改变这种想法而没有明确地对它进行斗争。对于这种想法来说，弥赛亚受苦并像罪人那样死去简直是很难想象的事。尽管耶稣指责了这位使徒反对他受苦的这种世俗之见，并愤怒地斥责说这是撒旦试图使他偏离正道，并利用一切机会向门徒指明这一结局是不可避免的，但在门徒领会这种思想之前，由于他们并没有思想准备，一开始他们一定很为沮丧。

福音书作者经常把耶稣预言三日后要复活同他宣告自己的死联系在一起，这情况可就不大一样了。关于复活，我们在这里可先讲几句，有三种情况是可能的。可能把它看作是一桩神迹，或者看作是一件自然发生的事情，也可能把它看作只是一种信念，并没有发生过任何相应的客观事实。根据最后一种情况，如果它根本没有发生过，那耶稣也就根本不可能作这种预言；第二种作为预先没有料到的偶然事件，其可能性也是很小的；如果是第一种情况，预言当然不能算比事件本身是更大的神迹，但既然复活就是中断自然界的因果关系，如果假定其为真事，那就等于放弃对耶稣生平作历史的考虑，而我们所做的正是要对耶稣生平作历史考虑，因此就不可能接受这一点。在关于耶和华仆人受苦的那段经文里，说他从活人之地被剪除，与恶人同埋葬，献本身为赎罪祭，还要看见后裔，并且延长年日（《以赛亚书》第53章第10节）；如果耶稣认为自己就是耶和华的仆人，那么，他把这种特征作为一种神迹意义的复活应用到自己身上倒是可以想象的。基于这种观点，他期待自己将会从死里复活并作出了相应的预言，在结果产生之后又被加上了确定的三天时间。但关于“后裔”这一点，以及随后所说（第12节）他将要与强盛者均分掳物等话，如果能够应用到他身上的话，那他也只能对于这全段经文采取一种象征的意义，把它理解为是来世的一种报偿或荣耀，或者像第10节所说的，耶和华的旨意将在他手中亨通，这也就是说，他的事业在将来必获得成功。因此，如果我们把耶稣的生平当作历史来考虑，则他所说的将要复活的话，也只能是一种比喻的意义，而不能是说他被害的身体真的复活过来。

39．弥赛亚的再临

耶稣在福音书里不仅讲到了他要在第三天复活，而且还讲到了人子的降临，这就是说，他本人在不远的将来要第二次在上帝的荣光里，由天使陪伴着，驾着天上的云彩再临，使死人复活并审判活人和死人，建立上帝的国或天国（《马太福音》第10章第23节；第13章第41节；第16章第27节往下；第24章第27节往下；第25章第31节往下；

参看第7章第22节往下；《约翰福音》第5章第28节往下；第6章第29节往下）。

在这里我们面临一个决定性的论点。古代教会按其字面意义坚持耶稣这部分的教义，而且严格地说，古代教会就是建立在这一基础之上的，因为如果不是由于期待基督将在近期降临，就不会有任何基督徒产生。与此相反，对我们来说，耶稣要么就是全然不存在，要么就只是一个人。作为一个人来说，他在这里关于自己所作的预言是不可能发生的。如果他本人真的作了这种预言而且期待其实现，那对我们来说，他就只能是一个狂热者：如果他本人根本没有这种信念而竟说出了这样的话，那他就是一个牛皮大王和骗子手。在这种预言和借他之口所说关于他预先存在的话之间的差别是非常微小的。凡自以为能够记得他诞生以前的、没有别人会记得、连他自己也不会记得的前世生活的人（不仅像柏拉图那样，认为存在于他心中的某些理念只是关于前世的回忆），而在我们看来，就是个疯子。凡期待自己，像没有别人做过的那样，死后还会回来，在我们看来，虽不算是个完全疯子，因为对于未来想象力多少是能起作用的，但仍然只能是个彻头彻尾的狂热者。

关于以上所说的话，我们完全能够使耶稣对于所谓他说过前世存在的话不负任何责任，这样做并不同明确的字义有任何抵触，也不是由于歪曲这些词句的自然意义，而是由于考虑到只有在那一部福音书里才记述耶稣说了那样的话，该福音书作者所给我们描绘的并不是真实的耶稣，而只是他自己想象中的耶稣。至于关于耶稣说他还要第二次降临的话，疑问就比较多了。这些话在四部福音书里都有，而且在我们所认为记载着比较多的真实历史传说的前三福音书里还比第四福音书更详尽更明确。那么，在这里应该怎么办呢?难道我们可以容忍对这些言论的意义作不自然的解释吗?或者我们能说大概耶稣全然没有说过这些话吗?最后，我们是不是可以让他担负起这些话全部意义的责任，从而不得不承认他是一个狂热者而且还不是一个普通的狂热者呢?在这种情况下我们是不可能把最后一种设想认为完全不可想象而予以排除的。

这样的设想对于我们的基督徒思想习惯来说在感情上会是很痛苦的；但如果这是历史研究的结果，我们的思想习惯就必须让路。也不能说一个狂热者不可能产生像我们在上面所分析的耶稣所产生的那样历史效果，不可能有那样健全而崇高的见解。一个骗子手可能有这种情况，对于这样的人物我们将完全不去理他。但有高尚精神才智和道德秉赋而沾有一点狂热成分的人这种现象在历史上是屡见不鲜的，而且我们还可以绝对地主张，如果没有狂热精神，历史上连一个伟大人物也不可能产生。

根据福音书记载，耶稣认为他的再临非常接近，因而他对门徒说站在他周围的人中“有人在未尝死味以前，要看见人子降临在他的国度里”（《马太福音》第16章第28节），“这一代还没有过去，这些事都要成就”，这就是说，人子再临及其有关的一切准备工作就都要发生（《马太福音》第24章第34节）。他特别表示，正如他刚刚预言过的那样，在耶路撒冷被毁灭之后，这一最后巨变就要立即发生（《马太福音》第24章第34节）。总而言之，他对于日期问题是大大地弄错了，因为不仅那一代人已经过去，而且在1800年[67]之久，一代又一代人都已过去，他所预言的再临还未发生。但所有这一切在我们看来并没有使情况变得更坏。因为要证明一个人关于其驾云再来的预言毫无根据，我们并不需要非有它到某时为止还没有发生的经验不可。我们更不需要试图像有些神学家所做的那样，对于经文的词句作牵强附会、互相矛盾的解释，以为所谓一代人没有过去，是指犹太人而言，有时又以为是指基督教会而言，或者所谓的“这一切事”都要发生，是指耶路撒冷被毁灭而言，或者以为“都要成就”只是指一个过程的开始而言，而我们现在仍是生活在这一过程之中。

如果福音书作者对于耶稣在这些段落里所说关于他再来的话是对我们作了正确的报道，我们也就不能把他的再临理解为是一种无形的、逐渐的发展，也就是说，是一种由于他在世上的行动效果而产生的一种自然发展，而只能把它理解为是一种看得见的、突然的、神异的巨变。甚至在早先关于上帝惩罚一些特殊国家的事例中，先知们就预言过太阳和月亮将要变暗，群星将要坠落的情况（《以赛亚书》第13章第10节，第34章第4节；《约珥书》第3章第4节，第4章第15节；

《阿摩斯书》第8章第9节）。但这并不证明这些情况只能按象征的意义来理解，与此相反，先知们倒是的确期待在发生这些历史事件时真的有这类自然现象作为预兆而伴随着发生的。但当耶稣在《马太福音》那段主要段落里（第24章第30节往下，第25章第31节往下）说在群星发生这些现象以后“人子的兆头要显在天上，地上的万族都要哀哭，他们要看见人子有能力，有大荣耀，驾着天上的云降临。他要差遣使者，用号筒的大声，将他的选民从四方，从天这边到天那边都招聚了来，他要坐在宝座上审判万民，有的要被送到永火里去，另有一些要获得永生”的时候——这样的一种描述就不可能仅用象征的意义予以解释，正如基督教会一直按照字面意义对这些词作理解一样，如果这些话真是耶稣说的话，他的意思也一定是照字面意义而言。

不可忽视的是，关于这一问题的言论在较晚时期一定经过了各式各样的修改。有一次耶稣对门徒说，在他们还没有走完以色列各城市宣传弥赛亚以前人子就要回来了（《马太福音》第10章第23节）；另一次他又说在福音没有向世界万民传开以前他不会再临（《马太福音》第24章第14节）。这是两件完全不同的事情；因此，耶稣一定在第一次预言和第二次预言之间改变了他的见解，或者更可能的是，一种预言明显的是在弥赛亚国度被认为只限于以色列人的圈子里时借他的口而说出的，而另一种则是从选召异邦人进入他的国度已经是既成事实的观点发出的。在关于耶稣再临的长篇言论中（《马太福音》第24章；《马可福音》第13章；《路加福音》第21章）很明显有许多情况是在耶稣死后相当长的时间以后加进去的。末日以前的饥荒和地震，战争和关于战争的谣言，民族与民族、国家与国家之间的对抗，也就是说，耶路撒冷的毁灭可以很准确地指出是指克老丢和尼禄时期而言，这些事在塔西图斯的《编年史》和约瑟弗的《古事记》和《犹太战争》中都有相应的描述[68]。不能不注意到关于犹太和异邦当权者虐待和杀戮基督徒的叙述（《马太福音》第24章第9节；《马可福音》第13章第9节；《路加福音》第21章第12节）就是间接地提到了基督徒在耶路撒冷所受的第一次迫害和尼禄的大迫害。基督徒受万民的憎恨（《马太福音》第5章第9节）在罗马历史家的著作[69]里则被说成是基督徒对全人类的仇恨。由于罪恶增多而致的基督教会“爱心渐渐冷淡”（《马太福音》第24章第12节）令我们想起启示录作者（第2章

第4节）指责以弗所教会离弃其起初爱心的事。在耶稣关于假先知和自称为弥赛亚的人的言论（《马太福音》第24章第5节，第11章第23—26节）同较晚时期所发生的特殊事件之间有极其引人注目的相似之处。例如《使徒行传》（第5章第36节）所记载的当克老丢在位时出现的丢大，除了日期错误外，说他“自夸为大”，这就是说，自称为先知，或者甚至自称为弥赛亚，附和他的有约四百人；还有所谓的埃及先知，驻耶路撒冷的罗马千夫长误认使徒保罗就是这个人（《使徒行传》第21章第38节），他自称是第二个摩西，从埃及向旷野进军，想作为第二约书亚，偷袭耶路撒冷，据约瑟弗记载，附和他的有三万人，还有约瑟弗所记的另一些人，他们自称受了上帝的灵感，想颠覆政府，实现革新，在人民中引起了一阵混乱 [70] 。在所有这一切中，有一件很奇异的巧合：耶稣曾告诫他的门徒说（《马太福音》第24章第26节），当有人对你们说弥赛亚在旷野里时，你们不要相信他们，同样，约瑟弗说，不仅那个埃及人，在晚近还有各式各样的假先知，甚至连那个要来毁灭耶路撒冷的人，他们都引诱百姓到旷野去，说在那里要显示大的神迹给他们看。

关于耶路撒冷被围困，被毁灭及其后果的描述，至少《路加福音》关于在该城四周筑起土垒、被士兵围困、变成废墟、犹太人被掳到万国的记载（第21章第20，24节；参第19章第43节往下），是从提多 [71] 毁灭该城及其以后所发生的真实情况得来的。就连马太与马可（《马太福音》第24章第2节；《马可福音》第13章第2节）以一般词句所描述的圣殿将被拆毁到根基一事同启示录比较起来也显得很为奇突。在启示录里并没有提到（第11章第1节往下，第13节）圣殿被毁的事，至于城市，也仅提到有十分之一由于地震被毁，并有七千人由于同一原因而丧生。如果耶稣的讲话是真的，而启示录又是使徒约翰的著作，这种话就是特别不可理解了。即使承认该书是在革尔巴 [72] 时期的一个犹太基督徒所写（看来这是肯定的），也很难理解像这样的人所说的话怎么能和耶稣如此明确而详细的预言有这么大的不同，如果那时真有这种预言存在的话。所以，这些关于耶路撒冷被围和被毁的预言，很可能是从犹太基督徒圈子里产生的，而且是在围困已经进行并有了结果以后，为了使耶稣和旧约先知，特别和当时已被广泛传诵并应用的但以理处于同等地位，假耶稣之口说出来的。

然而，所有这一切本身都还没有接触到我们在这里所关心的问题。关于耶路撒冷被毁灭以及在其以前所发生的事情的预言，可能是在较后一个时期假耶稣之口说出来的，也可能不是这样。尽管如此，耶稣仍然可能说过关于他很快即将驾云再临的预言，而基督徒[73]们在耶路撒冷被毁灭以后比其未毁灭以前很可能更确定地期待其应验。

耶稣曾应许要在他的国度里再临（《马太福音》第16章第28节），现在的问题是，在其他场合，他是怎样谈到这个国度的，特别是他认为这个国度当他在世时就已经建立了，还是要等他再临时才开始呢，当他像施洗者那样，最初只是宣传天国近了（《马太福音》第4章第17节）；当他教导门徒祈祷“愿你的国降临”（《马太福音》第6章第9节）[74]的时候，这个国度当时还不存在，而是要到将来才有。在另一场合他说：凡称呼我主啊主啊的人，不能都进天国，而把决定谁能进天国一事推迟到“那日”，即当他来审判万民的日子（《马太福音》第7章第21节往下）。在最后晚餐时耶稣对他的门徒说，从那以后，他不再喝这葡萄汁，直到他在他父的国里同他们喝新的那日子（《马太福音》第26章第29节）。另一次在同一部书里他还说他要从东从西召许多人来，在天国里与亚伯拉罕、以撒、雅各一同坐席（《马太福音》第8章第11节）。从此可以更清楚地看出，他期待天国的实现，不是在这个世界，而是在另一个世界，由上帝以超自然手段，促其实现。

但在另一方面他说，从施洗约翰的时候到如今，天国是努力进入的，努力的人就得着了（《马太福音》第11章第12节），或者，像路加所说（第16章第16节），从那时上帝国的福音传开了，人人努力要进去。接着，在法利赛人指控他靠别西卜赶鬼时他回答说，他不是靠别西卜而是靠上帝的灵赶鬼，这就是上帝的国临到他们了（《马太福音》第12章第28节）。当法利赛人问他，上帝的国什么时候来到的时候，他回答说，上帝的国不是眼所能见的，而是就在他们心里（或者，已经在他们中间）（《路加福音》第17章第21节）。在这些段落里表现了上帝的国现在就在这里，是耶稣在世生活时所开创建立的。但如果我们进一步把芥菜种比喻，特别是如果把面酵的比喻作比较（《马太福音》第13章第31节往下），我们就会看出天国在地上是像

一团面酵逐渐发起来一样，那么耶稣所设想的天国的发展就是一种完全自然而逐渐的发展。

但一种见解和另一种见解并不是互相排斥的。在田间稗子的比喻里（《马太福音》第13章第24节往下），好种和坏种是逐渐长起来的，然后到收割时才忽然地把它们分开，而收割是指世界末日而言。假定所要描述的就是上帝国的发展所要采取的两种进程，那么，在这个世界的目前阶段它的发展并不是单纯只有其本身，而是在许多方面同世界混杂在一起的。在将来的弥赛亚时期，当它发展成熟的时候，就要开始把好的同坏的区分开来。《马太福音》（第28章第20节）所描述的正是同一情况，当耶稣和门徒最后分离的时候，他向他们保证，他将要同他们在一起，直到世界目前阶段的末了；不过这个末了早就已经（第24章第3节）和耶稣的再临重合起来了。因此，这里就有必要把他的这种看不见的来临同他的看得见的再临区分开来，前一种上帝国的来临是处于一种准备和发展的不完全情况，而后一种则是未来的完满实现。

耶稣把作为准备时期的目前同作为完成时期的未来区分开来，把作为服务时期的今生同作为报酬时期的来生区分开来，他还把完成时期的开始同上帝对世界所要进行的改变联系在一起。如果我们假定福音书有任何历史的有效性的话，则这一点不仅在所有福音书里是最清楚不过的，而且我们还可从历史的类比中假定其如此。这不仅是耶稣同国人的一种盛行的想法，就像耶稣已经摆脱的以为弥赛亚有世界权力的想法一样，而且其基本原则还是已经达到某种超感觉认识的整个古代社会对世界发展所能设想的唯一形式，因此，柏拉图主义和犹太主义就在这里互相会合了。但如果耶稣已经达到了这样的信念（当然他已达到了），如果他对目前地上的存在和将来在上帝国的存在作了区分，不管这个上帝国是在天上或者在更新了的地上，如果他认为上帝国的开创是由于上帝的一种神异的行动，则他认为这种行动会在未来或迟或早地实现就无关宏旨了。如果他期待其在最短可能的耽搁之后即将实现，并为安慰门徒而对他们作了有关这种期待的宣告，至多也只是一种人所易犯的一种错误罢了。何况我们还不能说是不是他的

门徒在他第一次离开后的艰难岁月中，为了自我安慰，把这种幸福的世界体制很快即将来临的预言，假他的口而说出的呢?

在所有这些言论中只有一点是令人感到困难的，那就是耶稣竟然把他本人同那种奇迹般的改变，那种理想的赏罚状态的开始联系到一起，竟然宣称他自己就是那位将要由众天使陪同，驾着天上的云彩降临，使死人复活并审判万民者。期望在自己身上发生这样的事情，这和对于这类事情的一般期望完全是两回事。在我们看来，期望这类事在自己身上并且为了自己而发生，不仅显得自己是个狂热者，而且也是一个人（我们在这里所说的一切都是从以耶稣为人这一点出发）竟把自己放在所有其他人之上，成了他们的未来的审判者，这样一种不可容忍的妄自尊大。如果耶稣这样做的话，那他就是一定忘记了有一次他曾否认自己是良善者这种称呼并说只有上帝才是良善者。

的确，如果耶稣确信自己就是弥赛亚，而且认为但以理书的预言是指弥赛亚而言，那他就一定会根据这一点期望自己将在某一个时候驾云降临。如果我们仔细考察那段经文，我们就会看出那里并没有说审判将由驾云降临的人子执行，而是将由亘古常在者即耶和华自己执行。同样，在约翰的启示录里（第20章第11节往下），按照希伯来人的古老习惯，坐在宝座上审判万民的乃是上帝。同时我们也发现使徒保罗援引原始教会的一种传统概念说圣徒即基督徒将要审判世界，甚至还要审判天使（《哥林多前书》第6章第2节往下）。在共观福音书里记载，耶稣应许十二门徒，他们将要作为他的陪审员，审判以色列十二支派（《马太福音》第19章第28节；《路加福音》第22章第30节）。由此可见，甚至在耶稣时代以前同耶和华作为万民的唯一审判者概念在一起，以弥赛亚为耶和华代表而代行审判职务的概念就早已存在，耶稣不过是将其作为弥赛亚概念的附属物而加以采用罢了。他已经向人类宣传了上帝之道，他们将照这道受审判。如果是这样的话，自然的推论就是这道的宣传者本身将参与未来审判的主要部分；播好种的人将要派他的天使来做收割工作，并把稗子拔出来烧掉（《马太福音》第13章第37，41节）。的确，在第四福音书里曾记载耶稣本人否认他将执行审判，而只是说他所宣讲的道将要审判他们（《约翰福音》第12章第47节）；但该福音书作者之所以作这种说

法，乃是由于他的逻各斯（Logos）概念排除了一切消极，定罪和毁灭的性质，因此，我们不能把它作为反对共观福音书中耶稣关于审判的言论的真实性的证据。

40．耶稣公开活动的场所和期间

现在，让我们考察一下耶稣为了在地上建设上帝的国所采取的工作方式：马太（第4章第23节，第9章第35节）说他走遍了加利利的各城各乡，在各会堂里教训人，传天国的福音；路加（第23章第5节）描述了指控耶稣的人在耶路撒冷对彼拉多说，他煽惑百姓，在犹太遍地传道，从加利利起直到耶路撒冷。福音书作者在这里以及在各处描述的耶稣生活是一个巡回教师的生活。的确，他在加利利海边的加伯农有自己的住所，这里是他的一些杰出门徒的家乡（《马太福音》第4章第13节，第8章第5、14节，第9章第1节；参看第11章第23节；《路加福音》第4章第23节），但他经常是由一些亲信门徒陪着周游各地的，还有一些富有的妇女为他们一群人提供物质的需要（《路加福音》第8章第1—3节，第13章第49节；《马太福音》第27章第55节往下；《马可福音》第15章第40节往下）。他经过这一带，有时在安息日出现在会堂里（《马太福音》第12章第9节，第13章第53节；《马可福音》第1章第21节，第3章第1节，第6章第2节；《路加福音》第4章第16，31，33节，第6章第6节，第13章第10节；《约翰福音》第6章第59节）；有时从高处向露天的广大群众讲话（《马太福音》第5章第1节）或在湖边从船上教训人（《马太福音》第13章第1节往下；《马可福音》第2章第13节，第3章第7节往下；第4章第1节；《路加福音》第10章第1节往下），在耶路撒冷圣殿里劝导人民，并同有学问的人辩论（《马太福音》第21章第23节，第23章第39节；《马可福音》第11章第27节，第12章第43节；《路加福时》第20章第21节；《约翰福音》第7章第14节，第8章第20节，59节，第10章第22节往下），人们听到他在被热情邀请或有长期友谊的亲戚家里讲有学问和有教益的谈话（《马太福音》第9章第9节往下，第26章第6节往下；《路加福音》第5章第27节往下，第7章第36节往下，第10章第38节往下，第11章第37

节往下，第14章第1节往下；《约翰福音》第2章第1节往下，第12章第1节往下），正如苏格拉底到处利用机会散播他言论的种子，希望这里那里总会有些话落到合适的土壤中一样。

关于耶稣活动的外表方式（我们现在还未谈到他的教义部分）所有的福音书记载大体上都是符合一致的。至于他活动展开的场所，则在前三福音书作者和第四福音书作者之间有重大的不同。的确，双方都说耶稣公开活动是从他在犹太地接受约翰洗礼以后从加利利开始一直到耶路撒冷为止。但在这两个界限之间，第四福音书描述耶稣活动的地点大多和其他福音书不同。根据后者，从他受约翰洗礼返回直到他最后一次上耶路撒冷，从未越过巴勒斯坦北部边界，而是在加利利海东西一带地方和约旦河上游，希律的儿子安提帕斯和腓利普作为罗马的藩属的辖区之内活动，从未向南到过撒马利亚以及同一方向更远的犹太地和耶路撒冷，也就是一般地说，受罗马直接管辖的地区。而在这些界限之内，耶稣的主要活动场所则更多地是在直接靠近约旦河及提比里亚海西岸即加利利一带地方。据我们所知，只有三次短暂地到过海的东岸（《马太福音》第8章第18节，第9章第1节，第14章第13—14节，第15章第39节），两次也是不很久地到过这个境界的北边即该撒利亚腓立比（《马太福音》第16章第13节）和腓尼基的城市推罗和西顿（《马太福音》第15章第21—29节）。因此，根据前三福音书，耶稣在上耶路撒冷过节遭遇横死以前从未到过犹太地和耶路撒冷。但根据第四福音书在他最后上耶路撒冷以前他已经四次去过那里，一次过逾越节（第2章第13节），一次没有特别言明的节期（第5章第1节），一次住棚节（第7章第2—10节），还有一次修殿节（第10章第22节，看来这回在两个节期之间并没有离开该城及其附近地区），除此之外，还有一次在首都附近的伯大尼，而且他还在犹太地逗留过相当长的时间（第3章第22节往下），在经过撒马利亚的时候，也在犹太旷野附近的一个小镇市耽搁了一些时间。

关于这一点，每当耶稣在施洗者被囚以后来到加利利又离开的时候，前三福音书作者，特别是马太，总是特别说明这样做是什么缘故：其理由可能是由于人群的拥挤而想渡到海那边去（《马太福音》第8章第18节），或者是为了逃避希律的阴谋而过到那边的旷野里去

（第14章第13节），或者是因为文士们厌恶他的教训而退到推罗和西顿的境内去（第15章第21节）。恰恰与此相反，每当耶稣离开犹太地而退往加利利或庇利亚的时候，通常约翰也总是特别说明其原因。有时其原因是仇敌们在危险地注意着他（第4章第1节往下），有时是因他们在阴谋杀害他（第7章第1节，第6章第1节；参看第5章第18节；第10章第39节往下，第11章第54节）。所以双方总是从相反的理由出发：前三福音书作者总是假定耶稣在末次上耶路撒冷被害以前其活动领域是加利利，他离开那里总是有特别原因而且只是短暂时间；相反，第四福音书作者则认为，如果不是为了慎重而需要退到边远地区的话，耶稣的正当工作领域总是在耶路撒冷和犹太地。

这两种对立的假定中只能有一种是真的。因此，现在大多数神学家们总是很自然地赞成他们所特别喜爱的约翰而反对共观福音书作者。他们说，首先，前者，特别是马太所依据的加利利传说对于耶稣早期上耶路撒冷过节的旅行知道得很少；其次，他们所知道的又早就和最后也是最重要一次的旅行混淆在一起。因此，现在出现于前三福音书中的是一方面由加利利，另一方面由犹太两种成分搅和在一起的大杂烩。但他们说，约翰教导我们这是和事实不符合的，不仅耶稣在加利利的工作由于上耶路撒冷而被中断，而且他在耶路撒冷的言行又被分布在不同的逗留中，因而约翰所提到的旅程一定可以提供容纳其他福音书作者所记述事件的空白处，从而在每两次旅程及其在犹太地的有关事件之间一定可以把一部分的加利利事件安置在其中。但前三福音书作者在他们所记述的加利利事件中从未有一次暗示过耶稣向犹太方向走去的事，而第四福音书作者在他所给我们讲述的有关加利利的事件中，又几乎没有一次与之符合一致的地方，在这种情况下我们又当抱什么见解呢?一切都是任意武断的，在这方面的无数想使福音书一致起来的尝试，只能被认为是许多编造出来的毫无理由的假定而已。

我们必须勇敢地提出这样的问题来：历史地看，哪一种更为可能，是按照前三福音书所说，耶稣先完全在加利利及其附近一带工作了一段时期，直到最后才决定走上去耶路撒冷的多事的行程，并且很快地终于得到了那种决定性的结局呢，或者照约翰所记，从一开始他

就把他的活动分散在加利利和犹太两地，甚至在很早时期，特别在耶路撒冷，就屡次触怒于人，终于在最后一次在那里的时候发展成那样的结局呢?

在试图回答这个问题的时候，我们不妨先就福音书记载所提供的资料，考虑一下耶稣公开活动的期限。耶稣公开活动的期限究竟有多长，没有一本福音书曾经明确地说过，前三福音书没有给我们提供过任何可以使我们在这方面得出结论的东西，因为在他们的著作里从来没有区分过年份和月份，所不时提到的时间界限只是“过了两天或者六天以后”（《马太福音》第17章第1节，第26章第2节），这种模糊一般的说法没有任何确定性。但看来第四福音书所借以区别于其他三福音书的经常相同的“上去过节”的提法，倒很可能帮助我们在这方面得出一个结论来。因为从每年一度的节期中，特别是从一个逾越节到下一个逾越节（假定其记述是正确的话），我们必须当作一个年头来记算。从一直被认为是耶稣公开生活开始的他受约翰洗礼（《使徒行传》第1章第22节）到他第一次上去过逾越节，看来这位福音书作者认为只有一个很短的间隔（参看第1章第29，35，44节[75]，第2章第1节，12节）；他所描述的耶稣上去过的第二个节日，只用了一种极不明确的“犹太人的一个节期”的说法（第5章第1节），很难认为就是一个逾越节，因而我们没有作为根据的立足点；另一方面，大约在行以饼饱众的神迹时，曾提到过第二个逾越节，但并没有提到耶稣上去过节。以后在耶稣受难的逾越节以前没有提到过任何别的节日（第11章第55节，第7章第1节，第13章第1节）。由此而得出的是，耶稣公开活动至少有两年，另外还有从他受洗到第一个逾越节的短短一段时间，我们说“至少”是因为古代教会的见解把“犹太人的一个节期”（第5章第1节）也看作是一个逾越节，因而就成了三年。我们认为，并没有什么证据证明，该福音书作者必然把所有逾越节都已计算在内，或者说，把耶稣所没有去的逾越节都计算在内。有人说，同约翰的计算相反，根据前三福音书作者的记载，看来耶稣的服务期间至多只有一年，但这种说法是不正确的。因为如果耶稣早先并没有去过耶路撒冷的话，那些在他到那里以前一直没有把他们的目光注意到那个方向的福音书作者是不会有机会提到它们的。但是耶稣并非必然每逢逾越节都到耶路撒冷去这一事实，已经由约翰本人所说有一个逾越节期间耶稣安静

地待在加利利所证实了（第6章第4节；参看第1章第17，59节，第7章第1节往下）。因此我们毋宁必须说，从前三福音书作者那里我们绝对看不出耶稣公开活动期间究竟有多久，就他们而言，我们既可说耶稣工作了好几年，也可说只工作一年，如果是前者的话，则他在最后一年以前并没有去耶路撒冷过逾越节。

在古代教会教父和异端派[76]的几篇著作里的确有过耶稣工作期间只有一年的推想，这种推想的唯一根据就是先知关于耶和华恩年的那一段经文（《以赛亚》第61章第2节），据《路加福音》记载（第4章第18节），耶稣曾把这一段经文应用在他自己身上，而现在由于双重的误会，又被按字面意义看作是限定他的工作期限了。同样，相反的一种意见也是建立在误会上面的，这种意见在教父的著作里也有所发现，那就是耶稣虽然是在三十岁时受了约翰的洗礼，但在他被钉十字架时已经离五十不远了[77]。这种误会的原因是由于在《约翰福音》书（第8章第57节）记载犹太人有一次反对耶稣说，“你还没有五十岁，岂见过亚伯拉罕呢?”但这句话的意思很可能只意味着他还没有达到人的完满成熟年龄。如果我们想对耶稣的公开活动期间作最大的估计，就必须也以异邦作者的见证为出发点[78]，即耶稣是在本丢·彼拉多（Pontius Pilate）手下被钉十字架的。这位官员是在公元25年在犹太地就任的，36年他被路修斯·维太卢斯（Lucius Vitellius）派到罗马为犹太人对他的各项指控为自己进行辩护。自他到罗马以后就从未回到过犹太，因此，耶稣钉十字架不可能比这更晚了。如果我们把《路加福音》（第3章第1节）的日期，严格地说就是施洗约翰出现的日期当作同时也就是耶稣受洗和他公开露面的日期，即在相当于公元29年的该撒提庇留在位第十五年以后，那么，从那时起经过七年到本丢·彼拉多离开时为止就是可以接受的耶稣公开活动的最长时间。但既然路加的日期是否正确是很值得怀疑的，很明显这样探讨的结果也必然是很不确定的。

在决定共观福音书和约翰福音书关于耶稣上耶路撒冷过节次数的记载孰是孰非以前解决这个问题是很重要的。如果必然假定耶稣公开活动期间只有一次上去过逾越节，同时也假定这种活动期间只有一年，则由于后一假定的不大可能性将会使我们对前三福音书采取一种

否定的见解而宁愿接受第四福音书的记载。特别是芮南正是由于这种考虑才导致为该福音书的历史性进行辩护的。另一方面，如果我们在这个问题上追随前三福音书，我们仍然有为耶稣公开活动期间假定一个较长时间的余地，这么一来，关于耶稣过节次数的问题就可以单就其本身来作考虑，而唯一需要决定的问题就是共观福音书记载或是约翰福音书记载哪一个有最大可能性。

有利于后者的是通常认为，一个虔诚的加利利人至少总会上去过所有的逾越节。但关于这一点，首先并不能证明在那个时候是如此，而且约翰本人也并没有暗示其如此。其次，如以上所说，即使耶稣不是这种按律法而言所谓的虔诚的加利利人，那也没有什么了不起。的确，为约翰辩护的神学家们总是强调前三福音书作者的证明是对他有利的，而且可以认为，他们所叙述的情况和提到的耶稣的言论都假定他早先曾到过犹太和耶路撒冷[79]。但如果对这种主张加以更准确的考虑，就会看出它是不真实了。认识议会议士亚利马太的约瑟一事曾被认为如果耶稣没有早先到过耶路撒冷就无法解释，其实即使在这个名称的加利利地方没有发现约瑟的住家，在耶稣最后一次到耶路撒冷时结识了这个人也是很容易的事情。关于马利亚和马太我们只是从《路加福音》（第10章第38节）得知他们住的村庄位于从耶稣在加利利的通常住处到犹太去的路上，因而很可能就在加利利或庇利亚（Perea）；只有约翰说它就是靠近耶路撒冷的伯大尼，而正是他的轻信在这里值得怀疑。反对共观福音书陈述的唯一重要事例是耶稣所说（《马太福音》第23章37节；《路加福音》第13章第34节）："耶路撒冷啊，耶路撒冷啊，你常杀害先知，又用石头打死那奉差遣到你这里来的人，我多次愿意聚集你的儿女，好像母鸡把小鸡聚集在翅膀底下，只是你们不愿意。"

如果耶稣在其公开活动期间，在此以前连一次也没有见过耶路撒冷，他就肯定不能像路加所说的，在上耶路撒冷的路上说出这样的话来。就连在耶路撒冷本身之内，在一次住了几天之后，他也不能说已经"多次"毫无结果地试图把该城居民吸引到自己跟前。在这里，一切回避的尝试都是无用的，而且还必须承认，如果这些话真是耶稣说的，那他在耶路撒冷工作的次数和期间一定比共观福音书出现的更多

更长。但它们并不是他的话。的确，马太和另一个福音书作者是把它们当作耶稣的话说的："所以我差遣先知和智慧人并文士到你们这里来，有的你们要杀害，要钉十字架……叫世上所流义人的血都归到你们身上，从义人亚伯的血起直到你们所杀撒迦利亚的血为止……"（第23章第34节往下）；但这两处都提到了犹太人虐待上帝的使者这一事实，说明它们很可能原来本是连在一起的。路加，正如他通常所做的那样，把两者分开了，但路加在记述耶稣的后一讲话前还说："所以上帝的智者说：我要差遣……"（第11章第49节），等语。首先，我们可以毫无疑义地认为，这一由于其奇特性而被马太删去的增加部分，本是原有的；其次，考虑到两处说法之间的联系，我们有一切理由假定，和其所记耶稣的前一讲话联系着的向耶路撒冷的呼吁，也是属于上帝智者的话的一部分。这里的"上帝的智者"耶稣既不可能是指他自己，福音书作者也不可能是指耶稣，因为这种称呼或引语，耶稣自己从未在福音书别处用过。"上帝的智者"可能被认为是指旧约圣经的灵感而言，但在旧约里从未见到过这种说法。所以，看来很可能是指一特殊著作说的。一个福音书作者说耶稣引用了其中的话，同时还道出了其来源的名称；另一个作者则把它说成是直接出自耶稣之口的他自己的话。这部著作可能是在耶路撒冷被毁灭时一个基督徒所编写，责备了犹太人对上帝的使者们从最初到最后所犯的一连串的罪行，也就是说从杀害亚伯到狂热者[80]在圣殿里杀害巴拉加的儿子撒迦利亚的一系列罪行，司提反在《使徒行传》第7章里也以差不多同样的心情讲到了一些事情。但这里的"上帝的智者"是人格化了的代理人，而"我差遣文士"等说法对于这种人格化比对耶稣亲口说话倒更为合适[81]。

所以，说前三福音书的这几段经文，只有假定耶稣曾多次到过耶路撒冷才可理解是不正确的。反过来，倒可以指责第四福音书的作者说，如果照他的记述，就很难不把耶稣第一次到耶路撒冷理解为也就是最后一次。根据共观福音书的记述，在耶稣于安息日医治好枯干一只手的人以后，法利赛人就立即商议怎样杀害他（《马太福音》第12章第14节）。在利用由洗手问题引起的争论中耶稣大胆地对他们施加攻击以后，他们就私下窥听，要拿他的把柄（《路加福音》[82]第11章第53节往后）。所有这一切不管我们把它放在多么早的时期，情况都可能是一样，而且我们还可以理解为什么执行这些阴谋不是那么容

易。其理由当然就是统治集团党派的权势还没有强大到能够把像耶稣这样众望所归的人物从拥护他的人群中带走；但一当他进入他们的势力中心耶路撒冷的时候，他们就毫不踌躇地而且毫无阻碍地向他们的目标前进了。《约翰福音》所记的情况就很不相同。在这里从一开始他就屡次冒险进入狮穴之中，而且他在那里的行动方式使我们对他竟能几次脱险而回，不能不感到越来越多的惊异。当他第一次进耶路撒冷的时候他就把做买卖的人从圣殿里赶出去。一方面，他在这样做的时候所采取的方式比共观福音书所记还更激烈更富进攻性（只有约翰提到耶稣赶他们时用了鞭子）；另一方面，所得到的热情追随群众的支持却比较少，因为他第一次访问耶路撒冷，并不像最后一次那样，有庄严的行列开路并欢迎。甚至在这里事情竟能进行得那么顺利也令我们不胜惊异，特别是因为与耶稣联系起来的拆毁并重建圣殿的思想[83]是很不适于抚慰群众心理的。当耶稣第二次在未提名的节日访问首都时，犹太人因他在安息日治病想处死他，而他在言谈中把自己和上帝相比越发坚定了他们的决心（第5章第16，18节，参看第7章第1，19节）。在以后的住棚节期间，他们又屡次想要捉拿他，甚至打发仆人去逮捕他（第7章第30，32，44节）。如果我们问，既然他们在首都随时都可捉拿他，他们为什么没有这样做呢?该福音书作者除了说他的时候还没有到以外，并没有给我们提供任何理由（第7章第30节，第8章第20节）。当另一次犹太人拿石头打耶稣的时候，该福音书作者说耶稣却躲藏起来，安然无恙地逃进圣殿去了（第8章第59节，参看第10章第39节；第12章第36节）。这就是说，福音书作者求助于神迹，其实，为了把决定再推迟一些，这类事是必不可少的，因为一方面争吵已进行到如此程度，另一方面时机又是如此地有利。我们可以附带说一句，这里存在着明显的矛盾：据说耶稣为了逃避仇敌的阴谋陷害，避免到犹大去，至少在节日之间，避免到首都去（第4章第1节，第7章第1节，第11章第54节）；其实如果他的时候还没有到，而且他又有能力行奇迹，从他们眼前逃走，那他就应该很容易继续呆在那里了。

第四福音书作者，由于其关于耶稣早期过节的叙述，过早地使事情达到了转折点，因而就不得不使之一再推迟[84]，既然损害了事物的自然进程，为了使事情得到悲剧收场，他发现自己被迫在拉撒路复活的事上插进一个虚伪的动机。这种预示事情发生的做法，对于这位

福音书作者来说是很通常的事，对他来说，事物总是不可能按自然方式发生，而且一切都已预先存在。在其他福音书里需要经过较长的时间和许多的发展最后那位最有才干的使徒才承认耶稣为弥赛亚，（老实说，从约翰的观点看，这还不够正确。）而在第四福音书里，那位使徒的兄弟安德烈从一开始（第1章第42节）就清楚地认识到了。至于西门[85]，第四福音书说耶稣一见面就称他为磐石（第1章第43节），而这在其他福音书则是很久以后的事，还说他第一次过节的时候就宣称自己要死在十字架上并且要复活过来（第2章第19节往下，第3章第14节），还说他从一开始就知道谁要出卖他（第6章第71节）。

由此可见第四福音书作者从始至终都在努力使凡能抬高耶稣身价的事情尽可能地提早发生。这么一来，他为什么为了发挥耶稣精神之光、显示他的高贵品质，证明他既有勇气又有神的能力——这两点自然地是相互排斥的——迫不及待地把他从加利利的偏僻地区带到能够更适于他施展身手的舞台首都来，就是可以理解的了。主要问题在于：根据第四福音书的根本思想，为了把作为黑暗的犹太人的不信，同耶稣所表现的光明和生命对立起来，必须从一开始就表现这种对抗性，尤其是在犹太人排它主义中心的首都耶路撒冷[86]。

让我们暂且把部分地由于约翰惯用非历史性的实用主义手法，部分地由于他明显倾向于提早预示事实所引起的对于他有关耶稣几次上耶路撒冷过节的记述的怀疑搁置不谈，单单假定他仅仅是使争论发生得过早，耶稣在最末一次以前的确已有几次到过耶路撒冷，但由于他行事非常小心谨慎而未使他的生命受到严重威胁，即使这样，约翰记述的事实仍然是不大可能的。犹太及其首都是耶稣所要与之斗争的一切事物的活动中心和强大堡垒，在那里法利赛党统治着一群极易激起狂热的人民，在那里大量的祭司人员，华丽的圣殿及其庄严的礼拜仪式都是宗教的形式主义和迷恋献祭制度和洁净礼节的最牢固的堡垒。按情理说，对于有这样趋势的地方，耶稣如不先在这种趋势比较不太显著、人们心理对于他的教导比较开放的地区通过劳动，一方面根据不同阶段及其对于深刻宗教感情的不同程度的感受性对其人民有更准确的了解；另一方面按照情况更明确地制定他本人的计划，赢得更多的拥护者和权力以前，是不会贸然进到那里去反对这种趋势的。实际

上，由于耶稣在加利利的长期活动，他已获得广泛人士的响应，而且有一个比较小圈子的知心门徒。但如果他想要进行大规模活动，如果他不仅是想在犹太人已有的宗派之外再加上一个新的宗派，而是想赋予其人民的整个宗教制度以另一种形式，那么，他就不得不先在外省进行适当的准备，最后再到首都作决定性的尝试。根据他对僧侣统治集团顽梗不化、群众愚昧败坏以及即使在同情的人们中间其一时的热情也极不稳定等经验，他很可能早就预见到其结果不会顺利；但事情本身在促使他前进，不前进则等于前功尽弃。另一方面，如果他对最后一步不畏缩后退，则即使结果失败，他也还可指望获得为伟大思想而殉难所必然会产生的效果。

41．耶稣的教育方式

在我们所讨论的活动场所上，耶稣作为教师所发展了的活力，在其教育工作中自然地占有首要地位；既然我们已经对他的宗教观点原则，即他的教义的主要本质，试着进行了一些描述，现在我们就要对其形式方面，也就是他所采取的教育方式方面，马上进行更多的考察。当我们这样做的时候，许多有关本质的问题也会显示出来，可以作为我们前面所讲的补充。

不仅福音书作者（《马太福音》第7章第28节；《马可福音》第1章第22节；《路加福音》第4章第32节；《约翰福音》第6章第68节）告诉我们，耶稣作为教师获致了非常吸引人的效果，给敏感的心灵留下了深刻的印象，而且这也已由历史后果证实了。如果要问，获致这种效果的原因是什么，贾士丁·马特尔在他的《卫道篇》里写道[87]：“他的谈话简短而有说服力，因为他不是一个诡辩家，他的话具有上帝权力。”这些词句不仅描述了耶稣言论所从涌现的宗教感情之渊深，也说明了其形式之自然而质朴。“他不是一个诡辩家”，这位受过希腊教育的教会学者说，如果把这句话翻译成犹太语言就是，他不是一个拉比，他说话不像文士（《马太》第7章第29节）；诡谲的论证非他所擅长，但他那强有力的言辞本身就具有证明的力量。

因此，福音书所记述的那些丰富的警句，那些意义深远的经文，即使不谈其宗教价值，单就其表达的穿透力和它那准确无误的常识而言，也是非常宝贵的。把该撒的物归给该撒，上帝的物归给上帝；没有人把新补丁补在旧衣服上，或把新酒装在旧皮袋里；健康的人用不着医生，有病的人才用得着；如果你的手或你的脚叫你犯罪就把它砍下来丢掉；先把你自己眼中的梁木去掉，然后才能看得清楚，去掉你弟兄眼中的刺，饶恕你的弟兄不是七次而是七十个七次——这些都是不朽的名言，因为每天都在得到新鲜证明的真理在它们里面被赋予了恰好的形式而同时又是普遍可以理解的。

这些明智的经句绝大多数都是耶稣即席发表的言论，例如关于税银的言论是由法利赛人诱惑性问题所引起的，关于饶恕的话是由彼得的一个问题所引起的，关于医生的话是由法利赛人因耶稣和税吏来往而不悦所引起的。另一方面，关于刺和梁木，以及关于砍手的经句在福音书里是和一篇长的言论联系着的（《马太福音》第5章第30节，第7章第3节往下），其中有几部分是耶稣为了教诲或多或少的人们所讲的，福音书把它们保存下来，例如山上说教就是为了以耶稣宗教服务的基本原则启发广大从者而讲的，对十二门徒的训词则是为了委派他们就任福音使者之职而讲的；耶稣反对法利赛倾向的论战性言论，包括在他发表的反对该教派的大量言论中。这类长篇讲话特别在《马太福音》中有所发现。可以假定，一个公认的事实是，该福音书作者不过是从外表上把原本是耶稣在不同时期发表的言论（如山上说教从第6章第19节起）好像珠子一样串在一根线上罢了，而且还把耶稣离开以后，根据后来情况，按照耶稣方法所编集的经文也和他本人的言论混在一起了。由于这类经文也可以当作是真实的，它们就形成了一种自然的，然而并不是很有条理的思想线路；这类短小精悍经文的表现形式总是简单明了，意义深长而且条理清楚：取例来自普通生活，形象来自自然界，选择巧妙，且常真正富有诗意。

在比喻里诗的成分就更多，这是耶稣喜欢赋予他的教义的一种形式，部分地是为了用形象来吸引听众，部分地也是为了使他所向之解释的比较聪明的人们有运用他们的理解力和思考的机会 [88] 。比喻或寓言，是东方一种传统的解释方法，旧约里也曾多次运用过，看来当

时人们特别爱用。除了在福音书里见到的以外，不仅从犹太教法典（Talmud）可以见到，约瑟弗还提到过提庇留皇帝在由于其尽可能少更动各省官吏的习惯而遭受非难时，也曾用比喻来为自己辩护[89]。

马太在其福音书第13章串连起来的七个比喻，只部分地出现于其他两部共观福音书，但同样可以肯定的是，紧接着山上说教，它们是留传给我们的耶稣言论的最真实内容的一部分。第一个比喻：即撒种者的比喻，出现于所有共观福音书之中，特别具有原始作品的标志。因为，一方面它来自耶稣作为教师的活生生的经验；另一方面，它使我们从人们对于精神印象的不同感受性中，看到一种原始的道德现象。至于只有马太记述的第二个即田间稗子的比喻和第七个即撒网的比喻，是否来自耶稣本人是值得怀疑的。它们是以人们体验到的一种事实为依据的，即不纯成分不可能立即全部从人间社会或甚至从基督徒社会中清除掉。这是一种关于教会存在后较晚时期的理论，尽管我们可能认为其中提到的撒稗子的“仇敌”的说法同伊比奥尼派对于使徒保罗的称呼只是一种偶然的巧合。第三和第四比喻，即芥菜籽和面酵的比喻阐明新的宗教原理的成长。前者将其朴素无华的肇始和其后的巨大成就作了对比，后者则阐明其所具有的深入人类关系一切部分的力量。最后，关于藏宝于田和寻珠的比喻表现了新开放的天国的无与伦比的价值，仅是对这段经文的象征性说明（《马太福音》第6章第33节）；劝勉人们要先追求天国及其义，对其他一切不必介意[90]。同样，也可把孤立的国王同仆人算账的比喻（《马太福音》第18章第23—35节）看作是对主祷文第五句话的一种说明（《马太福音》第6章第12节）。

马太在第13章里收集在一起的一组比喻，从发展的侧面对上帝的国进行了观察。它显示上帝的国如何不知不觉地建立在人们中间，受到不同程度的接受、反对和不纯成分的污染，但它却不断地发展并完善起来，而且参加上帝的国还是人类努力的最珍贵的奖赏。在马太和路加所部分地放到耶稣上耶路撒冷路上和逗留在那里一段时间的另一些比喻里，较多地从其完善及终于圆满成功的角度对教会进行了考察。在这里值得注意的是，根据人们对于教会的关系将决定他们的不同命运。这里还讨论了不同阶层的犹太人的不同情况；由于虚伪地自

以为义而变得顽梗不化的法利赛人和文士同虽然深深地陷溺于罪恶之中但因自认有罪而有改进可能的广大群众之间的不同。在后者之中特别提出了由于其崇拜罗马人和金钱 [91] 而受人憎恨受人轻看的税吏。但发言者并不以犹太人为限，他还用外邦人将受邀请进入上帝国一事而对他们进行恫吓。有时还把主题处理得这样，即当仅仅谈到一个对立面的时候，另一个对立面，哪怕仅从福音书作者的措辞中，也就显示出来了。例如在《马太福音》（第25章第14—30节）分银给仆人的比喻里所处理的仅是用不用上帝赋予人的才能的问题，但在路加所记这个比喻的较晚一种形式里（第19章第12—27节）所讲的就不是它连得 [92] 而是弥拿 [93] ，那些不承认主为王的国民终于被杀，则是指由于犹太民族拒绝接受耶稣而即将面临的民族灾难而言。同样，在马太（第21章第28—31节）两个儿子的比喻中，一个儿子答应遵守父亲的吩咐而不执行，另一个儿子的行为恰好同他相反。耶稣指出，这一方面是说大祭司和长老们，另一方面是税吏和娼妓。明显与此有联系的浪子回头的比喻，毫无疑问，是暗示着犹太人同外邦人的关系。在马太所持有的葡萄园工人的比喻里，不管是早雇的或晚雇的，都得到了同样的报酬（第20章第1—16节），暗示犹太和外邦基督徒，并明白表示，前者的优先权要求遭到了拒绝。国王请客的比喻（《马太福音》第22章第1—14节；《路加福音》第14章第16—24节）和葡萄园造反工人的比喻（《马太福音》第21章第33—41节；《马可福音》第12章第1—9节；《路加福音》第20章第9—16节）涉及硬着颈项的犹太人终于受到了排斥和惩罚。这里值得注意的是，马太的比喻是以其原始形式出现，而在《路加福音》里则染上了一种反犹太色彩，在请客赴席的比喻里两位福音书作者的情况又倒转过来了。在《路加福音》里，主人仅是一个准备了丰盛筵席的人，被邀的人（即犹太人，特别指骄傲的大祭司们）仅仅拒绝接受邀请并因此而被排除于筵席之外，取代其席位的不仅有城里贫穷和残废者（大概是指税吏之类的人物），还有大路上和篱笆边的人（即异邦人）也被勉强请来赴席。在《马太福音》里，不仅说主人是个国王为儿子摆设婚姻筵席，这明显地指弥赛亚而言，还从作者紧接着在此以前所叙述的葡萄园工人的比喻中带来了一种异质特色，说被请的人除了拒绝接受邀请外，还虐待并杀害了那些邀请他们的仆人，为此，国王命令他的军队除灭他们并焚毁他们的城市。很显然，这种特色是在事件发生之后，即耶路撒冷被毁灭之

后，加到比喻中去的。马太所加的结婚礼服是不适当的，因为严格说来，不可能希望贫穷和残废的人会有礼服穿，但不知这里的礼服是不是指割礼或洗礼而言，这两者在异邦人加入教会时都曾强加于他们，这样可以起抚慰犹太基督徒的作用。

马太的这些晚期比喻，马可只记载了其中葡萄园工人的比喻，路加记载了筵席和弥拿的比喻，我们还可给加上一个警惕的仆人比喻（《马太福音》第24章第45节往下；《路加福音》第12章第42节）和十童女比喻（《马太福音》第25章第1节往下），它们都显示出受到了生手润色和增添的迹象，令我们不能不对其是否耶稣的原话或者更可能地是表达了最早期教会的意识，一般地产生怀疑。十童女比喻是早期教会对于基督再临的期待的真实表现，这种期待在耶稣离开后第一个世纪的基督教会里是非常强烈的。叛逆工人的比喻是以《以赛亚书》第5章的著名寓言为基础的，那里所谴责的犹太人的罪行同《马太福音》第23章第34—39节；《路加福音》第11章第49—51节，第13章第34节往下完全一样，是从耶路撒冷毁灭时期一篇基督徒著作得来的；在国王请客赴筵的比喻里马太所引进的特色暴露出有涉及较后时期所发生事件的情况。

第三组比喻是路加所持有的，它们又分成两个不相类似的小组。另一些作家已经注意到《路加福音》第16和第18章记载的比喻有出自共同原始资料的特征。这一特征就是对于管家（第16章第8节）、钱财、[94]（第16章第9节）审判官（第18章第6节）都一律加上了不公正或者更准确地说，不义的管家、审判官等[95]。除此以外，在后两个比喻以及富裕地主比喻（第12章第16—21节）里，文章转折点的特色都是由主人公的一种独白形成的，叙述者以同样的方式将其引进来。“自己心里思想说”，这是描述那个出产多得没有地方收藏的人所说的话，“说”，这是描述不义管家时所说的，关于不义的审判官同样地说道：“他后来心里说。”甚至在这些独白的头几个词中，富裕地主和不义管家在特殊语言方式方面也有一致性[96]。前者首先说道：“怎么办呢?”……“我要这么办。”后者也同样说道：“我将作什么呢?”……“我知道怎么行。”另一方面，在不义审判官和对懒朋友品质

的描述上[97]（后者也属于这一组比喻之中）两者都用了共同的措辞，也是毫无疑义的。

这些共同资料来源的标志同时也就是一个犹太基督徒，或者更准确地说，一个伊比奥尼派资料来源的标志。在不义管家的比喻里，世上财富本身就被看作是一种不义的东西；在懒朋友和不义审判官的比喻里特别强调了祈求，我们知道在伊比奥尼派中就特别有这种情形。的确，耶稣对于贫穷和祈求两者都是非常重视的，但我们之所以不同意把这些比喻归之于耶稣本人，部分地是由于它们的片面性，部分地由于我们在《马太福音》第13章耶稣的比喻中所看不到的间接性。所谓间接性，我们是指在其应用方面必须把故事的主要特征完全置于不顾而言。懒朋友和只有通过坚持不懈的强求才能软化的不义审判官就是上帝；不义管家因其营私舞弊而受到表扬，这就是说，因他对于非法获得的、其本身就是不义的财富的审慎使用而受到表扬，而营私舞弊在故事中，乃是一种夹带进来的私货[98]。

正如我们所看到的，这类粗暴的做法在那些有极大可能为耶稣自己所讲的比喻中是见不到的。同样见不到的是完全模仿犹太人的那种语言形式，如："怎么办呢?"……"我要这么办。"毫无疑问，第三福音作者由于他坚持把对立的原则调和起来，为了博得当时在教会中有势力的极右派的倾听，他所特有的这个比喻有一半是从伊比奥尼派原始资料中取来的。

另一方面，路加记载的耶稣的比喻，无论是在内容或形式方面，都更多地具有耶稣自己的特色。这类比喻有：法利赛人和税吏（第18章第9—14节），好撒马利亚人（第11章第30—37节）和浪子的比喻（第15章第11—32节）。最后[99]两个比喻有保罗主义色彩，被树立为榜样的撒马利亚人可以看作是比拟异邦人，浪子比喻中的大儿子是晚期犹太基督教的典型，而悔改的小儿子则是异邦世界归向基督教的预示。很可能这位福音书作者写作时心中就有这样的感情，因而影响了他报道这些比喻的方式；然而比喻本身仍可能是耶稣亲自发表的，因为正如这里所表现的，它们同耶稣的精神完全一致。在路加所特有的这两类比喻之间（如上文所说），还有一个财主和穷人拉撒路的比

喻（第16章第19—31节）。这个比喻的性质介乎上述两类比喻之间，因为它的反犹太的寓意似乎是建立在伊比奥尼派基础之上。大概它是以犹太基督教资料为根据而其结论则可归之于福音书作者报道这个比喻所用的表达形式。

耶稣的富有教益的言论常常是由问题所引起。有一次门徒问他谁在天国里最大（《马太福音》第18章第1节）。另一次彼得问他应该饶恕得罪自己的弟兄几次（18章21节）?另一次施洗约翰的门徒问他为什么他的门徒不像他们自己和法利赛人那样经常禁食（第9章第14节）?还有一次文士和法利赛人问他为什么他的门徒不遵守规定的饭前洗手的规矩（第15章第2节）。前三福音书作者还同样地把耶稣的仇敌在其生活的最后一段时期向他所发的问题串集在一起。他们之所以这样发问其用意是如果他回答不出就可以在百姓面前贬损他，另外，还可从他的回答中设法弄到一些不利于他的把柄。马太说，当他第一次离开加利利的时候法利赛人曾向他提出关于离婚的问题（第19章第3节）；接着当他在进耶路撒冷的第二天进入圣殿的时候，大祭司和百姓中的长老们曾问他的权柄从何而来，由于耶稣反问他们施洗约翰的权柄从何而来，他们被驳得哑口无言（第21章第23节往下）[100]。与此相联系，耶稣讲了好几个比喻，接着，在同一场面，就是他的仇敌向他发了由三个问题组成的一组问题，接着耶稣向他们提出了一个反问题，以后就没有人再敢打搅他了（《马太福音》第22章第15—46节；《马可福音》第12章第13—37节；《路加福音》第20章第20—44节）。耶稣对这些问题所作的回答就是我们在上面所已部分地讨论过的一些简短而难忘的经文，它们是他的言论的基本组成部分。我们之所以在这里特别提到它们是因为它们证明了耶稣是一个圣经解释家。撒都该人把根据当时犹太婚姻法可能有的一种情况放在耶稣面前，想借以对相信复活教义的法利赛人以及也相信复活的耶稣本人加以嘲弄。在回答问题的时候耶稣首先通过对于这项教义的一种比较崇高的见解消除了诡辩的困难，接着就诉诸摩西五经中所常有的一种说法，对复活教义及其所包含的永存不朽思想试图加以证明。在摩西五经里上帝称自己是“亚伯拉罕的上帝，以撒的上帝，雅各的上帝”，耶稣说上帝不可能是死人的上帝，因此，这些人就一定都是活着的（第23章第31节往下）。关于耶稣的这一类故事同犹太教法典中关于拉比的一类故事颇

为相似，因而有人认为这些故事是在犹太基督徒圈子里虚构出来的，为的是使耶稣在辩才方面和犹太名流处于并驾齐驱的地位。其实，这种反驳法利赛人的做法倒大可以不必提出，因为很少人会同意迪维特的见解，以为它是耶稣非常熟悉圣经的一个有力证明。它是一种以拉比方式处置拉比的做法，从这一意义来说，的确是根据对方感情而论证的一个杰出范例，但在真实性方面却并没有客观价值。一个对已故朋友的儿辈和孙辈施加恩惠的人，即使在这样做的时候说明了他之所以这样行是为了同他们的父亲和祖父的友谊，但这丝毫也不表示当他施加恩惠的时候，他认为他们的父亲和祖父是否还继续活着。与此相反，把他的话认为是表示他并不相信永存不朽倒更为恰当。他所说的一切不过是他对死者的友谊，（他的意思是说）这种友谊一直存在到当时，而且还要继续存在下去，并在他心里起作用。摩西书上所讲的耶和华的名称也正是这个意思。当《出埃及记》第3章第6节的作者运用这个名称的时候，只是在想到这些先祖们的尘世历史，并没有想到他们当时的情况，而他们的情况，照他的想法，无论是生或死，只不过是在阴间（sheol），即影子王国里的一种羁旅而已。另一方面，根据当时法利赛人想法，已死的圣徒将留在阴间的一个较好处所等待复活（参看《路加福音》第16章第22节往下）；耶稣既然说这些先祖将在弥赛亚王国即复活以后（《马太福音》第8章第11节）招待完善的圣徒时受到优待，从此可以看出他对他们的继续存在是如何地坚信不疑。他把这坚信也塞进了对于旧约的理解中去，那里原本是没有这种永存不朽的含义的[101]。他这样做也是很自然的。这种情况对我们这些把他仅作为一个人看待的人来说，对他并无所损。在那个时候，无论是住在巴勒斯坦或其外的犹太人，没有一个懂得按语法的历史的意义解释圣经的；而且即使是像菲罗那样最伟大的天才，在这方面反倒是最为肤浅。没有一个人问一下，“作者写这些话是什么意思?根据当时情况，他们意味着什么，或者，根据当时的概念，它们可能意味着什么?”而是读者以为自己能够从其中辨认出什么真实和神圣的东西，只要能够和作者的话联系起来，那就必然是圣经作者的意思，而且只有那才是作者的意思。即使没有这个故事，我们也不难看出，正如耶稣不知道有哥白尼的宇宙体系一样，他也一定对于当时他同胞们的错误解释有份。但正是从这里我们看到他的伟大，他以一种崭新的精神解释古老的圣经。他是一个先知，尽管他是一个平庸的解经者。

到目前为止，我们在说明耶稣所采用的教育方式时，完全是以前三福音书为根据。其所以这样做的理由，是因为从第四福音书我们不可能得出关于这方面的任何结论来。即使我们承认该书作者在依照其所受全然不纯教育原则行事的同时，也可能在有些地方接近于耶稣的思想精神，但在关于形式的细节和表达方式上，情况就完全不同了。当其具有真实性标记时，其材料总是取自共观福音书及当时存在的其他资料来源。反之，如果是该作者所独有，则又总带有虚构和非历史性的标记。有些为人所熟知的这类观点，如关于拆毁圣殿又重建起来（《马太福音》第26章第61节；《约翰福音》第2章第19节），先知在其本土不受尊敬（《马太福音》第13章第57节；《约翰福音》第4章第44节），奇异的语词如“起来，拿你的褥子行走！”（《马可福音》第2章第9节；《约翰福音》第5章第9节），以及像“得着生命的，将要失丧生命，失丧生命的，将要得着生命”（《马太福音》第10章第39节，第16章第25节；《约翰福音》第12章第25节），“学生不能高过先生，仆人不能高过主人”359（《马太福音》第10章第24节；《约翰福音》第13章第16节），凡接待门徒的就是接待了他自己，接待他的就是接待那差他来的（《马太福音》第10章第40节；《约翰福音》第13章第20节），“起来，我们走吧！”（《马太福音》第26章第46节；《约翰福音》第14章第31节）第四福音书的作者也曾采用了这些词句，尽管作了部分篡改，但仅从他把有些词句安放在不适当的地方（例如，第4章第44节，第13章第16节，第14章第31节），我们就可以看出他并不知道应该怎样处理这类题材。虽然他可能从原始素材中把它们剪裁出来，但由于他仅习惯于凭借自己的想象力编造耶稣的言论，并不懂得怎样把传说中的真实言论引进他自己所特有的思想线路中来。尽管他乐于讲述比喻，但共观福音书比喻的调子既和他所认为的耶稣言论大有径庭，而他自己又没有什么创造。至于他所讲的好牧人（第10章第1节往下）及葡萄树（第15章第1节往下）比喻仅能算是寓言而不是比喻，因为它们缺乏比喻所要求的历史要素。《约翰福音》里的基督从来没有充分放下过自我，因而也就不可能讲出具有历史形式的比喻来；比喻的客观形式同这部福音书的主观情调太不相适应了。在共观福音书里也占显著地位的论争形式最适合第四福音书作者的口味，但就连在这方面他也有所更动。前三福音书里的论争是围绕当时的禁食、洗手、守安息日、纳税、复活及弥赛亚等问题进行的，而第四福

音书关于最后一个问题则仅记了有关耶稣身份及地位的论争。在共观福音书里，即使是有关弥赛亚身份的问题，耶稣对之也采取了相当客观的态度（《马太福音》第22章47节往下）。与此相反，在第四福音书里，我们看到，就连关于安息日的问题，尽管其本身是一个客观问题，竟也立刻变成了同《约翰福音》所特有的关于耶稣身份的教义最紧密地联系着的问题了（第5章第17节往下）。《约翰福音》里的耶稣仿佛是在用密码说话似的，而解释这个密码的钥匙则是该福音书作者的逻各斯基督论[102]，因此，对于凡不掌握这把钥匙的对话者，他的话是不可理解的，而且是讨厌的。360如果有一句话被误解了，为了更有力地证明钥匙的必要性，他会接着提出另一句没有钥匙更难理解的话来；从而把论争拖延下去。这种做法，即使对于有了这把钥匙的第四福音书读者有启发意义，对于那些没有这把钥匙而且不可能获得这把钥匙的犹太人来说，必然是毫无益处。从耶稣一方面来说，这种做法只能使他和人民疏远，阻碍他所要达到的目的。约翰所特有的耶稣的这些讲话，只要把他当作在人面前的一个人来看待，就没有一句可能得到恰当的理解：因此，这些话没有一句是耶稣说的。

42.耶稣的神迹

在第三福音书里，往以马忤斯去的门徒把被钉十字架的耶稣描绘为一个先知，说他“行事说话都有大能”（第24章第19节）。其实这里所说的行事就是指耶稣行神迹而言，行神迹是他具有先知尊严的一个凭证，所以被放在说话或教训之前[103]。同样，在使徒行传使徒彼得的五旬节讲话里，也说他是一个上帝藉之“施行异能奇事神迹的人”（第2章第22节）。根据使徒保罗的见证（《哥林多前书》第1章第22节），犹太民族的一个特性就是要求他们所愿相信其教训的人施行神迹，这也就是说，他们希望在其言论之后，能有人力所不能做的后果表现出来，借以证明有上帝和他同在（《约翰福音》第3章第2节）；正如摩西有一次在镇压可拉叛乱以前说过：（《民数记》第16章第28节往下）“我行的这一切事，本不是凭我自己心意行的，乃是耶和华打发我行的，必有证据使你们知道。这些人死，若与世人无异，

或是他们所遭的，与世人相同，就不是耶和华打发我来的。倘若耶和华创作了一件新事，使地开口……你们就明白这些人是藐视耶和华了。”

正如在希伯来民族故事中，把他们所视为神圣的经书中所记载的一系列这类神迹归之于最杰出的先知之一摩西一样，他们要求凡自称为先知或者甚至为“人民的最后救主”（摩西为最早救主）即弥赛亚的人也行神迹就是很自然的事了。一个具有其他一切才能的教师，如果没有这种能够证明他是上天打发来的凭证，就不会受到充分的尊敬（参看《约翰福音》第10章第41节）。我们从福音书中读到，每当耶稣不止一次提出只有先知才能提出的要求时，人们总是要求他行出一个足以凭信的神迹来。据前三福音书记载，当耶稣作为一个革新者出现在圣殿里的时候（在这前一天他曾把做买卖的人从圣殿赶出去）大祭司和长老们就问他凭什么权命作这些事（《马太福音》第21章第23节；《马可福音》第11章第28节；《路加福音》第20章第2节）。第四福音书作者把这一要求变成一个问题：“你既作这些事，还显什么神迹给我们看呢?”（第2章第18节）[104]同样，《马太福音》（第12章第38节）说，有一次文士和法利赛人见到耶稣时对他说，我们愿意你显个神迹给我们看，另一次他们更明确要求，“从天上显个神迹给他们看”（《马太福音》第16章第1节；《马可福音》第8章第11节）。

不过对于这类要求，耶稣拒绝应允也是很自然的。据说，古时的先知也曾这样做过。但古代先知是生活在民间传说里，而耶稣当时却是生活在严格的历史现实中，只是到后来，他才像古先知一样，落进传说的怀抱。据《马可福音》记载（第8章第12节），耶稣对于法利赛人要看神迹的要求，直截了当地回答说，没有什么神迹给这个邪恶淫乱的世代看。在《马太福音》（第12章第39章，第16章第4节）和《路加福音》（第11章第29节）他还加上一句说，除了约拿的神迹以外，再没有神迹给他们看。马太还在第40节里用人所熟知的附加语作了解释，说这是指耶稣将要像约拿三天在鱼腹中一样，三天在坟墓中而言。路加没有记这种附加语，只是说像约拿为尼尼微人成了神迹一样，人子也要为这世代成为神迹。至于他怎样做到这个地步路加进一步说道：当审判的时候，尼尼微人要定这个世代的罪，因为尼尼微人

听了约拿所传的，就悔改了，而耶稣当时的人听了他的话却没有这样做。这就是耶稣所说关于约拿神迹之话的原意，尽管马太本人曾作了不同的解释，他也已证明了这一点。在说了在鱼肚里的话以后，马太像路加一样，接着就说尼尼微人要定这世代的罪，因为他们听了约拿所传的就悔改了（并不是由于看了他在鱼肚里被保存的神迹而悔改）。这两个福音书作者在记述尼尼微人听了约拿的话而悔改的同时还都记述了示巴女王受到所罗门智慧的吸引从地极而来的故事，这一事实说明，这里强调的问题并不是神迹，而是任何给人以巨大印象的事物。约拿传道虽然只有一天，但却给尼尼微居民留下极大印象，以致国王同全体居民都悔改了：上帝给犹太人提供了一个更美好、更有力的机会，使他们听到了耶稣的救恩和讲道，但他们却没有利用这个机会。耶稣死后，发生了对他的复活的信仰，约拿的神迹就被认为是理解它的手段，还把这种见解说成是耶稣的明确的说明，这都是自然的结果。我们已经看到，同马太对比起来路加更多地保存了耶稣言论的原始形式[105]。

按文字的严格意义而言，约拿的神迹这种说法，即使是指复活说的，耶稣实际上也是拒绝任何其他神迹，特别是当时所涉及的神迹。但据说，不应该按严格的和一般的意义看待这个问题，这是从所加的限制，即“一个邪恶淫乱的世代”，可以清楚地看得出来的，这也就是说，不是一般地对耶稣同时代的人，而仅是对当时要求看神迹的法利赛人和文士，才不给神迹看。但是，如果耶稣一般地行了神迹，而且照福音书作者所说，绝大多数神迹是行在公众面前的，那就不仅是为别人行，也同样是为文士和法利赛人行了。他们会像别人一样看到这些神迹，而且根据福音书所记，他们也的确不止一次看到了它们。耶稣在这里所谴责的“世代”，像《马太福音》第11章第16节所记一样，一般地是指那些缺乏感受性而且秉性乖僻的他的同时代人而言，其中法利赛人和文士特别显眼地受到了耶稣的注目。毫无疑问，除了这些大多数乖僻的人以外，还可能区别出少数优良的人，但这决不意味着神迹是单为他们行的，因为根本不可能专门为他们行神迹。与此相反，我们倒应当认为，由于这些少数人的品格，他们既不会要求神迹，也不需要神迹。

的确，耶稣在答复施洗约翰使者的时候，曾要求他们注意他正在行的一系列神迹（《马太福音》第11章第5节；《路加福音》第7章第22节），施行这些神迹就是他的弥赛亚职权的标记，这种态度同这里的拒绝施行神迹似乎是极其矛盾的。在详细叙述任何人都能看到的这些神迹的同时，耶稣还加上一句话，“凡不因我跌倒的[106]就有福了”。这是暗指差人问他是否即所应许的弥赛亚，还是他们要等候别人的施洗约翰而言。约翰一定是在听到耶稣所行的神迹奇事以后才提出这个问题来的。既然约翰在听到这个消息之后提出了这样的问题来，他就不可能因耶稣跌倒，因此，他一定是不相信这些神迹，或者像法利赛人一样，认为耶稣所做的是魔鬼的工作，但根据福音书作者的记述，最后一种假设是不能想象的。唯一他所能怀疑的是，正如旧约里的先知也行神迹一样，现在的这些神迹是否是宣告一位先知的来临，还是一劳永逸地预报弥赛亚的出现。但耶稣不可能把这种可以原谅的怀疑说成是因他而跌倒，看来这句话是针对那些因他没有施行所期望于弥赛亚的神迹而跌倒的人说的。这样一来，耶稣在此以前要求约翰的使者们注意的人所共睹的神迹，就只能按其精神意义理解为是指他的教训的道德效果而言了。他的意思是说，“怎么，你们没有看到我施行所期望于弥赛亚的神迹吗?然而从精神的意义来说，我每天都在使瞎子看见，聋子听见，瘸子行走，并使道德上死亡了的人获得新的生命。凡能够认识到这些精神神迹更宝贵得多的价值的人就不会因缺乏有形神迹而跌倒；只有这样的人才能接受我所赐予人类的救恩，也只有这样的人才配接受这种救恩。”

然而，尽管耶稣否认行了有形的神迹，仍然可以认为，根据当时以及他同时代人的思想方式，不管他愿意与否，总是必须行神迹的。自从他被认为先知的时候（《路加福音》第7章第16节；《马太福音》[107]第21章第11节）——我们毫不怀疑，即使不行神迹，他也像施洗约翰一样，具有先知的品质——人们就认为他有行神迹的能力了。既然把行神迹的能力归之于他，就必然也会见之于行动。从那时起，无论他出现在什么地方，有病痛的人总会拥到他跟前，摸一摸他的衣服，以为这样一做，病就会得到医治（《马太福音》第14章第36节；《马可福音》第3章第10节，第6章第56节；《路加福音》第6章第19节）。在所有这许多事例中，由于兴奋了的想象力以及精神和感觉印

象的作用，以致有些疾病不是实际得到消除，或暂时获得了减轻，那才怪哩。人们把这一类的结果统统归之于耶稣行神迹的能力。至于患血漏病妇人的疾病是否也可由想象力兴奋而得医治，那是值得怀疑的，但不可否认的是，在许多情况下，福音书的记载同事实是正相符合的。当耶稣像对这个妇人一样，对那些获得医治的人说，“你的信救了你”的时候（第22节；参看《马可福音》第10章第52节：《路加福音》第17章第19节，第18章第42节），他表达得不可能更真实、更适当、更正确、更明白了。根据福音书作者的记载，即使在他的家乡拿撒勒，由于百姓的不信，他也只是行了很少几件神迹（《马太福音》第13章第58节；《马可福音》第6章第5节），由此不难看出已经失传了的正确观点的线索来。

这种通过激起想象力的治病方式，对于当时犹太人中流行的一系列部分地由于想象而产生的疾病即所谓被鬼附的治疗，有特殊可能性。在今天，从对于灵、鬼新近产生的信仰上，我们也看到了这种病态的再现。神经性和精神上紊乱，在另一种情况下只能以痉挛、阵发性疯癫形式出现，在当时迷信盛行的情况下，却被认为是由于鬼附而引起的疯狂，也只能用对于这种错觉起作用的方法来解除。对于这种疾病的起因，耶稣非常可能和他同时代人有同样的见解；但因它常对耶稣以上帝名义发出的威胁屈服，他就认为这是弥赛亚时代来临的征兆（《马太福音》第12章第28节），不过由于他看到别人也能产生同样效果，因而他并不强调这类事对他和他的门徒有任何决定性的重要意义[108]，（《路加福音》第10章第20节），而是在这方面毫无偏见地把他们和自己放在同等水平上（《马太福音》第12章第27节；《路加福音》第11章第19节）。提到医治这类病人，在前三福音书是屡见不鲜的（《马太福音》第4章第24节，第8章第16，28节往下，第9章第32节往下，第10章第1，8节；第12章第22节往下，第15章第22节，第17章第18节往下），但第四福音书则只字未提，这是后者写作日期较晚及其非历史性的最可靠的证明之一。

但靠想象力治病的这类事例，有时随着想象力的消逝，由其所激起的生命力亦随之而衰弱，以致旧病复发，也是无法避免的。耶稣在提到这类复发时，不仅指由别人医好的病有这种情况，而是泛指一般

情况而言，因此我们可以假定，包括他自己医好的病在内，也都发生了这种情况[109]。关于被鬼附的人，他用鬼又带着更大的力量重新回来予以解释（《马太福音》第12章第43—45节；《路加福音》第11章第24—26节）。由此可见，他把致病的原因看作是超自然的，但他自己医病的能力则远不是绝对的。

关于耶稣的行动能力，我们必须以历史的观点在这里划一条界线。这并不是说就福音书所记载的每一神迹是否有历史性以及究竟有多少历史性我们都能够一一加以说明。但我们仍然能够明白表示，由于没有任何历史的类推可寻，以自然律为根据的任何可能的想象业已终止，任何可能性已不复存在。如果我们举最极端的事为例，那就是耶稣绝不可能单凭一次祝福就使食物的营养成分极大地增加起来；绝不可能使水变成酒；他也绝不可能违反地球引力规律行走在水面上而不沉下去；他不可能叫死人复生，除非他同时是个狂热者又是个骗子手，也绝不可能把只发现一个假死者说成是由死复生。同样不可能的是，一个瞎子或聋子，不管是由于自然原因或者其他原因，由他一声吩咐或一次抚摩就会立刻痊愈，或者一个长大麻风的人会顷刻治好。因为这类事只有在寓言或迷信中才能碰到，绝不可能在历史的领域里；的确，这类事有时竟会有人相信，甚至还有人不但为之联合作证，还说他们自己就是受惠者（瞎子自以为曾经一刹那间看见了或者聋子听见了）而其实并没真正发生过。此外，像那些被认为是鬼附的病症，这就是说，那些在福音书里常称之为瘫痪的心理的或神经性疾病，如麻痹、个别肢体或全身的挛缩或歪扭（《马太福音》第4章第24节，第8章第6节，第9章第2节，6节，第12章第10节；《路加福音》第13章第11节）由于精神上受到强烈感动，最容易被认为完全地或部分地，暂时地或长期地得到了痊愈。至少这类治疗的最显著事例已广泛地为人们所知晓，神迹自然解释法大师保罗斯就曾援引原始证明提到过其中之一[110]。使徒保罗所讲，部分地由他自己所行，部分地流行于当时基督教团体中的神迹奇事，也应属于这种部分由于自然原因部分由于想象力以及在宗教圈子里由于强烈感受的自然结果而获得的治疗范畴（《哥林多前书》第12章第28节往下；《哥林多后书》第12章第12节）。

部分地由于对人类的热爱，部分地由于真想在某一方面做些符合于他同时代人所期望的事情，耶稣是否也运用了一些自然的医疗手段——人民的教师也是人民的医师?——显然是一个值得研究的问题。这种见解，在启蒙和理性主义时代曾被充分发挥过，即使在今天（请回忆一下艾瓦尔德的《基督的历史》也还未完全丧失其效力）。

其实，这一理论，在东方风俗及其祭司和先知同时也就是传统医药知识宝库的犹太人中间，一直就得到了明白无误的支持[111]。而由于当时人民的极端无知和黑暗迷信，他们竟把明明由自然手段获得的治疗也当作是神迹，这是可以理解的。不过，为了使我们在这方面不局限于单纯的可能性和一般的臆测，我们还应当从福音书的记述中找到可以作为这种假设基础的支持。主张这种理论的人们认为，凡耶稣所行的治疗，除了单纯的命令以外，又利用了外界的物质或亲自按手的事例都可以用这种理论来解释。耶稣在医治一个耳聋舌结的人时，曾吐唾沫抹他的舌头（《马可福音》第7章第33节），还吐唾沫在一个瞎子眼睛上（马可8章23节）[112]，用唾沫和泥抹在一个生来瞎眼者的眼睛上，并吩咐他到一个池子里去洗（《约翰福音》第9章第6节往下）；这个人是在洗后才获得治愈的，但据福音书作者的明确记载，另一个瞎子则是经过两次治疗手续才能看见。从所有这一切可以看出都运用了自然的手段，抚摩及按手（例如《马太福音》第8章第3节，15节，第9章第29节[113]，第20章第34节；《马可福音》第6章第5节；《路加福音》第4章第40节）被认为是外科的处理方法，或者还是手术性治疗。但对福音书作者来说没有什么比这和他们的原意更相径庭的了，福音书作者们相信，按手具有传导祝福的作用，他们认为，通过按手，行神迹者的高尚能力就传达到患者身上，就连唾沫也不能从医药史的角度去理解，而必须从迷信的角度去理解。为了迁就这种心理，甚至当维斯佩仙皇帝路过埃及，该地自鸣得意的长官要把他作为天之宠儿介绍给亚历山大人民时，竟也不得不吐唾沫[114]在一个瞎子的眼里，而这个瞎子竟也就当场霍然而愈[115]。我们还不应忽略的是，像吐唾沫和泥等这些最容易令我们想起自然手段的处置方法，并没有出现在最古老最原始的记录里，而是出现在最晚期的并被怀疑为经过篡改缺乏历史性的记录里。这就是说，出现在《马可福音》和

《约翰福音》里。在这里我们所考虑的仅是一般的可能结果，并没有进一步作明确的结论。

不过，为了说明耶稣所达到的地位或者福音书关于神迹的记述的起源，我们并不需要这类理论。耶稣所达到的地位是他单纯通过精神手段就可以达到的；而福音书的神迹起源则可以用两种方法予以充分说明。第一，由信仰而产生的神迹，这是完全自然的，对此我们并无任何异议；第二，我们早就熟知的，由人们认为弥赛亚必然会遭遇的或必然会做的事推论出来的神迹，以及人们认为耶稣必然会遭遇和必然会做的神迹，包括这些记述的象征意义，不仅单纯的象征意义，还包括对于基督教较后时期许多倾向的预示。

43．耶稣的门徒

耶稣行事与教导，其所考虑的不仅是对蜂拥而来又常分散而去的广大而又时常变易的群众的一时效果，而是想要建立一种永久性的事业[116]。的确，我们对耶稣心目中所想象的当时世界将存在多久，何时结束，是毫无所知的。但不管其长久或短暂，耶稣希望其在人类心中所掀起的运动将会具有极大吸引力并在最大可能限度内改造人类，则是毫无疑义的。这一目标如果没有一个比较狭小的门徒圈子，经常同他在一起，比其他群众受到他思想的更深刻启发和他的精神的鼓舞，是无法完成的。同古代希腊哲学家一样，希伯来先知们，以及后来时期的拉比们，都有较小的门徒圈子在他们的周围。耶稣的直接先驱者施洗约翰更是这样。除了那些成群来去的群众之外，施洗约翰经常有一小圈子不变的门徒在他的周围。

关于施洗约翰，我们不知道他的门徒数目有多少。至于耶稣，大家都熟知他有一个由十二人组成的门徒小圈子。他们的名字记载在新约里的四个地方（《马太福音》第10章第2—4节；《马可福音》第3章第16—19节；《路加福音》第6章第14—16节；《使徒行传》第1章第13节）。名字是一样的，但记载的顺序不同，只有一个名字不一样。

这种特殊数目的意义显然在于它暗指希伯来人的十二个支派，即使《马太福音》第19章第28节和《路加福音》第22章第30节没有记载耶稣曾应许十二个门徒说，当他再来时他们要坐在十二个宝座上审判以色列十二个支派也不难看出来。马太没有明确提到耶稣召选了十二个人，而《马可福音》（第13节往下）和《路加福音》（第6章第12节）关于这方面的记载看来也只是以当时流行的传说耶稣曾亲自召选十二门徒为依据的他们自己的想象而已（参看《约翰福音》第6章第70节，第15章第16节；《使徒行传》第1章第2节）。另一方面，如果认为确定使徒为十二个人是耶稣死后的事，而且是由于犹太人的偏见才有这种限制，那又未免做得太过火了。这个数字早就存在了，不仅耶稣死后约三十余年写的约翰启示录承认十二使徒是基督教的一个基本事实（第21章第14节），连在耶稣死后头十年内就第一次认识基督门徒的使徒保罗也说当时存在着十二使徒（《哥林多书》第15章第5节）。耶稣把他的较狭小的门徒圈子定为十二之数这一事实，证明在他的改革计划里他首先想到的是以色列人，尽管他并不想以他们为限。

福音书作者包括那些把拣选十二使徒，描绘为一次行动的人在内，都说这个圈子里的不同成员是在特殊情况下，个别地或成对地跟随耶稣的。从历史的情况看来很可能就是这样。但他们所说的发生这事的不同情况，很明显是来源于传说或自由虚构，对于这事的精确考察，将留待以后进行。在共观福音书明显地有这类历史的有约拿的儿子西门和安得烈（《路加福音》里没有提安得烈的名字）和西庇太的儿子雅各和约翰（《马太福音》第4章第18—22节；《马可福音》第1章第16—20节；《路加福音》第5章第1—11节）。在这些故事里都说他们是在加利利海上捕鱼时被召跟随耶稣的，关于这方面，至少他们都曾在加利利海上做过渔夫，看来是有历史根据的。关于选召税吏也很可能是这种情况（《马太福音》第9章第9节往下；《马可福音》第2章第13节往下；《路加福音》第5章第27节往下），尽管只有在《马太福音》里提到了他的名字据说就是出现于使徒名称中的该福音书的作者。在《马太福音》和《路加福音》里他被称为利未。第四福音书也记载了安得烈和西门是怎样跟随耶稣的（第1章第35节往下），但那里所记的地点和情况却很不一样；没有提到雅各，约翰也只是按照该福音书所特有的关于其作者或证明人的神秘做法那样暗示了一下。腓力

和拿但业是在同一情况下被召的，他们中只有前者见于共观福音书的名单中，后者根据一种不能确定的推测，认为就是这些名单中的巴多罗买（最近也有认为就是马太的）。有十二个使徒这个数目是人们所知道的，但其中有些人的事迹却很少为人们所知晓，有些特殊的空位被人们用另一些名字来填补，例如：前两福音书作者所提的绰号勒布斯的达太，在路加的两个名单里就由雅各的兄弟犹大所取代；这一发展是合乎情理的。

在所有的使徒名单里，马太明确地把西门彼得列于第一位。在所有福音书的叙事里，无论是在说话（《马太福音》第15章第15节，第16章第16节，22节，第17章第4节，第18章第21节，第19章第27节，第26章第33节；《约翰福音》第6章第68节，第13章[117]第6，9节）或行事方面（《马太福音》第14章第28节往下，第26章第58节；《马可福音》第1章第36节；《约翰福音》第18章第16节，第21章第3，7节）他都在别人之先。在所有的记事里耶稣都用矶法或彼得这个名称对他特别加以区别（《马太福音》第16章第18节；《马可福音》第3章第16节；《路加福音》第6章第14节；《约翰福音》第1章第43节）。很可能耶稣在某种场合下所给予他的名称，被认为是耶稣给予他的一个荣誉称号，否则的话，后来的教会就不会那样称呼他了。但像他那样由后来不认耶稣以及在犹太和异邦基督徒争辩问题上所证明的性情急躁而缺乏坚定性的人，似乎很难配得上一个坚如磐石那样的绰号。给予西庇太两个儿子的半尼其或雷子这个绰号，尽管只有《马可福音》（第3章第17节）[118]予以记述，倒远比彼得的名称更为合适，如果充满雷鸣般怒吼的启示录真是他写的话，那就对约翰特别合适，如果《路加福音》（第9章第54节）所记当他们这群人在上去过节的路上经过撒马利亚人村庄时因村里人拒绝接待他们而要求从天降火真有历史根据的话，那就对他们两人都合适。由于他们的母亲（根据《马可福音》第15章第40节就是撒罗米；参看《马太福音》第27章第56节）是那些经常同耶稣在一起的妇女之一，这两个人和耶稣有特别亲密的关系。据说她曾为她的两个儿子要求在未来的弥赛亚国里占有两个最高的位置（《马太福音》第20章第20节往下）。彼得、雅各和约翰这三个人，《马可福音》有时还添上了安得烈，这显然是因他是彼得的兄弟的缘故（第1章第29节，第13章第3节），在共观福音书里在十二使

徒中构成了的一个更小的圈子。他们曾被耶稣带进不同的场面，例如登山、变像、喀西马尼园的痛苦，而且根据马可的记载，耶稣使睚鲁的女儿复活时也有他们在场。看来别的使徒们对于这些场面没有足够的理解能力，或者由于这些场面的神秘性，只能展示给少数入了门的人看。共观福音书里的这三个人，其中的雅各在第四福音书里只字未提（只有在第21章第2节的附录里提到了西庇太的两个儿子）；彼得的传统地位虽然没有完全被贬低，但却处处以一种巧妙的手法放在“另一个门徒”或“耶稣所爱的那个门徒”即约翰的后面。这种现象是很难用使徒约翰是该福音书作者这一假设来解释的，而如果用我们关于该福音书来源的理论则很容易解释。这一点以后还要谈到。连在这部福音书里分配给腓力、安得烈和多马的地位也都显然是任意的，很可能是受了小亚细亚教会传统尊敬这些人的影响，例如，腓力据说就是埋葬在那里的希拉波立城[119]。

此外，有一个门徒特别孤立于十二使徒圈子之外，在所有的使徒名单里他都列于末位，那就是叛徒犹大。耶稣怎么让会做出这样事的人在亲近自己的小圈子之内，而且一直待在那里，犹大又是怎么出卖他的老师的，所有这一切从前三福音书看都确实是不可思议的，而从第四福音书看就更是绝对不可思议了。关于耶稣，共观福音书在其他场合也都说他能够看透人的心思（《马太福音》第9章第4节；《马可福音》第2章第8节；《路加福音》第5章第22节）；但关于犹大，直到最后当出卖已经发生的时候，才说耶稣早就知道（《马太福音》第26章第21节往下）。另一方面，第四福音书作者则明确地说耶稣从起头就知道是谁要出卖他（第6章第64节）；据此，按人情来说，他为什么不把他摒除在他的团体之外，简直就是无法解释的了。从共观福音书所载人们出给他的钱数微不足道来看（据《马太福音》第26章第15节是三十块钱，约合三英镑十五先令），犹大出卖耶稣的动机是非常模糊的；但当我们从第四福音书里读到犹大看管这个团体的钱并常偷盗其中款项的时候（第12章第6节）我们就全然不懂为什么为了一次的微末酬金就放弃一个经常有利可图的职位。就前者而言，我们以后将会看到，酬金的数量，是从对一段先知书（《撒加利亚书》第2章第12节）的错误假定得来的。而《约翰福音》里讲到犹大经常偷钱袋里的钱则大概仅是根据他的出卖行为而作的一种推论。同样，《约翰福

音》所说耶稣从起头就知道谁要卖他则完全是以该第四福音书关于耶稣为逻各斯基督的概念为依据。

关于犹大出卖其老师的动机曾尝试过各种不同的解释。最普通的一种推测是，由于耶稣未能满足他关于耶稣为弥赛亚的自私自利的名利希望，也许他还发现耶稣对他本人不如对那三个得宠的门徒那样重视 [120] 。我们对这些推测将不作任何讨论，因为它们在我们的福音传说里是完全没有根据的。另一方面，值得注意的倒是，一种以关于犹大的全部记述及其出卖行为作为一种带有倾向性 的虚构的解释尝试 [121] 。这种解释认为，无论是在保罗的著作或约翰的启示录里都未提到过有一个叛徒，两者都绝对肯定了十二使徒的数目，好像他们中没有缺少过一人一样（《启示录》第21章第14节；《哥林多前书》第15章第5节），他们还说，在保罗叙述设立最后晚餐的记事中（《哥林多前书》第11章第23节），本应会提到出卖这件事的，但在叙述耶稣向政府交出自己时所用的词句，同《马太福音》（第4章第12节）和《马可福音》（第1章第14节）记述没有出卖事件的施洗约翰被囚时所用的词句一样 [122] 。这一理论的精明创始人还认为，之所以虚构出一个叛徒来，其动机在于，保罗一派的人为了把这位异邦人使徒安置在十二使徒之中，不从原有使徒数目中排除一人其目的就无法达到，因而就把犹太人出卖耶稣之罪转嫁在犹大身上了。他们还说这件事是福音书的原始作者干的，但他的成就仅限于他所用的作为手段的一面，即从十二使徒中排除出一人去，他想把保罗引进的真实目的却被犹太基督徒派击败了，他们没有敢恢复犹大的地位，而是另选了一个马提亚，从而第二次击败了让保罗填缺的企图。关于叛徒的历史的确有很多模糊不清之处，但看来并没有必要为其起源作出这样大胆的假设。对我们来说其所以特别不能接受，是因为我们不能令自己相信，保罗主义对福音传统的原始形式有如此决定性的影响。

在所有福音书里都把十二门徒又称为使徒，但只有《路加福音》（第6章第13节）明确地讲耶稣本人这样称呼了他们。他之所以这样称呼他们可能是因为他们将成为福音使者，尽管他本人在世时并没有像前三福音书所说那样差遣了他们。是否真正发生了这样的事有不同的理由可以怀疑。第一，根据共观福音书所述，当时被委任的狭小圈子

的门徒并没有逾越他们的范围，对他们来说，只要耶稣还活着，他自己的传道活动就够了。第二，正如耶稣自己清楚知道的，当时十二门徒关于弥赛亚王国[123]的思想还完全是犹太人的思想，如果那样差遣他们，其结果只会对耶稣的目的起反作用。第三，所谓耶稣差遣他们时对他们的嘱咐，主要是针对耶稣死后较晚时期的情况而言，其中有一部分曾在有关耶路撒冷被毁灭前末期灾难的大预言中重复出现过（参看《马太福音》第10章第17—22节，《马太福音》第24章第9—13节；《马可福音》第13章第9节往下；《路加福音》第21章第12节往下）。因此我们不得不认为，这种差遣使徒的事，像其他许多事一样，是在耶稣死后才出现的，首先可能是作为耶稣的最后命令（《马太福音》第28章第19节），其次则作为耶稣在世时对门徒的一次实习性差遣。同样不可忽视的是，只有《马可福音》（第6章第30节）和《路加福音》（第9章第10节）提到了使徒们曾回来向耶稣报告他们的成功。

如果说对于十二使徒我们有理由怀疑他们在耶稣生前曾被差遣出去过，对于他们曾被选召却是没有可怀疑的。对于《路加福音》所记（第10章第1节往下）耶稣在十二使徒之外，又拣选并差派了七十门徒一事情况就不同了。对于这种记述有两件事引起了怀疑。第一，只有路加记载了这件事。第二，他所记载的内容，据说耶稣在离开加利利后拣选了七十个人，目的是要差派他们两个两个的到自己所要去的各城各地方去。从此似乎可以看出这和先前（第9章第52节）所说差派人到撒马利亚村庄为他预备住处是一回事情。

我们不明白为了执行这类的使命为什么要用七十个人，而且他后来对他们的吩咐并不是为这个目的而是为了一次宣教旅行。在他们回来时所作的报告中还提到了赶鬼的事，这同预备住处也毫无关系。同样，在对他们的嘱咐里讲到了在他们的宣教活动中要长期在城市和房屋里教训人的问题，这和我们所知道的在耶稣死后使徒们和其他宣教士们的情况一样。但这和在嘱咐完毕之后，紧接着就提到门徒们回来并报告他们所取得的成就这一事实是矛盾的。此外，如果差派七十人是真的实有其事而且是和差遣十二使徒不同，耶稣肯定会为他们在路上给予特别劝告，但与此相反，路加在这里却把马太所记耶稣嘱咐十

二使徒的一部分话以及同一福音书作者所记耶稣回答施洗约翰使者以后所说的话应用到七十人身上。

正如已经说过的，唯有第三福音书作者提到拣选并差遣七十门徒的事。其记述之所以可疑因为这种做法和他的特殊目的有着最密切的联系。首先，七十个门徒使我们回想起摩西曾拣选七十个长老（《民数记》第11章第16，25节）。《克利门的回忆》[124]一书的作者用这件事证明耶稣的确就是《申命记》第18章第15节所应许的像摩西那样的先知。但按照犹太人的想法，七十或七十二也是一个表示世上万国的数目[125]，把七十门徒理解为异邦使徒的典型也是非常符合第三福音书作者的做法的：很可能他从一本犹太基督徒福音书里看到了以七十门徒作为七十长老的复本，而他就按照前一种意义将其记在他的福音书里了[126]。

根据我们部分地从新约，部分地从其他少量资料对于十二使徒的理解作一概括的观察，试问一下耶稣在多大程度上认为他们是合格的、信得过的门徒，则除了叛徒及其他门徒在他们老师被捕和钉十字架的头几天恐怖气氛中的表现外，我们不得不公正地承认，据我们从可信资料所得知的他们以后的命运来说，他们是忠贞而坚定的。但就其对于他们老师的理解能力以及对老师的内在思想和生活的深入了解而言，就不能作这样的好评了，而且我们对他们的评价越低，我们对耶稣本人的推崇就越高。在这样一位老师的教育熏陶下，直到他离开他们那一天为止，他们竟然还能梦想恢复以色列王国（《路加福音》第24章第21节；《使徒行传》第1章第6节），这一事实向我们说明，他们的理解能力是何等之差，他们后来顽固地坚持成见，反对接纳异邦人进入弥赛亚的新国度，至少也向我们说明他们没有能力，随着情况的需要，根据老师教导的原则，作出应有的推断。仅是从使徒保罗的书信中我们就毫无疑问地得知，他们没有后一种推断能力，至于前者，即使他们在耶稣死后仍然继续怀抱着一种对于弥赛亚的世俗希望，则是从福音书和使徒行传里才知道的。关于这些，我们也不知道由于作者们想努力在以十二使徒为一方的缺乏理解力和以耶稣同后来的异邦使徒为另一方的卓越见识之间作出尽可能强烈的对比，对于他们的记载的性质起了多大的影响。如果《启示录》真是使徒约翰的著

作——至少从其外表证据来看，比《新约》的任何其他一卷，更足证明它真的是约翰的著作——则我们从该书所得的印象，连耶稣最知己的门徒之一，更不用说其为第四福音书所谓的“耶稣所爱的心腹门徒”，对耶稣的理解之差，实在令人悲伤。我们不需要更详尽的证明即可看出以下几点：在这本书里很难发现耶稣的真正思想；它从头到尾都是以耶稣所否认自己具有的一种暴怒复仇的以利亚精神写的；其所描述的粗暴的犹太人见解和我们从前三福音书所看到的耶稣本人的见解相距何止万里！

从新约的其他各卷里我们看不到有任何真正的十二使徒的著作。使徒保罗后来所占有的重要地位说明了在耶稣的所有及门弟子中没有一个代表人物能够按照时代发展的要求把耶稣的思想发扬光大起来。在耶稣生前从未和他有过亲密关系而且很可能从未见过他的保罗不得不把这一任务担负起来，这一事实对于基督教的建立具有决定性的影响。耶稣不是在简单的历史真实中向他显现的，而是在他迫害耶稣的从者时从从者的激情所反映的光辉中向他显现的；这种由于受到压迫而高涨起来的激情令他们想到的，不是那位离别了他们的导师，而是行将驾云降临的人子，因而保罗就仿佛在异象中见到了他，这就是说，通过他本人的神魂颠倒了的想象力见到了他；因此对他来说，耶稣从一开始就是一个超自然的天上人物。耶稣的及门弟子们，在他们由于提出了复活概念而战胜了难以忍受的被钉十字架的事实以后，也是这样看待他的。但在他们对于耶稣在世活动的回忆中总还有一缕线索可以把他们对他的思想同他的自然人性联系起来，而这种联系却是保罗所没有的，因此，保罗的想象力就只好像一个没有休止处所的气球一样游荡在太空之中了。耶稣的神化是由不认识耶稣为人的保罗开始的，由那些处境类似希伯来书作者的人们继续下来，最后由在时间和空间方面距他更远的第四福音书作者完成的。

44．耶稣上耶路撒冷的旅程

当耶稣踏上多事的耶路撒冷之行的旅程的时候，他的计划的形成，特别是关于他在自己周围建立起来的团体的准则准备到怎样的程度，并没有精确的说明。马太表示他在动身之前就已经对于教会的未来准则拟定了一个纲领。当彼得作为十二使徒的发言人，把自己关于他们的老师就是弥赛亚的信念用言语表达出来的时候，耶稣不仅赠予了他一个绰号，说他要把他的教会像建立在磐石上那样建立在彼得身上，并且还把家主掌管钥匙的权力交给他（参看《以赛亚书》第22章第22节[127]；《启示录》第3章第7节），使他有敞开或关闭天国大门的权柄，或者像在这里用类比的形象所说，有释放和捆绑，也就是说，有命令和禁止的权柄，他还保证说，凡他在地上所规定的，在天上也必照办（《马太福音》第16章第17—19节）。稍后（《马太福音》第18章第18节；参看《约翰福音》第20章第23节），耶稣又把同样的权柄交给一般的门徒，并指定教会为基督徒之间争论的最高仲裁人。这里在教会还不存在的时候竟用了教会（ecclesia）一词，而且关于它的一些明确安排，包括禁用拉比称号在内，也是指向一个较晚时期，把后来逐渐形成的制度说成是耶稣亲自制定的。我们在这里还可看出，把捆绑和释放这两种最高权力，一会儿说成交给了彼得，一会儿又说成交给了一般门徒，明显地反映了在教会的最古老规章的发展过程中的两种不同的阶段和观点。

有关耶稣上耶路撒冷的叙述并未提到他此行的目的何在，反而说他的直接目的就是受难和受死（《马太福音》第16章第21节；第20章第18节）。我们只能从他第一次进入首都及其以后所采取的步骤来加以推测。这些步骤首先是他是庄严隆重地进去的（《马太福音》第20章第1—11节；《马可福音》第11章第1—10节；《路加福音》第19章第29—38节；《约翰福音》第12章第12—19节），他洁净了圣殿，关于最后一次洁净圣殿我们已经谈过了，芮马鲁斯曾将第一次洁净圣殿同指控耶稣有政治图谋联系起来，说耶稣想借其同乡的拥护自立为统治者。另一方面，也有人认为这件事的历史性是有问题的，说这个故事是部分地从马太和约翰所引用的撒迦利亚的预言（第9章第9节）中引申出来的，部分地是为了同启示录的基督（《启示录》第19章第11节往下）武装入城形成对比。福音书记载耶稣骑驴进城渊源于先知的预言是可能的，但在群众欢呼和散那的情况下庄严肃穆地进城仍然可

能具有历史性。不过还可以设想，并不完全否认自己为弥赛亚的耶稣，为了反对以弥赛亚为可怕的好战英雄的流行见解，希望用表现弥赛亚为温柔的和平之君的撒迦利亚书那段经文来支持自己。这里并不一定暗示有政治含义；一个不带武装的人在不带武装的从者拥护下进入一个城市，只能意味着他已经是一个众所公认的统治者，或者意味着他有意排除使用一切外在武力，使他的庄严进入，表现他已献身于更高尚的教师和改革者职务。根据前三福音书记叙，正是主要由门徒和从者组成的同耶稣一起上耶路撒冷过节的加利利旅行队，在他接近首都的时候，用树枝和衣服铺在路上，并高呼大卫的子孙向他致敬，才引起了全城的骚乱。第四福音书所记述，上来过节的人们在听到加利利先知来到的时候，也出去给他盛大的欢迎，这件事并不是不可能，不过在这里把它同拉撒路复活联系在一起却是值得怀疑的。

耶稣由跟随他的群众队伍簇拥着径直走进了圣殿，并在那里开始明显地干预了同犹太人献祭制度有密切联系的一种习惯，在紧接着的几天里他发表演说，痛斥占统治地位的党派法利赛人和祭司们的伪善、骄傲和贪婪，号召人民避开他们，并对他们本身发出威胁，说上帝要惩罚他们，召选比他们更忠实的工人进入他的葡萄园（《马太福音》第23章，参看第21章第33—41节）。考虑到这一切，我们就很容易理解这一类的行动怎样会激起那些精神贵族们的忧虑，使他们决心计划消除如此危险的劲敌，而这种计划只是由于仍然拥护他的群众的强大势力才一时未能付诸执行（《马太福音》第21章第15节往下，第45节往下；《马可福音》第11章第18节，第12章第12节；《路加福音》第19章第47节往下，第20章第19节；《约翰福音》第12章第19节）。

由于福音书作者们对这问题所采取的立场，以及后来他们的教条主义观点，就使得历史给人以这样一种印象，仿佛耶稣所期待的只是他的努力的失败以及他自己的迅速垮台，使我们对于耶稣逗留在首都时对他的目的打算怎样实现，只能加以猜测。当然耶稣对他的失败可能有所预感，并准备好应付最坏的局面，但作为一个有理智的人，他一定也准备了一种万一成功的计划，尽管这种成功的希望愈来愈趋渺茫。总的说来，我们认为这种计划一定是他认为可以通过道德的和宗

教的教育，逐渐提高犹太人民的水平，使他们日益摆脱外表的礼仪、洁净仪式，也许还有献祭等制度束缚，同时也使自己脱离他们以往精神上司的监护，接受那些受过真正内在虔诚教育的人们的领导。他在本乡在这方面所已经取得的成功，令他认为必须身先士卒，把自己放在同敌对势力斗争的最前列，而且在这样做的时候，由于上来过节的人中有不少是他的加利利同乡，他可以指望得到他们的支持；另一方面还有许多旅居外国的犹太人，可以给他提供一个把自己的思想迅速传布到很远地方的机会。但不可能设想，他会指望在短短一周的逾越节期间，达到自己的最终目的，改造民族宗教的全部体制。也许他可能希望至少通过自己在过节期间的讲授活动，在首都获得足够的进展，以便在以后期间能够继续工作来完成其目的。他也可能打算节后回到自己的故乡加利利去，让他播种的种子在首都有一段萌芽发育时期，等以后上去过节时再把中断了的工作继续下去，但这里所说的一切都是纯粹的猜想。不过，为了免除一旦我们抛弃福音书观点时，必然会显得耶稣只是一个不成功的革命家，或者只是一个毫无计划的狂热者，设想他可能有这类的想法也是当然的。

耶稣逗留耶路撒冷的几天中，他习惯于晚上到城外过夜，有时到伯大尼，有时到橄榄山上（《马太福音》第21章第17节；《马可福音》第11章第11节往下；《路加福音》第21章第31节）。第一福音书作者告诉我们，节期开始前两天，祭司长、文士、长老，聚会在大祭司该亚法的家里，商议处死耶稣（《马太福音》第26章第1—5节；参《马可福音》第14章第1节往下；《路加福音》第23章第1节）。但由于耶稣受到群众的拥戴，他们深怕在节日的首都充满外国群众特别是加利利的朝拜者的情况下采取这样可能引起群众骚乱的步骤是不适宜的；正如“当节的日子不可”这一说法很难理解为是指在节前执行这一重大目的而言，这些统治集团首领们似乎认为当节后别的过节者都回家以后，大概耶稣还会留在首都。

就在这个当儿，根据福音书作者的一致报道，出卖者的作用发生了。正如上面已经说过的，耶稣是习惯于夜间在城外住宿的。其所以这样做的理由可能是因为过节的日子城里住宿处过分拥挤的缘故，也可能是由于，特别从他变换住所上看，耶稣想避免遭受仇敌的暗算。

尽管敌人迟早总会找到他；但他们也一定会欢迎有一个直接在耶稣身边的人主动献策要把他们雇用的暴徒带领到他当晚住宿的处所（《马太福音》第26章第14节往下；《马可福音》第14章第10节；《路加福音》第22章第3节往下；《约翰福音》第18章第2节往下；《使徒行传》第1章第16节）。我们不知道他们贿赂出卖耶稣花了多少代价，因为正如已经说过的，所谓三十块银币一语是从据说是先知书预言犹大出卖耶稣的一段话中引用来的。

前三福音书明确地把阴谋的执行时间放在尼散月[128]十四日，逾越节的第一天也是最隆重的一天即从该日晚间开始。但第四福音书却同样明确地把它放在该月的十三日、即节期开始的前一天晚上（《马太福音》第26章第17节往下；《马可福音》第4章第12节往下）。两者都说耶稣该晚在动身前往其被逮捕地方之前曾同门徒共进晚餐。共观福音书作者称这一餐为逾越节，但根据《约翰福音》则不是，因为十三日的晚餐不可能是逾越节。因此，共观福音书表现耶稣是在纪念逾越节而进晚餐。关于这一点约翰只字未提，他只表现耶稣是在履行另一象征性任务：为门徒洗脚。但两者都在讲同一晚餐却是毫无疑义的。这是从他们不仅都说这是耶稣同门徒共进的最后一次晚餐，耶稣吃了这次晚餐之后紧接着就出发被捕而且还都表示犹大出卖和彼得不承认耶稣都在这次晚餐上预言了的事实明显地可以看得出来的。当然，这两种说法中只有一种可能是正确的，但两者中究竟哪一种正确，从批判和辨明的观点看却是比从历史的观点看更为重要的问题。从约翰福音书的可信性，特别是从其起源来说，答案是有决定性意义的，但如单纯从历史的观点来说，则耶稣被捕和被钉十字架究竟在哪一天，他和门徒共进的晚餐是否即逾越节，并无重大关系，我们在这里且把它搁置一下，等到以后再来弄清楚福音书的这种不同报道，可能是怎样产生的。

45．最后晚餐和耶稣被捕及被钉十字架

所有福音书作者关于耶稣同门徒一起度过的最后一晚的描述都是以耶稣准确地预先知道即将临到他的一切事情这一假设为根据的（参看《约翰福音》第13章第1节，第18章第4节）。这种假设是他们认为耶稣就是神圣地诞生的弥赛亚，或者说就是成为肉身的创世之道的信念充分发挥其作用的自然结果。但从我们的观点来说一切必须以在人情上有可能或历史上有概然性为限。耶稣可能预见到他的末期已临近，他也很可能对他的某一门徒的信心或者某一门徒的坚贞有所怀疑而且毫不隐晦地把这种怀疑流露出来。但是福音书上还说，耶稣当天晚上就明确地预先知道并且宣称他的使命即将完成，明确地指出犹大是个叛徒，并预言在鸡叫以前彼得将要三次不承认他。关于所有这一切中的第一项可以用这样一个假设来予以说明，即在议会中的耶稣的秘密跟从者曾经透露过关于这方面的某些暗示，不过这在文字记述上却无任何迹象可寻。所有这一切，从历史上看是难以想象的，但正如以后我们将会看到的，耶稣的门徒后来之所以认为一切都是按照福音书所记载的那样发生，从心理上看，却是容易解释的。

晚餐制度中的（《马太福音》第26章第26—29节；《马可福音》第14章第22—25节；《路加福音》第22章第19节往下）死的形象，从耶稣对于他当时所处的环境必然有正确的认识和深刻的预感，是很容易想象得到的。他一方面看到自己被强有力的敌人所包围，他们对他非常恼火，疯狂得什么样极端的事都干得出来；另一方面他也看到，即使是他的最知己的朋友，对他也很不理解，至于他已经向人民群众做了相当的工作，使他可以认为他们已被争取到自己一边来，在敌人进攻时可以作为一个可靠的重整旗鼓的集合点，那他们就更不理解了。因此，当他以主人的身份，擘开面包分给从者的时候，在他的心中很可能出现过这样的形象，即他自己的身体也将会在他那些愤怒的敌人手中遭受同样的命运；当他把鲜红如血的葡萄酒倒出来的时候，他也很可能想到；过不多久，他自己的血也将会同样地流出来。在一

种预感的精神下，他很可能对他的门徒说，他当时行之于面包和酒的，人们不久也将会施于他自己身上，并希望他们以后每逢吃面包或喝葡萄酒时要纪念他和他对他们所说的话。当他默默地沉思即将临到自己的死亡时，他也很可能把这种死看作是一种献身之死，他的血是为了在上帝和人之间建立一种新约而流出来的，他希望赋予他所要建立的团体以一种活的中心，使这种分面包与酒的制度作为一种庄严的仪式不断地重复下去。

所有这一切都是自然地可能的。但是不是每一件事都照福音书告诉我们的那样真实发生了，那就是另一个问题了。据我们看，第四福音书保持缄默，并不足以证明没有发生过这些事；而在另一方面，使徒保罗的见证（《哥林多前书》第11章第23—25节），也并不像一般所假定的那样，断然证明这些事确实发生过。保罗只是告诉我们，当他加入教会时，晚餐制度传统已经存在于教会之中。不过这些传统有多大一部分是根据确实发生过的事实，有多大一部分是由于后来发生的基督教习惯，那可就不大容易决定了。如果耶稣那天晚上分发面包和酒是根据犹太人过逾越节的习惯并和当时威胁着他的暴死有联系，如果后来教会建立的晚餐制度确是为了纪念他的死，那么，借耶稣本人之口来建立这个制度就是很自然的事情。（“你们每逢喝的时候要如此行，为的是纪念我”等）。既然把那次难忘的晚餐中的面包与酒看作是耶稣的身体和血，并把后者看作是立新约的血早就成了教会的习惯，那么，认为这些物质是耶稣亲自指定的，并且到后来，从基督教习惯的观点来看，认为即使像那些参加过那次晚餐的使徒们也可能有这种想法，就是意料得到的事了。但是，即使耶稣本人没有设立这个制度，部分地由于每年重复一次的逾越节，更多地由于艾森尼教徒每周重复一次每七周特别隆重举行的圣晚餐礼，初期基督徒对于这种重复举行的仪式也是很熟悉的。只不过基督徒用同逾越节礼有联系的酒取代了艾森尼教派在进晚餐时和面包同用的水罢了。

关于福音书作者们所记紧接在最后晚餐以后在橄榄山上所发生的情景（《马太福音》第26章第30节往下；《马可福音》第14章第21节往下；《路加福音》第22章第39节往下；《约翰福音》第18章第1节往下），毫无疑问，如下的事情是有历史性的，即在一个叛徒的带领

下，没有经过认真的抵抗，犹太议会的官员们就逮捕了耶稣。而在另一方面，共观福音书所记耶稣在被逮捕以前由马太和马可重复了三次的所谓极度痛苦，路加所记的天使和耶稣的汗如血点滴在地上，如果不是纯属虚构，至少也是经过幻想极大地夸张了的记述。但其总命题，即耶稣在受难受死以前的那天晚上，感到非常恐惧，只是经过激烈的内心斗争后才制服了这种感情则是从耶稣明确地预见到在即将来临的几小时内等待他的是什么这一假定出发。这种假定是有困难的，因为福音书作者们把这一预见说成是超自然的，而这是我们所不能想象的。但作为一种自然的预期它又不大可能那样地确定，以致在预感到的事件发生之前竟产生如此的感情激动。也许我们仅可以把如下的情况看作是有历史性的；即，当惨遭横死的思想终于越来越多地压在耶稣的心头时，对于这种思想的恐怖在他的心灵上投下了一片黑影，他需要鼓起全部精神力量，重振对于上帝慈父般爱情的绝对信赖，恢复对于自己使命的意识，在这种极端情况下，保持沉着镇静。

在接着发生的对于耶稣的审判和定罪（《马太福音》第26章第57节，第27章第31节；《马可福音》第14章第53节，第15章第20节；《路加福音》第22章第54节，第23章第25节；《约翰福音》第18章第12节，第19章第16节）中，以下的细节是所有福音书作者们所共有的：耶稣首先在犹太当局前受审并被认为有罪，接着被带到罗马巡抚面前，据说巡抚认可并完成了对于耶稣的死刑的宣判，但对于被告者有罪这一点并未能立即确信无疑，在一再试图为他开脱之后，终于向犹太人的强求让步，下令将耶稣钉死在十字架上。在头两部福音书里，耶稣在犹太法庭前的罪状似乎就在于有人作见证告他（明说这是假见证），说他说过他要拆毁上帝的殿并在三日内把它重建起来，正如上面解释过的，这就意味着他被控攻击当时犹太人的宗教制度。这一点，从认耶稣有意用暴力实现其目的来说，的确是假见证，但从其具有此目的而言，则并非完全没有根据。接着又问他是不是弥赛亚。耶稣对此作了肯定的回答，并引《诗篇》110篇和《但以理书》第7章为证。这句话被认为是亵渎，是一种该死的罪，根据福音书作者们一致的记述，犹太当局在罗马总督面前利用了这件事的政治方面的含义，即：弥赛亚既是犹太人的君王，显然被告就是一个煽惑人民反抗罗马权力的罪犯。尽管彼拉多并未发现耶稣是什么具有政治性危险的

人物因而不易被说服，犹太人的要求还是终于得逞了，在所有这些方面，从历史上说并非不可能；尽管我们也不能不注意到，福音书作者们特别强调了彼拉多反对这样干，借以突出在这一方面耶稣的清白无辜和另一方面犹太人的坚持作恶。在以后的考察中我们将会回到这个题目上来，同时还要对福音书里的这些情景作更精确详细的研究。

我们在这里对于福音书作者在记述耶稣被钉十字架时所作的一些描述（《马太福音》第27章第31节往下；《马可福音》第15章第20节往下；《路加福音》第23章第25节往下；《约翰福音》第18章第16节往下）并不发生任何关系，这些事只是作者们想从圣殿幔子和圣经等自然界和人类社会中发生的一些事件来证明被钉死者的无辜和凶手们的罪恶而已。我们所坚持的只是，耶稣曾被钉于十字架，在被认为已经死亡之后又从十字架上被取下来。作为他确实死去的证明，我们所特别考虑的问题是，在耶稣显然死去之前和之后，他在十字架上悬挂了多久，因为钉十字架这种刑罚，由于钉子的伤痕流出的血是很少的，这并不是一种很快就致人于死的刑罚。设置这种刑罚的目的也不是要它很快就致人于死，而是有意要通过长时间的苦闷使痛苦更为加剧。所以，第一，如果耶稣活着悬挂在十字架上的时间越长，则当最终生命的迹象消失时，其真死的可能性也就越大。第二，他继续悬挂在十字架上的时间越长，则其最初虽可能是假死而终于变成真死的可能性也越大。在另一方面，如果经过几小时后看起来他已经死了并立即从十字架上被取下来，他的死就可能只是一种假死，还有复元的可能性。根据《马太福音》（第27章第45节往下）和《路加福音》（第23章第44节）的记载，我们只知道耶稣已经活着悬挂在十字架上三个多小时，因为他们用不同的语言描述了当耶稣悬挂在上面时所发生的事情：他们说约当第六时（即中午十二点钟）遍地都黑暗了，这种情况一直延续到第九时（下午三点钟）接着他们说耶稣就死了。据《马可福音》记载（第15章第25节），耶稣是约在第九时[129]（即上午九点钟）被钉十字架的，这样，他活着悬挂在十字架上的时间就约为六个小时。另一方面，《约翰福音》（第18章第28节）说彼拉多直到第六时，即中午，才宣判耶稣的死刑[130]。据共观福音书均谓此时天地变暗，耶稣已悬挂在十字架上。把耶稣带走并钉于十字架必然需要一些时间，而另一方面，在第二天开始之前（按犹太人算法，第二天是

从当晚六时开始），据说亚利马太人约瑟就已经要求耶稣的身体，并在获准之后将其取走。这样一来，耶稣悬挂在十字架上到死去的时间，至多只有两三小时，如果把他们做一切的时间也计算在内那就更少了。

根据《马可福音》记载（第15章第44节），彼拉多本人对于耶稣之死的如此之速也曾表示惊异，但他从警卫官员那里得知耶稣确实是死了。另据《约翰福音》记载（第19章第31节往下），在犹太人请求之下，他派士兵去打断这三个被钉在一起之人的骨头以保证他们确是死去，这才使得在第二天过节的安息日开始之前把他们的身体挪去成为可行。但由于一个兵士发现耶稣已经死了，他仅用枪扎了他的肋旁，就有血和水从那里流出来。有人认为，这一扎就证明耶稣的的确确是死了，但所谓的这种后果不仅是不可能，而且这件事只出现在第四福音书里，是和许多迂腐的神迹、预言、神话交织在一起的，不可能有任何作为历史成分的分量，只能同福音书历史的其余一些非历史性润色之词放在一起来考虑。耶稣之死的真实性，不可能从他被钉十字架这一方面得到充分证明，而只能从他之复活缺乏充分证据予以说明。说耶稣还继续活着是没有历史资料可资证明的，但如果认为他真的死了，那也只好把他钉十字架之死认为是真死了。

耶稣之死的真实性，并不受他是否手和脚都一齐被钉这个问题的直接影响，这一点我们已经从许多不同观点方面研究过了。因为即使他的脚也被钉住，也并不能排除假死的可能性，因为钉脚并不会有大量出血，而据福音书记载，他周游各处，从复活的那天就已开始，先是从坟墓走进城，接着又下乡到以马忤斯，有三个钟头的路程，晚上又回到城里，不久还走到加利利那么远——如果他的脚上有流脓流血的伤痛，按自然之理来说他是不可能走这么远路程的。所以，这是那种把复活看作是从一种假死状态自然地恢复过来的神学，也就是不仅目前公开宣称为唯理主义者的少数人，还包括许多耻于公开宣称而隐藏了他们观点的那些人所最感兴趣的问题。他们还对决定耶稣钉十字架只是双手被钉[131]特别感兴趣。至于福音书作者们，前两人在这个问题上对我们并无帮助。《路加福音》（第24章第39节）记载，复活了的耶稣把手和脚指给门徒看，借以证明他并不是没有身体的鬼魂，

而是他们所熟知的耶稣，并叫他们伸手摸他的伤痕，这令我们自然地想到他的上肢和下肢上仍然看得见的伤痕。另一方面，约翰只提到他的肋旁伤痕和手上的钉痕，从此我们就有理由认为被钉的只是双手。同时代作家约瑟弗，尽管在他的《犹太战争》历史中经常有机会提到钉十字架这件事，对于这个问题并没有给我们提供明确的资料。同样有机会看到人们被钉十字架的教父们如贾士丁[132]、特透连[133]等人，的确说过钉十字架时脚也是被钉的。这可能是由于他们知道十字架的一般习惯是将脚也钉上，或者是因为这样他们才能引用《诗篇》第20篇[134]第17节："他们扎了我的手，我的脚"，在耶稣身上得到应验。最后，在帕拉图斯[135]（Plautus）的一段为人所熟知的文章里有手和脚被双重钉住的说法，许多人都认为，这里的加重处罚的威胁性说法并不意谓着脚和手都用双倍的钉子钉起来，而是说和平常的做法单钉双手不同，连双脚也破例地钉起来了。总起来说，最可能的是耶稣的手和脚都被钉了，但既然缺乏确切的证明，我们只好凭问题本身的是非曲直来作判断。早在保罗时期就有这样一种基督教传说（哥林多前书15章4节），耶稣被从十字架上取下后即被埋葬。对于这种传说历史上并没有任何相反的资料。尽管按照罗马人风俗，被钉十字架的人一般都要悬挂在那里听凭风吹日晒，飞鸟啄食或腐烂而消亡，但犹太律法则规定要在夜晚之前取下，埋在一个不体面的地方。罗马律法还规定，如果被钉死者的亲友要求，可以将犯人尸首交给他们处理。福音书作者没有一个人说耶稣自己的门徒要求过耶稣的尸体，反之，他们都说一个与耶稣关系相当疏远的富人亚利马太人约瑟作了这样的要求。关于埋葬方式，的确有些令人怀疑的不同说法，将留待以后研究，马太所记在墓旁设置看守人员一事也要在以后加以处理。

46．耶稣复活，福音书的记述不能令人满意

根据所有的福音书，耶稣在星期五晚上被埋葬，即安息日躺在坟墓里，星期日天一亮就复活过来（《马太福音》第28章第1节往下；《马可福音》第16章第1节往下；《路加福音》第24章第1节往下；

《约翰福音》第20章第1节往下）。没有说有谁看见了这种情景。连说坟墓有人看守的马太也只是说由于由天下降滚开墓石的天使的耀眼光辉，看守人的眼目被照瞎了，像死人一样伏在地上，因而不能看见天使履行任务以及耶稣从坟墓里出来时的情景。但此后不久，所有福音书作者都说有几个女人来到坟墓前，看见石头已经辊开，并有一个或几个天使告诉她们耶稣已经复活，随后又由耶稣亲自几次显现而得到了证明。

我们现在正面临一个决定性时刻，在有关耶稣神迹般复活的记述之前，或者承认对于耶稣生平的自然的和历史的观点是不能接受的，因而就不得不撤销我们前面所讲的一切，放弃我们的全部事业，或者下决心把这些记述的可能性弄个水落石出，也就是说，把信仰耶稣复活的起源弄明白而不附带任何相应的神迹。这个问题越是对整个基督教有切肤之痛，我们就越应该注意人们在接受每一不怀成见的言论时的敏感性，甚至还应注意到这些言论对于发表者本人可以觉察到的影响，但论点越是重要，以及在另一方面对于基督教的整个看法越具有决定性意义，则对于研究者排除所有这些考虑，以完全不偏不倚、毅然决然的精神，毫不含糊、毫无保留地发表其研究成果的要求也就越迫切。

对于由于信仰而不受文字约束的普通神学来说，这是一个发挥其多言而无当或者按字面是一种意思而实际则完全是另一种意思的全部才能的领域。在这里，哈斯之流歪曲辞句的意义以隐藏其认为耶稣之死仅是一种假死的观点，艾瓦尔德之流则在最夸张的辞句下掩饰自己的思想，以免被人觉察在这个最重要的问题上，他和他所一直看不起的《耶稣生平批判的研究》的作者[136]抱有同样的见解。所有这一切都是料想得到的。但就连鲍威尔本人也曾慨然宣称，耶稣复活的真实性质是超出于历史研究范围之外[137]，因而他至少在文字上避开了这个灼手的问题。他的话似乎是说，耶稣复活是否一项客观地自然或神迹般发生的事件，或者仅仅是他的门徒的一种信仰，是不可能历史地发现的，因而它并不是一个历史研究的问题。但这些话至少表示鲍威尔深信这些可供选择的事项中的第一项是没有的事，这也就是说，复活绝非客观事实；因而第二项就是必然的结果了。其保留条款即他之

所以如此深信，不是作为一个历史家而是作为一个哲学家，既部分地文不对题，也部分地是一种诡辩之辞。因为仅从历史上回溯一下，他就必须承认新约里关于复活的记述并不足以证明被钉十字架的基督真正从死里复苏过来，但在这里以及别处为反驳神迹所需要的哲学思想对于一个历史学家来说也是不可缺少的，特别是鲍威尔作为一个历史学家就曾随处应用了这一方法。至于鲍威尔在谈到同一题目时以一种真正历史的精神说，对于以后一切所必需的历史先决条件，并不像信仰那样是耶稣复活的真实要素，那就完全是另一回事了。这对于那些想令人相信如果不承认复活，则基督教的起源和兴起就无法解释的卫道士们是一记耳光。这位历史学家正确地说，并非如此。所必须承认的只有这么一些，即：门徒们坚决相信耶稣复活了。这就完全足以使他们进一步的发展和作用成为可理解的了。至于他们信仰的根据是什么，在耶稣复活这件事上什么是真的，则是研究者可以用任何这一种方式解答的公开问题，基督教的起源并不会因之而变得更可设想或更不可设想。

如果我们按照福音书作者所描述的看待耶稣的复活，把它看作是外在发生的神异事件，那么，门徒信仰的起源就是完全可以说明的了。这就是说，如果我们假定耶稣真的死了，由于上帝全能的作为而复生了，或者被上帝带到一个新的更高的生存境界中去，能够从那里以一种有形的、可以觉察的方式对世上的门徒施加影响，但由于不再受死的限制，很快就上升到天上紧靠上帝的旁边。但由于种种原因我们不可能把这样的观点作为自己的观点。不管我们把一般的神迹看作是可能或不可能，如果我们把这样从来没有听说过的神迹看作是真正发生的，那它就必须以这样的证据向我们证明，即假定这种证据不真实，要比设想所要证明的事物的真实性更为困难。假定任何一部福音书的作者是一个使徒或者是对耶稣生平的一个目击的见证人，根据以上所说乃是未经证明之事。新约中唯一一部我们可以认为其作者可能是十二使徒之一的书即约翰的启示录，但在这部书里也仅仅向我们提供了一般的信仰，即耶稣曾被处死，而现在则永垂不朽地活着（第1章第5—18节，第2章第8节等），此外什么也没有了。

以精确的记述告诉我们关于耶稣复活的信仰怎样在门徒中兴起的最早的作者是使徒保罗。他并不是作为这种信仰根据的原始现象的目击者，而是照他自己所说的那样，把他从别人听到的记述了下来。他告诉他们（《哥林多前书》第15章第3—7节）他怎样从别人“领受”了耶稣曾经死去并照圣经所说被埋葬，又照圣经所说复活了，曾经向矶法显现，接着向十二使徒显现，后来一次向五百多弟兄显现，以后又显给雅各看，并显给众使徒看。毫无疑问，保罗曾从彼得、雅各和其他有关之人那里（参看《加拉太书》第1章第18节往下；第2章第9节）听到了这事。所有这些人，连那五百人在内，都坚信他们曾看到死去的耶稣又复活过来。不过，如果我们像我们应当被准许的那样对于这种从未听到过的事的信仰发问，这些人所确信看到的，怎么不是以一种幻想为基础，那我们的见证人就对我们毫无帮助了。他只能说，复活了的耶稣曾向他们“显现”[138]过，这就是说，他们以为他们觉察到他，而且是在一种可见的形式中觉察到他，但他没有告诉我们他们是怎样有了这种信仰的，他们把这种现象看为是真的，看为的确就是他们死去的夫子的显现究竟有什么根据。他本人对这个问题是否进行过考查也是值得怀疑的。在他自己看见了基督的幽灵之后（关于这个问题以后我们还要作进一步的论述），他对于这件事就非常确信，自以为很满意并得到了充分的指示，过了三年，就从他在其附近看到异象的大马色[139]出发，第一次上耶路撒冷去，以便获得关于耶稣的更多的资料，特别是别人所说他们在耶稣死后看到他的资料（《加拉太书》第1章第18节往下）。我们应当假定，当他较早时期逼迫那些相信这位新基督的人们的时候，他就已经从多方面听到过这些显现了，但同样清楚的是，由于他那时的热烈心情，他是不适宜于对这些事的真伪作冷静的考查的。在他皈依之后，他又感觉不到作这样考查的推动力了，与此相反，足足有三年之久，他能够对于自己以为看到和听到的事感到很满意。这就向我们充分证明，他的全部心情转变的纯粹主观性，一般说来，他是很不适宜从事对客观事实作历史的研究的。其实，他经常夸耀在这次幽灵显现之外他已再无要求，甚至在耶路撒冷，除了彼得和主的兄弟雅各之外他也没有同任何别的使徒谈过话。这两个人可能向他述说了他们所夸耀的见过耶稣显现的事，也许那五百个弟兄之中有一两人也把他们以为自己看到的事告诉了他。但对于一个已经对自己以为看过的幽灵显现深信不疑而同时又在一定程度上

对这种主观信念的可采纳性怀抱着多疑善防心情的人，要期望他对于这些陈述作更精确的调查，对它们的根据，它们本身以及彼此之间的一致性进行检验是不可能的。

所以，关于第一点，我们并没有由一个目睹见证人所作的关于相信耶稣复活的原始根据的显现的陈述。第二点，我们可以假定其知识来自目睹见证人之口的使徒保罗，除了说这些人坚信他们见过复活的耶稣之外别的什么也没有告诉我们，如果我们再要得到一点正确的资料，只有回到福音书作者来，而他们当中又没有一个人像保罗那样，我们可以毫不迟疑地假定其所接受的资料来自目睹见证人之口。因此，他们的见证并不具备应该有的由因推果（a priori）的分量，使其可以抵消其所要证明的事实的不大可能性。此外，福音书作者的记述不仅在许多方面同保罗的记述相抵触，而且他们彼此之间也不一致。使徒保罗没有说过耶稣向妇女显现，而这一点在福音书作者中除了路加以外，却居于突出地位（《马太福音》第28章第9节；《马可福音》第16章第9节；《约翰福音》第20章第14节往下）。这可以用一种假定来说明，即他希望只求助于男人的证明，正如《约翰福音》补篇的作者一样，尽管该福音书里曾提到过耶稣向抹大拉的马利亚显现，他却没有把这件事包括在内。《路加福音》（第24章第34节）同保罗都说彼得是新复活的耶稣向之显现的第一个男人。但马太，甚至连约翰都不知道有耶稣向彼得显现这回事，他们只提到了耶稣向使徒全体显现（《马太福音》第28章第16节；《马可福音》第16章第16节；参看《约翰福音》第20章第19，26节），而保罗则是把这件事同向彼得显现分开来的。他没有提到耶稣向到乡下去的两个门徒显现，但《路加福音》（第24章第13节往下）和《马可福音》（第16章第12节）都提到了。这件事可以用这样一个假定来说明，即在他看来，这件事一方面同向使徒们显现，另一方面同向五百个弟兄显现比较起来都是不重要的。但最后这件事福音书作者们也都不知道，就像他们不知道保罗提到的耶稣特别向雅各显现一样，除了希伯来人的福音书之外，别处也没有关于这事的记载。最后，保罗所列举的最后一项，即耶稣第二次向使徒集体显现，前三福音书作者都未提到，只有在《约翰福音》里说，耶稣第一次显现时多马不在，只有十个使徒在场，八天以后，又向全体十一个使徒显现。在使徒行传序言里，第一次提到复活了的

耶稣在地上有四十天之久，的确这对各种可能的显现提供了时间，但其代价是，和这位同一作者在较早的福音书里所记完全抵触，在那里作者说，耶稣复活后最后一次显现毫无疑问地发生在其复活的同一天。

在这里反对者可以认为，无论是保罗或任何一位福音书作者都没有把复活后的显现全部记载下来。但这种辩护对于第四福音书的作者来说是不起作用的，因就第二十一章的作者而言，他列举了直到第三次的显现（第21章第14节）。这就意味着，向十一个门徒的显现（第20章第19节往下；多马不在场可以认为并不重要）也就是保罗列举的第二次显现是第一次；向使徒全体显现（第20章第26节往下）也就是保罗所列举的第五次显现是第二次；向彼得和雅各显现，也就是保罗列举的第一次和第四次显现被略去了，可能有人说这是因为它只关系到一个使徒；但为什么向五百人显现，而且其中很可能也有十一个使徒在内，竟未提到呢?在加利利海边向七个使徒显现，尽管在保罗或其他福音书作者的著作里都未被提到，却未被认为不重要而不被提及。作者并未说这是最后一次显现，而且他所记耶稣当时说的话也并不意味着耶稣以后绝对不会再显现。但在另一方面，其他三个福音书作者在提到耶稣最后一次同门徒在一起的时候每一个人都明显地将其作为最后的一次，因为他们都提到了耶稣最后的安排和应许，此外，在马可和《路加福音》里，还以耶稣升天作为结束。这最后一次显现，马太（他像约翰一样，都不知有升天这回事）明确地说是在加利利，但路加和马可则显然认为是在耶路撒冷附近。所以，这两种说法之中，无论如何，一定有一个是错误的。

但关于地点的矛盾并不限于最后一次的会见，而是贯穿在复活后显现的全部历史中。使徒保罗在他提到的显现中没有明确说出地点。马太说复活那天早晨耶稣在从坟墓进城的路上只向两个马利亚显现，因此，这是在耶路撒冷附近。通过他们耶稣向门徒发出指示，正如他们在他生前（第26章第32节）从他所领受以及天使所说（第28章第7节）的那样，叫他们到加利利去，在那里他又立即向他们显现（第28章第9节往下，第16节往下），据该福音书作者的意见，无疑这是第一次也是最后一次。与此直接相冲突的是路加说在复活的那天，耶稣不

仅向去以马忤斯的两个门徒，向彼得紧接着又向耶路撒冷的全体十一个门徒和其他一些人（可能包括耶稣的弟兄和一些妇女，《使徒行传》第1章第14节）显现，而且还明确地指示他们要留在城里直到他们领受从天上来的能力。据使徒行传的作者说，这件事直至五旬节，即七个礼拜以后才发生（第24章第49节；《使徒行传》第1章第4节）。像马可所做的那样，说天使先吩咐妇女去告诉门徒他们将在加利利会见耶稣，然后不知什么缘故耶稣又在耶路撒冷附近（第16章第7节往下），向他们显现，用这样的方法来调和矛盾是不行的；但如果路加所说，耶稣在复活那天指示门徒留在耶路撒冷是正确的话，他就不可能像马太所说的那样，又在同一天早晨叫他们到加利利去，因为他们是决不会违反他的明确指示到那里去的，因此，他们也就不可能像马太所说和《约翰福音》补篇那章的作者所记，在那里看见耶稣了。反过来说，既然耶稣明确规定加利利是门徒将要会见他的地方，那就不可能想象怎么他又会在同一天在耶路撒冷向他们显现。所以，如果马太是正确的，其他三次在耶路撒冷附近向门徒的显现只能归于子虚乌有。此外，我们还有以下一些次要的矛盾。根据路加（第24章第1节往下），抹大拉的马利亚、雅各的母亲马利亚、约亚拿和另一些妇女到坟墓那里去，在那里看见了两个天使，回来后就把她们所看见和听到的告诉了使徒和其余的人；根据马可（第16章第1节往下），只有三个妇女，其中有一个是撒罗米而不是约亚拿，这样做了。她们在坟墓里看到一个天使，后来由于害怕对任何人都没有说什么；根据《马太福音》（第28章第1节往下），只有首先提到的两个妇女看到有一个天使坐在已被辊开的墓石上，后来在她们回去的路上见到耶稣本人；而根据《约翰福音》（第20章第1节往下），出去的只有抹大拉的马利亚一个人，她第一次只看到坟墓空着，后来在她第二次去的时候才看到两个天使坐在坟墓里，耶稣本人则站在她的背后。还有，马太和马可都不知有路加所记（第24章第12节）彼得听到妇女的话以后到坟墓去并发现坟墓空着的事，而根据《约翰福音》（第20章第2节往下），其他门徒也和他一同去了。这些以及其他一些次要的不一致之处，我们并没有突出地提出来，因为即使没有它们也足可证明并没有什么充分有力的证明迫使我们相信他们所记的这些从未听说过的事真的发生了，倒不如说，我们可以假定，这些记述本身都是建立在错误的基础之上。

我们谈论福音书中关于耶稣复活后显现的这些记述，仅仅是为了想发现接受这些记述的人，有什么方法可以用来使他们自己确信这些显现是真的。所有这些记述，如果不是想要竭力证明十一个门徒的信仰是值得称赞的，无论如何也是要那些后来听了他们的见证而相信的人对于他们的信仰并非草率从事感到满意。据路加所记，他们认为妇女们所说他们看到的事以及天使传给他们的信息都是胡言（第24章第11节）；据马可所记，当两个下乡的门徒告诉他们耶稣本人向他们显现的时候他们也不相信（第16章第12节）；据马太所记，即使当耶稣最后一次在加利利向他们显现的时候也还有些人不相信（《马太福音》第28章第17节）。这是不奇怪的，因为照马可所说，耶稣对下乡的两个门徒是变了形象向他们显现的。但这就意味着，门徒后来之所以感到满意以及他们之终于相信，纯粹是由于马太和马可所讲的下列原因：耶稣向他们自己显现了，接近了他们并同他们讲了话。据路加记载，他感到有必要更前进一步，据约翰说，他还满足了那个最彻底的怀疑者[140]。在那里两个到以马忤斯去的门徒刚刚回到十一个门徒中间，后者接待了他们，并告诉他们说耶稣已经复活，曾向彼得显现，在他们还没有来得及述说会见耶稣之前，忽然耶稣站在他们当中。尽管听到了耶稣复活的消息，他们还是很害怕，以为是看见了鬼魂。耶稣把手和脚给他们看，叫他们摸他，使他们相信他有骨有肉，并不是鬼魂。他们正喜得不敢信，耶稣问他们有什么吃的没有，并立即在他们眼前吃了一片烧鱼和一块蜜房（第24章第36节往下）。这些证据本身可能令人假定耶稣是自然地从死里复活过来的，但他在此以前刚在去以马忤斯的门徒眼前忽然从桌前消失了，这次又忽然地出现在房子里的门徒当中则说明这是一次超自然的进入。但在这里路加所含蓄表示的，约翰则明白无误地道出来了：当耶稣进到房子当中时，房门是关着的（第20章第19，20节）。第一次他显示自己的手和肋旁，似乎只是让门徒看；第二次他叫多马把手和指头放在他的伤痕上。对此，《约翰福音》补篇又加上了他吃烧鱼和饼的证据（第21章第5节；第9章第12节往下）。[141]

在这种情况下，如果吃和摸具有历史真实性，那就毫无疑问，向门徒显现的是一个具有自然生命和自然身体的人的身体；如果指出和抚摸的伤痕都是真的，那也就毫无疑问这个人就是在十字架上钉死了

的耶稣；最后，如果真是门关着进去的，那也就毫无疑问这个人的形体是非常奇怪而又完全超自然的形体。这么一来，我们就有两个彼此绝对矛盾的东西同时并存了。一个能够被抚摸因而是具有抵抗力的身体不可能穿过关着的门，这就是说，不可能同时具有抵抗力；反之，一个不受抵抗能够穿过木板的身体不可能有骨头，也不可能有能消化鱼和饼的任何器官。这些情况是不可能同时存在于一个实体之内的，只有最荒谬的想象才能把它们结合到一起。福音书为耶稣复活作的见证企图把全部最有说服力的证明都提出来，而在这样做的时候却显得支离破碎而说明其本身只不过是想维持一种教条的愿望的结果，当这种愿望不再存在的时候，其本身也就由于缺乏支持而土崩瓦解了。

47．耶稣复活不是一种自然的复苏

因此，我们可以基于下列理由拒绝承认耶稣复活是一个神异的客观事件。作为相信这一事件原始基础的福音书见证，远不具备使这一神迹成为可信所该具有的确定性。首先，它不是来自一个目睹的见证人，第二，不同的记述互不一致，第三，他们对于复活后主体性情和活动的描述包含着相互矛盾的成分。

关于最后一点，既然教会对于这个问题的观点要求只能承认神迹的可能性，而这又意味着按人的见解来说，包含着各种自相矛盾的特征，因此，就有人尝试另一种观点，使得对于福音书记述的理解不包含这类的矛盾。根据这种见解，耶稣复活是采取了一种自然事件的形式，他复活以后的情况同复活以前是一样的。持抱这种观点的人，对于福音书记载耶稣复活后的显现，绝对坚持那些似乎说明耶稣有一种完全自然形体的特征：身上的伤痕，可触知性，进用饮食，在这里不仅意味着他有吃喝的能力，而且意味着有对于营养的需要。在另一方面，他们对于那些说明耶稣在复活之后具有某些精神性质的相反特征，则企图用一种含糊其词的解释，将其搁置起来。例如福音书里有时记载门徒见到耶稣显现害怕起来（《路加福音》第27章第37节[142]；《约翰福音》第21章第2节），他们就说这是可以理解的，因为如果

假定他们真的相信他是死了，他们就会认为他们所看到的，是从阴间上来的他的鬼魂。到以马忤斯去的门徒有一段时间没有认出他来。抹大拉的马利亚以为他是看园的。关于前者他们有时解释说，这是由于所受的苦难使他的容貌受到了损害，有时则解释说他没有显著的特征。关于后者则解释说当他从坟墓复活时没有衣服，曾从附近看园子的人那里借了衣服穿。至于当门关着的时候他忽然站在门徒当中，连施莱马赫也认为，不言而喻，在这以前门是为他敞开着的。他们说，从此可以证明耶稣从坟墓出来的身体并不是一个荣耀的身体，而是一个受了严重伤害逐渐痊愈的身体。在复活那天早晨他禁止抹大拉的马利亚摸他（《约翰福音》第20章第17节），而在八天之后当伤痕已痊愈到一定程度的时候他自己就请多马摸他了，从此可以证明他的健康有了进步。还有，在早晨他还静静地待在坟墓附近，到下午就感到有足够力气走到相隔三小时路程的以马忤斯去，而再过些日子就连加利利也能去了。

就连复活这件事本身，他们说其超自然成分只存在于门徒和福音书作者的思想中，而不存在于事件自身。据他们说，激动的妇女们把空坟里的白麻布衣或穿白衣的生人当作天使并没有什么好奇怪的。不需要天使来把墓石辊开，因为无论是无意或有意人的手就可以干这件事[143]。最后，在经过了先前发生的一些情况以后，当石头辊开的时候，耶稣怎么能活着从坟墓里出来，就可以很自然地说明。他们认为，钉十字架这件事，即使脚和手都钉住，流的血也很少。它致人于死是很慢的，是由于四肢被牵拉而产生的痉挛或逐渐饥饿而死的。因此，被认为是死了的耶稣，从十字架上被拿下来，在那凉爽的墓穴中，身上又涂着具有医治能力的油膏和浓郁芬芳的香料，经过六小时之后，就很可能从那种仅是假死的晕厥状态中又复苏过来。关于这个问题，人们常援引约瑟弗的记述以为佐证。据约瑟弗记载，有一回他被遣参加一次军事行动回来以后，看到了几个被钉十字架的犹太囚犯，其中有三个是他熟识的，他请求提多把他们给他。他们立刻被从十字架上取下来，受到了细心的照护，一个人真的得救了，但其余两人没有活过来[144]。举出这个例子来为有关的理论辩护不能说是很有利。对于这些被钉十字架的人，我们并不知道他们在上面悬挂了多久，但他们一定还有些生气，因为约瑟弗想挽救他们，他们受到仔细

的医疗之后，两个死了，一个活了。由此可以认为，一个被认为确已死了的人被拿下来之后又没有受到医疗，会复苏过来是不大可能的。无疑这里所说的可能性的确是存在的。但如果不能拿出真凭实证显示耶稣在以后还活着，就没有理由认为真正发生了这样的事。但根据我们对上面问题的研究，情况并非如此。福音书作者关于耶稣之死的记述是明确的、一致的而且连贯的。而关于据说门徒在他复活以后看到他的记载则是零零碎碎的、充满了矛盾和含糊不清之词。它们只是一些零星个别的显现；有时他在一个地方显现，有时又在另一个地方；有时以一种方式，有时又以另一种方式：没有人能说出他从哪里来，到哪里去，或者待在什么地方。整个事件给人的印象是，并不是一种其自身有连贯性的，客观地被恢复了的耶稣的生命，而是那些自以为看见了他的人心中的主观的想念，是个别的异象，虽然一开始可能出现过，但肯定在较晚的时候经过了各种不同方式的渲染和夸大。

因此，这是自然解释法的一种不必要的努力，为的是把神迹成分从福音书关于耶稣复活的记载中消除掉。其唯一目的就是从事件的实际进程中把这种神迹成分撇开。但福音书作者并没有给我们提供真实的进程；只给我们提供了他们自己关于它的想法，而我们承认有这种神迹成分存在也并不困难。所以我们可以不必费事去把福音书作者说明中的这些不自然成分一一指出来。很明显，当一个叙事者以同一词句两次说“当门关着的时候耶稣进来站在他们当中”的时候，显然说门在这以前已为他敞开着决不是自明的——如果耶稣有自然的形体，他就决不能在以马忤斯的两个门徒面前从桌旁消失了；说耶稣的复元是一种逐步的发展只是一种想象，因为所有叙事者的无可否认的思想都是和说他有受痛苦或人的一般需要的想法相对立的。除此以外，还很明显的是，对于耶稣复活的这种看法，除了有其困难外，甚至也不能解决我们在这里正在考虑的问题。即：基督教信仰弥赛亚复活神迹的起源。一个处于半死状态，虚弱艰难地从坟墓里爬出来，缺乏医疗，需要包扎、滋补和护理，而且终于因痛苦而死去的人不可能给门徒以他是一个死亡与坟墓的征服者，生命之王的印象，而这种印象正是他们未来工作的基石。这样的复苏只能削弱他生前和死时给予他们的印象，至多也只能使他们为他唱一曲挽歌，决不可能把他们的忧伤变成热情，使尊敬升华为崇拜。

48．基督向使徒保罗的显现

如以上所说，在我们从使徒保罗得知，他大概可能是得自目睹见证人关于耶稣复活显现所讲的以后，为了更准确地发现不可能在使徒简短的几句话里搜集齐备的资料，我们就转向福音书作者关于同一题目的记述，以便弄明白这些目睹见证人究竟根据什么相信他们真的看见了复活后的耶稣。但我们并没有发现我们所寻求的。除了我们已经知道没有一个福音书作者确切地说过他们所讲的是得自某一目睹证人的口述或记录外，我们可以说他们所讲的的确比保罗更为详细，但第一，他们的记录是彼此互相矛盾的，第二，他们所告诉我们的本身是极不一致的，我们无法信任他们，使我们只好再回到使徒保罗那里。在我们仔细观察了他所讲的以后，我们也只好不很满意地离开，因为保罗也没有说清楚[145]。的确，他不仅说耶稣向矶法、雅各、十二使徒和五百弟兄显现，还说“末了也向这个好像未到产期而生的我显现”。（《哥林多前书》第15章第8节）。关于他所看到的显现，他用了和别人的同样说法，将其放在和别人同样的范畴之内，只是用了“末了”二字，因他认为自己是末了（最小）的使徒，但却是同别的使徒处于同等的地位。就这样，保罗知道，或者以为自己知道，资历较深的使徒们在耶稣复活后不久所看到的，和他自己所看到的一样，只是他看到的时间较晚而已。那么，他所看到的显现，究竟是什么样的显现呢？[146]

大家知道，我们在使徒行传里有三段详细的记述（第9章第1—30节；第22章第1—21节；第26章第4—23节），明确地提到一种外在的、感觉得到的显现，有光从天上照下来，使保罗跌倒地上，好些日子什么也看不见，从天上有可理解的声音对他说话，连陪伴他的人也听见了。但在这里并没有像第三和第四福音书所记耶稣向资历较深的门徒显现时耶稣让他们摸他并在他们面前吃东西那种客观真实性的证据。除了眼瞎及后来由亚拿尼亚治好，以及连陪伴的人都看见这个现象外，我们可以把整个事件看作是一种异象，虽然保罗将其归于一种外在原因，而实际是发生在他自己心里。我们不必受使徒行传记载的

个别特征的束缚，这可以将保罗本人两次重复叙述语言的实质同作者的话进行比较得到证明；因为作者本人的叙述并不准确，他并不认为这些重复叙述之间或多或少的歧异有什么重要性。正如我们已经顺便提到过的一样，不仅是有一次说同行的人站着惊得目瞪口呆，另一次说他们同保罗一起扑倒在地；有一次说他们听到声音却没有看见人，另一次说他们看见了光却没有听见同保罗说话之人的声音，在第三次重复的时候，又加上这样一句人所熟知的话，“你用脚踢刺是难的。”至于根据前两次记载，保罗被任命为外邦人的使徒，部分是由亚拿尼亚，部分是在耶路撒冷圣殿中见到的第二次异象里，而最后一次的记载则是放在耶稣第一次显现时的话里，像这类的矛盾那就更不必说了。没有理由说使徒行传里关于这件事的三种叙述是由于资料来源的不同，即使果真如此，也只能假定说作者在叙述时已经把这些差异调和起来了：但作者并没有这样做，而是不顾自己早先的记载，作了任意的重述，这就证明新约作者在关于这类的细节方面是多么粗心大意，尽管这些事对于一个努力追求历史准确性的人来说是很重要的。

但即使使徒行传作者更为准确地从事记述，他仍然不是一个目击的见证人，几乎连一个从目击见证人的记述中获得其历史资料的作者也算不上。纵然我们认为在使徒行传的不同地方用“我们”二字把自己同使徒保罗联系起来的人是全书的编撰者，在大马色事件发生以前，他也还没有和保罗在一起。在这以后很久，他才在特罗亚参加了使徒的第二次宣教旅程（《使徒行传》第16章第10节）。此外正如我们从上面所看到的，关于使徒行传作者的假设也是错误的。他只不过把使徒的一个临时伴侣同使徒在一起旅行的备忘录分别编入他的著作的不同段落中而已，所以我们没有理由把那些没有标明“我们”二字的段落的记述者也认为是个目睹的见证人。保罗第一次向在耶路撒冷的犹太人叙述和第二次向该撒利亚的亚基帕和非斯都叙述关于他皈依的事正是在这样的段落里出现的。最后一次出现“我们”二字的地方是第21章第18节，提到保罗去访问雅各，此后，直到谈及保罗乘船去义大利[147]时即第27章第1节，才又提到这两个字。所以，没有什么事能从外面迫使我们假定在这些讲话里有任何亲自听到这些话的人的叙事，以及在它们里面有保罗本人叙述关于他皈依基督时所发生的事情。此外，故事的内在性质。如照耀的光，扑倒在地，神迹般的绑扎和医疗

以及相互吻合的梦兆和异象等，完全同当时流行于犹太人及原始基督徒之间的关于复活显现和神迹故事的格调一模一样，特别和使徒行传及第三福音书作者在安排这类情景时所爱用的方式非常类似（试比较《使徒行传》第10章第11节哥尼流和彼得的故事；《路加福音》第1章第8节往下关于撒加利亚和天使的故事），因此，我们对于这种基督向保罗的显现只能同早期门徒看见耶稣的显现同等看待。这就是说，在这种情况下，我们被迫从第三级的见证又返回到使徒的见证，而使徒的这种见证不是第二级的见证，而是第一级的见证。

在这里我们不得不抱怨的是，和其他方面的情况一样，即使是关于向他作的第一次显现，使徒的记述也是太简略了。在我们已经引述过的段落里（《哥林多前书》第15章第8节）他关于自己所讲的一切就是复活的基督曾向他显现过，或者说让他看到过。在另一处他问道："我不是见过我们的主耶稣么?"（《哥林多前书》第9章第1节）毫无疑问，在这里他是指同一显现而言。最后，在一段他比别处更详细地叙述了他所做的和所遭遇的一切经文里，他只是说上帝乐意（《加拉太书》第1章第13—17节）将他的儿子启示在他心里，使他可以把他传在外邦人中间。把这些不同的说法结合起来，我们一方面看出使徒深信自己曾经看见过耶稣，从《使徒行传》的记载我们还可加上说，他以为他听过耶稣对他说话，听到从耶稣之口发出的声音。保罗还认为在别的场合他也听到过从上界向他发出的这类言语。但这不能是我们现在所说的显现，而必然是以后的另一种显现。在《哥林多后书》（第12章第1节往下）他提到十四年以前有一个人被提到第三层天上的乐园里去，听见了人不可说的隐秘的言语。但他又加上说，"或在身内，我不知道，或在身外，我也不知道，只有上帝知道。"从此我们可以看出他并非没有意识到确定这类显现的真实性质的困难。另一方面，当他在致加拉太人书的一段里，描述自己所看和所为是上帝在他里面启示的结果时，他主要强调了内在的因素，把看见和听见基督想象为是在自己内心里真正认识到他是上帝的儿子。的确，他在这样做的时候是把上升的基督看作是真正外在的存在，把其显现看作是完全意义的客观事件：但他所说的决不意谓着要阻止我们（而《使徒行传》里某些记述，如果我们不得不把它们当作严格意义的历史看待，

就会产生这样的结果）持另一种不同的见解，即把显现看作仅仅是一种主观的，发生在他心灵的内在生活中的事实。

使徒本人曾告诉我们，对他来说，发生魂游象外的情况并不是稀罕的事。他在写信给哥林多基督徒的时候说（《哥林多后书》第12章第1节往下）：如果他要夸耀的话，他就可以拿自己曾蒙恩看到过大量的异象和启示为夸耀，接着他就提到了我们刚才所引证的有人被提到三层天上的事。“恐怕我过于自高，所以有一根刺加在我肉体上，就是撒旦的差役要攻击我”。在念到这些话的时候，人们很自然地会联想到的就是他大概患有惊厥症，也许是羊痫风，这种推想由于他在别处提到他身体有疾病，其貌不扬等情况就显得更有可能了（《哥林多后书》第10章第10节；《加拉太书》第4章第13节）。418说方言[148]一事表明他是一个有神经质的人，保罗说（《哥林多前书》第14章第18节）他说的方言比哥林多教会众人所说的还多，但这是一种心醉神迷的人发出的声音，如果不由一个翻译者翻出来就没有人能懂。保罗还把他去耶路撒冷和别的使徒交谈的冲动归之于一种启示（《加拉太书》第2章第2节），正如鲍威尔已经引人注意到的那样。从这里我们可以清楚地看出，所谓超自然的精神启示是怎样在他心里发生的。除了这个启示以外，他还提出了他同巴拿巴一起上耶路撒冷去的一个很合理的原因，那就是，为了避免使他以前所做的全部使徒工作归于徒然。正在那时出现了一种尴尬的复杂情况。使徒保罗在外邦人中间所获得的巨大成就，开始引起了耶路撒冷原始教会对他的注意。由于以安提阿为外邦人基督教会中心同耶路撒冷处于对立地位这一事实，引起了这个大都会的犹太基督教会的疑忌。这个大教会的教友们来到了保罗的工作地点安提阿，看来他们向那个教会为首的使徒们呼吁，为了使外邦基督徒能够在弥赛亚的救恩上有份，要求他们必须遵守摩西的律法，特别是必须行割礼，凭良心说保罗不可能对这样的要求让步。如果原始的使徒们真正坚持这样做，那么，威胁着破坏他们献身工作效果的教会分裂就是不可避免的了。不难想象，保罗对于这样的情况是如何地深为激动，如何地日夜萦绕心怀。考虑到他的这种心情，我们对于终于产生一种启示，一种想象中的基督向他发出命令，不管是在梦中或是在醒的时刻，都是不足奇怪的。

现在让我们把自己置身于保罗皈依基督之前的时期，设想一下像他那样对犹太教祖传制度的狂热者（《加拉太书》第1章第14节），当威胁着他们的基督教势力日益增长的时候，必然会多么的激动。那时，他看到他所认为最心爱，最神圣的事物遭受了危险，有一种精神趋向正在毫无阻碍地发展着，使他所认为最最重要的事，即严格遵守一切犹太教法律和习惯变成了次要的事情，特别是对于他凭自己火热的天性最爱慕的党抱着最敌视的态度。的确我们可以想象，由于这样的一种精神状态，最终会有一个幻想的摩西或以利亚，而不是基督，向他显现，但这只是在不考虑问题的另一方面时才是可能的。结果显示，保罗以为凭其法利赛派教徒热忱所追求的义并不能使他得到宁静的满足。这是从他的急躁不安和热切仓猝的行径明显地看得出来的。在他同弥赛亚的新信徒发生接触的不同场合中，我们可以设想，当他首先以一个好争议的辩证家同他们争辩（参看《使徒行传》第9章第29节），接着又进到他们的会堂里，把他们作为囚犯拉出去并设法使他们受审判的时候，他不可能不感觉到自己和他们比较起来在两个方面处于不利的地位。他们所依靠的，也就是他们所借以建立其全部不同于他们传统的犹太教信仰的事实就是耶稣的复活。如果保罗是一个撒都该派教徒，在他同他们为他们所主张的事实进行斗争时就会容易些，因为撒都该人是全然不承认有复活这回事的（《使徒行传》第23章第7节）。但保罗是个法利赛人，是相信复活的，尽管他所相信的复活是要到世界的末日才发生。但在一种特殊情况，例如一个圣人，它是可以例外地提早发生的——从当时犹太人的思想来说，抱这样的观点并没有困难。因此，就耶稣而言，保罗一定是主要倚仗这样的事实，这样例外的事不可能在耶稣身上发生，因为他并不是一个圣人，相反，他乃是一个伪教师，是个骗子手。但是，在那些相信耶稣的人之前，这种想法一定会使他日益感到有问题。那些相信耶稣的人不仅深信耶稣复活就像深信他们自己的存在一样，而且以公开这样承认为荣，即使是在受苦的情况下，他们也是平静安稳，心情舒畅，使得像他自己那样烦躁不安，内心毫无快乐的迫害他们的人不得不感到惭愧。难道有这样信徒的人能够是一个伪教师吗?难道心灵如此安祥宁静的人能够是伪装出来的吗?一方面他看到这个新教派，尽管受到迫害，而且正是由于受到迫害，其影响反而越来越大；另一方面，作为一个迫害他们的人，他看到他们的安祥宁静在多方面表现出越来越大，而

他自己内心的安宁反而越来越少。所以，如果在沮丧失望，内心不安的时刻，他向自己提出：“究竟谁对，是你呢，还是这些人如此热忱相信的那个钉十字架的加利利人呢?”这样的问题，我们是不会感到奇怪的。一旦他达到这样地步，从他的身体和精神特征来说，其结果自然会是在一种心醉神迷的情况下，他看到了一直到那时他还在热心迫害的同一耶稣，以他的门徒所说的非凡光荣向他显现，指出他的悖谬和愚昧行径，并号召他转变立场为他服务。

49．回顾有关耶稣复活信仰的起源

如果我们关于导致使徒保罗从法利赛派犹太教会转向新建立的弥赛亚教会的基督显现是属于这类性质的想法是对的，如果以相信耶稣即复活的弥赛亚为其特征的向较年长的门徒的显现像其他情况一样也基本属于同一性质，那么，这些显现就是纯属于内心性质，尽管从受显现的主体看来可能认为它们是可觉察的外在感觉，而我们却可以把它们看作仅仅是心理激动的结果，是一些异象。

产生这些显现的原因，使它们成为可能的条件，在这两种事例中都属于同一类型。在后来的使徒[149]心中引起的激动是由于具威胁性的基督教的发展和他本人迫害其信徒的狂热而产生的，相反，早先使徒们心中的激动则是由于犹太人对于耶稣及其从者所发动的迫害而产生的。保罗的印象是从第一个教会及其信徒们在信仰及受迫害时的欢欣鼓舞的心情得来的，而早先门徒们的印象则是从他们回忆耶稣本人的人格以及他们深信他就是弥赛亚得来。

犹太人的弥赛亚概念尽管人各不同，但在这一点上却是一致的，那就是他们都相信，弥赛亚在开国以后，将会继续在一个超越人类自然生命的长时期内，对其从者实行统治。根据《路加福音》第1章第33节（参看《约翰福音》第12章第34节），他的国度将是绝对无穷尽的，正如我们从《诗篇》第110篇第4节；《以赛亚书》第9章第7节；《但以理书》第7章第14，27节所看到的一样。在别的地方我们看到有

时提到一千年（《启示录》第20章第4节），有时提到四百年[150]；有时则认为弥赛亚在世上的统治时期还要更短一些[151]。如果他终于死了，那么，这种死也将临到在世上的一切生命，为的是将其变成一个超尘世的国度[152]。在他没有完成他的工作并执行了一切期待于他的事情以前他决不能死；他也决不会像一个服从上级权力的人，像一个被定罪的囚犯那样死去。但这两样都临到了耶稣，他作为弥赛亚的工作由于犹太人向他施加的暴力甚至在还没有充分开始以前就被中断了。虽然受到阻碍，但这只是表面现象；弥赛亚奉差遣来到的人民表现了他们不配留住他，不配享受他所希望带给他们的福乐。因此，上天终于又把他带回到天上，等到人民变得配接待他的时候上帝就会再差遣他来，这样，早就应许给真以色列人的复兴时期就会终于来到（《使徒行传》第3章第20节往下）。弥赛亚过早地由于暴力而死这一成分只有在一个条件下才能被接纳到犹太人的弥赛亚概念中，但这一条件并非是不能接受的。这个条件就是把弥赛亚之死看作其灵魂不是降到阴间，而是上升到上帝那里，是进到弥赛亚的荣耀里去（《路加福音》第24章第25节往下），将来还会在荣耀里回来。

如果带着这种观点去研究旧约，弥赛亚通过死亡与坟墓进入新的更高尚的生命在其中是很容易发现的，因为在旧约里有许多地方讲到和弥赛亚有关的不同的人和事。不妨说，旧约不是的确说过，大卫赞美上帝（《诗篇》第16篇第9节往下），因为他必不将他的灵魂撇在阴间，也不叫他的肉身见朽坏吗?大卫已经像别人一样死去了，那么，是谁的身体不见朽坏呢?岂不是指这些话所预言的（《使徒行传》第2章第25节往下），他的伟大继承者即耶稣吗?另外，以赛亚岂不也预言过，耶和华的仆人将从活人之地被剪除，与恶人同埋葬，但在他以本身为赎罪祭以后，他将延长年日，并与强盛者均分掳物吗?（《以赛亚书》第53章第8—12节）

门徒们很可能记得耶稣本人所说与这些有关联的话，他一方面暗示到等待着自己的受难与死亡，另一方面又提到了他的事业必将胜利，不会因此失败；他们很可能把这些话同旧约里的那几段话联系起来看。《路加福音》第24章第25节往下，第32章[153]第44节往下，表示耶稣复活后所做的主要事情之一就是打开圣经，向门徒说明他的受

难，死亡和复活都早在圣经里预言过了。但我们并没有发现有这样的迹象，即在耶稣最终离开他们以后，由于翻阅圣经，门徒的信仰才恢复过来。

因此，紧接着耶稣死后，在抱旧信仰的犹太人和耶稣的从者之间有如下的情况：前者说，“你们的耶稣不可能是弥赛亚，因为弥赛亚是会永远活着的，或者在弥赛亚像世上其他生命一样经过长期统治以后才死去，但你们的耶稣却未到期而不光荣地死去，并未完成所期待于弥赛亚的任何事情”。另一方面后者则回答说，“我们的弥赛亚耶稣这样早的死去，只能意味着关于弥赛亚将永远活着的预言是指他不会长久在阴间，而要进入与上帝在一起的更高尚的生活中去，到了他自己的时候他还将从那里再到世上来，完成由于你们的罪孽而未能完成的工作”。

如果旧约里的名人，如以诺和以利亚（根据犹太人传说，还有摩西，参看下面）没有经过死亡就同样地升到上帝那里，那他们一定是带着没有改变的身体就升上去的。这看起来似乎是一个实质性的不同，而其实并不是。以诺或以利亚的必死的身体，不可能以其自然的形态进入天上属灵的世界里去，必须首先由上帝将其改变才行。上帝对这些活着的身体所做的，和他对耶稣的死了的身体所做的是一样的，同时也是预示了未来的死人要复活。这种区别同保罗所假定的（《哥林多前》第16章第51节[154]往下）有人要活到耶稣第二次再来，有人要在那以前就死去的区别一样。前者将要经过改变，后者将要被唤醒，这就是说，前者的身体将要不经过死亡而得到进入基督国度过新的生活所必须具备的必要条件，而后者死去的身体将要被唤醒并经过改变。这种远超过以诺和以利亚的双重神迹已经实现在耶稣身上，只有那些认为耶稣是一个比他们更高的先知的人对此才能相信，这就是说，虽然他死了，他们仍相信他的确是弥赛亚。这是在耶稣被钉十字架以后那些屈辱的日子里门徒必须首先具有的信念。在他们有了这种信念之后，相信他的灵魂不可能在地狱里被死权所拘禁而必然会升到上帝那里就是很自然的事了。当他们考虑到耶稣上升的方式时，从犹太人的没有身体的灵魂只能是一个影子的观点出发，耶稣的身体必须复苏，即复活的概念就在他们心中产生了。

由于没有必要对这种概念下精确的定义，就很容易认为上升的弥赛亚在其新的荣耀里向门徒显现是可能的了。如果他曾被设想在上帝面前处于一个天使的地位，他就一定有显现为天使的权力，否则他的存在甚至并不非是一个看得见的显现不可。当他向保罗显现的时候，根据《使徒行传》的描述，有两件事一齐发生了：有光辉照耀，这被认为是上升的基督的帷幕，还有从天上来的听得见的声音。后者令我们想起从拉比的著作中听到的所谓“声之女”（bath kol）的晚期犹太教的一种听得见的神谕。正如从《约翰福音》（第12章第29节）可以看得出的，这是由偶然发生的如忽然打响的雷声之类自然声音所构成，被认为是一种预兆，并根据其所巧合的情况或有关之人的心情给予以一定的意义。如果是保罗自己告诉我们说忽然有光在他周围照耀并听到从光辉中向他发出的声音（不是像《哥林多后书》第4章第6节仅是象征性的），我们就会毫不犹豫地认为这是和他内心斗争相巧合的一种闪电之光和雷鸣之声，被使徒认为是他所逼迫的耶稣向他显现所发生的愤怒之声。但是由于只有使徒行传记载了这件事，考虑到该书的较晚的出现以及其在许多方面的非历史性质，对于这些描述的特征是否仅是由于传说或诗人的虚构我们就无法确定了。

耶稣复活后的有些显现也不是不可以这样作为完全自然事件予以解释的。据路加记载，在耶稣被钉十字架后的第二天，有两个门徒从耶路撒冷到乡下去，遇到了一个不认识的人用灵感的语言向他们阐明了关于弥赛亚之死的道理，正当这个人在黄昏时刻要离开他们的时候，他们认为这就是他们自己的耶稣。第四福音书所补加的一章记载，有几个门徒黎明时在加利利海的一条船上，遇见了一位站在岸边的生人关于撒网的问题给他们一些指导，由于他们按照指导得到了惊人鱼获量的结果，他们就认为这个人是“主”，他们当中没有一个人胆敢问他到底是不是。在这些事例中，单从记事的本身来看，假定它们总的说来有历史性，我们就会认为，门徒们由于耶稣忽然死去受到的刺激，以及他们的想象力正在不断地回忆耶稣的为人，使他们很容易认为，在这微明时刻所见到并在他们心中留下深刻印象的生人，就是那位离开了他们的夫子向他们作的一次显现。在这里不妨提一下在类似的环境中发生过的类似错觉的历史事例。我现在引证我本人家乡历史上发生过的一件事。维滕贝格公爵乌尔利希并没有被斯瓦边同盟杀

害，而仅是从他的国家被驱逐出去，他的领地被奥地利人占领了，并布置防守不让他回来。一位杰出的历史家[155]说，“但由于公爵在其领地有许多拥护者，无论是在睡梦中或醒时，他都萦绕在他们心中。由于颁布了不许提及他的命令，他的人身就披上了一种神秘隐晦的色彩，人们的想象力也变得愈来愈富创造性了。连石头和动物也被认为谈论到他。（在其领地的各处）都有人声称看见了他们从前的主人，甚至还说他曾伪装来到过他们的家中。”“心有所思，即有所见”。

不可能想象，怀着谨慎和疑怕心情的公爵会毫无保护地在其仇敌中间来往。因此，我们必须把他这样像个幽灵一样出没其领地看作是想象力受刺激的结果，是一种传说，正如敏锐的历史家没有忘记提醒我们的那样：他所描绘的当时环境正是产生那些情况的肥沃土壤。他所谈到的慕辛根[156]的女主人很可能真的把一个投宿在她家的外国人当作是公爵，在这前后，乌拉赫[157]的煤矿工人也很可能把他为之在树林中带路的陌生人当作是公爵。这些故事，添枝加叶地讲起来，还很可能成为编造其他故事的根据，而其实是任何真实性都没有的。

就摆在我们面前的事例而言，当时也很可能流行过一些类似的错觉，但个别人以为他们看到了耶稣头几次的显现，似乎不大可能是属于这类性质。关于耶稣已经复活的思想一旦扎下根来，这类的错误是可能发生的，但由于原来这个问题并不是一个驱逐出境的问题，而是一个由死复生的问题，这种信仰是不可能这样产生的。当保罗说耶稣复活后首先向矶法显现的时候，正如我们在上面已经说过的，这并不排除有些妇女自以为他们已经看到过他。马可所说（第16章第9节）“耶稣首先向抹大拉的马利亚显现，他从她身上曾赶出七个鬼”，是很可疑的。不仅约翰（第20章第14节往下）马太也同马可一致认为，首先看到耶稣显现的是这个女人，不过马太说（第28章第1，9节往下）还有另一个马利亚同她在一起。至于说有七个鬼从她身上被赶出来，马可很可能是从路加（第8章第2节）得来的。家具有这样一个身心素质的女人，从内心的激动到眼睛见到异象并不是什么难事。从使徒保罗的例子我们已经看到，在那个时代，即使是受过教育的男人，发生这样的心理状态，也不是没有听到过的事。关于彼得，我们可以请那些认为福音书和使徒行传是真实历史的人，注意到在罗马军

官哥尼流受洗以前发生的事，尽管不平常，却是很自然，足以证明这位使徒富于幻想的性情。正当中午时分，当他在屋顶上祷告的时候，彼得忽然魂游象外，以为看见了人所熟知的一块布从天上缒下来，里面装满了各样的走兽，还听到了天上的声音。我们把这种历史归之于教会的传说，或者是由于使徒行传作者的实用主义，但我们认为在耶稣死后的那些日子里，在耶稣信徒的狭小圈子里存在着一种共同的气氛，由于思想紧张及神经过敏，个人的特性受到了压抑。在《希伯来人的福音书》里说关于雅各[158]，传说在他禁食几天之后，复活的耶稣曾向他显现，这种情况如果有历史性的话，就更可以使异象或幻想成为可以理解的了。

路加在提到往以马忤斯去的两个门徒时，说那个陌生人接受了他们的邀请就餐时，拿起饼来祝谢了，擘开递给他们，接着就说，“当他擘饼的时候”，他们就认出他是主了（第24章第30节往下，第35节）。在《约翰福音》补遗的一章里也在类似的情况下提到了由于一个陌生人擘饼和鱼，门徒就认出他是复活的耶稣了（第21章第13节）。让我们记住，门徒是习惯于用“擘饼”这样的说法描述晚餐的（《使徒行传》第2章第42，46节，第20章第7节；《哥林多前书》第10章第16节）。这样的晚餐是耶稣最后一次以及其他许多次同他们在一起的时候，以主人的身份同他们共进饮食的一种有形的表现。在很古的时候，由于经常的、可能是天天的重复，它已经成了古代教会一小群信徒的强大的安慰和团结的纽带了。如果我们记住这一点，就不难设想甚至在较大的集会里，主要由于这种高涨的心情，很容易使他们对于死去者的怀念，变成为一种想象的显现。

50．使徒们在异象中见到耶稣的时间和地点

如果我们问耶稣的门徒在什么地方和什么时候看到这些幽灵的，那么，正如我们已经提到过的那样，最早的见证人使徒保罗在得出一个结论方面并不能给予我们多少帮助。关于地点，他一点也没有详细说明白，关于时间，也只是提到一些表面的现象。他说（《哥林多前

书》第15章第3，8节）他听人传说按照圣经所说基督已经死了，并且埋葬了，在第三天又复活过来，而且显现给矶法看，给十二使徒看等等。所以保罗说，耶稣的确在第三天复活了。但他并没有说耶稣是否是在第三天复活的当天就向矶法或别人显现。尽管他在提到耶稣复活以后紧接着就说他向矶法显现，但他说耶稣向他自己显现也是在紧接着耶稣向使徒全体显现后就提到的。但耶稣向他本人显现，无论如何一定是在耶稣死与复活之后过几年才发生的事。因此，我们并不知道在不同的显现之间相隔有多久，这也就是说，我们并不知道在第一次显现和第三天复活之间相隔有多久。

另一方面，第三级权威即福音书作者们告诉我们，全部或至少一部分显现是发生在耶稣复活的当天。约翰说，他向抹大拉的马利亚显现是在复活那天早晨靠近坟墓的地方，晚上又向集会的门徒显现。路加告诉我们，他第一次显现是在复活当天向去以马忤斯的两个门徒显现，接着就向十一个使徒和其他人显现。这种假定也同样适用于马可的简短而混乱的记述。马太虽然说耶稣是在后来在加利利向十一个门徒显现的，但向妇女们显现则是在复活当天的早晨，在她们发现坟墓空着后回到城里去的时候。现在我们可以问，如果第一次的显现不是发生在耶稣复活后的当天，为什么最古老的基督教会就把耶稣死后的第三天定为复活日呢?如果不是因为在这天门徒们得知他们的弥赛亚从死复活的重大事实，我们将怎样解释像使徒保罗和著作约翰的启示录那样早的时候安息日的次日就成了主日，成了基督徒每周的假日（《哥林多前书》第16章第2节；《启示录》第1章第7节）呢?

如果我们把耶稣的复活看作是个神迹，那么它就无论在哪天都能发生：如果是自然的复苏，那就必须发生在死后不很久，否则就决不会发生。在另一方面，既然我们 假定使徒们看见异象是由于心理上的变化所致，那就似乎需要较长的间隔才有这样发展的可能。看来，在门徒们对于料想不到之事的发生所产生的恐怖和他们在第一次散开后又重新聚会之间决不仅只是一天的工夫。特别是如果我们假定，门徒们之所以深信耶稣虽然受苦受死，但他仍然是弥赛亚，他通过受苦受死才进入弥赛亚的荣耀中去是由于他们对旧约圣经重新进行了深刻研究的结果，那也需要有较长的时间，所以，看来如果耶稣的显现真是

在他死后的第一天[159]，那就不可能想象这些显现仅是门徒们主观的幻象，而我们关于相信耶稣复活的起源的见解由于不可能设想其发生在第三天，也就不攻自破了。

同样，福音书中关于这些显现发生地点的说法，好像对于我们的观点也是不利的。根据福音书作者们的叙述，在安息日后一天的早晨，即钉十字架的耶稣被埋葬那天晚上后的第三天早晨，根据所有的福音书作者，连马太也不例外，当门徒还在耶路撒冷的时候，复活的主的头一次显现发生了。因此，耶稣向门徒显现是在他的身体被埋葬的坟墓的同一地点发生的。连这种情况似乎也使我们处于困境，而关于耶稣复活的其他两个可能的观点都是不能想象的。因为假使耶稣是由于一个神迹或者由于从假死状态自然复苏而复活的，无论是哪一种情况，在坟墓里都不可能有尸体，如果有的话，则可以指着尸体把门徒说他们的主已经复活的话驳倒了。既然耶稣的尸体躺在同一城市的城门外的坟墓里是众所周知的事而且很容易找到，那么，当不到四十八小时后，门徒出来说他已经复活的时候，怎能设想犹太人不会立刻跑到坟墓里，把他的尸体拖出来展示给众人看，从而证明门徒厚颜无耻的断言的虚伪性呢?另一方面，既然门徒很容易到附近的墓穴里察看一下就可使自己确知复活是毫无根据的事，他们又怎能站出来作如此的断言呢?

但是，第一，虽然福音书作者们告诉我们早在耶稣被埋的第二天早晨就向他的门徒显现，却没有一个人说他们向不信的犹太人宣告了耶稣复活的事。相反，所有的记述都说他们从一开始就保持安静，而且路加在《使徒行传》里还说使徒们一直到五旬节，即第三天后经过了七个礼拜才出来宣讲基督复活。此外，还有一点值得考虑的，那就是耶稣埋在约瑟的石头墓穴里，正如我们已经暗示到的，并没有得到历史的确证，以后我们还要对此作更精确的研究。但如果耶稣像很可能地那样，是和其他罪犯一同被埋葬在一个不光彩的地方，他的门徒从一起头就不会想到那里去寻找他的尸体。如果门徒出来宣称耶稣已经复活是在经过一段时期以后，那他的仇敌就更难找到可以辨认或可作证明的尸体了。何况我们还应记住，犹太人对于尸体是极其恐惧的，它并不像我们今天所想象的那样明显地容易做呢。

关于时间太短促，不能在门徒中发展一种产生异象的心理状态这个难题，也不是不能克服的。通过清晰思维的介入而达到这种心理状态的纯粹逻辑方法在当时还不可能，既然不可能，则在使徒心灵秘密深处发生的反作用只能是一种猛烈的爆炸，是由于过分沉重的郁闷感情突然发泄的火花的一闪。这样的爆炸不会等到思维进程先安排就绪才发生，反之，凡需要经过后来深思熟虑才能弄清楚的，它通过想象力就假定其存在了，凡需要运用悟性才能逐渐理解的，它一下子就认为当然了。因此，即使能够证实早在耶稣死后的第三天，关于耶稣复活的信念就已经在门徒中间建立起来，我们关于耶稣复活的思想，也是远不能被废止的。

同时，许多新约记述本身，对于这种叙事也是有怀疑的。就拿我们已经触及的来谈吧！如果门徒真正相信早在第三天他们的基督就复活了，他们为什么要等到第五十天才让这事公开在群众面前呢?使徒行传说，是因为他们不得不等候圣灵，而圣灵必须到五旬节才降临。但就我们的观点来说，其所以选择这一天作为圣灵降临的日子是因为最早的基督徒认为，第一次宣传福音是应验了西乃山[160]颁布律法的预示，因此，这种时间的选择并没有历史的根据而完全是基于教条的理由。至于这种叙述是不是也意味着关于宣传基督复活的回忆是在较晚时期才进行的，就像关于基督复活的信仰是比三天更长的时间才发生的一样，那就是另一回事了。

但所有的福音书作者，连马太也包括在内，都一致说耶稣复活在第三天，并在耶路撒冷或其附近显现。连马太也包括在内，是怎么一回事呢?第一，他描绘说，在坟墓的天使向妇女们宣告耶稣已经复活，并吩咐她们赶快把这消息告诉他的门徒，同时耶稣将在他们以先到加利利去，他们将在那里见到他。不仅门徒将在加利利见到他们复活的主，天使还说，连“你们妇女，也要在加利利见到他”。紧接着，当妇女们从坟墓跑向城里去的时候，耶稣自己就在路上同他们会面了，这实在是太奇怪了。如果她们在这里见到了耶稣，她们就不会像天使所预言的那样，在加利利才第一次见到他。有什么理由能叫耶稣很快地改变他原先叫天使宣告的计划呢?妇女们正在准备把这消息告诉门徒，她们自己对此也深信无疑，因为正如马太所说的，她们既是恐惧又大

大欢喜，这都是很自然的。是不是因天使忘记了一些话耶稣不得不再告诉她们呢?完全不是，耶稣只是重复了天使所说的话：门徒应当到加利利去，在那里他们将见到耶稣，像出现在《马太福音》里的这种完全多余的耶稣第一次显现，不仅从未发生过，而且也从未讲到过，这是较晚时期的一种篡改，不是对马太原文的篡改，而是对其复活历史所根据的资料的篡改，但这里他所引进的情况是完全同其自身绝对矛盾的，如果我们把这次显现除掉，他的记叙就完全前后一致了。复活那天的早晨，在靠近耶路撒冷的坟墓那里，只有天使显现并作了初步的宣告，命令门徒到加利利去。根据约定，在门徒和妇女们到了加利利以后，耶稣就向他们显现，而不是在那以前。如果这样，加利利就是复活之耶稣显现的场所了。这么一来，这种显现就要比第三天更晚一些时候，因为门徒决不可能在他们早晨接受命令动身到山地加利利去的当天就到达那里。这种观点是马太记事的主要特征，但正如已经提到过的，这是同路加和约翰的描述直接相冲突的。根据他们的描述，耶路撒冷及其附近才是耶稣复活的当天做宣告的特殊场所，而且如果撇开《约翰福音》的补充一章不谈，还是做这种宣告的唯一场所。后一种想法是和作为马太福音记述主要特征的前一种想法不能调和的。但第一福音书的作者竟作了如此的迁就，虽然他未说耶稣向门徒显现，因为那么一来到加利利去就成为毫无目的之事，但他却说了耶稣向还在耶路撒冷附近的妇女显现。

如果关于耶稣显现地点的这些互相对立的意见，从马太的记述有一个特点是从路加和约翰的记述加上去的这一事实来看，似乎后者就是最晚的。马太的记述除了这个特点之外，是有内在历史可能性的。的确，如果耶稣是由于神迹而复活的，在耶路撒冷或在加利利向门徒显现是完全有他选择的自由的。如果他是由于一种自然方式而复苏的，由于伤痕和体弱的缘故，就很可能需要先待在耶路撒冷。但就我们的观点与之发生关系的门徒而言，很显然，在他们的夫子于首都遭受打击之后，是有一切理由尽快地回到他们老家加利利去的。他们不可能知道僧侣统治集团会走多远，他们是否会由于对他们的夫子已取得了胜利，再进而逮捕他的最出名的门徒。门徒在耶路撒冷是异乡人，面临这样的危险是毫无保护的。在加利利则是处在自己的家乡，有亲戚和同乡的卫护，在这里僧侣统治集团的权势远没有首都那么

大。在福音书的陈述里有明显的迹象表明这种观点是对的，尽管它不像另一陈述那样，为马太所特有。头两本福音书说，由于耶稣被捕，门徒都逃跑了（《马太福音》第26章第56节；《马可福音》第14章第50节），其后，我们的确看到，当耶稣受审的时候，彼得还是在场的；但据马太和马可的记载，当耶稣被钉十字架时，十二个门徒中一个也没有出现。《马太福音》（第26章第31节）记载，耶稣用先知撒迦利亚（第13章第7节）的预言对他们说，“我要击打牧人，羊就分散了”。这句话由于第四福音书作者所说门徒将各归自己的地方去那句话的意思（第16章第32节）也相当正确地表达出来。据第四福音书记载（把补充的一章也算在内）门徒回到加利利，至早也在复活的八天之后，马太甚至还说，他们是在听到这件事并接受耶稣叫他们到那里去的命令之后才去的。后者把他们由于恐惧自动干的事说成是由于耶稣的高级命令而做的，这似乎是一种为他们辩解之词。

假使门徒在耶稣被处死之后，由于他们心里开始产生的恐惧而逃回到他们的家乡去了，则在他们心里所起的终于导致他们看见基督幻象的反作用就比较容易解释了，尽管他们留在耶路撒冷，这也并不是绝对不可理解的事。在杀害他们夫子的仇敌和凶手权力所及的范围之外，由于耶稣被捕和被定罪而在他们心里所产生的惊慌和恐惧就逐渐消退。而且，在加利利这个他们经常同耶稣一道往来的地方，他们常常和群众一起听到耶稣激励人心的讲话，他们有极多的机会不断回想起他的形象，感觉到他们在不同重要场合看到他在他们中间的情况。甚至连远离坟墓这件事也可以考虑进去，在坟墓附近，至少在一开始，要相信那位埋葬在它里面的人已经离之而去必然是很困难的。既然把显现的地点移到加利利可以免除只过三天门徒就开始相信耶稣已经复活的困难，而由于有了更多的时间，在门徒心中所起的反作用也就更可相信了。

既然关于耶稣复活后显现的地点问题，马太有极大可能性是正确的，那就不难看出，后来所加给他的不公正，而且还有他自己加给自己的不公正，这就是说，终于有人在马太所根据的较早的故事资料上，插进了耶稣在耶路撒冷向妇女显现这件事，是怎么产生的。当然，最明显的是，由于想象力的作用，复活的主被描绘为自己宣告了

他已从死复生，这就是说，他必定是在他离开坟墓的地方显现的。而且，门徒在加利利恢复正常，获得了耶稣就是弥赛亚的新信仰以后，的确回到了耶路撒冷，成为教会的创立人。由于耶路撒冷所处的中心地位，这个教会就成了被钉十字架又复活了的弥赛亚的所有教会的中心。使徒曾离开过这个中心点一段时间，被故意遗忘，对于事物进程的描述也起了转变，暗示教会的核心分子从来也没离开过首都，十一个使徒从一开始就聚集在耶路撒冷，由于耶稣复活后在这里第一次向他们显现，使他们醒悟过来重新获得了信仰，所有这一切就都是很自然的了!在较晚的一个时期，特别在耶路撒冷，对于事实形象就是这样陈述的，第三福音书作者也是这样描述的，他主要地利用犹太人和耶路撒冷的传说丰富了最初的加利利传说[161]。但并不能由此得出结论说，他之所以使他的故乡成为复活之主重现的场所是出于他对加利利的爱国主义，而是因为在他所依据的加利利传说里没有足以改变原始事实使之变得对耶路撒冷有利的理由。

承认作为复活故事基础的关于时间的叙述的非历史性起源，比承认显现地点更难。耶稣是在第三天复活以及复活后曾被人看见过这种最初的明确的说法似乎是很有历史的正确性。但在这方面，当对于耶稣的复活及其显现的信仰发展到一定程度的时候，就不难看出为什么把复活的发生恰恰放在第三天。死亡的权势对于被钉十字架的弥赛亚只能有很暂短的影响这一点是非常必要的（参看《使徒行传》第2章第24节），他对于死亡和地狱的胜利必须尽可能早地决定下来。一方面他的门徒的信仰对于使他离开坟墓的时刻尽可能接近于他的死和埋葬时刻有很自然的利害关系，另一方面他们也没有走得太远使死的因素好像已完全消失。从肉体方面来说，耶稣死的时间一定要很短，但他必须是真正地死了。根据所有福音书的一致记述（这一点并不受他们关于逾越节的不一致的影响）耶稣被钉十字架是发生在安息日前一天的白天，而他的被埋葬则是在这天的晚上，这正符合他们所努力要实现的目的。上帝在安息日从他一切的工作休息了（《创世记》第2章第2节、《希伯来书》第4章第4节），把弥赛亚也说成是在同一天从他人生的一切工作休息并在坟墓里遵守安息日，这该是多么适当的思想呀！加以由于三这个数目本有一种典型的意义，第三天就在一定程度上表示一种人所共晓的短暂时间，是自由执行或完成任何事情的时

间。忏悔的人民在《何西阿书》里说（第6章第2节）“耶和华过两天必使我们苏醒，第三天他必使我们兴起，我们就在他面前得以存活”。同样，在《路加福音》（第12章第32节[162]往下）里耶稣吩咐告诉希律说“你们去告诉那个狐狸说，今天明天我赶鬼治病，第三天我的事就成全了”。作假见证的人在证词里规定时间说（《马太福音》第26章第61节），耶稣说他能拆毁上帝的圣殿，三日内又把它建造起来，这句话未必从复活故事得来，好像在从前没有说过那样。另一方面，可以和《诗篇》里有关弥赛亚受难的词句相比的约拿继续在大鱼肚里并在那里祈祷一事（第2章第1—11节），则是在较晚时期才提出来的，这就是说，是在后来当星期日早晨被定为耶稣复活之时才提出来的（《马太福音》第12章第40节）。因为根据福音书记载，耶稣在坟墓里只两夜一天，而约拿在大鱼肚里则是三天三夜。就这样，尽管没有历史根据，第三天就被定为耶稣复活的日子了，而且很可能在使徒们还活着的时候就这样决定并被他们所采用了。没有一个人承认自己是看见耶稣从坟墓里出来的目睹见证人，这种关于时间的决定完全是建立在推想上的。唯一确实的推断是，耶稣一定得先从坟墓里出来然后才能向任何人显现，至于复活是在显现前多久，那是无法决定的问题。如果根据由预言所形成的教条的理由来决定，安息日后一天即第三天似乎最为适当，因为无论是一个在复活后第四天，第八天或更晚些时候看到基督显现的人，也像在几年以后才看到他显现的保罗一样，都没有持反对意见的理由[163]。

就这样，由于耶稣的暴死而似乎受到致命打击的以他为弥赛亚的信仰，由于心理的作用，想象力的推动以及神经的激动又主观地恢复了。原来在耶稣里面的，并由于他的言传身教而传给门徒的那种崭新而渊深的宗教生活现在又有了发展的保证。但这种恢复的想象方式，从那时起就继续成为对于思考耶稣的形象、言行以及回忆他的教义的一种标准；他的一生被笼罩在一种不断使他高超于人的要素之上的辉耀的云彩里，但在远离人的要素的同时，也就远离了自然和历史的真实性。建立了对耶稣复活的信仰的经验史，在这种意义上说也经受了一种改变，关于这一点我们在第二卷的结论部分将有所阐述。第二卷的目的就是要对这种受到最古教会想象精神所左右并影响到耶稣生平

历史的改变的特征及变迁继续进行探讨。这种精神从许多方面来说也就是回复到犹太教化时期的思想中去。

---

[1] 《犹太古事记》，xviii，3．3。但这一段话肯定在各方面都是经过篡改的，即使不是这样，归根结蒂，也只是一种无意义的资料，因为不能设想，作者怎么会中止他的记述把这一段引进来，因为xviii，3．4和xviii，3．2是密切地联系着的。我把这整个一段（也见于尤西比乌斯（Eusebius）的《教会历史》，i 11，7以下的言论），看做是基督徒的篡改，为支持我的这种见解起见，不妨请读者注意同书xviii，5．2，第166页论施洗者那一段所给人的很不同的印象。

[2] 菲罗（Philo）是纪元前25年生在亚历山大的犹太哲学家。出生于富有的贵族家庭，他的哥哥是亚历山大犹太居留民会长。菲罗精通《旧约·圣经》和希腊哲学。他的著作分两个部分，一部分是关于宇宙发生学，一部分是关于律法。——译者

[3] 塔尔默德（Talmud），犹太教法典，共分两部分，一部分叫米施那（Mishnah），即正文，另一部分为格马拉（Gemara），即注释。——译者

[4] 参看《出埃及记》第19章第5节，这里“属我的子民”英文圣经译为“peculiar treasure”（特殊的宝贝）。——译者

[5] 参看《阿摩斯书》第5章第21—24节。——译者

[6] 参看《阿摩斯书》第5章第21—24节。——译者

[7] 西流西底（Seleucidæ）是在大亚历山大逝世后，统辖其帝国一部分领土的一个王朝的名称，其所辖领土，包括小亚西亚的一大部分，叙利亚，巴克提里亚（Bactria），索格底阿那（Sogdiana），波斯和巴比伦等东方省。——译者

[8] 马克比是犹太一个家族的名称，正确的称呼应该是哈斯模尼人（Hasmoneans）他们在公元前175—前164年当西流西底王朝以皮非尼

斯·安提欧库斯四世（Antiochus IV Epiphanes）强迫犹太人敬拜偶像时曾经英勇地起来反抗，事载犹太历史家约瑟弗的《犹太古事记》。——译者

[9] 按即中文圣经旧约《玛拉基书》第4章第5节。——译者

[10] 中文圣经无此书。——译者

[11] 在这两卷伪经里，认为但以理书中那段话是指弥赛亚而言，以及弥赛亚预先存在于超自然世界中的那种设想都显然可见。

在《以斯拉记》里先知在异象中看见他以人的形象从海中升起，驾云飞行（第13章第1节以下，伏克马尔〔Volkmar〕版）；在《以诺书》里，他带着人脸的形状和亘古常在者一同显现并屡次被称为人子，男人之子或女人之子（第46章第1节；第48章第2节以下；第62章第5，7节；第69章第27，29节；狄尔曼版）。在《以斯拉记》说他和那些带肉身升天的（以诺，摩西，以利亚，在上层乐园中）和上帝同住了很久；终于为拯救受造之物并统治选民而出现（第13章第2节以下；参看第5章第28节，第12章第32节）；在以诺书里说他的名字甚至在创世以前就被求告了：上帝把他和自己隐藏在一起，只将他显示给选民看，将有一天要使他坐在他的荣耀宝座上审判万民（第48章第2节以下；第626节以下）。我并不妄想决定这两本书是著于前基督教时期或后基督教时期的问题，这个问题已经有人就双方面作过博学的和深刻的论证（在一方面主要有希尔根菲尔特在《犹太启示书》第91页以下，第185页以下，《先知以斯拉和但以理》（1863年），以及《科学的神学杂志》刊载的各种论文里；在另一方面有伏克马尔在《伪经引论》教本（1863年），《德国东方学会杂志》、《以诺书释义论丛第二集》，1860年，第87页以下）。但是，关于《以斯拉四书》的著述日期约为公元97年，根据书中提到鹰的脸一事，在我看来已经是肯定的了，至于《以诺书》，两个主要争论者都同意其著述于后基督教时期，不仅如此，关于以上所引的那一段和其他类似的篇章，还认为是出自基督教人士之手。同样，在所谓《女巫预言集》里，凡谈到弥赛亚的预先存在（pre-existence）和其较高本性的篇章都毫无疑问属于晚期搜集的作品；在前基督教时期那些部分，例如，打发王从天下降

（iii，第286页以下，弗利德里布版）。不朽的王（iii，第48页）（来自太阳的王），（iii，第652页以下），一部分所指不明，一部分即使是暗指弥赛亚而言，也不超过犹太人的一般夸大的说法。

[12] 《以斯拉记》第5章第28节；第12章第31节以下。《以诺书》第48章第10节；第52章第4节。

[13] 德文原著第219页为“drei”，英译本译为“those”。——译者

[14] 约瑟弗在《犹太战争》，ii，8，2—14，和《古事记》，xiii，5，19，xviii，1，2—5叙述了这些教派。

[15] 约瑟弗特别在《犹太战争》，ii，8，2—13，《古事记》xviii，1，5里论述过这个教派；菲罗（Philo）在《一切美好的都是自由的》（*Quod omnis probus liber*）和在《论沉思生活》（*De vita conemplativa*）中论特拉布特（Therapeuts）苦行者时也论到过这个教派。参看格弗洛勒尔（Gfrörer）：《圣所与真理》（*The Sanctuary and the Truth*），第355页以下；蔡勒尔：《希腊人的哲学》（*Philosophy of the Greeks*），iii，2，第583页以下，和《论艾森尼教派和希腊成分之间的关系》，载《神学年鉴》（*Theological Annual*），1856年，第401页以下；希尔根菲尔特（Hilgenfeld）：《犹太启示书》，245页以下；《福音书问题》，载《科学的神学杂志》，1862年，第40页以下；鲍威尔：《头三世纪的基督教》，第19页以下。

[16] 尤西比乌斯：《教会历史》，ii，17。

[17] 海格西普斯（Hegesippus）的话，尤西比乌斯在他的《教会历史》里曾加以引用，ii，23，4，以下。

[18] 关于以下所述，请参看蔡勒尔：《希腊人的哲学》（1856年，第二版）；及同一作者所著：《希腊人中一神论的发展》（1862年），第一卷。

[19] 根据希腊神话，克洛诺斯（Kronos）是天神乌拉诺斯（Uranus）最小的儿子，宙斯（Zeus）的父亲，他推翻了他父亲乌拉

诺斯的统治以后，预感到他有一个儿女也会起来反抗他，推翻他的统治，因此当他的儿女出生时，他就一个个把他们吞进肚里去。宙斯是他最小的儿子，因有母亲的救护，幸免于难，长大后，战胜了他父亲，自己成了掌管上界的天神。——译者

[20] 宙斯妻妾无数，子女众多，他和自己姊姊赫拉（Hera）生了战神、火神、青春女神等；和墨提斯生了智慧女神雅典娜；和玛亚生了海尔梅斯；和勒托（Latona）生了太阳神阿波罗；又和凡人结合生了许多半神半人的英雄。——译者

[21] 海尔梅斯（Hermes）是神使，他在阿尔卡狄亚的一个山洞里刚生下不久，就爬出摇篮，偷走了阿波罗的五十头神牛。——译者

[22] 根据英译本“正误”改。——译者

[23] 根据英译本“正误”改。——译者

[24] 参看德文原著第230页。——译者

[25] 英译本原作“自然”，根据其“正误”改。——译者

[26] 柱廊，希腊语为στοά，即“斯多葛”译音所从出，原意为“带柱的廊子”，斯多葛派创立人芝诺（Zeno），最初在雅典的柱廊下讲学，斯多葛即由此得名，此词往往用作斯多葛派的代名词。——译者

[27] 参看《新约·使徒行传》，第20章第35书。——译者

[28] Lucius Annaeus Seneca，公元前4（?）—公元65年，罗马哲学家、政治家和著作家。——译者

[29] 指耶稣。——译者

[30] 约瑟弗：Vita，2。

[31] 按德文原著另起一段。——译者

[32] 《古事记》，xviii，5，2。

[33] 此处英译本另分一段，但德文原著是连着的，这里从原著。——译者

[34] 按即认为雅各、约西是耶稣的表兄弟而不是亲兄弟的假设。——译者

[35] 英译本原作"弥赛亚"，根据其"正误"改。——译者

[36] 《耶稣传》，§410。

[37] 参看卢克：《注释》，第三版，1，第368页往下，和关于约翰福音书序言中的教义内容的《补论》，以及有关不同经文的解释，特别是卢特哈尔特的《约翰福音书的特点》，第203页往下，第280页往下；瓦札克：《论约翰福音书中的基督对他本人的见证》，载《德国神学年鉴》，ii，i，第154页往下；另见希尔根菲尔特：《约翰福音书及其近代解释》，载《科学的神学杂志》，ii，3，281页往下。

[38] 法语，"朕即国家"，法王路易十四的话。——译者

[39] 凯姆称山上说教为"全部真实（记述）中最真实的（记述）"。

[40] 英译本"The shadowy colours of this"，德文原著（第264页）为"die Narben"，即伤痕。——译者

[41] 有人以为在耶稣受试探的故事里可以找到这类斗争的线索。但这种想法是完全以对于这段记述的近代人的歪曲为根据的，关于这段记述的真实意义，正如我们在适当地方会看到的，不可能有任何误解。即使是喀西马尼园里的极度痛苦，历史地理解起来，也只是为保持一种早已成为习惯的心理状态的斗争，而不是为了获得这种状态的第一次努力。

[42] 参看德文原著第264页。——译者

[43] 英译本误作第5章第3节。——译者

[44] 英译本误作“马可福音书”，根据德文原著第286页更正。——译者

[45] 参看施特劳斯编：《芮马鲁斯》，第195页往下。

[46] 《论异端》，xxx．16。

[47] 《论异端》，第208页。

[48] “第二部著作”在这里是指使徒行传而言。——译者

[49] 在这方面我同意凯姆的见解，见前引书第40页。

[50] 请参看德文原著第282页。——译者

[51] 即加大拉。——译者

[52] 在葡萄园工人的比喻里，除了这个比喻是否真正出自耶稣这一情况外，主人打发他儿子到仆人（先知们）那里去（《马太福音》第21章第37节），肯定应当理解为耶稣自己就是弥赛亚；但这里由故事产生的描述及其意义首先必须由他的听众来发现。《马太福音》第11章第25节往下；《路加福音》第16章第21节往下这两段经文，上面已经谈到过了。耶稣称上帝为父的这种说法，使我们联想到公祷文的形式，在那里耶稣教导他的门徒也这样称上帝为父，但耶稣使自己同上帝处于一种特殊关系这一事实则已超出了共观福音书的弥赛亚概念而指向第四福音里耶稣一再地不仅称自己是上帝的儿子而且是上帝的独生子那种意义，既然我们是对耶稣生平作历史的考察，就不得不对这种情况拒绝予以考虑。

[53] 关于以下所讲，请参看鲍威尔论文：《ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπο樂 人子）这个词的意义》。载希尔根菲尔特的《科学的神学杂志》，iii．3，第274—292页。

[54] 英译本漏译，根据德文原著第287页补上。——译者

[55] 参看上文第28节，不管怎样，犹太拉比称弥赛亚为“云人”（Anani）的事，是在以后发生的。

[56] 根据英译本“正误”及德文原著改正。——译者

[57] 《图宾根学派》，第二版，第30页往下，参看《头三世纪的基督教》，第35页往下。

[58] 高罗尼人（Gaulonite）。——译者

[59] 根据英译本“正误”及德文原著改正。——译者

[60] 英译本误作43章，根据德文原著第292页改正。——译者

[61] 英译本误作第44章，根据德文原著第292页改正。——译者

[62] 阿利金：《驳赛尔塞斯》，i，55。

[63] 据传说，这是一本由七十二个巴勒斯坦犹太人在七十天内从希伯来文译成希腊文的旧约圣经。——译者

[64] 英译本误作《马太福音》，据德文原著第294页更正。——译者

[65] 按这里在中文圣经中应是《诗篇》第89篇第3，20节。——译者

[66] 英译本误作第62章。——译者

[67] 本书著于19世纪中叶，故作者有此说法。——译者

[68] 请特别参看寇司特林的论文，《共观福音的起源及其组成》第18页往下。

[69] 塔西图斯：《编年史》，XX，44。

[70] 《犹太战争》，ii，13，4，X，7，11，2；《古事记》，XX，5，i，8，6。

[71] 原名Titus Flavius Sabinus Vespasianus，公元后39？—81，罗马将军和皇帝（79—81年）。——译者

[72] 革尔巴（Galba），公元后68—69年罗马皇帝。——译者

[73] 德文原著（304页）在这里有“die christen”字样，英译者将其漏去了，以致“and might have expected”没有主话，或者仅能以句首的“he”为主语而致意义不通，今根据原著补上。——译者

[74] 应是第6章第10节，德文原著及英译本都误作第9节。——译者

[75] 英译本作第35章第44节是错误的，根据德文原著改正。——译者

[76] 阿利金：《论原始》，iv，530；克利门：《说教篇》，xvii，19。

[77] 哀利尼斯：《驳异端》，ii，22，5。

[78] 塔西图斯：《编年史》，xv，44。

[79] 布利克：《对福音书批判的贡献》，第97页往下。

[80] 约瑟弗：《犹太战争》，4，5，4。

[81] 参看拙著：《耶稣祈求降祸给耶路撒冷》等论文，载希尔根菲尔特编：《科学的神学杂志》，1863年，第84页往下。

（按这里的《科学的神学杂志》同英译本25页脚注的《科学的神学杂志》在德文原著同为“zeitschrift für Wissenschaftliche Theologie”在

那里译作“Magazine of Scientific' Theology”这里又译作“Journal of Scientific Theology”，同一杂志前后译名不统一。——译者）

[82] 英译本漏去“路加”二字，根据德文原著补上。——译者

[83] 这里英译本第343页第18行的第一个“with”应作“which”，否则意义就不通，这里的译文已根据“正误”改正。——译者

[84] 参看鲍威尔：《批判的研究》，第190页，第283页往下。

[85] 即彼得。

[86] 此句是根据英译本“正误”及德文原著第319页补，参看鲍威尔：《批判的研究》，第130页往下，第190，238页往下。——译者

[87] 贾士丁·马特尔：《卫道篇》，I．14。

[88] 至于另一方面，耶稣选用这种形式是为了把天国奥秘隐藏起来，好使《以赛亚书》第6章第9节的预言得到应验（《马太福音》第13章第10—15节），只是那位根据其经验认识到犹太人总的说来并不欣赏耶稣教义的该福音书作者的意见。这种意见在一定程度上是不健康的，参看希尔根菲尔特：《福音书》第82页往下。

[89] 约瑟弗：《古事记》，XVIII，6，5。

[90] 同时它们令我们想起《箴言》，第3章第13节往下的一段话：“得智慧得聪明的，这人便为有福，因为得智慧胜过得银子，其利益强如精金，比红宝石宝贵，你一切所喜爱的，都不足与比较。”

[91] 原文作“mammon”，即财神。——译者

[92] 原文作talent，古希腊等地的货币和重量单位。——译者

[93] 原文Mina，古希腊等地的货币和重量单位。——译者

[94] 原文作mammon。——译者

[95] τὸν οἰκονόμον τῆς ἀδικίας（不义的管家）是根据希伯来语习惯用法，表示τὸν ἄδικον οἰκονόμον，就如下面18章6节，ὁ κοριτὴς τῆς ἀδικίας 即ό ἄδικος表示不义的审判官一样。

[96] 参看，寇司特林：《共观福音书》，第274页。

[97] 《路加福音》第11章第8节（关于懒朋友）：εἰ κ北 οὐ δώσει αὐτῷ...διάγε...δώσει αὐτῷ，《路加福音》第18章第4节往下（不义审判官）：εἰ καὶ τὸν θεὸν οὐ φοβοῦμα串 ..διάγε... ἐκδικήσω αὐτὴν。

[98] 这里英译本译文费解，且与德文原著出入很大，中译文是根据德文原著（第327页）直接译出。（请参看英译本“正误”）。——译者

[99] 这里的德文原著（第328页）为“bei den beiden latzteren”而英译本竟译作“in the two first”显然错误，中译文已根据原著更正，参看英译本“正误”。——译者

[100] 英译本漏掉，根据德文原著补上。——译者

[101] 参看德文原著。——译者

[102] Logoschristology，《约翰福音》作者说耶稣是逻各斯（中文圣经译作道）的化身，无始无终，与上帝同一体，万物都是借他而造，等等，这就是逻各斯基督论的主要内容（参看《约翰福音》第1章第1—18节）。——译者

[103] 按中文圣经的“说话行事都有大能”，在希腊文为“δυνατὸς ἐν ἔρνω καί λόγω”，英文为“mighty in deed and word”，和中文圣经释法不同，都是把行事放在说话之前，故作者有此说法。——译者

[104] 此处英译本漏译，依据德文原著补上。——译者

[105] 鲍威尔（《经典福音书的批判研究》，第513页往下）发现，约拿的神迹这种说法，按其原始形式，是指耶稣复活而言，因此

他认为，不仅马太的这种说明，就连路加所说“除了先知约拿的神迹以外”这句话，都是在（复活的）事实发生以后对耶稣原话的引申，就其结果而言，马可说耶稣直截了当地拒绝了行神迹的要求是正确的。事实上也都是一回事，不过如果不提约拿，则耶稣紧接着说尼尼微人听了约拿的话就悔改了那句话，就缺乏一种适当的过渡而已。（按英译本这里的注文，同德文原著出入较大，这里是根据原著335页脚注译出。——译者）

[106] “跌倒”这是中文圣经的译法，原意为“被触怒”或“感到不舒服”。下同。——译者

[107] 英译本又把《马太福音》误作《马可福音》，据德文原著第336页更正。——译者

[108] 德文原著第338页在此有“entscheiden des gewicht”字样，英译本未译出。——译者

[109] 英译本译文错乱，这里是直接由德文原著（第338页）译出。——译者

[110] 参看保罗斯：《解经手册》，I．2，第509页，及其所引的《索弗若尼综》（*Sophronizon*）里的通告。

[111] 我们当可记得，约瑟弗（《犹太战争》，ii，8，6）就说过，艾森尼派曾试行给人治病，尽管他不但说他们用植物根治病，同时还说他们考察石头的性质，也用石头治病，从而赋予这种治疗以一种魔术色彩。

[112] 英译本误译为“looks into the eyes of a blind man”，（看一个瞎子的眼睛）且漏注出处，兹根据德文原著（第340页）补正。——译者

[113] 英译本误作第59节，其实该章根本没有第59节，兹根据原著（第340页）更正。——译者

[114] 英译本有误，据德文原著（第341页）。——译者

[115] 塔西图斯：《历史》，iv，81；Sueton，Veap。

[116] 这是根据德文原著译出。原著（341页）在这里有“er wollte etwas Dauerndes begründen”，英译本未译出，以致英译文的“Jesus had in view not merely...”没有与之相呼应的下文，意义极其晦涩难解。——译者

[117] 英译本误作第12章，据德文原著（第344页）更正。——译者

[118] 英译本误作“第3章第37节”，根据德文原著（第344页）更正。——译者

[119] 尤西比乌斯：《教会历史》，iii，31，3。

[120] 最近芮南就有这种看法，参看：《耶稣传》，第381页。

[121] 伏克马尔：《耶稣教及其最初发展》，第260页往下，第285页往下；《历史上真实的神学》，第75页往下。

[122] 《哥林多前书》：έν τῆ νυκτὶ παρεδίδοτ ὁ κύριος'Iησνῦς）。《马太福音》：ἀκούσαςδέ ὄτι'Iωἀννης παρεδόθη.（按这里的παρεδίδοτο和παρεδόθη本是希腊字παραδίδωμι的不同时态形式。παραδίδωμι意为交出，但在《哥林多前书》第11章第23节中文圣经译为“被卖”，《马太福音》第4章第12节则译为“下了监”，明显地受了先入为主的影响，严格说来，两处都应译为“被交出”。英文圣经译文也有同样情况。——译者）

[123] 德文原著（第347页）在这里有“von dem Reiche des Messias”字样英译本漏译，特补上。——译者

[124] I，40。

[125] 克利门：《说教篇》，xviii，4，《回忆》，ii，42，《艾皮法尼乌斯异端》，li，7。

[126] 参看鲍威尔：《经典福音书》，第499页往下；寇司特林：《共观福音书》，第264页往下；格弗洛勒尔：《神圣传说》，I，第235页，《福音书》，第209页。

[127] 此处英译有错，根据德文原著改正。——译者

[128] 尼散月是犹太历的第七月，该月共有30日。——译者

[129] 中文圣经译作“已初”。——译者

[130] 作者在这里的说法同中英文圣经均不一致，是否由于德文圣经有异，因手头没有德文圣经，无法考证。——译者

[131] 参看保罗斯的论文：《在唯理主义者的棺材上少两颗钉》。《总教会报》（*General Ecclesiastical Gazette*）第135期的文学论文。还请参看施莱马赫的《耶稣传演讲集》。

[132] 《同特里夫对话》（*Dial*．*C*．*Tryph*），97。

[133] 《驳马西安》（*adv*．*marcion* III．19）。

[134] 按中文圣经，这里应为《诗篇》22篇16节，德文原著（363页）为诗篇22篇17节。——译者

[135] 《莫斯泰拉利亚》，II，1，13。

[136] 《耶稣生平批判的研究》的作者即施特劳斯本人，参看本书英译本第202页。——译者

[137] 《头三世纪的基督教》，第39页。

[138] ὤφθη.（按此字出现在希腊文新的《哥林多前书》第15章第6节，是ὁράω的第一过去式，中文圣经译作“显给……看”。——译

者）

[139] 这是圣经译名，现在一般译为大马士革。——译者

[140] 这里的英译文说约翰是最彻底的怀疑者，显然错误，上面译文已根据德文原著第373页更正。——译者

[141] 这里的“第9章第12节往下”有误，根据德文原著第374页，应为“第21章第5节、9节、12节往下”。——译者

[142] 这里英译本的“《路加福音》第27章第37节”显然错误，因《路加福音》根本就没有第27章。根据德文原著，第375页，应为“《路加福音》第24章第37节”。——译者

[143] 据施莱马赫的意见，园主的工人们，由于他们并不知道耶稣已被埋在坟墓里，只是为了想把石头放到它原来所在远离墓口的地方，以便让新建成的墓穴透风就可以做这事。请参看1863年希尔根菲尔特的《科学的神学杂志》第386页以下所载的拙著《施莱马赫与耶稣的复活》。

[144] 约瑟弗：《传记》，75。

[145] 英译本在这里是“we did not allow the Apostle to speak out”，其意义极难捉摸，根据德文原著，应为“保罗的话对我们也没有说服力”。——译者

[146] 关于这一点，除了鲍威尔在其《使徒保罗和头三世纪的基督教》一文中所作的解释外，请参看蔡勒尔：《论使徒行传》；豪尔斯吞：《基督向使徒保罗显现》（Appearance of Christ to the Apostle Paul）。载希根尔菲尔特：《科学的神学杂志》，1861，iii．224—284页；H．朗（Long）。《宗教人物》*(Religious Characters)*，i，ii，页以下。

[147] 即意大利。——译者

[148] “说方言”是基督教圣经中记载的有些基督徒忽然处于一种入神状态，口中喃喃地说出一种人所听不懂的声音来，他们自称这是说的别国语言，可以通过“翻译”而明白其意义，是基督教神话的一种。——译者

[149] 指保罗。——译者

[150] 《以斯拉四书》第5章第20节往下，参看伏克马尔：《伪经引论》，II，61，往下。

[151] 格弗洛勒尔：《救恩世纪》，II，第252页往下。

[152] 《以斯拉四书》第5章第20节往下，参看伏克马尔：《伪经引论》，II，61，往下。

[153] 英译本原文为“xxxii．44”，但《路加福音》根本没有第32章，显系错误，按德文原著，应为“第32节、44节往下”。——译者

[154] 这里英译本的译文又是一个明显的错误，因《哥林多前书》第16章根本就没有第51节，根据德文原著，应为“第15章第51节”。——译者

[155] L．F．海德：《维滕贝格公爵乌尔利希》，II，第169页往下。

[156] Münchingen．

[157] Urach．

[158] Hieron．de vir．ill．2．

[159] 英译本为“the first day after the death of Jesus”，“death”是“resurrection”之误，因为死后的第一天耶稣还在坟墓里，是不可能显现的。根据德文原著第395页，这里应为“在他死后的第三天”而不是像英译所说的“第一天”。——译者

[160] 参看格弗洛勒尔：《救恩世纪》，II，第330页往下。

[161] 参看寇司特林：《共观福音书》，第230页往下。

[162] 英译本“xii，32，Ff．”有误，应为第13章第32节。——译者

[163] 参看第47节中所引述的我的论文。

术语、书名对照表

条目均按中译名汉语拼音字母顺序排列，先列中文名称，次为英译名，再次为德文原名。如无德文或英文名称，则列拉丁文或其他语名称。地名对照表、人名对照表，均同此例。

译 者

A

埃及人的伪福音书〔英〕apocryphal Gospel of The Egyptians，〔德〕apokryphische Evangelium der Aegyptier

爱森尼派教徒〔英〕Essenes，〔德〕essenischen

《阿利金论哲学》〔拉〕Philosophumena Origenis

阿逻各〔英〕Alogi，〔德〕Aloger

奥尔格拉斯（即《枭镜》）〔英〕Owlglass，〔德〕Eulenspiegel

埃及神话〔英〕Egyptian Mythology，〔德〕ägyptischen Mythologie

安息日〔英〕Sabbath，〔德〕Sabbath

阿基里斯〔英〕Achilles，〔德〕Achilleus

艾利曼提野猪〔英〕Erymanthian boar，〔德〕erymanthischen Eber

奥尔菲-毕达哥拉斯〔英〕Orphico—Pythagorean traditions，〔德〕orphischpythagorischer Ueberlieferungen

阿波罗〔英〕Apollo，〔德〕Apollon

埃利亚学派〔英〕Eleatic school，〔德〕die eleatische Schule

B

不可说明性〔英〕inexplicable nature，〔德〕unerklärlich

变像〔英〕Transfiguration，〔德〕Verklärung

变水为酒〔英〕the change of water into wine，〔德〕Wasserverwandlung

巴别塔〔英〕Babel，〔德〕Thurmbau zu Babel

《驳赛尔赛斯》〔拉〕Contra Cels

《彼拉多行传》〔拉〕Acta Pilata

《驳异端》〔拉〕Adv．Haeres

《彼得后书》〔英〕Second Epistle of Peter，〔德〕Zweiten Brief Petri

《巴拿巴书信》〔英〕The Epistles of Barnabas，〔德〕Briefen des Barnabas

半尼其（意即雷子）〔英〕Boanerges，〔德〕Boanerges

《彼得前书》〔英〕The First Epistle of Peter，〔德〕ersten Brief des Petrus

拜蛇教著作〔英〕Ophitic work，〔德〕Ophitischen Schrift

《驳马西安》〔拉〕Adv．Marcion

别西卜〔英〕Beelzebub，〔德〕Beelzebub

八福〔英〕eight beatitudes，〔德〕acht Seligkeiten

柏拉图主义〔英〕Platonism，〔德〕Platonismus

保惠师〔英〕Paraclete，〔德〕Paraklet

C

超自然原因〔英〕supernatural cause，〔德〕übernatürlichen Ursachen

超自然主义〔英〕Supranaturalism，〔德〕Supranaturalismus

《创造性原始福音书作者的假设》〔英〕Hypothesis of The Creative Original Evangelists，〔德〕Die Hypothese vom schöpferischen Urevangelisten

存在者，存在〔英〕Being，〔德〕Wesen

D

堕落了的人类〔英〕fallen man，〔德〕die gefallene Menschheit

低级冲动〔英〕lower impulse，〔德〕sinnliche Triebe

独生子〔英〕only begotten Son，〔德〕Geist erzeugte Sohn Gottes

道德的动机〔英〕moral motive，〔德〕moralischen Gründe

低层空间〔英〕lower region of the air，〔德〕niedrigere Region

第四福音书（即约翰福音书）〔英〕the fourth Gospel，〔德〕johannes Evangelium

多塞蒂派〔英〕Docetest，〔德〕Doketische

《德国古代知识学报》〔德〕Anzeiger für Kunde deutscher Vorzeit

登山变像〔英〕transfiguration on the Mountain，〔德〕Verklärung Jesu auf dem Berge

登山训众〔英〕Sermon on the mount，〔德〕der Bergrede

《对福音书批判的供献》〔英〕Contribution to Evangelical Criticism，〔德〕Beiträge Zur Evangelienkritik

大前提〔英〕major proposition，〔德〕Obersatz

道德价值〔英〕moral worth，〔德〕moralischen Werth

第二亚当〔英〕the second Adam，〔德〕Zweiten Adam

得人的渔夫〔英〕fishers of men，〔德〕Menschenfischern

《德国东方学会杂志》〔英〕Journal of German Oriental Society，〔德〕Zeitschrift der Deutschen Morganländischen Gesellschaft

多神论〔英〕Polytheism，〔德〕Polytheismus

狄安娜〔英〕Diana，〔德〕Diana

F

法老〔英〕Pharaoh，〔德〕Pharao（古代埃及统治者的称号）

复活〔英〕ressurrection，〔德〕Auferstehung

反动〔英〕reaction，〔德〕Reaction

《福音书注释》〔英〕Commentary on The Gospel，〔德〕Evangelien-Commentar

《福音书历史的科学的批判》〔英〕Scientific Kritique of The Gospel History，〔德〕Wissenschaftliche Kritik der evangel．Geschichte

《菲罗和亚历山大神智学》〔英〕Philo and the Alexandrian Theosophy，〔德〕Philo und die alexandrinische Theosophie

《福音书》〔英〕Gospels，〔德〕Die Evangelien——基督教新约前四本书之一，有时亦简称福音

《福音书历史的可信性》〔英〕Credibility of The Evangilical History，〔德〕Die Glaubwurdigkeit der evangelischen Geschichte

伐伦丁纳派〔英〕Valentinians，〔德〕Valentinianer

复活节〔英〕the festival of Easter，〔德〕Auferstehungstag

菲罗思辨哲学〔英〕Philonic Speculation，〔德〕Philonischer Speculation

《福音书事件进程的考察》〔英〕Examination of The Course of Events in The Gospels，〔德〕Die Evangelienforschung nach ihrem Vcrlaufe

《福音书历史》〔英〕Evangelical History，〔德〕Die evangelische Geschichte

《福音书》〔法〕Les Evangiles

《福音书问题》〔英〕The Question of The Gospels，〔德〕die Evangelienfrage

泛神论〔英〕Pantheism，〔德〕Pantheismus

法利赛人〔英〕Pharisee，〔德〕Pharisäer

G

感性〔英〕the senses，〔德〕Sinnlichkeit

鬼附人身〔英〕demonical possession，〔德〕Besessene

《共观福音书的起源及其组成》〔英〕Origin and Composition of the Synoptic Gospels，〔德〕Der Ursprung und die Composition der synoptischen Evangelien

《哥林多前书》〔英〕I Corinthians，〔德〕I Korinther

《给腓立比人的信》〔英〕Epistle to the Philippians，〔德〕Brief an Philipper

《关于第四福音存在和来源的外在证据》〔英〕External Testimony as to the Existance of the Fourth Gospel，〔德〕Die äusseren

Zeugniss über das Dasein und den Ursprung des Vierten Evangeliums

《高卢之战》〔英〕Gallic War，〔德〕gallischen Kriegs

《给帖撒罗尼迦人的两封书信》〔英〕The Two Epistles to the Thessalonians，〔德〕Die beiden Briefe an die Thessalonischer

共观福音书〔英〕Synoptic，〔德〕Synoptische

《根据其内在价值及其对耶稣传的重要性，对约翰福音的批判研究》〔英〕The Gospel of John Critically Examined According to Its Internal Value，and Its Importance for The Life of Jesus，〔德〕Das Evangelium Johannes nach seinem inneren Werthe und seiner Bedeutung für das Leben Jesu kritisch untersucht

《根据其教义解释的约翰福音书和书信》〔英〕Gospel and Epistles of John Explained in Accordance With Their Dostrines，〔德〕Das Evangelium und Briefe Johannis nach ihrem Lehrbegriff dargestellt

高等批判〔英〕higher criticism，〔德〕Höhere Kritik

《共观福音书福音历史的批判》〔英〕Criticism of the Evangelical History of the Synoptics，〔德〕Kritik der evang．Geschichte der Synoptiker

哥丁根七君子〔英〕Sieber of Göttingen，〔德〕einer Gottinger Sieben

H

化身成人的耶稣〔英〕incarnate Word，〔德〕fleisch gewordene Schöpferwort

幻像〔英〕vision，〔德〕Vision

《赫马斯牧羊人的书信》〔英〕“Shepherd”of Hermas，〔德〕Briefen des Hirten des Hermas

《或然性》〔拉〕Probabilia全名为Probabilia de Evangelii et Epistolarum Joannis Apostoli indoli et origine

《回忆录》〔英〕Memorabilia，〔德〕Denkwürdigkeiten

化身成人〔英〕humanization，〔德〕Menschwerdung

《后使徒时代》〔英〕Postapostolic Age，〔德〕Das nachapostolische Zeitalter

魂游象外〔英〕ecstacy，〔德〕Ekstase

海尔梅斯〔英〕Hermes，〔德〕Hermes

和散那〔英〕Hosannahs，〔德〕Jubel

J

旧教〔英〕Catholic，〔德〕Katholische Kirche

教会神学〔英〕church theology，〔德〕Kirchenlehre

救赎主〔英〕Redeemer，〔德〕Erlöser

教条〔英〕dogma，〔德〕Dogma

基督无罪〔英〕sinlessness of Christ，〔德〕Sündlosigkeit Jesu

基督传〔英〕life of Christ，〔德〕Biographie Jesu

近代神学〔英〕modern theology，〔德〕neueren Theologie

基督论〔英〕Christology，〔德〕Christologie

加伯列〔英〕Gabriel，〔德〕Gabriel

加速的自然进程〔英〕accelerated natural process，〔德〕beschleunigte Natürprocess

《基督及其时代的历史》〔英〕History of Christ and His Times，〔德〕Geschichte Christus und seiner Zeit

教父〔英〕churchfathers，〔德〕Kirchen Väter

《教会历史》〔英〕History of the Church，〔德〕Kirchen geschichte

基鲁伯〔英〕Cherubim，〔德〕Cherubim

加拉太书〔英〕the Galatians，〔德〕Galaterbriefe

《贾士丁福音书的批判研究》〔英〕Critical Examination of the Gospels of Justin，〔德〕Kritische Untersuchung der Evangelien Justin's

《经典福音书的批判研究》〔英〕Critical Examination of the Canonical Gospels，〔德〕Kritische Untersuchungen über die Kan. Evangelien

《旧约圣经》〔英〕Old Testament，〔德〕das Alte Testament

《基督教和头三世纪的基督教会》〔英〕Christianity and the Christian Church of the First Three Centuries，〔德〕Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte

《教义学》〔英〕Dogmatics，〔德〕Dogmatik

《救恩世纪》〔英〕The Century of Salvation，〔德〕Das Jahrhundert des Heils

旧约原型〔英〕Old Testament Antitype，〔德〕alttestamentlichen Vorbilder

《基督向使徒保罗显现》〔英〕Appearance of Christ to the Apostle Paul，〔德〕Die Christusvision des Apostels Paulus

K

《克利门的说教》〔英〕Homilies of Clement，〔德〕Clementinischen Homilien

《科学的神学杂志》〔英〕Journal of Scientific Theology，〔德〕Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie

《科学的批判主义年鉴》〔英〕Annals of Scientific Criticism，〔德〕Jahrbüchern für wiss．Kritik

卡利普索〔英〕Calypso，〔德〕Kalypso

克洛诺斯〔英〕Cronos，〔德〕Kronos

《克利门的回忆》〔英〕Recognitions of Clement，〔德〕Clementinischen Recognitionen

L

理性〔英〕the reason，〔德〕Vernunft

历史概念〔英〕idea of history，〔德〕Begriff der Geschichte

《论前三福音所表现的人类救赎主》〔英〕Redeemer of Mankind as Represented by the Three Frist Gospels，〔德〕Vom Erlöser der Menschen nach unscren drei ersten Evangelien

《论以约翰福音为根据的上帝的儿子，世界的救主》〔英〕The Son of God，the Saviour of the World，According to John's Gospel，〔德〕Vom Gottes Sohn，der Welt Heiland，nach Johannes Evangelium

逻各斯理论〔英〕Logos-Theory，〔德〕Logosbegriff

逻各斯基督论〔英〕Logoschristology，〔德〕Logoschristologie

《论基督的人性发展》〔英〕The Human Development of Jesus Christ，〔德〕Die Menschliche Entwicklung Jesu Christ

《历史杂志》〔英〕Historical Zeilschrift（见英译本52页注），〔德〕Histor．Zeitschrift

《罗马人克利门的书信》〔英〕Epistle of Clement the Roman，〔德〕Briefen des lomischen Clemens

路加福音〔英〕Gospel of Luke，〔德〕Lucas

《论异端教派的败诉》〔拉〕De praescript．Haeret

《论“阿利金哲学”中引自第四福音书的引语》〔英〕On the Quotations From the Fourth Gospel in The Philosophumena Origenis，〔德〕Ueber die Citate aus dem vierten Evangelium in den Philosophumena Origenis

《论基督的肉身》〔拉〕De carne Christ

《论马可福音书的来源》〔英〕On the Sources of The Gospel of Mark，〔德〕 Ueber die Quellen des Evang．des Marcus

《论最早时期成文福音的起源和命运》〔英〕Upon the Origin and Fortune of The Written Gospels in The Earliest Times，〔德〕Ueber die Entstehung und die Frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien

《论路加的著作》〔英〕On the Writings of Luke，〔德〕Ueber die Schriften des Lucas

《论作为哲学家的苏格拉底的价值》〔英〕 On The Worth of Socrates as A Philosopher，〔德〕Über den Werth des Sokrates als Philosophen

浪漫主义〔英〕romanticism，〔德〕Romantik

《论第一部经典福音书的起源》〔英〕On the Origin of The First Canonical Gospel，〔德〕Ueber den Ursprung des ersten Kanonischen Evangeliums

理想主义的〔英〕ideal，〔德〕ideal

《论约翰福音的组成和性质》〔英〕On The Composition and Character of The Gospel of John，〔德〕Ueber die Composition und den Charakter des joh．Evangeliums

《论最古基督教的假名文献》〔英〕The pscudonymous literature of The Most Ancient Christian Church，〔德〕Ueber die pseudonyme Literatur der ältesten Christichen Kirche

《论约翰的教义》〔英〕The Doctrine of John，〔德〕Über den johanneischen Lehrbegriff

《论福音书》〔英〕The Gospels，〔德〕Die Evangelien

《论约翰福音的真实性》〔英〕On The Genuineness of The Gospel of John，〔德〕Ueber die Aechtheit des johanneischen Evangeliums

《历史杂志》〔英〕Historical Journal，〔德〕historische Zeitschrift

历史观〔英〕historical view，〔德〕geschichtliche Ansicht

《历史的批判主义和一般神迹》〔英〕Historical Criticism and Miracles in General，〔德〕Die histor．Kritik und das Wunder

《莱布尼兹及其学派》〔英〕Leibnitz and His School，〔德〕Leibnitz und seine Schule

拉比〔英〕rabbi，〔德〕Rabbiner

浪漫主义的日耳曼主义〔英〕romantic Germanism，〔德〕romantischen Deutschethümelei

《论艾森尼教派和希腊成分之间的关系》〔英〕On the Connection Between Essenism and the Grecian Element，〔德〕Über den Zusammenhang des Esscnismus mit dem Grischenthum

理念〔英〕Ideas，〔德〕Idee

M

慕古主义〔英〕antiquarianism，〔德〕antiquarlsch

马太福音书〔英〕Gospel of Mathew，〔德〕Matthäus-Evangeliums（亦称第一福音）

弥赛亚〔英〕Messiah，〔德〕 Messias

马可福音〔英〕Gospel of Mark，〔德〕Marcus

《目前阶段的福音书问题》〔英〕The Question of The Gospels in Its present Stage，〔德〕Die Evangelienfrage in ihrem gegenwärtigen Stadium

《弥尔顿传》〔英〕Life of Milton，〔德〕Biographie Milton

《马格尼书》〔英〕Magn，〔德〕Magn

蒙塔尼教派〔英〕Montanists，〔德〕Montanisten

《弥赛亚》〔英〕Messiah，〔德〕Messias

民族主义形式〔英〕national form（英译本误作rational form），〔德〕die nationale Form

《弥迦书》〔英〕Micah，〔德〕Micha

《米德拉施·柯希莱特》〔英〕Medrasch Koheleth，〔德〕Midrasch Koheleth

《米德拉施·谭朱玛》〔英〕Medrasch Tanchuma，〔德〕Midrasch Tanchuma

马克比人〔英〕Maccabees，〔德〕Maccabäer

《莫斯泰拉利亚》〔拉〕Mostellaria

弥拿〔英〕Mina，〔德〕Mine

——古代希腊等地货币及重量单位

N

诺斯替教派〔英〕Gnosties，〔德〕Gnostiker

诺斯替—蒙塔尼运动〔英〕Gnostic-Montanistic movement，〔德〕gnostisch-montanistischen Bewegungen

《拿单》〔英〕Nathan，〔德〕Nathan

《尼哥底母福音书》〔拉〕Evangelium Nicodemi

尼散月〔英〕Nisan，〔德〕Nisan

拿撒利人〔英〕Nazarite，〔德〕Nasiräer

O

《偶像破坏者》〔拉〕Iconociastes

P

《批判的哲学的福音书历史》〔英〕The Gospel History critically and philosophically Treated，〔德〕Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeited

《帕利卡普的书信》〔英〕Epistle of Polycarp，〔德〕Briefen des Polykarp

《帕利克拉替斯致维克多的信》〔英〕The Epistle of Polycrates to Victor，〔德〕Die Sendschreiben des Polykrates an Victor

《普通百科全书》〔英〕General Cyclopaedia，〔德〕Algemeinen Bibliothek

Q

《前三福音书译解》〔英〕The Three First Gospels Translated and Explained，〔德〕Die drei ersten Evangelien übersetzt und erklärt

《启示录》〔英〕Revelation，Apocalypse，〔德〕Offenbarung，Apokalypse

《前三世纪的基督教》〔英〕Christianity of the Three Frist Centuries，〔德〕Das Christenthum der drei ersten Jahrhunderte

倾向性〔英〕tendency，〔德〕Tendenz

R

人子〔英〕Son of Man，〔德〕Menschensohn

人性〔英〕humanity，〔德〕menschlichen Persönlichkeit

S

上帝儿子〔英〕Son of God，〔德〕Sohn Gottes

神性〔英〕divinity，〔德〕göttlichen Persönlichkeit

试探者〔英〕tempter，〔德〕Verführer

撒旦〔英〕Satan，〔德〕Satan

索西尼派〔英〕Socinian，〔德〕Socinianisch（参看本书26页 译者注）

神-人〔英〕God-man，〔德〕Gottmensch

神迹〔英〕miracle，〔德〕Wunder

神迹概念〔英〕conception of a miracle，〔德〕Begriff eines Wunders

施洗者〔英〕baptist，〔德〕Täufer

近代神秘主义正统派〔英〕modern mystical orthodoxy，〔德〕Mystischen Neuorthodoxen

升天〔英〕ascension，〔德〕Himmelfahrt

《圣书注释》〔英〕Biblical Commentary，〔德〕Bibl. Commentar

《使徒时代历史》〔英〕History of the Apostolic Age，〔德〕Die Geschichte des apostolischen Zeitalters

神学的科学〔英〕theological science，〔德〕theologische Wissenschaft

《诗篇》〔英〕Psalms，〔德〕Psalmen

《使徒行传，其内容及起源的批判的考察》〔英〕Acts of the Apostles Critically Examined as Regards Their Matter and Origin，〔德〕Die Apostelgeschichte nach ihrem Inhalt und ursprung kritisch untersucht

《使徒时代的教父们》〔英〕Apostolic Fathers，〔德〕Die apostolischen Väter

《士每拿书》〔英〕Smyrn，〔德〕Smyrn

《使徒记事》〔英〕Memorabilia of the Apostles，〔德〕Denkwurdigheiten der Apostel

《神学年鉴》〔英〕Theologic Annual，〔德〕Theol．Jahrbücher

《圣晚餐的教义》〔英〕Doctrine of the Holy Supper，〔德〕Die lehre vou heiligen Abendmahl

《撒迦利亚》〔英〕Zechariah，〔德〕Zacharias

《十九世纪教会历史》〔英〕Church History of the Nineteenth Century，〔德〕Kirchen Geschichte des neunzehnten Jahrhunderts

神秘主义〔英〕Mysticism，〔德〕Mystik

《神圣传说》〔英〕The Sacred Legend，〔德〕Die heilig Sage

上帝国〔英〕the kingdom of God，〔德〕Gottes Reich

赦罪〔英〕the forgiveness of sins，〔德〕Sündenvergebung

神话〔英〕myth，〔德〕Mythus

《圣经科学年鉴》〔英〕Annual of Biblical Science，〔德〕Jahrbücher der biblischen Wissenschaft

《论使徒行传》〔英〕On the Acts of the Apostles，〔德〕Über die Apostelgeschichte

西流西底王朝〔英〕Seleucidae，〔德〕Seleuciden

斯多葛派〔英〕the Stoics，〔德〕Stoiker

僧侣集团〔英〕Monkish orders，〔德〕den Ordensleuten

世界主义（英〕Cosmopolism，〔德〕Weltburgerthum

撒都该人〔英〕Sadusee，〔德〕Sadducäer

T

特殊性〔英〕extraordinary nature，〔德〕ausserordentlich

妥协〔英〕compromise，〔德〕Vermittlung

图宾根学派〔英〕Tubingen School，〔德〕der Tübinger Schule

《图宾根学派，给鲍威尔的信》〔英〕The Tübingen School, Letters to Baur，〔德〕Die Tübinger Schule，Sendschreiben an Baur

《特征与批判》〔英〕Characteristics and Critics，〔德〕Charakteristiken und Kritiken

《图宾根历史学派》〔英〕The Tübingen Historical School,〔德〕Die Tübinger historische Schule

《图宾根学派及其先行者》〔英〕The Tübingen School and its Antecedents

塔尔默德〔英〕Talmud，〔德〕Talmud

特拉布特苦行者〔英〕Therapeut，〔德〕Therapeut

它连德〔英〕talent，〔德〕Talent

——古代希腊等地的货币及重量单位

W

唯理主义〔英〕rationalism，〔德〕Rationalismus

沃尔芬毕特尔残篇〔英〕Wolfenbütel Fragments，〔德〕Wolfenbüttelschen Fragmenter

——参看本书26页 译者注

沃尔夫形而上学〔英〕Wolffian Metaphysics，〔德〕Wolfsche Metaphysik

《王的形象》〔希〕εικὼν βασιλική，〔德〕Königsbild

《伪经引论》〔英〕Introduction to the Apocrypha，〔德〕Einleitung in die Apokryphen

《卫道篇》〔英〕Apology，〔德〕Apologie

外邦人〔英〕Gentiles，〔德〕Heide

外表主义〔英〕externalism，〔德〕Aeusserlichkeit

《维腾贝格公爵乌尔利希》〔英〕Ulrich，Duke of Wurtemberg，〔德〕Ulrich，Herzog zu Würtemberg

《乌尔利希与胡滕的对话》〔英〕Dialogues of Ulrich v．Hutten，〔德〕Gespräche von Ulrich v．Hutten

X

新教〔英〕Protestant，〔德〕Protestantische Kirche

新约的基督〔英〕the Christ of the new Testament，〔德〕der Neutestamentliche Christus

象征主义的〔英〕symbolical，〔德〕symbolisch

希腊神谕集〔英〕sibylline oracle，〔德〕sibyllinischen Weissagungen

《新约的经典和批判》〔英〕Canon and Criticism of the New Testament，〔德〕Kanon und Kritik des Neven Testaments

新毕达哥拉斯学派〔英〕Neopythagorcans，〔德〕Neupythagoreer

《希伯来书》〔英〕Hebrews，〔德〕Hebräerbrief

《先知以斯拉和但以理》〔英〕Prophets Ezra and Daniel，〔德〕Die Propheten Esra und Daniel

象征论〔英〕Typology，〔德〕Typologie

《新发现的约翰福音见证》〔英〕A Newly Discovered Testimony for the Gospel of John，〔德〕Ein neuentdecktes Zeugnis für das Johannes-Evangelium

小前提〔英〕minor proposition，〔德〕Untersatz

《新约的经典与批判》〔英〕The Canon and Criticism of the New Testament，〔德〕Der Kanon und die Kritik des Neuen Testaments

《新约引论》〔英〕Introduction to the New Testament，〔德〕Einleitung in das Neue Testament

现实主义〔英〕realism，〔德〕Realismus

《学院开业式讲演集》〔英〕Academical Inauguralion Lectures，〔德〕Akad．Antritts rede

希腊神话学〔英〕Greek Mythology，〔德〕griechischen Mythologie

《希腊人的哲学》〔英〕Philosophy of the Greeks，〔德〕Die Philosophie der Griechen

《希腊人中一神论的发展》〔英〕Development of Monotheism Among the Greeks，〔德〕Die Entwicklung des Monotheismus bei den Griechen

逍遥学派〔英〕Peripatetic School，〔德〕Peripatetiker

希腊主义精神〔德〕hellenistischer Geist

Y

《耶稣传》〔英〕Life of Jesus，〔德〕Das Leben Jesu（施特劳斯著）

因果律〔英〕law of causality，〔德〕Grundgesetz der Causalität

约翰福音书〔英〕The Gospel of John，〔德〕Johanneischen Evangelium

耶稣受洗〔英〕Baptism of Jesus，〔德〕Taufe Jesu

《耶稣传》〔德〕Das Leben Jesu（保罗斯著）

伊比奥尼派〔英〕Ebionites，〔德〕Ebionitische

有限原因〔英〕finite causes，〔德〕endlichen Ursache

《以色列民族史》〔英〕History of the People of Israel，〔德〕Der Geschichte des Volks Jsrael

《约翰的著述》〔英〕Johannean Writings，〔德〕Die Johanneischen Schriften

《耶稣传》〔芮南〕〔法〕Vie de Jesus

《英国革命回忆录》〔法〕Collection de Memoires relatif à la Revolution d'Angleterre

《英国自然神论历史》〔英〕History of English Deism，〔德〕Geschichte des englischen Deismus

《犹大书》〔英〕Epistle of Jude，〔德〕Briefs Judä

《以诺书》〔英〕Book of Enoch，〔德〕Buche Henoch

伊甸园〔英〕Eden，〔德〕Paradies

《耶利米书》〔英〕The book of Jeremiah，〔德〕Jeremias

《伊格那休斯的书信》〔英〕Epistle of Ignatius，〔德〕Briefen des Ignatius

《以斯拉书》〔英〕Ezra，〔德〕Ezrabuch

《约翰第一书》〔英〕First Epistle of John，〔德〕Erste Johanneischen Briefe

《逾越节纪事》〔拉〕Chron．Paschal．al

《约翰福音的特点》〔英〕Peculiarity of the Gospel of John，〔德〕Das Johanneische Evangelium nach Seiner Eigenthümlichkeit

逾越节〔英〕Passover，〔德〕Passah

亚历山大思辨哲学〔英〕Alexandrine Speculation，〔德〕Alexandrinischer Speculation

《以福音书作者为普通人类作者的新假设》〔英〕New Hypothesis about the Evangelists Considered as Merely Human Writers，〔德〕Neue Hypothese Über die Evangelisten als blos menschliche Geschichtschreiber betrachtet

亚拉米语〔英〕Aramaic language，〔德〕aramäischer Sprache

亚历山大哲学的逻各斯学说〔英〕The Alexandrine doctrine of the Logos，〔德〕alexandrinischen Logoslehre

亚历山大诺斯替派〔英〕the Alexandrian Gnosticism，〔德〕alexandrinischen Gnosticismus

雅典哲学〔英〕Athenian Philosophy，〔德〕attischen Philosophie

犹太会堂〔英〕Synagogues，〔德〕die Synagogen

《约翰福音注释》〔英〕Commentary on the Gospel of John，〔德〕Commentar Zum Johannes-Evangelium

《耶稣基督传》〔英〕 Life of Jesus Christ，〔德〕Leben Jesu Christi

《耶稣基督的人性的发展》〔英〕The Human Development of Jesus Christ，〔德〕 Die menschliche Entwicklung Jesu Christi

异质成分〔英〕heterogeneous element，〔德〕fremdartige Bestandtheil

因果作用〔英〕operation of finite causalities，〔德〕Wirken endlicher Ursächlichkeiten

印度神话〔英〕Indian Mythology，〔德〕indischen Mythologie

有神主义，有神论〔英〕Theism，〔德〕Theismus

《耶稣生平批判的研究》〔英〕Life of jesus，Critically Discussed，〔德〕Das Leben Jesu，kritisch bearbeitet

《耶稣的宗教》〔英〕The Religion of Jesus，〔德〕Die Religion Jesu

《约珥书》〔英〕Joel，〔德〕Joel

《以赛亚书》〔英〕Isaiah，〔德〕Jesaja

《犹太战争》〔英〕Jewish War，〔德〕Über den jüdischen Krieg

《犹太古事记》〔英〕Jewish Antiquities，〔德〕judischen Alterthümer

犹太主义〔英〕Judaism，〔德〕Judenthum

《犹太启示书》〔英〕Jewish Apocalyptics，〔德〕Die jüdischen Apokalyptik

预先存在〔英〕preexistence，〔德〕Präexistenz

伊壁鸠鲁派〔英〕Epicureans，〔德〕Epikureish

犹利西斯（即奥德赛）〔英〕Ulysses，〔德〕Odysseus

雅典娜〔英〕Athene，〔德〕Athene

一神论〔英〕Monotheism，〔德〕Monotheismus

《约翰福音书中的基督对他本人的见证》〔英〕On the Testimony to Himself of Christ in John，〔德〕Ueber das Selbstzeugniss des johanneischen Christus

《约翰福音及其近代解释》〔英〕The Gospel of John and Its Modern Explanations，〔德〕Das Johannes-Evangelium und seine gegenwärtigen auffassungen

以饼饱众〔英〕the miraculous feeding，〔德〕wunderbaren Speisung

《耶稣教及其最初发展》〔英〕the Religion of Jesus and its first development，〔德〕Die Religion Jesu und ihre erste Entwicklung

云人〔英〕Cloud Man（Anani）

Z

自私目的〔英〕selfish aims，〔德〕selbstischem Zwecken

自然主义的〔英〕natural，〔德〕natürlich

注释家〔英〕commentator，〔德〕Ausleger

治疗能力〔英〕sanative power，〔德〕Hejlkraft

最高原因〔英〕supreme Cause，〔德〕obersten Ursache

《总汇报》〔英〕Allgemine Zeitung，〔德〕Die Allgemeinen Zeitung

自然神论者〔英〕deist，〔德〕Deist

中间实体〔英〕intermediate essence，〔德〕Mitlelwesen

宗教哲学〔英〕religious philosophy，〔德〕Religions philosophie

最后晚餐〔英〕the Last Supper，〔德〕das letzte Mahl

《宗教演讲录》〔英〕Orations on Religion，〔德〕Reden über die Religion

《哲学的教条主义》〔英〕Philosophical Dogmatism，〔德〕philosophische Dogmatik

《主的言论》〔英〕Sayings of the Lord，〔德〕Herrensprüche

《作为科学的新约引论》〔英〕Introduction to the New Testament as Science，〔德〕Die Einleitung in das Neue Testament ais Wissenschaft

《智慧书》〔英〕The Book of Wisdom，〔德〕Buch der Weisheit

拯救者〔英〕deliverer，〔德〕Befreier

宙斯〔英〕 Zeus，〔德〕Zeus

自然律〔英〕laws of nature，〔德〕Naturgesetze

《宗教人物》〔英〕Religious Characters，〔德〕Religiöse Charactere

“朕即国家”〔法〕l'etat c'est moi

地名对照表

A

爱克西特尔〔英〕Exeter，〔德〕Exeter

埃里思里安〔英〕Erythrean，〔德〕Erythräischen

埃及〔英〕Egypt，〔德〕Aegypt

安提阿〔英〕Antioch，〔德〕Antiochien

B

伯利恒〔英〕Bethlehem，〔德〕Bethlehem

毕士大〔英〕Bethesda，〔德〕Bethesda

巴勒斯坦〔英〕Palestine，〔德〕Palästina

伯大尼〔英〕Bethany，〔德〕Bethanien

巴比伦〔英〕Babylon，〔德〕Babylonien

庇利亚〔英〕Peraea，〔德〕Peräa

巴克提里亚〔英〕Bactria

D

达马斯达特〔英〕Darmastadt，〔德〕Darmastadt

大马色（即大马士革）〔英〕Damascus，〔德〕Damaskus

F

弗吕加〔英〕Phrygia，〔德〕Phrygien

腓尼基边界〔英〕Phenician border country，〔德〕Phönicischen Gränzgegend

G

该撒利亚〔英〕Caesarea，〔德〕Cäsarea

高卢〔英〕Gaul，〔德〕Gallien

该撒利亚腓立比〔英〕Caesarea Philippi，（德〕Cäsarea Philippi

格拉森〔英〕Gergesenes，〔德〕Gergesener

戈丁根〔英〕Göttingen，〔德〕Göttingen

橄榄山〔英〕Mount of Olives，〔德〕Oelberg

H

黑门〔英〕Hermon，〔德〕Hermon

汉脑〔英〕Hanau，〔德〕Hanau

赫塞〔英〕Hesse，〔德〕Hesse

亥尔布朗〔英〕Heilbronn，〔德〕Heilbronn

J

迦拿〔英〕Cana，〔德〕Kana

加利利〔英〕Galilee，〔德〕Galiläa

迦百农〔英〕Capernaum，〔德〕Kapernaum

迦太基〔英〕Carthage，〔德〕Karthago

基里讯〔英〕Gerizim，〔德〕Garizim

汲伦溪〔英〕Kidron，〔德〕Kidronbach

迦南〔英〕Canaan，〔德〕Kanaan

K

客西马尼〔英〕Gethsemane，〔德〕Gethsemane

L

莱茵河〔英〕Rhine

里昂〔英〕Lyons，〔德〕Lyon

老底嘉〔英〕Laodicea，〔德〕Laodicea

M

慕提那〔英〕Mutina，〔德〕Mutina

马其顿〔英〕Macedon，〔德〕Magedonien

慕辛根〔英〕Münchingen，〔德〕Münchingen

N

拿撒勒〔英〕Nazareth，〔德〕Nazaret

尼尼微〔英〕Neneveh，〔德〕Nineva

S

叙利亚〔英〕Syria，〔德〕Syrien

士每拿〔英〕Smyrna，〔德〕Smyrna

西罗亚〔英〕Siloa，〔德〕Siloah

撒马利亚〔英〕Samaria，〔德〕Samaria

西乃〔英〕Sinai，〔德〕Sinai

什亭谷〔英〕The Brook Sittim，〔德〕der Bach Sittim

西顿〔英〕Sidon，〔德〕Sidon

杉树溪〔英〕The Brook of Cedars，〔德〕 Cedernbach

索格底阿那〔英〕Sogdiana

苏黎世〔英〕Zurich，〔德〕Zürich

T

他帕〔英〕Tabor，〔德〕Tabor

推罗〔英〕Tyre，〔德〕Tyrus

提比里亚海〔英〕Sea of Tiberias，〔德〕See Tiberias

特罗亚（英〕Troad，〔德〕Troas

W

乌拉赫〔英〕Urach，〔德〕Urach

维腾贝格〔英〕Wurtemberg，〔德〕Würtemberg

X

希拉波立〔英〕Hierapolis，〔德〕Hierapolis

小亚西亚〔英〕Asia Minor，〔德〕Kleinasien

Y

耶路撒冷〔英〕Jerusalem，〔德〕Jarusalem

亚述〔英〕Assyria

以马忤斯〔英〕Emmaus，〔德〕Emmaus

伊森布格〔英〕Isenburg，〔德〕Isenburg

犹太〔英〕Judea，〔德〕Judäe

以得撒〔英〕Edessa，〔德〕Edessa

幼发拉底河〔英〕Euphrates，〔德〕Euphrat

亚西亚〔英〕Asia，〔德〕Asien

亚历山大〔英〕Alexandria，〔德〕Alexandria

雅典〔英〕Athens，〔德〕Athen

亚利马太〔英〕Arimathea，〔德〕Arimathäa

耶利哥〔英〕Jericho，〔德〕Jericho

以弗所〔英〕Ephesus，〔德〕Ephesus

意大利〔英〕Italy，〔德〕Italien

人名对照表

A

艾瓦尔德〔英〕Ewald，〔德〕Ewald

艾皮法尼乌斯〔英〕Epiphanius，〔德〕Epiphanius

艾希豪因〔英〕Eichhorn，〔德〕Eichhorn

艾希塔尔〔英〕G．d'Eichthal，〔德〕Gustave d'Eichthal

艾布拉德〔英〕Ebrard，〔德〕Ebrard

安陀尼奴斯〔英〕Antoninus Pius，〔德〕Antoninus Pius

——罗马皇帝（86—161）

安提欧库〔英〕Antiochus，〔德〕Antiochus即安提欧库四世以皮非尼斯〔英〕（Antiochus IV Epiphanes）

——叙利亚西流基王朝十三同名王之一，因迫害犹太人而引起马克比人起义（公元前?—163）

安提帕斯〔英〕Antipas，〔德〕Antipas

安德烈〔英〕Andrew，〔德〕Andreas

——耶稣十二门徒之一，彼得的兄弟。

阿利斯托布勒斯〔英〕Aristobulus，〔德〕Aristobul

阿伯拉罕〔英〕Abraham，〔德〕Abraham

——以色列人始祖。

阿利金〔英〕Origen，〔德〕Origenes

——基督教学者、神学家，诞生于亚历山大（185?—254?）

阿塔纳西乌斯〔英〕Athanasius，〔德〕Athanasius

——基督教亚历山大城主教，阿利安教派的反对者。

阿布戛鲁斯〔英〕Abgarus，〔德〕Abgarus

——以德撒王。

阿拿尼亚〔英〕Ananias，〔德〕Ananias

阿利斯提昂〔英〕Aristion，〔德〕Aristion

阿波里那利斯〔英〕Apollinaris，〔德〕Apollinaris

阿泰那戈拉斯〔英〕Athenagoras，〔德〕Athenagoras

阿尼赛图斯〔英〕Anicetus，〔德〕Anicet

阿锡拜阿迪斯〔英〕Alcibiades，〔德〕Alcibides

——雅典政治家和将军（公元前450—前404）

阿摩斯〔英〕Amos，〔德〕Amos

阿蒙〔英〕Ammon，〔德〕Ammon

奥托卢〔英〕Autolyc，〔德〕Autolyc

奥尔斯豪森〔英〕Olshausen，〔德〕Olshausen

奥维德〔英〕Ovid

——罗马诗人（公元前43—公元17?）。

奥古斯丁〔英〕Augustine，〔德〕Augustin

——早期基督教教父，诞生于奴米底亚（Numidia）希波（Hippo）主教（354—430）。

奥古斯特〔英〕Ernst August

哀利尼斯〔英〕 Irenaeus，〔德〕Irenäus

B

巴拿巴（英〕Barnabas，〔德〕Barnabas

巴斯卡〔英〕Pascal，Blaise，〔德〕Pascal

——法国教学家，物理学家兼哲学家（1623—1662）

巴息利迪斯〔英〕Basilides，〔德〕Basilides

巴多罗买〔英〕Bartholomew，〔德〕Bartholomäus

——耶稣十二门徒之一。

巴奴斯〔英〕Banus，〔德〕Banus

——住在旷野的一个隐士，生卒年月不详。

巴尔特〔英〕C．F．Bardt，〔德〕C.F．Bardt

——18世纪德国极端怀疑主义神学家（1741—1792）。

巴拉加〔英〕Baruch，〔德〕Baruch

——中文圣经耶利米36章4—6节将此名译为巴录。

巴尔布斯〔英〕Balus

——凯撒的朋友，生卒年月不详。

巴兰〔英〕Balaam，〔德〕Bileam

——以色列人的一个先知，参看《旧约·民数记》22章。

毕达哥拉斯〔英〕Pythagoras，〔德〕Pythagoras

——希腊哲学家兼数学家，诞生于撒摩斯（Samos）公元前6世纪。

贝莱加〔英〕Berechia，〔德〕Berechia

彼拉多〔英〕Pilate，Pontus，〔德〕Pilatus，Pontius

——耶稣在世时的罗马巡抚（26?—36?）辖犹太、撒马利亚，以杜买亚（Idumaea）三省，判耶稣钉十字架的就是他。

彼得〔英〕 Peter，〔德〕Petrus

——耶稣十二门徒之一，是耶稣最亲近的三个门徒中的一个，曾三次不认耶稣。

保罗〔英〕Paul，〔德〕Paulus

——耶稣的非及门弟子，号称外邦人的使徒。

保罗斯〔英〕Paulus，〔德〕Paulus

布莱施奈德尔〔英〕Bretschneider，〔德〕Bretschneider

布利克〔英〕Bleek，〔德〕Bleek

布伦奈克〔英〕Brennecke，〔德〕Brennecke

布鲁士斯〔英〕Brutus，〔德〕Brutus

——罗马政治家兼将军，谋杀凯撒者之一（公元前85?—前42）。

柏拉图〔英〕Plato，〔德〕Plato

——希腊哲学家（公元前427—前347）。

鲍威尔〔英〕Baur，Bruno，〔德〕Baur

——德国唯心主义哲学家，著名青年黑格尔分子之一，写有许多基督史方面的著作。

鲍威尔〔英〕Baur，F．Chr.，〔德〕Baur，F．Chr.

C

查理一世〔英〕Charles I．，〔德〕Carl's

——英王（1600—1649），被斩首。

蔡勒尔〔英〕Zeller，〔德〕Zeller

D

丁道夫〔英〕Dindorf，〔德〕Dindorf

丢大〔英〕Theudas，〔德〕Theudas

但以理〔英〕Daniel，〔德〕Daniel

——以色列的先知。

迪维特〔英〕De Wette，〔德〕De Wette

迪阿尼休斯〔英〕Dionysius of Alexandria，〔德〕Dionytius Von Alexandrien

多马〔英〕Thomas，〔德〕Thomas

——耶稣十二门徒之一。

达太〔英〕Thaddeus，〔德〕Thaddäus

——耶稣十二徒之一。

大卫〔英〕David，〔德〕David

——以色列王，耶稣的祖先。

F

弗利希林，尼哥底姆〔英〕Frischlin，Necodemus，〔德〕Nicodemus Frischlinum

弗罗拉〔英〕Flora，〔德〕Flora

弗利德里布〔英〕Friedlieb，〔德〕Friedlieb

伏克马尔〔英〕Volkmar，〔德〕Volkmar

伐伦丁〔英〕Valentine，〔德〕Valentinus

——公元三世纪基督教圣人，在罗马殉道。

菲罗〔英〕Philo，〔德〕Philo

——亚历山大城的犹太哲学家（公元前20?—公元50?）。

非斯都〔英〕Festus，〔德〕Festus

费希尔〔英〕Fischer，〔德〕Fischer，Kuno

费比乌斯〔英〕Fabius，〔德〕Fabius

——罗马将军和政治家，以用兵谨慎著名，在第二次布匿战争中打败了汉尼拔（公元前?—前203）。

费希特〔英〕Fichte，Johann Gottlieb，〔德〕Fichte

——德国哲学家（1762—1814）。

腓特烈〔英〕Fredrick，〔德〕Friedrich

——德王，神圣罗马帝国皇帝（1123—1190），按历史上同名德王不下四人，不知作者究指何人而言。

腓利〔英〕Philip，〔德〕Philippus

——耶路撒冷教会七执事之一，曾向埃提阿伯太监讲道并施洗，参看《新约·使徒行传》第八章。

腓力〔英〕Philip，〔德〕Philippus

——耶稣十二门徒之一。

弗拉利斯〔英〕Floris，〔德〕Florin

腓利普〔英〕Philip，〔德〕Philippus

——希律王的儿子。

G

格弗洛勒尔〔英〕Gfrörer，〔德〕Gfrörer

戈德舍特〔英〕Godsched，〔德〕Gottsched

——德国诗人，生卒年月不详。

格利斯巴赫〔英〕Griesbach，〔德〕Griesbach

革尔巴〔英〕Galba，〔德〕Galba

歌德〔英〕Goethe，〔德〕Goethe，Johann Wolfgangvon

——德国诗人兼剧作家（1749—1832）

歌尼流〔英〕Cornelius，〔德〕Cornelius

高登〔英〕Gauden

该亚法〔英〕Caiphas，〔德〕Kaiphas

——耶稣在世时犹太大祭司。

H

哈斯〔英〕Hase，〔德〕Hase

胡滕〔英〕Hutten，〔德〕Hutten，Ulrich von

——德国人道主义诗人，宗教改革的拥护者（1488—1523）。

胡施开〔英〕Huschke，George Philip Eduard，〔德〕Huschke

——德国资产阶级法学家（1801—1886）。

海革西普斯〔英〕Hegesippus，〔德〕Hegesippus

胡格〔英〕Hug，〔德〕Hug

海德利安〔英〕Hadrian，〔德〕Hadrian

——罗马皇帝（76—138）

海涅〔英〕Hcyne，〔德〕Hcyne（Heine，Heinrich）

——德国革命诗人（1797—1856）。

海德〔英〕L．F．Hcyd，〔德〕L．F．Heyd

黑格尔〔英〕Hegel，〔德〕Hegel，Georg Wilhalm

——德国哲学家，客观唯心主义者（1770—1831）。

贺拉西〔英〕Horace，〔德〕Horaz

——罗马诗人（公元前65—前8）

赫斯〔英〕Hess，〔德〕Hess

荷马〔英〕Homer，〔德〕Homer

——古希腊史诗作者，约生于公元前第八世纪，传说《伊利亚特》与《奥德赛》即其所作。

赫尔达〔英〕Herder，〔德〕Johann Gott-fried Von Herder

——德国诗人兼哲学家（1744—1803）。

赫拉克利昂〔英〕Heracleon，〔德〕Herakleon

——公元二世纪诺斯替派基督徒。

赫西俄德〔英〕Hesiod，〔德〕Hesiod

——公元前八世纪希腊诗人。

豪尔斯吞〔英〕C．Holsten，〔德〕C．Holsten

华盛顿〔英〕George Washington，〔德〕Washington

——美国第一任总统（1732—1799）。

何西亚〔英〕Hosea，〔德〕Hosea

——以色列先知。

J

计色勒〔英〕Gieseler，〔德〕Gieseler

基佐〔英〕Guizot，〔德〕Guizot

——法国历史学家与政治家（1787—1874）。

居里扭〔英〕Quirinus，〔德〕Quirinus

贾士丁·马特尔〔英〕Justin Martyr，〔德〕Justin dem Märtyrer

——Martyr原意为殉道者，实际上已成为他的专名的一部分。

K

可拉〔英〕Corah，〔德〕Korah

卡内基俄〔英〕Antonia Allegri da Corregio，〔德〕Corregio

——意大利画家（1494?—1534）。

卡波克雷提斯〔英〕Carpocrates，〔德〕Karpokrates

克拉夫特〔英〕Kraft

克鲁西乌斯〔英〕Crusius，〔德〕Crusius

克老丢〔英〕Claudius，〔德〕Claudius

——罗马皇帝（公元前10—公元54）。

克里提阿斯〔英〕Critias，〔德〕Kritias

——柏拉图的叔父，雅典三十僭主之一。

克罗普斯托克〔英〕Klopstock，〔德〕Klopstock

克利门，亚历山大的〔英〕Clement of Alexandria，〔德〕Clemens Von Alexandrien

克利斯多弗尔，圣〔英〕St．Christopher或Christophel，〔德〕St．Christoffel

寇司特林，〔英〕Köstlin，〔德〕Köstlin

凯陀〔英〕Cato〔德〕Cato，Marcus Porcius

——罗马政治家，斯多葛派哲学家（公元前95—前46）。

凯撒〔英〕Caesar，Julius，〔德〕Cäsar

——罗马将军兼政治家（公元前100?—前44）。

凯姆〔英〕Keim，〔德〕Keim

康德〔英〕Kant，Immanuel，〔德〕Kant

——德国古典哲学创始人，唯心主义者，资产阶级思想家（1724—1804）。

L

利维〔英〕Livy，〔德〕Livius

——罗马历史家（公元前59—公元17）。

利百家〔英〕Rebecca，〔德〕Rebekka

卢克〔英〕Lücke，〔德〕Lücke

拉克坦侠斯〔英〕Lactantius，〔德〕Lactantius

拉结〔英〕Rachel，〔德〕Rahel

拉撒路〔英〕Lazarus，〔德〕Lazarus

莱辛〔英〕G．E．Leszing，〔德〕Lessing，Gotthold Ephiaim

——德国剧作者和批评家、诗人及哲学家（1729—1781）。

莱布尼兹〔英〕Leibnitz，〔德〕Leibnitz，Gottfried Wilhehn Von

——德国哲学家兼数学家（1646—1716）。

莱提希〔英〕Rettig，〔德〕Rettig

路特哈尔特〔英〕Luthardt，〔德〕Luthardt

路德〔英〕Luther，〔德〕Luther，Martin

——德国宗教改革家（1488—1546）。

路加〔英〕Luke，〔德〕Lucas

——传说《新约·路加福音》的作者。

朗〔英〕H．Lang，〔德〕H．Lang

赖希勒尔〔英〕Lechler，〔德〕Lechler

路易十四〔英〕Louis XIV，〔德〕Ludwig

——好大喜功的法国国王（1638—1715）。

利未〔英〕Levi，〔德〕Levi

——即马太，耶稣十二门徒之一。

M

马太〔英〕Mathew，〔德〕Matthäus

——耶稣十二门徒之一。

马利亚〔英〕Mary，〔德〕Maria

——耶稣的母亲。

马亚利，抹大拉的〔英〕Mary Magdalene，〔德〕Maria Magdalena

马大〔英〕Martha，〔德〕Martha

马西安〔英〕Marcion，〔德〕Margion

马歇尔〔英〕Martial，〔德〕Martial

马凯〔英〕R．W．Mackay，〔德〕Mackay

迈尔〔英〕Meyer，〔德〕Meyer

米拉波〔英〕Mirabeau，Honre Gabriel Victor Riqueti Lomte，〔德〕Mirabeau

——法国资产阶级政治家兼演说家（1749—1791）。

马可〔英〕Mark，〔德〕Marcus

——传说《新约·马可福音书》的作者。

弥迦〔英〕Micah，〔德〕Micha 71，211

弥尔顿〔英〕Milton，John，（德〕Milton

——英国诗人《失乐园》作者（1608—1674）。

摩西〔英〕Moses，〔德〕Moses

——以色列先知，曾率领以色列人出埃及进入迦南。

慕勒〔英〕Müller，M

蒙特尼斯〔英〕Montanus

穆罕默德〔英〕Mahomet，〔德〕Muhammed

玛拉基〔英〕Malachi，〔德〕Malachi

——以色列先知，传说《旧约·玛拉基书》作者。

马提亚〔英〕Matthias，〔德〕Matthias

N

内贝尔〔英〕Nebel，W．，〔德〕Nebel，W.

尼安德尔〔英〕Neander，〔德〕Neander

尼禄〔英〕Nero，〔德〕Nero

——罗马皇帝（37—68）。

那赫曼〔英〕Nachman，〔德〕Nachman

拿单〔英〕Nathan，〔德〕Nathan

拿但业〔英〕 Nathanael，〔德〕Nathanael

——耶稣十二门徒之一。

尼哥底母〔英〕Nicodemus，〔德〕Nicodemus

O

欧非乌斯〔英〕Orpheus，〔德〕Orpheus

——希腊神话中的诗人。

欧几里得〔英〕Euclid，〔德〕Euklid

——希腊数学家，鼎盛年约公元前300年。

P

帕皮亚斯〔英〕Papias，〔德〕Papias

——弗吕加的希拉波立城主教，约生活于第二世纪。

帕利卡普〔英〕Polycarp，〔德〕Polykarp

——士每拿城主教，基督教殉道者（69？—155？）。

帕利比乌斯〔英〕Polybius，〔德〕Polybius

——希腊历史家（公元前198？—117）。

帕利克拉提斯〔英〕Polycrates，〔德〕Polycrates

——撒摩斯的暴君（公元前?—前522?）。

普罗塔哥拉斯〔英〕Protagoras，〔德〕Protagoras

——希腊哲学家，诡辩派主要代表人之一（公元前481?—前411）。

普利斯古斯，塔尔坤奴斯〔英〕Priscus，Tarquinius，〔德〕Tarquinius Priscus

普利尼，小〔英〕Pliny the younger，〔德〕der jüngere Plinius

——罗马作家和政治家（62?—113?）。

普利尼，老〔英〕Pliny the elder，〔德〕der ältere Plinius

——罗马博物学家，作家，小普利尼的叔父（27—79）。

帕拉图斯〔英〕Plautus，〔德〕Plautus

R

芮南〔英〕Renan，Ernst，〔德〕Renan

——法国宗教史学家（1823—1892）。

芮马鲁斯〔英〕Reimarus，Hermann Samuel，〔德〕Reimarus

——德国哲学家和文学家，启蒙时代的自然神论者（1694—1763）。

鲁吞尼克〔英〕Rütenik

S

施特劳斯，大卫，弗里德里希〔英〕Strauss，David Friedrich，〔德〕 Strauβ，David Friedrich书名页

——德国哲学家和政论家，著名的青年黑格尔分子之一，《耶稣传》的作者；1866年后成为民族自由党人（1808—1874）。

施特劳斯，威廉〔英〕Strauss，William，〔德〕Wilhelm Strauβ

——德国科伦制造商，大卫·施特劳斯的兄弟（?—1863）。

施莱马赫〔英〕Schleirmacher，Frieddch Ernst Daniel，〔德〕Schleirmacher

——德国神学家和哲学家（1768—1834）。

施维格勒〔英〕Schwegler，〔德〕Schwegler

施奈肯布格尔〔英〕Schneckenburger，〔德〕Schneckenburger

施维策〔英〕Schweitzer，〔德〕Schweitzer

施奈德〔英〕Schneider，〔德〕Schneider

施洗的约翰〔英〕John The Baptist，〔德〕Johann der Täufer

——耶稣的开路先锋。

西弗尔特〔英〕Sieffert，〔德〕Sieffert

西塞罗〔英〕Cicero，Marcus Tullius，〔德〕Cicero

——古罗马雄辩家，政治家，哲学家（公元前106—前43）。

所罗门〔英〕Solomon，〔德〕Solomon

——以色列王，大卫的儿子，以智慧著名。

所哈尔〔英〕Sohar，〔德〕Sohar

色诺芬〔英〕Xenophen，〔德〕Xenophon

——希腊历史学家，论文家，军事领袖。

色诺芬尼〔英〕Xenophanes，〔德〕Xenophanes

——希腊哲学家。

苏格拉底〔英〕Socrates，〔德〕Sokrates

——希腊雅典哲学家（公元前470?—前399）。

司提反〔英〕Stephen，〔德〕Stephanus

舒尔兹〔英〕Schulz，〔德〕Schulz

索西尼〔英〕Faustus Socinus

——意大利人，索西尼教派创立者，否认基督教的三位一体，耶稣的神性，魔鬼的人格，完全堕落，永远苦刑等教义（1539—1604）。

赛林图斯〔英〕Cerinthus，〔德〕Cerinth

赛尔塞斯〔英〕Celsus，〔德〕Celsus

塞尼卡〔英〕Lucius Annaeus Seneca，〔德〕Seneca

——罗马哲学家，戏剧家和政治家（公元前4? —公元65）。

斯宾诺莎〔英〕Spinoza，Baruch，〔德〕Spinoza

——荷兰唯物主义哲学家，无神论者（1632—1677）。

斯维陀尼乌斯〔英〕Suetonius，〔德〕Sueton

撒母耳〔英〕Samuel，〔德〕Samuel

——以色列先知（213页是另一人）。

撒拉〔英〕Sarah，〔德〕Sara

撒迦利亚〔英〕Zachariah，〔德〕Zacharias

索尼尔〔英〕Saunier，〔德〕Saunier

西庇太〔英〕Zebedee，〔德〕Zebedäl

西门〔英〕Simon，〔德〕Simon

——耶稣十二门徒之一，即彼得。

西贝尔，冯〔英〕V．Sybel，〔德〕V．Sybel

撒罗米〔英〕Salome，〔德〕Salome

T

托兰德〔英〕Toland，〔德〕Toland

托利密〔英〕Ptolemy，〔德〕Ptolemäus

特克拉〔英〕Thekla，〔德〕Thekla

特透连〔英〕Tertullian，〔德〕Tertullian

——拉丁教父，诞生于迦太基（160？—230？）。

提庇留〔英〕Tiberius，〔德〕Tiberius

——罗马皇帝（公元前42—公元37）。

提多〔英〕Titus，〔德〕Titus

——罗马将军和皇帝，维斯佩仙之子（39? —81）。

陶陆克〔英〕Tholuck，〔德〕Tholuck

塔西图斯〔英〕Tacitus，〔德〕Tacitus，Publius Cornelius

——罗马历史学家（55?—117?）。

泰提安〔英〕Tatian，〔德〕Tatian

提阿非罗〔英〕Theophilus，〔德〕Theophilus

W

文图里尼〔英〕Venturini，〔德〕Venturini

维克多〔英〕Victor，〔德〕Victor

维吉尔〔英〕Virgil，〔德〕Virgil

维太卢斯〔英〕Lucius Vitellius，〔德〕Vitellius

维斯佩仙〔英〕Vespasian，〔德〕Vespasian

——罗马皇帝，多米仙和提多之父（9—79）。

乌尔利希〔英〕Ulrich，〔德〕Ulrich

乌西雅〔英〕Usia

瓦塞〔英〕Weise，〔德〕Weise

瓦罗〔英〕Varro，Marcus Terrentius，〔德〕Varro

——罗马学者与作家（公元前116—前27？）。

瓦扎克〔英〕Weizacker，〔德〕Weizsäcker

沃尔夫〔英〕Wolf，〔德〕Wolf，Friedrick August

——德国古典学者（1759—1824）。

韦尔克〔英〕Wilke，〔德〕Wilke

魏尔克尔〔英〕Welcker，〔德〕Welcker

X

希律〔英〕Herod Agrippa，〔德〕Herodes

——大希律的孙子（公元前10?—公元44）。

希尔根菲尔特〔英〕Hilgenfeld，〔德〕Hilgenfeld

希拉尼姆斯〔英〕Hieronymus，〔德〕Hierenymus

——即圣耶罗姆（St．Jerome），基督教学者（340？—420）

希尔休斯〔英〕A．Hirtius，〔德〕A．Hirtius

谢林〔英〕Schelling，〔德〕Schelling，Friedrech Wilhelm

——德国古典哲学的代表人物，客观唯心主义者（1775—1854）。

休谟〔英〕David Hume，〔德〕Hume

——英国哲学家，主观唯心论者，不可知论者，（1711—1776）。

席勒〔英〕Schiller，〔德〕Schiller，Friedrich

——德国剧作家和诗人（1759—1805）。

Y

以诺〔英〕Enoch，〔德〕Hermoch

以斯拉〔英〕Ezra，〔德〕Ezra

以利亚〔英〕Elijah，〔德〕Elia

以利沙〔英〕Elisha，〔德〕Elisa

以西结〔英〕Ezekiel，〔德〕Ezechiel

以利以谢〔英〕Eliezer，〔德〕Eliezer

以撒〔英〕Isaac，〔德〕Isaak

——213页是另一以撒。

以赛亚〔英〕Isaiah，〔德〕Iesaia

——以色列先知。

以利沙白〔英〕Elizabeth，〔德〕Elizabeth

约瑟，亚利马太的〔英〕Joseph of Arimatha，〔德〕Joseph Voa Admathaa

约瑟〔英〕Josepb，〔德〕Joseph

——耶稣的养父。

约翰〔英〕John，〔德〕Johannes

——耶稣十二门徒之一。

约翰，施洗者〔英〕John the Baptist，〔德〕der Täufer

约翰，长老〔英〕John the Presbyter，〔德〕Presbyter

约拿〔英〕Jonah，〔德〕Jonas

——以色列先知。

约西〔英〕Joses，〔德〕Joses

约拿单〔英〕Jonathan，〔德〕Jonathan

约亚拿〔英〕Joanna，〔德〕Johanna

约西亚〔英〕Josiah，〔德〕Josia

约瑟弗〔英〕Josephus，Flavius，〔德〕Josephus

——犹太历史家（37—95?）。

雅各〔英〕Jacob，〔德〕Jacob

睚鲁〔英〕Jairus，〔德〕Jairus

尤西比乌斯〔英〕Eusebius，〔德〕Eusebius

——希腊教会历史家（264?—360）。

尤利乌斯〔英〕Julius，〔德〕Julius

耶利米〔英〕Jeremiah，〔德〕Jeremia

——以色列先知。

耶西〔英〕Jesse，〔德〕Isai

伊格那休斯〔英〕Ignatius，〔德〕Ignatius

犹大〔英〕Judas，〔德〕Judas 耶稣的兄弟265，高罗尼人313，出卖耶稣者 372

亚伯拉罕〔英〕Abraham，〔德〕Abraham

——犹太人的祖宗。

亚里士多德〔英〕Aristotle，〔德〕Aristoteles

——希腊哲学家（公元前384—前322）

亚古士督〔英〕Augustus，〔德〕Augustus

——罗马皇帝（公元前63—公元14），亚古士督是中文圣经用的译名。

亚甲〔英〕Acha，〔德〕Acha

亚拿〔英〕Annas，〔德〕Hannas

亚伯〔英〕Abel，〔德〕Abel

亚历山大〔英〕Alexander，〔德〕Alexander

——马其顿王（公元前356—前323）。

亚拿尼亚〔英〕Ananias，〔德〕Ananias

亚当〔英〕Adam，〔德〕Adam

亚基帕〔英〕Agrippa，〔德〕Agrippa

第二卷 耶稣神话故事的形成和发展

51．排列组合

在第一卷里，我们已经对耶稣的真实生平描绘出一个大概的轮廓。我们力图使不仅在时间上距离我们如此遥远，而且主要还是通过一种非常混浊不清，又以其独特方式进行折光的媒介所观察到的人物形象，尽可能地易于被我们所理解。现在我们将进而就这个媒介本身进行一番分析，这就是说，分析出从其中所看到的假象[1]，并说明它们是在怎样的条件下产生的。

为了作出这种说明，我们可以采取几种不同的排列组合方法。既可以将四部福音书的每一部，按其所描绘的基督教思想的发展阶段，指明教会在该时代曾作过某些努力，假定过某些教条主义原则，因而耶稣生平也就必然会被描绘成某种情况；或者，考虑到前三福音书彼此间的密切关系，以及它们的不同倾向性之间的复杂联系，又可以将其合并起来，同第四福音书进行对比，根据它们各自的起源，先阐明共观福音书的神话范围，然后再阐明约翰福音书的神话范围。这样一来，在前一种情况下，我们就必须对耶稣生平作四次考察，在后一种情况下，至少也必须作两次考察。第一种方法肯定会流于繁琐，第二种方法，又难免有武断之嫌。尽管共观福音书同约翰福音书在思想上有很多不同之处，但它们之间也有最紧密的联系，无论是在个别叙述方面或所有基本原则方面，它们之间的关系就像最高级与比较级和原级之间的关系一样。因此，一个以使福音书成为可理解的文学和历史作品为其最高任务的批判主义，可能认为，将每一部福音书分别加以研究，并有联系地阐明其所描述的耶稣生平的做法是适当的。我们的最终目的就是回答这样一个问题：福音书的记述是不是关于耶稣生平的历史性报道；如果不是的话，有什么其他方法可以采取。我们并不

完全按照其各别的记述，而是按照各自的类别，例如，关于家谱、生育、洗礼、耶稣的神迹等记述，对其在所有四福音书中的发展加以研究，在这样做的同时，我们将尽可能以耶稣生平的时间顺序为线索。

第一部分的材料很自然的就是：耶稣神话故事的来历；一方面包括先锋出身的记述，另一方面也包括先锋的引见、洗礼的历史，以及与之不可分割的试探。

第一章 耶稣神话故事的早期历史

52．划分

展现在我们面前，以福音书记载的形式出现的耶稣的全部早期历史，以其关于耶稣家住拿撒勒，后来同施洗约翰的关系，他本人的名字以及他父母的名字的记述都具有历史性为先决条件。这是从新信仰的一个简单论点发展起来的，那就是：耶稣就是弥赛亚。

耶稣是弥赛亚，也就是说：他是大卫的子孙，是上帝的儿子，是第二个摩西，是他的人民以及人类中凡信仰他的人的最终的、伟大的救主。

他是大卫的子孙，也就是说，第一，他出身于大卫家族。人们力图从各个不同方面和不同观点，对此加以证明，因而产生了马太福音书和路加福音书的两个家谱。他是大卫的子孙，第二点，也就是说，他出生于大卫城。但由于他是众所周知的“拿撒勒人”，一个福音书的作者就运用一种特殊的手法，把耶稣的父母从拿撒勒带出来，而另一个福音书作者则把他们从伯利恒带到拿撒勒去。他是大卫的子孙，第三点，就是说他像大卫一样，被一位先知涂了膏油，由于被涂了膏油，他就被圣灵充满，为执行他的崇高使命而作好了准备 [2] 。

作为弥赛亚，按最严格的意义来说，耶稣也是上帝的儿子。这就意味着，从第一和第三福音书作者的观点看来，耶稣是没有父亲的合作，由圣灵在他母亲胎中生成的，是由天使宣告并受到天使欢迎的。从第四福音书作者的观点看来，这意味着耶稣是由上帝的创世之道成为肉身的。同这种尊贵地位比较起来，不仅大卫后裔和由大卫城出生，就连天使在牧野宣告其诞生，也都显得渺小而无足轻重了 [3] 。

最后，作为弥赛亚，耶稣还是第二个摩西，也就是说，他像头一个拯救者一样，曾神迹般地从威胁他婴儿时期的危险中保存下来。摩西书中所应许的出于雅各的星[4]已经在他诞生的时候出现，从示巴带来礼物的人已经向婴儿弥赛亚致敬。第二个摩西，像第一个摩西和撒母耳一样，还在儿童时代就献身给他的崇高事业，成了学者的导师。最后，他经受住了试探的诱惑，而在摩西领导下的人民却向试探屈服了。就这样，他证明了自己是复兴者和重建者。

第一组神话 耶稣是大卫的子孙

I．作为弥赛亚，耶稣出身于大卫家族。两个家谱

53．

关于耶稣是大卫后裔这个问题，在他的同胞（指犹太人——译者）看起来，如果他是弥赛亚，那就必须证明他是大卫的后裔（《约翰福音》第7章第42节；《罗马书》第1章第3节）。这项工作，由于相反的两种情况是容易实现的。一方面是大卫的家谱，无论是从下向上或从上向下，都是人所共知的，而另一方面，耶稣的家谱都毫无疑问，无人知晓。

任何人都可以从一直到被掳时期为止的犹太王世系表中看到大卫的家系。从《历代志上》的引言部分可以看出直到被掳归回的人民领袖所罗巴伯及其近裔的系谱表。当然，一个是大卫后裔的人同时也就是全民族族祖亚伯拉罕的后裔。但由于弥赛亚不仅是大卫的后裔，他也是应许给亚伯拉罕，世上万民将因之得福的亚伯拉罕的后裔（《创世记》第22章第18节；《加拉太书》第3章第16节[5]），因此，将大卫的家谱上溯到亚伯拉罕看来是适当的，这已经部分地包含在《创世记》里，部分地包含在那本小书《路得记》末尾和《历代志》的引言里了。而且，如果想从亚伯拉罕再上溯到第一个被造之人亚当，那也

没有什么困难。所缺的部分可从《创世记》第5章和第11章里找到。还可以从《历代志》的引言部分里找到。

所以，《旧约》里的这条家谱线，从亚当一直到所罗巴伯及其近裔，到这里就中断了。比所应该有的还差约五百年。如果要把它作为耶稣的家谱的话，那就需要再补上这么多年才行。这有两种方法可以做到；当然，最好是能有原始记录证明，把耶稣家系上溯到那个时候。但不得不承认，很少可能做到这个地步。我们甚至不需要有尤里乌斯·阿非利加奴斯的资料说希律因耻于自己出身微贱，把所有犹太人的家谱都毁了[6]才能看出首先由于马其顿统治的急风暴雨时期，接着又是马克比家族的统治时期，最后是罗马帝国统治的初期，像加利利木匠这样一个微贱的家庭，能够把家谱追溯得这么远是极其可疑的。可以相信，在基督教会兴起以后的一个较晚时期，正如同一尤里乌斯·阿非利加奴斯告诉我们的那样，“主”的亲属们就忙着整理他们的家谱了。这种努力，肯定还得到了教会其他成员的协助，我们在《马太福音》（第1章第1—17节）和《路加福音》（第3章第23—38节）所看到的两个家谱，可以认为就是这样产生的。但这些作者用全然不同的名字填补上面所说的空白这一事实，证实了我们的猜想，即他们并没有掌握可资利用的原始记录，而是倚靠了他们自己的臆测和猜想。耶稣的家系赖以连贯的所罗巴伯的儿子，马太称之为亚比玉，路利则称之为利撒（这两个名字都和《历代志上》第3章不同），而耶稣借以被认为是所罗巴伯和大卫后裔的约瑟的父亲，马太称之为雅各，路加却称之为希里。在这两者之间，不仅人的名称不同，世代的数目也不同。在《马太福音》里，包括所罗巴伯不包括约瑟在内，一共是十代，但在《路加福音》里则几乎增加了一倍，成了十九代。

正如我们已经说过的，既然两个家谱的作者都不得不靠他们自己的发明创造去填补空白，而且他们两人中的任何一人都不知道另一个人在怎么干，这种歧异就是很自然的了。但即使路加家谱的作者熟悉马太的家谱，他也很可能有其自己的理由不愿与马太相同，因为甚至在从大卫到所罗巴伯的代数上他也和马太不同。其实，两个家谱的作者都有《旧约》在他们面前可供参考。耶稣的家世在《马太福音》里从大卫往下是通过所罗门及人所熟知的犹太列王，而路加则是从大卫

诸子中挑选了拿单。《历代志上》第3章第5节在所罗门之前提到了拿单的名字，但在《旧约》却没有一处提到过他的后裔。因此，路加家谱的编者既然在别处找不到这些名字，就不得不自己来创造发明了。他之所以和《旧约》里记载的王家谱系的名称不同，可能有几种不同的原因。当然，并不是因为在他看来，这些名字对基督来说是太高贵、太好了，而一定是因为，从某一方面来说，是太卑鄙、太不足取了。人们都熟知，像世代相传的朝代常有的情况那样，大卫王朝在较晚时期也堕落了。关于这个朝代的最后一个苗裔，被掳到巴比伦去的耶哥尼雅（Jechoniah）或约雅斤（Jehoiachin），先知耶利米（第22章第30节）曾以耶和华的名义宣判说："这人的后裔中再无一人得亨通，能坐在大卫的宝座上，治理犹大。"任何一个记住耶和华这些话的人，就不能不把一个"上帝要把他祖大卫的位给他，他要作雅各家的王直到永远的人"（《路加福音》第1章第32节往下）说成是这样一个被弃绝的祖先的后裔。其实，这样一个堕落的王室直系成员并不是第一个步入歧途的人，早就有罗波安（Rehoboam）甚至连所罗门本人的淫荡生活及偶像崇拜，也可以认为是个堕落的人。无怪乎根据一个古代传说，[7]在犹太人中早就有一派人，他们不是希望从沾满罪恶的统治家族大卫的后裔中出现弥赛亚，而是希望从一支尽量微贱却保持纯洁的后裔中出现。很明显，受过保罗学派教育的第三福音书作者，比较容易在他的著作里采用具有这种观点的家谱，就像第一福音书作者，由于他抱有更多的犹太基督徒精神，喜欢采用另一种家谱一样。犹太基督徒对于他们的弥赛亚很自然地抱有一种正统王权主义[8]的态度，而在另一方面，保罗学派的人，好像具有奥尔良派人[9]精神似的，则宁愿从一个非统治家族后裔中，也就是从一个非犹太王位支派[10]中出现一个弥赛亚。基于同样理由，第三福音书作者欢喜他所采用的，超越亚伯拉罕上至亚当直至上帝本身的家谱，或者可以说，这种家谱的延伸，是他自己编造出来的。通过这个家谱，耶稣作为第二亚当（《哥林多前书》第15章第45、47节）就处于犹太教范围之外，而和全人类发生了关系。

但我们之所以认为这两个家谱不是历史研究的产品而是出于教条主义的假定，不仅由于它们之间的歧异，也是由于这两个家谱各自性质的不同。马太的家谱共分三个部分，每一部分包含同等数目的成

员，第一部分从亚伯拉罕到大卫，第二部分从大卫到被掳至巴比伦，第三部分从被掳至巴比伦到耶稣[11]。从他所说的"耶稣基督的家谱"这个名称来看，显然在作者的心目中，是把《创世记》原始家谱的两部分名单都包括在内的（《创世记》第5章第1节往下；第11章第10节往下）。根据亚历山大译本[12]，《创世记》里的家谱叫做"人的家谱"[13]。这个家谱记载，首先，从亚当到挪亚共十代，然后，肯定不是没有意义和目的的，从闪到亚伯拉罕也是十代。在这期间重大的历史转折点一个一个相继产生，首先是人类的第一个祖先，接着是第二个祖先，然后就是信徒的鼻祖[14]。人们以为，这就是历史的韵律，仿佛从此就可以辨认出上帝统治世界的节奏来，其实情况并不如此简单。当福音书家谱的作者把《创世记》里的家谱同《路得记》末尾的家谱联系起来的时候，他就发现，从亚伯拉罕到大卫，连头带尾共十四代。无论是《创世记》里的十代，或是十四代，对他来说，都是一样。但在另一方面，十四这个数目是七的一倍，是一个特别神圣的数目，既然在一种情况下，把十这个数目重复了，在这里也就必须把十四加以重复。由于即使把许多犹太王都计算在内，单是一个十四也到不了基督，必须有两个十四才行。因此，总共计算起来，就又出现了"三"这个神圣数字。而且，由于第一个十四是到大卫为止，第三个十四是到弥赛亚为止，第二个十四的末了也就应该与某一重要历史事件相对应才好。但在这个时候并没有上帝所钟爱的伟大历史人物，而只有上帝所施行的重大惩罚——以色列人被掳至巴比伦。

除了家谱编者所用以美化家谱的所罗巴伯和他的父亲名字外，他手边已再没有什么别的名字可以用来使第三组和第一组在人员数目上相等了。但这并难不倒他。此外，从耶哥尼雅到耶稣（不包括后者）约六百年间，只有十三代也是不够的，因为平均算来，每一个儿子必须在他父亲四十六岁的时候[15]才生下来，但这对他也没有什么困难。当中一组倒是更难办些。因为从所罗门到王国的终了，共有二十个犹太王，如果不把与家系无关的约阿施和西底家计算在内，也还有十八个，所以若要把十四这个数目保持下去，就必须弃掉四个人才行。不能说家谱编者在决定取舍的时候是把最坏的舍去，因为他所舍掉的约阿施和亚玛谢两人，他们在《旧约》历史家的评价中都是值得称赞的君王，无论如何总要比约兰和许多别人好些，然而他却认为这

些人有资格在家谱中占一席位置。但当我们看到他在耶哥尼雅或约雅斤之前把他父亲约雅敬省去的时候，我们就会认为由于声音的近似，实际上编者在这里是犯了一个错误，特别是因为他提到了约雅斤的兄弟，其实，约雅斤并没有兄弟，有兄弟的是他的父亲约雅敬。但当我们接下去又看到他不是接着约兰就叙述亚哈谢，或者亚哈谢的希腊文名字Ochoziah [16]，而是省略了亚哈谢、约阿施和亚玛谢三个名字，径直叙述乌西雅，乌西雅的希腊文译名为Ozias（乌亚雅）我们几乎会认为他故意选择这种省略法，是想在某种程度上借声音之近似而使人看不出所省掉的名字。其实，他做得太过分了，因为经过这番省略之后，第二组十四个名字就必须在起头把大卫重计在内，并以约西亚为结束才能足数。或者，如果我们从所罗门开始，就必须在结尾把耶哥尼雅计算在内，因为如果没有他，第三组就只有十三个人。在这里不是大卫，而是耶哥尼雅计算了两次，在作为分组界线的被掳到巴比伦前后各计了一次。通过这种方法，编者的目的就达到了，这个目的就是：作为弥赛亚的耶稣的家系，并不是亚伯拉罕和大卫的一般后裔，而是经过同样的十四代联串构成的。在编者心目中，以为这就是个标志，说明不是盲目的偶然性，而是由一个更高的权力对人类命运所作的安排。但在我们看来，这并不是历史研究的产物，而是一种武断的教条式编纂方法的产物。

《路加福音》的家谱没有这种按数字的划分。因此，它的家谱的总代数就有更大的重要性。这种情况虽没有《马太福音》那样突出，但它从居首位的上帝算起，总共有七十七代，也就是说，是七这个神圣数字的十一倍。然而，把人数扩展到这个数目，是花费了一些力气的。在《旧约》记载的名字用完以后，我们就看到有许多名字是重复的，约瑟的名字出现了四次，犹大出现两次，麦基、玛塔、玛他提亚也出现了两次，另外还有个玛达他。的确，这类名字在家谱的历史上是出现过的，但像这样的反复出现，却只能证明编者的智穷力竭，由于再也想不出新的名字来，只好把已经用过的名字拿来重复使用了。

此外，这个名单的编者显然并不是第三福音书的作者，而是第三福音书作者发现了这个已经单独存在的家谱，尽可能地把它收进他的著作之中，也许还像上边提到过的那样，加以扩展，根据施莱马赫的

非常中肯的说法，这个家谱在这本福音书里，显然是被插进两个紧密关联的记述，即耶稣的受洗与遇试两者之中的。在《马太福音》里，它被列在该福音书的起头，很恰当地同耶稣诞生的历史紧密地联系着。说到这里，很可能有人会认为家谱是作者自己编写的，其目的正是要把它放在作品的这个部位。但根据家谱的内容，无论是对《马太福音》或《路加福音》来说，这种设想都是不可能的。在他们关于耶稣诞生的记载中，两位福音书作者都排除了约瑟和耶稣的出生有任何关系，但家谱却是通过约瑟而证明耶稣是大卫后裔的。尽管两者在家谱里都只把约瑟作为耶稣的养父，或者说仅是他母亲马利亚的丈夫，但这一切显然都是他们为了使家谱和他们记述的耶稣诞生故事符合一致而作的篡改。任何一个为了证明耶稣是大卫的后裔即弥赛亚而编制出以约瑟为大卫后裔的家谱的人，一定认为这个约瑟就是耶稣的真正父亲。第一福音书和第三福音书里的这两部家谱，不禁令人想起了以耶稣为按自然规律而生的真正的人那样的时代和那样的人们。任何一个认为耶稣的出生是没有男性的合作而只是由于圣灵在马利亚身上所起作用的人，如果还要认为他是大卫的子孙，除了坚持母系一边并证明他母亲出自大卫家族以外别无他法。我们福音书的作者们，展示了他们所不愿放弃的约瑟的家谱，却不能按其原来形式使用，承认耶稣真正是约瑟的儿子，由于这种篡改，他们就割断了耶稣和约瑟之间的自然联系，却没有想到，这样做也就是割断了这些家谱生命攸关的神经中枢，使它们失去了证明的能力。

54.

上面我们从自然的观点对这两部家谱进行了考察。它们之间的互不一致，以及这些福音书记述本身的历史和过程之间的互不一致，都从这个观点很简单、很容易地得到了说明，以致我们几乎很难想象，从任何其他观点怎么能发现其中存在的如此严重的困难。首先我们看出，那种引起如此严重困难的观点决不可能是正确的观点。这些困难来自这样一种假设，即不仅所有这两部家谱都是真正符合历史的文献，而且关于耶稣诞生的故事也都具有历史价值。

首先，根据这种假设，能够说明为什么马太，或者其所记述的家谱的任何编撰人，把四个著名的犹太列王省略掉，还提出这样荒谬的主张，说从大卫至被掳到巴比伦总共只有十四代人一个接一个继续下来吗?一个被圣灵感动的作者犯这样的错误是不可想象的，即使是一个没有被圣灵感动的作者，顶多也只能把约雅敬和约雅斤当作一个人罢了，但他除了这一点以外，还略去了另外三个君王，而且这样做正好是使第二组数目构成十四所必需的，这不能出自偶然，而必然是有意干的。我们说，其目的就是不使人数超过十四，但我们发现，作者所采取的却是一种不符合历史事实的任性做法。反之，近代教会的神学家们，像在他们以前的教父一样，倒从其中看出了深奥的意义来。这就是说，他们认为把从约兰到乌西雅之间的三王略去，意味着上帝教导人民不可敬拜偶像（《出埃及记》第20章第5节）。他们说，[17]约兰娶了亚哈与耶洗别的拜偶像的女儿亚他利雅为妻，他们的子孙不配继承神权国家的王位，所以就从基督家谱中除掉了。但是，既然以后的诸王和耶稣的祖先都是这一对夫妻的子孙，如果根据这种说法，整个家谱名单就应该从此中断了。神学家们说，不然，律法书的那段话说，上帝对于犯拜偶像罪的人所施加的刑罚只到三、四代为止；因此，正如我们从《马太福音》书里所看到的，只有这对夫妻的儿子、孙子和重孙，才没有在耶稣家谱中占一席位置的资格。我们从这里所看到的是一套神经错乱的做法：对于合理的根据作出了错误的引用。

第二，如果把家谱当作历史文献，首先就必须对它们之间的不一致处作出说明。约瑟怎么能够同时既是雅各的儿子又是希里的儿子，怎么能够同时既是所罗门和列王的后裔又是拿单和非王室一支的后裔呢?乍看起来，答案似乎并不怎么困难。如以小西皮俄·阿非利加奴斯[18]（Jünger Scipio Africanus）的家谱为例，可能一个作者是根据西皮俄本人的家世叙述，而另一个作者则是根据艾米利（Aemilier）的家世叙述，但两者都是符合历史的，因为一个作者是根据血缘关系叙述，而另一个作者则是根据这位英雄同其养父的关系叙述。例如，教父奥古斯丁[19]认为，《马太福音》里的雅各是血统关系而《路加福音》里的希里则是养父关系。按摩西律法书的规定，为了避免一个家族绝嗣，如果有一个结了婚的男子死而无子，他若有兄弟，则这个兄弟可以娶他的遗孀，由此而生的长子要归于已死兄弟的名下（《申命

记》第25章第5节往下）。因此，甚至在奥古斯丁以前，基督教学者尤里乌斯·阿非利加奴斯[20]就认为，解释这两个家谱不一致的方法可以假设约瑟的母亲先嫁给了希里没有生子，希里死后，他的兄弟雅各娶了她生下约瑟。因此，马太说雅各生约瑟是从血统关系而言，因为雅各是他的生父；路加称约瑟是希里的儿子，因为他是按律法规定，记录在希里名下的，两者都是对的。

但如果雅各和希里是同胞兄弟，他们就应该有同一个父亲，再往上去这两部家谱也应彼此一致，但实际远非如此。因此，亚非利加奴斯就假定雅各和希里仅是就母亲方面的关系而言是弟兄，这就是说，他们的母亲先后有两个丈夫，一个丈夫是大卫家族中所罗门的一支，另一个丈夫属拿单一支。这两个丈夫中一个是雅各的父亲，另一个是希里的父亲。这种解决办法尽管非常牵强，但如果问题就此而获得解决，仍不失为一个差强人意的解决办法，因为这不是不可能的。但正如这里的约瑟一样，再往上去，到所罗巴伯的父亲撒拉铁，明显不一致的两部家谱的两个名字，不幸又一致起来了。但在这两部家谱里，撒拉铁的父亲的名字和世系又不同了，根据《马太福音》，他的父亲是为王的耶哥尼雅，根据《路加福音》则是另一个支派的尼利（Neri）。这样，就又必须用双重假设来予以说明。首先假设耶哥尼雅和尼利是弟兄，一个是血统上的，另一个则是根据利未律法，是撒拉铁的法定父亲，其次还要假定这两个人仅是同母异父弟兄，两个父亲先后娶了同一个女人，而且完全和上边的例子一样，一部家谱叙的是法定的父亲，另一个则与摩西条例的规定相反，叙的是血统关系的父亲。但连许多神学家也认为这种解释太牵强了。他们宁愿认为这是简单的收养关系[21]，或者把《路加福音》里的撒拉铁和所罗巴伯解释为是和《马太福音》所记两个不同的人，另外还有一种人们特别喜欢的解释，就是认为有一个家谱是马利亚的家谱。

我们不禁非常希望知道，最后这种解释究竟适用于哪一部家谱，因为在一部家谱里根本就没有提到过马利亚的名字，而在另一部家谱里，仅仅提到她是大卫后裔约瑟的妻子。然而正是在这部提到过她名字的家谱里，由于在提到她的时候说：“雅各生约瑟，就是马利亚的丈夫”，就把它是马利亚家谱的可能性完全排除了。因此，人们宁愿认

为，那部完全没有提到马利亚名字的家谱，也就是说，《路加福音》里的家谱，倒可以比较有把握地看作是她的家谱[22]。在这种情况下，当说道：（第23节往下）依人看来，耶稣是约瑟的儿子，约瑟是希里的儿子，希里是玛塔的儿子等话的时候，“儿子”这个词，在第一、第三和以下几处就应当意味着真正的儿子，只有在第二处谈到约瑟和希里的关系的时候，才意味着女婿[23]。或者可以解释说，依人看来，耶稣是约瑟的儿子（再往上去，通过母亲马利亚的关系是希里的孩子，更往上去，是玛塔的曾孙，如此等等[24]）。在这两种解释之间，如果我们必须选择的倒是那种最牵强的解释，那么何去何从，就不能不令人踌躇莫决了。此外，还有一些教父和伪福音书，把马利亚也说成是大卫的后裔[25]。不过《路加福音》并没有这么说，否则，在进行户口登记的时候，他就不会说，约瑟要和马利亚一同报名上册，因为他本是大卫一族一家的人，而应该说，因为他们俩都是大卫一族一家的人了。

第三点必须说明的是，如果不仅是家谱，连我们以后要探讨的关于耶稣诞生的故事，都要看作是历史的记述，这就是说，如果约瑟的确是大卫的子孙，但却不是耶稣的父亲，那么，就耶稣而言，家谱所要证明的是什么呢?答案就是，这些家谱，或者，如果我们认为路加所记是马利亚家谱的话，至少马太的家谱，不是要证明耶稣血统上的谱系，而是要证明由于约瑟是他母亲的丈夫，他就具有大卫后裔弥赛亚继承神权统治的权力。这样，它就不是一个家族的谱系，而是一种法律上的谱系[26]。但根据犹太人和原始基督徒的思想（《罗马书》第1章第3节；《约翰福音》第7章第42节），正如在家谱的原来计划中所明显表现的那样，两者是不可分割的。弥赛亚的权利要求，被认为就是根据大卫血统继承下来的一种要求。只是因为他们对于耶稣身份的看法发生了变化，这些家谱，至少约瑟的家谱而不是马利亚的家谱，才失去了其存在的依据。正因如此，才促使不愿放弃这些尽管陈旧却被重视的文献的福音书作者们对这些文献作出了上述的剪裁，通过这种剪裁，固然使得这些家谱对于新的教条变得无害了，但同时就这些家谱本身而言，却变得没有意义了。

II．作为弥赛亚，耶稣诞生于大卫城

55.

根据先知的预言（《弥迦书》第5章第1节），上帝子民渴望的牧者即弥赛亚，应当来自伯利恒城。这被理解为他应当诞生于伯利恒（《马太福音》第2章第4节往下）；因为，如果耶稣是弥赛亚，当然他就必须诞生于大卫城了（《约翰福音》第7章第42节）。

要达到这个目的并不像追溯耶稣为大卫的子孙那么容易。对于耶稣的父母，人们并不知道他们是属于大卫家族。但既然人们也不知道他们不是大卫家族，在这点上任何人都可以信心十足地照着他所认为合适的作出自己的主张。至于耶稣的家庭，他父母的住处，情况就不是这样了。关于这一点，就人们记忆所及，任何人都知道他们的家是在拿撒勒，而不是在伯利恒。但由于家庭和出生地并非必然要一致，先知的预言就仍然可以维持住。耶稣可能是生在路上，也可能在他最早的婴儿时期他的父母就搬了家。就第一种情况而言，他们一直是住在拿撒勒的，只有一次，由于偶然情况，他们曾暂时寄住过伯利恒。就另一种情况来说，他们可能原来就住在伯利恒，但后来由于某种原因，就迁居到拿撒勒了。叙事者可以自由选择采取哪种方式来叙述这个故事，但我们仍然可以看出促使他采取这种说法或另一种说法的原因是什么。如果犹太教条主义思想在一个人的心里很强烈，他就会认为关于伯利恒的预言具有更大的重要性；如果希腊实用主义思想在另一个人心里比较强烈，他就会倾向于认为，历史上知名的拿撒勒城关系更为重要。对于一个人来说，伯利恒不仅是耶稣的出生地，同时也是他祖先自古以来的家乡，但对于另一个人来说，拿撒勒不仅是耶稣长大成人的地方，而且，如果没有必要迁就先知的预言，说他必须生在另一个地方的话，也将是他出生的地方，我们不难看出，前一种情况正是《马太福音》的情况，而后一种情况则是《路加福音》的情况。

马太是从耶稣的双亲，其母亲的怀孕，约瑟的疑虑以及天使在梦中对他们的抚慰开始谈起的，但并没有提到这一切发生在什么地方

（第1章第18—25节）。紧接下去，没有作任何另外的说明，就提到耶稣诞生在伯利恒（第2章第1节）。所以，我们只能假定，他上面所叙述的一切，都是发生在伯利恒，伯利恒就是他父母的家乡。但该福音书作者，在叙述对他的教条主义目的具有重要意义的耶稣诞生以前并没有提到伯利恒的名字，因为如果耶稣不是出生在大卫城，他就不可能是弥赛亚。他的父母接受东方博士的访问就是在这里，如果不是在梦中受到天使的警告，要他们逃到埃及去，躲避要杀害婴儿的凶手，他们是不会想离开这个地方的（第2章第14节）。不仅如此，当这个扼杀婴儿的刽子手死后，如果不是因为考虑到他在犹太的继任者亚基老同他是一丘之貉（而提高了他们警惕性的话），他们也还是会从那里立即回到伯利恒来的：只是由于诚实的天使在梦中作了指示，他们才定居在加利利的拿撒勒（第2章第22节往下）。在这里任何人都会清楚地看出，福音书作者是把耶稣的父母住在伯利恒当作是一个既定的事实的。他表示他们一直就住在那里，所以他并不需要为使他们到伯利恒去生耶稣作任何安排，相反，他的问题是在耶稣诞生之后，怎样使他们离开那里，并说明为什么在较晚时期，他们和耶稣又都出现在拿撒勒。

另一方面，路加在一开始提到耶稣的父母的时候，就说他们是住在拿撒勒。他说天使加伯列是在这里向他们宣告马利亚将要奇迹般地怀孕生子的（第1章第20节往下）；马利亚的家也一定就住在这里，因为她探望过以利沙伯后，就又回到这里来了（第1章第56节）；在他们暂时寄居伯利恒之后，耶稣的父母又带着孩子回到这里来，这时作者说，拿撒勒是“他们自己的城”，这也就是说，是他们的家乡（第2章第39节）。所以，根据《路加福音》，伯利恒并不像马太所说的，是耶稣父母的家乡，而是正好相反，拿撒勒才是他们的家乡。因此，叙事者的全部目的就是在适当的时候，把他们带到伯利恒去。拿撒勒本来就是他们的家乡，所以，从那里再回到拿撒勒就是很自然的事了。

在面临这个问题的时候，让我们更设身处地地为第三福音书作者想一想。一方面，由于他生活在历史的传说中，就在他面前摆着一个耶稣是拿撒勒人的问题；而另一方面，耶稣作为弥赛亚，又必须诞生在伯利恒。我们不知道他是否知晓马太关于耶稣诞生及其婴儿时期的

记述，但即使他知道，他也可能认为，他的这位比较年长的同事，未免把事情看得过于简单了。耶稣的父母是怎样到伯利恒来的?这是他给自己提出来的问题。马太的回答是他们一直就住在那里。在他看来，对于这种假设，还应当提出一个理由来。由于路加使用天使显现的故事并不比马太更少，他很可能提出这样一个天使显现指示他们访问伯利恒的故事来。天使可能明白地指示约瑟带着他的未婚妻到伯利恒去，以便使弥赛亚的预言得到应验。但这种做法总还是可能会显得有点突然，除非在必需的情况下不应采用。何况在预报耶稣及其先锋[27]时已经使用过天使，以后在耶稣诞生时还要使用天使。因此，他认为，为了说明地点的改变，使用一种自然的原因，一种由当时历史环境造成的原因似乎更巧妙些，何况，这样做也并不排除更高一级的安排[28]。

特别是这样做还给第三福音书作者提供一个机会，证明他知道许多其他福音书作者所不知道的事情。他不仅熟悉犹太历史和古代事情，而且对罗马历史也并不陌生。他非常喜欢提供这种资料，我们不仅可以从当前谈到的记事看得出来，而且还可以从他试图确定施洗约翰出现的年代（第3章第1节）以及使徒行传记载的迦玛列演说词中所涉及的历史事实里看出来（第5章第36节往下）。其实，我们在看到作者具有这些历史知识的同时，还可以看到他的这些知识并不很准确。在上述第一处经文里，他提到一个叫做吕撒聂的，在耶稣诞生30年后作分封王，其实，毫无疑问，这个人在那时的30年前就已经死了[29]。在上述第二处经文里，他提到耶路撒冷公会的一个会员讲到一件在演讲以前的“起义”。而其实那是在那次演讲以后十多年才发生的事情。还有一次“造反”被说成是在那次事件以后，而其实是发生在约30年以前。迦玛列在提庇留[30]在位时说：“从前丢大起来”，接着他就用和约瑟弗[31]同样的言辞描述了那次叛乱。根据约瑟弗的记载我们得知，那是革老丢[32]差遣到犹太去做巡抚的库斯皮乌斯·法都斯任职时的事情。“这个人以后”，迦玛列继续说，“报名上册的时候又有加利利的犹大起来”，这是在亚古士督免了亚基老[33]的职以后居里扭[34]任职时有名的报名上册。但神学家们讨好圣经作者，就像计分员讨好打靶的伟大人物一样，这些人虽然任意射击远离目标，却仍然被认为是击中了金色靶心。同样，在这次事例中较晚的吕撒聂和较早的丢

大，都是凭空虚构出来的，为的是保持路加具有历史知识的荣誉，或者更确切地说，是保持圣灵的荣誉。但当一个作者在从事历史著述时犯了三次错误时（因为我们立即会发现，在我们所考察的这段经文里，又发生了同样一次错误）。我说他犯了三次这类错误，以致为他解释的人，为了把问题解释得差强人意而忙得不可开交。由此可见，他在这类事情上，并非一切都正确无误。

但尽管如此，作者还是知道不少历史上的事情。他特别知道关于征税，或者说罗马人的人口调查这类事的执行，曾在犹太人中引起非常强烈的不满，并促使加利利人犹大起来造反。当他正在为怎样把耶稣本来住在拿撒勒的父母带到伯利恒来，使耶稣能以降生在那里而伤透脑筋的时候，他想起了征税这件事难道是什么特别值得奇怪的吗?这种征税的办法曾经是许多别的事情的起因，难道它不会也是作者所迫切需要的耶稣的父母伯利恒之行的起因吗?征税或报名上册的确具有令人民奔波往来的力量；由于福音书作者并不清楚知道历史上征税的确切时期，他就更可能认为从年代上说，这种征税更符合他的目的。当他在使徒行传那段话里说这次征税发生在另一发生在三十年以后事件之后的时候，他就是把两件事之一，或者甚至把两件事全都搞错了。关于这次征税，他还知道好几件与之有关的事情。这是从他在使徒行传这段经文里所尽力表现的情况看得出来的。他知道（第2章第1节往下）这次征税是罗马帝国第一次在犹大地进行的征税，这也已经由历史证实了，而且这也是犹大叛乱的根本原因。此外，他还知道，正如约瑟弗也告诉我们的那样，这次征税是居里扭做叙利亚巡抚时执行的。最后，他还知道这次征税是由罗马皇帝该撒亚古士督的命令发动的，叫天下人民都报名上册，这也就是说，整个罗马帝国人民都要上税。

在这最后一点上，他所知道的，的确比历史上记载的还多，因为没有任何比较接近亚古士督的古代作家提到过这位皇帝下令对整个帝国进行普遍的人口调查。无论是斯维陀尼乌斯[35]（Sueton）或迪俄·卡西乌斯[36]或安奇拉纪念碑[37]，除了记载帝国政府再三要求人民，即罗马公民，登记和纳税外，都不知其他，25而且除了从公元五世纪末往下的很晚时期有关于统治者下令调查或登记整个帝国人民的事以

外，没有任何别的记录，而这些较晚记录所用的语言，明显地暴露了它们受到了路加这段话的影响。但只要关于当时在犹太地进行人口调查的记载正确就好，至于该福音书作者，无论是出于认为只有这样一种普遍的勒令，才符合罗马世界统治者的身份，或者认为，必须有一轰动世界的大事 [38] ，才足以促使救世主的父母来到伯利恒，他这样做是否招揽太多，我们就不必去管它了。

在一定范围内，的确有过这样的情况。正如上面已经提到过的，在根据皇帝圣谕，被派为犹大和撒马利亚分封王的亚基老被废黜，其辖区合并于叙利亚省之后，居里扭作为该省的总督，下令对境内居民及其财产作必要的登记，以为征税的依据 [39] 。但根据基督教纪年，耶稣那时已是六七岁儿童，而且按照《马太福音》（第2章第1节）以及《路加福音》（第1章第5节，26节），耶稣是诞生在大希律统治时期，他应该还要大两三岁。因此，无论如何，居里扭的这次征税时间已经太晚，赶不上使耶稣的母亲来到伯利恒生耶稣了。

但是，难道不会在十年以前，有过一次人口调查，因而产生了同样的效果吗?可能是可能，但只有我们假定，根据这种假设，路加首先是把一种地区性的人口调查同一种世界性，即全国性的人口调查混淆了，其次他还把一次早先的人口调查同一次较晚的人口调查混淆了，才有这种可能。在这两个错误之中，后者不仅是一种年代上的错误，而且早先的人口调查，也不可能像路加所说的，是由居里扭作为叙利亚总督所进行，因为居里扭是在希律死了几年之后，才做叙利亚总督的。此外，对于这段时期情况非常熟悉的约瑟弗，并没有只字提到过这种人口调查，而且，在一个地区的土著首领完全被废黜并将该地置于帝国直接管辖下之前就进行这类调查，也不是罗马人的习惯做法，特别是因为，在亚基老被废黜之后，由居里扭所进行的人口调查，在犹太人中曾引起过骚动，它似乎是作为在犹太人中进行的第一次人口调查而被提出来的。但即使由于某种原因——例如有人认为，在约瑟弗 [40] 著作中曾例外地发现到的，还有人认为，在塔西图斯 [41] 著作中也可能出现过同样的例外——在犹太被改为罗马帝国的一个省之前，就曾进行过人口调查，但那必然是一次按照常例并根据当时目的而进行的调查。而照《路加福音》（第2章第3节往下）所说，则是按照皇

帝圣谕，每一个人都回到自己的本城，也就是像后来在叙述约瑟时所说明的那样，回到他的祖先所从出的城那里去。因为约在一千年前，约瑟家族的祖先大卫，就是在伯利恒诞生的。根据通常的推测，这就是犹太人人口调查的习惯做法，因为犹太人的政治制度，是以家族为基础的。与此相反，罗马人调查户口的目的，则纯粹是统计性和财政性的。外省的人口调查没有这种目的，但根据最可信的资料[42]，农村居民则被召集到该地区的首府，一般地说，每个人都是被召至生父或养父所住的城市。大卫尚存的子孙们（即使假定约瑟是他们当中的一个），既然已经迁居到遥远地方，在经历了一千年的动乱之后，仍然被认为是伯利恒的居民，这种情况也是极不可能的。如果认为，罗马人在对附属国人民征税时采取了这些被征服国家的习惯做法，那也只有在这样做不致挫败他们的目的时才有可能，但如果他们为了登记约瑟及其家属的户口和财产而把他们从遥远的加利利召到伯利恒来，他们就很难核对其所登记项目是否属实，这就明显地挫败了他们的目的。何况根据《路加福音》所记，约瑟不仅自己来到了伯利恒，还将其未婚妻马利亚也一同带来（第5节）。但把马利亚一同带来，完全是多此一举，不仅根据罗马人习惯，即使根据犹太人习惯也是如此。从《旧约》上我们看到，犹太人户口登记并不包括妇女在内，而且根据塞维斯·特利乌斯[43]的律法，凡罗马公民进行户口调查时，只要把名字记下就行了，他们的妻儿子女并不需要亲自到场。如果是外省人民，根据罗马律法，也无法证明[44]有妇女亲自到场的必要。所以，如果马利亚曾到伯利恒去过的话，那一定是由于约瑟或她本人的自由意志。不仅如此，根据路加所记，在整个旅程中也并未出现过强迫他们的事，都是他们自愿做的。它也不可能是居里扭所进行的户口调查，因为那次调查是发生在十年以后；也不可能发生得更早，因为我们并不知道有过这类事情，而且那是和当时的情况相抵触的。它也不是一次罗马人的户口调查，因为罗马人的户口调查，不会把一个加利利人召到伯利恒来。同样，也不可能是一次犹太人的户口登记，因为在这种场合，也和罗马人的户口调查一样，马利亚是可以留在家里的。

所以，耶稣的父母并没有什么明显的理由，必须在这样一个对怀孕妇女来说最不方便的时刻，从事这种旅行。另一方面，福音书作者

却有极充分的理由让他们做这样的旅行。对福音书作者来说，那个不方便的时刻却是使耶稣得以诞生在大卫城里并从而使弥赛亚所应具备的特征，发生在耶稣身上的唯一方便时刻。

III．作为弥赛亚的耶稣，像大卫一样，由一位先知授任圣职

56.

为了表现耶稣在各方面都像伟大的大卫一样，单说弥赛亚出身于大卫家族，诞生于大卫城还不够，他还必须像大卫那样，由上帝委派的一位先知授任圣职，就登王位。在大卫当时，这项任务是由撒母耳执行的，先知用油膏了大卫，正像他过去用油膏了（以色列人的）第一个王扫罗一样。但对于大卫，上帝是派先知到伯利恒的耶西家，在那里上帝应许要向他指明在耶西的众儿子中上帝所挑选的是谁（《撒母耳记上》第16章第1节往下）。另一方面，在立扫罗为王的时候，上帝只是派扫罗到撒母耳那里去。当扫罗进到撒母耳跟前的时候，上帝就告诉撒母耳，扫罗就是他所要用油膏的人（《撒母耳记上》第9章第15节往下）。

大卫作为典型，预示弥赛亚将被奉为神圣担任圣职的这种思想，在以色列人被掳以后，曾和另一种思想交织在一起。耶和华向其堕落的子民警告说，他将对他们进行一次可怕的审判，但在这个日子来临以前，先知玛拉基应许说（第3章第23节往下）[45]，耶和华将作最后一次尝试，差遣先知以利亚来，通过其强有力的说教，纯洁并拯救他的百姓，尽可能地准备他们的心灵，迎接那施行审判的上帝（《路加福音》第1章第17节）。他就是那要为耶和华预备道路的使者（《玛拉基书》第8章第1节），《以赛亚后书》[46]（the second Isaiah）（第40章第3节）[47]所说，在被掳时期的终了，在旷野将会听到叫喊着要为以色列的上帝修直道路的声音就是指他而言。所有虔诚的以色列人都在迫切期待着这位将使一切堕落和乖谬的人回心转意的以利亚来临

的时刻，凡能活着看到这一时刻的人都是幸福的（《西拉书》[48]第48章第11节往下），由于以利亚所要为其来临做准备的那一位，后来被认为不是耶和华而是弥赛亚，人们又认为，以利亚就是弥赛亚的开路先锋了（《马太福音》第17章第11节）。但由于他对后者的关系同时也有撒母耳对大卫那样的关系，人们就认为，像撒母耳膏大卫一样，他也将膏弥赛亚，从而使自己和别人都认识弥赛亚所肩负的崇高使命[49]。

没有人知道有过以利亚复生并膏了耶稣这样的事，作出这样的断言是很困难的，因此，为了让弥赛亚的这一特征不致丧失，就必须从耶稣所接触过的真实人物中找出一个同以利亚有某种相似之处并且对耶稣进行过可以勉强解释为是膏过他的人来。在耶稣前不久很有人望的施洗约翰正是具有这样特点的人物。他曾在犹太的旷野出现，因而就被认为是以赛亚所说的那个声音；他曾号召人悔改，因为天国近了，因而被认为是为耶和华预备道路的人；他是一个严厉的苦行主义者，因而被认为在这方面也和提斯比人[50]相类似。他虽未用油膏过耶稣，但却给他用水施过洗，如果认为向耶稣行这种仪式，不是像对别人那样，表示他有悔改的义务，而是表示他献身于其弥赛亚职务并为之做好准备的话，这也就可以算为膏过他了[51]。

施洗者为其职务所限，只能在约旦河一带活动，不可能像从前撒母耳膏大卫那样，被差派到耶稣家里去，但正如实际上毫无疑问地那样，后者却有必要到约旦河那里就近他去。为了给耶稣施洗（《马太福音》第3章第13至17节；《马可福音》第1章第9至11节；《路加福音》第3章第21节往下；《约翰福音》第1章第32—34节），约翰没有像撒母耳膏大卫那样，需要上帝的特别委派，因为他原是一视同仁不分畛域地给众人施洗的，但既然给耶稣施洗具有特别重要意义，就必须在给他施洗的时候，把他为执行弥赛亚职务所必需的能力授予他，即使不是通过施洗本身，至少也必须在给他施洗的同时，把施洗所代表的施膏的能力给予他。按照犹太人的想法，这些神圣能力的集中体现，或者更准确地说，承载并分配这些神圣能力的就是上帝的圣灵。当撒母耳在大卫的众弟兄中给他施膏的时候（《撒母耳记上》第16章第13节），据说从那天起耶和华的灵就降在大卫身上了。以赛亚（第

11章第1节往下）曾预言说，“从耶西的本必发一条……耶和华的灵必住在他身上，就是使他有智慧和聪明的灵，谋略和能力的灵，知识和敬畏耶和华的灵。”

在旧约圣经里，君王和先知（《以赛亚书》第61章第1节）等特别受恩宠的列圣先贤们的优越性就在于有上帝的圣灵降临在他们身上，这是通过这种崇高灵感所起的作用可以觉察出来的，这种崇高灵感在弥赛亚的新教会里已经成为共同的财富了，因为根据约珥的预言（《约珥书》第3章第1节往下）接受圣灵被认为是和奉耶稣的名施洗和使徒按手紧密联系着的（《使徒行传》第2章第38节，第8章第17节，第19章第5节往下；《罗马书》第8章第9，11，15节；《加拉太书》第3章第2节）。人们认为，耶稣本人接受圣灵是第一位的，基督徒接受圣灵是第二位的，前者就应当远超过后者，它不仅应当有可以觉察得到的不寻常的效果，而且其本身也必须是一个客观发生的神迹。人们从来就是把火当作是圣灵的自然象征。约翰曾预言说，在他以后来的那位，将用圣灵与火给人施洗。因此，当基督开天以后第一次从那里将圣灵赐予使徒的时候，正如《使徒行传》（第2章第3节）所说的那样，就和后来通过使徒按手下降不同，而是有看得见的火焰般的舌头显现出来。在贾士丁用过的一本福音书里说，当耶稣受洗下到约旦河水里的时候，曾有火燃着起来[52]。但在旧约圣经里，关于圣灵，除火以外，还有另一种象征性说法。那就是“停留”在大卫的枝上，“降落”在它上面。在创世以前它曾“运行”在原始的水面上（《创世记》第1章第2节）；古代犹太解经家曾补充说，这就是说“像鸽子”一样“运行”或者“翱翔”在其幼雏之上而不碰着它们[53]。在挪亚时期的洪水上面曾再度出现过一只鸽子（《创世记》第8章第8—12节）。由于基督教曾把具破坏力的洪水看作是具拯救力的洗礼之水的对立面（Gegenbild）（《彼得前书》第3章第21节），具新生力（neu-schaffendes）的洗礼之水就被认为是创世期原始之水的对应物（Seitenstück），当弥赛亚受洗时，也就是说，当洗礼之水第一次以其崇高意义呈现时，鸽子再度出现，就是容易理解的了。此外，鸽子和羔羊的象征意义，在基督教也是人所熟知的（《马太福音》第10章第16节），而且在表示圣灵的温和性格方面，还很可能被认为比具毁灭性的火更为合适哩!

《希伯来人福音书》[54]说圣灵不仅像鸽子一样，落在耶稣身上，而且还进到了他里面[55]；对于同后来的教会教义相反，坚决主张耶稣原来具有人性的伊比奥尼教派来说，以最明确的方式，强调耶稣后来的高贵装备[56]，是非常自然的。前三福音书关于耶稣受洗的记述，按其原来计划，也同家谱一样，是从耶稣是一个自然地出生的人的观点出发的。但尽管有这样的观点，他们仍然可以不介入那种荒谬的想法，即认为鸽子竟然进入——当然是通过耶稣的嘴进入——到耶稣里面，因为尽管只有《约翰福音》（按照《以赛亚书》第11章第1节的说法）明确宣称圣灵仿佛鸽子“住”在他身上，但毫无疑问这也是其他福音书作者所赞同的，这种说法，同样满足了他们的要求，这也就是说，上帝神性的作用，即使不是耶稣所固有，至少也是永久地在他里面。

天门敞开，鸽子飞出来；即使《希伯来人福音书》没有说过有大光照亮那地方的四周，我们也可料想到这决不是一只寻常的鸽子，而是一个更高级的生物。但截至目前为止，全部过程仅是一出有待说明的哑剧。能够为之作出说明的是施洗者；这个证明就是，耶稣由于领受了圣灵，他就具备了做弥赛亚的资格[57]，并从看得到的现象而得到了证明。人们认为，《旧约·诗篇》（第2篇第7节），假耶和华自己之口说出的一句名言，“你是我的儿子，我今日生你，”就是这样一个说明。这句话是指某一个以色列君王而言，宣称他是上帝的代表，这一点是肯定无疑的，至于这个君王究竟指谁[58]，则是不明确的，而且对我们来说，也是无关紧要的。另一方面，新约里曾将这段经文重复过三次（《希伯来书》第1章第5节，第5章第5节；《使徒行传》第13章第33节），都被理解为是指耶稣而言，宣称他是弥赛亚或在更高意义上的上帝的儿子。在诗篇里，这被认为是大卫受上帝之托而说出来的话（参见《使徒行传》第4章第25节），但现在由于证实的时候已到，就把它说成是由上帝自己一再庄严宣告的话，有什么比这更容易理解的呢?天门已经敞开，圣灵像鸽子一样降下来，上帝的声音从天上发出，由于人所熟知的上帝对于弥赛亚的这番讲话，整个情节的重要意义就充分表现出来。

人们认为，天上声音的原来表现形式，正和贾士丁从《使徒回忆录》[59]中所引用的一样，同《诗篇》第2章第7节“你是我的儿子，我今日生你”一字不差。后来的几位教父所知道的就是这种形式。我们的福音书——《路加福音》——的一个抄本这一段文字[60]也是这种形式。在艾皮菲尼乌斯的《希伯来人福音书》里，这种形式已经同我们自己福音书里的形式结合了起来。在那里，正如我们现在的《马可福音》和《路加福音》记载的那样，天上的声音先是说：“你是我的爱子，我喜悦你，”接着就说：“我今日生你。”后来当光亮出现的时候，施洗者问耶稣说：“主啊，你是谁?”正如我们现在从《马太福音》里看到的，天上声音回答说：“这是我的爱子，我所喜悦的。”“我今日生你”这句话，先是被搁在一边，然后又全然废除，其原因何在，我们从贾士丁对这一难题试图加以掩饰一事中就可以清楚地看出来了。他说，并不能由此得出结论说，在那个时刻以前耶稣就不是上帝的儿子。客观地说，耶稣为上帝的儿子并不是从施洗约翰给他施洗的时候开始的，而只是主观地说，人们对于他是上帝儿子的认识，是从那时开始的。这里的话，正如我们上面已经指出的，同作为《马太福音》和《路加福音》耶稣家谱基础的见解是完全符合一致的，从后来赛林图斯和伊比奥尼派认为耶稣是一个自然地诞生的人，其较高的本性（指他的神性——译者）是在他受洗的时候才赋予他的，也可以看出这种观点来。但乃至后来耶稣被认为从一开始就是圣灵所生以后，像我们刚从前三福音书及贾士丁所看到的那样，这些话才成了难题，因而不得不勉强地予以解释或者完全废除掉。但如果完全废除则从天上来的声音就将完全丧失，这是不可取的，于是就抓住了《以赛亚书》第42章第1节也可以解释为上帝关于弥赛亚的另一些话。马太在另一处（第12章第18节）把这些话应用在耶稣身上时是这样说的：“看哪，我的仆人，我所拣选，所亲爱，心里所喜悦的。”这段经文看来对施洗的场合更为合适，因为接着耶和华就宣告说他已将他的灵放在他所爱的里面（其实，如果根据先知说这话时的历史背景来说，它只是指以色列人而言）。《马太福音》的形式：“这是我的爱子，”以及《马可福音》和《路加福音》的称呼：“你是我的爱子”，等等，同先知书那段话的吻合是最明显不过了，这种声音在诗篇那段被否决的话里仍然依稀可以听到。

其实，严格说来，同对耶稣的身份发生变化以后的观点不相一致的不仅是诗篇里的那段经文，如果耶稣本来就是由圣灵而生，那还有什么圣灵降在他身上的必要呢?难道能够说除了形体上是儿子身份以外（且不说还有神圣的逻各斯[61]住在他里面）还需要一种更高的、更完全的神性授予吗?依常理说来，上帝的儿子屈身受约翰施行悔改的洗礼，难道是适当的吗?为了消除后一种困难，第一福音书作者（《马太福音》第3章第14节往下）插进了如下一种场面，即当耶稣来到施洗约翰跟前时，施洗者对他说，“我应当受你的洗，你反倒上我这里来么?”试图劝阻他不要这样做。对此耶稣回答说，“你暂且许我，因为我们理当这样尽诸般的义。”毫无疑问，这就是说，应当完成那种认为根据预言和预表，另一个以利亚将为弥赛亚施膏的期望。

不过，尽管施洗的一切不适当处似乎全都消除了，圣灵的补充授予[62]和原本由圣灵而生之间的矛盾依然存在，不仅如此，这种矛盾反而显得更加突出了。既然施洗者在耶稣受洗之前就反对给他施洗，这也就是说，在他看到耶稣受洗时的神迹之前就反对这样做，这就意味着他已经知道耶稣是高于他的，他自己应该受耶稣用圣灵与火之洗，正如弥赛亚本人将要做的那样；因此，那些神迹就不可能是为他而行的，而必然是为耶稣本人或人民群众行的。按这篇记事的原意，关于耶稣受洗时的神迹，其字面意义乃是指在耶稣受洗时才第一次把上帝的灵授予他；但由于对耶稣的身份有了更高的看法，这种意义就被排除了。因此，马太和马可就都表示这件事是显示给耶稣看的（我们不知道这样做的目的是什么），（但由于这里的文字含糊不清）可能也是显示给施洗者看的；路加则明确表示圣灵具体表现为一只鸽子的形状，并说旁观者也都看见了。这种表述方式不可能使第四福音书作者满意，该作者是不会承认耶稣于受洗时除了已经住在他里面的逻各斯之外，又接受了任何别的什么的。这就有必要把出现这种现象的目的断然从耶稣转移到施洗者身上，使之成为其借以识别耶稣为上帝儿子的一种标志。但只有在施洗者事先不知道耶稣为弥赛亚的情况下才需要这种现象，因此，第四福音书作者和第一福音之间就发生了矛盾，而且这种矛盾很可能还是在对第一福音作了一定的考虑后产生的，他明确地说施洗者并不知道（耶稣是弥赛亚）。正是由于这种观

点，天上的声音也被取消了，变成了这样一种说法，上帝预先指示施洗者他可能期待看到什么样的征兆。

通过这样历史地理解耶稣受洗时出现的神迹，也就是说，按照叙述者们及其时代精神来理解，并因此而承认其非历史性，我们就可以避免为了保持事情的历史性而作的神学解释所必然会遇到的一系列困难。例如，有一个解经家，为了使这种神迹更可接受，竟将一切都看作是一种尽管由上帝而产生，但仅存在于耶稣和施洗者心中的幻象。第二个则将其解释为一个真正的野生鸽子偶然翱翔于耶稣头顶之上。第三个更喜欢将其想象为一次雷电交加的大气现象，这同时至少还可以帮助他对天上来的声音作出解释。但我们仍然面临的一个问题是，对于一个已经生而为上帝儿子的人这样一种圣灵的补充授予究竟能有什么目的?在我们看来，这个问题自身就已经作出了答案，但神学家们却挖空心思编造出一大堆一个比一个更为荒唐的一系列胡诌八扯和闪烁其词来。一个说[63]，从永恒以来上帝的灵就住在上帝的儿子耶稣里面，但现在，上帝神性的第三位即圣灵，同他发生了一种新的关系，一种不同于父子本质同一性的新关系。另一个说[64]，圣灵本来就作为生命因素住在耶稣里面，但在受洗时则作为职位的灵而授予了他，或者说，从永恒以来他就有作为上帝儿子的儿子意识，但现在则第一次得到了向世人证明自己为上帝儿子的能力。诸如此类的蹩脚的诡辩和毫无意义的抽象观念，恐怕连它们的发明者本人也很难想象出究竟有什么确定的意义。

据此，尽管福音书关于耶稣受洗时发生的事情还由于其他方面的考虑而添了一些附加的东西，但其基本特征则是：努力给作为大卫子孙的耶稣提供一个同样的受膏机会，并使之也像其祖先通过撒母耳而受圣灵那样，接受与受膏有密切关系的圣灵，而且我们发现，这种努力还被一本福音书作者更加向上延伸了。以大卫为真正主人公的《撒母耳记》，不是从大卫的诞生历史开始，而是从撒母耳诞生的历史开始，同样，路加在记载关于耶稣诞生的报喜和怀孕以前，先记载了关于其先锋诞生的报喜和怀孕，而且其情况如此类似，使人对于其为模仿，不可能有任何怀疑的余地。本来这里正是应该追溯施洗者婴儿时期历史发生和形成的地方，但由于它是和耶稣诞生的宣告和历史紧密

联系在一起的，只能同后者合并加以考察，草拟这方面文稿已不属于耶稣为大卫子孙的范围，而属于其为上帝儿子的范围，基于这一观点，不得不开始一新的篇章。

第二组神话 耶稣是上帝的儿子

I．不借助人力而通过圣灵，耶稣由马利亚而生

57．

根据以上所述一切，基督教在道德和宗教基础方面，虽然发源于犹太教，但也只有在历史演变过程中，后者被各种外来杂质，特别是起源于希腊的文化要素所渗透，有改变其形式的趋势以后，才能产生基督教。一种并不属于基督教精神基础，但却有利于规定其形式的概念，即耶稣为上帝儿子这个概念之产生，也有这种情况。上帝的儿子这一称呼应用到作为弥赛亚的耶稣身上，本起源于远古犹太教，但正如我们从上面看到的，它只有一种象征性意义，并不排除人的儿子这一概念的完整意义。当把这个词认真地应用到耶稣身上，把他理解为没有人做父亲那样的上帝的儿子时，我们就不能不看出异教思想对于早期基督教圈子的影响来了。

《诗篇》里说到上帝的儿子，我今日生你的那一段，正如我们已经看到的，最初是由这样一些人应用到耶稣身上的，他们认为耶稣虽是约瑟的儿子，但按传统的神权政治意义来说，他像在他以前大卫家族中那些最好的列王那样，也可以认为就是上帝所宠爱的人，是上帝的代表，不过他比他们更无比高贵而已。的确，关于耶稣复活、光荣地继续与上帝同在的信仰，在扩大耶稣为上帝儿子的思想方面，起了不小的作用，但并没有立即破坏了对他的出身的自然观。正如我们从保罗致罗马人书的引言（第1章第3节）所读到的，使徒在论耶稣时说，“按肉体说，他是从大卫后裔生的，按圣善的灵说，因从死里复活，以大能显明是上帝的儿子。”

由此我们可以看出，从犹太教观点看来，这两种观点并不是互相排斥的。

然而，即使在犹太教本身范围之内，将自然观与宗教观彼此对立起来，特别在重要人物的诞生方面，为了扩大上帝的作用，竟使父母作用的重要性尽可能缩小的趋势也是显然可见的。在希伯来人传说中：对于那些在上帝同其选民的关系中占重要地位的个人，常爱将其描述为年龄衰老的父母或久不生育的母亲的子女。使徒保罗说（《罗马书》第4章第17节往下），亚伯拉罕相信那叫死人复活，使无变为有的上帝，当他将近百岁的时候，虽然想到自己的身体如同已死，撒拉的生育已经断绝，他的信心还是不软弱，总没有因不信心里起疑惑，反倒因信心里得坚固，将荣耀归给上帝，满心相信，上帝所应许的必能做成——这就是说，在他们老年的时候，将以撒赐给他们做儿子。还有雅各的聪明而受宠爱的儿子，后来成为全家救主的约瑟，也是一个久不生育的母亲所生；还有臂力过人的英雄参孙，复兴人民对上帝纯洁崇拜的撒母耳。后两个人的诞生都是在很不可能的时刻由天使宣告的，正如以撒的诞生是由上帝亲自宣告一样。《路加福音》里施洗者诞生的故事，其情况也大致相同，这在以前已经约略提到过了。在伪经福音书里，耶稣的母亲马利亚也被描绘为一个晚生的孩子。一个伪经作者还富有启发意义的揭示了这种描绘所由产生的根本思想。他说，“如果上帝决心封闭一个妇女的子宫的话，那是因为他将要更神异地打开它，从而证明其所产生的婴儿不是人的情欲的结果，而是上帝的恩赐。”[65]既然对于这类晚生事例还认为有必要使上帝起更大的作用，很显然，对于特别有重大关系的事情，就会更把上帝描绘为唯一的动因了，这就是说，当问题涉及人之诞生这类女性作用为必不可少的事情的时候，就把它描绘为没有男性参与，专门而且完全由女性作用而发生的事情。

然而，这种思想是一定会令一个严格正统信仰的犹太人起反感的。世界万有的创造者和保存者，在宇宙间起作用的上帝，固然可以打开一个久已封闭的子宫，使失却生殖能力的老年夫妇恢复生殖能力而无损于其超肉欲的纯洁性，但如果将其作用描绘为绝对代替缺席男性的生殖能力，则是令人难以同意的，因为这么一来就好像使他堕落

为声色之徒，和异教徒的多子女偶像等同起来。的确，在《旧约》里有一处经文似乎有利于这种理论，而且长久以来曾被基督徒们作这样的解释，那就是《以赛亚书》第7章第14节所说的“必有童女怀孕生子”那一段。当亚哈斯王在位的时候，亚兰王和以色列王前来攻打犹太，吓得发抖的犹太王寻求亚述人的支援，先知给他一个令其安心的预兆，他说，情况将会很快变得好起来。有一个童女[66]（可能就是先知本人的妻子，参看第8章第3、8节）现正怀孕，足月生产的时候，她将给她的儿子起名为以马内利，即上帝与我们同在的意思。其实，这段经文里既没有提到弥赛亚，也没有提到童女生子，但由于盛行于犹太人中的荒诞的解经法，既未能阻止他们把这段圣经解释为是指弥赛亚而言，基于同样原因，也未能阻止基督徒们把它认为是适用于他们的基督的一种预言。如果说关于弥赛亚出身的这种想法已经在犹太人中间存在，我们却没有能够证实在前基督教时期已经有这种解释。

另一方面，在希腊罗马宗教领域里，关于上帝儿子的这种想法非常普通，是无需证明的。它不仅涉及神话时期的半人半神，而且还涉及较晚时期的历史性人物。在许多情况下是由于统治者的虚荣心，或者由于臣民们的谄媚心理;在另一些情况则不可否认是由于在或多或少的人群中存在着一种真正的信仰，而这种信仰有时还出现得很早，几乎在受崇拜的人物还没有去世以前就发生了。至于在较晚时期，毕达哥拉斯的热情追随者把他描绘为阿波罗（Apollo）[67]之子，那就更不必说了。甚至在毕达哥拉斯的侄儿斯颇夕普斯（Speusippus）还在世的时候在雅典就流行着一种传说，说阿波罗曾同他的母亲佩利克钦[68]（Periktione）交媾。基督教的一位博学教父对此曾说过，人民只能把一个杰出的哲学家理解为是由童女所生（他本可再加上一句，说是由智慧女神所生）[69]。大亚历山大是由宙斯和他的母亲奥林匹阿斯结合而生的传说，很可能就是亚历山大本人编造出来的。利维（Livius）[70]也曾暗示，老夕皮奥（Scipio）助长了流行于罗马人民中关于他自己的一种类似的传说。亚古士督（Augustus）更是精于此道，正如斯维陀尼乌斯（Sueton）和迪欧·卡西乌斯（Dio Cassius）[71]根据古代资料告诉我们，显然是模仿亚历山大故事的关于他出身的故事，说他的母亲阿提阿（Atia），如何在一次纪念阿波罗神节日的夜间，在庙里睡着了，有一条蛇同她性交，过十个月生了一个儿子，被

认为是阿波罗的后裔。但正如经常发生的那样，过去有一个时期，由于人们渴望与超自然界接触的心理，这类故事往往得到人们相信。因此，基督徒们企图给他们的弥赛亚同由神而生的哲学大师和世界统治者以同等出身的地位就不足奇怪了，在这样做的时候，他们会把像在希腊罗马故事中甚至会故意加以渲染的所有关于肉感的和男女闺房之事一概去掉，那就是很自然的了。同耶稣的母亲结合的不是具人形的神或一条蛇，而是上帝的超乎肉欲之上的创造力圣灵。圣灵在纯洁的童女的子宫里结出了生命的果子来。

这种想法甚至对犹太基督徒也是可以接受的。他们从以赛亚书童女生子的那段话里发现了关于基督这种诞生方式的预言，从旧约出生得很晚而且出人意料之外的那些神人身上也看到了与之近似的典型。由于这种想法的超肉感性使自己避免了犹太教徒指责的同时，还由于基督的这种优越出身保证了他的地位超出于摩西和所有犹太教先知之上，从而获得了一种同犹太教进行斗争的有力武器。

但是，一旦有了这种想法，就要适当地表演一番，并在正规记事中将其讲述出来。首先，像《旧约》里大多数老年父母所生的子女那样，在其出生前作出神圣的预先宣告。至于作为家谱主要依据的还在世的生身之父，那就只好另外予以补偿使其得到满足了。最后，还有必要为这位天庭之子准备一种受到世人欢迎的场面。

关于前两点在我们的福音书里有两种报道，一个是在第一福音书里，另一个是在第三福音书里（《马太福音》第1章第18—25节，《路加福音》第1章第26—38节），如果我们对它们作不怀成见的考察就一定会看出，第一种报道是最早的也是最原始的，它比另一种报道更率直、更简单。更率直，因为它将令人反感的事实即新娘没有和新郎同房就怀孕生子直截了当地叙述出来。就读者而言，他还加上一句说，这种怀孕是由圣灵所引起的，就立刻把读者的反感消除了。但新郎约瑟却真的有了反感，只是在梦中得到了天使的指示后才受到了抚慰。至于马利亚是不是事先已经知道自己怀孕是由于超自然的原因，我们从这段经文是不得而知的。如果说《路加福音》有关记述作者知道了马太的记述，在他看来，也会认为，这样的记述未免太突然了。马利

亚不可能是受到了异教之神的强迫，而一定是事先就得到了关于这件事的通知。因此，他提到了有一位天使被差派到马利亚那里去。这位天使并不是普普通通的无名之辈，而是《旧约》（《但以理书》第8章第16节；第9章第21节；参看《陀比特书》第12章第15节）[72]里上帝天庭中显贵之一，有名的加伯列。他向马利亚宣告说，她是在上帝面前蒙恩的女子，将怀孕生下弥赛亚来，在回答她的疑问时还说，这一切都是圣灵的作用，因此，她所要生的圣婴，按最充分的意义来说，将是上帝的儿子。由于马利亚已屈身服从上苍的旨意，再赘述约瑟何以自处，就是多余的了；反之，马太则认为，再从头叙述马利亚是怎样接受通知的，以及对她发生了什么事，也是多余的了。

除了由于两种记事的不同设计所产生的分歧之外，它们也还有共同的特征。这些特征是，第一，有一位天上使者宣告弥赛亚圣婴的奇妙受孕；第二，预定他将取名为耶稣。这类事在旧约圣经里关于以撒和以实马利，参孙和撒母耳的故事中提供了典型的事例。例如，在《马太福音》里天使对约瑟说，你的妻子（《路加福音》里对马利亚说，你）将要生一个儿子，你要给他起名叫耶稣。同耶和华在（《创世记》第17章第19节）对亚伯拉罕所说，“你妻子要给你生一个儿子，你要给他起名叫以撒，完全一样。”以撒这个名字的原意为“笑”，一次是亚伯拉罕本人的笑（《创世记》第17章第17节），另一次是撒拉的笑（《创世记》第18章第12至15节），最后一次是百姓的笑（《创世记》第21章第6节）。在《马太福音》里，耶稣这个名字是从圣婴所肩负的将要把百姓从罪恶里拯救出来的使命得来的。这也令我们想起对参孙所作的宣告，说他将要把以色列人从非利士人的手中拯救出来（《士师记》第13章第5节）。这种模仿《旧约》记事的说法，说明其原起源于犹太基督徒圈子。犹太人对于耶稣使命的理解，特别是《路加福音》所说，他要在他祖大卫的位上，作雅各家的王，直到永远，也具有决定性意义（《路加福音》第1章第32节往下）；而且《马太福音》还说，这位奇妙的诞生者他不仅要把他的百姓从罪恶里救出来（《马太福音》第1章第21节），与此同时，还要按犹太人的理解，把他们从罪恶的后果，即异邦人的奴役和虐待中拯救出来。

58．宣告先锋诞生

耶稣诞生历史的虚构性质，《路加福音》比《马太福音》更为明显，这在考察两者的特征时已经看到过了。马太满足于令我们熟悉耶稣诞生伊始的情况，而路加则在描述耶稣诞生的同时，把其先锋约翰诞生的情况一并纳入其范围，这就更加突出表现了其虚构性（《路加福音》第1章第5—25节，36节，39—80节）。正如我们已经提到的，《路加福音》的起头，同《撒母耳记上》非常相似。《撒母耳记上》不是从扫罗王或大卫王的诞生历史开始，而是从肩负着给他们施膏使命的先见撒母耳的诞生历史开始，但并没有像《路加福音》头几章把耶稣诞生历史同其先锋约翰诞生历史交织在一起那样，把两个王的诞生历史同撒母耳的诞生历史交织在一起。

像撒母耳的父母住在以法莲山地一样，施洗者的父母也住在犹太山地（第1章第39节）。国王拥立者撒母耳，至少根据犹太晚期传说，被认为是利未家族的后裔（《历代志上》第7章第26节往下）这大概是因为根据犹太晚期法制，给国王施膏者必须是一个祭司的缘故（《列王记上》第1章第39节）。同样，在《路加福音》里，给弥赛亚施膏者，从其父系一方面说，也是出身于利未家族，而其母系一方，甚至还是亚伦的后裔，同亚伦的妻子是同名人[73]（《出埃及记》第6章第23节）。也许正是因为这个原因，才把耶稣的母亲称为是其先锋施洗约翰母亲的亲戚（第1章第36节），同时也可能还有另一个目的，那就是通过大卫王后裔的母系方面，把耶稣同祭司家族联系起来，使他能按麦基洗德的等次，成为祭司王（《诗篇》第110篇第4节）[74]。撒母耳的母亲长期不育，约翰的母亲也是一样，不过前者像拉结和利亚一样，虽然不育，却是丈夫所钟爱的，尽管丈夫还有一个能够生育子女的妻子。另一方面，施洗约翰的母亲却成了第二个撒拉，这就是说，根据当时的风俗，她是唯一的妻子，她和丈夫都已年老而无子。在这两种情况中所用的措辞是一样的，那就是，“两个人都已年纪老迈了”（《路加福音》第1章第7节；《创世记》第18章第11节）。这就令人对于其为模仿，毫无怀疑的余地了。另一方面，在以撒母耳为模式

的事例中，赐予儿子的应许则是同宗教旅行联系着的；在撒母耳一方面，是和他的父母每天一次到示罗（Shiloh）向耶和华献祭联系着；在施洗约翰方面，则是和他的父亲前往耶路撒冷执行祭司任务的旅行联系着。从撒母耳父母求子的心情来说，由于他父亲已从另一个妻子获得了子女，当然他的不育的妻子求子的心情最为强烈。她向耶和华作了求子的祈祷，并从大祭司那里得到了祈祷已蒙垂听的保证（《撒母耳记上》第1章第10节往下）。但施洗约翰父母求子的心情则双方都是同样强烈。但由于妻子未能陪同丈夫一同前往，我们只能假定，求子的祈祷是由丈夫单方面在圣所[75]献香时向上帝提出并由天使加伯列向他表示其祈祷已蒙垂听的。撒母耳故事里所没有的天使显现情节，则是福音书报道从参孙故事里借来的，参孙也是年迈父母所生的儿子（《士师记》第13章）。天使在某一未指明的乡间地方向参孙的父母显现，在圣殿里向撒加利亚显现。其所以有此不同乃是因为做父母的地位不同的缘故，但《路加福音》所特别提到的天使的名称，却是从被掳以后犹太人的神话中得来的（《但以理书》第8章第16节，第9章第21节）。这在参孙的故事里已经在一定程度上透露出来了。尽管天使拒绝说出自己的名字（第18节），但由于一再称他为神人（《士师记》第13章第6节；8节），正好把加伯列这个词的原意道出来了[76]。

在参孙的故事里没有对上帝使者的应许会成就表示任何怀疑。同样，在撒母耳的故事里也没有对大祭司的保证表示任何怀疑。在这两个事例中都没有说他们的父母已经年纪老迈，因此，也就没有认为这些应许不可能实现。但在《路加福音》里却说施洗者的父母，像亚伯拉罕和撒拉一样，都已年纪老迈，还模仿那次天使显现时的情况说，一开始撒拉利亚似乎认为天使的话是难以置信的。像那次两位父母一先一后相继以年老为理由表示异议那样（《创世记》第17章第17节，第18章第12节），撒加利亚也坚持说，他自己已年老，妻子也年老了（《路加福音》第1章第18节）。虽然亚伯拉罕和撒拉的疑虑消逝了，但他们在此以前并没有看到过上帝大能的类似作用。另一方面，从其本国人民历史上看到过一些类似例证的撒加利亚，在应许成就以前却被罚成了哑巴（第20节）。正如根据《使徒行传》记载，保罗在基督向他显现：遭受谴责以后双目失明，但以理在见到天使以后变得哑口

无言（当然不是由于遭受谴责而是由于所见场面的威严可畏）直到天使摸了他的嘴唇才恢复说话能力一样（《但以理书》第10章第15节往下）。

预先给所应许的孩子起名是从以实马利和以撒的故事里模仿来的（《创世记》第16章第17节；第17章第19节）。关于孩子未来的生活方式，即清酒浓酒都不喝的规定，则是同要参孙母亲怀孕期间遵守的一字不差（《士师记》第13章第4节，第7章第14节）。此外，两个孩子从母腹开始就献身于庄严崇高事业，以及他们精神力量的成长也几乎是以完全相同的词句表达的（《士师记》第13章第5节，24节往下；《路加福音》第1章第15，80节）。另一方面，《路加福音》里同叙事文交织在一起的赞歌则是从撒母耳故事中模仿来的。正如撒母耳的母亲在把所赐给她的儿子带到大祭司跟前的时候脱口而发出赞美的歌声一样，施洗者的父亲在施洗者受割礼时，舌头舒展，也唱起了赞美的歌声（《路加福音》第1章第67节往下），尽管马利亚的赞歌（《路加福音》第1章第46节往下）在某些地方似乎比撒加利亚模仿得更和撒母耳母亲的赞歌近似。

第三福音早期历史的作者把《旧约》里各式各样的模式在其记事中像拼嵌马赛克（Masaic）那样拼嵌了起来，只有那些对晚期犹太思想方式和写作方式毫无认识的人才会认为这种做法未免令人难以置信。模仿文艺时期[77]的犹太人完全生活在其民族的早期历史中，生活在其早期历史的圣书中，他们认为后来所发生的一切都是早期所预示过的，到处都有关于后来事情的预言和象征。同样，那些想要歌颂晚期圣者的诗人，除了把这些人想象为在原始时代宗教历史的有关事例中早已预言过的人物以外，再也想不出别的方法来。

但在其他方面这个早期历史的编撰人也并非完全是毫无生气的模仿者，如果有必要的话，他也能运用其独立自主的发明才能把其心目中所要描绘的人物加以渲染发挥而不受其业已发表过的言论的约束。作者别出心裁地编造出弥赛亚的母亲和其先锋的母亲相会见的场面就是一个例证。在安排这次会见中他的唯一目的就是尽可能早地使耶稣和施洗约翰发生一种从属关系，从而为耶稣歌功颂德。达成这一目的

的最好方式，不是让这两个儿子首先相会而是让这两个母亲连同她们腹中的胎儿首先相会，并且把这次会见安排得能够预示他们以后的关系来。为了使这种会见成为可能就必使这两个女人发生亲属关系，而她们能够实现这次会见则是由天使示意促成的。天使为了向马利亚说明对她的应许是可信的，向她提到了上帝向她的亲戚以利沙伯所行的几乎同样难以置信的事情。作者把预示两个孩子将来关系的预兆放在先锋的母亲向弥赛亚母亲问安的话里（第1章第43节）：“我主的母亲到我这里来这是哪里的话呢?”这就是说，“我怎么得到这么大的光荣，我主的母亲竟到我这儿来呢？”在这句话里，已经把马太（第3章第14节）当耶稣走近时假施洗者之口所说的话：“我当受你的洗，你反倒上我这里来么?”包含在内了。如果把胎儿期的施洗者也包括在这次致敬中的话，这个预兆就更加令人惊异了。在作者面前摆着旧约历史中一桩类似的晚期生子的事例。族祖以撒的妻子利百加在耶和华听了她丈夫的祈祷赐给她一对后来成为以东和以色列两个民族祖先的双生子以前也患不育症（《创世记》第25章第21节）。根据希伯来人传说，这两个民族后来的关系早在这两个孩子在母腹中的时候就已经预先表示出来了。首先，由于两个孩子在母腹中彼此相争（第25章第22节）预示了他们后来的彼此敌对立场。其次，由于诞生时雅各抓住了先生的哥哥以扫的脚跟预示了多才多艺但体质比较孱弱的以色列对具有蛮力的以东在精神上的优越性（第25章第26节，参看第27章第36节）。但施洗者和耶稣并不是孪生兄弟，当马利亚走近时除了在母腹中做出一种具有深远意义的动作外，不可能有别的办法。亚伯拉罕因为将会看到基督显现而欢欣鼓舞，而且因为的确（在乐园里）看到这个日子感到非常快乐（《约翰福音》第8章第56节）[78]。同样，基督的先锋，当马利亚进来向以利沙伯问安的时候，虽然还在母腹中，就做出了表示欣喜的动作来，表示他因看到了他将为之作宣告的那一位的来临而感到非常高兴（第1章第44节）。为了显示事物的可能性，连神迹故事的编撰者，必要时在次要情节方面也会喜欢联系事物的自然进程来谈论。作者解释说，这时已到了胎儿开始活动时期，因为当马利亚听天使的话访问以利沙伯时，以利沙伯已经怀孕六个月了。

撒母耳母亲在给孩子断奶以后，把他献给服事耶和华的崇高事业时所唱的赞歌，是不能不加以利用的典范。首先是假施洗者父亲之口

唱出类似的赞歌来。但在孩子诞生和受割礼以前，还有一段时间，于是出现了马利亚的访问，并在撒加利亚之前，利用了撒母耳母亲的赞歌（参看《路加福音》第1章第47节同《撒母耳记上》第2章第1节；《路加福音》第1章第49节同《撒母耳记上》第2章第2节，《路加福音》第1章第51节同《撒母耳记上》第2章第8节往下；《路加福音》第1章第52节同《撒母耳记上》第1章第11节），这样，为撒加利亚在他儿子受割礼时留下的就只好是由选自《诗篇》和先知书的一些美丽章句中编造出来的赞歌了。

59．耶稣诞生

关于施洗者诞生的宣告；耶稣诞生的宣告；他们母亲的会见；施洗者的诞生和受割礼；耶稣的诞生和受割礼，在《路加福音》里，这些事都是互相交织在一起的。另一方面，在《马太福音》里不仅没有提到施洗者，连耶稣的诞生也只是在事前（第1章第25节）和事后（第2章第1节）间接地提了一下；至于诞生这件事本身以及有关情况，都没有作为主题加以叙述。

但在《路加福音》（第2章第1—20节）里，却有以居里扭时期的报名上册为根据并以之作为耶稣父母前往伯利恒原因的这类叙述。关于这些，我们在前面已经考察过，并且发现其为由于教条上的需要而产生的历史性错误。叙事的其他特征也都和这个根据有关。作为由于报名上册才来到伯利恒的异乡人，耶稣的父母找不到住宿的地方。基于同一原因，许多别的人也来到这个同一地方。既然连在客店里都找不到地方，耶稣的父母就不得不住在马棚里，或者根据《次经》[79]《圣婴福音》和几位教父的传述，他们不得不住在离该地不远的一个洞穴里[80]，并把新生的婴儿放在马槽里。接着讲到一种牧羊者的生活情景，但该书作者并非仅是由于马棚和马槽才想到牧羊者生活，而是有他们自己的原因。希伯来民族的祖先们都是些牧羊人，他们都是在羊群中接受启示的。当人民的第一个救主摩西看守他岳父叶忒罗（Jethro）羊群的时候，耶和华向他显现（《出埃及记》第3章第1节往

下）；上帝把弥赛亚的祖先大卫从伯利恒的羊群中领出来，叫他牧养上帝的百姓（《诗篇》第78篇第70节往下，《撒母耳记上》第16章第11节）。希腊罗马传说中的居鲁士（Cyrus）或罗姆鲁斯[81]（Romulus）也都出身于牧羊人行列[82]。同样，第一次听到弥赛亚诞生喜讯的人也都只是些贫苦、朴实的牧人，而不是法利赛人和文士和京城里的残暴君王。

天使在夜间向牧羊人显现，主的荣光照耀在他们周围。这又是和另一种思想联系着的，根据《以赛亚书》（第9章第2节）“在黑暗中行走的百姓看见了大光，住在死荫之地的人有光照耀他们。”不仅马太（第4章第16节）曾把这预言应用在弥赛亚耶稣身上，路加（第1章第79节）在叙述圣婴历史时也曾用过。耶稣就是从高天照临的曙光，是照亮黑暗的晨曦（参看《约翰福音》第1章第5节）。这种象征性语言一旦按照字面意义来理解，路加在这里描绘的夜景就是很自然的结果了。

在高天亮光中向牧羊人显现的天使，对他们宣告了弥赛亚救主已在大卫城诞生。为了证实他向他们作的宣告，他告诉他们当他们回到城里时将看见一个婴儿卧在马槽里。以赛亚（第7章第14节）曾给犹大王亚哈斯一个兆头，说必有童女生子，人将给他起一个令人欢欣鼓舞的名字，这是完全符合希伯来传统精神的。在希伯来人传说中，经常为了保证一个预言的真实性，或者一桩事情的神圣性，或者一个神人的尊严性，说即将有某种情况发生（请参看《撒母耳记上》第2章第34节，第10章第7节往下；《马太福音》第21章第2节往下；《使徒行传》第10章第5节往下，17节往下）。天使一说完这些话，立刻就是天上大军同他一同歌唱。牧羊人回到城里，看见了婴儿，就把天使论这孩子的话传开。一般人听了这些话都感到非常惊异，孩子的母亲却把这一切记在心里，反复思想，正如从前雅各听了他宝贝儿子约瑟把所梦见的一切告诉他之后，把它们全都记在心里反复思想一样。

既然耶稣诞生由于天使显现已获得了光荣，再像施洗者受割礼时那样，对于情节加以修饰就显得是多余的了。不过如果对之加以忽视

也是不应当的，必须根据路加叙述圣婴历史的意图，突出表现耶稣家庭忠实遵守法律的精神。

II．耶稣是上帝创世之道成为肉身

60．

如上所述，耶稣由圣灵从童女腹中出生的观点，尽管由于排除了有关怀孕的一切肉欲成分而同犹太人的上帝观念协调一致了，但由于肉欲观点必然仍会经常不自觉地袭来，这不仅对犹太基督徒，就连对那些对于神性本质已经有了更高尚认识的从异教皈依过来的基督徒来说，必然还保留着某种不很体面的意味，但这类基督徒，特别是后者，必定仍然希望使他们的宗教独立于古犹太宗教之外，使他们的基督超出于全人类和旧约最伟大的先知之上。在他们看来，似乎除了这种不无疑问的方法之外，一定还有另一种方法，可以达到同样的目的，甚至最终还可能达到更高的目标[83]。

由于被杀害的弥赛亚的追随者们不可能想象他们的弥赛亚已经死亡，已经成为离开身体的幽灵，这也就是说，由于他们产生了耶稣已经复活、已经上升到上帝那里的信仰，他们就有了一种想法，认为至少耶稣从复活升天时起，就已经和天庭里的大臣即天使处于同等地位，甚至还超过了他们，上帝已经把天上、地上的一切权柄都交给了他（《马太福音》第28章第18节）。但是，如果他的存在仅仅从其降生时开始，他甚至连天使的地位都达不到，因为天使们都是同天地同久远的，如果他要和天使处于同等地位，那他就必须从他诞生以前已经存在，诞生不是他的存在的开始，而仅是他从早先超自然的存在下降为人。

耶稣是弥赛亚这种观点的形成，是由犹太人的好几种不同想法促成的。但以理书里驾云降临到上帝宝座前并被授予统治世界权柄的人子，本来可能只是预示以色列人的一个象征，但像我们从福音书里明

显地看到的那样，当这个名称应用到弥赛亚身上的时候，后者就被认为是一个超自然的存在者了。弥赛亚的名字、犹太民族及其律法，在犹太人看来，都是从创世以前就存在于上帝心中的，这就是说，在自私心重的犹太人看来，上帝创造世界是为了以色列人，打发弥赛亚到世上来，也是为了犹太人，在上帝草拟宇宙蓝图的同时，就已经为弥赛亚及其使命作好了规划。但人们都清楚地知道，这类想法会产生什么样的情况。预先的决定很容易变成了既成的事实，理想的预先存在变成了现实的预先存在。耶稣从上帝是亚伯拉罕的上帝、以撒的上帝、雅各的上帝这一名称中推断出犹太族祖们的永世长存来（《马太福音》第22章第31节往下）。同样，另一个人也可能从耶稣被列于上帝创造宇宙的永恒计划之内推断出当上帝创造宇宙的时候他已经同上帝在一起了。[84]《启示录》（第3章第14节）[85]把耶稣称为“上帝创世之始”，[86]可以说这种称呼正好位于对于这个概念的理想的理解和现实的理解的分界线上。

从摩西的创世历史的独特性质上，也可以得出类似的结论来。众所周知，《创世记》关于人类的创造有两种不同的说法。第一，第1章第27节说，“上帝就照着自己的形象造人，乃是照着他的形象造男造女。”第二，第2章第7节以下说，“耶和华上帝用地上的尘土造人，将生气吹在他的鼻孔里，”然后又用男人的一根肋骨创造了女人。近代批评主义认为，其所以有这两种不同的讲法，乃是因为《创世记》是由两种不同的文献合并在一起所造成，而犹太思想家对此却有全然不同的看法。由于这里首先说人是按上帝的形象造的，第二次又说人是用地上的尘土造出来的，他们就认为，这决不可能是指同一个人而言，第一句话一定是指超自然的属天的人而言，第二句话是指有肉欲的、属地的人而言。我们发现，亚历山大的犹太人菲罗就作了这样的区分，使徒保罗也作了这样的区分，而且是把它应用在作为弥赛亚的耶稣身上。根据保罗的说法，就耶稣的本性而言，他是另一个人，是第二个亚当，是上帝的形象，是和第一个人形成对照的属天的人（《哥林多前书》第15章第45节往下；《哥林多后书》第4章第4节）。尽管他被创造在第一亚当之前，却被称为第二或末后的亚当，毫无疑问，这是因为他出现在第一个亚当之后。上帝一直等到属地的亚当的后裔发展到一定地步，这时而不是在这时以前，为了结束世界的当前时

代，才差遣属天的亚当成为人的形象来到世上。属天的亚当，自从其被创造以来，就作为上帝的儿子，在荣耀的光中一直和上帝同在。尽管在耶稣降世以前并没有在人世间出现过，作为属天亚当的弥赛亚，既然从创世以来就这样存在着，他就仍然有可能对人类，特别是对选民产生影响。当有一次保罗称基督为在旷野随着以色列人的灵盘石（《哥林多前书》第10章第4—9节）并警告哥林多基督徒不要像从前以色列人中有些人那样试探基督的时候，我们无论如何也不必认为，第一，那仅仅是一个寓言，或者第二，通过一种牵强附会的解释，逃避这样的结果，即保罗关于亚当——基督的构想是，甚至在以色列人漂流旷野期间，基督就已经同他们发生了一种特殊关系。

保罗是不是认为基督也参与了世界的创造，如所周知，这是一个有争议的问题。当我们从《哥林多前书》第8章第6节读到"我们只有一位上帝，就是父，万物都本于他，我们也归于他，并有一位主，就是耶稣基督，万物都是借着他有的，我们也是借着他有的"。对此，我们首先就会认为，这些话的意思只能是说，基督就是世界的创造者，尽管只处于一种次要的、助手的地位。如果保罗同时也是《歌罗西书》的作者的话：那里说（第1章第15节往下）基督是那不能看见的上帝的象，是首生的，在一切被造的以先，因为万有都是靠他造的，无论是天上的、地上的、能看见的、不能看见的。所以，如果用第二处经文来解释第一处经文的话，则根据保罗的教训，基督是世界的创造者，就是没有怀疑余地的了。的确，根据摩西书的原始记载，人，即使是按上帝形象创造的人，也只是在创造了其他一切之后，第六天才创造出来的。至于第六天才创造出来的人，怎么能被认为能够参与上帝创造世界的工作，这一点就不很清楚了。不过他的被造，一般说来，并不排除他也具有创造活动能力，则是我们从《歌罗西书》这段经文里看得出来的：在他被创造之后，其余的一切都是借他创造出来的。但如果《歌罗西书》以及《腓立比书》和《以弗所书》属于一个较晚时期，《哥林多书》那段话就其本身而言，还可能有另一种解释，连同《希伯来书》一道，我们也还能看出，这些概念的发展趋势是什么。《希伯来书》同《歌罗西书》一样，在略过保罗关于原始人的观念的同时，立刻就把创世的观念同上帝的儿子弥赛亚联系起来，虽然不是按照犹太人的神权政治意义，却是按照形而上学意义。基督是上帝荣

耀所发的光辉，是上帝本体的真象，是首生的。借着他，上帝创造了诸世界[87]，这就是说，现在的和将来的、看得见的和看不见的世界（第1章第1—6节）后来为了人的缘故，上帝使他成了人，有了人的血肉之体（第2章第14节往下）。按实际情况而言，这里已经具备了第四福音书作者所称之为逻各斯[88]的同样本质，只是《希伯来书》作者没有用这个词[89]罢了。其实由于作者所受亚历山大学派和菲罗的教育，他是熟悉这个词的（第4章第12节往下）这就越发令人感到惊异了。

像全部亚历山大宗教哲学一样，菲罗的逻各斯理论有犹太和希腊两个根源。但从其原始意义讲，并不是指上帝为创造世界所 说的话而言[90]（《创世记》第1章）；尽管《诗篇》第33篇第6节作了像"诸天借耶和华的话[91]而造，万象借他口中的气而成"那样的应用，但就连在这里，也没有诗词拟人法的思想。《旧约迦勒底语释义》其实只能看作是对亚历山大学派逻各斯理论所作一次回顾的结果。另一方面，全部希伯来沉思和箴言文学，贯穿着从《约伯记》和《箴言》直到《西拉书》和《所罗门智慧书》[92]的神圣智慧思想。在《约伯记》（第28章第12节往下）则明显地是一种诗词拟人法。但在《箴言》（特别是第8章和第9章）对神圣智慧所作的描述，即使作者无意，也很容易被看作是一个真正的人。这里是智慧亲自登场讲话，她夸耀自己在上帝造化之始就已存在，"在太初创造万物以先就已作好准备，当上帝奠定大地基础的时候，我已作为工艺师在他身旁[93]并为他所喜爱，像人的众子为她所喜爱一样。"根据《西拉书》（第24章），上帝在万世以前就已经创造了智慧，太初她从至高者口中而出，她在万民中为自己寻找居所，直到上帝对她说，应当住在雅各中间[94]，并在以色列中占有她的产业（参看《巴录书》第3章第36节往下）。在《所罗门智慧书》里说（第7章第25节往下，第10章第1节往下），智慧是上帝荣耀的流溢，是永恒之光的余辉，是奠定世界秩序、友爱人类并在世上保持善意的上帝精神。她住在敬畏上帝的人们心里，特别是她曾以云柱火柱形式引导以色列人走过旷野。在最后引用的《次经》里不仅把这种创造世界并保存世界的神圣智慧区别为上帝的创世之道（第9章第1节）和威力强大的上帝的审判之道；而且还同样把他们描绘成具人格的角色。当埃及人在摩西施行的神迹面前继续坚持不信的

时候，威力强大的上帝之道，就像一个身佩利剑的强有力的武士，携带着上帝严肃的命令，（像《历代志上》第22章第16节[95]降瘟疫的天使那样）在一个静悄悄的夜间（《智慧书》第18章第14节往下），忽然自天而降，置身于天地之间，使一切充满了死亡。

希腊哲学体系中除了柏拉图哲学以外，对亚历山大犹太人影响最大的当首推亚历山大的斯多噶派。在这个哲学体系里，用来描绘贯穿世界并艺术地塑造世界的神圣理性的词，不是：智慧，而是亚历山大人翻译《旧约》和讲希腊语的犹太人一般用来表示上帝创世之道的词：逻各斯。由于希腊语的特殊性，这个词既表示理性，同时又表示道。其结果是，亚历山大犹太人在进行哲学探讨时，很快就习惯于把过去认为属于神圣智慧的事物转而归之于神圣逻各斯。就这样，特别在与耶稣同时代并活得比耶稣更长的菲罗的思想中，逻各斯一方面相当于犹太人箴言文学中的神圣智慧；另一方面又相当于斯多噶派的世界理性、柏拉图和新毕达哥拉斯派的世界灵魂和世界理念。菲罗的逻各斯是上帝和世界之间的中间人[96]。他处于两者之间的分界线上，使两者有交往的可能，向下来说，由于他是神圣理念的化身，就把神圣理念灌输给世界，向上来说，他向上帝是世界的代表，特别是人类的代表。他既不是非被造，又不是像我们这样的被造，而是一切存在者中最早和最原始的存在者。对于我们这些远比他低下的生物来说，他就是一个上帝，不是绝对的上帝，而是一个第二位的或者说，次一级的上帝。这个逻各斯作为一个看不见的天使，曾以云柱和火柱形式把以色列人从埃及领出来。根据菲罗的说法，也许应当把他理解为弥赛亚时代的超人的显现，只有得救的人才认识他，而对其他一切人来说，则是看不见的。他将要带领散居各地的犹太人归回应许地。不过，菲罗心目中将要在回归的人民之前带领他们的弥赛亚王，是和超人的理性有所不同的。他的逻各斯是超感觉的，不可能进入物质之内，几乎不可能是一个有一定形体的人。

但这两种观念，逻各斯观念和弥赛亚或基督观念的结合是不可能长期拖延下去的。他们所起的中介作用，一方面是在上帝和选民之间的中介作用；另一方面是在上帝和一般世人之间的中介不可能不把他们结合在一起。的确，在《约翰福音》之外或之前是看不到这种结合

的（第1章第1—18节）。使徒保罗虽然认为弥赛亚在人类以前就已经存在，却并不知道有菲罗意义的逻各斯存在。希伯来书里有逻各斯这个词，但在那里像在《智慧书》里被列于智慧一边那样，逻各斯是作为锋利的、能够刺入剖开一切的审判精神（第4章第12节往下）而列于创造世界并救赎世界、上帝荣耀所发的光辉，上帝本体的真像（第1章第1—3节）的圣子一边的。在约翰的《启示录》里（第19章第13节）“上帝的道”这几个字，作为即将来临的胜利者基督的神秘名称写在他的头上。但这里所描绘的耶稣仅仅是上帝对世人进行宣判的传令官和执行者。这是从上下文，特别是从他口中发出了有如利剑的（第15节）强有力的上帝之道看得出来的。此外，生活于较晚时期被认为也和约翰同名的《约翰福音》作者，可能看到过《启示录》作者约翰的描述并对之作了形而上学的理解。但如果认为这位福音书作者是第一个把这两种观念结合起来的人则似乎和实际情况并不相符。因为我们发现，在和他同时代的，如果不是更早的作品中，特别是在贾士丁·马特尔的著作中，已经有了独立于他，而且在许多方面和约翰不同的描述形式，以致人们不能不清楚地认识到，贾士丁和第四福音书作者一样，把逻各斯学说作为当时的一种流行思想接受过来，并以他自己的方式应用于其基督教理论之中。

保罗曾以如下词语（《罗马书》第8章第3节）描述了基督的高级本性是如何进入凡人世界的：“上帝差遣自己的儿子成了罪身的形状”，这就是说，成了和有罪的人体相似的身体（只是相似，因为他自己本来是无罪的）。当使徒以如下措词（《加拉太书》第4章第4节）表示这一思想说：“上帝差遣他的儿子为女子所生，且生在律法以下”时，这和马太和路加在叙述圣婴历史时排除男性的做法没有任何关系，就像他在另一场合（《罗马书》第1章第3节往下）说：按肉体说，是从大卫后裔生的，按圣善的灵说，因从死里复活，以大能显明是上帝的儿子，同排除男性作用没有任何关系一样。反过来说，保罗认为，耶稣是一个按自然规律诞生的人是毫无疑义的；上帝的儿子，属天的亚当可能是在他诞生以前同他结合在一起的。

在把这种高级精神描述为独生子、太初就与上帝同在，万物都是借他造的神圣逻各斯的《约翰福音》里，对于他进入凡人生活的方式

并没有作详细的讲述，而只是说（第1章第14节）“道成了肉身”，这就是说，他取得了人的身体；但并没有告诉我们，他是在什么时候，或者怎样取得这个身体的。因此，在这部福音书里，像在保罗的著作里一样，我们没有任何理由排除男性对于他生育的参与。不仅是犹太人（第6章第42节）就连使徒腓力，在他承认耶稣为律法和先知所预言的弥赛亚之后，仍然称他为约瑟的儿子（第1章第46节），而且没有暗示过任何要加以更正的意思。根据约翰的看法，正如按自然规律出生的忠实基督徒，“不是从血气生的，不是从情欲生的，也不是从人意生的，而是从上帝生的”（第1章第13节）那样，基督本人，尽管他是完全按人的常规生育的人，仍然可能是上帝的独生子。不过这位福音书作者并没有作出任何暗示，这种结合是在什么时候发生的。当说到逻各斯是真光（显然是指施洗者工作时期而言），照亮一切生在世上的人（第1章第9节），而且紧接着又说，受洗时圣灵降在耶稣身上（第1章第32节往下）的时候，人们从此推断出，第四福音书作者认为，耶稣受洗就是逻各斯同为人的耶稣结合的时刻[97]。至于说圣灵以鸽子形态降在耶稣身上，则是不能轻易地同逻各斯相提并论的，它是该福音书作者所因袭的关于耶稣高级本性的最古老的传统观点的残余，尽管这和他自己的逻各斯学说并不一致，就像圣灵在耶稣受洗时降在他身上的说法同《共观福音》耶稣由圣灵而生的观点并不一致一样。最可能的是，第四福音书作者认为，这种结合，像柏拉图的先在灵魂（Präexistirenden Seelen）同身体的结合那样，从耶稣生命一开始就结合起来了，但他略过了童年期的历史，这样做部分地因为，描述成为肉身的次级上帝[98]，比描述由上帝而生的人的童年时期困难得多，部分地因为，童年时期福音对他的高昂的文风和生动描述来说，调子未免过于低沉了。

《约翰福音》序言和《共观福音》里耶稣诞生故事关于耶稣身份起源的观点虽然都同耶稣受洗故事中关于耶稣的弥赛亚装备的较老观点不相一致，但他们彼此之间对于这个问题的看法也不是一致的。

贾士丁认为[99]，只应把马太和路加所说，对马利亚怀孕起作用的圣灵或至高者的能力理解为逻各斯的做法也是站不住脚的。圣灵也好，道也好，在耶稣里面成为肉身并住在他里面的上帝本性和仅仅作

为耶稣生育条件的上帝作用，总应该是有区别的。在后一种情况下，福音故事的主体是通过这种作用才产生的，在前一种情况下，福音故事的主体早就存在，只是由于成为肉身，换了一种存在方式而已。在一种情况下，耶稣的身份是由上帝的授精作用同人的，也就是说，女人的受精合作而产生的一种混合产物，在另一种情况下，耶稣的身份则是一种纯粹的神圣逻各斯身份，而人的成分则处于一种暂时的附属的地位。

61.

《箴言》和《西拉书》中的神圣智慧之所以受人注目，不仅是因为人们要为弥赛亚耶稣的身份寻找一个崇高的、超人的主体，而且也是因为作为教师的耶稣已经指明了这个方向。智慧经常以人类教师的姿态出现在这些著作之中；当人们发现耶稣是教师的典范的时候，他们就很容易把他当作人类的教师智慧来看待。当《箴言》（第9章第1节往下）中说：智慧建造房屋，宰杀牲畜，调和旨酒，设摆筵席，并打发使女到城中高处呼叫说："你们来，吃我的饼，喝我调和的酒"的时候，人们就想起了福音书中请客赴宴的比喻了（《马太福音》第22章第1节往下；《路加福音》第14章第16节往下）。那里说：同样，主人打发仆人到城里的大路上去邀请客人说，筵席已经预备好了，牛和肥畜已经宰了，一切都已齐备，只等客人来了。在这个比喻里，上帝亲自取代了《箴言》里智慧的地位，但我们在上面已经看到一种情况，在基督教传统里，耶稣取代了智慧的地位。关于所说差遣先知和使徒到犹太人那里，受到他们逼迫和杀害的话，在《路加福音》（第11章第49节往下）里耶稣说是"上帝的智者"说的，但《马太福音》（第23章第34节往下）却直截了当地说是耶稣本人以他自己名义说的，正如古代犹太基督徒历史家郝格西普斯称耶稣同时代人为配得亲耳聆听"上帝感动的智者"讲话 [100] 一样。

《西拉书》的结尾是一篇感恩的祷告，作者作为智慧的弟子和智慧的施予者，部分地运用了在第一和第三福音书假耶稣之口所说同样

人所熟知的话，他说：“我主我王啊，我要赞美你”（第1节往下），因为主不仅以多种方式保护并拯救了他，而且还把所应许的智慧赐予了他。他喊叫说（第23节）“你们愚昧人要就近找来，因为你们的心灵渴望得到满足（第26节）；要把你们的颈项放在轭下，使你们的灵魂接受教育（第27节）；瞧，我的劳苦很少，我的安息却是很多。”在这里我们一定会想起《马太福音》（第11章第25节）耶稣所说的话。“父啊，天地的主，我赞美你，”接着就是耶稣所特有的感恩祷告，因为你将这些事向聪明通达人就藏起来，向婴孩就显出来，然后就是同《西拉书》完全一样的邀请，“凡劳苦担重担的人，可以到我这里来，我就使你们得安息，你们当负我的轭，学我的样式，这样，你们心里就必得享安息。”这样的符合一致很难说是一种偶然的巧合。很可能在耶稣心里已经有了《西拉书》这段话的印象，因为《西拉书》原来是用希伯来文写的。

但我们从《箴言》（第8章第1—22节往下）听到智慧呼喊说：“在耶和华造化的起头，在太初创造万物之先，就有了我……大山未曾奠定，小山未有之先，我已生出，……当他立定天地的根基时，我在他那里为工艺师，日日为他所喜爱……众子啊，现在要听从我，因为谨守我道的，便为有福……寻得我的，就寻得生命，也必蒙耶和华的恩惠，得罪我的，却害了自己的生命，恨恶我的，都喜爱死亡。”我们在《西拉书》（第24章第1节往下）还看到：“智慧称赞自己，在她的人民中获得荣耀……我是从至高者口中出来的……（第19节往下）你们凡羡慕我的，都到我这里来吧!从我的果实获得满足吧![101]……吃我的人还要再饿，喝我的人还要再渴”，等等。我们从此就看到了《约翰福音》里耶稣讲话的根源。历史上的耶稣同《旧约》和《次经》里的智慧结合起来了。智慧作为人类教师以及创世以前作为上帝的伙伴和共同创世者的职位都归给他了。智慧所作关于凡寻得她的就寻得生命，得罪她的就害了自己的生命，凡恨恶她的就喜爱死亡之类的断言，在《约翰福音》记载的基督的讲话中还多次一再地回响着（例如，第3章第20节往下，第36节，第5章第24节）；智慧请客，吃她的饼，喝她的酒，甚至吃喝她本身之类的话，我们从《约翰福音》基督的口中也听到了（第4章第10节往下；第6章第51节往下；第7章第37节），只有在《西拉书》中智慧所作的附加语，即凡一次吃喝过她的

人还会如饥如渴的想望她，在《约翰福音》里耶稣作了更高意义的改动，成为凡到他那里并相信他的人将永不再渴因为他所赐的水，将在人里面成为泉源，直涌到永生（第6章第27节，35节；第4章第14节）。在《约翰福音》里基督用来比拟他自己和门徒关系的葡萄树和枝子（第15章第1节往下）是从《西拉书》里智慧所说的话引用来的（第24章第17节往下）。总的说来，《西拉书》里的话为基督在《约翰福音》里所说的一切话定下了调子："智慧称赞自己，在她的人民中获得荣耀。"这样一种持续不断的自我夸耀和自我表扬，如果用在人格化的概念或上帝的属性上是一点也称不得有失体统的，但一用到一个真正的人身上，尽管是一个具有神人二性的人身上，就是另一回事了。

既然把讲话的基督和《旧约》及《次经》里讲话的智慧等同起来。由于在亚历山大有教养的犹太人都熟悉柏拉图哲学和斯多噶哲学，后来在那里这个智慧就变成了神圣逻各斯观念。公元第二世纪期间，基督教闯进了这个有教养的圈子之中，其自然结果就是我们在《约翰福音》里所看到的，像《箴言》和《西拉书》中的智慧一样，耶稣在其说话中，夸耀自己是救恩和生命的根源，终于在《约翰福音》序言里，根据菲罗学说，他被直截了当地宣布为神圣创造世界的逻各斯。

第三组神话 耶稣是另一位摩西 [102]

I．生命受危害，由于弥赛亚之星而得保全

62.

可以这样说，凡是能够理解斯维陀尼乌斯 [103] 著作的人，一定会受到启发，懂得应当怎样看待福音故事中的神迹。因为从耶稣的超自然生育一直到他升天，两者之间有一种类似的情况不断出现。尽管《旧约》关于神迹的记述，可能部分地提供较有决定意义的对比情

况，但在斯维陀尼乌斯方面，值得考虑的是他提供了一种有益的情况，那就是，他所记述的奇事和神迹，凡是不能按自然常理解释的，都被认为是寓言。在几乎同时出现的帝王神迹和基督神迹之间，常有非常能说明问题的相似之处，不过时至今日，已经很难分辨哪些是寓言，哪些是神迹了。

首先摆在我们面前的这组叙事文的主题：注定要有重大成就的伟大人物的幼儿期生命遭受危害，但又奇迹般被保存下来，是所有英雄传奇的基本主题之一。不必旁征博引，在我们所屡见不鲜的希伯来人、波斯人、希腊人和罗马人传说和这些民族之间有什么大概的或可能的联系，更不必讲论威胁宙斯、赫拉克雷斯幼年生命的危险是怎样避开的，单在五经中的摩西，晚期犹太传说中的亚伯拉罕、希罗多德著作中的居鲁士，利维著作中的罗姆鲁斯和同一世纪里斯维陀尼乌斯著作中的初期罗马帝王以及《马太福音》（第2章）的基督教弥赛亚等的青、幼年历史中就已经发现了这个主题。在贯彻这一主题的在所有特征方面表现得如此类似，以致不可能不看到一种传说对另一种传说的影响，和他们之间的共同心理根源。这个心理根源就是那种令人一方面对于善良而伟大人物的价值可能濒临丧失和另一方面由于上帝的关怀而获得保全有比较深切感受的幻想规律。由于一种传说对另一种传说的影响、摩西传说对基督教传说有影响是肯定无疑的，波斯传说对希腊传说有影响是有极大可能的，对罗马传说有影响至少也是可能的。

耶稣婴儿时期遭遇的危险是非常特殊的。其原因是耶稣诞生时在天空出现了一颗明星，引导东方博士来到了耶路撒冷，在那里他们对犹太人新生之王的探寻引起大希律王对于后者的注意。就这样，明星之出现一方面固然说明了婴儿耶稣生命遭受危险的原因，但同时它也为传说本身提供了依据。新出现的星体，特别是不期而出现，转瞬即逝的彗星从远古以来一直到我们时代，人们就相信它意味着人间的变革，伟大人物之生或死、战争，或者往好处说，丰收年景。人们假定如果天上出现了一种异乎寻常的现象，地上人类社会必然有一种相应的类似情况发生，如果在一百桩事例中发生了一桩这样的巧合，人们就会认为这就证明这种假定是正确的，而九十九桩没有相对应的历史

事件的自然现象则被忽视不谈。71反之，对于人们所要特别突出的一桩历史事件，尽管实际并没有与之相对应的特殊自然现象，人们也会凭空杜撰出一个与之相对应的自然现象来。对于这类的传统叙述，即使我们假定其自然现象的确发生过，但和某一历史事件实际并没有关系，它们之间的紧密联系乃是叙事者臆造出来的，或者认为所谓的自然现象完全建立在虚构的基础上，都必须由在其他方面对该现象是否有无可怀疑的资料，以及该叙事的性质及来源来决定。当斯维陀尼乌斯[104]讲到屋大维（Octavian）[105]为纪念其被刺身死之伯祖父而举行运动会，在进行第一轮比赛时，彗星出现七天之久，群众认为这是死后成神的凯撒[106]显灵。撇开这种迷信的意义不谈，当时看到有彗星出现很可能是完全正确的，因为文中不含有同流星出现相矛盾的任何事情。而且历史家的生活时代和地点也和事件发生的时代和地点非常接近，可以获得可靠的有关资料。我们还从普林尼[107][108]的著作中得知，在亚古士督本人的《札记》里，的确有关于这次流星现象的记载。然而，当我们从一位拉比[109]著作中读到在亚伯拉罕诞生时东方出现了一颗星，它把出现在天之四方的另四颗星吞噬了。部分地由于所讲的是如此荒唐透顶，部分地由于报道的日期距离所谓的事件发生时期是如此之辽远以致无论从两方面的任何一方面看只能把它当作童话来看待。最后贾士丁[110][111]告诉我们一个关于米特利达提斯（Mithridates）的故事[112]，说在他诞生的那年和即位的那年天上都出现了彗星，每次七十天，每天出现四小时，大小占有天空的四分之一，比太阳还明亮，这种描述无论怎么说总是非常荒谬的。至少两次中要有一次，的确有彗星出现过，因为说两次都有同样情况实在太令人难以置信了。我们是否能相信其总的陈述，就要看对于贾士丁，更准确点说，对于贾士丁所摘引的特洛古斯（Trogus）[113]在其编写历史时所采用的史料加以研究之后才能决定。

《马太福音》所记关于耶稣诞生时有星体出现这一有争议的事件，第一，就时间方面来说，离该事件发生并不很远，因而不能凭这一理由加以反对。如果在巴勒斯坦有特殊星体出现，这个消息八十年甚至一百多年以后很可能仍然流传在民间，就如凯撒死后彗星的故事在斯维陀尼乌斯也就是说，在图拉真（Trajan）[114]在位时期仍然在罗马流传一样。不过在这里有一种情况是对福音书记载不利的。斯维

陀尼乌斯记载的彗星是在为纪念凯撒举行的运动会时发生的，是在众目睽睽下出现的，这种天体现象在民众心里必然留下很深刻的印象，而且还记载在当时的史籍中。与此相反，耶稣诞生的年代，除了其真实性还有待说明的福音书记载外，并没有以什么特殊事件给同时代人留下标记。因而在一百年后在人们的记忆中已无法确实知道是有星体出现过。

第二，关于马太所描述的这颗星当博士们在东方看到它并认出它是犹太人新生之王的星（我们不知道他们是怎样认出来的），也就是说，是弥赛亚之星的时候，他们就开始向耶路撒冷走去。至于在旅程中是不是一直看到这颗星并没有说过。另一方面，在接到希律命令之后，他们就沿着通向伯利恒的路走去。忽然他们又看到这颗星了，它不仅在他们前头引领他们，而且还清楚地停在耶稣父母所住的房子上面，于是博士们也就停下来，带着他们的礼物，进到房子里面。并没有告诉我们这是一颗什么样的星，但无论如何，如果是一颗自然的星体的话，它决不能像马太说的那样（要停就停，要走就走）。[115] 如果是一颗由上帝直接派来并受上帝指导的超自然的星体，那它就应该做得更好些，它应该避开耶路撒冷，把博士们一直带到伯利恒去，这样就不致引起老暴君的愤怒，使可怜的伯利恒婴儿无端遭受不必要的杀戮之苦。因此，无论如何，我们必须把关于这颗星的行在博士前，并停在房子上面等超自然描述完全撇开，唯一的问题是，我们是否有理由完全放弃这颗星的出现，或者坚持它是历史的真实。

目前据我们所知，没有任何当时的其他历史文献，证实了这件事，只有大人物开普勒（Kepler）[116] 为了获得线索以便决定基督诞生的真实年份，推算出在罗马纪年748年即希律逝世前二年，木星、土星、水星会合。开普勒以及在他以后的一些近代天文学者和神学家们[117]，认为他们已经发现了作为《马太福音》里博士们所看到历史核心的那颗星。但是，除了《马太福音》只说到一颗星而不是一群星之外，两颗或者甚至三颗行星的会合对于熟悉天文的东方人来说并不是很稀罕的事情（木星和土星每20年会合一次）。不会像马太所记载的那样，认为是那么非常的事情。因此，连开普勒自己也认为单是那次行星会合并不能充分说明问题，因此开普勒猜想，可能还有一颗具有

恒星亮度的非常的新星同会合的行星一道，就像在他自己时代1604年所发生的情况一样。这三个会合的行星和突然出现的新星，以一等星的光度，照亮了一段时间以后，就逐渐暗淡并终于消逝。但是，在这颗突然出现的新星和三颗会合的行星之间是绝对没有任何内在联系的，这种关于在公元1604年和耶稣诞生那年出现了同样情况的猜想，在戈丁根大学韦色勒教授从中国史册中发现在公元前4年（公元纪年正好比耶稣诞生晚了4年）确曾出现过一颗明星并在一段时间内被人们看见以前，一直悬而未决的问题才终于解决了。

向高度准确的天朝[118]史册致敬!向为了证明基督教真确性不远万里跑到中国去搜集资料的神学家致敬！至于我们，我们却不得不承认这条路太遥远了，也太迂回曲折了，我们相信我们能够以更好更令人满意的方式就在我们跟前发现我们寻找的对象。因为即使假定在耶稣降生那年有一颗彗星，或者一颗特殊的自然星体出现，它仍然不可能是像马太所描述的那样一颗星。因为那颗星不仅让博士们看到而且还行在他们前头。不仅像别的星那样，当走路的人停下的时候它也停下，而且还在他们应该停下的地方先停下来。星是一个天体，它为其自身存在，完全为另一些事物存在而不是为找地上的事物存在。另一方面，我们却在《民数记》（第24章第17节）里看到了完全为我们的需要服务，像马太所夸耀的那颗完全为朝觐弥赛亚服务的星一样。巴兰所声称的那颗将要出于雅各的星并不是真的星，而是弥赛亚之星，所以凡是犹太基督徒信仰为了尊崇弥赛亚所要求于它的它都不能拒绝。

巴兰及其预言这一插曲是人所熟知的《旧约》中最美妙的《诗篇》之一。它是在以色列人民因战胜了邻近部落，特别是摩押人和以柬人，而重新感到欢欣鼓舞的幸运时刻作成的。这篇插曲的作者把这种感情在一篇叙述惊恐失措的摩押王巴勒把歌手[119]巴兰从幼发拉底河畔召来，令他反对正在从旷野向前挺进的摩西，诅咒以色列人，但他不但没有诅咒，反而受了耶和华的灵感以高雅的预言和祝福支持了以色列人，在这些预言中有以下一些词句（第17节）“我看他却不在现时，我望他却不在近日，有星要出于雅各，有杖要兴于以色列；必打破摩押的四角，灭绝战争贩子的叫嚣。”[120]这里的“有星要出于雅

各”和“有杖要兴于以色列”显然是对偶句，指的是同一事物。因而并不需要（第19节）[121]的补充说明“有一位出于雅各的必掌大权”才能使我们懂得前面几句话只具一种象征意义，是指的一位声势显赫的统治者而言。其次，同样明显的是，这位统治者，并不是指弥赛亚，而是指以色列历史上的一位君王，很可能是指诗人生活时代的一位君王而言，为了抬高他的地位而假托是摩西时代一位先见的预言，至于所指究竟是谁，是大卫或是较晚时期的一个君王，可能还有争议。

被认为比我们的福音书更早的《五经迦勒底语释义》，不是讲有一颗星，而是讲有一位君主，不是讲有一根杖而是讲有一位受膏者。虽然没有明确讲到弥赛亚，却是为讲弥赛亚作好准备。因为每一个君王都可以称为受膏者或弥赛亚。后来的许多拉比，肯定就把这段经文理解为是指弥赛亚而言。从海德利安在位时两个根据这段经文公开自称为巴科赫巴（意为星之子）的假弥赛亚引起犹太人的叛乱来看，很可能这种解释很早就已经成为传统的解释了。如果他仅是把星理解为弥赛亚的象征性描述，他已经很可能这样称呼自己了，但由于当时有拘泥于字面意义的倾向以及对于星象的迷信思想，人们不久就把有星出于雅各理解为是在弥赛亚时期真的有星出现，宣告他的来临了。77在第一世纪末期的《十二族长约书》里关于弥赛亚有这样的说法[122]：“他的星将像帝王之星出现于天空；放射出智慧的光辉。”不仅弥赛亚诞生时有明星，据犹太人的传说，亚伯拉罕诞生时也有明星宣告。弥赛亚诞生时有星出现的思想一旦被接受了，人们就必须承认，一个抱这种思想的基督徒，像早期福音历史的作者那样，不管他知不知道有什么特异的天象，都会很自然地说，星的出现是和耶稣诞生符合一致的，而且在他描述弥赛亚之星的时候，不是受历史的探索的指引，而是受他自己的弥赛亚之星的思想的指引。

由此可知，故事的作者所说的星，是从《民数记》得来的，而博士则是从星引来的。因为除了那些对于自然哲学，特别是天文学奥秘已经有了启蒙知识的人，以及那些来自神秘知识之乡的东方，很可能就是那位在远古就看到遥远的未来之星像其接班人现今看到眼前的星一样的巴兰的家乡巴比伦或幼发拉底河流域的人以外，谁能够首先看到并认出弥赛亚之星来呢?

博士们看见了弥赛亚之星，给婴儿弥赛亚带来了礼物；巴兰不仅没有带来礼物，反而接受了幼发拉底河畔的巴勒，为了诱使他出来不得不送给他的礼物（《民数记》第22章第7节）。巴兰因接受了礼物，就促使他希望立即看到出于雅各之星；博士们紧跟星的指引，为的是好将礼物献上。这里在摹本[123]中出现了一种只能用受到另一底本（Vorbild）的影响来予以说明的干扰现象，[124]这是不必广征博引就可以看得出来的。弥赛亚不仅是出于雅各之星，他还是从高天照临的曙光[125]（《路加福音》第1章第78节，参看《马太福音》第4章第16节）。根据以赛亚的预言（第60章第1节往下），这就是将要在耶路撒冷上空升起的光，百姓和君王都要携带丰盛的礼物，聚拢到他跟前。其实，正如先知明确表示的那样，这光指的乃是耶和华的荣光，也就是耶和华自身。他曾因以色列人的罪孽离弃了耶路撒冷（参看第52章第7节往下），到被掳期末了，他要同以色列和好，回到耶路撒冷来，复兴并治理自己已得洁净，蒙恩宠的百姓。但在被掳归回，整顿了对于耶和华的崇拜之后，所应许的其他繁荣并未实现，于是人们就很自然地认为，这方面的应许，是指一个更远的未来，即弥赛亚时代说的，那时，外邦人将把黄金和乳香带到耶路撒冷，作为礼物献上（第6节），正如《诗篇》第72篇第10节所说，将有一王按公义审判以色列民，粉碎那欺压他们的人。帮助贫穷人和困苦人，太阳还存，月亮还在，人要敬畏他直到万代，到后来人们只能把这位统治者理解为弥赛亚。示巴和西巴的王要把礼物，特别是黄金献给他。这仿佛是隐隐约约地向人指出了福音书这段故事的真实来源，所以从很早以来在教会里就有这样的传说，认为这些博士都是些国王。

所以，第一福音书关于博士和星的故事是由于把巴兰和以赛亚后书两篇预言合并理解为指弥赛亚而言的结果。从第一个预言产生了对于星和看到星的人都是些占星家的想法，从第二个预言产生了跟着天上的光而行的思想，这就是说根据把两篇预言合并起来理解的想法，他们受星的带领带着礼物来到了新生的弥赛亚那里，正如以赛亚所预言的把黄金和乳香献给他。福音书作者。也许是根据《诗篇》第45篇第9节的说法又加上了没药，因为在《希伯来书》第1章第9节，也是把这篇《诗篇》当作指弥赛亚来理解的。此外，以赛亚还把这些献礼物的人说成是犹太人在被掳期间居留国的外国人。因而马太就说这些博

士不是海外犹太人而是外邦人，以致在教会中就有了这样的传说，这些东方博士是第一批皈依基督教的外邦人。从这一点来看，他们似乎比许多近代神学家对于事实的理解还要正确些，因为这些神学家，为使博士们的探询更易理解把他们说成都是海外犹太人。

63.

据福音书记载，博士们为了寻找犹太人新生之王，首先向耶路撒冷走去。其所以这么说可能是因为在以赛亚书里有一段说，那些带着礼物的人正是向着那里走去的。但其主要原因乃是因为暴君希律住在那里，因为尽管像我们所已经看到的那样，星和博士的故事都各自有指弥赛亚的含义，但连接起来叙述还有揭示新生的弥赛亚生命遭遇危险，由于神迹而获得保全的意思，这样就把他生命的重大价值以及上帝对他的保护，更加清楚地显示出来了。

如前所述，第一位民族救星的婴儿期历史，对第二位救星的婴儿期起了典型示范作用。希律就是第二个法老。如果不是由于上帝的特殊拯救安排，像第一个法老一样，为了不漏掉他所要杀戮的一个婴儿，他就是宁愿把许许多多别的婴儿也统统都杀掉的。不过，像我们从《出埃及记》第一章所看到的，法老所怕的是许许多多婴儿，而不单是这一个，他对这一个婴儿的诞生及其使命是毫无所知的。他发命令把以色列人的所有婴儿都杀死，其目的乃是为了防止以色列人有危险的增长。与此相反，希律所怕的，只是一个婴儿弥赛亚，因为博士们已经把弥赛亚诞生的事告诉他了。只是由于他没有别的方法实现其目的，他才下令把他所料想的弥赛亚诞生地伯利恒城的一定年龄以内的男性婴儿统统杀掉。同时，像《旧约》里许多其他故事一样，法老的屠杀命令，后来还被进一步修改，使其更好地为福音书故事典型服务。法老在发命令时没有特别提及像摩西这样负有如此崇高使命而且对他自己如此危险的婴儿，似乎同孩子的重要性很不相称。因此约瑟弗[126]很可能是根据古代传说，提到法老下达这个普遍屠杀命令是因

他受到博学者[127]的启发（就像希律受到前来的星学家的启发一样）说有一个婴儿即将诞生，他将帮助以色列人压抑埃及人。

摩西的事迹一直是按居鲁士、罗姆鲁斯和亚古士督的轨道发展的，耶稣的事迹也是一样。就居鲁士的情况来说，法老或希律就是他的祖父阿斯塔格斯（Astyages），对罗姆鲁斯和雷姆斯（Remus）来说就是他们的叔祖父阿姆流斯（Amulius）。对亚古士督来说就是罗马元老院。阿斯塔格斯做了个梦，博士们给他解释说他的女儿将生一个儿子，他要篡夺他的王位[128]。阿姆流斯自然是害怕这一对双胞胎报仇的，因为他废黜了他们的祖父[129]。在亚古士督诞生前，据说在罗马曾有人预言说大自然将要怀孕生出一个统治罗马人民的君王来。[130]从晚期犹太氏族祖先历史著作模仿了立法者[131]所遭遇的危险这一事实中可以清楚地看出希伯来人民的幻想是多么特别倾向于这类虚构的故事，在这个例子中宁禄[132]就是法老：一种记载说宁禄梦见一颗星；另一种记载说，这颗星是实际出现在天空中的。他的智囊们向他解释说这意味着那时他拉[133]（Tharah）正在生一个儿子，一个强大的氏族将由他而出，注定将承受当时和未来的世界为产业[134]。后来同样的特征又被用在幼年时期的耶稣身上，最后像彩虹的反映一样，又被应用到幼儿期的施洗者身上，据说他逃脱伯利恒大屠杀的危难，也是由于一个神迹才得以保全的[135]。

在关于居鲁士、罗姆鲁斯和亚伯拉罕的传说里，暴君们下达特别命令，只杀那些已经向他们指明，对他们有危害的儿童。摩西、亚古士督和基督故事的共同特点乃是，统治者大张罗网，要把他们本人并不认识的婴儿连同许多其他婴儿一齐杀掉。在原始的摩西故事里，如已经指明的那样，一般说来法老甚至并不知道有这样一个儿童即将出生，在较晚时期约瑟弗的传说中像《马太福音》里的希律和斯维陀尼乌斯笔下的罗马元老院一样，他虽然知道一些，但并不知道，哪个要生的或哪个已生的是危险人物。因此法老下令把以色列人所有的男性儿童都淹死在水里；元老院下令不许把那年生的男性婴儿抚育成人，希律则下令把伯利恒和其附近发现的所有两岁以下的男性婴儿统统杀死。的确，一开始希律本想像居鲁士、罗姆鲁斯和亚伯拉罕传说中的暴君那样，等博士们从伯利恒回来得到确实消息以后，立即对危险婴

儿进行突击的，但由于博士们得到上苍的指示在回去时避开了耶路撒冷，才采取了另一种办法。我们现在也是第一次知道，为什么在一开始当他以为事情对他并不重要的时候，竟然认为还是有必要向博士们仔细查问，他们最初看到星出现是在什么时候，以便获得资料，判定婴儿的年龄大概有多大。进行普遍屠杀的命令，虽然同暴君希律的老奸巨猾并不完全符合，却把他的凶暴残忍充分暴露出来。但从历史方面来考虑，除了公元4世纪一个把希律下令杀死他的一个儿子的事同《马太福音》所记臭名昭著的屠杀婴儿的事搞混了的人[136]以外，无论是在其他方面对于希律事迹都知道得很详细的约瑟弗或任何其他更早的作家都没有提到过这件事，因此，这件事的历史真实性如何，仍然是值得怀疑的。

这些神异儿童从死亡危险中获得保全的方式方法各个故事是不一样的。在摩西和古罗马传说中，是按照儿童的地理环境，他们受到葬身水域的威胁。在埃及是尼罗河，在拉齐姆[137]（Latium）是台伯河（Tiber）岸边放着的盘子和发现他们的人的同情是他们获得拯救的手段。居鲁士的获救是由于受派杀害他的人的明智和善意；在关于亚古士督的传说中是元老们本身的利害关系起了作用，因为他们中也有人的儿子是在那一年生的，这就使元老院的决议得不到贯彻（除此以外，也像希律的屠杀婴儿一样，没有其他方面的资料）；第一福音书作者在这里提供了另一个因素那就是在犹太人和早期基督徒传说故事中经常使用的，特别是第一福音书作者喜欢使用的——在梦中得到了指示。天使已经在梦中向约瑟显现告诫他不要因未婚妻怀孕而生反感（第1章第20节），后来，博士们又在梦中（是不是天使出现并未说明，但无论如何总是从上帝那里）受到告诫，离开伯利恒不要再回到希律那里去（第2章第12节）。当博士绕道回去希律正在忙着要屠杀伯利恒婴儿的时候，天使又在梦中劝告约瑟逃到埃及去（第2章第13节），暴君一死天使又立即叫约瑟回到以色列地去（第2章第20节）；然后又在梦中补充指示他不要回到其残暴不亚于希律的亚基老辖区伯利恒去而是回到加利利去。

但是，几年之内出现了一颗神妙的星和五次神妙的梦，其中有四个还是给同一个人的，确是太多了些，特别是如果能够证明，把其中

几个合并起来，不仅不会有害，反而会明显地有益。不难立即看出，最后一次梦中的告诫是可以省去的，只要把在那以前一次指示约瑟到不确定的以色列地去改成建议他到加利利去就行了。但即使分成两次不同的梦也没什么害处。另一方面，正如已经指出的那样，如果善于指示道路的星，不是直接领博士到伯利恒去然后再从那里回家，而是先领他们到耶路撒冷，或者，在梦中给博士们的警告不是在他们到耶路撒冷以前的路上作出的话，那就可能产生很大的害处。因为如果直接领他们到伯利恒，则希律的干预和伯利恒的屠杀就都可以避免了。上帝容许这类的暴行发生在正常的自然界和历史过程中是可以理解的，但由于用他自己的非常干预来产生这类暴行却是很难令人相信的。如果不是那颗星把博士们领到耶路撒冷，引起那里的震惊的话，伯利恒的儿童们就会安然无恙了。

所以，摆在我们面前的并不是什么自然的或历史的事实，甚至也不是我们可以想象为由于上帝神异的干预而发生的事情。我们甚至有权利把它认为是第一世纪末虔诚的犹太基督徒想象出来的事情。这样的一个基督徒才会由于第一位民族救星曾按照上天的安排，从暴君的屠杀中拯救出来的，所以第二位民族救星也有必要那样从暴君所指定的对于无辜者的屠杀中被以神迹方式拯救出来。除此以外，还由于在《耶利米书》有一段讲到拉结哭他儿女的话（第31章第15节；《马太福音》第2章第17节往下），尽管在先知心目中那段话是指人民被掳而言，但也可应用在这次大屠杀上。至于神异的梦，那就更是越多越好。不仅《旧约》里的神人们常有做梦的事，而且还是末世也就是弥赛亚时代的一个特殊标志，因为在这个时代，由于男男女女们接受了圣灵，他们就要说预言，少年人要见异象、老年人要做异梦（《约珥书》第3章第1节；《使徒行传》第2章第17节）。

天使在梦中向婴儿弥赛亚监护人指明的逃避刽子手希律的方法就是逃到国外去。在约翰的《启示录》里（第12章第5节往下），身披日头，头戴星冠，脚踏月亮的妇人正在生下的男孩被从要吞噬他的大龙面前被提到天上，而他的母亲则逃到了旷野。居鲁士、罗姆鲁斯是在牧人中长大的，摩西是法老的女儿抚养成人的，后来因他杀了一个埃及人才逃到国外去（《出埃及记》第2章第15节）。很明显，福音书作

者在叙述第二位救主幼年期生活时他心中所想到的正是第一位救主后来逃到国外这件事情，因为在希律死后，他在叙述第二位救主从埃及回来的动机时所用的语言正是《旧约》作者在法老[138]死后，叙述摩西回本乡时所用的语言，在叙述摩西回埃及时耶和华对摩西说，“你要回埃及去，因为寻索你命的人都死了”，以后又说，“摩西带着妻子和两个儿子，叫他们骑上驴回埃及地去。”（《出埃及记》第4章第19节往下）主的使者在梦中向约瑟显现说，“起来”（这时约瑟正睡觉，耶和华向摩西显现是在他醒的时候，所以头一句用了不同的说法），“带着小孩和他的母亲往以色列地去，因为要害小孩子性命的人已经死了”，接着就告诉我们，“约瑟就起来，把小孩子和他母亲带到以色列地去”（《马太福音》第2章第20节往下）。我们从此可以看出，约瑟取代了摩西的地位，马利亚取代了摩西妻子的地位，幼儿耶稣取代了摩西孩子的地位，在教会的传说里还说他们带着一头驴[139]，再度表现了人们正确地约莫了解到福音故事的来源出自以摩西事迹为根据的教会传说。

生长在埃及的第一位救主从埃及逃到了米甸，出生巴勒斯坦的末后的救主逃难到埃及，后来又从那里回来。福音书作者从此认为，何西亚的预言，“我从埃及召出我的儿子来”，得到了应验（第11章第1节）。其实，先知在这里用的“儿子”这个词并不是指弥赛亚而言，因为耶和华一开始说，“以色列年幼的时候我爱他。”接着就说，“从埃及召出我的儿子来，”后来又说，“我原教导以法莲行走，用膀臂抱养他们”，尽管如此，他们却向偶像献祭。因此很明显，像别处的“上帝的仆人”一样，这里的所谓儿子，不是指某一个人，而是指以色列人民。不错，这段经文还讲到了上帝的儿子，但根据犹太基督徒的解释，上帝的儿子指的是弥赛亚耶稣，既然上帝从埃及召出他的儿子，那就意味着耶稣一定到过埃及（而且是作为孩子到那里去的），因为《何西阿书》还说过，“我原教导他行走”的话。这就是原始基督徒的逻辑，照他们看来，这完全是一个非常有说服力的决定性论据，连犹太人也奈何不得，因为这种逻辑原是基督徒从犹太人那里学来的。此外，许多古代事情已经预示出埃及就是少年弥赛亚逃难的目的地。虽然立法者[140]本人没有到埃及逃过难，而是从埃及逃出来，但埃及曾多次成为族祖们在遇到饥荒灾难时逃难的地方。如果像何西亚那样，把以色

列人作为一个整体来看，可以说他的儿童时期（族祖时代）是在巴勒斯坦度过的，稍后时期是在埃及度过的，最后上帝把他们从埃及召回到他们的目的地。很明显，上帝的集体的儿子的生活进程，现在被模仿成个人的生活进程。

此外，第一福音书作者由于热心寻找他臆想中的旧约预言走得多么远，他不顾一切正确的解经规则，对这些经文作牵强附会解释的任意做法又使他走得多远，也终于从他坚决认为约瑟到拿撒勒去就是应验了先知的预言“他将称为拿撒勒人”（第2章第23节）这件事上充分表现出来了。其实这个预言肯定没有别的意思而仅是说在先知书里弥赛亚经常被描述为“耶西的本”，以赛亚在人所熟知的那段经文（第11章第1节）里用的是希伯文Nezer这个词（别的先知书，如《耶利米书》第23章第5节，第33章第15节;《撒加利亚》第3章第8节，第6章第12节则用的是同义词Zemach），现在除了这个词的本来意义以外又加上了一个神秘的预示大卫的苗裔弥赛亚将以拿撒勒为他未来家乡的意义了。

另一报道：耶稣出现在圣殿里

64.

我们且把《马太福音》的故事放在一边，用比较的眼光对另一部给我们提供耶稣童年期历史的福音书即《路加福音》进行考察。我们发现，在同样地位所讲的故事，其内容和基本思想彼此都很不相同（第2章第22—40节）。在《马太福音》里由于明显出现和博士来朝而获得光荣的弥赛亚圣婴也由于同一原因使其生命遭受了威胁，只是由于上帝的警告逃到外国去才脱离了危险，他不得不留居国外直到迫害者死去。但同时，在《路加福音》里却说在律法规定的时间，即诞生后四十天他被带到耶路撒冷，作为头生的男儿献给了耶和华[141]。这时，他的母亲也为了分娩而献上了洁净祭。在《马太福音》里是东方博士向圣婴朝拜，现在在《路加福音》里则是严格遵守律法的以色列

人向他致敬。只字未提危险，而只是说父母在完成他们的虔诚任务之后，就带着孩子平平安安地回家乡去了（第2章第22—40节）。因此，在《路加福音》里耶稣获得的光荣与马太比较起来，其范围是比较狭小的，并没有像后者那样，引起悲剧性的复杂后果，而是一切进展得很顺利，关于威胁着未来的复杂情况，只是在年老的西面讲到耶稣所要遇到的反对和利刃将要刺透他母亲的心的讲话里略微预示了一下。

此外，在《路加福音》的故事里我们看不出有什么地方提到过摩西生活的模式，而是只在开头部分三次引述了摩西的律法；一次是关于洁净的日子，后来两次是讲头生男子的救赎问题和产妇献祭问题。最后我们看到在他的父母履行了耶和华律法的一切要求之后，他们就回家去了。我们当能记得，叙事者还明确地提到过耶稣受割礼的事，从此我们可以看出叙事者所特别关心的事乃是证明基督教的弥赛亚从其最早的婴儿时期起，凡是摩西律法所要求于幼儿的，没有一样被疏忽过。犹太教狂热之徒最恨的是说耶稣要毁坏律法和圣殿（《马太福音》第26章第61节；《使徒行传》第6章第14节），这些人喜欢诸如晚期犹太谤书[142]之类的敌意的虚构说他是非法出生而且受的是非法教育就是很自然的了。为了反对这种观点，必须证明耶稣乃出身于严格虔诚的家庭，所谓的毁坏圣殿者很早以来就在圣殿里献给上帝并被圣殿里受圣灵感动的虔诚服事上帝的人们承认为仰望已久的救世主。婴儿耶稣在诞生时受到天使的朝拜之后（也是《路加福音》）又受到西缅和哈拿的更光荣的欢迎。这从犹太人的观点上看来决不是多余的。对一个犹太人来说，单知道耶稣和一般宗教的关系还不够，他还要准确地知道他同犹太教、律法和圣殿的关系。

同时，虔诚的以色列人向弥赛亚圣婴致敬这回事还可以用来达到另一个目的。犹太人对于基督教弥赛亚最反感的事是从世俗人眼光看来，他来到世间竟得了一个可耻的下场。基督被钉十字架，对他们来说是一块无法逾越的绊脚石（《哥林多前书》第1章第23节）。因此，当像西缅那样又公义又虔诚，素常盼望以色列的安慰者来到，又受圣灵感动的人，在第一次看到弥赛亚圣婴的时候就向他预言了他未来的斗争和他母亲的痛苦，从而明白无误地预示了他将要遭受的惨死。所有这一切的教训是，如果正确地并按精神意义来理解弥赛亚观念，则

不仅不排除而且还包含着受苦和受死的特征在内。当西缅说这孩子被立是要叫以色列中许多人跌倒，许多人兴起又要作毁谤的话柄的时候，他就是间接表示犹太人抗拒耶稣这件事，已经考虑在上帝计划之内了。对于每一个犹太人来说，怎样使上帝所立的弥赛亚不是要叫他跌倒而是要叫他兴起，那就要由他自己来抉择了。

《路加福音》耶稣被呈献的情况，在某些方面同博士们的朝觐有相似之处。圣灵曾应许西缅在他未死之先，他将看见弥赛亚，他受圣灵感动来到圣殿。同样，博士受星的引领来到耶路撒冷，星对博士来说，就是弥赛亚诞生的标志。当星向博士们指明，婴儿所在的房子的时候他们就向他下拜并献上了礼物。同样，当西缅一看到孩子的时候，我们可以推想，圣灵一定向他指明，这就是所应许的弥赛亚，他抱起了孩子，用圣灵感动的言语，向孩子表示敬意。而且，正如从前博士们的到来和探询，使首都为之震惊一样，这次女先知亚拿特意把孩子的事传开，使耶路撒冷的所有相信弥赛亚的人无不知晓。这种相似，可能是偶然的，是由于弥赛亚圣婴历史的相应阶段具有类似特征而自然地出现的，但由于第三福音作者知道第一福音的叙述而故意以另一种叙述与之形成对照也并非不可能。我们从马特尔·贾士丁[143]的著作得知，最早时期反对基督教的人的指控之一就是说耶稣的神迹只不过是些魔术的假象，而耶稣本人则是一个魔术师和骗子手，同当时另一些游行各地冒称有天上能力的人是一丘之貉。这一类的指控如何能够从第一福音书的记述，耶稣逃往古代魔术之乡埃及得到支持，我们从赛尔赛斯反对基督徒的著作里可以看得出来。这个异教徒哲学家假一个犹太人之口断言，耶稣在其青年时期由于贫穷曾在埃及工作过，在那里学会了秘术，回到家乡以后就将其付诸实践[144]，一旦有了这类嫌疑，不仅逃往埃及，就连同东方博士接触，也可能遭人反对，因而援引品质无可指摘，关怀圣殿和圣灵事业的以色列人以取代星象和天文就显得是可取的了。至于结束语所用的套话，说孩子渐渐长大，强健起来，充满智慧，则完全具有古希伯来特征，几乎逐字逐句是从参孙故事的类似套话模仿而来（《士师记》第13章第24节往下）。

最后，由于《马太福音》和《路加福音》关于耶稣幼年时期的记述，除了有难以想象的或者说，非常明显的倾向性特征外，还有它们虽然各自都能自圆其说，却绝对不能彼此符合一致，这就清楚地说明它们都不是真实的历史而仅是虚构的故事。上面我们已经看出两部福音书的作者对于耶稣父母的原来住处都各自从不同的假设出发。马太认为是伯利恒而路加则认为是拿撒勒。根据这种假设，《马太福音》说孩子生下来以后，耶稣的父母继续安舒地住在伯利恒，接待博士也是在这里，如果不是由于伯利恒婴儿有遭受屠杀的迫切危险，而且在梦中受到天使警告叫他们逃到埃及去，他们是不会想到要离开那里的。如果不是在梦中得知亚基老现在统治犹太地，而且有其父必有其子[145]，还是以避开他的辖区，定居加利利为好的话，则他们在得到屠杀婴儿的暴君已经死去的消息之后，他们是会立即回到伯利恒家中去的。所以，在《马太福音》里，耶稣父母的生活一直是受到伯利恒这个重心的吸引，他们之所以没有回到那里，完全是受梦外力的影响。与此相反，在《路加福音》里，拿撒勒才是重心，因此，已经摆动的钟摆尽快地就又趋于平静了。他们原是异乡人，由于报名上册才来到伯利恒，在那里只住了四十天，在这期间，一方面，由于母亲的情况；另一方面，由于在这段时期的末了还必须到耶路撒冷去，住在离首都近的地方是可取的，但一等耶路撒冷的事办完，就再也没有什么可以阻止他们回到遥远的拿撒勒去了。

如果这两种报道都具有历史性，那么他们就应该可以合并在一起。博士们的来访应该或是在圣殿奉献之前或是在其后。在圣殿里奉献应该发生在来访之前或在其后，但总还是在逃往埃及之前，或者，是在父母和孩子从埃及回来之后。但无论我们采取这些立场中的任何一种立场，这里的论述和任何一种都不能吻合。如果我们把在圣殿的奉献放在前面，接着全家立即回到拿撒勒去，当博士们后来到的时候，就再也找不到他们了，但马太却明明地说他们还在那里。此外，如果在圣殿奉献的时候，女先知亚拿已经把弥赛亚诞生的消息告诉了全耶路撒冷盼望这事的人，那么，当博士们后来来到的时候，事情就不会像马太所说的那样，在首都还是新鲜事了。如果我们试着把博士的来朝和与之有联系的逃往埃及统统都放在圣殿奉献之前，我们就会在路加所说在耶稣诞生和圣殿奉献之间总共只有四十天这件事上陷于

困境。因为当希律询问博士自从星第一次出现以来已有多久的时候，他似乎认为弥赛亚圣婴的诞生和星的出现是同时发生的事情。当他获得博士们关于这方面的报告之后，他就下令把伯利恒两岁以内的婴儿尽都杀死，他一定认为圣婴弥赛亚至少就接近这个年龄。因此，我们认为，根据马太的记载，耶稣诞生和博士从他们遥远的家乡来到之间，一定已经超过了四十天，此外，可以料想在上述时限之内博士们一定已经回去，父母一定已经带着孩子前往埃及，在那里一直待到希律死，而且在那以后还从埃及回到了巴勒斯坦。很明显，六个星期要做这么多的事情是太不够了；因此就有必要将逃往埃及和博士来朝分开来，像打进一个楔子那样把圣殿的奉献插在两者之间，尽管这样做是很难成功的，因为马太的叙事，都是一个和另一个紧密地联系着的。这样一来，在博士们离开之后，耶稣的父母就得带着孩子到耶路撒冷去。这件事只能发生在由于希律威胁的危险，天使指示他们逃往埃及之前。但是，怎能想象，天使没有首先阻止他们冒险到暴君的所在地去，或者在他们到了那里以后，由于饶舌的亚拿把弥赛亚圣婴来到了首都的消息传开了去，希律怎么竟没有抓住他把他干掉，免得自己去干那种既没有把握又臭名远扬的屠杀伯利恒婴儿的下策呢?恰恰相反，路加所记述的圣殿奉献并不以博士来临和探询为前提，而是一切进行得好像在首都并没有发生过什么事一样，对于远近闻名的圣婴也没有任何危险。

所以，两部福音书描述的非历史性，已为其各自的特征所表明，并为其互不相容性所证实，因此，我们只能把它们作为虚构看待，这些虚构可能是第一福音和第三福音作者自己编造出来的，也可能是他们引进他们著作中来的。但还有一件令我们惊讶的事情。我们已经看到，犹太教化成分在第一福音占优势，保罗主义在第三福音占优势，如果我们把关于星和博士的记述放在一边，把关于割礼和圣殿奉献的记述放在另一边，我们就会因发现前者在《马太福音》里，而后者在《路加福音》里而不是相反感到惊讶。因为很明显，星和博士表示异教徒世界将被容纳到基督国度里来，而突出割礼和圣殿奉献则表示犹太法制的神圣不可侵犯。但我们已经看到，在《马太福音》里，除了不可否认的犹太化部分外，同时还存在着宣召异教徒的部分，而在关于博士的故事里并没有明确提到他们是以什么方式或在什么条件下容

纳进来的。另一方面，强调基督到世上来的时候是生在律法以下的正是外邦使徒本人（《加拉太书》第4章第4节往下）[146]，从而《路加福音》的描述只能看作表示保罗的言论在耶稣婴儿期历史中的贯彻。同时保罗还补充说，就基督方面而言，这一安排的目的乃是要使他能够把在律法以下的人救赎出来（第5节）并使律法得以结束[147]（《罗马书》第10章第4节），这种思想在路加的耶稣婴儿期历史中没有涉及。其实，如果我们联系论施洗者约翰的话来考虑这种早期历史，我们就不可能不发现无论在形式或内容方面都存在着犹太教化成分，不过在有些地方路加已经把这些犹太教化同他的福音结合在一起，只是在有的情况下用具有对立倾向的部分加以平衡，在另一些情况下则使其本身带有大公无私的精神。这种使犹太教对于全部福音计划变得无害的特征可能在原来的故事里本来就有，在这种情况下福音书作者就可以毫不踌躇地采用，也可能是他自己第一次引进来的。当西缅称弥赛亚圣婴为照亮外邦人的光的时候（第2章第32节；参看《以赛亚书》第42章第6节）星的故事的全部意义就包含在这一句话里了；至于在另一方面西缅所说要叫以色列人中许多人跌倒，许多人兴起和要叫许多人心里的意念显露出来（第2章第34节往下）则表示许多犹太人将面临极其严格的筛选，其时许多人将站立不住。

II．耶稣像摩西和撒母耳那样，自幼即献身于其崇高使命

65．

斯维陀尼乌斯[148]告诉我们，亚古士督小时候，一天晚上奶妈把他放一个底层房间的摇篮里躺着，第二天早晨忽然不见了，经过长时间寻找，终于发现他在房子的最高部位，面向东方躺在那里。

也许有人会问这个故事同耶稣十二岁在圣殿的故事有什么相同之处呢？（《路加福音》第2章第41—52节）的确，年龄和与之有关的情节两者是不同的，但他们之间仍然有共同的特征，那就是一个注定要

从事崇高事业的儿童，没有在他们通常应该在的地方，却被发现在一个奉献给上帝的地方。当然，在亚古士督的故事里这个地方并不是圣殿；但东方是世上的神圣方向，正如斯维陀尼乌斯所说的高塔表示靠近神的地方，因此我们可以认为，亚古士督这个孩子，被以超自然方式，从摇篮移到了那里。基督的情况是如此，亚古士督的情况也一样，崇高的使命意味着崇高的出身，上面引述的故事不可能不是由于亚古士督父亲是阿波罗的传说所引起，阿波罗作为太阳神，东方是特别属于他的地方，就如根据福音书记载，耶稣说圣殿是他父的家，明显地是指他的超自然的出身而言。

耶稣是成为人的形状的上帝的儿子，同样，居鲁士是以牧羊人儿子的身份长大成人的，他是一个帝王的孙子，但却成了奴仆的形状，他的帝王本性和使命早在他十岁的时候就突破其乔装而表现出来。当十岁左右的时候，他的玩耍伙伴们推举他为王，他郑重其事地尽了他为王的责任，以致人们很快就发现了他的真正出身[149]。

摩西以同样具有预示意义[150]的方式发现其为人民救星的使命是在一个较晚时期。为了成功地达到以臂力拯救同胞的目的，他必须像《出埃及记》[151]（第2章第11节）所说首先“长大”起来。尽管未必像以较晚传说为根据的《使徒行传》（第7章第23节）那样比较明确地说当时他将40岁，但我们知道另一种来源于拉比的与此不同的传说，说他当时只20岁。即使人的精力在成人或青年期以前未必能充分发展出来，但这位立法者的特殊智力在很早时期就表现出来了。据约瑟弗说[152]，他的智力和他的年龄极不相称，菲罗说[153]，摩西小时候，对于儿童游戏等琐碎事务不感兴趣，而是喜爱思考严肃的问题。很早就得为他聘请教师，但过不多久他就证明自己在自然才智方面胜过了这些教师。

当撒母耳的母亲把撒母耳带到示罗帐幕要他在圣殿里经常侍奉耶和华的时候，他年纪还很小（《撒母耳记上》第1章第25节），当上帝在夜间第一次呼召他对他说话的时候他还是个儿童（第3章第1节往下）。在《旧约》里没有明确地说明他的岁数，但正如《使徒行传》说到摩西时那样，约瑟弗[154]在提到撒母耳时（无疑也是根据晚期的

传说），说他在12岁时就开始说预言，因为根据塔尔默德[155]，以色列人当一个孩子到达12岁的时候就认为他已到了懂事的年龄，这和我们把14岁认为是从童年期到青年期的过渡期一样；有一份记录，虽说起源于基督教，但很可能是从犹太教得来的，把所罗门和但以理的英明判断说是在他们12岁时做出来的（《列王记上》第3章第23节往下；《苏撒拿传》[156]46，往下）。但从其他特征上，可以清楚看出，撒母耳的青年期历史，无论是在这件事上或是在较早的事上，都成了我们的福音历史家写作的蓝本。首先，在故事的起头他就说（第41节）耶稣的父母每年都上耶路撒冷过逾越节，就像《撒母耳记上》不仅在起头（第1章第3节），而且一再地说（第1章第21节；第2章第19节）撒母耳父母每年都上示罗向耶和华献祭一样。其次，福音书故事的末了说，孩童耶稣的智慧和身量，并上帝和人喜爱他的心都一齐增长（第2章第52节），显然是从关于孩子撒母耳的结束语："孩子撒母耳渐渐长大，耶和华与人越发喜爱他"抄来的（第2章第26节）。

如果我们从产生此类故事的一般原因，即广泛存在于英雄传说本身性质中的原因以及存在于希伯来先知传说中的比较特殊原因，进而考虑基督教弥赛亚传说的特殊性质，就必须记住，耶稣这个人之得以用执行其弥赛亚任务所必要的能力装备起来，首先是和施洗者约翰的洗礼联系着的，因而是在一个比较成熟的年龄，只是在稍后时期才认为从其生命一开始就由于超自然原则的作用，具有了弥赛亚的这种高超能力。如果像第一福音书作者那样，把这种能力装备看作是从耶稣诞生及其最早的婴儿时期直到受洗，那么在两者之间就有了很大的漏洞。人们可能提问说，唉，如果你们的耶稣从在母腹中就充满了圣灵，那么，为什么那么长的时期圣灵什么事也未干，一直等到他成人之后，才显示出他的能力和智慧来呢?这个可能意味着伊比奥尼派怀疑耶稣超自然出生思想重复出现的问题，已经被次经耶稣婴儿期福音书的故事排除了。根据《耶稣婴儿期福音书》，耶稣在婴儿时期就已经能行神迹了，在摇篮里就会讲话，说自己是上帝的儿子，向老师透露了字母的神秘意义，据说，在他12岁以前就已经提出使所有的教师感到难堪的问题[157]。

同诸如此类的晚期狂乱幻想产物对比起来，《路加福音》的故事可以算是原始基督教比较健全的创作了。首先，它完全避免了行神迹这类事，但就耶稣的智慧这方面来说，它仍然完全超出了人类可能的范围。因为它说在耶稣12岁的时候没有按照他的年龄和惯例所要求的坐在老师们脚前（参看《使徒行传》第22章第3节），而是和老师们平起平坐，还称上帝为他的父亲，这样做就是表示关于他的超自然出生的历史是真的，或者，他已经达到了一个儿童所不能有的宗教发展的成熟期。尽管如此，他总算还没有像《次经》里的故事那样彰明昭著地违反了自然规律。不过除了他称上帝为父亲以外，他也还没有像自命不凡的约瑟弗那样说他自己14岁的时候由于他的早熟的天才和广博的知识如何引起人们的重视[158]。但故事以非常合适的方式，把从耶稣诞生及其最早婴儿期到成熟期的踏脚石恰好放在从少年期过渡到青年期的中间阶段，就这一点来说，则是令人满意的。

故事从说明第三福音关于耶稣整个婴儿期历史的基本主题开始，即耶稣父母每年上耶路撒冷过逾越节证明了他们严格遵守律法的虔诚精神。当他们离开耶路撒冷回去的时候，孩童耶稣留下了，他的父母找他没有找到。这就证明他的道路不是平常人的道路，他在遵循着一条他自己的更高的律法。当他们找到他的时候，他问他们为什么找他，难道他们不知道他应当以他父的事为念吗?令他们感觉到这句话的不无严厉的意味。结束语说他顺从他们（第51节）虽然略微减轻了这种严厉的分量，但在《约翰福音》记载的另一个场合他说“妇人，我与你有什么相干”（第2章第4节）却又大大加重了这种分量。由于他的父母是人，他们对于上帝的儿子的理解力非常之低，这一点从作者的附加语“他所说的他们不明白”（第50节）也可以看得出来，前一段经文说他们对老西缅的话感到惊奇（第2章第33节）也有同样的情况。但是，如果在耶稣诞生以前天使已经告诉马利亚和约瑟她所要生的儿子是由圣灵而生并将称为上帝的儿子，那么，他们就必定已经知道，耶稣所说他父亲的家是什么意思，当福音书作者说他们不明白他所说的话的时候，他就不自觉地暴露了自己不是一个历史记述者而是一个神迹记述者，其文章风格恰好是以人们处于行神迹者之前的不断惊异和不明白为特征。最后，当牧人们讲完他们的故事之后，（第2章第19节）所说“马利亚却把这一切事存在心里”那句话显明福音书作者心目

中所想到的正是《旧约》里神异儿童约瑟的故事，在那篇讲到约瑟童年作梦的故事里也曾说过同样的话：他父亲却把这话存在心里。

III．耶稣成功地经受了百姓在旷野在摩西领导下未能经受住的试探

66．

当青年人到达自立年龄要表示他们将走德行之路或罪恶之路的时候，普拉迪克斯（Prodicus）说赫拉克雷斯遭受了试探，或者，用色诺芬[159]的话说，面临了选择。当亚伯拉罕的信心和顺从遭遇严格试炼，要他把晚年的独生子献上的时候，他的年纪已经很大了（《创世记》第22章）。另一方面，如先知所说，当耶和华召选以色列人作为他的儿子，从埃及出来的时候，他还很年轻（《何西阿书》第11章第1节）。四十年之久他在旷野试炼他们，用各样的苦难鉴察他们的心，看他们是不是遵守耶和华的命令（《申命记》第8章第2节）。（根据经过《列王记》上下编者汇编后的描述）大卫在受撒母耳的膏和圣灵充满以后，在其公开生涯一开始，立即面临同非利士巨人歌利亚作战的危险试炼（《撒母耳记上》第17章）。同赫拉克雷斯一样，亚伯拉罕和大卫，都胜利地经受了这些试炼，但以色列人却在试探面前失败了。他们为试探所胜，竟到了向耶和华发怨言、行淫和拜偶像的地步。这样，他们就像人类第一对祖先听了蛇的诱惑，违反上帝命令，被赶出乐园，离开了生命树一样。

正如摩西历史一般地留在以色列人记忆中一样，他们在旷野未能经受住试炼的失败经验，连同所招致的上帝的惩罚也作为引以为戒的典型事例，特别存留在他们的记忆中。使徒保罗在简短地叙述了这些事以后说，“这些事都是我们的鉴戒……写在经上，正是警戒我们这末世的人”（《哥林多前书》第10章第6—11节）；在另一个场合，为了怕哥林多基督徒由于他们的天真单纯，受了伪传道人的迷惑，他提醒

他们，不要像夏娃那样受狡猾的蛇的诱惑（《哥林多后书》第11章第3节）。

弥赛亚的使命就是叫道德败坏的人恢复善良，把别人做的坏事做好，因此，他就有必要更好地经受住试探。耶稣作为弥赛亚，已经比以色列人在旷野或人类第一对祖先在乐园更好地经受住试探。其实，耶稣整个一生，特别是他所受的苦难，就是一系列这样的试炼（《路加福音》第22章第28节；《希伯来书》第4章第15节）；人们很容易看出，把像亚伯拉罕的试炼，或人类第一对祖先的试探中个别庄严的事例挑选出来，加以扣人心弦的生动描绘的诱力是多么强烈（《马太福音》第4章第1—11节；《马可福音》第1章第12节往下；《路加福音》第4章第1—13节）。

另外一个情况也促成了这件愿望的实现。亚伯拉罕、在旷野的以色列人民，都是由上帝亲自使他们遭受试探的，当然，上帝的用意是好的，因为只要人民能像他们的祖先那样顶得住这些试探就行。但随着时间的推移，人们似乎感到说上帝直接试探人是要不得的。许多本来是正直的人跌倒了；许多人遭受了他们所不该遭受的困难；如果上帝亲自叫他们遭受试探岂不显得他是个妒忌的、幸灾乐祸的神了吗?如果上帝试探人做坏事，岂不是显得他自己也参与了坏事吗?（《雅各书》第1章第13节）因此，很早就产生了把试探归在另一个身上的倾向。在《创世记》里引诱夏娃违抗上帝命令的是蛇，它是田野里最狡猾的生物；这是一种荒谬的站不住脚的说法。以色列人被掳时期接触到祆教（Zend religion），该教持善恶二元论，认为整个世界的发展是由这两个相互对立的原则斗争所造成。这种观点很适合当时正处于危机中的犹太人的胃口，他们接受了这种观点，认为波斯教关于阿里曼[160]（Ahriman）的想法对他们特别合适，他虽然反对善神的作为，却仍旧处于善神的严格控制之下，他就是仇敌（撒旦），是在上帝面前控告并毁谤人的。由于他怀疑约伯对上帝的坚贞。使得上帝把严重的苦难加在约伯身上来试炼他，在乐园里伪装蛇的形象试探人类第一对祖先从而把死亡和毁灭带到世上来的也是他（《智慧书》第2章第24节，《哥林多后书》第11章第13节；《启示录》第12章第9节往下）。

关于犹太人世界观的改变没有把较早的《列王记》和较晚的《历代志》所记关于大卫因受激动数点人数而受上帝严重惩罚的事对比一下更富教益的了。在第一处说“耶和华又向以色列人发怒，就激动大卫，使他吩咐人去数点以色列人和犹太人”（《撒母耳记下》第24章第1节）。与此相反，在第二处却写道（《历代志上》第21章第1节）“撒旦起来攻击以色列人，激动大卫数点他们”。如果族祖们和以色列人在旷野流浪的历史也是写在被掳以后的话，我们很可能会看到在亚伯拉罕和以色列人遭受试探的事上也有撒旦牵连在内了。不管怎么说，在《塔尔默德》里实际就有这样的事例。同样在巴比伦的《格马拉》[161]里说上帝受撒旦的激动，试炼亚伯拉罕就像在约伯记前言部分试炼约伯一样。据说，当亚伯拉罕出去要把他儿子作为祭物献上的时候，撒旦在路上遇到他亲自试探了他。同样，当犹太人在旷野行进的时候，据晚期犹太传说，因摩西迟迟未下山，撒旦就对百姓说他已经死了。引诱他们拜了牛犊。[162]

这样，世上的一切坏事，特别是对于以色列人的坏事，就都归之于作为其第一原因的撒旦，这样做的自然结果就是清除百姓罪孽，把他们从压迫他们的罪恶中拯救出来的弥赛亚就成了撒旦的反对者和胜利者。基督来就是要除灭魔鬼（《约翰一书》第3章第8节），[163]消灭污鬼（《马可福音》第1章第24节；《路加福音》第4章第34节）；他看见撒旦从天上坠落，像闪电一样（《路加福音》第10章第18节）。这个世界的王不是别人，乃是魔鬼，要被赶出去了（《约翰福音》第12章第31节）。但要达到这个目的，必须首先战胜他，如果他向基督进攻，决不能让他抓到任何把柄（《约翰福音》第14章第30节），但正如他攻击过许多旧约圣徒那样，他是一定会攻击基督的，他还肯定会在基督徒中像吼叫的狮子，遍地游行寻找可吞吃的人（《彼得前书》第5章第8节），在一般情况下撒旦的这种筛选只在于把邪恶的、试探人的思想灌输到人里面来（《路加福音》第23章第31节；《约翰福音》第13章第2节）。但对于弥赛亚的这场斗争是一场决定胜负的斗争，是和弥赛亚的一场决斗，要求撒旦亲自出马。像大卫对抗狂妄的非利士巨人那样，弥赛亚也必须对抗这世界之王撒旦，正如大卫用机弦甩石胜了非利士人，同样，弥赛亚用上帝的话也使撒旦

溃逃，两个人都经受了圣灵的考验，他们在不久前都接受了圣灵，一个是通过撒母耳的敷膏，另一个是通过约翰的施洗。

试探发生的时期，是由大卫的模式所决定，或者，一般地说，是由于考虑到所接受的圣灵必然要立即通过最强烈的试炼经受考验。同样，事情发生的地点、耶稣在该处逗留的时间、试探的内容和形式以及耶稣抗拒试探的情况，都是从摩西历史上模仿来的。舞台就是旷野，不仅因为犹太人一直把旷野当作邪灵的居所（《利未记》第16章第8—10节；《约伯记》第8章第8节；《马太福音》第12章第43节），而首先是因为以色列人也是在旷野受了试探。百姓在旷野受试探达四十年之久，弥赛亚受试探的内容从四十年压缩到四十天，这同时是和撒旦为他准备的第一次试探性质联系着的。

百姓在旷野遭遇的第一个试探就是饥饿，他们立即在这第一个试探上失败了，以致他们埋怨摩西和亚伦，其实，归根结底，他们埋怨的就是耶和华自己（《出埃及记》第16章），不久，他们又对赐给他们的吗哪感到不满，想要吃肉（《民数记》第11章），因此，弥赛亚也要首先受饥饿的试探，要感到饥饿，就必须先禁食；在旷野行进期间摩西在西乃山曾禁食四十天（《出埃及记》第34章第28节，《申命记》第9章第9节），同样，以利亚后来也禁过食（《列王记上》第19章第8节），因此，耶稣也在旷野禁食四十天，过了这些日子以后他饿了。撒旦希望通过这件事使耶稣落在他的掌握之中。但要想让弥赛亚发怨言是不行的，因为他禁食是完全出于自愿，因此试探者就把力量集中在他为上帝儿子这一点上，企图引诱他擅用自己的权力来帮助自己。撒旦要求他把在他面前的石头变成食物，这种试探方式部分地由旷野多石的情况所决定，部分地也是由于在新约别处常有这类人所熟知的成语所决定。施洗者约翰在旷野说过，如果必要的话上帝能从这些石头中给亚伯拉罕兴起子孙来（《马太福音》第3章[164]第9节）。与这段试探故事更为密切结合的是耶稣曾说过，你们中间，谁有儿子求饼，反给他石头呢?（《马太福音》第7章第9节）在幸灾乐祸的撒旦看来，对一个饥饿的人不是把饼而是把石头指给他并叫他抢在上帝之先用一句话，把石头变成饼，是再适当不过的了。此外，尽管有个别性格特征是来自别处，这个试探故事主要还是以以色列人在旷野受试

探为其真正模式，这是从耶稣反驳试探者第一个试探的话立即可以看得出来的。根据《申命记》所说，在旷野行进的末了，摩西要求百姓纪念耶和华如何在旷野引导他们，试炼他们（《申命记》第8章第3节）。还说："他苦炼你，任你饥饿，将你和你列祖所不认识的吗哪赐给你吃，使你知道人活着不是单靠食物乃是靠耶和华口里所出的一切话。"最后几句话，正是耶稣回答试探者所用的话（《马太福音》第4章第4节），同时要撒旦注意，这是经上记的话，撒旦的第一个试探被挫败之后，就着手进行第二次试探。

为了更好地了解这第二个试探，我们必须从耶稣在这次试探末了所说的话："经上又记着说，不可试探主你的上帝"出发，在这句话的出处《申命记》那段经文里（第6章第16节）说得更确切些："当你们（即以色列百姓）进到迦南地的时候，不可像在玛撒那样，试探耶和华你们的上帝。"这是指百姓在旷野因缺水向摩西和亚伦发怨言说的（《出埃及记》第17章），这件事被认为是"试探耶和华"，因为它暗含着怀疑上帝用神迹对他们的支援（第7节）。这种试探上帝，或者，按他的理解，试探基督，也就是使徒保罗要基督徒从以色列人在旷野的经历中引以为戒的事件之一，使他们可以避免遭受同样的惩罚（《哥林多前书》第10章第9节往下，在那里把《出埃及记》第17章第1节往下同《民数记》第21章第4节往下都结合了起来），还有初期基督徒经常诵读的被认为有预示弥赛亚意义的《以赛亚书》第7章即亚哈斯王受到先知指示要他向上帝要求一个兆头的时候回答说（第12节）"我不求，我不试探耶和华"。毫无疑问这是一句有同样意义的话，但也可能把它解释为亚哈斯王不愿向上帝作任何不适当的要求，像《诗篇》第78篇第18节指以色列人发怨言要求吃肉时所说：（《民数记》第11章）"他们心中试探上帝，随自己所欲的求食物。"撒旦可能向弥赛亚建议向上帝提出什么不适当的要求呢?《诗篇》第91篇第8节往下指受到至高者的保护的人特别是弥赛亚时说："他要为你吩咐他的使者，在你行的一切道路上保护你，他们要用手托着你，免得你的脚碰在石头上。"这段话如按字面来理解，可能意味着受上帝保护的人，即使从很高处跳下来，也不致遭遇危险，因为上帝的使者会接住他，使他不受损伤降落地面。所以撒旦就要求耶稣这样做。还有一首诗篇在谈到手洁心清的人，特别是指弥赛亚时曾说（《诗篇》第24篇

第3节，参看第15篇第1节），他将登耶和华的山，站在他的圣所，现在弥赛亚也应上到殿顶上，从那里跳下来。耶稣对这试探的恰当答复就是经上记着说“你不可试探主你的上帝”。

在常被人们引述的《哥林多前书》那段经文里，使徒保罗从以色列人旷野行军历史中所得出的一个重要教训就是第10章第7节所说：“也不要拜偶像，像他们有人拜的。”（《出埃及记》第32章第6节）在同一段经文里，根据晚期犹太人中流行的见解，保罗把拜偶像解释为敬拜魔鬼（第10章第20节往下）；按照这种想法，魔鬼之王就是别西卜（《马太福音》第12章第24节）[165]，即撒旦。因此，在相当长的时间内，犹太人一定会看到，世界权力，掌握在拜偶像之人的手中；因而照他们的想法，最高的偶像撒旦，就是当今世界的统治者或神（《哥林多后书》第4章第4节；《约翰福音》第12章[166]第31节，第14章第30节，第16章第11节）。弥赛亚作为人民的原型，必须经历拜偶像的试探，按照晚期犹太人的想法，这种试探所采取的形式，就是要求他敬拜魔鬼。作为一种诱惑力量魔鬼还答应把支配整个世界的权力都交给他，而其实，弥赛亚作为世界之主，这种权力理应是属于他的。为了使这种试诱具有尽可能大的感性力量，魔鬼必须把全世界的荣华指给他看，抱着这种意图，他把耶稣带到一座高山上。就像耶和华曾经在摩西死之前把他带到尼波山上，让他观察他所要赐予以色列人的全部地区一样（《申命记》第34章第1节往下）。很明显，弥赛亚像在其他试探上没有失败一样，也决不会在这次试探上失败，他所用以击退试探者的武器，就是以色列人在旷野飘流的末期摩西向百姓所说的一句警戒的话；“你要敬畏耶和华你的上帝，事奉他，不可敬拜别神。”（《申命记》第6章第13节往下）[167]

三次进攻都被打败之后，撒旦不得不自认失败而暂时引退，但正如《路加福音》补充所说（第4章第13节），这只是为了伺机再度发起进攻。毫无疑问，路加所谓的再度进攻，是指耶稣受难而言，而这种受苦，在《马太福音》（不是在《路加福音》）是由三组事件展开的，这就是在客西马尼园里，耶稣为了向天父祈求，让这个苦杯离开他，三次离开了睡着的门徒（《马太福音》第26章第36—45节），后来，彼得三次不承认他的主（《马太福音》第26章第69—75节），接

着他的爱主之心又三次受到了考验（《约翰福音》第21章第15至17节）；所有这些事例都重复了三次，其原因只有一个，那就是不仅犹太人，连别的人也都自然地喜欢用三这个数字，对于像试探故事这类的戏剧性场面，显然认为用三这个数字特别合适。因此，上边所引述的格马拉注释里，说撒旦同亚伯拉罕打了三回交道，而在可能是模拟埃及受灾难次数的其他拉比们的叙述中，则说亚伯拉罕受了十次试探。

在《马可福音》的简略叙事里，三次试探的三这个数字没有了，只说"随后（受洗以后），圣灵把耶稣催到旷野里去，他在旷野四十天受撒旦的试探，并与野兽同在一处，且有天使来伺候他"。无论这里的野兽是为了生动地描绘旷野景色（参看《马克比二书》第5章第27节）还是为了表示耶稣是第二位亚当，这种现象总是非常离奇的，同缩短得几乎无法理解的其余描述合并起来看，并不能表现这篇报道或第二福音书有什么独创之处。连路加的记述同马太[168]的记述比较起来也显得是第二手的，这部分地是由于这样的事实即根据一般译文路加是第一个说试探共延续四十天之久的人，然后紧接着又提到了试探共分三个阶段；部分地是由于他对马太的故事情节作了艺术加工。这种艺术加工就在于路加把敬拜魔鬼的试探列为第二项，把从殿顶上跳下来的试探列为第三项。因为从内容来看，向魔鬼下拜是魔鬼可能向耶稣作出的最强烈的要求，因而作为结束语最为合适。使路加改变这种次序的原因无疑是因他认为魔鬼先跟耶稣从旷野上到山上，然后又从山上进到城里，比从旷野进到城里，然后又从城里去到山上的可能性更大。这种想法对于我们当前的这一事例是不适当的，因为在这里并不存在可能性大小的问题。从以下几个附加语暴露出（路加是个）加工者。例如，说魔鬼在"霎时间"把天下万国都指给他看，又说，他之所以能够作出这建议是因统治世界的权柄已交付给他，最后还说魔鬼仅是"暂时"离开了耶稣。其实，从那以后魔鬼再也没有在耶稣面前出现，至少没有亲自以看得见的形式在耶稣面前出现过。马可的叙述虽然简短却保留了马太所记的最后一句，即在魔鬼离开耶稣以后，"有天使来伺候他，"但《路加福音》里这句话却不见了[169]。他们在事后给耶稣东西吃，为他提神，就像从前天使在事先给以利亚东西吃给他提神一样（《列王记上》第19章第5节往下），当然给耶稣吃的不是世上

的食物而是天上的食物，是天使的食物，根据晚期犹太人的想法，吗哪就是一种天上的食物（《诗篇》第78篇第25节希腊文译文；《智慧书》第16章第20节）。这就证实了耶稣在受试开始时所作充满自信的断言；上帝为了维持敬畏他的人的生命，并不以用通常的食物为限。

第四福音书没有记载耶稣受试探的故事，不仅如此，还好像有意排除这件事一样，在从耶稣受约翰施洗到他行第一个神迹之间的每件事都用最短的时限如次日再次日第三日（第1章第29，35，43节，第2章第1节）[170] 非常紧密地联系起来，以致四十天的试探时间简直无法插进。的确，《约翰福音》在这里比《共观福音》少了一个令人难以置信的故事，但其所以不提这件事，并不是因为他以为这件事从历史的眼光看没有充分的证据，而是因为从教条主义的眼光看这件事不合他的口味。尽管在他的教条主义理论里，魔鬼既是人类犯罪的根源，也是耶稣的仇敌占突出地位，但魔鬼以可见的形体出现在耶稣之前却和他所受的希腊主义教育格格不入，而且耶稣降低身份，以平等地位和魔鬼较量，在约翰看来也是和耶稣作为上帝儿子的高贵身份不相称的。因此，第四福音作者在这里也像在其他许多方面一样，力图牺牲形式而保持试探故事的实质及其结果，坚持第三福音作者所说耶稣受难是撒旦对他的一次新的进攻。正是在这种意义上，他追随路加的思想（第22章第3节）特别把犹大出卖耶稣说成是魔鬼的主使（第13章第2节），尽管在形式上避免使用容易使我们联想到魔鬼附身的正规说法，但在第6章第70节 [171]，当和他自己的主张符合一致时却保持了其内容实质。此外，在受难故事开始之前，他还把凡是能够被认为试探故事的真正内容的东西归纳成一句话，假耶稣之口说出来（第14章第30节）："这世界的王将到，他在我里面毫无所有。"

由于我们把试探故事作为一种弥赛亚神话来理解，首先我们就避免了传统上为了试图把延续四十天之久的试探故事插入到约翰在这里编织得如此严密无间的组织里去，在这方面所作的一切折磨人的纠缠。辩护神学（apologetische Thologie）为了达到这一目的，在从第四福音第1章第19节到第4章第54节的这段初期历史记述中，几乎没有一处没有作过尝试，但处处都遭遇到了同样的失败，因为约翰叙事的目的不仅是不让有一处给耶稣受试探的故事有钻空子的可能，而且还总

是千方百计对之加以排除。但尽管在第四福音和共观福音之间有这种不一致之处，尽管我们对于前者有一定的看法，[172]并不能因此就证明后者的记述有任何不当之处。而是由于后者的记述自身本来就有许多重大困难，才使得有必要把另一种能够断然排除这些困难的思考方法看作是一种值得欢迎的发现。在今天，很少有人会胆敢和艾布拉德（Ebrard）站在一起，断言耶稣作为第二亚当的尊严有权要求撒旦亲自以其本来面目和看得见的形象出现在他面前，而不是像从前以伪装动物的样子出现在第一个亚当之前。不言而喻，鉴于经文明确地说，这是一件客观地发生的事情，除非在具备正确观点的情况下，任何以幻象、异梦或寓言为托词的提法，或假定其为神话的做法，都同样是不可接受的。

由于问题牵涉到受洗历史和试探故事方面，我们就逾越了一般认为划分福音早期历史的界线，而且最近人们对于在这个经过特别挑选受到保护的领域内存在着神话成分已不再加以反对了。以迪威特（Dewette）和哈斯（Hase）为代表并带有施莱马赫（Schlei-machar）标志的整个神学界，同他们的老师一道，甚至比他们的老师在更大范围内和更完全意义上，放弃了耶稣诞生和幼儿期记述具有历史性的主张认为这种主张是站不住脚的。不仅如此，他还认为，这些记述只是原始基督徒的传说和虚伪的产物，即使本来以为其中有作为历史核心的根据，现在也无法找出这种历史核心来了。[173]在作出这种让步的时候，他们正是模仿了聪明果断的统帅的榜样，为了能更好地守住要塞，就毅然放弃守不住的外围工事，甚至不惜自己动手把它们烧毁。其实，在近代就有充分的机会认识到，在批判的炮火围攻下，福音书的初期历史就好比这类无法守住的外围工事一样。只有像老图宾根学派那些顽梗不化的蠢材或者现代救会诸如施密特（Schmidt）和艾布拉德之流具有诡辩倾向的厚颜无耻的人们，才能对于如此光辉夺目的现象熟视无睹，仍然坚持主张福音书的这一部分具有完全的历史性。

但在后一类神学家们的处事方法上，同前一类比较起来，仍然有一些我们必须公正对待的地方。烧毁外围工事，只有在这些外围工事同打算保留的要塞部分隔离开来，或者要塞部分是用耐火材料建筑不怕火灾殃及的情况下才是可取的。另一方面，如果有可能或者有很大

可能的话，则人们宁愿把外围工事保留着，看其能支持多久，而不是一下子把它毁掉，从而加速全部地区的毁灭。其实，如果我们听从前一类神学家们的说法，我们就会相信，福音书关于耶稣公开生活的记述，从任何情况来说，都是保证不会有这类危险的。（根据《使徒行传》第1章第21节往下，第10章第36节往下，参看《马可福音》第1章第1节）耶稣公开生活是从约翰施洗时开始的。他们认为应当把使徒们的见证，看成能起到像金城汤池那样的作用[174]。但这些神学家们却一点也不承认使徒们在《共观福音》里的见证。至于他们所坚持认为目睹见证人的约翰，只要他所说的是他们所不能相信的，最近他们就用一些人所熟知的辩解，使其成为虚幻而无实效，而构成耶稣公开生活的他们认为比较能持久的材料，首先是构成受洗历史和鸽子及天上来的声音他们就放在防守墙之内，其中的第二项也是目睹见证人约翰所记述的，还有试探故事和魔鬼亲自出现这些都和幼儿期故事中任何其他故事一样是易燃性的，不仅有受到外围工事战火殃及的危险，而且也没有避免殃及的希望。或者如果从福音故事的结尾开始，则耶稣升天的故事和他超自然出生的故事完全一样，变像的故事和受洗的故事一样还有他一生中所行的神迹也都同样是由易燃的材料构成的。要塞内部的情况既然如此，放火烧毁外围工事就应三思而后行了。如果我不幸处在要塞内部的话，我将会站在那些主张保卫包括外围工事在内的全部阵地者的一边（尽管这样未必有成功的把握），而不是放火焚烧外围工事，从而使全部阵地陷于必然的毁灭。根据摆在我们面前的福音书记载，耶稣婴儿期历史和其公开生活历史之间的真正区别，仅在于前者除了很少的简短记事外，没有任何历史性的东西，而后者在非历史的东西外还有许多批判的火焰所不能损害的历史性的东西，但历史性的东西同时也总是自然的东西：耶稣公开生活的历史中的超自然成分，同其婴儿期历史中的超自然成分非常类似，凡是承认有必要保持一方面的历史性的人就会认为最好也不怀疑另一方面的历史性。

---

[1] 准备，德文为Ausgerüstet，有配备齐全和武装起来的意思。——译者

[2] 除了“大卫的子孙”和“上帝的儿子”以外，还可加上但以理书里的“人子”这个称呼。正如从弥赛亚是大卫子孙的概念产生了耶稣的两个家谱和耶稣诞生于伯利恒的故事，从弥赛亚是上帝的儿子的概念产生了耶稣的超自然诞生一样，从耶稣自选的称呼“人子”，根据但以理书这段话（见《但以理书》第7章第13节。——译者），也产生了人们经常谈起的耶稣还要驾云再来之类的话。请参看《耶稣传》第一卷第39节（按这段脚注英译者漏译，兹根据德文原著《耶稣传》第二卷第6页补上。——译者）。

[3] 请参看《诗篇》第72篇第10节。——译者

[4] 英译本说是第8章第15节，但按中文及英文圣经以及德文原著都应是第16节。——译者

[5] 引自尤西比乌斯：《教会历史》I，7，13。

[6] 参看克莱纳（Credner）：《新约引论》，I．68，往下。

[7] 指支持法国波旁王朝长子一支继承法国王位的一派人而言。——译者

[8] 这一派是支持法王路易十四的弟弟奥尔良（Orleans）家族继承法国王位的人，与上述正统主义者相对立。——译者

[9] 参看希尔根菲尔特：《福音书》。

[10] 英译本作“到大卫”是错误的。——译者

[11] 亚历山大译本，亦称七十士译本（Septuagint），据说是公元前三世纪由七十二个人（每支派六人，十二支派共七十二人）在七十天之内，从希伯来文译成希腊文的。——译者

[12] 《创世记》第5章第1节：ἄυτη ὴ βίβλος γεγέσεως ἀνθ ρώτων（人的家谱）。《马太福音》第1章第1节：βίβλος γενέσεως，Ι’ησοῦ χριστοῦ（耶稣基督的家谱）。

[13] 人类的第一个祖先指亚当，第二个祖先指挪亚，信徒的鼻祖指亚伯拉罕。——译者

[14] 英译本作64岁（64 years old），而根据德文原著（第11页倒数15行）则为“Sechsundvierzigstem jahre”（46岁）。显然，英译者忽视了德语对于数学的习惯表达法。——译者

[15] Ochoziah是亚哈谢的希腊文译名。——译者

[16] 克拉夫特：《四福音书的纪年和协调》，第55页。艾布拉德：《福音书历史的科学的批判》，第二版，第192页。

（《福音书历史的科学的批判》德文原名与《耶稣传》第一卷第57页完全相同，但英译本译名前后却不一致，英译本第39页脚注译为“Scientific Critique of the Gospel History”，这里却译为“Scientific Critique of Evangelical History”。——译者）

[17] 小西皮俄·阿非利加奴斯拉丁名为Publius Cornelius Scipio Aemilianus Africanus Numantinus，公元前184?—129?罗马将军和政治家。164年灭迦太基。他是打败汉尼拔（Hannibal）的老西皮俄·西非利加奴斯（Publius Cornelius Scipio Africanus）的孙子（收养关系）。——译者

[18] 《论福音书作者的一致性》（*De Consenu Evangelistaram*）II．3。

[19] 据尤西比乌斯：《教会历史》I．7；后来奥古斯丁在《回顾》（*Retractationen*）一书II，7曾对此表示赞同。

[20] 参看施密特（Schmidt）：《圣经神学》，I，45。

[21] 见克拉夫特：《四福音书的纪年和协调》，第56页往下。艾布拉德：《科学的批判》，第195页。

[22] 保罗斯：关于该段经文的注释。（女婿一词，英语为Son-in-law，德语为Schwiegersohn都带有Son或Sohn，即儿子的意思。——译者）

[23] 克拉夫特，同上，第58页。

[24] 《雅可比前福音书》（*Protevang Jacobi*）c，1，2，10《马利亚诞生福音书》（*Evang．de Nativ．Mariæ*）1。13。《贾士丁同特里孚的对话》，（*Dial．Cum Tryph．* 23．43．100）。

[25] 艾布拉德，同上，第191页。

[26] 这里的先锋是指施洗者约翰而言。——译者

[27] 所谓"更高一级的安排"是指上帝的安排而言。——译者

[28] 详情请参看拙著《耶稣生平的批判的研究》，第四版（英译本误作第二版——译者）。本节所述，读者均可与该处参照。

[29] 提庇留（Tiberius Claudius Nero Caesar）公元前42—公元37，（公元14—37）做罗马皇帝。——译者

[30] 约瑟弗：《犹太古事记》，XX，5，1。

[31] 革老丢（Tiberius Claudius Drusus Nero Germanicus）公元前10—公元54，公元41—54做罗马皇帝。——译者

[32] 亚基老（Archelaus），大希律（Herod the Great，即耶稣诞生时杀害伯利恒城婴儿的希律王）之子，曾统治以土买（Idumea）、撒马利亚（Samaria）及犹太，公元6年被罗马政府免职。——译者

[33] 居里扭（Quirinius），公元6—9年任叙利亚巡抚，此时犹大与叙利亚合并，曾进行户口调查，即《新约圣经》中的"报名上册"，引起了加利利犹大的叛乱。（参看《路加福音》第2章第2节，《使徒行传》第5章第37节。）——译者

[34] 斯维陀尼乌斯（Caius Suetonius Tranguillus，公元69?—140?），古罗马传记家兼历史家。——译者

[35] 迪俄·卡西乌斯（Dio Cassius，约公元150—235），古罗马历史家，曾用希腊文著述直至公元229年的古罗马史（Romaika）。——译者

[36] 安奇拉纪念碑（das Ancyranische Monument），安奇拉（Ancyra）是古地名，位于小亚细亚，即现代土耳其首都安卡拉（Ankara），当时是罗马帝国加拉太省省会。约于公元14年，在该城罗马亚古士督皇帝庙宇的墙壁上，以拉丁原文及希腊译文，镌刻了亚古士督皇帝亲自撰写的描述其丰功伟业的碑文（Resgastae dnivi Augusti），这就是所谓的安奇拉纪念碑。——译者

[37] 最近一位基督徒法学家胡施开（Huschke），在《论基督诞生时的人口调查》（1840年版，第35页）一书中说，不仅亚古士督在位时在罗马帝国全境进行的人口调查，就连与之同时发生的基督诞生，都有其历史的内在必然性，因为自天而降的救世主，即第二亚当，恰好诞生在“地上的新亚当”进行人口调查的时候是完全必要的。作者还以最坚定的信仰口吻问道：“这种普遍的人口调查，没有在同时代的或其他值得完全信赖的历史资料中提到过，是不是令我们为之担忧呢?”当然不是，特别是如果我们有像这位法学家那样的慧眼，能够从迪俄·卡西乌斯作品的残缺部分或安奇拉纪念碑的裂缝中看出这类资料的话!

[38] 约瑟弗：《犹太古事记》，XVII，13，5，XVII，1、1。

[39] 《犹太古事记》，XVI，9、3。

[40] 《编年史》，VI，41。

[41] 保罗斯：《圣经注释手册》，在解释路加这段经文时，提到了这些证据。胡施开在上面引用的论文中，也提到了这些证据，第116页往下。

[42] 塞维斯·特利乌斯（Servius Tullius）是公元前578—前534罗马帝国的第六代皇帝。——译者

[43] 即使从胡施开所援引的拉克坦（Lactant）的《论迫害者之死》23（de Mort persecutor，23）中，也得不到证明，同时他还承认，这桩事不仅发生在300年后，而且也是一桩特别严重的例子。

[44] 按：无论是中文或英文圣经，《玛拉基书》第3章都没有第23节，只是在第4章第5节有这样一句话，是否德文《圣经·玛拉基书》没有第4章第5节连着3章一起算，因而造成这种情况（如连着算，正好是第3章第23节）因手头没有德文圣经，无法查证。——译者

最近查到德文圣经，果然不出所料，《玛拉基书》没有第4章，这里援引的经文，出现在《玛拉基书》第3章第23节。——译者又志

[45] 《以赛亚书》第40章至66章又称《以赛亚后书》。——译者

[46] 英译本漏译此句。——译者

[47] 《西拉书》（Sirach）是所谓次经（Apokryphen）之一，德文圣经以附录形式，刊于新旧约之间，中英文圣经都没有这本书。——译者

[48] 在贾士丁的《同特里孚的对话》VIII49里，犹太人特里孚曾说，这是普遍存在于犹太人民中的希望。

[49] 提斯比人即以利亚，参看《列王记上》第17章第1节。——译者

[50] 连给基督徒施洗，有时也被描述为是一种施膏，因为这种仪式被认为也包括表示赐予圣灵的意义在内，见《约翰一书》第2章第20—27节。

[51] 《同特里孚的对话》，88。在《保罗的赞歌》（*Praedicatio Pauli*）里也有类似说法。根据《西普里安作品集》（*Cyprian's*

Werke），第142页，《论不重复施洗》，李加特（Rigalt）版。

[52] 参看拙著：《耶稣生平批判的研究》中的有关段落，II，第416页往下（416，英译本误作116。——译者）

[53] 《希伯来人福音书》是伊比奥尼派用的一本福音书，据说是由《马太福音》经过大量篡改所形成。——译者

[54] 引自艾皮菲尼乌斯：《论异端》，XXX．13参看29。

[55] "高贵装备"德文为höhere Ausrüstung，英译本作"higher preparation"。作者意思显然是说，坚持耶稣本来是人的伊比奥尼派，为了说明耶稣后来的神性是由于圣灵降在他身上而取得的一种"高贵装备"（关于此点，伊比奥尼派内部并不完全一致），但本书著者认为前三福音书作者，通过其关于耶稣家谱及受洗的叙述，同样表达了他们认为耶稣本来为人，后来获得神性的看法，并毋需借助圣灵以鸽子形态由口进到耶稣里面的那种荒诞不经的说法，参看下文自明。——译者

[56] "具备"原文为"ausgerüstet"，此句如直译就是"他就为做弥赛亚而武装起来。"——译者

[57] 参看梅伊尔（E．Meier）（英译本误作C．Meier）：《三首君王的诗篇》，载蔡勒尔：《神学年鉴》，1836，第324页往下，及奚芝（Hitzig）关于该段经文的注释。

[58] 《同特里孚的对话》88，103。

[59] 参看希尔根菲尔特：《贾士丁的福音书》，第169页往下。

[60] 逻各斯即《约翰福音》里所说的"道"。——译者

[61] 这里的"圣灵的补充授予"系指耶稣受洗时圣灵降于其身而言，而"原本由圣灵而生"即指马利亚由圣灵怀孕生耶稣而言，既然耶稣本来就由圣灵怀孕而生，就不应再需要圣灵的补充授予（即受洗时

再有圣灵降于其身），本书作者认为，这两者是互相矛盾的。——译者

[62] 艾布拉德：《科学的批判主义》，第261页。

[63] 路特哈尔特：《约翰福音书及其特征》，第238页。

[64] 《马利亚诞生福音》（Evangel．de Nativ．Mariae）C．3．载《提罗抄卷·伪经新约》（*Thilo. Cod．apocr．N．T．*）1．322，参看拙著：《耶稣生平批判的研究》，I．130，注2。

[65] 按希伯来文此字原系指婚龄妇女而言，已婚未婚均可，并非指绝对的童贞女，与贺拉西（Horaz〔德〕，Horace〔英〕，古罗马诗人——译者）著作中virgines nuptae和puellae jam virum expertae同义，Carm．II，8，22;III，14，10。

[66] 冉布利希；毕达哥拉斯传2〔Iamblich，Vita Pythag．2〕。

[67] Diog．Laert．III．1，2。（英译本作Diog．Suet III．1，2。——译者）

[68] 《耶罗姆驳约芬》，i．26（Hieron．adv．Jovin．i，26）。

[69] L．XXVI，19.

[70] 斯维陀尼乌斯：《屋大维》94迪欧·卡西乌斯《历史》45（Sueton．Octav．94．Dio Cass．Hist．45）。

[71] 《陀比特书》（*Tobit*）是《次经》中的一卷。——译者

[72] 按亚伦的妻子名为以利沙巴，希伯来文为<043.TIF>（中译名为以利沙巴）施洗约翰母亲的名字是以利沙伯，希腊文为Ελισαβέτ，是希伯来文的希腊文音译，虽然读音略有出入，实际是一个词，故谓同名。——译者

[73] 像在《十二族长约书》里所表现的那样，参看希尔根菲尔特：《贾士丁福音书》第265页注。

[74] 圣所是犹太教大祭司举行敬神仪式的地方。——译者

[75] 按希伯来文，加伯列这个词的意思就是上帝的人或“神人”。——译者

[76] 模仿文艺时期（Epigonenzeit）指在文学或艺术上毫无创造性思想而一味以模仿古代或前人为能事的暗淡无生气的文艺时代而言。——译者

[77] 英译本误作第10章第56节，其实第10章根本没有第56节。——译者

[78] 《次经》亦译《伪经》，一般的中、英文《圣经》里都没有，但在路德·马丁所译的德文《圣经》里，都以附录形式夹在《新、旧约》之间并加以按语说，“这些书虽然不能同《圣经》各卷等量齐观，但对读者还是有教益的”。——译者

[79] 贾士丁：《同特里孚的对话》，78；阿利金：《驳赛尔赛斯》，1，51；《雅可比前福音书》，C．18；《马利亚诞生福音书》，C．13；并说贾士丁还援引了《以赛亚书》第33章第16节。

[80] 居鲁士（Cyrus，公元前600?—529），波斯帝国创立者，亦称大居鲁士。罗姆鲁斯（Romulus），罗马神话人物，据说是第一位罗马王。——译者

[81] 希罗多德（Herodotus），I，160往下，利维（Livius），I，4。

[82] 关于以下所述，请参看蔡勒尔：《论新约的基督论》，载《神学年鉴》，1842年，第51页往下。《希腊人的哲学》，III，第2，621页往下。施维格勒：《后使徒时代》，II，第286页往下。海瓦格（Hallwag）：《古代教会的基督预先存在观念》，载《神学年鉴》，

1848年，第144页往下，第227页往下。卢克（Lücke）：《约翰福音注释》，第三版，I，第283页往下。鲍威尔：《前三世纪的基督教》，第308页往下。伏克马尔（Volkmar）：《约翰的启示录注释》，第72页往下，第113页。豪尔斯吞：《保罗见到的基督异象》，载《科学的神学杂志》，1861年，第231页往下。

[83] 原文为："bei Gott genesen"。——译者

[84] 英译本误作第3章第3节。——译者

[85] "上帝创世之始"，希腊文为"ἡ ἀρχή τὴς κτίσεως τοῦ"，英文钦定本《圣经》译为"The beginning of the creation of God"，中文《圣经》一般译为"在上帝创造万物之上为元首的"，最近国外一种汉译本译为"神的创造之本源"（见《当代圣经》，第549页）。——译者

[86] "诸世界"，希腊文为αἰῶνας，是αἰὼν的复数，一个αἰὼν就是具有某种特征的极长时期，也就是具有某种重要特征的世界情况或秩序，英文的œon或eor就是这个希腊字的译音。这里中、英文《圣经》都译为"诸世界"（Worlds），是指具某种特征或秩序的极长时期，也可指当前的或将来的物质世界而言。——译者

[87] 逻各斯（λόγος，logos）就是《约翰福音》里的"道"。——译者

[88] "这个词"就是指"逻各斯"。——译者

[89] 逻各斯既有话的意思，也有道的意思，还有特指耶稣基督的拟人用法。——译者

[90] 这里的"话"，中文《圣经》译为"命"，但根据原文，似仍以译为"话"比较忠实贴切。——译者

[91] 如前所言，德文《圣经》除一般中英文《圣经》所列的《新旧约》各卷书外，还附有《次经》（亦称《伪经》）14卷，这里的《西拉书》、《所罗门智慧书》都是《次经》书名。——译者

[92] 此处英译本漏译。——译者

[93] 第8节，έν᾿Ιαϰωβ ϰατασϰὴνωσον（“在雅各中间定居”或直译：“在雅各中间支搭帐篷。”）《约翰福音》第1章第14节（说逻各斯）ϰαί έσϰήνωσεν ἐν ἡηιῢ（住在我们中间）。

[94] 德文原著及英译本均作第22章第16节，但德、中、英文《圣经》均在第21章第16节，可能有误。——译者

[95] “中间人”《新约》译作“中保”。——译者

[96] 希尔根非尔德：《福音书》，第241页。《福音书问题》，载《神学年鉴》，1857年，第522页。参看布莱施奈德尔：《或然性》，第6页128。

[97] 作者称耶稣为次级上帝。——译者

[98] 《卫道篇》，I，31，35。

[99] 引自尤西比乌斯：《教会史》，iii，32，8。

[100] 英译本漏译。——译者

[101] 此标题德文原著为：Jesus der andere Moses，英译本误作Jesus the second man。——译者

[102] 斯维陀尼乌斯（Suetonius，德译名为Sueton），约生于公元69年，大概死于144年，罗马传记家兼历史家，著有《名人传》*（De viris illustribus）及《帝王列传》（De vita caesarum）*等书。——译者

[103] 《尤利乌斯》，88；参看普卢塔克：《凯撒》，69。

[104] 屋大维（Octavian）即亚古士督（Augustus），亚古士督是《圣经》译名，一般译奥古斯都（公元前63—后14），是凯撒之甥孙。——译者

[105] 凯撒（Caesar，Gaius Julius，公元前100—前44），古罗马将军，政治家，历史家，独裁者，被布鲁土斯（Brutus）刺杀。——译者

[106] 普林尼（Gaius Plinius Secundus，公元23—79），古罗马博物学家，称大普林尼。——译者

[107] 《自然史》，II，23。

[108] 《雅尔库特·流便尼》，f，32．4（英译本误作“32．3”）。——译者

[109] 《腓力比历史书》，（*Hist．Philipp*），37．2。

[110] 贾士丁（Marcus Junianus Justinus），《腓力比历史书》（拉丁文全名为Histonarum Philippicam）的作者，该书是特洛古斯（Trogus）所著历史的摘要，特洛古斯原书已失传。——译者

[111] 米特利达提新（Mithridates）是古本都（Pontus）国王名。——译者

[112] 特洛古新（Trogus，鼎盛期为公元前一世纪——公元后一世纪），罗马历史家，《腓力比历史书》的原作者。——译者

[113] 图拉真（Trajan，公元53?—117），罗马将军兼政治家，98—117年为罗马皇帝。——译者

[114] 括弧内的话是译者所加。——译者

[115] 开普勒（Johann Kepler，1571—1630），德国天文学家兼数学家。——译者

[116] 作为其余一切人的代表，请参看韦色勒（Wieseler）：《四福音纪年概要》，第62页往下（英译本漏译页数。——译者）。

[117] 天朝（Himmlicho Reich）这里并不是指宗教意义的天国，而是指旧时代的中国，故译为天朝。——译者

[118] 英译本的先见（Seer）德文原文为（Sänger）应译为歌手。（先见是中文《圣经》的译名，相当于先知）。——译者

[119] 此句各种文版《圣经》译法不同，英文为"destroy all the children of Seth"（毁坏塞特的众子），德文为"vertilgt alle Söhne des Kriegsgetümmels"（灭绝战争贩子的叫声），中文《圣经》为"毁坏扰乱之子"，《当代圣经》为"砸烂骄傲狂暴人的脑袋"。杨氏《圣经汇编》（Young's Bible Concordence）把塞特解释为摩押人首领或部落名。而克鲁登《圣经汇编》（Cruden's Concordence）则说塞特一词是指定之意。——译者

[120] 德文原著为"第19节"英译本误作"第18节"。

[121] 《利未约书》，18;《圣经外传》法布里克抄卷V．T．第584页往下，《马太福音》第24章第30节的"人子的兆头要显在天上"毫无疑问就是指弥赛亚之星而言。根据弥赛亚出现的不同情况，无论是降世为人，或驾云降临都可能期待这种星出现。《圣经外传》是指一批未收入《圣经》或《次经》的古代著作而言，其中有些伪称是圣经人物所写，英文称Pseudepigrapha，德文称Pseudepigraphen。——译者

[122] 作者认为，福音书关于弥赛亚之星的记载，是由于模拟《旧约》巴兰故事中"出于雅各之星"得来，故称之为"摹本"，但这种"摹本"又和原来的底本有差异，他把这种差异解释为是由于受到另一"底本"即《以赛亚书》第60章第1节往下的影响所造成。此种解释似乎含有极大的主观想象成分。——译者

[123] 干扰现象德文Perturbation原系一科学术语，我国天文学译为"摄动"，指一个天体绕别一天体运行，其轨道因受另一天体影响而发生偏差而言；物理学译为"微扰"，指一物体除了受外界主要影响外，同时又受到其他的较小影响。这些译名在这里显然都不合适，为

普通读者易于理解起见，译为干扰现象。——译者（请参看《辞海》，“摄动”及“微扰”条）

[124] 中文《圣经》译为“从高天临到的清晨的日光。”——译者

[125] 《古事记》，2．9．2。

[126] 原文为Schriftdeuter，意为能阐释古代著作的人。——译者

[127] 希罗多德：1;108。

[128] 利维：I，3。

[129] 斯维陀尼乌斯：《屋大维》94。

[130] 立法者指摩西。——译者

[131] 宁禄，参看《创世记》第10章第8节往下。——译者

[132] 他拉是亚伯拉罕的父亲，见《创世记》第11章第26节。——译者

[133] 雅库特·流便尼：f．32，3及《圣经外传》法布里克抄卷里一段阿拉伯文记载。V．T．1．345。

[134] 《雅可比前福音书》，C．22往下。

[135] 马克拉布·沙透因：（Macrob Saturnal）II，14。

[136] 拉齐姆是意大利中部地区名。——译者

[137] 英译者把法老死后误作“希律死后”，请比较德文原著第77页第9行“Nach Tode pharao's”和英译本下卷第85页第10行“after the death of Herod”。——译者

[138] 请参看《出埃及记》第4章第20节。——译者

[139] 立法者指摩西。——译者

[140] 参看《旧约·出埃及记》第13章第2节，12节，第27章第29节，第34章第19节；《民数记》第3章第13节，第8章第17节。——译者

[141] 像《妥勒多特·姚储》（Tholedoth Jëschu）一书就是如此；请参看艾森蒙格（Eisenmenger）：《揭开犹太教的面纱》（Entdecktes Judenthum）。

[142] 《同特里孚的对话》（*Dial．C．Tryph*），69。

[143] 阿利金：《驳赛尔赛斯》，I．28。

[144] 亚基老是希律的儿子，继希律之后管辖犹太等地。——译者

[145] 英译本误作《加拉太书》第6章第4节往下。——译者

[146] "使律法得以结束"德文原文为"dem Gesetz ein Ende machen"，本书英译本作"Put an end to the law"。但中文《圣经》把它译为"律法的总结就是基督"，end变成总结，意义很有出入。参看《当代圣经》《罗马书》第10章第4节译作"其实，基督已经达成了律法的要求"。——译者

[147] 《屋大维》，94。

[148] 希罗多德第I章第114页往下。

[149] 原文Vorbedeutend是预示之意。——译者

[150] 英译本未将书名译出，以致无法判明究指何书。——译者

[151] 《古事记》，ii，9．6。

[152] 《摩西传》，II，83往下（De Vita Mosis，Opp．ed．Mang．II，83ff）。

[153] 《古事记》，V．10，4。

[154] 塔尔默德，参看本书第一卷第223页（页边码）注。

[155] 伊格那休斯：《致马格尼斯书》（*Ignat*．*Epist*．*ad*．*Magnes*．3）。（《苏撒拿传》是《次经》中的一个书名。——译者）

[156] 参看《雅可比前福音书》，《多马福音书》及《提罗抄本次经》I记载的阿拉伯语《婴儿期福音书》。

[157] 《自传》，2。

[158] 《回忆录》，II，1，21。（参看拙译《回忆苏格拉底》，商务版，第47页。——译者）

[159] 阿里曼是祆教恶神名。

[160] 《格马拉》，请参看第一卷第223页（页边码）注。——译者

[161] 《公会格马拉》载《圣经外传》，法布里克抄卷V．T．第335页，转引于格弗洛勒尔《救恩世纪》。《沙巴特·巴比》，第381页。（Gemara Sanhedr．in Fabric．Cod．pseudepigr．V．T．，p.335．Schabbat bab．bei Gfrörer，Das Jahrhundert des Heils，II．381）

[162] 英译本误为《约翰福音》第3章第8节。——译者

[163] 英译本误为第8章第9节。——译者

[164] 英译本误作“《马太福音》第22章第24节”。——译者

[165] 《约翰福音》第12章第31节，英译本误作第22章第12节，31节。——译者

[166] 此处英译本漏译。——译者

[167] 英译本把马太误作马可。——译者

[168] 英译本不仅把德文原著的马可（Marcus）误作马太（Mathew），而且整个句子的意思也完全错了。如照英译本译，广大读者将无法理解，势必贻害无穷，试比较德文“Darüber kommt dem Lucas der von Marcus trotz Seiner Verkurzung bewahrte Schluss der erzählung bei Matthäus abhanden，dass nach dem abzuge des Teufels Engel sich eingestellt und Jesum bedient haben．”和英文“Meantime Luke loses the conclusion of the narrative in Matthew，which Matthew in spite of all his abbreviations preserves，that after the departure of the devil，angels came and worshipped Jesus．”

[169] 英译本漏注。——译者

[170] 英译本误作第7章第70节。——译者

[171] 本书作者对于第四福音持否定态度。——译者

[172] 哈斯：《耶稣传》，第26节。

[173] 哈斯：《耶稣传》前引处。

第二章 耶稣公开生活中的神话故事

67．概况

在耶稣诞生和婴儿期故事中，除了极少的历史记事外，尽是些由教条主义思想编造出来的东西，因而也就必然属于我们目前阐释的范围。我们目前阐释的目的，就是要显示基督神话故事的逐渐形成和发展，在第一卷里所关注的是耶稣的真实历史，没有牵涉到早期的记述，但在耶稣的公开生活史中，正如第一卷分析所显示的那样，有许多事实，特别是耶稣的言论，是不得不承认其历史性的，因此，我们现在所关心的，就是在第一卷的历史综合里所没有受到注意的其余部分。

很明显，按照这种研究方法，首先应当加以探讨的神异成分不仅包括耶稣本人所行的神迹，还应包括有他在场或与他有关的神异成分。其中有许多虽不像神迹那样同自然律相抵触，但却不大合乎历史的可能性，这就是说，把它们理解为虔敬传说的产物或诗一般的虚构，比相信其为真实发生过的事实还更近情理些。这种研究方法可能包含一些有争议的论点是明显的，因此，我们将满足于从耶稣公开生活史中指出一些有一定把握可能认其为神话构成的事例为限。这类事例，首先是耶稣和其先锋的关系以及他和其门徒的关系，临近末尾则是耶稣变相和其进耶路撒冷的故事，而这个时期从始至终还贯串着无数的神迹故事。

第一组神话 耶稣和其先锋

68.

约翰给耶稣施洗，这是作为历史记载着的。人们从教条主义出发企图证明：由于约翰给耶稣施洗就像给他施膏一样，就是给耶稣举行了就任弥赛亚圣职的典礼。关于这种施洗的历史我们已经考察过了。

施洗者在给耶稣施洗以后，并没有跟随耶稣而是像从前一样继续从事自己的施洗工作，这也是作为历史记载着的，当然，这是不符合基督教里的那些教条主义者利益的。他们认为施洗者本人一定已经承认耶稣就是弥赛亚。我们已经看到为了达到这一目的，共观福音传说是怎样企图描绘耶稣受洗历史的。他们使约翰成为他们所假定在耶稣受洗时发生的神迹的耳闻目睹的见证人，这就很自然地使他认为所讲的话就是对他讲的，而耶稣就是天上声音所宣称的那个人。他已经提到过，有一位在他以后能力比他更大的将要用圣灵施洗 [175] ，尽管并没有明说他说这话的时候心中所指的就是拿撒勒人耶稣，但根据《路加福音》所记耶稣婴儿期的历史是不妨假定其如此的。按照马太的记述，约翰曾企图阻止耶稣来受他的洗，说施洗者自己更需要受耶稣的洗，这就证明，甚至在施洗的神迹发生以前他就已经认识到，耶稣就是他所说比他更大的那位。希伯来人福音书对于施洗者对耶稣的认识采用了一种非常形象的说法。说他跪在耶稣脚下，恳求耶稣给他施洗。 [176]

但是，施洗者为什么在上帝把他所为之准备道路的那位比他更大者向他指明以后，却没有停止自己的工作而立刻跟随他去，这个问题仍然没有得到解决，《共观福音》对于这个问题的解答是耶稣在旷野逗留了四十天。作为弥赛亚他必须独自待在那里。此外我们还不得不相信，像马太和马可所说的那样，在此期间或在耶稣逗留期的末了，施洗者被投入监狱，不可能亲自去跟随弥赛亚了。

人们都知道，或者以为自己知道，约翰并没有立即被处死，而是在监狱里呆了一段时间。在这期间，耶稣已经开始了他的公开传道工

作，这一消息，不可能想象施洗者约翰会不知道（《马太福音》第11章第1节往下；《路加福音》第7章第18节往下）。尽管隔着一堵狱墙，到处响起的耶稣行神迹的传说也不可能不传到他的耳中。由于他曾宣告说，在他以后将有一位要来到，这就迫使他不得不考虑这样一个问题，行这些神迹的人是不是就是他曾宣告过在他以后要来的那个人，而他自己的使命正是要宣告这个人的来到。如果他在施洗的时候的确看到过圣灵像一只鸽子翱翔在耶稣上面，听到过天上声音宣告耶稣就是上帝的儿子，他就应该毫无疑问地知道正是耶稣而不是别人才是要来的那位。如果同时他还听到了耶稣所行的神迹，那他的信念就应该更加坚定不疑。《共观福音》说他不仅提出问题，而且还表示了是不是应该等候别人的怀疑心情。他既然作出了这样的表示，就只能说明或者他对施洗时所发生的神迹的意义产生了怀疑，或者这种神迹就根本没有发生过。但在这篇记事中对于他在狱中是不是背弃了他被认为配为之作见证的对于天上神迹的信念，从而犯了严重的错误丝毫也没有提到过。这就使我们不得不认为，这篇记事并不是以我们现在所有的受洗故事为前提，也就是说，施洗者从狱中发出的信息原来是出自一位不知道耶稣受洗时发生过神迹的作者。约翰所提出的问题是任何一个人都可能提出的。由于人们可能把神迹说成是任何一位先知干的，所说耶稣行的神迹是不是真正表示耶稣就是所期待的弥赛亚，或者像过去经常发生的那样，还得把对于弥赛亚来临的期待再一次推延下去。根据上面所作的解释，耶稣对这个问题所作的回答，如果他的确这样说过的话，也只能是指他在传道中所行的精神上的神迹[177]，但福音书作者却以为是指他所行的物质的神迹而言。

没有说这一回答对施洗者产生了什么影响，是不是使他承认了耶稣就是将要来的那位，而是把一篇关于施洗者的讲话，假耶稣之口说了出来。其实即使约翰没有派人探询这回事，耶稣也是同样可以发出这通议论的，现在在这里提出来，不过是因为它似乎可以帮助消除由于施洗者没有跟随耶稣所造成的许多困难这个当前存在的事实而已。因为在这篇讲话里（《马太福音》第11章第7节往下；《路加福音》第7章第24节往下）一方面承认约翰为所应许的弥赛亚先锋，是旧时代最伟大的人物；另一方面又在他和新时代，即弥赛亚天国子民之间作了

严格的区分，甚至说他比新时代里最小的人还小，从而表示他之未能对这一新时代的开创者有充分的认识实不足为奇。

路加也简略地叙述了约翰曾被希律囚禁（第3章第20节），但并未提到马太所说的囚禁发生在什么时候以及约翰打发人问耶稣是否在他被囚禁以后，因而这次差遣有什么结果，以及是否有结果，都叙述得不能令人满意，如果约翰在他所宣告的那位比他更大者公开工作而且现在又如此明确地回答了他的疑问以后，还是自由自在未受阻碍的话，为什么他没有对他表示服从?他肯定是表示了，不过没有做到自己停止施洗去跟从耶稣的程度罢了，在此以后他的学派仍然和耶稣的门徒保持着严格的区分就是非常有力的证明。但大概他并没有以怀疑的心情提出耶稣是否将要来的那一个这个问题，而是满怀信心地给自己和别人作出了足以消除一切疑难的回答，说明了自己和耶稣的关系，第四福音书作者的描述就显示了这一倾向（第1章第19—28节），他这样做，不仅像在其他许多场合经常有的那样，表示他附和了路加的说法，而且还使路加的意图得到了进一步的发展和贯彻。

《路加福音》记载施洗者提到有一位能力比他更大的要来，其所以提到这事据说是因为拥到他跟前的人都料想也许他就是弥赛亚。路加还表示约翰拒绝接受弥赛亚尊荣的一个明确意义，就是要把这一尊荣归到在他以后要来的那位身上（第3章第15节往下，参看《使徒行传》第13章第25节）。但在第四福音作者看来，这样做法似乎还不够正式。让百姓只把这种料想悄悄地放在心里还不够，他们一定还要以问题形式向约翰明确地提出来。而且向约翰提出这一问题的人不可能只是一般的老百姓，他们一定还是从耶路撒冷犹太政府、祭司和利未人那里差遣来的，以便耶稣以后可以把施洗者向他们作的声明作为有说服力的人证提出来（参看《约翰福音》第3章第33节往下）。但在这里有一个困难，那就是在一般不怀成见和容易激动的群众认为易于理解的行动，在犹太僧侣统治阶级和他们的法利赛使者看来则是不可思议的事情。约翰所讲悔改的道理不可能符合他们的口味，而且他还明确地攻击了法利赛教派，由他们向他提出弥赛亚、以利亚那位先知等一系列称号，以致一个一个都遭到他的拒绝是难以想象的。该福音书作者一点也未表示他们是怀着恶意这样做的，为的是如果他僭取这些

称号，他们就可以捉住他，像后来捉住耶稣那样，使他遭受罗马人的猜疑和处罚。与此相反，福音书作者的目的似乎仅仅表示约翰不承认自己具有这些称号，但他得以拒绝这些称号，必须首先有人向他提出这些称号。《路加福音》说，他只拒绝了弥赛亚的称号，为的是把这称号归在耶稣身上，而在所有《共观福音》里耶稣都说从某种意义来讲他就是以利亚，而且还是一位最高意义的先知（《马太福音》第17章第12节往下，参看第11章第9节，14节）。第四福音书说约翰拒绝了最后两个称号，这是必然的，部分原因是表示他比耶稣低下得多，部分原因是如果把约翰看作另一个以利亚，对该福音书作者来说那就犹太教意味太浓了。

但第四福音书作者总算还把约翰差遣两个门徒到耶稣那里的事保存下来了，不过那是按他自己的方式保存下来的。在他的福音书里说，当耶稣走过的时候，约翰打发他的两个门徒到耶稣那里，这次不是后来他从监狱里打发人出来，而是在施洗后不久，也不是以怀疑的口吻问耶稣是否将要来的那位，而是肯定地说，耶稣就是要除灭世人罪孽的上帝的羔羊。在《共观福音》里说耶稣叫这些使者把他们所看到和听到的告诉他们的老师，但在这里，耶稣回答这两个门徒问他住在哪里的问题时却是说“你们来看”。但这里的这两个门徒不是像共观福音书所说回到了约翰那里，而是留在跟随耶稣的人群之中，并且还把别的门徒带到了耶稣那里（第1章第35节往下）。

由这两个门徒所提示的施洗者的问题，按照其目前在马太和路加这两本福音书中所处耶稣受洗故事后上下文的地位来看，只能理解为是由于疑虑和困惑发出来的。但第四福音书作者却宁愿加以改动使其变得无害，而不是让其原封不动地留在那里。对于“从前在约旦河边跟随他们老师的那位（他现在在施洗）众人都到他那里去了”感到恼火的，不是施洗者本身，而是他的门徒，不是耶稣打发人到约翰那里去，而是约翰向他的门徒作了解决问题的说明（第3章第22节往下）。约翰的门徒向他们老师抱怨并将其同一个犹太人关于洁净之礼，也就是说，关于洗礼的洁净价值的辩论联系起来（第3章第25节）[178]以及约翰在回答中把耶稣比作新郎，把自己比作新郎的朋友（3章29节）不禁使我们想起《共观福音》的另一段话（《马太福音》第9章第14节

往下），约翰的门徒问耶稣，为什么他们和法利赛人经常禁食，而耶稣的门徒倒不禁食。耶稣回答他们说，新郎和陪伴之人同在的时候，陪伴的人哀恸禁食是不适当的。第四福音书作者对于这段经文作了修改，使耶稣同新郎之间的对比变成了不像《共观福音》所讲的那样，是新郎和陪伴者同在期间的对比，这就是说，是耶稣在世期间，同其死后期间之对比，而是新郎，即来自上天的上帝的儿子同其仅为一个属地之人的先锋的对比。当施洗者同时宣称和必然兴旺的耶稣比较起来他自己却必然衰微的时候[179]，他一方面道出了自己和耶稣的关系，另一方面也是重复了《撒母耳记》作者所说关于扫罗和大卫之间的关系（《撒母耳记下》第3章第1节）。为了表示这一自愿从属的充分价值，这里明确地说那时约翰还没有下在监里（《约翰福音》第3章第24节）。这就更显得他是自动放下武器投降在耶稣脚下而不是出于任何强迫。

这里所讲和说只是在约翰下监以后耶稣才开始其公开活动的《马太福音》有明显的矛盾。除此以外，第四福音书作者还给我们描述了一个既和前三福音书的描述不同又和历史可能性不符的施洗者，这只能从这位福音书作者的特殊性格角度予以说明。的确，他并没有给我们描述洗施者的粗犷外貌、服装和生活方式。但也许可以说这方面并不重要，因为他曾像共观福音书一样，把先知书里所记的旷野里人声应用在施洗者身上（第1章第23节），但他对施洗者的描述还有另一个漏洞[180]，那就更成问题了。根据共观福音书记载，约翰的说教共分两个部分，即：你们要悔改，因为天国近了。为了更自由奔放，更详细地描述第二部分，他完全略去了第一部分。像共观福音书一样，他提到施洗者曾说，在他以后有一位能力比他更大更高的要来，但他所赋予这位具有更高尊荣的人物的特征，不仅对共观福音里的施洗者来说是陌生的，就是对于共观福音书作者们自己来说，也是他们所想象不到的。说他是除去世人罪孽的羔羊（《约翰福音》第1章第29，36节），就是把《以赛亚》第53章第4至7节的预言应用在耶稣身上，这确实并非是前三福音书作者们所不知道的，因为他们已经能够看出舍掉生命的耶稣，就是为许多人献上的赎罪祭（《马太福音》第20章第28节；《马可福音》第10章第45节[181]；参看《马太福音》第26章第

28节），但他们决不会想到耶稣门徒在耶稣死后才逐渐明白的道理施洗者竟能老早就认识到。

另一方面，第四福音还说约翰宣称：在他以后来的耶稣反成了在他以前的，因为他本来在他以前（第1章第15节，30节）。耶稣是在万有之上因为他是从天上来的。本来就是在万有之上，他把自己在天上所见所闻在地上见证出来（第3章第31节往下）。这就关于耶稣成人之前就预先在天上存在的见解不仅对《共观福音》里的施洗者是陌生的，就连对《共观福音》作者们本人来说也是陌生的，是第四福音书作者所特有的。他主观地把这种见解强加在他的施洗者身上。为了使人对于这种强加没有怀疑余地，他还在一定程度上把他所说耶稣在同尼哥底母谈话中说过的话假施洗者之口说了出来。耶稣曾对尼哥底母说，“从肉身生的就是肉身，从灵生的就是灵，我们所说的是我们知道的，我们所见证的是我们见过的，你们却不领受我们的见证。”（第3章第6节，11节）施洗者讲到耶稣时说，“从地上来的是属于地，他所说的，也是属于地，从天上来的，是在万有之上。他将所见所闻的见证出来，只是没有人领受他的见证”（第3章第31节往下）。一般而言，在第四福音书里，每当施洗者，耶稣以及作者把自己的想法，掺和进来时，他们都是在同一思想和惯用语范围内进行活动，这里只有三种可能想象的情况。不是耶稣和福音书作者从施洗者那里学来了这种思想和表达方式；或者就是施洗者和福音书作者从耶稣那里学来了这种思想方式；最后，就是福音书作者把自己的思想和表达方式假耶稣和施洗者之口表述了出来。第一种推想不仅是和人们认为耶稣所应受的尊敬相违反，而且也是和历史可能性相违反的，因为在共观福音书里并没表示施洗者有这样的思想或说过这类的话，而且这种推测也是和他的思想完全不相符合的。第二种推想也是亨斯吞保（Hengstenberg）[182]采取的推测方法认为，使徒约翰不仅模仿了耶稣自己的这种思想和表达方式，而且当他和耶稣逗留在施洗者约翰附近的时候（《约翰福音》第3章第22节往下）还把耶稣同尼哥底母的谈话告诉了他过去的老师，后者立即沿用了这种语句。这种推想肯定没有第三种推想即福音书作者在表达他自己最诚挚的宗教信念时所惯用的思想方式说成也是施洗者和耶稣的说话方式，特别是在这里，刚刚

把耶稣和尼哥底母的谈话写下来之后，脑际和笔端还浮现着这种思想的时候，把它说成是施洗者的话那样自然并有较大的可能性。

前三福音书也是在这种倾向性精神的影响下，把施洗者说成是弥赛亚耶稣的先锋，但由于他的严厉的悔改说教，使他还保留着几分自己的本来面目。在第四福音书里他已经完全丧失了自己的独立存在，而只是为做在他以后来的见证人存在着，就好像是一个木头做的路标一样。他仿佛最新的倾向性剧本里的主人公那样，任何合理的人的特性都没有了，头脑里面塞满的尽是编剧者给他装进去的稻草碎片——剧作者自己的主观激情。

第二组神话 耶稣和其门徒

69.

从历史得知，耶稣最杰出的门徒中有几个人是渔夫，至少还有一个是税吏。关于前者，还保存着耶稣所说具象征意义的一句话：他将使这些普通意义的渔人成为得人的渔夫 [183] 。

另外，人们还从旧约先知传说中得知，以利亚召选了他的仆人以利沙为接班人。当先知把自己的外衣搭在以利沙身上的时候，后者正在赶着十二对牛耕地，他离开了牛，跟随了以利亚（《列王记上》第19章第19节往下）。

提起这件事，不可能不想到古罗马历史上一个著名的故事。当战争危险迫在眉睫的时候，罗马元老院打发使者们到台伯河那边的小庄园去召唤昆克西斯·新新那图斯（L．Quinctius Cincinnatus）做执政官 [184] 。当时他已脱下外袍，正在从事耕田或筑渠 [185] 。那可能是真正发生过的事情，因为这样有名人物还亲自种田是符合古罗马人朴素作风的，他已有好几次向同胞们证明自己有履行高级职务的才能，元老院召他放下田园工作而就任执政官，是很自然的。尽管这样，故事起

源于传说仍然是可能的，因为人的想象力不仅于真正存在着卑微物质工作和崇高地位对比的情况下会为其所吸引，即使没有这种对比存在，它也喜欢创造出一个来。

从两个圣经故事方面来看，设想以利沙本来是个农人，彼得和约翰本来是渔夫都没有什么困难；按照我们所看到的他们被召选的历史形式来看，也都没有超出历史可能性的范围。不过这里有一种不同情况：这些人之被选召，并不像新新那图斯那样，已经事先向选召他的人证明自己有被选召的资格。以利沙是由上帝的直接命令而被召选的（第16节），做渔夫的使徒们是由于弥赛亚有光辉远见的权威，一见面就能洞察人的内心而被召选的。新新那图斯被选召，尽管乍看起来有点令人惊奇实际仍然是一桩有根据、有自然联系的事情，而在召选先知门徒和使徒时并没有这种自然根据，所以，对于古罗马故事我们只说它有出于传说的可能，但对于圣经故事我们却看出它实实在在就是传说的产物。

耶稣最杰出的门徒中可能有几个本来就是渔夫；耶稣在召选他们的时候，可能就联系他们早先的职业，称他们为得人的渔夫，正如他把天国比作聚满各种水族的网一样（《马太福音》第13章第47节往下）。但也可能在他们放弃原先职业很久以后他才这样称呼他们；还可能在他和他们相处较长时间以后，看出他们有做使徒的资格，而并没有真正发生《马太福音》（第4章第18—22节）和《马可福音》（第1章第16—20节）所记那样的事情，他就说他将使他们成为得人的渔夫。

然而，这里的情节是传说的产物却是很明显的，不仅因它同旧约召选先知有相似之处，而且因在他们之间还有引人注目的不同。当以利亚召唤以利沙的时候，以利沙请求准许他先和父母告别而且立即获得批准，在他向父母告别以后才跟随以利亚。在福音书故事里把这一情节取消了，作者认为，由于弥赛亚远比一般先知为高，当他召选门徒的时候是不容许有丝毫拖延的。耶稣所召选的渔夫立即无条件地跟随了他。他们不仅放弃了他们所从事的工作，而且西庇太的儿子连他们的父亲也抛弃了，只有马可，为了不使老人无依无靠从而显得儿子

们太冷酷无情，才说还有雇工和他在一起。在召选使徒的故事里，不仅推迟的请求被删去了，就连在一次被召人立即接受选召的成功事例中，还用由于请求推迟，或由于推迟的请求被拒绝而招致失败的事例与之形成鲜明对比。可以推想，耶稣所说意味深长的话："任凭死人埋葬他们的死人"和"手扶着犁向后看的不配进上帝的国"，就是在有人提出这类请求的情况下说的。一次是被召的人想先去埋葬他的父亲，另一次是被召的人想先辞别自己家里的人（《马太福音》第8章第21节往下；《路加福音》第9章第59－62节）。

的确，像马太所记并由马可复述的那种简单而没有神迹的召选使徒的故事，是远不能令原始基督徒的想象力感到满意的。其实，对我们来说，如果我们能相信这个故事的话：耶稣对他第一次见面，或不很熟悉的人，就不加考虑地召选他们做他的门徒，而这些人，也竟不加考虑地响应他的号召，已经够"神迹"的了。但虔心倾听福音说教的人们所要求的却比这更多。耶稣宣称，他要使被召的人成为得人的渔夫，不过是一句话而已，此福音历史的重要关头，进行有重大影响的召选第一批使徒的关键时刻，他们要求以相应的事实用神迹，对这句话予以有力支持和具体阐明。正如已经说过的，耶稣曾把他召进天国的人比作被网之鱼，并把天国比作撒到海里的网，所以，如果被网之鱼意味着信教的人们，那么，耶稣现在使他门徒网获大量鱼时的神迹，就象征这些门徒将使许多人悔改相信耶稣了。在《路加福音》里（第5章第1－11节），故事就是以这种改变了的形态出现的。路加删去了前两福音书作者召选门徒的简单故事，把它改放在稍后的地方，并用了另一种叙述方式。在马太和马可福音书里，当耶稣在加利海边漫步的时候，首先看到了西门和安得烈两兄弟在撒网，就在岸上招呼他们跟随他做得人的渔夫，他们就撇下网，跟随了耶稣。然后他又看到雅各和约翰、和他们的父亲西庇太一起在船上补网，他也召他们跟随他并获得了同样的结果。路加在相应的地方记载说，当他在海边教训人，听众拥挤他的时候，他看到两只船，一只是彼得的，另一只是西庇太的两个儿子的，他们都一齐在岸上洗网。他上了其中的第一只，吩咐西门（《路加福音》未提安得烈）把船撑开稍微离岸就坐在船上教训众人。讲完之后，他叫彼得把船开到水深之处，撒网捕鱼。彼得虽然说他们劳碌一夜，并没有打着什么表示反对，但因耶稣的命

令终于同意再作一次尝试。在同伴们的协力下，他们不仅捕获了大量的鱼，甚至网都裂开，而且在把一部分鱼倒入西庇太儿子们的船中时，两只船几乎都要沉下去。当他们，特别是彼得，对于这次神迹惊异得近乎惶恐时，耶稣安抚他说，不要怕，从今以后你要得人如鱼了，他们就都撇下所有的跟从了耶稣。在读这段话的时候，一方面我们看到路加所记，和马太马可完全是一回事，不过用了神迹的形式罢了；另一方面，毫无疑问，所谓神迹只是象征性的，根据以上援引过的耶稣有关比喻言论的指导，后来使徒们大蒙祝福的工作效果，就是这种巨大渔获量形象的具体表现。

问题在于，我们是不是还可以对故事的个别情节作进一步的探索，看其是否还具有象征性意义。彼得先遵照耶稣吩咐把船开到水深之处撒网捕鱼，并且还提到他们前夜辛苦劳碌毫无所获以表示异议，但在遵命撒网之后却有了大量的收获。也许我们首先看到的仅是他们从事平凡职业物质收获非常微小和遵照耶稣吩咐从事更高尚职业精神收获极大之间的对比，而鱼网破裂，不得不将网获物分装两船则仅仅是丰富渔获量的一种形象化表示。但由于第三福音作者同时也是《使徒行传》作者，当他说到作为得人渔夫的使徒，最初的辛苦毫无结果，但当他们遵照耶稣吩咐重新工作时，则大蒙祝福，是不是有意指在犹太人中间宣传福音收效甚微，而在外邦人中宣传福音则有意外收获而言[186]；当他讲到由于捕获太多而使彼得的鱼网破裂时是不是有意指由于保罗传道效果，几乎使教会分裂；把所捕之鱼分装两船是不是指在犹太基督教会之外又兴起了一个外邦基督教会而言，凡此种种都是值得认真考虑的问题，如能同另一故事加以比较，也许可以得到更多的启发。

在第四福音的增补篇中（第21章第1—14节），也记了一次奇妙的撒网捕鱼故事，但这里并未像第三福音书那样，把它记在耶稣公开生活的开始，而是放在耶稣地上活动的最后，在他复活后的日子里。它不会像许多其他分歧那样，使我们认为仅是《路加福音》中捕鱼的故事一种的变相描述。作者在这个故事里把海上行走和以饼饱众的另两个神迹交织在一起，而作为其全部基础耶稣复活后的活动，由于其本身就是一个神迹，反倒显得缺乏神异性了。耶稣没有在水上行走而是

站在岸上，因为作为一个从坟墓复活的人，在水上行走已经没有任何神迹意味了，彼得没有试图从水面上走到耶稣那里去而是以普通方式游过去，耶稣分给门徒的饼和鱼也不知是从哪里来的，但并没有说是从神迹产生或增生的。但即使撇开这些搅和的事情不谈，这个故事本身也是经过了多次的改动。除了彼得和西庇太的儿子以外，还有多马和拿但业（Nathaniel）也在这里，还有两个未指名的门徒，此外，并没有像《路加福音》那样，说故事发生在徒劳一夜之后的那天，而是说他们陪着彼得及其同伴度过了那个徒劳之夜，也并没有说耶稣是那天之中才出现，而是说他在那天的黎明就出现在岸上。当说到打鱼的人那一夜并没有打着什么的时候（第3节）这和路加所记，彼得回答主说“我们整夜劳碌并没有打着什么”（第5节）完全一样，当早晨耶稣问门徒有没有什么吃的而他们作否定回答的时候，他叫他们把网撒在船右边就必得着的时候（第6节），这和路加所记他吩咐西门把船撑到深水处撒网捕鱼也完全一样（第4节）。当根据两个故事他们都获得了大量渔获物以致祝福几乎变成重担的时候，对于这两个故事是一种主题思想的不同描述就不可能有丝毫怀疑余地了。

在描述这种圆满结果时所出现的分歧，不是削弱而是证实了这个结论[187]。《路加福音》说捕获了许多的鱼，但《约翰福音》第21章的作者则明确地说共捕获了一百五十三条大鱼。《路加福音》说由于鱼多量重网破裂了[188]，《约翰福音》则说尽管鱼多几乎拉不上来，网却并未破裂。最后，《路加福音》说，鱼分装两条船几乎使船沉下去，《约翰福音》则说，鱼在网里被拉到岸上。关于153这个数目，博学的教父耶罗姆说过一句值得注意的话。他说[189]“研究动物天性和特征的作家们，特别是基利家（Cilicia）杰出诗人欧皮安曾说，鱼类共有153种，全都被使徒们捕获，没有一种未被捕获正如所有高贵的、卑贱的、富足的、贫穷的，各式各样的人都从这个世界海洋被吸引到极乐中来一样”。因此，耶罗姆认为153就代表了当时博物学作者们，特别是欧皮安所设想的全部鱼类数目。由于使徒们所捕获的鱼数恰好就是这个数目，他认为这对预示由于使徒们宣教各式各样的人将进入上帝的国具有象征性意义。但据估计欧皮安的捕鱼诗的写作时间最可能是在马可斯·奥利留斯[190]在位的末年，比第四福音写作时间晚，而且诗中并未说明鱼类的确实数目，如果计数的话，则随着我们是否把其

中又可再分的一并计算在内，从而使有的种类计算两次有的只计算一次，既可能得出153，也可能更多或更少。由于耶罗姆从许多作家中仅提出欧皮安，很可能其他博物学作者的著作中，也提出过明确的数字，现在由于文献不足已经不可考了。

不管怎样，从另一种情况看，《约翰福音》之不同于《路加福音》，对于参加上帝国的人来说，可能还有一种象征性意义，《路加福音》说网已破裂，《约翰福音》却明确地说，尽管鱼很多网却没有破裂。的确，乍看起来，这首先似乎是对于神迹的一种强调或补充说法，它使人们想到，那位能赐下鱼来的，一定也能用超自然的方法增加鱼网的强度。同时我们还看到该福音书补篇用以强调鱼网没有破裂的词同表示教会分裂的希腊词Schisma [191] 以及（第19章第24节）所说不要撕开耶稣内衣的“撕开”都是同源词。而且《约翰福音》（第10章第16节）说将把这一圈里的羊和另一圈里的羊，这就是说，把犹太基督徒同外邦基督徒合成一群是件非常重要的事情，这就令我们不能不看出虽捕获大量的鱼而鱼网仍未破裂的象征性意义，也就是，大量外邦人进入基督国度，不应当导致分裂，正如《歌罗西书》作者所说（第3章第11节）“在此并不分希利尼人，犹太人，受割礼的、未受割礼的，化外人，希古提人，为奴的、自主的，唯有基督是包括一切又住在各人之内”。另一件有关联的事是《约翰福音》自始至终讲只有一只船，因而并没像路加所说那样，把鱼分到两只船里，而是说把捕获的鱼全部拉到附近岸上，放在耶稣脚前。第三福音及使徒行传的编写日期和第四福音和其补篇的编写日期之间各方面的关系已经有了很大发展，人们对犹太基督教会和外邦基督教会和平共存已不再感到满足，而是希望以一个完整而不分畛域的教会迎接基督的再临。

人们知道，除了这些渔夫之外，在比较受耶稣信任的门徒中，还有一两个税吏，人们也知道，有些怀有法利赛人思想的犹太人，对于耶稣同这一阶级人民之间的善意交往是非常反感的。

一个渔夫抛弃其过去职业转变为耶稣门徒可能通过多种多样的途径，而不必一定需要耶稣召唤他撇下撒网或补网的工作。传说之所以用后一种形式乃是因为这是一种非常形象化的形式。一个税吏成为一

个门徒也同样可能是通过这种或那种途径，逐渐地自然地形成的，但传说所采取的形式，两者却是完全一样的。既然耶稣看到渔夫和网在船上，他也一定会看到税吏坐在收税的凳子上；既然耶稣召唤了前者，他也一定召唤了后者；既然渔夫跟随了耶稣，税吏也一定撇下一切跟随了他（《马太福音》第9章第9节往下，《马可福音》第2章第13节往下；《路加福音》第5章第27节往下）。不过在这里并没有用类似“得人渔夫”的形象词（Sinnwort）来描述其未来职业同过去职业之间的关系，而是提到了历史上人所熟知的另一种情况，即犹太人因耶稣同税吏之间的友好交往而大起反感。这也是描述当时情景的一个形象词，不过属于另一种性质罢了。由于耶稣发现税吏易于接受他的感化，很可能耶稣在没有召唤他放下税收职务以前就和税吏们有饮食来往了。一旦这样的召选故事盛行开来，于是“税吏的宴会”[192]这个词以及耶稣所说“我来不是召义人，乃是召罪人悔改”，“无病的人用不着医生，有病的人才用得着”就巧妙地和它联系起来了。

第一福音书把耶稣这次召选的税吏称为马太。在召选使徒的名单中还再次称他为税吏（第10章第8节）。马可和路加则称他为利未。在他们记的使徒名单里没有叫这个名字的人。但像《马太福音》一样，却有马太的名字，不过没有称他为税吏，这证明他们并不认为召选故事中的税吏就是马太，如果利未又名马太的话，他们也许会说明白的。但由于在“召选”故事里几乎都不提到名字（《路加福音》第9章第59节往下），因为重要的是耶稣的话，名字有所改变也是可能的，特别是像我们当前的情况就更有理由这样，因为这里的召选故事仅仅是“税吏的宴会”中场景和谈话的一个引子而已。

另一次在税吏家的宴会只有第三福音记载。那次宴会是被放在耶稣一生的最后一段时期，在他去耶路撒冷的路上经过耶利哥的时候（《路加福音》第19章第1—10节）。此外，所有《共观福音》还说这事是在医好一个瞎子以后。这个叫撒该的税吏，不是一般人，而是个税吏长和财主。在耶稣召唤他以前也不是坐在收税的凳子上，而是从他一听到耶稣来到时起就准备一睹这位施行神迹者了。但由于众人拥挤，他自己身体又矮，不得不设法爬上路旁的一棵桑树，耶稣看见他在树上招呼他赶快下来，因为他今天要住在他家。撒该不仅欢欢喜喜

地听从了耶稣的呼唤，而且还宣称他已作好准备，多多周济穷人并加倍偿还他所亏欠过的人。于是耶稣保证说，今天救恩临到了这家，并用他也是亚伯拉罕的子孙这句话，驳斥了那些发怨言的犹太人。最后他结束说："人子来，为要寻找拯救失丧的人。"有人认为，关于亚伯拉罕的那句话，来源于犹太基督徒，路加就是从他们那里引用来的[193]。但如果说路加是按保罗教导的意义理解亚伯拉罕子孙这句话的（《加拉太书》第3章第7节往下），这就是说，凡相信基督的人，即使是（相当于税吏的）外邦人，也都是亚伯拉罕的子孙，这同路加的作风也是完全符合一致的。

70.

第四福音书作者还讲到一棵无花果树和耶稣在那里看到一个后来成了他门徒的人，不过，这人不是在树上，而是在树下。正如《路加福音》里的撒该从树上下来后宣称自己将把所有不义之财加倍偿还给受害人，耶稣说他得救了，并称他为亚伯拉罕子孙那样，约翰说耶稣看见拿但业在无花果树下以后，称他为真以色列人，在他里面没有诡诈。此外，耶稣看见拿但业的方式和看见撒该的方式也不一样，看见撒该是自然的看见，而看见拿但业则是一种超自然的看见，被看见的人也承认这就充分证明了耶稣是上帝的儿子（第1章第48节往下）。

除了对撒该的"召选"，不存在使其成为狭义的门徒问题外，上面所说的就是前三福音书的召选故事同第四福音书召选故事之间的唯一相似之处。第四福音还描述了彼得、安得烈，可能还有约翰尽管没有提到他的名字，最初看见耶稣时的情况。另一方面，雅各的名字，除了补篇一章外，无论是在这里还是该福音书的其他地方都没有提到过。但提到了腓力，在《共观福音》的使徒名单里也提到了他的名字，另外还有已经提到过的拿但业，只有第四福音提到了他。还提到了他们和耶稣发生关系时的情况，在所有比较直接的细节上，《约翰福音》和其他三福音都不相同。

首先，如果我们仅有一部第四福音的话，那我们对于在耶稣门徒中还有过去做过渔夫或者当过税吏的人，就连一点迹象也不会知道（当然，还是得把补篇第21章除外）。另一方面，第四福音还告诉我们在作者眼中认为最重要的一件事情，那就是在耶稣门徒中还有一个认识大祭司的人（第18章第15节）；这是前三福音作者一点都不知道的。关于秘密作门徒的犹太人的官尼哥底母也有同样的情形（第3章第1节往下），第四福音告诉我们的另一件事，那就是一般地说，许多犹太官长，因为怕法利赛人，暗暗地做了耶稣的门徒。也是其他福音书作者所不知道的（第12章第42节）。

基督教的宣传起初只获得了最低层人民的赞同，在最早的信徒中没有多少在世上有智慧的人，有权势的人，也没有多少有高贵地位的人，这种情况，只能因它不同于世俗的智慧反而越发被认为是上帝的启示得到说明（《马太福音》第11章第25节往下；《哥林多前书》第1章第26节往下）。另一方面，正如我们从赛尔赛斯（Celsus）[194]那里看到的那样，基督教敌人的非难显示，约在2世纪中叶，只有那些声名狼藉的人，税吏和最下流的水手才做耶稣的门徒。在基督教逐渐深入到上流社会里的时候，这种情况，就越发成为非常令人难堪的事情了。由此可见，一部由受过高等教育的人所编撰，并以满足上层社会受过高等教育的基督徒为目的的福音书对于这件事采取另一种立场就是很自然的了。除了下等人以外，官府或法利赛人中没有一个相信耶稣的这种假法利赛人之口说出的谴责，也同样承认了这一不可否认的客观事实（第7章第48节往下）；但我们确实知道，人民中的许多长老（只要他们不是法利赛人）从内心里相信了耶稣，只是因害怕法利赛人，是暗暗地相信的罢了，如尼哥底母选择夜间访问耶稣（第12章第42节；第19章第38节往下），就是一例。因此使徒中由于认识大祭司而被提升到上层圈子的，正是耶稣所钟爱的那个门徒，而其余早先做过渔夫当过税吏的人连提都未提一下，决不是偶然的。

召选门徒脱离打鱼和收税行业的明确动机不提了，第四福音书作者越来越认为，在耶稣和其最早门徒之间建立联系的必然是施洗者了。如果不是把门徒表现为出身于微贱的行业而是来自施洗者的预备学校，就可以提高他们的地位了。第四福音作者越是把施洗者理解为

仅是耶稣的介绍人[195]，则后者在部分不信，部分半信半疑的民众之外还把第一批真正完全相信的使徒介绍给耶稣就越发显得是非常自然的事情了。因此，当他向聚拢在他跟前的群众宣称向他走来的耶稣就是除去世人罪孽的上帝羔羊把他介绍给他们以后，第二天耶稣走过的时候，他再度向自己的两个门徒重复了同样的称呼，于是两个门徒就跟从了耶稣，他们问他在哪里住，耶稣请他们来看，那一天他们就和他同住。从那儿以后，他们就跟耶稣在一起了（第1章第35节往下）。据福音书作者告诉我们，以这第一批人为核心，耶稣的门徒就逐渐发展壮大起来，约翰所介绍的两门徒之一安得烈，把自己的哥哥西门带到耶稣跟前。这两弟兄的同乡腓力，是耶稣亲自召选的，腓力又带来了拿但业。

由于门徒捕鱼的职业有了改变，得人的渔夫这个形象词也就弃而不用了。马太和马可用以指约拿的两个儿子而路加则用以专指西门的这个词被第四福音书作者从一开始就专指西门的彼得这个新词所取代。两位较早福音书作者说耶稣用相当长时间认识该门徒以后才发生的事情，而该福音书作者却极不可能地把它说成在耶稣和该门徒第一次见面时发生了。不仅如此，他还表示耶稣似乎不仅知道西门的石头或磐石般的性格，而且连他和他父亲的普通名字耶稣也超自然地知道了（第43节[196]）。同样，他还超自然地从远处就看出向他走近的拿但业是个心里没有诡诈的诚实人，为了证明他能做到这点，他说当拿但业还没进入他的自然视野以内，还在无花果树底下的时候，他就看见他了。试图用观象知人术[197]说明前者、用稍稍瞬息的观察解释后者。对一部明确地说“耶稣用不着谁见证人怎样，因他知道人心里所有的”（第2章第25节）福音书来说，无论如何，总是非常荒谬可笑的，对于在创世以前就已经看见过上帝的耶稣来说，在腓力没有招呼拿但业以前就看见他在无花果树底下，只是小事一桩而已。

特别值得注意的是，第四福音书作者在关于耶稣早期门徒跟随耶稣的次序上所作出的改变。根据马太和马可，耶稣最早召选的是约拿的两个儿子，其中以西门居领先地位，后来是西庇太的两个儿子，其中以雅各居领先地位。根据路加门徒中，自始至终，最活跃的是西门至于安得烈连提都没有提到过，而雅各和约翰，则作为西门的助手处

于补缺的地位。在《约翰福音》里，首先提到的只是两个未指明的门徒，他们接受施洗者的指示，跟随了耶稣（第1章第35—37节）；后来我们发现，其中有一个是安得烈（第41节）；另一个则一直隐姓埋名，只是随着福音书情节的逐步发展，才清楚地显示出他的名字是约翰。因此，在其他较早报道中居领先地位的彼得，在《约翰福音》甚至连第一次被选召的两人之一都不是，在《约翰福音》里第一次被召的两人之中一个是安得烈，另一个是约翰。彼得之所以和耶稣发生联系，反而是借助于在其他一切记事中都次于他，而在《路加福音》召选门徒故事中甚至连提都未提过的他自己的弟弟安得烈；约翰的兄弟雅各，在其他一切记事中，每逢提到他俩时都位于约翰之前，但在《约翰福音》里，无论是在这里或在别的地方，连提都没有提过。使徒中的巨擘[198]尽管由于有了彼得这个名称而在传统上获得了尊荣，但其作为使徒中的“首生者”[199]的资格却一下子被否定了。在一定程度上因此而受惠者是他自己的兄弟，但同时还有在该福音书中经常在他身旁而且在他还未觉察之前就赶在他前面引人瞩目的未被指名的那个人[200]。这是一个安排得非常巧妙的计划的一个最早迹象，它对于了解第四福音书具有极大的重要意义，如果作者不是约翰，则所作的说明必须无损于作者的品格。如果作者不是约翰，那么，他所讲的有利于这位使徒的话，就不是这位使徒为自己讲的，而是为了以约翰为主要支持人[201]的作者所代表的原则讲的。我们现在就对这种情况作更详细的考察。

我们发现，在使徒保罗时期，雅各、矶法（Cephas）和约翰号称耶路撒冷原始教会的三根柱石（《加拉太书》第2章第9节），这里的权势赫赫的雅各不可能是西庇太的儿子因为他老早就被处决了（《使徒行传》第12章第2节）。因此，如果他是十二使徒中的一个那只能是使徒名单中的另一个雅各，即亚勒腓的儿子雅各。但根据《加拉太书》（第1章第19节）那种含糊不清的说法，并不能确定他是不是使徒，那里提到的主的兄弟，如果我们将其理解为是指亚勒腓的儿子使徒雅各而言，那他只能是耶稣的表兄弟[202]。根据以上所说，我以为更可能的是指耶稣的同胞兄弟而言，如果这种看法是正确的话，那他就不可能是十二使徒之一，这样一来，连下面的现象也可以得到说明了。在前三福音书以及《加拉太书》里，我们看到彼得、雅各、约翰

这三个名字都位于使徒之首。但在《共观福音》里的雅各，并不是耶稣的兄弟，而是约翰的兄弟，是西庇太的儿子。完全可以想象，由于耶稣认为这三个人是值得特别信任的最可靠、最能干的人，他把他们看作就仿佛是十二使徒中一个最亲密的特别小组。不过，《共观福音》关于耶稣这样做所列举的一些事例，从历史的角度看，却是非常值得怀疑的。据说，耶稣登山变像时，在客西马尼园心灵极度痛苦时，和使睚鲁女儿从死里复活时，都曾把这三个人单独带在跟前；也就是说，凡是作者们认为只有那些在宗教事务上受过先进教育的、已经深入堂奥的人才有资格参加的神秘事件，这些人都参加了。在这里我们不禁想起亚历山大的克利门讲过的一个老故事，说主复活后曾把一种神秘的认知术（γνâσις）[203]传授给他们[204]。克利门在这里所说的雅各是“正直的雅各”（Jakobus der Gerechte）；但在教会古老的传说中这两个人是如何紧密地联系着，他们的地位如何在一定程度上互相转换从同一克利门的赞扬彼得、雅各（西庇太的儿子）约翰三位使徒的另一句话中就可以清楚地看出来。他说值得尊敬的是在耶稣升天以后，推选耶路撒冷主教的时候，这三位使徒非常自谦没有选举他们自己中的任何一个人，而是推举正直的雅各充任这一职位。[205]因此，福音教的三巨头，彼得、雅各、约翰，看来只是较晚时候，历史上同名人的一种反映。仅仅由于众所周知的事实，主的兄弟雅各，当耶稣在世的时候，还不是他的门徒，才不得不以人们都熟知是十二使徒之一的雅各取代他。

众所周知，历史上知名的三人组是倾向于严格的犹太主义的，保罗使他们承认自己为外邦人的使徒是很不容易的（《加拉太书》第2章第1—10节）甚至在以后的年月中，他还不得不和三人组的追随者，特别是和雅各的追随者们，进行经常的斗争（《加拉太书》第2章第12节）。它[206]构成了犹太基督教重整旗鼓的根据，另一方面，基督在世时由同名的三人组所占有的优越地位则反过来又构成了成立这种体制的根据之一。不管使徒保罗以多么讽刺的口吻谈论所谓的教会三柱石，只要这三个人（其中两个是本人，一个是同名的另一个人）在福音教会传统里继续占有最接近耶稣的地位，即使在他们[207]死后也仍然是进步的障碍。为了进步，就必须从三人组打开一个缺口，第四福音书作者所从事的正是这项工作。

为了贯彻执行相反的精神路线，他首先大胆地、直截了当地抓住并利用了约翰。在《启示录》和记忆犹新的历史事实面前，这的确是非常危险的、大胆的尝试，因而他不得不极度小心地谨慎从事。在全部福音书里，他从未提到过约翰的名字，而仅仅令人作如此猜想。首先，他以一种极不惹人注目的方式，引进了一个同安得烈在一起的未名的人物（第1章第35—41节），但这个人既不可能是彼得，也不可能是腓力或拿但业，因为这些人都和他不同，是后来到耶稣跟前的。接着，就陆陆续续地提到彼得、安得烈、腓力、多马等人的名字，有些还是重复多次提到了，当耶稣设立最后晚餐的时候我们就见到耶稣所爱的一个未指名的门徒，他侧身挨近耶稣的胸膛。彼得向他示意，要他问耶稣一个问题（第13章第23节往下）。耶稣被捉拿之后，有认识大祭司的“另一个门徒”为彼得说情，让他进了大祭司的院子（第18章第15节）。接着，在十字架下，我们又碰到了耶稣所爱的这个门徒（第19章第26节），作为目睹见证人，证实耶稣肋旁受伤是真的。紧接着我们就看出来耶稣所爱的那个门徒和“另一个门徒”，而且毫无疑问，连那个最初同安得烈在一起的未指名的门徒，实际上都是同一个人（第20章第2节）。最后，在该福音书补篇那章里，在有的指名有的未指名的七个门徒之中又出现了耶稣所爱的那个门徒和在最后晚餐中挨近耶稣胸膛的那个门徒，而且还明确表示，该福音书的作者就是这个门徒（第21章第7节，20节，24节）。但就连在这里，也还没有指名，而且严格地说，单从第四福音书本身一点也不能证明，被神秘地暗示到的这个门徒就是约翰。如果以为同前三福音书对照起来看，前三福音书会对第四福音书里所说的“另一个门徒”或耶稣所爱的那个门徒就是指约翰而言提供帮助，则实际情况也并非如此。但教会传说一直把作者心目中的这个未指名的门徒理解为是指约翰而言，则毫无疑问是正确的。因为如果要使最早一批读者理解到该福音书中的这个门徒究竟是指谁而言，则该门徒在其出现地区必须是一个人所熟知的备受尊敬的使徒才行。无论从外在证明或内在根据来看，小亚细亚，特别是以弗所就是第四福音书的诞生地，而人所熟知，备受尊敬的使徒则首先是约翰。的确，只是在较晚的补篇里，才明确地说，这个未指名的门徒同时也就是该福音书的作者，但该福音书本身希望其读者理解的很可能也正是这一点（第19章第35节）。但第四福音书的这个约翰，已不再是给使徒保罗制造许多麻烦的、具有犹太主义倾向的柱石

使徒，而是作为接近《约翰福音》所描绘的基督胸膛的门徒，或者作为有关《约翰福音》的权威人士，他已经成了一个精神的、普世的基督教的宣传员，甚至比保罗自己还要更先进。这样一个精神化了的约翰，就从《共观福音》的三人组中分离出来，作为耶稣所爱的门徒，其地位远超于其余诸人之上，是前三福音书作者所完全不理解的。

至于三人组中的其余两个成员，雅各早已消失得无影无踪了。关于历史上的三人组中主的兄弟雅各，没有一部福音书像第四福音书那样明确地说过他们都不相信他（第7章第5节）至于他们后来相信了他，作者不是不屑一顾，就是认为他们那种犹太主义的信仰同不信所差无几。不管怎样，当耶稣从十字架上把他所爱的门徒作为儿子介绍给自己母亲，而后者立即把她接到自己家里去（第19章第26节）的时候，根据鲍威尔（Baur）的敏锐观察，耶稣这样做，就是使约翰取代了耶稣弟兄的地位，特别是取代了雅各，这样一来，挨近耶稣胸膛的约翰就成了同时也就是主精神上的真正弟兄了。既然把耶稣的具有犹太主义倾向的弟兄排除，第四福音书作者就再也没有像共观福音书作者那样，突出西庇太儿子雅各的其他动机了，而且如果他那样做的话，也只能是自己败坏自己的事业而已。从此我们可以理解为什么他保持缄默，而这种缄默，如果假定该福音书作者真的是雅各的兄弟约翰，则不管辩解神学，多么能言善辩，也是无法令人理解的。

第四福音书作者避免使用雅各的名字是毫无困难的，因为主的兄弟在耶稣生前并非是最接近耶稣的小圈子以内的人物，而西庇太的儿子则很早就被处死，而且也已早被遗忘，至少在巴勒斯坦以外的教会传统里是如此。但对彼得却不能作这样的处理。他在耶稣生前，已经以最受耶稣信任的门徒之一而闻名，现在他已经成了犹太基督教的首领，而且还和世界都市罗马发生了联系，继续在其教会生活中发生作用，因而也就是继续生活在其传统之中。一部保持缄默不讲彼得的福音书就不成其为福音书了。一部试图使彼得失去和其形象联系着的明显特征的福音书只能在有限程度内在偏远的人群中获得反响。这一点第四福音书作者曾经很好地考虑过。所以他并没有取消这位使徒巨擘传统上享有的尊荣，而是既报道了耶稣赐予他的光荣称号（第1章第43节）又报道了他在所有其他使徒之前，以坚强的信念，公开表白了自

己对于耶稣的信仰（第6章第68节往下，参看《马太福音》第16章第16节）。作者表现彼得在行动方面比其他使徒更为突出之处，一般地说，不仅不比其他福音书为少，而且在有些场合，还比它们更多。然而，对于这些良好表现，特别是在故事接近结束时，作者几乎总会附加上一个不显眼的“但是”，以示贬抑，或者让这些良好表现由彼得和作者心目中的约翰平分秋色，并使后者获得更多的好处。例如彼得在最后晚餐时，先是无论如何不容许耶稣给他洗脚，然后又掉转过来，连手和头都要耶稣给他洗（第13章第6—10节），这种热情诚然是很美的；但从一个极端到另一个极端的猛烈转变，同时也显示了对于耶稣行动的深刻意义缺乏细致理解的一种急躁情绪。同样，尽管所有福音书都提到了当耶稣被捉拿时有一个门徒削掉了大祭司一个仆人的耳朵，但提到这门徒的名字是彼得的却只有第四福音书（第18章第10节）。作者这样做就是赋予彼得以另一种血气之勇的特征，使他更加难以深入理解老师的精神实质。

第四福音书作者的巧妙计算，首先表现在他把彼得和他的“另一个门徒”或耶稣所爱的门徒并列齐举的地方。上面我们已经提到过，像共观福音书一样，他把彼得列在头四个和耶稣发生关系的人之中，不过不是作为四人中的第一个，而是第三个，却把想象中的约翰 [208] 放在头两名之内，而且彼得并非由耶稣直接选召，而是通过头两人中之一的引见 [209] 。这里的引见人是他的兄弟安得烈，而在其他场合则是耶稣所爱的那个门徒。最后一次逾越节希望会见耶稣的希利尼人 [210] 不是求彼得引见，而是求腓力，腓力去找安得烈，最后由这两个人引他们去见耶稣（第12章第20节往下）， 同样，连彼得本人，为了从耶稣那里得知他所说门徒中要卖他的人是谁，也不得不先求挨近耶稣胸膛的耶稣所爱的那个门徒从中媒介（第13章第23节往下）。耶稣被捉拿以后，第四福音书也提到了彼得跟随耶稣进到大祭司的院子里，但另一个门徒也进去了，这一事实却是其他福音书作者所不知道的，而且彼得之得以进入大祭司院内，还不得不求助于这另一认识大祭司的门徒为之说情（第18章第15节）。在耶稣被钉十字架受死的时候，马太和马可说只有那些从加利利跟随他来的妇女在旁观看，路加虽然加上了一句还有一切与耶稣熟识的人，但他们都远远地站着观看（《马太福音》第27章第55节往下；《马可福音》第15章第40节往下；《路加

福音》第23章第49节）：第四福音书则说耶稣的母亲和一些妇女靠近十字架，他所爱的门徒也和他们在一起，以便通过耶稣的母亲，说明约翰和耶稣的特殊关系，这我们在上面已经讲过了。但最能说明问题的是第四福音作者对于复活故事的处理方式，他把耶稣所爱的门徒和彼得并列齐举，据路加记载，彼得是跑着到坟墓那里去的，而那个门徒却跑得比彼得更快，在不知不觉中取消了彼得的领先地位（第20章第2—9节）。《约翰福音》补篇那章的作者，在捕鱼的故事里（第21章第7节）也模仿了这一点。

由此观之，回顾耶稣召选门徒的历史，我们已不再可能对《共观福音》和《约翰福音》所记最初几位门徒同耶稣发生联系的不同方式试图加以调和了。反之，我们却认识到，《约翰福音》是根据其自身所持有的立场和倾向性，对《共观福音》的记述进行改写的。但值得庆幸的是，基于这种认识，我们就可以摆脱那种装模作样，转弯抹角的辩解。这些辩解企图令人相信，这些人[211]在通过施洗者，或者像彼得那样，通过他的兄弟被介绍给耶稣并且已经和他发生联系之后，反倒像一直是陌生人那样再一次受到耶稣要他们跟随他的召唤。马太和马可记载，耶稣对西门和安得烈说，"来跟从我"，如所公认，这句话的意思只能意谓着一种不间断的依附。毫无疑问，《约翰福音》记载，耶稣对腓力说，"来跟从我吧"，也不可能是别的意思。当前二福音和第四福音都宣称安得烈和约翰都跟从了耶稣的时候，这就明显地是在说他们都立即伴随耶稣，做了他的门徒。在约翰报道了他们和耶稣取得联系之后，既不可能像马太和马可所说还有必要对他们进行再一次的宣召，同样，在前一次已对这些人进行宣召并取得成果之后，他们也不可能还不认识耶稣，需要施洗者把他们介绍给他。

第三组神话 行神迹者耶稣

71．医治瞎眼的人

福音书讲的耶稣所行的神迹，根据它们是行在人类身上，或者人类以外的自然界里，前一项包括人类死亡的或有病的有机体，分成两类或三类。

关于第一类神迹即医治病人，我们在过去的考察里[212]已经承认过耶稣可能真的行过这一类想象上的神迹，不过那是以完全自然的方式进行的。犹太人期待先知行神迹，更期待弥赛亚行神迹，特别是医治病人的神迹；耶稣曾被认为是先知，后来又被认为是弥赛亚，因此，我们说过，当许多病人在他面前，由于受到他的言论和接触的影响，不是真的感觉到病况有所减轻，持久地或暂时地觉得好些，那才怪哩。我们认为，对于那些在生理上易于受影响的病人，这种情况就更容易理解，因此，那些患精神或神经疾病，甚至患肌肉疾病的人比患有皮肤疾病或丧失感觉的人更是这种情况，至于那些已经死了的或在人以外的自然物体，这类解释当然都是完全不适用的。对于后一类神迹故事的解释，不应当从心理学或生理学里去找，而只能从宗教历史里去找；那是涉及犹太人及原始基督徒对于弥赛亚期待的问题；就连我们所承认的耶稣在自然可能范围内所行的医治病人的事情，如果不是由于人们认为耶稣是先知而把行这种事的能力归于他也是不可能成功的。这两类神迹的区别只是在于，由于犹太人对作为弥赛亚的耶稣的期待，或者至少作为先知的期待，就起了促成一部分这类效果的作用，而另外极大部分，则是由后来的传说中归于他的。

关于作为耶稣所行神迹基础的预言性纲领（Prophetische Programm）我们在上面已经提到过，那就是《以赛亚书》（第35章第5节往下）所说的一段话：“那时瞎子的眼必睁开，聋子的耳必开通。那时瘸子必跳跃像鹿，哑巴的舌头必能歌唱。”《以赛亚书》记载的这段神谕虽然列在《以赛亚书》第一部分神谕之中，但像第二部分神谕一样，实际乃以色列人被掳末期的产物。它所描绘的是，可怜的被掳人民，如何因获准归回故土而感到非常高兴，忘却他们的一切悲痛，仿佛他们所有的疾苦都得到了医治。但由于被掳归回之后，所有这类预言并未实现，期待的幸福时期也未发生，于是这些预言就被转移到弥赛亚时期。而且越来越多地带上了超自然色彩，因而瞎子看见瘸子行走等原来仅仅是象征性的预言，后来竟被按字面意义理解为未来弥

赛亚时期所将实际发生的神迹。福音书所记载的神迹大部分仅是按这样理解的预言的一些实例。而且，被耶稣运用于其自身的这段预言，已经经过了一些改动，这也是我们不得不加以说明的。耶稣（《马太福音》第11章第5节）叫施洗者打发来的使者们把他们所看到听到的耶稣做的事情告诉他："就是瞎子看见，瘸子行走，长大麻风的洁净，聋子听见，死人复活。"首先，《先知书》那段话所提到的"哑巴"在耶稣的话里并未出现过，尽管他们一定已经被包括在他所说的"聋子"之中，因为这两种病经常都是连在一起的。在福音书里，耶稣所医治的聋子经常同时也就是哑巴（《马太福音》第9章第32节；《马可福音》第7章第32节往下）。另一方面，耶稣所说的"长大麻风的洁净，死人复活"在《以赛亚书》那段经文里也没有，不过这两种神迹在有关旧约先知书的传说里却都是存在的。以利沙医治过长大麻风的，而且像他的老师以利亚一样，也使死人复活过。驱赶污鬼的事无论在《以赛亚书》那段经文或关于先知的传说中都未提到过，因为在早先时期"被鬼附"的事，还未经常发生，在耶稣的话里也未提到，因为他所列举的都是他自己已经完成了《旧约》所期待完成的那些预言或神迹典型。

为了出现福音书所记载的神迹，从一开始一直有两种因素在起作用，即理想的因素和现实的因素。《以赛亚书》那段经文所讲的医治瞎子、聋子和瘸子不管我们怎样解释，总不可能理解为神迹般的恢复，而是应当对之作非字面的、合理的理解；另一方面，以利亚和以利沙的行为是作为实际的、真正的神迹来讲说的，在晚期犹太人的思想中所期待于弥赛亚的也是如此[213]。同样，在耶稣的讲话里（《马太福音》第11章第5节）关于医病和使死人复活，根据其原来意义，毫无疑问，也只能作道义的和合理的理解，作为向贫穷人宣传福音所产生的效果来理解，而福音书传说却作了字面的理解，把它们看作是真正的、有形的神迹，尽管如我们从第一福音所看到的那样，在以一种神秘的、艺术的精神进行最后改造时，这些神迹的原来合理的特征在有些地方，又再度表现出来。

如果我们根据刚才援引的耶稣讲话的次序，对医治病人的神迹按其类别加以考察，就会发现，福音书作者既在耶稣所医治的病人中对许多瞎眼的人作了一般性的叙述（《马太福音》第15章第30节；《路

加福音》第7章第21节）同时也对几件特殊事例或多或少地作了比较详尽的叙述。前三福音书都讲到了耶稣在去耶路撒冷的路上经过最后一大站耶利哥时治好一个瞎子的事（《马太福音》第20章第29—34节；《马可福音》第10章第46—52节；《路加福音》第18章第35—43节）根据马太和马可，这次神迹是在出耶利哥的时候行的，但根据路加却是在进耶利哥时行的，从这一不一致可以看出福音书作者对于这类细节是满不在乎的，但它对于历史家来说，却是非常重要的。153路加之所以必须说这个神迹是在进城时行的，其唯一原因就是因为耶稣在穿城而过的时候路加还有话要说，而马太和马可则没有什么特别事要说了。路加所要讲的是耶稣会见了撒该。正如他从第18章当中所继续干的那样，他已选定了按照马太叙事的次序，因而（略去了西庇太儿子母亲的故事，他准备把这个故事的梗概留在另一个地方讲）在宣告耶稣受难以后紧接着就叙述了医治瞎子的事，这样，当耶稣医好瞎子以后，就不必说耶稣已经走过耶利哥，因为如果他那样的话，耶稣就不可能在耶利哥见到撒该了，而见到撒该这件事，正是路加所要详细叙述的。另一个不一致处是马太说有两个瞎子，而马可和路加说只有一个，马太说耶稣摸了他们的眼睛，而另两个记事人则没有提到这回事。同样，马太说耶稣早先还医治过两个瞎子，另两个福音书作者对此却毫无所知（第9章第27—31节）；就这样，他很可能把第二个故事和摸眼睛的事从一个故事换到另一个故事上，这是这类故事很自然地会发生的情况，有时是一个瞎子，有时是两个瞎子，有时说在一个时候，有时又说在另一个时候，有时说是在一个地区发生的，有时又说是在另一个地区发生的，它们的细节也不同；医治瞎子的神迹是非有不可的，至于具体细节如何则无关紧要。

故事中瞎子坚持称耶稣为大卫子孙这一特点，最近曾使人把它解释为他们的瞎眼象征犹太基督徒的盲目，在耶稣医好他们以前，只看到耶稣是大卫的子孙[214]。上面我们已经试图证明，耶稣说他自己医好瞎子的眼睛，只是一种象征性的说法，就像据说他曾向保罗显现，打发他到外邦人那里去，开开他们的眼睛，叫他们从黑暗归向光明，也是象征性说法一样（《使徒行传》第26章第18节）。但如果说马太或前三福音书的任何一位作者，当他们讲述耶稣医治瞎子的故事时，曾有这种象征性的想法，根据他们的书面记载，这种假设是我们所必

须断然反对的。当这些福音书作者写书的时候，基督开启精神上瞎眼之人的想法，在认为神迹必须能够感觉到并行在身体上的思想影响下早已消逝得无影无踪了，因此，除非如上面所记的网鱼故事明显地具有精神意义外，这类故事的具体特征都必须按照这种神迹性质的概念加以解释；但共观福音医治瞎子的故事，并不具备这种精神意义。

首先，这些故事都是朝着一定的理想方向不断形成的。在描述医治耶利哥城瞎子的故事中，连路加，尤其是马可，都以描绘更多的特征以增加生动逼真的场景为能事，其中如马可提到的瞎子和其父亲的名字[215]，群众的讲话，被医治者的丢下衣服等，其目的都是为了增加现场的生动气氛。

好像不满于其前人的叙述似的，马可还记载了一个他所特有的医治瞎子的故事。他把它夹在讲论法利赛人的酵和彼得承认耶稣为基督两件事中间，还有一个医治耳聋舌结的人的故事，都是按照他自己的爱好安排的（第8章第22—26节）。被带到耶稣跟前的伯赛大瞎子，先是被耶稣带到村外，因为神迹是一桩神秘事情，未入门的人是不可以看的，因而就是在神迹完成的时候，也不许宣扬，马太和路加也记过几次这类情况，但以马可记得特别认真。接着耶稣就吐唾沫在瞎子眼上，正如古罗马帝国的卑躬屈节的埃及地方官，在觐见韦斯巴仙（Vespasian）皇帝后说韦斯巴仙吐唾沫在一个据说是瞎子的眼睛上，因为根据当时的迷信，在用魔术治病的事例中，唾沫是一个很重要的组成部分。

但瞎子并没有立即看得很清楚，在耶稣吐过唾沫并第一次按手在他身上以后，问他看见什么的时候，他回答说，看是看见但不很清楚，只看见人像树木行走，于是耶稣再一次按手在瞎子眼上，仅是在此以后，而不是以前，他的眼力才完全恢复。乍看起来，这好像是缩小了神迹的威力，因为行神迹者的治疗能力似乎并不是绝对的，而是仿佛不得不同患者的反抗进行一番较量似的，神迹的自然效应解释法，主要正是以这一特点为依据。但这并不是马可的本意；相反，他的目的乃是在无损于神迹价值的前提下，为了便于我们设想，把神迹分成一些接连的因素，但这肯定是一不成功的尝试，是得不偿失之

举。神迹作为绝对原因对一系列有限原因进行干预的实例，主要是些突然的事件，当其被分成不同因素时，只会更加突出其自身的矛盾。

我们发现，第四福音书作者是紧跟着马可的脚踪行事的，首先，他沿着马可所开辟的道路前进，运用细节以增加神迹的生动形象，同时增强其影响。不像《马太福音》和《马可福音》那样有两个医治瞎子的故事，《约翰福音》只有一个（第9章第1—41节），但这一个却同《路加福音》里的故事大不相同，相形之下，其他一切故事都显得是多余的了。根据约翰，耶稣所医治的瞎子，既不是在伯赛大，也不是在耶利哥，而是在首都本身，也不是一个普通的瞎子，而是一个生来瞎眼的，因而是一个绝对的瞎子，只有借助一个绝对的神迹才能把他治好。当作者表现被治好的瞎子反驳不信的犹太人说，自从创世以来（第32节）[216]未曾听见有人把生来是瞎子的眼睛开了，这就是作者假被医治者之口把这种思想说了出来。作为一种外在的看得见的医疗手段，耶稣不仅利用了唾沫；他不是把唾沫直接吐在瞎子的眼睛上，而是吐在地上，用唾沫和泥沫在瞎子的眼睛上，这件事除了完成神妙的医治以外，同时也引起了一种麻烦，即违犯了安息日。如果瞎子要持久享有新近恢复的视力，他不得不把眼上的泥洗去，于是耶稣吩咐他去洗，但不是像从前先知以利沙吩咐长大麻风的乃缦那样到约旦河（《列王记下》第5章第10节）去洗，而是到附近的西罗亚池子去洗，从那里回来他的眼睛就好了。所有这些特征部分地是由于作者的夸张手法引起的，部分地则是由于他想赋予神迹现场以生动色彩和神异气氛。另一个新增加的因素是，约翰记述的事实是经过了较早的福音书作者所不知道的艰苦费力的正式考查和听证所确定下来的。当人所熟知的讨饭瞎子恢复视力以后重新回到其邻人中的时候邻居们所说的话，就其本身来讲，只不过是一种猜测之词，因为他们很可能由于他跟那真正瞎子非常相似而受到蒙蔽。瞎子本人回答他们问话的证词，特别是他对于自己的恩人并没有清楚的认识，证明了他胸怀坦荡，不偏不倚，但在作者说当局召他，要求他们作出正式确证的时候，他们对他的证词还认为不足，又把他的父母叫来，因为唯有他们才能作出可信的证明，证明他们的儿子的确是生来瞎眼的。如果还有所怀疑的话，那么，“犹太当局已经决定，若有承认耶稣是基督的，就把他赶出会堂”这句话，也足以粉碎这种怀疑了。在这种情况下，这个

瞎子不仅坚持其获得医治的真实性，而且对自己坚信耶稣是堂堂正正的先知仍毫不隐晦，即使因此受损害也在所不辞；不言而喻，福音书作者在这里的言外之意是，如果瞎子不是确信行在自己身上的神迹是真的，他是决不会这样做的。

第四福音书作者在把神迹说成是客观真实性顶峰的同时，也就是完成了特别从马可开始的一种倾向。他试图把前人所未能提供先例的一种理想的意义显示出来，例如，在这一事例中的神迹，从始至终就不是由于患者的要求作出的，而是由于门徒就患者的情况所提出的一个有争议的教条性问题所引起的。耶稣对这问题所作答复的大意是，这个人之所以生来瞎眼，是特为要通过他得医治在他身上彰显上帝的全能作为，或者说荣耀上帝。约翰认为，上帝的儿子这样彰显上帝的作为或荣耀上帝，不仅在于耶稣行了超乎人力之上的事情和这些事情对人类的有益和慈善性质符合上帝的本性，也在于耶稣所行的神迹实际上象征性地反映了上帝作为及其创世之道的一个侧面。根据亚历山大学派的学说，神圣逻各斯就是世界的生命和光的原理，是灵魂的营养；《约翰福音》里的耶稣，通过其所行的或多或少的神迹，把自己的这些品质显示了出来。关于我们所考虑的问题，在论逻各斯的序言部分里说："生命在他里头，这生命就是人的光，光照在黑暗里，黑暗却不接受光……凡接待他的，就是信他名的人，他就赐他们权柄，作上帝的儿女。"（第1章第4节往下，第12节）在我们考虑的这段神迹故事的结尾，当犹太人领袖表示了他们自己已不可救药，被医治者宣称其相信耶稣为上帝儿子之后，耶稣说，我为审判到这世上来，叫不能看见的、可以看见、能看见的，反瞎了眼。当法利赛人问他，他们是否也瞎了眼的时候，耶稣回答说，如果他们瞎了眼，这就是说，如果他们知道自己是瞎子，那倒好了，但因为他们没有这种认识，所以他们没有进步的可能（第9章第39—41节）[217]。从此我们清楚地看出，那首先在身体方面，后来又在精神方面被医好的看见的生来瞎子所代表的是那些虽然原来是属于世界，也就是说，属于黑暗的人，却有接受光的能力和意愿，因而成了上帝的儿女；另一方面，犹太人所代表的则是那些拒不接受光，继续行在黑暗中即罪恶中的人。为了贯彻这一比喻的意义，不妨说，那些在身体上瞎眼而又意识到自己精神上瞎眼的人，不仅将在精神上能看见，身体上也将恢复光明；同样，

那些身体上能看见又自以为精神上也能看见的人，最终将不得不承认自己在精神上是瞎子，就连在身体上也将受打击。但这是同《约翰福音》里的基督宣称，他来不是要定世人的罪，乃是要叫世人因他得救，不信的人罪已经定了相违反的（第3章第17节往下；第12章第41节往下）。作为神圣的创世之道，从耶稣里头出来的只能是积极的事物，只能是光、生命和救恩，耶稣既不要求，也不需要行惩罚性的神迹。凡拒绝他的，他只用让他们继续留在其原有的不幸处境中而不必再做什么，就已经是足够的处罚了。

就这样，神迹在《约翰福音》里，在其一切方面，都被一种理想的观点贯穿着，它既是彻头彻尾象征主义的，同时又是彻头彻尾现实主义的，如果认为具有如此重要意义的事情第四福音书作者认为它并没有真正发生过，那将是极大的误解。单从故事的一个特征就可以看出，在作者心目中，现实主义和象征主义这两者并不是互相排斥的，同时还可以看出，这种世界观的形成又是多么奇怪。耶稣差遣瞎子洗的那个池子希伯来名字叫西罗亚（Siloah），毫无疑问，是流水的意思，福音书作者却说，这个名字译出来，是奉差遣的意思（第7节）。在作者看来，泉水和池子的名称就是一种关于上帝差遣耶稣或者瞎子被差遣到池子那里去的预言，同时又是现实存在着的流水的名称。

72．医治瘸腿的人

经耶稣医治的第二类病人，一般被认为就是耶稣在回答施洗者问题时所列举的瘸腿的病人。在第二次以饼饱众[218]之前，人们带到耶稣跟前请求耶稣医治的许多病人中就有瘸腿的病人，当人们看到在被医好能看见的瞎子等人当中还有能行走的瘸腿人的时候感到非常稀奇（《马太福音》第15章第30节往下）。另外，更常见的情况是，瘸腿的也就是指瘫痪患者而言，路德把它译为Gicht-bruchige（痛风患者）在（《马太福音》第4章第24节；第8章第6节；第9章第2节）提到过。根据词义，是说患者一边的肌肉“松弛了”，也就是说瘫痪了，而《马太福音》第9章第2节往下所描写的患者则是完全瘫痪了，至少足部瘫

痪了；另一种瘫痪，《马太福音》第8章第5节往下的瘫痪，则是属于痛风性质的瘫痪。之所以认为耶稣必然要医治这一类疾病，乃是由于对《以赛亚书》（第35章第6节）："那时瘸子必跳跃像鹿"作了字面的理解。在这预言的前面有一道命令说（第3节）"你们要使无力的膝稳固"，希腊译文所用的希腊字和翻译《路加福音》（第5章第18、24节）表示"瘫子"的字完全一样，《以赛亚书》那段话就是这类神迹故事的根源，在福音书里没有表现得像《使徒行传》那样明显。众所周知，圣灵降临以后，使徒为了证明他们所接受的崇高使命所行的第一个神迹就是彼得把在耶路撒冷圣殿前乞讨的瘸腿人治好了。当奉耶稣的名吩咐这人起来行走并向他伸出手去的时候，据说他的脚和踝子骨立刻健壮了，就跳起来，站着，又行走，接着就同使徒们一起进了殿，走着，跳着（《使徒行传》第3章第7节往下）。这种反复突出瘸腿人"跳着"的做法，正是对《以赛亚书》所应许的"瘸子必跳跃像鹿"的一种反映，作这样认识是不会错的。而小腿和踝子骨健壮起来，则令我们想起同一预言中使无力的膝稳固的说法。

关于只有马太称之为瘫痪病的迦百农百夫长仆人得医治的故事将在以后从另一观点对之加以考察。医治瘫子的一个典型故事也是发生在迦百农，一个躺在床上的瘫子被人抬到耶稣跟前。耶稣先向他宣告赦免他的罪，由于文士对此起了反感，耶稣就吩咐他起来，拿他的褥子回家去（《马太福音》第9章第1—8节；《马可福音》第2章第1—12节；《路加福音》第5章17—26节）。我们在这里将不再讨论这样的问题，由于患者深信耶稣是先知，是否有可能对这类病人的医治产生一种自然的心理影响；在第一卷里，当我们一般地谈及这个问题时，并没有否认这种可能性，但由于福音书故事总是根据其对耶稣作为行神迹者的不同想法而有所改变，已不可能把可能作为基础的真正事实推断出来。从几位福音书作者彼此间的互不一致，就可以看出他们在改变这些记述时多么任意。马太只是简单地说耶稣渡海来到自己的城迦百农，人们把躺在床上的一个瘫子抬到耶稣跟前，当他看到他们的信心时，就向病人保证说他的罪赦免了。根据马太，耶稣之得以知道群众的信心，抬床人的信心以及患者本人的信心，仅是由于他们费了那么多的麻烦把患者抬到他跟前；对路加来说，这些信心的证据还很不够，他又加上了文士和法利赛人的责难，说他们开始就坐在耶稣旁

边，还说人是那么拥挤，连他们抬的小床也无法进到耶稣跟前，而不得不用一种特殊方法，从房顶上把人连床缒到房子当中，正在耶稣面前。路加以为耶稣[219]在房子里的这种想法，无论如何决不是从马太得来的，而是因为他自己认为必须有这一特点才能把他想象中的奇特的信心证据表现出来。在讲到从房顶或者像他自己所表达的从瓦间通过的时候，毫无疑问，他[220]是在想到东方的建筑方式，常在用瓦铺的平屋顶上预留一个天窗，通过这种天窗可以从屋顶进到屋里，也可以从屋里上到顶上，根据福音书作者的想法，既没有正规扶梯，又没有梯子可以利用，床和病人只好用绳子缒到耶稣正在教训人的房子里，放在他面前。第二福音书作者是由于不知道巴勒斯坦房屋的这种特点呢，还是由于他想更清楚地把群众的热忱信仰表现出来，不顾屋顶上已有天窗存在的事实，竟说四个抬床的人（四人这个数大概是他从床的四角得出来的）先把房顶拆通了，却没有想到，这种做法，将使下面聚会的有被落砖砸伤的危险。凡是还记得不结果无花果树故事[221]的人一定不会否认，这种轻率的做法，正是马可的一贯作风，这一记事也是使人认为马可不可能是原始福音书作者的许多记事之一。

前三福音书作者都提到还有一次发生在安息日的与这次故事有联系的医病神迹，因此，如果说前次神迹之所以成为文士们的绊脚石是因为（在他们看来）耶稣冒称自己有赦罪的权柄，而这次他们认为耶稣治病工作有问题则是因为他违反了安息日。按照全部共观福音书，连在次序的安排上，医治枯干一只手病人的神迹都是放在紧接着安息日摘麦穗之后（《马太福音》第12章第9—14节；《马可福音》第3章第1—6节；《路加福音》第11章第6—11节），就证明他们所关怀的不是神迹本身而是耶稣在安息日行了这件事。遵守安息日假日的方式以及特许宽容的范围是耶稣和法利赛式犹太教之间的一个有争议的问题，因而我们发现它一再以不同形式在福音书中出现。这个问题可能同任何非常自然的行为联系起来，例如，门徒摘麦穗的行动，在摩西律法里并不认为是侵犯别人产权的行动，因而一般地说，是被允许的（《申命记》第23章第25节），由于它不能被认为是经常性工作，特别在有需要时，所以耶稣认为即使在安息日也是许可的；另一方面，由于后世解经者的食古不化，这次行动就被认为是在安息日禁止做的事项之一。如果耶稣在这类事件上利用大卫的先例反驳了法利赛人的

责难，当时由于为饥饿所迫，大卫毫不犹豫地让自己和其从者用一般只留给祭司吃的圣殿里的陈设饼充饥，那么，耶稣在这样一个时刻，也可以在不是为了他自己的需要，而是为了他所要帮助的人的需要，做他们所谓违反安息日的事，像家畜所有者，在严重危险的情况下，毫不犹豫地在安息日伸手（把家畜从坑里拉上来了）。很明显，提供这类例证并不必然意味着在这类情况下非先有神迹不可；相反，这类例证对于任何自然的助人为乐的行为都是完全适合的。但同样明显的是，当人们习惯于谈论[222]耶稣神迹的时候，在安息日行的这些神迹必然会被认为是提供这类例证的适当时机，即使它们是单由耶稣的话所引起也是如此，因为当时就有一个拉比学派，甚至对在安息日慰问病人也加以禁止。

安息日把羊从坑里拉上来的话这里只有《马太福音》提到过，在《马可福音》和《路加福音》里，耶稣向那些伺机窥探他的法利赛人提出了一个问题，安息日行善行恶，救命害命哪样是合法的[223]?另一方面，路加却围绕两个另外的神迹引进了关于家畜的两次没有实质性不同的谈话，这就再度证明，这里的记事重点并不是神迹而是耶稣关于遵守安息日的正确方式的谈话。一次安息日（《路加福音》第14章第1—6节）在一个法利赛人首领的家里，吃饭的时候耶稣遇见一个患水臌的人。治好这个病人之后，尽管法利赛人以怀疑的静默对待耶稣向他们提出的问题：安息日治病合法不合法。耶稣又向他们提出了另一个问题：你们中间谁有驴或牛，在安息日掉在井里，不立时拉它上来呢?另一次是（第13章第10—17节）在一个会堂里，有一个十八年腰弯得一点直不起来的女人，耶稣通过说话和按手，使她的腰直了起来，并用以下的问题反驳了管会堂之人的责难：难道你们各人在安息日不解开槽上的牛驴牵去饮么?这两个形象的区别在于：女人的病患被认为是由于撒旦的捆绑，耶稣解放了她。

关于这些医治病人的事例，特别是后一个事例，如果它是严格地按历史真相保留下来的话，可以把它理解为是由于耶稣的谈话和按手对女病人的信心所起的心理上的一种治疗作用。保罗斯博士通过引证原始资料，已经证明在近代也曾发生过完全类似的情况[224]。但患水臌病人忽然得到医治却不适用这类的理论，而枯干一只手的故事，在

希伯来先知传说中有过明显的先例，其来源何处，已无怀疑余地。屡见不鲜的情况是，新约神迹故事同旧约神迹故事的区别在于，旧约是先把疾病作为刑罚神异地加在人身上，后来又神异地将其除去，而新约则是按照福音的精神疾病早已存在，只是由于施行神迹者的仁爱才得以除掉。例如，在《旧约》（《列王记上》第13章第4节往下），拜偶像的耶罗波安，当他将其渎神的手伸向耶和华的先知的时候，由于上帝神异的惩罚他的手就暂时枯萎了，这就是说，变得僵硬不能收回了，只是由于他要求先知为他向耶和华祈求，才通过第二次神迹即恩典的神迹才得以复元。在福音书故事里，患者的手早就由于疾病而变得僵硬，这种僵硬同耶罗波安王的情况不同，王的手是因他侮慢神把手伸出，由于受罚而不能收回，而新约患者的情况正与此相反，在于他因病不能伸出，经过耶稣医治就能伸出了。如果我们把耶罗波安王的事例（第4节）："王所伸的手就枯干了；"同《新约》（《马太福音》第12章第10节；《马可福音》第3章第1节）"那里有一个人枯干了一只手"进行比较，然后再把第一次医病的末尾（第6节"王的手就复了元，仍如寻常一样"）同第二次医治的末尾（第13节）"手就复了元，和那只手一样"进行比较，就很难不看出其模仿的迹象。但这些疾病正是当时希望于蒙上天厚爱并有高级生灵为朋友的人们医治的那类疾病，正如塔西图斯的故事里经常提到的那样，据说，为了给维斯佩仙皇帝一个证明其有行神迹能力的机会，当他临近亚历山大城[225]时人们曾把一个据说是瞎眼的人，一个一只手残废的人（据斯陀尼乌斯说，是一个有一只瘸腿人的[226]）放在他经过的路上。

我们发现，关于这类神迹，在所有较早福音书里都是分散记载的，但在第四福音书里却集中起来，一方面加以夸大；另一方面又加以精神化。我们还发现，这类神迹在第四福音书的表现形式同其在第二福音书的表现形式有直接联系。耶路撒冷城毕士大水池边的病人的故事（《约翰福音》第5章）涉及一个瘸腿的人，和在迦百农医治一个瘫子的故事情况一样，像枯干一只手的病人，患水臌的病人和驼背的女人一样，它同样也是一个在安息日治病的故事。在这方面它超过了早先的故事，部分地由于它发生在一个很美好的地点，部分地由于其患病时间很长，关于迦百农的瘫子，根本没有提到他患病多久，驼背的女人患病也只18年，而约翰在这里说，此人患病已达38年之久，在

对故事的精神化和象征意义的深刻理解方面它也企图超过在安息日获得医治的全部神迹故事。

毕士大池子（除了第四福音书外，无论是在约瑟弗或拉比的著作里我们都找不到任何有关资料）连同其充满瞎子、瘸子和其他病人的五个廊子仿佛是一个大医院，伟大的行神迹者就是登上这一舞台的开业医师，他选择那病情最严重、患病时间最长久的病人进行手术治疗，以最辉煌的医疗成果证明自己就是那赐予众人以生命的神圣创世之道。尽管有高级生物在池子上面活动，偶尔有天使下来，搅动池水，谁先下去就得医治[227]，但由于天使救援的效力，未能达到最需要救援的人，这就使得医治他的耶稣处于更高的地位；这一特征，同关于神妙医疗的全部描述结合起来，令人料想其中可能暗含着某种象征性意义。38年的疾病曾被人认为是以色列人在进入应许地之前不得不度过的旷野生活所预示的原型（《申命记》第2章第14节）[228]。耶稣在行这次神迹时曾提到犹太人自以为有永生，因为他们查考了《圣经》（第39节，参看第45节往下），这里的《圣经》主要是指摩西的五经而言，但如果没有基督，他们就不可能有永生，正如没有耶稣，毕士大池廊子里的病人就不可能得医治一样，因此，我以为，这里的五个廊子如果不是作为摩西五经的象征那才怪呢！在有信心的解经家们看来，这种象征性的解释是不会损害故事的真确性的；反之，如亨斯吞贝格用最新的新闻格调[229]所表达的那样，耶稣在这里必然遇见的是由于上天的安排，在患病的年数方面作为上帝子民典型的“病夫犹大”。依我们看来，故事的一切历史价值早就丧失了，而所谓可能的象征意义，对我们来说也只能有对这种虚构的某些特征提供一些说明依据的价值，但这种说明的不确定性无论如何也不能动摇我们对于这类故事的非历史性质的信念。

《约翰福音》的故事特别是从抄袭共观福音关于迦百农瘫子的记述而来，这可从它们共有的不同特点看得出来。连关于赦罪的事《约翰福音》都记载了!不过他把起头的话“你的罪赦了”改成后面说的一句话“不要再犯罪，恐怕你遭遇的更加利害”（第14节）。由于耶稣行神迹时对病人的吩咐在两个故事里有非常相似之处，我们的这一看法是不会错的。共观福音书里把这些话说了两次，一次是作为棘手的问题

向法利赛人提出；对于这样的人，或说，你的罪赦了，或说，你起来（马可：拿你的褥子）行走，哪一样容易呢!接着就作为现实命令对病人说，起来，拿你的褥子回家去吧！第四福音书作者由于没有先提出赦罪的宣告，所以也没有提出第一个问题，而仅提出了由共观福音里的两句话混合起来的实际命令。他坚持第一种形式，但像马可一样却从第二种形式中采用了可以包扎起来的“床”字 [230] 。他这样做特别是仿效了马可这是从他们都用了同一个古怪的词来描述床这件事上看得出来的 [231] 。马太两次用了通常用的“床”字 [232] ；路加也只用了一次，两次用了缩小词 [233] ，终于迂回地把患者所躺的床描绘了出来。另一方面，马可从头到尾一共用了四次，约翰五次用了一个词，这个词尽管在《新约》别处不是没有用过，却像我们德语中Pritsche [234] 那样古怪的词，这个词在《约翰福音》其他地方没有出现过，但在《马可福音》则曾一再出现，说明很可能前者是由抄袭后者得来的。 [235]

像生来瞎眼的故事一样，通过正式审讯以确定神迹的事实情况是第四福音书所特有的一种安排。犹太人，这就是说，犹太人的当权者，看到这个人拿着褥子就对他说，在安息日拿褥子是不可的。他回答说，那使我痊愈的，对我说，拿你的褥子走吧。他们想知道这个人是谁，他说他不知道，因为耶稣行神迹之后，为了躲避众人，已经走开了。只是耶稣在圣殿里再次遇见这个医好的人并向他发出上述告诫以后，他才知道他的名字叫耶稣，于是他去告诉犹太人医好他的是耶稣（在生来瞎眼的故事里，瞎子已经知道耶稣的名字，只是不知道关于他的其他情况）。审问的人紧紧追问他和他的亲属，想进一步了解他的病情和耶稣医治他的方法，当他们发现耶稣是破坏安息日的祸首时，为了把攻击的矛头指向耶稣，他们就不再盘问他了。下面的描述不太清楚，只是说：“所以，犹太人逼迫耶稣，因为他在安息日做了这事。”耶稣回答 [236] 他们说，“等等，等等”。对于一种反对意见，一种谴责，一种控诉，人们可以作出回答，而对于逼迫，如果不是对之作感性的，绝对的字面意义的理解，乃是一种较长时间的持续的行为，人们可以设法避免，也可采取措施加以提防，却不可能作出回答，在所谓的耶稣作出第一次回答之后，接着又说，“所以犹太人越发想要杀他”，于是耶稣又作出了第二次“回答”，而且还是一篇很长的讲话，如果犹太人真的想要杀他的话，这就给他们这样做以充分的时间和机会

了。我们看出，当犹太人向被医好的人指出耶稣是亵渎安息日的罪魁祸首的时候[237]，作者就认为这件事已经结束，接着他所关心的就只是他想将其同这件事联系在一起的耶稣的那篇讲话了，不过他做得非常令人不满意，竟说那是耶稣对于逼迫的一种“回答”。

当福音书作者把这次医病神迹说成是在安息日行的时候，他心目中从一开始所要强调的就已经是这篇讲话了。把这次活动说成是耶稣在安息日做的事可以给他一个机会展示神圣逻各斯的一个永不停止活动的性格。为了驳倒犹太人的反对，他没有利用共观福音书所记载的从实践经验得出的有关牛羊的论证，也没有利用大卫和陈设饼的论证（尽管像我们从第7章第23节[238]所看出的那样，第四福音书作者对于这类论证并非不知道），而是利用了一种形而上学的论证，说正如他的父亲上帝即使在安息日也毫不间断地工作和创造那样，作为凡事以其父为榜样的上帝的儿子，他自己毫不间断地工作也就是恰当的了。上帝不间断工作的学说是犹太亚历山大哲学的基本学说。同一永不休止的活动也是作为上帝在世上代理人的逻各斯的工作：没有比怀敌意的犹太人，企图利用其民族关于安息日的律法，限制他的神圣和无限权能，更能说明作为道（逻各斯）成肉身的耶稣的尊严了。因此，人们曾正确地说，《约翰福音》序言（第1章第4节）中“生命在他（逻各斯）里头，这生命就是人的光”，这句话的后一半已由生来瞎子的故事得到说明，[239]其前一半则由我们现在考察的故事得到说明；不过我们必须永远记住，在福音书作者心目中，这些故事既必须完全照字面来理解，又是完全具有象征意义的事件。

撇开讲话的基本思想同菲罗体系的关系不谈，单凭经常出现于第四福音书的非历史性事项，就可以清楚地看出，整篇讲话是第四福音作者任意杜撰出来的。该福音书说当耶稣称上帝为他的父亲的时候，犹太人认为这实质上就是把自己当作和上帝平等（第18节），其实真正的犹太人是不会作如此想的。他们都已习惯于关于弥赛亚作为上帝儿子的描述，连一般的君王也常被称为“上帝的儿子”，就这是说，是受到上帝保护的上帝的代理人，儿子仅是一种并不以任何事为先决条件的称号。其次，从讲话的一系列词句有的已出现在序言中（试将第38节同第1章第18节作一比较），有的是在别处出现过的福音书作者本

人的话（试将第32节同第19章第35节，第44节同第12章第43节作一比较），或者作为施洗者的话出现过（试将第20节同第3章第35节作一比较）；更多的则重复出现在《约翰一书》里（试将第24节同《约翰一书》第3章第14节34，第36节往下同《约翰一书》第5章第9节；第38节同《约翰一书》第1章第10节；第40节同《约翰一书》第5章第12节；第42节同《约翰一书》第2章第15节作一比较）。最后一种情况只是对那些认为《约翰一书》写于福音书之前的人可能有用的证明，而第一种情况则充分证明了我们不得不就第四福音书所记载的耶稣全部讲话得出的结论的正确性。

73．医治麻风病人、聋子和哑巴

耶稣在其（《马太福音》第11章第5节）讲话中，继瘸子行走以后又提到了使长大麻风的洁净，正如他打发十二门徒出去时（《马太福音》第10章第8节）对他们说，除了医治其他病人以外，还要给他们能力，使长大麻风的得洁净一样。耶稣所说长大麻风的这句话，不可能像所说瞎子和瘸子那样取自《以赛亚书》那段经文，因为在那段经文里，先知并未提到长大麻风的人，因为这类话和当时先知所描述的百姓因被掳期结束而欢欣鼓舞忘却一切苦恼的景况是不适合的。但作为弥赛亚施行神迹的一项计划，正如上面已经提到的那样，先知的言论又得到了先知榜样的补充。在先知传说中，麻风病占有相当一部分地位，正如它在犹太传统疾病中占有相当一部分地位一样，因此，在摩西律法里（《利未记》第13章第14节）也是如此。像这样一种恶性的、顽固的，特别由于它的传染性而不得不采取隔离措施的可怕疾病，特别可以看作是上帝的一种惩罚或试炼（请参看《约伯记》）；这种疾病得到医治就是上帝的一种祝福。因此，在耶和华为了使摩西得到百姓的信任而授权给他施行的各种神迹中，麻风病的发生和消除几乎占了头等重要的地位（《出埃及记》第4章第6节往下）。耶和华吩咐他把手放在怀里，然后再抽出来，手就变得雪那样白；当他第二次这样做又抽出来的时候，手就复了元，同周身其余的部分一样。这好像是上帝记了一套神异的戏法一样。但另一次的麻风处罚和消除却

是非常认真的。摩西的姊姊米利暗胆大妄为，竟敢背叛自己的兄弟摩西，耶和华的怒火向她发作，由于长了大麻风，变得像雪那样白，只是在亚伦向摩西恳求，摩西向耶和华恳求之后，经过七天的隔离才恢复了洁净（《民数记》第12章第1—15节）。另一个特别有名的，被耶稣本人提到过的例子是记在第三福音的一段话（《路加福音》第4章第27节）。先知以利沙医好了一个长大麻风的人，这个故事的许多别的特色也进入了基督的故事里来（《列王记下》第5章第1节往下）。亚兰王的元帅乃缦患大麻疯，他求先知给他治病。先知吩咐他去约旦河沐浴七次，他本指望先知会求告耶和华上帝，并来到他跟前，在患处以上摇手[240]，治好他的病，现在竟只叫他用一种普通沐浴的医治方法，他生气了，但他终于听从了劝告，按照先知的方法去做，第七次沐浴以后，他的病就完全好了。但先知立即感觉到有必要把麻风病转移到自己利欲熏心的仆人基哈西身上。

对于弥赛亚的希望[241]，至少就其存在于基督教的形式而言，略去了旧约神迹的惩罚性的一面，但弥赛亚的医病能力和恩典是不可能被剥夺的。因此，根据全部《共观福音》的记载（《马太福音》第8章第1—4节；《马可福音》第1章第40—45节；《路加福音》第5章第12—16节）在第一批寻求耶稣医治的病人中就有一个跪倒在耶稣面前，宣称他深信，如果耶稣愿意，就一定能治好他的大麻风病。耶稣伸手摸他，表示愿意，他立刻就完全洁净，以致耶稣能够充分有把握地命令他去把身体给祭司察看，并为献上洁净的祭物作好准备。试图用这样一种假设加以说明，以为他的病已经快要好了，只是自己还不知道罢了，病已经几乎完全好了，麻风病已经到了最后脱皮阶段，耶稣只是向他指明了这种情况，并没有使他获洁净。这样一种唯理主义的说明对福音书故事既是一种强词夺理的解释，从我们的观点来看，也是非常可笑的多此一举。我们认为，它带有最明确无误的先知弥赛亚神话烙印，它不需要任何自然的解释，所需要的只是一种我们已经提到过的，符合发生、发展原则的说明。

在《路加福音》里还记载了第二次医治麻风病人的事，这次是十个麻风病人同时受惠于耶稣的医病能力（第17章第11至19节）。耶稣正行走在去耶路撒冷的路上，当到加利利和撒马利亚边界的时候，在

一个村子前面，遇到了十个长大麻风的人，他们站在律法所要求的离他一定距离的地方，大声向他喊叫，要求他怜悯他们。耶稣没有像医治第一个大麻风病人那样，伸手摸他们，也没有叫他们到自己跟前来，而是叫他们去把身子给祭司察看，他们去的时候就洁净了。被认为神迹故事的这篇记述，到了这里就应该正当地结束了。虽然麻风人数有了惊人的夸大，从一变成了十，令我们感到一定程度的惊异，但也只能把它当作是前一故事的变化罢了。不过路加的故事并没有到此为止。相反，十个病人获得医治后，九个回去了，只有一个回来俯伏在恩人脚前感谢他，这人还是个撒马利亚人。在这个人面前耶稣说了一些不利于那九个犹太人的话，因为他们没有回来尽到自己感恩的责任，反倒让一个非犹太人做了。接着耶稣就打发这个撒马利亚人回去，并说他的信救了他了。

我们从这一出乎意料的结束语可以看出，它是前一麻风故事未加考虑的对于以利沙，乃缦故事结束语的一种模仿。当乃缦发现自己获得医治以后，他也回来向先知表示感谢，承认以色列的上帝是唯一真神，而且乃缦也像这个故事里的撒马利亚人一样是个外国人。在《路加福音》里耶稣曾说过（第4章第27节），先知以利沙的时候，以色列中有许多长大麻风的，但内中除了叙利亚人乃缦，没有一个得洁净的。正如这次十个麻风病人中除了一个撒马利亚人外，没有一个像乃缦那样有配得医治的感恩之心。在拒受乃缦的礼物之后，以利沙打发乃缦回去，临别时对他说：“你可以平平安安地回去。”耶稣没有说这句话，而是用在别的地方行神迹时用的一句老话：“起来走吧，你的信救了你了。”不难看出，这最后一句话，用在医治血漏妇人身上（《路加福音》第8章第48节）或用在耶利哥瞎子身上（《路加福音》第18章第42节）是完全合适的，但在这里却不合适；因为，如果这位撒马利亚人得医治是由于他回到耶稣跟前所显示的信心，别的没有回到耶稣跟前显示这种信心的人得医治又是什么缘故呢?所以，这个结束语是由福音书作者从别处的神迹故事转移过来的。如果没有它们，故事的结尾将会是耶稣提出的问题：这十个人中除了这个外族人，再没有别人回来归荣耀与上帝么?这是一个富有教育意义的结束语，如像撒马利亚人比喻一样，那里的问题是：“这三个人，哪一个是落在强盗手中的邻舍呢?这个邻舍同样也是一个外族人。”

我们现在谈到的这个神迹故事，也是《路加福音》所特有的，一般说来，它同这个比喻有非常明显的相似之处，这个比喻也是路加所特有的，两个撒马利亚人故事都是同《路加福音》的倾向性非常密切地联系着的。在神迹故事里，十个人中唯一有感恩思想的是一个撒马利亚人，比喻里巴是如此，撒马利亚人是三个人中唯一善良的人，而在两者之中所有真正正规的犹太人都是些忘恩负义没有爱心的人。数目十和三都是适宜用于比喻中的整数，例如，在十童女比喻中就是利用了十这个数目（《马太福音》第25章1节往下）。我们不能说这个故事好像撒马利亚人故事一样，原来是耶稣讲的一个比喻，后来被当成历史的事实了。当事情涉及一个不确定的题目如一个王，一个旅游者，一个播种者或者有像拉撒路那样人所喜欢的名字的第三者，并具有一种教育寓意的时候，我们会很容易看出其寓言性质来。但当一个人把一件事说成是他自己实际遭遇过的事情而实际并非如此的时候[242]，他就是或者不适当地掩盖了事实真相或者有意骗人。我们没有理由把这两种情况的任何一种归咎于耶稣身上，因此只能认为这个神迹故事是经后人插手过的，其用意是给旧约先知弥赛亚医治麻风病人的主题思想以一种有利于外邦人的转变。不管在他这样做的时候是不是心中已经想到了好撒马利亚人的比喻，或者后一故事就是他自己的创造发明。

在这类神迹故事上，第四福音书对我们是毫无帮助的；麻风病人的事连提都没有提到过。其原因是，在作者所生活的小亚细亚早期的希腊社会里，麻风这类疾病并不像巴勒斯坦犹太人中那样常见。还有，那就是麻风这类的疾病并不像瞎子、瘸子那类疾病容易适应他那以光明和黑暗、生与死的对立为主的象征性神学体系。

在耶稣给施洗者差来之人的回答中继长大麻风以后的聋子也有同样的情形。在这段话的出处，《以赛亚书》那段经文里曾特别提到过聋子，在福音书的希腊原文里聋子这个词本来就有既聋又哑的意思，因此，《马太福音》和《路加福音》，在耶稣的回答（施洗者差来之人的话里），都没有提到哑巴，只提到他恢复了聋子的听力，但在他们记载的神迹故事里，却没有提到过聋子，只提到耶稣恢复了哑巴的说话能力。反之，马可共有两次[243]，一次在他所特有的医病故事

里，另一次在其他两位作者说是被鬼附的故事里，则把聋子和哑巴结合在一起。

这些故事中的头两个，至少在《马太福音》里，是几乎完全一样的。一次是（第9章第32—34节）有人将被鬼附的一个哑巴带到耶稣跟前来。鬼被赶出之后，哑巴就说起话来，百姓惊讶说，在以色列中，从来没有看见过这样的事，但法利赛人却说耶稣是靠鬼王赶鬼。另一次是（第12章第22—24节；参看《路加福音》第11章第14节）一个被鬼附又瞎又哑的人被带到耶稣跟前，耶稣治好了他的病，他就既能说话又能看见了，百姓对此的推测耶稣是大卫的子孙，法利赛人却说耶稣是靠鬼王别西卜赶鬼。从这里可以清楚地看出，第一福音书作者从其所利用的一种原始资料中看到的是一个因被鬼附而成了哑巴的人，而从另一个原始资料看到的却是一个因被鬼附而成了又瞎又哑的人，这类以不同形式结合的故事在当时是很流行的，作者认为它们是两个个别的事件就把它们作为两个故事收在其作品中，一个故事放在较早时期，另一个故事放在较晚时期；至于路加尽管未必知道真实情况，却认为把两个非常相似的故事全记下来未免太多余了。

由于哑巴病人所经常表现的可怕病情，有相信魔鬼观点的人把他们看作是被鬼附的就是非常自然的事了，但瞎子的情况则不那么容易理解。不过，当我们联系到正是由于有这种幻想，人们甚至把患有肢体疾病的人以及弯腰驼背的妇人都看作是被附的人，把瞎子看作是由于被鬼附，就不足为奇了。但当马太把一个病人称作害癫痫病的[244]，却又像路加所做的那样，把他描述为被鬼附的，唯独马可称他为既聋又哑的病人[245]（第9章第17，25节）的时候，那就是另一回事了。这是个门徒能力医治不了，而耶稣本人不得不亲自干预的病例。马可很可能由于联想到《马太福音》被鬼附的哑巴，特意把情况说得严重一些借以表示病情特别严重。

很明显，马可对描述病人的状况以及他父亲和耶稣之间的情景是感到非常踌躇满意的，我们以后还要回到这一点上来。他对于医治耳聋和舌结的人（第7章第32—37节）和上面已经考察过的医治伯赛大瞎子的描述也是如此，像这类的故事才是符合第二福音书作者口味的真

正典型的神迹故事。除了神秘地带领患者离开众人到一边去以及在末尾徒劳地吩咐他不要把这事传开外，耶稣还用亚拉米语[246]吩咐聋子闭塞的耳朵开开，作者还不得不为其读者把这句话翻译出来；因为如果按照其原来的外国语形式说出来，就会像一种符咒一样，我们在这里看到的不是像医治瞎子的故事那种渐近的过程，而是对同扫除这个病例的双重缺陷联系着的耶稣的操作的比较详细的描述；这里耶稣是吐唾沫抹患者的舌头并用指头探他的耳朵，而医治瞎子时却是直接吐唾沫在他的眼上。此外，这里还记述了耶稣望天叹息，给当时的情景增添了一种感情的色彩，只有在记述使拉撒路复活的第四福音书里我们才重复看到这样的景况。最后，群众极度赞叹之余，高声说，“他所作的事都好，他连聋子也叫他们听见，哑巴也叫他说话。”这句话的意思不是别的，而只是说，耶稣行了先知书上所期待于弥赛亚的事情，因此，一当根据更好的理由，耶稣被承认为弥赛亚的时候，不管他实际做没做过这些事，人们就理所当然地认为他一定做过这些事了。

74．医治被鬼附的人

我们是在依据耶稣讲话的次序考察他的神迹，因此，下一步就应当是考察他使死人复活的神迹了。但还有几种神迹虽然在他的讲话中没有提到，却也必须加以注意。

医治被鬼附之人的神迹就是没有提到的一种。在讲话中他只要求人们根据先知的预言和旧约先知的先例，注意到所期待于弥赛亚的事情，这是因为，在先知时代，甚至在最后一个先知的时候，被鬼附的事人们还从未听说过。上面已经提到过，福音书所记载的耶稣医治的所有疾病中，最有自然可能性和历史或然性的莫过于那些被认为被鬼附的疾病。如果耶稣真的治好过病人的话，其中肯定就有被认为是被附的病人。

但并不能从此得出结论说，我们从福音书所看到的有关医治病人的记载，在历史上都是正确无误的；反之，我们不可能想象，任何一

件这类事情都是如所记载的那样自然地发生的。如果不正是由于恶鬼附于人身，以及恶鬼碰上了弥赛亚诸如此类由想象力的刺激而产生的想法从多方面的添枝加叶才产生了这类故事，那才怪哩。且不谈关于耶稣或其门徒赶鬼的简略叙述（前者见《马太福音》第4章第24节；第8章第16节；《马可福音》第1章第34，39节，第3章第11节；《路加福音》第4章第41节，第6章第18节；后者见《马太福音》第10章1，8节；《马可福音》第3章第15节，第6章第7，13节；《路加福音》第9章第1节，第10章第17，20节），也不谈看来被鬼附只在原因中占次要地位的其他疾病的故事，像我们刚刚提到的医治既聋又瞎的病人，或者像医治迦南妇人被鬼附的女儿那样远距离医疗，病人一直处于不引人注目的地位——撇开这些不谈，我们从共观福音书里看到有三个这类的病例，一个叙述得比较简单，另外两个则复杂而难于理解。

即使在路加和马可的简略陈述中，也特别强调了附在人身上的鬼，承认耶稣为弥赛亚这一事实。马可（第3章第11节；参看《路加福音》第4章第41节）说，当污鬼看见他的时候，就俯伏在他面前喊着说，你是上帝的儿子。但耶稣即使让他们说话（参看《马太福音》第1章第34节），他也严厉地警告他们，不要把他宣扬出去。人们认为，这些鬼当然知道，弥赛亚有朝一日，会把他们和他们的王下到地狱里去的（《马太福音》第8章第29节，第25章第41节；《马可福音》第1章第24节；《路加福音》第4章第34节；《启示录》第20章第1节往下，第10节）；而且由于他们具有能看穿事物的精神能力，决不会把任何不真是弥赛亚的人说成是弥赛亚。因此，既然他们承认耶稣是弥赛亚，从犹太人的观点来说，这就是耶稣为弥赛亚的有力证明。但它同时也产生了一种实际的对比即：尽管耶稣使其同时代人相信自己为弥赛亚的努力还没有产生效果；另一方面在他同洞察力强的魔鬼的斗争中，还必须不让它们过早地把自己为弥赛亚的事宣扬出去，使自己守分安命的精神受到损害。但既然我们从被鬼附的人身上所看到的仅仅是一些自然的病人，我们就不可能把看到耶稣心灵深处的洞察力归之于他们，这就是说，我们不能像福音书作者所明确描述的那样，认为这些人在没有作进一步了解的情况下，第一次看见他就会承认他是弥赛亚；一旦发生了这样的承认，那我们就必得假定，事先一定发生

过某种事情，自然地给病人留下了深刻的印象，使他们产生了这样的信念。

福音书记载的耶稣在迦伯农会堂赶鬼的事，就给我们提供了可以作这样解释的一种情况（《马可福音》第1章第21—28节；《路加福音》第4章第31—37节），这里描述了耶稣先作了一次演讲，给会众留下了强烈的印象。这次演讲对一个患有鬼附征候的病人所产生的效果，很可能就是使他受到了极大的激发，扮演了魔鬼的角色，喊叫起来，恳求这位上帝的大能者不要干扰他。的确，福音书作者们，并没有对这两件事作因果关系的联系，而是说被鬼附者纯粹由他自己得出了这样的认识，即使耶稣没有作过演讲，他也会认识他是谁。福音书作者们不仅说他称耶稣为先知，而且还称他为上帝的圣者即弥赛亚。这件事在耶稣一开始传道的时候，似乎是不可思议的，因为，根据非常可靠的传说，即使在和耶稣最接近的小圈子里，也是在较晚时期以后才产生耶稣是弥赛亚的看法，所以，在福音书记事里，不是被鬼附的人把耶稣的地位看得过高，就是把事情的发生提得太早，但如果从耶稣的讲话、耶稣的人格、那一地区所有关于耶稣的传说对病人产生了印象的角度来看，则福音书作者所陈述的一切结果，都可以自然地得到说明。如果这个人只承认耶稣是个先知，根据犹太人的看法，他也仍然是承认了耶稣具有从上面来的神圣能力，能够同罪恶的势力即魔鬼的国度进行斗争，一旦耶稣本人也参与或利用了这种见解，吩咐魔鬼离开这个人的身体，很可能就产生了福音书所告诉我们的结果，经过一阵激烈的抽搐，产生了一种决定性转折，宣告了病态的结束。至于是不是还会复发，则像其他福音书故事一样，我们毫无所知。然而，由于心理因素对这类疾病所起的作用，一劳永逸的痊愈也并非是不可能的。

全部共观福音书都记载的被鬼附的加大拉人的情况就不同了（《马太福音》第8章第28—34节，《马可福音》第5章第1—20节，《路加福音》第8章第25—39节），在福音书所记被鬼附的故事中它是最壮观的一个，添枝加叶地用各种装饰品装饰着，其中有的是可能的，有的是不可能的，而后者在某些圈子里还一直留下了极其深刻的印象。此外，关于这些装饰在不同的记述里彼此间还存在着并非不重

要的分歧，《马可福音》和《路加福音》里的有些特征在《马太福音》里却没有述及。反过来说，后者也有一个胜过前者的地方，那就是它记述了两个被鬼附的人，而前两部福音书只记一个。人们把这说成是他的缺点，不过人们从他的记述里也发现了一种模糊了的传说，特别是一个病人身上的复数的鬼变成了复数的被鬼附的人，但反过来也可以说为了特别强调许多鬼在每一个被鬼附之人身上产生的影响，在后来的重复记述里就把它说成是一个人了。在所有其他方面至少可以说马太的记述要比其他两本书更为简单些。他用很少的话描述两个被鬼附之人的凶猛等况时说："甚至没有人能从那条路经过"所表达的跟他们，特别是马可用冗长的言辞所描述的同样充分用力。根据三个报告人的记述，被鬼附之人对耶稣所说的话，同前一个故事基本上一样，即这样一个问题，他们和耶稣有什么相干，并求他时候未到，不要叫他们受苦，不过这句话在耶稣到他跟前时说才是自然的，而不是特别像马可同马太互相矛盾地说，从老远就跑到他们所怕的人跟前说这番话。叙事者本人似乎也感到这种情况很难想象，因而又补充说，这是因为耶稣曾吩咐鬼从人身上出来。我们很难理解，既然在此以前被鬼附的人还未到耶稣跟前，耶稣又是在什么时候向他发出这种命令的呢?其实，即使从神迹的观点来说，马太的描述也是比较自然的，因为事件发生地是在加利利海那边，在那里耶稣的名声不如在加利利海这边那样广为人知，一个患这样病的人第一次看到他就承认他为弥赛亚，是很难想象的事。第一福音并没有告诉我们一个被鬼附的人身上有多少鬼；耶稣问鬼的名字叫什么，回答说叫群，[247]因为它们多，这些话都是第二和第三福音添加的。很明显，这个复数是从后面马太和其他书所共有的魔鬼祈求耶稣让它们进入猪群推测出来的，这样一来似乎可以假定鬼的数目和猪的数目是相等的，从而在鬼群和猪群之间取得了平衡。

关于猪的这种特征即使信仰最坚定的解经家也很难坚信下去，因为，如果说人被恶鬼所附还可以设想的话，动物也能同样被恶鬼所附就不那么容易理解了。即使那些认为这种情况还可接受的人，当他们得知据说恶鬼的矛盾行为时，也就会立即感到惊疑不止了。首先据说为了避免坠入深渊或流亡外地，它们要求耶稣准许它们寄住到猪群里去，紧接着它们的祈求获准之后，这群猪就冲到海里去，这样，他们

自己就把求得的寄宿处毁灭了。真正的魔鬼是不会干这样蠢事的，但一个传说或虚构的故事却可能容易陷于这种矛盾之中，由于见解和目标不同，描绘的特征也会随之而不同。这里所要描绘的并不是一个单纯的赶鬼故事，而是在各方面都非常令人瞩目的故事，作者认为，不仅需要把鬼从人身赶出去，而且还要提供证明，它们已实实在在地离开人身，进到另一种物体里去。最适合这一目标的莫过于不洁的牲畜猪了，由于那里存在着一群猪，于是就设想出一群鬼来，这样，对于整个故事就产生了一种进一步夸大的效果。提出魔鬼的请求是为了说明它们进入猪群的原因，而这种想法又是由当时的一种流行思想产生的，以为这类鬼魂宁愿作为寄生虫寄居于形体之中，哪怕是牲畜的形体也罢，而不愿作为离开身体的阴魂游荡于荒野或坠落地狱。但怎样才能显示出它们真正进到猪群里去呢?它们不可能像从人身说话那样从猪的身上说出话来，从猪的身体，也许它们可能跌倒在地上，发一阵抽搐，但这是这类牲畜自发地会做的事，并不是可靠的证明。剩下的只有一个办法，就是让它们自己去寻死，这也就是说，让魔鬼赶着它们去死，这是在另一种情况它们自己不会做的。且不谈这次的特殊情况和在此以前恶鬼曾要求进入猪群的事，单就其本身而言是同恶鬼的破坏本性非常适合的。186关于这类赶鬼尝试在当时其他情况下也曾有过报道。约瑟弗就曾告诉过我们有一个犹太魔术家利用一种魔术戒指和所罗门符咒，从被鬼附之人的鼻子里把鬼引出来；为了使旁观者深信恶鬼已经真的被引出来，他在附近放了一只装满水的水桶，叫鬼把水桶弄翻，鬼竟真的把水桶弄翻了；约瑟弗[248]还向我们保证，他本人就是这些旁观者之一，看到了这种证明他的同胞所罗门有无比智慧的证据。同样，弗拉斯特拉图斯[249]（Philostratus）告诉我们，提亚那的阿波罗尼乌斯[250]曾吩咐一个魔鬼用明显的证据，离开一个被鬼附的青年人，魔鬼恳求准许它把附近的一座塑像弄倒，当魔鬼离开青年人身体的时候这座塑像果然倒了下来，使所有在场的人都大为震惊。但根据这些故事的传说，这座塑像离得很近，其中有欺骗不是不可能的，而据马太的明确保证，猪群离得相当远，要说欺骗就真不可能了。

《马太福音》的记事结尾说，该城的居民听到闯下山去的猪群的放牧人所说的事，就出来央求那位威胁着他们切身利益的行神迹者

（耶稣），把他的精力用到别的地方去。其他两位叙事者除了作同样的记述外，还进一步描述了被医好之人的情况说：不久前还凶野狂叫的疯子，现在神志清醒衣着整齐地坐在耶稣的脚前。当耶稣要回去的时候，恳求和耶稣同去，但耶稣不准，劝他回家去，把上帝向他所行的大事，告诉他的朋友们。这里的全部故事，特别是这段附加的话，最近曾使一些批评家认为具有比喻的意义[251]。在他们看来，不久前还被一群污鬼附身，而现在则衣冠整齐、神志清醒、温文尔雅地坐在耶稣脚前的这个人，就是外邦世界将皈依耶稣的典型，居住在大多数居民都是外邦人的那一带地区的加大拉人，看来作为这样一种典型是最合适不过了：一群魔鬼就代表无数外邦人所敬拜的偶像，从原始基督徒的观点来看，它们本来就是一群魔鬼（《哥林多前书》第10章第20节往下），它们同猪的亲缘关系就表现于外邦宗教在道德上的污秽不洁；耶稣拒绝让这个被医好的人和自己及十二门徒在一起，吩咐他在自己的亲族和朋友中把上帝为他做的大事向他们传扬出去，可以说就表示外邦使徒及其职务是耶稣亲自建立的，其用意是把他们同犹太使徒的职务分开。这样解释在这件事例上是很容易理解的，但它归根到底不过是一种猜测而已，人们多么容易把它应用得过分，从人们这种观点出发，竟把徒然加在这个人身上的脚镣铁链认为意味着古代世界的立法不足以约束人的道德行为这件事上清楚地看出来了。

上面讲到的马太以最简单形式描述的（《马太福音》第17章第14至21节；《马可福音》第9章第14至29节；《路加福音》第9章第37至43节）第三种神迹医病的目的就是要证明耶稣行神迹力量之大，不仅从疾病本身的严重可以看出，而且更是从一开始门徒对之无能为力而耶稣则能轻松地做到看出来。这样一种老师与门徒之间的对比在希伯来先知传说中已有先例。我们在耶稣历史中经常提到的作为耶稣原型的以利沙就曾打发他的仆人基哈西带着他的杖去叫他的书念[252]女东道主的已经死去的儿子活过来；但基哈西一点没有成功，于是以利沙不得不亲自去使少年活过来，就连他也不是不费气力就做到这一步的。（《列王记下》第4章第8节往下，第29—37节）虽然这里所描述的，是另一种神迹，所涉及的不是一个已经死去的，而是一个被鬼附的青年人，但这种做法则部分地被耶稣所模仿，又部分地被他所超过，因为耶稣不需要像先知那样的忙乱，只要恐吓一下魔鬼就可以达

到他的目的。马太说门徒之所以不能医好病人是由于他们缺少信心；马可则把它和青年人的父亲缺少信心联系起来，并由此编造出在耶稣和他之间的一篇对话，但我们却只能认为这是马可本人的一种估计。马太说，除了门徒缺乏信心以外，失败的第二个原因是若不祷告禁食就不能把这类鬼赶出来。这种说法同其他部分并不完全符合一致；因为如果必须祷告禁食才能把鬼赶出来，那么，门徒的失败就不是由于缺乏信心的缘故了。因此，路加巧妙地略去了关于缺乏信心的一段话，仅以提到禁食祷告为限。看来，马太一定是把可能经常发生于各个基督教教会中的说明不能把鬼赶出去的原因的各种尝试，在无损于耶稣事业的范围内，都结合了起来。尽管如此，特别是门徒未能治好这个病人，似乎仍然需要作一些回溯性说明，因而路加在描述病情时比马太更为详细而如上所述。马可除了说他既聋且哑以外，还补充说他从小时起就受这种病的折磨。根据他们的描述，这似乎是一种根深蒂固的癫痫病，要说这样的病能够用一句话就立刻永远获得痊愈，尽管说话者有最大的威望和病人有最大的信心，也都是和一切常理背道而驰的；尽管如果病情简单些的话，门徒虽然失败，由于有耶稣介入，还有治愈的可能。

上面已经说过，耶稣这类医治被鬼附的人的神迹，第四福音没有记载。的确，第四福音里有鬼和被鬼附之类的话，但他们的用法只像希腊古典文学里的用法；正如第四福音书作者本人（第10章第20节）解释后一词语那样，是疯子或癫狂的同义词。当耶稣在住棚节[253]问犹太人“你们为什么想要杀我呢?”的时候，人们回答说，“你是被鬼附着了，谁想要杀你”（《约翰福音》第7章第19节往下）；这也就是说，你患了癔想症，尽是些怪念头。《马太福音》（第11章第18节）和《路加福音》（第7章第33节）论到施洗者约翰时说，由于他不吃饼也不喝酒，他的同时代人就说他是被鬼附了。当另一次耶稣对犹太人说，他们不是出于上帝，所以他们不听上帝的话，凡出于上帝的人，必听上帝的话，听上帝话的人，必永远不见死的时候犹太人再次坚持说他是被鬼附了（第8章第48，52节），这也就是说，他是疯疯癫癫的人。当然，即使在希腊古典文学里，也并不仅是对这个词作比喻的理解，实际上也假定了有受鬼魔影响之类的人，正如约翰还记载了百姓中比较善良的人反驳那些指摘耶稣的人说：“难道魔鬼还能开开瞎子的

眼睛吗?”（这是因为反对耶稣的人曾说他是被鬼附的缘故）（《约翰福音》第10章第21节）但魔鬼这个概念还不意味着它是作为对诸如瞎子、哑巴[254]等或在别种情况下同样会产生的各种疾病的原因，也不意味着它是作为一种特别形式按其严格意义被称为鬼附的疾病的原因。在第四福音书里，无论是概略的或详细的，都没有记载过耶稣医好这类被鬼附之人的事。

这种情况曾一度被认为对约翰有利。《圣经》中关于被鬼附一事的见解最初曾被认为是近代解经学所不能容忍的事情。这样一种令人生厌的无知群众的见解没有出现在耶稣特别喜爱的门徒的著作中该是多么令人高兴的事啊！可是不仅这种见解没有出现在《约翰福音》里，与此见解有联系的故事也没有出现在他的福音书里。如果约翰能从另一种比较合理的观点，把共观福音书给我们的故事或类似的被鬼附的其他故事也给我们记下来那该多好啊!但他一点也没有这样做，鉴于我们所了解的那个时代的全部情况，正是福音书历史故事发生的那些地区，被鬼附乃是疾病的最普通的一种形式。因此，对这些疾病的缄默就不能不引起人们的疑心了。从约瑟弗到贾士丁·马特尔和弗拉斯特拉图斯以来，犹太教徒、基督徒和部分异教徒希腊人的著作中，都充满了关于医治被鬼附之人的报道，因此，前三福音书关于这类病人经常出现于耶稣面前的记述，从历史可能性来说，对他们是非常有利的，一旦我们记住想象力对这类疾病所起的作用，正如以前屡次提到过的那样，就没有什么比设想这类疾病由于耶稣一句话而得医治更容易的事了。现在第四福音对于这类病人的治疗竟只字未提，这种疏漏肯定不能说明该福音书作者是耶稣生活、工作的同时代人或者也不是生活于比耶稣时代稍晚，但和他很接近的同国人。

这种情况对于第四福音书的可靠性有多大影响，没有比近代的艾瓦尔德感觉得更深的了。他正确地承认，在这些被鬼附的故事里，存在着一种证明前三福音书特别具有历史性的成分。并且看出，如果第四福音书也要求人承认其具有这种历史真确性资格的话，它就不应当不具备这种成分。可是，尽管当我们力图发现，却终于不得不承认，第四福音的确不具备这一成分，因而缺少了要求人们承认其历史真确性的主要根据的时候，艾瓦尔德反而说该福音书现在虽然没有，原来

却是有这成分的，在第五和第六章之间，含有赶鬼和其他福音故事的部分已经遗失了[255]。另一方面，尽管我们没有资格同这位富有独创精神，作出这种权威性裁决的伟大的戈丁根之鹰[256]比翼翱翔，却也不能不说，既然第四福音书没有提到赶鬼的事，那就意味着他不知道或者不愿知道这些事。如果他不知道的话，也并不能说这些事就没有发生过，因为根据共观福音书的可靠证明它们的确发生了，不过他不知道罢了。如果作者是使徒约翰的话，就不可能有这种情况，而且如果他生活在一个较晚时期，并熟悉充满赶鬼故事的共观福音书或与之有关系的其他著作的话，也不会有这种情况。但是，我们是有充分迹象表明他熟悉这些福音书的，既然他没有提到从这些福音书上所知道的这些事。那就表示他不愿知道关于它们的任何事情。鲍威尔估计，也许这是因为，他已经看出，他不能从这些事中得到对他的耶稣神迹证明他的逻各斯本性的观点任何有重大意义的支持[257]。但是，如果被鬼附的思想和耶稣医治被鬼附的人符合福音书作者本人及该福音书意想中的读者的思想的话，它是充分适合贯穿于其全部福音书并接近二元论的光明与黑暗的对立斗争学说的。关于这一方面，冠司特林已经向我们指出：相信被鬼附和弥赛亚有战胜魔鬼的权力，主要是犹太人和犹太基督徒的一种想法，因此，在保罗列举的哥林多教会所实践的圣灵恩赐中并没有被提及（《哥林多前书》第12章第10，28节）；另一方面，第三福音书及使徒行传作者所强调的耶稣关于这方面的活动，也是属于犹太基督徒成分，这一点在适当时机将加以说明[258]。对此至少还要加上布莱施奈德尔[259]强调过的一点，即公元第2世纪，所谓利用咒语医病赶鬼的事已经变得非常普遍，对于这类事情即使最无知的人也不屑予以考虑、更不用说受过良好教育的希腊人，还会认为它足以证明基督的高贵本性了。单说一句话就足够，从第四福音书作者写书的时期、地点及读者的文化情况来看，鬼和赶鬼这类事已经声名狼藉正如我们从路西安[260]那里看到的那样，由于魔术师和骗子手的作祟，已使所有这一切名誉扫地，看来最妥当的办法，还是以保持远离这一领域为妙。

75．不由自主的和远距离的医疗

到目前为止我们一直是根据耶稣医治的疾病种类安排其神迹医疗的，此外，还可以根据他运用的工作方式安排它们。从他利用诸如唾沫或泥土等物质手段，到单纯利用抚摸再到只用一句话进行治疗；最后一种还可分成病人在场，亲自听到耶稣所说的话和病人不在场耶稣的话在远距离起作用两类。必须把一切明确表现耶稣个人意志活动的医疗同那些因他受一个或几个病人的触摸，没有耶稣本人的意志活动，治病能力仿佛从他身上被偷走一样的医疗区分开来。到目前为止我们所考虑的耶稣神迹全都属于在众目睽睽之下所行的有意识的、有目的的一类治疗，有时利用物质工具，有时通过摸触，有时通过一句话；另一方面，不由自主的和远距离的治疗我们还未讨论过。

根据共观福音书的几处简略陈述（《马太福音》第14章第36节；《马可福音》第6章第56节）有时病人或他们的亲属求耶稣允许病人摸他的衣裳缝子[261]以求得医治。如果耶稣同意了（我们只能设想他是同意的），那就表示从耶稣方面表现了一种明确的意志活动，要医好病人。如果另一方面，像我们从（《马可福音》第3章第10节；《路加福音》第6章第19节）所看到的那样，病人忽然来到他跟前，设法摸到他的衣裳，在那么多拥挤他的人中我们不知道他是否能分辨出个别人来并特别使他的意志针对哪个人发生作用。但从所有共观福音书都记载的、同使睚鲁[262]女儿复活联系着的，医治血漏病人的事上，（《马太福音》第9章第20—22节；《马可福音》第5章第25—34节；《路加福音》第8章第43—48节）我们确实知道，在耶稣知道受惠者是谁之前并没有产生治疗作用。

从三个记述人的记事相互歧异这件事上，我们清楚地看出，这种神话是不断发展着的，使神迹思想越来越多地具体化了。在这些简略的陈述中马太说（第14章第36节）“摸耶稣衣裳缝子的病人就都好了，”路加则说（第6章第19节）：“有能力从他身上发出，医好了众

人。”的确，也可以说，这两句话意味着同一回事，即如马太所想的那样，医疗之产生，不是像我们所猜想的像许多这类病例那样，是由于病人想象力的作用，而是由于耶稣所固有的医病能力。尽管如此，我们却不能不看出，马太所用的是比较谨慎的或广泛的措辞而路加所用的则是比较浓缩比较具体的话语。与此歧异相适应的是每一事例对于患血漏妇人的描述语调越来越长而马可，正如可以预料的那样，不仅站在路加一边，而且这里那里还添上一些生动而形象的描绘。马太说，当耶稣由门徒陪同，到犹太人管会堂的家里去，使他刚死去的女儿活过来的时候，一个患血漏十二年的妇人来到他后面摸他的衣裳缝子，坚信这一摸足可以使她的病痊愈。当耶稣回过头来看见妇人的时候就对她说：“女儿放心，你的信救了你了。”从那时起，妇人就痊愈了。这里所说的，除了病的特殊情况和持续期间外，没有一样不可能照所叙述的那样发生的。一个患病妇女可能满怀信心地摸了耶稣一下，可能由于这一摸自己感到病情好了一些，耶稣也可能说了一句安慰的话打发她走了。的确，福音书作者认为，她的病情好转是由于耶稣具有超自然的内在医病能力，但他所描述耶稣说的话也是和“病人的信心使她痊愈”的思想符合一致的。第一福音书作者文章的意义究竟是什么主要是由使耶稣转过头来的原因是什么这个问题来决定。马太并没有对这一问题作明确的说明。根据马太的叙述我们可以设想耶稣很自然地感到有人抓住了他的衣裳，因为马太说陪同耶稣的只有他的门徒，他们都没拥挤或触摸他，这样，当耶稣继续前行的时候他就会很容易觉着有人抓住他的衣裳了。

正是在这一点上马太的记事不能使相信神迹的心情获得满足。人们设想，不仅妇人感到自己的病得到了医治，而且耶稣也一定感到当妇人摸他的时候，有一种医病的能力从他身上发出，使他掉转头来，此外没有别的原因。路加和马可在马太所说门徒陪同耶稣以外所添加的众人拥挤，只能使耶稣的回转头来不能根据自然理由来解释。在众人蜂拥拥挤的情况下耶稣是不可能由于自然的原因分辨出对他衣服的一种特殊抚摸的。既然他能够分辨出，那就一定是由于一种超自然的原因，一定是由于从他身上发出了一种神异的能力才使他能够分辨出。这一点从耶稣所发的问题、门徒的回答以及由于耶稣不断的询问，妇人终于出来承认表现出来。看来在妇人凭信心抚摸耶稣的同

时，尽管他还不知道受惠者是谁，耶稣医病的能力就起了作用，看来耶稣就不再仅仅能够用一句话和其意志力量医病，而且经常有医病能力在他里面，用一句稍微改变了意义的众所周知的说法来表示，那就是上帝本性一切丰盛的拯救和医治能力都有形有体的居住在他里面（《歌罗西书》第2章第9节）。

从这里出发，不用再走多远，《使徒行传》所记人们拿保罗的手巾或围裙放在病人身上病就退了（第19章第11节），甚至连彼得的影子落在病人身上病就会好的情况（第5章第15节）就出现了。如果把情况适当地限制在某些疾病范围之内，大部分限制在对病情的暂时减轻方面，像在巴黎修道院长坟墓上或者把圣骨放在虔信的天主教徒身上那类也可称之为医疗的事情，我们也并不否认。但不管与信心相联系的骨头真的是圣人的或者是罪人的，都可能产生这些效果。至于耶稣，不管他是有资格作为我们楷模的宗教人物，或者仅仅是普通犹太教的一个先知，只要他能令其同时代人对自己产生信仰也是同样。像近代神学家们所喜欢做的那样，认为耶稣的医病能力同生物磁 [263] 是属于同类性质的事情。也有同样情况（撇开生物磁对于各种极不相同的疾病都有瞬间的和均匀的作用以及没有继续不断的相互间磁力关系的医疗在生物磁催眠术历史上没有先例不谈）。

在这类不由自主的医疗中，耶稣的医疗能力似乎完全像电流那样感性的东西，当充满电流的物体被接触时，电流即从被接触的物体涌进接触它的、未被电流占有的物体之中。另一方面，福音书作者也给我们举了一些实例，表示远距离医疗具有一种相当于精神的性质，因为耶稣的纯粹意志被想象为能在一个身体并不在现场的病人身上起作用。因此，就像在另一些事例中近代神学家们非常喜欢求助于同生物磁类似的方法一样，这里他们则依据精神的特性来证明精神是不受空间约束的。哈斯 [264] 说，"远距离治疗作为一种精神作用，的确并没有任何不可思议之处。"当然，空间是为有形体的事物而存在的，如果是纯粹的精神，他们彼此间发生作用而不受空间条件制约是可以想象的，但我们当前所涉及的，并不是纯粹精神，而是具体化了的精神，这种幻想又有什么用处呢?在这里不仅耶稣是具体化了的精神，所有的病人也都是具体化了的精神，他们只能通过身体彼此起作用，即通过

空间的条件，在身体之外彼此起作用。因此求助于精神的特殊性来证明远距离医疗的可能，只是一种单纯语言形式，没有任何实质性思想内容的空话而已。

关于这类治疗，马太和马可有一共同之处，马太和路加有另一共同之处，约翰在形式上略有不同。第一个是医治迦南妇人的女儿（《马太福音》第15章第21—28节），第二个是医治迦百农君王的大臣的仆人或儿子（《马太福音》第8章第5至13节，《路加福音》第7章第1—10节；《约翰福音》第4章第46—54节）。在第一类医疗记事里两部福音书都说病人是个被鬼附的女人；另一类医疗记事《马太福音》说病人害的是瘫痪病甚是痛苦，路加和约翰则一般地说这个人害病快要死了。第一个例子完全强调了耶稣本来拒绝用他的行神迹能力医治这个外邦妇人，后来之所以同意乃是由于妇人百折不挠的信心；第二个例子所强调的是，至少就《马太福音》和《路加福音》说是如此[265]，尽管耶稣愿意到百夫长家里去，但关键乃在于后者宣称他坚信耶稣能进行远距离治疗。除了神迹部分外，第一故事的其他部分我们早先已经考虑过了[266]，剩下待讨论的只是神迹部分了，神迹部分同故事的其他部分是符合一致的。

在这里我们再度清楚地看出，最为明显不过的是，故事首先经过重复，接着又是主观润色之后，已经经历了一个持续不断的夸张过程。《马太福音》说，百夫长恳求耶稣医治他患病的仆人[267]，耶稣表示愿意去医治他；但百夫长认为，这样做耶稣太屈尊了，而且也没有必要；耶稣只要说一句话就会产生效果，正如百夫长本人吩咐他的下属到远方执行任务一样。耶稣举这个外邦人的信心为例，使他的同胞感到惭愧，并答应了百夫长凭信心恳求的医疗，同一时候他仆人的病就好了。路加把《马太福音》也可能是儿子的“孩子”说成是个仆人，但为了给百夫长为他的医疗而辛勤奔走提供一个更令人满意的动机，就说他是他主人所宝贵的仆人。这一切都还不是重要的特征。从另一种不一致处我们可以看出一个更明确的目的来。这个不一致在于这样一个事实即：马太说百夫长亲自到耶稣跟前来，而路加则说他打发犹太人的长老求耶稣到他家里去。这一改变的目的从犹太人长老除了转达百夫长的要求外，还说这个外邦人百夫长是犹太人的朋友，曾

为他们建造一所会堂这一点上表现出来。如果我们把这句话理解为仿佛耶稣把他行神迹的能力用来为这个外邦人服务是有充分理由的话，这样一种转变出现在一部有犹太主义倾向的福音书里倒比出现在一部有保罗主义倾向的福音书里更为合适了。另一方面，如果把它理解为是对外邦人的一种嘉许，其大意是：瞧，你们这些犹太人和犹太基督徒们，在外邦人中也有这样美好品质和心灵正直的人，你们那样不分青红皂白地否定他们是非常错误的。不难看出，这样一种转变是同一部以使犹太主义基督教同保罗主义基督教和解为任务的福音书完全符合一致的。同样，在《路加福音》续篇，即《使徒行传》[268]（第10章第1节往下，第22节）里我们看到还有一个罗马百夫长哥尼流，作为候选受洗的基督教慕道友，由于敬畏上帝，广行善事，受到全体犹太人的一致推荐。

马太说，百夫长首先只是一般地恳求耶稣医治他害病的孩子，当耶稣表示愿意和他一同到他家去的时候，他却谦虚地，而且满怀信心地谢绝了，只求耶稣发出一道带弥赛亚权威的命令来。路加说他先托犹太人的长老去求耶稣来救救他的仆人，接着，当耶稣同这些长老快到他家的时候，他又打发几个朋友去迎见耶稣，不让他来，只求他说一句话。马太的记述是完全首尾一致的，路加的记述却有一种内在的自相矛盾，如果百夫长首先通过这些长老求耶稣亲自到他家里来；为什么他又改变主意第二次传话不让他来呢?作者本人似乎也感到这里是有矛盾的，所以他力图通过第二次打发的人之口（第7节）说，他之所以打发第一批人去见耶稣是因为他觉得自己不配同耶稣直接对话，因而也就暗含着不配耶稣亲自到他家来的意思了。尽管如此，既然在第一次传话中明确地求耶稣来，怎么后来又不让他来就仍然是个不解之谜。在睚鲁女儿的故事里路加（同马可）跟马太不同，也有同样传达劝阻消息的情况。在第一福音书里（第9章第18节往下）女儿的父亲对耶稣说，他的女儿刚刚死了，于是耶稣就把到他家去使死人复活的进程毫不中断地进行下去。路加（第8章第41节往下）和马可（第5章第22节往下）却说，女儿奄奄一息地躺在那里，她父亲求耶稣去救她的命；但当耶稣去的时候，他女儿死了，父亲碰到家里来人对他说，不要再劳动夫子了，因为女儿已死，一切都无法挽救了。在这种情况下，人们可能设想，虽然父亲以前求过耶稣到他家里来，现在却不想

再麻烦他了，因为这中间他家里的情况已经改变，从前所祈求的，现在他已不想再要了；另一方面，在迦百农百夫长的故事里，情况却一直是那样，没有改变主意的理由。因此，人们料想，谢绝耶稣到他家里来的话，一定是不恰当地从另一故事转抄过来的，由于两次谢绝的措辞都是一样[269]就显得这种情况更有可能。

两部共观福音书记述的一个共同特点是：祈求者由于有信心，他所求的反远比耶稣所愿提供的为少，这就是说，耶稣准备做得更多，而祈求者却宁愿得到更少，深信耶稣的更少，已经足够有余。逻各斯基督同一个人之间的这样一种关系是同第四福音书的基本设计背道而驰的。根据这设计，人所做的绝不能超过神人基督所希望的，与此相反，基督所做的必然总是超过人所能相信或想象的。令人惊异和超人想象一定全是基督一方面做的事，至少人一方面只有信心的落后和理解的迟钝，只有根据这种精神加以改选，这段叙事才会有用处，一旦经过这样的改造，它对第四福音书的目的就有很大用处了。作者似乎把他自己故事的特征同摆在他面前的两本较早福音书的形式调和了起来。他不是把马太福音所说的“孩子”像路加那样理解为仆人，而是将其理解为祈求者的儿子；另一方面，他根本不知道马太所说的“患瘫痪病甚是痛苦”这回事，而是像路加那样，并未说明病情，就说他快要死了。马太说，祈求者怀着明确目的亲自求耶稣，路加则更明确地说他请求耶稣一同去医治病人。正是在这里出现了约翰所特有的故事形式。两本共观福音书都说，耶稣爽爽快快地和他同去，但被百夫长或者他打发来的人的信心给挡住了。第四福音书与此相反，说耶稣和我们都感到惊异的是百夫长坚信只要耶稣说一句话就足以使在远处的病人获得医治，在这里令我们和百夫长都感到惊异的则是在远处起作用的发自耶稣的绝对命令[270]。正是在经受了耶稣的不满表示之后，相信耶稣只要说一句话就能发挥很大效力的信心才在百夫长心里忽然高涨起来。

如果祈求者就这样从一开始就被放在一个对耶稣的高尚能力只有最粗浅认识的人那样的不利地位，那么，在一部把外邦世界看作是基督教适当土壤的福音书里，他就不再可能是一个罗马百夫长，一个外邦人，因而他就变成了加利利统治者又称为分封王希律、安提帕的一

个大臣（《马太福音》第14章第9节；《马可福音》第6章第14节）。由于耶稣对他说了“若不看见神迹奇事你们总是不信”，他就被看作是一味寻求神迹的世俗化的犹太主义的代表。但作为一个受耶稣指引，单凭耶稣的话就相信的人，他又成了同硬着颈项的犹太人形成对照的加利利人。约翰福音书作者认为，这些加利利人是可能过渡成比较容易受感化的撒马利亚人或外邦人的。正如共观福音书所记载的那样，对耶稣来说，迦百农乃是一个适当的居住地方；但第四福音书作者却不乐意让他的耶稣居住在这个城里。按犹太基督教传统本来就应是耶稣传教活动的适当场所（请参看第2章第12节）；耶稣在加利利行的神迹，与其说是在迦拿倒不如说更多的是在这里[271]（第4章第46节）。在眼下这一事例中由于病人躺在迦百农，这就拉大了距离，从而增加了对神迹的夸大成分。

从另一特征我们看出，一般地说第四福音书作者还不遗余力地特别强调突出并证明事件的超自然成分。马太说，在耶稣发出了保证医疗之话的同时，孩子的病就好了；路加则说，当被打发去的人回来之后，他们发现孩子的病已经好了。按事件的性质来说，并不需要详细调查疾病究竟是在什么时候好的，因为路加说，被打发去的人发现耶稣已经离那家不远，马太说百夫长本人在他家所在的那个小城的一条街道上遇见了耶稣，这就很自然地说明，当他或打发的人回到家里看见病人已经好了，这种痊愈一定是紧接着耶稣的话发生的；反过来，根据约翰的记述，迦拿和迦百农之间还有相当一段距离，父亲到第二天才回到家里，这就有通过调查来了解病人究竟是在第二天或者前一天以及在前一天的什么时候获得痊愈的必要和可能了。孩子的父亲实际上也的确作了这样的调查，并且发现，疾病获愈的时间同耶稣发出带有生命的语言医治他儿子的时间正符合一致。如果我们把这种确定时间的费力调查同马太的简单记述来进行比较就会发现《约翰福音》具有一种第二手材料的性质，并证明当前这一事例乃是对共观福音书的材料最近进行的一种主观润色。

从这一故事特别可以清楚地看出，就把福音书记述看作具有历史性这一点来说，在坚信神迹的人和芮马鲁斯之间是没有调和余地的。因为在病人和行神迹者之间既然有相当一段距离，前者就不可能由于

亲身接触而产生的印象激发起对后者信仰来，这就把对其结果的任何自然的或者甚至半自然的说明完全排除了。如果根据《马太福音》，耶稣对百夫长说：“你回去吧，照你的信心给你成全了；”或者根据《约翰福音》，耶稣对王的大臣说：“回去吧，你儿子活了”，他一定感到自己能进行这样的治疗，这就是说，他一定感觉自己按一种最明确无疑的意义说，是一个行神迹者;或者，如果他毫无根据地认为自己具有这样一种行神迹的能力，他就一定是个疯狂的狂热者；从另一方面来说，如果耶稣在说这样话的同时，感觉到自己实际并没有这种能力，那他就是一个厚颜无耻的骗子。如果像艾瓦尔德那样，把“你的儿子活了”理解为，耶稣的意思只是想对那个做父亲的说，你的儿子未必死，然后又说，耶稣说话和病人痊愈在时间上只是一种神奇的（用普通的话来说，就是一种偶然的）巧合，那就是一种毫无用处的遁词。因为除非是一个厚颜无耻而又轻率鲁莽的骗子，或者一个确实有把握知道自己能够治好疾病的人才会当人向他提到一个离他很远的病人的时候说他未必死。因为在像这样的事例中只有一种批判精神才能指引我们从我们信不下去的迷信神迹和一种全然不能令人满意的自然主义的实用主义里逃出来。摆在我们面前的不是历史而是一种从旧约先知神话中产生出来的弥赛亚神话。人们一般归之于先知的属性乃是通过当场的身体接触而产生的医病能力；患麻风的乃缦（《列王记下》第5章第11节）说他所期望于以利沙的正是这种能力。当先知并未离开自己的住处而吩咐他到约旦河去洗七次的时候，他感到自己受嘲弄了，因为他看不出这样做会有什么结果。尽管如此，他还是听从了劝告并获得了医治。这就是说，先知施行了一个远距离神迹，因为在约旦河洗澡就像《约翰福音》里的瞎子在西罗亚池子洗澡获得医治一样，仅仅是使他和他所信仰者的话联系起来产生作用的一种形式而已。弥赛亚行神迹的能力决不能落后于任何人。尤其是上帝创世之道成为肉身的这样一个人，除了只用一句话就能在极远之处使病者痊愈死者复活外，还能需要什么呢?

76．死人复活

现在我们撇开《马太福音》第11章第5节没有提到过的耶稣所行的那些医疗，再按次序回到那里列举的最后一项神迹，即使死人复活。医治麻风病人和使死人复活以及在《马太福音》里耶稣吁请人们注意的弥赛亚行的其他奇迹都不是从《以赛亚书》第35章第5节以下那段预言得来的，但使死人复活却是先知原型中所提到过的。以利亚（《列王记上》第17章第17节往下）和以利沙都曾使死人复活过。以这一原型为根据，在犹太人所期待的弥赛亚时期的神的作为中，就曾特别提到过使死人复活这件事。[272]

此外，有一部分因素已包含在基督教本身之内，耶稣自己已经将不能坏的生命彰显出来（《提摩太后书》第1章第10节）；基督徒同那些死后没有希望的人不一样（《帖撒罗尼迦前书》第4章第13节）；基督教是复活和永生的宗教。死人将复活，获得新的、不朽的生命，根据《但以理书》第12章第2节，这也是较晚时期的特别是法利赛派犹太教的教义（《马克比二书》第7章）；但由于没有记载在摩西的书和较早的先知书里只能通过一种人为的解经方式引进来，因而没有受到撒都该人的承认，一直成了各学派之间的一种引起纷争的苹果[273]。它不是别的，只是一种学术上的见解而已。死人复活之实现，有时人们期待上帝自己将会这样做，但随着人们的弥赛亚概念或多或少地带上了一种超自然色彩，有时又说这是弥赛亚所要从事的工作。其实在耶稣出现以前，这一概念本身一直就是不确定和含糊不清的，它所应当具有的精确性和旺盛活力也是从耶稣得来的。从耶稣从事传教生活以来，人们就知道，也就是说，追随他的人们知道，对于弥赛亚应当抱什么样的看法；从耶稣离世以来，他们还知道——他们知道是因为他们希望，他们确实地知道是因为他们强烈地希望——他们知道他将很快回来完成他第一次在世上时所没有完成的弥赛亚的一切职能，其中就包含着使死人复活这一项在内。由于耶稣很快就要回来使死人复活，所以对基督来说，死就像睡觉一样，耶稣论睚鲁女儿的话（《马太福音》第9章第24节）“这闺女不是死了，是睡着了”除了在这里是和所行的神迹有联系外，一般地说，也包含了早期基督教徒对于死的一种看法。对于基督复活的信仰，这就是说，相信上帝已经使他从死里复活过来（《哥林多前书》第15章第12节往下），的确也就是包含着死人一定要复活这样一条原则；随着这样一种消极的复活，人们还希

望那位将使死人复活者运用其能力作出积极的证明来；不仅他自己从死里复活过来，他本人也应该使（别的）死人复活过来。

在本节中我们是以耶稣对施洗者传来信息的答复作为我们讨论基础的，如果这答复真的是耶稣说的话，那就表示他不仅把使瞎子看见等等的能力归之于他自己，同时也是说他自己有使死人复活的能力。但其意义不可能是别的，也只能是像在（《马太福音》第8章第22节）耶稣吩咐那个先要埋葬他父亲的人那样，让（精神上的）死人去埋葬（身体上的）死人去吧，其象征性意义就是他能使在精神上死亡的人的心灵复苏过来，重新对崇高的事物具有灵敏的感觉，并使他们的心灵被一种新的道德目的所充满。正是在这种意义上，特别是第四福音书作者，构想了一种基督教对于人生的态度。使他的耶稣说（第11章第25节），“复活在我，生命也在我，信我的人虽然死了，也必复活；”或者像（第5章第21节）所说，“父怎样叫死人起来，使他们活着，子也照样随自己的意思使人活着。”当然，从这些词句上，我们既必须理解其所包含的那些身体上死了的人将来一定要复活的意义，同时也必须理解发自耶稣的使人精神上复活的意义。

但不管早期基督徒圈子关于复活有过怎样的想法，现在精神复活也决不足以保证死人的身体将来必然复活，当耶稣生活在世上的时候，必然至少也有几次使死人的身体复活过来，只有在他这样做了以后，而不是在其以前，人们才能确实知道当他荣耀再临时在他里面有使人复生的能力。先知的传说恰好在这时起了这样的作用。既然先知以利亚和以利沙每人都有一次使死人复生的事，作为弥赛亚的耶稣至少也得做这么多。马太和马可以记述一次这样的故事为满足，那就是使睚鲁女儿复活的故事（《马太福音》第9章第18节往下；《马可福音》第5章第28节往下）。路加记了两个这类的故事，除了刚刚提到的那个故事外（《路加福音》第8章第41节往下），还有一个是使拿因的青年人复活（第7章第11节往下）；约翰只提到一个故事，即使拉撒路从死复活（第11章），但这一故事具有包括其他一切故事的性质，以致同它对比起来，其他任何一个故事都显得是多余的了。

正如已经说过的，三部共观福音书都记载的第一个死人复活的故事，其主题就是“她不是死了，而是睡着了”这句经文。基督徒对于死的基本看法就是把它当作仅仅是一次睡觉。我们发现，这里的主题思想是以神迹故事形式体现出来的，《马太福音》所表现的则是其最简单的形式。闺女的父亲被不明确地称为管理的人[274]，他向耶稣宣称，他的女儿刚刚死了，请求耶稣去按手在她身上使她活过来。耶稣由门徒陪伴和他一同去。在发生了患血漏妇人的插曲以后，他们来到了丧家，发现按照当时犹太人的陋俗，埋葬闺女身体的葬礼，几小时以内即将举行。吹鼓手们已经来到现场，一群闹闹嚷嚷的其他送葬人也在那里，耶稣以我们方才描述过的故事主题为理由，吩咐他们都出去；但他立即受到人们的嘲笑。这里把基督徒对于死的新观点同作为外邦观点的犹太教旧观点进行了直截了当的对比。即使是相信复活的老式犹太人，由于他们对复活的信念不是以摩西原则为根据，而是摇摆于各学派的矛盾冲突之间——此外，一种以长期脱离身体的幽灵生活为其遥远背景的复活同没有指望的外邦人也所差无几；尽管喧闹的死亡哀号可能同他们想法符合一致，但从基督徒的观点来看，却必须将其作为全然不当而弃之不顾；反过来说，基督徒面对死亡还满怀希望的态度在犹太人和外邦人看来简直是一种可笑的幻想。

正是基督结束了旧世界对于死人所感到的无可慰藉的悲痛，事实上这是由于和他有联系的凡相信他的人过不多久都将复活，并和他一道度极乐生活的信念而产生的；从另一方面说，在这里则是通过一种神迹故事形式把这种关系移植过来的；由于耶稣当场使一个人们正在为其死亡而恸哭哀号的闺女复生，故事的目的就达到了。在把庸俗群众赶出之后，耶稣只是简单地把闺女的手一拉她就立刻复活过来了；这同先知们使死人复活的情况迥然不同，先知们行神迹是通过长时间的艰苦努力才完成的。

这的确是桩非常简单纯朴的事情。据马太说，父亲认为，只要耶稣来把手按在孩子身上，她就会立刻活过来。由于他把这样一桩非常重大的神迹看成像是一种理所当然的事情，就把它降低到一件普通事情的水平，至少算不上什么神迹。如果把它说成是尽管出乎意料但却是的确发生了的事情，耶稣倒会显得更伟大一些。如果的确像马太所

说的那样，父亲来到耶稣跟前，求耶稣来使他已死的女儿活过来，那他必然认为她还有复活的可能，正因如此，路加和马可才说他是在女儿未死以前去见耶稣的。按手，即他求耶稣按手这件事，一般都认为行在病重的人身上才有医治的效力，而不是说行在一个已死的人身上也能够使他活过来。但这里所要求于耶稣的却是要使一个已死的人活过来。因此，马可和路加都说，女孩是在父亲同耶稣说话以后回到家里以前期间死去的，至于认为这位行神迹者来得晚，已于事无补，则是那些从房子里出去，对父亲说，孩子已无望，不必再劳动先生的人的想法，这里并没有告诉我们，父亲听到这一消息之后是否也放弃了一切希望，因为知道一切的耶稣会首先劝勉他说，不要怕，只要信，孩子就必然得救。这样，就为后来所说，闺女不是死了而是睡觉准备了道路，不过这句话在《马太福音》里并没有产生如此明显的效果，因为那里并没有预先记下必要的前提。此外，如果我们把路加和马可的故事形式同马太所记故事形式比较一下就会清楚地看出，这里的使死人复活就仿佛是事后加在基座上的雕像一样。两本中间福音书[275]作者的叙事方式，只是这样一种思想的客观阐述，即：通过言语和按手来医治病人，固然已经是够神奇的了，但那还是人们可能想象得到的事，而使死人复活，则是超越了人们一切思想和才智之上。路加和马可把这位父亲的“管”的职能更准确地加以限制，说他是“管会堂”的，[276]并且还道出了他的名字。但这一点并不表示他们比马太有什么优越性，因为这一特征很可能是由叙事者的主观想象加上去的，选用“睚鲁”这个名字则很可能单纯是由于其文字的含义。[277]路加所特有的另一特征是，女孩是她父亲的独生女儿，这一特征只能使情景显得更为凄惨，似乎是从拿因寡妇儿子的故事得来，路加也记载了这一故事。路加和马可共同记述的女孩12岁，很可能就是由于把我们正在考虑的血漏病人故事混在一起的结果，所有的记述都说妇人患病十二年。只有《马太福音》说耶稣在行神迹之前吩咐把众人赶出，因为他们不会起任何好的作用；但他并没有说耶稣把一部分门徒也排除在外。另一方面，据路加和马可记载，耶稣除了带女孩的父母外，还带了经过挑选的少数门徒，彼得、雅各和约翰。在他们的记述里，除了马太所记耶稣伸手使女孩复活外，还加上了耶稣用亚拉米语原话说的“闺女，我吩咐你起来”这句话。在这一事例中，像在马可所特有的医聋哑故事里那样，其描述这一最后特征的目的只能是赋予这个神迹

以更大的神秘性；除了这三人外，把其他门徒排除在外，以及在结尾，吩咐不要把这事传开，都是为了这同一目的。至于马可和路加所说耶稣吩咐给闺女一些东西吃，这一特征只是增添了场景的生动性，自然主义解经家企图利用它为他们的利益服务是徒然的。

在使闺女复活的故事以外，还产生一个以少年或青年为对象的另一个与之类似的故事。《旧约》原型已经为这类故事的形成提供了典范。据说，以利亚和以利沙都曾使一位母亲的年轻独生子复活过，而且以利亚故事里的母亲还是一个寡妇。我们还发现，所有这些成分，都是为了激发人们的感情。路加所记拿因青年的故事如果同睚鲁女儿的故事比较起来在这方面还是以一种夸张的形式重复出现的。一个寡妇母亲殡送她的独生儿子到墓地去比父亲的女儿死了（据故事的记述人，她也是一个独生的女儿）理应受到我们更大的同情。故事还特别提到了那些哭丧的人是雇来的，他们的行为非常令人作呕，在这篇故事里，特别激发行神迹者同情心的则是死去孩子的母亲为其独生儿子所流的眼泪。如果我们把耶稣对寡妇所说安慰的话同对睚鲁说的话进行比较，就会发现，它们具有同样的实质内容，不过从客观的报道变成主观的描述罢了。如果像耶稣对睚鲁所说的，死真正只是一次睡觉，其含义则是耶稣对拿因寡妇所说，也是路加在睚鲁女儿故事里已经提到过的（第8章第52节）：没有为死亡哀哭的必要。根据早期基督徒的观点，这句话也仍然适用，因为即使他们暂时仍处于死亡状态，随着耶稣第二次降临，他们也很快就要复活了。神迹故事之所以具有安慰力量，其根据似在于这样一种事实：死者很快就要回到尘世生活中来。在任何一个对《路加福音》所特有的不同于马太的主要比喻记忆犹新的人看来这样突出表现感情一面的做法，是同第三福音的性质完全符合一致的。

但即使从实际发生的情况来看，这种使死人复活的故事，同我们刚刚考察过的比较起来，也是一种夸张。睚鲁的女儿刚死，我们料想她一定还躺在床上没有冷透。如果把她复生用来作为耶稣有行神迹能力的证明，就会引起不信者的疑问，以为闺女并不是真的死了而只是晕过去，即使没有耶稣的干预，她也会苏醒过来。一个不仅死了而且还被送往墓地去的人情况就不同了：可以这样说，他已经的的确确尽

人皆知地死去。正如已经提到的那样，当时犹太人的风俗是，尽可能早地通常是在四小时以内把死人埋葬了事。尽管如此，人们也还是制定了一些至少对当时的人们来说，具有证明能力的试验死的办法。因此，弗拉斯特拉图斯在其所著新毕达哥拉斯派行神迹者《阿波罗尼乌斯传》里就曾特别追述了这段故事[278]。他讲到他的主人公看见人抬着一个新娘的灵柩，他只触动了一下并说几句话新娘就活过来了。至于耶稣他只需要下一道命令叫年轻人起来；并且只是为了叫抬灵柩的人停下来才触动一下棺架；当死人从棺架上坐起来的时候，据说耶稣就把他交给了他的母亲，而描述耶稣这一行动所用的词同描述以利亚使撒勒法寡妇的儿子复活的词完全一样（《列王记上》第17章第23节）。

但是，即使在这一事例里，尽管后来复活过来的人已经在抬往墓地途中，考虑到犹太人有尽早埋葬死人的陋俗，也不可能绝对保证，这个被认为已经死去的人不是假死，从而向自然主义解释作出让步。更为肯定无疑的是，当耶稣禁止母亲哭泣，吩咐抬棺架的人站住，叫年轻人起来的时候，他的行动绝对不是像一个已经从被抬着的死人身上看出他只是假死的人，而是像一个明知死者真的死了，但深信自己有叫死人复活的能力和意愿的人，同样，后来那些惊讶得要命，赞美上帝，说他差遣一位大先知到他们中间的群众，也决不可能认为自己只是发现了一个假死的人；所以，福音书作者描述的故事，是作为一桩真正死人复活的事件描述的。如果我们不能想象会真的有这样一桩事的话，那么，剩下来的就只有它并不是自然的历史而是根本不是什么历史，其原因我们只能从产生这故事的因素，从我们之所以不能认其为历史的同一领域中去找，那就是：犹太人和最早基督徒关于上帝和其在自然界及人类社会中的启示的想法和我们的不同，因而才在他们和我们之间产生了不同的效果。

77．使拉撒路复活

上面考虑过的耶稣施行使死人复活神迹的情况，并不足以消除人们对它的全部怀疑，其所要建立的证明也还很不完善。不过，这种情况并不是由于近代理性主义或古代基督教敌人才有的，而是从一开始在基督徒自己圈子里就存在的现象。基督徒们所希望的，是通过这些死人复活故事，能使自己确定无疑地知道，当基督再临时，所有死的人都将复活，基督教初期，人们认为基督很快就要再临，例如，使徒保罗就曾希望在活着的时候看到耶稣再临（《哥林多前书》第15章第51节往下；《帖撒罗尼迦前书》第4章第15节往下）。尽管如此，单就基督徒来说，他们当中就有相当数目的人，早就死了，埋葬了，也朽坏了，而且随着时间的流逝，这些人的数目还越来越多。虽然耶稣在世的时候曾叫一些刚死不久还未埋葬的人复活过来，但单凭这一事实还不足以充分肯定当基督再来时，他那使人复活的能力会延伸及前面那些人[279]。有必要使为未来作出保证的过去的神迹对未来有更直接的联系，借以证明有朝一日，那些躺在坟墓里的都将听到上帝儿子的声音并从坟墓里出来（《约翰福音》第5章第28节往下）；也有必要说明，当耶稣旅居世间的时候，他已经用他那强有力的声音使一个已经在坟墓里躺了相当时间并且已经朽坏的人。从坟墓里面出来（《约翰福音》第11章第17，39，43节），这就是《约翰福音》死人复活故事的起源，一切构成《约翰福音》特色的情节都与它符合一致。在福音书所提到的三个复活故事中，三部福音书全都记载的睚鲁女儿复活被描述为原级的；拿因青年的复活被描述为比较级的，而《约翰福音》所特有的使拉撒路复活的故事则被描述为最高级的。而一般说来，《马太福音》、《路加福音》和《约翰福音》它们彼此间的关系也正是如此。《马太福音》里的神迹成分，自始至终，单纯而坚实，仿佛是势所必然；在《路加福音》里，神迹所从出发的本原，以及其对心灵所产生的效果，都在一定程度上更充分地显示出来；最后，在《约翰福音》里，神迹的本原、作用、心理印象和精神意义都得到了最高表现，同时所有这些不同方面又联合成为一个统一体，即使在其所包含的矛盾早被不怀成见的人发现以后，仍不能不产生影响。

为了能够自始至终吸引人们的同情，神迹的对象就必须不是无关紧要的陌生者而是耶稣的一个朋友，为他的死亡而悲伤的也不能只是一个普普通通母亲的柔软心肠，而必须是友爱情深的姊妹、马大和马

利亚对自己弟兄的真挚的热爱，马利亚对于耶稣也是非常热情崇拜的。

第四福音书作者也并不是没有考虑到路加和马太在叙述使睚鲁女儿复活时他们彼此间的微细的不同特征。为了对神迹作进一步的夸张描述，他也说人们一开始宣称后来复活的人不是死了而仅是病了。在睚鲁女儿的故事里是父亲亲自到耶稣那里去，在这个故事里则是拉撒路的姐妹打发人向耶稣报信说她们的兄弟生病了。虽然没有明说，但从下文（第21节、32节）得知，她们的用意乃是希望耶稣来把他医好。当时耶稣不是像前一故事[280]里那样，和病人在同一个城里，而是在约旦河外的比利亚（Perœa）境内，而拉撒路则在靠近耶路撒冷的伯大尼。尽管如此，耶稣并没有立刻到病人家那边去，却仍在原地留了两天，没有作动身的准备。

一方面两者间的距离相当远，另一方面双方感情间的联系又很密切，理应促使耶稣加倍迅速起程，为什么他还要在原地逗留呢?在前一故事里，有一句话明确表示耶稣赶忙往病人那里去，但出乎他的意料之外，在他来到病家之前女儿却死去了。但这种知识方面的缺陷，却无损于其弥赛亚的尊严，因为就他而言，他能使出乎意外死去的闺女立刻复活过来。然而，对一个成为肉身的神圣逻各斯来说，情况就不一样了。神圣逻各斯是不可能有任何知识上的缺陷的。《约翰福音》里的基督，当他收到拉撒路得病的消息以后，又在比利亚停留了两天，他是知道自己做的是什么事的；他知道在此期间拉撒路会死去的，而且他的旨意也正是要让他这样死去。当耶稣收到消息时他说，这病不至于死，乃是为上帝的荣耀，叫上帝的儿子因此得荣耀。如果认为当时耶稣本人并没有预料到拉撒路的病会有致命的结果，那将是极大的误解；其意思只不过是说，这其间的死并不是最后的结果，通过死者的复生，将使上帝和其儿子逻各斯基督获得荣耀。因为当两天过去以后，耶稣动身往犹太地去的时候，在没有获得进一步消息的情况下，从其洞察遥远领域的智能出发，他说，拉撒路睡了，他去叫醒他。这句话给福音书作者提供了一个机会使他能把一个经常发生的误解提出来。门徒们对睡了一词作字面的理解而耶稣却是指其比喻意义死而言。死，就像轻微的睡眠一样，很快就要听从耶稣的绝对命令苏

醒过来。这里也显示了基督徒的死亡观和除他以外一般人的死亡观之间的对比。耶稣在这里也显示了他延迟的目的；他高兴地对门徒说，正是为了他们的缘故他才没有去阻止他们朋友之死，因为他现在使他从死复活，比单纯医治他的疾病更足以巩固他们的信心。几乎不用指明，任何人的这样一种做法，在可以挽救的时候，宁让一个朋友死去，为的是在事后再使他从死里活过来，只能对像《约翰福音》里的基督这样一个想象的人物才是合适的，至于一个真实的人，即使他具有最神圣的天赋才华并同上帝有最密切的联系，也是一种非常残忍并令人厌恶的行为。

但耶稣的拖延并非单纯为了这件事，也不仅为了使其时间长到在他到达伯大尼之前，拉撒路已经死去，而且也是为了有足够时间让拉撒路在坟墓里躺四天之久。（39节）以致马大可以说，他现在必是臭了，朽坏已经开始了。因为，当埋葬尸体的洞穴打开的时候并没有说尸体是否已经发臭：但晚期犹太人都相信，人死后灵魂在尸体附近徘徊三天 [281]，第四天就离去，让其腐朽，这一特征的用意，明显地是为了让即将复活的人的情况同末日耶稣所要使之复活的那些人的情况尽可能地近似。

在睚鲁女儿的故事里，当耶稣来到丧家附近时，有一些人从家里出来告诉女儿的父亲说，闺女已死，不必再麻烦夫子了。同样，这里当听到耶稣即将来到时，马大也走出村子迎见耶稣。她述说她兄弟死的情况，仿佛她知道耶稣已经了解情况一般，她也知道如果耶稣在那里，她兄弟就不至于死了。但是，也像睚鲁家人那样，尽管发生了这种情况，并没有使她完全丧失希望；甚至在故事中不乐意耶稣去犹大的门徒之前，她就有几分预感到，并不是她兄弟一死，一切就都完了；现在只要耶稣向天父祈求，他仍会得到他所要的。但不管马利亚的姐姐，伯大尼忠实基督徒圈子中的一员被描述得多么容易受感动，把耶稣表现为超过她的理解和想望仍然是正确的。由于她把耶稣保证她的兄弟必然复活的话理解为是指末日复活而言，因而对她来说，并没有多大安慰意义，立刻就暴露了她的预感的不确定性和她的智力的脆弱性。但当耶稣把这种保证同普遍原则联系起来，说明他自己就是复活和生命，凡信他的虽然死了也必复活的时候，她就充满信心地宣

称，她相信耶稣是基督是上帝的儿子，就是那要临到世界的。尽管这种信心仍然缺乏对问题的正确理解，但正确的理解是可以从其中发展出来的。此外，“我是复活和生命”等论点还构成了《约翰福音》复活故事的主题思想，正如“闺女不是死了，而是睡着了”这句经文，构成共观福音书共同记载的故事的主题思想一样，而“不要哭”这句安慰话，则特别构成了《路加福音》故事的主题思想。这里《约翰福音》的主题思想同这两者都不同，正如总的来说，《约翰福音》同共观福音书不同一样。这就意味着，首先，基督出现，实际上就使死变成了一次睡眠，并擦干了人们为死人所流的眼泪，而根据《约翰福音》的更高一层意义，上帝儿子的这种特性，明确地表示了他就是信仰的对象，而这种信仰，反过来又成了我们分享永远生命的条件；其次，对于所谓“他所赐予[282]的生命”，既不能单纯理解为指一般的未来生命，也不能单纯理解为现在特别给予个别人的身体复活的生命，而是同时兼指，从他而出的新的精神生命[283]而言。

马大承认了自己的信仰之后，就去叫她的妹妹来，还有一群同情和悲伤的犹太人也跟她一同来了。这群哀哭的犹太人在拉撒路的故事里，扮演了在睚鲁女儿故事里那些吹鼓手和喧闹的哭丧者同样的角色。他们突出表现了以犹太人和外邦人为一方的对死亡的旧看法同以基督徒为另一方的对死亡的新看法的对比。但《约翰福音》里的基督的观点比共观福音里的基督的观点高多少从其行为就清楚地看出来了。在共观福音书里的基督看来，人群的喧闹的哀哭[284]是很不适当的，因而他把他们都赶了出去；在《约翰福音》里，没有提到哀号，只说人们在哭，马利亚也和他们一起哭，但耶稣不仅没有像对拿因城的寡妇那样，用慈爱的声音叫他们不要哭，反而对他们的做法，心里“又甚忧愁”[285]起来（发怒）。从人的观点看，耶稣没有发怒的理由是很清楚的；一切以任何其他意义而不是发怒来解释福音书作者一再用于描述[286]耶稣内心情感的这个词。或者把这个词应用在任何其他事情上而不是应用在犹太人和马利亚的哭泣上的尝试都是徒劳的。逻各斯基督对于他这个生命根源就在眼前而群众甚至连马利亚竟能为拉撒路之死哭泣起来感到愤怒。他对人们对于自己的价值竟能如此熟视无睹感到不满，甚至立即感到痛苦，因为连他前往坟墓途中所流的眼泪，如果我们要使这里的描述能自圆其说的话，也不可能是为他即

将使之复生的拉撒路之死而流的悲痛的眼泪，之所以不应当如此看待的另一原因是，因为在第四福音里一直误解耶稣的犹太人正是这样看待的。如果我们想从福音书故事中找到另一类似事件的话，唯一的另一事件就是当耶稣看到耶路撒冷时（《路加福音》第19章第41节往下）。由于想到她不知道眷顾她的时候她所要遭遇的将是何等可怕的情况而为之流下了眼泪。对犹太人来说这个眷顾的时候就是当时正将因使拉撒路从死复活而达最高潮的耶稣传道的时候，但它仍未能使犹太人产生信仰并获得知识。因此耶稣才哭了，也正因此，当犹太人发出，这个不久前曾使瞎子看见的人难道不能叫这人不死吗的问题时，他的哭泣又转化为不满。因为在这样一个问题里，一部分包含了对他的谴责，一部分还表示了他们对于这位在他们面前的人本身就是复活和生命的全然无知[287]。

我们即将来到其前面的坟墓被描述成同后来耶稣自己的坟墓几乎一模一样。它是个洞穴，正如耶稣的坟墓是个洞穴一样，据共观福音书记载，它是从盘石中凿出来的，因而是一种人工洞穴。像耶稣的坟墓一样，它也是用一块石头堵住洞口封闭起来的。包裹尸体的裹尸布，也同后来提到的耶稣所用的完全一样（第20章第6节往下）。基督使拉撒路从死复活，不仅是耶稣将使所有的死人都复活过来的保证，而且也是即将发生的他自己从死复活的一次预演。尽管马大作了尸体可能已经腐烂的谏劝，石头还是从坟墓挪开了。此后，《约翰福音》的基督不像共观福音书的基督在前两个使死人复活的事例中所做的那样，一劳永逸地单纯发出一道简单的命令，而是先向他的父亲做了祷告，当然并不是像以利亚使死人复活时所发出的那类祈求的祷告，对于同父原为一的儿子那类祷告是不必要的，而是为了祈祷已蒙垂听而献上的感恩的祷告。因此，他一定已经先默默地作了祈祷而且肯定已经蒙了垂听，或者，从另一方面看，命令和执行，在父和他之间不能作为一系列个别行动看，而应作为不会改变的经常存在并必然遵循的相互关系看。因此，从严格意义来说，向上帝进行个别的感恩，就像进行个别祈祷一样，是根本不可能的。如果耶稣作了这类迁就的话，那一定是完全为了适应周围人的需要的缘故，为的是向他们指明，上帝已经把这样的能力赐给了他的儿子（第42节）。但为了使一种适应行动获得所希望的效果，适应者就不能说这仅仅是一种适应的行动。

但从另一方面来说，一个只是为了适应某一需要而作的祷告，只是一种令人作呕的丑态而已。人们曾经认为，这样一种同批判观点相反的说法，乃是一种尖刻的讽刺，即：《约翰福音》里的基督，只是一种人格化了的教条主义概念，但概念是不会赴婚礼的，也不会有同情心等。[288]反过来我们可以说，没有一个真正的人会像《约翰福音》的基督在拉撒路的坟墓前那样行事，即使他是一个有神性的人也罢，只有一个肉身化的概念，而且还是一个由互相矛盾的两种成分构成的概念才会那样行事。《约翰福音》的基督，一方面是同上帝原为一的永恒的创世之道，不需要为任何特殊事物向父祈求，或为任何特殊事物向父感恩，因为他的全部行为只是把父所灌输给他的荣耀光辉持续不断地流露出来，一方面，他又是一个在人们中间行事为人的人，要把人们引领到父前，利用每一机会使人们归向上帝，际此使死人复活，特别彰显上帝荣耀的时机，他更不可能不这样做。因此，他大声向父祷告，宁愿作一个感恩的祷告而不愿作祈求的祷告，因为祈求的祷告有可能被人误解，以为不一定得蒙垂听。但由于他作为一个人同时又是成为肉身的逻各斯，对他来说祷告只能是一种适应，由于他希望也被承认为逻各斯，他宣称他的祷告不是出自他自己，也不是为他自己，而是完全为了周围的人。作为一个真正的人来考虑，第四福音的基督在这篇适应的祷告里是作为一个演员而出现的，他承认自己的祷告只是一种适应的行动，而且是一种拙劣的适应行动；但作为一个被人格化了的概念来考虑，他以一种不特殊显著的方式暴露了在他里面由互相矛盾的成分所构成的一种不可思议的结合。

耶稣立即用来向坟墓里叫喊，并吩咐死人从里面出来的洪亮声音，明白无误地预示了后来凡在坟墓里躺着的人所要听到的上帝儿子的声音，他们都将从坟墓里出来（《约翰福音》第5章第28节往下）；这是吩咐死人复活的命令，在其他经文里，曾任命弥赛亚的传令官天使长在号筒声伴奏下加以宣告（《哥林多前书》第15章第52节；《帖撒罗尼加前书》第4章第16节）。

我们已经考虑了复活拉撒路的故事以及福音书里其他两个死人复活的故事，认为它们都是原始基督徒非历史性幻想的产物，是同一教条主义主题的更为有意识的和经过更多艺术加工的发展。我们不得不

采取这一观点是因为考虑到从故事的历史性来说它是难以想象的，从其起源来说又很容易从教条主义理论和《约翰福音》的特殊性质得到充分的说明。此外，还有一种不得不考虑的情况。第四福音书对于其他两个死人复活的故事只字未提，这是可以理解的，而且也没有人会因为它没有提到它们就否认它们的历史性。因为即使它们真的发生过，使它们具有重要性的关键，仍然极大程度地以拉撒路故事为转移，此外，在一个必须有选择地进行描述的故事中，适当地略去前者也是正常的。反过来说，如果问起为什么共观福音书对具有如此大重要性的拉撒路的复活只字未提，为什么不把他们所叙述的那些不怎么重要和没有多大说服力的故事略去而选择拉撒路的故事，情况就大不相同了。前面已经说过，这种情况，对于前三福音书作者是非常不利的，它证明了他们当中没有一个甚至连马太也不是使徒，或者说耶稣生平事迹的目睹见证人。这样的人当然不可能知道拉撒路复活的事。如果知道的话，他一定会叙述出来的。如果当中没有一个是目睹见证人而都仅仅是传说的搜集者，则尽管发生过拉撒路复活的事他们却没有发现就是可能的了。当他们写书的时候，很可能这件事已从传说中消失了，或者已没有那么大的重要意义了。有人曾说过，其重要意义主要在于其对耶稣命运发展所产生的实际影响，[289]因为它加剧了仇敌对他的仇恨到这样的程度，以致他们谋害并结束了他的生命。前面已经指出，拉撒路从死复活的实际重要意义就在于此[290]。

为了处死耶稣并不需要用神迹触怒当局，像苏格拉底的情况那样，只要在观点和利害问题上同当局的意见发生冲突，就有绰绰有余的现成自然原因招致这样结局了。同样，像使拉撒路从死复活这样一个具有重要意义的神迹，如果真的发生了的话，也不可能被一本具有可观细节和合理内容的福音书忽略过去。它是神迹中的神迹，而且很明显第四福音作者正是将其作为这样一个神迹来描绘的。当从施莱马赫作品中读到这样一种断言，说从教义方面说，拉撒路故事没有任何重大价值的时候，我们几乎不能相信自己的眼睛了。怎么?一个比任何其他事物更能证明耶稣本人就是复活和生命不仅从事实上作出了证明，而且还明确地从其中吸取了教训的神迹故事，难道就没有重大教导价值吗?但施莱马赫还探寻出了导致拉撒路故事很早就从福音传说中消失的另一原因来。他令人注意到为何在《马太福音》和《马可福

音》里根本就没有提到过耶稣和作为故事主体的这一家人之间的关系，而在了解这家姐妹情况的《路加福音》里对于她们的兄弟和住处则只字未提。他说这可能是因为当搜集共观福音书报道所根据的资料时，由于其所遭受的迫害（《约翰福音》第12章第10节）当时在伯大尼已无法找到这个家庭。仿佛这样一个非同小可事件的消息，如果真的发生过的话，不管其所直接涉及的家庭是否已经迁移或灭绝，竟不会必然在附近一带保存下来似的!较早福音书对于这件事的缄默，只有在假定第四福音书作者关于拉撒路复活的故事是在第二世纪构成的情况下才是可以理解的。

但我们不应忽视施莱马赫关于福音书作者们对这个伯大尼家庭的不同态度所作的提示，尽管它会令我们得出同约翰的这位富敏锐洞察力的朋友得出的不同结论。前三福音书作者们肯定不知道在伯大尼有耶稣对之有这样一个亲密友谊的家庭。头两部福音书（《马太福音》第26章第6节往下；《马可福音》第14章第3节往下）说耶稣最后一次逾越节前几天在伯大尼曾被一个未说明姓名的妇女用油膏过，但那是在一个名叫长大麻风西门的家里。路加则说更早以前，在加利利的一个未指明地方，一个未指明的妇女膏过耶稣，并说这个妇女是个罪人（第7章第36节往下）。另一方面，他又说在此以后，当耶稣从加利利往耶路撒冷但还未到目的地的时候，在一个未指明的村子里，投宿在一个名叫马大的女人家里，她有一个姐妹叫马利亚，在这里发生了一件人所周知的故事。故事中有一句非常精辟的话："不可少的只有一件。"（第10章第38节往下）我们在《路加福音》里不仅发现了这个故事而且还第一次发现了这两个姐妹的名字肯定是会引起怀疑的事情，但并不足推翻故事的历史价值。为许多事忙乱的马大，对自己显然很悠闲地坐在耶稣脚前听他讲道的妹妹马利亚感到不满，但在耶稣看来，马利亚却是选择了上好的福分。她们就是热衷于行为的犹太主义基督教和强调信仰的保罗主义基督教的人格化[291]。即使真的有和耶稣处于这种关系的两个姐妹生活过这一点是可以理解的。

因此，马太和马可告诉我们，在伯大尼有一个女人膏了耶稣，但未提她的名字；路加一方面告诉我们，有一个未提名的有罪的女人，而且也不是在伯大尼膏了耶稣；另一方面，在这膏耶稣的有罪的女人

之外，又有马大和马利亚两个姐妹，她们也不住在伯大尼。约翰则把这些线索合并在一起（第12章第1节往下），说膏耶稣的女人是马利亚，而且因根据传说，膏耶稣的事发生在伯大尼，于是马利亚和她的姐姐也就都住在伯大尼了。路加固然表示了马大对耶稣的招待是有友情的，但马利亚的行为却表示了更真挚的感情，而耶稣同这家人之间的亲密友好关系则是由约翰道出来的（第11章第3，5节；第11章第36节）。此外，第四福音关于这两个姐妹性格的叙述同第三福音的描述也是完全符合一致的。在膏耶稣之前的宴会上马大做伺候的工作，同路加故事里说她因伺候的事多心里忙乱，完全符合一致；甚至当她兄弟死后；听到耶稣来到的时候，她赶忙去迎见耶稣，在忙乱性格上也是符合一致的。在马利亚一方面她俯伏在耶稣脚前以及后来把名贵香膏倒在耶稣脚上同坐在耶稣脚前倾听他的讲道而忘记一切的性格也是符合一致的。现在的问题是，哪一种是更可能些，是一切都像约翰所讲的那样，膏耶稣的是马利亚，她和她的姐姐住在靠近耶路撒冷的伯大尼，当耶稣最后一次上耶路撒冷过节的时候，这一家给耶稣提供了一个充满友爱精神的避难所，但现在全部传说都已消失，连膏耶稣的马利亚的名字也失传了，她和她姐姐在伯大尼的住家，尽管已被毁坏，应当作为一个避难的圣所继续保留在基督徒们的记忆中，而在仅仅几十年之后，住在附近的人竟一点也不知道了，——或者与此相反，其真实情况乃是，正如共观福音书所记的那样，在伯大尼一个同耶稣并没有十分亲密关系的人的家里，有一个在其他方面不知其详的女人膏了耶稣，而在另一个地方，也许是在加利利，住着一对姐妹，她们给耶稣提供了热情的招待并倾听了他的讲道；可第四福音作者却把这些互不关联的故事巧妙地结合起来，把膏耶稣脚的事移植到坐在耶稣脚前倾听他讲道的女人身上，把搞伺候工作移植到忙乱的马大身上，还把这一对姐妹都带到伯大尼，让她们住在那里，并使她们同耶稣有我们从拉撒路故事里所看到的那样亲密友好的关系呢?如果我们拿这个问题来问我们自己，则根据上面所讨论的情况，我们将会回答说，两者之中第一个可供选择的答案是很不可能的；但在我们对两者作了更全面的考察之前，我们还不愿就下断语。

我们是从两个姐妹的兄弟拉撒路开始的，但到目前为止，我们还未对拉撒路加以考虑。首先，共观福音书的传说一定同样把他忘了，

但考虑到同他的名字联系着的非常独特的神迹，这种情况又是不大可能的。也许有人会说，传说并没有忘了他。不过只是一个在比喻里的拉撒路，即乞丐拉撒路，他在今世浑身生疮，忍饥受饿，躺在财主门口，但死后却坐在亚伯拉罕的怀里，这事引起了死后下到阴间的财主的嫉妒（第16章第19节往下）。在这两个拉撒路之间并不是没有联系的。就我们所看到的而言，《约翰福音》里的拉撒路，的确并不像《路加福音》比喻中的拉撒路是个穷人；但他也有病，连这两个故事的引语，也有惊人的类似之处。《约翰福音》开头的话是："有一个患病的人，名叫拉撒路，住在伯大尼。"《路加福音》耶稣讲的比喻开头的话是："有一个讨饭的，名叫拉撒路。"而且这两个人都死了，也埋葬了。不同之处在于有一个的确从坟墓里复活了，另一个虽然有人希望他复活，却没有获得准许。为什么财主祈求打发拉撒路到他的父家去叫他的五个弟兄悔改没有获得亚伯拉罕的准许呢?因为亚伯拉罕预见到凡不信摩西和先知话的人，就是有人从死里复活，他们也不会相信。在这件事上老祖宗亚伯拉罕的预见是多么正确啊!有一个人真的从死里复活了，那就是耶稣，犹太人是不是因此就相信了呢?不是，正如财主所希望的那样，有一个拉撒路的确从坟墓里复活了，但犹太人仍然不信，而且还首先设计要把耶稣害死。

那么，我们是不是就假定历史上的拉撒路在传说中变成了比喻中的拉撒路、神迹故事变成了一个比喻，真正发生过的事（死人复活）变成了一个仅是假设的事了呢?任何一个对于这类故事改造和发展的方式方法有所认识的人都会认为与此相反的情况倒更为可能。第四福音的作者把第三福音中住在同一村庄并把耶稣招待到他们家的两个姐妹纳入他的计划之中，因为在他看来，这两人中一个适于用来担任膏香膏的工作，另一个适于担任在膏香膏的同时在宴会上服务的工作。如果说为了同膏香膏是发生在伯大尼的传说符合一致，他不得不把她们移植到伯大尼的话，他还看出，他所要讲的死人复活故事发生的地点，没有比伯大尼更为合适的地方了。这一神迹将作为神迹中最大的神迹结束耶稣行神迹的生涯。此外，它还将使在耶路撒冷占统治地位的大祭司和法利赛人对耶稣的仇恨达到最危险的高度。因此，有必要使其在一个较晚时期，在首都以内或其附近发生。不过，如果让其发生在首都以内，那就会同第四福音的实用主义相冲突，根据这种实用

主义，耶稣在其最后时期，为了免受敌人的谋害，总是设法避开耶路撒冷的，如果在耶路撒冷的话，就有一切理由谨慎行事，因而一个离耶路撒冷不远的村庄就是一个较好的地方。而最现成不过的地方就是膏耶稣故事中的伯大尼了。不妨把这两姐妹移植到这个地方来，把她们当作是服侍她们兄弟的人，而且立刻用拉撒路这个名字使这个兄弟出现在她们面前。第四福音书作者先是把这两姐妹从第三福音取出，然后就把她们和她们的兄弟联系起来，这是从他第一次介绍这三个亲人的方式上很明显地看得出来的（第11章第1节往下）。“有一个患病的人，名叫拉撒路，住在伯大尼，就是马利亚和她姐姐马大的村庄。这马利亚就是那用香膏抹主，又用头发擦他脚的。患病的拉撒路是她的兄弟。”这样描述一个兄弟，只有当他姐姐比他更有名时才有可能。由于第三福音记载过她们招待耶稣的故事，马利亚和马大就是比拉撒路更为有名的人，第四福音的措辞，“就是马利亚和她姐姐马大的村庄”，也是指此而言。因为路加故事的头一句话是：“他们走路的时候，耶稣进了一个村庄，有一个女人名叫马大，接他到自己家里。”第四福音书还加上说：“这马利亚就是那用香膏抹主，又用头发擦他脚的”，而这是件他在后来才叙述的事情；现在把它预先提了出来，恰恰表示了他想把它预先传播开去，他还更明白地表示，他所引进的拉撒路是福音历史上的新人物，因为如果耶稣在他身上行了最大的神迹，并像爱他的两个姐姐那样爱他的话，他就不是一个普通人了。

就这样，第四福音作者把这两位姐妹移植到伯大尼来，因为在他看来，一个使死人复活的神迹，作为一个登峰造极的神迹，伯大尼是最好不过的场所了。无论如何，把一个身体上即将复活的人作为一个兄弟，同精神上已经复活的姐妹联系在一起，至少也不能算是一件过分牵强的事吧!两部共观福音书对于他想把死人复活的故事加以进一步渲染的企图是没有用处的。他希望有一个非常确实死透了的人，至少是一个已经埋葬了的人，但无论是睚鲁的女儿或是拿因城寡妇的儿子都不能算是这样的人。反之，在《路加福音》里，倒有一个死了的人，虽然是一个在比喻中的死人，但是一个已经埋葬的确实死透的人，因为他的灵魂已经被带到亚伯拉罕的怀里。他本来也可以回到世间来的，但却未获准许，因为那将是徒劳，财主的兄弟也是不会悔改的。但正因为如此，在第四福音作者看来，费一些力气将其叙述一通

还是值得的，因为如果说他确实回到了世间，就可以充分证明犹太人的不信已经到了无可挽救的地步。因此，从各方面来说，在共观福音书传说中除了《路加福音》比喻中的拉撒路外，没有任何其他人物更适于当第四福音书作者所要描述的复活故事中的主人公了。据此，我们就清楚地看出，第四福音书作者的拉撒路及其有关情况，是从哪里得来的，正如我们同样清楚地不能想象，如果拉撒路真的在世上活过并真正地被耶稣使之从死复活过，其他福音书作者将对他作如何处理一样。关于这个问题的探讨，到此似可告结束 [292] 。

因此，我们将不厌其烦地对别人努力使自己得到满足的有关拉撒路故事的各种解释加以考察。在这方面，施莱马赫的态度对于近代神学家们是具有权威性的 [293] 。我们从共观福音书看到，耶稣使之复活的两个死人，在施莱马赫看来，都毫不犹疑地认为仅是假死。在一个故事中，他采用的是一种非常不高明的解经法，按耶稣讲话的字面意义，说闺女不是死了，而是睡了；他还说，考虑到犹太人早葬的风俗，拿因城的青年，也很可能只是一种假死。但拉撒路在坟墓里已经躺了四天，尸体很可能已经开始腐烂，而施莱马赫却说，不一定腐烂，马大所说的话只是她自己的猜测，无论怎么说，耶稣并未把这件事归功于他自己，当然人们也不应当作这样设想，因为这样一种创造性活动，不可能不破坏耶稣人性生命的统一性。 [294] 拉撒路复活是耶稣向上帝祷告所产生的结果，他为此感谢上帝，因它是上帝的直接作为。这几句话用正常的德语来说意味着什么呢?其意思就是说，拉撒路的情况也是一样，尽管他在坟墓有较长时间，是一个比较不寻常的事例，但他也只是一种假死，耶稣之成为拉撒路复活的手段，只是一个偶然事件，实际无可置疑的是，它乃是上帝的更高的安排。由此我们可以明白，为什么施莱马赫能说，拉撒路故事并没有任何重大教导价值，岂但没有任何重大教导价值，其实据他看来，连一点价值都没有。

施莱马赫很聪明地没有对《约翰福音》所描述的耶稣的最近行为问题作任何解决的努力。然而，避免发出这类问题是不可能的：如果只是一桩偶然事件，只是一种不大可能的可能性，如果耶稣所期待已经埋葬了四天的拉撒路只是一种假死，如果当他离他们家还有一段距

离，还在坟墓附近的时候，耶稣能说出那样的话[295]来，若是他没有确实的把握能够把他的朋友活活地交给他的亲人，那不是成了胡吹乱擂一气了吗?施维策说[296]，必须把耶稣的全部实际的和心理的状态加以考虑。当时耶稣正在为了避免耶路撒冷当局的迫害而去比利亚之后，他的心情比以前任何时期都更受压抑，但他的弥赛亚意识仍然从未间断过。其结果必然会怎样呢?[297]他最坚决地相信，施维策回答说，上帝决不会在这样的情况中抛弃他，哈斯解释说（因为在这类事上，好事总是接连不断出现的）对睚鲁女儿由于他曾（从假死状态中）复活过来的耶稣来说，愿望会变成一种预感，或者，在极度悲痛中变成一种勇敢的坚信。以致在这样一种个人愿望同上帝国的荣耀恰好符合一致的情况下，上帝倾听了他为他所爱之人的生命所作的祷告[298]，然后就发生了与这种坚定信念符合一致的外在事件。施维策继续道，尽管这一外在事件本身并不是神迹，神迹却仍然发生了，这就是对上帝的坚定信念被证明是有道理的神迹。所以，在这件事上真正的神迹并不是暂时假死的生命又复苏过来，而是这一复苏同耶稣的坚定信念以及石头坟墓应耶稣之命而敞开正好符合一致。这位受过美学熏陶的神学家最后结束道，如果诗人所说“人的一生中有这样一些时刻”，[299]等等，真有道理的话，为什么在耶稣的一生中他的坚定勇敢信念不能至少也产生几次相应的引人注目的成果呢?对神学来说，用近代诗人的词句把自己打扮起来，而且还对之作了不适当的运用，的确是件了不起的事情。然而，她却没有考虑到，把这些话所包含的真理错误地应用在说这些话的主人公身上，是多么地糟糕!他[300]曾任意作出决定，第二天早晨他所遇到的第一个向他表示友好的人，就是他的最忠实的朋友，而实际这个人正是将要出卖他的人[301]。正如上帝决不会抛弃耶稣一样，耶稣所看到的已经死去的朋友，也决不是真的死了，而是一个将要在他一声令下，复苏过来的人——这是在耶稣自己头脑中产生的一种想法，但结果竟同他的这种荒唐想法完全符合一致。艾布拉德有充分理由地说，根据这样一种解释，即就意味着耶稣以一种最放肆的方式试探了上帝，其所包含的难以置信之事将十倍于二十个批评家从该福音书所能发现的[302]。他这样说还嫌太轻，他所应该说的毋宁是：这样一来，他们就像自然主义者和爱讽刺的人那样，对于耶稣的威望造成了极大的损害。

仿效芮南的做法，不把拉撒路复活看作是耶稣的一次荒诞的冒险行动而看作是伯大尼这家人的一种欺骗手法，情况也不会有任何实质性的改善。由于对他们所敬仰的朋友耶稣在耶路撒冷遭受的恶劣待遇感到痛心，这家尊敬耶稣的伯大尼人想方设法要为耶稣的事业在这个不信的城市里获得新的推动力。他们想，需要一个神迹，可能的话，一个人从死里复活，最好是一个在耶路撒冷知名的人。当耶稣不在他们那里而在比利亚的时候，拉撒路生了病，他的姐妹们很为焦急，打发人去找她们的朋友耶稣。但在耶稣到达之前拉撒路的病情有了好转，这时她们想出了一个好主意来。由于久病方愈脸色还苍白的拉撒路，像死人那样被用布缠裹起来，安葬在他们家族的坟墓里。当耶稣来到的时候，马大把他带到坟墓前。耶稣希望再见一次这位已死朋友的面，但当基石转开的时候，后者竟活活地带着裹身布从坟墓里出来迎见他。旁观者从这一切事上看到了一个神迹。但耶稣怎样呢?难道他自己受到这种恶劣的欺骗手法蒙蔽了吗?或者，更坏的是，他自己是不是也参与了这样欺骗行为呢?芮南回答说，他也许像他的追随者圣贝尔纳或阿西西的法兰西斯一样控制不住那些渴求神迹之人的心情。是那些向他要神迹的人硬把神迹加在他身上，而不是他自己行了什么神迹。他意识到自己是在和世界进行斗争，不是由于他自己的过错，而是由于世人的罪孽[303]，他原来的正直有几分丢失了。绝望使他陷入困境，他已不再能控制自己。过不几天，死亡就把他从日益沉重，日益无法忍受的负担中解放出来[304]。

其实正如上面最后提到的解释所显示的，只要人们一旦不把拉撒路故事当作真正意义的神迹来理解，对于这一故事只有两条途径可以遵循：或者牺牲耶稣的荣誉以保全记述的真实性，或者牺牲记述的真实性以保全耶稣和健全理智的荣誉。艾瓦尔德应当受赞扬，因为他宁愿选择后一途径，尽管他在这样做的时候，用了他所特有的各式各样转弯抹角的手法。他所认为具有历史性的远不是《约翰福音》的全部记述及其附随的各个具体情节，而仅是其所产生的最一般的结果[305]。耶稣的确曾叫拉撒路从坟墓里（请注意艾瓦尔德并没有说，从死里）活过来，是我们所不能怀疑的，但如果我们无视在使徒胸怀中奔腾澎湃着并赋予其叙述以强烈的神迹特征的更崇高的生命力，那将是同样不合理和错误的。在回忆中，他的确曾亲眼看到过的死人复活，

对他来说，就成了世界末日即将来临的那伟大而普遍的复活的预兆和象征，它只带来使徒时代全体信徒怀着欢欣鼓舞心情所企望的新的生活。他尚能回忆的所有各种情节，对他来说，就成了这一最崇高真理的组成部分，只是在他受到这无边无际的希望之光照亮的时刻，他才把目光转向自己过去亲身经历亲眼目睹的事上，为的是使自己能以同样火热生动的文笔，把记忆犹新的天上确凿事物的特征描绘出来。就这样，使徒约翰于其老年时期把他所能回忆的拉撒路复活故事记了下来；但他是带着对即将由基督来临的普遍死人复活的希望所激发的炽热感情和想象力而将其记下的——正如艾瓦尔德本人所说，他对过去事物的描述是经过未来的光照而“美化”了的。这句话首先应当理解为只有约翰叙事的形式受到了影响，描述变得更为生动、感人，但其内容则仍为作者实际回忆的事实所构成，只是必须坚持比艾瓦尔德所承认的更大部分的叙事具有历史性：即拉撒路的确由基督使其“从坟墓里”活过来，或者，像他在另一场合所表示的那样，基督“拯救了这个失丧的人”。[306]最后这种说法，尽管是经过谨慎挑选的模棱两可之词，却给我充分显示了艾瓦尔德对于这个所谓神迹故事的看法仅以此为限，即如果不是由于耶稣吩咐把坟墓的石头挪开（我们不知道为什么），从而“拯救”了拉撒路，使他有可能从死一般的昏迷中苏醒过来，重新获得生命，他就将成为一个“失丧”的人。耶稣所行和所说的一切事中，凡是超过这一自然而且很可能只是一种偶然事件的事，把这件事看作是耶稣所行比其他任何事更足以证明自己为上帝儿子的神迹，都是福音书作者在受到希望热情的鼓舞下添枝加叶的结果。这是一个什么样的福音书作者，不管他活得多久，竟能把一桩历史事件变得如此面目全非!这样的见证还有什么真正证明价值?如果真正的基督同他的基督之间的关系像艾瓦尔德所说拉撒路复活故事的历史基础同约翰所记拉撒路复活故事那样的关系，那么，在《约翰福音》里还会剩下多少真正的基督呢?没有!从这个想象的自然事件剩下来的，已经不值一谈了。但是，如果作为福音故事历史基础的只是这一点，再也没有别的话，那就或者是使耶稣成为疯子或是使福音书作者成为糊涂虫。因此，我们对于这种毫无特征的孤立事件只有弃之不管，并公开承认这里所涉及的只是一种理想的形象，是福音书作者的一种凭空虚构，从这件事上关于真实的耶稣我们根本学不到任何东西，所学到的只是先存在于犹太基督徒中间，继而又存在于追随保罗的基督徒圈子

里，现在又在一个受过亚历山大哲学教育的基督徒[307]思想中得到充分反映的关于基督的高贵性格的一种变来变去的概念。

78．海边轶事

由于耶稣住的地方是在加利利海滨，他活动的大部分时间是在加利利海岸附近，海和关于他所行的部分神迹传说发生关系是很自然的。对于这些海边奇闻轶事，多半部分可以作为捕鱼传说来描述，其余部分作为航海传说来描述。前一类同作为部分门徒职业的捕鱼活动有关，后一类同作为交通手段的水同航海者有关。关于第一类故事有路加所记彼得一网捕获很多鱼的奇迹[308]，这在前面已经讲过，而且由于它同彼得被召为得人渔夫之间存在着内在联系，我们还把它同《约翰福音》附篇的捕鱼故事合并起来进行了讨论，尽管比较起来，后者发生的时间很晚。此外，还有鱼嘴含银[309]的故事，彼得听从耶稣的指示去钓鱼，据说在鱼嘴里发现了一块钱（《马太福音》第17章第24—27节）。

在马太所特有的这一神迹故事之前，一切解释都显得是枉费心机。当问到那些相信神迹的人，行这样一个奇怪的神迹，使嘴里含着一块钱的鱼上了彼得的钓钩有什么必要或好处，以及当鱼张嘴吞食钓饵，没有行第二个神迹，它怎么还能保住那块钱时，他们只好瞠目结舌，无词以答。那种很自然的解释，说钱不是直接从鱼嘴里取出，而是卖鱼后赚得的，同明目张胆地把发现钱和鱼张嘴直接联系起来的经文也太相违背了。由于福音书作者只提到耶稣的建议并未提彼得遵照这个建议真的从鱼嘴里发现了一块钱，最近又有了一种对耶稣的话作一般比喻理解的倾向，说这句话的意思就像人们说晨曦吐露金色光芒那样，但在福音书里是把对耶稣命令的执行同其预言和预言结果之间的对应当作理所当然的事看待的。而且把一个既不具备满足弥赛亚期望的特征，又不能体现基督教原有思想，而只是一种不受约束之幻想的变化无常结果的故事当作神迹来解释，似乎也不很妥当。

同时，如果我们对所讨论的故事作比较仔细的观察就会发现只是在其末尾才具有神迹故事性质，而在其起头和中间则看来完全和前三福音中所论述的一些故事一样，其中有些还无可置疑地同纳税有联系（《马太福音》第22章第15—22节[310]；《马可福音》第12章第13—17节；《路加福音》第20章第20—26节）。每次都涉及有争论的纳税问题。前次事例同向罗马人纳税有联系，问题是犹太人向罗马人纳税对不对；这次是同为耶路撒冷的圣殿纳税有联系，问题是耶稣和其门徒是不是应该为圣殿而纳税。在前次事例中在叫人把一个德奈利斯[311]的税银给他看以后，耶稣对问题作了肯定的决定。这次则在对问题作了否定决定以后，为了友好地解决问题，耶稣行神迹提供了一斯达特的税银。

自从高罗尼人犹大的时候以来，关于上帝的百姓在上帝[312]以外又承认罗马人为最高统治者是否有罪这个问题，在犹太人中间一直有争论，很可能某一时候人们曾向耶稣提出过有关这一争论的问题。另一方面，当耶稣在世时刻，向他提出他和他的门徒是否有义务向犹太人圣殿纳税的问题则似乎不大可能。只有当耶稣死了相当时间以后，基督徒社会越来越多地从犹太人社会分离出来的时候，关于基督徒是否有为耶路撒冷圣殿费用纳税的问题，才有提出来的可能。从基督徒的观点看来，最正确的回答是：抽象地说，无论是比圣殿大的耶稣（《马太福音》第12章第6节）或者他的有君王尊荣的门徒（《彼得前书》第2章第9节）都不可能有纳税的责任，尽管如此，为了保持可贵的和平，他们却宁愿不反对这样做。像许多较晚发展的结果一样，人们认为这一决定是耶稣本人作出的，而且很可能是直接仿照纳税中的故事，假耶稣之口说出来的。

但神迹又是怎么回事呢?人们认为，耶稣的这种让步，不应使他自己受到损害，他这样默许付税，本来不是弥赛亚应负的义务，尽管他屈从了，但仍然有必要显示自己有更崇高的地位，用一种显示自己超越于这一切关系之上的方式，表明这只是他自己的一种自愿的屈服。这样一来，行一个神迹就比什么还必要了。

但为什么特别要行这样一种神迹呢?正像许多别的时候一样，这次也是以彼得为门徒的代言人。收税人的问题，你们的夫子纳不纳圣殿税就是向他发出的，当他一进房子以后耶稣所提终于导致这样结论的一系列问题，即：严格说来，他们作为上帝的儿女，并不承担纳圣殿税之责的，也是向他发出的；行这一神迹的用意就是要阐明耶稣及其门徒缴纳税款的正确意义，而和这一神迹有最密切联系的也是他。但在原始基督教传说中彼得本是个打鱼的人。首先受耶稣特别召选，放下鱼网，做得人的渔夫的是他。耶稣曾使他一网打获很多的鱼，象征其使徒工作将有丰盛的收获。耶稣本可以使他再次打获很多的鱼，把它们变成钱供向圣殿纳税之用，但那是不必要的。前次打获很多鱼的情况和现在不同，那次不是钱的数量问题，而是使徒工作象征的问题，因此，那次所捕获的只是大量的普通的鱼。这次所涉及的是向圣殿纳税的问题，是两个人应纳金额四个德拉赫马[313]或一个斯达特的问题。这笔款项既然需要用神迹方式提供，为什么不一下子变出现金来?既然要通过渔夫使徒来提供，为什么不能用一条鱼带一个斯达特来?由于这次只需要一条鱼，彼得就不需要撒网，只需要抛出一根钓竿；但由于钓上鱼的时候还必须把鱼嘴弄开，把钩子取出来，鱼就非得将斯达特衔在嘴里不可。这里，作者在为彼得方便着想的同时，却大大加重了鱼的困难。自从帕利克拉提斯[314]时代以来，鱼类吞食珍宝将其藏于腹中的事时有发生；但一条鱼，而且是一条被钩子钩住的鱼，却能同时将钩子和钱都衔在嘴里，实在是世界历史上没有先例的事。

第一福音书作者把这类困难看作是无所谓的事情。我们只要回忆一下作者曾说耶稣骑着两条驴进耶路撒冷的事就足够了。但是，尽管这是一个荒唐无稽的神迹，而且共观福音书作者中只有马太一个人讲到它，如果我们认为这就证明马太是所有共观福音书作者中最后的一位，那就大错特错了。与此相反，路加与马可没有提到这件事，才证明他们比马太更晚哩!关于基督徒是否有义务为圣殿纳税的问题，只有当圣殿还存在的时候才会引起人的兴趣[315]。因此，这个故事甚至连《马太福音》的最后部分也都没有记载。当情况发展到像摆在我们目前的样子时，圣殿虽早已毁坏，但其先前的情况，人们心中却仍记忆犹新，特别是在耶路撒冷。在稍后时刻，当路加和马可在另一个国家

写书的时候，马太所记述的题目，在他们看来，已不再具有重要意义了，甚至很可能由于事情的结果，太有利于犹太人，他们已不愿意再把它记载在他们的福音故事中了[316]。

正如捕鱼故事说耶稣让门徒捕到了一网非常丰富且有价值的鱼一样，航海故事同样说他把他们从风浪的苦难中拯救出来。一次，是他自己也在船上，另一次是他从岸边经过湖上走到他们那里。

第一个故事（《马太福音》第8章第23—27节；《马可福音》第4章第36—41节[317]；《路加福音》第8章第22—25节）通篇所描述的是一件很容易发生的事情。经过一天辛劳之后，耶稣和门徒一起从迦百农出发，在船上睡着了。当他睡觉的时候，忽然起了一阵暴风，门徒惊慌失措，叫醒了耶稣，求他援助，耶稣可能斥责了他们胆小害怕，但不可像福音书作者们所报道的那样，也斥责了风和海，除非他意识到自己对自然界有绝对的管制权力，否则的话他就是一个可耻的吹牛家和骗子手；前者是完全难以想象的，后者据我们对耶稣的可靠认识也是绝不可能的。有一《诗篇》（第106篇第9节，希腊文译文也是用了同样的措辞）说，耶和华“斥责”了红海，海就干了，百姓不湿脚从海里走过来。我们当然可以设想作为上帝代表的弥赛亚，有权力制止海的狂暴。

只有当我们把船、门徒和耶稣一齐加以考虑的时候，才能对这篇故事有完全的理解。在这篇以及另一篇故事里，教父们从对风浪的搏斗中看到了基督教会的形象，暴风和狂涛表示教会在世上所要遭受的袭击。以对犹太教的渊博知识而闻名的一位学者经过刻苦钻研后指出，这种象征主义并不是首先从我们所考虑的这一故事发展到基督教思想中来的，而是老早就存在于犹太人中了。亨斯吞贝格（Henstenberg）[318]曾引人注意到《诗篇》第107篇把从被掳之地归回的人民比作一个航海遭遇风浪袭击的人幸运地被耶和华救到岸上的做法。那里说（第25节，第28—30节），他一吩咐狂风就起来，波浪也掀起。“他们在苦难中哀求耶和华，他从他们的祸患中领出他们来。他使狂风止息，波浪就平静。风息浪静，他们便欢喜，他就引他们到所愿去的海口。”亨斯吞贝格认为，正是在考虑到这篇诗及其象征性意

义的情况下耶稣才决心实行这一平息风浪的神迹，以便确切预示在其教会所处的各种艰难危险中他将为安慰他们提供保护，直到世界末了。亨斯吞贝格甚至还一般地说，主在《新约》里的象征性行为通常都是以《旧约》的形象为依据。只要把目前所讨论神迹也包括在所谓的象征性行为之中，我们的意见同亨斯吞贝格的论点完全一致，尽管我们所理解的意义和他稍有不同。亨斯吞贝格的意见是一位《旧约》作者凭灵感写下的一种形象，后来这一形象由耶稣实现了，与之相反，我们认为，这类形象在较晚传说中被虚构成实际并未发生过的那样的行为。

从保罗的书信中我们得知，当初期基督徒聚到一起的时候，他们惯常做一些包括用诗篇和灵歌彼此训勉之类的事情（《哥林多前书》第14章第26节；《以弗所书》第5章第19节；《歌罗西书》第3章第76节）。《使徒行传》（第4章第24—30节）还给我们保存着这样一首倾吐衷曲的篇章，虽然在其他方面是任意的创作，却是以所用的《诗篇》经文（《诗篇》第2篇第1节往下）为中心。毫无疑问，整部《诗篇》都被歌唱并应用到基督徒遭遇上了。为此目的，没有比亨斯吞贝格所指出的《诗篇》第107篇更合适的了。根据第二节，据说应该把主从敌人手中所救赎的，从各地，从东从西，从南从北所招聚来的，理解为是指主从东从西，从南从北，招进天国的基督徒而言（《马太福音》第8章第11节；《路加福音》第13章第29节），他们就是主从敌人（现在指魔鬼及其同伙）手中救赎出来的人（《路加福音》第1章第74节）。但往下去《诗篇》里还讲到了那些聚在一起的人从狂风怒涛中得救的事。现在这些狂风怒涛也不再认为是指古时上帝小民的不幸遭遇，而是指弥赛亚的新教会早期所经历的迫害，他们所呼吁，为他们平息风浪的主，也不再是耶和华而是基督了。这样，我们就达到了一个转折点，一个由形象几乎必然变成故事的转折点，而且是必然变成了神迹故事。耶稣曾经是一度实实在在生活在世上的人：因而平静风浪就被认为是他的一项实实在在的行为，那些被他拯救的人就是他的使徒们，也就是当他旅居世上时在他周围的那群人。正如上面说过的那样，当耶稣和门徒在一起的时候，他的确在加利利海上经历过一场风暴，他先是睡得很熟，后来被叫醒过来，表现得很泰然自若，这些都是可能的，但以《诗篇》那段话和早期基督教象征主义为基础的关

于他的神话故事，不管有没有真实生活中的事实为联系点，仍然是可能发生的。因此，我们不得不宣称，福音书里的这一神迹故事显然是虚构的，同时，对于故事的其余部分，至少我们也无法保证其会具历史性。

不管这一故事由于其比喻意义所提供的安慰对于早期基督教有多大价值，它仍然有一个缺点，当耶稣和他们同在一条船上的时候，灾难临到了门徒的头上。当主和教会同在的时候，教会能受到灾难的袭击吗?他诚然是在睡觉，但以色列的保护者是也不打盹，也不睡觉的（《诗篇》第121篇第4节）除非基督不和教会同在；否则任何灾难都不可能降到教会的头上；主是和教会同在直到世界末了的（《马太福音》第28章第20节）；不过那是指精神方面而言，从身体方面说，主已经离开教会了，为了筛选和试炼教会，他任凭她同世界进行斗争。但即使如此，主的臂膀也并没有缩短，当信他的人遭遇最大灾难时，他仍然能够帮助他们——他们指望使自己确信，并从神迹故事中看到的正是这一点。这次（《马太福音》第14章第22—33节；《马可福音》第6章第45—52节；《约翰福音》第6章第16—21节）是门徒单独上了船，耶稣没有和他们在一起；关于耶稣为什么落在后面的一种相当牵强的解释是说在施行神迹叫众人吃饱之后他必须打发他们散开。办完这件事之后他就独自上山去祷告；据马可说，正是从那里耶稣看见了马太所记这其间发生的事情：夜幕降临之后，船行在海中，门徒因风不顺，正在同风浪搏斗。他让他们搏斗了一会儿，约夜里四更天，天快亮的时候，才去帮助他们。据福音书记载，耶稣曾不止一次（《马太福音》第24章第42节；第25章第6节），有一次甚至还直截提到一夜可分四更，作为门徒必须时时警惕的理由，因为他们不知道主什么时候来，或是在晚上，或是在半夜，或是在鸡叫时，或在早晨（《马可福音》第13章第35节）。同样，他什么时候出现进行帮助，也没有人知道；他也可能像这次一样，在最晚时刻，四更天的时候，前来帮助。

但是，没有船耶稣怎能从岸边到在海当中行船的门徒那里去帮助他们呢?这一点也是难不了弥赛亚的；问题只是他行什么最适当的神迹到他们那里去而已。北极地区居民（Hyperborean）[319]阿巴利斯

（Abarus）[320]赖以飞越江湖河海的飞行术（Schwebe）在希伯来传说中还没有见到过，在初期基督徒传说中则被认为是邪恶的术士西门的作为。《旧约》里行神迹的英雄们，当他们想渡过一片汪洋大水时，总是在手里拿着一根杖，只需将杖向水一伸，水就开了（《出埃及记》第14章第16节）或者手里拿着一件外衣，用外衣打水，也就行了（《列王记下》第2章第14节）；在其他场合，如招约柜的祭司那样，只要脚一站在水里，水就断开了（《约书亚记》第3章第13—17节），这样一来，他们就可以像行在路上一样，通过干地走过去了。不幸的是，摩西，约书亚和以利沙故事中的这些众所周知的资料，却无法应用在当前的事例上。耶稣并没有想到对岸去而只是想登到行驶在海面的一条船上，使海底干涸行走在其上面是无济于事的，唯一的办法就是从水面上走过去。对于任何事都难不倒的弥赛亚来说，除了这一办法外，实在再也想不出任何其他更适当办法来了。这是耶和华自己的方法，当以色列人渡红海的时候，耶和华自己在他所做的火柱中做他们的后卫，这件事有时曾被以文学语言描述成他步行在海浪之上而不是行走在海浪之中。当《以赛亚书》（第43章第16节）说，“耶和华在沧海中开道，在大水中开路”的时候，我们还是以摩西的故事为立足点；但当诗人宣称（《诗篇》第77篇第2节）[321]“你的道在海中，你的路在大水中，你的行踪无人知道”的时候，从最后一种描述到《约伯记》（第9章第8节）说：“耶和华步行在海浪之上”，或者，根据希腊文译本，“耶和华行走在海上如同行走在坚实的干地一样”，就只有一步之差而已。说弥赛亚也像耶和华一样行走在海浪之上的确是最适当不过的事情。

我们在这里不得不略提一下几个福音书作者在这篇故事中所现出的各自的特点。前面已经提到过，马可说耶稣从山上看到船在海中行驶。尽管此时夜幕已降，看东西有一定困难，这句话还不是完全站不住脚。更可疑的是（第48节），“在夜里约有四更天，就在海面上走，往他们那里去”这句话之后，这同一作者又加上一句说“意思要走过他们去。”当艾瓦尔德认为[322]，这些话只能意味着耶稣将从海上到门徒那里去而不可能有任何别的意思的时候，他只是说了他希望马可会说的话；但实际马可并没有这么说，而是说耶稣意思要走过他们去。而且如果不是门徒喊叫起来令耶稣注意到他们，他是真会越过他们去

的。从耶稣一开始注意到门徒的痛苦到他终于动身到他们那里去，本可以把耶稣行在水上的目的理解为就是要到门徒的小船那里去，但由于又添上了这样一句话，人们就得到了另外一层意思，那就是耶稣有意让门徒自己去解决问题，而他本人则是要到对岸去，因为耶稣能够从水面上到对岸去就像别人能绕岸边去一样。从这一观点来看，耶稣在海面上行走就不像是专为行神迹而采取的动作，而仅是一件平凡的日常行动，他也成了一个我们所不熟悉的，完全超自然的人，一个热衷于耶稣这样性格的福音书作者，对我们来说也决不可能是原始福音书作者。

此外，在《约翰福音》的相应的经文里，我们也发现了与此相类似的值得注意的特征。描述了门徒动身之后，作者继续说（第17节）“天已经黑了，耶稣还没有来到他们那里”。是不是门徒期待耶稣会到海当中他们那里来呢?只有在耶稣曾应许到他们那里去的情况下，他们才会期待他，但并未说耶稣做过这样的应许，而且如果那样的话，耶稣来时他们就不会害怕了；或者，如果这类经文，像《马可福音》附加语所设想的那样，对他是一种惯用语，情况也是一样。从此我们可以再次看出一种迹象，第四福音书作者在神迹故事方面是乐于按照第二福音书作者的样子行的。

当耶稣来到船跟前，门徒的最初惊恐由于耶稣说“是我”而安定下来的时候，《马太福音》里记下了它所特有的关于彼得的一个插曲，彼得似乎想要证明一下在水上向他走来的不是一个幽灵而真正是他所自称的那位，要求也让他能从水上走到他那里去（同时还要求赐他能力能够做到这一步）。耶稣吩咐他来，彼得试着走去暂时获得了成功，但由于风浪很大，就惊恐起来，开始往下沉，求主救他。耶稣对他说，“你这小信的人哪，为什么疑惑呢?”同时，伸手拉住他[323]，把他带到船上。不管怎么说，马太所加的那句话是很有见地的，同我们刚才谈到的马可的那种过分不近情理的话很不相同。艾克尔曼（Eckermau）告诉我们，歌德[324]曾把这一故事看作是一篇最美妙最有价值的传说。因为它说明了一个人只要有信心和勇气，即使在最困难的处境中也能获胜，另一方面，如果心中发生了丝毫犹疑，就不可避免地要失败。但如果要追根穷源，就得回到《旧约》去，尤其是要

研究以色列人过红海的历史。那里把安全地渡过红海的以色列人同追赶他们却被回涨的水淹死的埃及人进行了对比。为什么呢?《希伯来书》作者（第11章第29节）说，“他们（以色列人）因着信，过红海如行干地，埃及人试着要过去就被吞灭了。”他们被淹死，是因为他们没有信心；就如彼得这次几乎被淹死，也是因为丧失了信心一样。如果想要在耶稣周围的人中，找到一个像摩西所记，由于不信几乎淹死的人的话，那么，在危急关头，由于丧失信心，几乎淹死的彼得就是一个很好的例子，只是由于耶稣的代求，他才得保存下来（《路加福音》第22章第31章往下）；他并没有像埃及人那样真的沉下去，只是开始要沉下去就被耶稣救上来。第二福音书和第三福音书作者略去了这一插曲，就像他们略去了许多别的特别关于彼得的事一样。只有第四福音书补篇的作者，由于上面已经阐明的同彼得有较多关系的缘故，主要以另一种方式，把上面讨论过的同故事有关的情节一并记了下来[325]。

按照马太和马可的说法，耶稣现在上船参加到门徒中间，风立即平静了，他们一同行完了余下的旅程，来到了海的对岸。这一段距离是相当可观的，因为当耶稣行神迹从海上走到他们那里去的时候，门徒才到海的当中。另一方面，根据第四福音书作者的说法，门徒虽然想把耶稣带上船，但因同时发现他们已靠近他们所要去的海岸（第21节），因此耶稣并没有上船[326]。这样，马可所说他想要打算做的事，即走过门徒到海那边去，在《约翰福音》里就做到了。耶稣没有乘船，就来到了海的对岸，而且还很可能用神迹加速了船的进程[327]。因此，在这件事上，第四福音书作者也效法了第二福音书作者的榜样，对神迹作了夸大的描述。但像许多其他事例一样，至少在我们时代，其结果同他所希望的正好适得其反。因为他说耶稣在船近岸的时候才和门徒们相会，甚至那些相信约翰的神学家们[328]也被老保罗斯的精神所唤醒，由此得出结论，耶稣并没有从海面上穿过去，而是绕道北面陆地沿着海岸过去的。在晨雾中只是自以为看见耶稣在水面上行走，连约翰也没有像别人那样说耶稣在海面上行走，而仅仅说门徒们看见他在水上行走，但这一点也不意味着他们只是想象自己看见了他，而是同两个共观福音书作者所说的完全是一回事。如果耶稣以自然方式到门徒那里去，则整个故事有什么意必就很难料想了。

第四福音书作者的意图并不是要描述耶稣以自然方式渡到海那边去，这是从他不厌其烦地描述群众力求了解耶稣以什么方法渡过去这件事上清楚地看得出来的。当在海东岸为了吃饼鱼得饱。聚拢在耶稣身边的群众第二天早晨发现他不在当地的时候，他们估计（1）他不可能已渡到海那边去，因为（a）他并没有和门徒一同上船，（b）那里也没有别的渡船。但（2）他也不可能沿岸边过去，因为这些由水路过去的群众一到那边就看见耶稣已经在那里了（第25节），如果他绕岸边过去的话，是不可能如此之快的。这样一来，一切自然度过的方式就都排除了，剩下的就只有一条超自然渡过的方法了，而这正是群众向耶稣发出惊异问题：拉比，是几时到这里（西岸）来时他们自己得出的推断。为了使关于耶稣迅速渡到海那边的探询有实现的可能，该福音书作者提供了“几只别的小船”，就是他从马可（第4章第36节）耶稣平静风浪故事中得来的几只小渔船，但是，这样的小船就是再多一些也不足以把三千男人连同他们的妻子小孩渡到海那边去。所以，约翰在这里又记述了一个神迹，凡是不能相信他的话而同时却认为约翰是目睹见证人的人，除了同哈斯一道承认这次又不在场外无别路可走。这也就是说，在第四福音教派的理论里又出现了第二个漏洞……其实，在这一派理论里的漏洞已经够多的了。[329]

79．饼鱼神迹

在同一诗篇里，还用海上风暴作比喻，描述以色列人被掳时期所遭受的苦难，用耶和华平静风浪为比喻，描述他们在苦难中获得了保全。在这篇诗的一开始我们还发现，同一思想用饥荒表达出来，耶和华拯救他们脱离了饥荒的灾难。它说（《诗篇》第107篇第4—7节）“他们在旷野荒地漂流，寻不见可住的城邑，又饥又渴，心里发昏。于是他们在苦难中哀求耶和华，他从他们的祸患中搭救他们。又领他们行走直路使他们往可居住的城邑。但愿人因耶和华的慈爱和他向人所行的奇事，都称赞他。因他使心里渴慕的人得以知足，使心里饥饿的人得饱美物。”

但正如我们从试探故事可能记得的那样，旷野的饥荒，不仅是比喻的说法，也是指真正的饥饿而言，自从以色列人民出埃及以后，在他们所经历的各种试炼中就有饥饿一项，耶和华怎样从饥饿中拯救他们也是希伯来古代历史中所描述的最著名的神迹之一。他曾用吗哪代替饼给他们吃，当他们想吃肉的时候，给他们鹌鹑。根据《申命记》第18章第15节拉比注释原文"正如第一位救主怎样，后来的救主也怎样"。人们期待着弥赛亚带来新的吗哪作为礼物。[330]

在饥荒时期，先知们也曾借助他们为救援人民所行的神迹证明他们所担负使命的神圣性。当亚哈王在位的大干旱年代，以利亚住在撒勒法的一个寡妇家里。耶和华眷顾他的先知，行神迹使寡妇坛内的面不减少，瓶里的油不短缺，直到饥荒过去为止（《列王记上》第17章第7节往下）。同样，在先知以利沙的日子里，和他在一起的一百个先知门徒，生活贫困，由于耶和华的话，二十个大麦饼和一些新谷穗就足够他们吃饱并且还有剩下（《列王记下》第4章第38节，第42—44节）。

就这样，在先知故事中，随着环境的变迁，神迹形式也发生了很大的变化，不再有新的食物从天降下，而是利用地上普通的营养品，使之能维持更多时间或供更多人食用。因此，很明显所期待于弥赛亚的，除了以严格的摩西形式出现的神迹以外，还可能以一种和先知故事联系着的另一种形式出现的神迹，就是很自然的事了；这也就是说，希望弥赛亚[331]运用其神异能力，使业已存在的食物，在数量上有所增加；不过，为了显示弥赛亚比先知更优越，他必须能以更少的食物使更多的人吃饱。

弥赛亚施行神迹满足人们对于食物的需求虽被认为是理所当然的事情，但这种食物，不是以吗哪自天而降的形式，而是以擘饼的形式出现，则是由于另一种考虑。基督新教会的最重要礼节是擘饼[332]。使徒彼得五旬节讲演以后，初期信徒聚集到一起擘饼、祈祷（《使徒行传》第2章第42，46节），去以马忤斯（Emmaus）的门徒在擘饼的时候，认出了复活后的耶稣（《路加福音》第24章第30，35节）；据说，耶稣完全像最后晚餐时那样，拿起饼来祝谢了、擘开、递给门

徒。保罗在讲到（《哥林多前书》第10章第8节）摩西领导下的以色列人时说，他们都在云里海里受了洗，并且都吃了一样的灵食，喝了一样的灵水。他认为吗哪和盘石出的水都是预表主的晚餐里的饼和酒，正如他认为云和海的润湿预表基督徒受洗一样。基督徒彼此之间谈论耶稣在世最后一个晚上设立最后晚餐时的情况，但他们也承认晚餐是和摩西时代的吗哪相对应的，而且还具有一种神奇筵席的性质：这就是福音书故事里饼鱼神迹的根源。从一方面说，饼鱼神迹所具有的特征，没有一样不能从摩西和先知的神迹中找到；从另一方面说，它又是圣晚餐的原型。

摩西五经记事的一个特点就是它把以色列人吃鹌鹑的事叙述了两遍。吃吗哪（manna）的事也叙述了两次（《出埃及记》第16章；《民数记》第11章）。看来在福音书里也认为有必要模仿这一特色，不管怎样，前两部福音书就把以饼饱众的事分别叙述了两回。这两回叙事，每回大体上都相似，只是在细节上略有不同（《马太福音》第14章第13—21节，第15章第29，32—39节；《马可福音》第6章第30—44节，第8章第1—10节）。第一回是耶稣退至加利利海东岸的旷野地区，第二回是退到加利利海附近的山上，这地方也被称为旷野。第一回群众整整一天和他在一起直到晚上，第二回群众一连三天和他在一起；第一回不算妇女和儿童，单群众就有五千人，第二回群众有四千人；第一回是门徒首先向耶稣建议趁早叫群众散开，以便他们好买食物吃；第二回是耶稣对门徒说，他不能打发众人饿着肚子回去；第一回是五饼二鱼，第二回是几个饼几条鱼；第一回剩下的饼有十二个篮子[333]，第二回剩下的零碎装满了七个篮子。但除此以外的每件事，例如由于待得过久而使群众受到威胁的饥饿、门徒对于没足够的食物使群众吃饱所怀的疑惧、耶稣所发关于手头有多少食物的问题、吩咐群众坐下、祷告、分饼众人都吃饱了、把剩下的收拾起来。所有这一切大意都完全相同，有的甚至还用了同样的词句。但是，在这两部福音书里都明确地说这两个故事是两件不同的事情（《马太福音》第16章第9节往下；《马可福音》第8章第19节往下）。当然，这种情况很难说是对于《旧约》的二重记述的刻意模仿，但却很可能用同一原因加以说明，那就是第一福音作者像摩西五经的编者一样，在两种原始资料中发现了对于同一件事在不同情况下的两种略微不同的记述，因

而把同一故事的两种记述误认为是两个故事，并毫不踌躇地把它们紧挨着记了下来。马可模仿了马太；路加则像其他类似情况那样略去了第二故事，只记了第一个故事（第9章第10—17节），而约翰则按照其特有的做法，把两个故事的特征合并为一个故事记了下来（第6章第1—15节），从第一故事里采用了五饼二鱼、五千人和剩下十二篮子的说法，另一方面，像马太和马可在第二故事里所做的那样，把故事发生的地点说成是山上，并像后者一样，把场面的打开说成是由于耶稣同门徒的对话，并在其叙述的末尾，像第二共观福音书那样，加上了要求从天上显个神迹和彼得承认耶稣的事（第6章第30节往下，第68节，参看《马太福音》第16章第1，16节）。

如果在发表了这些初步意见之后，再进而考察故事的各个细节，我们就会发现地点在远离人类聚居地的神迹发生地旷野，一方面既说明了施神迹的理由；另一方面，像（耶稣）受试探的故事那样，也早已包括在摩西的预表 [334] 范围之内。时间在当天的夜晚，的确也为将要发生的事提供了理由，但它不是指向过去摩西的预表，而是指向后来的基督教故事。门徒的方式是提醒耶稣注意到时间已晚，作为遣散众人的理由，而耶稣却选择了另一可供选择的方式，要使众人吃饱。这个禁令我们想起去以马忤斯的门徒因为时候晚了，日头已经平西，请求耶稣和他们同住，以及以后所发生的上面提到过的擘饼的事（《路加福音》第24章第29节）；同时它也令我们想起耶稣晚上同十二门徒一起吃逾越节筵席和设立圣晚餐的事。耶稣的爱筵和神迹就是一次晚餐。

不管这次神迹是像共观福音书第一个故事所记的那样是由门徒的建议所引起的，或者像第二个故事那样是由耶稣因群众同他在一起已三天没有足够食物而对他们表示怜悯所引起，都没有什么困难。另一方面，照第四福音所记，耶稣一看见群众到他跟前来，就能够问腓力说，“我们从哪里买饼叫这些人吃呢?”则是很难理解的。群众到他跟前来，并不是为了吃，根据福音书作者自己的说法，而是因为看见他在病人身上所行的神迹，根据约翰自己的记述，在什么都没有发生，也没有任何必要以前，耶稣是没有必要照顾他们的身体的需要的。其实，当我们读到福音书作者的补充说明，说耶稣说这话是要试验腓力

的时候，我们倒很可能把它理解为同当耶稣在撒马利亚的雅各井旁，门徒从城里带来食物叫他吃的时候耶稣对门徒所说的话具有完全同样的意思。当时耶稣对门徒说，“我有食物吃，是你们不知道的”。门徒把耶稣的话，理解为是指真正的食物而言，以为当他们不在的时候，也许有人把东西给他吃了，而其实耶稣所说是指遵行上帝旨意，做成他的工作而言（《约翰福音》第4章第31—34节）。因此，我们可能认为，这次耶稣的心意，也是指给众人精神食物吃而言，而腓力的回答，“就是二十两银子的饼，叫他们各人吃一点也是不够的”，只不过是《约翰福音》所经常有的误解之一罢了。其解决办法就在于《约翰福音》第六章后面所阐明的上帝把逻各斯作为生命的粮赐给了人们，但正如《约翰福音》里所经常发生的那样，这种向精神领域的飞跃遇到了拦阻，使它又回到了地上来。尽管引进了理想主义成分，物质神迹却仍在全力以赴地继续进行着，后来又对其进行改造并赋予以精神特征。但该福音书作者从一开始就抱有这种理想主义的观点；正因为他知道他最终打算做的是什么[335]，所以他才能终于在无损于以饼饱众故事自然真实性的前提下，使其成为逻各斯是人类精神食粮的象征，正因为故事中的物质成分对他来说是显而易见的，他才说耶稣从一开始就提出了这个问题，如果我们不能设身处地置身于作者的观点之上，我们就不可避免地要把它认为是荒诞不经之谈。

在第一个以饼饱众故事里，门徒反对耶稣要他们给众人吃的话说，他们所有的食物很少，在第二个以饼饱众的故事里，他们反驳耶稣所说不能打发众人饿着肚子回去的话说，在旷野里，从哪里得饼叫这些人吃饱呢?这些话同每一个叙述神迹故事的人为了突出故事的重要性所爱用的话属于同一类型，但同时也是在摩西和先知故事里所早已预表过的。耶和华对摩西说，他要把肉给发怨言的百姓吃，整整一个月，直到他们厌腻为止。摩西反对耶和华话的根据是百姓人数太多，时间又那么长，肉的需要量很大（《民数记》第11章第21节往下）。同样，当先知以利沙吩咐他的仆人把二十个大麦饼给先知门徒摆上时，他遭遇的反驳是：这一点岂可摆给一百人吃呢?（《列王纪下》第4章第43节）这里，第四福音书作者又模仿了第二福音作者的话。只有这两部福音书里门徒提出了要使众人吃饱所需要的总钱数毫无疑问，二十两银子已经超过了门徒的库存。马可说，无论如何，至少需要这

个数目，而约翰则说，连这个数目也不够使每人吃一点的。另一方面，在其他福音书里说谈话是耶稣同门徒之间进行的，而这里则说是耶稣同腓力和安得烈之间进行的，并且还引进了一个带着饼和鱼的童子来，正如我们已经熟知的，这也是第四福音书所特有的一种绘影绘声的生动描绘手法。

手中现成的食物主要是饼，这部分地是由于教会传统，部分地是由于摩西和先知书的典型。吗哪代表饼，经常就是这样说的。饼以最便宜的大麦饼形式出现，而且只有约翰提到这一点，这一事实可能表示来源于以利沙的故事。除了饼以外，还加上了一种肉为副食品，这种情况也是和摩西的先例符合一致的，除吗哪外，还给百姓鹌鹑吃；在福音书故事里是以鱼为副食品，这可能是由于记忆中的好发怨言的百姓抱怨说他们在埃及的时候，不花钱就有鱼吃，和摩西说过，要使这么多的人吃到肉，除非把海中所有的鱼都聚了来，不过这种推论是不大能令人满意的。如果我们考虑一下我们已经注意到的另一个预表基督的晚餐，鱼和肉类副食甚至会更令我们感到奇怪。由于门徒经常到荒野去，的确，除饼以外再带着酒，对于他们这种生活方式是很不相宜的，因此，在饼鱼饱众的故事里，其他饮食成分没有得到表示是可以理解的，不过，从这种观点来看，鱼从哪里来这个问题，仍然是个谜。撇开晚餐不谈，如果假定这种神迹传说起源于加利利，鱼是地方特产之一，因为在这种滨湖地区，鱼是百姓的一种主要食物，耶稣曾用吃烤鱼的方法，向怀疑他的门徒证明他的确是复活了。此外，我们还记得，有的使徒确确实实就是打鱼人，而所有使徒在比喻意义上，全都是打鱼人，因此，把鱼和饼联系起来，就是最容易理解的事了。

但当我们注意到福音书作者对于耶稣分饼和鱼的描述的时候，我们就必然会立刻回到晚餐上来。耶稣在这里和在设立晚餐的时候，都是先拿起饼来，祝谢了。这种做法是犹太风俗的一部分，此外，在要行神迹时，也会这样行；至于两次掰饼，则是由饼的性质所决定，两次分饼，则是由当时情况所决定，因此，不应当由于做法的类似就得出结论说，在这两个记述之间有什么内在的联系，但又为什么把耶稣一次行动和另一次行动之类似，如此经常地、特意地提出来呢?为什么

把耶稣在这些场合的行为方式作为辨认他的标准呢?为什么在这次事例中说耶稣拿起五个饼，两条鱼来、望着天、祝福、掰开饼、递给门徒，不仅在设立圣晚餐时，以完全同样的话，说他拿起饼来，祝福，掰开，递给门徒（《马太福音》第26章第26节）[336]；而且复活后，在加利利海滨，耶稣也是拿饼和鱼给他们（《约翰福音》第21章第13节）[337]；复活以后，在以马忤斯同门徒在一起的时候“耶稣也是拿起饼来，祝谢了，掰开，递给他们。”正是由于这种“掰饼”，一直到那时不认识耶稣的门徒才认出他来（《路加福音》第24章第30节往下，第35节）。因此教会的成员们最欢喜想到的事就是耶稣从事这样的活动；耶稣继续生活在圣餐礼节之中。除了创立圣餐礼的行动之外，部分地在耶稣复活后的生活中，部分地在他的自然生活中，所经常提到的就是耶稣的这类行动。在饼鱼故事里有一点比设立圣晚餐本身还更准确地预表了原始基督教的晚餐礼。在设立晚餐的时候，耶稣只是和他的门徒在一起，所以他把饼和酒只分给门徒，而在最古的教会里，晚餐礼却是分两个层次进行的，先由主持人把饼和酒分给执事，再由执事们分给会众[338]，同饼鱼故事里的做法完全一样，耶稣先把饼和鱼分给使徒们，再由使徒们分给众人。

尽管说饼鱼故事和晚餐故事之间有相似之处，但饼鱼故事里并没有酒，这一点可由原始基督徒守圣餐礼有时也单纯被描述为“掰饼”的情况予以说明（《使徒行传》第2章第42，46节，第20章第7节）。饼总是每顿饭的实质部分。这里的情况，像《约翰福音》第21章一样，伴着饼一起吃的是鱼而不是酒，这可能同古时基督教的共餐（gemeinsame Mahlzeiten）即所谓的爱筵（agape）有联系，指的是在晚餐的简单成分外还可能有鱼;因此，饼鱼故事不仅同狭义的晚餐有联系，也同包括晚餐在内的，基督教的一般风尚，爱筵，有联系。基督之爱的性质非常广泛，在这些筵席上，教会的穷苦成员也都得到饱足，在饼鱼饱众的故事里，所表现的也是这个意思。由于基督神异大能，结果，所有的人都得到了饱足。也许这一特点还能从原始基督教会餐的风尚得到说明。路加在第一回饼鱼饱众的故事里说，众人按五十人一排坐下，马可说，众人就一排一排的坐下，有一百一排的，有五十一排的[339]。这可能是暗指一大群众人，在赴爱筵的时候，分成一伙一伙就餐而言。

饼鱼饱众故事意味着一个神迹，从耶稣把五个或七个饼掰开和两条或顶多几条鱼分给众人，利用这些就使四千或五千人连同他们的女人和孩子不仅吃饱了，一次还有十二个篮子，另一次七个篮子的零碎剩下，也就是说，剩下的比原有的还多这一事实，明确地看得出来。但并没有说明神迹究竟发生在什么时候。施莱马赫认为一个目睹见证人一定会把这一点说得很清楚，我们说，的确是这样，如果一桩不可能的事还会有见证人的话。如果我们想把这桩事弄明白，特别是把饼鱼神异般增多的时候弄明白，我们就会看出，在食物进入众人的口腹之前必须经过三道手：第一道是耶稣的手，第二道是使徒的手，最后是吃饼的众人之手。神异的增多可能发生在这三道手续的任何一道之中。如果五个饼的碎块在没有到达五千多人手中之前没有增多的话，那么，门徒分给众人的一定只是他们小心翼翼捧着的一点点碎屑罢了。这样一种卑鄙小气的意想肯定并非福音书作者的心意。因此，这种增多只能发生在耶稣的手中或者使徒的手中，而看来发生在那位举目望天并为这少量食物祝谢者的手中同故事的精神最为吻合。不妨设想这种增多是以下面两种方式之一进行：当耶稣分完一个饼或一条鱼时，从他手中又产生了一块新饼或一条新鱼；或者当五块饼中的每一块饼，两条鱼中的每一条鱼在耶稣手中时都在他手中增长起来或抛出一块新饼或一条新鱼来，直到五分之一的人吃饱了饼时，另一块饼也这样变下去，当二分之一的人吃足了鱼时另一条鱼也这样变下去。由于约翰像其他作者的意思那样，也说篮子里的零碎是把五个饼剩下来收集到一起的，按照他们的意见，饼的数量的增多，一定是按照最后描述的方式进行的，因为如果是按照第一种方式增加的话，零碎就不可能从五个饼得来，而是各个饼自己增多起来的。

但不管我们对于神迹有怎样的想法，它总是一种非常荒谬的东西，近代神学不惜付出任何代价把它摆脱掉是不足惊异的。但要想摆脱它，神学家们就应该公正坦率地承认尽管福音书作者所企图描述的是神迹，但他们并不这样相信。因为这类事在福音书里经常一再发生，根本不可能把它们作为历史著作看待。但在有这类问题的地方我们所看到的并不是这种情况，而是一连串的可怜的托词和瞒骗，彼此争胜。在这件事上完全站在保罗斯一方的施莱马赫发现，耶稣在《约翰福音》（第6章第26节）的话，众人找他，并不是因为见了神迹，乃

是因吃饼得饱，表示饼的增多完全由于一种自然过程。但对于众人所看到的神迹到底是怎么一回事，这些饼发生了什么情况，在这一方面，他比保罗斯更狡猾，更不坦率，避免作任何说明。这是很自然的，因为如果对问题作更仔细的考察。他不可能不发现，连他所谓的目睹见证人约翰，也把这件事看作是个神迹，并把耶稣所说的话理解为是说众人也认为他们所见到的神迹是重要的，但其重要性非不在于它能证明并反映耶稣具有更高能力，而在于它在物质方面有利于分饼使众人吃饱。有一种假设认为，耶稣为了给众人作出把自己东西同别人分享的榜样，不是通过行神迹，而是通过一种完全自然的方式，给众入提供了一顿热情款待的美餐，在群众回忆和期待的影响下，很快变成了一种饼鱼饱众的神迹，根据哈斯的意见[340]，这一假设的唯一障碍只是约翰为目睹见证人这种说法。应当怎么办呢?根据同一神学家的坦率陈述，“一种营养物质，会平白无故地自己增多起来，这种思想是不值得予以认真考虑的。”我们已经知道，一个耶稣传的科学编撰人将会怎么做：他会对这个不受欢迎的所谓目睹见证人不予理睬，何况当耶稣行走在水面上时，（记事的下文紧接着就提到此了，我们在上面已经讨论过）他的出现还会使他处于尴尬局面呢？的确，根据第二、三福音书作者的明确记载（《马可福音》第6章第30节；《路加福音》第9章第10节）使徒们，也就是说，被差遣出去的十二个门徒（《路加福音》第9章第1节；《马可福音》第6章第7节）在此前不久刚从外边回来；但幻想家约翰一定落后了，当他后来见到耶稣并听到谈起这故事时，也未能费心对事件经过作深入考察。据艾瓦尔德说[341]，现在已不可能对故事原来发生的诱因作准确说明了，他认为故事只不过是，只要把真实信仰同纯正爱心结合起来就能使微不足道的物质手段产生无穷效果这一教条的具体表现。如果像这种解释所暗示的那样，神迹故事的意义只是以一种抽象的道德教训为限，那么，为了使福音故事起源令人易于理解，肯定就需要有一种特殊的客观诱因。在艾瓦尔德的解释里，这一诱因只是某种非物质的虚无。我们这些已经明确地说明这一故事各种特点的人是不负提供这种客观诱因的责任的。

在这些特点之中只有把剩下的零碎收拾起来和篮子的数目还没有讨论过；把剩下的零碎收拾起来，一般地说一方面只是对于吗哪故事

的一种模仿。吗哪，不仅是剩下的要收拾起来而且从一开始到最终都是收拾起来的。不过，在以利沙的故事里还有一个更确定的预表。以利沙曾吩咐把二十个饼给一百位先知吃，同时还解释说，“因为耶和华说，众人必吃了，一定还有剩下的”。作者还接着写道，“仆人就把饼摆在众人面前，他们吃了，果然还剩下，正如耶和华所说的”（《列王纪下》第4章第43节往下）。另一方面，这种把饱众神迹所剩下来的收拾起来的做法，特别是考虑到第四福音书作者所说这样做的原因是“免得有糟蹋的”，不禁令我们想起古代教会对于晚餐饼酒万一损失或落地所怀的那种恐惧心理。[342]零碎收拾起来放在篮子里。在一定程度上这是一种当然的事情；但吗哪也是收拾起来放在以俄梅珥计量的罐子里的。一个故事说篮子的数目恰好是十二，这个数目可能是从收拾碎饼的使徒人数得来的。在另一个故事里篮子的数目是七，似乎是从故事里的七个饼的数目得来，还可能是由于在行圣餐礼时用七个执事分饼的缘故[343]（参看《使徒行传》第6章第1节往下；第21章第8节）。在第一个数目以及十二使徒的数目上同时还可能发现有暗指以色列族十二支派的意思；但由于收拾起来放进十二个篮子里的只是吃剩下来的零碎，那些已经吃过的人就被认为是外邦人，这次饼鱼饱众就被认为是外邦人的大晚餐，尽管如此，犹太人的十二支派数目仍然没有减少——这是一个很少读者会对之作肯定回答的问题[344]。

80．变水为酒

在摩西的故事里，除了吗哪或饼的恩赐外，还有与之并列的水的恩赐（《出埃及记》第17章；《民数记》第20章），由于犹太人的期望，后者也被从第一位救主转移到第二位教主即弥赛亚身上。在比喻的意义上，当谈到精神食粮时，理解之饼和智慧的水曾并行不悖地在一起使用过（《便西拉智训》[345]第15章第8节）；在《启示录》里讲到羔羊领跟随他的人到从上帝和羔羊的宝座流出来的生命水泉源那里，这水起着很大的作用（第7章第17节；第 21章第6节；第22章第

1，17节），就连在《约翰福音》里，耶稣也谈到过他所要给人使人永不再渴的活水（第4章第10，13节往下）。

在其他场合，耶稣更喜欢把他所给人类的东西比作酒，而且比作装在新瓶子里的新酒（《马太福音》第9章第17节）；由于他的生活方式，他曾在许多方面被人拿来同施洗者约翰相比，使他处于不利地位，说他是贪食好酒的人，而施洗约翰却只喝清水（《马太福音》第11章第18节往下）。此外，他还经常把弥赛亚国度的欢乐比作筵席（《马太福音》第8章第11节，第26章第29节；《启示录》第8章第20节），比作娶亲的筵席，弥赛亚就是新郎（《马太福音》第22章第1—14节，参看第9章第15节；《约翰福音》第8章第29节；《启示录》第19章第7节，第21章第2，9节，第22章第17节），使人联想到令人欢乐的酒，而不是令人清醒的水。

约翰的任务是用水给人施洗；在他以后的弥赛亚则用圣灵与火给人施洗（《马太福音》第3章第11节；《路加福音》第3章第16节；《约翰福音》第1章第26，33节）。根据《使徒行传》的记述，圣灵沛然降临在耶稣门徒身上，的确曾表现为火焰的舌头，其结果是嘲笑他们的人把这种现象说他们是被新酒灌满了（《使徒行传》第2章第13节），与此相反，这种现象，乃是圣灵充满的效果。不过，既然这次圣灵充满的结果是给人以新酒灌满的那种火热的印象，反过来说，酒的赐予也就很容易被认为是圣灵的交通了。

施洗者是属于《旧约》的。他用水施洗不过是自从摩西时代以来，犹太人徒然试图借以获得上帝恩惠的法定行为的最后一次洁净礼罢了。在基督里的新要素同旧要素的对比，恩惠同律法的对比，上帝的儿子同摩西的对比，暗示只有在这一系列对比的前一种情况下才能获得满足与幸福，在后一种情况下，除不完全与不满足外，别无他物可得，这已经包含在第四福音书的原则之内了。第四福音书序言的结尾说，“律法本是借着摩西传的，恩典和真理都是由耶稣基督来的。”在这以前还加上一句，“从他丰满的恩典里我们都领受了，而且恩上加恩”（第1章第16节往下）。人们说得很对，[346]《约翰福音》

序言里关于摩西和耶稣，恩典和真理关系所阐明的原则，在迦拿变水为酒的故事里，原封不动地又以事实形式再次表现出来。

如果为了表现耶稣是第二个摩西或神圣智慧的人格化在神奇地赐予食物之外再把一个与之相对应的神奇地赐予饮料的事归之于耶稣，以上所说的各种因素一定会汇合起来使得宁愿把这一饮料表现为酒，而不是其原型，水。还有另外一个考虑使得耶稣不是赐予吗哪而是赐予了饼。不可能说耶稣神奇地赐予食物而不联想到晚餐的饼。同样，也不可能说耶稣像摩西那样神奇地赐予了饮料而不联想到晚餐的酒。保罗（《哥林多前书》第10章第3节往下）在谈到旷野的盘石出水的时候也认为，盘石出水和吗哪都是晚餐两要素的预表。但既然神奇地赐予食物时所用的物质和晚餐的一种要素是同样的东西，很明显与晚餐的另一种要素相对应的，神奇地赐予饮料时所用的物质必定是酒了。而且，还可以从此理解到，为什么单是《约翰福音》记载了赐酒的神迹。前三福音书，以单记饼鱼饱众故事预表晚餐为满足，是因他们在此以外还都特别记载了设立晚餐的事，在那次晚餐里，除了饼以外，酒也有其适当的地位。与此相反，正如下面即将说明的，第四福音书作者避免提到设立晚餐礼的事是有其原因的。为了使两种要素都被提到，至少间接地提到，他不得不在他的福音书里，在提供食物的神迹外，再加上一个提供饮料的神迹，在饼的赐予以外，再加上酒的赐予。

他说变水为酒的神迹是耶稣所行的头一件神迹（第2章第19节）；看来他似乎感觉到，在说明了序言中关于施洗者的目的和见证的命题之后，作为其整部福音书的序幕，不得不把所援引的关于耶稣和摩西以及恩典和律法关系的话，搬到舞台上来。根据这一原则，也许他所赋予这一神迹的形式可以得到说明。如果耶稣使少量的酒增多起来使其足够饮用很长时间，或者使许多人都能饮足，那它就会同福音书里的以饼饱众神迹以及《旧约》里以利沙所行的油的神迹[347]符合一致了。但耶稣并没有这样行，而是把水变成了酒。摩西在其神迹生涯一开始，也曾使水改变过；不过那是一次使埃及全境水变成血的惩罚性改变。当然耶稣一开始行的神迹不可能是惩罚性的神迹，他所使水变成的血肯定不是真的血，而只是高贵的葡萄的血（《创世记》第49章

第11节；《申命记》第32章第14节）；是最后晚餐中所饮用的弥赛亚的牺牲之血（《马太福音》第26章第28节），是从天降世的人子给人生命的血（《约翰福音》第6章第53—58节）。

如果在我们作了这些初步评论之后，再进而对《约翰福音》关于迦拿神迹的记述作更仔细的考察，就会发现，发生神迹的现场是一次娶亲筵席（第2章第1—11节），这是由我们已经提到过的弥赛亚国度的欢乐好比一场筵席，特别是娶亲筵席的概念所决定的。如果把这一场面移植到未来，或者这里的描述只是为了作一种比较，像《马太福音》第9章第15节，第22章第1节往下；《约翰福音》第3章第29节那样，那么，根据很可能从雅歌中得来的形象，耶稣自己就可能代表新郎，而教会则有时被表现为其新妇（《以弗所书》第5章第25—27，29，32节和上面从《启示录》引述的那段话）。另一方面，根据作为耶稣在世时历史而提供的一个场面，则不可能作这样的表现；新郎一定是另一个人，耶稣本人只能是婚礼上的一个客人；但最终他仍是给婚宴提供喜乐的人，因为真正的新郎（这是行这神迹必不可少的动因）并未提供或者不可能提供足量的酒。

耶稣的母亲向她的儿子指明了当时所发生的短缺，就像共观福音书所记第一个饼鱼故事里门徒提醒耶稣天色已晚应当遣散众人，让他们去买食物吃一样。但是，正如从他的回答里清楚地看得出来的那样，耶稣的母亲向他提供这一情况意思乃是要他发挥其行神迹的能力。照福音书作者本人的记述，结果就发生了耶稣所行的第一个神迹，但并没有提他婴儿时期的神迹。依作者看来，耶稣的母亲应该早就知道或者至少预感到她的儿子有崇高的本性。不过，他的这种想法虽然表示了他对耶稣母亲的尊崇但另一方面，由于耶稣所作否定的答复，又使她的地位远远低于她儿子的不可企及的尊严。通过耶稣所说“母亲（原文作妇人），我与你有什么相干?”这句锐利的言词，第四福音书作者似乎有意使耶稣的话比第三福音书作者当耶稣十二岁时假耶稣口所提的问题“为什么找我呢?岂不知我应当以我父的事为念吗?”（《路加福音》第2章第49节）还要尖锐一些；任何一个未考虑到我们现在对付的，不是一般人性的情况，而是成为肉身的创世之道同一切人类权威关系的人，一定会认为耶稣的话未免过于生硬了，即使

就其他方面说是最神圣的权威（在这种情况下），成为肉身之道也只能加以驳斥。作为这一驳斥的理由，耶稣还加上一句说，因为他的时候还没有到。弥赛亚再临和世界末日的时候和日期，没有人知道，只有父上帝知道，这是前三福音书作者的共同意见（《马太福音》第24章第36节，第25章第13节；《马可福音》第13章第32节；《使徒行传》第1章第7节），第二福音书作者还增加一句说，这件事连儿子即弥赛亚，也不知道[348]。这里说，知道的只有上帝；（这或多或少地把弥赛亚，也明确地包括在内）是不知道的；在第四福音书里，作为支持其基本观点的最重要的一件事是，它把唯一知道上帝的儿子，即成为肉身的道，同不知道的人进行了对比，这里所涉及的时候和日期不是他将来再临的时候和日期，而是他现在得荣耀的时候和日期，首先是借着神迹，最后是借着他的死。正如经常的情况那样，当谈到他的仇敌的迫害没有结果，因为他的时候还没有到的时候，就是暗指后者而言（第7章第30节，第8章第20节），后来他知道并宣告说他的时候已经到了（第12章第23节[349]，第13章第1节）。另一方面，关于他公开进耶路撒冷的时候，他反对了他弟兄们的意见，说他的时候还没有到（第7章第6，8节）就像在这里说他的时候还没有到，反对他母亲要他行神迹一样，尽管这次和前次一样，过了一个短时间以后，他还是勉强同意了预先对他的要求。马利亚早就知道他会这样做，并且根据这种认识告诉用人说她儿子要他们做什么，他们应当就做什么。这样一来她就又受到了尊崇。因为尽管她记住在自己和那位在万有之上者（第3章第31节）之间有很大的距离，但她知道自己所做的是什么，所以并不感到为难或困窘。

根据犹太人洁净的规矩，有六口石缸摆在那里，为饭前洗手之用（《马太福音》第15章第2节；《马可福音》第7章第2节往下）具有象征性意义是无可置疑的。耶稣吩咐把这些缸倒满了水，这样就为行神迹奠定了基础。根据陈述这些缸的容量是相当大的[350]，水又倒满了缸口，这一切都表示，耶稣的恩惠是从其丰满里赐予人们的（第1章第16节）[351]，他像上帝自己那样，所赐人的恩赐是没有限量的（第3章第34节）。

缸倒满了水，接着用人又遵照耶稣的吩咐把它舀出来。送给管筵席的，他尝了一下，认出是酒来，比先前摆到桌上的酒更好。这时，福音书作者用了“水变的酒”这种说法，后来就把迦拿描述耶稣变水为酒的地方（第4章第46节）。他还说这种变水为酒是神迹，说门徒因此就信他了（第11节）并把这列为耶稣在加利利所行的第一个神迹，这距离医病为第二个神迹（第4章第54节）。他所做的这一切就是无可置疑地把耶稣的行动描述为神迹，并证明了信徒如下的解释是有道理的：任何一种取消神迹成分的说明，都不仅是反对了约翰的言论和观点，而且也是贬低了他的可信性和观察能力，甚至还把耶稣的品格置于可疑的地位 [352] 。

如果我们相信约翰，我们就得相信神迹；如果我们不能相信神迹，我们就必须拒绝相信该福音书作者，不仅在这里，（在别处）他还写了一系列同样不可信的神迹，而且他的基督所说的几乎每一句话都和这个神迹同样不可信，我们也就应当一概不予相信，特别是他要我们相信他就是使徒约翰这件事。把哈斯认为约翰当时并不在场的设想 [353] 应用在这里更是可笑，因为第2节，耶稣的门徒也被邀请同耶稣一道参加了婚筵而且在耶稣先前召选的门徒中那个未指明的门徒（第1章第35，41节），连哈斯自己也承认就是约翰；施莱马赫及其追随者 [354] 求助于这样的事实，说所谓的神迹并未给客人留下印象，而且一般地说，故事的描述也并不够鲜明生动的做法，只是对于任何诚实的读者都明白无误的记述所玩弄的一个并不高明的花招而已；而尼安德尔 [355] 试图以水有获得酒的性质的潜在可能性来代水真正变成酒的尝试是思想低能和信仰低能的产物，值得我们同情。

接着就是管筵席的人令解经家们感到非常困难的讲话，他试图证明他话中所描述的做法是当时世上某些地方的风尚。他说，人都是先摆上好酒，等客人喝足了，才摆上次的。但和他所说的正相反，并没有人这样做，因为这是同人的心理作用相违反的。人的心理，对于享乐，要求一种渐进的升级，这种所谓的风尚纯粹是福音书作者编造出来的，或者是从共观福音书里耶稣说的话挪用过来的。在编写故事的时候他心里浮现着耶稣曾把他给人的恩赐比作新酒的话。他发现在《路加福音》里（第5章第39节）附带有这样的话，“没有人喝了陈

酒，又想喝新的，他总说陈的好。”第三福音里的这句话表示，人的心理总是留恋旧的事物（这里的旧的事物是指犹太教和犹太风俗而言），反对新的事物（指耶稣所提出的原则），并援用实际观察以为例证：与此相反，福音书作者的意思却是要证明耶稣所提供的新事物比旧的更好，因此，神迹故事里后摆上的酒反倒比新郎先摆上的味道更好。作者以其独特的方式，试图用对比来证明这一点，但由于在他的故事里并不像《路加福音》那段经文是关系到陈酒，即早一年酿制的酒同新酒，即近期酿制的酒之不同，而其所涉及的仅是摆上桌时间的先后问题，《路加福音》里那种自然的而且经常听到的陈酒好的说法就变成了一种任何地方都无法证明其存在的所谓的先摆上好酒的风尚，即把先喝陈酒立刻又喝新酒就会感到新酒无味变成了把坏酒摆在好酒以后的想象中的风尚。

这就是不久前，在无损于其历史有效性情况下，由赫尔达以这种形式提出的对于迦拿神迹的象征性的见解，最近特别明确说明反对其历史有效性则是鲍威尔。从批判主义观点来说，唯一应予反对的是，该福音书作者并未以片言只字暗示故事具有这种意义，特别是他并没有像在以饼饱众的神迹里所做的那样，将其同耶稣表明这种意义的讲话联系起来。但能够帮助我们解决难题正是这种同以饼饱众神迹的联系。赐饼和赐酒这两个神迹，无论是在形式和实质上或者在它们同圣晚餐的共同联系上，都是非常紧密地联系着的，不明白这一方面的意义，就不可能说明另一方面的意义，问题只在于应当在提到赐酒神迹的时候讨论赐饼神迹的高级意义呢，还是在提到前者的时候讨论后者的高级意义。在共观福音书里，赐饼神迹是出现在叙述耶稣事迹的大约中间阶级，其所以处于这一地位，是由它同前后事件的关系所决定的，如果第四福音书作者把赐酒神迹放在其福音的开始有其理由的话，那么，他不愿把那种冗长的说明附在第一个神迹后面就是容易理解的了。为了把逐渐升级引进他的福音书，他给头两个神迹作了短简的描述（第2章第1节往下，第4章第46节往下），从第三个神迹开始才作较详尽的论述，随着第四个神迹即饼鱼神迹（海上行走则是更多地作为饼鱼神迹附属事件处理的）重要性逐渐升级，直至最后一个神迹，即使拉撒路复活，达于顶峰这里，由于其戏剧性场面，是以对话形式描述的，在对饼鱼神迹的描述中，耶稣把他自己说成在各种意义

上是人类的精神食粮，他的肉是可吃的，他的血是可喝的，就是非常自然的事情了。这同时也暗指到迦拿的赐酒和圣晚餐。至于新与旧，犹太教与基督教的关系，由于同变水为酒有牵连，在上面讨论序言中那段经文时已经作了解释。

81．诅咒无花果树

我们把诅咒无花果树的神迹（《马太福音》第21章第18—22节；《马可福音》第11章第12—14节，第20—23节）放到最后，因为它是一种惩罚性神迹，而且是福音故事中唯一这样的神迹（《使徒行传》里有好几个这样的神迹），的确是个很难理解的神迹，但由于其他原因，仍然很有教育意义。在这个神迹里，像在其他神迹一样，我们不仅可以指出其所由构成的各种成分，还可指出其成为神迹故事以前仿佛由蝶蛹变成蝴蝶，由蝌蚪变成青蛙那样，所经历的不同形态的变化，仍然同时存在于《新约》和《旧约》里面。

回顾以色列人过去的各个时代，先知何西阿，在讲到上帝把他的儿子或所爱的人从埃及召出来那段话不久以后说（第9章第10节）："我遇见以色列如葡萄在旷野，我看见你们的列祖，如无花果树上春季初熟的果子，他们却来到巴力毗珥[356]等等。"这就是说，他们用偶像崇拜来报答他照顾他们孤立无援的民族的恩情。同一形象化比喻曾以另一种说法出现在《弥迦书》（第7章第1节往下）。当时他说，"哀哉，我好像夏天的果子已被收尽，又像摘了葡萄所剩下的，没有一挂可吃的，我心羡慕初熟的无花果，地上虔诚人灭尽，世间没有正直人……他们最好的，不过是蒺藜。"[357]等等，等等。这里不是像上面，把百姓比作葡萄或早期无花果，而是比作收获期后剥剩的无花果树干或葡萄树枝子那样，再也结不出果子来了；腐化堕落的以色列人，就像不结实的无花果树那样，再也长不出好的枝条来了。

不管这种树是指整个民族或某一个人而言，《新约》里已经首先通过施洗者（《马太福音》第3章第10节），后来又通过耶稣本人

（《马太福音》第7章第19节）告诉我们，他们应得的结局是什么。“现在斧子已经放在树根上，凡不结好果子的树，就砍下来，丢在火里。”仿佛同《弥迦书》那段话（以及《以赛亚书》的葡萄园比喻，第5章）有联系似的，耶稣另一次还提到过一个人把一棵无花果树栽在葡萄园里的比喻（《路加福音》第13章第6—9节），有两年工夫他在树上找不到果子，第三年还是找不到果子，他吩咐管园人说，把这不结果子的树砍下来吧，免得白占地土，但管园的人恳求再缓一年，在这年里他将用各种方法尽力使树能结果子，如果到那时它还辜负他们的期望，就不再宽容把它砍下。值得注意的是唯一记载不结果无花果树的路加，竟没有记下诅咒无花果树的事。难道这不可能是因为意识到自己已经把耶稣所行这一惩罚性神迹故事的主要内容，以不那么令人反感的形式在这比喻中作了传达吗?何况唯一记下耶稣拒绝有些门徒要求他行惩罚性神迹的也是他呢（《路加福音》第9章第54节往下）?

不过，〔要求神迹的〕冲动总是存在着。只要在原始基督教传说中有一句话或一种这类的比喻，如果可能的话，马上就会变成一个神迹故事。比喻中严厉的葡萄园主人就是上帝；耐心的管园人是耶稣弥赛亚；他为葡萄树求得的一年暂缓期就是上帝悦纳人的禧年（《路加福音》第4章第18节）[358]，也就是耶稣在以色列人中服务时期。但正如大家都知道的那样，这暂缓期届满时并未产生任何结果，管园人只好任其自趋灭亡。他所说的弥赛亚就是他自己，根据基督徒的看法，他将驾云从天上回来，代表上帝，进行审判。如果认为，无花果树象征不结果的以色列人，耶稣在世时所做的具有预表性质，根据经文的字义，却不能把斧头交在他手中，又使他成为一个把树砍下来的打零活的工人，但作者使这项行动同他行神迹的能力联系起来，由于他的一句话，不结果的无花果树就枯干了。马太和马可就是以这种形式叙述这个故事并进行联系的；从一方面看，还保存着几分故事原来意义的痕迹；从另一方面看，故事原来意义的痕迹就一点也没有了。因为据说，耶稣注意到这棵不结果子的无花果树并对其作出这种判决是在其生命的最后一个礼拜，从伯大尼去耶路撒冷最后几次中一次的路上。从其时已充分证明以色列人不愿接受耶稣所提供的救恩这方面来说，它是和故事的意义有联系的。另一方面，两个福音书作者所附带叙述的耶稣和门徒的对话来看，由于神迹本身的缘故，他们已经把

故事的原来意义完全置诸脑后了。当门徒对于无花果树很快枯萎感到不胜惊异的时候，耶稣对他们说，如果他们有信心，不疑惑，不但能行无花果树上所行的事，就是对这座山说（路加在另一场合的类似谈话里提到过这一种可以说类似无花果树的东西，第17章第8节）“你挪开此地，投在海里，也必成就”，这类只能使故事的真实意义变得含糊不清的话，可能是当人们只把它看作一个神迹故事的时候加上去的。路加把这一些本来就属于它的谈话，连同其无花果树比喻一道给我们保存了下来（第13章第1节）。耶稣在谈到彼拉多把加利利人的血掺在他们祭物中和西罗亚楼倒塌了，压死十八个人的事的时候，问犹太人，他们是不是以为这些人比别人更有罪。接着他自己回答说，不是的，你们若不悔改，都要如此灭亡，下面他就讲了无花果树的寓言。不过这个寓言的教训同诅咒无花果的故事一样不是对门徒讲的，而是像前一事例那样，是对犹太人讲的，表示如果他们不悔改，也要同无花果树同样灭亡。

如果说，这里，像我们在其他一些地方所已经发现的那样，供马太和路加使用的还有许多别的资料来源的话，那就很自然的可以看出，路加在其寓言里，已经把故事的纯正原始形式给我们保存下来。如果我们把故事当作神迹来看，对之作进一步的考虑，并把马太和马可的描述同它作一比较，就会看出，从两方面来说马太的描述，比较更为原始。第一，他说无花果树服从了耶稣的命令，立刻就枯萎了，这是神迹故事最简单、朴质的形式。既然行神迹的人能够用一句话立刻叫一棵树枯萎了，他一定能够很容易只说一句话立刻就产生效果。如果像马可那样，把两者分割开来，说耶稣诅咒无花果树是在一天早晨，门徒发现其枯萎是在另一天而不是更早，那就是区分过细和矫揉造作。其实，如果愿意的话，像人们利用其描述所已经做到的那样，是可以根据自然原因对事件加以说明的（遗憾的是），该福音书作者并未想到这一点。他所想到的，只是怎样使事件更为生动、更富戏剧性，但正如其他类似的改动那样，这种做法，只能把神迹故事的原来的有力形式，反倒变得更为脆弱了。

但他还犯了一个更大的错误，加上一句说，因为还不是收无花果的时候。亦不是说他这样说错了，因为根据日历，那时是复活节的前

一个礼拜，还不是收无花果的时候；早熟的无花果也得到六月才成熟，一般的无花果要到八月才成熟。约瑟弗虽然说加利利海岸地区一年十个月都结无花果[359]并不能证明犹太山区也是如此。马可加上这句话为的是说明为什么耶稣在树上找不到无花果（如果是指某一特定的树而言，即使在收无花果的时候，说明其因病虫害或当地其他原因结不出果子也是很容易的事）；但由于他渴望作出说明，竟忽视了这样一件事实即这么一来，就使耶稣的惩罚性行为成为不可理解了。既然不是一棵旺盛的树结果子的时候，耶稣诅咒它就毫无意义了。在这方面马太采取了不对不结果子的原因作说明的做法，即不提当时不可能从无花果树上找到果子，从而至少从某一观点对耶稣的这一行动作出说明留有余地，还是比较明智的做法。在我们的故事所依据的道德教训和寓言里并未提到过时令问题，但说在树上找不着果子当然是在结果子的时令才能这么说。正如我们所已经看到的，这个神迹故事被移植到耶稣一生的最后几天，很可能是因为对于其原来意义，还有一些模糊的记忆。但复述这个故事的人们，他们所考虑的只是故事的神迹性质，却没有想到他们这样做，就是把故事发生的时令放到了春天，而对于一部真实历史来说，表示这个时令是很不合适的。

第四组神话 耶稣变像和进耶路撒冷

82．变像

在一本犹太著作[360]关于《出埃及记》第34章第20节往下的叙事文章里我们读到如下的一段话：“瞧，我们值得纪念的导师摩西，虽然他不过是个人，但在上帝和他面对面谈话之后，就满面容光焕发，使得犹太人害怕接近他；作为上帝本身的耶稣，他的面容，岂不更应该从地球的一方照亮到另一方吗?但耶稣的容貌并没有任何光彩，完全同别人一样。这就很明显，我们不应该相信他。”这句话虽然出自基督教以后的一个晚期著作里，但其所得出的结论必然也是从基督教有史以来一个从被标榜为末后救主者脸上看不到类似第一位救主的任何光彩的犹太人所得到的结论。关于耶稣，人们不可能说，当他也像摩西那

样，当他向百姓说话的时候，由于脸上充满荣光，不得不用帕子把脸蒙起来。因为如所周知，情况并不是这样。但在摩西历史中这样一个著名事件是不应当在耶稣历史中没有与之相对应事件的；所需要的只是赋予适当特征而已。

首先我们发现在（《哥林多后书》第3章第7节往下）使徒保罗讲的反映他作为新约的执事，作为赐生命的圣灵的执事的崇高感受的一段话里说，“如果那用字刻在石头上属死的执事尚且有荣光，甚至以色列人因摩西面上的荣光不能定睛看他的脸；这荣光原是渐渐退去的；何况那属灵的执事，岂不更有荣光么?”的确，在这段话里，同摩西作对比的，不是基督而是使徒们，而且后者的荣光，也只是从精神意义理解的荣光。但当后面继续说（第13，18节），他们这些新约的执事，不像摩西将帕子蒙在脸上，而是“敞着脸，得以看见主的荣光，好像从镜子里返照，就变成主的形状，荣上加荣”的时候，基督自己，作为其执事荣光所从得到返照的至高存在，也就参与了这种对比，此外，还提到了复活的基督所经历的外表形状的改变，以及他再来时他的门徒们所要经历的同样改变（《哥林多前书》第15章第43—49节）。

当耶稣在世时有许多期待于弥赛亚的事他还未完全做到，这就总可能给犹太反对派以反对的理由。因而必须把其实现推迟到他第二次再来的时候。为了保证其在将来必然实现，就必须提供一些初步证据，例如，为了保证弥赛亚必然使死人复活，就以神话方式说到耶稣过去在世时曾使死人复活。同样为了保证复活的基督的荣光及其驾云再临必然实现，就说他第一次出现在世上时已经透过其人性帷幕（尽管是暂时的），把其荣光表现出来。至少从一方面说，这就是新约变像故事产生的方式（《马太福音》第17章第1—13节；《马可福音》第9章第2—13节；《路加福音》第9章第28—36节）。上面所引证的犹太作家，不可能不知道这种情况，但他并未予以注意，毫无疑问，这是因为这里所谈到的耶稣脸上的荣光，并不是像《旧约》所记载的摩西脸上的那种持久的荣光，这就是为什么，正如我们所将要看到的那样，人们将不遗余力地使耶稣的故事在其他方面，超过摩西的故事。

福音书的记述，模仿了摩西的故事是非常明显的，而且还把《出埃及记》第24章第1节往下和第34章第29节往下的事件结合了起来。无论是《新约》或《旧约》，事件发生的现场都是在一座山上。在《旧约》是西乃山，在《新约》，正如其他故事所记载的那样，是一座无名的山，在耶稣受试探的故事里把它描述为一座高山。耶稣带去同他在一起以便对所发生的事作仔细观察的一共有三个人，也就是我们所熟悉的在使徒团体里构成一个小组的那三个人，正如摩西在上山的时候，除了七十个长老以外，还特别带了亚伦，拿答，亚比户一样（《出埃及记》第24章第1节，9节）。在福音书故事里把耶稣变像的事用“六天”两个字（路加说八天）同前面的事联系起来，正如摩西在云彩遮盖山六天之后第七天就被耶和华召上山一样（《出埃及记》第24章第16节）。此外同三个人，在山上一幕之后所发生的事中两者也有一些相似之处。摩西被召后，当他从山上下来的时候（三个人陪同耶稣，正是从此模仿而来），他首先看到的（关于他脸上的荣光是后来才提到的）是百姓正围着金牛犊跳舞，而他首先的情感冲动则是因他所留下的代表们的无能而向他们发怒（《出埃及记》第24章第14节），而这些代表们中的亚伦还成了为百姓制造偶像的帮凶（《出埃及记》第32章第15节往下）。当耶稣从山上下来的时候，他首先看到的是一个被鬼附的孩子，而他首先的感受则是因门徒未能将鬼赶出去而感到不悦。

两个故事里的脸上的荣光都是在山上发展起来的；因为当摩西在山上同耶和华对话的时候他脸上就已经有了荣光，只是在他从山上回到百姓那里的时候才受到人们注意罢了。此外云，当然是很明亮的云，因为据说有上帝的荣光在里面，这一特征也是从摩西的故事中模仿来的（《出埃及记》第19章第16节，第24章第16，18节）。但在耶稣身上还多一种情况，那就是除了他的脸以外，连他的衣服也发了光；特别是变了像的耶稣，一方面完全取代了摩西的地位；而另一方面摩西和以利亚，则退处于一种从属的地位，差不多像在亚伯拉罕故事里，陪伴耶和华的两个天使那样。

摩西上山的目的是要聆听耶和华传授的律法，并接受两块石板交予百姓，弥赛亚不需要接受这样的教训，因为在他的时代圣灵将会把

律法写在人的心里（《耶利米书》第31章第31节往下；《以西结书》第11章第19节往下；第36章第26节往下），但他自己必须首先把律法记在心里；他之上山仅是为了把自己显给他的那些蒙受超自然光照的门徒看，使他和犹太古代显贵人物取得联系，并像在他受洗时已经发生过的那样，由上帝宣告他是上帝的儿子。摩西的出现是因为耶稣现在的遭遇同立法者[361]过去的情况有相似之处，而且一般地说，弥赛亚的职位同摩西自己的职位也是有联系的。根据当时人的解释（《使徒行传》第8章第22节，第7章第37节）[362]，弥赛亚就是摩西从前宣告过的（《申命记》第18章第15节）："耶和华你的上帝要从你们弟兄中间，给你兴起一位先知像我，你们要听从他。"而且，既然这里表现了摩西是在同耶稣进行着友好的谈话，就证明他并不像那些争吵不休的犹太人那样，把耶稣看作是破坏律法的人，而把他看作是成全律法的人。

但是，除了立法者外，在变像山上出现的还有一位先知——以利亚。根据玛拉基的预言（第3章第23节往下[363]，参看《便西拉智训》第48章第10节往下），耶和华在其大而可畏的日子来到以前，将差先知以利亚来，如果可能的话，劝说百姓悔改。因此，依照熟悉《圣经》的人们的看法，以利亚应该先来，复兴万事。在先驱者出现之前，弥赛亚是不会来的（《马太福音》第17章第10节）。众所周知（这更可能是初期基督徒的一种防御策略），据说耶稣曾说施洗者约翰就是以利亚，试图借以削弱人们因以利亚未来而反对他是弥赛亚的做法的任何证明力量（《马太福音》第11章第14节；《马可福音》第1章第2节；《路加福音》第1章第17节）：由于得不到真正的以利亚，人们就以一个假想的以利亚为满足。但非常奇怪的是，根据福音书记载，耶稣在真正的以利亚刚刚出现以后，竟把一个假的以利亚指示给门徒，而且正因门徒所要的是前者，他反把后者指给他们。因为在他们下了变像之山以后，据说门徒曾问耶稣说：为什么文士说以利亚必须先来呢?耶稣回答说，以利亚的确必须先来，但他已经来了（指约翰），人们不仅不承认他，还任意待他，杀死他，连弥赛亚自己也要遭遇同样命运（《马太福音》第17章第10—13节；《马可福音》第9章第11—13节）。门徒发问的意思只能是，我们深信你是弥赛亚（参看《马太福音》第16章第16节），但文士们却说以利亚必须在弥赛亚以

先来，现在以利亚并未在你以先来，应当怎样看待文士们的话呢?如果以利亚刚刚出现过，门徒就不可能发这样的问题，即使他们发了这样问题，耶稣也不可能说施洗者就是以利亚，而不是直截了当地叫他们想起刚刚看到的真正提斯比人[364]。从另一方面来说，在前面叙述过的彼得承认耶稣的故事以后[365]，门徒发出这样的问题，那就非常合适了。因此，有人认为马太本来就是打算这样连接着叙述的，不过他又自作主张地插进一段变像的故事罢了[366]。不过，这种单纯由于有一个共同的主题（这里的共同主题就是以利亚这个词）就把在意义方面完全没有联系的两个故事，或像在其他场合经常发生的那样，两条经文，放到一起的做法，正是共观福音书的一贯作风。在这件事例上，他们不仅是这样做了，而且这两个故事还是彼此互相排斥的哩。正如已经说过的那样，如果以利亚刚刚出现过，门徒们就不可能提这样的问题，既然他们提出了这样的问题，以利亚就不可能刚刚出现过。把两个这样的故事联系在一起，的确是种非常天真的做法，但马太这样做却是完全可能的[367]。我们从这里能够很明显地分辨出两种传说的层次来。由于玛拉基预言而产生的对于耶稣弥赛亚职位的怀疑，首先由于把施洗者看作以利亚而得到解决；接着，当注意力的重点转移到预言的字面意义上时，就试图把真正的以利亚展示出来，说他曾公开向众人显现是不可能的，只能说他曾单独向一两个人显现。为了达成这一目的，变像和摩西出现的故事就很自然地被提出来了。

头两位福音书作者并未说明耶稣同过去两位古人谈话的主题是什么。但这并没有什么关系，因为他们相会的目的仅仅是要显示耶稣同这位立法者的意见是一致的，当然同和他有联系的先知们也是一致的。路加说他们还预先同耶稣谈到了他将在耶路撒冷去世的事。但这完全是多余的，因为这种死耶稣自己已经预言过了（《路加福音》第9章第22节）。不过，毫无疑问福音书作者的用意乃是要说明在犹太人看为一大绊脚石的耶稣之死，乃是出于上帝的旨意，而这两个去世的古人正是上帝这种旨意的受托维护人。路加和马可认为彼得提议为耶稣和来自精神王国的两个幽灵建造三座棚，想把这两个杰出的超自然幻影当作某种自然的、物质的东西留下来，是一种误会，路加还认为，三个门徒都像后来在客西马尼园那样打起盹来。表示在这两种情

况下，在门徒和耶稣之间都存在着很大的差距，当他们的夫子处于最崇高、最神秘的景况时，门徒却躺在地上知觉麻木了。

在变像的山上，像从前在西乃山一样也有朵充满上帝荣光的云彩。上帝也像在那次发言一样，这次他也不会不发言。那次上帝是向摩西发言，并吩咐他把所说的话向百姓传达，这次由于目的不同，上帝是向门徒发言，为耶稣作见证。所说的话引自《以赛亚书》第42章第1节，参看《诗篇》第2篇第7节，是耶稣受洗时已经从天上发出过的声音，只不过这次因明显地同摩西的故事有联系，所以就报据立法者说上帝将兴起一位先知像他自己那段经文里所说的话，加上了一个要求“你们要听他”罢了（《申命记》第18章第15节）。

在叙述了变像故事的起源之后，值得郑重其事地加以考虑的只有一种观点，那就是认为变像是一种客观发生的、神异的事件的观点，它相信在耶稣的脸上和衣服上有一种超自然的光辉，老早逝世的两个古代人物真的出现、和从云彩里听到了上帝的声音。任何能够认真地承认这些事的人，任何不但自己坚信，还能对这些记事毫不感到困难并同福音书作者站在同一立场的人，我们对他没有什么可说的，只不过我们怀疑他是不是真的像他所相信的那样或者仅是一种幻想。另一方面，一切试图把这件事解释为一半可想象或完全可想象的人也都太可怜太愚蠢，不值得多费口舌了。谁能料想，连施莱马赫[368]都认为视觉幻象的耶稣变像和荣光四射，连他也认为无法细述也就是说，任何更详细的考察只能更充分地暴露这种观点的荒诞无稽；连他都认为福音书作者们所描述为摩西和以利亚的两个人，很可能只是同犹太议会有联系的秘密追随耶稣的人，犹太议会对耶稣有不共戴天之恨，这种人很可能是知道的，他们预先和耶稣谈到关于他死的事就可证明这一点；绝对不可能听到什么真正的声音，只不过习惯于犹太人生活方式的门徒们，把这种视觉幻象看作是关于耶稣的一种启示罢了，后来说希腊语的作者们又把这种启示误认为是用真实的声音表达出来的。就这样，正像保罗斯和文图里尼做过的那样，把福音故事的全部要点，都巧妙地搁置一旁，耶稣并没有真的变像，摩西和以利亚并没有出现，在他上面也没有听到过天上的声音，但这么一来，我们也就无法知道究竟耶稣遭遇过什么事或者是不是发生过什么事了。当艾瓦尔

德说[369]，我们现在已经无法说明这类描述是由什么低级材料构成的，但其内在真理是很清楚的，那就是这种内在真理所利用以说明其自身的高级材料却是毫不含糊的时候，他似乎就有这种看法。在艾瓦尔德的隐晦语言里，所谓低级材料就是故事的自然基础和历史基础，所谓高级材料就是故事所模仿的旧约概念和事件，所谓内在真理就是中心思想。因此艾瓦尔德所要说的就是：我们现在已不可能知道作为变像故事基础的历史要素是什么，但其中心思想是很清楚的，其所由构成的《旧约》原型也是不可能有误解的。这和我们所说的几乎是同一回事，不过是我们对于从未发生过的事情的所谓自然诱因是不感兴趣的，至于中心思想，我们从故事中所看到的只是关于摩西与基督彼此互为原型的以及以利亚和后者之间有联系的一种犹太人的见解而已。

正是因为故事带有犹太基督徒特征，第四福音书作者才把它略去，或以一种面目全非的形式加以采用，关于这一点我们只能在以后碰到时候加以阐述。

83．耶稣进耶路撒冷

在变像故事之后，所有共观福音书都只继之以几篇耶稣的讲话。接着他们就描述了他开始去耶路撒冷过逾越节的多事的旅程。在本书的早先部分里我们已经讲过，前三福音书作者，对于这次旅程的记述，无论是在他们三人彼此之间，或在三者同第四福音书作者之间都是有所不同的。这里我们所考虑的，只是关于旅程的结尾部分（《马太福音》第21章第1—11节；《马可福音》第11章第1—10节；《路加福音》第19章第29—44节[370]；《约翰福音》第12章第12—16节）。

在对《旧约》中涉及弥赛亚的各种不同性质的经文进行比较所得到的相互矛盾中，有一条是关于他降临方式的。根据《但以理书》第7章第13节，他将驾着天上云彩降临；根据《撒迦利亚书》第9章第4节，他将骑驴进来。这段经文实际上原是指一位典型的和平之君而

言，它比许多其他经文，同弥赛亚有更恰当的联系。在我们已经多次引用的拉比著作[371]的那段话里问道："关于第一位救主《圣经》上是怎么讲的呢?答案：在《埃及记》第4章第20节说：摩西就带着妻子和两个儿子，叫他们骑上驴。"同样，关于末后的救主，《撒迦利亚》第9章第9节说："谦谦和和的骑着驴。"[372]犹太教拉比们在调和《撒迦利亚书》和《但以理书》之间的这种矛盾描述时解释说，如果以色列人表现好的话，弥赛亚就会威风凛凛地驾着天上的云彩降临，如果他们表现不好的话，弥赛亚就会贫困[373] [374]潦倒地骑着驴来。基督徒们调和矛盾用的是另一种方法，他们把骑驴说成是弥赛亚第一次到世上来时的事情，属于耶稣在世时期的生活，把希望他驾云降临说成是弥赛亚将来的第二次降临时期的事情。由于《撒迦利亚书》那段经文说君王将温温和和地（没有提到贫困的事）骑着和平的牲口而来，似乎就同流行在当时犹太人中希望弥赛亚以强有力的勇士身份来临的思想发生矛盾，甚至不妨设想耶稣进入首都时特意挑选了骑驴的方式，以便使人们回想起《撒迦利亚书》的这段话，并通过这一明显事例，使自己摆脱弥赛亚为勇士和政客的形象。我们在上面已经说过，撒迦利亚所预言的即将来临的，具有帝王尊严的未来人物未必有政治意义。即使我们不能像最近人们常做的那样，把耶稣骑驴进耶路撒冷统统当作非历史事件而加以拒绝，至少我们不久就会发现，福音书关于这件事的叙述，并不是建立在特定事实上，而是建立在旧约圣经经文和教条主义思想上。

这件事最明显的证明就是，第一福音书作者在描述耶稣进耶路撒冷的事上，出现了这样一种情况，不管他的资料来源曾经经过多么大的歪曲都绝对不可能是以真正事实为根据，而只能是以他自己所误解的一段先知书经文为根据。作者告诉我们，被耶稣差遣到伯法其的两个门徒按照他们所接受的指示，从那里牵了驴和驴驹来并把自己衣服搭在上面，耶稣就骑在它们上面。怎样想象耶稣同时骑在两条驴上呢?（考虑到这段路很短，说耶稣轮流骑在两条驴上也是难以接受的。）我们的理解力麻木了，在我们未对福音书作者所援引的《撒迦利亚书》那段经文作更精确的探索以前，理解力是不会恢复正常的。"锡安的民哪，应当大大喜乐"（《马太福音》里"要对锡安的居民说"那句话引自《以赛亚书》第62章第11节），"看哪，你的王来到你这里：他是

公义的，并且施行拯救，谦谦和和地骑着驴，就是骑着驴的驹子。”凡是对希伯来诗词语言有最起码常识的人都会知道，这些话并不是说有两个牲畜，而是指同一牲畜而言，这个牲畜在这节经文的前一部分里称作驴，在后一部分里更明确地称之为驴驹子。一般地说毫无疑问第一福音书作者像我们一样，是知道这一点的，但由于他认为这段经文是预言基督的事，在这种情况下就必须对之按字面来理解，把它说成是两个牲畜，他以为对这段预言作这样的“正确”处理之后就万事大吉，竟没有动脑筋想一想，一个弥赛亚怎么能同时骑在两条驴子上。

路加和马可没有仿效马太的做法，而是以一条牲畜为满足。但这并不能证明他们的描述比马太更接近原意。因为故事的这一特征原出自《撒迦利亚书》那段经文，而对于那段经文马太是紧跟不舍，甚至逐字地盲目地紧跟不舍的，而另两位福音书作者，尽管也是紧跟不舍，却还保留着自己一定的清醒的意见。对于马太所说的两条牲畜，他们挑选为耶稣服务的不是母驴而是驹子，但由于加了一句耶稣吩咐他们把从未被人骑过的驴驹牵来，就又暴露了它是一种非历史性考虑的结果。这种情况在《撒迦利亚书》那段经文里并未显示出来，不过我们可以把那里所说的驴驹当作就是这类牲畜来理解。此外，它也迎合了后来那种认为只有没葬过人的坟墓（《路加福音》第23章第53节）才配接受弥赛亚圣体的见解，现在是只有未被人骑过的驴才配受耶稣骑。很明显，这种见解对于后来叙述的一个故事比对耶稣本人还更为合适，如果耶稣骑在一个从未被人骑过的驴身上只能使他行进的队伍受到干扰，只能令他所希望给人留下的印象遭到破坏。

但原始基督教传说并不以撒迦利亚关于耶稣骑驴进耶路撒冷的预言得到一般应验为满足，人们认为，弥赛亚的驴一定是由更高级的神意指定给他用的，作为弥赛亚，他一定已经知道这条指定给他用的驴系在什么地方，只要去牵就行了。由于在《旧约》预言里有一处曾明确提到过弥赛亚系驴的事，他就更应知道这些了。在雅各的祝祷词里，这位族祖在临终时关于犹大说的话[375]，经常也被认为是指细罗即弥赛亚而言（《创世记》第49章第11节）：“他把小驴拴在葡萄树上，把驴驹拴在美好的葡萄树上”，在这里马太又看到了两条驴，一条老驴，一条小驴。所有的驴全都是系着的，而贾士丁·马特尔则根据预

言说驴是拴在村子入口处的一棵葡萄树上。[376]福音书作者们没有提到葡萄树，只提到耶稣对他所差遣的两个门徒说，当他们进到前面村子的时候，他们会看到一条系着的驴，雅各祝祷词里的那段话在他们心里记得没有《撒迦利亚书》里的话那么清晰，而马特尔却能很自然地记得它们也是应该的，因为福音书故事的前部分原来取自雅各的祝祷词，而后部分则肯定无疑的取自先知书。其实，根据《创世记》的记载，当弥赛亚从驴上下来的时候，人们本来就可期待，他会把他的驴系在一棵葡萄树上的，但如果说驴已经系在那里，一方面，既可提供一个证明弥赛亚具有超自然知识的机会；另一方面，两个门徒只向驴的主人说一句弥赛亚要用它，驴的主人就毫不反对地借给他们使用，还可彰显弥赛亚圣职的威力。第四福音书作者避开了这些细节，只说耶稣得了一个驴驹，就骑上。这是因为当他提到撒迦利亚预言的时候，他心里所想到的却是关于拉撒路复活的事，并且马上就过到这个题目上（第17节往下）。

但是，撒迦利亚预言并没有单说弥赛亚君王将骑驴进耶路撒冷，他也号召了首都居民应趁此机会欢乐高呼。正如第一福音书作者因以赛亚书那段经文同撒迦利亚预言相似，就把它们合并起来说应当告诉锡安居民他们的王来了一样。根据前三福音书的描述，伴随耶稣的群众高呼“和撒那归于大卫的子孙，奉主名来的是应当称颂的”，把衣服铺在路上，把树枝砍下来铺在路上就是为了使耶稣具有这一性格。按照共观福音书记载还没有认识耶稣的首都群众就这样沸腾起来了，他们彼此问答说，这是谁?回答说，是加利利拿撒勒的先知耶稣。与此相反，根据约翰的记载，群众来自首都本身[377]，对于耶稣并不陌生，当他们听到耶稣快到的时候，就高呼崇敬的口号出去迎接他，而他们之所以如此隆重地接待耶稣，据说都是因耶稣曾叫拉撒路从死复活的缘故。除了最后一点外，包括福音书作者记述并不一致的法利赛人反感和耶稣的回答在内，这里所记的一切都可能是真实发生过的事情：即使全未发生过，故事的情节也都是由于把先知预言当作是指弥赛亚而言所产生的自然结果。

---

[1] 参看《路加福音》第3章第15—17节。——译者

[2] 艾皮法尼乌斯：《论异端》，XXX，13

[3] 参看第一卷第362页（页边码）。——译者

[4] 英译本误作第2章第25节。——译者

[5] 参看《约翰福音》第3章第30节。——译者

[6] 此句英译本完全漏译。——译者

[7] 英译本误作第25节。——译者

[8] 在其所著《约翰福音注释》中，就采取了这种推想方法。

[9] 请参看《马可福音》第1章第17节。——译者

[10] 昆克西斯·新新那图斯，公元前5世纪罗马政治家和将军，执政官。——译者

[11] 《利维》第3卷第26章。

[12] 参看伏克马尔：《耶稣的宗教》，第316页。

[13] 毕达哥拉斯传说的类似神迹曾被用来作比较，参看《耶稣生平批判的研究》第二卷，第565—567页，第四版。

[14] 英文钦定本《圣经·路加福音》第5章第6节说“网破裂了”（and their net broke），中文《圣经》则说“网险些破裂”。——译者

[15] 《以西结书注释》，第48章。

[16] 马可斯·奥利留斯（Marcus Aurelius，公元121—180），罗马皇帝（161—180），斯多葛派哲学家。——译者

[17] Schisma希腊文是σχίσμα，《约翰福音》第21章第11节的“分裂”原文为 ἐσχίσθη，第19章第24节的“撕开”原文为σχισωμεγ，都是

从同一希腊词σχίζω（裂开）变化而来。——译者

[18] “税吏的宴会”（Zöllnermahl），英译为（Publican's dinner），目前通用的《圣经》里没有这种说法。——译者

[19] 寇司特林：《共观福音》，第228页。

[20] 阿利金：《驳赛尔赛斯》。

[21] 原文Hinweiser本义为指示者，或指出者之意，英译为forerunner（先锋）似乎并不十分贴切，为了与下文更好呼应，这里姑译为介绍人。——译者

[22] 据德文原著，英译本作第42节。——译者

[23] 观相知人术（Physiognomischer Menschenkenntnis）。——译者

[24] 此名系指彼得而言。——译者

[25] “首生者”，参看《歌罗西书》第1章第15节。在这里似不妨作“老大哥”来理解。——译者

[26] 指约翰。——译者

[27] 根据芮南（Renan）的意见，约翰因其他福音书没有充分突出其本人而感到恼火，这就是他写另一本福音书的一个主要动机。

[28] 施特劳斯说亚勒腓的儿子雅各是耶稣的表兄弟，似乎并没有充分根据，因为我们并不知道亚勒腓同约瑟或马利亚（即耶稣的父母）有什么亲属关系。——译者

[29] 这个词是希腊语γνῶσις的音译，原意为认知。——译者

[30] 尤西比乌斯：《教会历史》II，1，4。

[31] 尤西比乌斯：前引书，30。

[32] 这里的“它”应是指“三巨头”或“三人组”的体制而言，按原文Triumvirat既可指构成三巨头的人，也可指由三巨头管理的体制，这里应是指后者。——译者

[33] 原文为ihrem意为their，英译本误作his（他的）。——译者

[34] 之所以称为“想象中的（Mutmassliche）约翰”是因为该福音书并未直接提到约翰的名字，而是根据其他旁证，推测出是约翰。——译者

[35] 参看《约翰福音》第1章第41，42节。——译者

[36] 希利尼人即希腊人。——译者

[37] 指早期同耶稣发生联系的门徒。——译者

[38] 参看本书第一卷第42节 。

[39] 参看本书第一卷：绪论 ，第25节。

[40] 伏克马尔：《耶稣的宗教》，第235， 250页。

[41] 许多人对于马可提到的底买和巴底买这两个名字的来源还进行了各种各样的猜测，这两个名字的来源是不是可能出自希腊动词τιμάω的不同时态（έπετίμησε《马太福音》第31节和έπετίμων《马可福音》第48节）呢?

以上仅是作者或别人的一种猜想，有什么根据，或有没有根据我们都不得而知。首先，έπετίμησε或έπετίμων同βαρτίμ北 ος（巴底买的希腊原字）在读音上有很大不同，词根不同，意义也不同，德文原著分别注有“马太31”，“马可48”，字样已将其不同意义表现出来，但由于英译者漏译原著的这层意思在英译本就看不出来了。Timaios是可尊敬的意思，而επιτιμαίος则是可责备的意思。另据Cruden's Concordence

和Young's Concordence等书，巴底买是底买的儿子的意思，似更符合原意。——译者

[42] 英译本误作第31节。——译者

[43] 英译本误作第31—41节。——译者

[44] 根据圣经，耶稣曾两次用几块饼几条小鱼使几千人吃饱，这里的“以饼饱众”就是指此而言。——译者

[45] 英译本作“that Luke gets the notion of Luke having been in a house...”后一个Luke明显是Jesus之误，因为照英译本的说法无论如何是讲不通的，请参看德文原著第144—145页。——译者

[46] 英译本作Jesus，又是一个错误，Jesus应改作Luke。——译者

[47] 参看《马可福音》第11章第12—14节。——译者

[48] 原文为erzählen，英译本译作expect，似可商榷。——译者

[49] 中文《圣经》作哪样是可以的。——译者

[50] 参看《耶稣传》中译本第一卷368页（页边码）。——译者

[51] 英译本此处译文错漏，根据德文原著第148页补正。——译者

[52] 塔西图斯：《历史》，IV，81；斯维陀尼乌斯：《维斯巴仙》，7。

[53] 最有说服力的批判意见一致支持记载有关天使活动的第4节经文（请参看中文《圣经》第3节下面的小字。——译者）的真实性；试比较亨斯吞贝格：《注释》。

[54] 克拉夫特：《年表与提要》，第98页。亨斯吞贝格：《约翰福音注释》，I，300。

[55] 原文为Modernsten Zeitungstyl。——译者

[56] 一般译为床或褥子的词（通用的中文《圣经》一概译为褥子），但在希腊原文，却是两个不同的词，《马太福音》（第9章第6节）和《路加福音》（第5章第18节）原文用的是κλίνη；《马可福音》（第2章第4节和第9节）和《约翰福音》（第5章第8，12节）用的却是κλάββăτος，但很明显，实际指的却是一个东西。《路加福音》（第5章第19，24节）虽然用了κλτνίδιον这个词，但它是从κλίνη变化来的，意思是小κλίνη，可以不必管它。据Follet publishing Company，1927年出版的The Classic Greek Dictionary的解释κϱάββăτο 是马其顿方言，而本书英译本却采取了一种灵活的译法，既未根据德文原著Pritsche又未根据希腊原文而是引进了英国读者可能熟悉的Pallet，使问题对我国一般读者更为复杂化。我们在这里将完全不顾英译本，直接根据德文原著翻译，并加以必要的说明。——译者

[57] 这个词就是κϱάββăτο 。——译者

[58] 这个常用的“床”字就是κλίνη。——译者

[59] 这个缩小词就是κλίνδιον。——译者

[60] Pritsche是一种狭长的木榻。——译者

[61] 另外还出现于《马可福音》第6章第55节，《使徒行传》第5章第15节；第9章第33节的κϱάββăτο 这个词，其含义似为便携式病床，参看《卡特尔·卡尔姆》（*Catull Carm*）X．22。

[62] 这里的希腊文为ăπεκϱινατο，原出ăποκϱίνομα，有回答意，但在《新约》里主要有就某种当前情况发表意见之意，英文钦定本译作answeied是取其字面意义，本书作者也是取其字面意义，中文《圣经》译作“耶稣就对他们说”，是取其在《新约》中主要用法的特殊意义。请参看《马太福音》第11章第25节。——译者

[63] 此句英译本把意思完全译错。——译者

[64] 英译本误作第7章第27节。——译者

[65] 鲍威尔：《经典福音书的批判研究》，第176页。（此处书名英译本同第一卷第211页（页边码）译名不一致。——译者）

[66] 《当代圣经》630作：在溃烂处按手。——译者

[67] 德文原文为“Messianische Hoffnung”，英译作“the Messianic Life”。——译者

[68] 英译本这里的译文意义不清且与德文原著不符。——译者

[69] 在德文原著并没有明确指出，这两处是在什么地方，现经查明，一处是《马可福音》第7章第31—37节，讲到在耶稣离开推罗边境，经过西顿，回到加利利海滨的时候，治好一个又聋又哑的人（中文《圣经》译作“耳聋舌结的人”）。这里的“耳聋”希腊原文为κω σ ，这个词既可指聋子，又可指又聋又哑的人。这次的医病也就是所谓马可“特有”的医病故事，另一处是《马可福音》第9章第14—27节。——译者

[70] 请参看《马太福音》第17章第14—21节。——译者

[71] 中文《圣经》译为“聋哑病人”。——译者

[72] 亚拉米语中文《圣经》译作“亚兰语”，这里是指《马可福音》第7章第34节耶稣所说“以法大”（Hephatha / Ephphatha）一词而言，以法大的意思就是“开了吧”（和合本第62页）“张开”（《当代圣经》，84）。——译者

[73] Legion （New Testament / German and English，Berlin），Mob （Good News Bible，Hong Kong）.——译者

[74] 《古事记》，VIII，2. 5。

[75] 《阿波罗尼乌斯传》（Vitav Apollon），iv，20。按弗拉斯特拉图斯，公元170?—245，希腊智者派（一译诡辩学者）哲学家，早年在雅典学习并执教，后移居罗马，著有《智者传》 *（Lives of the sophists）及《提亚那的阿波罗尼乌斯生平》（BiographAy of Apollonius of Tyana）* 等书。——译者

[76] 阿波罗尼乌斯（提亚那的）（Apollonius of Tyana）公元第一世纪希腊新毕达哥拉斯派哲学家（New-pythagonean philosopher）；曾到印度旅游，途中还访问了巴比伦和尼尼微；被其同时代人认为是一个魔术师和行神迹者。——译者

[77] 鲍威尔：《经典福音书的批判研究》，第430页往下；伏克马尔：《耶稣的宗教》，第229页往下。

[78] The Woman from Shunem。——译者

[79] 住棚节（Laubrüste，Laubhütten feste / feast of taber nacles，犹太人的收获节）是圣经译名，一般亦译结茅节。——译者

[80] 此句英译本漏译，参看德文原著第169页。——译者

[81] 《约翰的著述》，I，25，注。（英译者在第一卷中将此书译为John Writings，在这里却又译为The Writings of John，同一本书，前后译名不同。——译者）

[82] 艾瓦尔德原为戈丁根大学教授，因反对国王奥古斯特违背宪法而被革职的七君子之一，素有戈丁根之鹰之称。请参看本书第一卷注。——译者

[83] 《批判的研究》，第255页注。

[84] 《共观福音书的起源及其组成》，第241页。

[85] 《或然性》，118。

[86] 路西安（Lucian），公元2世纪希腊讽刺诗作家，诞生于叙利亚。——译者

[87] seines Kleides Saum / the hem of his garment / 他的衣裳缝子 / 他外袍的垂带。——译者

[88] 和合本作：睚鲁，当代圣经作：艾鲁。——译者

[89] 生物磁（Tierischen Magnetismus，英译为Animalmagnetism）是奥地利医生法兰兹·安东·梅斯美（Franz Anton Mesmer，1734—1815）所提出，据说他有一种类似精神的力量，他运用这种力量进行了医病的催眠术。下文中所谓的“相互间的磁力关系”就是指催眠术中施催眠术者和被施催眠术者之间的精神感应而言。——译者

[90] 《耶稣传》，§55；参看81。

[91] 据德文原著，第176页。——译者

[92] 请参看本书中译本第一卷298—299页（页边码）（英译本第一卷第299页）。——译者

[93] 此字希腊文为ΠAI ' Σ/Παî ，有多种意义，对父母而言是儿子或女儿，就年龄而言从婴儿期到成人，各个阶段都可称为Π北 ŝ，有孩子、儿童、男孩、女孩、少年、青年、童子、少女等意，另外还有奴仆、仆人等意。中、英文《马太福音》第8章第6节都译成“仆人”或“Servant”，为此译者还查了三种版本的德文《圣经》，一种是1910年莱比锡版，一种是1938年的斯图加特（Stuttgart）版，另一种是1897年的纽约（New York）版，三种用的都是德文Knecht（仆人）这个字，和现在通行的中英文《马太福音》一样。但考虑到我所用的德文原著是波恩（Bonn）1817年版，很可能更早的德文《圣经·马太福音》第8章第8节用的是另一个字，即本书所说的“孩子”（Knabe）。在未找到更早的德文《圣经》以前，只好暂时存疑。——译者

[94] 《使徒行传》和《路加福音》都是路加一个人所写，《使徒行传》所叙述的是紧接《路加福音》以后的事，故谓之续篇。——译

者

[95] 《路加福音》第8章第49节（睚鲁的女儿）μὴ σκὺλλε， Tòυ διδάσκαλονγ（不要劳动夫子）。《路加福音》第7章第6节（迦百农的百夫长）Kὺϱις， μὴ σκύλλο樂 主啊，不要劳动了）。

[96] 据德文原著。——译者

[97] “这里”即迦百农。——译者

[98] 参看本书中译本第一卷第204页（页边码），引文出处见《谭朱玛》。

[99] 引起纷争的苹果〔英〕Apple of discord 〔德〕Zankapfel源出希腊神话，艾利斯（Eris）女神将一只金苹果扔进众神聚会之处使赫拉（Hera）、雅典娜（Athena）及阿弗罗达特（Aphrodite）三女神因争金苹果而失和。——译者

[100] 管理的人（ruler），原文没有“会堂”一词，中文《圣经》译为“管会堂的人”，就已经明确了。——译者

[101] 两本中间福音书系指马可和路加两部福音书而言。——译者

[102] 请注意中文《圣经·马太福音》第9章第23节会堂二字旁加了几个小点，表示原文并没有会堂二字，仅说他是一个管理人，并没说管什么，但在《马可福音》和《路加福音》里，“会堂”旁没有小点，表示原文已交代清楚，此人是“管会堂”的。——译者

[103] 希伯来语“睚鲁”一词（除了其他意义以外，还是约瑟的子孙，马拿西的子孙的名字，《民数记》第32章第41节；《约书亚记》第13章第30节），意思为，他将照亮。诗篇13篇4节用同一个词说，主啊，求你使我眼目光明，免得我沉睡至死。父亲之所以以此命名，也许是因为这一照亮意义，已从他女儿身上显示出来。

[104] 参看鲍威尔：《提亚拿的阿波罗尼乌斯与基督》，第145页。

[105] “前面那些人”指那些早就死了，埋葬了，也朽坏了的人而言。——译者

[106] 指睚鲁女儿的故事。——译者

[107] 格弗洛勒尔：《圣所与真理》，第319页往下。

[108] “赐予”德文原文为gespendeten，是Spenden的过去分词，意思为赐予，或慷慨赐予，英译本误译为Spent，可能是由于字形近似的缘故，但英语Spend（意思为消磨、度过）在这里是讲不通的，因为，他所消磨（或度过）的一生（生命）怎么能理解为一般的未来生命或现在给予别人的身体复活的生命或从他出的新的精神生命呢?——译者

[109] 精神生命在我国基督徒中间一般称为“嘱灵生命”。——译者

[110] 中文《圣经》译作“哀哭”。——译者

[111] 这里德文原文是ergrimmt in geiste，同希腊文ένεβϱιμήσατο τῷ πνεμμτι正好相当（心里愤怒），而英文《圣经》却译作He groaned in spirit（中文《圣经》作“心里悲叹”），另外，这里英译者又把德文译作ergrimmt in geiste的同一词根的希腊词译成again groaning in himself，作者以为这都是错误的。——译者

[112] 第33节，ένεβϱιμὴσατο τῷ πνεύματι（心里悲叹）。第38节，πὰλιν ὲμβϱιμ A路 μεν ο ἑν ἑαυτῷ（又心里悲叹）。按：ένεβϱιμὴσατο和έμβϱιμ A路 μενο 都是从έμβϱέμομ北 变化而来，有发怒，烦恼等意。——译者

[113] 希尔根菲尔特（《福音书》，第296页，注1）把耶稣的不悦解释为是针对有使耶稣的人性人格成分同其神性逻各斯成分的统一性发生分裂危险的悲哀而发。对此我是不能同意的，因为在该福音书的

任何其他地方，特别是在紧接着的下面一章里（第12章第27节），这两种人格成分的统一性并没有受到任何干扰。

[114] 路特哈尔特：《约翰福音的特点》，I，96。

[115] 特别是施莱马赫《新约引论》，第282页往下。参看卢克：《约翰福音注释》（第三版），ii，476。

[116] 《耶稣传》中译本第一卷第344—345页（页边码）。

[117] 第一个注意到这一点的是蔡勒尔：《神学年鉴》，1843，第85页。

[118] 关于这一问题的探讨，主要应归功于蔡勒尔，他是第一个这样探索《约翰福音》的拉撒路同比喻中拉撒路关系的人（《新约神学的研究》，载《神学年鉴》，1843年，第89页，参看鲍威尔：《批判的研究》，第248页往下）。早在1833年，我曾在关于保罗斯和哈斯的《耶稣传》论文的短评中抛出过一种猜想，认为两者是指同一人而言，并应他们的请求，将该文寄给了柏林的科学批判学会，但他们在其中注了Frons turgida cornibus的意见后，又将其寄还给我，由于我未能发现其间的关键性联系，且把一个假定的死人回转变成一个真正的死人回转，这种设想也太大胆了，因而就把它从我的《耶稣传》里删去了。（frons turgida cornihus拉丁语，意为过分夸大之辞。——译者）

[119] 以下所讲摘自他的《耶稣传讲演录》。

[120] 据德文原著第206页，英译本的“and continuity”并非原有，乃英译者所加。——译者

[121] “那样的话”指耶稣所说“复活在我生命也在我”等而言。——译者

[122] 《约翰福音的内在价值》，第156页往下。

[123] 施维策明显地是针对目前作者而言又补充说，“一部耶稣传，如果要配得上称为耶稣传的话，就必须先发现能够用来作为理解特定事件钥匙的能力。”该作者反驳道：好吧，如果所谓的事件，已经先批判地确定了的话，但如果未做到这一步，把心理学的实用主义，应用到仅仅是传说的事上，那就很不适当了。

[124] 《耶稣传》，第94页。

[125] 按英译本在这里有这样一条脚注：“Schiller's Wallenstein，Coleridge's translation；Piccolomini Act v．sc，3。”（席勒：《华伦斯坦》，柯立治译文，《皮可罗米尼》，第5幕，第三场）这一脚注所提供的出处是完全错误的。中文译者曾按照这里提供的资料反复仔细阅读了《皮可罗米尼》全文，但并未发现这里引用的原文，不得已，只好对席勒这一作品包含的三部曲（1.华伦斯坦的军营；2.皮可罗米尼；3.华伦斯坦之死）从头仔细读起一直读到第三部曲《华伦斯坦之死》（*Wallensteins Tod*）的第二幕，第三场，才看到这句原文：“Esgibt in mlenscheuleben Augenblicke”，柯立治的英译文是：“Thereexists moments in the life of man”，etc，并证明了英译者的脚注是错误的，正确的注应是，席勒：《华伦斯坦》，柯立治译本，《华伦斯坦之死》，第二幕，第三场。在席勒的剧本里，“在人的一生里有这样一些时刻”及其下面一段话是华伦斯坦说的，其大意是当一个人特别接近伟大的宇宙精神的时候，他就可能得到深知自己命运的能力。施维策引用这段话的意思是说，因为耶稣是一个和上帝特别接近的人，所以他能预感到自己的祷告将蒙上帝垂听，拉撒路将从死里复活，客观事实和耶稣的主观信念恰好符合一致。——译者

[126] 指华伦斯坦，参看上述《华伦斯坦之死》，第二幕，第三场。——译者

[127] 指屋大维·皮可罗米尼（Octavio Piccolomini），参看《华伦斯坦之死》，第二幕，第三场，第六场。——译者

[128] 《科学的批判》，第463页。

[129] 德文原著在这里有："Im kampfe mit der Welt hattesein Sinn，nicht durch seine，sondern durch der Menschen Schuld， etwas von seiner ursprunglichen Lauterkeit verloren。"英译者未将其译出，不知何故，特补译如上。——译者

[130] 芮南：《耶稣传》，第359页往下。

[131] 《约翰的著作》，I，第314往下。

[132] 《基督的历史》，第358页。

[133] 本书作者施特劳斯认为《约翰福音》是一个受过亚历山大哲学教育的基督徒所写。——译者

[134] 参看《路加福音》第5章第4—11节。——译者

[135] 原文为"斯达特故事"。斯达特（στᾰτῆϱ / Stater）是古希腊银币名，因鱼嘴所含的钱是斯达特故有此称。——译者

[136] 英译本误作第20章第15—22节。——译者

[137] 德奈利斯（denarius），古罗马银币名。——译者

[138] 英译者把德文的ihm误译作英文的them。——译者

[139] 德拉赫马（δϱαχμὴ / Drachme），古希腊银币单位。——译者

[140] 帕利克拉提斯（Polycrate，约死于公元前522年），爱琴海萨摩斯岛（Samos）僭主（约公元前535—前522年），拥有武装战船约100艘，在爱琴海从事海盗活动，被波斯驻吕底亚（Lydia）总督诱至大陆，钉死在十字架上。——译者

[141] 参看寇司特林：《共观福音》，第31页注。希尔根菲尔特：《福音书》，第91页。

[142] 伏克马尔：《耶稣的宗教及其最初发展》，第265页，说这故事是指耶路撒冷被毁灭以后，犹太人及犹太基督徒都必须向罗马人缴纳的丁税而言，因此，他认为，由此而产生的问题是：外邦基督徒是不是也应该纳这种税?但如果是这样的话，就像缴纳税金的事例那样，经文中就应该把它说成是向罗马皇帝缴纳的税了。如果把犹太人向圣殿缴纳的税当作后来向罗马国库缴纳的丁税，那可是太荒唐了。

[143] 英译本误作第36—40节。——译者

[144] 在其为1861年《福音教会新闻》写的《前言》里，第4页往下。参看其《约翰福音注释》，I，第352页往下。

[145] 希腊神话地名。——译者

[146] 希腊神话人物。——译者

[147] 德文原著为“第77篇第20节”，但中、英文《圣经》均在“第77篇第19节”。——译者

[148] 《前三福音书》，第262页。

[149] 此句英译本漏译。——译者

[150] 《同歌德的谈话》，11，263。

[151] 参看本书第69节 。

[152] 施特劳斯在这里说，根据《约翰福音》第6章第21节，耶稣并没有上船，这似乎和事实不符。按希腊原文，《约翰福音》第6章第21节为：“’΄Ηθελον οὒν λαβεν εί　τὸ πλοιôν...”（他们欢欢喜喜地接他上了船……）德文《圣经·约翰福音》第6节第21节为“Da Wollten sie hn in das Schiff nehmen...”也是同样意思。其他如英文《圣经》钦定本译为：“Then they willingly received him into the ship...”中文《圣经》译文：“门徒就喜欢接他上船……”等，也莫非如此。如果把希腊文的έθέλω和德文的Wollen作“想要”（Shall or Will）解，则耶稣既未上

船，下文似也应有明确多代，但并没有这样的交代，而仅是说，“船立时到了他们所要去的地方”。至于作者所说“参看迈尔《注释》一语。”因目前无法找到迈尔原著，只有俟诸异日。——译者

[153] 参看迈尔关于该段经文的《注释》。

[154] 布利克：《文集》，1，第103页往下，同格弗洛勒尔的《神圣传说》，1，第218页往下，有引人注目的一致之处。在这件事上，以及在所有这类的遁辞上，施莱马赫在其《耶稣生平演讲录》里都作出了先例，尽管他是附带提及的。

[155] 《耶稣传》第75节，并参看第74节。

[156] 参看引自《米德拉施·柯希莱特》的原文，本书中译本第一卷第204页（页边码）。

[157] 在上述引自《米德拉施·柯希莱特》拉比注释的那段话里，《诗篇》第72篇第16节被认为是指后来的救主所要提供的吗哪而言。该诗预言在所歌颂的君王掌权的日子里，大地必将五谷丰登，而按这里的拉比注释，该诗所歌颂的君主则是指弥赛亚而言。（请参看《当代圣经·诗篇》第72篇第16节的译文。——译者）

[158] 即圣餐。——译者

[159] 英译本误作十二个饼。——译者

[160] “摩西的预表”或译“摩西的典型”，“预表”是宗教术语，“典型”则为一般译法；英文为Mosaic type；德文为mosaische Vorbild。——译者

[161] 正如他谈到耶稣时所说（第6节）：αὐτὸ γὰρ ᾔδεὶ τί έμελλε ποιεὶχ（他自己原知道要怎样行）。（此注英译本漏译。——译者）

[162] 关于鱼，《马可福音》（第6章第41节）说：καὶ τοὺς δὺο ἰχθὺας ἐμέρισε πασι（也把那两条鱼分给众人）正如《路加福音》第22章第17节关于耶稣把杯分给门徒时则说：λάβειε τοῦτο，καὶ Ͽιαμερίσατε ἑαυτοῖς（你们拿着这个大家喝）。

[163] 这里的καὶ τὸ ὀφἀριον ὀμοίως[（分）鱼也是如此\]不禁令我们想起贾士丁的《卫道篇》，1，66里的：ὡσαύτω καὶ τὸ ποτήριον，设立晚餐故事里的καί τὸ ποτὴριον ὁμοίω 〔（分）杯也是如此〕《路加福音》第22章第20节，《哥林多前书》第11章第25节。

[164] 贾士丁·马特尔：《卫道篇》，1，65。

[165] 此处德文原著为：Marcus theils zu funfzig，theils zu hundert sich niederlegen lässt，英译本不仅漏译了马可，而且整个译文也与《圣经》原文不符。——译者

[166] 《耶稣传》，第74节。

[167] 《前三福音书》，第260页。《基督的历史》，第320页往下。

[168] Tertull．de cor．Mil．3．Origin in Exod．Homil．xiii．3．

[169] 参看上面引述的贾士丁的那段话。阿利金：《出埃及记讲演录》，xiii，3。

[170] 路特哈尔特：《约翰福音》第2章第44节，大意为，耶稣在行神迹的末了，作出这样的吩咐，意思是要他们把剩下的零碎收拾到十二只篮子里；伏克马尔：《耶稣的宗教》，第232页往下，假定其为预示外邦使徒职务的虚构。

[171] 《便西拉智训》又名《耶稣智慧书》，是基督教伪经（次经）中的一部，主要由箴言、谚语所组成，英名为Wisdom of Jesus，

the son of sirach或Ecclesiaticus，德名为das Buch Jesus Sirach。——译者

[172] 路特哈尔特，前引书，1，354。

[173] 参看《旧约·列王记下》第4章第1—7节。——译者

[174] 参看《马可福音》第13章第32节。——译者

[175] 英译本误作第23节。——译者

[176] 此处德文原意为：总计约合 $1\frac{1}{2}$ 到 $2\frac{1}{2}$ 维滕贝格提桶或3到5欧姆（这里的欧姆是德国旧液体容量单位。不是现今的电阻单位）。——译者

[177] 英译本误作第15节。——译者

[178] 迈尔：《约翰福音书注释》，第三版，第108页。

[179] 《耶稣传》，第50节。

[180] 艾瓦尔德也应列于这类人之中，《约翰的著述》，I，149往下。

[181] 《耶稣基督传》，第271页。

[182] 巴力毗珥是摩押民族的神名。——译者

[183] 《当代圣经》作：要想在以色列找一个正义的人，就像在一棵已经采摘过的葡萄树上去收集果实一样．再也没有一串可以吃的了。无花果树上连一粒初熟的果实也没有，这是多么可悲!我何等渴望找到一颗尝尝。地上再找不到敬虔的人，人间再也看不到正直的人……（第1557页）。——译者

[184] 中英文《圣经》都是第19节。——译者

[185] 《犹太战争》，iii，10，8。

[186] Nizzachon Vetus，40。

[187] 立法者指摩西。——译者

[188] 英译本误作第36节。——译者

[189] 这里的《玛拉基书》第3章第23节是指德文《圣经》而言，在中英文《圣经》里应为第4章第5节。——译者

[190] 提斯比人即以利亚。——译者

[191] 参看《马太福音》第16章第13—20节。——译者

[192] 寇司特林：《共观福音书》，第25页。

[193] 鲍威尔从《约翰福音》出发，未能对共观福音的纯朴性有清楚的意识。他人为地把使徒的问题解释为暗示在以利亚出现之后他们唯一感到失望的是，期待他留下的愿望未能实现（《对马可福音最近研究的回顾》，载《神学年鉴》，1853年版，第78页）。但他们的话的含义是，令他们感到失望的，并不是他不能留下，而是他之竟然来临，根据前段故事，他们对其来临是不可能感的失望的。

[194] 在其《耶稣生平讲演录》里。哈斯的《耶稣传》也有同样情况。

[195] 《前三福音书》，第247页。参看《基督的历史》，第338页往下。

（德文原著第257页脚注Die drei ersten Evangelien，Evangelien是Evangelium的复数，意为“福音书”，但在英译本第289页脚注却变成了“Evangelists”，即福音书作者。——译者）

[196] 英译本误作第29—34节。——译者

[197] 《米德拉施·柯希莱特》，73，3。参看本书第一卷，205页（页边码）。

[198] 摩西的驴和弥赛亚的驴被认为同亚伯拉罕准备献以撒时所用的是同一条驴。《雅库特·流便尼》，79，3 。

[199] 《撒迦利亚书》第9章第9节中文《圣经》译作"谦谦和和的"那个词英文《圣经》译为lowly，都是从精神和积极意义翻译原文的（根据上下文，似乎也只能这样译），但犹太拉比们却对原文作了物质的和消极的理解。——译者

[200] 《犹太议会法典注释》（*Gemara Sanhedr*．）f．98．1。

[201] 细罗（《创世记》第49章第10节）希伯来文为，英文为Shiloh，德文为Schi-lo，《圣经》只有这一处提到这个名字，原意为赐和平的人，许多犹太人及基督徒都认为是指弥赛亚而言。有的译作：直等细罗来到、万民都必归顺（和合本76）；有的译作：杖也不离犹大的两脚之间，直到杖的主人来到，万民都归顺他（《当代圣经》，102）。——译者

[202] 《卫道篇》，1．32。

[203] 作者这样说不知是根据什么，按目前的《圣经》版本，《约翰福音书》第12章第12节都是说"有许多上来过节的人"，既然是上来过节的人，似乎就不是耶路撒冷本地人，但听见耶稣将到耶路撒冷手拿着棕树枝出去迎接他，并高呼和撒那归于大卫子孙的正是这些人。记此存疑，以便将来作进一步研究。——译者

第三章 耶稣受难受死和复活的神话故事

第一组神话 伯大尼宴会和逾越节晚餐

84．伯大尼宴会和受膏

耶稣受难前不久，在伯大尼一次宴会上，一个女人用极贵重的香膏膏了他，这是最古老的福音传说之一（《马太福音》第26章第6—13节；《马可福音》第14章第3—9节；《约翰福音》第12章第1—8节）。从马太和马可当时假耶稣之口所说："普天之下，无论在什么地方传这福音（耶稣称自己的历史为'福音'是极不可能的事），也要述说这女人所行的，作个纪念"，可以看出，最早时期的基督徒们，把这个故事看得特别宝贵。因此，我们本应可以看到，头两福音书作者会把女人的名字给我们留下来，或者把她的事迹叙述得更详细一点；但实际并非如此，这就很清楚，最早时期的基督徒们所关心的，并不是谁膏了耶稣，而是耶稣受膏这个事实。因此，不仅伯大尼这个地方的名称，连发生事件的房子和房子的主人的名字都记下来了。其所以强调耶稣受膏这一事实，故事也假耶稣之口告诉了我们，她是为了耶稣的安葬才把这香膏浇在他身上的，或者，像马可对马太的话所作的正确解释，她是为他的安葬，把香膏预先浇在他身上的，而约翰所说，香膏是她为耶稣安葬之日保存的，则几乎把句子的原意模糊得无法理解了。预先把香膏膏在耶稣身上这一说法的重要性，只有在并非在适当时期，也就是说，并非在耶稣被安葬时，把香膏膏在耶稣身上这一前提下，才能获得令人满意的解释，根据马太和马可的说法，事实真的就是这样，根据路加的说法，虽然原打算在耶稣安葬时膏他的身体，但并未做到，唯独约翰说，在耗费一百斤香料的情况下，这一点

终于做到了。这种种不同的说法所涉及的问题到了适当时机我们将加以讨论。

但耶稣的这些发言只是在女人用香膏膏耶稣头以后所发生的事情。她的这一行动首先受到了门徒的谴责，他们认为如此贵重的香膏如果用来周济穷人是会做出很多好事来的，但耶稣却为之辩护说她所做是一件美事，因为常有穷人在他们中间，向他们做好事的机会总是有的，而他自己在他们中间以及他们向他表示爱和尊敬的机会却不常有。所有这一切真的照所记的发生了并不是不可能的事。但耶稣后来所说的话，说女人膏他是预先为他安葬而做，则似乎是由于最早时期的基督徒意识到在耶稣安葬时没有能够膏他们夫子的尸体感到不安逐渐发展起来的。因而对于耶稣前面所说的话就自然地产生了另一种类似的推想。在最早的基督徒中，对于穷人有一种过分夸大的感情，认为唯一真正的善行就是周济穷人，而另一方面把一切为崇拜用的装饰或修饰都看作是浪费而加以拒绝。这种缺乏想象力的伊比奥尼派倾向，在这里同认为对基督个人崇拜有其必要性的思想发生了冲突。意味深长的是，对于这种借口周济穷人而反对为耶稣花费这么多金钱，甚至发现其纯系虚伪的正是第四福音书作者，他认为贪婪才是这种反对的真正动机，因此，他不像马太所做的那样，说进行这种指责的是一般的门徒，也不像马可所做的那样，把这种指责归之于门徒中未指明的几个人，而是直截了当地把这种指责归之于监守自盗之贼后来成为叛徒的犹大。如果说，对于为犹太基督教弥赛亚身上的花费进行谴责是不能容许的，对于为了用于成为肉身的神圣创世之道的花费而进行指责当然就只能是出于不可救药的恶人了。

从第四福音书作者的观点看来，十一个门徒中的任何一个人，尽管软弱却都是正直的人，他们是不可能指责用香膏膏耶稣的，只有不可救药的第十二个人[378]才会做这样的事。同样不可能的是，这样一个非常优美，对上帝儿子的尊严如此得体的行为，竟会由一个毫不知名的人做出来。它一定是由一个衷心热诚崇拜耶稣的人做的。正如我们从上面已经看到的那样，第三福音书作者向第四福音书作者提供的马大的妹妹马利亚正是这样的人。《路加福音》虽然没有说她住在伯大尼，也没有说她用香膏膏耶稣，而只是说当她姐姐在为招待耶稣而

忙乱的时候，她却坐在耶稣脚前听他讲话。她姐姐向耶稣抱怨她的这种做法，耶稣反倒为她这样做进行了辩护（《路加福音》第10章第38—42节）。用香膏膏耶稣的一定是她而不是别人。当时她正坐在耶稣脚前，正如马太和马可所说的，她所膏的一定不是耶稣的头而是他的脚，她所用来膏耶稣的，一定不是不定量的香膏，而是一斤极其贵重的值三十两银子的真哪哒香膏。在对香膏作比较明确的描述并用数字说明其价值时，像他在引进凡足以赋予其故事以实感并增强其描述的特点时所经常爱做的那样，都是以第二福音书为蓝本。

如上所述，约翰在模仿《路加福音》第10章的描述时，把拉撒路作为两姐妹的兄弟联系起来，从而把患大麻风的西门从晚餐故事中排除出去，这样一来，曾经死去又由耶稣使之复活的拉撒路就取代了西门的地位，但他并没有完全取代西门的地位，没有像西门那样，扮演了一家之主和宴会主办人的角色，而仅是作宴会参与者之一坐在桌旁；马大像路加所记载的那样，为许多服侍的事而忙乱。从此我们可看出，第四福音书作者并没有使他的记述同把膏耶稣和西门之家有联系的传统故事完全抵触的意图。他虽略去了西门，提出了拉撒路，但并没有使后者完全取代前者，因而我们在读他的记述时就无法确定宴请耶稣的究竟是谁，而只能从马大做招待工作，根据路加的记述猜想招待耶稣的地方就是她的家或者是她兄弟的家。

但第四福音书作者有一个特征所指的方向是和第三福音书作者关于马利亚和马大的故事很不相同的。他和头两福音书作者不同，说马利亚膏的不是耶稣的头而是他的脚，在没有其他相反证明的情况下，是可以按照路加的说法解释为马利亚是坐在耶稣脚前头的，但她还用她的头发擦干耶稣的脚，这一非常独特的特征令我们不得不问，它有什么意思，是从什么地方来的。关于第一点，我们可以认为它是一种由衷温顺服从的表示，可能是福音书作者本人想象力的结果；但如果在其他福音书里也有这样的记载，我们就不得不假定在两者之间有一种联系，如果这一特征在另一故事里似乎比在这一故事里构成一个更主要部分，我们还不得不进一步假定，前者还是我们故事所从产生的原始资料。事实上，我们从《路加福音》所特有的一个有罪女人膏耶稣的故事里所发现的正是这一情况，而且具有一个原型所应有的一切

特征（第7章第36—50节）。我们所搜集到的许多迹象表示，那个故事和我现在所考虑的故事并不是不相干的，这也就是说，它并不像一般所认为的那样，完全是另一个不同的事情。必然立即引起我们注意的是，路加并不知道还有任何其他膏耶稣的事，因此，在他看来，他虽未说这个有罪女人膏耶稣，发生在耶稣在世最后几天的伯大尼，而是竟发生在耶稣在加利利的传道期间，它实际同在伯大尼膏耶稣是同一回事。路加不仅说事情发生在吃晚餐的时候，而且还说这家的主人和宴会主办人同马太和马可所说在伯大尼的那个人都叫西门，只是他没有把他描述为长大麻风的，而是描述为法利赛人，这和在故事中他那所扮演的同有罪女人成对比的角色也是非常吻合的。此外，同马太和马可所说的一样，女人拿的香膏也是装在一个玉瓶里；同马太和马可的记述一样，女人受到的抨击也不是由门徒大声大气地提出来的，而是由这家主人自言自语地嘟囔出来并由耶稣为之辩护的，当然，由于女人人格地位的变化，抨击和辩护的言辞也就各不相同了。

但是应当怎样解释这种变化呢?难道一个出于深挚崇敬感情，把一瓶香膏倾倒在耶稣头上，备受赞扬的妇女，竟能由于传统或作者的修改，变成一个以沉痛忏悔的心情，用眼泪沾湿耶稣的脚，用头发把它擦干，用嘴吻它们并用香膏滋润它们的受诅咒的罪人吗?在这里我们应当记住在最古老的福音传统中人们向耶稣控告一个犯了许多罪的女人的故事，以及一个用香膏膏耶稣的女人的故事。据说在《希伯来人福音书》里就记载过这一故事，帕皮亚斯也曾提到过[379]关于在《路加福音》里的那个犯罪的女人，曾明确地说，她许多的罪都赦免了（第7章第47节）；另一方面，并没有人真的向耶稣控告她，而是法利赛人自言自语地说，如果耶稣是个先知，必然会知道这个崇拜他的女人是怎样的人。我们发现第四福音书里有一个故事，虽然曾受到批评家的抨击[380]，但它如果不是该福音书原有的一个组成部分，至少也是很古老的。这是一篇关于犯奸淫的女人的故事（第8章第1—11节），她是正在犯罪时被捉住并被带到耶稣面前受到明确的控告，但却受到了耶稣的保护。[381]

很明显，关于这类故事，如果已经有一本《希伯来福音书》放在路加面前，一定会受到那位保罗追随者的特别欢迎，同样明显的是，

如果他从那里看到的正是我们现在从《约翰福音》里所念到的那样的故事，他就不可能对之感到满意。在这里，女人似乎完全处于被动地位，她没有主动寻找耶稣，而是被别人拖到他跟前的；而且当她站在耶稣面前的时候，她什么事也没做，倒是那些控告她的文士和法利赛人，利用机会向耶稣提出了一个恶意的问题，耶稣诉之于他们自己的良知，消除了他们的敌意，不过，这种情况，从历史的角度来看，是极不可能的。对路加来说，依照其自己的观点，说明这个有罪女人寻求救恩的努力和接近耶稣的愿望完全出于自主自发的冲动，就是绝对必要的了。浪子回头虽是迫于贫困，但其回归父家并承认自己罪孽的决心和实际行动还是他自己作出的。税吏长撒该出于迫切要求看到耶稣的心情而爬上了一棵树；圣殿里的税吏，捶胸祷告，求上帝赦免他的罪。同样，这个有罪的女人一定作出了各种努力，设法寻求耶稣向她开恩。用香膏膏耶稣，可以看作就包含着她的一种努力；由于行这事的女人并没有被较早的福音书作者提过名，也没有更多的叙述关于她的其他事情，把两个故事合并起来就不致有多大的困难了。因为根据福音书的精神，只要有悔改的表现，把一个男人或女人描述为罪人并不是什么可耻的事情。但作为一个卑微有罪的女人，她不可能接近耶稣的头而只能靠近耶稣的脚；弄湿耶稣脚的头一样东西一定就是她的悔改的眼泪。她不会认为用她的头发擦干由于她的泪水浸湿的主的脚，再用嘴亲它们或用最贵重的香膏膏它们，对于她是太大的损失。所有这一切都以惊人的方式说明，作为东道主的骄傲的法利赛人，未能做到这一切太于礼有亏了。与此联系着的，不是耶稣同门徒的交谈，而是他同法利赛东道主的交谈，他们谈话的主题不是香膏的花费而是用香膏的女人的品德。法利赛人认为她是不可救药的坏人，连她接近耶稣也成了耶稣的耻辱。耶稣则认为，法利赛人的自以为义是他缺乏爱心的原因，并用一个在许多方面都和国王同仆人算账极为相似的比喻说明这个罪人的许多罪都得蒙他赦免是她谦卑仁爱的根源（《马太福音》第18章第23—35节）。在两个比喻里各有两个欠债人，一个欠的多，另一个欠的少。《路加福音》里的欠债人是欠同一个债主的债，在《马太福音》里，一个仆人是欠国王[382]的债，另一个是欠同伴的债。在《马太福音》里，由于他的恳求，国王免了他很多债。正是这个仆人他却不肯免去他自己的同伴欠他的很少债，此事被作为前车之鉴以儆效尤。与此相反，在《路加福音》里，被赦免多

的人，爱的也最多（这就是说，他爱债主也最多，因为并没有说还有人欠他的债）。还说那个赦免得少的人，这就是说，像那个自以为义的法利赛人自以为他没有什么可赦免的债，他爱的也少。

所以，在这里有由五个故事构成的一个小组，其中间的一个故事是，1.马太和马可记的一个无名的女人，在伯大尼晚餐上膏了耶稣的头，门徒以为她这样做是浪费，对她进行了谴责，而耶稣却为她作了辩护。在故事的极左边是，2.《希伯来人福音书》里所讲的一个有罪的女人，有人向耶稣控告了她（由于已没有故事原本，大概）耶稣未定她的罪就打发她走了，并劝她不要再犯罪；在极右边，3.路加关于马大和马利亚两姐妹的故事，其中一个把耶稣接到家里并殷勤服侍他，另一个则坐在耶稣脚旁听他讲道。她姐姐批评了她，但耶稣却为她进行了辩护。4.路加在他的有罪女人膏耶稣脚的故事里把第一个和第二个故事合并起来。5.约翰在马利亚膏耶稣的故事里，把第一个和第三个合并了起来，不过他同时又在路加关于有罪女人膏耶稣的复合故事里，引进了膏耶稣脚和用头发擦干的特征，这和他所描述的伯大尼的马利亚的敏感性格也是符合一致的。

85．逾越节和设立最后晚餐

伯大尼宴会对最早期基督徒非常重要，因为作为对耶稣死后未能享受香膏哀荣而采取的提前补偿性措施就是发生在这次宴会上。耶稣在其逝世前不久同门徒在耶路撒冷吃逾越节筵席也具有同样意义。这是因为，在逾越节和构成初期基督徒生活真正中心而经常举行的纪念性晚餐之间有着一种紧密的联系。

首先，如此重要的事件就要求有一个与之相适应的开始。人们认为，新约晚餐的创立人即使在其安排晚餐的方式上也已经彰显了他的高度权能（《马太福音》第26章第17—19节；《马可福音》第14章第12—15节；《路加福音》第22章第7—13节）。正如他在考虑以同其尊严相称的方式进入首都时只需打发使者向附近村庄首户居民声称主要

用它，就获准使用其乘骑一样，根据马太记载，这次他也只需打发他的门徒向首都的一个友好公民宣称夫子要同其门徒在他家守逾越节就立即毫无阻碍地获准使用其设备齐全的房间。即使在这件事上也毫无理由设想同房子的主人有过任何事先的安排，因为在福音书作者的话里，本来就含有一种神迹成分，不管我们把这种神迹成分理解为是由于耶稣的话具有不可思议的能力也罢或者由于上苍对他有特别照顾的安排也罢。即使对于逾越节时期旅客拥挤的自然情况不加考虑，在节期第一天清晨竟然能找到一间晚上可以使用的空闲着的房子，如果不是不可能，也总是很困难的，因而这种神迹成分就总是存在着的。

不过，把这种神迹成分以更能感觉得到的形式提出来是有其明显的吸引力的，因为这个预订房间的故事同借驴驹进耶路撒冷故事的模式极其相似。这一点从马可和路加描述耶稣并不是像马太所说的那样，打发了一般的门徒，而是像上次借驴时那样，只打发了两个门徒（据路加说，就是彼得和约翰）就可清楚地看出来。像第一种情况那样，两个使者将会看到有一头驴拴在那里，像从前撒母耳为了证明他有说预言的才能，曾预先对扫罗说，他将遇到一些人，其中有的带着食物和饮料（《撒母耳记上》第10章第2节往下），照样，在第二和第三福音书里，耶稣预先对两个门徒说，当他们进城的时候，将会遇见一个拿着一瓶水的人，他们要跟着那个人进到房子里去，以夫子的名义，问那家的主人，客房在哪里，夫子要同他的门徒在那里吃逾越节的筵席，这时那人将会把一大间已经摆好座位的楼房指给他们看，他们将要在那里预备筵席：一切都照所说的发生了。

第四福音书作者，像略去骑驴进耶路撒冷的故事那样，也把借房子的故事全都略去了。关于骑驴的事，他只说，耶稣得了一个驴驹，就骑上，至于怎样得的，并未作明确的说明。关于筵席，他也只说筵席预备好了，并未说在哪里或怎么预备的（第13章第1节往下），但他所说的筵席果真同共观福音书描述的是一回事吗?看来并不是；因为虽然共观福音书清楚地说他们所描述的筵席是逾越节筵席，约翰却非常明确地表示，那是逾越节以前的一次筵席，而且并不像共观福音书所说的，耶稣在席间设立了最后晚餐，而是给门徒洗脚。

根据马太，“除酵节的第一天，门徒来问耶稣说，你吃逾越节的筵席，要我们在哪里给你预备?”当房间定下来之后，又说，“耶稣同十二个门徒坐席”（《马太福音》第26章第20节），根据《路加福音》（第22章第15节），耶稣说，“我很愿意在受害以先，和你们吃这逾越节的筵席。”依照摩西的条例（《出埃及记》第12章）吃逾越节筵席应该在尼散月14日的晚上。[383]一种说法认为，大概耶稣预见到自己第二天就要死了，或者根据当时的风俗（不幸这是无法证明的）由于节日上来过节的人太多，提早了一天过节。这种说法不仅同将那天描述为须宰逾越节羊羔那天的《路加福音》相抵触（第22章第7节），而且也与《马太福音》有抵触，根据摩西条例（《出埃及记》第12章第15节，18节），马太所说的“除酵节第一天”，应是尼散月14日而不是13日。

另一方面，在《约翰福音》里，不仅没有丝毫迹象显示那次晚餐是逾越节，而且当提到（第13章第1节往下）在逾越节以前，耶稣一方面知道自己离世的时候到了；另一方面又知道自己的尊严崇高地位，“就在吃晚饭的时候”……，这里的晚饭决不可能是逾越节，而只能是较早一次的晚餐。当耶稣吩咐犹大说，“你所做的事快做吧”，被门徒理解为是叫犹大买使徒团体过节用的东西的时候（第13章第29节），这个节日，也就是逾越节，还未来到，因为当时节日需用的各种东西还未买好，这是从第二天早晨，犹太人因为怕染了污秽，不能吃逾越节筵席，拒绝进外邦人的衙门这一事实，非常清楚地看得出来的（第18章第28节）。

但是，如果因为以共观福音书为一方和以《约翰福音》为另一方对于这次晚餐情况的描述有非常明显的不同而试图将其分为两次，一次是发生在尼散月13日耶稣为门徒洗脚的晚餐；另一次是发生在14日逾越节的话，[384]则根据其他方面的情况，与此正好相反，我们又不得不深信，两者指的完全是一回事。因为根据《约翰福音》和共观福音书的共同描述，在这次晚餐上，耶稣预言了犹大将要出卖他，把这次晚餐说成是逾越节前为较早一次晚餐的约翰还说也是在这次晚餐上，或者至少在晚餐完毕后不久，在鸡叫以前，彼得也将不承认耶稣（第13章第38节），这一资料同时向我们证明（其实即使没有这一资料问题也非常清楚），不仅约翰故事的引言部分，把耶稣给门徒洗脚

当作他爱门徒到底的最后证明，即使从与之有联系的临别讲话和动身前往被捕地来看，《约翰福音》和《共观福音》所描述的都是耶稣同门徒在一起的最后一次晚餐，但在《共观福音》里，把这唯一而最后一次的晚餐明白无误地说就是逾越节，而《约翰福音》却说它是逾越节前的一次晚餐，这样一来就有一个矛盾，而且是一个不折不扣的矛盾，两者中必然有一方是错了。[385]

在明明白白的事实面前，有些神学家竟然仍旧否认有矛盾存在，这就清楚地说明，神学家的标准是和简单真理完全背道而驰的。另一个事实是，为了消除这种情况，他们从相反方向作出了努力，有些人企图把《共观福音》拉向约翰的见解，另一些人则设法把《约翰福音》拉向《共观福音》的见解，还有些人则认为两种见解都行得通，[386]这只能说明，他们试图解决问题的方法，不是以每一方的有关原文为依据，而是以对任何一方屈服都无所谓，只要能够相安无事，也就是说，只要能够保全双方的历史荣誉就行的局外者利益为依据。说两方面没有一方面错，其实就意味着两方面一定有一方面大错特错，也就是说，粗暴地歪曲了另一方明显的言辞和不可能误解的意见。我们还能明智地同其打交道的神学家们和我们只能任凭他们按照他们所偏袒的原则行的神学家们的分界线正在这里。

但这样说并不意味着那些承认《共观福音》记述和《约翰福音》记述在这点上有矛盾的神学家们就一点偏见都没有了，因为如果问他们两方面哪方面对哪方面错的时候， 约翰的忠实追随者们一定站在他们不可能错的老师一边，因为他们把自己的近代信仰寄托在约翰身上，如果他错了，连他们自己也就错了。这种考虑是非常虚伪和错误的；历史的检验是一个不考虑其裁决会有什么样后果的法庭，如果第四福音书不能根据其所提供的见证证明其本身的可信性，那就只能对之作出不利的裁决，不管这一裁决会令近代神学多么不高兴和多么难堪。

如果我们根据这一原则检验这两个互相矛盾的描述，我们就会发现《共观福音》认为耶稣的最后晚餐是逾越节晚餐，发生在尼散月14日晚上，而耶稣的死发生在尼散月15日即逾越节当天的说法，不管怎

么说乃是最古老的说法。如所公认，前三福音书的确都写在耶路撒冷被毁灭之后，但其所用的原始资料在一定程度上也包括关于耶稣的远为古老的巴勒斯坦的传说在内，此外，第二世纪后半期经常发生于小亚细亚教会和罗马教会之间的关于守逾越节的争论中，以尼散月14日为耶稣同门徒一起吃逾越节羔羊日子的风俗，在这天守晚餐是一个古老的传统，小亚细亚基督徒特别援引使徒约翰的先例以为佐证。同时他们的对手们，为了证明他们不管该月的哪一天，只在复活日，也就是说，在星期天而不是更早，守晚餐就是有道理的，则求助于教会传统为证。这一争论像所有其他正常教会争论一样，并不是历史性的争论而只是教条性的争论。[387] 坚持尼散月14日为犹太人的逾越节后来被认为是犹太教的表现，而不顾这一天的做法则被认为等于把基督教从犹太教解放出来；不久以后，像希拉波立的阿波里那利斯和稍晚的亚历山大的克利门等进步人士，就在守节这一点上站到罗马教一方来。为了把这订为制度，现在则说耶稣守晚餐礼是在逾越节前一天，他没有吃逾越节羔羊，当犹太人在吃的时候，他正在受难，其实，他自己本是真正的逾越节羔羊，是上帝的儿子，而一般的逾越节羔羊不过是其不重要的象征而已。这是使徒保罗已经提出过的思想在纪时学上的现实化（《哥林多前书》第5章第7节）。他说，“我们逾越节的羔羊基督已经被杀献祭了”；同样的思想也是第四福音书作者叙事的基本思想。耶稣在受难以前没有吃逾越晚餐，因为他自己就是逾越节羔羊。当象征性的逾越节羔羊在圣殿院子的燔祭坛上被杀的时候，就在同一天同一时刻他自己正作为上帝的真正羔羊在各各他山上流出他的鲜血来。[388] 约在公元170年，阿波里那利斯就提到过第四福音的这段记事，同时并引人注意到援引《马太福音》伪证的反对意见（如果没有像阿波里那利斯似乎做了的那样，根据《约翰福音》对之作了修正的话），是使福音书相互之间发生了矛盾。许多迹象显示，《约翰福音》的撰写时期并不很早，[389] 因此我们能够看出，他这样描述的动机是什么；我们懂得，他为什么把耶稣的最后晚餐放在逾越节晚餐的前一天，并把耶稣之死放在逾越节晚餐的当天，这样一来就比较福音书的记载提早了一天，这种努力是和约翰的观点自始至终最紧密地联系着的，其目的是要表示，耶稣在其服务的顶峰时期，已不再参与过时的犹太人的节日，而是以他自己的死取代了过去的节日，从而为一个崭新的宗教奠定了基础。

不过根据这一观点尽管不难看出第四福音书作者在这些事上作了非历史性的处理，但假定《共观福音》纪时的正确性也还是非常困难的。逾越节固然没有什么困难，但关于那天夜里和第二天发生的事情的记载却困难得多。公会在非常神圣的吃过逾越节羔羊那天的夜里和同样非常神圣的次日即节日的第一日，竟然不仅派出了武装仆役去捉拿耶稣。而且还亲自成立法庭进行审理，公布判决并在巡抚面前进行控告，还诱使罗马官员在这样一个日子里执行死刑——所有这一切都是非常不大可能的。约翰还说，在驻棚节的重要节日里祭司长和法利赛人打发仆役（没有明说是否武装）去捉拿耶稣（第7章第45节，参看第32节），根据《使徒行传》第12章第3节往下，希律在除酵节的日子里囚禁了彼得，尽管他的确打算要在节日以后定罪和行刑。由于约瑟弗对犹太人的司法制度讲得很少，而《塔尔默德》[390]*（Tulmud）*的有关论述又非常含混不清，甚至互相矛盾，我们对于犹太人有关的安息日和节日历法的司法制度的知识很不完善。然我们一方面知道公会在安息日和节日有时仍举行会议；但并不在其平常开会地举行；而且也不知道这些会议是否具有审判犯人的性质；因为在别处还提到过安息日禁止审判犯人的规定。但关于执行判决，我们有海德利安（Hadrian）时代保存下来的拉比阿基巴[391]（Akiba）说过的一句话："凡反对文士的人，应于每年三大节日，带至耶路撒冷处以死刑，以儆效尤。"虽然这里并没有说执行死刑是在节日的当天，但这并不构成多大困难，因为不管怎么说，执行死刑是由罗马人干的[392]。

然而，还有一种意见认为撇开其他一切不谈，单是共观福音书记事本身就是自相矛盾的，因为他们用来描述处死耶稣那天的措辞和他们自己的假定说那天是逾越的第一天和最大一天，因而也就是说，前一晚餐就是逾越节晚餐是相抵触的。他们把那天描述为（《马太福音》第27章第62节；《马可福音》第15章第42节；《路加福音》第23章第54节[393]）预备日，或者说，安息日的前一日；但反对者认为，既然逾越节的第一日像其他许多节日的第一日一样，其本身就具有安息日同等的地位，这样称呼它是不适当的，这种描述一定是从一个更古老的说法移植过来的。根据这种描述，就像约翰所说的那样，处死耶稣的那天并不是节日的第一天，而是前一天。根据这种情况他们认为，路加所说，埋葬耶稣的那天晚上，妇女们准备了香料和香膏以

后，就遵着诫命在安息日安息了（第23章第56节）。如果耶稣死和埋葬那天是逾越节，妇女们就会像第二天安息日那样，不可能忙着预备香料了。据说只有这样把事情同第二天是圣日联系起来考虑，《约翰福音》所说，那天晚上急忙把耶稣身体从十字架领下来才有真正的意义。但是，就连在《约翰福音》里，也把处死耶稣的那天说成是预备日，不是第二天是逾越节，而是国定安息日（第19章第14节）[394]。其所以不应当亵渎第二日的理由，不是因为它是逾越节的第一日，而是因为它是安息日（第19章31节），只是因为加了一句说那日是大日，也就是说是特别神圣的日子，才把那天同时又是节日的第一日的性质暗示出来。因此，如果我们从第四福音里看到安息日同时又是节日具有主要安息日的特性，在这方面它就和前三福音有同样的地位，前三福音对于两个并列的日子，把第二个即安息日，看得更为神圣，因此，可以设想，那个时候，在同样情况下，都是这样看法。其实把安息日看得比任何其他事物更重要，这是完全符合晚期犹太教精神的。总之，鲍威尔说得不错，什么符合那时犹太人的习惯，什么不符合，和犹太教关系如此接近，对巴勒斯坦原始历史资料更非常熟悉而且他本人就运用了这种资料的第一福音作者，总比我们现代人清楚得多。如果他毫不踌躇地宣称，耶稣被定罪和钉十字架是在逾越节（英译本误作复活节）[395]的第一天，对这一说法我们应当相当满意才是。

第四福音书作者把耶稣的最后晚餐提早一天，并在逾越节晚餐之外，在其前一天另记了一次晚餐，也有同样情况。即使在他所记的那次晚餐中，他也没有提到耶稣设立最后晚餐的事，对此，我们应当找出他之所以这样做的原因来（《马太福音》第26章第20—29节；《马可福音》第14章第17—25节；《路加福音》第22章第14—20节）。晚餐是基督教的一个仪式，这一点他是应当知道的，即使从《约翰福音》第6章还看不清楚，这也是一个必要的假设。圣晚餐是耶稣亲自在最后一次晚餐时所设立，在使徒保罗时期的基督教内已经广为流传，即使没有共观福音书，第四福音书作者也一定是知道的。但根据第四福音书的观点，是决不可能把耶稣的最后晚餐说成是逾越节晚餐的。根据同一观点，如果不想把圣晚餐表现为出自犹太教习俗的一个支流，也决不可能说它是耶稣在逾越节晚餐时设立的。也许有人会说，

只要把耶稣的最后晚餐，放在逾越节前一天，就不会有这种情况了。既然第四福音书作者已经把它放在逾越节前一天了，他就可以满怀信心地说耶稣是在那次晚餐上设立圣晚餐了。但是，正如从共观福音书描述中可以清楚地看得出来的，耶稣设立圣晚餐，在最古老的教会人士心目中，是和逾越节非常紧密地联系着的，以致耶稣的最后晚餐，或者他所设立的任何一个晚餐，总会被看作是一个逾越节晚餐，凡是不愿承认圣晚餐是在逾越节设立的人，只好说它不是在晚餐时设立的。在这种情况下，它就不可能是以任何礼仪形式设立的，而只能像《约翰福音》第6章所做的那样，在叙述酒饼的典型神迹的同时，赋予以一种象征性意义。因此，毫无疑问，圣晚餐是耶稣所建立的，但不是用一种现实的具体形式，而是用了一种《约翰福音》所特有的神秘主义、理想主义的形式，并同犹太教节期和习俗没有任何联系，而是以一种崭新的姿态，排除了任何想当然的旧的事物。

第四福音书作者以一种乍看起来好像又要和犹太逾越节习俗发生联系的方式把最后一点揭示出来。基督是在逾越节羔羊快要被杀的时刻死去的，他的骨头也像逾越节羔羊那样没有一根被折断（关于这一点以后还要谈到），一个士兵用枪扎了他的肋旁，立刻有血和水流出来，这是要应验经上的话说，“他们要仰望自己所扎的人”（《约翰福音》第19章第33—37节；参看《撒迦利亚书》第12章第10节）。他们扎了上帝的儿子。他的血真是可喝的（《约翰福音》第6章第55节）。在晚餐席上，这不仅有精神意义，而且也有物质意义，当时随着血从肋旁伤口流出来的水，除了指洗礼之水外，可能还指最早基督徒习尚在晚餐席上掺和着酒喝的水而言[396]。所以，虽然在共观福音书里，耶稣参加了犹太人的逾越节并联系着逾越节的习俗创立了最后晚餐，在《约翰福音》里，他却作为真正的逾越节羔羊，这就是说，作为上帝的儿子，为世人的罪孽献上了自己，从他的伤口流出了生命的血来，这固然在犹太人流血献祭的事上已经预表过了，但现在则第一次在基督教的晚餐中，真实地表现出来。

86．洗脚及预言被出卖和被否认

然而，如果照约翰所说，耶稣在最后晚餐上既未吃逾越节羔羊，也未立晚餐礼的话，那么，这礼节就丧失其应有的意义了。因为单靠所剩下的一切，即预言被卖和被否认，决不足以维持其传统的重要性。而且第四福音书作者也并不希望将其完全免除，部分原因是它在基督教传统中非常重要，部分原因是它还可为作者想要在其这部分记事中所引进的临别讲词提供所希望的基础。因此作者就不得不考虑一个代用品了；如果可能的话，他所需要的是这样一个代用品，一方面它具有分饼和酒那样的象征性；另一方面又和他希望在这里插进来的亲切的临别讲词有紧密的联系。根据他的一般实践，对自己跟前所有的《共观福音》记述进行了考察。看一看他是否能找到他所需要的材料，正如他从前经常做过的那样，他在《路加福音》里找到了这种材料。非常奇怪的是，该福音书作者在叙述门徒争论他们中谁将卖耶稣的时候，忽然又想起了另一次的争论，即关于他们中谁最大的争论并讲起了关于谁最有优先权的争论问题，而这样一来他就把《马太福音》更适当地放在较早地方的这一争论放到逾越节晚餐上来了（《路加福音》第22章第24节往下，参看《马太福音》第20章第20节往下）。这次他说耶稣说了这样一些话：和世俗的做法相反，他们当中为大的倒要像年幼的，为首的倒要像服事人的。“是谁为大，是坐席的呢?是服事人的呢?不是坐席的大么?然而我在你们中间，如同服事人的。”在同一福音书的另一处地方还把这一对比延伸为一正规的比喻，基督回来时那些处于正确道德状况的将要得到奖赏，就像主人在半夜回来时将要对那惊醒的仆人说，“我实在告诉你们，主人将叫他们坐席，自己束上带，进前伺候他们。”（《路加福音》第12章第37节）第四福音书作者把这些形象带到了实际现场上来，说耶稣束上腰，以奴仆形象出现在门徒面前，最后还教训他们说，如果他自己作为他们的主人和夫子向他们这样行，他们彼此之间就也应当这样行，因为仆人不能大于主人，差人也不能大于差他的人（第13章第4—16节）。但他并不是像比喻中主人所做的那样，请仆人坐席，而是做了更卑下的工作，给他们洗脚，同时由于所产生的洁净效益，就具有另一种象征性意义。福音书作者还明显地表示他想借此记事来弥补由于他没有记述耶稣创立晚餐礼所造成的裂缝，他说耶稣给门徒洗脚也是为了叫门徒仿效而行，因为他说耶稣对门徒说，他给门徒洗脚，自今往后，门徒也应彼此洗脚，因为他已经给他们留下了他们效法的榜样。尽管这种

说法，在该福音书作者心目中仅具一种象征性意义（参看《提摩太前书》第5章第10节），但也有一种特意使其和保罗、路加记述相类似的意味："你们每逢喝的时候，要如此行"，等等。

根据自然原因，耶稣对那个不忠实的门徒持有怀疑态度，甚至还向门徒表示过，这都是可能的，但福音书作者们说他以一种超自然方式预知并预言了犹大将要出卖他（《马太福音》第26章第21—25节；《马可福音》第14章第18—21节；《路加福音》第22章第21—23节；《约翰福音》第13章第18—20节）[397]。他们这样做是有原因的，尽管并不符合历史的真实，他们还是这样做了。这种教条上的原因，为什么必须认为耶稣预言了出卖他的事而且还一定是在吃饭的时候而不是在别的地方，第四福音书作者已经告诉我们了，关于前一点，他假耶稣之口说（13章19节）："如今，事情还没有成就，我要先告诉你们，叫你们到事情成就的时候，可以信我是基督。"这几句话把说预言的动机揭露出来了，这一动机是一切自称预知自己命运的预言的根源，特别是关于命运多舛的伟大人物神话故事的根源。上帝仆人生活中的不幸和颠沛流离，总是一种令人愤慨的事情，因为人们自然地认为，凡是上帝所爱的人，凡是上帝差来的人，一定也会受到上帝的提拔，这种令人愤慨的事必须废止，陷入不幸中的崇高使命之否定必须再否定过来。这样一种的否定已经包含在上帝的仆人能够预知并预言将要临到他的不幸之中。只有通过上帝他才能预先知道。上帝把这种不幸告诉他，也就标志出他是个亲近上帝的人，同时也表示他所令他预先知道的不幸是出于上帝自己的安排，同其使节的崇高地位并没有矛盾。此外，由于上帝的使节明明预知自己的恶运而不图逃避，反而安于天命，冷静地迎上前去，就显得他并不是消极忍受，而是独立于命运之外，不像是有外力在压迫他，而是因他意识到自己的崇高使命甘心忍受这一切。

不过，在耶稣所遭遇的不幸之中，有一种特别令人愤慨之处，因为他所遇的不幸是由他自己的一个门徒的出卖所造成。如果一个熟悉的朋友能够把他出卖给敌人，那一定是因为这个熟悉朋友看出他并没有什么了不起，如果他把这样一个假朋友留在自己身边，他就不可能洞察这个人的内心，从而他就不可能具有卓越的知识。另一方面他的

追随者们却深信，第一，他们的夫子不仅洞察了叛徒的内心，而且还像第四福音书作者过分夸张地保证的那样，耶稣从起头就知道谁要卖他（第6章第64节）。第二，同桌吃饭的伙伴的极端忘恩负义，早在弥赛亚祖先大卫的时候就预示过了（《撒母耳记下》第15章第16节），并在《诗篇》的一个地方也预言过（《诗篇》第41篇第9节）："连我自己的朋友，我所倚靠吃过我饭的，也用脚踢我。"在这段只有第四福音书作者明确引用，而其全部记述都始终以之为根据的经文里，之所以说耶稣在餐桌预言犹大将要出卖他的原因也就揭示出来了。但《诗篇》这段话的原来词句同引用的意思并不完全一致。"吃过我饭"的这种说法所表示的是一种依赖关系，一种感恩义务，而这种义务却被不忠实的朋友违反了；但约翰所引用的话却是"同我吃饭的人"；基督教传统从《诗篇》那段话所看到的则是预言叛徒违反了好客的神圣规律在这样的应用和模仿情况下，只能把一切都尽可能按字面意义来理解和实现。如果弥赛亚说"同我吃饭的人"，那句话一定是当他们两人吃饭时说的，既然是在吃饭时说的，最恰当的时刻那一定就是在所预言的事发生当前吃饭的时候了，但最后一次吃的饭是逾越节晚餐，在那次晚餐上是将饼蘸在盘子的汤里吃的，因此，耶稣就不仅说了"同我吃饭的人"而且还说了"同我蘸手在盘子里的"（路加说得略微含糊一些："卖我之人的手，与我一同在桌子上"）。乍看起来这只是表示社会关系的一种委婉说法："同我"这个词仅意味着在从同一盘子里一起吃的时候，在耶稣的十二个同伴中，并没有特别指出什么人来，耶稣自己很可能已经知道他是个叛徒，但想还是不点明为好，让门徒们去猜想究竟是什么人。马可和路加就是这样让问题悬在那里。马太走得比他们远些，明确地指明犹大是个叛徒。我们不能不感到惊异的是，他没有利用和耶稣同时蘸饼在盘子里的事让耶稣宣布他是个叛徒，而是让犹大最后问耶稣是不是他，耶稣直截了当地回答说"是"，这是一种非常尴尬而且不大可能的事，第二和第三福音书作者似乎并不欢喜这种做法。

第四福音书作者在这段经文里干得比较巧妙。当然，他的逻各斯基督必须以最精确的标志来证明叛徒，这是不言而喻的，因为这是他从永恒就有的知识。在这方面他和马太一样，但他还有他自己的独到之处。他并没有忽略把手蘸在盘子里所给他提供的更精确地描述叛徒

的机会，但他认为同时把手蘸在盘子里还不够精确。耶稣不仅和叛徒把饼蘸在盘子里而且还把一小块蘸透的饼给了他。此外，在第四福音书里，所有这一切都以各不相同的方式联系起来了。322在本书作者看来，最后晚餐是提高他假其名写此福音书的使徒地位的最好机会[398]，并随之而提高其所怀抱全部精神倾向性的最好机会。这是一个大好形势，使他可以把他的朋友约翰说成是夫子的知己和朋友，夫子对他无所保密。正如上帝的儿子躺在天父的怀里，可怜的拉撒路死后躺在亚伯拉罕的怀里一样，约翰作为耶稣心爱的门徒也躺在耶稣的怀里（根据东方坐席时的习惯）；其自然结果就是，由于不知他们当中谁是耶稣所说要卖他的人而惴惴不安的其余门徒，都求告这位心腹门徒，希望通过他得到耶稣的解答。把门徒的询问不是直接传给耶稣而是先传给这位心腹门徒的据说就是彼得，这样一来，这位使徒首领就不得不向约翰表示，自己处于从属地位，正是这一事实，把第四福音书的最隐秘动机暴露了出来。而第四福音书所涉及的也正是这两位使徒间的关系和一个同彼得的名字联系着，另一个同约翰名字联系着的基督教的两种形式。由于只有后一门徒被有意说成是了解耶稣内心思想的人，所以这里说也只有他才能探询耶稣的秘密。

犹大向犹太人的统治者们表示愿意把他的老师交在他们手中。马太和马可断言他这样做的动机是为了金钱。路加在提到这种行为时说撒旦入了那称为加略人犹大的心，他本是十二门徒里的一个（第22章第3节）。约翰则说耶稣在上面提到的预言里明确地宣称十二门徒中有一个是魔鬼（第6章第70节）。在最后晚餐故事的起头把语调缓和为“魔鬼已将卖耶稣的意思放在犹大的心里”（第13章第2节）。当耶稣把蘸汤的饼交给犹大的时候，又说（第27节），“他吃了以后，撒旦就进入了他的心。”因此，耶稣给叛徒的蘸了汤的饼就成了他的祸害，尽管在《约翰福音》里这饼并不是晚餐的饼，我们仍然不能不想起保罗曾警戒说（《哥林多前书》第11章第27—29节）：所以无论何人，不按理吃主的饼，喝主的杯，就是吃喝自己的罪了：福音书作者根据其自己的计划本来想与之保持一段距离的晚餐观念，在这里却不由自主地渗透到他的心里来了。

就这样，在《约翰福音》里，叛徒的恶毒心意却似乎由于耶稣怀着不同目的而采取的行动得到了帮助。耶稣明确地敦促他赶快去做他打算做的事（第27节）。从这句话里布莱施奈德尔[399]发现了比《共观福音》更为夸张的手法。别的福音书作者说，耶稣明知叛徒的心意却没有阻止其实现。唯独约翰表示耶稣甚至促使其实现。目的很明显，如果耶稣对于向他刺来的利剑不仅没有闪避，反而勇敢地迎上前去，则耶稣超越于常人施加给他的痛苦之上的勇气就会更加突出。不久我们将会看出，第四福音书作者对于客西马尼园情景也以同样精神加以改造。

关于在最后晚餐上所发生的事情剩下来只有耶稣宣称彼得不承认他这一件事了。马可把这件事放在晚餐以后，去橄榄山的路上，只有路加和约翰说是发生在晚餐尚在进行的时候（《马太福音》第26章第30—35节；《马可福音》第14章第26—31节；《路加福音》第22章第31—34节；《约翰福音》第13章第36—38节）。经过的情况在所有四福音记事中基本上都一样。前两福音书作者关于彼得的带几分傲慢口吻的断言：即使所有的人都因耶稣跌倒，或者离弃他，他却决不会因他跌倒；其他两个福音书作者则说，即使同主一同下监，一同受死，他也在所不辞，耶稣预言说，今夜鸡叫以先，彼得将三次不认他。由于福音书的一致传说，特别是由于这种说法同最早期基督教界对于这位使徒领袖的深挚的崇敬感情是对立的就更加令我们不得不相信，处于当时危急关头，彼得由于软弱犯了一种看来是不承认耶稣的罪行。对于门徒们在不同场合所表现的过分自信，耶稣也很可能训诫过他们。至于说这种训诫发生在所警告之事以前如此之近；而且恰好以这种形式出现，再加以无可置疑的鸡叫和三次否认这个三的数目的传说成分就是非常可疑了。从《马可福音》里我们看到这种诗一般的冲动更加前进了一步，唯独他认为对于鸡叫和否认的次数有必要加以计数：鸡叫二次以前彼得已经三次不承认耶稣。对于这种毫无意义的非非之想，就更没有予以注意的必要了。

第二组神话 耶稣的内心斗争和被捕拿

87．客西马尼园的内心斗争，第四福音书作者对此的态度

前三福音书作者关于耶稣预知并预告自己将被卖并被否认以及其预感自己受苦的记载同客西马尼园所表现的情景之间有相似之处（《马太福音》第26章第36—46节；《马可福音》第14章第32—42节；《路加福音》第22章第39—46节）。尽管他的道德品格非常高尚，尽管他对自己所从事的工作不管给他带来什么后果都甘愿服从，当其可怕的不可避免的命运呈现在自己面前而且随时都有可能发生的时候，耶稣仍然不得不经历一场极其严重的内心斗争。但当福音书作者所描述的这场斗争在耶稣临终前最后时刻发生的时候，照《共观福音》所描述的情景，毫无疑问其所给我们的印象，与其说是一篇历史，倒不如说更像一首诗歌，至少在细节方面是如此。

《希伯来书》中也曾谈到过耶稣受难以前的这场内心斗争。那里说（第4章第15节），首先我们的大祭司并非不能体恤我们的软弱，他也曾凡事受过试探与我们一样，只是他没有犯罪。接着（第5章第7节）说，“基督在肉体的时候，既大声哀哭，流泪祷告，恳求那能救他免死的主，就因他的虔诚蒙了应允。他虽然为儿子，还是因所受的苦难学了顺从。”这里所提到的是指客西马尼园的情景而言，比同书另一处（第4章第15节，参看第2章第18节）是指共观福音书关于耶稣受试探的记述而言更为肯定无疑。这种提法的萌芽还可从稍后的一段经文和后来福音书在描述耶稣受试探和客西马尼园内心斗争时把两者作为类似事件处理的事上看出来。从路加在其耶稣受试探故事里所仿效的马太最原始的陈述以及马可所记耶稣在客西马尼园的痛苦都表示耶稣每次斗争都有三个过程的事实上也可看得出来。

这次耶稣并不是在遥远的旷野里，而是在耶路撒冷附近橄榄山上的一座花园里，每逢节期耶稣似乎经常在这里过夜，他并不是从外面受到一个试探者的袭击，而是在内心深处遭受到受难和横死的可怕预感的袭击。这一次虽然也像从前在旷野那样独自一人和魔鬼交锋，虽

然处在城外的孤僻之处，但他还有除了叛徒以外的门徒和他在一起，但根据马太和马可的记述，为了不让他十二使徒中一小部分他所拣选的三人组以外任何人看到上帝儿子的惊恐和痛苦，他吩咐这些人中的大多数留在后面，要他们在他痛苦的时候和他一同警醒，可是他们未能做到：当他离开他们稍往前走祷告以后又回到他们那里的时候，发现他们已经睡着了，不得不再度叫他们警醒起来，他们对于发生在自己面前事件的深远意义毫不了解，就像从前在变像山上一样，那次路加也说他们都睡着了。

在耶稣受试探的故事里说魔鬼三次接近耶稣，每次用了不同的试探方法，但每次都被耶稣用不同的经文打退了。这里耶稣也三次被内心痛苦所迫，求天父让这痛苦离开他，但总是愿意上帝的旨意成全，最终他以儿子般的顺服心情把一切交托上帝，断然勇敢地迎着苦难而上，马太虽然在耶稣第二次祷告里，为了更好地配合完全顺服的心情，用了稍微不同的说法，但在第三次祷告中，则完全重复了马可在第二次里所用的词句。这说明了三这个神圣数字同祷告的总内容自始至终具有同样的重要意义，从而也就说明了这故事是教条地产生的而不是历史地产生的。

路加像马可在耶稣受试探故事里略去了三个试探的三字那样，既未提三个门徒的三字也未提耶稣三次祷告的三字，但之所以有这种情况是因为他还有一些足以更加强化故事情节的事要讲。在像马太和马可那样用同样的话重复了耶稣的祷告以后，他说有一位天使从天上显现，增添了耶稣的力量，接着就说耶稣极其伤痛，祷告更加恳切，汗珠如大血点，滴在地上。人们可能认为这两件事的先后次序应该倒转过来，但路加之所以这样叙述，很可能是因为他有意让人理解天使之所以出现是为了给耶稣提供充分的力量使他可以抗拒后来的比以往更为强烈的对他的精神上的攻击。的确，路加所描述的，不是耶稣的三种不同行动，但仍是各不相同的三种因素，即简单的祷告，天使增添力量和汗如血点的拼命祈求，在此以后，他就像前两福音书作者一样，说耶稣又回到门徒那里，再次吩咐他们要警醒祷告，同时也谴责了他们贪睡。

第四福音像对于在许多观点都与之类似的耶稣受试探和变像故事一样，对于这整个故事只字未提，其原因也仍然一样，那就是《约翰福音》的逻各斯基督，已一劳永逸地超越于这类试炼的境界之上。作为未来世界之主的犹太人的弥赛亚，尽可把自己置于同等地位同这世界之王魔鬼一争短长，但从天上来的超越于万有之上的耶稣却不能这样；脸上发光，同犹太人的立法者和先知[400]相会对于《共观福音》中的基督来说尽管可能是增加光彩的事，但对《约翰福音》里的基督来说却只能使之处于更为局限的地位；害怕死和终于祈求免死，以及还需要天使为之加添力量，所有这一切，对于以耶稣之死为其无上光荣的第四福音书作者来说，都是降低其身价的事情。

此外，即使在这类故事里可能有些对该福音书作者有用的东西，他也很可能因为他认为这类事同福音传说有根深蒂固的联系而不大愿意把它们记下来。已经有人指明，由于他采取了路加的意见，把耶稣受难看作是撒旦的一次袭击，他就巧妙地保存了耶稣受试探故事里的主要意义。但由于他把耶稣变像和客西马尼园痛苦和他自己所特有的福音精神调和并把它们结合起来，他就能以最简单方式避免了这些故事中令人不愉快的成分。他的耶稣（像其由于变像而获得光荣那样）由于其毕生经历而感到自豪，当他受难的时候，也由他认识自己而获得了光荣：这样，《共观福音》变像故事中所表现的犹太唯物主义思想及其在客西马尼园痛苦中所表现的过分激昂的感情冲动，就都得到了纠正。

即使在共观福音书里，耶稣变像的故事也本是紧列在耶稣由彼得讲话引起的包含下列警告（《马太福音》第16章第25节；《马可福音》第8章第35节；《路加福音》第9章第24节）：“因为凡要救自己生命的，必丧掉生命，凡为我丧掉生命的，必得着生命”的关于其受难和受死的宣告之后，从《约翰福音》的基督口中，在他讲了其变像和受死（第12章第23节往后）我们也听到了同样（第25节）的讲话：“爱惜自己生命的，就失丧生命，在这世上恨恶自己生命的，就要保守生命到永生。”接着他又说（第26节）“若有人服事我，就当跟从我……若有人服事我，我父必尊重他”，这和他在共观福音里变像以前联系其受难宣告所说，“若有人要跟从我……就当背起他的十字架来跟从我……

因为凡……在这世代把我和我的道当作可耻的，人子在他父的荣耀里，同圣天使降临的时候，也要把那人当作可耻的"也一样（《马太福音》第16章第24节[401]；《马可福音》第8章第34，38节；《路加福音》第9章第23，26节）。另一处与此相对应的经文（《马太福音》第10章第32节）则说，"凡在人面前认我的，我在我天上的父面前也必认他。"

当耶稣庄严进入耶路撒冷，最后一次在那里过节的时候，有些上来过节礼拜的希利尼人，这就是说，一些爱好犹太教的外邦人（很可能是些刚入门的皈依犹太教的人们），他们为了能见到耶稣，请求使徒腓力给他们引见，腓力就和安得烈一道，把这情况告诉了耶稣。第四福音书里耶稣所说的这些话，就是由这种情况引起的（《约翰福音》第12章第20节往下）。接着，耶稣撇开希利尼人的要求继续说道："人子得荣耀的时候到了"；并把他的死说成是达成这一结果的必要过渡。这就令我们看清了构成《约翰福音》特性的事项之一是什么。根据《共观福音》的观点，耶稣得荣耀是同他在变像中见到了犹太人的两位古代先知联系着的；在第四福音里则是由希利尼人即外邦人的来到所引起的。外邦信徒是落在地里的麦粒所结的初熟果子（第24节），但麦粒烂了（耶稣之死）乃是这种结果的必要条件，因此，说话人就把由这种形象所引起的思想加以大力发挥并把它和上面所援引的关于获得和丧失生命以及他的仆人应当跟从他、尊敬他的经文联系了起来。

这种把耶稣之死作为联系其尘世羁旅和他在外邦世界获得光荣必要过渡的思想，在由希利尼人来到的背景下，给该福音书作者提供了把变像故事特征和客西马尼园痛苦特征结合起来的可能。耶稣承认，由于在他里面出现了死的思想，使他从心底里深感震惊，但该福音书作者，好像要纠正《共观福音》故事说耶稣求上帝把这杯撤去似的，或者按第四福音所采用的马可的说法（第35节），叫那时候过去，他说耶稣向自己提出了这样一个问题，"我说什么才好呢?"（同《马可福音》里的话几乎完全一样）"父啊，救我脱离这时候吗?"（不，我不这样说，因为）"我原是为这时候来的。"[402]在另一处经文里也可明白无误地看出这种纠正《共观福音》客西马尼园祷告的意思来。《约翰

福音》里耶稣对给彼得的命令加上了这样一句话："我父所给我的那杯我岂可不喝呢?"在为有希腊教养并习惯于斯多葛派淡泊精神的读者所撰写的福音书里，于这样一些地方对共观福音书的记述加以纠正是多么适当赛尔赛斯以来许多反对基督教的异教徒对于耶稣在客西马尼园恐怕战惊的思想所施加的大量攻击可资证明。[403]

富有哲学思想的罗马皇帝儒略[404]，在考虑耶稣在客西马尼园痛苦故事时，认为耶稣是神意还需要天使来为他加添力量，未免太荒谬了，这种思想同《约翰福音》作者的观点完全符合一致。该福音书作者本可把这一特征略去而不必多所顾虑，因为在他的共观福音作者前辈中，只有路加一人提到了这件事，但更为安全的办法则是把由此而产生的困难描绘为由误会所造成，使反对者无法加以利用。处于那样一种内心非常激动时候，一位更高的存在向耶稣说话当然是完全可能的，但向他说话的并不是一位天使而是上帝自己，而且也不是因他不得不给耶稣加添力量，而是正如耶稣所祈求的，并不是为给自己加添力量，而是为通过他使天父自己的名获得光荣。天上的声音只是为了给予实现这一光荣的肯定的保证。那些完全未被净化且头脑迟钝的周围群众把上帝声音当作是打雷，而那些一半觉醒一半糊涂的人们则认为是天使向他说话。

但在另一方面，就其本身来说，《约翰福音》里的把天上声音当作是天使说话和路加所描述的客西马尼园情景是有联系的，它们都起源于《共观福音》里的变像故事，在那个故事里，天上的声音是从光明的云彩里出来的，或者按《彼得后书》（第1章第17节）的说法，是从"极大荣光中"出来的。在《约翰福音》里没有提到什么看得见的形象，而是说其光荣已经表现在声音所表达的词意之中，不像变像故事所描述的那样，说耶稣是上帝的爱子，门徒都应当听从他，而是说上帝已经把光荣赐给他，还要再赐给他。但就连这些作为逻各斯基督和父关系的内在的与精神的象征也是太形式化、太肤浅了，因为在他们两者之间并没有由一方面提出要求，和另一方面提出保证的必要，因此，在这段经文中就有必要像使拉撒路复活时那样，由耶稣明确表示（第30节），他感谢上帝听了他的祷告乃是为了周围群众的缘故。

由于第四福音书把耶稣变像和其在客西马尼园受痛苦的情况结合在一起，它们就不再以单独的形式存在下去。因而它们在前三福音书单独存在的地位也就空了起来。在《共观福音》里，由耶稣变像所形成的对其在加利利服务所作出的庄严结论在《约翰福音》里已不需要了，因为在《约翰福音》里并没有那样长的关于耶稣继续不断在加利利工作的记载，而只是叙述了耶稣从头到尾在加利利和犹太地和耶路撒冷之间轮流的居住与逗留。《共观福音》把耶稣在客西马尼园的痛苦置于最后晚餐和被捕之间，但《约翰福音》却不需要这种做法。约翰所描述的耶稣没有在战场上为勇气和镇定而斗争的必要。他在上战场时就已经具备了这些品质。此外，在他被敌对势力强迫离开自己的门徒以前，用长篇的讲话启发这些到当时为止，在理解力方面一直还是婴儿的门徒使他们了解自己内心深处的思想情况，特别是使他们熟知自己死的意义及其有益的效果，以便他们能长大成人，不仅是门徒和仆人，而且也是朋友和同工，也是非常必要的。这样的事一方面既不可能在随时都会受到袭击的橄榄山上做到，而只能在最后晚餐那样的和平环境里做到；另一方面，它还是以耶稣具有不可能被打搅的镇定心情为前提，有了这种镇定心情他就能在遭遇仇敌暴力袭击时镇定自若，不发生任何新的思想斗争。所以斗争一定在此以前早就结束，尽管把斗争移置于最后晚餐以前的较早时刻，按该福音书的整个观点来说，其相应情况，性质将不会那么激烈，色彩也不会那么丰富。但任何企图把《共观福音》所记耶稣的痛苦经历，插进《约翰福音》第14章至17章耶稣的临别讲话和第18章开始叛徒带着一批人走近之间的尝试，将不仅是对耶稣崇高道德品质的攻击，而且一般地说，也是对其刚毅果断品质的攻击，根据这种设想，如果耶稣一想到摆在他面前的苦难，就使他再度陷入像我们从客西马尼园所看到的那样非常激烈的内心斗争，那么，他最先所断言的（第16章第33节）他已经胜过世界及其苦难的话，就成了空洞的大话或者至少也是缺乏自知之明了。很明显，《约翰福音》的耶稣临别讲话，特别是第17章大祭司式祷告的作者既未估计到耶稣后来会有那样激烈的内心斗争，记述这种内心斗争的《共观福音》作者也未想到过他们的耶稣在此以前会发出那样大祭司式的崇高祷告，双方都没有估计到对方的观点，他们是从不同观点设计出来的，他们的描述是绝对互不相容的，从它们目前的形态

来看，没有一个可能认为有历史性，只能说两者都是虚构的，只是一个的构想比较简单，而另一个则比较深思熟虑，有感觉得到的目的。

但即使在这些临别讲话里，第四福音书作者也只是对前辈给他提供的材料进行加工处理和扩充改造而已，这是从他所描述的耶稣的言论同《共观福音》记载的耶稣的谈话往往不谋而合可以明显地看得出来的。从此我们可以看到标志该福音书作者精神特征的一条规律即：当其用自己的思想语言方式改造耶稣的思想语言使其接近自己的思想语言方式时他常能使其和他自己杜撰的言语很好地结合在一起；反之，当他让它们保持原样时，则它们和他自己思想方式之间的差异，或者由于他未能把自己的思想言语方式转变成共观福音里耶稣的思想言语方式，以致他在引用这类言语时把他们放错地方的情况也并不罕见。该作者在试图把同他的思想格格不入的异样性格和他自己独特的描述方式联系起来时所表现的笨拙，和同一作者在自由行动时所表现的灵巧并没有什么矛盾之处，恰恰相反，两者都是主观主义和沉迷于主观性的必然结果。

《共观福音》里第四福音书作者特别利用的段落是记载耶稣教训使徒的《马太福音》第10章。的确，在《约翰福音》的临别谈话里，也含有耶稣教训门徒的话，但那不是耶稣在世时打发他们出去传道时讲的，而是在耶稣临逝世前，不久他们即将就使徒职位时讲的。甚至，在临别晚餐之前，希利尼人求见耶稣的时候，我们已经看到应用了教训使徒的谈话中诸如爱生命恨生命，得着生命和丧失生命等类的话；乍看起来我们会以为它们一定是取自《马太福音》第16章第25节关于耶稣受难的宣告里的，其实也是得自耶稣教训门徒的讲话里（第10章第39节）只不过有点不重要的变动罢了。此外，如上所述，在第四福音里最后晚餐席间耶稣为门徒洗脚时所说的仆人不能大过主人，被差遣的不能大过差遣他的之类的讲话，也都是从教训门徒的讲话中借用来的（《约翰福音》第13章第16节；《马太福音》第10章第24节）。如果说共观福音书里的这些话同约翰的描述结合得还不错的话，同样取自耶稣教训门徒谈话中的另一些话就不能这样说了（第10章第40节；《约翰福音》第13章第20节），接待他所差遣的，就是接待他，接待他，就是接待那差遣他的。这些话是在耶稣宣称他将被卖

之后，除了同上面引述的情况有某种相似之处的《马太福音》第10章耶稣著名讲话还浮现在他脑海中以及他本人也想尽其所能将其适当插入外，在没有任何其他明显联系的情况下加上去的。关于耶稣所说安慰的话：当门徒被交的时候，不要思虑怎样说话，因为不是他们自己说话，而是父的灵在他们里面说话（《马太福音》第10章第19节往下）他做得要好得多。第四福音书作者在一定程度上以这段引文作为耶稣临别讲话的主题，但他引进了保惠师[405]概念，就使其在应用上同原来的思想大不相同了。因此，这里的相似只是一种孤立的相似，尽管安插得很适当（如《约翰福音》第14章第26节；第16章第13节等），但同其在共观福音书里的原来形态已经很不适应了。

第四福音书作者试图按其原来形式保存下来的还有耶稣的另一句话，这句话不是出自耶稣教训门徒的谈话，而是出自《共观福音》所记关于耶稣在客西马尼园痛苦的经历中，这就是马太（第26章第46节）和马可（第14章第42节）[406]用以结束客西马尼园情况的耶稣的勇敢呼召："起来，我们走吧，看哪，那卖我的人近了。"但像通常情况那样，该福音书作者的努力并没有获得很好的成功。他不愿放弃这句话，因为它和他自己把耶稣描述为自愿受苦的努力是一致的。但正如我们已经看到的那样，他并未能很好地利用耶稣在客西马尼受苦的情况，而他所能利用的，又不得不把它插在临别讲话的末尾，作为要求门徒离开晚餐室并出城到橄榄山的号召，从该福音书作者对这句话所作的改动就可清楚地看出他的意图来。他没有讲耶稣说，"起来，我们走吧，等等"，而只是说，"起来，我们从这里走吧"（第14章第31节），并没有提到叛徒。但在结束临别讲话时，福音书作者想把耶稣的祷告插进来，于是他使直到那时为止的耶稣对门徒的临别讲话上升为对天父的祈祷，自此以后，再有任何对门徒的讲话都不能不削弱人们对这件事的印象：如果要使讲话仍然占一席位置，那它只能是在更早时候说的，那样，它实际是什么时候说的，就无关紧要了。因为要求不会立即产生结果的，只要出现连接环节，就可以提出要求来。但耶稣说摆在他面前的苦难乃是世界的王[407]对他的攻击，不过它在他里面毫无所有。在这里提出勇敢的号召看来是很恰当的，这么一来，《共观福音》的描述就得到加强了。在《共观福音》里，所涉及的是叛徒，在第四福音里涉及的则是魔鬼本身，耶稣以非凡的勇气迎战了

魔鬼。这件事的确很奇怪，但并不比第四福音书里其他许多事更奇怪，在这些警戒以后，对门徒的临别谈话还是毫无困难的继续了下去，就像没有说过任何话一样。

88．耶稣被逮捕

在前三福音书里，叛徒的出现是在耶稣客西马尼园痛苦经历和向门徒发出勇敢号召以后。在第四福音书里，客西马尼园故事被删除了，耶稣和门徒到达汲沦溪[408]那边的园子以后的头一件事就是叛徒的出现。根据马太和马可，他是同大祭司和长老所派遣的武装群众一同来到的；根据路加，大祭司和长老们以及守殿官也和群众一起来到了；根据约翰，一队罗马士兵和千夫长也来了，而且，尽管那时是望日的夜间，他还说除了兵器之外，他们手里都还拿着灯笼火把（《马太福音》第26章第47节往下；《马可福音》第14章第43节往下；《路加福音》第22章第47节往下；《约翰福音》第18章第1节往下）。

过去在基督教界有一种传说，犹大作了捉拿耶稣的领路人（《使徒行传》第1章第16节），根据一般的理解，这种领路人的作用，他不仅是向官员和犹太教统治集团指明了到耶稣所在地之路，而且还用接吻的暗号，向他们显示了他们所不认识的耶稣本身。第四福音书作者，未提接吻的事，相反，他把叛徒所干的全都事情说成是向他们指明当时耶稣在什么地方以及他知道这地方的原因；因为约翰所描述的耶稣，不用指明本来就是众所周知的人物。根据共观福音书，叛徒走到耶稣面前。向他行了事先商定好的接吻暗号，在向这个不忠实的门徒发出了一个谴责的问题以后，耶稣就被差役们逮捕了。《约翰福音》说，当人们一出现在园子或园房前面时，耶稣凭其预知一切的超自然能力问他们找谁?他们回答，找拿撒拿人耶稣，耶稣说，我就是；该福音书作者好像特意避免提及叛徒接吻似的，还加上一句说，当耶稣说这话的时候卖耶稣的犹大也同他们在一起，这样一来，就没有再进一步指明耶稣本人的必要了。这里有两种情况：一种情况是，耶稣是由别人指出并交给敌人的；另一种情况是，他自己承认并把自己交

给敌人手里的。这也就是第四福音书同其他较早福音书的全部不同的关键。讲过“没有人夺我的命去，是我自己舍的，我有权柄舍了，也有权柄取回来”这句话的逻各斯基督（《约翰福音》第10章第18节[409]）当其被交给敌人手中的时候，也必须证明这一点；他不能等着让第三者说，这就是他，而必须自己马上说，我就是。同时耶稣还想拯救他的门徒，免得他们受苦。该福音书作者发现，这并不是像其他场合那样，应验了《旧约》先知书的某一预言，而是应验了在大祭司式的祷告里他假耶稣之口所说的话（第17章第12节），即按精神意义来说，凡天父赐给他的（除了犹大）他一个也没有失掉；这是对同一讲话的双重意义的解释，同《约翰福音》所具有的双重意义，完全符合一致。

此外，由于第四福音书作者改变了事物的性质，他还达到了另一个目的。犹大亲吻耶稣所具有的“这就是他”的含义，除了产生众差役们逮捕耶稣的效果外不可能产生别的，另一方面，如果耶稣迎上去亲自说声“我就是”，就为爱用华丽词藻的作家们在描述诸如马利乌斯（Marius）[410]或雄辩家安陀尼乌斯（Antonius）[411]等伟大人物故事时所产生的效果准备了条件：在伟大人物一句话或一瞪眼的情况下被差遣的凶手就收刀入鞘或拔脚逃跑了。《约翰福音》的作者做得比他们更进一步，他说那些人听了耶稣的话不仅后退，而且还倒在地上。他把“我就是”重复了三次（第5节：耶稣说，我就是；第6节：耶稣一说，我就是；第8节：耶稣说，我已经告诉你们，我就是），说明他对他们非常重视。当耶稣在加利利海上行走，安定门徒恐惧心理的时候也说了同样的话（《约翰福音》第6章第20节；参看《马太福音》第14章第27节）；《约翰福音》的基督再三地把“我就是”的信念或认识提出来作为他希望引导门徒达到的目的（第8章第24，28节，第13章第19节[412]）。因此，基督的全部丰盛意义和其位格（Personality）的全部神性就都包含在“我就是”这几个字之中了；在耶稣说来，这几个字就起着一种不可思议的法宝作用。这种意思是从《旧约》得来的：“你们如今要知道，我，唯有我是神，在我以外并无别神，我使人死；我使人活，我损伤，我也医治，并无人能从我手中救出来。”（《申命记》第32章第39节[413]）另一场合耶和华还说（《以赛亚书》第43章第10节往下）“你们是我的见证……便可以知道，且信服

我，又明白我就是耶和华，在我以前没有真神……唯有我是耶和华，除我以外，没有救主。”所以，这种说法原来是上帝自己的一种说法，由于第四福音书作者假耶稣之口说了出来并使其产生了在其他场合里“上帝脸上的荣光”或某种其他天上生物所产生的效果，因而就使其地位远超于其在《共观福音》里所占的地位。

在《马太福音》和《马可福音》里由一个门徒用刀削掉大祭司仆人耳朵的事是在差役逮捕之后，在《路加福音》和《约翰福音》里则是发生在逮捕之前。从这里可以非常清楚地看出传说和故事的发展与成长来。所有的福音书作者对于这个门徒的不合时宜的勇气使大祭司的仆人丧失了一只耳朵这件事上都是一致的，但无论是马太或追随他的马可都没有说被砍掉的是两个耳朵中的哪一只；路加和约翰首先告诉我被砍掉的是右耳：在这类形象化的事例中传说是不会容许有半点儿不确定之处的。340从前两福音和第四福音所看到的只是仆人失去了一只耳朵，并未说他的耳朵又被医好了；只有路加保证说耶稣摸了一下又把他的耳朵医好了。有奇妙能力，曾经给人除去许多痛苦的慈悲为怀的医生，对此怎能无动于衷呢?这种痛苦即使不是他施加的，至少也是为他的缘故吧！很可能（在第四福音书作者看来）大祭司的这个仆人不配耶稣给他行这一神迹，也许他认为这件事太微不足道，不宜用来结束他写的耶稣传。最后，三位《共观福音》作者既未能道出这个门徒的名字，也未能说出仆人的名字；只有约翰知道后者的名字是马勒古（Malchus），前者名字是彼得。同样，在膏耶稣的故事里他还知道用膏膏耶稣的女人是伯大尼的马利亚，谴责她的人是残酷无情的犹大：他认为膏耶稣这一行动同马利亚的性格非常吻合，谴责别人则是暴露了叛徒的本性，而仓惶拔刀相助同彼得的急躁性格也很一致。其实，这里有着双重的意义，尽管一方面也可称之为一种勇敢的行动；但这种勇敢表现得很不适当，而且是以对耶稣的崇高使命缺乏正确理解为基础。因此，就连在《马太福音》里也说这个未指名的门徒举刀伤人的行为受到了夫子的警告和谴责，但在不违反传说中彼得性格的前提下，用耶稣的公开谴责来取代一个未指名者的意见这同第四福音书作者的计划是完全符合一致的。为了使这一特征同彼得的名字紧紧联系在一起，该作者后来叙述彼得不承认耶稣时还说被砍掉耳朵的人的亲戚说他看见彼得同耶稣一起在园子里（第18章第26节），但

如果是那样的话，这个仆人就不会只说：我不是看见你同他一起在园子里吗?341而是要说：你就是砍掉我表兄弟耳朵的那个人！而且如果彼得知道自己干过这种事，他也就不会胆敢待在大祭司的宫殿里冒这种风险了![414] 从马太所记耶稣责备这个门徒的话中，第四福音书作者只采用了耶稣所说“收刀入鞘”这部分，至于“凡动刀的必死在刀下”那部分，该作者似乎认为同彼得后来被钉十字架的传说有矛盾（第21章第18节往下）；最后，关于耶稣在《马太福音》所说如果不是因为他必须成全《圣经》所说关于自己使命的话，他是本可求父差派十二营天使来帮助自己的——约翰认为自己有义务表示耶稣用行动证实了他所说的话，因为如果根据他所说，耶稣只说一句话就使全副武装的人们退倒在地，很明显，如果他愿意的话，借着在他里面的上帝的大能，不必借助天使，他是很容易救自己脱离他们的魔掌的。

在马太和马可因耶稣像强盗那样被捉拿而用“先知”的预言（很可能用的就是路加早先在第22章第37节引用过的《以赛亚书》第53章第12节）安慰自己的同时，他们还在门徒逃跑这件事上看到了撒迦利亚的预言获得应验（《撒迦利亚书》第13章第7节[415]），这也就是马太所记耶稣在去橄榄山路上提醒他们的话（第26章第31节）。至于一个披麻布的少年人由于惊恐丢下麻布而赤身逃走一事（《马可福音》第14章第51节往下），是由于传说或者由第二福音书作者想象得来，或者有特殊意义隐藏其中，那就是一个很难决定的问题了。

第三组神话 耶稣受审与定罪

89.大祭司前受审及彼得不承认耶稣

自以为是本民族弥赛亚救主的耶稣，却被其本民族的当权者作为罪犯而定罪，交给罗马巡抚，并立即被处以十字架死刑。这一事实似乎是一种可怕的否定要把属于其同一民族的门徒们所怀抱的希望与信仰永远消灭掉。如果要恢复这种希望和信仰，那就只有使这种起消灭作用的否定本身再被否定才能办到。这首先要产生对于耶稣复活的信

仰。如果说死结束了他的生命，复活就是结束他的死，这样，死就被得胜吞灭了[416]。但死和产生死的折磨，控告和定罪，丢脸和耻辱，这个被认为是弥赛亚的人所经历的一切依然存在着，它们是不能从人们的，甚至信耶稣的人的记忆中擦去的，因而也就是无法否认的，但在对它们所作的解释上必须使之发生变化，使它们失去否定的意义，如果可能的话，使其成为信仰的支柱，使其否定的价值成为肯定的价值，耻辱的标志成为光荣的象征。这一步是可以用不同方法达到的。从这一观点出发，我们就不得不对福音书关于耶稣生平这一部分的矛盾记述进行一番考虑。

所有福音书作者都一致承认犹太当权者宣称耶稣犯了该死的罪（《马太福音》第26章第57—27节；《马可福音》第14章第53节—15节；《路加福音》第22章第54—71节；《约翰福音》第18章第12—30节）。前两福音书说耶稣受审是在夜间，路加说是在第二天早晨，前两福音书也说犹太公会的正式决定是在早晨作出的。关于这一方面，路加说，彼得不承认耶稣是在耶稣受审之前，而前两福音书作者则说是耶稣受审之后。以路加为一方和以马太和马可为另一方的福音书作者对于耶稣在这几个钟头里所受的虐待在时间和情况方面作了互相不同的描述，但这些还都是非本质的，或者至少是不重要的矛盾，接下去的问题是耶稣被其本国最高权力机关定罪是怎样变成无损于信仰的?

首先，据说定罪是假见证所造成的结果，马太和马可都说犹太公堂唆使人做假见证，许多人就出来这样做了，但据马可说，他们的见证是互相矛盾的，所以是无效的。根据马太，最后有两个人出来说，耶稣曾说过，他能拆毁上帝的殿，三日内又建造起来。或者，据马可所说，三日内就另造一座不是人手所造的。在记述了各人所说实质上非常相同的话以后，马可所说的已经是不必要的辩解了。我们已经作过说明，这时所提出的见证中，有多少是假的，有多少是真的，第三和第四福音书作者在这里没有提到这样的见证。根据路加后来在控告司提反的时候也提出过这类的见证，但也都是假见证（《使徒行传》第6章第14节）[417]；约翰勇敢地抓住敌人锋利的武器反驳说：不错，耶稣的确说过这话，但并没有说他自己要拆毁这座殿，而是说如果他们拆毁这殿，他将在三天之内把它重建起来；但他所说的，并不

是像愚蠢的犹太人所想的那样，指他们的木石之殿，而是指他身体之殿而言！（第2章第19—22节）

原始基督教传说用以消除对于耶稣的控告和定罪所产生的影响的第二个办法就是人们费尽心机一再重复的这一事实：耶稣对于大祭司以及后来彼拉多关于控告的话对他提的问题一直不予置答（《马太福音》第26章第63节；第27章第12，14节；《马可福音》第14章第61节，第15章第5节；《路加福音》第23章第9节；《约翰福音》第19章第9节）。耶稣不回答问题就表示他不承认法庭对他有任何管辖权；但最主要的是，通过这种态度显示自己就像是羔羊被牵到宰杀之地，又像羊在剪毛的人手下那样不开口，换句话说，就是先知以赛亚所预言的（第53章第7节），上帝的仆人，或者按基督徒的解释就是弥赛亚。因此，他对于自己是否是上帝的儿子（或仆人）这个问题避不作答，而是以各种形式根据《诗篇》第110篇第1节和《但以理书》第7章第13往下庄严宣称自己就是弥赛亚；他因此被大祭司和犹太公会认为犯了该死的罪，但照基督徒的观点看来，这就成了使他们对耶稣的定罪无损于基督徒信仰的第三个理由，因为它牵涉到使他们的宣判自相矛盾的一个问题。如果他们定他的罪是因为他坚持他（实在就是）弥赛亚，那就意味着他们定了他们自己的罪，定了他们自己完全盲目、顽梗不化的罪。

福音书作者们对于耶稣因此从仆役甚至犹太权贵们所忍受的侮辱和虐待的描述也是各不相同的，但他们都一致同意他受到了嘲笑、殴打、鞭挞和吐唾沫在脸上，这些事也是《以赛亚书》可以解释为指弥赛亚的地方预言过的（第50章第6节）："人打我的背，我任他打，人拔我的腮颊的胡须我由他拔，人辱我吐我，我并不掩面。"由于耶稣平静地忍受了这一切，他就证明了自己的确是那些瞎了眼的仇敌们所不愿承认的人。

耶稣门徒的领袖[418]，由于软弱，不承认耶稣，这只是涉及他个人和人性脆弱的问题，无论如何，只能由他自己负责，而且他自己也很快就痛哭流涕悔改了；但就这种不承认也证明了耶稣有超自然的性格，因为耶稣不仅预言了彼得会不承认他，而且事情发展的结果和他

所预言的完全符合一致。至于叙事者所关心的则仅是根据耶稣的预言彼得应有三次不承认耶稣，这是从他们敢于冒人物、地点和情况不一致的矛盾这一点上看得出来的。与此有联系的是《马可福音》的两次鸡叫显得只是软弱无力的美化，而《路加福音》里的鸡叫时耶稣转身一看虽是一笔富有特色的描述，但无论从地点和情况来看都不大可能，尽管从历史的角度看，从其传说来源看是可以理解的。马太和追随他的马可所描述的彼得由于听到鸡叫回想起耶稣的预言那种主观的生动的觉醒，在《路加福音》变成了由于耶稣于鸡叫时洞察一切的一看客观上刺透了彼得灵魂的最深处。约翰在这里所显示的特色是和我们已经熟知的他的福音书的倾向性有联系的。这特别是一个和他赋予以新意义的门徒在最后晚餐上有关探询叛徒的故事有类似意义的事例。正如那次门徒不是直接求向耶稣，而是通过彼得请求耶稣所爱的那个门徒作为代言人，这次别的福音书作者只是简单地说彼得进了大祭司的院子，而《约翰福音》则说，彼得之得以进入大祭司的院子，乃是由于大祭司所认识的另一个门徒的介绍，因此，这里就是利用机会，在牺牲彼得作为使徒领袖的情况下，以提高被认为是该福音书作者的另一个门徒的地位。

从第三福音书记载耶稣家谱的有名的篇章里（《路加福音》第3章第1节往下）第四福音书作者发现，在施洗者出现的那年有亚那和该亚法两个大祭司。他认真地记住了这段其本身并不正确的记载，尤其错误的是，在谈到耶稣一生最后一年涉及大祭司的事迹时，他总是称其为该亚法（第11章第49节，第18章第13节）就好像该亚法和亚那换了位置似的，其实，在亚那被罗马巡抚瓦利流斯·格拉图斯（Valeruis Gratus）罢免以后，仅在短时间内曾有几人被授予大祭司之职，大部分年间特别是巡抚本丢·彼拉多全部任职期间，均由其女婿约瑟·该亚法任大祭司之职。现在更为明显的是，这位较晚的作者认为，在一个被认为有大祭司参与的场合，例如在审判和定耶稣罪的时候，使另一位（被认为是）大祭司的也实际参与其事，就为他提供一个机会，同时表明耶稣是由两个犹太大祭司所弃绝和虐待的；就像路加出于同样目的，倒转过来说，两位审判官都发现耶稣清白无辜一样，这两个人没有一个属于犹太僧侣统治阶级，一个是希律，另一个是彼拉多。关于耶稣在亚那前[419]受审，他并没有掌握任何特殊资料，从他把受审的

主要内容说成就在大祭司以耶稣的门徒和他的教训盘问他这一点上已暴露无遗。至于耶稣援引其工作的公开性为证明是《共观福音》在耶稣被捕时已经假耶稣之口说过的话（《马太福音》第26章第55节[420]；《马可福音》第14章第48节；《路加福音》第22章第52节往下）。接下去他对耶稣在那位真正大祭司前，也就是他所说亚那打发耶稣去见的那位大祭司的受审的事什么也没有说。这是非常令人惊异的事，在我们未注意到他的从一开始的一贯目的就是要尽可能使耶稣处于突出地位以前，将永远无法理解。347根据两位较早福音书作者所说，在这次审讯中所提出的两件事，他老早就已经提到过了。第一，在耶稣第一次上（耶路撒冷）过节时（第2章第19节）就已经谈到过关于拆毁和重建圣殿的事了；第二，保证今后他们将看见人子坐在全能者的右边，驾着天上的云降临，根据第四福音书，早在耶稣遇见第一批门徒时，就已经用类似的话，对拿但业讲过了（第1章第51节），从今以后，你们将要看见天开了，上帝的使者上去下来在人子身上[421] [422]。可以说，就连该亚法的处罚性宣判，该福音书作者也预先提到过了，不仅在说到耶稣替死免罪时（原文为Blutrathe，他的劝告实际指的是指耶稣将替死免全国人的罪而言，现在一般已不用这种说法。——译者）（第11章第49节往下），而且还再次（第18章第14节）在描述该亚法劝告犹太人说一个人替百姓死是有益的时候说了这样的话。剩下未说的只有耶稣在回答他是不是基督，上帝的儿子问题时所说的“是”这个词儿了；但第四福音书作者并不愿表示他的耶稣立刻就这样承认自己是犹太人的弥赛亚。就这样他用一句表示彼得在亚那的院子里不承认耶稣的简单扼要的陈述，结束了耶稣在该亚法面前受的审讯，接下去就是以耶稣被定罪为结果的在彼拉多面前的审讯[423]。

90．叛徒之死

耶稣是由他自己的一个门徒交付敌人手中的，这是一个可能对他不利的难题。正如我们所已经看到的，从一开始古代基督教传说就试图用耶稣早就知道并且预言了被卖的事，《旧约》甚至也预言过的说

法，把这一问题置之不理。它甚至还用耶稣预言过的这种说法，使彼得的不承认耶稣失却其刺痛作用，后来又用显示彼得痛心忏悔的方法来达到同一目的。由于犹大所犯出卖耶稣的罪比彼得大多了，后悔对他来说就更为必要；而且单纯忏悔还不够，还必须变成绝望，不管叛徒忏悔不忏悔，他绝对逃脱不了上帝的惩罚。

叛徒为自己的行为而后悔，甚至会由于自杀或遭遇意外而死亡都是可能的，在其他事例中也发生过；但《新约》关于犹大之死的相互矛盾的记述所指向的，不是事实，而顶多是同一个事实联系起来的《旧约》里的不同篇章和典型，而且这个事实很可能同叛徒没有任何关系。根据马太（第27章第3—10节），当犹大听到耶稣被定罪以后（他怎么能对此感到惊异是我们无法理解的），就把他出卖耶稣所得的报酬交给圣殿里的大祭司和长老说，我卖了无辜之人的血了。在犹大由于绝望而吊死之后，他们因为这钱是血价，不能放在圣殿库里，就用它买了窑户的一块田，作为埋葬外乡人之用。该福音书作者还说，由于这块田有耶稣的血沾在上面，一直到他那个时候还被叫做血田。与此相反，根据《使徒行传》（第1章第16—20节），当填补叛徒在使徒团体中遗留的空位时，彼得在谈到他的下场时并没有说他把犯罪的报酬退还出来，而是说他用那钱买了一块田（没有讲是从谁那里买的），不久就死在这块田上，不是由于自杀，而是由于身子扑倒，肚腹崩裂，肠子流了出来[424]。住在耶路撒冷的众人都知道这事，人们给这块田起名叫亚革大马，因此，根据这种说法，所谓血田，乃是指叛徒的血而言。这两处记述除了犹大的猝然死去和耶路撒冷一块田地的名称之外毫无共同之处；其中第一点，即叛徒不会有好下场这一点，乃是基督徒意识的基本要求；另一点，即在耶路撒冷有一块叫做血田的田，也是可能的，但未必同叛徒有任何关系；不过即使没有任何关系，基督教传说仍然可能把血田和流血的人联系起来的。

关于马太以吊死为犹大下场的记述，《旧约》所记叛徒的下场正是如此（《撒母耳记下》第17章第23节）。论到大卫的不忠实顾问，把弥赛亚的这位祖先出卖给押沙龙的亚希多弗时就说过，“他归回本城，到了家……便吊死了”，和关于犹大所说，“他出去吊死了”完全一样。的确，亚希多弗之死并不是由于后悔，而是因为看到自己奸计未

能成功：他本想害死大卫，现在预见到自己将遭覆灭，于是用自杀结束了自己的生命；犹大则因看到大卫之子[425]被自己杀害而陷入绝望。

根据马太的记述，这并不是犹大所做的第一件事，在此以前他已经悔改了，交出了犯罪所得的报酬并承认了自己的罪过，从基督教的观点看来，就连犹大的后悔不管有没有历史的依据，也是可以推断得出的，人们还认为，把出卖耶稣的钱扔到圣殿库里这句话，从先知书的一段经文里，也是可以找到根据的。马太说，这就应验了先知耶利米的话，但他实际所引述的，乃是先知撒迦利亚的话（第11章第13节）。该福音书作者的错误在于，在他所引述的这段经文里，被他翻译成“窑户”（potter）的这个词令他想起了《耶利米书》里关于窑户的那段有名的神谕（第18章第1节往下）。在《撒迦利亚书》里，耶和华指派先知为人民的牧人，但先知很快就对这项吃力不讨好的差事感到厌烦，要求给他工价或者把他免职。人们给了他三十块钱[426]，耶和华吩咐他把这“美好”的工价，也就是他作为耶和华代表所被估定的价值，扔到库里去；于是先知把这三十块钱扔到了耶和华殿的库里。如果犹大真的因出卖耶稣而得到了三十块钱的话，人们联想到这段经文就是很自然的事了；但我认为，即使没有这种相应的事实，它们也会使人作出这样的联想，把三十块钱给予叛徒的说法，就是从这段经文得出来的。这是忘恩负义的人民，对于上帝所差来的牧人，归根结底，也就是对于上帝本身，所作的最微不足道的低估，它不可能不迫使人联想到最善良、最忠实的牧人被叛徒以非常低微的代价出卖耶稣这一事实上来（《希伯来书》第13章第20节；《彼得前书》第2章第25节）；只要在先知书的那段经文里发现了三十块银子的这种提法，那就说明马太所根据的只是这段经文，并不是因为有任何历史资料——请注意，只有马太提到了这段经文，而且在他记述的措辞上，也以引人注意的方式，表现了犹大出卖耶稣所得的报酬同希腊译文有惊人的一致之处[427]。当然，也不应忽视两者之间的区别：在先知书那段经文里所讲的是服务的报酬，而在福音书记事里所讲的则是为买卖所付的价钱，因此，在先知书里当事人只有两方，即雇主和雇工；而在这里则有三方：买方、卖方和被卖的一方；在那里是受雇的一方获得工价，而在这里，不是被卖的一方，而是卖方获得价款。所以，在第一

段经文里，是受雇并受到不公正待遇的先知，遵照耶和华的吩咐，把他所得三十块银子的报酬扔进殿里。在福音书的这段经文里，被卖的人是不可能这样干的，只能由卖方即收到银子的叛徒来干。但这样一来就成了叛徒悔改的一个极好证明了，因为把钱扔在圣殿里，同把钱扔给圣殿的守卫者，大祭司和长老脚下是一回事，叛徒出卖耶稣的钱正是从他们那里得来的。

但马太接着还说，因为犹大退还的钱是血价，大祭司不可能把它放到圣殿的库里去，他们就用这钱买了窑户的一块田，作者还直接援引先知的预言为证。福音书作者是从哪里得到这块田的，也许我们以后会看出来；至于窑户作者也是从先知书的这段经文里得出来的，不过不是从其正确意义，而是从古人对它的错误理解得来罢了。根据耶和华的吩咐，先知把他所得的微薄工资扔进的地方，在希伯来文用通常标志的母音符号，其意义将为窑户，但这样一来就绝对没有任何意义了，如果用别的母音符号来标志，则其意义将会是金库或库房，毫无疑问，这才是正确理解所应有的意义。但福音书作者却坚持按一般的读法“窑户”来理解。但在先知书的那段经文里还说，他把三十块钱扔进上帝的殿里，接着就作了更精确的描述，我们把他在这里所用的词译作“Schatz”，就是圣殿里的“金库”[428]，而福音书作者却译作“窑户”，其实在圣殿里根本就没有什么窑户！所以，扔进圣殿同扔给窑户，不可能是一回事，因而福音书作者就把这一行为说成是两个不同的人所做的两件事情，照他的说法，把钱扔进圣殿的是叛徒，把钱交给窑户的是不愿把血价放在库里的大祭司；他们为什么把钱交给窑户呢?因为他们从他那里买了一块埋葬异乡人的田，由于买田所用的钱是血价，所以那块田就一直叫做血田[429]。

这块田不可能是福音书作者从《撒迦利亚书》那段经文里得来的，因为在那里连一点这种迹象都没有；另一方面它却令我们想起了《使徒行传》所讲关于叛徒下场的话。这段叙述尽管在其他方面同《马太福音》有许多不同之处，但在一个特殊方面却是符合一致的，那就是它也谈到了一块田，是叛徒自己买的一块田，不是为了埋葬异乡人，而是为了他自己的用场，而且也不是从窑户那里买来的。看出这篇叙述的作者从哪里得这块田是很容易的，因为他自己已经告诉了

我们。他在叛徒买了这块田之后很快就死的事上，发现《诗篇》第69篇第26节[430]预言：“愿他们的住处，变为荒场，愿他们的帐棚，无人居住”得到了应验。这是在早期基督教里应用在弥赛亚受难事上的所谓大卫受难的《诗篇》之一。耶稣在十字架上人们用苦胆调和的醋给他喝的故事其出处就在这里（第22节）。这《诗篇》的另一处（第10节）[431]曾被第四福音书所引用，说耶稣洁净圣殿就是应验了其中所说的话（第2章第17节）。如果把这些《诗篇》认为是指弥赛亚而言，那么，发言者所预言的刑罚一般就适用在耶稣的敌人身上，也就是适用在犹太人中那些敌视耶稣的人身上，特别适用在对耶稣犯下滔天罪行的叛徒身上。既然说他的住处（他所住的那块田）要变成荒场，那他就必须先有一块田才行，除了他用出卖耶稣的报酬买来的，现在即将变为荒场的那块田外，他又能从哪里得到一块田呢?但要使住处变为荒场无人居住，那就必须原居住者死去才行。因此，在同一《诗篇》里也表现了希望仇敌的名字从生命册上抹去的愿望。在《使徒行传》作者所引用的另一首《诗篇》（第109篇第8节）还说，“愿他的年日短少”。但叛徒之死不可能是一种自然的死，这已被认为是当然的事情；另一方面，在预言其住处将变为荒场的那篇诗里也已明确地宣告了。在第23节说[432]“愿他们的筵席在他们面前变为网罗”，正如《使徒行传》里说犹大身子扑倒，肚腹崩裂，肠子都流出来一样，因为我们可以推想，他用出卖耶稣所得的报酬，大吃大喝，使自己的身子胖了起来。

叛徒的身子变得异常肥胖，古代基督教界早就有此传说，连帕皮亚斯也提到过。[433]据说他变得这样肿胖，甚至连一辆车子能够通过的空间也过不去。关于这种断言，另一位作者还讲过这样一个故事（这类传说总是不断发展的），说他被一辆迎面来的车子所压倒，连肠子都流了出来。据说他之所以变得这样肿胖，其原因乃是患了水肿病，特别是叛徒的头和眼睑肿得连看都看不见了。这里的看不见可能只是对于情景的渲染手法，水肿是肿胀的假定原因，肿胀又是肚腹崩裂的假定原因；但我们在《使徒行传》作者谈到犹大命运时所援引的一首《诗篇》中有下列不利于敌人的词句（《诗篇》第109篇第18节）“这咒骂就如水进他里面，像油入他的骨头，”这里讲的就是水肿

病，另一《诗篇》（第69篇第24节）[434]还说“愿他们的眼睛昏矇，不得看见”，这里就是《旧约·圣经》所预言的看不见。

既然基督教最古老时期在没有任何历史事实根据的情况下能够产生关于叛徒下场的这样的两种传说，剩下的问题就是，关于那块田，尽管在其他方面两种记述很不相同，但在购买和名称方面却有一致之处，是否因此就可以认为是历史的事实呢?但这两种记述的真正一致之处，只在于说靠近耶路撒冷的地方有一块地或一块田，叫做血田，每种记述，都是按照自己的特殊方式，使其同犹大和其出卖联系起来。一种记述说这块田是犹大本人买的，另一记述说是大祭司买的，一个说名字是由于耶稣的血粘在上面得来的，另一个说是由于叛徒的血流在上面得来的。因此，叛徒和田的关系是不牢固的。但田总是独自存在着的，很可能靠近耶路撒冷有一块田，至于它为什么叫这个名字只有天知道，也许它曾被用来埋葬过异乡人；基督徒说这块有可怕名字的田是叛徒的，但它是怎样同叛徒发生关系的问题并没有解决；《使徒行传》的作者认为它是叛徒已经变为荒场的居所，第一福音书的作者则从其中看出了叛徒退出的血价又付给了窑户其目标是什么。在这里甚至也不用假定这块田之所以同窑户发生关系也许是因其土地是粘土地，符合窑户的要求，单是它的名字叫做血田就足以把它和叛徒联系起来了，至于它同窑户的关系，则是由于对《撒迦利亚》书神谕的误解。

91．在彼拉多和希律前受审

直到耶路撒冷被毁灭及其后，也就是说，在共观福音书实质性内容形成期间，年轻的基督教的真正敌人就是那些抱旧信仰的犹太人。另一方面，罗马人和希腊人，则部分地表示漠不关心，部分地甚至还能相信，除了像尼禄时期迫害基督徒的地方性和暂时性困难外，总的说来则采取了容忍的态度。到第四福音书编写期间，同罗马政权之间的矛盾的确增加了，但其影响则被异邦人改信基督教所大大超过了。因此，人们把希腊、罗马世界看作是传扬基督教的真正适当的领域，

而犹太人则越来越成为顽梗不化的被遗弃的群众。由于耶稣在其生活末期曾同犹太教和异教徒，其本民族的僧侣统治集团和罗马民政当局这两种权力都有过接触，当编写几部福音书，描述耶稣这部分生活史的时候。一般地说，在基督教内部各个不同集团之间向着两种方向发展的情况都会有所表现，就是很自然的事了。

耶稣由于罗马巡抚的命令被处死这是确定无疑的[435]，没有任何迹象表明耶稣在其传道生涯中对该官员有过任何直接的或人身的冒犯；因此，福音书所说，犹太当局，由于他们自己被罗马人剥夺了生杀之权，就竭力拉拢罗马巡抚，使他对于他们由于僧侣统治的原因想要除减的人，从政治原因上加以怀疑，就是非常可信的了。犹太人弥赛亚观念所包含的政治性质使他们有可能做到这一点。耶稣只是在经过一番犹豫之后才承认这种思想适用于他自己，而且他坚决否认这种思想有任何政治方面的含义。但人民群众，甚至连他自己的门徒直到那时，对于他的否认并未予以应有的重视，因为这对他们来说是很难理解的，但犹太当局却非常容易地把耶稣获得群众拥护，人们拥挤来听他演讲以及他进入首都时所受到的群众爱戴，从政治眼光向彼拉多说明耶稣是一个非常危险的人物。在所有这一切事上，历史的可能性都是有利于福音书记述的。

但如果彼拉多对他们的要求予以支持，其原因要么是他们真的说服了他耶稣是一个非常危险的人物，要么是彼拉多自己深信他自己的利益要求他在这件事上，依照犹太人领袖的要求希望去做。关于第一点，在一开始他的确可能对耶稣有罪有所怀疑，直到最后才深信他是无罪的，关于第二点，无论如何他也决不会公开宣布自己的信念，因为那样一来，就会使他自己不必要地处于一种不利的地位，引起犹太当局的嫌恶，有损于自己讨好他们，使他们感激自己的目标。因此，不管福音书关于犹太僧侣统治集团谋求拉拢罗马巡抚站到他们一边来的记述有多大的可能性，福音书关于彼拉多公开郑重宣布自己深信耶稣无辜所说和所做的一切，却未必具有历史的真实性。正如我们所已经看到的，在福音书内容形成期间，基督教正在不断地以嫌恶的心情转离犹太教，怀着希望转向外邦人，从这里我们可以看出非历史性成分掺和到福音书记述中来。

前两本福音书告诉我们当耶稣被带到彼拉多面前的时候，他向他提出的头一个问题就是问他是不是犹太人的王，只要我们想到作者们后来说过，犹太领袖曾控告耶稣说他自己说他是犹太人的王，这个问题的提出，就是非常自然的了。《路加福音》更适当也更正确地说明并提出了弥赛亚观念的政治方面，把这种控告放在第一位，说犹太人在彼拉多面前控告耶稣说，他诱惑国民，禁止纳税给该撒。耶稣对犹太当局控告他的这些话一言不发，对巡抚的这个问题，也只答了一个词：你说的是[436]，未作进一步说明。由于这句话应验了先知所说，他像羊羔在剪毛人的手中不开口，对基督徒来说，可能有教育意义，至于说它会使耶稣得罗马人欢心，那却未必。甚至连后来的基督徒处在这样时刻，也会希望耶稣像第四福音书作者会毫不犹豫地做到的那样，表示一下自己对弥赛亚观念的政治方面所抱的态度。

总的说来，这位福音书作者[437]已特别仔细地阐述了耶稣在彼拉多前受审的全部情景。从一开始，为了显示逾越节已近，他说犹太人没有进衙门，而只是耶稣被带进去。接着，彼拉多为了审问耶稣。就进到里面去，当他要同犹太人讲话时就从里面出来，最后，还把耶稣一同带了出来。这样一来，就产生了一种激动人心的场面，更不必说夸张性了。不过，既然福音书作者和他的同胞们都是在衙门外面，是谁把彼拉多在衙门里同耶稣的谈话告诉他的呢?对于这样的问题恐怕就无法答复了。第四福音书作者的话，甚至从一开始，就仿佛为理解后面的戏剧性审讯提供了一把钥匙。犹太人把囚犯送到彼拉多那里，彼拉多出来讯问他们所指控的罪名。“这人若不是作恶的，我们就不把他交给你，”这样一种无礼到近乎荒谬的回答，如果我们不能设想，他们的目的乃是要从彼拉多口中引出“你们自己带他去，按着你们的律法审问他吧”这样一句话，以及他们自己的回答说，“我们没有杀人的权柄”的话，简直就无法理解。福音书作者引进这样一个情节是很重要的，359因为只有这样，耶稣关于自己死的预言，说他将从地上被举起来（第12章第32节；第8章第28节）的话才能得到应验，因为按照犹太人的律法，并没有钉十字架这样的刑罚，像耶稣被指控的罪只能用石头打死（《利未记》第24章第16，23节）。但当他说彼拉多到耶稣那里，用共观福音书同样的话，而且同样突然地问他是不是犹太人王的时候，尽管有预先的说明，我们仍然不知道，彼拉多是从哪里得来这

个问题的，因为犹太人还没告诉他，他们指控耶稣的是什么罪，因此，直到这时为止，一直提出的，以表示犹太人没有施加死刑权力的目的，从而也就是为钉十字架提供理由的说明就中断，一个新的说明就开始了。这个新说明的用意就是要阐明耶稣国度的超世俗性质和耶稣自己所具有的君王尊严。这一说明，以彼拉多的问题，真理是什么而告终。耶稣曾说过他是王，因为他为此而生，他来到世上就是要为真理作见证。对此，彼拉多问道，真理是什么呢?同样，在早一段时期，当耶稣讲到人子被举起来的时候，犹太人曾问，这个人子是谁呢?（第12章第32节；参看第8章第28节）——因此，这是一个第四福音书作者喜欢用来说明其所讲的基督的崇高思想和言论的问题，是一个由于误解，甚至完全不解而产生的问题。这里的“真理”概念是同《约翰福音》所特有的人物的基本思想联系着的，正如人子概念是同基督教的总的基本思想联系着一样。

这次谈话以后，第四福音书作者说，彼拉多从里面出来，向犹太人宣称，他查不出被告有什么罪来。在这里他比路加有更好的理由这样做。在那里，除了“你说的是”干巴巴的一句话之外，耶稣拒绝作任何进一步的说明，而彼拉多却能说他深信耶稣是无罪的，这简直是不可理解的事。这里明确宣布的耶稣无罪，几乎是约翰逐字逐句从路加那里引用来的，[438] 因为前两福音书在这个地方并没有这种说法，任何地方也都没有这种说法。但在他们的描述里现在提到了有关巴拉巴的一个插曲，约翰说这是发生在宣称耶稣无罪以后的事情，由于它在古代基督教传说中有根深蒂固的地位，总的来说我们只能认为它是一桩有历史真实性的事情，至于彼拉多，是否像福音书作者们所说，建议按照逾越节习惯，释放一个囚犯，从而把诉诸于狂热祭司们的事，改为诉之于不怀成见的民众和为了更容易挽救耶稣，在他和强盗及杀人犯之间进行了鲜明的对比，以及他是否认真再三地提出了这些建议，那就是一个另外的问题了。当这一尝试失败的时候，他就临时想出用洗手表明耶稣无辜的办法，同时摆脱自己流“义人”之血的责任，把全部责任都放在犹太人身上。所有这一切都是不大可能的，至于说聚在那里的犹太群众，以同样庄严的态度，宣称他们自己和他们的子孙；承担流耶稣血的罪责，那就更不可能了。这种为第一福音书所特有的说法，很明显完全是由以后时期基督徒意识所造成的，后来的基

督徒们，[439]看到了犹太国家和民族的可怕结局，深感他们祖先流耶稣血的罪行报应在他们子孙的身上了。他们自己的利益要求对于基督的无辜有一个类似官方的证明，于是他们就把这样的证明偷偷地塞在彼拉多身上。但彼拉多对于耶稣顶多以他为一个犹太宗教狂热者罢了，在发现自己无法挽救他的情况下，为了证明他的无辜，费尽如许精力，甚至不惜暴露自己的怯弱无能，是绝不可能的事。

第一福音书作者为了在一定程度上，显示彼拉多关心耶稣的原因，描述了一种也是他所特有的情况，他说，当彼拉多坐在审判官位上的时候，他的妻子对他说，关于这个义人的事，你不管好了，因为她在当天梦中为他受了许多的苦。在读到克劳底姬·普拉库拉（这是传说中彼拉多妻子的名字）[440]这一梦中警告的时候，有谁会不联想到该撒的妻子卡普尼娅（Calpurnia），在该撒被杀的前一夜[441]，恳求她的丈夫那一天不要外出；谁又不会一方面想到当时盛行的这种普遍的信仰，另一方面又想到我们从耶稣婴儿时期故事中已经看到的福音书作者这种爱用提示性幻梦的个人倾向性，从而对这段故事作出正确的判断来呢?

彼拉多洗手和他妻子做梦这两个故事，在以简略著称的《马可福音》里被略去了，而路加和约翰则企图以其他特征来产生类似的效果。甚至在巴拉巴这一插曲以前，彼拉多宣告他对缄默不语的囚犯查不出什么罪来以后，路加就像马太宣称彼拉多洗手同样独特地宣称彼拉多把耶稣送到希律那里去（第23章第6—15节）。他把这事同以前的事联系起来说犹太人控告耶稣说他从加利利直到首都煽惑百姓。彼拉多抓住加利利这几个字，把这个加利利人送到其地区长官，也就是说分封王希律·安提帕那里。当时他也在耶路撒冷过节。路加早就为这句话做了准备。在（第9章第9节）那段经文里，由于耶稣在加利利行神迹出了名，引起了希律的注意，最后，他曾用他所特有的语言说，希律想要见他。现在耶稣终于来到他面前，说他很喜欢，就是因为这个缘故。正如从前他想看到耶稣是因神迹的缘故，现在他仍然希望耶稣能行些神迹给他看。但由于他的希望没有能实现，因为耶稣对希律的一切问题以及祭司长和文士的一切指控坚持缄默不作回答，这位失望的王子和他手下的兵士们就对耶稣进行嘲弄，最后给被告穿上华丽衣

服把他送回到彼拉多那里，就其本身来说，这些记述并没有什么不可能真正发生的事，也没有因为只有路加一个人记载这些事就证明其没有历史真实性。但我们必须补充一句，它并不含有什么真正属它自己的东西。关于希律的问题或他所作的判决一个字也未提，至于嘲弄和华丽的衣服也只是从彼拉多宣判以后，路加没有记载而其他两共观福音书却记载的经文取来的。最后，我们还非常清楚地看出，这些故事的目的是什么，因此，我们对于它的历史真实性是不能不有所怀疑的。耶稣从希律那里被带回到彼拉多跟前以后，为了支持他自己早先的判断宣称，无论是希律或他自己，都查不出耶稣犯了什么该死的罪。这样耶稣的无辜就由两位审判官作出了证明，这两位没有一位能说对他有所偏爱，其中一个是异邦人，另一个虽是犹太人，却并不是祭司，正如从另一方面看，第四福音书作者说耶稣不是被一个，而是被两个犹太大祭司所拒绝。

但还有第三福音书作者试图加重砝码的另一个方面，而这一砝码却被罗马巡抚放进耶稣无罪的天平盘里去了。根据头两福音书作者的记述，彼拉多在用巴拉巴代替耶稣的尝试失败以后，下令鞭打耶稣并带去钉十字架（《马太福音》第27章第26节，《马可福音》第15章第15节）。因此，这里的鞭打，按照罗马习惯，似乎只是在钉十字架以前的一件附带事件。但按照路加的说法，巡抚曾再三提出，用较轻的鞭打来代替钉十字架，希望借此可以免去耶稣更重的刑罚。但犹太人拒绝了他的建议，坚持要处死耶稣（第23章第16，22节往下）。如果说路加宁愿耶稣受鞭打的动机本身还不很清楚的话，只要同第四福音书比较一下就明白了，在《路加福音》只是一种建议，在《约翰福音》里则是实际行动，对耶稣真正进行了鞭打（第19章第1节），但这种鞭打，不是像《马太福音》和《马可福音》那样，作为钉十字架的前奏，而是为了防止钉十字架实现，也就是说，为了说服铁石心肠的犹太人，在看到耶稣受鞭打的可怜面容时，停止要求处耶稣以死刑。福音书作者之所以在这里描述士兵对耶稣的嘲弄，给他穿上紫袍并戴上荆棘冠冕，正是为了这个缘故；尽管前两福音书在鞭打之后也提到了这些事情，但那是在巡抚抛弃耶稣之后发生的，但在《约翰福音》里却是为了加强耶稣受苦的容貌，表示其应该受到怜悯，从而如果可能的话，使其避免被处以极刑。当彼拉多把这样穿戴的受害人带到犹

太人面前并说看这个人的时候，他们仍然不为所动，坚持要把耶稣钉十字架。从彼拉多一方面说，他已尽其所能要挽救耶稣，但另一方面，他的敌人所表现的铁石心肠却是任何其他福音书所没有描述过的。

在所有共观福音书里，在试图以巴拉巴替换耶稣的尝试失败以后，彼拉多就让步了，他吩咐把耶稣带去钉十字架。第四福音书作者说他仍旧坚持要设法挽救耶稣。因此，他的目标就是要表示犹太僧侣统治阶级怎样想方设法说服他改变他的决定（第19章第6—16节）；就这样，他的拒绝过程延长了；犹太人狡诈的顽梗不化越来越明显地得逞了。最初，彼拉多挽救耶稣的努力因其仇敌说耶稣曾宣称自己是上帝的儿子获得了新的推动。犹太人以为这是一个应该处以死刑的罪过，但在这个异邦人听来尽管模糊不清而且神秘莫测，却深感问题的严重性。接着就是耶稣提到了从上头来的权柄，没有从上头来的权柄巡抚就无权办他（参看《罗马书》第13章第1节），这种关于更高责任的提法只能使这个罗马人感到更加应该三思而行。现在犹太人打击他们最好的王牌来了，他们把所讲的同一开始关于耶稣为王的谈话联系起来，说彼拉多不愿定这个假王的罪就是不忠于罗马皇帝。巡抚在长时间根据良好的理由拒绝犹太人的要求之后，终于为了个人最卑鄙的利益向犹太人的强迫让步了，而且他这样做明明是违反他的良知的，因为从他早先同耶稣的会谈中他一定很清楚地知道他的囚犯只是在某种意义上承认自己为王，而这种为王是不可能使他同该撒发生冲突的。肯定无疑的是，这里所讲的定耶稣罪的过程是同较晚时期基督徒的感情完全符合一致的，不过很难说同当时的实际情况也完全符合一致。因为彼拉多只能照这里所讲的，从对耶稣深刻同情的动机行事。要看出这些感情是怎样在这个罗马人心中产生是不容易的，尽管很明显，该福音书作者很可能从自己的基督徒意识出发，把这种感情归到彼拉多身上。

第四组神话 耶稣被钉十字架，受死和埋葬

92．钉十字架

耶稣在十字架上结束了自己的生命——忍受了极不光彩的罪犯之死。这样，根据犹太人的传统思想，就丧失了要求被承认为弥赛亚的一切资格。门徒和被他们引领相信耶稣的犹太人，根据这一事实，修改了古老的犹太人概念，把耶稣受难的特征，作为一种代表性的牺牲，把他的惨死作为一种赎罪之死纳入他们的弥赛亚观念之中。在犹太人思想范围内，只有在明确指出《旧约》著作的某章某节似乎就是指弥赛亚受死受苦而言的情况下，才有可能做到这一点。但实际上并没有这类章节，只有在《以赛亚书》里用单数集体形式，谈论上帝的众仆人和一些个别虔诚人被说成是许多苦难的受害者。甚至被折磨至死，明显的被上帝所抛弃这一类的话，根据当时犹太人解释《圣经》的方法和水平，在这类经文里看出是指弥赛亚而言就是最容易不过的事情了。如果在耶稣死和驾云回来期间，人们开始回顾一下弥赛亚耶稣过去在世上的生活，福音书作者就碰到了一个为耶稣历史中最不体面的事，即钉十字架，作出说明的任务，在试图解决这一难题的时候，他很自然地会牢牢地记住《旧约》中的这些章节，并会逐一指明，尽管耶稣忍受了各种侮辱和痛苦，但所有这一切没有一件不是《旧约》里老早预言过、命定要临到弥赛亚的事情，也就是说，没有一件不是符合上帝为了拯救以色列民和所有信徒而安排的弥赛亚受苦受死的计划。因此，在福音书作者关于耶稣钉十字架的事件进程的描述中（《马太福音》第27章第32—56节；《马可福音》第15章第21—41节；《路加福音》第23章第26—49节；《约翰福音》第19章第17—30节），按照演绎法，我们将会预料到可能出现一种历史回忆和所谓的《旧约》预言的修正陈述的混合物。

福音书关于耶稣被带往刑场的记载中第一件值得注意的事就是，他的十字架是由一个古利奈人西门背着的，根据马太和路加，当时他正从乡下出来（《马太福音》第27章第32节；《马可福音》第15章第21节；《路加福音》第23章第26节）。第三福音书作者们在这种说法

上是一致的，第四福音书作者对此的缄默或者甚至反对，则由其所说“耶稣背着自己的十字架”表现出来（第19章第17节）。不过单从这句话本身来看，并不足以令我们怀疑前三福音书说法的真实性，因为我们可以设想，在第四福音书作者看来，共观福音书作者的那种说法未免有点异常，他自己有责任予以消除。从他的观点看来还有什么比用别的事物来代替除去世人罪孽的上帝的羔羊，代替在十字架上亲身背负人类患难和死亡的中保，更为乖谬异常的呢，如果背十字架可以代替，为什么死就不可以代替呢?其实据说诺斯替教派的巴息利迪斯就曾教导说，西门代替了耶稣钉死十字架上[442]。福音书作者可能会认为，这些虚假的代替是不应有的，因此他就说耶稣不仅担当了我们的忧苦，他也背起了他自己的十字架。如果根据这种见解，共观福音书的记述不应因约翰的记述而受动摇的话，我们是不是还可能从约翰说话的动机受到启发，进一步看出共观福音书的描述也可能有类似的教条主义动机呢?当对基督十字架的第一种反感被克服以后，十字架就成了基督教的基本象征。说一个人背起基督的十字架同说他效法基督的榜样就意味着一回事，“若有人要跟从我，就当舍己，背起他的十字架，来跟从我”，这类的号召（《马太福音》第16章第24节）也就假耶稣之口说出来了。这类形象化语言总会产生一种使那些读或听的人按字面来理解的作用，以为是客观上真正发生过的事情；不过，当耶稣赴刑场时，真的有人背着他的十字架跟在他后边也是可能的，而当这样时刻，初期基督徒想象出第一个背十字架的人，尽管他背十字架，是由别人所强迫，但根据耶稣登山训众的教导（《马太福音》第5章第41节），他并没有拒绝接受这份差事，而是把十字架背在自己身上，并像路加所说的那样，跟在耶稣后面，也并不是不合自然规律的事情。同样很自然而且实际可能就是这样的是，耶稣的十字架真的是由另一个人背到刑场去的，单是为了它的象征意义，就把这一特征和背十字架的人的名字保留了下来。三部共观福音书不仅在人名方面一致，而且连背十字架人的家乡也一致，这就充分证明后一假设很可能是有道理的。

在去刑场的路上还发生了单有路加一个人记述的事情，那就是许多人，特别是妇女，跟在耶稣后面，为他的不幸而哀哭，但耶稣却转过来叫这些耶路撒冷的女子为她们自己和她们的儿女哀哭，因为可怕

的日子很快就要临到她们的城市（《路加福音》第23章第27—31节）。说耶路撒冷被毁灭是由于其居民对耶稣犯下滔天罪行是所有共观福音书作者的共同特征，但尤以路加表现得最为突出，他，只有他，说耶稣临近耶路撒冷的时候，因为她看不出即将临到她和她子女身上的围困和毁灭而为她哀哭（第19章第41—44节）。路加所说耶稣用来描述耶路撒冷未来命运的话几乎都是逐字逐句从耶稣重要的临别讲话中借来的，在那里路加（第21章第23节）和其他共观福音书都记载耶稣说："当那些日子，怀孕的和奶孩子的有祸了，因为将有大灾难降在这地方"，在这里则说："因为日子将到，人必说，不生育的和未曾怀孕的、未曾乳养婴孩的，有福了"；人们那时希望说的话，"大山啊，倒在我们身上吧，小山啊，遮盖我们吧，"则几乎是原封不动地从《何西阿书》第10章第8节套来的。

耶稣到达刑场之后，对头两福音书作者来说，最重要的事，莫过于说明《旧约》的两个预言都已应验在耶稣身上。首先，马太很天真地说（第34节），他们拿苦胆调和的醋[443]给他喝，接着又说，耶稣尝了却不肯喝。令我们最感惊奇的，不是这件事本身，而是人们竟把这类东西给他喝。马可还认为这是一件相当难以置信的事，因而他把醋和苦胆改成了酒和没药〔Mgrrhe / Myrrh〕（第15章第23节），这样，就使它同犹太人在罪犯服死刑以前用香料调和的酒把他灌醉的习惯联系起来[444]。他这样做可能很中肯，人们果然把这种酒给了耶稣，但耶稣拒绝喝，因为他不愿让自己被灌醉；但第二福音书作者很可能只是猜中了这件事，因为马太所说的并不是真正发生了的事实，而仅是引自两篇《诗篇》中的预言，这两篇诗，连同《以赛亚书》第53章里的那段话，仿佛就构成了福音书中起草整个耶稣十字架故事的纲领性文件。正如我们一再指出的那样，最古老时期的基督教，把《诗篇》第22篇和第69篇，一直错误地看作是关于弥赛亚受苦的预言，只要同当时的情况适合，就被引进并改编到耶稣受苦的故事中来，其中的一项就是用难喝的饮料来解渴这件事。一篇诗的作者抱怨说，"我的舌头贴在我的牙床上"（第22篇第16节）[445]，另一篇诗的作者说，"他们拿苦胆给我当食物，我渴了他们拿醋给我喝"（第69篇第22节）[446]。马太没有说拿苦胆当食物，因为在钉十字架的地方不可能提到食物这类的事，而是把苦胆和饮料联系起来，说在钉十字架

前给耶稣喝的是拿苦胆调和的醋，也许他知道在这样时候人们有把醉人的饮料给犯人喝的事，但第一次把这样的描述同流行的习惯完全协调起来的却是马可。

但由于苦胆总会引起一种难题，另一种理论就主张用的只是醋，按照《诗篇》，提供给弥赛亚耶稣喝的一定就是它。此外，这种醋还同一种历史上的习惯有联系，古罗马士兵在行军和出征时就饮用这种和水掺和的醋，因此，当时奉命监视钉耶稣在十字架上的士兵身边是会有这种醋的。但依据《诗篇》上的那段话，人们给耶稣醋喝是为了“解他的渴”，或者根据另一篇诗，是因他的舌头贴在牙床上，于是那些主张不是用苦胆而只用醋的人就把醋的运用推迟到一个较晚时刻，即推迟到由于在十字架上悬挂了较长时间而产生严重干渴的时刻。接着，仍在联想到士兵饮醋习惯的路加就说士兵们以嘲讽的态度把醋递给耶稣喝（第36节）；而约翰则在耶稣逝世前的最后时刻说，有些在旁边站着的人，似乎出于善意，用海绒蘸满了醋，绑在牛膝草（hyssop）上送到耶稣口中（第29节）。所有这一切都清楚地证明了这种说法的出现，其前面还加了几个字说“为了使经上的话得应验，耶稣说，‘我渴了’。”这里“经上的话”，除了指我们上面引用的《诗篇》以外，不可能指别的。除了这种关于醋在较晚时期的运用外，第三和第四福音书没有提到过在起头有任何把醋和苦胆或没药酒送给耶稣的事；另一方面，马太和马可像经常关于饼鱼故事一样，为了不遗漏任何事情，把提供醋的两种形式，都记到他们的福音故事里了。第二次他们像约翰一样，说醋是被蘸在海绒里送给耶稣的，这种说法，不是来源于作为历史资料的《诗篇》，但同样来源于钉十字架的习惯做法。另一方面，只出现在认为耶稣是真正逾越节羔羊的《约翰福音》作者书中的牛膝草，也令我们想起了摩西书中关于羔羊血的法令，在这些法令中，牛膝草也起了一定的作用（《出埃及记》第12章第22节）。

略提一下短时间就完成的钉十字架以后，前两福音书作者赶忙追叙了这些受难诗篇中应验在耶稣身上的第二个项目，这也是其他两位福音书作者没有漏掉的项目（《马太福音》第27章第35节；《马可福音》第15章第24节；《路加福音》第23章第34节；《约翰福音》第19

章第23节往下）。《诗篇》第22篇受难者抱怨的事项之一（第18节），是“他们分我的外衣，为我的里衣拈阄”。这很可能也成就在耶稣身上了，因为按照罗马法律，被处死刑者的衣服应归行刑人所有。但在这里福音书作者的叙述并不是根据历史上的资料而只是根据《诗篇》上的一段话。虽然第四福音书作者明确地引用了这段话，但是很明显，每个作者的描述完全是根据他自己对于这段话的理解。任何正确理解这句话的人都知道这节诗的后半句讲的既不是另一种不同的行动，也不是同前半句不同的题目。而只是对前半句里所讲的在后半句里加以更精确的限定。三本共观福音书作者对于这段话都是这样理解的，其中最明确的莫过于马可，他告诉我们，兵丁分了耶稣的衣服，并拈阄看谁得哪一份。另一方面，第四福音书作者对这句话作了错误的理解，以为前一部分讲的是分衣服，后一部分讲的是拈阄分他的里衣，即为两种不同物件采取了两种不同的行动。他告诉我们说，兵丁（只有四人）没有拈阄分别的衣服，即长袍等，然后又用拈阄方法分了他的里衣（这就是他对于诗篇中χιτὼν [447] 一词的理解），因为他们不愿把这件衣服直接分给任何人，也不愿把它撕开。同上面讲过的先知书里关于驴和驴驹的事完全一样，只不过在这里马太和约翰换了个位置而已，这次作错误理解的是后者，而前次错误理解的则是前者。至于第四福音书作者对故事作这样的描述，是否有意把基督的无缝里衣，像未破之网（第21章第11节）那样，用来暗指教会的统一，一个牧人的一群羊（第10章第16节）而言，那就是一个有待解决的问题了。

对于记载耶稣钉十字架的忠实历史家来说，知道令基督徒良心感到痛楚的弥赛亚被钉十字架所受的各种耻辱和藐视，恰恰在《旧约》里都已经明确地预言过，乃是莫大的安慰。在“受难诗篇”（第22篇第7章） [448] 说，“凡看见我的都嗤笑我，他们撇嘴摇头，”现在像共观福音书所说的那样，（《马太福音》第39节往下；《马可福音》第29节往下；《路加福音》第35节往下）过路的或旁观的以及长老们都讥笑耶稣、摇头太息，又有什么稀奇呢。甚至连马太所记讥讽的话同《诗篇》里的词句也几乎都逐字吻合，“他把自己交托耶和华，耶和华可以救他吧，耶和华既喜悦他，可以搭救他吧！（第8节）他倚靠上帝，上帝若喜悦他，现在可以救他” [449] 。在《诗篇》里，把说这些话的人，

描绘为公牛、犬类、狮子和野牛，也就是说，是一些无法无天的罪人，因此尽管福音书作者说这些话出自反对耶稣的犹太人之口非常适当，但这些熟悉《圣经》的犹太人，明知说这些话的是一些不敬畏上帝的罪人，是不大可能说出《诗篇》里的这些话来的，很可能他们实际说的话，不是出自《诗篇》，而是同耶稣当时特殊情况密切结合的一些话，例如，说他救了别人却不能救自己，要求这个冒充上帝儿子和以色列君王，有能力拆毁圣殿又把它重建起来的人，从十字架上下来，证明他的确具有他所说的崇高本性。

路加在联系到首先由大祭司和文士，接着由给他醋喝的士兵，讥讽耶稣为犹太人王的时候，说十字架上有一个牌子（第23章第38节；其他福音书作者较早也提到了这件事，《马太福音》第27章第37节；《马可福音》第15章第26节；《约翰福音》第19章第19—22节），写着耶稣是犹太人的王。第一个是路加，接着还有约翰，都特别显著地提到牌子是用希腊、拉丁和希伯来三种文字写的。他们两个，保罗的追随者和精神福音的作者，[450]都认为这件事预示这里所说的犹太人之王所说的话将远远传播在犹太教以外的希腊、罗马世界上。除此以外，后者还给犹太人之王这一头衔以另一种意义，使其对基督徒无害而一切不利全归于犹太人自己身上。约翰说，把一个钉十字架的囚犯说成是犹太人的王使犹太人感到很难堪，他们恳求巡抚加以改变，但巡抚坚持原来的写法，因而事实一直就是犹太人把他们的王钉死在十字架上，钉十字架的耶稣已不再是犹太人的王，而是上帝的儿子，世人的救主，受约翰深奥教义熏陶的基督徒就是这样认识的。

路加和约翰从一开始就提到有两个人和耶稣一同钉十字架，而马太和马可则在稍后才提到，根据前两福音书作者，这两个人是罪犯和强盗，而且耶稣还钉在他们中间（《马太福音》第38节；《马可福音》第27节往下；《路加福音》第32节往下；《约翰福音》第18节）。此外，我们还从《马可福音》里念到这样一来他所引的先知预言（《以赛亚书》第53章第12节）：“他被列在罪犯之中就应验了。”《路加福音》（第22章第37节）耶稣本人在最后晚餐结束的时候也曾援引过这同一段经文，说当他被捉拿的时候这段经文就会应验。马可，或任何窜改《马可福音》这节里先知话的人（因这段话的真实

性是有问题的）。从先知的预言里清楚地看出了耶稣钉在两个犯人中间的情况，其实，这段话一点也没有暗指这样事的情况，连任何任性的解经家也不可能单从先知的这段话里得出有两个强盗和耶稣同钉十字架来。尽管它可能符合历史，但福音书作者欢迎其所谓的预言意义。这些福音书作者们还各随己意地对这句话作了另一种运用。马太和马可说这两个坏家伙参加了环绕被钉弥赛亚的轻蔑他的大合唱，路加耳朵更尖些，他分辨出两种声音来。只有一种声音是真正讥笑耶稣的，说如果他是弥赛亚就应当拯救他自己和他们俩，另一个人的声音比较好，不仅谴责了他的同伴，承认了耶稣，还恳求他作为弥赛亚再次回来的时候纪念他（第39节往下）。毫无疑问，这是一个第一次同耶稣接触的犯人，没有受过关于弥赛亚受苦受死的初步教育就懂得了这个道理，而在此以前，耶稣曾试图用这个道理教导他的门徒，却未产生任何效果。之所以有这种情况，以及第三福音书作者或其代理人渲染耶稣同两个强盗一起钉十字架的动机何在，都是很难理解的。连被钉罪的强盗也亵渎耶稣就使被钉十字架弥赛亚所受的耻辱达到了极点。这种情况很自然地会使作者表示，由于耶稣受到了极大的屈辱，他也将获得更多的光荣，对于一个其福音书以强调耶稣为罪人朋友为其一般特征的作者来说就更是如此。十字架上的犯人悔改并相信耶稣的说法同浪子回头比喻及有罪女人用香膏膏耶稣故事的精神是完全符合一致的。因此，第三福音书作者一直是遵循传统说法，认为两个强盗当中有一个坚持其讥讽和蔑视耶稣的态度并以此同耶稣所恩待的老实悔改的犯人形成对比。这种对比就其本身而言是非常有效的，施维格勒[451]曾认为，路加故事的目的是要使这两个坏人对耶稣的态度成为犹太人和外邦人对基督教的截然相反态度的典型，一个是坚持其顽梗不化的不信，另一个则不仅悔改相信，而且还寻求拯救。这的确是一个不应忽视的很高明的猜想，但另一方面，却也无法予以肯定的证明。

93．十字架上的话

从耶稣给悔改的强盗的回答中，我们就已经接触到传说中耶稣在十字架上所说七句话中的一句。如果把所有福音书作者记下的耶稣在十字架上说的话合拼起来，其数目就是七，但如分开来讲，那就没有一个人记的有这么多。马太和马可每人只记了一句话，而且两个人记的还是同一句话。路加记了三句，都和前两人记的不同；约翰也记了三句，但没有一句是前三人所知道的。如果我们现在还能分别询问每一个福音书作者的话，我们就不知道前两福音书作者对后两福音书作者所记耶稣在十字架上说的话会怎样说了；第三福音书作者记的话是可能的，而第四福音书作者对前两福音书作者假钉十字架的基督之口所说的话则一定会提出异议而加以拒绝[452]。

这句话就是两位福音书作者为了使同以利亚有联系的误会易于理解，用亚拉米语[453]写出的人所熟知的："我的上帝，我的上帝为什么离弃我?"（《马太福音》第46节往下；《马可福音》第34节往下）。人们都知道，这是《诗篇》第22篇开头的一句话，依前两福音书作者的观点看来，在指明这篇"受难诗篇"的一系列客观特征已由钉十字架的耶稣应验以后，再把描述说话人主观感情的头一句话由耶稣自己说出来就是很自然的事情，这样一来，就说明耶稣所受的全部苦难都是应验了这篇诗的预言。对前两福音书的作者来说，情况似乎就是这样，假耶稣之口所说的话也只相当于一种引证而已。但如果我们看到耶稣这句话（如果他说了的话）所表达的心情，那就不仅需要有最荒谬的人—神教义为先决条件，才能想象出在耶稣心里会产生一种被上帝离弃的感觉[454]，就是单以纯粹人的观点来看，如果在他遭受最沉重痛苦时刻，假定他有这样的感情，我们也害怕这样做会有损于耶稣的崇高精神尊严和道德尊严。因为这意味着他现在发现他自己和其工作以及直到目前为止他自己对两者的理解都错了，因为他一向认为，现在临到他身上的结局，恰恰正是他长久以来预见到的使他的事业通向胜利的正确途径。连对基督怀有崇高见解的第三福音书作者也对这句话感到不满，也许正是为了这个缘故，他对客西马尼园的痛苦，作了极其深刻的描述，想使一切软弱征兆随着痛苦情景一齐消逝，剩下来的尽是镇定和威严。与此相反，对第四福音书作者来说，客西马尼园的情景，本来已经难以忍受了：那是耶稣精神上受到的一场震惊，但他对于上帝的信心片刻也没有丧失，这是他对逻各斯基督可能有的

最极端的想法，至于被上帝离弃的感觉，则已被他的性格所绝对排除。

崇高的精神状态，在自身受到极端痛苦情况下，不仅远没有丧失对其本身的控制能力，而且还能对别人表示同情，连制造痛苦的罪魁祸首也不例外，第三福音书作者就是这样用他所记的耶稣在十字架上的头一句话描述耶稣的："父啊，赦免他们，因为他们所作的，他们不晓得。"（第23章第34节）[455]这一句话，不仅同爱仇敌的命令相协调，而且也和上面所描述的耶稣的基本感情，即包含一切，善处一切的仁爱感情相吻合。但也不应忽视福音书作者在这里所要显示的，毫无疑问，乃是由耶稣实现了的以赛亚预言：耶和华的仆人，虽被列在罪犯之中，却担当了许多人的罪，又为罪犯代求（《以赛亚书》第53章第12节）。路加所记耶稣在十字架上说的第二句话也显示了同样的感情，他向信他的强盗保证，就在当天在弥赛亚第二次降临以前，他将和他同在乐园里（第43节）。在第三句话也就是最后一句话里，被钉者的确也想到了他自己，但和抱怨被上帝离弃完全相反，而是在其逝世以前以完全信赖服从的口吻说："父啊，我将我的灵魂交托在你手里。"（第46节）路加曾从另一种观点出发，把类似的祷告，类似的为杀害他之人代求，假作为耶稣形象的司提反之口道出（《使徒行传》第7章第59节往下），不过那句话是逐字逐句引自《诗篇》第31篇第6节的希腊译文。

第四福音书作者把他从第三福音里看到的话作为耶稣最后的话，在说过"成了"，把它作为表示耶稣之死的惯用语使用，接着就说耶稣低头，将灵魂交与他的父亲之后（第19章第30节）；正是因为这些话被认为是耶稣所说最后的话，关于耶稣交出灵魂的说法就不得不和路加所说的有所不同；但为什么这些话是耶稣最后的话呢?甚至耶稣在十字架最后一句话之前所说的"我渴了"，第四福音书作者在引述的时候还加上一句说，因为耶稣知道各样的事已经成了，为的是使往上所说关于"渴了"和拿醋给他喝的话得以应验在耶稣身上（第28节往下）。因此，约翰所要描述的耶稣临死时说的话，一方面乃是耶稣早先以大祭司身份在祷告中宣告过的他所要完成而现在事实上即将完成的工作（第17章第4节），和另一方面，先知关于耶稣所说的预言在耶稣身上

完全获得应验：也许还有根据前面提到过的路加的描述，耶稣向橄榄山出发时宣告过的，关于他的一切话都必须应验一样，现在《以赛亚书》第53章第12节的话也要应验在他身上（第22章第37节）。但关于经上的话获得应验的说法，《约翰福音》的含义和《马太福音》是不同的，正如我们从这段经文所看到的，先知的预言应验在耶稣身上，同时也就意味着他的工作的完成，道（逻各斯）成肉身问题的解决；他在世上的旅程随之而告结束；他获得荣耀时期随之而开始，保惠师[456]（Paraclete）的使命将取代他在世上的有限的使命。

迄今考虑的《约翰福音》里耶稣在十字架上的两句话，都是和其他福音书作者也提到过的境况联系着的，第三福音书作者，或者按时间顺序讲，第一福音书作者，提到了一种除其本人外其他记述者所不知道的境况。根据《马太福音》（第27章第55节往下）和《马可福音》（第15章第40节）看见耶稣钉十字架的只有从加利利陪着耶稣的一些妇女，其中包括抹大拉的马利亚、雅各和约西的母亲马利亚，西庇太儿子的母亲或《马可福音》里的撒罗米，都是指名提出的；至于十二门徒，除了凭匹夫之勇冒险进入大祭司院子的彼得外，他们认为经过耶稣被捉拿分散以后，还未聚到一起来。《路加福音》里同妇女一道看见耶稣钉十字架的“一切与耶稣熟识的人”中无疑也包括有十二门徒在内（第23章第49节）：但他们也像妇女们一样，提心吊胆地远远站着。另一方面，《约翰福音》里（第19章第25节往下）同抹大拉和这里称作革罗罢妻子的两个马利亚在一起的，不是西庇太儿子的母亲而是耶稣本人的母亲和她在一起的，福音书作者为了把他说成是当耶稣被钉十字架时唯一在场的门徒，也就是作者曾把他同彼得一道偷偷带进大祭司院子的耶稣所爱的那个门徒。此外，他还把这个门徒同耶稣的母亲说成站得离十字架如此之近，以致钉十字架的耶稣还能够同他们说心腹话。我们不需要知道说话的内容就能立刻看出来这种安排同第四福音作者所遵循的有关他挑选为其作品赞助人的耶稣所爱的那个门徒的巧妙计划是完全符合一致的。至于耶稣说话的内容则是，他把他所爱的门徒作为儿子推荐给他的母亲，把她作为母亲推荐给所爱的门徒。福音书作者还说，从此那门徒就把她接到自己家里去了。据《使徒行传》（第1章第14节）耶稣的母亲和几个妇女、十一个门徒并耶稣的弟兄在耶稣逝世以后，就经常在一起。大家都知道，在前者

中，彼得居领先地位，后者中，雅各居领先地位，[457]如果约翰作为第三人参加的话（《加拉太书》第2章第9节），按照共观福音书里这三个名字的排列，他也只能处于第三位而不能处于第一位。另一方面，他不仅成了第一位，而且根据耶稣的宣告，不仅和耶稣的母亲而且和耶稣本人的关系上，成了唯一的一位。作为一个取代耶稣成了他母亲儿子的人，他已上升到超乎包括彼得在内的所有其他使徒之上的地位。由于他活得比耶稣更久，他仿佛就成了马利亚的更小的儿子，正如鲍威尔深刻观察到的那样，他成了主的真正兄弟，照《约翰福音》的整个性质看成了耶稣精神上的兄弟，是其他同耶稣精神格格不入的肉体兄弟无法比拟的。更进一步说，这一故事，像第四福音书所独有的许多其他故事一样，也仅是人所熟知的共观福音故事的一种修正而已。在一次耶稣讲道时，有人对耶稣说，你的母亲和弟兄来了，耶稣问道，“谁是我的母亲谁是我的弟兄！”接着他就指着或看着门徒说，“看吧，我的母亲我的弟兄”（《马太福音》第12章第49节；《马可福音》第3章第34节）。从《约翰福音》所记耶稣在十字架上的话来看：“母亲，看你的儿子”，又对那门徒说，“看你的母亲”，这一特征，就是明确无误的了，不过这里同耶稣发生弟兄关系的，并不是所有的门徒，而仅是耶稣所爱的那一个门徒。

94．耶稣死时的神迹

从六时起[458]（犹太人计算时间的方法是从黎明算起），也就是说从正午起，所有共观福音书都说，遍地都黑暗了，一直持续到九时[459]，即下午3时（《马太福音》第27章第35节；《马可福音》第15章第33节；《路加福音》第23章第44节往下）。根据《马可福音》，开始钉十字架是3时，即午前9点钟，耶稣已经挂在十字架上三个小时了；根据马太和路加，也已经挂了一些时候，不过多久，他们没有说。

路加对于黑暗的描述比较明确，说是由于太阳变黑，但那时正值复活节望月，不可能是自然的日蚀；而且所有记述者都说遍地都黑暗

了，更说明它是一种神奇事件，由于耶稣临世是非常重大事件，这一定是大自然在为他的死而表示哀悼。当时的风气就是如此，根据那时的罗马传说，当凯撒被刺时[460]和亚古斯督（一译奥古斯都）逝世前[461]，太阳也曾发生过同样情况。凯撒被刺时的太阳变黑构成了那年全年阴暗气氛的一部分。[462]由此可见，一种持续了一定时期，偶然和某一事件巧合的完全自然现象，如何可能被牵强附会地用来为迷信和阿谀服务；但很快这种自然现象就被看作真正的日蚀[463]，而且时间和日期都同凯撒被刺相巧合，就像根据前三福音书，黑暗同耶稣之死的时间巧合一样。近代神学家赞扬第四福音书作者因为他没有让他们受到这类怪诞不经之事的困扰，这些事对他的思想方式和感情来说，肯定是太客观、太实在了，不过，遗憾的是，我们也不得不说，太自然了，而且，为了赞扬耶稣之死，他心里还装着一些别的事情，至于这些事对我们是有教益呢，还是没有教益呢，我们将在适当的场合予以讨论。

黑暗延续了三小时；马太和马可接着说约九点钟的时候，耶稣为被上帝遗弃而悲叹，人们用醋调和的饮料给他喝以后，耶稣大喊一声（路加说耶稣还讲了我们上面讨论过的那句话），就死了（《马太福音》第27章第46—50节；《马可福音》第15章第34—37节；《路加福音》第23章第46节）。此后，马太说还发生了一次地震。（据说当凯撒被刺太阳变黑[464]时也有同样情况。）他和其他两位共观福音书作者一样。在此以前还报道了比这更为牵强附会的事，说圣殿里的幔子，当然就是把至圣所同圣所分开的幔子，从上到下，裂为两半（《马太福音》第27章第51节[465]；《马可福音》第15章第38节；《路加福音》第23章第45节）。在那个时代的传说中常把关着的门忽然敞开看作是大祸临头的预兆，据说凯撒被刺、革老丢、尼禄、维斯佩仙等皇帝死时，甚至耶路撒冷圣殿被毁灭时都有这种情况。[466]卡普尼娅，[467]在其丈夫被刺前夜，曾梦见房子的山墙倒塌；《希伯来人福音书》说在耶稣死时也有类似情况，没有讲圣殿的幔子裂开，而是说屋顶塌了下来[468]。克利门的《认识》（*Recogintions*）[469]说幔子裂开有哀叹圣殿将遭毁灭之意；但奇迹只表现在幔子上这一事实似乎指向另一方向。使徒保罗在提到摩西脸上帕子时说这帕子在基督里已经废去了，但只要旧约制度还继续存在，它就仍会遮住天上的事物

（《哥林多后书》第3章第13—18节）；《希伯来书》也把一种类似的思想同圣殿的幔子联系在一起。按照摩西宗教制度，祭司们只能一年一次进入圣所，只有大祭司才能一年一次带着赎罪祭牺牲的血进入至圣所，据说基督藉着自己的血一劳永逸地进入天上幔内的至圣所，成了基督徒的先锋，为他们打通了进入天上至圣所的道路（第6章第19节往下，第9章第1—12节，第10章第19节往下）。《希伯来书》的这种说法，很明显，并未表示有福音书故事存在，因为如果作者知道有圣殿幔子这类事的话，这类同他自己思想路线如此密切接近的故事，他是绝对不会弃置而不加利用的，反之，我们也不可能认为，福音书故事是从《希伯来书》的描述得来；但如果我们把《希伯来书》的描述同使徒保罗的说法加以比较，就不难看出，在由犹太教产生的最古老的基督教里，有些流行的思想和形象化说法，在经过长时期使用和比较之后，终于很自然地形成了摆在我面前的这种故事。

尽管有了黑暗、地震、幔子裂开这类神迹奇事，第一福音书作者爱好神迹的欲望仍然没有得到满足。在他所特有的地震以外，又加上了磐石裂开这件事（第51节），就像从前耶和华在何烈山于烈风中崩山裂石从以利亚面前经过一样（《列王记上》第19章第11节）。不过这一次的裂石乃是为作者理所当然关心的下一步，即耶稣死时坟墓开开，许多逝世圣徒的身体苏醒过来在耶稣复活后进入圣城，向许多人显现一事提供理由（第52节往下）。上面已经谈过，福音书里关于死人复活的记述，不过仅是古代基督徒相信耶稣在世时虽未能实现弥赛亚使许多人复活的预言，但在其第二次再来时一定能完全做到的信仰向其自身提出的保证。还应注意的是，保证和被保证事物之间是很不相称的，这种不相称在于，耶稣在世时使之复活的死人只是恢复了世上的生命，他们还要经受第二次死，而弥赛亚使之复活的死人则将获得光荣的身体和不朽的生命；此外，福音书所记复活事例只是孤立的少数，和它们所保证的人数是远不相称的。为了弥补这种双重缺陷，更多人数和作为圣徒复活后从坟墓出来不再经受第二次死的事例就是值得想望的了。而且，这样一种复活思想本来就包含在犹太人和早期基督徒的期望之中；人们认为，当弥赛亚来临时，首先只是一小部分人，即最虔诚的以色列人复活，同他一起参加千禧年王国的欢乐，接着，当这一时期完成后，其余的群众，不管好坏，将经历一番严格的

考验。[470]正如我们从约翰的启示录里所看到的（第20章第4节往下），基督教理论也把虔诚的以色列人复活移植到基督第二次再来的时候，但如果能在基督第一次在世上时提供这种复活的一些样板，对于巩固信心总是有益的。如果有人问什么时候提供这种样板最好，答案是在其死和复活之间的任何时候都可，因为尽管基督战胜死亡和坟墓在其复活后才显露出来，但也只有在其献身就义以后这种胜利才有可能，因此，马太就把提供样板的事放在这两者之间。坟墓开开和长眠地下的圣徒复活发生在耶稣死的时刻，而磐石碎裂则提供了一个接触点，但他们出来并在耶路撒冷显现，则从来就被认为应当在从死里首先复生（《歌罗西书》第1章第18节；《启示录》第1章第5节）、成为睡了之人初熟果子（《哥林多前书》第15章第20节）的耶稣复活以后。

总之，初期基督徒凭其想象力所描绘的围绕耶稣之死的一切奇迹，对旁观者所产生的影响，正是他们自己所企图表达的思想感情。在这些旁观者中最不怀成见的应当是那些行刑的人们本身，罗马士兵和他们的百夫长，他们都是异教徒。肯定不会预先存有偏袒耶稣的思想，至于反对耶稣的犹太人就更是这样，根据马太（第54节），他们看到了地震和所经历的事，就宣称这真是上帝的儿子了。路加（第23章第47节）没有提地震的事，只在最后耶稣大声祷告时，提到了百夫长（路加和马可都没有提到士兵）被这件富有教育意义结局所激发，说这真是个义人。马可没说大声祷告而只说大声喊叫（第15章第39节），另一方面，他在叙述百夫长话的时候，不是照路加的记述，而是照马太的记述，他的陈述很奇怪，说当百夫长看到耶稣这样喊叫去世的时候，就深信他是上帝的儿子。我们是不是可以由此认为，像有人推测的那样，第二福音书作者的意思是，正如恶鬼通常总是喊叫离开人身，这里的喊叫表示圣灵离开了弥赛亚的身体，或者，他是不是认为，这种使百夫长深受感动的喊叫，和他所说彼拉多也感到惊讶的死亡很早来临联系起来看，表示在死亡作为自然进程来临之先，耶稣就自发地放弃了自己的生命，那就是个很难决定的问题了。在马太描述的继耶稣之死而发生的奇迹中，除了黑暗和幔子裂开以外，路加（和马可）一概没有提及。但他不仅通过描述一个异教徒罗马官员将荣耀归给上帝，这种自发地对耶稣有利的证明，而且还通过对犹太群

众，受到良心谴责，怀着悔改和自责心情，捶胸回家的描绘，力图对这件事所给予旁观者留下的深刻印象，作出比较完整的表述。

95．枪扎肋旁

正如已经讲过的那样，关于这些事情，无论是客观的或主观的，第四福音书作者什么也没有讲。在他看来，这些事同他所要讲的比较起来，与其说是不重要，倒不如说是太肤浅，太大众化了（第19章第31—37节）。很可能他在这里是紧跟马可的脚踪行事。马可说（第15章第42，45节），钉耶稣的那天晚上，亚利马太的约瑟，求彼拉多把耶稣的身体给他（这件事以后还要讲到），巡抚对耶稣已死感到惊讶，直到有关官员向他保证耶稣的确已死，而且死了已有一些时候，才应允他的祈求。正如已经讲过的那样，马可的意思只是要人注意到耶稣之死不是自然的，而是超自然之死，不过也可以把它理解为是企图证明耶稣真的死了，对于这一点，官员的说法就可能认为不够了。既然彼拉多有理由怀疑，当他们要求把他从十字架上拿下时，耶稣是否真正自然地死了，他当然就会设法使其死确定无疑或者确证其如此。

从另一观点看，怀着这样一个目的，第四福音书作者也很可能认为，单把耶稣钉十字架还不够，一定还对他采取了某种别的行动。《启示录》作者约翰说过（第1章第7节），当基督驾云再来的时候，众目要看见他，连判他的人也要看见他，地上的万族都要因他哀哭。这里把《撒迦利亚书》（第12章第10节）的一般话应用到耶稣钉十字架上。其实，在先知的这段话里，被刺的是指耶和华而言，因此，所谓扎或刺只是一种形象化说法，是指精神上受屈辱而言，不过，《启示录》作者在别的地方，也把耶和华的名称和属性转用在基督身上，这里把指耶和华说的话，应用到受苦的弥赛亚身上，似乎更为合适。由于在《启示录》作者的著作里，也像共观福音书一样，并没有提到耶稣肋旁被扎的事，因此，作者所谓的刺，也可能是指耶稣的手和脚被钉子钉在十字架而言。但不仅《撒迦利亚书》所用的希伯来词语，

就连《启示录》所用的希腊词语，其含义似乎并不仅此。其实，一般说来，这个词都是指用枪或剑刺扎而言。既然在先知书里用过了这样的词，另一个对先知书作字面理解的人（我们从其关于分耶稣衣裳的记述里知道第四福音书作者就是这样的人）就很可能据此认为，不仅耶稣的四肢被钉子钉伤过，就连他的身体也被枪剑刺扎过。既然耶稣可能进一步被刺扎过，那么，这种刺扎一定是在耶稣已死之后对他采取的行动，其目的就是要证明他的确死了。

但是，这样一种特殊安排对于这一目的来说果真是必要的吗?为什么不能让耶稣和其同钉的两个犯人一直挂在十字架上等他们确实死了呢?根据共观福音书，耶稣的情况正是这样，因此，他是立刻可以被取下来的，至于两个犯人在被检查时是否已死因而也可以取下来，由于与问题重点没有关系而没有说明。根据马可，耶稣死得引人注目地早，其他两人不大可能也是这样，因此，第四福音书作者明确说他们都还活着。但为什么不能让他们在十字架上挂得更久一些，到第二天，甚至到第三天呢?因为这样做违犯摩西律法所规定在十字架被处死的人尸首必须在日落以前取下来（《申命记》第21章第23节；参看《约书亚记》第10章第27节），我们可以假定连罗马人在和平时期也是遵守这一规定的。此外，在目前情况下，第二天还是安息日，根据约翰计算法，还是个特别神圣的安息日，这就是说，是逾越节的第一天。（不像共观福音书所说的那样，是逾越节的第二天。）因此如果两个强盗到天快晚的时候，还活着的话，就必须采取特殊措施以加速其死亡，如果为此目的所选择的是一种枪扎致死的办法，而且为了保证表面看来已经死去的耶稣确死无疑起见，把这种办法引用到耶稣身上，则其结果一方面可使撒迦利亚的预言获得应验，另一方面如果耶稣还未死透的话，经此一举即可保证其确死无疑。

可是，对于耶稣的身体，不仅一定要有所为，而且还一定要有所不为，就是说，不可把他的腿骨打断。因为他不仅是他们所刺的人，而且也是上帝的羔羊，特别是通过他的死而被献上的逾越节羔羊。关于这个羔羊，律法上写着说，“羔羊的骨头一根也不可折断”（《出埃及记》第12章第46节）。根据共观福音书，这件事的确没有行在耶稣身上。但如果这件事并不是很容易就能行在耶稣身上，而且其未能真

正行在他身上是由于一种特殊的安排，那又为什么这样强调不可向逾越节羔羊这样行，因而也就是不可向耶稣这样行呢?当和他同钉的两个犯人，由于他们还活着，有必要对他们采取行动，使得在夜晚之前有可能把他们从十字架上拿下来时，这种威胁他的危险是存在着的，严格地说，这就是用木棍把他们的腿骨打断，它和钉十字架并没有直接的联系，而是罗马人惩治奴隶的一种刑罚，使他们由于屈辱而死，虽不一定立即见效，但迟早必死无疑。福音书作者把耶稣得以免除这一处置的事实说成是由于受命执行任务的士兵发现挂在十字架上的受害人已经由于被钉而死去。如果他们对于自己的观察感到不满，认为耶稣也很可能像另两个人一样，仍然活着，既然当时他们还在现场，为什么不也把耶稣的腿骨打断，那就不清楚了。在这期间，由于他们发现耶稣的情况，肯定和另两人不同，而且打断腿骨也并不像枪刺那样是一下就可完成的事，这就构成变换处置方法的一种可接受的理由。同时，从教条上说，这样做也是可取的，于是枪刺而不是打断腿骨，就作为历史而被引进了。

当耶稣明显已死地悬挂在那儿的时候，一个士兵用枪刺了他的肋旁，结果怎样呢?有血和水流了出来。正如每一位专家会告诉我们的，这的确是件不可能的事；因为如果血在耶稣身里仍在流动着，无论是由于死亡还未发生或者刚发生不久，流出的只能是血而不能是别的；如果血在身体里已经停止流动，那就什么也流不出来；即使枪尖触及了心包膜，但心包膜里的水可能还未渗进胸腔，首先，液体也只能和血无法分辨地一道流出来，或者，一点血也不带地流出来。但福音书作者向我们保证说，他亲自看见了血和水涌出来（第35节）。的确，他并没有直截了当地这样说，而只是说看见这事的那人就作见证，他的见证也是真的，并且他知道自己所说的是真的。这里所谓的“他”，根据作者的理解，就是耶稣所爱的那个门徒，也就是从所有门徒中，作者说他站在十字架下的那一个唯一的门徒，作为《启示录》作者的这个门徒证明说（第1章第7节），耶稣被刺了；根据他自己宣称（《启示录》第1章第2节），他只是把自己所看见的都见证出来（这里作者是指他所看到的预言性迹象而言）。福音书作者在最后还说他自己也看见了枪扎的伤口及其后果。正如上面已经说明的那样，[471]该福音书作者还认为自己在心灵上同耶稣所爱的那个门徒和《启示

录》作者就是同一个人，后者用肉体的眼睛所看到的，他用心灵的眼睛也看到了；或者毋宁说，他以为自己在心灵里所看到的使徒一定也用肉眼看见过了？[472]“他们必仰望他们所扎的”，[473]先知这样说，先知的话是一定要应验的。他们要看见他们所扎的，这就是说，他们将会看到他并不是一个平常的人，而是上帝成为肉身之道；从枪扎的伤口他们将会看出来，从伤口涌出之物他们将会看出来。如果流出来的只是血，那么，被刺的就只是一个平常的人，因为从伤口一定还有某种别的东西流出来，这除了是通过耶稣之死所要带给门徒的象征圣灵的某种看得见的东西以外，还能是什么别的呢?但象征圣灵的看得见的东西乃是水。一个人要进上帝的国必须从水和圣灵而生（《约翰福音》第3章第5节）；耶稣曾保证说，凡信他的人，从他的腹中要流出活水的江河来，根据福音书作者的解释，耶稣这话是指信他的人将要受的圣灵说的，但那时还没有赐下圣灵来，因为耶稣尚未得着荣耀（第7章第38节往下）。因此，福音书作者在心灵里所看到从耶稣肋旁流出的血和水乃是以耶稣之死为条件的圣灵的涌现，新的宗教生命的授予。至于他是否在看到水和血涌出的同时，也看出了它们是耶稣的确已死的证据，抑或他认为单凭枪扎伤口即足以证明，对于其象征意义来说都是次要的问题。像他这样习惯于从一件事里看出另一件事，从一种思想中看出其所反映的另一种思想的人，很可能在谈到水和血的同时，像《约翰一书》作者（第5章第6节）和古代阿帕利那里斯（Apollinaris）那样，也想到了基督教的洗礼和最后晚餐两个圣礼，以及在他那个时代举行晚餐礼时把酒和水混合饮用的做法。

如果说有任何一段经文[474]最能突出表现第四福音书作者的特性的话，那就是这段经文了。不可能看不出作者对于内在和精神事物的追求来，但这种追求同他对最客观最物质形式事物的爱好是分不开的；他的思想深度令我们赞扬，但他的文字有时却表现出过分自负。当前三福音书作者说弥赛亚死时太阳变黑，坟墓开开，圣殿幔子裂为两半时，我们虽然认为这一切仅是些寓言故事之类的东西，但它们仍然唤起了我们的兴趣，令我们处于一种欲一探其起源的心境；而另一方面当第四福音书作者认为，这一切同他所念念不忘的有血和水从基督肋旁流出来的思想比较起来就不值一提了，当他以此为他对耶稣之死的首要思想，当他以此为基督教的最深奥的奥秘，为了证实它而求

助于摩西和众先知，求助于这位目睹见证人的见证和其真实性的时候，我们对于这种观察事物的方式就没有多大同情了，在我们看来，这样做未免太过分了，甚至连理解也感到困难。

《约翰福音》关于耶稣在十字架上被枪刺伤的记述，由于首先共观福音书并未含有这种意思，而且在一定程度上还绝对予以排除这一事实，就暴露了其本身也是一种无历史根据的窜改。在这些书里，没有一部讲到在耶稣复活以后，像《约翰福音》所说的，把他肋旁的伤痕指给门徒看。但我们也不能过多地依靠这一点，因为只有《路加福音》说耶稣把手和脚指给门徒看而没有提到伤痕。但很明显，只有马太 [475] 在描述耶稣逝世后事件时表示耶稣的身体继续安静地悬挂在十字架上，直到晚上才应约瑟的恳求，交给了他。任何人都可能从这里看出，不提并不等于排除。可是，路加和马可的说法就不同了。根据约翰，彼拉多应犹太人的要求，已经下令把钉十字架人的骨头打断，并把他们从十字架上取下来。因此，如果约瑟是在以后来的，他就一定会发现耶稣的身体已经取下来了。另一方面，根据路加（第53节）和马可（第46节）耶稣的尸首是约瑟自己从十字架上取下来的。很明显，这些福音书作者并没有认为彼拉多下过什么命令，或者尸首已由士兵从十字架上取下来。如果彼拉多已经下令打断耶稣的骨头并把他从十字架上取下来，那么，像马可所说的，当约瑟恳求他的时候，他还会因耶稣死得这么快而表示惊讶，并因此而犹疑不决，不肯立即答应他的要求，就是绝对不可能的了。

但最离奇的是，甚至人们可能说，第四福音书作者本人的记述，已经把耶稣骨头被打断的事，完全排除了 [476] 。他自己提到打断骨头以后，接下去的话就好像没有提过这事一样，这就是说，他接下去的话就好像共观福音书紧接着耶稣之死以后所说的话一样：亚利马太人约瑟求彼拉多让他取下耶稣的身体，彼拉多应允了他的请求，就把耶稣的身体取下来。因此，他所说的话就好像彼拉多并没有下过命令让人把钉十字架人的身体取下来一样，他之所以陷入这一困境是因为他窜改之后又紧跟共观福音书的叙述方式，但他陷入这种困境的事实就证明了他的这部分故事不是别的，只是他自己所窜改而已。

96．耶稣被埋葬

最早的基督徒们认为，按礼埋葬耶稣的身体是非常重大的事情，这是很自然的。连保罗也提到了耶稣被埋葬的传说（《哥林多前书》第15章第4节）；但他说这话的意思只是为他即将叙述的耶稣复活做好准备，证明耶稣的确已经被埋到地下。按其本身来说，这件事只能是按照当时犹太人对待被处死犯人的习惯，把耶稣的身体从十字架上拿下来，在其他犯人被埋葬的地方用土覆盖起来了事。但正如上面已经提到过的那样，当时罗马人的习惯做法是，如果被处死犯人的亲属提出埋葬要求，他们总会给他们去埋葬的。按照福音书记载，果然有一个叫约瑟的亚利马太财主，也是耶稣的门徒，来到彼拉多跟前，提出了这样的要求（《马太福音》第27章第57节往下；《马可福音》第15章第42节往下；《路加福音》第23章第50节往下；《约翰福音》第19章第38节往下）。

财主——这是最古老的报道人马太在一开始时的提法，这个财主也是耶稣的门徒。路加和马可说他是个尊贵的议士而没有说是财主，也没有说约瑟的其他身份，而约翰则抓住他是门徒这一点，按照他一贯的作风，说他因怕犹太人，做了个秘密的门徒。但在别的情况下财富即使从好的意义来说，福音书作者们都不怎么重视，为什么第一位报道人如此煞费苦心地在这里加以突出报道呢?这个财主曾为自己在磐石里凿了一座坟墓，现在他把死去的弥赛亚葬在其中。但根据《以赛亚书》是在死的时候才同财主发生联系的，而且看来还是在一种不好的意义上联系起来的，因为他说（第53章第9节）“他与恶人同埋，死时与财主同葬”，[477]这里是把“财主”作为“恶人”的同义词使用的，所预言的是一种不光彩的埋葬。但人们认为这种同恶人的联系和被列在罪犯之中已经在耶稣被捉拿和被钉十字架上应验了（《路加福音》第22章第37[478]节；《马可福音》第15章第28节），剩下的只是和财主同葬了，这样一来，他一定是被放在财主的坟墓里，而且这个财主并不是个不信上帝的人，而是敬畏上帝的人，他因相信弥赛亚，把自己的坟墓奉献给被杀害的基督。

财主的坟墓，一方面一定要同其财富相当，另一方面要和其崇高的用途相适应，《以赛亚书》曾对一个居高位的人说（第22章第16节）[479]：“你在这里做什么呢?有什么人竟在这里凿坟墓，就是在高处为自己凿坟墓，在磐石中为自己凿出安息之所?”这是一句以谴责口吻对一个心地高傲的人说的话，但在同一《以赛亚书》里（第33章第16节）关于义人还说过，“他必居高处，他的保障是磐石的坚垒”，或者，按照希腊译文，是磐石的洞穴；因此，即使是个敬畏上帝的财主，也是可能为自己凿坟墓的，甚至他是为谁凿的这个问题，可以回答说，是为弥赛亚的身体凿的，因为他是在为弥赛亚准备安息之所。但为了同其崇高用途相适应，这座坟墓必须是一座新的坟墓，没有被死尸污染过，就像弥赛亚进首都时所骑的驴，必须没有被人骑过一样。在另两部共观福音书里都没有提到先知书这段话里的人的“财产”和他为自己在磐石中凿坟墓所表示的他同坟墓的关系，但毫无疑问，其意思就是说这是他的财产；而在《约翰福音》里，这种联系却完全被破坏了。其所以选择这座新坟墓为耶稣埋葬的场所，不是因为它是约瑟的产业，而是因为它距离刑场近，由于安息节日已临近，所以一个距离刑场近的坟墓就是可取的了。这一点对第四福音书作者的目的是很有用的，使他能够很生动地表现出那天晚上埋葬耶稣时间的紧迫感，这样，就为他所认为非常重要的没有打断耶稣的骨头而是用枪刺伤他的肋旁提供了一个理由。

根据前三福音书，在约瑟把耶稣身体从十字架上取下之后和将其放进石墓之前，用细麻布把它裹起来。马太还加一句说细麻布是干净的，意思大概是说从前没有用过，马太的记述仅此而已，他并不知道还做了什么别的或打算做什么别的。他认为已不需要用香膏膏耶稣，因为几天以前在伯大尼的晚餐席上，一个女人已经用昂贵的真哪达香膏膏过耶稣了（《约翰福音》第12章第3节），而且根据耶稣自己的解释，那是为他的安葬作的。马可和约翰也有同样的记述；但正如我们已经看到的那样，路加的记述却很不相同，关于耶稣受难和受死的时间或其他一概没有提，为的是使人首先可以明显地感觉到在安葬耶稣时没有用膏膏他的身体。但由于在马太的较早传说里没有记载在耶稣安葬时用膏膏他这类事情，路加也没有说真的做了这件事，而只是说妇女们在星期五晚上准备这样做。他说他们买了必需的香料，但把膏

耶稣这件事本身推迟到安息日后，这也就是说，推迟到星期日早晨（《路加福音》第23章第56节，第24章第1节）。马可虽然像马太一样，说在受难前不久有过一次预膏，但对路加所说后来打算做的也表欢迎，不过他认为更简单的做法是把买香料的事推迟到安息日以后，因为星期六晚上六时以前安息日就结束了，妇女们认为时间很紧迫不必要在星期五晚上六时以前那么早赶着去买香料，星期六时间有的是，第二天一早就可去膏耶稣了（第16章第1节）。但当妇女们星期日早晨来到坟墓前的时候耶稣已经复活了，为膏耶稣预备的香料已经没有用了，结果是像马太、马可和路加都说的那样，耶稣并没有享受到受膏的荣誉。在第四福音书作者看来，这是不能忍受的，因而他就把在他以前两位作者所说的打算膏耶稣变成了实际膏了耶稣，还说包裹耶稣身体的，不仅是马太所说的细麻布而是加上香料的细麻布（第19章第40节）。但他认为妇女们的体力是胜任不了搬运这些香料的。福音书作者认为，要膏上帝儿子的身体，必须用一百斤重的没药和沉香，她们怎么能带得了这么重的东西呢?要干这件事，有一个现成的人，就是约瑟，或者，至少他手下的仆人们。但约瑟已经执行过央求彼拉多并把耶稣身体从十架上取下等任务了，第四福音书作者心中还保留着一个人，是从约瑟联想到的，也是头面人物，主的秘密门徒，就是尼哥底母。作者认为，第三次也是最后一次，让他在这里出场是十分合适的，他已经在重要关头，在故事中出现过两次了。

所有福音书作者都一致同意，安放耶稣身体的石墓，是滚动一块石头堵住入口的。马太说，这是一块大石头；马可说，妇女们出来的时候彼此商量说，谁给我们从坟墓洞口把石头滚开呢，这说明他们认为这是一件很难做的事情，但别的福音书作者则对这样封闭入口的办法感到满意，马太说大祭司还在石头上加了封条，彼拉多应他们的请求派人把守了坟墓（第27章第62—66节）。

最初，当基督徒们宣传耶稣复活的时候总是说耶稣被埋葬后的第二个早晨坟墓就空着了，不信的犹太人则对此反驳说，其所以空着，不是因为里边的人已经复活出来了，而是因为尸首已经被他的门徒偷去了。这种犹太人反驳基督徒的传说，又引起了基督徒反驳犹太人的第二个传说。如果要使基督徒的反驳令人满意，那就一方面必须说明

偷尸首是不可能的，另一方面还必须说明犹太人为什么反对复活。如果有人把守坟墓，偷尸首就不可能了。因此大祭司和法利赛人一定去要求过罗马巡抚派人把坟墓把守妥当。但究竟有什么事能叫他们去作这样的请求呢?只要他们知道躺在坟墓里的是个死人，坟墓对他们会有什么意义呢?大祭司和法利赛人说，他们记得，这个钉十字架的骗子活着的时候曾预言过三天以后他还要复活；虽然他们不相信这个预言会应验，但害怕他的门徒会把尸首偷了去，放出话来说他的预言应验，他已经复活了。这样一来，大祭司们记得的就是门徒在耶稣死时并不知道的耶稣说过的话了（否则的话他们为什么那样灰心失望呢?）；他们一定预料到，一旦耶稣复活，门徒对他的信心就会高涨起来，而这种情况是绝对无法想象的：这就说明基督教传说是把较晚时期基督徒信仰，以一种不信的形式，归在这些大祭司们的身上了。

彼拉多随即答应了他们的要求，并吩咐他们尽可能把坟墓把守妥当。他这样做是正确的，因为看守的人也可能受贿，被骗，以致他们所应当保卫的东西被人带走。于是他们把墓口的石头用封条封起来，就像从前大利乌[480]把但以理扔进狮子洞，用石头封住洞口来试试上帝能不能救他一样（《但以理书》第6章第18节）。一方面有约拿在大鱼腹里，另一方面有但以理在狮子洞里，他们岂不都是预表了耶稣在坟墓的典型吗?

这就是基督徒传说针对犹太人传说耶稣尸首被偷的说法而提出的偷尸不可能的反驳。但在当时情况下，犹太人传说是怎么产生的呢?基督徒传说很自然地断言，当耶稣复活的时候有一位天使从天降下，光耀如闪电，以一种强烈的地震，把石头从坟墓推开，以致封条和看守的人都毫无用处，特别是后者竟吓得如死人一般（《马太福音》第28章第4节）。根据这一传说，看守的人把实情报告了大祭司（第11节）。真正的大祭司应当认为这种报告是假的，并坚持调查以便阐明事实真相，是看守的人睡着了，或者受了贿赂，以致尸首被人偷走。与此相反，基督徒传说中的大祭司和长老们，却认为耶稣神奇的复活是真事，并给他们钱叫他们把这些高官显贵们实实在在认为是真的说成是假的，而他们自己通过调查研究就可以使其真相大白的事，使这些看守的人倒有理把它们隐藏起来。因此，事实是，正如上面所说

的，基督徒传说把基督徒信仰强加给犹太领导层，而同时却让他们作为基督的敌人仍旧保持其不信。这就是说，他们默默地相信耶稣奇妙地复活了，但他们仍旧不承认他为弥赛亚，继续坚持反对他的事业。这样一来，犹太人的传说来源虽然获得说明，但这是非常笨拙的说明，基督徒从同一假设开始，却没注意到这种解释尝试中所包含的矛盾。

但毫无疑问，这种传说由来已久，尽管只有马太一个人提到这件事，但并不能证明他比别人更荒谬或时间更晚，而是相反，他的生活期更接近传说发生期，他的后继者写作较晚，而且不在巴勒斯坦，就没有他那样的兴趣了。尽管如此，如果它们不是妨碍了这些后继人认为更重要的事情，他们也许会采纳的。这件事情就是妇女们打算在安息日过去之后来膏耶稣的身体。既然坟墓已被当局封起来，而且还派了罗马士兵看守，这些妇女知道，全耶路撒冷的人也知道，特别是一切同耶稣有亲密关系的人一定都知道这件公开采取的惊人措施，她们不可能带着香料到坟墓那里去；但由于她们的确盼望能做到这一步，以便她们能郑重其事地膏耶稣的身体，她们就不能让这件事妨碍她们这样做。但如果为了这些理由中间两位福音书作者略去了看守和封耶稣坟墓这一插曲的话，对于说他们准备星期五晚上膏耶稣的第四福音书作者来说，就不构成任何妨碍了，正是由于这一传说和其动机和第四福音书作者的观点相去很远，该福音书作者不再采纳它就不足奇怪了。

第五组神话 耶稣复活和升天

97．关于复活的报道

考虑到耶稣复活的历史重要性，如果没有对耶稣复活的信仰，基督教会几乎不可能形成，在本书第一卷里我们已经不得不对之作详细的阐述。我们曾对这一传统的实质性问题，即它是怎样在耶稣门徒中产生的，试图作出回答。我们的做法是一方面通过遵循《新约》著作

的指示，另一方面也通过对人类思想生活所呈现的类似现象进行类比考察，在这样做的时候，我们已经对福音书记载的许多个别论点以及使徒保罗的概括陈述进行了讨论，现在剩下的只是怎样确实领悟这项神话的逐渐发展问题，也就是说，显示复活之耶稣的显现故事，如何从幻想到现实的，从主观的到客观的不断发展而形成系列的问题。为了达到这一目的，我们必须将福音书作者把耶稣复活故事所分成的各个记事部分逐一加以研究。我们将从星期日早晨的坟墓之行开始（《马太福音》第28章第1—10节；《马可福音》第16章第1—11节；《路加福音》第24章第1—12节；《约翰福音》第20章第1—18节），尽管这些事只能在描述复活之耶稣几次单独显现之后才能形成，为这些我们也将找出个出发点来。根据马太，这次坟墓之行是由抹大拉的马利亚和马可所描述的雅各和约西的母亲马利亚这两个马利亚完成的。马太不仅描述了其他福音书作者也说的这些妇女在坟墓所遭遇的事情，而且还告诉了我们在她们到来之前所发生的事情，那就是，一个光明如闪电的天使怎样由天而降，把石头从坟墓推开，看守的人怎样被吓得扑倒在地像死人一样。正是由于只有马太一个人提的看守的人这件事，才给马太提供了描述天使行事的动机：他想说明这些看守的人为什么被撇置一边，其他福音书作者根本没有提到过有看守的人，在这里也就没有提到他们的理由了。当妇女们来到坟墓跟前的时候，她们看见天使坐在被挪开的石头上，天使告诉她们耶稣已经复活，并把已经空了的安放耶稣的地方指给她们看，吩咐她们去把这消息告诉门徒并暗示他们应当到加利利去，在那里可以看到耶稣。接着，耶稣在她们回城的路上见到了她们，重复了这一嘱托（这是从上下文可以看出来的），她们执行了耶稣的吩咐，尽管十一个门徒心里的疑虑并没有得到完满的解答，他们还是开始了加利利之行。

在《路加福音》里，除了像两个天使在坟墓里而不是一个天使在坟墓外等不重要的分歧外，他同马太的最主要的不一致在于路加认为，耶稣复活后显现完全在耶路撒冷及其附近，门徒没有被打发到加利利去的必要。但为了不致完全不提天使名言中的加利利字样，就提醒妇女们说，耶稣还在加利利时曾预言过自己死和复活的事。路加没有采用马太关于耶稣早在妇女们回家的路上向她们显现的说法；避免提到吩咐她们去加利利的事，同时还希望用比较简单的方式说明天使

如何首先向妇女们宣告耶稣已经复活，妇女们如何把这事告诉门徒，然后而不是以前，耶稣才亲自向他们显现。因此，在妇女们向门徒传达天使信息的时候，他非常强调了门徒的不信，这种不信一直到耶稣亲自向他们显现，向他们指出他实在复活的确实可靠的证据之后才被消除。在《路加福音》里单靠妇女们传达的信息不可能使门徒动身往加利利去，因为其中并未包含叫他们去加利利的吩咐，不仅如此，它还产生了使彼得向另一种方向即到坟去的效果，因为空着的坟墓和单独放着的细麻布由一个男人来证明更为可取，同时，彼得看到这些事的结果除了令门徒惊讶之外也不可能有什么别的，因为门徒在得到耶稣复活的确实可靠的证明之前是不会相信的。

马可的描述在所有主要方面都仿效了马太的做法，他说耶稣复活的消息以及吩咐门徒到加利利去，都是天使向妇女们传达的。另一方面，在他的叙事中，我们不仅看不到会见耶稣本人的事，而且妇女们由于害怕（害怕谁或害怕什么并不明确）也没有遵照天使的指示行事。她们不敢把她们所看到关于耶稣复活的任何事告诉任何人。仿佛耶稣复活以及关于他复活的消息从来没有向抹大拉的马利亚和其他妇女宣告过那样，在这个当口马可忽然接下去说（第9节），405七日的第一日，清早，耶稣复活的时候，首先向抹大拉的马利亚显现，在其叙事的中途，忽然又掉转过来，重新开始的这种做法，联系到《马可福音》最后一段（第16章第9—20节）经文在该福音书两卷最好的抄本中都没有记载，而且根据很古的传说，在其他几部现已失传的抄本里也没有记载这一事实来看，就已经够奇怪了。可是，在这些抄本里，却仍然保留着这种不一致从之开始的第8节[481]，这就更不能不令我们感到离奇了。在第7节里。正如马太所说的，天使把一个信息叫妇女们带给门徒。其原来的意思肯定也像马太所说的，妇女们欢欢喜喜地把这一信息向门徒传达。但如果她们像马太所说的已经向门徒传达，那么，门徒就一定已经到加利利去了，但这在马可看来，是不该有的事情，因为马可也像路加一样，认为复活后之耶稣显现，不是在加利利而只是在耶路撒冷及其附近。因此，福音书作者这种从马太向路加的突然转变，非常奇突地结束了第8节里关于妇女们的讲话，像我们往后将要看到的那样，从第10节起所引用路加的话，有的被节略了，有的被扩展了，只有第9节连同耶稣向抹大拉的马利亚显现，似乎是从

《约翰福音》引来的（第20章第11—18节）。如果到目前为止，我们关于两位福音书作者著述日期的研究成果是正确的话，就会有利于这样的一个假设，即：《马可福音》的最后部分，是较晚时期的一种不可靠的附加。无论如何，关于从马利亚身上赶出鬼来的说法，不是出自约翰而是出自路加（第8章第2节）：说门徒不相信抹大拉马利亚的话也有同样情况，因为约翰并没有提到这事，而只是路加说过（第24章第11节）当妇女们告诉他们天使显现的时候，门徒不相信她们的话，以为是胡言。归根到底，显现本身很可能取自马太，因为他也说过，天使向抹大拉的马利亚和另一个马利亚显现以后，在他们从坟墓回家的路上，耶稣第一次向她们显现；不过，马可的资料也很可能得自另一种来源，这样，突然从头开始和显现对象以抹大拉马利亚一人为限的做法就可以得到说明。

第四福音书作者从摆在他面前的这些记事中谨慎地挑选并明智地处理了对他自己的观点最适用的资料，路加已经很准确地分辨了关于复活消息的各个重要因素，约翰则更加前进了一步。在《马太福音》里，妇女们在走近坟墓的时候，首先看到的是一个天使坐在坟墓外边被滚开的石头上（《马可福音》说她们在走进坟墓后才看到天使）；路加则说，妇女们进了坟墓以后，最初没有看到耶稣的身体，紧接着就说有两个天使站在她们旁边，向她们说明了一切。约翰则在这两个因素之间作了更准确的区分，这当儿他所说独自一人前来的抹大拉的马利亚，像马可在其故事第二部分所说的那样，只能暂时处于一种否定的地位，认为耶稣的身体已经不在那儿了，她不得不进城去，把这消息告诉彼得，彼得来到坟墓前，其结果比否定略微好一点（但也只是“稀奇”而已）。这里的描述似乎比路加关于已经接受了天使信息的说法衔接得更为适当一些。约翰不像路加，说彼得是一个人来到坟墓的，正如早先一次他也没有说彼得一个人进到大祭司院子一样。两次他都是把彼得同“另一个门徒”联系了起来，如所周知，这另一个门徒，正如他所公然表示的就是他自己。何况，两个人一齐走，已经由第三福音书作者向第四福音书作者提示过了。紧接着彼得听到妇女们传达的消息来到坟墓以后，路加就告诉我们，在同一天也有两个门徒一个叫革流巴一齐行在路上。耶稣参加了他们的行列，但最初并没有被认出来（第24章第13—35节）。马可也概略地提到了这件事，不过

他说，其所以未被认出，是因为耶稣变了形象向他们显现（第16章第12节）。我们将会看出，这一件事以及耶稣因他们不理解摩西和先知关于弥赛亚受苦所说的话而责备他们的另一件事，后来第四福音书作者按其自己的方式作了引用。

彼得同另一个门徒一齐向着坟墓走去，他们俩走的快慢似乎不相上下，一个快多少另一个也快多少，但其结果却是一方比另一方占了优势，这就是说，耶稣所爱的那个门徒占了优势，正如以前已经暗示过的那样，这种叙事方式非常明显地证明了该福音作者从事撰写这部福音书时花费了多少心机。两个门徒一齐跑，因此，他们一开始的地位是相等的，但另一个门徒跑得更快，在彼得以先到达坟墓，这就使他占了优势。但像路加所描述的彼得一样，起先他只是从坟墓外面向内俯视，看到细麻布安放在那里，彼得随后赶到并且进去看了，这是路加所没有提到的。彼得进行了更仔细的观察，看到细麻布放在那里，但又看到耶稣的裹头巾没有和亚麻布放在一起，而是另在一处卷着：现在彼得又比另一门徒占了优势。此时另一个门徒也进到了坟墓里面——另一个门徒尽管到得早进得晚但却得到了看见就信的结果，彼得虽然更早地进到坟墓里面，而且从外表作了全面的观察，如果这一切并未能帮助他像另一门徒那样看见就相信的话，这一切对他又会有什么好处呢?的确，由于看见而相信，并不是最高意义的信仰，但当时门徒还不能有这种最高意义的信仰，因为正如福音书作者们所说的，当时他们还像路加所记往以马件斯去的那个门徒那样，不明白圣经，这也就是说，他们还不明白圣经所说，基督必须死而复活的道理。这种真正的信仰，只能由圣灵传授给门徒，但当时圣灵还没有降下来。但另一个门徒却得到了当时唯一可能得到的信仰，从而重新确定了这另一门徒优越于为首的使徒的地位，这也就是说，精神的、约翰式的基督教优越于肉体的彼得式的基督教。

第四福音书作者把抹大拉马利亚的观察分成了两个组成部分，首先突出其消极部分，没有看到耶稣的身体和被差遣把她所观察到的告诉两个门徒并由此而引起了他们的坟墓之行。接着就是抹大拉的马利亚再次出现在坟墓前，突出了观察的积极部分。就像路加提到的彼得以及妇女们和约翰首先提到的另一门徒那样，他只是从坟墓外面向内

看而没有进去，但也像她那样她这次看到的不是一个天使而是两个天使，在安放过耶稣身体的地方，一个在头，一个在脚。在《路加福音》里由一个问题引出的天使的问话，在第四福音里却被引申为天使的问话和马利亚的回答，接着他又以马太和马可为根据说继天使显现之后基督也向她显现了，但像路加和马可所记的那两个门徒一样，她在一开始也未认出主来，由于坟墓位于一个园子之内，她最初只认为是管园子的人，但因她比那两个门徒有更好的灵性，很快她就认出主来，不是由于外表的掰饼行动[482]而是由于耶稣叫她“马利亚”的口音。马太告诉我们耶稣告诫她说“不要摸我”。如果不记住马太曾说过，这些妇女在回去的路上遇见了耶稣，她们拖住他的脚拜他，对这一命令就很难理解。这里，马太说耶稣叫她们不要怕，吩咐她们到加利利去告诉他的弟兄，他们在那里要看见他。约翰，像《启示录》里的天使那样，他吩咐马利亚，不要俯伏在他的脚前，把他当神敬拜，因为他说：还没有升上去见他的父，但他立刻就要升上去见他[483]。

马太说在接到两个马利亚关于天使和基督显现的消息之后，十一个门徒就动身往加利利到耶稣指定的山上去，在那里，他立即向他们显现（28章16—20节）。除了最初向妇女们的显现外，这就是马太所记复活之耶稣的唯一一次显现。当然，我们并不能因此而认为他没有听到或念到过其他许多次显现的事，但像关于耶稣许多不伺时期的讲话集中为一次重要讲话一样，现在他也把耶稣几次主要显现的实质集中表现为向十一个门徒的一次重要显现。由于这些显现的主要目的就是使他们深信耶稣确已复活，一般地说，他们总是以怀疑开始。例如，这次就有些人怀有疑惑，但耶稣逐步接近他们，向他们宣告天上地下所有权柄都已赐给了他，并向他们发出了他的最后命令和应许，但并没有说他将怎样或用什么方法消除他们的疑惧。

这样就给后来的人们对福音故事加以补充留有余地。路加说彼得听到妇女们的报告之后就往坟墓那里去，回去时心里希奇所成的事。还把往以马忤斯的两个门徒的故事也编了进去：这两个人到了耶路撒冷以后，把复活之耶稣向西门显现的事告诉了其他门徒，但并未提到具体内容，这使我们想到使徒保罗在《哥林多前书》15章所说的话。[484]当两个人向聚会的门徒述说他们所看见和听到的事的时候，耶稣

（忽然）站在他们当中向他们致意，对此他们的第一个印象是惊慌恐惧，因为他们以为看见的是魂灵，为了证明他们所看见的是他本人而不是没有血肉的魂灵，耶稣就让他们摸他的手和脚，尽管他们感到惊喜，心中仍然残存着一部分疑惑。耶稣要他们给他点东西吃，就在他们面前吃了一片烧鱼和一块蜜房（第24章第33—43节），像他从前在以马忤斯显现掰饼时的情况一样，在他自己还没有吃之先，似乎忽然又不见了。

马可似乎把这故事同耶稣最后一次显现结合了起来，说当门徒吃饭的时候耶稣最后一次向他们显现，但并没有同他们共餐（第16章第14节）。第四福音书作者按他自己的方式润色第三福音的描述（第20章第19—29节），首先，他对抹大拉的马利亚坟墓之行中的不同因素作了区分，例如在耶稣显现这件事上路加的描述把信和不信、惊恐和喜乐都混在一起，而约翰则把一次旅行分成了两个部分，第一部分讲到了它的消极结果，只有第二部分讲的才是其积极结果，同样，他也把一次显现分成了两次，第一次显现所表现的是浮在表面的喜乐和信心，而沉积在底部的疑惑则留待第二次特殊显现才表现出来，以便通过一种更为彻底的处理将其变成信心。正如在前例中，他从好几个妇女中挑选了抹大拉的马利亚，使她像伯大尼的马利亚那样，成为衷心最相信、最爱戴主的代表人物，他把路加所不加区分地归之于一般门徒的疑惑放在他所特选的多马这个人身上，在此以前，他已经用类似的方式突出表现过他了。

但并不仅在这些主要方面表现了《约翰福音》描述同《路加福音》描述的渊源关系，而且逐条逐项入手都可发现这种关系。例如，《路加福音》（第36节）所说：“正说这话的时候，耶稣亲自站在他们当中”以及门徒由于看到这一情景所引起的恐惧，都表示耶稣进入屋内是由于一种超自然的手段。但在《约翰福音》里由于提到门都已经关了，就更增强了这种超自然进入的说法。此外还说门徒之所以把聚会房屋的门全都关上，其直接原因是由于害怕犹太人，这就使门都关了这句话更为可信，但同时也使我们看出该福音书作者企图把路加混而为一的要素分成两部分。在路加的记述里令门徒感到一则以喜一则以惧的乃是耶稣的显现，而《约翰福音》则明确了他们所惧的是犹太

人，而所喜的则是耶稣的显现。在《路加福音》里，耶稣进来时所说的“愿你们平安”这句话只是人所周知的希伯来人向人致意时所用的一句套话，但在《约翰福音》里耶稣却是重复了他在以前临别讲话中所说他把平安留给门徒和他们在他里面有平安那句话（14章27节，16章33节）。从耶稣说这话的时候还向他们吹了一口气说你们受圣灵，我们甚至可以看出在这一套话里还包含着第四福音所特有的更深奥、更隽永的意义。

复活之耶稣通过关着的门进入屋内，但他并不是个灵，他可被触摸，却没有物质的身体。这样的一种结合实在是我们所难以想象的，而约翰和路加却能想象得出，因为他们的描述完全是以这种集合为根据。路加说，耶稣把他的手和脚指给门徒看，而约翰则说他把手和肋旁让他们看[485]。路加不可能说让他们看肋旁，因为他根本就不知道肋旁负伤这回事，这里也仅是叫他们看，并没有像路加所说的，让他们摸，因为约翰在这里是要把路加混在一起的要素加以区分，把更强有力的证明留待后来战胜疑惑的显现时使用。

为了给第二次显现提供理由，就必须说明第二次显现时十一个门徒中有一个并不在场。这个门徒就是多马，前几次（第11章第16节，第14章第5节）已经说过他是个理解力很迟钝的人。他不满足于同伴们向他作的报告，提出了必须亲自看见耶稣并摸他的伤痕才能相信他确已复活。路加只是不确定地提到耶稣为了让门徒相信他是个有身体的人曾把手和脚指给他们看，当然也可认为，这就意味着也把伤痕包含在内，但并没有明确这样说；《约翰福音》则突出了伤痕，没有提到血肉和骨骼：也许该福音书作者认为，如果提到血肉和骨骼，未免太注重物质了。他认为，一个仍旧保持着可见伤痕，表示已光荣负伤并可触摸而不具备血肉和骨骼的身体就可以了，但这样一种概念实在是我们现在所无法体会的，只好完全信任第四福音书的作者了。第一次显现八天以后，多马的条件实现了，门徒第二次又聚集在一起，门也都关了，耶稣毫无阻拦地进到他们当中，祝愿他们平安，要他把所期待的试验付诸实施，试了之后，他就完全相信，并向他的主和他的神耶稣敬拜，但他却不得不从刚刚吩咐他不要疑总要信的耶稣那里，听

到带有谴责意味的话:“你因看见了我才信，那没有看见就信的，有福了。”

这句话结束了第四福音书历史叙述的话，再次明显地给第四福音书的全部打上了感觉—超感觉双重烙印，下面所讲的只是一些结尾词的惯用语而已。凡不需要感觉证明的才是真的信心，正如从前没有神迹奇事那样，这里也没有看和摸；为什么恰恰这本福音书比任何其他福音书更多重视明显的证明呢?为什么这里对耶稣复活的检验，比从前对于神迹更要夸大其词呢?如果这类证明没有价值，为什么在这里又对之作出描述呢?如果它们只是对于不信才有价值，以便把不信变成信的话，为什么已经有深挚信仰的该福音书作者，还以极大同情如此津津乐道，从而证明连对于他也很有价值呢?像他这样一个生活在较晚时期的人[486]，很可能也像多马一样，当耶稣复活那天晚上来到聚会的门徒中间时，并未在场，他也很可能像多马那样，怀疑过耶稣的复活，为了能够相信希望得到可以感知的证明。如果是这样的话，那就意味着他已放弃了不可能实现的希望，虽未看见，却相信了；他一定认为，除他以外，那些和耶稣生活在一起的门徒中，约翰曾看到有血和水从耶稣肋旁流出来，多马，曾用指头摸耶稣的钉痕，伸手探他的肋旁。因此，当鲍威尔把这种景象的重要性只限于多马一个人，认为这一切的看与摸，这一切的物质性和可触摸的具体性，并不能证明其对于耶稣复活的信仰有什么益处，除非这种信仰本身是建立在某种确定的和必要的基础之上，这也就是说，唯物主义和经验主义的信仰，必须以绝对信仰为前提[487]；这些话除了太多的哲学术语之外，同样适用于相反的一面，第四福音的纯粹属灵的（精神的）信仰是建立在假定的可感知的证明基础之上的，换言之，在该福音书作者心目中，自己没有看见奇迹就相信和想象别人因看见奇迹而相信是同一回事[488]。从这一观点来看，第四福音书是在什么心境中产生的，不待赘述。就可想象而知了。

第四福音书作者在对看和摸的证明，作了更详细的阐述之后，自信用吃食物来证明耶稣确已复活，已经没有必要了。也很可能他还认为，这类证明像血肉和骨骼一样，过分具有的物质性，不合他的心愿。《约翰福音》补篇的作者[489]重复了这一证明，使之成为一篇反

映捕鱼饱众，彼得履海并三次不承认耶稣，设立最后晚餐，以马忤斯掰饼，以及彼得及约翰两使徒在耶稣墓前的信仰竞赛等一连串神异故事的叙事文。清晨耶稣问在加利利海上捕鱼的门徒有吃的没有，当他们回答说没有的时候，就亲自把在海岸上烤好的鱼和饼分给他们叫他们吃（第21章第1—14节）。因此，在这里和全章全部细节都很模糊不清，但正如在以马忤斯那样，耶稣并没有在掰饼之后就消失不见，而是在整个进餐期都在场，我们可以假定他本人也和他们一同进餐。

如果说到此为止除了复述并修正一两个神迹故事以及为复活作证明外，其叙事目的同时也是为进一步调整使徒彼得和使徒约翰之间关系的话，那么，自此往后，就是完全为这一目的服务了（第15—25节）。首先，耶稣三次问彼得是不是爱他（比其他门徒更多），彼得对此三次作了肯定回答，耶稣三次吩咐他牧养他的羊，这就表示彼得三次不承认耶稣，既受到了谴责，也最后一次还深感自疚地获得了赦免，他作为使徒领袖的职位也重新获得了确认。接着就向他预言了福音书里已经暗示过的众所周知的十字架之死[490]（第13章第36节），最后谈到了耶稣所爱的那个门徒却不能像彼得那样以死来荣耀上帝，从表面看来似乎把约翰放在次于彼得的地位，但最终还是使他占了上风。彼得将跟着耶稣以死殉道，但关于约翰主说，若他要他等到他来，与别人有什么相干?很可能这一传说之产生，是因为使徒约翰在小亚细亚活到高龄的缘故，人们以为他将活到耶稣再来。但由于约翰已死，就证明这种理解是错了；作者想使这句话恢复其原来形式，但用意何在却很难肯定，是不是他所要强调的是（表示条件的）这个“若”字，或者不同于有形的驾云再来的“来”字，最后，或者是有别于肉身活着的“等”字[491]，总之，其目的是使这件事蒙上一种神秘而深不可测的色彩。但由于紧接着就说，为这些事作见证并记载这些事的就是这门徒，也可以把“等”到基督再来理解为指其著作所包含的精神福音将继续适用而言。

98．升天

考虑到形形色色追随耶稣的善男信女们，自以为看到了耶稣复活后的多次显圣，以及不久就有一些早就存在的传说同这些显圣联系起来，人们追想起来问一声：这个被钉十字架者的新的高级生命是从什么时候和怎样开始的，这也就是说，耶稣复活，第三天或某一天从坟墓里出来，最终发展成带上了天使形象，这种想法是什么时候和怎样产生并流传下来的，就是不可避免的事。人们可能说，从反面看这个问题，也必然有同样的结果，一天或四十天以后复活者升天的想法，就意味着这种新情况的结束。但从只有两本福音书记载耶稣升天，而复活则为所有福音书所共有这一情况来看，这两方面的必要性并不一样。因为耶稣的新生命必须有一个开始，因为他的确死过了，但新生命结束，并没有必要，而且也不可能有结束，因为他的生命是不朽的生命。换句话说，只有把耶稣通过复活所取得的生命看作仅是过渡阶段才需要结束，但原来并不是这种看法，或者说原来看法所涉及的关系同由于升天而使之结束所涉及的关系是很不相同的。

因为人们认为，复活之弥赛亚于其生命的第二阶段将在世界末期再回到世上来。他将从天上降临。但根据最古老的基督教思想他并没有在复活以后等了四十天才进到天上，而是在复活的当时就进到天上。即使升天并不是像人们所认为的那样，复活以后过了四十天才发生，无论如何，他向使徒保罗显现，那总是很晚以后从天上发生的事，但使徒保罗把向他显现看作同向其他年老门徒显现是同一类型的事情，也就是说，是那四十天以内的事情，因此，他把向门徒的显现，也看作是从天上来的显现。马太也是持这样的观点。说实在的，马太所描述基督第一次显现，即在复活那天早晨向从坟墓回来的妇女们的显现，是非常不清楚的，我们并不知道，应该把那次显现看作是耶稣已经从天上降下来呢，还是像约翰所记的第一次显现那样，他正在上升到天上去。当他在加利利山上，向十一个门徒显现，说天上地下的权柄赐给他的时候，显然那时他已经受任了弥赛亚圣职，而这件事是只能发生在天上的（参看《但以理书》第7章第14节）。弥赛亚高升上天不会影响他以后经常在地上起作用，这是我们从耶稣在《马太福音》（第20节）最后发言中看得出来的。因为他说他将永远和门徒同在，直到世界的末了；这也就是说，当他还实实在在住在天上，没有从天上再来世上以前，他将以无形的服务同他的门徒在一起，由此

而产生的自然结论就是任何事物都不能妨碍他在偶然和特殊情况下，有时也将看得见的形体向门徒显现。保罗认为，基督向他自己以及其他年长门徒的这类显现，具有一种预先展示性质，所谓预先，不是对升天而言，乃是对再临而言，这类显现是不受时间限制的，既可能发生于复活后的若干年，也可能发生于复活后的若干天。

但现在发生的情况是，迫切期待的耶稣再临越来越推迟了，而另一方面汹涌澎湃的激昂的精神生活浪潮则越来越平静下来。向保罗的显现成了这种类型显现的最后一次。接纳基督的天上门户已经关闭，非等世界末期基督在荣耀中再临是不会再开的了。当人们从目前不幸的时刻，徒然以向往的心情，盼望人子的那些日子（《路加福音》第17章第22节），回想起复活的基督在路上，在密室里，在海滨，在山上，向门徒显现和他们同吃同喝的那些幸福日子他们就会有隔世之感（《使徒行传》第10章第41节），仿佛有条鸿沟，把前后两个时期分隔开来。在前一个时期，他不能像现在那样，退居天上，从坟墓出来以后，他必须先在世上逗留一段时期，同门徒在一起，然后才长时期离开他们，直到他再来。这就很自然地产生了一种想法，以为在耶稣从坟墓出来，到他升天期间，复活之耶稣虽然向群众隐藏起来，但为了向门徒显示自己是复活了的弥赛亚，就生活在世上，在最后离开他们以前，多次向他们显现。

复活之基督在世上逗留时间的长短，只能由实现其目标的需要来决定，其目标就是让门徒确实知道，他已经复活了，并向他们下达他的命令和应许，这只需很短时间就可完成，很可能一天就行。另一种设想则不需要这么紧忙，既然耶稣一复活就可以上升天庭获得弥赛亚尊荣，他就可以随心所欲地喜欢什么时候在世上出现就什么时候出现。例如马太所记耶稣在加利利山上的显现，就很可能是复活相当时间以后的事，因为必须让门徒有充分时间从耶路撒冷回到加利利来，无论如何也需要好几天工夫。但如果耶稣复活必须办完他同留在世上门徒之间应办之事以后才能获得弥赛亚在天上的荣耀，那就有必要先赶忙把这些事办完。例如路加说他先在往以马忤斯的路上向两个门徒显现，陪他们进了村子，而当他们回到城里的时候，他不仅已经向西门显现，而且紧接着又向聚在一起的十一个门徒和其他门徒显现，并

立即把他们带到伯大尼，使他们能看到他升天（第24章第50—53节）。所有这一切显然都发生在复活的当天，马可所作的简略记述也表现了类似情况（第16章第14—20节），而且其全部结尾写得非常混乱，以致不可能单凭他的描述获得任何明确的印象。例如他说当门徒在一起吃饭的时候耶稣向他们显现，教训他们并向他们作出保证，说了这些话以后就被接升天，如果严格按照他的话来理解，我们就会产生一种非常古怪的想法，以为他是从房间里直接升到天上去了。

如果说弥赛亚从死复活以后，在人们心中一方面既存在着一种使他毕生事业的最终目标不受太多拦阻，尽可能快地缩短其从复活到升天的时间距离就能实现的强烈愿望；另一方面，也存在着一种越来越有影响的向相反方向发展的动机。关于耶稣复活以后显圣的报告逐渐增多起来，很难设想它们都是在一天以内发生的。就拿使徒保罗一个人所提到的显圣来说，耶稣既向彼得显现，又向十二门徒显现，接着还向五百位弟兄显现，向雅各显现，向所有使徒显现，考虑到所必要的时机和情况，单是这些也很难在一天以内完成。如再作进一步考察，这些显现既都以说服和教训门徒为目的，就更难说这么快就能实现的了：无论是不信或愚蠢都不可能一击即破，想象力本身已经感觉到有较长时间间隔的必要性。这两种对立观点彼此间的密切关系已经由同一作者在其前半部作品的描述中表现了一种观点而在其后半部作品中表现了另一观点这一异常的事实给我们显示出来了。路加在其福音书的末尾部分含蓄地表示耶稣升天是在其复活的同一天，而在使徒行传的引言部分则说在其复活后四十天之久用许多凭据将自己活活的显给使徒看，讲说上帝国的事，直到四十天以后才升到天上。不管这一观念是在他撰写其前半部和后半部著作之间流行开来的，或者是他感到有此需要自己想象出来的，其动机只能是一个，那就是为传说中基督的多次显现提供必要的时间。至于恰好把这时间限定为四十天则是由于犹太人对数目字的象征性用法的缘故。这种象征性用法已经成为犹太教徒和基督徒所共有的用法了。以色列人在旷野漂流了四十年，摩西在西乃山四十天，他和以利亚都禁食四十天，耶稣在旷野受试探以前有四十天之久不吃不喝，据说以斯拉和他的五个文士为了专心致意修复被火焚毁的圣经，在离开世界以前隐居独处四十天[492]。因此，复活的基督教训门徒，讲论天国的事（《使徒行传》第1章第3

节），也用了四十天就是当然的了（当然是四十天而不是四十年），因为这类事的时间传统上都是以天计的。基督向使徒保罗显现，甚至还不可能发生在这延长的时期以内，因为据保罗自己明确的补充说明，他像一个未到产期而生的人一般（《哥林多前书》第15章第8节往下），为了向使徒保罗特别施恩，使其归向自己，基督要屈尊，再度离开天庭，向他显现。

此外，这些关于耶稣最后尘世生活的各不相同的记述，在一点上却是彼此一致的，连第四福音也不例外，我们稍后将特别论及，这就是他们假即将离世的耶稣之口作出了一些吩咐和应许，尽管它们在不同福音书里并不尽相同，但其主要部分却是互相一致的。向万民宣传基督教训的嘱托是所有共观福音所共有的（《马太福音》第28章第16—20节；《马可福音》第16章第15—18节；《路加福音》第24章第44—49节；《使徒行传》第1章第4—8节）。路加没有像另两位作者那样提到施洗是偶然的事；但马可用较晚时期的说法称此嘱托为“传福音”，马太则用犹太基督徒的合法语词说门徒应当教训万民遵守耶稣的一切吩咐，路加以更合乎保罗精神的语言说门徒应当奉耶稣的名传悔改赦罪的道，这些在别处也可看到的表现不同作者的特性的差异都是不容忽视的。我们已经说过，福音对万民的最终目标就是除了受洗以外，不需任何其他条件接纳异教徒进入弥赛亚的新国度。但这并不是耶稣一离开以后门徒立刻就有的观点。几乎所有近代批判主义都一致得出结论，在《新约》别处找不到的在稍晚的教会语言中却经常使用的普通施洗的惯用语以奉父、子、圣灵的名施洗，及出于对福音书施加最后润色者的手笔。正如耶稣在去以马忤斯路上遇见两个门徒的时候一样，在耶稣升天前的最后时刻，在路加看来特别重要的是，耶稣使门徒正确理解圣经，把《旧约》关于弥赛亚必须受苦受死的教训向他们指明：门徒可能继续坚信他们被钉十字架的夫子就是弥赛亚，其唯一可能的条件就在于他们深信耶稣的命运早在《旧约》里就已经预言过了。在《路加福音》里即将离开他们的耶稣向门徒宣布的另一件事就是他们应当留在首都等候圣灵降临，这也就是路加在其著作的第二部分已经计划要描述的。马可所记耶稣最后向门徒说的话同这两件对比起来就不那么合适了。他在提到耶稣关于施洗的命令，应许和儆戒之后，列举了一些相信的人将具有的特征：赶鬼，说新方言、拿

蛇、喝了毒物也必不受害，手按病人，病人就必好了；这些特征，除了倒数第二个以外，都是从福音书和《使徒行传》引来的（第2章第4节往下，第16章第16—18节，第28章第2—10节）；但在这里却部分地一般化，部分地由于喝毒物不受害的荒谬说法而扩大化了，这一切向我们说明如何在教会很早时期只知追求神迹奇事的迷信思想已经扼杀了耶稣的真正精神。试设想一下，一个基督徒，凭着这类虚伪的凭证，在当时的异教徒世界到处游荡，岂不是和卢西安[493]（Lucian）影射基督教冷嘲热讽的那些骗人的魔术士做的一模一样吗?

马太以耶稣应许和门徒同在直到世界末了的明确前景结束了他的福音书。两个中间福音书作者则增加了耶稣在众目睽睽下升天的最后行动。正如已经说过的，马可的记述，无论在地点或细节方面都非常模糊，以致我们无法判明他是否真正意味着耶稣是在众目睽睽下升了天；不过他明确地表示了他的全部观念是从哪里得来的。当他说（第19节）“主耶稣和他们说完了话，后来被接到天上，坐在上帝的右边”的时候，把本人不可能是在说有任何人看见了这最后的行动，只不过是引用了《诗篇》里的一句话罢了（第110篇第1节）：“耶和华对我主说你坐在我的右边，等我使你仇敌作你的脚凳。”很明显，这句话是可以用在弥赛亚身上的，而且耶稣自己就曾把它应用在自己身上（《马太福音》第26章第64节；《马可福音》第14章第62节），如这句话照字面应验，弥赛亚就必须升到天上去，因此，当耶稣的尘世生涯结束时他一定是升到天上去了。

路加的记述比较详尽而生动，特别是其经过修正增订的续篇《使徒行传》关于耶稣升天的记载。在其福音书的结尾他说（第24章第50—53节），耶稣领门徒到伯大尼的对面，就举手给他们祝福，正祝福的时候，他就离开他们，被接到天上去了，他们就拜他，大大的欢喜，回耶路撒冷去。据《使徒行传》的引言部分（第1章第4—12节）耶稣再次把使徒们召集到橄榄山上（伯大尼就在山脚下），当他向他们作最后嘱托和应许时，他就被取上升，有一朵云彩把他接去，便看不见他了。当他往上去，他们定睛望天的时候，忽然有两个身穿白衣的人（像坟墓前所描述的天使那样）遮住了他们的视线，向他们保证说，离开他们被接升天的耶稣，他们见他怎样往天上去，他还要怎样

来。只要把次序颠倒过来，我们就可以发现像马可过去的情况那样，耶稣在众目睽睽之下升天的这个观念是怎样产生的。既然弥赛亚以后还要再来，他现在一定已经离开了。但根据《但以理书》他将驾云再临，因此，他现在也一定是驾云升天的。

在《旧约》里有两个特别圣洁的人，以诺和以利亚，已经奇妙地离开了世界。但第一个的离开，并没有说是在众目睽睽之下离开的（《创世记》第5章第24节；《西拉书》第44章第16节，第49章第14节[494]；《希伯来书》第11章第5节）。第二个乘火车火马升天（《列王记下》第2章第11节；《西拉书》第48章第9节；《马克比一书》第2章第58节）是和耶稣的温和性格不相称的（参阅《路加福音》第9章第71节往下），而且这种描述一般来说也过分物质化了。这个原型中可加以利用的只有一个特征，那就是路加（《使徒行传》第1章第9节）所突出的耶稣是在门徒的众目睽睽下被接上升的，因为以利亚是把他的灵魂上升和以其门徒以利沙目睹其上升为条件联系在一起的。根据《旧约》，在另外一些地方经常预表第二位救主的第一位救主摩西，是享尽天年而自然地死去的，不过耶和华把他埋葬在人所不知道的地方罢了（《申命记》第34章第5节往下）；另一方面，我们在约瑟弗著作里却发现和耶稣的升天故事有惊人的相似之处[495]。《申命记》说，在摩西逝世之前他被带到一座山上，先让百姓后来又让长老们留在后面，当他离开约书亚和大祭司以利亚撒的时候，忽然有一朵云彩遮住他，他就在一个深谷里不见了。这一显然从晚期拉比传说中得来的记述，其目的就是用这样的结局把这位立法者放在同以诺和以利亚同等的地位，约瑟弗竭力使这事同《申命记》的简单记述说摩西死了一致起来，说摩西故意在《申命记》里写他死了，为的是免得有人因他有非常崇高的德行就冒昧地说他已经直接到上帝那里去了。犹太历史家的这种说法，显然是影射在他的时代已经初露端倪的神化基督而言[496]。

如果我们从这方面对第四福音书作者进行最后一次回顾，就不难看出，他在其福音故事末尾，并没有像在别的场合所做的那样，首先提出没有历史根据的修改，而是和马太站在同一立场之上，因为在他和马太的著作里，都没有提到耶稣升天时的那种光辉场面。对于非常

强调基督神性概念的第四福音作者来说，提到这样一种场面似乎是特别适当的，而对于一部记述了基督的许多关于升天，回到天父那里和天父共享荣耀的言论的第四福音书（第6章第62节；参看第3章第13节，第17章第5节）来说，为了表示这许多言论已经逐字逐句得到证明，这样做尤为必要，而作者竟没有这样做，是不能不令我们感到惊讶的。如果该福音书的编著者真的有关于耶稣升天的记述摆在自己面前，不难设想，他是会采用它的，尽管他很可能按照他自己的方式加以修正。由于他并没有这样做，我们只能得出这样的结论，或者他编书的时期比另外两个人[497]都早，或者，如果他知道有这种记述的话，作为一个目睹见证人，他清楚地知道并未发生过这类事情，基于纯粹历史的理由，他也很可能拒绝采纳他们的记述。但事实上在按照他自己的方式加以修改之后，已经采纳了它们，而他之所以没有按马可和路加的原来形式采用它们，可以用因为根据他的福音书之精神和计划，这种历史动机对他毫无干系来加以说明。

我们不妨说，第四福音书作者在处理耶稣离世升天的事上同他处理其离天降世的态度是完全一致的，耶稣离天降世已被其前辈用耶稣由圣灵怀孕而生的形式予以处理，尽管约翰的逻各斯观念（Logos begriff）需要另一种表达方式，但逻各斯进入马利亚腹中还是可以用相应的另一种方式来表达的。但第四福音书作者完全略过基督的受孕和诞生，而仅以部分地在其序言中，部分地在耶稣的各种言论中提到耶稣的崇高出身为满足。对于耶稣升天也完全是同样的情况，他表示耶稣在其谈话中曾提到过，但他自己并没有把它当作一件明确的事实来描述。但从上面描述过的耶稣同抹大拉马利亚的谈话中可以非常清楚地看出，该福音书作者认为，这件事的确曾发生过，当时耶稣对抹大拉的马利亚说，我要升上去见我的父，这里并没有说这件事已经发生，而是说即将发生。上面已经说过，约翰在这里是追随马太的，但他说得比马太更明确，复活的耶稣升天，不是在第一次显现之前，而是在第一次显现之后，但正如马太表示，耶稣在加利利山上显现的时候，升天的事已经发生过了，同样，在《约翰福音》里，耶稣向在关着门的房子里的门徒显现的时候，他也已经升过天了。因为根据该福音书作者的见解，在耶稣获得荣耀之前，是不可能把圣灵赐下来的（第7章第39节）；但在耶稣上升见父之前，他所获得的荣耀是不完全

的，第四福音书作者在表示耶稣复活的当天就把圣灵赐予门徒这件事上，就使自己同在《使徒行传》（第2章）里说耶稣离世升天五十天之后才把圣灵赐下来的第三福音书作者处于反对的地位了。在这里，像在升天的事上一样，他避免了路加所记圣灵降临时那种客观的可感觉的情况，在他看来，温和的，吹一口气赐圣灵的办法[498]是更为高尚的办法，特别比《使徒行传》所记那种风暴式的火焰舌头更符合基督的精神，此外，如果耶稣亲自用吹气的方式把圣灵赐给门徒的话，那就更明确地表示圣灵将作为他的长期代理人。

除了没有提到耶稣升天的事以外，第四福音书作者在其福音书结束处还有一点同第一福音书作者有联系。耶稣在向门徒吹气以后所说的话（第23节）："你们赦免谁的罪，谁的罪就赦免了，你们留下谁的罪，谁的罪就留下了，"令我们想到他在《马太福音》（第16章第19节，第18章第18节）所说的话，不过第四福音表示这些话是在一个较早的场合说的。这句话就是，"凡你们在地上所捆绑的，在天上也要捆绑；凡你们在地上所释放的，在天上也要释放。"第四福音书作者在这句话里所作的改动，可用关于什么样的罪可获赦免的论争予以说明，正如我们从《侯马斯的牧羊人》[499]一书所看到的那样，这一论争在第二世纪初叶，已经开始使教会受到困扰。

由于没有提到耶稣的明确升天，第四福音书和第一福音书就有了一个共同的特点，像第一福音书一样，或者比其更甚，它省却了应有的结论，因而留下了一个可以加上一篇附录的空白（第21章），而这一空白，在其原来的结尾场面，即耶稣向聚集在门都关着的房间里的门徒显现八天以后，为了多马的缘故，又增加了一次显现。但这次增加场面的结束语，像《马太福音》的结束语一样，展示了一种非常适合于结束该福音书的前景。"那没有看见就信的人有福了"这句话，不仅是对多马说的，也是通过他而对一切不可能看见而相信基督的人说的。这句话是《约翰福音》的基督留给其教会的遗言，这一遗言对于我们仍然有其意义，不过其意义只以莱辛的那句话为限，对于福音书作者们来说，却是笼罩在云雾里的，莱辛的话就是，偶然的历史真理决不可能证明必要的理性真理。

99．结论

由于我们现在已经到达批判进程的结尾，已经深刻感觉到我们对于耶稣的历史知识是多么缺乏和不可靠，这一认识就更为重要。在排除了各式各样丛集于树身的、大量神话寄生物之后，我们发现，从前我们所认为是树本身的枝条、叶子、色彩、形状的东西，绝大多数却是属于寄生的攀缘植物的。在排除了它们之后呈现于我们面前的，不仅不是树的真实面目，反而连树本来的叶子也被寄生物吹走，汁水被吸干，枝干被摧毁，加在耶稣形象上的每一神话色彩，不仅模糊了耶稣历史真面目，耶稣的历史真面目，反而被遮盖在上面的神话色彩破坏得无影无踪了。

听到这样的话是令人不愉快的，所以没有人肯相信这样的话。但任何认真考虑过这个问题的正直人，都像我们一样，清楚地知道关于世上的伟大人物的历史知识，很少有像耶稣这样令人不能满意的。比耶稣早四百年的苏格拉底，其历史就要比耶稣还清楚明朗得多，尽管对于他青年时代所受的教育，我们也同样知道得很少，但我们明确地知道，他成年时期的为人，他的尝试和成就，他的门徒和朋友的形象都有根有据清清楚楚地呈现在我们面前，至于他被定罪的原因和经过，以及有关他去世的情况，我们也都完全了解。尽管也有少量奇闻逸事的渲染，但总的来说，他的传记并没有像毕达哥拉斯（Pythagoras）那样许多古代希腊历史上的哲学家以及像耶稣那样被神话所扼杀。苏格拉底形象之得以保存，乃由于他在希腊智能开展最光辉、灿烂、文学最繁荣时期生活在希腊最文明的城市，他的学生中有好几位是杰出的作家，而且在一定程度上正是以他们的老师为其作品的主题。

一谈到色诺芬和柏拉图，谁不会想起马太和约翰，但对于后两人来说，这种对比对他们是何等不利!首先，《回忆苏格拉底》的作者，两篇《会饮篇》的作者，《斐多篇》的作者，他们实际上都是苏格拉底的门徒；而与此相反，第一福音书和第四福音书的作者，并不是耶

稣的及门弟子。[500]关于上面所提到的两个雅典人的著作，即使没有什么保存下来的外在证明，我仍然能辨认出它们是和苏格拉底同时代的而且是他所熟识的人的作品。关于两本福音书，不管它们多么古老，也不管关于它们出于使徒手笔的证据多么一致，也不能置信，因为一看之下，它们已明显地为这两本书本身所否定。其次，论述苏格拉底的两位作者努力的目标，在于彻底明确表现苏格拉底作为一个人，一个公民、一个思想家和青年教育者所特有的性格和价值，这也是两位福音书作者其自己的方式所要达到的目标，但对于他们来说，单凭这点是不够的。他们的耶稣被想象为不仅是个人，他还是个神异的人，上帝的独生子，根据他们中一个人的说法，他还是成为肉身的上帝创世之道。因此，在他们的描述中，不仅有和耶稣作为导师的活动相平行的一系列神迹和注定的神异命运的发展，而且这种神异成分还是他们假耶稣之口所宣传的教义的一个组成部分，这样，他们就表示耶稣是在说任何有健全理智的人关于自己所不可能说的话了。第三，柏拉图和色诺芬关于苏格拉底所说的话在一切要点上都是一致的。他们的报道在许多方面都用了类似的词语；有些事项虽然是一个作者所特有，但同另一个作者所提供的材料合并起来看，它们在所构成的整个形象上却结合得很好；如果说色诺芬在关于苏格拉底的哲学精神方面，经常表现得远比其对象为低，而柏拉图由于其随心所欲的独创性又飞得太高，把柏拉图的推想假苏格拉底之口道出的话；把两个作者比较一下，他们的作品就会很容易互相纠正，不会导致误解，因为色诺芬的问题显然是缺乏足够的才能领会其对象的思想感情所造成，而柏拉图在其苏格拉底对话中则并未以历史的作者自居。而在另一方面我们已经看到马太的基督同约翰的基督是多么不可能调和，特别是第四福音书作者曾郑重其事地断言，他的报道是真的。就历史可靠性而言，传给我们的关于耶稣的信息之所以不同于关于苏格拉底的信息，并使后者处于有利地位的根本原因在于时代和民族性不同。雅典优良教育的书香气氛和其灿烂文明的启蒙作用，已经由苏格拉底形象得到明确展现，相形之下昏暗迷雾般的犹太人的幻想和迷信以及亚历山大学派的狂热，则通过几乎不可能认为是人间事的耶稣形象暴露无遗。

人们可能说，实际也经常说过，福音书中耶稣生平的全部不足之处，已经通过他所建立的教会得到丰富的补偿，我们现在可以通过现在还在我们中间的基督教会追溯其创立人。例如，我们对于莎士比亚的历史也知道得很少，人们还讲了许多关于他的荒唐事，但这些事并不怎么打扰我们，因为他的作品使我们能把他为人的全部面貌恢复过来。如果我们拥有关于加利利先知[501]的第一手作品，能像我们拥有英国诗人作品那样，这样对比就适当了。但关于前者的作品，已经经过许多毫不顾忌地加以窜改、删节，变更的人们之手。基督教会，甚至在《新约》所表现的最早时期，除受耶稣的影响外，还受到许多其他因素的影响，以致从教会追溯耶稣为人的做法是非常不可靠的。连作为教会基础的复活的基督同以前在世为人的耶稣也大不一样。不仅耶稣的尘世生活，就连教会本身都是以复活的基督这一概念为模型塑造出来的。因此，如果耶稣在耶路撒冷被毁灭时回来的话，他是不是能够从当时教会所宣传的基督认识到他自己，还是个很大的问题哩！

我并不认为情况是像人们最近所主张的那样坏，以为凡是福音书里假耶稣之口所说的话我们都不能确定其真的是他说的。我以为有些话我们可以在一般历史事物所不能超过的或然性程度上认为是耶稣说的，我在上面还试图说明过凭借什么证据我们可以把这类的话辨认出来。不过这种接近于确定性的或然性所包含的并不很广，除了耶稣上耶路撒冷和其死去之外，其生平的事实和情况似乎都相当糟糕。只有很少的事我们可以确定地说是发生过的。教会信仰中所特别强调的耶稣一生的事实和遭遇，即神迹和超自然之类的事情，更为确定的是它们并未发生过。而人类幸福竟要依靠相信这类部分地肯定并未发生过，部分地无法肯定其是否发生过，只有最小一部分无疑发生过的事情，其荒谬透顶，时至今日，已无需再加以任何反驳了。

100.

否，人类的幸福，或者说得更明白些，人类完成其使命，发挥其天赋才能，从而分享相当一部分福利的可能性，不可能——在这点上

芮马鲁斯说得永远是对的，他说——不可能依靠承认这样的事实，这些事实一千人中也难有一个人能够对之作出彻底的审查，即使审查了，也很难得出令人满意的结果。但正如人们一定都有一个可以完成的共同使命，同样，他也一定有完成其使命的条件，这也就是说，在其意志朝着目标方向努力之外和之前，这种知识就已经赋予了每一个人。它不可能是从外在历史获得的偶然知识，而必然是通过理性，从每个人内心获得的必要知识。斯宾诺莎意味深长的话，其意义正是在此，他说，为获得幸福，决不需要凭着肉体认识基督[502]；但对永恒的上帝儿子神圣智慧来说，情况就不一样了。神圣智慧表现在所有的事物里面，特别表现在人类心灵里面，在耶稣基督里表现得最为突出，没有神圣智慧，决没有人能够获得幸福，因为只有它才能指教人什么是真的，什么是假的，什么是好的，什么是坏的[503]。像斯宾诺莎一样，康德区分了在历史上的耶稣之为人和涉及人类理性的、讨上帝喜悦的理想人性，或者说和在一个其本质取决于人类需要和爱好的世界上所可能获致的完全纯洁的道德意识。振作起来，努力实现这一理想，是人类共同的天职。尽管我们除了把它想象为存在于一个完全人身上之外不可能有别的想法，尽管这样的人曾在世上生活过，也不是不可能的，因为我们大家都有模仿这样理想的意愿，但我们知道或相信这样的人在世上生活过并不是必要的，唯一重要的是，我们把这一理想经常放在自己面前，承认自己有义务这样做，并努力促其实现[504]。

这种在历史的基督同存在于人类理性中、注定作为人类典范的理想的基督之间作出区分并从而把使人蒙福的信仰从前者转向后者的做法，正是近代精神发展的不可避免的结果；这也是把基督的宗教向着目前人类最崇高的努力所指引的方向即人性的宗教推进了一步。一般人认为这是对基督教的背叛，是对基督的否认。这种见解是建立在误解上面的，对此，近代的表达方式，也许还有作出这种区分的哲学家们的思想方法要负一部分责任。因为根据他们的说法好像个人目标所应当指向的人性完全的典范从一开始就存在于人们的理性之中，其含义好像是在说，即使历史的基督从未生活或工作过，理想的基督这一人类典范也可能像现在一样存在我们心中。但实际情况并非如此。人类完全这个观念，像其他观念一样，最初只是作为一种基本素质提供

给人类心灵的，通过经验才逐渐发展起来。它在不同民族中，根据其自然性格、气候和历史条件、所表现的形态也各不相同，我们可以通过其历史进程看出其进步来。罗马人对理想的人看法和希腊人不同，犹太人和前两者又都不同，希腊人在苏格拉底以后和以前不同，而且毫无疑问比以前更为全面了。每一以人类积极本性为研究对象的有杰出品德的人和伟大思想家都对修正、完善或改进这一观念作出了或多或少的贡献。在这些改进人类理想的人们中，不管怎么说耶稣总是居于首要地位，他把以前所没有或者一直未能得到发展的特性引进到它里面来，减低了其他一些妨碍普遍应用的特性的重要性。由于他所赋予的宗教意义，这一理想就更具有崇高的神圣性，由于他把它在自己的为人中具体表现出来，就赋予这一理想以最生动的热力；而由他产生的宗教团体 [505] 则使这一理想在人类中获得最广泛的接纳。的确，这一宗教团体完全起源于另外一些因素而不是其创立者的道德重要性，因而并未能以最纯洁的形式将其表现出来。从《新约》中唯一可能出自耶稣及门弟子约翰之手的《启示录》所记述的基督身上，几乎看不出理想的人性来，但耶稣一生中主要表现的忍耐、温和、仁爱形象并未从人类意识中消失，而我们现在所称之为人性的一切正是从这些中萌发和成长起来的。

然而，不管耶稣在那些最完全、最清楚地显示了理想的人性应当如何的人们中间地位是多么崇高，他并不是这样做的第一个人也不是最后一个。正如在他以前的以色列和希腊，恒河流域和阿克苏斯河（Oxus） [506] 流域已经有了先行者，同样，在他以后也不是没有后来人。相反，这一典范在他以后更加发展了，更为完全了，其各个方面的比例也更为改善了。不应忽视的是，耶稣在其教训和生活中所显示的典范，有些方面是完善的，另些方面仅大致地提了一下，或者甚至完全没有论及。关于爱上帝和爱人的事，以及涉及个人心灵和生活的洁净各个方面都已发挥得淋漓尽致了，但关于人的家庭的事却被这位自己没有子女的教师全都留在幕后了；他和国家的关系似乎完全是消极的，对于贸易由于职务关系他不仅漠不关心还明显地抱着嫌恶态度，关于艺术和享乐的一切人生雅事更完全处于他的视野之外，之所以产生这些重大缺点和片面性，部分原因是由于犹太人的民族性，部分由于当时的环境，部分由于耶稣生活的特殊情况，没有人会试图否

认因为根本没有人能够否认。这些缺点不是只有主导原则而缺乏细节的缺点，特别像关于国家、贸易和艺术方面，自始至终就缺乏真实的意见。试图根据耶稣的教训和榜样来决定一个人作为公民应该怎样行事，对于丰富和美化人生的贸易和艺术应当怎样为人是徒劳无益的，在这类事上所缺少的是需要由别的时代、别的国家、别的文化系统所提供的东西，这些东西部分地由回顾一下希腊人、罗马人在这方面的成就可以发现，部分地则有待于人类及其历史的进一步发展。

但如果我们把耶稣教训中所缺少的这一切首先看作是人类成就中的缺点，是人类的，因而是能够改进而且需要改进的，它们就可以最好地得到补足。反之，如果把耶稣看作是神人，是为了绝对与普遍应用而引进人类中的模式，则任何使之更为完善的尝试，就必然会被摒弃，只能把其片面性与不完善看作是正常现象。对于人类行为中没有被表现的方面只能加以拒绝或仅从外部作某些调整。不仅如此，由于耶稣自己是高高居于他所树立的道德典范之上的神人，因而不必承认这个典范形象，单单相信耶稣就是人类的义务和获得幸福的条件，这样一来，就把决定一切的首要事情降为第二等的，使耶稣道德上的伟大受到削弱，其首要作用受到妨碍，连包含在人性情况中具权威性的道德义务也被误解为上帝的绝对命令。因此批判者深信自己并没有犯任何亵渎神圣的罪，反之，当他扫除一切附在耶稣身上使其成为超自然人物的东西的时候，他正在做一件善良而必要的事情，这些加在耶稣身上的东西虽然用意可能是好的，乍看起来还可能认为是有益的，但归根结底则是有害的，现在看来更是绝对毁灭性的。他试图尽可能恢复历史的耶稣的纯朴人性面目，而把人类得救同理想的基督及其道德典范联系起来，在这些道德典范里虽然历史的耶稣最初揭示了许多主要特性，但这些主要特性作为一种基本素质，仍然属于人类的共同天赋，其改进与完善，只能是人类的共同任务和工作。

---

[1] 指犹大。——译者

[2] 参看：尤西比乌斯：《教会历史》，111，39，17。

[3] 参看：艾瓦尔德：《约翰的著述》，I，270。另一方面，希尔根菲尔特却为其真实性进行了辩护。《福音书》，第285页往下。

[4] 这里的分段是以德文原著为依据。——译者

[5] 这里两个比喻的措辞是一致的。《马太福音》第18章第25节：μὴ ἔχοττος ὀὲαύτοῦ ἀποδοῦν北（没有什么可偿还的）……《路加福音》第7章第42节：μὴ ἑχόντων δὲαύτῶν ἀποδοῦν北（没有可偿还的）……（两者语法结构略有不同，意思基本一样。——译者）

[6] 按照犹太人计算日子的方法是从每天晚上六点钟算起，严格地说，指定吃逾越节羔羊的重要节日，应是从尼散月15日开始；但正如上述经文所表示的那样，一般习惯说法则是从14日开始。

[7] 例如赫斯以及晚近洛浦（Röpe）等人在《历史批判论文》就企图证明，耶稣给门徒洗脚的那次晚餐（《约翰福音》第13章）同逾越节晚餐并不是一回事（1856）。

[8] 下表显示两种描述之间的关系和受难周发生的事情：

[9] 在第一类人中有韦色勒（Wieseler）：《年代对照表》，第334页往下；第二类人有瓦泽尔（Weizel）：《前三世纪的基督教逾越节》，第315页往下；第三类有施莱马赫：《耶稣生平讲演录》。

[10] 关于这一争论，请参看尤西比乌斯：《教会历史》V．24，《亚历山大逾越节年表》，波恩版，I，13，往下；鲍威尔：《经典福音书的批判研究》，第334页往下；《前三世纪的基督教》，1，第56页往下，希尔根菲尔特：《古代教会关于逾越节的争论》（1860）；《新约的经典和批判》，第219页往下。除此以外，还有刊载于蔡勒尔的《神学年鉴》和希尔根菲尔特的《科学的神学杂志》两位作者的批判文章。

[11] 趁此机会，我想援引一位正统神学家克拉夫特说的一句引人注目的话：《四福音书的纪年及其协调一致》，第130页。也许正是由于这种典型的关系才使约翰（第12章第1节）把晚餐的地点放在伯大

尼，席间耶稣为其安葬而被膏，时间在逾越节前六天，即尼散月10日；根据《出埃及记》第12章第5—6节，正是挑选逾越节羔羊的日子。参看希尔根菲尔特：《福音书》，第298页；《古代基督教》，第40页。

[12] 德文原著为：so viele Spulen hinweisen，das johanneische Evangelium nicht lange vorher vertasst。——译者

[13] 塔尔默德，请参看本书第一卷第223页注（页边码）。——译者

[14] 阿基巴（Akiba ben Joseph，40—135），犹太拉比，因反对罗马皇帝海德利安被活剥处死。——译者

[15] 关于这个问题，请参看布利克：《论文集》。I，140往下；格弗洛勒尔：《圣迹与真理》，第197页往下。——译者

[16] 英译本误作“《路加福音》第23章第14节”。——译者

[17] 这里所说和《圣经》不符，请参看《约翰福音》第19章第14节“那日是预备逾越节的日子”。——译者

[18] 这里英译本的复活节应为逾越节，英文钦定本《圣经》（KJV）（1611）把《使徒行传》第12章第4节希腊文的πάσχα / Passover（逾越节）误译为Easter（复活节），美国标准本（ASV）已改正，中文《圣经》也根据希腊原文译为逾越节。《当代圣经》263作：除酵节。——译者

[19] 贾士丁·马特尔：《卫道篇》，I，65往下。

[20] 英译本漏掉《路加福音》第22章第21—23节。——译者

[21] 施特劳斯认为，《约翰福音》并不是约翰所写，而是别人假使徒约翰之名写的。——译者

[22] 《或然性》。

[23] 即摩西和以利亚。——译者

[24] 英译本误作“《马太福音》第6章第24节。”——译者

[25] 即使把“父啊，救我脱离这时候!”不看作是问题的一部分，而看作是一个真正的祷告，这种突然袭击也比在共观福音书里非常快而且非常容易地就过去了。

[26] 请参看赛尔赛斯（Celsus）和儒略（Julian）的言论和拙著《耶稣生平批判的研究》，第四版第二卷，第429页所援引的《尼哥底母福音书》。

[27] 儒略，即儒略·凯撒，又称背教者〔the Apostate〕儒略，331—363，罗马皇帝，361—363在位，反对基督教。这里的《耶稣生平批判的研究》，德文原文为Das Leben Jesu，kritisch bearbeitet，英译者在本书第一卷中译为：Life of Jesus，critically Discussed，这里又译为：Critical Treatise on the Life of Jeaus，是该译者同名多译的又一例。——译者

[28] Tröster / Comforter（New Testament，German and English〔800页，每页左英右德双栏对照，柏林〕第344页）。Helper（Good News Bible，Today's English Version〔928+372页，香港，1976〕第137页）。《新旧约全书》165注：或作训慰师。《当代圣经》220作:匡扶者。——译者

[29] 英译本误作“第14章第12节”。——译者

[30] 世界的王指魔鬼即撒旦而言。——译者

[31] Kidron / Cedron。——译者

[32] 英译本误作“《约翰福音》第10章第17节”。——译者

[33] 维利乌斯（Velleius Marius）：《罗马史》ii，19，3。

[34] 瓦勒利乌斯·马克西姆斯（Valer．Max．）viii，9，2。马利乌斯（Marius Gaius，约公元前157—前86），罗马将军兼政治家，曾任护民官、执政官等；其养子亦同名，公元前109—前82因战败自杀；安陀尼乌斯（Antonius，Marcus，公元前82—前30），罗马雄辩家，军人，三执政官之一；维利乌斯（Velleius Marcus，约公元前19—公元30），罗马军人和历史家，著有《罗马史略》叙事至公元29年；瓦勒利乌斯·马克西姆斯（Valerius Maximus，鼎盛期约公元20年），拉丁作家，曾任庞培（Sextus Pompeius）的随员，所著主要采自古罗马西塞罗、利维等历史家的著作，所著有《嘉言懿行录》。Valerius Maximus，谢德风译《历史著作史·上卷》〔汤普森著，1048页，商务印书馆，1988年〕作：发利阿斯·马克西马斯。——译者

[35] 英译本误作第28章第13，19节，其实《约翰福音》根本没有第28章。——译者

[36] 原文有，英译本漏译。——译者

[37] 根据德文原著第二卷第302页。——译者

[38] 英译本误作《撒迦利亚书》第13章第17节。——译者

[39] 见《新约·哥林多前书》第15章第54节。——译者

[40] 基督教传说认为《使徒行传》也是路加所写。——译者

[41] 这里“门徒的领袖”指彼得而言。——译者

[42] “亚那”英译本误作“该亚法”，请参看德文原著第二卷第307页。——译者

[43] 《马太福音》第26章第55节英译本误作《马太福音》第24章第55节。——译者

[44] 两次都是ἀπἀρτι ὄφεσθε（从今以后，你们将要看见）。

[45] 这里最后一句英文钦定本《圣经》为：the angels of God ascending and descending upon the Son of man。《耶稣传》英译本为：the angels of God ascending and descending to the Son of mam；中文《圣经》译法是：上帝的使者上去下来在人子身上；而希腊原文则为：κἀι τοῦς ἀγγέλους τοῦ θεοῦ ἀναβἀινοντοζ κὰι καταβάινοντος έπι γον υιὸν τον ἀνθρώπον；最近香港出版的《当代圣经》译为：神的使者借着我的身体上去下来。关键在对希腊文έπι这个介词究应如何理解。——译者

[46] 英文《圣经》用过去完成时“had sent”翻译希腊文的过去不定时άπέσιειλεν毫无疑问是错误的，它对事件先后次序所给人的印象，同施特劳斯根据希腊文的正确解释所设想的先后次序完全不同。——英译者

ὰπέστειλεν见希腊文《约翰福音》第18章第24节，是αποστέλλω的过去不定时。——译者

[47] 路德在翻《使徒行传》第1章第18节πρηνὴς γενόμενος（身子扑倒）的时候，曾像翻译《马太福音》第27章第5节ἀπήγζατο一样，把它译成“Sicherhenket”（吊死），这是一个明显的错误。

[48] “大卫之子”指耶稣而言。——译者

[49] “三十块钱”原文为三十舍克勒（Sekel），舍克勒是古希伯来钱币名，三十舍克勒为一个奴婢的价值，参看《出埃及记》第21章第32节。——译者

[50] 《撒迦利亚书》第11章第12节：根据《七十士译本》的译文：καὶ ἔστησαν τόυηισθὸν μου，τριάκοτα ἀργυροῦς（他们给了我三十块银子的工钱）。《马太福音》第26章第15节，καί ἔστησαν αύτφ τριάκοντα άργίρια（他们给了他三十块银钱）。

（七十士译本是《旧约全书》的希腊文译本：相传是由72位犹太学者于公元前三世纪在埃及亚历山大城用72天译成）。——译者

[51] 德文原文Schatz，即金库。——译者

[52] 上面所讲的这段话．对我国一般读者，可能不易理解，特作说明如下：古希伯来文最初只有辅音字母而没有元音符号，元音符号是后加的，但由相同几个辅音字母所构成的词，由于所加的元音符号不同，其意义可能就很不相同，比如：英文的bitter这个词是苦的意思。希伯来文只写bttr这四个辅音字母，一般就把它理解为苦，但如把元音符号改变一下，它又可能成为白脱油（butter），而外形看来，仍然是bttr四个辅音字母。施特劳斯没有明说作为窑户解的是哪个词，但在《撒迦利亚书》第11章第13节解作窑户的只有一个字，加上元音符号为窑户，把元音符号改变一下它又可能是<303.TIF>金库的意思（希伯来文和英文不同，写和读都是从右向左）。中文《圣经》普通话译本把《撒迦利亚书》第11章第13节译为：耶和华吩咐我说，要把众人所估定美好的价值丢给窑户。我便将这三十块钱，在耶和华的殿中，丢给窑户了。而1979年香港出版的《当代圣经》则译为：后来神对我说："把他们给你的钱投进圣殿的库房吧。"于是我便将三十块银子丢进圣殿的库房。用施特劳斯的说法，《圣经》的中文译者就是坚持按一般的读法窑户来理解的一例了。——译者

[53] 中文《圣经》为25节。——译者

[54] 中文《圣经》为9节。——译者

[55] 中文《圣经》为22节。——译者

[56] 有关段落在拙著《耶稣生平批判的研究》中曾引用过，第二卷，第490页往下，注19及20。

[57] 中文《圣经》为23节。——译者

[58] 塔西图斯：《编年史》，XV，44。

[59] 原文：λέγει （你说的是）。——译者

[60] 指第四福音书作者。——译者

[61] 《路加福音》第23章第4节οὐδὲν εέρίσκω ἀίτιον τω ἀνθρώτω τουτω（我查不出这人有什么罪来）《约翰福音》第18章第38节ἐγώ οὐδεμ ιαν αἰτίαυ εὐρίσκω ἐυ ἀυτῷ（我一点也查不出他有什么罪来）。（此处脚注英译本漏译。——译者）

[62] 作者似指公元70年耶路撒冷被毁灭以后的基督徒而言。——译者

[63] 参看《尼哥底母福音书》和菲罗在《新约伪经抄本》，I，522的有关言论。

[64] 斯维陀尼乌斯：《尤利乌斯》，18；《维利尤斯》，II，57。

[65] 哀利尼斯：《驳异端》，1，24，4。

[66] 希腊原文为ὄζος，中文《圣经》译为酒，英文《圣经》译为Vinegar（醋），一般希腊文辞典解释为“带酸味的酒”（Sour wine）。——译者

[67] 请参看拙著《耶稣生平批判的研究》，ii，第514页，注15。

[68] 中文《圣经》第15节。——译者

[69] 德文原文作第22节，中文《圣经》作第21节。——译者

[70] 《约翰福音》第19章第23节的χιτὼν，中文《圣经》译的里衣或内衣，是一种贴身穿的毛织物，有袖孔，有的也带袖，下摆至膝，或更长。其复数为χιτῶνε ，可作一般衣服解。——译者

[71] 德文原文为第22章第8节。——译者

[72] 《马太福音》第27章第43节。——译者

[73] 即路加和约翰。——译者

[74] 《后使徒时代》，i，50。参看鲍威尔：《经典福音书批判的研究》，第512页。伏克马尔：《耶稣的宗教》，第332页。

[75] 此句因英译本把德文的er译成they等原因而意义不清，这里的中译是以德文原著为根据。——译者

[76] 亚拉米语。中文《圣经》译作亚兰话。——译者

[77] 请参看拙著《耶稣生平批判的研究》，II，第429页往下。

[78] 英译本误作3、4节。——译者

[79] 保惠师即圣灵。——译者

[80] “前者”指十一门徒，“后者”指耶稣弟兄。——译者

[81] “六时”中文《圣经》译作“从午正”。——译者

[82] “九时”中文《圣经》译作“申初”。《当代圣经》作“从正午开始，一直到下午三点钟”。——译者

[83] 维吉尔：《农事诗》，I，463往下。奥维德：《变形记》，XV，785往下，维吉尔说是发生在亚古斯督被刺以后太阳变黑的其他事件，说成是发生在其作为征兆的奇迹。

[84] 狄奥：IV，29。

狄奥（Dio Cassius，约150—235），罗马政治家兼历史家，曾用希腊文著《罗马史》。——译者

[85] 普卢塔克：《凯撒》，69。

[86] 塞尔维斯（Servius）：《论维吉尔》。

塞尔维斯（Servius），公元4世纪拉丁语法家和学者，著有《论维吉尔》（*Commentary on Virgil*）等。——译者

[87] 维古尔：前引处，V，475；奥维德：前引处，V，798。

[88] 英译本误作第27章第53节。——译者

[89] 斯维陀尼乌斯：《犹利乌斯》，81，《尼禄》，46，《维斯佩仙》，23，《狄奥·卡西乌斯》IX，35；塔西图斯：《历史》，V，13。

[90] 卡普尼娅，公元前第一世纪，罗马贵妇人，尤利乌斯·凯撒之妻。——译者

[91] 希拉尼姆斯（即耶罗姆）：《书信》，120，《驳海迪布》（Hieron．Ep．120 ad．Hedib.）。

[92] 1，41。

[93] 革弗洛勒尔：《救恩世纪》，ii，276往下。

[94] 本书第一卷第144，149及150页（页边码）。

[95] 以下所述，请参看鲍威尔：《批判的研究》，第215页往下。

[96] 《撒迦利亚书》第12章第10节。——译者

[97] “经文”是基督教界常用的一个术语，专指《圣经》中任何一小段或一句文字而言。此词德文为Stelle，英文为Passage或Bible Passage，当然一般书也可用，但那就不能译作“经文”了。——译者

[98] 德文原著为马太，英译本误作马可。——译者

[99] 迪维特在其《解经学手册》中提到这段经文的时候促使人们注意到这点（第四版），第282页往下，只是由于他偏袒约翰，迪维特才以这样的解释为满足，即第38节里的ἄρη和ηρε，其意义只是把身体取走，而在第31节，则意味着把他从十字架上取下来。（ἄρη和ηρε都是从ἀρέω一词变化而来，意为取，取下，取去或带走。——译者）

[100] 这里的译文同中文《圣经》有出入。——译者

[101] 英译本误作第23章第37节。——译者

[102] 伏克马尔在《耶稣的宗教》第257页里曾提到这段经文。

[103] 大利乌（Darius），玛代人，62岁登基为迦勒底国王。任用但以理于前，又迫害于后，见《但以理书》。——译者

[104] 伏克马尔：《耶稣的宗教》，第100页往下，第104页。

[105] 请参看《路加福音》第24章第30，31节。——译者

[106] 耶稣升高还未完成这一事实，对我来说似乎就是他之所以还不接受神的尊荣的充分依据：他只是作为一个人而复活，正如希尔根菲尔特假定的那样，逻各斯同他再度结合，乃是在他上升见父之后（《福音书》，第318页）。我既不能同《约翰福音》关于基督的意见协调一致，也不能同意希尔根菲尔特对于ἐνεβριμὴσατο τ　Aω　U論 πνεύματι（心中悲叹）所作的解释（见本书第219页脚注（页边码）。——译者）。

[107] 关于保罗还提到的向雅各显现的事（第7章），在次经《希伯来人福音书》里也有迹象可寻，见本书第一卷第402—403页（页边码）。

[108] 中文《圣经》译作“摸”，请注意《约翰福音》第20章第27节中的小字，其实，在这里区分看和摸是没有意义的，因为指头怎么能“看”呢?——译者

[109] 本书作者认为，写《约翰福音》的“约翰”，并不是使徒约翰，而是生活在较晚时期的另一个人。——译者

[110] 《批判的研究》，第229页。

[111] 希尔根菲尔特也有同样的见解：《福音书》，第321页往下，注。

[112] 作者认为，《约翰福音》第21章是另一人所写，故称之为补篇的作者。——译者

[113] 总的说来，这一场面仅是对于耶稣和彼得之间的谈话（第21章第15—19节）的进一步描述（第13章第36—38节）。那里谈到了耶稣说他所去的地方门徒不能跟他去，彼得问耶稣往哪里去，耶稣回答说，他所去的地方那时彼得还不能跟他去，但以后会跟他去的。毫无疑问，这些话的含义是说使徒被得将要像主一样，忍受死的苦难。接着就预言了第21章所提到的彼得将三次不承认耶稣。

[114] 可能指上升乐园，等候基督再来而言。参看希尔根菲尔特：《先知以斯拉和但以理》，第63页往下。

[115] 《以斯拉四书》第14章第23节往下，请参看伏克马尔：《伪经引论》，ii，288；希尔根菲尔特：《先知以斯拉和但以理》，第71页。

[116] 卢西安，约120—180，希腊讽刺文作者和雄辩家，被认为希腊文学复兴时期最有才华的作者。——译者

[117] 英译本误作第49章第16节，这里是以德文原著为根据。——译者

[118] 《犹太古事记》，第四卷第8章第48节。

[119] 约瑟弗生于公元37年死于约100年。——译者

[120] 另外两个人指马可，路加。——译者

[121] 请参看《约翰福音》第20章第22节。——译者

[122] 《侯马斯的牧羊人》，相传为第二世纪一个被解放的基督徒奴隶侯马斯（Hermas）所著，记述了他通过一个着牧羊人服装的天使所看到的异象和获得的启示，全书由五个异象，十二个委托和十个比喻所组成，以伦理的劝勉为基调，宣称对基督徒受洗后所犯的罪，将给予一次最后悔改机会，这很可能是作者对于对此问题持更为严厉态度的当时教会作出的反应，当时教会认为，信徒受洗后若再犯罪，就不可能有悔改复和的机会。——译者

[123] 这是本书作者的意见。——译者

[124] 指耶稣。——译者

[125] 请参看《新约·哥林多后书》第5章第16节。——译者

[126] 《斯宾诺莎书信》，21。

[127] 《纯粹理性范围内的宗教》，第2版，第2章，第1节，第73页往下。

[128] 指基督教会。——译者

[129] 阿克苏斯河是阿姆河（Amu Darya）的古名。——译者

术语、书名对照表

按拼音分栏排列，栏内则混排，不再细排次序

A

安奇拉纪念碑〔英〕Monument of Ancyra，〔德〕das Ancyranische Monument

按手〔英〕Laying on of hands，〔德〕Handaaflegung

《阿拉伯语婴儿期福音书》〔英〕Arabian Gospel of the Infancy，〔德〕das arabische Kindheits Evangelium

阿里曼〔英〕Ahriman，〔德〕Ahriman（袄教的恶神名）

《阿波罗尼乌斯传》〔英〕Biography of Apollonius of Tyana，〔拉〕Vita Apollon．，阿波罗尼乌斯为公元一世纪希腊新毕达哥拉斯派哲学家，曾周游印度、巴比伦等地，被认为是一个魔术师。

阿巴利斯〔英〕Abarus，〔德〕Abariis（希腊神话人物）

奥尔良派〔英〕Orleanist，〔德〕Orleanist

爱筵〔英〕Love-feast，meal of love，〔德〕Liebesmahl，〔希〕ἀγάπη

B

博士〔英〕Magi，〔德〕Magier

谤书〔英〕libel，〔德〕Schmähbücher

掰饼〔英〕the breaking of the bread，〔德〕Brodbrechen

巴力毗珥〔英〕Baal-Peor，〔德〕Baal Peor摩押人神名，见《民数记》第25章第3节

巴·科赫巴（星之子）〔英〕Bar Cochba，〔德〕 Bar Cochba

《便西拉智训》〔英〕Wisdom of Jesus，the son of Sirach或Ecclesiasticus，〔德〕das Buch Jesus Sirach

北极地区居民〔英〕Hyperborean，〔德〕Hyperboreer（希腊神话中的地方）

《编年史》〔英〕Annals，〔德〕Annalen

《变形记》〔英〕Metamorphases，〔德〕Metamorphase

辩护神学〔英〕Apologetic theology，〔德〕Apologetische Theologie

保惠师〔英〕Paraclete，Comforter，〔德〕Paraklet，〔希〕παϱάϰλητο

《保罗所看到的基督异象》〔英〕Paul's vision of Christ，〔德〕Die Christusvision des Paulus

《保罗的赞歌》〔拉〕 Praedicatio Pauli

报喜〔英〕 Annunciation，〔德〕Verkundigung

报名上册（人口统计）〔英〕the taxing，〔德〕Schazung

C

《创世记》〔英〕Genesis，〔德〕 Erstes Buch Mose

次（或伪）经《婴儿福音书》〔英〕Apocryphal Gospels of the Infancy，〔德〕Apokryphischen Kindheits evangelium

陈设饼〔英〕Shewbread，〔德〕das Schaubrod

创世之道〔英〕Creative Word，〔德〕Schöpferwort

D

代求〔英〕intercession，〔德〕Fürbitte

德奈利斯〔英〕denarius，〔德〕Denar（δϱαχμή古罗马银币名）

德拉马〔英〕drachma，〔德〕Drachme（δϱαχμή古希腊银币名）

丁税〔英〕Palltax，〔德〕Leibzoll

《但以理书》〔英〕Daniel，〔德〕das Buch Daniel

《多马福音书》〔拉〕Evang.Thomae

对应物〔英〕Parallel，〔德〕Seitenstück

癫痫病〔英〕Lunatic，〔德〕Mondsüchtig

E

俄梅珥〔英〕homer，〔德〕Gomer

二元论〔英〕dualism，〔德〕Dualismus

F

《福音书历史的科学批判》〔英〕Scientific Criticism of the Evangelical History，〔德〕Wissenschaftliche Kritik der evangelischen Geschichte

《福音教会新闻》〔英〕Evangelical Journals，〔德〕Der Evangelischen Kirchenzeitung

《福音书的纪年和协调》〔英〕Chronology and Harmony of the gospels，〔德〕Chronologie und Harmonie der Evangelien

《斐多篇》〔英〕Phaedo，〔德〕Phädon

非利士人〔英〕Philistine，〔德〕Philister

《法布里克抄卷》〔英〕Fabric Codex

对立面，反典型，对等型〔英〕Counter type，〔德〕Gegenbild

飞行技能〔英〕flying，〔德〕Schwebe

菲罗体系〔英〕The Systems of philo，〔德〕Philonischer System

G

共餐〔英〕Common meal，〔德〕gemeinsame Mahlzeiten

共观福音书〔英〕Synoptic Gospels，〔德〕Die synoptischen Evangelien

哥林多教会〔英〕Corinthian Church，〔德〕Korinthischen Gemeinde

《哥林多前书》〔英〕1．Corinthians，〔德〕1．Korinther

《歌罗西书》〔英〕Epistle to the Colossians，〔德〕Kolosserbrief

工作方式〔英〕Mode of operation，〔德〕Wie er dabei Zu Worke ging

棺架〔英〕bier，〔德〕Bahre

《古代教会关于逾越节的争论》〔英〕Paschal Dispute of the ancient Church，〔德〕der Passah Streit der alten Kirche

《古代基督教会》Ancient Christianity，〔德〕Urchristentum

公会〔英〕Sanhedrim high Common，〔德〕Sanhedrim，hchen Raths，Synedrium

《关于新约基督论》〔英〕On the christology of the New Testament，〔德〕Zur neutestamentlichen Christologie

《古代教会基督预先存在观念》〔英〕Theory of the Preexistence of Chirst in the ancient Christian Church，〔德〕Die Vorstellung der Präexistenz Christi in der älteren Christlichen Kirche

怪念头〔英〕fancies，〔德〕Grille

观象知人术，相术〔英〕Physiognomical Knowledge of the Human Countensnce，〔德〕Physiognomischer Menschen Kenntnis

H

《华伦斯坦》〔英〕Wallenstein，〔德〕Wallenstein

《华伦斯坦之死》〔英〕The Death of Wallenstein，〔德〕Wallensteins Tod

《华伦斯坦的军营》〔英〕Wallenstein's Camp，〔德〕Wallensteins Lager

海绒〔英〕Sponge，〔德〕Schwamm

《侯马斯牧羊人》〔英〕Shepherd of Hermas，〔德〕Hirten des Herma

古代基督教启发性著作，据传是一个被解放了的基督徒奴隶所著。描述了作者通过一个着牧羊人服装的天使所看到的异象（Visions）和获得的启示。一切内在和外在证据显示，该书著作地点为罗马，时期为公元150年左右。该书以伦理的劝勉为基调，集中表现于宣称对于基督徒受洗以后所犯的罪将给予一次最后的悔改机会，这很可能表现了作者对当时教会对基督徒受洗以后若再犯罪所持的一种更为严厉态度，即认为基督徒受洗以后若再犯罪就不可能再有悔改复和机会的反应。有些段落和在昆兰（Qumran）所发现的“死海经卷”（Dead Sea scrolls）中的宽恕之词颇为接近。该书曾一度被认为同《圣经》其他各卷处于同等地位，即也是圣灵感动的著作。——译者

《回忆苏格拉底》〔英〕Memorabilia of Socrates，〔德〕Sokratischen Denkwür digkeiten

《会饮篇》〔拉英〕Conviria，〔德〕Gastmahle

赫拉克拉斯〔英〕Heraacles，〔德〕Herakles

《获道论》〔英〕apologetics，〔德〕Apologie

怀孕〔英〕Conception，〔德〕Empfängnise

火柱〔英〕Pillar of fire，〔德〕Feuersäule

后卫〔英〕rear guard，〔德〕Nachhut

J

《基督的历史》〔英〕 History of Christ，〔德〕Geschichte Christus'

基督再临〔英〕The Second Coming of Christ，〔德〕Wiederkunft des Christus

基督论〔英〕Christology，〔德〕Christologie

经文〔英〕Passage，〔德〕Stelle

《解经学手册》〔英〕Manual of Exegesis，〔德〕exegetischen Handbuch

《揭开犹太教的面纱》〔英〕Judaism Unveiled，〔德〕Entdecktes Judentum

精神生命（属灵生命）〔英〕Spiritual life，〔德〕geistige Leben

洁净祭〔英〕offerings of purification，〔德〕reinigungs opfer

《旧约迦勒底语释义》〔英〕Memra of the Chaldee Paraphrase of the old testament，〔德〕Die Memra der chaldäischen Paraphrasen des alten testaments

《贾士丁的福音书》〔英〕The gospels of Justin，〔德〕Die Evangelien Justin

加大拉人〔英〕Gadarene，〔德〕Gadarener

教父〔英〕fathers of the Church，〔德〕Kirchenväter Kirchenväfer

教会之柱石〔英〕Pillars of the Church，〔德〕Säulenapostel

教条主义动机〔英〕dogmatic motive，〔德〕dogmatischen Motiv

K

科学批判学会〔英〕Society for Scientific Criticism，〔德〕Societet für wissenschaftlische Kritik

《科学的批判》〔英〕Scientific Criticism，〔德〕Wissenschaftliche Kritik

库，（金库）〔英〕treasury，〔德〕Schatz

L

《列王记上》〔英〕1 Kings，〔德〕das erste Buch der Konige

《列王记下》〔英〕2 Kings，〔德〕das Zweite Buch der Konige

临别讲话〔英〕farewell Speech，〔德〕eschatologische Rede（末世纪讲话）（英译是就其时机而言，德译是就其内容而言，指的是一回事。）

乐园〔英〕Paradise，〔德〕Paradies

逻各斯观念〔英〕Logos-idea，〔德〕Logosbegriff（上册译为逻各斯理论，实际是一回事）

历史批判论文〔英〕histoico-Critical Treatise，〔德〕 historische Kritische Abhandlung

《历代志》上下〔英〕Chronicles，〔德〕Die 2 Bücher der Chronik

历史的内在必然性〔英〕internal historical necessity，〔德〕innern geschichtlichen Notwentigkeit

灵盘石〔英〕Spiritual rock，〔德〕Geistigen Felsen

《利未记》〔拉英〕Test Levi

《论迫害者之死》〔拉〕de mort．Persecutor

《论不重复施洗》〔拉〕Tractatus de non iterando b ' p `.

《论耶稣诞生时的户口调查》〔英〕On the census taken at the time of the birth of Christ，〔德〕Ueber den Zur Zeit der Geburt christ gehaltenen Census

《论异端》〔拉〕haeresis，〔希〕αἄϱεσι

《罗马书》〔英〕Epistle to the Romans，〔德〕Römerbriefs

《路得记》〔英〕The Book of Ruth，〔德〕das Buch Ruth

《论福音书作者的一致性》〔拉〕de Consensu Evangelistaram

M

摩西的预表（典型）〔英〕Mosaic type，〔德〕mosaische Vorbild

没药〔英〕Myrrh，〔德〕Myrrhe

吗哪〔英〕Manna，〔德〕Manna

马其顿统治〔英〕Macedonian Rule，〔德〕Macedonian Herrschaft

马利亚诞生福音书〔拉〕Evangel.de Nativ．Mariae

魔术戒指〔英〕Magic ring，〔德〕Zauberring

《民族祖先历史》〔英〕The history of patriarch of the nation，〔德〕der Geschite des Stammvaters der nation

N

牛膝草〔英〕hyssop，〔德〕Ysopstengel（圣经译法，现一般译为海索草）

《农事诗》〔英〕The Georgica，〔德〕Georgika

《年代对照表》〔英〕Chronological Synopsis，〔德〕Chronologische Synopse

逆典型（原型）〔英〕Counter type，〔德〕Gegenbild

女东道主〔英〕hostess，〔德〕Gastfreundin

P

《批判的研究》〔英〕Critical lnvestigations，〔德〕Kritische Untersuchungen

《皮可罗米尼》〔英〕Piccolomini，〔德〕Die Piccolomini

Q

《前三世纪的基督教逾越节》〔英〕The Christian Passover of the three first Centuries，〔德〕Die Christlische Passahfeier der drei ersten Jahrhunderte

倾向性剧本〔英〕dramas with apurpose，〔德〕tendenz dramen

R

人神教义〔英〕Man-God of Ecc esiastical doctrine，〔德〕Gottmenschen der Kirchenlehre

S

受托人〔英〕depositary，〔德〕Vertraute

斯达特〔英〕Stater，〔德〕Stater（στχτήϱ古希腊银币名）

圣所与真理〔英〕The Sanctuary and the Truth，〔德〕Das Heiligthum und die Wahrheit

《圣经神学》〔英〕biblical Theology，〔德〕Biblische Theologie

《圣经外传》〔英〕Pseudepigrapha，〔德〕Pseudepigraphen

《圣经注释手册》〔英〕Manual of Exegesis，〔德〕Exegetisches Handbuch

圣灵〔英〕the Holy Ghost，〔德〕der heilige Geist

圣灵恩赐〔英〕Gifts of the Spirit，〔德〕Geistesgaben

圣灵的交通或神里的交通〔英〕Communication of Divinity，〔德〕Gottasmitteilung

圣灵降临节〔英〕Whitsunday（英译本未译出），〔德〕Pfinstfeste

舍克勒〔英〕Shekel，〔德〕Sekel

《申命记》〔英〕Deuteronomy，〔德〕Deuteronomium / 5. Buch Mose

《四福音书的纪年及其协调一致》〔英〕Chronology and Harmony of the four gospels，〔德〕Chronologrc und Harmonie dervier Evangelien

苏撒拿传〔英〕Susanna，〔德〕Susanna

《所罗门智慧书》〔英〕The Wisdom of Solomon，〔德〕der Weisheit Salomons

所罗门符咒〔英〕Solomonier talismon，〔德〕Solomonischer Zauber

《十二族长约书（遗言）》〔英〕Testament of the twelve Patriachs，〔德〕Testament der Zwölf Patriarchen

诗词拟人法〔英〕Poetical Personification，〔德〕Poetische Personification

《三首君王诗篇》〔英〕the Three Royal Psalms，〔德〕die drei Königspsalmen

三人组〔英〕triumvirate，〔德〕Triumvirat（指彼得，雅各，约翰）

《士师记》〔英〕Judges，〔德〕Richtor

《使徒回忆录》〔英〕Memorabilia of the Apostles，〔德〕Denkwürdigkeiten der Apostel

使徒巨擘〔英〕Prince of the Apostles，〔德〕Apostelfürst

使徒团体〔英〕Apostolical college，〔德〕Apostel-Collegium

《回顾》〔英〕Retractations，〔德〕Retractationen

食古不化〔英〕Pedantry，〔德〕Pedantismus

水臌〔英〕dropsy，〔德〕Wasser-Süchtig

撒马利亚人〔英〕Samaritan，〔德〕Samariter

稅吏的宴会〔英〕Publican's dinner，〔德〕Zöllnermahl

瞬息间的悄悄观察〔英〕Causnal and transient observation，〔德〕Beobachtung im unbemerkten Vorübenwandeln

首生者〔英〕first born，〔德〕Erstgeburt

神圣逻各斯〔英〕The divine Logos，〔德〕Gottliche Logos

神性的第三位〔英〕The Third Person of the Godhead，〔德〕die dritte Person der Gottheit

神迹医疗〔英〕Miraculous cure，〔德〕Wunderheilung

又译：奇异治疗，见《世界医学史》第一卷（419页，商务印书馆，1986年）。

生物磁〔英〕animal magnetism，〔德〕tierischen Magnetismus

生命的真谛〔英〕The spiritoy life，〔德〕Prineip des lebens

生命和光的原则〔英〕The Principle of life and light，〔德〕der lebens-und licht Princip

T

《帖撒罗尼迦前书》〔英〕1．Thessalonians，〔德〕1．Thessalonicher=brief

《提摩太前书》〔英〕1.Timothy，〔德〕1.Brief des Paulus an Timotheum

《提摩太后书》〔英〕2．Timothy，〔德〕2．Brief des Paulus an Timotheum

《提亚拿的阿波罗尼乌斯与基督》〔英〕Apollonius of Tyana and Christ，〔德〕 Apollonius von Tyana und Christus

提罗抄本次经〔英〕Thilo's Codex Apocr．〔德〕Thilo's Codex Apocr．

《妥勒多特·姚储》〔英〕Tholedoth Jeschu，〔德〕Tholedoth Jeschu

《同特里孚对话》〔拉〕Dial．Cum Tryph

同一性〔英〕identity，〔德〕Gleichheit

瘫痪患者〔英〕Paralytics，〔德〕Paralytischen

痛风患者〔英〕Palsied，〔德〕Gicht-bruchige

W

文士〔英〕Scribes，〔德〕Schreiber，Schriftgelehrter

文艺模仿时期〔英〕Period of Epigoni，〔德〕Epigonenzeit

五旬节〔英〕Pentacost，〔德〕Pfinsten

《五经》〔英〕Pentateuch，〔德〕Pentateuch

《五经迦勒底语释义》〔英〕The Chaldee Paraphrase of the Peutateuch，〔德〕die Chaldaische Paraphrase des Pentateuchs

外袍〔英〕Toga，〔德〕Toga

伪经福音书〔英〕Apocryphal Gospels，〔德〕Apokryphychen Evangelien

X

显圣〔英〕Vision，〔德〕Vision

巡抚〔英〕Governor，〔德〕Prokurator

袄教〔英〕Zend religion，〔德〕Zendreligion

细罗〔英〕Shiloh，〔德〕，Schilo

《西拉书》〔英〕The Book of Sirach，〔德〕Sirach

《西普里安作品集》〔英〕Cyprian's Works，〔德〕Cyprians Werke

又译：赛普勒安著作集，见罗素《西方哲学史》上295页；屈普里安作品集，见梯利《西方哲学史》上163页；西普·里安，见《世界历史词典简本》（587页，商务印书馆，1988年）104页，《简明不列颠百科全书》8：249页；息普利安，见《历史著作史》（上卷1048页，商务印书馆，1988年）。

希利尼人〔英〕the Hallanes，〔德〕die Hellenen

希伯来沉思文学和箴言文学〔英〕Hebrew literature of Reflection and Proverbs，〔德〕hebräische Reflexion-und Sprachliteratur

《希伯来人福音书》〔英〕the Gospel of the Hebrews，〔德〕Hebräer Evangelium

《新约》〔英〕New Covenant，〔德〕Neue Bund

《新约神学的研究》〔英〕Studies in the New Testament Theology，〔德〕Studien zur neute testamentlichen Theologie

《新约导论》Introduction to the New Testament，〔德〕Einleitung in das Neue Testament

小组〔英〕Small Committee，〔德〕engere Ausschuss

先知·弥赛亚神话〔英〕Prophetico-Messianic Myth，〔德〕Prophetisch Messianischen Mythus

先见〔英〕Seer，〔德〕Seher

形成和发展规律〔英〕fomation and development Principle，〔德〕Genetischen Erklärung

叙利亚人〔英〕Syrian，〔德〕Syrer

形象词〔英〕英译本未将此词译出，〔德〕Sinnwort

血气之勇〔英〕Carnal Zeal，〔德〕Fleischliche Eifer

血的忠告〔英〕blood Cauncil，〔德〕Blutrathe

Y

《雅可比前福音书》〔拉〕Protevang．Jacobi

预言性纲领〔英〕Prophetic Programme，〔德〕Prophetische Programm

预表（典型）〔英〕Type，〔德〕Vorbild

玉瓶〔英〕alabaster box，〔德〕Alabaster Gefäss

宇宙精神〔英〕The soul of the World，〔德〕Weltgeist

《约翰福音的内在价值》〔英〕The Gospel of John according its internal Values，〔德〕Das Evangelium Johannes nach Seinem innern Werthe

约翰福音书及其特征〔英〕The Gospel of John in its Peculiarity，〔德〕das Johanneische Evangelium nach Seiner Eigentumlichkeit

《约翰福音注释》〔英〕Commentary on the Gospel of John，〔德〕Commentar zum Evangelium Johannis

《约翰启示录注释》〔英〕Commentary on the Revelation of John，〔德〕Commentar zur Offenbarung Johannis

《约伯记》〔英〕The Book of Job，〔德〕Hiob

《约翰的著述》〔英〕The Johannine Writings，〔德〕 Die johan neischen Schriften

《耶稣的宗教及其最初发展》〔英〕The Religion of Jesus and its first development，〔德〕Die Religion Jesu und ihre erste Entwicklung

《耶稣生平演讲录》〔英〕Lectures on the Life of Jesas，〔德〕Vorlesungen über das Leben Jesu

耶罗姆驳约芬〔拉〕Hieron adv．Jovin

原型〔英〕Prototype，〔德〕Vorbildern

衙门〔英〕Judgment hall，〔德〕Prätorium

伊格拉休斯致马格尼斯书〔拉〕Ignat．Epist．ad，Magnes

元老院〔英〕Senate，〔德〕Senat

雅尔库特·流便尼〔英〕Jalkut Rubeni，〔德〕Jalkut Rubeni

原型（典范）〔英〕antitype，Prototype，〔德〕Vorbild

《以赛亚后书》〔英〕Second Isaiah，〔德〕der Zweite Iesaias

异象〔英〕Vision，〔德〕Vision

异教徒〔英〕heathen，〔德〕heidnisch

诱因〔英〕occasion，〔德〕anlass

哑巴鬼〔英〕dumb spirit，〔德〕Sprachlose geist

犹太亚历山大哲学〔英〕Jewish-Alexandrine Philosophy，〔德〕Jüdish-alexandrisch Philosophie

《犹太古事记》〔英〕Jewish antiquities，〔德〕Judische Alterthümer

《犹太议会法典注释》〔英〕Gemara Sanhedr，〔德〕Gemara Sanhedr

癔患症〔英〕hypochondria，〔德〕Melancholie

亚历山大学说〔英〕The Alexandrine doctrine，〔德〕alexandrinischer Lehre

亚历山大译本〔英〕Alexandrian translation，〔德〕alexandrinische Uebersetzung

Z

中保〔英〕Mediator，〔德〕 Stellvertreter，Vermittler

《札记》〔英〕Memoranda，〔德〕Aufzeichnung

《箴言》〔英〕Proverbs，〔德〕Sprüchwörter，Proverbien

自然观〔英〕natural view，〔德〕Naturliche Ansicht

职位的灵〔英〕The spirit of office，〔德〕Gelst des amtes

正统王朝拥护者〔英〕legitimist

住棚节（结茅节）〔英〕Feast of Tabernacles，〔德〕Laubhütten Feste

执事〔英〕deacon，servant，〔德〕Diakon，Diener

《智者传》〔英〕Lives of the Sophists，〔德〕biographien der Sophiston

柱石使徒〔英〕Pillar apostle，〔德〕Säulenapostel

地名对照表

A

安奇拉〔英〕Ancyra，〔德〕Ancyra

B

本都〔英〕Pontus，〔德〕Pontus

伯赛大〔英〕Bethsaida，〔德〕Bethsaida

G

古利奈〔英〕Cyrene，〔德〕Cyrene

哥林多〔英〕Corinth，〔德〕Korinth

H

何烈山〔英〕Mount Horeb，〔德〕Horeb

恒河〔英〕Ganges，〔德〕Ganges

J

基利家〔英〕Cilicia，〔德〕Zilizien

加大拉〔英〕Gadari，〔德〕Gadari

K

昆兰〔英〕Qumran

L

拉齐姆〔英〕Latium，〔德〕Latium

M

米甸〔英〕Midian，〔德〕Midian

玛撒〔英〕Massa，〔德〕Massa

N

尼波〔英〕Mount Nebo，〔德〕Berg Nibo

拿因〔英〕Nain，〔德〕Nain

尼罗河〔英〕Nile，〔德〕Nil

S

撒勒法〔英〕Sarepta，〔德〕Sarepta

示巴〔英〕Sieba，〔德〕Saba

示罗〔英〕Shiloh，〔德〕Silo

书念〔英〕Shunam，〔德〕Shnuem

T

台伯河〔英〕Tiber，〔德〕Tiber

提亚那〔英〕Tyana，〔德〕Tyana

X

锡安〔英〕Zion，〔德〕Zion

希腊〔英〕Hellas，〔德〕Belles

Y

亚革大马〔英〕Acceldama，〔德〕Blutfeld

以法连〔英〕Ephraim，〔德〕Ephraim

约旦河〔英〕Jordan，〔德〕Jordan

人名对照表

A

艾米利〔英〕Æmilii，〔德〕Aemilier

艾皮法尼乌斯〔英〕Epiphanius，〔德〕Epiphanius

艾森蒙格〔英〕Eisenmenger，〔德〕Eisenmenger。1792—1854，德国作家

艾克尔曼〔英〕Eckerman，〔德〕Eckerman，Johann Peter

阿提阿〔英〕Aria，〔德〕Atia

阿斯塔格斯〔英〕Astyages，〔德〕Astyages

阿姆流斯〔英〕Amulius，〔德〕Amulius

阿基巴〔英〕Akiba，〔德〕Akiba

阿帕利那里斯〔英〕Apollinaris of Hierapolis，〔德〕Apollinaris von Hierapolis

安陀尼乌斯（安陀尼）〔英〕Antony，〔德〕Antonius

奥林匹阿斯〔英〕Olympias，〔德〕Olympias

B

巴勒〔英〕Balak，〔德〕Balak

巴拉巴〔英〕Barabbas，〔德〕Barabbas

巴息利迪斯〔英〕Basilides，〔德〕Basilides

贝尔纳〔英〕St．Bernard，〔德〕Heilige Bernard

C

参孙〔英〕Samson，〔德〕Simson

D

丢大〔英〕Theudas，〔德〕Theudas

大利乌〔英〕Darius，〔德〕Darius

迪欧·卡西乌斯〔英〕Dio Cassius，〔德〕Dio Cassius

约公元150—235，古罗马政治家兼历史家，著有《罗马史》。

F

腓都斯，库斯皮乌斯〔英〕Cuspius Fadus，〔德〕Cuspius Fadus

法兰西斯，阿西西的〔英〕Francis of Assisi，〔德〕Frenziskus von Assisi

G

革罗罢〔英〕Cleophas，〔德〕Kleophas

马利亚的丈夫，耶稣钉十字架时站在旁边。希腊文为κλωπα，见《约翰福音》

革老丢〔英〕Claudius，〔德〕Claudius

革流巴〔英〕Cleopas，〔德〕Kleopas

耶稣复活后去以马忤斯路上向其显现的两门徒之一。希腊文为κλεσπα ，见《路加福音》

H

郝格西普斯〔英〕Hegesippus，〔德〕Hegesippus

海瓦格〔英〕Hellwag，〔德〕Hellwag

汉尼拔〔英〕Hannibal，〔德〕Hannibal

贺拉西〔英〕Horace，〔德〕Horaz〔拉〕Quintus Horatius Flaocus

公元前65—前8；罗马诗人，以抒情诗闻名

亨斯吞保〔英〕Henstenberg，〔德〕Henstenberg

华伦斯坦〔英〕Wallenstein，〔德〕Wallenstein

J

居鲁士〔英〕Cyrus，〔德〕Cyrus

贾士丁〔英〕Justin，〔德〕Justinus

基哈西〔英〕Gehazi，〔德〕Gehasi

迦玛列〔英〕Gamaliel，〔德〕Gamaliel

矶法〔英〕Cephas，〔德〕Kephas（即彼得）

K

克莱纳〔英〕Credner，〔德〕Credner

凯撒（该撒）〔拉〕Caesar Gaius Julius，公元前100—前44，古罗马将军，政治家，历史家，独裁者，前44年被布鲁图斯（Brutus）刺杀。

克劳底娅，普拉库拉〔英〕Claudia Procula，彼拉多的妻子

卡普尼娅〔英〕Calpurnia，〔德〕Calpurnia，凯撒的妻子

克拉夫特〔英〕Kraft，〔德〕Kraft

L

洛浦〔英〕Röpe，〔德〕Röpe

卢西安〔英〕Lucian，〔德〕Lucian

雷姆斯〔英〕Remus，〔德〕Remus

罗姆鲁斯〔英〕Romulus，〔德〕Romulus

李加特〔英〕Rigalt，〔德〕Rigalt

拉克坦〔英〕Lactant，〔德〕Lactant，〔拉〕Lactantius Firmianus

约公元240—320，康士坦丁（Constantine）儿子的老师，著有Divine institutiones（神圣机构）第一次系统叙述了基督教对人生的态度，号称“基督教的西塞罗”。

利未〔英〕Levi，〔德〕Levi（麦基的儿子）

利撒〔英〕Resa，〔德〕Resa

罗波安〔英〕Rehoboam，〔德〕Rehabeam

吕撒聂〔英〕Lysanias，〔德〕Lysanias

利亚〔英〕Leah，〔德〕Lea

M

玛塔〔英〕Matthat，〔德〕Matthat

玛他提亚〔英〕Mattathias，〔德〕Mattathias

玛达他〔英〕Mattatha，〔德〕Mattathata

马克比〔英〕Maccabees，〔德〕Maccabäischen

麦基〔英〕Melchi，〔德〕Melchi

马克拉布·沙透因〔拉〕Macrob Saturn

马可·奥利留斯〔英〕Marcus Aurelius，〔德〕Marc Aurel

马利乌斯〔英〕Marius，〔德〕Marius

马利亚（雅各和约西的母亲）〔英〕Mary the mother of James and Joses，〔德〕Maria，die Mutter des Jakobus und Joses

梅伊尔〔英〕E．Meier，〔德〕E．Meier（E．英译本误作C．Meier）

梅斯美〔英〕Meamer，〔德〕Mesmer

马勒古〔英〕Malchus，〔德〕Malchus

N

宁禄〔英〕Nimrod，〔德〕Nimrod

尼利〔英〕Neri，〔德〕Neri

拿单〔英〕Nathan，〔德〕Nathan

乃缦〔英〕Naaman，〔德〕Naeman

O

欧皮安〔英〕Oppian，〔德〕Oppianus

P

帕利克拉提斯〔英〕Polycrates，〔德〕Polykrates

皮可罗米尼〔英〕Piccolomini，〔德〕Piccolomini

普卢塔克〔英〕Plutarch，〔德〕Plutarch

普拉迪克斯〔英〕Prodicus，〔德〕Prodicus

庞培〔拉〕Sextus Pompeius Magnus

R

儒略〔英〕Julian，〔德〕Julian

冉布利希〔英〕Iamblich，〔德〕Iamblich

S

塞特〔英〕Seth，〔德〕Seth

塞维乌斯〔英〕Servius Tullius，〔德〕Servius Tullius

罗马第六位皇帝，公元前578—前534

扫罗〔英〕Saul，〔德〕Saul

施密特〔英〕Schmidt，〔德〕Schmidt

斯颇少普斯〔英〕Speusippus，〔德〕Speussipus

斯维陀尼乌斯（斯维陀）〔英〕Suetonius，〔德〕Sueton

闪〔英〕Shem，〔德〕Sem

莎士比亚〔英〕Shakespeare，〔德〕Shakespeare

公元1564—1616，英国诗人，戏剧家

所罗巴伯〔英〕Serubabel，〔德〕Serubabel

撒拉铁〔英〕Salathiel，〔德〕Salathiel

撒该〔英〕Zaccheus，〔德〕Zacchäus

T

特里乎〔英〕Trypho，〔德〕Tryphon

特洛古斯〔英〕Trogus，〔德〕Trogus

提罗〔英〕Thilo，〔德〕Thilo

提斯比人（即以利亚）〔英〕Tishbite，〔德〕Tishbite

他拉〔英〕Tharah，〔德〕Tharah

W

屋大维（即亚古士督，一译奥古斯都）〔英〕Octavius，Augustus

韦色勒〔英〕Wieseler，〔德〕Wieseler

瓦勒利乌斯·马克西姆斯〔拉〕Walerius Maximus

瓦利流斯·格拉图斯〔英〕Valerius Gratus，〔德〕Valerius Gratus

瓦泽尔〔英〕Weizel，〔德〕Weizel

维利乌斯〔英〕Velleius，〔德〕Velleius

公元前19—公元30罗马军人兼历史家，著有《罗马史纲》。

乌西亚〔英〕Ozias，〔英〕Ozia

X

希里〔英〕Heli，〔德〕Eli

希罗多德〔英〕Herodotus，〔德〕Herodot

希律·安提帕〔英〕Herod Antipas，〔德〕Herodes Antipas

奚芝〔英〕Hitzig，〔德〕Hitzig

小西皮奥亚·非利加奴斯〔英〕Scipio Africanus the Younger，〔德〕Der Jünger Scipio Africanus

西皮奥〔英〕Scipio，〔德〕Scipio

西底家〔英〕Zedekian，〔德〕Zeaekia

西普里安〔英〕Cyprian，〔德〕Cyprian

西缅〔英〕Simeon，〔德〕Simeon

西门〔英〕Simon，〔德〕Simon（古利奈人）

新新那图斯，昆克西斯〔拉〕L．Quinctius Cincinnatsu

Y

亚当〔英〕Adam，〔德〕Adam

亚勒腓〔英〕Alpheus，〔德〕Alphäus

亚比玉〔英〕Abiud，〔英〕Abiud

亚哈谢〔英〕Ahaziah，〔德〕Ahasia

亚哈西（译音）〔英〕Ochoziah，〔德〕Ochozias（即亚哈谢）

亚他利雅〔英〕Athalia，〔德〕Athalia

1. 封面
2. 版权
3. 汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明
4. 献给我的兄弟威廉·施特劳斯
5. 序言
6. 绪论
    1. 绪论——第一部分
    2. 绪论——第二部分
7. 第一卷 耶稣生平的历史轮廓
    1. 27．前言
    2. 28．犹太教的发展
    3. 29．希腊罗马文化的发展
    4. 30．施洗礼者
    5. 31．耶稣，他的出身
    6. 32．耶稣的教育，他和施洗约翰的关系
    7. 33．耶稣的宗教意识，不可能从第四福音书发现
    8. 34．根据前三福音书：耶稣的宗教意识
    9. 35．耶稣和摩西律法的关系
    10. 36．耶稣对于非以色列人的立场
    11. 37．耶稣同弥赛亚概念的关系
    12. 38．导师和受苦者弥赛亚
    13. 39．弥赛亚的再临
    14. 40．耶稣公开活动的场所和期间
    15. 41．耶稣的教育方式
    16. 42.耶稣的神迹
    17. 43．耶稣的门徒
    18. 44．耶稣上耶路撒冷的旅程
    19. 45．最后晚餐和耶稣被捕及被钉十字架
    20. 46．耶稣复活，福音书的记述不能令人满意
    21. 47．耶稣复活不是一种自然的复苏

22. 48．基督向使徒保罗的显现
23. 49．回顾有关耶稣复活信仰的起源
24. 50．使徒们在异象中见到耶稣的时间和地点
25. 术语、书名对照表
    1. A
    2. B
    3. C
    4. D
    5. F
    6. G
    7. H
    8. J
    9. K
    10. L
    11. M
    12. N
    13. O
    14. P
    15. Q
    16. R
    17. S
    18. T
    19. W
    20. X
    21. Y
    22. Z
26. 地名对照表
    1. A
    2. B
    3. D
    4. F
    5. G
    6. H
    7. J
    8. K
    9. L

10. M
11. N
12. S
13. T
14. W
15. X
16. Y
27. 人名对照表
1. A
2. B
3. C
4. D
5. F
6. G
7. H
8. J
9. K
10. L
11. M
12. N
13. O
14. P
15. R
16. S
17. T
18. W
19. X
20. Y
8. 第二卷 耶稣神话故事的形成和发展
1. 第一章 耶稣神话故事的早期历史
1. 52． 划分
2. 53．
3. 54．
4. 55．
5. 56．

6. 57．
7. 58．宣告先锋诞生
8. 59．耶稣诞生
9. 60．
10. 61．
11. 62．
12. 63．
13. 64.
14. 65．
15. 66．

2. 第二章 耶稣公开生活中的神话故事
    1. 67．概况
    2. 68．
    3. 69．
    4. 70.
    5. 71．医治瞎眼的人
    6. 72．医治瘸腿的人
    7. 73．医治麻风病人、聋子和哑巴
    8. 74．医治被鬼附的人
    9. 75．不由自主的和远距离的医疗
    10. 76．死人复活
    11. 77．使拉撒路复活
    12. 78．海边轶事
    13. 79．饼鱼神迹
    14. 80．变水为酒
    15. 81．诅咒无花果树
    16. 82．变像
    17. 83．耶稣进耶路撒冷
3. 第三章 耶稣受难受死和复活的神话故事
    1. 84．伯大尼宴会和受膏
    2. 85．逾越节和设立最后晚餐

3. 86．洗脚及预言被出卖和被否认
4. 87．客西马尼园的内心斗争，第四福音书作者对此的态度
5. 88．耶稣被逮捕
6. 89.大祭司前受审及彼得不承认耶稣
7. 90．叛徒之死
8. 91．在彼拉多和希律前受审
9. 92．钉十字架
10. 93．十字架上的话
11. 94．耶稣死时的神迹
12. 95．枪扎肋旁
13. 96．耶稣被埋葬
14. 97．关于复活的报道
15. 98．升天
16. 99．结论
17. 100．

4. 术语、书名对照表
   1. A
   2. B
   3. C
   4. D
   5. E
   6. F
   7. G
   8. H
   9. J
   10. K
   11. L
   12. M
   13. N
   14. P
   15. Q
   16. R

    17. S
    18. T
    19. W
    20. X
    21. Y
    22. Z
5. 地名对照表
    1. A
    2. B
    3. G
    4. H
    5. J
    6. K
    7. L
    8. M
    9. N
    10. S
    11. T
    12. X
    13. Y
6. 人名对照表
    1. A
    2. B
    3. C
    4. D
    5. F
    6. G
    7. H
    8. J
    9. K
    10. L
    11. M
    12. N
    13. O
    14. P
    15. R
    16. S

17. T
18. W
19. X
20. Y

汉译世界学术名著丛书

分科本◎哲学

艺术的起源

〔德〕格罗塞 著

商务印书馆
SINCE1897 The Commercial Press

图书在版编目(CIP)数据

艺术的起源/(德)格罗塞著;蔡慕晖译. —北京:商务印书馆,2011
“汉译世界学术名著丛书”(分科本)
ISBN 978-7-100-07852-8

Ⅰ.①艺… Ⅱ.①格…②蔡… Ⅲ.①艺术史—世界 Ⅳ.①J110.9

中国版本图书馆CIP数据核字(2011)第041710号

所有权利保留。
未经许可,不得以任何方式使用。

汉译世界学术名著丛书(分科本)
艺术的起源
〔德〕格罗塞 著
蔡慕晖 译

商务印书馆出版
(北京王府井大街36号 邮政编码100710)
商务印书馆发行
北京外文印刷厂印刷
ISBN 978-7-100-07852-8

2011年6月第1版 开本880×1240 1/32
2011年6月北京第1次印刷 印张 7 7/8
定价:28.00元

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明

我馆历来重视逐译世界各国学术名著。从1981年开始出版“汉译世界学术名著丛书”，在积累单行本著作的基础上，分辑刊行，迄今为止，出版了十二辑，近五百种，是我国自有现代出版以来最重大的学术翻译出版工程。“丛书”所列选的著作，立场观点不囿于一派，学科领域不限于一门，是文明开启以来各个时代、不同民族精神的精华，代表着人类已经到达过的精神境界。在改革开放之初，这套丛书一直起着思想启蒙和升华的作用，三十年来，这套丛书为我国学术和思想文化建设所做的基础性、持久性贡献得到了广泛认可，集中体现了我馆“昌明教育，开启民智”这一百年使命的精髓。

“丛书”出版之初，即以封底颜色为别，分为橙色、绿色、蓝色、黄色和赭色五类，对应收录哲学、政治·法律·社会学、经济、历史·地理和语言学等学科的著作。2009年，我馆以整体的形式出版了“汉译世界学术名著丛书”（珍藏本）四百种，向共和国六十华诞献礼，以襄盛举。“珍藏本”出版后，在社会上产生了良好反响。读书界希望我们再接再厉，以原有五类为基础，出版“分科本”，既便于专业学者研读查考，又利于广大读者系统学习。为此，我们在“珍藏本”的基础上，加上新出版的十一、十二辑和即将出版的第十三辑中的部分图书，计五百种，分科出版，以飨读者。

中华民族在伟大复兴的进程中，必将以更加开放的姿态面向世界，以更加虚心的态度借鉴和吸收人类文明的成果，研究和学习各国发展的有益经验。逐译世界各国学术名著，任重道远。我们一定以更大的努力，进一步做好这套丛书的出版工作，以不负前贤，有益社会。

商务印书馆编辑部

2011年3月

重版说明

著名德国艺术史家格罗塞（Ernst Grosse，1862-1927）毕生从事艺术史研究，其研究的最显著特点是将艺术的发展同社会经济结构和精神生活密切地结合起来，从中考察艺术同社会发展的内在联系。《艺术的起源》一书，发表于1894年，是格罗塞艺术史研究的代表作，它集中反映了格罗塞的艺术观。在这本书里，格罗塞对原始艺术的产生、形成和发展作了详尽的探讨和论证，他证明，在社会经济组织和精神生活之间，尤其是在艺术领域，存在着一种密切的相互关系。我们知道，早在格罗塞之前，马克思和恩格斯从他们的科学世界观出发，曾对上述观念作过合乎逻辑的科学论证。格罗塞的历史功绩在于：他是第一个从艺术领域收集证据来支持上述观念的。不过，格罗塞对原始艺术的研究，也有许多片面的地方。格罗塞的研究，给后人影响较大，如奥地利艺术史家赫尔内斯、德国史学家屈恩等都在不同程度上接受了他的观点，由此足见他在艺术史研究领域中的地位。

本书中译本我馆于1937年出版（根据1897年纽约英文本译出），此次收入“汉译世界学术名著丛书”出版，文字上作了个别改动。

商务印书馆编辑部

1984年6月

著者序

本书所努力的，是一种开辟性的工作，读者也应当用这样的眼光看待它。在一块从未有人探索过的新境地，谁都不可能找到许多无价的事实，只要找得到路径，就应当知足了。本书的价值，不在于它所给予的答案，而在于它所提出的问题。不论怎样，我想，对于读者，尤其对于那些和我观点不同的读者，我已经尽了一点力，因为我已经将我的意思尽可能简单地表现出来了。

格罗塞

1893年10月9日于巴登的弗赖堡

第一章 艺术科学的目的

在许多关于艺术——不单指形象艺术的各部门，指一切美的创造而说的广义的艺术的研究和论著中，可以分出两条研究的路线，这两条路线可以叫做艺术史的和艺术哲学的。这两种课程，虽然是少有不相关涉的，可是正因为这个缘故，我们必须把它们的区别弄得清清楚楚。

艺术史是在艺术和艺术家的发展中考察历史事实的。它把传说中的一切可疑的和错误的部分清除尽净，而把那可靠的要素取来，尽可能地编成一幅正确而且清楚的图画。它的任务，不是重在解释，而是重在事实的探求和记述。但是单单断定事实及联结事实的研究，不管做得怎样彻底，怎样周到，总还不能满足人类的求知精神。因此在这种艺术史的研究之外，早就有了一种关于艺术的性质、条件和目的的一般研究。这些研究，无论它们是片断的或是有系统地发表出来的，就代表着我们所谓艺术史和艺术哲学的那两种课程。艺术史和艺术哲学合起来，就成为现在的所谓艺术科学。

“科学”这个名词，现在大都是用得很大意的，我们为审慎起见，似乎在承认它之前应该把“艺术科学”是否合乎科学这个光荣的名词，先来加一点考察。科学的职务，是在某一定群的现象的记述和解释，所以每种科学，都可以分成记述和解释两个部门——记述部门，是考究各个特质的实际情形，把它们显示出来；解释部门，是把它们来归成一般的法则。这两个部门，是互相依赖、互相联系的，康德表示知觉和概念间的关系的话，刚巧适合于它们：没有理论的事实是迷糊的，没有事实的理论是空洞的。“艺术科学”果真具备着科学所应当具备的条件吗？对于这个问题，单就那职务的第一部门来说，是可以作肯定的回答的。

对于现代艺术史，或许可以有一种非难，嫌它研究的范围太狭，太偏重西欧各国的艺术而忽略了别国的；但是这种非难，并不能影响它的科学性质，因为要断定一种研究是否合乎科学性质，并不取决于它的范围的大小，而是根据它的方法来决定的。艺术史的研究方法，并不比任何文化科学和自然科学的研究方法来得不合科学原理些。不过，科学化的艺术史，终究还不是艺术科学。它当不起这个名称，正如一堆建筑用的石块当不起建筑的名称一样。一堆石块，不成其为建筑，除非有些石头已经依照一定的建筑秩序排列起来。艺术史的知识也不成其为艺术科学，除非那各个的事实已经按照逻辑的关联组织起来。于是就发生了艺术哲学的部门是否合乎这个目的的问题。狭义的艺术哲学的种种尝试，向来差不多都是希图和某种思辨的哲学系统直接联结的。那些尝试一时固然随着哲学，多少得了些承认，但是过了不久，就又和哲学一同没落了。我们并不想在这里判断这些思辨的东西的一般价值。如果我们以严格的科学标准评价它们，我们不得不承认它们遇到那样的命运是活该的。我们固然不惜赞赏它们的光怪陆离，可是我们不能因此就忽于审察那事实的基础的不足以稳固这些摇曳不定的构造，而对于永久持续，也并没有供给任何保障。黑格尔派（Hegelians）和赫尔巴特派（Herbartians）的艺术哲学，在现在都已只有历史上的兴趣了。我们的艺术哲学的概念，却包含得还要广些；它也包含那些通常称为艺术评论而不称为哲学的研究。在对付前者，我们必须去研究整个的完全系统，而在对付后者，却只是多少片断的演绎和提示。可是那些片断的艺术评论，往往也装着哲学系统所标榜的那样十全十美的俨乎其然的样子。所以每逢我们看出好多关于艺术的性质、条件和对象的评论意见，不但大不相同而且那些认为毫无疑义的定理的大部分也不免互相矛盾的时候，就不免要大吃一惊。但是这种吃惊，立刻就会消歇的，因为我们倘使将这些艺术评论的任何一种来加以精密的考察时，就会发现那些意见和定理，都不是以什么客观的科学的研究和观察做基础，只是以飘忽无定的、主观的、在根据上同纯科学的要素完全异趣的想象做基础的。自然，我们并不想否认艺术评论的价值，这种评论的流行一时，就是它正适应需要的充分的证据。可是一种著作很有价值并非就可以作为有什么科学功绩的根据。一个自然的爱好者对于植物界美观的赞美，可以有极多的启发和兴味；可是无论如何，不能将它来代替植物学者的研究。同样，知道

一个有才具的人对于艺术的主观的见解，有时也是很有益，而且是很有趣的；可是无论如何我们不能不拒绝把它作为科学的建立和正确的知识。学术的主要原则，在乎无论什么时候，无论什么地方都没有什么歧异。不论那探究是关于植物的还是关于艺术作品的，它都不能不是客观的。无疑的，研究植物较诸研究那直接诉之于我们情感的艺术作品是比较容易保持必要的冷静沉着些，可是我们若要从事艺术科学的研究，也不能不保持着冷静沉着。在科学中，是受客观的支配；在艺术评论中，是受主观的支配。艺术评论志在建立法则；科学却是意在寻求法则。两者的原理和对象根本不同，我们决不能将它们混同，忘却了它们的对立。艺术评论存在的理由，我们可以不理，但是如果艺术评论想蒙上科学的狮子皮，它就得留心看一看那狮子皮有没有遮住了自己的狐狸尾巴。

无论是艺术哲学或艺术评论现在都还不能充分说明艺术史里的事实。除了后章我们将要说到的一些独立的论文之外，我们实在应该承认还没有可以叫做艺术科学的东西。虽然经过艺术史家的努力，好些构成艺术科学的材料已经搜集起来了。可是那些材料也要到用在科学上的时候才能显出它的价值，要是留着不用，将比无用更加有害。正如谚语所谓“我们不用的东西就是我们的累赘，”知识也和物品一样，特别是在我们这个往往讲究手段忘记目的的时代。事实不过是得到知识的手段，否则堆积事实反而会压抑思想。徒然堆积了如山的事实，结果只会使我们的心神被那山遮蔽得没有光也没有气。艺术史里独立而且混杂的事实，除开了法则，就无论什么东西都不能使它们得到秩序和价值，可是法则这个东西，正是人们所不曾寻求的。

现在，已临到应该刻不容缓地开始做这项工作的时机了，因为这工作不是简单或容易做的。就是最简单的社会问题，研究起来也很繁复，研究艺术科学这个特殊问题，自然更要遇到许多比一般的估计更繁重的艰难。

在从事这样艰苦而且冗长的工作之前，先问问要想达到的是什么目的，自然是很对的。但是，现在却还是预先弄清不能达到的是什么目的来得有益些。这样我们可以保护自己不致陷入错误，更可以防护

艺术科学使之避免不正当的非难。人们对于每一种新科学往往想从那里得到一切可能的理论和实际的奇迹，要求它给我们解决一切的疑难和弥补一切的缺陷，犹如我们对于每一个新发见的地方要求它是黄金国一样。过了不久，我们才知道那新发见的地方也不过是大地的一角，不一定比旧的地方好多少，也不一定比旧的地方坏些，就又以同量的轻蔑来酬答过去过分的期待。新科学，我们也将知道不过是科学的一种。在艺术科学中，我们所期望的第一件事情，或许就是那可以按照我们的愿望来发展艺术的方法——就是使那不能自然地产生艺术的时代却盛开了人工的艺术花朵的法术。但是艺术科学实际能不能够成就这个愿望，不幸还是疑问。再从社会学的其他部门的结果推测起来，或须正相反地我们将会承认形成艺术的各种因素是如此的复杂而且微妙，我们不加干预，至少在艺术，并不会增加如何的不利。不过我们无须疑虑这种认识将会妨碍我们在社会上和在教育上提高文化的努力。至少到现在为止，社会理论对于社会实际生活的影响是非常微薄的，我们还只能希望会有一种实践的社会政策出现。

科学的直接目的，并非实际的结果，而是理论的知识；艺术科学的主要目的，也不是为了应用而是为了支配艺术生命和发展的法则的知识。然而这个目的，虽则艺术科学不能不为它努力，也不过是永远不会达到的理想。我们若是要求它把它领域里的任何一种现象都加以详尽而且根本的说明，则任何科学都不能供应我们的要求。正如一个植物学者，决计不能把某一植物的形态逐一追根掘底地说明一样，一个艺术的研究者也不能把艺术作品的何以如此而不如彼，尽微竭妙地加以说明。并非因为这些微妙是由于玄妙而且无定的空想所致，乃是因为那些规律地变动着的因素，在任何一个指定的情境里面都是无穷无尽，决不是我们的能力所能完全捉摸的。我们再也不要想把什么事来做一个彻底，因为事情原来是没有底的。科学也不过能够在普通的事情上指明现象的规律的关联而已，而这正是科学所能尽力的。我们确信任何事物都极有规律性，我们就是在规律性并不充分显现出来的时候，还是确信它极有规律性。对于一切现象都有普遍的规律性和可能性的确信，并非以任何经验的研究做基础，恰恰相反，倒是一切研究都是以先验的公律做基础。只要艺术科学教给了我们一条支配着那一看似乎没有规律的任意的艺术发展过程的法则，艺术科学也就可以

算是尽了它应尽的任务了罢。艺术科学就已从恍惚模糊的思辨的荒海中开拓了一块我们可以在那上面安心耕种收割的新领土。这一片可以耕种的土地，比起旧艺术哲学者所狂信热望的神秘的宝贝来，固然是一种可怜的代用品，可是科学的说明，并不是形而上学的启示，它只能涉及事物的经验的表面为止，决不能透达超越的幽玄。只要艺术科学能够显示出文化的某种形式和艺术的某种形式间所存在的规律而且固定的关系，艺术科学就算已经尽了它的使命；倘使艺术哲学竟拿这些形式和关系的内在的本质问题来质问艺术科学，或拿艺术历史的过程中所显现的动力问题来质问艺术科学，那艺术科学就不得不坦白承认它不但不能答复这些问题，甚至不能理解这些问题。

第二章 艺术科学的方法

艺术科学的问题就是描述并解释被包含在艺术这个概念中的许多现象。这个问题有个人的和社会的两种形式。在前一形式中，我们要从事一件作品或一个艺术家的一生作品的研究，要指明一个艺术家和他的一件作品之间所存在的正常关系，并且说明艺术创作实系一个艺术个性在一定条件之下经营的正常产物。大多数人对于个人的表现，往往比之对于社会的表现更感到有兴趣，何况是个性极占重要的艺术。所以我们一向对于艺术问题的研究大多是取的个人的形式，虽则也许从头就知道不见得会有什么成绩。其实，这个问题中，只有近百年来的极少数的几件是可以用个人的形式来求解决的。在别的许多情境中，就任你怎样艰苦的努力和怎样锐敏的探索，也不过徒然消磨了时光，终于找不全个人艺术史的基本材料。

伦布朗（Rembrandt）是在1669年，即在二百年前，死于阿姆斯特丹（Amsterdam）的，但这位在欧洲久享盛名的大作家，我们对他的生平就知道得那么样少，以致对于使这位作者千古流芳的那些作品究竟是否出于自己的亲笔，至今还存留着争辩的可能。英国的那位大诗人，也和这位荷兰的大作家分享着同样的命运。我们所知道的莎士比亚的那一部分生平，永远不能帮助我们肯定哈姆雷特（Hamlet）这本书，一定不是培根爵士而确是莎士比亚所著。关于莎士比亚到底是谁的问题，我们只知道他是英国某村镇里一位公民的儿子，为了秘密打猎曾经受过刑罚，十九岁结了婚，婚后不久就离家赴伦敦，他在伦敦起初是演剧，后来又和人共同经营剧场，在他五十岁那年回到故乡，不久就与世长辞。此外，我们只知道他是一个真诚的朋友，是一个富有同情心的伴侣。不管我们怎样研究，我们对于这位大诗人的生平，决不能比对于一位只和我们同桌一小时的陌生人的生平知道得更多一些。但将他和他的同辈比起来，我们还是对他知道得多一点。伊丽莎白时代的戏剧家的“传记”是和老教堂面前的破残墓碑上的墓志一样模糊的。对于他们，我们所最能确知的，只有他们生期和卒期的登记。

在一本圣救主（St Saviour）堂的破旧登记簿上，在1639年3月20日的日期下，我们可以找到很简明的记载：“异乡人非利普·马星泽葬在此地”（Buried，Philip Massinger，a Stranger）。对于这个异乡人，我们只知道他生于1584年，是一个仆人的儿子，从1602年到1606年在牛津的圣阿尔班（St.Alban）堂受过教育，某次在一种“不幸的极端贫困中”曾去向典业主人亨斯罗（Henslowe）借过五镑钱，他是“The Duke of Milan”和“The Fatai Dowry”的著者。亨斯罗账簿上的这段记载，就是可怖的“Duchess of Malfi”的著者，约翰·韦布斯忒（John Webster）留存在人世间的全部历史——除开他的工作和姓名的记载——了。他们都在他们时常战栗地梦想着的那个深远静寂的黑暗中消失了。那真是：

“在那儿，除开了

湮没遗忘，

尘埃灰土，

以及无边的黑暗，

就一无所有。”

如果更进一步去追溯更辽远的已往，我们就会觉得更加黑暗更加静寂。那德国天才最得意的作品，易森亨祭坛（Altar of Isen heim）的伟大作者是谁呢？马提亚·格鲁内瓦尔德（Matthias Grünewald）是谁呢？桑德拉特（Sandrart）说：“这是很可悲的，这样一位非凡的人才和他的作品，竟被世人遗忘得这么厉害，以致在这世界上，我不能找到一个能够告诉我关于他生平的片言只语的人。”曾有人将中世纪伟大的史诗比作那时代的大教堂，因为正和那些大建筑一样，没有人知道它们的作者是谁。我们也许可以偶然在石碑上找到一个名字一对生卒期，但不能找到别的什么。厄文·凡·斯泰因巴哈（Erwin Van Steinbach）是谁呢？哥特夫利特·封·斯特拉斯堡里（Gottfried Von Strassburg）是谁呢？佛尔夫拉姆·封·拴盛巴哈（Wolfram Von Eschenbach）是谁呢？那“古德纶”（Gudrun）的诗人是谁呢？那“尼伯

隆勒里特”（Niebelungenlied）的诗人是谁呢？古代的艺术作品已有一部分从他们的坟墓中发掘了出来，而这些艺术作者则将永远掩埋在古旧的黄土之下。关于希腊、罗马大作家的品格和事业，虽则已有人费了许多辛劳加以研究，但所发见的是多么微渺、多么模糊呵！要从这些不足恃的记载中去重建那艺术家复杂的生活，还是用十几块碎片来凑成一尊雕像容易得多。如果我们再追溯上去，则连仅仅的人名也不能找到。在中美人民的大批建筑和雕像中，或波利尼西亚人（Polynesian）的关于英雄神佛的歌谣中，或在布须曼（Bushmen）人的洞穴壁画中，我们要找到个别的艺术家是千难万难的；我们只能寻到不能分辨个别面目的一大群人。在这一切情形中——而它们正是大多数——艺术科学的这个课题，只能在它的第二形态或说社会形态中去求解决。因为我们既然不能从艺术家个人性格去说明艺术品个体的性格，我们只能将同时代或同地域的艺术品的大集体和整个的民族或整个的时代联合一起来看。艺术科学课题的第一个形式是心理学的，第二个形式却是社会学的。

艺术科学的社会形式的课题，已经被提出并研究了很久了。第一个拿艺术来当作社会现象研究的人是度波长老（Abbé Dubos）。对于不同的时期不同的民族中为什么会有不同的艺术才能这个问题，他在1719年写的“诗和绘画的批评的考察”（Réflexiones critiques sur la Peinture）中，已经开始研究。我们如果因为那位作家说空气是最主要的原因而觉得他简朴可笑，那大概是因为我们忘记了现代的回答也没有超过他的多少；虽则现在已经把科学化的“气候”来代替度波的“空气”这个名词，但一个新的名词并不是一个新的事实。在度波以后的半世纪，赫德（Herder）也很热忱地研究过这个问题。假如他能得到一个科学的解答，他就算成功了。他的著作中，充满了国性和气候对于诗歌影响很深的一般思想。但他的思想发展得那么快，以致他从来没有工夫将一件事实下一个看得明白并站立得稳妥的界定。他的工作的价值，并不是因为他有所发明，只是因为他能够给予刺激，不过在这事件上，他的话也没有激动起热情。因为和他那时代的需要比较起来，他的欲望是太渺小了一点。赫德希望建立起用人种学为根基的艺术科学来，而那些德国人，却违反他的想望将那思辨哲学的空中楼阁造得高耸入云了。

此后关于艺术社会学的论文，是好久之后在法国出现的。有一个时候泰纳（Taine）曾被人尊为用社会学研究艺术学的开基人，但不论他对于这问题的观念或结论，都不足以使他有享受这个令名的资格。他之所以胜过前人，只是由于外表的优胜。他的观念好像是异常清楚的，但实际却并不清楚。形式上的清楚，只是使模糊的内容易于蒙蔽而已。泰纳所得的结论，都包括在那当作一条法规用的名句里，“所有的艺术作品，都是由心境和四周的习俗所造成的一般条件所决定的”（L'oeuvre d'art est determinée par un ensemble qui est l'état général de l'esprit et des moeurs environnantes）这“一般条件”造成所谓精神的温度（température morale），而这精神温度的能够影响艺术的发展，其意义正如物理的温度（température physique）能够影响植物的生长。然而，艺术所依恃于精神温度的，不是它的来源而是它的品格。每一时代所产生的倾向艺术的人数是相同的。但是在这些人数中，只有能适应时代的精神温度的方才能够有所成就，那是可以从是否流行的尝试中表示出来的。其余的人就成为那时代的落伍者，或全然失败。艺术的发展，也是受自然淘汰这一法则所支配。假使我们严密地研究精神温度，我们就可以看明白那种温度之所由凑成的是三种因子——种族、气候、时代——也可以说是现有的文化产物的总和。痕涅昆（Hennequin）在他所著的“科学的批评”（Critique Scientifique）中曾有很轻快的表示。他以为一切被泰纳像一个魔术家玩耍球儿似地贸然地玩弄过的见解，都是绝对可疑的杜撰。他假定：一个民族艺术的特殊性质，第一是要由一个民族的人种的特殊性质来决定。但他所认为不言而喻的这种人种特殊性质，却是不可捉摸的。特殊的人种性质，不但在泰纳说过的强大的文明民族间找不到，就是在野蛮民族间，也不可能找到。同样不足取的是关于气候能影响艺术家性格的那种见解。泰纳对于他自己所说的气候这个名词，诚然不曾下过注解，然而，他却很肯定地断言，他那不曾下过定义的气候，在某一形式下，会在艺术家身上打上一个很特殊很固定的烙印，也会同样地影响他的作品。如果我们记忆起种种事实，例如沙托布利翁（Chateaubriand）和福罗贝尔（Flaubert）都是生长在法兰西北部的同一地段的；朋斯（Burns）和喀莱尔（Carlyle）都是生长在苏格兰高原的莎士比亚、威彻利（Wycherley）、雪莱（Shelley）、布劳宁（Browning）、斯文本（Swinburne）、迭更斯（Dickens）和基普林（Kipling）都是生长在

英国气候中的；哈勒（Haller）、迈尔（Meyer）、开勒（Keller）和柏克林（Boeckluin）都是生长在日耳曼、瑞士的，那我们一定会很钦羡泰纳这狂妄大胆的武断罢。最后，群众的特殊好尚也被假定为能在经过自然淘汰之后影响艺术发展的。但在任何民族间，正像不能有种族的一致一样，也不能有好尚的一致。痕涅昆曾经说："就是在现在的巴黎这样好像极有特征——大的兴奋性和高的感受性——的一个环境（milieu）里也还容受各种不同的艺术的余地。在小说里有斐耶（Feuillet）、工库尔（Goncourt）、左拉（Zola）和俄内（Ohnet），在短篇小说里有阿雷维（Halévy）和韦勒尔·狄·里赛尔亚当（Villiers de l'Isle Adam），在诗歌里有雷康梯·狄·里赛（Leconte de l'Isle）和魏伦（Verlaine），在艺术批评里有沙赛（Sarcey）、泰因和芮农（Renan），在戏剧里有拉俾士（Labiche）和柏克（Becque），在绘画里有卡巴涅尔（Cabanel）、普斐士·狄·卡凡（Puvis de Chavanne）、摩罗（Moreau）、勒洞（Redon）、雷伐里（Raffaelli）以及赫伯尔（Hébert）的地位；在音乐里有凯萨佛朗克（C'esar Frank）、后若（Gounod）和欧芬巴克（Offonbach）"[1]。然而，最错误的，是泰纳忽略了艺术不仅被动地，而且时常自动地对抗公众好尚的这个事实。艺术家在某一程度固然也受着公众的指导，但公众从艺术家那里所得的教导却更多。他们间的关系，和泰纳在艺术哲学里所说的恰正背道而驰。难道贝多芬（Beethoven）的交响曲是同温和善良的维也纳人的音乐知识相适合的吗？难道歌德（Goethe）著的《浮士德》（Faust）是立意要在那时候最流行的美艺俱乐部的茶叙里充当谈资的吗？难道柏克林的绘画是跟当时德国所流行的好尚相符合的吗？差不多每一种伟大艺术的创作，都不是要投合而是要反抗流行的好尚。差不多每一个伟大的艺术家，都不被公众所推选而反被他们所摈弃；他的终能在生存竞争中保留生命，并不是由于公众的疏忽。伟大的艺术品往往是受神恩保护的女王而不是受公众恩待的奴隶。那些真正被当时的好尚所选中、所拥护的艺术品，大约是不能鼓励泰纳去著艺术哲学的。但是世界上老有一种献媚公众的艺术，而且这种艺术也从来没有像在这产生小歌剧、滑稽剧和神奇小说的所谓民主时代中这样畅销而且胜利地从戏院传到杂耍的游戏场中去——就是流行好尚对艺术的促进了。其实，泰纳如果立意要跟某一形式的达尔文主义开个玩笑，则再没有比把自然淘汰来应用在艺术演进上，更残酷的了。然而我们也得注

意，一个民族的艺术往往依靠着该民族的文化，而某一形式的文化也可以妨碍了某一形式的艺术而促进了别的艺术。只是，第一、这种影响并不从流行好尚出发，第二、这种情形也不足以证明艺术的进展全是受着自然淘汰的支配。泰纳的结论的理由根据，都是不可靠的。他的"法规"的价值如何，也不待证而自明。泰纳的"艺术哲学"就是那常常以最平凡的思想，蒙着科学的外套，把他作为心理或社会科学的法则，很大胆地想把精神科学的整个领域渐次占领去的所谓精密研究的典型的产物。[2] 年轻的艺术科学，对于这一类的计谋，实在有不能不坚强地防护自己的充分理由。

痕涅昆对泰纳的严肃批判，对于艺术科学是很有裨益的。进一步说，他的科学评论，是和后来的科学方法同样好歹的；不过也没有什么特长。当痕涅克在清理艺术科学时，居友（Guyau）却已更进一步去求艺术科学的完美。[3] 艺术是社会有机体的机能之一；而社会有机体又是对于艺术的维系和发展都至关重要的——这种思想，充满着居友的心眼，是他用着非常流利的口才发表出来的。居友在运用思想和语言上面，很像赫德。而且他所断言的也和赫德一样，常常比他所能证明的来得多些。他所归纳出来的结论，往往给人们以一种也许不会错误的感觉。但在科学上，对于这样的感觉我们是不会满意的，我们要求有一种只能从很尽瘁、很完备的研究中去求出来的明哲的确知。居友的研究，无论如何不能说是完备的。他那研究不论在时间上在空间上都没有超过他所最接近的艺术范围。我们并不是说，他的见解为了这个缘故，就没有普通的正确性；但对于这种结论的缺少广阔的基础这个事实却不能不明白，居友本来可以自己负责来补救这类缺点的，可惜他的研究，在另外的人刚开始研究的那个年龄上就告结束了。他和痕涅昆一样都是青年夭折的，而艺术科学就此失去了它的一位健将。

当我们调查对于艺术范围内的社会学的研究成绩时，我们不能不承认那些研究都是非常素朴的。献身来作艺术科学的社会研究的人数是非常的稀少，对于这一分野的忽略是无可争辩的事实。这种学术的忽略是我们这时代一般地轻视艺术的自然结果，无论是博物院、戏院、展览会和批评上都表现出来。大部分的人，都以为艺术只是一种

无谓的消遣品，虽然可以作闲暇无事时的良伴，但和不能有生产结果的游戏一样，对于真切而现实的人生问题并没有价值。对于艺术的理论检讨，专讲实际的老实人，更以为是无聊的追求，好像研究游戏一样，对于头脑固执的人，根本没有什么价值。假使这种成见没有这样地牢不可破，那艺术科学一定早就把那种看法的没有价值揭破了。诚然，要作艺术的理论研究，并不是儿戏，因为艺术并不是极复杂的社会生活中一种最简单、最容易的现象。然而社会学对于几个更多成见、更多客观艰难的其他问题，都已得到解决。社会学对宗教、道德、法律等的性质和发展的研究上既然有给予一种光明指导的可能，为什么艺术的性质及生命的研究却还在黑暗中呢？我们一定回答，这是因为艺术科学所用的仍然是一种错误的方法，而且仍然受着不充分的材料的限制。而在社会学的其他分野中则一开始就用正确的方法的。我们应该先研究社会现象中最简单的形态，在我们能够明白这些简单现象的性质和条件之前，我们并不希望解释那些较复杂的现象。宗教科学，并不是从发展到最高的文明民族的最复杂的制度研究开始的，也不是从佛教、回回教或基督教开始的，而是从野蛮部落对于鬼怪恶魔的原始信仰开始的。然而，在宗教研究中也曾经有过一个时候，因为某种原因的闯入，使宗教的原理也和现在艺术科学中盛行的教训一样卷入了混乱的情形中。但是从那个时候起，一切社会学的研究就慢慢转上了新的路径；只有艺术科学，却还昂然在古旧的迷园中徘徊。其他的部门，都已认清人种学的昌明给予了文化科学一种有权威的、不可缺少的帮衬，只有艺术科学对于人种学所介绍的原始民族的粗鄙的产物，依然用着不屑一顾的态度。时间愈久，愈显示出它的落伍来。度波曾将他所能接触的墨西哥人和秘鲁人的艺术纳入他的比较研究的圈子内。赫德也曾搜集国外和国内的民间诗歌的许多零碎花朵。泰纳所搜集的材料虽然比他的前人多，但他只说到欧洲诸文明民族的艺术，好像除此以外别的地方都没有艺术似的。泰纳的批评者痕涅昆，在这一点上，是和泰纳一模一样的。居友所著最后一部书的书名——《从社会学见地论艺术》——会使我们猜想他所用的是和平日不同的一种方法，因为现在的社会学常将原始民族看为比一切其他更重要的，但居友从社会学的见地来加以检讨的艺术，却是19世纪的法国艺术。在这点上，他的眼光比泰纳的还要狭小得多。从一个这样狭小的基础上所产生出来的理论，怎能有一种普遍的真实性呢？如果一

种一般的繁殖理论而只以最繁荣的哺乳类动物的研究为基础，那理论还有什么价值呢？艺术科学以前所最注意的范围，也许是公众所最感趣味的；但这是，至少在过去是，没有科学价值的。自然没有人要求艺术科学否认关于发展得最高最富的艺术形式的研究价值；而且，这些最高的形式，是艺术科学在现在和在将来所要研究的最终目的。然而登高是不能飞越的，我们只能慢慢地攀登上去，而且要从底层攀登起。普遍兴趣是现在和将来的勇猛的和创作的艺术所依以为命的，现在我们从野蛮人的许多单调的装饰开始研究，也许不能引起一般人的兴趣，但我们还是不能不冒这个险。我们在这里要讲到一种也许会受人误会，但决不能摈弃的要求。度波和赫德都提到人种学的方法，而并不应用那方法，倒还是情有可原的，因为在他们那个时候很不容易找到事实，但到了我们这个时代，艺术科学研究者如果还不明白欧洲的艺术并非世间唯一的艺术，那就不能原谅了。现在差不多每个大城市中都有着人种学的博物馆，有不断增加的文献用着描写和画图传布国外部落的各种艺术品的知识，但艺术科学却还是故我依然。然而除非它自甘愚蒙，它已不能再不顾人种学上的种种材料了。

艺术科学的研究应该扩展到一切民族中间去，对于从前最被忽视的民族，尤其应该加以注意。以艺术的本身论，它们都有接受注意的同样权利，但在现况之下，则并不是一切形式的艺术都能使学者得到同样成功。现在的艺术科学还不能解决它的最困难的问题。如果我们有能获得文明民族的艺术的科学知识的一天，那一定要在我们能明了野蛮民族的艺术的性质和情况之后。这正等于在能够解决高等数学问题之前，我们必须先学会乘法表一样。所以艺术科学的首要而迫切的任务，乃是对于原始民族的原始艺术的研究。为了便于达到这个目的，艺术科学的研究不应该求助于历史或史前时代的研究，而应该从人种学入手。历史是不晓得原始民族的。荷马时代的希腊人和塔西佗（Tacitus）时代的德国人对于原始民族的幼稚观念，是不值得置辩的。然而考古学所告诉我们的关于艺术的原始形式也还是很能启发我们的思想。只是考古学所能昭示我们的是史前时代的形象艺术的或多或少的一堆片断。这些史前时代的饰品和物象，事实上是比有时代的艺术品更富于原始性。但是我们为着要确定我们是不是已经真正找到了原始形式的艺术，我们还必须研究产生这些作品的文化背景。可是

考古学所给我们的回答，却往往是不确切而又互相矛盾的。而且在我们读完了几十本研究史前文化的名著之后，我们会不想再读，而相反回复到旧信念上去，以为史前时代的考古学只是社会学的一种罗曼斯而已。历史和考古学都是无济于事的，我们只能从人种学里获取正确的知识。人种学此后更将藉现代新发明的光耀，而将大批原始民族的真相昭示我们。然而人种学的方法仍旧是不完全的。研究原始民族的艺术，其第一难关就是材料的搜集。自然，在近十年中已经发见不少，但还待后人去发见的也还是同样的多。对于澳洲人的诗歌，我们还算相当熟悉的，但我们对安达曼岛的蛮人也只晓得二、三首歌，而对于火地人（Fuegians）的却一行也不曾找到。对于原始人的音乐我们知道的更少。从一般的略写及描述中我们不能得到任何概念，而那些原始的旋律的录本，却给了我们一个错误的概念。因为原始民族的音乐，并不按照我们习见的音程，不好用我们记谱的系统去记录他们的音乐。研究塑像和雕刻的人，境况比较其他的较好一点。有许多材料堆集在博物馆里，就是原物已经失踪的，也有仿造品可以作替身。不过虽则将原始的艺术好好地安排，而且陈列在透明的玻璃橱里，也还是不容易研究的。例如在澳洲遗物的大批收藏中，我们可以看见许多长条的木板上交刻着条纹和点子。我们很不容易将这些纹点和那些素称装饰品的澳洲木棍和盾牌上的习熟的图样分别清楚，而它们中间却实在有着一种很基本的区别。我们新近发见在那些板条上刻画着的是一种粗制的文字——目的是要帮忙哪位带东西的行人，记住他所负的重要使命；所以那些刻画是只有实际意义，没有审美价值。在这件事情上，我们的知识已经帮助我们走出了迷途，但在其他的许多事情上，我们还是处在困惑之中呵！谁能确切地告诉我们那些澳洲盾牌上的图形的确是装饰呢？它们决不能是标明所有权或所属部落的记号吗？或者它们也许只是宗教的象征呢！关于原始民族的大部分装饰品，都可以发生这样的疑问，真能求得解释的，只有少数中的少数。这样一种不牢靠的地盘，怎能给予艺术科学的构造以稳固的基础呢？既有这样大的困难，不是很有理由回护对于原始艺术的忽略吗？上文我们已经说过对于低级民族的艺术研究是最重要的，而现在我们又不得不承认我们永不能很确定地辨别它们：这正同有些心理学家一方面说心灵生活全是个别的感觉所组成，一方面又说感觉是没有什么个别的一样了。

幸得我们的处境，还没有到精密的心理学那样的困难。第一我们对那许多极端可疑的事物里，还能提出好些丝毫没有问题的纯粹审美意义的东西来。因此，就是那些可疑的材料，也不致对于艺术科学没有价值了。例如巴布亚（Papuan）人木船船头上的鸟头，它的第一目的也许是宗教的象征，但此外也一定有着装饰的第二目的存在。选择装饰的动机固然可以为宗教兴趣所转移，而他的所以和别的类似或不同的动机在一个图样上合拢，则完全受的审美观念的影响。我们可以说澳洲人盾牌上的图像是财产标记或部落徽章，但我们不能就此证明它不是艺术品。不然的话，这种现象倒是很难说明的。为什么和文明人一样有美的要求的原始人不能尽力将他们的标记和象征制成很悦目呢？在执行那动机时也许在求美观念之外还存着其他观念倒是真的。例如，纽锡兰人的装饰画像里部分大小，显然是不很相称的，但这并非因为他们的审美观念在这上面特别欠缺，而是因为它们是在尽力模仿古代的粗拙古板的作品典范，以为那画图的魔力，是附在那种传统的形式上的。在我们的宗教艺术中，也可以找到同样的事例。在这样的情形之下，是不会许你得到一个关于纽锡兰人的审美天才的定论的。幸而我们无论在这里或在其他的情境中，都不限于一小部分的装饰画。我们可以将毛利（Maori）的人像和其他的图画作一个比较研究，假使这个比较，叫我们发见一个纽锡兰人对于自然物象和自然关系的表现能力和他对人像的表现能力一样薄弱，我们才能有充分的理由，来作一个关于他审美能力的结论。

艺术科学，和其他全靠视察作基础的科学所处的地位一样。一个简单的现象只能作很少的证明甚至全不能证明什么；只有将许多不同的事实不惮烦地作一种比较研究，才能得到相当的真理。人种学供献给我们的材料大半不是纯粹审美性质的，但这种情形，不仅艺术科学如此，其他科学也是一样的。每一种科学只能研究事物的一方面，而每一件事物却总有着多方面的意义。

我们既已说明了原始作品的一般状态的审美特性，我们就要作第二步更烦难的工作，那就是要理解审美的各种特殊相。在柏林的人种学博物院（Museum für Völkerkunde）的宝藏中，有着两扇木制的门，那是奥萨（Haussa）地方的黑人用雕刻装饰过的。我们不能再怀疑这

种代表着苏丹（Soudan）人的生活的著名的浮雕的全以装饰为目的。但雕刻者想在这些画像中表示的是哪一种特殊的审美感情呢？那粗拙的形象和歪扯的颜面，只容许一种答复，就是这位奥萨艺术家是想造成一种滑稽的局面。事实上，不仅这两扇门，就是黑人们的其他工作，也大半是会叫多数的欧洲人作这种断语的。但这种断语缺乏根基，正像一个天真无识的小孩断定蜂声营营就是大马蜂表示恼怒一样。黑人黑拙的画像诚能使我们感到可笑；但这就足以证明它对于和艺术家同文化的人们也会发生同样效用吗？对一个五岁的欧洲孩子画在石板上的一幅丑画，我们是要发笑的，但那位小艺术家对于我们的嬉笑却会感到伤心，因为在他的眼光中，这图画是并非滑稽讽刺画，而是很认真地代表着一个严肃的兵士。我们很容易料想到那位奥萨地方的雕刻家，假使看见了他的工作在柏林所发生的效用也将要体验到同样的伤感。然而我们不用试验也能断定这件艺术品在一个黑人和一个欧洲人身上所发生的效力是不相同的——正似黑人和欧洲人本身绝不相同一样。这不仅是因为黑人用不同的眼睛去观赏的缘故，而是因为他受着别种观念的影响从事雕刻的缘故。一个艺术作品，他的本身不过是一个片段。艺术家的表现必须有观赏者的概念来补充它才能完成，艺术家所要创造的整个只有在这种情形之下得以存在。在一个能解释那艺术品所含的意义的人，和一个只能接受那艺术品所昭示的印象的人中间，那艺术品所能发生的效力是根本不同的。举个例来说，假设有一个受过教育的日本土人，从来不曾见过欧洲的艺术品，对着一幅林布兰画的基督治病图观看，他会看见在一个幽暗的圆场里，中间有一个穿着长袍的男子，在他和悦的脸上闪耀着一种特殊的热情，那表情也许能叫他想起他故乡佛像上的神圣的圆光；在那人的前面，一个女人抱着一个婴孩，在右面的阴暗处，一群贫病交加的人，用着悲哀焦急的眼光注视着他，在左面的光明去处，站着一群衣服华丽却有一种无动于衷，或轻蔑的颜面表情的人；这一切的东西，都很技巧的被画、被排在一个非常繁复的明暗里。我们的日本人——一个跟光淋和北齐（Korin and Hokusai）同国的日本人——一定知道怎样来欣赏这样的东西。在美的快感之外，或多或少他一定还觉得这幅画很有深意。但是他的欣赏，只限于一时所能看见的那些现象，不能更进一步，所以他决不像欧洲人站立在林布兰的圣画前的时候所能感到的一样。因为欧洲人晓得这是拿撒拉的耶稣，他是一切忧苦和荷重负者的

救主，他是穷困和可怜的人喜欢跟随，有钱有势的人见而走避的人。他正在那里医治一个生病的小孩子。为什么日本人不能充分欣赏欧洲人的艺术呢？这是和一个欧洲人不能完全欣赏日本人的艺术的理由相同的一个外国人在一件外国艺术品上只能看到那画面上所显露的；充其量也只能领略到和艺术家同文化的人所能领受的同样的直接印象；但是他不像后者似的能够得到从这印象所生的其他印象。这就是造成那种觉得日本艺术含义较浅的错误观念的原因。假使那位欧洲的艺术批评者对于日本艺术的知识能够和对于欧洲的一样的多，那其中的深意就不是不可以找到的。我们难道可以因为自己不能找到而断定日本艺术是肤浅的吗?

凡是对于高度发展的欧洲和东亚的艺术是真的情形，对于欧洲的布须曼人和埃斯基摩人的艺术也一定是真的。至少，我们没有理由可以臆断说这是不对的。谁能晓得一个澳洲人见了格雷（Grey）从格楞内尔（Glenelg）的穴洞里起掘出来的图画能够看出些什么呢？我们除了几笔关于人和袋鼠的很粗的表现之外，看不出什么来。但一个西澳洲人，见了拉斐尔（Raphael）的圣母像又能看出些什么来呢？我们可以设想那些很粗拙的图画对于和作者同一文化的澳洲人所发生的影响，正像圣婴耶稣的眼睛所放射的神秘光辉对我们所发生的一样。我们已经说过，我们不知道澳洲人的图画的意义，我们甚至于不知道画中是否有着意义。在这种情形之下，难道我们能够说我们已经认识了澳洲人的艺术品吗?

上面我们都是将形象艺术做例的。但是诗歌的残缺不全也不在图画和雕刻之下；而原始民族的诗歌更是残缺不全。关于住在安达曼岛的人，曼恩（Man）曾经说“他们的一切诗歌一大部分只能由听者用想象去补充的。”他还引了下面这个奇特的例子作证：

把独小船这海岸，

我要去会你那庄严英伟的儿子——

你那英伟的儿子，他曾经打倒了许多青年，

你那庄严的儿子，英伟的儿子：

我的斧头锈了，我要用他的鲜血来染红我的嘴唇。

这首歌在一个欧洲人是几乎完全不可理解的，所以对于他是毫无意义；但这首歌无疑地能够给予明科彼（Mincopy）人一个极强烈的印象，因为明科彼人是看惯了这首歌中所说的流血惨剧的。[4] 凡收集澳洲短歌的旅行者，往往须在短歌后面加上长篇的评注，因为没有这种长篇的评注，欧洲人就不能理解。埃斯基摩人也同样的用一种很简略的形式传述他们的故事和传说。因为他假定大家对那故事都是很熟悉的。[5]

在这样的境况之下，的确不容易构成原始艺术对于原始民族所发生的意义的一个正确观念。当然，无疑的，从原始方面论，还可以找到一条引人到正确了解的路。我们不难说不能了解一个民族整个文化，就不能了解那个民族的艺术，可是很难照着这个好计策去做，而对于和我们自己的文化形式相差更远的，更困难。所以如果没有另一事实来使它变为容易解决，则这个问题几乎是无法解决的，那事实就是原始文化固然是离我们最远的，却也是最简单的。低级民族的生活和思想所活动的圈子都是异乎寻常的狭窄。所以我们要了解一个粗鲁的澳洲人总比了解文明的中国人容易些。然而，就是在最低浅的文化海里，我们也还是很难于践踏到完全确定的海底。那陷人的污泥，到处都是的阔隙都阻碍我们的考察使它不能前进。我们从各方面搜集来的推断和结论，大都是不完全又不可靠的，它们通常都是那些没有社会学初步的知识的人写的。艺术科学到如今还没有参加人种学最近从科学的立场去从事有系统的考察的工作。没有一个艺术史者或美术史者曾经效学兰·福克斯（Lane Fox）的样，去为后来的旅行者和发掘者准备一套合适的指南。

看了这许多事实，关于艺术科学终究能否解决从原始民族间去考究艺术的自然和文化境况所遇到的这个问题，我们的怀疑不能不加深一层，这个问题自然只能用试验的成绩来作答复，但我们这里所进行的第一次尝试是一定不能答复的。如果我们相信能够用初次的尝试去克服这样大的困难，就是很大的错误。希望将来的艺术科学会同许多

更有内容的、更进步的理论来代替我们现在的理论。不过就算我们的答案不能有它永久的价值，我们的问题还是有它的价值的。这本书，如果能够使那些怀疑是否可以从久已忘却的古代的原始区域中，去寻取值得他们辛苦追求的知识的艺术和文化的研究者觉得满意，它的目的已经完成了。如果我们的解释，竟引起了怀疑和驳议，那更是我们学术的大幸；因为那里有怀疑和驳议，就是那里已经有发展进步的首要条件了。

---

[1] Hennequin La Critique scientifique，116页。

[2] Tainé's Philosophie d'Art，1865.Histoire de la Littérature Anglaise Essais 1858 Preface.我们特别声明，我们所批判的，只是泰纳的艺术理论的著作并未涉及他后来的历史著作。对于他在历史著述上的成功，我们是很钦佩的。

[3] Guyau.Problèmes esthétiques.L'Art au point du vue sociologique.

[4] 参看曼恩氏关于安达曼岛土著的文章。Journal of the Anthropological Institute，十二卷，168、169页有相似的传统之记载。

[5] Boas，The Central Eskimo.Annual Report of the Eskimo，65页。

第三章 原始民族

艺术的起源，就在文化起源的地方。不过历史的光辉还只照到人类跋涉过来的长途中最后极短的一段，历史还不能给予艺术起源文化起源以什么端倪。而人种学倒尽能告诉我们原始民族现在的光景。但是我们要随从人种学的引导，也得先弄清原始民族这个词，给这名词一个比通常所给予的更加精确的定义。任何一个社会学者都说起“原始民族”，然而任何一个社会学者使用这个名词时，差不多总含有一些不同的意思。我们如果说“原始民族”这个名词是全部文化科学中最不一致最模糊的概念之一，虽然像是过火了一点，但也并不算太过火。欧洲以外的其他民族除了亚洲的几个文化古国以外，少有不曾有时被称为“原始民族”的。[1] 人种学中很通用的“自然民族”（Naturvölker）这个名词，也和上一个名词一样可以随人自由使用。所以，这一名词，在我们的专门目的上是不合用的，即使将它的界限加以精确的划定，也还是含义太广的。比方惠芝（Waitz）用的“自然民族”这个名词，是兼指着苏丹地方那些有民事组织的黑人和在卡拉哈利（Kalahari）沙漠中过着漂泊生活的布须曼族说的，因为这两种民族都在一种自然的状态中。拉最尔（Ratzel）虽把苏丹地方的黑人特称为半开化民族；但“自然民族”这名词对于他的用途仍旧很广，尽足以包涵最分歧的各样文化的混合体。从拉最尔看来，在中非洲原始森林中过着粗野狩猎生活的矮人部落，和坚定组织能够耕种并饲养家畜的祖卢（Zulu）国民是平等地属于“自然民族”的，能够耕耘园地做熟练工艺而且爱好美术的波利尼西亚阿人（Polynesians）也是和异常可怜的澳洲人并驾齐驱的。实际上一个桑德威赤（Sandwich）岛的居民和一个澳洲的土人之间的文化上的差别，无疑的要比一个进步的阿剌伯人和一个文明的欧洲人之间的文化距离大得多。但是将阿剌伯人当作半开化的民族很仔细地将他们和文明的欧洲人划分开来的拉最尔，竟会将波利尼西阿人贬为澳洲人的同类。这样草草的安排，在暂时的、一般的分类上也许有他相当的价值，但如果取为社会学的立论根据，则是绝对应该唾

弃的。这种华而不实的分类所造成的恶果，很容易从两三年来作为文化史则在流行的现代许多社会学的空想学说中看出来。

那么什么叫做原始民族呢？或者换一句话说，什么民族是有比较地最低级的和最接近原始形式的文化的呢？我们这就遇到一个要把历史和人种学所昭告我们的种种文化形式来排成一个发展程度高低的层次问题。我们必须注意这里所讨论的不是一个关于种种人群的生理特征的问题，而是关于文化特征的问题，因为在过去这个问题的所以往往陷于无望的混乱，就是因为想从人体学的（Somatologicol）立场来解决它的缘故。各民族的文化阶段的构成，是人种学的问题，跟体质人类学是没有关系的。人体学，至多只能指出各个种族体质上的差别。[2] 但种族是和民族极不相同的。显示某一个人隶属于某一种族的特征，并不能用来决定哪一个人隶属并且适应某一种的文化形式。我们与其承认文化形式的不同是受种族的特征的支配，还不如把种族的特征当作文化形式不同的结果来得正确些。种族的特征对于文化形式影响是很微弱的，这就从我们对于原始艺术的研究，也可以找到新的例证。

一个民族的“原始性”分量的轻重问题，和该民族文化程度的高低问题，是同样重要的。一种文化形式的程度的高低，我们有什么方法来作相当正确的规定吗？所谓“文化”就是在那最简单的形式里，也是一个包涵无限因子的极复杂的整体，而那些因子的大多数，至少到现在为止，是不容你下什么确切定义的。把大批的文化形式来作一个比较，也难得达到我们的目的。反之，如果我们能辨明一个简单的文化因子，问题就容易解决了。那因子，第一、应该是可以下客观而且精确的定义的，第二、应该是很有意义可以作为整个文化形式的特征的。实际上，具备着这两个条件的文化因子只有一个，那就是生产方式。在某一社会集群有支配权或很流行的家庭经济（domestic economy）的形式，以及那些社会分子谋取生计的状态，都是可以在任何处所，直接观察出来，并相当正确地决定其领衔的特色的。对于澳洲人的宗教观念和社会观念，我们也许永远不能明确地知道，但关于他们的生产性质，却不至于存在着一分疑惑。澳洲人是狩猎者和植物采集者。要探讨古代秘鲁人的精神文明，也许是不可能的了，但每

一只眼睛都能看见印加族（Incas）居民是务农为生的。但如果只能认清那个民族的生产方式，而不能同时证明一个民族的文明的决定完全依靠着它的生产方式，则我们这个探讨的收获也一定很少。用一个民族的生产事业作根据来分别等差的思想，原不是新的。我们可以在最古的文化学著作中找到大家熟悉的狩猎民族群、渔业民族群、游牧民族群和安居定处的农耕民族群。但是只有很少数的文化史家能够把握住生产事业的重要意义。对生产事业自然容易作过低的估价，难得作过高的估价。可是生产事业真是所谓一切文化形式的命根；它给予其他的文化因子以最深刻最不可抵抗的影响，而它本身，除了地理、气候两条件的支配外，却很少受其他文化因子的影响。我们可以相当肯定地说，生产方式是最基本的文化现象，和它比较起来，一切其他文化现象都只是派生性的、次要的。这并非说那些第二性的现象都是直接从生产那个主干上枝生出来的，乃是说它们虽然各有独立的根源，但它们的形成和发展却受着最占优势的这个因子的巨大影响。例如宗教观念，的确不是从经济条件产生出来的，但我们还是可以从最占优势的那个生产状态中去追溯统辖整个民族的宗教形式的来源卡斐（Kaffir）人对于精灵的信仰，自有它独立的根苗，但是那特殊的信仰形式，例如祖先灵魂作有分等有序次的排列，却显然是他们实际生活上分等有序的体制的反映，而那分等有序的体制却就是那时最占优势的那个有着好战和集权倾向的畜产事业的产物。在没有建立社会固定组织之可能的漂泊无定的狩猎民族中，虽则也可以找到他们对于精灵的显然信仰，却不能从他们中间找出对于灵魂的级次观念。

然而生产事业在文化上的意义，决没有明白过比它在家族史上所具有的。人类家族的各种奇异形式，社会学还为它设想出种种更奇异的假设，如果我们把它和生产形式联系起来考察，就立刻会变得易于理解。在最低的生活阶段中，人类每用狩猎（最广义的）和采集植物来维持他们的生活和这个最原始的生产形式同时出现的，就是最原始形式的分工——基于生理原则的两性间的分工。当男子负责去获取动物类的食物时，对于果食草根的采集，就成为女子的专责。在这样的情境之下经济生活的重心，差不多总偏在男子方面，因而原始形式的家族，统具有父权的性质。不论原始人对于血统关系有什么见解，即使没有人承认他和他的子孙有血统关系，事实上，他在妻子们和儿女

们中间，总居于主人和领主的地位[3]从这最低的阶段中，生产的进展可以有两种方向，它的将来，可以是侧重女性方面的生产，也可以是侧重男性方面的生产。可是这两个分枝之中的那一枝将变成为生产的主干，则第一须看那民族群所赖以生活的自然条件。假使那地的季节和气候特别适宜并有利于有用的植物的贮藏和保护，那么，女性的生产事业就会发达起来，而植物的采集，也会慢慢让位给植物的栽培。在原始式的农耕民族间，种植工作，往往是由妇女负责的，因而经济重心也就倾于妇女这一方面。所以我们很可以在一切以农耕为生存主业的原始社会中，找到有母权形式或有母权遗迹的家族。在那种社会中，妇女以一个主要给养者和土地主管者的资格，取得了家庭中心的地位。然而真正妇女握有主权的母权制度，只有在不受外敌侵袭的社会集群中，才能偶然建立起来。在其他的情境之下，男子就会以保护人的资格，来恢复他那因不作给养者而失去的主权。因而就有一种介在父权和母权之间的妥协制度，流行于大半的农业民族中间。然而也有更多的民族经过了截然不同的发展。那些生活在不宜于农业地点的狩猎部落，是不会像上述的民族以耕耘谋生的，他们注意驯服野兽，做畜牧工作。这种从狩猎生活逐渐演进的职业，似乎无论什么地方都一样，向来都是男子的专业。本来就在男性方面的经济优势，因此又加强了一些。这种关系所造成的结果，往往就从畜牧民族都生活在父权家族形式下的这个事实中表现出来。而这畜牧社会里的男子支配地位，因受着和他们的生产方式联关的另一条件的影响，还有着增高的趋势。因为畜牧民族总是要不断地发展军备，而且常常要有集权式的军事组织。这种趋势的不可避免的结果，是一种绝对的父权形式的造成，在这形式下，妇女就成为毫无权利的奴隶而屈服在丈夫而兼主人的专制权威下了。但是这两种主要的发展方向——母权的和父权的——决不会始终并行不悖的。畜牧民族的进取和好战的性格，时常会怂恿他们向较和平的农业民族进攻，而他们在军事上的卓越的能力和组织，又往往会给他们以最后的胜利。被征服的农民虽则还留下活命，但他们的财产却已经全部被夺。以后他就只为对那侵占土地的外来主人服役而不再为自己的利益耕种了。许多文明国家我们很能够证明，他们是从这畜牧群和农业群强制的结合中产生出来的。他们的家庭形式中，就带有这事实的明显证据。战胜者在某一时期内，用强制和习惯的压力，强迫被征服的母权社会改用父权制，所以现代的文明

国家中，都或多或少地保留着父权家族的遗迹。[4] 而这种生产形式对宗教、家族以及其他文化生活部门所操持的决定的影响，同样也能影响到艺术。这个断语，到此地为止，还只能用在我们已经引用的事例上，以后的继续研究，将要给我们以证明这断语的佐证，而从这些证据中，我们就可以看出艺术的同样原始形式，是和各地带各种族间的同样原始生产方式相对应的。

所谓原始民族，就是具有原始生活方式的部落。他们生产的最原始的方式，就是狩猎和采集植物。一切较高等的民族，都曾有过一个时期采用这种生产方式；而且还有好些大大小小的社会集群，至今还未超脱这种原始的生产方式。我们必须很注意这一些社会集群以便认识那些可以找到的最原始的艺术形式。

但是，我们还得先撇开一种当前的反对论调。我们可以因为狩猎部落所有的是一种低级文化，就此断定它一定就是一种原来的原始文化吗？这些部落也许不是本来野蛮，而是在后来他们方才变蛮野的；他们或者不是停顿在较低的阶段上，而是由较高的阶段沉落下去的；他们的文化现象也许不是生理的而是病理的表现——一种退化的现象——从这种现象我们无法得到一种关于文化的正常发展的结论的。这种久已发表但还没有遭受驳斥的论调，或许是从下述我们必须判别的两种理论中的一种里发展出来的。其中的一种，好像是教条的推断，它的结论是，人类不是从那样低的阶段上开始发展的，一切的人都从头就由神力赋予相当的文化手段，只是有些民族得到了很充分的发展，有些民族因为他们罪恶的行为而竟将原来的文化失却。这种论调，是显然没有科学根据的，所以也不能用科学的研究来加以驳斥。这种见解，既然是根据乞援超自然权威的宗教信仰的一部分，或一种结果而产生的，那么只以感觉可以接触的事实做对象的科学，除了不理睬它以外，就没有其他的办法了。[5] 可是，反对论调，也不是在无论什么情形之下都是从宗教教条的立场出发的。他们也会完全承认无论什么民族的文化，都从狩猎和采集植物起头，而一面又说现在的狩猎民族的全体或一部分，并非原始民族，而是一种在很早的年代就已经登到了文化的高级上的社会群的退化后裔。这事情的可能性自然不能否认，问题只是我们能否证明某地曾经有过这样的情形。我们至少

晓得人们虽则时常去求这种假定情形的证据，却从来没有在实际的狩猎部落中找到过马齐乌斯（Martius）的意见，以为巴西的野印第安人“曾发达到过和现在大不相同的情形，乃是在黑暗世纪中受了各种各样天灾的陷害，才将他们弄成现在这异样的衰颓退化。”他又说：“美洲土人原来并非野蛮民族，而是后来沉沦到野蛮状态的。”[6]然而他所援引来证实他断语的论辩，在现代已绝对不能说服任何公正的社会学者。该尔兰德（Gerland）以为“澳洲的雕刻状态指明了它早年的较高文化。”但是他虽则用他向来很彻底的态度去研究澳洲文化，还只能用一种其他学者大都不能了解的“印象”来作根据。[7]我们无法找求确实证据来证实“退化”这个假定，而一面倒反找到了许多反对这假定的事实。人种学已经显示给我们看，那些低级民族（不管他是属于哪一种族）的文化造诣，就是在细枝末节上也显示出一种明显的一致性；而在高级民族间，则决没有这样显著的同样程度的雷同。从我们的立场来看，这种事实是很自然，也是很容易说明的。因为狩猎民族的生活环境到处都很简单而一律，所以他们所能得到的那区区文化，也就到处都很简单而一致。但反过来说，如果从退化论者的立场来看，则这种一致性却是极难解答的难题。因为，如果这种民族是由高级文化沉沦下去的，我们又有什么方法说明他们怎么能够同样地变穷乏，又同样地从许多不同的文化中保留下相同的部分呢？因此人种学说狩猎和植物采集民族是原始文化和原始艺术的创造者的话，我们是没有理由可以否认的。自然，我们这里所用的“原始”这个词，它的意义是相对的而非绝对的。如果我们这里可以说到最初的话，就是所谓狩猎民族，也已经超过最初的样式而是或许已经历过很长时期的发展了。我们所以还把他们称为原始民族，无非因为他们的文化，比起我们所能找到的其他民族的文化来，是最原始型的，比之别的较接近于原始情形，另外没有别的意义。我们此后的研究，将严格的限于狩猎民族的艺术，其他由文化较高的集群所产生的艺术，我们只能取来作为比较之用。在这一点上，我们的研究，是有别于那些以为狩猎民族和农耕民族在研究原始情形上是有同样价值的多数社会学作品的。这种区别是很基要的。站在我们这个立场上的人决不能赞成那种混杂方法，却一定相信，从这样杂乱的材料中，是决不能得到明确知识的。[8]

专靠狩猎及采集植物维持生计的部落，除了欧洲，还可以在随便哪个大陆上找到。不消说这些部落的人数就是在欧洲殖民时代以前，事实上已经比较进化的集团来得少了。在非洲广阔的幅员上，除了生活在大陆中部文化情形绝少人知道的矮人部落外，就只有一个叫布须曼（Busahmen）的狩猎民族，在卡拉哈利沙漠和那邻近地带间，过他们的飘泊流浪生活。在美洲我们只能在极北和极南找到狩猎民族，——如埃斯基摩人（Eskimo）亚留特人（Aleuts）和火地人（Fuegians）。其他民族，则多少总兼做点种植工作。只有巴西部落中的几种人，像著名的菩托库多人（Botocudo），依然在一种最原始的状态中生活着。在亚洲，只有安达曼群岛的明科彼人（Mincopies）表现着纯然的原始文化状态。至于锡兰岛的未达人（Veddahs）则已受了很多辛格海里人（Singhalese）的影响。西比利亚北部恃畜鹿为生的朱克察部落（Tschuktschis）以及和他们有血统关系的其他部落，则都已进到了畜牧时代。现在，只有一个大陆，除了欧洲人的殖民地之外，全是原始民族的世界，那就是澳洲；澳洲在我们这一时代的特殊地位，从人种学的立场来看，好像是久已湮没的那个世界的遗迹。那里还有那一种文化形式与世隔离地生存在很广阔的地面上，至于在其他的许多地方早已在长远的经历中被遗忘在淹没的黑暗中了。所以我们只能在澳洲得到关于研究原始文化的最丰富最有价值的材料。

我们已经说过，所有这些民族文化都有非常的一致性。他们都是狩猎者，所以都被迫过着一种漂流无定的生活。因而，他们的生产技术也只是不足轻重的片面发展。例如，我们可以武断，他们中间只有埃斯基摩人会有真正的建筑，因为埃斯基摩人是把坚牢的住处作为生存的第一条件，只有在明科彼人中，才有初期的粗制陶器。唯独武器一项，因为须应付他们生活的最大需要已达到最高级最工巧的完美阶段。关于这一点，我们只要列举埃斯基摩人的铁叉，澳洲人的木棍，布须曼人的毒箭就可以作证。狩猎民族在这几点上，的确是比粗鲁的畜牧或农耕民族优胜一点。但在狩猎民族间，除了对于鬼怪妖魔的粗浅信仰外，绝无所谓宗教观念，而对鬼怪的信仰，又是永不能达到固定而有条理的崇拜形式的。关于他们的家族关系，前面已经有过简略的叙述。至于他们的社会组织，则很难找寻线索。通常所有的男子都是平等的一群同辈，如果他们偶尔承认一个临时领袖，那位领袖的权

限也是既无规定又不固定的。最后，他们在政治方面，也只有很微妙的发展，狩猎的群众是永不会变成狩猎者的国民的——这就是说，他们永不会将他们自己组成一个更大的政治单位的。那些小部落老是在不断的战争中过着生活。所以，严格地说，他们只是狩猎部落而已，永不能称他们为狩猎民族。

---

[1] 年轻的科学社会学最危险的弱点，也许就藏伏在这基本概念不完全的定义中，而且那些较成熟的科学代表，对于它结论的不信任，也就因此得了一个借口。

[2] 这问题至今还没有解决，而且，如果我们能信最高的人类学的权威者的断定，则将来的解决，大概也是很困难的。

[3] 。一般人承认，血统关系和家庭的实际形式是互相关联的这种观点，已毫无疑问；但是研究了澳洲人的文明以后却足表明这种看法并无根据。又在父权形式极端发达的阿刺伯人，却有“生儿像娘”的观念。

[4] 家庭发达史的清晰研究和证实，将在另书中简单说明。我们在本书中当然只能说个大概。

[5] 例如 Die Naturvölker 的著者 Schueider，就是站在这种立场上说话的；否则，这本书一定可成为卓越的名著了。他在那本书的序言里，用令人起敬的爽直态度说：“哲学追求真理，宗教具有真实。”这话说得实在豪爽，当他坚定地不肯变更立场时，是无法和他争辩的。

[6] 见 Martius 所著的 Berträge Zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerikas第一卷第6页。

[7] 见 Waitz-Gerland 所著的 Anthropologie der Naturvölker 第六卷第796页。

[8] 拉布克（Lubbock）在他的名著《史前时代》里面，认为霍屯督土人（Hottentots）、未达人（Veddahs）、安达曼岛人、澳洲人、

塔斯马尼亚人（Tasmanians）、非支岛人（Fiji Islanders）、毛利人（Maoris）、塔希提人（Tahitians）、东加人（Tongans）、北美印第安人、巴拉圭印第安人（Paraguay Indians）、巴塔哥尼亚人（Patagonians）以及火地人都是野蛮人。关于家族的研究，因了这种纷乱的见解实在受着很大的损失。略去古的著作不说，就关于家族历史的最近著作家卫斯特马克博士（Dr.Westermark）所著的《人类婚姻史》（伦敦1891年）里面，也举了那些菩托库多（Botocudo）人、昆斯兰德人（Queenslanders）、新不列颠人、东加人、萨摩亚人（Samoans）以及条雷吉人（Tuaregs）的某一方面的情形来证明在原始时候，维持家庭乃是丈夫的义务（见原书15页以下。）

第四章 艺术

如果一位将要去访察异国的旅行者，连关于他目的地的形势和旅程方向的概念都没有一个，那大概一开头就容易走错。所以在我们开始自己的研究之前，关于我们要集中注意去研究的那个现象的性质，必须有一个初步的普通知识。关于什么是艺术这个问题，必须等到现在还未开始的这种研究终结之后，才能得到适切而完美的答案。至于我们从开头就打算对艺术特性有个说明，只是为了要得一点初步的知识。到这研究终结的时候，我们也许不得不对这个说明作一种很重大的修改呢。

我们先要探讨艺术的本质问题。一种彻底的研究，是应该从艺术本质的探讨开始的。科学的任务当然是要从特殊现象中去发现一般的现象，但从特殊现象中去发现一般现象，并不是说就可以在一般现象中忽略了特殊现象。如果一个时代的美学批评，就可以作为当时美学理论的表现，则近代美学最特殊的一点，可说就在不顾这种区别。18世纪的批评，很注意理解各种艺术的特殊性质，又按着各该艺术自己的标准去评衡各该作品。19世纪的批评，则从一个较高的观点来看，以为那样划分各种艺术的界限是很少意义的，所以对于每种艺术，往往要求它担负别种艺术所能尽的责任。例如我们对于现代诗歌的第一要求是要它具有画意，同时我们对于图画，也要求它具有诗意，或音乐意味。简而言之，现在的艺术品在批评者面前所受的待遇，好像一国的公民在刑法面前所受的待遇一样。这种宽广的态度，固然是值得赞赏的，但我们终不能不怀疑，如果我们继续注意各个艺术的特殊性质，这样的进步是否还是可能的。

但是如果我们仍然依据旧式美学习用的方法，用普通的定义来进行我们细密的研究，则我们的收获，决不能比旧式的美学依照它的定义所获得的更近乎基本原则。我们的定义和建筑物的棚架一样，在建筑完成之后，可以立刻被它拆除。我们所谓审美的或艺术的活动，在

它的过程中或直接结果中，有着一种情感因素——艺术中所具的情感大半是愉快的。所以审美活动本身就是一种目的，并非是要达到他本身以外的目的，而使用的一种手段。从这一点上看来，审美活动所表现的恰恰和常被我们当作手段用的那种实际活动相反。雅典青年们在马拉松（Marathon）地方对波斯人进攻，是一种实际的活动，当他们举行胜利庆祝时，他们的武裝跳舞，却是审美的活动。介乎实际活动和审美活动之间的，是游戏的过渡形式。游戏和艺术的不同之处，就因为它和实际活动一样，常常追求一种外在目的，而游戏和实际活动的区别，却因为它本身也含有愉快的情感因素；只有艺术是仅仅注重活动的本身，而毫不注重那无关紧要的外在目的。我们如果要一目了然于实际活动、游戏活动和艺术活动的关系，我们可以用一种简单的方法来帮一点忙，就是用直线来表示实际活动，用曲线来表示游戏，用圆圈来表示艺术。我们上文已经说过，直接得到快乐，是艺术活动的特性。这种快乐，我们可以从过程中得到，或者也可以从活动的结果中得到。澳洲人的科罗薄利（corroborry）舞，在跳舞时，舞者在他们自己的节奏运动中体验到一种快乐，是头一种方式的一个例证；宴会前的涂画身体，它的美的效能不在动作本身，而在那种动作的最后结果，是第二种方式的一个例证。

两种方式一个样子——至少在常态之下——不仅那些从事活动的人们可以享受美感，观众和听众也可以大家共享。艺术给予观众和听众的效果，决非偶然或无关紧要的，乃是艺术家所切盼的。艺术家从事创作，不仅为他自己，也是为别人，虽则他不能说美的创作目的完全在感动别人，但是论到他所用的形式和倾向，则实在是取决于公众的——自然，此地的所谓公众，并非事实上的公众，只是艺术家想象出来的公众。无论哪一条艺术品，公众和作者所占的地位是同样重要的。弥尔（Mill）相信诗人永远没有想到诗的读者，这是他的一个大错误。[1]事实恰恰相反，如果根本没有读者，诗人是决不会做诗的。严格地说来，“个人的艺术”这几个字，虽则可以想象得出，却到处都不能加以证实。[2]无论什么时代，无论什么民族，艺术都是一种社会的表现，假使我们简单地拿它当作个人的现象，就立刻会不能了解它原来的性质和意义。我们已经说过，在下面的研究中，我们将要专门研究艺术创造的社会环境和社会关系。我们要把那些原始民族的艺术

当作一种社会现象和社会机能。这并非是新创的见解，而是最古而且最普遍的，只有最近代才有例外。在古往，人们几乎不知道此外还可以有其他的见解，至少，古代的著作者，总是把艺术看做公共事业的。只有从近代的个人主义来看，才会觉得这种见解既不是唯一的，也不是最正当的。

现在我们必须决定对各种艺术的研究顺序了。这纯是一个实践性质的问题。所以，为着我们的目的，最好是选用最著名、最受人欢迎的艺术分类法，不必再去考究他有什么深意。

艺术，通常分为静的艺术和动的艺术这两大类。它们间的差别，腓赫纳（Fechner）曾下过很精确很清楚的定义："前一类的艺术是经过静态去求快感的，另一类的艺术是经过动态或转变的形式去求快感的；所以在前者是借着静物的变形或结合来完成艺术家的目的，而后者是用身体的运动和时间的变迁来完成艺术家的目的。"[3] 我们要从静的艺术，通常所谓造型艺术和形象艺术来开始我们的研究。形象艺术最原始的形式，恐怕不是独立的雕刻而是装饰，而装饰的最初应用，却是在人体上。我们所以要先研究原始的人体装饰。然而，就是最野蛮的部落，也并不以装饰身体为满足，他们还装饰他们的用具和武器。所以第二我们要研究器具的装潢。第三我们要慎重地研究纯粹的绘画和雕刻的原始作品或者说要研究那种有独立意义的绘画和雕刻，而不是那种为着装饰目的的装潢艺术的产品。舞蹈，我们可以看作是活动的雕刻，是从静的艺术进到动的艺术之间的一个过渡。我们将要很热忱的去研究这种艺术；因为舞蹈在原始民族中间有着特殊的而且较深的基本意义，是文化民族中间所没有的，所以研究舞蹈艺术，比研究其他的艺术更能加深我们对艺术的社会价值的知识。在文化的较低阶段中，舞蹈时常和唱歌连在一起，因此我们也要研究到诗歌，我们必须能够洞悉并且能够估计诗歌的原始形式，至少是诗歌的基本特性。最后我们也得研究原始的音乐。做完了这些工作之后，我们的研究算是已经完成，以后，我们只要将这些研究的一般结果对比一番就好了。

[1] “一切的诗，都是属于自言自语式的。诗所表现的特性，就是诗人对于读者的存在的全无感觉。”见 Thoughts on Poetry and its Various Dissertations and Discussions一卷71页。

[2] 在监的囚犯的艺术作品，大家都承认它是专为作者本人看的，也许可以作为反对我们的说话的引证。然而这并不能证明什么。第一囚犯在一种变态的情形下被独监在他的狱室中，我们决不能说他是常态的。第二他并非从头就处在这种环境里的。他在监狱中所爱好的艺术表现，和他的整个人格一样，是他从前住过的那个社会环境所造成的。

[3] 见 Fechner：Vorschule der Aesthetik 二卷5页。

第五章 人体装饰

当达尔文将一段红布送给一个火地岛的土人，看见那土人不把布段作为衣着而和他的同伴将布段撕成了细条缠绕在冻僵的肢体上面当作装饰品，他以为非常的奇怪。其实这种行为并不是火地人特有的。达尔文如果在卡拉哈利沙漠里或在澳洲森林里做同样的事，也可以看见和荷恩（Horn）海角一样的情形。除那些没有周备的穿着不能生存的北极部落外，一切狩猎民族的装饰总比穿着更受注意，更丰富些。“他们情愿裸体，却可望美观，”原是库克（Cook）专指火地人说的话，但如把这话应用到澳洲人、明克彼人、布须曼人和菩托库多人身上去，也是非常正确的。那些专用通俗的科学方法来对各种文明民族标榜文化的伟大成就的文明史著者，惯常把这穿着和装饰不相称的事实，作为那些天真质朴的野蛮人连必需和浪费也不能分辨的有趣的例子。这种例证实有例少证多的错误。如果野蛮人真像一般人所描写的那样，只是高个的痴呆孩子，那么他们怎么能够继续生存的这个问题，就很难理解了，因为照理，他们早就应该灭亡、为高等动物做一个缺少理智的危险的前车之鉴了。凡是连自己的需要都不明白的生物，是不能生存好久的。可是这些穿着缺乏而装饰过多的原始民族，虽则时常有高级民族在那里很热心地设法阻难他们，却已在这世界上生存了几千万年了。所以，不知到底是原始民族不应该有继续生存下去的权利呢，抑或在这件事情上是文明史家不知分辨必需和浪费？也许，原始民族的装饰，并非像十九世纪实利主义者所想象的，只是多余而浪费的东西罢？野蛮民族的必须装饰或者正像我们的必须衣服罢。

但是，在我们能够探索原始装饰的意义之前，我们必须先使自己认识原始装饰。原始装饰，一半是固定的，一半是活动的。我们将一切永久的化装变形，例如：劙痕（scarification）、刺纹（tattooing）、穿鼻、穿唇、穿耳等等，都包括在固定的这一类装饰里。活动的装饰只是暂时连系到身体上去的一些活动的饰品，其中包括原始民族间认

为最珍贵的缨、索、带、环和坠子之类。但是我们特别应该对活动装饰中最简朴的一种形式——画身，先加以研究。因为第一、据我们的见解，画身是最显著地代表着装饰的原始形式的；第二、画身是显然和某几种固定装饰有因果关系的。

画身的习惯，在低级文化中最为普遍。只有那些不得不把他们的身体完全遮蔽起来，至少在过户外生活时不得不如此的埃斯基摩人没有这种习惯。

澳洲人时常在他的袋鼠皮制成的行囊里，储藏着白垩和红色、黄色的矿土。在他的日常生活里，只要在颊边、肩上和胸头画上几笔就够了，但在宴会期节，他就要涂遍全身。[1]遇有重要事故而不用特别颜色涂画身体的事，在澳洲人里是从来没有的。澳洲少年，在举行他成年的庆祝宴上，第一次接受红色或白色的画身时，就算是被他同部落的人欢迎到成人社会里去了。[2]参加庆祝的成人们也同样地在他们薄暗的肌肤上用红色和白色涂画各种不同的图样。当男子出去参加战争时，“他们就用各种颜色涂抹身体。他们所用的颜色，并非由各勇士照着自己的嗜好选择，却是根据大众了解的规则按着事件选择的。不过他们的安排法，线条和图样，却可以随各人自己的意思。”[3]荷治金松（Hodgkinson）在马克利（macleay）河看见的那个战争里，交战的一方完全用红色条纹涂满身体。[4]实际上，大多数的部落都以红色为战争色，只有北方和西方的勇士用白色。[5]澳洲人的画身，以参加舞会时所画的为最富丽最谨慎，拉姆荷尔兹（Lumholtz）说昆斯兰德（Queensland）的土著，“他们当舞会时用红土或黄土部分地或全体地涂抹身体，他们也时常用脂油和炭粉涂绘全身，好像他们的身体还不够黑似的。”[6]然而，他们通常是把颜色画成图样的。托马斯（Thomas）在关于一个在维多利亚举行的盛大的科罗薄利舞的记载上说：“舞蹈者的眼眶上用白色的圆圈围绕着，在鼻子旁边画着白色的条纹，在前额上画着平行的细条。身体上的线条变幻万状，但常常按照一定的计划。”[7]在全澳洲的科罗薄利舞会，舞蹈者常常涂着白色，而在其他的舞会则往往用许多颜色。“在巴滴（palti）舞中，他们兼用红、白两色，在彼台库（pideku）舞中，摩轮特（Moorunde）的土人用红土条纹作装饰。在小艇舞中，他们用白黏土和红矿土作装饰。”

[8] 澳洲既用红色涂身来表示进入生命，他们也用这颜色来表示退出生命。那林伊犁人（Narrinyeri）用红色矿土来装饰死尸，[9] 而且这种风俗流行很广，因为迈尔（H.E.Meyer）在恩康脱（Encounter）海湾的诸部落间也曾看见过。在北澳洲，至少腐尸骨骼是要涂彩的，涂彩之后就可保留很久作为纪念品。[10] 至于丧仪中的涂彩制度，则全大陆都很通行。澳洲人和欧洲人所用的丧色，和他们肌色一样分歧。白色的欧洲人用黑衣做丧服，而黑色的澳洲人则用白土做丧装。在有些部落里，女人除了戴白土帽之外还全身涂白，而男人却只在面部和背部涂色。[11] 我们上文已经说过丧装最通行的是白色，但是别的颜色也到处有人参用。例如在乔治王海峡（King George's Sound）的遗民，他们在前额从鬓骨到颊骨，都涂着白点和黑点，在代厄人（Dyeri）中，服丧者全身涂着红点、白点。近来已经有人证明，这种颜色并不是完全随意施用的，至少在有几处是不随意的。照叔耳曼（Schuermann）的记述，在许多区域中，白色是为血族见背而用的，黑色是为姻亲死亡而用的。

那些已经绝灭的塔斯马尼亚人的画身和澳洲人的画身在本质上并没有差别。这两个种族相同文化相同的比邻民族在这一点上的雷同是不足为奇的；但我们在距离很远的安达曼人中也找到有涂身的同一特征，却就有点奇怪了。而且我们将要发见，这只是明科彼人和澳洲人之间的许多雷同点中的一种而已。但我们必须注意，切不要重演一般人种学者易犯的错误，为了这些区区的类似之点，就巧编臆说，以为现在远隔的民族，在原始时代原是亲族或有关系的；虽则澳洲人和安达曼人间的文化有很多相同之处，而且相同的种类是如此的复杂，甚且细枝末节也很相同，真是很不容易教我们相信他们发展的并行线是完全各自独立的。“明科彼人对于他们身体的涂彩，共有三种颜色，他们使用的方法，是要叫别人一看就明白他们是在生病或在服丧，或是要到宴会去。”[12] 恰恰和澳洲的女画身的没有男人多的风俗相反，在明科彼人中是没有男女性的分别的。他们只对未婚者有一个限制，那就是不准他们画颈项。安达曼人所用的三色中的第一色，就是一种青白色泥土，将这泥土和上了水，很厚地涂满全身，是表示对死者哀悼的。安达曼岛人和澳洲人一样，也在服丧期间戴一种特别的土制丧帽。这种土制帽子有时也有一种实用，例如，因狩猎和跳舞而过度热

燥时他们可以戴上这种帽子。第二种色素是纯白的泥，它跟前者不同，专用为装饰。妇女们尤其是男子们，往往用第二个指头，蘸这颜色在双颊上、躯干上和四肢上涂画了清晰的直线图形，再去赴宴会。第三种是烧过的黄色矿土拌着油质，大半也是为装饰的目的用的。有时候，他们自然也会用这些材料来治疗疾病，“但从来没有像一般的传说似的用来保护皮肤防止昆虫。”当作装饰用的黄土常常加在图样上面，但为了那些色素性质所限，只能作粗拙的直线的锯齿形的曲线。这里的死人也和在澳洲一样，总用他们生时所喜好的颜色去装饰；尸体用黄色的矿土来涂抹。[13]

布须曼人的画身很划一。他们全用红色矿土涂抹他们的颜面和毛发。

在火地人中也可以发见许多种的颜色和图样。红色在此地也是最受欢迎的；但除此之外，我们也能找到黑色和少数的白色。库克说：“眼睛的周围通常是白色的，而其余的脸部，则用红色和黑色的垂直线条做装饰。”库克又说到另有两个人，“他们用黑色的交叉线条涂满他们的全身。”[14]查科摩·培未（Giacomo Beve）曾给我们一个关于最普通的图样的较正确的报告说：“他们常常用不同的颜色在面上画并行线，在颊上和鼻上画曲线，而在胸上及腕上画最奇异的图样。”[15]

菩托库多人画身的颜色比火地人的稍微差一点。他们没有白色，但对植物性质的红黄色和深蓝色这两种颜色却施用得很得法。维德王子说：“他们用容易在肌肤上洗去的红色涂在口部以上的脸上，使他们的颜面更显得蛮横凶恶。他们除了脸部、前腕、脚以及从踝骨至小腿的那部分以外，通常全身涂黑，腿部的未涂绘部分和涂绘部分之间，则用一根红色条隔开。也有将身体直分为左右两半，将一半保留着本来面目，一半涂成黑色的；还有只在面孔上涂鲜红色的。在他们中间我只找到这三种颜色。除了全身涂黑以外，他们还在涂红的面部上，左耳画一条斜线经过鼻子下面直达另一耳际，像胡须的样子。”[16]只可惜这位王子，一点也没有提到这种图样的意义。

根据我们上面所略述的，无疑地可以得到这样一个结论，原始民族的画身，主要目的是为美观；它是一种装饰，并非像有些人所说

的，是一种原始的衣着。[17] 所以我们先从美学的观点去研究画身是完全合理的。

原始肤饰所用的颜色的数目并不多。在最好的环境中，也不能用到四种以上，而在这四种之中，用得最广的还只有一种，那就是红色。

红色——尤其是橙红色——是一切的民族都喜欢的，原始民族也同样喜欢它，我们只要留神察看我们的小孩，就可以晓得人类对于这颜色的爱好至今还很少改变。在每一个水彩画的颜料匣中，装朱砂红的管子总是最先用空的。"如果一个孩子对某一颜色表示特别喜爱时，那一定是灿烂的红色。就以成人而论，虽则现代人的色感是非常的衰颓荒谬，却仍然能够感到红色的引人。"歌德在他的"色彩论"（Farbenlehre）中称赞橙红色在情感上所发生的无比的力量，自然是表示一般的印象。[18] 所以在无论什么时候的装饰上，尤其是男性的装饰上，红色总占着极重要的地位。得胜的将军用红色涂身的习惯，虽则已和罗马共和国俱逝，但直到上世纪为止，深红色终还是男性正服中最时行的颜色，[19] 在长距离的射击发明之后，欧洲的军装还仍然保留着过多的红色。红色的强烈效力，到底是由于该色的直接印象，抑或是由于某种联想唤起的，实在是一个疑问。许多兽类对于红色的感觉，是和人类相像的。每一个小孩都知道牝牛和火鸡看见了红色的布会引起异常兴奋的感情，每一个动物学者，从热情的狒狒的臀部红色硬皮，雄鸡的红冠，雄性蝾螈在交尾期间负在背上的橙红色冠等事实，都能观到动物用红色来表示第二性征的显然的例子。这种种的事实都证明红色的美感，是根本靠着直接印象的。然而在另一方面，这种直接印象在人身上所生的效力又因着感情上强烈的联想而增加，也是真的。在原始民族中有一个情境比其他的都有意义些。这就是红的血的颜色。人们总是在狩猎或战争的热潮中，或说正在他们感情最兴奋时看见血色的。第二个原因，是一切关于施用红色的联想都会发生效力的——如对于跳舞和角斗的兴奋情形的联想等。但是，这些情境尽管存在，如果红色的材料不是随处可得，则在最低级的文化阶段中，红色的使用也决不能传布得那样普遍。大概，原始人最初所用的红色，就是他亲手杀死的兽类或敌人的鲜血，并不是别的什么。

而到了后代则大概的装饰都用红矿石，[20]这种矿石是到处很多的，而那些境内没有此物的部落，通常也可以通过交易而得到。澳洲的代厄人为要重振他们红色材料的供给，曾作过好几星期之久的远征——这也是珍视红色的一个证明。集合这一切事实，红色在原始民族画身习惯中所占的优势，已经可以很明显地看出来。红色的审美的价值既然这样大，又这样明显，自然无需要用一种宗教意义的假定来说明它的用途了。[21]

黄色也有同样的审美性质，所以也同样的受人爱用。在安达曼岛上，黄色恰恰代替了红色的地位；明科彼人的用黄色画身是和澳洲人用红色完全相同的。[22]而澳洲人的施用黄色做装饰是和用红色同等的。黄色在南方用的少一些，这并不是因为他们轻视黄色，而是因为黄矿土的缺乏，就找到老远的地方也还找不到。而布须曼人、火地人、菩托库多人的不用黄土画身，恐怕还有一个另外的理由。至少对于布须曼人，我们确切晓得他们是认识黄色的，而且他们也用黄色来刷墙壁。然而他们反对用黄色来画身，这一定是为了黄颜色不能在他们的黄色肌肤上彰显出来的缘故。至于菩托库多人和火地人，虽则称为红色人种，肤色也很黄，我们很有理由可以猜想他们的戒忌是黄色，也是为了这个缘故。

肤色在画身的颜色拣选上所发生的影响，等我们说到白色时，就更明显了。在原始的画身上，白色至少和红色用得一样多，但这只是指黝黑的澳洲人和明科彼人而说的。在淡色人种间，或全然不用白色，或像火地人一样，只让白色居次要地位。红色和黄色是专为装饰用的，白色则还有另外的一种意义。我们现在先要讨论它在装饰目的上的性质。澳洲人和明科彼人去赴宴会时都用白土在身上画线，是很有理由的；因为再没有其他的颜色能够使形象显露得如此清楚如此截然了，同时也没有一种其他的颜色能够跟他们的黑色肌肤成功那样明显的对照了。黑人喜爱自己的黑色是和白人喜爱自己白色一样的。澳洲人和明科彼人的白土画的线条，也是和罗可可（Rococo）时代的妇女们在她们粉白脂红的颊上贴上黑色颜饰（black beauty patch）的原始形式相同。欧洲的考察者，往往不以舞蹈里的白色涂绘为一种可悦的装饰，是真的。部尔马（Bulmer）竟以为澳洲的科罗薄利舞者，“是要

将自己的形状尽量地扮成可怖。他们在每条肋骨上画一根白色的横条，此外又在他们的腕上、腿上和脸上画上白条，以致在营火的摇闪光下看起来，活像是些活的骷髅。”[23] 人们时常描写的关于他们骷髅似的躯体的可怖的印象，是否舞蹈者本人所能意料或他们的土著是否也能觉到，这是很可疑的。我们欧洲人的恐怖由于某种联想所造成的一定多于骷髅印象本身所引起的。多数的著作家，都把这当做不证自明的现象——以为这种联想对于赤裸的澳洲人，至少是和对于文明的欧洲人一样不可避免，一样地显著；但实际上，我们却不能假定骷髅形象之对于澳洲人，会有像对于欧洲人那样的感应。[24] 所以在还未能发现相反的事实之前，对于他们的这种好尚我们要加以较严肃、更深刻的解释。澳洲人的“科罗薄利”舞，总是在晚间举行。舞场通常有火光和月光照耀着，但光线总是那么幽暗，以致那些黑色的舞蹈者的动作，如果没有耀眼的条纹的帮助，就不清楚。所以他们画这种条纹的初意决不是为模仿骷髅，而是为帮助身体上的主要轮廓的易于显现。很奇妙的是白色画身在澳洲人和明科彼人中，又可以作为恰和宴乐相反的标记。不过丧事的和宴乐的画身并不难于分辨。在安达曼岛上，为宴乐的画身往往用许多图样，而为丧忧的画身，则只是天连水接的周身涂抹。澳洲的舞蹈者的画身，也描成种种的图样，关于丧事，却有些部落不画图样，也有些部落绘画种种可以表明服丧者和死者之间的地位和关系的图样。[25] 澳洲人和明科彼人为什么要用白色作为丧忧的颜色呢？我们考虑了丧忧的画身以后，就会觉得那完全是为了要使本人不让鬼认识。[26] 约斯脱（Joest）说：“这种习惯也许可以追溯到他们怕遇到死者彷徨无定的灵魂的心理上去。为要避免鬼的逼害，那么人就用一种平日不惯用的颜色来绘饰身条，好叫鬼不认识他。”约斯脱的解释虽则全是假定，但也还有相当的可能性，在不能用确当的解释来代替它之前，我们也还可以接受这个意见。

拉姆荷尔兹说昆斯兰德人常常用炭粉拌油涂在身上，“他们好像还不够黑似的！”真的，黑的总觉得他们自己不够黑，正像白色的妇女常觉得不够白一样；也正像那些肌肤白净的人要用粉或白垩来增加白的美趣一样，黑的则用炭和油质来增加他们黑的魅力。有时候有人承认，甚至欧洲人也承认，在澳洲的部落间很流行的黑色的涂饰，所得的感应并不是不愉快。好些旅行者称赞那些土著的深黝金属似的皮

肤。当然，黑色涂绘对黄色美洲土人和黑色澳洲土人的意义是不相同的。深蓝色对于美洲土人的价值，是和白色对澳洲人的价值相似的。他们是要施用一种和皮肤正相对照能使皮肤上的图样很显然地表显出来的颜色。

关于原始民族画身时所用的颜色我们虽已得到相当充分的报告，而对于图样的知识却还是非常缺乏。此项报告中最详尽的，我们应该很感谢维德王子，他的关于菩托库多人的叙述，是凤毛麟角般的一个例外。许多谈到原始图样的人，总是说几句“奇幻的”、“奇异的”、“非凡的”这一类的话，就以为他们的说明是够充分的了。只有在绘画和照片中，有时候也许可以说得较明白、较完全一些。我们如果想在这样的情境之下，对这些图样的意义表示确切的意见，就未免太臆断了。

原始画身的图谱是由个人创造的呢？抑或是从一种模型模拟来的呢？暗示着模拟占据重要的地位的理由是很充足的。第一、在原始艺术中独创的图谱是很少有的，而无论在装饰上、绘画上或雕刻上都很流行着那位原始艺术家模拟日常生活事件的图样。我们研究用具的装潢，尤其容易发见澳洲人的衣着、盾牌、棍棒上的装饰，和他们的画身的图样很相仿佛，完全是模拟兽类的。想用照样的绘画把他们自己扮成兽的模样，是和原始人认某一种兽类是他们同族者的保卫神，而喜欢模仿兽类形象的心理，相去不远的。我们至少又发现了一个确是表现一种动物描绘的身体涂彩的实例。豪伊特（Howitt）在关于吉波士兰（Gipsland）地方的青年入社式的记事中，有这样的记述：“教父们（bullerawreng）用白黏土在候补者（jerryale）的脸上描画鸭子似的图样，就是在每双眼睛的周围画一圆圈，又在颊骨或眉毛上横画一条白线。”[27] 然而我们也不能以为一切的图样，毫无例外，都可算是这一类的模仿。例如丧事画身在大多数的情境里，都只求达到使服丧者的面目难于识别的目的，并没有类似某物的企图。又如菩托库多的战士们，在他们用深蓝色画身时，也决不是要模仿自然物象，而只是要使他们自己成为最特别古怪的样子，以便引起敌人的恐怖心理而已。

用绘画来装饰身体，有一个颇严重的缺憾，那就是不能持久。一种自然的倾向，是历尽苦辛另用一种可以经久的方法在身上印图谱。

几乎在全世界的低级文化阶段上，都可以找到两种方法，就是劙痕（scarification）和刺纹（tattooing）。这两种方法在各人种间的分布，也是依着不同的肤色而定的。黄色的布须曼人和铜色的埃斯基摩人实行刺纹，而深黯色的澳洲人和明科彼人则用劙痕。

关于劙痕的性质，这个名词本身已昭示得很充分了。他们用燧石、贝壳或用其他的原始小刀，在各处的肌肤上面乱割，以便劙伤的地方，事后会在黑肤上长出较淡色的浮像来。在澳洲，有几个部落，为着要增大那些劙痕，就在新伤时涂上一些泥土，[28] 而在澳洲的北方或西北方则在伤处擦上某种植物的胶汁。[29] 施行劙割的部位往往因部落而不同。在有些部落中劙痕大部分划在背上，而在有些部落中，则或在手腕上、或在胸脯上、或在腹部上、或在腿脚上劙划。劙痕是两性同用的，但往往男子比女子用得更多些。他们的图谱，有点、有曲线、有直线，直线往往横亘整个胸脯。[30] 托累斯（Torres）海峡邻近的男人在两肩上带着很厚的马蹄形劙痕，在图画上看起来，很像欧洲人的肩章。劙痕的施行，是表示进入成年的仪式的一部分。不过要在举行仪式时一次完成这种工作，却未免太痛苦太疲惫了一点；这种劙割，必须在不同的年头上陆续举行，所以除了老年人的身上，是看不见完整的图样的。对于昆斯兰德人，拉姆荷尔兹曾经说“线条常常表示一种等级的差别，而这种等级却是依年齿排的。儿童在某一年齿以内，是不加装饰的；到了某一时候，就在他们胸脯上、肚腹上划上几个十字叉。那种交叉逐渐增加，等到小孩长大的时候，就在他们的两乳周围，划上半月形的线条。”[31] 在澳洲的东南部，看见阶段不同的劙痕就可以晓得各样的不同年齿，一个成人的劙痕共总有五个阶段。[32]

塔斯马尼亚人似乎也都采用这种很痛楚的劙割。库克说到他们胸上和腕上的虚线，庞维克（Ponwick）则叫那些简单的劙痕为星形的劙痕。此外，又有人在妇女的腹部看见过半圆形的劙痕。[33]

劙痕的风习，在各部落间都很普遍流行，而在安达曼群岛中，则男女两性间都通行。这种装饰的开始和完成，安达曼人比之澳洲人要早一些，“超过八岁而让他不施行劙割的儿童是非常少，而在十六岁或

十八岁上，则一定要完成。”他们也不像澳洲人似的要在开始劙割时举行特别仪式。除了北方诸部落，其余的都是由女人用一种锥利的石片来施行。劙痕大都在背上、肩上、后颈上、胸上、大腿脥、腹上、手背和脚背上。可是在背上的线纹，往往不是由女人劙割，而是男朋友动手的。劙痕的图谱很简单，各部落间都有短的平行线和垂直线，而这些线纹都是成排的，只是处置这些线排的方法和数目在几个部落之间稍稍有点不同而已。[34]

一个欧洲人初次看见用劙痕做装饰的澳洲人或明科彼人，一定很难相信劙痕的目的果真是为了装饰，因为在他看来，劙痕实是不可爱而可憎的。可见一般人所以认为劙痕的宗教意义多过装饰意义，并不是很难了解的。拥护这种见解最有力的是该尔兰德，他以为劙痕和刺纹都是表示那文身的人已经将自己贡献给神灵而为神灵所主有的标记和象征。[35]

我们的责任，自然不是要在这里发见一般的劙痕和刺纹的意义，我们只是要研究一个问题，那就是：劙痕在最低的文化层中，例如在澳洲和安达曼群岛，是含有宗教的意义呢还是审美的意义？该尔兰德在一个传说内，找到一个对他的见解颇有利的例证，那传说说：“有一个鬼在他把劙痕的艺术教给了人们之后，就变成一个大袋鼠。”[36] 我们不知道这个故事传的有多久多广，但是它实在是什么也没有说明，第一、它没有说到神，只说是一个鬼，第二、它也没有说到劙痕的意义。如果为了这个故事将技术的发端归功于某一鬼神，我们就必须承认这种劙痕的技术开始时一定具有宗教的意义，那么，我们可以有更多的理由来将这宗教意义加在燃火的事件上，因为不是照着一个传说，就是照着澳洲许多的传说，都说这种技术是超自然的神交给土著的。在安达曼人间也流行着一种关于劙痕原始的神话。美亚·丢库（Maia Duku）是在身上劙成伤痕的第一人，他似乎和明科彼人的神话祖先托谟（Tomo）是同一个人。有一天，当他正在捕鱼的时候，射出了一支箭，那箭没有射中目标却碰着了一件硬物。这块硬物，就是第一次被发见的生铁。丢库就用这铁为他自己做了一支箭，在用箭刻刺了身体之后，他高唱道：

现在谁能够杀死我?

我已经刻刺过了，我已经刻刺过了！[37]

即此可见安达曼传说所能给予该尔兰德的论证的帮助，实比澳洲的传说还要少些。在这传说里，发明劙痕艺术的既非神也非鬼，只是第一个明科彼人，在这传说里绝没有暗示他是用劙痕把神灵的标记铭刻在身上。他在歌中宣示的劙痕的护身能力的最自然的解释，就是说一个能忍耐劙痕的痛苦的人是不必再惧怕敌人的。事实上，明科彼人也是拿劙痕来作为“试验对付肉体痛苦的勇气和耐性的”手段的。[38]该尔兰德又借重执行劙割时的盛大宴会来证实自己的论证，但在安达曼人间并不常常举行这种宴会，就是在澳洲人间这种宴会所具的宗教意义也比社会意义来得少些。就我们所真正知道的青年入社式而说，那种仪式并不表示他们加入何种属于神的团契，只表明他已加入成人社会而已。关于青年为什么要在这个仪式中接受劙痕的这件事实，给了我们一个充分而又很自然的说明。这事的执行是要完成两个目的；它在一方面是要测验这候补人有无成年人的忍耐力，在另一方面是要用一种不可磨灭的标记来证明他的部属关系。该尔兰德并没有否认“劙痕往往是部落和家族的标记，”但他却说：“这就是它原来是宗教标记的直接结果。”[39]我们必须声明我们对这个结论的意义一点也不懂。一个部落自然可以选择几个宗教的象征来做它的标记，但无论该尔兰德或别人都不曾证明一切的部落都必须这样选择的理由。仅仅为了一个事实，就是“培龙（Perron）曾在塔斯马尼亚人的坟墓中找到了一些很像该地土人手臂上所有的刺纹的标记，”该尔兰德就下了一个结论，以为“这一事件，也是刺纹原来是表示保卫神的标记的一个佐证。”[40]这种论证实在是很古怪的，第一、为什么一个非宗教的名标或族标就不能置在死人的坟墓上呢，这是没有明证的，第二、以为塔斯马尼亚人的（不是黥刺的）线儿、点儿是为了代表他们的保卫神根本就是一种模糊的臆断。关于低级民族的有助于该尔兰德的假定例证，既然如此的薄弱，而同时很明显的否定他的假定的例证却并不缺少。我们已经说过，就是该尔兰德自己也承认那些劙痕“往往是部落或家族的标记，”同时他也能引用那些对澳洲人的生活观察最严密最专门的人们的言论。这些人差不多一致地以为至少有一部分的劙痕是部落的标记。

[41] 在个别的情境中，这些部落标记同时也可以具有一种宗教的意义，虽则至今还没有任何证明。不过就算该尔兰德都已加以证明，我们把澳洲人和明科彼人的劙痕视为是装饰意义居第一，也还是会对的。除了一个部落的标记和宗教的象征，同时也可以是装饰的这个事实之外，还有许多记载，很确定、很一致地断言：有几种劙痕或几群劙痕是部落的标记，但确有更多的劙痕是具有纯粹的装饰意义的。从审美的意义能吸引几个观察者完全否认其他社会意义的这个事实，就可以证明劙痕的审美的意义是如何的强大，能如何凌驾其他的社会意义了。[42] 但是在许多记载中，已将部落的劙痕和装饰的劙痕之间的关系很正确地指示出来。例如，威廉密（Wilhelmi）关于林肯港的青年入社式的速写中就很清楚地把在肩上和颈上的部落标记从胸部和臂上的“专为装饰”的图样中分别出来。[43] 这种区别，在昆斯兰德人中也是一样的清楚。拉姆荷尔兹在描写他们的部落标记之后接着说，“除开这些等级的标记之外，人身上也还有其他全为装饰的线纹，其中有短线、直线、平行线一丛丛地刻在两臂上，只是在伤痕痊愈之后，劙痕在臂上浮现得并不很清楚。在背上及肩胛上割伤的人也到处都有，但我从来没有看见在脸上割伤的。只有男人身上有着各种线纹，妇女是不准割的；因为他们不觉得女人应该装饰太甚。所以对胸上、背上、臂上的很少几根线纹，他们也只能认为满足，她们对这点应许她们用的装饰非常珍视，对别的事情虽则非常娇嫩，但为了打扮却不怕受苦。”[44] 昆斯兰德的妇女并不是唯一能像殉难者一样忍受残酷习俗的人，从挨尔（Eyre）说他在南方亲眼看见的一件没有特别仪式的在少女身上执行的事，就可以看出来。他说：“尽管是可怕的痛苦，少女们却一概热望着在自己身上完成那种标记，因为一个劙痕很密的背部，是视为足以增加她们的秀美的。”布拉夫·斯迈斯（Brough Smyth）把所有为他的工作预备的许多可靠的材料综合起来说：“劙痕虽则也是部落的标记，他们的所以愿意忍受痛苦，倒大半是为了打扮的缘故。”[45] 曼恩曾在明科彼人中住居很久，他说：“劙痕的最大意义是装饰。”[46] 这些断语实际上只是土著自己表示出来的意见的转述，对人种学文献非常精通的该尔兰德是不会不知道的，但他偏偏相信这种断语是不足听信的，以为劙痕原意，经过了长时期之后，连土人自己也忘记了。[47] 劙痕意义有这样的改变，也许是可能的。不过在这里我们的

问题并不是这事情是否可能，而是是否真有这样的事；因为除非已经有切实证据，我们不能因为要适合我们在斗室中构成的臆断，就轻视土著们直接肯定的宣告。

我们上文已经说过，一个欧洲人很难理解澳洲和明科彼人对于他们的瘢痕所有的快感。但是对于身体装饰的好尚，虽在短短的时期里也可以有大大的改变的，我们揣想或许立刻就有一个时代到来，会把现代妇女的蜂腰纤脚当作不可思议的装扮，好像我们现在看那些原始狩猎者的瘢痕装扮一样。为想解释文明和原始好尚间的矛盾起见曾经有人假定那些瘢痕的受澳洲人欣赏，并非由于本身，而是由于它完全是勇气和耐性的标记；但人们并不期望女人也像男人一样的勇敢，而女人的劙痕却也很受珍视的这个事实，很可以证明她们的所以竭力忍痛也是为了劙痕本身的审美价值。而且，就是一个欧洲人看见了刚果河流域的诸民族，尤其是巴库巴人（Bakuba）和巴卢巴人（Baluba），在他们黑色皮肤上所刻或所烙的细致的花样时，也是能够感到那些劙痕的美的诱力的。在澳洲和安达曼群岛上所见的图样虽则是太呆板、太粗陋，不能制胜我们的厌恶心，但也已经很可以认出审美的影响来。那些线和点，并不是乱七八糟地撒上全身的，到处都显示出要想将它们安排得又有节奏又对称的努力来。只可惜对于各种图样的意义我们一点也不明白——既找不出反对该尔兰德所假定的劙痕是代表保卫神的证据，也找不出赞成这假定的证据。

劙痕实际只能在深黯色民族间发现，因为只有那暗色的皮肤上才能明显浮现出瘢痕来。为了同样的理由，刺纹也只流行于那些皮色较浅的民族间。在最低的文化阶段上，布须曼人和埃斯基摩人都用刺纹。刺纹的方法是用一种颜色，通常是用研细的炭粉，渗入皮下，等到发炎过后，那嵌入的花纹，就显出一种永不褪落的深蓝颜色。刺纹可以做出劙痕及它不来的精细而且丰富的肤上花纹，而且就在有些文明民族间，特别是日本人间，也还不断施行；只是狩猎部落的刺纹至今还不过比原始的劙痕优胜了一点。

布须曼人的刺纹图样是和明科彼人的刺纹图样一样简单。法利尼（Farini）所看见的样子，不过在颊上、臂上、肩上，有几条短而直的

线；维尔荷（Virchow）在柏林做了个人调查，得到的也全是些平行成列的线。[48]它们的意义，现在还是一点也不知道。在埃斯基摩人间或者不如说在他们的妇女间，可以找到发展较高的刺纹；很奇怪的，刺纹在别的许多地方都是男性的特权，而在这里却是女性的特点。女孩子一到八岁就施刺纹，或者用一种尖锋的工具，例如在波利尼西亚（Polynesia），或者用一种穿通皮下的线。颜料是用烟煤，近来也用火药。这种刺纹通常是绣在脸上、臂上、手上、股上和胸上。博阿斯（Boas）曾经抄下一些图样；从他的描写中，可以看出刺纹的大体轮廓是很少变化的。[49]在前额眉上加上两条斜形的曲线，另有两条线从鼻翼展到双颊，还有许多线作扇子形从下唇走到下颚。它那全体给出一个故意模仿男人胡须的印象。手上和胫上的图样，是一些平行的线和一些成行的点子，有时在这两者中间嵌着锯齿形的线或成排的小长方形。我们不知道这种图样是什么意思。从它的外形，也许有人先会觉得他是在模仿一种刺绣。[50]可是我们至少已经确切明白埃斯基摩人是以刺纹为装饰的。克朗士（Cranz）在他的"格林兰（Greenland）历史"上说：母亲在女儿年纪少小的时候就为她们刺纹，"怕不这样，她们或许会得不到丈夫。"这样的见解，和阿姆斯特隆（Armstrong）所说不同的图样也可以区分部落和地位的不同，并没有冲突。他说："在有些集群中，那些下等的妇女（大概是指贫妇）只有下颚中间一条直线，边上两条斜线，而高尚的妇女则从口角挂下两条直线。"[51]我们都晓得，就是在欧洲，也有用装饰来作等级的标记的，并不因为标记等级就失其为装饰。至于埃斯基摩人的黥刺有宗教意义，或曾否有过宗教意义，我们却在他们许许多多的神话中或在黥刺的实行中（他们在执行时并没有仪式）都找不到一点证据。

综合我们研究原始劙痕和刺纹的结果，我们晓得那些标记有时候用做部落的标记，也许有时候会有所谓宗教意义，虽则连一个简单的证明也没有得到。但是在大多数情形下，劙痕和刺纹却都为了装饰。没有什么可以指出装饰的标记比社会的标记来得不原始一些。如果我们一定要认定两种功能中哪一种居先的话，我们倒是不会不挑中装饰。欢喜装饰，是人类最早也最强烈的欲求，也许在结成部落的这意思产生之前，它已流行很久了。无论怎样，我们总觉得先有装饰标记再由模仿而变成部落标记的说法，要比先有部落标记经过没落降为纯

粹装饰标记的说法来得自然些。而且，没有什么东西能够阻挡我们猜度这两种标记原是各自独立发展的。

菩托库多人和火地人，不知道劙痕也不知道刺纹。但我们却可以在菩托库多人中找到另外一种永久的装饰，不但流行很广，而且也做得很完整的——那嘴唇上和耳朵上的栓塞（botoque），他们部落的名称就从这里得来。在他们这一族里，小孩子通常在七、八岁时就开始接受这种奇怪的装饰。[52] 首先在下唇和耳轮上穿了纽扣模样的窟窿，而将一种很轻的木制栓塞装进去。不久之后又用几个较大一点的栓塞去代替那些较小的栓塞；这种工作继续进行，直到可以用到四英寸直径的栓塞时为止。[53] 菩托库多人的唇栓和耳栓，只因为它们过度的大，就成为他们的特点，因此也成了他们一族的标记。我们现在的问题是至少在土著的心目中这些栓塞除了做民族标记外是否还是装饰。无论怎样，在菩托库多人的眼光里，这些栓塞总不会像在欧洲人的眼光里那样不悦目，否则他们决不会坚持地忍受这种不愉快的装扮。也许因为受着习惯的麻木刺激，栓塞对他们并不是太难堪；也许制用这种栓塞，原来就是为了它的威吓力，为了它能在别人——敌人——身上起一种感应。按照这个推论，则最初的时候，菩托库多人不拿栓塞当悦目的装饰，也许正和现在的欧洲人一样，只因受着那和部落象征联合在一起的影响，慢慢就变成装饰了。在另一方面，它的价值也许在于能够证明佩戴者的勇气。在这境地，栓塞就不及窟窿可以当真装饰，因为栓塞的作用不过使窟窿更加特别更加显见而已。这一切的解说都是可能的，我们所能确知的一个事实，就是菩托库多人对于他们的栓塞是认为光荣的，虽则受尽欧洲人的嘲笑，也还不能损害他们对于此物的喜爱。

我们已经说过，佩戴唇栓并不是菩托库多人的特权。就在美洲的许多部落间，这种风习也有很广大的传播，就是在大地的北部——在埃斯基摩人间，也可以发见这种风习的存在。[54] 他们的女子虽则用刺纹，他们的男人却也用一种同样痛苦的方法装饰他们自己。下唇的两口角都穿孔，每一孔中都用欧洲的钮子似的骨片、象牙、贝壳、石子、玻璃、木片等物塞进去。他们创口的直径起先也只有鹅毛管那么大，慢慢地增加到四分之三英寸那么宽。班克罗夫特（Bancroft）[55]

以为这种装饰是相当重要的，因为在穿唇的时候，他们总举行一种宗教祝典。可惜我们不能得到关于这种仪式的详情和可靠的特别记载。

这样的或类似这样的永久装饰，在其他的狩猎民族间，是绝无仅见的。火地人明科彼人无论在他们的口唇上、鼻子上或耳朵上，都不戴装饰；布须曼人却用铜制或铁制的环子挂在耳朵上；澳洲人，至少有几区的澳洲人，则穿通鼻孔的中隔，戴上一根木条或骨片，在节日，则换上两枝羽毛。[56] 麦累河（Murray）下游的妇女，则佩戴用雕的翼骨雕成的鼻环。[57] 和劙痕一样，穿鼻也是使少年"变为成人"的仪式中的一部分。在吉波士兰的土人间，都相信谁的鼻子上没有装饰，谁就要在下世受可怕的天罚。[58] 如果有人因此就下结论，说澳洲人的鼻子装饰是附带着神秘的宗教意义的，则上天为什么不能马上对不顺从者加以惩戒而必须待诸来世的这种反证，也一定不能叫他改变意见，而对于那至今"还认为能为佩戴者取得男人和女人好意的饰物之用"的木条的本来的意义有任何正确的解释。[59]

关于固定装饰的研究叫我们明白原始人往往制胜自己的怯弱来满足自己的虚荣心；而对于繁变的装饰的研究则叫我们明白原始人佩戴它也有更大的作用——表示他能克制懒惰。他不但很热心地搜集一切他认为可以做装饰品的东西，他还很耐心，很仔细地创制他的项链、手镯及其他的饰物；这种习惯是和他的其他习惯相反的。并非夸张其辞，他们实在是将他们所能收集的一切饰物都戴在身上，也是把身上可以戴装饰的部分都戴起装饰来的。立柏尔脱（Lippert）在他的文明史上曾经下了一个确切的评述，"关于装饰部分的选择，是全讲实际不管理想的。"他说："佩戴装饰的部分，是在适于支持佩戴物筋肉或骨骼的扩张部分的上面，自然缩小了的部分。这些部分，就是位在突起的骨和耳筋的补助支持之上的前额和鬓角，位在两肩的特出支持之上的项颈，位在突出的臀部之上的腰部，在脚部则位在踝骨以上的部分，在上肢则位在腕节骨以上的手腕及手指（这一部分装饰得比较少）这些部分。这些部分都是野蛮人佩戴装饰的地方，但是这些地方的所以被挑选，并不是因为把人体当作一个整体来加以艺术的观赏的结果，也不是看见这些部分是更有益的结果。只不过因为这些地方有支持佩戴物的能力。"

发饰，从它受着美观的支持的这点来说，是从活动装饰进到固定装饰的过渡形态。然而这不是原始民族间经常的装饰。虽然在非洲和大洋洲的农耕民族间，头发装饰的艺术已经达到了很大胆的幻奇的发展，而在狩猎民族间的成就却是极微小。就中竟有不懂这种装饰的。那些火地人常常让他们粗黑的头发随便生长，有时也将披在额前的加以修剪，却并不是美的观念在那里支配他们，而是为着迫切的实际理由。菩托库多人的男女两性，在他们的栓塞之外，固然还用发饰做他们的部落标记，但也没有多大的装饰价值。他们在头颅的周围，剪成或剃成三个指头宽的光圈，只剩下一束头发覆盖在头顶上面。我们不能确知他们为什么采用这种特殊样式的装饰。同样的发簇，居然也出现在隔得很远的明科彼人中间。在安达曼岛上，只有男人有簇发，但不是全体如此。削发的行为在妇女间更进步，她们只剩了两绺从顶上挂到颈上的头发，而将全头剃光。[60] 这大概不是装饰，而是妇女处于从属地位的一种象征。至少在别种民族间，剃发的意义是如此的。[61] 埃斯基摩人的许多发饰中，只有很少数的是有审美的意趣的。[62] 而妇女的发装则无疑的受过相当注意的发饰。博阿斯的描写，是对各族都很适用的，他说："妇女大约用两种方法安置她们的头发。不论是哪种方法，她们都在头的中央把头发分开。第一种方法是将后部的头发，缠成一个髻，堆在头的后面，或者很洁净地打成一个光结。边上的头发，则编成辫子，搁在耳上，再和后面的那一团连在一起。第二种方法，是将鬓发结成小髻挂在耳下，而用象牙环或铜环挂在耳上面。"[63] 在布须曼人中也可以找到剃发的人，但更常见的是剃发的女人。再，他们的男女两性都用红色的矿土和着脂油很厚地涂在头发上，再将头发盖在头上，和一顶帽子一样。男人，也常常尽量拖长他们头发稀疏的辫，小辫子拖得不到一英寸长，以便在发尖挂结上兔子尾巴、金属纽扣以及其他类似的饰物。[64] 以全体而论，布须曼人能在头发这样稀少的情形下，将发饰发展到这样一个程度，已经不能不说是很发达了。

然而他们到底还及不上澳洲人装饰他们卷而厚的头发的那种多样而新奇的样式。澳洲人的"法烈须"（Frisures），是原始理发艺术的最高的成就。澳洲的女人都让她们的黑发和火地人一样的零乱虬卷地生长着；而她们的塔斯马尼亚姊妹们则剃发；可是男人却费很多的劳苦

装饰他们的头发，尤其是在节日。第一，用红色土粉涂抹头发的风习，全洲都风行，——这种装饰也很受塔斯马尼亚的男人欢迎——有些时候，他们用红土脂油将头发涂得那么样厚，几乎成为坚而厚的饼子。昆斯兰德人，不用这种混合物，而用蜡涂在头上，使头发在日光下像油漆过的那样发光。[65] 因为用了这样精美的材料，所以能够完成很审美的装饰。在那胶粘的头发上再插上羽毛、苔绒、蟹爪；又粘附上一些鹦鹉的白羽毛；他们把头发安排为长长的丛簇，每一簇上都用白的牙齿做装饰。这类的习俗，已赶上了非支人（Fijian）的惊人的发饰艺术了。[66] 胡须也并没有被忽视，他们常常用白贝壳或野狗尾挂在须尖上。

头的装饰和发的装饰关系非常密切，在许多情境之下，竟至无法将它们划分开来。在理论方面，还比较地分得明白一点，就是发饰是属于固定装饰这一类，而头部装饰却是活动的。

最重要也最常用的原始头饰，要算是头巾，那是除了埃斯基摩族之外其他狩猎民族都通用的。这种头巾的最粗拙的形式，还存在于安达曼岛中，就是一张卷拢的露兜树的叶子。有些澳洲人，所用的皮条，其原始程度也和叶子一样。但大多数的澳洲人却用袋鼠筋或植物纤维制成，涂上红、白泥土的整洁坚实的头巾，那是一种很美观的带子。[67] 布须曼人和火地人同样的用皮条子或筋腱的织物；而菩托库多人则在头上绕着用黑色的浆果或白色猴牙做成的带子。这种后代高贵地象征着统治级位的头巾，对于原始人也有着实际的效用。它固然可以约束头发有时候也可以携带他的飞镖、箭或其他的小用具。[68] 不过它的主要功用是作为装饰品或作为装饰品的支持物。澳洲人的头带，往往在鬓角近边吊上两颗袋鼠牙做的小坠子，又在后面挂上一根野狗的尾巴，一直挂到背上。[69] 在北方的海边，他们在黑色的前额上挂上一个白色的贝壳。但高居束发带之上，还有最华美的头饰——就是一簇鸸鹋的黑羽毛、鹦鹉的黄色冠毛、熊的耳毛的簇结、肉食鸟的冠毛或琴鸟尾巴上的美丽的绒毛等。[70] 榨碎嫩木条而制成的仿制羽毛，也时常有人用，远望起来也很像真的羽毛。最后，在头带之内，也时常有些部落将它弄得非常讲究。密彻尔（Mitchell）在菩根河（Bogan）上看见一个男人的头上有着一个用纤维织成的网形的东

西，上面有着各种的毛，前面有着鹦鹉羽毛的一簇。但澳洲人的头饰中，又以约克海角（Cape York）人在科罗薄利舞会中所戴的“鹅髻”（oogee）为最高贵、最新奇。[71] 那是用一种麻布似的布料涂上红土，制成的铠甲似的帽子，在这帽子上，有一把用鹦鹉羽毛制成的扇子，直从这边的耳朵伸到那边的耳朵。布拉夫·斯迈斯（Brough Smyth）在他的地理描写之外，另附一幅插图，很清楚地显示出澳洲人能用多少的耐心和技巧加在那些他们要用作装饰品的物件上面。

布须曼人也和澳洲人一样地使用他们的头巾；他们用细草带缚了鸵鸟蛋壳的碎片悬在周围，再在上面加上羽毛装饰。培因思（Pains）看见过两个布须曼人的很特别的头饰，其中的一个在额上带一个鸷鸟的头，另一个则在额上带一只乌鸦的头。[72] 鸟类差不多做了一切地方的原始头饰的主要材料。照维德王子的报告，菩托库多人在他们的前额的发上粘贴大而鲜黄的羽毛扇，[73] 而火地人则用很高的技巧将羽毛织入他们的头巾里去；后代庄严的冠冕就是从他们中间的原始冠巾进化来的。[74]

项颈是人体上最宜于安置装饰的部位；因此项颈所戴的装饰也最丰富。有时候项颈上也披着一方原始式的衣装，所以要考究存在原始民族间的衣着和装饰的特殊关系，再没有比在探讨颈饰时那样清楚了。

火地人用以抵御寒冷、风暴、潮湿的，只是一方从项颈挂到背上的皮革，而且就是这件简陋的外套也只在天时特别不好的时候偶尔披用。可是在另一方面，则很难得看见有人不用两根带子或绳子来装饰项颈的。和他们主要的极少数的其他物件比较起来，他们的颈饰的丰富确是可惊的。在我们的博物馆中，也许可以看见海豹皮颈带和穿着各样的骨片、牙齿、贝壳的绳子用骆马的筋腱织成的织物，羽毛的领子以及一切没有实用的杂物。制造这些东西的时候，他们都和制造可以帮助他们取得日用必需的武器一样用尽心机。[75]

在布须曼人中我们也作过同样的观察。除了只在冷天用的小外套（kaross）以外，他们总带着一堆的饰品——颜色庞杂的小珠穿成的

项链，不知那是从邻近的卡斐人那儿购买来的还是掳掠来的；用筋腱搓成并用赤土染过的绳子，挂着空心牙齿、贝壳、布帛、龟壳、羚羊角以及其他类似的珍宝，这些东西，一部分是用作藏放药物和烟叶，一部分是用为辟邪，但是主要的却是用为装饰。[76]

曼恩在从来不晓得有御寒衣着的明科彼人间，发见至少有十二种的带子和绳子，那种绳带是男女两性围绕在背上的。有用卷叶做的带子，用植物纤维制成的网形的织物，用各色淡水产、咸水产的贝壳、红树子、赤珊瑚、乌龟和蜥蜴骨制的带子，甚至人类的手指骨也都拿来作装饰；安达曼人的骨链最初原是当作灵物用的，但按照它们很美丽地用小贝壳装修的情形，就知道他们也是当作装饰品用的。[77]

裸体的菩托库多人把他们自己编成的美丽链条绕在头上和颈上。至于维德王子所羡慕的马队首领用的鲜红阿拉（ara）毛做的绳子，如果要普遍地施用实在是太花钱了。[78]

澳洲人最常用的项饰中，妇女也可以用的就是袋鼠毛做的绳子，在这绳子里，也掺杂着短片的芦苇。这种绳子有时候至少有三十英尺长，往往在颈上绕缠好几转，又悬挂在胸间。[79] 用袋鼠的牙齿做的弯弯曲曲的项饰是比较的小巧，但也可以看出它是很仔细地做成的。里面有一条袋鼠的皮带，在这上面密密地排列着白色的牙齿。每一个牙齿都用一块皮从根包起来，而这块皮又很整齐地和总绳结合在一起。为完成这样的一根绳子而耗费的时间和精力也一定不少。[80] 昆斯兰德人很喜欢绳子，那绳上挂着一大对白色的鹦鹉螺的壳。塔斯马尼亚人则戴着碧绿光亮的小贝壳，挂在用植物纤维或袋鼠的筋腱做成的绳上。

在原始的人体装饰上，最有趣味的部分要算腰部的装饰；并不是因为它特别的丰富或别致，——恰恰相反，它是颇简陋的，——乃是因为它是关于羞耻感的起源研究的最需要的例证。有一部分人造立一假定，以为原始的人体遮掩（除出我们的腰饰或从腰带上下垂的一块东西以外，什么也没有的）的存在只能认为是天生的羞耻感觉的表现，而另一部分的人却又和这断言恰恰相反，以为羞耻的感觉，就是

从那部分的遮掩习惯教导出来的。但在争辩腰饰的意义时，我们决不能忘记腰饰的本身。在好几个狩猎民族间，我们完全找不到腰饰。火地人甚至于在腰间一丝不挂，当然不会有围裙了，他们男女两性都完全没有遮蔽。关于菩托库多人，挨楞李希（Ehrenreich）曾经说："野蛮部落还依然过着绝对的裸体生活，我在班卡人（Pankas）中没有找到维德王子所提的用叶子罩盖生殖器的现象。"[81]在安达曼岛上，男人都围着用露兜树叶做成的狭带，或用植物纤维做的绳子，但不论是绳子、带子，都没有遮住性器官。[82]而在另一方面，女人却老是蔽着身体的那一部分。她们不但用一根，却用许多根的露兜树叶的带子围在臀部上，而且从那下面挂着一条用叶子做成的围裙。在有些部落中间，已婚的要再系上一条不同格式的叶带。还有一种部落，妇女不系普通以为不可省的领带臂带，却只系着一条轻的绳子，下面挂着一对用纤维做的球，"这显然是为了装饰用的。"[83]布须曼人在身上束一根皮带，在皮带上挂一小块三角的皮围裙，将围裙从两腿下穿过，再吊在后面的皮带上。假使这条围裙是要遮盖他们的裸露部分，它可没有十分完成它的目的。妇女穿着羚羊皮做的围裙，上面有着小珠和蛋壳做的装饰，这种围裙的前面撕裂成碎条；"但是这种碎条是又小、又窄的，决不能作为遮蔽之用，而且在事实上，在我们面前的不论是少女、老妇都没有觉得裸体是可羞的。"[84]最有意义的原始腰饰，是在澳洲找到的。澳洲的男人照例有一条或用皮割成或用纤维编成的腰带。这条腰带通常没有装饰，大概是实用的意义大而装饰的目的小。[85]此外，他们又常常用第二条带子，作为很宝贵的装饰品；那是一根用植物纤维或人的头发搓成的带子，在许多部落中间，通常有三百英爱尔（ell）长。[86]这两根腰带，他们服用时通常只能遮住臀部；但有时候也在腰带前面再挂一些东西——一细枝叶子、一球鸸鹋的羽毛，一束飞狗的或松鼠的毛，一条野狗的尾巴，或其他同类的东西，那种挂垂品虽则直垂到性器官上，但并不真正遮掩那部分。这种挂垂物只在宴会时使用，特别是在跳舞的时候。

部尔马（Bulmer）说："当男人预备参加科罗薄利跳舞时，她们用整束的皮条挂在腰带前后，虽则他们平常并没有任何衣着。他们穿着的目的并非为了蔽体而是为了装饰。"[87]那种在好些区域里都挂的用细狭皮条做成的围裙，只当作宴会时的装饰，就是代厄人有时服用的

白兔尾巴做成的围裙，也一样无疑地，不能不归给一种纯粹装饰的意义。[88]在澳洲社会中其他的男女都完全裸体的，只有未嫁的少女时常穿着围裙做遮盖物；她们一结了婚，就也把围裙扔去了。妇人通常在腰部、在全身都毫无什么遮掩。只在参加猥亵的跳舞时，她们才用鸟羽制成的腰带，一直挂在膝部，装饰她们自己。[89]塔斯马尼亚人的腰饰，至少，也是同样的不充分。男女都系一条窄的腰带；“但只为了实用，不是为了衣蔽，也不是为了装饰。”[90]

事实既如上述，现在就到了要问腰饰的用意到底是什么了。这些腰饰是为了装饰呢，抑或是为了掩蔽，大多数文明史家都毫不迟疑地认它们为掩蔽物。最近有一位写《衣裳哲学》的舒尔兹（Schurtz）对于这种观点给了一个极着力的表白。他在引了几个连起码的掩蔽物还够不上的例证之后，就告诉我们说：“羞耻观念普遍存在的最好的证据，就是这些腰部掩蔽物的存在，这种掩蔽物是很难以其他的理由来作充分的说明的；”在第二页上他又下了一个绝对的断语，“衣服的起源，除了羞耻感之外，不能找求其他的理由。”[91]假设掩蔽物的存在是羞耻感的最好的证据，那么原始民族对于这一习惯实在表演得太差了。我们刚才说过火地人及菩托库多人的男女都是赤身露体的，明科彼的男人也从来不掩蔽他们的裸体，澳洲的男人和女人，也除了未婚女子外，惯定不穿围裙，[92]——简言之，羞耻之感在原始部落间是很不普遍的。在低级文化中，裸体并非偶然的例外，反而，许多事件都证明衣服是一种权宜的情形，并不是经常的状况。在澳洲只有宴会时穿上围裙，在平素只束一根腰带就得了。澳洲如此，别的地方也是一样，原始性器官部分的掩蔽物不过是腰带的一种附属装饰，并不是用来衣蔽，只是用来装饰。为什么原始人类要觉得必须掩蔽他们的性器官呢？兽类对于这些东西是完全不觉得羞耻的；人类又是从哪里学来的呢？一位正统派哲学家对此一定会用羞耻之心是跟各人的有生俱来的话头来解答。如果这位哲学家说的话是对的，那么，对于我们的小孩子的行为又将作何解释呢？在他们受到教导之前，他们会毫无掩藏地显露他们的性器官，而且他们起初的时候还不了解为什么不准他们显露出来。如果有一个人并不肯完全谦恭地听信别人的话，而较信他自己亲见的事实。则看见了小孩这样天真的事实，一定会对他的哲学发惊的。事实上，那种掩蔽人体是与生俱来的断语，是和说戴大礼

帽是英国人天生的需求同样的不合理的。但须首先注意到一个欧洲的哲学者裸体是和一个澳洲的勇士裸体不同的。卫斯特马克（Westermarck）对于这件事说得很对：“一个大家都通行裸体的地方，裸体是不足为奇的，因为我们每天看见的东西，就不会有特殊的印象。但当男女们一用光亮的流苏加在上面时，不论是一对斑驳的羽毛、一串小珠、一簇叶子或一个发亮的贝壳，就不能逃避同伴们的注意，这小小的衣饰，实作了很强烈的可以设法引起的性感的刺激物。”[93]如果性部的掩蔽真是由与生俱来的羞耻引起的，那就可惜用的手段太差了，因为这样遮掩并不适于转移这个部分的注意，倒反容易引起对于这个部分的注意。事实上也真不能怀疑原始人的使用性器官掩饰物，除了故意引人注意之外还有其他什么目的。这样说，我们才能说明那些平常老是裸体的澳洲妇女为什么会在参加显然企图激起性感的猥亵的跳舞时，要穿起羽制的围裙；同时也能说明为什么明科彼妇女在赴同样目的的跳舞时，要装一张特别大的叶子。[94]这许多的装饰显然不是要掩藏些什么而是要表彰些什么。总之，原始身体遮护首先而且重要的意义，不是一种衣着，而是一种装饰品，而这种装饰又和其他大部分的装饰一样，为的要帮助装饰人得到异性的喜爱。

所以遮羞的衣服的起源不能归之于羞耻的感情，而羞耻感情的起源倒可以说是穿衣服的这个习惯的结果。我们刚才说过的原始衣饰的这种任务又很能将这种感情发扬光大起来。在较低的文化层中虽则不是常穿衣服，但在文明较高的级层中，衣服已变为男女两性最不可少的部分。到了这样的情境之下，人体的显露就成为不平常的稀奇事儿；和这种习惯冲突，正和其他情形一样，要发生一种交代不过去的感情。当一个人觉得违反了社会习惯时，总容易发生一种羞耻之感和生理的征象——如红脸、垂眼等。这实在只是人类的合群本能的反应。阿拉斯加（Alaska）的妇女，以在人前不带他们古代的部落标志——唇栓——为可羞。拉·培卢斯（La Pérouse）说：“有时候，我们劝他们去掉这种装饰品，她们虽则很勉强地照着做了，但总显出一种难为情和不安的神情，正和欧洲妇女解开胸襟时的态度一样。”一个欧洲女人，固然觉得袒露胸膛在街上行走为可耻，因为那是违背风习的，但照着规矩，在跳舞时的华光之下显露她的肢体，却并不觉得可羞。尼罗（Nile）的黑肤妇人袒露胸部却用皮围裙小心地蔽下体，理由也

是一样的。同时还有第二个很强烈的原因，使他和高级文化中人一样不喜欢裸露她的性器官。在低级文化间，偶然的掩蔽性器官固然可以有性刺激，但等到掩蔽的习惯成为普通的经常的行为时，就会失去其原来的意义；“因为我们天天看见的事，就不会有特别的印象。”结果成为我们现在的性刺激的就不是习惯的掩蔽，而是偶然的无掩蔽。文明的发展，至今已完全改变了这种性刺激的社会感情。当原始人偶然将他的性器官掩蔽起来的时候，他的同伴是不会受惊的；而在文明较高的人类中，如果有人偶然裸露了他的下体，却要引起莫大的物议。这中间已经有了一种很重大的伦理的进展——性的自制已经成为一种道德。这种伦理的进展，和别的进步一样，是社会进步——家庭的和社会的父权制的完成——的一种结果。在这制度里，妻子往往被视为丈夫的财产，如果她的方面有任何失贞之处，就当作对丈夫财产权的侵犯，要责骂她、刑罚她。所以女人如果在这样的社会里裸露她自己，就是对社会法则作了双重的触犯；而贞操观念事实上就成了以在女性间为最普遍、最强烈。这种观念在男性间的传播是很迟缓的，两性间在这点上至今尚有许多差别。所以蔽身这种行为在文明民族间，原是从性的羞耻转变而来的，而在低级民族间则来源大不相同。它除了装饰之外，别无其他目的，所以我们很有权利将它圈入我们的研究范围里来。

四肢的装饰可以作一种很简单的研究。臂上和腿上所装饰的，也和项上所用的带子和绳子种类完全相同。而且，原始民族所戴在四肢上的也不尽是装饰。例如澳洲跳科罗薄利舞者缚在踝骨上的树叶，仅是为了要增加舞蹈动作的音节。有些臂带是戴着做护身符的，正如雅拉（Yarra）族人在臂上系着松鼠的皮带靠它壮身一样。布须曼人在胫部所系的韧皮带子，也是藉以防护荆棘的动机比藉以做装饰的动机来得浓些。

在我们记述活动的装饰中，还没有提起有一个原始民族——埃斯基摩人。实际上，他们在这上面占据着一个很特殊的地位。其他一切狩猎民族都是不顾衣饰专门追求装饰，埃斯基摩人却当置备一种抵御北极严寒保护身体的衣着为其第一要着。不过他们也并没有忘记装饰；只是以性质论，他们的身体装饰并不能勉强纳入我们所分类的那

些裸体的狩猎民族的范畴中。除了他们衣着上的装饰之外，我们不能在他们中间找到颈项的、腰上的或臂部的装饰。他们用各种颜色不同的皮条修饰他们的裘裳，而在背后面前，特别是接缝处，挂上皮的流苏、牙齿、骨和金属的珍宝、铜铃以及其他类似的东西。对于这些东西，女人至少也和男人同样的多。此外她们又用一种臀部装饰来区别她们自己，那是从背心的后面延出一条像尾巴似的东西，那东西一直挂到膝弯为止。[95]埃斯基摩的男女两性对于装饰事情的共同参加，使埃斯基摩人和那些跟他们同文化阶层的其他民族有所不同。

我们关于原始身体装饰的速写难道一字不提他们的时尚的转变，就可以结束了吗？狩猎民族，是变动最少的唯一民族。原始装饰的局部变化[96]往往是照着个人的好尚而定的；尤其是涂彩可以由个人的意趣，在某一时间内，作各式不同的形式；但是时尚的转变宁是在乎一般社会的改变，不是这种个人的差异。然而我们的所谓社会装饰，乃是指着部落中全体人民所穿的，而在一次通行之后，就成为最大的以及最基要的原始民族的装饰，这种装饰在狩猎民族间常是原样保存很少改变的。最早的考察者和最近的考察者对于装饰的最基要的部分的描写，前后很少改变。原始装饰的固定不变，有着一种最基本的原因，那就是使他跟时时变动的高级民族的装饰有所不同的主要原因。据说时风的转变是和社会组织的改变有着很密切的关系的。所以，在我们研究装饰的社会意义之前，让我们先从审美的立场来考察一下这个问题罢。

狩猎民族的服饰，虽然并不像辞藻上的所谓光彩，但在实际的意义上是可以叫做光彩的。在原始人的眼光中，再没有比发光的物件更有装饰价值的了。火地人将闪光的瓶子的碎片加在他们的颈饰上就以为是他们最名贵的装饰，而布须曼人如果能得到一个铜或铁的戒指也就很喜欢。然而低级民族，也并不是全靠着高级民族的工业废料的，当他们不得到蛮人和文明人的最光彩的财宝——如金属和宝石[97]——之前，自然却供给了他们充分的材料去满足他们的选择。大海把很亮的贝壳扔在海边，植物供给他们光亮的果实和枝茎，动物则给予他们以光灿灿的牙齿、美皮和羽毛。

关于身体涂绘方面的原始色彩的美的价值，我们前面也已经说到。假使有人要赏鉴活动装饰的颜色的效用，他既不能用自己的欣赏作背景，也不能就依一般人种学博物馆中所见，而加以评论，一定要和他们的肤色联合在一起来加以考虑。在我们的博物馆里，将橱柜一律涂以白色、黄色或褐红色，对于颜色的效用我们不但不能得到满意的印象，而且常常会错误。[98]澳洲人用袋鼠的白牙齿做的颈带，在明色的背景上是很少感应的，但一用深棕色的背景对照起来看，我们马上就能了解为什么澳洲人喜欢佩戴它。凡明色的饰品，每为皮肤暗色的人所乐用，而肤色白皙的人也同样的喜欢暗色的饰品。例如，黄色的布须曼人，总喜欢用暗色的小珠做装饰，而暗色的卡斐人则很讨厌这种暗色的饰品。狩猎民族选做活动饰物的颜色是和他们涂绘身体的颜色一样的。澳洲人用红、白、黄的矿土涂染他们的腰带、颈带和头巾，而同样或类似的颜色，在布须曼人和火地人中也很通用。红色的阿拉（ara）羽毛，是最贵重的装饰，在菩托库多人中是一种领袖用的标记。普通的人则在头发上佩戴黄色的羽扇，而澳洲猎者的前额上也飘飞着同样的黄色羽毛。在原始人的服饰中，冷色很少在黄色和红色的旁边出现。蓝色的装饰，是非常的少见，埃斯基摩人的唇栓，用绿色的软玉，以它们的颜色而论，也是很难得的。

我们已经说过，狩猎民族的喜爱羽毛装饰是为了它的光彩和颜色，但羽毛的审美价值，也同样的靠着它的形式美。对于羽毛的动态和静态中所显露出来的千变万化的无限的娇媚是不能描写分析的，也没有加以描写和分析的必要，因为凡是对于有形的事物有所感的人，一定常有很清楚的体验。真的，在文化上虽然已经过了无穷的变化，但直到现在为止，羽毛还维持着它原有的地位。它现在在文明人的头盔上飞扬，正和当初在原始时代的战士头巾上飞扬的情形一样。它在男人的宴会服装上固然已经绝迹，但在女人的服装上却更流行。就是布须曼人冠戴整个鸟头的风尚，在现代妇女间也已重新得到地位——这是人类心理相同的一个明证。螺壳也同样因着它形式的美丽，而认为是装饰品。贝壳的链条和贝壳的坠子，诚然时常做成不定的形状，但是塔斯马尼亚人、明科彼人和火地人却情愿要那极秀美的自然形式。到底是否像格朗特·阿楞（Grant Allen）所设想的那样，因为那些美妙的自然形式，很像那些用精细的人工做成的，所以爱好它，现在

还只能保留作为未决的问题。螺壳在装饰上的更进一步的发展，远没有像羽毛那样得势。在大洋洲里，贝壳装饰虽则很发展，但在较高等的民族间，这种装饰差不多已经快要绝迹了。[99]

人体的原始装饰的审美光荣，大部分是自然的赐予；但艺术在这上面所占的意义也是相当的大。就是最野蛮的民族也并不是纯任自然的使用他们的装饰品，而是根据审美态度加过一番工夫使它们有更高的艺术价值。他们将兽皮切成条子，将牙齿、果实、螺壳整齐地排成串子，把羽毛结成束子或冠顶。在这许多不同的装饰形式中，已足够指示美的原则来。它们正和主宰各文化阶段的身体装饰的原则相同——就是对称和节奏。对称是随顺身体性质的，节奏是随顺饰品性质的。身体的对称形式，使他不能不作对称的装饰。实际上，不论是原始民族的固定或活动的装饰，都是用对称式的，除非在某种情形之下，想从有些使人不测和不安的不对称求得一种可笑的或可惊的效果。有时劙痕和刺纹单在一面，这不是显示他们不要对称的配置，而是显示那还没有完成。这类装饰的完成，需要很久的年月。通常，皮肤上的不对称的图样大都是未完成的；而完整的画像却差不多总是对称的。[100] 同样，有节奏地安排事物的原则，也并不难找寻。一个人只要有机会得到许多牙齿、螺壳等串起来做颈饰，它就要将它弄成为有节奏的一套。但如果我们就此下一结论，以为原始民族的节奏的排列，主要意义是为实用，那么，我们只要看一看菩托库多人的通用颈饰，就能找到制造者并不缺少对美感的欣赏力的证据。他们现在是将黑的果实，和白的牙齿很有规则地间错着排列的，如果他们真不鉴赏节奏美的话，他们就要很任意地乱串了。同时我们也可以看出这种由两色组成的节奏，确比单只一色的螺壳的或贝齿的项链进步得多——这就是说原始人实践更多变化，更丰富的节奏原则，一定还比发见这种原则容易得多。

我们已经再三说明原始装饰的效力，并不限于它是什么，大半还在它是代表什么，一个澳洲人的腰饰，上面有三百条白兔子的尾巴，当然它的本身就是很动人的，但更叫人欣羡的，却是它表示了佩戴者为了要取得这许多兔尾必须具有的猎人的技能；原始装饰中有不少用齿牙和羽毛做成功的饰品也有着同类的意义。[101] 对那种用肉体的苦

楚换来的永久的装饰的欣赏，理由大概也很相同。我们决不能怀疑澳洲人承认在黑色皮肤上长成的淡色的瘢痕是一种装饰的事实；但我们也很可疑问如果这种装饰同时不是他们的勇敢和忍耐的荣证，他们为它所付的代价是不是太大了一点。澳洲狩猎者对于他们创伤的自傲是和德国学生对他们刀伤的态度一样的。

当我们开始研究时，文明民族的装饰和野蛮民族的装饰似乎有很大的差异，以致我们很难看见原始装饰的审美价值，但等到我们对原始装饰的研究愈深切，我们就看见它和文明人的装饰的类似之处愈多；而我们终于不能不承认这两者之间很少有什么基本的差异。世界很少有几样东西能像装饰品那样，在文化进展的过程中，似乎变迁得很多，却实在是变迁得很少的。文明并没有使我们摆脱了某几种原始民族的极奇怪和极讨厌的装饰形式。而正相反，最野蛮装饰中最粗野的形式、瘢痕，倒在最高级的现代文化的中心还被认为是一种光荣，而且还认为是极足欣羡的。我们上层社会的子弟固然尊重澳洲式的劙痕，下层社会里的人也正在模仿布须曼人的样子，很喜欢刺纹。这种情形在欧洲社会间的普遍流行程度，超过我们一般人的估计很远。我们诚然已经摒弃了唇栓和鼻塞；但是就在我们间有教养的妇女也还乐于佩戴和那些东西同样野蛮的耳环。我们也已经表明文明社会的搽胭脂，也和某种原始式的画身差不多。但最相类似的，还是那些活动装饰的形式。我们的束簇、坠子、冠冕、项链、手镯、腰带——这一切的形式，我们在原始民族间早就见过了。这种种发见，谁都说不到伟大，但整个的高级装饰艺术并没有比这些进步多少。一条威尼斯人的金镶细珠的项链，和一条澳洲人的皮革和牙齿做的项链，它们间形式的差异，远没有材料和技巧的差异之甚，而这样的情形在活动装饰中却是典型的。饰品的发展，固然已经增进了饰品材料的范围，改进了制造饰品的技巧，但人们还从来没有能够在原始的诸形式之外，增加了一种新形式。

从这一立场来看，用闪亮的珍贵金属和宝石做成的文明人的贵重饰品和狩猎民族的朴质饰品比较起来，反要相形见绌；如果将原始装饰和那时代的浅陋文化联系起来看，则它反而是较为丰富。原始文化和原始装饰的材料和制造技巧之间的特殊关系是如此的明显，竟至不

需要加以引证；但是，照例，在装饰物品的丰盛与狩猎生活的贫乏间，却存在一个极大的矛盾，以致有几个文明史家感到必须否认原始人民的理解力才能解决这个矛盾。因此，我们又不得不回到我们当初出发讨论时提到过的问题：就是在这文化的最低阶段上为什么会发展这种极其丰富的人体装饰？在我们的研究过程中，我们指示出这个问题的答案也已经不止一次，就是：在原始民族间，身体装饰，是真含有实际意义的——第一，是作吸引的工具，第二，是作叫人惧怕的工具。无论哪一种，都不是无足轻重的赘物，而是一种最不可少的和最有效的生存竞争的武器。

所有原始身体装饰，都可以按照它的目的，分属于引人的和拒人的两类。但这种分类，不能认为每个装饰品，不属这类便属那类；恰恰相反，大多数的装饰品，都是同时兼着双重目的。凡为同性所嫌惧的，往往为异性所爱慕。这种情形，不但在文明的欧洲强国是如此，在原始民族间也是这样。

诱致人们将自己装饰起来的最大的、最有力的动机，无疑是为了想取得别人的喜悦。我们总觉得装饰是女性的天然权利，但在最低的文化阶段上却总是男人比之女人更事修饰。[102]这种奇观，初看似乎是一个违背我们理论的凭证，其实正是很有利于我们理论的一个佐证。低级民族的装饰区分和高级动物间的区分相同，因为，它们同是受着男性是处在求爱者的地位这个事实所支配的。在原始民族间，和在高等动物间一样，是没有老处女的。女人无论如何，总可以结婚，而男人却须用尽方法，才能得到一个生活伴侣。例如在澳洲，大部分的青年男人都必须过很久的独身生活。而在文明社会里，关系恰恰相反。诚然，在名义上求爱者还是男人，但在事实上却往往是女人在那儿求爱，因此女人就不得不从事装饰，而男人却大都不大注意自己的装饰。如果还有人怀疑原始人的装饰完全为了性的吸引，他只要去问一问他们为什么要装饰就会明白。“为要使我们的女人欢喜，”一个澳洲人回答部尔马说。在夫林得斯岛当政府下令禁止他们用脂油和赭土涂身时，塔斯马尼亚族的遗民几乎要酿成反叛的举动，“因为青年们都怕会因此失欢于他们的同乡妇女。”[103]从这个重要的动机出发，对于

原始装饰为什么要在青年加入成年队伍的入社式时举行，我们就可以得到一个很简单的说明了。

然而男人并不单是求爱者，他同时也是一个战士。所以他的身体装饰就有了双重理由。我们上文已经说过，凡是为吸引用的装饰，同时也可以作威吓的工具。红色不但是宴乐的颜色，同时也是战争的颜色。羽制的头饰可以增进佩戴者的观瞻，故不但战场上用它，舞场上也用它；胸脯上的创痕，一方面可以使女人欣羡，一方面也可以使敌人惧怕。在原始装饰方面，要找到专为拒敌目的的形式，倒也是不容易的。只有很少的画身，至少在我们的眼光里看来是完全可怕。

在较高的文明阶段里，身体装饰已经没有它那原始的意义。但另外尽了一个范围较广也较重要的职务：那就是担任区分各种不同的地位和阶级。在原始民族间，没有区分地位和阶级的服装，因为他们根本就没有地位阶级之别的。在狩猎民族间，很难于追溯出社会阶级的影迹。在澳洲，一族中最年长最有经验的人可以享有一种特权；“但他们只居在顾问的地位，并不发号施令，因为每个父老都是一家之主，可以用很专制的态度主持他的家事，每个男人都是绝对自由的。”[104]“在安达曼群岛领袖的权力也是很有限的。他没有惩罚别人的权，也不能强人服他的意志，只能听各人使用他们的拳头去取得利权。”[105]布须曼人完全处在无政府状态之下。在火地人中“也至今没有发现任何社会组织的或政治组织的遗痕。”[106]而在埃斯基摩人中，则谁也没有权柄处在别人之上，所以在原始民族的集团中间，权柄的分别是非常微细的。间隔在文明社会的穷人和富人之间的鸿沟，那时候也还没有裂开。这也是真的，一个技巧高明的猎人，可以比技巧较差的得到更多的猎物；但在那种没有保障，变动很大的生活情境之下，就是他们间最高明的人，也不能积聚财产，结果也不能不和别的人一样的穷困。我们之所以要充分地研究这种关系，是因为这种关系能够说明原始装饰形式为什么很少变动。在社会高层中时髦风尚所以时常变更，完全是社会分化的结果。[107]时髦，往往是从上向下传的。某一种时髦，在起初的时候，专在社会的最上层中流行；因此那种装饰就可以作为服用者的阶级和地位的标记。但为了这同一的理由，地位低的人往往会尽其力之所能，去得到这种时髦的衣着，因此过了一些时之后，高

级人穿的衣着就成为全国的服装。所谓高级的人们，他们还是和先前一样，总还愿意叫自己的服饰胜人一等，因而又去创制或改造出一种特别的服饰，所以前面讲过的玩意儿又得重新表演一通。恐怕没有其他的地方能比南非洲那样将这种时装的机械性显示得更明显的。南非洲实在是自然的社会研究室。卡斐人已经建造了一个富于级别的社会，而他们的时装也是变更得非常之快的，全不顾衣服或饰品的任何规则；跟他们邻近的布须曼人则恰恰相反，他们过的是无政府主义的社会理想生活，他们的服装好尚和池塘里的水一样绝少变动。当我们看到诉之于眼睛的东西对于我们的感情有多少强大的作用，以及等级和职位的服装对于社会组织的安定和维持，有多少重大的贡献的时候，我们见解将更觉得文化的进步，并不至于如赫伯特·斯宾塞（Herbert Spencer）所说的，能减弱了服饰的社会意义，却反会增加社会的意义。也许有人要问，将来的发展是否会和过去相同。在一方面看来，对于装饰文化的制服的危险的恫吓在日复一日地增加。枪炮的可怕的进步，使军服的装饰成为既危险又多余的东西，而且我们也可以预料将来一定会有一个时候，现在风行的盔胄缨垂，鲜明的颜色，以及灿烂的金属饰品必将废置不用。在另一方面看来，那民族精神的，或用更正确的话说，那些反专制主义的思想时代，将会消灭了装饰的权势。不过，就是人为的努力，能使现代的世界，完全从职位等级以及其他可废弃的文化产物中解放出来，除去了因他们而起的不同的制服和饰品，而使人类回复到澳洲人和布须曼人的自由和平等状况中去，社会上还有一种区别是会存在的，不管它是好是坏——那就是性的区别；如果还有两性区别，恐怕总还要有人体装饰。

---

[1] Brough Smyth，The Aborigines of Victoria，第一卷第275页。

[2] Angas，South，Australia Illustrated，No.22.Brough Smyth，第一卷第58页。

[3] Brough Smyth，The Aborigines of Victoria，第一卷第165页。

[4] Hodgkinson，Australia from Port Macquarie to Moreton Bay.

[5] Waitz-Gerland，Anthropologie der Naturvölker，第六卷739页。

[6] Lumboltz，Unter Menschenfressern，153页。

[7] Brough Smyth，The Aborigines of Victoria，第一卷第167页。

[8] Ibid.,第一卷153页。

[9] Taplin，The Narrinyeri.

[10] Waitz-Gerland，第六卷808页。

[11] Brough Smyth，第一卷118页。

[12] E.H.Man，On the Aboriginal Inhabitants of the Andaman Islands Journal of the Anthropological Institute，Vol.XII.p.333.

[13] Man，Journal of the Anthropological Institute，Vol.XII，pp.333，334.

[14] Cook，from Banks's Daybook Joest，Körperbemalen，Narbenzeichnen，und Tattauiren，p.13.

[15] Globus，Vol.XLIII，p.157.

[16] Wied，Reisen in Brasilien Vol.II，p.11.

[17] 在有几个较高级的部落里，确有用画身来代替护身的衣着的。例如霍屯督族（Hottentots）用油和灰涂在身上以御寒冷，而晒罗卡人（Shillooks）则用牛粪和灰涂在身上以防蚊患。在这一类的情境中，涂抹的方法和它的目的恰恰符合，总是尽可能地全身涂抹。而原始民族，则只在身上尽一些不足保护皮肤的直线或点子之类。

[18] “橙红色！这种颜色最能表示气力，无怪那些强有力的、健康的、裸体的男人都特别喜爱这种颜色。野蛮的人们对这颜色的爱好，是到处很彰著的。”见 Farbenlehre 775页。

[19] 请特别和中世纪及文艺复兴时代的图画相比照。

[20] 使用赤色赭土确是极古的办法。例如在瑟逊亏里（Schussenquelle）发掘出来的洪积期的遗物中就有一球的红色垩土，他们大概是想用那垩土来画身的。但是用鲜血画身的办法，则至今还在有些地方沿用着，就是在澳洲也还用。库柏小港旁边的诸部落也用鸟类或用小动物的血涂画身体。见Howitt，in Brough Smyth 第二卷302页。

[21] Waitz-Gerland'第六卷第738页上说：“对于澳洲人，红色似乎是最神圣的颜色；在许多地方，他们都用红色涂尸。”其理由，有人假定它是和欧洲人在死人身上散布花朵的理由相同，他们都是要给死人一种装饰，从我们看来，这假定似乎还合理。

[22] 再，安达曼岛上的黄色和澳洲人的橙红色及红棕色很相接近。

[23] 见 Brough Smyth 第一卷第275页。

[24] 在澳洲人的故事中鬼怪是很多的，但是我们从来没有在他们的故事中看见像我们的故事中所常有的骷髅鬼。

[25] 威廉密说：“林肯港的诸部落因为要表示忧戚起见，妇女们将她们的前额完全涂色，又在每只眼睛外面涂上一个圈，在腹上画一垂直线；男人则在胸部画条纹和点子，从双肩一直下垂到肚脐为止。不同的图样表示出服丧者和死亡者间的不同的关系。”有一次有人问一个的代厄人为什么在身上涂红白等点，他的回答是要使自己在触到尸体时不致生病。在丧事聚餐时分吃死人脂肪的风俗，在这一族中也很流行。“吃完脂肪之后，男子们都用炭粉和油质在嘴的周围画上圆圈。这种标记就叫做 Munamurroomurroo。妇女们也照样画，此外又在腕上画两条白的直线。作为她也曾分享过肉食的标记。男子又重而复之地用白土涂抹，以便证明他们的忧戚。”见 Brough Smyth 卷一第120页。

[26] 要明了安达曼人的丧装，我们可以参看 Journal of the Anthropological Institute Vol，Pl.IX，Fig.2，要明了澳洲人及其他部落的，我们可以参看Brough Smyth，Vol.I，XII Fig.2，在那上面的人面涂成白色，极像一种面具。

[27] Brough Smyth，Vol.I,p.64.

[28] Brough Smyth，Vol.I，p.296.

[29] Waitz-Gerland，Vol.VI，p.739.

[30] 关于澳洲人的劙痕的装饰，以最易找到的书而论，在Ratzel，Völkerkunde，Vol.II pp.20，36，38，39，40；Wood，Natural History of Man，Vol.II；Brough Smyth，Vol.I，p.11。上面可以看见维多利亚土人的背上，劙割得非常的奇怪可怕。

[31] Lumholtz，p.177.

[32] Waitz-Gerland，Vol.VI，p.740 （From Tiechelmann and Schürmann）.

[33] Waitz-Gerland，Vol.VI，p.812.

[34] Man，Journ.Anthrop.Inst.,Vol.XII，p.333.

[35] Waitz-Gerland，Vol.VI，pp.37，575.

[36] Waitz-Gerland，Vol.VI，p.740.

[37] Man，Journ Anthrop.Inst.，Vol.XII，p.170.

[38] Ibids.，Vol.XII，p.331.

[39] Waitz-Gerland，Vol.VI，p.740.

[40] Ibid，Vol.VI，p.814.

[41] “他们照着全部落通用的图样，用浮起来的劙痕装饰自己。某一种花样是必须和大家一样的，其余的部分都可照个人的趣味来决定”（Brough Smyth Vol.I，Pl.XLI）。部尔马不但很肯定地说劙痕是部落标志，而且将各部落间不同的模型都举了出来。第一个记号是投掷兵器，其余的则包括各种的点子和条纹。我们也可以将威廉密、拉姆荷尔兹以及其他诸人的调查来比较参考。

[42] 例如卡尔（Curr）说（见Australia Vol.II，p.475）这种劙痕目的只为装饰；同样地巴尔麦（Palmer）更清楚地说（见Jour.Anthrop.Inst.，Vol XIII，p.286）“它们不带丝毫的部落意义。”

[43] Wilhelmi，Brough Smyth，Vol.I，p.68.

[44] Lumholtz，p.178.

[45] Brough Smyth，Vol.I，p.296.

[46] Man Journ.Anthrop.Inst.，Vol.XII，p.331.

[47] Gerland，Atlas der Völkerkunde；text p.4.

[48] Verhandl.der Berliner Anthrop.Gesellsch.,1886，p.222.

[49] Boas The Central Eskimo，Annual Report of the Bureau of Ethnology，1884-1885，p.561.

[50] 模拟服装和装饰物件的刺纹是很普通的，尤其是在波利尼西亚人中。参看 Joest 书中的图画。

[51] Bancroft Native Races of the Pacific States，Vol.I，p.48.

[52] Wied，Vol.II，p.5.

[53] Martius，Beitrage zur Ethnographie Amerikas，Vol.I.p.321.

[54] 只有西部诸部落是这样的，他们的唇栓也许是从他们的近邻印第安人那儿学来的。

[55] Bancroft，Vol.I，pp.47，48，并未描写宴会。

[56] Howitt Brough Symth Vol.I，p.278。

[57] Brough Smyth，Vol.I，p.277.

[58] Bulmer，Brough Smyth，Vol.I，p.274.

[59] Thomas，Brough Smyth，Vol.I，p.271.

[60] Man，Jour.Anthrop，Inst.,Vol.XII，pp.77，78.

[61] 参看 Spencer，Principles of Sociology，Part IV，§361。有两种情境和这解说恰正相反：那就是明科彼妇人的相当的自由和明科彼男人之大半通行剃发。

[62] 在得维斯海峡和哈德松海湾，男人们都让他们的头发留得很长，但是也将前额的头发剪得很方正，而用一根带子把其余的头发束向后面。夫罗俾射（Frobisher）说纽古明人（Nugumint）将他们的头发剃去一部分；开聂披他（Kinipetu）则将头顶剃去；内企立明脱人（Netchillirmiut）则将他们的头发剪短（参看 Boas，Annual Report of the Bureau of Ethnology，1884-1885，p.558）。他们中大多数的头发的装饰，都是与实际的要求相符合的。除了装饰之外大概还要作部落标志。另一方面，伊辣立明脱的部落，有一种真的头饰，照巴理（Parry）的描述他们的头饰最像女人的法国理发式 frisure。

[63] Boas，Annual Report，1884-1885，p.558.Picture on Page 561.

[64] Kritsch，Eingeborene Süd-Afrikas，p.429.

[65] Lumholtz p.153.

[66] 除开这种风格，也可以找到简单的装饰。例如约克海角半岛的内地居民把头发和胡须都烧去。

[67] 参看 Brough Smyth，Vol.I，p.276 上的描写和插图。有些时候，这种网是用人的头发做的。在昆斯兰德可以找到发带，在发带上系着椭圆的鹦鹉螺壳。那林伊犁人则佩用死尸上面取下来的头发制成的发带，兵士们往往拿死人的头发制成的带当符箓，他们以为谁戴着这样的魔术的头带，谁就能有锐利的眼光，敏捷的动作，而且可以避免敌人的长矛。见 Brough Smyth，Vol.I，p.112。

[68] 例如布须曼人时常将他们有毒的箭镞藏在的们的头发里。

[69] 在 Brough Smyth，Vol.I，p.276上对于这种装饰有一张很好的图画。

[70] Brough Smyth，Vol.I，pp.271，274，280.

[71] “鹅髻”（oogee）的发见，是一种特别有趣味的事，因为它对于格雷在格林纳尔格岩穴中所发见的绘画的疑案投进了一种新的光明。我们可以在不列颠博物馆的人种学部门中找到“鹅髻”的样品，和 Brough Smyth 的图画完全相同，如果我们的记忆并没有大错误的话。

[72] Baines，Explorations in South-west Africa，p.143.

[73] Prinz Von Wied，Vol.I，pp.12，15.

[74] Ratzel，Völkerkunde，Vol.II，p.672.

[75] Ratzel，Völkerkunde，Vol.II，p.672.上有图画。有好些火地人的装饰品收集在罗马的 Kircheriano博物馆里。

[76] Fritsch，p.430.

[77] Journ.Anthrop.Inst.，Vol.XIII，p.401；Vol.XI，p.295.pl.XII，Fig.7.

[78] Wied，Vol.I，p.15.

[79] Brough Smyth，Vol.I，p.278上有图。在麦累河下游，他们用大海虾的壳代替芦苇的断片。

[80] Brough Smyth，Vol.I，p.278.

[81] Ehrenreich，Ueber die Botokudos.Zeitschr.für Ethnologie Vol.XIX，p.22.

[82] Man，Jour.Anthrop.Inst.,Vol.XII，p.330.

[83] Ibid.,Vol.XII，p.330.

[84] Barrow，Travels into the Interior of South Africa，Vol.I，p.276.

[85] 这种腰带的第一功用是携带小件的武器和工具，第二功用是作为止饿的裤带。

[86] Brough Smyth，Vol.I，p.281.

[87] Ibid.,Vol.I，p.275.

[88] Ibid.,Vol.I，p.281.

[89] 在 Brough Smyth，Vol.I，p.272上有插图。

[90] Ibid.,Vol.II，p.399.

[91] Schurtz，Grundzüge einer Philosophie der Tracht，pp.9，10.

[92] 请参考在 Waitz-Gerland，Vol.VI，pp.735-738上的许多注释。

[93] Westermarck，History of Human Marliage，p.192.

[94] 见 Jour.Anthrop.Inst.,Vol.XII，p.390 曼恩贡献给我们一个很奇怪的假定，他以为她们这样做法，至少是为了要保存相当程度的礼貌。

[95] 见 Boas，Annual Report of the Bureau of Ethnology，1884-1885，p.554，本文和图画。

[96] 自然，那些因为受着欧洲人的影响而改变或消灭的原始装饰是应该列为例外的。

[97] 澳洲人对于石英结晶，非常珍视，他们不用它作饰品而用它作符箓，是绝对不肯给外人看的。

[98] 我们只要稍稍花点钱费点气力，就可以得到很大的进步，我们只要将和服用这些饰品的原始人的肤色相同的颜色或纸制厚版衬托在后面就可以发生效力。

[99] 贝壳只有在下层阶级的装潢品中还偶或保存着相当地位。在威尼斯地方就有用螺细的小玉黍螺制的手镯。然而贝壳在装饰制造中所占的地位却还重要。文艺复兴时代的大金匠，在制珍贵的瓶瓮时就用了不少的贝壳。

[100] 那种因卫生目的而切割出来的劙痕在澳洲人中很盛行，是不能和以装饰为目的的劙痕相提并论的。

[101] 在游牧民族和农耕民族中很招眼的战胜纪念品，在狩猎民族中是找不到的。

[102] 根据菩维（G.Bove）对火地人的观察，则他们的男人的关怀装饰实比妇女为甚（见 Globus，Vol.XIII，p.157）。拉姆荷尔兹认为，昆斯兰德人总觉得妇女将她们自己装饰起来是很不合身份的（见 Lumholtz，p.178），对于南澳洲的诸部落，布拉夫·斯迈斯曾有过这样的陈述：“妇女的装饰，并不受男人的特别珍视。妇女对于自己的装饰并不怎样力求进步。假使她天然的丰姿足以引起别人的爱慕她就觉得很满足了”（见 Brough Smyth，Vol.I，p.275）。

[103] 见 Bonwick，Daily Life of the Tasmanians，p.25.

[104] 见 Waitz-Gerland，Vol.VI，p.790.

[105] 见 Man，Jour.Anthrop Inst.,Vol.XII，p.109.

[106] 见 Waitz　Gerland，Vol.III，p.508.

第六章 装潢

用具装潢的发展程度，在较低文明阶段里，比人体装饰落后得多。最简陋的火地人部落已经有相当丰富的人体装饰，而最进步的北方狩猎民族却还只有很少的用具上的装潢。如果我们以为用具装潢，就是把饰物附加在用具上的意思，则有许多的原始人群，实在是没有用具装潢的。我们从来没有发现过布须曼人掘土用的棒上或弓上有什么饰物，在火地岛有装饰的制造品也是少有的珍宝。但是现在我们所要讲的用具装潢，是一种较广泛的观念。我们不但承认另加饰物为装潢，就是对于一件用具的磨光修整，也认为是一种装潢。

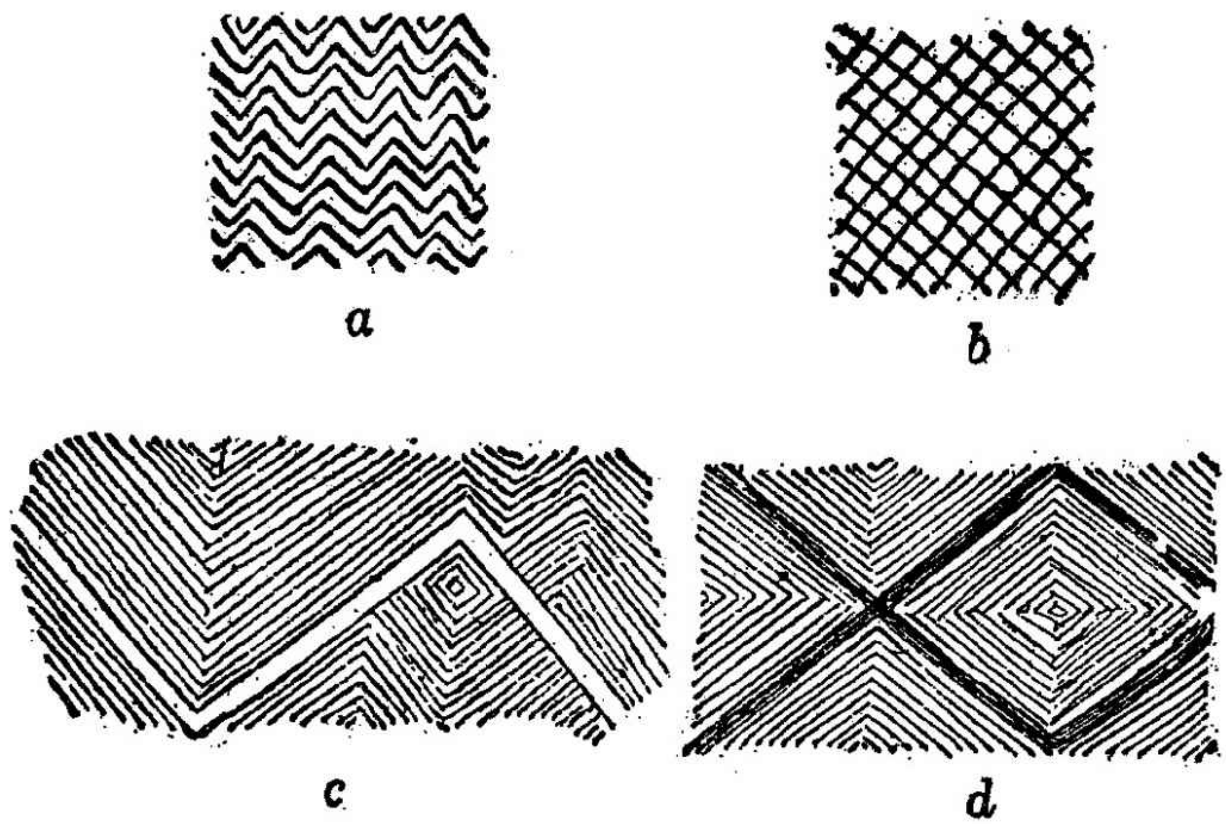
把一件用具磨成光滑平正，原来的意思，往往是为实用的便利比为审美的价值来得多。一件不对称的武器，用起来总不及一件对称的来得准确；一个琢磨光滑的箭头或枪头也一定比一个未磨光滑的来得容易深入。但在每个原始民族中，我们都发现他们有许多东西的精细制造是有外在的目的可以解释的。例如埃斯基摩人用石硷石所做的灯，如果单单为了适合发光和发热的目的，就不需要做得那么整齐和光滑。火地人的篮子如果编织得不那么整齐，也不见得就会减低它的用途。澳洲人常常把巫棒削得很对称，但据我们看来即使不削得那样整齐，他们的巫棒也决定不至于就会不适用。根据上述的情形，我们如果断定制作者是想同时满足审美上的和实用上的需要，也是很稳妥的。物品固然要合实用，但也要有快感。我们已经说过，最简单的用具装潢，在每个民族中都是有的。就是原始民族中最贫乏的火地人，我们也发见他们有好些极光滑平正的用具。

但是真正的用具装潢，却是只有澳洲人、明科彼人和北极人间才有。装潢是蛮族艺术中已经相当受世人共同彻底注意的唯一艺术。近年已有人做了许多关于野蛮民族的装潢的研究工作，可惜没有人研究过我们现在所要讲的最低民族的装潢艺术。原始装潢艺术只有过东鳞西爪般的散篇文章发表，还没有人深入研究过。我们必须用自己的手来修理出一条道路来。

生长在这片瘠土上的装潢艺术的形式是既不华丽也不繁复的。澳洲人、明科彼人和一部分北极人，在用具上所刻画的花样，都会使欧洲人想起几何的图样来。那些原始装潢是常常被人描成几何形的；因为事实跟名称很容易混淆错合，所以竟有人将那些几何形的花样来做最简单的人类也是天生爱好最简单的美的关系的凭证。当然他们的这种武断并不需要证明，因为这和大多数的艺术哲学一样，是建筑在所谓“先天”上的。但是原始装潢并不像外观所表现的那样。我们将会知道它们根本就没有和几何图形相同的地方。

完全由自己想象构成的图形，在装潢艺术上从来没有占过重要的地位。它们在文明人群中也是比较的少，在原始民族中更是绝对找不到，装潢艺术完全不是从幻想构成的，而是源出自然物和工艺品的。

原始民族的装潢，大多数都是取材于自然界；它们是自然形态的模拟。我们现在的装潢艺术也很多取用自然界的母题；我们一看四周就可以看见——地毯、桌毯、花瓶等上面在在都是；没有一件装潢上不是点缀上花、叶、藤的。所不同的是文明民族的装潢艺术喜欢取材于植物，而原始的装潢艺术却专门取材于人类和动物的形态。我们所有的植物图形装潢是如此的丰富美观，而在他们却连萌芽也没有。我们在后文中将会看出这种分别有着颇重大的意义。

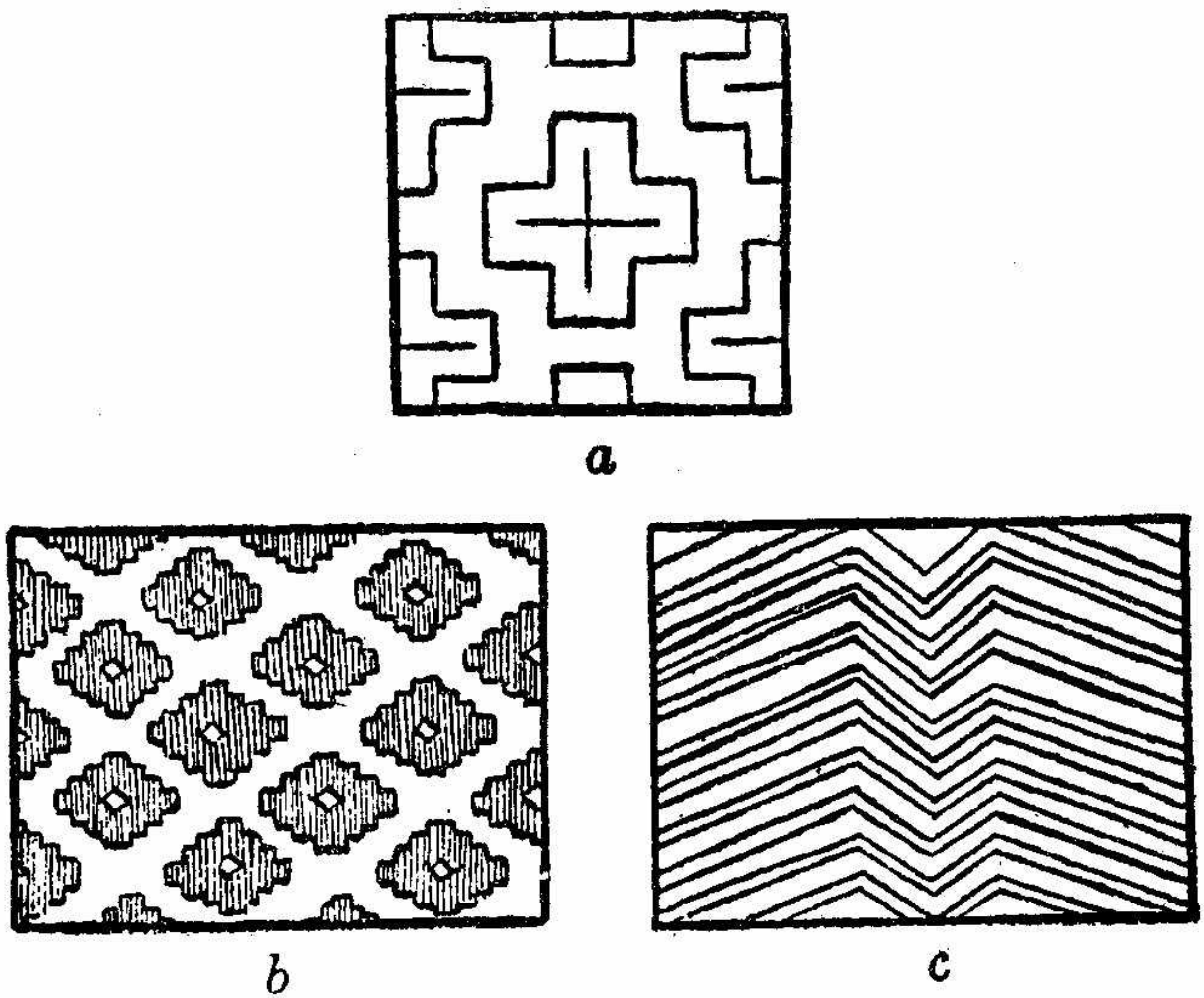


第一图 澳洲人刻在盾牌和棍杖上的花纹。（依布拉夫·斯迈斯）

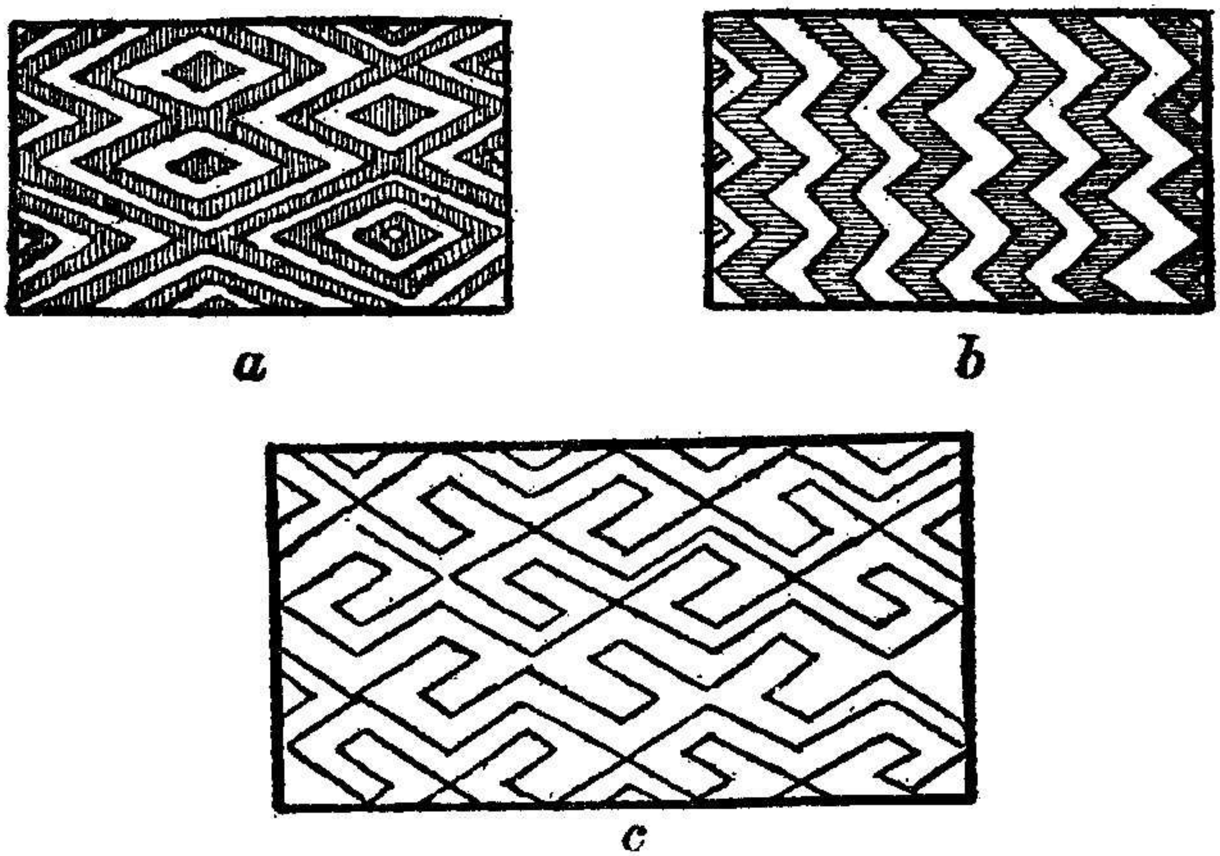
原始装潢所模拟的原型，实在很不容易追究。我们熟视澳洲人盾牌上的曲折线形或菱形，或许觉得我们模拟动物之说不免有点武断；但是承认我们大半指证不出来，却是更加武断。当然我们能指证出来是一个奇事。澳洲人的装潢艺术就从来没有人很有系统地研究过。就是在布拉夫·斯迈斯（Brough Smyth）的名著中，也不过草草地提了一下。实在说，没有一个人曾下过苦功去追究当地土人这许多图谱的意义。那么，在如此的情况下我们怎样能够正确地加以解释呢？第一、在事实上，低级民族的装潢的研究（澳洲人的装潢也应该作同样的研究）的结果，大多数都是模拟人物和动物的。例如，巴西部落的装潢艺术，恐怕没有地方有比它们再像几何形的了。欧洲人在博物馆中看见这种直线的图样，一定很容易想到自然界形象以外的东西上去，而不会想到自然界。但是那曾经往当地去研究过的挨楞李希，却使人无可置辩地指出了它模拟的都是动物或动物身上的一部分。“在巴卡伊利（Bakairi）人的酋长家中，”他说：“墙上有长条的黑色树皮，上面用白泥土画了许多鱼的图形和其他巴卡伊利人装潢品上常用的图谱，我们

很容易由此说明它们的原来用意。这是人类文明史上重要的事实：这些外观看上去像几何形的图形，其实却是减缩化了的实物的描写，而尤以动物的为多。像煞波浪形的曲线上加上交错的点子是代表森蚺（anaconda巨蟒名）背上的粗大黑点；在四角上涂黑了的菱形，是表示咸水湖里的鱼；而一个三角形并不是代表几何的简单图形，却是女人穿的三角短小的衣裳。”[1] 卡拉耶（Karaya）人装潢品上的图谱，种类有曲折线、弧线、圆点、菱形和杂形的 字，方块和三角用得很少，圆圈是完全没有的。在盛古（Xingu）民族的装潢艺术中，这些任意画出的几何形构图上大半有重复而惯例的花样，也是根据一定的实物的。可惜我们不能完全指定是模拟自然界的那种物品。在美国时常被人附加上许多凭空假定的那种屡见不鲜的十字形（见第二图a），在此地不过是一种蜥蜴而已。谁如果看见过苏木林内瘤状多孔庞大的黄蜂窝，他就马上会认出那种木梳上的装潢是什么来（见第二图b）。我们也能说明那展翅的蝙蝠（第二图c），和最常见的蛇的图像（如第三图b为响尾蛇，图c为Cassinauhe蛇，a为另一种蛇）。真正人物和动物画图，只有布须曼人和埃斯基摩人才有，卡拉耶人是没有的。[2] 挨楞李希的这个发见并不是孤立的，只是很值得注意的大群中的一个而已。荷姆斯（W.H.Holmes）曾用许多图形作比较，证明印第安人陶器上许多好像纯几何形的图形都是短吻鳄鱼的简单形象，而另外有些却是各种动物外皮上的斑纹。[3] 耶尔马·斯托尔普（Hjalmar Stolpe）用同法去研究拉罗同加·图部爱（Raratonga-Tubuai）部落几何形的装潢艺术，发见那些大概全是简化了的人物形象所构成的。[4] 在以前兰·福克斯（Lane Fox）也曾经把一幅新不列颠人的完全不象形的图形，考据出是一幅人像的作品。所以在实际上，这个问题不论在哪里都可得到同一的答案。可见我们从各种收集起来的关于澳洲人的装潢的记载，都是很有断然的意义的。昌西（Chauncy）曾经说：“有些古代民族喜欢在盾牌上涂饰上许多形象，诸如鸟、兽和其他自然界物品等。西澳洲土人也喜欢在小盾牌上做同样的装饰。”[5] 斯迈斯氏关于维多利亚部落曾经说：“他们在盾牌上用粗陋的线条来表示鬣蜥等动物的图形。他们袍服上饰上自然界的东西。有一个土人告诉部尔马（Bulmer）氏说，他绘图的意思是从自然界观察出来的。他手杖上的花纹就是从一种他们叫做‘克郎’（krang）的幼虫临摹下来的，他从蛇皮和蜥蜴皮上临摹出许多花样。照部尔马氏所知道的说，该地土人从来没有临摹过植物和花

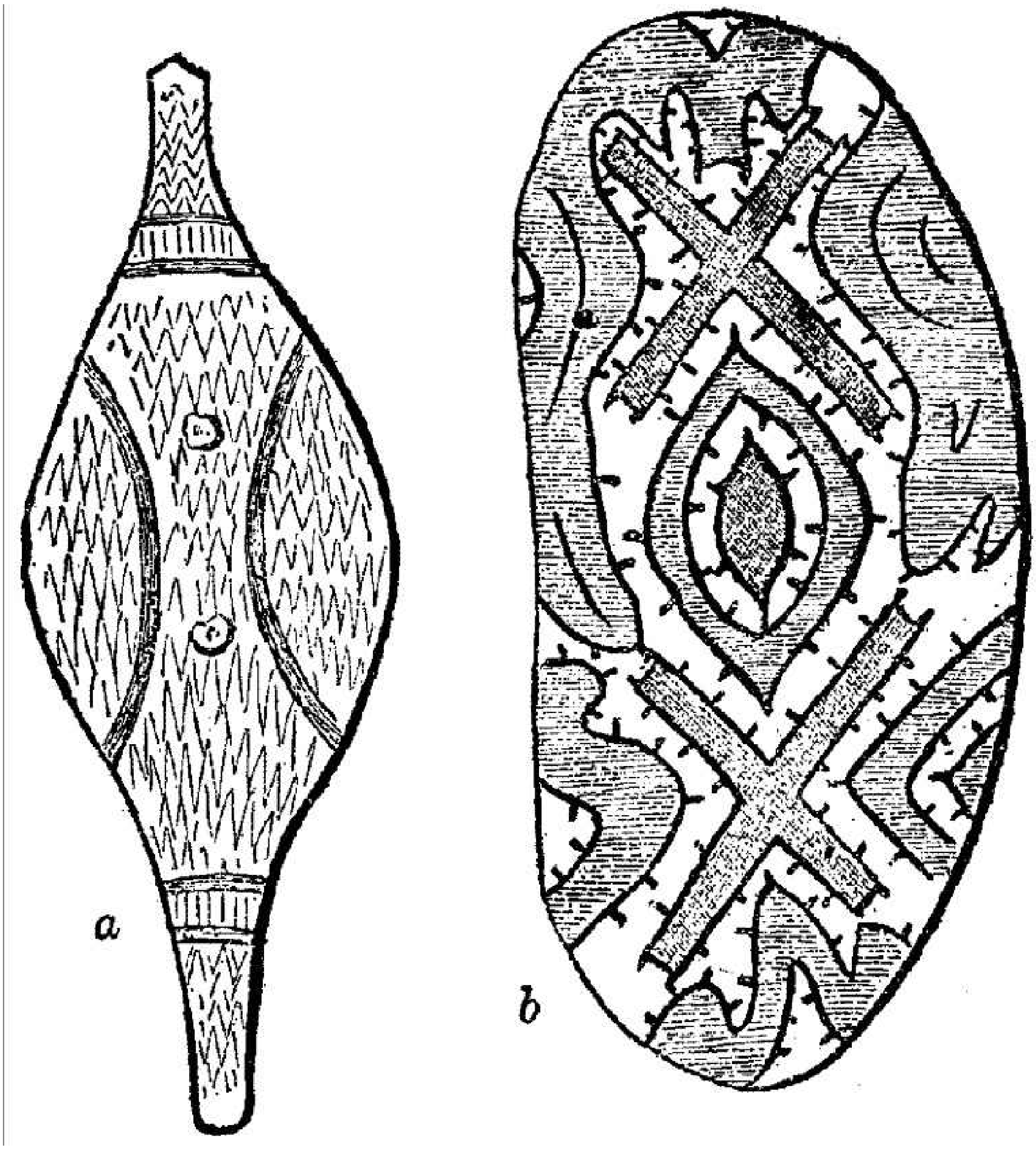
朵的式样。”[6] 部尔马的报告解决了关于澳洲人装潢的疑难问题。它非但告诉我们应该怎样去说明这种事实，而且还指示出我们在以前为什么不能说明它的缘故。如果图中已经将整个动物的全形画出，那么不论图形是如何地变化歪曲，我们也一定能够约略指出原物的类型；但是大多数的澳洲人图形都是动物体上的一部分，而且他们原来都只要代表外皮上的花纹；尤其是在自然物体的形状表示得非常图案化的时候，难怪欧洲人不能确定它的用意（见第四图 、第五图 ）。我们的解释法我们已经说过是不可以严格地证明的；不过那种把原始装潢看成独立的几何形绘画的旧说，并没有较容易证实一点。我们的观点是和我们所知道的一切其他的原始民族的性质相调和的，所以比较地还可信一点。别的观点的论者，除了先入的印象外，完全没有方法维护他们的不可信的假定——挨楞李希已经告诉我们，那些第一印象或许是惑人视听的。所以在没有更好的理由来反驳我们的时期内，我们可以自信我们说昆斯兰德地方的盾牌上的图样不是几何的造型而是蛇皮的模拟这句话是不错的（见第四图b ）。那树皮制的盾牌，是模仿的鸟形（见第四图a ）。另外两块上的菱形和曲折线是代表的毛、羽和鳞片的便化图样（见第五图a、b ）。除了这种动物的皮纹外，澳洲人还把整个的人类和动物轮廓用在装潢艺术上。袋鼠、蜥蜴、蛇和鱼的轮廓时常刻在棍子和飞去来器（Throw-Stick）上，也有刻上他们做“科罗薄利舞”时伸手投脚的姿势的图形的，那些图形的做工，普通都是非常的便化，但是里面的用意却往往使人一目了然。某一种武器上，刻的图画更使人难解，有些是单独出现，有些是和上述的混杂在一处。第六图飞去来器上的花纹，如果不是澳洲人自己说出来，则我们将永远无法理解它。上面网状的线条，原来是一幅地图。“这是一个咸水湖，或就是勃罗艮（Broken）河的一条支流，而黑线间的空白就是飞去来器的主人的那一族人居住的地域。”[7] 旁的狩猎民族也能够画地图，我们对于埃斯基摩人精致的速写，知道得更熟悉；但是像澳洲人一样地能够把地图装潢在武器和用具上的，却没有看见过。这自然是很显然的，澳洲人的地图的第一意义并不是一种装潢品，而是一种文字。



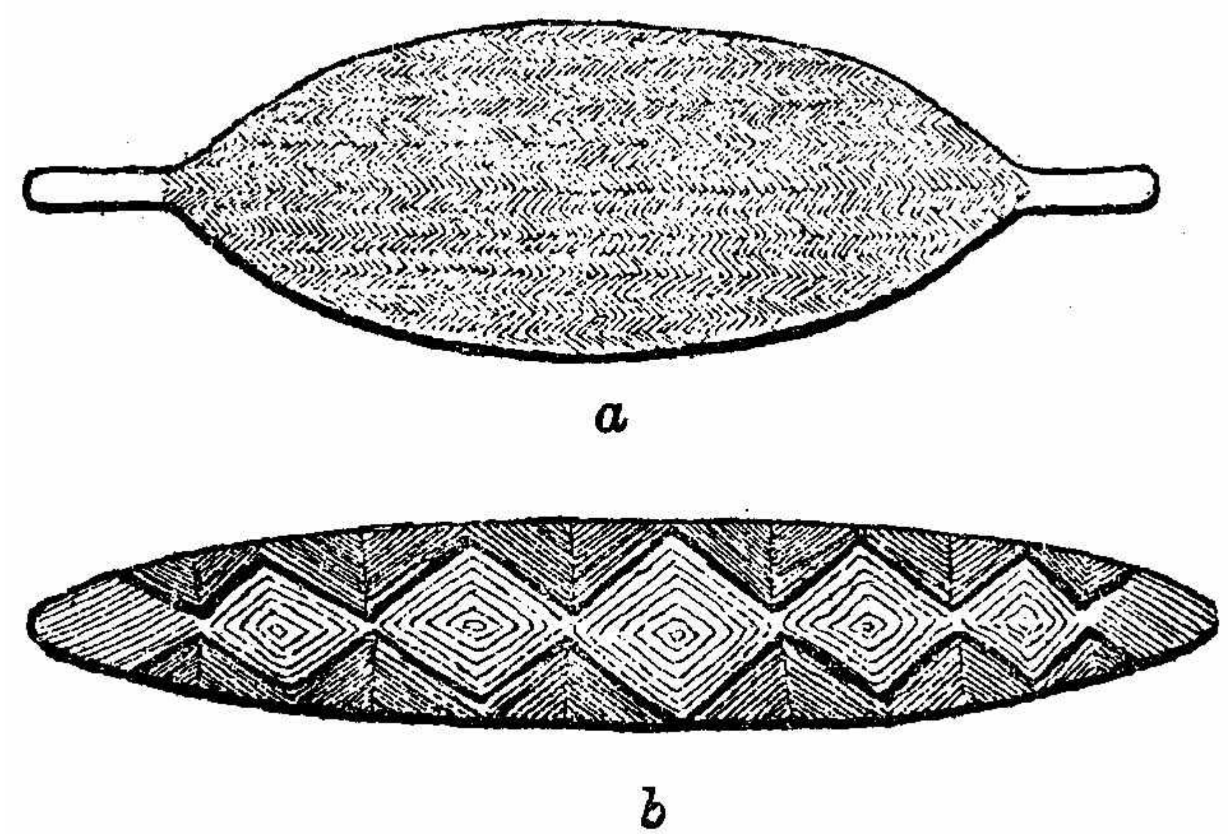
第二图 卡拉耶人的装潢。（依挨楞李希）



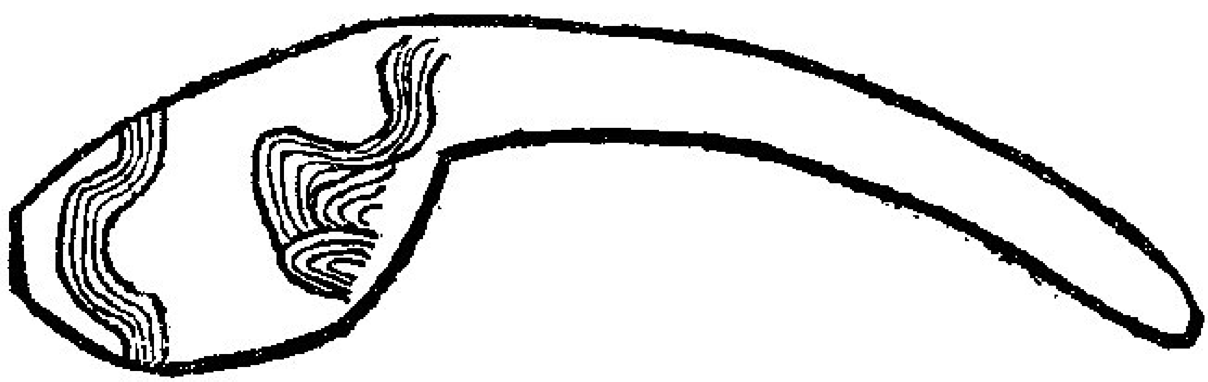
第三图 卡拉耶人的装潢。（依挨楞李希）



第四图 a,南澳洲的盾牌（依挨尔）；b,昆斯兰德的盾牌（藏柏林博物馆）；a图一部分是刻的，一部分是画的；b图全是画的。



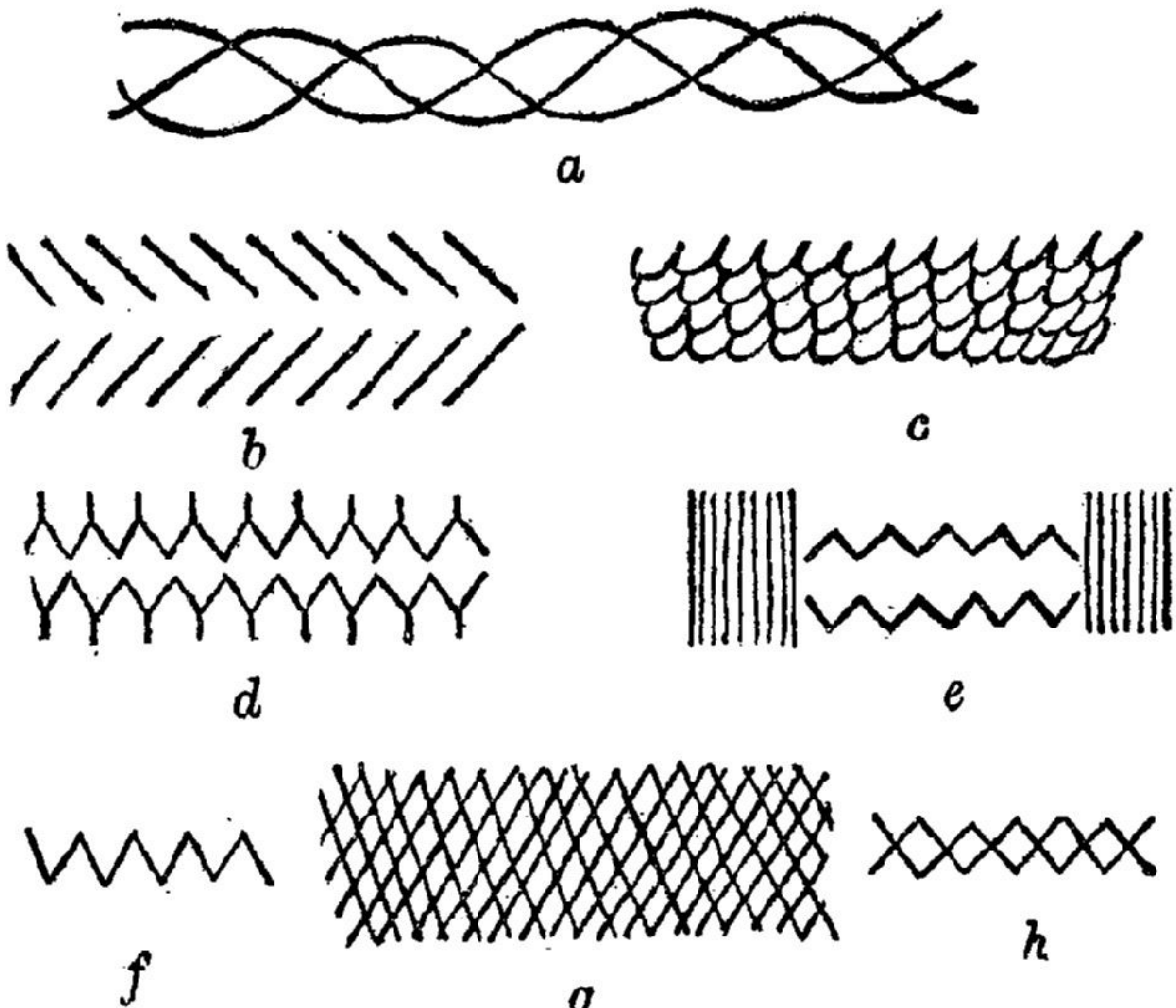
第五图 维多利亚地方的澳洲盾牌，花纹是刻的。（依布拉夫·斯迈斯）



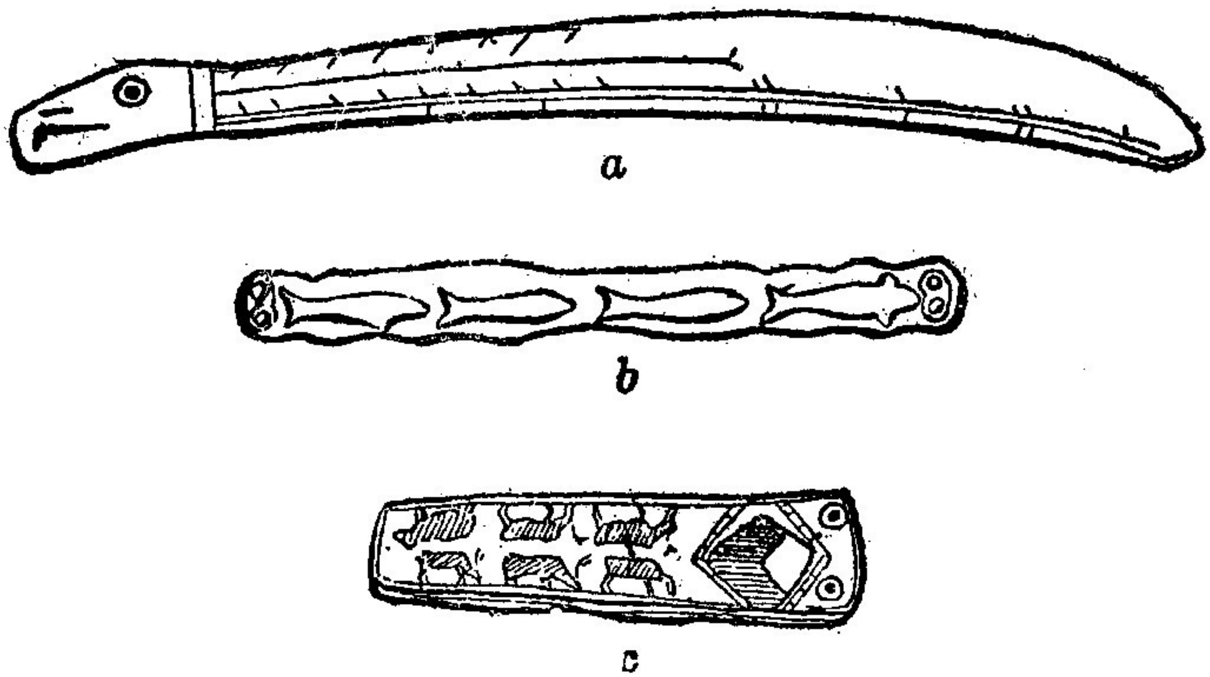
第六图 澳洲人的飞去来器，上面刻的是地图。（依布拉夫·斯迈斯）

明科彼人用白、褐、红色泥土画在用具上的装潢，和用贝壳碎片刻画的装潢，大都很像澳洲人的，所以往往引人用同样的方法去看待它们。但是关于这事件，还没有寻出一个端倪来。关于澳洲人从自然界取画意这件事已反复说明，但关于明科彼人曼恩却断定只会反复使用传统的图样不会加以改变。那些图样是既不丰富又很少变化的。我

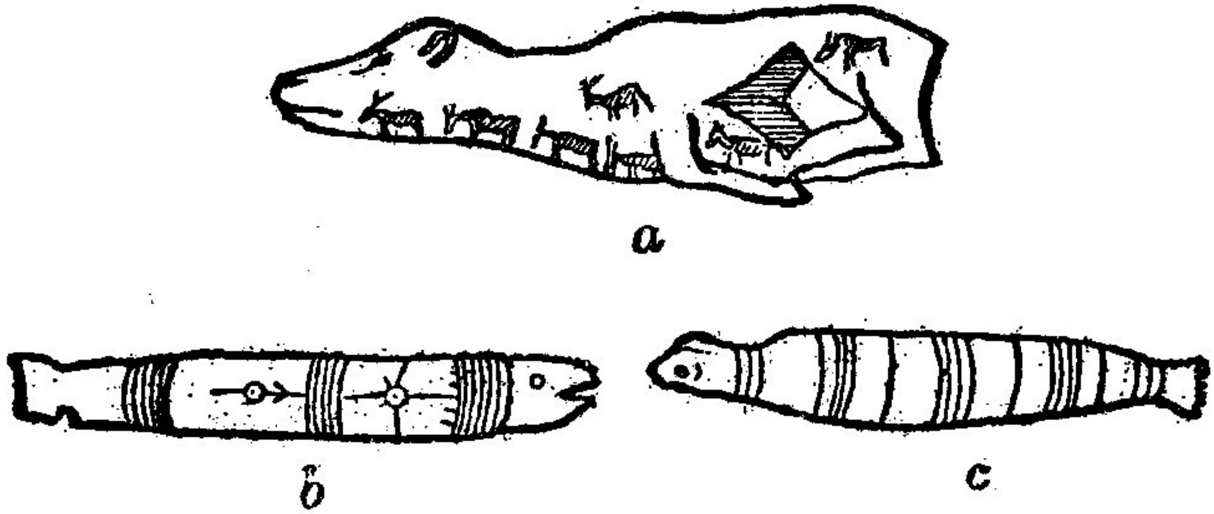
们看见每一种图样，都只用在一种特殊的用具上，就使我们想假定它们是有一定的用意的。曼恩虽替每一种图案订定了名字，却可惜没有告诉我们它们的意义。将新的和旧的图形来比较研究，或者也能够看出它们的用意来。但是我们所得的材料却不够作这样的研究，所以我们现在只好把明科彼人的装潢艺术是否模拟自然界的这个问题，暂时搁置一下。至于埃斯基摩等民族的装潢艺术，材料丰富而生动，问题也就较少。北极人的装潢品，大半都是出于自然界的观察，这事实是用不着长期研究的。只要一看他们雕刻在骨制或木制用具上的图形就可以明白了；刀上的鸟头（第八图c），都表现得很明白，都是很容易认明的。用具的整体很多做成一种动物的形状。第九图a是个骨制的箭擦子，雕成鹿形，b和c是两个针盒，前者作鱼形，后者作海豹形，在收藏人种学材料的任何地方都有类似物品可以看见。除了这些自由而自然的图形之外，还有其他已经硬化了的便化形式的取材于自然界的花样。我们现在举一个例来说，差不多在北极人的每骨制物品上，都有一种同一中心的小圆圈，中心有一隆起的点子。在大半的情形里是指的眼珠子，有些或许是太阳或月亮；但是在有些情形下，据我们看来是代表珠子，因为北极人和其他的低级民族一样，对珠子是非常珍视的。根据后一种解释，则这个圆圈便不是自然界的临摹了；这是装潢艺术的第二类，在北极民族的艺术上是和第一类同样重要的。



第七图 明科彼人的装潢（依曼恩）。a,用白垩画在弓背和餐盘上的；b,画在腰带上的；c,贝壳上的白纹；b和e，妇人腰带和头巾上的白花；f,弓背，提桶，独木艇和桨上的黄色花和白色花；g,这种花样在妇人的腰带上是镌刻的，在拍节机上是用白色画的；h,腰带，带子，盘子和贝壳上的白色花和褐色花。



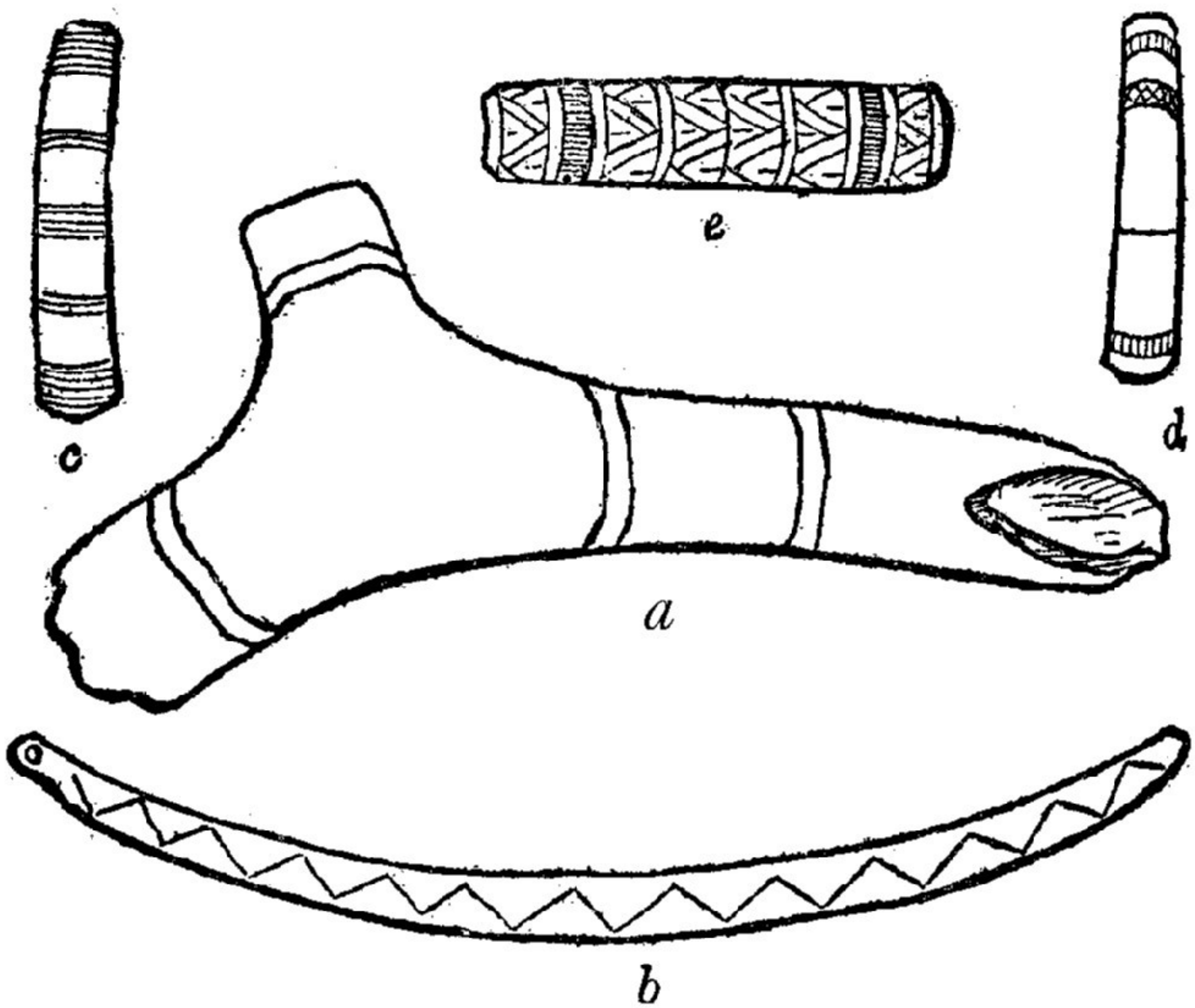
第八图 埃斯基摩人的骨制用具，上面是动物形状的装潢（依雅科布孙）。a,刀；b，水桶提梁；c,箭擦子。



第九图 动物形状的埃斯基摩人骨制用具（依雅科布孙）。a,箭擦子；b和c，针盒。

第二类的图谱是和我们在上面所讲的那些有截然的分别的。它们当中没有一个是表示自然的原形的；那些平行条子、镶合缝口、曲折线条和十字叉，都好像是用捆扎，缝缀和编织所造成的。我们已说明过它们不同的形式。如果这些作品的性质有不容易分别的地方，我们

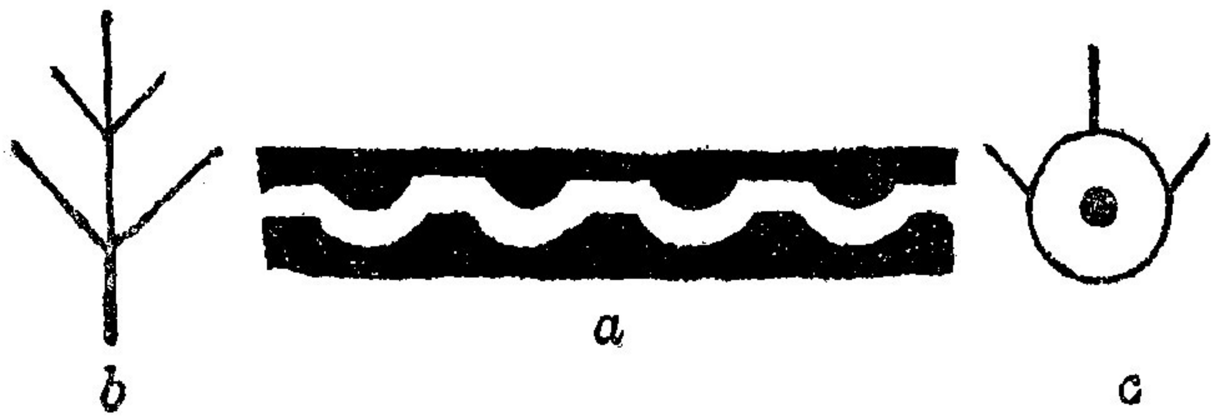
只要看一看它们的用途就可以知道了。它们都是从装潢的第二大来源——工艺——产生出来的，而且其实就是从编织艺术（广义的）上临摹下来的。如果拿它来和自然界的图形相比较，它们要稀少而单调得多。在北极民族的装潢艺术中，这类艺术的确应用得很多，不过没有很多的发展。就全体说，它们差不多完全是简单的编织模拟而已——带条、针脚、缝口。



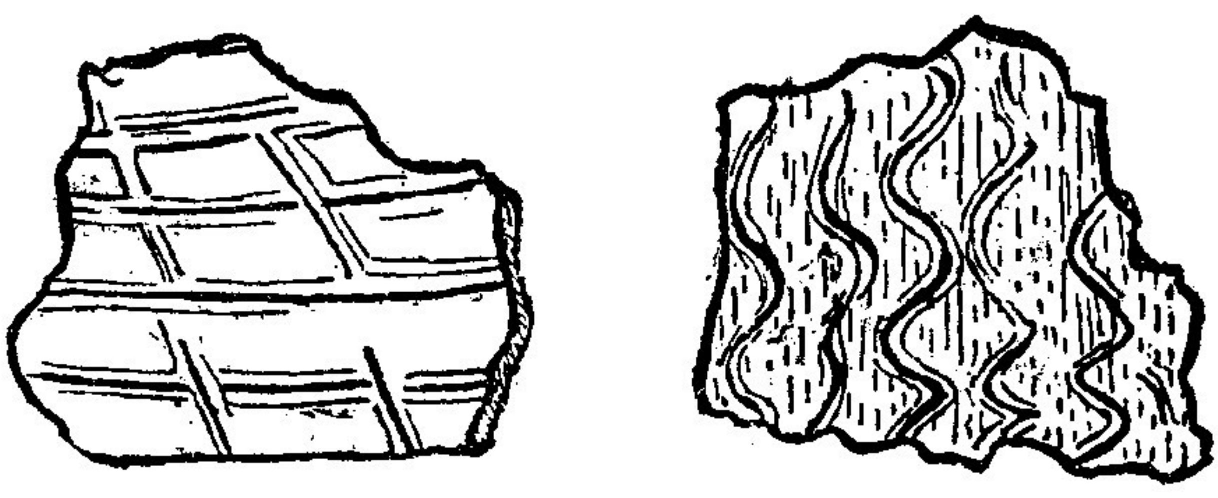
第十图 埃斯基摩人的骨制用具，上面的装潢是工艺的题材（见图片）。a,事务所权标；b,钻孔的弓；c,d,e,针盒。

至于明科彼人的装潢艺术曾否有同样的工艺的临摹，我们是既不能确认又不能否认。一个图样的第一次印象往往会叫我们假定它是有的；但是我们早就知道，在这种情境里，我们是不能够相信第一次印

象的。一幅看去像模仿带条或编织物的花样，有时实际上却是一幅兽皮或蛇皮的传统图画。只有在下述的一种情形中我们才能完全承认是由工艺产生出来的；明科彼人是在低级文化中知道制造陶器的唯一民族。他们能徒手制造各种大小的粗糙瓦器，以为碗碟之用。这些瓦器大多都有一种我们认为是模拟编织物的装潢在上面。表面的相似虽然不能给我们的假定以重大的证实；但是明科彼人惯常把他们的陶器包一层编织物在外面以便利端捧提携——一种实际的用途，把编织图样介绍到陶器的这个事实，就把陶器上的编织装潢证实了。我们在此后更当详细讨论一下编织花样转到陶器上去的背景。



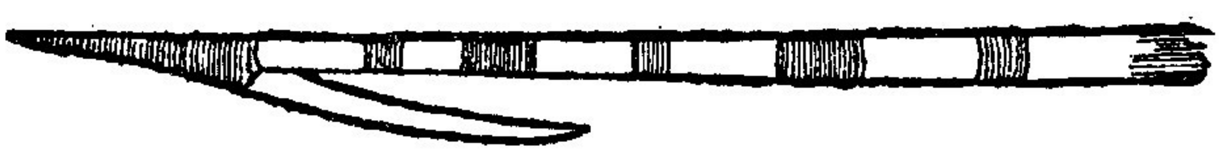
第十一图 埃斯基摩人骨制用具上的装潢图形。（见图片）



第十二图 安达曼岛碎陶器片（依曼恩）。

在澳洲人的装潢艺术中，工艺性质的图画是很明显地出现在草编的筐篮上，枪矛的柄上也有自由刻画或涂画上去的线条。[8]盾牌和棍杖上有很多好像带条和编织物的花样；有许多图样也可以认明它们是起源于工艺的。但是我们已经把这些图样的大多数视为便化了的毛羽和鳞甲画像。虽则第一眼看去好像是和这种解释不符的，但是进一步来说，里面的理由是贯彻的。澳洲人为什么要把这些带条和编织花样加在那些和手工艺术既不同来源又不同用途的器具上呢？这是很不可能的。而反过来讲，我们是很容易了解他们是可以在武器上饰上便化了的动物和皮甲的图形的。

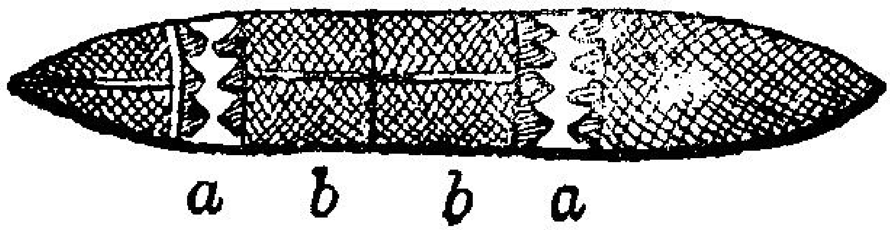
色彩在原始的装潢艺术中，比式样为次要。澳洲人打仗用的武器普通都是没有涂彩过的；但是盾牌上的花样却全涂上多种的颜色。图形中凹刻下去的线缝，大多用不同的颜料填进去——例如白色和红色间隔着用。要不然就光用颜色涂画上去。澳洲人在用具上用的颜料，和他们用以涂在身上的一样。红色和白色都很流行，黑色和黄色则比较地少见。那很少见的蓝色，大概是由欧洲人那里运输进去的。在五种颜色混用的时候，红、白两色往往用得最多。而且，也没有人能够发见澳洲人用装饰颜料的一定原则。不过我们可以假定澳洲装潢品中用的颜色，往往是受自然界的物像所启发的。例如那在昆斯兰德地方发见的盾牌（第四图b），上面着色的图形，就非常像一块蛇皮。但他们对于色彩的选择，有很多是任意的。安达曼人在装潢艺术上所用的颜色，和他们的图画一样，和澳洲人的很相像。明科彼人也不怕厌烦重复地用红色和白色。此外，和涂在身上的一样，也用褐色的颜料；可是黑色和黄色却好像是完全没有的。北极民族的装潢艺术色彩最为简单，他们在浅黄的骨头上涂上黑色，有时也用红色，可是总只有一种颜色。



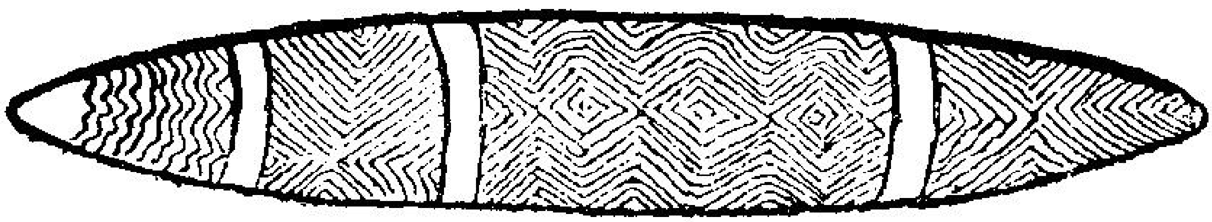
第十三图 澳洲人的矛，上面有工艺的装潢。（依布拉夫·斯迈斯）

关于原始装潢的起源，我们所能够确定地论述的，已尽于此了。这固然是太略太少，可是我们也不能再有所期待。因为未经撒种的园地，是不易有收获的。关于艺术的起源的问题，只有到当地去作贯彻而广博的研究，才能得到解决。而这种研究，却从来没有人做过。我们自己既然能力不及，我们只得把我们知识上的赤贫和不足置信的情形暴露出来，以便别人看了会有所激发。

在上面，我们把一切从原始民族用具上发见的图形都叫做装潢。但在本题开始时，我们已经承认这些当中只有一部分是装潢，其他还有铭刻字形、产业标记、部落徽章等，并没有纯粹审美的意义。我们要进一步追问这两类是否可以划分开来的。我们今日的文字跟我们的装潢不大相同，它们是不会混错的，而在澳洲人中铭刻字和装潢却雷同得几乎不可分辨。我们看到一根传信木上的雕刻（见十四图 ，据土人解释，系召集围猎的意思），就会把它们当作是平常的装潢花样。除了这种传信木以外，欧洲人恐怕就不会承认澳洲人是有铭刻文字的。澳洲人的原始字形不是专门铭刻在传信木上的，据说在南方的民族“还时常把重要的事件刻在飞去来器上。”北方人也是一样的，斯迈斯氏从一件昆斯兰德的掷枪上录了几个图形下来，他说：“这些图形在黑人看来都是有可能了解的意思的。” [9] 但是我们如果根据上述的几点简单的说明，就想把铭刻字形和装饰花样的武器划分作两类，那是白费心血的。根本就没有严格的标准。澳洲人到底有没有固定的象形文字，我们到现在还不能确定地说明。 [10] 对于北极民族的装潢和文字的关系，我们也同样证据不充分。有人以为他们用具上的动物图形，往往是带有文字的意思的——例如箭擦子上的六头鹿，就是表明物主所杀的鹿的数目。这种解释有时是对的，可是有时却不对。但是北极人的字形及其他绘画文字——即便化而又统一化的减缩图形——却没有绝对是自然和随意的。不过北极人的装潢中，也有是象形文字的——如那些我们认为是代表日或月的圆圈是。这些圆圈往往连接成规则的一串。在印第安人的绘画文字中，也有同样的花样是代时日的，所以我们疑心那些圆圈也有同样的意义。但是如果有人问那些圆圈是不是像一串珍珠，我们只得承认那也是同样可能的。我们虽然可以思考出一种假定来反对旁的假定，可是终究，不过是一个假定而已。



A

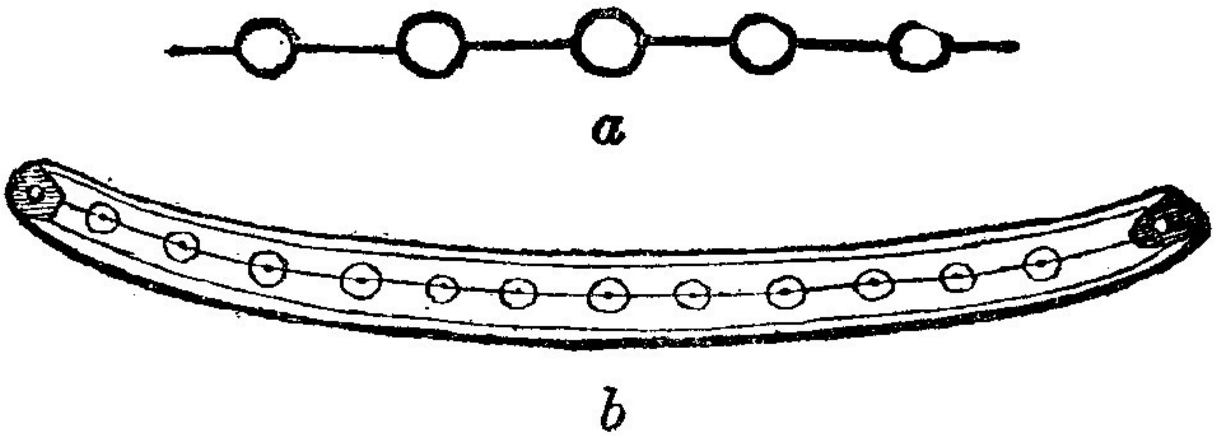


B

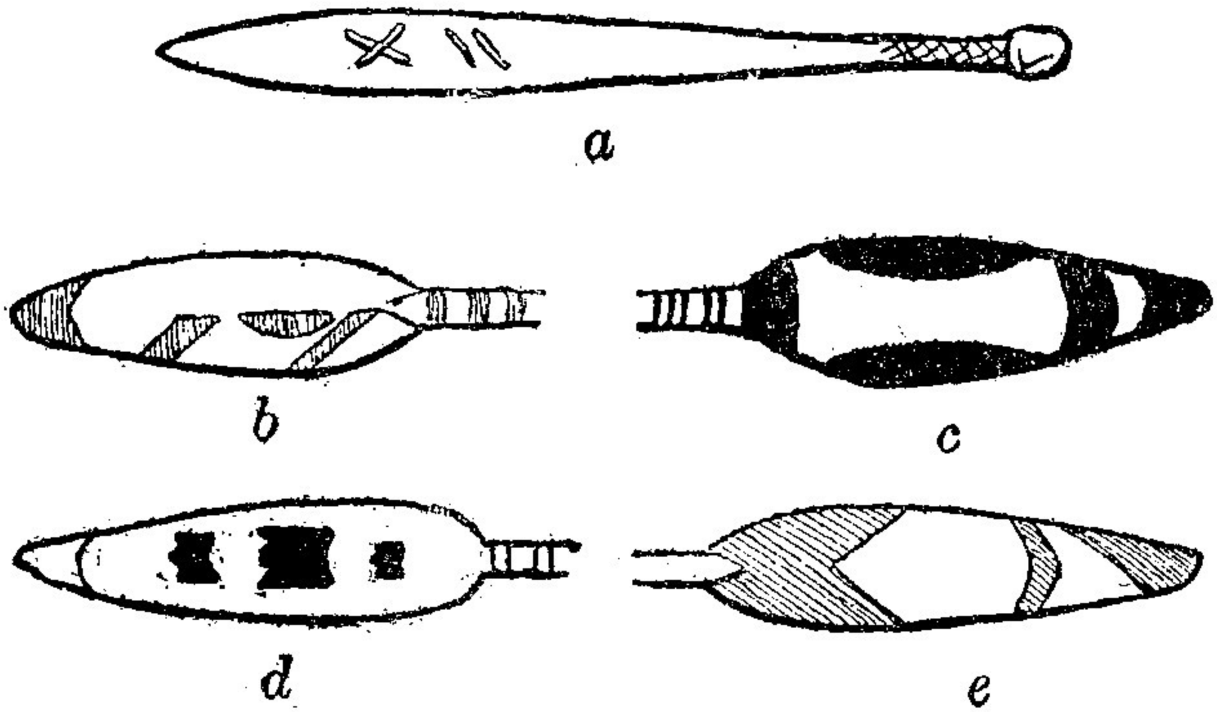
第十四图 澳洲人的传信木和盾牌。传信木上（依豪伊特）刻的是召集打鸸鹋（A）和袋鼠（B）的猎会。

产业标记较容易和装潢本身区别出来。我们早已经知道，几乎所有的狩猎民族，他们各人的武器上都是有专门的标记；产业标记为什么在狩猎文明时代会有这样普遍的发展，是很容易了解的。因为受箭或矛击伤了的野兽，不一定是就地死亡，往往会在别处发见它的尸体。在这种情形之下，猎者如果不能用附着在伤口上的武器来确定他的权利，则他必将失去他的猎得物。一个澳洲人如果发见了一个蜂窝，就在树皮上划一个记号；这蜂窝从划了记号之后，就成了他个人的产业，正如有着同样记号的武器和用具一样。但是有时候澳洲人的武器上的记号，是指制造者而不是指所有者的。据霍纳雷（Honery）氏记载某一种部落说：“每一武器上都有制造者的标记。那些记号是弯曲或锯齿状的线条和刻痕。”[11]可惜他的书上没有插图，使我们不能决定那些花样是专门的个人记名或是前述的皮甲花纹。如果我们从 Reliquiae Aquitanicae 上所画的澳洲人的产业标记去判断，则此种记号和装潢是显然可分的，因为在图中所举的记号只是单独的刻痕，和装饰用的花纹是完全不同的。[12]埃斯基摩人常用以标识武器——尤其是

箭和鲸叉——的记号，是很易明白的，平常不易和装潢相混淆。那些记号普通都是一些真直和微曲的线，上面放射出数目不同方向各异的短线（见十一图b ）。此外还有一些装潢的花样，例如在科最部（Kotzebue）海湾发见的船桨就是。我们现在把科利斯（Choris）的图画抄在这里（第十六图b，c，d，e ），“那些桨上用各种颜色涂许多记号，每人都认识他自己的产业。”明科彼人的产业标记，也完全和他们装潢一样。每个猎者在他自己的箭和矛上，就是在武器和柄接住的地方，做一个特别的绳结，作为标记。



第十五图 a,印第安人记时日的绘画文字（依马来累）；b,埃斯基摩人的钻火弓（见图片）。



第十六图 财产标记。a,澳洲人的棒（Lartet 和 Christy）； b,c,d,e,亚留特人的桨。（依科利斯）

关于原始的产业标记我们当然还谈不到有彻底的知识；但是我们却可说，专门为了表示个人所有权的标记，在原始的“装潢”中，只占据一小部分而已。而社会产业的标记——就是部落和家族的证物——却是比较地多；至少在澳洲人的装潢中是如此。科林兹（Collins）说每一澳洲人的部落都在工具上和武器上有专门的装饰形式，使人认识是那一地方的东西；斯迈斯氏说，至少在上达尔林（Upper Darling）的部落中，是有意义存在的。“他们在盾牌上放上他们部落的‘可朋’（Kobong）。”澳洲人的“可朋”和印第安人的图腾是有同样意义的，往往是袋鼠、老鹰、蜥蜴或鱼类等动物。他们把那些动物来做他们的族名或部落名，并且当作一种保护的神魔，或者甚至当作祖先。该尔兰德氏说：“可朋是土人的良友，能保护他援助他。”澳洲人的勇士和他的可朋动物的关系和欧洲骑士与纹章上的猛兽的关系是一样的；因为我们的纹章上的猛兽，并不像后来的合理化的推测，它的原意并不是美德的标记，却一点不多一点不少的是一种保佑的力量或种族的祖先之意。这些观念之最接近而最自然的结论，就是把家族的动物放在武器上，作为一种灵物崇拜或保佑的力量；所以欧洲战士把熊或鹰画在盾牌上，澳洲人也把袋鼠或蛇皮的图形装饰在盾牌上。

关于澳洲人武器上的装潢大多是部落标志的图形的知识，使我们明了我们在以前提到过的两件事实，但是这并没说明另一个事实——就是动物皮甲花纹和它们特殊的变化之所以常被他们抄用的原因。崇奉庞大动物的土人，——他们大都是如此——除掉用动物体上的皮甲花纹放在盾牌上，以为部落的记号和有力的崇拜物之外，显然是没有旁的好办法；因为整个动物的身体太硕大了。但是他们对于“可朋”的尊崇之心，一面领导他们趋向这种自然的装饰，一面却又使他们忌避。的确的，澳洲人是不准杀戮他们可朋野兽的；虽则禁例不十分有效的地方，他们有时也稍稍纵容他们自己一点儿。所以真的兽皮既不准用来做装潢，就只有雕成或画成图形来代表。那些图形对自然状态决不很真实：它们大多笔画生硬，不像带毛羽的皮革，倒像一块编织品。这个事实，初看去会觉得是因为粗鲁的澳洲人艺术手段太差的缘故。但是澳洲人在有些地方却的确能表示是有天才的作家。物质的和技术的成就，虽然是有影响的，却不能作为一种充分的解释；因为在澳洲人的木器上，有许多雕刻是非常自然的，而里面的意思却一样。所以这种作风是不能从澳洲人的能力上去追理由的，却应该引用他们的意愿来加解释。那些皮革的花样既是纹章意义的图形，那末自然不必求和自然逼真了，这在澳洲和欧洲都是一样的。所以各部落崇拜的袋鼠和蛇都是从某特殊部落的图样上抄来的，不是画得和自然原物一模一样。或许第一个澳洲人把蛇皮花纹画在他的盾牌上的时候，是竭力想求正确的；而后来的人不从原物去临摹，却直接去抄袭现成的图画，所以就成了一种标识。又因为原来的目的是为了成立一种固定易认的部落标识，而且同时又以抄袭简单的式样为便利，所以图形便一天比一天离原物辽远了。在这样的情形之下，那些古怪的图形就发达成可以给那些美学的批评家作借口，说装潢艺术的最初题材是几何化的了。澳洲人无疑的是从动物界选择他们的部落标记的；但是这种方法并不普遍。我们知道，至少有一个实例，是属于另一类的——这就是地图，有南澳的民族就用地图来标别他们的武器。

因为并不是所有的部落徽章都是动物的图形，所以我们也没有理由说所有在澳洲人用具上发见的动物图形都是部落的徽章。没有理由可以禁止我们假定说：那些土人时常画一些和他们所信仰的“可朋”完

全没有关系的动物，以作纯粹的装潢之用。例如部尔马氏所用的向导土人，很喜欢选择最复杂的式样来做他的装潢。

要想用互相引证的方法来推断北极人的动物图形里面的“潜在意义”就是澳洲动物装潢艺术的一部分，是不会有效果的。北极人的动物装潢，并不是导因于图腾主义的，因为广布在美洲大陆的图腾主义，就没有在北极地方生过根。[13]我们不知道北极人在他们的用具上放不放上部落徽章。那些民族零星散居，少有部落的束缚，所以恐怕是没有徽章的。最后我们要讲明科彼人，他们的装潢不以部落为别，却是因用具种类之不同而有别；所以他们在无论什么情形里都不能算是为了要标明社会的区别。

我们现在已由原始装潢中分出了字形，产业标记和部落徽章；但如果其中会不含宗教的标识和巫术的记号却就很稀奇了。我们在澳洲人的可朋图形中，发见了许多符号，是又当灵物崇拜又当标识用的。此外还有澳洲的术士所用的魔杖——就是卜杖和巫牌。魔杖上雕了许多花纹，有些可以看出是人像和动物的形象，但是大多数却是许多古怪的图形纠缠着一堆，我们不能把它们分开，更不能了解它们。这些令人迷惑难解的图形，就我们所知，是只有这种魔杖上才有的，所以不能和装潢相混淆，最多也不过和字形有些关系罢了。我们在北极人刻在用具上的图形中，发见的魔术符号不止一种；可惜那些记载都不足为研究那些符号的根据。[14]

在一切的装潢品中我们只能找出很少的工艺性质的图形是没有审美意义的；由此我们可以推断，在原始的装潢艺术中，所有工艺性质的题材，是经纯审美的估量选择的。如果一种规整的图样不能引起人类的乐趣，那末一个懒惰的明科彼人，为什么要在他的土盆上刻上筐篮上的花纹呢？但或许这真是他们懒惰的地方，他们偷懒而且保守传统的地方。荷姆斯（Holmes）在他讨论印第安部落的陶器的文章中，说明了原始的陶器匠为什么时常用编织花纹来装饰在他们的陶器上。陶业是一种比较新进的工艺；至少也比那一切野蛮民族都会的编篮子的技术较新进些。篮子在不论什么地方总是土罐的先驱者，所以它就成了土罐的模型。[15]“土器是一个篡位者，它把先驱者的地位和衣服都占据过来了。”那些匠人竭力想把新的陶器制造得和旧有的篮子相

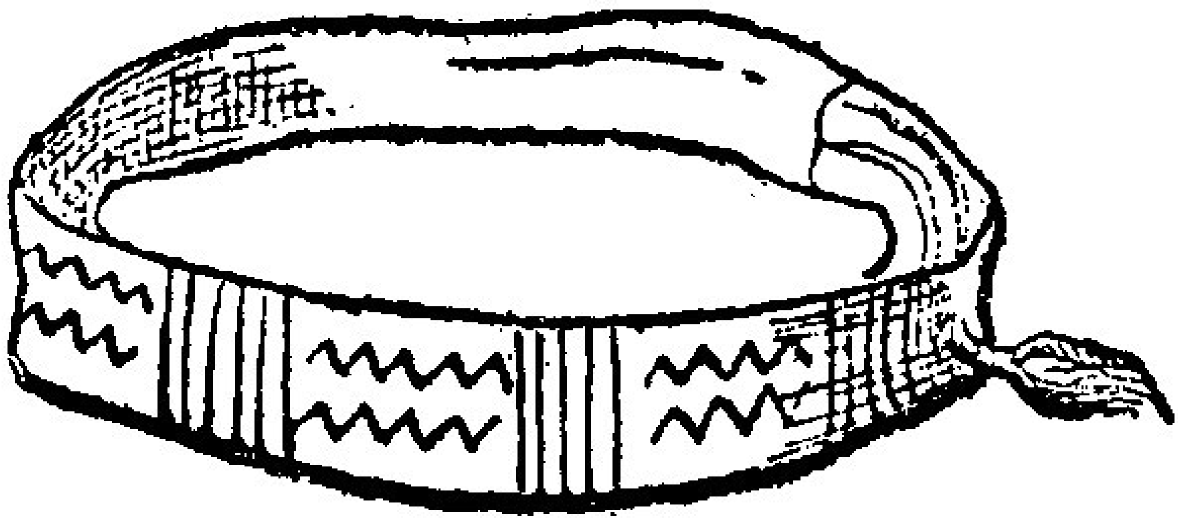
像，不论在本质上和非本质上都要相似。他们虽然不用旧的样式，或采用篮子上的编织花样；并不是他们以为要这样看了才舒适美观，却是因为他们觉得一个罐子是不能没有一些编织花纹的。我们不要以为只有那些野蛮人才如此无理由的保守，其实我们号称文明的德国乡民，也是时常在他们的盘碟上涂上一些重复的老花样的，那完全是因为相信日晷仪盘“应该”有粗糙的玫瑰花，碟子上“应该”有那些难看的白线的缘故。澳洲人枪矛上的装潢用的带条，也是可以用同样方法来解释。这种画上去或刻上去的带条形，就是原来缚枪头的带子的模拟，这种带子，因为后来技术进步就取消了。[16] 北极民族骨制用具上的“几何形”的美丽刻痕，就不会是属于同样的起源的吗？由事实上说，那些大多不是工艺花样的抄袭，而是从工艺的题材上自由描写下来的。总之，我们对北极民族的装饰，也可假定他们最初也是抄袭真的带条的，而后来却成了纯粹习惯的应用了。

我们无须向自己或向别人隐讳，我们上面所说关于工艺装潢起源的话，都只是建立在假设上面的；但是这些假设都有很高的可能性，所以我们不能将我们不肯给予模拟自然的装潢的纯美的价值，来归给工艺的装潢。我们至少可以肯定，我们以前所讲的原始装潢的图形，最初并不是发源于一种纯审美的要求，而是由于另一种不同的动机。此外我们还要认识，要把这些类似的装潢和真正的装潢区别开来是很不容易的。幸而我们可以说这种区分也是不必要的。我们已经讲过，这些宗教象征、部落徽章、产业标记以及字形等装潢，除掉实际用途以外，都有审美的作用存在，所以我们可以把它们看作主要装潢之外的次要的装潢。为了不要重复，我们在此地就单举一个例来说明吧。我们来谈一谈绘画文字，那是离纯粹的装潢最远的。我们不必举中世纪的烫金字体，或文艺复兴时代印刷品上的头号字体，来证明文字的美术性质。只要看看逐日送来的任何信件——只要不是出于村夫或书法大家之手的——就可明白了。书法的第一条件是清楚；但是还有旁的条件也是重要的。譬如某商人要征求一个助理员，他不但要求他书法端整，而且还须写得漂亮；就是不以誊写为职业的人，也喜欢写得清晰美丽——除非他们在学校时代就得了一种观念，以为写得最粗劣的字体，就是天才的明证。看一看歌德的亲笔字罢，尤其是他晚年的手迹——例如美国图书局影印的美国纪念册子上所有的。如果歌德是

单求写得明晰，则他在笔画之间很可以节省许多气力。大写字的美丽的配合，悦人而波动的线划，各行间匀整的间隔——凡此种种都足说明这种笔迹是为了美术的创造，不但是内容美，而且也有外形美。歌德的这种手迹，给我们的悦目的艺术印象，实在比他自以为乐的其他绘画更为良好。书法是被文雅的日本人当作和其他的艺术并重的。许多日本的大画家，他们的成名，都由书画并长。我们可以说，文字的收获，不单是文字本身的收获而已。所以不论是象征、徽章、标记和所有的符号，虽则本来的目的是实际用途，也都可以按照外形，归在美术的名下。然而，直到如今，美术还不能够行使其统治权。那位以为研究美学之最简单的共同关系是目前最切要之工作的腓赫纳，竭力举荐那“由用途去比较美术的形式和关系的方法。”[17]但是当我们研究古瓦、巧克力片、笺纸和美术馆等上面的图画时，可惜就把那些“最简单的关系”忘掉了。我们不可以十分肯定地说，以为对于原始形式的忽视，就是美学上的严重疏忽。我们现在要讨论的，乃是那全世界所共有的对于美的快感之有无的问题——即至少在人类当中，究竟有没有绝对美存在的问题。美学者往往把他自己的原理当作是一定真确的；然而到了发见那些东西在事实上是完全相异于学校中所求得的知识时，这种自信也就失去了。美的原理的普遍妥当性，只有从低级民族起去研究人种学才能得到证实。假如我们证明了文明人和原始人的艺术创造是受同一原理支配的，则我们就应当更进一步去追究它们表现的形式是否相同；或者更进一步去指出新形式和老形式之间的区别——就是由粗陋到精致，由简单到复杂的发展情形。我们不想在下面对这些问题作彻底的回答，但是为了要阐明几点适当的事实，就不得不有所申述。

如果我们把安达曼人腰带上的花纹和我们客厅里的地毯上的图案两相比较，我们将会在各种不同之中发见了一个共同的原理。腰带上歪曲的笔画是用一定的间隔重复着的，而且也成节奏的排列，所以和地毯上的花纹一样。这种类同之点，不单在这一个例子中可以找到。如果我们继续作比较的观察，我们就会相信那种节奏的排列，不论在野蛮人的艺术或文明人的艺术中，都是一样的显明常见的。所以我们可以断定说，这种节奏的快感，实在是全世界人类所共有的东西[18]。节奏的本质形态，是某一个特别单位的有规则的重复；无论一种声

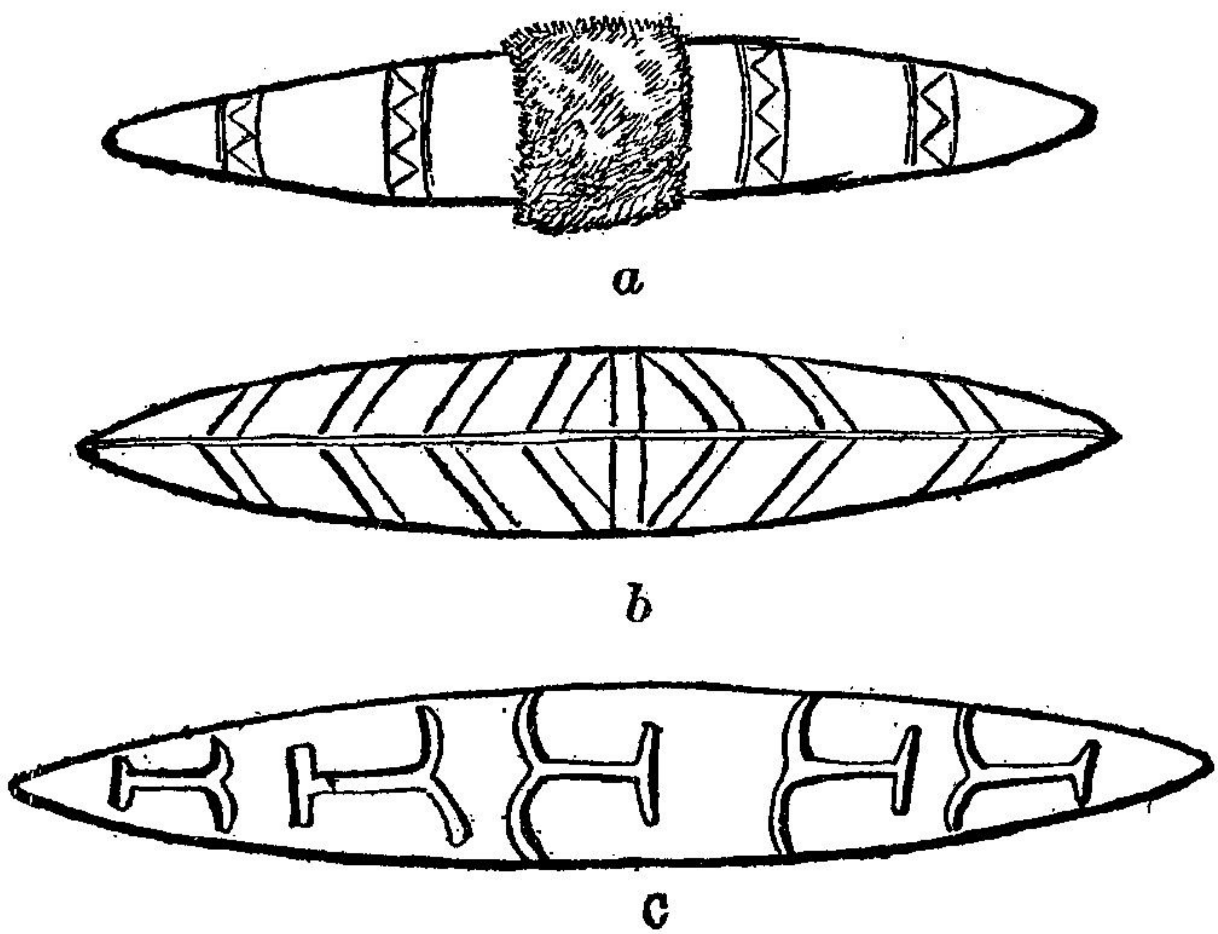
音，一种动作，以及现在所说的一种图形，都是的，然而节奏的单位并不一定要严格意义的一个单位；就是几种元素合起来的，也可以称他为单位；只要有一个单位的作用的，都可以算在内。最简单的就要算上述的那个例子，即点子、直线或弧线等一个单位有规则的重复所形成的东西。在文明人的装潢艺术中，如此绝对简单的例子是很少的，可是在原始人的装潢艺术中，却比比皆是。[19]明科彼人的用具上，时常可以看见一些用红土绘成的歪斜并行线条，排列得非常整齐匀净。澳洲人的盾牌上，有时饰上一圈简单的小圆圈。北极民族也喜欢同样的装潢。埃斯基摩人骨器上整套的动物图形，也是属于这类节奏的排列的初期时代的，然而没有一种民族是专门只有这种最简单的作风的，就是原始的装潢艺术上，也常有较为复杂的节奏出现。在实际上，进步是很容易而且不能避免的。例如安达曼人的那些歪曲线，只要把两线的顶端和第二线的下面连接起来，就形成一种较高级的节奏配置——曲折线了。[20]这种两元素的节奏单位所造成的曲折线，乃是原始人类生活中最流行的一种节奏配置的形式。这种形式，澳洲人的盾牌和棍杖上都装饰得很多。明科彼人的用具和武器上，差不多全有这种曲折线，颜色或红或棕色。埃斯基摩人的针盒、弓背和水桶提梁上也以这种题材为主要。虽然，就是明科彼人的装潢艺术中，也有许多图形是远胜这些曲折线的。例如在十七图上那根腰带上面两根并行的曲折线，就不过是较大的节奏单位的一部分而已。以前在十图e上看见的针盒上的悦目的装潢艺术，就可以表明北极人有时也能表现复杂的节奏花样的。狩猎部落的装潢艺术中常有节奏的排列，我们在认清它们的艺术意义时，决不想望就此决定其美的起源。我们反而确信那些原始的艺术家并没有发明这种原则，而是和我们一样，也是从那非有节奏排列不可的编篮子的工作发见出来的。那些编织状的花样，在最初恐怕是一种习惯的抄袭，并不是为了其中所含的某种特殊的愉快。到后来人类才觉醒到它的审美价值，而专门去扩充那种有节奏配置的花样。然而到底这种机械的抄袭什么时候截止，而审美的动机什么时候开始继续下去的那个交点，却难断定。但是我们却可以确定，节奏的分化促进了节奏中的快感，而节奏中的快感也促进了节奏的分化。



第十七图 明科彼人的腰带。（依曼恩）

既然节奏的原则是由工艺上模拟出来的，则另种主要的形式上的原则——对称——也可推断是由于对自然界的模拟了。我们已经明了，原始的装潢艺术，多应用自然的实物，尤多用人类和动物的形式。自然界中的实物都是两端的形状对称的，所以模拟自然的艺术上的图形也成了是对称的。这种对称的应用有一种特殊的限制，证明了我们的推断并不是一种任意的构造，观察了澳洲人的装潢艺术，或用动物图形的学派，或欧洲古代峨特式（Gothic）的艺术以后，就可以明白。让我们把第十八图中的那三个澳洲盾牌，照土人携带时一样地直放起来，观察一下最上面的那个是横直两面都完全对称的，直面的花纹在数目上却不相等。这种特点在澳洲和欧洲都很流行，[21]可以给我们的推论以一种证据。这些盾牌上横断面的对称花纹，和动物身上的横断面对称花纹恰正一样。我们虽然知道原始装潢艺术是从自然界学得这些对称花样的原则的，但是，不能就此断定没有其他的来源。我们在本章的开头，就讲过用具和武器一定要在形式上对称才为合用；用具既有对称的形式，进一步自有对称的装饰。对称的原则自有其直接而广大的基础，因为没有一个民族间会没有对称的艺术的；澳洲盾牌的雕花者无疑和雅典、巴特农（Parthenon）的建筑师是一样地认识对称的价值。[22]在实际上，原始民族对于对称形式的需要，比我们要差得很多。他们只要在图画上大体有了对称的印象就算满意了；而尤其是澳洲人安达曼岛人的错误百出的对称，当然更为一个希腊人所不

满。而且在澳洲，除掉这些对称的形式外，更有大多数不对称的花样存在。有些棍杖和盾牌上面的雕刻是完全找不到对称的排列：飞去来器上的花纹就时常不照规则。说起飞去来器，又使我们回想到上述的南澳洲部落，“他们把重要的事体记在飞去来器上”。恐怕有些不对称的花纹并不是装潢，而是一些字形。美术的意义却仅占次要的地位。我们还知道有许多武器上的图形，原是部落的标识或产业的记号，压根儿就不用对称的排列；我们在第六图中所举的那个例（一张速写图）就可作代表。现在我们就将这问题留给美学者去作进一步的研究罢。本书的目的我们早已经说过，在多提出问题而不在多答复问题。



第十八图 澳洲人的盾牌。（依布拉夫·斯迈斯）

我们已经有过多次的机会可以指出原始装潢和原始文化之间的某种关系。现在我们已经对装潢有了一个概念，很可以进而研究它们的一般关系了罢。在前面我们已经宣言，经济事业是文化的基本因素

——能左右一个社会集群的一切生活表现的确定性格。如果这种断定是正确的，则我们便可在狩猎民族的装潢艺术和经济事业之间找到一种联系的影迹。狩猎的影响在原始装潢的一般性上是极明显的。题材和形式上的贫乏和简陋，是他们生产方式所决定的精神及物质的贫乏的结果和反映。他们因了生存上的贫穷和不安，物质的缺乏使他们除了有直接利害关系的事情以外，不能有更远大的眼光；而且就是在鸟兽最丰多的地方，他们的生活仍是不安定，他们就不能有工艺上的完善成功，因而也不能在装潢艺术上有充分的发展。因此所有的民族都有同样的形式；在北极、澳洲和安达曼岛，各处的画样的题材都非常简单，只有少数不足轻重的例外使原始装潢的贫乏更形昭彰。这种千篇一律的现象，也是由于事业的影响。如果装潢艺术的性质和一般人所说的一样是取决于气候和种族的，则至少在澳洲人和北极人的装潢之间，必当有基本的分别。原始的生产和装饰的关系，还可以作进一步的详细讨论。狩猎部落由自然界得来的画题，几乎绝对限于人物和动物的图形，他们只挑选那些对他们有极大实际利益的题材。原始狩猎者植物食粮多视为下等产业，自己无暇照管，都交给妇女去办理，所以对植物就缺少注意。于是我们就可以说明为什么在文明人中用得很丰富、很美丽的植物画题，在狩猎人的装潢艺术中却绝无仅有的理由了。[23] 我们已经说过，这种相反现象是有重大意义的。从动物装潢变迁到植物装潢，实在是文化史上一种重要进步的象征——就是从狩猎变迁到农耕的象征。但是我们不能根据这种断定便认为装潢转变到植物的时期，是和狩猎生活转变到农耕生活的时期恰正相同的。原始农耕民族的装潢艺术的进步，大半是受了工艺题材之精美复杂的影响，同时自然界的画题日益变化而被弃置在后边了。就我们所知，在那一文化阶段的民族之中，只有婆罗洲的代阿克人（Dyaks of Borneo）用植物装潢，然无疑地是从中国和印度传过去的。我们在安空（Ancon）的秘鲁人的华丽布匹中，也寻不出一个究竟来。另一方面，在中国古代的铜器上却有很明显的花草图样；在古代的埃及，植物装饰也很普通。原始装潢艺术的其他画题都是从手工业上和编篮子的工艺中取出来的，至于编篮子，就是生活极不安定的狩猎者也会。贫乏和狭窄的环境实在只能生产一些水准不甚高的作品。不是处在极优越的文化条件之下，非常的美术结晶是不会出现的。狩猎民族就只会应用最简单而最少变化的花样。

不论自然和工艺的画题，都是移植和抄袭来的，有时因为要增高审美价值起见，往往把它画得较繁复、较精致。北极人的针盒和骨制烟斗上由编织花样脱胎出来的悦目的装潢，就是一个例子。但大多数的时候，图形往往比原来的形式还要简单些为的是便于表达。有许多澳洲装潢上的古怪图形，初看上去意义很是不明显，无疑都是属于这种来源。匠人为了便利起见，时刻把自然的形式愈弄愈简化，一直到连模糊的形象都找不出。[24] 工艺的画题往往也受这种简略化的影响。例如明科彼人，就从来不耐烦把一片编织物一毫不变地抄袭在瓦缸上，他们只要表面上相像就够了。在这种题材的转变中，并没有显出特别生动有力的发明能力。有些文化史学者把原始人的幻想能力看得太重了。如果原始人真的富有幻想力，则何以在他们的形象艺术中完全找不出一丝幻想的痕迹来，就更值得怀疑了。

原始装潢艺术的形式，大半直接取决于物质。譬如最常见的直线和多角的形式，可以解释为对于编织物的模仿。真的，尤其是澳洲人，常用这种编织形的图形来代表自然的形式。我们只要回忆一下，有时澳洲人的盾牌上的皮革或羽毛的图画，是如何地酷似编织物，就可以明白了。斯迈斯氏也未能跳出这个旧套，而把一切归源于野蛮人无能力，他们“不能够画一个大圆圈或一条长弧线……因为他们的思想很不容易从几何图形的统治中解放出来。”[25]

然而斯迈斯先生的解释，却不幸受他自己放在书中的那些插图的反证所伤害了。只要有眼睛的人，都可以看到书中澳洲“蛮人”所画的长大弧线，是和短小的弧线一样好而常见的。照我们看来，真的理由并不存在斯迈斯氏所深信的社会学的深渊里。如果一个维多利亚土人有研究的专家，有一天试用澳洲人的雕刻器具（兽牙、贝壳、锐石）去镂刻一根木杖，那时他便会注意到，就是善于从几何图形的支配中解放出来的他自己的文明头脑，在作这一根弧线时也并非是不费力的。或许在这个实验以后，他也会同意我们把澳洲人的图形，认为是雕刻者处于一定之条件下的一种自然结果。实在的，几何图形往往在雕刻中较为习见而涂画的绘画中却多随意活动的笔画上面的弧线都画得很完美。[26] 哥特夫利达·塞姆拍（Gottfried Semper）氏在他的名著

中曾经指出，高级民族的艺术作风大半是受技术条件的支配。我们以为他的见解也可应用于原始民族的艺术。

原始装潢所受的原始文化的影响，是不难认识的；但是原始装潢对于文化的影响，却不容易鉴定。我们所涉及的，显然只是装潢——就是装潢艺术——所表演的机能；因了装潢之美的意义在狩猎民族差不多是次要的，所以我们预期它的作用也是不重要的。有人会在起头时假定，用具的装潢和身体的装饰一样，在社会生活中是具有引诱和拒绝的意义的。或者一个澳洲求婚者的武器上的装潢，对于他的意中人或意中人的家长的决定允诺与否上，不是完全没有影响的。然而用我们文明人的习惯来推断原始人的情形，总似乎稍嫌武断。求婚者的“内在的质地，”在澳洲和欧洲大概是一样不注意的；但是我们知道，澳洲人的选择较注重人品，而产业却比较的被看作无关紧要。至于说原始装潢是为了社会地位的分别则更加没有什么价值。他们一族中的重要人物和最精干的猎者的武器上的装饰，当然是较旁人富丽而精致；然而他们如果没有这些，也依然可以有同样的权威。而且只有盾牌上的装潢可以有威吓的作用，但是盾牌却只有澳洲人才有，其他的狩猎民族并不多有。澳洲盾牌上的花样，决不和代阿克人盾牌上的吓人的鬼魔漫画一样的带有威吓敌人的性质；那些显然只有一些识别或魔法的记号而已。据我们的意见，用具装潢在原始民族的生活中，最重要而最有利益的影响乃是给予工艺的发展一种刺激。装饰需要纯熟的手艺，而纯熟的手艺又给予实际利益以方便。不论是怎样强烈的美的要求，也不能把手艺在经济重压下的低级文明时代提高起来。只有这种压迫被新的生产方式所击破时，像我们所赞许的波利内亚阿人和美洲人所有的那种工艺和装潢之间的丰美作品，才能有进展。总之，原始装潢对于社会生活的影响，是在审美的意义以外的，它在记号和标识上的发展，比在艺术形式上要复杂和深邃得多。装潢在发达的初期只有一种次要的艺术性质；悦目的形式只是依附于实际而重要的状态上的正像一棵藤子的卷须附着于大树枝干一样。可是后来藤子生长得比树迅速而丰盛。结果差不多全棵树都给藤子的稠密绿叶和花朵掩蔽住了。在开头就很重要的主体装潢，继续发展就愈加广泛丰富了，而同时次要的装潢也渐渐失去原来的意义而发展到纯粹的美的形式中去了。所以在原始人和文明人的装潢之间，非但本质不同，就是

它们所发生的影响，也是各别的。要研究高级装潢对社会的影响，是离本书的范围太远了。这些影响不是无足轻重的，但是至少可以说，今日装潢艺术之屈辱于经营制成上的利益，是不足破毁它的美和力的。

---

[1] 见 Zeitschrift Für Ethnologie，Vol.XXII，p.89。

[2] 见 Enrenreich，Beiträge sur Völkerkunde Braziliens，p.25。

[3] 见 Holmes，Ancient Art of the Province of Chiriqui.Annual Report of the United States Bureau of Ethnology，1884 and 1885，pp.178-183。

[4] 见 Stolpe，Entwicklungserscheinungen in der Ornamentik der Naturvölker，Viena，1892。

[5] 见 Brough Smyth Vol.II，p.251。

[6] 见 Ibid.,Vol I，p.294。

[7] 见 Brough Smyth Vol.I，p.284。

[8] Ratzel 著的 Völkerkunde 二卷58页有一张插图，上面是两个这样的篮子。

[9] Brough Smyth Vol.II，p.259 and Vol.I，p.285.

[10] Brough Smyth 一卷54页：“无疑地，在有些部落中是有象形文字的，所以研究它们使用的范围多广和为那些部落所了解，是一件重要的事情。当我的研究有公布的必要时，关于这一类或其他兴趣的研究还正在进行中。”我们甚望那些重要的研究也许会公之于世。关于这个题目的知识，我们还是等于一无所知。

[11] Journal of the Anthropological Institute Vol.II,p.253.

[12] 我们在盾牌背面看见而认为是主有者或制造者的记名的刻痕，也是没有装饰性质的。

[13] 至少我们在北极地方，没有发见过和澳洲、美洲所有的一样的社会分化制度。然而北极巫者对他们虔奉的神魔（多为北极熊）却和印第安勇士对他们的图腾有一样的关系。

[14] 有一个澳洲妇人，在病中告诉医生说，她的名字已被一个土人刻在树上了——一种她将死的记号。这个病人的名字叫“慕兰”（Murran），即树叶的意思；在她死后，果然在一棵桉树（Eucalyptus）上发见一张树叶的图形。桉树是巫者认为幽灵的（见Brough Smyth 一卷469页）。这类图形，在坟墓附近和举行青年入社典礼地方的树上，也时常看见，不知道用意何在。

[15] 有些部落仍用篮子盛水；例如卡斐人和美洲的有几处部落。

[16] 在弗赖堡（Freiburg）博物馆里，有两杆澳洲北部的标枪，很足以证实我们的意见。第一杆的石英石枪头是捆缚在杆上的，第二杆的黑曜石枪头是用胶粘住的，涂胶的衔接处就涂上了带状的装潢。我们又可倒转来解释，用胶粘的方法较为省钱，所以必须和较完美而值钱的捆扎做成一样才好。就在那情形之下涂抹也并没有美的意义。

[17] Fechner Vorschule der Aesthetick Vol.I，190.

[18] 本书不想细说这种快感的根据。而且要作一个满意的说明也是不可能。革尼（Gurney）在“声音的力量”（The Power of Sound）一书中，彻底揭破了旧日的一切讨论的不充实。

[19] 在文明的欧洲，这类简单的花样只有在民族艺术中才有遗留，譬如说，陶器。这种边缘上有简单花纹的美丽陶器，是每年由汉堡（Heimberg bei Thun）输往瑞士和德国商场的一种土产。

[20] 我们并不指定说到处的曲折线都是这样起源的。就是明科彼人也有不同的方法。本书不过是用它来代表低级形式中的较高发展而已。

[21] 参看 Ruskin，Seven，Lamps of Architecture，Vol.IV，Chap.XXVIII。

[22] 我们可以举出一个例外来，然而也是表面的。日本人的装饰时常是不对称的。但是这种不对称装饰的特殊妩媚，是发生于对称形式的连带关系上的。所以日本艺术还是不能脱离对称的原则，因为表面上虽不符合而内里却是一样的。

[23] 我们知道，原始人很少用花草来装饰自己的，然而布须曼人和澳洲人有时却用非常灿烂的花草陈列在家里，可怜的塔斯马尼亚人却是例外。庞维克氏说，至少他们用花朵装饰身体，死后又撒花在坟上。

[24] 我们已经观察过，这些转变中，还有其他有影响的因素在。这种整个的过程，既不限于狩猎民族的艺术，则很可以从美拉尼西阿人（Melanesian）的装潢艺术中去求个究竟。参考 Stolpe，Entwicklungserscheinungen in der Ornamentik der Naturvölker。

[25] Brough Smyth 一卷43页。全文正可作一种原始装潢艺术研究的通例看，所以现在不能自禁地将全文引在下面："蛮子们从事装潢艺术时，最不易从几何图形的心理解放出来。他们不能随便地画一个大圆圈或是弧线。澳洲人画的蛇和鸸鹋颈部，都是有硬角的。我们或者可以说，一种人种（！）的装饰中如果有弧线出现，则其艺术必已高出于野蛮人。野蛮人的情形就是这样的；但是弧线的应用总表示是一种比纯粹几何形之应用的民族文化较高的现象。"社会学的原则就是这样发见的。

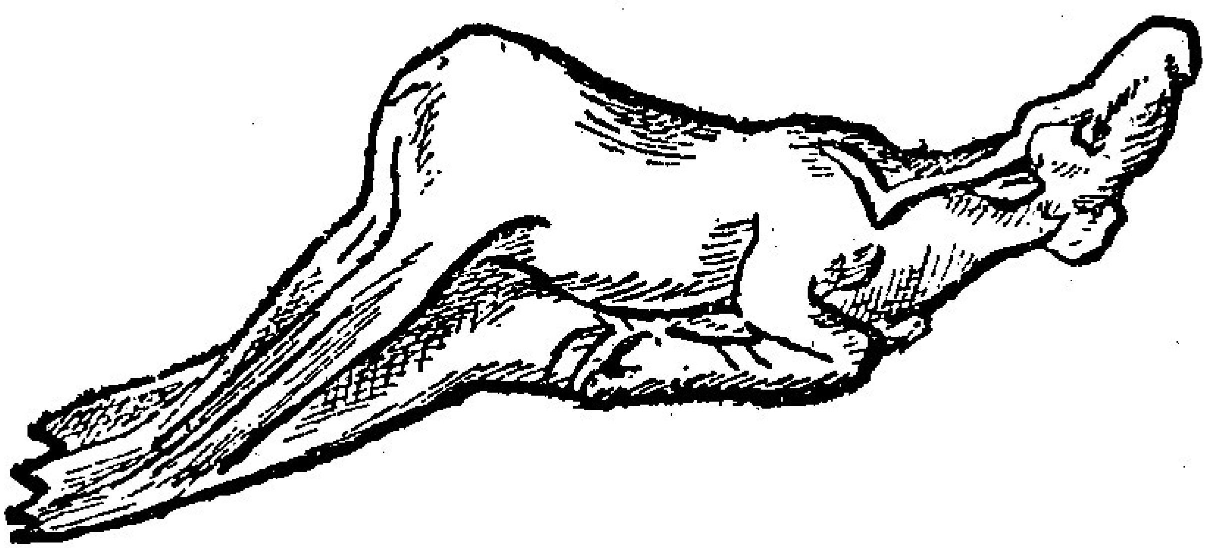
[26] 参阅本书第四图a 的那个纺锤形盾牌。上面几何形花纹的底子是镂刻的，那几道长弧线是红土涂画的，至少博物馆所藏的一个类似的盾牌是这样的。柏林国立博物馆所藏的那架昆斯兰德大盾牌也是涂画的，所以长弧线很多（第四图b ）。所有本书转载的几何形花样全是镂刻的。

第七章 造型艺术

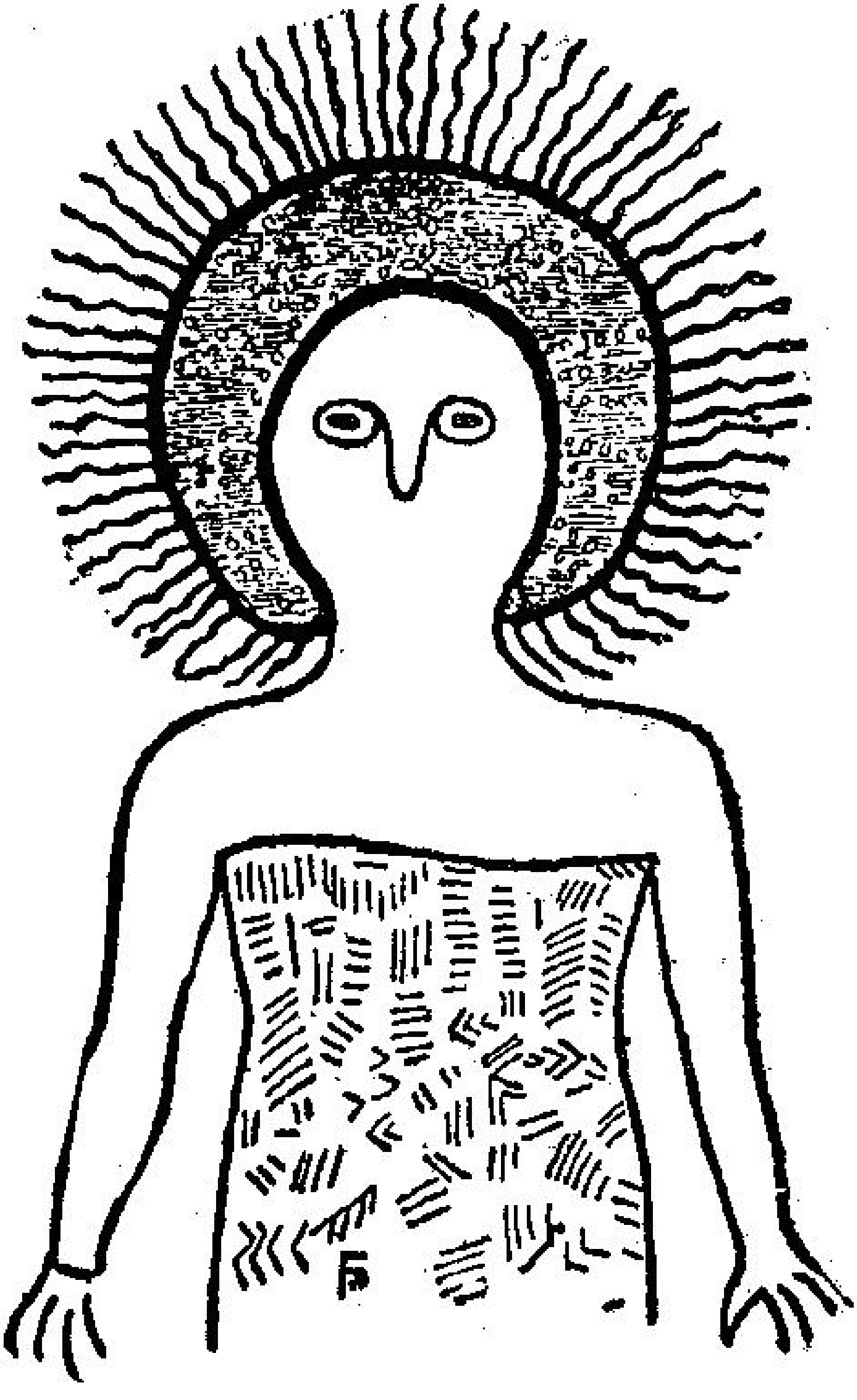
史前时代的古物，很少有像从多陀纳（Dordogne）洞穴中发掘出来的那些驯鹿期的雕刻那样引人注意。在那些人类和动物的遗骸以及石制和骨制的用具中，我们曾经发见过许多鹿角的碎片，上面有雕刻的花纹。那些雕刻大概都是临摹动物的，因为很清晰又很正确，使人立刻能够作动物学上的鉴定。何者是野马、驯鹿、山羊、野牛，不会弄错的。其中尤以一把鹿角短刀为最有特色，刀柄上刻了一匹正在跳跃的驯鹿图形，手工之精美，就是现代艺术家也不过如此。我们已经说过，雕刻的材料是驯鹿的角；而照专家的判断，鹿角是只有在新鲜的时候才能雕刻的，所以我们断定那位无名的艺术家是与法国南部的那些驯鹿同时代，换言之，就是那幅图形是属于最远的古代的。自从部歇尔德柏尔德（Boucher de Pertheo）的这个发见以后，我们对于人类种族的年代的观念，已经有了显著的增进；但是没有人曾预期太古时候的人就有这样的艺术成绩。这种艺术工作和太古时代的文明太不相配了，自然就有人故意把这种不方便的发掘物斥为赝品。[1] 但是说赝品是必须有证明的，而发掘时的情形却没有可以使人怀疑的地方。[2] 如果不是有些旅行家在现代的野蛮人中，也看到有同样的艺术活动，则此驯鹿时代的艺术工作，恐怕也将和其他未获解决的史前时代的问题一样搁置在一边了。最原始的民族却有如此卓拔的才能来创造逼真自然的写实作品，实在是奇怪的。

让我们把各方面的事情来考虑一下罢。我们仍旧从澳洲人说起。当人种学和文化史把澳洲人还当作半人、半兽的时候，就连最微小的艺术力量，都把他们说成不能具有。在1871年，韦克（Wake）氏还在伦敦的人类学会上重申俄尔德非尔德（Oldfield）的断言，以为“澳洲人没有把人像和动物形象区别开来的力量，除非把头脑等部分画得特别巨大，他们才会认识。”——这意见也无人驳斥。[3] 但是有些极有趣的澳洲雕刻，在三十年前就已精美地临摹描写出来了。在1830年代的末尾，格雷（George Grey）氏就已经在澳洲北部上格楞内尔格（Upper

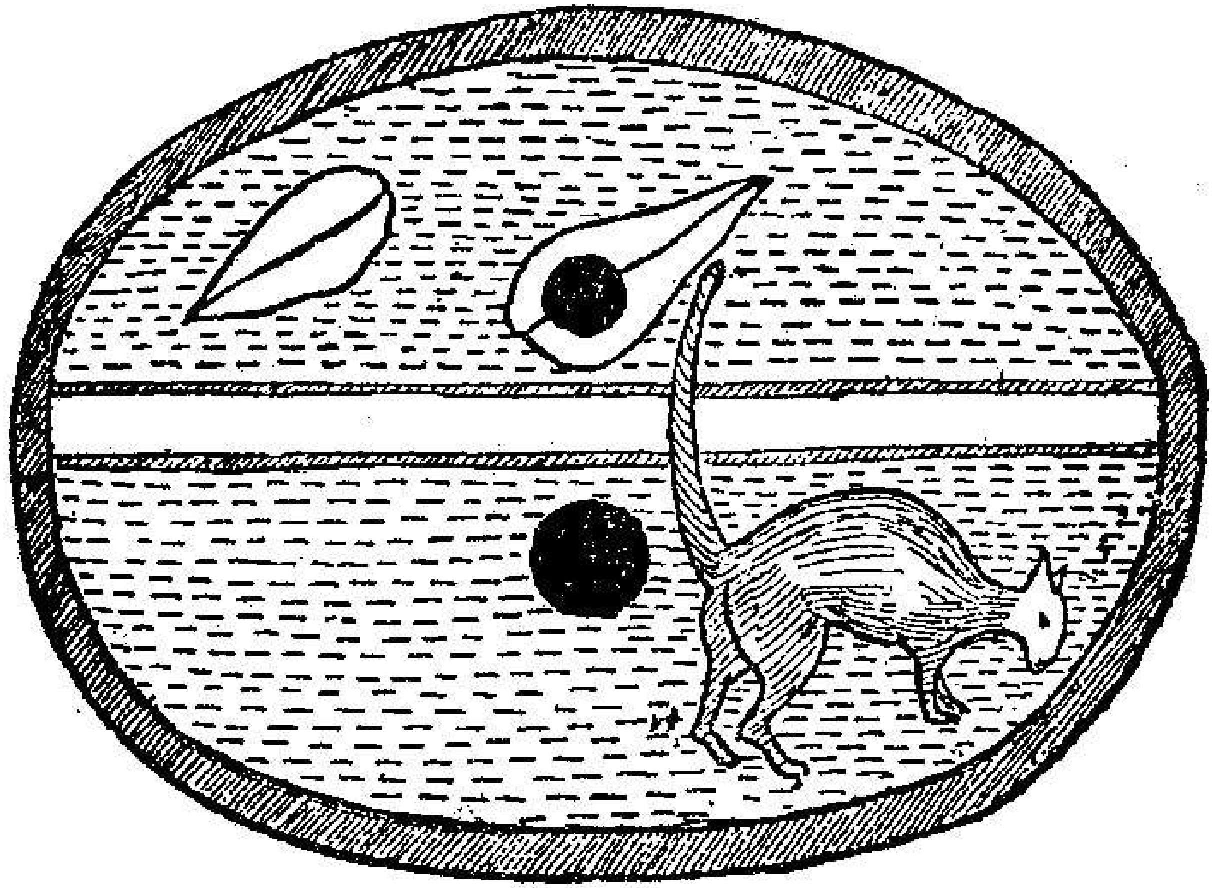
Glenelg）地方发见了几个岩洞，洞壁上有图画。第一个岩洞的倾斜的盖顶石上，有一个白色的半身人像，背景是黑色的。头颅上围绕了一圈放射线，作鲜红色，恐怕是代表头饰的。[4]面孔朝外，眼睛和鼻子都画得很平正，可怪的是没有嘴，但这是和所有的其他图形一样的地方。[5]脸白色，眼珠黑色，镶红色和黄色的边。臂下垂，用简笔表示手指。身体上的短线条或许是代表澳洲很流行的那种劃痕，或许是皮革的衣裳。左壁上面有四个人头，色彩鲜明。格雷氏说："从面部的温和来说，我以为他们是女人，他们好像是画成注视上述那个主要的人像；各人的头上都饰以深蓝色，有一个还在脖子上围了带子。较下两个人像穿了一种衣裳，有一个还在腰上缚了一根腰带。四张脸的表情完全不同；虽则他们全没有嘴，可是有两个照我看来却很好看。全幅图画的底子都是白色的。"[6]在岩洞的顶上，有一个金黄色的椭圆形，底子上横列着红色的断续线，中间用一条镶蓝边的白带子切断。椭圆内有一红色的袋鼠，四周有几个类似枪头的图形。这幅图的旁边，立着一个红色的人像，肩上背了一个红色的袋鼠。另外还有许多人物和动物的图形却画得很拙劣。



第十九图 鹿角制造的刀柄。（见塑像）



第二十图 格楞内尔格地方澳洲人的岩洞图画。（依格雷）



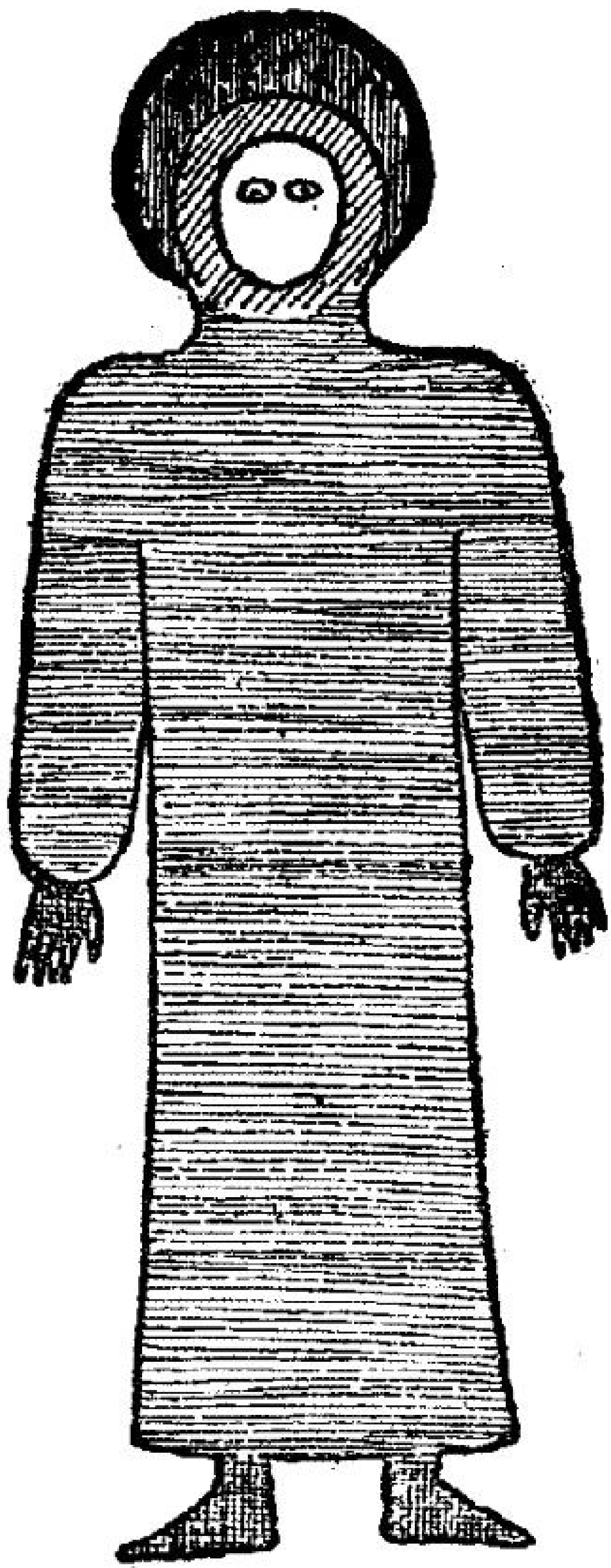
第二十一图 格楞内尔格地方澳洲人的岩洞壁画。（依格雷）

第二岩洞的前面，在沙岩的上面刻了一个侧面的人头。“那人头高二英尺，最宽处有十六英寸；由两边渐向中部凹进，深至一英寸半；耳朵刻得非常恶劣；但就全体说，总算不错，比野蛮民族一般的技巧要超卓得多。”[7]

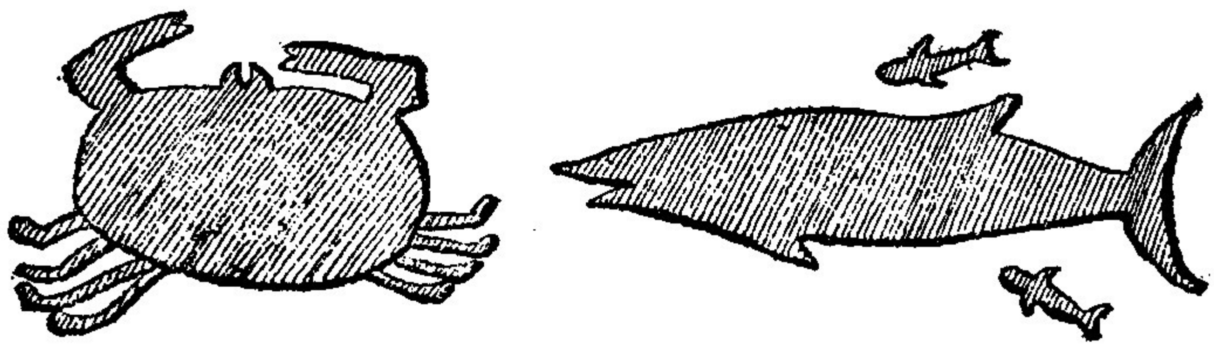
第三个岩洞中的发现，却更惊人了。“那里面的主要图形是十英尺零六英寸高的人像，从下颌以下穿红色的衣裳，长掩手踝及足踝，只露出雕刻得很坏的手和脚。头颅上面围绕了一圈红、黄、白三色的圈子。脸部只有两只眼睛。头上的外圈画了一批红色的线画，很工整好像是有专门的用意的。但是我们不能够决定那是一种字形或是一种装潢。格雷氏确信这些格楞内尔格岩洞中的图画和雕刻都是土人的手迹。然而这种见解还需要加以证明，因为对它还有许多争辩。有些人以为这些是漂泊的欧洲人或来此经商的马来人画的，因为澳洲这样粗

鲁的蛮族，决不容易有这样的艺术成就。这种能力的问题其实是用不到怀疑的，因我们发见过在艺术价值上更超越这些图画的澳洲人的作品。”再者，格雷氏所发见的那些图形，其特征都和其他澳洲人的艺术工作一样。我们要知道，岩石上的绘画和雕刻，在澳洲北部是并不稀罕的。那位对于这些格楞内尔格图画有点怀疑的该尔兰德也说：“那些颜色并不算得稀奇，所有的新荷兰人都知道利用；黑色是烟煤；画白色和黄色的是陶土，有的陶土加以燃烧就变红色。” [8] 那些造型的题材，都是土人的日常经验；除掉一个例外，那就是岩洞中人的像所穿的一件长袍，据我们所知却非澳洲人所有的。人像的脚上所穿的，也好像和澳洲人日常所用的不同。该尔兰德氏还以为“那些头顶上的字形，照格累氏的录画，是布几（Bugi）或马加萨（Macassar）字母拼成的，” [9] 但是就算证明了那人像是个马来人，也不能就说作者不是一个澳洲人。只有在技术方法上能够解决这问题。我们看了格雷氏所抄的图以后，觉得和他们其他的绘画在本质形态上并无大异之处，所以一定是澳洲人所画的假定那头巾上的花样是马加萨文字，那么或许这土人曾和布里斯（Buris）人有过来往。 [10] 这样我就可以知道格累氏说格楞内尔格地方的图画是出于真正澳洲人之手的这句话是正确的。我们已经说过，那些造像并不是独一无二的。岩石上的图像在北部是很普通的。斯托克斯（Stokes）在属于福累斯替尔（Forestier）群岛的特卜（Depuch）岛上，发见整批的图画，或者正确一点地说：是平滑的石壁上刻有许多浮雕。“在图像的轮廓之内，岩石的红色外层已经剥落了，所以整个的形象就成了青石色。许多作品在技巧上是很成熟的，一眼望去就可以认识题材。” [11] 斯托克斯所发表的图，和这判断完全符合。那些浮雕多半是动物：有梢工鱼伴着鲨鱼、狗、甲虫、螃蟹、袋鼠等。虽都是简单的剪影式浮雕，但是非常明白易认。人像也是有的，但是斯托克斯所临下来的持矛执盾的战士，和一个跳舞者的图形，在技巧上却远不及那些动物。“那些图形的数目非常多，土人们一定曾在这天真的娱乐上消耗了不少的时日。当我注视着这些人物、动物、鸟类、武器、用具，以及各种蛮族风光的图形时，心中不由得想起那引诱这些蛮族每逢一定时节，到这绝海之中的孤岛上来观瞻并继续其父老的艺术工作的心理倾向来。他们对于工作的坚忍、辛劳和热忱，决不下于拉斐尔（Raphael）和米开朗琪罗（Michaelangelo）在罗马教堂和皇宫里所画的壁画，而且他们受到族人的称扬赞许的快乐，

恐怕也和那两位意大利名画家从教皇、诸侯和全世界所受到的差不多。”[12]



第二十二图 格楞内尔格地方澳洲人的岩洞图画。（依格雷）



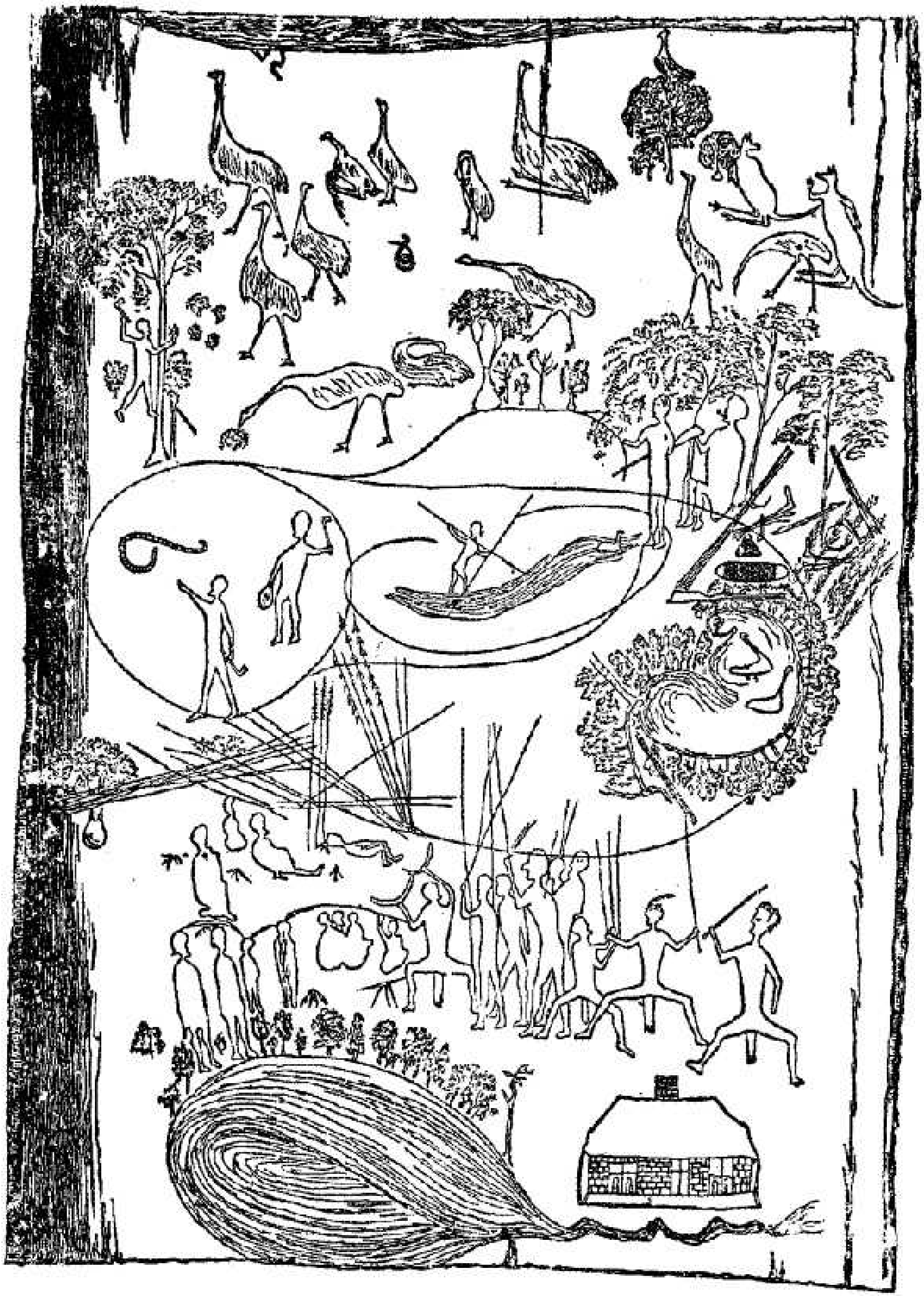
第二十三图 特卜岛上澳洲人的岩壁雕刻。（依斯托克斯）

“在卡鼓塔利亚（Carpentaria）海湾的沙斯姆（Chasm）岛上，白色的岩壁上有许多红色和黑色的图画——袋鼠、乌龟、一只手、又是一只袋鼠、后面跟了三十二个人，其中的第三人比他人大二倍、佩剑。”[13]“在东北海岸克拉克（Clack's）岛的一块岩石上，用红土涂了底子，再在上边用白垩画了许多完善的鲨鱼、乌龟、海参、星鱼、棍棒、独木艇、袋鼠、犬之类，图像在一百五十以上。”[14]在约克海角（Cape York）的一个半岛上，泰罗（Norman Taylor）找到了一处平滑的石壁，上面有许多的图画，用红土画边缘，白土填心。一个同样的图像是一个人像，上面加以黄点。海滨的石板上，刻了几个很好的乌龟，使泰罗联想到悉德尼（Sydney）附近的蓬提（Bondi）地方岩石上所刻的人物，鲨鱼和鱼类的情形。[15]这里提到的悉德尼地方的岩石刻图，或者是和安伽斯（Angas）考察描写过的查克松海港（Port Jackson）附近的雕刻一样的。安伽斯说：“我们把各处的扁平岩石加以考察以后，我们找到了不少这类古怪的图形，使我们确信它们是出于土人之手的；然而不能确定它们的时代。我们根据那将近磨灭的情形（虽然线条在坚硬岩石上刻入一英寸之深），又根据有些图形已经年深积土，灌木丛生，所以我们可以看出那些都是很古的作品。才开头我们自然不能相信那些雕刻是蛮族的手迹，我们假定那最先发见的袋鼠图形是欧洲人画的；但是经我们继续调查竟发见在最辽远而人迹少到的海岸岩石上也有同样的雕刻，而且画的又都是袋鼠、 鼠、鲨鱼、盾牌、掷矛以及那最多的“科罗薄利”舞态的人像，这就足以证明完全是本地风光。我们除掉承认是土人的作品外，不能再作其他的结论。如果这样辛劳久长的工作是由欧洲人做的，一定要画上一些船、马和戴帽子

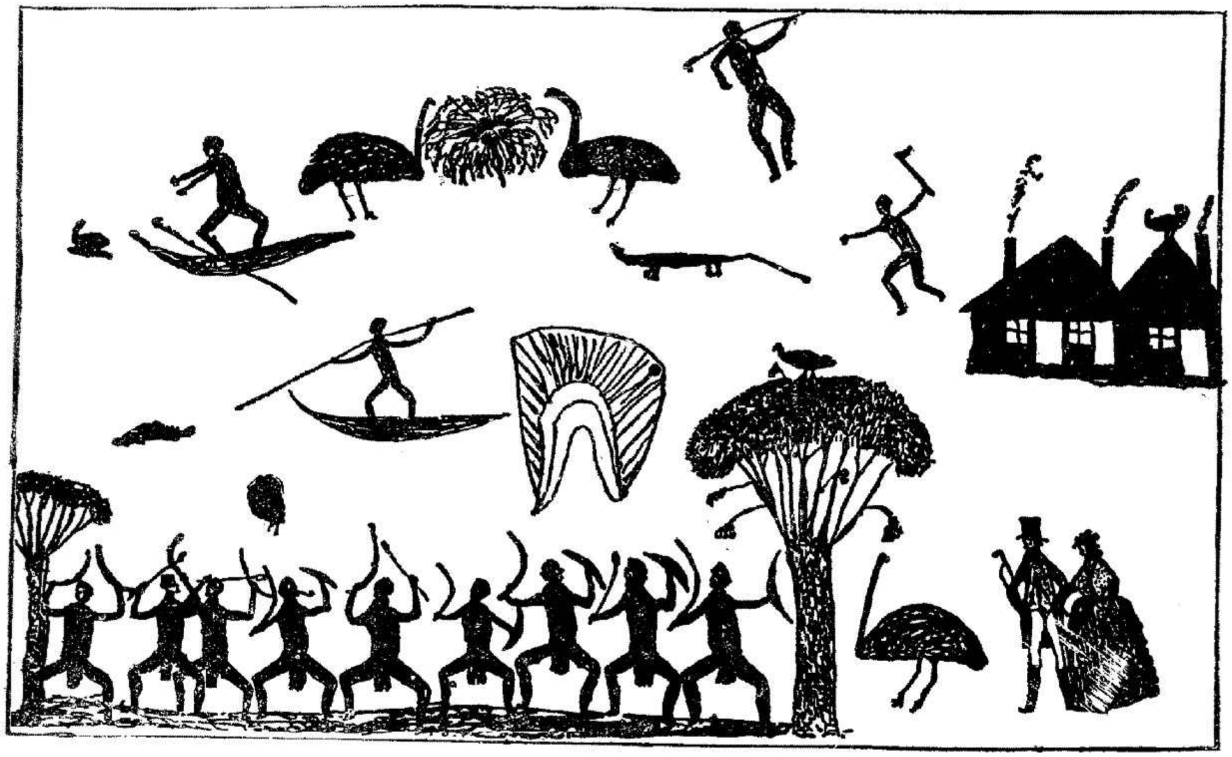
的人像上去的。”大约在1803年的时候，一位老学者在描写新南韦尔斯的土人时写道：“他们对于雕刻很感兴趣；他们的用具上大多用贝壳的碎片刻上粗陋的镂刻，在岩石上可以看见各种各样的图形，如鱼、鸟、剑、兽等等，而且都还刻得不错……有些鱼的图形长达二十五英尺，图上的盾牌，和现在斯提文（Stephen）海港的土人所携带的完全相同。我们在兰恩（Lane）湾，阿肯（Aiken）港和派柏（Piper）港，都有同样的发见。我旅行到派柏港的时候，心想这种悬岩上的雕刻，在本殖民地的园圃的扁平石块上也许可以找到，果然在一番细觅后，找到了许多，也不甚败坏。”[16] 菲利普（Philipp）看见在植物学海湾（Botany Bay）和查克松海港，到处都有动物（诸如鱼、鸟及大蜥蜴）、盾牌、武器、人物等类的图形刻在岩石上，笔画虽则粗劣，但都很清晰完美。山顶岩壁上所刻的一个跳舞人像，尤为出奇。[17]

以上所述，已足以说明澳洲岩面浅刻的分布和性质了。这一类的工作固然可以和欧洲的壁画和浅刻相提并论，就是我们的油画也有和澳洲土人在煤烟熏黑的树皮上画的图画相同之点存在。无疑地，这种用锐石、兽牙或手指甲刮成的速写画，是澳洲人在造型艺术上最高的成功，可惜没有更大批的搜集和出版。岩面的绘画和雕刻都只作一个单独的形象，而树皮画却将一群有关系的人物和动物和那四周的景色都描画出来。斯迈斯曾发表了这种极有特性的作品。描这画的树皮，原本是提累尔（Tyrell）湖旁小屋的一部分屋顶；房主人并非不熟悉白人的习惯，“但没有受过白人的教导。”那些图形是用手指甲画在烟煤熏黑的树皮上的。图的下端，先出现一个池子，池周环着小树。右侧有西洋式石屋一座。房子上端有一群土人在跳“科罗薄利”舞：唱歌打拍的女人坐在左面；旁边有几个看望的人。更上面是用线隔开的几堆人群。在左边的圆圈里，有两个人执斧向着一条蛇。正中是一个土人坐在独木艇里追赶一只水鸟。右边有一个丛林环绕的小池，两只鸟正在游水。在小池的那一面有一带树林，林下有一拿枪的土人，身边蹲着另外一个吸烟斗的人。这两人的旁边放了许多武器和用具。他们的上端有一片平地一直伸展到全图的顶端，平地上点缀着一些零散的树木和各种动物。那些树木和动物都画得非常好。左边的大桉树上，正有一个土人持着斧子在攀爬；一只袋鼠蹲踞着，还有只鸸鹋、一只火鸡和一条昂头的蛇；一切都描绘得很准确。全图边沿的波浪线，恐怕

是代表一道河流。图的整个结构虽嫌粗拙，然而每一笔画都使人不料
提累尔湖畔竟有这样的艺术才能。



图版一 澳洲人的树皮图画。（依安特列）



图版二 澳洲人的笔头图画

跟这幅树皮画一样值得赞许的，是麦累河上游（Upper Murray）一个土人用铅笔和钢笔混画成功的一幅速写画，斯迈斯已把它翻印在他的书第二卷中。我们不能因为土人的笔是欧洲人给他的就断定他受过欧洲人的训练。他简直是个“未受教化的土著少年。”他画这速写画得很快，没有模特儿，而且全是他自己的意思。第一张的上部，是一种战事舞蹈。舞蹈者各人挥舞着枪棍和盾牌，恰合跳跃时的姿势。再往下是一群跳“科罗薄利”舞的人，左边的舞蹈男人用一束树叶做装饰；右边上角是一堆精神活跃的妇女乐队，头上笼罩一棵树木，树顶歇着一只鸟。全图的下半幅是两幅打猎的情景。一个土人坐在独木艇里用矛在向一条鱼瞄准。有三个猎人藏身在草丛里在窥测四只鸸鹋。这三个猎人的图画，我们应该加以特别的注意；因为在澳洲人的艺术中，这还是唯一有配景的作品。第二幅图的主要图像也是“科罗薄利”舞，旁边有一对欧洲人在观看。上端是田地和两所房屋，屋顶有尖端和烟囱。另外是几处猎景：一个擎斧头的土人在追赶一只鬣蜥；另一人坐在独木艇里用矛戳一条鱼；另一人也在独木艇里捉拿一只乌龟；第四

人用掷枪威吓一对鸸鹋。那些图形大多数是侧面画法，另用黑线描一个轮廓，然而却非常有表情而且很生动。斯迈斯的书中还有一个一样生动的速写图，但是笔画之间却较工整。图中的一群农夫，足以证明作者的观察才能是很高的，而且照斯迈斯所说：还具有很强烈的幽默意味。作者是一个青年土著。[18] 有时候，也有图形用贝壳或兽牙雕刻在木条上，和那些盾牌与棍子上的装潢一样。斯迈斯的书中也有一个很好的例：一个雅拉（Yarra）部落的土人替亡友作的墓标。上面的图形质朴明晰地刻在木板上，尤其是那些动物更不亚于前述的图画。“那位原作者现在已经死了，所以不能来解释这幅图画。他的同族人也不知道每个图形的意义，但是他们以为顶上的五个人是死者的友人，来深询致死的原因的；那些动物的形象表示死者不是因为没有食物饿死的；下端的古怪图形是‘摩路拍斯’（Mooroops）就是鬼怪，用了魔力致人死命的。”[19] 在已经绝灭的塔斯美尼亚人的小屋中，也发见有同样的图画。据考尔德（Calder）说：“在西山岭上，发见了一些小屋，用粗拙的木炭画做装饰。第一张画了一个很不自然的袋鼠，前腿竟比后腿长一倍。第二张是火鸡。第三张是一只模糊不明的走兽，随便可以指作是狗、是马或者是鳄鱼的。但是一幅战争图却很杰出——土人械斗，有的正在搏斗，有的已倒翻在地下。”[20]



第二十四图 澳洲人的绘画。（依布拉夫·斯迈斯）



第二十五图 澳洲人用树皮做的基标。（依布拉夫·斯迈斯）

让我们从这些单独的速写图中，来推断出澳洲绘图艺术的一般的特征罢。澳洲人的图画，大多数是素描，只有一小部分是多色画。澳洲人在绘画上所用的颜色，还是和他们在装潢艺术上用的一样，是红、白、黄三种矿质的颜料。黑色是木炭做的，蓝色的来源没有人知道。这些颜料都用脂油来调用，再用不溶化的树脂涂在上面，格楞内尔格岩洞内就是这样的。[21] 在那些图画中，没有人发见过阴影的形迹。

那些图画，有的是雕刻在石头或木头上的，有的是用单色画在涂过或没有涂过底子的岩壁上面。那些艺术家都千篇一律地喜欢只替图形画一个轮廓，然后再把心子填满。侧面图很常见，可是并不绝对。只有一批是真具有背景的，然而恐怕也是偶然之笔。我们可以断定，不论是线条的和空气的背景，在一般的澳洲造型艺术中都是没有的。和古代埃及人一样，澳洲人把东西都是放在前后上下的实在地位的。澳洲人的绘画的主题，有一部分是和旁的没有关系的单独图形，有一部分是互相连接的，图形很丰多。这些单独的和成套的图形，除去少数的例外，都属于土人日常的生活范围。我们要郑重地说，一般人所说的野蛮人的“无羁的幻想”，从来没有在澳洲人的图画中发见过。与其说他们幻想太多，倒不如说太少。这些图画中的形式，和实物可算惟妙惟肖；这些艺术家们竭力想把实物的形式和动作用最肖妙的方法重现在画上；而且他们用粗拙工具所奏的成效，就是文明欧洲人用了不少的设备所得的，也尤有所不及。

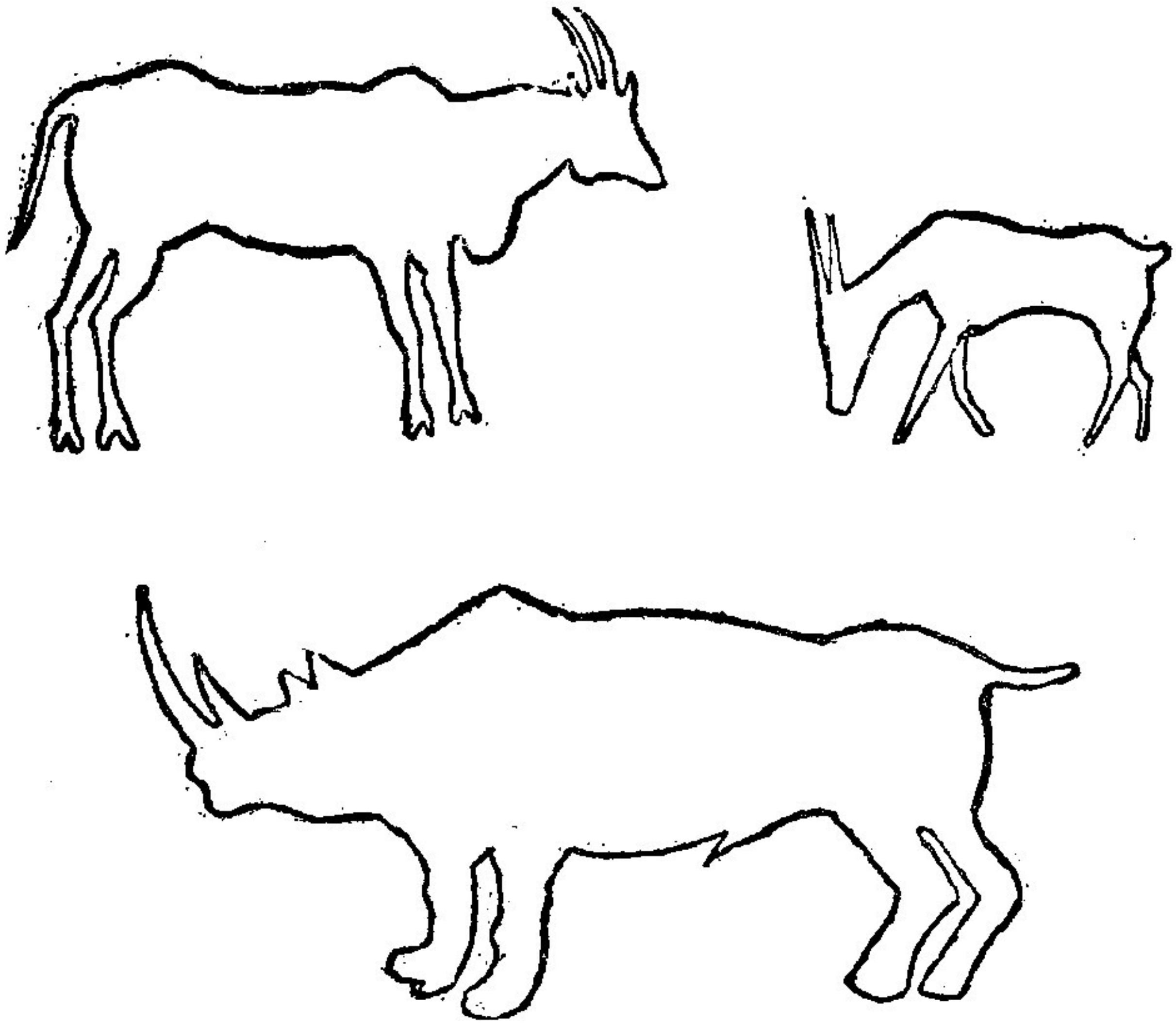
这些绘画的天才不只是几个澳洲人所具有。而好像是那些土著们一般所共有。昌西说：“许多的青年都善于描画事物。麦累地方，他们的庐舍是用树皮遮盖的，青年人往往喜欢在树皮的内面刻画或用木炭绘画许多的形体景色，以为娱乐。许多青年都是绘画的天才，速写起来非常之迅速。”[22] 勒苏埃夫（Albert Le Souëff）也以为“那些土人普遍都具有雕刻和绘画的非常才能。”[23] 我们把上述那些例子来看一下，就可以看出这种才力是有显然的大差别的。就是在澳洲，他们的画家之间，也有个高低优劣之分；但是就整体上看，澳洲人绘画天才的禀赋却比较欧洲人还要普遍些。

和澳洲人一样，那称为“半禽兽”的布须曼人所具有的绘画艺术的知识和才能，也被一般的批评所否认了。而且也和澳洲人一样，这些“半禽兽”的布须曼人并不符合这种否认，却具有观察和写实的天才，有时竟有为那种到处去发见和猿猴类似的蛮族的人类学者的尖锐目光所不及的。

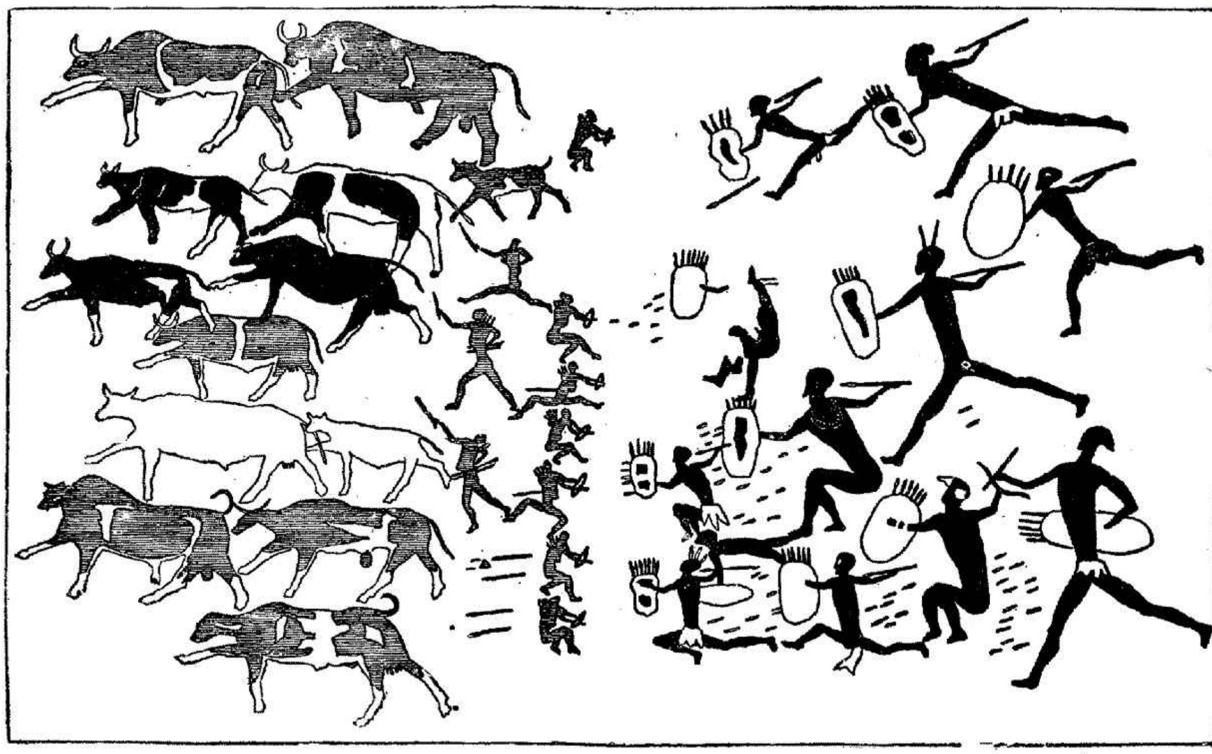
布须曼人的岩石雕刻和绘画，在南非洲非常之多，有心研究的旅行者决不至于忽视过去。夫利什（Fritsch）在好望城（Hopetown）附近山上的平滑石头上，发见了“几万的动物图形往往每一块石头上就有二十或二十以上的图形。”[24]据他说：“这类图形的分布面积很广大，从好望角起通过全区，并且横过俄朗治（Orange）河。哈钦松（Mark Hutchinson）发见在德拉青堡（Drachenberg）布须曼人所住过的岩洞中，墙壁全有这种图画；休布纳（Hübner）在特朗斯发尔（Transvaal）的Gestoppte Fontein看见在松软的泥板石上，有二三百个雕刻图形。[25]

这种南非洲人的图画，其技术的风格完全和我们得自澳洲人的相同。有些图形，是拿坚硬石头在灰黑的岩石上刻画出白线而成的，有些图形，是用颜色涂在淡色岩石上的。他们的颜料，和澳洲人受一样的限制，只有鲜红、棕色、黄色和黑色，间也有绿色。颜料用脂油或血汁来掺拌，再用羽毛来涂抹。[26]布须曼人所画的题材，也和澳洲人的一样，全是他们日常的境遇。夫利什说：“那些艺术家们有时随任他们自己的幻想。”但是他所举出的那个唯一的例子，并不见得能增强那种艺术幻想论的说法。他说：“开泡尔脱（Keypoort）的一块岩石上，有一个裸体的人像，腰部有红色的曲折线，手上拿了像一把折着的伞似的东西，实在难以了解。”[27]布须曼人所画的，往往就是他们所看见而感到直接兴趣的东西——如动物和人。像他们这样的一种专门狩猎的民族对于植物的忽视，乃是必然的事。虽然没有植物，而对南非的高等动物却画得非常高明——有象、犀牛、长颈鹿、以兰羊、水牛、羚羊、鸵鸟、土狼、猿，而且还有狗、牛、马等家畜。在各种绘画中，南非洲的人物图形也颇精确；例如拿弓的小布须曼人，提着长枪的大卡斐人，带着宽边子帽拿着火枪的部尔人（Boer）。这些图形大多数彼此都各不发生关系；但在特殊情形之下，布须曼人也常作大

幅的复杂的图画，颇与澳洲人相似。这类绘画中最显著而易引起我们注意的，是布须曼人与卡斐人的作战图。这是安特列从巴黎福音传道会的报告书中转抄下来的。原画发现于距赫蒙（Hermon）教会两公里的岩洞中。图中画着一大批布须曼人偷了一群牛，正被偷失的卡斐人所追逐的情景。这些强盗有的忙着驱赶牛群，而大多数却拿着弓弩转回头来抵御后方那些拿着枪矛和盾牌正在狂追的敌人。安特列说："最奇怪的，是在这图中小布须曼人与大卡斐人的身体高低相差很多，这或者是作者为表示弱小布须曼人有勇气竟敢反抗强大的卡斐人之意。"[28] 布须曼人的绘画作品，和前述的澳洲人的原始绘画一样的精美；对自然界的形式及运动，都有锐敏的理解和精确的描写。据部特纳（Büttner）说："有几种的形状刻得非常的清晰，就是经过多年风雨剥蚀所余的断简残片，我们也能无疑地鉴别图中命意。"[29] 在战斗图中最引人注目的，是人像和物像的异常逼真而活跃，这种精确写生，在今日只有用照快相法才可作出。从另一方面说，这种绘画也和澳洲人的艺术一样，都没有配景。但间或也有例外的，至少在布须曼人中的高明画家，也有不少人懂得配景法的基本原理。部特纳说："在图中距离较远的图形，就画得比较小些，这是极可注意的。"接着他又记述一幅狩猎羚羊图，说："在图中可以明白看出狩猎人排列成一大圆圈，从各方面一齐追击。上述配景法远近比例也可以从图中看出，凡距离较远的狩猎人及羚羊，那图形就较为缩小。"[30] 哈钦松也一样说："配景和比例尺都应用得准确。对于一只牛或一只以兰羊的背形都很认真，简直可以作为教育用的粉本或拟作。"



第二十六图 布须曼人的岩壁图画。（依夫利什）



图版三 布须曼人的岩洞图画。（依安特列）

上述的澳洲人和布须曼人绘画艺术[31]的特征，也完全可以应用于北极的各种狩猎民族中。居住在美洲和亚洲的北极地带的各种民族，如朱克察人、亚留特人和埃斯基摩等族，都极喜欢绘画；各地的人种风物，博物馆中也常有他们的艺术作品陈列。那些图画的篇幅都不很大。像澳洲和南非洲的纪念碑式的岩石绘画，在北极各处都没有见过。北极的艺术家常将各种图形刻在海象牙上面，或是用红土和木炭掺上油脂，画在一块海象皮上面。[32]但从另一方面说，北极人的造型艺术，也都有写实的特征，是和布须曼及澳洲人的绘画相同的。

北极人也特别喜欢模拟在他们日常生活中所见的形象和境地。在埃斯基摩人的海象牙的雕刻上，我们可以看见有圆形的小雪屋和皮制的夏季帐篷；有猎人用叉子指着的熊和海象；还有坐在皮船上驶向陆地和坐在犬橇上向前进行的人物。在朱克察人的绘画中，除去这些图形外，和他们日常生活最接近的驯鹿也极普通；亚留特人在他们古怪的帽子的眉庇上，也画着皮船的船夫正在捉鲸鱼和鱼类的形象。完全想象的创作是非常稀少。希尔德布朗德（Hildebrand）所抄引得许多朱

克察人的绘画中，只有一种是现实世界所没有的东西：那是一个在月亮里的人，穿着朱克察式的衣服，有一个大脑袋放在一个不完整的圆圈当中[33]和这个一样的超现实的人像，在埃斯基摩人的有趣的图画中，也曾有过；博阿斯曾经把这个图附在他所译的“堪茄寇（Qandjagdjug）的传说”后面。[34]不过在这图中，月亮里的人和普通的埃斯基摩人没有什么分别。北极人素描的式样在本质上都和前述两种民族相仿，没有多少区别。在所有绘图中，也和澳洲人一样缺乏配景观察的能力。但是单个图形却显然在配景上有些进步。[35]其他方面，优美之点完全相同。北极人所画的各种单个图形和复杂图形在形式和动作上都极逼肖自然，和澳洲人与布须曼人的绘画一样的足以令人惊叹。



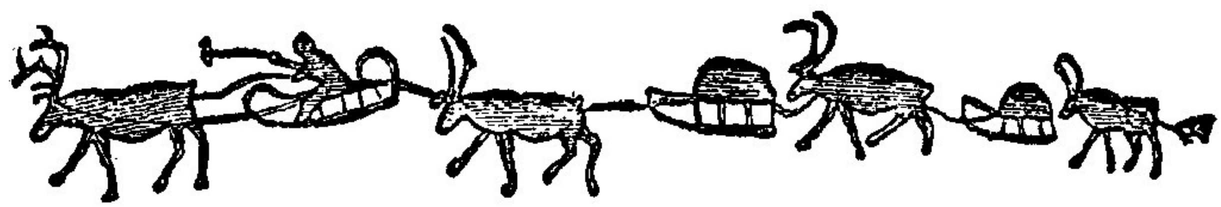
第二十七图 一个埃斯基摩人在一片海象牙上的雕刻。

北极人在绘画上虽没有大发展，但他们在造型艺术上却能另向一方面发展，为其他狩猎民族所不能及。澳洲人和布须曼人都不懂雕刻，但北极人却是熟练的雕刻家；实在的，我们从他们骨头雕刻上看来，确实是原始造型艺术中的成功作品。

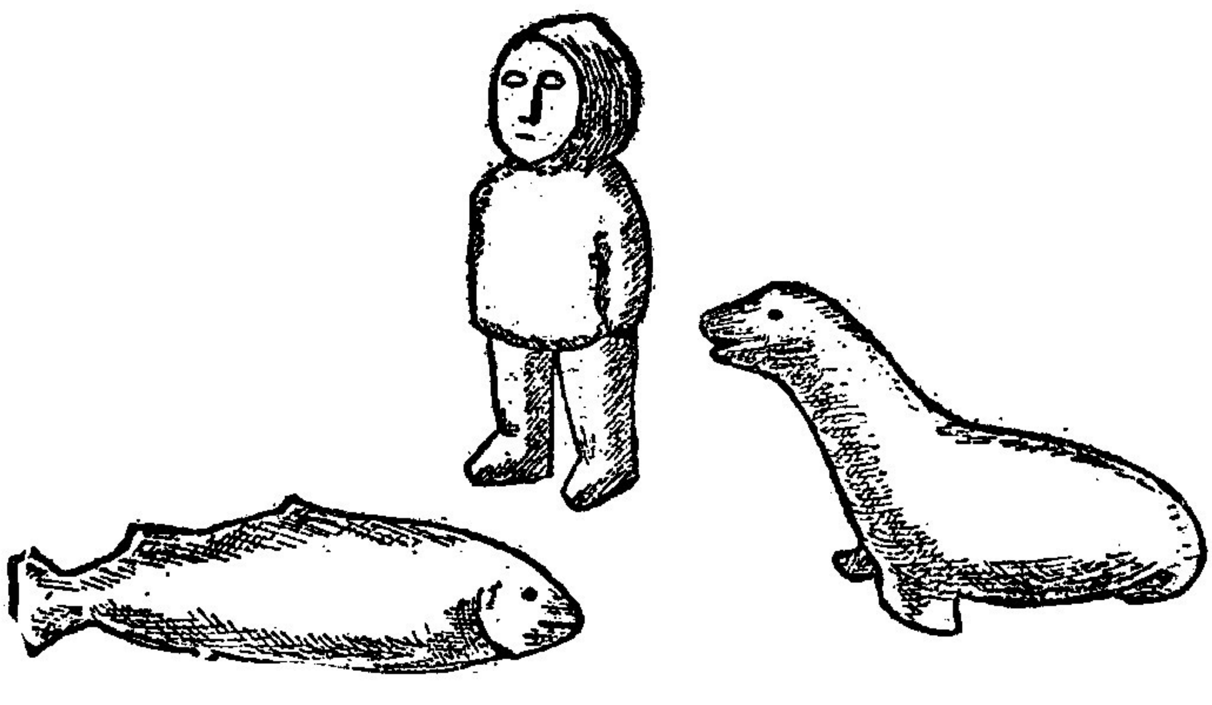
这些小形体的雕刻是人形或动物形。人体形象较为粗劣，虽则还能把特性充分表现出来，可是却“比动物形象刻得坏些。”[36]后者确实是惊人的作品：各种的鲸鱼、海象、海狗、熊、狗、狐、鱼和鸟——总之，凡是在北极人生活中所见到的动物，他们都能敏锐地理解且能精确地描刻出来，简直可以作为动物学家的研究材料。我们上面曾经说过，在现代其他各种狩猎民族中，尚无此种作品发现。假如我们要看到和上述有同等价值的原始雕刻，我们必须回溯到驯鹿时代。[37]最后，我们要说到埃斯基摩人奇异的假面具，虽然那很难算作是他们的原始作品。和上述的骨材雕刻物的情形相反，这假面具并非一般埃斯基摩人都有的，北极人有时也很少；它们的分布在现时仅限于居住在阿拉斯加半岛一带的民族。因此他们带的这种假面具和他们特有的舞

蹈，恐怕并非埃斯基摩人本来的所有物，而是从居住在西北海岸的印第安人那里学习得来的。印第安人对于这种假面具应用很广而且是自己独创的。[38] 但是这种假面具对于埃斯基摩人绘画才能的增进，也不无帮助。我们只要看一眼假面具以后，立刻就可以分别出假面具和在骨头上真正原始的图形的不同之点。后者和澳洲人及布须曼人的原始作品一样，完全是写实的性质，但在假面具上却大部分都是绝对幻想的作品；最明显的，是这种幻想的作品，尤以与西北印第安人为邻的南方部落为甚。[39] 当我们对于雅科布孙（Jacobsen）从柏林国立博物馆中所搜集的材料，和巴斯提安（Bastian）在他所著的“亚美利加西北岸”那一本书中的材料加以观察时，我们会感觉到我们是在看狂热病中做梦时所看见的滑稽画。但在那里面依然显示出原始造型艺术的自然基础。有些假面具上所描写的动物形象，至少也和在最好的骨头雕刻上的有同样的生动；有许多脸谱上所表现出的埃斯基摩人的特殊形态，几乎和活人一样神气。[40] 但是大多数的动物形象尤其是人物形象，却画得不近实际——都是些张着血口露着牙齿的狰狞面孔，有的在前额上有一条血红的破口，有的长着一只闪光吓人的眼睛，有的是一个獠牙的面孔从另外一个头的眼窝中伸出来。常常把动物和人形，很奇怪地凑合在一起。一个面具做出海鸭，另一个面具做出水獭，都是照着自然的样子描画的，但是从反面一看，又现出一幅魔鬼的面孔来。[41] 有一个魔鬼的头上生着六只手；又有一个头上生出两只翅膀。我们还可以看到疏克利喜阿斯（Zucretius）的原始混沌期的动物形象。有时在这些混合的假面具上，表现出一种整个的象征意义，例如在萨满教的（Shamanic）假面具中，有一种叫“阿满卦克”（aman guak）的，是用在“引诱鱼类，尤其是鲑鱼和海豹到河内来以便捕捉”的仪式中的。这种假面具的图形是要在人眼前表现萨满教的主要精神。假面具的面部涂以灰、白两色，两边生着两手，脸上还画上两根萨满教的咒棒，在中间还夹着一个海豹图。在面部左右两边的下面，有两个方孔，在方孔下有几个带孔的红色空圆球，这些是用以表示许多河流的出口，象征鲑鱼将被萨满教的法力，驱逐入河。[42] 这种复杂的图形，显然不是原始的作品。如果我们对这些假面具略加考察，就会知道那些狩猎民族的艺术天才，在适当的环境之下将会如何的成功。现在差不多要完全灭绝的亚留特人的舞蹈面具，经过许多传教士的努力才搜集得来的那些，似乎也不像原始作品。我们只晓得这些假面具大部都

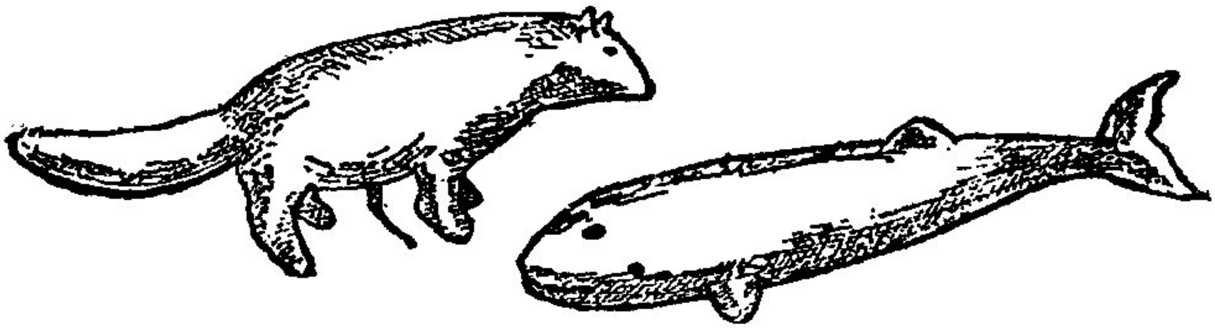
是画的海产动物，并且可以盖到肩部。这些民族中常戴在坟墓中死者脸上的假面具，至少我们也得到了一部分，并且达尔（Dall）也曾采得许多残余的假面具。“这些假面具都是从一种型式制作出来，但在细致构造上互相都有些差别。平均高度约十四英寸，连弯曲部分在内宽约十英寸至十二英寸。所有假面具上都有一个宽厚但不扁平的鼻子，直而宽的眉毛；薄的嘴唇和大的嘴，在口中镶着许多木质的小牙齿。全都染着各样的颜色，大多数是黑、红两色；在木钉上捆着几束毛，用来代替胡须和前额上方的头发；在鼻孔和口部穿着窟窿；在面具后方角上，很不自然地高高地安置着两个宽扁的耳朵。在面额上刻着或画着各式各样曲线。这些假面具在雕刻技术上可算非常精巧，如果想到他们是用石制或骨制的器具来雕刻的，则更为难能可贵。”[43]



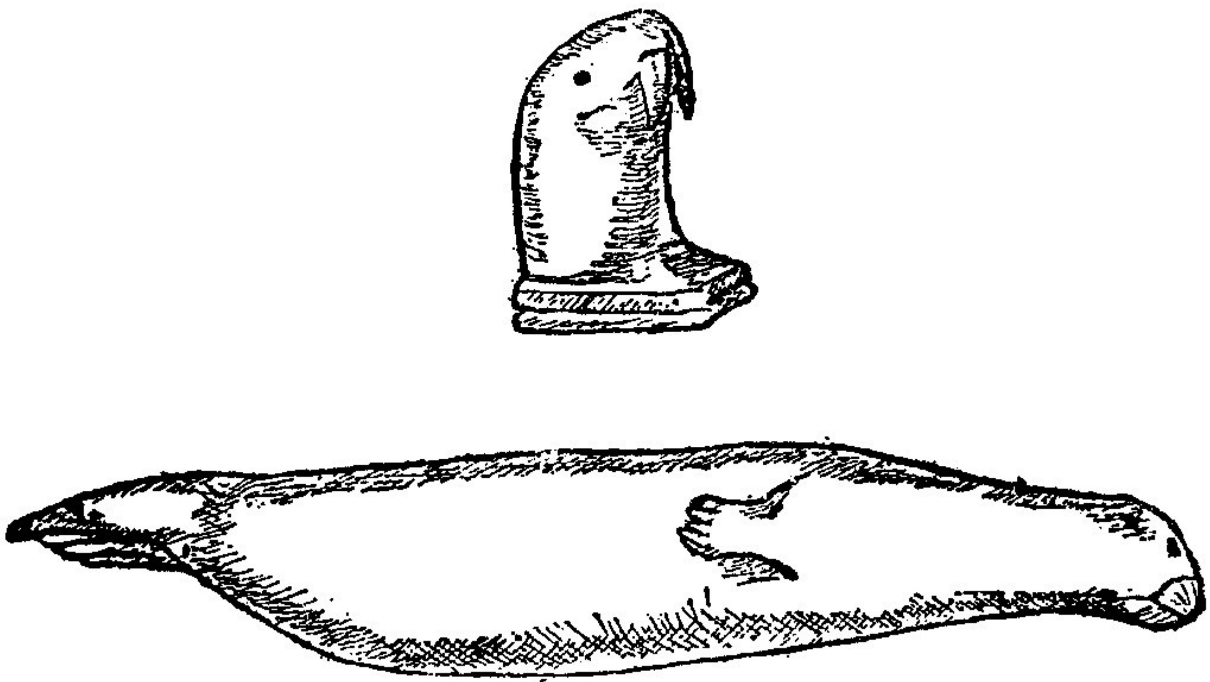
第二十八图 朱克察人的图画。（依希尔德布朗德）



第二十九图 北极人的骨头雕刻。（依希尔德布朗德）



第三十图 亚留特人在骨头上的雕刻。（依希尔德布朗德）



第三十一图 埃斯基摩人的骨头雕刻。（依博阿斯）

这种造型艺术的才能，在各种狩猎民族中很是普及。不过各种民族中，这种才能并不一致。至少有三种民族对于造型艺术完全是外行。在那些低劣的火地人和菩托库多人中，完全没有这种天才存在；曼恩对于这些民族知道得最详，他对于安达曼群岛的民族曾经这样说：“在他们那野蛮的环境中，他们从没有努力描写过一件事物，很显然他们是没有绘画观念的。”[44]

在我们要对于上述的原始造型作品加以说明之前，且先把各种作品的共同特性加以约说。原始的造型艺术在材料和形式上都是完全模

仿自然的。除去少数的例外，都从自然的及人为的环境中选择对象，同时用有限的工具把它描写得尽其自然。描写的材料是很贫乏的；对于配景法，就是在最好的作品中，也不完备。但是无论如何，在他们粗制的图形中可以得到对于生命的真实的成功，这往往是在许多高级民族的慎重推敲的造像中见不到的。原始造型艺术的主要特征，就是在这种对生命的真实和粗率合于一体。所以世人时常拿原始民族的图画和儿童的绘画相比拟，实在是很奇怪、很不正确的；因为在极幼稚儿童的胡乱涂鸦中，绝没有一点像在狩猎民族绘画中所显然具有的敏锐观察能力。我们的儿童乱画在桌子上和墙壁上的艺术作品，象征者实多于写实者。儿童艺术和原始民族艺术的唯一相似之点，只有后者和前者一样的不知道配景法。儿童的绘画和野蛮人的绘画常常被人当作讽刺画；这种见解在两种情形下都算错误。当一个儿童或一个澳洲人在图画中将人体或衣服的一部分特别放大时，如果不是因为缺乏技巧而是故意的设计，则一定因为那是原作者特别注意之点。儿童和野蛮人在事实上对于讽刺也有很强的趋向；所以我们可以推测在原始造型作品中，也有发现讽刺画的可能。但是要具体地指出来，也不是容易的事。我们最好这样说，只有那些讽刺意义显明夸张地表示出来的原始作品，才能算是讽刺画。我们自己就根据这种原则，因此认为可认作讽刺的只有一种原始造像。

我们已经说过，人种学可以把那包围着法兰西驯鹿期雕刻作物的起源的黑暗，照以光明。但是这个问题并未解决，反而因为我们的进步，更加扩大起来。我们已经知道这些史前的造型艺术决不是一种单独的现象；在现时有些野蛮民族中，还有许多完全相似的作品产生。但是对于现时的澳洲人、布须曼人和北极居民的艺术作品，我们依然有许多问题和对于驯鹿期的无名作家作品一样的不能解决。对于一种现象仅仅明了它的分布范围，所得很有限；要能够说明它的基本性质，才算有效。我们是否能够在这样低级文化的民族中，找到发生这样高明艺术的条件，这还是一个问题。原始民族的艺术作品时常有人记载，但是从来没有详细的说明；恐怕博学的天才反而忽略了眼前的说明了。就我们在各种狩猎民族的观察而言，除去材料之外，构成这些造型作品的条件是什么呢？根本需要的有两种性质：第一，对于原物的敏锐和获得正确印象的能力；第二，在造型工作中应用的运动器

官和感觉器官的适宜发展。我们能否断定在这些原始民族中，都具有这两眼和两手——他们最好而不可离的武器没有改善而增加效率，那么早已随生存竞争而灭亡了。大自然已经把狩猎的生产指定给他们作为生存的主要资料。即使生在最丰富的狩猎区域，假如原始狩猎者对于许多野兽的性质和习惯没有精确了解的知识和观察能力，也仍旧会一无所获的。科林兹（Collins）说："澳洲人的眼力异常发达，他们的生存实际上全靠他们自己的眼力的敏锐。"[45] 澳洲的猎人能整天地穿越丛林和草原追袋鼠脚迹，他们又能毫无错误地找到在桉树皮上　鼠爬过的爪痕，这些在一个欧洲人都不易看出；而且他们一看立刻就知道是新的痕迹或是旧的痕迹，那动物是向地上爬或向地下爬的情形。"澳洲人在感觉印象上的记忆力确实令人惊异。斯丢阿特（Stuart）说：他以前被土人们看见过一二小时，但在十四年后这些土人还认识他，其他旅行者也曾谈到过与这类似的经验。"[46] 夫利什称赞这些布须曼人说："他们靠着感觉的敏锐，战胜了所有的南非洲人。最使人惊异的是布须曼人追寻脚迹的功夫。他们能够很迅速地在植物丛生的地面追寻脚迹，他们看来好像不十分注意的样子，但在忽然转变或有些异常的事件发生时，他们就会用一种姿势表示出对于最细微事物的敏锐观察的能力。"[47] 没有一个北极探险家不称赞北极人观察能力的敏锐和活泼。开恩（Kane）说："他们对于他们的荒凉的家乡知道得很周详。天气上的每一变化，如风吹冰冻都非常注意，这种变化对于过境鸟类飞翔的影响，他们可以用他们观察本地动物的习惯的同样敏锐的感觉，预知一切。"而且这种狩猎民族不仅用他的眼力，而且还要靠他的手力。他们不但要具有追逐和观察鸟兽的能力，而且还要知道如何捕捉的方法，因此他需要合用的武器，在任何必需品之上。所以在狩猎民族中武器特别发达，实不足奇。因为要靠那些武器来谋生存竞争，所以他们必需专在这一方面的技能上谋发展。在事实上，所有狩猎民族所用的行猎的器具，全靠手艺上的灵巧，而且所用的器具愈简陋，他们的技巧却是愈好。在一种肤浅的观察者看来，澳洲人的武器的确是非常粗的，但是我们对于它们愈加仔细考察，就愈惊叹它那制作技巧的高妙。尤其是那些飞去来器实际上并不像它们的外表那样简单。[48] 布须曼人知道如何去制造他的毒药弩箭，他在群敌围攻中即可藉以护命。但是在北极一带天寒地瘠非竭力奋斗不可的地方，却有最高的技能存在。"我们原以为他们文化拙劣，终年积雪材料又较贫乏，

却不料他们至少也可和太平洋诸岛的民族并驾齐驱。”库克对于威廉骚德亲王（Prince William Sound）地方的土人这样说；而每一个考察过北极民族的武器的学者也是这样说。我们看了这些巧妙精细的叉子、弓和箭以后，就不会以原来这些武器的制造者还会雕刻这样逼真的动物为奇异了。[49]观察的能力和手艺的巧妙是原始写实艺术所要求的素质，同时也是原始狩猎生活中所必不可少的两件技能。我们现在可以明白，原始绘画艺术乃是原始民族生存竞争发达进步后两种力量所造成的美术工作。我们现在也可明白为什么绘画的才能在原始民族中是很普遍的理由了。只要他是个高明的猎者和手艺人，他大概也是个过去的画家和雕刻家。用同样简单的说明，我们可以来解释在狩猎民族中很多的写实天才，为什么在低级的农耕和游牧民族中却非常稀少。夫利什对于布须曼人生动的速写和班图人（Bantu）“苦心临摹雕刻出来的那些生硬动物图形”之间的矛盾，有很好的解释。这种矛盾在不论何处的两种文化不同的民族中，都很明显，不过南非洲的例子特别显见而已。农耕民族和游牧民族虽然在文化上高过狩猎民族，然而在造型艺术上却反而低落得多——由此可见文化和艺术的关系，并不是如有些艺术哲学家所说的那样简单。这种反常的现象，我们是完全可以了解的。因为农耕民族和游牧民族，在生活上都不需要如此完满的观察能力和工艺技术；于是这两种力量当然就衰退不堪，造型的才能，也就十分落伍。

驯鹿时代雕刻物的问题，现在已由人种学大体解决了。那些经过许多讨论的图形，都是原始民族的工作。图中对自然的真实之处，非不是反驳它们是上古物品的证据，而且还是证实它们是上古作品的绝好证据。

我们已把这些原始人的雕刻和绘画叫作艺术工作。然而这种名称实际上到底符合不符合，却尚待考虑；因为我们还没有弄清楚，这些绘画是不是由于美的要求产生的。艺术哲学都倾向另外一个见解。他有一条最老的信条说，造型艺术在开始的时候，往往是宗教的附庸，以后才渐渐变为独立的。这条尊严的信条在我们所考察过的事实中却没有充分的理由。的确，格雷是以为格楞内尔格地方的图画也许是有宗教意义的，可是不论是他或其他的学者都没有发现那神秘的意义。也没有人在其他的澳洲岩画中找出过这一类的意义。这也是可以料想

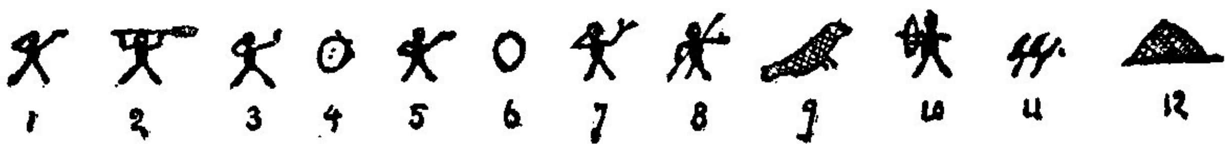
的，这些图画的一小部分或许是有宗教象征的。把这些图画视为各部落用以纪念庇佑性质和纹章性质的动物的观念，也许还没有从澳洲人的心中移开去，而且也会从埃及和耶稣教的艺术中联想到不少类似之处但在这种假定还没有得到证实——我们连证实的影子都没有看见——的时候，我们却不能说这些人像和动物图像在它们的外表以外还有什么其他的意思存在。我们正确地知道，那些树皮上的图画，是和宗教的观念和用途全不相干的。[50]

南非洲岩石上的那些素描，意义并不比澳洲的深奥。有一个知道布须曼人最深的人，叫哈恩（Theophilus Hahn）的，告诉我们："他们画出他们的艺术，全由于对描写事物有兴趣。"[51] 关于北极人的情形就没有这样清楚。然而只要看见过他们的素描的人，决不会轻易怀疑它们的现实性。至于雕刻却多少带了些宗教的意义。克兰兹说："格林兰人在他们的小艇上往往刻上一幅小艇和人的缩图，说是便不会翻船。"[52] 希尔德布朗德以为朱克察人的雕刻，"至少有一部分是有神道的作用的，所以可以证明那种存在于动物命运和人类命运之间的神秘关系。"[53] 雅科布孙对于埃斯基摩人在阿拉斯加西南海岸坟墓上放置的弓、皮艇、鹿、鲸鱼的模型，以为"那个被纪念的死人，是在狩猎海象、海豹或驯鹿的时候死去的。"在同地域中，也发见有死者的纪念品，"人像制作粗劣，衣饰不全。"雅克布孙最后又说：许多的少女"都把一种木偶戴在皮制的头巾上。"[54] 然而这些观察都是对于雕刻的一部分而已，或者是一小部分而已；我们看另外那些雕刻，上面的图形却和宗教完全无关。如果艺术哲学又谈到西南埃斯基摩人的萨满教假面具上去，那是忘记那些原是由外人传给他们的东西了。

所以造型艺术的确是在文化的初期就和宗教无关系的。原始民族的造型艺术非但不能证明是宗教的，而且也不足显示是审美的。

还有人以为这些岩上、木上和骨上的素描乃是绘画文字。就某种意义上讲，每一幅图画都是文字，因为每幅画总代表一件事物。这样说来澳洲的"科罗薄利"舞图是一篇文字，布须曼人和卡斐人械斗那幅南非岩洞中的图画，也是一篇文字；再推广去，拉斐尔的壁画也未尝不是一篇文字。然而一幅图画在本意上是不会变成一篇文字的，除非那幅图画已失去原来的目标，而仅在于说明某种意义。绘画的本来目

的是印象；而文字的本来目的却在说明。一个图形如果仅是为说明，即不必求正确和精细，只要普通看去能够认识就好了。我们对于一幅图画和一篇绘画文字，只要一看图形是否有略笔简画就可以鉴别的。我们并没有在澳洲人和布须曼人的图画中发见过有这种象形的征象。正相反，那些图画中的每一笔迹都证明原作者是只想求对原物的真实和生动。而且澳洲的文字性质的东西，是完全用另一种方法写出的。在他们传信木上的记号，[55]和他们的图画是全没有相同之点的；那些是完全任意的线条和点子。同时在另一方面，我们立即会发见北极人雕刻在木头上和骨头上的图样，有许多是极简缩化了的图形，那实在是文字的性质多而艺术的性质少。



第三十二图 阿拉斯加的绘画文字。（依马来累）

马来累（Mallery）在他的名论“北美印第安人的绘画文字”中，画了许多这一类的绘画文字而加以说明。[56]应用的情形也是复杂非凡。例如本书的三十二图，就是从马来累那里抄来的。木牌上刻了图，钉在门上，就表明本宅的主人远行出猎去了。[57]狩猎民族因饥饿或其他需要而向族人求助时，也用这样的方法。所有的这些都无疑地是绘画艺术，但显然和上述的真正图画有不同的地方。而且绘画文字在北极民族间也不是很普及的。至少，马来累所发表的那许多例子，都是从阿拉斯加和一部分受印第安人的影响很深的领域中得来的，都不足为我们的研究作确实基础。总而言之，我们很难宣言说北极人的绘画都是一种绘画文字，至于他们的雕刻，更加谈不到了。

所以我们可以说，除掉少数的例外，原始人的造型工作是既没有宗教意义、更没有其他的外在目的。那许多对我们证明这些图画是由于纯粹的乐趣而产生的人，我们很可以完全信任他们。

狩猎民族在他们非常困苦的生活环境之下，北极人从他们冻冰的荒原中，澳洲人和布须曼人从他们亚热带的猎场中抽出这么些空间来作这种没实用的艺术创造实在是很难得的。我们在本书中并没有将原

始人何以会嗜好造型艺术的原因加以解释的责任。我们只要表示出狩猎民族对于艺术创作的乐趣、观察的能力、应手的技巧是他们艺术成就的要素，就算达到我们的目的。

这是不言自喻的，造型艺术的起始，藉着这种创作所给予的愉快，对于原始民族的价值是不容轻视的。然而此外造型艺术是否还影响到社会生活，却是个问题。在高级文化中，造型时常足以表现一种极优美又极实际的艺术。它曾鼓动过希腊的自治区和意大利的城市创造保卫神。在古代和文艺复兴时代，它简直成了艺术的女王，它把宗教和社会的观念一概融化在大理石的或铜的或彩色的作品中，使市民团结，使市民觉得他们是同一民族、同一集团。我们可以说：希腊和意大利自由城市的历史，也就是造型艺术的历史。然而这关于绘画和雕刻艺术的考察，也给了我们一个教训：没有更多的材料加进去，我们不可以从高级文化去得出一个可以推用到低级文化去的结论，以此，就是反转来也是不可以的。

至于要假定造型艺术对于原始民族的意义是和对于文明社会的意义差不多重要的，却没有什么理由可作根据。要知道造型艺术的社会影响，在低级文明中是如何的轻微，只要看对于造型艺术毫无所知的狩猎民族的文化性质，和那些有创造造型艺术经验的狩猎民族的文化性质，并没有主要的不同之点的这个事实，就可证明。其中也有百几张战争图画，例如那些留给后代以部落史实的南非人战争图，或许有能使社会团结的力量。然而一般说，原始造型艺术的范围既太狭小，内容又简陋贫乏，要对社会有深刻的影响是不可能的。即此可知原始文化的工作原是多方面的，即使没有原始的造型艺术，它的基本性格一定仍旧是一样的。

---

[1] 那自称在大营泾的开斯勒湖（Kesler Lake）中发掘出来的一件画着狐狸和一件画着熊图的古物，的确知道是现代的赝品。大家都知道，大营泾的发掘，是在法国发掘出来的古物大受注意之后。

[2] 近来这一类发见物更增多了。1889年世界博览会的人类学展览室中，有一批雕刻是从 Mas d' Azil 的洞穴中发掘出来的。有些雕刻的

艺术造就，比那 Laugerie Baase 的著名驯鹿时代的图形，还要进步。为要洗刷对于这些精致雕刻时代问题的怀疑，有一种见证是必须指明的，这就是这些发见都是在一定的专家指导之下进行的。

[3] Journ，Anthrop.Inst.一卷75页。

[4] 澳洲北方的土人，有一种同样的头饰，在跳舞的时候戴上，叫“鹅髻”（oogee）。见 Brough Smyth 第一卷280页的插图。

[5] 安特列（Andree）以为“澳洲人为了要防止画中的人说话”，“澳洲人多不肯画嘴”，那是错误的。见安氏所著 Enthnographische Parallelen 新版本，第62页。相反的例子可参阅 Brough Smyth一卷288页、二卷257页和258页，又 Ratzel Völkerkude 二卷25页、95页。

[6] 格雷著 Journals of Two Expeditions of Discovery in Northwest and Western Australia 一卷203页，1841年出版。

[7] 格雷所著一卷205页。

[8] Waitz-Gerland，六卷761页。

[9] Waitz-Gerland，六卷762页。

[10] Waitz-Gerland，六卷762页。“新荷兰人到马来地方去的真是很不少。”Jukes，Narrative of The Survey Voyage of H.M.S.Fly，一卷139页。

[11] 斯托克斯著，Discoveries in Australia，二卷170页起。

[12] 斯托克斯所著，Discoveries in Australia，二卷170页。

[13] Waitz-Gerland，六卷760页，Flinders's Voyage to Terra Australia，二卷158页。

[14] Waitz-Gerland，六卷760页，King，Narrative of a Survey of The Intertropical and Western Coasts of Australia，二卷25页。

[15] Brough Smyth，一卷292页。

[16] Angas，Wood，Natural History of Man 二卷95页。

[17] Waitz-Gerland，六卷759页。

[18] Brough Smyth，二卷158页。

[19] Brough Smyth，一卷289页。

[20] 考尔得著，Native Tribes of Tasmania，Journ.Anthrop.Inst，三卷21页。

[21] “土人或者从风化岩石变成的陶土，或者从喷出的玄宣岩或斑岩去获得红色颜料。黄黏土和细矿土比较的不多，在有许多区域中简直没有。白色陶土在花岗石区域和古生代地层到处都很多。在第三纪地层，地面上没有白垩，土人就用石膏和透石膏烧出很好的白色颜料来。黑色是从木炭或煤灰中提出的。”见 Brough Smyth，一卷294页。“黄色也可以从一种积聚黄土的蚁巢或一种黑色菜属中提出。有些其他植物的汁水也可以做颜料——为红色等。”见 Waitz-Gerland，六卷761页。

[22] Brough Smyth，二卷258页。

[23] Ibid，二卷299页。

[24] 夫利什著 Eingeborene Süd-Afrikas，426页。

[25] Journ，Anthrop，Inst.,十二卷464页；Zeitschr.für Ethnol，三卷51页。

[26] Wood 一卷298页。

[27] 夫利什书第426页。

[28] Andree，Ethnographische Parallelen，New Series 67页。

[29] Zeitschr，für Ethnol.,第十卷（17页）。

[30] Ibid 第十卷（17页）。

[31] Journ.Anthrop.Inst，第十二卷464页。但白安斯（Baines）的意见，恰和前说相反。“布须曼人对配景法全不明了，对于省略法也毫无一点观念，他们不会照着眼睛所见的，把隐蔽不见的一只角或一条腿省去。”但是从这种说明看来，他所见的本是其他旅行者所叙述的较好的作品之外的劣拙作品和白安斯见解相同的武德（Wood）所抄引的图画也是这类的劣拙作品，完全不足以说明布须曼人的绘画才能。

[32] “埃斯基摩人的绘画，是刻在微弯的海象牙上和弓上面的，那弓弦又能作为攒动取火的钻子之用。”见 Hildebrand，Beiträge Zur Kenntniss der Kunst der niëderen Naturvölke；Nordenskiold，Studien und Forschungen，第313页。在该书第320页的图版上，有一片朱克察人在海象皮上所画的图画。此外还有几块希尔德布朗德所模写的朱克察人的图画，是为未加（Vega）远征队在纸上用铅笔或红土所画的。科利斯（Choris）在 Voyage pittoresgue autour du Monde 里面所描绘的亚留特人的木帽眉庇上，有一幅猎取海豹和鲸鱼的写生图。

[33] 。Hildebrand，Beiträge，311页第6图。

[34] Annual Report of The Bureau of Ethnology 1884-1885；Boas，The Central Eskimo 631页、632页。

[35] 例如在 Hildebrand 第311页第10图中，距离较远的驯鹿，就显然照比例缩小；在 Boas 第631页第538图中尤为显明。

[36] 这种情形也有例外。在弗赖堡大学人种学博物馆中有一女性胴体石膏模型，简直可以拿他当作欧洲雕刻家的速写。

[37] 此类雕刻图形可以在 Hildebrand 书中324至334页及 Boas 第8和第9图版中看到。

[38] 参看 Andree，Ethnographische Parallelen，New Series 第155页。

[39] 在阿拉斯加的北极地方的假面具上，“从所搜集的标本来看，不像在勃瑞斯它海湾（Bristol Bay）和在卡斯科圭姆河（Kuskoguim）跟犹空（Yukon）河间的三角洲上所常见的假面具那样有奇怪样的因子。”Dall，Masks and Labrets.Third Annual Report of The Bureau of Ethnology 第122页。

[40] 参看 Bastian Grünwedel Amerikas Nordwestküste，New Series 图版一第七图，图版五第一九及二〇图。

[41] 参看 Amerikas Nordwestküste，New Series图版一第三图；图版三第五图。此种混合画像为印第安人绘画艺术有名的特色。

[42] Amerikas Nordwestküste New Series 图版一第二图。

[43] Dall，Loc.cit；第140页，及第141页，第二十八图版及第二十九图版。其中有一个舞蹈，面具的图形〔从骚爱耳（Sauer）的比林斯（Billings）旅行记中抄来的。〕是明白表示出亚留特人的面貌，照达尔说：这种面具在死尸的假面具中从没有见过。死尸的面具往往是属于印第安人的脸形。

[44] Journ，Anthrop.Ints.,第十二卷第115页。

[45] Collins，Northwest and Western Australia 第一卷315页。

[46] Waitz-Gerland 第六卷736页。

[47] Fritsch，Die Eingeborenen Süd-Afrikas 424页。

[48] 参看斯迈斯的书一卷313页，里面有讨论澳洲人飞去来器的地方。

[49] 参看 Boas 所著 The Central Eskimo 一书中的武器图画。

[50] 凡具有宗教意义的澳洲人素描——如魔棒上的图形，显有完全不相同的性质。那是一些不可解的线条组成的，有时也会叫我们联想到盾牌和手杖上的装潢，可是完全和岩石上的写实和树皮上的素描不同。可以参看 Ratzel 所著二卷91页的画图。

[51] Zeitsch，Für Ethnol.,1879；Verh.der Anth.Ges.,307页。

[52] Cranz，Historie Von Grönland 1765年版，276页。

[53] 希尔得布朗德著，Beiträge 323页。

[54] 雅科布孙著 Reise an der Nordwestküste Amerikas，334页。

[55] Howitt On Australian Messengers and Message-sticks，Journ.Anthrop.Inst.,十八卷。

[56] Mallery，Pictographs of The North American Indians.见人种学研究局第四次年报。

[57] 原图是旧金山的霍夫曼博士（Dr.Hoffman）请阿拉斯加的土人脑摩夫绘出和解释的。图意如下：一、是代表一个人用右手指着他自己，左手指着所去的方向；二、他拿着桨表示他坐船去；三、右手支头，是睡觉的意思，左手伸一指表示一夜；四、圆圈中的两点，是岛上有房屋的意思；五、和第一图一样；六、一个圆圈是第二个岛；七、和第三图一样，可是伸出两个指头，表示两夜；八、表示他拿一把叉，左手装成海狮的样子；十、一个佩弓带箭的猎人；十一、一只船上有两个摇桨的人；十二、他的住处。连起来看，全图作这样的意思：“我坐船照这个方向到岛上去，我要在岛上睡一晚，又到另一岛上，睡两晚。我希望杀死一头海狮才回家。”见马来累所著147与148页。

第八章 舞蹈

取材于无生物的造型艺术对高级民族所发生的意义至少可以在低级部落间辨认出它的萌芽状态来，至于那活的造型艺术舞蹈，所曾经具备的伟大的社会势力，则实在是我们现在所难想象的。现代的舞蹈不过是一种退步了的审美的和社会的遗物罢了，原始的舞蹈才真是原始的审美感情底最直率、最完美，却又最有力的表现。

舞蹈的特质是在动作的节奏的调整。没有一种舞蹈没有节奏的。狩猎民族的舞蹈，依据它们的性质可以分为模拟式的和操练式的两种。模拟式的舞蹈是对于动物和人类动作的节奏的模仿，而操练式的舞蹈的动作却并不跟从任何自然界的模范。这两种舞蹈在最原始的部落里所处的地位是并驾齐驱的。[1]

澳洲人最著名的操练式的舞蹈叫做科罗薄利舞。[2] 这种舞蹈差不多在每一部澳洲旅行者的游记上都曾叙述过，因为这种舞蹈在澳洲全境都是很出名的。这种科罗薄利舞常在夜间举行，而且大概在月光之下举行。然而我们不必因为这个缘故就把这种舞蹈视为宗教的仪式。大概月明之夜的所以能中选，并不是为了月夜是皎洁的。舞蹈者通例都是男子，妇女只组成音乐合奏队。常常有由许多部落联合组成的盛大舞会；在维多利亚地方有时参加跳舞者竟有四百人之多。[3] 最盛大又最著名的舞会大概总在和约完成的时候举行。[4] 其他一切关于澳洲人民生活上的比较重大的事件，也用舞蹈来表示庆祝，例如果实的丰收、捞捉蠔螺的开始、青年入社式、友好部落的会合、战事的出发、行猎的大收获等等，各种用意的和各种部落的科罗薄利舞都彼此雷同，所以考察者只要见到一种舞蹈，便可推知其余的一切。现在让我们假设我们自己是在参加托马斯所描写的在维多利亚殖民地举行的那场舞蹈罢。[5] 舞场是在灌木丛中的一片清理过的地上。场中生着大火，闪烁的赤焰和满月的清光交相辉映。舞蹈者初不登场，都隐身在黑暗的灌木丛中从事化装。在大火的另一边儿则聚集着那些编充音乐

队的妇女。一会儿忽然发出一种坼裂声和一种沙沙的磨擦声，舞者上场了。闯入火光圈里来的是三十个男子，一个个脸上涂着白垩，两眼描着圈环，身上和四肢画着长的条纹。此外，又在脚踝系着树叶束，腰间围着兽皮裙。这时那些女人已经面对面排成一个马蹄形。她们完全是裸体的。每人在两膝间绷着一块很整齐很平直的 鼠皮，这种鼠皮，在旁的时候是作为长袍用的。导演者站在这些女人和大火的当中。他穿通常的 鼠皮围裙，两手各执一棒。观众或坐或立地围成一个大圆形。导演者注目巡视舞者之后，转身缓缓地走近那些妇女。他突然把他的两根棒一拍，那些舞蹈者就如闪电似地排成一行并向前进；过了些时导演者察看行列的时候，稍稍停止了一会儿。等全体排列就绪的时候，他就发出起舞的信号。他用那两根棒打着拍子；舞蹈者即时合上那拍子；女人们则击 鼠皮而歌。这样，科罗薄利舞就开始了。拍子是令人吃惊地准确；音调和动作也都非常和谐。舞蹈者纯熟地舞着，正像一班经过极良好训练的歌舞优伶。他们取着各种可能的姿势，有时跳在一边；有时尽向前进，有时休止一、二步；或者伸或者缩，或者用手回旋或者将脚顿触。导演者也没有闲着，当他一进一退的时候，一面用棍棒打着拍子，一面忽轻忽重地哼着一种特别由鼻音发出的歌。他没有一刻停留，时而向着跳舞的人，时而向着提高歌喉在尽力歌唱的女人。舞蹈者渐渐地更形紧张，拍子也打得愈急，动作也变得更敏捷、更活泼。舞蹈者扭动全身高高地纵入空际，最后乃异口同音发出一种尖锐的喊声。过了一会儿他们突然地隐入灌木丛中和他们来时一样。舞场空了一会儿。后来导演者重新发出一声信号，舞蹈者也再度现身。这次他们排成了一个弧形。从其他方面看来，这一次好像是继续第一次的。妇女们出来时一面打着拍子、一面大声歌唱着，好像连嗓子也震裂了，过了一会儿又发声非常清幽婉转地唱得几乎听不出她们的喃喃之声。歌舞的尾声和第一幕相仿，第三、第四、第五幕也大同小异地继续表演了出来。但是有一次舞蹈者却排成四行的一队：第一行跳向一边，在后面的各行则向前进，群趋妇女之前。于是舞队成了一个由身体四肢构成的不可解的结，有人或者会担忧舞蹈者因飞舞着棍棒会彼此击破头颅。但实际上正像先前的跳舞一样，他们都遵守着严密的规律。这时紧张到了最高点；舞蹈者高呼着顿脚舞跃着，妇女们发狂似地打着拍子，尽力引吭高歌。高照着火光像下急雨似地在野地上分布了一些红色的火花。于是导演者两

臂向上高举；一阵重大的拍掌声惊破嘈杂，接着舞者就退场了。妇女及观众也走散。半小时之后在冷月照耀之下除了将熄未熄的残火外更无别物。这就是澳洲的科罗薄利（Corroborry）舞。

男子的科罗薄利舞我们上面已经说过他们表演起来总是大同小异的，但是妇女的舞蹈，实在很少人介绍过它，性质上是很不同的。我们可以引用埃尔（Eyre）所说的绝妙的妇女舞蹈。[6] 他说“跳舞的妇女在头顶上拍着手，合着脚，并着膝。于是腿从膝盖处向旁伸——脚和手维持着原来的地位。——又飞快地收回来，因为收得很快，以致互击做尖锐的响声。这种舞蹈或者单独由一个女子或几个女子欣欣然奏演。有时也有由一个女子在一队男性的舞蹈者之前跳舞以激发他们的情欲。舞蹈者用另一种形状向前进，脚时常相并蹈着地上，用身体的一种特殊的蠕动形成一种半圆形。这一种舞蹈大概仅由年轻的姑娘们演奏音乐。”塔斯马尼亚人的科罗薄利舞据我们所仅有的寥寥无几的记录判断起来，也和澳洲人没有什么差别。

我们所一向所注意的澳洲人和明科彼人间的很明显的类似之点也存在于舞蹈中间。明科彼人的舞蹈和澳洲人是如此的类似，简直可以互相替换。表演的时节也相同，如朋友的访谒、季节的开始、疾病的痊愈、丧期的终了等等，简单地说，凡是可以激发人们快乐的感情的事情都用舞蹈。此外，庆祝大节期的时候许多部落都聚集在一起。曼恩（Man）说：在丛莽之间的空地上聚集了一百多个身涂彩色的男男女女。月亮吐着柔和的光辉，这时从每一间茅舍里，红色火焰透过分散的群众，投射出奇异的阴影。在这一边坐着一行歌唱舞曲中叠句的妇女；在另一边可以看见观众们模糊的形状，有许多观众和谐地拍手助演。导演者，同时是诗歌和舞曲的制作者，站在众人所能共见的地方。他一只脚踏着响板的狭窄的那一端，[7] 用一支矛或一张弓支撑身体，用另一只脚的脚掌或脚跟顿叩着响板，为歌者和舞者击拍。当他做宣叙性质的独唱时，其余的声音都完全停止，观众们都不动了。但是当叠句歌的信号一举，一群舞者就极兴奋地投身入场，当他们用热情表演着的时候妇女们的歌声也更形嘹亮。舞者取其背，把全身的重量付与屈着膝的一条腿上。他的手向前伸得高与胸齐，一只手的大拇指执在另一只手的大指与食指之间，其余各指都向上伸。他用一只脚

跳着向前进，每第二个动作则用另一只脚顿着地。他按着响板和歌曲的拍子前后进退于全场中。舞者疲劳的时候，可以在特殊的击拍中，正确地按照节奏屈着膝弯提起脚跟来休息。[8] 在澳洲的安达曼岛里，妇女不参与男子的跳舞。但是她们也有她们自己的舞蹈，这种舞蹈根据眼见人的记录是颇可怀疑的一种风俗。然而曼恩对于她们的记述没有提到什么特别可注意的地方，他说妇女们一前一后回旋着手臂，同时一上一下地弯曲着膝头。舞者不时前进着两步，再重新开始舞动。

布须曼人具有敏捷的模拟天才，我们也许期望从他们的舞蹈里去看出来。然而缺而不全的记述仅仅提到他们操练式的舞者。柏赤尔（Burchell）对于布须曼人的一种舞蹈描写得最详尽。[9] 舞蹈是夜间在首领的茅舍里举行的，“屋里尽量容纳着男男女女，以能坐成一个圆形而剩出舞者站立的地位为度。熊熊的火在入口处燃烧着，舞者现出活泼和快乐的迷惘状态，他不顾周围的事物，也不想到自己。因为茅舍低，一个成人很难以直立，虽在极大的茅舍里也不能直立，舞者一定要用两条长棍支持身体。他把棍子执在手里支持于一远的地板而便于使用。因此他的身体极不自然的样子向前弯曲着，而且样子很难看地舞蹈着。不过他的四肢因为仅仅围着一块胡狼皮，没有穿衣服倒是毫不受拘束的。在这种情形之下他不停地跳舞。有时候甚至不用棍支持身体。每一个舞伴都有他的特权，就是轮到他的时候，他愿意舞多久就舞多久，然后由另一人系上急响器，这是他们通常使用的。这种跳舞是特别的，照我所知道现在地球上任何野蛮部落的跳舞没有和它相像的。[10] 一只脚牢固地站着，同时另一只脚却不断地做着迅速和不规则的动作，虽则膝头和下腿在可能的范围里来回地移动，但不容地位有明显的变动。两臂因为要支持身体仅做轻微地移动。舞者始终歌唱着和他的动作相合拍，有时候他俯着身体，但又飞快地仰起来，到最后，为困难动作所疲劳，他就蹲伏在地下喘一喘气。然而他还继续着歌唱并且转动着身体与观众的歌声相协调。过了一会儿，他站了起来用一种新的力量重新起舞。一只腿疲乏的时候，或者舞蹈还须进行的时候，就用另一只腿来替换。舞者的腿踝上缚着用四只羚耳穿成的急响器，外加许多小片的鸵鸟蛋壳，这使脚的每一个动作发出并非不愉快也并不粗涩的声音，同时大增奏演的功效。虽则一次仅容一人跳，但全体人员都参加仪式，到会的人众和其他舞者都合力而辅助这

个夜间的演艺。这种合奏包含着歌唱和打鼓；大家唱着，轻轻地拍着手掌以做击拍。他们重复不断地喊着‘欧乌’、‘欧乌’（Ae-o-ae-o），这在他们并没有什么意义，在发‘乌’字音的时候，两手相拍，舞者也发出‘华、华—刻’（Wa-Wa-kuh）的缀音。无论男女没有不加入唱歌的，虽则音调不能一致，但是仍旧很和谐的。女人唱得比较高五六个音调，同时也有一种比较活泼的态度。”亚蒲赛脱（Arbousset）和特马斯（Daumas）所看见的在露天表演的舞蹈是一种完全不同的性质。照他们的记述，布须曼人“不到他们食饱的时候是不跳舞的，食饱了以后，就在月光之下到村庄的中央跳起舞来。动作包含不规则的跳跃，借本地风光来作比较，是一群小小的舞牛。舞者跳跃着直等到十分疲倦而且全体流汗的时候。他们呼出千万种的叫声。他们表演的动作是极困难的，以致一会儿这个人，一会儿那个人，跌倒在地上，浴于源源而出的鼻血当中，所以这种跳舞叫作摩科马（mokoma）或称血的跳舞。”[11]

对于火地人的舞蹈我们知道得极少。只有人讲到雅干（Yahgans）那一个部落戏剧的表演，其中有些也许是模拟舞蹈。[12]关于操练式的舞蹈我们完全不知道，但是我们却不能就此断定说他们没有这种舞蹈。关于菩托库多人的舞蹈，在大多数的记述里，也是找不到一个字。维特王子明白的否认这种舞蹈的存在，但是挨楞李希王子在旅行中曾看见过一些其他的记述说：“在庆祝的时候如狩猎的大获或庆贺胜利，或宾客光临的时候，大家在夜间集合，围着火堆而跳舞。男子和女子参夹着组成一个圆圈形，每一个舞者伸臂环抱邻伴的项颈，于是全圈向右或向左转，全体立刻用力踏着旋转方向的那只脚，接着很快地抽出另一只脚来跟着。他们一低下头彼此渐渐拉紧拢来，此后又散开。他们始终唱着单调的歌，拍子则用脚踏出。”[13]

在埃斯基摩人之间，至少根据记载，是操练式的舞蹈比模拟式的舞蹈少了点。博阿斯说：“跳舞在夏天是露天举行的，但冬天则在为跳舞而建筑的会场上举行。这种屋子是用雪做一个大圆顶，高约十五英尺，直径约二十英尺，中间有一个高约五英尺的雪柱，上面放着灯火。当村人聚集在这所屋子里歌舞的时候，已婚的妇女们沿墙站作一行，未嫁的姑娘们在第二层排成一个同心圆，男子们坐成了圆内圈。

小孩子们则在门边组成两群。在舞会开始的时候，有一个男子夺取了一面鼓，走到近门的空隙处开始歌唱和跳舞。歌曲是由歌者自制的，而讽刺的歌曲在这些时机中是最受欢喜。其时男子们静听，妇女们用'爱姆那，欧嗄'等语齐声和唱。舞者仍旧在原处，用鼓打着拍子合节奏地踏着脚，忽左忽右的荡动着身躯。他跳舞的时候裸着上半身，仅穿着裤和靴。" [14] 另外有一种操练式的舞蹈是班克罗夫特没有说明什么理由，把它叫做埃斯基摩人的民族舞的，[15] 一个个的姑娘连续着走进圆圈中央的时候，其余的人手携手地围着她跳舞与唱歌，"最激烈的动作博得最强大的彩声。"操练式的舞蹈通常是单人舞，在模拟式的舞蹈里却同时有几个演员登场。"舞者通常都是青年男子，或裸着上半身甚至也有完全裸体的。他们表演种种模拟鸟兽的滑稽形状，同时他们的动作是由击响鼓唱歌曲伴奏的。他们有时候很古怪地穿着海豹皮或者驯鹿皮的裤子，头上戴着羽毛，或者颜色的布。"然而这些表演并不一定限于动物的生活。"等到约有二十人的圆圈形成时候，有一种单调叠句曲用鼓声伴奏，以号召青年男子鱼贯而进舞场。于是一套表演爱情、嫉妒、仇恨和友谊的默剧就开始了。" [16]

比起科罗薄利舞的一致的性质来，澳洲的模拟舞就见得样色繁多了。模拟动物的舞蹈依然占据第一位。其中有鸸鹋、野狗、蛙、蝴蝶等的舞蹈，但是没有像袋鼠舞能得普遍欣赏。旅行澳洲的人对这种舞蹈已经有许多的记述了。一切旅行者全部赞叹土人们表现在舞蹈中的模拟才能。曼台（Mundy）曾经说，看了这些舞者的跳跃竞争就会觉得不能再有比这更神妙更成功的模拟了。[17] 埃尔看了维多利亚湖（Lake Victoria）上的袋鼠舞之后，说："他们表演得这样令人叹美，如果在欧洲剧场里出演定然彩声雷动。" [18] 模拟舞蹈的主旨是根据人生的两件大事——爱情与战争。曼台曾经描写过他在新南韦尔斯（New South Wales）看见的一种模拟战争舞，舞者首先挥舞着棍棒、长枪、飞去来器、盾牌之类，演出一幕纷杂和野蛮的动作。然后"全体人员立刻分为两队，同时以刺耳的尖音和热烈的喊声，他们相对跳起肉搏而斗。一边很快地败出战场且被迫逐至暗处，在那儿，呼号声、呻吟声、打棍声一时并作，现出一种恐怖的杀戮状态的全景。一会儿全群又来到火边，排列成两行，音乐的拍子这时候也改变了。舞者按着缓慢的节奏前进，一步一步踏出重浊的声音相和着。鼓声渐渐地紧

了，动作也渐渐地快了，到后来直达如闪电的速度。有时候舞者全体跃入空际，达到一种惊人的高度，当他们再触地面的时候，他们分开着的两腿上的肉腓颤动得十分激烈，使得白垩的条纹好像蠕动的长蛇，又有一种洪亮的嘶嘶声充满空中。”[19] 澳洲人的爱情舞翻遍许多记述，只能找到少量的参考资料。他们是很难用笔墨作详尽描写的。荷治金松写着说：“我曾经看见一种最讨厌的表演猥亵动作的舞蹈，这种猥亵动作是我们可以想象得到的，虽则我独自一个人坐在黑暗之中，没有人看见我，我却耻为这种可嫌的舞蹈的观者。”[20] 我们对于这种舞蹈也许只要知道一种华昌地（Wachandi）族的卡罗（Kaaro）舞——就够了。“舞会是在甘薯成熟之后第一届新月出来的时候举行的，且先由男子们饮食宴会开始，于是舞会就在月光之下四周围以灌木的凹地举行起来。凹地和灌木是他们做成类似的以代表女性的器官，同时男子手中摇动的枪是代表男性的器官。男子们围绕着跳跃，把枪捣刺凹地，用最野蛮和最热烈的体势以发泄他们性欲上的兴奋。”文学史家舍累尔（Scherer）在这种舞蹈里发见了‘诗的原始胚胎。’上述的争斗和爱是鼓励澳洲人奏演模拟式舞蹈的主要动机，但含意较少的舞景也表演过。诸如北方的演奏独木船舞。对于这种舞蹈，参加者用白色或红色文身，执木杖以代桨。舞者列成两行，每人背着手杖，随着唱歌的节拍交互地移动双脚。信号一起，全体把杖拿到前面，合着节奏前后摇动如桨，好像他们正在划一只轻快的独木船。[21] 最后我们可以说的一种模拟舞蹈是象征死亡和复活。巴刻（Parker）在劳屯（Loddon）土人中看见了。表演时是由一个从西北部落里学过跳舞的老头子任领导，“舞者手里执着树枝，轻轻地在肩头上扇动，经过短时间的成排和半圆形的舞蹈之后，他们渐渐地聚成一个密接的圆形体。然后他们缓缓地倒在地上，把头藏在树枝底下，代表死亡之将近，又维持短时间完全不动的姿势，这就是表示死亡的状态。一会儿老者突然发出一种新生命的舞蹈开始的信号并且兴奋地挥舞他的树枝于静止的群众身上。全体立刻就跳起来，而作快乐的舞蹈，这就是表示死后灵魂的复活。”

操练的及模拟的舞蹈之贡献于演者和观者的快乐，在这里不必再作冗长的叙述。再没有别的艺术行为，能像舞蹈那样的转移和激动一切人类。原始人类无疑已经在舞蹈中发见了那种他们能普遍地感受的

最强烈的审美的享乐。多数的原始舞蹈运动是非常激烈的。我们只要一追溯我们的童年时代，就会记起这样的用力和迅速的运动，倘使持续的时间和所用的力气不超过某一种限度是会带来如何的快乐。因这种运动促成之情绪的紧张愈强，则快乐也愈大。人们的内心有扰动，而外表还须维持平静的态度总是苦的；而得能藉外表的动作来发泄内心的郁积，却总是乐的。事实上，我们知道给予狩猎民族跳舞的机会的，就是那触发原始人民易动的感情的各种事情。澳洲人围绕着他获得的战利品跳舞，正和儿童围绕着圣诞树跳跃一样的。

但是倘若跳舞的动作仅仅是动，那么因激烈运动而生的快感，不久将变为因疲劳而生的不快之感。舞蹈的审美性质基于激烈的动作少而规则的动作多。我们曾经断言节奏是舞蹈最重要的性质，同时已经说明原始民族的特殊感情，在他们的舞蹈里他们首先注意动作之严格的合节奏的规律。埃尔在他的"澳洲人跳舞记"中说："看到他们拍子如何严正不苟以及舞者的动作和音乐的抑扬如何精确一致，实足令人惊叹。"[22] 观察过原始民族跳舞的人们，都获得同样的印象。[23] 这种节奏的享乐[24] 无疑深深地盘踞在人体组织中。但是倘若说我们动作的自然形式常常是合节奏的，那又未免近于夸张了；然而动作的大部分，特别是那些移动地位的动作，自然地表现出节奏的形态。还有，正像斯宾塞（Spencer）所正确观察的，每一个比较强烈的感情的兴奋，都由身体的节奏动作表现出来。革尼（Gurney）更恰当地补充说，每一个感情的动作在他自己本身上是合节奏的。这样看来，舞蹈动作的节奏似乎仅是往来动作的自然形式，由于感情兴奋的压迫而尖锐地和强力地发出来的。这种观察自然还不能充分解释当作快感的一个因子的节奏的价值；但我们既然不能拿这种解释造作一个定义，我们暂时也只有把它作为最后的定论。无论如何，原始民族所感受的快感的强度和文明民族所感受的没有两样。将来研究他们的诗歌和音乐的时候，会供给我们更进一层的凭证。

在这里我们不必将操练式的舞蹈与模拟式的舞蹈加以区别，因为在猛烈和节奏动作中的快感两种舞蹈中同样可以享受着的。模拟式的舞蹈给原始人类以一种在操练式的舞蹈之中所找不出的更进一层的快乐。"他们欣赏他的模仿嗜好，有时候这种嗜好真会变成一种真实的情

绪。”布须曼人在“模拟特殊的人和动物不甚正确的动作”中得到最大的快感。“一切澳洲的土人都有惊人的模拟天才，”这种天才他们在任何机会都实施出来；据说一般的火地人“如果有人在他们面前说一句他们喜欢听的话，他们就能很神似地学出来，甚至连发言者的一举一动也模仿出来。”关于这种特性，在原始的民族和原始的个人——就是儿童——之间，有一种深刻的类似。原始民族沉溺于模拟舞，在我们的儿童之中也可看到这种同样的模仿欲。模仿的冲动实在是人类一种普遍的特性，只是在所有发展的阶段上并不能保持同样的势力罢了。在最低级文化阶段上，全社会的人员几乎都不能抵抗这种模仿冲动的势力。但是社会上各分子间的差异与文化的进步增加得愈大，这种势力就变为愈小，到文化程度最高的人则极力保持他自己的个性了。因此，在原始部落里占据重要地位的模拟式的舞蹈，就逐渐逐渐地没落了，仅在儿童世界里留得了一席地，在这个世界里原始人类是永远地在重生的。能给予快感的最高价值的，无疑地是那些代表人类感情作用的模拟舞蹈，最主要的例如战争舞和爱情舞；因为这两种舞蹈也和操练式的及其他模拟式的舞蹈一样，在满足、活泼和合律动作和模拟的欲望时，还贡献一种从舞蹈里流露出来的热烈的感情来洗涤和排解心神，这种 katharsis 就是亚里士多德（Aristotle）所谓悲剧的最高和最大的效果。模拟式舞蹈的后一种形式实为产生戏剧的雏形，因为从历史的演进的观点看来，戏剧实在是舞蹈的一种分体。我们要在原始民族中找寻舞蹈和戏剧的区别，就得依赖外表标记，就是看节奏的有无，但是在这个发展阶段上，两者的性质和效果还是相同的。

剧烈动作和节奏动作的快感、模拟快感、强烈中的情绪流露中的快感——这些成分给热情以一种充分的解释，原始人类就是用这种热情来研究舞蹈艺术的。最强烈而又最直接地经验到舞蹈的快感的自然是舞蹈者自己。但是充溢于舞蹈者之间的快感，也同样地可以展拓到观众，而且观众更进一步享有舞蹈者所不能享受的快乐。舞蹈者不能看见他自己或者他的同伴，也不能和观众一样可以欣赏那种雄伟的、规律的、交错的动作，单独的和合群的景象。他感觉到舞蹈，却看不见舞蹈；观众没有感觉到舞蹈，倒看见舞蹈。在另一方面，舞蹈者因知道他已引起群众对他的善意和赞赏也可以得到一种补偿。因为这个缘故双方都激起了热烈的兴奋；他们渐为音调和动作所陶醉了；热情

愈涨愈高，最后发展到成为一种真正的狂热，这种狂热发生不少的暴行。当我们注意原始舞蹈对于舞蹈者和欢快者产生这样有力的效果的时候，我们不必更进一步探讨就能了解舞蹈为什么常常利用宗教的仪式。这是很自然的事，原始人类自会假定那些舞蹈对于他成这样有力的一个印象，也一定能够出力影响于支配他的命运的魂灵的和恶魔的权力。所以他们要举行跳舞以恐吓或谄媚幽灵和恶魔。派克曾经叙述澳洲人的一种舞蹈是求悦于一位可怕的恶魔魅帝（Mindi），要仰仗他的助力，以抵抗本部落的仇敌。“以树皮雕出而满涂彩色的粗劣偶像三个，一大二小，置于极远的场所。那个地方严禁接近。男子们以及跟在后面的妇女们身上都饰以树叶，执着小木杖，杖上装着一束羽毛，排成特曲的单人行列向那个场所跳舞；在围绕数次之后，他们便走近那个大的偶像，胆怯地以木杖触它。”[25]埃尔在摩轮特（Moorunde）所见的宗教舞也有类似的偶像。“舞者照例涂脸和装扮，头上戴了一束白鹦鹉的毛，有些执着杖，手里带一束与头上相似的羽毛，同时其他的人手里各执一束绿叶。他们跳舞一会儿之后，便向后退去，当他们再度出场时，已携着一个奇异粗劣的偶像，高举在天空。偶像是一束野草和芦苇，用袋鼠皮裹着，袋鼠皮的里子向外，全部涂以小白圆圈。一根细长的棒束着一大丛羽毛。伸出上端的代表头部，两边有两根束着红色羽毛的棒，代表两手。在前面有一根六英寸的棒，末端有一个大草结，四周裹着一块旧布。这是涂着白色，代表肚脐。全像长约八英尺，显然是代表一个人。在舞蹈中举起这个偶像经过相当的时间，然后由两个人背负着用木棍围成的两面旗来替代它。最后这两面旗也不见了，舞者便挺抢而前。”[26]大约其他的原始民族也有宗教的舞蹈；但没有经人记述罢了。就是在澳洲，宗教的舞蹈也比较少见。该尔兰德（Gerland）曾经说：其实“一切舞蹈原来都是宗教的；”但他不能证实这个断言。[27]实际上，照我们所知道的，这种断定并没有人附和过。现在没有理由要求我们来假定澳洲的舞蹈原来还有其他的意义，除了他们现在所暗示的一种非武断的观察以外。只有比较少数的舞蹈包含宗教的仪式；而大多的目的只在于热烈情绪的动作的审美表现和审美刺激。[28]

目的和效果是并不一致的。多数原始舞蹈的目的是纯粹审美的，而其效果却大大地出于审美以外。没有其他一种原始艺术像舞蹈那样

有高度的实际的和文化的意义。从我们高级文化程度来观察，我们首先应当探讨由跳舞所发生的两性关系的意义。这实在是遗留给现代舞蹈的唯一的社会职务。但是原始舞蹈和现代舞蹈在本质上是绝不相同，由一方面所得的结论，决不能得之于别方。为两性所欢迎的现代舞蹈的特色——就是男女舞蹈者间的接近和亲昵的配对——是在原始舞蹈里不曾经见的。狩猎民族的舞蹈通常仅由男子单独表演，同时，妇女们只作音乐伴奏。但是也有男女共同参加跳舞，这种舞蹈大部分无疑是想激动性的热情。我们更可进一步断言，甚至男子的舞蹈也是增进两性的交游。一个精干而勇健的舞蹈者定然可以给女性的观众一个深刻印象；一个精干而勇健的舞蹈者也必是精干和勇猛的猎者和战士，在这一点上跳舞实有助于性的选择和人种的改良。可是，在这里原始舞蹈的意义无论如何伟大，仍然不够证明没有其他的原始艺术如舞蹈一样有一种文化任务的重要性。

狩猎民族的舞蹈一律是群众的舞蹈。通常是本部落的男子，也有许多次是几个部落的人民联合演习全集团于是按照一样的法则和一样的拍子动作。凡记述舞蹈的人们都再三指陈这种“令人惊叹的”动作的整齐一致。在跳舞的白热中，许多参与者都混合而成一个，好像是被一种感情所激动而动作的单一体。在跳舞期间他们是在完全统一的社会态度之下，舞群的感觉和动作正像一个单一的有机体。原始舞蹈的社会意义全在乎统一社会的感应力。他们领导和训练一群人——在他们组织散漫和不安定的生活状态之中，他们的行踪常被各个不同的需要和欲望所驱使——使他们在一种动机、一种感情之下为一种目的而活动。它至少乘机介绍了秩序和团结进入这些狩猎民族的散漫无定的生活中。除了战争以外，恐怕舞蹈对于原始部落的人是唯一的使他们觉着休戚相关，同时也是对于战争的最好的准备之一，因为操练式的舞蹈有许多地方相当于我们的军事训练。在人类文化发展上，过分估计原始跳舞的重要，是一件困难的事情。一切高级文化是依据于各个社会成分的一致有秩序的合作，而原始人类却以舞蹈来训练这种合作。

狩猎民族对舞蹈的社会化的势力也似乎有一些认识。在澳洲，科罗薄利舞至少用于“各部落间和平的保证。两个部落间，愿意确立相互

的好感，便共同跳起舞来。”[29] 在安达曼岛的各部落，市集和跳舞联合会一起举行。[30] 最后为了要估计部落间的跳舞会的社会化影响的充分势力，我们不能不提到他们的会期延长相当长时间。例如拉姆荷尔兹所说的有一次舞会竟举行整整六个星期。

舞蹈的最高意义全在于它的影响的社会化的这个事实，解明了它过去的权威以及现在的衰微。跳舞就是在合宜的情形之下，在一次里也只有很少的人可以加入。我们已经知道在澳洲人中和安达曼岛上，常常许多部落的人在一起跳舞；不过狩猎部落的人口原是很少的。[31] 因着文化的进步，生产工具的改良，社会人群逐渐增加；许多少的人群，发展而成部落，于是全体人员在一起跳舞就有人数过多之感；在这种情形之下，跳舞就渐渐减去其社会化的职能，同时也失去了它的重要性。在狩猎民族中，跳舞是公众宴会或期节的仪节；在现代文明的民族间，它或者是一种不含用意的舞台上的戏剧景象，或者是在舞场里的一种单纯的社会娱乐。现在遗留给跳舞的唯一社会使命，就是帮助两性间容易互相亲近；然而就这一点说，它的价值也已经很够使人怀疑。而且，我们可以假定原始的舞蹈是两性选择并改良人种的一种媒介，因为最敏捷和最有技巧的猎者大概也是最经久而活泼的舞者。但是在我们现在的文化阶段中，精力比体力更重要，舞场上的男女英雄，在实际生活中却往往是失败者。最后以讨厌的慵懒的姿态和矫揉扭捏的动作为特色的所谓文明国的歌舞剧，即加以宽容的评价，最好也不过说满足粗野的好奇心而已。究竟不能说跳舞在审美园地里已经收回了因文明进展而失去的社会意义。我们已经说过我们的歌舞剧的艺术价值和纯粹的审美的快感——我们交际舞所给予舞伴和观众的快感——很难作为普遍流行的充分理由。从各方面观察起来，现代舞蹈只是一种遗迹——是因生活状况变更而变成无用的退化的一种遗迹。它过去的伟大的任务已经让给其他的艺术很久了。往日跳舞对于狩猎部落的社会生活的贡献，是跟诗歌对于文明民族的贡献一样的。

---

[1] 我们当然可以疑问到操练式的舞蹈是否起源于模拟式的舞蹈。这当然是可能的，因为我们并不认识模仿的原物，所以在有些情形里我们已认不清它的模拟。但从另一方面来看，我们所晓得的有几种最

原始的舞蹈，例如某种鸟类的恋爱舞蹈，却不是模拟式而是操练式的。

[2] 偶然也有称模拟舞为科罗薄利舞的，但照例，科罗薄利舞这名词是专为操练式的舞蹈用的。

[3] Brough Smyth，Vol.I，p.175

[4] Lumholtz，p.286.

[5] 依照 Brough Smyth Vol.I，pp.167，168.

[6] Eyre，Vol.II，pp.235，236.

[7] 关于明科彼人的响板请参看第十章 。

[8] Man，Journ Anthrop.Inst.,Vol.XII，pp.390，391.

[9] Burchell，Reisen in das Innere Von Süd-Afrika，Weimar，1925，Vol.II，pp.81 et seq.

[10] 柏赤尔不大熟悉明科彼的舞蹈情形，那种舞蹈是和他所记述的布须曼舞很相像的。实际上，明科彼的舞者是会和布须曼人取同样的动作的。

[11] 在这个记录里，有好几点是很有人批评的。记录中没有提到两个要件，照我们所知道的，在原始舞蹈里是从来不会缺少这两件的——那就是音乐的伴奏和节奏的动作。假使只是记录上不曾提及这两点，则这记录是很不完备，如果是真的没有这两件，那么这所谓摩科马舞，大概并不是真的跳舞，或者正像刚果部落所常有的只是一种中了麻醉剂的毒而发出的野性。

[12] 见 Globus，Vol.XLVII，p.332。

[13] 见 Ehrenreich，Zeitschr.für Eth.,1887，p.53。

[14] 见 Boas，An.Rep.Bureau of Ethnology，pp.600 et seg。

[15] Bancroft，The Native Races of the Pacific Coast，Vol.I，p.67.

[16] Bancroft，Ioc.cit.，Vol.I，p.67.我们对西北部落的假面舞略而不论的理由，是和上章对面具略而不论相同的。

[17] Brough Smyth，Vol.I，p.173.

[18] 见 Eyre，Vol.II，p.233。

[19] 见 Brough Smyth，Vol.I，p.173。

[20] 见 Hodgkinson，Australia，from Port Macquerie to Moreton Bay，1845。

[21] 见 Brough Smyth，Vol.I，p.173。

[22] 见 Eyre，Vol.II,p.231。

[23] 原始舞蹈的节奏特质，一切的记录中都有很认真的记述；我们所晓得的唯一的例外，就是亚蒲赛脱和特马斯所描写的布须曼人的舞蹈，那是很可疑的。

[24] 对于节奏的欣赏能力，达尔文相信是一切动物所共有的。他说："即使不是欣赏，对于音乐的音调和节奏的了解大概是一切动物都会的。"

[25] Parker The aborigines of Australia，Brough Smyth，Vol.I，p.166.

[26] Eyre，Vol.II，p.236.

[27] Waitz-Gerland，Vol.VI，p.755.

[28] 在澳洲，审美的舞蹈常在夜里举行，而上文所叙述的宗教舞蹈，则往往是在白天的光明中举行的。

[29] Waitz-Gerland，Vol.VI，p.755.在昆士兰德人中“科罗薄利舞常常是在结束战事和纷争为确立和平而举行的。”见 Lumholtz，p.286。

[30] Man，Jour.Anthrop.Inst.，Vol.XII，p.392.

[31] 关于维多利亚几个部落的人数的精密的估计，可以参看 Brough Smyth，Vol.I，p.43。安达曼土著的一群的全数，照曼恩的统计，共有四千人。而博阿斯所研究的最强大的埃斯基摩的一群，则没有超过26人以上。见 Boas，An.Rept Bureau of Eth.,1884-1885，p.426。

第九章 诗歌

对于文明各国的诗歌，歌德曾称它为片断中的片断。对于原始民族的诗歌我们又将它称作什么呢？文明民族的诗歌大部分已因经过书写和印刷而有了定型，野蛮人的诗歌的保存，却全靠不很确实和不能经久的记忆力；至于由欧洲的考察研究者所记录下来的那些片断，则不论在量上或在质上都是不很充分的；如果想根据那些片断而对全体下一结论，则确实是狂妄的企图。在从前“野蛮人”的故事和“缺乏诗意”的歌谣，是大家认为没有研究价值的。在最近，研究科学的旅行家和宣教师等对于这些向来都被忽视的资料已很努力搜集；但是这种搜集的工作至今还没有普遍的开始，就是已着手进行的地方，到现在为止，收获也还不见得丰富。火地人的诗的作品我们只知道一种。代表菩托库多人的诗仅只两首简单的舞曲而已。曼恩的安达曼集，除了许多神话之外，也只有两首歌谣。关于澳洲人的诗歌，只有对布须曼人和埃斯基摩人，我们知道得还比较详细一点。但是这区区由欧洲人搜集拢来而且译成欧洲文字的澳洲人的歌谣和故事，我们就能认为是真正充分的研究资料吗？我们对于格雷、布雷克（Bleek）和林克（Rink）们在语言学上的准备和注意，并不加以丝毫的怀疑。但是这些民族的语言和我们的完全不同，即使有最大的语言学的天才和注意，也不能给我们以没有偶然发生的错误的确实保障。在原始诗歌的搜集上，即使能避免一切错误，难道在翻译上也能完全避免错误吗？当我们回想到用法兰西的文字从来不能表现出歌德歌曲中的神韵，甚至用最接近的英国语言来翻译，也时常会失去德国诗歌大部的特殊性时，我们怎轻易希望对于语言文化和我们十分悬殊的狩猎民族的诗歌的原意，在翻译成欧洲文字之后，还能很近似原意呢！[1]处在这种情形之下，希望这初步的尝试能完全代表原始诗歌的广博的内容和价值，确是不合理的。无论如何，我们除了举一个简略的概要之外，并没有其他的奢望，大概在这个概要里，也还有很多地方是需要修正和补充的。

诗歌是为达到一种审美目的，而用有效的审美形式，来表示内心或外界现象的语言的表现。这个定义包括主观的诗，就是表现内心现象——主观的感情和观念——的抒情诗；和客观的诗，就是用叙事或戏曲的形式表示外界现象——客观的事实和事件——的诗。在两种情形里，表现的旨趣，都是为了审美目的；诗人所希望唤起的不是行动，而是感情，并且除了感情以外，毫无别的希冀。这样，我们这个定义，在一方面，从感情的不合诗意的表现中区别出抒情诗来，在另一方面，从教训和辞章的表现与记述里区别出叙事诗和戏曲来。[2]一切诗歌都从感情出发也诉之于感情，其创造与感应的神秘，也就在于此。

斯宾塞（Herbert Spencer）在其第一原则（First Principle）上，曾经定一种规条说：最低级文化的诗是一种"不分体"（undifferentiated）的诗，就是说那时候的诗，还没有形成诗的类别却综合抒情、叙事及戏曲等要素于每一种作品里，虽则综合得不很明显。这种见解很适合现代的科学进化论；但不幸和事实并不相符。在我们研究所及的最低级的文化里，我们发见他们的重要的诗也都和高级文明的诗一样有着独立的和特殊的形式。然而我们不能不承认原始民族的抒情诗含有许多叙事的元素，他们的叙事诗也时常带有抒情或戏曲的性质。但是，我们倘若因此就称原始的诗歌为"不分体"的，我们仍将没有权利拿文明时代的诗歌跟原始的诗歌对立，因为纯粹的抒情诗、叙事诗或戏曲诗，是在无论什么地方都没有出现过的。

没有一件东西对于人类有像他自身的感情那么密切的，所以抒情诗是诗的最自然的形式。没有一种表现方式对于人类有像语言的表现那么直截的，所以抒情诗是艺术中最自然的形式。要将感情的言辞表现转成抒情诗，只需采用一种审美的有效形式；如节奏反复等。一个五岁的儿童看见一只漂亮的蝴蝶，就会喊出"啊！美丽的蝴蝶！"（O'the pretty butterfly！）来表示他发见的喜悦。这个呼声表现一种感情，但不是传达感情，只是为表现感情，所以这个呼声不是实用的；它也不是用一种艺术的有效的形式来表现的，所以也不是抒情的。但是，倘若这只蝴蝶是非常美丽动人，引得那个小孩子反复地作着喜悦呼声，而有合规则的音节，同时使得一个个的字吐出节奏的音

调，唱着“美丽的蝴蝶呀！”（O'the pretty but'terfly！）这个呼声就变成歌谣了。

原始民族用以咏叹他们的悲伤和喜悦的歌谣，通常也不过是用节奏的规律和重复等等最简单的审美的形式作这种简单的表现而已。挨楞李希（Ehrenreich）曾经告诉我们一些菩托库多人在黄昏以后将日间所遇的事情信口咏唱的歌谣。

今天我们有过一次好狩猎；

我们打死了一只野兽；

我们现在有吃的了；

肉的味儿好，

浓酒的味儿也好。

或者

年轻的女郎不偷东西，

我，我也，不偷窃东西。

我有一首颂扬酋长的歌，更加简洁了：仅仅言简意赅地叙述了一句“这位酋长是不怕什么的！”[3]他们把这些短短的歌词，每句吟成节奏，反复吟咏不止。

澳洲人的抒情诗在取材上并不能超出菩托库多人抒情诗的水平。我们现在已经得到全澳洲各地歌谣的颇为完备的汇集。这些歌谣差不多只含有一个或者两个简短的节奏的语句或有复句或无复句不定的反复着。[4]这些歌谣遇有相当机会就随口吟哦。格累说：“澳洲老人们对于唱歌，和水手们咀嚼烟草一样。简直是家常便饭，他怒也唱、喜也唱、饿也唱，倘若饮酒，如果没有饮到烂醉如泥的时候，就更加唱得厉害。”那林伊犁族人在猎后满载而归时口里唱着一种国歌似的歌：

那林伊犁人来了，

那林伊犁人来了，

他们就到这里来了；

他们背着袋鼠回来，

而且走得快——

那林伊犁人来了。[5]

旅途疲乏的飘零者诉苦道：

我疲于我的旅行了。

我已踏遍耶纳（Yerna）全土，

这是无穷无尽的路哪。[6]

猎人夜里坐在营火旁边，追想日间行猎之乐，也发而为歌：

袋鼠跑得很快。

袋鼠肥肥的，

我拿它来充饥。

袋鼠呵！袋鼠呵！[7]

然而另外一个人却很想看文明人的食品：

白人吃豆儿。——

我想我也有一些，

我想我也有一些。[8]

欧洲人的生活所供给澳洲人的抒情诗的材料，可以说是特别的丰富。当铁路敷设于那林伊犁地方的时候，那开车的光景，就给了土人一种深刻的印象，于是行之于歌咏在举行科罗薄利舞时歌唱:

看啊！卡潘大（Kapunda）的烟！

一团团喷起的烟。

快看啊！烟气像云雾一样。

像海鲸喷水一样。

当某一只搁浅船上的金鹰章搁在喀耳华（Gulwa）地方某一家人家的人字头的墙上时，他们立刻编成一个叙述那种情形的歌，那歌是用单节的韵文和叠句制成的:

哦，喀耳华的鹫鸟啊！

哦，喀耳华的鹫鸟啊！[9]

准备作战的武士们，也借歌谣来发泄他们的愤怒，在那歌谣中，他们预计着怎样对他们憎恶的敌人报仇雪恨。

戳他的额，

刺他的胸膛，

戳他的肝，

刺他的心脏，

戳他的腰，

刺他的肩膀，

戳他的腹，

刺他的肋髈。[10]

这样一直数下去，直到身体的各部都交厄运为止。他们或者数计他们的武器以鼓励自己。

布鲁（Burru）的楯，棍棒和长枪，

还带着比拉（Berar）的飞去来器，

华罗尔（Waroll）的宽阔的飞棒（boomerang）

布丹（Boodan）的带、缨和帷裙；

起来，跳上前去，瞄得准呀，

用这匀直的鸵鸟枪！（Emw-Spear）[11]

有时候也拿歌谣的本身来作为锋利的武器。讽刺的歌谣是澳洲人大家所爱好的。格累曾经听见有人唱过一首讥刺土人的歌，歌词如下：[12]

噢，怎样的一条腿，

噢，怎样的一条腿，

你，袋鼠脚的贱东西！

土人的警察官第一次到威尔温（Wailwun）区域的时候，他们唱着嘲笑那班警官的歌道：

滚开罢，你们这班瞎眼的东西，

我希望你们一去不再回，

到悉德尼（Sydney）去呀，到悉德尼去呀，一去不再回，再会。[13]

一个朋友告别之后，那些留下的人们忧伤地唱着：

回来啊，再回来啊！

当第一个土人从柏斯（Perth）乘船到英国去的时候，其余的人永远反复地唱着下面的歌词：

孤单的船儿漂泊在哪里?

我永远不会再见我亲爱的人儿了！

孤单的船儿漂泊在哪里？[14]

当一个亲戚到他们所谓“旅人永远不再回来”的国土去的时候，本部落的妇女们都引吭悲歌。格雷曾经记述在澳洲西南地方，他们在一个青年殡葬时所唱的挽歌。

青年的妇女们唱：

我的年轻的兄弟啊——

老年的妇女们唱：

我的年轻的儿子啊——

双方合唱：

我决不能再看见他了，

我决不能再看见他了！

最后，我们再译出澳洲人的“宗教的”抒情诗的一个例子来罢，这是在下麦雷（Murray）地方，青年入社式的庆祝宴上所唱的歌：

你今天吃点苦头，

你的胡子就会出来，

那时你可以和大人们一起，

尝那种神秘的肉味。[15]

这一类诗歌的大部分，特别是那些为求愿和治病而唱的，我们是完全不能了解的，恐怕除了创制者本人之外，就是澳洲人也不懂得罢。

不幸曼恩也没有给我们举出安达曼岛民的抒情诗的实例。但是至少他们的诗歌也有一种一般性，从那种性质看起来，明科彼人的诗歌，大体上和澳洲人的诗歌没有什么根本的差别。“将题材——就是诗人或其种族最近所遭遇的冒险事业和意外事件——组成两行短诗或一对诗句，而连以叠句，这种叠句有时候是只有两句反复的独唱诗。”[16]

博阿斯说：“每一个埃斯基摩人都有他自作的曲调和自作的歌词。其内容取材于能够想象得出的每一件事情：如夏季的美丽，诗人在各种不同环境里的思想和情怀，例如在侦伺海豹的时候，或与别人生气的时候；他们或者讲述某一种重要的事情，如长期旅行之类。讽刺歌是他们所喜欢的……歌谣的形式则有严格的规定。将全诗分成长短不同的诗句，而且长短相间地排列起来。”[17]这一类的歌谣菩阿斯记录了一大批，但是一首也没有翻译出来。在另一方面，林克却翻译了几首各有特殊性的诗，[18]我们就从他的翻译里选出三个例子来。根据这些诗，我们可以看出埃斯基摩人的诗，有许多地方竟凌驾于澳洲人和菩托库多人的抒情诗之上。第一首歌是从格林兰地方的一个埃斯基摩人库可克（Kukook）那儿得来的——“他虽则是一个贫穷的猎者，然而却是欧罗巴人重要的朋友”——大约七十年前的一个节期里，在格林兰的南部唱的。“这个淘气的小库可克——imakayah hayah，imakayahhah hayah——这样说：

我将别离我的故乡，

坐了一只大大的船。

为了那可爱的小姑娘。

我要预备好我的明珠，

那些像煮熟了的明珠。

我到了异乡以后，

还要回来，

那些卑贱的亲戚——

我将把他们一齐召来——

用一根很粗的绳头，

给他们响打一顿。

那时我要结婚，

一次要娶两个新人；

这个最亲爱的小宝贝——

只穿着斑驳的海豹皮衣裳，

还有一个小妖精，

却穿着小海豹皮的衣裙。”[19]

第二个例是两个东方格林兰人所编的讽刺双声曲。这是极像上巴伐利亚（Upper Bavaria）和提罗尔（Tyrol）的“高级学生”互相嘲笑的即兴歌：

沙夫特拉德：（Savdlat）

南方，南方，啊，南方，在那一边儿——

当我住在中部海岸时，我遇见了布尔吉基索克，

他吃比目鱼而长胖了。

中部海岸的居民不知道怎样谈说，

因为他们羞用他们的语言。

他们又很愚蠢。

他们的语言并不一样:

有些带着北方口音，有些是南方口气;

所以我们不懂他们的语言。

布尔吉基索克（Pulangitsissok）:

有一次沙夫特拉德曾愿我做一个优良的格林兰渔船的船夫，希望我可以在我的渔船里载上很多的货。

好些年前，他就盼望我的渔船能装载沉重的货。

那时沙夫特拉德怕自己的船儿倾覆，和我的船儿相连，于是他的船上才能装运很多的货。

当我应该牵曳你的时候，何以可怜地呼号——

恐怕——

船差不多遭了倾覆——你只好拉住我船上的缆索。

第三个歌，是这个文化阶段里很少有的一种作品。它是自然景色——翩翩然云霞缭绕着山顶——的抒情赞美歌。

伟大的库纳克山在南方，那边——

我看见它；

伟大的库纳克山在南方，那边——

我眺望它：

发闪的光在南方，那边——

我赞美它；

它向着库纳克山的另外一边——

扩展开来，

仍旧是库纳克山，

可是包围了海。

看啊！它们（云）在南方——

怎样的流动而且变化——

看啊！它们在南方——

怎样的交互成美观，

它（山顶），朝向着海，

是变化的云，包围的海，

交互成美观。[20]

大多数的原始诗歌，它的内容都是非常浅薄而粗野的。但是，这种诗歌还是值得我们深刻注意，因为它可以帮助我们对原始民族的情绪生活有一种直接的洞察。狩猎部落的抒情诗很少表现高超的思想；

它宁愿在低级感觉的快乐范围里选择材料。在原始的诗歌里，粗野的物质上的快感占据了极大的领域；我们如果批评他们说胃肠所给予他们的抒情诗的灵感，决没有比心灵所给的寡少一点，实在一点也不算诬蔑那些诗人。倘若我们擅自承认澳洲人和菩托库多人的一饮一食的歌谣为诗的作品，那简直是对唯心的审美学者犯了一种亵渎之罪。然而，这些作品却是依韵律的形式用口头传述的感情的真实表现。世界上决没有含有诗意或本身就是诗意的感情，而一经为了审美目的，用审美形式表现出来，又决没有什么不能作为诗料的感情。而且，倘若我们记得就是文明国家极细腻的抒情诗人，尚且有时候不以饮食的快感为不值得赞美，那么因反对此处袭用诗歌的名称而发生的愤慨，也许就可以缓和一点了。

在原始的抒情诗上，我们时常看见毫不像诗的题材，同时在欧洲抒情诗上最名贵的歌咏题材，在原始的抒情诗中，无论怎样也找寻不出来。我们无论打开哪本抒情诗集，必定可以看到其中的大部分是专门描写爱情的快乐和痛苦的。但在原始的抒情诗上，除了极其粗野情况之外，却难得看见他们叙述两性的关系。在澳洲人，明科彼人或菩托库多人中我们决然找不出一首恋歌；就是最通晓埃斯基摩人的诗歌的林克也说："爱情在埃斯基摩人的诗歌中只占据着极小的领域。"[21] 最初我们对于这个缺点觉得很惶惑。是不是还有一种感情，比较所谓"生命的皇冠"的爱，更能激起深刻的热情，更强有力地驱使自己入于诗歌中呢？在开化的人类中实在是没有这种感情的，但是我们已经再三宣言，我们不能企图从高级文化的人类的感情中，抽出像似低级文化的结论。我们的意识界里的所谓爱，好像是一朵鲜花，不能在狩猎生活的硗瘠不肥的土壤上开放的。在澳洲和在格林兰的所谓爱，并不是精神的爱，只是一种很容易在享乐中冷却的肉体的爱。我们不能否认在最低级的民族间，也会发生所谓浪漫的爱的事件，不过这只是偶然的例外。在另一方面，在结婚的夫妇间发展着一种内心的爱，也并不少见。只是，这种长期满足的结婚之爱，在澳洲并没有比欧洲更需要形之于歌咏罢了。卫斯特马克说："当人类的发展还在低级阶段的时候，两性恋爱的力，要比双亲抚抱幼儿的慈爱的力微得多。"这论调大体是很公正的。[22] 事实上，在我们所搜集的许多作品里，关于追

悼血亲或友族的人死亡的歌谣确实有不少，然而关于哀伤爱人（lover）或情人（sweet heart）丧亡的挽歌，却一首也找不到。

对自然的欣赏，在文明国家里，不知催开过多少抒情诗的灿烂花朵，狩猎民族的诗歌，却很少有这类性质；但是，这个事实也是不足为奇的，因为野蛮人是自然的奴隶，这种不得不劳作于鞭挞之下，不得不度其难随人意的生活的奴隶，是既没有时间，也没有心绪去称赞那残酷的主人的伟大和优美的。因此我们对于澳洲人，明科彼人或菩托库多人的抒情诗的缺乏审美的自然欣赏的痕迹倒并不以为可怪；而对于林克的可以在埃斯基摩人中发见跟最近欧洲的诗体相类似的描写云雾缦缦的雪峰上的光明景象的诗，却很以为可异。

狩猎民族的抒情诗，大概是十足地表现着自我性质的。诗人专门咏叹他自身的苦痛和喜悦；很少提到他同伴们的祸福。在澳洲所看见的同情抒情诗的唯一例子，就是挽歌，这些挽歌也仅仅是因血族和种族的相关而发的。原始人的同情心，通常除了本部落的那个狭小范围之外，从来不及他族的。如果他的抒情诗偶尔提到一个异族的话，那么，不是含有敌意，也必是含着侮辱的意义。一切低级民族的特性，都特别喜欢讽制的歌谣。[23]我们看了上面的例，就可以知道他们的嘲笑是怎样的卑劣和粗野。身体上的缺点是这一类歌谣的最好的题材。原始民族是和文明社会的儿童一样的利己和残忍的。我们曾经在柏林的一个学校门前，看见一群儿童，一面追逐一个跛脚小女郎，一面唱着揶揄的歌:

啊！啊！啊！

安娜有只木头脚，

啊！啊！啊！

同样地，在乔治王海峡的澳洲人唱道:

噢，怎样的一条腿，噢，怎样的一条腿，

你，袋鼠脚的贱东西！

原始抒情诗是和原始生活一样简陋和粗野的。然而这些粗野感情的粗野表现，对于澳洲或安达曼的诗人们，其价值，恐怕并不低于欧洲人诗中所有的较高尚和更同情的细腻表现。诗歌是郁积着的感情的慰藉物，不论用最低浅的形式或者用最高的形式，本质上是相同的，——就是对于歌者的一种发泄和慰藉。甚至最粗鲁的澳洲诗人，也会说歌德剧中的塔索（Tasso）所说的话：

泪，慰安的泪，慈悲的自然所授给我们的，

一个人忍到不能再忍时，

就吐出痛苦的呼声。

我在悲哀之中，自然留给我曲调和言语。

使得发泄我不可遏制的悲哀；

人们在极大的痛苦中往往静默着；

上帝却许我倾吐我的忧思。

有一天格雷在他仓皇地退到珀特（Pertt）去的路上不听他的从者，土人开白尔（Kaiber）的严重的警告，吃了禁忌的贻贝，直到夜深还听见他唱着澳洲人迷信的恐怖歌：

唉！为什么要吃贻贝呢？

现在魔鬼的风暴和雷霆可来了。

唉！为什么要吃贻贝呢？

他恐惧地歌唱直到睡熟。正如弥尔（Stuart Mill）所说：“诗是我们悲哀时的催眠曲。”

这些自我的抒情诗，即使对于诗人的自身有一种价值，但对于别人又有怎样的价值呢？原始人对于他邻人的祸福，是不大注意的，所

以我们很容易料想他们对于诗人个人的悲哀和喜悦，也会同样的毫不注意；然而，我们发见事实恰恰和这相反，又不禁非常惊异。菩阿斯说："许多歌谣很受埃斯基摩人的喜欢，而且和世间一切的流行歌谣一样的受人欢迎。" [24] 在安达曼岛，诗人可以因一首短歌而名垂"不朽。" [25] 在澳洲，好些歌谣都能风行全洲而且能保存几代之久。"在土人之中，有几个著名的诗人，其歌谣分布各地，像欧洲流行的歌曲似的，唱的人非常之多。" [26] 更使我们惊奇的，就是"这些著名的歌谣，甚至在不懂他们的语言的部落里也有人爱唱。" [27] 从这个最后的奇妙事实，我们可以得到这个问题的全部解答。就是原始群众对歌谣的形式分明比对歌谣的意义还注意得多。 [28]

每一个原始的抒情诗人，同时也是一个曲调的作者，每一首原始的诗，不仅是诗的作品，也是音乐的作品。对于诗的作者，诗歌的辞句虽则有它自身的意义，然而对于其他的人们，在很多的地方，都以为辞句不过是曲调的荷负者而已。事实上，我们通常也是不惜牺牲诗歌的意义来成全诗歌的形式。埃尔说："许多澳洲人，不能解释他自己家乡所唱的许多歌谣的意义。而且我们相信他们所作的解释，也是非常不完全的，因为他们对于歌的节拍和音段比歌的意义还看得重要些。" [29] 还有一位著作家说："在一切科罗薄利舞的歌曲中，为了要变更和维持节奏，他们甚至将辞句重复转变到毫无意义。" [30] 在明科彼人中对于形式的兴趣也很偏重。曼恩说："他们主要的努力就是严格地遵循节拍。在他们的诗歌中，一切东西——甚至意义——都要迁就节奏……在他们的诗歌中，不但对辞句的形式，甚至对于文法上章句的结构，都可以自由运用。例如，他们的歌词中有一句叠句是：

"chēklū yâ lak' u-myr-à？"就是"谁丢失了硬壳乌龟？"然而在散文中，同样的句子却应该是：

"mij'a-yâ-di chē-balen bá kàchi're？"

一看就能明白这两种体裁之间，是有多么大的区别。在这一句歌里也和在其他许多歌里一样，辞句为了照顾诗形凑就韵律的缘故，已经被雕琢得不容易辨识。 [31] 事实上，诗人作了新的诗歌，有不少时

候不得不用普通语言译述诗歌的意义给他的歌者及公众听。[32]关于埃斯基摩人，就菩阿斯所搜集的少数诗歌之中，已经有五首足以指证这种事实的诗。这些诗歌的本文只是一种完全没有意义的感叹词之节奏的反复堆砌而已。[33]这样，我们不得不下一种结论，就是最低级文明的抒情诗，其主要的性质是音乐，诗的意义只不过占次要地位而已。

人们常说诗的发展，起源于叙事诗。这是实在的，欧洲文明国的文学史，是以叙事诗开始的，但是和荷马诗中的英雄的铜铠和宝剑不是原始的武器一样，荷马的叙事诗，也不是原始的诗。叙事诗是用审美的观点为着审美目的的一种事实的陈述。诗的叙述并不是绝对需要用韵律的形式表现的。一件用绝对正确的韵律，和毫无瑕疵的韵脚所叙述的事实，不一定是合于诗的；另一种用没有拘束和朴素的散文所叙述的故事，也许是合于诗的。澳洲人、明科彼人，布须曼人的叙事诗，除了少数韵律的句语外，其他的全是散文。只有埃斯基摩人的童话（Märchen）才大部分是用正确合律的朗诵法讲说的。诗人的作品的特性，在于他的主义是要影响感情，也只要影响感情。含有外表目的的任何故事，不论是要教训听众，或者是要使听众受刺激而动作的故事，不问它是装成散文，或是纳入诗的形式之中，都同样的不是诗的作品。

在理论上，叙事诗的定义是非常容易下得清清楚楚的，但是，当我们一经从理论的境域，蹈入实际的世界时，我们就会感到这种不遂心的经验的痛苦，这种经验对那些不会好好儿设法避免的、玩忽的理论家们，是无可逃避的。我们在许多千变万化的实际表象之前，如果坚持着简单的定义，是会觉得手足无措的。我们将怎样从历史的传说里区分出叙事诗来呢？现在看一个安达曼人的故事：“古代明科彼族的一个女人有一个儿子；因为他的气力和功业博得了盛大的名声。但是又因这些事情的缘故，引起了另外一个青年名叫白利比（Berebi）的妒忌，结下了很深的仇恨。在雨季开始某一日，白利比去访问那个青年的母亲，并且请求他们准他同坐他们的独舟去游河。他们同意了，白利比就带着一把生锈的斧头和一块磨刀石，走上船去。他把武器藏在船底之后，就走到那个青年面前，握住他们的臂膊，从手指一直嗅

到肩上，好像欣赏他筋肉发达似的。他一面嗅着，一面喃喃自语，要使鲜血染他的嘴唇。忽然，他刁乖地咬伤那个青年的臂膊，而且杀死了他；但是杀人者的牙齿，深深地陷入被杀者的肉里，不能够拔出来，因而终于为被杀者的友人所捕杀。后来两具尸体抛入海中，那个青年变成了一个蜥蜴，杀人者却变为一条毒鱼。青年的母亲在伤心悲痛中做出了种种罪恶，因而蒲拉加（Puluga）神，竟用洪水来惩罚他的罪恶。”[34]这个故事，除了最后一段，很可以认它是历史的传说，同时在另一方面，也可以看它是诗的创作。[35]关于这一点，我们认为是不能怎样决定的。大多数著作家，对于这些地方，都用一种非常权宜的方法来说明，就是凡是富于空想的（Fanciful）都是诗的作品。但是他们首先忘记了那“空想的”概念，在不同的个人和不同的民族之间，其意义的广狭大相悬殊。受过教育的欧洲人，对于人变为鱼和蜥蜴的故事，一定会感到是颇念空想的；但是这样奇怪的事情，对于粗野的明科彼人的宇宙观恐怕是极其自然的。我们要特别当心，不要照通俗的样儿把空想和诗混在一起。诗人固然要运用空想或者创造的想象，然而，研究家也同样地要运用空想。要解决数学上的问题或构成物理上的假定，和要将神仙故事变成诗，对于空想的需要是相等的。其主要的差异，不过在想象力所倾向的目的不同而已。一个虚构的故事，即使它富有空想，也不见得就是诗的；只有在空想能振起，又能保持审美感情时候，才是诗的。澳洲有一个故事讲到塘鹅（Pelicaa）怎样会有黑白的羽毛，说：“在最初，一切塘鹅都是黑的。有一天，有一只塘鹅被澳洲人所欺骗，它气愤非常，竟想将身体涂白，以便和人们斗争。当它刚涂饰到一半的时候，另一只塘鹅来了。因为它不认识这种黑白相间的怪东西，就用嘴去啄它，并且杀了它。这事以前，一切塘鹅全是黑的，现在却有黑白相杂的羽毛，就是因为这个缘故。”[36]这个故事，当然是富有空想的，但是以它的性质论，与其说是诗的宁可说是科学的。就因为做这故事的目的不是为了娱乐，而是为了教育。实际上，我们不妨称它为原始的动物学学理。所谓学理就是将不知原因的现象，归并入知道原因的现象群里去。澳洲人的这个故事，与这条原理恰恰相合。澳洲人的皮肤原来是黑色的；只有他们为了斗争而涂白身体时他们才会变成白色。现在塘鹅的羽毛黑白交杂，就以为塘鹅也是为斗争而涂白身体的，又以为它的涂染工作没有完成，所

以没有全身都白。这种解释，在欧洲人看来原是非常可笑的；然而那故事原本不是为文明的欧洲人，而是为原始的澳洲人说的。

布须曼人，有如下的一段故事说到星的起源："古代有一个女郎——布须曼人的始祖——想造出一种使人们看得出回家之路的光，所以她把炽热的灰烬撒向空中，于是火花就变成了星星。"使布须曼人想出这样幼稚故事的思想倾向，与诱导前人从事重要发明和深刻洞察的思想倾向，在原则上是相同的。他们在这种原始的科学的努力之外，又制造了许多关于语言的假定。在明科彼的语言中，同是"gu-rug"这个字，却可以用作"夜"的意思，也可以代表"毛毛虫"的意思。他们因为不能不说明原因，又有如下列的一个故事。"有一天太阳燃烧似的照耀着，令人非常苦闷。有两个因苦闷而烦躁的妇人，为了要发泄她们的苦闷，把一条可怜的毛毛虫践踏死了。普尔加神对于这件罪恶非常震怒，于是降下漫漫的长夜，要使人们对日光的价值再看高些。所以夜和毛毛虫同样的叫做gu-rug。"[37] 原始人的文学充满着这一类的故事，而这类故事的实质都不是诗的。固然那些作品里也含诗的元素，但我们却不能把那些元素抽分出来。所以我们在研究原始的叙事诗时除了将这一群完全撇开不管（不顾其中有无诗意）而专研究那些没有历史的传说和科学的假设的性质的故事之外，并没有别的方法。不幸得很，我们这样分开了还是不能根据一般的原则来处理，而必须个别的由其本身来决定，而且在我们着手进行之时，还常常会陷入谬误。然而，更不幸的还是在即使没有这个缘故，我们的材料已经很少，因为这个缘故，必将更形锐减。曼恩从明科彼民族间搜集来的故事，大部分都是神话的，在澳洲人的故事中，只有极少数才确是诗的。布须曼人的动物故事，其中的大部分也应当抽出。只有从埃斯基摩人的故事中，我们才看得见有相当部分是纯粹的或者是主要的，由诗的动机促成的。我们在下面所举的原始叙事诗的特性，只是关于详细选择之后所遗下来的少许材料的：

原始叙事诗的产品，大概篇幅都很有限。像印度人希腊人和德意志人那样伟大的叙事诗，在原始期的文化上，是和金字塔和宫殿一样稀少的。但为这种工程所需的建筑材料，确是早已随处散放着。狩猎民族的多数故事，题材大都有关联。例如，在布须曼人之间，蝗虫是

一切故事的中心；然而虽有这样的关联，各个个别的故事从未联合成一个诗的系统。布雷克固然曾经提他南非洲动物故事全集为南非洲的列那孤，实际上，也最多不过包含着南非洲的列那孤的许多材料而已。

原始的叙事诗，是从与野蛮人兴趣最接近的人及动物的生活圈子——原始的艺术很少超出这个范围——采取材料的。在澳洲和南非洲动物的诗颇占优势，北方住民所讲的故事，却常用人事做材料。林克说，“埃斯基摩人的故事，给予我们以一幅真实的图画。他们描写在他们的生活及自然环境内，引起他们最强烈的想象的一切，例如使他们感到伟大和愉快的，以及使他们觉得可恶和恐怖的各种事务。他们不断地描画激烈的生存竞争强迫他们承认与赞叹那代表胜利生活的第一条件的个人的勇敢和气力。在另一方面，用勇力而使生活的快乐增大和稳固的思想，却很少表现。在他们的叙事诗里，对于爱情那种最普遍的感情，仅占了极小的领域。诗里的材料既那么贫乏，热望和感情又那么单纯，就无怪我们读了那些诗会感到很厌倦很单调了。”[38]

文明民族的叙事诗，好比宽阔而平缓地流着的江河；反之，野蛮人的叙事诗，好比狭隘而水流湍急的溪涧。他们的故事只有一个方向。诗人和听众的兴趣，完全注重在动作的进展，其余的一切，他们很少顾到。现代最好的小说，是动作不过用来显示人物的个性的。在原始的故事里，却是人物仅仅用来展开动作的。所以，那些人物，他们决不加以描写，仅仅加以指示，而且通常不过用极粗忽和最肤浅的方法来指示。对于这个要点，我们如果将澳洲人或布须曼人的动物故事和德国的列那孤（Reineke Fuchs）故事对照起来看，必有极多的心得。德国的动物诗里，动物是按照几种动物的性质的首尾贯彻的进展，其动作是经优美地观察，并且按着各动物的天然特性而加以描写的。然而，在布须曼人和澳洲人的动物故事里，诸动物的性格，大概是随便加以处置，而且常以完全附属的地位来处置它的，只有在很少的情形之下，在动物的性格和奇特动作之间，可以稍稍发见内心的关联。在埃斯基摩人的故事中，也很少有关于人物的描写。对于一个人物的性格，大概至多不过说其人之或“好”（good）或“坏”（bad）而已。典型人物虽则也有几个，然而各个人的特性，我们却总找不出

来。“老年的独身者们常是滑稽而古怪的人；女人普通只是注意她自家的家政和蓄积的；可怜的寡妇必有仁慈的好心地；五兄弟一群必是傲慢而粗暴的，中间的那个，必有妒忌之心。”[39]

原始人对于大自然的描写，更加不注意了。我们在以前已经指示过，并且已经说明其理由，大自然对于狩猎民族，不过是一种极实际的兴趣而已。自然的景色，在他们的故事中，只在对动作的了解上有直接需要的时候，才为他们所注意。就是树是树、山是山、海是海，除此以外，什么也没有。在原始叙事诗里，自然写的稀少，正和英国古代剧场上的缺乏舞台装饰一样。动作的地方，从来不加描写，只举名目而已。

就是那独占着原始故事家及其听众的兴趣的那动作的本身，也不足以吸引我们的注意和抓住我们的注意。特别是澳洲人和布须曼人的故事，很难使欧洲人感受到什么兴趣。这些作品的内容，包含着许多杂乱无章和关系松懈的奇异情节，至少从我们的眼光看起来，在这些情节里，是看不出什么深刻的诗的关系来的。这里可以举一个例为证——从布雷克的翻译，经过拉最尔（Ratzel）删略过的布须曼人的蝗虫集里举出一段话来：

“蝗虫取了一只鞋，并将那只鞋变成一只大羚羊，蝗虫把那只大羚羊藏在芦草中当作玩物，并且用蜜喂养它。为了要知道蝗虫为什么不带蜜回家，猫鼬就被派去看风；但是当蝗虫想从芦草中唤出大羚羊的时候，猫鼬却把它关闭在一只口袋里，它就依祖父的忠告，在袋里咬穿一个孔。猫鼬就把大羚羊从芦草中叫了出来，将它射杀。蝗虫发见它的游伴死了，哭得很是伤心，就追寻踪迹，发见两只长尾猿正在收集羚羊的血汁，其中一只猿抓住蝗虫，狠狠地掷在死羊的角上。但是蝗虫却钻过别一羚羊的胆囊里躲在黑暗里。在太阳还没有下山的时候，就逃回家了。那两只猿把羚羊的肉撕成一条一条，与他们的武器和衣服，一起挂在树上。到了夜间，它们正睡着的时候，那株树生长起来，慢慢蔓延到蝗虫和猫鼬的地方，等他们的仇敌醒过来的时候，蝗虫和猫鼬已取得全部的财物。其中一只猿猴只有一条带子没有被夺，就用来作为尾巴了。”[40]

这种故事，正像我们的小孩子们互相传告的故事一样。它们是纯然发生于喜欢荒唐无稽的嗜好，而用最粗野的形式以满足诗的兴趣的要求的。在这些故事里面决没有什么高尚的艺术统一性的踪迹；只是一种空想连接着一种空想；而且这种空想愈是牛头不对马面才愈好。和这些噜苏的作品比较起来，埃斯基摩人的故事已经表现出相当高级的叙事诗的形式了。为了要指正将空想和诗意混作一物的错误意见，特举出发展程度较高而含空想元素较少的埃斯基摩人的叙事诗，和我们在澳洲人和布须曼人之中所见到的最粗野而空想却较多的叙事诗比较一下，决不是无益的事情。那种原来很野蛮的繁衍的空想，在诗的发展的进程中，已经渐渐地被删除并征服了，到现在，最伟大的诗人给予我们的最优美的空想，常常是最单纯而又最自然的。埃斯基摩人知道怎样应用最高点和对比的原则；而且对于注意、同情和愤怒等的引起也是很成功的。林克说："诗人们从他们的贫乏的材料里去获取效果和变化，确是具有特别技能的。倘若更进一步去研究他们的故事，在他们用最平凡的开端，而达到最完备的发展的方法上，以及他们愿意操纵听众的注意而故意一面叙述危难，一面说明克服这种危难的手段的方法上，我们也可以发见了一种真实的诗的感情。"[41] 倘若我们读了下面所举的小该沙苏克（Kagsagsuk）故事，谁也会承认林克的话是对的。这是埃斯基摩人所爱好的故事的一种，并且呈现着一切叙事诗的艺术特性。这里，除了几处不重要的已删略之外，我们现在举出林克根据九种不同的版本所发表的形式举例如下：

从前有一个可怜的孤儿，生活在凶狠的人群中间。这个孤儿的名字叫做该沙苏克。他的养母是一个贫穷的老妇人。他们住在一家人家门口的一间卑陋的狗舍里，他们是不许走进那家人家的住房里去的。该沙苏克为了要使自己温暖一点儿，就睡在过道里的狗群中。当人们拿鞭子去打醒他们的橇狗时，如果鞭子也打到这个可怜的小孩子身上，他们是漫不介意的。当人们以象脂和冻肉大嚼之际，假使该沙苏克也睡在门口，他们常常会用手指塞进了他的鼻孔，而高高地把他举起来。所以他的鼻孔涨大了，否则也不过和平常的一样大小。他们有时候会拿冻肉赏给这个可怜的小东西吃，但是他们并不借刀给他去切碎。他们还说他用牙齿咬就尽够了。有时候他们会拔掉他的一对牙齿，说是因为他吃得太多。他的穷困的母亲也为他做了一双靴子，和

一杆小枪，使他可以出去和别的小孩子一块儿玩，但是小孩子们推倒了他，使他在雪地上打滚，将他的衣服弄得遍身是雪。还想尽种种方法虐待他。有几次女孩子们以污物涂满他一身，有一次，他独自走到山上，思索着他要怎样才能强壮。他的养母曾经教过他魔术的咒语。其时他正站在两座高山中间，他就高声叫喊："力气哟！到这里来呀！权力哟！到我这里来罢！"忽然，像狼一样的一只大野兽出来了。该沙苏克吓得了不得，连忙逃走，但是那只野兽马上追着了他，卷起他的尾巴像绳索似地绑住了小孩子的身体，并且拖倒了他。那时候，该沙苏克耳边只听见一种嘎嘎的声音，又看见许多海狗的骨头，从他的身体上落下来。于是狼开口说"这些就是阻挡你发育的骨头。"随后那只怪兽又把这位少年推倒两次，每次都有骨头掉下来，然而掉下来的数目已经依次减少了。第四次推他时，该沙苏克不致跌倒地下了；第五次他居然能够站立不动了。狼就对他说："倘若你想使你身强力大，那么你每天到我这儿来。"该沙苏克一路回家，感觉自己非常轻快，而且感觉走路也轻快得多了。他归路中的石子，向四周抛扔。当他行走将近家门的时候，女孩子们大叫"该沙苏克来了，快抛泥呀！"男孩子们也像平常一样的恣意凌虐他。但是他一点也不抵抗，照例跑回狗舍里去睡觉。从此之后，他继续到狼那里去，身体日益感着强壮。但在回家的路上，无论什么时候，他都在他的前面及周围的地上飞踢石子，弄得石子在他的四周飞散。到最后，连狼也不能推倒他了。于是狼说，"现在已经够了，人类是不能战胜你的了，然而我忠告你，你最好还是守着以前的习性。不过，到冬天海水结了冰，那就是表现你的力量的时机了。有三条大熊将要出现，你可以光手格杀它们。"那天该沙苏克回家，一路上还是左右飞掷石子。但是，到家以后，他的举动却完全和平常一样，人们却比以前更虐待他。到了秋天，有一日，船夫们撑了很大的木头回来，那木材非常的重，船夫们不能在当日把全部搬运回家；所以他们把它缆在海岸边的一对大盘石上。但是，该沙苏克在半夜里偷偷地跑去，解开缆着的木材，背着它回家，将它深深地掷入屋后的地上。第二天早上，人们不见了木材，非常惊异，但不久有一个老妇人在屋后发见了。那时候大家都喧扰得了不得，到处喊着："这究竟是谁干的？""在我们之中，必定有一个巨人那样强壮的人！"于是一般青年人的举动都装做像是要叫别人猜想他自己就是做这件事的英雄似的——这些欺世的人呀！

不久，冬天来了！住在屋子里的人们，更加任情任性地凌辱该沙苏克了。然而他还是守着他的老习惯，丝毫不让人们觉察有什么两样。有一天，三个人走来告诉大家，说现在有三头大熊登上冰山，谁也不敢去捕它们。该沙苏克知道这是他表现力量的时机到了，就去对他的养母说："妈妈！请你把你的长靴借给我，我要和他们同去看熊去。"老妇人轻蔑地把靴掷给了他，讥笑似地说："替我剥两张熊皮回来，一张我要做褥子，一张我要做被头。"他只当没有听见，急忙穿上了靴子，缚紧了破衣服，跑出去了。当人们看见他的时候，都喊着说："那不是该沙苏克吗？""要他到这里来做什么？""滚他的蛋！"女孩子们也喊着说："该沙苏克疯了！"然而他一点也不介意，冲过宛如"过江之鲫"的人群中，尽力地奔跑，脚跟几乎踢着颈子，把脚下的雪花弄得乱飞，如虹霓一样灿烂地环绕着他的四周。当他手脚并用地攀上冰山的时候，立刻有一只最大的熊张开前爪向他扑来。但该沙苏克侧转躲过乘势抓住熊的前脚。猛烈地向冰山一摔，那熊的肢体就从身躯分裂了。于是他把熊的躯体抛向观众，喊着说："这是我的最初胜利品，拿去剥了它的皮，割分它的肉罢！"这时观众以为第二只熊一定会杀死他。但是该沙苏克也如对第一只熊一样地收拾了第二只熊。于是他奔向第三只熊，提起它的前脚来殴打观众，一面说："这个混蛋凌辱过我的，这个家伙待我更厉害！"他不住地打，一直到所有的人们都害怕得逃回家里去了。他回到家里去的时候，取出两张熊皮一直送到他的养母面前说："这是你的褥子和被头！"然后他叫她去处置熊肉，把它烹调起来。现在人们立刻来请该沙苏克到住房里去，但是他还是和以前一样，谦卑地在过道上走，说："我真不能进去呢，除非哪个钻进我的鼻孔举起我来。"然而谁也不敢冒险去尝试，只有他的养娘照着他所要求的那样做。现在人们对他非常客气了，这个说："请你走近一点。"那个说："来！亲爱的朋友，请坐。"第三个人却说："不，不要到他那里去坐，他的椅子上没有垫子，这儿已经替该沙苏克君预备好座位了。"然而，他不顾他们一切的奉承，照例坐在狭而硬的破凳子上。吃饭完了之后，住在那家里的人，派一女子为他们所谓"亲爱的该沙苏克君"拿水来。在那个女子回转来他喝完了水之后，他悄悄地拉拢那个女子来表示谢意，却突然将她紧紧抱住，致使那个女子立刻从口里喷出鲜血来。该沙苏克只说了一句"我相信她已经破裂了。"她的父母也只非常谦卑地说："啊，这算什么，她除了送水外，是一点用处也

没有的。”过了不多久，有青年人走进屋子里来，他向他喊着说：“你们可以做漂亮的海豹猎者。”说着忽然抓住他们，把他们一个个的撕裂了四肢才罢。他们的父母也只有说：“这不算什么，他是一点用处也没有的。”该沙苏克这样继续着报仇，将曾经虐待过他的那些人们，都杀光了，只饶恕那些待他好的穷人们，用那些贮藏了过冬的粮食和他们平平安安地过日子。他拣选了几只最好的船，勤奋学习驾驶，不久，就实践到南方和北方的长途旅行。他四处旅行，心里很是得意，并且到处卖弄他的力气。[42]

这个小该沙苏克的故事，它的非常有效的形式，和它的某部分的内容每会使我们联想到欧洲文明民族的最精彩的童话来；而且这种联想又会不由自主地引起了一种疑问，就是这埃斯基摩人的故事到底是否从欧洲的神仙故事脱胎来的。因着这个疑问，我们遇到了研究原始叙事诗者必须设法对付的一个最大的困难。问题是原始民族的许多故事，真是原始故事吗？我们相信至少对于该沙苏克的故事，我们能够肯定地答复这个疑问。然而埃斯基摩人有非常多的故事，我们不能证明是不是他们本地的产物。那些作品和著名的挪威故事非常类似，如果得不到更多的证据，要说他不是从前斯干的那维亚的移民所留下来的东西倒是很难的。[43] 其余的故事大多是从邻近的印第安族借来的；还有在近世中，由欧洲的传教士、商贾和水手等，介绍过去的，也不在少数。用同样的怀疑态度对付澳洲人或布须曼人的故事，也是很合理的。布雷克称南洲的动物故事为南非洲的列那孤的故事，这种称呼的适得其当恐怕是出于他自己意料之外的罢。我们的列那孤故事就证明了这类的动物故事能够流行到多远的距离。从一个民族，向其他民族移动的那许多故事，在其移动的过程中很明显地受过许多的改变，而且该两个民族间的文化程度相差愈大，其变化往往愈大而深。因此，原来的形式和原来的意味，每遭遗失，要辨别出存在于土人诗中的那种移植来的故事，正像难于从血传纯粹的土人中区别出生存于狩猎民族中的欧洲漂泊者的混血儿一样。同时我们不要自欺，要晓得在我们不能够将狩猎民族诗意的故事中的外国成分滤净之前，关于原始叙事诗的评价的种种努力，只有一种不确定的价值而已。

多数的文学史家和美学家都以为戏剧是诗的最新的形式，然而，我们却有相当正确的理由断定它是诗的最古的形式。戏曲的特质在于同时用语言与模拟来扮演一种事件。在这一意义上，差不多一切原始故事都是戏曲；因为述说者总不以口说事迹为满足，还要靠适当的声调和姿势，来辅助他所说的言辞。——就是他总是戏剧地表演他的动作。拉最尔说："布须曼人故事的戏曲的活泼和结果，所以能非常增高的缘故，是藉故事中的动物各合本色地发出布须曼人的言语，为了这个缘故，讲说者的嘴往往装作相似于各种动物的特有的形状。"[44] 又关于埃斯基摩人的说故事者博阿斯曾说："他们明了怎样藉他们的声音的转变，表演各种人们的各种感情。"[45] 我们只需审察我们的小孩子们说故事的时候，发言吐语的有戏曲式的活泼的形状会明白这种表现是最自然，而又最原始的。儿童和原始民族一样，不加添作为某种作用的动作和姿势，就形容不出怎样的故事来。需要有娴熟的语言和姿态来表现的纯粹叙述在文明民族之间也极少见，在野蛮人之中更是绝无仅有。所以纯粹的叙事诗，恐怕是三种基要的诗体中最新的一种。

然而，依照普通的说法，戏曲并不是使某事件的叙述藉着模拟的动作而更形显耀，而是几个人物对某事件的直接模拟和言辞上的表现。就照这样狭隘的意义，我们还能够证明戏曲在最低级的文化里也已存在。倘若我们一回想林克所发表的格林兰人的双声曲（duet）而想到跟事实相似的一种观念——这个歌者不仅讲说他们的冒险，而且是用模拟的状态来表现他们的冒险，这样，我们就会得到一个戏剧景象。事实上，我们从这些不仅在美洲极北部，并且在澳洲也极流行的双声曲上，可以看出这也是戏曲的一个来源。[46] 在上述的模拟舞上，我们早就找到了戏剧的第二个来源。双声曲伴着模拟动作，立刻成为戏剧；模拟舞伴上言辞也立即成为戏剧。原始戏剧在外表上和模拟舞有两个区别点：第一、演员的动作不是合于节奏的；第二、是常常伴着言辞的。但那内部的差异，却并不容易这样严密地区分出来。戏曲，可以说不是表现像摇橹似的单纯的动作，而是表现逐发展的一串行动；但是，倘若我们不蹂躏事实；那么我们要画出一个确定的分界线，就会感觉到困难，因为实际上只是一种继续不断的转变而已。而且，狩猎民族的戏剧的演出，剧词只处于极其附属的地位，因之与其说它像我们的戏剧，还不如说它很像我们的哑剧（Pantomime）。

这样的哑剧或戏剧，我们虽则想象他们已经存在于一切原始民族之间，然而，直到现在，我们只有在澳洲人、阿留特（Aleuts）人、埃斯基摩和火地人中找到过。[47] 而且只有澳洲人和阿留特人才有较完善的记述。埃斯基摩戏剧的扮演，虽则常常有人说起，但就我们所知道的，从来也没有人详述过。[48] 阿留特人克卢曾斯顿的旅行队（Krusenstern's Expedition）所表演的哑剧曾有一种极生动的描写，我们可以从科利斯（Choris）的记载中找出这样的记载："一个手挽着弓的阿留特人扮成一个猎者。另一人则扮作一只鸟。那个猎者用姿态表现出他看见那样美丽的鸟儿觉得非常喜悦，但不愿杀死它的心绪。另一个人就模仿鸟儿要逃走的情形。猎者踟躇了一会儿，终于引弓射鸟。那鸟儿蹒跚地摇了一阵就倒地而死。猎人快乐地跳了一会儿；但到后来他又伤心嗟叹，后悔不该杀死那么美丽的鸟儿；忽然，那只死鸟儿苏醒了过来，而且变为极美丽的女郎，投身到猎者的怀抱里去。"[49] 兰格（Lang）所眼见的澳洲人的戏剧，对于这个北方剧景的关系，正像现实剧和浪漫神仙故事的关系一样。在这里扮演者也只以姿态表演着哑剧，同时全剧的导演者在哑剧的几个景里，唱着说明之歌，演剧是在月明之夜在大火照耀着的树林的空隙地上举行的。音乐队由一百来个妇女组织而成，到场观看的土人大约有五百人之多。"第一场是从林中走出来到草地上吃草的一个兽群，黑色的演员们化装成各种角色，模拟得十分有技巧，兽群的各种动作和行为都非常悦目自然。有些横卧在地上反刍，有些站立着以角和后脚搔擦着身体，或舐抚它们的同伴或小牛。又有些彼此友爱地互相磨擦着头颅。这个田舍风味的畜牧诗的景色出现了不久之后，第二场便开始了。有一队黑人照着土人对付这种情形时常用的态度十二分小心地匍匐着向兽群而来，最后他们走近到相当的地方，突然以枪刺倒两头牛，以引起观众极高度的喜悦，而报以热烈的掌声。于是猎者假装剥去所获物的皮，烹熟了，而又把肉分割开来，种种的动作都模拟得非常精确。第三场开始，隐约听见树林中有马跑的声音，立刻，一队白人骑着马出场了。他们的颜面涂着带白的棕色，以代表衬衫。又在小腿上绑着小树枝，以代替绑脚带（gaiter）。这些白人一直向黑人方向奔驰而来，而且放火驱逐他们。当黑人们再度集合拢来的时候，就开始决死的战斗，黑人们攻击白人而且将他们赶退。白人们打开他们的弹药筒，插在枪口上，——装弹和发射等动作，都秩序井然地做出来。当一个黑人战死的时

候，观众都唏嘘哀悼，但一到白人被殪之际，观众则又欢声雷动。白人终于可羞地惨遭战败了，土人们看见这种情景都非常痛快。这种模拟的战争，他们简直认为是流血的大事那样的兴奋！”[50]

澳洲戏剧所奏的这样的效果，并没有任何足使欧洲人觉得惊奇的地方。诗原是我们久已尊为最有效能的一种艺术。凭着伟大天才者的努力，诗在欧洲，几世纪以来，早已站在无与伦比的优越地位了。有时因着许多大评论家的热心，要使诗的法则应用在一切艺术之上，以致诗在艺术上的霸权，已经有陷于专制独断之虑。在文艺复兴期所新产生的绘画和雕刻已经变成陈旧了，所以无论在什么场合，没有一种艺术可以与诗比拟其社会影响的范围之广深的。现代的历史，是以几个诗人或者几首诗歌的名称划分文化的整个时期；诗歌又常常因为某一件作品的缘故，给某整个时代以一个特殊的印象。诗歌能这样伟大，从而获得尊贵的地位，全靠它的本质特性。在艺术领域，再没有别种艺术，像诗歌那样能无限制地支配着无限制的材料的。不论是外界或内在的现象，诗歌从来没有不能将它们捉住与表出的；而且它的工具——就是语言的形式——又是一切人们所能取得与熟习的，同时它又能够达到最复杂和精致的审美的完成。不过材料纵然丰富，工具纵然充足，如果没有天才，还是不能有收获，正像魔术的宝藏一样，要等一位能够摄取的英雄出来；然而时间一代一代过去，也往往会寻找不着那位英雄。三百年来诗的王子们在欧洲犹如麦克白斯（Macbeth）幻想中的君王一样，一个接着一个地成功了；从莎士比亚到歌德——好一群无冠的诗王哟！溯此以前的时代，虽则也有伟大诗人，但是古代及中世纪最伟大的诗人，对于他们同时代的影响的广大和有力，恐怕还比不上现代的一个平凡的作家罢。其实，近代的诗歌，完全得力于诗歌本身以外的东西——印刷术的发明。诗人借印刷术的力量，可以在多数人之前发表他的思想，这个人数和罗马大剧场可立秀姆（Coliseum）似的建筑物中所能容纳的几千人比较起来，那他们真是沧海之与一粟！谷腾堡（Guttenberg）为诗歌创造了武器，诗歌就用这武器来征服了世界！

诗歌的这样强大的社会生活影响力，到底是什么成分所组成的呢？每一首诗最初只是表现诗人个人的情感；但是它表现的方式会激

起听者和读者同样的感情。诗人击着音准而激起了一切类似的和弦，而发出同样或和谐的音。伟大的诗人好像弹着德国传说中所见的有魔术的琵琶，能使行刑者为此停刀、打铁匠为此弃锤、学生为此抛书，而倾耳谛听：使一切人们受同样感情的激荡，其心脏也起同样速率的跳动——就是听众和诗人及他们相互间，融合而成一体。诗歌由唤起一切人类的同一的感情，而将为生活兴趣而分歧的人们联合起来；并且因为不断地反复唤起同一的感情，诗歌到最后创出了一种持续的心情。像这样的诗的统一的实际价值，在历史上，我们是屡见不鲜的。政治分割了意大利，但是诗歌却将她联合了；意大利伟大的诗人的有权威的呼声，不论对那不勒托人（Napolitans）或者对罗朗巴提人（Lombardo）使经过长期的分裂，和隶属的意大利人的脑海里，还存有他们整个民族，而且应该是整个民族的意识。关于诗的统一的力量，德国也有同样的经验。当“神圣罗马帝国”瓦解之后，在实际生活上，我们只有普鲁士人或者斯韦俾阿人（Swabians）或者巴伐利阿人（Bavarians）的意识，等到我们的大诗人出来，才引导我们感觉得到我们是德国人。在这个意义上说起来，歌德对于建设新德意志帝国的功绩，并不下于俾斯麦诗歌还做了更进一层的工作，就是它不但团结了人民，——并且还振作了人民。自然，诗人要能振作人群，必须他自己真超越了人群。但在这时，诗人也只凭他高超而尊贵的感情的表现，在人们心里唤醒了一种比较实际生活所获得的更精美而又更丰富的感情生活。无论怎样伟大的诗人，都不能引出读者本身原来没有的感情，只能唤醒和发展原已经存在人心中的感情；然而，倘若没有诗人的力量，则这些高尚的心情，会比在日光照射不到的地方的种子还要睡迷不醒！而一经诗的光辉照耀着我们灵魂的时候，我们就会意识到我们能够做，或者应该做的事情，虽则神圣的年华已经消逝，——倘使曾经正经地生活过的——在我们的生活里也不会不留痕迹。诗歌对我们唤起的审美感情，并不是跟我们的生活没有关系的感情。诗的兴奋可以说是足以左右行为趋向的同样感情在特殊形式里的一种激动。“我们正在快乐的时候，就是正在生活的时候。”这样说起来，伟大的诗人们简直做了人类的教师——然而并不是藉着有韵或无韵的说教，因为这不过是拙劣的作家误用了诗歌。无论在什么时代，人们多少总会明显地感觉到该归功于大诗人的事实。希腊人倾听荷马的诗歌会和听德尔非安（Delphian）神的声音起同样的敬意。中世纪的人

们，以对巫者及预言家的迷信，仰望维吉尔（Virgil）。但丁的铜像，超人宏大地耸立在意大利都城及各城市里；还有企图著述关于歌德作品的批评家们的手，当其一触歌德外衣的一角时，常不自觉地颤栗不已！

诗歌，它善的方面有感人的力量，同样也能影响于恶的方面。诗歌在一方面，固然助长高超尊贵的感情的种子，在他方面，也同样可以发展潜伏在各人内心的低下和卑鄙的本能。还有一种不可讳言的事实，就是有了一个振作读者的诗人，就有一打引诱读者堕落到他们所喜爱的泥潭里去的诗人，特别是当今低级而下贱的浪漫故事如时疫似地流行的时代。难怪人曾怀疑到诗歌对于社会生活，究竟是罪恶抑或是恩惠？实在的，如果我们扩布精良的著述，驱除那些由不良作品所传布的毒性，还不能保障安全的话，那么我们所可望的柏拉图的理想国，就真会实现。到那个时候，这种诗人会被尊称为“神圣的、可惊的和迷人的人们。”然而却要被人们殷勤地领出国境之外去！

诗歌在狩猎民族的生活中也有像上述同样的意义吗？原始民族的诗歌在传播的方法上，没有和我们同样的工具。原始民族既没有印刷，也没有文字，他们的诗歌只用口头传述。[51]还有，因为方言的关系，诗的传布往往限于狭小的范围。正如原始民族划分为许多小而不同的部落一样，原始的语言也分为许多小群各不相同的方言。在澳洲的南部“每一个孤立的游牧部落，都有各自的语言。”[52]还有不少的部落，地域虽则互相接近，语言仍是大相径庭。[53]虽则这许多不同部落的人们，在必要的时候，也能互相疏通意见，但这对于我们所说的语言的种类众多是阻碍诗的作品的传播和影响的大障碍并不能有什么反证。固然个别的诗歌有时候也从制作的地点流传到本洲最远的地方去，这也是真的；然而，我们都很明白，这样流传到各民族之间去的并不是诗的内容，而只是音乐的形式而已。在小小的安达曼群岛之间，就有八种以上的方言。海军大尉泰姆普尔（Temple）曾经把比邻部落的两种方言，加以比较，他发见每三十个字中，只有三个字是一致的，但那语尾变化还是彼此不同。[54]在布须曼人的各个部落中，也是使用那各自特有的方言。布雷克曾说，在好望角殖民地的布须曼人的方言，他们各部落间的语言的差别，没有一种会比他们的和

霍顿督族（Hottentots）的语言间的差别那样远的，但我们不能断定布须曼人彼此间的方言没有相当的差异；因为布氏又告诉我们说："布须曼人的语言和霍顿督人的语言差异距离，没有比英文和拉丁文的差异距离较为接近。"埃斯基摩人的各种语言，似乎较为近似，虽则"在马肯齐（Mackenzie）河以西各部落的语言，和它东部各部落的语言，确有相当的区别。" [55] 但是这地处极北的人口稀少而散居四方的情形，又形成了诗的有碍作品的迅速或普通流传的一种不可超越的障碍。林克曾说"埃斯基摩的这些小部落，往往为十英里二十英里或者百英里的荒凉原野所隔绝。虽则这些个别的散居的种族，极有从同一家分出来的可能性，但是现在他们的交通被阻止了，并且我们可以一点不夸张地断言，格林兰和拉布拉多尔（Labrador）的种族恐怕至少已有一千年没有和住在白令海峡沿岸的居民往来，反之，白令海峡沿岸的居民则竟不知道他们的存在与否。" [56] 所以他们的故事，凡是发源于新近的都带着"家族传说的性质。"埃斯基摩族的各部落，也和其他狩猎民族一样，有其共同宝藏的诗的传说，然而，后一种诗，并不是独自传布开去的，而是他们的祖宗遗传下来的；这些民族从他们共同的老家带了这些诗歌来，在分散期中保存着。

在最低级文化阶段里的诗歌，既缺乏团结广大人群的感情的手段，也不能如高级文化的诗歌一样地增富和提高听众的感情生活。原始的诗人，能超过他的听众的水平线以上的，是极其例外。这决不是造物者（Nature）没有在这些民族之间造出优秀品质的个人；不过是因为狩猎民族的低级文化，对全体分子一律地作着顽强的苛求，牵制着特殊的个人留于同一的低级发展的水平线上而已。我们可以看到澳洲的每一个土人，都制备他自己"一家的歌"正如他们各自为自己制作所需要的工具和武器一样。所以这个人的诗歌和其他人的诗歌，其价值或多或少是完全相同的。斯托克斯（Stokes）自夸其随伴土人中有一个名叫妙哥（Miago）的，说，只要有一个题目触动了他的诗的想象，他就非常容易而且迅速地作出歌来。 [57] 但是这种吟咏的天才，并不是某个人物的特殊禀赋，却是所有澳洲人共有的才能。至于某种特殊的诗歌能博得特殊的令誉，并不是因为有诗的价值，却是为了有音乐的价值。在埃斯基摩人中，也是"差不多每个人都有他自己创作的歌。"反之，在他们的叙事诗里，也很可以找到个人的优越的才能的征

象。例如小该沙苏克的故事，很鲜明显露了超越寻常的诗的天才。对于这种超越之处，土人们也并不是不知道，我们只要看他们怕这个年久受人尊敬的形式，会被讲说这一类故事的人弄错一个字，而严密监视的情境，就可以明白了，澳洲人很崇拜几个属于久远的过去时代的著名诗人的名字。可见诗的重要性，在狩猎民族的意识里早已存在了。这种意义在他们的生活上，诚然没有像在文明民族生活上那么占势力，但是也够强的了。在横的方面，原始的诗虽则缺乏团结同时代的人们的手段，但在纵的方面，仍能联结后代的人，由第一代传给第二代的诗歌和故事中，子孙可以认识他们祖宗的声音；当他们听到他们祖宗的忧患分享他们的感情时，他们就感觉到他们自己是给予他们的个人生活以维护和意义的那个集团中的分子。所以诗歌在这里也尽着他处在人和人之间的媒介者的职务。

---

[1] 我们至少要用一个实例来证明原始诗歌经过欧文的翻译之后，在意义上会有多少改变。现在我们可以将澳洲原文的 Encounter Bdy 曲和严格直译的英文以及自由意译的英文比较一下。

Miny-el-ity yarlukē an āmbe，Aly-el-arr yerk-in ya gaiak-ar.

What is it road me for，Here are they standing up hills

.What a fine road this is for me Winding between the hills！

[2] “政治的歌曲总是一种很讨人厌的歌曲，”歌德用一种真正诗的感情这样说。就是最优秀的政治歌曲，也只是有韵的辞章而已，并不是诗。同样地，最深刻的哲学诗也只是有韵训语而已，并不是诗。

[3] Ehrenreich，Zeitsch für Ethnol.,Vol.XX,pp.33，61.

[4] 格雷所供给的两首诗，他自己说是从原文直译出来的，可以说是唯一的例外。然而该尔兰德却以为这两首诗的规则的和韵律的不自然的构造，完全不是澳洲式的。我们以为这两首诗倒很像是用澳洲人

的原意写成的自由英文诗。参看 Grey，Vol.II，pp.312，315.Waitz-Gerland，Vol.VI，pp.757，758.

[5] Taplin，The Narrinyeri.

[6] Eyre，Vol.II，p.239，from Teichelmann Schürmann.

[7] Spencer，Descriptive Sociology.

[8] 原文是："Pindi Mai birki-birki parrato"见 Eyre，Vol.II，p.239，from Teichelmann and Schürmann。

[9] 见 Taplin，The Narrinyeri。

[10] 见 Grey，Vol.II，p.309。

[11] 见 Honery，Jour.Anth.Inst.,Vol.VII，p.245。

[12] 见 Grey，Vol.II，p.308。

[13] 见 Honery，Jour.Anth.Inst.,Vol.VII，p.244。

[14] 见 Grey Vol.II，p.310。

[15] 见 Brough Smyth，Vol.I，p.62。

[16] 见 Man，Jour.Anth.Inst.,Vol.XII，p.389。

[17] 见 Baos，An.Rep.Bureau of Eth.,1884-1885，p.649。

[18] 见 Rink，Tales and Traditions of the Eskimo，pp.66 et seq。

[19] 下面是这首诗的原文：Kuhôrssuanguak imakaja haijâ imakaja ha

haijâ okalulerângame imakaja haija imakaja ha

haijâ avalagkumârpunga imakaja haijâ imakaja ha，etc。

“imakaja haijâ”的叠句是没有意义的，和我们的 Tra-la-la 或 Fol-de-rol 相仿佛。

[20] 这两首歌，和上面那一首相似，在每句之后都附有一句毫无意义的叠句。

[21] 见 Rink，p.89.我们永远不应该忘记，我们对原始的抒情诗的知识是很残缺不全的。但是，如果对于这一类诗的欣赏，原始人和文明人有着同样的热忱，那么我们的搜集虽则很有限，也一定会包含相当数量的恋歌了。

[22] Westermarck，History of Human Marriage，p.357.

[23] 林克所发表的格林兰人的五首歌，其中有三首是这一类的。

[24] Boas，An.Rept.Bureau of Eth.,1884-1885，p.649.

[25] Man，Jonr.Anth.Inst.，Vol.XII，p.389.

[26] Waitz-Gerland，Vol.VI，p.755.

[27] Ibid.,p.756.

[28] 在欧洲也有不少同样的例子。在菩卡绰（Boccaccio）的《十日谈》里面就可以见到一个很有趣味的例子。在第四日第五个故事——说一个女子的恋人，被女子的兄弟杀了，她把那个不幸的恋人的头埋在花盆里面的故事——之后，我们可以读到这样地记着“那把我的花盆夺去了的（quale esso fu lo mal cristiano）是世间最残忍不仁的人呵。（Che mi furo la grasca'.etc）。女郎们听见法哀尔美那（Filemena）的故事都很欢喜，因为她们从前时常听见这支歌，但是都不明白这支歌是怎么来的。”

[29] Eyre，Vol.II，p.229.

[30] Barlow，Jour.Anth.Inst.,Vol.II，p.144.

[31] 在许多低级民族间，往往有一种值得注意的特别的诗的语言，我们很可以用这个方法去说明它的起源。

[32] 见 Man，Jour.Anth.Inst.,Vol.XII，pp.118，389。

[33] 我们在这里要添说几种关于原始抒情诗的形式上的观察。菩阿斯对于埃斯基摩人的诗的韵律，贡献了一些精细的说法："每一个长的音段（'ong syllables），可以间以两三个短的音段。其余的短音段（short syllables）在韵脚的重音部分（accented parts）之前，居于非重音的部分。字句对于旋律的节奏适应，实在是非常随便，而且变化很多的，所以不能说出音脚来。在这里也可以很明显地看出一件事来，就是音乐的节奏，对于形式是比任何事物都来得重要。字句的合律的配置，也不依音段而抑扬，而是受量的控制。"Boas，boc.cit.,p.651.反澳洲人的韵律好像是"依抑扬音的法则的。还有，澳洲人就是在他们的歌曲里也是用韵的。"Waitz-Gerland Vol.VI，p.756.

[34] Man，Jour.Anth.Inst.,Vol.XII，pp.167.et seq.我们在二章后段举出的诗，就是与这个故事有关的。

[35] 刺客带着一把锈斧（可见是铁做的）的情境，表示这个传说并不十分悠远。

[36] Brough-Smyth，Vol.I，p.478.我们在这里列举的，是这故事的简略式。

[37] Man，Jour.Anth.Inst.,Vol.XII，p.172.

[38] Rink，p.89.

[39] Rink，p.90.

[40] Ratzel，Völkerkunde，Vol.I，p.75.

[41] Rink，p.89.

[42] Rink，pp.93.et esq.

[43] 我们可以拿博阿斯抄录的 Ititaujang传说（见菩氏loc.cit.,p.617）和维兰特铁匠的传说（The Saga of Wieland the smith）比较着看。

[44] Ratzel，Völkerkunde，Vol.I，p.78.

[45] Boas，Ioc.cit.,p.649.

[46] Eyre，Vol.II，p.240.

[47] 菩维（Bove）所提到而没有加以描写的耶甘民族（yahgans）所扮演的戏剧，实在也许是模拟舞蹈。

[48] 考照上面舞蹈章，我们所推断的关于埃斯基摩人的模拟舞蹈。

[49] Choris，Voyage Pittoresque autour du Monde.

[50] Lang，The aborigines of Australia.Brough-Smyth，Vol.I，p.171.关于欧洲人的事件，并不减低这个表演的任何原始性。

[51] 我们在这个文化阶段上所找到的原始人民从事写述的尝试，就是澳洲人的刻痕记数，和阿拉斯加人（Alaskan）的绘画，照它们的性质而论，都是完全不适宜于表现诗的形式的。

[52] Waitz-Gerland，Vol.VI，p.706.

[53] Ibid，p.707.

[54] Man，Jour.Anth.Inst.,XII.p.122.

[55] Rink，p.14.“格林兰人和拉布拉德人之间的语言的差别，比较瑞典语和丹麦语之间的差别要少一点。”

[56] Rink,p.14.“在康尼博士（Doctor Kane）游历到密士海峡的埃斯基摩诸小部落的时候，土人们因发觉他们自己不是世界上仅有的人类，而觉得很惊奇。”

[57] Stokes，Discoveries in Australia，Vol.II，p.216.

第十章 音乐

音乐在文化的最低阶段上显见得跟舞蹈、诗歌联结得极密切。没有音乐伴奏的舞蹈，在原始部落间很少见，也和在文明民族中一样。“他们从来没有歌而不舞的时候，也可以反转来说从来没有舞而不歌的，”挨楞李希对于菩托库多人曾经说，“所以他们可以用同一的字样来称呼这两者。”[1] 埃斯基摩人常用唱歌和打鼓来伴舞，而且音乐还在表演中占着这样重要的地位，使得他们不叫那跳舞的建筑为舞场，而叫为歌厅（quaggi）。[2] 明科彼人的舞蹈节，也一样的可以当作音乐节。“他们的准备工作主要是在练习舞蹈时用的独唱和合唱。”[3] 澳洲男人们跳“科罗薄利”（corroborry）舞由本族的女人们组织乐队；布须曼人跳舞时运动和合着旁观者打鼓和唱歌的拍子。音乐的伴奏，对于原始的戏剧和哑剧的不可缺少，也和对于它们所由发达的模拟舞一样。比方，在一种澳洲人的演技里，“指挥者对于场面唱说明的提纲时，就由妇女们反复合唱那歌的叠句，并且用棒在她们的　鼠皮上敲作拍子来伴奏。”[4] 原始的抒情诗是合乐的，澳洲人的、安达曼人的、或北极人的歌词，常常由一种旋律传出，或者竟可说常常传出一种旋律，因为辞句好像还是旋律重要些，为了旋律的缘故，往往把辞句改变或删削得失了原意。最后，叙事诗或至少叙事诗的一部分，也不单单是记述的，是用宣叙调歌唱出来的。舞蹈、诗歌和音乐就这样形成为一个自然的整体，只有人为的方法能够将它们分析开来。假使我们要确切地了解并估计这些原始艺术的各个情状及其功能，我们必须始终记得，它们并非各自独立，却是极密切地有机结合着。

另一方面，我们知道那在外形上和诗歌舞蹈有这样密切关系的音乐，其内质却跟这两者完全不同；音乐可以说是一种纯粹独立的艺术，它的方法和功能，其他艺术都不能和它相比。关于音乐的这种特殊地位从来没有像叔本华（Schopenhauer）那样说得有力的。他说：“音乐是跟有形世界完全独立的，完全无视有形世界的，即使没有世界也能够在某一形式上存在的；这是别种艺术所不及的地方。”[5]

一切其他艺术都从有形的世界里，从大自然里，采取他们的材料和模型；它们是模仿的、描画的艺术；但是音乐，至少在纯粹的音乐作品里，并不抄袭自然界的任何现象。正像革尼（Gurney）说的，音乐创造了听取的形式，创造了在自然界里没有原型而且离开音乐也不能存在的声音的连接和结合。这种见解，每为承认音乐是跟所有其他艺术同等的是自然的模拟的人们所反对；而这后者的见解不但较为古老，也尽我们所知道，比较前者流行得广泛些。这后者的见解要算度波长老（Abbé Dubos）表现得最简洁最明了。他说："正如画家模仿自然界的形和色一样，音乐家也模仿嗓音的长短、抑扬、叹息及转调等——一句话，也模仿自然界表现它自身的感情和热情的一切声音。"自从度波说出这句话以后，这理论已不知换了几次外装，可是并没有什么显著的发展；最后，到了我们的时代才又为斯宾塞所采用。他为他的进化哲学的利便起见，曾经竭力确立这种理论，并且给予这种理论以充分的发展。[6] 革尼在他的名著《音的力》（The Power of Sound）中，曾经用很简单的几句话把斯宾塞的理论基础的各要点提示出来。斯宾塞说，音乐的根源，在乎感情激动时语言的声调，而它对于语言可也有了反作用，因为它使这种声调更富变化、更加繁复、更加表情的了。斯宾塞的这种理论的基础在乎假设表示感情兴奋的声音性质，就是歌唱所以和随常语言不同的性质——就是音的强度，音质的性质，从中庸高度显著的分离，音程的度数和极迅速的转变。所以他的意见以为歌唱起于这些性质的增强和加剧。[7] 斯宾塞这样说歌谣以及和它一类的音乐，都是情绪激动的语言之进展得比较有特性并且比较丰富的模仿——实质上，除了度波所主张的以外，再没有什么东西。这种以为音乐起源于语言的说法，明明是和最初所说的以为音乐有它特殊性质的那种见解不能相容。所以，凡是拥护音乐当然分立这一说的人们，就要各自探求它逻辑上完全独立的音乐的起源；他们是相信革尼所谓橡树是从橡实生长出来的。

为要助成这个问题的决定，不待深究也可明白原始音乐的研究是何等的重要。从斯宾塞的观点来看，我们会希望音乐极类似兴奋的语言。反之，如果要表示音乐从头就是和后代的形式一样，和感情的语言截然不同的，则天秤的另一端的证据必然能得最后的优胜。

我们对于音乐也和对于其他一切艺术一样，可以分成材料和形式。音乐的材料就是声音（tone）。这些声音所附丽的形式都为两种不同的原则所规定——就是节奏和调和（rhythm and harmony）的原则。而这两种原则对于音乐的效果是同样必要的。音乐的节奏在最简单的形式中，是由一个声音或一小群的声音有规则的时间间隔产生的。调和是由某种一定高低的声音，和别种一定高低的声音的合规则的关系发生的。因节奏的原则，声音受量的调整，同时因调和的原则，声音受质的调整。节奏和调和合起来就成了旋律（melody）；换句话说，旋律的形式是在节奏地和调和地调整了的声音的继续上存在的。

人类最初的乐器，无疑是嗓音（voice）。在文化的最低阶段里，很明显，声乐比器乐流行得多。要搜集原始民族歌曲的许多叙述和评论，并且举例说明它极不难；但要从这样一种纷乱错综的东西里获得任何原始歌曲的性质的正确观念，却真是难而又难。原始旋律的欧洲译谱，没有例外的要特别注意；因为我们的制谱法的组织，和有些狩猎民族的各式各样的音阶极少相同。所以原始旋律的特性的传达，都很靠不住。欧洲人对于原始歌曲的审美价值的判断也是完全而且根本没有价值，因为眼前紧要的工作并非研究原只为适合原始人听的原始音乐，怎样感动了欧洲人。所以我们只能在那些含有最确实的及最客观的叙述的笔录范围中选取材料。

如果我们相信维德王子的判断，则菩托库多人的歌唱是世界上最粗陋的。“男子们的歌声好像是一种发音不清楚的叫号，连续交互用着三个或四个音，忽而高忽而低；从胸中深深地呼出气来，同时他们把左臂抱着头，把手指塞在每只耳朵里，在他们想使听众听见的时候，更把口张得很大，那唇栓就使他们的口成为怪相。妇女们没有唱得这样高的声音，或这样愉快，然而听众也是只能听到少数声音反复吟唱。”[8]

明科彼人在他们对音乐的努力上似乎也比菩托库多人高不了多少。曼恩说在他们的舞蹈里由歌队不断地反复歌唱着短的旋律，在他们继续歌唱时，成了令人厌烦的单调。曼恩从布朗德博士

（Dr.Brander）的译曲中发表了一种在三个音中间移动的例证。然而这个欧洲人的戏译的歌曲，是不是安达曼人的旋律的真正代表，却是一个极大的疑问。曼恩的朋友曾经用五个女子、七个男子和三个男孩子做过一种实验，所得的结论是“土人没有丝毫明确的音的高度的观念。”就使他们偶然听出欧洲人所给予的主音（keynote），要他们按着音阶上下发音，还是不可能的。[9] 在另一方面，所有明科彼人对于节奏却有一种很敏锐的感觉，而且常常严格地保守着它。

在澳洲人的音乐中，一样爱用节奏，也是显而易见的。拉姆荷尔兹（Lumholtz），在他的昆斯兰德人里曾经说：“土人们对于旋律的听觉要比对拍子的弱些；但是我曾从我的从人学会了许多完全合旋律的歌曲。我的歌曲一点也不惹他们欢喜。其中只有一首歌，当我用很正确的拍子唱给他们听的时候，他们喜欢了。”[10] 该尔兰德所推断的澳洲人唱歌的一般特性，也证实了这记述：“他们常常用持续不变的、庄严的乃至沉郁的方法唱很多的歌，而且唱得很不坏。他们也能唱外国歌，虽则他们对于音乐并不喜爱；通常欧洲的音乐并不给他们以深刻的印象，甚或会叫他们觉得很可笑。”[11] 他们常常精确地依着拍子；据培克莱（Beckler）说，这种拍子普通是动得很迅速的。实际上这位著作家所举的澳洲人的旋律，是从一位完全靠默记而得这些旋律的一个德国人那里学来的，他并且更进一层说是“绝对不错的”。声乐的节目是由女子们和小孩子们“美丽的纯粹的”宣泄八音，帐篷里照耀着燃烧的木材，又唱着追悼歌，组成一种美丽的和浪漫的、辉煌的画图。

这种单一的旋律是用四分之三的拍子，以半音阶由Ḡ向 进行，然后再以半音阶从 向H进行，这就是他所说的旋律，但决不是用客观的态度记述出来的。他的带欧洲格调的变E调的追悼歌和科罗薄利舞中的婴C调仍然夹杂在内，甚至这两种歌大概照例含有土人的原旋律的精髓，也有了改变。夫累西内（Freycinet）也发表过新荷兰的旋律，但似乎被我们所用的拍子和记谱法牺牲得很多。然而他的译谱和培克莱的译谱是相符合的，在译谱本身上也没有矛盾。在译谱中他们都显出从 向 之不变的下降，二度音程和半音阶的进

展都爱使用（他的歌曲中的一个是从  下降的半音阶而成）。这些译谱，除了同化于欧洲的标准者以外，因为音程的计算不精确，都使人不能满意；那些译谱中依半音阶所记出的，实在只有四分音，仅是附从的，没有人认为或者感觉到是主要的音。这种音乐的根本动机，似乎是从一个音或二度的音程开始，声音逐渐下降到从这个音约摸到下方八音。于是全部的音乐，虽则是不完善，也还可以认为是以种种节奏的排列，从那一个音的唯一的——确系布置得当的——声音的降落。三音拍子在夫累西内和菩克莱的译谱中都有不少。布朗（Brown）的记载也和上述的意见相合。“他们的唱歌以高声和尖音为始，然后使他们的声音降落到极低的弱音。还有在一切的宴会，他们的说话也都逐渐变成宣叙调的歌唱，而且每种强烈的感情都像在那里驱使他们歌唱似的。”[12]

埃斯基摩人的音乐，照我们所能推断的来说，大概也在相同的水平线上。就是在他们的短旋律中节奏要比调和占优胜些。音的数目是很有限的，音程也不严密遵守。菩阿斯曾经发表了许多例子，但是他自己也承认以欧洲音乐的组织放在那些旋律之中“不免近于蛮干。”他曾进一步想把那些旋律分成了两组，使它和我们的长调和短调相当。但是从我们看来，这种努力只显得这种方法是劳而无功而已。

在这样音乐的班次中最高的地位无疑地是属于布须曼人。西俄非拉斯·罕（Theophilus Hahn）说：“布须曼人有一种特殊的音乐天才。他们学习旋律极快而且极其正确。我的父亲曾经充当那马瓜（Namaqua）的霍屯督族的牧师，他在安格拉·培开那（Angra Pequena）附近的田野里，由于在那儿的布须曼人的帮助，试种小麦，在黄昏的时候，奏着小风琴对他们歌唱众赞歌（chorals），常使他很感觉快乐。不料布须曼人居然在几天之内，就会唱他用他们所不了解的荷兰语所唱给他们听的旋律。”布须曼土著的音乐的特质以利希顿斯泰恩（Liechtenstein）所说的为最好。我们在这里且引用他的话，虽则那不是专为歌唱而发的：“我们对于布须曼人音乐的单调的声音渐渐听惯了，我们的睡眠已不为它所吵扰，反而有为我们催眠的功用了。当远远地听见这些歌声的时候，并不会觉得不快，只会有悲凉而清静之

感。虽则这种音乐包含的不过六个音，而且并不属于我们的音阶，而是形成了我们十分生疏的音程，然而这些音的发音方法，少见的节奏，旋律的奇异等等——我敢大胆地说——却使它有了一种很别致的美感。我胆敢用‘高’这一个字，因为我那些音程虽则不和我们的一致，它们仍然表现着悦耳的、有规则的和易于理解的关系。在主音和那二倍振动数的音之间只有三个音程。第一音程至少比我们的长三度略为低些；第二音程约在短五度和长五度的正中。第三音程是在长六度和短七度之间，——所以人能想象到在他听见转调的时候，首先听到短七度的和弦。而且每个音在其对主音的关系中还都比主音来得高些；耳朵并不十分觉得一定要用纯粹的三和弦来结束，即使没有三和弦，也会使人感觉满足。熟练的‘歌拉’（gora）的演奏者在较高的八度音之中能够奏出第二有时乃至第三音程来。然而这些较高的音，是多少有点不一贯的，而且很少形成纯粹的二倍振动数的和那较低的音相对当。没有本来意义的旋律，有的不过常常引伸得长的同样音的交错；而且实际把主音加在每一个音之前。最后我们要讲到的是这里所说的音程，并不是所用的特殊乐器所特有的。”

在这一切的记载中，第一件引起我们注意的事，是狩猎民族在他们的歌曲中，节奏比之调和重视些。严格遵守规则的节奏在他们的歌曲中到处可以看见，比之各音间的距离，动摇不定而且限于二、三个音间的调和，要算是更重要、更复杂的元素。说明这种关系之所以存在并不困难。我们只要想起这些旋律，大多是在跳舞的时候唱的，而跳舞必须按精确的拍子动作就够了。再则，节奏感无疑也是从原始的乐器上发展出来的。

最低文化阶段的乐器大半只是用来标记拍子。这类乐器用得最广的是苏鼓（kettledrum）。在狩猎部落中，似乎只有一个部落没有这种鼓，就菩托库多人。其他一切部落都有形式或多或少有点粗陋的这种鼓。苏鼓的最原始的形式发见在澳洲；[13]那恐怕就是乐器中最原始而且最古老的样子。这种女子们打起来应和男人们跳舞的乐器，只是紧绷着或团卷着的　鼠皮，在别的时候还可以披在肩上做外套用的。[14]这种绷着皮的巧妙的木鼓，我们认为不是澳洲人发明的，是从美拉尼西阿人（Melanesians）那里学来的。但是另外一种北方使用的按拍

子的乐器，却很富有原始的性质——“一根硬木制成楔形的粗棍，打起来发出一种特别强大的声音。”[15]这种昆斯兰德人的响杖（sounding-stick）恰可以过渡到明科彼人奇异的打乐器——就是舞蹈的指挥者用脚踏了发响的响板（sounding-board）。响板是极坚硬的木头制成的盾形的穹状板，约长五尺，宽二尺。一面凸出，一面凹进。凹进的一面通常用白垩画成种种花纹。用的时候，把凸出的一面向上，把窄的一头插入地中，用一只脚踏那上面顿踏，为增大声音起见，板下放着一块石头。[16]埃斯基摩人的鼓，是一种有把柄的大圆形的鼓。鼓圈和把柄都用木制或用鲸鱼骨制，蒙了海豹或驯鹿的皮。这种乐器，直径约长三英尺，用十英寸长，三英寸粗的棒来敲。[17]布须曼人的鼓，被荷兰殖民地叫驰“罗梅尔波特”（rommelpott）的，是用皮绷在开口的土制或木制的容器上，用指头敲的。

鼓到如今还是大部分狩猎民族的唯一乐器。埃斯基摩人明科彼人以及大部分的澳洲部落，都是除了鼓，就不知道还有别的任何乐器。只有埃斯顿港（Port Essington）地方的土人有一种箫，“用竹管制，长两三英尺，用鼻子吹。”[18]在另一方面，菩托库多人虽然没有鼓却有两种吹奏的乐器：一种是塔夸拉（taquara）竹箫，下端有两个孔，常为妇女们所用。[19]另一种是用大犰狳的尾巴皮制成的喇叭。[20]布须曼人却已经发展到用弦乐器了。但我们不相信他们所用的各种乐器都是他们自己发明的。一种三面的六弦琴，的确是从黑人那里转借来的，一种葫芦琴大约从霍顿督族传来。这种葫芦琴是一种木制的弓状物，有一个葫芦附在上面，作为共鸣器；在单弦上有一个滑动的环，可以上下滑动，随意增减振动的部分。[21]只有他们的弦乐器中最原始的“歌拉”（gora），可以相信是布须曼人原有的乐器。这不过是布须曼人最重的实用器具——弓——多少变了点样子的东西。就在弓的一头，在弦头和弓木之间，有一根有切口的，像叶子的扁平羽茎插入。这根羽茎由演奏者用蹙缩的嘴唇抽着，凭着呼吸的出入使它颤动。布须曼人这种用口气吹出的声音是很弱的；所以演奏者为增大声音，使自己容易听得清起见，常将拿弓的右手的食指插在他的耳朵里。[22]有些演奏者能够将他们的心陶醉在他们的音乐中，持续坐几个钟头之久。勒发云（Levaillant）说：“一个优良的演奏者想使曲调正确奏出，必须专心作多次的练习；而一件可以注意的事，是一个熟练

的艺术家能用大力吹奏出八度高音，犹如箫子——一种能发出极好的歌拉音的乐器——一样。”

我们可以在这里对于原始音乐的特色做个总括了么？这些特色在各种记载中都已明显地表现出来了。在文化最低阶段里，声乐的势力是超过了器乐的。两者都是单纯地——换句话说，就是以一部的旋律——动进。复调音乐（polyphony）和交响乐（symphony）是他们所不知道的。在旋律的两个因子中，节奏是卓越地发达了，调和却还不很完整。关于调和，原始的旋律和我们的不同——除出音程不同以外——第一是音的位次比较少，第二是音的高度比较不定。

根据上述的知识，我们可以对斯宾塞理论的价值下判断了。这位英国哲学家以为，音乐的泉源在于情绪与兴奋的语言；他以这种推断做基础假定：情绪的语言和音乐——特别是歌唱——有同样性质的特征。倘若这种特征是一致存在的，那在原始的歌唱中便该已经很明显地表现出来了。照斯宾塞说来，歌唱以至于感情的语言，都因它的声音比较高大，而与日常的语言不同。但是声音高大并不是感情的语言或歌唱的普遍状况。原始民族固然有用高声歌唱的，却也有用低声歌唱的。我们已经听见过澳洲妇女们的唱和科罗薄利舞的歌唱，常常低到听不清的程度。在另一方面，“嗓音的乐音”固然使那通常唱的原始歌曲，和日常语言有别，但是至少也同样使它和感情的语言有别。如果我们可以信赖我们的耳朵的话，则后者（感情的语言）比之前者（日常的语言）更是非音乐的。“它（感情的语言）包括许多生硬的嗓音和高的谐音，这些声音会产生粗厉的性质。”[23] 第三、歌唱和热情的语言，在显然离开中庸高度的一点上是一致的。这种分离一定形成了热情语言的一种特性；“这种语言是突兀而又粗硬的，飞快地向上向下闯，就在一个简单的音段间也会闯过一个蛮阔的音程，闯过十二度或两个八度音程也不稀奇的。”但是这些变异如果更显著地表现出来，而且更充分地发展了，会生出什么结果呢？一定不会有什么跟原始歌唱有一点点类似的东西。因为原始的歌唱普通只在少数几个音的中间移动，而那几个音间的音程距离又是和感情语言不相类似的。在感情语言中，就是成为原始歌唱极显著特征的那种节奏条理，也寻不出一点痕迹来。只有一点可说狩猎部落的歌唱比之文明民族的歌唱更接近

热情的语言——就是缺乏高度的界限，会从这个音滑到了那个音。但是这一点，明明不够维系斯宾塞的立论，而立论的其他各点，又完全缺乏根据。原来歌唱——姑且完全撇开器乐——在文化的最低阶段里，也像在其他一切文化的阶段里一样，是和感情的语言显然而且截然不同的。斯宾塞的音乐起源语言的臆说，原始音乐就对它提出了难得推翻的抗议。[24]

那么人类怎么会有音乐的呢？达尔文以为乐音和节奏的才能，是由我们的动物祖先，当初用为引诱异性的手段而获得的。他的这种见解，是从观察大部分的雄性动物多在繁殖期间利用它们的声音，一来发泄自己的感情，二来引诱起雌性的注意，推断出来。倘若我们假定声音除了引起注意之外，还能使雌性发生快感，那么这种音乐的才能，自然将为雌雄淘汰所保存、所改进。这是自动和被动的音乐能力发展的最初的出发点。达尔文随后还把激发我们的温和、恋爱、胜利的欢喜和战争的兴会等等音乐特殊力量指示出来，说"一个纯粹的乐音，能够集中感情的力量，胜过几页的文章。"他又引用斯宾塞的话说："音乐唤起了我们不曾梦想过它的存在和不曾明白过它的意义的那些潜伏着的情绪。"他又引申着说，那为音乐或热情的语言所唤起的感情和观念的不明确而深远，正像回复了久远以前的热情和思想一样。我们只有假定乐音和节奏曾经被我们半人类的祖先在一切动物都为最强的感情所激动的交尾期里利用过，才可以理解得若干。就是这假定是真的，乐音方才适于以遗传的联想之精深的原理为基础，在我们的心里——以模糊而不一定的形式——回生了久远以前的强烈的感情。当我们想到有些四手类的（quadrumana）动物中雄性的发声器官比雌性的发声器官更发达，还有一种类人猿的动物发出一种精确的八音间的乐音，就是实际唱歌[25]的时候，就不至于认人类的祖先——无论男性或女性或两性——在他们得到用调解的语言表示爱情的能力以前，便已尽力用乐音和节奏，互相娱乐的话，为必不会有的臆说。用各种声音和语调唤起听众最强烈的感情的灵敏的演说家、诗人或音乐家，一定没有想到他正在使用他的半兽类的祖先，在久远的过去时代靠此发泄他们的战争和恋爱的发烧的热情的同样手段。然而这是事实。达尔文相信他还能够用这种方法说明野蛮人种——他指的是黑人和霍顿督族——很有发展音乐才能的事实。

如上所述，音乐的形式首先是卓越的建筑在节奏一边——从音乐和舞蹈的密切关系，我们可以完全理解这个事实。另一方面，调和，只是缓慢而无一定地发展着。在狩猎民族的音乐里，音的高度是摇动的，音程也是全不固定的。那么人类怎么会达到固定音律的形成呢?革尼叫我们注意这种事实，就是我们想把我们深切感觉的心情，严肃而郑重地表现出来的时候，我们就要加强我们声音的共鸣而逼近于音乐的调子；又为增强共鸣起见，我们本能地会选择那最不使我们的声音紧张和疲劳的几个音，我们的发音器官不知不觉地会保持着狭小范围以内的高度；所以我们自然趋向于单调方面。[26] 另一方面，泰罗尔（Tylor）推定最初的精确的音律是由乐器的使用而形成的:“最简单的音律中的一种是被最早的乐器，喇叭，引起注意。我们所见到的这种喇叭粗陋形式的一例，是南美洲及非洲的森林种族所吹奏的用木料或树皮做成的一种长管。一个喇叭……可以发出“普通和弦”的连续的音，如c、e、g、c等……。这种自然的音律，就其所发的音来说，完全包含音乐的诸音程中最重要的八度、五度、四度、三度等音程。”[27] 关于原始器乐的知识我们太缺少了，这是很可惜的；然而我们从种种记载上可以推知那些使用完成到最高级乐器的布须曼人，也有最确定的“音程”，虽则那些音程和我们的不一致。只是我们不要忘记利希顿斯泰恩曾经明白地说过，布须曼人在他们的乐器上所奏出的音程并不是他们的特殊的乐器所特有的。

我们在这里所引用的都还不过是假定，对于这个问题，我们是否能够进展到假定范围以外，还不能断言。不过，这些假定，已经够使我们更加明了乐音最初期的发展。达尔文的臆说，还只涉及自动和被动的音乐能力的发展，不曾涉及它的起源；它举出已知的事实，只是想说明那能力的保存和长进。在他的理论中，至少照我们所见到的来说，对于音乐的特殊功能还是没有使人满意的定论。达尔文实际相信音乐效能的特性，那是他在被引起的感情的力量和不定性中见到了的，可以依据下面的假定来说明:“由遗传的联想之精深的原理，乐音……大约会模糊不定地唤起了久远以前的强烈感情。”但是我们对于所谓“遗传的联想之精深的原理”的观念极不完备，所以我们不得不认达尔文的说明，至少在现在，还是完全和音乐本身的魅力问题一样的不明白。

我们除了依照音乐表现给我们的魅力，——就是他的本性上无比的情绪运动以外，另外没有方法可以解释这个问题。革尼说：“音乐的第一种特性，就它的效果的首尾（alpha and omega）而言，是这样的：它从我们引起一种不能再容其他任何情绪境界的强有力的情绪境界。就一般所能形容的来说：这种情绪境界好像是各种强烈情绪的混合物；它已经完全变成了新的经验，无法把它分成各个单一因子；因为欢悦、亲爱、憧憬、苦恼、安慰、弛缓、紧张等等——凡有一切好像都在它的里面露过一面。可是最后结果完全不是紊乱和恍惚的。或者我们不如说：那里本来是有我们想由那样关系探求说明的种种因子在里面，但当我们想要试行分析的时候，却对于我们的知识变成不明了了，实际，美是有那明白而且分明的形式上所特有的统一和个性的。当我们认为音乐的根本效能不大不小地就是音乐的效能的时候，我们不会否认音乐在某种程度上也能表现出音乐以外的情绪和心境。音乐应付这种情形有种种的手段。我们这里所要讲到的，只是在原始音乐中特别引起我们注意的——节奏的运动。腓赫纳（Fechner）曾经很确当地说过，音乐唤起类似实际的心情的倾向和关联，在其最主要的各点上，恰和人的声音和动作自动地表现同样心情的方式，在音乐工具和人体器官各别的适应之下所可能的范围内相当。喜乐有另外的一种速率（tempo）和另外一种节奏，跟哀乐不同，而这同样的不同并且也显现在声音和动作中喜悦和悲哀的适当的表现之间。”虽然澳洲人的挽歌是缓慢而延长的，但“当他们在喜、怒或渴望中歌唱的时候，他们情感愈兴奋，歌唱就愈来得快，在愤怒的时候，唱得更加快。”[28] 腓赫纳又继续说，我们不必设想以为要由音乐引起任何特殊的心情，必须我们想起先前那种心情的表现，倒是似乎由于音乐在我们内心引起的情绪的波动，和那些跟我们自发的心情自然结合着的情绪的波动同调，所以会有那样心情的一致。最后他又补充说：“因为我们心情的自动表现，实质上不是旋律的或调和的，我们所以少有理由依赖这样一种表现的回想来构成音乐里的旋律和调和的印象。”[29] 音乐在音乐以外的表现上的能力，就在最有望的时候也是很有限的，在这一点上，这种艺术决不能和其他艺术，如同绘画、雕刻或诗歌等，相比拟。[30] 所以由音乐的极薄弱的表现能力以推论极有力的音乐的感情效果，完全是头足倒置。可是倘使音乐还能够——即使是不充分地——表现出音乐以外的感情，那它自然就能够鼓动音乐以外的感情。

正如腓赫纳所说："它能够震动人类心灵的全部。"并且常常那样深刻而又广泛地影响着人们的一生。"据说当宗教改革时代，全人民都唱得煽起对于新信仰的热诚来，许多敌视路得（Luther）之名的人都被那简单而动人的新教的赞美诗所感动而皈依了他的教义。"又如"有些斯拉夫民族的最初的改变宗教，是受俾臧兴教会（Byzantine Church）圣曲的影响。"[31] 凡此种种，都是说明音乐有鼓舞勇武精神的力量。路得的有力的战歌——其旋律大踏步向前进，正如军士衔枚赴敌，——曾经屡次引导德国军队攻击而战胜；马赛曲的雄壮的声音曾经唤起青年法兰西共和国的市民武装起来跟欧洲的半壁争雄。从来没有一个军队可以缺少军乐的。

据达尔文的学说，音乐是作为引诱异性的工具而受原始的栽培。所以我们希望能够发见它在最低文化阶段里大致用在这个目的上的音乐。但是这种希望并不如意。至少我们寻找不出一个简单报告承认这种论断，就是有过什么一种形式的音乐在最低文化的阶段中专为促进性的交际而演奏。在另一方面，狩猎民族也和文明国民一样，充分认识音乐在军事上的价值。澳洲人在战争的前夜常常唱野性的歌以激发他们的勇气。[32] 巴克利（Buckley）说："在战争开始之前，有一个男子来到一队兵士之前，唱歌而又跳舞。"[33] 托马斯所眼见的战争也是用跳舞开场。[34] 然而，音乐在军事上的意义，在最低的文化阶段里到底是很有限的；因为战争 [35] 在"野蛮的"狩猎部落的生活中，并不是什么一件大不了的事。原始音乐大致用为跳舞的伴奏。鼓声和歌声给予跳舞者以拍子，他们依照这种拍子表演他们的动作。关于这一点，我们前面以为属于舞蹈的社会影响的大部分，的确也是属于音乐的。然而值得注意的是，这种影响的主要部分应当归功于节奏，或者不是特别存在音乐中的要素。节奏似乎甚至在希腊的音乐中也占着超越的地位；所以我们现在可以了解柏拉图为什么会认音乐在他的理想国的公民教育中非常的重要。[36]

还有，在大多数音乐独立出现的情境中，音乐大概只是发生音乐本身的快感。布须曼人每次谛听他的"歌拉"的声音能够连续到几点钟之久，除了为他自己的快感而奏出的连续不断的声音之外，不再注意

其他任何事情。澳洲人通常只是自己唱给自己听；我们实在一点也不知道我们可以假定他们从音乐获得了音乐的享乐以外还有什么。

我们对于其他各种艺术，虽然能够指点出有明白而又分明的关系存在于艺术能力、艺术活动与审美文化生活的其余部门之间，但还没有人对于音乐寻出问题的解决法，虽然人们常常在探讨这个问题。腓赫纳说："虽则有人，他的文化程度很浅，倘若他比较熟习音乐的赏鉴和理解而且有比较大的天生音乐才能，他就能够领受比之受过教育的人更高强的直接音乐印象，更能够了解音乐的真正意义，而且可以由此享受更大的乐趣；但是音乐的副产物，却会对于别人更加有意义。"[37] 音乐的才能实际似乎跟各种心灵的才能相照应。很有一些人别种知识在水平线以下，而音乐的才能却很发达；也有一些人有很高的知识以致艺术的才能，但完全缺乏音乐的才能。[38] 我们觉得各民族表现音乐才能，也和各个个人的音乐才能一样，是变化无常而且各自独立的。布须曼人的音乐才能超出了一切其他民族之上，然而其余的文明却完全和别种民族一样的粗陋和枯窘。甚至就较发达的国家去观察，文明和音乐之间的关系也是不很明白的。为什么德国民族富有极高超的音乐天才降临，而在关系极密切的英国人中间竟不能产生一个伟大的音乐家呢？答案是德国人音乐才能的天赋比英国独厚些；然而，问题还是要苛求，那种卓越性是从哪里来的呢？我们势必不会否认有一种规则的关系存在音乐天才和某一个民族或某一个时代的文明之间；但是我们定当坦白承认，我们没有知道那种关系究竟是什么。

倘若一个民族的音乐和那个民族的文明没有关系，那么也可以倒转来说一个民族的文明和那个民族的音乐根本没有关系。虽然在文化的最低阶段里，音乐的间接的实际影响，也远在其直接的音乐效用之下；而且往后发展，也常是后者（就是直接的音乐效用）占优势。音乐愈发展其特有的音乐元素，调和，它的性质就愈是音乐的，它的效用也愈成为专门音乐的。音乐的最高超最纯粹的形式——比方贝多芬（Beethoven）的器乐——是离实际生活挺远的；它没有实际或伦理的意义，也没有别的什么社会的意义，只有一种既不能增也不能减的审美的、音乐的意义。柏拉图的主张，音乐是大众教育的工具，现在已

经都会背诵了。想从音乐搜寻别的什么的人，只是证明他不曾欣赏音乐的贡献就是了。

所以音乐，以其性质和魅力，在诸艺术间立于无与伦比的地位，成为一种独自的艺术。一切别的艺术都不得不为别的生活的目的卖力；音乐全然只为艺术的目的。就这个意义说，音乐可以说是最纯粹的艺术。特别是在音乐和诗歌中间虽则它们有着密切的外部关系，却存在着深刻的内部对立。诗歌主宰着整个现象世界；反之，音乐自家可以说：“我的国度不在这个世界上。”

---

[1] Zeitsch.für Eth.1887年版，33页。

[2] An.Rep't Bureau of Eth.1884-1885年第600页。

[3] Jour.Anth.Inst.十二卷389页。

[4] Lang.Brough Smyth一卷170页。

[5] Schopenhauer，Sämmtliche Werke （Griesbach's edition）一卷340页。就是在叔本华以前荷夫曼（Hoffmann）已经在他的杰作“Kreisleriana”中把音乐的特殊性格用精彩的字句描写过了。“音乐是多么奇异阿！”他借了书中Johannes Kreisler的嘴说。“人们对于它的神秘是多么难测啊！但是它不是寄居在人们的心中吗？不是把可爱幻景充满人们的内心的吗？人们不是以全心向之，因而在世间获得光明的新生命，以从尘世的疲惫压迫下解脱出来吗？是的，一种神圣的力量通过了他的全身，鼓舞他发生一种天真虔诚的心境，使他能够道说那未知的浪漫的灵界的语言；像一个学生朗诵他老师的引人入胜的著作一样，不知不觉地唤起了一切内心的幻梦，用灿烂的圆舞在生命中飞翔，而使每一个能够了解的人心中充满了无限不可名状的想望。”

[6] Herbert Spencer，On the Origin and the Function of Music.关于初期的历史，可参阅 Gurney 所著 The Power of Sound（1880年伦敦出版）书中的 The Speech Theory 一章，其论述深刻而有趣。

[7] Gurney 书476页。

[8] Wied 书二卷41页。

[9] Man，Journ.,Anth.Inst.,十二卷392页。

[10] Lumholtz 书200页。

[11] 然而格累氏却说，他的土著仆人在柏斯地方的戏院中听了“上帝救皇后”一剧，很是感动，甚至哭了。

[12] Waitz-Gerland 书六卷752页起。

[13] 专门嚣闹的乐器至少也是一样属于旧式的；举例来说，如澳洲人跳“科罗薄利”舞时悬在膝踝上的树叶束把，以及柏歇尔（Burchell）在他的书中告诉我们的布须曼人跳舞时的声响。

[14] 有时　鼠皮中再包进一块泥土。见 Brough Smyth 书一卷170页。

[15] Lumholtz 书200页。这种乐器很少，拉姆荷尔兹也只见过一次。

[16] Man，Jour.Anth.Inst.十二卷399页。

[17] Boas，An.Rep't Bureau of Eth.1884-1885年出版，601页。

[18] Waitz-Gerland 书六卷752页。这大陆的南部只知有箫的名。

[19] Wied 书二卷41页。

[20] Ehrenreich，Zeit für Eth.1889年出版，19页。

[21] 哈恩（Hahn）说有一种相似的乐器，有两根弦线，可说是提琴（violin）的胚胎。

[22] 在 Ratzel 所著的 Völkerkunde 一卷70页中有一幅“歌拉”奏演者的图画。

[23] Gurney 书476页。

[24] 革尼曾经彻底的阐明斯宾塞的学说不合乎高级音乐的事实。见 Power of Sound二十一章。

[25] 这种会唱歌的人猿叫做“敏猿”。布累姆（Brehm）在他的 Thierleben 一书中描写敏猿的唱歌曾这样说：“伦敦的雌性敏猿有时能叫出非常特殊清晰的音调。这种叫声完全可以用乐谱来录出。开头是主音调E，依半音阶可直升至全部第八度音。主音调在全曲中都可听到，作为每一继续音的前音。在音阶上升时，简单的音调一个比一个慢，但是在下降时，音节却渐渐快起来了，最终时更快到万分。终结时是竭力的一声呼叫。这动物在乐谱中表演的规则、迅速和准确，都足使一般人吃惊。”

[26] 革尼书454页。

[27] Tylor，Anthropology 291页及292页。

[28] Waitz-Gerland 书六卷754页。

[29] Fechner，Vorschule der Aesthetik 一卷176页。其中“音乐的直接因素”一节，可以说是音乐论著中最清楚最正确的文字。

[30] “我很以为，那些由我们的经验可以归入音乐的直接的伦理影响，与其到限定的印象中去追寻，倒不如到不限定的印象中去探求。那种由群众的高声——为大合唱——所产的弥漫的感觉，或许含有真正的，但是含糊的，社会团结的意义。”见革尼书373页。

[31] 革尼书373页。

[32] Brough Smyth 书一卷164页。

[33] 同上书159页。

[34] Ibid.

[35] 澳洲人的战争大多是裁判性重于政治性；他们有规定的赎罪的斗争。埃斯基摩人就根本不知道有战争这回事。

[36] “调和之后自当讲到节奏。对于节奏，我们也应当取同样的方式。但求节奏能够表出勇敢的生活，不必有种种繁复的音律组织；而且应当先有辞句，再去配那节奏，不应当先定节奏，随后填上辞句。至于说明这些节奏是怎样，那是你的责任，请你告诉我，像你方才告诉我调和一样。‘但是，实在的，他回答，我不能告诉你。我只知道节奏有三条原则……音律就都由它组成，正同声有四种因素，调和就都因它决定一样。我不知道什么节奏表现什么生活。’于是我说，我们应得就商得蒙（Damon），他会告诉我们什么节奏是表现卑鄙、懈怠、暴躁或其他无价值的性情的，什么节奏是表现正和这些相反的性情。”Plato，*The Republic* ，三卷121页（Jowett）。

[37] Fechner，Vorschule，一卷163页。

[38] 例如：莱辛（Lessing）、康德（Kant）、莫泊桑（Maupassant）。

第十一章 结论

我们好像一个探索新发见的地境的探险家一样，已经踏遍了原始艺术的全境地。我们虽则不能找出平坦的大路，但是不得不为自己开辟一条小径。我们每步都遇到障碍。在许多地方，呈现在我们面前的实际情形，正和那不能直接通过必须绕道而行的澳洲稠密森林一样，纷纷乱乱；在其余的地方还得在摇摇欲倒的临时桥梁上渡过张着大口的深坑；有许多广大的地域，因为它们全部都隐藏在浓雾里，我还不能窥察它们的底里；有些我们以为我们能够在地平线上看见的山峰，常常只是欺人的云片。从这种远征中带回来的地图，自然显露空白的地方比之有记载的地点还要多；我们只能以“我们所以得的少许知识也许是真知识”这种希望来自慰。

在我们从事原始艺术的研究之前，我们曾经试向一般艺术的性质加了一番探讨。我们的定义曾经说过，艺术的努力是要由它的整个过程或者它的结果来引起审美感情。但是我们既经熟悉了狩猎民族的艺术创作。我们必须承认这个定义在严格意义上并不是十分切合实际的。原始民族的大半艺术作品都不是纯粹从审美的动机出发，而是同时想使它在实际的目的上有用的，而且后者往往还是主要的动机，审美的要求只是满足次要的欲望而已。例如原始的装潢就大体而且全然不是作为装饰之用，而是当作实用的象征和标记。在其他的艺术中，虽则也有审美目的占了主要地位；可是照例还是只有音乐把审美当作单纯的动机。关于这一点，就是高级民族也并没有超出狩猎部落之上的特殊地位。在高级民族的艺术中，除了音乐和装潢，我们也很少发见有一种专门追求审美兴趣的作品。

但是艺术的努力在最低级的文化阶段里虽然难得见到纯一不杂的，却仍处处可以明白看出来——而且本质上还是和在高级文化阶段里所显现的是一样的形式。在原始民族中只有一种艺术我们无法探寻，那就是建筑艺术，不规则的狩猎生活妨碍了它的发展。原始民族

用以避免恶劣天气的庇身处，顶篷以及芦舍等，只能满足最迫切的实际需要。除此以外，凡文明国民所采用的其他一切艺术，都是狩猎民族所已经熟知的。尤其使我们确信的是三类基要的诗并非在文化向上发展的过程中从某种“不分体的原始的诗”分出，却在最低级文化阶段中就以独立的个性出现了。

最野蛮民族的艺术和最文明民族的艺术工作的一致点不但在宽度，而且在深度。艺术的原始形式有时候骤然看去好像是怪异而不像艺术的，但一经我们深切考察，便可看出它们也是依照那主宰着艺术的最高创作的同样法则制成的。不但澳洲人和埃斯基摩人所用的节奏、对称、对比、最高点以及调和等基本的大原理和雅典人和佛罗伦萨人（Florentines）所用的完全相同，而且我们已经一再断言——特别是关于人体装饰——便是细节上通常以为随意决定的，也都属于离文明最远的民族所共通的美的要素。这种事实在美学上当然不是没有意义的。我们的研究已经证明了以前美学单单提过的一句话：至少在人类，是有对于美感普遍有效的条件，因此也有关于艺术创作普遍有效的法则。和这基本的一致对照起来，那就见得原始的和高级的艺术形式之间的差别是量的方面多过质的方面。原始艺术中所表现的情绪是狭隘而粗野的，它的材料是贫乏的，它的形式是简陋而拙劣的，然而那主要动机、手法和目的，最初期的艺术还是和其他一切时代的艺术一致。

照我们对于艺术科学任务的体会说来，我们不能以研究了原始艺术的特性为满足，我们还得不断努力发见它所依据的条件。对于艺术活动的首要条件是艺术冲动。严格说来，本来没有单一的艺术冲动，正如没有单一的艺术活动一样。我们还是用这术语，目的只是要简洁而且便利地擒住那种种特殊的艺术冲动所共通，而我们在那些一般的结论中所专置意的。[1]这种艺术冲动实质上是和游戏冲动——就是肉体和精神的能力对于无目的的，因而就是纯审美的活动的冲动，[2]而且多少有些以各种各样的形式和模仿连在一起的冲动——同一的东西。无疑它是人类普遍所有的性质，或者比人性还要古老得多罢。所以艺术冲动并不要等特殊的文化条件方才产生，只是要有这些条件来使它发展和引导它到什么特殊的方向上去就是了。

那些狩猎部落的艺术作品都显出极度的一致性；不论在人体装饰上、在用具装潢上、在造型艺术上、在操练上、在诗歌上，甚至在音乐里，我们都在各个民族间一再遇到跟其他一切民族相同的特性。这种宽泛的一致性直接证明了种族的特性，在艺术的发展中并没有断然的意义。原始艺术的一致，跟原始人种的分歧，站在极其矛盾的地位。从人类学的观点看来，澳洲人和埃斯基摩人是两种绝不相同的民族；然而他们一边的装潢往往是极其类似那一边的，倘若我们不能在装饰物的形式和材料上找出一点线索，我们有时候竟难决定某一特殊图样的渊源。谁如果将澳洲人和布须曼人的岩画作过比较，又将澳洲人和布须曼人两种民族的本身作过比较，就难有勇气拥护泰纳（Taine）的学说——说一个民族的艺术首要的是他们种族性的表现；至少不会以为有泰纳所宣称的那种普遍妥当性。可是我们也不否认种族的特性对于艺术发展的影响，虽则我们不能正确地指定它。我们只是说——以我们研究的结果为论据——这种影响，在文化的最低阶段中，对于艺术的主要性质，并不是断然的，最多也不过处于一种附属地位。[3]只有在一种艺术的发展中——就是音乐——可以有一种较大的意义；但是我们关于原始音乐的知识太肤浅，还不能证明它。我们在这里也还不能解答这个问题，就是种族特性对于艺术的影响是不是随着文化和艺术的进展增大的。当我们看到民族的个性、个人的个性，常同他们的发展有不断增加的力量发生时，我们事实上是只得承认这种可能性的。但是另一方面，我们不好忘记高级民族的种族性质比较低级民族还要不纯粹和不单纯得多。

原始艺术的一致性明白的指出了由于有一个一致的原因；而这个一致的原因，我们已经从那在各种和各处的狩猎民族间都有完全一致的性质，而且同时在一切民族间都有最强烈的影响及到文化生活的一切其他部分的文明因子（即求食的方法）上找到。然而我们还不能将各种情境和各种方面上原始生产方式和原始艺术形式之间的关系追究得清清楚楚；我们只是大体已经将狩猎生活在艺术起源中的意义弄明白了。这实在是必须留意的大事。各种艺术除出音乐当初就有一种特殊地位的而外，在最低文化阶段里，都是在内容上和形式上明白地显出直接或间接受着那些简陋无定的狩猎生活的断然影响。我们不能在一切艺术中，明确地证明这种影响，如像在绘画和雕刻中一样；那些

狩猎民族所特有的种种人和兽的神似的绘画和雕刻，很明白地对我们显出来，那是特别在狩猎民族中发展到了十分完全的生存竞争的能力在审美上的成功。

一个民族的生产方式，大体不能不凭藉他们所生存的地理和气象的条件。狩猎民族所以仍然是狩猎，并不是因为他们受能力缺乏的限制而一开始就停止不前，如旧时的人种学家所相信的那样，而是因为他们故乡的特殊性阻碍了他们向较高的生产方式发展。在这点上，我们以最低文化阶段的艺术为限所作的研究，已经使我们在那些专门观察高级文化阶段艺术的哲学美学家久经讨论过的艺术和气候的关系问题上获得了一个见解。但是我们在狩猎艺术中所承认的气候的影响，是和赫德和泰纳在高级民族的艺术中所发见的极不相同。赫德和泰纳是说气候对于民族的精神和他们艺术的特性有一种直接的影响。反之我们所发见的影响，是间接的；气候经过了生产才支配艺术。但是我们不是宣言我们已经在这中间发见了一种艺术科学的普遍妥当的法则。我们至少很怀疑是不是在高级民族的艺术上也可以证实有这样一种气候的影响；这不是因为这种条件在高级民族中更形复杂，而是因为他们具有比较丰富的文化工具，使他们的生产事业比较少受气候的影响。文化的进展已经把民族从驯服自然之下，引导到征服自然；我们可以想象，这种变化在艺术的发达上，也能够找出相当的形迹来。

没有一种民族没有艺术。我们已经知道，就是最粗野的和最穷困的部落也把他们的许多的时间和精力用在艺术上——就是被文明国民站在实用和科学的高台上，贱视为无谓把戏的那种艺术。用这样大的精力来对付这种在社会组织的维系和发展上漫不重要的事业，从现代科学的观点来看，可以说是完全莫名其妙的。如果人们用于美的创造和享受的精力真是无益于生活的着实和要紧的任务，如果艺术实在不过是无谓的游戏，那么，必然淘汰必定早已灭绝了那些浪费精力于无益之事的民族，而加惠于那些有实际才能的民族；同时艺术恐怕也不能发达到现在那样地高深丰富了罢。所以我们首先必须承认，原始艺术除了它直接的审美意义外，对于狩猎民族也有一种实际的重要性，而且，我们研究的结果也证实了这种论断。原始的艺术用种种不同的方式影响着原始的生活。例如装潢能特别增进技术精巧。人体装饰和

舞蹈，在两性的交际上占着重要的位置，而由于能够影响性的选择，我们上面已经说过，他们或者能促进种族的改良。在另一方面，人体装饰是因为要恐吓敌人而发生的；诗歌、舞蹈和音乐，因为要它们能激动和鼓励战士，就成为社会人群抗战的城壁了。但是艺术对于民族生活的最有效和最有益的影响，还在于能够加强和扩张社会的团结。不是一切艺术都同样地适合于这种影响。一方面，舞蹈和诗歌它们的根本特性好像生来就是去加强和扩张社会的团结，而另一面，音乐却因同样的理由差不多完全没有这种目的。除了这些内在的原因外，外界的环境也有一部分决定的力量，艺术这种社会化的职能在某一时代的某一民族中要靠那种环境才能实行。例如，跳舞，在社会人群过于广大而不能联合在一起举行跳舞的时候，就失掉了它的影响力；另一方面，诗歌却因印刷术的发明而呈现出伟大无比的力量。所以在文明进展的历程中，艺术的主权便从这一个递嬗到了那一个。我们认为，在狩猎民族间最有力的社会影响是跳舞；对于希腊人，雕刻已经有效地把他们的社会思想融合成一体；在中世纪，建筑术在伟大寺院的殿堂上结合了肉体和魂灵；在文艺复兴时期，绘画发出了一切受过教育的欧洲人都能了解的语言；诗歌那温和的声音能够在敌对的阶级和民族的武装争斗中作有力的回响。但是，虽则各个艺术的社会意义在时代的进程中已经这样地变迁了，艺术的社会意义还是继续地增大。艺术在最野蛮的部落中所实施的教育影响，也不断地扩大和高涨。原始艺术之最高的社会职能是统一，而文明人的艺术则因作品丰富繁复之故，不仅造成统一，而且更能提高人类的精神。科学充实并提高了我们的知识生活，艺术也同样充实并提高了我们的感情生活。艺术和科学是人类教育中的两种最有力量的工具。所以艺术不是无谓的游戏，而是一种不可缺少的社会职能，也就是生存竞争中最有效力的武器之一；因此艺术必将因生存竞争而发展得更加丰富更加有力。人们致力于艺术活动最初只是自己直接的审美价值，而它们所以在历史上被保持下来并发展下去，却主要因为具有间接的社会价值。艺术对于社会福利的重要的意识已经存在于各时代的人类中了。我们可以列举一大批曾经明白地指出艺术乃是或已经是施行民众教育的哲学家、艺术家和政治家来。我们的确有权利要求艺术去致力于社会功效的方面——就是，在道德方面；因为艺术是一种社会的职能；而每个社会的职能都应该效力于社会组织的维系和发达。但是我们倘使要求艺术成为道

德的，或者正确一点说，成为道德化的，那我们就不对了，因为我们的那种要求，等于使艺术不成其为艺术，艺术只有致力于艺术利益的时候，才是艺术最致力于社会利益的时候。

我们所研究的仅限于原始的艺术，同时也只限于艺术科学工作的一方面，就是我们在开头的时候所指出社会学的一方面。在最低文化阶段里，至少对于我们，艺术只是一种社会现象；所以我们研究它的社会条件及影响就足够了；并不是因为我们不承认其他的一切，而是因为在这种环境之下，我们以为不能分别出其他的一切。然而在高级文化阶段中，除了它对社会生活的影响以外，它对个人生活发展中的价值，呈现得更为明晰；实际，高出于大多数人水平之上的最高艺术天才者的最高创作，通常只能说是个人的影响。这个最后的情形，实在告诉我们艺术的个人的和个人化的影响，估计起来并不弱于我们已经竭力赞许的社会的和社会化的影响。相信一切社会的发展，仅为个人发展之前进的一种手段的人，在我们看起来站在无可比并的高度。倘若我们想从事于说明艺术对于个人的发展意义，或许我们还当从事一种比之我们已经做过的还要费时费力的研究。但是，我们很可以指出，就使从这方面看，艺术也不但是一种愉快的消遣品，而且是人生的最高尚和最真实的目的之完成。或者宁可说就是因为这个原因，就有一种深刻的矛盾存在艺术之个人的和社会的职能之间。一方面，社会的艺术使各个人十分坚固而密切地跟整个社会结合起来，另一方面，个人的艺术因了个性的发展却把人们从社会的羁绊中解放出来。而为民众教师的柏拉图的艺术就和为人类教主的叔本华的艺术相对立。

---

[1] 我们无论如何不承认有什么单一的艺术冲动存在，我们宁愿简直否认它。相信每个生而有艺术天才的个人根本上都有相同的艺术冲动在发生效力是错误；相信它在音乐的、诗歌的或者造型的形式中单单依赖适当的外界的条件也是错误的。单一的艺术冲动只是一句话；实际上只有诗歌的、绘画的、音乐的或者建筑的冲动而已。这些不同的冲动，感情和活动，都以同等的名分各自独立地存在着。一个音乐家并没有一个一般的艺术冲动可以用音乐的形式来使它满足，他乃是

从头就在那完全与生命和艺术的其他领域无关系的音乐感情中生活着、感觉着，而且活动着的。

[2] 艺术冲动的分析不在本书的目的内。它是属于艺术科学的心理学部分。关于游戏冲动和它的艺术意义，可以参考 Herbert Spencer 卓越的观察，见 Principles of Psychology，二卷646页到648页。

[3] 模仿性在音乐中并不占什么地位，也许只有完全附属的功能。

1. 封面
2. 版权
3. 汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明
4. 重版说明
5. 著者序
6. 第一章 艺术科学的目的
7. 第二章 艺术科学的方法
8. 第三章 原始民族
9. 第四章 艺术
10. 第五章 人体装饰
11. 第六章 装潢
12. 第七章 造型艺术
13. 第八章 舞蹈
14. 第九章 诗歌
15. 第十章 音乐
16. 第十一章 结论

汉译世界学术名著丛书

分科本◎哲学

道德情操论

〔英〕亚当·斯密 著

商务印书馆
SINCE1897 The Commercial Press

图书在版编目(CIP)数据

道德情操论/(英)斯密著;蒋自强等译. —北京:商务印书馆,2011

"汉译世界学术名著丛书"(分科本)

ISBN 978-7-100-07831-3

Ⅰ.①道… Ⅱ.①斯…②蒋… Ⅲ.①伦理学—思想史—英国 Ⅳ.①B82-095.61

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 041043 号

所有权利保留。

未经许可,不得以任何方式使用。

汉译世界学术名著丛书(分科本)

道德情操论

〔英〕亚当·斯密 著

蒋自强 钦北愚 朱钟棣 沈凯璋 译

胡企林 校

商 务 印 书 馆 出 版

(北京王府井大街36号 邮政编码 100710)

商 务 印 书 馆 发 行

北京瑞古冠中印刷厂印刷

ISBN 978-7-100-07831-3

2011年5月第1版 开本 880×1240 1/32

2011年5月北京第1次印刷 印张 15¼

定价:52.00元

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明

我馆历来重视迻译世界各国学术名著。从1981年开始出版“汉译世界学术名著丛书”，在积累单行本著作的基础上，分辑刊行，迄今为止，出版了十二辑，近五百种，是我国自有现代出版以来最重大的学术翻译出版工程。“丛书”所列选的著作，立场观点不囿于一派，学科领域不限于一门，是文明开启以来各个时代、不同民族精神的精华，代表着人类已经到达过的精神境界。在改革开放之初，这套丛书一直起着思想启蒙和升华的作用，三十年来，这套丛书为我国学术和思想文化建设所做的基础性、持久性贡献得到了广泛认可，集中体现了我馆“昌明教育，开启民智”这一百年使命的精髓。

“丛书”出版之初，即以封底颜色为别，分为橙色、绿色、蓝色、黄色和赭色五类，对应收录哲学、政治·法律·社会学、经济、历史·地理和语言学等学科的著作。2009年，我馆以整体的形式出版了“汉译世界学术名著丛书”（珍藏本）四百种，向共和国六十华诞献礼，以襄盛举。“珍藏本”出版后，在社会上产生了良好反响。读书界希望我们再接再厉，以原有五类为基础，出版“分科本”，既便于专业学者研读查考，又利于广大读者系统学习。为此，我们在“珍藏本”的基础上，加上新出版的十一、十二辑和即将出版的第十三辑中的部分图书，计五百种，分科出版，以飨读者。

中华民族在伟大复兴的进程中，必将以更加开放的姿态面向世界，以更加虚心的态度借鉴和吸收人类文明的成果，研究和学习各国发展的有益经验。迻译世界各国学术名著，任重道远。我们一定以更大的努力，进一步做好这套丛书的出版工作，以不负前贤，有益社会。

商务印书馆编辑部

2011年3月

译者序言

亚当·斯密（1723—1790）不仅是一位经济学大师，而且是一位杰出的伦理学家。他一生从事学术研究，留下了两部传世佳作——《国民财富的性质和原因的研究》（以下简称《国富论》）与《道德情操论》。他在《国富论》中建立的“富国裕民”的古典经济学体系，已为我国思想理论界所熟知，但他在《道德情操论》中阐明的以“公民的幸福生活”为目标的伦理思想，却很少引起我国思想理论界的关注；特别是这两部著作之间的关系，长期以来未被人们正确理解。早在19世纪中叶德国历史学派的经济学家就提出了所谓的“亚当·斯密问题”，即《道德情操论》和《国富论》对比悬殊、相互矛盾的问题。他们认为，斯密在《道德情操论》中把人们的行为归结于同情，而在《国富论》中却把人们的行为归结于自私。他们说，斯密在《道德情操论》中把同情作为社会行为的基础，而在《国富论》中，由于受到法国“唯物主义”思想家的影响，从利他的理论转向利己的理论。从此以后，几乎所有论及亚当·斯密著作和思想的论著，差不多都把斯密看作是伦理学上的利他主义者，经济学上的利己主义者。这种观点，似乎成了研究亚当·斯密的传统“信条”。例如，在我国流行颇广的卢森贝所著《政治经济学史》就认为，斯密在《道德情操论》中“研究道德世界的出发点是同情心”，而“他研究经济世界的出发点”则“是利己主义”[1]。这种所谓的“亚当·斯密问题”，其实是出于对斯密著作的误解，尤其是对《道德情操论》的误解。

这里，仅就斯密生平和《道德情操论》的创作及修订再版，以及《道德情操论》和《国富论》的关系，即所谓的“亚当·斯密问题”，作一概述。[2]

一、 斯密生平和《道德情操论》的创作及修订再版

1723年6月5日，亚当·斯密出生于苏格兰法夫郡的卡柯尔迪。他的父亲是当地海关的审计员，在斯密出生前几个月就去世了。母亲是大地主的女儿，一直活到90岁，仅比斯密早死6年。斯密生前丧父，童年体质孱弱多病，又无兄弟姐妹，一生未曾娶妻，同母亲相依为命。在长达60年的岁月中，斯密对母亲孝顺侍奉，报答了她的养育之恩。

斯密接受启蒙教育是在卡柯尔迪市立学校，这所学校在相当有名望的戴维·米勒的领导下，造就了一批卓越人才。幼年的斯密在学校中以对书籍的热爱和超人的记忆而引人瞩目。斯密在卡柯尔迪度过了中小学生活。工场手工业和外贸相当发达的卡柯尔迪，使斯密对苏格兰社会有了一个朦胧的认识。

1737年，斯密以出色的成绩进入格拉斯哥大学学习。他在该校的3年中，学习了拉丁语、希腊语、数学和伦理学等课程。他当时最喜欢的是数学和自然哲学，然而，这却不是他在其中显示才华的科学。出类拔萃的道德哲学教授哈奇森以渊博学识与高尚人格给斯密留下了深刻的印象。哈奇森似乎注意到了他的天资，把16岁的斯密介绍给了当时正在写作《人性论》的哲学家大卫·休谟。

1740年，斯密作为斯内尔奖学金的获得者被推荐到牛津大学深造。在那里，他致力于钻研拉丁语和希腊语的古典著作，认真研究了《人性论》等当代和古代伟大思想家的作品，打下了坚实的古典哲学与当代哲学的基础。

1748年秋，他担任爱丁堡大学讲师。1749年编写过一份经济学讲义。在1750—1751年的冬天，讲授过一学期经济学。1751年，他被选为格拉斯哥大学的逻辑学教授。从1752年起，他又继承他的老师——哈奇森博士任该校的道德哲学教授，直到1764年辞去教职为止。他经常回忆起这13年，说这是他“一生中最有用和最幸福”[3]的时期。这个时期是他学术思想形成的重要时期。

1759年4月，斯密以《道德情操论》为题出版了他的伦理学名著。在斯密那个时代，“道德情操”这个词是用来说明人（被设想为本能上是自私的动物）的令人难以理解的能力，即作出判断克制私利的能

力。斯密在《道德情操论》中，就是阐明具有利己主义本性的个人怎样控制他的感情或行为，尤其是自私的感情或行为，以及怎样建立一个有确立行为准则必要的社会。

《道德情操论》出版后，亚当·斯密在格拉斯哥最后4年的学术研究，向着两个重点方向发展。其一，继续深入研究伦理道德理论。在这方面，他听取了一些研究哲学的朋友们的意见，对《道德情操论》作了较大修改，于1761年出了第二版。他在这一版中所作出的具有重大价值的修改，是他发展了有关公正的旁观者的理论，明确指出良心是一种社会关系的产物。其二，加强了对法学和政治经济学的研究，于1763年在格拉斯哥大学作了《关于法律、警察、岁入及军备的演讲》。[4] 斯密在这个演讲中，论证在经济自由的条件下，资本主义经济关系能够迅速地推动财富的积累，并围绕这个中心，初步分析了当时英国经济生活的基本问题，阐述了政治经济学的一系列基本原理，从而确定了他经济研究的总的方向及其经济理论体系的中心思想。因此，可以把斯密在这次演讲中所阐明的基本思想，看作是他后来在《国富论》中所建立的古典政治经济学体系的雏形。

《道德情操论》和《关于法律、警察、岁入及军备的演讲》这两部著作，是亚当·斯密在教授生涯中进行学术研究所取得的两项重要成果。

1763年11月，斯密接受英国财政大臣查尔斯·汤申德的聘请，辞去了大学教授职务，作为汤申德的养子年轻的巴克勒公爵出国旅行的家庭教师，进行了为期近3年（1764年2月至1766年10月）的欧洲大陆之行。在此期间，他访问了法国和瑞士的一些重要城市，考察了各地的经济、政治和社会状况，开展了广泛的学术交流活动。

1764年3月至8月，斯密陪同这位年轻的公爵先后访问了法国的南方城市图卢兹、波尔多和蒙彼利埃。在这期间，斯密感到比较空，于是他就在长期酝酿、构思的基础上，根据他已积累的资料，开始撰写他的经济学著作。1764年7月5日，斯密在图卢兹给休谟的信中写道："为了消磨时光，我已开始写一本书。"[5] 他在这封信中所讲的已开始写的这本书，就是《国富论》。

1765年10月至12月，斯密访问了日内瓦。他怀着很大的兴趣观察了瑞士的共和制度，并多次到离日内瓦约7公里的费尔奈会见法国著名启蒙思想家伏尔泰，并同他就政治制度问题交换意见。

在这次欧洲大陆之行中，对斯密获益最大的是对巴黎的访问。他在巴黎逗留的十个月间（1765年12月—1766年10月），曾会见了许多著名的思想家和政治家，如百科全书派成员狄德罗、达朗贝、孔狄亚克、霍尔巴赫、爱尔维修，重农主义者魁奈、杜尔哥、奈穆尔、老米拉波等。在形形色色的沙龙、定期或不定期的宴会等社交场合以及个人交往中，斯密经常同他们交谈经济学、哲学、文学、政治等方面的问题，从中汲取了不少思想资料。在经济理论方面，对斯密影响较大的是魁奈和杜尔哥，在巴黎期间，斯密还曾将他正在创作中的《国富论》一书的某些观点，征求过魁奈、杜尔哥等重农主义者的意见。

1766年11月初，斯密从巴黎回到了伦敦。在伦敦停留的半年时间内，他曾利用当时刚刚建立的英国博物馆所藏的丰富资料，继续进行《国富论》中所要论述的一些重要问题的研究，其中包括殖民地行政管理问题的研究等。1767年5月他回到了自己的出生地卡柯尔迪，直到1773年4月的7年间，他一直在从事《国富论》的著述工作。

1773年春，斯密携带已经完成的初稿前往伦敦，原来打算稍加修订和润饰便交给出版商出版，但是，他在那里看到了许多新的资料，包括1774年以后杜尔哥特地寄给他的被称为“稀世珍本”的《关于课税的备忘录》，特别是1773年以后不断加剧的北美殖民地对英国殖民统治的反抗和1775年爆发的美国独立战争，引起了他对殖民地问题的极大关注。为此，他决心继续进行自己的研究，而不急于发表此书，他又用了3年时间阅读资料，继续研究有关问题，对初稿进行了广泛的修改和补充。到1776年3月9日，《国富论》这部经济学巨著终于问世了。斯密在《国富论》中创立了富国裕民的古典经济学体系，这在经济思想史上具有划时代的意义。

斯密在创作《国富论》的过程中，并没有完全放下伦理道德理论的研究。正当斯密从法国和伦敦搜集了有关资料回到卡柯尔迪集中精力着手撰写《国富论》之际，1767年，他又修订出版了《道德情操

论》第三版。在这一版中，实质性的修改虽较少，但和第二版相比改动还是相当多的。这一版特别值得一提的，是他将《论语言的起源》这篇蕴涵着巨大才能的文章，首次附印于该版的第437—478页中。

1774年，当《国富论》进入定稿阶段时，斯密又修订出版了《道德情操论》第四版。在这一版中，也作了一些实质性的和非实质性的修改，其中包含一些有关词汇现代化的修改。

1778年1月，由于巴克勒公爵的举荐，亚当·斯密被诺思首相任命为苏格兰海关专员及苏格兰盐税专员。斯密在担任这两项公职期间，从未停止过学术研究和著述活动。在任职的第一年，他就利用担任海关和盐税专员所获得的实际知识，增补、修订了《国富论》中有关论述公共事务的部分，出版了该书的第二版。

1781年，斯密又修改了《道德情操论》中不完美的细节，出版了该书的第五版。

1784年，斯密又根据从事海关专员所获得的确切资料，更详细地论述了苏格兰的渔业奖励制度、特许公司和非特许公司以及东印度公司等有关部分，出版了《国富论》第三版。

1786年，亚当·斯密又为《国富论》增写了《序论及全书设计》置于卷首，出版了该书的第四版，这是斯密生前审订的最后一个《国富论》版本。

斯密的《国富论》和《道德情操论》这两部学术名著所取得的巨大成就及其对社会发展所产生的深远影响，给他的母校格拉斯哥大学增添了光彩。为此，格拉斯哥大学师生在1787年11月和1788年11月两次推选斯密担任该校名誉校长（每次当选任期一年），给了他极高的荣誉。

斯密为了报答人民对他的奖励，实现他理想的“文明社会”，热切地希望能做更多的事情、写作更多的东西。他曾对一位朋友说起，除了伦理学和经济学著作外，他还打算写关于文学、哲学和修辞学方面

的以及关于法律、政治理论和科学发展史方面的大部头著作；试图建立一个庞大的理论体系，系统地阐明生存在宇宙中的这个无限而又联系着的人类活动体系的整个过程，以及人类社会这架大机器的运行机制；揭示作为自然的人和作为社会的人的本性及其生活的终极目的、过程和形态。可是，他年事已高，身体愈来愈衰弱，实际上已不可能实现自己的全部写作计划了。为此，他深感遗憾地说："我原打算写更多的东西，我的原稿中有很多可以利用的材料，但现在已经不可能了。"[6]

斯密在其生命的最后几年里，仅完成了《道德情操论》第六版的修订工作。这次修订是该书1759年出版以来规模最大的，也是最具有实质性的一次修订，这是他长期深思熟虑的结果。1788年3月15日，斯密在致托马斯·卡德尔的信中谈到这次修订的情况时说："我现在正在紧张地专心用功"对《道德情操论》的"每一部分作增补和订正"，其中特别是：增写了第一卷第三篇第三章《论由钦佩富人和大人物，轻视、怠慢穷人和小人物的这种倾向引起的道德情操的败坏》；重新改写了第三卷的第二、第三章，在这两章的新增材料中包含对良心、公正的旁观者理论的进一步发展以及对"自我控制"这一主题的论述；增写了整个第六卷，论述了道德理论的实际运用，尤其是对谨慎、正义、仁慈和自我控制等美德的论述；重新改写了第七卷第一篇第一章，将散见于以前各版中的斯多葛哲学，集中起来进行论述，并更充分地解释了其他有关学派的学说，在这一卷第四篇的新增材料中，还进一步阐述了他关于诚实与欺骗的观点。在这一版的开头，斯密还有一个题为《告读者》的新增前言，简要地介绍了本版所作的主要改动情况，以及重申他为什么仍要保留该书最后一段，即关于撰写阐明法和政府一般原则的著作的愿望。

由于斯密意识到这次修订是对《道德情操论》的最终审订，是使该书"定型"，成为一个最完美的版本，因此，他做得非常细致。他在1788年3月15日致托马斯·卡德尔的信中写道："我是个迟钝、非常迟钝的作者，每一篇作品在我能勉强满意它之前，至少要写上六七遍。"因此，修订工作进展缓慢，交稿日期比预期的要迟得多，大约在1789年12月才修订完毕，到1790年斯密逝世前几个月，这个新版本才出版。

这一版新增内容的“极大部分是斯密在重病之下写成的”[7]。这说明贯串在这个新增部分中的道德原理，对斯密产生了多么大的兴趣与责任。正如杜格尔德·斯图尔特所说：“这些崇高的真理在他年轻时离开学院之际，第一次激起了他的天才的热情，他最后的精神努力也是寄托在这方面的。”[8]

1790年7月17日，斯密在爱丁堡与世长辞。

二、《道德情操论》和《国富论》的关系——简评所谓“亚当·斯密问题”

以上介绍了斯密的生平和《道德情操论》的创作及修订再版情况。下面在此基础之上，结合本书中阐明的伦理思想，谈谈我们对所谓“亚当·斯密问题”的看法。我们认为，《道德情操论》和《国富论》这两部名著之间存在着密切的联系，其论述的侧重点虽有所不同，但就本质而言，却是一致的。这种一致性，主要表现在以下三个方面：

（一）从《道德情操论》和《国富论》的交替创作、修订及其整个研究、写作计划来看，绝不能否认斯密学术思想体系在本质上的一致性。

上面，我们在论述斯密生平和《道德情操论》的创作、修订再版过程时，已提到1752—1764年间斯密在格拉斯哥大学主持的道德哲学讲座中，曾充分利用他在爱丁堡大学讲授经济学时所编写的讲义，以及他参加格拉斯哥经济学俱乐部等学术活动中所得到的启发与资料；而《道德情操论》和《国富论》又都是在他的道德哲学讲稿的基础上创作而成的。1759年4月，斯密对道德哲学讲稿第二部分进行加工整理，以《道德情操论》为书名首次出版了对其一生具有重大影响的著作。这部杰出著作不仅从现在所说的伦理道德的角度，而且从哲学、法学、心理学和经济学的角度，对有关资本主义社会生产关系的各个领域作了探讨。从1759年到1774年，《道德情操论》共出了四种不同

的版本（第一版1759年，第二版1761年，第三版1767年，第四版1774年）。在对该书这四个不同版本进行修订的过程中，斯密又在道德哲学讲稿第四部分以及他1763年在格拉斯哥大学所作的关于法律、警察、岁入及军备的演讲的基础上，酝酿创作了《国富论》。《国富论》初版于1776年问世。1778年，他又修订出版了《国富论》第二版。《国富论》出版之后，斯密并没有停止对《道德情操论》的修订工作，1781年，他就出版了《道德情操论》第五版。1784年和1786年出版了《国富论》第三、第四版后，在他生命的最后一年，即1790年，他又最终完成了《道德情操论》第六版的重大修改和出版工作。

从《道德情操论》和《国富论》的交替创作、修订再版过程，可以看出这两部著作之间存在着密切的联系，绝不能任意把它们割裂开来，以至对立起来看待。《道德情操论》第六版中吸收了《国富论》的一些内容，是显而易见的。

《道德情操论》和《国富论》不仅是斯密进行交替创作、修订再版的两部著作，而且是其整个写作计划和学术思想体系的两个有机组成部分。《道德情操论》所阐述的主要是伦理道德问题，《国富论》所阐述的主要是经济发展问题，从现在的观点看来，这是两门不同的学科，前者属于伦理学，后者属于经济学；但按照当时苏格兰大学中的学科分类法，以及在斯密的学术思想体系中，它们则属于“道德哲学”这一门学科，而且不是这门学科的全部，只是该学科的两个构成部分。当时苏格兰“道德哲学”这门学科，实际上包括了后来社会科学的许多门学科。斯密在格拉斯哥大学讲授这门课程的内容，就包括神学、伦理学、法学和政治学四大部分，而政治学这一部分，又包括了当时所称的政治经济学。这部由四个互相联系的部分所组成的庞大讲稿，构成了斯密学术思想体系的基础和出发点。

斯密原来计划要分部地研究和写出“道德哲学”这一学科的全部内容，以揭示作为自然的人和作为社会的人的本性及其生活的终极目的、过程和形态，从而建立一个庞大的学术思想体系；即使他到了晚年，眼看已不可能实现其全部写作计划，他仍坚持想实现他所谓的“道德哲学”的实用部分，即伦理学、法学和政治学部分。他在1790年临终

前几个月，为《道德情操论》第六版写的新增前言《告读者》中写道："在本书第一版的最后一段中，我曾说过，我将在另一本论著中努力说明法律和政治的一般原理……不仅涉及正义，而且涉及警察，国家岁入，军备，以及其他任何成为法律对象的东西。在《国民财富的性质和原因的研究》中，我已部分地履行了这一诺言，至少在警察，国家岁入和军备问题上。我长期以来所计划的关于法学理论的部分……虽然我年事已高，很难指望如愿以偿地完成这个大事业，但我并没有完全放弃这个计划……因而我把30多年前写的这段话未加改动地放在这里。"[9] 斯密的这一论述清楚地表明：他把《国富论》看作是自己在《道德情操论》中论述的思想的继续发挥。因此，我们不能认为这两部著作之间存在什么基本矛盾。

（二） 从对人的行为动机的分析来看，《道德情操论》和《国富论》都是从人的利己本性出发的。

在《道德情操论》中，斯密谈到本性贪婪和自私的地主的行为动机时说："富人只是从这大量的产品中选用了最贵重和最中意的东西。他们的消费量比穷人少；尽管他们的天性是自私的和贪婪的，虽然他们只图自己方便，虽然他们雇用千百人来为自己劳动的唯一目的是满足自己无聊而又贪得无厌的欲望……"[10] 。在《国富论》中，斯密又谈到唯利是图的资本家的行为动机。他说："把资本用来支持产业的人，既以牟取利润为唯一目的，他自然总会努力使他用其资本所支持的产业的生产物能具有最大价值，换言之，能交换最大数量的货币或其他货物。"[11]

在斯密看来，个人利益是人们从事经济活动的出发点；而从利己出发从事经济活动的人，就是斯密所假设的"经济人"（主要是指资本家）。正因为斯密把利己主义作为"经济人"活动的根据，所以，西方某些研究者既把斯密看成是古典经济学的主要代表人物，又把他看作是一个信奉"适者生存"的被现金交易关系和残忍的竞争所支配的理论家。

当然，斯密本人是否认这种说法的。他在《道德情操论》中把这种基于个人利益的利己主义称为"自爱"（Self Love）。他指出，支配

人类行为的动机有自爱、同情心、追求自由的欲望、正义感、劳动习惯和交换倾向等；人们自爱的本性是与同情心相伴随的，然而，人在本能上又是自私的，总是在自爱心的引导下追求自己的利益，从而妨碍同情心的充分发挥。他还肯定了利己心的社会作用。他认为，“自爱”是人类的一种美德，它绝不能跟“自私”相混淆。他把人们追求自身利益的“自爱”看成是一切经济活动的必要条件。斯密在《道德情操论》和《国富论》中，就从这种“经济人”活动的利己主义出发，探讨了人类沉湎于“对财富的追求”的原因。他认为，原因主要有这样两个：

第一，人性的本能迷恋发明、改良和革新。斯密把人们追求财富的动因首先归于人与自然的关系。他认为，“经济人”天生具有一种创造欲望和创新能力，它驱使他展开经济活动，促使财富增加。斯密以有的人对时间的准确性并不严格，对手表计时的准确性却十分挑剔为例，来论证人天生具有的创造性，或曰对发明、改良和革新的“迷恋”。斯密认为，正是这种“迷恋”激起了人们辛勤工作的热情，鼓励着人类去创造物质文明和精神文明。他在《道德情操论》中写道：“天性很可能以这种方式来欺骗我们。正是这种蒙骗不断地唤起和保持人类勤劳的动机。正是这种蒙骗，最初促使人类耕种土地，建筑房屋，创立城市和国家，在所有的科学和艺术领域中有所发现、有所前进。这些科学和艺术，提高了人类的生活水平，使之更加丰富多彩；完全改变了世界面貌，使自然界的原始森林变成适宜于耕种的平原，把沉睡荒凉的海洋变成新的粮库，变成通达大陆上各个国家的行车大道。”[12] 斯密对人们追求利得的这种论述，在他的《国富论》中是当作一种常识加以接受，并进行发挥的。

第二，为追求财富而“极度”地工作是出于实现和维持他的社会地位的需要。在斯密看来，人需要同伴的同情，而同伴的同情更倾向于同情自己的快乐而不是悲伤，所以在旁观者面前，每个人都把夸耀财富、掩饰贫穷作为动机。他说：“按照我们所说的人生的伟大目标，即改善我们的条件而谋求的利益”，就是“引人瞩目、被人关心、得到同情、自满自得和博得赞许”。他认为，人们肉体所需的必需品，“最低级劳动者的工资就可以满足”，他们之所以拼命追求财富，是由于“虚

荣而不是舒适或快乐”[13]。他说：“富人因富有而洋洋得意，这是因为他感到他的财富自然而然地会引起世人对他的注意。……相反，穷人因为贫穷而感到羞辱。……尽管这会产生一种约束力，……然而，人们认为，这使大人物变成众人羡慕的客观对象，并补偿了因追求这种地位而必定要经历的种种辛苦、焦虑和对各种欲望的克制”[14]；为了取得它，宁可失去“一切闲暇、舒适和无忧无虑的保证”[15]。从斯密的这些论述看来，他实际上是从人与人之间的关系出发来研究人们追求财富的动因的；但他却把人类经济活动的动因归于道德的、情感的因素，这就使他的研究偏离了正确轨道。这正是斯密的阶级局限性的反映。尽管在《国富论》中着重了经济因素的分析，他的这些弱点得到一定程度的克服，但在《道德情操论》中它却表现得非常明显。在斯密看来，只有资本主义生产关系才是合理的完美的，因此，他把资本主义生产关系人格化的“经济人”（主要是指资本家）描绘成富有“同情心”并有种种美德的人。

无论怎样，斯密在《道德情操论》中论证“经济人”的出发点，和《国富论》是相同的，一致的，即都是从人的利己主义的本性出发的。例如，他在《道德情操论》中写道：“毫无疑问，每个人生来首先和主要关心自己。”[16]他把改善自身生活条件看作“人生的伟大目标”。这种论述在《国富论》中发展成为表述自利行为动机的名言：“我们每天所需要的食料和饮料，不是出自屠户、酿酒家或烙面师的恩惠，而是出于他们自利的打算。”[17]可见，《道德情操论》和《国富论》这两部著作，在论述的语气、论及范围的宽狭、细目的制定和着重点上虽有不同，如对利己主义行为的控制上，《道德情操论》寄重托于同情心和正义感，而在《国富论》中则寄希望于竞争机制；但对自利行为动机的论述，在本质上却是一致的。在《道德情操论》中，斯密是把“同情”作为道德判断核心的，而其作为行为的动机则完全是另一回事。他承认有种种行为动机，不仅有一般的行为动机，而且有善良的行为动机。这些动机包括自爱，这也就是《国富论》开头所说的自利，而不是“自私”。他是在轻蔑的意义上使用“自私”这个词的，他把“自私”和“贪婪”相提并论，而赞扬“对我们自己个人幸福和利益的关心”[18]。

在斯密生活的那个时代，“道德情操”这一短语，是用来说明人（被设想为在本能上是自私的动物）的令人难以理解的能力，即能判断克制私利的能力。因此，斯密竭力要证明的是：具有利己主义本性的个人（主要是指追逐利润的资本家）是如何在资本主义生产关系和社会关系中控制自己的感情和行为，尤其是自私的感情和行为，从而为建立一个有必要确立行为准则的社会而有规律地活动。斯密在《国富论》中所建立的经济理论体系，就是以他在《道德情操论》的这些论述为前提的。

（三）《道德情操论》和《国富论》之间的有机联系，还集中表现在斯密对那只“看不见的手”的统一论述中。

斯密对利己心的论述，十分强调“看不见的手”的作用。“一只看不见的手”[19]这一著名短语，在《道德情操论》和《国富论》中各出现一次。在《道德情操论》中，他写到富人为了满足自己贪得无厌的欲望，雇用千百人来为自己劳动，“但是他们还是同穷人一起分享他们所作一切改良的成果，一只看不见的手引导他们对生活必需品作出几乎同土地在平均分配给全体居民的情况下所能作出的一样的分配，从而不知不觉地增进了社会利益，并为不断增多的人口提供生活资料。”[20]这只“看不见的手”被描述为对财富的追求或获取欲。这种获取欲是从荣辱之心一类的私利出发的，是受人们的个人感情和爱好驱使的，但是，人们在这只“看不见的手”的指引下追求狭小的私人目的时，却始料未及地实现着增进人类福利的更大的社会目的。在《国富论》中，斯密谈到，把资本用来支持产业的人，通常既不打算促进公共利益，也不知道自己能在什么程度上促进这种利益，他所盘算的只是自己的利益，而在这场合，“像在其他许多场合一样，他受一只看不见的手的指导，去尽力达到一个并非他本意想要达到的目的，也并不因为事非出于本意，就对社会有害。他追求自己的利益，往往使他能比真正出于本意的情况下更有效地促进社会的利益。”[21]在这里，这只“看不见的手”是用来比喻说明竞争过程的有益后果的。而在《道德情操论》中，这只“看不见的手”却被用来说明另外的问题，即对财富的获取欲本身如何实现促进人类福利这一更大的社会目的。可见，在

《道德情操论》中，这只“看不见的手”所起的作用比在《国富论》中所起的作用更为基本。

在斯密看来，人们从事经济活动是从个人利益出发的，而在那只“看不见的手”的指引下，对个人利益的追求必将促进社会繁荣。社会利益就是以个人利益为基础的。斯密的这一理论反映了当时资本主义经济发展的要求，他力图以人与人之间的“经济联系”来抨击封建主义超经济强制的不合理性。同时，也正是由于那只“看不见的手”的存在和发生作用，使社会经济达到“自然平衡”。因此，一些西方学者认为，斯密是一位早期控制论思想的实践者。

斯密在论述通过那只“看不见的手”达到社会经济“自然平衡”的同时，还论述了通过那只“看不见的手”达到人类社会政治平衡的思想。斯密认为，在现实世界中，不仅存在着协调不同人的经济利益的问题，而且还存在着协调不同人的政治价值的问题。在《道德情操论》第二卷第三章中，他首先指出，在人们可以幸福地生存的社会里，希腊式的感情——爱、友谊和感激之情占据优势；然后，他进一步考虑到在缺乏这种感情的社会是如何继续存在的？表面上他承认神的存在。他说过，对伟大宇宙体系的管理，对一切有理性和感觉生命的普遍幸福的关心，是神而不是人类的事。实际上，他是以神的存在和人们“跟神的协作，并尽其所能地促成神的意图”来论证那只“看不见的手”在政治平衡中的作用。他明确指出，人类社会即使缺乏希腊式的感情，但是通过社会法规的建立，“可以在人们相互之间缺乏爱或感情的情况下，像它存在于不同的商人中间那样，存在于不同的人中间；并且，虽然在这一社会中，没有人负有任何义务，或者一定要对别人表示感激，但是社会仍然可以根据一种一致的估价，通过完全着眼于实利的互惠行为而被维持下去。”[22]这里，斯密通过互利的交换的现实来阐明其政治观点。他坚信在人类社会的政治生活中，也存在一只“看不见的手”。他表面上虽然承认上帝的存在，实际上却否定宗教原则是人类行为唯一的合宜动机。他说：“在人类社会这个大棋盘上每个棋子都有它自己的行动原则。”[23]这个原则就是斯密所强调的利己主义原则。而且，社会法规正是作为那只“看不见的手”的具体表现，使不同利益的人得以和平共处，达到人类社会政治生活的平衡。

从以上的简要分析可以看出，“看不见的手”是一种对从利己出发的活动进行调节、从而使私利与公益协调的力量。这种力量在经济生活中表现为经济规律，在政治生活中表现为社会法规；它的作用是实现经济均衡、政治均衡。这种思想，可以说是一种早期的控制论思想和社会均衡思想。

总之，《道德情操论》和《国富论》这两杰出著作在本质上是一致的。无论是对其学术思想体系和对人的行为动机的分析，还是对那只“看不见的手”的论述，都涉及人的本性是利己的。因此，所谓“亚当·斯密问题”实际上是由于误解其著作而产生的。那种把他看成在《道德情操论》中“研究道德世界的出发点是同情心”，在《国富论》中“研究经济世界的出发点是利己主义”的观点，不仅割裂了这两部著作之间的有机联系，而且曲解了斯密的学术思想体系。

---

[1] 卢森贝：《政治经济学史》（3卷本）第1卷，三联书店1979年版，第243页。

[2] 关于斯密在《道德情操论》中所阐明的伦理思想，我们已在“经济自由主义理论大师的道德情操观——亚当·斯密《道德情操论》内容概述”一文中作过论述，该文载《马克思主义来源研究论丛》第17辑，商务印书馆1995年版，第340—356页。

[3] 杜格尔德·斯图尔特：《亚当·斯密的生平和著作》，商务印书馆1983年版（下同），第7页。

[4] 亚当·斯密亲自撰写的这份演讲稿，在他逝世前已销毁，后来，埃德温·坎南根据一个大学生的听课笔记整理成《关于法律、警察、岁入及军备的演讲》一书，于1896年出版，它反映了亚当·斯密的道德哲学讲稿第三、第四部分的一些内容。

[5] 转引自约翰·雷：《亚当·斯密传》，商务印书馆1983年版（下同），第160页。

[6] 转引自约翰·雷：《亚当·斯密传》，第393页。

[7] 杜格尔德·斯图尔特：《亚当·斯密的生平和著作》，第63—64页。

[8] 同上书，第64页。

[9] 本书第1—2页。

[10] 本书第231—232页。

[11] 亚当·斯密：《国民财富的性质和原因的研究》下卷，商务印书馆1974年版（下同），第27页。

[12] 本书第231页。

[13] 本书第61页。

[14] 本书第61—62页。

[15] 本书第62页。

[16] 本书第102页。

[17] 亚当·斯密：《国民财富的性质和原因的研究》上卷，商务印书馆1972年版，第14页。

[18] 本书第401页。

[19] 斯密首次使用“看不见的手”（invisible hand）这一短语是在《天文学》III 2中，在写到早期宗教思想时，他谈到，只有不合常规的偶然事件是神奇的力量引起的。“火燃烧起来，水得到补充；重的物体下降，轻的物体上升，这是它自身性质的必然；也不是朱庇特的这只看不见的手曾觉察到而作用于这些物体。”（见《亚当·斯密著作和通信集》第1卷，《道德情操论》，第184页注7）

[20] 本书第232页。

[21] 亚当·斯密：《国民财富的性质和原因的研究》下卷，第27页。

[22] 本书第107页。

[23] 本书第303页。

告读者

自从很久以前即1759年初《道德情操论》第一版问世以来，我想到了其中可作的一些修改，以及有关该学说的种种很好的说明。但是，我一生中的种种偶然事件必然使我全神贯注于各种工作，直到现在都妨碍我常想以小心谨慎和专心致志的态度进行的修订这一著作的工作。读者将在这一新版中，在第一卷第三篇的最末一章中，以及在第三卷第四篇的第一章中，看到我已作出的主要改动。第六卷，正如它在新版中呈现的那样，完全是新写的。我把大部分论述斯多葛哲学的段落集中在第七卷中，而在以前各版中，它们散见于此书的不同部分。同样地，我尽力更充分地解释、更明确地考察那著名流派的某些学说。在同一卷的第四篇也是最后一篇中，我已集中给予诚实的责任和原则少量附加的评论。此外，在该书的其他部分，也有少量不重要的其他改动和修订。

在本书第一版的最后一段中，我曾说过，我将在另一本论著中努力说明法律和政治的一般原理，以及它们在不同的社会时代和时期所经历过的不同革命；其中不仅涉及正义，而且涉及警察，国家岁入，军备，以及其他任何成为法律对象的东西。在《国民财富的性质和原因的研究》中，我已部分地履行了这一诺言，至少在警察，国家岁入和军备问题上。我长期以来所计划的关于法学理论的部分，迄今由于现在还在阻止我修订本书的同样工作而无法完成。我承认，虽然我年事已高，很难指望如愿以偿地完成这个大事业，但我并没有完全放弃这个计划，从打算做到自己能做的事情这种责任感出发，我希望能继续完成它，因而我把30多年前写的这段话未加改动地放在这里。

第一卷

论行为的合宜性（本卷共三篇）

第一篇 [1] 论合宜感

第一章 论同情

无论人们会认为某人怎样自私，这个人的天赋中总是明显地存在着这样一些本性，这些本性使他关心别人的命运，把别人的幸福看成是自己的事情，虽然他除了看到别人幸福而感到高兴以外，一无所得。这种本性就是怜悯或同情，就是当我们看到或逼真地想象到他人的不幸遭遇时所产生的感情。我们常为他人的悲哀而感伤，这是显而易见的事实，不需要用什么实例来证明。这种情感同人性中所有其他的原始感情一样，绝不只是品行高尚的人才具备，虽然他们在这方面的感受可能最敏锐。最大的恶棍，极其严重地违犯社会法律的人，也不会全然丧失同情心。

由于我们对别人的感受没有直接经验，所以除了设身处地的想象外，我们无法知道别人的感受。当我们的兄弟在受拷问时，只要我们自己自由自在，我们的感觉就不会告诉我们他所受到的痛苦。它们绝不、也绝不可能超越我们自身所能感受的范围，只有借助想象，我们才能形成有关我们兄弟感觉的概念。这种想象力也不能以另外的方式帮助我们做到这一点，它只能告诉我们，如果身临其境的话，我们将会有什么感觉。我们的想象所模拟的，只是我们自己的感官的印象，而不是我们兄弟的感官的印象。通过想象，我们设身处地地想到自己忍受着所有同样的痛苦，我们似乎进入了他的躯体，在一定程度上同他像是一个人，因而形成关于他的感觉的某些想法，甚至体会到一些虽然程度较轻，但不是完全不同的感受。这样，当他的痛苦落到我们身上，当我们承受了并使之成为自己的痛苦时，我们终于受到影响，于是在想到他的感受时就会战栗和发抖。由于任何痛苦或烦恼都会使

一个人极度悲伤，所以当我们设想或想象自己处在这种情况之中时，也会在一定程度上产生同我们的想象力的大小成比例的类似情绪。

如果认为这还不够清楚的话，那么大量明显的观察可以证实，正是由于我们对别人的痛苦抱有同情，即设身处地地想象受难者的痛苦，我们才能设想受难者的感受或者受受难者的感受的影响。当我们看到对准另一个人的腿或手臂的一击将要落下来的时候，我们会本能地缩回自己的腿或手臂；当这一击真的落下来时，我们也会在一定程度上感觉到它，并像受难者那样受到伤害。当观众凝视松弛的绳索上的舞蹈者时，随着舞蹈者扭动身体来平衡自己，他们也会不自觉地扭动自己的身体，因为他们感到如果自己处在对方的境况下也必须这样做。性格脆弱和体质孱弱的人抱怨说，当他们看到街上的乞丐暴露在外的疮肿时，自己身上的相应部位也会产生一种瘙痒或不适之感。因为那种厌恶之情来自他们对自己可能受苦的想象，所以如果他们真的成了自己所看到的可怜人，并且在自己身体的特定部位受到同样痛苦的影响的话，那么，他们对那些可怜人的病痛抱有的厌恶之情会在自身特定的部位产生比其他任何部位更为强烈的影响。这种想象力足以在他们娇弱的躯体中产生其所抱怨的那种搔痒和不适之感。同样，最强健的人看到溃烂的眼睛时，他们自己的眼睛也常常由于相同的原因产生一种非常明显的痛感；眼睛这一器官在最强壮的人身上，要比最虚弱的人身上的其他任何部位更为脆弱。

引起我们同情的也不仅是那些产生痛苦和悲伤的情形。无论当事人对对象产生的激情是什么，每一个留意的旁观者一想到他的处境，就会在心中产生类似的激情。我们为自己关心的悲剧或罗曼史中的英雄们获释而感到的高兴，同对他们的困苦感到的悲伤一样纯真，但是我们对他们的不幸抱有的同情不比对他们的幸福抱有的同情更真挚。我们同情英雄们对在困难之时未遗弃他们的那些忠实朋友所抱有的感激之情；并且极其赞同他们对伤害、遗弃、欺骗了他们的背信弃义的叛徒们所抱有的憎恨之情。在人的内心可能受到影响的各种激情之中，旁观者的情绪总是同他通过设身处地的想象认为应该是受难者的情感的东西相一致的。

“怜悯”和“体恤”是我们用来对别人的悲伤表示同感的词。“同情”，虽然原意也许与前两者相同，然而现在用来表示我们对任何一种激情的同感也未尝不可。

在某些场合，同情似乎只来自对别人一定情绪的观察。激情在某些场合似乎可以在转瞬间从一个人身上感染到另一个人身上，并且在知道什么东西使主要当事人产生这种激情之前就感染他人。例如，在一个人的脸色或姿态中强烈地表现出来的悲伤或快活，马上可以在旁观者心中引起某种程度相似的痛苦或欣喜之情。一张笑脸令人赏心悦目；悲苦的面容则总是令人伤感。

但并非情况总是这样，或并非每一种激情都是如此。有一些激情的表露，在我们获悉它由以产生的事情之前，引起的不是同情，反而是厌恶和反感。发怒者的狂暴行为，很可能激怒我们去反对他本人而不是他的敌人。因为我们不知道他发怒的原因，所以也就不会体谅他的处境，也不会想象到任何类似它所激发的激情的东西。但是，我们清楚地看到他对其发怒的那些人的情况，以及后者由于对方如此激怒而可能遭受的伤害。因此，我们容易同情后者的恐惧或愤恨，并立即打算同他们一起反对使他们面临危险的那个发怒者。

倘若正是这些悲伤或高兴的表情使我们产生一定程度的相似情绪，这是由于这些表情使我们心中浮起有关落在我们所看到的人头上的好的或坏的命运的一般念头；由于这些激情足以使我们有所感动。悲伤或高兴只影响感觉到那些情绪的人，它们的表露不像愤恨的表情那样能使我们心中浮起有关我们所关心的任何他人以及其利益同他对立的人的念头。因此，有关好的或坏的命运的一般念头会引起我们对遭遇这种命运的人的某种关切；而有关暴怒的一般念头却激不起我们对被触怒的人的任何同情。天性似乎教导我们更为反对去体谅这种激情。在知道发怒的原因之前，我们对此都是打算加以反对的。

甚至在知道别人悲伤或高兴的原因之前，我们对它们的同情也总是很不充分的。很明显，一般的恸哭除了受难者的极度痛苦之外并没有表示什么，它在我们身上引起的与其说是真正的同情，毋宁说是探究对方处境的好奇心以及对他表示同情的某种意向。我们首先提出的

问题是：你怎么啦？在这个问题待到解答之前，虽然我们会因有关他不幸的模糊念头而感到不安，并为弄清楚对方的不幸遭遇而折磨自己，但是我们的同情仍然是无足轻重的。

因此，同情与其说是因为看到对方的激情而产生的，不如说是因为看到激发这种激情的境况而产生的。我们有时会同情别人，这种激情对方自己似乎全然不会感到，这是因为，当我们设身处地地设想时，它就会因这种设想而从我们自己的心中产生，然而它并不因现实而从他的心中产生。我们为别人的无耻和粗鲁而感到羞耻，虽然他似乎不了解自己的行为不合宜；这是因为我们不能不因自己做出如此荒唐的行为而感到窘迫。

对人性稍存的那些人来说，在使人面临毁灭状态的所有灾难中，丧失理智看来是最可怕的。他们抱着比别人更强烈的同情心来看待人类的这种最大的不幸。但那个可怜的丧失理智的人却也许会又笑又唱，根本不觉得自己有什么不幸。因此，人们看到此种情景而感到的痛苦并不就是那个患者感情的反映。旁观者的同情心必定完全产生于这样一种想象，即如果自己处于上述悲惨境地而又能用健全理智和判断力去思考（这是不可能的），自己会是什么感觉。

当一个母亲听到她的婴孩在疾病的折磨中呻吟而不能表达他的感受的时候，她的痛苦是什么呢？在她想到孩子在受苦时，她把自己的那种无助的感觉，把对孩子的疾病难以逆料的后果的恐惧同婴孩的实际的无助联系起来了。由此，在她自己的忧愁中，产生了有关不幸和痛苦的极为完整的想象。然而，婴孩只是在这时感到不适，病情并不严重，以后是完全可以痊愈的，缺乏思虑和远见就是婴孩免除恐惧和担心的一副良药。但是成人心中的巨大痛苦，一旦滋长起来却是理性和哲理所无法克制的。

我们甚至同情死者，而忽视他们的境况中真正重要的东西，即等待着他们的可怕的未来，我们主要为刺激我们的感官但对死者的幸福不会有丝毫影响的那些环境所感动。我们认为，死者不能享受阳光，隔绝于人世之外，埋葬在冰凉的坟墓中腐烂变蛆，在这个世界上销声匿迹，很快在最亲密的朋友和亲属的感伤和回忆中消失，这是多么不

幸啊！我们想，自己确实不能对那些遭受如此可怕灾难的人过多地表示同情。但当他们处在被人遗忘的危险之中时，我们的同情溢美之词似乎就倍增了；通过我们加在死者记忆中的虚荣感，为了自己的悲切，我们尽力人为地保持自己有关他们不幸的忧郁回忆。我们的同情不会给死者以安慰，似乎更加重了死者的不幸。想到我们所能做的一切都是徒劳的，想到我们无论怎样消除死者亲友的悲哀，无论怎样消除他们对死者的负疚和眷恋之情，也不会给死者以安慰，只会使我们对死者的不幸感到更加悲伤。死者的幸福绝不会因之而受到影响；也不会因之而扰乱自己静谧的安眠。认为死者自然具有阴沉而又无休无止的忧郁心理，这种想法盖起源于我们与因他们而产生的变化的联系之中，即我们对那种变化的自我感觉之中；起源于我们自己设身处地，以及把我们活的灵魂附在死者无生命的躯体上——如果允许我这样说的话；由此才能设想我们在这种情况下所具有的情绪。正是这个虚幻的想象，才使我们对死亡感到如此可怕。这些有关死后情况的设想，在我们死亡时绝不会给我们带来痛苦，只是在我们活着的时候才使我们痛苦。由此形成了人类天赋中最重要的一个原则，对死亡的恐惧——这是人类幸福的巨大破坏者，但又是对人类不义的巨大抑制；对死亡的恐惧折磨和伤害个人的时候，却捍卫和保护了社会。

第二章 论相互同情的愉快

不管同情的原因是什么，或者它是怎样产生的，再也没有比满怀激情地看到别人的同感更使我们高兴，也没有比别人相反的表情更使我们震惊。喜欢从一定的细腻的自爱之心来推断我们全部情感的那些人，根据他们的原则，自以为全然说明了这种愉快和痛苦的原因。他们说，一个人感到自己的软弱和需要别人帮助时，看到别人也有这种感觉，就会高兴，因为他由此而确信会得到那种帮助；反之，他就不高兴，因为他由此而认定别人会反对自己。但是，愉快和痛苦的感觉总是瞬息即逝的，并且经常发生在那种毫无意义的场合，因而似乎很明显，它们不能从任何利己的考虑中产生。当一个人尽力去逗引同伴之后，环顾四周发现除了自己之外没有一个人对他的俏皮话发笑，他

就感到屈辱；相反，同伴们的欢笑则使他至为愉快。他把同伴们的感情同自己的感情一致看成是最大的赞赏。

虽然他的愉快和痛苦的确有一部分是这样产生的，但是愉快似乎并非全部来自同伴们表示同情时所能增添的欢笑之中，痛苦似乎也不是全部来自他得不到这种愉快时的失望。当我们反复阅读一本书或一首诗以致不能再从自己的阅读中发现任何乐趣时，我们依然可以从为同伴朗读中得到乐趣。对同伴来说，它充满着新奇的魅力。我们体会到在他心中而不再能在我们心中自然地激发起来的那种惊讶和赞赏；我们与其说是用自己的眼光，不如说是从同伴的角度来仔细玩味它们所描述的思想，并由于我们的乐趣跟同伴一致而感到高兴。相反，如果同伴似乎没有从中得到乐趣，我们将感到恼火，并且在向同伴朗读它们时也不再能得到任何愉快。这里的情况与前面的事例相同。毫无疑问，同伴的欢乐使我们高兴，他们的沉默也的确使我们失望。虽然这在一种场合给我们带来了愉快，而在另一种场合给我们带来了痛苦，但是，任何一者都绝不是愉快或痛苦的唯一原因；而且，虽然我们的感情与别人相一致看起来是愉快的一个原因，它们之间的相背似乎是痛苦的一个原因，但是不能由此说明产生愉快和痛苦的原因。朋友们对我的高兴所表示的同情由于它使我更加高兴而确实使我感到愉快，但是他们对我的悲伤所表示的同情，如果只是使我更加悲伤，就不会给我带来什么快乐。不管怎样，同情既增加快乐也减轻痛苦。它通过提供另一种使人满足的源泉来增加快乐，同时通过暗示当时几乎是唯一可接受的合意感情来减轻痛苦。

因而可以说：我们更渴望向朋友诉说的是自己不愉快的激情而不是愉快的激情；朋友们对前者的同情比对后者的同情更使我们感到满足，他们对前者缺乏同情则更使我们感到震惊。

当不幸者找到一个能够向他倾诉自己悲痛的原因的人时，他们是多么宽慰啊！由于他的同情，他们似乎解除了自己的一部分痛苦，说他同不幸者一起分担了痛苦也并非不合适。他不仅感到与不幸者相同的悲痛，而且，他好像分担了一部分痛苦，感到减轻了不幸者的重压。然而，通过诉说自己的不幸，不幸者在某种程度上重新想到了自

己的痛苦。他们在回忆中又想起了使自己苦恼的那些情况。因而眼泪比从前流得更快，又沉浸在种种痛苦之中。但是，他们也明显地由此得到安慰，因为他们从对方同情中得到的乐趣更能弥补剧烈的悲痛，这种痛苦是不幸者为了激起同情而重新提起和想到的。相反，对不幸者来说，最残酷的打击是对他们的灾难熟视无睹，无动于衷。对同伴的高兴显得无动于衷只是失礼而已，而当他们诉说困苦时我们摆出一副不感兴趣的神态，则是真正的、粗野的残忍行为。

爱是一种令人愉快的感情，恨是一种不愉快的感情；因此我们希望朋友同情自己的怨恨的急切心情，甚于要求他们接受自己友谊的心情。虽然朋友们很少为我们可能得到的好处所感动，我们也能够原谅他们，但是，如果他们对我们可能遭到的伤害似乎漠不关心，我们就完全失去了耐心。我们对朋友不同情自己的怨恨比他们不体会自己的感激之情更为恼火。对我们的朋友来说，他们容易避免成为同情者，但对同我们不和的人来说，他们几乎不可能避免成为敌人。我们很少抱怨他们同前者不和，虽然由于那一原因有时爱同他们进行别扭的争论；但是如果他们同后者友好相处，我们同他们的争论就非常认真了。爱和快乐这两种令人愉快的激情不需要任何附加的乐趣就能满足和激励人心。悲伤和怨恨这两种令人苦恼和痛心的情绪则强烈地需要用同情来平息和安慰。

无论怎样，因为当事人对我们的同情感到高兴，而为得不到这种同情感到痛心，所以我们在能够同情他时似乎也感到高兴，同样，当我们不能这样做时也感到痛心。我们不仅赶去祝贺取得成功的人，而且赶去安慰不幸的人；我们在同能充分同情其心中的一切激情的人的交谈中所感到的快乐，好像极大地补偿了一看到他的境况就使我们感到的苦恼。相反，感到自己不能同情对方总是不愉快的；并且，发现自己不能为对方分忧会使我们感到痛心，而不会为免于这种同情的痛苦而感到高兴。如果我们听到一个人为自己遭到不幸大声痛哭，而设想这种不幸落在自己身上时不可能产生如此剧烈的影响，我们就会对他的悲痛感到震惊；并且，因为我们对此不能体谅，就把它看作胆小和软弱。另一方面，另一个人因交了一点好运而过于兴奋和激动，按照我们的看法就会对此表示愤怒。我们甚至对他的高兴表示不满；并

且，因为我们不能赞同它，就把它看作轻率和愚蠢。如果同伴们听到一个笑话大声笑个不停，超出了我们认为应有的分寸，我们甚至会大发脾气。

第三章 论通过别人的感情同我们自己的感情是否一致，来判断它们是否合宜的方式

在当事人的原始激情同旁观者表示同情的情绪完全一致时，它在后者看来必然是正确而又合宜的，并且符合它们的客观对象；相反，当后者设身处地发现前者的原始激情并不符合自己的感受时，那么，这些感情在他看来必然是不正确而又不合宜的，并且同激起这些感情的原因不相适应。因此，赞同别人的激情符合它们的客观对象，就是说我们完全同情它们；同样，不如此赞同它们，就是说我们完全不同情它们。一个对加害于我表示不满，并看到我确实同他一样对此表示愤恨的人，必然赞同我的愤恨。一个对我的悲痛一直保持同情的人，不能不承认我伤心是合乎情理的。那个对同一首诗或同一幅画表示赞美而且同我的看法确实一致的人，必然认为我的赞美是正确的。那个对同一个笑话发笑，并且与我一起大笑的人，没有理由否认我的笑声是合宜的。相反，在这些不同的情况下，那个与我的感受不同、也不能体会我的情绪的人，不可避免地会非难我的情感，这是因为他的感情同我的感情不一致。如果我的仇恨超过了朋友相应能有的义愤，如果我的悲伤超过了朋友们所能表示的最亲切的体恤之情，如果我对他的赞美太高或者太低以致同他本人不相吻合，如果当他仅仅微笑时我却放声大笑，或者相反，当他放声大笑时我却仅仅微笑；在所有这些场合，一旦他在对客观对象的研究中开始注意到我是如何受此影响的，就必然会按照我们感情之间的或多或少的差别，对我产生或多或少的不满：在上述所有场合，他自己的情感就是用来判断我的情感的标准和尺度。

赞同别人的意见就是采纳它们，采纳它们就是赞同它们。如果同样的论点使你信服也使我信服，我自然赞同你的说理；如果不是这

样，我自然不会对此表示赞同；我也不能想象自己会赞同你的意见而不接受它。因此，人们都承认，是否赞同别人的意见不过是说它们同自己的意见是否一致。就我们对别人的情感或激情是否赞同而言，情况也是这样。

确实，在一些场合，我们似乎表示赞同而没有任何同情或一致的情感；因而，在这些场合，赞同的情感似乎与这种一致的感觉有所不同。然而稍加注意，我们就将相信，即使在这些场合，我们的赞同最终也是建立在同情或这种一致的基础上的。我将从极其普通的事情中举出一个例子，因为在这些事情中人们的判断不大容易为错误的体系所曲解。我们经常会对一个笑话表示赞同，并且认为同伴的笑声十分正确而又合宜，虽然我们自己没有笑，因为或许我们是处在悲伤的情绪之中，或许注意力恰好为其他事物所吸引。可是，我们根据经验知道，什么样的笑话能在大多数场合令人发笑，并知道它属于哪一类。虽然就当时的心情来说，我们不可能轻易地对此表示谅解，但是由于我们感到在大多数场合自己会由衷地同大家一样发笑，所以我们赞同同伴的笑声，感到这种笑声对于客观对象来说是自然的和相称的。

对其他一切激情来说，同样的情况也经常会发生。在街上，一个陌生人带着极为苦恼的表情从我们身边走过；并且我们马上知道他刚刚得到父亲去世的消息。在这种情况下，我们不可能不赞成他的悲痛。然而也经常会发生这样的情况，即：我们并不缺乏人性，可是我们非但不能体谅他这种强烈的悲痛，而且几乎不能想象对他表示最起码的一点点关心。我们也许根本不认识他和他的父亲，或者正忙于其他事务，没有时间用我们的想象力描述必然使他感到忧伤的各种情况。可是，根据经验，我们了解这种不幸必然会使他如此悲痛，而且我们知道，如果我们花时间充分地在各个方面考虑他的处境，我们就会毫无疑问地向他表示最深切的同情。正是在意识到这种有条件的同情的基础上，我们才赞同他的悲痛。即使在并未实际发生那种同情的那些场合也是如此；在这里，一如在其他许多场合，从我们的情感通常同它一致的我们以前的经验中得到的一般规则，会纠正我们当时不合宜的情绪。

产生各种行为和决定全部善恶的内心情感或感情，可以从两个不同的方面或两种不同的关系来研究：首先，可以从它同产生它的原因，或同引起它的动机之间的关系来研究；其次，可以从它同它意欲产生的结果，或同它往往产生的结果之间的关系来研究。

这种感情相对于激起它的原因或对象来说是否恰当，是否相称，决定了相应的行为是否合宜，是庄重有礼还是粗野鄙俗。

这种感情意欲产生或往往产生的结果的有益或有害的性质，决定了它所引起的行为的功过得失，并决定它是值得报答，还是应该受到惩罚。

近年来，哲学家们主要考察了感情的意向，很少注意到感情同激起它们的原因之间的关系。可是，在日常生活中，当我们判断某人的行为和导致这种行为的情感时，往往是从上述两个方面来考虑的。当我们责备别人过分的爱、悲伤和愤恨时，我们不仅考虑它们往往产生的破坏性后果，而且还考虑激起它们的那些微小原因。或许，他所喜爱的人并非如此伟大，他的不幸并非如此可怕，惹他生气的事并非如此严重，以致能证明某种激情如此强烈是有道理的。但假如引起某种激情的原因从各方面来说与它都是相称的，我们就会迁就或可能赞同他的激烈情绪。

当我们以这种方式，来判断任何感情与激起它们的原因是否相称的时候，除了它们和我们自己的一致的感情之外，几乎不可能利用其他的规则或标准。如果我们设身处地地想一想，就会发现它所引起的情感同我们的情感吻合一致，由于同激起它们的客观对象相符相称，我们就自然赞同这些感情；反之，由于过分和不相称，我们就自然不会对此表示赞成。

一个人的各种官能是用来判断他人相同官能的尺度。我用我的视觉来判断你的视觉，用我的听觉来判断你的听觉，用我的理智来判断你的理智，用我的愤恨来判断你的愤恨，用我的爱来判断你的爱。我没有、也不可能有任何其他的方法来判断它们。

第四章 续前章

在两种不同的场合，我们可以通过别人的情感同我们自己的情感是否一致来判断它们是否合宜；一是当激起情感的客观对象被认为与我们自己或我们判断其情感的人没有任何特殊关系时；二是当它们被认为对我们当中的某个人有特殊影响时。

1.关于那些被认为与我们自己或我们判断其情感的人没有任何特殊关系客观对象；当对方的情感无论何处都跟我们自己的情感完全一致时，我们就认为他是一个品性风雅，鉴赏力良好的人。美丽的田野，雄伟的山峰，建筑物的装饰，图画的表达方式，论文的结构，第三者的行为，各种数量和数字的比例，宇宙这架大机器以它神秘的齿轮和弹簧不断产生不断展现出来的种种现象；所有这些科学和鉴赏方面的一般题材，都是我们和同伴认为跟谁都没有特殊关系的客观对象。我们会以相同的观点来观察它们，并且没有必要为了同有关的客观对象达到感情和情感上最完美的一致而对它们表示同情，或者想象由此引起的情况的变化。尽管如此，我们还是常常会受到不同的影响，这要么是我们不同的生活习惯使自己容易对复杂客观对象的各个部分给予不同程度的注意造成的，或者是我们的智能对这些客观对象具有不同程度的天赋敏锐感造成的。

当同伴对这类对象的情感和我们对它们的情感明显和容易一致，以及对此我们或许从来没有发现过某个人会和我们不同时，毫无疑问，虽然我们必然会赞同他，然而他似乎不应该因此而得到赞扬和钦佩。但是当他们的情感不仅同我们的感情一致，而且引导我们的情感时，当他在形成感情时似乎注意到我们所忽略的许多事情，并且面对着这些客观对象的各种情况调整了自己的感情时，我们就不仅会表示赞同，而且会对其不寻常和出乎意料的敏锐和悟性感到惊讶和奇怪，他由此似乎应该得到高度的钦佩和称赞。这种为惊讶和奇怪所加深的赞许，构成了宜于称做钦佩的情感，对这种情感来说，称赞是其自然的表达方式。一个人断定如花的美人比最难看的畸形者好看，或者二

加二等于四，当然会为世人所赞同，但肯定不会令人钦佩。只是那种具有欣赏力的人的敏锐和精确的鉴别能力——他们能识别美人和畸形者之间那种几乎察觉不到的细微差异；只是那种熟练的数学家多方面的精确性——他们能轻易地解答最错综复杂和纠缠不清的数学比例；只是那些科学和鉴赏方面的泰斗——他们引导着我们的感情，他们广博和卓越的才能使我们惊讶得瞠目结舌，只是他们才激起我们的钦佩，看来应该得到我们的称赞；我们对所谓明智睿见的赞扬，很大一部分就是建立在这一基础之上。

有人认为，这些才能的有用性，是最先赢得我们称赞的东西；毫无疑问，当我们注意到这一点时，会赋予这些才能以一种新的价值。可是，起初我们赞成别人的判断，并不是因为它有用，而是因为其恰当正确、符合真理和实际情况；很显然，我们认为别人的判断富有才能不是因为其他理由，而是因为我们发现自己的判断跟它是一致的。同样，起初鉴赏力表示赞同，也不是因为其有用，而是因为其恰当和精确，同鉴赏的对象正好相称。有关这一切才能的有用性概念，显然是一种事后的想法，而不是最先赢得我们称赞的那些东西。

2.关于以某种特殊方式影响我们或我们判断其情感的人的那些客观现象，要保持这种和谐一致就既很困难，同时又极为重要。对于落在我身上的不幸或伤害，我的同伴自然不会用同我用来看待它们的一样的观点来对待它们。它们对我的影响更为密切。我们不是站在同观察一幅画、一首诗或者一个哲学体系时所站的一样的位置来观察它们，因此我们容易受到极其不同的影响。但是，我多半会宽容自己的同伴对于同我和他都无关的一般客观对象所具有的情感同我的情感不一致，而不大会宽容自己的同伴对于像落在我身上的不幸或伤害那样的同我关系密切的事物所具有的情感同我的情感不一致。虽然你看不起我所赞赏的那幅画、那首诗，甚或那个哲学体系，但是我们为此而发生争论的危险却很小。我们中间没有人会合乎情理地过多关心它。它们跟我们中间的随便哪一个人都无关紧要；所以，虽然我们的观点也许相反，但是我们的感情仍然可以非常接近。而就你我都受到特殊影响的那些客观对象而言，情况就大不相同了。尽管你的判断就思辨来说，你的情感就爱好来说同我完全相反，我仍然很可能宽容这些对

立；并且如果我有心调和，还可以在你的谈话中甚至在这些题材上找到一些乐趣。但是，如果你对我遭到的不幸既不表示同情也不分担一部分使我发狂的悲伤；或者你对我所蒙受的伤害既不表示义愤也不分担一部分使我极度激动的愤恨，我们就不能再就这些题材进行交谈。我们不能再互相容忍。我既不会支持你的同伴，你也不会支持我的同伴。你对我的狂热和激情会感到讨厌，我对你的冷漠寡情也会发怒。

在所有这种情况下，旁观者与当事人之间可能存在着某些一致的情感。首先，旁观者必定会尽可能努力把自己置于对方的处境之中，设身处地地考虑可能使受害者感到苦恼的每一种细小情况。他会全部接受同伴的包括一切细节在内的事实；力求完善地描述他的同情赖以产生的那种想象中变化了的处境。

然而作了这样的努力之后，旁观者的情绪仍然不易达到受难者所感受的激烈程度。虽然人类天生具有同情心，但是他从来不会为了落在别人头上的痛苦而去设想那必然使当事人激动的激情程度。那种使旁观者产生同情的处境变化的想象只是暂时的。认为自己是安全的，不是真正的受难者的想法，硬是频繁地在他脑海里出现。虽然这不至于妨碍他们想象跟受难者的感受多少有些相似的激情，但是妨碍他们想象跟受难者的感情激烈程度相近的任何情况。当事人意识到这一点，但还是急切地想要得到一种更充分的同情。他渴望除了旁观者跟他的感情完全一致之外所无法提供的那种宽慰。看到旁观者内心的情绪在各方面都同自己内心的情绪相符，是他在这种剧烈而又令人不快的激情中可以得到的唯一安慰。但是，他只有把自己的激情降低到旁观者能够接受的程度才有希望得到这种安慰。如果我可以这样说，他必须抑制那不加掩饰的尖锐语调，以期同周围人们的情绪保持和谐一致。确实，旁观者的感受与受难者的感受在某些方面总会有所不同，对于悲伤的同情与悲伤本身从来不会全然相同；因为旁观者会隐隐意识到，同情感由以产生的处境变化只是一种想象，这不仅在程度上会降低同情感，而且在一定程度上也会在性质上改变同情感，使它成为完全不同的一种样子。但是很显然，这两种情感相互之间可以保持某种对社会的和谐来说足够的一致。虽然它们决不会完全协调，但是它们可以和谐一致，这就是全部需要或要求之所在。

为了产生这种一致的情感，如同天性教导旁观者去设想当事人的各种境况一样，天性也教导后者在一定程度上去设想旁观者的各种境况。如同旁观者不断地把自己放在当事人的处境之中，由此想象同后者所感受到的相似的情绪那样，当事人也经常把自己放在旁观者的处境之中，由此相当冷静地想象自己的命运，感到旁观者也会如此看待他的命运。如同旁观者经常考虑如果自己是实际受难者会有什么感觉那样，后者也经常设想如果自己是他处境唯一的旁观者的话，他会如何被感动。如同旁观者的同情使他们在一定程度上用当事人的眼光去观察对方的处境那样，当事人的同情也使他在一定程度上用旁观者的眼光去观察自己的处境，特别是在旁观者面前和在他们的注视下有所行动时更是这样；并且，因为他作了这样的设想以后，其激情比原来的激情大为减弱，所以在他面对旁观者之后，在他开始想到他们将如何被感动并以公正而无偏见的眼光看待他的处境之后，他所感觉的激烈程度必然会降低。

因此，不管当事人的心情如何被人扰乱，某个朋友的陪伴会使他恢复几分安宁和镇静。一同他见面，我们的心就会在一定程度上平息和安静下来。同情的效果是瞬息发生的；所以我们会立即想到他将用来观察我们处境的那种眼光，并开始用相同的眼光来观察自己的处境。我们并不期望从一个泛泛之交那里得到比朋友更多的同情；我们也不能向前者揭示能向后者诉说的所有那些详细情况；因此，我们在他的面前显得非常镇静，并且倾注心力于那些他愿意考虑的有关我们处境的概要说明。我们更不期望从一伙陌生人那里得到更多的同情，因此我们在他们面前显得更为镇静，并且总是极力把自己的激情降低到在这种特殊的交往之中可以期待赞同的程度。这也不仅仅是一种装出来的样子；因为如果我们能在各方面控制自己，则一个点头之交在场确实比一个朋友在场更能使我们平静下来，一伙陌生人在场确实比一个熟人在场更能使我们平静下来。

因此不管什么时候，如果心情不幸失去控制的话，那么交际和谈话是恢复平静的最有效的药物；同样也是宁静、愉快心情最好的保护剂，宁静的心情对自足和享受来说是不可或缺的。隐居和好深思的人，常在家中郁闷地想自己的悲伤事或生气事，虽然他们较为仁慈、

宽宏大量并具有高尚的荣誉感，但却很少具有世人所常有的那种平静心情。

第五章 论和蔼可亲和令人尊敬的美德

在这两种不同的努力，即旁观者努力体谅当事人的情感和当事人努力把自己的情绪降低到旁观者所能赞同的程度这样两个基础上，确立了两种不同的美德。在前一种努力的基础上，确立了温柔、有礼、和蔼可亲的美德，确立了公正、谦让和宽容仁慈的美德；而崇高、庄重、令人尊敬的美德，自我克制、自我控制和控制各种激情——它们使我们出乎本性的一切活动服从于自己的尊严、荣誉和我们的行为所需的规矩——的美德，则产生于后一种努力之中。

旁观者的同情心似乎反映出他对同自己交往的那些人的全部情感，他为他们的灾难感到悲伤，为他们受到的伤害表示不平，为他们的好运感到高兴，他看来是何等和蔼可亲啊！如果我们设身处地地想一下他的同伴们的处境，我们就会同情他们对他的感激，并体会他们从一个如此充满深情的朋友的亲切同情中肯定会得到的那种安慰。并且，由于相反的原因，其冷酷无情的心只是同情自己，而对别人的幸福或不幸无动于衷的人，看来又是多么令人厌恶啊！在这种场合，我们也体谅他的态度在同他交往的每一个普通人身上所引起的痛苦，特别是在我们最容易同情的那些不幸者和受害者身上所引起的痛苦。

另一方面，我们从那些在自己的处境中尽力做到心境平静和自制——这构成了一切激情的尊严并使自己的激情降低到别人能够体谅的程度——的人的行为中，可以感到多么高尚的礼貌和情理啊！我们厌恶那喧扰不已的悲痛——它缺乏细腻之情，用叹息、眼泪和讨厌的恸哭来要求我们给予同情。但是我们对有节制的悲哀、那种无声而恢弘的悲痛却表示敬意，这种悲痛只是在红肿的眼睛、颤抖的嘴唇和脸颊以及隐约的但是感人的全部行为的冷漠中才能发现。它使我们同样地沉默。我们对它表示敬意，抱着不安的心情注意我们的一切行为，唯

恐我们不得体的举止扰乱这种和谐的宁静——它需要作出巨大的努力来保持。

同样，蛮横无理和狂暴的愤怒，在我们听任猛烈的怒火无休止地发作时，是最令人讨厌的客观对象。但是我们钦佩那种高尚和大度的憎恨，它不是按照受害者心中容易激起的狂怒，而是根据公正的旁观者心中自然引起的义愤来抑制随着最大伤害而来的愤恨；这种高尚和大度的憎恨不允许言语、举止超出这很合乎情理的情感所支配的程度；甚至在思想上，也既不图谋进行比每个普通人乐见其实现的那种报复更大的任何报复，又不想施加比每个普通人乐见其实现的那种惩罚更重的任何惩罚。

因此，正是这种多同情别人和少同情自己的感情，正是这种抑制自私和乐善好施的感情，构成尽善尽美的人性；唯有这样才能使人与人之间的情感和激情协调一致，在这中间存在着人类的全部情理和礼貌。如同像爱自己那样爱邻居是基督教的主要教规一样，仅仅像爱邻居那样爱自己，或者换一种结果相同的说法，仅仅像邻居能爱我们那样爱自己，也成了自然的主要戒律。

如同鉴赏力和良好的判断力，当它们被认为是那种应加赞扬和钦佩的品质时，应该是指一种不常遇到的细腻感情和锐利的洞察力那样，情感和自我控制的美德也不被理解为存在于一般的品质之中，而是存在于那些绝非寻常的品质之中。仁爱这种和蔼可亲的美德确实需要一种远比粗俗的人所具有的优越的情感。宽宏大量这种崇高的美德，毫无疑问需要更高程度的自我控制，它远非凡人的菲薄力量所能做到。一如平常的智力之中无才智可言，普通的品德中也无美德可言。美德是卓越的、绝非寻常的高尚美好的品德，远远高于世俗的、一般的品德。和蔼可亲的美德存在于一定程度的情感之中，它以其高雅、出人意料的敏感和亲切而令人吃惊。令人敬畏和可尊敬的美德存在于一定程度的自我控制之中，它以其使人惊异地优越于人类天性中最难抑制的激情而令人吃惊。

在这一方面，在那些应该得到钦佩和赞颂的品行和那些只应该得到赞同的品行之间，存在着很大的差别。在许多场合，最完美合宜的

行为，只需要具备大部分凡夫俗子所具有的普通程度的情感或自我控制就行了，有时甚至连这种程度的自我控制也不是必要的。举一个非常粗俗的例子，例如，在普通场合，当我们饥饿的时候吃东西当然是完全正当和合宜的。因此，每个人都会表示赞同。然而说吃东西就是德行，却是再荒唐不过的了。

相反，在那些并不是最合适的行为中往往会存在一种值得注意的美德；因为这些行为在一些场合可能比人们所能合理地期望的更加接近于尽善尽美，在这些场合，要达到尽善尽美是极其困难的；在需要竭尽全力进行自我控制的那些场合，就常出现这种情况。有些情况对人类的天性发生的影响如此剧烈，以致像这样不完善的生灵所有的最大程度的自我控制，不能完全抑制人类虚弱的叫声，不能把强烈的激情降低到公正的旁观者完全可能体谅它们的适当程度。因此，在这种情况下，受难者的行为虽然不是完全合宜，但仍然可以得到一些称赞，甚至在一定意义上可以称作有道德的行为。这些行为还可以表明大部分人所不能做到的宽大和高尚的努力；虽然它未达到尽善尽美，但是同在这种困难场合通常可以看到或可以预料的行为相比，仍然大大接近于尽善尽美。

在这种情况下，当我们决定对某一行为进行责备或称赞的程度时，经常会运用两个不同的标准。第一是关于完全合宜和尽善尽美的概念。在那些困难情况下，人类的行为从来不曾，或不可能达到完全合宜和尽善尽美；人们的行为同它们相比，总是显得应该受到责备和不完美的。第二是关于同这种尽善尽美接近的程度或相距多远的概念，这是大部分人的行为通常达到的标准。无论什么行为超过了这个标准，不管它同尽善尽美相距多远，似乎都应该得到称赞；无论什么行为达不到这个标准，就应该受到责备。

我们还以同样的方式来判断所有那些致力于想象的艺术作品。当一个批评家研究大师们的诗歌和绘画等作品时，有时可以在自己心中运用这一作品和其他作品从未达到过的尽善尽美这一概念作为标准来加以考察；并且，只要他用这个标准来同大师的作品相比，他就除了缺点和不完美之外什么也看不到。但是，如果他开始考虑这位大师的

作品在其他性质相同的作品中应占的地位，他就必然会把它同一个非常不同的标准，即这一特殊艺术中通常达到的一般优秀程度相比；而当他运用这个新的尺度来判断它时，因为它同大部分可以与之媲美的作品相比更显得接近于尽善尽美，所以常常应该得到最高的赞赏。

---

[1] 译者说明：正文中星号（*）为著者注；阿拉伯数码加六角括号为译者注。

第二篇 论各种不同的适宜的激情程度

引言

显然，同我们有特殊联系的客观对象所激发的每一种激情的合宜性，即旁观者能够赞同的强度，必定存在于某种适中程度之内。如果激情过分强烈，或者过分低落，旁观者就不会加以体谅。例如，个人的不幸或受到的伤害所引起的悲伤和愤恨容易变得过分强烈，并且大多数人都是如此。同样，它们也可以过分低落，虽然这种情况较少发生。我们把这种过分的激情称为软弱和暴怒，而把过分低落的激情叫做迟钝、麻木不仁和感情贫乏。除了见到它们时感到惊讶和茫然失措之外，我们都不能加以体谅。

然而，这种蕴涵着有关合宜性观点的适中程度因各种不同激情而各不相同。它在某些激情之中显得强烈，而在另一些激情之中显得低落。有些感情不宜强烈地表现出来，即使在公认为我们不可避免地会极为强烈地感受到它们的场合也是如此。另外有些极其强烈地表现出来的激情，或许即使其本身并不一定达到如此强烈的程度，在许多场合仍然是极其合乎情理的。前一种激情因某种理由而很少得到或得不到同情；后一种激情因另一种理由却得到最大的同情。如果考察人性中所有的各种激情，我们将发现人们把各种激情看作是合宜或不合宜的，完全是同他们意欲对这些激情表示或多或少的同情成比例的。

第一章 论从肉体产生的各种激情

1.对于因肉体的某种处境或意向而产生的各种激情，作任何强烈的表示，都是不适当的，因为同伴们并不具有相同的意向，不能指望他们对这些激情表示同情。例如，强烈的食欲，虽然在许多场合不仅是自然的，而且是不可避免的，但总是不适当的；暴食通常被看作是一种不良的习惯。然而，对于食欲甚至也存在某种程度的同情。看到同伴们胃口很好地吃东西会感到愉快，而所有厌恶的表示都是令人生气的。一个健康人所习惯的肉体的意向，使得他的胃口很容易——如果允许我这样粗俗地表达的话——同某一个人保持一致而同另一个人却不一致。当我们在一本关于围困的日记或一本航海日记中，读到对极度饥饿的描写时，我们会对由此引起的痛苦产生同情。我们设想自己身处受难者的环境之中，从而很容易想象必然使他们痛苦的忧伤、害怕和惊恐。我们自己在一定程度上也感受到这些激情，因此产生同情；但是即使在这种场合，由于我们阅读这种描写时并没有真的感到饥饿，就不能合宜地被说成是对他们的饥饿表示同情。

造物主使得两性结合起来的情欲也是如此。虽然这是天生最炽热的激情，但是它在任何场合都强烈地表现出来却是不适当的，即使是在人和神的一切法律都认为尽情放纵是绝对无罪的两个人之间也是如此。然而，对于这种激情，人们似乎还会产生某种程度的同情。像跟男人交谈那样去和女人谈话是不合宜的；人们希望和她们交往会使我们更加高兴，更加愉快，并且更加彬彬有礼；而对女性冷漠无情，则使人在一定程度上变得可鄙，甚至对男人来说也是如此。

这就是我们对肉体所产生的各种欲望所抱有的反感；对这些欲望的一切强烈的表示都是令人恶心和讨厌的。据一些古代哲学家说，这些是我们和野兽共有的激情，由于它们和人类天性中独特的品质没有联系，因而有损于人类的尊严。但是还有许多我们和野兽共有的其他激情，诸如愤恨、天然的感情，甚至感激之情，却不因此而显得如此令人难受。我们在看到别人肉体的欲望时感到特别厌恶的真实原因，在于我们不能对此表示谅解。至于自己感受到这些欲望的人，一俟这种欲望得到了满足，他对激起它们的客观对象就不再欣然赞同了，甚至它的出现常常会使他感到讨厌；他徒劳地到处寻找刚才还使他欣喜若狂的魅力，现在他可能会像别人一样对自己的激情毫不同情。我们

吃过饭以后，就会吩咐撤去餐具；我们会以同样的方式对待激起最炽烈、最旺盛欲望的客观对象，如果它们正是肉体所产生的那些欲望的客观对象的话。

人们恰如其分地称为节制的美德存在于对那些肉体欲望的控制之中。把这些欲望约束在健康和财产所规定的范围内，是审慎的职责。但是把它们限制在情理、礼貌、体贴和谦逊所需要的界限内，却是节制的功能。

2.正是由于同样的理由，肉体的疼痛无论怎样不可忍受，大叫大喊总是显得缺乏男子气概和有失体面。然而，即使肉体的疼痛，也会引起深刻的同情。如前所述，当我看到有人要猛击一下他人的腿或手臂时，我会自然而然地蜷缩和收回自己的腿或手臂；当这一击真的落下时，我在一定程度上也感受到这一击，并像受难者一样因此受到伤害。可是，我所受到的伤害毫无疑问是极其轻微的，因此，如果他大喊大叫的话，由于我不能体谅他，我肯定会看不起他。从肉体产生的一切激情都是这样：不是丝毫不能激起同情，就是激起这样一种程度的同情，它同受难者所感受到的剧烈程度完全不成比例。

对那些从想象中产生的感情来说，则完全是另外一种情况。我的身躯只可能因我同伴身上发生的变化而受到轻微的影响；但是我的想象却很容易适应，如果可以这样说的话，我很容易设身处地地设想我所熟悉的人们的形形色色的想象。由于这一原因，失恋或雄心未酬同最大的肉体不幸相比可以引起更多的同情。那些激情全部产生于想象之中。那个倾家荡产的人，如果他很健康，就不会感到肉体上的痛苦。他所感到的痛苦只是从想象中产生的，这种想象向他描述了很快袭来的尊严的丧失，朋友的怠慢，敌人的蔑视，从属依赖、贫困匮乏和悲惨处境等等；我们由此对他产生更加强烈的同情，因为同我们的肉体因对方的肉体上的不幸而可能受到的影响相比，我们的想象也许更容易因对方的想象而受到影响。

对失去一条腿同失去一个情人相比，通常会被认为是一种更为真实的灾难。但是，以前一种损失为结局的悲剧却是荒唐的。后一种不幸，不论它可能显得怎样微不足道，却构成了许多出色的悲剧。

没有什么东西会像疼痛那样很快被人忘掉。它一经消失，全部痛苦也就随之而去，就是想到它也不再给我们带来任何不快。这样，我们就不能理解先前怀有的忧虑和痛苦。一个朋友不经意说出的一句话会使我们久久不自在。由此造成的痛苦绝不因这句话的结束而消失。最先使我们心烦的不是感觉的对象，而是想象的概念。由于引起我们不自在的是概念，所以直到时间和其他偶然的事情在某种程度上把它从我们的记忆中抹去为止，因想到它而产生的想象将持续不断地使我们烦恼和忧虑。

疼痛如果不带有危险，就绝不会引起极其强烈的同情。虽然我们对受难者的痛苦不表示同情，但是对他的害怕却表示同情。然而，害怕是一种完全来自想象的激情，这种想象以一种增加我们忧虑的变化无常和捉摸不定的方式，展现我们并未真正地感受到，而今后有可能体验到的东西。痛风或者牙痛，虽然疼痛异常，却得不到多少同情；很危险的疾病，虽然没有什么疼痛，却引起最深切的同情。

有些人一看到外科手术就会昏晕和恶心呕吐；而且划破肌肉所引起的肉体疼痛似乎会在他们中间激起最强烈的同情。我们想象产生于外部原因的痛苦，比我们想象来自内部身心失调的痛苦更为生动和明确。当邻居为痛风或胆结石所折磨时，我几乎不能够形成有关他的痛苦的概念；但是我非常清楚地知道他因一次剖腹手术、一个伤口或者一处骨折而必然遭受的痛苦。然而，这些客观对象对我们产生如此强烈的影响，其主要原因就是我们对它们具有新奇感。一个曾目睹十来次解剖和同样多次截肢手术的人，以后看到这类手术就不当一回事，甚至常常无动于衷。我们即使读过或者看过不下五百个悲剧，对于它们向我们展示的客观对象的感受，也不会减退到如此彻底的程度。

一些希腊悲剧企图通过表现肉体上的巨大痛苦来引起同情。菲罗克忒忒斯[2]因遭受极大痛苦而大声叫喊并昏厥过去，希波吕托斯[3]和海格立斯[4]都是在最严重的折磨下行将断气时出现在我们面前的，这种折磨似乎连刚毅的海格立斯也难以忍受。可是，在所有这些情况下，吸引我们的不是疼痛而是其他一些事实。合乎想象的不是菲罗克忒忒斯疼痛的双脚，而是使我们受到感染并弥漫于令人着迷的悲剧、

弥漫于罗曼蒂克荒野的孤寂。海格立斯和希波吕托斯的极度痛苦之所以吸引人，仅仅是因为我们预见到死亡是他们的结局。如果那些英雄重新复活，我们就会认为其受苦的表现非常荒唐。以一次绞痛的痛苦为主题的悲剧算是什么悲剧啊！痛苦并不会因此而更为剧烈。通过表现肉体痛苦来引起同情的这种企图，可以看作对希腊戏剧已经作出榜样的合宜性的严重违反。

我们对肉体的痛苦并不感到同情，是忍受痛苦时坚忍和忍耐克制的合宜性的基础。受到极其严重的折磨的人，毫无软弱的表现，不发出呻吟声，不发泄我们完全不能体谅的激情，这样的人得到我们高度的钦佩。他的坚定使其同我们的冷漠和无动于衷协调一致。我们钦佩并完全赞同他为此目的所作的高尚努力。我们赞成他的行为，并且根据自己对人类天性中的共同弱点的体会，对此感到惊奇，不知他何以能如此行动以致博得人们的赞赏。惊奇和叹服混合并激发出来的赞赏，构成了人们合宜地称为钦佩的情感，如前所述，赞扬是钦佩的自然表达方式。

第二章 论由于想象的某种特殊倾向或习惯而产生的那些激情

甚至从想象产生的各种激情，即产生于某种特殊倾向或习惯的激情，虽然可以被认为是完全自然的，但也几乎得不到同情。人类的想象，不具备特殊的倾向，是不可能体谅它们的；这种激情，虽然在一部分生活中几乎是不可避免的，但总有几分是可笑的。两性之间长期的倾心爱慕自然而然地产生的那种强烈的依恋之情，就属于这种情况。我们的想象没有按那位情人的思路发展，所以不能体谅他的急切心情。如果我们的朋友受到伤害，我们就容易同情他的愤恨，并对他所愤怒的人产生愤怒。如果他得到某种恩惠，我们就容易体谅他的感激之情，并充分意识到他恩人的优点。但是，如果他堕入情网，虽然我们可以认为他的激情正如任何一种激情一样合理，但绝不认为自己一定要怀有这种激情，也不会为他对其怀有过这种激情的同一个人这

样做。除了感到这种激情的人以外，对每一个人来说，它同客观对象的价值似乎完全不成比例；爱情虽然在一定的年龄是可原谅的，因为我们知道这是自然的，但总是被人取笑，因为我们不能体谅它。一切真诚而强烈的爱情表示，对第三者来说都显得可笑，虽然某个男人对他的情人来说可能是美好的伴侣，但对其他人来说却不是这样。他自己常意识到这一点；只要他继续保持这种清醒的意识，就会尽力以嘲弄和奚落的方式来对待自己的激情。这是我们愿意听人陈述这种激情的唯一方式，因为我们自己只愿以这种方式谈论它。我们渐渐讨厌考利 [5] 和佩特拉克 [6] 的严肃、迂腐而又冗长的爱情诗，它们没完没了地夸张强烈的依恋之情；但奥维德 [7] 的明快、贺拉斯 [8] 的豪爽却总是令人喜欢。

但是，虽然我们对这种依恋之情不抱有真正的同情，虽然我们在想象中也从来没有做到对那个情人怀有某种激情，然而由于我们已经或准备设想这种相同的激情，所以我们容易体谅那些从它的喜悦之中滋生出来的对幸福的很大希望，以及担心失恋的极度痛苦。它不是作为一种激情，而是作为产生吸引我们的其他一些激情——希望、害怕以及各种痛苦——的一种处境吸引我们；一如在一本航海日记所作的描述中，吸引我们的不是饥饿，而是饥饿所引起的痛苦。虽然我们没有恰当地体谅情人的依恋之情，但我们却容易赞同他从这种依恋之情中产生的对罗曼蒂克幸福的期待。在一定的境况下，我们感到这种期待对于一个因懒惰而松懈的、因欲望很强烈而疲劳的心灵来说是多么自然，渴望平静和安宁，希望在满足那种扰乱心灵的激情之后找到平静和安宁，并想象一种安静的、隐居的田园生活，即风雅的、温和的和热情的提布卢斯 [9] 兴致勃勃地描述的生活；一种如同诗人们所描写的“幸福岛”中的生活，一种充满友谊、自由和恬静的生活；不受工作、忧虑和随之而来的所有扰乱人心的激情的影响。甚至当这种景象被描绘成所希望的那样而不是所享受的那样时，也会对我们具有极大的吸引力。那种混合着爱情基础或许就是爱情基础的肉体的激情，当它的满足远不可及或尚有一段距离时，就会消失；但是当它被描绘成唾手可得的东西时，又会使所有的人感到讨厌。因此，幸福的激情对我们的吸引力比担心和忧郁的激情对我们的吸引力小得多。我们担忧

这种不管怎样自然和令人高兴的希望可能落空；因而体谅情人的一切焦虑、关切和痛苦。

因此，正是在一些现代悲剧和恋爱故事中，这种激情显示出极为惊人的吸引力。在悲剧《孤儿》中扣人心弦的与其说是卡斯塔里埃[10]和莫尼弥埃[11]的爱情，不如说是那种爱情所引起的痛苦。那位通过在一幕非常安全的场景下直陈两人之间的相互爱慕来介绍两位情人的作者，会引起哄笑而不是同情。虽然这种场景竟然载入一幕悲剧之中，多少总是不合宜的，但观众们仍能忍受，这并不是因为对剧中所表现的爱情抱有任何同情，而是因为他们关注自己预见到的随同爱情的满足可能到来的危险和波折。

社会法律强加在女性身上的节制，使得爱情在她们看来更特别痛苦，也正因为这样，它才更为深切动人。我们迷恋于《菲德拉》[12]的爱情，恰如在同名法国悲剧中表现出来的那样，尽管一切放纵的行为和罪过随之而来。在一定程度上可以说，正是那些放纵的行为和罪过使得爱情受到我们的欢迎。她的恐惧，她的羞涩，她的悔恨，她的憎恶，她的失望，因此而变得更加自然和动人。所有这些由爱情场面引出的次要感情（如果允许我如此称呼它们的话）必然变得更狂热炽烈；确切地说，我们同情的仅仅是这些次要的感情。

然而，在同客观对象的价值极不相称的一切激情中，爱情是唯一显得既优雅又使人愉快的一种激情，甚至对非常软弱的人们来说也是如此。首先，就爱情本身来说，虽然它或许显得可笑，但它并不天然地令人讨厌；虽然其结果经常是不幸的和可怕的，但其目的并不有害。其次，虽然这种激情本身几乎不存在合宜性，但随同爱情产生的那些激情却存在许多合宜性。爱情之中混杂着大量的人道、宽容、仁慈、友谊和尊敬；对所有这些别的激情，我们都抱有强烈的同情，即使我们意识到这些激情有点过分也是如此。其原因如下。我们对它们所感到的同情，使随之而来的爱的激情不会不令人感到愉快，并且尽管许多罪恶随之而来，在我们的想象中还是可以忍受；虽然爱的激情在一方身上必然导致最终的毁灭和声名狼藉，而在另一方那里不会带来致命的损害，但随之而来的几乎总是工作的无能，职责的疏忽，对

名誉甚至对普通名声的轻视。尽管如此，被认为同爱的激情一起产生的敏感和宽容的程度，仍使它变成许多人追求虚荣的客观对象；而且，他们如果真的感到爱的激情，也喜欢表露出自己能够想到怎么做是不光彩的。

正是由于同样的理由，我们谈论自己的朋友，自己的学习，自己的职业时，必须有一定的节制。所有这些都是我们不能期望以相同于自己的同伴吸引我们的程度来吸引他们的客观对象。并且正是由于缺乏这种节制，人类中的这一半就很难同另一半交往。一个哲学家只能和一个哲学家做伴；某一俱乐部的成员也只能和自己的那一小伙人为伍。

第三章 论不友好的激情

另有一类激情，虽然来自想象，但在我们能够体谅它们之前，或者认为它们是通情达理或合适的之前，总是一定把它们大大降低到未开化的人性可能产生它们的程度。这就是各种不同形式的憎恶和愤恨之情。我们对于所有这类激情的同情，为感觉到这些激情的人和成为这些激情的客观对象的人所分享。这两者的利益是直接对立的。我们对感到这些激情的人所怀有的同情可能唤起自己的希望，对后者的同情可能导致自己担心。由于他们两者都是人，所以我们对两者都表示关心；并且对一方可能遭受痛苦的担心，减弱了对另一方已经遭受痛苦的愤怒。因此，我们对受到挑衅的人的同情，必定达不到他自然激发的激情的地步，不仅是因为那些使所有富于同情的激情低于原来激情的一般原因，而且是因为那个独特的特殊原因，即我们对另外一个人的相反的同情。因此，必须使愤恨所自然达到的程度低于几乎一切其他激情，才能变得合乎情理并使人同意。

同时，人类对于别人所受的伤害具有一种非常强烈的感受能力。我们对悲剧或浪漫文学中的恶徒感到的愤慨，一如我们对其中的英雄感到的同情和喜爱。我们憎恨伊阿古[13]，一如我们尊敬奥赛罗[14]。

我们对伊阿古受到的惩罚感到的高兴，也一如我们对奥赛罗的不幸感到的悲伤。但是，虽然人类对自己的兄弟所受的伤害抱有如此强烈的同情，他们对这种伤害的愤怒仍往往不会大于受害者对此表示的愤怒。在绝大多数场合，倘若被害者并不显得缺乏勇气，或者他克制的动机不是害怕，那么他越是忍耐，越是温和，越是人道，人们对伤害他的那个人的愤怒也就越强烈。被害者温和可亲的品质加剧了人们对残忍的伤害的感觉。

然而，这些激情被看成是人类天性中不可缺少的组成部分。一个温顺地忍受和顺从侮辱，既不想抵制也不图报复的人，会被人看不起。我们不能够体谅他的冷漠和迟钝，把他的行为称为精神委靡，并且如同被他敌手的侮辱激怒一样，真的被这种行为激怒。即使一般群众看到某人甘心忍受侮辱和虐待，也会对此感到愤怒。他们希望看到对这种侮辱的愤恨，希望看到受害者对此表示愤恨。他们向他大声叫喊要他自卫或向对方复仇。如果他的愤怒终于激发出来，他们就会热忱地向他欢呼，并对此表示同情。他的愤怒激起他们对他的敌人的愤怒，他们欣喜地看到轮到受害者来攻击他的敌人，并且倘若这种复仇并不过火，他们就像自己受到这种伤害一样，真正地为受害者的复仇感到高兴。

但是，虽然人们承认那些激情对个人的作用具有侮辱和伤害自己的危险；虽然这些激情对公众的作用像后面要说明的那样，同保护正义以及实施平等一样，并不是不大重要的；但这些激情本身仍然存在一些令人不快的东西，这种东西使它们在另外一些人身上的表现成为我们嫌恶的自然对象。对任何人表示的愤怒，如果超出了我们所感到的受虐待程度，那就不仅被看作是对那个人的一种侮辱，而且被看成是对所有同伴的粗暴无礼。对同伴们的尊敬，应该使我们有所克制，从而不为一种狂暴而令人生厌的情绪所左右。这就是这些令人愉快的激情的间接效果；直接效果就是对它们所针对的那个人的伤害。但是对（人们的）想象来说，使各种客观对象变得令人愉快或者不快的是直接效果而不是间接效果。对公众来说，一座监狱肯定比一座宫殿更为有用，监狱的创建人通常受一种比宫殿的创建人更为正确的爱国精神指导。但是，一座监狱的直接效果——监禁不幸的人——是令人不

快的；并且想象要么不为探索间接效果而耗费精力，要么认为它们距离太远而不受其影响。因此，一座监狱将总是一个令人不快的客观对象；它越是适合预期的目的，就越是如此。相反，一座宫殿总是令人愉快的；可是它的间接效果可能常常不利于公众。它可能助长奢侈豪华，并树立腐朽的生活方式的榜样。然而，它的直接效果——住在里面的人所享受的舒适、欢乐和华丽都是令人愉快的，并使人们产生无数美好的想法，那种想象力通常都以这些直接效果为依据，因而很少再深入探究一座宫殿所具有的更为长远的后果。以油漆或粉泥仿制的乐器或农具等纪念品，成为我们大厅和餐厅中一种常见和令人愉快的装饰品。由外科手术器械、解剖刀、截肢刀组成，由截骨用的锯子、钻孔用的器械等组成的同样一种纪念品，则可能是荒诞而又令人震惊的。可是，外科手术器械总是比农具擦得更为铮亮，并且通常比农具更好地适用于其预期的目的。它们的间接效果——病人的健康——也是令人愉快的；但由于它们的直接效果是疼痛和受苦，所以见到它们，总使我们感到不快。武器是令人愉快的，虽然它们的直接效果似乎是同样疼痛和受苦。然而这是我们敌人的疼痛和痛苦，对此我们毫不表示同情。对我们来说，武器直接同有关勇敢、胜利和光荣的令人愉快的想法相联系。因此，它们本身就被设想成服装中最精华的部分，它们的仿制品就被设想成建筑物上最华丽的一部分装饰品。人的思想品质也是如此。古代斯多葛哲学的信奉者认为：由于世界被一个无所不知、无所不能和心地善良的神全面地统治着，每一单独的事物都应看作宇宙安排中的一个必需部分，并且有助于促进整体的总的秩序和幸福；因此，人类的罪恶和愚蠢，像他们的智慧或美德一样，成为这个安排中的一个必需部分，并且通过从邪恶中引出善良的那种永恒的技艺，使其同样有助于伟大的自然体系的繁荣和完美。不过，无论这种推测可能怎样深入人心，也不能够抵消我们对罪恶的出乎本性的憎恨——罪恶的直接效果是如此有害，而它的间接效果则相距太远以致无法以人们的想象力来探索。

我们正在研究的这些激情也存在相同的情况。它们的直接效果是如此令人不快，以致当它们极其正当地激发出来时，仍然使我们感到有点讨厌。因此，如前所述，正是这些激情的表现，在我们得知激起它们的原因以前，使我们不愿意也不打算同情它们。当我们在远处听

到痛苦的惨叫声时，不会容许自己对发出这种声音的人漠不关心。当这种声音一传到我们耳中，我们就会关切他的命运，并且如果这种情况继续下去，我们几乎会身不由已地飞跑过去帮助他。同样，见到一副笑脸，人们的心情甚至会由忧郁变为欢乐和轻快，从而使人们乐于表示同情，并且分享其所表现的喜悦；人们会感到自己原来那种忧虑、抑郁的心情，顷刻之间豁然开朗和兴奋起来。但是，就仇恨和愤恨的表现来说，情况却全然不同。当我们在远处听到刺耳、狂暴和杂乱的发怒声时，我们既感到恐惧也感到嫌恶。我们不会像向由于疼痛和痛苦而叫喊的人飞跑过去那样，向这种声音奔去。女人和神经脆弱的男人，虽然知道自己不是愤怒的客观对象，也会吓得颤抖不已。不过，他们是由于设身处地地设想才怀有恐惧之情。甚至那些意志坚强的人也感到烦恼；的确，虽然这种烦恼不足以使他们产生害怕情绪，但是足以使他们愤愤不平；因为愤怒是他们设身处地地设想才会感到的一种激情。就仇恨而言，情况也是如此。光是表示怨恨只会使人厌恶作这种表示的人。这两种激情都是我们生来就嫌恶的。它们显示出的那种令人不快和猛烈狂暴的迹象绝不会激起、也绝不会导致我们的同情，反而经常阻碍我们表示同情。悲伤并不比这些激情更为有力地使我们为在其身上见到悲伤之情的那个人所吸引，如果我们不知道这些激情的起因，就会嫌恶和离开他。使人们互相隔阂的那些很粗暴和很不友好的情绪难以感染，很少传递，好像正是天意。

当音乐模仿出悲伤或快乐的调子时，它或者在我们身上现实地激发这些激情，或者至少使得我们处在乐于想象这些激情的心情之中。但是，当音乐模仿出愤怒的音调时，却使我们产生恐惧。快乐、悲伤、热爱、钦佩、忠诚等都是天然地具有音乐性的激情。它们天生的调子都是柔和、清晰和悦耳的；它们自然而然地以被有规则的停顿区别开来的乐段表达出来，并很容易有规则地再现和重复。相反，愤怒的声音，以及与此类似的一切激情的声音，都是刺耳和不和谐的。表现它们的乐段也都不规则，有时很长，有时又很短，并且被不规则的停顿区别开来。因此，音乐很难模仿所有这些激情；而确实模仿这些激情的音乐并不非常令人愉快。整个演奏可以由模仿和善的令人愉快的激情的音乐组成而不会有任何不合宜。要是全部由模仿仇恨和愤恨的音乐组成，就会成为一次古怪的演奏。

如果那些激情使旁观者感到不快，那么对感受到这些激情的人来说也是不愉快的。仇恨和愤怒对高兴愉快的心情极为有害。正是在那些激情的感受之中，存在着某些尖刻的、具有刺激性的和使人震动的东西，存在着某些使人心烦意乱的东西，这些东西全然有害于心灵的平静和安宁——这种平静和安宁对幸福来说是必不可少的，它又凭借感激和热爱这种相反的激情而大为增进。宽宏大量和仁慈的人深感遗憾的不是由于与之相处的人的背信弃义和忘恩负义而受到的损失。无论他们可能损失什么，缺少它通常还是会非常幸福的。最使他们不快的是对自己产生背信弃义和忘恩负义的念头；并且在他们看来，这种念头所引起的不和谐和不愉快的激情，构成了他们所受伤害的主要部分。

为了使愤恨的发泄变得完全令人愉快，为了使旁观者充分同情我们的报复，需要多少条件呢？首先，惹人恼火的事必须很严重，若不在某种程度上表示愤怒，就会受人鄙视。老叫人侮辱。较小的过错最好是不计较；再也没有什么比在每一细小事情上发火的刚愎倔强和吹毛求疵的脾气更为可鄙的了。我们应当根据有关愤恨的合宜性的意念、根据人类期待和要求于我们的意念而愤恨，而不是因为自己感受到那种令人不快的猛烈的激情而愤恨。在人心所能感到的激情中，我们最应怀疑愤恨的正义性，最应根据我们天生的合宜感仔细考虑是否可以放纵愤恨的激情，或最应认真考虑冷静和公正的旁观者会是什么感情。宽宏大量，或者对维持自己的社会地位和尊严的关心，是唯一能使这种令人不快的激情的表现高尚起来的动机。这种动机必然带有我们全部的风度和品行的特征。这种特征必定是朴实、坦白和直爽；有决断而不刚愎自用，气宇轩昂而不失礼；不仅不狂妄和粗俗下流，而且宽宏大量、光明磊落和考虑周到，甚至对触犯我们的人也是如此。简言之，我们全部的风度——用不着费力矫揉造作地表现这种风度——必然表明那种激情并没有泯灭我们的人性；如果我们顺从复仇的意愿，那是出于无奈，出于必要，是由于一再受到严重挑衅。愤恨如果受到这样的约束和限制，甚至可以认为是宽宏大量和高尚的。

第四章 论友好的激情

在大多数场合，就像我们刚才提到的使全部激情变得如此粗鄙和令人不快的一种不一致的同情那样，也存在着另一种与此对立的激情，对这些激情，剧增的同情几乎总是使其变得特别令人愉快和合适。宽宏、人道、善良、怜悯、相互之间的友谊和尊敬，所有友好的和仁慈的感情，当它们在面容或行为中表现出来，甚至是向那些同我们没有特殊关系的人表现出来时，几乎在所有的场合都会博得中立的旁观者的好感。旁观者对感到那些激情的人的同情，同他对成为这些激情对象的人的关心完全一致。作为一个人，他对后者的幸福所产生的兴趣，增加了他对另一个把感情倾注在同一对象身上的人所具有的情感的同情。因此，我们对仁慈的感情总是怀有最强烈的同情倾向。它们在各个方面似乎都使我们感到愉快。我们对感到这种仁慈感情的人和成为这种感情对象的人的满足之情都表示同情。就像成为仇恨和愤恨的对象比一个勇敢的人对敌人的全部暴行可能产生的害怕情绪更令人痛苦那样，在为人所爱的意识中存在的一种满足之情，对一个感觉细致灵敏的人来说，它对幸福比对他希望由此得到的全部好处更为重要。还有什么人比以在朋友之中挑拨离间，并把亲切的友爱转变成人类的仇恨为乐的人更为可恶呢？这种如此令人憎恨的伤害，其可恶之处又在什么地方呢？在于失去如果友谊尚存他们可望得到的微不足道的友爱相助吗？它的罪恶，在于使他们不能享受朋友之间的友谊，在于使他们丧失相互之间的感情，本来双方都由此感到极大的满足；它的罪恶，在于扰乱了他们内心的平静，并且中止了本来存在于他们之间的愉快交往。这些感情，这种平静，这种交往，不仅是和善和敏感的人，而且非常粗俗的平民也会感到对幸福比对可望由此得到的一切微小帮助更为重要。

爱的情感本身对于感受到它的人来说是合乎心意的，它抚慰心灵，似乎有利于维持生命的活动，并且促进人体的健康；它因意识到所爱的对象必然会产生的感激和满足心情而变得更加令人愉快。他们的相互关心使得彼此幸福，而对这种相互关心的同情，又使得他们同

其他任何人保持一致。当我们看到一个家庭由于互相之间充满热爱和尊敬，那儿的父母和孩子彼此都是好伴侣，除了一方抱着尊重对方感情的心情，另一方抱着亲切的宽容态度进行的争论之外，没有任何其他的争论；那儿的坦率和溺爱、相互之间善意的玩笑和亲昵表明没有对立的利益使得兄弟不和，也没有任何争宠使得姐妹发生龃龉，那儿的一切都使我们产生平静、欢乐、和睦和满意的想法，这一切会给我们带来什么样的乐趣呢？相反，当我们进入一个冲突争论使得其中一半成员反对另一半成员的家庭；那儿，在不自然的温文尔雅和顺从殷勤之中，猜疑显而易见，而突然的感情发作会泄露出他们相互之间的炽烈的妒忌，这种妒忌每时每刻都会冲破朋友们在场时加在他们身上的一切拘束而突然爆发出来，当我们进入这样一个家庭时，又会如何局促不安呢？

那些和蔼可亲的感情，即使人们认为过分，也绝不使人感到厌恶。甚至在友善和仁慈的弱点中，也有一些令人愉快的东西。过分温柔的母亲和过分迁就的父亲，过分宽宏和痴情的朋友，有时人们可能由于他们天性软弱而以一种怜悯的心情去看待他们，然而，在怜悯之中混合着一种热爱，除了最不讲理和最卑劣的人之外，绝不会带着憎恨和嫌恶的心情，甚至也不会带着轻视的心情去看待他们。我们总是带着关心、同情和善意去责备他们过度依恋。在极端仁慈的人中间存在着一种比其他任何东西更能引起我们怜悯的孤弱无能。这种仁慈本身并不包含任何使其变得低级卑俗或令人不快的东西。我们仅仅为它和世人不相适应而感到惋惜，因为世人不配得到它，也因为它必然使具有这种特性的人作为牺牲品而受虚伪欺诈的背信弃义者和忘恩负义者的作弄，并遭受痛苦和不安的折磨，而在所有的人中间，他最不应该遭受，而且通常也最难忍受这种痛苦和不安。憎恶和愤恨则完全相反。那些可憎的激情的过分强烈的发泄会把人变成一个普遍叫人害怕和厌恶的客观对象，我们认为应把这种人像野兽那样驱逐出文明社会。

第五章 论自私的激情

除了那两种相反的激情——友好的和不友好的激情之外，还存在另一种介乎两者之间的处于某种中间地位的激情；这种激情有时既不像前者那样优雅合度，也不像后者那样令人讨厌。人们由于个人交好运或运气不好而抱有的高兴和悲伤情绪，构成了这第三种激情。甚至在它们过分的时候，也不像过分的愤恨那样令人不快，因为从来不会有相反的同情会使我们反对它们；在同它们的客观对象极其相称的时候，也从来不会像公正的人道和正义的善行那样令人愉快；因为从来不会有双倍的同情引起我们对它们的兴趣。然而，在悲伤和高兴之间存在着这样的区别——我们通常极易同情轻度的高兴和沉重的悲哀。一个人，由于命运中的一些突然变化，所有的一切一下子提高到远远超出他过去经历过的生活状态之中，可以确信，他最好的朋友们的祝贺并不都是真心实意的。一个骤然富贵的人，即使具有超乎寻常的美德，一般也不令人愉快，而且一种嫉妒的情感通常也妨碍我们出自内心地同情他的高兴。如果他有判断力，他就会意识到这一点，不会因为自己交了好运而洋洋自得，而尽可能地努力掩饰自己的高兴，压抑自己在新的生活环境中自然激发的欣喜心情。他装模作样地穿着适合自己过去那种地位的朴素衣服，采取适合自己过去那种地位的谦虚态度。他加倍地关心自己的老朋友，并努力做到比过去更谦逊，更勤勉，更殷勤。以他的处境来说，这是我们最为赞同的态度；因为我们似乎希望：他应该更加同情我们对他幸福的嫉妒和嫌恶之情，而不是我们应该对他的幸福表示同情。他是很难在所有这些方面取得成功的。我们怀疑他的谦卑是否真心诚意，他自己对这种拘束也逐渐感到厌倦。因此，一般说来，不要多久他就会忘记所有的老朋友，除了一些最卑鄙的人之外，他们或许会堕落到做他的扈从；他也不会总是得到新的朋友；恰如他的老朋友由于他的地位变得比自己高而感到自己的尊严受到冒犯一样，他的新交发现他同自己地位相等也会感到自己的尊严受到了冒犯。只有坚持不懈地采取谦逊态度才能补偿对两者造成的屈辱。一般说来，他很快就感到厌倦，并为前者阴沉和充满疑虑的傲慢神气、后者无礼的轻视所激怒，因而对前者不予理睬，对后者动辄发怒，直到最后，他习以为常地傲慢无礼，因而再也不能得到任何人的尊敬。如果像我所认为的那样，人类幸福的主要部分来自被人所爱的意识，那么命运的突然改变就很难对幸福产生多大的作用。最幸福的是这样一种人：他逐渐提升到高贵的地位，此前很久公众就预

料到他的每一步升迁，因此，高贵地位落到他的身上，不会使他产生过分的高兴，并且这合乎情理地既不会在他所超过的那些人中间引起任何对他的妒忌，也不会在他所忘记的人中引起任何对他的猜忌。

然而，人们更乐意同情产生于较不重要原因的那些轻度快乐、在极大的成功之中做到谦逊是得体的；但是，在日常生活的所有小事中，在我们与之度过昨夜黄昏的同伴中，在我们看表演中，在过去说过和做过的事情中，在谈论的一切小事中，在所有那些消磨人生的无关紧要的琐事中，则无论多么喜形于色也不过分。再也没有什么东西比经常保持愉快心情更为优雅合度，这种心情总是来自一种对日常发生的事情所给予的一切微小乐趣的特殊爱好。我们乐意对此表示同情；它使我们感到同样的快乐，并使每一件琐事以其向具有这种幸福心情的人显示的同样令人愉快的面貌出现在我们面前。因此，正是青春——欢乐的年华才如此容易使我们动情。那种快乐的倾向甚至似乎使青春更有生气，并闪烁于年轻而又美丽的眼睛之中，即使在一个性别相同的人身上，甚至在老年人身上，它也会激发出一种异乎寻常的欢乐心情。他们暂时忘记了自己的衰弱，沉湎于那些早已生疏的令人愉快的思想和情绪之中，而且当眼前这么多的欢乐把这些思想和情绪召回他们的心中时，它们就像老相识一样地占据了他们的心，——他们为曾经离开这些老相识而感到遗憾，并因为长期分离而更加热情地同它们拥抱。

悲伤则与此完全不同。小小的苦恼激不起同情，而剧烈的痛苦却唤起极大的同情。那个被每一不愉快的小事搞得焦躁不安的人；那个为厨师和司膳最轻微的失职而苦恼的人；那个感到在无论是给自己还是给别人看的最重要的礼仪之中存在每一不足之处的人；那个为亲密的朋友在上午相遇时没有向他道早安，也为他的兄弟在自己讲故事的全部时间内哼小调而生气的人；那个由于在乡下时天气不好，在旅行中道路恶劣，住在镇上时缺少同伴和一切公共娱乐枯燥无味而情绪不佳的人；这样的人，我认为，虽然可能有某些理由，但很难得到大量的同情。高兴是一种令人愉快的情绪，只要有一点理由，我们也乐意沉湎于此。因此，不论何时，只要不因妒忌而抱有偏见，我们就很容易同情他人的高兴。但是悲伤是一种痛苦的情绪，甚至我们自己不幸

产生这种情绪，内心也自然而然地会抵制它和避开它。我们或者根本不会竭尽全力去想象它，或者一想到它就立即摆脱它。的确，当由于微不足道的事情而发生在我们自己身上时，对悲伤的嫌恶不会老是阻碍我们去想象它，而由于同样微不足道的事情发生在别人身上时，它却时常妨碍我们对此表示同情；因为我们同情的激情总是比自己原有的激情易于压制。此外，人类还存在一种恶念，它不仅妨碍人们对轻微的不快表示同情，而且在一定程度上拿它们消愁解闷。因此，当同伴在各方面受到逼迫、催促和逗弄时，我们喜欢取笑并乐于见到同伴的小小的苦恼。具有极其普通的良好教养的人们，掩饰任何小事可能使他们受到的痛苦；而熟谙社会人情世故的那些人，则主动地把这种小事变成善意的嘲笑，因为他知道同伴们会这样做。生活在现实世界中的人对于别人会如何看待同自己相关的每一件事情已养成一个习惯，这习惯使他把那些轻微的灾难看成在别人看来是同样可笑的，他知道同伴们肯定会这么看。

相反，我们对深重痛苦的同情是非常强烈和真诚的。对此不必举例。我们甚至为一个悲剧的演出而流泪。因此，如果你因任何重大灾难而苦恼，如果你因某一异常的不幸而陷入贫困、疾病、耻辱和失望之中，那么，即使这也许部分地是自己的过失所造成的，一般说来，你还是可以信赖自己所有朋友的极其真诚的同情，并且在利益和荣誉许可的范围内，你也可以信赖他们极为厚道的帮助。但是，如果你的不幸并不如此可怕，如果你只是在野心上小有挫折，如果你只是被一个情妇遗弃，或者只是受老婆管制，那么，你就等待你所有的熟人来嘲笑吧。

---

[1] 菲罗克忒忒斯，希腊神话中的人物，是英雄赫剌克勒斯的朋友。

[2] 希波吕托斯，希腊神话中的人物，死于其父的诅咒。

[3] 海格立斯，希腊神话中的大力士。

[4] 考利（1618—1667），英国诗人。

[5] 佩特拉克（1304—1374），意大利文世复兴时代的诗人和学者，以写十四行诗著名。

[6] 奥维德（公元前43—公元7？），罗马诗人。

[7] 贺拉斯（公元前65—公元前8），罗马诗人、讽刺家。

[8] 提布卢斯（公元前54—公元前18），罗马诗人。

[9] 卡斯塔里埃，《孤儿》剧中人物（男）。

[10] 莫尼弥埃，《孤儿》剧中人物（女）。

[11] 《菲德拉》，古罗马的塞内加（约公元前4—公元65）所著的一部悲剧。

[12] 伊阿古，莎士比亚的悲剧《奥赛罗》中的反面人物。

[13] 奥赛罗，莎士比亚的悲剧《奥赛罗》中的男主角。

第三篇 论幸运和不幸对人们判断行为合宜性所产生的影响；以及为什么在一种情况下比在另一种情况下更容易得到人们的赞同

第一章 虽然我们对悲伤的同情一般是一种比我们对快乐的同情更为强烈的感情，但是它通常远远不如当事人自然感受到的强烈

虽然我们对悲伤的同情不太真诚，但是它比我们对快乐的同情更引人瞩目。“同情”这个词，就其最恰当和最初的意义来说，是指我们同情别人的痛苦而不是别人的快乐。一个已故的、机灵的和敏锐的哲学家曾认为必须通过争论去证明：我们对快乐具有一种真诚的同情，以及庆贺是人类天性的一种本能。我相信，绝没有人认为有必要去证明怜悯也是这样一种本能。

首先，我们对悲伤的同情在某种意义上比对快乐的同情更为普遍。虽然悲伤太过分，我们还是会对它产生某些同感。在这种情况下，我们所感到的确实不等于完全的同情，也不等于构成赞同之心的感情上的完美和谐与一致。我们不会跟受难者一道哭泣、惊呼和哀伤。相反，我们感到他的软弱和他那过分的激情，但是因为他的缘故仍然会经常感到一种非常明显的关心。可是，如果我们完全不谅解和不赞同另一个人的快乐，我们就不会对其抱有某种关心或同情。那个因为得到我们所不赞同的过分的和毫无意义的快乐而手舞足蹈的人，是我们藐视和愤慨的对象。

此外，无论是心灵的还是肉体上的痛苦，都是比愉快更具有刺激性的感情。虽然我们对痛苦的同情远远不如受难者自然感受到的痛苦

强烈，但是它同我们对快乐的同情相比，通常更为生动鲜明，正如我即将说明的那样，后者更接近于天生的、原始的快乐之情。

更重要的是，我们常常努力控制对别人悲伤的同情。无论什么时候，当我们没有注意到受难者时，为了自己的缘故会尽可能抑制这种同情，但是这并不总是成功的。相反的做法以及勉强的屈从必然会迫使我们对此特别注意。而对快乐的同情却从来不必采取这种相反的做法。如果在这种情况下存在某种妒忌，我们就绝不会对此感到丝毫的同情；如果不存在妒忌，我们就会毫不勉强地对此表示同情。相反，因为我们总是对自己的妒忌感到羞愧，所以当我们因为那种感情令人不快而无法这样做的时候，就经常假装、有时还真的愿意同情别人的快乐。也许，在我们心中真正觉得过意不去的时候，我们会说自己由于邻人交了好运而感到高兴。当我们不愿意对悲伤表示同情时，我们会经常感到它；而当我们乐于对快乐表示同情时，我们却往往不能感到它。因此，按照我们的想法，如下一点是理所当然的：对悲伤表示同情的倾向必定非常强烈，对快乐表示同情的倾向必定极其微弱。

然而，尽管存在这种偏见，我还是敢于断言：在不存在妒忌的情况下，我们对快乐表示同情的倾向比我们对悲伤表示同情的倾向更为强烈；同在想象中产生的对痛苦情绪的同情相比，我们对令人愉快的情绪的同情更接近于当事人自然感到的愉快。

对于我们全然不能赞同的那种过分的悲伤，我们多少有点宽容。我们知道，受难者需要作出巨大的努力才能把自己的情绪降低到同旁观者的情绪完全协调一致。因此，虽然他没有成功地做到这一点，我们多半还是原谅他。但是，我们对过分的快乐却不会这样宽容。因为我们认为，把它降低到我们能够完全同情的程度，并不需要作出如此巨大的努力。处于最大的不幸之中而能控制自己悲伤的人，看来应该得到最大的钦佩；但是诸事顺遂而同样能够控制自己快乐的人，却好像几乎不能得到任何赞扬。我们感到，在当事人必然感到的和旁观者完全能够赞同的之间，在前一种情况中存在的距离比在后一种情况中存在的距离更大。

还有什么可以增加一个身体健康、没有债务、问心无愧的人的幸福呢？对处于这种境况的人来说，所有增加的幸运都可以恰当地说成是多余的；如果他因此而兴高采烈，这必定是极为轻浮的轻率心理引起的。然而，这种情况可以很恰当地称为人类天然的和原始的状态。尽管当前世界上的不幸和邪恶使人深为悲痛，但这确实是很大一部分人的状况。因此，他们能够毫无困难地激发他们的同伴在处于这种境况时很可能产生的全部快乐之情。

不过，人们虽然不能为这种状况再增加什么，但能从中得到很多。虽然这种状况和人类最大的幸福之间的距离是微不足道的，但是它和人类最小的不幸之间的距离却大得惊人。因此，与其说不幸必然使受难者的情绪消沉到远远不如它的自然状态，不如说幸运能够把他的情绪提高到超过它的自然状态。所以，旁观者一定会发现完全同情别人的悲伤并使自己的感情同它完全协调一致比完全同情他的快乐更为困难；而且他在前一种情况下一定会比在后一种情况下更多地背离自己自然的和一般的心情。正是因为这样，虽然我们对悲伤的同情同对快乐的同情相比，前者常常是一种更富有刺激性的感情，但是它总是远远不如当事人自然产生的感情强烈。

对快乐表示同情是令人愉快的；无论哪里妒忌都不会同它对抗，我们心满意足地沉湎于那极度的欢乐之中。但是，同情悲伤却是令人痛苦的，因此我们作此表示总是很勉强[15]。当观看一场悲剧的演出时，我们尽可能避免对它所激发出来的悲伤表示同情。最后，仅仅在无法回避的时候才放弃努力。甚至在那个时候，我们也尽力在同伴面前掩饰自己的关心。如果我们流泪了，也会小心翼翼地擦去它们，唯恐不能体谅这种多愁善感之情的旁观者们把它看作是女人气和软弱的表现。因自己遭到不幸而请求我们同情的那个可怜的人，因为感到我们的谅解可能十分勉强，会带着担心犹豫的神情向我们诉说他的悲伤。他甚至掩盖了部分悲伤，并因为人类心肠冷酷而羞于发泄出他的全部痛苦感情。那个因高兴和成功而放荡不羁的人恰恰相反。无论在哪里妒忌都不会引起我们对他的反感，他期望我们完全同情自己。因此，他不怕以大声欢呼来表达自己的高兴，充分相信我们会由衷地对他表示赞同。

为什么在朋友面前哭泣会比欢笑更使我们害羞呢？虽然我们可能经常有理由欢笑，同样有理由哭泣，但是我们总感到，旁观者更有可能对我们的快乐而不是对我们的痛苦表示同情。甚至当我们身负最可怕的灾难时，鸣冤叫屈也总是使人难以忍受。但是，胜利的狂喜并不总是粗野的。确实，谨慎往往告诫我们要以相当节制的态度去对待自己的成功，因为谨慎教我们避免这种狂喜而不是其他任何东西更易激起的妒忌。

下层民众从不妒忌比自己优越的胜利者或公开竞赛的参加者，其所发出的欢呼声多么热烈！面对一次死刑的判决，他们的悲伤通常又多么平静和有节制！在一次葬礼中，我们的哀伤表情通常只是某种做作的肃穆；但是，在一次施洗礼仪式或婚礼中，我们的欢乐总是出于内心而没有任何虚假。在这些场合以及所有这样的欢乐场合，我们的愉快虽然并不持久，但往往同当事人的愉快一样大。每逢我们热诚地向自己的朋友表示祝贺时，他们的高兴确实使我们同样高兴。这时，我们会像他们一样幸福，情绪高涨，内心充满真正的欢乐，眼里闪耀着快乐和满足之情，并且脸部的每一个表情和身体的每一个姿态都显得生动愉快。然而，当这种做法有损于人类的天性时，我们很少这样做。

相反，当我们安慰处在痛苦之中的朋友时，我们的感受又会比他们的感受少多少呢？我们坐在他们旁边，看着他们，当他们向我们诉说自己不幸的境况时，我们严肃而专心地听着。但是当他们的叙述不时被那些自然发作的激情打断（这种激情往往使他们在叙述中突然说不出话来）时，我们内心滋长的倦怠情绪和他们的激动又多么不协调啊！与此同时，我们可能感到他们的激情是自然的，并不比我们自己在相同的情况下可能具有的激情强烈。我们甚至可能在心灵深处责备自己缺乏感情，或许因此在自己身上激起一种人为的同情，不过，可以想象，假若这种人为的同情激发出来，它也总是极其脆弱和转瞬即逝的；并且，一般说来，一旦我们离开那个房间，它就会消失不见，一去不返。看来当神使我们承受自己的痛苦时，她认为有此已经足够，因此，不要求我们进一步去分担别人的痛苦，至多鼓励我们致力减轻别人的痛苦。

正是由于对别人的痛苦感觉迟钝，在巨大痛苦之中的高尚行为总是显得非常优雅合度。一个能在众多的小灾小难中保持愉快的人，他的举止总是彬彬有礼和惹人喜欢。但是，他似乎还胜过能够以这种态度忍受极为可怕的灾难的人。我们感到，为了使那些在他的处境中必然激动不已的剧烈情绪平静下来，需要作出巨大的努力。我们看到他能完全控制自己大为惊异。同时，他的坚定和我们的冷漠完全一致。他并不要求我们具有那种很强烈的感觉，这种感觉是我们发现自己不具有的，并为此深感羞辱。在他的情感和我们的情感之间存在着一种非常完美的一致，因此他的行为也极为合宜。根据我们对人类天性中通常具有的弱点的感受，我们不能合乎情理地认为他一定能坚持。我们看到那种能作出如此高尚和巨大努力的内心力量大为吃惊。同叹服和惊奇混合而激发出来的完全同情和赞同的感情，如同不止一次地提到的那样，构成了人们恰当地称为钦佩的感情。加图在遭到敌人的包围，无法抵抗又不愿投降的情况下，因奉行那个时代的高尚格言而陷入必死的境地；但是，他绝不因自己遭到不幸而畏缩，也绝不用不幸者悲痛欲绝的叫声，或我们总是很不愿意流的那种可耻的、引起人们同情的眼泪去哀求；相反，加图用男子汉的刚毅精神武装自己，就在捐躯之前，他以平时那种镇定的神态，为了朋友们的安全发出了一切必要的命令；对那个冷漠的伟大的布道者塞内加[16]来说，这显然是连众神也会带着愉快和钦佩的心情来注视的一种景象。

在日常生活中，每逢碰到这种英雄的高尚行为的榜样，我们总是深为感动。这样，我们很容易为这种具有英雄的高尚行为而自己似乎无所感受的人哭泣和流泪，而不会为那些不能忍受一切痛苦的软弱的人掉一滴眼泪。在上述特殊场合，旁观者表示同情的悲伤似乎超过了当事人的原始激情。当苏格拉底[17]喝下最后一服药水时，他的朋友全都哭了，而他自己却神情平静，显得极为轻松愉快。在所有这样的场合，旁观者没有也没有必要为克服自己充满同情的悲伤作出任何努力。他并不担心它会使自己做出什么过分和不合适的事情；相反地，他喜欢自己心中的那种感情，并且带着满足和自我赞赏的心情浸沉在自己的感情之中。因此，他愉快地沉迷于这种令人伤感的想法，它能够自然地促使自己关心朋友的灾难，或许，在这种亲切而充满悲伤的爱的激情之前，他从未对朋友产生过如此强烈的感情。但是，当事人

却完全不是这样，他被迫尽可能不去注视在他的处境中必然是既可怕又令人不快的事情。他担心过分认真地注意那些情况，会由此受到十分强烈的影响，从而不再能适当地控制自己，或者使自己变成旁观者完全同情和赞同的对象。因此，他把自己的思想活动集中在那些只是令人愉快的事情上，集中在由于自己的行为壮烈和高尚而即将得到的赞扬和钦佩上。感到自己能作出如此高尚而又巨大的努力，感到自己在这种可怕的处境中仍能按照自己的意愿行事，他就会意气风发，陶醉在快乐之中，并能保持那种仿佛沉浸在胜利之中的狂喜。这样，他就使自己摆脱了不幸。

相反，那个由于自己的某种不幸而陷入悲伤沮丧之中的人，总是多少显得庸俗和卑劣。我们不可能设身处地地对他的自我同情表示同情（或许，如果我们处在他的境地，同样会同情自己）。因此，我们看不起他，如果有什么感情可能被认为是不公正的话，那么，这或许是由天性不可抗拒地决定的。从各方面来说，脆弱的悲伤绝不会显得令人愉快，除非当它来自我们对别人的同情，而不是来自我们对自己的同情时。一个儿子，在宠爱他而且值得他尊敬的父亲逝世之际，可能沉浸在这种悲伤之中而无可非议。他的悲伤主要建立在一种对他死去的父亲表示同情的基础上；而且我们也乐意体谅这种充满人情的感情。但是，如果他由于只涉及自己的不幸而听任上述脆弱的感情泛滥的话，那么他就再也得不到任何这样的宽容。即使他倾家荡产沦为乞丐，或者面临极为可怕的危险，甚至被带去公开处决，在绞台上流下一滴眼泪，在所有那些勇敢高尚的人看来，他也会使自己永远蒙受耻辱。他们对他的同情仍然是非常强烈和真诚的。但是，因为这种同情不会达到同这种过分的软弱相适应的程度，他们还是没有原谅这个在世人眼中显得如此脆弱的人。他们对于他的行为与其说是感到悲伤，不如说是感到羞耻。在他们看来，他由此给自己带来的耻辱是他的不幸之中最可悲的境遇。那个曾在战场上经常冒死亡危险的、勇敢的比朗公爵，当他看到国家被自己毁掉并回忆起因自己的轻率而不幸地失去爱戴和荣誉以致在绞台上流泪时，这种脆弱使他大无畏的名声蒙受多大的耻辱呢?

第二章 论野心的起源，兼论社会阶层的区别

我们夸耀自己的财富而隐瞒自己的贫穷，是因为人们倾向于同情我们的快乐而不是悲伤。我们不得不在公众面前暴露出自己的贫穷，并感到我们的处境虽然在公众面前暴露无遗，但是我们受到的痛苦却很少得到人们的同情，对我们来说，再也没有什么比这更为耻辱了。我们追求财富而避免贫困，主要不是出于这种对人类情感的关心。这个世界上所有的辛苦和劳碌是为了什么呢？贪婪和野心，追求财富、权力和优越地位的目的又是什么呢？是为了提供生活上的必需品吗？那么，最低级劳动者的工资就可以提供它们。我们看到工资为他们提供食物、衣服和舒适的住房，并且养活整个家庭。如果仔细地考察一下他的经济，我们就会发现：他把大部分工资都花在生活便利品上，这些便利品可以看成是奢侈品；并且，在特殊的场合，他甚至会为了虚荣和荣誉捐赠一些东西。那么，是什么原因使我们对他的情况感到嫌恶呢？为什么在上层生活中受过教育的那些人，会把被迫跟他吃同样简单的伙食、住同样低矮的房屋、穿同样破旧的衣服——即使无需从事劳动——的生活，看得比死还坏呢？是他们认为自己的胃更高级些，还是认为在一所华丽的大厦里比在一座茅舍里能睡得更安稳些呢？情况恰恰相反，而且实际上是显而易见，谁都知道的，尽管没有人说出来过。那么，遍及所有地位不同的人的那个竞争是什么原因引起的呢？按照我们所说的人生的伟大目标，即改善我们的条件而谋求的利益又是什么呢？引人瞩目、被人关心、得到同情、自满自得和博得赞许，都是我们根据这个目的所能谋求的利益。吸引我们的，是虚荣而不是舒适或快乐。不过，虚荣总是建立在我们相信自己是关心和赞同的对象的基础上。富人因富有而洋洋得意，这是因为他感到他的财富自然而然地会引起世人对他的注意，也是因为他感到，在所有这些由于他的有利地位而很容易产生的令人愉快的情绪之中，人们都倾向于赞同他。想到这里，他的内心仿佛充满了骄傲和自满情绪。而且，由于这个缘故，他更加喜爱自己的财富。相反，穷人因为贫穷而感到羞辱。他觉得，贫穷使得人们瞧不起他；或者即使对他有所注意，也不会对他所遭受的不幸和痛苦产生同情。他为这两个原因而感

到羞辱。因为，虽然被人忽视和不为人所赞同完全是两码事，但是，正如微贱使我们得不到荣誉和赞许的阳光照耀一样，感到自己不被人所注意必然会抑制非常令人愉快的希望，使得人类天性中最强烈的愿望落空。穷人走出走进无人注意，同被关闭在自己的小茅舍中一样默默无闻。那些微末的照料，以及其处境招来的令人难堪的关心，并不能提供挥霍寻欢的乐趣。他们不再把他放在眼里，或者即使他的极度痛苦使他们不得不注视他，那也只像是从他们中间藐视一个令人很不愉快的客观对象。幸运和得意的人对陷入不幸境地的人竟敢在他们面前傲慢无礼，并以其令人讨厌的惨状来扰乱自己的从容享受幸福，会感到惊奇。相反，享有地位和荣誉的人举世瞩目。人们都急切地想一睹他的风采，并想象（至少是抱同情态度）他的处境必然在他身上激起的那种高兴和狂喜。他的举动成为公众关注的对象，连一句话、一个手势人们也不会全然忽视。在盛大集会上，他成为他们注视的中心人物；他们似乎把全部激情都寄托在他的身上，以便得到他给予他们的鼓励和启示。如果他的行为不是全然荒诞可笑，他就时时刻刻有机会引起人们的注意，并使自己成为众人观察和同情的对象。尽管这会产生一种约束力，使他随之失去自由，然而，人们认为，这使大人物变成众人羡慕的客观对象，并补偿了因追求这种地位而必定要经历的种种辛苦、焦虑和对各种欲望的克制；为了取得它，宁可永远失去一切闲暇、舒适和无忧无虑的保证。

当我们以想象力易于描绘的那些迷人情调来考虑大人物的状况时，这几乎都是对一种完美和幸福状态的抽象的想象。正是这种状态在我们所有的空想和虚幻的梦想之中，被概略地描述成自己一切欲望的终极目标。因此，我们对那些处于这种状态的人的满足抱有一种特殊的同情。我们赞同他们的一切爱好，并促成他们的一切希望。我们认为，任何损害和毁坏这种令人愉快的状态的举动都多么令人遗憾！我们甚至希望他们永存于世；并简直不能想象死亡会最终结束这种完美的享受。我们认为，强迫他们从显贵的地位落向那个卑贱的、然而却是好客的家——这是神为他的孩子们提供的——是残酷的。“伟大的国王万寿无疆！”是一种恭维，虽然这是一种东方式的奉承，但如果经验没有使我们懂得它是荒谬的话，也会欣然作出这种荒谬的举动。落在他们头上的灾难，加在他们身上的伤害，在旁观者心中所激起的同

情和愤恨，比起他对那些可能发生在别人身上的同样事情的感受来要多得多。只有国王的不幸才为悲剧提供合适的题材。在这方面，它们和情人们的不幸有些相像，两者都是在剧场里吸引我们的主要情节。因为，带有偏见的想象喜欢这两种情况有一个胜过其他一切的幸福结局，尽管所有的理智和经验可以告诉我们相反的东西。妨害或制止这种完美的享受，似乎是一切伤害中最残酷的一种。人们认为，企图杀害君主的卖国贼是一个比其他任何凶手更为残忍的人。内战[18]中所流的全部无辜的鲜血所引起的愤恨，尚不及人们对查理一世之死所产生的愤恨。一个不熟悉人类天性的人，看到人们对地位低下的人的不幸漠不关心，看到人们对地位比他们高的人的苦难感到遗憾和愤慨，就会产生这样的想法：地位较高的人同地位较低的相比，前者对痛苦更难忍受，他们在死亡时的痉挛也更令人可怕。

等级差别和社会秩序的基础，便是人们同富者、强者的一切激情发生共鸣的这一倾向。我们对地位高于自己的人所表现的顺从和尊敬，常常是从对他们的优越境遇的羡慕中，而不是从对他们给予善意的恩赐的任何期待中产生的。他们的恩惠可能只给予少数人；但他们的幸运却吸引了几乎所有的人。我们急切地帮助他们去实现一系列如此接近完美的幸福；并希望尽力使他们的虚荣心和荣誉感得到满足，而不想得到任何报答。我们尊重他们的意愿并不是主要地，也不是全部建立在重视这种服从的效用、考虑到它能很好地维护社会秩序这种想法的基础上。即使在社会秩序似乎要求我们反对他们的意愿的时候，我们也无法这样做。国王是人民的仆从，如果公共利益需要的话，服从他们、抵制他们、废黜他们或惩罚他们，都合乎理性和哲学的原则；但这不是神的旨意。神会教导我们：为了他们自己而服从他们；在他们崇高的地位面前战栗不已并屈从他们；把他们的微笑看作一种足以补偿一切服务的报酬，并担心他们有所不满，即使没有其他不幸接踵而至，我们也会把这种不满当作极大的耻辱。要做到在各方面像一般百姓那样对待他们，并在普通的场合同他们辩论，需要有很大的勇气，很少有人仅凭别人的宽宏大量就有这种勇气，除非相互之间还非常亲密和熟识。最强烈的动机、最强烈的激情、恐惧、憎恶和愤恨，几乎都不足以抵消这种尊敬他们的自然倾向；他们的行为无论正确还是不正确，在人民以暴力来反抗他们或希望看到他们被惩罚、

被废黜之前，必然已经引起所有这些非常强烈的感情。甚至当人民已经产生这些强烈感情的时候，也每时每刻会对他们产生恻隐之心，并且很容易回到尊敬他们的状态，人民已惯于把他们看作天生高于自己的人。他们不能忍受对自己君主的伤害，同情很快地代替了愤恨，他们忘掉了过去的激怒，重新奉行旧的忠君原则，带着曾经用来反对它的那种激情，为重新确立自己旧主人的已被破坏的权威而奔走出力。查理一世之死使王室家族得以复辟。当詹姆斯二世被平民在逃亡的船上抓住时，对他的同情几乎阻止了革命，使革命比以前更难继续下去。

大人物看来是否意识到：他们是以低廉的代价博得了公众的敬佩？或者是否想过，对他们来说，这必须同别人一样用汗水和鲜血才能换取？年轻的贵族是靠什么重大才能来维护他那阶层的尊严，使自己得到高于同胞的那种优越地位呢？是靠学问？勤劳？坚忍？无私？还是靠某种美德？由于注意自己的一言一行，他养成了注意日常行为中每一细节的习惯，并学会了按照极其严格的礼节履行所有那些微小的职责。由于他意识到自己是多么引人瞩目，人们是多么愿意赞同他的意愿，所以在无足轻重的场合，他的举止也带上这种意识所自然激发出来的翩翩风度和高雅神态。他的神态、举止和风度都显出那种对自己地位的优越感，这种优越感是生来地位低下的那些人从来不曾有过的。这些都是他打算用来更轻易地使人们服从他的权势，并按照他的愿望去支配他们的意志的伎俩；并且他很少受到挫折。这些靠地位权势推行的伎俩，在一般情况下足以左右世人。路易十四在他统治的大部分期间，不仅在法国而且也在全欧洲被看成是一个伟大君主的最完美的典型。然而，他靠了什么才能和美德才获得这种巨大的声誉呢？是靠他的全部事业的无懈可击、一以贯之的正义吗？是靠随之而来的巨大危险和困难，或者靠推行他的事业时所作的不屈不挠和坚持不懈的努力吗？是靠广博的学问、精确的判断或英雄般的豪迈气概吗？路易十四获得巨大声誉根本不是依靠这些品质。首先，因为他是欧洲最有权力的君主因而在诸王中间拥有最高的地位；其次，撰述其经历的历史学家说："国王壮实的身材，威严俊美的容貌，胜过所有的廷臣。他的声音庄严动人，赢得人心。但他在场时却令人生畏。他有一种独特的风度举止。这种风度举止只和他本人以及他的地位相称，

在任何别的人身上，就会显得滑稽可笑。他使对他讲话的人局促不安，这使他暗中十分得意，并因此感到高人一等。有个老军官在他面前慌乱发窘，结结巴巴地恳求给予恩赐，他最后讲不下去了，说：‘陛下，我在您的敌人面前不会像这样哆嗦的。’这个人毫不费力就得到他要求的东西。”靠他的地位、无疑也靠某种程度的、似乎并不比平凡的人高明多少的才能和美德推行的这些微不足道的伎俩，使这位国王在他这个时代得到人们的尊敬，甚至从后人身上得到对他死后声誉的巨大敬意。在他那个时代，在他的面前，同这些相比，其他美德似乎显不出什么优点。学问、勤勉、勇气和仁慈在它们面前都大为逊色，并失去了全部尊严。

然而，地位低下的人希望自己出名所靠的必然不是这种伎俩。礼貌全然是大人物的美德，它不会使他们以外的任何人受到敬重。通过日常行为中的上等礼节来模仿大人物的举止和冒充显贵的纨袴子弟，所得到的只是自己的愚蠢和放肆所招来的加倍的轻视。为什么那个非常注意自己神态举止的人，当他昂首挥臂摆出一副权贵的派头穿过房间时，人们都认为他根本不值一顾？显然，他做得过头了；他过分地显示出对自己重要性的注意，这种重要性是无人能够苟同的。最完美的谦逊和质朴，加上同对同伴的尊敬一致的不拘小节，应该是一个平民的行为的主要特征。如果他强烈地希望自己出名，他就必须依靠更重要的美德。他必须有相当于大人物的扈从的侍从，可是除了自己的体力劳动和脑力活动之外，他没有其他的财源来支付这些仆人的工资。因此，他必须培育如下美德。他必须具有较多的专业知识，十分勤勉地做好自己的工作，他必须吃苦耐劳，面对危险坚定不移，在痛苦中毫不动摇。他必须通过事业的艰难和重要，以及对事业的良好判断，通过经营事业所需要的刻苦和不懈的勤奋努力，来使公众看到这些才能。正直和明智，慷慨和直率，必然被用来描述他在所有普通场合的行为的特征。同时，他必定被推举去从事所有这样的工作、这些工作需以卓越的才能和美德恰当地进行，但能光荣地完成它们的那些人会得到高度的赞扬。富有进取心和野心而为其处境所抑制的人，是怀着什么样的急切心情到处寻找能使自己出名的好机会呢？没有什么事情能向他提供这种机会，似乎使他很不愉快。他甚至带着愉快的心情期待国外战争或国内冲突产生；暗自高兴地通过随之产生的一切骚

乱和流血事件，观察出现那些有希望大显身手机会的可能性，抓住那种时机，他就可以引起人们对他的注意和赏识。相反，有地位和有声望的人，他的全部声誉存在于日常行为的合宜性之中。他满足于由此得到的微末名声。他没有才能去博得其他东西，也不愿让随同困难或危难而来的事情麻烦自己。在舞会上出风头，是他的巨大胜利。在风流韵事中取得成功，是他的最大成就。他对嫌恶公众的一切骚乱，这不是出于对人类的爱，因为大人物从来不把地位比他低下的人看作同胞；这也不是由于他缺乏勇气，因为在那种情况下他不大会胆怯；而是因为他意识到自己不具备在这类情况下所需要的美德，意识到公众的注意力肯定会从他身上转到别人身上。他也许会冒某一微小的危险，从事某一迎合时好的运动。但是，当他想到某种需要连续和长久地努力保持耐性、勤勉、刚毅和操心的境遇时，就会害怕得战栗起来。在出生高贵的那些人身上几乎见不到这些美德。因此，在所有的政府中，甚至在君主国中，在中等和下等阶层生活中受教育的人们虽然遭到所有那些出身高贵的人的妒忌和愤恨，但是由于自己的勤勉和才干而得到提拔，通常占据着最高的职位，管理着行政机关的一切事务。大人物见到他们，先是轻视，继而妒忌，最后以卑贱地表示屈服为满足，这种态度本来是他们希望别人向自己表露的。

正是丧失这种对人类感情的从容不迫的绝对控制，使高贵地位的降低变得如此不能忍受。当马其顿国王一家被保卢斯·埃米利乌斯在胜利中带走的时候，据说他们的不幸使得罗马人的注意力从征服者的身上转到了国王一家身上。看到王室儿童因为年纪还小而不了解自己的处境，旁观者深受感动，在公众的欣喜欢乐当中，带有极为微妙的悲伤和同情。在行列中接着出现的是马其顿国王；他像是一个神志不清和惊骇不已的人，由于遭受巨大的灾难而丧失全部情感。他的朋友和大臣跟在他的身后。当他们一道行走时，经常把目光投向那个失去权势的国王，并且一看见他，眼泪就夺眶而出。他们的全部行为表明：他们想到的不是自己的不幸，而全然是国王的更大痛苦。相反，高尚的罗马人却用一种轻视和愤慨的眼光看着他，认为这个人完全不值得同情，因为他竟会品质低劣到在这样的灾难中忍辱求生。可是，这是一种什么样的灾难呢？根据大部分历史学家的记载，他在一个强大而又人道的民族保护之下，在一种富足、舒适、闲暇和安全的状况中度

过了余生。这种状况本身似乎是值得羡慕的，因为他甚至不会由于自己的愚蠢而失去这种舒适的生活。但是，他的周围不再有那班颂扬他的笨伯、谄媚阿谀者和扈从。这些人先前已习惯于在他的各种活动中随侍左右。他不再受到民众的瞻仰，也不再因他拥有权力而使自己成为他们尊敬、感激、爱护和钦佩的对象。他的意向不再对民众的激情产生影响。正是那难以忍受的灾难使国王丧失全部情感，使他的朋友忘却自己的不幸；气质高尚的罗马人几乎不能想象在这种灾难中还会有人品质低劣到忍辱求生。

罗斯福哥公爵说："爱情通常会被野心取代，而野心却几乎没有被爱情取代过。"一旦人们心中充满了那种激情，它就既容不下竞争者，也容不下继任者。对惯常得到，甚至惯常希望得到公众钦佩的那些人来说，其他一切愉快的事情都会变得令人厌恶和失去魅力。一切遭人唾弃的政治家为了宽慰自己，曾经研究过如何抑制野心以及轻视他们再也得不到的那些荣誉，然而，有几人能够成功呢？他们中间的大部分人都无精打采地、懒洋洋地打发着日子，为自己毫无意义的念头感到烦恼，对私生活中的各种消遣缺乏兴趣。除了谈到他们过去的重要地位之外，了无乐趣；除了徒劳无益地忙于某一旨在恢复那种地位的计划之外，也丝毫得不到满足。你当真决定不用你的自由去换取一个气派十足的宫廷苦差，而自由自在、无所畏惧和独立自主地生活吗？要坚持这个可贵的决定似乎有一个办法，或许也只有一个办法。绝不挤进很难从那里退出的地方；绝不投身于具有野心的集团；也绝不把自己同主宰世界的那些人比较，他们早在你之前引起了一部分人的注意。

在人们的想象中，置身于普遍的同情和关注之中仿佛是非常重要的。这样，那个把高级市政官的妻子们分隔开来的重要物体——地位，成了一部分人生活中力求实现的目的，也成了一切骚动、忙乱、劫掠和不义的根源，它给世界带来了贪婪和野心。据说，有理智的人的确蔑视地位，就是说，他们不屑于扮演主要角色，对谁因不值一提的小事——最小的优点也比这种琐事重要——而在同伴面前受到指责也漠不关心。但是，谁也不会轻视地位、荣誉和杰出，除非他的做人标准远远高于普通人；除非他如此坚定地相信贤明和真正的哲理，以

致当他的合宜行为使自己成为恰当的赞许对象时，深信自己并不在乎也不赞同这样一个不值一提的结果；或者，除非他如此惯常地认为自己卑下，沉沦于懒惰和醉汉似的冷漠之中，以致完全忘掉了欲望和几乎完全忘记了对优越地位的向往。

从这一意义上来说：正如成为人们庆贺和同情关心的当然对象是一种璀璨夺目的成功一样，再也没有什么事情比感到自己的不幸得不到伙伴们的同情，反而遭到他们的轻视和嫌恶更令人郁郁不乐。正因为这样，最可怕的灾难并不总是那些最难忍受的灾难。在公众面前表露自己小小的不幸往往比表露自己巨大的不幸更加丢脸。前者没有引起人们的同情；而后者虽然或许没有激起同受难者的痛苦相近的感情，但却唤起了一种非常强烈的同情。在后一种情况下，旁观者们同受难者的感情相差不远，这种不完美的同情为他忍受自己的痛苦提供了某种帮助。在一个绅士穿着肮脏和破烂的衣服在一次欢乐的集会上露面比他带着鲜血和伤口与会更加丢脸。后一种情况会引起人们的同情，而前一种情况则会引起他们的嘲笑。法官判处一个罪犯上颈手枷示众使他蒙受的耻辱，甚于判处他死刑。几年前，那个国王在队伍前鞭打一个普通军官，使这位军官受到无可挽回的耻辱。如果国王刺伤了他，那倒是一种轻得多的惩罚。根据有关荣誉的惯例，一次笞刑使人感到耻辱，而一处剑伤却并不如是，其理由是显而易见的。如果那个认为耻辱是最大的不幸的绅士受到那些较轻的惩罚，富有人情和高尚的人们就会认为他受到了最可怕的惩罚。因此，对那一阶层的人通常免除那些会带来耻辱的刑罚，在许多场合，法律要处死他们时，也要尊重他们的名誉。无论以什么罪名鞭打一个有地位的人或把他上颈手枷示众，都是除俄国以外的欧洲各国政府不能实行的残暴行为。

一个勇敢的人并不因被送上断头台而被认为是可鄙的，而上颈手枷示众却会这样。在前一种情况下，他的行为可能使自己受到普遍的尊敬和钦佩；在后一种情况下，却不会得到人们的喜爱。在前一种情况下，旁观者的同情支持了他，使他从羞耻中解脱出来，从那种只有他一个人感到不幸的感觉——这是一种最难忍受的情感——中解脱出来。在后一种情况下，得不到人们的同情，或者即使有的话，也不是由于他受到的痛苦，而是因为意识到没有人对他的痛苦表示同情所引

起的。这种同情是为了他蒙受耻辱而不是为了他受到痛苦。那些可怜他的人，为他脸红并垂头丧气。虽然不是因为犯有罪行，他也同样颓丧，并感到自己是因受到惩罚才蒙受无可挽回的屈辱。相反，被判处死刑的人，由于人们肯定会看到他那受人尊敬和称赞的坚定面容，所以他也会带着那种刚毅的神色；如果罪名没有使他失去别人对他的尊敬，那么惩罚也绝不会使他失去这种尊敬。他不怀疑自己的处境会遭到人们的轻视或嘲笑，他不仅能恰当地表现出一种十分平静的神态，而且会露出一种胜利和愉快的样子。

卡迪纳尔·德·雷斯说："因为可以得到某种荣誉，所以巨大的危险有其诱人之处，即使在我们遭到失败的时候也是这样。但是，普通的危险除了可怕之外别无他物，因为丧失名誉总是伴随着失败。"他的格言和我们刚才就惩罚问题所作的论述具有相同的根据。

人类的美德不会屈服于痛苦、贫穷、危险和死亡，蔑视它们也无需作出最大的努力。但是，他的痛苦遭到侮辱和嘲笑，在胜利之中被俘，成为他人的笑柄，在这种情况下这种美德很难坚持如一。同遭到人们的轻视相比，一切外来的伤害都是易于忍受的。

第三章 论由钦佩富人和大人物，轻视或怠慢穷人和小人物的这种倾向所引起的道德情操的败坏

钦佩或近于崇拜富人和大人物，轻视或至少是怠慢穷人和小人物的这种倾向，虽然为建立和维持等级差别和社会秩序所必需，但同时也是我们道德情操败坏的一个重要而又最普遍的原因。财富和地位经常得到应该只是智慧和美德才能引起的那种尊敬和钦佩；而那种只宜对罪恶和愚蠢表示的轻视，却经常极不适当地落到贫困和软弱头上。这历来是道德学家们所抱怨的。

我们渴望有好的名声和受人尊敬，害怕名声不好和遭人轻视。但是我们一来到这个世界，就很快发现智慧和美德并不是唯一受到尊敬

的对象；罪恶和愚蠢也不是唯一受到轻视的对象。我们经常看到：富裕和有地位的人引起世人的高度尊敬，而具有智慧和美德的人却并非如此。我们还不断地看到：强者的罪恶和愚蠢较少受到人们的轻视，而无罪者的贫困和软弱却并非如此。受到、获得和享受人们的尊敬和钦佩，是野心和好胜心的主要目的。我们面前有两条同样能达到这个我们如此渴望的目的的道路：一条是学习知识和培养美德；另一条是取得财富和地位。我们的好胜心会表现为两种不同的品质：一种是目空一切的野心和毫无掩饰的贪婪；一种是谦逊有礼和公正正直。我们从中看到了两种不同的榜样和形象，据此可以形成自己的品质和行为：一种在外表上华而不实和光彩夺目；另一种在外表上颇为合式和异常美丽；前者促使每一只飘忽不定的眼睛去注意它；后者除了非常认真、仔细的观察者之外，几乎不会引起任何人的注意。他们主要是有知识和美德的人，是社会精英，虽然人数恐怕很少，但却是真正、坚定地钦佩智慧和美德的人。大部分人都是财富和显贵的钦佩者和崇拜者，并且看来颇为离奇的是，他们往往是不具偏见的钦佩者和崇拜者。

毫无疑问，我们对智慧和美德怀有的尊敬不同于我们对财富和显贵们所抱有的尊敬；对此加以区分并不需要极好的识别能力。但是，尽管存在这种不同，那些情感还是具有某种非常值得注意的相似之处。它们在某些特征上无疑是不同的，但是在通常的外部表现上看来几乎相同，因而粗心的观察者非常容易将两者混淆起来。

在同等程度的优点方面，几乎所有的人对富人和大人物的尊敬都超过对穷人和小人物的尊敬。绝大部分人对前者的傲慢和自负的钦佩甚于对后者的真诚和可靠的钦佩。或许，撇开优点和美德，说值得我们尊敬的仅仅是财富和地位，这几乎是对高尚的道德甚至是对美好的语言的一种亵渎。然而，我们必须承认：财富和地位几乎是不断地获得人们的尊敬；因此，在某些情况下它们会被人们当作表示尊敬的自然对象。毫无疑问，罪恶和愚蠢会大大贬损那些高贵的地位。但是，它们必须很大才能起这样的作用。上流社会人士的放荡行为遭到的轻视和厌恶比小人物的同样行动所遭到的小得多。后者对有节制的、合

乎礼仪的规矩的仅仅一次违犯，同前者对这种规矩的经常的、公开的蔑视相比，通常更加遭人愤恨。

很幸运，在中等和低等的阶层中，取得美德的道路和取得财富（这种财富至少是这些阶层的人们能够合理地期望得到的）的道路在大多数情况下是极其相近的。在所有的中等和低等的职业里，真正的、扎实的能力加上谨慎的、正直的、坚定而有节制的行为，大多会取得成功。有时，这种能力甚至会在行为不端之处取得成功。然而，习以为常的厚颜无耻、不讲道义、怯懦软弱、或放荡不检，总会损害、有时彻底损毁卓越的职业才能。此外，低等和中等阶层的人们，其地位从来不会重要得超越法律。法律通常必然能吓住他们，使他们至少对更为重要的公正法则表示某种尊重。这种人的成功也几乎总是依赖邻人和同他们地位相等的人的支持和好评；他们的行为如果不那么端正，就很少能有所获。因此，“诚实是最好的策略”这句有益的古老谚语，在这种情况下差不多总是全然适用的。所以，在这种情况下，我们可能一般都希望人们具有一种令人瞩目的美德；就一些良好的社会道德而言，这些幸好是绝大部分人的情况。

不幸的是，在较高的阶层中情况往往并非如此。在宫廷里，在大人物的客厅里，成功和提升并不依靠博学多才、见闻广博的同自己地位相等的人的尊敬，而是依靠无知、专横和傲慢的上司们的怪诞、愚蠢的偏心；阿谀奉承和虚伪欺诈也经常比美德和才能更有用。在这种社会里，取悦于他人的本领比有用之才更受重视。在平静和安定的时代，当骚乱尚未临近时，君主或大人物只想消遣娱乐，甚至会认为他没有理由为别人服务，或者认为那些供他消遣娱乐的人足以为他效劳。上流社会的人认为那种傲慢和愚蠢的行为所表现的外表风度、浅薄的才能，同一个战士、一位政治家、一名哲学家或者一名议员的真正的男子汉式的美德相比，通常可以得到更多的赞扬。一切伟大的、令人尊敬的美德、一切既适用于市政议会和国会也适用于村野的美德，都受到了那些粗野、可鄙的马屁精的极端蔑视和嘲笑。这些马屁精一般都充斥于这种风气败坏的社会之中。当苏利公爵[19]被路易十三召去就某一重大的突然事件发表意见时，看到皇上恩宠的朝臣们交头接耳地嘲笑他那过时的打扮，这位老军人兼政治家说：“当陛下的父

亲不论何时让我荣幸地同他一起商量国家大事时，总是吩咐这种宫廷丑角退入前厅。”

正是由于我们钦佩富人和大人物、从而加以模仿的倾向，使得他们能够树立或导致所谓时髦的风尚。他们的衣饰成了时髦的衣饰；他们交谈时所用的语言成了一种时髦的语调；他们的举止风度成了一种时髦的仪态。甚至他们的罪恶和愚蠢也成了时髦的东西。大部分人以模仿这种品质和具有类似的品质为荣，而正是这种品质玷污和贬低了他们自己。爱虚荣的人经常显示出一种时髦的放荡的风度，他们心里不一定赞同这种风度，但或许他们并不真正为此感到内疚。他们渴望由于连他们自己也认为不值得称赞的什么东西而受到称赞，并为一些美德受到冷遇而感到羞愧，这些美德他们有时也会偷偷地实行并对它们怀有某种程度的真诚的敬意。正如在宗教和美德问题上存在伪君子一样，在财富和地位问题上也存在伪君子；恰如一个奸诈之徒用某种方式来伪装自己一样，一个爱好虚荣的人也善于用别的方式给人一种假象。他用地位比自己高的人用的那种马车和豪华的生活方式来装扮自己，没有想到任何地位比他高的人所值得称道的地方，来自同他的地位和财富相称的一切美德和礼仪，这种地位和财富既需要，也能够充裕地维持这种开支。许多穷人以被人认为富裕为荣，而没有考虑这种名声加给自己的责任（如果可以用如此庄严的名词来称呼这种愚行的话），那样，他们不久一定会沦为乞丐，使自己的处境比原先更加不如他们所钦佩和模仿的人的处境。

为了获得这种令人羡慕的境遇，追求财富的人们时常放弃通往美德的道路。不幸的是，通往美德的道路和通往财富的道路二者的方向有时截然相反。但是，具有野心的人自以为，在他追求的那个优越的处境里，他会有很多办法来博得人们对他的钦佩和尊敬，并能使自己的行为彬彬有礼，风度优雅；他未来的那些行为给他带来的荣誉，会完全掩盖或使人们忘却他为获得晋升而采用的各种邪恶手段。在许多政府里，最高职位的候选人们都凌驾于法律之上；因而，如果他们能达到自己的野心所确定的目标，他们就不怕因自己为获得最高职位而采用的手段而受到指责。所以，他们不仅常常通过欺诈和撒谎、通过拙劣卑鄙的阴谋和结党营私的伎俩，而且有时通过穷凶极恶的罪行、

通过谋杀和行刺、通过叛乱和内战，竭力排挤、清除那些反对或妨碍他们获得高位的人。他们的失败往往多于成功；通常除因其犯下的罪行而得到可耻的惩罚之外一无所获。虽然他们应该为得到自己梦寐以求的地位而感到十分幸运，但是他们对其所期待的幸福总是极为失望。充满野心的人真正追求的总是这种或那种荣誉（虽然往往是一种已被极大地曲解的荣誉），而不是舒适和快乐。不过，在他自己和他人看来，他提升后的地位所带来的荣誉，会由于为实现这种提升而采用的卑鄙恶劣的手段而受到玷污和亵渎。虽然通过挥霍各种大量的费用，通过恣意放纵各种放荡的娱乐（这是堕落分子可怜的但经常采用的消遣方法），通过繁忙的公务，通过波澜壮阔和令人炫目的战争，他会尽力在自己和别人的记忆中冲淡对自己所作所为的回忆，但是这种回忆必然仍会纠缠不休。他徒劳无益地求助于那使人忘却过去的隐秘的力量。他一回想自己的所作所为，记忆就会告诉他，别人一定也记得这些事情。在一切非常浮华的盛大仪式之中，在从有地位者和有学问者那里收买来的那种令人恶心的阿谀奉承之中，在平民百姓颇为天真然而也颇为愚蠢的欢呼声中，在一切征服和战争胜利后的骄傲和得意之中，羞耻和悔恨这种猛烈报复仍然隐秘地纠缠着他；并且，当各方面的荣誉来到他身上时，他在自己的想象中看到丑恶的名声紧紧地纠缠着，它们每时每刻都会从身后向他袭来。即使伟大的恺撒，虽然气度不凡地解散了他的卫队，但也不能消除自己的猜疑。对法赛利亚的回忆仍然萦绕心头，无法甩脱。当他在元老院的请求下，宽大地赦免了马尔塞鲁斯的时候，他告诉元老院说，他不是不知道正在实施的杀害他的阴谋，但是因为他已享足天年和荣誉，所以他将心满意足地死去，并因此藐视一切阴谋。或许，他已享足了天年，但是，如果他希望得到人们的好感，希望把人们视为朋友，但却受到人们极端的仇视，如果他希望得到真正的荣誉，希望享有在同他地位相等的人的尊敬和爱戴之中所能得到的一切幸福，那么，他无疑是活得太久了。

---

[1] 有人曾提出如下一点作为反对我的理由：在同情这个问题上，我断定赞同的感情总是令人愉快的，这同我承认有某种令人不快的同情的体系相矛盾。我的答复是，在有关赞同的情感中，存在着两种引人瞩目的东西：第一，旁观者表示同情的激情；第二，由于他看到自

己的表示同情的激情同当事人的原始激情完全一致而产生的情绪。后一种情绪——其中当然存在有关赞同的情感——总是令人愉快和高兴的。前一种激情既可能是令人愉快的，也可能是令人不快的，这要视原始激情的性质而定，它的特征总会在一定程度上保留下来。

[2] 塞内加（Seneca，公元前4？—公元65），罗马政治家、哲学家和悲剧作家。

[3] 苏格拉底（Socrates,公元前469—公元前399），希腊哲学家。

[4] 指英王查理一世同议会的战争（1642—1649）。

[5] 苏利公爵（Duke of Sully, 1559—1641），法国国王亨利四世的顾问，在胡格诺战争中支持亨利反对天主教同盟，后又劝亨利改宗天主教，以摆脱困境。1559年起任财政大臣，减征直接税，扩大间接税，以增加国库收入，并力图振兴农业。1610年亨利四世被刺死后隐退。

第二卷

论优点和缺点；或，报答和惩罚的对象（本卷共三篇）

第一篇 论对优点和缺点的感觉

引言

另有一种起因于人类行为举止的品质，它既不是指这种行为举止是否合宜，也不是指庄重有礼还是粗野鄙俗，而是指它们是一种确定无疑的赞同或反对的对象。这就是优点和缺点，即应该得到报答或惩罚的品质。

前已提及，产生各种行为和决定全部善恶的内心情感或感情，可以从两个不同的方面，或者从两种不同的关系上来研究；首先，可以从它同激起它的原因或对象之间的关系来研究；其次，可以从它同它意欲产生的结果或往往产生的结果之间的关系来研究；我们也说过，这种感情相对于激起它的原因或对象来说是否恰当，是否相称，决定了相应的行为是否合宜，是庄重有礼还是粗野鄙俗；并且说过，这种感情意欲产生的或往往产生的有益的或有害的结果，决定了它所引起的行为的优点或缺点，受赏或受罚。在这一论著的前一部分中，我们已经对哪些方面构成我们关于行为是否合宜的感觉作了阐述。现在，我们着手研究哪些方面构成我们关于行为应当受赏或受罚的感觉。

第一章 任何表现为合宜的感激对象的行为，显然应该得到报答；同样，任何表现为合宜的愤恨对象的行为，显然应该受到惩罚

因此，对我们来说，下述行为显然要给予报答——它表现为某种情感的合宜而又公认的对象，那种情感最立即地和最直接地促使我们去报答别人，或者为之服务。同样，下述行为显然要受到惩罚——它也表现为某种情感的合适而又公认的对象，那种情感也立即和直接促使我们去惩处别人，或者处以刑罚。

立即和直接促使我们去报答的情感，就是感激；立即和直接促使我们去惩罚的情感，就是愤恨。

所以，对我们来说，下述行为显然要给予报答——它表现为合宜而又公认的感激对象；另一方面，下述行为显然要受到惩罚——它表现为合宜而又公认的愤恨对象。

报答，就是为了所得的好处而给予报答、偿还，报之以德。惩罚也是一种报答和偿还，虽然它是以不同的方式进行的；这是以恶报恶。

除了感激和愤恨之外，还有一些激情，它们引起我们对别人幸福和痛苦的关心；但是，没有任何激情会如此直接地引起我们为他人的幸福和痛苦而操劳。由于相识和平常关系融洽所产生的爱和尊敬，必然使我们对某人的幸运表示高兴，他是一个如此令人愉快的感情对象，因而必然使我们愿为促成这种幸运而助一臂之力。然而，即使他没有我们的帮助而得到了这种幸运，我们的爱也会得到充分的满足。这种激情所渴望的一切就是看到他的幸福，而不考虑谁是他的幸运的创造者。但是，感激并不以这种方式得到满足。如果那个给过我们许多好处的人，没有我们的帮助而得到了幸福的话，那么，虽然我们的爱得到了满足，但是我们的感激之情却没有满足。在我们报答他之前，在我们在促成他的幸福起到作用之前，我们一直感到，对于他过去给予我们的种种服务来说，仍然是欠下了一笔债。

同样，在通常的不满中产生的憎恨和厌恶，经常导致我们对某人的不幸持幸灾乐祸的态度，他的行为和品质曾激起我们如此痛苦不快的激情。但是，厌恶和不快虽然压抑我们的同情心，并且有时甚至会使我们对别人的悲痛幸灾乐祸，然而如果在这种情况下并不存在愤

恨，如果我们和朋友们都没有受到严重的人身攻击，那么这些激情自然不会使我们希望给他带来不幸。虽然我们可能并不害怕因插手于他的不幸而受到惩罚，但是我们宁愿它以另一种方式发生。对于一个在强烈的仇恨支配下的人来说，听到他所憎恶和痛恨的人死于一次偶然事件，或许会令人高兴。但是，如果他仍然具有一点正义感的话，那么这种激情虽然同美德相悖，甚至在他没有图谋的情况下，成为这次不幸事件的原因也将使他痛心疾首。正是这种自动作用于别人不幸的念头会更加异乎寻常地折磨自己。他甚至会恐惧地拒绝想象这样一个如此可憎的图谋；并且，如果可能想到自己会做出这样一桩穷凶极恶的事情，他就会开始用对待他所厌恶者的可憎眼光来看待自己。但是，愤恨完全与此相反：如果某人极大地伤害了我们，例如，他谋杀了我们的父亲或兄弟，不久之后死于一场热病，甚或因其他罪名而被送上断头台，那么，这虽然可以平息我们的仇恨，但是不会完全消除我们的愤恨。愤恨不仅会使我们渴望他受到惩罚，而且因为他对我们所作的特殊伤害而渴望亲手处置他。除非这个罪犯不仅轮到自己难受，而且为了那个因他而使我们受苦的特定罪恶而伤心，不然愤恨是不可能完全消除的。他应当为这一行为而感到懊丧和后悔，那样，其他人由于害怕受到同样的惩罚，就会吓得不敢去犯同样的罪行。这种激情的自然满足会自动地产生惩罚的一切政治结果：对罪犯的惩罚和对公众的儆戒。

因此，感激和愤恨是一种立即和直接引起报答和惩罚的情感。所以，对我们来说，谁表现为合宜而又公认的感激对象，谁就显然值得报答；谁表现为合宜而又公认的愤恨对象，谁就显然要遭到惩罚。

第二章 论合宜的感激对象和合宜的愤恨对象

作为合宜而又公认的感激对象或愤恨对象，除了作为那种看上去必然是合宜的而又得到公认的感激对象和愤恨对象之外，不可能意味着其他东西。

但是，上述激情如同人类天性中所有的其他激情一样，只有在得到每一个公正的旁观者的充分同情，得到每一个没有利害关系的旁观者的充分理解和赞成的时候，才显得合宜并为别人所赞同。

因此，作为某人或某些人自然的感激对象的人，显然应该得到报答，这种感激由于同每个人心里的想法一致而为他们所赞同；另一方面，作为某人或某些人自然的愤恨对象的人，同样显然应该受到惩罚，这种愤恨是每个有理智的人所愿意接受并表示同情的。的确，在我们看来，那种行为显然应该得到报答，每个了解它的人都希望给予报答。因此，他们乐于见到这种报答。当然，那种行为显然应该得到惩罚，每个听到它的人都会对之表示愤怒。因此，他们也乐于见到这种惩罚。

1.由于我们同情同伴们交了好运时的快乐，所以无论他们自然地把什么看成是这种好运的原因，我们都会同他们一起对此抱有得意和满足之情。我们理解他们对此怀有的热爱和感情，并且也开始对它产生爱意。如果它遭到破坏，甚或被置于离他们太远的地方而超出了他们所能关心、保护的范围，那么，在这种情况下，虽然除了失去见到它时的愉快之外别无所失，我们也将为了他们的缘故而感到遗憾。如果为他的同伴带来幸福的是某一个人的话，情况就更是如此。当见到一个人得到别人的帮助、保护和宽慰时，我们对受益者快乐的同情，仅仅有助于激起我们同情受益者对使他快乐的人所怀有的感激之情。如果我们用想象受益者必定用来看待为他带来愉快的人的眼光来看待他，他的恩人就会以非常迷人和亲切的形象出现在我们面前。因此，我们乐于对这种令人愉快的感情表示同情，这种感情是受益者对他极为感激的那个人所怀有的；因此，我们也赞同他有心对得到的帮助作出回报。由于我们完全理解产生这些回报的感情，所以从各方面来看这些回报都是同它们的对象相符相称的。

2.同样，由于我们不论何时见到同伴的痛苦都会同情他的悲伤，所以我们同样理解他对引起这种痛苦的任何因素的憎恶。我们的心，由于它承受他的悲伤并与之保持一致，所以它同样会受到他用来尽力消除产生这种悲伤的原因的那种精神的激励。怠惰而又消极的同感会

使我们同他一起处于痛苦之中，我们乐于用另一种更为活跃而又积极的情感来代替它，由此我们赞同他为消除这种悲伤所作的努力，也同情他对引起这种悲伤的事情表示厌恶。当引起这些痛苦的是某个人时，情况更是如此。当我们看见一个人受到别人的欺压和伤害时，我们对受难者的痛苦所感到的同情，好像仅仅有助于激起我们同情受难者对侵犯者的愤恨。我们乐于见到他还击自己的仇敌，而且无论什么时候，当他在一定程度上实行自卫甚或报仇时，我们也会急切而又乐意地帮助他。如果受难者在争斗中竟然死去，我们不仅对死者的朋友和亲戚们的真诚愤恨表示同情，而且会对自己在想象中为死者设想的愤恨表示同情，虽然死者已不再具有感觉或其他任何一种人类感情。但是，由于设想自己成为他身体的某一部分，并在想象中使这个被人杀死的残缺不全、血肉模糊的躯体重新复活，所以，当我们的这种方式在内心深切体会他的处境时——这时，就像在许多其他场合一样——我们会感受到一种当事人不可能感到的情绪，然而这是通过对他的一种想象的同情感受到的。我们在想象中为他蒙受的那种巨大而无可挽回的损失所流的同情之泪，似乎只是我们对他负有的一点儿责任。我们认为，他遭到的伤害需要我们更多的关注。我们感觉到那种在自己想象中认为他应该感到的那种愤恨，并感觉到假如他那冰冷而无生命的躯体尚未失去意识他也会感到的那种愤恨。我们想象他在高呼以血还血。一想到他受到的伤害尚未得到报复，就感觉到死者的遗体似乎也为之不安。人们想象经常出现在凶手床边的恐怖形象，按照迷信习惯想象的、从坟墓中跑出来要求对过早结束他们生命的那些人进行复仇的鬼魂，都来自这种对死者想象的愤恨所自然产生的同情。对于这种最可怕的罪恶，至少在我们充分考虑惩罚的效用之前，神就以这种方式将神圣而又必然的复仇法则，强有力地、难以磨灭地铭刻在人类心中。

第三章 不赞同施恩者的行为，就几乎不会同情受益者的感激；相反，对损人者的动机表示赞同，对受难者的愤恨就不会有一点同情

然而要看到，人们的行为或意图无论对受其影响的人——如果我可以这样说的话——怎样有利或怎样有害，在前一种情况下，如果行为者的动机显得不合宜，而且我们也不能理解影响他行为的感情，我们就几乎不会同情受益者的感激；或者，在后一种情况下，如果行为者的动机并不显得不合宜，相反地，影响他行为的感情同我们所必然理解的一样，我们就不会对受难者的愤恨表示同情。在前一种情况下，少许的感激似乎是应当的；在后一种情况下，满怀愤恨似乎是不应该的。前一种行为似乎应该得到一点报答，后一种行为似乎不应该受到惩罚。

1.首先我要说明，只要我们不能同情行为者的感情，只要影响其行为的动机看来并不合宜，我们就难以同情受益者对其行为带来的好处所表示的感激。出于最普通的动机而赐予别人极大的恩惠，并仅仅因为某人的族姓和爵位称号恰好与那些赠与者的族姓和爵位称号相同，而把一宗财产赠给该人，这种愚蠢而又过分的慷慨似乎只应得到很轻微的报答。这种帮助好像不需要给予任何相应的报答。我们对行为者蠢行的轻视妨碍自己充分同情那位得到帮助的人所表示的感激。他的恩人似乎不值得感激。因为当我们置身于感激者的处境时，感到对这样一个恩人不会怀有高度的尊敬，所以很可能在很大程度上消除对他的谦恭的敬意和尊重（我们认为这种敬意和尊重应该归于更值得尊敬的人）；假如他总是仁慈而又人道地对待自己懦弱的朋友，我们就不会对他表示过多的尊重和敬意——我们要将此给予更值得尊敬的恩人。那些对自己中意的人毫无节制地滥施财富、权力和荣誉的君主，很少会引起那种程度的对他们本人的依恋之情。这种依恋之情是那些对自己的善行较有节制的人经常体验到的。大不列颠的詹姆斯一世[1]好心然而不够谨慎的慷慨似乎并没有得到任何人的喜欢；尽管他具有友善而温和的性情，但是他生前死后似乎没有一个朋友。可是英格兰所有的绅士和贵族却都为他那很节俭和卓越的儿子舍弃了自己的生命和财产，尽管他的儿子生性残酷和冷漠无情。

2.其次我要说明，只要行为者的行为看来全然为我们充分同情和赞同的动机和感情所支配，那么，不论落到受难者身上的灾难有多大，我们也不会对其愤恨表示一点同情。当两个人争吵时，如果我们

偏袒其中一个人并完全赞同他的愤恨，就不可能体谅另一个人的愤恨。我们同情那个动机为自己所赞成的人，因此认为他是正确的；并且必然会无情地反对另一个人——我们认为他肯定是错误的——不会对他表示任何同情。因此不管后者可能受到什么痛苦，当它不大于我们应该希望他受到的那种痛苦时，当它不大于我们出于同情的义愤会促使我们加在他身上的那种痛苦时，它既不会使我们不快也不会使我们恼火。当一个残忍的凶手被推上断头台时，虽然我们有点可怜他的不幸，但是如果他竟然如此狂妄以致对检举他的人或法官表现出任何对抗，我们就不会对他的愤恨表示丝毫的同情。人们持有反对如此可恶的一个罪犯的正当义愤的这一自然倾向，对罪犯来说的确是致命和毁灭性的。而我们对这种感情倾向却不会感到不快，如果我们设身处地地想一下，我们就感到自己不可避免地要赞同这种倾向。

第四章 对前面几章的扼要重述

1.因此，对一个人仅仅因为别人给他带来好运而表示感激，我们并不充分和真诚地表示同情，除非后者是出于一种我们完全赞同的动机。我们必须在心坎里接受行为者的原则和赞同影响他行为的全部感情，才能完全同情因这种行为而受益的人的感激并同它一致。如果施恩者的行为看来并不合宜，则无论其后果如何有益，似乎并不需要或不一定需要给予任何相应的报答。

但是，当这种行为的仁慈倾向和产生它的合宜感情结合在一起时，当我们完全同情和赞同行为者的动机时，我们由此怀有的对他的热爱，就会增强和助长我们对那些把自己的幸运归功于他善良行为的人的感激所怀有的同感。于是，他的行为看来需要和极力要求——如果我可以这样说的话——一个相应的报答。我们也就会完全体谅那种激起报答之心的感激。如果我们这样完全同情和赞同产生这种行为的感情，我们就一定会赞同这种报答行为，并且把被报答的人看成合宜和恰当的报答对象。

2.同样，仅仅因为一个人给某人带来不幸，我们对后者对前者的愤恨也简直不能表示同情，除非前者造成的不幸是出于一种我们不能谅解的动机。在我们能够体谅受难者的愤恨之前，一定不赞同行为者的动机，并在心坎里拒绝对影响他行为的那些感情表示任何同情。如果这些感情和动机并不显得不合宜，那么不论他们对那些受难者所作的行为的倾向如何有害，这些行为看来都不应该得到任何惩罚或者不成为任何合宜的愤恨对象。

但是，当这种行为的伤害同由此产生的不合宜的感情结合在一起时，当我们带着憎恨的心情拒绝对行为者的动机表示任何同情时，我们就会真诚地完全同情受难者的愤恨。于是，这些行为看来应该得到和极力要求——如果我可以这样说的话——相应的惩罚；并且我们完全谅解从而赞成要求惩罚这种行为的那种愤恨。当我们这样完全同情从而赞成要求给予惩罚的那种感情时，这个罪人看来必然成为合宜的惩罚对象。在这种情况下，当我们赞成和同情这种行为由以产生的感情时，我们也必然赞成这种行为，并且把受到惩罚的人看成合宜和恰当的惩罚对象。

第五章 对优点和缺点感觉的分析

1.因此，因为我们对行为合宜性的感觉起源于某种我将称为对行为者的感情和动机表示直接同情的东西，所以，如果我可以这样说的话，我们对其优点的感觉是起源于某种我将称为对受行为影响者的感激表示间接同情的东西。

因为我们除非事先赞同施恩者的动机，的确不可能充分体谅受益者的感激，因此，对优点的感觉好像是一种混合的情感。它由两种截然不同的感情组成：一种是对行为者情感的直接同情；一种是对从他的行为中受益的那些人所表示的感激的间接同情。

在许多不同的场合，我们可以清楚地区别这两种掺杂和混合在自己对某一特定品质或行为应得好报的感觉之中的不同感情。当我们阅读有关某一合适的、仁慈高尚的行为的史料时，不是非常急切地想理解这种意图吗？不是为导致这些行为的那种极端慷慨的精神所深深感动吗？不是多么渴望他们取得成功吗？不是对他们的失意感到多么悲伤吗？在想象中，我们把自己变成那个对我们作出行为的人；在幻想中，我们将自己置身于那些久远的和被人遗忘的冒险经历之中，并想象自己在扮演西庇阿或卡米卢斯、提莫莱昂或阿里斯提得斯式的角色。我们的情感就是这样建立在直接同情行为者的基础上。对从这种行为中受益的那些人的间接同情也不乏明显的感觉。每当我们设身处地地设想这些受益者的处境时，我们是带着一种何等热烈和真挚的同情去体会他们对那些如此真诚地为他们服务过的人所怀有的感激之情！我们会像他们那样去拥抱他们的恩人。我们由衷地同情他们最强烈的感激之情。我们认为，对他们来说给予自己的恩人任何荣誉和报答都不会过分。当他们对他所作的帮助给予这种合适的回报时，我们会衷心地称赞和同意他们的做法；而如果从他们的行为看他们似乎对自己受到的恩惠几乎不理会，我们就会震惊万分。简言之，我们关于这种行为的优点以及值得奖励的整个感觉，关于这种行为恰当和合适的报答及其使行为者感到愉快的整个感觉，都起因于对感激和热爱的富于同情的情绪。当带着这种情绪深切体会到那些当事者的处境时，我们必然会由于那个人能够作出如此恰当和崇高的善行而心情极度激动。

2.同样，由于我们对行为不合宜性的感觉起源于缺乏某种同情，或者起源于对行为者感情和动机的直接反感，所以我们对其缺点的感觉是起源于我也将在此称为对受难者的愤恨表示间接同情的东西。

因为我们除非在心里原来就不赞成行为者的动机并拒绝对它们表示任何同情，的确不可能同情受难者的愤恨，因此，同对优点的感觉一样，对缺点的感觉看来也是一种复合的感情。它也由两种不同的感情组成：一种是对行为者感情表示的直接反感；另一种是对受难者的愤恨表示的间接同情。

这里，我们也能在许多不同的场合，清楚地区别这两种掺杂和混合在自己对某一特定品质和行为应得恶报的感觉之中的不同感情。当我们阅读某份有关博尔吉亚[2]或尼禄[3]寡廉鲜耻和残酷暴虐的史料时，就会在心中产生一种对影响他们行为的可憎感情的反感，并且带着恐怖和厌恶的心情拒绝对此种恶劣的动机表示任何同情。我们的感情就这样建立在对行为者感情的直接反感的基础上。同时，对受难者的愤恨表示的间接同情具有更为明显的感觉。如果我们设身处地地设想受人侮辱、被人谋杀或被人出卖的那些人的不幸处境，难道我们对世间如此蛮横和残忍的压迫者不会感到什么义愤吗？我们对无辜的受害者不可避免的痛苦所给予的同情，同我们对他们正当的和自然的愤恨所给予的同情一样真诚和强烈。前一种感情只是增强了后一种感情，而想到他们的痛苦，也只是起到激起和增强我们对那些引起这些痛苦的人的憎恨的作用。如果我们想到受难者的极度痛苦，就会更加真诚地同他们一起去反对欺压他们的人；就会更加热切地赞同他们的全部报仇意图，并在想象中感到自己时时刻刻都在惩罚这些违反社会法律的人。富于同情的愤恨告诉我们，那种惩罚是由他们的罪行引起的。我们对这种骇人听闻暴行的感觉，在听到它受到应得的惩罚时产生的兴奋心情，当它逃脱这种应得的回报时所感到的义愤，总之，我们对这种暴行的恶报、对恰当和合适地落在这个犯有上述暴行的人身上的灾难，以及使他也感到痛苦的全部感觉和感情，都来自旁观者心中自然激起的、富于同情的愤慨。——无论何时，旁观者对受难者的情况都了如指掌。[4]

---

[1] 詹姆斯一世（公元1566—1625），英国国王，在位期为公元1603—1625年。

[2] 博尔吉亚（1476？—1507），意大利枢机主教、军人、政治家。

[3] 尼禄（37—68），罗马暴君，在位期为公元54—68年。

[4] 对大部分人来说，用这种方式把我们对恶有恶报的自然感觉归于对受难者愤恨的某种同情，看来可能是对这种情感的贬低。愤恨通

常被认为是一种如此可憎的激情，以致人们往往认为，像恶有恶报的感觉这样如此值得称许的原则不会全部建立在愤恨的基础上。或许，人们更愿意承认：我们对善有善报的感觉是建立在对那些从善行中得益的人所怀有的感激之情表示某种同情的基础上的；因为正如所有其他的仁慈激情一样，感激被认为是一种仁爱的原则，它不可能损害建立在感激基础上的任何感情的精神价值。然而很清楚，感激和愤恨在各方面都是互相对立的；并且如果我们对优点的感觉来自对前者的同情，那么我们对缺点的感觉几乎不可能不出自对后者的同情。

让我们来考虑下列情况，即虽然我们常常见到的不同程度的愤恨是所有激情之中最可憎的一种激情，但是如果它适当地压低和全然降到同旁观者富于同情的愤恨相等的程度，就不会受到任何非难。如果我们作为一个旁观者感到自己的憎恨同受难者的憎恨全然一致；如果后者的愤恨在各方面都没有超过我们自己的愤恨；如果他的每一句话和每一个手势所表示的情绪不比我们所能赞同的情绪更强烈；如果他从不想给予对方任何超过我们乐于见到的惩罚，或者我们自己甚至为此很想惩罚对方，我们就不可能不完全赞同他的情感。按照我们的看法，在这种场合我们自己的情绪无疑地证明他的情绪是正确的。并且，经验告诉我们，很大一部分人是多么不能节制这种情绪，再说为了压抑强烈的、缺乏修养的、情不自禁的愤恨，使之成为这种合宜的情绪，需要作出多大的努力。所以，对那个看来能够努力自我控制自己天性中最难驾驭的激情的人，我们不可避免地会表示相当的尊敬和钦佩。当受难者的憎恨像几乎总会发生的那样确实超过了我们所能赞同的程度时，由于我们不可能对此表示谅解，我们必然不会对此表示赞同。我们不赞同这种憎恨的程度，甚至大于我们不赞同其他任何从想象中产生的、几乎同样过分的激情。我们不仅不赞成这种过分强烈的愤恨，反而把它当作我们愤恨和愤怒的对象。我们谅解那个作为这种不正当愤恨的对象，并因此受到伤害威胁的人的相反的愤恨。因此，在所有的激情中，复仇之心、过分的愤恨看来是最可恶的，它是人们嫌恶和愤恨的对象。当这种激情在人们中间通常以这种方式——过分百次而节制一次——表现出来的时候，因为它最普通的表现就是如此，所以我们非常容易把它完全看成是可憎和可恶的激情。然而，甚至拿眼前人们堕落的情况来说，造物主似乎也没有如此无情地对待

我们，以致赋予我们从整体和从各方面来看都是罪恶的天性，或者赋予我们没有一点和没有一个方面能成为称赞和赞同的合宜对象的天性。在某些场合，我们感到这种通常是过分强烈的激情可能也是很微弱的。我们有时会抱怨某个人显得勇气不足和过分不在乎自己所受到的伤害；如同我们由于他的这种激情过分强烈而对他表示嫌恶一样，我们由于他的这种激情过低也会对他表示轻视。

假如有灵感的作家们认为，甚至在像人这样软弱和不完善的生灵中间，各种程度的激情也是邪恶和罪过的话，那么，他们就肯定不会那么经常地或那么激烈地谈论造物主的愤慨和暴怒了。

让我们再来考虑这样一个问题，即：目前的探究不是一个涉及正确与否的问题——如果我可以这样说的话——而是一个有关事实的问题。我们现在不是考察在什么原则下一个完美的人会赞成对恶劣行为的惩罚；而是考察在什么原则下一个像人这样如此软弱和不完美的生灵会真的赞成对恶劣行为的惩罚。很清楚，我现在提到的原则对于他的情感具有很大的影响；并且，“恶劣行为应该得到惩罚”似乎是明智的安排。正是社会的存在需要用适当的惩罚去限制不应该和不正当的怨恨。所以，对那些怨恨加以惩罚会被看成是一种合适的和值得赞同的做法。因此，虽然人类天然地被赋予一种追求社会幸福和保护社会的欲望，但是造物主并没有委托人类的理性去发现运用一定的惩罚是达到上述目的的合适的手段；而是赋予了人类一种直觉和本能，赞同运用一定的惩罚是达到上述目的的最合适方法。造物主在这一方面的精细同她在其他许多情况下的精细确实是一致的。至于所有那些目的，由于它们的特殊重要性可以认为是造物主所中意的目的——如果可以允许这样表达的话。造物主不仅这样始终如一地使得人们对于她所确定的目的具有一种欲望，而且为了人们自己的缘故，同样使他们具有对某种手段的欲望——只有依靠这种手段才能达到上述目的，而这同人们产生它的倾向是无关的。因而，自卫、种的繁衍就成为造物主在构造一切动物的过程中似乎已经确定的重要目的。人类被赋予一种对那两个目的的欲望和一种对同二者相反的东西的厌恶；被赋予一种对生活的热爱和一种对死亡的害怕；被赋予一种对种的延续和永存的欲望和一种对种的灭绝的想法的厌恶。但是，虽然造物主这样地赋

予我们一种对这些目的的非常强烈的欲望，并没有把发现达到这些目的的合适手段寄托于我们理性中缓慢而不确定的决断。造物主通过原始和直接的本能引导我们去发现达到这些目的的绝大部分手段。饥饿、口渴、两性结合的激情、喜欢快乐、害怕痛苦，都促使我们为了自己去运用这些手段，丝毫不考虑这些手段是否会导致那些有益的目的，即伟大的造物主想通过这些手段达到的目的。

在结束这个注解之前，我必须提到对行为合宜性所表示的赞同和对优点或善行所表示的赞同之间的一个差异。在我们赞成任何人的、对于被作用对象来说是合宜和适当的情感之前，不仅一定要像他那样受到感动，而且一定要察觉他和我们之间在情感上融洽一致。这样，虽然听到落在朋友身上的某个不幸时，我会正确地想象出他那过度的忧虑；但是在得知他的行为方式之前，在发现他和我在情绪上协调一致之前，我不能说我赞同那些影响他行为的情感。所以，合适的赞同不仅需要我们对行为者的完全同情，而且需要我们发现他和我们之间在情感上完全一致。相反，当我们听到另一个人得到某种恩惠，使得他按照自己所喜欢的方式受到感动时，如果由于我清楚地知道他的情况，感觉到他的感激发自内心，我就必定会赞同他的恩人所作的行为，并认为他的行为是值得称赞的，也是合宜的报答对象。显然，受惠者是否抱有感激的想法丝毫不会改变我们对施恩者的优点所持的情感。因此，这里不需要情感上的实际一致。这足以说明：如果他抱有感激之情的话，那么它们就是一致的；并且我们对优点的感觉通常是建立在那些虚幻的同情之上的。由此，当我们清楚地知道别人的情况时，就经常会以某种当事人不会感动的方式受到感动。在我们对缺点所表示的不赞同和对不合宜行为所表示的不赞同之间具有一种相似的差异。

第二篇 论正义和仁慈

第一章 两种美德的比较

因为只有具有某种仁慈倾向、出自正当动机的行为才是公认的感激对象，或者说仅仅是这种行为才激起旁观者表示同情的感激之心，所以似乎只有这种行为需要得到某种报答。

因为只有具有某种有害倾向、出自不正当动机的行为才是公认的愤恨对象，或者说仅仅是这种行为才激起旁观者表示同情的愤恨之心，所以似乎只有这种行为需要受到惩罚。

仁慈总是不受约束的，它不能以力相逼。仅仅是缺乏仁慈并不会受到惩罚；因为这并不会导致真正确实的罪恶。它可能使人们对本来可以合理期待的善行表示失望，由此可能正当地激起人们的厌恶和反对；然而，它不可能激起人们会赞同的任何愤恨之情。如果一个人有能力报答他的恩人，或者他的恩人需要他帮助，而他不这样做，毫无疑问他是犯了最丢人的忘恩负义之罪。每个公正的旁观者都从内心拒绝对他的自私动机表示任何同情，他是最不能令人赞同的恰当对象。但是，他仍然没有对任何人造成实际的伤害。他只是没有做那个应该的善良行为。他成为憎恶的对象，这种憎恶是不合宜的情感和行为所自然激起的一种激情；他并不是愤恨的对象，这种愤恨是除了通过某些行为必然对特定的人们作出真正而现实的伤害之外，从未被合适地唤起的一种激情。因此，他缺少感激之情不会受到惩罚。如果有可能的话，通过施加压力强迫他做他应该抱着感激的心情去做的和每个公正的旁观者都会赞成他去做的事，那就似乎比他不做这件事更不合适。如果他的恩人企图用暴力强迫他表示感激，那就会玷污自己的名声，任何地位不高于这两者的第三者加以干涉，也是不合适的。不

过，感激之情使我们愿意承担的作出各种慈善行为的责任，最接近于所谓理想和完美的责任。友谊、慷慨和宽容促使我们去做的得到普遍赞同的事情，更加不受约束，更加不是外力逼迫而是感激的责任所致。我们谈论感激之恩，而不谈慈善或慷慨之恩，甚至在友谊仅仅是值得尊敬而没有为对善行的感激之情所加强和与之混杂的时候，我们也不谈论友谊之恩。

愤恨之情似乎是由自卫的天性赋予我们的，而且仅仅是为了自卫而赋予我们的。这是正义和清白的保证。它促使我们击退企图加害于己的伤害，回敬已经受到的伤害，使犯罪者对自己的不义行为感到悔恨，使其他的人由于害怕同样的惩罚而对犯有同样的罪行感到惊恐。因此，愤恨之情只应用于这些目的，当它用于别的目的时，旁观者绝不会对此表示同情。不过，仅仅缺少仁慈美德，虽然可以使我们对于曾能合理期待的善行感到失望，但是它既不造成任何伤害，也不企图作出这种伤害——对此我们有必要进行自卫。

然而，还有一种美德，对它的尊奉并不取决于我们自己的意愿，它可以用压力强迫人们遵守，谁违背它就会招致愤恨，从而受到惩罚。这种美德就是正义，违背它就是伤害；这种行为出于一些必然无人赞同的动机，它确确实实地伤害到一些特定的人。因此，它是愤恨的合宜对象，也是惩罚的合宜对象，这种惩罚是愤恨的自然结果。由于人们同意和赞成为了报复不义行为所造成的伤害而使用的暴力，所以他们更加同意和赞成为了阻止、击退伤害行为而使用的暴力，也更加同意和赞成为了阻止罪犯伤害其邻人而使用的暴力。那个策划某一违反正义行为的人自己也感到这一点，并感到他所伤害的那个人和其他人为了阻止他犯罪或在他犯罪之后为了惩罚他而会极其恰当地利用的那种力量。由此产生了正义和其他所有社会美德之间的明显区别，这种区别近来才为一个非常伟大、富有独创天才的作者所特别强调，即我们感到自己按照正义行事，会比按照友谊、仁慈或慷慨行事受到更为严格的约束；感到实行上面提及的这些美德的方法，似乎在某种程度上听任我们自己选择，但是，不知道为什么，我们感到遵奉正义会以某种特殊的方式受到束缚、限制和约束。这就是说，我们感到那

种力量可以最恰当地和受人赞同地用来强迫我们遵守有关正义的法规，但不能强迫我们去遵循有关其他社会美德的格言。

因而，我们肯定总是小心地区别：什么只是该责备的，或者是合宜的指责对象，什么是可以利用外力来惩罚或加以阻止的。应该责备的似乎是缺乏一般程度的、合适的仁慈行为，经验告诉我们这是可以指望每个人做到的；相反，任何超出这个程度的慈善行为都值得赞扬。一般程度的仁慈行为本身似乎既不应该责备也不值得赞扬。一个对其亲属所作的行为既不比多数人通常所做的好也不比他们坏的父亲、儿子或兄弟，似乎完全不应该受到称赞或责备。那以反常和出乎意料的，但是还合适和恰当的友好态度使我们感到惊讶的人，或者相反，以反常的和出乎意料的，也是不恰当的冷酷态度使我们感到惊讶的人，在前一种场合似乎值得赞扬，而在后一种场合却要受到责备。

然而，就是在地位相等的人中间极为一般的善良或慈善也不能以力强求。在地位相等的人中间，每一个人自然而然地被认为、而且早在市民政府建立之前就被认为拥有某种保护自己不受伤害，以及对那些伤害自己的人要求给予一定程度惩罚的权利。当他这样做的时候，每个慷慨的旁观者不仅赞成他的行为，而且如此深切地体谅他的感情以致常常愿意帮助他。当某人攻击、或抢劫、或企图谋杀他人的时候，所有的邻人都会感到惊恐，并且认为他们赶去为被害者报仇，或者在如此危急的情形中保护他，是正确的。但是，当一个父亲对儿子缺乏一般程度的父爱时，当一个儿子对他的父亲好像缺乏可以指望子女具有的敬意时，当兄弟们缺乏一般程度的手足之情时，当一个人缺乏同情心并在非常容易减轻同胞的痛苦的时候拒绝这样做时，在所有这些场合，虽然每个人都责备这种行为，但没有人认为：那些或许有理由期待比较厚道的行为的人，有任何权利以力强求。受害者只能诉苦，而旁观者除了劝告和说服之外，没有其他方法可以干预。在所有这些场合，对地位相等的人来说，彼此以暴力相争会被认为是绝顶的粗野和放肆。

在这一点上，一位长官有时确实可以强制那些在他管辖之下的人，彼此按照一定程度的礼仪行事。这种强制普遍为人所赞同。所有

文明国家的法律都责成父母抚养自己的子女，而子女要赡养自己的父母，并强迫人们承担其他许多仁慈的责任。市政官员不仅被授予通过制止不义行为以保持社会安定的权力，而且被授予通过树立良好的纪律和阻止各种不道德、不合适的行为以促进国家繁荣昌盛的权力。因此，他可以制定法规，这些法规不仅禁止公众之间相互伤害，而且要求我们在一定程度上相互行善。一旦君主下令做那些全然无关紧要的事情，做那些在他颁布命令之前可以不受责备地置之脑后的事情，违抗他就不仅会受到责备而且会受到惩罚。因此，一旦他下令做那些他发布任何这种命令之前置之脑后就会受到极为严厉的责备的事情，不服从命令就确实会受到更大的惩罚。然而，立法者的全部责任，或许是要抱着极其审慎和谨慎的态度合宜而公正地履行法规。全然否定这种法规，会使全体国民面临许多严重的骚乱和惊人的暴行，行之过头，又会危害自由、安全和公平。

虽然对地位相等的人来说，仅仅缺乏仁慈似乎不应该受到惩罚，但是他们作出很大努力来实践那种美德显然应该得到最大的报答。由于做了最大的善举，他们就成了自然的、可赞同的最强烈的感激对象。相反地，虽然违反正义会遭到惩罚，但是遵守那种美德准则似乎不会得到任何报答。毫无疑问，正义的实践中存在着一种合宜性，因此它应该得到应归于合宜性的全部赞同。但是因为它并非真正的和现实的善行，所以，它几乎不值得感激。在绝大多数情况下，正义只是一种消极的美德，它仅仅阻止我们去伤害周围的邻人。一个仅仅不去侵犯邻居的人身、财产或名誉的人，确实只具有一丁点实际优点。然而，他却履行了特别称为正义的全部法规，并做到了地位同他相等的人们可能适当地强迫他去做，或者他们因为他不去做而可能给予惩罚的一切事情。我们经常可以通过静坐不动和无所事事的方法来遵守有关正义的全部法规。

以其人之道还治其人之身和以牙还牙似乎是造物主指令我们实行的主要规则。我们认为仁慈和慷慨的行为应该施予仁慈和慷慨的人。我们认为，那些心里从来不能容纳仁慈感情的人，也不能得到其同胞的感情，而只能像生活在广漠的沙漠中那样生活在一个无人关心或问候的社会之中。应该使违反正义法则的人自己感受到他对别人犯下的

那种罪孽；并且，由于对他的同胞的痛苦的任何关心都不能使他有所克制，那就应当利用他自己畏惧的事物来使他感到害怕。只有清白无罪的人，只有对他人遵守正义法则的人，只有不去伤害邻人的人，才能得到邻人们对他的清白无罪所应有的尊敬，并对他严格地遵守同样的法则。

第二章 论对正义、悔恨的感觉，兼论对优点的意识

除了因别人对我们造成的不幸而引起的正当的愤怒之外，不可能有合适的动机使我们去伤害邻人，也不可能有任何刺激使我们对别人造成会得到人们同意的不幸。仅仅因为别人的幸福妨碍了我们自己的幸福而去破坏这种幸福，仅仅因为别人真正有用的东西对我们可能同样有用或更加有用而夺走这些东西，同样，或者以牺牲别人来满足人皆有之的、使自己的幸福超过别人的天生偏爱，都不能得到公正的旁观者的赞同。毫无疑问，每个人生来首先和主要关心自己；而且，因为他比任何其他人都更适合关心自己，所以他如果这样做的话是恰当和正确的。因此每个人更加深切地关心同自己直接有关的，而不是对任何其他人有关的事情；或许，听到另一个同我们没有特殊关系的人的死讯，会使我们有所挂虑，但其对我们的饮食起居的影响远比落在自己身上的小灾小难为小。不过，虽然邻居的破产对我们的影响或许远比我们自己遭到的微小不幸为小，但我们绝不可以邻居破产来防止我们的微小不幸发生，甚或以此来防止自己的破产。在这里，同在其他一切场合一样，我们应当用自己自然地用来看待别人的眼光，而不用自己自然地会用来看待自己的眼光，来看待自己。俗话说，虽然对他自己来说每个人都可以成为一个整体世界，但对其他人来说不过是沧海一粟。虽然对他来说，自己的幸福可能比世界上所有其他人的幸福重要，但对其他任何一个人来说并不比别人的幸福重要。因此，虽然每个人心里确实必然宁爱自己而不爱别人，但是他不敢在人们面前采取这种态度，公开承认自己是按这一原则行事的。他会发觉，其他人绝不会赞成他的这种偏爱，无论这对他来说如何自然，对别人来说总是显得过分和放肆。当他以自己所意识到的别人看待自己的眼光来

看待自己时，他明白对他们来说自己只是芸芸众生之中的一员，没有哪一方面比别人高明。如果他愿意按公正的旁观者能够同情自己的行为——这是全部事情中他渴望做的——的原则行事，那么，在这种场合，同在其他一切场合一样，他一定会收敛起这种自爱的傲慢之心，并把它压抑到别人能够赞同的程度。他们会迁就这种自爱的傲慢之心，以致允许他比关心别人的幸福更多地关心自己的幸福，更加热切地追求自己的幸福。至此，每当他们设身处地地考虑他的处境的时候，他们就会欣然地对他表示赞同。在追求财富、名誉和显赫职位的竞争中，为了超过一切对手，他可以尽其所能和全力以赴，但是，如果他要挤掉或打倒对手，旁观者对他的迁就就会完全停止。他们不允许作出不光明正大的行为。对他们来说，这个人在各方面同他们相差无几：他们不会同情那种自爱之心，这种自爱之心使他热爱自己远胜于热爱别人；并且也不赞成他伤害某个对手的动机。因此，他们乐于同情被伤害者自然产生的愤恨，伤人者也就成为他们憎恨和愤怒的对象。他意识到自己会成为这样一个人，并感到上述那些情感随时从四面八方迸发出来反对自己。

正如犯下的罪恶越大和越是不可挽回，受难者的愤怒越是自然地增强一样，旁观者因同情而产生的愤慨以及行为者对自己罪行的感觉也越是加深。杀害人命是一个人所能使另一个人遭受的最大不幸，它会在同死者有直接关系的人中间激起极为强烈的愤怒。因此，在人们和罪犯的心目中，谋杀都是一种侵犯个人的最残忍的罪行。剥夺我们已经占有的东西，比使我们对只是希望得到的东西感到失望更坏。因此，侵犯财产，偷窃和抢劫我们拥有的东西，比仅仅使我们对所期望的东西感到失望的撕毁契约行为罪恶更大。所以，那些违法者似乎要受到最严厉的报复和惩罚。最神圣的正义法律就是那些保护我们邻居的生活和人身安全的法律；其次是那些保护个人财产和所有权的法律；最后是那些保护所谓个人权利或别人允诺归还他的东西的法律。

违反十分神圣的正义法律的人，从来不考虑别人对他必然怀有的情感，他感觉不到羞耻、害怕和惊恐所引起的一切痛苦。当他的激情得到满足并开始冷静地考虑自己过去行为的时候，他不能再谅解那些影响自己行为的动机。这些动机现在对他来说，就像别人常常感到的

那样，显得极为可厌。由于对别人对他必然怀有的嫌恶和憎恨产生同感，他在某种程度上就成了自我嫌恶和憎恨的对象。那个由于他的不义行为而受害的人的处境，现在唤起了他的怜悯之心。想到这一点，他就会感到伤心；为自己行为所造成的不幸后果而悔恨，同时感到他已经变为人们愤恨和声讨的合宜对象，变为承担愤恨、复仇和惩罚的必然后果的合宜对象。这种念头不断地萦绕在他的心头，使他充满了恐惧和惊骇。他不敢再同社会对抗，而想象自己已为一切人类感情所摈斥和抛弃。在这种巨大和最可怕的痛苦之中，他不能指望得到别人的安慰。对他罪行的回忆，使他的同胞从心坎里拒绝对他表示任何同情。人们对他所怀有的情感，正是他最害怕的东西。周围的一切似乎都怀有敌意，因而他乐意逃到某一荒凉的沙漠中去，在那里，他可以不再见到一张人脸，也不再从人们的面部表情中觉察到对他罪行的责难。但是，孤独比社会更可怕。他自己的顾虑只能给他带来黑暗、不幸和灾难，忧郁预示着不可想象的折磨和毁灭。对孤独的恐惧迫使他回到社会中去，他又来到人们面前，令人惊讶地在他们面前表现出一副羞愧万分、深受恐惧折磨的样子，以便从那些真正的法官那里求得一点保护，他知道这些法官早已一致作出对他的判决。这就是宜于称为悔恨的那种天生的情感；也就是能够使人们产生畏惧心理的一切情感。意识到自己过去的行为不合宜而产生的羞耻心；意识到行为的后果而产生的悲痛心情；对受到自己行为的损害的那些人怀有的怜悯之情；以及由于意识到每个有理性的人正当地激起的愤恨而产生的对惩罚的畏惧和害怕，所有这一切构成了那种天生的情感。

相反的行为必然产生相反的感情。那个不是根据无聊的空想，而是根据正确的动机作出了某一慷慨行为的人，当他对那些自己曾经为之效劳的人有所期待时，感到自己必然成为他们爱戴和感激的对象，并由于对他们表示同情，感到自己必然成为所有的人尊敬和赞同的对象。当他回顾他据以作为行为的动机、并用公正的旁观者会用来检查它的目光来检查它时，他还会进一步理解它，并以得到这个想象中的公正的法官的赞同自夸。在所有这些看法中，他自己的行为在各方面都似乎令人喜欢。想到这一点，他心里就充满了快乐、安详和镇静。他和所有的人友好和睦地相处，并带着自信和称心如意的心情看待他

们，确信自己已成为最值得同胞尊敬的人物。这些感情的结合，构成了对优点的意识或应该得到报答的意识。

第三章 论这种天性构成的作用

事实就是如此：人只能存在于社会之中，天性使人适应他由以生长的那种环境。人类社会的所有成员，都处在一种需要互相帮助的状况之中，同时也面临相互之间的伤害。在出于热爱、感激、友谊和尊敬而相互提供了这种必要帮助的地方，社会兴旺发达并令人愉快。所有不同的社会成员通过爱和感情这种令人愉快的纽带联结在一起，好像被带到一个互相行善的公共中心。

但是，虽然这种必要的帮助不是产生于慷慨和无私的动机，虽然在不同的社会成员之中缺乏相互之间的爱和感情，虽然这一社会并不带来较多的幸福和愉快，但是它必定不会消失。凭借公众对其作用的认识，社会可以在人们相互之间缺乏爱或感情的情况下，像它存在于不同的商人中间那样存在于不同的人中间；并且，虽然在这一社会中，没有人负有任何义务，或者一定要对别人表示感激，但是社会仍然可以根据一种一致的估价，通过完全着眼于实利的互惠行为而被维持下去。

然而，社会不可能存在于那些老是相互损伤和伤害的人中间。每当那种伤害开始的时候，每当相互之间产生愤恨和敌意的时候，一切社会纽带就被扯断，它所维系的不同成员似乎由于他们之间的感情极不和谐甚至对立而变得疏远。根据一般的见解，如果强盗和凶手之间存在某种交往的话，他们至少一定不会去抢劫和杀害对方。因此，与其说仁慈是社会存在的基础，还不如说正义是这种基础。虽然没有仁慈之心，社会也可以存在于一种不很令人愉快的状态之中，但是不义行为的盛行却肯定会彻底毁掉它。

所以，虽然造物主利用人们想得到报答这一令人愉快的意识，劝诫人们多行善事，但是她并不以为在这种善举被忽略的情况下，有必要利用人们害怕受到惩罚的心理来保障和强制人们行善。行善犹如美化建筑物的装饰品，而不是支撑建筑物的地基，因此作出劝诫已经足够，没有必要强加于人。相反，正义犹如支撑整个大厦的主要支柱。如果这根柱子松动的话，那么人类社会这个雄伟而巨大的建筑必然会在顷刻之间土崩瓦解，在这个世界上，如果我可以这样说的话，建造和维护这一大厦似乎受到造物主特别而宝贵的关注。所以，为了强迫人们尊奉正义，造物主在人们心中培植起那种恶有恶报的意识以及害怕违反正义就会受到惩罚的心理，它们就像人类联合的伟大卫士一样，保护弱者，抑制强暴和惩罚罪犯。虽然人天生是富有同情心的，但是同自己相比，他们对同自己没有特殊关系的人几乎不抱有同情；一个只是作为其同胞的人的不幸同他们自己的、哪怕是微小的便利相比，也竟不重要；他们很想恃强伤害一个人，并且也许有很多东西诱惑他们这样做，因而，如果在被害者自卫的过程中没有在他们中间确立这一正义的原则，并且没有使他们慑服从而对被害者的清白无辜感到某种敬畏的话，他们就会像野兽一样随时准备向他发起攻击；一个人参加人们的集会犹如进入狮子的洞穴。

在世界各地，我们看到各种工具都被极其精巧地调整到适应其所要产生的目的；并赞叹植物或动物的肌体内的每样东西都作了何等巧妙的安排以促成天性的两个伟大目的，即维持个体的生存和种的繁衍。但是，在这些以及所有这样的对象中，我们仍然要把效用从它们各自的运动和结构的最终原因中区别开来。食物的消化、血液的循环以及由此引起的各种体液的分泌，都是为维持动物的生存这一伟大目的所必需的作用过程，但我们从来不像根据它们产生效用的原因去说明这些过程那样，根据上述那些目的去努力说明这些作用过程；从来没有推测血液循环或食物消化自动进行的过程，也没有对循环和消化的目的抱有某种观点或想法。钟表的齿轮都被巧妙地校准，以适应制造它们的目的，即指示时间。各种齿轮所有不同的运转，以最精巧的方式互相配合以产生这个效果。如果它们被赋予一种产生这一效果的愿望和意图，不见得会运行得更好。不过，我们从来不把任何此类愿望或意图赋予它们，而将其赋予钟表匠，我们知道它们是由一根发条

推动的，这表明发条所产生的效果同齿轮所产生的效果一样微不足道。虽然我们在以此说明肌体作用的过程时，从来不会区分不出效用和最终原因，但是我们在说明那些心理作用的过程时，却很容易混淆这两个彼此不同的东西。当天赋原则引导我们去促成那些纯真而开明的理性会向我们提出的目的时，我们很容易把它归因于那个理性，正如我们把它归因于这些原则发生作用的原因和我们促成那些目的的情感和行为一样，并且很容易认为那个理性是出于人的聪明，其实它是出于神的智慧。表面看来，这个原因似乎足以产生它所引起的结果，并且当人性体系所有不同的作用，以这种方式从一个简单的原则推断出来的时候，这个体系似乎颇为简单和令人愉快。

正如在通常不放弃相互伤害的人中间，不可能发生社会交往那样，只有较好地遵守正义法则，社会才能存在；所以对这一正义法则必要性的考虑，就被认为是我们赞成通过惩罚违反正义法律的那些人来严格执行它的根据。据说，人天生具有一种对社会的热爱，希望人类为了自身的缘故而保持团结，即使他自己没有从中得到好处。对他来说，有秩序的、兴旺发达的社会状况是令人愉快的。他乐于见到这样的社会。相反，无秩序和混乱的社会状况成了他所厌恶的对象，他对任何造成这种无秩序和混乱状态的事情都感到烦恼。他也意识到，自己的利益与社会的繁荣休戚相关，他的幸福或者生命的维持，都取决于这个社会的秩序和繁荣能否保持。因此，种种原因使他对任何有损于社会的事情都怀着一种憎恨之情，并且愿意用一切方法去阻止这个如此令人痛恨和可怕的事情发生。不义行为必然有损于这个社会。所以，每一种不义行为的出现都使他感到惊恐不安，如果我可以这样说的话，他会尽力去阻止这种行为的进一步发展，如果任其进行下去，就会很快地葬送他所珍视的一切。如果他不能用温和而合理的手段去约束它，他就必定要采用暴力来压制它，总之，必须阻止它进一步发展。因此，人们时常赞成严格执行正义法则，甚至赞成用死刑来惩罚那些违反这种法则的人。由此，要把破坏社会安定的人从世界上驱逐出去，而其他的人看到他的下场也不敢步其后尘。

这就是我们通常对自己赞成惩罚不义行为所作的说明。这毫无疑问是正确的，所以根据对保持社会秩序的必要性所作的考虑，我们经

常有必要坚持自己对合宜而又恰当的惩罚所具有的那种自然意识。当罪犯即将为遭到正当的报复而受苦时，人们自然的义愤告诉他这是罪有应得；当他那蛮横的不义行为因他对愈益临近的惩罚感到恐惧而中止和加以克制时，当他不再成为人们恐惧的对象时，他就开始成为人们慷慨而仁慈地对之表示怜悯的对象。想到他即将遭受的痛苦，人们减轻了因他给别人造成的痛苦而产生的愤恨。他们倾向于原谅和宽恕他，并免除给予他的那种惩罚，在他们感情极其冷漠的时候，这个惩罚曾被认为是罪有应得。因此，这里有必要唤起他们保持这种对社会整体利益的考虑。他们在更为慷慨和全面的人性的驱使下，抵消这种软弱和有偏见的人性所产生的冲动。他们想到对罪犯的宽恕就是对无辜者的残忍，并以某种同情人类的更为广泛的体恤之情，来同自己同情某一特殊人物的体恤情绪相对抗。

有时，我们也有必要通过对一般正义法则对维持社会的必要性的考察，为遵守它们的合宜性辩护。我们经常听到年轻人和放荡不羁的人嘲弄极其神圣的道德法则，听到他们有时是出于道德败坏，而更为经常的是出于自己的虚荣心而承认最可恶的行为准则。我们因而发怒，并急切地去驳斥和揭露这种可恨的原则。但是，虽然这种原则是最初激起我们反对他们的他们身上所固有的可憎恨的东西，我们也不愿意将其看成是谴责他们的唯一理由，或者声称这是我们憎恨和讨厌他们的唯一理由。我们认为，这个理由看来并不是决定性的。然而，如果因为他们成为憎恨和讨厌的自然而又合宜的对象，因而我们憎恨和讨厌他们，为什么这不应该是决定性的理由呢？只是当有人问为什么我们不应当如此或按此方式行事时，这个问题对那些提问的人来说，就意味着这种行为方式就其本身来说似乎并不是那些情感的自然而又合宜的对象。因此，我们必须告诉他们，这是由于其他一些理由。为此，我们通常要寻找另外的理由，而我们首先想到的一个理由是，这种做法盛行的结果将导致社会秩序的混乱。因此，我们几乎总是成功地坚持了这个原理。

虽然看出所有放荡不羁的行为对社会幸福的危害倾向通常无需良好的识别能力，但是最初激起我们反对它们的几乎不是这种考虑。所有的人，即使是最愚蠢和最无思考能力的人，都憎恶欺诈虚伪、背信

弃义和违反正义的人，并且乐于见到他们受到惩罚。但是，无论正义对于社会存在的必要性表现得如何明显，也很少有人考虑到这一点。

最初使我们注意对侵犯个人罪行的惩罚的，不是某种对保护社会的关心，这一点可以用许多显而易见的理由来证实。我们对个人命运和幸福的关心，在通常情况下，并不是由我们对社会命运和幸福的关心引起的。我们并不因为一个畿尼是一千个畿尼的一部分，以及因为我们应该关心整笔金钱，所以对损失一个畿尼表示关心。同样，我们也不因为个人是社会的一员或一部分，以及因为我们应该关心社会的毁灭，所以对这个人的毁灭或损失表示关心。不论在哪一种情况下，我们对个人的关心都不是出于对大众的关心；但是，在两种情况下，我们对大众的关心是由一种特别的关心混合而成的，而这种特别的关心又是由我们对不同的个人所产生的同情组成的。因为有人从我们身上不正当地取走了一小笔金钱时，我们告发这一伤害行为，与其说是出于自己对已经失去的那一金额的关心，不如说是出于一种保护自己全部财产的关心。同样，当某个人受到伤害或摧残时，我们要求对在他身上犯下罪行的人进行惩罚，与其说是出于对那个受到伤害的人的关心，不如说是出于对社会总的利益的关心。然而要看到，这种关心并不一定在某种程度上包括那些优美的情感，即通常称为热爱、尊敬和感动、并据以区别我们的特殊朋友和熟人的那些情感。仅仅因为他是我们的同胞，所以这方面所需要的关心，只不过是我们对每一个人都具有的同情。当某个令人憎恶的人受到并未被他激怒的那些人的伤害时，我们甚至会谅解他的愤恨。在这种情况下，我们对他原来的品质和行为所具有的不满，并不会全然阻止我们对他自然产生的愤恨表示同情；虽然那些既不很公正也不惯于用一般规则来纠正和控制自己天生情感的人，很容易给这种同情泼冷水。

在某些场合，我们惩罚或赞同惩罚确实仅仅是出于某种对社会总的利益的考虑，我们认为，不那样，这种利益就得不到保证。它是对各种妨害国内治安或违犯军队纪律的行为所作的一种惩罚。此种罪行不会立即和直接地伤害任何个人；但人们认为，它们的长远影响确实给社会带来或可能带来不少麻烦或巨大的混乱。例如，一个哨兵在他警戒时睡大觉从而被军法处死，这是因为这种疏忽可能使整个军队遭

到危险。在许多情况下，这种严厉的惩罚可能显得十分必要，从而显得正确和合适。当对某一个人的保护与大众的安全发生矛盾时，偏重多数最为正确。然而这种惩罚无论怎样必要，总显得过分严厉。这个自然地犯下的罪行是如此之小，而惩罚是如此之重，以致要我们内心同它保持一致是极为困难的。虽然这样的疏忽看来极应受到责备，然而关于这个罪行的想法并不必然会激起如此强烈的愤恨，致使我们要实行如此可怕的报复。一个仁慈的人必须使自己冷静下来，作出某种努力，并充分运用自己的坚定意志和决心，才能亲自实行、或者赞同别人实行这种惩罚。然而，他并不以这种方式来看待对某个忘恩负义的凶手或杀害自己父母的人实行的公正的惩罚。在这种情况下，他热切地，甚至喜不自胜地赞成这个看来是由这种可恶的罪行引起的正义的报复，如果这种罪行偶然地避免惩罚，他就会感到极大的愤怒和失望。旁观者看待那些不同的惩罚所怀有的这种不同的感情，证明他对前一种惩罚的赞同和对后一种惩罚的赞同并不是建立在同一原则基础上的。他把那个哨兵看成是一个不幸的牺牲者，确实，这个哨兵必须和应该为了众人的安全而献出自己的生命，但旁观者在心里仍然乐于保全他的生命；并仅仅为众人的利益与此相悖而感到遗憾。但是，如果凶手逃脱惩罚，就会激起他极为强烈的愤怒，他将祈求神在另一个世界报复那个罪行——它因人类不公平的做法而未在人间受到惩罚。

值得很好注意的是：我们绝非只是为了维持社会秩序而认为那个不义行为一定要在今生今世受到惩罚，不这样，社会秩序就很难维持，我以为，造物主是使我们希望、宗教也准许我们期待这种罪行甚至在来世受到惩罚。虽然这种罪行受到惩罚的例子不足以阻止其他人成为同样的罪犯——他们没有看到、也不知道这种惩罚，但是如果我可以这样说的话，我们感到这种惩罚将尾随其后，直到死后。因而，我们认为，公正的神还是需要的，今后他会为受到伤害的寡妇和丧失父亲的人复仇，在这个世界上，他们经常受到侮辱而无人对此加以惩罚。因此，在每一种宗教和世人见过的每一种迷信中，都有一个地狱和一个天堂，前者是为惩罚邪恶者而提供的地方，后者是为报答正义者而提供的地方。

第三篇 就行为的优点或缺点，论命运对人类情感所产生的影响

引言

某一行为所可能受到的不管什么样的赞扬或责备，首先是针对产生这个行为的内心意图或感情的；其次是针对这种感情所引起的身体外部的行为或动作的；最后是针对这个行为所实际产生的或好或坏的后果的。这三个不同的方面即构成一行为的全部性质和状况，它们必定成为能与这一行为相应的无论哪一种品质的根据。

在这三种情况中，后两种情况不能作为任何赞扬或责备的根据，这是很清楚的；也没有人坚持相反的意见。在最清白的行为和最可责备的行为中，身体外部的行为或动作往往是相同的。一个向鸟射击的人和一个向人射击的人，都做了同样的外部动作，即都要扣动一支枪的扳机。某一行为所实际产生的后果，甚至比身体的外部动作更与赞扬或责备无关。因为后果并不取决于行为者而是取决于命运，所以后果不能成为以行为者的品质和行动为对象的任何情感的合宜根据。

行为者可能对此负责的，或者他由此可能得到某种赞同或反对的唯一后果，就是那些这样或那样预期的后果，或者至少是那些显示出他的行为由以产生的内心意图中某一令人愉快或不快品质的后果。因此，恰好归于某一行为的一切赞扬或责备，恰好归于某一行为的一切赞同或反对，最终必定针对内心的意图或感情，必定针对行为的合宜与否，必定针对仁慈或不良的意图。

当这一准则如此抽象地和概括地被提出来时，没有人会加以反对。它那不言而喻的正确性得到世人的承认，所有的人都不会对此持

有异议。每个人都认为：不同行为所造成的偶然的、意外的和未能料到的后果无论是怎样的不同，然而，如果一方面这些行为由以产生的意图或感情是同样的合宜和仁慈，或者另一方面是同样的不合宜和恶毒的话，那么行为的优点或缺点仍是相同的，并且行为者同样成为感激或愤恨的合宜对象。

但是，无论我们在作抽象思考时是如何为这一正确的准则所折服，可一旦面临特定情况时，某一行为正好产生的实际后果对我们关于行为的优点或缺点的情感仍然具有一个非常巨大的影响，并且几乎总是加强或减弱我们对两者的感受。仔细考察一下便会发现，在某一具体情况下，我们的情感很少完全是受那种法则控制的——尽管我们都承认情感应该完全受它的控制。

现在，对于这种人人都感觉到的、很少有人充分认识和无人愿意承认的感情上的不一致性，我要继续加以说明；并且将首先考虑引起它的原因，或天性产生这种不一致性所通过的途径；其次考虑它的影响程度；最后考虑同它相应的结果，或者造物主通过它所意欲表明的目的。

第一章 论这种命运产生影响的原因

无论痛苦和快乐的原因是什么，或者它们是怎样产生的，它们都会在所有的动物身上立刻激起感激和愤恨这两种激情。无生命的和有生命的东西都会引起这两种激情。甚至在被一块石头碰痛的一瞬间，我们也会对它发怒。小孩会敲打这块石头，狗会对它咆哮，性情暴躁的人会咒骂它。确实，稍微思考一下就会纠正这种情感，并且不久就会意识到没有感觉的东西不是一个合宜的报复对象。然而，当伤害很大时，这个引起伤害的对象就会使我们一直感到不快，并且也会把焚烧它和销毁它引为乐事。我们应该如此对待偶然造成某个朋友死亡的器械，如果忘了对它发泄这种荒唐的报复的话，就常常会想到自己犯了这种缺乏人性的罪过。

同样，我们对给自己带来巨大或频繁欢乐的那些无生命之物，也会抱有某种感激之情。一个靠了一块木板刚从失事的船上逃生的海员，一上岸就用这块木板来添火，这看来是一种不合人情的行为。我们大概都希望他会像保存某种对他来说多少是心爱的纪念物一样，小心而满怀深情地保存这块木板。一个人对他那长期使用的鼻烟壶、削笔刀、拐杖，会逐渐增添爱意，并对它们怀有类似某种真正的热爱和钟爱的深情。如果他损坏或失去了它们，那么由此引起的烦恼同所损失的价值相比将会极不相称。我们对长期居住过的房屋、对长期享受其绿荫之趣的树木，都怀有某种敬意，似乎这种敬意是应该归于此举施恩者的。前者的腐朽、后者的毁灭虽然都不会使我们蒙受损失，但是会使我们忧郁不快。古代的林中仙女和护家神，即树木和房屋之神，可能就是由那些对此类对象怀有敬畏之情的作者首先提出来的。如果此类对象没有生命，这种感情就似乎是不合情理的。

但是，某一东西必须不仅是带来快乐或痛苦的原因，而且同样具有感觉它们的能力，才能成为合宜的感激对象或愤恨对象。缺乏这另一种性质，那些激情就不可能对它尽情地自我发泄出来。因为这些激情是快乐和痛苦的原因所激发出来的，所以它们的满足就存在于对引起它们的那些情感的回报之中；试图对没有感觉能力的对象作出回报是无的放矢。因此，把动物作为感激和愤恨的对象比把无生命之物作为感激和愤恨的对象更为合宜。咬人的狗和以角牴人的牛都要受到惩罚。如果它们成为某人致死的原因，那么除了杀死它们之外，公众和死者的亲属都不会满意。这不仅是为了生者的安全，而且多少是为了受到伤害的死者报仇。相反，对主人们特别有用的那些动物，成了他们深切感激的对象。我们对《土耳其侦探》中提到的那个官员的残忍行为感到震惊——他刺杀了那匹曾驮着他横越海峡的马，唯恐它今后再以同样的冒险行动使别人名扬四海。

虽然动物不仅是带来快乐和痛苦的原因而且也能感觉到那些情感，但是它们仍然不足以成为感激和愤恨的完美的对象；那些激情依然感到：要使它们完全满足还缺少某些东西。感激之情渴望的不仅是让施恩者也感到快乐，而且是使他知道他是由于自己过去的行为才得到这一报答，使他为做出这种行为而感到愉快，使他满意地感到某人

是值得他为之行善的。在我们的恩人身上，最使我们着迷的是他和我们之间情感上的一致，是他像我们一样看重我们品质的价值，是他对我们的尊敬。我们高兴地发现，某人像我们自我评价那样评价我们，并且如同我们自己一样把我们与别人区别开来。打算通过自愿给他报答达到的主要目的之一，就是在他身上保持这些令人愉快和满意的情感。慷慨之心常常鄙弃这种自私的念头，即通过缠扰不休地表示感激向其恩人强求新的恩惠。但是，保持和增加他对我们的尊重，是非常高尚的心灵并不认为不值得留心的一种利益。上面所作的表述的根据是，如果我们不能体谅我们的恩人的动机，如果他的行为和品质显得不配得到我们的赞同，那么，尽管他先前给了我们很大的帮助，我们的感激之情也总是会明显地减弱。我们不会对他的恩典感到高兴；要保持对这样一个差劲的或没有价值的恩人的尊敬，似乎也成了一桩不值得追求的事情。

相反，愤恨之情主要达到的目的，与其说是使我们的敌人轮到自己来感到痛苦，不如说是使他们意识到自己的痛苦来自他过去的行为，使他为那种行为感到悔恨，使他知道他所伤害的人不应该得到那样的待遇。使我们对伤害和侮辱我们的人勃然大怒的主要因素是：他对我们所抱的轻视态度，他那只顾自己不顾我们的不合理的偏爱和荒唐的自私，由此他仿佛认为，别人随时可以为了他的便利或一时的兴致而作出牺牲。这种行为之中引人瞩目的不合宜性，夹杂其内的粗野无理和非正义性，常常比我们所遭受的全部不幸更令人愤慨和恼怒。使他恢复什么是他应当对别人做的这种比较正确的意识，使他感觉到他给我们造成的损失和做下的错事，这往往是我们的报复所欲达到的主要目的，当报复未达到这个目的时，它总是不充分的。当我们的敌人显然没有给我们造成伤害的时候，当我们认为他的行为完全合宜的时候——即处于他的境地我们也会干出同样的事，从而应该从他那儿得到全部不幸的报应——在那种场合，如果我们存有一点最起码的公正和正义之心的话，就不会产生任何愤恨之情。

因此，任何东西必须具备如下三个不同方面的条件，才能够成为完美的、合宜的感激对象或愤恨对象。首先，它必须在某一场合是快乐的原因，而在另一场合是痛苦的原因。其次，它必须具有感觉那些

情感的能力。最后，它不仅产生了那些情感，而且必须是按照某种意愿产生出它们的，这种愿望在某一场合它为人所赞同，而在另一场合则为人所反对。由于第一个条件，每一对象都能激起那些感情；由于第二个条件，它在各方面都能对那些情感感到满足；第三个条件则不仅对那些情感的完全满足来说是必需的，而且由于它所引起的快乐或痛苦既剧烈又特殊，所以它同样成为激发那些激情的原因。

因此，因为以这种方式或那种方式引起快乐或痛苦的，仅仅是激起感激和愤恨的原因；所以虽然一方面某人的意愿可能是如此合宜和仁慈，或者在另一方面是如此不合宜和恶毒；但是如果未能产生他希冀的好事和罪恶的话，那就是因为在这两种场合都缺乏某种令人激动的原因，因此，在前一种情况下他很少得到感激，而在后一种情况下则很少被人愤恨。相反，虽然一方面某人的意愿中没有值得赞美的仁慈，另一方面其中也没有值得谴责的恶意，但是如果他的行为产生出重大的善果或重大的恶果的话，那么，由于在这两种场合都产生了那个激发人们感情的原因，在一种情况下就容易对他产生某些感激之情，而在另一种情况下就容易对他产生某些愤恨之情。在前一种情况下，他身上的优点隐约可见；在后一种情况下，缺点油然而生。并且，由于上述行为的后果完全处于命运 的绝对掌握之中，于是命运就对人类有关优点和缺点的情感发生影响。

第二章 论这种命运产生影响的程度

首先，这种命运影响所产生的后果是：如果由最值得称赞或最可责备的意愿引起的那些行为没有产生预期的效果，就会减弱我们对其优点和缺点的感觉；其次，如果那些行为偶然引起了极度的快乐或痛苦，就会增强我们对其优点和缺点的感觉，从而超过了对这些行为由以产生的动机和感情所应有的感觉。

1.首先，我以为，虽然某人的意愿一方面是如此合宜和善良，或者另一方面是如此不合宜和恶毒，然而如果它们未能产生自己的作

用，那么，在前一场合，他的优点似乎并不完美，在后一场合，他的缺点也不齐全。这种不规则的感情变化不仅是受到某种行为结果直接影响的人感觉不到，甚至公正的旁观者也只能或多或少地有所感觉。为他人谋取某一官职而未如愿的人，被认为是他人的朋友，似乎应该得到他人的爱戴和喜欢。然而，一个不仅帮助他人谋取而且如愿以偿的人，更应该被认为是他人的保护人和恩人，并值得他给予尊敬和感激。我们往往认为，并可能多少公正地认为，那个被感激的人设想自己与前者相同。但是，如果他不感到自己不如后者，我们就不能体谅他的情感。确实，通常的说法是，对力图帮助我们的人和事实上帮了忙的人，我们抱有同样的感激之情。这是我们对每一个这种不成功的努力经常采取的说法；但是，犹如其他一切中肯的说法一样，这种说法必须被人们充分理解。一个慷慨的人对那个帮助自己未取得成功的朋友所抱有的情感，与对那个成功地帮助了他的朋友所抱有的情感近乎相同；这个人越是宽宏大量，这两种情感就越接近于精确无误。由于这种真诚的宽宏大量为那些他们自己认为值得尊敬的人所爱戴和尊重，较之他们所能期待那些情感带来的全部好处会产生更多的快乐，从而也会激起更多的感激之情，因此，如果他们失掉那些好处，他们似乎只是失去了一些微不足道的东西。不过，他们毕竟是失去了一些东西。所以他们的快乐和随之产生的感激之情当然不是十分完美的。因此，假设在助人失败的朋友和助人成功的朋友中间——其他一切情况都一样——甚至在最高尚和最优秀的心灵之中，会存在偏爱助人成功的朋友的某些感情上的细微差异。不仅如此，而且在这一点上，人类是如此不公平，以致人们虽然会得到他们希望得到的利益，但是如果它不是依靠某个特定的恩人得到，他们就有可能认为，对这个具有世上最善良的意图而未能进一步提供帮助的人毋须多加感激。在这种场合，给他们带来快乐的不同的人们分享他们的感激之情，所以他们似乎对任何人都只须略表感激。我们听到人们通常说，这个人毫无疑问是想帮助我们，我们也确实相信他为此目的而竭尽其力。然而，我们并不因此而感激他，因为别人没有对此表示同意，他所能做的一切也不会导致这种利益。他们认为，即使在公正的旁观者的眼里，这种考虑也会减弱他们对施恩者所应怀有的感激之情。那个尽力造福于人而未能取得成功的人本身同样不会信赖他想施惠的人的感激之情，也

绝不会产生在他取得成功的情况下会产生的自己具有有助于别人的优点的感觉。

甚至对那些充分相信自己有能力造福于人的人来说，如果他们的才干和能力的优点为某些偶然事件所妨害而未产生效果，这种优点似乎也多少是不完美的。那个遭到朝廷大臣的妒忌而未能在同祖国的敌人作战中取得巨大胜利的将军，事后一直悔恨战机的丧失。他的悔恨并不只是为了民众，而是痛惜未能完成一个不仅在他看来，而且在其他人看来都将使自己声名增辉的行动。下述想法不能使他满意，同样也不能使别人满意，那就是：计划或谋略全部有赖于他的才能；完成它并不需要具备比设定它所必需的更大的能力；而且只要容许他以各种可能采用的方法来完成它，准许他继续干下去，成功是毫无疑问的。他毕竟未能完成自己的计划和谋略；虽然他或许会因为拟订一个宽仁而又伟大的作战计划而得到各种嘉许，但是他仍想表现完成一个伟大行动时才能实际表现出来的优点。在某个人几乎要把公众所关心的某种事办成功时，削弱他办事的权限被认为是最可恨的不义行为。我们认为，由于他已经作了那么多的努力，应该就这件事情的完成给他记大功。庞培 [5] 在卢库卢斯 [6] 取得胜利时当选为执政官，并把那些应属他人的幸运和勇敢的荣誉集于己身而遭人反对。据说，当卢库卢斯未获准完成那一征服战争的时候，甚至他的朋友也认为他的荣誉似乎是不完美的。卢库卢斯的行动和勇气已把这个战争推进到几乎任何人都能将它结束的地步。如果一个建筑师的设计根本没有付诸实施，或者这些设计被稍许改动以致减损建筑物的效果，他就会感到羞辱。然而，设计完全是建筑师的事。对于行家来说，如同在实际施工中一样，在设计中也充分表现出他的天才。不过即使对最富有才智的人来说，设计也并不给他带来同建成一座辉煌壮丽的建筑物一样的快乐。在这两种情况中，他们都可以表现出同样的鉴赏力和天才。但是，效果却大相径庭：从前者得到的乐趣有时比不上由后者引起的惊奇和赞美。我们相信许多人的才能要高于恺撒和亚历山大； [7] 相信他们处于同样的环境中会作出更伟大的行动。然而，我们并不以惊奇和赞美的眼光来看待他们。在所有的时代和国家里，人们都会以这种眼光来看待上述两位英雄，发自内心的冷静的评价可能使我们更加赞赏他们，但是他们却缺少伟大行动的光辉来激起这种赞赏。卓越的品德

和才干并不会产生同卓越的业绩一样的效果，即使是对承认这种卓越品德和才干的人也不会产生同样效果。

在忘恩负义的人的眼里，恰如想行善而未成功的人的优点似乎会因失败而缩小一样，企图作恶而未成功的人的缺点同样也会缩小。某种犯罪的图谋，无论被证实得如何清楚，也从来不会像实际犯罪那样受到重判。或许，叛逆罪是唯一的例外。那种罪行直接影响政权本身的存在，当局对它当然要比对其他任何罪行更加小心地加以提防。在处治叛逆罪时，君主所愤恨的是它直接危害他本人；在判处其他罪行时，君主所愤恨的则是它危害别人。在前一种场合，他所发泄的是自己的愤恨；在后一场合，他的愤恨只是由于同情从而体谅自己臣民的愤恨而产生的。因此，在前一场合，由于他是为了自己而处罚罪犯，所以他所作的判决很容易比公正的旁观者所能同意的更为严厉和残忍。这里，在叛逆罪较轻的情况下，他也会发怒，而且像在其他情况下那样，他总是不能等到罪行发生，甚至不能等到作出犯罪尝试就勃然大怒。一次图谋叛逆的商议，甚或只是一种叛逆的企图，只是一次叛逆的谈话，虽然没有采取什么行动，但是在许多国家内都要受到同犯下实际叛逆罪一样的惩罚。至于只是有所图谋而未予尝试的其他一切罪行，根本不会得到什么惩罚，更谈不上处以重刑。可以这样说，确实没有必要设想犯罪的图谋和犯罪的行为是同样的邪恶行为，因此不应使它们遭到同样的惩罚。也可以这样说，当事态发展到紧要关头时，我们能够做成许多自己感到全然无法完成的事情，甚至能够采取各种措施来完成它们。但是，当叛逆的图谋已经发展到进行最后尝试的程度时，这个理由就不能成立。虽然几乎没有一个国家的法律，会将一个用手枪向他的仇人射击而未击中对方的人判处死刑；根据苏格兰古老的法律，即使那个人击伤了对方，如果后者不在随后一定时期内死亡，前者也不应被判处死刑。可是，人们对这种罪行的愤恨之情是如此强烈，对那个表明自己会犯这种罪行的人的恐惧又是如此之大，以致在所有的国家里只是企图犯这种罪行的人也会被判处死刑。对于企图犯较小罪行的人几乎总是从轻判处，有时根本不加处罚。那个小偷在把手伸进邻人的口袋行窃之前被人当场抓住，对他的惩罚只是使他丢脸。如果他有时间偷走一块手帕，就会被处以死刑。非法侵入他人住宅的人，在邻人的窗前置放梯子、尚未进去就被人发觉，不

会被处死。企图强奸妇女的人不会受到像强奸犯那样的惩罚。虽然诱奸妇女要受到严厉的惩罚，但是企图诱奸一个已婚妇女的人却简直不会受到惩罚。我们对只是企图造成危害的人所怀的愤恨，很少会强烈到使我们为使他受到跟实际造成危害的人相同的惩罚而出庭作证。如果他真的做了那件坏事，我们就认为他应该受到那种惩罚。在前一种情况下，我们随着判决而来的高兴减轻了对他的残暴行为的感受；在后一种情况下，我们对有人遭到不幸感到的痛苦增强了对他的残暴行为的感受。但是，在两种情况下，因为他的意图同样是罪恶的，所以他实际存在的缺点无疑是一样的。因此在这一方面，所有人的情感中都存在着一种不规则的东西，并且，我相信，一切最文明的国家的法律同一切最野蛮的国家的法律一样，有一种必然的减刑条例。无论什么地方，文明人自然的愤怒不会因罪行的后果而增强，他们从仁爱出发有意免除或减轻惩罚。相反，当某种行为并未发生实际后果时，野蛮人对它的动机往往不很敏感或追根究底。

那个出于激情或受坏伙伴的影响决意犯罪，或许已为犯某种罪行采取一些措施，但幸运地为某一力所不及的偶然事件阻止的人，如果他良心尚存，就确实会在今后的生活中把这一偶然事件看成是对他自己的一个重大而明显的解救。他会不无感激地想到，神曾经如此仁慈为怀地将他从正要深陷下去的罪恶之中挽救出来，并使他在有生之年不致满怀恐惧、自责和悔恨。虽然他并未犯罪，但是同样感到内疚，好像他实际上犯下了曾下很大决心去干的那桩罪行。虽然他知道并不是因为自己善良而没有犯罪，但是想到罪行并未发生，这还是给他带来很大的安慰。他仍然认为自己不应该受到多大惩罚，招致多大的愤恨。这种幸运或者减弱了，或者消除了他的一切有罪感。回想起自己曾对这一罪行下了那么大的决心，他感到没有其他结果能比这更使他把免于犯罪看作重大而又不平常的奇迹。因为他仍然想象自己已经免于犯罪，并且抱着那种恐惧心理（处在安全之中的人有时可能抱着这种心理回想起自己曾处于灾难边缘这种危险境地）回顾他那平静的心灵所面临过的危险，一想到这一点，他就胆战心惊。

2.这种命运影响的第二个后果是：当行为者的行为偶然引起我们过分的快乐或痛苦时，除了由行为的动机或感情造成的后果之外，还

会增强我们对行为优缺点的感受。但是，那种行为令人愉快或令人不快的结果虽然在行为者的意图中没有值得称赞或责备的东西，或者至少没有达到值得我们加以称赞或责备的程度，它还是经常会给行为者的优缺点投上某种影像。因此，甚至带来坏消息的报信者也会使我们感到不快；相反，我们对带来好消息的人会产生某种感激之情。在一瞬间，我们把这两者看成是我们命运好坏的根源，多少带着这样的眼光来看待他们，仿佛他们真的造成了这一结果，实际上他们只是报告这个结果而已。最早给我们带来愉快消息的人自然成了暂时的感激对象：我们热烈而满怀深情地拥抱他，在感到幸运的瞬间，像得到了某些重大的帮助那样，高兴地给予报答。根据各个朝廷的习惯，带来胜利消息的官员有资格得到引人瞩目的擢升，因而在外作战的将军总是挑选一个他最中意的人去充当这一美差。相反，最早给我们带来悲伤消息的人正好自然地成了暂时的愤恨对象。我们不可避免地带着烦恼和不安的神情打量他；粗暴无礼和不讲道理的人往往向他发泄他的消息所引起的愤怒。亚美尼亚国王提格兰则砍掉了那个最早向他报告令人生畏的敌人已经逼近消息的人的脑袋。用这种方式来处罚带来坏消息的人，看来是野蛮残忍和毫无人性的；然而，报答带来好消息的人却不会引起我们的不快；我们认为这对于国王的恩典来说是合适的。但是，既然前者没有什么过失，后者也没有什么优点，为什么我们的做法会如此不同呢？这是因为，任何一种理智好像足以使我们允许别人流露友好仁慈的感情；但是要我们对别人发泄不友好的、狠毒的感情表示同情却需要具有极其坚强的、丰富的理性。

除非那个邪恶和不义的个人意图直接针对它们的合宜对象，虽然我们一般不愿意谅解不友好的、狠毒的感情，主张规定绝不应该允许这些感情发泄，但是在某些场合，我们还是会放宽这种严酷的要求。当一个人因疏忽而对别人造成某些无心的损害时，我们通常只要谅解受害者的愤恨，就会赞成他对冒犯者所施加的惩罚，大大超过那个没有因此带来这种不幸后果的冒犯者或许应该得到的惩罚。

有一种程度的疏忽，虽然没有对任何人造成损害，似乎也应该受到某种惩罚。这样，如果某人事先没有警告可能通过的行人，就把一块大石头抛过墙头落在马路上，而自己并不注意那块石头可能落在什

么地方，他就无疑应该受到某种惩罚。即使它没有造成什么危害，一个忠于职守的警察也将处罚这种荒唐的行为。那个干出这种坏事的人对别人的幸福和安全表现出一种蛮横无理的轻视态度。他的行为实属对别人的侵害。他肆无忌惮地使旁人面临着一种神志清醒的人所不愿面临的危险，显然，他缺少那种应当正确地对待同伴的意识——这是正义和社会的基础。因此，从法律的角度来说，严重的疏忽和恶毒的图谋几乎相等[8]。当这种粗心大意产生某种不幸的后果时，干了这种坏事的人经常要受到惩罚，仿佛他真的有意造成那些后果；他那轻率和无礼地作出的、应该受到某种惩戒的行为，被看成了残暴的、应该严加惩处的行为。因此，如果他由于上述轻率行为而意外地砸死人的话，那么，按照许多国家的法律，特别是苏格兰的古老法律，他就会被处死。虽然这种处置无疑是太严重，但是它并不全然违背我们的天然情感。对不幸的受难者的同情激起了我们对他那愚蠢而缺乏人性的行为的正当的愤怒，可是把只是不当心地把石块丢到马路上且未伤人的人送上断头台，会比任何事情都更加沉重地打击我们天生的公正意识。然而，在这种情况下，他那愚蠢和缺乏人性的行为并未改变；而我们的情感却大不相同。这种不同的考虑会使我们相信，甚至旁观者也会被那种行为的实际后果激起巨大的愤怒。如果我没有弄错的话，在几乎所有的国家的法律中都可以看到对此严加惩处的规定；如前所述，在相反的情况下，按照法律一般可以从宽处罚。

另一种程度的疏忽并不涉及任何非正义的行为。犯这种错误的人待人如待己，他无意伤害别人，也绝不对别人的安全和幸福抱无礼的轻视态度。然而，他的行为不像应有的那样小心和谨慎，由此应该受到一定程度的责备和非难，但不应该受到任何惩罚。但是，如果他的这种疏忽引起了对他人的某种伤害，那么我相信所有国家的法律都要责成他赔偿。虽然这无疑是一种真实的惩罚，但是不会有人想到对他施加死刑；虽然这种惩罚并不是因为他的行为引起了不幸的意外事件而施加的，但是人们的天然情感都赞同这种法律裁决。我们认为，最为合理的是：一个人不应为另一个人的粗心所害；这种疏忽所造成的损害，应该由造成这种损害的人来赔偿。

还有另一种疏忽，它只存在于对我们的行为可能产生的各种后果缺乏使人深为不安的疑虑和谨慎之中。在没有坏结果随之而来时，人们绝不认为缺乏这种高度的谨慎是应该受到责备的，而认为这种品质倒是应该受到谴责的。对什么事情都胆小谨慎从来不被认为是一种美德，而被看成是一种比其他东西更不利于行动和事业的品质。然而，当某人由于缺乏这种过分的小心，碰巧对别人造成损害的时候，法律常常要强制他赔偿损失。例如，根据阿奎利亚[9]的法律，因不能驾驭一匹突然受惊的奔马而恰好踩倒了邻居的奴隶的人，必须赔偿损失。当此类偶然事件发生时，我们容易认为他不应该骑这样一匹马，并且认为他试图骑这匹马也是不可原谅的轻率之举。虽然没有这一偶然事故，我们不仅不会作出这样的反应，而且会认为他拒绝骑这匹马是胆怯懦弱的表现，是对某种只是可能发生但毋需多加小心的事情心存疑虑的表现。那个因某一这类意外事件而偶然伤害了别人的人，他自己似乎也感到自己的过失应该受到责罚。他自然地奔向受难者，向他表示自己对所发生的事件的关切，并以各种方式表示谢罪。如果他有理性，就必定想赔偿这个损失，并且尽其所能来缓解受害者的强烈愤怒。他意识到受害者心中容易产生这种愤恨，不道歉、不作赔偿会被认为是一种极为野蛮的行径。然而，为什么要他道歉而其他的人却大可不必呢？既然他同其他一切旁观者一样清白无辜，为什么偏偏要他对别人的不幸负责呢？这件难事确不应该强加于他，甚至公正的旁观者也不会对其他可以认为是不正当的愤恨表示某种宽容。

第三章 论这种情感变化无常的最终原因

行为好坏的结果，对造成这些结果的人和其他人的情感发生的影响就是如此；这样，左右世人的命运就在我们最不愿意让它发生作用的地方施加她的影响，并在某种程度上使人们产生有关自己和别人的品质和行为的情感。人们历来抱怨世人根据结果而不根据动机作出判断，从而基本上对美德失去信心。人们都同意这个普通的格言：由于结果不依行为者而定，所以它不应影响我们对于行为者行为的优点和合宜性的情感。但是，当我们成为特殊的当事人时，在任何一种情况

下都会发现自己的情感实际上很难与这一公正的格言相符。任何行为愉快的和不幸的结果不仅会使我们对谨慎的行为给予一种或好或坏的评价，而且几乎总是极其强烈地激起我们的感激或愤恨之情以及对动机的优缺点的感觉。

然而，当造物主在人们心中撒下这种情感变化无常的种子时，像在其他一切场合一样，她似乎已经想到了人类的幸福和完美。如果单单伤人的动机，狠毒的感情便是激起我们愤恨的原因，那么，如果我们怀疑某人有这种动机和感情，即使他没有将其付诸于行动，我们也会感觉到对他的全部愤怒之情。情感、想法和打算都将成为惩罚的对象；而且，如果人类对它们的愤怒达到同对行为的愤怒一样强烈的程度，如果没有产生任何行为的卑鄙想法在世人心中同卑鄙行为一样会唤起复仇之心，那么每个法庭便将成为真正的审理之所。毫无恶意和小心谨慎的行为，也将无安全可言。人们仍然会猜疑它们出自不良的意愿、不良的目的和不良的动机；并且，当它们激起同不良的行为所激起的一样的愤怒时，在不良的意图和不良的行为一样遭人愤恨时，人们同样会面临惩罚和愤恨。因此，造物主把实际犯罪和企图犯罪的行为以及使我们对它产生直觉的恐惧心理的行为，都变成了人们惩罚和愤恨的唯一合宜和赞同的对象。虽然情感、动机和感情来自人们根据冷静的理性而获得全部优点或缺点的行为之中，但是内心的伟大法官还是把它们置于人类的各种法律限制之外，并把它们留给自己那不会误判的法庭来审理。因此，在最初看来是荒唐的和不可解释的人类有关优点或缺点的这个有益而有用的感情变化的基础上产生了有关正义的必要法则，即在这个世界上，人们不应为他们所具有的动机和打算而受到惩罚，而只应为他们的行为而受到惩罚。但是，如果我们仔细观察，就可以看到，每一种人性都同样地证实了造物主的深谋远虑；即使在人们的弱点和愚行方面，我们也会钦佩神的智慧和仁慈。

情感的不规则变化不是完全没有作用的。由于这种变化，帮助别人而未成功的企图中的优点和纯粹良好而又仁慈的意愿中的优点显得并不完美。人是倾向于行动的，并且尽其所能地促进自己和别人所处的外部环境的如下变化，即，它似乎能够最有利于一切人的幸福。他必定不满足于消极的善行，也不把自己想象成人们的朋友，因为他在

内心深处更希望有助于世界的繁荣。造物主教导他：为了达到他欲促其实现的目的，可能要全力以赴，除非他实际上达到这些目的，否则自己和别人都不会对他的行为感到十分满意，也都不会对他的行为给予最高度的赞扬。造物主使他明白：赞扬缺乏善行优点的好意，几乎不能激起世人最大的，甚或他自己的最高度的赞扬声。那个除其全部谈吐举止表现出最正直、最高尚和最慷慨的感情以外，没有完成一次重要行为的人，即使他的无用或许只是因为缺少帮助别人的某个机会，也可能没有资格得到很大的报答。我们还可以拒绝给他这种报答而不受谴责。我们还可以问他：你干了些什么呢？你干了些什么实实在在的好事使你有资格获得这么大的回报呢？我们尊敬你，爱戴你；但是并不对你欠下什么。真的去报答具有只是由于缺少助人机会而没有发挥作用的那种潜在美德的人，并给予荣誉和晋升，虽然这在某种意义上可以说是应该的，但不能说一定是合宜的，荣誉和晋升是非凡善行的结果。相反，在没有犯罪的情况下，仅仅因为内心的感情而施加惩罚，这是最粗野和残忍的暴行。如果仁慈的感情在几乎成为罪过之前就付诸行动，那似乎应该得到最高度的赞扬。相反，狠毒的感情化为行动几乎不会过分迟缓或多加考虑。

值得注意的是：对肇事者和受害者来说，无意之中干下的坏事都应被看成是一种不幸。因此，造物主教导人类：要尊重自己同胞的幸福，唯恐自己会做出任何可能伤害他们的事情，哪怕这是无意的；如果他无意中不幸地给自己的同胞带来了灾难，他就会担心自己所感到的那种强烈愤恨会冲自己突然爆发出来。在古代未开化的人的家教中，献奉给某神的圣地，只是在一些庄重和必要的场合才准予踩踏，而且，即使出于无知而违反上述规定的人，从践踏圣地时起就成了一个赎罪者，在他完成合适的赎罪行为之前，他将遭到执行这一规定的法力无边而肉眼看不见的神的报复。所以，为了每个清白无辜者的幸运，可以借助于造物主的智慧，同样地划出神圣的供祭神用的圣地，并用树篱围起来防止人们接近。这样，在没有索取同这个无意违反者的地位相应的补偿和赎罪物的情况下，也不会发生任意践踏的现象，也不会发生任何出于无知而不是出于本意的违反规定的现象。富于人性的人在无可责备的疏忽中意外地造成了别人的死亡，虽然没有犯罪，他还是感到自己是一个赎罪者。在一生中，他把这一事故看成是

可能落到自己身上的最大不幸。如果受害者的家境贫困而他自己尚过得去，他就会立即把赡养受害者家属的责任承担起来，并认为他们无需什么优点就有资格得到一切恩惠和良好的待遇。如果受害者的家境尚可，他就会以各种认过之举，以各种悲伤的表示，以为他们做自己所能想到的或他们所接受的各种好事，来补偿他所造成的损失并尽可能地安抚那些家属。对因他的过错而产生的愤恨之情来说，这种过错虽然是偶然的，然而是巨大的；这种愤恨或许是自然的，却无疑是极不公正的。

某个清白无辜者由于某一偶然事件造成了一些过失，如果这是他自觉地和有意地造成的，他就会公正地受到最严厉的指责。此人所感到的痛苦曾引出古代和当代戏剧中最精彩和最吸引人的几幕。正是这种虚构的罪行场面——如果我可以这样称呼的话——构成了希腊戏剧中的俄狄浦斯和裘卡斯塔的全部不幸，构成了英国戏剧中的蒙尼米亚和伊莎贝拉的全部不幸。虽然他们之中没有人犯下极轻微的罪行，却成了最大的赎罪者。

然而，尽管这一切看来是情感的不规则变化，但是如果一个人不幸地犯下了那些他无意犯的罪行，或未能成功地实现他有意做的好事，造物主也不会让他的清白无辜得不到一点安慰，也不会让他的美德全然得不到什么报答。那时，他会求助于那正确而又公平的格言，即：那些不依我们的行为而定的结果，不应减少我们该得到的尊敬。他唤起心中全部的高尚感情和坚定意志，尽量注意自己不要以现在的面貌而以应有的样子出现在人们的眼前，他要人们看到他那慷慨的意愿最后得到成功，即使人们的感情都很正直和公正，甚或同自己全然一致。一部分很正直和富于人性的人，完全赞成他如是按自己的观点来激励自己所做的努力。他们以心灵中的全部高尚而又伟大的情感去矫正自己心中的人性的不规则变化，并努力以相同的眼光来看待自己那没有获得成功的高尚行为，即使在没有做出任何这样大的努力的情况下获得成功，他们也会自然而然地倾向于用这种眼光来思考问题。

---

[1] 庞培（公元前106—公元前48），古罗马著名的军事统帅和执政官。

[2] 卢库卢斯（约公元前110—公元前57），罗马执政官和将军，拥有很多财富。

[3] 亚历山大（公元前356—公元前323），古代马其顿的国王、杰出的军事家和政治家。

[4] Lata,culpa prope dolum est (诡诈近似严重过失)。

[5] 阿奎利亚，古罗马城市，公元452年为阿提拉所攻破。

第三卷

论我们评判自己的情感和行为的基础，兼论责任感（本卷只有一篇）

第一章 论自我赞同和不赞同的原则

我在本书的前两卷着重考察了我们评判他人感情和行为的起点和基础。现在，我要较详细地考察我们评判自己的感情和行为的起点。

我们据以自然地赞同或不赞同自己行为的原则，似乎同据以判断他人行为的原则完全相同。当我们设身处地为他人着想时，根据能否充分同情导致他人行为的情感和动机来决定是否赞同这种行为。同样，当我们以他人的立场来看待自己的行为时，也是根据能否充分理解和同情影响自己行为的情感和动机来决定是否赞同这种行为。可以说，如果我们不离开自己的地位，并以一定的距离来看待自己的情感和动机，就绝不可能对它们作出全面的评述，也绝不可能对它们作出任何判断。而我们只有通过努力以他人的眼光来看待自己的情感和动机，或像他人可能持有的看法那样来看待它们，才能做到这一点。因此，无论我们对它们会作出什么判断，都必然会，或者在一定的条件下会，或者我们设想应该会同他人的判断具有某种内在联系。我们努力像我们推测其他任何公正而无偏见的旁观者可能做的那样来考察自己的行为。如果我们设身处地地考虑问题，因而完全理解影响自己行为的所有激情和动机，我们就会因为对想象中的公正的法官的赞成抱有同感而对自己的行为表示赞同。如果不是这样，我们就会体谅他的不满，并且责备这种行为。

如果一个人有可能在同任何人都没有交往的情况下，在某个与世隔绝的地方长大成人，那么，正如他不可能想到自己面貌的美或丑一样，也不可能想到自己的品质，不可能想到自己情感和行为的合宜性或缺点，也不可能想到自己心灵的美或丑。所有这些都是他不能轻易弄清楚的，他自然也不会注意到它们，并且，他也不具有能使这些对

象展现在自己眼前的镜子。一旦把这个人带入社会，他就立即得到了在此以前缺少的镜子。这面镜子存在于同他相处的那些人的表情和行为之中，当他们理解或不赞同他的情感时，总会有所表示；并且他正是在这里第一次看到自己感情的合宜和不合宜，看到自己心灵的美和丑。对一个刚来到人间就同社会隔绝的人来说，引起他的强烈感情的对象，使他欢乐或伤害他的外界事物，都会占据他的全部注意力。那些对象所激起的感情本身，愿望或嫌恶，快乐或悲伤，虽然都是直接呈现在他面前的东西，但是历来很少能够成为他思索的对象。对它们的看法绝不会使他感到如此大的兴趣，以致引起他的专心思考。虽然对那些强烈感情的原因的思考时常会激起他的快乐和悲伤，但对自己快乐的思考决不会在他身上激起新的快乐，对自己悲伤的思考也绝不会在他身上激起新的悲伤。把他带入社会，他的所有激情立即会引起新的激情。他将看到人们赞成什么，讨厌什么。在前一场合，他将受到鼓舞，在后一场合，他将感到沮丧。他的愿望和嫌恶，他的快乐和悲伤，现在常常会引起新的愿望和嫌恶，新的快乐和悲伤；因此，现在这些感情将使他深感兴趣，并且时常引起他最为专心的思考。

我们对自身美丑的最初想法是由别人的，而不是由自己的身形和外表引起的。然而，我们很快就会知道别人对我们所作的同样的评论。如果他们赞许我们的体态，我们就感到高兴；如果他们对此似乎有些厌恶，我们就感到恼怒。我们渴望知道自己的外貌会得到他们何种程度的非难或赞许。我们通过照镜子或者用诸如此类的方法，尽可能地努力隔开一段距离以他人的眼光来看待自己，逐一地审察自己的肢体。经过这样的审察，如果我们对自己的外貌感到满意，我们就会很平静地忍受别人最为不利的评判。反之，如果我们感到自己成了自然的厌恶对象，那么，他们的每一个不赞许的表现都会使我们感到极度的羞辱。一个外貌还算英俊的人，也许会允许你就他个人某一微小的缺陷同他开玩笑；但是，对一个真正丑陋的人来说，通常是无法忍受这类玩笑的。不管怎样，很明显，我们只是因为自己的美和丑对他人的影响才对此感到焦虑不安。如果我们同社会没有联系，就完全不会对此表示关心。

同样，我们最初的一些道德评论是针对别人的品质和行为的；并且，我们极其急切地观察这各种评论会给自己带来什么样的影响。但是我们不久就认识到，别人对我们同样是直言不讳的。我们渴望知道自己会得到他们何种程度的责难或称许，以及是否一定要对他们表现出他们向我们指出的令人愉快或令人不快的那种样子。为此，我们通过考虑如果处于他们的境地，他们会对我们表现出什么样子，来着手审察自己的感情和行为，并且考虑自己的这些感情和行为在他们面前会是什么样子。我们假定自己是自己行为的旁观者，并且用这种眼光来尽力想象这种行为会对我们产生什么影响。在某种程度上，这是我们能用别人的眼光来检查自己行为合宜性的唯一的镜子。如果在这种检查中它使我们感到高兴，我们就比较满意。我们可能对赞扬声满不在乎，并在某种程度上轻视世人的指责；无论受到怎样的误解或歪曲，我们都有把握成为自然和合宜的称赞对象。反之，如果我们感到自己的行为有问题，就经常会为此更加渴望获得别人的赞扬，如果我们如人所说并非声名狼藉，那么，别人的指责就会使我们迷惑不解，备受折磨。

显然，当我努力考察自己的行为时，当我努力对自己的行为作出判断并对此表示赞许或谴责时，在一切此类场合，我仿佛把自己分成两个人：一个我是审察者和评判者，扮演和另一个我不同的角色；另一个我是被审察和被评判的行为者。第一个我是个旁观者，当以那个特殊的观点观察自己的行为时，尽力通过设身处地地设想并考虑它在我们面前会如何表现来理解有关自己行为的情感。第二个我是行为者，恰当地说是我自己，对其行为我将以旁观者的身份作出某种评论。前者是评判者，后者是被评判者。不过，正如原因和结果不可能相同一样，评判者和被评判者也不可能全然相同。

和蔼可亲和值得赞扬的，即值得热爱和回报的，都是美德的高贵品质，而令人讨厌和可加惩罚的却是邪恶的品质。但是，所有这些品质都会直接涉及别人的感情。据说，美德之所以是和蔼可亲和值得赞扬的品质，不是因为它是自我热爱和感激的对象，而是因为它在别人心中激起了那些感情。美德是这种令人愉快的尊敬对象的意识，成为必然随之而来的那种精神上的安宁和自我满足的根源，正如猜疑相反

会引起令人痛苦的不道德行为一样。被人敬爱和知道自己值得别人敬爱是我们多么巨大的幸福啊。被人憎恨和知道自己应该被人憎恨又是我们多么巨大的不幸啊。

第二章 论对赞扬和值得赞扬的喜爱；兼论对责备和该受责备的畏惧

人不仅生来就希望被人热爱，而且希望成为可爱的人；或者说，希望成为自然而又合宜的热爱对象。他不仅生来就害怕被人憎恨，而且害怕成为可恨的人，或者说，害怕成为自然而又合宜的憎恨对象。他不仅希望被人赞扬，而且希望成为值得赞扬的人，或者说，希望成为那种虽然没有受到人们的赞扬但确实是自然而又合宜的赞扬对象。他不仅害怕被人责备，而且害怕成为该受责备的人，或者说，害怕成为那种虽然没有受到人们的责备但确实是自然而又合宜的责备对象。

对值得赞扬的喜爱并不完全来自对赞扬的喜爱。虽然那两个原则彼此相似，虽然它们互有联系并且常常混同一体，但是，在许多方面，又互有区别和各自独立。

我们对其品质和行为为自己所赞成的那些人所自然怀有的热爱和钦佩之情，必然促使我们希望自己成为相同的令人愉快的感情的对象，并且希望自己成为如同最受我们热爱和钦佩的那些人一样可亲而又可敬的人。好胜心，即认为自己应该胜过别人的急切愿望，发端于我们对别人优点的钦佩之中。我们也不可能满足于仅仅得到别人的钦佩，因为别人也因此得到钦佩。至少我们必定相信自己是值得赞扬的，因为别人也因此而值得赞扬。但是，为了获得这种满足，我们必须成为自己品质和行为的公正的旁观者。我们必须努力用别人的眼光来看待自己的品质和行为，或者说像别人那样看待它们。经过这样的观察，如果它们像我们所希望的那样，我们就感到愉快和满足。但是，如果我们发现别人——他们用我们仅在想象中曾努力用以观察自己品质和行为的那种眼光来观察它们——以与我们曾经用过的完全相

同的眼光来察看它们时，就会大大地坚定这种愉快和满足之情。他们的赞成必然坚定我们的自我赞成。他们的赞扬必然加强我们对自己值得赞扬的感觉。在这种情况下，对值得赞扬的喜爱非但不完全来自对赞扬的喜爱，而且至少在很大程度上对赞扬的喜爱似乎是来自对值得赞扬的喜爱。

当最真诚的赞扬不能被看作某种值得赞扬的证明时，它几乎不可能带来多大的快乐。由于不明真相或误解，以这种或那种方式落在我们头上的尊敬和钦佩决不是充分的。如果我们意识到自己并非如此惹人喜欢，如果真相大白而人们带着截然不同的感情来看待我们，我们的满足之情就绝不是完美的。那个既不是为了我们并未实施的行为，也不是为了毫不影响我们行为的动机而称赞我们的人，不是在称赞我们，而是在称赞别人。我们不可能对他的称赞感到丝毫的满意。对我们来说，这些称赞会比任何责难更使我们感到耻辱，它会不断地使我们想起各种最使人谦逊的反省，这种反省是我们应该具有的，但又是我们所缺少的。可以想象，一个涂脂抹粉的女人只能从对她的肤色的赞美中得到一点虚荣之感。我们认为这些赞美更应使她想起自己真正的肤色所会引起的感情，并且通过比较使她深感羞辱。对这种没有根据的称赞感到高兴，是一种最为浅薄轻率和虚弱的证明。这正是宜于称作虚荣心的东西，也正是那些极其荒唐和卑劣的，装模作样和低劣欺骗的恶习的基础；如果经验没有使我们认识到他们是如何粗俗低劣，人们就可以想象最起码的粗俗低劣感也会把我们从愚蠢之中挽救出来。愚蠢的说谎者，竭力通过叙述那根本不存在的冒险事迹来激起同伴的钦佩；妄自尊大的花花公子，摆出一副自己也明知配不上的显赫和高贵的架子；毫无疑问，他们都是为妄想得到的赞扬所陶醉的人。然而，他们的虚荣心来自如此粗俗的一种想象的幻觉，以致难以设想任何一个有理性的人会受这种幻觉的欺骗。如果他们置身于自己以为曾受自己欺骗的那些人的地位，就会对自己所受到的最高度赞美感到震惊。他们不是用自己知道应该在同伴面前表露的那种眼光，而是用自己以为同伴们实际上会用来看待他们的那种眼光来看待自己。但是，他们浅薄的弱点和轻浮的愚蠢总是妨碍他们内省自己，或者妨碍他们用那种可悲的观点来观察自己；如果真相的确会暴露，用这种观点，他们自己的意识必定会告诉他们自己将暴露在人们的面前。

由于不知真情和无缘无故的赞扬不可能激起实在的快乐，也不可能产生任何经得起真正考验的满足之情，所以，相反地，常常使我们得到真正安慰的想法是：虽然我们实际上没有得到赞扬，但是我们的行为应该得到称赞，它们在各方面都符合那些尺寸和标准，以此衡量，它们通常也必然会获得称赞和赞同。我们不仅为赞扬而感到高兴，而且为做下了值得称赞的事情而感到快乐。虽然我们实际上没有得到任何赞同，但是想到自己已成为自然的赞同对象，还是感到愉快。与我们共处的人们没有责备我们，但是我们反省到自己应该受到他们公正的责备，还是感到羞辱。那个意识到自己准确地看到那些行为——经验告诉他这是普遍令人愉快的行为——的分寸的人，满意地深思自己行为的合宜性。当他用公正的旁观者的眼光来看待这些行为时，他完全理解影响这些行为的全部动机。他带着愉快和赞同的心情从各方面回顾这些行为，虽然人们从来不了解他做了些什么，但是他并不是根据人们对他的实际看法，而是根据人们如果更加充分地知道他的作为就有可能产生的看法来看待自己。在这种情况下，他期待着将会落在自己身上的称许和赞美，并带着相同的感情称许和赞美自己。这些感情的确没有实际发生，但只是因为大家不知真情而没有发生。他知道，这些感情是这类行为自然而又正常的结果，他的想象把它们同这类行为紧密地联系在一起，并已习惯地把它们看成是这类行为所导致的某种自然而又合宜的感情。人们自愿地抛弃生命去追求他们死后不再能享受的某种声誉。此时他们在想象中预料那种声誉将会落在自己的身上。他们永远不会听到的赞许不绝于耳，他们永远不会感受到的赞美萦回心际，消除了他们心中一切极其强烈的恐惧，并且情不自禁地做出各种几乎超越人类本性的行为。但是就实际情况而言，在那种我们不再能享有时才得到的赞同和那个我们确实没有得到的——但如世人有可能被迫恰当地弄明白我们行为的真实情况，就会给予我们——赞同之间，确实没有多大的区别。如果前者常常产生如此强烈的影响，我们就不会对后者总是受到高度的重视感到奇怪。

造物主，当她为社会造人时，就赋予人以某种使其同胞愉快和某种厌于触犯其同胞的原始感情。她教导人在被同胞们赞扬时感到愉快而在被同胞们反对时感到痛苦。她由此而把同胞们的赞同变成对人来

说是最令人满意和愉快的事，并把同胞们的不赞同变成最令人羞辱和不满的事。

但是，单凭这种对于同胞们的赞同所抱的愿望和对他们的不赞同所感到的厌恶，并不会使人适应他所处的社会。于是，造物主不仅赋予他某种被人赞同的愿望，而且赋予他某种应该成为被人赞同对象的愿望，或者说，成为别人看来他应当自我赞同的对象。前一种愿望，只能够使他希望从表面上去适合社会；后一种愿望，对于使他渴望真正地适合社会来说是必不可少的。前一种愿望，只能够使他假仁假义和隐瞒罪恶；后一种愿望，对于唤起他真正地热爱美德和痛恨罪恶来说是必不可少的。在每一个健全的心灵中，这第二个愿望似乎是两者之中最强烈的一种。只有最为软弱和最为浅薄的人才会对那种他自己也知道完全不该得到的称赞感到非常高兴。弱者有时会对此感到愉快，但是一个明智的人却会在各种场合抵制它。虽然智者在自知不值得赞扬的场合很少会对此感到愉快，但是他在做自知值得赞扬的事时常常感到极大的愉快，尽管他同样深知自己不可能得到什么赞扬。对他来说，在不该得到赞同的场合获得人们的赞同，从来不是重要的目的；在确实应该得到赞同的场合获得人们的赞同，有时可能是不太重要的目的。而成为那种值得赞同的对象，则肯定始终是他的最大目的。

在不应得到赞扬的场合渴望甚至接受赞扬，只能是最卑劣的虚荣心作祟的结果。在确实应该得到赞扬的场合渴望得到它，不过是渴望某种最起码的应当给予我们的公正待遇。完全为了这一缘故热爱正当的声誉和真正的光荣，而不是着眼于从中可能得到的任何好处，也并不是智者不值得去做的事。然而，他有时忽略甚至鄙视这一切，并且他在对自己一举一动的全部合宜性有充分把握之前，绝不会轻易地这样做。在这种场合，他的自我赞同无须由别人的赞同来证实。这种自我赞同，如果不是他唯一的，至少也是他主要的目的，即他能够或者应当追求的目的。对这个目的的喜爱就是对美德的喜爱。

如同我们对一些品质所自然怀有的喜爱和赞美使我们愿把自己变成这种令人愉快的感情的合宜对象一样，我们对另一些品质所自然怀

有的憎恨和轻视或许会使我们更加强烈地害怕想到自己在任何方面会具有类似的品质。在这种情况下，害怕被人憎恨、被人轻视的想法也不像自己可恨、可鄙的想法那样强烈。即使得到极为可靠的保证说那些憎恨和轻视的感情实际上不会对我们发泄，我们对所作所为可能把自己变成同胞们憎恨和轻视的正确和合宜对象的想法也感到害怕。虽然那个违反了所有那些行为准则的人——这些行为准则只会把他变成受人欢迎的人——得到了极为可靠的保证说他的所作所为永远不会被人察觉，那也是全然无效的。当他回顾自己的行为时，当他用公正的旁观者的眼光来观察自己的行为时，他发现自己不会谅解任何影响这种行为的动机。想到自己的行为，他就感到惭愧和惶恐。如果他的行为普遍为人知晓，他必然会感到自己行将蒙受的极度羞耻。在这种情况下，他在想象中预料到自己无法避免的蔑视和嘲弄，除非周围的人对此全然无知。如果周围的人确实曾经对他发泄过这种感情，那么，他仍会感到自己是这些感情作用的自然对象，并在一想到自己可能为此而受折磨时仍会不寒而栗。但是，如果犯下的罪行不仅是某种只招致非议的不合宜行为，而且是某种激起憎恶和愤恨的巨大罪行的话，那么，只要他理智尚存，他一想到自己的行为就绝不可能不感到恐怖和悔恨的一切极度痛苦；虽然人们可能对他保证说没有人会知道他的罪行，甚至自己也深信造物主不会对此给予报复，但是他仍然充分感觉到这些使自己抱恨终生的恐怖和悔恨之情，仍然可能把自己看成是所有同胞憎恨和愤怒的自然对象；如果他的心尚未因惯常犯罪而变得冷漠无情的话，那么，在令人惊骇的真相被人知晓之后，更不能毫无畏惧和惊恐地想到人们看待他时所持的态度以及他们的脸色、目光所表达的感情。一个良心深为不安的人所感受到的这种自然的极度痛苦，像魔鬼或复仇女神那样，在这个自知有罪者的一生中纠缠不已，不给他以平静和安宁，经常使他陷入绝望颓废和心烦意乱之中，隐匿罪行的自信心不可能使他摆脱它们，反宗教的原则也不可能完全使他从这中间解脱出来，只有各阶层中最卑鄙和最恶劣的人，对荣誉和臭名，罪行和美德全然无动于衷的人，才能免受它们的折磨。其品质令人极度憎恶的人们，在干下最可怕的罪行之后，曾经厚着脸皮采取措施去解脱自己的罪行嫌疑，有时也会迫于对自己处境的恐惧而主动地揭发人类不可能洞察发现的事情。由于知道自己的罪行，由于为他们所冒犯的同胞的愤恨所慑服，并且由于饱尝那种他们自己也意识到是

罪有应得的报复，所以，如果有可能平静地死去，并得到全体同胞的宽恕的话，那么他们就希望，至少是在自己的想象中以死来平息人们自然产生的愤恨之情；希望由此能使别人认为自己是不该那么憎恶和愤恨的人；希望这会在一定程度上赎回自己的罪行，并把自己变成令人同情而不是令人害怕的对象。同他们在揭发自己罪行前的想法相比，上述这些想法似乎也是合适的。

在这种情况下，甚至性格不特别脆弱、不很多愁善感的人们，其对于该受责备的恐惧似乎也完全会压倒对于责备的恐惧。为了减轻这种恐惧，为了在一定程度上抚慰自己良心的责备，他们心甘情愿地接受自己也知道是罪有应得的指责和惩罚，除非他们可以轻易地避免这种指责和惩罚。

只有最轻浮和浅薄的人才会因那种自己也知道不应得到的赞扬而异常高兴。然而，即使对意志异常坚定的人来说，不应有的指责也经常会使他们深感屈辱。的确，他们容易学会鄙视那些经常在社会上流传的胡言乱语。这些传闻由于本身的荒唐和虚假肯定会在数周或数天之内销声匿迹。但是，一个清白无辜的人，虽则他的意志异常坚定，仍然不仅常常对犯有某种不实之罪的重大诋毁感到震惊，而且也常常对此深感屈辱，在这种诋毁不幸地同一些似乎能引为佐证的事情一起发生的时候更是如此。他屈辱地发现人们都如此藐视他的品质以致猜想他有可能犯有上述罪行。虽然他很清楚地知道自己是清白无辜的，但是上述诋毁看来还是常常在他的品质上投下了一层不光彩和不名誉的阴影，甚至在他自己的想象中也是如此。他对如此严重的一种伤害行为——不管怎样，它也许常常不宜、有时甚至不可能予以报复——产生的正当义愤，就其本身来说也是一种非常痛苦的感觉。人们的心情再也没有什么比这种不能平息的强烈愤恨更为痛苦的了。一个清白无辜的人，由于被人诋毁犯有某种不名誉的或令人憎恶的罪行而被送上绞刑台，遭受了对无辜者来说可能是最大的不幸。在这种情况下，他内心的痛苦常常要大于确实犯了同样罪行的人所感受到的痛苦。正如恶贼和拦路强盗一样，恣意犯罪的人往往很少意识到自己行为的恶劣，因而总不后悔。他们总是惯于把上绞刑架看成是一种有极大可能落在自己身上的命运，并不为这种惩罚的公正与否而感到苦恼。因

此，当这种命运确实落在他们身上时，他们仅仅认为自己同一些同伙一样不太幸运，只好听天由命，除了由于害怕死亡而产生的不安之外，没有其他什么不安；我们经常看到，甚至这种卑微的可怜虫也能轻而易举地全然战胜这种恐惧。相反，清白无辜的人，对落在自己身上的不公正的惩罚感到愤怒而引起的痛苦，远远超过那种恐惧可能引起的不安。一想到这种惩罚可能给他身后带来的臭名声，就极为惊恐，他怀着极大的痛苦预见到：今后他最亲密的朋友和亲戚们将不是沉痛和满怀深情地回忆他，而会怀着羞愧甚至恐惧之情来回想他那想象上的可耻行为。死亡的阴影似乎以一种比平常更加黑暗和令人窒息的阴郁来靠拢他。为了人类的安宁，人们希望在任何国家里很少发生这种不幸的事情；但是在所有的国家里，它们时有发生，即使在正义通常占支配地位的那些地方也是如此。不幸的卡拉斯，是一个不同寻常的坚贞不屈的人（他是完全无辜的，由于被怀疑为杀害了他的儿子，在图卢兹被处车刑后烧死），他在生命的最后时刻祈求免除的，似乎主要不是残酷的刑罚，而是上述罪名损害他死后的名声给他带来的耻辱。在他被处车刑，正要投进火堆的时候，参加处刑的僧侣劝他为已宣判的罪行向神忏悔，卡拉斯这样回答：神父，您能使您自己相信我有罪吗?

对于陷入这种不幸境地的人来说，那种局限于现世的粗陋人生观或许不能给予多少安慰。他们不再能做什么事情，使生或死变得高尚可敬。他们已被宣判死刑并永远留下不好的名声。只有宗教才能给予他们某种有效的安慰。只有宗教才能告诉他们，在洞察一切的上天赞同其行为时，人们对它所能抱有的想法是无关紧要的。只有宗教才能向他们展示一个世界——一个比眼前这个世界更为光明、更富有人性和更为公正的世界——的景象，那里，在适当的时候会宣布他们是清白无辜的，他们的美德最终会得到报答；而只有能使洋洋得意的罪人感到胆战心惊的上述伟大法则，才能对蒙受耻辱和侮辱的清白无辜者给予唯一有效的安慰。

一个敏感的人并不因为实际犯下的真正罪行而受到伤害，而是因为非正义的诋毁而受到伤害。这种情况既发生在罪行较小之时，也发生在罪行较大之时。一个风流女子对社会上流传的有关她的行为的颇

有根据的猜测甚至会报以一笑。同样一种没有根据的猜测，对一个清白的处女来说却是一种道德上的伤害。我认为，可以把这种情况规定为一种普遍的法则：蓄意犯某种可耻罪行的人，很少会感到这种罪行很不光彩，而惯于犯这种罪行的人，却几乎不会有任何可耻的感觉。

既然每个人，甚至理解力一般的人都毫不犹豫地鄙视不该得到的称赞，那么，不应有的指责何以常常能使非常明智和富有判断力的人蒙受如此重大的屈辱呢？对这种情况的产生或许应该作些考察。

我曾说过，在几乎所有的情况下，痛苦同与之相反和相应的快乐相比，是一种更加具有刺激性的感觉。同后者总是把我们的感觉提高到高于通常的或所谓自然的幸福状态相比，前者几乎总是把它压低到大大低于这种状态。一个敏感的人更容易因受到正义的指责而感到羞辱，而从来不因受到公正的赞美而感到得意。一个明智的人在一切场合都蔑视不该得到的称赞；但是，他常常深切地感到不应有的指责的非正义性。由于为自己未曾做过的事也受到称赞所折磨，由于僭取某种并不属于他的优点，他感到自己是一个问心有愧的卑鄙的撒谎者，不应该受到出于误解而赞扬他的那些人的赞美，而应该受到他们的鄙视。或许，发现许多人认为自己有可能去做那未曾做过的事情，会给他带来某种有充分根据的快乐。但是，虽然他会对朋友们良好的评价表示感激，他还是会认为，自己如不马上消除朋友们的误解，就是一个极为低劣的罪人。当他意识到别人如果知道真相就可能用一种不同的眼光来看待他时，再用他们实际上用来看待自己的眼光来看待自己，并不会给他带来多少快乐。然而，一个意志薄弱的人经常因为用那种不老实和虚妄的眼光来看待自己而感到十分高兴。他僭取人们说是自己作出的每一个值得称赞的行为中的优点，并且吹嘘自己具有从未有人把它们归于他的许多优点。他假装做过自己从未做过的事情，假装写过别人写过的东西，假装发明了别人所发明的东西；从而导致了剽窃和卑劣说谎者的一切可耻的邪恶。但是，虽然一个具有一般良好意识的人不可能从自己从未做过的、值得称赞的行为错归于己之中获得极大快乐，而一个明智的人却会因为他从未犯下的某种罪行错归于己而感到巨大的痛苦。在这种情况下，造物主不仅使痛苦变得比同他相反而相应的快乐更富有刺激性，而且还使它超过了原有的程度。

某种自我克制马上使人不再追求荒唐可笑的享受；但它并不总是使人摆脱痛苦。当他否认错归于己的优点时，没有人怀疑他的诚实。当他否认自己被指控犯有的罪行时，他的诚实有可能受到怀疑。他立刻被这种虚妄的诋毁激怒，并且痛心地看到人们相信这种诋毁。他感到他的品质并不足以保护自己不受诋毁。他感到自己的同胞完全不是用他渴望他们用来观察他的那种眼光来看待自己，反而认为他有可能犯有被指控的那种罪行。他完全知道自己是无罪的。他完全知道自己的所作所为；但是，或许几乎没有人能够完全知道他自己可能做什么。他那特有的心情可能或不可能容许做的事情，或许是那或多或少被人怀疑的事情。朋友们和邻人们的信任以及良好的评价，比任何东西都更加有助于减轻他由于这种令人极不愉快的怀疑而感受到的痛苦；他们的不信任和令人不快的评价则比任何东西都更加容易增加这种痛苦。他可能十分自信地认为他们那令人不快的判断是错误的，但是这种自信很少大到足以阻止那种判断给自己留下印象；总之，他越是敏感，越是细心，越是有能力，这种印象就很可能越是深刻。

应当说，在所有的场合，别人和我们自己的感情和判断是否一致对我们有多大的重要性，恰好同我们对自己感情的合宜性和判断的正确性不能断定的程度有多大比例。

有时，一个敏感的人可能对他会过多地放纵可以称为高尚情感的感情，或者对因自己或他的朋友受到伤害而产生的义愤过于强烈而深感不安。他生恐自己会因情绪过分激动而一味感情用事，或主持正义而给其他一些人造成真正的伤害；那些人虽然不是清白无辜的，但也许并不全然是像他最初了解的那样的罪人。在这种情况下，他人的看法对他来说极为重要。他们的赞同是最有效的安慰；他们的不赞同则可能成为注入他那不安心理的最苦、最剧烈的毒药。如果他对自己行为的每一方面都感到充分满意，别人的判断对他来说就常常是不太重要的了。

有一些非常高尚和美好的艺术，只有运用某种精确的鉴赏力才能确定其杰出程度，然而，在某种程度上，鉴赏的结果似乎总是不一致。另外有些艺术，其成就既经得起充分论证，又经得起令人满意的

检验。在上述不同艺术精品候选者中，前者比后者更加渴望得到公众的评价。

诗歌的优美是一个有关精细鉴赏力的问题。一个年轻的初学者几乎不可能确定自己的诗歌是否优美，因此，再也没有什么比得到朋友和公众的好评更能使他喜气洋洋；再也没有什么比相反的评价更能使他深感羞辱。前者确定了他急于获得的对自己诗歌的好评，后者动摇了这种好评。经验和成就也许会适时地给他对自己的判断增加一点信心。然而，他老是容易为公众作出相反的判断而感到极度的羞辱。拉辛对自己的《费得尔》——一部最好的悲剧，或许已译成各国文字——获得不大的成功深为不满，因而他虽然风华正茂，写作技能处于顶峰，也决意不再写作任何剧本。这位伟大的诗人经常告诉他的孩子：毫不足取和极不恰当的批评给他带来的痛苦，往往超过最高度的和最正确的赞颂给他带来的快乐。众所周知，伏尔泰对同样极轻微的指责极为敏感。蒲柏先生的《邓西阿德》如同一切最优美和最和谐的英国诗篇一样，是不朽的著作，却为最低劣和最卑鄙的作家们的批评所伤害。据说格雷（他兼有弥尔顿的壮丽和蒲柏的优美和谐，同他们相比，除了写作再多一点之外，并没有什么使他不配成为第一流的英国诗人）由于自己最好的两首颂诗被人拙劣和不恰当地模仿而受到很大的伤害，因而此后不想再写重大的作品。那些自夸善于写作散文的文人，其敏感性有点儿接近于诗人。

相反，数学家对自己的发现的真实性和重要性充满自信，因此对于人们怎样对待自己毫不介意。我有幸接触到的两位最伟大的数学家，而且按照我的主观看法也是当代最伟大的两位数学家，即格拉斯哥大学的罗伯特·西姆森博士和爱丁堡大学的马修·斯图尔特博士，从来没有因为无知的人们忽视他们的某些最有价值的著作而感到过丝毫不安。有人告诉我，艾萨克·牛顿爵士的伟大著作《自然哲学的数学原理》被公众冷落了好几年。也许那个伟人的平静从未因之受到片刻的搅扰。自然哲学家们，就其不受公众评价的制约来说，同数学家相近；就其对自己发现和观察所得知识的优点的判断来说，具有其程度同数学家相等的自信和泰然自若。

或许，各类不同文人的道德品行，有时多少受他们与公众的这种大不相同的关系的影响。

数学家和自然哲学家们由于不受公众评价的制约，很少受到要维护自己声誉和贬低对方声誉的诱惑而组成派别和团体。他们通常是态度亲切举止坦率的人，他们相互之间和睦相处，彼此维护对方的声誉，不会为了获得公众的赞扬而参与阴谋诡计，他们在自己的著作得到赞同时会感到高兴，受到冷遇时也不会很恼火或非常愤怒。

对诗人或那些自夸自己作品优秀的人来说，情况总是与此相异。他们非常容易分成各种文人派别；每个团体往往公开地和几乎总是隐秘地把别人当作不共戴天的仇敌，并运用各种卑劣的诡计和圈套以抢先获得公众对自己成员作品的好评，攻击仇敌和对手的那些作品。在法国，德彼雷奥斯和拉辛并不认为起先为了贬低基诺和佩罗 [1] 的声誉，后来为了贬低丰特奈尔和拉莫特的声誉，而充当某一文学团体的领袖，甚至以一种极为无礼的方式对待善良的拉封丹，会有失自己的身份。在英国，和蔼可亲的艾迪生 [2] 先生并不认为为了贬低蒲柏先生与日俱增的声誉而充当某一小文学团体的领袖，会同自己高尚和谦虚的品质不相称。丰特奈尔先生在撰写科学院——一个数学家和自然哲学家的团体——成员的生活和为人时，经常有机会颂扬他们亲切朴实的风度；他认为，这在数学家和物理学家中间是如此普遍，以致成为整个文人阶层，而不是任何个人的特有的品质。达朗贝先生在撰写法兰西学会——一个诗人和优秀作家们的团体——的成员，或者人们认为是该团体成员的那些人的生活和为人时，似乎并不是经常有这种机会去作这一类评论，甚至找不到任何借口来把这种和蔼可亲的品质说成是他所称颂的这帮文人特有的品质。

对自己的优点难以确定，以及期望它得到好评，自然足以使我们渴望了解别人对我们优点的评价；当别人的评价良好时，我们的精神就比平时更为振奋；当别人的评价不好时，我们的精神就比平时更为沮丧；但是它们不足以使我们以阴谋诡计和结党营私来获得良好的评价或回避不好的评价。如果一个人贿赂了所有的法官，虽然这种做法可以使他获得胜诉，但是法院全体一致的判决也不能够使他相信自己

有理；而如果只是为了证明自己有理而进行诉讼，他就绝不会去贿赂法官。不过，虽然他希望法院判决自己有理，但他也同样希望获得胜诉；他因此而会贿赂法官。如果赞扬对我们来说并不重要，而只是能证明我们应该受到赞扬，我们就绝不会力图用不正当的手段去得到它。不过，虽然对聪明人来说，至少在受到怀疑的情况下，赞扬主要是因为能证明应该受到赞扬而具有重要性，但是赞扬也在某种程度上因为其自身的缘故而具有重要性；因此，（在这种情况下，我们实际上不能把他们称作聪明人，而只能称其为）远远高于一般水准的人们有时也企图用很不正当的手段去获得赞扬和逃避责备。

赞扬和责备表达别人对我们的品质和行为的情感实际上是什么；值得赞扬和应当责备表达别人对我们的品质和行为的情感自然应该是什么。对赞扬的喜爱就是渴望获得同胞们的好感。对值得赞扬的喜爱就是渴望自己成为那种情感的合宜对象。到此为止，这两种天性彼此相似和类似。同样的近似和相似也存在于对责备和该受责备的畏惧之中。

那个想做或者实际上作出某种值得赞扬的行为的人，同样会渴望获得对这种行为应有的赞扬，有时，或许会渴望获得更多的赞扬。在这种情况下，两种天性混成一体。他的行为在何种程度上受到前者的影响，又在何种程度上受到后者的影响，常常连自己也分辨不清。对别人来说通常必然更是如此。倾向于贬低他的行为中的优点的那些人，主要或完全把它归结为只是对赞扬的喜爱，或归结为他们称为虚荣心的东西。倾向于更多地考虑其行为中优点的那些人，主要或完全把它归结为对值得赞扬的喜爱；归结为对人类行为之中真正光荣而又高尚行为的喜爱；归结为不仅对获得而且对应该获得其同胞的赞同和称赞的渴望。旁观者根据自己思考的习惯，或者根据对他正在考察的人们的行为所能产生的好恶，既可把这种行为中的优点想象成这个样子，又可把它想象成另一个样子。

某些居心不良的哲学家，在判断人类的天性时，如同脾气乖戾的人在互相判断对方的行为时往往采取的做法一样行事并把应该归于对值得赞扬的那种行为的喜爱归结为对赞扬的喜爱，或者归结为他们称

作虚荣心的东西。我在后面会有机会来对他们的某些哲学体系作一说明，现在且存而不论。

很少有人会满足于他们自己的感觉，即他们已具备自己所钦佩、并在别人看来是值得赞扬的那些品质，或者已实施那些行为；除非人们同时公认他们具备了前者，或实施了后者；或者，换言之，除非他们实际上获得了自己认为应当给予前者和后者的那种赞扬。然而，在这一方面，人们相互之间大有不同。某些人，当他们自以为他们已充分证明是值得赞扬的人时，似乎对赞扬并不感兴趣。另外一些人似乎对值得赞扬比对赞扬更加满不在乎。

没有人能够对避免了自己行为中所有该受责备的东西而感到完全满意或尚可满意；除非他也避免了责备或非议。一个智者甚至在他完全应该得到赞扬的时候也常常会对此毫不在意；但是，在一切至关紧要的事情上，他会极为小心地尽力控制自己的行为，以不仅避免该受责备的东西，而且尽可能避免一切可能遭到的非难。的确，由于做了自己断定该受责备的事，由于玩忽了自己的任何职责，或者由于放过了做自己断定真正非常值得赞扬的任何事情的机会，他无论如何逃脱不了责备。不过，由于存在这些顾忌，他将极为急切和小心地避免责备。甚至因为作出值得赞扬的行为，而显露出对赞扬较强烈的渴望，也往往不是一个伟大智者的特征，而通常是某种程度虚弱的标记。但是，在渴望避免责备或非议的兆头之中，也许不存在虚弱，而常常包含着极其值得赞扬的谨慎。

西塞罗说："许多人蔑视荣誉，但是他们又因不公正的非议而感到莫大的屈辱；而这是极为矛盾的。"然而，这种自相矛盾似乎扎根于不变的人性原则之中。

全知全能的造物主以这种方式教人尊重其同胞们的情感和判断；如果他们赞同他的行为，他就或多或少地感到高兴；如果他们不赞同他的行为，他就或多或少地感到不快。造物主把人——如果我可以这样说的话——变成了人类的直接审判员；造物主在这方面正如在其他许多方面一样，按照自己的设想来造人，并指定他作为自己在人间的代理者，以监督其同胞们的行为。天性使他们承认如此赋予他的权力

和裁判权，当他们遭到他的责难时或多或少地感到丢脸和屈辱，而当他们得到他的赞许时则或多或少地感到得意。

虽然人以这种方式变为人类的直接审判员，但这只是在第一审时才如此；最终的判决还要求助于高级法庭，求助于他们自己良心的法庭，求助于那个假设的公正的和无所不知的旁观者的法庭，求助于人们心中的那个人——人们行为的伟大的审判员和仲裁人的法庭。上述两种法庭的裁判权都建立在某些方面虽然相似和类似，但实际上是不同和有区别的原则之上。外部那个人的裁决权完全以对实际赞扬的渴望，以及对实际责备的嫌恶为依据。内心那个人的裁决权完全以对值得赞扬的渴望，以及对该受责备的嫌恶为依据；完全以对具有某些品质，做出某些行为的渴望为依据，那种品质是别人具备而为我们所热爱的，那种行动也是别人作出而为我们所称赞的；也完全以对具有某些品质、做出某些行为的恐惧为依据，那种品质是别人具备而为我们所憎恨的，那种行为也是别人作出而为我们所鄙视的。如果外部的那个人为了我们并未作出的行为或并没有影响我们的动机而称赞我们，内心那个人就会告诉我们，由于我们知道自己不应该得到这种称赞，所以接受它们就会使自己变成可悲的人，从而立即压抑住这种没有理由的喝彩可能产生的自满和振奋的心情。相反，如果外部的那个人为了我们从未作出的行为或并未对我们可能已经作出的那些行为产生影响的动机而责备我们，内心的那个人就会马上纠正这个错误的判断，并且使我们确信自己绝不是如此不公正地给予自己的责难的合宜对象。但是，在这里以及其他某些场合，可以这样说，内心的那个人似乎对外界那个人抱有的激情和喧嚷感到惊讶和迷惑。有时伴随激情和喧闹的责备一股脑儿倾泻到我们身上，使自己值得赞扬或应受责备的天生感觉似乎失去作用和麻木不仁；虽然内心那个人的判断或许绝对不会被变动和歪曲，但是，其决定的可靠性与坚定性已大为减损，因而其使我们内心保持平静的天然作用常常受到巨大的破坏。当所有的同胞似乎都高声责备我们时，我们几乎不敢宽恕自己。那个设想的我们行为的公正的旁观者好像怀着恐惧和犹豫不定的心情提出有利于我们的意见；但是，如果所有现实的旁观者的意见，如果所有那些人按照他们的地位以他们的眼光发表的意见一致而又强烈地反对我们，他就会尽力加以斟酌。在这种情况下，心中这个半神半人的人就表现出

像诗中所描写的那样，虽然部分具有神的血统，但是也部分具有人的血统。当他的判断由值得赞扬和该受责备的感觉可靠和坚定地引导时，他似乎合宜地按照神的血统行事；但是，当愚昧无知和意志薄弱的人的判断使他大惊失色时，他就暴露出自己同人的联系，并且与其说他是按其血统之中神的部分还不如说是按其血统中人的部分行事。

在这种情况下，那个情绪消沉、内心痛苦的人唯一有效的安慰就存在于向更高的法庭、向洞察一切的宇宙的最高审判者的求助之中，这个审判者的眼睛从来不会看错，从来不会作出错误的裁决。在这个最高审判者前他的清白无辜将在适当的时候宣布，他的优良品德最终将得到回报。对于这个最高审判者准确无误的公正裁决的信念，是他那沮丧和失望的心情所能得到的唯一支持。在他深感不安和惊讶时，是天性把这个最高审判者作为伟大的保护者树立在他的心中，不仅保护他在现世的清白无辜，而且还保护他的心情平静。在许多场合，我们把自己在今世的幸福寄托在对于来世的微末的希望和期待之上；这种希望和期待深深地扎根于人类的天性，只有它能支持人性自身尊严的崇高理想，能照亮不断迫近人类的阴郁的前景，并且在今世的混乱有时会招致的一切极其深重的灾难之中保持其乐观情绪。这样的世界将会到来，在那里，公正的司法将普施众人；在那里，每个人都将置身于其道德品质和智力水平真正同他相等的那些人之中；那里，有具有那些谦逊才能和美德的人，那种才能和美德由于为命运所压抑而在今世没有机会显示出来；它们不仅不为公众所知而且他也不相信自己具备，甚至连内心那个人也不敢对此提供任何明显而又清楚的证明。那种谦虚的、未明言的、不为人所知的优点在那里将得到适当的评价，有时还被认为胜过在今世享有最高荣誉、并由于他们处于有利的地位而能作出非常伟大和令人叹服的行为的那些人；这样一个信条对虚弱的心灵来说各方面都如此令其尊崇和称心如意，又如此为崇高的人类天性所喜爱，以至于不幸对它抱怀疑态度的有德者，也不可避免地要极其真挚和急切地相信它。假如不是一些非常热诚的断言者告诉我们，在未来世界里，报答和惩罚的分配常常同我们全部的道德情感直接相违背，这个信条绝不会遭到嘲笑者的嘲弄。

我们大家经常听到许多年高德劭但满腹牢骚的老臣抱怨说，阿谀奉承的人常常比忠诚积极的侍臣更受宠爱，谄媚奉承常常比优点或贡献更快和更有把握得到晋升，在凡尔赛宫或圣·詹姆斯宫献一次媚，顶得上在德国或法兰德斯打两场仗。但是，甚至软弱的尘世君主也视为最大耻辱的事情，却被认为如同正义的行动一样，起因于神的尽善尽美；忠于职守，社会和个人对神的尊崇甚至被德才兼备的人们描述为能够给予报答或者能够不受惩罚的唯一美德。这种美德或许是同他们的身份极其相称的，是他们的主要优点；而我们自然都容易高估自己的优良品质。雄辩而富有哲理的马亚隆在为卡蒂耐特军团的军旗祝福而作的一次讲演中，向他的军官们讲了下面一段话："先生们，你们最可悲的处境是什么，那就是生活在艰难困苦之中，在那儿，服务和职守有时比修道院极其严格的苦修还要艰苦；你们总是苦于来世的虚无缥缈，甚至常常苦于今世的徒劳无功。哎呀！隐居的修道士在他的陋室中，克制肉体的情欲以服从精神的修养，支撑他这样做的是某种肯定能得到报偿的希望，和对减轻主的制裁的那种恩典的热忱期望。但是，你们临终时会大胆地向神陈述你们工作的辛劳和每天的艰苦吗？会大胆地向他恳求任何报偿吗？并且在你们所作的全部努力之中，在你们对自己所作的全部强制之中，什么是神应当加以肯定的呢？然而，你们把一生中最好的时光献给了自己的职业，10年的服务可能比整个一生的悔恨和羞辱更加有损于你们的肉体。哎呀！我的弟兄们！为神而经受仅只一天这样的辛苦，或许会给你们带来永世的幸福。某一件事，对人性来说是痛苦的，但它是为上帝做的，或许会使你们得到圣者的称号。不过你们做了这一切，在今世是不会有报应的。"

像这样把某个修道院的徒劳的苦修比作高尚的战争的艰难和冒险，认为在宇宙主宰的眼中修道院中一日或一小时的苦行比在战争中度过的光荣一生具有更大的功绩，是肯定同我们的全部道德情感相抵触的，是肯定同天性教导我们要据以控制自己的轻蔑和钦佩心理的全部原则相违背的。然而，正是这种精神，一方面把天国留给了僧侣修士们，或留给了言行同僧侣修士们相似的人们，同时却宣告：过去年代的所有的英雄、政治家、立法者、诗人和哲学家，所有那些在有利于人类生活的延续、为人类生活增添便利和美化人类生活的技艺方面有所发明、有所前进或者有所创造的人，所有那些人类的伟大的保护

者、指导者和造福者，所有那些我们对值得赞扬的天生感觉促使自己把他们看成是具有最大的优点和最崇高的美德的人，皆将下地狱。我们对这个最值得尊重的信条由于被如此莫名其妙地滥用而有时遭到轻视和嘲弄会感到惊奇吗？至少是那些对虔诚的和默祷的美德或许缺乏高尚趣味或癖性的人会对此感到惊奇吗？ [3]

第三章 论良心的影响和权威

虽然在一些特殊的场合，良心的赞同肯定不能使软弱的人感到满足，虽然那个与心真正同在的设想的公正的旁观者的表示并非总能单独地支撑其信心，但是，在所有的场合，良心的影响和权威都是非常大的；只有在请教内心这个法官后，我们才能真正看清与己有关的事情，才能对自己的利益和他人的利益作出合宜的比较。

如同肉眼看到东西的大小并非依它们的真正体积而是依它们的远近而定一样，人心之中天然生就的眼睛看起东西来也可能如此：并且，我们用几乎相同的办法来纠正这两个器官的缺陷。从我现在写书的位置来看，草地、森林以及远山的无限风景，似乎不见得大到能遮住我旁边的那扇小窗，而同我坐在里面的这间房子相比则小得不成比例。除了把自己放到一个不同的位置——至少在想象中这样做——在那里能从大致相等的距离环视远处那些巨大的对象和周围小的对象，从而能对它们的实际大小比例作出一些正确的判断之外，我没有其他办法可以对两者作出正确的比较。习惯和经验使我如此容易和如此迅速地这样做，以致几乎是下意识地去做；并且一个人在能够充分相信那些显露在眼前的远处对象是如何渺小之前，如果一个人的想象不按照对远处物体真实体积的了解扩展和增大它们，那么他就必须多少了解点视觉原理，才能充分相信那些远处物体只是对眼睛来说显得很小。

同样，对于人性中的那些自私而又原始的激情来说，我们自己的毫厘之得失会显得比另一个和我们没有特殊关系的人的最高利益重要

得多，会激起某种更为激昂的高兴或悲伤，引出某种更为强烈的渴望和嫌恶。只要从这一立场出发，他的那些利益就绝不会被看得同我们自己的一样重要，绝不会限制我们去做任何有助于促进我们的利益而给他带来损害的事情。我们要能够对这两种相对立的利益作出公正的比较，必须先改变一下自己的地位。我们必须既不从自己所处的地位也不从他所处的地位、既不用自己的眼光也不用他的眼光，而是从第三者所处的地位和用第三者的眼光来看待它们。这个第三者同我们没有什么特殊的关系，他在我们之间没有偏向地作出判断。这里，习惯和经验同样使得我们如此容易和如此迅速地做到这一点，以致几乎是无意识地完成它；并且在这种情况下，如果合宜而又公正的感觉不纠正我们情感中的天生的不公正之处，那么要使我们相信自己对有最大关系的邻人毫不关心，毫不被他的任何情况所动，就需要某种程度的思考，甚至是某种哲学的思考。

让我们假定，中国这个伟大帝国连同她的全部亿万居民突然被一场地震吞没，并且让我们来考虑，一个同中国没有任何关系的富有人性的欧洲人在获悉中国发生这个可怕的灾难时会受到什么影响。我认为，他首先会对这些不幸的人遇难表示深切的悲伤，他会怀着深沉的忧郁想到人类生活的不安定以及人们全部劳动的化为乌有，它们在顷刻之间就这样毁灭掉了。如果他是一个投机商人的话，或许还会推而广之地想到这种灾祸对欧洲的商业和全世界平时的贸易往来所能产生的影响。而一旦作完所有这些精细的推理，一旦充分表达完所有这些高尚的情感，他就会同样悠闲和平静地从事他的生意或追求他的享受，寻求休息和消遣，好像不曾发生过这种不幸的事件。那种可能落到他头上的最小的灾难会引起他某种更为现实的不安。如果明天要失去一个小指，他今晚就会睡不着觉；但是，倘若他从来没有见到过中国的亿万同胞，他就会在知道了他们毁灭的消息后怀着绝对的安全感呼呼大睡，亿万人的毁灭同他自己微不足道的不幸相比，显然是更加无足轻重的事情。因此，为了不让他的这种微不足道的不幸发生，一个有人性的人如果从来没有见到过亿万同胞，就情愿牺牲他们的生命吗？人类的天性想到这一点就会惊愕不已，世界腐败堕落到极点，也绝不会生出这样一个能够干出这种事情的坏蛋。但是，这种差异是怎么造成的呢？既然我们消极的感情通常是这样卑劣和自私，积极的道

义怎么会如此高尚和崇高呢？既然我们总是深深地为任何与己有关的事情所动而不为任何与他人有关的事情所动，那么是什么东西促使高尚的人在一切场合和平常的人在许多场合为了他人更大的利益而牺牲自己的利益呢？这不是人性温和的力量，不是造物主在人类心中点燃的仁慈的微弱之火，即能够抑制最强烈的自爱欲望之火。它是一种在这种场合自我发挥作用的一种更为强大的力量，一种更为有力的动机。它是理性、道义、良心、心中的那个居民、内心的那个人、判断我们行为的伟大的法官和仲裁人。每当我们将要采取的行动会影响到他人的幸福时，是他，用一种足以震慑我们心中最冲动的激情的声音向我们高呼：我们只是芸芸众生之一，丝毫不比任何人更为重要；并且高呼：如果我们如此可耻和盲目地看重自己，就会成为愤恨、憎恨和咒骂的合宜对象。只有从他那里我们才知道自己以及与己有关的事确是微不足道的，而且只有借助于公正的旁观者的眼力才能纠正自爱之心的天然曲解。是他向我们指出慷慨行为的合宜性和不义行为的丑恶；指出为了他人较大的利益而放弃自己最大的利益的合宜性；指出为了获得自己最大的利益而使他人受到最小伤害的丑恶。在许多场合促使我们去实践神一般美德的，不是对邻人的爱，也不是对人类的爱。它通常是在这样的场合产生的一种更强烈的爱，一种更有力的感情；一种对光荣而又崇高的东西的爱，一种对伟大和尊严的爱，一种对自己品质中优点的爱。

当他人的幸福或不幸在各方面都依我们的行为而定时，我们不敢按自爱之心可能提示的那样把一个人的利益看得比众人的利益更为重要。内心那个人马上提醒我们：太看重自己而过分轻视别人，这样做会把自己变成同胞们蔑视和愤慨的合宜对象。品德极为高尚和优良的人不会为这种情感所左右。这种想法深刻地影响着每一个比较优秀的军人，他感到，如果他被认为有可能在危险面前退缩，或在尽一个军人之职时需要他豁出命来或抛弃生命时有可能踌躇不前，就会成为战友们轻视的人。

个人绝不应当把自己看得比其他任何人更为重要，以致为了私利而伤害或损害他人，即使前者的利益可能比后者的伤害或损害大得多。穷人也绝不应当诈骗和偷窃富人的东西，即使所得之物给前者带

来的利益比所失之物使后者受到的损害更大。在上述行为发生的情况下，内心的那个人也会马上提醒他：他并不比他的邻居更重要，而且他那不正当的偏爱会使自己既成为人们轻视和愤慨的合宜对象，又成为那种轻视和愤慨必然会带来的惩罚的合宜对象，因为他由此违背了一条神圣的规则，就是在大致遵守这一规则的基础上，建立了人类社会的全部安全与和平。一般说来，正直的人害怕的是这种行为所带来的内心的耻辱，是永远铭刻在自己心灵上的不可磨灭的污点，而不是外界在自己没有任何过失的情况下可能落在自己头上的最大灾难；他内心会感受到斯多葛学派如下那条伟大格言所表达的真理，即：对一个人来说，不正当地夺取另一个人的任何东西，或不正当地以他人的损失或失利来增进自己的利益，是比从肉体或从外部环境来影响他的死亡、贫穷、疼痛和所有的不幸，更与天性相违背的。

当别人的幸福和不幸确实没有哪一方面依我们的行为而定时，当我们的利益完全同他们的利益不相牵连和互不相关，以致两者之间既无关系又无竞争时，我们并不总是认为，抑制我们对自己事情天生的或许是不合宜的挂虑，或者抑制我们对他人事情天生的或许是不合宜的冷漠之情，很有必要。最普通的教育教导我们在所有重大的场合要按照介于自己和他人之间的某种公正的原则行事，甚至平常的世界贸易也可调整我们行为的原则，使它们具备某种程度的合宜性。但是，据说只有很不自然的、极为讲究的教育，才能纠正我们消极感情中的不当之处；并且据称，为此我们必须求助于极为严谨和深奥的哲学。

两类不同的哲学家试图向我们讲授所有道德课程中这一最难学的部分。一类哲学家试图增强我们对别人利益的感受；另一类哲学家试图减少我们对自己利益的感受。前者使我们如同天生同情自己的利益一样同情别人的利益，后者使我们如同天生同情别人的利益一样同情自己的利益。或许，两者都使自己的教义远远超过了自然和合宜的正确标准。

前者是那些啜啜泣泣和意气消沉的道德学家，他们无休止地指责我们在如此多的同胞处于不幸境地时愉快地生活，[4] 他们认为：不顾许多这样的不幸者——他们无时不在各种灾难之中挣扎，无时不在贫

困之中煎熬，无时不在受疾病的折磨，无时不在担心死亡的到来，无时不在遭受敌人的欺侮和压迫——而对自己的幸运自然地满怀喜悦的心情，是邪恶的。他们认为，对于那些从未见到过和从未听说过、但可以确信无时无刻不在侵扰这些同胞的不幸所产生的怜悯，应当抑制自己的幸运所带来的快乐，并且对所有的人表示出某种惯常的忧郁沮丧之情。但是，首先，对自己一无所知的不幸表示过分的同情，似乎完全是荒唐和不合常理的。你可以看到，整个世界平均起来，有一个遭受痛苦或不幸的人，就有20个处在幸运和高兴之中，或者起码处在比较好的境况之中的人。确实，没有什么理由可以说明，为什么我们应当为一个人哭泣而不为20个人感到高兴。其次，这种装腔作势的怜悯不仅是荒唐的，而且似乎也是全然做不到的；那些装作具有这种品质的人，除了某种一定程度矫揉造作的、故作多情的悲痛之外，通常并不具备其他任何东西，这种悲痛并不能感动人心，只能使脸色和谈话不合时宜地变得阴沉和不愉快。最后，这种心愿虽然可以实现，但也是完全无用的，而且只能使具有这种心愿的人感到痛苦。我们对那些同自己不熟悉和没有关系的人、对那些处于自己的全部活动范围之外的人的命运无论怎样关心，都只能给自己带来烦恼而不能给他们带来任何好处。我们因何目的要为远不可及的世界来烦恼自己呢？毫无疑问，所有的人，即使是那些离我们最远的人，有资格得到我们良好的祝愿，以及我们自然给予他们的良好祝愿。但是，尽管他们是不幸的，为此而给自己带来烦恼似乎不是我们的责任。因此，我们对那些无法帮助也无法伤害的人的命运，对那些各方面都同我们没有什么关系的人的命运，只是稍加关心，似乎是造物主的明智安排；如果在这方面有可能改变我们的原始天性的话，那么这种变化并不能使我们得到什么。

对我们来说，对成功者的高兴不给予同情并不成为什么问题。只要我们对成功者产生的好感不受妒忌的妨碍，它就容易变得非常强烈；那些责备我们对不幸者缺乏足够同情的道德学家们，也责备我们对幸运者、权贵和富人极易轻率地表示钦佩和崇拜。

另有一类道德学家通过降低我们对特别同自己有关事物的感受，努力纠正我们消极感情中的天生的不平等之处，于此我们可以列举出

全部古代哲学家派别，尤其是古代的斯多葛学派。根据斯多葛学派的理论，人不应把自己看作某一离群索居的、孤立的人，而应该把自己看作世界中的一个公民，看作自然界巨大的国民总体的一个成员。他应当时刻为了这个大团体的利益而心甘情愿地牺牲自己的微小利益。他应该做到为同自己有关的事情所动的程度，不超过为同这个巨大体系的其他任何同等重要部分有关的事情所动的程度。我们不应当用一种自私激情易于将自己置身于其中的眼光，而应当用这个世界上任何其他公民都会用来看待我们的那种眼光，来看待自己。我们应该把落到自己头上的事看作落在邻人头上的事，或者，换一种说法，像邻人看待落到我们头上的事那样。爱比克泰德说："当我们的邻人失去了他的妻子或儿子时，没有人不认为这是一种人世间的灾难，没有人不认为这是一种完全按照事物的日常进程发生的自然事件；但是，当同一件事发生在我们身上时，我们就会恸哭出声，似乎遭受到最可怕的不幸。然而，我们应当记住，如果这个偶然事故发生在他人身上我们会受到什么样的影响，他人之情况对我们的影响也就是我们自己的情况应对我们产生的影响。"

有两种个人的不幸，我们对其具有的感受力容易超过合宜的范围。一种是首先影响与我们特别亲近的人，诸如我们的双亲、孩子、兄弟姐妹或最亲密的朋友等等，然后才间接影响我们的不幸；另一种是立即和直接影响我们的肉体、命运或者名誉的不幸，诸如疼痛、疾病、即将到来的死亡、贫穷、耻辱等等。

处于前一种不幸之中，我们的情绪无疑会大大超过确切的合宜性所容许的程度；但是，它们也可能达不到这种程度，并且经常如此。一个对自己的父亲或儿子的死亡或痛苦竟然同对别人的父亲或儿子的死亡或痛苦一样不表示同情的人，显然不是一个好儿子，也不是一个好父亲。这样一种违反人性的冷漠之情，绝不会引起我们的赞许，只会招致我们极为强烈的不满。然而，在家庭的感情中，有些因其过分而非常容易使人感到不快，另外一些因其不足而非常容易使人感到不快。造物主出于极为明智的目的使绝大部分人或许是所有人心中的父母之爱较之儿女的孝顺更为强烈。种族之延续和繁衍全靠前一种感情而不是靠后一种感情。在一般情况下，子女的生存和保护全靠父母的

关怀。父母的生存和保护则很少靠子女的关怀。因此，造物主使前一种感情变得如此强烈，以致它通常不需要激发而是需要节制；道德学家们很少尽力教导我们如何纵容子女，而通常是尽力教导我们如何抑制自己的溺爱，抑制自己过分的体贴关怀，即我们倾向于给予自己子女的较之给予别人子女的更多的不正确的偏爱。相反，他们告诫我们，要满怀深情地关心自己的父母，在他们年老时，为了他们在我们年幼时和年轻时给予我们的哺育之恩而好好地报答他们。基督教的“十诫”要求我们尊敬自己的父母，而没有提及对自己子女的热爱。造物主事先已为我们履行这后一种责任作了充分的准备。人们很少因为装得比他们实际上更溺爱子女而受到指责。有时却被怀疑以过多的虚饰来显示自己对父母的孝敬。由于同样的理由，人们怀疑寡妇夸示的悲痛不是出于真心。在可以相信它是出于真心的情况下，我们会尊重它，即使这种感情过于强烈也是如此；虽然我们可能不完全赞同它，但是我们也不会严厉地责备它。这种感情似乎值得加以称赞，至少在那些假装具有这种感情来的人看来是这样，上述装腔作势就是一个证明。

即使就那种因其过分而非常容易使人感到不快的感情来说，虽然它的过分似乎会受到责备，但从不令人憎恶。我们责备某一父母的过分溺爱和挂虑，因为某些情况最终会证明这对子女是有害的，同时对父母也是极为不利的；但是我们容易原谅它，从来不去怀着憎恨和厌恶的感情来看待它。而缺少这种通常是过分的感情，似乎总是特别令人憎恶。那个对自己的亲生儿女显得毫无感情，在一切场合抱着不应有的严厉和苛刻态度对待他们的人，似乎是所有残暴的人当中最可憎恶的人。合宜的感情绝不要求我们全然消除自己对最亲近的人的不幸必然怀有的那种异乎寻常的感情，那种感情不足总是比那种情感过分更加令人不快。在这种情况下，斯多葛学派的冷漠从来是不受人欢迎的，并且用一切形而上学的诡辩来维护的这种冷漠，除了把纨袴子弟的冷酷心肠增强到大大超出其天然的傲慢无礼之外，会有其他什么作用。很少在这种情况下，那些最出色地描绘了高尚微妙的爱情、友谊和其他一切个人和家庭感情的诗人和小说家们，例如拉辛、伏尔泰、理查森[5]、马利佛、里科波尼，都是比芝诺[6]克里西波斯或爱比克泰德更好的教员。

对别人的不幸怀有的那种有节制的情感并没有使我们不能履行任何责任；对已故朋友忧郁而又深情的回忆——正如格雷所说的那样，因亲爱的人内心悲伤而感到痛苦 ——绝不是一种不好的感觉。虽然它们外表上具有痛苦和悲伤的特征，但实质上全都具有美德和自我满意的崇高品质。

那些立即和直接影响我们的身体、命运或名誉的不幸，却是另外一回事。我们感情的过分比感情的缺乏更容易伤害合宜的感情。只有在极少数场合，我们才能极其接近于斯多葛学派的冷漠和冷淡。

前已提及，我们很少对因肉体而产生的任何激情怀有同感。由某种偶然的原因，例如割伤或划破肌肉引起的疼痛，或许是旁观者最能有深切同感的肉体痛苦。邻居的濒于死亡的很少不使旁观者深为感伤。然而，在这两个场合，旁观者的感受同当事者相比十分微弱，因而后者绝不会因前者非常安逸地表现他感到的痛苦而感到不快。

仅仅是缺少财富，仅仅是贫穷，激不起多少怜悯之情。为此抱怨非常容易成为轻视的对象而不是同情的对象。我们瞧不起一个乞丐；虽然他的缠扰不休可以从我们身上逼索一些施舍物，但他从来不是什么要认真对待的怜悯对象。从富裕沦为贫困，由于它通常使受害者遭受极为真实的痛苦，所以很少不引起旁观者极为真诚的怜悯。虽然在当前社会状况下，没有某种不端行为，这种不幸就很少有可能发生，并且那受害者也有某种值得注意的不端行为，但是，人们通常十分怜悯他，因而绝不会听任他陷入极端贫困的状态；而靠朋友的资力、还常常靠有很多理由抱怨他的轻率行为的那些债权人的宽容，他通常都能得到虽然微小、平常，但多少是体面的资助。或许，我们会轻易地原谅处在这种不幸之中的人身上的某种程度的弱点；但与此同时，那些带着坚定的面容，极其安心地使自己适应新的环境，似乎并不因为这种改变而感到羞辱，而且不是以自己的财富而是以自己的品质和行为来支持自己的社会地位的人，总是深为人们所赞同，并且肯定会获得我们最高度和最为深切的钦佩。

由于在可能立即和直接影响某个无辜者的一切外来的不幸之中，最大的不幸当然是名誉上不应有的损失，所以，对可能带来这种巨大

不幸的任何事情颇为敏感，并不总是显得粗鄙或令人不快。如果一个年轻人对加到他品质或名誉上的任何不正确的指责表示愤慨，即使这种愤慨有些过分，我们也常常对他更为尊敬。一个纯洁的年轻小姐因为也许已经流传的有关她行为的没有根据的猜疑之词而感到苦恼，往往使人们十分同情。年长者长期体验世间的邪恶和不公正，已经学会几乎不注意其责难或称赞，无视和轻视大声的漫骂，甚至不屑于屈尊对轻浮的人们大发脾气。这种冷淡，完全建立在人们经过多次检验而完全树立起来的某种坚定信念的基础之上，如果在既不可能也不应该具有这种信念的年轻人身上出现，是令人讨厌的。年轻人身上的这种冷淡，有可能被认为是预示在他们成长的岁月中会对真正的荣誉和臭名产生一种极不合宜的麻木不仁感情。

对其他一切立即和直接影响我们自己的个人不幸，我们几乎不可能显得无动于衷而使人感到不快。我们经常带着愉快和轻松的心情回想起对他人不幸的感受。我们几乎不能不带着一定程度的羞耻和惭愧的心情来回想对自己不幸的感受。

如果我们如同日常生活中所遇到的那样，考察一下意志薄弱和自我控制的细微差别和逐渐变化，我们就很容易使自己相信：这种对自己必然习得的消极感情的控制不是来自某种支吾其词诡辩的深奥的演绎推理，而是来自造物主为了使人获得这种和其他各种美德而确立起来的一条重要戒律；即尊重自己行为的真实或假设的旁观者的情感。

一个十分年幼的孩子缺乏自我控制的能力。无论他的情绪是恐惧、伤心或愤怒等等什么东西，总是力图用大声喊叫，尽可能引起受惊的保姆或父母对他的注意。当他仍处在偏爱他的这些保护者的监护之下时，他的愤怒是最早的或许也是唯一的一种被告诫要加以节制的激情。这些保护人为了自己的安闲自在，经常不得不用大声叱责和威胁来吓唬孩子，使他不敢发脾气；孩子身上的这种引起大人指责的感情，受到了告诫他要注意自己安全的想法的约束。当孩子年龄大到能够上学或与同龄的孩子交往时，他马上发现别的孩子对他没有这种溺爱偏袒。他自然想得到别的孩子的好感，避免为他们所憎恨或轻视。甚至，对自己安全的关心也告诫他要这样做；并且不久他就发现：要

做到这一点，只有一个办法，那就是不仅把自己的愤怒，而且把自己的其他一切激情压抑到小朋友和小伙伴大概乐意接受的程度。这样，他就进入了自我克制的大学校，越来越努力控制自己，开始约束对自己的感情，但即使最长期的生活实践也不足以十全十美地约束自己的感情。

处在各种个人不幸之中，处于痛苦、疾病或悲哀之中的最软弱的人，当他的朋友甚或一个陌生人来访时，马上会想到来访者见到他的处境时很可能持有的看法。他们的看法转移了他对自己处境的注意力；在他们来到他跟前的片刻，他的心多少平静一些。这种效果是在瞬间、并且可以说是机械地产生的；但是，在一个软弱者身上，这种效果持续的时间不长。他对自己处境的看法立即重新浮现在心上。他像以前那样自我沉湎于悲叹、流泪和恸哭之中；并像一个尚未上学的小孩那样，不是通过节制自己的悲伤而是强求旁观者的怜悯，来尽力使前者同后者之间产生某种一致。

对一个意志稍许坚定一些的人来说，上述效果较为持久。他尽可能努力集中注意力于同伴们对他的处境很可能持有的看法。同时，当他因此保持着平静时，而且当他虽然承受着眼前这个巨大灾难的压力，但是看来他对自己的同情并未超过同伴们对他的真诚的同情时，他感受到他们自然而然地对他怀有的尊敬和满意之情。他因为能感受到同伴们的满意之情而自我陶醉，由此得到的快乐支撑着他并使他能够比较轻松地继续作出这种高尚努力。在大多数情况下，他避而不谈自己的不幸；他的同伴们，如果较有教养，也小心地不讲能使他想起自己不幸的话。他努力像平常一样地用各种话题来引起同伴们的兴趣，或者，如果他感到自己坚强到敢于提到自己的不幸，就努力按自己所设想的他们谈论它时所会采用的方式来提起它，甚至努力使他的感受不超过他们对它可能具有的感受。然而，如果他尚未很好地习惯于严格的自我控制，他不久就对这种约束感到厌烦。长时间的访问会使他感到疲乏；在访问即将结束时，他随时都有可能做出访问一结束他肯定会做出来的事情，即，使自己沉迷于过分悲痛的软弱状态。现在流行着对人类的软弱极度宽容的风俗，在某些时候，不许一些陌生的客人，而只准那些最接近的亲戚和最密切的朋友去访问家中遇到重

大不幸的人。人们认为，后者的在场较之前者的在场可以少受一些约束；受难者更容易使自己适应有理由期待从他们那里获得更为宽宏的同情的那些人的心情。隐秘的敌人认为自己并不为人所知，他们常常喜欢像最亲密的朋友那样及早进行那些“善意”的访问。在这种情况下，世界上最软弱的人也会尽力保持男子汉的镇静，并且出于对来访者恶意的愤慨和蔑视，使自己的举止尽可能显示出愉快和轻松的样子。

真正坚强和坚定的人，在自我控制的大学校中受过严格训练的聪明和正直的人，在忙乱麻烦的世事之中，或许会面临派系斗争的暴力和不义，或许会面临战争的困苦和危险，但是在一切场合，他都始终能控制自己的激情；并且无论是独自一人或与人交往时，都几乎带着同样镇定的表情，都几乎以同样的态度接受影响。在成功的时候和受到挫折的时候、在顺境之中和逆境之中、在朋友面前和敌人面前，他常常有必要保持这种勇气。他从来不敢有片刻时间忘掉公正的旁观者对他的行为和感情所作的评介。他从来不敢让自己有片刻时间放松对内心这个人的注意。他总是习惯于用这个同他共处的人的眼光来观察和自己有关的事物。这种习惯对他来说已是非常熟悉的了。他处于持续不断的实践之中，而且，他的确不得不经常按照这个威严而又可尊敬的法官的样子，不仅从外部的行为举止上，而且甚至尽可能从内心的情感和感觉上来塑造或尽力塑造自己。他不仅倾向于公正的旁观者的情感，而且真正地接受了它们。他几乎认为自己就是那个公正的旁观者，几乎把自己变成那个公正的旁观者，并且除了自己行为的那个伟大的仲裁人指示他应当有所感受的东西之外，他几乎感觉不到其他什么东西。

在这种情况下，每个人用以审察自己行为的自我满意的程度，是较高还是较低，恰与为获得这种自我满意所必需的自我控制的程度成比例。在几乎不需要自我控制的地方，几乎不存在自我满意。仅仅擦伤了自己手指的人虽然很快就似乎已经忘掉这种微小的不幸，但是他不会对自己大加赞赏。在一次炮击中失去了自己的一条腿，片刻之后其谈吐举止就像惯常那样冷静和镇定的人，由于他做到了更高程度的自我控制，所以他必然感到更高程度的自我满意。对大多数人来说，

在这种偶发事件中，他们对自己的不幸天然产生的看法，就像完全忘却有关其他各种看法的一切思想那样，将带着如此鲜明强烈的色彩，强行出现在他们的心中。除了自己的痛苦和恐惧之外，他们不会有其他什么感受，他们不可能注意到其他什么东西；他们不仅完全忽视和不去注意内心这个想象出来的人的评价，而且完全忽视和不去注意可能恰好在场的现实的旁观者们的评价。

造物主对处于不幸之中的人的高尚行为给予的回报，就这样恰好同那种高尚行为的程度相一致。她对痛苦和悲伤的辛酸所能给予的唯一补偿，也这样在同高尚行为的程度相等的程度上，恰好同痛苦和悲痛的程度相适应。为克服我们天生的情感所必需的自我控制的程度愈高，由此获得的快乐和骄傲也就愈大；并且这种快乐和骄傲绝不会使充分享受它们的人感到不快。痛苦和不幸绝不会来到充塞着自我满足之情的心灵之中；斯多葛学派说，在上面提到的那种不幸事件中，一个聪明人的幸福在各方面都和处于任何其他环境所能享有的幸福相同，虽然这样说也许太过分了，然而，至少必须承认，这种自我赞扬之中的全部享受，虽然不会完全消除，但一定会大大减轻他对自己所受苦难的感觉。

在痛苦如此突然来临时——如果允许我这样提及它们的话——我认为，最明智和坚定的人为了保持自己的镇定，不得不作出某种重大的甚至是痛苦的努力。他对自己的痛苦天然具有的感觉，他对自己的处境天然具有的看法，严酷地折磨着他，而且不作出极大的努力，他就不能够把自己的注意力集中在公正的旁观者所会具有的感觉和看法上。两种想法同时呈现在他面前。他的荣誉感、他对自己尊严的尊重，引导他把自己的全部注意力集中到一种看法上。他那天生的、自发的和任性的感情，不断地把他的全部注意力转移到另一种看法上。在这种情况下，他并未把自己看成同想象中的内心那个人完全一致的人，也没有使自己成为自己行为的公正的旁观者。他心中存在的这两种性质不同的看法彼此分离互不相同，并且每一种都导致他的行为区别于另一种看法所导致的行为。当他听从荣誉和尊严向他指出的看法时，造物主确实不会不给他某种报答。他享受着全部的自我满意之情，以及每一个正直而公正的旁观者的赞扬。但是，根据造物主千古

不变的规则，他仍然感受到痛苦；造物主给予的酬报虽然很大，但仍不足以完全补偿那些规则所带来的痛苦。这种补偿同他所应得到的并不相适应。如果这种补偿确实完全补偿了他的痛苦，他就不会因为私利而具有回避某种不幸事件的动机，这种不幸事件不可避免地会减少他对自己和社会的效用；而且造物主出于她对两者父母般的关心，本来就料到他会急切地回避所有这样的不幸事件。因此，他受到痛苦，并且，虽然他在突然来临的极度痛苦之中，不仅保持镇定，而且仍能沉着和清醒地作出自己的判断，但要做到这一点，他必须竭尽全力和不辞辛劳。

然而，按照人类的天性，极度的痛苦从来不会持久；因而，如果他经受得住这阵突然发作的痛苦，他不久无需努力就会恢复通常的平静。毫无疑问，一个装着一条木制假腿的人感到痛苦，并且预见到在残年必然会因某种很大的不便而继续感到痛苦。然而，他不久就完全像每个公正的旁观者看待这条假腿那样把它看成某种不便，在这种不便之中，他能享受到平常那种独处和与人交往的全部乐趣。他不久就把自己看成同想象中的内心那个人一致的人；他不久就使自己成为自己处境的公正的旁观者。他不再像一个软弱的人最初有时会显示出来的那样，为自己的木腿而哭泣、伤心和悲痛。他已充分习惯于这个公正的旁观者的看法，因而他无需作出尝试和努力，就不再想到用任何其他看法来看待自己的不幸。

所有的人都必然会或迟或早地适应自己的长期处境，这或许会使我们认为：斯多葛学派至少到此为止是非常接近于正确方面的；在一种长期处境和另一种长期处境之间，就真正的幸福来说，没有本质的差别；如果存在什么差别，那么，它只不过足以把某些处境变成简单的选择或偏爱的对象，但不足以把它们变成任何真正的或强烈的想望对象；只足以把另一些处境变成简单的抛弃对象，宜于把它们放在一边或加以回避，但并不足以把它们变成任何真正的或强烈的嫌恶对象。幸福存在于平静和享受之中。没有平静就不会有享受；哪里有理想的平静，哪里就肯定会有能带来乐趣的东西。但是在没有希望加以改变的一切长期处境中，每个人的心情在或长或短的时间内，都会重新回到它那自然和通常的平静状态。在顺境中，经过一定时间，心情

就会降低到那种状态；在逆境中，经过一定时间，心情就会提高到那种状态。时髦而轻佻的洛赞伯爵（后为公爵），在巴士底狱中过了一段囚禁生活后，心情恢复平静，能以喂蜘蛛自娱。较为稳重的人会更快地恢复平静，更快地找到好得多的乐趣。

人类生活的不幸和混乱，其主要原因似乎在于对一种长期处境和另一种长期处境之间的差别估计过高。贪婪过高估计贫穷和富裕之间的差别；野心过高估计个人地位和公众地位之间的差别；虚荣过高估计湮没无闻和闻名遐迩之间的差别。受到那些过分激情影响的人，不仅在他的现实处境中是可怜的，而且往往容易为达到他愚蠢地羡慕的处境而扰乱社会的和平。然而，他只要稍微观察一下就会确信，性情好的人在人类生活的各种平常环境中同样可以保持平静，同样可以高兴，同样可以满意。有些处境无疑比另一些处境值得偏爱，但是没有一种处境值得怀着那样一种激情去追求，这种激情会驱使我们违反谨慎或正义的法则；或者由于回想起自己的愚蠢行动而感到的羞耻，或者由于厌恶自己的不公正行为而产生的懊悔，会破坏我们内心的平静。若谨慎没有指导，正义也未容许我们改变自己处境的努力，那个确想这样做的人，就会玩各种最不合适的危险游戏，押上所有的东西而毫无所得。伊庇鲁斯国王的亲信对他主人说的话，适用于处于人类生活的各种平常处境中的人。当国王按照恰当的顺序向他列举了自己打算进行的征服之举，并且列举到最后一次的时候，这个亲信问道："陛下打算接下去做什么呢？"国王说："那时打算同朋友们一起享受快乐，并且努力成为好酒友。"这个亲信接着问道："那么现在有什么东西妨碍陛下这样做呢？"在我们的痴心妄想所能展示的最光彩夺目的和令人得意的处境之中，我们打算从中得到真正幸福的快乐，通常和那样一些快乐相同，这些快乐，按照我们实际的虽然是低下的地位，一直唾手可得。在最为低下的地位（那里只剩下个人的自由），我们可以找到最高贵的地位所能提供的、除了虚荣和优越那种微不足道的快乐之外的其他一切快乐；而虚荣和优越那种快乐几乎同完美的平静，与所有真心的和令人满意的享受的原则和基础不相一致。如下一点也不是必然的，即：在我们所指望的辉煌处境中，我们可以带着与在自己如此急切地想离弃的低下处境中具有的相同的安全感，来享受那些真正的和令人满意的快乐。查看一下历史文献，收集一下在你

自己经历的周围发生过的事情，专心考虑一下你或许读过的、听到的或想起的个人或公众生活中的几乎所有非常不成功的行动是些什么，你就会发现，其中的绝大部分都是因为当事人不知道自己的处境已经很好，应该安安静静地坐下来，感到心满意足。那个力图用药物来增强自己那还算不错的体质的人，他的墓碑上的铭文是："我过去身体不错，我想使身体更好；但现在我躺在了这里。"这一碑文通常可以非常恰当地运用于贪心和野心未得到满足所产生的痛苦。

一个或许会被认为是奇特的但是我相信是正确的看法是：处在某些尚能挽救的不幸之中的人，有很大一部分并不像处在显然无法挽救的不幸之中的人那样，如此乐意和如此普遍地回复到自己天然的和习以为常的平静中去。在后一种不幸之中，主要是在可以称作飞来横祸的不幸之中，或者在其首次袭击之下，我们可以发现明智的人和软弱的人之间的情感和行为上的各种可感觉的差别。最后，时间这个伟大而又普通的安慰者，逐渐使软弱者平静到这样一种程度，即对自己的尊严和男子汉气概的尊重在一开始就告诫明智的人显示出的那种平静的程度。安装假腿者的情况就是这样一个明显的例子。甚至一个明智的人在遭受孩子、朋友和亲戚的死亡所造成的无可挽救的不幸时，也会一度听任自己沉浸在某种有节制的悲伤之中。一个感情丰富而软弱的妇人，在这种情况下几乎常常会完全发疯。然而，在或长或短的期间，时间必定会使最软弱的妇人的心情平静到和最坚强的男人的心情相同的程度。在立即和直接影响人们的一切无法补救的灾难之中，一个明智的人从一开始就先行期望和享受那种平静，即他预见到经历几个月或几年最终肯定会恢复的那种平静。

在按理可以补救，或看来可以补救，但对其适用的补救方法超出了受难者力所能及的范围的不幸之中，他恢复自己原先那种处境的徒劳和无效的尝试，他对这些尝试能否成功的长期挂虑，他在这些尝试遭到失败后一再感到的失望，都是妨碍他恢复自己天生平静的主要障碍，并且，在他的一生中，经常给他带来痛苦，然而某种更大的、显然无法补救的不幸却不会给他带来两星期的情绪纷乱。在从受到皇上的恩宠变为失宠，从大权在握变为微不足道，从富裕变为贫困，从自由变为身陷囹圄，从身强力壮变为身患缠绵不去的、慢性的或许是无

可救药的绝症的情况下，一个挣扎反抗最小、极其从容和非常乐意默认自己所遇命运的人，很快就会恢复自己惯常而又自然的平静，就会用最冷漠的旁观者看待自己处境时所易于采用的那种眼光，或者也许是某种更为适宜的眼光，来看待自己实际处境中的那些最难应付的情况。派系斗争、阴谋诡计和阴谋小集团，会扰乱倒霉的政治家的安静。破产者若醉心于金矿的规划和发现，便会睡不好觉。囚犯若总是想越狱便不可能享受即使一所监狱也能向他提供的无忧无虑的安全。医生开的药常常是医不好的病人最讨厌的东西。在卡斯蒂利亚[7]的国王菲利普逝世后，有个僧侣为了安慰国王的妻子约翰娜，告诉她说，某个国王死了14年之后，由于他那受尽折磨的王后的祈祷而重新恢复了生命，但他那神奇的传说不见得会使那个不幸的伤心透了的王妃恢复平静。她尽力反复进行同样的祈祷以期获得同样的成功；有好长一段时间不让她的丈夫下葬，葬后不久，在把她丈夫的遗体从墓中抬出来后，她几乎一动也不动地陪伴着，怀着炽热而急切的期待心情等待着幸福时刻的到来，等待着她的愿望由于其所热爱的菲利普复活而得到满足。[8]

我们对别人感情的感受，远非跟自我控制这种男子汉气概不相一致，它正是那种男子汉气概赖以产生的天性。这种相同的天性或本能，在邻居遇到不幸时，促使我们体恤他的悲痛；在自己遇到不幸时，促使我们去节制自己的哀伤和痛苦。这种相同的天性或本能，在旁人得到幸运和成功时，促使我们对他的极大幸福表示祝贺；在自己得到幸运和成功时，促使我们节制自己的狂喜。在两种情况中，我们自己的情感和感觉的合宜程度，似乎恰好同我们用以体谅和想象他人的情感和感觉的主动程度和用力程度成比例。

具有最完美德行因而我们自然极为热爱和最为尊重的人，是这样的人，他既能最充分地控制自己自私的原始感情，又能最敏锐地感受他人富于同情心的原始感情。那个把温和、仁慈和文雅等各种美德同伟大、庄重和大方等各种美德结合起来的人，肯定是我们最为热爱和最为钦佩的自然而又合宜的对象。

因天性而最宜于获得那两种美德中的前一种美德的人也最宜于获得后一种美德。对别人的高兴和悲痛最为同情的人，是最宜于获得对自己的高兴和悲痛的非常充分的控制力的人。具有最强烈人性的人，自然是最有可能获得最高度的自我控制力的人。然而，他或许总是没有获得这种美德；而且他并未获得这种美德是常有的事。他可能在安闲和平静之中生活过久。他可能从来没有遇到过激烈的派系斗争或严酷和危险的战争。他可能没有体验过上司的蛮横无理、同僚们的猜忌和怀有恶意的妒忌，或者没有体验过下属们暗中施行的不义行为。当他年迈之时，当命运的某些突然变化使他面临所有这一切时，它们都会使他产生非常深刻的印象。他具有使自己获得最完善的自我控制力的气质，但是他从来没有机会得到它。锻炼和实践始终是必需的；缺少它们决不能较好地养成任何一种习性。艰苦、危险、伤害、灾祸是能教会我们实践这种美德的最好老师。但是没有一个人愿意受教于这些老师。

能够最顺当地培养高尚的人类美德的环境，和最适宜形成严格的自我控制美德的环境并不相同。自己处在安闲中的人能够充分注意别人的痛苦。自己面临苦难的人立即会认真对待，并且控制自己的感情。在恬静安宁温和和宜人的阳光下，在节俭达观悠闲平静的隐居中，人类的温和美德极其盛行，并能得到最高度的完善。但是，在这种处境中，就几乎不作什么努力来实行最伟大和最可贵的自我控制了。在战争和派系斗争的急风暴雨中，在公众骚乱闹事的动乱中，坚定严格的自我控制最为行时，并能极为顺利地形成。但是在这种环境中，人性最有力的启示常常受抑制或被疏忽；而任何这样的疏忽都必然导致人性的削弱。由于不接受宽宥常常是战士的职责，所以不宽贷人命有时也成为战士的职责；而一个人如果好几次不得不执行这种令人不愉快的职责，其人性肯定会受到很大程度的削弱。为了使自己宽心，他很容易学会轻视自己常常不得不造成的不幸；这样的环境虽然会使人具有最高尚的自我控制能力，但由于有时迫使人侵犯旁人的财产或生命，总是导致削弱、并且往往全然消除对他人财产或生命的神圣尊重，而这种尊重正是正义和人性的基础。所以，我们在世界上经常发现具有伟大人性的人，他们缺乏自我控制，在追求最高荣誉时一碰到困难和危险，就消极、动摇，容易泄气；相反，我们也常常发现

能够完善地进行自我控制的人，任何困难都不能够使他们丧失信心，任何危险都不能够使他们丧胆，他们随时准备从事最冒险和最险恶的事业，但是，同时，他们对有关正义或人性的全部感觉却似乎无动于衷。

我们在孤独时往往非常强烈地感觉到同自己有关的东西，往往过高地估计自己可能作出的善行，和自己可能受到的伤害；我们往往因自己交好运而过分兴奋，往往因自己的厄运而过分沮丧。一个朋友的谈话使我们的心情好转一点，而一个陌生人的谈话使我们的心情更好一些。内心的那个人，我们感情和行为的抽象的和想象的旁观者，经常需要由真实的旁观者来唤醒和想到自己的职责；往往正是从那个旁观者那里，即从那个我们能够预期得到最少的同情和宽容的人那里，我们才有可能学好最完善的自我控制这一课。

你处在不幸之中吗？不要一个人暗自伤心，不要按照你亲密的朋友宽容的同情来调节自己的痛苦；尽可能快地回到世界和社会的光天化日中去。同那些陌生人、和那些不了解你或者不关心你那不幸的人一起生活；甚至不要回避与敌人在一起；而通过使他们感到灾难给你的影响多么微小，以及你克服灾难的力量怎样绰绰有余，来抑制他们的幸灾乐祸，而使自己心情舒畅。

你处在成功之中吗？不要把自己的幸运所带来的高兴限制在自己的房里，不要限制在自己的朋友，或许是奉承你的人中间，不要限制在把改善自己命运的希望寄托在你的幸运之上的那些人中间；要经常到同你没有什么关系的那些人中间去，到只根据你的品质和行为而不是根据你的命运来评价你的那些人中间去。不要寻求也不要回避，不要强迫自己也不要躲避与那些地位曾比你高的人交往，他们在发现你的地位同他们相等，甚或比他们高时会感到刺痛。他们的傲慢无礼或许会使你同他们在一起感到十分不愉快；但如果情况不是这样，就可以相信这是你能与之交往的最好伙伴；如果你能凭借自己坦率谦逊的品行赢得他们的好感和喜欢，你就可以满意地相信，你是十分谦虚的，并且你的头脑没有因自己的幸运而发热。

我们道德情感的合宜性绝不那么容易因宽容而又不公平的旁观者近在眼前，中立而又公正的旁观者远在天边而被损坏。

关于一个独立国家对别国采取的行动，中立国是唯一的公正的旁观者。但是，它们相距如此遥远以致几乎看不到。当两个国家发生不和时，每个国家的公民很少注意到外国人对其行为可能持有的看法。它的全部奢望是获得自己同胞们的赞同；而当他们因激励它的相同的敌对激情而精神振奋时，它就只能靠激怒和冒犯他们的敌人来使他们高兴了。不公平的旁观者近在眼前，公正的旁观者远在天边。因此，在战争和谈判中很少有人遵守正义的法则。真理和公平对待几乎全然被人忽视。条约被违反；而且这种违反如果能带来某种利益，就几乎不会给违约者带来什么不光彩。那个欺骗某外国大臣的大使受到人们的钦佩和赞扬。那个不屑于猎取利益也不屑于给人好处，但认为给人好处要比猎取利益光彩一点的正直的人，即在所有私人事务中可能最为人热爱和尊敬的人，在那些公共事务中却被认为是一个傻瓜、白痴和不识时务者，并且总是遭到自己同胞们的轻视，有时甚至是嫌恶。在战争中，不仅所谓国际法常常被人违反——这不会使违法者在其同胞中遭受什么值得重视的耻辱（违法者只考虑同胞们的判断）；而且，就这些国际法本身来说，其大部分在制定之时就很少考虑到最简单、最明白的正义法则。无辜者虽然同罪犯可能有某种联系或依赖关系（这一点或许是他们无法避免的），但不应该因此为罪犯受苦或受惩罚，这是正义法则中最简单明白的一条。在最不义的战争中，通常只有君主或统治者才是有罪者。国民们几乎总是完全无辜的，然而，无论什么时候，敌国认为时机合宜，就在海上和陆上劫掠和平百姓的货物；听任他们的土地荒芜丢弃，烧毁他们的房子，如果他们胆敢反抗就加以杀害或监禁；所有这些做法，都是同所谓国际法完全一致的。

无论在平民还是基督教会中，敌对派别之间的仇恨常常比敌对国家之间的仇恨更为强烈，他们各自对付对方的行为也往往更为残暴。认真制定可以称为派别法规的东西的人，在确定法规时常常比所谓国际法的制定者更少注意正义法则。最激进的爱国主义者从来不把是否应该对国家的敌人保持信任说成是一个严重的问题。——但是，是否

应该对反叛者保持信任，是否应该对异教徒保持信任，却常常是民间和基督教会中最著名的学者们争论得最激烈的问题。不用说，反叛者和异教徒都是这样一些不幸的人，当事情激化到一定程度时，他们作为弱者的一方都会倒霉。毫无疑问，当一个国家由于派系斗争而发生混乱时，总会有一些人——虽则通常为数极少——不受环境影响而保持着清醒的判断。他们充其量是零零落落彼此隔绝互不影响的个人，因为自己的坦率正直而不受任何一个政党的信任，并且，虽然他可能是一个最聪明的人，但因为上述原因必然成为这个社会里最无足轻重的人。所有这些人遭到两个政党内狂热的党徒们的轻视、嘲笑和常常会有的那种嫌恶。一个真正的党徒仇恨和轻视坦率正直；因而实际上没有一种罪恶能够像那种纯真的美德那样有效地使他失去党徒资格。所以，真实的、可尊敬的和公正的旁观者，并不存在于敌对政党激烈斗争的旋涡之中。据说，对斗争的双方来说，世界上任何地方几乎都不存在这样一个旁观者。他们甚至把自己的一切偏见都归因于宇宙的伟大的最高审判者，并且常常认为神圣的神受到自己所有复仇的和毫不留情的激情的鼓舞。因此，在败坏道德情感的所有情绪中，派性和狂热性总是最大的败坏者。

关于自我控制这个问题，我只想进一步指出，我们对在最深重和最难以逆料的不幸之中继续坚韧不拔刚毅顽强地行动的人的钦佩，总是意味着他对那些不幸的感觉是非常强烈的，他需要作出非常大的努力才能加以克制或控制。对肉体痛苦全然没有什么感受的人，并不想因坚韧不拔和镇定自若地忍受折磨而得到赞扬。生来对死亡没有什么天然恐惧的人，不需要在最骇人的危险中保持自己的冷静和沉着的美德。塞内加言过其实地说：斯多葛学派的哲人在这一方面甚至超过了神；神的安全完全是自然的恩惠，它使神免受苦难；而哲人的安全则是自己的恩惠，并且完全得之于自己和自己的种种努力。

但是，某些人对于立即产生影响的某些事物的感觉，有时是如此强烈，致使一切自我控制都起不了作用。荣誉感无法控制那个在危险逼近时意志软弱到要昏过去或陷入惊厥状态的人所产生的恐惧心理。这种神经质的软弱，是否像人们所认为的那样，经过逐步的锻炼和合

宜的训导会有所好转，或许是有疑问的。如下一点似乎是肯定的，那就是：这种胆怯软弱的人绝不应该得到信任或重用。

第四章 论自我欺骗的天性，兼论一般准则的起源和效用

为了损害我们对自己行为合宜性判断的正确性，并不总是需要那个真实而又公正的旁观者远离我们的身边。当他在你身旁或眼前之时，我们自己的强烈和偏激的自私激情，有时也足以使得自己内心的那个人提出远远不同于真实情况所能允许的看法。

我们在两种不同的场合考察自己的行为，并且尽力用公正的旁观者会用的眼光来看待它：一是，我们打算行动的时候；二是，我们行动之后。在这两种场合，我们的看法往往是很不公正的；而且，当我们的看法最应该公正的时候，它们往往最不公正。

当我们打算行动时，急切的激情往往不容许我们以某个公正的人的坦率去考虑自己正在干的事情。在那个时候，使得我们激动不已的那种强烈的情绪，影响了自己对事物的看法，甚至当我们尽力置身于他人的地位，并且尽力用他的眼光——它使它们自然地呈现在他的面前——去看待吸引我们的对象时，我们自己的强烈激情也不断地把我们唤回到自身的位置，在那里，一切事情都似乎被自爱之心夸大和曲解了。对于那些对象在他人面前所呈现的样子，以及他对于那些事物所采取的看法，我们只是（如果可以这样说的话），在转瞬之间隐约地感到，它马上就会消失，并且甚至在它们持续的时候，也全然不是真实的。甚至在那段时间内，我们也不能够完全摆脱那种特殊处境在自己身上激起的炽热和激烈的感情，也不可能以那个公正的法官毫无偏见的态度来考虑自己打算做什么。因此，正如马勒伯朗士神父所说的那样，各种激情都证明自己是正当的，并且只要我们继续感觉到它们，对它们的对象来说就似乎都是合理而又合宜的。

的确，在行动结束和激起这种行动的激情平息之后，我们能够更为冷静地去体会那个公正的旁观者所具有的情感。以前吸引我们的东西，现在正如对那个旁观者无所谓那样几乎成了同我们无关的事物，并且现在我们能够以他的坦率和公正来考察自己的行为。今天这个人的心情不再为昨天使他心烦意乱的那种激情所搅乱；并且如同痛苦的突然发作完全停止时那样，当情绪的激发以同样的方式完全平息之时，我们就会如同内心那个想象中的人一样来认识自己，并且根据自己的品质，用最公正的旁观者所具有的那种严格的眼光，如同在前一种情况下看待自己的处境一样，在另一种情况下看待自己的行为。但是，我们现在的判断同以前相比常常毫不重要，除了徒然的懊丧和无用的忏悔之外，经常不会产生其它什么结果；未必能保证我们将来不再犯同样的错误。然而，即使在这种场合，上述判断也很少是十分公正的。我们对自己品质的看法完全依对自己过去行为的判断而定。想到自己的罪恶是很不愉快的，因而我们常常故意不去正视可能导致令人不快的判断的那些情况。人们认为，那个为自己人动手术而手不发抖的人是一个勇敢的外科医生；人们也常常认为，那个毫不踌躇地揭开自我欺骗这层遮挡他观察自己行为中缺陷的神秘面纱的人，同样是个勇敢的人。我们常常非常愚蠢和软弱地努力重新激起当初把我们引入错误中去的那些不正当的激情；我们想方设法力图唤起过去的憎恶，并重新激起几乎已经忘却的愤恨；我们甚至为了这种可怜的目的而全力以赴，并且仅仅因为我们曾经施行不义，因为我们羞于和害怕看到自己曾是这样的人，而支持不公正的行为，而不愿在一种很不愉快的局面下正视自己的行为。

人类在行动之时和行动之后对自己行为合宜性的看法是多么片面；对他们来说，要用任何一个公正的旁观者所会用的那种眼光来看待自己的行为又是多么困难。但是，如果人们具有判断自己行为的某种特殊的能力，假定是道德感；如果他们赋有区分激情和感情的美与丑的特殊的感受能力；由于他们自己的激情会更为直接地暴露在这种能力所达到的视野之内，因而人们可以比判断别人的行为更为正确地判断自己的行为，前者的情景只是隐约地显示出来。

这种自我欺骗，这种人类的致命弱点，是人类生活一部分混乱的根源。如果我们用他人看待自己的那种眼光来看待自己，或者用他们如果了解一切就会用的那种眼光来看待自己，通常就不可避免地会作出某种改进。否则，我们忍受不了这种眼光。

然而，造物主并没有全然放任如此严重的这个弱点不管；她也没有完全听任我们身受自爱的欺骗。我们对他人行为不断的观察会不知不觉地引导我们为自己订立了关于什么事情适宜和应该做或什么事情不适宜或不应该做的某些一般准则。别人的某些行为震动了我们的一切天然情感。我们听到周围每个人对那些行为表现出相同的憎恶。这就进一步巩固，甚至激化了我们对那些行为的缺陷的天然感觉。我们感到满意的是，当我们看到别人用合宜的眼光看待它们时，自己用相同的眼光看待它们。我们决意不重犯相同的罪恶，也不因任何原因以这种方式使自己成为人们普遍指责的对象。这样，我们就自然而然地为自己规定了一条一般的行为准则，即避免所有这样的行为，因为它们往往会使自己变得可憎、可鄙或该受惩罚，即成为所有那些我们最害怕和最讨厌的情感的对象。相反，其他一些行为引起我们的赞同，并且，我们还听到周围每个人对它们给予同样的好评。每个人都急切地赞誉和报答这些行为。它们激起所有那些我们生来最希望获得的情感：人类的热爱、感激和钦佩。我们开始热望实践同样的行为；这样，我们就自然而然地为自己规定了另一条法则，即以这种方式留心地寻求一切行动的机会。

正是这样，形成了一般的道德准则。它们最终建立在我们在各个场合凭借是非之心和对事物的优点和合宜性所具有的自然感觉而赞同什么或反对什么的经验之上。我们最初赞同或责备某些特别的行为，并不是因为经过考察，它们似乎符合或不符合某一一般准则。相反，一般行为准则是根据我们从经验中发现的某种行为或在某种情况下作出的行为，是为人们所赞同还是反对而形成的。对这样一个人来说，他初次见到因贪婪、妒忌或不正当的愤恨而在被害者还热爱和信任那个凶手的情况下犯下的一桩残忍的谋杀罪，看到垂死的人最后的痛苦挣扎；听到他临终前抱怨较多的是自己不忠实的朋友的背叛和忘恩负义，而不是他所犯下的暴行；这个人要理解上述行为是如何可怕，完

全不必仔细考虑：一个最神圣的行为法则是怎样阻止夺走一个无辜者的生命，而这种行为明显地违背那一准则，因而是一种该受谴责的行为。显然，他对这种罪行的憎恶会在瞬间产生，并且产生在他为自己订立任何这样的一般准则之前。相反，他今后可能订立的一般准则，大抵是建立在他见到这种行为和其他任何同类行为时，心中必然产生的憎恶之上。

当我们在历史或传奇中读到有关高尚或卑劣行为的记述时，我们对前者所抱有的钦佩之情和对后者所抱有的鄙夷之情，都不是来自对存在某些一般准则的考虑之中，这种准则表明一切高尚行为都值得钦佩，一切卑劣行为都应该受到鄙视。相反，那些一般准则全都是根据我们对各种不同的行为在自己身上自然而然地产生的作用所具有的经验而形成的。

一个亲切的举动，一个可尊敬的行为，一个恐怖的行动，都是使旁观者自然而然地引起对行为者的喜爱、尊敬或畏惧之情的行为。除了实际观察什么行为真正在事实上激起那些情感之外，没有其他什么办法能够形成决定什么行为是、什么行为不是那些情感对象的一般准则。

确实，如果这些一般行为准则已经形成，如果它们为人们怀着一致的情感普遍承认并且确立起来，我们就常常在争辩某些性质复杂而弄不清的行为该得到何种程度的赞扬或责备时，如同求助于判断的标准一样求助于这些一般准则。在这些场合，它们通常被引作决定人类行为中哪些是正义的、哪些是不义的基本根据；这个事实似乎把一些非常著名的作家引入了歧途，他们用这样一种方式来描绘自己的理论体系，似乎认为人类对于正确和错误行为的最初判断，就像法院的某一法官的判决一样，是通过首先考虑某一般准则，然后再考虑某一特定行为是否符合这一准则而形成的。

当那些一般行为准则在我们头脑里由于惯常的反省而被固定下来时，它们在纠正自爱之心对于在我们特定的处境中什么行为是适宜和应该做的这一点所作的曲解起到了很大的作用。怒不可遏的人，如果听从那种激情的驱使，或许会把他的敌人的死亡看作只不过是对他认

为自己受到的冤枉的一个小小的补偿，而这种冤枉只是一件微不足道的惹人生气的事情。但是，他对别人行为的观察使他认识到，这种残忍的报复显得多么可怕。除非他所受的教育非常之少，在所有的场合他会把避免作出这种残忍的报复确定为自己的一条不可违反的准则。这一准则对他保持着权威，使他不会再犯这种强暴的罪行。然而，他的脾气可能非常暴烈，以致如果这是他第一次思考这种行为，他无疑会把它断定为非常正确和恰当的，是每个公正的旁观者都会赞成的行为。但是，过去的经历使他抱有的对这一准则的尊重，会阻止他那激情的过分冲动，并且会帮助他纠正自爱之心本来会就他在这种情况下应该怎样去做所提示的过于偏激的看法。然而，即使他会听任自己的心情极度激动，以致违背这一准则，在这种情况下，他也不能全然抛弃自己对这一准则的习以为常的敬畏和尊重。正是在采取行动的时刻，正是在激情达到最高点的一刹那，他犹豫不决和胆战心惊地想到他打算去做的事，他暗中意识到自己将要破坏那些行为准绳，即在他冷静的时候曾下决心永不违反的准绳，也是他从来没有见到过有人违反而不引起极大不满的准绳，他在内心预感到，违反了它们很快就会使自己成为上述不满情绪的对象。在最终下定重大决心之前，他一直受迟疑不决这种极度痛苦的折磨；他一想到自己要违反这一神圣的准则就惊恐不安，同时，他又受到违反它的强烈欲望的推动和驱使。他每时每刻都在改变自己的决心；有时他决心坚持自己的原则，不沉湎于可能以可怕的羞惭和悔恨心理败坏他以后的生活的某种激情；当他这样下决心不让自己经受某种相反的行为所具有的危险时，基于对他将享受到的那种安全和平静的期望，他的内心感觉到一种瞬间的安宁。但是，很快又重新唤起的激情，更加猛烈地驱使他去做片刻之前他还决心避而不做的事情。他被那些无休止的决心变换搞得精疲力竭，头昏眼花，最后，出于某种绝望心理，迈出了最后的事关重大而又无法挽回的一步；但是，他怀着这样一种恐怖和惊骇的心情，即某人逃离一个敌人而身不由己地来到一个悬崖绝壁之上时所怀有的恐怖和惊骇的心情，他确信在那里会遭到比追逐在身后的任何东西都更加肯定的毁灭。这就是他甚至在行动时也会具有的情感；虽然他在那时肯定比以后较少感到自己的行为不合宜，但是，当他的激情发泄出来和平息下去时，他开始用他人会用的眼光来看待自己所做过的事情，

并且真正感受到懊丧和悔恨的刺痛在开始烦扰和折磨自己，这是他以前预见不到的。

第五章 论道德的一般准则的影响和权威，以及它们被公正地看作造物主的法则

对一般行为准则的尊重，被恰当地称作责任感。这是人类生活中最重要的一条原则，并且是唯一的一条大部分人能用来指导他们行为的原则。许多人的行为是非常得体的。他们在自己的整个一生中避免受到任何重大的责备，然而，他们也许从未感受到别人对他们行为的合宜性所表示的赞赏之情。他们尊重自己认为已经确立的一些行为准则，并仅据此行事。一个从另一个人那里受到了巨大恩惠的人，出于他天生的冷漠性情，可能只抱有一丝感激之情。然而，如果他富有道德教养，他就会常常注意到表明某人缺乏感激之情的行为显得多么可憎；而相反的行为又显得多么可爱。因此，虽然他的心里并未洋溢着任何感激之情，他仍将努力像心里充满感激那样去做，并将尽力对自己的恩人表示关注和大献殷勤，凡是有深切的感激之情的人都会这么做。他将定期去拜访他的恩人；他在恩人面前将表现得十分恭敬；他谈到恩人时，必用表达高度敬意的言辞，必提其所得到的种种恩惠，而且，他将小心地抓住一切机会为过去所受的恩惠作出某种适当的报答。他做这一切时可能不带任何虚伪和该受谴责的做作，不怀任何获得新的恩惠的自私意图，没有任何欺骗他的恩人或公众的打算。他的行为动机可能只是一种对已经确立的责任准则所表示的尊重，是一种在各方面都按感恩规则行事的认真和迫切的愿望。同样，一个妻子有时对她的丈夫不怀有适合于他（她）俩之间现存关系的那种柔情。然而，如果她富有道德教养，她将尽力像她具有这种感情那样，关怀体贴，殷勤照料，忠实可靠和真诚相待，并且在夫妻感情所要求于她的种种关心的表现上无可指责。这样一个朋友，这样一个妻子，无疑都不是最好的朋友或妻子。虽然他俩都可能带有认真和迫切的愿望去履行自己的各种责任，但是他（她）们在许多方面达不到体贴入微的要

求，他（她）们将错过许多能显示其亲切关怀心情的机会；如果他（她）们具有同自己的地位相符的感情，就绝不会错过这些机会。不过，他（她）们虽然不是最好的朋友或妻子，也许仍排得上第二。如果对于一般行为准则的尊重在他（她）们身上留下了非常深刻的印象，他（她）们在主要责任方面是谁也不会有所疏忽的。只有那种属于最幸运的类型的人才能使他（她）们的感情和行为同他（她）们的地位的最微小变化完全适应，才能在所有的场合做到应付裕如，恰如其分。构成人类大多数的粗糙黏土是捏不成如此完美的类型的。然而，几乎任何人通过训练、教育和示范，都会对一般准则留下如此深刻的印象，以致能在几乎一切场合表现得比较得体，并且在整个一生中避免受到任何重大的责备。

没有对于一般准则的这种神圣的尊重，就没有其行为非常值得信赖的人。正是这种尊重构成了有节操的正直的人和卑劣者之间最本质的区别。前者在各种情况下坚定果断地执行他所信奉的准则，并且在其一生中保持稳定的行为趋向。后者的行为随同心情、意愿或兴趣偶尔占主导地位而变幻无常和捉摸不定。不仅如此，既然每个人的心情容易发生这样的变化，那么，如果没有尊重一般准则这条原则，在头脑冷静时对行为的合宜性极为敏感的人，也往往会在最不经意的场合作出不合理的行为，而几乎不能把他那时为什么要这样做归因于任何正经的动机。你的朋友在你正好具有不愿接待他的心情时来拜访你。按照你当时的心情，你很可能把他的造访看成是鲁莽的闯入；如果你屈从于那时产生的看法，那么，虽然你是想以礼待人，但是你的举止却会显示出对他的冷淡和不尊重。只是由于尊重礼貌和好客的一般准则，你才使你不至于这么粗鲁，因为这些准则不允许你这样做。你过去的经验使你习以为常的对这些准则的尊重，使得你的举止能够在所有这样的场合做到大致相当得体，并且不让所有的人都容易发生的那些心情变化在任何感觉得到的程度上影响你的行为。但是，如果没有对这些一般准则的尊重，即使是像讲究礼貌这样一种容易做到，而且人们几乎不会煞有介事地违反它的本分，也会经常受到妨害，然则公正、诚实、贞节、忠诚等往往很难做到。人们或许会抱着很强烈的动机违反它们的一些责任岂非更是如此？人类社会的存在端赖人们较好

地遵守这些责任。如果人类没有普遍地把尊重那些重要的行为准则铭记在心，人类社会就会崩溃。

上述尊重还由于人们的如下看法——它起初是出于本性的一种模糊观念，其后为推理和哲理所证实——而进一步加强，那就是：这些重要的道德准则是造物主的指令和戒律，造物主最终会报偿那些顺从的人，而惩罚那些违反本分的人。

我说，这种看法或理解最初似乎是受本性的影响。人的天性引导人们认为自己的各种感情和激情产生于神秘的存在物——无论它们是什么，反正在任何国家都已成为宗教信徒所敬畏的对象。人们没有其他什么东西，也想不出其他什么东西产生了人的感情。人们想象出来而无法见到的那些不可知的神必然会被塑造成某种同他们对其有所感受的神明有点相似的形象。在信奉异教的愚昧和无知的时期，看来人们形成他们关于神明的想法极为粗糙，以致不分青红皂白地把人类所有的自然感情都说成是神所具有的，连那些并不能给人类增光的感情，例如色欲、食欲、贪婪、妒忌和报复等也包括在内。因此，人们必然会把最能为人类增光的那些感情和品质说成是神所具有的，因为他们对神的卓越的本性还是佩服得五体投地，而那些感情和品质、即热爱美德和仁慈，憎恶罪恶和不义，似乎能把人类提高到类似神明的完美境地。受到伤害的人祈求丘辟特为他所受的冤屈作证，他深信这位神看到这种现象时会产生一种义愤，这种义愤就是最平凡的人目睹不公正的行为发生时也会油然而生。那个伤害别人的人感到自己成了人类憎恶和愤恨的适当对象；天然的恐惧感使他把上述感情归于那些令人畏惧的神的旨意。他无法回避这些神，对它们的威力无力抵抗。这些天然的希望、恐惧和猜疑，凭借人们的同情感而广为人知，通过教育而得到确认；人们普遍地讲述和相信众神会报答善良和仁慈，惩罚不忠和不义。因此，早在精于推论和哲理的时代到来之前，宗教，即使还处于非常原始的状态，就已对各种道德准则表示认可。宗教所引起的恐惧心理可以强迫人们按天然的责任感行事。这对人类的幸福来说太重要了，因而人的天性没有将人类的幸福寄托于缓慢而含糊的哲学研究。

然而，这些哲学研究一经开始，就证实了人们的天性所具有的那些最初的预感。无论我们认为自己的是非之心是怎样建立起来的，是建立在某种有节制的理性之上，还是建立在某种被称作道德观念的天性之上，抑或是建立在我们所具有某种天然的性能之上，不容置疑的是，天赋我们这种是非之心是为了指导我们这一生的行为。这种是非之心具有极为明显的权威的特性，这些特性表明它们在我们内心树立起来是为了充当我们全部行为的最高仲裁者，以便监督我们的意识、感情和欲望，并对它们该放纵或抑制到何种地步作出判断。我们的是非之心绝不像一些人所声称的那样，和我们天性中的其他一些官能和欲望处于同等地位，前者也不比后者更加有权限制对方。没有其他官能或行为的本性能评判任何其他官能。爱并不评判恨，恨也并不评判爱。尽管这两种感情相互对立，但把它们说成相互赞成或反对还是很不妥当。但是，评判我们的其他一切天然本性并给予责难或称许，是我们此刻正在考察的那些官能所具有的特殊功能。可以把它们看作某种感官，其他那些本性是它们评判的对象。每种感官都高于它所感受的对象。眼睛不要求色彩的美丽，耳朵不要求声音的和谐，舌头也不要求味道的鲜美。这些感官是评判自己的感受对象的权威。凡是可口的就是醇美的，悦目的就是华丽的，动听的就是和谐的。上述各种特性的实质在于它能使感受它的感官感到愉快。同样，什么时候我们的耳朵应该感受到动听的声音，什么时候我们的眼睛应该纵情观看，什么时候我们的味觉应该得到满足；应该在什么时候在何种程度上放纵或限制我们的其他天然本性，这些都是由我们的是非之心来决定的。凡是我们的是非之心所赞成的事是恰当的、正确的，并且是应该做的；凡是与此相反的，就是错误的、不恰当的，并且是不该做的。是非之心所赞成的感情是优雅的和合适的；与此相反的就是粗野的和不恰当的。正确、错误、恰当、不恰当、优雅、粗野，这些词本身只表示使是非之心感到愉快或不愉快的那些事物。

既然上述是非之心显然是充当人类天性中起支配作用的本性的，所以，它们所规定的准则就应该认为是神的指令和戒律，由神安置在我们内心的那些代理人颁布。所有的一般规则通常都称为法则。例如，物体在运动时所遵守的一般规则就叫运动法则。但是，我们的是非之心在赞成或谴责任何有待它们审察的感情或行为时所遵循的那些

一般准则，用下面的名称更为恰当。它们更类似那些叫做法律的东西——君主制订出来指导其臣民的行为的那些一般准则。它们同法律一样，是指导人们自由行动的准则；毫无疑问，它们是由一个合法的上级制订的，并且还附有赏罚分明的条款。神安置在我们内心的代理人必定用内心的羞愧和自责来折磨那些违背准则的人；反之，总是用心安理得、满足和自我满意来报答那些遵守准则的人。

还有许多其他的考虑可以起到证实上述看法的作用。当造物主创造人和所有其他有理性的生物之时，其本意似乎是给他（她）们以幸福。除了幸福之外，似乎没有其他什么目的值得我们必然认为无比贤明和非常仁慈的造物主抱有；造物主无限完美这种想象使我们得出的上述看法，通过我们对造物主的行为的观察而得到进一步的证实，在我们看来，造物主行事的目的都是为了促进幸福，防止不幸。但是，在是非之心的驱使下行事时，我们必然会寻求促进人类幸福的最有效的手段，因此，在某种意义上可以说，我们同造物主合作，并且尽力促进其计划的实现。相反，如果不是这样行事，我们就似乎在某种程度上对造物主为人类的幸福和完善而制订的计划起阻碍作用，并且表明自己在某种程度上与造物主为敌，如果可以这样说的话。因此，在前一种情况下，我们自然会信心十足地祈求造物主赐予特殊的恩惠和报答，而在后一种情况下，则会担心受到造物主的报复和惩罚。

此外，还有其他许多道理、其他许多天然的本性有助于证实和阐明同一有益的训诲。如果我们考虑一下通常决定这个世界芸芸众生处境顺逆的那些一般准则，我们就会发现：尽管世界万物看来杂乱无章，但是，即使在这样一个世界上，每一种美德也必然会得到适当的报答，得到最能鼓励它、促进它的那种补偿；而且结果也确实如此，只有各种异常情况同时发生才会使人们的期望落空。什么是鼓励勤劳、节俭、谨慎的最恰当的报答呢？在每项事业中获得成功。这些美德是不是有可能在整个一生中始终得不到报答呢？财富和人们的尊敬是对这些美德的恰如其分的补偿，而这种补偿它们是不大可能得不到的。什么报答最能促使人们做到诚实、公正和仁慈呢？我们周围那些人的信任、尊重和敬爱。许多人并不追求显赫地位，但是希望受人敬爱。诚实和公正的人不会因得到财富而欣喜，他感到欣喜的是被人信

赖和信任，这是那些美德通常会得到的补偿。但是，由于某种异常的和不幸的事件，一个好人可能被怀疑犯有某种他根本不可能犯的罪行。因此他在后半辈子很冤枉地遭到人们的憎恶和反感。他可以说是因为这样一种意外事件而失去了一切，尽管他还是个诚实和正直的人。同样，作为一个小心谨慎的人，尽管他谨小慎微，仍然可能由于发生地震或洪水泛滥而死亡。然而，第一种意外事件同第二种相比，也许更为罕见；而为人诚实、公正和仁慈是获得我们周围那些人的信任和敬爱——这是上述美德首先想得到的东西——确实有效和万无一失的办法，这一点仍然是正确的。一个人的某个行为很容易被人误解，但是，他的行为的总趋向不大可能被人误解。一个清白的人可能被人认为干了坏事，然而这种情况是罕见的。相反，对他的清白的举止所持有的固定看法常常会使我们在他真正犯罪之时为他开脱，尽管根据已知的事实作出的他确已犯罪的推断非常有力。同样，一个无赖在他的品行不为人知的情况下作出了某一无赖行为，也许可以免受责难，甚或得到他人的称许。但是，没有一个长期以来一直做坏事的人，能够不广为人知是个坏人，而且在他确实无罪的时候能够不经常受人怀疑。就人们的感情和看法所能给予罪恶和美德的惩罚或报答而言，在这里，根据事物的一般进程，两者所得到的待遇已超出了恰如其分和不偏不倚的限度。

虽然用这种冷静的哲学眼光来看，通常决定芸芸众生处境顺逆的一般准则似乎完全适应世人所处的境地，但是，它们并不同我们的某些天然感情相一致。我们对某些美德所天然持有的敬爱和赞美之情使我们希望把各种荣誉和酬答都归于它们，甚至把我们自己也必然认为适合于回报其他一些品质的荣誉和酬报归于这些美德，尽管它们往往不具备这些品质。相反，我们对某些罪恶的嫌恶使我们希望它们遭受各种各样的耻辱和不幸，包括自然属于其他品质的耻辱和不幸。宽宏大量、慷慨和正直受到我们如此深切的钦佩，以致我们希望看到它们还能获得财富，权力和各种荣誉——这些荣誉本来是同上述美德并无密切联系的一些品质，如节俭、勤劳和勤奋的必然结果。另一方面，欺诈、虚伪、残忍和狂暴在每个人的心中激起的轻蔑和憎恶使我们看到它们得到某些好处便会感到气愤，尽管在某种意义上可以说，由于它们有时具备勤奋和勤劳的品质，这些好处它们是应该得到的。勤劳

的坏蛋耕种土地，懒惰的好人任其荒芜。谁该收获庄稼呢？谁该挨饿，谁该富足呢？事物的自然进程有利于坏蛋，而人们的天然感情则偏向于具有美德的人。人们认为，前者因其上述的好品质会带给他的好处而过分地得到了补偿，而后者则因其懈怠必然会带给他的痛苦而受到了比应受的要严厉得多的惩罚。人类的法律——人类感情的产物——剥夺勤劳和谨慎的叛国分子的生命和财产，而以特殊的回报来酬答不注意节约、疏忽大意但忠诚而热心公益事业的好公民。这样，人就在造物主的指引下，对物的分配进行造物主本来自己会作出的某种程度的改正。造物主促使人们为达到这一目的而遵循的各种准则与造物主自己所遵循的那些准则不同。大自然给予每一种美德和罪恶的那种报答或惩罚，最能鼓励前者或约束后者。她单纯考虑这一点，而很少注意到，在人们的思想感情和激情中，那些优良品质和不良品德似乎还具有不同程度的优缺点。相反，人只注意到这一点，因而力求使每种美德得到他心目中恰如其分的敬爱和尊重，并使每种罪恶得到他心目中恰如其分的轻视和憎恶。造物主所遵循的准则对她来说是合理的；人类所遵循的准则对人类来说也是合理的。但是，两者都是为了促成同一个伟大的目标：人世间的安定，人性的完美和愉快。

虽然人这样从事于改变在事态的自然发展所造成的物的分配情况，虽然人像诗人所描述的神那样老是用特殊的手段来进行干预，以支持美德和反对罪恶，并且像神那样力求挡掉射向好人头部的箭，而促使那把已经举起的利剑迅即向邪恶者砍去，但是，他并不能完全按照自己的想法和愿望来决定两者的命运。人的微弱的努力不能完全控制事物的自然进程，这一进程太快太猛，非人力所能阻止。虽然指引这一进程的规则似乎是为了最明智和最高尚的目的而制订的，但是这些规则有时却会产生使人的全部天然感情激动不已的后果。大集体压倒小集体；有远见并作好一切必要准备的事业家胜过那些反对他们而既无远见又无准备的人；每一种目的只能以造物主规定的那种方法来实现，这一切似乎不仅是一种必然和不可违反的规则，而且是一种激励人们勤劳和专心致志的有用和合宜的规则。此外，由于这种规则，在暴虐和诡计居然胜过真诚和正义时，什么样的义愤不会在每个旁观者的心中激起呢？对无辜者所受的痛苦，人们会多么悲痛和同情，对压迫者所获得的成功又会产生多么强烈的愤恨？我们对冤屈感到伤心

和愤怒，但是，我们常常发现自己完全无力加以纠正。因此，当我们对在这个世界上能否找到一种能够阻止非正义的行为取得成功的力量丧失信心时，我们自然而然地会向上天呼吁并希望我们天性的伟大创造者在来世亲自做他为指导我们的行为而制定的各种原则促使我们在今世努力做的事。希望他亲自完成他教导我们着手执行的计划；并希望在来世，根据每个人在今世的所作所为给予报答。这样，我们就会变得相信来世，这不仅是由于我们的弱点，不仅是出于人类天性的希望和担心，而且也是出于人类天性中最高尚和最真诚的本性，出于对美德的热爱，对罪恶和非正义的憎恶。

“这与神的伟大相称吗？”能言善辩而富于哲理性的克莱蒙大主教以丰富的想象力热情而夸大地说，尽管有时听起来似乎不够礼貌：“听任自己创造的世界普遍处在混乱之中，这与神的伟大相称吗？听任邪恶的人几乎总是胜过正直的人；听任无辜的君王被篡位者废黜；听任父亲为野心勃勃的逆子所杀害；听任丈夫因受凶悍不贞的妻子的打击而死亡，这与神的伟大相称吗？难道处于显贵地位的神可以像观看某种新奇的游戏那样袖手旁观那些令人伤感的事件而不担负任何责任吗？因为神是伟大的，他就应当在这些事件面前表现出软弱、不公正或是残暴吗？因为人是渺小的，就应当听任他们胡作非为而不予惩罚，或者为人正直而不给报偿吗？啊，上帝！如果这就是你的性格，如果我们如此敬畏崇拜的上帝就是你，我就不再承认你是我的父亲，是我的保护者，是我悲伤时的安慰者，是我软弱时的支持者，是我的一片忠诚的报答者。那你就不过是一个懒惰而古怪的暴君，这个暴君为了自己狂妄的虚荣心而牺牲人类的幸福，他把人类带到这个世界上来，只是为了把他们作为他空闲时的消遣品或由他任意摆布的玩物。”

判断行为功过的那些一般准则就这样逐渐被看成某个无所不能的神的规则，这个神在观察我们的行为，并在来世报答遵守这些规则的人和惩罚违反它们的人。这种考虑必然使上述规则具有新的神圣的意义。我们行为的最高准则应当是尊重造物主的意志，对于这一点凡是相信神存在的人是绝不会怀疑的。违抗神的意志这一想法本身似乎就意味着大逆不道。一个人如果反对或无视具有无限智慧和无限权力的神给他下的命令，那这人该是多么自负，多么荒唐！一个人如果不尊

重造物主出于无限仁慈给他规定的戒律，即使他没有因为违反这些戒律而受到惩罚，这个人又该是多么不合人情，多么令人厌恶！一个人对自己行为是否得当的感觉在此也得到自身利益这种强烈动机的充分支持。我们知道，虽然我们可以避免别人注意或者逃脱世人的惩罚，但我们总是避不开造物主的眼睛，如果作出不正当行为就会受到他的惩罚，这是能够限制最不受约束的激情的一种动因，至少对某些人是如此，他们由于经常反省，对这个想法已经很熟悉了。

正是这样，宗教加强了天生的责任感，因此，人们通常会非常相信似乎深受宗教思想影响的那些人，诚实正直。人们认为，这些人的行为除了受到对别人行为同样起调节作用的准则的约束外，另外还有一种约束。人们认为，不但重视名誉，也重视行为的合宜性，不但重视他人的称许，也重视自己的称许，这样的动机对世俗的人有影响，对信仰宗教的人同样有影响。但是信仰宗教的人还有一种约束，这就是，他不干则已，一干起来就要像那位至尊的神在场那样审慎，这位至尊的神最终会根据他的实际行动给予补偿。因此，人们对他那循规蹈矩和一丝不苟的行为颇为信任。无论什么地方只要那儿宗教的固有原则未被某个卑鄙的宗教小集团闹宗派和派性的狂热所破坏，无论什么地方只要那儿宗教所要求履行的首要责任是各种道德责任，无论什么地方只要那儿没有人被告诫要把琐屑的宗教仪式看成是比正义和慈善的行为更直接的责任，只要没有人真的相信通过献祭、宗教仪式和愚蠢的祈求就可以在神的同意下从事欺诈、叛变和暴行，那么，世人在这方面的判断就毫无疑问是正确的，并且完全有理由对笃信宗教的人的行为的正直给予加倍的信任。

第六章 在什么情况下，责任感应该成为我们行为的唯一原则；而且在什么情况下，它应该同其他动机一起发生作用

宗教赋予美德的实践如此强烈的动机，并且通过如此有力地抵制罪恶的诱惑来保护我们，以致许多人误认为宗教原则是行为的唯一值

得称赞的动机。他们说：我们既不应该因感激而报答，也不应该因愤恨而惩罚；我们既不应该根据天然的感情保护自己不能自助的孩子，也不应该由此赡养自己老弱多病的双亲。所有对特定事物产生的感情都要从自己的心中驱除干净，某种伟大的感情应当取代其他一切感情，那就是对造物主的爱，那就是使自己变成他所喜欢的人的愿望，那就是用造物主的意志来指导自己全部行动的愿望。我们不应该因感激而感谢，我们不应该因仁爱而宽厚，我们不应该因热爱祖国而热心公益，也不应该因对人类之爱而慷慨和正直。在履行所有那些不同的责任时，我们的行动的唯一原则和动机，应当是造物主要求我们去履行他们的责任感。现在，我不准备花时间专门考察这种观点；我只是要指出，我们不要期待看到这种观点为任何宣称信奉下面这样一种宗教的人所接受，在这种宗教中，第一条戒律是，要以自己的全部心意、全部灵魂和全部精力去敬爱我们的造物主，第二条戒律是，像热爱自己一样去热爱自己的邻人；我们实际上是为了自己的缘故而热爱自己，并不仅仅因为被要求才去这样做。责任感应当是我们行动的唯一原则，这在基督教的戒律中是找不到的；但是，正像哲学甚至常识告诉我们的那样，责任感应当是某种指导性的和决定性的原则。然而，可能会出现这样一个问题：在什么情况下我们的行动应该主要地或全然地产生于某种责任感，或出自对一般准则的尊重；在什么情况下某些其他的情感或感情应该同时发生作用，并产生主要的影响。

这个问题的答案——或许不能用任何一种非常准确的方式得到——将依两种不同的情况而定：第一，根据促使我们全然不顾一般准则而行动的那种情感和感情是天然令人喜欢的还是天然令人讨厌的而定；第二，根据一般准则本身是精确无误还是含糊不清而定。

I.首先，我要说，我们的行为在何种程度上应该来自天然令人喜欢或天然令人讨厌的情感和感情，或者全部来自对一般准则的尊重，都将依这种情感和感情本身而定。

所有那些亲切的感情可能促使我们去做的优雅和令人钦佩的行为，应该来自对一般行为准则的任何尊重，同样也应该来自激情本身。一个人为另一个人做了好事，如果后者只是出于冷淡的责任感而

不带有感情地给予报答，前者就会认为自己没有很好地得到报答。当一个丈夫认为非常顺从自己的妻子只是考虑到妻子的地位必须维持的某种关系才使自己的举止活泼起来时，他是不会对她感到满意的。虽然一个儿子竭尽孝道，然而，如果缺乏他应当充分感受到的那种充满感情的对双亲的敬意，那么父母也会公正地抱怨他态度冷漠。同样，一个儿子也会对这样的父亲感到十分不满，他虽然履行了父亲的全部责任，但是不具有可以期待从他身上得到的父爱。对于所有这样的亲切的、具有社会性的感情，看到责任感是用来压抑它们而不是增进它们，是用来阻止我们做得过分而不是促使我们做应该做的事情，更令人感到愉快。看到一个父亲不得不抑制自己的父爱，看到一个朋友不得不约束出乎本性的慷慨行为，看到一个受到某种恩惠的人不得不抑制自己的过分的感激心情，会给我们带来愉快。

对于那些邪恶和非社会性的激情，具有相反的准则。我们应当抱着出自内心的感激和慷慨态度，不带任何勉强地给予报答，不必过分考虑报答是否适宜；但是，我们总是应当勉强地施加惩罚，更多地是出于施加惩罚是合宜的感觉，而不是出于任何强烈的报复意向。再也没有什么比那个人的行为更为得体，他对极为严重的伤害的愤恨，似乎更多地来自它们应当愤恨并且是合宜的愤恨对象的感觉，而不是来自他自己的那种极不愉快的激情；他像一个法官那样，仅仅考虑判断每种特定的冒犯应当给予何种报复这种一般准则；他在贯彻这条准则时，其同情冒犯者将要受到的痛苦的程度甚于自己所受的痛苦，他虽然愤怒但不忘怜悯，有意用最温和及最有利的方式去解释这条准则，对冒犯者给予极其正直的人们能够一致通情达理地接受的各种减缓。

根据前面的评述，因为自私的激情在其他方面介于社会性的和非社会性的感情之间，所以，它们在这一点上也是如此。在所有平常的、不重要的和普通的情况下，以私人利益作为目标的追逐，应当来自对指导这种行为的一般准则的尊重，而不是来自这些目标本身所引起的任何激情；但是，在更为重要和特殊的场合，如果目标本身看来并没有以很值得重视的激情来激励我们，我们就会变得麻木不仁、缺乏感情和没有风度。为了赚到或节省一个先令的钱而焦虑不安或终日盘算，在他的一切邻人看来，他就会堕落为一个极为庸俗的商人。他

必须在自己的行动中表现出：听任自己的经济状况一直如此窘迫，无意为钱财本身而锱铢必较。他的经济境况也许使他必须极端节省，非常勤勉；但是，那种节省和勤勉的每个特定的努力必须出自对极其严格地给他规定这种行为趋向的那条一般准则的尊重，而不是对个人的俭约或收益的关心。现今，他的过度节俭不应当是由于他希望由此节省那三便士；他在自己的店里照料，也不应当是出于他想由此得到那十便士的激情：前者和后者都只应当出于对一般准则的尊重，这条一般准则极其严格地规定了他在自己生活道路上对待一切人的行动方案。在这里构成了吝啬鬼和真正节省和勤勉的人的品质之间的差别。前者为了少数的钱财本身而挂虑担忧；后者关心它们只是因为他给自己订下了生活计划。

对有关私人利益的很特别和很重要的目标来说，情况完全不同。一个人不去为了这些目标本身而相当认真地追求它们，就显得卑劣。一个君主不费心征服或保护某一领地，我们会看不起他。一个没有官职的绅士，在他可以不用卑劣的或非正义的手段去获得一份财产或者一个比较重要的官职时不尽力而为，我们几乎不会对他表示尊重。一个议员对自己的竞选显得毫不热心，他的朋友就会认为他完全不值得拥戴而抛弃他。甚至一个商人不力争获得人们认为非凡的一笔生意或者一些不寻常的利润，也会被他的邻居们看成是一个胆怯的家伙。这种勇气和热忱就是有事业心的人和无所作为的人之间的差别。私人利益的那些重大目标——它们的得或失会极大地改变一个人的地位，成为恰当地被称作抱负的激情的目标；这种激情保持在谨慎和正义的范围之内时，总是受到世人的钦佩，即使超越了这两种美德而且是不正义的和过分的时候，有时也显得极其伟大，引起人们无限的想象。因此，人们普遍钦佩英雄和征服者，甚至也钦佩政治家，他们的计划虽然毫无正义可言，但是非常大胆和宏伟；例如黎塞留主教和雷斯主教的那些计划就是这样。贪婪和野心两种目标的不同仅仅在于它们是否伟大。一个吝啬鬼对于半便士的追求同一个具有野心的人征服一个王国的意图一样狂热。

II.其次，我要说，我们的行为应该在何种程度上出自对一般准则的尊重，将部分地依它们本身精确无误还是含糊不清而定。

几乎所有有关美德的一般准则，决定谨慎、宽容、慷慨、感激和友谊的功能是什么的一般准则，在许多方面都是含糊不清的，允许有很多例外，需要作出如此多的修正，以致几乎不可能完全通过对它们的尊重来规定我们的行为。常见的以普遍经验为基础的有关谨慎的一些谚语式的格言，或许是对行为所能提出的最好的一般准则。但是，非常呆板和固执地信奉这些格言，显然是极其荒唐可笑的迂腐行为。在我刚才提到的一切美德中间，感激或许是含义最精确、最少例外的一般准则。要是力所能及，我们就应当对自己所得到的帮助作出相等的报答，如有可能，还应当作出更大的报答，这似乎是一条非常清楚明了的准则，并且是一条几乎不会有任何例外的准则。然而，根据最肤浅的考察，这条准则好像是极其含糊不清的，并且允许有一万种例外。如果你的恩人在你生病时护理了你，你也就应当在他生病时护理他吗？或者，你能够以某种不同的报答来偿还自己欠下的人情吗？如果你应当去护理他，那么你应当护理他多长时间呢？和他护理你的时间与你护理他的时间相同，或者更长些，那么应当长多少呢？如果你的朋友在你贫困时借钱给你，你也就应当在他贫困时借钱给他吗？你应当借多少钱给他呢？你应当在什么时候借给他呢？现在？明天？或者下个月？借多长时间呢？显然，不可能规定任何一条在一切情况下都能对这些问题给予准确答案的一般准则。他和你的品质之间的差异，他和你的处境之间的不同，都可能使你非常感激他而又正当地拒绝借给他半个便士；相反，也可能使你愿意借钱给他，甚或借给他的钱十倍于他借给你的数目，而又正当地被指责为极为邪恶的忘恩负义之徒，其所承担的义务连百分之一也未完成。然而，由于有关感激的各种本分或许是所有那些要求我们实践的善良美德之中最神圣的，所以，如我所述，决定它们的一般准则是最准确的。确定友谊、人道、殷勤、慷慨等所要求作出的行为的那些一般准则，更不用说是很模糊和不明确的。

但是，有一种美德，一般准则非常确切地规定它要求作出的每一种外在的行为，这种美德就是正义。正义准则规定得极为精确，除了可以像准则本身那样准确地确定，并且通常确实出自与它们相同的原则者外，不允许有任何例外和修改。如果我欠某人十镑钱，无论在约定归还之日还是在他需要这笔钱之时，正义都要求我如数归还。我应

当做什么，我应当做多少，我应当在什么时候和什么地方做，所有确定的行为的本质和细节，都已确切地规定和明确。虽然过于固执地信奉有关谨慎或慷慨的普遍准则可能是笨拙的和呆板的，但是，忠实地遵循正义准则却没有什么迂腐可言。相反，应当给予它们最神圣的尊重；并且，这种美德所要求作出的行为，从来不像当实践它们的主要动机是对要求作出这种行为的那些一般准则的出于本心的虔诚的尊重时一样十全十美。在实践其他一些美德时，指导我们行为的，与其说是对某种精确格言或准则的尊重，不如说是某种有关合宜性的想法，是对某一特定行为习惯的某种爱好；我们应当更多地考虑的是这一准则所要达到的目的和基础，而不是准则本身。但是，对正义来说情况就完全不是这样：不折不扣并且坚定不移地坚持一般正义准则本身的人，是最值得称赞和最可信赖的人。虽然正义准则所要达到的目的是阻止我们伤害自己周围的人，但违反它们常常可能是一种罪行，尽管我们可以假托某种理由声称这种违反不会造成任何伤害。一个人常常在开始用这种方式行骗，甚至在自己打算行骗时，就变成了一个坏蛋。一旦他想背离那些不可违背的戒律要求他非常坚定和积极地坚持的东西，他就不再是可以信赖的人，没有人可以说他不会滑向某种或深或浅的罪恶之渊。窃贼认为，如果他从富人那里偷窃他猜想他们也许容易失去，以及他们也许不会知道失窃的东西，就并没有犯罪。奸夫认为，如果他诱奸朋友的妻子而能瞒住其奸情，那个丈夫不会怀疑，而且并没有破坏那个家庭的安宁，他就没有犯罪。一旦我们开始陷入这种精心设计的骗局，就没有什么严重的罪行我们不可能犯下了。

正义准则可以比作语法规则；有关其他美德的准则可以比作批评家们衡量文学作品是否达到杰出和优秀水平而订立的准则。前者是一丝不苟的，准确的，不可或缺的。后者是不严格的、含糊的、不明确的，而且告诉我们的与其说是如何臻于完美的确实无疑的指示，还不如说是有关我们应该指望臻于完美的一般设想。一个人可以根据规则学会完全正确地合乎语法地写作；因而；或许，可以学会公正地行动。虽然有些文学评判准则可以在某种程度上帮助我们纠正和弄清楚我们对完美可能抱有的一些模糊看法，但是，却没有哪种准则能确实无误地引导我们写出杰出或优秀的文学作品。同样，虽然某些准则能

使我们在某些方面纠正和弄清楚我们对美德可能抱有的一些不完善的想法，但却没有哪种准则可以使我们确实学会在一切场合谨慎、非常宽宏或十分仁慈地行动。

有时会发生这种情况：由于极为真诚和迫切地想以自己的行为获得人们的赞同，我们反而可能误解恰当的行为准则，因而被应当用来指导我们的原则引入歧途。在这种情况下，期待人们完全赞成我们的行为是徒劳无益的。他们不能理解影响我们行为的那种荒谬的责任观念，也不会赞成随之而来的任何行为。然而，那个由于存在不正确的责任感或所谓错误的道德心而受骗犯罪的人，其品质和行为仍有一些可敬之处。无论他因此而怎样不幸地被引入歧途，由于他存在着高尚而富有人性的东西，仍然是人们同情而不是憎恶或愤恨的对象。人们对人类天性中存在弱点深感遗憾，这种弱点使我们如此不幸地受到欺骗，即使在我们非常真诚地为臻于完美而努力，并且尽力按照能够合理地指导我们的最好的原则行动时，也是这样。错误的宗教观念，几乎是以这种方式把我们的天然情感引入歧途的唯一原因；那种赋予责任准则莫大权威的原则，只能在相当大的程度上歪曲我们对它们的想法。在其他一切场合，常识足以指导我们即使不是最为合宜地行事，也离最为合宜地行事相距不远。假如我们急切地希望做得好些，那么，我们的行为大体上总是值得称赞的。所有的人都一致同意：服从造物主的意志是首要的责任法则。但是，就也许会加到我们头上的特定的戒律而言，它们彼此就大不相同。因此，这时彼此之间应当最大限度地克制和容忍；虽然维护社会的安定需要惩罚各种罪行，而不管它们由以产生的动机是什么，但是，如果它们明显地来自有关宗教责任的错误观念，则一个善良的人总是会比较勉强地加以惩罚。他绝不会对他所判处的那些人感到他对其他罪犯感到的那种愤慨，而且正是在他惩罚他们的罪行的时刻，他会对他们那效果不好的坚定和献身精神感到惋惜，有时甚至感到钦佩。伏尔泰先生最好的一出悲剧《穆罕默德》很好地表现了我们对产生于这种动机的罪行所应当持有的情感。在那一悲剧中，一对青年男女具有极其纯洁和善良的性格，除了彼此过于相爱这种使我们更加喜爱他们的弱点之外，没有其他任何弱点，他俩在某种最强烈的错误的宗教动机的唆使下，犯下了可怕的凶杀罪，使一切人性原则受到冲击。一位年高德劭的老人，尽管是他俩

宗教上的死对头，但曾对他俩显示极为亲切的感情，他俩对他也曾怀有非常恭敬和尊重的心情，这位老人实际上是他俩的父亲，虽然他俩不知道这一点，但是，造物主显然要借助于他俩的手来把这位老人作为祭品，并且命令他俩去杀死这位老人。在他俩准备实施这一罪行时，他们受到下述两种想法之间的斗争所引起的极度痛苦的折磨?即：不可推卸；另一为对这位老人的体恤、感激和尊敬，以及对他们将要杀死的这个人的仁慈和善行所产生的敬爱。这样的表演显示了任何戏剧中所曾表现过的最吸引人的或许还是最有教益的一个场面。然而，责任感最终战胜了人类天性中所有可亲的弱点。他俩实施了强加于他们的罪行；但是立即发现了自己的错误，以及他们受到的欺骗，因而被恐怖、悔恨、愤怒等折磨得身心俱裂。当我们确信正是宗教把一个人引入歧途，而不是以宗教为借口来掩盖某些最坏的人类激情时，我们就应该像对不幸的赛伊德和帕尔米拉所怀有的情感那样，同情每一个这样被宗教引入歧途的人。

因为一个人也许会根据某种错误的责任感作出错误的行为，所以天性有时也会占据优势，并且与之相反地引导他作出正确的行为。在这种情况下，我们看到那种动机占据我们认为应该占据的优势，不会不感到高兴，虽然那个人自己很软弱因而不那样想。然而，由于他的行为是出于软弱而不是原则所造成的，所以我们绝不会比较满意地加以赞赏。一个执拗的罗马天主教徒，在圣·巴多罗买[9]大屠杀中，为怜悯心所驱使，以致救出了一些不幸的新教徒——他曾经认为自己的责任是去毁灭他们——这似乎不值得获得我们会给予他的那种高度的赞扬，他只是带着完全的自我赞同的心情作出上述宽大行为。我们也许会对他具有仁慈的性情表示高兴，但是，我们仍然会带着某种遗憾的心情来看待他，这跟应当对完善的美德表示的钦佩是截然不同的。就其他一切激情而言，情况不复如此。我们见到它们合宜地自我发挥作用不会不感到高兴，甚至在某种错误的责任观念指导这个人约束它们的时候也是这样。一个非常虔诚的贵格会[10]教徒在被人打了一耳光时，不是泰然容忍，而是忘记了他自己对我们救世主的格言所作的字义解释，以致给予那个侮辱了他的畜生适当的惩戒，当然不会使我们感到不快。我们会对他的这种精神感到愉快和高兴，并且因此更加喜欢他。但是，我们绝不会用那样一种尊重和敬意来看待他，这种尊

重和敬意是应该给予在同样情况下根据什么是应该做的这种正义感采取合宜行动的人的。凡是带有自我赞同情感的行为都不能严格地称作美德。

---

[1] 佩罗（1628—1703），法国作家及童话收集编写者。

[2] 艾迪生（1672—1719），英国散文家和诗人。

[3] 见伏尔泰:

你在那里灼烤聪明而又博学的柏拉图，

神圣的荷马，雄辩的西塞罗，等等。

[4] 见汤姆的《四季》，《冬季》：

“啊！少来些轻浮放荡的自鸣得意”等。

[5] 理查森（1689—1761），英国小说家。

[6] 芝诺，公元前四至公元前三世纪的希腊哲学家，斯多葛学派的创始者。

[7] 过去西班牙北部的一个小王国。

[8] 见罗伯森的《查理五世》第2卷，第14—15页，第1版。

[9] 圣·巴多罗买，《圣经》中耶稣十二门徒之一。

[10] 贵格会，基督教的一个教派。

第四卷

论效用对赞同情感的作用（本卷只有一篇）

第一章 论效用的表现赋予一切艺术品的美，兼论这种美所具有的广泛影响

效用是美的主要来源之一，这已为每个多少考虑过什么东西构成美的本质的人所注意到。一座房子所具有的便利如同它合乎规格一样给旁观者带来愉快；而在他看到相反的缺陷时，则像看到位置对称的窗子具有不同的形状，或者门不开在建筑物的正中那样颇感不快。任何设备或机器只要能产生预期的结果，都赋予总体一定的合宜感和美感，并使人们一想到它就感到愉快，这一切是如此清楚明白，以致没有人会忽视它。

近来，一个富有独创性并受人欢迎的哲学家，也指出了效用使人感到愉快的原因。这位哲学家兼有极为深刻的思想和极强的表达能力，他具有不仅用非常清晰的语言而且用极为生动的口才来探讨最深奥的课题的非凡而又巧妙的才能。按照他的说法，任何物体的效用，通过不断给其主人带来它所宜于增进的愉快或便利而使他感到高兴。每当他看到它的时候，他就会沉浸于这种愉快之中；这一物体就以这样的方式成为不断给他带来满足和欢乐的源泉。旁观者由于同情而理解那个主人的情感，并且必然用同样愉快的眼光来观察这一物体。如果我们参观大人物的宏伟大厦，就会情不自禁地想象假如自己成为这种大厦的主人，并且拥有这么多巧妙的、精心设计制造的设备而会得到的满足。他还提出类似的理由来解释，为什么任何物体外观上的不便利都会使其主人和旁观者感到不快。

但是，任何艺术品所具有的这种适宜性，这种巧妙的设计，常常比人们指望它达到的目的更受重视；采取和变化方法来获得便利或愉快，常常比便利或愉快本身更为人们所看重，似乎想办法获得便利或

愉快的过程才是全部价值所在，据我所知，这还没有引起任何人的注意。然而，这种情况是经常出现的，可以在有关人类生活的成千上万个最不重要或最重要的例子中观察到。

当一个人走进自己的房间并发现椅子都摆在房间的中间时，他会对仆人发怒，或许他宁可自己动手不厌其烦地把它们重新背墙摆放，而不愿看到它们一直这样乱七八糟地放着。这种新的布置所具有的全部合宜性来自腾清和空出了房间的地面所造成的更大的便利。为了获得这种便利，他甘愿自己受累，而不愿忍受由于缺乏这种便利而可能感到的各种苦恼；因为最舒服的是一屁股坐在其中一把椅子上，这是他干完活以后很可能做的。所以，他所需要的似乎不是这种便利，而是带来这种便利的家具的布置。但是，正是这种便利最终推动他整理房间，并对此给予充分的合宜感和美感。

同样，一只每天慢两分多钟的表，会受到对表很讲究的人的轻视。他或许会以几个畿尼的价格把它卖出去，而用五十个畿尼另买一只表，它在两个星期内慢不了一分钟。然而，表的唯一效用是告诉我们现在是几点钟，以使我们不失约，或者因为忘了那个约定的时刻而造成诸多不便。但是，我们并不常常看到这个如此讲究这种机械的人比别人更加认真地严守时刻，也不常常看到他比别人更加急切地为了其他什么理由而想精确地知道每天的时间。吸引他的，不是掌握时间，而是有助于掌握时间的机械的完美性。

有多少人把钱花在毫无效用的小玩意儿上而毁掉自己呢？使这些小玩意的爱好者感到高兴的不是那种效用，而是能增进这种效用的那个机械的精巧性。他们所有的口袋都塞满小小的便利设备。他们设计出新的口袋（那是在他人的衣服上看不到的），以便携带更多的东西。他们带着在重量上、有时在价值上不亚于常见的犹太人百宝箱中的大量小玩意散步。这种小玩意中有一些有时也许有点用处，但在任何时候都可以省掉，它们的全部效用当然不值得忍受负荷的辛劳。

因此，这也不仅仅同我们的行动受到这种本性影响的这些微不足道的物体有关；它往往是有关个人和社会生活中最严肃和最重要事务的隐秘动机。

那个上天在发怒时曾热望加以惩罚的穷人的孩子，当他开始观察自己时，他会羡慕富人的景况。他发现父亲的小屋给他提供的便利太少了，因而幻想他能更舒适地住在一座宫殿里。他对自己不得不徒步行走或忍受骑在马背上的劳累感到不快。他看到富人们几乎都坐在马车里，因而幻想自己也能坐在马车里舒适地旅行。他自然地感到自己懒惰，因而愿意尽可能自食其力；并认为，有一大批扈从可以使他免去许多麻烦。他认为，如果自己获得了这一切，就可以心满意足地坐下来，陶醉在幸福和宁静的处境之中。他沉浸在这幸福的遐想之海。在他的幻想之中浮现出某些更高阶层的人的生活情景，为了挤进这些阶层，他投身于对财富和显贵地位的追逐之中。为了获得这一切所带来的便利，他在头一年里受尽委曲，而且在潜心向上的第一个月内含辛茹苦，费尽心机，较之他在没有财富和地位时的全部生涯中所能遭受的痛苦更有甚之。他学习在某些吃力的职位上干得出色。他勤奋好强，夜以继日地埋头苦干，以获得胜过其竞争者的才能。然后，他努力在公众面前显示出这种才能，以同样的勤奋乞求每一个就业的机会。为了达到这一目的，他向所有的人献殷勤；他为自己所痛恨的那些人效劳，并向那些他所轻视的人献媚。他用自己的整个一生，来实行享受他也许永远不能享受的某种不自然的、讲究的宁静生活的计划，为此他牺牲了自己在任何时候都可以得到的真正安逸，而且，如果他在垂暮之年最终得到它，他就会发现，它们无论在哪方面都不比他业已放弃的那种微末的安定和满足好多少。正是在这时候，他那有生之日已所剩无几，他的身体已被劳苦和疾病拖垮，他的心灵因为成千次地回想到自己所受的伤害和挫折而充满着羞辱和恼怒，他认为这些伤害和挫折来自自己敌人的不义行为，或者来自自己朋友的背信弃义和忘恩负义。最后他开始醒悟：财富和地位仅仅是毫无效用的小玩意儿，它们同玩物爱好者的百宝箱一样不能用来实现我们的肉体舒适和心灵平静；也同百宝箱一样，给带着它们的人带来的麻烦少于它们所能向他提供的各种便利。在它们之间，除了前者所带来的便利比后者稍微明显之外，没有什么真正的不同。宫殿、花园、成套的装饰用具、大人物的扈从，也是物品，只不过其明显的便利给每个人留下了深刻印象而已。它们不需要其主人向我们指出哪一方面构成它们的效用。我们很容易主动地理解它们的效用，并由于同情享受而称赞它们所能向其主人提供的满足。但是，一根牙签，一支挖耳勺，一把指甲

刀或其他类似的一些小玩意儿，它们的奇特性就不是这样清楚。它们带来的便利或许同样大，但并不那么引人瞩目。而且我们不会这样快就理解拥有这些东西的人所感到的满足。因此，它们不像豪富和显贵地位那样可以作为虚荣心所追求的合理对象；这样就构成后者的唯一好处。它们更有效地满足了对人类来说是很自然的独特的爱好。对一个孤独地居住在荒岛上的人来说，是一座宫殿还是像通常装在百宝箱里的那种提供微小便利的工具，能够对他的幸福和享受作出最大的贡献，或许还是一个问题。如果这个人生活在社会中，确实无法作出比较，因为在这里同在其他情况下一样，我们始终注意的是旁观者的情感而不是当事人的情感，而且我们始终考虑的是他的处境在别人的眼里是个什么样子而不是在他自己的眼里是个什么样子。然而，如果我们考察一下为什么旁观者怀着如此钦佩之情来另眼看待富人和显贵的生活条件。我们就会发现，与其说是因为认为他们享受到了高人一等的安逸和愉快，不如说是因为他们拥有可用以获得这种安逸和愉快的无数雅致而奇巧的人造物。他甚至不认为他们真正比别人更为幸福；但他认为他们拥有更多的获得幸福的手段。引起旁观者钦佩的，正是这些手段能精巧地达到预期的目的。但是，在年老多病、衰弱乏力之际，显赫地位所带来的那些空洞和无聊的快乐就会消失。对处于这种境况的人来说，事先允诺给予他这种空洞无聊的快乐，再也不能使他从事那些辛劳的追逐。他在内心深处诅咒野心，徒然怀念年轻时的悠闲和懒散，怀念那一去不复返的各种享受，后悔自己曾经愚蠢地为了那些一旦获得之后便不能给他带来真正满足的东西而牺牲了它们。如果权贵因颓丧或疾病而被废黜，以这样一副可怜的样子出现在每个人的面前，他就会细心观察自己的处境，并考虑什么才是自己的幸福所真正需要的东西。那时，权力和财富就像是为了产生肉体上微不足道的便利而设计出来的、由极为精细和灵敏的发条组成的庞大而又费力的机械，必须极其细微周到地保持它们的正常运转，而且不管我们如何小心，它们随时都会突然爆成碎片，并且使不幸的占有者遭到严重打击。它们是巨大的建筑物，需要毕生的努力去建造，虽然它们可以使住在这座建筑物中的人免除一些小小的不便利，可以保护他不受四季气候中寒风暴雨的袭击，但是，住在里面的人时时刻刻面临着它们突然倒塌把他们压死的危险。它们可以遮挡夏天的阵雨，但是挡不住

冬天的风暴，而且，常常使住在里面的人同以前一样、有时比以前更多地感到担心、恐惧和忧伤，面临疾病、危险和死亡。

虽然每个人在生病或情绪低落时所熟知的这种乖戾的哲理，就这样全然贬低那些人类欲望所追求的伟大目标，但是，我们在健康和心情良好时，一直是从更令人愉快的角度来看待那些目标的。我们的想象，在痛苦和悲伤时似乎禁锢和束缚在自己的身体内部，在悠闲和舒畅时就扩展到自己周围的一切事物身上。于是，我们为宫中盛行的便利设施具有的美和显贵的安排所深深吸引；欣羡所有的设施是如何被用来向其主人提供舒适，防止匮乏，满足需要和在他们百无聊赖之际供他们消遣。如果我们考虑一下所有这些东西所能提供的实际满足，仅凭这种满足本身而脱离用来增进这种满足的安排所具有的美感，它就总是会显得可鄙和无聊。但是，我们很少用这种抽象的和哲学的眼光来看待它。在我们的想象中，我们会自然而然地把这种满足与宇宙的秩序，与宇宙和谐而有规律的运动，与产生这种满足的安排混淆在一起。如果用这样复杂的观点来考虑问题，财富和地位所带来的愉快，就会使我们把它们想象成某种重要的、美丽的和高尚的东西，值得我们为获得它们而倾注心力。

同时，天性很可能以这种方式来欺骗我们。正是这种蒙骗不断地唤起和保持人类勤劳的动机。正是这种蒙骗，最初促使人类耕种土地，建造房屋，创立城市和国家，在所有的科学和艺术领域中有所发现、有所前进。这些科学和艺术，提高了人类的生活水平，使之更加丰富多彩；完全改变了世界面貌，使自然界的原始森林变成适宜于耕种的平原，把沉睡荒凉的海洋变成新的粮库，变成通达大陆上各个国家的行车大道。土地因为人类的这些劳动而加倍地肥沃，维持着成千上万人的生存。骄傲而冷酷的地主眺望自己的大片土地，却并不想到自己同胞们的需要，而只想独自消费从土地上得到的一切收获物，是徒劳的。眼睛大于肚子，这句朴实而又通俗的谚语，用到他身上最为合适。他的胃容量同无底的欲壑不相适应，而且容纳的东西绝不会超过一个最普通的农民的胃。他不得不把自己所消费不了的东西分给用最好的方法来烹制他自己享用的那点东西的那些人；分给建造他要在其中消费自己的那一小部分收成的宫殿的那些人；分给提供和整理显

贵所使用的各种不同的小玩意儿和小摆设的那些人；就这样，所有这些人由于他生活奢华和具有怪癖而分得生活必需品，如果他们期待他的友善心和公平待人，是不可能得到这些东西的。在任何时候，土地产品供养的人数都接近于它所能供养的居民人数。富人只是从这大量的产品中选用了最贵重和最中意的东西。他们的消费量比穷人少；尽管他们的天性是自私的和贪婪的，虽然他们只图自己方便，虽然他们雇用千百人来为自己劳动的唯一目的是满足自己无聊而又贪得无厌的欲望，但是他们还是同穷人一样分享他们所作一切改良的成果。一只看不见的手引导他们对生活必需品作出几乎同土地在平均分配给全体居民的情况下所能作出的一样的分配，从而不知不觉地增进了社会利益，并为不断增多的人口提供生活资料。当神把土地分给少数地主时，他既没有忘记也没有遗弃那些在这种分配中似乎被忽略了的人。后者也享用着他们在全部土地产品中所占有的份额。在构成人类生活的真正幸福之中，他们无论在哪方面都不比似乎大大超过他们的那些人逊色。在肉体的舒适和心灵的平静上，所有不同阶层的人几乎处于同一水平，一个在大路旁晒太阳的乞丐也享有国王们正在为之战斗的那种安全。

人类相同的本性，对秩序的相同热爱，对条理美、艺术美和创造美的相同重视，常足以使人们喜欢那些有助于促进社会福利的制度。当爱国者为各种社会政治的改良而鞠躬尽瘁时，他的行动并不总是由对可以从中得到好处的那些人的幸福所怀有的单纯的同情引起的。一个热心公益的人赞助修公路，通常也不是出于对邮递员和车夫的同情。当立法机关设立奖金和其他奖励去促进麻或呢的生产时，它的行为很少出自对便宜或优质织物穿着者的单纯的同情，更少出自对制造厂和商人的单纯的同情。政策的完善，贸易和制造业的扩展，都是高尚和宏大的目标。有关它们的计划使我们感到高兴，任何有助于促进它们的事情也都使我们发生兴趣。它们成为政治制度的重要部分，国家机器的轮子似乎因为它们而运转得更加和谐和轻快了。我们看到这个如此美好和重要的制度完善起来感到高兴，而在清除任何可以给它的正常实施带来丝毫干扰和妨碍的障碍之前，我们一直忧虑不安。然而，一切政治法规越是有助于促进在它们的指导下生活的那些人的幸福，就越是得到尊重。这就是那些法规的唯一用途和目的。然而，出

于某种制度的精神，出于某种对艺术和发明的爱好，我们有时似乎重视手段而不重视目的，而且渴望增进我们同胞的幸福，与其说是出于对自己同胞的痛苦或欢乐的任何直接感觉或感情，不如说是为了完善和改进某种美好的有规则的制度。有些具有崇高的热心公益精神的人，他们在其他一些方面很少表现出很明显的仁慈的感情。相反，有些非常仁慈的人，他们似乎毫无热心公益的精神。每个人都可以在自己所熟悉的事例中发现前者和后者。谁还能比古代俄国的那个著名的立法者更缺乏人性而更具有热心公益的精神呢？相反，和气和生性仁慈的大不列颠国王詹姆斯一世，对于本国的光荣或利益，几乎没有任何激情。你要唤起那个似乎毫无斗志的人的勤勉之心，向他描述富人和权贵的幸福，告诉他他们通常不受日晒雨淋的煎熬，很少挨饿，很少受冻，很少感到疲倦，或缺少什么东西，这往往是徒劳的。这种意味深长的告诫对他几乎不会发生作用。如果你希望成功，你就必须向他描述富人和权贵们的宏伟大厦的不同房间里的便利设备和布置；你必须向他解释他们的设备的合宜之处，并向他指出他们的全部随员侍从的数目、等级及其不同的职责。如果有什么事情能使他产生印象，这一切就是。可是，所有这些东西只是使他们免遭日晒雨淋，不挨饿受冻，不感匮乏和疲劳。同样，如果你要在那个似乎不关心国家的利益的人的心中树立热心公益的美德，那么，告诉他一个治理有方的国家的臣民所享受到的较大的好处是什么；告诉他这些臣民要住得好、穿得好和吃得好，也常常是徒劳的。这些道理一般不会使他产生深刻印象。如果你向他描述带来上述种种好处的伟大的社会政治制度——如果你向他解释其中各部门的联系和依存关系，它们彼此间的从属关系和它们对社会幸福的普遍有用性；如果你向他说明这种制度可以引入他自己的国家，当前妨碍在他的国家建立这种制度的障碍是什么，这些障碍可以用什么方法消除，如何使国家机器的种种轮子和谐和平滑地运转，彼此之间不发生摩擦或阻碍对方的运转，你就有可能说服他。一个人几乎不可能听到这样的谈论而不激发出某种程度的热心公益的精神。起码，他会暂时产生消除那些障碍，让如此完好而正常的一架机器开动的愿望。没有什么东西能像研究政治——即研究国民政府的各种制度以及它们各自的长处和短处，本国的体制，它面临的形势，它同外国之间的利害关系，它的商业、国防，它在不利条件下所作的努力，它可能遇到的危险，如何消除这种不利条件，以及如何保

护它使之不致遭到危险，那样更有助于发扬人们热心公益的精神。因此，各种政治研究——如果它们是正确的、合理的和具有实用性的话——都是最有用的思辨工作。甚至其中最没有说服力和拙劣者，也不是全然没有效用的。它们至少有助于激发人们热心公益的精神，并鼓励他们去寻找增进社会幸福的办法。

第二章 论效用的表现赋予人的品质和行为的美，以及关于这种美的概念可能在何种程度上被看成一种原始的赞同原则

人的品质，同艺术的创造或国民政府的机构一样，既可以用来促进也可以用来妨害个人和社会的幸福。谨慎、公正、积极、坚定和朴素的品质，都给这个人自己和每一个同他有关的人展示了幸福美满的前景；相反，鲁莽、蛮横、懒散、柔弱和贪恋酒色的品质，则预示着这个人的毁灭以及所有同他共事的人的不幸。前者的心灵起码具有所有那些属于为了达到最令人愉快的目的而创造出来的最完美的机器的美；后者的心灵起码具有所有那些最粗劣和最笨拙的装置的缺陷。哪一种政府机构能像智慧和美德的普及那样有助于促进人类的幸福呢？所有的政府只是某种对缺少智慧和美德的不完美的补救。因此，尽管美因其效用而可能属于国民政府，但它必然在更大程度上属于智慧和美德。相反，哪一种国内政策能够具有像人的罪恶那样大的毁灭性和破坏性呢？拙劣的政府的悲惨结果只是由于它不足以防止人类的邪恶所引起的危害。

各种品质似乎从它们的益处或不便之处得到的美和丑，往往以某种方式来打动那些用抽象的和哲学的眼光来考虑人类行动和行为的人。当一个哲学家考察为什么人道为人所赞同而残酷则遭到谴责时，对他来说并不总是以一种非常明确和清楚的方式来形成任何一种有关人道和残酷的特别行为的看法，而通常是满足于这些品质的一般名称向他提示的那种模糊和不确定的思想。但是，只是在特殊情况下，行为的合宜或不合宜，行为的优点或缺点，才十分明显而可以辨别。只

有当特殊的事例被确定时，我们才清楚地察觉到自己和行为者的感情之间的一致或不一致，或者在前一场合感觉到对行为者产生的一种共同的感激，或者在后一场合感觉到对行为者产生的一种共同的愤恨。当我们用某种抽象和一般的方式来考虑美德和罪恶时，由其激起那些不同的情感的品质，似乎大部分已消失不见，这些情感本身变得比较不明确和不清楚了。相反，美德所产生的使人幸福的结果，和罪恶所造成的带来灾难的后果，那时似乎都浮现在我们眼前，并且好像比上述两者所具有的其他各种品质更为突出和醒目。

最早解释效用为什么会使人快乐的那个具有独创性和受人欢迎的著述家，为这种看法所打动，以致把我们对美德的全部赞同归结于我们直觉到这种产生于效用的美。他说，除了对那个人自己或其他的人来说都是有用或适意的内心的品质之外，没有一种品质可以作为美德加以赞同，并且除了具有相反趋向的品质之外，没有一种品质可以作为邪恶的东西加以反对。确实，对个人或社会的便利来说，天性似乎如此恰当地调整了我们关于赞同和反对的情感，以致我相信，在经过最严格的考察后，将会发现这是普遍的情况。但是，我仍然断言，对于这种效用或危害的看法，并不是我们赞同和反对的首要的或主要的原因。毫无疑问，这些情感因关于美或丑的直觉而得到增强和提高，这种对美或丑的直觉产生于它的效用或危害。但是，我仍要说，这些情感原本和本质上与这种直觉截然不同。

首先，这是因为对于美德的赞赏似乎不可能同我们赞赏某种便利而设计良好的建筑物时所具有的情感相同；或者说，我们称赞一个人的理由不可能与称赞一个屉橱的理由相同。

其次，在考察的基础上，将发现任何内心气质的有用性很少成为我们赞同的最初根据；赞同的情感总是包含有某种合宜性的感觉，这种感觉和对效用的直觉是完全不同的。我们可以在被认为是美德的所有品质中见到这种情况。根据这种分类，那些品质因为对我们自己有用而最初就受到重视，也因为对他人有用而受到尊重。

对我们自己最为有用的品质，首先是较高的理智和理解力，我们靠它们才能觉察到自己所有行为的长远后果，并且预见到从中可能产

生的利益或害处；其次是自我控制，我们靠它才能放弃眼前的快乐或者忍受眼前的痛苦，以便在将来某个时刻去获得更大的快乐或避免更大的痛苦。这两种品质的结合构成了谨慎的美德，对个人来说，这是所有美德中最有用的一种。

关于在前一个场合所考察的第一种品质，即那种较高的理智和理解力，最初是因为正义、正当和精确，而不是仅仅因为有用或有利而为人所赞同。正是在深奥的科学中，尤其是在更高级的数学中，表现出人类理智的最伟大和最可钦佩的努力。但是那些科学的效用，对个人或公众来说都不是非常清楚的，要去证实这种效用，需要某种并不总是十分容易领会的论述。因此，最初使它们受到公众钦佩的，不是它们的效用。这种品质，在有必要对那些自己对这种卓越的发明毫无兴趣，竭力贬低其作用的人所提出的指责作出某种回答之前，很少为人所坚持。

同样，我们克制自己当前的欲望以便在另一场合得到更充分满足的那种自我控制，如同在效用方面为我们所赞同那样，在合宜性方面也得到我们的赞同。当我们以这样的方式行动时，影响我们行为的情感似乎确实和旁观者的那种情感相一致。旁观者并没有感受到我们目前欲望的诱惑。对他来说，我们一个星期以后或者一年之后享受到的欢乐，其所具有的吸引力一如我们现在享受到的欢乐。因此，当我们为了眼前的缘故而牺牲将来的时候，我们的行动在他看来是极其荒唐和放肆的，也不能够理解影响这种行为的原则。相反，当我们放弃当前的快乐以便得到即将到来的更大的快乐时；当我们似乎表现出遥远的对象和即刻作用于感官的对象一样吸引我们时，由于我们的感情和他的感情确实相一致，所以他不可能不赞同我们的行为；由于他从经验中知道很少人能做到这种自我控制，他将怀着较大程度的惊奇和钦佩的心情来看待我们的行动。因此所有的人自然而然地对在节俭、勤劳和不断努力的实践中表现出来的坚韧不拔品质表示高度的尊重，虽然这些实践除了获得财富之外，没有指向其他目的。那个以这种方式行动并为了获得某种重大的虽则是遥远的利益，不仅放弃了所有眼前的欢乐，而且忍受着肉体和心灵上巨大劳累的人，他的坚定不移必然博得我们的赞同。他对自己的利益和幸福所具有的那种似乎控制着他

的行动的看法，确实同我们自然而然地形成的对他的看法相吻合。在他的情感和我们自己的情感之间存在着最完美的一致，同时，根据我们关于人类天性的通常弱点的体验，这是一种我们不可能合理地期待的一致。因此，我们不仅赞同，而且在某种程度上钦佩他的行为，并认为他的行为值得高度赞赏。只有这种值得赞同和尊敬的意识，能够在这种行动的进程中支持那个行为者。我们10年以后享受到的快乐，同我们今天能够享受的快乐相比，其对我们的吸引力如此微小，前者所激起的激情同后者容易产生的强烈情绪相比，又天然地如此微弱，以致前者决不能与后者等量齐观，除非前者为合宜感、为我们通过以一种方式行动而应该得到每个人尊敬和赞同的意识，以及为我们以另一种方式行动而成为人们轻视和嘲笑的合宜对象的意识所证实。

人道、公正、慷慨大方和热心公益的精神都是对别人最有用的品质。关于人道和公正的合宜性存在于什么地方已经在前一个场合作了说明，那里表明我们对那些品质的尊敬和赞同，有几分是决定于行为者和旁观者感情之间的一致的。

慷慨大方和热心公益的精神所具有的合宜性，是建立在和正义所具有的合宜性相同的基础上的。慷慨大方不同于人道。这两种品质乍看起来是如此密切相关，但总是不为同一个人所具有。人道是女人的美德，慷慨大方则是男子的美德。那种通常比我们更为温柔的女人，很少如此慷慨大方。妇女难得作出重大的捐赠，这一点已为民法所注意[1]。人道仅仅存在于旁观者对主要当事人的情感所怀有的强烈的同情之中，致使旁观者为当事人所受的痛苦而感到伤心，为他们所受的伤害而感到愤怒，为他们的幸运而感到高兴。最人道的行为不需要自我否定，不需要自我控制，不需要有关合宜感的巨大努力。它们仅仅存在于做这种与其自身一致的强烈的同情促使我们去做的事情之中。但是，对于慷慨大方来说就完全不一样了。我们从来不是慷慨大方的，除非在某些方面我们宁愿先人后己，并且为了某个朋友或上级的一些重大而又重要的利益而牺牲自己相等的利益。一个人因为认为别人的贡献使他们更有资格担任自己的职位——取得这个职位曾经是他的抱负——而放弃了自己在这一职位上的权利；一个人为了保护朋友的生命——这是他认为更为重要的东西——而牺牲了自己的生命，他

们的行为都不是出于人道，也不是因为他们感知有关别人的事情比关涉自己的事情更为敏锐。他们两者不是用自己看待两种对立的利益时所天然具有的眼光，而是用他人天然具有的眼光来考虑那两种利益。对每个旁观者来说，他人的这种成功或保护确实可能比他们自己的成功或保护更富有吸引力；但是他们自己却不可能如此看问题。因此，他们在为了这种他人的利益而牺牲自己的利益时，一般都按旁观者的情感来调整自己的情感，并且根据他们所感受到的对那些事物的看法，通过作出某种高尚行为的努力，必定自然而然地想到第三者。那个为了保护其长官的生命而牺牲自己生命的士兵，如果自己毫无过失而发生那个长官的死亡，那么或许感触极少；而落在他自己身上的一种非常小的灾难却可能激起一种非常强烈的悲伤。但是，当他努力行动以便获得称赞并使公正的旁观者理解他行动的原则时，他感到除他自己之外，对每个人来说，他自己的生命同长官的生命相比是微不足道的，也感到当他为了保护长官的生命而牺牲自己的生命时，每个公正的旁观者所天然具有的理解力都会认为他的行动是非常合宜而又令人愉快的。

热心公益的精神所作出的更大努力也正是这样。如果一个年青的军官牺牲自己的生命以使其君主的领土得到些微的扩大，那并不是因为在他看来获得新的领土是一个比保护自己的生命更值得追求的目标。对他来说，自己生命的价值远远超过为他所效劳的国家征服整个王国的价值。但是，当他把这两个目标加以比较时，他不是用自己看待这两个目标时天然具有的眼光，而是用他为之战斗的整个民族的眼光来看待它们。对整个民族来说，战争的胜利是至关紧要的，而个人的生命是无足轻重的。当他把自己摆到整个民族的位置上时，他立即感到，如果流血牺牲能实现如此有价值的目标，他就无论怎么浪费自己的鲜血也不过分。出于责任感和合宜感这种最强烈的天性倾向，其行为所具有的英雄主义便体现在这种对自然感情的成功抑制中。有许多可敬的英国人，处于个人的地位会因为一个畿尼的损失而不是为米诺卡[2]民族的覆灭而深感不安。然而，如果保卫这个要塞是他们的职权范围以内的事，则他们宁愿上千次地牺牲自己的生命，也不愿由于自己的过失而让它落入敌人之手。当布鲁图一世由于他的儿子们阴谋反对罗马新兴的自由而把他们判处死刑时，如果他只考虑到自己的心

情，那么他似乎为较弱的感情而牺牲了较强的感情。布鲁图自然应该痛惜自己儿子们的死亡，这种心情比罗马由于不做出这样大的惩戒而可能遭受的痛苦更为深切。但是，他不是用一个父亲的眼光，而是用一个罗马公民的眼光来看待他们。他如此深切地浸沉在后一种品质的情感之中，以致丝毫不顾他和儿子们之间的血肉关系；对一个罗马公民来说，即使是布鲁图的儿子，在同罗马帝国最小的利益一起放在一个天平的两边时，似乎也是不屑一顾的。在这种情况下以及在其他所有这类情况下，我们的钦佩与其说是建立在效用的基础上，还不如说是建立在这些行为的出乎人们意料的、因而是伟大、高尚和崇高的合宜性的基础上。当我们开始观察这种效用时，不容置疑，它给予了这些行动一种新的美感，并由此使它们更进一步博得我们的赞同。然而，这种美，主要通过人们的深思熟虑才能察觉出来，绝不具有一开始就使这些行为受到大多数人的天然情感的欢迎的性质。

可以看到，就赞同的情感来自效用的这种美的知觉作用而论，它和其他人的情感没有任何关系。因此，如果可能的话，一个人同社会没有任何联系也会长大成人，他自己的行动仍然会因其所具有的有利或不利的倾向而使他感到适意或不愉快。他可以在谨慎、节制和良好的行动中觉察到这种美，而在相反的行为中觉察到丑恶；他可以以我们在前一场合用以看待一架设计良好的机器的那种满足，或者以我们在后一场合用以看待一个非常笨拙而又粗陋的发明的那种厌恶和不满，来看待他自己的性格和品质。然而，由于这些概念只关涉爱好问题，并且具有这类概念的全部脆弱性和微妙性，而所谓爱好正是建立在这类概念的适当性之上，所以，它们可能不会被一个处在这种孤独和不幸境况中的人所重视。即使它们在他同社会有所联系之前出现在他面前，也绝不会由于那种联系而具有相同的结果。他不会在想到这种缺陷时因内心羞愧而沮丧；也不会在意识到相反的美时因暗自得意而振奋。在前一场合，他不会因想到自己应当得到报答而狂喜；在后一场合，他也不会因怀疑自己将会得到惩罚而害怕。所有这些情感意味着一些别人的想法，他是感觉到这些情感的人的天生的法官；并且只有通过对他的行为的这种仲裁人的决断抱有的同感，他才能够想象出自我赞赏的喜悦或自我谴责的羞耻。

[1] Raro mulieres donare solent（妇女们很少捐赠）。

[2] 米诺卡（岛），西班牙东部的一个岛。

第五卷

习惯和风气对有关道德赞同和不赞同情感的影响

（本卷只有一篇）

第一章 论习惯和风气对我们有关美和丑的看法的影响

除了那些已经列举过的，对人类的道德情感具有重大影响的，并且成为流行于不同时代和不同国家的有关什么是应该责备或值得赞扬的许多不规则和不一致的观点的主要原因的原则之外，还存在其他一些原则。这些原则就是习惯和风气，它们是支配我们对各种美的判断的原则。

如果人们经常同时见到两个对象，其想象就会形成从一个对象很快联想到另一对象的习惯。假如前者出现了，我们就期待后者跟着出现。它们主动地使我们彼此联想，我们的注意力也容易跟它们一起变化。虽然若不受习惯的影响，它们的联系并不存在真正的美，然而，如果习惯已经这样地把两者联在一起，我们对两者的分离就会感到不合宜。如果前者出现时后者没有像通常那样随之出现，我们就认为这是令人困惑的。我们没有看到我们期望看到的东西，自己习惯性的想法也被这种失望搅乱。例如，一套衣服，如果缺少通常连在一起的小小的装饰物，似乎就少了一点东西，甚至少了一粒腰扣，我们也会感到不适或别扭。如果在它们的联系中存在某种天然的合宜性，习惯就会增强我们对它的感觉，而使不同的安排更让人感到不愉快。那些习惯于用某种高尚的情趣来看待事物的人，对任何平庸或难看的东西都更为厌恶。在那种联系不合宜的地方，习惯或者会减弱，或者会全部消除我们的不合宜感。那些习惯于不整洁和杂乱无序的人，丧失了一切对整洁或优雅的感觉。对陌生人来说似乎是可笑的家具或衣服的式样，并没有引起习惯于它们的人们的反感。

风气不同于习惯，或者更确切地说，它是某种特殊的习惯。那种风气不是每个人所呈现的、而是地位高或品质好的那些人所呈现的风

气。大人物的优雅、安闲和威风凛凛的样子，连同他们通常穿着的贵重豪华，给予了他们偶然作出的姿态一种魅力。只要他们继续采取这种姿态，在我们的想象中，它就会同我们对某种优雅和豪华的东西的想法联系起来，虽然这种姿态本身无足轻重，但是因为这种联系，它似乎也成了某种优雅和豪华的东西。一旦他们改掉这种姿态，它就失去了此前具有的全部魅力，而且现在仅仅为下等人所应用，似乎具有他们的某种平庸和难看的样子。

世上所有的人都认为，衣服和家具完全受习惯和风气的支配。然而，那些原则的影响绝不局限于如此狭隘的范围，而是扩展到在各个方面都有情趣的对象，——音乐、诗歌和建筑学之中。衣服和家具的样式正在不断地变化；5年以前人们所欣赏的式样今天看来会显得可笑，经验使我们确信，这主要或完全要归因于习惯和风气的流行一时。衣服和家具不是用非常结实的材料制成的。一件设计良好的外套花费了12个月才制成，它的款式就不能再作为时髦式样流传开来。家具式样的改变不像衣服款式的改变那样快；因为家具通常较为耐用。然而，它一般五六年就经历一次更新换代，每一个人都会在他的一生中见到家具变换各种不同的流行式样。其他一些艺术作品更为经久不变，乐观一点估计，它们制作的式样可以持续流行很长的时期。一座精心建造的房屋可以持续存在许多世纪；一首优美的歌曲可以通过口头相传而流传好几代；一首精心写作的诗篇可以与世长存；所有这些艺术品依据创作它们的特殊风格、特殊情趣或手法，接连流行多年。很少有人有机会在他的一生中见到这些艺术品的式样有任何重大变化。很少有人对在不同的年代和国家流行的各种样式具有如此之多的经验和知识，以致对它们表示完全满足，或者不带偏见地在它们和现时在本国出现的事物之间作出判断。因此，很少有人愿意承认，习惯或风气对他们关于任何艺术品中什么是美的或者其他方面的判断具有很大的影响；而是认为，他们应该在观察它们时想到的一切准则，都是以理智和本性、而不是以习惯或偏见为依据。可是，只要稍微留神一下，他们就会相信情况正好相反，并确信习惯和风气对建筑学、诗歌和音乐的影响，同对衣服和家具的影响一样确定无疑。

例如，有什么理由能用来确定陶立克式（Doric）柱头的高度相当于直径的八倍，爱奥尼亚式（Ionic）柱头的盘蜗是直径的九分之一，科林斯式（Corinthian）柱头的叶形装饰是直径的十分之一，才是适当的呢？这些建筑方法的合宜性只能以风俗和习惯为根据。眼睛看惯了与某个装饰物相关的特定比例之后，如果看到与装饰物不协调的某种比例，就会感到不舒服。五种柱式中的每一种都有它的特殊的装饰物，这些装饰换成其他任何装饰，都不能不引起那些洞察建筑学准则的人的不满。确实，据某些建筑师说，这就是精确的判断，古人依此确定了每个柱头上相宜的装饰，除此之外再也找不到同样合适的装饰。然而，这些样式虽然无疑是极其适意的，但是，要使人想象它们是唯一合乎比例的样式，或者，要使人想象在习惯形成之前不曾有过500种同样合适的样式，还是有点困难的。不管怎样，在习惯形成了建筑物的特殊准则后，如果它们不是毫无道理的话，那么，想以其他一些仅仅是同样适合的准则，甚至以从高雅和优美的观点看来自然比原有法则略胜一筹的其他法则去改动它们，是荒唐可笑的。一个人穿了一套不同于他过去常穿的衣服出现在公众面前，虽然新衣服本身非常雅致或合身，但是会显得滑稽可笑。同样，在习惯和风气已经确定之后，以与之极为不同的方式去装饰一座房屋，似乎也是荒唐可笑的，即使新的装饰本身比常见的装饰要优越。

据古代的一些修辞学家说，就像一定的诗歌的韵律生就用来表达那种应当在其中占支配地位的品质、情感或激情那样，它们自然适用于各种特殊的写作。他们说，一种诗体适宜于严肃的作品，而另一种适宜于明快的作品，他们认为两者不可能互换而不具有最大的不合宜性。然而，现代的经验似乎同这一原则相矛盾，虽然这一原则本身好像很有道理。在英国，是讽刺诗，在法国就是英雄诗。拉辛的悲剧和伏尔泰的《亨利亚德》几乎写下了同样的诗句，

“让我把你的忠告当作一件大事。”

相反，法国的讽刺诗与英国的十音节的英雄诗同样美妙。习惯使一个国家把严肃、庄重和认真的思想和某种韵律联系起来，另一个国家把这种韵律和任何有关愉快、轻松和可笑的东西联系起来。在英国，再

也没有什么比用法国亚历山大格式的诗写的悲剧更荒唐可笑的了；在法国，再也没有什么比用十音节的诗体写作的同类作品更荒唐可笑的了。

一个著名的艺术家会使各种已确立的艺术形式发生重大的变化，并开创一种新的写作、音乐或建筑学的风气。因为一个受人欢迎的上层人士的服装会使它本身受到欢迎，并且不管它如何稀奇古怪，不久就为人们所羡慕和模仿；所以一个杰出的大师会使他的特色受到欢迎，并使他的手法在他从事的艺术之中变成风行一时的风格。由于模仿音乐和建筑学的各个艺术领域中一些著名大师的特色，意大利人在音乐和建筑学方面的情趣在那50年中发生了令人瞩目的变化。塞尼加受到昆体良[1]的指责，说他破坏了罗马人的情趣，并且倡导一种轻佻浮华的东西来取代庄严的理性和有力的雄辩。萨卢斯特[2]和塔西佗[3]受到他人以同样罪名进行的指责，虽然方式有所不同。他们要把虚假的荣誉授予这样一种风格，这种风格虽然最为简洁、优美、富于表情，甚至富有诗意，然而缺乏舒畅、质朴和自然，并且显然是最费力和矫揉造作的产物。一个作家要具备多少伟大的品质才能使自己的缺陷变成受人欢迎的东西呢？继对一个民族的情趣的改善给予的赞扬之后，能给予任何一个作家的最高度的颂扬，或许就是说他败坏了这种情趣。在我们自己的语言中，蒲柏先生和斯威夫特博士[4]各自在所有用韵文写成的作品中采用了一种不同于先前所运用的手法，前者在长诗中这样做，后者在短诗中这样做。巴特勒的离奇有趣让位于斯威夫特的平易简朴。德莱顿[5]的散漫自由和艾迪生[6]那表达正确，但常常是冗长乏味和使人厌倦的郁闷，不再成为模仿的对象，现在，人们都按照蒲柏先生简练精确的手法来写作所有的长诗。

习惯和风气，不只是使艺术作品受到其支配性的影响，它们同样影响我们对自然对象的美的判断。在不同的事物中，有多少不同的和对立的形态被认为是优美的？在一种动物中受到赞扬的比例，完全不同于在另一种动物中得到尊重的比例。每一样东西都有它自己的特殊形态，这种形态受到人们的称赞，并且具有自己的美，区别于其他任何东西。因此，博学的耶稣会会士比菲埃神父断定，每一种对象的美存在于其所归属的那种特殊事物中的最常见的形态和颜色之中。这

样，在人的外形中，各种容貌的美都处于一种适中的状态，跟其他种种难看的外貌相差不多。例如，一个漂亮的鼻子，既不太长也不太短，既不太直也不太弯，在所有这些极端中居适中地位，并且其同各种极端中的任何一种之间的差异，很少超过所有那些极端相互之间的差异。这就是造物主似乎意欲造就的形状，然而，造物主大大地偏离了这一切，很少恰如其分地做到；但是，对所有那些偏差来说，仍然具有十分相似之处。当人们照某张图案来描画若干张图画时，虽然它们在某一方面可能都有所忽略，但它们同原样相似的程度都会大于它们彼此之间相似的程度；原样的一般特征在所有的图画中都得到体现；最离奇古怪的图画当是那些非常离谱的图画；虽然很少有人精确地临摹这一图案，但是最精确的线条写生画和最粗心的线条写生画所具有的相似之处，会多于最粗心的线条写生画之间的相似之处。同样，在每一种生物中，最漂亮的都具有该类生物一般构造上最强烈的特征，并且同大部分的个体十分相似。相反，怪物或完全变形的东西，总是最离奇古怪的，并且极少同它们所属的那类生物的大部分相像。这样，每种东西的美，虽然在某种意义上它在所有的事物中最为罕见，因为能够精确地达到这种适中形状的个别东西很少，但是，在另一种意义上它又最为平常，因为所有和它相异的东西与之相似之处，都多于它们彼此之间的相似之处。因此，根据比菲埃神父的说法，在各种东西中，最常见的形状是最美的形状。因而，在我们能够判断各种对象的美，或者了解适中而又最常见的形状存在于什么地方之前，需要凭借一定的实践和经验来仔细观察它们。有关人种外形美的最佳判断将无法帮助我们去判断花、马或任何其他东西的美。由于同样的理由，在不同的地带以及产生不同的习惯和生活方式的地方，因为每种生物大多数都因其所处的环境不同而具有不同的形态，所以盛行着各种不同的美的概念。摩尔人的马的美确实不同于美国人的马的美。在不同的国家中，形成了多少有关人类外形和面容的美的不同的概念？白皙的肤色在几内亚海岸就是一种令人吃惊的丑陋。厚嘴唇和塌鼻子在那儿是一种美。在有些国家里，垂肩长耳是普遍为人羡慕的对象。在中国，如果一位女士的脚大到适于行走，她就会被认为是一个丑八怪。在北美有些野蛮的民族中，人们把四块板绑在自己孩子的头上，就这样在孩子的骨头柔软未成熟之时，把头挤压成差不多完全是四方的形状。欧洲人对这种荒唐凶残的习惯感到震惊，一些传教

士把它归因于盛行这些习俗的那些民族的无知愚昧。但是，当他们谴责那些野蛮民族时，他们并没有想到直到最近这几年为止，欧洲的女士们已经作了近一个世纪的努力把她们天生的漂亮的圆形头颅挤压成同样一种四方的形状。尽管已经知道这种习俗会引起不少痛苦和疾病，但是习惯还是在一些或许是人们所能看到的最文明的国家里使它受到大家欢迎。

这就是这个博学而又机智的神父关于美的本性的（理论）体系；按照他的说法，美的全部魅力就这样似乎来自它赞成某种习性，即习惯给人们对于每一特定事物的想象留下了深刻印象。然而，我不能因此而相信，我们甚至对外表美的感觉也完全决定于习惯。任何形状的效用，其对人们意欲达到的有用目的的适用性，显然使它受到我们的欢迎，而不受习惯的影响。某种颜色比其他颜色更受人欢迎，在眼睛看到它的最初时刻，更令人赏心悦目。迷人的外表比粗俗的外表更受人欢迎。姿态万千比单调乏味千篇一律更使人愉快。具有联系的各种变化，其中每个新的变化出现似乎都是由在它之前发生的变化引起的，并且所有联系在一起的部分在其中似乎具有相互之间的某种天然联系，比没有联系的对象杂乱无章的集合更受人欢迎。虽然我不能承认习惯是美的唯一原则，但是我可以在以下程度上同意这一天才体系的真实性，即我承认，任何外部的形状，如果和习惯大相径庭，并且与我们通常在各种特殊事物中看到的那种样子不相似，那么几乎没有一种会美得如此令人愉快；或者，任何外部的形状，如果它同习惯相符，并且我们已习惯于在每一个某类事物中看到它，那么几乎没有一种会丑得如此令人不快。

第二章 论习惯和风气对道德情感的影响

由于我们对各种美的情感受到习惯和风气如此重大的影响，所以不能指望对行为美的情感完全避免那些原则的支配。然而，它们在这里的影响似乎远远不及其在任何其他地方的影响。或许，没有一种外界对象的形状——无论多么荒唐和奇异——习惯不会使我们看惯它，

或风气不会使它受人欢迎。但是，尼禄[7]或克劳迪厄斯[8]式的品质和行为，是习惯永远不会使我们与其协调的东西，也是风气永远不会使其为人们所赞同的东西；前者总是恐惧和仇恨的对象；后者总是轻视和嘲笑的对象。我们的美感所赖以产生的那些想象的原则，是非常美好而又脆弱的，很容易因习惯和教育而发生变化；但是，道德上的赞同与不赞同的情感，是以人类天性中最强烈和最充沛的感情为基础的；虽然它们有可能发生一些偏差，但不可能完全被歪曲。

虽然习惯和风气对道德情感的影响并不完全如此重大，但是，同它在任何其他地方的影响相比却非常相似。当习惯和风气同我们关于正确和错误的天然原则相一致时，它们使得我们的情感更为敏锐，并增强了我们对一切近乎邪恶的东西的厌恶。那些在真正的良朋益友而不是在通常所谓的良朋益友中间受到教育的人，他们在自己所尊敬的以及与其共处的人们身上惯常见到的，只是正义、谦虚、人道和井井有条，对看来是同那些美德所规定的准则相矛盾的东西至为愤慨。相反，那些不幸在强暴、放荡、虚伪和非正义之中长大的人，虽然没有完全丧失对这种行为的不合宜性的感觉，但是，完全丧失了对这种可怕的暴行，或者它应当受到报复和惩罚的感觉。他们从幼年时起就熟悉这种行为，习惯已使他们对这种行为习以为常，并且非常容易把它看成是所谓世之常情的东西，即某些可能并且必然被我们实行，从而妨碍自己成为正直的人的东西。

风气有时也会给一定程度的混乱带来声誉，相反，有时会使应当受到尊敬的品质受到冷遇。在查理二世[9]在位时代，某种程度的放荡不羁被认为是自由主义教育的特征。按照那个时代的看法，这种放荡不羁是同慷慨大方、真诚、高尚和忠诚联系在一起的，以这种态度行动的人被证明是一位绅士，而不是一个清教徒。另一方面，举止的庄重和行为的正规都不时兴，在那个时代的人们的想象中，它们是同欺骗、狡诈、伪善和下流联系在一起的。对浅薄的人来说，大人物的缺陷似乎一直是可以赞同的。他们不仅把这些缺陷同特别好的运气联系起来，而且把它们同许多较高的美德——他们把这些美德归因于大人物的地位——联系起来；同自由和独立的精神，同坦率、慷慨、人道和彬彬有礼联系起来。相反，地位比较低的人所具备的美德——极端

节俭简朴、勤勉刻苦和严守准则，在他们看来似乎都是粗俗的和讨厌的。他们把后者的美德同那些品质通常归属的地位的低下联系起来，同自己猜想的，通常与诸如卑鄙的、怯懦的、脾气坏的、虚伪的和小偷小摸的性情相伴而生的许多重大缺陷联系起来。

在不同的职业和生活状况中，人们熟悉的对象非常不同，使他们习惯于非常不同的激情，自然而然地在他们之中形成了非常不同的品质和行为方式。在每个阶层和每种职业中，我们期望经验已告诉我们属于这个阶层和这种职业的某种程度的行为方式。但是因为在各种事物中，我们特别喜欢中间形态，这种形态的每一部分、每一种特点都精确地同造物主似乎已为那种事物制定的一般标准相一致，所以在各个阶层中，或者，如果我可以这样说的话，在各种各样的人中间，我们特别喜欢这样一些人，在他们身上，那种通常和他们特殊的生活条件和境遇相伴而生的品质，既不太多也不太少。我们说，一个人看上去应当符合他的行业或职业，但如果故意卖弄每种职业就不受人欢迎。出于同样的理由，不同的生活阶段具有不同的行为方式。在老年人身上，我们期望看到庄严和稳重，衰弱多病、饱经风霜和衰退的感受能力，这些似乎把庄严和稳重变得既自然又令人肃然起敬；在青年人身上；我们期望看到敏锐、轻松愉快和生气勃勃，因为经验告诉我们，一切有趣的事物会强烈影响年轻人幼稚而无经验的感官。然而，那两个时期的每一个，都可能容易具有过多的属于这个时期的特点。青年人的飘忽轻浮，老年人的固执迟钝，同样是令人不快的。根据通常的说法，如果青年人在自己的行为中具有老年人的某种行为方式，而老年人仍然保持着青年人的轻松活泼，都是令人愉快的。但是，两者都可能容易过多地具有对方的行为方式。在老年时得到原谅的过分冷静和呆板拘谨，会使年轻人变得可笑。年轻时所放纵的轻浮、粗心和虚荣，会使老年人受到蔑视。

我们因习惯而产生的与各个阶层和职业相适应的特殊品质和举止，或许有时具有一种跟习惯无关的合宜性；而且，如果我们考虑到自然影响生活状况不同的那些人所处的一切不同的环境，我们就应当为此而对这种特殊的品质和举止表示赞同。一个人行为的合宜性，不是凭靠它适宜于他所处的任何一种环境，而是凭靠它适宜于他所处的

一切环境，它们在我们设身处地着想时我们认为自然会引起他的注意。如果他看起来过分地为其中某一环境所吸引，像是全然忽略了其他环境，我们就像不能完全赞成某件事情那样不赞成他的行为，因为他不能恰当地适应自己所处的一切环境；然而，他对自己主要感兴趣的对象所表现的情感，在没有其他事物需要他注意时，或许并未超出我们会完全同情和赞同的范围。在个人生活中，一位父亲在失去独生子时可能表现的某种程度的悲痛和脆弱是无可指责的，但在作为一支军队首领的将军身上，当荣誉和公众安全需要他倾注心力的时候，这种悲痛和脆弱就是不可原谅的了。因为在一般情况下，不同的对象应当引起职业不同的人们的注意，所以不同的激情必然应当成为他们惯常怀有的感情；当我们在这一特殊方面设身处地地设想他们的处境时，我们必定明白，每件事情自然会按照它所激起的情绪与他们既定的习惯和心情是否一致而或多或少地影响他们。我们不可能期望一个牧师表现出与我们期待一位官员表现的对生活乐趣和愉快的感觉相同的感觉。牧师的特殊职业是记挂等待着世人的严峻的前程，是预告违背有关责任的准则将会产生什么不幸的后果，并且他自己要成为一个切实遵奉上述准则的榜样，他似乎是一个传递（上帝）音信的使者，轻率和冷漠都不能合宜地传递这种音信。人们设想，他的心一直为过于庄重和严肃的东西所占据，不能腾出地方来容纳那些有关琐屑事物的印象，这种印象充塞于放荡和轻松愉快的人的注意之中。因此，我们很快地感到，有着某种不以习惯为转移的行为方式的合宜性，习惯已使其为这种职业所具有；就一个牧师的品质而言，再也没有什么能够比庄重、严肃和一尘不染这些我们惯常期待他的行为表现的品质更加合适。上述看法是如此简单明了，以致几乎没有什么人会粗心到有时不这样想，不以这种态度来说明他对牧师这种职业通常具有的品质的赞同。

其他一些职业通常具有的品质的基础却不是如此简单明了，我们对这些品质的赞同完全根据习惯，不必通过上述看法去确定和加深对它们的赞同。例如，我们出于习惯把快活、轻浮、活泼自由，以及某种程度的放荡的性格加到军人的职业上去。但是，如果我们考虑到什么样的性情最适合于这种职业，或许我们就容易断定：对一直暴露在非同寻常的危险之下，因而会比他人更经常地想到死亡及其后果的那

些人来说，极其严肃和思虑周全的性情是最好的性情。然而，军人的这种处境，或许也是相反的性情在军人中间如此普遍地流行的原因。如果我们冷静、专心地加以观察，就会看到，为了征服对于死亡的恐惧，需要作出如此巨大的努力，以致那些经常面临死亡的人发现，使自己不关心自身的安全并置之度外，并因此而投身于各种娱乐和放荡之中，这样更容易使自己忘掉死亡的恐惧。一座军营不是一个富有思想的人或一个沉思默想的人的活动范围：确实那种人常常是很果断的，并且能够通过某种巨大的努力，以坚定不移的决心面对几乎不能避免的死亡。但是面对持续的、虽然不是近在眼前的危险而被迫作出长期努力，这种努力会耗尽心力、压抑心情，使得内心再也不能感受到一切幸福和享乐。那些纵情逸乐、无忧无虑的人，根本没有必要作出任何努力，他们简直从来不下决心去考虑它们，而只是在不断的享受和娱乐中忘却有关自己处境的一切忧虑，这些人更容易忍受这种境遇。无论什么时候，当一个军官没有理由去考虑正在遭受的不寻常的危险时，他很可能失去自己欢乐而又放荡不羁的性格。一座城市的卫队长通常是同其他公民一样清醒、仔细而又吝啬的动物。由于同样的原因，长期的和平非常容易缩小市民和军队之间性格上的区别。不管怎样，从事这种职业的人的通常的处境，使欢乐和某种程度的放荡不羁如此明显地变成了他们的常见的品质，并且，在我们的想象中，习惯如此强有力地把这种品质同这种生活状况联系在一起，以致我们非常容易轻视这样的人，他的个人气质或处境使他不能获得这种品质。我们嘲笑一个城市卫兵严肃而又小心谨慎的面部表情，它和他的同事们的面容大为不同。那些同事似乎常常以自己行为方式的一成不变为耻，并且不是出自自己职业的风气，喜欢装出对他们来说绝非出乎本性的轻率的样子。无论我们惯常在某一可尊敬阶层的人士身上看到的举止是什么，在我们的想象中，这种举止是如此密切地同这个阶层联系在一起，以致无论什么时候见到这个阶层的人士，我们都期望见到这种举止，而如果未见到便觉得缺点什么。我们感到窘迫和为难，不知道自己如何去谈论那种品质，它显然像是一种与我们曾经想加以分类的那些品质不同的品质。

同样，不同时代和不同国家的不同情况，容易使生活在这些时代和国家中的大多数人形成不同的性格，人们怎样看各种品质，认为各

种品质应在多大程度上受到责备或称赞，也随国家和时代的不同而不同。那种受到高度尊敬的文明礼貌，在俄罗斯或许被认为是带女人气的谄媚奉承，在法国宫廷里或许被看成是粗野和鄙俗的风尚。那种定购和俭朴，在一个波兰贵族身上会被认为是过分节省，在阿姆斯特丹的一个公民身上就被看成是奢侈浪费了。每个时代和每个国家，把那种能在受人尊重的那些人中间通常见到的品质，看成是适中的特殊才能或美德。而且，当这种变化按照不同的环境使不同的品质或多或少地习惯于它们时，他们有关品质和行为完全合宜的情感也会相应地发生变化。

在文明国家中，以人道为基础的美德得到比以自我克制和对激情的控制为基础的那些美德更多的培养。在野蛮和未开化的国家中，情况完全相反——自我克制的美德得到比有关人道的那些美德更多的培养。在文明和有教养的各个时代到处可见的那种歌舞升平和幸福安宁，使人很少有机会磨炼出对危险的轻视和忍受劳累、饥饿和痛苦的耐心。贫困可以轻易地避免，因此，对贫困的轻视几乎不再是一种美德。对享乐的节制已没有多大的必要，心儿可以随意放松，并且在各个方面尽情满足出乎本性的各种爱好。

在野蛮人和未开化的人中间情况完全相反。每个野蛮人经受了某种斯巴达式的训练，并且，为环境所迫，能经受各种艰难困苦。他处在持续不断的危险之中：经常遭受极度的饥饿，每每由于生活资料匮乏而死亡。他的环境不仅使他习惯于各种困苦，而且教育他不屈服于困苦所引起的各种激情。他不可能期望他的同胞因这种弱点而表示同情或纵容。在我们能更多地同情别人之前，我们自己必须处在某种程度的舒适安闲之中。如果我们自己受到痛苦极为严重的折磨，我们就无暇顾及邻人的痛苦；并且所有的野蛮人为满足自己的欲求和急需而奔忙不已，不会太多地注意他人的欲求和急需。因此，一个野蛮人，无论他的苦难的性质是什么，并不期望从周围的人那里得到同情，因而他不愿因让人们知道他的一丁点弱点而暴露自己。他绝不许自己的激情——无论它如何狂暴和激烈——扰乱他那面部表情的平静，或行为举动的镇定。有人告诉我们，北美的野蛮人在一切场合都装作满不在乎的样子，并且认为如果自己在任何方面表现出被爱情、悲痛或愤

恨所左右，将有损自己的尊严。他们在这一方面的高尚行为和自我克制出乎欧洲人的意料。在一个一切人的地位和财产都相等的国家里，可以期望双方之间相互倾慕是结婚时唯一要考虑的事情，并不受任何约束地纵情享受。然而，正是在这样的国家里，所有的婚姻毫无例外地都是由父母决定的，而且，在这样的国家里，一个年轻的男人会认为，如果自己对某个女子流露出丝毫超过对别的女子的爱情，或者不表现出对什么时候同谁结婚这些问题十足的冷漠，那将是一辈子丢脸的事情。在富有人性和教养的时代普遍地加以纵容的对爱情的向往，在野蛮人中间被看成是最不能原谅的女人气质。即使在结婚以后，双方似乎也以在如此卑鄙的需要的基础上结合为耻。他们不住在一起。他们只是在暗中相见。他们仍然各自住在自己父亲的家里，在所有其他国家里都被允许而不会受到责备的两性的公开同居，在这里被认为是最下流的和不像男子汉的淫荡。野蛮人不仅仅是在这种令人喜欢的激情上发挥无限的自我控制能力。他们常常在同胞们众目睽睽之下以极其冷漠的态度忍受诽谤、指责和最大的侮辱，而不表示丝毫的愤慨。当一个野蛮人成为战争的俘虏，并且像通常所发生的那样，从他的征服者那里听到被处死刑的消息时，他不露声色地听着，而且在忍受最可怕的折磨之后从不悲叹，或者说，除了对敌人的轻蔑之外，不显示什么别的激情。当他被军人们吊在慢慢燃烧的火上时，他嘲笑那些折磨他的人，并且告诉他们，如果他们之中有人落在他的手里，他会用比这更别出心裁的方法去折磨他。在他身上最柔软和最敏感的一切部位被灼痛、烧伤和划破达数小时以后，为了延长他的痛苦，刑罚常常暂停一下，他被人从火刑柱上放下来。他利用这个间歇谈论各种无关紧要的事情，询问国家大事，似乎不感兴趣的只是自己的处境。在旁边观看的野蛮人同样地无动于衷，似乎如此可怕的景象并未在他们身上发生什么影响。除了在他们加剧其痛苦的时候，几乎不去看一下那个被俘的人。在其他时刻，他们吸着烟草，以任一平常的事情来取乐，似乎没有发生这种可怕的事情。每个野蛮人，从幼年时起，就知道要为这种可怕的结局作好准备；他为了这个目的创作了他们叫做死亡之歌的歌曲，这是一首在他落入敌人之手并且在敌人加到自己身上的折磨之中死去时所唱的歌曲。其内容包含了对折磨他的人的睥睨，并且表达了对死亡和痛苦的极度蔑视。他在一切重要场合唱这首歌，当他出发去打仗时，当他在战场上遇见敌人时，或者，当他在什

么时候想表示自己已在思想上对这种可怕的不幸作好准备，并且任何事情都不能动摇他的决心或改变他的意志时，他都唱这首歌。对死亡和拷打的同样的蔑视盛行于所有其他的野蛮民族之中。没有一个来自非洲海岸的黑人在这一方面不具备一定程度的高尚品质，这种品质常常是他那卑劣的主人所不能想象的。命运女神对人类实行的绝对统治，从来不比下面这种情况更为残酷，那就是：使那些英雄民族受欧洲监狱里放出来的残渣余孽的支配，受那些既不具备自己祖国、也不具备征服国美德的坏人的支配，他们的轻浮、残忍和卑鄙，十分公正地使他们受到被征服者的轻视。

野蛮人国家的习惯和教育要求每个野蛮人具备的那种超人的、百折不回的坚定，并不要求在文明社会里养育的那些人也具备。如果后者在痛苦中抱怨，在贫困中悲叹，听任自己受爱情摆布或为愤怒所困扰，他们很容易得到人们的谅解。人们并不认为这种软弱会影响他们的某些基本品质。只要他们不让自己激动得干出任何违反正义或人道的事，那么虽然他们面部表情的平静或他们的谈吐和行为的镇定多少会受到干扰和破坏，失去的只是一点声誉。一个对其他激情更为敏感的富有人性和文明的人，可能更容易同情某种激昂振奋的行为，更容易原谅某种略微过火的行动。当事人意识到这一点；确信自己的判断公正，从而纵容自己强烈地表露出自己的激情，而不那么害怕因为暴露自己强烈的情绪而遭到人们的轻视。我们敢于在一个朋友面前表露强烈的情绪，而不在一个陌生人面前表露这种情绪，是因为我们期待从前者而不是从后者那里得到宽容。同样，在文明民族中，得体这类准则容许比在野蛮民族中得到认可的更为激烈的行为。文明人以朋友般的坦白相聚交谈；野蛮人以陌生人般的保留态度相聚交谈。法国人和意大利人这两个欧洲大陆上最文明的民族，在自己对一切都感到满意时所流露的那种情绪和高兴劲儿，首先使碰巧在他们中间旅行的那些陌生人感到惊讶，这些人在感觉比较迟钝的人中间接受教育，不能理解这种热情的表现，他们在自己的国家里从未见过类似的表现。一个年轻的法国贵族在被拒绝编入一个军团时，会在全体朝臣面前哭泣起来。男修道院院长达·波斯（Dû Bos）说，一个意大利人被判罚款20先令时所表现的情绪，比一个英国人得知自己被判处死刑时所表现的更为强烈。西塞罗在罗马的优雅之风达到顶峰的时候，会怀着满腹的

伤情愁绪当着全体元老和全体人民的面哭泣起来，而不感到降尊纡贵——因为很明显，他必须在每一次演说结束时这样做。在罗马早期和未开化的时代，按照当时的行为方式，演说者或许不会表现出自己如此强烈的情绪。我想，如果西庇阿家族、莱列阿斯和老加图当着公众的面流露如此脆弱的感情，会被认为是违背本性和不合宜的事情。古代的那些武将能够显示自己的地位、庄重和良好的判断，但是，据说他们对那种卓越和热情洋溢的演说却感到陌生，这种演说是在西塞罗诞生之前不久由格拉古兄弟、克拉苏和苏尔皮西乌斯率先介绍到罗马来的。这种成功或不成功地在法国和意大利盛行已久的激动人心的演说，只是在最近才开始介绍到英国来。要求各文明民族和野蛮民族实行的自我控制的程度之间的差别极大，致使他们各自按照这种不同的标准来判断行为的合宜性。

这种差别引起了其他许多并非不重要的差别。一个多少有些习惯于听从天性倾向的文明人变得坦率，豪爽和真诚。相反，被迫抑制和隐藏各种激情表现的野蛮人必然养成虚伪和掩饰的习惯。所有那些同亚洲、非洲或美洲的野蛮民族有交往的人都注意到，他们都是同样难以理解的，并且当他们有意隐瞒真情时，没有哪种查询可以从他们那里获知真相。他们不会被那些巧妙的问题诱入圈套。拷打本身不能使他们供认任何他们一点儿也不想讲的事情。一个野蛮人的激情，虽然从未通过任何外部情绪表达出来，却隐匿在受害者的心里，尽管他的愤怒已达到最强烈的程度。虽然他很少显露出任何愤怒的迹象，但是，当他终于抑制不住自己的复仇欲望时，他的报复总是残暴和可怕的。最小的侮辱都会使他陷入绝望。他的面部表情和谈吐确实还是平静和从容自若的；但是他的行动常常是极其凶猛和狂暴的。在北美那些到了最易动感情的年龄和比较胆怯的女性中间，在只是受到母亲轻微的责备时，除了说一句“你不会再有一个女儿了”以外，不表露出任何激情，也不说别的什么，就去跳水自尽的人，并不少见。在文明民族中，一个男人的激情通常不是这样狂暴或猛烈。他们常常吵吵闹闹，但很少造成伤害；而且通常似乎只指望使旁观者确信他们这样激动是正确的，并得到他的同情和赞同，做到这一点，他们就满足了。

然而，习惯和风气对人类道德情感产生的所有这些影响，同它们在其他地方产生的影响相比，是微不足道的；那些原则所造成的判断的最大失误，并不同一般的品格和行为有关，而是同特殊习惯的合宜或不合宜有关。

在不同的职业和不同的生活状况中，习惯引导我们去赞同的不同的行为方式，并不是至关紧要的事情。从老年人和青年人身上，从牧师和官员身上，我们都期待着真理和正义；我们正是在瞬息即逝的事情中，寻找他们各自品质中的明显特征。关于这些，如果我们留意，也常常可以看到我们没有注意到的情况，即有一种习惯已经教导我们赋予各种职业的品质的合宜性，独立于习惯之外。因此，在这种情况下，我们不能抱怨说，天然情感的反常是十分明显的。虽然不同民族的行为方式要求在他们认为值得尊敬的品质方面具备不同程度的同一品质，但是，可以说甚至在这里也会发生最坏的事情。那就是，某种美德的功能有时被扩大，以至对其他一些美德有所损害。波兰人中间盛行的那种质朴的殷勤好客，或许对节约和良好的秩序有所损害；荷兰人中间得到尊重的节俭，或许对慷慨和亲密关系有所损害。野蛮人所需要的勇气减弱了他们的人性；或许，文明民族所需要的灵敏感觉有时也会损坏他们刚强的坚定性格。一般说来，在任何民族中产生的行为风格，常常在整体上被认为是最适合于那个民族的处境的。勇气是最适合于一个野蛮人的处境的品质；灵敏的感觉是最适合于生活在非常文明的社会中的那些人的品质。因此，即使在这一点上，我们也不能抱怨人们的道德情感全面败坏。

因而，习惯所许可的对行为的自然合宜性的最大背离不是在一般行为方式方面。至于某些特殊的行为方式，习惯的影响往往是比较严重地损害良好的道德，它也可能把严重违反了有关正确和错误的极为清楚的原则的各种特殊行为，判定为合法的和无可责备的。

例如，还有什么比伤害一个婴儿更野蛮的行为呢？这个婴儿的孤弱无助、他的天真无邪、他的惹人喜欢，甚至引起了敌人的怜悯，不饶恕这个婴儿的性命，被认为是一个狂怒和残酷的征服者的最凶暴的行为。那么，一个父亲若伤害即使凶暴的敌人也不敢伤害的那个幼小

的婴儿，对于这个父亲的心肠我们必然会有什么想法呢？但是，遗弃婴儿，即杀害新生婴儿，是几乎在全希腊，甚至在最有教养和最文明的雅典人中间都被允许去做的事；无论什么时候，父母的境况使他们难以把这个婴儿养大，从而把他遗弃在外任其挨饿，或者被野兽吃掉，都不受到责备或非难。这种做法可能始于最野蛮的未开化时代。人们在社会发展的最初阶段就已熟悉了这种做法，对这种习惯做法始终如一的承袭，妨碍了后代的人去察觉它的残暴。我们现在发现，这种做法盛行于所有的野蛮民族，最原始和最低级的社会肯定比其他的社会更加原谅这种做法。一个野蛮人的极端贫困，常常是这样一种贫困，他本人常常遭受极度的饥饿，他常常死于生活资料匮乏之中，对他来说同时维持自己和自己孩子的生命常常是不可能的。因此，对他在这种情况下抛弃自己的孩子我们不会感到奇怪。一个人在逃离无法抵抗的敌人时，会丢下自己的婴儿，因为后者妨碍他逃命。这个人肯定会被人原谅，因为，如果他企图救出这个婴儿，他所能得到的唯一安慰是和婴儿同归于尽。因而，在这样的社会状况下，允许一个父亲去判断他能否把自己的孩子养大，对此，我们不应当深感意外。然而，在希腊社会晚期，出于模糊的利益或便利上的考虑而允许发生这种事情，这是绝不能原谅的。延续下来的习惯在这个时候如此彻底地认可这种做法，以致不仅世人松弛的行为准则容忍这种暴虐的特权，而且甚至应当是很合理和精确的哲学家们的理论，也被业已养成的习惯引入歧途；在这里像在许多其他情况下一样，不去加以谴责，反而依据这种公众利益，这种牵强附会的理由支持这种恶习。亚里士多德把这种做法说成是地方长官在许多场合应当加以鼓励的事情。仁慈的柏拉图具有同样的观点，似乎赋予他的一切哲学著作以生命的人类之爱，并没有在什么地方指明他不赞同这种做法。如果习惯能够认可如此可怕的违反人性的行为，我们就很可能推想，几乎没有什么如此粗野的特殊的行为不能够得到认可。这种我们天天听到人们在谈论的事情已经司空见惯。人们也似乎认为，这是为那种本身是最不义和最无理性的行为进行的一种十足的辩解。

有一个浅显的理由可以说明，为什么习惯从来没有使我们对人类行为和举止的一般风格和品质所怀有的情感，产生其程度同我们对特殊习惯的合宜或非法所怀有的情感一样的失常。从来不会有任何这样

的习惯。没有一个这样的死会能够存在一分钟，在这个社会里，人们行为和举止中常见的倾向就是我刚才提到的那种可怕的习惯做法。

---

[1] 昆体良，公元一世纪的罗马修辞学家。

[2] 萨卢斯特（公元前86—前34），罗马历史学家。

[3] 塔西佗（公元55？—117？），罗马历史学家。

[4] 斯威夫特（公元1667—1745），英国讽刺作家，《格列佛游记》的作者。

[5] 德莱顿（1631—1700），英国诗人及剧作家。

[6] 艾迪生（1672—1719），英国散文家及诗人。

[7] 尼禄（Nero,公元37—68），罗马暴君，公元54—68年在位。

[8] 克劳迪厄斯（Cloudius，公元前10—公元54），罗马皇帝，公元41—54年在位。

[9] 查理二世（Charles II，公元1630—1685年），查理一世之子，公元1660—1685年为英王。

第六卷

论有关美德的品质（本卷有三篇）

引言

当我们考虑任何个人的品质时，我们当然要从两个不同的角度来考察它：第一，它对那个人自己的幸福所能产生的影响；第二，它对其他人的幸福所能产生的影响。

第一篇 论个人的品质，就它对自己幸福的影响而言；或论谨慎

身体的保养和健康状况似乎是造物主首先劝每一个人关心的对象。饥饿和口渴时的欲望，快乐和痛苦、热和冷等等令人愉快或不快的感觉，可能被认为是造物主本身给予他的亲口训诫，它指导他为了上述目的应当选择什么和回避什么。一个人最初得到的训诫，来自在童年时代负责照管他的那些人。这种训诫大部分倾向于与上述相同的目的。它们的主要目的，是教会他如何避免伤害身体。

在他长大成人后，他很快就知道，为了满足那些天生的欲望，为了得到快乐和避免痛苦，为了获得令人愉快的和避免令人不快的冷热温度，某些小心和预见作为达到这些目的的手段有其必要。保持和增进他的物质财富的艺术，就存在于小心和预见的合宜的倾向之中。

虽然对我们来说，物质财富的用处首先是提供肉体所需的各种必需品和便利，但如果我们未觉察到同等地位者对我们的尊重，我们在社会上的名誉和地位在很大程度上取决于我们所拥有的或者人们猜想我们拥有的物质财富，那么我们在这个世界上就活不长久。把自己变成这种尊重的合宜对象的愿望，应当在同自己地位相等的人中间得到和实际获得这种名誉和地位的愿望，或许是我们所有的愿望中最强烈的；因而我们急于获得财富的心情，在很大程度上是由这种比提供肉体上所需的各种必需品和便利——这些往往是很容易提供的——的愿望更强烈的欲望引起和激发出来的。

我们在同自己的地位相等的人间的地位和名誉，也在很大程度上依赖自己的品质和行为，或许它们是一个善良的人想完全信赖的；或者，依这些品质和行为在同自己相处的人们中自然地激发出来的信任、尊敬和好意而定。

个人的身体状况、财富、地位和名誉，被认为是他此生舒适和幸福所依赖的主要对象，对它们的关心，被看成是通常称为谨慎的那种美德的合宜职责。

我曾经说过，当我们从较好的处境落到一个较差的处境时，我们所感受到的痛苦，甚于从差的处境上升到一个较好的处境时所享受到的快乐。因此，安全是谨慎这个美德的首要和主要的对象。把自己的健康、财产、地位或名誉孤注一掷地押出去，是人们不乐意做的事情。人们宁可小心谨慎而不愿进取，更多地挂念的是如何保持自己已经拥有的有利条件，而不是进一步激励自己去获得更多的有利条件。我们所依靠的增进自己财富的主要方法是那些不致遭受损失或危险的方法：在自己的行业或职业中的真才实学，在日常工作中的刻苦和勤勉，以及在所有的花费中的节约，甚至某种程度的吝啬。

谨慎的人总是认真地学习以了解他表示要了解的一切东西，并不仅仅是为了使他人相信自己了解那些东西；虽然他的天资不可能总是很高，但是，他所掌握的总是完美的真才实学。他既不会竭力用一个狡猾的骗子所用的奸计来欺骗你，不会用一个自大的炫耀学问的人所用的傲慢气派来欺骗你，也不会用一个浅薄而又厚颜无耻的冒牌学者所用的过分自信的断言来欺骗你。他甚至并不夸示自己已真正掌握的才能。他的谈吐纯朴而又谦虚，而且，他讨厌其他人常常用来骗取公众对其注意和信任的一切胡吹乱扯的伎俩。为了在自己的职业中获得信誉，他自然倾向于在很大程度上依赖自己真实的知识和本领；并且，他总是不想谋求那些小团体和派系对他的支持，在较高级的艺术和科学领域，这些人时时把自己标榜为至高无上的良好品质的裁判者；他们以此为业，彼此称颂天才和美德，而指责能够同他们竞争的任何东西。如果这个谨慎的人曾经同任何这样的团体有联系，那也只是出于自卫的需要，不是为了欺骗公众，而是为了利用那个团体或其他一些同类团体的各种不利于他的喧嚣责难，秘密传闻或阴谋诡计，来使公众避免上当。

谨慎的人总是真诚的，并且一想到随虚妄的露馅而至的自己所蒙受的耻辱，就感到恐怖。可是，虽然他总是真诚的，但并不总是直言

不讳；虽然他只说实话，从不讲假话，但他并不总是认为自己有义务在不正当的要求下也去吐露全部真情。因为他的行动小心谨慎，所以他讲话有所保留；从不鲁莽地或不必要地强行发表自己对他事或他人的看法。

谨慎的人，虽然并不总是以最敏锐的感受能力著称，但总是非常会交朋友。然而，他的友情并不炽热和强烈，而常常是短暂的慈爱，这对于大度的年轻人和无人生阅历的人来说，显得很投合。对少数几个经过多次考验和精选的伙伴来说，它是一种冷静而又牢固和真诚的友爱；在对他们的选择中，他并不被对他们杰出才能的轻率赞扬所左右，而是为自己对他们的谦虚、谨慎和高尚行为的审慎的尊重所支配。他虽然很会交友，但并不经常喜欢一般的交际。他很少常在，更多是罕见地在那些好宴饮的社交团体中露面，这些社交团体是以欢乐和愉快的言谈出名的。他们的生活方式可能会过多地妨害他那节制的习惯，可能会中断他那坚持不懈的勤劳努力，或者打断他严格实行的节约。

虽然他的谈吐并不总是非常活泼或有趣，但总是丝毫不令人讨厌。他憎恶犯有无礼或粗鲁之罪的想法。他从来不傲慢地采取超出别人的姿态；并且，在所有普通的场合，他宁愿把自己置于同他地位相等的人们之下而不愿置于他们之上。他在行动上和谈话中都是一个恪守礼仪的人，并以近乎笃信的严谨态度去尊重所有那些已经确立的社交礼节和礼仪。并且，在这方面，他同那些具有更突出的才能和美德的人——这些人在各个时代，从苏格拉底[1]和亚里斯提卜[2]时代到斯威夫特博士和伏尔泰时代，以及从腓力二世[3]和亚历山大大帝[4]时代到莫斯科维的沙皇彼得大帝[5]时代，用最不合宜的手段甚至是对关于生活和言谈的一切通常礼仪的粗野的轻视，来过于突出地表现自己；并且，他们因此为那些愿意仿效他们的人树立了一个最坏的榜样，后者过分地满足于模仿这些人身上的错误行为，甚至不想得到这些人身上的一些优点——相比，他树立了一个更好的榜样。

谨慎的人身上的那种坚持不懈的勤劳和俭朴，那种为了将来更遥远但是更为持久的舒适和享受而坚决牺牲眼前的舒适和享受的精神，

总是因为公正的旁观者和这个公正的旁观者的代表、即内心的那个人的充分赞同，而得到支持和报答。这个公正的旁观者，既不会因为看到自己观察其行动的人们的当前的劳累而感到筋疲力尽，也不会因为看到他们对当前一些欲望的缠绕不休的呼喊而受到诱惑。对他来说，他们现在的处境，和他们将来可能会有的处境是近乎一样的：他几乎以同样的距离来看待这两种处境，以几乎相同的方式受到它们的影响。然而，他知道，对那些当事人来说，它们绝不是相同的，两者必然以截然不同的方式影响他们 。因此，他不能不赞同，甚至称赞这种自我控制的合宜运用，这种自我控制能使他们像他们现今和未来的处境以与影响这个旁观者的方式几乎相同的方式影响他们一样去行动。

按照自己的收入来安排生活的人对自己的处境自然是满意的，这种处境，通过连续不断的、虽然是小额的积蓄，会一天比一天好起来。他可以逐步地放松节约措施和放宽应用之物的简朴程度。他对这种逐步增加的舒适和享受加倍地感到满意，因为过去他感受过伴随着追求舒适和享受时的那种艰难困苦。他并不急于改变如此满意的处境，也不去探求新的事业和冒险计划，它们可能危害而不是进一步改善他如今享受着的有保证的安定生活。如果他从事任何新的项目或事业，它们可能是经过充分的安排和准备的。他从来不会为贫困所逼而急于或被迫去从事这些项目和事业，而总是有时间和闲暇去清醒和冷静地考虑它们可能带来的后果是什么。

谨慎的人不愿意承担任何不属于自己职责范围的责任。他不在与己无关的事务上奔忙；他不干预他人的事情；他不是一个乱提意见或乱作劝告的人，即在没有人征询意见的情况下硬把自己的想法强加于人的人。他把自己的事务限制在自己的职责所容许的范围，他并不爱好那种显要地位，这种地位许多人想从对他人的事务管理似乎具有的某种影响中取得。他反对加入任何党派之间的争论，憎恨宗派集团，并不总是非常热心地去倾听甚至有关宏图大略的陈说。在特殊的要求下，他也不拒绝为自己的国家做些事情，但他并不会玩弄阴谋以促使自己进入政界。并且，公共事务得到他人出色的管理，在同由他自己管理而遇到麻烦来承担责任相比之下，他会感到更大的高兴。他在心灵深处更喜欢的是有保证的安定生活中的那种没有受到干扰的乐趣，

不仅不喜欢所有成功的野心所具有的表面好看的光彩，而且不喜欢完成最伟大和最高尚的行动所带来的真正和可靠的光荣。

总之，谨慎这种美德，在仅仅用来指导关心个人的健康、财富、地位和名声时，虽然被视为最值得尊重，甚至在某种程度上是可爱的和受欢迎的一种品质，但是，它从来不被认为是最令人喜爱或者最高贵的美德。它受到某种轻微的尊敬，而似乎没有资格得到任何非常热烈的爱戴或赞美。

明智和审慎的行为，当它指向比关心个人的健康、财富、地位和名誉更为伟大和高尚的目标时，时常而又非常合宜地被称做谨慎。我们谈论一个伟大将军的谨慎，一个伟大政治家的谨慎，一个上层议员的谨慎。在所有这些场合，谨慎都同许多更伟大和更显著的美德，同英勇，同广泛而又热心的善行，同对于正义准则的神圣尊重结合在一起，而所有这些都是由恰如其分的自我控制所维持的。这种较高级的谨慎，如果推行到最完美的程度，必然意味着艺术、才干以及在各种可能的环境和情况下最合宜的行为习惯或倾向。它必然意味着所有理智和美德的尽善尽美。这是最聪明的头脑同最美好的心灵合二为一。这是最高的智慧和最好的美德两者之间的结合。它非常接近于学院派[6]和逍遥学派（Peripatetic）中哲人的品质，正像较低级的谨慎非常接近于伊壁鸠鲁学派（Epicurean）哲人的品质一样。

单纯的不谨慎，或只是缺少关心自己的能力，是宽宏大量和仁慈的人们怜悯的对象；对那些感情不那么细腻的人来说，是轻视的对象，或者，在最坏的情形下，是蔑视的对象，却绝不会成为憎恶或愤恨的对象。但是，当它同其他一些坏品质结合在一起时，则会极大地加重伴随着这些坏品质的臭名声和不光彩。一个狡猾的无赖，他的机敏和灵巧虽然不可能使他避免强烈的猜疑，但却使他免遭惩罚和特别侦查，在世上常常受到他绝不应得到的纵容。一个笨拙和愚蠢的人，由于缺少这种机敏和灵巧，就被宣判有罪并遭到惩罚，这个人是万人憎恨、轻视和嘲笑的对象。在重大的罪行时常免遭惩罚的国家里，最凶暴的行为几乎已为人们所司空见惯，并且不再在他们心中引起恐怖。而在切实施行正义的国家里，这种恐怖人人都会感到。在上述两

种国家里，对不义的看法是相同的，但对不谨慎却常常有非常不同的看法。在后一种国家里，最大的罪行显然是最愚蠢的行为。在前一种国家里，它们并不总是被看作愚蠢行为。在意大利，在16世纪的大部分期间，暗杀、谋杀甚至受托谋杀，在上层人士中似乎是司空见惯的。恺撒·博尔吉亚[7]邀请邻国四个君主——他们都掌握着各小国的统治权，统率着自己国内小小的军队——来塞内加各利亚（Senigaglia）开一个友好的会议，当他们一到那里，他就把他们统统杀死。这种不光彩的行动，虽然即使在那个罪恶的年代也一定不会得到赞成，但似乎只是使他的名誉受到轻微的影响，而并没有促使这个杀人犯下台。他的下台发生在数年之后，出于与这个罪行全然无关的一些原因。马基雅维利[8]——甚至在他那个时代也的确不是一个最有道德的人——在这个罪行发生时，作为佛罗伦萨共和国的公使，正好常驻在恺撒·博尔吉亚的宫廷。他对此事作了非常奇特的说明，并在说明中采用了不同于他的一切作品的洗练、优雅和质朴的语言。他非常冷漠地谈论这件事；为恺撒·博尔吉亚处理此事的本领感到高兴；对受害者的被骗与软弱不屑一顾；对他们不幸和过早的死亡不抱同情态度，并且对他们的谋害者的残酷和虚伪不表示愤慨。对于伟大的征服者的残暴和不义之举，人们常常荒唐可笑地惊叹与赞美；而小偷、强盗和杀人犯的残暴和不义之举，在一切场合，都为人们所轻视、憎恨甚至恐惧。虽然前者的危害和破坏性比后者大一百倍，但是，当他们得逞时，常常被认为是一种英勇、高尚的行为。后者，作为愚蠢之举，也作为最低层和最无地位的人犯下的罪行，总是遭到憎恨和嫌恶。至少，前者的不义肯定同后者一样大；而愚蠢和不谨慎相差并不很远。一个邪恶和卑劣的智者从世人那里得到的信任常常比他应该得到的多。一个邪恶和卑劣的愚者总是在所有的人中显得最可恨，也最可鄙。因为谨慎同其他美德结合在一起构成了所有品质中最高尚的品质，不谨慎同其他坏品质结合在一起也构成了所有品质中最卑劣的品质。

---

[1] 苏格拉底（Socrates,公元前469—公元前399），希腊哲学家。

[2] 亚里斯提卜（Aristippus，公元前435？—公元前356？），希腊哲学家。

[3] 腓力二世（公元前382—公元前336），马其顿国王。

[4] 亚历山大大帝（公元前356—公元前323），马其顿国王。

[5] 莫斯科维的沙皇彼得大帝（1672—1725），俄国沙皇（1682—1725、1721年起称帝）。

[6] 学院派是柏拉图学派的另一种称呼。

[7] 恺撒·博尔吉亚（1476—1507），意大利枢机主教、军人、政治家。

[8] 马基雅维利（1469—1527），意大利政治家及作家，主张权谋霸术者。

第二篇 论个人的品质，就它可能对别人的幸福发生影响而言

引言

每个人的品质，就它可能对别人的幸福发生影响而言，必定是根据其对别人有害或有益的倾向来发生这种影响的。

在公正的旁观者看来，人们对我们不义的企图或实际罪行所产生的正当的愤恨，是能够在各方面证明我们危害或破坏邻人幸福的唯一动机。使他愤恨的另一动机，是行为本身违犯了有关正义的各种法律，这些法律的威力应当被用来约束或惩罚违法行为。每个政府或国家殚精竭虑，也能做到，运用社会力量来约束这样一些人，这些人慑于社会力量的威力而不敢相互危害或破坏对方的幸福。为了这个目的而制定的这些准则，构成了每个特定的政府或国家的民法和刑法。这些准则用作根据的或应该用作根据的那些原则，是一门特定的学科的研究对象，一门在所有的学科中最重要的学科的研究对象。但是，或许迄今为止，这门学科最少得到研究和发展。它就是自然法学。对这门学科作任何细致的探讨，不是我们当前的目的。无论在什么方面，甚至在没有法律能合宜地提供保护的情况下，不危害或不破坏我们邻人幸福的某种神圣的和虔诚的尊重，构成了最清白和最正直的人的品质；这种品质若在某种程度上还表现出对他人的关心，则其本身总是得到高度尊重甚至崇敬，并且几乎不会不伴有许多其他的美德，例如对他人的深切同情、伟大的人道和高尚的仁爱。这是一种人们充分了解的品质，不需要对它作进一步的说明。在这一篇中，我只是尽力解释：天性似乎已经描绘的那种次序——区分我们的仁慈行为的次序，或对我们非常有限的行善能力所指向和作用的对象的次序，即首先指向和作用于个人，其次指向和作用于社会的次序——的根据。

可以看到，调节天性在其他各方面所作所为的那同一种至高无上的智慧，在这一方面也指导着它所给予的那种次序；这一智慧的强弱，常常同我们的善行的必要性的大小或有用性的大小成比例。

第一章 论天性致使个人成为我们关心和注意的对象所依据的次序

像斯多葛学派的学者常说的那样，每个人首先和主要关心的是他自己。无论在哪一方面，每个人当然比他人更适宜和更能关心自己。每个人对自己快乐和痛苦的感受比对他人快乐和痛苦的感受更为灵敏。前者是原始的感觉；后者是对那些感觉的反射或同情的想象。前者可以说是实体；后者可以说是影子。

他自己的家庭的成员，那些通常和他住在同一所房子里的人，他的父母、他的孩子、他的兄弟姐妹，自然是他那最热烈的感情所关心的仅次于他自己的对象。他们当然常常是这样一些人——他们的幸福或痛苦必然最深刻地受到他的行为的影响。他更习惯于同情他们。他更清楚地知道每件事情可能如何影响他们，并且对他们的同情比能对其他大部分人表示的同情更为贴切和明确。总之，它更接近于他关心自己时的那些感受。

天性把这种同情以及在这种同情的基础上产生的感情倾注在他的孩子身上，其强度超过倾注在他的父母身上的感情，并且，他对前者的温柔感情比起他对后者的尊敬和感激来，通常似乎是一种更为主动的本性。我们曾经说过，在事物的自然状态中，在孩子来到世上以后的一段时间里，他的生存完全依赖于父母的抚育；而父母的生存并不必然要靠子女的照拂。人的天性似乎认为，孩子是比老人更重要的对象；并且，小孩激起人们更强烈和更普遍的同情。这是理所当然的。从孩子身上可以期待、至少可以希望得到一切东西。在普通的场合，从老人身上所能期待或希望得到的东西都非常少。幼年的软弱引起最凶残和最冷酷的人的关心。只有对具有美德和人道的人来说，老年的

虚弱才不是轻视和厌恶的对象。在普通的场合，老年人的死并不使任何人感到十分惋惜。孩子的死却几乎不会不使一些人感到心痛欲裂。

最初的友谊，即幼小的心灵最容易有所感受时自然而然地建立的那种友谊，是兄弟姐妹之间的友谊。当他们共处在一个家庭之中时，相互之间的情投意合，对这个家庭的安定和幸福来说是必要的。他们彼此能够给对方带来的快乐或痛苦，比他们能够给其他大部分人带来的快乐或痛苦要多。他们的这种处境使得他们之间的相互同情，成为对他们的共同幸福来说是极端重要的事情，并且，由于天性的智慧，同样的环境通过迫使他们相互照应，使这种同情更为惯常，因此它更为强烈、明确和确定。

兄弟姐妹们的孩子由这样一种友谊天然地联结在一起，这种友谊在各立门户之后，继续存在于他们的父母之间。孩子们的情投意合增进了这种友谊所能带来的愉快；他们的不和会扰乱这种愉快。然而，由于他们很少在同一个家庭中相处，虽然他们之间的相互同情比对其他大部分人的同情重要，但同兄弟姐妹之间的同情相比，又显得很不重要。由于他们之间的相互同情不那么必要，所以不很惯常，从而相应地较为淡薄。

表[堂]兄弟姐妹们的孩子，因为更少联系，彼此的同情更不重要；随着亲属关系的逐渐疏远，感情也就逐渐淡薄。

被称作感情的东西，实际上只是一种习惯性的同情。我们对看做自己感情作用对象的那些人的幸福或痛苦的关心，我们增进他们的幸福和防止他们的痛苦的愿望，既是出自这种习惯性同情的具体感受，也是这种感受的必然结果。亲属们通常处于会自然产生这种习惯性同情的环境之中，因而可以期望他们之间会产生相当程度的感情。我们普遍地看到这种感情确实产生；因而，我们必然期待它产生。因此，在任何场合，我们发现这种感情没有产生，就十分激动。由此确立了这样一条一般准则：有着某种关系的人之间，总是应当有一定的感情；如果他们之间的感情不是这样，就一定存在最大的不合宜，有时甚至是某种邪行。身为父母而没有父母的温柔体贴，作为子女却缺乏

子女应有的全部孝敬，似乎是一种怪物，不仅是憎恨的对象，而且是极端厌恶的对象。

虽然在特殊的场合，像人们所说的那样，由于某种偶然的原因，通常会产生那些天然感情的环境可能不会出现，但是，对于一般准则的尊重，常常会在某种程度上提供那些环境，并且，常常会产生某些感情——虽然它与处于上述环境的感情不完全相同，但同那些天然感情非常相似。一个父亲，对于自己的一个在幼年时代就因某种偶然的原因而不同他生活在一起，直到长大成人才回到身边来的孩子的喜爱程度容易减弱。这个父亲内心存在的对这个孩子的父爱会少一些，这个孩子对他父亲的孝敬也容易减轻。兄弟姐妹们如果在相隔遥远的国家里受教育，彼此的感情同样会减弱。然而，恭顺和有道德地考虑到上述一般准则，常常会产生和那些天然感情绝不相同但又非常相似的感情。即使是天各一方，父亲和孩子，兄弟们或姐妹们，彼此之间也绝不是漠不关心的。他们彼此把对方看成是应该给予某种感情和应该从那儿得到某种感情的人，并且，他们都生活在这样一种希望之中，那就是在这个或那个时候能在某种环境下享受那种自然产生于朝夕相处的人们中间的天伦之乐。在他们相聚之前，这个不在身边的儿子，这个不在身边的兄弟，常常是心中最喜爱的儿子和兄弟。他们之间从来不会有什么不和。如果有，这也在很久之前，像孩子的某种玩具那样不值得记忆而被遗忘。他们所听到的彼此之间的每一件事情，如果是由某些品质比较好的人转达的，都会使他们感到莫大的满足和高兴。这个不在身边的儿子，这个不在身边的兄弟，同其他一般的儿子们和兄弟们不一样，是一个十全十美的儿子，是一个十全十美的兄弟；同他们保持友谊或谈话时所能享受的愉快，成为其所怀抱的富有浪漫精神的希望。当他们相见时，他们常常会带着一种如此强烈的倾向去设想那种构成家人之间感情的习惯性的同情，以致他们非常容易认为自己确实抱有这种同情，并且彼此的行为像真有这种同情时一样。然而，我担心时间和经验常常会打破他们的幻想。在更加熟识之后，他们常常彼此发现，因为缺乏习惯性的同情，因为缺乏被合宜地称为家人感情的这种实际的动因和基础，对方的习性、脾气和爱好，同自己所期待的不一样。他们现在再也不能和睦相处了。他们从未生活在几乎必然促使他们和睦相处的环境之中，虽然他们现在还可能真

诚地希望和睦相处，但是他们确实已经不可能这样做了。他们日常的谈话和交往，对他们来说，很快就变得乏味，因而不常进行了。他们可能继续生活在一起，彼此互相关照，表面上客客气气。但是，他们很少充分享受到在彼此长期和亲密地生活在一起的人们谈话中自然产生的那种由衷的愉快，那种可贵的同情，那种推心置腹的坦率和无所拘束。

然而，只是对守本分和有道德的人，上述一般准则才具有这种微弱的力量。对那些胡闹、放荡和自负的人，它完全不起作用。他们对它极不尊重，除了用最粗鄙的嘲弄口气谈论它之外，很少提及；而且，这种人少小时候的分离和长期的分居，肯定会使他们相互之间十分疏远。这种人对上述一般准则的尊重，充其量只能产生某种冷淡和矫揉造作的客套（它同真正的尊重相似之处极少）；即使这样，最轻微的不和，利益上微不足道的对立，也常使这种客套完全结束。

男孩子在相隔很远的著名学校里所受的教育、年轻人在远方的大学里所受的教育、女青年在遥远的修道院和寄宿学校里所受的教育，似乎从根本上损害了法国和英国上层家庭中的伦理道德，从而损害了家庭幸福。你愿意把你的孩子们教育成对他们的父母孝顺尊敬，对他们的兄弟姐妹们亲切厚道和富有感情的人吗？要使他们能够成为孝敬父亲的孩子，成为对兄弟姐妹们亲切厚道和富有感情的人，就必须在你自己的家庭中教育他们。他们每天会有礼貌懂规矩地离开自己父母的房子去公共学校接受教育，但要让他们经常住在家里。对你的敬重，必然经常会使他们的行为受到一种非常有用的限制；对他们的尊重，也常常会使你自己的行为受到有益的限制。确实，也许能够从所谓公共教育中得到的收获，不能对由这种教育引起的几乎是肯定和必然的损失有任何补偿。家庭教育是一种天然的教育制度；公共教育是一种人为的教育方法。断定哪一种可能是最好的教育方法当然没有必要。

在一些悲剧和恋爱故事中，我们见到过许多美丽和动人的场景，它们以所谓血缘关系的力量为根据，或者以这样一种奇妙的感情——人们认为亲人们因具有这种感情而彼此想念，即使在他们知道彼此有

这种关系之前也是这样——为根据。然而，我担心这种血缘关系的力量除了在悲剧和恋爱故事中存在以外，并不存在于其他任何地方。即使在悲剧和恋爱故事中，这种感情也只存在于在同一个家庭中生活的那些人之间，即只存在于父母和子女之间、兄弟姐妹们之间。认为任何这种神秘的感情存在于堂表兄弟姐妹之间，甚或存在于婶婶叔伯和侄子侄女等等之间，都是大谬不然的想法。

在从事畜牧业的国家里，以及在法律的力量不足以使每一个国民得到完全的安全保障的所有国家里，同一家族不同分支的成员通常喜欢住在彼此邻近的地方。他们的联合对他们的共同防御来说通常是必要的。所有的人，从地位最高的到地位最低的，彼此都或多或少地有用。他们的和谐一致加强了他们之间的必要联系；而他们的不一致则总是削弱甚至可能破坏这种联系。他们彼此之间的交往比与任何其他家族成员的交往更为频繁。同一家族中即使关系最远的成员也有某些联系；因而，在其他一切条件相同的情况下其所期望得到的关注比没有这种关系的那些人要多。没有多少年之前，在苏格兰高地，酋长习惯于把自己部族中最穷的人看成是自己的堂表兄弟和亲戚。据说，在鞑靼人、阿拉伯人和土库曼人中，也存在着对同族人的广泛关注，并且，我认为，和本世纪初的苏格兰高地部族的社会状况几乎相同的所有其他民族中，也有这种情况。

在从事商业的国家中，法律的力量总是足以保护地位最低下的国民，同一家庭的后代，没有这种聚居的动机，必然会为利益或爱好所驱使而散居各地。他们彼此对对方来说很快就不再有什么价值；并且，只过几代，他们就不仅失去了相互之间的一切关怀，而且忘记了他们之间具有同一血缘，也忘记了他们祖先之间曾经具有的联系。在每一个国家里，随着这种文明状态建立的时间越来越长久和越来越完善，对远地亲戚的关心也越来越少。在英格兰，同苏格兰相比，这种文明状态确立的时间更为长久，也更为完善；相应地，远地的亲戚在后一国家受到的重视甚于前一国家，虽然在这一方面这两个国家的差别日益缩小。在每一个国家里，显赫的贵族们确实以记得和承认彼此之间的关系为荣，不管这种关系是多么疏远。对这些显赫亲戚的记忆，在相当大的程度上炫示了他们整个家族的荣耀。而且，这种记忆

被如此小心地保存下来，既不是出于家族感情，也不是出于任何与这种感情相似的心理，而是出于那种最无聊最幼稚的虚荣。假如某一地位很低但关系或许近得多的男亲戚，敢于提醒这些大人物注意他同他们家庭的关系，那么这些大人物多半会告诉他，他们是糟糕的家系学者，不知道自己家庭的历史。恐怕我们不应指望所谓天赋感情会向那一方向有特别大的扩展。

我认为，所谓天赋感情更多地是父母和子女之间道德联系的结果，而不是想象的自然联系的结果。确实，一个猜疑心重的丈夫，常常怀着憎恨和厌恶情绪来看待那个不幸的孩子，这个孩子被他认为是自己妻子不贞的产物，尽管他和这个孩子在伦理上还是父子关系，尽管这个孩子一直在他的家庭中受教育。对他来说，这是一个最不愉快的冒险的永久标记，是他蒙受耻辱的永久标记，也是他的家耻的永久标记。

在好心的人们中间，相互顺应的必要和便利，常常产生一种友谊，这种友谊和生来就住在同一家庭之中的那些人中间产生的感情并无不同。办公室中的同事，贸易中的伙伴，彼此称兄道弟，并且常常感到彼此像真的兄弟一样。他们之间的情投意合对大家都有好处；而且，如果他们是一些有理智的人，他们自然倾向于和谐一致。我们以为他们应当这样做，并把他们之间的不和看成是一种小小的丑事。罗马人用“必要”（necessitudo）这个词来表示这种依附关系，从词源学的角度来看，它似乎表示这种依附是环境对人们的必要要求。

即使是住在同一区域中的人们的生活细节，也会对道德产生某种影响。我们不损害一个天天见面的人的面子，假若他从未冒犯我们。邻居们彼此可以给对方带来很大的便利，也可以给对方带来很大的麻烦。如果他们是品质良好的人，他们自然倾向于和谐一致。我们料想他们和谐一致；并认为一个不好的邻居是一个品质很坏的人。因而，邻居之间存在着某种微小的互相帮助，一般地说，这种帮助总是在任何没有邻居关系的人之先给予一个邻人。

我们尽可能多地迁就他人和求得一致的这种自然意向，我们认为在我们必须与其共处和经常交往的人们中间已经确定和根深蒂固的我

们自己的情感、道义和感受，是对好朋友和坏朋友产生有感染力的影响的原因。一个主要与有智慧和有美德的人交往的人，虽然他自己既不会成为有智慧的人，也不会成为有美德的人，但不能不对智慧或美德至少怀有一定的敬意。而主要同荒淫和放荡之徒打交道的人，虽然他自己不会成荒淫和放荡的人，但至少必然很快会失去他原有的对荒淫和放荡行为的一切憎恶。或许，我们如此经常地看到的通过接连几代人的遗传产生的家庭成员品质上的相似，或许可以部分地归因于这种意向，同我们必须与其共处和经常交往的那些人求得一致的意向。然而，家庭成员的品质，像家庭成员的相貌一样，似乎不应全部归因于道德方面的联系，而应当部分地归因于血统关系。家庭相貌当然完全是由于后一种联系。

但是，对一个人的全部感情，如果完全是以对这个人高尚的行为和举动所怀有的尊敬和赞同为基础，并为许多经验和长期的交往所证实，则是最可尊重的感情。这种友情并不是来自一种勉强的同情，也不是来自这样一种为了方便和便利而假装和表现为习惯的同情，而是来自一种自然的同情，来自这样一种自然而然的感情——我们自己对这些人的依恋，是尊敬和赞同的自然而又合宜的对象，这种感情只能存在于具有美德的人之中。具有美德的人们只会认为彼此的行为和举止——无论何时，可以确信他们绝不会相互冒犯——完全可以信任。邪恶总是反复无常的；只有美德才是首尾一贯的和正常的。建立在对美德的热爱这个基础上的依恋之情，由于它无疑是所有情感中最有品德的，所以它也是最令人愉快的，又是最持久和最牢靠的。这种友情不必局限于一个人，而可以肯定它是一切有智慧和有美德的人都具有的，这些人是我们长期和密切交往的人，因此，我们可以完全信赖他们的智慧和美德。把这种友情局限在两个人身上的那些人，似乎把友情的明白确实同爱情的妒忌和放荡混淆起来了。年青人轻率的、多情的和愚昧的亲昵行为，通常建立在同高尚行为完全没有联系的某些性格的细小相似之处上，或者建立在对于同样的研究对象、同样的娱乐活动和同样的消遣方式的某种情趣上，或者建立在他们对未被普遍采纳的某一奇特原则或观点的一致上。这种反常的朝三暮四的亲昵行为，无论在其存在时显得如何令人愉快，绝不应该冠以神圣的和令人肃然起敬的友情之称。

然而，在天性所指出的适于得到我们的特殊恩惠的所有人中间，似乎没有什么人比我们已经领受过其恩惠的人更适合得到我们的恩惠。把人们塑造成为了自己的幸福非常有必要彼此以仁相待的造物主，把每一个曾经对人们做过好事的人，变成人们特定的友好对象。虽然人们的感激并不总是同他的善行相称，但是，公正的旁观者对他那优良品德的看法，以及那种表示同感的感激，总是同他的善行相称。其他人对某些卑劣的忘恩负义者的普遍愤慨，有时甚至会加深对他的优良品德的全面认识。一个乐善好施的人从来没有全然得不到他那善行的结果。如果他并不总是从他应当得到它们的人们那里取得它们，他就很少忘记以十倍的增量从他人那里得到它们。好有好报；如果被同道热爱是我们热望达到的最大目的，那么，达到这个目的之最可靠的方法，是用自己的行为表明自己是真正热爱他们的。

无论是因为他们同我们的关系，还是因为他们的个人品质，或者是因为他们过去对我们的帮助，在他们成为我们善行的对象之后，他们并不确实应该得到我们那被称为友情的感情，而是应该得到我们仁慈的关怀和热情的帮助；这些人由于自己所处的特殊处境——有的非常幸福，而有的则十分不幸；有的富裕而有权力，而有的则贫穷而又可怜——而显得与众不同。地位等级的区别，社会的安定和秩序，在很大程度上建立在我们对前一种人自然怀有的敬意的基础上。人类不幸的减轻和慰藉，完全建立在我们怜悯后一种人的基础上。社会的安定和秩序，甚至比不幸者痛苦的减轻更为重要。我们对大人物的尊敬，极容易因其过分而使人感到不舒服；我们对不幸者的同情，极容易因其不足而使人感到不舒服。伦理学家们劝告我们要宽以待人和同情他人。他们警告我们不要为显贵所迷惑。这种迷惑力是如此强烈，以致人们总是愿成为富人和大人物，而不愿当智者和有美德者。天性作出明智的决断：地位等级的区别，社会的安定和秩序应当更可靠地以门第和财产的清楚和明显的差别为基础，而不是以智慧和美德的不明显并且常常是不确定的差别为基础。大部分人平凡的眼光完全能够察觉前一种差别，而有智慧和有美德的人良好的辨别力有时要辨认出后一种差别却有困难。在上述所有作为我们关心对象的事物的序列中，天性善良的智慧同样是明显的。

或许没有必要再陈述，那种由两个或更多的激起善行的原因的结合，会增进这种善行。在没有妒忌的场合，我们对显贵所必然产生的好感和偏爱，因其与智慧和美德的结合而得到加深。尽管大人物具有智慧和美德，他仍然会陷于那些不幸，那些危险和痛苦。地位最高的人所受的影响往往最深，而我们对他命运的深切关心，其程度会超过我们对具有同样美德而地位较低的人的命运所应有的关心程度。悲剧和恋爱故事中最有吸引力的主题是具有美德和高尚品质的国王和王子们所遇到的不幸。如果他们运用智慧和毅力，使自己从这种不幸之中解脱出来，并完全恢复他们先前的那种优越和安全的地位，我们就会不由自主地怀着最大的热情甚至是过度的赞赏之情来看待他们。我们为他们的痛苦所感到的悲伤，为他们的顺遂所感到的高兴，似乎结合在一起，增强了那种偏向一方面的钦佩——我们对他们的地位和品质自然怀有的钦佩情绪。

当那些不同的仁慈感情偶然趋于不同的意向时，用任何一种精确的准则来判定在什么情况下我们应当按某种感情行事，在什么情况下我们应当按另外一种感情行事，或许是完全不可能做到的。在什么情况下，友情应当让位于感激，或者感激应当让位于友情；在什么情况下，所有天生感情中最强烈的一种，应当让位于对那些优越者的安全——全社会的安定仰赖于他们的安全——的重视；在什么情况下，天生感情可以正当地胜过这种重视，都必须留待内心的这个人——这个设想出来的公正的旁观者，这个我们行为的伟大的法官和裁决者来决定。如果我们把自己完全放在他的位置上，如果我们真正用他的眼光并且像他看待我们那样来看待我们自己，如果我们专心致志，洗耳恭听他对我们的建议，他的意见就绝不会使我们受骗。我们不需要各种独断的准则来指导我们的行为。这些准则，常常不能使我们适应环境、品质和处境中的种种色调和层次，以及虽然不是觉察不到的，但是，由于它们本身的精细和微妙，常常是完全无法确定的各种差别和区分。在伏尔泰的那一动人的悲剧《中国孤儿》中，我们在赞美赞姆蒂——他愿意牺牲自己的孩子的生命，以保存已往的君主和主人们的唯一幸存的弱小后代——的高尚行为的同时，不仅原谅而且称赞艾达姆（Idame）的母爱，她冒着暴露自己丈夫重要秘密的危险，从鞑靼人的魔掌中取回自己的幼儿，送到曾解救过他的人手中。

第二章 论天性致使社会团体成为我们慈善对象的次序

用以指导把个人作为我们慈善对象的那种先后次序的这些原则，同样指导着把社会团体作为我们慈善对象的那种先后次序。正是那些最重要的或者可能是最重要的社会团体，首先和主要成为我们的慈善对象。

在通常的情况下，我们在其中生长和受教育，并且在其保护下继续生活下去的政府或国家，是我们的高尚或恶劣行为可以对其幸福或不幸产生很大影响的最重要的社会团体。于是，天性极其坚决地把它作为我们的慈善对象。不仅我们自己，而且，我们最仁慈的感情所及的一切对象——我们的孩子、父母、亲戚、朋友和恩人，所有那些我们自然最为热爱和最为尊敬的人，通常都包含在国家中；而他们的幸福和安全在一定程度上都依赖国家的繁荣和安全。因此，天性不仅通过我们身上所有的自私感情，而且通过我们身上所有的仁慈感情，使得我们热爱自己的国家。因为我们自己同国家有联系，所以它的繁荣和光荣似乎也给我们带来某种荣誉。当我们把它和别的同类团体进行比较时，我们为它的优越而感到骄傲，如果它在某个方面显得不如这些团体，我们就会在某种程度上感到屈辱。自己的国家在过去时代中所出现的那些杰出人物（不同于当代那些杰出人物，妒忌有时会使我们带上一点偏见去看待他们），如勇士、政治家、诗人、哲学家、各种各样的文学家，我们倾向于带着具有极大偏向的赞美去看待他们，并且把他们排在（有时是最不公正地排在）所有其他民族的杰出人物之上。为了国家这个社会团体的安全，甚至为了它的荣誉感而献出自己生命的爱国者，表现出了一种最合宜的行为。他显然是用那公正的旁观者自然和必然用来看待他的眼光来看待自己。照这个公正的评判者看来，他只是把自己看成是大众中一个仅仅有义务在任何时候为了大多数人的安全、利益甚至荣誉而去牺牲和贡献自己生命的人。虽然这种牺牲显得非常正当和合宜，但是，我们知道，作出这种牺牲是多么困难，而能够这样做的人又是多么少。因此，我们不仅完全赞同、而且极其佩服和赞赏他的行为，并且，这种行为似乎应该得到可以给

予最高尚的德行的所有赞扬。相反，在某种特殊情况下，幻想他能够通过把祖国的利益出卖给公敌来获得自己的一点私利的叛国者，无视内心这个人的评判，而极其可耻和卑劣地追求自己的利益而不顾所有那些同自己有血缘关系的人的利益的叛国者，显然是一切坏人中最可恶的人。

对自己国家的热爱常常使我们怀着最坏的猜疑和妒忌心理去看待任何一个邻国的繁荣和强大。独立和互相接界的国家，由于没有一个公认的权威来裁决相互之间的争端，彼此都生活在对邻国的持续不断的恐惧和猜疑之中。每个君主几乎不能期待从他的邻国那里得到正义，致使他毫无二致地这样对待他的邻国。对各国法律的尊重，或者对这样一些准则——一些独立国家声言或自称它们在相互交往时有义务遵守的准则——的尊重，常常只不过是装腔作势。我们每天可以见到，从最小的利害关系出发，各国动不动就无耻或无情地回避或直接违反这些准则。每个国家都预料或认为它预料到，自己被它的任何一个邻国不断增长的实力和扩张势力征服；这种民族歧视的恶劣习惯常常以热爱自己祖国的某种高尚想法为依据。据说老加图每次在元老院讲话时，不管演讲的主题是什么，最后的结束语总是："这同样是我的看法：迦太基应当被消灭。"这句话是一个感情强烈而粗野的人的爱国心的自然表现，这个人因为某国给自己的国家带来那么多苦难而激怒得近于发狂。据说，斯奇比奥·内西卡在他的一切演说结束时所说的更富有人性的一句话是："这也是我的看法：迦太基不应当被消灭。"这句话是胸襟更为宽阔和开明的一个人的慷慨表现，这个人甚至对一个宿敌的繁荣也不抱反感，如果它已衰落到对罗马不再构成威胁的地步。法国和英国可能都有一些理由害怕对方海军和陆军实力的增强。但是，如果两国妒忌对方国内的繁荣昌盛、土地的精耕细作、制造业的发达、商业的兴旺、港口海湾的安全和为数众多、所有文科和自然科学的进步，无疑有损于这两个伟大民族的尊严。这些都是我们生活于其中的这个世界的真正的进步。人类因这些进步而得益，人的天性因这些进步而高贵起来。在这样的进步中，每个民族不仅应当尽力超过邻国，而且应当出于对人类之爱，去促进而不是去阻碍邻国的进步。这些进步都是国与国之间竞争的适宜目标，而不是偏见和妒忌的目标。

对自己国家的热爱似乎并不来自人类之爱。前一种感情完全不受后一种感情的支配，有时甚至似乎使我们的行动同后一种感情大相径庭。或许法国的居民数等于大不列颠居民数的近三倍。因此，在人类这个大家庭中，法国的繁荣同英国的繁荣相比好像应当是一个更重要的目标。然而，大不列颠的国民因此在一切场合看重法国的繁荣而不看重英国的繁荣，不能认为是大不列颠的好公民。我们热爱自己的国家并不只是由于它是人类大家庭的一部分；我们热爱它是因为它是我们的祖国，而且这种热爱同前面的理由全然无关。设计出人类感情体系的那种智慧，同设计出天性的一切其他方面的体系的智慧一样，似乎已经断定：把每个人主要的注意力引向人类大家庭的一个特定部分——这个部分基本上处在个人的能力和理解力所及的范围之内——可以大大地促进人类大家庭的利益。

民族的偏见和仇恨很少能不影响到邻近的民族。我们或许怯懦而又愚蠢地把法国称为我们当然的敌人。法国或许也同样怯懦而又愚蠢地把我们看成是当然的敌人。法国和我们都不会对日本或中国的繁荣心怀妒忌。然而，我们也很少能卓有成效地运用我们对这些遥远国家的友好感情。

最广泛的公共善行——这是通常可以相当有效地实行的——是政治家们的善行。他们筹划和实现同邻国或距离不远的国家结成同盟，以保持所谓力量平衡，或者在与其谈判的一些国家的范围内保持普遍的和平和安定。然而，政治家们谋划和执行这些条约，除了考虑各自国家的利益之外，很少会有任何其他目的。确实，有时他们的意图更为广些。阿沃（Avaux）伯爵，这个法国全权大使，在签订蒙斯特条约时，甘愿牺牲自己的生命（根据雷斯[Retz]红衣主教，一个不轻易相信他人品德的人的要求），以便通过签订条约恢复欧洲的普遍安定。威廉王似乎对欧洲大部分主权国家的自由和独立具有一种真正的热忱；或许这种热忱在很大程度上是由他对法国特有的嫌恶激发出来的，德国的自由和独立在威廉王时代大抵处于危险之中。同一种仇视法国的心情似乎部分地传到了安妮女王[9]的首相身上。

每个独立的国家分成许多不同的阶层和社会团体，每个阶层和社会团体都有它自己特定的权力、特权和豁免权。每个人同自己的阶层或社会团体的关系自然比他同其他阶层或社会团体的关系更为密切。他自己的利益，他自己的声誉，以及他的许多朋友和同伴的利益和声誉，都在很大程度上同他人有关联。他雄心勃勃地扩展这个阶层或社会团体的特权和豁免权；他热诚地维护这些权益，防止它们受到其他阶层或社会团体的侵犯。

每个国家的所谓国体，取决于如何划分不同的阶层和社会团体，取决于在它们之间如何分配权力、特权和豁免权。

国体的稳定性，取决于每个阶层或社会团体维护自己的权力、特权和豁免权免受其他阶层侵犯的能力。无论什么时候，某个阶层的地位和状况比从前有所上升或下降，国体都必然会被或大或小地改变。

所有不同的阶层和社会团体都依靠国家，从国家那里得到安全和保护。每个阶层或社会团体中最有偏见的成员也承认如下的真理：各个社会阶层或等级都从属于国家，只是凭借国家的繁荣和生存，它们才有立足之地。然而，要使他相信，国家的繁荣和生存需要减少他自己那个阶层或社会团体的权力、特权和豁免权，往往难以做到。这种偏心，虽然有时可能是不正当的，但是也许不会因此而毫无用处。它抑制了创新精神，它倾向于保持这个国家划分出来的各个不同的阶层和社会团体之间任何已经确立的平衡；当它有时似乎阻碍了当时也许是时髦和流行的政治体制的变更时，它实际上促进了整个体制的巩固和稳定。

在一般情况下，对自己国家的热爱，似乎牵涉到两条不同的原则：第一，对实际上已经确立的政治体制的结构或组织的一定程度的尊重和尊敬；第二，尽可能使同胞们的处境趋于安全、体面和幸福这个诚挚的愿望。他不是一个不尊重法律和不服从行政官的公民；他肯定也不是一个不愿用自己力所能及的一切方法去增进全社会同胞们福利的循规蹈矩的公民。

在和平和安定的时期，这两个原则通常保持一致并引出同样的行为。支持现有的政治体制，显然是维持同胞们的安全、体面和幸福处境的最好的办法，如果我们看到这种政治体制实际上维护着同胞们的这种处境。但是，在公众们有不满情绪、发生派别纠纷和骚乱时，这两个不同的原则会引出不同的行为方式，即使是一个明智的人也会想到这种政治体制的结构和组织需要某些改革，就现状而言，它显然不能维持社会的安定。然而，在这种情况下，或许常常需要政治上的能人智士作出最大的努力去判断：一个真正的爱国者在什么时候应当维护和努力恢复旧体制的权威；什么时候应当顺从更大胆但也常常是危险的改革精神。

对外战争和国内的派别斗争，是能够为热心公益的精神提供极好的表现机会的两种环境。在对外战争中成功地为自己的祖国作出了贡献的英雄，满足了全民族的愿望，并因此而成为普遍感激和赞美的对象。进行国内派别斗争的各党派的领袖们虽然可能受到半数同胞的赞美，但常常被另一半同胞咒骂。他们的品质和各自行为的是非曲直，通常似乎是更不明确的。因此，从对外战争中获得的荣誉，几乎总是比从国内派别斗争中得到的荣誉更为纯真和显著。

然而，取得政权的政党的领袖，如果他有足够的威信来劝导他的朋友们以适当的心情和稳健的态度（这是他自己常常没有的）来行事，他对自己国家作出的贡献，有时就可能比从对外战争中取得的辉煌胜利和范围极其广泛的征服更为实在和更为重要。他可以重新确定和改进国体，防范某个政党的领袖中那种很可疑和态度暧昧的人，他可以担当一个伟大国家的所有改革者和立法者中最优异和最卓越的人物；并且，用他的各种聪明的规定来保证自己的同胞们在国内得到好几个世代的安定和幸福。

在派别斗争的骚乱和混乱之中，某种体制的精髓容易与热心公益的精神混合，后者是以人类之爱，以对自己的一些同胞可能遭受的不便和痛苦产生的真正同情为基础的。这种体制的精髓通常倾向于那种更高尚的热心公益的精神，总是激励它，常常为它火上加油，甚至激励到狂热的程度。在野党的领袖们，常常会提出某种好像有道理的改

革计划——他们自称这种计划不仅会消除不便和减轻一直在诉说的痛苦，而且可以防止同样的不便和痛苦在将来任何时候重现。为此，他们常常提议改变国体，并且建议在某些最重要的方面更改政治体制，尽管在这种政体下，一个大帝国的臣民们已经连续好几个世纪享受着和平、安定甚至荣耀。这个政党中的大部分成员，通常都陶醉于这种体制的虚构的完美，虽然他们并未亲身经历这种体制，但是，他们的领袖们用自己的辩才向他们进行描述时却给它涂上了极其炫目的色彩。对这些领袖本身来说，虽然他们的本意也许只是扩大自己的权势，但是他们中的许多人迟早会成为自己雄辩术的捉弄对象，并且同他们的极不中用和愚蠢的一些追随者一样，渴望这种宏伟的改革。即使这些政党领袖实际上像他们通常所做的那样，保持了清醒的头脑，没有盲从，他们也始终不敢使自己的追随者失望；而常常不得不在行动上做出他们是按照大家的共同幻想行事的样子，虽然这种行动同自己的原则和良心相违背。这种党派的狂热行为拒绝一切缓和手段、一切调和方法、一切合理的迁就通融，常常由于要求过高而一无所获；而稍加节制就大半可以消除和减轻的那些不便和痛苦，却完全没有缓解的希望了。

其热心公益的精神完全由人性和仁爱激发出来的那个人，会尊重已确立的权力甚至个人的特权，更尊重这个国家划分出来的主要社会阶层和等级的权力和特权。虽然他会认为其中某些权力和特权在某种程度上被滥用了，他还是满足于调和那些不用强大的暴力便常常无法取消的权力和特权。当他不能用理性和劝说来克服人们根深蒂固的偏见时，他不想用强力去压服它们，而去虔诚地奉行西塞罗正确地认为是柏拉图的神圣的箴言的那句话："同不用暴力对待你的父母一样，绝不用暴力对待你的国家。"他将尽可能使自己的政治计划适应于人们根深蒂固的习惯和偏见；并且，将尽可能消除也许来自人们不愿服从的那些法规的要求的不便之处。如果不能树立正确的东西，他就不会不屑于修正错误的东西；而当他不能建立最好的法律体系时，他将像梭伦 [10] 那样尽力去建立人们所能接受的最好的法律体系。

相反，在政府中掌权的人，容易自以为非常聪明，并且常常对自己所想象的政治计划的那种虚构的完美迷恋不已，以致不能容忍它的

任何一部分稍有偏差。他不断全面地实施这个计划，并且在这个计划的各个部分中，对可能妨碍这个计划实施的重大利益或强烈偏见不作任何考虑。他似乎认为他能够像用手摆布一副棋盘中的各个棋子那样非常容易地摆布偌大一个社会中的各个成员；他并没有考虑到：棋盘上的棋子除了手摆布时的作用之外，不存在别的行动原则；但是，在人类社会这个大棋盘上每个棋子都有它自己的行动原则，它完全不同于立法机关可能选用来指导它的那种行动原则。如果这两种原则一致、行动方向也相同，人类社会这盘棋就可以顺利和谐地走下去，并且很可能是巧妙的和结局良好的。如果这两种原则彼此抵触或不一致，这盘棋就会下得很艰苦，而人类社会必然时刻处在高度的混乱之中。

某种一般的甚至是有系统的有关政策和法律的完整的设想，对于指导政治家持何见解很可能是必要的。但是坚决要求实现这个设想所要求做到的一切，甚至要求一切都马上实现，而无视所有的反对意见，必然常常是蛮横无理的。这里想使他自己的判断成为辨别正确和错误的最高标准。这使他幻想自己成为全体国民中唯一有智慧和杰出的人物，幻想同胞们迁就他，而不是他去适应同胞们的要求。因此，在所有搞政治投机的人中，握有最高权力的君主们是最危险的。这种蛮横无理在他们身上屡见不鲜，他们不容置疑地认为自己的判断远比别人正确。因此，当这些至高无上的皇家改革者们屈尊考虑受其统治的国家的组成情况时，他们看到的最不合心意的东西，便是有可能妨碍其意志贯彻执行的障碍。他们轻视柏拉图的神圣箴言，并且认为国家是为他们而设的，而不是他们自己是为国家而设的。因此，他们的改革的伟大目标是：消除那些障碍；缩小贵族的权力；剥夺各城市和省份的特权；使这个国家地位极高的个人和最高阶层的人士成为像最软弱和最微不足道的人那样的无力反对他们统治的人。

第三章 论普施万物的善行

虽然我们有效的善良行为很少能超出自己国家的社会范围，我们的好意却没有什么界限，而可以遍及茫茫世界上的一切生物。我们想象不出有任何单纯而有知觉的生物，对他们的幸福，我们不衷心企盼，对他们的不幸当我们设身处地想象这种不幸时，我们不感到某种程度的厌恶。而想到有害的（虽然是有知觉的）生物，则自然而然地会激起我们的憎恨；但在这种情况下，我们对它怀有的恶意实际上是我们普施万物的仁慈所起的作用。这是我们对另外一些单纯而有知觉的生物——它们的幸福为它的恶意所妨害——身上的不幸和怨恨感到同情的结果。

这种普施万物的善行，无论它如何高尚和慷慨，对任何这样的人来说——他并不完全相信：世界上所有的居民，无论是最卑贱的还是最高贵的，都处于那个伟大、仁慈以及大智大慧的神的直接关怀和保护之下，这个神指导着人类本性的全部行为；而且，其本身不能改变的美德使他注意每时每刻在其行动中给人们带来尽可能大的幸福——只能是不可靠的幸福的源泉。相反，对这种普施万物的善行来说，他这种对于一个无人主宰的世界的猜疑，必然是所有感想中最令人伤感的；因为他想到在无限的、广大的无边的空间中人所未知的地方除了充满着无穷的苦难和不幸以外什么也没有。一切极端幸运的灿烂光辉，绝不能驱散阴影，从而上述十分可怕的悲观想法必然使想象出来的事物黯然失色；所有最折磨人的不幸所产生的忧伤，也不能在一个有智慧和有美德的人身上，消除他的愉快情绪——他之所以有这种愉快情绪肯定是由于他习惯性地完全相信与上述悲观看法相反的看法的真实性。

有智慧和有美德的人乐意在一切时候为了他那阶层或社会团体的公共利益而牺牲自己的私人利益。他也愿意在一切时候，为了国家或君权更大的利益，而牺牲自己所属阶层或社会团体的局部利益。然而，他得同样乐意为了全世界更大的利益，为了一切有知觉和有理智的生物——上帝本身是这些生物的直接主管和指导者——这个更大的社会的利益，去牺牲上述一切次要的利益。如果他出于习惯和虔诚的信念而深切地感到，这个仁慈和具有无上智慧的神，不会把对普天下的幸福来说是没有必要的局部的邪恶纳入他所管理的范围，那么，他

就必须把可能落到自己身上、朋友身上、他那社会团体身上或者他那国家身上的一切灾难，看成是世界的繁荣所必需的，从而认为它们不仅是自己应当甘受的灾难，而且是——如果他知道事物之间的一切联系和依赖关系——他自己应当由衷地和虔诚地愿意承受的灾难。

对于宇宙伟大主宰意志的这种高尚的顺从，看来也没有超出人类天性所能接受的范围。热爱和信赖自己的将军的优秀军人们，开往他们毫无生还希望的作战地点，常常比开往没有困难和危险的地方，更为乐意和欣然从命。在向后一地方行军的途中，他们所能产生的情感只是单调沉闷的平常的责任感；在向前一地方行军的途中，他们感到自己正在作出人类所能作出的最高尚的努力。他们知道，如果不是为军队的安全和战争的胜利所必需，他们的将军不会命令他们开往这个地点。他们心甘情愿地为了一个很大的机体的幸福而牺牲自己微不足道的血肉之躯。他们深情地告别了自己的同伴，祝愿他们幸福和成功，并且不仅是俯首帖耳地从命，而且常常是满怀喜悦地欢呼着出发，前往指定的那个必死无疑但是壮丽而光荣的作战地点。任何一支军队的指挥者，都不能得到比宇宙的这个最大的管理者所得到的更为充分的信任、更为强烈和狂热的爱戴。无论对于最重大的国家的灾祸还是个人的灾难，一个有理智的人都应当这样考虑：他自己、他的朋友们和同胞们不过是奉宇宙的最大管理者之命前往世上这个凄惨的场所；如果这对整个世界的幸福来说不是必要的，他们就不会接到这样的命令；他们的责任是，不仅要乖乖地顺从这种指派，而且要尽力怀着乐意和愉快的心情来接受它。一个有理智的人，确实应当能够做一个优秀的军人时刻准备去做的事情。

亘古以来，以其仁慈和智慧设计和制造出宇宙这架大机器，以便不断地产生尽可能大的幸福的那个神的意念，当然是人类极其崇敬地思索的全部对象。同这种思索相比，所有其他的想法必然显得平庸。我们相信，倾注心力作这种崇高的思索的人，很少不成为我们极为尊敬的对象；并且虽然他的一生都用来作这种思索，但是，我们所怀有的对他的虔诚的敬意，常常比我们看待国家最勤勉和最有益的官员时所怀有的敬意更进一步。马库斯·安东尼努斯主要针对这个问题所作的

冥想，其使他的品质得到的赞美，或许比他公正、温和和仁慈的统治期间处理的一切事务所得到的更为广泛。

然而，对宇宙这个巨大的机体的管理，对一切有理智和有知觉的生物的普遍幸福的关怀，是神的职责，而不是人的职责。人们对他自己的幸福、对他的家庭、朋友和国家的幸福的关心，被指定在一个很小的范围之内，但是，这却是一个更适于他那绵薄之力、也更适合于他那狭小的理解力的范围。他忙于思考更为高尚的事情，绝不能成为他忽略较小事情的理由；而且，他必须不使自己受到这样一种指责，据说这是阿维犹乌斯·卡修斯[11]用来反对马库斯·安东尼努斯的或许是不公正的指责：在他忙于哲学推理和思考整个世界的繁荣昌盛时，他忽略了罗马帝国的繁荣昌盛。爱默想的哲学家的最高尚的思考，几乎不能补偿对眼前最小责任的忽略。

---

[1] 安妮女王（1665—1714），詹姆斯二世之女，1702—1714年为英国女王。

[2] 梭伦，古代雅典政治改革家和诗人，传为古希腊“七贤”之一。

[3] 阿维犹乌斯·卡修斯，死于公元前42年，罗马大将及谋叛者。

第三篇 论自我控制

按照完美的谨慎、严格的正义和合宜的仁慈这些准则去行事的人，可以说是具有完善的美德的人。但是，只靠极其正确地了解这些准则，并不能使人以这种方式行事：人自己的激情非常容易把他引入歧途——这些激情有时促使他、有时引诱他去违反他在清醒和冷静时赞成的一切准则。对这些准则的最充分的了解，如果得不到最完善的自我控制的支持，总是不能使他尽到自己的职责。

古代的一些最优秀的道德学家，似乎曾经把这些激情分成两种不同的类型来研究：第一，要求作出相当大的自我控制的努力来抑制的激情，甚至是片刻的激情；第二，容易在转瞬间，甚或在较短的时期内加以抑制的激情；但是，由于这种激情频繁地而且几乎是连续地进行诱惑，它们在人的一生中非常容易把人们引到偏差很大的歧路上去。

恐惧和愤怒，同与它们混合和有联系的其他一些激情一起，构成了第一种类型。对舒适、享乐、赞扬和其他许多只是使个人得到满足的事情的喜爱，构成了第二种类型。过分的恐惧和强烈的愤怒，常常难以抑制，甚至难以抑制片刻。对舒适、享乐、赞扬和其他许多只是使个人得到满足的事情的喜爱，总是容易抑制片刻，甚或一个较短的时期；但是，由于它们无休止的诱惑，它们常常把我们引入歧途，使我们陷入今后很有理由对此感到羞耻的许多弱点之中。前一种激情的趋向常常可以说是促使我们背离自己的职责，后一种激情的趋向常常可以说是引诱我们背离自己的职责。对前一种激情的控制，被上述古代的道德学家们说成是意志坚忍、刚毅和坚强。对后一种感情的控制，被他们说成是节制、庄重、谨慎和适度。

对上述两种激情中的每一种激情的控制本身，具有一种美的东西，为了这种控制本身，它似乎应该得到一定程度的尊敬和称颂。这

种美的东西同从这种控制的效用中所得到的、同从这种控制能使我们在一切场合按照谨慎、正义和合宜的仁慈的要求采取的行动中得到的美无关。在一种情况下，这种努力所表现出来的力量和高尚激起了某种程度的尊敬和称颂。在另一种情况下，这种努力所表现出来的一致性、均等性和坚忍性，激起了某种程度的尊敬和称颂。

处于危险、痛苦之中，接近死亡之时，保持着同平时一样的镇定，并且隐忍不说同最公正的旁观者的看法不完全一致的话、也不作这样的表示的那个人，必然博得高度的钦佩。如果他为了人类和出于对自己国家的热爱，在争取自由和正义的事业中受难，对他的苦难最亲切的同情，对迫害他的人的不义最强烈的义愤，对他善良意图最深切的由衷的感激，对他的优点的最深刻的认识，都同对他高尚行为的钦佩融合和混杂在一起，并且常常激起这种情感，使其变成最热烈和狂热的崇敬。古代和近代史上人们抱着最特殊的喜爱和好感来回忆的英雄们，许多是这样一些人：他们在争取真理、自由和正义的事业中，在断头台上死去，并且在那儿表现出同他们的身份相称的那种自在和尊严。如果苏格拉底的敌人容许他在自己的床上平静地死去，那么对这个伟大的哲学家的称赞，便不可能获得那种使人眼花缭乱的光彩，这种光彩在后世的人士中一直可以看到。当我们浏览弗图（Vertue）和霍布雷肯（Houbraken）雕刻的杰出人物头像时，我想，在英国的历史上难得有这样的人：他并不感到，雕刻在一些最杰出的人物——托马斯·莫尔先生、雷利、罗素、西德尼等——头像下面的这把一直作为砍头标记的斧子，给附有这种标记的这些人物显示出某种真正的尊贵和情趣，这比他们从自己有时佩带的纹章这种无用的装饰物中所得到的更为优越。

这种高尚行为也不只是给无辜和具有美德的人们的品质增添光辉。它甚至使人对要犯的那些品质也产生一定程度的亲切的敬意；当一个盗贼或拦路强盗被带到断头台上时，他在那儿显得庄重和坚定，虽然我们完全赞成对他的惩罚，但是，我们常常不得不感到惋惜：一个具有这种优异和卓越的才能的人，竟然会犯下这样卑劣的滔天大罪。

战争是一个获得和锻炼这种高尚品质的大学校。如同我们所说的那样，死亡是最可怕的事情；克服了对死亡的恐惧的人，在任何其他的自然灾难临近时，都不会心慌意乱。在战争中，人们逐渐熟悉了死亡，从而必然会消除在意志薄弱和没有经过战争的人身上可以看到的那种迷信式的恐怖。他们只把死亡看成是生命的丧失，只把它看成厌恶的对象，正如生命恰巧是想望的对象那样。他们也从经验中知道，许多表面看来很大的危险，并不像它们所显现的那么大；通过振奋精神、开动脑筋和沉着应付，常常很有可能从最初看来没有希望的处境中光荣地解脱出来。对死亡的恐惧就这样大为减轻，而从死亡中逃脱的信心或希望则增强了。他们学会了不很勉强地使自己面对危险。当他们处在危险之中时，他们不那么急于摆脱，也不那么心慌意乱。正是这种对危险和死亡习惯性的轻视，使得军人的职业高尚起来，并且在人们的意识中，这种职业同其他职业相比显得更为高贵和体面。在为自己的国家服役期间，熟练和成功地履行军人的职责，似乎已经成为一切时代人们特别喜爱的英雄们的品质的最显著的特征。

巨大的军事上的勳业，虽然同一切正义原则相违背，并且丝毫没有人性，但是，有时也会引起我们的兴趣，甚至为指挥战争的毫不足取的人博得一定程度的尊敬。我们甚至对海盗们的业绩感到兴趣，怀着某种尊敬和钦佩的心情来读知一些微不足取的人的历史。他们在追逐最罪恶的目的时，与任何一般的历史课本或许能提到的情况相比，忍受了更大的艰辛，克服了更大的困难，遇到了更大的危险。

在许多场合，对愤怒的控制似乎没有对恐惧的控制那样高尚和崇高。在古代和现代的雄辩中，正义的愤慨的恰当表示构成了许多最好和最令人叹服的段落。雅典的狄摩西尼[12]痛骂马其顿国王的演说，西塞罗控告喀提林党徒的演说，从表达这种激情的高尚的合宜行为中导出了它们的全部妙处。但是，这种正当的愤怒，只不过是抑制并合宜地缓和到公正的旁观者能够给予同情的愤怒。超过这个界限的那种怒气冲冲的、喧闹的激情，总是讨厌和令人不快的。使我们感兴趣的，不是这个发怒的人，而是作为他的愤怒对象的那个人。在许多场合，宽恕这种高尚的品质，甚或比最合宜的愤恨更为优越。在引起愤怒的一方作了合宜的谢罪时，或者即使他们完全没有作这样表示，在

公众的利益需要与最可恨的敌人联合起来以便履行某项最重要的职责时，那个能够抛却一切敌意，对曾经最强烈地反对过他的人们表示信任和热诚的人，似乎应当得到我们高度的钦佩。

然而，对愤怒的抑制，并不总是显出这种绚烂的色彩。恐惧是愤怒的对立面，也常常是抑制愤怒的动机；在这种场合，动机的卑微消除了这种抑制的一切高尚性质。愤怒促使人们攻击对方，而纵容愤怒有时似乎显示出某种胆量和高于恐惧的品质。纵容愤怒有时是虚荣的对象，纵容恐惧却从来不是。爱好虚荣和意志薄弱的人，在他们的下级或不敢反对他们的人中间，常常装出一副激昂慷慨的样子，并且自以为他们也显示出了所谓气魄。恶棍常编造许多自己如何蛮横无理的谎言，并且想象自己因此会成为对他的听众来说如果不是一个和蔼可亲和值得尊敬的人，起码也是一个很可怕的人。现代的风气鼓励人们决斗，因而在一些场合可以说是鼓励私人复仇，这种风气或许在很大程度上使当今因恐惧而抑制愤怒变得更为可鄙。在对于恐惧的抑制之中，总有某些高尚的东西，不管这种抑制以什么动机为依据。对于愤怒的抑制则并非如此。除非这种抑制完全以体面、尊严、合宜的意识为基础，不然，绝不会得到完全的赞同。

按照谨慎、正义和合宜的仁慈的要求行事，在没有什么诱惑使我们不这样去做的情况下，似乎并不具有高贵的品质。但是，在巨大的危险和困难之中冷静审慎地行动；虔诚地奉行神圣的正义准则，不顾可以引诱我们违反这些准则的重大利益，也不顾可以激怒我们去违反这些法则的重大伤害；从不听任自己的仁慈的性情由于个别人的狠毒和忘恩负义而受到抑制和妨害——这种仁慈可能对这些人实施过，属于最高贵的智慧和美德这样的品质。自制不仅其本身是一种重要的美德，而且，所有其他美德的主要光辉似乎也源自自制。

对恐惧的抑制，对愤怒的抑制，总是伟大和高尚的自制力量。当它们为正义和仁慈所驱使时，不仅是伟大的美德，而且为其他美德增添了光辉。然而，它们有时也会受到截然不同的动机驱使；而且，在这种场合，虽然这种自我控制仍然是一种伟大的和值得尊敬的力量，但是，它们可能会是极端危险的力量。大无畏的勇猛可能被用于最不

义的事业。在受到重大的挑衅时，表面上的平静和好脾气有时可能隐匿着非常坚决和残忍的复仇决心。为这种掩饰所必需的内心力量，虽然总是并且必然被卑劣的虚妄所玷污，但是常常受到不持卑劣看法的许多人的高度钦佩。梅迪契家族[13]中的凯瑟琳的掩饰功夫常常受到学识渊博的历史学家达维拉的称颂；迪格比勋爵及其后布里斯托尔伯爵的掩饰功夫，受到了严肃、认真的克拉伦敦勋爵的称颂；沙夫茨伯里伯爵（第一）[14]的掩饰功夫，受到了很有见识的洛克[15]先生的称颂。甚至西塞罗似乎也认为，这种欺骗确实不是非常高尚的品质，但也不是不适用于具有一定灵活性的行为方式，他认为，尽管如此，从总体来看，它还是可以赞同和尊重的。他以荷马著作中的尤利西斯[16]、雅典的地米斯托克利[17]、斯巴达的来山得[18]、罗马的马库斯·克拉苏[19]等人的品质作为这种欺骗的例子。这种隐秘和心计很深的欺骗经常出现在国内大乱之时，出现在激烈的党派斗争和内战之中。当法律在很大程度上变得无能为力的时候，当最清白无辜的人不能获得起码的安全保障时，为了保护自己，大部分人面对恰巧在那个时候占上风的任何政党，不得不采取随机应变、见风使舵和表面上顺从的态度。这种虚伪的品质，也常常伴有极其冷静的态度和毅然决然的勇气。其出色的运用以具有那种勇气为必需条件，正如死亡通常要通过某种检测来确定一样。它可以平常地用来加剧或减轻对立派别之间的那些深切的敌意，正是这种敌意使其成为必要。虽然它有时会有些用处，但是它至少同样可能是十分有害的。

对不很强烈和狂暴的激情的抑制，似乎更不容易被滥用到任何有害目的上去。节制、庄重、谨慎和适度，总是可爱的，而且不大可能被用于任何有害的目的。令人感到可爱的纯洁简朴这种美德，令人敬重的勤奋和节俭这些美德，来自和缓地实行自我控制这种坚持不懈的努力，获得了伴随它们的一切朴实的光彩。在幽僻而宁静的生活道路上行走的那些人，他们的行为从自我控制中获得了属于这种行为的很大部分优美和优雅；这种优美和优雅，虽然不那么光彩夺目，但是，其令人喜爱的程度并不总是低于英雄、政治家和议员的显赫行为所伴有的那种优美和优雅。

在对自我控制的性质从几个不同的方面作了说明之后，我认为，没有必要再进一步详述这种美德。现在我只打算考察：合宜的程度，即公正的旁观者所赞成的任何激情的程度，是因激情的不同而不同的。对某些激情来说，过分比不足较少使人感到不快；而且这种激情所达到的合宜程度似乎较高，或者说，它更接近于过分这一头而不是不足这一头。对另一些激情来说，不足比过分更少使人感到不快；而且这种激情所达到的合宜程度似乎较低，或者说，它更接近于不足这一头而不是过分这一头。前者是旁观者最乐于表示同情的激情，后者是旁观者最不想表示同情的激情。前者也是其即时的感受或感觉合乎当事人心意的一种激情，后者则是其即时的感受或感觉不合当事人心意的一种激情。如下一点可以作为一条一般准则确定下来：旁观者最乐于表示同情的那种激情——因此，其所达到的合宜程度可以说是较高的——是其即时的感受或感觉或多或少合乎当事人心意的一种激情；相反，旁观者最不想表示同情的那种激情——因此，其所达到合宜程度可以说是较低的——是一种其即时的感受或感觉或多或少不合当事人心意的甚或使他厌烦的激情。这条一般准则，到目前为止在我所能作出的考察之中，还不容有一个例外。少数几个例子马上就能充分地说明这条准则并证明它的真实性。

有助于把社会上的人团结起来的内心感情的倾向，即仁爱、仁慈、天伦之情、友谊、尊敬的倾向，有时可能过分。然而，即使这种过分的感情，也会使得一个人为每一个人所喜欢。我们虽然责备这种过分的感情，但是，仍然同情地甚至是亲切地看待它，而从来不会厌恶它。我们对它的感受更多的是遗憾而不是愤怒。在许多场合，纵容这种过分的感情，对直接产生这种感情的人本身来说，不仅是愉快的，而且是饶有兴味的。确实，在某些场合，尤其在这种过分的感情施加到卑劣的对象身上（这是常有的事）时，常常使产生这种感情的人感到十分真切和出自内心的苦恼。然而，即使在这种场合，一个心地善良的人也会怀着最大的同情来看待他，并且对由于他软弱和轻率而矫揉造作地藐视的那些人感到极大的愤慨。相反，被叫做铁石心肠的这种感情的不足，当它使一个人对别人的感受和痛苦无动于衷的时候，同样使别人对他的感受和痛苦无动于衷；而且，由于把他排斥在

世上一切人的友谊之外，也就把他排斥在社会上一切最好的和最舒适的享受之外。

使人们不相往来并且似乎有助于切断人类社会各种联系的内心感情的倾向，即愤怒、憎恨、妒忌、怨恨、仇恨的倾向，其过分较之不足更易使人感到不快。这种过分使一个人自己也感到卑劣和可耻，并且使他成为他人所憎恨的有时甚至是很可怕的对象。其不足却很少受到人们的埋怨。然而它可能是有缺陷的。缺乏正当的义愤是男子品质中最基本的缺陷，而且，在许多场合，这使一个男子没有能力保护他自己或他的朋友使之免受侮辱和侵害。甚至愤怒和憎恨这一本能本身，也是有缺陷的。过度的和方向不适当的愤怒和憎恨便是可恶可憎的妒忌。妒忌是这样一种激情，即以怀有恶意的厌恶心情来看待真正配得上他们所具有的一切优势的那些人身上的优势。然而，在大事情上温顺地容忍无从具备这种优势的其他一些人凌驾于自己之上或超越自己的人，被公正地指斥为没有骨气的人。这种软弱，通常可以在怠惰、有时可以在好脾气、在不爱与人作对、讨厌忙乱和恳求之中看到，有时也可以在某种不合时宜的宽宏大量之中看到，这种宽宏大量幻想它始终可以藐视它那时藐视的利益，于是就十分轻易地放弃了它。然而，继这种软弱之后到来的常常是极度的懊丧和悔恨；而且开始时表面上所具有的那种宽宏大量，到最后常常让位于最恶毒的妒忌以及对这样一些人身上优势的憎恨——这些人一旦获得了这种优势，便常常仅仅因为获得了这种优势而成为真正配得上这种优势的人。为了在世界上舒舒服服地生活，在所有情况下都有必要像维护自己的生命或财产那样，去维护自己的尊严和地位。

我们对个人的危险和痛苦的感受，像对个人的挑衅的感受一样，更容易因为它的过分而不是不足使人感到不快。没有一种品质比一个懦夫的品质更可鄙；没有一种品质比一个在最可怕的危险中无畏地面对死亡，并且保持着镇定和沉着的人的品质更值得赞美。我们尊敬以男子气概和坚定态度来忍受痛苦甚至折磨的人；我们几乎不能尊重在痛苦和折磨面前意志消沉，并且任性地作无谓的喊叫和妇人气的痛哭的人。对每个小小的不幸过于敏锐地感到的烦躁不安，把人变成一个他自己也感到可怜的人，变成一个他人感到讨厌的人。一个镇定沉着

的人不允许内心的平静为人类日常生活进程中的小小伤害或微不足道的不幸事件所打扰；但是在侵扰世界的自然的和道德上的邪恶中，期待并甘于忍受来自两者的一点痛苦，对他本身来说是一幸事，也给他的所有伙伴带来舒适和安宁。

但是，我们对自己所受到的伤害和不幸的感受，虽然通常会非常强烈，但也可能非常薄弱。对自己的不幸几乎没有什么感受的人，对他人的不幸必然也总是没有什么感受，并且更不愿意去解除这些不幸。对自己蒙受的伤害几乎没有什么愤恨的人，对他人蒙受的伤害必然也总是没有什么愤恨，并且更不愿意去保护他人或为他人复仇。对人类生活中的各种事变麻木不仁，必然会消减对自己行为合宜性的一切热切而又诚挚的关注。这种关注，构成了美德的真正精髓。如果我们对自己的行为所能产生的结果漠不关心，则我们几乎不会挂虑这些行为的合宜性。感受到落在自己身上的灾难所带来的全部痛苦，感受到自己蒙受的伤害所具有的一切卑劣性质，而更强烈地感受到自己的品格所要求具有的那种尊严，并不听任自己受其处境必然会激发的那些散漫的激情所摆布，而是按照他内心的那个伟大居民、那个神一样的人所指定和赞许的那些受约束的和矫正过的情绪来支配自己的全部举止和行为，这样的一个人，才是真正具有美德的人，才是热爱、尊敬和钦佩的唯一真正的和合宜的对象。麻木不仁和那种高尚的坚定，即以尊严和合宜的意识为基础的高贵的自我控制，两者绝不是完全相同的，后者依前者的发生程度而变，在许多情况下，其所具有的价值会全然丧失。

虽然对于个人所遭到的伤害、对于个人的危险和不幸完全没有感受，会使自我控制的一切价值化为乌有，但是，上述感受却可能极易过分，而且常常是这样。当合宜感，或者内心这个法官的权能，能够控制这种极度的感受时，毫无疑问，那种权能必然显得非常高尚和伟大。但是，这种控制自己强烈感受的努力可能非常费劲，是很不容易做到的。一个人通过某种巨大的努力可能在行为上表现得完美无缺。但是，两种本性之间的争执，内心的思想冲突，可能过于激烈，以致不能始终保持内心的平静和愉快。造物主已经赋予他这种过于强烈的感受，而且他的这种感受并没有因早期的教育和适当的锻炼而大为减

弱和变得冷酷的聪明人，将在职责和合宜性所许可的范围内，回避自己不能很好适应的境况。软弱和脆弱的感情使其对疼痛、苦难和各种肉体上的痛苦过于敏感的人，不会鲁莽地从事军人的职业。对伤害过于敏感的人，不会轻率地投身于派系之争。虽然合宜感会加强到足以控制所有那些感情，但内心的平静却总是在这种斗争中遭到破坏。在这样的骚扰中，判断并不总是能够保持平常的那种敏锐性和精确度；虽然他总是打算采取合宜的行动，但他常常会鲁莽和轻率地以一种他在自己今后的生活中将永远感到羞耻的方式行事。一定的刚毅、胆量和坚强的性格，不管是先天的还是后天的，对自我控制的一切高尚努力来说，无疑是最好的准备。

虽然战争和派系斗争肯定是形成每个人的坚强和坚定性格的最好的学校，虽然它们是医治一个人的同上述性格相反的懦弱的最好的药物，然而，如果考验他的日期，恰好在他完全学完他的课程之前来到，恰好在药物有时间产生它应有的疗效之前来到，其结果就不会令人满意。

我们对人类生活中的欢乐、娱乐和享受的感受，同样会因其过分或不足而有所不快。然而，两者之中，过分似乎不像不足那样使人感到不快。无论是旁观者还是当事人，对欢乐的强烈癖好，必然比对娱乐和消遣对象的麻木不仁更令人愉快。我们迷恋于年轻人的欢乐，甚至小孩子的嬉戏，而很快就对经常伴随着老年人的那种单调乏味的庄重感到厌烦。确实，当这种癖好并没有被合宜感抑制时，当它同时间或地点、同那个人的年龄或地位不相称时，当他沉迷于它以致忽视自己的利益和职责时，它就被正确地指责为过分，并且被说成对个人和社会都是有害的。然而，在大部分这样的场合，人们主要挑剔的，并不是对欢乐的极为强烈的癖好，而是合宜感和责任感的薄弱。对天然适合于他那年龄的消遣和娱乐不感兴趣，所谈论的只是书本和事业的一个年轻人，因刻板和迂腐而为人所讨厌；而且我们并不因他清心寡欲，甚至避开各种不合宜的纵情享乐，他对它们似乎没有多少爱好，而称赞他。

自我评价可能太高，也可能太低。高估自己是如此令人愉快，低估自己是如此令人不快，以致对个人来说无可怀疑的是：在某种程度上高估自己没有少许低估自己那样令人不快。但是，那个公正的旁观者的看法也许会截然不同。对他来说，低估自己必然总是没有高估自己那样令人不快。就我们的同伴而言，我们更经常抱怨的无疑是其自我评价过高而不是不足。当他们摆出一副凌驾于我们之上的样子或者把自己摆在我们前面时，他们的自我评价就伤害了我们的自尊心。我们的自尊和自负促使我们去指责他们的自尊和自负，而且我们不再充当他们行为的公正的旁观者。然而，如果这些同伴容忍其他任何人在他们面前假装他具有并不属于他的某一优点，我们就不仅责备他们，而且常常把他们当作为卑劣的人加以鄙视。相反，如果他们在其他人中间竭力争取使自己再靠前一点，接着爬到我们认为同他们的优点不相称的很高的地位，那么，虽然我们不可能完全赞成他们的行为，但总的来说，我们常常会对此感到高兴；而且，在无所妒忌的情况下，我们对于他们所感到的不快，几乎总是大大少于如果他们容忍自己被贬到低于自己应有的地位我们就会感到的那种不快。

在评价我们自己的优点，评判我们自己的品质和行为方面，具有两种不同的、我们必然据以衡量它们的标准。一种是完全合宜和尽善尽美的观念，这是我们每个人都能够理解的观念。另一种是接近于这种观念的标准，通常是世人所能达到的标准，是我们的朋友和同伴、对手和竞争者中的大部分或许实际上已经达到的标准。我们在试图评价自己时，很少（我倾向于认为从来没有）不或多或少地注意到这两种不同的标准。但是，各种各样的人的注意力，甚至同一个人在不同时间的注意力，常常极为不同地在它们之间分配，有时主要是指向前一种标准，有时主要是指向后一种标准。

当我们的注意力指向前一种标准时，我们中间最有智慧和最优秀的人，在自己的品质和行为中所能见到的只是缺点和不足；除了能找到许多理由来表示谦卑、遗憾和悔改以外，找不出什么理由来妄自尊大和自以为是。当我们的注意力指向后一种标准时，我们可能受到这样或那样的影响，感到自己真正处在我们用来衡量自己的那个标准之上或之下。

具有智慧和美德的人把他的主要注意力集中于前一种标准——完全合宜和尽善尽美的观念。每一个人的心中都存在这种观念，它是人们根据对自己和他人品质行为的观察逐渐形成的。这是内心这个伟大的神一样的人，这个判断行为好坏的伟大的法官和仲裁者缓慢、循序渐进和逐步进行加工的作品。每个人都或多或少地准确地掌握这种观念，根据为此作出的那些观察的感受的细微程度和精确程度，根据进行这种观察的专心程度和注意力的大小，所掌握的这种观念在色彩上或多或少是协调的，所勾画出来的轮廓或多或少是逼真的。具有智慧和美德的人，生来就赋有极其精确和细微的感受能力，他们在进行这种观察时，倾注了全部心力。轮廓上的特征天天有所改进，色彩上的瑕疵天天有所改正。他比其他的人更加努力地探索这种观念，他更加深入地理解了它，他在自己的心中形成了某种更加正确的概念，而且更加深切地迷恋于它那优雅而神妙的美。他尽其所能地按照那个完美的模型来塑造自己的品质。他临摹那个非凡的画家的作品，但他绝不能临摹得一模一样。他感到自己一切最大的努力中存在着不够完美的地方，并忧伤和苦恼地看到人造的复制品有多少地方不同于神造的原物。他怀着关切和羞耻的心情回忆起，自己是如何常常由于缺乏注意力，缺乏良好的判断力和性情，从而在言语和行动、行为和谈吐上，违反这些严格的完全合宜的法则；并且就这样偏离了那个他愿意据以改变自己品性和行为的模型。确实，当他把自己的注意力指向第二条标准时，指向他的朋友和熟人通常能达到的那种完美程度时，他可能意识到自己身上的长处。但是，由于他主要的注意力总是指向前一条标准，他从与前一条标准的对比中所受到的贬抑，必然远甚于从与后一条标准的对比中可能得到的抬高。他从来不如此洋洋得意以致甚至傲慢地看不起真正不如他的那些人。他十分清楚地感到自己的不足，他十分清楚地知道自己在做出那个跟正确模型约略相似的复制品时所遇到的困难，因而他不会抱着轻视的态度来看待他人更大的不足。他绝不以其卑贱而凌辱他们，而是怀着最宽容的同情心去看待他们，并且，乐意以自己的劝告和实例，在一切时刻促使他们进一步提高。如果，在某种特定的条件下，他们偶然胜过他（谁的品质能如此完美无缺以致不会有不少人在许多不同的条件下会胜过他呢？），他绝不去妒忌他们的长处，他知道，超过自己是多么不容易，因而他对他们的长处表示尊重和敬意，并且必然给予它们以应得的高度赞许。总之，

那种真正谦虚的品质，非常谦逊地估计自己的优点、同时充分认识他人优点的品质，在他的全部心田里留下了深刻的印象，在他一切行为和举止上刻下了显著的印记。

在所有自由和有独创性的艺术中，在绘画、诗歌、音乐、雄辩和哲学中，最伟大的艺术家总是感到他自己最好的作品中存在着真正的不足之处，他比任何人更清楚地认识到，这些作品同他观念中的完美作品相比存在着很大的差距，对于这种完美作品他已经形成了某种观念，他尽其所能地模仿它，但是他不能指望自己能模仿得一模一样。只有次等的艺术家才对自己的成就感到非常满足。他对那个观念中的完美无缺几乎没有形成什么概念，他对这种概念几乎不加考虑；而且，他屈尊用来同自己的作品进行比较的，主要是其他艺术家的作品，或许还是更次一等的艺术家的作品。布瓦洛[20]，这个伟大的法国诗人（他的某些作品或许并不比古代或现代的同类优秀诗歌差）常常说：没有一个伟大人物曾经对自己的作品感到十分满意。他的老朋友桑托伊尔（一个拉丁诗作家，因创作了一些只具中学生水平的作品而喜欢幻想自己是一个诗人）却装出一副总是对自己的作品十分满意的样子。布瓦洛用某种可能是狡黠的双关语来回答他：他当然是这方面有史以来唯一伟大的人。布瓦洛在评价自己的作品时，是用他那诗歌领域里某种观念上的完美的标准来加以对比的。我相信，他尽了一个人所能作出的最大努力，来深刻地思考这个观念上的标准，来精确地把它想象出来。我认为，桑特维尔在评价自己的作品时，主要是用他那个时代其他一些拉丁诗人的作品来加以对比的。对这些人中的大多数来说，他的水平当然是不低的。但是，如果可以这样说的话，使整个一生的行为和谈吐始终如一地和这种观念上的完美有些相像的话，确实要比渐渐做成任何一个精微艺术品的复制品困难得多。艺术家总是以其全部技能、经验和知识的充分掌握和重新整理，从容不迫地坐下来从事他那宁静的工作。聪明人在健康时和患病时、在成功时和失意时、在劳累和懒懒散散时、也在最清醒时，都必定保持自己行为的合宜性。极其突然和出乎意料的困难和不幸的袭击绝不会使他惊骇。他人的不义绝不会惹得他采取不义行动。激烈的派系斗争绝不会使他惊慌失措。战争的一切艰难险阻绝不会使他沮丧和胆寒。

在以其很大部分的注意力指向第二条标准、指向他人通常得到的那种平常程度的优良品质，以评价自己的优点，判断自己的品质和行为的人们中间，有一些人真实和正确地感到自己的所作所为大大超过了这条标准，这一点也为每个富有理智和没有偏见的旁观者所承认。然而，这些人的主要注意力总是指向一般的完美标准而不是观念上的完美标准，他们很少意识到自己的缺点和不足；他们几乎谈不上什么谦虚；他们常常是傲慢、自大和专横的；他们还是那种最喜欢赞美自己和小看别人的人。虽然他们的品质一般说来是很不端正的，而且他们的优点不具有真正谦虚美德的人所具备的那种优点，但是，他们那以极端的自我赏识为依据的极端的自以为是，迷惑了民众，甚至常常使比民众高明得多的那些人受到欺骗。民间和宗教界最没有学问的冒充内行的人和骗子经常并且是令人惊奇的成功，足以说明民众是多么容易为最放肆和没有根据的各种自我吹嘘所欺骗。而且，当这些自我吹嘘为某种高度真实和实在的优点所维护时，当它们因为夸示卖弄所能给与的一切光彩而变得炫耀夺目时，当它们得到地位很高和拥有巨大权力的人物的支持时，当他们常常吹牛成功并且为此博得民众的高声喝彩时，即使能清醒地作出判断的人也常常沉湎于众口交赞之中。正是这种愚蠢的喝彩声常常起到使他那悟性发生混乱的作用。而且当他只是从某一远处观察那些伟大人物时，他常常倾向于怀着某种真诚的钦佩心情去敬仰他们，甚至怀着比那些人所显示的自我尊崇更强烈的尊崇心情去敬仰他们。在不存在妒忌的场合，我们都乐于表示钦佩，并且因此而在自己的心意中，自然而然地倾向于把在许多方面非常值得赞美的那些品质，变得在一切方面都十全十美。或许这些伟大人物过分的自我赞美是很容易理解的，甚至被十分熟悉他们并且对这些目空一切的自我吹嘘——不接近他们的人常常怀着尊重、而且几乎是崇敬的心情来看待它——一笑置之的那些聪明人抱着某种程度的嘲笑态度看透。然而，在所有时代中都有这种情况：大部分名噪一时、信誉卓著的人，其名声和信誉也常常在相隔最远的后代中变得一文不值。

如果没有一定程度的这种过度的自我赞赏，就很少能取得人世间的伟大成就，取得支配人类感情和想法的巨大权力。最杰出的人物，完成了最卓越行动的人，在人类的处境和看法方面引起了极其剧烈的

变革的人；成就巨大的战争领导人，最伟大的政治家和议员，人数最多和取得最大成功的团体和政党的能言善辩的创始人和领袖，他们中间的许多人不是因为他们所具有的很大的优点，而是因为某种程度的，甚至同那种很大的优点完全不相称的自以为是和自我赞赏，而崭露头角。或许，这种自以为是，不仅是驱使他们去从事头脑冷静的人绝不想从事的一项事业所必需的，而且是驱使他们去博得追随者们的服从和忠顺，使其在这项事业中支持他们所必需的。因此，当他们屡获成功时，这种自以为是常常诱使他们迷恋虚荣，这是一种几乎接近疯狂和愚蠢的虚荣。亚历山大大帝不仅希望别人把他看成是一个神，而且起码很想把自己看成是这样一个神。他在临终时，完全不像神做的那样，要求他的朋友把他列入人们尊敬的神的名单——他自己很早以前就开列的名单，他那年迈的母亲奥林匹娅（Olympia）或许也荣幸地被列入了。在他的追随者和门徒们充满敬意的赞美声中，在公众普遍的赞扬声中、人们仿照神谕（或许是跟着这种赞扬声），宣告他是最有智慧的人，是最伟大的苏格拉底式的贤人。虽然这个神谕已不容他自命为神，但其威力尚不足以阻止他幻想从某个无形而非凡的神那里得到神秘而频繁的提示。恺撒的头脑没有健全到足以阻止他非常愉快地认为自己是女神维纳斯的家谱中的一员；而且，在这个被他说成是自己曾祖母的维纳斯的神殿前，当罗马元老院这个显赫的机构把一些过高的荣誉作为天命授予他的时候，他没有离开座位去接受。这种目空一切同几乎是充满孩子气的爱好虚荣的其他一些行为结合在一起——这种孩子气的爱好虚荣是几乎不能马上凭借非常敏锐和广泛的理解力想象出来的——似乎加剧了公众的猜忌，从而增加了他的刺客的胆量，加速了他们的密谋的实施。当代的宗教和风俗很少鼓励我们的伟大人物自命为神，甚或自命为预言家。然而，成功同公众强烈的爱戴结合在一起，使得一些最伟大的人物晕头转向，以致把大大超过自己真正具有的价值和能力归于自己；而且，由于这种自以为是，促使自己从事许多轻率的有时具有毁灭性后果的冒险活动。伟大的马尔伯勒公爵所取得的几乎没有一个平常人能够自夸的那一10年不间断的辉煌胜利，并没有诱使他做出一个轻率的举动，说一句轻率的话或显示出一种轻率的表情。这几乎是他所独有的特性。我想，不能说后世另外一些伟大的战争领导人——尤金王子、已故的普鲁士国王、伟大的孔代亲王甚至古斯塔夫二世——也具备这种适度的冷静和自我控制。

蒂雷纳似乎最接近于这种品质，但是，他一生中所处理的几件不同的事情足以表明，他身上的这种品质并没有马尔伯勒公爵身上的那种完美。

在平民百姓的小小打算中，同样也在高层人士的雄心勃勃和勇敢的追求中，巨大的才能和成功的计划起初常常怂恿人们去从事最后必然导致破产和毁灭的事业。

每一个公正的旁观者对勇敢、宽宏大量和品格高尚的那些人的真正优点所表示的尊敬和钦佩，是一种恰如其分和有充分根据的情感，所以也是一种稳固和持久的情感，并同他们命运的好坏完全无关。而这个旁观者对他们过分的自我评价和自以为是所易于产生的那种钦佩，是另外一回事。当他们取得成功时，他确实常常被他们完全征服和制服。成功遮住了他的眼睛，不仅使其不能看到他们事业中的许多轻率鲁莽之处，并常常使他不能看到他们事业中的许多不符合正义的地方；而且使他对他们品质中的缺陷不加挑剔，而常常抱着极其热烈的钦佩态度去看待它。然而，如果他们时运不济，各种事情的面目和名声就会大大不同。过去认为是英雄式的宽宏大量的行为，恢复了过分轻率鲁莽和愚蠢所应该有的名声；过去隐藏在繁荣景象后面的那些贪婪和不义的邪恶的东西，现在暴露无遗，并且损害了他们事业的一切声誉。如果恺撒在法萨卢斯战役中不是取得胜利而是遭到失败，这时他的品质就会被贬低到只比喀提林[21]稍好一点的程度，而且最愚钝的人也会用甚或比当时加图所具有的一个党徒看待恺撒的事时具有的全部敌意更为邪恶的情调，把这种事业看成是反对国家法律的行径。恺撒真正的美德——正当的爱好、简明而高雅的文笔、合宜的修辞、娴熟的指挥战争的能力、对付不幸事件的才略、面临危险时显示出的冷静和镇定的判断能力、对朋友忠诚的感情、对敌人无比的宽宏大量，这些都为人们所公认，同喀提林他具有许多高尚的品质的真实优点在当时为大家所公认一样。但是，他妄图夺取一切的野心所表明的那种目空一切和不义，将使所有那些真实优点黯然失色。在这方面和其他一些已经提到的方面，命运对人类的道德情感具有重大的影响。而且，根据境遇的有利或不利，能使同样的品质变成普遍爱戴和钦佩的对象，或者变成普遍憎恨和蔑视的对象。然而，人类道德情感

的这种巨大的失调，并非毫无用处；在这里和在其他许多场合一样，甚至在人类的弱点和邪恶方面，我们也可能赞佩上帝的贤明。我们对成功的钦佩，同我们对财富和地位的尊敬一样，是以同一原则为基础的，它对于确立各阶层之间的区别和社会的秩序同样是必要的。这种对于成功的钦佩，引导我们较为平静地去顺从人类事务的发展进程向我们指出的那些优胜者；引导我们以一种尊重、有时甚至是尊敬的心情来看待那种再也不能抗拒的能带来幸运的暴力，不仅是像恺撒或亚历山大大帝那种杰出人物的暴力，而且常常是最蛮横和残暴的人，如阿提拉[22]、成吉思汗或帖木儿[23]等人的暴力。对所有这些强大的征服者，人类之中的大部分人必然倾向于带着一种惊奇的、虽则无疑是不充分和愚蠢的钦佩心情来看待他们。这种钦佩引导他们不很勉强地顺从某种不可抗拒的力量对自己的统治，而且没有一种反抗能把他们从这种统治中解救出来。

虽然自我评价过高的人在顺利时，有时似乎会比具有端正和谦虚的美德的人得到更多的好处；虽然群众的赞扬声，以及那些从远距离来观察他们双方的人所发出来的赞扬声，其对前一种人发出的常常比对后一种人发出的更为响亮；但是，从各方面加以公正的估量，或许在所有场合，两相比较，真正大为有利的是后一种人而不是前一种人。那个既不把除了自己所真正具有的优点之外的任何其他优点都归于自己，也不希望别人把这种优点归于他的人，并不担心丢脸，并不害怕暴露真相，而是对自己品质名副其实的真实性和稳定性感到满意和安心。钦佩他的人可能不太多，他们的赞扬声也可能不很响亮；然而在其近旁观察他和极其深刻地了解他的那个最聪明的人，对他的赞扬最为热烈。一个真正的智者，对另外一个智者对他的审慎而恰如其分的赞美，比对一万个人对他的虽则热情然而出于无知的嘈杂的赞扬声，更感到由衷的满足。这个智者可能提到巴门尼德[24]：他在雅典的一次群众集会上宣读一篇哲学演讲时，看到除了柏拉图一人外，其他所有的听众都已离他而去，他还是继续宣读下去，并且说，只有柏拉图一个听众，我就心满意足了。

对自我评价过高的人来说，情况就不是如此。在其近旁观察他的那些明智的人，对他的赞美最少。在他陶醉于自己的成就时，他们对

他表示的适度和恰当的敬意远远不及他那过度自我赞赏，因而他只把他们的敬意当成是某种恶意和妒忌。他猜疑自己那些最好的朋友。他对同他们交往感到不快。他把他们从自己身旁赶走，而且对他们为自己做的好事的报答，不仅常常采取忘恩负义的态度，而且常常是冷酷的和不公正的。他轻易地信任那些表面上迎合他的虚荣心和自大心理的奉承拍马的人和叛徒卖国贼，而且早先那些虽然在某些方面有缺点但是总的说来还是可亲可敬的人，最终变成了他所轻视和讨厌的人。在陶醉于自己的成就时，亚历山大大帝杀死了克莱特斯（Clytus），因为他想把自己父亲菲利普开拓疆界的功绩占为己有；他使卡利斯塞纳斯（Calisthenes）受尽折磨而死。因为后者拒绝按照波斯方式来崇敬他；他还因为对父亲的好朋友、年高德劭的帕尔梅尼奥（Parmenio）产生毫无根据的猜疑而谋杀了他；其后先是使这个老人唯一存活的儿子——其余的儿子都在为亚历山大效劳时死去——受折磨，然后把他送上断头台。菲利普提到帕尔梅尼奥时常常说，雅典人非常幸运，每年能找到十个将军，而他自己在一生中除了帕尔梅尼奥之外找不到第二个这样的人。信赖帕尔梅尼奥的警戒防范和心无旁骛，菲利普在任何时候都可以安然入睡。他在高兴和欢宴时常常说：让我们干杯吧，朋友们，我们可以安然无虞地畅饮，因为帕尔梅尼奥从来不喝酒。据说，就是由于这个帕尔梅尼奥的干预和筹划，亚历山大大帝赢得了一切胜利；如果没有他的干预和筹划，亚历山大大帝就绝不会获得一次胜利。而那些恭顺的、赞声不绝的和奉迎拍马的朋友，他们拥有亚历山大给予的仅次于他的势力和权限，瓜分了他的帝国，甚而在劫走了他的家庭成员以及同这些成员有血统关系的亲属之后，不论男女，一个接一个地加以杀害。

对于具有比平常人更多和更卓越的长处的那些杰出人物的过高自我评价，我们不仅常常加以宽恕，而且常常完全加以体谅和同情。我们把他们看作勇敢的、宽宏大量的和品格高尚的人，用到他们身上的所有这些词语，意味着高度的赞扬和钦佩。但是，我们不能体谅和同情这样一些人过高的自我评价，在这些人身上，我们看不出什么超人之处。我们对他们过高的自我评价感到讨厌和憎恶，要我们加以原谅或容忍会有一些困难。我们把它称为骄傲和虚荣——用到他们身上的

这两个词语中的后一个词总是意味着严厉的责备，前一个词也在很大程度上含有这个意思。

那两个罪名，虽然用来在某些方面制约过高的自我评价时是相似的，但是在许多地方，两者是大不相同的。

骄傲的人由衷地并且在自己的心灵深处确信自己身上的长处；虽然要去猜测这种确信以什么为基础有时可能是困难的。他希望你只用他把自己置于你的地位时真正能用来看待他自己的那种眼光来看待他。他向你提出的要求，只是他认为是正当的要求。如果你显然没有像他尊重自己那样去尊重他，他就会比受到屈辱更为不快，并且像受到某种真正的伤害那样感到愤愤不平。但是，甚至在那时，他也不会屈尊说明自己提出那种要求的理由。他不屑于求得你的尊敬。他还装作蔑视它，并努力保持自己虚假的身份，甚至不使你意识到他的优越从而意识到自己的低劣。他甚或不愿激起你对他本人 的尊敬，从而伤害你对你自己 的尊敬。

爱好虚荣的人并不是由衷地、并且在自己的心灵深处简直不相信自己真的具有他希望你归于他的那种长处。他希望你用来观察他的眼光比这种眼光——他把自己放到你的位置上，并假定你了解他所了解的一切时，他真正能用来观察自己的眼光——带有更为鲜明的感情色彩。因此，当你像是以不同的观点，或许是以他本来的面目来观察他时，他会比遭到伤害更感到不快。他抓住一切机会，通过极其夸张和极其不必要地显示他所具有的一些还算可以的优良品质和才能，有时甚至通过虚伪地夸示他具备或者没有具备或者具备得如此之少以致完全可以说他丝毫未曾具备的那些品质和才能，来展示自己提出希望你归于他的那种品质的要求的理由。他非但不轻视你的敬意，而且用使你极为不安的照顾来博取它。他非但不想压抑你的自我评价，而且适当地维护它，以期你用维护他对自己的评价来作为回报。他奉承你是为了得到奉承。他对你彬彬有礼，大献殷勤，有时甚至向你提供真正和实在的帮助（虽然往往是以此夸耀自己，或许还带有不必要的卖弄的味道），努力使你感到愉快，努力收买你，使你对他有一个好的看法。

爱好虚荣的人看到人们对地位和财产的敬意，很想得到这种敬意，也很想得到人们对才能和美德的敬意。因此，他的服饰、用具和生活方式，全都用来显示他具有比实际属于他的更高的地位和更多的财产。为了在他一生的早期阶段维持几年这种愚蠢的欺骗，他常常在这种状况终止以前长期陷于贫穷和不幸之中。然而，只要他能维持他的开支，他的虚荣心总是由于自我欣赏而得到满足，他不是在用如果你了解了他所了解的一切你会用来观察他的那种眼光来观察自己，而是在用他设想你受到他服饰的引诱而实际用来观察他的眼光来观察自己。在虚荣心所引致的一切幻觉之中，这或许是最常见的一种。到国外去访问的无名之辈，或者从一个僻远的省份到自己国家的首都作一次短期访问的人，常常试图以此满足自己的虚荣心。这种企图的愚蠢，虽然总是彰明较著的，虽然对一个有理智的人来说是极其卑劣，但是在这里，也许完全不像在其他大多数场合所表现出来的那样明显。如果他们逗留的时间不长，就可能避免不光彩地被别人察觉；而且，在几个月或几年的时间内满足了自己的虚荣心之后，他们可以回到自己的家里，用今后极度的节俭来弥补过去的挥霍所造成的浪费。

骄傲的人很少会因这种愚蠢而受人指责。他的自尊心使得他小心翼翼地保持自己的独立，并且，当他的财产恰好不多时，虽然他愿意过像样一些的生活，但他还是努力在一切开销中坚持节俭和谨慎用钱。他极其讨厌爱好虚荣的人的那种讲排场的花销。或许，这种开支会使他相形见绌。作为某种身份绝不应有的僭越，这种开支激起了他的愤怒；他谈到它时所作的责骂从来是极其刺耳和严厉的。

在同那些和自己地位相等的人们相处时，骄傲的人总是感到不那么舒服；在同地位比自己高的人们相处时，他更感到不舒服。他不能申述他那巨大的抱负，这些地位比他高的同伴的面容和谈吐深切地慑服了他，因而他不敢显示出他的抱负。他转而求助于比他低一等的同伴——他不太尊重的人，他不愿选为朋友的人，以及同他们相处不会使他愉快的人，这些人就是他的下级、他的奉承者和侍从们。他很少拜访地位比他高的人，或者，如果他这样做的话，与其说是为了在同他们相处时得到真正的满足，不如说是为了显示他有资格同这种同伴相处。正如克拉伦登勋爵在提到阿伦德尔伯爵时所说的：他有时到宫

廷里去，因为只是在那里能发现比他伟大的人；但是阿伦德尔却很少去，因为他在那里发现了比他伟大的人。

爱好虚荣的人就完全不是这样。骄傲的人力求避开地位比他高的人；爱好虚荣的人则力求他们同自己相处。他似乎认为，他们的光彩总会有一些反射到接近他们的人身上。他经常出没于君主们的宫廷和大臣们的招待会，摆出一副就要得到财产和肥缺的神态，而实际上他若不得到财产和肥缺，反而拥有更珍贵得多的幸福，只要他知道如何享受这种幸福。他喜欢有资格成为大人物宴会的座上宾，更喜欢向其他人夸耀自己在那里荣幸地与大人物亲近。他尽可能同上流社会的那些人物，同被认为是指导公众舆论的那些人，同有聪明才智的、学识渊博的和深得民心的那些人交往；一旦易变的公众爱好的倾向偶然在某些方面对他最好的朋友们不利，他就会避免同他们相处。对于他希望他们引荐自己的那些人，他为了达到这个目的而采用的手法并不总是很高雅的：不必要的张大其词、没有根据的自我吹嘘、持续不断的盲从附和、习以为常的奉承拍马，虽然这种奉承拍马在大部分情况下是使人感到愉快和轻松的，而很少是一个谄媚者粗俗的和令人作呕的奉承拍马。相反，骄傲的人从来不是奉承拍马者，对任何人都并不总是那么彬彬有礼。

然而，尽管一切自我吹嘘都毫无根据，虚荣心几乎总是一种轻松和愉快的、而且常常是温厚的激情。骄傲总是一种庄重的、阴沉的和严厉的激情。爱好虚荣的人即使撒谎，说的也全是无害的谎言，意在抬高自己而不是压低他人。说句公道话，骄傲的人很少堕落到卑劣地撒谎。可是，如果他这样做，他的谎言就绝不会如此无害。骄傲的人撒谎和不撒谎对他人来说都是有害的，本意都是贬低他人。骄傲的人对于他认为他人不正当地享有的较高地位满怀愤怒；他怀着敌意和妒忌来看待他人；而且，在谈到他们时，他常常竭尽所能对凡是他认为是他人的长处由以产生的根据都加以低估和贬低。无论什么有关他人短处的流言飞语传播开来，虽然这些流言飞语很少是他自己编造出来的，但他常常乐于相信它们，绝不会不愿散播，有时甚至添油加醋。爱好虚荣的人最恶劣的谎言，都是我们称之为小谎的谎言；一旦骄傲的人堕落到说出最恶劣的谎言，情况就完全相反。

我们对骄傲和虚荣的厌恶，通常使我们宁可把我们指责为有这两种缺点的那些人置于通常水平之下而不愿把他们置于通常水平之上。然而我认为，我们的这种判断经常会使我们犯错误；而且骄傲的人和爱好虚荣的人常常是（或许绝大部分是）大大高于通常的水平，虽然并不像骄傲的人实际自认为的那么高，也不像爱好虚荣的人希望别人所看的那么高。如果我们把他们同他们的自我吹嘘相比较，他们好像是适当的鄙视对象。但是如果我们把他们同他们的大部分对手和竞争者真正具有的水平相比较，他们的水平就大不一样，很可能大大超过通常的水平。在存在这种真正的长处的地方，骄傲常常会伴随着这样一些令人尊敬的美德：真诚、正直、高度的荣誉感、热诚和始终如一的友谊、坚忍不拔和不可动摇的决心；虚荣心常常会伴随着许多令人感到亲切的美德：仁爱、有礼貌、在一切小事上报答别人、有时在一些重大的事情上真正慷慨地报答别人的愿望；然而，这种慷慨是虚荣心常常以它所能有的最绚丽的色彩展示出来的慷慨。在上个世纪，法国人被他们的竞争者和敌人指责为爱好虚荣；西班牙人被指责为骄傲；外国人倾向于把前者看成是更可爱的人；把后者看成是更令人尊敬的人。

爱虚荣的 和虚荣心 这两个词从来不会被人以褒义来使用。我们有时在心情很好的状况下谈论一个人时，说他因为有虚荣心反而显得更好一些，或者说，他的虚荣心给人的感受更多的是高兴而不是讨厌。但是我们仍然把这种虚荣心看成是他品质中的一个弱点和笑柄。

相反，骄傲的 和骄傲 这两个词有时会被人以褒义来使用。我们常常说起某个人，说他是一个很骄傲的人，或者说他过于高傲，从来不做一件下贱的事情。骄傲在这里就混杂着某种高尚的东西。亚里士多德这个当然是对世事洞察无遗的哲学家，在描写高尚人物的品质时，描绘了这种人物的许多特色，这些特色在过去两个世纪内，通常被说成是西班牙人的品质：对一切决心要做的事，他都曾深思熟虑；一切行动都从容不迫甚至迟缓；他的声音是庄重的，他的谈吐是审慎的，他的步伐和举止是缓慢的；他不是在为一切小事奔忙时显得不积极和懒散，而是在所有那些重大的和特殊的事务上，需要以最坚定的和最强烈的决心去行动时显得不积极和懒散。他不是一个喜欢危险的人，

或者说不是一个鲁莽地去经受没有意义的危险的人，而是敢于使自己面临有重大意义的危险的人，而且，当他面临这样的危险时，他完全不顾自己的生命。

骄傲的人通常对自己感到非常满意，因而认为自己的品质不需要作任何改善。感到自己十全十美的人必然十分鄙视一切进一步的提高。对于自己的长处过于自信和荒唐可笑的自高自大，通常从他年轻时就伴随着他直至耄耋之年。像哈姆莱特所说的那样，他死时，未经抹油，没有受过临终涂油礼，负着他的全部罪恶死去。

爱好虚荣的人就常常不是这样。为了这样一些品质和才能——它们是尊敬和钦佩的自然和恰当的对象——而希望得到他人尊敬和钦佩的欲望，是一种对名副其实的光荣的真正的热爱。这种热爱即使不是人类天性中最好的激情，也肯定是最好的激情之一。虚荣心通常不过是企图过早地僭取今后在时机成熟时应该得到的荣誉。虽然你的儿子只有25岁（这当然只是一个纨袴子弟的年龄），但不要因此对他的未来，对他在40岁之前成为一个非常聪明的和高尚的人，成为一个真正具有一切才能和美德的人——目前他只能是一个吹嘘自己具有或徒劳无益地妄求获得这些和美德的人——丧失信心。教育事业中的一个重要秘诀就是把这种虚荣心引导到正确的目标上去。绝不能容许他夸耀自己那些微不足道的才艺。但是，不要总是使他对实现有关真正重要的那些才艺的抱负失去信心。如果他并不热切地想具有这些才艺，他就不会要求获得它们。鼓励这种欲望；提供一切手段以促使他获得这种才艺；虽然有时他会在功夫尚未到家时装出一副已经获得这种才艺的样子，但不要对此过于生气。

我说，这些就是骄傲和虚荣心按照各自固有的品质发生作用时表现出来的不同特点。但是，骄傲的人常常是爱虚荣的；爱虚荣的人常常是骄傲的。没有什么会比如下情况更为自然：对自己的评价超过他应有评价的人，希望别人也更高地评价他；或者，希望别人对自己的评价超过他对自己所作评价的人，这时对自己的评价还是高于他应有的评价。这两种缺点常常存在于同一种品质之中，两者的特点必然混杂在一起；我们有时会发现，虚荣心的浅薄和不恰当的卖弄夸张同骄

傲的最有害和幼稚的傲慢无礼结合在一起。因此，我们有时不知道如何去识别一种特定的品质，或者不知道把这种品质列为骄傲还是虚荣。

其优点显著地超过通常水平的人们，有时会低估自己，有时也会高估自己。这种人虽然不是非常高尚的，但在私人交往中往往完全不是令人不快的。他的同伴们在同这样一个虚怀若谷和不摆架子的人交往时都感到自己非常舒畅自在。然而，如果这些同伴们并不具有比常人更强的识别能力和更宽宏大量的品质，虽然他们会对他产生一些友好的感情，但是他们不常对他产生较大的敬意，而且他们的友好热情远远不足以补偿他们淡薄的敬意。不比常人具有更大识别能力的人们，对别人的评价从来不超过对自己的评价。他们认为，他似乎在怀疑自己是否同这样一种地位或这样一种职务完全相称；于是立即转而喜欢一些对自己的资格不抱任何怀疑的厚颜无耻的蠢徒。虽然他们可能具有识别能力，然而，如果他们不宽宏大量，他们肯定要利用他的单纯，并且装作对他们有某种优势的样子，这种优势是他们根本没有资格拥有的。他的和善可能使他对此忍受一段时间。但是最后，常常在为时已晚之时，在他应得的地位无可挽回地失去，因他的犹疑不决而被他的一些很热心虽则并不那么有功的同伴所篡夺时，他才变得不耐烦。这样一个人早先一定为选择了这些同伴而感到莫大的幸福，如果在以后的现实生活中，他从那些他昔日对他们友好的同伴中得到的总是相当公正的报答的话，他就会有某些理由把他们作为自己最好的朋友；而且，一个过于谦虚和过于朴实的年轻人常常会变为一个不被人看重、整天抱怨和心怀不满的老人。

天赋大大不如通常水平的不幸的人们，有时对自己的评价似乎更不如他们的实际状况。这种谦卑有时似乎会使他们陷入白痴的行列。无论谁不辞辛劳去仔细调查一下白痴，就会发现：他们中许多人的理解力绝不低于另外一些人——这些人虽然被人认为生性迟钝和愚蠢，但没有人认为他们是白痴。许多白痴受到同常人一样的教育，就差强人意地学会了读书、写字和算账。许多从未被看成是白痴的人，尽管受到了精心的教育，尽管在他们年事已高时尚有足够的精力去试图学会他们在幼时的教育中未能学到的东西，但从未能差强人意地学会上

述三种技能中的任何一种。然而，出于某种骄傲的本能，他们把自己列入年龄和地位与自己相同的那些人的行列，并且鼓起勇气坚决地在自己的同伴中维护自己本来的地位。出于某种相反的本能，白痴感到自己不如你可以介绍他认识的每一个朋友。他非常容易受到的虐待，可能使他陷入愤激和狂怒剧烈发作的状态。但是，任何良好的对待，任何善意或恩惠，都不能使他挺起身来平等地同你交谈。然而，如果你最终能使他同你交谈，你就常常会发现他的答话非常中肯，甚至通情达理。不过，他们内心巨大的自卑感这种特有的意识总是留着痕迹。他似乎畏畏葸葸，而且可以说是不敢正视你的面容和同你谈话。尽管你貌似谦虚，他在把自己摆在你的位置上来考虑问题时，还是感到你必然会认为他大大地不如你。一些白痴，或许还是大部分白痴，似乎主要或完全由于理解能力上的某种麻木或迟钝，而被看成是白痴。但是，另外有些白痴，他们的理解力并不显得比未被看成是白痴的许多人更为麻木或迟钝。然而，在自己的同事中维持自己平等地位所必需的那种骄傲的本能，在前一种人身上似乎完全没有，在后一种人身上就不是如此。

因此，最能为当事人带来幸福和满足的那种自我评价，似乎同样也能给公正的旁观者带来最大的愉快。那个按照应有的程度、只按这种程度来评价自己的人，很少不能从他人身上得到他认为是应当得到的一切敬意。他所渴望的并不多于他所应得到的，而且他对此感到非常满足。

相反，骄傲的人和爱好虚荣的人始终不会感到满意。前者对于他认为别人的长处不符合实际感到愤慨和憎恨。后者对于他预先感觉到的随同自己那些没有根据的自我吹嘘被人发觉而来的羞耻一直忐忑不安。即使真正具有高尚品德的人的各种过分的自我吹嘘，因其杰出的才能和美德而得到维护，更主要的是因为他运气好而得到维护，它们也欺骗了群众，这些群众的赞赏他不怎么重视，但是它们欺骗不了那些智者，这些智者的赞同是他不得不加以重视的、他们的敬意是他渴望获得的。他觉得他们看透了他，也怀疑他们鄙视他那过度的傲慢；从而他常常相应地遭受很大的不幸，这些人起先是他留意提防和秘而

不宣的敌人，最后是他公开的、狂暴的和极其仇恨的敌人，而他们以前的友谊似乎曾使他无忧无虑地享受最大的幸福。

虽然我们对骄傲的人和爱好虚荣的人所感到的厌恶，常常使得我们宁可把他们估计得低于他们的真正地位而不愿高估，然而，除非我们被某种特殊的人身侮辱所激怒，我们简直不敢粗鲁地对待他们。在一般情况下，为了使我们自己畅快，我们尽量采取默许的态度，并且尽可能迁就他们的愚蠢行为。但是，对于那些低估自己的人，除非我们具有比大部分人更大的识别能力和更慷慨的品质，至少我们很少不像他对待自己那样不公平地对待他，而是经常比他做得过头。不仅是他的心情比骄傲的人和爱好虚荣的人更不愉快，而且他更容易受到他人的各种虐待。几乎在一切场合，过于骄傲都稍好于在各方面过于谦逊；而且在当事者和公正的旁观者看来，某种过高的自我评价的情感似乎比任何过低的自我评价的情感更少令人不快。

因此，在这种自我评价的情感中，像在其他各种感情、激情和脾性中一样，最能使公正的旁观者感到愉快的程度也就是最能使当事人自己感到愉快的程度；而且，其过度或不足最少令前者不快，也就相应地最少令后者不快。

---

[1] 狄摩西尼（Demosthenes，公元前385？—公元前322），古希腊演说家和政治家。

[2] 梅迪契家族，15—16世纪意大利佛罗伦萨城中一有钱有势的家族。

[3] 沙夫茨伯里伯爵（1621—1683），英国政治家。

[4] 洛克（1632—1704），英国哲学家。

[5] 尤利西利，希腊传说中伊萨卡之王，为荷马史诗《奥德赛》中的主人公，据传是特洛伊战争中智勇双全的英雄。

[6] 地米斯托克利（公元前527？—公元前460？），雅典将军及政治家。

[7] 来山得（公元前？—公元前395），斯巴达将军及政治家。

[8] 马库斯·克拉苏（公元前115？—公元前53），罗马将军，首任三执政之一。

[9] 布瓦洛（1636—1711），法国评论家及诗人。

[10] 喀提林（公元前108？—公元前62），罗马政治家和谋叛者。

[11] 阿提拉（406？—453）于433？—453为匈奴王，被称为上帝之鞭。

[12] 帖木儿（1336？—1405），蒙古将领，征服地区自伏尔加河到波斯湾。

[13] 巴门尼德，公元前5世纪的希腊哲学家。

第六卷结论

对自己幸福的关心，要求我们具有谨慎的美德；对别人幸福的关心，要求我们具有正义和仁慈的美德。前一种美德约束我们以免受到伤害；后一种美德敦促我们促进他人的幸福。在不去考虑他人的情感是什么、应该是什么，或者在一定的条件下会是什么这些问题的时候，那三种美德中的第一种最初是我们的利己心向我们提出来的要求，另两种美德是我们仁慈的感情向我们提出来的要求。然而，对别人情感的关心，会强迫所有这些美德付诸实施并给予指导；而且一个人若在其整个一生中或一生中的大部分时间坚定而又始终如一地仿效谨慎、正义或合宜的仁慈这种思想方式，则其行为便主要是受这样一种尊重的指导，即对那个想象中的公正的旁观者、自己心中的那个伟大居住者、判断自己行为的那个伟大的法官和仲裁者的情感的尊重。如果在一天之中，我们有什么地方背离了他给我们规定的一些准则；如果我们过于节俭或者放松了我们的节俭；如果我们过于勤劳或放松了我们的勤劳；如果因为感情冲动和粗心大意我们在什么地方损害了邻人的利益或幸福；如果我们忽视了促进那种利益和幸福的某个明显而又恰当的机会，内心的这个伟大的居住者，就会在傍晚要求我们对所有这些疏忽和违反作出说明，而且他的指责常常使我们在心里，为我们作出有损于自己幸福的蠢事和对这种幸福的疏忽感到羞愧，或许也为我们对他人幸福更大的冷淡和漠不关心感到羞愧。

虽然谨慎、正义和仁慈这些美德在不同的场合可能是由两种不同的原则几乎相同地向我们提出来的要求，但是，自我控制的美德在大多数场合主要并且几乎完全是由一种原则——合宜感，对想象中的这个公正的旁观者的情感的尊重——向我们提出来的要求。如果没有这种原则所施加的约束力，在绝大多数场合，如果我可以这样说的话，每一种激情就会急速地发泄出来并以此为快。愤怒就会由这种激情自身的烈性引发出来；恐惧也就会由这种激情自身的极度焦虑引发出来。考虑到时间和地点不许，会导致虚荣心受到一些抑制，使其不那

么大声嚷嚷和不恰当地卖弄夸张；或者会导致骄奢淫逸受到一些限制，使其不那么肆无忌惮、低级下流和令人反感地纵欲过度。对他人的情感是什么、应该是什么或者在一定的条件下会是什么这些问题的重视，在大多数场合，是震慑所有那些难于驾驭和骚动的激情，把它们变成公正的旁观者能够体谅和同情的那种心情和情绪的唯一原则。

确实，在某些场合，抑制这些激情的，与其说是感到这些感情不合宜的意识，不如说是对可能随同放纵这些激情而来的一些恶果的谨慎考虑。在这种情况下，这些激情虽然受到约束，但一直没有被根除，其所固有的那种狂暴常常潜伏在心中。由于恐惧而抑制自己愤怒感情的人，并不总是消除自己的愤怒，而只是推迟到一个更为安全的时机去发泄。但是，一个人若向一些人讲述自己曾经受到的伤害，他便会立即感到，自己狂暴的激情因为他的同伴们以很有节制的情感来同情他而得到平息和抑制，他马上采用了那些很有节制的情感，不用他早先所用的那种怒气冲冲、凶暴残忍的目光来看待那种伤害，而用他的同伴们看待这种伤害时必然用的很温和和正直的眼光来开始看待它；他不仅抑制了他的愤怒，而且在一定程度上克服了他的愤怒。这种激情真正变得比从前淡薄一些，已不太可能激励他去采取早先他也许很想实施的那种激烈和残忍的报复行动。

受到上述合宜感约束的那些激情，都在一定程度上为这种合宜感所节制和克服。相反，只是受到某种谨慎考虑的约束的那些激情。常常因为这种约束而加剧，而且有时候（在他受到某种刺激以后很长一段时间，在没有人想到它的情况下）会荒谬地和出乎意料地、带着十倍的激怒和狂暴迸发出来。

然而，像其他各种激情一样，愤怒也可以在许多场合非常恰当地为谨慎的考虑所约束。刚毅和自制的某种努力对这种约束来说甚至是必要的；而且，那个公正的旁观者有时可能用那种敷衍人的敬意——他对他看作寻常之举的谨慎的行为的那种敬意——来看待这种刚毅和自我控制的努力；他从来不会用这样一种充满感情的钦佩——他在观察合宜感节制和克服他能真正体谅的那些相同激情时产生的钦佩——来看待上述行为。在前一种约束中，这个旁观者常常能看出几分合宜

性，并且，如果你愿意的话，还能看出几分美德，但是，这是一种相对于后一种约束来说大为逊色的合宜性和美德，旁观者对于后一种约束总是具有心旷神怡和钦佩的感觉。

谨慎、正义和仁慈这些美德除了带来最令人愉快的后果外，不会产生别的倾向。正如起先行为者看到这些后果一样，其后公正的旁观者也看到了这些后果。在对谨慎的人的赞同中，我们非常满足地感到他一定享受着一种安全保障——这是他在沉着镇静和深思熟虑的美德的保护下处世时必然能够享受到的。在对正直的人的赞同中，我们同样满足地感到一种安全保障——这是所有同他有联系的人，无论是邻居、打过交道的人，还是有生意来往的人，必然能够从他步步留心切望不伤害或冒犯别人的心情中得到的安全保障。在对仁慈的人的赞同中，我们体会到所有那些受到他恩惠的人所表示的感激，同他们一起深切地理解他的优点。在我们对所有这些美德的赞同中，无论是对实践这些美德的人来说，或是对其他一些人来说，我们对这些美德的令人愉快的后果及其效用的感觉，会与我们对这些美德合宜性的感觉结合在一起，并且总是构成那种赞同的值得注意的、常常是十分重要的因素。

但是，在对自我控制的美德的赞同中，对于这种美德的后果的满意，有时并不构成那种赞同的要素，常常只构成其微不足道的要素。这些后果有时可能是令人愉快的，而有时可能是令人不快的；而且虽然我们的赞同在前一场合无疑更为强烈，但在后一场合绝不会荡然无存。不同寻常的英勇气概既可以用在正义的事业中，也同样可以用在非正义的事业中；虽然在前一场合这种英勇气概无疑会得到更大的热爱和敬佩，但即使在后一场合也能显示出一种高尚的和值得尊重的品质。在这种英勇气概中，以及在其他一切自我控制的美德中，突出的令人瞩目的品质，似乎总是所作努力中表现出来的高尚和坚定，以及为作出并坚持这种努力所必需的强烈的合宜感。其后果却经常为人们所轻视。

第七卷

论道德哲学的体系（本卷共四篇）

第一篇 论应当在道德情感理论中加以考察的问题

如果我们考察一下对人类道德情感的本性和起源作出了说明的形形色色的理论中的一些最成功的和最卓越的理论，我们就会发现：几乎所有的理论都或这或那地同我一直在努力加以说明的理论相一致；而且还会发现，如果前面每件提到过的事情都已充分考察过的话，我们对于什么是引导每个作者去形成他那特定的理论体系的关于天性的观点或看法这个问题，就不会无从解释。每一种曾经在世界上享有盛誉的道德学说体系，或许最终都来自我一直在努力阐明的某个原则。由于这些道德学说在这一方面全都以天性的原则为基础，所以它们在某种程度上全都是正确的。但是，由于道德学说中有不少来自某种局部的、不完整的关于天性的观点，所以这些道德学说在某些方面也是错误的。

在关于道德原则的探讨中，有两个问题要加以考察。第一，美德存在于什么地方？或者说，何种性格和何种行为构成了成为尊重、尊敬和赞同的自然对象的那种优良和值得赞扬的品质？第二，内心的什么力量和功能，使我们认识这种品质——不管它是值得尊重的、尊敬的还是值得赞同的？换句话说，人心喜欢某种行为的意向而不喜欢另一种；把某种行为的意向说成是正确的，而把另一种说成是错误的；把某种行为中的意向看成是赞同、尊敬和报答的对象，而把另一种看成是责备、非难和惩罚的对象，所有这些，是如何并依靠什么手段来实现的？

当我们像哈奇森博士所设想的那样，考察美德是否存在于仁慈之中时；或者像克拉克博士所假定的那样，考察美德是否存在于适合于我们所处的各种不同关系的行为之中时；或者用其他人所固有的眼光来考察美德是否存在于对自己真正的和确实的幸福的明智和谨慎的追求之中时，我们就是在考察第一个问题。

当我们考察这种良好的品质，无论它存在于什么地方，是否由自爱之心——它能使我们从自己身上或他人身上领悟到这种品质，它大大有助于增进我们的个人利益——劝使我们喜爱时；或者当我们考察它是否由理性——它向我们指出一种品质和另一种品质之间的区别，也同样向我们指出正确和错误之间的区别——劝使我们喜爱时；或者当我们考察它是否由某种被称为道德意识的特殊的感知力——那种良好的品质使它感到满意和高兴，如同那种邪恶的品质相反地使它感到厌恶和不快一样——劝使我们喜爱时；或者，最后，当我们考察它是否由人类天性中的某些其他性能——诸如某种同情的限制等等——劝使我们喜爱时，我们就是在考察第二个问题。

我想先考察已经形成的有关前一个问题的体系，随后再进一步考察有关后一个问题的体系。

第二篇 论已对美德的本质作出的各种说明

引言

对美德的本质，或者对构成良好的和值得赞扬的品质的内心的性情已经作出的各种说明，可以归纳为三种类型。按照某些人的看法，内心优良的性情并不存在于任何一种感情之中，而存在于对我们所有感情合宜的控制和支配之中。这些感情根据他们所追求的目标和他们追求这种目标时所具有的激烈程度，既可以看成是善良的，也可以看成是邪恶的。因此，按照这些作者的看法，美德存在于合宜性之中。

按照另一些人的看法，美德存在于对我们的个人利益和幸福的审慎追求之中，或者说，存在于对作为唯一追求目标的那些自私感情的合宜的控制和支配之中。因此，根据这些作者的见解，美德存在于谨慎之中。

另一些作者认为，美德只存在于以促进他人幸福为目标的那些感情之中，不存在于以促进我们自己的幸福为目标的那些感情之中。因此，按照他们的看法，无私的仁慈是唯一能给任何行为盖上美德之戳的动机。

显然，美德的性质不是必然被无差别地归结为人们的各种得到适当控制和引导的感情；就是必然被限定为这些感情中的某一类或其中的一部分。我们的感情大致分成自私的感情和仁慈的感情。因此，如果美德的性质不能无差别地归结为在合宜的控制和支配之下的所有的人类感情，它就必然被限定为以自己的私人幸福为直接目标的那些感情，或者被限定为以他人的幸福为直接目标的那些感情。因而，如果美德不存在于合宜性之中，它就必然存在于谨慎之中，或者存在于仁

慈之中。除此三者，很难想象还能对美德的本质作出任何别的解说。下面，我将尽力指出，表面上和它们不同的其他一切解说，如何在本质上或这或那地和它们相一致。

第一章 论认为美德存在于合宜性之中的那些体系

根据柏拉图、亚里士多德和芝诺的观点，美德存在于行为的合宜性之中，或者存在于感情的恰如其分之中，根据这种感情，我们对激起它的对象采取行动。

I.在柏拉图的体系[1]中，灵魂被看成是某种类似小小国家或团体的东西，它由三个不同的功能或等级组成。

第一种是判断功能。这不仅是一种确定什么是达到任何目的的合适手段的功能，而且也是一种确定哪些目的是宜于追求的，并且我们应当相应地给予每个目的以何种程度的评价的功能。柏拉图把这种功能十分合宜地称为理性，并且把它看成是（也应该是）所有感情的指导原则。显然，在这个名称下，他不仅把我们借以判断真理和谬误的功能，而且把我们借以判断愿望和感情的合宜性或不合宜性的功能包括在内。

柏拉图把不同的激情和欲望，即这个主导原则的自然对象（也是很有可能反抗其主人的自然对象），归纳为两种不同的类型或等级。前一种由基于骄傲和愤恨的那些激情组成，或由基于经院学派称之为灵魂中的易怒一面的激情组成；即由野心、憎恶、对荣誉的热爱和对羞耻的害怕，对胜利、优势和报复的渴望等等组成；总之，所有这些激情都被认为来自或者表示通常用我们的语言隐喻的脾气或天生的热情。第二种由基于对快乐的热爱的那些激情组成，或由基于经院学派称之为灵魂中的多欲一面的激情组成。它包括身体上的各种欲望，对舒适和安全的热爱以及所有肉体欲望的满足感。

除了在受到这两种不同激情中的这一种或另一种的激励的时候，即在受到难于驾驭的野心和愤恨的激励，或者受到眼前的舒适和快乐缠扰不休的引诱的时候之外，我们很少中断上述指导原则所要求于我们的，在我们一切冷静的时刻被定下来作为自己最合宜的追求目标的行动计划。但是，虽然这两种激情很容易把我们引入歧途，它们仍然被认为是人类天性必要的组成部分：前一种激情一直被用来保护我们免受伤害，被用来维护我们在人世间的地位和尊严，使我们追求崇高的和受人尊敬的东西，并使我们能识别以同样方式行动的那些人。第二种激情被用来提供身体所需的给养和必需品。

在这个指导原则的力量、准确和完美之中，存在谨慎这种基本的美德。按照柏拉图的说法，谨慎存在于公正和清晰的洞察力中，以有关适于追逐的目标以及为达到这些目标所应使用的手段的全面的和科学的观念为根据。

当第一种激情，即灵魂中易怒的部分在理性的指导下，强而有力到能使人们在追求荣华富贵中藐视一切危险的程度时，它就构成坚忍不拔和宽宏大量这种美德。根据柏拉图的道德学说体系，这种激情比其他天性更为慷慨和高尚。它们在许多场合被认为是理性的补充，用于阻止和限制低级的和粗野的欲望。大家知道，当对于快乐的热爱促使我们去做我们所不赞成的事情时，我们常常对自己生气，我们常常成为自我憎恨和愤怒的对象；人类天性中的这个易怒部分就这样被呼唤来帮助有理性的激情战胜由欲望引起的激情。

当我们天性中所有那三个不同的部分彼此完全和谐一致时，当易怒的激情和由欲望引起的激情都不去追求理性所不予赞同的任何满足时，当理性除了这些激情自愿做的事情之外从不下令做什么事情时，这种幸福的平静，这种完美而又绝对和谐的灵魂，构成了用希腊语中的这样一个词来表示的美德，这个词通常被我们译为自我克制，但是，它可以更合宜地被译为好脾气，或内心的冷静和节制。

根据柏拉图的道德学说体系，当内心那三种功能各自限于恰当的职能，并不企图僭越任何其他功能的职能时；当理性占支配地位而激情处于从属地位时；当每种激情履行了它自己正当的职责，顺利地和

毫不勉强地，并且所用的力量和精力之程度同它所追求的目标的代价相适合地，去尽力达到自己正当的目的时，就产生了正义，这四种基本美德中最后的也是最重要的一种美德。那种完美的美德，行为的最大的合宜性——在古代的毕达哥拉斯[2]的一些信徒之后，柏拉图把它称为正义——就存在于这个体系之中。

需要注意，在希腊语中表示正义的那个词有几个不同的含义。据我所知，所有其他语言中相对应的词也有这种情况。因此，在这几个不同的意义之间必然有一些天然的类似。一种意义是，当我们没有给予旁人任何实际伤害，不直接伤害他的人身、财产或名誉时，就说对他采取的态度是正义的。这种意义上的正义我在前面已有所论列，对它的遵守可能是迫于强力，而对它的违反则会遭到惩罚。另一种意义是，如果旁人的品质、地位以及同我们之间的关系使得我们恰当地和切实地感到他应当受到热爱、尊重和尊敬，而我们不作这样的表示，不是相应地以上述感情来对待他，就说我们对他采取的态度是不义的。虽然我们没有在任何地方伤害他，但是，如果我们不尽力为他做些好事，不尽力去把他放到那个公正的旁观者将会乐意的位置上，在这第一种意义上，就说我们对同我们有关的具有优点的那个人采取的态度也是不义的。这个词的第一种意义是同亚里士多德和经院学派所说的狭义的正义相一致的，也是同格劳秀斯[3]所说的justitia expletrix相一致的。它存在于不去侵犯他人的一切，自愿地做我们按照礼节必须做的一切事情之中。这个词的第二种意义是同一些人所说的广义的正义*相一致的，也是同格劳秀斯所说的justitia attributrix相一致的。它存在于合宜的仁慈之中，存在于对我们自己的感情的合宜运用之中，存在于把它用于那些仁慈的或者博爱的目的，用于在我们看来最适宜的那些目的之中。在这个意义上，正义包含了所有的社会美德。然而，正义这个词有时还会在比前两者更为广泛的另一种意义上被使用，虽然这种意义同第二种意义非常相似。据我所知，这第三种意义也是在各种语言中都具有的。当我们对任何特定的对象似乎并不以那种程度的敬意去加以重视，或者并不以那种程度的热情——这在公正的旁观者看来是应得的或当然宜于激励的——去追求时，在这第三种意义上，我们被说成是不义的。这样，当我们没有对一首诗或一幅画表示充分的钦佩时，就被说成不公正地对待它们，而当我们对它们的

赞美言过其实时，则被说成赞美过分。同样，当我们似乎对任何同私人利益有关的特定对象没有给予充分注意的时候，我们就被说成对自己不公正。在这第三种意义上，所谓正义的含义同行为和举止的确切的和完美的合宜性无异，其中不仅包含狭义的和广义的正义所应有的职责，而且也包括一切别的美德，如谨慎、坚忍不拔和自我克制。显然，柏拉图正是在这最后一种意义上来理解他称作正义的这个词的，因此，根据他的理解，这个词包含了所有尽善尽美的美德。

以上就是柏拉图对美德的本质或者对作为称赞和赞同的合宜对象的内心性情所作的说明。按照他的说法，美德的本质在于内心世界处于这种精神状态：灵魂中的每种功能活动于自己正当的范围之内，不侵犯别种功能的活动范围，确切地以自己应有的那种力度和强度来履行各自正当的职责。显然，他的说明在每一方面都同我们前面对行为合宜性所作的说明相一致。

II.根据亚里士多德的看法[4]，美德存在于正确理性所养成的那种平凡的习性之中。在他看来，每种美德，处于两个相反的邪恶之间的某种中间状态。在某种特定事物的作用下，这两个相反的邪恶中的某一个因太过分、另一个因太不足而使人感到不快。于是，坚忍不拔或勇气就处于胆小怕事和急躁冒进这两个相反的缺点之间的中间状态。这两个缺点，在引起恐惧的事物的影响下，前者因过分、后者因不足而使人感到不快。于是，节俭这种美德也处于贪财吝啬和挥霍浪费这两个恶癖之间的中间状态。这两个恶癖，前者对自身利益这个对象的关心超过了应有的程度，后者则是关心不够。同样，高尚也处于过度傲慢和缺乏胆量这两者之间的中间状态，前者对于我们自己的身份和尊严具有某种过于强烈的情感，后者则具有某种过于薄弱的情感。不用说，对于美德的这种说明，同我们前面对于行为合宜与不合宜所作的说明，是完全一致的。

根据亚里士多德的看法[5]，美德与其说是存在于那些适度的和恰当的感情之中，不如说是存在于这种适度的习性之中。为了理解这一点，有必要提及，美德可以看成是某一行为的品质，也可以被看成是某一个人的品质。如果看成是某一行为的品质，即使根据亚里士多德

的看法，它也存在于对某种产生上述行为的感情富有理性的节制之中，不管这种控制对这个人来说是不是一种习惯。如果看成是某一个人的品质，美德就存在于这种富有理性的节制所形成的习惯之中，就存在于这种做法日渐成为内心习以为常和常见的控制之中。因而，起因于偶然激发的慷慨情绪的那个行动无疑是一个慷慨的行动，但实施这个行动的人未必是一个慷慨的人，因为这个行动可能是他历来实施的行动中唯一的慷慨行动。完成这个行动时内心的那种动机和意向，可能是非常正当和合宜的，但是，由于这种愉快的心情似乎是偶然产生的情绪引起的，不是性格中稳定和持久的情绪引起的，所以它不会给这个行为者带来无上光荣。当我们把某一品质称为大方、仁慈或善良的时候，我们的意思是，这种名称各自表示那个人身上一种常见的并形成习惯的性情。而任何一种个别的行动，不管它如何合宜和恰当，其结果很少表明它是一种习惯。如果某一孤立的行动足以给实施这个行动的人的品质打上美德的标记，那么，人类中品质最低劣的人也可以自以为具备所有的美德，因为在某些场合，每个人都会谨慎地、公正地、有节制地和坚忍不拔地行事。虽然个别的行动，不管它如何值得称赞，几乎不会使实施这个行动的人得到赞赏，但是，由平常行动非常有规律的人实行的个别的罪恶行动，却会极大地影响、有时甚至完全破坏我们对他的美德所形成的看法。这样一种个别的行动足以表明：他的习惯是不完美的；较之我们往往根据他平常的一系列行为所作的设想，他不是那么可以信赖的人。

亚里士多德在论述美德存在于行为习惯之中的同时，大概还把这一点纳入他反对柏拉图学说的观点之中[6]。柏拉图似乎具有这么一个观点：只是有关什么事情适宜去做或什么事情要避免去做的正义的情感和合理的判断，就足以构成最完备的美德。根据柏拉图的学说，美德可以被看成某种科学。而且，他认为，没有一个人可以清楚地和有根据地了解什么是正确的和什么是错误的，并且采取相应的行动。激情可以使我们的行动同模棱两可的和不确定的看法相背离，但不会使我们的行动同简单明确和显而易见的论断相背离。相反，亚里士多德的观点是：没有一种令人信服的理解能够形成良好的根深蒂固的习惯，良好的道德并不来自认识而是来自行动。

III.根据芝诺这个斯多葛派学说创始人的看法，[7]天性指示每个动物关心它自己，并且赋予它一种自爱之心。这种感情不仅会尽力维护它的生存，而且会尽力去把天性中各种不同的构成要素保持在它们所能达到的完美无缺的境界之中。

如果我可以这样说的话，人的自私感情攫住了他的肉体和肉体上各种不同的部位，攫住了他的内心和内心中各种不同的功能和能力，并且，要求把它们都保存和维持在其最好和最完善的状态之中。因此，天性会向人指出：任何有助于维持这种现存状态的事物，都是宜于选取的；任何倾向于破坏这种现存状态的事物，都是宜于抛弃的。这样，身体的健康、强壮、灵活和舒适，以及能促进它们的外部环境上的便利；财产、权力、荣誉、同我们相处的人们的尊重和敬意，这一切被自然而然地作为宜于选择的东西推荐给我们，而拥有这些总比缺乏它们好。另一方面，身体上的疾病、虚弱、不灵巧和痛苦，以及倾向于引来和导致它们的外部环境上的不便利；贫困、没有权力、同我们相处的人们的轻视和憎恨，这一切同样自然而然地作为要躲开和回避的东西推荐给我们。在这两类相反事物的每一类中，有一些事物似乎比同类中其他事物更宜于选择或抛弃。例如，在第一类中，健康显然比强壮更可取，强壮比灵活更可取；名声比权力更可取，权力比富裕更可取。在第二类中，身体上的疾病同不灵巧相比、耻辱同贫穷相比、贫穷同丧失权力相比都是更要避免的。天性或多或少地使各种不同的事物和环境作为宜于选择或抛弃的对象呈现在我们面前。美德和行为的合宜性，就存在于对它的选择和抛弃之中；存在于当我们不能全部获得那些总是呈现在我们面前的各种选择对象时，从中选取最应该选择的对象；也存在于当我们不能全部避免那些总是呈现在我们面前的各种弊害时，从中选取最轻的弊害。据斯多葛派学者说，因为我们按照每个事物在天下万事万物中所占的席位，运用这种正确和精确的识别能力去作出选择和抛弃，从而对每个事物给予应有的恰如其分的重视，所以，我们保持着那种构成美德实体的行为的完全正确。这就是斯多葛派学者所说的始终如一地生活，即按照天性、按照自然或造物主给我们的行为规定的那些法则和指令去生活。

在这些方面，斯多葛派学者有关合宜性和美德的观念同亚里士多德和古代逍遥学派学者的有关思想相差不远。

在天性推荐给我们宜于关心的那些基本的对象之中，有我们家庭的、亲戚的、朋友的、国家的、人类的和整个宇宙的幸福。天性也教导我们，由于两个人的幸福比一个人的更可取，所以许多人的或者一切人的幸福必然是无限重要的。我们自己只是一个人，所以，无论什么地方我们自己的幸福与整体的或者整体中某一重大部分的幸福不相一致时，应当——甚至由我们自己来作出选择的话也是这样——使个人的幸福服从于如此广泛地为人所看重的整体的幸福。由于这个世界上一切事情都为聪颖贤明、强而有力、仁慈善良的上帝的天意所安排，所以，我们可以相信，所发生的一切都有助于整体的幸福和完美。因此，如果我们自己陷入贫穷、疾病或其他任何不幸之中，我们首先应当尽自己最大的努力，在正义和对他人的责任所能允许的范围内，把自己从这种令人不快的处境中解救出来。但是，如果在做了自己所能做的一切之后，我们发现没有办法做到这一点，就应当心安理得地满足于整个宇宙的秩序和完美所要求于我们的在此期间继续处于这种境地。而且，由于整体的幸福，甚至在我们看来，显然也比我们自己的微不足道的一分幸福重要得多，所以，如果我们要保持我们天性的尽善尽美存在于其中的情感和行为的完美的合宜性和正确性，那么，我们自己的处境，不管它是一种怎么样的处境，都应当由此成为我们所喜欢的处境。如果任何使我们解脱的机会真的出现了，抓住这个机会就成为我们自己的责任。显然，宇宙的秩序不再需要我们继续滞留在这种处境之中，而且，伟大的世界主宰明确地号召我们离开这种处境，并且清楚地指出了我们所要走的路。对于自己的亲戚们、朋友们和国家的不幸来说，情况也是这样。如果在不违背自己神圣职责的情况下，我们有能力去防止或结束他们的不幸，毫无疑问，我们就有责任这样做。行为的合宜性——丘辟特为了指导我们的行为而提供的法则——显然需要我们这样做。但是，如果这样做完全超出了我们的能力，我们就应当把这种不幸事件看成是合理地发生的，最能带来幸运的事件，因为我们应该相信，这件事极其有助于整体的幸福和秩序，而这是我们应当（如果我们明智和公正）想望的一切东西中最重要的东西。正是由于我们自己的根本利益被看成是整体利益的一部

分，整体的幸福不仅应当作为一个原则，而且应当是我们所追求的唯一目标。

艾匹克蒂塔说："在什么意义上，某些事情被说成是同我们的天性相一致，另一些则是相违背的？是在这种意义上，即在我们把自己看成是同一切别的事情毫无关联、相互分离的意义上这样说的。根据这个意义，可以说脚的本性总是要保持清洁。但是，如果你把它看成一只脚，不把它看成是同整个身体有关的东西，它有时就应当去踩在污泥上，有时就应当去踏在蒺藜上，有时为了有利于整个身体而应当被锯去。如果它不愿意这样做，它就不再是一只脚。我们也应当这样来考虑自己。你是什么？一个人。如果你把自己看成是某种与世无涉和分离的东西，那么，活到高寿、拥有财富和身体健康就是使你的天性感到愉快的事情。但是，如果你把自己看成是一个人，看成是整体的一部分，为了整体的缘故，你有时应当生病、有时应当在航海时经受麻烦、有时应当生活在贫困匮乏之中，最后，或许应当在寿终正寝之前死去。那你又为什么抱怨不迭呢？你不知道由于这样做，像一只脚不再是一只脚那样，你不再是一个人吗？"[8]

一个明智的人对于天命从来不抱怨，当他时乖命蹇之际，也从来不认为命运的安排不公道。他并不把自己看成是整个天下、看成是同自然界的一切部分毫无关联和相互分离的东西、看成是靠自己和为了自己而加以关心的东西。他用自己所想象出来的人类天性和全世界的伟大守护神用来看待他的那种眼光来看待自己。如果我可以这样说的话，他体会到了神的情感，并把自己看成是广阔无垠的宇宙体系中的一个原子，一个微粒，必然而且应当按照整个体系的便利而接受摆布。他确信指导人类生活中一切事件的那种智慧，无论什么命运降临到他的头上，他都乐意接受，并对此感到心平气和。如果他知道宇宙的各个不同部分之间所有的相互联系和依赖关系的话，这正是他自己希望得到的命运。如果命运要他活下去，他就心满意足地生活下去；如果命运要他去死，由于自然界肯定再也没有什么必要要他继续在这个世界上存在下去，他就心甘情愿地走向另一个指定要他去的世界。一个愤世嫉俗的哲学家——在这一方面他的学说同斯多葛派学说相类似——说过，"我同样高兴和满意地接受可能落在我身上的任何命运：

富裕或贫穷、愉快或痛苦、健康或疾病。一切都是一样的。我也不会渴望神祇们在什么方面改变我的命运。如果我要求这些神除她们已经给予我的那些恩惠以外还给我什么东西的话，那就是，她们肯事先通知我，什么是她们会感到高兴的事情，这样，我才可能按自己的处境行事，并且显示出我接受她们的指派时的愉快心情。”“如果我准备航海，”爱比克泰德说：“我就选择最好的船只和最好的舵手，我就等待我的处境和职责所要考虑到的最好的天气。谨慎和合宜——这些神为了指导我的行动而给予我的原则——要我这样做。但是这些原则并不要求更多的东西。如果一场风暴在海上出现，虽然它是船的力量和舵手的技巧都无法能加以抵御的，我也不就其后果自寻烦恼。我必须做的一切事情都已做了。我那行动的指导者们从未命令我经受痛苦、焦虑、沮丧或恐惧。我们是淹死，还是平安抵港，是丘辟特的事，不是我的事。我把这事完全留给丘辟特去决定，并不心神不宁地去考虑丘辟特可能用什么方法来决定这件事，只是怀着同样的漠然之感和安然之感，去经受任何来到眼前的结果。”

斯多葛派哲人由于对统治宇宙的仁慈的贤人哲士充满信任，由于对上述贤人认为宜于建立的任何秩序完全听从，所以必然对人类生活中的一切事件漠不关心。他的全部幸福，首先存在于对宇宙这个伟大体系的幸福和完美的思索之中；存在于对神和人组成的这个伟大的共和政体的良好管理的思索之中；存在于对一切有理性和有意识的生物的思索之中。其次，存在于履行自己的职责之中；存在于合宜地完成上述贤人哲士指定他去完成这个伟大的共和政体的事务中任何微小部分的事务之中。他这种努力的合宜性或不合宜性对他来说也许是关系重大的。而这些努力是成功还是失败对他来说却可能根本没有什么关系，并不能使他非常高兴或悲伤，也不能使他产生强烈的欲望或嫌恶。如果他喜欢一些事情而不喜欢另一些事情，如果一些处境是他选择的对象而另外一些处境则是他抛弃的对象，这并不是因为他认为前一种事情本身在各方面都比后一种事情好，并不是因为他认为自己的幸福在人们称为幸运的处境中会比在人们视为不幸的处境中更加完美，而是因为行为的合宜性——这些神为了指导他的行动而给他规定的法则——需要他作出这样的取舍。他的所有感情，被并入和卷进两种伟大的感情之中，即想到如何履行自己的职责时产生的感情；想到

一切有理性和有意识的生物得到最大可能的幸福时产生的感情。他怀着最大的安然之感，信赖宇宙的这个伟大主宰的智慧和力量，以满足自己的后一种感情。他唯一的焦虑是如何满足前一种感情，并不是挂虑结局，而是挂虑自己各种努力的合宜性。无论结局会是什么，他都相信那一巨大的力量和智慧在用这个结局去促进整个宇宙的大局，后者是他本人最愿意去促成的结局。

这种取舍的合宜性，虽然早已向我们指出，而且这种合宜性是由各种事情本身向我们提出而为我们所理解的，所以，我们由于这些事情本身的缘故而作出取舍。但是，当我们一旦透彻地理解了这种合宜性，我们在这种合宜行为中辨认出来的正常秩序、优雅风度和美好品质，我们在这种行为的后果中所感受到的幸福，必然在我们面前显示出更大的价值，即比选择其他一切对象实际上得到的价值更大，或者比抛弃其他一切对象实际上避免损失的价值更大。符合人类天性的幸福和光荣来自对这种合宜性的关注，人类天性中的苦恼和耻辱来自对这种合宜性的忽视。

但是对一个富有理智的人来说，对一个他的各种激情完美地置于自己天性中占统治地位的节操绝对控制下的人来说，在各种场合对这种合宜性精确无误的观察，都是同样轻而易举的。如果处在顺境之中，他答谢丘辟特把这样一种环境加到自己身上；这种环境他不费吹灰之力就可以适应，并且，在这种环境中几乎没有什么诱惑能把他引到邪路上去。如果处在逆境之中，他同样答谢这个人类生活场景的导演把这样一个强有力的竞技者放到自己身边。虽然竞争可能更加激烈，但是胜利所带来的荣誉更大，并且胜利同样是确定无疑的。在我们没有任何过错，而且我们的所作所为又完全合宜的情况下，降临到我们头上的这样一种不幸之中，难道还会有什么羞耻吗？因此，在这种情况下不可能有什么邪恶，相反，只能有最高尚和最优秀的东西。一个勇敢的人，为这样一些危险——并不是他的鲁莽招致的，而是命运使他卷入这种危险之中——而欢欣鼓舞。这些危险提供了一个锻炼英雄般的坚强无畏精神的机会。他的努力使他感到极大的喜悦。这种喜悦来自对更大的合宜性和应得的赞扬的自觉。一个可以顺利地经受各种锻炼的人不会厌恶用最严酷的办法来测试他的力量和能动性。同

样，一个能控制自己所有激情的人也不会害怕宇宙的主宰认为放到他身上来是合宜的任何环境。神的恩惠已经给予他各种美德，使他能左右各种各样的环境。如果遇到愉快，他就用克制态度去约束它；如果遇到痛苦，他就用坚定的意志去忍受它；如果遇到危险或死亡，他就用高尚勇敢和坚忍不拔的精神来鄙视它。在人类生活的各种事变之中，不会发现他手足无措，或者，不会发现他茫然不知如何维持自己的情感和行为的合宜性。在他想来，这种情感和行为的合宜性直接构成他的光荣和幸福。

斯多葛学派的学者似乎把人生看成是一种需要高超技巧的游戏。然而，在这个游戏中，混杂着某种偶然性，或者说混杂着一种被粗俗地理解为运气的东西。在这种游戏中，赌注通常是微不足道的，全部乐趣来自玩得好、玩得公正和玩得富有技巧。然而，尽管用尽全部技巧，如果在偶然性的影响下，一个聪明的游戏者恰好输了，这应当看成是一种欢乐而不是伤心已极的事。他没有走错一步棋；他没有做出自己应当为之感到羞耻的事情，他充分享受着游戏所能带来的全部乐趣。相反，如果一个笨拙的参加游戏的人，尽管走错了全部棋子，在偶然性的影响下恰好赢了，他的成功也只能给他带来微不足道的满足。他想到自己所犯的全部过错就感到耻辱。甚至在游戏过程中他也不能享受到他能从中得到的一部分乐趣。因为未能掌握游戏的规律，所以担心、怀疑和踌躇这些令人不快的情感几乎在他每走一步棋之前就在他心里产生。当发现自己走了一步大错棋时的悔恨，通常使他不快到极点。在斯多葛学派的学者看来，人生以及可以随之而来的一切好处，只应当看成是一个微不足道的两便士硬币的赌注——一个渺小到不值得想望关心的东西。我们唯一应当挂虑的不是两便士的赌金，而是游戏时的恰当方式。如果我们把自己的幸福寄托在赢得这个赌金上，我们就把它寄托在我们力所不及的、不受我们支配的偶然因素上。我们必然使自己面临无休无止的担心和不安，并且常常使自己面临令人悲伤和屈辱的失望。如果我们把自己的幸福寄托在玩得好、玩得公正、玩得聪明和富有技巧之上，寄托在自己行为的合宜性之上，总之，把自己的幸福寄托在靠了适当的训练、教育和专注、自己完全有能力去控制、完全受自己支配的东西之上，我们的幸福就完全有保证，并且不受命运的影响。如果我们行为的结果，超出了我们的控制

能力，同样也超出我们关心的范围，我们就不会对行为的结果感到担心或焦虑，也不会感到任何悲伤甚或严重的失望。

斯多葛学派的学者们说，人类生活本身，以及可能随之而来的种种便利或不便利，可以根据不同的情况而分别成为我们取舍的合宜对象。如果在我们的实际处境中，使天性感到愉快的情况多于使它感到不快的情况，也就是说，作为选择对象的情况多于作为抛弃对象的情况，在这种场合，从整体上说，生活是合宜的选择对象，而且行为的合宜性需要我们继续生活下去。另一方面，如果在我们的实际处境中，由于不可能有任何改善的希望，使天性感到不快的情况多于使它感到愉快的情况，也就是说，作为抛弃对象的情况多于作为选择对象的情况，在这种场合，对智者来说，生活本身成为抛弃的对象，他不仅有权摆脱这种生活，而且，行为的合宜性，即神为了指导他的行动而给他规定的法则，也需要他这样做。爱比克泰德说：我被吩咐不得住在尼科波利斯，我就不住在那里。我被吩咐不得住在雅典，我就不住在雅典。我被吩咐不得住在罗马，我就不住在罗马。我被吩咐得住在狭小而岩石多的杰尔岛，我就住在那儿。但是杰尔岛的房子受到烟熏火燎，如果烟小一些我就会忍受着住下去。如果烟太大，我就会去另一所房子，到了那儿，再也没有什么威力可以叫我离开。我总是惦记着把门开着，在我高兴时就可以走出来，还可以到另一所适宜的房子里去隐居。这所房子在一切时候都向世人敞开。因为在那儿，除贴身的衣服之外，除自己的躯体之外，没有一个活着的人有任何可以凌驾于我的权力。斯多葛学派的这个学者说，如果你的处境大体上是令人不快的；如果你的房子烟熏火燎得太厉害，你务必得走出来，但是走出来时不要发牢骚、不要嘟哝或抱怨。平静地、满意地、高高兴兴地走出来，并且答谢神祇们。这些神出于她们极大的恩惠，敞开了死亡这个安全和平静的避风港，随时可以在人类生活充满风暴的海洋上接待我们。这些神准备了这个神圣的、不受侵犯的、巨大的避难所。它总是敞开着，随时可以走进去，完全把人类生活中的狂暴和不义排除在外，并且大得足以容纳一切愿意和不愿意到这儿来隐居的人。这个避难所剥夺了一切人一切抱怨的借口，甚至消除了这样一种幻想，即：人类生活中除了诸如人由于愚蠢和软弱而遭受的不幸之外还会有什么不幸。

斯多葛学派的学者们，在他们的一些流传给我们的哲学片段中，有时谈到愉快甚至轻松地抛弃生命。我们认为，这些哲学家可能用这些段落来引诱我们相信他们的想象：无论什么时候，由于微小的厌恶和不适，人们可以带着嬉闹和任性的心情合宜地抛弃生命。爱比克泰德说："当你同这样的人一起吃晚饭时，你为他告诉你有关他在迈西恩战争中的冗长的故事发牢骚。他说：'我的朋友，在告诉了你我在这样的地方如何占领高地之后，我现在还要告诉你在另一个地方我是如何陷入包围之中的。'但是，如果你决意不再忍受他那冗冗的故事的折磨，就不去领受他的晚餐。如果领受了他的晚餐，你就找不到起码的借口来抱怨他讲那冗长的故事。这种情况和你所说人类生活中的邪恶是同一回事。不要埋怨不论什么时候你都有力量去摆脱的东西。"尽管表述的口气带有愉快甚至轻松的味道，然而，在斯多葛学派的学者们看来，在抛弃生命或继续生活下去之间的抉择，是一件需要极其严肃和慎重地去考虑的事情。在我们得到早先把我们放到人类生活中来的主宰力量明确无误地要我们抛弃生命的召唤之前，我们绝不应该这样做。但是我们不仅仅在到了人生指定的和无法再延长的期限时，才认为自己受到这样的召唤。无论什么时候，主宰力量的天意已经把我们的生活条件从整体上变成合宜的抛弃对象而不是选择对象时，这个主宰力量为了指导我们的行为而给我们规定的伟大法则，就要求我们抛弃生命。那时，可以说我们听到了神明确无误地号召我们去这样做的庄严而又仁慈的声音。

在斯多葛学派的学者看来，正是因为上述理由，离开生活，对一个智者来说，虽然是十分幸福的，但是这可能是他的本分；相反，继续生活下去，对一个意志薄弱者来说，虽然必定是不幸的，但是这可能是他的本分。如果在智者的处境中，天然是抛弃对象的情况多于天然是选择对象的情况，那么，他的整个处境就成为抛弃的对象。神为了指导他的行为而给他规定的准则，要求他像在特定的情况下所能做到的那样，迅速地离开生活。然而，甚至在他可能认为继续生活下去是合适的时候，他那样做也会感到非常幸福。他没有把自己的幸福寄托于获得自己所选择的对象或是回避自己所抛弃的对象，而总是把它寄托于十分合宜地作出取舍。他不把幸福寄托于成功，而把它寄托于他所作出的各种努力的合宜性。相反，如果在意志薄弱者的处境中，

天然是选择对象的情况多于天然是抛弃对象的情况，那么，他的整个处境就成为合宜的选择对象，而继续生活下去就是他的本分。然而，他是不幸的，因为他不知道如何去利用那些情况。假使他手中的牌非常好，他也不知道如何去玩这些牌。而且，在游戏过程中或终结时，不管其结果以什么方式出现，他都不能得到任何真正的满足 [9] 。

虽然斯多葛学派的学者或许比古代任何其他学派的哲学家更坚定地认为，在某些场合，心甘情愿地去死具有某种合宜性，然而，这种合宜性却是古代各派哲学家们共同的说教，甚至也是只求太平不求进取的伊壁鸠鲁学派的说教。在古代各主要哲学派别的创始人享有盛名的时期；在伯罗奔尼撒 [10] 战争期间和战争结束后的许多年中，希腊的各个城邦国家内部几乎总是被极其激烈的派别斗争搞得一片混乱，在国外，它们又卷入了极其残酷的战争。在这些战争中，各国不仅想占领或统治，而且想完全消灭一切敌国，或者，同样残酷地想把敌人驱入最坏的境地，即把他们贬为国内的奴隶，把他们（男人、妇女和儿童）像牲口一样出售给市场上出价最高的人。这些国家大都很小，这也很可能使它们往往陷入下述种种灾难之中。这种灾难，或许是它们实际上已经遭受的，或者起码是意欲加到自己的一些邻国头上去的。在这种风云变幻的处境中，最清白无辜而地位最高并担任最重要公职的人，也不能保障任何人的安全，即使他家里的人，他的亲戚和同胞，也总有一天会因为某种怀有敌意的激烈的派别斗争的广泛开展而被判处最残酷和最可耻的刑罚。如果他在战争中被俘，如果他所在的那个城市被占领，他就会受到更大的伤害和侮辱。但是，每个人自然而然地，更确切地说，必然地在自己的想象中熟悉了这种他预见到在他的处境中经常会遇到的灾难。一个海员不可能不常常想到：风暴、船只损坏、沉没海中，以及他自己在这种情况下所能有的感受和行动。同样，希腊的爱国者或英雄也不可能不在自己的想象中熟悉各种各样的灾难。他意识到自己的处境常常会，更确切地说，一定会使他遇到这些灾难。像一个美洲野蛮人准备好他的丧歌，并想好他落到敌人的手中，在他们无休无止的折磨以及所有旁观者的侮辱和嘲笑中死去时，如何行动那样，一个希腊的爱国者或英雄不可避免经常地用心考虑：当他被流放、被监禁、沦为奴隶、受到折磨、送上刑场时，他会受到些什么痛苦和应当如何行动。但是，各派的哲学家们，不但

非常正确地把美德，即智慧、正直、坚定和克制行为，表述成很有可能去获得幸福甚至是这一生幸福的手段，而且把美德表述成必然和肯定获得这种幸福的手段。然而，这种行为不一定使这样做的人免除各种灾难，有时甚至使他们经受这些灾难——这些灾难是伴随国家事务的风云变幻而来的。因此，他们努力表明这种幸福同命运完全无关，或者起码在很大程度上同命运无关；斯多葛学派的学者们认为它们是同命运完全无关的，学院派和逍遥学派的哲学家们认为它们在很大程度上是和命运无关的。智慧、谨慎和高尚的行为，首先是最有可能保障人们在各项事业中获得成功的行为；其次，虽然行为会遭到失败，但内心并不是没有得到什么安慰。具有美德的人仍然可能自我赞赏，自得其乐，并且不管事情是否如此糟糕，他可能还会感到一切都很平静、安宁和和谐。他也常常自信获得了每个有理智和公正的旁观者——他们肯定会对他的行为表示钦佩，对他的不幸表示遗憾——的热爱和尊敬，并以此来安慰自己。

同时，这些哲学家努力表明，人生易于遭受到的最大的不幸比通常所设想的更容易忍受。他们努力指出那种安慰，即一个人在陷入贫困、被流放、遭到不公正的舆论指责，以及在年老体衰和临近死亡时双目失明或失去听觉的情况下劳动时，他还能得到的那种安慰。他们还指出了那种需要考虑到的事情，即在极度的痛苦甚至折磨中、在疾病中、在失去孩子以及朋友和亲人等死亡时所感到的悲伤中，可能有助于保持一个人的坚定意志的那些需要考虑到的事情。古代哲学家们就这些课题撰写的著作中流传到现在的几个片段，或许是最有教益和最有吸引力的古代文化遗产。他们学说中的那种气魄和英雄气概，和当代一些理论体系中的失望、悲观、哀怨的调子形成了极好的对照。

但是，当古代的这些哲学家努力用这种方法提出各种需要考虑的事情——它们能以持久的耐心，如同弥尔顿所说的能以三倍的顽强，来充实冥顽不灵的心胸——的时候，他们同时也以极大的努力使他们的追随者们确信：死没有什么也不可能有什么罪恶；如果他们的处境在某些时候过于艰难，以致他们不能恒久地忍受，那么，办法就在身边，大门敞开着，他们可以愉快地毫无畏惧地离开。他们说，如果在这个世界之外没有另一个世界，人一死就不存在什么罪恶；如果在这

个世界之外另有一个世界，神必然也在那个世界，一个正直的人不会担心在神的保护下生活是一种罪恶。总之，这些哲学家准备好了一首丧歌——如果我可以这样说的话——希腊的爱国者和英雄们在适当的场合会使用这首歌；我想必须承认，斯多葛学派各个不同的派别已经准备好更为激越和振奋人心的歌。

然而，自杀在希腊人中间并不多见，除了克莱奥梅尼之外，我现在想不起还有哪一个非常著名的希腊爱国者或英雄亲手杀死自己。阿里斯托梅尼之死和埃阿斯之死一样，发生在真实历史时期以前很久。众所周知的地米斯托克利之死的故事虽然发生在真实历史时期，但是这个故事带上了种种富有浪漫情调的特征。在其生平普卢塔克[11]已作记述的所有那些希腊英雄中，克莱奥梅尼似乎是唯一用自杀这种方式结束生命的人。塞拉门尼斯、苏格拉底和福基翁，他们当然不乏勇气去使自己遭受监禁之苦并心平气和地服从自己的同胞们不公正地宣判的死刑。勇敢的欧迈尼斯听任自己被叛变的士兵交给敌人安提柯[12]，并挨饿致死而没有任何暴力反抗的企图。被梅塞尼亚斯监禁起来的这个勇敢的哲学家，被丢入地牢，并且据说是被秘密毒死的。确实，有几个哲学家据说是用自杀这种方式结束生命的，但是有关他们生平的记述十分拙劣，因而涉及他们的大部分传说很难相信。对于斯多葛学派的学者芝诺之死有三种不同的记述。一种记述是：在身体非常健康地活了98岁之后，他在走出自己讲学的书院时忽然跌倒在地，虽然他除了一个手指骨折或脱臼之外没有受到任何别的伤害，他还是用手捶击地面，并用欧里庇特斯[13]笔下的尼俄柏[14]的口气说道："我来了，为什么你还叫我？"然后立刻回家，上吊身死。在年事已高时，一个人会认为他只具备一丁点儿继续生活下去的耐心。另一种记述是：也是在98岁的高龄，由于同样一种偶然事件，他绝食而死。第三种记述是：他在72岁的那一年寿终。这是记述的三种死法中可能性最大的一种，也被一个同时代的权威证实，此人在当时必定有一切机会去很好地了解真情，他叫珀修斯，原来是一个奴隶，后来成为芝诺的朋友和门徒。第一种记述是泰尔的阿波罗尼奥斯作出的，他大约在奥古斯都[15]、恺撒统治时期、在芝诺死后的二三百年期间享有盛名。我不知道谁是第三种记述的作者。阿波罗尼奥斯本人是斯多葛学派的一个学者，他可能认为，这会给大谈自愿结束生命，即用自己的手自

杀的派别的创立者带来荣誉。文人们，虽然在他们死后人们常常比他们同时代的那些显赫的王侯或政治家更多地谈到他们，但是，在他们活着的时候，却通常很不引人注目，无足轻重，因此同时代的历史学家们很少记述他们的奇异的经历。为了满足公众们的好奇心，也因为没有权威性的文献可以证实或推翻有关他们的叙述，后来的一些历史学家们，似乎常常按照他们自己的想象来塑造这些文人，而且几乎总是大量地夹带着一些奇迹。就芝诺的情况来说，这些奇迹虽然没有得到权威人物的证实，但是，似乎压倒了得到最好证实的那些可能发生的情况。第欧根尼·拉尔修显然认为阿波罗尼奥斯的记述更好。卢西安和拉克坦提乌斯似乎既相信老死的记述也相信自杀的记述。

自杀的风气显然在骄傲的罗马人中间比在活跃的、机灵的、应变力强的希腊人中间更为盛行。即使在罗马人中间，这种风气似乎在早期以及在那个被称为这个共和国讲究德行的时代也未形成。通常所说的雷古卢斯之死的故事虽然可能是一种传说，但也绝不会是虚构的，人们推测，某种耻辱会落到那个耐心地忍受着据说是迦太基给他的那种折磨的英雄的身上。我认为，在共和国的后期，这种耻辱会伴随着这种屈从。在共和国衰落之前的各种内战中，所有敌对政党中的许多杰出人物，宁愿亲手了结自己，而不愿落入自己的敌人之手。为西塞罗所颂扬而为恺撒所指责的加图之死，或许成为举世瞩目的这两个最伟大的倡导者之间一个非常重大的争论问题，它为自杀这种死法打上了某种光辉的印记。这种死法其后似乎延续了好几个时代。西塞罗的雄辩胜过恺撒。赞美之声完全盖住了责备之声，其后好几个时代的自由爱好者把加图看成是最可尊敬的共和党殉难者。里茨红衣主教评论说：一个政党的领袖可以做他乐意做的任何事情，只要他保持自己朋友们的信任，就绝不会做错事。加图的显赫地位使他在若干场合有机会体验这条格言的真实性。加图，除了具有其他一些美德之外，似乎是一个贪杯的人。他的敌人指责他是酒鬼。但是，塞内加说：无论谁反对加图的这个缺点，他将会发现：纵酒过度比起加图会沉湎于其中的任何其他邪恶来，更容易被证明是一种美德。

在君主的属下，这种死法似乎在很长一段时期非常流行。在普林尼 [16] 的书信中，我们见到这样一段记载：一些人选择这种死法，是

出于虚荣和虚饰，而不是出于即使在一个冷静和明智的斯多葛派学者看来也是合宜或必然能成立的某种动机。即使是很少步这种风气之后尘的女士们，似乎也经常在完全没有必要的情况下选择这种死法。例如，孟加拉的女士们在某些场合伴随她们的丈夫进入坟墓。这种风气的盛行必定造成许多在其他情况下不会发生的死亡。然而，人类最大的虚荣心和傲慢所能引起的一切毁坏，或许都没有这样大。

自杀的原则，即在某些场合可能开导我们，把这种激烈行为看成是一种称许和赞同对象的原则，似乎完全是哲学上的某种巧妙发挥。处于健全和完好状态的天性似乎从来不驱使我们自杀。确实，有某种消沉（人类天性在其他各种灾难中不幸容易发生的一种病态）似乎会带来人们所说的那种对于自我毁灭的不可抗拒的爱好。在常常从外表看来是非常幸运的情况下，而且有时尽管当事人甚至还具有极为严肃并给人以深刻印象的宗教感情，这种病态，众所熟知，仍把它那不幸的受害者赶到这种致命的绝境。用这种悲惨的方法结束生命的那个不幸的人不是责备的合宜对象，而是同情的合宜对象。试因在他们不应得到人间的一切惩罚时惩罚他们同不义一样荒谬。惩罚只能落在他们幸存在人间的朋友们和亲戚们身上，这些朋友和亲戚总是完全无罪的，而且，对他们来说，他们的亲友这样不光彩地死去必然只是一个非常重大的灾难。处在健全和完好状态中的天性，促使我们在一切场合回避这种不幸，在许多场合保护自己对抗这种不幸，虽然自己在这种保护中会遭到危险，甚或一定会丧生。但是，当我们既无能力保护自己免遭不幸，也没有在这种保护中丧生时，没有哪种天性中的原则，没有哪种对想象中的那个公正的旁观者的赞同的关注、对我们心中的那个审判员的判断的关注，似乎会号召我们用毁灭自己的方法去逃避这种不幸。只不过是我们自己脆弱的意识，我们无法以适当的勇气和坚定去忍受这种灾难的意识，促使我们去下这种自杀的决心。我不记得读到过或听说过，一个美洲野蛮人，在被某个敌对部落抓住并准备关押起来时就自杀身死，以免其后在折磨中，在敌人的侮辱和嘲笑中死去。他勇敢地忍受折磨，并且以十倍的轻视和嘲笑来回击敌人给予他的那些侮辱。他把这些引以为荣。

然而，对于生和死的轻视，同时，对于天命的极端顺从；对于眼前的人类生活中所能出现的每一件事表示十分满足，可以看成是斯多葛学派的整个道德学说体系赖以建立的两个基本学说。那个放荡不羁和精神饱满，但常常是待人苛刻的爱比克泰德，可以看成是上述前一个学说的真正创导者；而那个温和的、富有人性的、仁慈的安东尼努斯，是后一个学说的真正倡导者。

厄帕法雷狄托斯的这个解放了的奴隶，在年轻时曾遭受某个残暴的主人的侮辱，在年老时，因为图密善[17]的猜疑和反复无常而被逐出罗马和雅典，被迫住在尼科波利斯，并且无论何时都可以被同一暴君送去杰尔岛，或者处死，只是靠他抱有对人生的最大的轻视心情，才能保持自己内心的平静。他从来不过于兴奋，相应地，他的言辞也不过于激昂。他声称人生的一切快乐和痛苦都无关紧要和无所谓。

性情善良的皇帝，世界上全部开化地区的权力至高无上的君主，当然没有什么特殊的理由去抱怨自己所得到的统治地位，他喜欢对事物的正常进程表示满意，甚至喜欢指出一般观察者通常看不出的一些优美之处。他说：在老年和青年这两种处境中，存在某种合宜的甚至是迷人的美妙之处；前者的虚弱和衰老同后者的风华正茂和精神饱满一样，都是适合于自然本性的。像青年是儿童的结局，成年是青年的结局一样，死亡对老年人来说也正是一种恰当的结局。他在另一场合说：像我们平常说医生吩咐这样一个人去骑马，或去洗冷水浴，或去赤脚走路那样，我们应当说，神这个宇宙伟大的主宰和医生，吩咐这样一个人生病，截去一部分肢体、或者失去一个孩子。根据日常生活中医生的处方，病人吞咽了一服又一服苦涩的药剂，经受了一次又一次痛苦的手术。然而，正是由于抱着可以康复这个很渺茫的希望，病人乐意地忍受着一切。同样，病人希望神这个伟大的医生的最苛刻的处方有助于自己的健康和自己最终的幸运和幸福。他可能充分相信：对全人类的健康、繁荣和幸福来说，对推行和完成丘辟特伟大的计划来说，这些处方不仅是有益的，而且是必不可少的。如果不是这样，宇宙之主就不会开出这些处方。这个无所不知的造物主和指导者就不会容忍这些事情发生。像宇宙中所有的甚至是最小的相辅相成的事物彼此非常相称一样，像它们都有助于组成一个巨大的、互相联系的体

系一样，一切事件，甚至表面看来毫无意义的一系列接踵而来的事件，组成了各种因果关系的大锁链中的一部分，并且是必要的一部分。这些因果关系无始无终，并且由于它们都必然地来自整个宇宙原来的安排和设计，因此，它们不仅对宇宙的繁荣昌盛来说，而且对它的延续和保存来说，都是必需的。无论谁不真诚地接受落到他身上的任何事情，无论谁对落到自己身上的任何事情感到遗憾，无论谁希望这种事情不要落到自己身上来，谁就希望在延续和保存整个宇宙有机体的情况下，去阻止宇宙这架机器的运转，去粉碎这条连续的大锁链；谁就希望为了自己的一些微小的便利，去扰乱和破坏整个世界这部机器的运转。他在另一个地方说："啊！世界！对你来说是相宜的一切事情对我来说也是相宜的。没有什么对你来说是及时的事情，对我来说是太早了或太迟了。四季更迭带来的一切对我来说都是自然的果实。听凭你的摆布就是一切，投身于你那整体之中就是一切，为了你的正常运转就是一切。有个人说，啊！可爱的塞克罗普斯城。为什么你不说，啊！可爱的天堂？"

根据这些非常卓越的学说，斯多葛学派的学者，或者起码是斯多葛学派的某些学者，企图演绎出他们的全部怪论。

斯多葛学派的智者尽力去理解宇宙这个伟大主宰的观点，并且尽力用这位神所用的那种眼光来看待各种事情。但是，按照宇宙这个伟大主宰的安排顺序出现的各种各样的事件，在我们看来是无关紧要的或者事关重大的事情，对这个伟大的主宰本人来说，则如同蒲柏先生所说的那样，像肥皂泡破灭一样寻常；并且，打个比方说，一个世界的毁灭也是这样，它们同样是他从开天辟地起就已安排好的大锁链中的一些组成部分，都是同一种准确的智慧、同一种普施天下的和无边无际的仁慈的结果。同样，对斯多葛学派的智者来说，所有这些不同的事件都是完全一样的。确实，在这些事件的进程中，有一小部分是指定由他自己略加控制和支配的。在这一部分事件中，他尽其所能地做出合宜的行动，并且按照他所了解的向他发出的那些指令行事。但是，他对自己极其真诚的努力是得到成功还是失败，并不挂虑或深切关注。那一小部分事件，他承担一定责任的那一小部分体系，是进展得非常顺利还是完全遭到失败，对他来说是完全无关紧要的。如果这

些事件完全听凭他来安排，那么，他就会从中选择一些并抛弃一些；但是，由于这些事件并不是由他来安排的，所以，他信任一个卓越的智者，并且对下述情况感到十分满意，即，所发生的事件（无论它可能是什么），正是那种如果他知道了事情的一切联系和因果关系后，就会极其真挚和热诚地希望它发生的事件。在这些原则的影响和指导下，他做的任何事情都是一样完美的。当他伸出自己的手指来表示这些手指通常用来做的什么事情时，他所完成的一个行动，在各方面都同他为报效自己的祖国而献出生命这个行动一样具有价值，一样值得称赞和夸奖。像对于宇宙的这个伟大主宰来说，最大限度地行使他的权力和些微行使他的权力，一个世界的缔造和毁灭以及一个肥皂泡的形成或破灭，都同样轻而易举、同样值得称赞、同样是同一种非凡的智慧和仁慈的结果那样，对斯多葛学派的智者来说，我们所说的高尚行为，同微不足道的举动相比，并不需要作更大的努力，前者和后者同样轻而易举，完全是从同一些原则出发，并没有什么地方具有较大的价值，也不该受到较多的称赞和夸奖。

由于所有那些达到了这种尽善尽美的境界的人都是同样幸福的，所以，所有那些稍有不足的人，不管他们如何接近这种完美的境界，都是同样不幸的。斯多葛学派的学者说，因为那个仅仅在水下一英寸的人同那个在水下一百码的人一样不能进行呼吸，所以，那个并没有完全克制自己个人的、局部的和自私的激情的人，那个除了追求一般的幸福之外还有别的急切的欲望的人，那个由于切望满足个人的、局部的和自私的激情而陷入不幸和混乱之中，而未能完全跨出这种深渊的人，同那个远离这种深渊的人一样不能呼吸那种自由自在的空气，不能享受智者的那种安全和幸福。由于这个智者的所有行动都是尽善尽美的，而且是同样完美，所以，所有那些并没有达到这种大智大慧境界的人都是有缺陷的，并且像斯多葛学派的学者们所自称的那样，有着同样的缺陷。他们说，因为某一真理不会比别的什么真理具有更大的正确性，某种谬误不会比别的什么谬误具有更大的错误，所以，一种光荣的行为不会比别的光荣行为具有更大的荣誉，一种可耻的行为也不会比别的可耻行为具有更大的耻辱。因为打靶时打歪一英寸的人同打歪一百码的人一样都没有打中靶子，所以，在我们面前不合宜地并没有充分理由地作出了对我们来说是毫无意义的行为的人，和在

我们面前不合宜地并没有充分理由地作出了对我们来说是意义重大的行为的人，具有同样的错误。例如，不合宜地并没有充分理由地杀死了一只公鸡的人，和不合宜地并没有充分理由地杀害了自己父亲的人，具有同样的过错。

如果这两个怪论中的前一个似乎全然是一种曲解，那么，第二个怪论显然过于荒唐，不值得对它作认真的考察。它确实十分荒唐，因而人们无法不怀疑是否在某种程度上被误解或误传了。无论如何，我不能使自己相信：像芝诺或克莱安西斯这样据说是极为朴实和具有卓越辩才的人，会是斯多葛学派的这些或其他大部分怪论的创造者。这些怪论通常只是离题的诡辩，几乎不能给他们的理论体系带来什么荣誉，因而我不准备进一步加以阐述。我倾向于把这些怪论归在克里西波斯名下，的确，他是芝诺和克莱安西斯的门徒和追随者，但是，从所有流传到现在的有关他的著作看来，他似乎只是一个辩证法的空谈家，缺乏任何情趣和风采。他可能是第一个把他们的学说改编成具有矫揉造作的定义的学院式的或技术性体系的人，他的这种做法对于灭绝可能存在于任何道德学说或形而上学学说中的良知，或许是一种最好的权宜之计。这样一个人，很可能被人认为是过于刻板地曲解了他的老师们在描述具有完善美德的人的幸福以及任何缺乏这种品质的人的不幸时所作的那些生动表述。

一般地说，斯多葛学派的学者似乎已经承认，在未能具有完美的德行和幸福的人中，有一些可能有一定程度的成就。他们根据这些人所取得成就的大小把他们分成不同的类型；他们不把一些有缺陷的德行——他们设想这些人是能够实行的——称为正直的行为，而称为规矩、适当、正派和相称的行为，对这些行为可以加上一个似乎合理的或很可能合理的理性名称，西塞罗用拉丁文*officia*来表达，而塞内加则（我认为更加正确地）用拉丁文*convenientia*来表达。有关那些不完美的但是可以做到的德行的学说，似乎构成了我们可以称之为斯多葛学派的实用道德学的学说。这是西塞罗写的《论责任》一书的主题。据说，另外有一本马库斯·布鲁图所写的有关这个主题的书，但是该书今天已经失传。

造物主为了引导我们的行动而勾画出来的方案和次序，似乎和斯多葛派哲学所说的完全不同。

造物主认为，那些直接影响到多少由我们自己操纵和指导的那一小部分范围的事件，那些直接影响到我们自己、我们的朋友或我们国家的事件，是我们最关心的事件，是极大地激起我们的欲望和厌恶、希望和恐惧、高兴和悲伤的事件。如果这些激情过于强烈——它们很容易达到这样的程度——造物主就会适当地给予补救和纠正。真正的、甚或是想象的那个公正的旁观者，自己心中的那个伟大的法官，总是出现在我们面前，威慑这些激情，使它们回到那种有节制的合宜的心情和情绪中去。

如果尽管我们竭尽全力，所有那些能影响我们所管理的那一小部分范围的事件仍然产生出极为不幸的、具有灾难性的结果，造物主就绝不会不给我们一点安慰。不仅是自己心中那个人充分的赞赏会给我们带来安慰，而且，如果可能的话，一种更加崇高和慷慨的原则，一种对仁慈的智慧的坚定信任和虔诚服从，也能给我们带来安慰，这种仁慈的智慧指导着人世间的一切事件，而且，我们可以相信，如果这些不幸对整体的利益不是必不可少的话，这种仁慈的智慧就绝不会容忍这些不幸发生。

造物主并没有要求我们把这种卓越的沉思当作人生伟大的事业和工作。她只是向我们指出要把它当作我们在不幸中所能得到的安慰。而斯多葛派哲学则把这种沉思看成是人生伟大的事业和工作。这种哲学教导我们，在自己非常平静的心情之外，在自己内心所作的那些取舍的合宜性之外，没有什么事件（除非是同下述范围有关的事件）会引起我们诚挚而又急切的热情，这个范围就是我们既没有也不应去进行任何管理或支配的、由宇宙这个伟大主宰管辖的范围。斯多葛派哲学要求我们绝对保持冷淡态度，要我们努力节制以至根除我们个人的、局部的和自私的一切感情，不许我们同情任何可能落在我们、我们的朋友和我们的国家身上的不幸，甚至不许我们同情那个公正的旁观者的富有同情心而又减弱的激情，试图以此使我们对于神指定给我

们作为一生中合宜的事业和工作的一切事情的成功或失败满不在乎和漠不关心。

可以说，这些哲学论断虽然可以使人们的认识更加混乱和困惑，但是，它们绝不能打断造物主所建立的原因和它们的结果之间的必然联系。那些自然而然地激起我们的欲望和厌恶、希望和恐惧、高兴和悲伤的原因，不顾斯多葛学派的一切论断，按照每个人对这些原因的实际感受程度，肯定会在每个人身上产生其合宜的和必然的结果。然而，内心这个人的判断可能在很大程度上受到这些论断的影响，我们内心的这个伟大的居住者可能在这些推断的教导下试图压抑我们个人的、局部的和自私的一切感情，使它们减弱到大体平静的程度。指导居住在我们内心这个人作出的判断，是一切道德学说体系的重大目的。毋庸置疑，斯多葛派哲学对它的追随者们的品质和行为具有重大的影响；虽然这种哲学有时可能促使他们不必要地行使暴力，但这种哲学的一般倾向是鼓励他们作出超人的高尚行为和极其广泛的善行。

IV.除了这些古代的哲学体系之外，还有一些现代的哲学体系，后者认为美德存在于合宜性之中，或存在于感情的恰当之中。我们正是根据这种感情对激起这种感情的原因或对象采取行动的。克拉克博士的哲学体系认为，美德存在于按照事物的联系采取的行动之中，存在于按照我们的行为是否合乎情理进行调整，使之适合于特定的事物或特定的联系之中。沃拉斯顿先生的哲学体系认为，美德存在于按照事物的真谛、按照它们合宜的本性和本质而做出的行为之中，或者说存在于按其真实情况而不是虚假情况来对待各种事物之中。沙夫茨伯里伯爵的哲学体系认为，美德存在于维持各种感情的恰当平衡之中，存在于不允许任何激情超越它们所应有的范围之中。所有这些哲学体系在描述同一个基本概念时都或多或少地存在错误。

这些哲学体系都没有提出，甚至也没有自称提出过任何能借以弄清或判断感情的恰当或合宜的明确的或清楚的衡量标准。这种明确的或清楚的衡量标准在其他任何地方都找不到，只能在没有偏见的见闻广博的旁观者的同情感中找到。

此外，上述各种哲学体系对美德的描述，或起码是打算和准备作出的描述——现代的一些作家并不是非常有幸能用自己的方法来进行这种描述的——就这些描述本身来说，无疑是非常公正的。没有合宜性就没有美德。哪里有合宜性，一定程度的赞赏就是应当的。但是，对美德的这种描述还不完善。因为，虽然合宜性是每一种具有美德的行为中的基本成分，但它并不总是唯一的成分。在各种仁慈行为中还存在另外一种性质，这些行为因而似乎不仅应当得到赞同，而且应当得到报答。现代任何哲学体系都没有成功地或充分地说明那种似乎应当给予这种仁慈行为的高度尊敬，或这种行动自然会激发出来的不同情感。对罪恶的描述更不完善。这同样是由于，虽然不合宜是每一种罪恶行为中必然会有的成分，但它并不总是唯一的成分。在各种没有伤害性和没有什么意义的行为之中，常常存在极其荒唐和不合宜的东西。某些对于同我们相处的那些人具有有害倾向的经过深思熟虑的行为，除不合宜之外还有其特定的性质，这些行为因而似乎不仅应该受到责备，而且应该受到惩罚；而且，这些行为不只是讨厌的对象，也是愤恨和报复的对象。现代任何哲学体系也都没有成功地和充分地说明我们对这样的行为所感受到的高度憎恶。

第二章 论认为美德存在于谨慎之中的那些体系

在那些认为美德存在于谨慎之中并基本流传下来的体系中，最古老的是伊壁鸠鲁学说的体系。然而，据说他那哲学的主要原则是从在他之前的一些哲学家，尤其是从亚里斯提卜那儿抄袭来的。虽然很有这种可能，尽管他的敌人作了这样的断言，但起码他阐述那些原则的方法完全是他自己的。

按照伊壁鸠鲁的说法，[18]只有肉体的快乐和痛苦才是天然欲望和厌恶的首要对象。他认为它们总是欲望和厌恶这些激情的天然对象，这是用不着去证明的。确实，快乐有时似乎会成为回避的对象，然而，这不是因为它是快乐，而是因为享受了这种快乐，我们或者会丧失更大的快乐，或者会遭受一些痛苦。人们与其得到其所渴望得到

的愉快，不如避免这种痛苦。同样，痛苦有时似乎可以成为选择的对象，然而，这不是因为它是痛苦，而是因为忍受了这种痛苦我们可以避免某种更大的痛苦，或者获得某种更加重要的快乐。因此，伊壁鸠鲁认为，肉体的痛苦和快乐总是欲望和厌恶的天然对象，这是得到了充分证明的。不仅如此，他还认为，它们还是这些激情之唯一重要的对象。据他说，无论别的什么东西成了这种渴望或回避的对象，那是因为它具有产生上述快乐和痛苦感觉中的前者或后者的倾向。引起愉快的倾向把权力和财富变成人们所渴望的对象，相反，产生痛苦的倾向使得贫穷和低微变成人们讨厌的对象。荣誉和名声之所以值得重视，是因为同我们相处的人们的尊敬和爱戴是使我们愉快和免受痛苦的最重要的事情。相反，无耻行为和坏的名声之所以是回避的对象，是因为同我们相处的人的敌意、轻视和愤恨破坏了一切安全保障，并且必然使得我们受到最大的肉体上的苦痛。

按照伊壁鸠鲁的说法，内心的快乐和痛苦，最终还是来自肉体上的快乐和痛苦。想到过去在肉体上的一些快乐内心就感到愉快，并且希望得到另一些快乐；而想到过去在肉体上忍受过的痛苦，内心就感到难受，并且害怕今后遭受同样的或是更大的痛苦。

虽然内心的快乐和痛苦最终来自肉体上的快乐和痛苦，但是，它们比肉体上原来的感觉广泛得多。肉体只感受到眼前一时的感觉，而内心还感受到过去的和将来的感觉。用记忆来感受过去的感觉，用预期来感受将来的感觉，其结果，受到的痛苦和享受的快乐都比原来肉体的感觉广泛得多。伊壁鸠鲁说，在我们受到最大的肉体上的痛苦时，如果我们注意，总是能发现：我们所遭受到的不是眼前首先折磨自己的痛苦，而是极其苦恼地回想起过去的痛苦，或者更恐惧地害怕将来的痛苦。每种眼前的痛苦，只考虑其本身，割断同过去的和将来的一切痛苦之间的联系，只是小事一桩，不值得重视。然而，这正是人们所说的肉体上尚能忍受的一切痛苦。同样，当我们享受到最大的快乐时，我们总是能发现：这种肉体上的感觉，眼前一时的感受，只是我们愉快之中的微小的组成部分；我们的乐趣主要来自对过去的欢乐的愉快回忆，或者来自对将来的欢乐的更加使人喜悦的期望；并且，内心总是提供这种乐趣的最大份额。

因此，由于我们的愉快和痛苦主要由内心的感觉来决定，如果我们身上的这一部分天性处于良好的倾向之中，如果我们的想法和看法没有受到什么影响，那么，我们的肉体不论受到何种影响，都是次要的事情。如果我们的理智和判断力能保持它们的统治地位，那么，虽然我们遭受到巨大的肉体上的痛苦，我们仍然可以享受到一份很大的愉快。我们可以回想过去的快乐和展望将来的快乐，以使自己感到愉快；我们可以通过回想这种快乐曾经是一种什么样子，甚至在我们必须忍受某种苦难的情况下去作这样的回想，来减轻自己痛苦的剧烈程度。这仅仅是肉体上的感觉，仅仅是眼前一时的痛苦，就其本身来说不会是十分强烈的。我们由于害怕痛苦持续不断而遭受到的任何巨大的痛苦，都是内心某种想法的结果。这种内心的想法可以受到某些比较恰当的情感的修正，受到下面这些考虑的修正，即：如果我们的痛苦是巨大的，那么这种痛苦持续的时间可能很短；如果它们持续的时间很长，那么这种痛苦可能是适度的，并且其间有许多时间可能减轻；总而言之，死亡总是在身边，并且招之即来。按照伊壁鸠鲁的说法，死亡是所有的感觉、无论是痛苦还是快乐的终止，不能看成是一种罪恶。他说，如果我们活着，死亡就不来；如果死亡来了，我们就不再活着。因此，死亡对我们来说算不了什么。

如果眼前痛苦的实际感觉就其本身来说小得无须害怕，那么眼前快乐的实际感觉就更不值得追求。快乐感觉的刺激性自然比痛苦感觉的刺激性少得多。因此，如果痛苦的感觉只能稍许减少良好心情的愉快，那么，快乐的感觉就几乎不能给良好心情的愉快增加什么东西。如果肉体没有受到痛苦，内心也不害怕和担心，肉体上所增加的愉快感觉可能是非常不重要的事情，虽然情况可能不一样，但不能恰当地把这种情况说成是增加了上述处境中的幸福。

因此，按照伊壁鸠鲁的说法，人性最理想的状态，人所能享受到的最完美的幸福，就存在于肉体上所感到的舒适之中，存在于内心所感到的安定或平静之中。达到人类天性追求的这个伟大目标，是所有美德的唯一目的。据伊壁鸠鲁说，一切美德并不是因为本身的缘故而被人追求，而是因为它们具有达到这种境界的倾向。

例如谨慎，根据这种哲学，虽然它是一切美德的根源和基本要素，但并不是因为谨慎本身而被人追求。内心的那种小心、勤奋和慎重的状态，即始终注意和关切每一行为最深远的影响，它成为使人感到愉快和高兴的事情，并不是因为本身的缘故，而是因为，它具有促成最大的善行和消除最大的邪恶的倾向。

回避快乐，抑制和限制我们对于享乐的天然激情——这是自我克制的职责——也绝不可能是因为其自身的缘故而被人追求。这种美德的全部价值来自它的效用，来自它能使我们为了将来更大的享乐而推迟眼前的享乐，或者能使我们避免受到有可能跟随眼前的享乐而来的某种更大的痛苦。总之，自我克制只不过是同快乐有关的一种谨慎。

勤劳不懈、忍受痛苦、勇敢面对危险或死亡，这些我们经常坚忍不拔地去经历的处境，确实是人类天性更不愿追求的目标。选择这些处境只是为了避免更大的不幸。我们不辞辛劳是为了避免贫穷所带来的更大的羞耻和痛苦。我们勇敢面对危险和死亡是为了保护自己的自由和财产，保护取得快乐和幸福的方法和手段；或者是为了保护自己的国家。我们自己的安全必然包含在国家的安全之中。坚忍不拔能使我们心甘情愿地做所有这一切，做出我们当前处境中所能做出的最好的行为。坚忍不拔实际上不外是在恰当地评价痛苦、劳动和危险——总是为了避免更加剧烈的痛苦、劳动和危险，而选择比较轻微的痛苦、辛劳和危险——的时候表现出来的那种谨慎、良好的判断和镇定自若。

正义也是如此。放弃属于他人的东西，不是因为这样做而成为人们所追求的事情。对你来说，我占有我自己的东西肯定不会比你占有它更好。不管怎样，你应当放弃任何属于我的东西，因为不这样做的话，将会激起人们的憎恨和愤怒。你内心的安定和平静就会荡然无存。你一想到你会想象到的、人们总是准备给你的惩罚，而且在你自己的想象中永远不会有什么力量、技艺和隐蔽处足以保护你自己免受这种惩罚，你就会满怀忧虑和惊恐。另一种正义，即存在于按照邻居、亲属、朋友、恩人、上司或同级这些同我们相处的人的种种关系来对他们做出相应好事之中的这种正义，是由于同样的理由而受到我

们喜爱的。我们在所有这些不同的关系中所做出的合宜行为，会引起同我们相处的人们的尊敬和爱戴；如果不这样做，就会激起他们的轻视和憎恨。通过前一种行为，我们必然获得自己的舒适和平静这些我们一切欲望中最大的和最根本的目标，后一种行为则必然危及这种舒适和平静。因此，正义的全部美德，即所有美德之中最重要的美德，不外是对我们自己周围的人的那种慎重和谨慎的行为。

这就是伊壁鸠鲁有关美德本质的学说。似乎有点离奇的是，这个哲学家，这个被描述为态度极为和蔼的人，竟然没有注意到：无论这些美德或者与其相反的罪恶对于我们肉体上的舒适和安全具有何种倾向，它们在他人身上自然而然地激发出来的感情，比起其他的结果来，是更加强烈的欲望或厌恶的对象；成为一个和蔼可亲的人、成为被人尊重的人、成为尊敬的合宜对象，比之所有这些爱戴、尊重和尊敬所能导致的我们肉体上的舒适和安全来，是每一个善良的心灵更为重视的事情；相反，成为被人憎恶的人、成为被人藐视的人、成为愤恨的合宜对象，比起我们的肉体因为被人憎恶、藐视和愤恨而遭受到的全部痛苦来，是更可怕的事情；结果是，我们对某种品质的渴望和对另一种品质的厌恶，不会来自任何一种这样的考虑，即对这些品质对我们的肉体所能产生的后果的考虑。

毫无疑问，这种体系同我一直在努力建立的体系是完全不一致的。然而，恕我直言，我们不难发现这种体系产生于哪一方面，产生于对天性的何种看法或观点。根据造物主的聪明安排，在一切通常的场合，甚至对于尘世来说，美德就是实际的智慧，就是获得安全和利益的最可靠和最机灵的手段。我们事业的成功或失败，在很大程度上取决于平时对我们的看法的好坏，取决于同我们相处的那些人支持或反对我们的一般倾向。但是，获得利益和避免他人对我们不利的评判的最好的、最可靠的、最容易的和最机灵的办法，无疑是使自己成为前者而不是后者的合宜对象。苏格拉底说：“你想要得到一个优秀音乐家的名声吗？获得这个名声的唯一可靠的办法是成为一个优秀的音乐家。同样，你想被人认为有能力像一个将军或一个政治家那样去为国尽力吗？在这种情况下，最好的办法实在也是去获得指挥战争和治理国家的艺术和经验，并成为一个真正称职的将军或政治家。同样，如

果你要人们把你看成是一个有理智的、能自我克制的、坚持正义的和公平待人的人，获得这些名声最好的办法是成为一个有理智的、能自我克制的、坚持正义的和公平待人的人。如果你能真正使自己成为一个和蔼可亲的、受人尊重的和令人敬爱的合宜对象，那就不必担心你不会很快获得同你相处的人们的爱戴、尊重和敬意。”由于美德的身体力行通常能带来如此多的利益，而为非作歹则如此有损于我们的利益，所以，对这两种相反趋势的考虑，无疑为前者打上了某种附加的美和合宜性的印记，为后者打上了某种新的丑恶的和不合宜的印记。自我克制、宽宏大量、坚持正义和仁慈善良，就这样不仅因为它们固有的品质、而且因为它们具有最高程度的智慧和最实在的谨慎这种附加的品质而得到人们的赞同。同样，与此相反的各种罪恶，即没有节制、卑怯胆小、行为不义以及用心狠毒的行为或卑鄙的自私自利，不仅因为它们固有的品质、而且因为它们最缺乏远见的愚蠢和虚弱这种附加的品质而为人们所非难。伊壁鸠鲁似乎只注意到全部美德中的这一种合宜性。这是正在努力说服他人用美德指导自己行动的那些人最容易想到的合宜性。如果人们通过他们的实践，或者通过流传在他们中间的格言，明确地证明美德所具有的天然优点不可能对自己产生重大的影响，又如何可能只用说明他们的行为愚蠢来打动他们的心呢？又有多少人到头来有可能为自己的愚蠢行为而吃到苦头呢？

通过把各种美德都归结为一种合宜性，伊壁鸠鲁放纵了一种癖好，这是一切人都会有的天然癖好，但是，尤其是某些哲学家特别喜欢养成这种癖好，作为显示自己的聪明才智的重要手段，也就是根据尽可能少的原则来说明一切表面现象的一种癖好。毫无疑问，当伊壁鸠鲁把各种天然欲望和厌恶的基本对象都归结为肉体的快乐和痛苦时，他已更深地沉溺于这种癖好之中。这个原子论哲学的伟大支持者，即在从最明显的和最常见的物质细小部分的形状、运动和排列中推导出人体的一切力量和技能时感到如此快乐的人，当他用相同的方法根据上述最明显和最常见的东西来说明内心的一切情感和激情时，无疑也感到了一种同样的愉快。

伊壁鸠鲁的体系与柏拉图、亚里士多德和芝诺的体系在如下方面是相同的，即，认为美德存在于以最合适的方法去获得[19]天然欲望

的各种基本对象这样一种行动之中。它和其他一些体系的区别在于另外两个方面：首先，在于对那些天然欲望的基本对象所作的说明之中；其次，在于对美德的优点，或者对这种品质应当得到尊敬的原因所作的说明之中。

按照伊壁鸠鲁的说法，天然欲望的基本对象就是肉体上的快乐和痛苦，不会是别的什么东西；而按照其他三位哲学家的说法，还有许多其他的对象，例如知识，例如我们的亲人、朋友、国家的幸福等等，这些东西是因为其自身的缘故而成为人们的基本需要的。

伊壁鸠鲁还认为，不值得为了美德本身而去追求它，美德本身也不是天然欲望的根本目标，只是因为它具有防止痛苦和促进舒适和快乐这种倾向才成为适宜追求的东西。相反，在其他三位哲学家看来，美德之所以成为值得追求的东西，不仅是因为它是实现天然欲望的其他一些基本目标的手段，而且是因为就其本身来说它是比其他所有目标更重要的东西。他们认为，由于人为了行动而生，所以，人的幸福必然不仅存在于他那些被动感觉的愉快之中，而且也存在于他那些积极努力的合宜性之中。

第三章 论认为美德存在于仁慈之中的那些体系

认为美德存在于仁慈之中的体系，虽然我以为不如我已有所论列的其他一切体系那样古老，然而，它也是一种非常古老的体系。它似乎是奥古斯都时代以及其后的大部分哲学家的体系。这些哲学家们自命为折衷派，他们自称主要信奉柏拉图和毕达哥拉斯[20]的观点，并且因此而以晚期柏拉图主义者的称号闻名。

根据这些作者们的看法，在神的天性中，仁慈或仁爱是行为的唯一规则，并且指导着所有其他品质的运用。神用她的智慧来发现达到她的善良本性所提出的那些目的的手段，以便用她那无限的力量来实现这些目的。可是，仁慈还是一种至高无上的和支配一切的品质，所

有其他的品质都处于从属的地位，神的行为所表现的全部美德或全部道德——如果我可以作这样的表述的话——最终来自这种品质。人类内心的至善至美和各种美德，都存在于同神的美德的某些相似或部分相同之中，因而，都存在于充满着影响神的一切行为的那种仁慈和仁爱的相同原则之中。人类出于这种动机的行为，确实是独一无二的值得称赞的行为，或者，由神看来也可以称之为某种优点。只有做出充满博爱和仁慈的行为，我们才能模仿神的行为，并且模仿得像我们自己的行为一样；我们才能对神的种种美德表达我们恭顺和虔诚的赞美；才能通过在我们心中培植同样神圣的原则，把自己的感情熏陶得同至善的品质更为相像，从而成为神所喜爱和看重的较合宜的对象；我们最终才可以达到同上帝直接交谈和交流思想的地步，这就是这种哲学要唤起我们去达到的主要目标。

这种体系，如同受到古代基督教会的许多神父的高度尊敬一样，在宗教改革之后，也为一些极其虔诚和博学的以及态度极为和蔼的神学家，特别是拉尔夫·卡德沃思[21]博士、亨利·莫尔[22]博士、剑桥的约翰·史密斯先生所接受。但是，在这种哲学体系所有古代的和当代的支持者中，已故的哈奇森博士，无疑是无与伦比的，他是一个观察力最敏锐的、最突出的、最富有哲理性的人，而最重要的是，他是一个最富有理智和最有见识的人。

美德存在于仁慈之中，这是一个被人类天性的许多表面现象所证实的观点。前已提及：合宜的仁慈是一切感情中最优雅和最令人愉快的感情；某种双重的同情促使我们欢迎这种感情；由于它必然倾向于行善，所以它是感激和报答的合宜对象；由于以上这些原因，仁慈似乎在我们的各种天然感情中占据了比其他各种感情更高尚的地位。我们也曾说过：即使仁慈的癖好在我们看来也不是非常令人不快的，而其他各种激情的癖好，总是使我们感到极大的憎恶。谁不憎恨过分的狠毒、过分的自私或过分的憎恨呢？但是最过分的溺爱，甚至带有偏心的友爱，并不如此令人讨厌。只有仁慈这种激情，可以尽量发泄而无须关心或注意其合宜性，并且仍然保持着一些迷人之处。甚至在某种本能的善意之中也存在一些令人感到高兴的东西，这种本能的善意不断地做好事，而从来不去理会这种行为是责备还是赞同的合宜对

象。而其他的一些激情并不是这样，它们一为人所弃，一离开合宜感，就不再是令人感到愉快的激情了。

由于仁慈的感情给由它产生的那些行为以一种高于其他行为的美，所以，仁慈感情的缺乏，而更多的是同这种感情相反的倾向，常常会具有类似倾向的任何迹象带上一种特殊的道德上的缺陷。有害的行为之所以常常受到惩罚，只是因为这些行为表明对自己邻人的幸福缺乏足够的关注。

除了以上这些论述之外，哈奇森博士[23]还说，在被认为出自仁慈感情的任何行为中一发现其他的动机，我们对这种行为的优点的感觉，就会按人们认为这种动机影响这种行为的程度减弱。例如，如果一个被认为出自感激之心的行动，被人发现它是出自一种想得到某种新的恩惠的期望；或者，如果一个被认为出自公益精神的行动，被人发现它的根本动机是希望得到金钱报酬，这样一种发现，就会完全打消这些行动具有优点或值得称赞的全部想法。因此，由于混有任何自私的动机，像混有不纯的合金一样，减削了或完全消除了在不混有自私动机的情况下属于任何一种行动的那种优点。所以，哈奇森认为：很清楚，美德一定只存在于纯粹而又无私的仁慈之中。

相反，如果发现这些通常被认为出自某种自私动机的行为是出自某种仁慈的动机时，就会大大增强我们对这些行为的优点的认识。如果我们相信任何这样一个努力去增进自己幸福的人，他不是出于别的什么意图，而是想做一些有益的事情和对自己的恩人作适当的报答，我们就只会更加热爱和尊重这个人。这种考察似乎更加充分地证实了这个结论：只有仁慈才能为任何一种行为打上美德这种品质的印记。

最后，他想到了：在决疑者们就行为的正当性所展开的全部争论中，什么是能合理地说明美德的那种明白无疑的证据呢？他说，公众的利益是参加争辩的各家都不断提到的标准。因此，他们普遍地承认，任何有助于促进人类幸福的行为，是正确的、值得称赞的和具有美德的；而相反的行为，就是错误的、应当责备的和邪恶的。在后来发生的关于消极的顺从和抵抗的正确性的争论中，人们看法大相径庭的唯一的一点是：在特殊利益受到侵犯的情况下，常见的屈服是否有

可能带来比短暂的抵抗更大的罪恶？总的说来，最有利于人类幸福的行为是否不会在道德上也是善良的，他认为，这从未成为一个问题。

因此，由于仁慈是唯一能使任何行为具有美德品质的动机，所以，某种行为所显示的仁慈感情越是浓厚，这种行为必然能得到的赞扬就越多。

旨在谋求某个大团体的幸福的那些行为，由于它们表明比旨在谋求某个较小组织的幸福的那些行为具有更大的仁慈，所以，它们相应地具有更多的美德。因此，一切感情中具有最大美德的，是以一切有理智生物的幸福为自己奋斗目标的感情。相反，在某一方面可能属于美德这种品质的那些感情中具有极少美德的，是仅以个人的幸福，如一个儿子、一个兄弟或一个朋友的幸福为目标的那种感情。

完美的品德，存在于指导我们的全部行动以增进最大可能的利益的过程中，存在于使所有较低级的感情服从于对人类普遍幸福的追求这种做法之中，存在于只把个人看成是芸芸众生之一，认为个人的幸福只有在不违反或有助于全体的幸福时才能去追求的看法之中。

自爱是一种从来不会在某种程度上或某一方面成为美德的节操。它一妨害众人的利益，就成为一种罪恶。当它除了使个人关心自己的幸福之外并没有别的什么后果时，它只是一种无害的品质，虽然它不应该得到称赞，但也不应该受到责备。人们所做的那些仁慈行为，虽然具有根源于自私自利的强烈动机，但因此而更具美德。这些行为表明了仁慈原则的力量和活力。

哈奇森博士[24]不仅不承认自爱好歹是一种能促成具有美德行为的动机，而且，在他看来，甚至是对自我赞赏的愉快的一种关注，是使自己的良心得到安慰的一种喝彩，它减削了仁慈行为的优点。他认为这是一种自私自利的动机，就它对任何行为所起的作用而论，显示出那种纯粹而又无私的仁慈的弱点。只有纯粹而又无私的仁慈的感情，才能给人的行为打上美德品质的印记。然而，按照人们通常的看法，这种对自己内心赞赏的关注远未被看成是会在什么地方削弱某种

行为所具美德的东西，它更多地被看成是应该得到美德这个名称的唯一动机。

这就是在这个温和的体系中对美德的本质所作的说明，这种体系具有一个特殊的倾向，那就是通过把自爱描述成绝不会给那些受它影响的人带来任何荣誉，在人们的心中培养和助长一切感情中最高尚的和最令人愉快的感情，从而不仅控制非正义的自爱，而且在一定程度上消除这种性情的影响。

正如我已给予说明的其他一些体系未能充分解释仁慈这种最高尚的品质的特殊优点是从什么地方产生出来的那样，这个学说体系似乎具有相反的缺陷：它没有充分解释我们对谨慎、警惕、慎重、自我克制、坚持不懈、坚定不移等较低级的美德的赞同从何而起。我们各种感情的意图和目的，它们倾向于产生的有益或有害的结果，是这种体系所最关心的唯一要点。激起这些感情的原因是合宜还是不合宜，是相称还是不相称，则完全被忽略。

对我们自己个人幸福和利益的关心，在许多场合也表现为一种非常值得称赞的行为原则。节俭、勤劳、专心致志和思想集中的习惯，通常被认为是根据自私自利的动机养成的，同时也被认为是一种非常值得赞扬的品质，应该得到每个人的尊敬和赞同。确实，混有自私自利的动机，似乎常常会损害本当产生于某种仁慈感情的那些行为的美感。然而，发生这种情况的原因，并不在于自爱之情从来不是某种具有美德的行为动机，而是仁慈的原则在这种特殊的场合显得缺乏它应有的强烈程度，而且同它的对象完全不相称。因此，这种品质显然是有缺陷的，总的说来是应该受到责备而不应得到称赞的。在某种本来只是自爱之情就足以使我们去做的行动中，混有仁慈的动机，确实不会这样容易削弱我们对这种行为的合宜性的感觉，或者削弱我们对做出这种行动来的人所具有的美德的感觉。我们并不动辄猜疑某人存在自私自利这种缺陷。它绝不是人类天性中的弱点或我们易于猜疑的缺点。然而，如果我们真的相信某个人并不关心自己的家庭和朋友们，并不由此恰当地爱护自己的健康、生命或财产这些本来只是自我保护的本能就足以使他去做的事，这无疑是一个缺点，虽然是某种可爱的

缺点，它把一个人变成与其说是轻视或憎恨的对象不如说是可怜的对象。但是，这种缺点还是多少有损于他的尊严和他那品质中令人尊重的地方。满不在乎和不节俭，一般不为人所赞成，但这不是由于缺乏仁慈，而是由于缺乏对自己利益的恰当关心。

虽然一些诡辩家常常用来判断人类行为正确或错误的标准是这种行为具有增进社会的福利还是促成社会混乱的倾向，但并不能由此推断，对社会福利的关心应当是行为的唯一具有美德的动机，而只能说，在任何竞争中，它应当寻求同所有其他动机的平衡。

仁慈或许是神的行为的唯一原则。而且，在神的行为中，有一些并不是站不住脚的理由有助于说服我们去相信这一点。不能想象，一个神通广大、无所不能的神——她一切都无求于外界，她的幸福完全可以由自己争取——其行动还会出于别的什么动机。但是，尽管上帝的情况是这样，对于人这种不完美的生物来说，维持自己的生存却需要在很大的程度上求助于外界，必然常常根据许多别的动机行事。如果由于人类的天性应当常常影响我们行动的那些感情，不表现为一种美德，或不应当得到任何人的尊敬和称赞，那么，人类天性的外界环境就特别艰难了。

那三种体系——把美德置于合宜性之中的体系，把美德置于谨慎之中的体系，以及认为美德存在于仁慈之中的体系——是迄今为止对美德的本质所作的主要说明。其他一切有关美德的描述，不管它们看上去是如何不同，都不难把它们归纳为三者中的这一个或那一个。

把美德置于对神的意志的服从之中的体系，既可以归入把美德置于谨慎之中的那个体系，也可以归入把美德置于合宜性之中的那个体系。假如有人提问：为什么我们要服从神的意志——如果因为怀疑我们是否应当服从神而提出这个问题，这就是一个对神极为不敬和极其荒唐的问题——这只能有两种不同的回答。或是这样回答：我们应当服从神的意志，因为她是一个法力无边的神，如果我们服从她，她将无休无止地报答我们，如果我们不服从她，她将无休无止地惩罚我们；或者是：姑且不谈对于我们自己的幸福或对于任何一种报酬、惩罚的考虑，一个生灵应当服从它的创造者，一个力量有限的和不完善

的人，应当顺从力量无限和至善至美的神，这中间有着某种和谐性和合宜性。除了这两种回答中的这一个或另一个之外，不能想象，还能对这个问题作出任何别的回答。如果前一种回答是恰当的，那么，美德就存在于谨慎之中，或存在于对自己的根本利益和幸福的合宜的追逐之中，其原因就在于我们是被迫服从神的意志的。如果第二种回答是恰当的，那么美德就存在于合宜性之中，因为我们有义务服从的根本原因，是人类情感中的恰当性或和谐性，是对激起这些感情的客体的优势的顺从。

把美德置于效用之中的那个体系，也同认为美德存在于合宜性之中的那个体系相一致。按照这个体系，对自己本人或他人来说是愉快的或有益的一切品质，作为美德为人们所赞赏，而与此相反的一切品质，则作为邪恶为人们所反对。但是，任何感情的合宜性或效用，取决于人们允许这种感情存在下去的程度。每种感情如果受到一定程度的抑制，就是有用的；每种感情如果超过了这个合宜的界限，就是有害的。因此，根据这个体系，美德并不存在于任何一种感情之中，而是存在于所有感情的合宜程度之中。这个体系同我一直在努力建立的学说体系之间的唯一区别是：它把效用，而不是旁观者的同情或相应的感情，作为这种合宜程度的自然的和根本的尺度。

第四章 论放荡不羁的体系

到现在为止，我所阐述的所有那些体系，都认为，不管美德和罪恶可能存在于什么东西之中，在这些品质之间都存在着一种真正的和本质上的区别。在某种感情的合宜和不合宜之间、在仁慈和其他的行为原则之间、在真正的谨慎和目光短浅的愚蠢或鲁莽草率之间，存在着一种真正的和本质上的区别。还有，它们大体上都致力鼓励值得称赞的倾向和劝阻该受责备的倾向。

或许，上述体系中的某一些确实有几分倾向于打破各种感情之间的平衡，确实有几分倾向于使得人的内心偏重于某些行为原则并使其

超过应有的比例。把美德置于合宜性之中的那些古代的道德学说体系，似乎主要在介绍那些高尚的、庄重的和令人尊敬的美德，自我控制和自我克制的美德：坚忍不拔、宽宏大量、不为钱财所左右、轻视痛苦、贫穷、流放和死亡这些肉体上的不幸。行为中最高尚的合宜性就在这些伟大的努力中展示出来。相形之下，这些古代的学说体系则很少强调那些和蔼的、亲切的、温和的美德，以及所有那些宽容仁爱的美德。相反，特别是斯多葛学派的学者常常只是把这些美德看成缺点，认为对一个富有理智的人来说，在自己的心中不应该容纳这些缺点。

另一方面，看重仁慈的体系，当它以最大的热忱来培育和鼓励所有那些较温和的美德时，似乎完全忽视了心灵中那些更为庄重的和更值得尊重的品质。它甚至不把它们称为美德。它把它们叫做道德能力，并认为它们本应该得到同被恰当地叫做美德的品质一样的尊重和赞赏。如果可能的话，它把所有那些只以自己个人利益为目的的行为原则看成是更坏的东西。它声称，它们本身绝不是具有优良品质的东西，当它们同仁慈这种感情一起发生作用时，它们会削弱后者。它还断言，当谨慎只是用来增进个人利益时，甚至绝不能看成是一种美德。

再者，认为美德只存在于谨慎之中的那个体系，在它以最大的热忱去鼓励慎重、警觉、冷静和明智的克制这些习性时，似乎在相同的程度上贬低了上述温和的和值得尊重的美德，并否定了前者的一切优美之处和后者的一切崇高之处。

尽管有着这些缺陷，那三个体系中的每一个，其基本倾向都是鼓励人类心中最高尚的和最值得称赞的习性。如果人类普遍地，甚或只有少数自称按照某种道德哲学的规则来生活的人，想要根据任何一种上述体系中的训诫来指导自己的行动的话，那么，这个体系就是对社会有用的。我们可以从每个体系中学到一些既有价值又有特点的东西。如果用训诫和规劝可以激励心灵中的坚忍不拔和宽宏大量的精神，那么，古代强调合宜性的体系似乎就足以做到这一点。或者，如果用同样的方法可以使人心变得富有人性，可以激发我们对同自己相

处的那些人的仁慈感情和博爱精神，那么，强调仁慈感情的体系向我们展示的一些情景似乎就能产生这种效果。我们也能从伊壁鸠鲁的体系中知道——虽然它无疑是上述三种体系中最不完美的一种——躬行温和的美德和令人尊敬的美德，是如何有助于增进我们的，甚至是我们今世的利益、舒适、安全和清静。由于伊壁鸠鲁把幸福置于舒适和安定的获得之中，所以，他努力用某种特殊的方法表明，美德不只是最高尚的和最可靠的品质，而且是获得这些无法估价的占有物的唯一手段。美德给我们内心的平静和安定带来的良好效果，是其他一些哲学家着重称赞过的东西。伊壁鸠鲁没有忽视这个问题，他曾经极力强调那种温和的品质对我们外部处境的顺利和安全所产生的影响。正是因为这个原因，古代世界各种不同的哲学派别的人们才研究他的著作。西塞罗这个伊壁鸠鲁学说体系的最大敌人，也正是从他那儿引用了最为人所赞赏的论证：只有美德才足以保证你获得幸福。塞内加虽然是一个斯多葛学派（该派是最反对伊壁鸠鲁的学说体系的）的哲学家，但是，他也比任何人更经常地引用这个哲学家的论述。

然而，还有另外一个似乎要完全抹杀罪恶和美德之间区别的道德学说体系，这个学说体系的倾向因此就十分有害。我指的是孟德维尔[25]博士的学说体系。虽然这位作者的见解几乎在每一方面都是错误的，然而，以一定的方式观察到的人类天性的某些表现，乍看起来似乎有利于他的这些见解。这些表现被孟德维尔博士以虽则粗鲁和朴素然而却是活泼和诙谐的那种辩才加以描述和夸张之后，给他的学说加上了某种真理或可能是真理的外观，这种外观非常容易欺骗那些不老练的人。

孟德维尔博士把任何根据某种合宜感、根据对于什么是值得表扬和值得称赞的这个问题的某种考虑所做出来的行为，看成是出自对称赞和表彰的爱好，或者出自像他所说的那种爱好虚荣的行为。他说，人更加关心的自然是自己的幸福而不是他人的幸福，他不可能在自己的心中真正地把他人的成功看得比自己更重。他一显示出自己是在这样做，我们就可以确信他是在欺骗我们，也可以确信，他接下去就会同在其他一切时候一样，根据同一种自私自利的动机行事。在他身上的其他一些自私自利的激情中，虚荣心是最强有力的一种，因而他动

辄对在他周围的那些人的赞赏感到荣幸和极大的振奋。当他看来是为了同伴的利益而牺牲自己的利益时，他知道，这种行为将大大地满足同伴们的自爱之心，而且，同伴们肯定会通过给予他绝非寻常的称赞来表示他们的满足。在他看来，他预期从这种行为中得到的快乐，将超过他为得到这种快乐而放弃的利益。因此，他的行为实际上正是一种自私自利的行为，恰如在其他任何场合那样，出自某种自私的动机。可是，他感到满意，而且他以这种信念来使自己感到高兴，那就是，自己的这种行为完全是无私的，因为，如果不是这样想的话，在他自己或他人看来，这种行为似乎就不值得提倡。因此，根据他的体系，一切公益精神，所有把公众利益放在个人利益前面的做法，只是一种对人类的欺诈和哄骗，因而，这种被大肆夸耀的人类美德，这种被人们争相仿效的人类美德，只是自尊心和奉承的产物。

我现在不准备考察，最慷慨大方和富有公益精神的那些行为是否有可能在某种意义上不被看成是来自自爱之心。我认为，这个问题的回答对于确定美德的实质并不具有重大的意义，因为，自爱之心常常会成为具有美德这种品质的行为的动机。我只准备努力说明，那种想做出光荣和崇高行为的欲望，那种想使自己成为尊敬和赞同的合宜对象的欲望，不能恰当地叫做虚荣。甚至那种对于名副其实的声望和名誉的爱好，那种想获得人们对于自己身上真正可贵的品质的尊敬的欲望，也不应该称为虚荣。前一种是对于美德的爱好，是人类天性中最高尚的和最美好的激情。后一种是对真实的荣誉的爱好，这无疑是一种比前者低一级的激情，但它的高尚程度似乎次于前者。渴望自己身上的那些既不配获得任何程度的称赞，本人也并不期待会获得某种程度称赞的品质，能够获得人们的称赞；想用服装和饰物的浮华装饰，或用平时行为中的那种同样轻浮的做作，来表现自己的品质，这样的人，才说得上是犯有虚荣毛病的人。渴望得到某种品质真正应该得到的称赞，但完全知道自己的品质不配得到这种称赞，这样的人，才说得上是犯有虚荣毛病的人。那种经常摆出一副自己根本配不上的那种显赫气派的腹中空空的纨绔子弟；那种经常假装自己具有实际上并不存在的惊险活动的功绩的无聊的说谎者；那种经常把自己打扮成实际上没有权利去染指的某一作品的作者的愚蠢的抄袭者，对这样的人，才能恰当地指责为具有这种激情。据说，这样的人也犯有虚荣毛病:

他不满足于那些未明言的尊敬和赞赏的感情；他更喜欢的似乎是人们那种喧闹的表示和喝彩，而不是人们无声的尊敬和赞赏的情感；他除了亲耳听到对自己的赞赏之外从不感到满足，他迫不及待地强求硬讨在他周围的人们的一切尊敬的表示；他喜欢头衔、赞美、被人拜访、有人伴随、在公共场合受到带着敬意和关注表情的人们的注意。虚荣这种轻浮的激情完全不同于前面两种激情，前两种是人类最高尚和最伟大的激情，而它却是人类最浅薄和最低级的激情。

但是，虽然这三种激情——使自己成为荣誉和尊敬的合宜对象的欲望，或使自己成为有资格得到这些荣誉和尊敬的那种人的欲望；凭借真正应该得到这种荣誉和尊敬的感情，去博得这些感情的欲望；至少是想得到称赞的轻浮的欲望——是大不相同的；虽然前两种激情总是为人们所赞成，而后一种激情总是为人们所藐视，然而，它们之间有着某种细微的雷同之处，这种雷同被那个灵活的作者以幽默而又迷人的口才加以夸大后，已使他能够欺骗他的读者。当虚荣心和对于名副其实的荣誉的爱好这两种激情都旨在获得尊敬和赞美时，它们之间有着某种雷同。但是，两者之间存在这样一些区别：前者是一种正义的、合理的和公正的激情，而后者则是一种不义的、荒唐的和可笑的激情。渴望以某种真正值得尊敬的品质获得尊敬的人，只不过是在渴望他当然有资格获得的东西，以及那种不做出某种伤害公理的事情就不能拒绝给他的东西。相反，在任何别的条件下渴望获得尊敬的人，是在要求他没有正当权利去要求的东西。前者很容易得到满足，不太会猜疑或怀疑我们是不是没有给予它足够的尊敬，也并不那么渴望看到我们表示重视的许多外部迹象。相反，后者则从来不会感到满足，它充满着这样一种猜疑和怀疑，即，我们并没有给予他自己所希望的那么多的尊敬，因为他内心有这样一种意识：他所渴望得到的尊敬大于他应该得到的尊敬。对于礼仪的最小疏忽，他认为是一种不能宽恕的当众侮辱，是一种极其轻视的表现。他焦躁而又不耐烦，并且始终在害怕失去我们对他的一切敬意。为此他总是急切地想得到一些新的尊敬的表示，并且只有不断地得到奉承和谄媚，才能保持自己正常的性情。

在使自己成为应当得到荣誉和尊敬的人的欲望和只是想得到荣誉和尊敬的欲望之间、在对美德的热爱和对真正荣誉的热爱之间，也有某种雷同之处。不仅在它们都旨在真正成为光荣的和高尚的人这个方面彼此相像，甚至还在以下方面彼此相像，即两者对真正荣誉的热爱都类似那种被恰当地叫做虚荣心的品质，即某些涉及他人感情的品质。然而，即使是最宽宏大量的人，即使是因美德本身而渴望具有美德的人，即使是漠不关心世人对自己的实际看法的人，也仍会高兴地想到世人应对他抱有什么看法，高兴地意识到虽然他可能既没有真的得到荣誉也没有真的得到赞赏，但是，他仍然是荣誉和赞赏的合宜对象；并意识到如果人们冷静、公正、切实和恰当地了解他那行为的动机和详情，他们肯定会给予他荣誉和赞赏。虽然他藐视人们实际上对他抱有的看法，但他高度重视人们对他所应当持有的看法。他的行为中最崇高和最高尚的动机是：他可能认为，不管别人对他的品质会抱有什么想法，自己应该具有那些高尚的情感；如果他把自己放到他人的地位上，并且不是考虑他人的看法是什么，而是考虑他人的看法应当是什么的话，他总是会获得有关自己的最高的评价。因此，由于在对美德的热爱中，也多少要考虑他人的观点，虽然不是考虑这种观点是什么而是考虑在理智和合宜性看来这种观点应当是什么，所以，即使在这一方面，对美德的热爱和对真正荣誉的热爱之间也有某些雷同之处。但是，两者之间同时也存在某种非常重大的区别。那个只是根据什么是正确的和适宜去做的这种考虑、根据什么是尊敬和赞赏（虽然他绝不会得到这些感情）的合宜对象这种考虑行事的人，总是在根据人类天性所能想象的那种最崇高的和最神圣的动机采取行动。另一方面，一个人如果在要求得到自己应该得到的赞赏的同时，还急切地想获得这种赞赏，虽然他基本上也是一个值得称赞的人，但他的动机中较多地混杂着人类天性中的弱点。他有可能由于人们的无知和不义感到屈辱，他自己的幸福有可能由于对手们的妒忌和公众的愚蠢而遭到破坏。相反，另外一种人的幸福却相当有保障，不受命运的摆布，不受同他相处的那些人的古怪想法的影响。在他看来，因为人们无知而有可能落到他身上来的那些轻视和仇恨，并不适合于他，他一点也不为此感到屈辱。人们是根据有关他的品质和行为的一种错误观念来轻视和仇恨他的。如果他们更好地了解了他，他们就会尊敬和热爱他。确切地说，他们所仇恨和轻视的不是他，而是另一个被他们误认

为是他的人。他们在化装舞会上遇到装扮成我们敌人的那个友人，如果我们因为他的乔装打扮而真的对他发泄愤恨之情，他所感到的是高兴而不是屈辱。这就是一个真正宽宏大量的人在受到不正确的责备时产生的一种感情。然而，人类天性很少达到这种坚定的地步。虽然除了意志最薄弱的和最卑劣的人之外，人类之中没有什么人会对虚假的荣誉感到很高兴，但与此相矛盾而叫人感到奇怪的是，虚假的屈辱却常常会使那些表面看来是最坚定和最有主见的人感到屈辱。

孟德维尔博士并不满足于把虚荣心这种肤浅的动机说成是所有那些被公认为具有美德的行为的根源。他尽力从其他许多方面指出人类美德的不完善。他声称，在一切场合，美德总是没有达到它自称达到的那种完全无私的地步，并且，不是征服了我们的激情，通常只不过是暗中纵容了我们的激情。无论什么地方我们对于快乐的节制没有达到那种极端苦行那样的节制程度，他就把它看成是严重的奢侈和淫荡。在他看来，每件东西都豪华到超出了人类天性认为绝对必需的正常程度，所以，即使在一件干净衬衫或一座合宜的住宅的使用中，也有罪恶。他认为，在最为合法的结合之中，对于性交这种欲望的纵容，也是以最有害的方式来满足这种激情，因而同样也是淫荡。他还嘲笑那种很容易做到的自我克制和贞洁。像在其他许多场合一样，他那巧妙的似是而非的推理，在这里也是被模棱两可的语言掩盖着的。有些人类激情，除了表示令人不快的或令人作呕的程度的那些名称之外，没有别的什么名称。旁观者更容易在这种程度上而不是在别的什么程度上注意到那些激情。如果这些激情震动了旁观者自己的感情，如果它们使他产生某种反感和不舒服，他就必然身不由己地注意到它们，因此也必然会给它们一个名称。如果它们符合他那心情的自然状态，他就容易完全忽略它们，或者根本不给它们以名称，或者，如果给了它们什么名称的话，由于它们处在这样一种受到限制和约束的情况中，所以，这些名称与其说是表示它们还能被允许存在的程度，不如说是表示这种激情的征服和抑制。于是，关于喜欢快乐和喜欢性交的普通名称[26]，标志着这些激情的邪恶和令人作呕的程度。另一方面，自我克制和贞节这两个词似乎表示的，与其说是这些激情还能被允许存在的程度，不如说是它们受到的抑制和征服。所以，当他能显示出这些激情还在若干程度上存在时，他就认为自己已经完全否定了

那些自我克制和贞节的美德的真实性，已经完全揭示出这些美德仅仅是对人类的疏忽和天真的欺骗。然而，对于美德试图抑制的那些激情的对象来说，这些美德并不要求它们处于完全麻木不仁的状态。美德只是旨在限制这些激情的狂热性，使其保持在不伤害个人，既不扰乱也不冒犯社会的范围内。

把每种激情，不管其程度如何以及作用对象是什么，统统说成是邪恶的，这是孟德维尔那本书[27]的大谬所在。他就这样把每样东西都说成是虚荣心，即关系到他人的情感是什么或者他人的情感应当是什么的那种虚荣心；依靠这种诡辩，他作出了自己最喜爱的结论：个人劣行即公共利益。如果对于富丽豪华的喜欢，对于优雅的艺术和人类生活中一切先进东西的爱好，对于衣服、家具或设施中一切令人感到愉快的东西的爱好，对建筑物、雕塑、图画和音乐的爱好，都被说成是奢侈、淫荡和出风头，甚至对情况许可他们无所不便地纵容上述激情的那些人来说也是如此，那么，这种奢侈、淫荡和出风头必然是对公众有利的。因为，如果没有这些品质——他认为可以适当地给这些品质套上这种可耻的名称——优雅的艺术就绝不会得到鼓励，并必然因为没有用处可派而枯萎凋零。在他的时代之前流行的、认为美德是人们全部激情的彻底根绝和消除这样一些流传于民间的制欲学说，是这种放荡不羁的体系的真正基础。孟德维尔博士很容易地论证了：第一，实际上人们从未完全征服自己的激情；第二，如果人们普遍地做到了这一点，那么，这对社会是有害的，因为这将葬送一切产业和商业，并且在某种意义上会葬送人类生活中的一切行业。通过这两个命题中的第一个，他似乎证明了真正的美德并不存在，而且也证明了，自以为是美德的东西，只是一种对于人类的欺诈和哄骗；通过第二个命题，他似乎证明了，个人劣行即公共利益，因为，如果没有这种个人劣行，就没有一个社会能够繁荣或兴旺。

这就是孟德维尔博士的体系。它一度在世界上引起很大的反响。虽然同没有这种体系时相比，它或许并未引起更多的罪恶，但是，它起码唆使那种因为别的什么原因而产生的罪恶，表现得更加厚颜无耻，并且抱着过去闻所未闻的肆无忌惮的态度公开承认它那动机的腐坏。

但是，无论这个体系显得如何有害，如果它不在某些方面接近真理，它就绝不能欺骗那么多的人，也绝不会在信奉更好的体系的人们中间引起那么普遍的惊慌。某个自然哲学体系，表面看来也许非常有理，可以在好长一段时期为世人所普遍接受，但实际上却没有什么基础，同真理也毫无相似之处。笛卡尔[28]旋风就被一个富有智慧的民族在总共将近一个世纪的时间内看成是天体演化的一个最成功的说明。但是，有人已证明——这种证明为一切人所信服——有关那些奇妙结果的这些虚假的原因，不仅实际上不存在，而且根本不可能有，如果它们存在的话，也不可能产生这种归结于它们的结果。但是对道德哲学体系来说却不是这样。一个声称要解释人类道德情感起源的作者，不可能如此严重地欺骗我们，也不可能如此严重地背离真理以致毫无相似之处。当一个旅行者叙述某一遥远国度的情况时，他可能利用我们轻信别人的心理，把毫无根据的、极其荒唐的虚构说成是非常可靠的事实。但是，当一个人自称要告诉我们邻居那儿发生了什么事情，告诉我们正是在我们居住的这一教区发生的一些事情时，虽然我们住在这里，如果我们过于粗心而不用自己的眼睛去察看一下事情的真相，他就可能从许多方面欺骗我们，然而，他的最大谎言必须同真情有些相像，甚至其中必须有相当多的事实。一个研究自然哲学的作者——他声称要指出宇宙间许多重大现象的起因——声称要对一个相隔很远的国家里所发生的一些事情作出说明，对于这些问题，他可以随心所欲地告诉我们一些事，而且只要他的叙述保持在似乎有可能这个界限之内，他就必然会赢得我们的信任。但是，当他打算解释我们感情和欲望产生的原因，我们赞同和不赞同的情感产生的原因时，他自称不仅要说明我们居住的这个教区中的事情，而且要说明我们自己内部的各种事情。虽然我们在这里也像把一切托付给某个欺骗他们的佣人的那些懒惰的主人一样，很可能受骗，然而，我们不可能忽略任何同事实完全不沾边的说明。一些文章起码必须是有充分根据的，甚至那些夸张过度的文章也必须以某些事实为依据。否则，欺骗会被识破，甚至会被我们粗枝大叶的察看所识破。在最无判断力和最无经验的读者看来，一个作者，如果想把某种本性作为任何天然情感产生的原因，而这种本性既同这个原因没有任何联系，也不同有这种联系的别的本性相类似，那么，他就像是一个荒唐和可笑的人。

[1] 见柏拉图：《言论集》第4卷。

[2] 毕达哥拉斯，古希腊哲学家。

[3] 格劳秀斯（1583—1645），荷兰著名政治家、法学家、国际法始祖。

[4] 见亚里士多德：《伦理学》第一卷第二册第五章和续集，以及第一卷第三册第五章和续集。

[5] 见亚里士多德：《伦理学》第二册，第1、2、3、4章。

[6] 见亚里士多德：《道德论》，第1册，第1章。

[7] 见西塞罗：《论善与恶的界限》，第3册；也见第欧根尼·拉尔修（Diogenes Laertius）：《芝诺》，第7卷，片段84[f]。

[8] 阿利安，第二册，第5章。[阿利安的《爱比克泰德的演讲》]

[9] 见西塞罗：《论目的》，第三册，[a] C.18[a] 。奥利弗特编辑的版本。

[10] 伯罗奔尼撒，希腊南部一小岛。

[11] 普卢塔克（46？—120？），希腊传记作家。

[12] 安提柯（公元前382？—公元前301？），亚历山大麾下的大将，公元前306—前301年为马其顿国王。

[13] 欧里庇特斯（公元前480？—公元前406），希腊悲剧作家。

[14] 尼俄柏，希腊神话中底比斯王安菲昂之妻，有子女14人，后为阿波罗等所杀，悲伤不已，成为化石，仍有泪水从石中涌出。

[15] 奥古斯都（公元前63—公元14），罗马第一任皇帝，公元前27—公元14在位。

[16] 普林尼（23—79），罗马学者。

[17] 图密善（51—96），罗马皇帝，在位期为公元81—96年。

[18] 见西塞罗：《论善与恶的界限》第1册，狄欧根尼·拉尔修，I.X。

[19] prima naturae.

[20] 毕达哥拉斯（Pythagoras），约死于公元前497年，希腊哲学家和数学家。

[21] 卡德沃思（1617—1688），英国哲学家。

[22] 莫尔（1614—1687），英国哲学家。

[23] 见《美德之研究》第1、2篇〔这里所提及的大概是在该书II.iii中；拉斐尔：《1650—1800年英国的道德学家》，第318—319节〕。

[24] 《美德之研究》第2篇，第4篇论文。也参看《关于道德感的若干说明》，第5篇，最后一段。

[25] 孟德维尔（1670—1733），英国著作家和经济学家。

[26] 《奢侈与色欲》。

[27] 《蜜蜂寓言》。

[28] 笛卡尔（1596—1650），法国哲学家和政治家。

第三篇 论已经形成的有关赞同本能的各种体系

引言

继有关美德本质的探究之后，道德哲学中的下一个重要问题是有关赞同本能；有关使某种品质为我们所喜爱或讨厌的内心的力量或能力。它使我们喜欢某一行为而不喜欢另一行为，把某种行为说成是正确的而把其余的说成是错误的；并且把某种行为看作赞同、尊敬和报答的对象，而把其余的看作责备、非难和惩罚的对象。

对赞同本能有三种不同的解释。按照某些人的说法，我们只是根据自爱，或根据别人对我们自己的幸福或损失的某些倾向性看法来赞同和反对我们自己的行为以及别人的行为；按照另一些人的说法，理智，即我们据此区别真理和谬误的同样的能力，能使我们在行为和感情中区分什么是恰当的，什么是不恰当的；按照其余人的说法，这种区分全然是直接情感和感情的一种作用，产生于对某种行为或感情的看法所激起的满意或憎恶情绪之中。因此，自爱、理智和情感便被认为是赞同本能的三种不同的根源。

在我开始说明那三种不同的体系之前，我必须指出，讨论这第二个问题，虽然在思辨中极为重要，但在实践中却不重要。讨论美德本质的问题必定在许多特殊场合对我们有关正确和错误的见解具有一定的影响。讨论赞同本能这个问题可能不具有这样的影响。考察那些不同见解或情感产生于何种内部设计或结构，只是引起哲学家好奇心的一个问题。

第一章 论从自爱推断出赞同本能的那些体系

以自爱来解释赞同本能的那些人，所采用的解释方式不尽相同，因而在他们各种不同的体系中存在大量的混乱和错误。按照霍布斯先生及其众多的追随者[29]的观点，人不得不处于社会的庇护之中，不是由于他对自己的同类怀有自然的热爱，而是因为，如果没有别人的帮助，他就不可能舒适地或安全地生存下去。由于这一原因，社会对他来说是必不可少的，并且任何有助于维护社会和增进社会幸福的东西，他都认为具有间接增进自己利益的倾向；相反，任何可能妨害和破坏社会的东西，他都认为对自己具有一定程度的伤害和危害作用。美德是人类社会最大的维护者，而罪恶则是最大的扰乱者。因此，前者令人愉快，而后者则令人不快；如同他从前者预见到繁荣那样，他从后者预见到对他生活的舒适和安全来说是不可或缺的东西的破坏和骚扰。

当我们冷静和明达地考虑那种促进社会秩序的美德的倾向，以及扰乱社会秩序的罪恶的倾向时，给予前者一种极其伟大的美，而使后者显示出一种极其巨大的丑恶，这正如我在前一场合说过的那样，是不成问题的。当我们以某种抽象的和哲学的眼光来凝视人类社会时，她看来就像一架绝妙的、巨大的机器，她那有规则而又协调的运转产生了数以千计的令人愉快的结果。因为在所有其他作为人类艺术产品的美妙和宏伟的机器中，任何有助于使它的运转更为平稳和更为轻快的东西，都将从这种结果中获得某种美，相反，任何阻碍它的运转的东西，都因那一原因而令人不快；所以，对社会的车轮来说，作为优良光滑剂的美德，似乎必然使人愉快；当罪恶如同毫无价值的铁锈那样，使社会的车轮互相冲撞和摩擦时，必然引起反感。因此，有关赞同和不赞同的起源的这种说明，就其从对社会秩序的尊重推断赞同和不赞同而言，离不开那个赋予效用以美的原则，这一点我在前一场合已经作了解释；并且正是从那里，这个体系所具有的可能性完全显示出来。当那些作家描绘一种有教养而又喜欢交际的生活的无数好处，胜于一种粗野而又孤独的生活时；当他们详述美德和良好的秩序为维

持前者所必需，并证实罪恶盛行和违犯法律如何肯定无疑地会促使后者恢复时，读者便陶醉于他们向他说明的那些新颖而又宏伟的见解之中：他清楚地在美德之中看到一种崭新的美，在罪恶之中看到一种新的丑恶，他以前从未注意过这一切；并且对这一发现通常是非常高兴，因而很少花时间思考在他以前的生活里从来没有想到过的这种政治见解，它不可能成为赞同或不赞同——他总是习惯于据此研究各种不同品质——的根据。

另一方面，当那些作家从自爱推断出我们在社会福利中所享有的利益，以及我们因那一原因而赋予美德的尊重时，他们并不是说，当我们在这个时代称赞加图的美德而嫌弃喀提林的邪恶时，我们的情感会因认为自己从前者获得利益，或者因为从后者受到伤害而受到影响。根据那些哲学家的说法，我们尊重美德而谴责目无法纪的品质，并不是因为在那遥远的年代和国家里社会的繁荣或颠覆，会对我们现在的幸福或不幸具有某种影响。他们从来没有认为，我们的情感会受我们实际所设想的它们带来的利益或损害的影响；而是认为，如果我们生活在那遥远的年代和国家里，我们的情感就会因为它们可能带来的利益或损失而受到影响；或者是，在我们自己生活的年代里，如果我们接触同类品质的人，我们的情感也会因为它们可能带来的利益或损失而受到影响。简言之，那些作家正在探索的、而且绝不可能清楚地揭示的那种思想，是我们对从两种正相反的品质中得到利益或受到损害的那些人的感激或愤恨产生的间接同情；并且当他们说，促使我们称赞或愤怒的，不是我们已经获益或受害的想法，而是如果我们处于有那种人的社会，我们可能获益或受害的设想，此时，他们含糊地指明的正是这种间接同情。

然而，同情在任何意义上都不可能看成一种自私的本性。确实，当我同情你的痛苦或愤怒时，它可能被误认为我的情绪源于自爱，因为它产生于我了解你的情况，产生于设身处地地考虑问题，并由此怀有在相同的环境中应该产生的情绪。但是，虽然同情被极为恰当地说成是产生于同主要当事人有关的某种设想的处境变化之中，然而这种设想的变化并不假定偶然发生在我们自己的身上，而是发生在我们所同情的那个人身上。当我为你失去独生子而表示哀悼时，为了同情你

的悲伤，我不必考虑，如果我有一个儿子，并且这个儿子不幸去世，我——一个具有这种品质和职位的人——就会遭受什么；而是考虑，如果我真是你（我不仅跟你调换了环境，而且也改变了自己的身份和地位），我会遭受什么。因此，我的悲伤完全是因你而起，丝毫不是因我自己而起。所以，这根本不是自私。以我自己本来的身份和地位感受到的这种悲伤，甚至并不产生于对那种已经落到我自己的头上，或者同我自己有关的任何事情的想象之中，而完全产生于同你有关的事情之中，这怎么能看成是一种自私的激情呢？一个男人可能同情一位正在分娩的妇女，即使他不可能想象自己承受那妇女所受的痛苦。然而，据我所知，从自爱推断出一切情感和感情，即耸人听闻的有关人性的全部阐述，从来没有得到充分和明白的解释，在我看来，这似乎是源于对同情体系的某种混乱的误解。

第二章 论把理性视为赞同本能的根源的那些体系

众所周知，霍布斯先生的学说认为，自然状态就是战争状态；在建立起市民政府之前，人们中间不可能有安全或和平的社会。因此，按照他的说法，保护社会就是支持市民政府，而推翻市民政府就是使社会崩溃。但是，市民政府的存在依靠对最高行政长官的服从。一旦他失去自己的权威，所有的政府都会完结。因此，由于自卫教人称赞任何有助于增进社会福利的事物，而谴责任何可能有害于社会的事物；所以，如果他们能始终一贯地考虑问题和作出表述，同样的原则就应该教会他们在一切场合称赞对政府官员的服从，并谴责所有的不服从和反抗。有关何者可称赞和何者该谴责的这种观念与服从和不服从的观念应当是相同的。因此，政府官员的法律应该看作是有关什么是正义的和不义的，什么是正确的和错误的之唯一根本的标准。

通过宣传这些见解，霍布斯先生的公开意图，是使人们的良心直接服从于市民政府，而不服从于基督教会的权力，他所处时代的事例使他知道，应把基督教徒的骚乱和野心看作社会动乱的根本原因。由于这一缘故，他的学说尤其触犯了神学家们——他们当然不会忘记极

其严厉和痛恨地对他发泄自己的愤怒。同样，他的学说也冒犯了所有正统的道德学家们，因为这个学说认为在正确与错误之间不存在天生的区别；也因为它认为正确与错误是不确定的和可以改变的，并且全然取决于行政长官的专横意志。所以，对事物的这种描述受到来自四面八方的各种武器、严肃的理智以及激烈的雄辩的攻击。

为了驳倒如此可憎的一种学说，必须证明，在出现一切法律或者现实制度之前，人的头脑便被自然地赋予某种功能，据此它在某些行为和感情中区别出正确的、值得称赞的和有道德的品质，而在另一些行为和感情中区别出错误的、该谴责的和邪恶的品质。

卡德沃思博士公正地说，[30]法律不可能是那些区别的根源，因为根据法律的假定，要么服从它必定是正确的，违背它必定是错误的，要么我们是否服从它都是无关紧要的。我们服从与否都无关紧要的那种法律，显然不能成为那些区别的原因；服从是对的、不服从是错的，也不能成为那些区别的原因，因为这仍然以在此之前有关正确和错误的看法或观念为前提，服从法律是同正确的观念一致的，违犯法律是同错误的观念一致的。

因此，由于内心先于一切法律而具有关于那些区别的看法，所以似乎必然会由此推论出，它从理性得到这种看法，理性指出正确和错误之间的不同，就像它指出真理和谬误之间的不同那样；这一论断虽然在某些方面是正确的，在另一些方面则是颇为草率的，但是它很容易在有关人性的深奥科学只是处于初创时期之时，并且在人类内心不同官能的独特作用和能力得到仔细考察和相互区别之前为人们所接受。当同霍布斯先生的争论极其热烈和激烈地进行时，人们没有想到，任何其他官能会产生是非观念。所以当时流行的学说是，美德和罪恶的实质不存在于人们的行为同某一高人一等的法律一致或不一致之中，而是存在于同理性一致或不一致之中，这样，理性就被看作赞同或不赞同的原始根源和本原。

美德存在于同理性一致之中，在某些方面是正确的；并且在某种意义上，这种官能被正确地看作赞同和不赞同的原因和根源，看作一切有关正确和错误的可靠判断的原因和根源。凭借理性我们发现了应

该据以约束自己行为的有关正义的那些一般准则；凭借理性，我们也形成了有关什么是谨慎，什么是公平，什么是慷慨或崇高的较为含糊和不确定的观念，即我们总是随时随地带有的那些观念，并根据这些观念尽己所能地努力设计我们行为的一般趋势。道德的一般格言同其他的一般格言一样，从经验和归纳推理中形成。在变化多端的一些特殊场合，我们观察到什么东西使我们的道德官能感到愉快或不快，这些官能赞同什么或反对什么；并通过对这种经验的归纳推理，我们建立了那些一般准则。但是归纳推理总被认为是理性的某种作用。因此，人们很恰当地对我们说，要从理性来推论所有那些一般格言和观念。然而，我们正是通过这些来调整自己的极大部分的道德判断，这种判断可能是极其不确定和根据不足的，如果它们全然依靠容易像直接情感和感情那样发生众多变化的东西，有关健康和情绪的各种状况就都可能从根本上改变这种判断。因此，当我们关于正确和错误的最可靠的判断为产生于对理性的归纳推理的格言和观念所调整时，就可以很恰当地说美德存在于同理性一致之中；在此程度上可把这种官能看作赞同和不赞同的原因和根源。

不过，虽然理性无疑是道德一般准则的根源，也是我们借以形成所有道德判断的根源，但是认为有关正确和错误的最初感觉可能来自理性，甚至在那些特殊情况下会来自形成一般准则的经验，则是十分可笑和费解的。如同形成各种一般准则的其他经验一样，这些最初感觉不可能成为理性的对象，而是直接官感和感觉的对象。正是通过在一些变化很大的情况中发现某种行动的趋势始终以一定的方式令人愉快，而另一种行动的趋势则始终令人不快，我们才形成有关道德的一般准则。但是，理性不可能使任何特殊对象因为自身的缘故而为内心所赞同或反对。理性可以表明这种对象是获得自然令人愉快或令人不快的某些其他东西的手段，并且可以这一方式使这种对象因为某些其他事情的缘故而得到赞同或反对。但是任何东西若不直接受到感官或感觉的影响，都不能因为自己的缘故而得到赞同或反对。因此，在各种特殊情况下，如果美德必然因为自身的缘故使人们的心情愉快，而罪恶肯定使人们心情不舒畅，那么，就不是理性而是直接的感官和感觉，使我们同前者相一致而同后者不协调。

愉快和痛苦都是渴望和嫌恶的主要对象，但是这些都不是由理性，而是由直接的感官和感觉来区别。因此，如果美德因为自身的缘故而为人所期望；而邪恶以同样的方式成为嫌恶的对象，那么，最初区别这些不同品质的不可能是理性，而是感官和感觉。

然而，因为理性在某种意义上可以正确地看作赞同和不赞同本性的根源，所以由于疏忽，人们长久认为这些情感最初是来自这种官能的作用。哈奇森博士的功绩是最先相当精确地识别了一切道德差别在哪一方面可以说是来自理性，在哪一方面它们是以直接的感官和感觉为依据。他对道德情感所作的说明充分地解释了这一点，并且，他的解释是无可辩驳的，因而，如果人们还在继续争论这个主题，那么，我只能把这归因于人们未注意到哈奇森先生所写的东西，归因于对某些表达形式的迷信般的依恋，这一缺点在学者当中，特别是在讨论像现在这个引起人们浓厚兴趣的主题时，是很常见的，在讨论这样的主题时，有品德的人连他所习惯的某一合宜的简单用语也往往不愿意放弃。

第三章 论把情感视为赞同本能的根源的那些体系

把情感视为赞同本能的根源的那些体系可以分为两种不同的类型。

I.按照某些人的说法，赞同本能建立在一特殊情感之上，建立在内心对某些行为或感情的特殊感觉能力之上；其中一些以赞同的方式影响这种官能，而另一些则以反对的方式影响这种官能，前者被称为正确的、值得称赞的和有道德的品质，后者被称为错误的、该受谴责的和邪恶的品质。这种情感具有区别于所有其他情感的特殊性质，是特殊感觉能力作用的结果，他们给它起了个特殊名称，称其为道德情感。

II.按照另一些人的说法，要说明赞同本能，并不需要假定某种新的，前所未闻的感觉能力；他们设想，造物主如同在其他一切场合一样，在这儿以极为精确的法理行动，并且从完全相同的原因中产生大量的结果；他们认为，同情，即一种老是引人瞩目的、并明显地赋予内心的能力，便足以说明这种特殊官能所起的一切作用。

I.哈奇森博士 [31] 作了极大的努力来证明赞同本能并非建立在自爱的基础上。他也论证了这个原则不可能产生于任何理性的作用。他认为，因而只能把它想象成一种特殊官能，造物主赋予了人心以这种官能，用以产生这种特殊而又重要的作用。如果自爱和理性都被排除，他想不出还有什么别的已知的内心官能能起这种作用。

他把这一新的感觉能力称为道德情感，并且认为它同外在感官有几分相似。正像我们周围的物体以一定的方式影响这些外在感官，似乎具有了不同质的声音、味道、气味和颜色一样，人心的各种感情，以一定的方式触动这一特殊官能，似乎具有了亲切和可憎、美德和罪恶、正确和错误等不同的品质。

根据这一体系，人心赖以获得全部简单观念的各种感官或感觉能力 [32] 可分为两种不同的类型，一种被称为直接的或先行的感官，另一种被称为反射的或后天的感官。直接感官是这样一些官能，内心据此获得的对事物的感觉，不需要以先对另一些事物有感觉为前提条件。例如，声音和颜色就是直接感官的对象。听见某种声音或看见某种颜色并不需要以先感觉到任何其他性质或对象为前提条件。另一方面，反射性或后天感官则是这样一些官能，内心据此获得的对事物的感觉，必须以先对另一些事物有感觉为前提条件。例如，和谐和美就是反射性感官的对象。为了觉察某一声音的和谐，或某一颜色的美，我们一定得首先觉察这种声音或这种颜色。道德情感便被看作这样一种官能。根据哈奇森博士的看法，洛克先生称为反射，并从中得到有关人心不同激情和情绪的简单观念的那种官能，是一种直接的内在感官。我们由此而再次察觉那些不同激情和情绪中的美或丑、美德或罪恶的那种官能，是一种反射的、内在的感官。

哈奇森博士努力通过说明这种学说适合于天性的类推，以及说明赋予内心种种其他确实同道德情感相类似的反射感觉——例如在外在对象中的某种关于美和丑的感觉，又如我们用于对自己同胞的幸福或不幸表示同情的热心公益的感觉，再如某种对羞耻和荣誉的感觉，以及某种对嘲弄的感觉——来更进一步证实这种学说。

尽管这位天才的哲学家倾注心力来证明赞同的本能基于某种特殊的感觉能力，即某种与外在感官相类似的东西，但他承认从他的学说中会得出某些矛盾的结论，而许多人或许认为这些结论足以驳倒他的学说。他承认 [33] 若把属于任何一种感觉对象的那些特性归于这种感觉本身，那是极其荒谬的。有谁想过把视觉称为黑色或白色？有谁想过把听觉称为声音高或低？又有谁想过把味觉称为味道甜或苦呢？而且，按照他的说法，这同把我们的道德官能称为美德或邪恶，即道德上的善或恶，是同样荒唐的事情。属于那些官能对象的这些特性并不属于官能本身。因此，如果某人的性格如此荒诞以致他把残忍和不义作为最高的美德来加以赞同，并且把公正和人道作为最可鄙的罪恶来加以反对，那么，我们确实可以把这种心灵结构看成是对个人或社会不利的，并把它本身看成是不可思议的、令人惊奇的、非天性的东西；但是，若把它称为邪恶的东西或道德上的罪恶，则是极其荒谬的。

然而，确实，如果我们看见有人抱着钦佩和赞赏的心情为某个蛮横暴君下令干的某桩暴虐和不当的事情大声叫好，我们就不会认为，我们把这种行为称做非常邪恶的行为和道德上的罪恶，是极其荒谬的，尽管我们的意思只是此种人的道德官能堕落了，荒谬地赞同这种可怕的行为，似乎把其看作是崇高的、宽宏大量的和伟大的行为。我想，看到这样的旁观者，我们有时会忘掉对受害者表示同情，并且在想到如此可恶的一个卑鄙家伙时，除了感到恐怖和憎恶之外感觉不到其他任何东西。我们厌恶他的程度甚至会超过对那个暴君的厌恶，那个暴君可能是受了妒忌、恐惧和愤怒等强烈激情的驱使，因而是较可宽宥的。可是，那个旁观者的情感却显得毫无道理，因此而显得极其可憎。这种乖张的情感是我们的心灵最不愿意予以谅解，最为憎恨和最为气愤不过的；而且我们不把这样一种心灵结构仅仅看作某种奇怪

或不便的东西，也不认为它在各方面都邪恶或具有道德上的罪恶，而宁愿把它看作道德败坏的最终和最可怕的阶段。

相反，正确的道德情感在某种程度上自然表现为值得称赞的、道德上的善行。如果一个人所作的责难和赞扬在所有情况下都极其精确地符合评价对象的优缺点，那么他甚至似乎应获得某种程度的道德上的赞同。我们钦佩他的道德情感灵敏精确；它们指导着我们自己的判断；并且，由于它们非凡的、不可思议的正确性，甚至引起我们的惊奇和称赞。确实，我们不能总是相信，这样一个人的行为会在各方面同别人的行为所作判断的精确性相一致。美德需要内心的习惯和决心，同样需要情感的精确性；而令人遗憾的是，在后者极为完美之处，有时却缺乏前一种品质。然而，内心的这种倾向，虽然有时不尽完美，但是同任何粗野的犯罪不相容，并且是完善的美德这种上层建筑得以建立的最恰当的基础。另有许多人是用心良好，想认真做好他们认为属于他们职责范围的事情，却因其道德情感粗俗而令人不快。

或许可以说，虽然赞同本能不是建立在各方面同外在感官相类似的各种感觉能力之上，但是它仍然可以建立在一种特殊的情感，即适合这一特殊目的而不适合其他目的的情感之上。根据对不同的品质和行为的观察，赞同和不赞同可以称为某种产生于内心的感情或情绪；并且因为愤恨可以称为某种有关伤害的感觉，或者感激可以称为某种有关恩惠的感觉，所以赞同和不赞同也可以很合宜地称为是非感，或称做道德感。

但是，这种叫法，虽然不会受到前述反对意见的指摘，却会受到其他一些同样不可辩驳的反对意见的指摘。

首先，无论某一情绪可能经历什么变化，它仍然保持把自己区分为这样一种情绪的一般特征，而且这些一般特征总是比它在特殊情况下经历的各种变化更为显著和引人瞩目。例如，愤怒是一种特殊的情绪；而且它的一般特征总是相应地比它在特殊情况下经历的一切变化更为突出。对男人发怒，毫无疑问有点不同于对女子发怒，也不同于对孩子发怒。在这三种情况中的每一种之中，正如也许容易被留心的人看到的那样，一般的愤怒激情都会因其对象的特殊性质而发生不同

的变化。但是，在所有这些场合，这种激情的一般特征仍然属支配地位。辨认出这些特征无须做仔细的观察；相反，发现它们的变化却必须具有一种非常精确的注意力。人人都注意前者；几乎无人看到后者。因此，如果赞同和不赞同，同感激和愤恨一样，是区别于其他任何情绪的一种特殊情绪，我们就会希望在它们两者可能经历的一切变化之中，它仍能保留使它成为这种特殊情绪的一般特征，即清楚、明白和容易被人识别的特征。但是，事实上它完全不是这样。如果在不同的场合，当我们表示赞成或反对时，注意到自己的实际感受，我们就会发现自己在某种场合的情绪经常全然不同于在另一种场合的情绪，而且不可能在它们之间发现共同的特征。例如，我们观察温和、优雅和人道的情感时所怀有的赞同、全然不同于我们由于为显得伟大、亲切和高尚的情感所打动而怀有的赞同。我们对两者的赞同，在不同的情况下，可能是完美而又纯粹的；但是前者使我们温和，后者使我们变得高尚，在我们身上激起的情绪毫无相似之处。不过，根据我一直在努力建立的那一体系，这必定是事实。因为为我们所赞成的那个人的情绪，在那两种情况下是全然相互对立的，并且因为我们的赞同都来自对那些对立情绪的同情，所以我们在某一情况下所感觉到的东西同我们在另一情况下所感觉到的东西不可能具有某种相似之处。然而，如果赞同存在于某一特殊情绪之中，这种情绪与我们赞同的情感并无共同之处，但是，如同各种其他在观察其合宜对象时的激情一样，产生于对那些情感的观察之中，这种情况就不可能出现。对于不赞同也可以这样说。我们对残忍行为的恐惧与对卑劣行为的蔑视并不具有相似之处。在我们自己的心情与其情感和行为我们正在研究的那些人的心情之间，观察那两种不同的罪恶时我们所感觉到的正是极度的不一致。

其次，前已提及，对我们天生的情感来说，不仅人们赞成或不赞成的人类内心的各种激情或感情表现为道德上的善或恶，而且那种合宜的和不合宜的赞同也打上了性质相同的印记。因此，我要问，根据这一体系，我们是如何赞成或不赞成合宜或不合宜的赞同的呢？我认为，对于这个问题仅仅存在一个可能给予的合理的答案。必须说，当我们的邻人对某一第三者的行为所表示的赞同与我们自己的赞同相一致时，我们赞成他的赞同，并且在某种程度上把它看作道德上的善

行；相反，当它同我们自己的情感不一致时，我们不赞成它，并且在某种程度上把它看作道德上的罪恶。所以，必须承认，至少在这一情况下，观察者同被观察者之间情感的一致或对立，构成了道德上的赞同或不赞同。而且，我要问，如果在这一情况下它是这样的，为什么在任何其他情况下它就不是这样呢？为了什么目的要设想一种新的感觉能力来说明那些情感呢？

对于认为赞同本能建立在区别于其他情感的某种特殊情感的基础上的各种说明，我将提出反对的理由；这种情感，即肯定想使它成为人性指导原则的情感，迄今为止如同没有以任何专门用语给它命名那样很少受人注意，是奇怪的。道德感这个词是最近创造的，并且还不能看作英国语言的构成部分。赞同这个词只是在近几年内才被用来特指某种这一类的事物。我们以贴切的专门用语称许自己全然满意的东西，称许一座建筑物的形状，称许一架机器的设计，称许一碟肉食的风味。良心这个词并不直接用来表示我们据以表示赞成或不赞成的某种道德官能。的确，良心意味着某种这样的官能存在，并且合宜地表明我们对已经做过的行为同它的倾向相一致或相对立的知觉。当热爱、憎恨、快乐、悲痛、感激、愤恨，连同其他许多被当作这一本能主体的激情，已使它们自己的重要性达到足以得到各种名称来区分它们的程度时，它们之中占统治地位的感情迄今为止却很少受人注意，因而除少数哲学家之外，没有人再认为值得花工夫给它命名，那不是令人奇怪的吗？

当我们赞成某种品质或行为时，根据前述的体系，我们感觉到的情感都来自四个方面的原因，这些原因在某些方面都互不相同。首先，我们同情行为者的动机；其次，我们理解从其行为中得到好处的那些人所怀有的感激心情；再次，我们注意到他的行为符合那两种同情据以表现的一般准则；最后，当我们把这类行为看作有助于促进个人或社会幸福的某一行为体系的组成部分时，它们似乎就从这种效用中得到一种美，一种并非不同于我们归于各种设计良好的机器的美。在任何一种特殊情况中，在排除所有必定被认为出自这四个本能中的某一本能的行为之后，我们很想知道，什么东西余留了下来；而且，假如什么人想确切地了解这余留的东西是什么，我就会直率地把这余

留的东西归于某种道德感，或归于其他特殊的官能。有人也许认为，如果有这种道德感或这样的特殊本能的话，我们就应该能在某些情况下感觉到它，感觉到它是与其他各种本能相区别和分离的，一如我们常常能感觉到喜悦、悲伤、希望和恐惧，感觉到它们是纯粹的，是不掺杂任何其他感情的那样。但是，我认为，这连想也不敢想。我从未听说过有谁举出这样的例子，在这种例子中，这一本能可以说成是尽力使自己超脱和不杂有同情或厌恶，不杂有感激或愤恨，不杂有对某一行为同某一既定准则相一致或不一致的感觉，或者，最后，不杂有对由无生命的和有生命的对象激发出来的美或秩序的感受。

II.另外还有一种试图从同情来说明我们的道德情感起源的体系，它有别于我至此一直在努力建立的那一体系。它把美德置于效用之中，并说明旁观者从同情受某一性质的效用影响的人们的幸福，来审视这一效用所怀有的快乐的理由。这种同情既不同于我们据以理解行为者的动机的那种同情，也不同于我们据以赞同因其行为而受益的人们的感激的那种同情。这正是我们据以赞许某一设计良好的机器的同一原则。但是，任何一架机器都不可能成为最后提及的那两种同情的对象。在本书第四卷，我已经对这一体系作了某些说明。

---

[1] 普芬道夫、孟德维尔。

[2] 《不变的道德》I.I。

[3] 《美德之研究》。

[4] 《论激情》。

[5] 《关于道德情感的若干说明》，第一篇，第237页，以及续篇；第三版〔拉斐尔：《1650—1800年英国的道德学家》，第364节〕。

第四篇 论不同的作者据以论述道德实践准则的方式

在本书第三卷中，我曾提及：正义准则是唯一明确和准确的道德准则；其他一切美德都是不明确的、模糊的和不确定的。前者可以比作语法规则；后者可以比作批评家们为写作的美妙和优雅规定的准则，这种准则只是使我们对应该努力达到的完美状态有一个泛泛的了解，而没有为如何做到这一点提供任何明确无误的指导。

因为不同的道德准则的准确程度可能有很大的不同，所以尽力把它们收集和整理在体系中的作者们以两种不同的方式行事。一种人始终坚持有关某种美德的考虑自然地引导他们采用的那种不明确的方式；而另一种人则普遍地尽力采用其中只有某些可能具有确定性的戒律。前者像批评家那样写作，后者像语法学家那样写作。

I.关于前一种人，我们可以把古代一切道德学家计算在内，他们自我满足于以一般的方式描写各种罪恶和美德，并且既指出某种倾向的缺陷和不幸，也指出其他倾向的正当和幸福，但是不喜欢规定许多无可指摘地适用于一切特殊情况的明确的准则。他们仅按语言可能说清的程度，首先努力确定在哪一方面存在内心的情感，即每一种美德据以树立的内心情感；确定哪一种内心的感情或情绪构成了友谊、人道、慷慨、正义、高尚以及其他一切美德的本质，也构成了与之对立的各种罪恶的本质；其次，努力确定什么是行动的一般方法；什么是那每一种情感都可能导致我们达到的普通的行为的常态和一般趋向，确定一个友好的人、一个慷慨的人、一个勇敢的人、一个正直的人以及一个通情达理的人，在普通的场合想怎样做。

为了表示每种特殊美德据以树立的内心情感的特征，虽然需要一支精巧和准确的笔，然而，这是一桩可以相当正确地完成的任务。的确，根据各种环境可能发生的变化，来表述每种情感经历或应该经历的一切变化，是不可能的。它们是无穷无尽的，也无法用语言来表

示。例如，我们对老人怀有的友好情感，不同于我们对年轻人怀有的那种情感；我们对严肃的人怀有的友好情感，不同于我们对具有温文尔雅风度的人怀有的那种情感，也不同于我们对愉快活泼和兴高采烈的人怀有的那种情感。我们对一个男人怀有的友谊不同于一个女人给予我们的友谊，即使那里并不掺杂任何肉欲的激情也是如此。哪一个作者能够列举和说清楚这种情感可能经历的这些和其他一切无穷无尽的变化呢？但是，一般的友好情感和对它们来说是平常的亲切依恋之情仍可十分精确地确定。描绘这种情感的图画虽然在许多方面总是不完整的，但是当我们碰到它时，它可能具有很多相似之处，因而我们能够知道它的根源，并且甚至可能把它同诸如善意、关心、尊敬、钦佩之类跟它有很大相似之处的其他情感区别开来。

以一般的方式来描绘什么是各种美德可能促使我们采取行动的普通方法，更为容易。的确，没有做过这类事情，而要描绘各种美德所据以树立的内在情感或情绪，几乎是不可能的。如果我可以这样说的话，由于它们在心中自我表现，用语言来表达所有不同激情变化的不可见的特征，是不可能的。如果没有它们所引起的面部变化，没有它们所引起的态度和行为的变化，没有它们所暗示的决心，没有它们所导致的行动，那么，除了通过描述它们所产生的结果，没有任何其他方法可以划定它们的界限并把它们相互区别开来。因此，西塞罗在《论责任》第一册中，努力引导我们去实践四种基本美德；亚里士多德在《论理学》的实践部分，给我们指明了他想要我们据以调整自己行为的各种习性，如慷慨、高尚、宽宏大量甚至幽默和善意的嘲弄——那位放任的哲学家在美德的序列中应该占有一定地位的一些品质，虽然我们自然给予它们的赞同的荣光似乎不应该使它们具有如此令人起敬的名称。

这类著作向我们作了适意而生动的图画似的叙述。通过它们生动活泼的描述，它们激起了我们对美德的自然热爱，并增强了我们对罪恶的憎恶；通过它们公正和细致的评述，它们往往有助于纠正和明确我们对于行为合宜性的自然情感，并通过提供慎重而周到的考虑，使我们作出比缺少这种指导时可能想到的更为正确的行为。在对道德准则的探讨中，以这种方式构成了被人们恰当地称为伦理学的科学，它

虽然像有人批评的那样没有高度的精确性，但仍不失为一种具有很大的效用和令人愉快的科学。尤其是，伦理学很容易用雄辩来装饰，由此如果可能的话，便可赋予极琐细的责任准则以新的重要性。其训导经过这样的修饰，就能对具有很大可塑性的年轻人产生十分崇高和持久的影响；由于这些训导与风华正茂年龄的天生高尚之情相一致，它们至少会暂时激发很大的决心，从而帮助确立和巩固最好和最有益的、人们易于接受的习惯。无论戒律和规劝如何能激励我们去实践美德，都是通过这种科学完成的，都是以这种方式表达的。

II.关于第二种道德学家，我们可以把中期和晚期的基督教教会的一切雄辩家计算在内，也可以把在本世纪和前一世纪探讨过所谓自然法学的所有那些人计算在内，他们不满足于自己以这种一般方式来表述他们可能介绍给我们的那种行为一般趋向的特征，而努力为我们指出各种行为的方向，规定正确而精细的准则。因为正义是人们可以合宜地为其制定正确准则的唯一美德，所以它主要得到那两种作家的考虑。然而，他们是以两种截然不同的方式加以探讨的。

撰述法学原则的那些人，仅仅考虑权利人应认为自己有权使用暴力强求什么；每一个公正的旁观者会赞同他强求什么，或者他提请公断而同意为他伸张正义的法官或仲裁人，应该迫使另一方承受或履行什么。另一方面，雄辩家们思考较多的，不是使用暴力可以强求什么，而是义务人应认为自己必须履行什么义务，义务人之所以认为自己必须履行某些义务，一方面是出于对一般正义准则的极为神圣而严格的尊重，另一方面是由于从内心深处害怕损害邻人，害怕给自己的品格抹黑。给法官和仲裁人规定作出决断的准则正是法学的目的。给某个善良的人规定行为的准则正是雄辩学的目的。通过遵守所有的法学准则，假定它们从来都是如此完美，其结果就只是避免外在的惩罚。通过遵守雄辩学的那些准则，假定它们应该如此，我们可能由于自己的行为正确和一本正经而值得人们高度赞扬。

可能经常发生这样的情况：一个善良的人，虔诚和认真地尊重一般正义准则，会想到自己有义务做许多可能是极其不义地强迫他做的，或者是法官或仲裁人用暴力逼迫他做的事情。举一个平凡的例

子。一个拦路抢劫的强盗，以杀害相威胁强迫一个旅行者允诺给他一笔钱。这样一种在非正义的暴力强迫下所作的允诺，是否应该看作必须做到的事情，是一个争议颇多的问题。

如果我们把它看作法学问题，结论就可能是不容怀疑的。认为那个拦路强盗有权用暴力强迫别人履行诺言，那或许是荒唐的。强迫别人作出承诺是一种该受高度惩罚的罪恶，而强迫别人履行诺言则是罪上加罪。拦路强盗并不能抱怨受到了什么伤害，他只是被那个本来可以正当地把他杀死的人骗了。认为法官应该强制实施这一允诺，或者认为地方官应该承认它们是法律上认可的行为，那或许是所有荒唐事件中最大的笑柄。因此，如果我们把这个问题看作法学问题，我们就能毫无困惑地作出决断。

但是，如果我们把它看作雄辩学的问题，就不能这样容易地作出决断。一个善良的人，由于真心诚意地尊重神圣的正义准则（这种准则要求遵守一切严肃的诺言），是否不会想到自己有义务履行诺言，至少是很可怀疑的。不容置辩的是，不应尊重那个使他陷入这种处境的坏蛋的失望情绪。不履行诺言并不会给那个强盗造成任何损害，从而用暴力不能勒索到任何东西。但很可能成为问题的是，在这种情况下是否不应尊重他自己的尊严和荣誉，是否不应尊重他品质中那不可亵渎的神圣部分（这部分品质使他尊重真理的法则而憎恶每一种近于背叛和欺骗的东西）。关于这一点，雄辩学家们当然存在极大的分歧。在一派中，我们可以把古代作家西塞罗计算在内，把现代作家普芬道夫和其注释者巴比莱克计算在内，尤其是把后来的哈奇森博士，一个在大多数情况下绝不是无所拘束的雄辩家计算在内，这一派毫不犹豫地断定，绝不应尊重这样的允诺，并且断定不这样想就是十足的软弱和迷信。在另一派中，我们可以把某些教会的古代神父们计算在内，[34]也可以把某些著名的现代雄辩学家计算在内，这一派具有另一种观点，断定必须履行所有这类允诺。

如果我们按照人类的普通情感来考虑问题，就会发现人们认为甚至对这类允诺也应有所尊重；但会发现，无法根据任何一般准则来确定这在多大程度上毫无例外地适用于一切场合。我们不应当选择十分

直率而又轻易地作出这类允诺的人和随便违背诺言的人，作为自己的朋友和伙伴，某个允诺拦路抢劫者五镑钱而未履行该诺言的绅士，会招致某种指责。然而，如果允诺的这笔金额相当大，就很可怀疑怎么做是合宜的，例如，如果支付这笔钱会彻底毁灭作出诺言的人的家庭；如果这笔金额大到足以促使最有益的目的实现，那么，为了拘泥小节而把这笔钱扔进如此卑鄙之手，就似乎在某种程度上犯了罪，至少是极其不合宜的。若某人为了遵守对盗贼的诺言而使自己沦为乞丐，或阔气得给盗贼10万英镑，那么，就人类的常识来说，这个人会显得极其荒唐和过分。这种慷慨似乎违背了他的责任，即他对自己和对别人负有的责任，因此，如此尊重被迫作出的许诺，绝不能得到人们的认可。然而，凭借某种明确的准则，来确定对此应给予何种程度的尊重；或由此可能给予的最大金额是多少，显然是不可能的。这要随同那些人的品质，随同他们的境况，随同那种诺言的严肃性，甚至随同那种冲突的各种情节而变化；如果人们以那种极度豪爽的态度——这种豪爽有时可以在具有极其放荡的品质的人们中间看到——来对待这个作出诺言的人，它就似乎比在其他情况下更为正当。总之。可以说，正确的合宜性需要遵守一切诺言，只要这不违反某些其他更为神圣的责任，例如对公众利益负有的责任，对那些我们出于感激、亲情或善心而要赡养和抚养的人负有的责任。但是，如前所述，我们没有任何明确的准则来确定哪些外在的行动是出于对这种动机的尊重，因而也不能确定什么时候那些美德同遵守这种诺言相矛盾。

然而，可以说，不管什么时候，即使为了最必要的理由而违背了这类诺言，对作出这类诺言的那个人来说，也总是某种程度的不光彩行为。在作出这类诺言之后，我们可以确信遵守它们是不合宜的。但是，在作出这类诺言的时候，仍然存在某种错误。至少这是违背了有关宽宏和荣誉的最重要和最高尚的格言。一个勇敢的人应该宁死不作他既不可能毫不愚蠢地保持，也不可能恬不知耻地违反的某种诺言。因为这种处境总是伴随着某种程度的羞耻之心。背信弃义和欺骗是极为危险、极为可怕的罪行，同时也是人们非常容易、在许多情况下也是非常稳当地沉湎的罪行，因而我们对它们比对几乎所有其他东西更为戒备。所以，在各种情况和各种处境中，我们的想象就带有羞于违反一切誓约的观念。在这一方面，它们类似于破坏女性的贞节，女性

的贞节是一种因为同样的理由而为我们极其注重的美德；而且我们对前者的情感并不比对后者更为敏感。背信弃义将无可挽回地蒙受耻辱。任何情况任何恳求都不能使其得到宽宥；任何悲痛和任何悔改都无法弥补这种耻辱。在这一方面，我们十分谨慎，因而在我们的想象中，即使一次强奸也使我们蒙受耻辱，而且连内心的清白也不能够洗刷掉肉体上的玷污。如果人们曾经一本正经地对此发过誓，甚至对人类中最微不足道的人来说，它也与违背诺言的情况相同。忠诚是一种亟须具备的美德，因而我们普遍认为它甚至是除此之外一无所有的人们也当然具有的，也是我们以为杀死和毁灭他们是合法的人们当然具有的。犯有违背忠诚美德之罪的那个人为了拯救他的生命，而强烈要求履行诺言，是不合适的；因其诺言同保持其他某种可尊重的责任相矛盾而予以背弃，也是不合宜的。这些情况可以减轻而不能全部洗刷自己的耻辱。在人们的想象中，他看来已经犯了某种罪行，它同某种程度的耻辱不可分割地联系着。他已经背弃了他曾经庄严地断言他要坚持的某种诺言；而且，即使他的品质并非无可挽回地蜕变和败坏，至少有一种附加在他的品质上的嘲弄是极难抹去的；我认为，没有一个经受过这类冒险的人会喜欢诉说这种经历。

这一例子可以用来说明，甚至当雄辩学和法学都研究一般正义准则的义务时，它们之间在什么地方存在差异。

不过，虽然这种差异是真实和基本的，虽然这两种科学提出了十分不同的目的，但是相同的主题在它们之间产生了很多相似之处，因而宣称研讨法学的大部分作者，有时根据法学的原则，有时根据诡辩学的原则，毫无区别地，或许当他们这样和那样做的时候没有意识到自己毫无区别地确定了他们所考察的不同问题。

然而，雄辩家们的学说绝不限于考察对一般正义准则的真诚的尊重会向我们提出什么要求。它包含基督教和道德上的其他许多方面的责任。看来导致人们研究这种科学的，主要是在野蛮和蒙昧时代由于罗马天主教的迷信而引入的秘密忏悔的习惯，由于那种习俗，人们会把最秘密的行为，甚至会把每一个可能被怀疑为稍许有损于基督教纯洁准则的人的思想，告诉忏悔神父。那个忏悔神父告诉他的忏悔者是

否以及在哪一方面违背了自己的责任，并告诉他们在他能够以被冒犯的神的名义宽宥他们之前应该经受什么样的苦行。

犯了错误的意识，甚或是猜疑，都是每个人内心的负担，都是并没有由于长期从事不义行为的习惯而变得冷酷的所有那些人所伴有的忧虑和恐惧。在这种苦恼之中，如同在其他一切苦恼之中一样，人们都自然地渴望通过向自己相信不会泄露秘密的、谨慎的人表露内心的极度痛苦，来解除自己在思想上感到的压力。他们由于这种供认而蒙受的耻辱，会因他们自信必定引起同情、减轻不安而得到充分的补偿。发现自己并非完全不值得尊重，并发现虽然自己过去的行为会受到指责，但是自己目前的做法至少会得到赞同，而且或许足以补偿所受到的指责，至少仍会得到朋友的某种程度的尊重，这都会解除他的痛苦。在那些迷信的时代里，为数众多而又狡猾的牧师渐渐得到差不多每一个私人家庭的信任。他们拥有那些时代可能提供的浅薄的学问，而他们的方式，虽然在许多方面是拙劣而又杂乱无章的，但是与他们所处年代的那些方式相比，却是完美而有规则的。因此，他们不仅被视为一切宗教信徒的伟大指导者，而且被视为一切道德责任的伟大指导者。什么人若幸好与他们相亲近，则会获得好名声，什么人若不幸受到他们的指责，则将蒙受奇耻大辱。由于被看作正确和错误的最伟大的评判者，人们都自然地向他们请教其所存在的一切疑惑；对任何人来说，可尊敬的是让人们知道他已使献身于神的那些人了解了所有这样的秘密；并且在他的行为中，如果不得到他们的劝告和赞同，他就不走出重要而困难的一步。因此，对牧师来说，把它确立为一般准则，即应该据此信任他们，已经变成上流社会所欢迎的事，而且虽然没有确立此类准则，他们一般也会得到信任，这是不困难的。使他们自己有资格成为牧师，就这样成为基督教徒和神职人员的学业的必要部分，从那时候起，他们也被引导去收集有关所谓良心、美好和困难境况例证，在这些例证中，很难断定在哪里可能存在行为的合宜性。他们认为，这些著作对于良心的指导者们和被指导的那些人可能有用；由此开始出现有关雄辩学的书籍。

雄辩学家思考的道德责任，主要是至少在一定程度上能够限制在一般准则之内的那些道德责任，而且违反它们自然伴随着某种程度的

悔恨和对受惩罚的某种恐惧。雄辩家撰写这类书籍的意图，是缓和因违反这种责任而产生的内心恐惧。但是，并不是缺少每种美德都会受到这种极其严重的良心责备；没有人因为没有实行极为慷慨、友善或宽宏大量的、处于他的情况有可能实行的行动，而请求他的牧师赦免。由于存在着这种不足，被违反的准则通常是很不明确的，而且一般也具有这样一种性质，即：虽然遵守它可能得到荣誉和报答，但是违反它似乎也不会受到实际的责备、非难和惩罚。雄辩家们似乎把这类美德的实践看作是一种多余的工作，是不能非常严格地强求的，因此，对它们的探讨是毫无必要的。

所以，被交付牧师制裁，以及由此归入雄辩家们观察范围的对道德责任的违反，主要有三种不同的类型。

第一种，也是首要的一种，是对正义准则的违反。在这里，各种准则是全然明确和确定的；对它们的违反也自然伴有应该从神和人那里得到惩罚和害怕受到惩罚的意识。

第二种，是对雄辩学准则的违反。在一切很明显的例证中，都存在着对正义准则的实际违反，而人们不对别人作出最不可原谅的伤害，就不可能犯下这种罪行。在较小的事例中，当它仅仅相当于违反在男女交往中应该遵守的那些严格的礼节时，的确不能够被恰当地看作是对正义准则的违反。然而，他们一般是违反了某种相当清楚的准则，至少是其中的某一个人倾向于使违反了它们的那个人蒙受耻辱，严肃的人当然也倾向于使其内心产生某种程度的羞耻和悔恨。

第三种，是对诚实准则的违反。违反事实，可以说，并不总是违背正义，虽然在许多场合是如此，因而往往不会受到任何外来的惩罚。普遍存在的罪行，即使是一种非常卑劣的行为，也往往可能没有伤害任何人；在这种情况下，受骗的人或其他人都不应提出报复或赔偿的要求。不过，虽然违反事实并不总是违背正义，但是它总是对某一明确准则的违反，也是自然地倾向于以使其羞愧来包庇犯有这种错误的那个人的东西。

在年幼的孩子中，似乎存在对人们告诉他们的什么都相信的一种本能意向。造物主为了保护他们似乎认为（至少在某些时候）他们应该绝对相信关心他们的童年，以及受托关心他们幼小时候不可或缺的一部分教育的那些人。因而，他们过分相信；要使他们在某种合理的程度上产生疑惑和猜疑，需要他们长期体验人类的许多虚妄的东西。在成人之中，毫无疑问，轻信的程度是十分不同的。最聪明和最富有阅历的人一般是最不轻信的人。但是，其轻信程度不比应有的程度高的人，以及在许多情况下都不相信流言飞语——这些流言飞语不仅原来是假的，而且很普通的思考和关注便可以使他知道它们不可能完全是真实——的人，几乎不存在。天性的倾向总是相信。使人学会怀疑仅仅是为了获得智慧和经验，它们也极难使人学会怀疑。我们之中最聪明和最谨慎的人全都经常相信他后来为自己竟一直认为可信而感到羞耻和惊讶的传说。

如果在一些事情上我们信任某人，那么，我们所信任的那个人必然是我们的领袖和指导者，我们也以一定程度的尊重和敬意对他表示敬重。但是，正如由于钦佩别人，我们开始希望别人钦佩自己一样，由于受别人领导和指导，我们才懂得要使自己成为领袖和指导者。并且，正如我们不能老是单纯地满足于受人钦佩，除非我们同时相信自己是真正值得钦佩的一样，我们不能老是单纯地满足于被人信任，除非我们同时意识到自己是真正值得信任的。正如受人赞扬的愿望和值得赞扬的愿望，虽然极其相似，但仍然是有区别和分开的愿望一样，受人信任的愿望和值得信任的愿望，虽然也极其相似，但也同样是有区别和分开的愿望。

受人信任的愿望，使人相信的愿望、领导和指导别人的愿望，似乎是我们所有天生愿望中最强烈的愿望。或许它是言语能力这种人类特有的能力据以产生的一种本能。其他动物都不具有这种能力，我们也不能在其他任何动物中发现领导和指导其同类的判断和行动的愿望。领导和指导的巨大野心，即取得真正优势的愿望，看来完全是人所特有的，并且语言是实现野心的重要手段，是取得真正优势的重要手段，是领导和指导其他人的判断和行动的重要手段。

不为人所信任总是使人感到屈辱，当我们怀疑这是因为人们认为我们不值得信任，并可能严重而又故意骗人时，更是如此。告诉某人他在说谎，是最不可饶恕的当众侮辱。但是，任何人严重而又故意骗人，他必然意识到自己应该受到这种侮辱，必然意识到自己不该受人信任，也必然意识到自己丧失得到那种信任的权利，根据这种权利，他能够在同和他地位相等的人的交际中获得各种安逸、安慰或满足。那个不幸认为无人相信他说的某一真话的人，会感到自己被人类社会遗弃，会怕想到自己处于这种状态，或怕想到在此之前暴露自己，我也认为，他几乎不可避免地会因绝望而死。然而，也许从来没有人有正当理由接受这种使自己丢脸的看法。我倾向于相信，那个极为恶劣的说谎者，为了严重而又故意地撒一次谎，至少说了二十次真话；并且，如同在极为谨慎的人中，信任的倾向容易克服怀疑和不信任的倾向一样，在大多数情况下，在那些最不尊重事实的人中，说真话的天然倾向将克服那种欺骗的倾向或在某一方面改变或隐瞒事实的倾向。

即使在我们偶然无意地欺骗别人的时候，自己也会感到耻辱，并且因为自己曾经骗人而感到耻辱。虽然这种不自觉的错误并不经常表示不诚实，也并不经常表示缺乏对真理的绝对热爱，但是它在某种程度上总是表示缺乏判断力，缺乏记忆力，表示不合宜的轻信，表示某种程度的鲁莽和急躁。它总是减少我们劝说开导别人的威信，也总是使我们领导和指导别人的资格受到某种程度的怀疑。然而，那个有时由于想错而领错路的人，完全不同于可能存心欺骗的人。前者在许多情况下必定会受人信任；后者则在任何情况下都几乎不会受人信任。

真诚和坦率赢得信任。我们信任看来愿意信任我们的人。我们认为，我们清楚地看到他想带领我们走的道路，也乐意听从他的领导和指导。相反，保留和隐瞒引起不和。我们害怕跟随我们不知道他往何处走的人。而且，交谈和社交的最大乐趣来自情感和看法的某种一致，来自内心的某种和谐，这一切正如众多的乐器相互保持一致和合拍一样。但是除非情感和看法能自由交流，否则这种令人愉快的和谐是不可能得到的。由于这一原因，我们都想知道彼此之间是如何受影响的，都想看透对方的内心，都想看到那里真正存在的情感和感情。那个使我们沉湎于这种天生激情中的人，那个使我们深入其心的人，

那个似乎向我们敞开心灵大门的人，看来都在发挥一种比任何别的东西更使人愉快的殷切之情。那个一般性情良好的人，如果他有勇气一如自己所感到的，也因为他感到它们，表达自己真实的情感，就不会令人不快。正是这种毫无保留的真诚，甚至使孩子般颠三倒四的话也变得令人高兴。无论坦率的看法怎样地浅薄和不完善，我们都乐意对它们表示谅解，并且尽可能努力把我们自己的理解力降到他们的智能水平，同时以他们似乎曾经用来考察各种问题的特殊眼光来看待这类问题。这种想看出别人真实情感的激情，自然十分强烈，因而经常堕落为一种讨厌的和不恰当的探听我们邻居的那些秘密——它们是他们有极为正当的理由来保守的——的好奇心；在许多情况下，这就需要谨慎和一种控制这种激情、也控制人类的其他一切天生激情的强烈的合宜感情，并把它降低到任何公正的旁观者都能赞同的程度。然而，若好奇心保持在适当的范围以内，不去针对有正当理由隐瞒的事情，则不满足人们的这种好奇心，也同样是令人不快的。那个回避我们所提最简单问题的人，那个对我们毫无恶意的询问表示不满的人，那个把自己掩蔽在不可测知的偏僻处的人，似乎在他的心中筑起了一堵高墙。我们满怀着急切而没有恶意的好奇心想叩开他的心扉，但却立即感到自己被极其粗暴无礼地推了回来。

那个有所保留和隐瞒的人，虽然缺乏一种和蔼可亲的品质，但是人们并没有不尊重或鄙视他。他似乎对我们感到冷漠，我们也同样对他感到冷漠；他得不到人们的赞扬和热爱，但是也很少被人憎恨或谴责。不管怎样，他几乎没有理由悔恨自己谨慎，并且一般更容易自夸他对自己所作的保留采取谨慎态度。所以，尽管他的行动可能很不正确，有时甚至是有害的，但是他几乎不会愿意在雄辩家们面前作什么陈述，或者认为自己有什么必要去请求他们宣判无罪或得到他们的赞同。

对由于错误的消息，由于疏忽，由于鲁莽和急躁而偶然欺骗了别人的人来说，情况并非总是如此。例如告诉别人一条普通的消息，虽然这件事情几乎不会产生什么后果，但是如果他是一个真正热爱真理的人，就会对自己的粗心大意感到羞愧，也绝不会不抓住第一次机会充分地承认错误。如果这件事情具有某种后果，他的悔恨就会更加强

烈，并且，如果由于他提供不正确消息而产生某种不幸的或致命的后果，他就几乎不能够原谅自己。虽然他没有犯罪，他还是极其深切地感到自己成了古人所说的有罪的人。同时在他力所能及的范围内焦急和急切地作出各种赎罪之举。这样一个人常常会愿意在雄辩家们面前陈述情况，他们对他一般是非常喜爱的，并且虽然他们有时也因其急躁而恰当地加以谴责，但是一般总是宣称他无须因其错误而蒙受耻辱。

但是，经常请教雄辩家的人，是态度暧昧而内心悔恨的人，是当真蓄意欺骗别人的人，但是他同时却自认为真实地说出了事情的真相。雄辩家以各种不同方式对待这样的人。当他们非常赞成他欺骗的动机时，他们有时为他开脱罪责。但说句公道话，他们一般总是谴责他。

因此，雄辩家著作的主题是：对正义准则的真心实意的尊重；我们应该如何尊重自己邻居的生命和财产；赔偿的责任；贞洁和贤淑之道，什么是他们所谓的色欲罪；诚实的准则，以及誓言、许诺和各种契约的责任。

一般可以说，雄辩家们的著作徒劳地试图用明确的准则指导只能用感情和情感判断的事情。在各种情况下，怎么能用准则来确定微妙的正义感究竟在哪一点上开始变为无意义和无力的良心顾虑呢？在什么时候保密和保留开始变为掩饰呢？令人愉快的佯作无知可以进行到什么程度呢？它又究竟在哪一点上开始蜕变为讨嫌的欺骗呢？行为上的自由自在可最大到什么程度而仍被看作得体和适度的行为？什么时候它开始变为不检点的和轻率的放荡行为呢？关于这一切问题，在某种情况下适用的东西，在其他任何情况下恰恰几乎不适用，而且在各种情况下使行为获得成功和幸运的东西都随同处境极其微小的变化而变化。因此，雄辩家的著作像它们通常是令人厌倦的那样，一般也是无用的。它们对于某个间或向其请教，甚至认为雄辩家们所作的决断是正确的人，几乎不会有用处；因为尽管这些书中收集了大量事例，然而，由于情况千变万化，要从所有这些事例中找到与自己完全相同的事例，那是极其偶然的。一个真正渴望尽到自己责任的人，如果他

会认为自己有很多理由去向它们请教，他就必定是一个非常软弱的人；而对一个忽视这一点的人来说，那些著述的写作风格不可能引起他的注意。其中没有一本能激发我们慷慨和高尚之心。其中没有一本能使我们的心地温和，产生和善而仁慈的感情。相反，许多这类著作能使我们学会欺骗自己的良心，用它们所作的那些无益的精细区分，来为自己推脱最基本的责任找出无数精巧的理由。那种毫无意义的精确——他们试图把它用在不可能加以采用的一些论题上——几乎必然会诱引他们犯那些危险的错误，同时也必然使他们的著作变得枯燥乏味，具有费解和玄奥等许多特点，不可能在人们内心激起道德学书籍主要应激发的那些感情。

因此，道德哲学的两个有用部分，是伦理学和法学。雄辩学应该被完全否定；古代的道德学家们看来也作出了较好的评判，他们在研究同样的论题时，并不喜爱任何这种微妙的精确，而满足于以某种一般的方法，描述什么是正义、节制和诚实得以产生的情感，以及什么是那些美德通常会指点我们采取的一般行为方式。

确实，有些哲学家似乎曾经试图考察同雄辩学家的学说相似的东西。在西塞罗所著《论责任》第三册中就载有这类内容，同雄辩家一样，他在那里尽力以许多精巧的例证为我们提供行动的准则，在这些例证中要确定合宜之点在什么地方是困难的。同一本书的许多段落也表明，其他一些哲学家曾经在他之前试图考察同类内容。然而，他和他们似乎都不指望提供一种完整的体系，只是想说明为什么在各种各样的具体情况下，最大的行为合宜性是否存在于遵守或背弃在一般情况下作为责任准则的东西之中，是有疑问的。

每个成文法体系都可以看作试图建立自然法学体系或试图列举各条正义准则的一种颇不完善的尝试。当对正义的违反成为人们相互之间绝不会容忍的事情时，地方行政官就会运用国家的权力来强行实践这种美德。没有这种预防措施，市民社会就会变成杀戮和骚乱的舞台，任何人一认为自己受到伤害，就会亲手为自己复仇。为了防止可能随同每个人为自己伸张正义而产生的混乱，在具有相当权力的一切政府中，地方行政长官同意为所有的人主持正义，并保证听取和处理

有关伤害的一切控告。在所有治理良好的国家里，不仅指定法官来了结个人之间的争论，而且规定一些准则来调整那些法官的判决，并通常力图使这些准则同天然的正义准则相一致。当然，它们并非在一切情况下都同天然的正义准则相一致。有时所谓国家的体制，即政府的利益，有时左右政府的特殊阶层的利益，会使国家的成文法偏离自然的正义准则。在某些国家里，人民的粗野和野蛮妨碍天然的正义情感达到在比较文明的国家里它们自然达到的那种准确和精确的程度。他们的法律像他们的生活方式一样，是粗俗、粗野和紊乱的。在其他一些国家里，虽然人民的已改善的生活方式或许会使他们承认精确的法律，但是他们不恰当的法院制度总是妨碍一切正式的法律体系得以确立。在任何国家中，根据成文法所作的判决，都不会个个完全同天然的正义感所要求的准则相一致。因此，成文法体系，虽然作为对不同时代和国家人类情感的记录，应当具有极大的权威性，但是绝不能看作天然的正义准则的精确体系。

人们或许以为，法学家就不同国家法律的缺点和改进所作的论证，会促使人们探讨同一切实际法律无关的天然的正义准则。人们或许认为，这些论证会使他们努力建立一个可以合宜地称为自然法学的体系，或建立一种应该贯串所有国家的法律，或成为所有国家法律的基础的一般准则的理论。不过，虽然法学家的论证确实产生了某种这类东西，虽然无论谁系统论述某一国家的法律时，都会在其著作的许多地方谈到天然的正义法则，但是，人们一直到很晚才想到要建立有关天然正义准则的一般体系，才开始单独讨论法律哲学，而不牵涉任何国家的具体法律制度。我们没有在古代的道德学家中看到有人试图对正义准则进行特别详细的论述。西塞罗在他的《论责任》中，亚里士多德在他的《伦理学》中，都像探讨所有其他美德那样探讨正义。在西塞罗和柏拉图的法学中，我们自然而然地期望看到他们详细论述应由每一个国家的成文法推行的那些天然平等准则，然而，却没有看到这类论述。他们的法学是警察的法学，而不是正义的法学。格劳秀斯[35]似乎是第一个试图向世人提供某种这类体系的人，这种体系应该贯串所有国家的法律，并成为所有国家法律的基础；他那带有各种不足的关于战争与和平法则的论文，或许是现今描述这一论题的最全面的著作。我将在另一篇论文中，不仅就有关正义的问题，而且就有

关警察、国家岁入和军备以及其他成为法律对象的各种问题，努力阐明法律和政府的一般原理，以及它们在不同的年代和不同的社会时期经历过的各种剧烈变革。因此，现在就不进一步对法学史作详细的叙述。

---

[1] 圣·奥古斯丁，拉普拉斯特。

[2] 格劳秀斯（1583—1645），荷兰法学家，国际法之祖。

译后记

亚当·斯密的名著《道德情操论》，创作于18世纪50年代，1759年初版后，又经过31年五次修订再版而"定型"，它是作者长期深思熟虑、仔细琢磨的一部作品。翻译这样一部作品的困难是可想而知的，当时我们之所以敢于接受这一任务，主要是由于得到了我国著名经济学家、翻译家陈彪如教授的鼓励、支持和帮助。从1979年冬至1985年春的整个翻译过程中，都是在陈老的指导下进行的，凡遇到困难，均及时得到了他的指教而释疑。陈老还亲自审阅了部分译稿。全书校订工作由胡企林同志承担。

我们在翻译此书的过程中，还得到了吴衡康同志、王涌泉同志和朱泱同志的支持和帮助，在此，均表示深切的谢意。

本书译事由蒋自强主持，其中第一卷和第二卷由钦北愚译，第三卷和第四卷由朱钟棣译，第五卷和第六卷由沈凯璋译，第七卷由蒋自强译。全部译文由钦北愚、蒋自强统一修改定稿。

人名译名对照表

三画

马里沃 Marivaux

马西隆 Massillon

马拉纳 Marana

马基雅维利 Machiavel

马尔巴勒公爵 Duke of Marlborough

马尔塞鲁斯 Marcellus

四画

厄帕拉雷狄托斯 Epaphriditus

内西卡，西皮阿 Nasica,Scipio

贝克莱 Berkeley

韦斯巴芗 Vespasian

韦德伯恩，亚历山大 Wedderburn,Alexander

尤金 Eugène

尤利西斯 Ulysses

牛顿 Newton

孔代 Conde

比隆，巴隆 Biron, Baron

比隆公爵 Duke of Biron

比菲埃 Buffier

巴门尼德 Parmenides

巴肯第十一代伯爵 the eleventh Earl of Buchan

巴克勒公爵 Duke of Buccleugh

巴克尔 Buckle

巴特勒，约瑟夫 Butler,Joseph

巴多罗买 Bartholomew

巴比莱克，琼 Barbeyrac, Jean

五画

卢梭 Rousseau

卢奇安 Lucian

卢库卢斯 Lucullus

卡迈克尔，格尔绍姆 Carmichael,Gerschom

卡斯塔里埃 Castalia

卡米卢斯 Camillus

卡伦，威廉 Cullen, William

卡修斯，阿维狄乌斯 Cassius,Avidius

卡德尔，托马斯 Cadell,Thomas

卡德沃思，拉尔夫 Cudworth,Ralph

卡利斯塞纳斯 Calisthenes

史密斯，约翰 Smith,John

艾迪生，约瑟夫 Addison,Joseph

艾达姆 Idame

艾德奥斯，马克-安托万 Eidous,Marc-Antoine

布里森登 Brissenden

布里斯托尔 Bristol

布拉韦 Blavet

布朗，托马斯 Brown,Thomas

布鲁图，马库斯 Brutus, Marcus

古斯塔夫斯 Gustavus

汉尼拔 Hannibal

皮洛士 Pyrrhus

丘辟特 Jupiter

尼克 Necker

尼禄 Nero

尼俄柏 Niobe

弗图 Vertue

加图，马尔库斯 Cato,Marcus

六画

安东尼 Anthony

安提柯 Antigonus

安提马科斯 Antimachus

安堤帕特 Antipater

安东尼努斯，马库斯 Antoninus,Marcus

安妮女王 Queen Anne

亚里士多德 Aristotle

亚里斯提卜 Aristippus

亚历山大 Alexander

成吉思汗 Genghis Khan

西庇阿 Scipio

西塞罗 Cicero

西德尼 Sidney

西奥博尔德，刘易斯 Theobald,Lewis

芝诺 Zeno

地米斯托克利 Themistocles

考利 Cowley

达朗贝 D'Alembert

达尔基思 Dalkeith

达维拉 Davila

米克，罗纳德 Meek,Ronald

米勒，约翰 Miller,John

米勒，埃德鲁 Millar,Andrew

休谟 Hume

色诺芬 Xenophon

伏尔泰 Voltaire

伍德罗，詹姆斯 Wodrow, James

伊莎贝拉 Isabella

伊阿古 Iago

伊壁鸠鲁 Epicurus

约克 Yorke

约翰逊 Johnson

约翰娜 Johanna

毕达哥拉斯 Pythagoras

七画

克里西波斯 Chrysippus

克拉克 Clerke

克拉克，塞缪尔 Clarke,Samuel

克拉苏，L. Crassus, L.

克拉伦登 Clarendon

克莱特斯 Clytus

克莱安西斯 Cleanthes

克莱奥梅尼 Cleomenes

克劳迪厄斯 Claudius

克雷吉，托马斯 Craigie,Thomas

麦肯齐，乔治 Mackenzie,George

麦克菲，亚历克 Macfie,Alec

麦克洛 Mckerrow

麦克斯韦 Maxwell

苏格拉底 Socrates

苏尔托尼乌斯 Suetonius

苏埃皮西乌斯 Sulpicius

忒拉蒙 Telamon

劳埃德，罗伯特 Lloyd,Robert

劳滕贝格 Rautenberg

坎贝尔，托马斯 Campbell

坎南 Cannan

来山得 Lysander

李维 Livy

沃 Avaux

沃拉斯顿，威廉 Wollaston,William

沃波尔，贺拉斯 Walpole,Horace

汤申德，查尔斯 Townsend,Charles

汤姆逊 Thomson

库柏，安东尼 Cooper, Anthony

库尔提乌斯，昆图斯 Curtius,Quintus

沙夫茨伯里 Sheftesbury

辛普森，罗伯特 Simpson, Robert

亨利埃特 Henriade

伯克，埃德蒙 Burke, Edmund

伯顿 Burton

希波吕托斯 Hippolytus

希尔德布兰德，布鲁诺 Hildèbrand,Bruno

狄摩西尼 Demosthenes

利特尔顿勋爵 Lord Lyttleton

阿里斯托梅尼 Aristomenes

阿里斯托得摩 Aristodemus

阿里斯提得斯 Aristides

阿提拉 Attila

阿波罗尼奥斯 Apollonius

阿盖尔公爵 Duke of Argyle

阿利亚 Arria

阿利安 Arrian

阿特纳奥斯 Athenaeus

阿伦德尔 Arundel

阿巴思诺特 Arbuthnot

八画

凯，F. Kaye,F.

凯瑟琳 Catharine

凯克洛普斯 Cecrops

凯姆斯勋爵 Lord Kames

昂肯，奥古斯特 Oncken,August

罗斯，威廉 Rose,William

罗斯福哥 Rochefoucauld

罗伯逊，威廉 Robertson,William

明托 Minto

帖木儿 Tamerlane

迪格比 Digby

帕斯卡 Pascal

帕尔米拉 Palmire

帕尔梅尼奥 Parmenio

图密善 Domitian

昆体良 Quintilian

拉斐尔 Raphael

拉克坦提乌斯 Lactantius

拉莫特 La Motte

拉封丹 La Fontaine

拉辛 Racine

拉普拉斯特 La Placette

拉尔修，第欧根尼 Laertius,Diogenes

欧里庇得斯 Euripides

欧迈尼斯 Eumenes

庞培 Pombey

法兰特，A. Feillet,A.

法雷尔，詹姆斯 Farrer,James

波斯，达 Bos,Dû

波切斯特 Porchester

佩罗 Perrault

金斯利 Kinsley

金纳斯 Knies

彼得大帝 Peter the Great

彼得伯勒主教 Bishop of Peterborough

彼特拉克 Petrarca

孟德斯鸠 Montesquieu

孟德维尔 Mandeville

弥尔顿，约翰 Milton,John

九画

恺撒 Caesar

哈奇森，弗朗西斯 Hutchson,Francis

哈姆莱特 Hamlet

查里兹厄斯 Charisius

查士丁尼 Justinian

查理一世 Charles I

柏拉图 Plato

南格尔 Nangle

威廉一世 William I

威尔逊，托马斯 Wilson,Thomas

珀修斯 Perseaus

封特奈尔 Fontenlle

洛克 Locke

洛赞 Lauzun

洛锡安 Lothian

科达斯科，弗朗切斯科 Condasco, Francesco

科泽尔，赖因霍尔德 Koser,Reinhold

科尔曼，乔治 Colman, George

修昔底德 Thucydides

保萨尼阿斯 Pausanias

俄狄浦斯 Oedipus

贺拉斯 Horace

十画

莫罗，格伦 Morrow,Glen

莫里哀 Molière

莫斯纳，埃内斯特 Mossner,Ernest

莫尔，亨利 More,Henry

莫尼弥埃 Monimia

格里菲思，拉尔夫 Griffithe,Ralph

格雷，托马斯 Gary,Thomas

格雷格，沃尔特 Greg,Walter

格拉古 Gracchus

格劳秀斯 Grotius

索思韦尔，爱德华 Southwell,Edward

索福克勒斯 Sophocles

埃克斯坦，瓦尔特 Eckstein,Walther

埃克斯皮利，阿贝 Expilly,Abbé

埃米利乌斯，保卢斯 Aemilius,Paulus

埃利奥特，吉尔伯特 Elliot,Gilbert

埃阿斯 Ajax

莱列阿斯 Laelius

莱辛 Lessing

泰奥弗拉斯托斯 Theophrastus

泰特勒 Tytler

宾，阿德默勒尔 Byng,Admiral

诺克 Nauck

海格立斯 Hercules

海德，爱德华 Hyde,Edward

高乃依 Corneille

爱比克泰德 Epictetus

桑托伊尔 Santeul

十一画

菲罗克忒忒斯 Philoctetes

菲莱 Feillet

菲茨莫里斯勋爵 Lord Fitz-Maurice

菲洛塔斯 Philotas

菲利普 Philip

萨卢斯特 Sallust

萨瑟恩，托马斯 Southerne,Thomas

萨拉米斯 Salamis

萨利公爵 Duke of Sully

龚图特，查理 Gontaut, Charles

勒默里 Lemery

梅森，威廉 Mason,William

理查森，塞缪尔 Richardson,Samuel

基诺 Quinault

基尼阿斯 Cineas

梭伦 Solon

盖尤斯 Gaius

笛卡尔 Des Cartes

十二画

喀提林 Catiline

斯图尔特，杜格尔德 Stewart,Dugald

斯图尔特，马修 Stewart,Mathew

斯卡尔钦斯基，维托尔特 Skerzyński，Witold

斯坦，彼得 Steim,Peter

斯莫尔，阿尔比恩 Small,Albion

斯威夫特 Swift

斯特拉恩，威廉 Strahan,William

斯金纳，安德鲁 Skinner,Andrew

斯科特 Scott

提布卢斯 Tibullus

提莫莱昂 Timoleon

提莫修斯 Timotheus

蒂克尔，托马斯 Tickell,Thomas

蒂雷纳 Turrenne

塔西佗 Tacitus

博尔吉亚，恺撒 Borgia,CaeSan

博纳，詹姆斯 Bonar,James

普卢塔克 Plutarch

普里西安诺斯 Priscianus

普拉顿，尼古拉斯 Pradon,Nicolas

普赖斯，理查德 Price,Richard

普林尼 Pliny

普芬道夫 Pufendorf

普勒阿得 Pléiade

奥古斯丁 Augustine

奥林匹娅 Olympia

奥斯瓦尔德 Oswald

奥勒利乌斯，马可 Aurelius,Marcus

奥赛罗 Othello

奥特韦，托马斯 Otway,Thomas

奥利金 Origen

奥维德 Ovid

富兰克林，伯特 Franklin,Burt

腓特烈 Frederick

腓力二世 Philip II

鲁弗斯 Rufus

十三画

路易十四 Louis XIV

裘卡斯塔 Jocasta

雷斯，卡迪纳尔 Retz,Cardinal

雷克托 Rector

雷古卢斯 Regulus

蒲柏 Pope

塞内加 Seneca

塞拉门尼斯 Theramines

塞尔比-比格 Selby-Bigge

塞尔苏斯，艾根斯脱 Celsus,Against

福基翁 Phocion

詹宁斯，索姆 Jenyns,Soame

詹姆斯一世 James the First

詹姆斯二世 James II

鲍尔 Bower

鲍尔杰，约翰 Balguy,John

十四画

赫兹，马科斯 Herz,Markus

赫尔德 Herder

赫伯特，亨利 Herbert,Henry

赛伊德 Seid

缪尔，艾特尔 Muir,Ethel

十五画

德莱顿，约翰 Dryden,John

德米特里 Demetrius

德彼雷奥斯 Despreaux

黎塞留 Richelieu

十六画

霍布斯 Hobbes

霍布雷肯 Howbraken

霍尔斯本特 Halsband

霍尔巴赫男爵 Baron d'Holbac

霍姆，约翰 Home,John

赞姆蒂 Zamti

十七画

戴维森，阿奇博尔德 Davidson,Archibald

1. 封面
2. 版权
3. 汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明
4. 译者序言
    1. 一、 斯密生平和《道德情操论》的创作及修订再版
    2. 二、 《道德情操论》和《国富论》的关系——简评所谓“亚当·斯密问题”
5. 告读者
6. 第一卷
    1. 第一篇 论合宜感
        1. 第一章 论同情
        2. 第二章 论相互同情的愉快
        3. 第三章 论通过别人的感情同我们自己的感情是否一致，来判断它们是否合宜的方式
        4. 第四章 续前章
        5. 第五章 论和蔼可亲和令人尊敬的美德
    2. 第二篇 论各种不同的适宜的激情程度
        1. 引言
        2. 第一章 论从肉体产生的各种激情
        3. 第二章 论由于想象的某种特殊倾向或习惯而产生的那些激情
        4. 第三章 论不友好的激情
        5. 第四章 论友好的激情
        6. 第五章 论自私的激情
    3. 第三篇 论幸运和不幸对人们判断行为合宜性所产生的影响；以及为什么在一种情况下比在另一种情况下更容易得到人们的赞同
        1. 第一章 虽然我们对悲伤的同情一般是一种比我们对快乐的同情更为强烈的感情，但是它通常远远不如当事人自然感受到的强烈

        2. 第二章 论野心的起源，兼论社会阶层的区别
        3. 第三章 论由钦佩富人和大人物，轻视或怠慢穷人和小人物的这种倾向所引起的道德情操的败坏
7. 第二卷
    1. 第一篇 论对优点和缺点的感觉
        1. 引言
        2. 第一章 任何表现为合宜的感激对象的行为，显然应该得到报答；同样，任何表现为合宜的愤恨对象的行为，显然应该受到惩罚
        3. 第二章 论合宜的感激对象和合宜的愤恨对象
        4. 第三章 不赞同施恩者的行为，就几乎不会同情受益者的感激；相反，对损人者的动机表示赞同，对受难者的愤恨就不会有一点同情
        5. 第四章 对前面几章的扼要重述
        6. 第五章 对优点和缺点感觉的分析
    2. 第二篇 论正义和仁慈
        1. 第一章 两种美德的比较
        2. 第二章 论对正义、悔恨的感觉，兼论对优点的意识
        3. 第三章 论这种天性构成的作用
    3. 第三篇 就行为的优点或缺点，论命运对人类情感所产生的影响
        1. 引言
        2. 第一章 论这种命运产生影响的原因
        3. 第二章 论这种命运产生影响的程度
        4. 第三章 论这种情感变化无常的最终原因
8. 第三卷
    1. 第一章 论自我赞同和不赞同的原则
    2. 第二章 论对赞扬和值得赞扬的喜爱；兼论对责备和该受责备的畏惧
    3. 第三章 论良心的影响和权威

    4. 第四章 论自我欺骗的天性，兼论一般准则的起源和效用
    5. 第五章 论道德的一般准则的影响和权威，以及它们被公正地看作造物主的法则
    6. 第六章 在什么情况下，责任感应该成为我们行为的唯一原则；而且在什么情况下，它应该同其他动机一起发生作用
9. 第四卷
    1. 第一章 论效用的表现赋予一切艺术品的美，兼论这种美所具有的广泛影响
    2. 第二章 论效用的表现赋予人的品质和行为的美，以及关于这种美的概念可能在何种程度上被看成一种原始的赞同原则
10. 第五卷
    1. 第一章 论习惯和风气对我们有关美和丑的看法的影响
    2. 第二章 论习惯和风气对道德情感的影响
11. 第六卷
    1. 引言
    2. 第一篇 论个人的品质，就它对自己幸福的影响而言；或论谨慎
    3. 第二篇 论个人的品质，就它可能对别人的幸福发生影响而言
        1. 引言
        2. 第一章 论天性致使个人成为我们关心和注意的对象所依据的次序
        3. 第二章 论天性致使社会团体成为我们慈善对象的次序
        4. 第三章 论普施万物的善行
    4. 第三篇 论自我控制
    5. 第六卷结论
12. 第七卷
    1. 第一篇 论应当在道德情感理论中加以考察的问题
    2. 第二篇 论已对美德的本质作出的各种说明
        1. 引言
        2. 第一章 论认为美德存在于合宜性之中的那些体系

3. 第二章 论认为美德存在于谨慎之中的那些体系
4. 第三章 论认为美德存在于仁慈之中的那些体系
5. 第四章 论放荡不羁的体系
3. 第三篇 论已经形成的有关赞同本能的各种体系
1. 引言
2. 第一章 论从自爱推断出赞同本能的那些体系
3. 第二章 论把理性视为赞同本能的根源的那些体系
4. 第三章 论把情感视为赞同本能的根源的那些体系
4. 第四篇 论不同的作者据以论述道德实践准则的方式
13. 译后记
14. 人名译名对照表
1. 三画
2. 四画
3. 五画
4. 六画
5. 七画
6. 八画
7. 九画
8. 十画
9. 十一画
10. 十二画
11. 十三画
12. 十四画
13. 十五画
14. 十六画
15. 十七画

汉译世界学术名著丛书

分科本◎哲学

艺术即经验

〔美〕约翰·杜威 著

商务印书馆
SINCE1897
The Commercial Press

图书在版编目(CIP)数据

艺术即经验/(美)杜威著;高建平译. —北京:
商务印书馆,2011
“汉译世界学术名著丛书”(分科本)
ISBN 978-7-100-07853-5

Ⅰ.①艺… Ⅱ.①杜…②高… Ⅲ.①杜威.
J.(1859~1952)—美学思想 Ⅳ.①B712.51

中国版本图书馆CIP数据核字(2011)第041711号

所有权利保留。
未经许可,不得以任何方式使用。

汉译世界学术名著丛书(分科本)
艺术即经验
〔美〕约翰·杜威 著
高建平 译

商务印书馆出版
(北京王府井大街36号 邮政编码100710)
商务印书馆发行
北京市艺辉印刷厂印刷
ISBN 978-7-100-07853-5

2011年5月第1版 开本880×1240 1/32
2011年5月北京第1次印刷 印张13 3/4 插页4
定价:45.00元

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明

我馆历来重视逐译世界各国学术名著。从1981年开始出版“汉译世界学术名著丛书”，在积累单行本著作的基础上，分辑刊行，迄今为止，出版了十二辑，近五百种，是我国自有现代出版以来最重大的学术翻译出版工程。“丛书”所列选的著作，立场观点不囿于一派，学科领域不限于一门，是文明开启以来各个时代、不同民族精神的精华，代表着人类已经到达过的精神境界。在改革开放之初，这套丛书一直起着思想启蒙和升华的作用，三十年来，这套丛书为我国学术和思想文化建设所做的基础性、持久性贡献得到了广泛认可，集中体现了我馆“昌明教育，开启民智”这一百年使命的精髓。

“丛书”出版之初，即以封底颜色为别，分为橙色、绿色、蓝色、黄色和赭色五类，对应收录哲学、政治·法律·社会学、经济、历史·地理和语言学等学科的著作。2009年，我馆以整体的形式出版了“汉译世界学术名著丛书”（珍藏版）四百种，向共和国六十华诞献礼，以襄盛举。“珍藏版”出版后，在社会上产生了良好反响。读书界希望我们再接再厉，以原有五类为基础，出版“分科本”，既便于专业学者研读查考，又利于广大读者系统学习。为此，我们在“珍藏本”的基础上，加上新出版的十一、十二辑和即将出版的第十三辑中的部分图书，计五百种，分科出版，以飨读者。

中华民族在伟大复兴的进程中，必将以更加开放的姿态面向世界，以更加虚心的态度借鉴和吸收人类文明的成果，研究和学习各国发展的有益经验。逐译世界各国学术名著，任重道远。我们一定以更大的努力，进一步做好这套丛书的出版工作，以不负前贤，有益社会。

商务印书馆编辑部

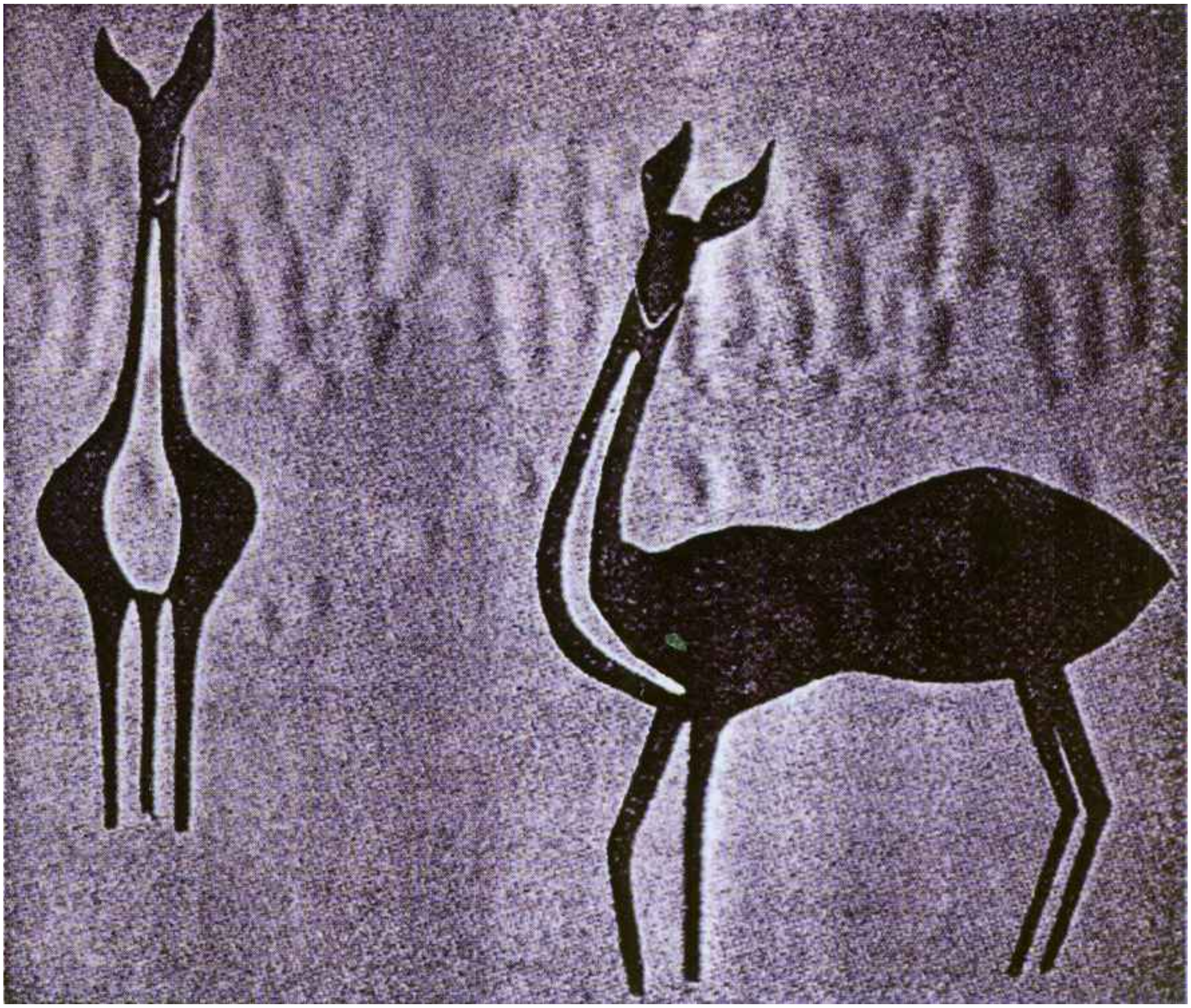
2011年3月





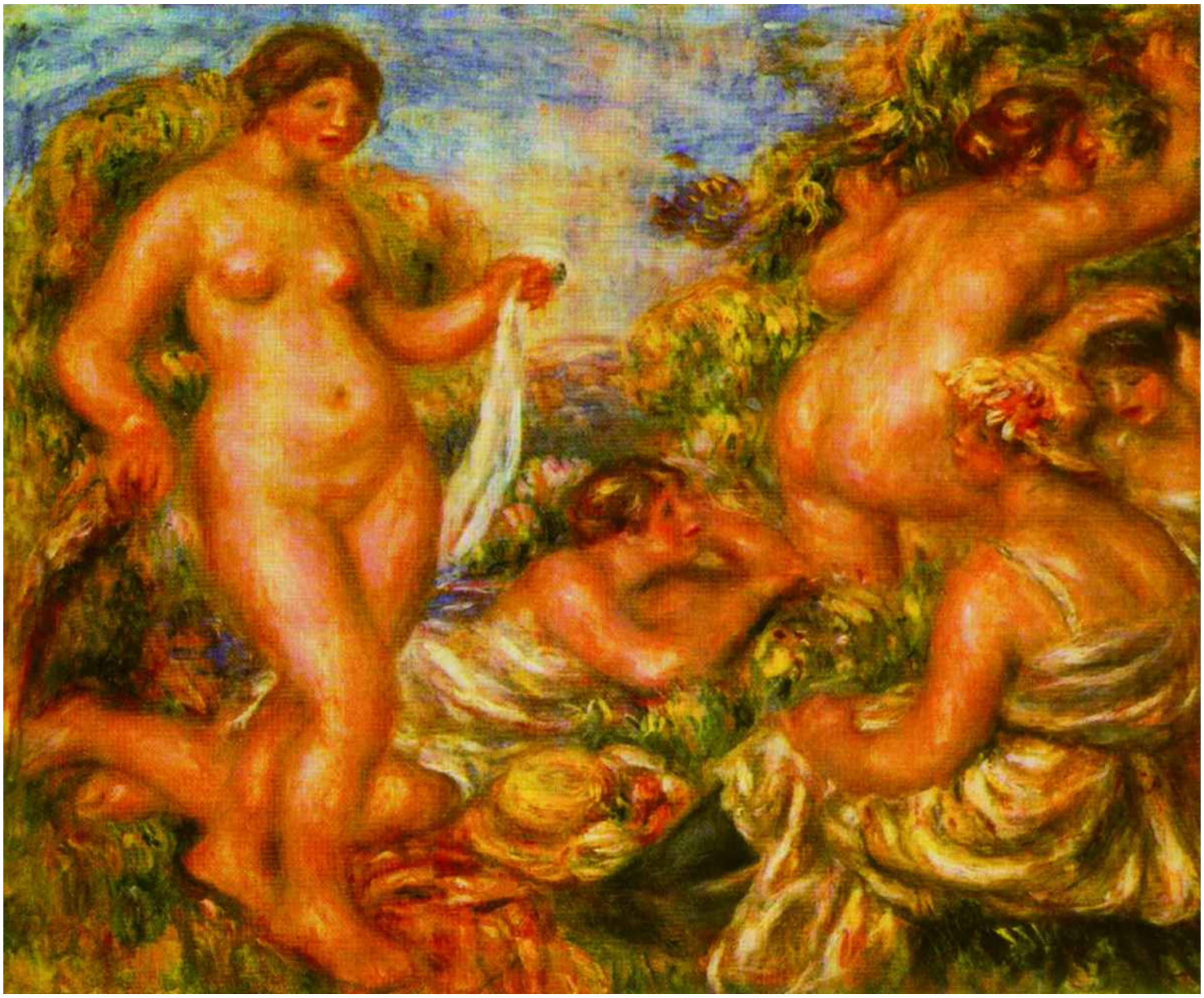




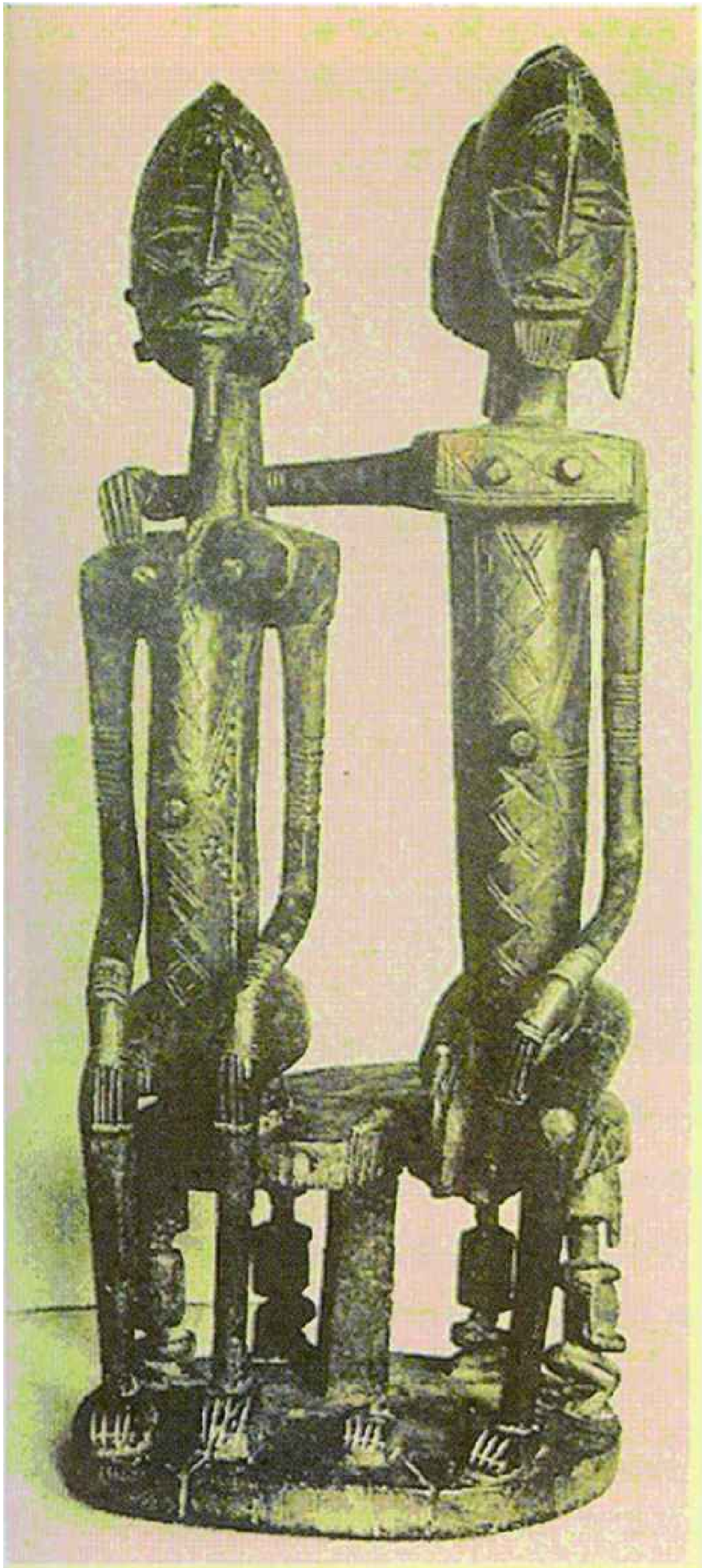


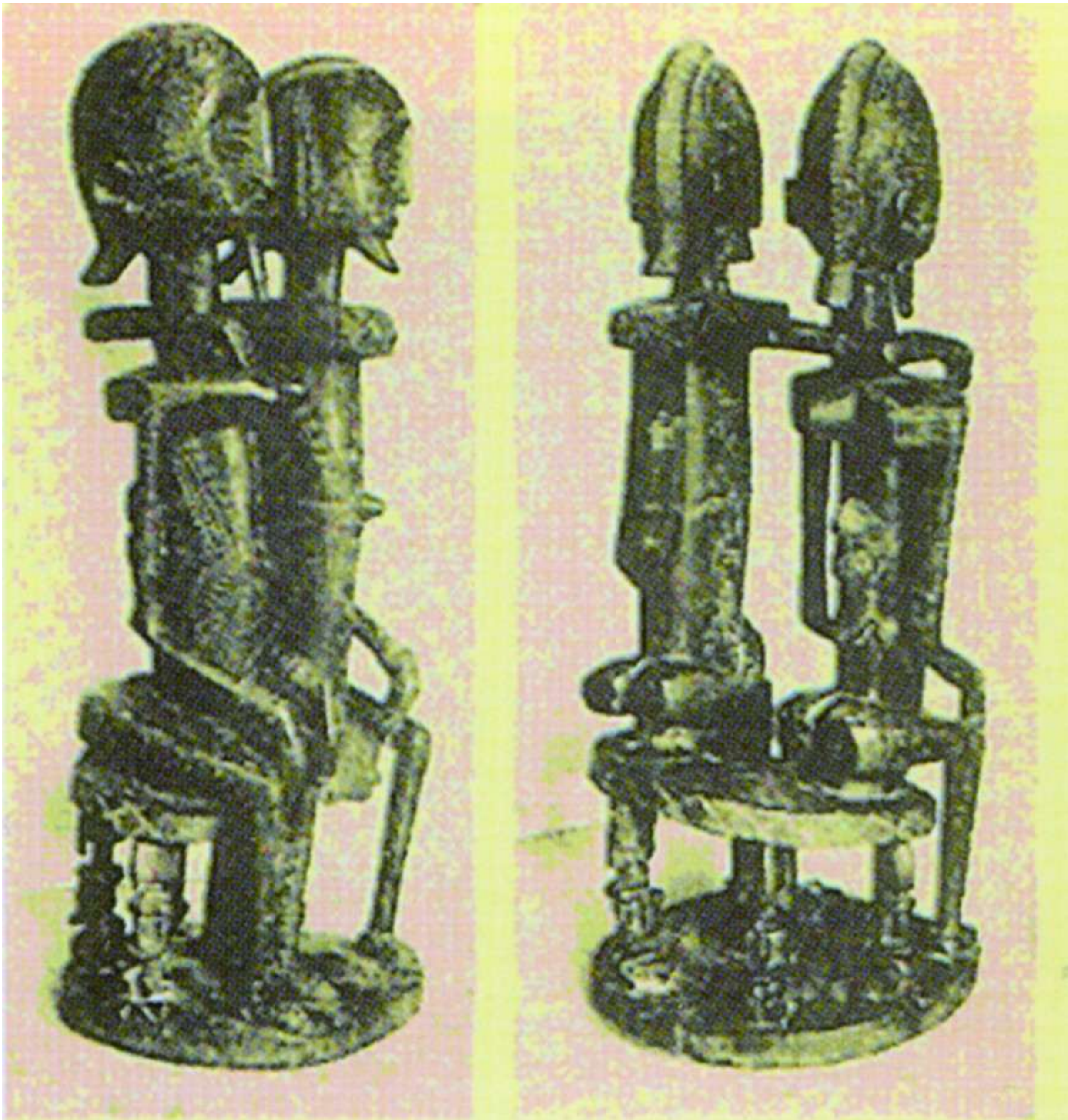














译者前言

约翰·杜威，美国哲学家，生于1859年，逝于1952年，曾先后在密歇根大学和哥伦比亚大学执教。他一生著述甚丰。美国南伊利诺斯大学出版社分早期、中期、晚期出版了他的三个系列的文集，共有37卷，内容涉及哲学、教育学、心理学、逻辑学等学术领域。他的许多著作很早就被翻译成了中文。但是，中国学术界一般只是将杜威看成是一位实用主义哲学家和教育学家，对他的美学介绍不多。而在国外，特别是在最近一二十年里，杜威的美学受到广泛的重视。这本《艺术即经验》，是他的美学代表作。

一

在20世纪，杜威无论在中国还是在全世界都经历了一个受到广泛欢迎，普遍被冷落，又重新受到重视的过程。

杜威曾于1919年到1921年间访问中国，在中国居住两年多，作了多次讲演，[1]受到中国知识界的热烈欢迎。但是，随着中国革命的向前发展，他那温和的、局部修补和渐进的立场，很快被当时迫切渴望一场社会巨变的中国人和激进的中国左翼知识界所抛弃。他的学生胡适，原本是新文化运动的积极倡导者，后来也与左翼知识界关系搞僵。

杜威在1928年曾访问苏联，回到美国后曾在报纸上连载访问观感《苏俄印象》，对当时的苏联社会颇有好感。苏联官方评价他是“民主和进步的哲学家”。然而，在此之后，随着苏联社会的变化，他的看法也有了改变。1937年，杜威赴墨西哥主持调查了莫斯科当局对托洛茨

基的指控，并发表了题为《无罪》的调查报告。斯大林领导下的苏联政府对此反应激烈，将他说成是“苏联人民凶恶的敌人”。

在东方世界否定杜威之时，20世纪中叶的西方学术界对杜威的评价也有一个反复的过程。哈贝马斯说，“在整个20世纪30年代，杜威的哲学在美国在某种程度上已经处于从奥地利和德国进口的分析版科学哲学的下风。”此后，“在美国的一些大［哲学］系，相当时期内他是一条‘死狗’［ein toter Hund］。”[2] 人们开始迷恋海德格尔、阿多诺、卡尔纳普，杜威被遗忘了。

杜威的美学也遭遇了同样的命运。杜威的《艺术即经验》一书出版于1934年。用理查德·舒斯特曼的话说，实用主义美学始于这本书，又差不多“在他那里终结”[3]。舒斯特曼总结其原因时说：“第一是由于杜威的政治观点倾向于左翼，而在麦卡锡时代的政治气氛下，这种左翼的观点不受欢迎。第二是杜威的艺术观点比较保守。他不欣赏后印象派以后的任何艺术流派，对先锋派艺术持贬斥的态度。第三是他的论述（由于不清晰）远没有像分析哲学那样在大学课堂里受到欢迎。”[4] 在20世纪中叶的美国，与同一时期的欧洲一样，分析美学大行其道。在分析美学家看来，杜威的美学是“自相矛盾的方法和未受训练的思辨的大杂烩。”[5]

到了20世纪后期，就像19世纪后期黑格尔那条“死狗”复活了一样，杜威的哲学和美学都引起了学界的广泛注意。在罗蒂出版于1979年的名著《哲学和自然之镜》中，杜威与维特根斯坦、海德格尔被共同列为“本世纪三位最重要的哲学家”。[6]

在美学上，杜威起着更为重要的作用。许多知名的美学家都将杜威的《艺术即经验》一书视为20世纪最重要的美学著作之一。[7] 舒斯特曼认为，在英美美学传统中，没有一本书在涉及范围的广泛，论述细致和激情有力方面可与《艺术即经验》相比。这本书对于那种将艺术品看成是固定、自足而神圣不可侵犯之对象的传统美学观的冲击，预示了巴尔特、德里达和福柯等的后结构主义者的思想，并且，杜威的理论要比这些大陆哲学家更为健全，而不像他们那样走极端。[8]

二

杜威的思想，可以被理解为从一个概念开始，这个概念就是：live creature。有的中国学者将这个词翻译为“活的创造物”，以突出creature与create和creator等一类词之间的联系。杜威选用这个词，将人与动物包括在内。在西方人心目中，人与动物都是上帝所创造的，但是，由于中国没有创世说的文化背景，一提创造，人们所想到的只有人的创造。为避免误解，我决定还是译为“活的生物”。

从哲学史上看，人与动物之间的区别已经被强调得太久，太过分了。人们用理性、语言、意识等各种各样的词来说明人与动物的区别，而忽视了人与动物间共同的东西。有鉴于此，杜威提出，“为了把握审美经验的源泉，有必要求助于处于人的水平之下的动物的生活。”根据这一思路，他从动物身上找到了一种经验的直接性和整体性。他认为，在动物的活动中，“行动融入感觉，而感觉融入行动——构成了动物的优雅，这是人很难做到的。”杜威还更为明确地说，“狗既不会迂腐也不会有学究气；这些东西只有过去在意识中与当下分隔开，过去被确定为模仿的模式，或经验的宝库时，才会出现。”因此，从动物的行为来看审美经验的起源，这是杜威的方法的一个重要出发点。这里的“过去”一词，指的是经验的保存。在《哲学的改造》一书中，杜威指出，动物不保存过去的经验，而人保存这种经验。[9] 然而，就针对当下事物形成经验这一点而言，人与动物是一致的。并且，我们可以从这种经验追溯审美经验的起源。

以“活的生物”为基石，杜威建立了他的一元论哲学。如果说，西方哲学从柏拉图开始，就出现了理念世界与物质世界的对立的话，那么，亚里士多德有形式与质料，圣奥古斯丁有上帝之城与人类之城，笛卡尔有精神与肉体，康德有本体与现象界，这些都表明，在几千年的欧洲哲学史上，二元论的哲学传统始终占据着主导地位。哲学家们将原本单一的世界划分成了精神与物质两个世界，又想出种种办法来实现两个世界之间的连结。杜威认为，各种各样的连结都是不成功

的，要改造哲学，就要超越物质与精神的二元论，回到一个世界之中。

在上述种种二元论的哲学中，成为他最主要的理论挑战对象的，当然还是康德的理论。康德建立了主体与客体对立的理论体系，认为主体通过将范畴强加到客体之上而使知识成为可能。但是，人们所认识的只是客体的现象，处于现象背后的本体（noumenon）却是不可认识的。主体与客体这两个世界，只能相互连结，相互对应，而不能看成是一个连续的整体。

杜威早年受莫里斯的影响，接受了黑格尔哲学。黑格尔哲学运用理念外化为自然、社会，最后又回归精神的辩证运动来解释从自然、生物、人类，直到精神的历史发展，从而建立了一个无比巨大的一元论体系。在这个体系中，精神与物质的二元对立被统一到精神上来。杜威的早期著作中有着明显的黑格尔的烙印。后来，通过对达尔文思想的吸收，杜威开始走出黑格尔的思辨体系。正如罗蒂所说："杜威的独特成就在于，仍然足够黑格尔化，因此不把自然科学看作对于获得事物本质方面具有优先地位，同时又足够自然主义化，因此根据达尔文理论来考虑人类。"[10]

二元论的哲学总是将世界看成是对象，从而形成精神是主体，而物质是对象的二元对立关系。杜威要改变这种看法，将世界看成是人的环境。人与动物一样，只是一个"活的生物"而已。动物没有主客体意识，它们与自身的生活环境是结合在一起的。杜威用这种他称之为自然主义的视角来看待人，指出人与环境也具有这样的结合关系。人是环境的一部分，环境也是人的一部分。我们的皮肤不是隔离自我与环境的墙。我们的活动是在环境刺激下形成的，我们的思想也是环境的产物。人的活动表现为与环境中的其他力量的相互作用。更进一步说，人并不是置身于环境之外对环境进行思考的。当人置身于环境之外时，环境就变成了对象。然而，我们无法置身于环境之外，而只能处于环境之中。我们不是世间诸种力量相互作用的旁观者，而是参与者。

三

除了要恢复人与动物，有机体与自然之间的连续性之外，在美学上，杜威谈得更多的是恢复艺术与非艺术之间的连续性。在本书中，作者开门见山就明确指出，从事艺术哲学写作的人的一个重要任务是，“恢复作为艺术品的经验的精致与强烈的形式，与普遍承认的构成经验的日常事件、活动，以及苦难之间的连续性。”

杜威所讲的艺术与非艺术之间的连续性的恢复，包括几个层次：第一是艺术品的经验与日常生活经验之间的连续性。我们并非只在接触艺术品时才产生经验，在日常生活中，经验是无处不在的。任何能够抓住我们的注意力，使我们发生兴趣，给我们提供愉悦的事件与情景，都能使我们产生经验。我们在街头看到了车祸，在电视上看到某地有一个爆炸性新闻，听到一则笑话，农村孩子跑十里、二十里去看火车，在城里工作和居住的人不远千里万里去旅游，所获得的都是经验。这些经验过去被认为与艺术经验毫不相干。艺术经验被当作是穿着礼服在音乐厅和剧院里正襟危坐听音乐和看戏，被看成是去博物馆和画廊观赏艺术名作，被局限于阅读文学名著。艺术理论的研究，只是从这些艺术经验出发，或者说，只是从公认的艺术作品出发。杜威认为，建立在这种认识基础上的艺术理论，是一种空中楼阁。这是艺术理论走向形式主义，变得苍白无力的原因。针对这种情况，他提出，“为了理解艺术产品的意义，我们不得不暂时忘记它们，将它们放在一边，而求助于我们一般不看成是从属于审美的普通的力量与经验的条件。我们必须绕道而行，以达到一种艺术理论。”通过对艺术经验与日常生活经验之间的连续性的认识，他在探求一种新的艺术研究方法。

除了艺术与日常生活之间的连续性之外，杜威还进一步寻求高雅艺术与通俗艺术之间的连续性。我们今天看到的雅典帕台农神庙是一件伟大的艺术品，但它对于当时的雅典人来说，只是神庙。被我们奉为经典的许多古代艺术作品，在其产生之时，也都与当时人的生活有

着密切联系。那些以大写字母A开头的“艺术”（Art）似乎具有某种被称为“灵韵”（aura）的精神性，被人们高高地供奉起来，放进了博物馆。大写字母开头的“艺术”（Art），与小写字母开头的“艺术”（art），即一些大众艺术区分了开来。这种区分是现代社会发展的结果。高雅艺术与通俗艺术区分之后，有教养者将自己的欣赏范围局限于前者，而人民大众则既由于缺乏财力、时间和教育水平，又由于觉得它苍白无力而去“寻找便宜而粗俗的物品”。由此，造成了高雅艺术与通俗艺术的分野。这种分化对艺术的发展来说，是具有灾难性的，前者失去了大众，后者则失去了品味。一方面，高雅艺术使普通人望而生畏，无法接近，不构成生活的一部分；另一方面，大众就只能求助于凶杀、色情的粗俗品来满足审美饥渴。杜威指出，原始人就不是如此：“文身、飘动的羽毛、华丽的长袍、闪光的金银玉石的装饰，构成了审美的艺术的内涵，并且，没有今天类似的集体裸露表演那样的粗俗性。”原始艺术所具有的生气和力量，使现代艺术相形失色，原因在于，在那时，没有高雅艺术与通俗艺术的分野，艺术成为人的族群生活的一部分。有一个笑话：“问：什么是经典的文学作品？答：是那些老师让学生读，学生不读，老师实际上也没读的作品。”也许，事实并没有发展到这个程度。但是，老师在课堂上要求学生读与他们自己实际上经常读的作品，美学家们在理论论述中所分析的作品与他们实际上经常接触与欣赏的作品之间，正在形成越来越大的差距，这确实是不争的事实。对此，杜威的回答是，看看原始人是怎样对待艺术的，看看原始艺术怎样在今天越来越受到人们的欢迎。杜威生活在19世纪末和20世纪的前期，他对许多先锋派的艺术持怀疑的态度，但是，对于原始艺术，他却给予了高度的评价。当然，我们无法回到原始时代，但重建高雅艺术与通俗艺术之间的连续性，却是我们所能够完成的任务。

杜威由此再进一步，试图建立一种美的艺术与实用的或技术的艺术之间的连续性。从中世纪的手工作坊中，一方面生长出现代的制造业，另一方面也生长出美的艺术。由于受审美无利害观点的影响，传统的看法是，只有那些不是为着实用目的而制造出来的制成品，才是艺术品。杜威认为，实用与否，不是区分是否是艺术的标志。他指出，“黑人雕塑家所做的偶像对他们的部落群体来说具有最高的实用价

值，甚至比他们的长矛和衣服更加有用。但是，它们现在是美的艺术，在20世纪起着对已经变得陈腐的艺术进行革新的作用。它们是美的艺术的原因，正是在于这些匿名的艺术家们在生产过程中完美的生活与体验。”他所提出的艺术标准，在我们今天看来颇具新意。他提出，美的艺术在生产过程中“使整个生命体具有活力”，使艺术家“在其中通过欣赏而拥有他的生活”。

上面的这些论述显示出，杜威努力要建立一种回到日常生活的艺术理论。对于他来说，艺术不是无用的摆饰，不是有闲阶级的无病呻吟。在这里，他直截了当地将自己的主张称为工具主义。当然，他的工具主义，不能简单地理解为艺术在社会历史的发展中起着工具的作用。关于这一点，我们参考一下他关于艺术意义的论述，是有益的。杜威反对那种艺术不表达任何意义的说法，他以船上的旗帜为例，指出艺术也许没有船上旗帜所具有的向其他船只传达旗语信号的意义，但的确具有为跳舞而用来装饰甲板时所具有的意义。这就是说，杜威并不像一些艺术理论家那样，认为艺术没有意义，只有情感或形式。同时他又指出，艺术的意义，与词的意义不同。词是再现对象与行动的符号，代表着这些对象与行动。艺术的意义则是“在拥有所经验到的对象时直接呈现自身”。“就像花园的意义一样，这是直接经验所固有的”。从这一思路出发，他认为，艺术是工具，但这个工具不是用于外在的目的。艺术的功能在于加强生活的经验，而不是提供某种指向外在事物的认识。

四

杜威将他的哲学称之为经验自然主义。经验是他的哲学的核心，也是他的美学的核心。本书的书名，如果直译的话，可译为“作为经验的艺术”。但我觉得，译为“艺术即经验”符合原作的意思。杜威对艺术作品与艺术产品作了区分，提出前者从经验的方面考察艺术，而后者脱离经验。因此，杜威讲连续性，讲联系，但是，所有的联系都是由

经验，并在经验之中实现的。对他来说，“不作为经验的艺术”就不是考察的对象。

杜威的经验与此前的英国经验主义不同。对于英国经验主义者来说，世界是给定的事实，而哲学的任务是解释人关于世界的知识的源泉，经验主义者将这一源泉归于经验。与英国经验主义相对立的是欧洲大陆的理性主义，主张知识的源泉是理性。杜威哲学的对立面是主观与客观相对立的二元论。对于他来说，无论是英国经验主义者，还是大陆理论主义者都属于这种二元论。他提出，经验是超越这种二元论的关键概念。世界并不处于人的对立面，而只是人的环境而已。活的生物与环境之间的关系才是给定的事实。活的生物与环境接触产生了经验。这种经验中，既包括环境作用于活的生物所产生的“受”（undergo），也包括活的生物作用于环境所产生的“做”（do）。因此，经验并不只有被动的一面，也有主动的一面。不仅如此，他还指出，经验是动态而非静态的。活的生物在与环境的相互作用中，不断处于平衡丧失和平衡恢复的过程之中。这种平衡的失与得的过程，就是活的生物与环境相互改造的过程。由此，环境成了属于活的生物的环境，而活的生物也适应了环境。在这种动态平衡的过程中，就产生了经验。这种经验既不是纯粹主观的，也不是纯粹客观的，它是人与环境相遇时出现的。更进一步说，只有经验才是第一性的。有了“经验”，才能对经验进行反思。一切关于“自我”和“对象”的意识、思考和理论，都是第二性的，是在“经验”的基础上生长起来的。

从这种对经验的定义出发，杜威进一步提出了他的“一个经验”（an experience）的概念。经验有完整与不完整之分。日常生活的经验常常是零碎的、不完整的。在生活之流中，各种各样的经验在错综复杂地相互错杂，我们的注意力被不同的事件所吸引，我们的情感表现常常被打断和压抑，我们的某一项具体的活动不断受到其他活动的干扰。但是，人具有一种获得完整经验的内在需求。一块石头从山上滚下，不到山谷不会停。一件事没有做完，我们会总是想着它。一盘没有下完的棋，会让我们惦念不已。一句话没说完而被别人打断，会使人不快以至恼怒。有一个相声中说，一个戏迷边骑自行车边哼一

段戏，自行车撞电线杆倒地他还接着哼，过路人去拉他，他要把戏哼完再起来。这也许可以成为"一个经验"的夸张的描绘。我们读小说读到紧要处不愿被打断，看戏看电影不愿只看一半，都基于获得"一个经验"的要求。由此，说书人在说到关键处时停下，要听众"欲知后事如何，且听下回分解"，则是利用听众对经验延续性的要求而实现不同时间获得的经验之间的连接。这样，听书人在一次听书活动中，既获得了"一个经验"，又没有获得完整的"一个经验"。他这次所获得的"一个经验"，是一个大的"一个经验"之中的小的"一个经验"。我们在读长篇小说、听系列演讲和看电视连续剧时的经验历程，也具有类似的模式。

"一个经验"就是一次圆满的经验。这种经验在生活中到处可见。一项工作圆满完成，一道数学题成功地解答出来，一次游戏玩得很尽兴，一篇文章写完，都得到了"一个经验"。在生活之流中，不完整的经验不具有累积性，不给人以深刻印象，时过境迁，我们可能很快就会将它忘记了。但有时，我们会永远记住一些经验。这既可以是一次大难不死的经历，一次刻骨铭心的恋爱，也可以是一次聚会、一次旅游、一餐饭、一件事的处理，等等。这些经验不一定是正面的，使人兴奋、愉悦、陶醉，它也可能是反面的，使人感到痛苦、忧伤、悔恨。只要具有一种自身的整一性，从而具有意味，就成为"一个经验"。

"一个经验"给我们提供了一把理解"审美经验"的钥匙。过去的美学家都把"审美经验"看得很神秘。特别是英国经验主义者，常常利用"审美感官"来论证"审美经验"。这种"审美感官"在一些人如夏夫茨伯里和哈奇生那里被看成是一种"内在感官"（internal sense），并将这种"内在感官"看成是独立的、与"外在感官"即我们通常所说的视听嗅味触感官并列的思想源泉。与这种观点不同，杜威致力于恢复审美经验与日常生活之间的连续性。对于他来说，我们只有五种感官，而没有什么第六感官，并不存在"内在感官"。只要经验获得完满发展，就成了"一个经验"。"一个经验"不一定就是"审美经验"，但它的确是具有审美性质的经验，而"审美经验"只是"一个经验"的集中与强化而已。审美经验也不是康德美学所强调的那样，其中没有实用的考虑，

没有理智的概念。杜威写道，“审美的敌人既不是实践，也不是理智。它们是单调、目的不明而导致的懈怠，屈从于实践和理智行为中的惯例。”因此，具有整一性、丰富性、积累性和最后的圆满性的经验，就具有了审美的特质。

五

“一个经验”从冲动开始，但冲动还不是“一个经验”。“一个经验”的形成，依赖于双重改变的过程。在这个过程中，一个活动转变为一个表现行动，而环境中的事物转变成了手段和媒介。在“一个经验”之中，凝聚了活的生物与环境的相互作用的结果。

杜威在这里区分了“刺激”（impulse）与“冲动”（impulsion）。前者是有机体特殊而专门化的对环境的反应，而后者是有机体作为整体对环境的适应。中文翻译也许不能准确地体现这一原义，因此必须特别加以说明。在汉语中，刺激表示一种从外向内的作用，如一个人在光与声的刺激 下情绪发生变化，某人受了刺激 ，精神异常；而冲动表示一种从内向外的作用，如一个人受到欲望的驱使，一时冲动 ，做出某事。但杜威所说的却不是这个意思。他的意思是：“这是活的生物对食物的渴求，而不是吞咽时舌头与嘴唇的反应；作为整体的身体像植物的向日性一样趋向于光明，而不是眼睛追随着一束具体的光线”。他解释道，前者是冲动，后者是刺激。由此看来，内在与外在，在这里是结合在一起的。“刺激”和“冲动”都既具有外在的因素，也具有内在的因素。杜威强调一种由内向外的运动，但又表示，这种运动的根源仍在于有机体对环境的适应。情感的表现，与这种运动有着密切的关系，也同样具有这种整体性。

情感的表现，是美学研究中的一个老问题，从20世纪初到20世纪中叶，许多美学家都对此作过论述。因此，杜威的表现论，为这一古老的问题提出了新的视角。关于表现，我们对一些观点可能不会陌生。例如，列夫·托尔斯泰曾讲过要在心中唤起情感，并用动作、线

条、色彩和声音来传达这种情感。这似乎暗示了一种情感传达说，即外在的材料只是在传达一种已经存在的情感。[11]克罗齐的表现说，强调表现与直觉的统一，认为通过线条、色彩、声音和文字实现了表现，才成为真正的直觉。他否定外在的物质材料与表现有关，艺术作品从本质上说是一个精神的与想象的综合体，将印象融合成一个统一的整体而已。在他的心目中，物质材料只是传达已经实现的表现，而表现在真正的直觉中就已实现了。[12]克莱夫·贝尔提出一切视觉艺术的共同性质是“有意味的形式”，一种“线、色的关系和组合”，“审美地感人的形式”。[13]克莱夫·贝尔在设想形式与情感的对应关系，然而，二元论的哲学框架使他不能解释这种对应关系形成的原因。

与这些人的观点不同，杜威认为，表现需要两个条件，即内在的冲动和外在的阻力。它是被压出（express即press out）的，因此，依赖于被压的东西和压力的存在。不存在一种先在的情感，然后用符号将它记录下来。情感的表现过程，也同时就是产生过程。这是一种情感形成的“柠檬汁”理论。艺术家在艺术创作活动中产生情感，而不是传达已经产生的情感。艺术是在一种表现性动作中形成的。在表现性动作的发展之中，情感就像磁铁一样将合适的材料吸向自身。情感的直接发泄不是表现，只有在它“间接地被使用在寻找材料之上，并被赋予秩序，而不是被直接消耗时，才会被充实并向前推进”。

不仅情感，而且思想也具有与材料结合的特点。杜威认为，人可以通过图像和声音来思维，语词并非是唯一的思想媒介。当然，语词是重要的思想媒介，但并非所有的意义都能通过词语得到表现。绘画和音乐由于其直接可见和可听的性质而能够表现一些独特的意义。当我们询问，绘画和音乐所表现的是什么意义时，我们是在要求一种从图像和声音的意义向语词意义的转换，而这本身就否定了图像和声音的意义的独特性。因此，艺术家是用形象来构思他们的作品的，这种形象同时也与艺术所使用的媒介，即实际的材料结合在一起。因此，这种思维，既是图像的思维，也是材料的思维。

杜威还进一步将表现中所出现的情感与形式的关系归结到表现性动作上来。他在书中有一段对素描的论述，对表现的这种特点作出了

生动的论述。他说，“画（drawing）是抽出（draw *out*）；是提取出题材必须对处于综合经验中的画家说的东西。此外，由于绘画是由相关的部分组成的整体，每一次对具体人物的刻画都被‘引入’（be drawn *into*）一种与色彩、光、空间层次，以及次要部分安排等其他造型手段的相互加强的关系之中。”传说五代时的画家荆浩在《笔法记》中否定“画者华也”，而肯定“画者画也，度物象而取其真”，表达了类似的意思。在表现性动作之中，艺术创作的主客体之间的统一得以实现。

更为重要的是，杜威提出，艺术作品所表现的，并不是情感，而是带有情感的意义。他认为，情感与思想，与意义都是不可分开的。艺术所表现的，也不是“自我”。相反，并不存在一种先于表现的自我。我们是在与他人的交流中，逐渐学会表达意义的。我们学会了表达的方式，这些表达方式既塑造了我们的“自我”，也使我们能够“表现”。

六

对一个人的思想，可以从两个方面来评价。第一是看他与他的前人相比，有没有提出新的东西；第二是从今天的角度看，这个人的思想有无意义，可起什么作用。这两者在有的人身上是重合的，在有的人身上，则不重合。从这两个方面来看杜威，我们会得到一些有趣的结论。

杜威的确提供了许多前人没有提供的东西。在他之前，美学界受康德和黑格尔的影响。康德给20世纪初的西方美学界带来了二元论、形式主义，黑格尔给美学界带来了唯心主义精神。杜威是这两种影响的挑战者。他反对克莱夫·贝尔的形式主义，反对克罗齐的唯心主义，将达尔文的自然主义精神带入到美学之中，为美学提供了一个新的支点。

杜威对今天的美学的意义，是在一个新的背景下形成的。20世纪的美国美学，取得了许多成就。在著名的美学家中，有我们所熟知的鲁道夫·阿恩海姆、苏珊·朗格、门罗·比厄斯利、乔治·迪基、阿瑟·丹托、纳尔逊·古德曼，等等，这个名单列举起来会很长。在这批人中，有深受康德哲学影响的阿恩海姆和朗格。阿恩海姆代表着格式塔心理学在美学上的发展，康德式主体为客体提供范畴的思想模式为这种心理学提供了理论基础。朗格关于情感符号的观点，是新康德主义在美学上的显现。至于比厄斯利等一批分析美学家们的思想，则是维特根斯坦思想的发展。维特根斯坦本来对美学持否定的态度，然而，分析美学正是在他们的思想基础上发展起来的。这种美学致力于对艺术批评所使用的概念进行分析。分析美学对康德美学和黑格尔美学都持批判的态度，但是，这种美学仍然继承了康德和黑格尔对学术分科和将艺术孤立化的做法。这些美学家们花了很多的精力来论证艺术的定义问题，认定艺术是人类的一种独特活动所产生的独特的产品，而忽视艺术生产与日常产品生产之间的联系。对于是否存在大写字母A开头的“艺术”（Art）问题，分析美学家们的态度是，只对这个已经被认定的事实进行分析。分析美学家们对批评所使用的术语进行分析，满足于将美学理解成元批评。分析美学家们还应对先锋派对艺术构成的挑战，思考怎样的艺术定义才能将这些艺术包括进去，从而使他们的理论跟上时代。由于这种美学的逻辑严密性，以及这些美学家们对同时代艺术的亲和态度，使得分析美学一度成为在包括美国美学界在内的西方美学界占据着统治地位的美学。

只是到了20世纪末，分析美学在国际美学界的统治地位才受到来自一些方面的挑战。在这些挑战者中，有人从后现代主义的角度对精英性的艺术概念表示不满，有人从后殖民主义的角度开始对非西方美学传统进行阐释，也有人回到维特根斯坦的后期思想，寻找语言与生活的联系。在这种情况下，杜威的美学成为一个重要的思想资源。杜威美学不像受康德、黑格尔影响而产生的美学以及分析美学那样，从公认的艺术作品出发，而是要“绕道而行”，从“活的生物”出发，这就使美学建立在了一个新的基础之上。杜威美学的现实意义，正在于此。

七

本文当然无法对杜威的思想作一全面的介绍。这里只以杜威的美学为核心，对杜威思想做提要性的评述。一位名叫菲利普·M.策尔特纳的荷兰学者曾这样写道：“杜威的哲学就是 他的美学，而所有他在逻辑学、形而上学、认识论和心理学中的苦心经营，在他对审美和艺术的理解中被推向了顶点。”[14] 这位作者也许出于对杜威美学的偏爱才作出这一结论，但如果了解杜威的基本思想倾向的话，我们就会发现，这种说法中包含着一些深刻的道理。

有一个问题，表面看来与我们所涉及的话题无关，但实际上对我们理解杜威起着非常关键的作用。这就是杜威对科学的态度。我们知道，杜威一生都非常关注科学的发展。在他的学术论述中，我们常常可以看到，他了解许多当时科学发展的最新成果，并对这些成果持欢迎的态度。在这些科学成果中，达尔文的进化论思想、心理学的最新发展，对他的哲学美学体系起了至关重要的作用。但是，杜威并不是一个科学主义者。他的哲学模式，并不是依据科学建立起来的。

罗蒂曾将哲学区分为三个阶段，指出从教父时代直到17世纪，“哲学”一词“指的是将古代智者（尤其是柏拉图和亚里士多德）的思想用于拓广和发展基督教的思想构架”。到了17、18世纪，“自然科学取代宗教成了思想生活的中心。由于思想生活俗世化了，一门称作‘哲学’的俗世学科的观念开始居于显赫地位，这门学科以自然科学为楷模，却能够为道德和政治思考设定条件。”这种思想的代表就是康德。现代哲学是在对康德的科学主义的批判过程中形成的。这种批判的特点就是用政治和文艺来取代科学，成为文化的中心。罗蒂认为，马克思选择了政治，而尼采选择了文艺，杜威选择了政治，而海德格尔选择了文艺。[15] 如果说，在美国大学的哲学系里，马克思与尼采没有对康德体系构成根本威胁的话，那么，对于罗蒂来说，重新回到杜威则成了挑战康德传统的新一轮努力。

杜威是否使他的哲学从属于政治，这也许是个可引起争议的话题。至少，就我所读到的几本杜威的著作而言，他所做的更多的是使他的哲学从属于教育和美学。我们对罗蒂所谓的杜威选择政治，应该作宽泛的理解。实际上，他所关注的并非狭义的政治，而是整个社会的改造，而这一点实际上是与他的美学联系在一起的。

有人提出这样一些从学科谱系观点看不可理解的现象：杜威继承了席勒关于审美教育的思想，只是将席勒的贵族式的教育理念转换成了平民的教育理论而已。席勒是康德的信徒，但杜威却在反对康德的同时，接过了席勒思想的有益因素。通过教育来改造世界、改造人，从而达到一个美的世界，用这句话来概括杜威的理论意愿，也许离事实差得不太远。美学是杜威关于哲学改造的一部分，同时也是他关于社会改造和人的改造的一部分。

在本书的最后，杜威提出，“艺术的材料应从不管什么样的所有的源泉中汲取营养，艺术的产品应为所有的人所接受”。他提出了一个乌托邦：使艺术从文明的美容院变成文明本身。他满怀信心地相信艺术会繁盛，认为“艺术的繁盛是文化性质的最后尺度”，艺术将与道德结合，而爱与想象力在其中起着重要的作用。这些内容都表明，假如杜威没有写出这本美学著作，他的全部思想体系将是不完整的。当他写出这本书以后，他的全部理论努力所达到的目标，他从改造哲学，改造教育，直到改造社会和人的全部思路，就清晰地显露了出来。

2005年2月于北京西坝河

---

[1] 见《杜威五大讲演》，合肥：安徽教育出版社1999年。

[2] 哈贝马斯的这段话引自尤根·哈贝马斯所写的书评《论杜威的〈确定性的寻求〉》，童世骏译，引自约翰、杜威，《确定性的寻求》，傅统先译，上海：上海人民出版社2005年版，序言第3页。

[3] 理查德·舒斯特曼，《实用主义美学》，彭锋译，北京：商务印书馆2002年版，第10页。

[4] 高建平等，《实用与桥梁：访理查德·舒斯特曼》，《哲学动态》2003年第9期，第17页。

[5] A. 伊森伯格（A. Isenberg）,“分析哲学与艺术研究”（Analytical Philosophy and the Study of Art），见《美学与艺术批判杂志》（1987）第46期，第128页。

[6] 理查德·罗蒂，《哲学和自然之镜》导论，李幼蒸译，北京：三联书店1987年版，第3页。

[7] 例如，国际美学协会前主席阿诺德·贝林特（Arnold Berleant）和国际美学协会前秘书长柯提斯·卡特（Curtis Carter）都说，这本书是美国人所写的最好的一本美学著作。

[8] 见舒斯特曼，“实用主义：杜威”，见《劳特里奇美学指南》，伦敦：劳特里奇出版社2001年，第103页。

[9] 见杜威，《哲学的改造》，许崇清译，北京：商务印书馆1958年版，第1—2页。

[10] 理查德·罗蒂，《哲学和自然之镜》，第8章注释8，见该书中译本第343页。

[11] 参见列夫·托尔斯泰，《什么是艺术？》，引自Thomas E. Wartenberg, *The Nature of Art: An Anthology*（Beijing: Peking University Press, 2002），pp. 98—106。

[12] 克罗齐,《美学原理》，朱光潜译，北京：外国文学出版社1983年版，特别是第7—18页。

[13] 克莱夫·贝尔，《艺术》，周金环、马钟元译，北京：中国文联出版公司1984年版，第4页。

[14] 菲利普·M.策尔特纳（Philip M. Zeltner）,《约翰·杜威的审美哲学》（*John Dewey's Aesthetic Philosophy*）（Amsterdam: B. R.

Grüner, 1975），第3页。

[15] 这里的罗蒂的话，请参见理查德·罗蒂，《哲学和自然之镜》中译本作者序，见该书第11—14页。

怀着感激之情

献给

艾伯特·C.巴恩斯

序言

1931年冬春之际，我应邀到哈佛大学作了十次系列讲座。讲演的科目是艺术哲学，那些讲演是这本书的缘起。这个讲座是为纪念威廉·詹姆斯而设立的，我为这本书哪怕是间接地与这个杰出的名字联系在一起而感到莫大的荣幸。在进行这些讲演时，哈佛大学哲学系的同事们始终如一的友善和好客也给我留下了愉快的回忆。

有关这个科目，我在对我所受的影响做出说明时，感到有点为难。这种影响也许部分可从书中所提到或所引用的作者中显示出来。我阅读这一科目的书籍已经很多年了，英文书籍阅读面较为广泛，法文的少一点，德文的则更少一点。我从那些我现在已经无法回忆起来的源泉之中汲取了很多的东西。此外，某些作者对我的影响，要远比书中所提到的大得多。

说明那些直接向我提供帮助的人则比较容易。约瑟夫·拉特纳（Joseph Ratner）博士向我提供了一些有价值的资料出处。迈耶·夏皮罗（Meyer Schapiro）博士阅读了第十二章与第十三章，并提出建议供我自由地采用。欧文·埃德曼（Irwin Edman）阅读了本书的大部分手稿，他的建议和批评使我获益匪浅。悉尼·胡克（Sidney Hook）阅读了许多章，这些章现在的形式大都是与他讨论的结果；特别是论批评的那一章以及最后一章，就更是如此。我最需要感谢的是A. C.巴恩斯（A. C. Barnes）。这本书曾逐章与他讨论过，但他对这些章的评论和批评仅只是他对我的帮助的很小的一部分。在好几年的时间中，我从与他的谈话中得到了许多教益，许多谈话都是在他那无与伦比的藏画前进行的。这些谈话与他的书都是我关于哲学美学的思考形成的主要因素。如果说这本书有什么优点的话，那都归功于巴恩斯基金会良好的教育工作。这一工作比起当代包括科学教育在内的各门学科的优秀教育工作来，都是具有开创性的。我为这本书能够成为这个基金会所产生的广泛影响的一部分而感到高兴。

感谢巴恩斯基金会允许我复制一些插图，感谢巴巴拉和威拉德·摩根为本书提供照片。

约翰·杜威

第一章 活的生物[1]

作为事物的过程中常常会有的具有讽刺意味的反常现象，美学理论的构成所依赖的艺术作品的存在成了关于它们的理论的障碍。其中的一个原因是，这些作品是外在地与物质地存在着的产品。在一般观念中，艺术品常被等同于存在于人的经验之外的建筑、书籍、绘画或塑像。由于实际的艺术品是这些产品运用经验并处于经验之中才能达到的东西，其结果并不容易为人们所理解。除此之外，这些产品中一部分的完善本身，它们由于拥有无可争议地受赞赏的长久历史而具有的特权，形成了一个阻碍新鲜洞察的成见。一旦某件艺术产品获得经典的地位，它就或多或少地与它的产生所依赖的人的状况，以及它在实际生活经验中所产生的对人的作用分离开来。

当艺术物品与产生时的条件和在经验中的运作分离开来时，就在其自身的周围筑起了一座墙，从而这些物品的、由审美理论所处理的一般意义变得几乎不可理解了。艺术被送到了一个单独的王国之中，与所有其他形式的人的努力、经历和成就的材料与目的切断了联系。因此，从事写作艺术哲学的人，就被赋予了一个重要任务。这个任务是，恢复作为艺术品的经验的精致与强烈的形式，与普遍承认的构成经验的日常事件、活动，以及苦难之间的连续性。山峰不能没有支撑而浮在空中；它们也非只是被安放在地上。就所起的一个明显的作用而言，它们就是 大地。弄清楚这一事实的各种含义，是地理学家与地质学家这些与地球的理论有关的人的事。对艺术进行哲学研究的理论家，也要完成类似的任务。

如果有人愿意接受这一见解，那么甚至只要通过短暂的实验，他将看到随之而来的是初看上去令人惊讶的结论。为了理解艺术产品的意义，我们不得不暂时忘记它们，将它们放在一边，而求助于我们一般不看成是从属于审美的普通的力量与经验的条件。我们必须绕道而行，以达到一种艺术理论。这是由于理论固然与理解和洞察有关，但

却并非没有赞赏的惊叹，以及称之为欣赏的情感爆发式刺激。很有可能，我们喜爱花的色彩和芬芳，却对植物没有任何理论知识。但如果一个人着手去理解 植物开花，他必须寻找与决定植物生长的土壤、空气、水与阳光间的相互作用有关的东西。

一般人都同意，帕台农神庙是一件伟大的艺术品。然而，它仅仅在成为一个人的一个经验时，才在美学上具有地位。并且，如果一个人超出了他个人的欣赏范围，进而建构该建筑仅仅是其中一个成员的大的艺术王国的理论时，他就不得不在思考的某一阶段，转而注意忙乱的、争吵不休的、极端敏感的、带着认同一种公民宗教的公民感觉的雅典公民。他们并非将帕台农神庙当作一件艺术品，而是当作城市纪念物来建筑的。这座神庙只是他们的经验的表现而已。对于他们来说，这一转向就像是人们需要这样的建筑，这个要求在该建筑上得到了实现一样；它不是寻求其目的的物质相关性的社会学家所进行的那种考察。要对体现在帕台农神庙上的审美经验进行理论化的人，必须在思想上意识到该神庙所介入其生活的人，即它的创造者和欣赏者，与我们的家人和街坊的共同之处。

为了以最根本的、为人们所认可的形式来理解 美学，必须从它的最初状态开始；从抓住一个人的眼睛与耳朵的注意力，当他在看与听时激起他兴趣，向他提供愉悦的事件与情景开始：抓住大众的情景——救火车呼啸而过；机器在地上挖掘巨大的洞；人蝇攀登塔尖；[2] 栖息在高高的屋檐上的人将火球扔出去再接住。如果一个人看到耍球者紧张而优美的表演是怎样影响观众，看到家庭主妇照看室内植物时的兴奋，以及她的先生照看屋前的绿地的专注，炉边的人看着炉里木柴燃烧和火焰腾起和煤炭坍塌时的情趣，他就会了解到，艺术是怎样以人的经验为源泉的。如果这些被问到他们行动的理由，他们无疑会回到理性的回答。支起燃烧的木柴的人会回答说，这样就可使火烧得更旺；但是，他无疑被眼前所发生的多样的戏剧性变化所迷住，并在想象中参与进去了。他不再是一个冷静的旁观者。柯尔律治关于诗的读者所说的话，就所有快乐地专注于其心灵与身体的活动的人而言，是正确的：“读者不仅仅，或者并不主要是由好奇心的机械冲动，不由

一种不止息的、到达最后解决的欲望，而是由过程本身的使人愉悦的活动所推动。”

聪明的技工投入到他的工作中，尽力将他的手工作品做好，并从中感到乐趣，对他的材料和工具具有真正的感情，这就是一种艺术的投入。无论是在工场里，还是在画室里，这样的工人与无能而粗心的笨蛋间都同样具有巨大的差别。一产品也许常常不能在使用它的人心里激发美感。但是，这个问题与其说是由工人，不如说常常是由他的产品将流向的市场的状况所造成的。如果状况与机会不同，那些过去的工匠所制作的东西在人的眼睛中的意义也就不同。

这种思想是如此无所不在，以至于“艺术”（Art）被人们高高地供奉起来。如果有人说他喜欢随意的娱乐，至少部分是由于其审美的性质时，他引起的是人们的反感而不是欢迎。那些对于普通人来说最具有活力的艺术（the arts）对于他来说，不是艺术：例如，电影[3]、爵士乐、连环漫画，以及报纸上的爱情、凶杀、警匪故事。这是因为，当所承认的艺术被驱逐到博物馆和画廊之中时，对本身可使人快乐的经验的不可抑制的冲动就指向了这些由日常环境所提供的出路。许多对博物馆式艺术概念提出抗议的人，从其根源上讲也犯有来自同样的概念的错误。这是由于流行的观念将艺术与普通经验的对象和景象区分开来，许多理论家和批评家以持这个观点，甚至曾对这个观点详加说明而感到自豪。当所选择与区分出来的物品与一般行业的产品具有紧密联系之时，也正是对前者的欣赏最为通行和最为强烈之时。而当这些物体高高在上，被有教养者承认为美的艺术品之时，人民大众就觉得它苍白无力，他们出于审美饥渴就会去寻找便宜而粗俗的物品。

那些将美的艺术放置在高高的供奉台上的因素，并非来源于艺术的王国，它们的影响也并非仅限于艺术。对于许多人来说，一种混杂着敬畏与非现实性的灵韵（aura）包含了“精神性”与“理想性”，而与此相反，“质料”就成了一个受蔑视的术语，表示某种要辩解或道歉的东西。起作用的是那些不仅将美的艺术，而且将宗教排除在普通或社群生活之外的力量。艺术很难逃脱在历史上制造出如此众多现代生活和思想的错位与分裂的力量的影响。我们无须走遍天涯，也无须回到几

千年前的过去，从不同的民族那里寻求证明，一切加强了直接生活感受的对象，都是欣赏的对象。文身、飘动的羽毛、华丽的长袍、闪光的金银玉石的装饰，构成了审美的艺术的内涵，并且，没有今天类似的集体裸露表演那样的粗俗性。室内用具、帐篷与屋子里的陈设、地上的垫子与毛毯、锅碗坛罐，以及长矛等等，都是精心制作而成，我们今天找到它们，将它们放在艺术博物馆的尊贵的位置。然而，在它们自己的时间与地点中，这些物品仅是用于日常生活过程的改善而已。它们不是被放到神龛之中，而是用来显示杰出的才能，表示群体或氏族的身份，对神崇拜，宴饮与禁食，战斗，狩猎，以及所有显示生活之流节奏的东西。

舞蹈与哑剧这些戏剧艺术的源泉作为宗教仪式庆典的一部分而繁荣起来。弹奏拉紧的弦，敲打绷起的皮，吹动芦笛，就有了音乐艺术。甚至在洞穴中，人的住所装饰着彩色图画，这些画活生生地保存着与人的生活紧密相连的、对于动物的感觉经验。供奉神的处所和方便同更高权力者交流的设施，人们都会精心打造。但在这种情况下，戏剧、音乐、绘画与建筑等艺术与剧院、画廊、博物馆之间并没有特别的联系。它们是一个组织起来的社群有意味生活的一部分。

在战争、祭神、集会表现出来的集体生活之中，不存在这些场所和活动所特有的东西与使这些东西具有色彩、优雅、尊贵的艺术之间的区分。绘画、雕塑有机地与建筑统一起来，而它们与建筑物所服务的社会目的也是一致的。器乐与歌唱是仪式与庆典不可分割的组成部分，在其中集体生活的意义得到了完满体现。戏剧是集体生活的传说与历史的生动再现。甚至在雅典时期，这些艺术仍不能从这种直接经验的背景中被割裂开，还保持着它们的重要特征。不仅是戏剧，雅典的体育活动也起着赞颂和强化种族与群体传统，教育人民，纪念光荣业绩，并加强公民的自豪感的作用。

在这种情况下，毫不奇怪，雅典的希腊人在思考艺术时，会形成艺术是再造或摹仿行动的思想。许多人反对这一想法。但是，这一理论的流行证明了美的艺术与日常生活的紧密联系；如果艺术与生活兴趣相距遥远的话，那么，任何人都不会产生这种想法。这一学说并非

表示艺术是对象的精确复制，而是说艺术反映了与社会生活的主要制度联系在一起的情感与思想。柏拉图由于对这种联系具有强烈的感受，才产生出必须对诗人、戏剧家和音乐家进行审查的想法。他说从多利安音乐到吕底亚音乐的转变是城邦衰亡的预兆，这也许是夸大其辞。但当时没有人会怀疑，音乐是社群的气质与制度的一个组成部分。“为艺术而艺术”的想法是人们无法理解的。

那么，美的艺术分区化的观念的兴起必定有其历史的原因。我们今天将美的艺术品移入并存放的博物馆和画廊本身，就对那种将艺术隔离开来，而不是将之视为庙宇、广场及其他社会生活形式的伴随物的原因，作了部分说明。一本有教益的现代艺术史可以依据独特的现代博物馆和画廊制度的形成过程来写。在此我可以指出一些突出的事实。欧洲的绝大部分博物馆都是民族主义与帝国主义兴起的纪念馆。每一个首都都必须有自己的绘画、雕塑等物品的博物馆，它们部分是用来展示该国过去艺术的伟大，部分是展示该国君主在征服其他民族时的掠夺物，例如，拿破仑的战利品就存放在卢浮宫。它们证明了现代艺术隔离与民族主义和军国主义间的联系。无疑，这种联系有时服务于一个非常有用的目标；日本就是如此，这个国家在西方化的过程中，通过将庙宇国家化，保存了大量的艺术珍宝。

资本主义的生长，对于发展博物馆，使之成为艺术品的合适的家园，对于推进艺术与日常生活分离的思想，都起着强有力的作用。作为资本主义制度的重要副产品的新贵们（*nouveaux riches*），特别热衷于在自己的周围布置起艺术品，这些物品由于稀少而变得珍贵。一般说来，典型的收藏家是典型的资本家。他们为了证明自己在高等文化领域的良好地位而收集绘画、雕像，以及艺术的小摆饰，就像他们的股票和债券证明他们在经济界的地位一样。

不仅个人，而且社群和国家也将修建歌剧院、画廊和博物馆作为它们在文化上具有高尚趣味的证明。一个社群愿意将其收入花费在赞助艺术上，就表明，该社群并非完全沉湎于物质财富。它建立这些建筑物，并为这些建筑物收集藏品，就像当时人们修建大教堂一样。这些东西反映并建立了优越的文化地位，而它们与普通的生活的隔离反

映出它们不是本土与自发的文化的事实。它们与某种“比你更神圣”（holier-than-thou）的态度相对应，这种态度并非表现为针对个人本身，而是针对吸引了一个社群绝大部分时间与精力的兴趣与职业。

现代工商业具有一种国际的范围。画廊与博物馆中的藏品见证着一种经济上的世界主义的增长。由于经济体系的原因，贸易与人口的流动性削弱或摧毁了艺术作品与这些艺术作品曾经是其自然表现的地方特性（*genius loci*）。由于艺术品在失去了它们的本土地位之时，取得了一种新的地位，即成为仅仅是美的艺术的一个标本，而不是别的什么东西。此外，这时艺术品像其他物品一样，是为着在市场上出售而生产的。有钱与有权的个人对艺术的赞助曾在许多情况下对促进艺术生产起过作用。也许许多野蛮的部落都有它们自己的梅塞纳斯[4]。但现在，甚至那种亲密的社会联系也在一种世界市场的非人格性中丧失了大半。过去由于其在社群生活中的地位而有效并有意义的物体，现在从它们起源时的条件中孤立出来。由于这个原因，它们也从普通的经验中分离开来，成为趣味的标志和特殊文化的证明。

由于工业状况的变化，艺术家被挤出了活跃着的兴趣的主流之外。工业被机械化了，艺术家却不能机械性地为大规模生产而工作。他与正常的社会服务链结合得不那么紧密了。这时，出现了一种独特的审美“个人主义”。艺术家们发现，通过孤独地进行“自我表现”来从事自己的工作，是他们义不容辞的任务。为了不迎合经济力量的趋势，他们常常感到有必要将他们的分离性夸大到怪异的程度。相应地，艺术产品带上了某种更大程度的独立与秘奥的气氛。

这些力量的作用的集合，再加上现代社会中一般存在着的在生产者与消费者间形成鸿沟的状况，普通的经验与审美经验之间也形成了一个裂痕。作为这一裂痕的记录，我们最终，仿佛当作是正常状况一样，接受了一些艺术哲学，它们在没有别的生物栖身的区域生存着，在其中审美的静观性质不加论证地得到强调。价值的混淆进一步加强了这种分离。一些额外的东西，如收集、展览、拥有与展示的乐趣，都被装扮成审美价值。批评也受到影响。许多对珍宝的欣赏与对沉湎于艺术的超越之美的赞颂，并不怎么考虑具体的产生审美知觉能力。

然而，我的目的并非对艺术史进行经济学的阐释，更不是说经济状况或者总是，或者直接与知觉和欣赏相关，甚至可以解释单个的艺术作品。我想说的是，将艺术与对它们的欣赏放进自身的王国之中，使之孤立，与其他类型的经验分离开来的各种理论，并非是它们所研究的对象所决定的，而是由一些可列举的外在条件所决定的。这些条件仿佛是嵌入到制度与生活的习惯之中，由于不被意识到而具有更强烈的效果。于是，理论家们假定这些条件嵌入到物体的本性之中。但是，这些状况的影响并不局限于理论。正如我所指出的，这深深地影响着生活实践，驱除作为幸福的必然组成部分的审美知觉，或者将它们降低到对短暂的快乐刺激的补偿的层次。

甚至对那些不赞同前面所说的话的读者来说，这里所作的陈述的含意对于确定问题的性质也是有益的：恢复审美经验与生活的正常过程间的连续性。对艺术及其在文明中的作用的理解既不能靠对它唱颂歌，也不能靠从一开始就专注于公认的伟大艺术品而得到加深。理论所要达到的理解只有通过迂回才能实现；回到对普通或平常的东西的经验，发现这些经验中所拥有的审美性质。只有在审美已经被分区化了，或者只有当艺术作品已经被放在了一个独特的地位，而不是作为公认的普通经验之物时，理论才会从公认的艺术作品开始，并由此出发。甚至一个粗俗的经验，如果它真的是经验的话，也比一个已经从其他方式的经验分离开来的物体更加适合于提示审美经验的内在性质。循此提示我们能发现艺术作品是怎样发展与强调在日常欣赏之物中特别有价值之处。于是，我们就会看到，艺术产品来自于后者，来自日常经验得到完全表现之时，就像煤焦油经过特别处理就变成了染料一样。

许多关于艺术的理论已经存在了。要说明提出另一种关于审美的哲学的理由，就必须发现一个新的研究方法。在现有理论中进行结合与变换对喜欢这么做的人来说并不难。但是，我感到，现有理论的问题在于它们开始于一种现成的分区化的状况，或从一种出于与具体的经验对象联系而使之“精神化”的艺术观念出发。然而，取代这种精神化的并非是美的艺术作品的退化或庸俗的物质化，而是一种揭示这些作品使在普遍经验中所发现的性质理想化的观念。如果艺术作品被置

于受到普遍尊重的直接的人的语境之中，它们就会比鸽笼式艺术理论所赢得的普遍接受具有更广泛得多的吸引力。

一种从美的艺术与普通经验间已发现性质的联系出发的关于美的艺术的观念，将能够显示有助于从一般人类活动向具有艺术价值的事物的正常发展的因素与动力。它也将能够指出限制正常增长的条件。美学理论的论述者常常提出审美哲学是否能够帮助培养审美欣赏力的问题。这一问题是一般批评理论的一个分支，在我看来，如果它没有指出要寻找什么，没有指出要在具体的审美对象中找到什么的话，它就没有完美地实现其所有的功能。但是，不管如何，这么说是站得住脚的：除非一种艺术哲学使我们知道艺术相对于其他经验形式的功能，除非它说明为什么这种功能实现得如此不充分，除非它表示功能能够充分实现的条件，一种艺术哲学就是无效的。

如果没有在实际上试图将艺术作品贬低成是为着商业目的而制造出来的物品的话，那么，对于一些人来说，将从普通的经验中出现艺术作品与原材料被加工成有价值的产品作比较，似乎就是没有价值的。然而，关键在于，过多的对于已完成作品的狂热赞颂本身无助于这些作品的产生和对它们的理解。不知道土壤、空气、湿度与种子的相互作用及其后果，我们也能欣赏花。但是，如果不考虑这种相互作用，我们就不能理解 花——而理论恰恰就是理解。理论所要关注的是发现艺术作品的生产及它们在知觉中被欣赏的性质。物体的日常要素是怎样变成真正艺术性的要素的？我们日常对景色与情境的欣赏是怎样发展成特别具有审美性的满足的？这些是理论所必须回答的问题。除非我们愿意在我们目前不认为是审美的经验中追根寻源，我们就不能找到答案。在发现了这些积极的种子之后，我们也许就能随着它们的生长线索而进入到最为完美精致的艺术形式之中。

众所周知，除了在偶然情况下，不管植物如何可爱，也不管我们如何喜爱它们，在不理解其因果条件的情况下，我们就不能控制它们的生长与开花。同样，不同于纯粹的个人欣赏，审美理解必须从在审美上可赞美的事物得以出现的土壤、空气与光线开始。并且，这些条件正是那些使得日常经验得以实现的条件与因素。我们越了解这一事

实，就越会发现我们自己面临着的是问题而不是最终的解决。如果艺术与审美的性质藏于每一个正常的经验之中，我们又如何解释它们是怎样和为什么在一般情况下不显现出来呢？为什么对于绝大多数人来说，艺术仿佛是从外部引入经验之中的，而审美似乎等同于某种故意为之的东西呢?

除非我们在使用“正常经验”时对这个概念的意义有一个清楚与连贯的想法，我们无法回答上述问题，也不能从日常经验中探寻艺术的发展。幸运的是，通向这一思考之路已经被打通并标明。经验的性质是由基本生活条件所决定的。尽管人不同于鸟兽，人与鸟兽却同样具有基本的生命功能，同样在生命过程的持续中作出基本的调节。由于具有同样的生命需要，人类从他们的动物祖先那里继承了呼吸、动作、视与听，以及他们用来协调感官与运动的大脑。这些他们用来维持自身存在的器官并非是由他们所独有，而是受惠于他们的远古动物祖先长期的努力与奋斗。

幸运的是，一个关于审美在经验中的位置的理论，在从最基本形式的经验出发时，无须在琐碎的细节中丧失其自身。只要勾画出大致的轮廓就足够了。第一个要考虑的是，生命是在一个环境中进行的；不仅仅是在其中，而且是由于它，并与它相互作用。生物的生命活动并不只是以它的皮肤为界；它皮下的器官是与处于它身体之外的东西联系的手段，并且，它为了生存，要通过调节、防卫以及征服来使自身适应这些外在的东西。在任何时刻，活的生物都面临来自于周围环境的危险，同时在任何时刻，它又必须从周围环境中吸取某物来满足自己的需要。一个生命体的经历与宿命就注定是要与其周围的环境，不是以外在的，而是以最为内在的方式作交换。

一只狗在吃食时低嚎，在慌张或孤独时大叫，在他的人类朋友回来时摇尾巴，这些都是包括人类与其所家养的动物在内的自然条件中的一种生活的含义的表现。每一个需要，比如说渴望获得新鲜空气与食物，都是一种至少是暂时缺乏与周围环境足够谐调的表现。但这也是一种要求，一种深入到环境之中，补偿缺乏，通过建构至少是暂时的均衡来恢复谐调。生活本身是由这样一些阶段组成，有机体与周围

事物的同步性失去又再次恢复——或者通过努力，或者通过幸运的偶然。并且，在一个生长着的生命中，这种恢复绝不仅仅是回到先前的状态，它在成功地经历了差异与抵制状态之后，使生命本身得到了丰富。如果有机体与环境间的间隙过大，这个生物就死亡了。如果它的活动没有为暂时的异化所加强，它就仅仅在维持。当一个暂时的冲突成为朝向有机体与其生存环境之间的更为广泛的平衡过渡时，生命就发展。

这些生物学的常识具有超出其自身的内涵；它们触及到经验中审美性的根源。世界上充满着对生命漠视，甚至敌对的事物；生命所赖以维持的过程本身即倾向于使它脱离其环境。然而，如果生命持续并在持续中发展，即已存在着对于对立与冲突因素的克服；存在着使它们向由更有力而更有意义的生活所区分出来方面的转化。通过扩展（而不是通过矛盾与被动地适应）进行有机而有生命地调节的奇迹实际上发生了。在这里，通过节奏而达到的平衡与和谐初露端倪。均衡并非机械地而无生气地实现，而是来自于，并由于张力才得以实现。

在自然中，甚至在生命水平之下，也具有某种超过仅仅流动与变化的东西。每当一个稳定的，甚至是运动的，均衡实现之时，形式就出现了。变化环环相扣，并相互支撑。存在这种连贯之处就存在持续性。秩序并非从外部强加的，而是由能量在其中相互影响的和谐的相互关系所组成的。由于它是积极的（并非由于与正在进行的过程无关而呈任何静态），这种秩序独自发展着。它逐渐将多种多样的变化包容进其平衡的运动之中。

秩序只有在一个常受无秩序威胁的世界（在这个世界中，活的生物仅仅在利用其自身周围存在的秩序，并将这种秩序结合进自身之内）中，才能受到赞赏。在像我们这样的一个世界之中，每一个获得感受性的活的生物，每当它发现周围存在着一个适合的秩序时，都带着一种和谐的感情对这种秩序作出反应。

只有当一个有机体在与它的环境分享有秩序的关系之时，才能保持一种对生命至关重要的稳定性。并且，只有这种分享出现在一段分裂与冲突之后，它才在自身之中具有类似于审美的巅峰经验的萌芽。

与环境相协调的丧失和统一的恢复这种周期性运动，不仅在人身上存在，而且进入到他的意识之中；它的状况是人借以形成目标的材料。情感是已实际发生的或即将出现的突变的意识符号。不谐调是机遇，它会导致反思。作为实现和谐的条件，恢复统一的欲望将单纯的情感转变为对对象的兴趣。随着这种和谐的实现，反思的材料结合进了作为其意义的对象。由于艺术家以一种特殊的方式关注统一得到实现时的经验，他并不避开抗拒与紧张的时刻。相反，他致力于研究这些时刻，不是为了它们本身，而是由于它们的潜力将一种统一而完整的经验带入生动的意识之中。与带有审美目的的人相反，科学研究者对问题，对所观察的与所思考的事物间的紧张关系所显示的情况感兴趣。当然，他关心问题的解决。但是，他并非以此为满足；他将已取得的解决仅作为进一步研究所需要立足的垫脚石，从而过渡到另一个问题。

因此，审美活动与理智活动之间的区别在于对活的生物与其周围环境间相互作用的持续节奏过程的强调之处不同。两者所强调的基本质料是一致的，一般形式也是一致的。那种认为艺术家不思考，而科学研究者则除思考以外什么也不做的奇怪的想法，是将进展节拍与着重点的不同转变为种类的不同。当想法不再仅仅是想法，而成为对象的整体意义之时，思想家也在审美了。艺术家也有自己的问题，并且在工作时也思考。但是，他的思想更为直接地体现在对象之中。科学工作者相比之下更为远离其目的，用符号、语词与数学代号工作。艺术家以他工作用的媒介种类本身来思考，他的手段与他所制作的对象是如此接近，以至于使前者直接融入到后者之中。

有生命的动物无须将情感投射到所经验的对象之中。远在自然具有数学的性质，甚至在具有像色彩与色彩的形状等“第二”属性[5]的集合之前，自然就是和善的与可恶的，温和的与乖戾的，使人不快的与使人鼓舞的。甚至像长与短，坚实与空洞这样一些词，对于除了那些在理智上专门化的人以外的所有的人，都具有一种道德或情感上的含义。词典将告诉所有查词典的人，像甜与苦这样一些词的早期用法不是表示感觉性质本身，而是区分喜欢与不喜欢的东西。怎么可能不是这样呢？直接经验来自于自然与人的相互作用。在这种相互作用之

中，人的能量积聚、释放、抑制、受阻、遂愿。欲望与实现，行动的冲动与这种冲动被抑制，循环往复，周而复始。

所有在旋风般变化中产生稳定性与秩序的相互作用，都是有节奏的。潮涨潮落，心脏的收缩与舒张：这些都是有规律的变化，这些变化在一个范围内进行。超过所规定的界限就是毁灭与死亡，然而，新秩序又正是从这里产生的。在一定比例范围内对变化的控制建立了一个空间的，而不仅仅是时间的模式：如海上的波浪，海滩上的沙波起伏，清淡与浓黑的云彩。缺的与满的、斗争与成就，实现了的越轨行为与此后的调整之间的对比，形成了在其中行动、感受与意义合一的戏剧性场面。结果是平衡与反平衡。它们既不是静态的，也不是机械的。它们表达了一种由于通过克服抵抗去进行衡量所表现出来的强烈的力量。用有利的与不利力量将对象包围起来。

有两种可能的世界，审美经验不会在其中出现。在一个仅仅流动的世界中，变化将不会被积累；它不是朝向一个终极的运动。稳定性与休止将不存在。然而，同样真实的是，世界是完成了的，结束了的，没有中途停止与危机的痕迹，不提供任何作出决定的机会。在一切都已经完成之处，没有完满。我们带着愉悦设想涅槃和始终如一的极度的狂喜，仅仅是因为它们被投射到我们现存的紧张与矛盾背景之中。由于我们生活在其中的实际的世界是运动与到达顶点，中断与重新联合的结合，活的生物的经验可以具有审美的性质。活的存在物不断地与其周围的事物失去与重新建立平衡。从混乱过渡到和谐的时刻最具生命力。在一个完成了的世界中，睡与醒没有区别。在一个完全混乱的世界中，无法作出任何努力。在一个按照我们的模式建立的世界中，完成之时以其周期性出现的愉快的间隙，而强化了经验。

内在的和谐只是在通过某种手段来达到与环境的某种妥协时才能实现。如果这种和谐在没有“客观的”基础时出现，它就是虚幻的——在极端的情况下达到疯狂的程度。幸运的是，对于经验的多样性，妥协可以通过许多不同的方式达到——这些方式最终由选择性的兴趣决定。愉悦（pleasure）可以通过偶然接触与刺激而实现；在一个充满痛苦的世界上，这种愉悦并不受到蔑视。但是，幸福（happiness）和快

乐（delight）的概念与愉悦则不可同日而语。通过一种完成，幸福与快乐触及我们存在的深处——一种包括我们生存条件在内的完整存在的调节。在生命过程中，达到一个均衡期同时也就是与环境新关系的开始，这种关系带有通过斗争来实现新的调节潜在力量。达到顶点之时同时就是重新开始之时。任何将完满与和谐的时间延长到超过它的期限的企图，都构成了一种从世界退隐。因此，这表明一种活动的降低与丧失。但是，通过不安定与冲突的阶段，持续着对内在和谐的深层记忆，就像熔铸在石头上一样，对这种和谐的感受萦绕在生活之中。

绝大多数常人都意识到，在他们现在的生活与过去和将来之间常常出现裂痕。过去像一个负担一样压在他们身上；过去侵入现在，如后悔没有利用机会，希望后果得到改变。过去构成对现在的压迫，而不是信心十足地向前运动的资源宝库。但是，活的生物利用其过去；该生物甚至可以正视自己过去的愚蠢行为，以此作为对现在的警示。不是努力生活在过去所得到的成就之上，该生物让过去的成功来提示现在。每一个活着的经验的丰富性都可以归结为桑塔耶拿很好地概括的“静默的回响”（hushed reverberations）。[6]

对于具有充分活力的存在物而言，未来并非不祥的预兆，而是允诺；它像一个光环一样包围着现在。它由被感受为此时此地的可能性所组成。在真正的生活中，一切都重叠与融合。但是，在更常见的情况下，我们存在于对未来可为我们带来什么的思虑之中，并在这一点上产生不同的意见。即使在没有如此过分顾虑之时，我们也不赞赏现在，因为我们使之从属于那些并不存在的东西。由于这种经常放弃现在而投向过去和未来，那种当下所完成的，将自己投入到对过去的回忆和对未来的期待的经验，逐渐构成了一种审美理想。只有过去停止使人苦恼，而对未来的期待不再使人忧烦，一个存在物才能完全地与他的环境结合，从而具有充分的活力。艺术带着独特的激情赞美这样的时刻，这时，过去加强了现在，而未来则激活了当下。

因此，为了把握审美经验的源泉，有必要求助于处于人的水平之下的动物的生活。当工作就是劳动，而思想引领我们从世界退隐时，

狐狸、狗与画眉的活动也许至少可以成为被我们这样分为几部分的经验整体的提示与象征。活的动物完全是当下性的，以其全部的行动呈现出来：表现为它警惕的目光、锐利的嗅觉、突然竖起的耳朵。所有的感官都同样保持着警觉。你看，行动融入感觉，而感觉融入行动——构成了动物的优雅，这是人很难做到的。活的生物从过去所保留的，与它所期望于未来的，都作为现在的方向而起作用。狗既不会迂腐也不会有学究气；这些东西只有过去在意识中与当下分隔开，过去被确定为模仿的模式，或经验的宝库时，才会出现。被吸收进现在的过去保持下去；它继续向前推进。

野蛮人的生活在许多情况下是呆滞的。但是，当野蛮人在极为活跃之时，他对周围世界的观察力最为敏锐，他的精力最为集中。当他看到他周围的激动的事物时，他自己也被激动起来。他的观察既是行动的准备，也是对未来的预见。他在看与听时做到全身心地投入，就像他在蹑手蹑脚地探听消息或悄悄地逃离仇敌一样。他的感官是直接的思想与行动的哨兵，而不像我们的感官那样，常常只是通道，经过它们，材料得以聚集和贮藏，以服务于久远的可能性。

因此，将艺术和审美知觉与经验的联系说成是降低它们的重要性与高贵性的说法，只是无知而已。经验在处于它是 经验的程度之时，生命力得到了提高。不是表示封闭在个人自己的感受与感觉之中，而是表示积极而活跃的与世界的交流；其极致是表示自我与客体和事件的世界的完全相互渗透。不是表示服从于任意而无序的变化，而是向我们提供一种唯一的稳定性，它不是停滞，而是有节奏的、发展着的。由于经验是有机体在一个物的世界中斗争与成就的实现，它是艺术的萌芽。甚至最初步的形式中，它也包含着作为审美经验的令人愉快的知觉的允诺。

---

[1] 原文是creature，兼指动物与人。有译者考虑到这个词与create,creator等同根词的关系，将它译为创造物。——译者

[2] 人蝇（human-fly），冒险攀登闹市区的高楼，以期引人注目，产生轰动效应的人。1916年10月7日，亨利·H.加狄纳攀登了美国底特

律的一座高楼，有15万人观看，美国总统称他为人蝇。近年来，由于受一电影的影响，这种人更常被称为“蜘蛛侠”（spiderman）。——译者

[3] 杜威这本书发表于1934年，在当时，电影还不被列为高雅艺术。——译者

[4] 梅塞纳斯（Gaius Maecenas,约公元前70- 前8），罗马皇帝奥古斯都·屋大维的朋友和支持者，著名的文学赞助人，与维吉尔和贺拉斯有着深厚的友谊。——译者

[5] 这里的“第二”属性，采用了洛克对事物的“第一”属性与“第二”属性的区分。第一属性指广延、形体、运动与静止、数、坚实性；而第二属性指色彩、滋味、味道、声音，以及暖与冷，等等。第一属性为物质所固有，而第二属性只是对象所具有的在我们身上产生感觉效果的力量。——译者

[6] “熟悉的花儿，听惯了的鸟鸣，忽明忽暗的天空，新耕过带着青草味的土地，分别与复杂多变的个性联系着，这样的事物是我们想象中母亲的语言，充满着对我们飞逝的童年时光的微妙而无法解脱的联想。假如没有仍活在我们心中，将我们的知觉变成爱的那些过去岁月的阳光与草地的话，我们今天从照耀在深深的草地上的阳光感到的欢乐，不过是疲倦的灵魂所获得的模糊的知觉而已。”引自乔治·艾略特《弗罗斯河上的磨坊》。

第二章 活的生物和“以太物”[1] [2]

为什么将高等的、理想的经验之物与其基本的生命之根联结起来的企图常常被看成是背离它们的本性，否定它们的价值？为什么当美的艺术的高等成果与日常生活，与我们同所有活着的生物所共有的生活联结起来时，人们就会感到反感？为什么生活被当成是一个低级趣味的事，或者最多不过是世俗感受之物，随时可以下降到色欲及粗恶残酷的水平？要完整地回答这个问题，就要写一部道德史，阐明导致蔑视身体，恐惧感官，将灵与肉对立起来的状况。

这一历史的一个方面与所讨论的问题密切相关，我们必须给予一定的注意。人类的制度性的生活是以非组织化为其标志的。这种无序常常被它所采取的静态等级区分的形式所掩盖，而这种静态的划分只要固定，被广泛接受，不产生公开的冲突，就被当作是秩序本身。生活被分区化，而这种制度化的分区间有高下之分；其价值有世俗与精神之分，物欲与理想之分。通过一种制衡体系，利益形成外在的与机械的相互联系。由于宗教、道德、政治、商务各自有着自己的分区，使之各安其位，艺术也必须有自己独特而专属的领域。职业与利益的分区化，导致活动方式的分离，通常称之为“实践”的活动与洞察活动分离了开来，想象与实际去做分离了开来，有重大意义的目标与工作分离了开来，情与思和做分离了开来。各自画地为牢。那些写作经验解剖的书的人，就假定这些区分是人的本性构造所固有的。

在现有经济与法律制度条件下，我们的许多经验中的确存在着这种分离。在许多人的生活中，只有在偶然情况下，理性中才充满着由对内在意义的深刻理解而产生的感受。由于机械的刺激物或刺激作用，我们体验到了感觉，却没有意识到存在于它们之中或在它们背后的现实：在许多的经验中，我们的不同感官并没有联合起来，说明一个共同而完整的故事。我们看却没有去感受；我们听，听到的却是二手的报告，说它是二手的，是因为它们没有为视觉所加强。我们触

摸，但这种接触仍是肤浅的，因为它没有与那些进入表面之下的感觉融合在一起。我们利用感官激发激情，但没有满足洞见的旨趣，这不是由于旨趣没有潜藏于感官的活动中，而是由于我们屈从于强迫感官停留在表面的激动的生活条件。只有那些使用他们的心灵而没有身体的参与，那些通过控制别人的身体与劳动取代自己亲身活动的人，才具有这种特权。

在这种状况下，感官与肉体就获得了一个坏名声。然而，比起职业的心理学家与哲学家来说，道德家对于感官与我们作为存在物的其他方面之间的密切关系，有着一个更为真实的感觉，尽管他的这种感觉遵循了一个将我们的生活与周围环境的关系的潜在事实颠倒的方向。近代以来，心理学家与哲学家沉湎于知识问题，将“感觉”当成仅仅是知识的因素。道德家知道，感觉与情感、冲动与口味是联系在一起的。因此，他谴责眼睛的欲望是灵魂向肉体投降的一部分。他将感官的与肉欲的等同起来，将肉欲的与淫荡的等同起来。他的道德理论是扭曲了的，但他至少意识到，眼睛并非只是一架不完善的望远镜，用以对关于远方物体的知识进行理性的接受。

“感觉”一词具有很宽泛的含义，如感受、感动、敏感、明智、感伤，以及感官。它几乎包括了从仅仅是身体与情感的冲击到感觉本身的一切——即呈现在直接经验前的事物的意义。当生命通过感觉器官出现之时，每一个术语表示一个有机生物的生命的一个真实的阶段与方面。但是，由于意义直接通过经验体现出来，它就是经验的意义，感觉成为表达感官的功能完全实现时的唯一的含义。五官是活的生物藉以直接参与他周围变动着的世界的器官。在这种参与中，这个世界上的各种各样精彩与辉煌以他经验到的性质对他实现。这一材料不能与行动对立起来，因为动力机制与“意愿”本身是这一参与藉以进行与指向的手段。这一材料也不能与“理智”相对立，因为心灵既是参与藉以通过感觉产生成果的手段，也是意义与价值藉以抽取、保存，并进一步服务于活的生物与其周围环境进行交流的手段。

经验是有机体与环境相互作用的结果、符号与回报，当这种相互作用达到极致时，就转化为参与和交流。由于感觉器官及其相连的动

力机制是这种参与的手段，任何一次，并且每一次对这些感觉器官，不管是理论上的，还是实践上的贬低，都既是一种狭窄而沉闷的生活经验的原因，也是它的结果。所有心灵与身体，灵魂与物质，精神与肉体的对立，从根本上讲，都源于对生活会产生什么的恐惧。它们是收缩与退却的标志。因此，对人这种生物的器官、需要和本能冲动与其动物祖先间连续性的完全认识，并非必然意味着将人降到野兽的水平。相反，这使得为人的经验勾画了一个基本的大纲，并在此基础上树立人美好而独特的经验的上层结构成为可能。人的独特之处有可能使他降到动物的水平之下。这种独特之处也使他有可能将感觉与冲动之间，脑、眼、耳之间的结合推进到新的、前所未有的高度。这在动物的生命中得到典型的表现，又在其中渗透着来自交流与特意表现出的意识到的意义。

人具有复杂而细致的区分能力。这一事实本身使人的存在的各要素间建立许多更为全面而精确的关系成为必要。区分与关系因此而成为可能，也因此而非常重要。但是，情况并非仅限于此。存在着更多的抵抗与关系紧张的机会，更多对实验与发明的依赖，因而更多的行动的新异性，更为广泛而深刻的洞察，以及感受程度的进一步增强。随着一有机体的复杂性的增加，它与周围环境的斗争与实现关系的节奏变得多样而持久，在其中包含着多种多样的亚节奏。生命的结构更为丰富了。它的实现就更为重要，也更为精妙。

空间因此而不再仅仅被理解为人们在其中漫游，时而在这里，时而在那里点缀着或是对人构成危险的事物，或是满足人的需要的事物的某种虚空。它成了一个全面而封闭的场景，在其中人所从事的行动与获得的经历的多样性形成了秩序。时间不再是无穷无尽而始终如一的流水，也不再是像一些哲学家们所断言的那样，是许多瞬间的连续。它也是组织起来并起着组织作用的媒介，在其中，预期冲动节奏性涨落，前进与向后的运动，抵抗与中止，伴随着实现与完满。这是生长与成熟的安排——正如詹姆斯所说，我们在冬天开了一个头以后，在夏天学习滑冰。生长是在变化中进行组织的时间。它意味着，多样的变化系列在休止以后开始了，多样的完成系列成为新的发展过

程的新起点。像土壤一样，心灵在休耕以后变得肥沃，接着就绽放出了新的花朵。

当一束电光照亮夜空时，物体一下子被认出了。但是，认出本身不只是时间上的一个点。它是一个漫长而缓慢的成熟过程达到顶点。它是一个有序的时间经验的连续性在一个突然而突出的高潮中的显现。如果将它孤立起来，就会像戏剧《哈姆雷特》中的一句台词或一个单词失去了语境一样没有任何意义。但是，“其余的，仅是宁静”[3]这句话通过在时间中的发展，成为戏剧的结束时，就充满着含义；突然看见一幅自然景色时，也是如此。出现在美的艺术中的形式，是将发展着的生活经验的每一个过程中所预示的与空间和时间的组织有关的东西表达清楚的技巧。

时机与场所充满着长期积聚的能量，尽管有着物质的限制与狭窄的地方局限。回到一处离开很久的童年故地，长期压抑着的关于此地的回忆与希望就释放了出来。与一个在本国时偶然认识的人在异国重逢，会产生极大的满足感，心潮激动难平。单纯的认出只是在我们的注意力集中在所认知的物或人以外之时才会出现。它标志着或者是被打断，或者是企图用所认知之物作为其目的的手段。看见和知觉大于认出。它并非根据与某物相分离的过去来辨认某物的现在。过去被带入现在，从而扩展与深化现在的内容。这勾画出从仅仅是外在时间上的连续性向生命秩序与经验组织的转化。辨认时点点头就过去了。或者说，这表示将一个过去的时刻孤立起来，表示将仅仅是所填入的经验中一个死去之点。将生命过程简化为仅仅是状况、事件、物体“如此这般”的前后关系，标志着作为有意识经验的生命的中止。以单个的、分立的形式实现的连续性是这种生命的本质。

因此，艺术由生命过程本身所预示。当内在的机体压力与外在的材料结合之时，鸟就筑巢，狸就筑坝。内在压力得到了实现，外在的材料变为一个满意的状态。我们也许会犹豫，是否要用“艺术”这个词，因为我们怀疑定向性意图的存在。但所有的深思熟虑，所有有意识的意图，都在曾通过自然能量相互作用而有机地活动的事物中生长出来。如果不是这样的话，艺术就将建筑在颤动的沙滩上，不，在流

动的空气中。人的独特的贡献就在于对在自然中所发现的各种关系的意识。通过意识，他将在自然中所发现的因果关系转化为手段与后果的关系。更确切地说，意识本身是这种变化的开端。原本仅仅是震惊的事物成了吁请；抵抗却变为某种可用来改变现存物质安排的东西；和顺的资质成为实行某个想法的力量。在这些运作中，机体的刺激成为意义的负载者，运动反应变成表现与交流的工具；它们不再是运动与直接反应的手段。同时，机体的基质仍是活跃而深刻的基础。没有自然中的因果关系，构想和发明不可能出现。没有动物生命中的周期性冲突和实现过程的关系，经验中将没有设计和图式。没有从动物祖先中继承来的器官，思想与目的就没有实现的机制。原始的关于自然和动物生命的艺术是如此具有物质性，并且在其总轮廓上如此为人们有意的成果所效法，以致受神学影响的心灵将有意识的意图输入到自然的结构之中——正像人一样，由于具有许多与猿共有的活动，习惯于将后者想象成是在摹仿自己的动作。

艺术的存在是前面抽象地陈述的事实的具体证明。它证明，人在使用自然的材料和能量时，具有扩展他自己的生命的意图，他依照他自己的机体结构——脑、感觉器官，以及肌肉系统——而这么做。艺术是人能够有意识地，从而在意义层面上，恢复作为活的生物的标志的感觉、需要、冲动以及行动间联合的活的、具体的证明。意识的干预增加了选择与重新配置的规则和力量。因此，它以无穷无尽的方式改变着艺术。但是，它的干预最终导致了作为一种有意识思想的艺术思想——这是人类历史上最伟大的思维成果。

希腊艺术的多样与完美导致思想家们构建一个普遍化的艺术观念，并将此艺术理想投射到人的活动本身的组织上来——如苏格拉底和柏拉图所构想的政治与道德的艺术。有关设计、计划、秩序、图式和目的的思想出现了，它们与使之得以实现的材料相关并相区别。那种将人看成是使用艺术的存在物的观念，既是构成人类与人类之外自然之区别，也是构成人类与自然联结之纽带的基础。一旦艺术作为人的独特特征的观念被确认，那么，只要人类没有完全堕落到野蛮状态，不仅继续使用旧艺术，而且发明新艺术的可能性就会成为人类的指导性理想。尽管由于在艺术的力量被充分认识之前所建立的传统阻

止人们对这一事实的认识，科学本身却是一个产生和使用其他艺术的核心艺术。[4]

在美的艺术与实用或技术的艺术之间，在习惯上，或从某种观点看必须作出区分。但是，这种必须作出区分的观点是外在于作品本身的。习惯上的区分是简单地依照对某种现存社会状况的接受而作出的。我认为黑人雕塑家所作的偶像对他们的部落群体来说具有最高的实用价值，甚至比他们的长矛和衣服更加有用。但是，它们现在是美的艺术，在20世纪起着对已经变得陈腐的艺术进行革新的作用。它们是美的艺术的原因，正是在于这些匿名的艺术家们在生产过程中完美的生活与体验。一个钓鱼者可以吃掉他的捕获物，却并不因此失去他在抛杆取乐时的审美满足。正是这种在制作或感知时所体验到的生活的完美程度，形成了是否是美的艺术的区分。是否此制品，如碗、地毯、长袍和武器等，被付诸实用，从内在的角度说，是没有什么关系的。遗憾的是，许多，也许绝大多数现在生产出来的实用物品和器皿恰好并非是真正审美的。但是，这一事实并非由于“美的”与“有用的”之间的关系本身。只要在生产行动不能成为使整个生命体具有活力，不能使他在其中通过欣赏而拥有他的生活，该产品就缺少某种使它具有审美性的东西。不管它对于特殊的、有限的目的来说如何有用，它在最高的层次——直接而自由地对扩展与丰富生活作出贡献——上没有什么用处。将有用的与优美的隔断并最终形成尖锐对立的历史，也正是通过它许多生产成为延宕生命的形式，许多消费成为对别人的劳动的成果依附性欣赏的工业发展的历史。

通常存在着一种对艺术观念的敌意的反应，这种观念将此反应与一个活的生物在其环境中的活动联系了起来。对将美的艺术与正常的生活过程联系起来的敌意性，是一种感伤的，甚至是悲剧性的，对日常方式的生活的评论。只是在生活常常发展受阻、受挫，变得呆滞与沉重之时，正常生活过程与创造和欣赏审美的艺术作品之间内在对立的思想才会受到欢迎。毕竟，甚至在“精神”与“材料”相互分离并被置于相互对立的地位时，也必然存在着理想可以藉以体现与实现的条件——从根本上说，这是“物质”所表示的一切。因此，这种对立得到流行本身，就证明了一种广为传播的，也许是从处理自由思想的手段转

化为压迫性负担，以及使理想在一种不确定而无根据的气氛中变成泛泛的欲求之力量的运作。

不仅艺术本身是物质与理想间实现了并因而可以实现结合之存在的最好证明，而且，我们手头就有着一些普遍性的理由支持这一观点。只要连续性是可能的，证明的负担就落在了那些赞同对立和二元论的人身上。自然是人类的母亲，是人类的居住地，尽管有时它是继母，是一个并不善待自己的家。文明延续和文化持续——并且有时向前发展——的事实，证明人类的希望和目的在自然中找到了基础和支持。正如个体从胚胎到成熟的生长与发展是机体与环境相互作用的结果一样，文化并不是人们在虚空中，或仅仅是依靠人们自身作出努力的产物，而是长期地，累积性地与环境相互作用的产物。由艺术作品所激起的反应的深度，显示出它们 与这种持续的经验作用之间的连续性。作品与它们所激起的反应，是与导向意外幸福结局的生活过程本身联系在一起的。

关于将审美因素吸收进自然，我引用一个在某种程度上是出现在成千上万人的身上，但由于是一位第一流的艺术家表述出来，因而更引人注目的例子，这位艺术家就是W. H. 赫德森[5]。“当我看不见生机勃勃地生长着的草，听不见鸟鸣和各种乡间的声音时，我就感到活得不舒服。”他接着说，“……当我听人们说，他们没有发现世界和生活有趣，使人感到愉快，值得人们去爱，他们对于世界和生活的终结无动于衷，我就会想他们从未很好地活过，从未清楚地看看他想象成卑劣的世界，或者其中的任何东西——甚至连一片草叶也没有看到。”强烈的审美沉湎的神秘，非常类似于狂热的宗教信徒所说的与神交流的经验，激活了赫德森关于童年时代的生活的记忆。他谈到看到金合欢树的感觉。“月夜下松软的簇叶显出灰白色，比起别的树来，这一棵有着更强烈的生机，更意识到我和我的在场。……与一个人在一个超自然的存在物拜访之时所具有的感觉相似，他完全相信，这个存在物在他的面前，不说话也看不见，却密切地注视着他，预测他心灵中的每一个想法。”爱默生[6]常被人们看成是一个严谨的思想家。但正是成年的爱默生说出了与上面所引的赫德森言论在精神上非常相似的话：“穿过一片光秃的公共土地，浑身上下裹着雪和泥浆，在黄昏时

分，浓云密布的天空下，没有想到会出现特别的好运，我感到非常兴奋。我高兴到快要害怕的程度。”

除了以生命体与其周围的环境的原始关系中所取得的，不能在独特的、理智的意识中恢复的素质在活动中的反应作为基础，我看不出有任何说明这种经验的多样性的方法（这种经验与每一个自发而非强制的审美反应具有同样的性质）。这种所提到的经验促使我们进一步考虑自然连续性的确证。对于直接感性经验中融入意义与价值的能力，并没有什么限制。从理论上讲，“理想”和“精神”会被认定为存在于这些意义与价值之中，或与这些意义与价值有关。赫德森童年回忆中所体现出的泛灵论线索的宗教经验，是一个层次上的经验的例证。并且，不管是以何种媒介出现的诗意的艺术，都与泛灵论有着紧密的关系。如果我们注意到建筑这一在许多方面都属于另一极的艺术的话，我们就会知道，这一也许最初是由像数学那样一些高度技术性的思考所构成的思想，是如何可以直接融合进感性的形式的。事物的可感觉到的表面，绝不仅仅是一个表面。人们可以仅仅根据表面就将岩石与薄薄的餐巾纸区分开来，完全不需要触觉，因为对这两个对象抗拒整个肌肉系统压力的强度的感觉早已体现在视觉之中了。这一过程并非只是到达可以给予表面以意义的深度的其他感觉的性质得到体现为止。没有什么人们的联翩浮想和深邃洞察天生就不可能成为感觉的核心。

“符号”（symbol）一词既可用于指抽象思想，如数学符号，也指旗帜、十字架这样一些体现深刻的社会价值与历史信仰及神学教义的意义的符号。香火、彩色玻璃、看不见的钟发出的钟声、刺绣的长袍，伴随着人进入到一个神圣的境界。许多艺术的起源与原始仪式的联系随着人类学家对过去的探索而变得更为明显。只有那些远离早期经验，以至于失去感觉的人，才会得出结论说，礼仪与仪式仅仅是为了得到雨、得子、求得好收成和打胜仗的技术性手段。当然，他们具有这种魔法式的意图，但是，尽管在实际上屡屡失败，他们还是会持续不断地去做，因为这些礼仪和仪式直接增强了生活经验。神话并非仅仅是原始人对科学的唯智主义的尝试。面对不熟悉的事实时的不安的心理，无疑对神话的形成有贡献。但是，故事、一个好的传奇线索

的生长和演绎使人产生的兴奋，在当时起着重要的作用，正如这种兴奋在今天的民间神话学中起作用一样。不仅直接的感觉成分——情感也是一种感觉方式——倾向于吸收所有观念性质料，而且，除了身体机制所强制的特殊训练之外，它压制并消解了所有仅仅是唯智的东西。

将超自然性引入到信仰之中，以及太具有人性而易于转向超自然，就更像是关于艺术品产生的心理学，而不是进行科学与哲学解释的努力。它使情感变得强烈,强调打破常规的兴趣。如果超自然只是，或主要是，在理性层次上控制人的思想，那么，相比之下，它就不那么重要了。神学与宇宙论抓住人的想象力，是因为它们伴随着庄严的行列、香火、刺绣的长袍、音乐、耀眼的彩色灯光，再加上令人惊叹并引起催眠式赞赏的故事。也就是说，它们必须通过直接诉诸感觉和感性的想象的方式接近人。绝大部分宗教都将它们的圣礼看成是艺术的最高境界，而最权威的信仰被披上最华丽、最壮观的外衣，给予眼睛与耳朵以直接的快感，从而激起大量悬虑、惊叹、敬畏的情感。今天，物理学家与天文学家的思想翱翔回应了对想象力满足的审美需要，而不是任何对理性阐释非情感的严格要求。

亨利·亚当斯[7]指出，中世纪神学是这样的一种构造，它与大教堂在建筑意图上是一致的构意图。一般说来，被普遍认为表现了西方世界的基督信仰顶点的中世纪，是吸收了最高度精神化观念的感性力量的显现。音乐、绘画、雕塑、建筑、戏剧和传奇小说是宗教的婢女，科学与学术也是如此。在教堂之外，艺术几乎不存在，而在教堂的仪式庆典中，艺术起作用的条件是提供最大限度可能的情感与想象的感召力。我不知道有什么能比向观众和听众宣布达到永恒的极乐与幸福的必要途径更能使他们沉醉于艺术的展现了。

下面一段佩特的话，值得在此引用。“中世纪的基督教部分是以感性的美为其开辟道路的，这一点为拉丁语的赞美诗作家深刻地感受到。这些作家为表现一种道德或精神的情操而使用一百种感性的意象。一种其发泄途径被封闭了的激情，会带来一种神经的紧张，在其中，可感的世界与一种辉煌和纾解结合成一体——所有红色都变成了

血，所有水都变成了眼泪。因此，在所有中世纪的诗歌中，都有着一种癫狂的感官性，自然之物在其中起着一种奇特的妄诞作用。对于自然之物，中世纪的心灵有着一种深刻的感觉；但是，这种感觉并非客观的，并非真正逃脱到没有我们存在的世界之中。”

在自传体散文《屋里的孩子》之中，他将这一段所暗含的意义加以普遍化。他说：“在晚年，他接触到一些对人的知识中感性与观念成分比例，以及这些成分在知识中所占的部分作评估的哲学；并且，他的理智模式很少归结为抽象的思想，却更多地归结为感性的媒介或场合。”后者“在他的思想之屋中，成为任何对事物知觉的必要伴随物，足够真实以具有任何分量与估价……他变得越来越不能关心或思考灵魂问题，除非将灵魂看成处于实际身体之中；不能关心或思考任何世界，除非其中有水有树，有男人和女人看着，如此等等，并伸出真实的手”。将理想提升到直接感觉之上和之外，并非仅仅会使这种感觉变得苍白无力，而是与满怀色欲之心的阴谋家一样，起着使所有直接经验的事物变得贫乏和退化的作用。

在这一章的题目中，我冒昧地借用济慈的用语“以太物”，来表示许多哲学家和一些批评家认为由于其精神的、永恒的与普遍的性质而不能被感官所接受的意义与价值——因此而表示普遍的自然与精神的二元论。让我们再次引用他的话。艺术家也许看待“太阳、月亮、大地与大地上的一切，是构成更伟大事物的材料，这个更伟大的事物就是以太物，它们比造物主本身更伟大”。在这里引用济慈时，我也考虑了他将艺术的态度与活的生物的态度等同这一事实；并且，他并非仅仅是在诗中含蓄地，而是在明确用语词所表现的思想中反映出这种观点。正如他在一封给他弟弟的信中所说：“人在绝大部分情况下，都是在同样的本能驱使之下，像鹰一样眼睛直盯着自己的目标。鹰需要配偶，人也是——看看鹰与人，他们从开始行动到有所获取，都用同一种方式。他们都要有一个窝巢，也都以同样的方式来建造它——他们以同样的方式取得食物。人这种高贵的动物为取乐而吸烟斗，而鹰则在云层中盘旋——这是他们在休闲时唯一的区别。这正是使得生活的娱乐适应于思辨的心灵的原因。我到田野里，看到鼬獾和田鼠在奔跑，它们去干什么？这些动物有自己的目的，它们的眼睛为这个目的

而发亮。我在城里的建筑群中走，看到人们来去匆匆，他们要干什么？这种生物也有自己的目的，他们的眼睛也为此而发亮。……

“甚至在这里，尽管我在探究与我所能想象的十足的人科动物所共同具有的本能行为，无论怎么年轻，我却是在巨大的黑暗中央努力借着幽暗的微光漫无目的地写着，不感觉到任何论断、任何意见的影响。然而，我难道不可以因此而免除原罪吗？难道不可以有一种超等的存在物，对我欣赏鼬獾的警觉和鹿的焦虑时所具有的，尽管本能却很优美的态度感到愉悦吗？尽管一场街头的争吵令人讨厌，但其中展示出的能量却是好的；最普通的人在争吵时，都能表现出一种魅力。从一个超自然的存在物的角度看，我们的推理也许会取同样的调子——尽管会是错误的，但却是优美的。诗正是由此组成的。也许会有推理，但当它们取本能的形式，如同动物的形式与运动时，它们就是诗，它们就美好；它们就有优美。”

在另一封信中，他谈到莎士比亚是一个具有巨大的“否定性能力”的人；是一个“能够处于不确定、神秘、疑问的状态，没有急于追逐事实与理性”的人。他将莎士比亚的这方面特点与他自己的同时代人柯尔律治作了对比，后者在诗意的洞察被包围于朦胧之中时，会由于自己不能在理性上论证它而将它放弃；用济慈的话说，不满足于“半知识”。我想，同样的思想也包含在一段他写给贝利（Bailey）的信中。他写道，他“还从来没能看到某物怎样可以通过连续推理而获得确实的知识。……难道甚至连最伟大的哲学家不也是在排除众多障碍后才能达到他的目标吗”：这里所问的实际上不是推理者也必须信赖他的“直觉”，而是在他的直接感性与情感经验中，甚至在不顾冷静思考的反对的情况下，所想到的东西。他继续写道：“简单的想象的心灵也许会在持续地以这种突然性对于精神以出人意料的方式重复自身的沉默的工作中得到报答”——这句话包含着比许多论文更多的关于创造性思维的心理学。

尽管济慈的叙述具有高度的跳跃性，我们还是能从中看出两点意思。一是他相信，“推理”的起源类似于一个野生动物朝向自己目标的运动，可以成为自发的，“本能的”，并且，当这些运动成为本能之

时，它们就是感性的、直接的，因而是诗的。另一点是，他相信，没有一种作为推理的“推理”，即排除了想象与感觉的推理，能够到达真理。甚至“最伟大的哲学家”在将自己的思想引导向结论时，也具有一种动物式的倾向性。他在想象的情感活动时进行选择与放弃。“理性”的极致不能获得完全的把握和一种自足的保证。它必定会落回到想象——落回到思想在充满情感的感觉中的体现之上。

对于济慈在下面的诗句中所表述的意思，存在着许多争论：

美即真，真即美——那毕竟是所有

你知道的，也是所有你需要知道的，

争论还涉及他用散文体所作的同类陈述中所包含的意思——“想象所捕捉到的作为美的东西必定真”。人们在争论中往往忽视了济慈在其中写作，并赋予“真”这个术语意义的独特的传统。在这个传统中，“真”从来不表示关于事物的知性陈述的正确性，或者现在由于科学而流行起来的意义。它指的是人生活的智慧，尤其是“善与恶的学问”。并且，在济慈的心目中，与它具有特别关联的问题是，为善辩护，并依赖它，而不管其中充满着恶和毁灭。“哲学”是理性地回答这个问题的尝试。济慈相信，甚至哲学家也不能在不依赖想象的直觉的情况下处理这个问题。这种信念在他将“美”等同于“真”时得到了一种独立而肯定的陈述——一种正是在生命努力肯定其优越性的领域本身解决使人困惑的毁灭和死亡的问题的独特的真，这种真常常压在济慈的心头。人生活在一个猜想的、神秘的、不确定的世界中。“推理”必定无助于人——这当然是持神示必要性观点的人长期以来所教导的观点。济慈没有接受这一对理性的补充和替代。想象的洞察力就够了。“那毕竟是所有你知道的，也是所有你需要知道的。”关键的词是“毕竟”——那处于一个场景之中，在其中“急于追逐事实与理性”混淆和扭曲，而不是使我们清楚。正是在最强烈的审美知觉的时刻，济慈找到了他最大的慰藉和最深刻的信念。这是在他的诗的最后所记载的事实。归根结底，存在着两种哲学。其中的一种接受生活与经验的全部不确定、神秘、疑问，以及半知识，并转而将这种经验运用于自身，以深化和强化其自身的性质——转向想象和艺术。这就是莎士比亚和济慈的哲学。

[1] 太阳、月亮、大地与大地上的一切，是构成更伟大事物的材料，这些更伟大的事物就是以太物，它们比造物主本身更伟大。（约翰·济慈语）

[2] “以太物”（ethereal things）一语来自“以太”（ether），希腊人想象中的一种物质。德谟克利特认为，它是由微小精细的原子组成，是构成天上的诸种天体的材料。亚里士多德认为，“以太”是地、水、气、火这四种原素以外的第五种原素，太阳、月亮、行星与恒星，以及填补从我们到这种天体之间的透明的空间的东西，都是由以太构成的。在19世纪的物理学中，以太被设想为普遍存在的一种我们无法测量到的物质。在这里，作者引用济慈的诗来解说“以太物”，用来指在物理意义上存在的自然界。——译者

[3] “其余的，仅是宁静”（The rest is silence），这是莎士比亚的悲剧《哈姆雷特》中哈姆雷特在临死前说的最后一句话。他完成了复仇的任务，又委托人将这一切告诉即将产生的新国王以后，说了这句话。——译者

[4] 我在《经验与自然》一书的第九章“论经验、自然与艺术”中展开了这一思想。就这里的讨论而言，结论包含在下面的一段陈述中：“艺术作为充满着可能欣赏性拥有的意义的活动方式，是自然的最高实现，科学严格说来是将自然的事件引向这一愉快结局的侍女。”（见该书第358页）

[5] 赫德森（William Henry Hudson,1841—1922），作家，生于阿根廷，1869年迁居英国。曾写过一些描写自然和异国情调的传奇，在20世纪20—30年代的“回归自然”运动中具有很大的影响。主要代表作是《绿色公寓》。——译者

[6] 爱默生（Waldo Ralph Emerson,1803—1882），美国作家，受欧洲浪漫主义的影响，主张一种人与自然有着神秘关系的超验主义理论。美国实用主义美学家理查德·舒斯特曼认为，爱默生对杜威美学思想的形成具有巨大的影响，甚至可以说，许多杜威的美学思想在爱默

生那里就已经形成了，只是没有得到严格的哲学形式的表现而已。——译者

[7] 亨利·亚当斯（Henry Adams,1838—1918），美国著名历史学家，美国第二任总统约翰·亚当斯的曾孙，第六任总统J.Q.亚当斯的孙子。曾著有著名的自传《亨利·亚当斯的教育》一书。——译者

第三章 拥有一个经验

由于活的生物与环境条件的相互作用与生命过程本身息息相关，经验就不停息地出现着。在抵抗与冲突的条件下，这种相互作用所包含的自我与世界的方面和成分将经验规定为情感和思想，从而产生出有意识的意图。但是，所获得的经验常常是初步的。事物被经验到，但却没有构成一个 经验。存在着心神不定的状态；我们所观察、所思考、所欲求、所得到的东西之间相互矛盾。我们的手扶上了犁，又缩了回来；我们开始，又停止，并不由于经验达到了它最初的目的，而是由于外在的干扰或内在的惰性。

与这些经验不同，我们在所经验到的物质走完其历程而达到完满时，就拥有了一个 经验。只是在后来的后来，它才在经验的一般之流中实现内部整合，并与其他的经验区分开。一件作品以一种令人满意的方式完成；一个问题得到了解决；一个游戏玩结束了；一个情况，不管是吃一餐饭、玩一盘棋、进行一番谈话、写一本书，或者参加一场选战，都会是圆满发展，其结果是一个高潮，而不是一个中断。这一个经验是一个整体，其中带着它自身的个性化的性质以及自我满足。这是一个 经验。

哲学家们，甚至经验哲学家们，在提到经验时，一般情况下都只泛泛而谈。然而，符合语言习惯的谈话都表示着这样一些经验，它们各自具有独特的特征，有其开头和结尾。这是由于生活也不是统一的，不间断地行进和流动。这就是历史，其中每一个都有着自己的情节，它自身的开端和向着终点运动，其中每一个都有着自身独特的韵律性运动；每一个都有着自身不间断弥漫其中不可重复的性质。一段楼梯，尽管它是机械的，却是由个性化的阶梯构成的，而不是连续的上升，而一个斜面至少通过突然的中断而与其他物分离开来。

在此关键的意义上，经验是由一些我们情不自禁地称之为“真经验”的情景和事件决定的；在回忆这些情形时，我们说，“那是 一个经验。”它也许非常重要——与一个曾非常亲密的人吵架，千钧一发之际逃脱一场大灾难。或者，可能是某种相比之下微小的事件——也许正是由于它微小，因而更说明它是一个经验。有人将在一家巴黎餐馆的一餐饭说成是“那是 一个经验”。它可以是由于对食品所能达到的水平的长久记忆而显得突出。那么，一个人在横渡大西洋时经历到的暴风雨——体验到暴风雨似乎在发怒，在它本身中由于集中了暴风雨所可能有的样子而完成了它自身，并以它与此前和此后的暴风雨不同而突出地显示出来。

在这样的经验中，每个相继的部分都自由地流动到后续的部分，其间没有缝隙，没有未填的空白。与此同时，又不以牺牲各部分的自我确证为代价。与池塘不同，河在流动。但是，它的流动赋予其相持续部分的明确性和趣味要大于存在于池塘中同质的部分。在一个经验中，流动是从某物到某物。由于一部分导致另一部分，也由于这一部分是跟在此前的一部分之后，每一部分都自身获得一种独特性。持续的整体由于其相连的、强调其多种色彩的阶段而被多样化。

由于不断的融合，当我们拥有一个 经验之时，中间没有空洞，没有机械的结合，没有死点 [1] 。存在着休止，存在着静止之处，但这只是在强调和限定运动的性质。它们总结已进行的，防止其消散和无谓地失去。不断地加速会使人透不过气来，使其中的部分不能获得独特性。在一件艺术品中，不同的场和节出现融合，成为一个整体，但是，在这个过程中，各场和各节自身的特性却没有消除或失去——正如在一次亲切的谈话中，存在着意见的不断交换和混合，但是，每一个谈话者都不仅保持了他自身的特性，而且使这种特性获得了比通常情况下更为清晰的显现。

一个经验具有一个整体，这个整体使它具有一个名称，那 餐饭、那场暴风雨、那次友谊的破裂。这一整体的存在是由一个单一的、遍及整个经验的性质 构成的，尽管其各组成部分千变万化。这一整体既不是情感的或实践的，也不是理智的，因为这些术语只是说出了一些

可以在其内部思考的特征。在关于 一个经验的论述中，我们必须利用这些阐释性的形容词。在一个经验发生以后 在头脑中温习它之时，我们也许会发现一种，而不是另一种特性充分占据着统治地位，因而可以用它来表示作为一个整体的该经验。存在着一些吸引人的研究与思考，科学家和哲学家强调这些是"经验"。从最终的意义上讲，它们是理智的。但是，在实际发生时，它们也是情感的；有意志和目的存乎其间。然而，此经验并非这些不同特征的总和；在经验中，这些特征失去了其独特性。没有思想家会勤勉地从事自己的工作，除非他被吸引，并从具有内在价值的总体经验得到回报。没有这些，他不会知道真正去思想什么，并会在对真正的思想与虚假的东西进行区分时完全不知所措。思维是以意之链持续的，但意形成链是因为它们远不只是分析心理学所说的意。它们是在情感上和实践上所区分的一种发展中的潜在性质的阶段；它们是其运动中的变异，不是像洛克和休谟所说的分离而独立的观念和印象，而是一种渗透和发展着的色调的微妙差异。

我们谈到得出或作出结论的一个思维的经验。该过程的理论表述常常运用这样的术语，以至于"结论"与每一个发展着的完整经验的完善阶段之间的相似性被有效地隐藏起来。这些表述显然以作为前提的命题与作为被印成文字的结论的命题之间的分离为线索。这一印象来自于首先存在着两种独立而现成的实体，然后，它们被控制以产生第三种实体。实际上，在一个思维的经验中，只有在结论显示出来时，前提才出现。像观察一场暴风雨达到高潮，然后慢慢地消退那样的经验，是一个题材的持续运动。像暴风雨中的海洋一样，存在着一系列的风波；动议提出，在冲突中破产，或者被一种合力继续向前推。如果得到了一个结论，它也仅是一种预期和积累的运动，一个最终达到完成的运动。一个"结论"不是分离和独立的事物；它是一个运动的终点。

因此，一个 思维的经验具有它自身的审美性质。它与那些被公认为是审美的经验在材料上不同。美的艺术的材料是由性质所构成的；那些具有理智结论的经验的材料是一些记号和符号，它们没有自身的内在性质，但却代表着那些可以在另一个经验中从性质上体验到的事

物。这种差别是巨大的。这是为什么严格的理智的艺术将永远也不会像音乐一样流行的原因之一。然而，经验本身具有令人满意的情感性质，因为它拥有内在的、通过有规则和有组织的运动而实现的完整性和完满性。艺术的结构也许会被直接感受到。就此而言，它是审美的。更为重要的是，不仅这一性质是进行智性研究与保持正直的重要动力，而且，除非通过这种性质来加以完善，没有智性的活动会是一个完整的事件（是一个 经验）。没有它，思维就没有结果。简言之，审美不能与智性经验截然分开，因为后者要得到自身完满，就必须打上审美的印记。

同样的意思也适用于主要是实践性的行动过程，即由明显的行动所组成。可能会有行动中的高效率，但却不存在有意识的经验的情况。活动过于自动化，以至于不允许一种对于它是什么与它向哪儿发展的感觉。它到达了一个终点，但却没有到达一个意识中的结束与高潮。障碍被精明的技巧所克服，但这却无助于发展经验。还存在着一些行动时动摇、易变、不确定的人，就像古典文学中的幽灵一样。在无目的性与机械性的高效率这两极之间，存在着一些行动的路线，在其中，通过连续性的行为，进行着一种增长着的意义的保留和积累，其终结被感到是一个过程的完成。像恺撒与拿破仑那样变成政治家的成功的政客与将军，都有几分表演者的才能。这本身不是艺术，但是，我想，这表明兴趣并非完全由于，也许并不主要由于结果本身（像仅仅考虑效率时那样），结果是一个过程的结果。存在着完成一个经验的兴趣。某个经验可能会对世界有害，人们不愿看到它的完成。但是，它却具有审美的性质。

希腊人将好的行为与均衡、优雅、和谐，与漂亮的阿迦同 [2] 等同起来，是一个更为明显的存在于道德行动中的独特审美特性的例证。被看作是道德性而流行的一个巨大的缺陷是它的麻痹性质。它不是表示一种全心全意的行动，而是以一种对于责任要求勉强的、零打碎敲的退让形式出现。但是，这些描述也许仅仅在模糊这一事实，即任何实际的活动，假如它们是完整的，并且是在自身冲动的驱动下得到实现的话，都将具有审美性质。

如果我们想象一块向山下滚动的石头拥有一个经验，我们也许会得到一个一般化的描述。这一活动肯定是充分“实际的”。石头从某处开始，只要条件允许，就会持续地向着一个地点，向着一个静止的状态运动——那是结束。在这种外在的事实之上，我们可以加上这样的想法，石头带着欲求盼望最终的结果；它对途中所遇到的事物，对推动和阻碍其运动，从而影响其结果的条件感兴趣；它按照自己归结于这些条件的阻滞和帮助的功能来行事和感受；以及最后的终止与所有在此之前作为一种连续的运动的积累联系在一起。这样，这块石头就将拥有一个经验，一个带有审美性质的经验。

如果我们从这一想象性的例证转回到我们自己的经验上来，我们就会发现，我们的经验比起其他来，更接近石头的情况，更符合想象所提供的条件。我们的经验在绝大部分情况下都不关注一个事件的前因后果。不存在着对于控制可被组织进发展中经验的关注性拒斥和选择的兴趣。事情发生了，但它们既不是被明确地包括在内，也不是被明确地排斥在外；我们在随波逐流。我们屈服于外在压力，我们逃避、妥协。有开始，有停止，但没有真正的开端和终结。一物取代另一物，却没有吸收它，并将它继续下去。存在着经验，但却松弛散漫，因而不是一个 经验。不用说，这样的经验是麻痹性的。

因此，非审美性存在于两种限制之中。其一极是松散的连续性，并不开始于某一特别的地点，也不结束于——从某种意义上讲是中止于——某一特别的地点。其另一极是抑制、收缩，在那些相互只有机械性联系的部分间活动。这两种经验存在着多种多样的情况，它们在无意识之中被当作所有经验的规范。那么，当审美出现之时，就与已有的关于经验的形象形成鲜明的反差，以致不能将其特殊的性质与此形象的特征结合起来，审美没有了它的位置。对于经验的、主要是理智的和实践的说明想要证实，在拥有一个经验时，不存在这样的反差；但实际上正好相反，经验如果不具有审美的性质，就不可能是任何意义上的整体。

审美的敌人既不是实践，也不是理智。它们是单调；目的不明而导致的懈怠；屈从于实践和理智行为中的惯例。一方面是严格的禁

欲、强迫服从、严守纪律，另一方面是放荡、无条理、漫无目的地放纵自己，都是在方向上正好背离了一个经验的整体。也许，正是部分出于这些考虑，才促使亚里士多德求助于“比例中项”来对道德与审美的独特特征作出恰当的说明。在形式上，他是正确的。然而，“中项”与“比例”都不是自明的，也不能在一种先验的数学意义上来接受它们。它们的特性属于一种具有向着其自身的完满发展运动的一个经验。

由于经验只有在活跃于其中的能量起了合适的作用时才中止，我强调了每一个完整的经验都朝向一个完成和终结运动的事实。这一能量循环的封闭性是与静止和滞积 正相对立的。成熟与定型构成两极对立。斗争与冲突是痛苦的，但是，当它们被体验为发展一个经验的中介之时，当它们成为经验向前发展的成分，而不仅仅作为事件存在之时，本身却可被欣赏。正像我们后面会看到的，在每一个经验中，都有着一个所经历的，从更大的意义上讲是所感到的痛苦的成分。否则的话，将不会包容以前的经验。在任何重要的经验中，“包容”都不仅仅是将某物放在对以前所知物的意识之上。它与重构也许是痛苦的东西有关。必要的经历阶段本身令人愉快还是痛苦，这是由具体的条件所决定的。它对总体的审美性质无动于衷，更不用说，很少有强烈的审美经验完全是愉快的。它们固然不应被描绘成是令人愉悦的，但它们在施加于我们身上之时，却确实部分地与对愉悦的完整的知觉相一致。

我曾谈到，使一个经验变得完满和整一的审美性质是情感性的。这个说明也许会带来问题。我们乐于将情感想象成像我们用来称呼它们的词那样是简单而紧凑的事物。欢乐、悲伤、希望、恐惧、愤怒、好奇被当作各自都是某种已经成形的实体出现在人们面前，当作某种也许会持续或长或短时间的实体，而这种持续或这种增长和遭遇与其本性无关。实际上，当情感重要时，它们是一个运动和变化中的复杂经验的性质。我说当它们重要 时，是因为否则的话，它们就仅仅是婴儿被打扰后的吵闹而已。所有的情感都像是一出戏的特性，随着戏的发展，这些情感也在改变。常常有人说一见钟情。但是，他们所钟情的，并非是存在于那瞬间的某物。如果被压缩在瞬间之中，其中没有

渴望和牵挂的任何空间的话，那么爱又从何谈起呢？情感的内在性通过人看戏和读小说的经验而显示出来。它参与了情节的发展；而情节需要舞台，需要在空间中发展，需要在时间中展开。经验是情感性的，但是，在经验之中，并不存在一个独立的，称之为情感的东西。

同样，情感依附于运动过程中的事件和物体。它们除了作为生理学的例证外，绝不是私人的。甚至一个“无对象”的情感也要求某种处于它自身之外，又供它所依附的东西，因此，它很快就会产生一种缺乏某种真实性的错觉。情感赋予自我一种肯定性。但是，它是在事件朝向一个所想要的，或不喜欢的问题的运动中赋予这个自我的。我们在受到惊吓时立刻跳起来，在感到羞愧时立刻脸红。但是，在这种情况下，害怕和羞怯并非是情感状态。它们本身只是自动的反应。要成为情感的，它们必须是一个范围广泛而又时间长久的，与对象及其问题有关的情境的一部分。当发现或想到存在着一个必须对付或逃离的威胁物之时，惊吓的一跳就成了情感上的恐惧。当一个人在思想上将他的一个举动与其他人对他的不赞同反应联系起来时，脸红就成了羞愧的情感。

来自地球上遥远地方的物质的东西被物质性地运输，物质性地引起相互间的作用与反作用，构成新的物体。精神的奇迹在于，类似的东西在经验中发生，却没有物质的运输和装配过程。情感是运动和黏合的力量。它选择适合的东西，再将所选来的东西涂上自己的色彩，因而赋予外表上完全不同的材料一个质的统一。因此，它在一个经验的多种多样的部分之中，并通过这些部分，提供了统一。当统一像这样被描绘时，经验就具有了审美的特征，尽管它主要不是一种审美经验。

两个人会面；一个是职位申请人，而另一个手中握有处置此事的权力。面谈也许是机械的，由一套问题和例行公事式地对问题的回答组成。这两人会面中不存在经验，通过接受和拒绝，重复着已多次做过的事。事情的处理仿佛就像会计在记账一样。但是，一种相互作用也许在发生，在其中，一个新的经验发展着。我们应在哪儿找到这样一个经验的说明？不是在分类账目中，也不是在关于经济学、社会

学，或者人事心理学的论文中，而是在戏剧和小说中。它的性质与含义只是通过艺术才表现出来，这是因为存在着一种经验的统一，它只能表现为一个经验。该经验 具有充满着未定因素的材料，并通过相互关联的一系列多种多样的事件向着自身的完善运动。在申请者一边，主要的情感也许是起初的希望或沮丧，以及结束时的兴奋或失望。这些情感使得经验能够成为一个统一体。但是，随着面谈的继续，次要的情感逐渐形成，成为主要而基本的情感的变异。甚至连每一个态度与手势，每一个句子，几乎是每一个词，都有可能产生不止一种基本情感强度上的波动，即产生性质的色彩和浓淡上的变化。雇主通过他自己的情感反应看到申请者的特征。他在想象中将申请者投射到要做的工作之中，并通过场面所组合的成分及其间的或是冲突，或是相互适应的关系，来评价他是否合适。申请者的表现与行为或者是与他自己的态度及愿望和谐，或者与之相冲突及对立。像这样一些从性质上讲天生是审美的因素，是将面谈中的多种因素引向决定的力量。它们进入到了对每一个其中的存在着悬而未决情境的解决中去，而不管这种情境的主导特性是什么。

因此，不管各经验的对象在细节上是如何相互不同，各种各样的经验中存在着共同模式。存在着一些必须符合的条件，没有它们，一个经验就不能形成。这种共同模式的主要原则是由这样的一个事实所决定的，即每一个经验都是一个活的生物与他生活在其中的世界的某个方面的相互作用的结果。一个人做了某事；例如，他举起了一块石头。其结果是，他经受和遭受了某种东西：重力、张力和他所举之物的表面组织。所感受到的特性决定了下一步的行动。石头太重或太锐利，或者不够结实；或者，所感受到的特性显示，它适合于用来达到想要达到的目的。这个过程在持续，直到自我与对象相互适应，而这一种特殊的经验结束。这个简单的例子所说明的道理与所有的经验形成的道理是一样的。行动着的生物可以是一个在从事研究的思想家，而与之相互作用的环境可以不是由一块石头，而是由一些想法组成的。但是，两者的相互作用构成所具有的总体经验，而使之完满的结局是一种感受到的和谐的建立。

一个经验具有模式和结构，这是因为它不仅仅是做与受的变换，而是将这种做与受组织成一种关系。将一个人的手放在火上烧掉，并不一定就得到一个经验。行动与其后果必须在知觉中结合起来。这种关系提供意义；而捕捉这种意义是所有智慧的目的。这种关系的范围和内容衡量着一个经验的重要内容。一个孩子的经验可以是强烈的，但是，由于缺乏来自过去经验的背景，受与做的关系把握得比较少，因而这种经验在深度和广度方面不够。没有人成熟到看清所有相关的联系。曾经有人（欣顿先生）写了一篇名叫《无知无识者》的小说。这篇小说描绘了一个人在死后无穷无尽的生活延续中对发生在短暂的人世生活中事件的回顾，对与事件相关的关系的不断发现。

经验是受着所有干扰观察受与做之间关系的原因制约的。出现干扰的原因也许会是由于太多的做，或者太多的接受性，或受。任何一方的不对称，都会使知觉变得模糊，使经验变得片面和扭曲，使意义变得贫乏和虚假。做的热情，行的渴望，导致许多人几乎令人难以置信地缺乏经验，流于表面，特别是在我们生活于其中的这个忙乱而缺乏耐心的人文环境中，就更是如此。没有一个经验能够有机会完成自身，因为其他的东西来得是如此迅速。被称之为经验的东西变得如此分散和混杂，以至于简直不配用这个名称。抵抗被当作是需要被摧毁的障碍，而不是对思考的启发。人们更多的是通过无意识而不是故意选择，逐渐找到能在最短时间里做最多的事的情境。

经验也会由于过多的接受性而造成揠苗助长。这时，人们就珍视这样那样的单纯经历，而不管有没有看到任何的意义。人们将尽可能多的印象聚集在一起，并将之设想为“生活”，但这些印象只不过是一些浮光掠影罢了。比起被欲望所激发而行动的人来说，感伤主义者与白日梦患者也许有着更多的幻想和印象在他们的意识中穿行。但是，这个行动者的经验同样也是扭曲的，这是因为，当不存在做与受的平衡时，没有什么能在心灵中扎下根。为了与世界的现实建立接触，为了使印象可以这样与事实关联，从而使它们的价值得到检验和组织，某种决定性的行动是必要的。

由于对所做与所受之间关系的知觉构成了理智的工作，由于艺术家在他的工作过程中被他所把握的已做的与将做的之间的联系所控制，那种认为艺术家的思考不如科学研究者那样专心致志而敏锐透彻的想法是荒谬的。一位画家必须有意识地感受他画出的每一笔效果，否则的话，他就不会明白他在做什么，他的作品会向什么方向发展。此外，他必须联系到他所想要产生的总体来看做与受之间的每一个特殊的联系。要理解这样的关系就要去思考，而且是最严格的方式的思考。同样，不同画家所作的画之间的区别，不仅是由于对色彩本身的敏感性以及处理技巧的不同，而且是由于进行这种思考的能力的不同。至于绘画的基本性质，区别确实是比起其他来更依赖于用于影响知觉的理智的性质——当然，理智与直接的敏感性密不可分，同时，尽管以一种更为外在的方式，与技巧联系在一起。

任何在艺术作品的生产中忽视理智的不可或缺作用的想法，都是以将思维与使用某种特殊材料，如语言符号和词语等同为基础的。根据性质的关系进行有效的思考，与根据语词的或数学的符号进行思考具有同样严格的对于思想的要求。实际上，由于语词更易于以机械的方式进行处理，一件真正艺术作品的生产可能会比绝大多数傲慢地自称为“知识分子”的人进行的所谓的思考要求更多的智力。

在前面几章中，我们努力说明，审美既非通过无益的奢华，也非通过超验的想象而从外部侵入到经验之中，而是属于每一个正常的完整经验特征的清晰而强烈的发展。我将此事实当作审美理论可以建筑于其上的唯一可靠的基础。这一基本事实的一些含义还有待于说明。

我们在英语中没有一个词明确地包含“艺术的”与“审美的”这两个词所表示的意思。既然“艺术的”主要指生产的行为，而“审美的”指知觉和欣赏行为，缺乏一个术语来表示这被放到一起的两个过程，这是不幸的。它的结果有时就是将这两者区分开来，将艺术看成是附加在审美材料之上，或者认定，既然艺术是一个创造过程，对它的知觉和欣赏与创造行动就没有任何共同之处。不管怎样，存在着某种语词上的笨拙性，我们有时被迫使用“审美的”这个术语来覆盖全部领域，有时被迫将它限制在指活动整体的接受知觉方面。我从这一明显的事实

开始，是为了显示，有意识的经验的观念是怎样作为做与受的知觉到的关系，使我们理解这样的联系，即艺术作为生产，知觉与欣赏作为享受，是相互支持的。

艺术表示一个做或造的过程。对于美的艺术和对于技术的艺术，都是如此。艺术包括制陶、凿大理石、浇铸青铜器、刷颜色、建房子、唱歌、奏乐器、在台上演一个角色、合着节拍跳舞。每一种艺术都以某种物质材料，以身体或身体外的某物，使用或不使用工具，来做某事，从而制作出某件可见、可听或可触摸的东西。《牛津词典》引了一句约翰·斯图尔特·穆勒的话加以说明："艺术是一种在实施中对完善的追求"，而马修·阿诺德[3]称之为"纯粹而无缺陷的手艺"。

"审美"一词，正如我们已经指出的，指一种鉴别、知觉、欣赏的经验。它代表一种消费者而不是生产者的立场。它是嗜好、趣味；并且，正如烹调，准备食品的厨师明显需要有技艺的活动，而消费者需要趣味；在园艺中，种植与耕作的园丁与欣赏完成了的产品的住户之间也有类似的差别。

然而，正是这些例子，以及拥有存在于做与受之间的一个经验的关系，表明我们不能走得太远，以至于将审美与艺术之间的区别扩展到将它们分开。实施中的完善不能根据实施来衡量和定义；它包含了对所实施的产物的知觉与欣赏。厨师为消费者准备食物，衡量所准备的东西的价值尺度是在消费中找到的。孤立地根据其自身来判断的仅仅是实施中的完善，也许只有由机器而不是人的艺术才能做到。就其本身而言，它至多是技术性的。一些大艺术家在技术上并非是第一流的（塞尚就是一例），正像一些大钢琴演奏家并非在审美意义上伟大，正像萨金特[4]并不是一位大画家一样。

归根结底，技巧要具有艺术性就必须有"爱"；必须深深地喜爱技能所运用于其上的题材。一位雕塑家会留心使所塑的胸像奇迹般地精确。区分胸像的照片和胸像所再现的人的照片也许会很难。从技巧上讲，这些胸像是令人惊叹的。但是，人们会问，是否胸像的制作者自己也具有那些观看他的作品的人同样的经验。要想成为真正艺术的，一部作品必须同时也是审美的——也就是说，适合于欣赏性的接受知

觉。经常的观察对于从事生产的制作者来说，是必要的。但是，如果他的知觉不同时在性质上是审美的，那么它就是苍白地、冷漠地对所做的事的认知，仅成为一个本质上是机械的过程的下一步的刺激物。

总之，艺术以其形式所结合的正是做与受，即能量的出与进的关系，这使得一个经验成为一个经验。由于去除了所有对行动与接受的因素间相互组织不起作用的一切，也由于仅仅选择了对它们间相互渗透起作用的方面和特征，其产品才成为审美的艺术作品。人们削、割、唱、跳、做手势、铸造、画素描、涂颜色。只有在所见到结果具有其所见之 性质控制了生产问题的本性之时，做与造才是艺术的。以生产某种在直接感知经验中被欣赏的物品为意图的生产行动具有一种自发或不受控制的活动所不具有的性质。艺术家在工作时将接受者的态度体现在自身之中。

举例说，假定一个精工细作的物品，其组织和比例看上去很令人愉悦，曾被人相信是某原始民族的作品。后来所发现的证据却证明，它是一个偶然的自然产物。作为一个外在的事物，它现在与以前完全一样。然而，它却立刻不再是一件艺术品，而成为一件自然“奇观”。它现在属于一家自然史博物馆，而不再属于艺术博物馆。并且，异乎寻常的是，由此而造成的区别并非仅仅是一种理智上的分类。在鉴赏性知觉中，以一种直接的方式，形成了一种区别。审美经验——在其有限的意义上——因此是天生与制作的经验联系在一起的。

眼与耳的感性满足，当成为审美时，就是如此，因为它并非自身独立，而是与它自身是其结果的活动联系在一起。甚至味觉的愉悦对于一位美食家来说，也与对于那些仅仅在吃时对于食物“喜欢”的人在性质上不同。美食家意识到比食品的滋味要多得多的东西。作为直接的经验而进入到味觉之中的，有着依赖于参照其起源以及与鉴别其是否优秀的标准相联系的生产方式的性质。由于生产必须将产品所领悟到的性质吸收到自身之中，并受其支配，因此，从另一方面说，看、听、尝与一种独特的活动方式的关系与知觉适应时，它们就成为审美的。

在所有审美知觉中，都具有一种激情的因素。然而，当我们被激情所压倒，如在极端的愤怒、恐惧、嫉妒之中时，经验就肯定是非审美性的。在产生激情的活动的性质中，没有感受到关系。这种经验的材料因此而缺乏平衡和合比例的成分。这是因为，正如在优雅与高贵的行动中一样，只有在动作被一种它所支撑的对关系敏锐的感觉所控制——它对场合和情景适应时，这些成分才能呈现。

艺术的生产过程与接受中的审美是有机地联系在一起的——正像上帝在创世时察看他的作品，并发现它是好的一样。[5] 艺术家会不断地制作再制作，直到他在知觉中对他所做的感到满意为止。当结果被经验为好的时，制造就结束了——并且这种经验不是来自仅仅是理智的和外在的判断，而是存在于直接的知觉之中。与同时代人相比，一位艺术家不仅特别具有实施力的禀赋，而且具有对事物性质的异常敏感。这种敏感也指导着他去做和去制造。

我们在操作时去触去摸，正像我们在看时看到、在听时听到一样。手持着蚀刻针或画笔移动，眼睛注视并报告所做的结果。由于这一紧密的联系，做具有一种累积性，它既不是一种任性所为，也不是例行公事。在一种特殊的艺术-审美经验中，这种关系极其密切，从而同时控制了制作与知觉。如果仅仅是手与眼的参与，那么这种重要的亲密关系也不可能形成。当它们两者不都是作为整体的人的器官来行动时，存在着的只能是一种感觉与行动的如同在自动行走时一样的机械顺序。当经验是审美的时候，手与眼仅仅是工具，通过它整个活的生物自始至终主动而积极地活动。因此，表现是情感性的，在目的的引导之下。

由于所做的与所受的之间的关系，对所知觉的事物以共存或冲突的形式，以加强或干涉的形式存在一种直接的感觉。制造动作的结果在感觉中的反映，显示所做的是将所实施的想法推向前进，或者是对它的偏差与背离。就对一个经验的发展是通过参照这种直接感受到的秩序与完成的关系来控制 而言，经验在本性上主要是审美的。对于行动的冲动成了这样一种行动的冲动，它将导致一个满足直接知觉的对象。陶工用黏土塑成一个可盛谷物的碗；但他的制作是受概括了一系

列制作动作的知觉控制的，从而使碗具有长久的韵味和魅力。画一幅画，或者塑一个像，情况也大致如此。此外，在每一步，都有对于将要成为某物的预期。这种预期是在下一步要做的与它将提供给感觉的之间的联系环节。因此，所做的与所受的相互作用，逐渐累积，互为手段，循环不已。

人们也许会做得精力充沛，受得深刻而强烈。但是，除非它们相互联系并在知觉中成为一个整体，所做的东西就不是审美的。例如，制作可以是技术性的艺术技巧显示，而感受可以是一股情感迸发，或者是一阵联翩浮想。如果艺术家在工作过程中不是完善一种新的视像的话，那么，他就是机械地行动，重复某种像印在他的脑海中的蓝图一样的旧模式。大量的观察以及在对质的关系的知觉中所使用的那种智力，成为创造性艺术作品的特征。这种关系不仅应看成是一对一的、成对的，而且与正在建构的整体具有联系；它们不仅在观察中，而且在想象中起作用。诱惑太多就神不守舍；求得丰富，却偏离了主题。有时，当对主导思想把握变得软弱无力，艺术家就无意识地做出动作，直到他的思想重新变得强大为止。一位艺术家的真正的工作是要建立在知觉中具有连续性，而又在其发展中不断变化的一个经验。

当一位作者在纸上写下他已经清楚地想好，次序连贯的想法时，真正的作品则是在写之前就已经完成了。或者，他也许依赖由此活动所产生的更大感受能力，以及它的感性反馈来指示他完成这部作品。复制行动本身在审美上是无关紧要的，除非这个行动在整体上进入了通向完成的一个经验的构造之中。甚至在头脑中构想的，从而在物质上是私人的结构，就其实质内容上讲也是公众的，这是因为它是在参照了对可见的，从而从属于公众的世界的产品的处理来构想的。否则的话，它就将是心理错乱或过眼云烟。通过绘画将所见的一幅风景的性质表现出来的冲动，通过对铅笔与画笔的要求来持续。没有外在的体现，一个经验就会是不完整的；从生理与功能上讲，感觉器官是运动器官，并且是通过人的身体中的能量配置，而不仅仅从解剖上，与其他的运动器官联系在一起。“建筑”、“构造”、“工作”[6]既指一个过程，也指其最后的产物，这不是一种语言的巧合。没有作为这些词的动词意义，就没有这些词的名词意义。

作家、作曲家、雕塑家或者画家在创作过程中，可以回顾他们前面已经做的。当他们在经验的感受或知觉阶段感到不满意时，他们可以在某种程度上重新开始。这种回顾在建筑中不容易做到——这也许是有着这么多的丑的建筑的原因之一。建筑师不得不在将他们的想法译成完全的知觉对象的行为发生之前，就完成这些想法。不能在形成想法的同时形成它的客观体现，这是一个不利因素。然而，除非是在机械而刻板地工作，他们也不得不根据体现的媒介以及最终的知觉对象来构想他们的想法。也许，中世纪教堂的审美性质是由于这样的事实：在某种程度上，它们的建筑不像现在那样，是根据计划和事先确定的细则来控制的。计划随着建筑过程而发展。但是，甚至一件密涅瓦式的产品[7]，如果它是艺术的，都是以一个先在的孕育期为前提，在这里，投射到想象中的做与知觉相互作用，相互修正。每一件艺术品都继一个完整的经验的计划和类型之后而出现，将这个经验变得更为强烈，更为集中。

对于接受者与欣赏者来说，理解做与受的亲密结合没有像对于制作者那么容易。我们天然地以为前者仅仅接受完成了的形式，而不是意识到这种接受活动与创作者的活动有着类似之处。但是，感受性不是被动性。它也是一个由一系列反应性动作所组成，这些动作积累下来指向客体的实现。否则的话，就没有知觉，而只有认识了。这两者的区别是巨大的。认识是拥有自由发展机会之前的受抑制的知觉。在认识中，存在着一个知觉行动的开端。但是，这一开端并不能服务于发展一个对所认识事物的完全的知觉。它停留在它服务于其他目的之处，正如我们在街上认出一个人，是为了向他打招呼或者躲开他，而不是以为了看那里究竟有什么为目的而看他一样。

在认识中，我们求助于某些先前形成的图式，就像依赖一种模型一样。某些细节或细节的安排成了单纯的认出某物的线索。在认识中，将这种单纯的框架作为模板运用于眼前的物体就足够了。有时，我们碰到的不是一个人，而仅仅是身体特征的痕迹，对此我们以前并不知道。我们意识到自己以前并不知道此人；从任何可能包含的意义上讲，我们都没有见过他。现在，我们开始研究，并“接受”。知觉取代了单纯的认识。有了一种重构的行动，意识变得新鲜而有活力。这

一看 的行动尽管仍是含而不露，却涉及诸动力因素的合作，以及所有积存着的，用于完成正在形成中的图画的想法的合作。认识因其太容易，而不能激起生动的意识。在新的与旧的之间，没有足够的抗争，从而不能保证对所拥有的经验的意识。甚至一只看到主人回来而高兴地叫唤并摇尾巴的狗的这种接待自己朋友的态度，也比一个仅仅满足于单纯地认识的人具有更充分的活力。

单纯的认识满足于为对象加上合适的标签，“合适”指服务于认知行为以外的一个目的——比方说一位推销员根据一个样品验证货物。这没有激起有机体的兴奋，没有内在的骚动。但是，一个知觉动作则在扩展到整个有机体的持续波动中进行。因此，在知觉中不存在看或听外加 情感的情况。被知觉的物体或景观渗透了情感。当一种被激起的情感没有弥漫在被知觉或被思考的物质之中时，它或者是初步的，或者是病态的。

经验的审美或感受阶段是接受性的。它与服从有关。但是，一种充分的自我的退让只有通过一种控制下的活动，可能是强烈的活动才会实现。我们与周围世界的许多接触中都在退让；有时，在不恰当地消耗贮存的能量情况下，是由于恐惧；有时，在认识的情况下，是由于消除对外在事物的关注。知觉是一种消耗能量以求接受的动作，而不是对能量的保存。要想使自己沉浸在一个题材之中，我们就必须首先投身进去。当我们仅仅是被动地面对一个景观时，它压倒我们，由于我们缺少回应的活动，我们没有知觉到那压垮我们的对象。为了接受 它，我们必须鼓起精神，像定好调子一样确定相应的状态。

人人都知道，需要通过训练才能学会使用显微镜和望远镜，才能学会像地质学家一样看地形。那种审美知觉是闲暇之事的想法是我们的艺术落后的原因之一。眼睛与视觉器官可以不被使用；像巴黎圣母院和伦勃朗的《亨德里克·施特夫尔的肖像》这样的对象可以只具有物理的存在。从某种单纯的意义上讲，后者可以被“看见”。它们也许被看，可能还被认识，并且被冠以正确的名称。但是，由于缺乏在整个有机体与对象之间的持续的相互作用，它们没有被知觉，尤其没有被审美地知觉。一群访客在导游的带领下走过一个画廊，注意力被指向

这里那里，这不是知觉；只有在偶然情况下，为着题材本身看一幅画的兴趣才能生动地实现。

为了进行知觉，观看者必须创造 他自己的经验。并且，他的创造必须包括与那种原初的创造者所经受的经验相类似的关系。它们在字面意义上并不相同。但是，对于知觉者，正像对于艺术家一样，必须有一种整体的成分的调整，它尽管不是在细节上，却是在形式上，与作品的创造者在意识中所体验的组织过程是相同的。没有一种再创造的动作，对象就不被知觉为艺术品。艺术家按照自己的兴趣来进行选择、简化、清晰化、省略与浓缩。观看者也必须按照自己的观点和兴趣完成这些活动。在两种情况下都出现了一种抽象动作，一种从有意义的东西中抽取的动作。在两种情况下，都存在着对其字面意义的理解——即从物质意义上将分散的细节与特点集合为一个经验的整体。无论从感知者，还是从艺术家一面看，都有工作要做。做此工作时太懒、无所事事、拘泥于旧惯例的人，不会看到或听到。他的“欣赏”将成为学识碎片与通常欣赏的惯例标准，与尽管其中有真实性，但却是混乱的情感刺激的混合体。

前面所提出的想法，由于具体强调点方面的原因，意味着一个 经验（取其所蕴含的意义）与审美经验之间既有相通性，也有相异性。前者具有审美性质；否则的话，其材料就不会变得丰满，成为一个连贯的经验。一个生机勃勃的经验是不可能被划分为实践的、情感的，及理智的，并且为各自确定一个相对于其他的独特的特征。情感的方面将各部分结合成一个单一整体；“理智”只是表示该经验具有意义的事实；而“实践”表示该有机体与围绕着它的事件和物体在相互作用。最精深的哲学与科学的探索和最雄心勃勃的工业或政治事业，当它们的不同成分构成一个完整的经验时，就具有了审美的性质。这是因为，这时，它的各种部分就联系在一起，而不只是一个接着一个。各部分通过它们在经验中的联系而推向圆满和结束，而不仅仅最后停止。不仅如此，该圆满并非只在意识中等待整个活动完成时才实现。它是全部活动的期待所在，并不断地赋予经验以特别强烈的滋味。

然而，这里所讨论的经验，受引起与控制它们的兴趣和目的制约，主要还是理智的或实践的，而不是独特地 审美的。在一个理智的经验之中，结论有着自身的价值。它可以作为一个公式或一个“真理”被抽取出来，并由于它作为一个因素所具有的独立的完整性，可以用于其他研究之中。在一件艺术作品中，不存在这样单一的、自足的积淀物。结尾与终点的意义不在于它自身，而在于它是各部分的结合。它没有其他的存在。一部戏剧或小说的意义也是如此，它的意义不在于其最后一句话，即使人物被处理为从此幸福地生活着。在一个独特的审美经验中，那些屈从于其他经验的特征取得主导地位；从属的变成了统治的——也就是说，依靠这些特征，经验成了完整、完全而又独立的经验。

在每一个完整的经验中，由于有动态的组织，所以有形式。我将这种组织称之为动态的，是因为它要花时间来完成，是因为它是一个生长过程：有开端，有发展，有完成。材料通过与先前经验的结果所形成的生命组织的相互作用被摄取和消化，这构成了工作者的心灵。这种孵化过程继续进行，直到所构想的东西被呈现出来，取得可见的形态，成为共同世界的一部分。只有在先前长时间持续的过程发展到一个突出的阶段，一个横扫一切的运动使人忘记一切，在这个高潮中，审美经验才会凝结到一个短暂的时刻之中。使一个经验成为审美经验的独特之处在于，将抵制与紧张，将本身是倾向于分离的刺激，转化为一个朝向包容一切而又臻于完善的结局的运动。

经验过程就像是呼吸一样，是一个取入与给出的节奏性运动。它们的连续性被打断，由于间隙的存在而有了节奏，中止成了一个阶段的停止，另一个阶段的开始和准备。威廉·詹姆斯巧妙地将一个意识经验的过程比作一只鸟的飞翔和栖息。飞翔和栖息密切地联系在一起；它们不是许多不规则的跳跃后的许多不规则的停息。经验的每一休止处就是一次感受，在其中，前面活动的结果就被吸收和取得，并且，除非这种活动是过于怪异或过于平淡无奇，每一次活动都会带来可吸取和保留的意义。正像随着一支军队前进，所有已经获得的都周期性地得到巩固，同时也将眼光放到下一步要做的事上。如果我们前进得太快，我们就会远离供给基地——即所积累的意义——从而经验就会

变得混乱、单薄和模糊。如果我们在取得一个纯价值以后，磨蹭得太久，经验就会空虚衰亡。

因此，整体的形式 存在于每一个成分之中。实现，即臻于完满是持续的活动，而不仅仅是结束，仅仅处于一个地方。一位雕刻家、画家或作家时刻处在完成其工作的过程中。他必须时刻处在保持和总结作为已经做的，作为一个整体的一切，又时刻考虑作为一个整体的将要做的一切。否则的话，他的系列动作就没有连续性和稳定性。处于经验节奏之中的系列性活动，赋予多样性和运动；它们使作品免除了单调和无意义的重复。感受是节奏中的相应的成分，它们提供整一；它们使作品不会成为仅仅是一系列刺激的无目的性。当其决定任何可被称为一个 经验的要素被高高地提升到知觉的阈限之上，并且为着自身原因而显现之时，一个对象就特别并主要是审美的，它产生审美知觉所特有的享受。

---

[1] 死点（dead center），原指蒸汽机的连接杆与曲轴成一直线，从而无法加力的位置，这里指连续经验之中的中断点。——译者

[2] 漂亮的阿迦同（*kalon-agathon* ）一语源自柏拉图《会饮篇》。阿迦同是一个美少年，悲剧作家，柏拉图所记载的这次有苏格拉底参加的著名的会饮，是在阿迦同家里，在阿迦同的悲剧得奖后举行的。阿迦同（*agathon* ）一词在希腊语中又有“好人”的意思，*kalon* 一词的意思在希腊语中接近于现在的“漂亮”，因此，*kalon-agathon* 一语双关，同时有“漂亮好人”的含义。——译者

[3] 马修·阿诺德（Matthew Arnold,1822—1888），英国维多利亚时代诗人，著有一些诗集和诗歌研究著作。他的《文化与无政府状态》一书由于它对“文化”的理解和倡导而产生巨大的影响。——译者

[4] 萨金特（John Singer Sargent,1856—1925），一般被认为是美国画家，生于意大利，1876年取得美国国籍，后赴欧洲学画，长期居住在伦敦。作者这里的意思是说，萨金特在肖像画技术上非常出色，但却不是最伟大的画家。——译者

[5] 这里化用了《圣经·旧约·创世记》中的话。上帝在创造世界的几天里，几次评价自己的作品是好的。在此书的早期希腊文译本中，这里的“好的”被译为“美好的”（*kalon* ）。在英文中，它们分别为good和fine。不管是“好的”，还是“美好的”，在《创世记》都是上帝“看”到所创造之物后的评价，因此，它表示的是知觉上的“好”或“美好”。这曾经是中世纪美学家们在神学氛围中肯定“世界是美的”，从而肯定美的此岸性的一条重要证据。作者这里用这个例子来说明艺术家在创作过程中活动与知觉的相互作用关系。——译者

[6] 这三个词，在英文中既指过程，也指结果。在汉语中，情况略有不同。建筑（building），既指过程（造房子的过程），也指结果（建筑物）；构造（construction），指过程时可译为“建造”，指结果时则似应译为“建筑物”。“工作”（work），在作为工作的结果讲时，习惯上译为“作品”。——译者

[7] 指工匠的产品。密涅瓦是罗马神话中的女神，司掌各行业技艺。一般被认为对应于希腊女神雅典娜。罗马的阿文蒂诺山设有她的神庙，此地成为工匠行会的聚会场所，戏剧诗人与演员也在此集会。——译者

第四章 表现的动作

每一个经验，不管其重要性如何，都随着一个冲动，而不是作为一个冲动而开始。我说的是“冲动”（impulsion）而不是“刺激”（impulse）。一个刺激是特殊而专门化的；它甚至在本能性的时候，也只是对环境的更为完整的适应机制的一部分。“冲动”表示一种整个有机体的向外和向前的运动，特殊的刺激在这里只是起辅助的作用。这是活的生物对食物的渴求，而不是吞咽时舌头与嘴唇的反应；作为整体的身体像植物的向日性一样趋向于光明，而不是眼睛追随着一束具体的光线。

由于这是一个有机体整体的运动，冲动是任何完满的经验的最初的一步。对儿童的观察发现许多专门化的反应。但是，这些反应却因此不是完满经验的开端。它们只有在它们作为丝线被编织进一种使整个的自我起作用的活动中时，才能成为后者。忽视这些一般化的活动，仅仅注意区分，以及使这种区分变得更为有效的劳动的分工，是许多经验阐释的所有进一步错误的根源和原因。

冲动成为完整经验的开始，是因为它们来源于需要；来源于一种属于作为整体的有机体的饥饿和需求，并且只有通过建立与环境的确定的关系（积极的关系，相互作用）才能满足这种饥饿和需求。皮肤仅仅是以一种最为肤浅的方式表示一有机体终止而环境开始之处。有存在于身体之内而不属于身体的东西，也有存在于身体之外，如果不是实际上，也是法律上属于它的东西；也就是说，如果生命要继续的话，就必须拥有它。在低级的层次上，空气与食物就是这样的东西；在高级的层次上，不管是作家的笔，还是铁匠的铁砧、器皿和家具、财产、诸多的朋友和种种人的组织——所有文明生活不可或缺之物。急迫的，要求通过环境，并仅仅通过环境，才能满足的冲动，表明需要是对这种自我在整体上对其环境的依赖关系的动态认可。

但是，一个活的生物的命运却是，它不能在没有经历一场从总体上讲它所不拥有的，在其中它没有固有名称的世界之中的历险的情况下而保全自身所拥有之物。每当该有机刺激超出身体的限制之时，它就发现自身处于一个陌生的世界之中，并在某种程度上使自身的命运受制于外在的情况。它不能只是挑出它所想要的，而自动地忽视无关紧要的和不利的东西。如果，并且只要有机体还在继续发展，它就起着帮助作用，就像跑步者受到顺风的帮助一样。但是，冲动在其向外发展的途中，也碰到许多使它被偏离和受阻碍之物。在将这些障碍和不确定的状况变成有利的力量之时，该生物意识到隐含在此冲动之中的意图。不管成功还是失败，自我都不仅仅是将自身恢复到先前的状态。盲目的波涛转变成了一个目的，本能的倾向转化成了按照预想所从事的工作。自我的态度被赋予了意义。

无论何时何地都对我们的冲动的直接实现显出亲和的环境，无疑将为生长创造条件，正如敌意将导致烦躁和毁灭一样。冲动不断向前推进，最终自然而然地走向思想与情感的丧失。因为这样的话，它就再不需要根据它所遭遇的事物来说明自身，而这些事物也因而不再成为有意义的对象。它所能意识到它的性质和目标的仅有的途径是借助于所逾越的障碍和所使用的手段；从一开始就是手段的手段，仿佛被抹平又上了油一样，与冲动太一致了，从而使人们没有意识到它们是手段一样。自我没有来自周围的抵抗，也不能意识到自身；它将没有感受也没有兴趣，没有害怕也没有希望，没有失望也没有兴奋。如果仅是完全构成阻碍的反对，会产生烦躁和愤怒。但是，唤起思想的抵抗，产生了好奇和热切的关注，并且，当它被克服和利用之时，就导致兴奋。

那种只会使一个孩子和缺乏相关经验的成熟背景的人感到气馁的障碍，对于那些先前具有与当下的足够相似的情境的经验的人来说，会激发一种计划并将情感转变为兴趣的智能。源于需要的冲动开启了一个并不知道会通向何方的经验；抵抗和阻碍导致将直接向前的行动变成弯曲的；所依赖的是阻碍条件与自我所拥有的、成为工作的依托的先前经验之间的关系。正如能量因此涉及加强原初的冲动一样，这

一活动更为谨慎地处理关于目的与方法的洞察。这是每一个被罩上意义的外衣的经验的轮廓。

张力激起能量，完全缺乏对立不利于正常的发展，这是人所共知的事实。一般说来，我们都承认，只要不利条件与所阻碍物有着一种内在的关系，而不是任意而外在的，一种促进与阻碍的条件的平衡，是事物的最为理想的状态。然而，所唤起的不仅仅是量的，或仅仅是更大的能量而已，而且是质的，一种通过从过去经验的背景中吸收意义的、能量向有思想性的行动的转化。新与旧的交汇不仅仅是一个力的结合，而是一个再创造，在其中，当下的冲动获得形式和可靠性，而旧的、“储存的”材料真正复活，通过不得不面对的新情况而获得新的生命和灵魂。

正是这种双重的转变，一个活动转化成了一个表现行动。环境中的事物原本只是通畅的渠道或盲目的障碍，变成了手段和媒介。同时，从过去经验中保留下来的事物，原本会由于成为例行公事而变得陈腐，或由于缺乏使用而形成惰性，在新的遭遇中成为变化的系数，并被披上新意义的服饰。这里是所有需要用定义来表现的因素。如果所提到的特性是通过与另一个情境相对照而显示出来的，这个定义就将取得力量。作为一个极端，存在着激情的风暴，冲破障碍，扫荡一切介乎一个人与他所要摧毁的事物之间的一切。有行动，但是从行动者的立场看，没有表现。一个旁观者也许会说“一个多么精彩的愤怒的表现！”但是愤怒者只是在愤怒，与表现 愤怒毫不相干。或者，某个观众只是说，“那个人是怎样通过他的言行表现他的主要性格的。”但是，这里所说的这个人绝不可能考虑表现他的性格；他仅仅是在一股激情的支配下行动而已。同样，一个婴儿的哭与笑对母亲或护士来说是表现性的，然而却不是这个宝宝的表现行动。对于旁观者来说，这是一个表现，因为它显示出这个孩子的某种状态。但是，这个孩子只是直接做某事，从他的角度看，并不比呼吸或打喷嚏有更多的表现，而对于观察者来说，像呼吸和打喷嚏这些活动也表现了婴儿的状况。

将这些例子一般化，会使我们避免犯将仅仅受本能和习惯性的冲动所支配的活动当作表现的错误，而正是这种错误使审美理论不幸受

到了排挤。这种动作本身不是表现性的，只是通过一些观察者的反思性阐释，它们才是如此，就像护士也许会把一个喷嚏阐释成即将到来的感冒的信号一样。就此运动本身而言，它如果纯粹是冲动性的话，只是一次发泄而已。尽管，没有一种从内向外的喷发就没有表现，所喷发出的东西必须通过接受先在经验所赋予的价值以进行清理，才能成为一个表现行动。并且，不通过阻滞直接的情感与刺激的环境中的对象，这些价值就不能发挥出来。情感的发泄是表现的一个必要的但不是充分的条件。

表现无不具有兴奋和骚动。然而，一种内在的波动在一阵笑与哭中得到发泄，并随之而消逝。发泄是消除、排解；表现则是留住，向前发展，努力达到完满。一阵眼泪会带来安慰，一通破坏也许会使内心的愤怒发散出来。但是，只要没有对客观状况的控制，没有为了使刺激得以体现而为物质材料造型，就没有表现。那些有时被称为自我表现的行动，也许称其为自我暴露会更好：它将性格（或者缺乏性格）透露给他人。就它本身而言，只是一种喷发而已。

从一个在外在的观察者的角度看是表现性的动作，过渡到一个内在的表现性的动作，可以很好地用一个简单的例子来说明。起初，一个婴儿哭泣，与他转头去追逐光线是一样的；存在着一个内在的动力，但没有表现什么。当这个婴儿长大后，他知道特定的动作造成不同的结果，例如，当他哭泣时，他得到注意，而微笑又带来周围人的另一种明确的反应。因此，他开始知道他所做的事的意义 。当他捕捉到他最初出于纯粹的内在压力所做的动作的意义时，他就具有了做出真正表现动作的能力。声音，如婴儿的咿咿呀呀的学语声，转变为语言，正是这种表现动作的形成以及这些动作与单纯的发泄动作间区别的极好的例子。

即使没有用例证来作过精确论证，表现与艺术相联系的情况也被人们提到过。从他曾经是自然而然的动作对他周围的人的效果得到学习的孩子，“有目的”地做一个他过去是盲目去做的动作。他开始依照其后果来处理和规定他的活动。因为行为与后果的关系被知觉到，所以由于行为而经历的后果，被作为下一步行为的意义而结合在一起。

孩子想要得到注意或安慰时，会为了一个目的而哭。他会开始露出微笑作为诱导或表示喜爱。这时，就有了萌芽阶段的艺术了。一个“自然的”，即自发的与非故意的活动，由于被采用来达到有意想达到的后果的手段，而在性质上发生了变化。这种变化是每一种艺术行为的标志。这种变化的结果也许是巧妙的，却不是审美的。巴结奉承时常用来致意的假笑只是策略而已。但是，真正高雅的欢迎动作中，也包含着一种从曾经是盲目的、“自然的”冲动的显示向一个艺术行动的转变，这个行动在施行时包含有对行动的地点或密切交往过程中人的关系的考虑。

人为的（artificial）、巧妙的（artful）与艺术的（artistic）之间的区别只是表面上的。前者之中存在着一个公开所做的事与想要做的事之间的分离。外表是诚恳的；意图在于博取欢心。每当所做的与所存在的目的发生分离之时，就存在着虚伪，一个欺骗，对一个本质上具有另一个效果的行动的模拟。当自然的与培养而成的（因素）混合在一起时，社会交流的行动就是艺术作品。亲切友谊的充满活力的冲动与所表示出的行为间没有任何外在目的侵入，达到完满的一致。笨拙也许会造成表现的不充分。但是，一个制作精巧的赝品，不管技巧多么高超，都是通过表现形式进行的；它不拥有友谊的形式并遵守它。友谊的本质没有被触及到。

一个发泄或单纯的展示动作缺乏媒介。本能地哭泣与微笑并不比打喷嚏和眨眼更需要媒介。它们通过某种途径而实现，但是，这种发泄时所用的手段并非当作目的所固有的手段来使用。表示 欢迎的动作采用微笑、伸出手、脸上发光作为媒介，这不是故意的，而是由于这些媒介已经成为在遇见一个好朋友时传达惊喜的有机手段。原来是自发的行动已经变成了使人的交往更为丰富、更为高雅的手段——正像一位画家使色彩变成表现一个想象的经验的手段一样。跳舞和体育运动是这样的活动，在其中原来是自发而分别从事的活动被人们联结在一起，从生糙的材料转变化为表现艺术的作品。只有在材料被用作媒介时，才有表现与艺术。野蛮人的禁忌对于外人看来，只是一些强加的禁令而已，而对于那些对它们有体验的人来说，则可能是表现社会

地位、尊严和荣誉的媒介。一切都依赖于材料在被使用而起媒介作用时的方式。

媒介与表现动作间的联系是内在的。表现动作总是使用自然材料，尽管这里的自然取的是习惯性，或者原始及本土的意义。当它在被使用时根据其位置和作用，根据其关系，根据其综合的情况时，它就成为媒介——乐音在一个音调中被有秩序地排列后就成了音乐。同样的乐音可以用欢乐、惊奇、悲伤等不同的态度来发，从而成为种种特殊感情的自然发泄。当其他的乐音是媒介，在其中一个情感发生时，它们是这个情感的表现 。

从词源上讲，表现的行动是挤出或压出。当葡萄在榨酒机（wine press）中被压碎时，汁就被压出（express）了；打一个更为平常的比方，猪的肥肉在高温高压下变成了猪油。没有原初的生的或天然的材料，什么也压不出。但是，仅仅是流出或释放出原材料，也不是挤出（expression）。通过与某种外在的东西，如榨酒机或者人踩动的脚的相互作用，果汁才出现。皮和种子被分离，保留在里面；只有在这个装置出了毛病时，它们才被排除出来。甚至在最机械的表现（挤出）方式中，也具有相互作用，以及相应的原始材料，即艺术产品的原材料的转化，它与实际上被压出的东西形成对应关系。要想压出（express）果汁，既需要榨酒机，也需要葡萄；同样，不仅需要内在的情感和冲动，而且需要周围的、作为阻力的物体，才构成情感的表现（expression）。[1]

在谈到诗的生产时，塞缪尔·亚历山大[2]指出，“艺术家的作品并非始于一个与艺术作品相对应的完成了的想象经验，而是始于一个对于题材的充满情感的刺激。……诗人的诗是由使他刺激的主题从他身上挤压出来的。”对于这段话，我们可以作出四点评论。第一点也许可以被看作是对前几章所说的意思的强调。真正的艺术作品是由来自一种有机体的与环境的状况与能量的相互作用的整体经验的建构。与我们现在所讨论的主题更为接近的是第二点：所表现的事物是由客观事物施加在自然的刺激与倾向之上而从生产者那里挤压出来的——表现到目前为止都被理解为来自后者的直接而完美的流溢。随之而来的是

第三点。构成一件艺术品的表现行动是时间之中的构造，而不是瞬间的喷发。并且，这一说明的含义，远远超出一个画家要花时间将他的想象性构思传达到画布之上，或者雕塑家完成他对大理石的雕琢。它意味着，在时间之中，并通过一个媒介来进行的自我的表现，构成了艺术作品，这本身 就是某种从自我中流溢出来的东西与客观条件的延时性相互作用，这是一个它们双方都取得它们先前不具有的形式和秩序的过程。甚至全能的主也要用七天的时间来创造天地万物，并且，如果记录完整的话，我们会了解到，只是在那个阶段结束时，主才意识到他面对着混乱的原材料要做的是什么。只有去势了的主观的形而上学才会将《创世记》的生动神话变成一种造物主不依赖任何尚未成形的物质而进行创造的构想。[3]

最后一点是，当对于题材的刺激深入时，它激发了来自先前经验的态度与意义。它们在被激活以后，就成了有意识的思想与情感，成了情感化的意象。被一个思想或景观所点燃，就是被启示。被点燃之物，必定或者是将自身烧光，变成灰烬，或者将自身挤压进材料中去，使该材料从粗金属变成一种精炼的产品。许多人不幸福，内心受折磨，就因为他不掌握表现性动作。在幸运一点的状况下客体的材料也许会改变为一种强烈而清晰的经验的材料，在不掌握表现性动作的情况下，由于情绪冲突混乱而五内俱焚，在痛苦的内在分裂以后，会最终平静下来。

由于亲密接触和相互实施抵制而进行燃烧的材料构成了灵感。从自我这一边看，从先前经验流溢出的成分被激活，具有了新鲜的欲望、冲动与意象。它们从下意识开始，不是冰冷的或等同于过去的某具体物，不是以团块状出现的，而是与内部动荡之火熔合在一起。由于它们是从一个并不被意识到的自我中流溢出的，所以它们看上去不像是来自自我。因此，依据神话，灵感被归功于某个神，或缪斯。然而，灵感只是最初的阶段。它本身，在其开端，还是不完善的。燃烧着的内在材料必须得到客体的燃料的补充。通过燃料与已经点燃的材料的相互作用，精炼而成形的产品出现了。表现的动作并非附加在已经完成的灵感之上的某物。它是借助客观的知觉与想象材料将一个灵感引向完成。[4]

只有在被扔进动荡和骚乱中的时候，一个冲动才能导致表现。除非被压到一起（com-pression，压缩），没有什么可被压出（express，表现）。骚乱划出了场所，在这里，内在的刺激，在事实上或思想上与周围环境的接触，碰到了并创造了一种骚动。除非存在着即将到来的敌意的袭击，或者有庄稼需要收割，野蛮人的战争舞与收获舞就不是发自内心。要想产生必不可少的刺激，就必须有某件事物利害攸关，某件事物重大而又不确定——正像一场战斗的结果或一次收获的前景一样。一个确定的事物并不在情感上激发我们。因此，所表现的并不仅仅是刺激，而是对某个事物的刺激；又因此，甚至只要不是完全的恐慌而仅仅是刺激，就会利用那些曾被先前处理对象的活动所用旧的渠道。这样说来，正像演员自动地演自己角色的动作一样，它模拟表现。甚至一种不确定的不安也在歌曲或哑剧中寻找发泄途径，努力得到清楚的表达。

所有关于表现行动的错误观点都源于这样的一个观念：一个情感是在其内部完成的，只有在其吐露出来以后，才会对外在的材料施加影响。但实际上，一个情感总是朝向、来自 或关于 某种客观的、以事实或者思想形式出现的事物。情感是由情境所暗示的，情境发展的不确定状态，以及其中自我为情感所感动是至关重要的。情境可以是压抑的、危险的、无法忍受的、胜利的。如果不是与作为自我与客观状况相互渗透，一个人对自己所认同的群体所赢得的胜利的喜悦，或者对一个朋友的死亡的悲伤就是不可理解的。

这后一个事实从艺术作品的个性化角度看是特别重要的。那种表现是在自身之中完成的情感的直接喷发的观念，从逻辑上导致个性化是表面而外在的结果。这是因为，照这种观念，害怕是害怕，兴奋是兴奋，爱是爱，各归其类，只是强度上的不同使它们获得内在的区分。如果这一思想是正确的话，艺术作品将不可避免地落入到某些类型之中。这种观点对批评产生了感染作用，但却无助于对于具体的艺术作品的理解。除了名义上的以外，并不存在害怕、仇恨、爱这样的情感。独特的、不可复制的所经验事件和情境的特征，灌注着所激发的情感。如果言语的功能是再造它所指的对象，我们就决不能谈论害怕，而仅仅谈论害怕这辆特定的迎面开来的汽车，及其所有时间与空

间的具体性，或者害怕处在一个由于如此这般的材料而得出一个错误结论的特定的环境之中。一生的时间对于用词来再造一个单一的情感来说，也是太短了。然而，在实际上，诗人与小说家比起，甚至一个专门的心理学家来说，也有更多的优越性。他们建立一个具体的情境，允许它 刺激情感反应。艺术家不是用理性与符号的语言来描绘情感，而是“由行动而生出”情感。

艺术是选择性的，这是一个得到普遍承认的事实。这是由情感在艺术动作中的作用所决定的。任何主导性情绪都自动地排斥所有与它不合的东西。一种情感比起任何警觉的哨兵来，都更加有效。它伸出触角，寻求同类，找到可滋养它的东西，使它得以完善。只有在情感消失或被分裂成分散的碎片，外在于它的材料才可能进入意识。这种在一系列持续动作中发展着的情感对材料的有力的选择性操作，将物质从数量众多的、空间上相互分离的多种对象中抽取出来，并将所抽象出来的东西凝聚在成为所有对象的价值缩影的一个对象之上。这种功能创造了一件艺术作品的“普遍性”。

考察为什么某种艺术作品使我们望而生厌，人们就可能会发现，原因在于没有个人所感受到的情感来引导所呈现的材料的选择和结合。我们会产生这样的印象，艺术家，例如一位小说的作者，试图通过有意识的意图来制约所激起的情感的性质。当我们感到，作者操纵材料，以求得一种事先确定的效果时，我们就被激怒了。作品中的方方面面，其不可缺少的多样性，是由某种外力纠合在一起的。各部分的运动和结论显示出没有逻辑必然性。作者，而不是题材，起着最终决断的作用。

在读一部小说，甚至是一个专业写手写的小说时，人们也会很快就从故事中感到，小说中男女主人公的命运会很悲惨。这种悲惨不是由于小说中的情况和人物性格，而是由于作者的意图，他要使人物成为一个木偶，从而展现他所珍爱的思想。所导致的痛苦感受为人们所怨恨的东西，这不是由于痛苦，而是由于强加的某种使我们感到是外在于题材的运动的东西。一部作品可以有更多的悲剧性，但却留给我们一种满足的情感，而不是被激怒。我们甘心接受这个结尾，因为它

是所描绘的题材的运动所固有的。事件是悲剧性的，但是这些命中注定的事件在其中发生的世界，却不是一个专断而强加的世界。作者的情感和我们被激发的情感，都由那个世界中的场景所引起，并与题材混合在一起。由于同样原因，我们厌恶文学中的任何道德设计的侵入，而同时，如果实现了与对材料控制的真诚情感的结合的话，我们又在审美上接受任何量的道德内容。怜悯或义愤的白热化状态可以找到供它燃烧的材料，熔化一切，集合成一个有生命的整体。

正是由于情感对于产生了一件艺术作品的表现性动作来说是至关重要的，不准确的分析就容易误解其操作方式，而得出艺术作品以情感作为其根本内容的结论。一个人在看到一个分别很久的朋友时，可以高兴地叫起来，甚至流下眼泪。这个结果，除了对于旁观者以外，不是一个表现性的对象。但是，如果情感导致一个人对搜集依附在这种所激起的情绪之上的材料时，一首诗也许就会产生了。在直接的爆发中，某个客观的情况是情感的刺激或原因。在这首诗中，客观的材料成了情感的内容和质料，而不仅仅是唤起它的诱因。

在表现性动作的发展之中，情感就像磁铁一样将适合的材料吸向自身：所谓的适合，是指它对于已经受感动的心灵状态具有一种所经验到的情感上的共鸣。对材料的选择和组织，既是所经验到的情感的性质的一个功能，也是对它的一个检验。在看一出戏，观赏一幅画，或者读一部小说时，我们也许会感到其中的各部分没有结合在一起。这或者是由于制作者对于所表述的情感没有自身的经验，或者，尽管在一开始对于情感也有所感受，但却没有维持下去，而一串不相关的情感对作品构成了干扰。在后一种情况下，注意力摇摆并转移，随之而来的是不连贯的部分间的拼接。敏锐的观众和读者会意识到连结的缝隙，以及随意填补的窟窿。确实，情感必须起作用。但是，它要造成运动的连续性，在多样性中的效果的单一性。对于材料，它是选择性的，对于秩序和安排，它是指导性的。但是，它不是被表现出来的东西 。没有情感，也许会有工艺，但没有艺术；如果直接显示，尽管有情感而且很强烈，其结果也不是艺术。

存在着其他的情感超载的作品。根据呈现情感即是其表现的理论，不可能存在着超载；情感越强烈，“表现”越有效。实际上，人被一种情感所压倒，就不能表现它。至少，华兹华斯“平静中回忆的情感”的公式在这一点上是有着真理的成分的。在一个人被情感控制之时，太多的东西发生（用描述拥有一个经验时的语言），太少的达到一个平衡的关系所需要的积极的反应。存在着太多的“自然”，以至不容许艺术的发展。例如，许多凡·高的画具有一种激起共鸣的强烈性。但是，伴随着这种强烈性的是一种由于失控而具有的爆发性。在极端的情感状态中，它所起的是扰乱而不是规范材料的作用。不充分的情感在一种冷静的“正确”产品中得到显现。过分的情感阻碍了对各部分的必要的经营和提炼。

恰当的措辞 （*mot juste* ），正确的地点中的正确的位置，比例的敏锐性，在确定部分的同时又构成整体的准确的语气、色彩、浓淡的决定，这些都是由情感来完成的。然而，并非每一个情感都能如此，而只有那些充满着所掌握和所搜集的材料的情感，才能做到。情感只有在间接地被使用在寻找材料之上，并被赋予秩序，而不是被直接消耗时，才会被充实并向前推进。

艺术作品常常向我们呈现出一种自发性，一种抒情的性质，仿佛它们是一只鸟未加考虑唱出的歌。但是人，不管是由于幸运还是不幸，却不是鸟。他的最为自发的（情感）迸发，如果是表现的话，并不是瞬间内在压力的流溢。艺术中的自发性在于对新鲜的题材的完全吸收，正是这种新鲜性维持和支撑着情感。题材的陈腐与斤斤计较是表现的自发性的两个大敌。反思，甚至殚精竭虑的反思，也可能与材料的产生有关。但如果题材被生机勃勃地吸收进当下的经验，表现将展现自发性。只要任何量的先前劳动的成果表现为与一种新鲜的情感完全融合，一首诗或一部戏剧的不可避免的自我运动就与这种劳动相谐调。济慈用诗一样的语言说到获得艺术表现的方式，他谈及，“在达到令人战栗的、精美的、像蜗牛的触角般的对美的知觉以前，在理智与其大量的材料之间出现了无穷的构成与分解。”

我们中每一人都从包含在过去经验中的价值与意义里吸收某种东西。但是，我们在不同的程度上，并在自我的不同层次上这么做。某些东西沉在深处，而另一些东西浮在表面，易于替换。旧诗人传统上作为某种完全外在于他们自己的东西而祈求于管记忆的缪斯女神——外在于他们当下的有意识的自我。这种祈求是将当下的自我，以及一切要说的东西归结到隐藏在最深处，并因而离意识层最远处的力量。那种我们“忘记”或扔进无意识的，仅仅是外在的和不受欢迎的事物的说法是不正确的。更为正确的是，那些我们最彻底地使之成为我们自身的一部分的事物，那些我们吸收来，以构成我们的个性而不仅仅是作为事件存在的事物，不再具有一个单独的意识存在。某一个场合，不管这是什么场合，个性被搅动并因此而形成。然后，就出现了表现的需要。所表现的将既不是施加了其形成性影响的过去事件，也不是严格意义上的现存场合。它将是，依其自发性的程度，一种当下存在的特征与过去的经验与个性结合的价值之间的亲密联系。直接性与个体性这些标志着具体存在的特征，来自当下的场合；而意义、实质、内容来自过去对自我的嵌入。

我认为，甚至幼童的舞蹈和唱歌也不能完全以对当时存在着的客观场景的未学习与未成形的反应为基础来解释。显然，必须存在着某种当下的事物来激发快乐。但是，只有存在着从过去经验中保存下来的，某种因此而普遍化了的事物，与当下状况的协调一致，动作才是表现的。在幸福儿童的例子中，过去价值与当下事件的结合很容易发生：很少有障碍要克服，伤口要治疗，冲突要解决。对于成年人来说，情况则正好相反。成年人很少会达到这种完全的协调一致；但是，如果出现这种协调，就会是更深一层的，并且意义更加丰满。那么，尽管经过长时间的酝酿和辛勤的劳动，最终的表现中会有幸福童年的抑扬顿挫的音调和有节奏运动的自发性。

凡·高在一封给他的弟弟的信中写道：“情感有时会如此强烈，以至于一个人在不知不觉之中做着某事，笔触具有顺序和连贯性，就像在讲话和写信时使用词一样。”然而，这种情感的完满性与表达的自发性仅仅在那些将自己浸入客观情境之中的人身上才会出现；在那些长期关注对相关材料的观察，以及其想象长期集中于重构他们的所见所

闻的人身上才会出现。否则的话，这就更像是一种癫狂的状态，有秩序的生产的感受仅只是主观和幻觉而已。甚至火山的爆发也是以先前长时间的压抑为前提的，并且，如果喷发的是熔化的岩浆，而不仅是断断续续的岩石与灰烬，它实际上也已经是原始材料的变化了。“自发性”是长期活动的结果，否则的话，它就是空洞的，不是表现性动作。

威廉·詹姆斯关于宗教经验所写的一段话，对表现性动作的起源完全适用。“一个人的有意识的理智与意愿仅仅是模糊而非精确地指向某物。然而，他自身中纯粹的有机体成熟的力量却始终向着预期的结果发展，并且他的意识到的张力将其场景背后的下意识的相关物，在对其进行重新安排的过程中被丢掉了，而这种所有深层的力量所趋向的重新安排无疑是存在的，绝对不同于他有意识地构想和决定的东西。它也许会相应地在实际上被他的倾向于真正的方向的自愿努力所干预（仿佛是被堵塞）。”因此，他补充道，“当这种新的能量中心在下意识中被培养起来，将要开出花朵时，我们只能‘袖手旁观’；它必定会以自己的力量开出花来。”

很难找到或提供对自发性表现的性质更好的描述了。使用榨酒器时，先有压力，后有葡萄汁涌出。只有在先前做了大量工作，从而形成新思想可以进入的正确之门时，这些思想才会从容而突然地出现在意识之中。在任何一种人的努力之中，下意识中的成熟都先于创造性的生产。“理智与意愿”的直接努力本身从未生产出任何非机械的东西；它们的功能是必要的，但却放弃了它们范围之外的相关物。在不同的时间里，我们斤斤计较于不同的东西；我们所抱有的目的，就意识而言，是独立的，各自适合于其自身的场合；我们在做着不同的动作，每一动作都有着自身的特殊结果。然而，由于它们都从一个活的生物出发，它们都在意图的层面之下以某种方式联系在一起。它们共同起作用，最终生出某种东西，而几乎不顾及有意识的个性，更与深思熟虑的意愿无关。当耐性所起的作用达到一定的程度之时，人就被一个合适的缪斯所掌握，说话与唱歌都像是按照某个神的意旨行事。

“思想家”和科学家等那些习惯上被认为不同于艺术家的人，并非像一般人所想象的那样达到对有意识的理智和意愿依赖的程度。他们

也被推向某种模糊而不精确地预示出来的目的，他们的观察与思考遨游在一种神圣的气氛之中，诱导他们去摸索前行。只有心理学才将实际上结合在一起的东西分开，从而认为科学家与哲学家思考而诗人与画家跟着感觉走。在两者之中，在同样的范围内，在它们具有可比等级的程度之中，存在着情感化的思维，也存在着感受，其实质是由可欣赏的意义与思想组成的。正如我曾经说过的，情感化的想象所坚持的有关材料的种类是仅有的有意义的区分。那些被称为艺术家的人拥有直接经验到的事物的性质作为他们的题材；“理智的”探索者在处理这些性质时隔着一层，通过代表着它们的性质的符号媒介来表示，而不是直接呈现其意义。就思想与情感的技术方面而言，最终差异是巨大的。但是，就依赖于情感化的思想，以及在下意识中成熟而言，它们之间没有区别。直接根据色彩、语调、图像所做的思维，从技术上讲，是与用语词所做的思维不同的运作过程。那种认为由于绘画与交响乐的意义不能被翻译成语词，或者诗不能被翻译成散文，因而思想为后者所垄断的观点，只是一种迷信。如果所有的意义都能被语词充分地表现，那么绘画与音乐艺术就不会存在。有些价值与意义只能由直接可见与可听的性质来表现，从它们可被用语词表达的含义上来问它们具有什么意义，就是否认它们的独立存在。

不同的人对进入到他们的表现动作中的有意识的理智与意愿的相对的参与程度是不同的。埃德加·艾伦·坡[5]留下了一段对那些更具有深思熟虑特性的人的表现过程的说明。他在叙述他写《乌鸦》的过程时说道：“公众很少会被允许窥见舞台布景背后的粗糙混乱的排练，在最后一刻捕捉到的真正的目的，窥见换布景用的轮盘和齿轮等设施，梯子与台阶，红漆团与黑色块，所有这些，是构成文学显现（*histrio*）性质的百分之九十九的事实。”

我们无须太认真地对待坡所讲数字的比例关系。他所讲的主要意思，是对一个朴素事实的生动呈现。原始而生糙的经验材料需要被重新制作，以保证艺术的表现。这一需要在“灵感”的情况下常常比在别的情况下表现得更为明显。在这个过程中，被原始材料所唤起的情感得到了修正，仿佛要被依附到新的材料上一样。这一事实给我们探讨审美情感的本性提供了线索。

关于进入到艺术作品构造之中的物理材料，每一人都知道它们必须经历变化。大理石必须被雕凿；色彩必须被涂到画布上去；词必须组合起来。在“内在的”材料、意象、观察、记忆与情感方面所发生的类似的变化却没有得到如此普遍的承认。它们也一步步被再造；同样，也必须对它们实施管理。这种修正是一种真正的表现动作的建立。像动荡的内心要求表述那样沸腾的冲动必须经历同样多、同样精心的管理，以便像大理石或颜料，像色彩和声音那样得到生动的表现。实际上，并不存在两套操作，一套作用于外在的材料，另一套作用于内在的与精神的材料。

作品的艺术性程度，取决于两种变化功能被单一的操作所影响的程度。画家在画布上布色，或想象在那儿布色之时，他的思想与感情也得到了调整。当作家用他的语词作媒介组织他要说的东西之时，对他来说他的思想也有了可知觉的形式。

雕塑家不只是根据精神，而且也根据黏土、大理石和青铜来构思他的人像。一个音乐家、画家或建筑家是用听觉或视觉的意象还是用实际的媒介来展现他的独创的情感化思想，这并不重要。意象拥有经过发展了的客观媒介。具体的媒介可以在想象之中，也可以在具体材料之中被调整。无论怎样，物质的过程发展了想象，而想象则是以具体的材料构思而成的。只有通过逐步将“内在的”与“外在的”组织成相互间的有机联系，才能产生某种不是学术文稿或对某种熟知之物的说明的东西。

显露的突然性属于材料在意识阈限之上的显露，而不属于其产生过程。如果我们能够从任何这种显现追溯到其根源，考察其历史，我们就能发现，在一开始，一种情感相对而言是粗疏而不确定的。我们会发现，只有在它通过一系列以想象材料来进行的自我改变，它才成形。要想成为艺术家，我们中绝大多数人所缺乏的，不是最初的情感，也不仅仅是处理技巧。它是将一种模糊的思想和情感进行改造，使之符合某种确定媒介的条件的能力。如果表现仅仅是一种贴花法，或者是将一只兔子从它所藏身的地方变出来的魔术，艺术表现就将是一个相比之下简单的事。但是，在受孕到生产之间存在着一个长长的

孕育过程。在此期间，内在的情感与思想材料像客观材料在成为表现的媒介时经历了的修正一样，在作用于客观材料，并被客观材料所作用的过程中发生很大的变化。

正是这一变化改变了原初情感的性质，使它在本性上具有独特的审美性。正式的定义就是，情感当附着在一个由表现性动作构成的对象之上，而这个表现性动作取前面所给予的定义之时，它就是审美的。

在一开始，一种情感直接飞向其对象。爱趋向于珍视所爱对象，而恨趋向于摧毁所恨之物。两种情感都可能背离其直接的目的。爱的情感可以寻求并找到并非直接所爱，但却是通过将事物吸引进来的情感而成为亲近和同类的材料。任何事物，只要它能充实这种情感，就可成为这种材料。看一看诗人们就可知道，我们可以发现爱表现在湍急的水流和静静的池塘之中，表现在风暴前的焦虑和泰然自若地飞翔着的鸟，遥远的星辰和圆缺变化的月亮之中。如果“隐喻”被理解为任何有意识的比较活动的结果的话，那么，这种材料在性质上也不是隐喻性的。诗中有意的隐喻是当情感没有浸透材料之时心灵的依靠。语词表现可以采取隐喻的形式，但是，在词的背后，存在着的是一种情感认同，而不是理智比较的运作。

在所有这些例子中，某种对象取代了在情感上与它类似的直接情感对象。它代替了直接的爱抚，代替了迟迟疑疑地接近，代替了努力投身到激情的风暴之中。休姆的话是有道理的，他写道：“美是不能达到其自然结局的受抑制的刺激在原地踏步，在静止中颤动，以及虚假的狂喜。”[6] [7] 如果说这段话有什么缺陷的话，那么，这里用隐晦的方式说出，冲动应该 已达到了“其自然结局”。如果两性间的爱的情感没有通过转移为情感上同类，但实际上与其直接的对象和结局无关的材料以展示出来，那么，我们有着充足的理由说，它仍然停留在动物的层面。所抑制的，朝向其生理学上正常的结局的刺激，就诗歌而言，在绝对的意义上并没有被抑制。它转向一个间接的渠道，在其中找到其他的材料，而不是那“自然地”适合于它的材料，并且，在其与这个材料的融合中，它带上新的色彩，并具有新的结果。这是任何自

然的刺激被理想化和精神化时，都会发生的情况。那将情人的拥抱提升到动物水平之上的，正是这样一个事实，当它发生之时，它就以其自身的意义，将那些活跃的想象的间接偏离结果纳入到自身之中。

表现是混杂的情感的澄清；我们的爱好在通过艺术之镜中反映出来时认识到自身，正如它们在被美化时认识到自身一样。这时，独特的审美情感就产生了。它不是一种从一开始就独立存在的感情形式。它是由表现性的材料所引发的，并且，由于它是由该材料所激发，并依附于该材料，因此它由变化了的自然情感所构成。自然的对象，例如风景，引发了它。但是，这些自然的对象这么做的原因，是由于当关涉到经验时，它们经历了一种类似于画家或诗人造成的从直接的景象到与表现所见价值相关的动作的变化。

一个发怒的人要去做某事。他不能用任何直接的意志动作来压抑他的怒气；他最多只能通过这种压抑使它表面上不再表露出来，这时，它就暗中起着更具破坏力的作用。他必须采取某种行动去消除它。但是，在显示他的状态方面，他却可以采用两种不同的方式，一种是直接的，一种则是间接的。他不能压抑它，就像他不能按照意志的命令来去除电的作用一样。但是，他却能利用它或者其他某种力去实现新的目的，从而消除自然力的毁灭性力量。被激怒的人并非一定要将怒气发在邻居或家人的身上。他也许会记起，一定量的有规则的体育活动是一剂良药。他去收拾他的房间，将挂歪了的画放正，乱纸片理齐，抽屉清理干净，整理各种东西。他使用 他的情感，将它转到先前的职业与兴趣所提供的间接渠道之上。但是，既然在这些渠道的使用中存在着某些事物，它们在情感上接近于他的怒气的直接发泄工具，那么，当他在整理东西时，他的情感也得到了整理。

这一变化显示出当任何一个，并且是每一个自然的或原初的情感冲动走间接的表现之路而不是直接发泄时所发生的改变的本质。怒气的释放也许会像一支箭向着靶子发射出去那样在外在世界中产生某种变化。但是，具有一个外在效果与有规则地使用客观的条件以使情感得到客观的实现具有根本的不同。只有后者才是表现，并且，只有依附在作为结果的对象或与之相互渗透的情感才是审美的。如果这个人

只是按照惯例来整理房间，他不带有情感。但是，如果他的原先的烦躁的怒气由于他所做的事得到了整理和平息，所整理的房间反过来映出了他内心中发生的变化。他不是感到他完成一些需要做的家务，而是达到了某种情感上的实现。像这样的一种情感的“客观化”就是审美的。

因此，审美情感是某种独特的，但却又不能像某些主张它存在的理论家所做的那样，以一条鸿沟将这种情感与其他的、自然的情感经验割裂开来。熟悉近来美学著作的人都知道，这些著作不是走向一个极端，就是走向另一个极端。一方面，有人坚持，至少在一些天才人物那里，存在着一种情感，这种情感具有原生的审美性，并且，艺术的生产与欣赏是这种情感的显示。这一观念不可避免地成为所有使艺术成为神秘莫测的东西，将美的艺术归入到一个与日常经验隔开的王国中的态度的逻辑对应物。另一方面，一种在意图上完全与此相反的观点则走向了另一个极端，这种观点坚持认为，不存在独特的审美情感这种东西。喜爱的情感没有通过明显的爱抚动作，而是通过搜寻一只飞翔的鸟的观测资料和图像，怒气冲冲的情感没有用来破坏和伤害，而是赋予东西以令人满意的秩序，并不在数量上等同于其原初的和自然的状态。然而，这中间有着一种基因上的连续性。丁尼生[8]在长诗《悼念》中所最终提炼而成的情感，与以哭泣或沮丧的诉说所表现出来的伤心的情感是不同的。前者是一种表现的动作，后者是发泄。然而，两种情感间的连续性，审美情感是通过对客观材料的发展和完成而变化了的天然情感这一事实，是显而易见的。

塞缪尔·约翰逊（Samuel Johnson）带着腓力斯人式的对于再造所熟悉物的坚定爱好，以下列的方式批评了弥尔顿的《利西达斯》：“它不应被看成是真正激情的流溢，因为激情不去追随疏离（remote）的暗示和隐晦的观点。激情不是从香桃木和常春藤上采浆果，也不是去拜访阿瑞托萨和闵修斯，或谈论粗野的、长着分趾蹄的萨堤尔和法乌努斯。有闲暇去虚构的地方，就没有悲伤。”当然，约翰逊的批评所依据的原理会阻止任何艺术作品的出现。从严格的逻辑上讲，它将使对悲伤的“表现”局限在哭泣和扯头发上。因此，在弥尔顿诗作的特殊题材今天不再用作挽歌之时，它与任何的其他艺术作品一样，都注定要

处理它的某一个疏离方面，即从直接的情感流溢和从磨损了的材料疏离。超越需要以哭泣与哀号求抒解的成熟的悲伤将诉诸于某种约翰逊称之为虚构的东西，即想象的材料，尽管这与文学、古代经典、古代神话不同。在所有的原始民族，哀号很快就会采用仪式性的形式，它“疏离”于原初的显现。

换句话说，艺术不是自然。自然通过进入了新的关系之中，在其中激起新的情感反应而发生了变化。许多演员置身于他们在饰演中显示的情感之外。这一事实被人们称之为狄德罗的悖论，因为是狄德罗第一个发展了此论题。实际上，只有从前面所引用的塞缪尔·约翰逊的那段话所暗示的角度看，这才是一个悖论。更为晚近的研究显示出，存在着两种类型的演员。一些演员说，他们的最佳状态是在情感上“失去”自身，融入到所演角色之中。这一事实并非与前面所说原则相冲突。毕竟，这是一个角色，一个演员所认同的“部分”[9]。作为一个部分，它被构想为，并被当作一个整体的部分来对待；在表演艺术中，角色具有从属性，从而占据着整体中一个部分的位置。它因此而被审美形式所限定。甚至那些对于所演的人物的情感产生最为强烈的感受的演员，也没有丧失这样的意识，他们是在戏台上，有其他演员参加；他们面对着观众，因此，他们必须与其他的表演者合作，以产生某种效果。这些事实要求，并表示着原始情感的一个确定的变化。对醉酒的展现是喜剧表演常用的手段。但是，一个实际上喝醉的人，如果他不想使他的观众厌恶，或至少不引人发笑的话，会设法掩饰他自身的状况。这种笑声与表演喝醉时所引起的笑声是根本不同的。两种类型的演员间的不同，不是在于由所进入的情境关系影响下的情感表现，与一种生糙的情感展现之间的不同。区别在于引起所期望的效果间的差异，这无疑与个人的气质有着密切的关系。

最后，前面所说的一切，如果不是解决的话，也是给予审美的（esthetic）或美的艺术（fine art）与也称之为艺术（art）的其他生产方式之间关系的使人困扰的问题一个定位。正如我们所见到的，所存在的差异实际上是不可以根据技术和技巧来拉平的。但是，这两者都不能通过将美的艺术的创造归结于一种独特的刺激而上升为一种不可逾越的障碍，从而与以一种运作时通常不被冠以美的艺术名称的表现

方式的冲动区分开来。行为可以是崇高的，风格可以是优雅的。如果冲动朝向材料组织而发，以便使这些材料呈现出一种直接在经验中完成的形式，没有在绘画、诗歌、音乐，以及雕塑艺术之外存在，它就在哪儿也不存在；美的艺术就不存在。

赋予各种方式的生产以审美性的问题是一个重大的问题。但是，这是人的问题，可由人去解决它；而不是一个由某种人性或者事物的本性中不可逾越的鸿沟所决定的不可解决的问题。在一个不完美的社会（没有社会是完美的）之中，美的艺术在一定程度上是从生活的主要活动中逃脱，或对它们的外在装饰。但是，在一个比我们所生活在其中的社会更好地组织起来的社会之中，一个比起现在来要大得不可比拟的幸福将会参与到所有的生产方式里。我们生活在一个其中有着大量的组织的世界之中，但是，它是外在的组织，而不是一种增长着的经验，一种涉及活的生物整体，朝向一个完美的终结的秩序。艺术作品并非疏离日常生活，它们被社群广泛欣赏，是统一的集体生活的符号。但是，它们对创造这样的生活也起着非凡的帮助作用。物质经验在表现性动作中的再造，不是一个局限于艺术家，局限于这里或那里的某个恰好喜欢该作品的人的一个孤立的事件。就艺术起作用的程度而言，它也是朝着更高的秩序和更大的整一性的方向去再造社群经验。

---

[1] 在英文中，express,expression既有“表现”的意思，也有“挤出”的意思。这个词从词源上讲指的是压榨出（press out）。当它被用作艺术学术语时，仍保留着情感从心中挤压而出的含义。中文将它译为“表现”，实际上已经失去了这方面的含义。由于中文的这种翻译法已经成了习惯，被人们普遍接受，因此这里沿用这种译法。——译者

[2] 塞缪尔·亚历山大（Samuel Alexander,1859—1938），澳大利亚出生的哲学家。著有《空间、时间和神》（1920）一书，试图根据自发的创造的倾向来说明突生进化现象，从而形成一种以“神”为发展方向的对于世界的解释。——译者

[3] 这两句话，前一句说造物主在最后阶段意识到要做什么，暗指造人；后一句，则是对哲学界和神学界长期流行的上帝是从“无”中创造世界的观点的批判。——译者

[4] 艾伯克龙比先生（Lascelles Abercrombie,1881—1938）在他的有趣的“诗的理论”一文中动摇于两种关于灵感的观点之间。其中的一个观点采用了在我看来是正确的解释。在诗中，灵感是“完全而精巧地确定自身”。在其他情况下，他说到灵感就是 诗；“某种自满自足的，完善而完全的整体。”他说，“每一个灵感都是某种原来没有和不能以词的形式存在的东西。”这无疑是正确的；甚至一个三角函数原理也不能仅仅以词的形式存在。但是，如果它已经自满自足了，它为什么还要寻找词来在作为表现的媒介呢?

[5] 埃德加·艾伦·坡（Edgar Allan Poe,1809—1849），美国诗人、小说家和评论家。《乌鸦》是他最为著名的诗歌，发表于1845年。——译者

[6] 《思索》英文版第266页。

[7] 休姆（T. E. Hulme,1883—1917），英国美学家、文学评论家和诗人，意象派诗歌的发起人。第一次世界大战期间战死于法国。《思索》（1924）一书是他死后由友人整理他的一些笔记和散文编辑而成。——译者

[8] 丁尼生（Alfred Tennyson,1809—1892），英国维多利亚时代诗歌的主要代表人物。——译者

[9] Part,这个词在英文中兼有部分与角色的含义。作者在后面的论述，就强调了一个演员所扮演的角色是整个戏的组成部分的含义。——译者

第五章 表现性对象

表现，正像构造[1]一样，既表示一个行动，也表示它的结果。在上一章中，我们从动作方面对它进行了考察。在这一章中，我们关注产品，即具有表现性的，对我们说了点什么的对象。如果这两个意义被分开，对象在被看时，就孤立于产生它的活动之外，并因而处于视觉的个体性之外。这是因为，动作总是从单个的活的生物开始的。执着于“表现”，仿佛它只是表示某对象的那些理论，总是过分坚持一艺术对象纯然是已经存在的其他对象的再现。这些理论忽视了个人在给对象增添某种新东西方面的贡献。他们注重其“普遍的”性质，注重其意义（meaning）——我们将会看到，这是一个暧昧的术语。另一方面，表现动作与对象所具有表现性隔离开来，导致了这样一个想法，即表现仅仅是个人情感的发泄过程——这是上一章所批判过的观念。

榨酒器压榨（express,表现）出来的汁由于压榨动作而成为汁，这是某种新的、独特的东西。汁不只是代表着其他的东西。然而，这又与其他的对象有着某种共同之处，并且它制作出来以取悦于其他人，而不是它的生产者。一首诗和一幅画所呈现的是经过个人经验蒸馏过的材料。它们不存在前身，没有普遍的本体。然而，它们的材料来自于公众的世界，因此具有与其他经验材料同样的性质，同时，该作品在其他人那里唤起新的对于共同世界的意义的知觉。哲学家们喧闹于其中的个体与普遍、主观与客观、自由与秩序的对立，在艺术作品找不到地位。作为个人动作的表现与作为客观结果的表现是有机地联系在一起的。

因此，我们无须进入这些形而上学的问题。我们可以直奔主题。既然表现必定具有几分再现性，那么，说这件艺术作品是再现的，指的是什么意思？一般性地说一件艺术品是不是再现的，是没有什么意义的。再现这个词具有许多意义。对再现性质的肯定也许会在一个意义上讲是假的，而在另一个意义上讲，则是真的。如果严格字面意义

上的再造被说成是“再现的”，那么，艺术作品则不具有这种性质。这种观点忽视了作品由于场景与事件通过了个人的媒介而具有的独特性。马蒂斯说，照相机对于画家来说是很大的恩赐，因为它使画家免除了任何在外观上复制对象的必要性。但是，再现也可以意味着艺术作品将艺术家自身关于这个世界的经验的性质告诉那些欣赏它的人：它提供给这个世界他们所经历的一个新经验。

类似的含混性也出现在艺术作品的意义问题之中。词是再现对象与行动的符号，代表着这些对象与行动；所谓词具有意义，就在于此。一个标牌在它标明多少多少英里外有如此这般一个地方，并用一个箭头指明方向之时，就具有了意义。但是，在这两种情况下，意义都具有纯然外在的参照物；它通过指向某一外在的东西而代表它。意义并非以其内在本质而对词和标牌构成从属关系。它们所具有的，是像代数公式和密码所具有的那种意义。然而，还存在着其他的意义，这些意义在拥有所经验到的对象时直接呈现自身。这里无须代码或阐释惯例；就像花园的意义一样，这是直接经验所固有的。因此，否定一件艺术作品的意义会具有两种极端不同的含义。它可以表示，一件艺术作品没有那种数学记号或符号才有的意义——这个观点是正确的。它也可以表示，艺术作品没有意义，就像胡言乱语没有意义一样。艺术作品的确没有那种船上的旗帜用来向另一条船发信号时所具有的意义。但是，它确实有为跳舞旗帜被用来装饰船上的甲板时所具有的意义。

大概没有人在说艺术作品没有意义时，是想说它们不存在任何意义，这些人似乎只是要将外在的意义，即存在于艺术作品本身之外的意义排斥出去而已。然而，不幸的是，事情没有这么简单。对艺术意义的否定通常依赖于假定一艺术作品所拥有的那种价值（及意义）极其独特，与除了审美的经验以外的其他的经验方式在内容上不一致或没有联系。简言之，它是另一种展开我所谓美的艺术的秘奥思想的方式。前面各章对待审美经验的方式所隐含的观念确实表明，艺术作品具有一种独特的性质，但是，它阐明和集中了以分散和弱化了的形式包含在其他经验材料之中的意义。

这里所面临的问题也许可以通过区分表现与陈述来解决。科学陈述意义；而艺术表现意义。很有可能，这句话本身可以对我心目中的区别做出比任何解释性的评述更好的说明。然而，我还是冒昧地做出一定程度的展开。标志牌的例子也许对我们有所帮助。它为要到达一个地方，例如一个城市的人指路。它没有以任何方式，甚至替代性的方式，提供关于这个城市的经验。陈述展示了拥有关于对象或境遇的经验的状况。如果这些状况被陈述到可以用以为指示，通过它人们可以实现经验的话，它就是好的，即有效的陈述。如果它这样来阐述这些状况，当它们被用作指示的话，就会误导，或使人很费力才能接近对象，那就是坏的陈述。

“科学”表示的只是那种作为指示来说最有帮助的陈述方式。举一个古老的、今天的科学似乎倾向于要对之修改的标准例证，将水说成是H_2O，主要是一个关于水形成的状况的陈述。但是，这对那些将之理解为制作纯水以及测试那些可能会被当作水的东西是否是真水的指示的人来说，也是一个陈述。这比起那些通俗的、前科学的陈述来是一个“更好的”陈述，正是它为了更完整而更精确地说明水存在的状况，以一种指示水的产生的方式来表述它。然而，这就是科学陈述的新异性，并且，它现有的权威性（最终是由于它的直接功效）使得科学陈述常常被认为比起标志牌来说具有更多的功能，可揭示事物的内在本性，或对之具有“表现性”。如果真是如此的话，它就会进入与艺术的竞争之中，而我们就将不得不做出选择，决定两者中究竟是谁传播了更为真正的启示。

与散文性不同的诗性，与科学作品不同的审美的艺术品，与陈述不同的表现，起着某种不同于导致一个经验的作用。它构成一个经验。一个旅行家按照标志牌的陈述或指示，找到了所指向的城市。然后，他会在自身的经验中拥有某些城市所具有的意义。我们对它的拥有可以达到这样的程度，仿佛城市向他表现自身——就像廷特恩教堂在华兹华斯的诗中，并通过他的诗来向华兹华斯表现自身一样。确实，城市也许会努力在华美的、以各种各样的手段使其历史和精神显示出来的庆典中表现自身。然后，如果访问者自身具有使他可以去参与的经验的话，就有了一个表现性对象，这与哪怕是最完整、最正确

的地名词典里对这个城市的陈述都完全不同，这就像华兹华斯的诗不同于古迹研究者对廷特恩教堂一样。诗，或者绘画，并不在正确的描述性陈述层面上，而是在经验本身的层面上起作用。诗与散文，平实的照片与绘画，使用着不同的媒介，达到各自不同的目的。散文阐释命题。诗的逻辑是超命题的，即使它从语法上讲是在使用命题时，也是如此。散文具有意图；艺术是意图的直接实现。

凡·高给他弟弟的信中充满着对他所观察到的，以及许多他所画的东西的说明。我在许多的例子中举出一例。“我有一次纵览了特里凯太里的罗讷铁桥，苦艾酒色的天空和河流，淡紫色的码头，黑色的靠在栏杆上的人影，鲜蓝色的铁桥，背景是一抹艳丽的橘黄和一抹强烈的孔雀绿。”出现在这里是一种有意做出的陈述，目的是引领他弟弟作类似“纵览”。但是，仅仅从这些词，“我要得到某种令人彻底心碎的东西，”谁又能推导出朝向凡·高自己想在他的画中实现的特殊的表现性的转变呢？这些词从它们本身看，并不是表现；它们仅仅暗示表现。表现性与审美的意义在于绘画本身。但是，从对景色的描写与他的艺术努力间的区别，也许会提醒我们陈述与表现之间的区别。

也许，物质性的景色本身使得凡·高产生了一种极度哀伤的印象具有某种偶然性。但那里存在着意义；似乎有着某种超出画家私人经验情况，某种他当作是潜在地为着别人而存在于那儿的。它的结合就是绘画。词语不能复制对象的表现性。但是，词语能够 指出，绘画不 是仅仅一个罗讷河上的具体的桥的“再现”，也不是一颗破碎的心，甚至不是凡·高自己的，以某种方式先被刺激起来，又被景色所吸收（并被吸收进景色）的哀伤的情感的“再现”。他的目的是，通过对任何在场的人可能“观察”到的，成千上万的人观察过的材料的图像再现，提供一种新的 ，被经验为仿佛具有其自身的独特意义的对象。情感的骚动与外部的事件融合在一个对象中，它的“表现性”既不是体现为两者的分离，也不是体现两者的机械结合，而仅仅是体现在“彻底地使人心碎”的意义之上。他并没有倾倒出一种哀伤的情感；这是无法做到的。他运用了某个有点特别的眼光选择并组合了一个外在题材——这就是表现。并且，就他实现的程度而言，这幅画必须是表现性的。

罗杰·弗莱[2]在评论现代绘画的独特特征时，作了下述概括："几乎对自然万花筒的每一次转动，都会在艺术家那里出现一个超然和审美的视觉，并且，当他观照一个特定的区域时，这种（在审美方面）无序和偶然的对形式和色彩的观照开始结晶为一种和谐；并且，当这种和谐对于艺术家来说变得清晰时，他实际上的视觉由于强调他内心形成的节奏而被扭曲。某些线的关系对于他来说充满着意义；他不再好奇地，而是充满激情地去领悟它们，同时，这些线条开始受到高度重视，清楚地从其他所见对象中突现出来，他可以比起初见时更加清楚地看到它们。同样，就其本性而言总是模糊而难以捕捉的颜色，由于其现在具有的与其他颜色的必然关系，对他来说变得极其确定而清晰，这样，在他决定画他的视觉时，他可以肯定而明确地将它叙述出来。在这样一种创造性的视觉中，对象本身趋向于消失，失去它们各自的整一性，取而代之的是整个视觉的马赛克（镶嵌画或图案）中的许多碎片。"

我感到，这一段是对在艺术知觉和建构中发生的事实的极好的说明。它澄清了两件事：如果视觉是艺术的或建构（创造）的，那么，所再现的就不是"对象本身"，即不是自然景观中的物体在如实出现和被回忆之时。这不是，比方说，一位侦探为他自己的目的要保存现场景象时，照相机会提供的那种再现。不仅如此，这一事实的原因已经清楚地阐明了。某些线条与色彩的关系成为重要的，"充满着意义"，而其他的一切都服从于对隐含着在这些关系中的意义的召唤，通过省略、扭曲、增加、变化，以传达这种关系性。对前面说的话，也许还可以加上一条。画家并非带着空白的心灵，而是带着很久以前就注入到能力和爱好之中的经验的背景，或者带着一种由更晚近的经验形成的内心骚动来接近景观的。他有着一颗期待的、耐心的、愿意受影响的心灵，但又不无视觉中的偏见和倾向。因此，线条与色彩凝结在此和谐而非彼和谐之上。这种特别的和谐方式并非专门是线条与色彩的结果，而是实际的景观在与注视者带入的东西相互作用后产生的应变量。某种微妙的与他作为一个活的生物的经验之流间的密切关系使得线条与色彩将自身安排成一种模式和节奏而不是另一种。成为观察的标志的激情性伴随着新形式的发展——这正是前面说到过的审美情感。但是，它并非独立于某种先在的、在艺术家的经验中搅动的情感

之外；这后一种情感通过与一种从属于具有审美性质材料的视觉形象的情感上融合而得到更新和再造。

如果记住这些思考的话，依附在这段引文上的某种含混性就会得到澄清。他谈到线条以及它们充满着意义的相互关系。但是，相对于任何明确陈述的东西，他所说的意义可能专门 指线条的相互关系。那么，线条与色彩的意义就将完全取代所有依附于这个以及任何其他自然景观的经验的意义。在这种情况下，审美对象的意义就其与任何其他的被经验到事物意义的区分来说，是独一无二的。那么，艺术作品只有在它表现某种专属于艺术的东西时，才是表现性的。这一类表述所要达到的目的，也许可以从弗莱先生的另一段常常被人们引用的话中推导出来，这段话的大意是，在艺术作品中，“题材”如果不是实际上有害的话，也是无关紧要的。

因此，所引用的这段话引起了人们对艺术中“再现”性质的关注。第一段话强调在新的关系中需要出现新的线条与色彩。这对这样一些人来说，起着挽救的作用，这些人在谈到绘画时，如果不是在理论上，通常也是在实际上设想，再现或者是指模仿，或者是指愉快的回忆。但是，题材无关紧要的言论使那些接受它的人陷入到一种极其晦涩秘奥的艺术理论之中。弗莱先生继续说：“就艺术家只是将对象看成作为他自己的潜在理论的整个视觉领域的部分而言，他不能说明对象的审美价值。”他又说：“……艺术家在所有人之中对自己周围环境是最恒常的观察者，最少受它们内在的审美价值的影响。”不然的话，怎样才能解释画家避开一些具有明显审美价值的景观和物体，而转向一些由于某种怪异和形式使他有所触动的事物呢？为什么他更喜欢画索霍而不是圣保罗大教堂呢？[3]

弗莱先生所指的是一个在实际层面上发生的倾向，正像批评家以题材“肮脏”或怪诞为理由来谴责一幅画所带有的倾向一样。但是，同样正确的是，任何真正的艺术家都将避免使用先前已经在审美上被过度使用过的素材，寻找那些在其中他个人的洞察力与表现力能够得到完全发挥的素材。他将前者留给那些次一等的艺术家以略有变化的形式说一些已经说过的东西。在我们确定这些思考并不能解释弗莱先生

所指的倾向之前，在我们作出他所作出的具体的推论之前，我们必须回到已经提到的一个思考的力量上来。

弗莱先生的意图是，在内在于事物的日常经验的审美价值与艺术家所关注的审美价值之间作出一个彻底的区分。他的意思是，除了审美上的偶然情况外，前者与题材具有直接联系，而后者与形式联系在一起，而与题材相分离。如果一位艺术家接近一片景色时能够不带有从他的先前的经验中汲取的趣味和态度，没有价值背景，他也许能，从理论上讲，专门根据它们作为线条与色彩的关系来观看线与色彩。但是，这是一个不可能实现的条件。不仅如此，在这种情况下，对于他来说就没有什么可以产生激情的。在一位艺术家能够根据他的绘画所独具的色彩和线条关系发展出他面前景色的重构之前，他观察到具有由先前经验将意义和价值引入他知觉之中的景色。这些确实是在他的新审美视觉形成时的再造和变化。但是，它们不可能消失，艺术家继续去看对象。不管这位艺术家怎样洋溢着创造的热情，他也不能在他的新知觉中剥夺由他过去与环境交往中所提供的意义，也不能从环境对他现在的观看的实质和方式的影响中解脱出来。如果他能够而且这么做的话，就不存在他对于对象的观看方式了。

他对各种题材的先前的经验方面和状态被熔铸进了他的存在之中；它们是他用以知觉的器官。创造性视觉对这些材料进行修正。它们存在于一种前所未有的新经验的对象之中。记忆不必是有意识的，但却具有持久性。它被有机地结合进了自我的结构本身，为当下的观察提供营养。它们是营养品，体现在所见物之中。当它们被重铸进新的经验之中时，它们给予新创造的对象以表现性。

假定艺术家想要运用他的媒介描画出某个人的情感状态或持久的特性。如果他是一位艺术家——如果他是一位画家，有着一种由于训练而对媒介的尊重，他就要通过他的媒介的强制力量，对呈现给他的对象进行修正。他将根据线条、色彩、光、空间等构成的一个图像整体的关系来重新审视对象，也就是说，根据创造了直接在知觉中被欣赏的对象的关系来重新审视对象。在否定艺术家企图在严格的再造的含义上再现色彩和线条等要素，仿佛它们已经在对象中存在这一点

上，弗莱先生是正确而令人钦佩的。但是，随之而来的，并不是由此推导出，不存在任何题材的任何意义的再现，不存在一个题材的显现具有一个自身的、澄清并集中了在其他经验中散漫而呆滞的意义的意义。将弗莱先生有关绘画的观点普遍化，扩展到戏剧和诗上去，就不是那么一回事了。

两种再现间的不同也许可以用论及素描的方式来指出。一个有技能的人可以轻易地画出线条，以表示害怕、愤怒、愉快，如此等等。他用线弯向一个方向表示得意洋洋，弯向相反的方向表示悲伤。但是，结果不是一个知觉 的对象。所见的东西立刻转向所提示的东西。这种图如果不是在成分上，也是在种类上与指示牌相似。该对象是指示而不是包含意义。它的价值就像指示牌对于开汽车的人的价值一样，指引他进行下一步的活动。线条与空间的安排不是由于其自身的被经验的性质而是由于它提示了我们某种东西。

在表现与陈述之间，存在着另一个大的不同。后者是一般化的。一个理智的陈述所具有价值，是由它将心灵引导向许多同类的事物的程度而定的。它的有效性在于，像平坦的人行道一样，将我们送往许多地方。与此相反，一个表现性对象的意义是个性化的。示意式的素描表示悲伤却不表达某一个人的悲伤情感；它展示人们在悲伤时一般都会显示出来的这种脸部“表情”。对悲伤的审美描述显示特殊个人在特殊事件中的悲伤。所描绘的是那种 悲哀状态，而不是无所依附的沮丧。它有一个地方性的 居所。

一种最高的幸福状态，是宗教画的共同的主题。圣徒们被呈现出享受着一种极端快乐的状态。但是，在绝大多数早期宗教画中，这种状态是被指示出，而不是表现出来的。画出来供辨认的线条就像提示性的符号一样。它们具有与围绕着圣徒头上的灵光圈一样的固定而一般化的性质。就像人们用以区分不同的圣凯瑟琳或标出不同的十字架下的玛利亚时所用的惯例一样，通过符号传达具有启示性质的信息。在极乐感的一般状态与所涉及的独特的形象之间，并没有必然的关系，而只有一种在教会圈子里发展起来的联想。它也许在仍珍爱同样联想的人中间激发类似的情感。但是，这不是审美的，而是威廉·詹姆

斯所描述的那种情况："我记得曾见到一对英国夫妇，于严寒彻骨的二月里，在威尼斯学院的著名的提香的《圣母升天》画前坐了一个小时以上；我被寒冷驱赶着，从一个房间到另一个房间，要放过这些图画而尽快赶到阳光之中，但在我离开之前，我带着敬意走近他们，想知道他们具有怎样的超凡的感受力时，我所听到的不过是那位女士的喃喃低语：'她脸上有着怎样的一副请求宽恕的 表情！真是一种自我牺牲 ！她对她所得到的荣誉感到多么的不相配 ！'"

牟利罗 [4] 画中的感情的虔诚为无疑具有天才的画家使他的艺术感受服从于与艺术无关的"意义"时会出现什么情况，提供了一个很好的例证。那类对于提香的画完全不适用的话，对他的画倒显得很贴切。但是，这将带着一种审美实现的缺失。

乔托也画圣徒像。但这些圣徒的脸就不那么程式化；他们更具有个性，因而画得更具自然主义特征。同时，他们也更具审美性。这时，艺术家使用光、空间、色彩与线条等各种媒介，提供一个将自身归入到令人愉快的视觉经验中的对象。独特的人的宗教意义与独特的审美价值相互渗透和融合；对象成为真正表现性的。绘画在这一方面无疑就成了乔托本人，就像马萨乔的多个圣徒像就是多个马萨乔一样。极乐的表情不是可从一位画家的作品翻印到另一位画家的画作上的模板，而是带着创造者的个人印记，因为它不仅被假定为一般性地属于一个圣徒，而且表现了他的 经验。在个性化的形式，而不是在图式化的再现或忠实的复制之中，意义，甚至它的最基本的本性，得到了更为完满的表现。忠实的复制中包括了太多的不相干的东西；而图式化的再现则太不确定。在一幅肖像中，色彩、光与空间之间的艺术关系不仅比轮廓性图案更令人愉快，而且说出了更多的东西。提香、丁托列托 [5] 、伦勃朗或戈雅的肖像画使我们似乎面对着对象的本质特性。但是，这个结果是通过严格的造型手段来获得的，而背景处理的方法本身向我们提供了某种超出个性的东西。线条的扭曲与背离实际的色彩，不仅增加了审美的效果，而且导致增加表现性。这样的话，材料就不再从属于某个特殊而先在的、欣赏这里所画之人的意义（忠实的再造只能提供在一个特定时刻展示的历史典型），而是重新构造与组织，以表现艺术家对于这个人的整体的想象性视像。

在对绘画的种种误解之中，没有什么比对素描的性质的误解更为常见的了。那些学会了认识事物，却不会审美地感知的人，会站在一幅波提切利、艾尔·格列柯或塞尚的画前，说道："可惜画家从未学会素描。"然而，素描也许恰恰是这些艺术家的特长。巴恩斯博士指出了绘画中素描的真正功能。[6] 这不是一个取得一般的表现性的手段，而是一种非常特别的表现价值。它不是一个通过准确的轮廓与确定的明暗达到帮助认知的手段。画是抽出（draw *out*）；是提取出题材必须对处于综合经验中的画家说的东西。此外，由于绘画是由相关的部分组成的整体，每一次对具体人物的刻画都被引入（be drawn *into*）一种与色彩、光、空间层次，以及次要部分安排等其他造型手段的相互加强的关系之中。[7] 从实际事物的形体上看，这种综合也许会，并且实际上是一种物理上的扭曲。[8]

用于精确地再造一个具体形体的线性轮廓在表现性上必然是有限的。它们或者只是，如像人们有时说的那样，"现实主义地"表现一件事物，或者表现一般化了的事物的种类，通过它们我们认识到所属的物种——人、树、圣徒，或其他的什么事物。审美地"勾画"的线随着表现性的相应增加，会实现许多功能。它们体现了量、空间和位置，以及实体与运动的意义；它们进入到图画的所有其他部分的力量之中，并且，它们起着将各部分联系到一起，以使整体的价值充分地表现出来的作用。并非仅仅是制图的技巧可以使得线完成所有这些功能。相反，在这方面，孤立的技巧实际上肯定会导致一个结构，在其中线性的轮廓自身得到突出，却破坏了作品作为一个整体所具有的表现性。在绘画的历史发展中，由素描所决定的形体，经历了一个从令人愉悦地表示一特定对象到成为一个多层次和色彩间和谐融合关系的稳步发展过程。

相对于前面说的关于表现性和意义的内容而言，"抽象"艺术也许看上去像是一个例外。有人认为，抽象艺术作品根本就不是艺术作品，而另有人则认为，抽象艺术作品是艺术的极致。后一种人根据抽象艺术品在字面意义上与再现的距离来对它们进行估价；而前一种人则否认它们具有任何表现性。我想，可以从巴恩斯博士的下述的话中找到这个问题的解决办法。"当形式不再成为实际存在的事物的形式之

时，对实际世界的参照并没有从艺术中消失，就像科学不再谈论土、火、气与水，而代之以‘氢’、‘氧’、‘氮’、‘碳’等较难认识的东西时，客观性没有从科学中消失一样。……当我们不能在一幅图画中发现任何具体对象的再现时，它所再现的，也许是所有 具体的对象都共有的性质，如色彩、广延性、坚实性、运动、节奏，等等。所有具体的事物都拥有这些性质；因此，在所有事物可见本质中起范式作用的东西会制约情感的解决，个性化的事物以更为专门的方式诱导这种情感的解决。”[9]

简言之，艺术并非由于它将事物间关系以可见的形式描绘出来，不再表示由各种关系组成的特殊性，而只是表示组成整体所必要的关系，就不是表现的。每一个艺术作品都在某种程度上从所表现对象的特殊特征进行“抽象”。否则的话，它就只是通过精确的摹仿，创造出一种事物本身出现的错觉而已。静物画的题材，归根结底，是高度“现实主义的”——餐布、盘子、苹果、碗。但是，夏尔丹或塞尚根据天生在视觉中令人愉悦的线条、平面和色彩的关系来显示这些材料。没有某种程度的从其物理存在中的“抽象”，就不可能出现这种重新整理。确实，将三维的对象呈现在二维的平面上的努力，本身就要求将这些对象从它们所存在的通常状态中抽象出来。对于究竟应抽象到什么程度，没有先验的规定。在艺术中，“检验布丁的办法是吃掉它”的老话同样适用。在塞尚的静物画中，有一个物体实际上已经漂浮了起来。然而对于一个具有审美眼光的观察者来说，表现性不但没有降低，而且反而提高了。它推进了一个每个人在看一幅画时都认为是天生就有的特征，即在绘画中，没有什么物体在物质上 被其他物所支撑。它们互相给予的支撑存在于它们分别对知觉经验的贡献之中。对象的动感表现，尽管暂时保持着平衡，却由于从物质的与外在的可能状况抽象出来而得到了强化。“抽象”通常与独特的理智活动联系在一起。实际上，它存在于每一件艺术作品之中。科学与艺术对抽象所具有的兴趣与所服务的目的各不相同。在科学中，正像前面所规定的那样，它只是为了有效的陈述；在艺术中是为了对象的表现性，因此，艺术家自身的存在与经验决定了什么 应该表现，以及所出现的抽象的性质与范围。

艺术涉及选择，这是一个得到普遍接受的观点。缺乏选择或注意力散漫导致没有组织的混合物。选择被兴趣所支配；而兴趣是无意识但却有机地对待我们生活于其中的纷繁复杂、色彩斑斓的世界中某些方面和价值的偏见。艺术品永远也比不上自然的无限具体性。艺术家在进行选择时无情地按照自己的兴趣逻辑行事，同时，他也顺着自己的意念与方向给选择倾向增添一些花絮或“多样性”。有一个不能突破的限制是，必须保留某种对环境中事物性质和结构的参照。否则的话，艺术家纯粹是在私人参照框架中工作，其结果是，即使出现了生动的颜色和嘹亮的声音，也仍然没有任何意义。科学形式与具体对象间的距离显示出了不同的艺术可以在进行它们的选择性变化时不失去对于客观参照框架的参照的范围。

雷诺阿的裸体所提供的是没有色情暗示的喜悦。肉体的艳丽性质保留了，甚至得到了突出。但是，裸体的身体存在的状况被抽象出去了。通过抽象并由于色彩媒介，作为实际刺激的日常与裸露身体的联想在艺术作品中消失了，过渡到了一个新的领域。审美的赶走了物质的，对肉体与花朵间共同性的强调驱除了色情。那种对象具有固定而不可改变价值的观念恰恰是一种艺术要将我们从中解放出来的偏见。正是由于惯常的联想被去除了以后，事物的内在的性质才带着惊人的活力与新鲜性而展示出来。

我感到，丑在艺术品中的位置这个有争议的问题，如果放到这个语境中来看的话，也会得到解决。“丑”字与它所适用的对象间关系存在于习惯性的联想之中，这种联想逐渐显得像是某个对象的固有部分。这对出现在绘画与戏剧中的丑却不适用。由于在一个具有其自身表现性对象中的浮现，就有了一种变化：雷诺阿的裸体就是这个例子。某种在其他的、通常的状况下丑的东西会使人感到厌恶，但在被抽取出来后，就得到了美化，成为一个表现性整体的一部分。在这个新的框架中，对以前的丑的对照恰恰增加了刺激、活泼的因素，并且，以一些严肃的质料，以一种几乎令人难以置信地方式，增加了意义的深度。

悲剧以独特的力量在结尾时给我们留下一种和谐感而不是恐怖感，这构成了一个最古老的文艺争论的主题。[10] 我引用一个与现在的讨论有关的理论。塞缪尔·约翰逊说道："悲剧快乐来自于我们的虚构意识；如果我们想谋杀和背叛是真实的，它们就不再能使我们愉快了。"这一解释似乎是按照这样一个模式构造出来的：一个孩子说，大头针救了好多人的命，"原因是他们没有把它们吞下去"。在戏剧事件中现实的缺席，确实是悲剧效果的否定性条件。但是，虚构的杀人并不因此就使人愉悦。正面的事实是，将一个特殊的主题从它的实际语境中移出来，进入一个新的整体，并成为它的一个组成部分。在新关系中，它取得了新表现。它成为一个新质设计中的质的部分。科尔文先生 [11] 在引用了前面这段约翰逊的话之后，补充道："我们在观看《皆大欢喜》中的击剑比赛时所具有的特殊的意识也是如此，它依赖于我们的虚构意识。"在这里，我们也是将一个否定性的条件当作一个肯定性的力量来对待。"虚构意识"是一种表现某种其本身具有强烈的肯定性的东西的间接方式：对一个综合整体的意识使一个事件在其中获得新的质的价值。

在讨论表现的动作时，我们看到，直接发泄的动作转变为表现的动作，依赖于阻止直接显现，并将之转入到一个与其他的冲动相互协作的渠道之中的条件的存在。禁止原始而生糙的情感不是对它的压制；在艺术中，制约并不等同于阻碍。冲动为相伴的一些趋向所修正；而这种修正附加到意义之上——意义是整体，而修正所提供的，是这个意义的一个组成部分。在审美的知觉中，存在着两种平行而相互协作的反应方式，这些方式与直接的发泄转变为表现的动作有关。这两种从属与加强的方式说明了所知觉的物体的表现性。通过这些手段，一个独特的事件不再是一个对直接行动的刺激，而成为一个知觉对象的价值。

这些平行因素中的第一个，是先在的运动配置。一位外科医生、一位高尔夫球手、一位球队队员，以及一位舞蹈演员、画家、小提琴手都具有某种身体的运动系统，并受它们的控制。没有它们，就不能做出具有复杂技巧的动作。一位狩猎生手见到所追逐的猎物时，会激动而不知所措。他没有一系列准备和等待等有效的动力反应的组合。

因此，他的行动倾向间相互矛盾，相互阻碍，其结果是忙乱不堪。狩猎老手面对猎物也会激动。但是他会排除情感，将他的反应引导到事先准备好的程序上：把握住眼手一致，看准枪的瞄准器，等等。如果我们代之以一位画家或诗人，他在一个绿色而洒着点点阳光的森林里突然见到一只漂亮的小鹿时，也会有一个从直接的反应转向其他途径的变化。他没有准备好去射击，但他也没有使他的反应无目的地弥漫到全身。由于先前的经验，这种动力协调立刻将他对当时情况的知觉变得更为敏锐、更为强烈，并将赋予它深度的意义结合进去，同时，它们也使所见之物落入一种合适的节奏之中。

我曾从行动者的角度作了阐述。但是，从知觉者的方面看，类似的思考也完全行得通。对于那些真正看绘画、真正听音乐的人来说，必须事先就准备有间接与附属的反应途径。这种运动准备是任何特殊艺术门类中的审美教育的主要部分。知道看什么和怎么看，从运动配备方面讲是需要做准备的。一位有技艺的外科医生是能够欣赏另一位外科医生的手术技巧的人；他在内心带着同感地重复这些动作，尽管没有公开表露出来。知道一点钢琴家的动作与钢琴所奏出的音乐间关系的人，会听到某些不知道这种关系的人听不到的东西——就像专业的演奏家在读乐谱时“用手指敲”音乐一样。在看绘画创作时，人们并不一定要对怎样调色，怎样用笔以将颜料画到画布上去知道得太多。但是，人们必须知道，存在着运动反应的确定的途径，这部分是由于天生的构造，部分是由于通过经验得到的教育。情感的激发也许与知觉行动无关，正像狩猎生手的不知所措的行动一样。说情感缺乏合适的运动操作程序，就会失去方向，混乱而扭曲知觉，这是不过分的。

但是，要想与确定的运动反应程序协调，还需要某种东西。在剧院里，一个没有准备的看戏者也许会非常想要在所发生的剧情中扮演一个积极的角色，像他在实际生活中所做的那样，帮助正面主角，挫败坏人，以至于他不能好好地看戏。但是，一位厌世的批评家也许会让训练出来的技术反应（归根结蒂仍是一种运动）模式控制自己，从而尽管他熟知这些是<u>怎么</u> 做成的，却不关心表现了<u>什么</u> 。为了使一部作品对于感知者来说成为表现的，所需要的另一个因素是，从先前的经验抽取出来的意义与价值与艺术作品直接呈现出来的性质融为一

体。技术性的反应如果不与这些提供的二级材料保持平衡的话，就是纯粹技术的，对象的表现性就是极其有限的。但如果过去经验的相关材料没有与诗或画的性质直接混合，它们就只是外在的提示，而不是对象本身的表现性的一部分。

我避免使用“联想”一词，这是因为传统的心理学认为，所联想到的材料与激起它的直接的色彩与声音仍保持着相互分离的状态。它不接受完全融合，从而不接受将两方面的因素结合成一个整体可能性。这种心理学认为，直接的感性性质是一种东西，而它所召唤或提示的思想与意象，则是另一种独特的精神存在。建立在这种心理学上的审美理论，也许会相互渗透，形成一个整体，在其中，当下的感觉性质赋予实现的生动性，而所激起的材料提供内容与深度。

这里所涉及的东西对于哲学美学来说比起它初看上去要重要得多。存在于直接感性物质与由于先前的经验而结合进去的东西之间的关系问题，直接触及到了一对象的表现性问题的核心。看不到所发生的并非外在的“联想”，而是内在的与内部的综合，导致了两个相互对立，但却同样错误的关于表现的性质的观念。按照其中的一个观念，审美的 表现性从属于直接的感性性质，提示所增加进去的不过是那些使它变得更加有趣的东西，这些东西不能成为它的审美存在的一部分。而另一种观念则走一条相反的路，将表现性完全归因于所联想到的材料。

线条仅仅作为线条所具有的表现性，可以作为审美价值本身，并由于其本身而属于感官特性的证明；线条的地位可以用来对理论进行检验。不同种类的线，直线与曲线，直线中的水平线与垂直线，曲线中封闭的、低垂的与上扬的线，都各自具有直接的审美性质。对于这个事实没有什么争议。但是，这里所涉及的理论却认为，对它们的独特表现性进行解释时可以不涉及任何直接感觉机制以外的材料。这种理论认为，一根直线的单调僵硬，是由于眼睛倾向于变换方向，以曲线方向运动，因此当它被迫做直线运动时，所获得的经验就是不愉快的。另一方面，曲线则由于它符合眼睛自身运动的自然倾向而令人愉快。

可以承认，这一因素确实与经验的单纯愉快或不愉快有关。但是，表现性问题未被触及。尽管视觉机制可以在解剖中被孤立出来，但是，它绝不是孤立地在起作用 。它在运作时，与伸手去接触物，摸索它们的表面，定向操作，引导它位移联系在一起。这一事实导致了另一个事实，感性性质通过视觉机制为我们所接受，是同时与那些通过相伴的活动为我们所接受的对象紧密联系在一起的。看上去圆是球的性质；感知到的角，不仅是眼睛运动的变化的结果，而且是所触摸到的书和盒子的性质；曲线是天穹，建筑物的拱顶；水平线被看成是大地的延伸，看成是我们周围东西的边。这一要素是持续而不可避免地存在于我们每一次眼睛的使用之中，因此，对于线的视觉经验性质不可能只是指眼的活动。

换句话说，自然并不孤立地向我们呈现线条。在被经验之时，它们是对象之线条；物 之边界。它们限定形体，而我们一般通过形体来认识我们周围的对象。因此，甚至在我们试图忽视其他的一切，而只是孤立地将目光盯住它们时，线条也承载着它们只是其组成部分的对象的意义。它们是它们为我们限定的自然景色的表现。线条在划分和限定对象的同时，也组装和联结对象。一个碰到尖锐而突出的墙角的人，就会意识到“锐”角一词的贴切性。具有宽广延伸线条的对象常常具有多孔的特性，看出去显得笨拙，我们将之称为“钝”。这就是说，线条表达了事物相互作用，以及对我们作用的方式；表达了当对象在一道起作用时，就相互加强或相互干扰。由于这个 原因，线条摇摆、挺立、偏斜、扭曲、威严；由于这个原因，它们甚至在直接知觉中就具有道德表现性。它们讲求实际而又抱负远大；亲近而又冷漠；吸引人而又拒斥人。在它们身上，具有对象的特性。

线条惯常的特性，甚至在努力将线的经验与其他一切孤立开来的实验中，也不能被排除。线条所限定的对象的特性以及与线条相关的运动的特性已经太深地嵌在线条里了。这些特性与多种多样的经验形成了共振的关系，我们在关注对象时，甚至都意识不到线的存在。不同的线条和不同的线条关系在下意识中充满着我们在每一次与周围世界接触时的所作所为形成的价值观。绘画中的线与空间关系的表现性只有在这个基础上才能被理解。

第二种理论否认直接的感觉性质具有任何 表现性；这种理论认为，感官只是外在的载体，通过这种载体其他的意义被传达给我们。浮龙·李 [12]，一位无疑具有敏感性的艺术家，对于这个理论作了最为完整的论述。她的理论尽管与德国人的移情理论有共同之处，却以某种方式避免了那种思想，即我们的审美知觉是将对于对象特性的内在摹拟投射到对象上去，在我们注视对象时，这种特性就戏剧性地起作用。实际上，这一理论不过是古典的再现理论的一种万物有灵论式的翻版而已。

照浮龙·李以及美学领域里的其他一些人看来，“艺术”表示一组活动，它们分别具有记录、构造、逻辑与交流的性质。艺术就其本身而言，并非审美。这些艺术的产品成为审美的，是“适应了一种完全不同的欲望，它具有自身的原因、标准和要求”。这种“完全不同的欲望”是对形体 的欲望，而这种欲望是由对满足我们的动力 影像方式的一致性的需要而出现的。因此，像色彩与声调这样一些直接的感觉性质是无关紧要的。对形体的要求在我们的运动表象重新展现体现在一个对象中的关系 之时得到了满足——例如，像“急剧汇合的线条与精巧地表现出来的山峰轮廓的扇状组合，时而升上尖尖的顶峰，时而坠落，又快速地升起，留下长而陡峭、凹陷的曲线”。

感官的性质被说成是非审美性的，这是因为，与我们积极地确定的关系不同，它们强加在我们身上，有压倒我们之势。有价值的是我们做 了什么，而不是我们感受到了什么。在审美中起根本作用的东西是我们自己的起始、游动、回到出发点、把握过去、带着它前行等精神活动；是注意力向后与向前的运动，因为这些动作是由于运动表象的机械作用而完成的。所产生的关系是对形体 的限定，而形体说到底不过是关系而已。它们“将否则的话就是无意义的感觉的并置与前后组合变成为有意义的，甚至在作为其组成部分的感觉完全改变以后，还能被人记住与认出的实体，也就是说，将它们变成为形体”。其结果就是在真正意义上的移情。这种移情不是“直接处理情绪与情感，而是处理进入到情绪与情感之中，并由此而得名的活动状态。……形形色色，形成多种多样结合的由线、弧和角所构成的戏剧性事件，并不发生在由石头和色彩所体现出来的受到注视的形体上，而仅仅发生在我

们自身之中。……由于我们是它们的仅有的真正表演者，这些线条的移情式戏剧性事件注定会对我们产生影响，对我们生活需要和习惯或者起加强或者起阻碍作用”（着重号系引者所加）。

就其在区分感觉与关系，质料与形式，能动与受动，经验的阶段，以及对当它们被区分开来时会发生什么的逻辑陈述而言，这种理论是十分重要的。对关系的作用，以及我们的活动性（后者在生理上与我们的运动机制的所有可能性联结在一起）的认识，与那种将感觉的性质仅仅理解为被动地接受和经历的理论相比，是受欢迎的。但是，一种将绘画中的色彩看成是与审美无关，坚持音乐中的音调只是审美关系附加在其上的某种东西的理论，似乎根本用不着去驳斥。

这两种理论通过相互批判而互补。但是，审美理论的真理不能通过机械地将一种理论叠加在另一种理论之上而达到。艺术对象的表现性是由于它呈现出一种感受与行动材料的彻底而完全的相互渗透，而这里的行动包括对我们的过去经验材料的重新组织。在这种相互渗透中，这里的行动不是通过外在的联想，也不是强加在感觉性质之上。此对象的表现性是报告与庆祝我们所经历的东西，与我们的注意性知觉活动所带进来的、我们通过感觉所接受的东西之间的完全融合。

这里所涉及的对我们的生命需要与习惯的加强值得注意。这些生命需要与习惯是纯粹形式的吗？它们是能够仅仅凭借关系而使人满意，还是要求补充色彩与声音这些质料？后者似乎是被含蓄地接受了，当浮龙·李继续说，“艺术远不是向我们传达真正的生活感受，而是向我们提供在我们日常实际生活中太少、太小、太混杂的静谧生活的样本，对之进行强化和扩大”时，情况确实是如此。但是，艺术所强化和扩大的经验既不仅是存在于我们自身之中，也不是由物质外的关系组成。一个生物既是最活跃，也是最镇静而注意力最集中之时，正是他最全面地与环境交往之时，这里感觉材料与关系达到了最完全的融合。艺术在退回自身之时，就不会增强其经验，而这种退缩所导致的经验也不会是表现性的。

两种所考虑的理论都将活的生物与它在其中生活的世界分离开来；生命，当它们由于心理学而图式化之时，通过一系列相关联的做

与受的相互作用，成为运动和感觉。第一种理论在从世界的事件与场景中孤立出来的有机活动中找到了某些感情的表现性质的原因。另一种理论通过在“形体”中体现运动关系，将审美因素定位于“仅仅存在于我们自身中”。但是，生活过程是持续的；这具有持续性，是因为这是一个永恒的作用于环境与被环境所作用的过程，伴随着处于所做与所受间的关系的体制。因此，经验必然是积累性的，而它的主题由于其积累的连续性而获得表现性。我们所经验的世界成为自我的一个组成部分，它对未来的经验起作用，也受着未来经验的影响。作为物质性的事件，所经验的事物与事件经历了，也过去了。但是，它们的意义与价值中的某些东西被保留下来，成为自我的组成部分。通过与世界交流中形成的习惯（habit），我们住进（in-habit）世界。[13] 它成了一个家园，而家园又是我们每一个经验的一部分。

那么，经验的对象怎么能避免变得具有表现性呢？然而，冷漠与迟钝在对象外建了一个外壳，将这种表现性隐藏起来。熟悉导致不关心，偏见使我们目盲；自负使人倒拿望远镜，将对象的重要性看小，而将自我的重要性夸大。艺术揭开了隐藏所经验事物之表现性的外衣；它催促我们不再处于日常的松弛状态，使我们在体验我们周围世界的多样性质与形式的快乐之中忘却自身。它截取在对象中所发现的每一片表现性的影子，并将它们安排进一个新的生活经验之中。

由于艺术的对象是表现的，它们起传达作用。我不是说，向别人传达是艺术家的意图。但是，这是他的作品的结果——如果作品在别人的经验中起作用的话，它确实只能存在于传达之中。如果艺术家要想传达一个<u>特别的</u> 信息，他就因此而会限制他的作品对别人的表现性——不管是他希望传达一种道德训诫，还是卖弄他的聪明，都是如此。就所有要说出点新东西的艺术家而言，对直接观众反应的漠不关心是一个必要的特征。但是，他们深深地为一个信念所鼓舞：由于他们仅只能说出他们不得不说的东西，问题就不是在于他们的作品，而是由于接受者视而不见，充耳不闻。可传达性与普及性无关。

在此，我不得不说，托尔斯泰关于直接的感染性可用来检验艺术性质的话在很大程度上是错误的，他所说的只有那种材料才能传达的

话也是狭窄的。但是，如果时间跨度被延长的话，确实，除了有人在倾听时被感动的情况以外，没有人会在说话时更有说服力。正如托尔斯泰所说，那些被感动的人会觉得，作品所表现的仿佛是某种一个人自己渴望去表现的东西。同时，艺术家在向观众进行传达时，是在创造观众。最终，在一个充满着鸿沟和围墙，限制经验的共享的世界中，艺术作品成为仅有的、完全而无障碍地在人与人之间进行交流的媒介。[14]

---

[1] 请参见第三章对建筑（building）、构造（construction）和“工作”（work）这三个词原作者的论述与译者所提供的注释 。——译者

[2] 罗杰·弗莱（Roger Fry,1866—1934），英国著名美学家与美术批评家、画家，在美学上，与克莱夫·贝尔一道，发展了形式主义美学，在美术评论上，对当时正在兴起的塞尚等后印象派绘画作出过有力的辩护。——译者

[3] 索霍（Soho），英国伦敦的一个街区，多夜总会和外国饭店。圣保罗大教堂，英国伦敦圣公会教堂，伦敦著名教堂之一，有许多名人在此安葬。——译者

[4] 牟利罗（Bartolomé Esteban Murillo,1617—1682），西班牙巴洛克宗教画家。——译者

[5] 丁托列托（Tintoretto），原名雅各布·罗布斯提，文艺复兴后期威尼斯画派画家，曾师从提香学画。——译者

[6] 这里的巴恩斯博士系指Albert Coombs Barnes（1872—1951），美国防腐剂阿吉乐的发明者，美术作品收藏家。本书卷首题词和序言中均提及此人。——译者

[7] draw和paint在汉语中都可译为动词的“画”，而drawing和painting在汉语中都可译为“绘画”。在英语中，draw是画出线条，这个词的还有“拉”、“牵”、“抽取”等意义，作者在此将这些意义联系起来

论述。因此，这里的翻译依上下文，将draw有时译为“画”、“勾画”，有时译为“抽”、“引”（取“牵引”的意思），而将drawing译为“画”或“素描”。——译者

[8] 巴恩斯：《绘画中的艺术》，第86页和第126页，以及《马蒂斯的艺术》中论素描的一章，特别是第81—82页。

[9] 《绘画中的艺术》，第52页。这一思想的起源被归之于伯迈耶（Buermeyer）博士。

[10] 我情不自禁地想起人们为亚里士多德的宣泄（catharsis）思想所作的大量独创的解释，产生这些解释的原因，主要在于人们对这个话题的迷恋，而不是亚里士多德赋予它的意义的精妙。人们提出的60多个意义，从他自己的话本身来看，似乎是不必要的。他说的是，人们释放出过剩的情感，以及由于宗教音乐治疗处于宗教狂热中的人，就“像人用药来治疗一样”，因此，过分地小心和怜悯，以及所有情感过分强烈的后果，都被悦耳的音调净化了，最后的宽慰是令人愉快的。

[11] 指悉尼·科尔文（Sidney Colvin，1845—1927），英国艺术和文学批评家，著有多部艺术和文学史著作，编辑了斯蒂文森的书信集。——译者

[12] 浮龙·李（Vernon Lee,1856—1935），英国艺术家与批评家，原名是瓦奥莱特·佩吉特（Violet Paget），浮龙·李是她的笔名。她著有《美与丑》、《论美》等著作，在当时曾有过一定影响。朱光潜曾在《西方美学史》中对她的思想作了专门介绍，见该书人民文学出版社1979年版，第620—623页。——译者

[13] 作者在这里用了一个双关语。习惯（habit）与居住（inhabit）具有同一词根，共同来自古拉丁语的*habitus*，原义是拥有。——译者

[14] 作者在这里引述了列夫·托尔斯泰的《什么是艺术？》一书中关于艺术的观点。这些观点在下面一段话中得到集中体现：“在自己心里唤起曾经一度体验过的感情，在唤起这种感情之后，用动作、线条、声音以及言词所表达的形象来传达出这种感情，使别人也能体验到这同样的感情——这就是艺术活动。”（丰陈宝译）——译者

第六章 实质与形式

由于艺术对象是表现性的，它们是某种语言。更确切地说，它们是许多种语言。每一门艺术都有自己的媒介，而这种媒介特别适合于某一种交流。每一种媒介都表述某种用任何其他的方式都不能这么好、这么完整地表达的东西。日常生活的需要赋予一种交流，即说话，以实际上最重要的地位。不幸的是，这一事实给予大众一种印象，即表现在建筑、雕塑、绘画，以及音乐中的意义可以被翻译为语词，这些意义在翻译后纵有损失，也不会很大。实际上，每一种艺术都有自己的语言方式，不能在用另一种语言传达其意义时还保持原样。

语言只在它被听与被说时才存在。听者是不可缺少的一员。艺术作品只有在它对创作者以外的人的经验起作用时，才是完整的。因此，语言中存在着逻辑学家所说的三合一关系。存在着说话者、所说的质料与所说的对象。外在的对象，那艺术产品，是艺术家与听众之间的联系环节。甚至当艺术家独自工作时，所有这三个要素也都存在。作品摆在艺术家面前，不断发展，而艺术家不得不替代性地充当受众的角色。只有在他的作品像一个人向他叙述亲眼所见那样打动他时，他才能将它表述出来。他像一个第三者可能注意和阐释的那样去观察和理解。据说马蒂斯曾说过："当一幅画完成以后，它就像一个新生的孩子一样。艺术家自己也必须花时间去理解它。"要想把握一个孩子存在的意义，我们必须与他生活在一起，对于艺术品，我们也必须如此。

所有的语言，不管它用什么媒介，都涉及说了<u>什么</u> 与<u>怎样</u> 说的，或者说，实质与形式这两个要素。关于实质与形式，一个大问题是：是质料先已完成，再寻求发现一个后来才有的、体现它的形式，还是艺术家的全部创造努力在于赋予材料以形式，从而使之在实际上成为一件艺术作品的真正实质？这个问题具有深远的影响。对它的回答决

定了对许多其他审美批评争议的回答。是否存在着一种属于感觉材料的审美价值，而另一种审美价值属于使这些材料变得具有表现性的形式？是所有的话题都适合于被审美地处理，还是仅仅只有其中的一部分，由于其内在的特别性质而适合于这种处理呢？“美”是形式的另一个名称，它像一种超越的本质一样从外部降临到材料之上，还是审美性质的另一个名称，它每当在材料被赋予形式 之时就以某种方式使自身获得充分的表现性？审美意义上的形式是某种从一开始就独特地划分出对象的领域，被称为审美的东西，还是每当一个经验达到其完全的发展时所出现东西的一个抽象的名称？

所有这些问题，在前面三章的讨论中实际上都已提到，并已暗示了它们的答案。如果一件艺术产品被当作自我 表现，并且，这里的自我被认为是某种独立地完成而自满自足的东西，那么实质与形式当然就是分离的。不言而喻，用来包裹自我暴露的东西，是外在于所表现的东西的。两种东西中不管哪一种被当作是形式，哪一种被当作是实质，这种外在性都存在。同样，如果没有 自我表现，没有个性的自由活动，产品就必然仅仅是一个物种中的一个实例；它缺乏只有在事物个体以其自身的原因而存在时才可被发现的新鲜性和独创性。这是研究形式与实质的关系问题的一个出发点。

一件艺术作品所赖以组成的材料 属于普通的世界，而不是属于自我，然而，由于自我以一种独特的方式吸收了材料，并以一种构成新的对象的形式将之重新发送到公众世界中去，因而在艺术中存在着自我表现。其结果，这个新的对象也许在接受者那里会有类似的对古旧而普通材料的重构与再造，并因此最终形成所公认的世界的一部分——成为“普遍的”。所表现的材料不可能是私人的；否则就会出现一种疯人院状态了。但是，所说的方式 是个性化的，并且，如果产品是一件艺术作品的话，是不可重复的。生产方式的同一性是机器生产的特征，而审美的特征则具有学术气。由于一般材料的所呈现的方式使之变成了一种新鲜而具有活力的实质，一件艺术 作品的性质是独一无二 的。

对于生产者适用的道理，对于接受者也同样适用。接受者也可以学究式地观看，寻找与他所熟悉的东西的相同之处；或者学者式地、迂腐地寻找适合于他想要写的一段历史、一篇文章的材料，或者伤感地寻找某些情感上珍贵的主题的例证。但是，如果他审美地知觉，他将创造一个具有全新内在的题材和实质的经验。英国批评家A. C. 布拉德利[1]曾说过，“一首首的诗（poem）组成了作为总称的诗歌（poetry），我们会照它实际存在的样子来考虑一首诗；而一首实际上的诗是我们在读诗时所经历的一连串经验——声音、意象、思想。……一首诗是在数不清的程度上存在着的。”同样，它以无数的性质或种类存在，由于其“形式”，或者由此所带来的反应方式的不同，没有两位读者具有同样的经验。一首新诗是由每一位诗意地阅读的人所创造的。生糙的材料并不具有独创性，这是因为，我们毕竟生活在同样的旧世界之中。每一个个人在发挥其个性时，带进了一种观看与感受的方式，这种方式与旧材料的相互作用时创造出了某种新的东西，某种以前没有存在于经验之中的东西。

一件艺术作品，不管它多么古老而经典，都只有生活在某种个性化的经验之中时，才在实际上，而不仅仅潜在地是艺术作品。作为一张羊皮纸、一块大理石、一张画布，它历经时代沧桑，却始终如一。但是，作为一件艺术作品，在每次对它进行审美经验时，都再创造一次。在涉及音乐乐谱的演奏时，没有人怀疑这个事实；没有人认为，纸上的线与点有什么超出唤起艺术作品的记录手段之外的特点。但是，同样的道理也适用于作为建筑的帕台农神庙。问一位艺术家他的作品的“真正的”意义是什么，是荒谬的：他自己会在不同的日子和一天的不同的时间里，在他自身发展的不同阶段，从作品中发现不同的意义。如果他能够说清楚的话，他会说“我就是那个意思，而那个是指，你或者任何一个个人能够真诚地，即根据你自己的生命经验，从中得到的意思”。任何其他的思想都使艺术作品所自我炫耀的“普遍性”等同于单调的同一性。帕台农神庙，或者其他任何作品，都由于能持续地激发新的个人经验的实现而成为普遍的。

在今天，任何人都不可能与当时虔诚的雅典公民获得同样的对于帕台农神庙的经验，就像一座12世纪的宗教塑像对于今天的，甚至一

个好的基督徒的审美意义也与在过去的崇拜者眼中的意义有着很大的不同。不能成为新 的“作品”不是由于它们不具普遍性，而是由于它们“过时了”。经久不衰的艺术产品也许，并可能就是由于某件事而被偶然唤起的，而这个某件事也有属于自身的时间与地点。但是，所唤起的东西 只是一个实质，它以其自身的形式而能够进入到其他人的经验之中，并使他们具有更为强烈而更为完整的他们自己的经验。

拥有形式，指的是这样的意思：它标示出一种构想、感受与呈现所经验的材料的方式，从而使之在那些比起具有原创性的创造者来说有着较少的天才的人那里，能够从这些材料更容易、更有效地构筑充分的经验。因此，除了在思维之中之外，不可能在形式与实质之间做出区分。作品本身是 被形式改造成审美实质的质料。[2] 然而，批评家与理论家，作为对艺术产品进行反思的学者，不仅可以，而且必须区分这两者。对拳击或高尔夫球选手的任何熟练的观察者，我认为，都可在做了什么 与怎么 做之间设定一个区别——区分击倒与出拳方式；区分球被击出了多少码，到达了如此这般的一条线，与击球的方式。从事实际操作的艺术家，在纠正一个习惯的错误，或者学习怎样更好地实现一个特定的效果时，会做出一个类似的区分。然而，动作本身，严格说来，是由于它怎样 做而成为它是什么 的。在动作中没有区分，只有方式与质料、形式与实质的完美结合。

前面所引的布拉德利在一篇题为《为诗而诗》的文章中，对话题与实质做出了区分，而这也许会成为我们进一步讨论这个问题的一个很好的起点。我想，这个区分也许可以解读为在为 艺术生产的质料与艺术生产中 的质料之间的区别。话题或“为艺术生产的质料”能够用艺术产品本身以外的方式来表示和描述。“艺术生产中的质料”，实际上的实质，则是 艺术对象本身，因而不能用其他的方式来表现。[3] 布拉德利说，弥尔顿的《失乐园》的话题是，伴随着天使的反抗而出现的人的堕落——一个已经在基督徒的圈子里流行的主题，并且很容易被任何熟悉基督教传统的人所认同。诗的实质，审美的质料 ，是诗本身；即话题在经过弥尔顿的想象性处理所变成的东西。同样，人们可以用语词向别人讲述《古舟子咏》的话题。[4] 但是，要想传达诗的实质，就必须展示全诗，让诗本身吸引别人。

布拉德利为诗所作的区分，也同样适用于每一门艺术，甚至适用于建筑。帕台农神庙的"话题"是处女神雅典娜，雅典城市的保护神。如果有人愿意取多种多样的、大量的艺术产品，并对它们作足够的考虑，给每一个都确定话题，那么，他就会看到，处理同样"话题"的艺术作品的实质是无限多样的。在所有的语言中，有多少诗取花，或者仅仅是玫瑰花作为它们的"话题"？因此，艺术产品中的变化不是任意的；它们不是从想要生产出某种新而惊人的东西的未受训练的人的未受规范的意欲开始的，甚至一些相当革命的人（正像一派批评家总是设想的那样）也是如此。它们就像世界上的普通事物一样，不可避免地被不同文化和不同个性的人所经验。对于公元前4世纪的雅典公民来说具有重大意义的话题，在今天看来，不过是一个历史事件而已。一位英国17世纪的新教徒也许完全能品尝弥尔顿史诗的主题，但却不赞成但丁《神曲》的题目与场景，从而不能欣赏后者的艺术性质。今天，一位"不信教者"也许恰恰由于不关心它们的题材，而成为在审美上对这些诗最为敏感的人。另一方面，许多绘画观察者今天已经不能正确地根据其内在的造型价值来对待普桑的画，原因在于对他的古典主题的陌生。

正如布拉德利所说，话题是处于诗之外的；实质是在<u>它</u> 之内的；更正确地说，<u>它就是</u> 诗。然而，"话题"本身也在一个很广的范围之中变动。它也许不过是一个标签而已；它也许是唤出作品的诱因；或者，它也许是当生糙的材料进入艺术家的新的经验之中，并得到变化的题材。济慈和雪莱关于云雀与夜莺的诗很有可能并非以这些鸟的歌声为唯一的诱因刺激。那么，为了清晰起见，有必要不仅将实质与主题或题目区分开来，而且将这两者与先在题材区分开来。《古舟子咏》的"话题"是一个水手杀死了一只信天翁，以及随后发生的事。它的质料则是诗本身。它的题材是一位读者带有的与一个活的生物有关的所有残忍与怜悯的经验。艺术家自身很少独自从一个话题开始。如果他这么做的话，他的作品就几乎肯定会矫揉造作。开始出现的是题材，然后是作品的实质或质料；最后决定题目或主题。

先行的题材并非立刻在艺术家的心灵中变为一件艺术品中的质料。它有一个发展过程。正如我们已经看到的，艺术家由于他以后所

做的事而发现他在向何处去；也就是说，原初与世界的接触所产生的刺激与兴奋经历了不断的变化。他所达到的质料的状态要求去实现，并且它构成了一个限制进一步活动的构架。在将题材变为艺术作品的实质本身的过程发展之时，最初描绘的事件与景观也许会被放弃而被其他事件与景观所取代，通过吸入那激发原初刺激的优质材料而被吸收进去。

另一方面，主题或者话题除了服务于实际辨认的目的之外，也许一点也不重要。我有一次看到发表关于绘画方面的演讲的人，通过展示一幅立体主义绘画，并让观众猜画的是什么，而赚取了观众的廉价的笑声。他然后说出了画的题目——仿佛那或者是画的题材，或者是它的实质。艺术家由于某种他自己最知道的原因而给他的画贴上了标签，是要"震慑资产阶级"（*pour epater les bourgeois* ），或者由于这个原因，或者是由于以某个历史人物的名义而具有某种性质上微妙的联系。讲演人与观众的笑所暗示的是，题目与所见到的绘画的明显不一致，以某种方式成为后者的审美性质的反映。没有人会允许他对帕台农神庙的感受会由于他恰好不知道用作该建筑物名称的这个词的意义而受到影响。然而，比起演讲中所描述的事来说，谬误更多而更复杂地以多种方式存在着，在绘画中尤其是如此。

名称可以说是社会性的。它们将对象区分开来，以便容易指称，因此，贝多芬的一部交响曲被称为"第五"，或当提香的画被称为"下葬"而提及时，谁都知道说的是什么。[5] 华兹华斯的一首诗可以用它的名字来表示，但它也可以指可在某版本中的某一页中找到的，被称为《露西·格雷》的那首诗。[6] 伦勃朗的画可以叫《犹太人的婚礼》，也可以说就是在阿姆斯特丹画廊里一个特别的房间的某面墙上挂的那幅画。音乐家通常用数字来称他们的作品，也许再标注一下音调。画家喜欢模糊的标题。因此，艺术家也许是无意识地努力从一种将某一艺术对象与听众和观众根据过去经验来认知的景色或事件过程联系起来的一般倾向中逃避出来。一幅画也许会仅仅在目录上登上"黄昏时分的河"。尽管那样，许多人仍会认为他们必定将把对曾在那特定时间里所见到的河的回忆带入到对它的经验之中。但是，在这样处理

时，绘画就此而言不再是一幅绘画，而成了目录册或文档，仿佛它是一幅为了历史或地理目的，或为侦探工作所拍的彩色照片。

这里所作的区分是初步的；但是，它们却是基本的美学理论上的区分。在结束话题与实质的混淆之时，像前边已经讨论过的有关再现的模糊等也会结束。通过描绘观光客在画廊中边走边说，“这幅画多么像我的表兄弟，”或者那幅画是“我出生地的图像，”以及在描绘观光客在满足于认出一幅画是关于以利亚 [7] 之后，再将这个欣喜转移到发现下一个话题之上，布拉德利先生提醒我们注意将一件艺术作品仅仅当作对某物的提示的普遍倾向。除非充分意识到话题与实质的根本区别，不仅偶然的访问者会犯错误，而且批评家与理论家也会根据他们对艺术的题材应该怎样的偏见来评判艺术对象。就在不远的过去，易卜生的戏剧被人们说成是“肮脏的”；而按照审美形式对题材修改，扭曲身体形状的绘画，被谴责为任意而怪诞的。画家的对这样的一个误解所作的正当的反驳可在马蒂斯的一段话中找到。当某人对他抱怨说，她从未看到一个女人像他画中的女人那样，他回答说：“夫人，那不是一个女人；那是一幅画。”将外在的，即历史的、道德的、情感性的，或者在规定了的恰当主题的既有规范伪装下的题材拉进来的批评家们，也许在学识上要远远高于画廊里的解说员，他们所说的不是作为绘画的绘画，而大多是关于产生绘画的机缘，以及它们所激发的情感联想，勃朗峰 [8] 的雄伟或安妮·博林 [9] 的悲剧；但是，从审美上讲，他们处在同一水平上。

一位童年时代在农村度过的城里人，会倾向于购买画着吃草的牛或潺潺小溪，特别是画着可游泳的水潭的画。他从这些画中获得某些童年价值的复苏，减去伴随着的艰辛的经历，实际上还加上一份因与现在的富有家产对比而获得的附加的情感价值。这些额外的东西并不出现在绘画中。绘画被用来作为达到那些由于其外在题材而令人愉快的情感的跳板。童年与青年经验题材无疑是许多伟大艺术的潜意识背景。但是，要想成为艺术的实质，它必须通过所使用的媒介而变成一个新的对象，而不仅仅是以一种往事回忆的方式来提示。

形式与质料在一件艺术品中联系在一起，并不意味着它们是同一的。它所表示的是，在艺术作品中，它们并不作为两个相互分离的东西出现：作品是形式化了的质料。但是，在反思进入之时，它们被合理地分开，如在批评与理论中就是如此。我们随之就被迫研究作品的形式结构，并且，为了能理智地进行这项研究，我们必须有对于形式的一般的看法。这个词有一个习惯用法，在意义上相当于形状或外形，由这一事实出发，我们也许对这一观点有所把握。特别是在谈到画时，形式常被完全等同于线性轮廓形状的图案。这时，形状只是审美形式中的一个因素，而不构成审美形式。在日常的知觉中，我们根据它们的形状来认知与辨认事物；甚至词与句子，在我们看与听时，也具有形状。想一想重音错误比任何其他类的发音错误更影响理解就知道了。

与认知有关的形状并不局限于其几何学与空间的特性。后者只有在它们从属于适应一个目标 时，才起作用。没有在我们的心目中与任何功能联系起来的形状，是不能被把握和保存的。勺子、刀、叉、日用品、家具的形状成了辨识的手段，因为它们与目的具有联系。那么，在一定程度上，形状与形式具有艺术意义上的关联。两者都对组成要素进行组织。在某种意义上，哪怕是一件器皿和工具的典型形状，也显示出整体的意义进入到各部分，并为各部分做出限定。这一事实导致像赫伯特·斯宾塞这样一些理论家，将“美”的源泉等同于有效而经济地使各部分运用到一个整体的功能上去。在某些情况下，这种适合确实是达到极其精致的程度，从而构成独立于实用性思考以外的视觉的优美。但是，这种特殊的例子显示出形状与形式在一般情况下的不同之处。这是因为，如果“笨拙”意味着在适合于一个目的时效率不高的话，在优美中就有超出仅仅是不笨拙以外的东西。在这里所指的形状中，适合在本质上局限于一个目标——就像勺子的目标是把液体送到嘴里一样。勺子还有附加上去的，被称为优美的审美形式，它不受此限制。

人们已经在试图将针对特殊目的的有效性等同于“美”或审美性质方面绞了很多脑汁。但是，这些努力是注定要失败的，幸运的是，在一些情况下，这两者相符合，并且人为地希望它们会总是相合。对一

个特殊的目的的适合，常常（总是在复杂的事务中）由思想所感受到，而审美效果直接出现在感觉-知觉之中。一把椅子也许服务于提供舒适而有利于健康的座位的目的，但不同时服务于眼睛的需要。相反，如果它在一个经验中阻碍而不是促进视觉作用，不管它如何适合于用来作为座位，它也是丑的。不存在着一种预定的和谐，它保证满足于一套器官需要的东西会满足所有作为经验的参与成分的其他结构与需要的器官，从而导致完成所有因素的结合体。我们可以说的就是，在没有干扰性语境，如为了最大限度地追求个人利润而生产对象的情况下，一种平衡会达到，从而对象将在总体上满足自我——严格意义上的“有用”——即使某些具体的效率在这过程中被牺牲。这样，就存在着一种动态形状的（不同于单纯的几何外形）倾向与艺术的形式相混合。

在哲学思想史的早期，形状在使对象的定义和分类成为可能方面的价值得到了关注，并被捕捉来作为关于形式本性的形而上学理论的基础。由安排各部分服务于一个明确的，如勺子、桌子或杯子所具有的目的和用途的有关关系的经验事实，被完全忽视，甚至被抛弃了。形式被当作某种内在东西，当作一物由于宇宙的形而上学结构而具有的本质。假如形状与用途的关系被忽视的话，很容易就会走上导致这个结果的推理线索。正是通过形式——取适当的形状之意——我们在知觉中既辨别又区分事物：椅子不同于桌子，枫树不同于橡树。既然我们以这种方式注意或“知道”它们，并且，由于知识被相信是对事物的真正性质的揭示，于是就得出这样的结论：事物就是由于它们内在地具有某种形式而成为的那个样子。

此外，既然事物由于这些形式而变得可知，就可以得出结论，形式是理性的，即可理解的，世界中的对象和事件的因素。那么，它就被置于与“质料”相对的位置，后者是非理性的、天生混乱而变动的材料，形式在它上面打上印记。正像形式是永恒的一样，质料是变化着的。这种对质料与形式的形而上学的区分体现在统治欧洲思想达许多世纪之久的哲学之中。由于这一点，它仍在影响与质料相关的审美的形式哲学。这是主张它们相分离的偏见的源泉，尤其是当它们设想形式具有一种质料所缺乏的高贵与稳定时，就更是如此。确实，如果不

是由于这一传统的背景，是否会有人想到它们的关系中的问题，并如此清晰地认为艺术中的仅有的重要区分是质料不充分地被形式化与材料被完全而一致地形式化了，就是大可怀疑的了。

工业艺术的对象具有形式——该形式适合于它们的特殊用途。这些对象，不管它们是地毯，是壶，还是篮子，当材料被安排和利用，使它直接服务于丰富人的直接经验，而这个人的知觉注意力指向对象之时，便都带上了审美的形式。在生糙的材料经历了变化，对各部分进行了调整，在安排时使各部分相互参照，并具有整体的目的的考虑之前，没有材料能够适合于一个目的，不管它是用于勺子还是地毯，都是如此。因此，从一个确定的意义上讲，对象具有形式。当这个形式从一个具体目的的限制中解放出来，也服务于一个直接而具有生命力的经验的目的之时，形式就是审美的，而不再仅仅是有用的了。

“设计”一词具有双重意义，这是意味深长的。这个词表示目的，也表示安排，构成方式。一个屋子的设计是计划，据此建筑房子，服务于住在它里面的人的目的。一幅画或一部小说的设计是其要素的安排，通过它，作品成为直接知觉中的表现性整体。在两种情况下，都存在着许多构成要素的有规则的关系。艺术设计的独特之处是将各部分合在一起的关系的紧密性。在一座房子中，我们具有房间，并且它们的安排相互关联。在艺术作品中，除了事后反思外，关系不能与它们关系到什么分开叙述。一件艺术品中，如果它们分开的话，这件艺术品就处于较低的层次，例如在小说中，情节——设计——被感到是附加在事件与人物之上，而不是它们相互间的动态关系。要想理解一个机器的复杂部件的设计，我们必须了解该机器是用来服务于什么目的的，以及各部件是怎样适合于该目的的实现。设计仿佛是附加在材料之上，而后者没有实际的参与，就像是士兵参加一场战斗，而他们在将军对战斗的“设计”中只是被动的成员。

只有在一个整体的组成部分具有有利于一个有意识经验的圆满实现的独特目标，设计与形状才失去其附加的特征，并成为形式。它们只要仍服务于某个专门化的目的，就做不到这一点；而他们只有在不突出自身，而与其他所有艺术品的特性融合时，才能服务于拥有一个

经验这一包容性的目的。在涉及形式在绘画中的意义时，巴恩斯博士提出了混合的完满性的必要，"形状"和图案与色彩、空间，与光线的相互渗透。正如他所说，形式是"所有 造型手段的综合与融合……它们和谐地合为一体"。另一方面，图案在其有限的，或在计划与设计的意义上，"仅仅是骨架，造型的成分……被移植到它上面。"[10]

如果该对象要服务于具有完整而充满活力的整个生命体的时候，这种媒介的所有特性间相互融合是必要的。由此规定了所有艺术中的形式的性质。在涉及一种专门化的实用性时，我们能够将设计描绘成与这个或那个目的联系在一起。一把椅子具有提供舒适的设计；另一把则有利于健康；第三把则适合于帝王的辉煌。只有在所有的手段都相互渗透，整体才充实其各部分，从而构成一个通过包容而不是通过排斥而结合起来的经验。这一事实对前一章所讲的直接感性的生动性与其他表现性质结合的重要性是一个肯定。只要"意义"与联想和暗示有关，它就从感性媒介的性质中分解出来，而形式就受到干扰。感性的性质是意义的负载者，但是，它不像是车负载货物，而像是母亲怀着孩子，孩子是她自身有机体的一部分。艺术作品就像词一样，确实蕴涵着意义。来自过去经验的意义是作为一幅画标志的独特的组织起作用的手段。它们不是通过"联想"而强加上去的东西，而要么是灵魂，这时色彩就是身体；要么是身体，这时色彩就是灵魂，这两者意思一样，依照我们恰好对那幅画的关注点而定。

巴恩斯博士指出，不仅从过去经验所承袭下来的理性意义增加表现性，而且那些情感上的特性，不管是平静的，还是强烈的刺激，都在增加表现性。正如他所说："在我们的心灵中，存在着大量的处于不断地融化之中的情感态度与感受，当恰当的刺激来临时，它们随时可被重新激活。最重要的是，正是这些形式，这些比普通人更丰满、更丰富的经验的残余，构成了艺术家的资本。艺术家的魔法在于他将这些价值从一个领域移到另一个领域，将它们依附到我们日常生活对象之上，并通过他的富于想象的洞察力使这些对象变得重大而具有刺激性的能力。"[11] 质料或形式不是颜色，也不是感觉性质本身，但这些性质带着所转移的价值而彻底地浸透和充斥于其中。这样，它们依照我们的兴趣的指引，或者成为质料，或者成为形式。

一些理论家由于前面所提到的形而上学上的二元论而在感觉上的与移借来的价值之间作出区分，而另一些人这么做是为了避免艺术作品被不适当地理智化。他们所关心的是要强调某种实际上的审美必然性：审美经验的直接性。对于非直接性的就不是审美的这一点，无论怎么强调都不过分。错误在于假定，只有某些特别的 东西——那些仅依附于眼睛与耳朵等等的东西——才能从性质上直接地被经验到。如果只有通过处于孤立状态中的 感觉器官所接受的质才是直接经验到这个论断是正确的话，那么，所有理性的材料当然就由一个外在的联想附加上去——或者，照一些理论家看来，是一种思想的“综合”行动。从这种观点看，例如像一幅绘画的严格的审美 价值只是在于色彩相互支持的 某些关系或关系的顺序，而不是与对象的关系。它们通过呈现水、石、云等的色彩而获得的表现性归功于艺术。以此为基础，审美性与艺术性之间总是存在着一条鸿沟。它们从属于两种彻底不同的种类。

成为这一分歧的基础的心理学事先已经被威廉·詹姆斯粉碎了，他指出，对于像“如果”、“然后”、“并且”、“但是”、“来自”、“以”这样一些词所表示的关系，存在着直接的感受。他表示，没有什么关系能比这些更全面，从而与直接经验有关了。每一个所存在过的艺术作品都与这里的理论相矛盾。确实，某些观念起着一种中介的功能。但是，只有一种扭曲而不健全的逻辑才会认为，由于某物是起中介作用的，它就因此不能被直接经验。事实正好相反。仿佛它是气味或颜色一样，如果我们没有感受到它，我们就不能把握任何观念，任何中介的器官，我们就不能完全地拥有它。

那些特别沉湎于思考，将之当作一个职业的人都知道，当他们观察思想的过程，而不是由辩证法决定它们必须是什么时，直接的感受在范围上就不受限制。不同的观念具有其不同的“感觉”，它们像任何其他的事物一样有其直接的质的方面。一个思考着复杂问题的人通过这种观念的性质来寻找方向。当他误入歧途时，观念的这种性质阻止他，而当走在正路上时，这种性质推动他前进。它们是理智上的“停与走”的路标。当一位思考者不得不推论出每个观念的意义之时，他就会迷失在一个没有目的、没有中心的迷宫之中。每当一个观念丧失其直

接感受到的性质，它就不再是一个观念，而成了像数学符号一样处理运算而无需思维的单纯的刺激物。由于这个原因，某些观念的序列导致了它们的恰当的实现（或终结）时，就是美的或雅致的。它们具有审美的特征。在反思之中，常常必然要在感觉的质料与思想的质料之间作出区分。但是，这一区分在任何的经验样式中都不存在。当科学研究与哲学思辨中存在着真正的艺术性之时，一位思考者既不是按规则地，也不是盲目地，而是通过以直接作为具有定性的色彩感受而存在的意义来进行。[12]

感觉的性质之中，不仅包括视觉与听觉，而且包括触觉与味觉，都具有审美性质。但是，它们不是 在孤立状态，而是相互联系中才具有的；不是作为简单而相互分离的实体，而是在相互作用中具有的。这种联系并不只是局限于它们自身的类，色彩局限于色彩，声音局限于声音。甚至最极端的，科学控制的方式，也从未成功地获得或者一种“纯粹”的颜色，或者一种纯粹的色谱。一束在科学控制下所获得的光线，并不一定就明晰而均匀。它具有模糊的边缘和内部的复杂性。不仅如此，它投射在一个背景之上，而且只有这样，它才进入知觉。并且，背景不仅仅是其他的色调与浓淡之一，它具有自身的性质。没有哪怕是一条最细的线所投射出来的阴影是均质的。将一片颜色与光分离开来，不出现反射，也是不可能的。甚至在最为均衡的实验室条件下，一种“简单的”色彩也会是复杂的，以至会在边缘上呈现蓝色。何况，用于绘画的颜色，不是光谱的颜色，而是颜料，不是投射在虚空之中，而是涂在画布上。

这些基本的观察是在试图将被认为是关于感觉材料的科学发现放到美学之中的情境下做出的。它们显示出，甚至在所谓科学的基础之上，也不存在着具有“纯粹”和“简单”性质的经验，不存在只限于一种感官范围的性质。但是，无论如何，在实验室里的科学与艺术作品之间，存在着一条不可逾越的鸿沟。在一幅画中，色彩作为天空、云朵、河流、岩石、草地、宝石、丝绸等而呈现出来。甚至经人工训练的眼睛在观看作为颜色的颜色时，除了看被色彩所规定的物之外，也不能将由这些对象应有的价值所引起的反响与转移排除在外。在色彩的性质中，那种与其他性质之间的对比与和谐关系在知觉中的表现就

更是如此。那些根据其注重线条的制图术来衡量一幅画的人，对于色彩家的攻击正是以此为基础的，他们指出，与线的稳定的恒常性相反，色彩绝不重复两次，依光线与其他条件的每一次改变而改变。

与企图将对解剖学与心理学的错位的抽象放进审美理论之中不同，我们最好听听画家们是怎么说的。塞尚说："设计与色彩是不能分开的。设计的存在取决于色彩被真正画出 的程度。色彩越是相互谐调，设计则越是明确。当色彩达到最丰富的程度时，形式就最完整。设计的秘密，由图案所标志的一切的秘密，都在于色调的对比与关系。"他赞同地引用了另一位画家德拉克洛瓦的话："给我街上的泥巴，并且，如果你也给我力量用我的趣味包围它的话，我会使它成为具有美妙色泽的女人的肉体。"将直接而感性的性质与纯粹间接与理智的关系对立起来，是一般心理学与哲学理论的错误。在美的艺术中，这是荒谬的，这是由于艺术产品的力量依赖于两者之间的彻底的相互渗透。

任何一个感官的活动都涉及态度与倾向，而态度与倾向是由整个有机体决定的。从属于感觉器官本身的能量并非没有原因地进入到被感知的事物中。当某些画家采用"点彩"技法，依赖视觉机制将原本在画布上分开的物理性色点融合起来的能力之时，他们说明而不是发明了一种将物理的存在转变为被知觉的对象的机体活动。但是，这种类型的修正是最基本的。并非仅仅是视觉机制，而且整个有机体都处在与环境间的几乎是例行公事性式的相互作用之中。眼、耳或其他某个感官，仅仅是整体反应通过 它们而发生的通道而已。所见到的颜色，总是由许多器官，由不仅触觉，而且交感神经系统的潜在的反应所决定的。这是所有能量的汇聚处，而不是它的源头。色彩的绚丽而丰富，正是由于其中包含着整个机体的共鸣。

更为重要的是，在所经验对象的生产中做出反应的有机体，其观察、欲望与情感的倾向由先在的经验所塑造。它并非通过有意识的记忆，而是通过直接的充实而负载过去的经验。这一事实说明，在每一个有意识经验的对象中，都存在着一定程度的表现性。这一点，前面已经说过。与审美实质相关的标题启动了负载在当下态度之中的过去

经验材料，与由感官所提供的材料相联系起来运作的方式 。例如，在单纯的回忆中，将两者分开是非常重要的；否则的话，记忆就被扭曲了。在纯粹习得性自动的动作中，过去材料处于从属地位，完全不出现在意识之中。在其他的情况下，过去的材料在意识中出现，但却有意识地被当作工具来处理当下的问题和困难。它被保留下来用于某种特别的目的。如果经验主要是研究性的，它具有提供证据或提出假设的地位；如果是“实际的”，就为当下的动作提供提示。

与此相反，在审美经验中，过去的材料既不像在回忆中那样占据着注意力，也不从属于一个特殊的目的。对出现的材料确实有着一个限制。但是，那是对现时所具有的一个经验的直接物所起作用而言的。材料所起的作用并非是通向某种进一步经验的桥梁，而是使当下经验增强和个性化。一部艺术作品的范围是由被有机地吸收进此时此地的知觉之中的过去经验因素的数量和多样性来衡量的。这些因素的数量和多样性给艺术作品提供其实体和暗示性。它们常常来自于一些过于隐秘而无法以有意识记忆的方式来辨识的源泉之中，因此，它们创造出一种艺术品出没于其中的灵韵（aura）与若隐若现（penumbra）。

我们通过 眼睛看一幅画，通过 耳朵听音乐。那么，由于对这一事实的思考，我们就极容易认定，视觉与听觉的性质如果不是经验本身所仅有的，也是其中心的部分。这导致一种关于最初的经验是直接自然的一部分，而不管后续的分析可以从中发现什么的观点。这种观点是一个谬误——詹姆斯将此 称为心理谬误。在看一幅画时，视觉性质并非以其本身，或在意识中，起着中心作用，而安排在它们周围的其他性质只以辅助和附带的方式出现。实际情况绝非如此。看一幅画与读一首诗或一篇哲学论文，具有完全相同的性质，我们在阅读时，并不对字母和单词的视觉形式有什么特别的意识。它们是我们以从自身抽取的情感、想象和理智的价值来回应的刺激，通过与语词媒介而提供的刺激相互作用而得到安排。在一幅画中所看到的颜色源于对象，而不是 源于眼睛。这个原因就足以使它们在情感上甚至具有一种催眠性的力量，从而具有意味或表现性。让我们借助解剖学与生理学的知识来考虑这个问题：进行研究的器官表现出在决定经验时因果关系上

的优先性，而在经验本身之中，大脑的相关区域与眼睛一样，只是默默地起作用，只有经过训练的神经病学家才对此有所了解，但即使这些人，在专注于看某物时，也不会意识到大脑的活动。我们在眼睛的帮助下，知觉到水的流动、冰的寒冷、岩石的坚实、冬天的树的光秃，这时，眼睛以外的其他性质显然存在，并对我们的知觉起控制作用。并且，比起依附在它们周围的触觉的和情感的性质来说，光学的性质并不单独地构成一个突出部分。

上面所讲的意思，并不是要说明一个与我们不相关的技术性理论。它与我们的主要问题，即实质与形式问题，具有直接的关联。这种关联表现在许多方面。其中的一个方面是，感觉具有天然的扩张倾向，要与它自身以外的其他事物形成亲密的关系，从而由于它自身的运动而获得形式——而不是被动地等待形式强加到它自身之上。任何感官方面的性质，由于其有机的联系，倾向于扩散与融合。当一种感觉性质保持在它开始出现时的相对孤立的层面时，就是由于某种特别的反应，就是由于特别的理由而发展起来。它就不再是愉悦感的（sensuous），而变成肉感的（sensual）。这种感觉的孤立并非是审美对象的特征，而是以直接的感性刺激为目的的对象，像麻醉品、性兴奋，以及沉湎于赌博等等的特征。在正常的经验中，一种感觉的性质与其他的性质紧密关联，从而对一个对象作出限定。接受的器官在其集中注意力时，给那些否则仅仅具有回忆性的、陈旧或抽象的意义增添了活力和新鲜感。没有任何诗人比济慈更具有直接的感性了。但是，也没有人在写诗时更像他那样使感官方面的性质与客观的事件与场景亲密地相互渗透。在今天的绝大多数人看来，弥尔顿似乎是从单调而令人生厌的神学中汲取灵感的。但是，他深处莎士比亚传统之中，他的意义就在于以一种宏伟的规模构造出具有直接性的戏剧。如果我们听到了一个丰富而使人难以忘怀的声音，我们就会直接地感受到，仿佛这是某个大人物的 声音一样。如果我们后来发现此人实际上本性贫乏而浅薄的话，我们会有一种被欺骗了的感觉。因此，在一个艺术对象的愉悦感的性质与理智特性不能结合时，我们总是在审美上感到失望。

在放到质料与形式的结合的语境中看之时，装饰性与表现性的关系的悬而未决的问题就解决了。表现性倾向于意义一边，而装饰性则偏向感觉一边。眼睛具有一种对光与色的饥饿；为这饥饿提供了食粮，就会有一种独特的满足感。墙纸、地毯、壁毯、天空与花朵的变幻无穷的色调，满足了这种需要。阿拉伯式花饰，即鲜亮的颜色，在绘画中具有相似的作用。建筑结构的一些魅力（它们既具有威严，也具有魅力）来自于这样一个事实，在对线条与空间的优美的运用中，它们碰到了一个类似的感觉运动系统的机体需要。

然而，在这一切之中，并不存在着特殊感官在孤立地起作用。这里所要引出的结论是，独特的装饰性质来自于感觉系统的异乎寻常的能量，这种能量产生生动性以及对其他相关的活动的吸引力。赫德森是一位对世界的感性表面具有超常的感受力的人。在谈到自己的童年时，他说道："就像一只用后腿跑来跑去的野生动物一样，对世界充满着兴趣，在其中找到自身。"他继续说："我因色彩、气味，因品尝和触摸而感到欣喜：天空的蔚蓝，大地的清新，水上的波光，牛奶、水果和蜂蜜的味道，干或湿的土壤、风和雨、药草与花儿的气味；仅仅是摸到一片草叶，也使我感到快乐；声音与芳香，特别是花儿的颜色、鸟的羽毛和鸟卵的颜色，例如紫色而有光泽的鸟的卵，使我惊喜而陶醉。当我在草原上骑马，发现一片鲜红的马鞭花正在盛开，这种在地上蔓延的植物覆盖了一块好几码的地方，湿润的草皮上洒满了亮晶晶的花蕾，我会高兴地叫出声，从我的小马上跳下来，躺在花丛中间，使我的眼睛享受这亮丽色彩的盛宴。"

没有人能够抱怨在这样一个经验中对直接感觉效果认知的缺乏。由于它没有受自康德以来某些论述者对嗅、尝和触摸所采取的傲慢态度的影响，因而就更值得重视。但是，我们要注意的是，在这里，"颜色、气味、品尝和触摸"并不是孤立的。引起欣喜的是对象 的颜色、触感与气味，而对象则是草叶、天空、阳光和水、鸟儿。直接诉诸的视、嗅和触摸是一些手段，通过它们，那个小男孩的全部身心都陶醉于对他所生活的世界的敏锐感受之中——所经验到的，而不是感觉到的事物的性质。一个特殊感觉器官的积极作用，在于产生这种性质，但是，该器官并非因此而成为有意识经验的焦点。性质与对象的联系

内在于所有具有意义的经验。如果去掉这种联系的话，那么，除了一阵无意义而无法辨识的短暂的颤抖以外，什么也不会留下来。当我们具有“纯粹”的感性经验时，它们在引起突然而强制注意之时出现在我们面前；它们是震惊，甚至是通常用于激起好奇，从而研究那突然打断我们先前的注意的情况性质的震惊。如果状况保持不变，不能将所感受到的东西深入到一对象的特性之中，结果就会是一种纯粹的恼怒——一种离审美欣赏非常遥远的东西。将感觉的病理学成为审美欣赏的基础，这种做法的前景并不使人感到乐观。

将蔓延在草地上的马鞭花、水上的波光、鸟卵的光泽所带来的乐趣转变为一个活的生物的经验，而我们所发现的与单一感官的功能，或者一系列感官仅仅是它们分别具有的性质加在一道正好相对立。后者是相互合作，由于它们与对象的共同关系而形成一个有活力的整体。对象具有一种充满激情的生活。艺术，正像赫德森自己在重温童年经验时所做的那样，只是通过选择与集中，才能发展该儿童经验中所隐含的东西，使之指向一个对象，指向单纯感觉之外的组织和秩序。具有持续和累积性质的原生的经验（由于“感觉”是关于在通常的世界中安排的对象，而不仅仅是短暂的刺激，因而存在着属性）因而为艺术作品提供了一个参考框架。如果那种认为最初的审美经验具有孤立的感觉特性的理论是正确的话，那么，艺术在它们之上添加联系和秩序就是不可能的。

前面所描述的情况是我们理解一件艺术品中的装饰性与表现性之间关系的关键。如果所欣赏的只是性质本身，那么，装饰性与表现性就会相互之间没有联系，其中的一个来自直接的感觉经验，而另一个来自艺术所引入的关系和意义。既然感觉本身就与关系混合在一起，装饰性与表现性之间的差别就只在于强调点的不同而已。生之愉悦（*joie de vivre*）——不问明天的自我放任，织物的奢华，花儿的鲜艳，成熟水果色彩的浓烈——通过感性特征的充分发挥作用而喷涌出的装饰性质表现出来。如果艺术中的表现的范围是全面的，就会有一些有价值的对象必然得到装饰性的表现，而其他一些则没有这种表现。在一个葬礼上，快乐的小丑会与其他人发生冲突。当把一个宫廷弄臣画进他主人的葬礼中时，就必须画得适合于这个场合。在某些特

别的场景中，一种过分的装饰性具有它自身的表现性——当哥雅在画一些当时宫廷人物的肖像时过分华丽，以达到滑稽效果时，就是如此。要求所有的艺术都具有装饰性，就像清教徒要求所有的艺术都是灰色的一样，通过限制艺术材料以达到排除忧郁表现的目的。

装饰的表现性对实质与形式问题的特殊影响在于，它证明，将感觉的性质孤立开来的理论是错误的。这是因为，随着孤立地取得装饰效果的程度的提高，这就成了空洞的修饰，即人为的点缀——像蛋糕上用糖做的图案一样——和外在的装饰。我用不着费力去谴责使用装饰物隐藏虚弱和掩盖结构缺陷所表现出来的不真诚。但是，必须注意的是，如果以将感觉和意义区分开来的美学理论为基础，这样的谴责并不存在艺术上的理由。艺术上的不真诚具有一种美学的，而不只是道德上的根源；在所有实质与形式分离之处，都会找到这种不真诚。这句话的意思并不是说，像一些建筑学上的极端“功能主义者”所坚持的那样，所有结构上必要的成分都必须明确显示在知觉之中。这种论点将一种相当单调的道德概念与艺术混淆了起来。[13] 这是因为，建筑与绘画和诗歌一样，原材料通过与自我的相互作用而重新排序，以达到令人愉悦的经验。

当花与房间的陈设和用途相协调，没有添加一丝不真诚时，就增强了房间的表现性，甚至在这些花掩盖了某种结构上必要的东西时也是如此。

质料的奥秘在于，在一个场合中是形式，在另一个场合中却是质料，反过来也是如此。色彩在涉及某些性质与价值的表现性时是质料，而在用来传达一种微妙而精彩的愉悦时则是形式。这并不是说，某些颜色具有一种功能，而其他颜色具有另一种功能。例如，委拉斯开兹画的小孩玛丽亚·特里萨，即在她右边有一瓶花的那幅画。画作的优美和精妙无与伦比；这种精妙在每个方面和每个部分，在衣服、珠宝、脸、头发、手、花上面都体现了出来；但是，完全同样的颜色可以不仅表现织物的质地，而且可以表现委拉斯开兹的画中总是带有的人的天生高贵感，甚至在表现王室成员时，他也不只是给加上王室的符号，而是表现一种内在的高贵。

当然，这并不是说，所有的艺术作品，甚至最高质量的艺术作品，都必须像提香、委拉斯开兹和雷诺阿的作品中所显示的那样，具有一种完美的装饰性与表现性的相互渗透。艺术家也许仅在一个方面或另一个方面伟大，但仍然是伟大的艺术家。法国绘画从其一开始起，就以一种生动的装饰感为标志。朗克雷（Nicolas Lancret,1690—1743）、弗拉戈纳尔（Jean Honoré Fragonard,1732—1806）、华托（Jean Antoine Watteau,1684—1721）也许有时已经精巧到脆弱的程度，但他们几乎从未显示出表现性与外在修饰性之间的分离，而这正是布歇（François Boucher,1703—1770）的标志。他们喜欢那些要求精巧而细致入微的题材，以达到具有充分的表现性。雷诺阿的画比起他们来说，具有更多的日常生活的质料。但是，他使用所有的造型手段——色彩、光线、线条和平面，这些手段本身以及它们的相互关系——以传达一种与日常事物交流时的极度的喜悦。据说，那些熟悉他所使用的模特儿的朋友们有时会抱怨说，他把模特儿画得要比实际上看上去漂亮得多。但是，在看这些画的人中，没有人会得到一丝她们被“修饰”过或美化了的感觉。所表现的是雷诺阿自己所具有的在观看世界时的喜悦经验。马蒂斯在当今的装饰性色彩主义者中是无与伦比的。在一开始，他也许会给观赏者一个震惊，因为他将色彩并置在一起，而这些色彩本身似乎过于艳俗，也因为初看上去一些空白似乎不合审美特性。但是，一旦人们学会去看时，他们就会发现一种独特的法国式的性质——清晰和透澈（*clarté*）——的非凡地呈现。如果这种表现的企图不成功的话——当然，这种情况并不总是出现——那么，装饰的性质就过于突出，并使人难以忍受，就像太多的糖给人的感觉一样。

因此，学习感知一件艺术作品的一种重要能力，一种连许多批评家都不具有的能力，是捕捉使一个独特的艺术家特别感兴趣的对象方面的力量。静物画如果不是在一位大师的笔下，通过有意义的结构要素的装饰性本身而成为表现的，就像夏尔丹[14]以悦目的方式呈现体积与空间位置一样，那么它们就会像在绝大多数风俗画中那样是空洞的；塞尚所画的水果取得了庄严感，而瓜尔迪则与此相反，用一种装饰的光泽将庄严感笼罩在建筑群之上。

当对象从一个文化媒介被转移到另一个文化媒介之时，装饰的性质取得了新的价值。东方的地毯与碗上的图案原来的价值是宗教性的，或者，作为部落象征，是政治性的，表现为装饰性的半几何图形。西方的观赏者从中得到的，不比他们从原先具有佛教与道教的宗教表现性的中国绘画中得到的更多。造型因素仍然保存了下来，有时提供了虚假的装饰性与表现性分离的感觉。地方因素是这样一种媒介，人们由于它而付出了入门的代价。在地方因素被剥离之后，内在的价值仍会保留下来。

美在习惯上被人们认为是专属于美学的研究主题，很少有人谈到在此之前的情况。严格说来，这是一个情感的术语，尽管所指的是一个独特的情感。当我们被一片风景、一首诗或一张画以直接而强烈的情感所控制时，我们会激动地喃喃低语或叫道"多美啊"。这种冲动正是对对象激发一种接近崇拜的赞美的能力的颂扬。美离开分析的词语是最远的，因此离一种可用理论来描绘，以成为解释与分类的手段的观念是最远的。不幸的是，它被凝固化，成为一个特殊的对象；情感上的专注从属于哲学上称之为实体化的东西，并且导致了作为直觉的本质的美的概念。对于理论的目的来说，它因此成为了一个阻碍性的术语。在这个术语在理论中被用来表示一个经验的全部审美性质情况下，处理经验本身，显示此性质是来源于何处和怎样发展的，是一个很好的办法。这时，美就是对通过其内在关系结合成性质上整体的质料的圆满运动的反应。

还存在着另一种对这个术语的限定用法，在其中，美被用来与其他的审美性质相对立——与崇高、喜剧性、怪诞相对立。从其结果看，这种区分并不令人愉快。它往往使那些参与者辩证地操纵概念，对它们进行鸽巢式的划分，这对直接的知觉不是产生助益而是产生阻碍作用。不是赞同服从对象，现成的区分导致带着一种比较的意图接近对象，因而将经验限制为片面地把握统一的整体。对这种这个词在其中普遍使用的情况进行考察，除了前面提到的其直接的情感意义之外，揭示出这个术语的一个含义是装饰性质和对于感官的直接魅力的突出呈现。另一个意义是指显著地呈现整体内成员的恰当与相互适应关系，不管这是指对象、状态，还是行为，都是如此。

数学的证明和外科手术因此而被说成是美的——甚至一个病例也会因为它典型地显示了独特的关系而被说成是美的。感性的魅力和各部分间和谐而成比例的关系的展示这两方面的意义是人的形式的最好的范例。理论家们的那种将一方面的意义化约为另一方面意义的努力，恰好说明通过固定的概念来研究题材的方法是无用的。这些事实表明了形式与质料的融合，表明了被当作形式的与被当作实质的东西在激发反思性分析的目的这个特定的例证前所具有的相对性。

作为对前面的全部讨论的概括，我们可以说，那种将质料与形式区分开来的理论，那种为各自在经验中找到特殊位置的努力，尽管它们之间正相对立，都是同样的根本性谬误的实例。这些理论依赖于活的生物与它们在其中生活的环境的分离。一派使意义或关系的趣味分离，当这种含义被系统化时，就成为哲学上的"唯心主义"。另一派，即感觉经验主义者，为着感觉性质的优先性而作出这种分离。审美经验并没有被托付去产生它自己的概念，并以此阐释艺术。这些概念是从并未参照艺术而建立起来的思想体系中现成地拿过来，强加上去的。

没有什么比有关质料与形式问题的讨论更灾难深重了。要想将这一章剩下的篇幅用断言一种原初的质料与形式的二元论美学讨论的引文填满，是一件很容易的事。但我在这里只举一个例子："我们称一座希腊庙宇的外观是美的，说的是它的令人赞叹的形式；但是，在断定一座诺曼城堡的美时，我们却指这座城堡的意义——对它过去引为自豪的力量和在无情时光打击下的缓慢销蚀的想象所产生的效果。"

这里的这位作者将"形式"直接说成是与感觉联系在一起，而将质料或"实质"与意义联系在一起。同样，反过来说也很容易成立。废墟生动如画；也就是说，它们的直接的图案与色彩，再加上茂盛的常春藤，都构成的吸引人的感官的装饰性；同时，人们会争辩说，希腊庙宇的外观的效果则由于对它的比例关系的知觉等等，出于理性的而不是感性的考虑。确实，初看上去，将质料归结到感觉而将形式归结到间接的思考要更自然一点，而不是相反。实际上，在两种情况下，所作的区分都同样武断。在一种情况下是形式的，在另一种情况下就会

是质料。此外，在同样的艺术作品中，随着我们的兴趣和注意力的转移，它们也会交换位置。请看下面所引的《露西·格雷》中的一节：

但有人坚持说直到今天

她仍然活在人间；

你可以看到甜甜的露西·格雷

孤独地越过荒原走向前方。

不管道路崎岖还是平坦，她都在走，

她永不回头，永不彷徨；

她唱着一首孤独的歌，

歌声在风中飘荡。

是否有人在感受这首优美地写出的诗的同时，又有意识地将感觉与思想，质料与形式区分开来？如果有的话，那么他就不是审美地去读和听，因为这节诗的审美价值存在于两者的结合之中。然而，在全心全意地感受到诗给人带来的喜悦之后，人们可以反思与分析。人们可以思考词语、格律与节奏，以及音节的运动的选择对于审美效果起了什么作用。不仅如此，而且这种分析，由于在进行过程中伴随着对形式的更为明确的理解，会进一步丰富直接的经验。在另一种情况下，同样是这些被认为与华兹华斯的发展有关的特征，可以被当作质料而不是形式。那么，这一段"至死忠诚不渝的孩子的故事"成为了形式，华兹华斯通过它体现了他个人经验的材料。

由于形式与质料在经验中结合的最终原因是一个活的生物与自然和人的世界在受与做中的密切的相互作用关系，区分质料与形式的理论的最终根源就在于忽视这种关系。因此，性质被当作事物所造成的印象，而提供意义的关系被当作或者是印象间的联系，或者是某种由思想所提供的东西。它们是形式与质料联合的敌人。但是，它们来自

于我们的局限性；它们不是内在的。它们源于冷漠、自负、自怜、缺乏热情、恐惧、约定俗成、老一套，源于那些妨碍、扭曲、阻止活的生物与他所存在于其中的环境之间的生机勃勃地相互作用的因素。只有那些在日常生活中麻木不仁的人在艺术品中才只能找到短暂的兴奋；只有那些情绪低落、不能面对周围情况的人，接近艺术品的目的才只是要从中找到他不能从他的世界中找到的治疗性慰藉。但是，艺术本身并不只是刺激抑郁者沮丧的神经，或者镇静遇到困扰者的心灵风暴。

通过艺术，那些否则的话就会是沉默的、未发展成熟的、受限制的对象的意义得到了澄清与浓缩，并且，不是通过艰苦的对它们的思索，不是通过逃入一个仅仅是感觉的世界，而是通过创造一个新经验来达到这一点。有时，扩展与强化是这样达到的：

……一些具有哲理的真理之歌

珍爱着我们的日常生活；

有时它们产生于一次到远方的旅行，一次冒险旅行，到达

被遗忘的仙境中

开在危险的海上泡沫上的窗户。

但是，不管艺术作品沿着哪条道路，正是由于它具有完全而强烈的经验，它使日常世界中的经验保持充分的活力。它通过将那种经验的原始材料化约为通过形式安排过的质料来达到这一点。

---

[1] 布拉德利（Andrew Cecil Bradley,1851—1935），英国文学评论家、莎士比亚研究家、新黑格尔主义者。中文又译为布拉德雷。——译者

[2] 这里直译应为“形成审美实质的质料”，文中的翻译保留了“形式”（form）一词。英文的form这个词既可用作名词，也可用作动词。

作动词时，可译为“形成”。这里作者故意名词用法与动词用法连用，而中文中，“形式”一词不可用作动词，故有此译。这不等于说，原文中有先有形式，再将之加诸质料之上的含义，这是需要在此申明的。——译者

[3] 这里的材料、质料、话题、主题、题目、标题、题材和实质，原文分别是material,matter,subject,theme,topic,title,subject-matter 和substance，这些词很难在汉语中找到完全自然对应的词，这里的译法只是强行规定它们间的对应关系。——译者

[4] 《古舟子咏》（“The Rime of the Ancient Mariner”,1798），英国诗人柯尔律治（Samuel Taylor Coleridge,1772—1834）的著名诗作。这首诗叙述一个老水手违反生之原则射死信天翁，经受肉体和精神上的惩罚，最后看到人类生命正常的创造过程和宇宙的内在和谐。——译者，参考了《不列颠百科全书（国际中文版）》。

[5] 贝多芬的“第五”即指他的《第五交响曲》。提香的“下葬”是指意大利文艺复兴时期画家提香的悲剧题材名作《基督下葬》（*Entombment* ,1526—1532），现藏巴黎卢浮宫。——译者

[6] 华兹华斯的《露西·格雷》发表于1800年，诗中讲道，露西·格雷是一个可爱的小女孩，在一次暴风雪中走失了，她的爹娘焦急地寻找她，却没有找到。人们至今还仿佛在荒原中看见她的身影，听见她的歌声。在写这首诗之前，华兹华斯还写过一些关于露西的诗，在1798—1799年的冬天，他曾写《露西组诗》。研究家对露西的原型有很多的猜测，有人认为是指华兹华斯的妹妹多萝西，但由于在诗中说露西已死，所以也不完全是多萝西。更有可能，这只是华兹华斯想象中的一个人物。——译者

[7] 以利亚（Elijah,又拼作Elias或Elia），希伯来先知，活动时期在公元前9世纪。——译者

[8] 勃朗峰（Mont Blanc），欧洲最高峰，位于阿尔卑斯山，高4807米。——译者

[9] 安妮·博林（Anne Boleyn,1507—1536），英格兰国王亨利八世的妻子，伊丽莎白一世女王之母，由于宫廷斗争受诬陷而被处死。——译者

[10] 《绘画中的艺术》，第85页与第87页。参见第二卷的第一章。形式就其被限定的意义而言，正像在那里所显示的，是“价值的标准”。

[11] 见“论亨利·马蒂斯”一卷中的论转移的价值一章；引文引自第31页；在这一章中，巴恩斯博士揭示出马蒂斯绘画的直接情感效果是如何从最初是与壁毯、招贴画、花饰（包括花的图案）、瓷砖、旗帜中的条纹和带状物，以及许多其他对象联系在一起的情感价值中无意识地转移过来的。

[12] 这里所用的材料，不仅包括这一特殊的题目，而且涉及与成为一切艺术家特征有关的理智问题，我参考了《哲学与文明》一书中论定性的思想的那篇论文。

[13] 杰弗里·斯科特（Geoffrey Scott）在他的《人文主义的建筑》中很好地揭示和解释了这一谬误。

[14] 夏尔丹（Jean-Baptiste-Siméon Chardin,1699—1779），法国画家，题材以静物和家庭景物为主。——译者

第七章 形式的自然史

前一章考虑了形式作为某种组织材料成为艺术的质料的情况。根据所给出的定义我们可以分辨出，所获得并出现在艺术作品中的形式究竟是什么东西。这个定义没有说形式是怎么形成的，产生它的条件是什么。形式是根据关系来确定的，而审美的形式是根据在选定的媒介中关系的完善性来确定的。但是，“关系”是一个模糊的词。在哲学话语中，它被用来表示一个在思想中确立的联系。这时，它表示某种间接的，某种纯粹理智的，甚至是逻辑的东西。但是，“关系”在其习惯用法中表示某种直接而积极的，某种动态而充满活力的东西。它将注意力固定在事物的相互影响，它们的冲突与联合、实现与受挫折、推动与被阻碍、相互刺激与抑制的方式之上。

理智的关系存在于命题之中；它们说明了术语间的联系。在艺术中，正如在自然与生活中一样，关系是相互作用的方式。它们是推与拉，是收缩与膨胀；它们决定轻与重、升与降、和与不和。朋友、夫妻、父子、公民与国家之间的关系，正像身体与身体在重力和化学活动中的关系一样，可以用术语或概念来将之符号化，并用命题来陈述。但是，它们并不作为事物在其中得到改变的作用与反作用而存在。艺术是在表现，而不是在陈述；它存在于所感到的特性之中，而不是存在于由术语所符号化了的概念之中。社会关系是与情感和责任，与性交，与生殖，与影响和相互改变有关的一件事。“关系” 被用来定义艺术中的形式之时，所取的正是这个意思。

各部分间相互适应以构成一个整体所形成的关系，从形式上说，是一件艺术作品的特征。每一台机器，每一件器皿，都在一定程度上具有类似的相互适应的关系。在各自的情况下，它们都实现了各自的目的。然而，仅仅是实用性地满足的，只是一个特殊而有限的目的。审美的艺术作品要完成许多目的，而这些目的都不是预先确定的。它服务于生活，而不是预先规定一个确定而有限的生活方式。如果没有

以独特的方式将各部分联系在一道以形成一个审美的对象，这种服务就是不可能的。各部分怎样才能成为一个有活力的部分呢，即作为一个积极的部分而起作用，以构成这种整体呢？这正是我们所面临的问题。

马克斯·伊斯曼[1]在他的《诗歌欣赏》中，使用了对一个过河人，具体说是乘渡船进入纽约城的人的巧妙描述，引出对审美经验性质的说明。有人将之看成一个简单地要到达所要去的地方的旅行——一个要忍受的手段。因此，也许他们在读报纸。一个有闲心的人可能会看这座那座建筑，分辨这是大都会塔，那是克莱斯勒大厦、帝国大厦，等等。另一个没那么有闲情雅致的人，可能会注意地观看界标，以判断离目的地还有多远。还有人是第一次做此旅行，急切地看着各种各样地展现在眼前的景象，感到眼花缭乱。他看到的既不是整体，也不是部分；他像一个门外汉来到一个他不熟悉的工厂，那儿许多的机器都在运转着。另一位对房地产感兴趣的人也许从高高的建筑身影中看到了土地的价值。或者，他也许会让他的思想徜徉在巨大的工业或商业群中。他也许会接着想到这些安排的无计划性是以冲突而不是以合作为基础而组织起来的社会的混乱的证明。最后，这些建筑所形成的景色可被当作相互之间，与天空和河流联系在一起的色与光的团块。这时，他就是审美地观看，就像画家的观看一样。

现在看来，与前面提到的其他观点不同，最后一个观点涉及由相关的部分所构成的知觉的整体。没有一个单一的形象、方面或性质被挑选出来作为达到某种想要达到的外在结果的手段，也没有可被推导出的结论的迹象。帝国大厦也许会由于它自身而被认出来。但是，当看到它的图像时，它被看成是一个知觉上组织成的整体的相关部分。它的价值，它为人所看到的性质，被整个图景中的其他部分改变，并且，正如所看到，这些相应地改变了整体中所有其他部分的价值。这时，就有了艺术意义上的形式。

马蒂斯曾经以下面的方式描绘了绘画过程："在一幅洁净的画布上，如果我交替地画上蓝、绿与红的色块的话，我每画上一笔，前面画的一笔的重要性就在降低。例如，我要画一间房子的室内图；我看

到眼前有一个衣柜。它给我一片生动的红色的感觉；我将在画布上画上这种使我感到满意的独特的红色。这时，一种这片红色与画布的灰白色的关系就已经建立起来。当我在它旁边画上一块绿色，再画上一块黄色以表示地板时，在这块绿色和黄色与画布的颜色之间，又有了进一步的关系。但是，这些不同的色调起相互消减的作用。我以这种方式实现平衡的不同色调之间绝不能相互破坏。为了保证这一点，我必须理清思绪；必须对色调进行这样的设置，使得它们之间的关系被建立起来，而不是被打破。一种新的颜色的结合 会在第一笔以后出现，并会使我的观念得到完整表现。”[2]

现在看来，这里所做的事与布置房间没有原则上的区别，房间的主人挑选和安排桌子、椅子、地毯、灯、墙的色彩、墙上所挂的画的间隔，使它们不至于相互冲突，形成一个总的效果。否则的话，就会产生混乱——指知觉上 的混乱。那样的话，视觉就不能自我完成。它被打断成一串不连贯的动作，一会儿看到这个，一会儿看到那个，仅仅成串还不是系列。当色块得到平衡，色彩间和谐，线与平面合适地相交与相切，知觉就会连续，以把握住整体，并且每一个后续的动作都会对前一个动作起加强作用。甚至一眼瞥去，也会有一种质的整体的感觉。于是，就有了形式。

简言之，形式并非仅仅存在于被贴上艺术品标签的对象之上。只要知觉没有迟钝和反常，就不可避免地存在着依照完满而整一的要求来安排事件和对象的倾向。形式是每个作为一个 经验存在的经验的特征。取其特定意义的艺术更为有目的而完全地形成产生这种整一效果的条件。那么，形式可以被定义为负载着对事件、对象、景色与处境的经验的力量的运作达到其自身的完满实现。 因此，形式与实质的联系是内在固有的，而不是从外部强加的。它标志着一个达到其完满实现的经验的质料。如果质料是欢快型的，就不可有那种适合于悲惨型质料的形式。如果表现在一首诗中，那么，格律、运动频率、所选择的词语、整体结构，就将是独特的，而在一幅画中，色彩与色块的关系的整体配置也是如此。在喜剧中，一个穿着晚礼服的人在忙着垒砖是合适的；这种形式适合于质料。同样的题材在另一个经验运动中，就会糟糕透顶。

因此，发现形式的本性问题是与发现将一个经验推向其圆满实现的手段问题是一致的。一旦我们知道了这些手段，我们就知道什么是形式了。尽管每一个质料确实都有自己的形式，否则的话该质料就会成为极其私密的，却存在着任何题材经过有秩序的发展达到其完善的一般性条件，而只有这些条件得到满足时一个完整的知觉才会出现。

某些形式的条件曾顺便提到过。如果没有一个价值的不断聚集，没有一个累积的效果，就不可能有朝向完美终结的运动。这一结果不可能在没有先在含义保存的情况下存在。此外，为了保证必要的连续性，所积累的经验必须能创造出对决定的焦虑与期盼。积累的同时也是准备，正像一个活胚胎发育的每一个阶段一样。只有坚持才能过关；否则的话就是中断和破裂。由于这个原因，圆满的实现总是相比较而言的；它不是在一个特定的点上一蹴而就，而是不断地出现。最终结果为节奏性的间隙所预示，而那种结果仅仅是外在的。当我们读完一首诗、一部小说，或者看完一幅画以后，其效果，即使仅仅是无意识地，对未来经验也产生着影响。

因此，像连续性、累积性、守恒性、张力与预见性这样一些特征是审美形式的形式上的条件。在这里，抵抗性因素值得特别注意。没有内在的张力，就只会有一种直奔直线目标的液流；不存在可被称为发展与完满实现的东西。抵抗的存在决定了智力在美的艺术品生产中的位置。诸部分之间形成恰当的相互适应所需要克服的困难，构成了在理性的作品中的问题。正像主要在处理理性事务的活动中一样，构成一个问题的材料必须转变为解决这个问题的手段。这不可能是躲避。但是，在艺术中所遇到的抵抗，比起科学来，以更为直接的方式进行到作品之中。不仅艺术家，而且观赏者都必须知觉到、碰到，并且克服问题；否则的话，欣赏就是短暂的，并且被感伤所压倒。这是因为，为了审美地去知觉，一个人必须再造他过去的经验，以便能够整体性地进入一个新的模式之中。他不能去除过去的经验，也不能像过去那样徘徊于其中。

一件最终产品无论是由艺术家还是由观赏者作出预先规定，所生产出的都是机械的或学院派的产品。在这些情况下，最终的对象与知

觉所得由实现的过程，并不是通向建构完满经验的手段。后者只具有一种模板的性质，尽管根据此模板做出的复制品以心灵而不是物质的形态出现。那种认为艺术家不在乎他的作品是怎样实现的说法并不完全准确。但是，他确实关心作为对此前经验的一个完结的目的结果，这不是由于它符合或不符合先此存在的现成模式。他愿意将结果留给它从中发出，并由此而得到总结的手段的恰当性上。像科学研究者一样，他允许他所知觉到，与它所呈现的问题相联系的题材对论题起决定作用，而不是坚持它符合一个先前决定的结论。

经验的圆满完成的阶段——它既是终极性的，也是中介性的——总是呈现出某种新的东西。赞赏总是包含着一种惊叹的因素。正如一位文艺复兴时代的作家写道："没有什么非凡的美之中不存在一定比例的新异性。"出乎意料的突转，某种艺术家自己没有明确地预见到的东西，是一件艺术作品具有恰当性质的条件；它使艺术品避免了机械性。艺术品由此而具有了非事先预谋的自发性，否则的话，就只是一种精心计算的结果。画家与诗人像科学研究者一样懂得发现的快乐。那些当作展现一种预定思想而进行工作的人也许会具有自我成功的喜悦，但却不是为完成经验而完成一个经验。在后面一种情况下，他们通过工作来学习，在工作过程中，他们看到并感觉到不属于他们原先的计划与目的的东西。

圆满阶段在一部艺术作品中反复出现，并且在对一部伟大的作品的经验中，其发生点随着对作品的观察过程而变化。由于这一事实，机械的生产和使用与审美的创造和知觉之间具有了不可逾越的障碍。在前一种情况下，在最终的目标实现前，没有别的目标。那么，工作往往会是体力活，而生产就是苦役。但是，在欣赏一部艺术作品时，就没有最后阶段。它在持续，并因此既是终局又是中介。那些否认这一事实的人，将"工具性"的意义局限于，如果不是基本的，也是狭隘的功效职能。这一事实即使不被说出，也是得到实际上的承认。桑塔亚那[3]谈到被"对自然的静观带到一个对理想的生动的信仰"。这句话不仅对自然，而且对艺术也同样适用，并且它表示一种艺术品所起的"工具性"功能。我们被带入到一种对日常经验的环境与紧迫感的振作的态度之中。对一件艺术品所做的工作，就其是工作而言，并不是

在直接的知觉行动停止以后就停止了。它继续通过间接的渠道而起作用。确实，那些见到将艺术与“工具性”联系起来就退缩的人，恰好常常会赞美艺术所带来的持久的安详与宁静，活力恢复或者视觉上的再教育。真正的问题出在语词上。这些人习惯于将语词与狭义的工具性目的联系在一起——如一把伞具有防雨的工具性，而收割机具有收割谷物的工具性。

某些初看上去似乎是外在的特征，实际上也从属于表现性。它们促进了一个经验的发展，从而给予特有而突出的满足。例如，技术异乎寻常与手段使用恰到好处的特征在与实际的作品结合在一起时，就是如此。这里，技术就不再被当作艺术家外在的才能的一部分，而被当作对对象的表现力的增强。这是由于它对一个通向其自身清晰明确结果的持续过程起了促进作用。它从属于产品而不再仅仅从属于生产者，因为它是形式的一个组成部分；正像一条赛狗的优雅身姿正是它运动的标志，而不是该动物的运动之外的某种特征一样。

昂贵性，正如桑塔亚那指出的那样，也是表现性的一个特征，而绝不是粗俗地显示购买力。珍稀性可加强表现性，不管这种珍稀性是由于需要坚韧的劳动而少见，还是由于遥远的气候和向我们提供前所未闻的生活方式而具有魅力，都是如此。这些昂贵性的例子是形式的一部分，因为它们仿佛是将所有新的和预想不到的因素都动员起来促进一种独特经验的构成。熟悉性也具有这种效果。除了查尔士·兰姆以外，还有其他一些人也对室内的陈设特别敏感。但是，他们赞美这些熟悉的事物，而不是以蜡像来再造它的形式。古旧的东西以新面孔出现，这样，熟悉感被从由于习惯而常常造成的忽略中拯救出来。高雅也是形式的一部分，因为它是当题材以不可避免的逻辑而通向其结局之时作品的标志。

这些所提到的某种特性常常是指技法而不是形式。当所讨论的性质是指艺术家而不是他的作品时，这种归属是正确的。一种技法被突出了，就像是一个写作能手高产一样。如果技能与效率使人联想到作者的话，它们就使我们离开了作品本身。这时，显示其生产者的技能的作品的特征存在于作品之中，但并非这些特征拥有作品。而它们不

拥有 作品的原因，正在于我要强调的观点的相反的一面。它们不是将我们引向完整发展的经验的构造之中；它们不是像一个内在的要将它们自身被宣称是其一部分的对象推向完成的力量一样去行事。这些特性就像其他一些多余而赘生的因素一样。技法并非完全等同于形式，也不是完全独立于形式之外。它恰恰是构成形式的因素所得以处理的技能。否则的话，它就是与表现无关的一种虚饰或癖好。

因此，出现技法上的重大进步不是与技术性问题的解决，而是与从新的经验模式的需要中生长出来的问题的解决联系在一起的。这一道理对技术性的制作与对审美的艺术同样适用。在老式车辆的改造中，存在着技术的改进。但是，比起从马车到汽车的技术变化来说，它们是微不足道的，这时，社会的需要呼唤着迅捷灵活的运输，甚至火车的机车也做不到这一点。我们如果考虑在文艺复兴时期和文艺复兴以来的绘画技法的重大发展，就可以发现，这些技法是与解决那表现在绘画中的经验时所出现的问题联系在一起，而不是由于绘画本身技能的发展。

所存在的第一个问题是从平面式的马赛克到“三维”呈现式轮廓描绘的转变。在经验扩展到表现某种超出对教会的律令所规定的宗教主题的装饰性描绘之前，没有什么东西可以激发这种改变。就其本身而言，“平面”画的程式与任何其他的程式具有同等的价值，就像中国式的透视与西方画的透视各有其完美之处。导致技法上变革的力量是处于艺术之外的经验中自然主义的增长。类似的自然主义也对下一个大的变革起着作用，即掌握空气透视和光线。第三个技法上的大的变革是威尼斯人使用色彩去形成其他的流派，特别是佛罗伦萨人通过雕塑式的线条所实现的效果，这一改变标志着价值的大幅度的世俗化，要求赞美经验中奢华与文雅的一面。

然而，我所关注的不是一种艺术的历史，而是技法是怎样在与表现性形式相关的情况下起作用的。具有重大意义的技法对表现某些独特的经验样式的依赖性，由通常伴随着新技术出现的三个阶段得到了证明。起初，艺术家进行实验，这时，对可使用新技法的成分作某些夸大。像曼特尼亚 [4] 那样使用线条去勾画出对圆的价值的认识，像典

型的印象主义者那样对光的效果的展现，都是如此。而这时，公众则普遍谴责这些艺术冒险中的主题和题材。在第二个阶段，新方法中的成果被吸收，它们被接纳并对旧的传统进行某些修正。这一期间，新的目标以及新的技法被确立为具有“经典的”有效性，并且伴随着一种会对以后的时段产生影响的权威性。第三个阶段，存在着这样一个时期，这时，稳定时期的大师的技法成为模仿的对象，自身具有了目的。因此，在17世纪后期，对戏剧性运动的处理成为提香的特征，而在丁托列托那里，就更是如此。在圭尔奇诺[5]、卡拉瓦乔[6]、费蒂[7]、卡拉奇[8]、里贝拉[9]那里，描绘戏剧性运动的尝试导致摆好姿势的舞台造型，从而导致自我丧失。在这第三阶段（在创造性得到普遍承认以后追随这些作品），技法被借用，却与最初激发它的紧迫的经验不发生关系。这时，就出现了学院派与折中主义。

我在前面曾说过，单纯的技能不构成艺术。现在，我要补充的是人们常常忽视的技术对于艺术形式的彻底相对性。早期哥特式雕塑的特殊形式，中国绘画的特殊透视都不是由于人不够聪明。艺术家在说他们必须说的东西时，从技法上讲，比其他人所能做的要更好。对我们来说是迷人的天真烂漫，对他们来说，是对所感到的题材用简单而直接的方法去表现。由于这个原因，尽管在任何审美的艺术中都不存在持续性的重复，却也必然不存在着进步。希腊雕塑从其自身的标准来看，是无与伦比的。托瓦尔森[10]不是菲迪亚斯[11]。威尼斯画家们的成就后人无法超过。现代人再造的哥特式大教堂建筑总是会缺少原作的特质。在艺术运动中所发生的是要求得到表现的新经验材料的出现，因而新形式与技法进入到它们的表现之中。马奈从过去的作品学习笔法，但这种回归并不仅仅是模仿旧的技巧。

技法对于形式的相对性在莎士比亚那里得到了最好的体现。在他确立了具有全面才能的文学大师的名声以后，批评家们认为有必要假定他的所有作品都具有这种杰出的特性。他们根据独特的技法构筑了关于文学形式的理论。当他们在进行更为准确的学术研究时，他们会吃惊地发现，许许多多的受到赞美的东西都是从伊丽莎白一世时代的戏剧程式中借用来的。对于那些将技法等同于形式的人来说，这对莎士比亚的杰出性是一种损害。但是，他的形式的基本部分会维持不

变，并不受在局部取材于别的戏剧的影响。我们必须对他的技法的某些方面持宽容的态度，而将注意力放在他的艺术的重要之处。

对于技法的相对性，怎么估价也是不过分的。它随着那些与艺术作品关系很遥远的各种各样的情况而发生变化——也许化学上的一个新的发现会影响色彩。从审美的意义上影响形式本身才是重大的变化。技法与工具的相对性常常被忽视。只有在新的工具成为文化，即所要表现的材料的变化的一个标志时，它才变得重要起来。早期的陶器主要是由陶工的陶轮决定的。地毯与毛毯的几何设计与纺织工具的性质有很大的关系。这类事情本身在性质上就像艺术家的身体构造一样——塞尚就希望他有马奈的肌肉。这些东西只有在它们与文化和经验联系在一起时，才能超出文物研究兴趣的范围。那些在很久以前在洞穴的墙上画画，以及在骨头上雕刻的人所采用的技法，服务于当时的条件所提供或强加的目的。艺术家总是使用了，并将永远使用各种各样的技法。

从另一方面看，不懂行的批评家倾向于认为仅仅是实验室里的科学家才进行实验。然而，艺术家的基本特性决定了他们生来就是实验者。没有这种特性的话，他们就成了一个或者是坏的，或者是好的学院派。艺术家不得不去实验，因为他们要通过属于普通的和公共的世界的手段与材料去表达强烈的个人经验。这一问题不能一次就一劳永逸地解决。每承接一件新的艺术品时，都会遇到这个问题。否则的话，艺术家就是在重复自己，从美学上讲，他就死亡了。只是由于艺术家在实验，他在开辟新的经验领域，揭示熟悉的场景与对象的新的方面与性质。

如果不是说“实验的”而是说“历险的”，我们也许会赢得普遍的赞同——看，词的魔力有多大。由于艺术家是纯粹经验的爱好者，他避开已经为经验所充斥的对象，并因此总是处于事物的增长点上。依照这种本性，他像地理上的探险家和科学上的探索者一样，对已经确立的东西总是感到不满。当“古典”被造出来时，上面就打上了历险的烙印。当古典主义者对从事新价值发展的浪漫派表示抗议，而又不拥有创造的手段时，就忽视了这一事实。今天成为经典的东西是由于它们

完成了历险，而不缺少历险。正像济慈在阅读查普曼[12]的“荷马”一样，审美地看与欣赏的人在阅读古典时总是有一种历险的意识。

处于具体状态下的形式只能联系实际的艺术作品来讨论，而不能出现在一本关于美学理论的书中。但是，完全地被融进一部作品之中从而排斥分析的情况是不能长久的。存在着一种沉湎与反思的循环。我们中止对对象的依从态度，拷问它会引向何方，是怎样引导到那儿的。然后，我们就在某种程度上将注意力集中到一个具体形式的状态。我们确实已经在谈论作为一种审美经验的形式特征的积累、张力、保持、预见，以及完成时提到了这些形式的状态。那些避开艺术品足够远，以逃脱其总体性质上的印象的催眠效果的人，将不会使用这些词，也不会明确意识到它们所代表的事物。但是，他所区分出来的那些使作品对他具有力量的特征，被化约为前面所说到的形式状态。

首先出现的是总体的压倒性印象，也许会是突然被风景的壮丽景象，或者进入一个大教堂，被微弱的灯光、熏香、彩色玻璃、宏伟的尺寸等融合成的一种不可区分的整体所震撼。说我们被一幅画所打动是有道理的。在对所画的所有质料的明确认知之前，就已经存在着一个总体的效果。正如画家德拉克洛瓦关于这个最初的、前分析的阶段所说的，“在知道这幅所表示的东西之前，你就被它神奇的和谐抓住了。”对于绝大多数人来说，这一效果在音乐中表现得特别明显。这种直接由在任何艺术中和谐组合所形成的印象，常常被描绘为那门艺术的音乐性。

然而，无限制地延长此阶段的审美经验不仅是不可能的，也没有必要这么做。要使这种直接的震撼保持高品位，只存在着一个保证，即经验到它的人具有高度的教养。它本身也许，并且常常是，使用低俗材料的廉价手段的结果。从那个层次提升到对价值具有内在保证的水平的唯一途径是插入区分的阶段。产品的区分与区分的过程是紧密地联系在一起的。

尽管最初的震撼与后来的批评性的区分各有其得到充分发展的权利，我们却不应忘记，首先出现的是直接而非理性的印象。存在着这

样一种情况，某种具有像风一样性质的东西吹到它爱吹到的地方。[13]甚至在面对同样的对象时，它也是有时出现，有时不出现。它不能强迫，并且，当它不出现时，寻求通过顽强的行动去恢复最初的兴奋，总是徒劳的。审美理解开始于保持这些个人的经验，并发展它们。这是由于，它们的发展最终将导致向区分过渡。区分的结果常常使我们相信，此具体的事物并不值得引起这样全身心的震撼；实际上，这种震撼常常是由某种对于对象本身来说是外在的因素引起的。但是，这一结果本身对于审美教育来说是一个切实的贡献，并且将下一直接印象提高到一个更高的水平。为了有利于区分以及被对象直接抓住，最可靠的手段是，在一种当其强烈时被古人看作神性的疯狂的东西没有出现时拒绝模仿和假冒。

在审美欣赏的节奏中，反思阶段是批评的萌芽阶段，而最为精细而有意识的批评只是它的理性发展而已。这个题目应该在另一处展开。[14]但是，在这个总主题下的一个题目在这些至少应该提一提。许多错综复杂的问题，形形色色的含混性，种种历史的争论，都与艺术中的主体性和客体性有关。然而，如果我们所采取的关于形式与实质的立场是正确的话，那么，至少在一个重要意义上，形式必须与它所限定的物质具有同样的客体性。如果形式出现在为着将一个在朝向其内在实现的运动中的整一经验呈现出来而对原材料作选择性安排的话，那么，客观的条件是在一件艺术品的生产中起控制作用的力量。一件美的艺术品，雕像、建筑、戏剧、诗歌、小说，在被完成以后，就像一辆火车头，一台发电机一样，是客观世界一部分。并且，正像后者一样，一件美的艺术品的存在与外在世界的材料与能量的结合具有因果关系。我的意思不是说，这就是艺术品全部；甚至工业制作的产品也用来服务于一个目的，并且，当产生着自身物理存在以外的结果时，它就是实际的，而不是潜在的，成了一个火车头；也就是说，它运送了人和物。但是，我想强调的是，没有一个<u>对象</u>，就没有审美经验，而要使一个对象成为审美欣赏的质料，它就必须满足那些<u>客观的</u>条件，没有那些条件，积累、保存、加强，并过渡到某种更为完善的状况，就是不可能的。正如我在前面几节所说，审美形式的一般条件是客体性，意思是，它属于物理的物质与能量的世界：尽管这不是审美经验的充分条件，却是它的必要条件。并且，艺术家对这一命题

所提出的直接证明就是，充满迷恋地观察他周围的世界，热忱地关爱他用以工作的物质媒介。

那么，什么是那些深深地扎根于世界本身之中的艺术形式的形式方面的条件呢？这个问题并没有涉及我们尚未考虑过的材料。有机体与周围环境的相互作用，是所有经验的直接或间接的源泉，从环境中形成阻碍、抵抗、促进、均衡，当这些以合适的方式与有机体的能量相遇时，就形成了形式。我们周围世界使艺术形式的存在成为可能的第一个特征就是节奏。在诗歌、绘画、建筑和音乐存在之前，在自然中就有节奏存在。如果不是这样的话，作为形式的一个基本特性的节奏就将会仅仅是添加在材料之上的东西，而不是材料在经验中向着自身的顶点发展的运动。

自然的更大节奏甚至与人的基本生存条件联系在一起，只要人对自己的工作及提高工作效率的条件有所意识，他就不可能不注意到这种联系。晨与昏、日与夜、雨与晴，这些变换着的因素都与人类有着直接的关系。

季节的循环与每个人都有着利害关系。当人类开始从事农业活动时，季节的节奏性运动与人群的命运形成了必然的联系。月亮的形状与运动不规则的规则性循环，与人、兽和庄稼的安宁和繁荣间似乎充满着神秘的联系，与生殖的秘密无法解脱地纠缠在一起。与这种更大的节奏联系在一起的，有不断出现的从种子到成熟并长出种子的循环，有动物的生殖，有两性的关系，有永不止息的生死之轮。

人类自身的生命受着醒与睡、饿和饱、工作与休息的节奏的影响。随着工艺的发展，耕作活动的长节奏被一些小的、更为直接可见的循环所打破。在对木材、金属的加工中，在纺织、制陶工作中，通过技术控制的手段将原材料变为最终结果的过程客观地呈现出来。在加工过程中，出现了不停地敲、削、铸、切、锤，划分出了工作的度。但是，更为重要是在准备战争和种植之时，在庆祝胜利和丰收之时，动作与说话都有了合韵律的形式。

因此，人对自然节奏的参与构成了一种伙伴关系，这要比为了知识的目的而对它们的任何观察都要亲密得多，这迟早会引导人将这种节奏强加到尚未出现的变化之上。按比例排成的芦管、拉紧的弦、绷紧的皮，使得行动的尺度通过歌舞而被意识到。对战争、对狩猎、对播种与收获、对植物的死亡与复活、对星斗绕着守夜的牧羊人推移、对变化无常的月亮无一例外地回归等等的经验，在摹仿性动作中再现，从而形成生活如戏的感觉。通过在舞蹈中表演，用石头凿，用银来锻造，在洞穴的墙上描绘，蛇、麋鹿、野猪的神秘的运动具有了节奏，使这些动物生命最根本的本质得以实现。为实用物品造型的造型工艺与人的声音和受到自我控制的身体运动被联系到了一起，由于这种联合，技术性的工艺获得了美的艺术的特性。那么，所领会到的自然的节奏被用来将显而易见的秩序运用到人类混杂的观察与意象的某些方面。人不再使自身的必然性活动服从于自然循环的节奏性变化，而是运用这些必然性强加给他的东西来赞美他与自然的关系，仿佛自然赋予他自然王国中的自由一样。

自然变化的秩序的再造与对这种秩序的感知，在最初是联系在一起的，因此，在当时没有区分艺术与科学。它们都被称做*technē*（技能）。哲学是用诗句写成的，并且，在想象力的影响下，世界成了一个cosmos（和谐的整体）。早期的希腊哲学讲述的是自然的故事，但由于故事都要有开头、发展与高潮，于是从实质上讲，就需要审美的形式。在故事之中，小的节奏就成了像产生与毁灭、出生与消亡、松弛与专注、聚合与分散、巩固与解体等大的节奏的组成部分。规律的思想是随着和谐的思想一道出现的，那些今天看来平淡无奇的想法曾是被语言艺术所研究的自然的艺术的一部分。

众所周知，在自然中存在着节奏的多种多样的例证。人们常常引用的，有潮涨潮落，有月圆月缺，有脉搏的跳动，有出现在一切生命过程之中的吸收与排泄。人们一般看不到的是，自然中的每一种变化的一致性与规律都是节奏。“自然规律”与“自然节奏”是同义词。只要自然的多种多样变化对我们来说不仅仅只是一种无秩序之流，只要它不仅仅只是一个混乱的旋涡，就有节奏的存在。天文学、地质学、力学与运动学，记录了各种各样的节奏，它们是不同种类的变化的秩

序。数学是相对于最普遍节奏所能构想的最一般性的陈述。数出一、二、三、四，将线与角度构成几何图案，向量分析的最高阶段，都是记录或赋予节奏的手段。

自然科学进步的历史是对我们所把握的、最初吸引远古人类注意的、粗俗而有限的节奏进行加工和全面表现的活动的记录。这一发展达到一定程度时，科学与艺术分开了。在今天，物理学所赞美的节奏显示只对思想起作用，而不对处于直接经验中的知觉起作用。它们以符号的形式出现，不表示任何存在于感觉中的东西。它们使自然的节奏只对那些经过长期而严格的训练的人显现。然而，一种共同的对节奏的兴趣仍使科学与艺术构成血肉联系。由于这种联系，将来也许会有一天，那种今天仍处在艰苦的反思之中的，那种原来只对经过阐释训练的人才有吸引力的，只以象形文字的方式出现在感觉中的题材，会成为诗的材料，并因而成为令人愉悦的知觉对象。

因为节奏是一个普遍的存在模式，出现在所有的变化之秩序的实现之中，所以所有的艺术门类：文学、音乐、造型艺术、建筑、舞蹈等等，都具有节奏。既然人只有在使他的行为适应自然的秩序时才能成功，他在抵抗和奋斗后所取得的成就与胜利，也就成为所有审美题材的源泉；从某种意义上讲，这些成就与胜利构成了艺术的共同模式，形式的最终条件。它们持续积累的秩序，在没有明确意图的情况下，成为人们用以纪念与赞美最为强烈而非常重要的经验的手段。在每一类艺术和每一件艺术作品的节奏之下，作为无意识深处的根基，存在着活的生物与其环境间关系的基本模式。

因此，并非只是由于血液流通时的心脏的收缩与扩张，呼吸时吸气与呼气，运动时摆动胳臂与腿，也不是由于自然节奏的任何特殊表现的结合，人才对有节奏的描绘与呈现感兴趣。这些考虑非常重要。但是，喜悦最终来自这样的事实，即这些东西是那些决定生活过程的、自然的或获得的关系的实例。那种假定在美的艺术中占据着统治地位的对节奏的兴趣可以简单地用生命体中的节奏过程来解释的观点，是另一种有机体与环境分离的情况。人在观察或思考自身的生命

过程之前很久，在发展对自身的精神状态之前很久，就加入到环境之中了。

不仅在艺术中，而且在哲学中，自然主义都是一个具有很多意义的词。像绝大多数的主义（艺术中的古典主义与浪漫主义，理想主义与现实主义），它已经成了一个情感性的术语，一个党派的口号。在艺术中，甚至比在哲学中更为明显，形式上的定义使我们冷淡；在我们达到它之时，那些使我们血液沸腾，并激起我们赞赏的东西就消失了。在诗歌中，“自然”常常与一种趣味联系在一起，这种趣味如果不是对立于，也是不同于那种在联想中从人们的生活引申出来的东西。对于华兹华斯来说，自然就是人们为了慰藉与安宁而用以交流的对象

……当徒劳无益地躁动不宁，

世界的狂热笼罩在跳动的心上时。

在绘画中，“自然主义”指的是转向更随意，并仿佛是更为非正式的，天、地、水的更直接而明确的方面，以区别于那些专注于结构关系的绘画。但是，自然主义如果取自然的最广泛而最深刻的意义的话，是所有伟大的艺术，甚至最宗教程式化的，和最抽象的绘画，以及描写都市背景下人的活动的戏剧，都必须具有的特性。所能作出区别的只是由标志生活的所有关系及其背景的节奏所显示的自然中的各特殊方面与阶段。

自然与客观的条件必须被用以使价值得到完满的表现，这是一个具有直接性质的整体经验。但是，艺术中的自然主义所表示的含义要大于所有艺术必然要使用自然的与感官的媒介的含义。它意味着所有可被表现的，都是人与其环境关系的某些方面，以及，当标志着题材与形式间相互作用特征的基本节奏被依赖和完全信任之时，此题材就获得了与形式的最完美的结合。“自然主义”常常被说成是意味着漠视所有不能被归结为身体的与动物的价值。但是，这样看待自然是将作为自然整体的环境条件孤立起来，并将人从事物总框架中排除出去。艺术作为客观现象，使用自然材料与手段这一事实本身，就证明自然不过是指人与他的记忆和希望，他的理解与欲望，与那些片面的哲学

说成就是“自然”的东西相互作用形成的综合体。自然的对立面不是艺术，而是武断的想法、幻想，以及僵化的惯例。

当然，也存在着至关重要而又自然的惯例。在某些时间和地点，艺术是被仪式与礼仪所控制的。然而，它们并非必然变成空洞而非审美的，惯例本身是存在于社群的活生生的生活之中的。甚至在当它们以宗教的圣餐与礼拜形式出现之时，它们也可以表现群体经验中积极的东西。当黑格尔断言，艺术的第一个阶段总是“象征的”之时，他从自己的哲学体系出发，提示了这样的事实，某些艺术曾经只能自由地表现那些得到祭司与王权认可的经验。此外，作为一种概括，这种描述是错误的。在任何时代、任何地方，都存在着官方认可和指导的艺术之外的歌舞、讲故事与作画等通俗的艺术。世俗的艺术是更直接的自然主义的，并且，每当世俗精神进入到经验之中，就使得官方的艺术进行一次向着自然主义的再造。如果这种再造不出现的话，那些曾经至关重要的艺术就会退化。例如，从西南欧的一些广场上就可以看到这种退化了的巴洛克雕塑，其典型的例子是无聊地将丘比特刻画成小天使。

真正的自然主义不同于摹仿事物及其特征，也不同于摹仿艺术家的工作程序。时间赋予艺术家一种表面的权威——说它是表面的，是由于并非出自他们所体验和表达的对事物的经验。自然主义是一个比较性的术语，表示一种在某些方面更深更广的对先前就有的存在节奏的敏感。说这个术语是比较性的，是由于它表示，在一些细节上，个人的知觉被惯例所取代。让我们回想一下前面说到的绘画中的美化。那种某些确定的线条代表着某些特定的情感的假定是没有来自观察的惯例；它削弱了反应的敏锐性。当人的特征处于情感影响之下而出现的不确定性被感受到时，当这些特性自身节奏的多样性得到反应时，真正的自然主义就来临了。我并非说这些起限制作用的惯例只是由于教会的影响。更大的限制来自艺术家自身，他们沾染上学院气，例如后来的意大利折中派绘画和18世纪的许多英国诗歌。为了区别于自然主义艺术，我为了方便起见称之为“现实主义”（这个词很武断，但所想要表达的对象是存在的）的艺术再现了细节，但却失去了生动而有机的节奏。就像一幅磨损的照片一样，只记录了单调无味的事实。说

它是磨损的，是因为对象只可以从一个固定的视点来考察。形成一种微妙节奏的关系则促使人们从变动着的视点来考察。有多少个人经验的个性化的多样性使用了在形式上相同，但实际上由于其构成艺术品质料的材料而不同的节奏啊！

为了反对在弥尔顿死后在英国兴盛起来的所谓的诗的用语，华兹华斯的诗形成了一种自然主义的反叛。那种认定华兹华斯的诗的本质是使用习惯用语的说法（源于对华兹华斯的论述的误解）对于他的实际作品来说是胡说八道。这种说法表示他保持早期诗歌形式与质料的分离的特征，而事实与之截然相反。实际上，其意义在诗人的两行早期的、被当作与对他自己的评论有关的句子中就已经得到了描绘。

面向明亮的西方，橡树缠绕着的

枝叶被暮霭勾勒出粗重的轮廓。

这是韵文，但不是诗。这是实实在在的描绘，而没有染上情感色彩。正如华兹华斯自己所说："表现得软弱而不完全。"但他继续说，"我清楚地记得在什么地方这一景色最初打动了我。这是在从霍克斯海德到安布列塞德的路上，我当时感到非常激动。这是我诗歌创作历史上的一个重要时刻；正是在那时，我意识到了自然外貌的无限多样，就我所知，任何时代和任何国家的诗人都没有注意到这一点；我下了决心，要在某种程度上弥补这个缺陷。这时，我还不足14岁。"

这是一个从惯例性的，或从某种抽象地，既来自也会导致不完全知觉的，一般化的东西，向自然主义的，即向一种对自然变化的节奏更为精细而敏锐地反应的经验过渡的实例。他所要表现的，并非仅仅是多样性与波动性，而是一种有规则的关系——枝叶的特征与阳光的变化间的关系。一特定的橡树的时间与地点的细节消失了；关系不是抽象的，而是明确地保存了下来，尽管在这个特定的例子中，只得到了很平凡的体现。

上面的论述并非要从对作为形式的一个条件的节奏主题的讨论叉开。也许会有人不愿用"自然主义的"，而用其他的词来表达一种对知觉惯例的逃避。但是，不管用什么词，如果想要保持审美形式上的新

鲜感，它都必须强调对于自然形式的敏感性。这一事实使我得到了一个对节奏的简短定义：节奏是有规则的变化。均衡的水流没有强度与速度的变化之时，就没有节奏。无变化的运动也是一种停滞。同样，变化未得到安排（place，放在一位置）也没有节奏。“发生”（take place）一词有着许许多多的暗示。变化不仅仅来自于此而且属于此，在一个更大的整体中，具有一确定的位置（place）。[15]节奏的最明显的例证是强度的变异，正像前面所引的华兹华斯的句子中，某些形式相对于其他的枝叶的弱一点的形式而变强。当搏动与休止没有出现之时，不管多么精细、多么广大，都不会出现任何种类的节奏。但是，这种强度的变化并不构成任何复杂的节奏的全部。强度的变化可用来界定数量、范围、速度的变化，也可用来界定像色调、音调等内在差异的变化。这也就是说，强度的差异是相对于所直接经验到的题材而言的。为了区分整体中的一个个部分，每一个节拍都为在此以前出现的要素增加力量，也创造在此之后出现的东西所需要的一个停顿。它不是在单一特征中出现的一个变化，而是对整个无所不在而统一的基调的调节。

煤气均衡地弥散在容器里、奔腾的洪水冲破一切阻抗力、池塘里的一池死水、未开垦的荒沙地，都是没有节奏的整体。泛着涟漪的池塘、叉状的闪电、树枝在风中摇曳、鸟儿在拍打着翅膀、花萼和花瓣形成的涡纹、草地上变幻着的云影，都是简单的自然节奏。[16]这其中恐怕存在着相互对抗的能量。其中的一个会在一定时段强度增高，但却因此使对立方面的能量受到压制，这种情况一直持续到前一种能量放松和舒展，后一种能量可以克服前者为止。这时，就出现了相反方向的运动，不必在时间上保持相同，但却保持在一定比例之内，从而给人以秩序之感。反抗积累了能量；它开始蓄积，直到释放与膨胀的到来。在这种转向的时刻，存在着一种间隙，一种休止与休息，通过它，对立能量的相互作用就得到限定，变得可见。这种休止是相互对立的力量的一种对称或平衡。这是节奏性变化的普遍图式，但是，这种陈述没有对一些次要的、扩张与收缩变化同时发生的现象作出说明，这后一种现象出现在组织起来的整体的每一个阶段和方面；这种陈述也没有说明持续性的波浪与搏动本身具有朝向一个最终顶点发展的累积性。

谈到人的情感，一种直接的发泄对于情感表现来说是毁灭性的，对节奏来说，也是有害的。这是没有足够的阻抗以产生一种张力，从而产生周期性的积累与释放。能量没有被保存下来，以便有益于一种有规则的发展。人们在冲动时会哭泣或尖叫，做一脸怪相，愁眉苦脸，做怪动作。达尔文的书名叫“情感表现”[17]，更为精确地说，应是情感的发泄，书中充满着处于简单的有机体状态的情感在环境中以直接而明确的行动发泄的大量例证。在完全的释放被推迟，通过一系列有规则的积累与保存的周期，通过循环出现的对称的休止而划分出间隙之时，情感的显示才成为真正的表现，获得审美的性质；并且，也只有在这种情况下才是如此。

情感能量继续起作用，但现在起着真正的作用；它完成某种东西。它唤起、集合、接受与拒斥记忆、意象、观察，并使它们进入到一个完全由同样直接的情感所确定的整体。因此，就出现了一个彻底地整一而独特的对象。对直接情感表现的抵制恰恰起了强迫它采取有节奏形式的作用。柯尔律治对诗行中的格律就是这样解释的。他说，格律的起源应“溯源于由自发的努力去控制激情作用所产生的心理平衡。……这种有益的对抗得到了它所抵消的状态本身的帮助，而这一相对立的力量间的平衡，有意识地并为着一个可预见到的愉悦的目的而由一个随之而来的意志或判断行动被组织进格律”。存在着“一种激情与意志，自发的冲动与自愿的目的的渗透”。格律因此“倾向于增强活力，增强既对一般的感觉，也对注意力的敏感性。它通过持续而突然的刺激以及好奇心的满足与再激起之间迅速交换而产生这种效果。它确实由于太轻微而在任何时候都不能成为清晰意识的对象，但它们聚合起来的影响却颇为可观”。音乐使这种令人愉快的互换对立面的过程——休止与加强——复杂化和强化，在这里，各种“声音”既相互对立又相互应答。

桑塔亚那的话说得好：“知觉并不像陈腐的印章或蜡模比喻一样停留在心中，被动而不变化，直到时光磨去它们的粗糙的边缘，进而使它们消退。”不是如此，知觉落入脑子里，更像种子落入耕过的地里，甚至像火光落入一桶火药中一样。每一个图像繁殖出一百个图像，有时是慢慢地、悄悄地进行着，有时（就像导火索点燃了一样）一下子

出现了想象的大迸发。甚至在抽象思维的过程之中，与最初的动力装置的联系也没有被完全切断，而这种动力机制通过同情与内分泌的系统与能量贮存库联系在一起。一次观察，一个闪进心灵中的思想，发动了某种东西。其结果也许是一个太直接的发泄，没有节奏。有可能是粗野而不受约束的力量的显示。也许会是一种软弱，使能量在无所事事的白日梦中散去。也许由于某种老一套的习惯，某些途径变得过于开放——当活动以某些时候可完全等同于“实际上”在做什么的形式出现之时。一种对我们主要欲望持敌意的世界的无意识的恐惧，阻碍着我们的所有行动，或将之限制在所熟悉的渠道之中。存在着许许多多的方式，其一极是冷漠，另一极则是急躁，这时被激起的能量不能形成累积、对立与中途休止的有秩序的关系，不能发展成经验的完满完成。这后者则是不成熟的、机械的，或者是松弛而弥散的。这些例子从反面说明了节奏与表现的性质。

从物理上讲，如果你轻轻打开一个水截门，对水流的抵抗力会迫使能量得到保存，直到这种抵抗力被克服。然后，水就会一滴一滴地流出来，其间的间隙很有规律。如果一股水流有足够的落差，如在一个大的瀑布之中，表面的张力就会使水流以单一水滴的样子到达底部。能量的截然不同或对立，对于阐释与界定来说是普遍需要的，它使一种否则的话就是整一的团块与区域分解成了单个的形式。同时，这种相对立的能量的对称分布提供了尺度与秩序，起到了防止差异变成无秩序杂糅的作用。不管是音乐、戏剧、小说，还是绘画，都具有张力的特点。在绘画中，这一特点最明显地表现在使互补色、前景与后景的对比，中心与边缘的对比。在现代绘画中，明暗关系与对比的必要性不是通过使用棕色与褐色的光影，而是使用本身就很明亮的原色来实现的。相互间类似的弧线被用来划出轮廓，但上下与前后的方向不同。单一的线条也显示出张力。正如利奥·施泰因[18]所说：“人们如果注意观察一个花瓶的外沿，并且注意到使轮廓线弯曲所用的力量，就可以观察到线的张力。这依赖于线所固有的弹性，前此部分所赋予的方向与能量，等等。”在艺术作品中，普遍使用间隙是极其重要的。间隙不是中断，因为它们既导致了个性化的界定，也导致了成比例的分布。在同一时间它们既分别做出分辨，也构成相互联系。

能量在其中起作用的媒介决定其最终的作品。在歌唱、舞蹈、戏剧性表演中，阻抗力部分来自有机体本身，如困窘、害怕、笨拙、害羞、不活泼，部分来自观众。抒情的表述与舞蹈，乐器所发出的声音，搅动了气氛或场所。它们无需面对改变外在材料时所遇到的阻抗力。阻抗力是个人性的，其结果，不管在生产者还是消费者那里，也都是直接个人性的。然而，雄辩的言词并非入水无痕。有机体，相关的人还是在某种程度上被改造了。比起演员、舞蹈家、音乐演奏家来说，作曲家、作家、画家、雕塑家使用着更为外在的媒介，离观众要远得多。他们尽管避开了直接的观众所给予的压力，却改造了提供阻抗力的外在材料，从而在内部形成张力。这种差异变得很深。它诉诸气质与天分的差异，也诉诸观众中的不同情绪的差异。绘画与建筑不能像戏剧、舞蹈和音乐演出一样，受到直接的激动人心的齐声欢呼。演说、音乐和人所扮演的戏剧所建立的直接的个人接触，是独一无二的。

造型与建筑艺术的直接效果不是器质性的，但却存在于长久的周围世界之中。它更为间接，却同时更为耐久。用字母记下的歌曲与戏剧，写出的音乐，在构形性艺术（formative arts）之中占据了自己的位置。客观性的修改在构形性艺术中所产生的效果是双重的。一方面，人与世界的紧张被直接降低了。人由于存在于一个他所参与创造的世界之中，因而感到更为自在。他更为习惯，并相对放松。在某些情况下，在某些范围内，所造成的这种人与环境的更加地相互适应，对于进一步的审美创造是不利的。事情进行得太顺利了；没有足够的不规则性以创造对新节奏的新显示和新机会的要求。艺术变得一成不变，满足于在风格与样式上的老的主题中玩弄一点小变化，而这些主题讨人喜欢是由于它们是能给人以愉快回忆的途径而已。从审美上讲，环境到了这一步已经被耗尽了。艺术中不断出现学院派与折中派，是一个不容忽视的现象。并且，如果说我们通常将学院派与绘画和雕塑联系起来，而不是与例如诗或小说联系起来的话，那么，后者仍依赖于现成的景色、熟悉情景的变异，以及易辨认的特征类型的显现，这些都具有我们所说的绘画学院派的特征。

但最终，这种熟悉性本身在一些人的心中建立起了阻抗力。熟悉的东西被吸收而成为沉淀物，在其中，新条件的种子或火花造成了一场骚动。在古老的东西没有被吸收之时，所产生的仅仅是怪异。但是，伟大的独创性艺术家却将传统化为自身。他们不把传统拒之门外，而是对它进行消化。然后，它与那些在他们自身之中和在环境中是新的东西之间所确立的冲突本身，创造出了一种要求新的表现方式的张力。莎士比亚也许“拉丁语知识很少，希腊语知识更少”，但是，他贪婪地吞下了所有接触到的材料，以致如果这些材料不是通过一种同样对他周围生活的贪婪的好奇心来与他个人所见既对立又合作的话，他就成了文抄公了。在现代绘画中，伟大的革新者身上勤奋地学习过去的绘画的成分要多于摹仿当代时尚创造者的成分。但是，他们个人所见的材料被用来反对旧的传统，并且从相互的冲突与加强之中，出现了新的节奏。

基于艺术而不是外在的偏见的审美理论的基础存在于前面所提到的事实之中。理论只能 建立在对内在与外在能量的核心作用的理解，以及对构成伴随着累积、保存、休止与间隙的对立，和朝向以种种有秩序的，或有节奏的经验完成的协调运动的能量相互作用的理解。这样，内在的能量在表现中得到了释放，而外在的能量体现在获得了形式的物质中得到释放。在这里，我们有了一个有机体与环境之间的、以产生一个经验为目的的做与受关系的更为丰满、更加明确的例证。专属于做与受之间不同关系的节奏，是导致知觉的直接性与统一性的成分的分配与指定的源泉。缺乏适当的关系与分配就会产生一种混乱，从而阻碍知觉的单一性。只有关系才产生那种艺术品既刺激又组合的经验。做起搅动作用而受带来一段宁静。一个彻底而相关的受产生一种能量的积累，而这将在下一步活动中释放。由此产生的知觉是有秩序而清晰的，同时也染上了情感的色彩。

恬静的性质在艺术中的作用，是怎么夸大也不过分的。艺术中总是存在着相对于对象的设计与组织的镇静。但是，也总是存在着阻力、张力和刺激；否则的话，所带来的平静就不是一种完成了。在构思时，事物被区分，而知觉与情感相互从属。在哲学思辨中成为对立面的对感官的与观念的，即表面与内容或意义，对刺激与宁静之间的

区分，在艺术作品中并不存在；这种不存在的原因，不是由于概念的对立被克服了，而是由于艺术作品存在于一个层面之上，在这里，思辨的思想所作出的区分没有出现。从多样性中，刺激也许会出现，但仅有多样性而没有阻抗力要克服，就不能带来休止。散乱地放在马路边上，等着搬运货车的家具，是够具有多样性了。但是，当它们被集中放在货车里时，秩序与宁静不会出现。它们必须构成一种分布关系，正像它们被安排在房间里，构成一个整体时那样。分布与整一的共同作用导致了产生刺激的变化运动和带来平静的实现。

有一个古老的关于自然与艺术中的美的公式：多样性中的统一。一切都依赖于这个“中”字是如何理解的。一个盒子之中也许会有许多东西，一幅画之中有许多人物，一个口袋之中有许多硬币，一个保险箱中有许多文件。这里的统一是外在的，这里的多是相互无关的。关键在于，当对象或场景的统一是形态上的并处于静态时，统一与杂多就总是属于这种情况或接近这种情况。只有在这些术语被理解为与能量的一种关系有关时，这个公式才有意义。如果不存在着独特的区分，就没有圆满，也没有多个部分。但是，只有当区别依赖于相互的阻抗力，例如乐句的丰富性之时，它们才具有审美的性质。只有在阻抗力通过对立的能量合作性相互作用发展，从而产生休止之时，才存在着统一。这个公式中的“一”是通过分别具有能量的各部分间相互作用来实现的。“多”则是由于那最终支撑着一种平衡的相互对立力量的确定的个性化显现。因此，下一个主题是在一部艺术作品中能量的组织。这是由于作为一部艺术作品特征的多样性中的统一是动态的。

---

[1] 马克斯·伊斯曼（Max Forrester Eastman,1883—1969），美国诗人、编辑，第一次世界大战前后的左翼激进派代表人物，欢迎十月革命，但反对斯大林，曾翻译过托洛斯基的著作。——译者

[2] 引自《绘画手记》，1908年出版。这里“理清思绪”（“putting ideas in order”）必要性所隐含的意思也值得人们关注。

[3] 桑塔亚那（George Santayana,1863—1952，又译为乔治·桑塔耶纳），西班牙美学家，曾在美国、英国工作过，晚年定居意大利。他

的《美感》一书，是美学史上具有里程碑意义的重要著作。——译者

[4] 曼特尼亚（Andrea Mantegna,1431?—1506），意大利文艺复兴时期的画家。他的天顶画突破了矩形构图，将四周墙面到天顶都画上逼真的画，并按透视比例缩小，形成空间幻境。——译者

[5] 圭尔奇诺（Giovanni Francesco Guercino,1591—1666），意大利巴洛克绘画代表人物。——译者

[6] 卡拉瓦乔（Caravaggio,1571?—1610），意大利画家，绘画富有生动的写实精神，在画中长于使用光线。——译者

[7] 费蒂（Domenico Fetti,1588或1589—1623），意大利巴洛克画家，常画日常生活情景的小幅圣经寓言画。——译者

[8] 卡拉奇，16世纪后期意大利卡拉奇家族有三位画家，这里有可能指小弟弟安尼巴莱（Annibale Carracci,1560—1609）。——译者

[9] 里贝拉（José de Ribera,1591—1652），生于西班牙，后移居意大利，作品以宗教画为主，风格上追随卡拉瓦乔。——译者

[10] 托瓦尔森（Bertel Thorvaldsen,1770—1768），新古典主义时期丹麦雕塑家，曾在意大利居住多年，哥本哈根建有他的艺术博物馆。——译者

[11] 菲迪亚斯（Phidias，约活动于公元前490—前430年之间）雅典古典时期雕塑家，理想主义的希腊雕塑风格的代表。——译者

[12] 查普曼（George Chapman,1559?—1634），英国诗人，翻译了荷马的两大史诗，他的翻译由于济慈在诗中提到而产生了广泛的影响。——译者

[13] 这里作者用了一句古语，出自《圣经·新约·约翰福音》第三章。英译文为 “The wind bloweth where it listeth”，《圣经》中译本将这句译为“风随着意思吹”。——译者

[14] 见本书第13章 。

[15] 作者在这里将place这个词的动词用法（表示安排），它的名词用法（表示地点，位置），和在一个短语take place（表示“发生”）联在一起，以说明节奏发生在一点之上，并回到这一点，具有往复性的特点。——译者

[16] 我们将它称为“涡纹”（whorl），就表明我们是下意识地发现相关能量的张力。

[17] 指查尔斯·达尔文的著作《人类和动物的情感表现》（*The Expression of the Emotions in Man and Animals*, 1872），这是达尔文《物种起源》一书的三部续篇中的第三部。——译者

[18] 利奥·施泰因（Leo Stein,1872—1947），美国作家与艺术收藏家，曾长期旅居法国。——译者

第八章 能量的组织

人们反复提到，艺术产品（雕像、绘画，或其他什么）与艺术作品 是有区别的。前者是物质性的和潜在的；后者是能动的和经验到的。后者是产品所做和所起的作用。没有什么东西单枪匹马地进入经验，不管它是仿佛无形式的事件，一个在理智上系统化了的主题，还是一个实现了思想与情感的结合，充满爱的关注精制而成的对象，都是如此。事物进入经验本身是复杂的相互作用的开端；最后经验到的事物的特征依赖于这种相互作用的性质。当对象的结构以其力量令人愉快地（但不是轻易地）与从经验本身迸发出的能量相互作用之时，当它们间相互的结合与对抗共同起作用，产生一种累积性的，并肯定地（但并非过分稳定地）朝向冲动与张力实现的发展时，就有了一件艺术品。

在前一章，我强调了这一最终的作品对自然中节奏存在的依赖性；正如我所指出的，它们是经验中形式的条件，并因而是表现的条件。但是，一审美经验，即得到实现的艺术作品，表现为知觉。这些节奏即使体现在外在的、本身是艺术产品的对象中，也只有成为经验中的节奏时才是审美的。并且，这些出现在经验之中的节奏是与关于外在事物存在节奏的理性认识完全不同的：这种区别就像对生气勃勃的和谐色彩的感性欣赏与科学研究者对这种色彩相应的数学表示之间的区别一样。

我的这一思考是从去除虚假的节奏观念开始的。这种虚假的节奏观念对审美理论产生了严重的影响。由于没有考虑到审美节奏与知觉有关，没有考虑到自我在积极的知觉过程中所起的作用，才产生了这种误解。但奇怪的是，这一误解却与那种审美经验的知觉直接性的说法并存。我所指是将节奏与变化着的因素反复出现的规律性等同的观念。

在直接讨论这一思想之前，我想指出它对理解艺术的影响。作为空间的与物质的存在，空间对象之因素的秩序，由于没有进行到引起经验的互动之中，所以至少是相对固定的。除了缓慢地磨损以外，一个雕像的线条与平面会保持原样，一建筑物中构造与间隙也是如此。从这一事实得出结论，存在着两种美的艺术，一种是空间的，一种是时间的，只有后者才有节奏：与这种错误相对应的观点是，只有建筑和雕像才具有对称性。如果这一错误只是影响理论，它将会是严重的。实际上，对绘画与建筑中节奏的否定，阻碍了对性质的知觉，而这对它们的审美效果来说，是绝对不可缺少的。

将节奏等同于字面意义上的重现，等同于有规则地回到同样的要素，是将重现想象成静态的或解剖学的，而不是功能性的；后者依照经由要素的能量推动经验向完善与完满的发展来对重现作出解释。由于对持这种理论的人的一个有利的例证是钟的滴答声，它可被称为滴答理论。尽管人们可以清楚地意识到，一种始终如一的滴答经验如果是可能的话，其结果或者会使我们昏昏欲睡，或者会使我们恼怒不已，然而，对这种规律性的构想却被认为是提供了基础，在此之上出现许多其他的节奏，其中每一个都同样地有规律，从而变得复杂化。当然，从数学上将实际经验到的节奏分析成为覆盖着许多微小而始终如一的重复的基本规律性的结合，也许是可能的。但是，其结果仅仅是某种机械地接近生机勃勃或表现性的节奏。这与那种试图从许多弧线，其中每一个都是按照严格的数学计算构造出的，来构筑审美上令人满意的曲线（如希腊花瓶中的曲线）所造成的结果类似。

一位研究者在记录仪器的帮助下进行歌唱家嗓音的研究。他发现有成就的艺术家，那些被列为最好的艺术家的嗓音在记录中都表现出稍高于或稍低于标准的音高，而那些正在进行训练的歌唱者则更可能严格地唱出更合于节拍的声音。研究者认为，艺术家总是“自由地”对待音乐。实际上，这种“自由”标志着机械的或纯客观的构造与艺术的生产之间的区别。节奏总是包含着不断的变异。在将节奏当作能量显现出的有规则变异的定义中，变异不如秩序重要，但是，在审美的秩序中，这就成了不可缺少的系数。假如秩序能够得到保持的话，变异越大，效果就越有趣。这一事实证明，这里所说的秩序不是根据客观

的规律性而言的，这里需要另一个原理来对它进行阐释。这一原理，再说一遍，是根据该经验本身的完整性使一个经验走向其实现的累积性进步。这种经验的完整性不能由外在的条件来衡量，尽管如果不使用可观察和可想象的外在材料，也不可能达到这种完整性。

我想通过在某种程度上是有意选出的一节诗作例证，我要选那些尽管很有趣，却不是最上等的诗。华兹华斯的《序曲》中一些诗行可起这种作用：

……寒风冻雨，

和所有自然元素的运动，

孤独的羊，枯萎的树，

石墙里传出的阴冷的音调，

树林和水流的声音，还有薄雾

罩在这两条路的轮廓之上

在这些明明白白的形体之中延伸。

将诗变成一篇散文，以为这样就能解释诗的意义，这里总有某种愚蠢之处。但我在这里作散文式分析的目的，不是解释这些诗句，而是强调一个理论要点。首先，我们因此注意到，没有一个词在重复那种会在词典中列出的固定的意义。"风、雨、羊、树、石墙、雾"的意义是所表现的整体情境的一个函数，因此是彼 情境的一个变量，而不是一个外在的常数。那些形容词，如冻、孤独、枯萎、阴冷、明明白白，也是如此。它们的感觉是由个体的正在形成的忧伤经验决定的；它们各自对其实现起促进作用，同时，又相应地由于作为强化因素进入经验的构成而使各自的性质得到确定。物体之间也各有不同，相对静止与运动构成对立；看到的与听到的事物，雨与风，构成对立；墙与音调，树与声间，都构成对立。当物体 主导时存在着相对缓慢的步调，随着事件 ，随着"树林与水流的声音"而加快步调，在薄雾无情地

向前延伸时，达到了高潮。正是这一对所有细节都产生影响的变异，形成了这种诗句与对称对偶句的区别。然而“规则”得到了维持，不是由于实质上或形式上的重复，而是带有主动性，各要素都推动一个完整的经验到的情境的建立，其中没有赘言，没有起冲突和破坏作用的不和谐。带有审美目的的规则由其功能与效用的特征所限定。

将这些诗句与，例如，某些成千上万的人曾从其音调与节奏获得一种初步的审美满足的福音圣歌作一个比较。后者相对外在与物理的特征通过对物理上遵守时间的反应倾向体现出来；情感贫乏的原因在于在材料及其处理上的相对单一。甚至在民谣中，叠句在经验中也没有它们在孤立状态下的单一性。这是因为，当进入到变化的语境中之时，它们具有一种变化的效果，出现一种累积性的 守恒。艺术家可能会使用某种外在的单纯重复来传达命运无情的感受。但是，这种效果依赖于单纯量的相加以外的东西。因此，在音乐中，一段重复出现的音句，也许是在一部交响曲的一开头就抛向我们的音句，甚至仅仅是对一个主题更强调、清晰而累积性的表述，也获得力量，因为它所进入的新语境给它提供了色彩，赋予它新的价值。

当然，任何节奏中都有重现。但是，当再现被解释成单纯的重复，不管是材料还是实际间隙的重复，物理科学的反思性分析都取代了艺术经验。机械的重现是物质单元的重现。审美的重现则是总结并向前推进的关系 的重现。重现的单元本身引起对其作为孤立的部分的注意，从而背离了整体。因此，它们降低了审美效果。重现的关系 则对部分进行限定和划界，赋予它们自身以个性。但是，它们也联系；由于 关系，它们所划分开的单个的实体要求与其他个体的联系与相互作用。因此，这些部分对建构一个扩展着的整体起关键的作用。

野蛮人击鼓也被当作节奏的模式，因此，“滴答”理论就成了“咚咚”理论。在这里，简单而相当单调的重复敲击也被当作了标准，并附加上其他的本身也是单一的节奏作为其调节，同时，引入了无节律的变化作为额外的刺激。对于这种理论所假定的客观性基础来说，不利的是，这种咚咚敲击并非单独地，而是作为一个更加复杂得多的多种歌唱和舞蹈的整体中的因素而出现的。并且，取代重复的是一个发展

过程，开始于相对缓慢而平静的运动，激动的程度逐渐加强，最后达到疯狂的程度。更为重要是，音乐史表明，比起文明人的音乐来，原始的节奏，如非洲黑人的节奏，实际上更精妙多变，更少一致性，正像美国北方的黑人音乐通常要比南方的黑人音乐更程式化一样。半音乐所具有的紧迫性与和谐的潜力起着使构成直接的紧张度变化的节奏的乐句形成更大一致性的作用，而这里的理论却要求一种相反的运动。

活的生物在其生命活动中，既需要秩序，也需要新异性。混乱不令人愉快，沉闷也是如此。给一个有规则的情景增添魅力的"无序的诀窍"是仅仅从外部标准看上去的无序。只要没有阻碍累积性地从一部分向另一部分推进，它从实际经验的立场看，就是增加了强调与区分。如果被经验为 无序，它就会产生一种无法调和的冲动，从而令人不愉快。另一方面，一种暂时的冲突，会成为抵抗的力量，从而聚集能量更积极而成功地活动。只有那些早年被娇生惯养的人，才总是喜欢一些软绵绵的东西；精力充沛的人要的是生活而不仅仅满足于生存，他们会发现太轻松的东西令人讨厌。只有在它不是以挑战性能量出现，而是压倒或阻碍这种能量时，这种困难才是需要反对的。有些审美产品会立刻流行；它们是当时的"畅销品"。它们"轻松"，会迅速受到欢迎；流行会给它们带来摹仿者，使它们在一个时期的戏剧、小说或歌曲中成为时髦。但是，它们容易被经验所吸收这一事实又使它们很快被消耗掉；它们不能提供新的刺激。它们有流行之时，但只是一时流行而已。

例如，将一幅惠斯勒的画与一幅雷诺阿的画作比较。在大部分情况下，前者之中所出现的是几乎一致的大块色彩的延伸。必须由对比性因素构成的节奏，仅仅是由大的色块的相互对立组成的。在雷诺阿的画中，仅仅一平方英寸里也不会出现相邻的完全同样性质的线条。我们在看画时，不会意识到这一事实，但是，我们会对它的效果有意识。它有助于整体的直接丰富性，也为对每一个继起步骤的新反应产生的新刺激提供条件。倘若符合这种动态的增强和保存关系的话，那么，这种持续变化的因素是使一幅画或任何作品得以维持的东西。

这同样的道理是大小通用的。相同间隙中的相同个体的重复，不仅仅不是节奏性的，而是与节奏的经验相对立。一个棋盘格子的效果，比起在一个大的空白空间，或者一个充满着胡乱地游动的，不画出图像，却对视觉的展开起干扰作用的线条来说，要令人愉快得多。对于棋盘式安排的经验并非像从物理学和几何学理解的对象那样有规则。当眼睛移动时，它吸收新的并不断地加强着的平面，并且，细心的观察会显示出，新的式样几乎是自动地构成。这些方块有时水平、有时垂直、有时依照一个对角线、有时依照另一个对角线而排列；并且，小的方块不仅会组成大的方块，而且会组成长方形以及具有楼梯式轮廓线的图形。甚至在没有多少外在机缘的情况下，有机体对多样性的要求本身也在经验中得到加强。甚至钟表的滴答声人们听起来也会不同，因为所听到 的是物理事件与有机体反应的变化着的搏动相互作用的结果。人们常常将音乐与建筑作比较，这是因为这两门艺术比其他艺术门类更直接地体现在累积性关系影响下的有机重现，而不是个体的重复。我们的许多大厦，特别是美国城市大街上的那些大厦在审美上的粗俗，就在于由形式的有规律的重复，即始终不变的空间分割导致的千篇一律，建筑师仅仅依赖于外在的修饰以达到多样性。更为引人注目的例子是我们可怕的内战纪念碑以及许许多多的城市雕塑。

我曾说过，有机体既渴望秩序，也渴望多样性。然而，这一陈述对于提出高一级特性而不再是初步的事实来说，是太弱了。有机体的生活过程就是 变异。用威廉·詹姆斯常常引用的话说，它是“持续，却不一致”的一个例证。渴望本身只有在当这一自然的倾向被不利的情境，被过分贫乏或过分奢华的千篇一律所阻碍之时才出现。由于要满足初始的需要，每一个经验运动在完成自身之时都重现其开始时的情况。但是，重现之中有差异；在其历程之中，充满着远离初始情况的差异。让我们随便举几个例子：离开多年后回到童年时的家，通过一个推理过程而得到证明的命题与当初刚刚提出的命题，分离后与老朋友的一次会见，音乐中乐句的重现，诗中的叠句。

对多样性的要求是我们作为活人，直到被恐惧所吓住或被老一套弄得迟钝之前都在寻求生活的表现。生活的需要本身将我们推向未知

境界。这是经久不衰的浪漫的真理。它会退化为无形式地沉湎于运动与激动本身，并通过伪浪漫主义表现出来。但是，口头上的古典主义，即只说而不像真正成为经典那样去做，总是以对生活的害怕和在紧迫的事件和挑战前退缩为基础的。当适当的节奏使之变得有序，当所进行的历险具有了足以检验并激发人的能量的机会时，浪漫就成了古典：《伊利亚特》和《奥德赛》就是永久的见证。节奏是性质中的理性。在最不开化的人中保持着最低等级的节奏表明，某些秩序是存在骚动的需要。甚至数学家的等式也是最大程度的重复之中需要变异的例证，因为它们所表示的是相等，而不是严格的同一。

审美的重现，简言之，是生命的、生理学的、功能性的。重现的是关系而不是成分，它们在不同的语境中重现，产生不同的结果，因而每一次重现，都不仅是回顾，而且是全新的。在满足一个激起的期待之时，也促动一种新的渴望，激起一股新鲜的好奇心，确立一个变化了的悬念。这两种在抽象概念中相互对立的职能，不是使用一种装置来激发能量，另一种使之休止，而是使用同样的手段达到整合的完满性，这种整合的完满性是生产与感受的艺术性的标尺。一个组织良好的科学研究由于测试而得到发现，由于探索而得到证明；这么做的原因在于一种结合了这两种功能的方法。谈话、戏剧、小说，以及建筑构造，如果存在着一种有规则的经验的话，那就达到了这样的一步，即同时既记录和总结此前的价值，又激发与预见将来。每一次结束都是唤醒，而每一次唤醒都作出某种安排。这种状态对能量的组织是一个界定。

在节奏中坚持变异，也许看上去像费力证明一个显而易见的道理。对此，我的理由是，不仅一些有影响的理论都忽视这个特性，而且，存在着一种将节奏限制在艺术作品的某个方面的倾向：例如，限制在音乐的节拍、绘画的线条、诗歌的音步，以及雕塑中的平扁或光滑的线条，这些限制总是倾向于鲍桑葵所说的“平易美”；在不管是在理论中还是在实践中依照逻辑来推演的话，就会导致某种无形式的物质或某种故意将形式强加上去的物质。

在波提切利的《春》和《维纳斯的诞生》中，由花纹与线条组成的图案的魅力很容易感受到。这种魅力很可能在无意识中而非故意地引诱观赏者将这部分节奏当作评价标准，以产生对其他绘画的经验。这将导致过高估价波提切利而贬低其他画家。这本身也许是一件小事，因为对形式的一部分敏感总比将绘画当作图解要好得多。更为重要的是，它会产生一种对那些同时更实在，而又更精妙的产生节奏的方式不敏感的倾向。这种产生节奏的方式包括未明显地划分出轮廓的平面、团块与色彩之间的关系。还有，希腊雕塑作为一个使用扁平与圆整的平面来表现人物形象的手段具有充分性，使得菲迪亚斯的雕像所引起的赞美是当之无愧的。但是，如果这种特定的节奏模式被确立为唯一的标准的话，那就不好了。那样的话，知觉就不能清楚地分辨出埃及雕塑作品的大的团块、黑人雕塑中锐利的角度、像爱泼斯坦[1]那样主要依赖于通过一连串折断的平面获得的光的节奏等特征的精彩之处。

当节奏仅限于单一特征的变异与重现之时，同样的例子对所导致的实质与形式的分离也是一个说明。熟悉的思想，标准化了的道德劝诫，像某个叫达比的小伙子爱上了某个叫琼的姑娘之类的老一套浪漫主题，像玫瑰和百合一类对象所具有的魅力，当被节奏所包裹，为韵律性节拍所加强时，就给人以愉悦感。但是，在这些情况下，我们最终仅仅是以一个惬意的方式对我们已有经验的回忆，引发一种像搔痒一样暂时的愉快。当所有的材料为节奏所渗透之时，主题或“表现对象”被转化为一种新的题材。存在着突然的魔术，它向我们提供内在启示的感觉，给我们带来某种我们认为彻头彻尾地了解的东西。简言之，我们所看到的使一个对象构成一件艺术品时的部分与整体的相互解释，是在下列的效果中起作用的，即所有作品的成分，不管是在绘画、戏剧、诗歌还是在建筑之中，处于与所有其他同类成分——线与线，色彩与色彩，空间与空间，绘画中的照明与光和影——节奏联系之中，并且，所有这些独特的因素作为构成完整的复杂经验的变异时相互加强。如果一个人否认在某一方面以加强和组织与拥有一个经验有关的能量的节奏为标志的对象所具有的全部审美性质，那么，这个人不仅心胸狭窄，而且迂腐。但是，伟大（greatness）的客观尺度恰

恰就在于因素的多样性与范围，这种因素在各自的节奏中，仍在累积性地相互保留与促进，以建立实际的经验。

人们曾努力通过“精美”（fineness）与“伟大”（greatness）的对比以支持在艺术品中区分实质与形式。据说，当形式完善之时，艺术就是精美的；而伟大则是由于题材所涉及的内在范围与分量，尽管处理它的方式不那么精美。简·奥斯丁[2]与司各特[3]曾被人们用来作为说明上述区分的例子。我看不出这个例子的有效性。如果 斯各特的小说尽管在精美方面差一些，在范围与丰富性方面的伟大超过奥斯丁小姐的话，那是由于，尽管所使用的手段中没有一个方面像简·奥斯丁那样完美，却存在着一个更广的题材范围，形式在某种程度上在其中得到了实现。这不是一个形式与题材的对立问题，而是共同协作着的形式关系的种类的数量问题。一汪清池、一块宝石、一幅小像、一部发人深省的手稿、一篇短篇小说，都各依其类，具有自己的完美。在各类中起主宰作用的单一性质，也许在更大的范围与复杂性中，会比任何单一关系的系统得到更充分的贯彻。但是，后者中效果的增大，当其有助于一个统一的经验之时，使后者“更伟大”。

如果涉及的是技术、家庭经济，或社会组织体制，不说我们也知道，理性，即可理解性，是以朝向一个共同目的的手段的有秩序相互适应来衡量的。走向其 完善的相互间无作为所达到的是荒谬，当其成功地处置之时，就成为审美的或“滑稽的”。相应地，我们知道，一个人的实际能力是由他以最经济的方式去动员各种手段与措施去完成一个大的结果的才能所决定的。这里的经济当其被迫作为一个单独的因素来加以注意之时，在审美上就是不令人愉快的；如果有一个相应的广泛结果之时，手段的范畴就不是愚蠢的展示，而是变得非常精彩。同样，我们知道，思维要对多种多样的意义进行整理，使它们通向一个受到一切因素的支持，而一切又从中得到总结和保存的结论。我们也许很少意识到，美的艺术的本质是这种能量的组织累积性地通向一个最终的、所有的手段与媒介都被结合进去的整体。

在日常生活的实践与推理之中，这种组织较少直接性，以及终结或完成感，至少是相比较而言，只是出现在最后阶段，而不是出现在

每一阶段之中。当然，这种完成感的推迟，这种缺乏持续地完善和反应的情况，会使所使用的手段限于仅仅 是手段的状态。单纯的手段是不可避免的先行状态，但不是目的的内在成分。换句话说，在这种情况下，能量的组织是零碎的，以一个取代另一个，而在艺术的过程中，则是累积性和保存性的。因此，我们再次碰到节奏问题。无论何时，我们向前迈进的每一步，都同时是对以前的总结和完成，并且，每一次完成都将预期紧张地向前推进，这时，就有了节奏。

与海浪那样向前的运动不同，在日常生活中，我们的许多奋力向前的行动都是由外在需要所推动的。同样，我们的休息绝大多数情况下也是由于筋疲力尽后的恢复；这同样也是受到某种外在东西的强迫。在有节奏的秩序中，每一次结束与休止，就像音乐中的休止符，既是区分和赋予个性，也是联结。音乐中的休止不是空白，而是一个节奏性的沉默，它对已有的是一个加强，而同时又传达一种向前的冲动，而不是驻足在它所确定的这一点上。在看一幅画，读一首诗，或者看一部戏时，我们有时从其界定或休止的特性中，有时从其过渡的功能中，领会同样的特征。一般说来，我们领会这些特征的方式依赖于我们经验中的特定点上我们兴趣的指向。但是，有的艺术产品也会因坚持其中的一个因素而被人们仅仅用一种方式来理解。佛罗伦萨画派对绘画中线的夸大，列奥纳多 [4] 和在列奥纳多影响下的拉斐尔对光的夸大，以及彻底的印象主义者对气氛的夸大，都有这种局限性。要想达到起推进作用的融合与起强调和限定作用的休止之间的精确的平衡是极端困难的，而我们能从自身并没有完成的对象中汲取真正的审美满足。然而，在这些情况下，能量的组织却仍是局部性的。

与动作和经受的节奏，确定休止和前进的冲动的节奏的形态学特征相区别的主动性，在艺术中由于下面一些现象而更加清楚了：艺术家使用那些通常觉得丑的东西以达到审美效果，如相互冲突的色彩，不和谐的声音，诗歌中的杂音，绘画中似乎暗淡而模糊的地方，或者甚至像马蒂斯的画中那样纯粹的空白。事物相互关系的方式得到了注意。人们所熟悉的莎士比亚在悲剧中使用喜剧因素的情况，就是如此。这不仅仅起到使观赏者放松紧张情绪的作用，而且有着更为内在的、强调悲剧的性质功能。任何属于不那么“容易”类的作品显示出对

通常的联系的断裂和分离的特点。在绘画中出现的扭曲适应了某种特殊的节奏的需要。但它还有更多的功能。它导致了由于习惯而隐藏在日常经验中的确定的知觉价值。如果对审美经验的能量的激发要达到所要求的程度的话，就必须打破日常的先入之见。

不幸的是，为了写作审美的理论，人们不得不用一般性的术语来说话，而不可能提供一个其材料是存在于个性化形式中的作品。但是，我将对一幅实际的画进行图式性描述。[5] 在看我所想到的这个特定的对象时，注意力首先是被那些具有向上方向的物质的对象所吸引：最初的印象是从下向上的运动。这一说明并不意味着观赏者明确意识到垂直的节奏，而是说，如果他停下来分析的话，他会发现，最初的并占据着统治地位的印象是由节奏所构成的模式决定的。同时，兴趣尽管保留在所出现的模式上，眼睛也在做横跨绘画的运动。后来，当视觉指向相对的下部角落，落在确定的团块，而不是适应垂直的模式时，就将注意力放在水平处理的团块的重力上，这时，出现了中止、抑制、强调性停顿。如果图画没有很好地组合，变异就会成为对经验干扰性的中断和破坏，而不是重新调整兴趣和注意力，从而扩展对象的意义。实际上，一个阶段的秩序的结束，提供了一组新的期待，这种期待随着由于一系列在性质上主要是水平方向的色彩区形成的视觉的回移而得以实现。那么，由于此知觉阶段得以自我完成，注意力就被吸引到作为这些团块的色彩特征的有规则变异上来。因此，由于注意力被重新指向作为出发点的垂直模式，我们失去了由色彩变异所构成的设计，而发现注意力被集中到由一系列后退和缠绕着的平面所决定的空间的间隙上。知觉中的，当然是隐含着的纵深感的印象，从一开始就是由这种独特的、有节奏的秩序表现出来的。

在建构这一生动知觉之时，融合成一个独创性整体印象的四种机体的能量特别强烈地发挥了出来，而在此之中，并没有出现经验的中止。情况还不仅仅是如此。当人们更清楚地意识到构成空间深度的因素之时，一个遥远的景象出现了。这个景象，由于这里提到的遥远的距离，以其所标记的亮度为特征。因此，视觉被调整来更清楚地对赋予绘画整体以增强了的价值的亮度节奏进行知觉。这里有大约五种节奏体系。其中的每一种，如果进一步考察的话，都将从中显示出更小

的节奏。每一个节奏，不管其大小，都与所有其他的节奏相互作用，从而与机体能量的不同体系结合在一起。但是，它们还必须在相互作用时使能量不仅起作用，而且获得连贯地组合。有时，人们遇到一个新的类型的对象时，会感到惊讶和不安。这种情况在遇到怪异而没有什么价值的东西时会出现，在遇到具有高度审美价值的作品时在一开始也会出现。人们需要花费一段时间才能分辨这种震惊是由对象组织的天生断裂，还是由感受者缺乏准备而造成的。

前面所讲的也许会给人以夸大知觉的霎时性的感觉。无疑，我使那通常被压缩在一起的因素伸展开来了。但是，如果没有在时间中发展的过程，绝不可能存在对一个对象的知觉 。如果只是刺激的话，这是可能的；但这不是对一个对象的知觉，而只是对所熟知类型中的某物的认知而已。如果我们对世界的观看是由一系列瞬间的一瞥所组成的，它就不是对世界 的观看，也不是对世界之中任何东西的观看。如果尼亚加拉的吼声与湍急的水流只是局限于喧闹声和瞬间视觉印象，那么，任何对象 的声音与景象都没有知觉到，更不用说那个称为尼亚加拉瀑布的独特的对象了。它甚至都不能作为喧闹声为人们所把握。仅仅是孤立的外在喧闹声对耳朵的连续冲击，除了增加混乱以外，也不会产生任何效果。除了不同的感官在相互关系之中起作用之时，除了一个“中心”的能量与其他能量相互交流，并且新的动力反应的方式被激起，继而促发新的感官活动之时，没有什么可被知觉到。除非这些不同的感官动力能量相互合作，就不存在被知觉到的景色或对象。但是，当单一感官单独运作——由于一个实际上不可能实现的条件——之时，同样也没有知觉。如果眼睛从根本上是积极的器官，那么色彩的性质是在其他早先经验中显然积极的感官的影响下形成的。它以这种方式受历史的影响；一个对象有着它的过去。并且，由于它为即将到来的东西做准备，并以某种方式对将要发生的东西作出预言，相关动力因素的冲动形成一种对未来的延伸。

那些否认绘画、大的建筑，以及雕像中的节奏，或者断定节奏只是隐喻性地存在于其中的观点，是由于对每一种知觉的固有性质的无知造成的。当然，存在着实际上是瞬间的认识。但是，这些只有在通过一连串的过去经验，自我成为某方面的专家时，才能出现；这种专

家可能会一眼就看出某件物是一张桌子，也可能会看出某幅画是某个特定的画家——比方说马奈——所画的。由于当前的知觉利用了一种凭借过去的持续性活动而形成的能量的组织，我们没有理由将时间因素从知觉中去除。并且，无论如何，如果知觉是审美的，瞬间的直接辨认只是其开端。在辨认某画是画了这个或那个的活动中，不存在天然的审美价值。这种辨认也许会引起注意，并导致对绘画的一种关注方式，即其中的部分与关系被唤起以组成一个整体。

当我们说一幅画或一个故事是死的，而另一幅或一个故事具有生命，我们几乎并不感到我们使用了隐喻。要想解释我们这么说究竟意味着什么，并不是一件容易的事。然而，某物柔软，另一物具有无生命物的沉重的惰性，而其他的则似乎是具有内在动力，这种意识是自发产生的。对象之中必定有什么东西在推动着它。纷扰喧闹并不构成生与死的区分，一幅画是否在移动也不构成这种区分。活的存在物的特征在于拥有一个过去与一个现在，即将它们作为当下的拥有物，而不仅仅是某种外在的东西。并且，我认为，正是在我们从一件艺术产品中获得一种处理从其发展的一个特定点所看到的一段生涯 和一段历史的感觉时，我们才获得了生命的印象。那种死的东西不延伸到过去，也不激起任何对将来的兴趣。

包括技术性的和实用的艺术在内的所有艺术的共有的因素，是作为一种手段以产生一种结果的能量的组织。对那些仅仅以实用性打动我们的产品，我们仅关注其物之外的某种东西，并且，如果不对外在事物感兴趣的话，我们就对对象本身没有感觉。它也许会被忽略，没有真正被看到。或者，我们也许随便看看，就像看到某种异乎寻常的古玩一样。在审美对象中，对象起着——就像那些具有外在用途的对象那样——集中分别用来在不同的情况下处理不同事物的能量，并赋予它们以独特的节奏性的组织，我们（在考虑到效果而不是实施方式时将这种组织称为澄清、强化、集中。处于潜在状态下的能量，不管本身如何具有实在性，都相互关联，相互唤起和强化，直接为着所导致的经验服务。

对独创性的创作适用的道理，对欣赏性知觉也有效。我们谈到了知觉以及 它的对象。但是，知觉与它的 对象是在同一个连续运作中建构与完成的。人们说此 对象，此 云彩、河流、衣服之时，就已经赋予了它们实际经验之外的存在；所谓的此 碳分子，此 氢离子，以及一般科学的实体，就更是如此。但是，知觉的（更确切地说是知觉中的 ）对象不是一般性的类的一个实例，云彩或河流的一个样本，而是存在于此时此地的，带有伴随着并成为此存在标志的所有不可重复特性的这一个 单个事物。由于这种知觉对象的能力，该事物存在于完全同样的与构成知觉活动的活的生物的相互作用之中。既然在外在环境的压力下，或由于内在的松弛，绝大多数我们的普通 知觉的对象缺乏完善性。当存在着认知时，也就是说，当对象被辨认为一类中的一个，或者一类中的一种，它们就被切断了。这样的认识足够使我们为着惯常的目的来使用对象。知道这些对象是雨云，从而促使我们带上雨伞，这就足够了。对仅仅是单个 云彩完全的视觉领悟，妨碍了对它们作为具体而有限的行为的指号的使用。而另一方面，审美知觉指的是一种完满的知觉及其相关物的，即一个对象或一个事件的名称。这种知觉伴随着，或者更确切地说是组成一个能量在其最纯粹的形式时的能量的释放；这正如我们所见到的，是组织起来的，因此是节奏性的。

因此，当我们说一幅画是活的，画中的人物，以及建筑与雕塑的形式显示出运动之时，我们无须感到是在隐喻，也无须为一种万物有灵论而抱歉。提香的《基督下葬》远远不只暗示一种悲伤的重负；它也传达和表现这种东西。德加的舞女就是实际上在用脚尖跳舞；雷诺阿画中的孩子在专心于阅读和缝纫。康斯太布尔的画中草木湿润，而库尔贝画中的山谷滴水，岩石上闪动着冷湿的光芒。当鱼儿不再或快或慢地在水中游来游去，当云彩不再缓缓地浮动或迅捷地飞驰，当树儿不再反射着阳光，它们就不会唤起与对象的全部能量的实现相称的能量。当知觉得到回忆或来自文学的情感联想的补充，就像绘画通常被当作具有诗意时那样，一种仿冒的审美情感就出现了。

从整体或部分看似乎是死了的画中，间隙仅仅是中止，而非同时也是继续。它们是“洞”，是空白。我们所说的死点是，从观赏者一方来说，片面地强调其中的一部分，而使持续着的能量的组织受到挫

折。有的艺术作品仅仅提供刺激，活动被激起了，却没有平静的满足感，没有实现媒介所允许的可能性。能量没有能被组织起来。戏剧变成了闹剧；裸体画变成了春宫画；所读的小说使我们对世界不满，唉，我们被迫生活在故事书所讲的没有浪漫历险的机会，没有高尚的英雄主义的世界之中。在这些小说中，人成了作者的木偶，生活是假装出来的，而不是实际发生的，因此使人厌恶。活灵活现地表现假冒生活，使我们产生与听无聊的空谈后感到一样的不满和愤怒。

对于某些人来说，我似乎夸大了节奏的重要性而牺牲了对称。就字面而言，我确实是这么做的，但也仅仅在字面上是如此。这是因为，有组织的能量的观念意味着节奏与平衡是不可分割的，尽管可以在思想上将它们分开。简单而概括地说，当注意力特别放在完整的组织所显示的特征与方面时，我们就特别强调对称，即一事物与它事物之间的度的关系。对称与节奏是同一样东西，由于在感受时具有不同的侧重点，注意它时带有不同的兴趣，它们才不同。当决定休止与相对完成的间隙成为特殊的知觉特征时，我们就意识到了对称。当我们关注运动，关注来来去去而不只是到达，节奏就变得突出了。但是，无论怎样，对称，既然它是对抗的能量间的均衡，就与节奏有关，而节奏只是在运动被休止的空间间隔开时才出现，因此涉及度。

当然，这两者有时在一件艺术产品中是分开的。但是，这一事实表明作品还不完善：一方面，存在着空洞、死点；而另一方面，存在着动机不明、不能平息的激动。在反思性经验本身中，在由有问题的情境中所引起的考察中，存在着寻找与发现，着手寻求可行的结论与达到一个至少是暂时性的结论之间的节奏。但是，这些阶段通常并不重要，不能以显著的审美特性来影响其过程。当它们得到强调，与题材结合在一起之时，存在着同样类型的意识，即它们出现在任何艺术的构造之中。与此不同的是，在仅仅是仿效的与学院式的艺术中，平衡与题材并非吻合，而只是故作姿态，它孤立于运动之外，而终于变得非常令人乏味。

强度与广延性两者间的联系，以及两者与张力间的关系，并非仅仅存在于口头上。如果没有压缩与释放间的交替，就没有节奏。阻力

挡住了直接的释放，积累了使能量变得强烈的张力。在这种阻滞的状态下，释放必然取一种有序的散布形式。在一幅画中，冷色与暖色、互补色、光与影、上与下、后与前、左与右，概括地说，是绘画中对立的性质而产生的平衡手段。在早期的绘画中，这种对称主要是通过位置上的左右对立，或者明显的斜线安排来实现的。既然存在着位置的能量，因此，甚至在这些绘画中，对称也不仅仅是空间性的。但是，正如在13世纪和14世纪的轮廓画中那样，重要人物被放在正中央，而几乎完全一样的人物以几乎是严格的横向对应的方式被放在两边，这种对称是不牢固的。后来，人们就依赖金字塔形的结构。这种安排的力量来自于图画以外的因素。对象的稳定感伴随着对我们熟悉的保证均衡方式的提示。因此，绘画中对称的效果是联想性的，而不是内在的。绘画的倾向是发展关系，平衡不能通过对特定人物的选择作地形学上的显示，而应是整幅画的功能。图画的“中心”不是空间性的，而是相互作用的力的焦点。

在静态的条件下为对称，下定义，犯的是与将节奏当作成分重复一样的错误。平衡是获得平衡的过程，即将重力在考虑其相互作用的方式的情况下去分布。天平的两个托盘在它们通过相互推拉得到调整之时实现平衡。并且，天平实际上的（而不是潜在的）存在，就在于两个托盘为了达到均衡而相互对立地运作。由于审美的对象依赖于一种在积累中实现的经验，测量平衡或对称的最后的标准，是整体最大限度地将相互对立成分的种类和范围包容在它之内的能力。

平衡与重力之间具有天然的联系。在任何领域中，工作都是在对立力量的相互作用中完成的，正像是由相互对立的肌肉组织系统完成的一样。因此，在艺术作品中，一切都依赖于要达到什么样的平衡——这也是为什么从崇高到滑稽只有一步之遥的原因。力本身没有强与弱、大与小。微型画与四行诗各有自己的完美，空虚而自命不凡的大制作会使人厌恶。说一幅画、一部戏，或一本小说中的一部分太弱，意味着与此相关的部分太强，反过来说也是如此。如果绝对地说，没有什么东西强与弱；这只是指施动与受动的方式而言。有时令人惊讶的是，在一幅建筑景观中，一座低矮的建筑如果处于正确的位

置 的话，会将周围的高大建筑吸引到一起，而不是被这些高大建筑湮没掉。

那些自称是艺术品的作品中的最普遍的错误是努力通过夸大某一个因素而获得力量。起初，正如在任何门类中的畅销品一样，出现了一个即时的反应。但是，这样的作品不能长久。随着时间的流逝，日益变得明显的是，被当作力量的东西就显示出在平衡因素方面的虚弱。任何感官方面的魅力，无论有多大的量，当它与其他因素相抗衡时都不会使人感到腻烦。但是如果单独品尝，糖会成为最容易使人发腻的东西。文学中的“硬汉”风格会很快使人厌倦，这是因为显然（即使是下意识地），纵然有暴力活动，但没有展示真正的力量，起平衡作用的力量只是由纸牌上的或泥捏的人组成的。一个成分仿佛具有的力量，是以其他成分的虚弱为代价的。甚至一部小说或舞台剧的煽情都只是涉及缺乏影响整体性质的关系，而不是任何事件本身。一位批评家曾注意到，奥尼尔的戏缺乏延宕，一切都进行得太快、太容易，因此结果就太集中。画家在工作时不得不一处一处地画，而不是一下子画完全画。并且，画家们知道在何时有必要“控制”他们正在画的画。每一位作家也都必须解决同样的问题。除非这个问题得到解决，其他的部分就不能“维持”。在绝大多数情况下，对艺术品中说教和经济与政治上的宣传在审美上的拒绝，会建立在过分重视某种价值，而牺牲其他价值的分析之上；这些作品除了对那些处在同样片面狂热的状态中的人以外，在其他人身上所出现的不是提神而是厌倦感。

单一形式能量的孤立体现导致不协调的运动，作为生命体的人类实际上是复杂的，因而要求调整许多不同的因素。在行动的暴力性与强烈性之间，存在着很大的不同。看一看想要参加游戏活动的年轻孩子，就会观察到一连串互不相关的运动。他们做着手势，摔倒在地，打着滚，各干各的，不管其他人在干什么。甚至同一个孩子的活动也没有前后联系。这个例子通过对比表现出强烈性与广延性之间的艺术关系。由于能量不被既对立又合作的其他成分所抑制，动作以抽搐和痉挛的方式进行。存在着非连续性。在通过相互对立而变得紧张之处，能量以有秩序延伸的方式展开。一个组织和处理得都很好的戏的演出，与孩子无规则地乱爬，没有任何审美价值的情况构成了一个极

端的对比。绘画、建筑、诗歌、小说，所有这些都具有不同程度的量——这不可与体积混淆。它们具有审美意义上的厚重与轻薄，坚实与零碎，组织严密与松散。这种广延的性质，这种相关变化的性质，是标志着受有规则间隙抑制的能量释放的动力学阶段。但是，再说一遍，这些间隙的秩序（那构成作品的对称）不是以空间与时间为基础来调节的。当秩序如此决定之时，效果就是机械性的，就像秋千发出的叮当声一样。在一件艺术产品中，每当间隙是由各部分的相互推动，以实现整一与整体的效果之时，就呈现出了规则。这正是将对称称之为动力性的与功能性的意义所在。

在看一幅画或一座大厦时，存在着与听音乐，读一首诗或小说，以及看一场戏的演出一样由于历时性积累而压缩的过程。没有艺术作品可以在瞬间被知觉，因为那样的话，就不存在保存与增加紧张的机会，并因此没有释放与展开赋予艺术作品以内容的东西的机会。在绝大多数理性的作品中，除了那些明确是审美的闪现之外，我们必须回溯；我们必须有意识地追溯以前的步骤，回想独特的事实与思想。思想的向前推进依赖于这种有意识地向过去记忆的偏离。但是，只在审美的知觉被打断之时（不管是由于艺术家还是由于观赏者的过失），我们才被迫折回去，例如在看一出戏之时，问一问自己前面演了什么，以便跟上剧情的发展。从过去保留下来的东西嵌入到现在正在看到的东西，并且这种嵌入以其压缩的形式，迫使思想向将来延伸。从过去知觉的持续过程中压缩的东西越多，现在的知觉就越丰富，朝向将来的冲动就越强烈。由于浓缩的深度，所包含的材料在打开时的释放给予后继的经验以更广的范围，其中包括更大数量的明确的特性：我所谓的广延和量与由于多种多样的抵制而产生的能量的强度相对应。

由此，那种对节奏与对称的区分，那种对空间的与时间的艺术的区分，还不仅仅是聪明用错了地方。这种区分所依赖的是一个对审美理解，就所关注的范围而言，具有破坏性的原理。此外，在今天，它已经不再像过去所以为的那样，具有科学的根据。由于自身研究对象的特征，物理学家们被迫承认，他们的单位不是空间与时间，而是时空。艺术家从一开始，假如不是在有意识的思想中的话，也是在行动

中领会了这一后来才有的科学发现。这是由于，艺术家总是不得不与知觉的而不是概念的材料打交道，并且，在所知觉的对象中，空间与时间总是在一道的。有趣的是，这一科学发现的取得，当其概念抽象过程如果不摧毁证实的可能性的话，就不能达到排除观察行为的地步。

因此，当科学研究者被迫要将知觉行动的后果与研究对象联系起来考虑之时，他就从空间与 时间过渡到一个他只可将其称之为时空的结合体。他于是碰到了一个可说明所有日常知觉的事实。对于一个物体的广延性与量而言，它的空间属性不能在一个数学意义上的瞬间被直接 经验到——或感受到；除非作为某种能量以一种广延的方式来显示自身，事件的时间属性也不能被经验到。因此，艺术家关于知觉材料的时间与空间性质所做的，只是他关于普通知觉的所有内容所做的。他通过形式选择、强化和集中：节奏与对称必须具有材料在其进行澄清与调整艺术运作时所取的形式。

除了失去假定的科学上的认可，美的艺术中时间与空间的分离还总是不合适的。正如克罗齐所说，我们只有在从知觉过渡到分析性反思时，才特别地 （或分别地）意识到音乐与诗歌中的时间顺序，意识到建筑与绘画中的空间的并存。将我们直接听到的音调假定为存在于时间中，直接看见的颜色假定为存在于 空间之中，是把我们后来由于反思而得到的阐释放到了直接经验之中。我们见到 绘画中的间隙与方向，我们听到 音乐中的距离与体积。如果在音乐中我们只能知觉到运动，而在绘画中只能知觉到休止，音乐就完全没有结构，而图画中除了干巴巴的骨架外什么也没有。

然而，虽然空间艺术与时间艺术的区分是错误的，所有艺术对象都与知觉有关，而知觉不是瞬间性的，但是音乐因其明显的对时间的强调也许比其他艺术能更好地说明那种形式是经验在运动中综合的感觉。在音乐中，形式，即使是音乐的形式，也必须找到空间的语言，也常被看成具有一个结构，在听音乐的过程中，形式发展起来。在音乐发展中的任何一点，即任何音调，都是根据已出现的和在音乐上碰撞与预期而存在于音乐对象——或知觉中的东西。一个旋律是由主音

的音符决定的，对此，一个回归的预期由注意的张力建立起来。音乐的“形式”成为倾听的职业中的形式。此外，音乐的任何部分以及它们的任何切面都像在绘画、雕像或建筑中一样，具有严格的、以和谐的方式出现的平衡和对称。旋律是在时间中展开的和弦。

“能量”一词在这一章中已多次使用。对于有些人来说，坚持将能量的观念与美的艺术联系起来似乎有错位感。然而，如果能量的事实，它引起波澜起伏和宁静平和的力量不被重视，许多与艺术有关的常识都不能被理解。节奏与平衡如果不是外在于艺术的话，就只能是，由于其基本的作用，从能量的组织方面来为它下定义。关于艺术作品能对我们起什么作用，能为我们做什么，我只能看到两个选择。它或者是由于某种超越的本质（通常称之为“美”）从外部降临到经验之上而出现的，或者是由于艺术对世间事物能量的独特复制所产生的审美效果。至于在这两个选项之间，我不知道仅仅靠争论能决定什么选择。但是，我们要知道的是，作出选择会带来什么后果。

那么，以我将审美效果与一切经验的性质（就任何经验都是统一的而言）联系在一起的立场，我愿问，艺术怎样才能是表现性的，而除了根据事物对我们起作用，使我们感兴趣，从而可以选择和整理能量之外，又不是摹仿性或奴隶式再现性的？如果艺术在任何意义上讲是再造性的，而又既不再造细节，也不再造类的特征，就必然是，艺术通过选择事物中的潜能来运作，而正是由于这种潜能，一个经验——任何经验——才具有意义与价值。（选择活动带来的）排除去掉了引起混乱、使人分心与无活力的力量。秩序、节奏与平衡就是意味着对于经验重要的能量在起着最大的作用。

“理想”一词由于感伤性的通俗用法，由于在辩护性目的的哲学话语中隐藏了存在的不和谐与残酷，因而被贬值了。但是，它存在着一个明确的意思，即上面所提到的意思，在其中，艺术是理想的。通过选择与组织，那些使任何经验值得作为一个经验来拥有的特征由艺术来提供，以实现相应的知觉。尽管有种种自然对人的利益的漠不关心与敌意的情况，也必然有自然对人的亲和性，否则的话，生命就不会存在。在艺术中，那种适宜的，不是支撑这个或那个特殊的目的，而

是支撑着整个所喜爱的经验过程本身的力量被释放了出来。这种释放赋予它们理想的性质。除了关于在一个环境中所有事物都共同起作用，以完善和支撑偶然和部分经验到的价值的思想之外，人还能诚实地享有什么理想呢？

一位英国作家，我想是高尔斯华绥[6]，在某处曾将艺术定义为“能量的想象的表现，通过感情与知觉的技术性凝固，通过在个人身上激发非个人的情感，使个体趋向于与一般相和解”。那种构成世界的物体与事件，并因而决定我们的经验的能量是“一般”。“和解”是以一种直接而非争辩的形式在完善的经验中取得人与世界和谐合作的时期。所获得的情感是“非个人的”，它不与个人的幸运，而是与放弃自我而以奉献精神所建构的对象联系在一起。欣赏在情感性质上也同样是非个人的，因为它与客观的能量的建构和组织有关。

---

[1] 爱泼斯坦（Sir Jacob Epstein,1880—1959），生于美国，死于英国，20世纪重要的肖像雕塑家，他所塑的铜像表面起伏丰富，注重表面光线闪动效果。——译者

[2] 简·奥斯丁（Jane Austen,1775—1817），英国女作家，著有《理智与感伤》、《傲慢与偏见》、《爱玛》等小说，以现实主义的方法来描写家庭生活。——译者

[3] 司各特（Sir Walter Scott,1771—1832），苏格兰作家，著有《威弗利》、《艾凡赫》等历史小说。——译者

[4] 列奥纳多，即列奥纳多·达·芬奇（1452—1519）。——译者

[5] 巴恩斯的《绘画中的艺术》、《法国原始主义及其形式》、《亨利·马蒂斯的艺术》，都对绘画作品作了许多细致的分析。

[6] 高尔斯华绥（John Galsworthy,1867—1933），著名英国作家，著有《福尔赛世家》等小说。——译者

第九章 各门艺术的共同实质

对艺术来说，什么题材是适当的？是否有材料天生地合适，而其他材料天生地不合适？或者说，在艺术处理方面，就不存在共同的和不当的地方吗？各门艺术本身对第二个问题所给予的回答是稳步而日益增多地向肯定方向发展。然而，存在着一个经久不衰的传统，它坚持艺术应作出歧视性的区分。对这个问题的简短的考察，也许会因此而成为本章论题的引论，也就是说，艺术质料中所有的艺术都共同具有的方面。

在另一个场合，我曾有机会指出一个时期的通俗艺术与官方艺术之间的区分。甚至受眷顾的艺术在教士与统治者的庇护与控制之下而产生出来时，类别的区分仍然存在，尽管“官方”已不再是一个合适的名称。哲学理论只关注那些被具有社会地位与权威的阶级打上认可的印记的艺术。通俗艺术也许曾繁荣过，但却不能得到文人的注意。它们不值得被理论讨论所提及。也许，它们甚至没有被想到过是艺术。

然而，我不是要考察存在于艺术中的一个歧视性区分的早期表述，而是选择一个现代代表，然后简要地说明那打破曾设置起来的壁垒的反叛活动的某些方面。乔舒亚·雷诺兹爵士[1]给我们提供了这样一段表述：由于适合于在画中处理的主题只是那些引起“普遍 兴趣”的东西，它们应是“某些英雄的行为与英雄的经历”，例如“希腊和罗马寓言与历史中的伟大事件。再如，《圣经》中的重要事件”。他认为，所有过去的伟大绘画作品，都属于这种“历史画派”，并且，他还进一步说，“依照这一原则，罗马、佛罗伦萨、博洛尼亚画派都形成了它们的实践，并因此而值得给予最高的赞美”——作为一个从严格的艺术方面所作的充分的评论，这里遗漏了威尼斯画派与佛兰德斯画派，也没有对折中画派的赞美。如果他能够预见到德加的芭蕾少女、杜米埃的《三等车厢》，以及塞尚的苹果、餐巾和盘子，他会说些什么呢？

在文学中，占主导地位的理论传统也是如此。人们常常断言，亚里士多德曾一劳永逸地为悲剧这一最高的文学样式划定了范围，宣布贵族与处于高位的人的不幸是这种文学样式的合适的素材，而普通人的不幸则在本质上适合于较低级的喜剧样式。当狄德罗说需要资产阶级的悲剧，以及，不再仅仅是舞台上的国王与王子们，无职无权的人身上也可出现激起哀怜和恐惧的可怕的逆转时，他实际上宣布了一次理论上的历史性革命。并且，他还断定，家庭悲剧尽管与古典戏剧在情调与动作上不同，也能够有它们自己的崇高性——这个预言无疑在易卜生身上实现了。

19世纪初，在豪斯曼称之为虚假和伪造的诗，即韵文伪装成诗的时代以后，华兹华斯与柯尔律治的《抒情歌谣集》开启了一场革命。柯尔律治将鼓舞了该诗集的作者们的一条原则表述如下：“诗歌的两条最重要的要点中的一点是，忠实于那些在一个沉思而感受着的心灵在寻找时，会在每一个村庄及其周围找到的人物与事件，或者在它们呈现自身时注意到它们。”几乎不言自明的是，在雷诺兹时代以前很久，在绘画发展中就出现了一场类似的革命。当威尼斯人除了赞美他们周围生活的奢华之外，给予他们名义上的宗教主题以独特的世俗处理之时，他们是向前迈了一大步。除了荷兰风俗画家以外，佛兰德斯画家，例如老勃鲁盖尔[2]，以及像夏尔丹那样的法国画家，真诚地转向日常的主题。随着商业的发展，肖像画也从贵族转向到富有的商人，再转向更不引人注目的人物。到了19世纪末，在造型艺术中，所有的界限都被一扫而空。

小说是造成散文文学中的变化的重要工具。它使注意的中心从宫廷转向资产阶级，再转向“穷人”与劳动者，再转向不论什么身份的普通人。卢梭在文学领域的永久性巨大影响，很大程度上要归功于他对“人民”（*le peuple*）的想象性激动；确实，更多地要归功于这个原因，而不是他的形式的理论。民间音乐，特别在波兰、波希米亚，以及德国，在音乐的扩展与更新上的作用是众所周知，因而也无须重复。甚至在所有艺术中最保守的建筑中，也感受到类似于其他艺术所经历的那种转化的影响。火车站、银行建筑和邮电局，甚至教堂，也不再只是摹仿希腊神庙与中世纪教堂。已确立“等级”的艺术所受到的

对社会阶级已有定型反抗的影响，一点也不小于所受到的在水泥和钢材方面技术发展的影响。

上面的简短描述只有一个目的：表示尽管有形式的理论和批评规则，还是出现了一次革命，而没有倒退。超越一切外在规定限制的冲动存在于艺术家作品的本性之中。它属于要探索和捕捉任何搅动它的素材的创造性心灵特征本身，因此那些素材的价值可被分离出来，并成为一个新经验的材料。拒绝承认由惯例所确定的边界，常常是将艺术对象谴责为不道德的根源。但是，艺术的一个功能恰恰就是侵蚀道德上过于谨慎，正是这种谨慎造成心灵避开某些素材，拒绝将它们接纳进清晰而明朗的通情达理之中的情况。

一位艺术家的兴趣是仅有的加于素材使用之上的限制，而这种限制并不是强制性的。限制只是表示，艺术家的作品有着一个固有的特征，即必须真诚；艺术家绝对不能虚伪与折衷。艺术的普遍性根本就不是拒绝承认依靠至关重要的兴趣进行选择的原则，而是依赖于兴趣。不同的艺术家就有不同的兴趣，并且不受一成不变而先入为主的规则的阻碍，通过他们的作品总体而将经验的所有方面和所有阶段都包括进去。只有在兴趣不再坦诚，而是像当代对性的利用那样出现诡诈和隐秘之时，兴趣才变成片面而病态的。托尔斯泰将真诚看成是独创性的本质，这对他论艺术的短文中许多怪异的观点起了补偿作用。在批评诗歌中只有惯例性时，他宣布其中的许多素材都是借用来的，艺术家像食人者一样相互以对方为食。他说，库存的素材包括，“各种传说、传奇、古代的传统；少女、战士、牧羊人、隐士、天使、各种各样的魔鬼；月光、雷鸣、山峰、大海、悬崖、花儿、长发；狮子、羔羊、鸽子、夜莺——因为它们都曾常常被以前的艺术家在创作中使用。”

为了将艺术的素材限制在来自普通人、工厂工人，特别是农民生活的主题，托尔斯泰描绘了一幅扭曲的、受到来自习惯的种种限制的图画。但是，这幅图画中包含了足够的真理，可以用来勾画艺术的一个至关重要的特征：不管适用于艺术的素材范围的界限是如何狭窄，它也将单个艺术家的艺术真诚性包容在内。这对于艺术家的人生兴趣

来说是不公平的，也没有给予发挥的机会。这迫使艺术家的知觉进入到过去已磨出的渠道之中，剪掉了他想象的翅膀。我想，那种认为艺术家存在着处理“无产阶级的”素材，以及处理任何以其对无产阶级的命运的影响为基础的素材的道德责任的思想，是一种回到艺术所历史性地从中生长出来的立场的努力。但是，就无产阶级的兴趣标志着一个新的注意方向，并使过去忽略了的素材得到观察而言，它确实调动起那些过去没有被前一种素材感动而进行表现的人的积极性，揭示并因而帮助打破过去没有意识到的界限。我有点怀疑人们所说的莎士比亚个人具有的贵族倾向。我想，他的限制是符合传统的、常见的，因而是受到不同阶层的人欢迎的。但不管其源头在哪里，都对他的“普遍性”构成了限制。

艺术的历史性运动废除了那曾经以所谓的理性为根据的题材上的限制，这一证据并不能证明，在所有门类艺术的质料中，存在某种共同的东西。但是，这表示，随着它的范围的广泛延伸，（潜在地）接纳任何事物和一切事物，假如不存在一个由共同本质构成的核心的话，艺术将失去它的统一性，分散为相互联系的不同艺术门类，从而我们见树不能见林，见枝不能见树。对这里所提示的推论的显然易见的回答是，艺术的统一存在于它们的共同形式之中。然而，如果接受这一回答的话，我们就必须同意这样的想法，形式与质料是分开的，从而引导我们回到这样的结论，即艺术产品是获得了形式的实质，并且，当一个兴趣占据主导地位时作为形式出现在思想之中的东西，在兴趣转向另一个方向之时，就表现为质料。

除了某种特殊的兴趣之外，每一件艺术产品都是质料，并仅仅只是质料。因此，所存在着的不是质料与形式的对比，而是较少形式化的质料与充分形式化的质料的对比。思想在图画中找到其独特的形式的事实不能与一幅画由涂在画布上的色彩组成这一事实对立起来，这是由于任何安排与设计毕竟都只是实质的一种性质，而不是其他任何东西。同样，今天所存在的文学，仅仅是许许多多的词，或者是说出的，或者是写出的。“材料”是一切，它构成一个当注意力主要针对质料的某些方面时称呼它们的名称。一部艺术作品是能量的一个组织，

以及这一组织的性质是非常重要的事实，并不会对它是组织起来的能量，这种组织在这些能量之外并不存在的事实产生不利影响。

这里所认可的在不同艺术门类中的形式一致性带来了在实质上也有相应的一致性的含意。我在这里所提出要研究与发展的，正是这种含意。我在前面曾提出过，艺术家与观赏者同样都是从一种也许可被称为总体把握的东西开始的，这是一个综合性的性质上的整体，没有分辨，没有区分出其成分。席勒在提到他的诗歌的起源时说："对于我来说，知觉在一开始没有一个清楚而明确的对象。对象是后来才形成的。在此之前的是一种精神上的独特的音乐情绪。在此之后出现诗的观念 。"我将这个说法解释成上面所说的那种东西。此外，不仅"情绪"在先，而且它在区分出现以后，仍潜在地存在着；实际上，这些区分是作为它的 区分而浮现出来的。

甚至从一开始，这种整体的厚重性质就具有其独特性；甚至在模糊不清之时，它就是那个东西，而不是什么其他的东西。如果知觉继续，辨别活动就不可避免会出现。注意力必然会活动，在它活动之时，部分和成分就从背景中浮现出来。并且，如果注意力以一种统一方向，而不是漫无目的地活动的话，它就被一种无所不在的性质上的统一体所控制；注意力被 它控制，是因为它就在其内部起作用。韵文就是 诗，是它的实质，这无须多说，不言自明。但是，除非被诗意地感受到的质料首先出现，并以一种统一而大量的方式出现，以致可决定自身的发展，即分化为独特的部分，这一道理所记录的事实就不可能存在。感知者能够意识到艺术作品的缝隙与机械的接合之处的原因就在于实质没有被一种处处渗透着的性质所控制。

不仅这种性质必须处于所有的"部分"之中，而且只有它才能被感到，即被直接经验到。我不想对它作出描述，因为它无法被描述，甚至不能被明确地 指出——所有在艺术品中可被说明的东西都是它的 诸分化物之一。我仅仅想引起注意的是，某种每个人都能意识到的东西存在于他对一件艺术品的经验之中，但是，这种存在是如此 彻底而无所不在，以至于被当作是天然就有的。"直觉"一词被哲学家们用来表示许多的东西——其中的一些在性质上很可疑。但是，贯穿于一件艺

术品的所有部分，并且将它们结合成个性化的整体的无所不在的性质，才能在情感上被称为“直觉”到的。一件艺术品的不同的成分与具体的性质以一种独特的方式混合与融合在一起，这是物质性的东西无法仿效的。这种融合是在感受中呈现的所有部分的同质统一。“部分”是被区分出来的，而不是被直觉到的。但是，如果没有直觉的包容性，各部分之间就相互具有外在性，而只是机械地被联系在一起。然而，艺术品就像有机体一样，它没有什么不同于它的部分或成分的东西。它就是 作为成分的部分——这一事实再次将我们带入一个无所不在的性质在被分化时仍保持同质的问题。所导致的总体感具有纪念性、期待性、暗示性与预兆性。[3]

人们没有给它起什么名字。当它给予生动之气时，它是艺术作品的精神。当我们感到艺术作品的真实在于作品自身，而不在于现实的展示之时，它就是它的真实。它是习惯用语，通过它独特的作品被构成与表现，作品的个性在它上面打上印记。它是背景，这不仅指空间的背景，因为它进入到一切成为焦点的、一切区分为部分与成分的东西之中，并对它们作出限定。我们习惯于认为物质性的物体都具有固定的边界；像石头、椅子、书本、房屋、贸易和科学等物，及其求得精确的尺寸的努力，强化了这一信念。那么，我们无意识地将这一对所有经验对象 的固定特征的信念（一个在我们处理事情的实际上的关键时刻最终发现的信念）带入到我们关于经验本身的观念之中。我们假定经验具有与它相关的事物同样明确的限制。但是，任何经验，哪怕是最普通的经验，也具有一个不确定的总体框架。事物与对象仅只是一个无限延伸着的总体之内的此时此地的焦点。这是性质上的“背景”，它被限定，并以其特殊的对象和具体的特点与性质而被明确意识到。“直觉”一词带着某种神秘性，任何经验在其不受限制的感觉与感情变得强烈之时，就变得神秘——正像对艺术对象的经验中那样。正如丁尼生所说：

经验是一座拱形纪念碑，光芒从这里

闪现，没有到达过的世界的边缘

随着我的行动而永远永远地后退。

虽然存在起着限制作用的地平线，但它随着我们的移动而移动。我们从未完全摆脱那种在我们之外存在着某种东西的感觉。在直接看到的有限的世界之中，存在着一棵树，树下有一块石头；我们将目光固定在岩石上，然后，我们看到了岩石上的青苔，也许我们还取来一架显微镜，观察一些微小的地衣。但是，不管视觉范围是大是小，我们都将它经验为一个更大的整体，一个包罗万象的整体的一部分，我们只是将经验的焦点集中在这个部分之上而已。我们也许会将范围从窄向宽扩大。但是，不管范围扩大到多宽，它在感觉中仍然不是整体；边缘后退，直到无限地扩张，在它之外，想象力称之为宇宙。这种隐含在日常经验中的包罗万象感，在画与诗的结构之中变得更加强烈。正是由于这个原因，而不是由于任何特别的净化，我们才能接受悲剧事件。象征主义者利用了艺术的这种无限方面；埃德加·艾伦·坡谈到"一种暗示性的模糊的无限性以及由此而来的精神效果"，而柯尔律治则提到，每一件艺术作品为了达到完全的效果，都必须有某种不可理解 的东西包围着它。

每一个明确而处于焦点中的对象周围，都存在着一种向隐晦的、不能被理智所把握的状态退隐的倾向。我们在反思之中将之称为暗淡与模糊。但是，在原初的经验中，它并不被认为是模糊。它是整体情况，而不是其中一个成分的功能，仿佛它必须是如此，以便它作为 模糊来被理解。在明暗交替之时，黄昏的风景具有整个世界中最令人兴奋的性质。这是世界的最合适的展现。只是在使我们不能对某些想辨识的特殊事物有清楚的知觉时，它才成为一个专门化而令人讨厌的特点。

一个经验的不确定的、无所不在的性质在于它将所有确定的成分，将我们集中注意的对象结合在一道，使它们成为一个整体。为此提供证明的最好的例子是，我们常常感觉到事物是否合适，是否相关，这种感觉具有直接性。这不可能是思考的产物，尽管它需要思考，以确定某一特定的考虑是否与我们所做所想具有从属关系。如果感觉不是直接的，我们就无法指导我们的思考。对一个广泛而潜在的整体的感觉是每一个经验的背景，并且这是理智的本质。疯狂而不正常的事物对于我们来说是那种从通常的背景中拉出来，单独而孤立地

存在着，仿佛那些可能会在一个与我们的世界完全不同的世界中出现的事物。没有一个模糊而未确定的背景，任何经验的材料都是支离破碎的。

一件艺术品引发并强调这种作为一个整体，又从属于一个更大的、包罗万象的、作为我们生活于其中的宇宙整体的性质。我想，这一事实可以解释我们在面对一个被带着审美的强烈性而经验到的对象时所具有的精妙的清晰透明感。这也可以解释那伴随着强烈的审美知觉的宗教感。我们仿佛是被领进了一个现实世界以外的世界，这个世界不过是我们以日常经验生活于其中的现实世界的更深的现实。我们被带到自我以外去发现自我。除了艺术品以某种方式深化，并使伴随着所有正常经验的包罗万象而未限定的整体的感觉变得高度明晰外，我看不出这样一个经验的特性有什么心理学的基础。那么，这一整体就被感到是自我的扩展。一个人只有在像麦克佩斯那样在至关重要的欲望对象前感到挫折时，才会发现生活是一个白痴所讲的故事，充满着吵闹与狂怒，没有什么意义。自我中心论不能为现实与价值提供尺度，我们是自身之外的这个广大世界的公民，任何对这世界的呈现在我们面前和我们心中的深刻领会，都带来一种特殊的它自身以及它与我们统一的满足感。

每一件艺术作品都具有一种独特的媒介，通过它及其他一些物，在性质上无所不在的整体得到承载。在每一个经验之中，我们通过某种特殊的触角来触摸世界；我们与它交往，通过一种专门的器官接近它。整个有机体以其所有过去的负载和多种多样的资源在起着作用，但是它是通过一种特殊的媒介起作用的，眼睛的媒介与眼睛相互作用，耳朵、触觉也都是如此。美的艺术抓住了这一事实，并将它的重要性推向极致。在任何普通的视知觉中，我们都通过光来看；我们通过色彩的反射与折射来作出区分：这是一个不言而喻的道理。但是，在普通的知觉中，色彩的媒介是混合的、掺杂的。我们在看时也在听；我们感到压力，也感到热或冷。在一幅绘画中，色彩呈现出景色，却没有这些混合与不纯性。它们是在一种强烈的表现行动中被挤出来留在后面的杂质的一部分。媒介变成了只是色彩本身，并且由于色彩必须单独地负担起运动、触觉、声音等等的性质，它们在普通视

觉中为着自身而得到物质性呈现，因此色彩的表现性与能量得到了加强。

对于原始人来说，据说照片具有令人恐惧的魔术性。将立体而鲜活的事物这样显示出来，是不可思议的。有证据表明，当任何种类的图画一开始出现时，都被赋予了魔力。它们的再现的力量只能来自于一个超自然的源泉。对于一个还没有由于与图画再现的日常接触而变得淡漠的人来说，仍存在着某种东西以一种收缩了的、扁平的、统一的东西的神奇的力量，描绘广大而多样的、由有生命的与无生命的事物组成的宇宙：可能是由于这个原因，一般说来“艺术”倾向于表示绘画，而“艺术家”则指作画的人。原始人运用词来超自然地控制人的行动与秘密，并且，假如有了正确的词的话，控制自然力之时，也诉诸声音。在表现所有的事件与对象的文字材料中，仅仅声音也同样具有非凡的力量。

我感到这些事实似乎表明了艺术媒介的作用与意义。初看上去，似乎每一门艺术都有着自己的媒介，是一个不值得花笔墨记载的事实。为什么我们要用白纸黑字把这一点记下来：没有颜色绘画就不能存在，没有声音就没有音乐，没有石头与木头就没有建筑，没有大理石与青铜就没有雕塑，没有词就没有文学，没有鲜活的身体就没有舞蹈？我相信，回答已经提出了。在每一个经验中，都充满潜在的性质上的整体，它对应于并显示构成神秘的人的精神状态的整体活动组织。但是在每一个经验中，这一复杂的，这一被区分开来并记录着的机制通过主导的特殊结构而起作用，这里的主导是指并非通过所有的器官同时散乱地起作用，这只有在惊慌失措的情况下，正如我们恰如其分地描述的，一个人在丢了自己的脑袋 时，才会如此。 在美的艺术中，“媒介”表示一个特殊经验器官的专门化与具体化发展到这样一个程度：其中所有的可能性都得到了利用。最具有活动性的眼睛或耳朵在负载着只有它们才使之得以形成的经验之时，并不失去其特殊的特征及其特殊的合适性。在艺术中，普通知觉中分散而混杂的看与听不再处于散乱状态，被集中起来，特殊媒介的特别功能不受干扰，以其全部能量而起着作用。

“媒介”首先表示的是一个中间物。“手段”一词的意思也是如此。它们是中间的，介乎其间的东西，通过它们，某种现在遥远的东西得以实现。然而，并非所有的手段都是媒介。存在着两种手段。一种处于所要实现的东西之外；另一种被纳入所产生的结果之中，并留存在其内部。有一种目的仅仅是令人愉快的结局，而另有一种目的是此前发生的事的完成。一个劳动者的劳累常常仅仅是为着他所得到的工资，正像汽油的消耗仅只是实现运输的手段一样。当“目的”达到之时，手段就不再起作用；通常，如果既能得到结果而又可以不使用手段的话，人们就会很高兴。手段仅仅是一个脚手架而已。

这种外在的或单纯的 手段，正像我们恰当地将它称为手段所表明的那样，通常属于这样一种类型，即它们可以被其他的手段所取代；在此处恰恰使用这些手段是由某种外在的考虑——例如价格低廉——所决定的。但是，当我们说“媒介”之时，我们所指的这样一些手段，它们会被吸收进结果之中。甚至砖头与灰泥在它们用于建筑时，也成为房子的一部分；它们并非仅仅是建房子的手段。色彩就是 绘画；音调就是音乐。一幅用水彩画的画，在性质上就不同于用油彩画的画。审美效果在本质上就属于它们的媒介；当用另一个媒介取代之时，我们所得到的是绝技表演，而不是一件艺术品。甚至在这种取代工作在实施时具有最高的艺术鉴赏力，或者为了达到所要达到的目的之外的任何原因之时，其产品就会要么是机械的，要么艳丽而虚假——就像木板在建一座大教堂时被涂上色彩以便看上去像石头一样，因为石头不仅在物理上，而且在审美效果上讲对整体都是不可缺少的。

外在的与内在的作用的不同贯穿于生活的一切事务之中。一个学生为了通过考试和得到升级而学习。对于另一个学生来说，手段，即学习活动是与这种活动的结果完全一致的。结果、教益、启示，与过程是一回事。有时，我们到某个别的地方旅行，是由于我们在那里有事务要处理。如果能够取消旅行的话，我们会很高兴。在另外一些时候，我们旅行是为了到处走走，看到所看到的东西的乐趣。手段与目的结合在一起。如果我们在心灵中将一些这样的例子浏览一遍，我们很快就能看到，所有那些在其中手段与目的具有相互外在性的例证，都是非审美的。这种外在性也许甚至可被视为一个非审美的定义。

为了避免惩罚而做“善”事，不管这种惩罚是进监牢还是下地狱，都会使行为本身变得不可爱。这就像是牙医用麻醉药以避免持久的伤害一样。当希腊人辨识行动中的善与美之时，他们在其对正确行为的优雅与合比例的感受中，揭示出一种手段与目的二者融合的知觉。一个海盗的历险至少有一种浪漫的吸引力（这在谨守法律的人的引起痛苦的所得中是没有的），只是因为他认为，这样做最终会得到好的报偿。道德哲学中流行的对功利主义的厌恶，很大程度是由于对纯粹计算的夸大。“得体”与“妥帖”曾由于其审美特性而受到欢迎，而现在却被人们轻视，原因在于它们被理解成为了达到一个外在的目的而一本正经，装模作样。在所有经验的范围之中，手段的外在性就决定了其机械性。许多被说成是精神性的东西也是非审美的。然而，这种非审美特性是由于这个词所表示的事物也成了手段与目的分离的证明；“理想”被割断了与现实的联系，人们只是追求现实，生活就变得索然寡味。“精神性”只有体现在从某种意义上讲是实际的事物之中时，才找到了安身立命之处，取得一种审美性质所必需的形式上的实在性。甚至天使也需要在想象中添上身体与翅膀。

我曾不止一次地提到，审美的性质也可以存在于科学著作之中。对于外行来说，科学家的资料通常是令人望而生畏的。对于研究者来说，这里面存在着一种达到完成与完美的性质，结论是对通向结论的条件的总结与完善。此外，它们有时还具有高雅的，甚至是严谨的形式。据说，克拉克-麦克斯韦[4]曾引入一个符号使得一个物理学方程式得以对称，只是后来，实验的结果才赋予这个符号以意义。我想在商业活动中也是如此。如果商人像对这个行业反感的圈外人所想的那样，仅仅是一批唯利是图的人，那么，他们也不会对这个行业这么感兴趣。实际上，这也许具有某种游戏性，它甚至在对社会有害之时，对痴迷的人来说，也具有一种审美的性质。

因此，手段只有在它们不仅仅是预备性或起始性时，才是媒介。作为一个媒介，色彩是处于微弱而分布于普通经验之中的价值与由绘画所引起的新的集中知觉的价值之间的中介。一个留声机唱片只是一个效果的传达载体，除此以外什么也没有。从中发出的音乐也是一个传达载体，但除此以外还有点什么；这是一个传达载体，又与载体所

负载的东西合在了一起；它实现了与所传达的东西的结合。从物质上讲，画笔与将颜色涂在画布上的手的运动是外在于一幅画的。在艺术中就不是如此。笔触是一幅画在被感知时的审美效果的组成部分。某些哲学家曾提出，审美效果或美是一种漂浮的本质，它为了适应肉体的需要，被迫使用外在的感性材料作为载体。这一信条在暗示，如果不是灵魂被束缚在肉体中的话，绘画就可以没有色彩，音乐就可以没有声音，文学就可以没有词而存在。然而，除了对那些告诉我们他们是如何感觉，却又不能根据所使用的媒介分辨或知晓为什么 会如此的批评家，除了对那些将情感的发泄等同于欣赏的人之外，媒介与审美效果是完全融合的。

对作为媒介的媒介的敏感是所有艺术创作与审美感知的核心。这种敏感性并没有将外在的材料拉进来。例如，当人们从历史场景的描绘的角度来看绘画，从熟悉的场景的角度来看文学之时，这些场景就不是根据它们的媒介来被感知的。或者，当只是参照制造它们成为这个样子的技术来看待它们时，也不是从审美的角度来感知它们。这是因为，在这里手段与目的也是分离的。对前者的分析成为了对后者欣赏的替代物。确实，艺术家自己感到常常是从一个完全技术的立场来着手完成一件艺术作品的——并且，其结果至少是，在服了一帖被认为是"欣赏"的药之后，使人精神振作。但是在实际上，在绝大多数情况下，他们对整体有着这样的感受，以至于他们无须用语词对目的和整体详加论述，并且，他们因此而自由地思考后者是怎样产生的。

媒介是一位仲裁者，在艺术家与感知者之间起中介的作用。处于道德偏见之中的托尔斯泰，常常作为一位艺术家来说话。当他发表上面曾引用过的关于艺术起统一作用的话时，他在赞美艺术家的这一功能。对于艺术理论来说，重要的事是这个统一是通过使用作为媒介的特殊材料来实现的。从性情上，也许也从倾向与追求上讲，我们在某种程度上都是艺术家。我们所缺少的是艺术家在实施方面的能力。艺术家具有捕捉特殊种类的材料，并将它变成可靠的表现媒介的力量。我们其他人则需要许多的渠道和大量的材料才能给予我们愿意说的东西以一个表现。这时，所使用的中介的多样性相互干扰，使表现变得混浊，而所使用材料的单纯量的增多则使表现变得杂乱与笨拙。艺术

家依赖于自己所选择的器官及与之相对应的材料，并因此，根据其媒介，被单独而集中地感受到的观念达到纯粹而清晰。由于严格，他的这个游戏也玩得充满热情。

德拉克洛瓦关于他同时代的画家所说的某些话，普遍适用于一些低等的艺术家。他说，他们是在着色而不是用色。这句话是说，他们将色彩运用到 他们所再现的对象之上，而不是用色彩将他们再现出来。这一过程表明，作为手段的色彩与被描绘的对象和景色之间是分离的。他们并非带着完全虔诚的心情来使用作为媒介的色彩。他们的心灵与经验是分离的。手段与目的没有合二为一。绘画历史上的最伟大的审美上的革命，是在色彩被结构性地使用之时发生的；这时，绘画不再是着色的素描。真正的艺术家使用他的媒介来观看与感受，而那些学会审美地感知的人仿效这种做法。其他人则将阻碍和混淆知觉的一些偏见带入到看画与听音乐的活动之中。

美的艺术有时被定义为创造幻觉的力量。依我所见，这肯定是一个对真理的不明智与误导的表述——即艺术家通过把握单一的媒介来创造效果。在普通的知觉中，我们依赖于来自多种渠道的帮助来理解我们正在获得的经历的意义。在艺术中的对媒介的使用标志着不相关的帮助被排除了出去，而一种感觉的性质被集中而强化地用来去处理通常是宽泛地在多种感觉的帮助下完成的工作。但是，将结果称之为幻觉，是将应该区分的东西混淆了起来。如果衡量艺术水平的尺度在于能在桃子上画一只苍蝇，以致我们要去把它轰走，或者在画布上画几串葡萄，引得鸟儿来啄它们，那么，一个稻草人如果能成功地使乌鸦不敢靠近的话，就是一件最完美的艺术作品了。

我前面所谈到混淆是可以得到澄清的。存在 某种物理的东西，即它的一般意义上的真实存在。存在着构成媒介的色彩与声音。并且，存在着一个具有现实感的经验，很可能是一个被突出的经验。假如这种感觉像是那种属于对媒介的真实存在的感觉的话，它就将是幻觉性的。然而它却并不是如此。在舞台上，媒介，即演员和他们的声音与姿态，具有真实性；它们存在着。并且，作为其结果，有教养的听众会得到一个对一般 经验的事物的真实性的突出感觉（假如这个戏具有

真正的艺术性的话）。只有无教养的看戏人具有这种对所演的现实的幻觉，也就是说，使演出与演员的精神存在的呈现等同起来，从而想要去加入到行动之中。一幅树或石头的画也许会使树或石的独特现实比以前所见到的更为强烈。但是，这并不意味着观赏者会将画的一部分当作他可以敲打或在上面坐的实际的石头。正是由于用来表达一个意义，素材才变成媒介，这与那种借助其单纯的物质性存在来表现不同：一物的意义不在于它在物质上是什么，而在于它表现了什么。

在对经验的性质背景以及独特的意义与价值投射到它上面的特殊的媒介的讨论之中，我们面临着各艺术门类的实质所共有的某些东西。在不同的艺术中，媒介是不同的。但是它们都拥有媒介。否则的话，就不会是表现性的，没有这种共同的实质，它们就没有形式。我前面曾提到，巴恩斯曾将形式定义为通过关系，色彩、光线、线条与空间所实现的综合。色彩显然是媒介。但是，其他艺术门类不仅仅具有某种对应于作为媒介的色彩，而且也具有在实质上与线条和空间在绘画中所起作用相对应的同样的功能特性。在后者中，线条区分、勾勒，从而使独特的物体、人像或形状呈现出来，通过这些手段，那些否则的话就不可区分的团块被描画出可辨认的物体、人物、山峰、草地。每一门艺术都具有个性化了的、确定的成分。每一门艺术都通过使用其实质性的媒介而将各部分的复杂性赋予它的创造性的统一性。

在初步思考之后，我们可能会赋予线条的，是形式的功能。线条形成联系与连结。它是确定节奏的一个必要手段。然而，进一步的反思却显出，在一个方向上只是表示关系的东西，另一个方向上的却构成了各部分的个性。假定我们正在观看由大树、树丛、一块草地，以及背景中的几座小山构成的一片“自然”风景。这片风景由这些部分组成，但是，就整体而言，它们之间组合得并不好。小山与某些树并没有放在正确的位置；我们想要对它们重新安排。有些树枝并不合适；并且，尽管一片树丛构成了很好的背景，其他部分却模糊不清，起着妨碍的作用。

从物理上讲，上面提到的东西是景色中的各部分。但是，如果我们将景色看成是审美上的整体的话，它们就不是整体的部分。这时，

用审美的眼光看，我们的最初的倾向就可能是指出形式上的缺陷，指出轮廓、团块与位置间关系不适当与混乱的一面。并且，我们会明白无误地感到不和谐与干扰是出于这个原因。但是，如果我们作进一步的分析，我们就会看到，关系上的缺陷与单个结构和明确性上的缺陷，是同一问题的两个方面。我们应发现，我们为了得到更好的结构而做的改变，也对各部分 在知觉中比以前更加个性化和更具有确定性起着作用。

在讨论强调与间隙时也同样如此。它们是由维持将各部分结合成一个整体的必要性所决定的。但是，如果没有这些因素，成分也将是乱成一团，漫无目的地相互碰撞；它们将缺乏个性化的分界。在音乐或诗句中，会存在无意义的中断。如果一幅画要成为图画的话，就必须不仅存在着节奏，而且作为色彩的共同根基的团块也必须被描画成图像；否则的话，就只有污迹与斑点。

在有些画中，色彩受到抑制，但绘画却给予我们一种热烈而辉煌的感觉，而在另一些画中，色彩明亮到鲜艳夺目的程度，而整体效果却单调而枯燥。除了出于艺术家之手，生动而明亮的色彩一般都会被合乎逻辑地看成是石印而成。但是，在艺术家那里，本身是俗气的色彩，或者甚至是泥土也可以用来增加能量。对这样一些事实的解释是，艺术家使用色彩来显示一个物体 ，并且是彻底地完成了对它的独特特性的描述，以至于使色彩与物体融合在一起。色彩成了物体的色彩，而物体的所有 特性都通过色彩得到表现。是物体 在闪光——宝石与阳光；是物体 在辉煌——王冠、礼服、阳光。除了通过物质在日常经验中的重要的色彩性质来表现物体之外，色彩只起到短暂的刺激效果——正像红色起激发而另一种颜色起抚慰作用一样。取一个人所喜欢的任何艺术为例，媒介会显示出由于它用来赋予个性与明确化而具有表现性，而且，这并非仅仅是在物理轮廓的意义上，而且是在表现那等同于物体特点的性质的意义上而言的；它通过强调使特点变得异乎寻常。

如果一部小说或戏剧没有不同的人物、地点、动作、观念、运动、事件的话，那会是什么样子？这些要素在戏剧中通过场次与场

景，通过入场与出场，以及所有舞台技巧设施，而在技术上被划分开。但是，这些技术性的措施只是使各成分显得突出，从而使对象与情节具有自足性——正像音乐中的休止不是空白，而是在继续一个节奏之时，强调与确立个性。如果一个建筑结构没有作出团块的区分，一种不只是物质的与空间的区分，而是分出部分、窗户、门、檐口、支撑梁柱、屋顶，等等的话，会是什么样子？然而，由于不恰当地揣摩一个总是存在于任何复杂的重要整体中的事实，我也许会从一个我们最熟悉的经验来解读一个秘密：对我们来说，除非该整体是由那些在与它们所从属的整体分离时本身就重要的部分构成的，没有一个整体是重要的。换句话说，除了由重要的个人组成的社群以外，没有一个社群能够存在。

美国水彩画家约翰·马林（John Marin）谈到艺术品时说："身份就像最后的依托一样显示出来。正如自然在造人时严守其身份一样，头、身体、四肢及其各自的内容，本身各有其身份，调动各自自身内的各部分，通过其他相邻部分，与这些部分合作，尽其所能以达到一种美的平衡，艺术产品也是由相邻的身份构成的。在这种构造中，如果一种身份没有占据其位置，起到它的作用，它就是一个坏邻居。而将邻居们联系在一起的纽带不合适，就会服务很差，接触很差。因此，艺术产品本身就是一个村落。"这些性质是这样一些部分，在艺术作品的质料中，它们自身就是单独的整体。

在伟大的艺术中，对于这种在部分中的部分的个性化并没有限制。莱布尼茨教导说，宇宙是一个无限的有机体，其中每一个有机物都是无限地由其他有机体构成的。人们也许会在谈到宇宙时，对这一命题的真理性持怀疑的态度，但是，作为衡量艺术成就的尺度，由于艺术具有可在知觉中被无限分辨的性质，作品中的每一部分都确实至少是潜在地这样构成的。我们看到一些建筑物的组成部分并不或很少引人注目——除非作为纯粹的丑。[5] 我们的眼睛只是扫视过去而已。在浅薄的音乐中，各部分只是过渡而已；它们不是作为部分而抓住我们的注意力，随着音乐的持续，我们也不将刚刚过去的作为部分来接受；至于在审美上廉价的小说，我们被情节所"驱赶"，但除非有个性化的对象或事件，没有什么可让我们驻足 。而另一方面，当每一个细

部都有着清晰的表述时，散文却可以带来一种和声效果。各部分对于整体的贡献越明确，这些部分本身就越重要。

为了看某些清规戒律被遵守得如何好而去看一部艺术作品，就会使知觉变得贫乏。但是，如果努力注意某些条件被满足的方式，注意媒介是如何通过有机的手段得以表现和容纳一定的部分，或者注意充分的个性化问题是如何解决的，会使审美知觉变得敏锐，使这种知觉的质料变得丰富。每一位艺术家都以自己的方式完成这种运作，他也不会在他本人的两部作品中完全重复自己。他有权使用一切技术手段去达到他所要的效果，而领会他的独特方法，是审美理解的开始。一位画家用流动的线和颜色间的融合比起用极分明的轮廓可以更细致地表现个性。一位用明暗法实现了另一位用高光法达到的效果。不难发现，在伦勃朗的素描中，人物之中的线条比那些在画出人物外在轮廓的线条更强有力——个性却不但没有被牺牲掉，反而得到了提升。大致说来，存在着两种对立的方法：一种是对比的、中断的、突变的方法，另一种是流动的、融合的、渐变的方法。从这里出发我们可进而作出愈加精微的发现。我们可以用利奥·斯泰因的一段话，作为这两种方法的一般性例子。他说："比较莎士比亚的诗句'在猛烈而狂暴的波涛的摇篮里'与'当墙上挂着冰柱'。"前面的一行中，有像波涛与摇篮，猛烈与狂暴这样的词的对比，也有元音与音步的对比。而对于后者，他说："每一行都像轻轻悬挂着的链条中的一环，甚至像一个悬臂，轻松地与后续的部分联系在一起。"突变的方法有助于最直接的清楚表达，而连续性的方法却建立联系，这也是为什么艺术家喜欢颠倒这个过程，并因此而增加所产生的总能量的原因。

感知者与艺术家都可能会偏爱某种特殊的取得个性化的方法，以至于将方法与目的混淆起来，并在他们对达到目的的手段感到厌恶时，就否认目的的存在。从观众的一方看，这一事实在很大程度上是在艺术家不再使用明显的阴影来勾画人物，而是使用一种色彩的关系之时，由对绘画的接受来说明的。从艺术的一方看，这在一个人身上体现得特别明显，他的画作很重要（特别是素描），他的诗也非常突出，这个人就是布莱克。[6] 他对鲁本斯、伦勃朗，以及威尼斯和佛兰德斯画派的审美特点一概反对，认为他们使用了"断裂的线、断裂的团

块和断裂的色彩”，而这些因素正是19世纪末绘画的伟大复兴的特征。他补充说：“艺术与生活的伟大而黄金的规则是：轮廓线越是明确、清晰和精细，艺术作品就越优秀；越是不强烈、不清晰，就越是显得想象力贫乏、剽窃与粗制滥造。……缺少这种决定与限制性形式证明艺术家的心灵中缺少思想，从而导致在其发展的所有分支上都抄袭作假。”这段话之所以值得我们在此引用，是因为它强调了对艺术品中的诸成分明确的个性化的必要性的认识。但是，它也表明一种特殊的视觉方式在强烈时所具有的局限性。

还有另一样在所有的艺术作品的本质中都共同具有的东西。空间与时间——或更确切地说时-空——可以在每一件艺术产品的质料中找到。在各门艺术中，它们都既不是空的容器，也不是一些哲学流派有时所描绘的那样是形式结构。它们是本质性的；它们是每一种在艺术表现与审美实现中所使用的材料的属性。设想在读到麦克佩斯时企图将石南丛生的荒原与女巫分开，或者在读到济慈的《希腊古瓮颂》时，将有形的牧师、少女、母牛与那些称为灵魂或精灵的东西区分开来。在绘画中，空间当然是必不可少的；它起着帮助构成形式的作用。但是，它也是作为性质被直接感受和感知到的。如果不是这样的话，那么，一幅画就会充满着使知觉经验解体的空隙。在威廉·詹姆斯给了更好的教导之前，心理学家们已经习惯于在声音中只去发现时间性质，并且，他们其中的一些人甚至将此当作一种理性的关系，而不是一种像其他声音特征一样独特的性质。詹姆斯揭示出，声音也具有空间上的体积——这一事实每一位音乐家都在实际上使用与展示，而不管他有没有在理论上阐述这一点。至于我们所说过的其他的属性，美的艺术从我们所经验到的事物中将这种性质抽引出来，使之得到比原有事物更为有力而清晰的表现。科学获得了定性的空间与时间，将它们化约为可用等式表示的关系，而艺术则使所有事物的本质本身所具有的重要价值在其自身的意义上得以丰富。

在直接经验中，运动是物体<u>性质</u> 的变化，而所经验到的空间是这一性质变化的一个方面。上与下，后与前，去与来，这边与那边——或右与左——这里与那里，给人以不同的<u>感觉</u> 。它们如此的原因是，它们不是某种本身静态的东西中的静态的点，而是在运动中的物体，

是价值的性质变化。这是因为，“后”是向 后，前是向 前的省略形式。速率也是如此。从数学上看，不存在所谓的快与慢。它们只是表示在一定的数的范围内的大与小。它们在经验中性质上的不同，就像有噪音与安静、热与冷、白与黑之间的不同一样。被迫很长时间地等待一件重要事件的发生，与钟表的指针运动所表示的时间的长度，是完全不同的。它是某种定性的东西。

时间与运动还有另一个重要的在空间中的纠葛关系。它不是由定向的趋势——如上与下——而是由相互的接近与退缩所组成的。近与远，即接近与分离，具有常常隐含着悲剧性意味的性质——当它们被经验到时，不只是像科学中所度量的那样。它们表示松与紧，扩张与收缩，分离与紧凑，飞扬与低落，上升与下降；散乱的、分散的，翱翔与盘旋，虚幻的轻松与沉重的打击。这样的行动与反应正是那种我们所经验到的物体与事件得以组成的材料。可以对它们进行科学描绘的原因在于，它们可被化约为只具有数学上区别的关系。科学只关注关系疏远的与相同的或重复的事物，它们是实际经验的条件 ，而不是经验本身。但是，在经验中，它们是无限多样的，无法加以描绘，而在艺术作品中，它们被表现 出来了。这是因为，艺术是一种对重要东西的选择，同时也是对无关紧要的东西的拒绝，由此，重要的东西得到了压缩与强化。

例如，音乐向我们提供的正是事物下落与扬升、涨与退、加快与减慢、紧与松、迅速挺进与迂回渐进的本质。这种表现是抽象的，不依附于此物或彼物，但同时又是极其直接和具体的。我想，可能会有人声称有这样的一种情况，没有艺术，对性质变化的体积、量、形体、距离与方向的经验就只能是初步的、某种仅仅是朦胧地被领会到的东西，而几乎不能得到清晰的传达。

尽管造型艺术强调变化的空间方面，而音乐和文学强调时间方面，这种差异只是在一个共同的本质之内的强调的重点不同而已。各自都拥有其他艺术所积极利用的方面，而这种拥有构成了一种背景，没有它的话，通过强调而被推向突出地位的属性就会化为灰烬，消失得无影无踪。一种几乎是一一对应的关系，比方说，可以在贝多芬的

《第五交响曲》的开头几小节与塞尚的《玩纸牌者》中的重量与沉重体积序列之间建立起来。由于两者都具有庞大体积的性质，结果是，交响曲与绘画都具有动力、强度与坚实性——就像一座巨大而结构良好的石桥一样。两者都表现出了耐久性，即结构上的稳定性。两位艺术家将一种一石激起千重浪的性质分别用不同的媒介，即用画和一连串的复杂的声音来表现。一位使用了色彩加空间，另一位使用了一种声音加时间，但后者却具有巨大的空间上的量。

所经验到的空间与时间不仅是定性的，而且在性质上也是无限多样的。我们可以将这种多样性概括为三类：场地、广延、位置——宽大性、广延性、间距，或者，从时间方面说，转变、持久、日期。在经验中，这些特征以其单一的效果而相互限定。一种效果通常压倒其他效果，然而，尽管它们并不单独存在，我们却可以在思想中将它们分开。

空间是场地[7]，即（德语的） *Raum* ，而场地就是宽敞性，它提供一个存在于其中、生活、运动的机会。“呼吸空间”一词，说的就是当事物被限制时，就会导致窒息和压迫。愤怒就表现为在抗议对运动作固定限制时的反应。缺乏场地是对生活的否定，而空间的开放性是对它的潜能的肯定。过分的拥挤，即使对生活不构成妨碍，也是使人焦躁的。对空间适用的道理，对时间也适用。我们需要一个“时间的空间”，以便做成任何有重大意义的事情。不适当的匆忙，使我们处于环境的压力之下，我们就会产生怨恨。在被催促时，我们总是喊，给我时间！确实，限制出大师，而在完全无限的场地中的行动只会散乱不堪。但是，限制与动力必须具有明确的比例；它们是一种协同选择的关系，而绝不能是强加的。

艺术品将空间作为运动与行动的机会来表现。这与性质感觉的比例有关。一首抒情诗也许会有这种比例，而自诩的史诗却没有。小幅画会显示它而巨幅画却会给人以抄袭和拘束的感觉。对广袤性的强调是中国绘画的一个特征。这些画没有中心化，不需要一个框架，而是向外扩展，同时，全景性的卷轴画提供了一个世界，其中普通的边界变成了往下看的诱因。然而，运用不同的手段，高度中心化的西方绘

画也创造了一个广延性的整体，它围起了一个细心勾勒出的景色。甚至室内画，如凡·爱克（Jan van Eyck）的《阿诺弗尼夫妇肖像》，也可在一个划定的范围内传达室外的感觉。提香画了个人肖像画的背景，使无限的空间，而非仅仅是画布，处于人物之后。

然而，仅仅是机会与可能性完全不确定的场地，将是空白与空虚。经验中的空间与时间也是占有，是充实——不只是某种外在填充物。广延性是物的厚重性与体积，而时间性是持久性，而不只是抽象的持续时间。不仅颜色，而且声音也收缩与扩张，颜色也像声音一样升与降。正像我在前面所提到的，威廉·詹姆斯说明了声音的量的性质，当声调被称为高与低、长与短、尖细与浑厚之时，并不是比喻的用法。在音乐中，声音既持续又回旋；它们既连续而又有着间隙。这里的原因与前面提到的绘画中色彩既辉煌又暗淡是一致的。它们属于对象；它们不是漂浮而孤立的，他们所从属的对象存在于一个拥有广延与体积的世界之中。

小溪喃喃低语，树叶沙沙地说着悄悄话，微波荡漾，巨浪与雷霆怒吼，风儿如泣如诉……如此等等，以至无穷。但这里的陈述，并不表示长笛音调的单薄与风琴的巨大轰鸣声，是我们将之直接与独特的自然物结合的结果。但是，我的意思确实是，这些声调表示广延性质，因为只有在理性的抽象之中，才能将存在于时间中的事件与开始或经历着变化的延伸着的物体分开。作为虚空的时间不存在；作为一个实体的时间也不存在。所存在的只是事物的行动或变化，而它们的行为的持续性质是时间性的。

体积，就像宽敞性一样，是一种不同于单纯的大小与容积的性质。小幅的风景照样可以传达自然的丰富性。一幅塞尚的静物画，以其梨和苹果所形成的构图，传达出了在它们相互之间以及它们与周围的空间之间动态平衡所表现出的体积的本质。脆弱不一定都是审美上的缺陷，它们也可以是体积的体现。小说、诗歌、戏剧、雕像、建筑、人物、社会运动、论题，以及绘画与奏鸣曲，都是由坚实与厚重，及它们的相反面所表示的。

没有第三个属性，即间距，充塞就会是一片混乱。地点与位置是由间距产生的间隙的分布决定的，这种间距是产生前面已经说到的各部分的个性化的重要因素。但是，被当作一个直接的定性的价值，并就此而言的位置，是本质的一个固有部分。对能量的感觉，特别是不仅仅是一般性的能量，而且是或此或彼的具体的动力，是与位置的正确性联系在一起的。不仅存在着运动的能量，而且存在着位置的能量。后者在物理学上被称为势能，以区别于动能，即前者那种直接被感到的实际上的能量。在造型艺术中，这确实是运动得以表现的手段。某种间隙（并不仅仅是横向的，而且是所有方向的）是有利于能量的显现的；另一些则对能量的显现起阻碍作用——拳击与摔跤是明显的例子。

事物之间离得太远，离得太近，或者相互间的角度被放得不正确，都不能容纳行动的能量，其结果就是构造上的笨拙，不管是人体，还是建筑、散文或者绘画，都是如此。诗歌中音步的微妙的效果，归功于它给予各种成分以一个正确的位置——一个显著的例子是它常常颠倒散文的语序。在间距中如果用的是扬扬格，而不是扬抑格，一些思想就会遭到破坏。小说与戏剧中太大的距离或太不清楚的间隔使注意力游离，或使人昏昏欲睡，而事件与人物接踵而至又分散了它们的整体力量。某些画家的所能作出的独特效果，依赖于他们对于间距的良好感觉——这与使用平面传达体积与背景完全不同。正像塞尚是后者的大师一样，柯罗 [8] 对前者有准确无误的手法——比起他更有名但却相对稍弱的银色风景来说，特别是在肖像画以及所谓的意大利画之中显示了出来。我们考虑置换与音乐有着特别的联系，但是，从媒介上讲，它同样也是绘画与建筑的特征。关系而不是成分在不同语境中的重现构成了性质上的置换，因此而在知觉中被直接经验到。

各艺术门类的进步——这不必是前进，实际上也从来不是在所有方面前进——显示出一种表现位置从更为明显的向更为精妙的手段的过渡。在早期的文学中，位置是与（我已经在另一个场合中指出过）社会惯例，经济与政治上的阶级相一致的。在旧的悲剧中，社会地位意义上的位置对地点的力量起了固定的作用。距离已经在戏之外被决

定了。而在现代戏剧中，易卜生的戏是其杰出的范例，丈夫与妻子，政治家与民主社会中的公民，老人与争取着自己的利益的青年（不管是通过竞争还是通过诱惑性的吸引）之间的关系，外在惯例与个人冲动的对比，有力地构成了位置能量的表现。

现代生活的纷扰忙乱使得有条不紊的细节安排成为艺术家们最感到为难的事。速度太快，事件太集中，因而无法达到确定性——在建筑、戏剧和小说中，都同样可以发现这种缺陷。材料的丰富本身以及活动的机械力量，阻碍了有效的分布。所强调的更多是狂热性，而非强烈性。当注意力活动缺乏其不可或缺的舒缓之时，它就会由于避免重复而出现的过度刺激而变得僵化。只有在偶然的情况下，这一问题才被解决——如在托马斯·曼的小说《魔山》中，以及在纽约市的丛林般的建筑中。

我曾说过，空间与时间的上述三种性质相互影响，并在经验中相互限定。如果不是由活动着的体积所占据的话，空间就是空洞的。当它们没有强调团块，并限定出图形的个性之时，休止就是空洞。如果不是与地方相互作用，从而具有清晰的分布，广延就只能是散乱，并最终僵化麻木。团块并不是一成不变的。它依照自己与其他广延与持久的事物关系而收缩与扩张，坚持与屈从。尽管我们也许会从形式，从节奏、平衡和组织的立场来看待这些特征，那些被认为是思想的关系在知觉中呈现为性质，并且，它们正是存在于艺术的本质之中。

那么在艺术的质料中，存在着共同的属性，如果没有这种一般条件的话，就不可能有一个经验。正像我们前面看到的，基本的条件是感受到有机体与环境相互作用时做与受的关系。位置表现出活的生物的一种平衡的准备状态，这是它遇到了周围力量的影响，由此而持续和坚持，通过经受除了作出反应的力量之外的、惰性和敌意的力量本身去延伸与扩展。通过向外进入环境，位置展开为体积；通过环境的压力，团块收缩为势能，并且，当物质收缩时，空间仍作为可继续行动的机会而存在。整体中成分的区分与成员间的协调性是某种对才智起决定作用的东西的功能；一件艺术品的可理解性是由使整体中各部

分的个性以及它们间的相互关系直接显示在经过知觉训练的眼与耳之中的意义的呈现所决定的。

---

[1] 乔舒亚·雷诺兹（Sir Joshua Reynolds,1723—1792），英国画家与艺术理论家，提倡“崇高风格”，主张向过去的艺术大师学习。长于肖像画，著有《艺术演讲录》（1769—1791）一书。——译者

[2] 老勃鲁盖尔（Pieter Bruegel the Elder,1525—1569），16世纪佛兰德斯画家，主要表现农民生活。他的两个儿子也是当时的著名画家，故史称老勃鲁盖尔以示区别。——译者

[3] 借此机会，我再次提到论定性的思想 那篇论文，前面曾提到过。

[4] 克拉克-麦克斯韦（James Clerk Maxwell,1831—1879），英国物理学家，他的研究对20世纪物理学产生了巨大影响。爱因斯坦曾称他的工作是“牛顿以来，物理学最深刻和最富有成果的工作”。——译者

[5] 无疑，事物本身丑，却可以对整体的审美效果作贡献的事实，常常被解释为这些事物起到了使整体中的部分个性化的作用。

[6] 即威廉·布莱克（William Blake,1757—1827），英国诗人兼画家。——译者

[7] 这里用“场地”一词来翻译room。这个词在英语中有空间、房间、场所和余地等意思，在汉语中，最接近的词应是“空间”，但这里为了与被译为“空间”的space一词相区别，故取了“场地”这个强调其具有容纳实体的潜力的译法。——译者

[8] 柯罗（Jean-Baptiste-Camille Corot,1796—1875），法国风景画家。——译者

第十章 各门艺术的不同实质

艺术是一种做与所做之物的性质。因此，名词性的词语只能对它作表面上的说明。由于坚持做的方式与内容，因此它具有形容词的性质。当我们说打网球、唱歌、演出，以及许许多多的其他活动是艺术时，我们在用一种省略的方式说在这些活动的实施之中 存在着艺术，并且这种艺术赋予所做和所制成的物以这样的性质，从而导致那些感知它们的活动中也存在着艺术。艺术产品 ——神庙、绘画、雕像和诗歌——并不等于艺术作品。当一个人与他的产品合作，从而形成一种由于其解放的与有规则的属性而使人愉快的经验时，艺术作品就出现了。从审美的意义讲，至少，

……我们所得的都得自我们自己，

大自然仅仅存在于我们的生活里；

是我们给她以婚袍，给她以尸衣！ [1]

如果“艺术”表示物体，如果它真的是一个名词，艺术物就可以按不同的类别而区分开来。因此，艺术可被分为不同的属，属又可分为种。在动物被相信具有固定不变的属性之时，这种分类是适用的。但是，当它们被发现是生命活动之流中的变异之时，这种分类体系就面临着改变。分类成为遗传学的，尽可能精确地表示地球上生命连续性的特殊形式的特别位置。如果艺术是一种内在的活动性质，我们就不能对它进行划分和再划分。我们只能在它碰到不同的材料，使用不同的媒介时，随着活动的区分进入到不同的方式之中。

性质作为性质本身是不可分类的。甚至给甜与酸的种类命名都不可能。要想这么做，我们最终还得去列举世间的每一样甜的或酸的物体 ，因此，所谓的区分将仅仅是毫无意义地以“性质”的形式重复此前以物体的形式出现过的目录。这是因为性质是具体而经验性的，因此

由于个体中充满着独特性而随之发生变化。我们也许确实先谈到红，然后谈到玫瑰或日落之红。但是，这些术语在本性上是实践性的，对于应转向何处，给予一定的说明。在生活中，没有两次日落具有完全同样的红色。它们不可能完全一样，除非一次日落在所有细节上绝对重复另一次。这是因为红总是那个 经验材料的红。

逻辑学家们为了某些目的将诸如红、甜、美等性质看成是普遍的。对于形式逻辑学家来说，他们并不关心存在着的物质，而这正是艺术家所 关心的。因此，一位画家知道，在画中不存在两片完全一样的红色，各自都受着它出现于其中的独自整体语境中无数细节的影响。“红”在其被用来表示一般性的“红色”之时，是一种手段，一种处理方式，一种对在一定范围内的行动的界定，例如为一个谷仓买红颜料，在一定范围内的任何的红色都行，或者在买货物时要符合样品，也是这种情况。

语言远远不能对应于多种多样的自然面貌。然而，作为实际工具的语词可成为中介，通过它们，自然存在在人的经验中所显示出的无法表述的多样性，就被纳入到可操作的秩序、等级与类别之中。不仅语言没有可能复制所存在的个性化性质的无限多样性，人们也完全不要求和不需要这么做。一个性质的独特性是在经验本身之中发现的；它存在于此，自满自足，无须被复制到语言之中。语言服务于科学的或理性的目的，指示人们怎样在经验中与它相遇。这种指示越是一般化，越是简单，就越好。指示越是啰唆无用，就越会起混淆而不是指导的作用。但是，语词在一定程度上服务于它们的诗意的目的：它们在积极的运作中召唤并唤起有活力的反应，而无论我们在何时经验事物的性质，这种反应都会出现。

最近，一位诗人说，诗对他来说“更是身体的，而不是理智的”，他进而说，他是通过像毛发倒竖，身体颤抖，嗓子发紧，以及像济慈的“长矛刺穿了我”那样腹部被刺的感觉等身体的表征来理解诗的。我并不认为豪斯曼的意思是，这些感觉就是 诗的效果。成为一件事物与成为该事物呈现的符号，是不同的存在方式。但是，正是这些感觉，以及其他作者们所说的有机的“滴答”声的东西，成为完全有机参与的

总的表示，并且，正是这种参与的完满性与直接性，构成一个经验的审美性质，也正由于此而实现了对理性的超越。由于这一原因，我对诗“更是 身体的，而不是理智的”这一说法的严格的真理性提出质疑。它超越了理智，是因为它将理智的因素吸收进了通过属于生命体的感官而被经验到的直接的性质之中，这对于我来说是如此地不可置疑，以至于它是对包括在这个说法中的夸大之处所作的辩护，也是对那种认为性质是通过理智凭直觉发现的共相的说法所作的批驳。

当定义成为目的本身，而不是为了经验的目的而使用的一个工具时，定义的谬误就是严格分类的谬误和抽象谬误的另一面。当一个定义具有远见卓识时，当这个定义指出一个方向，以使我们可迅捷地获得一个经验时，这个定义就是好的。物理学与化学通过它们的任何的内在需要知道一个定义，即它们向我们表示事物是怎样 造成的，以至使我们能够预见它们的出现，检验它们的存在，并且在有时候，使它们成为我们的。理论家与文学批评家已经远远落在了后面。他们仍在很大程度拘泥于古老的有关本质的形而上学，依照这种学说，一个定义，如果它“正确”的话，就须向我们揭示某种内在的现实，这种现实是使该事物成为被外在地固定的一物种中一成员的原因。然后，该物种就被宣布为比个体更为真实，或者它本身才是真正的个体。

为了实际目的，我们根据类来思考 ，正像我们根据个体来经验一样。因此，一个外行很可能认为给一个元音作出定义是件很简单的事。但是，一位语音学家则通过与实际的题材的亲密接触而被迫认识到，一个严格的定义，一个在所有的方面都将从属于一个类别内容与其他的东西分开的定义，只是一个错觉。存在着的只是一些或多或少有用的定义；有用是因为它将注意力指向连续的表述过程之中的重要倾向 ——这些倾向如果局限于分散性的状态，就会产生这种或那种“精确的”定义。

威廉·詹姆斯评论道，对像人的情感一样融合与变化着的事物进行精细的分类，是枯燥无味的。在我看来，试图对美的艺术进行精确而系统的分类，也同样是枯燥无味的。列举性的分类提供便利，对于易于参照的目的来说，是必不可少的。但是，编制一个包括绘画、雕

像、诗歌、戏剧、舞蹈、风景花园、建筑、唱歌、乐器演奏，等等的目录，并不要求看清楚所列举事物的内在价值。只有在一个地方这种价值才能被看清楚——单个的艺术作品。

严格的分类是不适当的（如果这种分类被严格地理解的话），这是因为它将注意力从审美上的重要之处——一件艺术产品的性质上的独特性与经验的综合特征——转移开去。不仅如此，它对学习审美理论的学生来说，也会产生误导。存在着两个理智理解的重要点，在其中它们是混淆着的。它们不可避免地忽视过渡的与联系的环节；其结果是，它们对灵活地跟上任何艺术的历史发展来说，都设置了不可逾越的障碍。

依照感觉器官，人们作出过一个颇为流行的分类。我们在后面会看到，什么真理成分会存在于这种分类方式之中。但是，如果严格而拘泥理解的话，它并不能产生出一个连贯的结果。近来，人们对康德将艺术材料限制在“高等的”理性感官，即眼与耳之中，已经说得够多了，我在这里将不重复他们的有说服力的论点。但是，当感觉的范围以最广阔的方式扩展时，一个特殊感官只是一个在其中包括自主系统的功能在内的所有器官都参与的整体的有机活动的前哨而已。眼睛、耳朵和触觉在一个特殊的有机体活动中起着领头的作用，但它们不再具有排他性，甚至也不总是最重要的代表，就像哨兵并非一支完整的军队一样。

在将艺术分为眼睛的艺术与耳朵的艺术时，诗歌是一个特殊的可引起混淆的例子。诗歌曾经是吟游诗人的作品。就我们所知，诗歌当时除了是诉诸耳朵的说出的声音之外，并不存在。它是某种歌唱或吟咏的东西。不言而喻，自从发明了书写与印刷之后，大量的诗所取得的与歌之间的距离是多么的远。在今天，人们甚至试图使用由印刷形式制成的图像设计，以强化诗给我们眼睛的感觉——就像《爱丽丝漫游奇境记》中的老鼠尾巴那样。但是，除了任何夸大的情况以外，尽管静静地读诗时听到的“音乐”仍是一个因素（在上一节中说明了这一点），诗作为一种文学样式在今天仍然显而易见是视觉性的。那么，它在过去的两千年中是从一个“类”移到了另一个“类”了吗?

那么，存在着前面已提到过的将艺术分为空间的与时间的艺术的分类。现在，即使这种区分是正确的，它也是按照事件，并根据外部所作的区分，对于任何艺术作品的审美内容 都没有启示作用。它不帮助知觉；此外，它不能分辨要找什么，也不知道如何去看，去听，去欣赏。此外，它还有一个严重的缺陷。正如我们前面所指出的，它否认建筑结构、雕像与绘画，以及歌、诗、雄辩术的节奏。并且，这种否认所包含的意思是拒绝承认对审美经验最为根本的东西——即知觉性。这种区分是以艺术产品作为外在的与物理的存在所具有的特征为基础的。

在某一版《不列颠百科全书》中，一位作者 [2] 在论述"美的艺术"时对这一谬误作了非常漂亮的描述，以至于值得我们在这里引上一段。为了证明将艺术分为空间的与时间的正当性，他在谈到雕像和建筑时说："眼睛从任何角度去看，都是一下子就看到了对象；换句话说，我们所看到的任何事物的诸部分都只填充或占据空间而非时间，并且通过单一的瞬间知觉从空间的各点影响我们。"他又说："他们的产品（即雕塑与建筑艺术的产品）本身是坚实、固定而永恒的。"

这几句话中包含了许许多多的模糊之处，以及由此导致的误解。首先，关于"一下子"。所有空间中的物体（并且所有的物体都是空间的）都是一下子发出振动，并且物体的各物质部分一下子就占据了空间。但是，物体的这些特征并不是说，也不是要将一种知觉与另一种知觉区分开来。空间的占据性是任何事物存在的一般条件——如果有鬼存在的话，那它们也占据空间。它是拥有任何或每一个"感觉"的因果 条件。同样，振动从物体中发出是每一种知觉的因果条件；因此它们并不将一种知觉与其他的知觉区分开来。

因此，"同时影响我们"最多不过是一个知觉的物理条件而已，而不是被知觉物体的组成要素。只有在"同时"与"单一"被混淆之时，才会推导出后者。当然，影响我们的任何物体或事件所给予我们的所有印象，都必须综合成一个知觉。取代知觉单一性的唯一的选择，不管该物体是在空间还是在时间之中，都只能是一些不连贯的抓拍照片，它们甚至不能形成任何物的代表性表现。这种难以捉摸而支离破碎

的、心理学家们称之为一种感觉的东西，与知觉之间区分就在于后者具有单一性，构成一种综合的整体。不管是物理存在的还是生理接受方面的同时性，都与这种单一性无关。正像前面所指出的那样，只有在一个知觉的因果条件与实际的知觉内容混淆起来时，它们才被当成一回事。

但是，根本错误在于物质产品与审美对象之间的混淆，而只有后者才被知觉到。从物质角度讲，一个雕像是一块石头，如此而已。它是静止的，并且，只要没有在时间的长河中被毁灭，就是永恒的。但是，要将物质的团块与作为艺术品的雕像等同起来，并且将布上的颜料与一幅绘画等同起来，是荒谬的。那么，怎么看待建筑物上光线的流动、不断变化着的阴影、强度与色彩，以及移动着的光的反射？如果该建筑或雕像在知觉中，像在物理存在中一样是“静止的”，它们就将是僵死的，眼光就不会落在它们上面，而只是一扫而过。这是因为，对象是由一种累积性相互作用的系列而被知觉的。作为在人体中起主宰作用器官的眼睛，产生出一种经受性的，一种回复的效果；这呼唤着又一次看的行动，以新的相应的、又一次增加了的意义与价值作为补充，如此等等，成为一个持续的审美对象的建构的过程。所谓的一件艺术品的无穷尽性，正是这种总的知觉行动持续性的一个功能。“同时性视觉”是一个突出的对知觉的定义，其中极少审美因素，因而甚至不能被称为一个知觉。

我可以想象，建筑结构为艺术品中空间与时间的区分提供了绝好的反证。如果有任何物是以“空间的占有”方式存在的话，那就是建筑。但是，哪怕是一间小棚屋，如果时间性质不能进入的话，也不能成为审美知觉的内容。一个大教堂，不管有多大，都可以给人以瞬间印象。一旦它通过视觉机制与有机体相互作用，一种总体的质的印象就从它那里释放出来。但是，这只是基础与框架，在它之中，一种持续相互作用的过程被引入，对成分起丰富与限定的作用。匆匆而过的观光者对圣索菲亚或鲁昂大教堂，并不比开车以每小时60英里的速度看 飞逝的风景能得到更多的审美感受。人们必须在教堂前来回走动，进进出出，还需要多次造访，使教堂的结构在不同的光线中，再联系变化着的人的情绪，逐渐为观赏者所把握。

也许会有人感到我对一个并不十分重要的论断不必要地花了太长的篇幅。但是，这里所引的话中所包含的意义对整个艺术即经验问题都具有影响。瞬间的经验无论在生物学上，还是在心理学上，都是不可能的。一个经验是一个有机的自我与世界的持续性与累积性相互作用的产物，人们几乎可以将经验称为是这种相互作用的副产品。审美理论与批评并不存在于其他的基础之上。当一个人没有使这一过程完全起作用之时，他就开始处于一个以无关的个人想法取代对艺术品的经验的转折点上。使许多审美理论与批评备受折磨的恰恰是下面所描述的现象："当累积性相互作用的持续展开过程及其结果被忽视之时，一个物体被看到的只是其全体的一部分，而由此构成的理论的其余部分就不是增长，而是主观的幻想。它在最初对部分细节的感知以后就停止了；这一过程的其余部分就仅仅存在于大脑之中——一种片面的活动只从自身内部取得动力。它不容纳来自环境的刺激，而这种刺激可以通过与自我的相互作用而消除空想。"[3]

无论如何，艺术的空间与时间的分类，必须为另一个分类，即再现与非再现艺术的分类所补充。依照这种分类，建筑与音乐就被归入到后一类之中。提出艺术再现性观念的古典形式的亚里士多德，至少避免了这种区分的二元主义。他将摹仿的概念理解得更为宽泛，更有智慧。于是，他宣布音乐是所有艺术门类中最 具再现性的艺术——恰恰是这门艺术，一些现代理论家认为完全属于非再现性一类。他并不是愚蠢地认为音乐再现了啁啾鸟鸣、哞哞牛唤，或汩汩溪唱。他的意思是，音乐通过声音重现了感情和情感印象，而它们是在战斗的、悲伤的、胜利的，以及性兴奋的对象与情景中产生的。具有表现意义的再现包含了任何可能的审美经验的所有性质与价值。

如果我们将再现这个术语理解为为复制自然的形式而复制的话，建筑就不是再现性的——不像一些人所说的那样大教堂"再现"森林中的高树。建筑所做的远不只是利用自然的形式，拱形、柱形、圆柱形、长方形、球形的某些部分。它表现着它们对于观察者的独特效果。如果一座建筑物不使用与再现自然的重力、压力、推力等能量，那这座建筑又是什么呢？这个问题必然会留给那些认为建筑是非再现性的人来解释。但是，建筑并不将再现结合到这些物质与能量的性质

之中。它还表现人的集体生活的持久的价值。它“再现”了那些建造房子以便为家庭遮风雨，为神筑祭坛，设立一个地方在那里制定法律，或者建起一个堡垒以抗拒攻击的人的记忆、希望、恐惧、目标，以及神圣的价值。如果建筑不是对人的利益和价值具有高度的表现性的话，那么，一些建筑物被分别称为宫殿、城堡、家、市政厅、会场，就会使人无法理解。除了人脑中的幻想之外，显而易见，每一个重要的结构都是历史上有名的记忆的宝库，也是我们所珍爱的对未来期望的重要记录。

此外，将建筑（在这里也包括音乐）与像绘画与雕塑这样的艺术门类区分开来，就将艺术门类的历史发展搞得一团糟了。雕塑（这被公认为是再现性的）在很长的时间内都是建筑的组成部分：帕台农神庙的饰带，以及林肯和沙特尔大教堂的雕刻就是其证明。我们也不能说，它从建筑那里日益独立出来——伴随着雕像被分散在公园与公共广场之中，以及半身胸像被放在早已塞得满满的居室内的底座上——与雕塑艺术的任何进步具有同步的关系。绘画最早是画在洞穴的墙上的。在很长的时间里，它继续在神庙和宫殿的外部和内墙上起装饰作用。壁画被用来激发信仰，恢复虔诚，给崇拜者讲述关于本宗教的圣徒、英雄和受难者的业绩。当哥特式建筑给壁画留下了很少的墙壁空间时，彩色玻璃以及后来的平板画就取而代之——仍像祭坛和祭坛背后的雕饰一样，是建筑整体的组成部分。当贵族和商业巨头们开始搜集画在画布上的画之时，他们用这些画去装饰墙壁——他们甚至常常将画切开或修剪，以便更好地适用墙壁装饰的目的。音乐是与歌曲联系在一起的，其不同的风格是用以适应大的危机和重要事件的需要——死亡、婚姻、战争、拜神、宴会。随着时间的推移，绘画与音乐都不再从属于特殊的目的。既然所有的艺术门类都具有将自身的媒介利用到独立的程度的倾向，这一事实可以更好地用来证明，没有一个艺术门类是在严格字面意义上的摹仿，它只不过是为了提供一个在艺术门类之间划出严格界限的理由而已。

不仅如此，一旦界限被划出以后，设立这些界限的理论家们就会发现需要找出例外，并引入过渡性形式，甚至说某些艺术门类是混合的——例如，舞蹈就被说成既是空间的，也是时间的。既然任何艺术

对象的本性都是单一而统一地实现其自身，这种“混合”艺术的说法无疑可以使整个严格的分类工作归于谬误。分类可以依照浮雕中的高浮雕与低浮雕，依照坟墓前的大理石人像，木门上的雕像，青铜门上的铸像来进行吗？可以以柱头、檐壁、檐口、挑篷、托座上的雕刻来分类吗？怎样才能将一些次要艺术放进来，如牙雕、雪花石膏像、熟石膏像、陶俑、金银器，铁艺支架、标牌、铰链、屏风与烧烤架？同样的音乐可以在音乐厅里演奏时具有非再现性而在教堂里成为圣典仪式一部分之时具有再现性吗？

人们并非只是要对艺术进行严格的分类与界定。类似的方法还被用于审美效果之上。在美本身获得了它的“本质”之后，许多机智的努力被花费在列举美的种类之上：崇高、奇异、悲剧性、喜剧性、诗意，等等。现在，无疑存在着这些术语所适用的现实——正像合适的名称被用于一个家庭的不同的成员一样。一个具备资格的人可能会说关于崇高、雄辩、诗意、幽默的事物，这实际上加强与澄清了对物体的知觉。它也许会帮助一个叫乔尔乔涅 [4] 的人事先拥有一个关于什么是抒情的明确意识；并且，在听贝多芬《第五交响曲》的主题时，有一个清晰的关于艺术中有什么力量，没有什么力量的清晰概念。但是，不幸的是，审美理论并不满足于澄清就单个整体中的所强调之处不同而言的性质。它使形容词成为名词性实体，然后用所浮现出的固定概念演奏出辩证的曲子。由于严格的概念化只能发生在直接审美经验之外形成的原理和思想的基础之上，所有这些演奏都是“大脑中的空想”的很好的例证。

然而，如果我们将诸如生动性、崇高、诗意、丑、悲剧性等一些术语理解为标明倾向，从而像可爱、甜、可信等一样具有形容词性，那么，我们就将回到艺术是活动的性质这一事实上来。像所有的活动一样，它是由朝向这个或那个方向的运动所标明的。这些运动可以以这样的样式来区分，使我们与这里所讲的活动的关系展示得更加机智。一个倾向，一个运动，出现在某种确定其方向的限制之内。但是，经验的倾向并不具有精确固定的限制，它们不是没有宽度和厚度的数学上的线。经验太丰富、太复杂了，不允许这样精确的限制。这

些倾向的目标是带状而不是线状的，它们的性质形成了一个谱系，而不能分散在各自的格子里。

因此，任何人都会选出一些文学的段落，毫不犹豫地说，这是诗意的，那是散文性的。但是，这种性质的指定，并不意味着存在一种实体叫做诗，而另一种实体叫做散文。再重复一遍，它意味着一种向着某一限制的运动被感受到的性质。因此，性质存在于许多程度与形式之中。某些较低程度的显示出现在意想不到的地方。海伦·帕克赫斯特[5]博士曾从天气预报中引用了下面一段话："落基山以西，爱达荷州，哥伦比亚河以南，直到内华达州为低气压区。沿着密西西比河流域直到墨西哥湾维持飓风状况。北达科他州与怀俄明州报告有暴风雪，俄勒冈州有雪和冰雹，密苏里州温度在零度左右。有强风正从西印度群岛向东南方向吹去，沿巴西海岸航行的船只已收到警报。"

没有人会说，这段话是诗。但是，只有那些太书生气的人才会否认，这里面有诗意的东西，这里有地理名词的悦耳声音的因素，更有"转移了的价值"；创造一种大地的广袤感，遥远而陌生的国度的离奇事件，更为重要的是，飓风、暴风雪、冰雹、雪、寒冷、暴风雨，各种各样的自然力骚动的秘密所包含的暗示的积累。意图是一个散文式的对空气状况的陈述。但是，这些词充实进了一种东西使它们具有朝向诗意的冲动。我想，甚至由化学符号构成的等式也在某些可引申为对自然的洞见的情况下，对于某些人来说，具有诗意的价值，尽管在这些情况下，其效果是有限而带有个人性的。但是，朝向不同种类结论的不同的材料与不同的运动的经验也不相同，其两极的情况相距甚远，预先就决定了其一极将是完全散文式的，而另一极具有令人激动的诗意。这是因为，在有些情况下，发展倾向是完成作为一个经验的经验，而在另一些情况下，所导致的结果只是为另一个经验所用的沉积物。

我想，对看重喜剧性与幽默的文学作品的考察会显示同样的两种事实。一方面，偶然与附带的谈话使得某些特别的倾向变得更加清楚，并使读者在实际的情境中变得更活跃，更有辨识力。这些例子与那种一个形容词的性质、一个倾向被考察的情况相同。但是，建立一

种由一组例子的集合所描画的严格的定义仍需复杂而痛苦的努力。任何属与种的划分怎样才能将如此多样的，甚至由下列几个通用的术语所表示的倾向，约简为概念的统一性：荒谬、可笑、有趣、滑稽、欢乐、闹剧、娱乐、诙谐、欢闹、戏谑、玩笑、取笑、愚弄、嘲笑、放松？当然，如果一个人足够机智的话，他可以从一个定义出发，如不谐调性，或者从某种反向的逻辑和比例的意义出发，为每个种类找到一种特别的种差。但是，显而易见，这时我们就加入到一种辩证的游戏之中了。

如果我们只是限于一个方面，即可笑，笑（*le rire* ），喜剧性就是我们所笑的对象。但是，我们还存在着笑的状况；我们在得意、纯粹地情绪高昂、适意时和欢宴场合中的笑，轻蔑和窘迫的笑。为什么要将所有这些倾向的多种变异限制在一个单一而固定不变的概念之中呢？不仅这些构想不是思维的核心，而且它们真正的功能是作为工具来研究具体材料的变化着的活动，而不是将那些材料固定在严格的静止性上。由于是偶然的材料，而不是形式的定义，起着特殊经验中的知觉的强化作用，附带的谈话起到了构想的真实功能。

最后，在这一点上，固定的等级观念与固定的规则的观念不可避免地相互共存。例如，如果文学中存在着许多的类别，那么，就有某种不变的原则将每一类划分出来，并规定一个使每一个类别成其为自身的固有的本质。然后，这一原则就必须得到遵守；否则的话，从属于这门艺术的“本性”就会被违反，从而导致“坏的”艺术。艺术家不是用他手头的材料，或者他所能控制的媒介，来随意创造，而是注定要，在知道规律的批评家的批评责难下，服从来自基本原则的种种规定。他不服从主题，而是服从规则。因为，分类给知觉确定了界限。如果所依据的理论具有影响，这种理论就限制了创造性作品。新的作品，就其新的程度而言，不适合于已经提供的鸽巢式分类。它们在艺术中就像异端在神学中一样。它们足以在任何情况下都对真正的表现构成障碍。分类带来的规则，则更加不利。固定分类的哲学就其在批评家那里（不管这些批评家是否知道它，他们都服从哲学家给予了更为明确的阐述的这个或那个立场）流行而言，鼓励所有的艺术家（除

了那些具有异常活力与勇气的艺术家）都以“安全第一”为他们的指导原则。

前面所说的意思并非像初看去那样消极。它以一种非直接的方式吸引人们去注意媒介的重要性，以及它们的不可穷尽的多样性。我也许可以可靠地从媒介的决定作用这一事实，开始任何对艺术门类的多样性物质的讨论：从不同的媒介具有不同的内在潜力，并被适用于不同的目的的事实开始。我们不用油灰来造桥，也不用我们所能找到的最不透明的材料装在窗户上以透过阳光。这一事实本身就从反面迫使我们在诸艺术作品中作出区分。从正面意义上讲，色彩在经验中起某种特殊的作用，而声音起另外的作用；乐器的声音与人的声音有某种不同，等等。同时，我们应该记住，任何媒介效能的严格限制并不能由任何先验的规则所决定，每一位伟大的艺术独创者都打破某种先前被认为是天然的障碍。此外，如果我们在媒介的基础上确立我们的论述，我们会认识到，它们形成了一个连续体，一个光谱。尽管我们也许会区分艺术门类，正像我们区分所谓的七种基本颜色一样，没有人能够说出一种颜色结束而另一种颜色开始的准确位置。并且，如果我们将一种颜色从它的环境中取出来，比方说，取出一种特殊的红色的色带，它就不再是原来的颜色了。

当我们从表现媒介的立场来看艺术时，我们所面临的一个大的区别是在那些以艺术家的身体组织，即精神肉体，为媒介的艺术，与那些在更大的程度上依赖外在于身体的材料为媒介的艺术之间的区别：即所谓的自动的与造型的艺术的区别。[6] 舞蹈、唱歌、传奇讲述——一种与歌唱联系在一起的文学的原型——都是“自动”艺术的例子，身体的刺痕与文身，等等，也是如此，属于这一类的还有希腊人在运动会与运动场健身强体。增强嗓音、姿势与手势方面的修养以增加社会交往时的风度，是另一方面的例子。

由于造型艺术必须首先等同于技术性艺术，它们与工作联系起来，也在某种程度上，即使是很轻微的，具有外在的压力，这与自动艺术的自发的、与闲暇自由地相伴的情况构成对照。因此，希腊思想家将它们放在那些将身体的使用从属于通过工具的介入处理外在的材

料的艺术之上。亚里士多德将雕塑家与建筑师——甚至那些帕台农神庙的建筑者们——视为工匠，而不是自由的艺术家。现代趣味将美术作品视为更高，因为它们改造材料，其产品长久而非变化无常，并且能够诉诸更广的大众，包括尚未出生的人，而唱歌、跳舞以及口头讲述的接受者只能是直接的观众。

然而，所有的高和低的等级划分，最终是不合适和愚蠢的。每一个媒介有着自身的功效与价值。我们所能说的只是，技术性艺术门类的产品带入的自发与自动艺术的程度有多高，它们具有的美的程度就有多高。除了由操作员机械地操纵的机器制作出的作品情况之外，个人的身体运动进入到所有材料的改造之中。当这些运动被保存以用来处理物质上的外在材料时，有机体就从内部以一个自动艺术来推动它们，使它们在此范围内变成“美的”。具有生命的自然表现的节奏的某些内容，某些仿佛是舞蹈和哑剧的东西，必须进入到雕刻、绘画、造塑像、设计建筑物，以及写故事之中，而这正是技法从属于形式的又一个新的理由。

甚至在艺术门类之间存在这种巨大区别的情况下，我们所面对的仍是一个谱系而不是各自分离的类别。抑扬顿挫的讲话如果没有芦笛、弦乐与鼓的帮助的话，就不会向着相距甚远的音乐方向发展，而这种帮助并不是外在的，因为它修改了歌的内容本身。音乐形式历史的一个侧面，就是乐器发明与乐器使用实践的历史。乐器并不只是像留声机的唱片那样的载体，而是像所有的媒介那样，这在钢琴中就表现得很明显，它起到了将今天我们普遍使用的音阶固定下来的作用。同样，印刷术起着深刻地改变文学内容的作用，或反作用；通过一个单一的插图，改变了形成文学媒介的语词本身。这种变化的不利的一面表现为越来越多地把“文学的”一词作为一个贬义词来使用。口头语言在印刷与阅读逐渐风行以前从来也不是“文学的”。但从另一方面说，即使众所公认没有一部文学作品超出过如《伊利亚特》那样的口头作品（甚至这部作品也无疑是，为了书写和广为传播而组织了此前散乱的材料的产物），然而印刷除了强迫形成一种此前不存在的组织以外，造成了巨大的量的扩张与质的多样性与精细性。

然而，我并不打算进一步对此进行研究，而只是表示，甚至在这种将不同的艺术门类如此粗略地划分为自动的与造型的之时，我们也面临着中介的形式、过渡，以及相互影响，而不是档案柜一样地相互分离。重要的是一件艺术作品将它的 媒介使用到极致——记住，材料并非媒介，除非当它被用作表现的器官之时。自然材料和人的联系是多种多样，直至无穷的。每当任何材料找到一个媒介表现其在经验中的价值——即它的想象性与情感性价值——之时，它就成为一件艺术作品的内容。因此，持久的艺术斗争是将在日常经验中无法表达的材料转化为雄辩的媒介。记住，艺术本身表明一种行动与完成了的事情的性质，每一件真正新的艺术品，在某种程度上讲，其本身就是一种新艺术的诞生。

那么，我该说，关于正在讨论的问题，存在着两种阐释的谬误。一种谬误是将各艺术门类完全分开，另一种是将它们全部熔铸到一起去。后一个谬误常常在那些满足于引述佩特的一句话，即所有的“艺术都总是趋向于音乐的状态”的批评家所给予的阐释中找到。我说阐释，而不说佩特本人，是因为全段话显示出，他的意思并不是每一种艺术都向着这样的一点发展，在那里，它将提供与音乐同样的效果。他认为音乐“最完善地实现了形式与内容完美结合的艺术理想”。这种 结合是其他艺术所追求的“状态”。不管他所认为的音乐最完善地实现了这种内容与形式的相互融合的观点正确与否，将其他的观点转到他的头上都是不应该的。这是因为，除了其他的原因之外，这种观点显然是错误的。既然他写道，绘画与音乐本身两者都朝向着一种建筑学的方向运动，而背离在其有限的意义上的“音乐性”；那么，在一定的程度上，不仅绘画，而且诗歌也是如此。值得注意的是，佩特谈到每一种艺术都在转入到某种其他的状态之中，音乐也具有图形，“曲线、几何形式，交织”。

简言之，我的意思是，像这样一些词，诗意的、建筑的、戏剧的、雕塑的、图画的、文学的——就其表示在文学中其性质得到最好体现的意义而言——表示了在某种程度上属于每一种艺术的倾向 ，因为它们限定任何完整的经验，然而同时，某种特殊的媒介最适合于使一种特征得以强调。当适合于一种媒介的效果在使用另一种媒介时也

显得突出时，就具有审美上的缺陷。因此，当我在下面将艺术的名称当作名词来使用时，在我头脑中出现的应被看成是一系列的对象，它们强调性地，而不是排他性地表现了某种性质。

强调意义上的建筑的特性在于它的媒介是（相对）生糙的自然及自然能量的基本方式的材料。它的影响依赖于那些在主要判断标准上正是属于这些材料的特征。所有的“造型”的艺术都扭曲自然的材料与能量的形式，以服务于某种人类的欲望。建筑在这一普遍事实前没有什么独特之处。但是，在使用自然力的范围与方向性方面，建筑具有独特之处。将建筑物与其他的艺术产品作一比较，你就会立刻对它用来达到自身目的的无限多样的材料范围产生强烈的感受。与绘画、雕塑和诗歌所用的相对有限的材料相比，建筑使用木、石、钢铁、水泥、烧制过的黏土、玻璃、灯芯草等各种材料。但是，同等重要的是所谓的它更纯粹地采用这些材料。它不仅大规模地，而且第一手地使用这些材料——所使用的钢材和砖块并非直接由自然提供，但是，比起颜色与乐器来说，却更加接近自然。即使对这事实有任何怀疑，对建筑所使用的自然的能量，却是没有什么疑问的。没有其他任何的产品在展示压力与张力、冲击与反击、重力、光线、内聚力方面可在规模上与建筑相比，并且，它比起任何其他艺术来，都更为直接地，即更少间接性和替代性地承当这种力量。它表现了自然的结构构造本身。它与工程方面的联系是不可避免的。

由于这个原因，建筑物与其他所有艺术对象相比，最接近于表现存在的稳定性与耐久性。如果它们可以比作高山的话，那么，音乐就可比作大海。由于所固有的耐久力，建筑比任何其他的艺术都更多地记录与展示我们的共同人类生活的普遍特征。也有那样一些人，他们在理论偏见的影响下，认为在建筑中所表现的人的价值是与审美无关的，只是对实用的不可避免的让步。那种认为建筑物由于表现出对权力的炫耀、政府的权威、家庭关系中的孝敬亲情、城市里忙碌的交通、参加礼拜者的虔敬，在审美上就会更加糟糕的说法，是站不住脚的。这些目的有机地进入了建筑结构之中，这似乎已毋庸置疑。同样清楚的是常常出现的降格为服务于某种特殊用途，也在艺术上有害的

说法。但原因在于目的的卑微，或者这样的情况，即材料没有很好地以既适应于自然状态，也适应于人的状态的方式进行平衡处理。

完全排除人的使用（像叔本华所说的那样）表明将“使用”局限于一个狭窄的目的，而且它依赖于忽视这样一个事实，即美的艺术总是人类与其环境的一种相互作用的经验的产物。建筑是这种相互作用结果的一个值得注意的例子。材料被改变，以便成为人们的防御、居住与崇拜目的的媒介。但是人的生活也不同了，而这远远超出了那些从事建筑的人的预见意图与能力。建筑作品对相应经验的重新塑造比起也许除文学之外的所有其他艺术都更直接而更广泛。它们不仅影响了未来，而且还记录与传达了过去。不仅是废墟，而且神庙、学院、宫殿、住宅都告诉我们，人们曾经希望什么，为什么而奋斗，有什么成就，遭受什么苦难。人类通过他的业绩而永世长存的欲望，表现在金字塔的建造上，也在较小的规模上表现在一切建筑作品之上。这种性质并不只限于建筑。某种可称为建筑要素的东西出现在每一件艺术作品之中，其中大范围地呈现出持久的自然力与人的需要和目的的和谐地相互适应。结构感与建筑性密不可分，建筑要素存在于任何作品中，不管它是音乐、文学、绘画，或具体意义上的建筑，在其中建筑性质强烈地显现出来。但是，为了成为审美的，结构必须不只是物理的与数学的。它必须是人的价值在持久的时间中经过支持、增强、扩展而得到使用。缠绕着的常春藤对于某些建筑物的合适性显示出建筑效果与自然的内在统一；在更大的范围内，这被理解为建筑物必须自然地适应周围的环境，以保证完整的审美效果。但是，这种无意识中的重要结合，必须与相对应的将人类价值吸收到对建筑的完满经验效果之中相伴。例如，绝大多数的厂房建筑之丑陋与普通银行建筑之令人厌恶，尽管它取决于技术与物质方面的结构缺陷，同时也反映了一种对人的价值的扭曲，而这种扭曲又结合进了与建筑相关的经验之中。并非仅仅是技术上的巧妙就能使这种建筑变得像神庙曾有过的那样美。首先，一种高雅的转换必须出现，使这些结构能自发地表现一种现今并不存在的欲望与需要的和谐。

正像我们曾提到过的那样，雕塑与建筑是紧密的同盟。我想，甚至在达到很高的审美高度时，雕塑性与建筑性是否分离也是一个可质

疑问题。在公共广场或公园里处于单独而孤立状态的塑像，很难不给人以某种不适宜之感。无疑，当塑像厚重而具有纪念性，而且具有某种近于建筑背景的东西（即使它不过是一张宽大的长椅子）时，就会获得巨大的成功。雕塑也可以包括一些或许多不同的图像，像埃尔金大理石群像[7]就是如此。但是，请想一想这些人物形象要集体地再现一个单一的行动，然而却在物质上相互分开，你头脑中的意象就会令人莞尔一笑。但是，将雕塑效果与建筑效果分开的差异却是存在的。

雕塑选择和强调建筑的记录与纪念性的一面。它可谓是将纪念碑专用于一个目的。建筑物进入到，并直接地帮助形成与指导生活；雕像与纪念碑，提示英雄主义、献身精神、过去的光荣。花岗岩圆柱、金字塔、方尖碑，都是雕塑性的；它们是过去的见证，然而，它们不是被时间的兴衰交替所征服，而是具有一种承受并超越时间之上的力量——是人世间不朽性的高贵或悲惨的展示。另一个区分标志着一个更具决定性的差别。雕塑与建筑两者都必须拥有和表现统一性。但是，一个建筑整体的统一性是众多的因素的聚合产生的。雕塑统一性更为单一而明确——如果是以空间为标准的话，就不得不如此。只有黑人雕塑企图通过牺牲所有直接联系的价值而在一个狭窄的范围内提供布局安排的性质，而这种性质是一个使人印象深刻的建筑所固有的，是通过线条、色块和形体的节奏取得的。但是，甚至黑人的雕塑也不得不遵守单一性原则——其安排建立在人体的各部分的结合之上：头、胳膊与腿、躯干。

材料与目的的单一性（因为甚至一个专门化的结构，如一座神庙，也服务于一组复杂的目标）使得雕塑有必要将自身限制在具有重大而易于被感知的它们自己的整体的材料的表现上。有生命的物体只实现这一条件——动物和人，或者，在直接依附于建筑物时，花、水果、藤本植物，以及其他形式的植物。建筑表现人的集体生活——离群索居的隐士并不建筑而是寻找岩洞。雕塑表现以个性化形式出现的生活。这两门艺术各自的情感效果符合这一原理。建筑被说成是“凝固的音乐”，但是，从情感上说，这只是说了它们的动态结构，而不是其内容的效果。总的说来，它的情感效果依赖于该建筑所参与的人的事务，或与这种事务紧密相连。希腊神庙离我们太远了，我们无法经

验，而只能感受到其自然力精美的平衡。但是，进入到一座中世纪的教堂，而不感到自己参与进历史所赋予它的作用之中的话，则是不可能的；甚至一位西方人在进入到一座佛教寺庙时也有某种类似的感觉。我不愿将“借来的”一词用于属于住宅与公共建筑的经验的类似的效果，因为它们的价值完全结合在一起，用这个词是不适当的。但是，建筑的审美价值对吸收来自人类集体生活的意义具有特别的依赖性。

雕塑所唤起的情感必须是那些明确而长久性的——除了当雕塑被用于说明性目的之外，这种用法对该媒介很合适。这是由于，音乐与抒情诗内在地适合于表现独特的心灵震颤与情感转折（像激发它们的机缘一样），而雕塑在性质上则绝不是“机缘性”的，这一点与建筑相像。模糊、过渡而不确定的情绪不适合于这样的媒介。尽管在这方面与建筑相似，此与彼 之间的区别，再说一遍，是单一的与集体的。人们所说的艺术是普遍与个体的结合，用在雕塑上特别贴切；这种情况导致这样的思想，即这种结合为所有的艺术提供了一个公式，这一思想也许在希腊雕像中有着其根源。米开朗琪罗的《摩西》是高度个性化的，但却并不比其描绘的事件本身更具有一般性，因为“普遍”与一般有着很大的不同。所塑造的人物精力充沛，具有冲动而又克制的态度，对这位遥望乐土却又深知自己不能进入的领导者作出了表现。但它以一种高度个性化的价值与感情，传达出欲望与结果的永恒的分离。

雕塑以一种异常细腻的力量传达一种运动感——希腊的舞蹈人像与《带翅膀的胜利女神》就是证明。但是，这是一种被固定在一个单一而持久的姿态上的运动——正如济慈的诗句中所赞美的——而不是运动的起伏变化，这后者最适合于用音乐来表现。一种时间感就其本身，或就形式而言，是雕塑效果本性不可缺少的一部分。但是，这是在被中止，而不是在持续或流逝的意义上讲的时间。简言之，这种媒介最合适的情感是结束、凝重、休止、对称与平静。希腊雕塑的效果很大程度上归功于它表现理想化的人的形体——以至达到这样的程度：它对后世雕塑的影响并不完全令人愉快，由于直到最近为止，它都以一种表现理想化的倾向而使欧洲的全身雕像和半身雕像承受过重

的负担，这些雕像，除了出自处于完全适应环境条件下的大师之手（例如希腊的那些雕像），往往是浮华的、浅薄的，图解如愿以偿状态的。在神和半神的英雄的外表下用雕塑表现人的形体，并不是一件可以轻松完成的任务。

甚至一个孩子也知道，只有借助光线，世界才变得可见。他只要闭上眼睛不看眼前的景观，就意识到了这一点。然而，这一不言自明的真理，当它的力量被把握之时，对于作为绘画媒介的色彩的独特效果，就说出了比卷帙浩繁的语词解释更多的东西。这是由于绘画将自然与人类景观表现为景象，而景象的存在是由于活的存在物主要通过眼睛，与纯粹的、反射的和折射成色彩的光线之间的相互作用。（这个意义上的）形象化存在于许多艺术门类之中。光与影的作用是建筑中关键因素，也是那些并非过于受希腊模式束缚的雕塑的关键因素——希腊人为他们的雕像着色，也许是一个补偿。散文与戏剧也常常达到了一种生动如画的效果，而诗歌则真正是形象化的，这是传达了事物的可见景观。但是，在这些艺术门类中，这种因素处于被抑制和次要的状况。使这种因素变成主要因素的努力，正像“意象派”所做的那样，无疑教给了诗人某种新的东西，但是，媒介的这种强制力只能作为一种强调，而不是一种占主导地位的价值而存在。与此对应的真理是，当绘画超出了景观与景象的范围而讲述故事时，就成了“文学的”。

由于绘画直接将世界当作一片“风景”，一个直接看到的世界来对待，因此，比起其他门类的艺术来说，就更难在没有对象的情况下讨论这门艺术的产品。图画能够表现每一个可作为一个景观呈现的对象与情境。只要事件提供一个景观，而这个景观又足够简单与连贯，在其中过去得到总结，未来得到表示时，它们就能表现事件的意义。否则的话，它就只是一个文献记录，例如保存在波士顿公共图书馆里的艾比的画就是如此。[8] 然而，说一幅画可以呈现出对象与情境，远没有说出它的力量，如果我们没有将绘画通过眼睛所传达的对象得以区别的性质，以及它们的本性与构造本身在知觉中得以确立的无与伦比的能力包括进去，就反而会使人误解。这种本性与构造包括水的流动性、岩石的坚固性、树的脆弱性与抵抗性的结合、云的组织，等等，

通过所有不同的方方面面，我们将自然当作一个景象与一个表现。由于绘画所到之处，一种阐明它所涉及素材范围的企图都会陷入到一种无止尽的列举之中。只要指出自然景象可以呈现出众多的方面，无可穷尽，这就足够了。绘画史上的每一个重要的进步都会伴随着对某种过去没有得到发展的视觉可能性的发现与利用：荷兰画家捕捉住了室内画的隐秘性，形成了一种以家具陈设及其独特的透视关系构成的安排；收税的卢梭[9]所引出的不仅有异域情调的，而且有家常生活的节奏；塞尚重新觉察到处于动态关系中的自然力的量，一种由不稳定部分恰当的适应构成的整体稳定性。

耳朵与眼睛起互补的作用。眼睛提供景观，事物在其中进行着，变化投射到它之上——留下仍是一个景观，甚至是一个处于混乱骚动的景观。耳朵以视觉与触觉行动所提供的背景为当然事实，使我们将变化当作变化来认识。这是因为，声音永远是效果，是撞击、冲击与抵抗，以及自然力的效果。它们根据这些力在相遇时的相互作用来表现这些力；它们相互改变，以及改变作为它们永不止息冲突的场所的事物的方式。流水拍岸，小溪低语，风的呼啸声，门的破裂声，树叶的沙沙声，树枝的摇动和断裂声，物体落地的重击声，沮丧时的哭泣声和胜利时的欢呼声——这些，以及它们所发出的声音，都是些什么东西？只是由力的斗争所引起的变化的直接呈现？任何自然的搅动都是由振动产生的，但是，一个均匀而无间断的振动不产生声音；必须存在着间断、冲撞与抵抗。

因此，以声音为媒介的音乐必然要以浓缩的方式表现震惊与不稳定，冲突与解决，这是施加于更为持久的自然与人类生活背景之上的戏剧性的变化。紧张与斗争具有其能量的聚集与释放，其攻与防，其强有力的战斗与和平地相遇，其抵抗与解决，音乐用这一切来织它的网。因此，音乐性处于与雕塑性正相对立的另一极。正如一极表现持续、稳定与普遍，另一极则表现激动不安、运动、存在的特殊性与偶然性——然而，这种存在的结构上的永久性在本性上是根深蒂固，而在经验中是具有典型性的。只有背景的话，就只存在单调不变与死亡；只有变化与运动的话，就只有混沌，一种甚至不能当成被搅动或

搅动的状态。事物的结构产生与变化，但所依照的是一个长久不变的节奏，而送到耳朵里的事物却是突然的、出乎意料的、变化迅速的。

在大脑中，与耳朵间的联系要比与其他感官间的联系占据更大的大脑皮质组织。借助于动物和野蛮人，就不难看出这一事实的意义。不言而喻，可见景观是显而易见的；所谓清楚、平常，与看到是一个意思——我们说平常的景象，就是这个意思。平常看到的事物本身不会是令人烦恼的；平常是通过解释而变得平常了的。它意味着保证、信心；它提供了有利于计划的形成与执行的条件。眼睛是距离的感官——不只是说光线从远处而来，而是通过视觉我们与远处的东西联系在一起，因而可为将要到来的事提供预警。视觉提供展开了的景观——正如我曾说过的，变化在其中间 或其上面 发生。动物在视知觉中机警、警惕，但也有所准备。只有在惊慌失措的状态，所见对象才使知觉主体深感不安。

耳朵使之通过声音与我们联系起来的材料，在每一点上都与上面所说的构成对立。声音来自于 身体之外，但是声音本身就在附近，与人关系密切；它是有机体的一种兴奋状态；我们通过我们全身来感受到振动的冲击。声音直接刺激一个当下的变化，是因为它就是变化的呈现。一只足球、一根树枝的折断、丛林的沙沙声，也许会表示来自敌对的动物或人的袭击，甚至死亡。它的重要性是由动物与野蛮人在活动时小心地不弄出声音来衡量的。声音传达即将发生的事，传达某种正在发生的情况，也表示某种可能发生的情况。比起视觉来，它更加充满着问题感，一种总是有未决定与不确定的气氛的威胁感——所有的条件都有利于造成强烈的情感激动。视觉以兴趣的形式来激发情感——好奇心使我们进一步去考察，但是它又有吸引力；或者说，它构成了一个在退缩与继续探究行动之间的平衡。而声音却能使我们跳起来。

一般说来，所见 到的东西间接地激起情感——通过阐释和联想。声音直接引起激动，作为有机体本身的震动。听觉与视觉常常被并列为两种“理智的”感官。实际上，尽管听觉已经取得了巨大的理智范围，耳朵在本性上却是情感的感官。它的理智的范围与深度来自于它

与言语的联系；这些都是次要的，或者是所谓人为的成就，归功于语言的制度与交流的惯例性手段。视觉从其他感官，特别是从触觉，接受其直接的意义的延伸。这种差异是双向起作用的。对于从理智一方对听觉适用的，从情感一方也对视觉适用。建筑、雕塑、绘画能够深刻地激发情感。“恰当的”农舍在某种情绪状态中突然出现，也许会使喉咙发紧、眼睛湿润，就像一些诗句产生的效果一样。但是，这种效果是由于一种与人的生活相联系的精神与气氛。除了形式关系的情感效果以外，造型艺术是通过它表现了<u>什么</u> 以激起情感的。声音具有直接的情感表现的力量。声音以其本身的性质而给人以威胁、哀怨、抚慰、压抑、凶猛、温柔、催眠之感。

由于这种情感效果的直接性，音乐既被划归为最低的艺术，又被划归为最高的艺术。对某些人来说，它的直接生理依赖与共鸣似乎是它接近于动物生活的证明；他们可以引用这样的事实，一些低于常人智慧的人曾成功地演奏过具有一定程度复杂性的音乐。比起其他艺术来，音乐的感染力在一定程度上要更为广泛，更不依赖于特殊教养。并且，人们只要观察音乐厅里某些类型的狂热的音乐爱好者，就可看到他们欣赏情感的放荡不羁，一种从普通的压抑状态释放出来，一种进入到无拘无束的兴奋状态——哈夫洛克·埃里斯[10] 指出，有人将音乐的演奏诉诸获得性兴奋。而另一方面，存在着这样一些音乐的类型，它们得到鉴赏家的高度重视，需要特殊的训练才能感知与欣赏，它的热爱者们形成一种崇拜，因为<u>他们的</u> 艺术是所有艺术中最为深奥的一种。

由于听觉与有机体的身体各部分都有联系，因此声音比其他任何感官都更能产生反响与共鸣。很有可能，那些使人没有音乐细胞的器质上的原因，不在于听觉器官本身的固有缺陷，而在于这些联系的中断。一般所说的一门艺术的力量在于选取自然的、生糙的材料，通过选择与组织而改变它，使之成为强化而集中的建构一个经验的媒介的说法，对于音乐来说特别具有说服力。通过使用乐器，声音从它通过与言语联系起来而取得的确定性中解放出来。因此，它回到了其原始的激情的性质。它取得一般性，从特殊的对象与事件中脱离开来。同时，声音的组织通过艺术家所掌握的众多的手段——技术上也许比除

了建筑以外的其他任何艺术都具有更广的范围——产生影响，剥夺了声音通常所具有的激发一个特殊而明确行动的直接性倾向。反应变成了内在而含蓄的，而不是在外在发泄中散发出来，因而丰富了知觉的内容。正如叔本华所说，“被琴弦所拷问的是我们自己”。

正是音乐的独特性，它的最为人所赞美之处，（由于它激起最强烈的冲动行为）使它在所有身体器官中拥有最为直接、最具有实践性的感官性质，并且，通过使用形式关系，它可以将素材改变为离实践性关注最遥远的艺术。它保留了声音的原始力量，表示攻击与抵抗的力量间的冲突，以及与之相伴的所有情感运动阶段。但是通过使用音调的和谐与旋律，它引入无限多样的问题的复杂性、不确定性，以及悬置，在其中，所有的音调都以相互参照的方式排列起来，每一个音调都是此前音调的总结，又是此后音调的预告。

与前面所提到的艺术形成鲜明对照的是，文学展现出了一个独特的特征。直接出现的，或者作为它们的媒介由印刷品所代表的声音，并不像在音乐中那样，是声音本身，而是在文学接触它们之前屈从于变化中的艺术的声音。这是因为，语词存在于书写的艺术之前，并且，语词是通过交流的艺术从原生的声音中形成的。在文学本身存在之前，试图总结出言语所服务的目的——命令、指导、劝告、指示、警告——是徒劳的。只有在惊讶与感叹之时，声音才保持原来性质的某个方面。因此，文学的艺术所起的作用就像加重的骰子一样；它的素材中充实进了在久远的时代中吸收进去的意义。因此，它的素材具有一种超越其他任何艺术的理智的力量，同时，它与建筑一样，具有表现集体生活价值的能力。

与其他的艺术门类不同，在原材料与作为文学媒介的材料之间，并不存在着鸿沟。莫里哀笔下的人物不知道他一生都在说着散文。的确，人们一般并不知道，他们只要与别人进行口头交流，就是在从事一门艺术。在散文与诗歌之间划分一种界限的困难的原因之一无疑是，两者的内容都已经对艺术产生了变化性影响。将“文学的”当作一个贬义的术语使用，表明较为正式的艺术已经与它从中汲取营养的前艺术的风格相差非常远了。为了不仅仅成为精细的，所有“美的”艺术

都必须时时通过更紧密地与审美传统之外的材料接触而得到更新。但是，文学由于它可自由使用的材料已经雄辩、蕴涵意义、生动且具有普遍吸引力，又最受陈规旧习的影响，因而特别需要不断从这个源泉得到更新。

意义与价值的连续性是语言的本质。它支撑着一个持续的文化。由于这个原因，语词负载着几乎是无限的泛音与回声。情感的“转移的价值”从孩提时代就经验到，只是不能恢复到从属于它们的有意识的知觉之中而已。言语实际上是衍生其他语言的原始语言。其中包含着人的性情与看待和解释生活的方式，而这构成了一个持续着的社会群体的文化特征。由于科学意在说一种所有这些特征都被消除了的语言，因此，只有科学的文章才是完全可译的。我们所有的人都在某种范围内享有诗人的特权，我们

……说的语言

莎士比亚说过；拥有的信念与精神

弥尔顿拥有过。

这种连续性并不局限于书面的和印刷出的文字。老祖母对坐在她膝上的孩子讲“很久很久以前”的故事时，将过去传下来，涂上了色彩；她为文学准备了材料，也许她自己就是一位艺术家。声音所具有的保存与报告所有过去多种经验，以及精确地追随感觉与思想的每一个细微变化的能力，给予它们的结合与改变以创造一种新经验的力量，这种经验比起来源于事物本身的经验，要更为强烈。与后者的接触，如果不是事物将在交流的艺术中发展起来的意义吸收进去的话，就将只是保留在仅仅是物质性的震惊的层面。世间的事件与情境之意义的强烈而生动的实现，只能通过一种已经充满着意义的媒介才能获得。建筑的、图画的与雕塑的性质总是在无意识中为来自言语的价值所包围与丰富。由于我们有机体构造的本性，排除这种效果是不可能的。

尽管在散文与诗歌之间也许并没有被明确定义的差异，在散文性与诗意之间，却存在着作为经验倾向性的最终限制条件的鸿沟。它们中的一种在语词的力量中实现，通过扩展范围来表现天上、地下和海中的事物；另一种则通过提高强度来实现这一点。散文性与描述和叙述有关，与细节的积累和关系的阐述有关。它的展开就像法律文献与目录一样。诗意则将这个过程倒转过来。它浓缩与简化，因而给予词语一种几乎要爆炸的扩张能量。一首诗使材料呈现出来，使之成为本身就是一个世界，它甚至在作为整体的一个缩影时，也不是一个胚胎，而是一个通过争论形成的东西。在诗歌中，存在着某种自我封闭、自我限制的东西，而这种自我满足不仅是声音的和谐与节奏，而且是为什么诗歌仅次于音乐，在艺术中最具有催眠效果的原因。

在诗歌中，每一个词都是想象性的，在散文中，在用于日常记事而受到磨损之前，也是如此。一个词，在它不纯粹是情感性之时，表示了某种所代表对象不具有的东西。当事物在场时，忽视它们，或者使用它们，指向它们，这就足够了。甚至情感性的词可能也不例外；他们所发出的情感也许聚集到缺席的对象之上，使它们失去了个性。文学的想象性力量是日常言语中的词所具有的理想化功能的强化。毕竟，语词所提供在我们面前的一个景观的最为现实主义的表现，就其直接的接触而言，只是事物的可能性而已。每一种观念，就其本性而言，表示一种不具有当下现实性的可能性。它所传达的意义也许在某些时间与地点是实际的。但是，由于在观念中被接受，对于那个经验来说，意义只是一种可能性；它是狭义的理想：这里的狭义是指，“理想”也可用来指一种幻想的与乌托邦的，不可能的可能性。

如果该理想真正地向我们呈现，就必须是通过感觉媒介来实现。在诗中，媒介与意义似乎是由于某种预定的和谐而融合在一起，这就是词的“音乐”与悦耳的音质。这里由于缺少音调，不可能有任何真正意义的音乐。但是，由于语词本身依其意义而刺耳与沉郁，短促与迟缓，沉郁与浪漫，低沉与轻狂，因而具有音乐性。艾伯克龙比[11]的《诗的理论》中论词的声音一章讲得过于详细，尽管我愿提醒人们对他所展示的不谐和音与悦耳的谐和音一样是真正的因素予以特别的关注。因为我想，将它的力量作为流动性必须由本身是不和谐的结构因

素所平衡，否则，结果就会变得太甜腻的证据来加以解释，是有一定道理的。

有些批评家认为，在传达一种我们想要传达的生活感受与生活状态方面，音乐要胜过诗歌。然而，我却不得不认为，就其媒介的本性本身而言，音乐具有一种毫不留情的有机性：我这里所说的“毫不留情”不等于说是“兽性的”，而是说出严酷的事实，由于其不可避免的存在，因而无法拒绝、无法逃脱。这个观点也不是对音乐的贬低。它的价值恰恰在于它能够使用有机地确定的，并且显然是难以驾驭的材料，形成旋律与和谐。至于图画，当它们被理想的性质所支配时，就由于过分的诗的性质而变得虚弱；它们跨越了边界线，并且，在批评性的考察下，显示出缺乏对媒介——颜料的感觉。但是，在史诗、抒情诗与戏剧——不仅有悲剧，而且有喜剧——中，与现实性相对立的理想性起到了一个内在与根本的作用。可能有或可能有过的东西所代表的，总是与是什么或曾是什么构成一种只有语词才能传达的对立。如果动物是严格的现实主义者的话，那么，这是由于它们缺乏语言授予人的符号。

语词作为媒介并没有穷尽它们传达可能性的力量。名词、动词、形容词表现一般性条件——那就是说人物 。甚至一个合适的名字也仅只能表示局限于一个单独范例的人物。语词试图传达事物与事件的本性 。确实，只是通过语言，这些事物与事件才有了一种处于严酷的存在之流之上的本性。它们能传达特征与本性，不是以抽象的概念形式，而是在个人身上展现并起作用，这在小说与戏剧中得到了明显的体现。这些文学形式的任务就是开拓语言的这种特殊功能。这是由于，人物存在于激发其本性的情境之中，给予存在的特殊性以潜在的一般性。同时，情境被限定，成为具体的。我们对任何情境的了解，都依赖于它对我们，或与我们一道做了什么：那 就是它的 本性。我们对人物类型的想法，以及这些类型的多重变化，主要是依赖于文学。我们根据那些来自文学，当然除了小说与戏剧以外也包括传记与历史的眼光来观察、注意，以及评判我们周围的人。过去的伦理学论文在描绘人物时相对来说是无力的，它们停留在人类的意识性之中。人物与情境的相互性在这样的事实中得到了证明，每当情境未成熟与摇摆

之时，人物就模糊而不确定——某种东西需要猜测和未能体现出，简言之，没有性格。

在前面所说的之中，我涉及了不同的主题，并分别花了一些篇幅来讨论它们。我只是关注各门艺术的一个方面。我愿指出，正像用石头、钢铁或水泥来建造桥梁一样，每一样媒介都有着自己的力量，积极的与消极的，开放的与受纳的，并且，区分不同的艺术门类特征的基础在于它们对能量的利用，而这正是用作媒介的材料的独特之处。绝大多数关于不同的艺术门类之所以不同的论述似乎都是从内部说的——我指的是，将媒介当作一个现成的事实，而不问为什么和怎么会是如此的。

因此，文学提供了也许比其他门类的艺术更令人信服的证据，说明艺术在利用其他经验的材料，并以一种通过随之而来的秩序以强化和净化其能量，从而表现它们的材料之时，就成为美的。艺术并非通过自我意识的意图，而是在创造活动本身中，通过新的对象、新的经验方式而取得这一结果。每一种艺术都由于其表现而传达。它使我们能够生动而深刻地分享其意义，而这在过去没有表达出来，或者只是从听觉直接传递到明显的行动中。宣布某事并不构成交流，即使大声强调也不行。交流是创造参与的过程，是将原本孤立与独特的东西拿出来共享的过程；它所取得的奇迹部分在于，在交流时，意义的传达不仅将肉体与意志提供到听话者，而且提供到说话者的经验之中。

人们以多种方式形成联系。但是，真正的人的联系的唯一形式，不是为了温暖与保护而群居，也不仅仅是为了外在行动效率的设置，是对通过交流而形成的意义与善的参与。成为艺术的表现是在纯粹而无污染的形式中的交流。艺术打破了将人们分开的，在日常的联系中无法穿透的壁垒。这种艺术的力量在所有的艺术门类中普遍存在，而在文学中得到最完全的展现。文学的媒介早已在交流中形成，其他任何艺术都不能做到这一点。关于其他门类艺术的道德与仁爱的功能，也许会有独创的论述与令人信服的争论。关于文字的艺术，就用不着了。

[1] 柯尔律治《失意吟》，中文为杨德豫译，录自《华兹华斯、柯尔律治诗选》，人民文学出版社2001年版，第407页。——译者

[2] 这位作者是悉尼·科尔文。——译者

[3] 引自巴恩斯博士给作者的一封私人书信。

[4] 乔尔乔涅（Giorgione,约1477—1510），原名G.巴尔雷利，威尼斯画派的主要画家。他的作品是文艺复兴绘画从初期向盛期发展的一个标志，对提香等画家曾产生过重要影响。——译者

[5] 海伦·帕克赫斯特（Helen Parkhurst,1887—1973），美国女教育家，制定道尔顿教育计划，致力于中小学教育改革，著有多部教育学著作。——译者

[6] 我认为，桑塔亚那在他的《艺术中的理性》中，第一次阐述了这一区分的重要性。

[7] 埃尔金大理石群像（Elgin Marbles），伦敦不列颠博物馆收藏的古希腊雕刻艺术品和建筑物细部，它们是在英国埃尔金伯爵的安排下，从雅典的帕台农神庙和其他古建筑物上拆下运回英国的。——译者

[8] 艾比，指Edwin Austin Abbey（1852—1911），插图画家，美国人，曾长期居住英国，晚年画过英王爱德华七世加冕的标准像。——译者

[9] 指法国画家亨利·卢梭（Henri Rousseau,1844—1910），在现代派艺术中独树一帜，因他在巴黎担任市海关官员，故常被人称为“收税的卢梭”。——译者

[10] 哈夫洛克·埃里斯（Havelock Ellis,1859—1939），英国散文家、医生，著有《性心理研究》一书，对当时有关性问题的研究和讨论，曾产生过重要影响。——译者

第十一章 人的贡献

我用“人的贡献”这个短语表示审美经验中那些一般被称为心理学的方面和成分。从理论上可以设想，对心理学因素的讨论并非一种艺术哲学的必要部分。而在实际上，这是不可缺少的。历史上的一些重要理论中，充满着心理学术语，而这些术语在使用时并不具有中立的色彩，而是充斥着由当时流行的心理学理论而形成的曲解。如果抹去赋予像感觉、直觉、观照、意愿、联想、情感的社会意义，审美哲学就会失去一个很大的部分。此外，这些术语中的每一个都有着不同的心理学流派所赋予不同的意义。例如，“感觉”就被以完全不同的方式加以解释，既包括它是经验唯一的原初成分的见解，也包括它是低等形式的动物祖先留给人的遗迹，因而是在人的经验中须被压抑住事物的思想。审美理论中充满着过去心理学的化石，覆盖着心理学争论留下的残骸。对美学的心理学方面的讨论是不可避免的。

当然，这种讨论必须局限于人的贡献的较为一般的特征。由于艺术家个人的兴趣与态度，由于每一件具体的艺术作品的个性化特性，特定的个人贡献必须在艺术作品本身之中寻找。但是，尽管这些独特的产品之间有巨大的差异，所有正常的人都有着共同的体质构造。他们有着同样的手、器官、身材、感觉、意向与激情；他们吃着同样的食物，可被同样的武器伤害，患同样的疾病，被同样的药治好，气候变化时同样感到暖和与寒冷。

为了理解基本的心理学因素，并保护我们自己免受那些对审美哲学造成严重破坏的虚假心理学错误的影响，我们再重温一下前面提到过的基本原则：经验与机体同它的环境（一种既是物理的，也包括人类的环境）的相互作用有关，这种环境既包括传统的材料、机制，也包括直接环绕着它周围的事物。有机体通过自己本身的与获得的结构，负载着作为这种相互作用的一部分的力量。自我既接受也行动，并且，接受并非像打在惰性的蜡模上的印记，而是由有机体反应与回

应的方式所决定的。没有什么经验之中人的贡献不是决定事物实际发生的因素。有机体是一种力量，而不是一种透明物。

由于每一个经验都是由“主体”与“客体”，由自我与世界的相互作用构成的，它本身就不可能仅仅是物理的，或仅仅是精神的，而不管一种因素或另一种因素占据多大的主导地位。那种由于内在成分起主导作用而被强调性称之为“精神性的”经验，直接的或相当间接的指向更为客观性的经验；它们是辨识的产物，因而只有在我们考虑到整体的正常经验，在其中内在的与外在的因素融合在一起，各自都失去了特殊的性质时，才能被理解。在一个经验中，在物质上与社会上属于世界的事物与事件通过它们进入了的人的环境而变化，而同时，活的生物通过与先前外在于它的事物的交流而得到改变与发展。

那么，这种关于一个经验的产生与结构的观念会成为标准，它将被用来阐释与判断在审美理论中起着关键作用的心理学观念。我说“判断”，或批评，是因为这些观念中许多都源于有机体或环境的分离；这种分离被看成是天生的与原生的。经验被当作某种只是发生在自我、心理或意识内部的东西，某种自我独立的、只与它恰好被放进的客观景观维持外在关系的东西。那么，所有的心理状态与过程就不被想成是一个活的生物生活在它的自然环境中的功能。当自我与其世界的关联分离之时，自我与世界的相互作用的多种多样的方式之间也不再具有统一的联系。它们落入到感觉、感受、欲望、目的、认知、意志的分离的碎片之中。自我与世界通过受与做的相互作用而构成的内在联系；以及事实上所有的其分析都可以引入到心理学因素中的区分只是一个持续的——尽管是各式各样的——自我与环境的相互作用的不同方面与阶段，是对我们下面的讨论产生影响的两项主要考虑。

然而，在着手进行任何细致的讨论之前，我愿指出严格的心理学区分的历史起源。这些区分最初是在社会的成分和阶级之中所发现的差异的系统表述。柏拉图为这一事实提供了几乎是完美的例证。他直接从对当时公共生活的观察中发展出他对灵魂的三分法。他有意识地做出了许多心理学家在没有意识到其根源时所做出的分类——他们是根据在社会上可观察到的差别得出分类的，却认为是通过纯粹的反省

而实现的。正像在社会中得到放大的表现一样，柏拉图在心灵中区分了感性的贪欲官能，这在商人阶级中得到了展现；“精神的”官能，即慷慨友善的冲动与意志，这来自公民战士对法律与正确信念的忠诚，甚至为此而不惜牺牲个人；理性的官能，他在那些适合于制定法律的人身上找到这种官能。他发现，同样的区分在不同的族群中，在东方，在北方野蛮人，以及在雅典的希腊人那里都存在。

在理智方面与感觉方面，情感与观念，人的本性的想象的与实际的阶段之间，并不存在内在的心理上的区分。但是，在个人，甚至由个人所组成的阶级之中，有人偏于执行而有人偏于反思；有人是梦想者或“唯心论者”，有人是行动者；有人是感觉主义者，有人是富有人道精神的人；有人是自我主义者，有人是无私的人；有人进行着老一套的身体活动，有人专门进行理智的探索。在一个组织得不好的社会中，这种区分就被夸大了。全面发展的男人与女人倒成了例外。但是，正像形成统一，打破惯常的区分，达到潜藏着的经验世界的共同因素，同时发展作为观看与表现这些因素的方式的个性是艺术的功能一样，在个人身上调和差异，消除我们身上的孤独和各种成分间的冲突，利用它们间的对立以建立一个更为丰富的个性也是艺术的功能。因此，作为艺术理论的工具，高度分类化的心理学是极其不适用的。

有机体与世界分离所导致的极端例子，在审美哲学中并不少见。这种分离构成了那种认为审美的性质不属于作为对象的对象，而是由心灵投射到对象之上的观点的基础。这是将美定义为“客观化的快感”，而不是对于对象的快感的根源，从而，对象与快感存在于不可分割的整体经验之中 。在其他的经验领域之中，自我与对象的初始划分不仅是合理的，而且是必要的。一位研究者必须经常尽其所能地在区分一个来自他自己的经验的不同部分，其中有些是暗示、假设，以及个人对某种结果的欲望的影响，有些则是所研究对象的性质。改进科学技术设施会有益于这种区分的目的。偏执和褊狭的见解、欲望，将判断的本来倾向扭曲到这样的程度，以至于必须花很大的力气才能意识到：这些倾向可能被忽视了。

那些处理材料，做某件工作的人，也具有同样的责任。他们需要保持这样的态度，说“这属于我，而那是所涉及的对象所固有的”。否则的话，他们的心不会“在对象上”。[1] 喜欢大惊小怪的感伤主义者让自己的感情与愿望给那些他当作对象的东西涂上色彩。一种不可避免地会在思维与实际的计划和处置中成功的态度，成了一种根深蒂固的习惯。如果一个人不知道哲学家们用“主体”与“客体”的术语来论述的差别的话，他甚至不能横穿一条繁忙而拥挤的街道。这种职业思想家（自然，他也是一位写作关于审美的论文的人）是一种永恒地为自我与世界的差异所纠缠的人。他在进行关于艺术的讨论时，带着一种得到强化了的偏见，而不幸的是，这是对审美理解最为致命的一种偏见。这是由于，审美经验的仅有而独特的特征正在于，没有自我与对象的区分存乎其间，说它是审美的，正是就有机体与环境相互合作以构成一种经验的程度而言的，在其中，两者各自消失，完全结合在一起。

一旦一个经验被认识到是对自我与对象的相互作用方式具有因果性依赖关系时，那种所谓的“投射”就不再具有神秘性了。当一片风景由于戴着黄色的眼镜或由于患黄疸病而被看成是黄色时，并不存在从自我向风景，像投掷炸弹一样，投射黄色。有机体的因素在与环境的因果性相互作用中产生风景的黄色，正像氢与氧相互作用而产生湿润的水一样。一位以精神疾病为素材的作家讲过教堂钟声明明奏的是一曲音乐，而一个人却抱怨说这是噪音的故事。检查发现，这是因为这个人的未婚妻背弃了他，嫁给了一位教士。这只是报复的“投射”。这不是由于某种物质性的东西奇迹般地从自我中挤压出来，射到物质性对象上去，而是由于钟声的<u>经验</u>依赖于一个有机体，而这个有机体在某种情境下由于一个因素的扭曲而<u>行动</u>异常。投射实际是一种转移了的价值的情况，这种“转移”是通过对一个存在物的有机参与而实现的。该存在物通过借助先前经验进行有机的修正而获得这样的状况，并使之像这样活动。

众所周知，当头朝下看时，一片风景的色彩会显得更加生动。物理位置的移动导致一种新的心理因素的注入，但是，它确实表示，某种有点不同的有机体在活动，而原因的不同注定会导致效果的不同。

素描的指导者努力形成一种对眼睛最初的天真无邪性的恢复。这就造成了成分分解的问题，而这在先前的经验中是如此紧密地联系在一起，从而产生一个经验，并起着与在一个二维平面上进行再现相反的作用。习惯于根据触觉来进行体验的有机体，不得不根据眼睛来尽可能地重新调整，以实现对空间关系的体验。通常与审美视觉有关的那种投射，涉及一种类似的为了追逐一些特殊的目的而造成的紧张的放松，从而使整个的个性也许会自由而没有扭曲和限制地相互作用，达到一种特殊的预想结果。艺术中对一种新形式在一开始所具有的敌意的反应，通常是由于不愿去从事某种必要的分解。

简言之，对所谓的投射产生的误解，完全在于没有看到自我、有机体、主体、心灵——不管用什么术语——指的是一种因素，它与环境中的事物因果性地相互作用，从而产生一个经验。同样错误的是，自我被看成是一个经验的承担或负载体，而不是一种像气产生水的例子那样，是被吸收进所产生物之中的因素。当需要对一个经验的形成与发展进行控制之时，我们必须将自我当作它的承担者；我们必须承认自我的因果效验，以保证具有一种责任感。但是，这种对自我的强调具有一种特殊的目的，而当对一具体的预定方向的控制需要不再存在之时，它就消失了。显然，它不存在于审美经验之中，尽管对于新遇见一种艺术的人，这也许是具有审美经验的准备。

像I. A. 瑞恰慈这样智慧的人，也陷入到谬误之中。他写道：“我们习惯于说一幅画是美的，而不是说它在我们心中引起一个以某些形式具有价值的经验。……当我们应说是它们（某些对象）在我们心中产生这种或那种效果之时，那种投射效果，并使之成为原因的一部分的谬误就出现了。”在这里，不是作为一幅图画（即审美经验的对象）的绘画“在我们心中”产生某种效果。作为一幅图画的绘画本身就是由外在原因与有机体方面的原因相互作用而产生的总体效果。外在的因果性因素来自光在画布颜料上由于不同反射与折射而产生的颤动。它最终与物理科学的发现，即原子、电子和质子有关。图画是它们与心灵通过有机体所贡献的东西相互作用产生的综合效果。它的“美”，我在这里同意瑞恰慈先生的观点，只是某种有价值的性质的简短表述，作为总体效果的内在部分，与其他属性一样从属于图画本身。

提到“在我们心中”同样也是一个来自总体经验的抽象，这与那种将图画分解为仅仅是分子与原子的集合是类似的。甚至愤怒与仇恨也部分地由于 我们，而不是在 我们中 产生。这不是说我们是唯一的原因，而是说我们自己的构造成为起作用的因果性因素。确实，与现代艺术中个人经验的作用相比，直到文艺复兴为止的绝大多数艺术在我们看来都是非个人的，与经验世界的“普遍性”一面相关联的。也许直到19世纪为止，严格个人因素的恰当位置的意识 都没有在造型与文学的艺术中起过任何重要的作用。“意识流”小说标志着变化着的经验过程中的一个确定的日期，绘画中的印象主义也是如此。每一门艺术的更长的过程是由重点的转移为标志的。我们已经面临着一种对非个人与抽象的反应。这些艺术中的变化与人类历史的大的节奏联系在一起。但是，甚至那些很少能作出个人变异的艺术——例如，12世纪的宗教画与雕塑——也不是机械的，因此它们也打上了个性的印记；并且，像普桑那样的17世纪古典主义绘画也反映了一种个人对内容与形式的偏爱，而最“个性化的”绘画也绝不背离客观景色的某些方面与阶段。

在我们可称之为个人与非个人、主体与客体、具体与抽象之间的比例 中的变异，也许正是那导致审美理论与批评的心理学方面走入迷途的原因。每一个时期的作家都趋向于取自己时代艺术的最高可能性作为所有艺术的正常心理基础。其结果是，过去时代与方式的、陌生的国度的、与现存趋势最为相似和最不相似的艺术，在被欣赏与被轻视之间摆动。一个以在其实际内容范围内变异的、自我与世界的恒定关系的理解为基础的天主教哲学将会使欣赏变得更为宽泛，更具有共鸣性。我们可以不仅欣赏希腊的，也欣赏黑人的雕塑；不仅欣赏16世纪意大利画家的作品，也欣赏波斯人的绘画。

每当活的生物与他的环境的联系的纽带断裂之时，将自我的不同因素与方面连结在一道的东西也就不存在了。思想、情感、感觉、目的与冲动都各自分离，并被认为是我们的存在的不同分区。这是因为，他们的统一存在于它们与环境的施动与受动关系间所起的合作性作用之中。当统一于经验中的成分被分离之时，所导致的审美理论就必须是片面的。我可从流行的观点看，取其狭义理解的观照的概念，

在美学中欣赏的是什么。初看上去，“观照”用来表达常常伴随着戏剧、诗歌与绘画的兴奋与激动的专注，似乎是一个非常不恰当的术语。专注地观察确实是包括审美在内的所有真正的知觉一个基本的因素。但是，怎样才能将这因素化简为只是观照行动呢?

就心理学理论而言，回答可在康德的《判断力批判》中找到。康德在这方面堪称大师，他首先作出了区分，然而就将之分隔为一些分支。这影响了以后的理论，赋予审美与其他经验方式的区分以一种所谓人性构成的科学基础。康德曾将知识归入我们的本性的一个部分，即与感觉材料相关的理解力的官能。他曾谨慎地表示，普通欲望行为以快感为对象，而道德行为则指向像对纯粹意志（Pure Will）依赖那样起作用的纯粹理性（Pure Reason）。[2] 在去除了真（Truth）与善（Good）之后，仍可为古典的三分中的美（Beauty）找到一个合适的位置。纯粹感觉（Pure Feeling）仍然存在，这里的“纯”是取孤立和自我封闭的意思；这种感觉没有被任何欲望污染，严格说来是非经验的。因此，他想到了一种判断力的官能，它不是反思性，而是直觉性的，然而，又与纯粹理性的对象无关。这种官能是在观照中发挥作用的，而独特审美成分是伴随着这种观照的快感。因此，心理学之路被打通，指向远离所有欲望、行动与情感激动的“美”的象牙塔。

尽管康德的著作并没有提供他具有特殊的审美敏感性的证据，他的理论强调点却很可能反映出了18世纪的艺术倾向。一般说来，那个世纪，直到其结束为止，都是一个“理性”而不是“激情”的世纪，在那时，客观的秩序与规则，不变的因素，几乎是审美满足的仅有的源泉——在这种情况下产生了这样的思想，即观照性判断及与此相联的感受是审美经验的独特的特性。但是，如果我们将这种思想普遍化，将之扩展到艺术努力的所有时期，其荒谬性就很明显了。它不仅忽略了与艺术生产有关的做与造的过程（以及相应的在欣赏反映中的积极因素），仿佛它们与此无关，而且陷入到一种极端片面的关于知觉性质的思想之中。它暗示出将知觉理解为仅仅属于认识活动，而只是对后者有所增益，将认识延长与扩展时所伴随着的快感包括进去。因此，这种理论对一个时代特别适用，这时，艺术的“再现”性质特别明显，

而所再现题材具有“理性的”性质——存在的有规律的与周期性的成分与方面。

从最好处说，即作出一个自由的阐释，观照表示了知觉的一个方面，在其中对成分的寻求和思考服从于（尽管并不是缺席于）知觉过程的完善本身。然而，将审美知觉的情感因素仅仅定义为在观照行动中所取得的愉悦，独立于所观照的特质产生的刺激之外，只能导致彻底的艺术观念的贫乏。将之推到其逻辑的结论，它将从审美知觉中排除绝大多数的、在建筑结构、戏剧、小说中所欣赏的题材，以及它们的所有伴随着的影响。

审美经验的特征，不是没有欲望和思想，而是它们彻底地结合到视觉经验之中，从而与那些特别“理智的”与“实际的”经验区分开来。所知觉对象的独特性对于研究者来说构成的是障碍而不是帮助。他只是在对象引导他的思想与观察到达某种它之外的东西之时，才对它感兴趣；对于他来说，对象是资料或证据。他的知觉也不是被为了它本身的原因而欣赏的欲望或胃口所支配；他对它的兴趣是由于一种他的知觉也许会导致的特殊动作；这是一个刺激，而不是一个知觉也许会满意地依靠的对象。审美知觉者在落日、教堂，或者一束花面前时心中不存有欲望，意思是，他的欲望在知觉本身中完成。他不想要为着某种其他目的的对象。

例如，在读济慈的《圣爱格尼斯之夜》之时，思维是积极的，但同时思维的要求得到了圆满的满足。期望与满足的节奏得到了内在的完成，读者并不将思想理解为分离的成分，与工人干活完全不一样。这种经验的标志是，比日常经验中所出现的具有更大的对所有心理因素的包容性，而不是将之约减为单一的反应。这种约减是一种贫乏。一个既统一又丰富的经验怎样会由一个排斥过程达到呢？一个发现自己与愤怒的公牛在一起的人只有一个欲望与思想：到达一块安全的地方。一旦他到了安全之处，他也许会欣赏野性力量的情景。他的那种对他当下行动的满足，而不是逃跑的努力，也许可被称为一种观照；但后一行动标志着许多模糊的积极倾向的完成，并且所得到的快感不是来自观照的行动，而是来自这些存在于所知觉到的题材中的倾向的

实现。比起逃脱的行动来，更多的形象与“思想”被包含进来；同时，如果情感意味着某种有意识的东西，而不仅仅是逃跑时所刺激的能量，就会有多得多的情感。

康德心理学的一个问题是，它假定所有的“快感”，都完全是由个人与私下的满足构成的，“观照”所带来的快感却被排除在外。每一个经验，包括最丰富与最理想的经验，都具有一种渴求的成分，一种向前推进的成分。只有当我们被日常事务弄得麻木不仁时，这种渴望才离开我们。注意力是在一种对这些因素的组织的基础上建构起来的。一种观照，如果它不是一种通过诸感官而在知觉中呈现的对材料的刺激性的、强化的形式的话，只是眼睛盯着事物发呆而已。

“感受”必然参与其内，它并不仅是知觉行动的外在事件。传统的心理学将感受放在第一位，而将冲动放在第二位，这将实际的情况弄颠倒了。我们在意识中经验到颜色，是因为看的冲动在起作用；我们听到声音是因为我们对倾听感到满意。运动与感觉结构形成了一个单一的机制，并具有一个单一的功能。由于生命就是活动，每当活动受阻时，就会出现欲望。一幅画令人满意，是因为景色比日常围绕着我们的绝大多数事物具有更完满的光与色，从而满足了我们的需要。在艺术的王国中，与在正义的王国中一样，谁饥渴，谁就可以进入。在审美对象中，强烈的感性性质占据着主导地位，这本身，从心理学上说，就证明了欲望的存在。

渴求、欲望、需要，只有通过外在于有机体的材料才能得到满足。冬眠的熊不能无限制地依照自身的物质而活着。我的需要吞食着环境，开始是盲目的，后者就有了有意识的兴趣与注意力。要得到满足，他们必须从周围的事物中截取能量，并将之吸收。所谓有机体的过剩精力只能增加不安，除非它们从某客体中得到滋养。本能的需要会为了它的释放而急不可耐（正像如果蜘蛛织网时受到干扰，会不断织下去，直到死为止），而获得了自我意识的冲动，会等待积累、合并与消化具有亲和性的客体材料。[3]

因此，知觉在最低级、最模糊之时就处于只有本能的需要在起作用的层次上。本能由于其过于直接而不能关注周围的关系。然而，在

随后转换为有意识的对亲和物质的要求之时，本能的需要与反应服务于双重的目的。许多我们没有清楚意识到的冲动为意识的焦点提供了中心与范围。更为重要的是，原始需要是与对象依附关系的根源。当对于对象及其性质的关心导致有机体产生依赖于意识的要求时，知觉就诞生了。如果我们以艺术作品的生产，而不是以一种先入为主的心理学为基础来进行判断，那么，除非艺术家是一个没有审美经验的人，将需要、欲望、感情与行动一道排除在审美经验之外的做法的荒谬性是显而易见的。知觉为自身目的而出现标志着我们心理存在的所有成分的完全实现。

当然，这也解释了作为许多审美欣赏的特征的沉静与镇定。就光仅仅刺激眼睛而言，对它的经验是单薄与贫乏的。当转动眼睛与头的倾向被吸收进大量的其他冲动之中，并与它们一道共同成为一个单一行动的成分时，所有的冲动就处于一种平衡的状态。然而，知觉而不是某种特别的反应就出现了，而所知觉到的东西被充实进了价值。

这种状态可 被描述成一种观照。它不是实际的，如果 “实际”是指为着知觉之外的特别而专门化的目的，或者为着某种外在的结果的话。 [4] 在后一种情况下，知觉不是为着自身的目的而存在，而是局限于一种为了外在的考虑而进行的认识。但是，这一对“实际”的观念是对它的含义限制。艺术不仅自身是一种做与造的活动——正像诗（poetry）这个词的希腊文原文*poiesis* 所表示的那样——而且，我们看到，审美知觉要求一种有组织的活动整体，包括完全的知觉所需要的动力成分。

当然，与“观照”这个术语联系在一起的联想所引起的主要异议在于它仿佛对激情式的情感持超然态度。我曾说过在知觉行动中所发现的冲动的内在平衡。但是，甚至“平衡”一词也可导致错误的观念。它也许会表示一种平稳状态，它是如此的沉静与镇定，以致将一个具有吸引力的对象所引起的兴奋排除在外。实际上，它仅仅表示不同的冲动相互刺激，相互加强，从而排除了那种导致背离情感化知觉的公开的行动。从心理学上讲，如果没有一种情感或感情最终构成了经验的统一的话，那么，深层的需要就不会被激活，并在知觉中得到实现。

并且，正像我在别的地方曾指出过的那样，所激起的情感参与了被知觉到的题材，从而，由于它依附于题材通向其完满的运动而与朴素的情感区分开来。将审美的情感局限于伴随着观照行动的快感，就是将它的所有最独特的特征排除在外。

济慈的一段话很值得我们在此引用，尽管其中的一部分我已在前面引用过了："至于诗的性质自身……它不是自身——它没有自身。它是一切，也什么都不是——它享有光与影；它活在个人趣味之中，不管这种趣味是洁净还是污秽，高雅还是低俗，丰富还是贫瘠，低劣还是高尚。在构思一个伊阿古与一个伊摩琴时，同样令人高兴。[5] 使有道德的哲学家感到震惊的人与事，却使反复无常的诗人兴奋不已。并非对事物的阴暗面感兴趣，就比对事物的光明面感到津津有味更有害，原因在于两者都以思辨为结果［想象性知觉］。一位诗人在存在之中是最不具有诗意的，因为他没有身份——他不断地处于、为了，并充实其他人身体。……当我与其他人处于一间房间里时，如果我们能摆脱对我们自身脑髓的创造的思考的话，那么，我在回家时就不是回到自身，房间里的每一个人的身份都开始对我构成压迫，因此我短暂地消失了——不仅是从人群中消失；同样的情况发生在照顾孩子的保姆身上。"

近年来的审美理论谈了很多的那种无利害、超然与"心理距离"的思想，也要以与观照同样的方式来理解。"无利害性"并不表示无兴趣性。但是，它可被用来以一种迂回的方式表示，并没有一种专门化的兴趣占据着主导地位。[6] "超然"是对某种极具正面性的事物的否定性的名称。并不存在自我的隔绝，没有将之分隔开，而是存在着参与的完满性。甚至"依附"一词也不能完整地传达正确的思想，因为它表示，自我与审美对象，尽管紧密地联系在一起，但却继续保持着各自的存在。这种参与极其彻底，从而使艺术作品超出或割断了那种当我们去消费或者在物质上利用一物时所起作用的专门化的欲望。

"心理距离"这个短语被用来表示大体相同的事实。人对愤怒的公牛的景象的欣赏，很适合用来描述这一事实。这个人并没有直接进入到现场之中。他没有被激动到要超出知觉本身的范围，而做出一种具

体而特殊的行动。距离这个名称表示一种亲密而平稳的参与，一种对知觉的彻底沉湎，没有特别的冲动性行动能使一个人退缩。一个欣赏海上风暴的人将他的冲动与奔腾的大海、怒吼的狂风、颠簸的船只戏剧性场景融为一体。“狄德罗的悖论”表示了类似的情况。台上的演员本身并非冷静而不动心，他在实际上处于所演人物的场景中时，那种占据着主导地位的冲动通过与属于他作为艺术家所具有的兴趣的合作而实现了转化。无利害、超然、心理距离，这些都表现了适用于生糙的原始欲望与冲动的思想，而与艺术地组织起来的经验无关。

“理性主义”的艺术哲学所暗示的心理学观念都与一种固定的感性与理性的分离联系在一起。艺术作品显然是感性的，但却包含着丰富的意义，从而具有取消分离，通过对世界的逻辑结构的感觉而得以体现的特征。按照这种理论，除了美的艺术之外，感觉一般说来隐藏与扭曲了理性内容，而这才是外表背后的真实——感性知觉被限制在此之外。通过艺术，想象在使用其材料时对感觉作出了让步，然而又利用感觉表示处于其后面的思想的真。因此，艺术以某种方式拥有理性内容的蛋糕而又拥有吃这块蛋糕时的感性的快乐。

但实际上，对感性的性质与概念性的意义所作的区分，并非一种基本的，而是衍生性与方法性的区分。当一种情况被解释是一个，或包含一个问题时，我们一方面确定了通过知觉所提供的事实，另一方面确定了这些事实所可能具有的意义。区分是一种必要的思辨的工具。将某些题材的成分区分为理性的，而另一些区分为感性的，总是具有中间性与过渡性。它的功能将最终导致一种知觉经验，在其中这些区分被克服——曾是观念的东西成为材料经由感觉的中介而获得的固有的意义。甚至科学的观念，也不得不包含其在感觉知觉中的体现，以便不仅仅只是作为思想而被人们接受。

所有观察到的，即没有通过反思而认出的对象（尽管这种认识可产生进一步的反思），展示了一种在单一而稳固的结构中感觉性质与意义综合成的整体。我们用眼睛认识到海的绿色属于海，而不属于眼睛，并且这在性质上不同于一片叶的绿色；认识到岩石的灰色在性质上不同于在岩石上长出的苔衣。在所有为了知道它们是什么而知觉，

而不需要思辨性考察的对象之中，性质就是 它所意味的东西，即它所属的对象。艺术具有加强和集中这种性质与意义，并使两者都更为生动的功能。它不是取消感觉与意义之间的区分（声称要在心理学上合乎规范），而是通过找到与所有表现的东西构成最完全融合的、严格的性质上的媒介，以一种强调的与完善的方式表示了一种成为许多其他经验的特征的联合。前面所说的，涉及两个因素间的不同的比例的话，在这里是适用的。不仅单个的艺术作品，而且在整个的艺术时期之中，会有与其他的因素相比，一个因素占据着主导地位的情况。但是，只要产生的结果是艺术，就总会产生综合。在印象主义的绘画中，一种直接的性质占据着主导地位。在塞尚的画中，关系、意义，及其不可避免的朝向抽象的倾向，占据着主导地位。然而，当塞尚在审美上成功时，作品就完全是根据质的与感性的媒介而完成的。

普通的经验常常受到冷漠、疲乏与陈词滥调的感染。我们既没有受到来自感觉的性质，也没有受到来自思想的事物之意义的影响。"世界"对我们来说作为负担与娱乐都是不能忍受的。我们不能足够地活跃，以感受感觉的气味，也不能够被思想所感动。我们或者被周围的环境所压倒，或者对它们表示冷淡。将此当作正常的经验来接受，是那种艺术取消了日常经验固有结构中所具有的区分的说法被接受的主要原因。如果不是日常经验的压抑与单调，梦与幻想的王国就不会具有吸引力。情感被完全而持久地压抑的情况是不可能存在的。由于厌恶那不能适应的环境强加给我们的对事物的沉闷与漠不关心，情感就退缩而求助于幻想的事物。这些事物来自于一种冲动性的，不能在通常生存活动中发泄的能量。在这种情况下，一般大众很有可能诉诸音乐、戏剧，以及小说，以便更容易地进入一个自由浮动着的情感的王国。但是，这一事实并非哲学理论断言存在着感觉与理性，欲望与知觉之间内在的心理学区分的根据。

然而，当理论根据那种促使许多人在纯粹幻想物中寻找安慰与刺激的情况来构成其经验的观念时，"实际的"思想不可避免地被放在那被当作是艺术作品性质的对立面。许多流行的美的与有用的对象的对立——这是最常见的对立——源于经济制度的一些错位。庙宇是有用处的；其中的绘画也有用处；许多欧洲城市中的美丽的市政厅被用来

进行一些公众的活动，更不用说那些我们称为野蛮人和乡下人所造的各种各样的东西，它们不仅供吃穿住行之用，而且给人以视觉和触觉上的享受。墨西哥陶工所做的供家用的最普通最便宜的盘子和碗，也具有其自身的、超凡脱俗的魅力。

然而，人们满足于一种在用于实际目的与有助于直接经验的强烈性和统一性的对象之间的心理学上的对立。这些人主张，流畅的实践行动与生动的审美经验意识之间的对立存在于我们的存在结构本身之中。据说，物品的生产与使用涉及生产者与使用者行动的流畅，即尽可能具有机械性和自动性，而艺术品的强烈而有活力的意识依赖于存在于这种行动中的抵抗力的存在。[7] 对于这后一个事实，我没有什么疑问。

据说，“器具只有通过某种仪式性努力，或者当从某个遥远的时代或国家引进，才成为升华了的意识的源泉，因为我们从一个器具平稳地转移到一个为它所设计的行动之中。”至于器具的生产者，所有时代、所有地方的如此之多的工匠发现并花时间促使他们的产品在审美上令人愉快，对于我来说，是一个充分的回答。我看不出怎样才能有更好的证据证明，在其中进行着生产的流行的社会条件，而不是事物性质中固有的某种东西，成为器具具有艺术的与非艺术的性质的决定因素。就一个人使用器具而言，我看不出为什么一个人在用杯子喝水时就一定不能欣赏杯子的形状以及它所使用的材料的精巧。并非每一个人在飞速解决吃喝需要时，要服从某种必要的心理学规律。

正像在今天的工业条件下，许多技工放下手中的活，欣赏他的劳动果实，歇一歇，满足于它的形状与质地，而不仅仅以实际目的为标准考察它的效率，并且，正像许多衣服与帽子的制造者在投入工作时更看重的是对它的审美性质的欣赏一样，那些没有完全被经济压力所压倒的人，那些没有完全向高速的工业生产线所形成的习惯投降的人，会有着一种对使用器具的过程本身的生动意识。我想，我们都听过一些人炫耀他们汽车的美和开车操作时具有的审美性质，尽管这些人比起那些炫耀在单位时间里所走的里程的人来，在数量上要少一些。

分区化的心理学坚持在完整的知觉经验之中具有一种内在的区分，这本身是一种对生产与消费或使用产生深刻影响的、占据着统治地位的社会体制的反映。工人在与今天不同的生产条件下生产时，他自身的冲动倾向于在向创造有用的物体发展，该物体满足了他工作时经验的冲动。那种认为喜爱通过完全平稳的精神上的自主性，以实现机械性有效处理，同时以牺牲对于对象的迅速意识为代价，这在心理学结构中根深蒂固，而对于我来说，这是荒谬的。并且，如果我们的环境，就其由有用的对象构成而言，是通过其本身对升华了的关于视觉与触觉的意识起作用的事物组成的，我不认为任何人会觉得有用的行动起着麻醉作用。

对这种思想的充分的拒斥是由艺术家本身的行动所提供的。如果一位画家或雕塑家拥有一个经验，在其中动作不是自动的，而是染上了情感与想象的色彩，这就在事实上证明，动作纯熟就排除了升华了的意识必须具有抵制和阻滞成分的观点是不正确的。也许存在着这样一个时期，科学研究者静静地坐在椅子上沉思默想出科学。现在，他的动作发生在一个被意味深长地称之为实验室的地方。如果一位教师的动作纯熟，从而排除了对他在做的事的情感上与想象中的知觉，他只能当一个木讷而敷衍塞责的教书匠。同样的道理对任何专业人士，如律师或医士，都适用。不仅这些动作显示出所提出的心理学原理的虚假性，而且它们的经验常常显然在性质上成为审美的。一次充满着技巧的外科手术的美，不仅被旁观者，而且被做手术者感到。

通俗心理学与许多所谓的科学心理学受到了心灵与肉体相分离的思想的非常深刻的影响。这种它们间相分离的观念不可避免地导致一种“心灵”与“实践”的二元论，因为后者要通过肉体而起作用。这种分离的思想，至少是部分地来自于这样的事实，即在特定时间中，心灵在很大程度上远离动作。这种分离一旦形成，确实会证实那种理论，即心灵、灵魂，与精神能够存在，并进行活动，而不需要有机体与其周围环境的相互作用。传统的闲暇观念深受与繁重的体力劳动性质相对照的思想的影响。

因此，我感到，“心灵”（mind）一词的一些习惯用法，要比它作为技术性术语的用法在科学上与哲学上更真正接近实际事实。在它的非技术性用法中，“心灵”表示对事物的各种各样和多种多样的兴趣和关注：实践的、理智的、情感的。这绝不表示任何独立自足的、与世界隔绝的人与事，而在使用时总是与一定的情境、事件、对象、个人与群体有关。请考虑一下它的包容性。它表示记忆。我们记起（remind，在心灵中再现）了此或彼。心灵还表示注意。我们不仅将事物放在心上，而且还用心对待我们面临的问题和困惑。心灵也表示目的。我们有心做这件事或那件事。心灵在这些活动中并非纯粹是理智的。母亲关注她的孩子；她充满着情感地照顾孩子。心灵所表示的关爱可具有关切与焦虑的含义，也可表示积极地寻找需要照看的事物；我们留心脚下，留心行动的路线，不仅在思想上，而且在情感上也是如此。从注意行动到注意对象，心灵逐渐具有了服从的意思——孩子被教导要留心并听从（mind）父母的话。简言之，“留心”（mind）表示理智的活动，去注意 某事物；表示感受性的活动，关心与喜爱，以及意志性的、实践的、有目的的行动。[8]

“心灵”（mind）的意思来自“留心”，是一个动词。它表示我们有意识而清楚地对待我们在其中发现自我的情境。不幸的是，一种有影响的思维方式将行动的方式转变为一种这里所说的活动的潜在实质。它将心灵当作一种独立地进行参与、打算、关爱、注意和记忆的实体。这种从环境的反应方式向由此而发出行动的实体的转变是不幸的，因为它将心灵从必要的与过去、现在和将来的对象与事件中，从与反应性活动有着内在联系的环境中去除了。那种与环境仅仅有着偶然关系的心灵，与身体也有着类似的关系。在将心灵变得纯粹非物质化之时（从做与受的器官中孤立出来），身体不再是活着的，而是一块死的东西。这种将心灵看成是孤立的存在物的观念，成为那种审美经验仅仅是某种“存在于心灵中”的东西的观念的基础，并且加强了那种将审美从那种经验方式（在其中身体积极的参与自然与生命的事物）孤立开来的观念。它将艺术从活的生物的领域抽取了出来。

“实质性的”（substantial）这个词在习惯用法中，与形而上学意义上的物质（substance）不同，存在着某种心灵的实质性。在做的结果

被经受时，自我就得到了修正。这种修正不仅指学会更多的技能与技术。态度与兴趣被建立起来，在其中体现着某种所做与所经受的事情的意义的积淀。这些所投入与保存的意义成为自我的一部分。他们构成了资本，自我以此而关注、关心、注意、企图。在这种实质性的意义上，心灵构成了背景，在此之上，每一次与周围环境的接触都是投射；然而，“背景”这个词太消极了，我们必须记住，它是积极的，并且，在将新的东西投射到它上面之时，存在着背景与所吸收和消化的东西双方的同化与重构。

这一积极而渴求的背景等待与接触所有被它碰上的东西，并将之吸收到它自身的存在之中。作为背景，心灵是由对自我的修正形成的，而自我又是在先前与环境的相互作用过程中出现的。它意在向进一步的相互作用的发展。由于它在与世界的交流中形成，而且与世界构成相对的关系，没有什么比那些将之看成是自满自足、自我封闭的思想离开真理更远了。当它的活动像在沉思默想之中那样转向其自身之时，它只是在考虑与回顾从世界中所收集到的材料之时从世界的直接场景中撤回而已。

不同种类的心灵是以不同的，促使从周围世界中聚集与组合材料的兴趣来命名的：科学的、行政的、艺术的与商业的心灵。在其中，存在着优先的选择、保留与组织的方式。艺术家的天生素质表现为对形形色色的自然与人的世界中某些方面特别敏感，并具有通过以所喜爱的媒介表现的冲动来再造它。这些内在固有的冲动在与特殊的经验背景融合时，就成为心灵。这个背景的绝大部分是由传统构成的。尽管直接的接触与观察是不可缺少的，但仅仅有这一点还不够。如果不具有关于艺术家在其中活动的关于艺术传统的广泛而多样的经验的知识，甚至具有独特气质的作品，也会相对单薄，并看上去奇怪。否则的话，直接的场景所进入的背景的组织就不可能显得坚实而有效。这是因为，每一个伟大的传统本身都具有一个有组织的视觉习惯，一个有组织的整理与传达材料的方法的习惯。在这个习惯进入到本身的气质与构造之中时，它成为一位艺术家心灵的基本成分。因此，对于自然的某些方面的特殊敏感，就发展成为一种力量。

艺术的“流派”在雕塑、建筑与绘画中，比在文学中表现得更为明显。但是，没有一位伟大的文学家没有从戏剧、诗歌，以及才气横溢的散文大师的作品中汲取营养。这种对传统的依赖并不只限于艺术。科学研究家、哲学家、技术专家也从文化之流中汲取内容。这种依赖是独创性视觉与创造性表现的基本因素。学院派摹仿者的问题不在于依赖传统，而在于传统没有进入到他的心灵之中，进入到他自己的观看与制作方式的结构之中。这些传统仍浮在表面，成为技术诀窍或外在的对怎样才能做得合适的建议与惯例。

心灵并不只是意识，因为它尽管也在改变，却是持久的背景，而意识只是其前景而已。心灵通过兴趣与环境的共同教导而缓慢地改变。意识总是处在迅速变化之中，它是已形成的性格倾向与当下的情境接触与相互作用之处的标志。它是自我与世界在经验中持续的适应。“意识”随着所要求的调整程度增大变得更为剧烈和强烈，当接触变成无摩擦交互流动时就接近于零。在没有明确方向的情况下意义经历重构时，意识就变得混浊，而当确定的意义出现时，意识就变得清朗。

“直觉”是旧与新的相会，在其中相关的每种意识形式的调整是通过迅速而出乎意料的和谐的突然作用的结果，这种闪现出的和谐就像启示的闪光一样；尽管在实际上，这是长期而缓慢地培育准备的结果。这种旧与新、前景与背景的联合，常常只有通过努力，也许是长期而痛苦的努力才能实现。无论如何，仅仅组织起来的意义的背景本身就能够将来自晦暗状态的新的情境变得清楚与明白。当旧与新碰到一道时，就像电磁极被调整出现火花一样，直觉就产生了。因此，直觉既不是领会理性真理的纯理智的行动，也不是克罗齐式对其自身的意象和状态的精神上的把握。

由于兴趣是选择与组合材料的动力，心灵的产物具有个性特征，就像机械的产物具有统一性的特征一样。再多的技术上的技能与技巧也不能取代生命的兴趣；“灵感”如果没有兴趣的话，就是短暂而无用的。一个猥琐而凌乱的心灵做成事情就像在艺术中和其他地方丧失自身一样，因为这个心灵缺乏兴趣所具有的推动力与集中的能量。当标

准是从技术发明的领域转移过来之时，艺术作品由鉴赏力的展示来衡量。以纯粹的灵感为基础对它们的判断，忽视了一种总是在表面之下起作用的兴趣。知觉者与创造者一样，需要一种丰富而发展了的背景，它除了兴趣的持续滋养以外，不管是在诗歌领域里的绘画，还是音乐中，都不能实现。

我在前面没有谈到想象。“想象”像“美”一样，具有成为关于热情而无知的审美写作主题的可疑的荣耀。比起人的贡献的其他方面来说，它也许被当作一种特殊而自足的官能，以其拥有神秘的潜力而与其他官能不同。然而，如果我们从艺术作品创造的性质来评价，它表示了一种弥漫在制作与观察的全部过程之中，使之充满生机的性质。它是一种观看与感受事物，仿佛它们构成一种综合整体的方式。它是巨大而普遍的心灵与世界接触之时兴趣的混合。当老的与熟悉的事物在经验中翻新时，就有了想象。当新的被创造之时，遥远而奇特的东西成了世界中最自然而不可避免的东西。在心灵与宇宙相会之时，总是存在着某种程度上的探险，而这种探险就在此程度上成为想象。

柯尔律治使用“融为一体”（esemplastic）这个术语来表示艺术想象作用的特征。如果我的理解不错的话，他指的是将各种成分，不管它们在普通的经验中是多么的不同，结合成一个新的、完全统一的经验。他说：“诗人将一种统一的语调和精神扩展开来，（仿佛是）将灵魂的各种官能融合在一起，按照相对的地位与价值而相互从属，我将这种综合而神奇的力量专门称之为想象。”柯尔律治使用了他那一代人的哲学词汇。他将官能说成是融合而成的，而将想象说成是另一种将它们拉到一道的力量。

但是，一个人可以忽视他的语气方式，而在他所说的事中找到一种暗示，不是说想象是一种做某些事的力量，而是说，一种想象的经验是在各种各样的感性材料、情感与意义集合到一起，成为一个标志了世界新生的联合时发生的。我并不宣称对柯尔律治在想象与幻想之间作出区分的意义有准确的理解。但是，前面所表示的那种经验与那种就像一个超自然的幽灵所做的那样，故意穿上异乎寻常的袍子，从而给熟悉的经验以奇特的伪装之间的差异，无疑是存在的。在这种情

况下，心灵与材料并不直接相会和相互渗透。心灵的绝大部分都保持超然的状态，它玩弄材料，而不是大胆地把握它。材料变得太微不足道，以至于不能唤起体现了价值与意义的能量的完全配置；它没有提供足够的抵抗，因此心灵可以任意地玩弄它。最多，幻想被局限于文学之中，在那里，想象力很容易变成虚构。人们只要想一想绘画——更不用说建筑——就可发现它与理想中的艺术离得是多么遥远。可能性只在艺术作品之中，而不在其他地方体现；这种体现 是想象的真正性质能够被发现的最好的证据。

一个艺术家们自身经历的冲突对理解想象性经验的本性具有启示性。这种冲突被人们以多种方式阐释。其中的一种是宣布它与内在和外在视觉的对立有关。存在着这样一个阶段，其中内在的视觉似乎比任何外在的展现更为丰富与精美。它具有一个巨大而诱人的暗示气氛，这是外在的视觉对象所没有的。它似乎把握了比后者所传达的要多得多的东西。然而，这导致了一种反弹；内在视觉的内容与所呈现景观的坚实性与能量相比，就显得像幽灵一样虚幻。对象使人感到是更为简洁而有力地说了那些内在视觉，不是有机的，而是以弥散的感觉模糊地表述了的东西。艺术家受到驱使谦卑地服从于客观视觉的规定。但是，内在的视觉并没有被抛弃。它仍作为控制外在视觉的器官而存在，并且它在外在视觉被吸收进来时，显现出自身的结构。这两种视觉的相互作用就成了想象；当想象获得形式之时，艺术作品就诞生了。哲学上的思想者也是如此。有这样的时刻，他感到他的思想与理想比任何现存的一切都更精美。但是，他发现，如果他的思辨要具有实体、分量和视角的话，就不得不回到对象。然而，他在屈服于客观的材料之时，并非放弃他的视觉；只是作为对象的对象并不能为他所关注。它被置放在了思想语境之中，并且由于这样的置放，思想语境获得了坚实性，并参与到了对象的性质之中。

被谦虚地称之为思想的东西的系列成了机械性的。它们很容易被理解，太容易了。不仅明显的行动，而且观察也服从于惰性，走着一条阻力最小的路。一个群体是由习惯于以某种方式观察与思考的人组成的。这与回忆某种熟悉的东西相似。出乎意料的转折就会激起恼怒，而不是增加经验的刺激性。语词特别服从于这种通向自动性的倾

向。如果它们的几乎机械的结果不是过于平淡的话，一位作家获得表述清楚的名声，是由于他所表达的意义非常熟悉，不要求读者进行思考。在任何艺术门类中，其结果都会导致学院派与折中派。想象性的独特性质只有在与狭义的被动适应构成对立时，才能获得最好的理解。时间对想象与虚构的区分是一个考验。后者消失的原因在于它是主观武断的。想象保存了下来的原因在于，尽管它在一开始使我们感到奇特，最终会由于它符合事物的本性而为我们所熟悉。

不仅美的艺术，而且科学与哲学的历史，都记载了这样的事实：想象性作品在一开始受到公众的谴责的程度与它的范围和深度成正比。先知们先是被石头砸死（至少在比喻意义上），而后来，人们又为他们建纪念碑，这种情况并非只是在宗教中才出现。关于绘画，康斯太布尔以一种几乎是过分的节制陈述了一个普遍的事实："在艺术中，存在着两种人们进行区分的方式。一种是通过小心地运用其他人已实现的，艺术家摹仿他们的作品，或者选择与综合这些作品的不同的美；另一种是他从原初的自然中寻找其优秀之处。在第一种情况下，他形成了一种研究图画的风格，并且生产摹仿或折中的艺术；在第二种情况下，通过对自然的密切观察，他发现存在于自然中、过去从来没有被描绘过的性质，并因此而形成一种独创的风格。一种方式的结果，由于它们是重复眼睛已经熟悉的东西，会很快被认出和评价，而艺术家在一条新的路上前进的话，必然会很慢，因为很少有人能评价哪一个背离了通常的路线，或者有资格判断独创性研究。"[9]这是一个习惯的惰性与想象性的对照；那是寻求与欢迎知觉中新的东西，但也耐受着自然的可能性。艺术中的"启示"加速了经验的膨胀。哲学据说是始于惊奇而终于理解。艺术开始于所理解的东西，而最终达到惊奇。在到达这个结局时，艺术中人的贡献也是人身上受到鼓舞的自然的作品。

任何将人从环境中孤立开来的心理学，也使他与同伴隔绝开来，除了保留外在的接触之外。然而，个人的欲望是在人的环境影响下形成的。他的思想与信仰的材料来自与他生活在一道的人。如果不是那成为他的心灵一部分的传统，不是那渗透到他的外在行动之下，进入到他的目的与满足之中的体制，他就会比田野中的野兽还要可怜。经

验的表现是公共与交流性的，因为所表现的经验是处于所构成的生与死的经验影响之下。交流不必是艺术家有深思熟虑的意图的一部分，尽管他绝不能逃脱对潜在观众的考虑。但是，交流的功能与结果会对交流本身产生影响，这不是由外在的偶然事件，而是来自他与其他人所共有的本性。

表现打破了将人与人隔开的障碍。由于艺术是最普遍的语言形式，由于它由公众世界中普通的性质构成，甚至非文学的艺术也是如此，因而它是最普遍而最自由的交流形式。每一个强烈的友谊与感情的经验都艺术地完成自身。由艺术品所产生的共享感可以带上一种明确的宗教性质。人与人相互的联合是从古到今人们纪念出生、死亡与婚姻的仪式的源泉。艺术是仪式与典礼的力量的延长，这些仪式与典礼通过一种共享的庆典，将人们与所有生活的事件与景观结合起来。这一功能是艺术的回报与印记。艺术也使人们意识到他们在起源与命运上的相互联合。

---

[1] 原文在这里用了一个成语keep one's eye on the ball，即棒球运动中眼睛盯着球，以便打击。——译者

[2] 大写字母对德国思想的影响从来没有得到很好的注意。

[3] 读者会注意到，我在这里所说的内容在“表现性艺术”中用不同的术语谈到过。

[4] 请参照本书所讲到的外在手段与媒介之间的区别 。

[5] 伊阿古与伊摩琴都是莎士比亚戏剧中的人物。伊阿古是《奥瑟罗》中的一个典型恶棍，而伊摩琴是《辛柏林》中的一个坚贞的女性形象。——译者

[6] 这里将interest一词或词根分别依据不同的上下文，按照过去翻译习惯译为“利害”或“兴趣”，特别是“审美无利害”，由于康德著作的中译而形成了一个现成而固定的译法。在中文中，“利害”表示对象的

性质与主体在物质上的关系，而兴趣表示对象的性质与主体的精神状态所形成的联系，这里的表述，显然不鼓励在这两者之间作明确区分。另外，这里的“无利害性”（disinterestedness）与“无兴趣性”（uninterestedness）之间还包含着另一个重要的区别，前者表示去除一种特别的“利害”或“兴趣”，而后者表示没有“利害”或“兴趣”。——译者

[7] 美的艺术与实用的艺术之间的区分，具有许多支持者。这里所引用的关于心理学的观点，来自伊斯曼（Max Eastman,1883—1969,美国左翼激进派作家）的《文学之心》，第205—206页。至于审美经验的性质，我很高兴发现我的观点与他很接近。

[8] 这一小节讲英文mind一词的各种习惯用法。由于汉语中没有与mind在各义项和各种习惯用法以及在成语中的用法上都完全等同的词，故这里只好分别译为“心灵”、“心”、“记起”、“留心”等等，请读者留意。——译者

[9] 很可能康斯太布尔这里是在一个有点带局限性的意义上来使用“自然”一词，这与他作为一个风景画家的兴趣相一致。但是，当“自然”一词扩大到包括存在的所有阶段、方面和结构时，第一手的经验与第二手的、摹仿性经验的差异仍然存在。

第十二章 对哲学的挑战

审美经验是想象性的。这一事实，与一种虚假的关于想象性质的观念联系在一起，掩盖了一个更大的事实，即所有有意识 的经验都必然在某种程度上具有想象性。这是因为，尽管每一个经验之根都可在一活的生物与其环境的相互作用之中找到，经验成为有意识的，成为与知觉有关，却有待于那源于先前经验的意义进入到经验之中。想象是仅有的大门，通过它这些意义能够进入到当下的相互作用之中；或者，正像我们所见到的那样，新与旧在意识中的调适就是 想象。生命体与环境的相互作用可以在植物与动物的生命中发现。但是，只有在此时此地所给予的是来自事实上缺席而仅仅在想象中呈现的东西的意识与价值之时，所提供的经验才是人性的和有意识的。[1]

在此时此地直接的相互作用与过去的相互作用之间，总是存在着一条鸿沟。过去积累的结果构成了意义，我们以此掌握与理解现在发生的事物。由于这条鸿沟，所有有意识的知觉都会遇到风险；它是对未知的一个冒险，因为它将现在吸收到过去之中，并导致某种对过去的重构。如果过去与现在严格地相互适应，如果只存在着重现，只存在完全一致，所导致的经验就是常规与机械性的；它不会出现在知觉意识之中。习惯的惰性在此时此地抑制了经验对意义的适应，没有它就没有作为经验的想象阶段的意识。

心灵是有组织之意义的集合，通过它当下的事件形成对我们的价值。它并非总是进入到此时此地发生着的活动与经历之中。有时，它受到迷惑与阻碍。这时，由当下的接触而激起活动的意义之流就保持超然的状态。然后，它形成了幻想与梦一类的东西；思想在漂浮，没有作为它的特性与它所拥有的意义而停靠在任何存在之上。同样松散而漂浮的情感也附着在这些思想之上。它们所提供的快乐是为什么它们被欣赏和被允许存在于心中的理由；它们只以一种方式获得其存

在，即只要人的心智健全，就会将它们当作只是幻想而非真实来感觉。

然而，在每一件艺术作品中，这些意义实际体现在某种材料之中，该材料因此成为意义表现的媒介。这一事实构成了所有无疑是审美的经验的独特性。它的想象性占据着主导地位，因为比它们所依附的此时此地的特殊事物更广与更深的意义与价值是通过表现来实现的，尽管不是通过一个与其他对象相比在物质上有效的对象。没有想象的干预，甚至实用的对象也不能生产出来。人们在对某些现存的材料知觉时借助了直到蒸汽机发明才被理解的关系与可能性。但是，当所想象的可能性体现在一个新的自然材料的集合之中时，蒸汽机就在自然中占据了它的位置，就像一个对象具有与属于任何其他的物质对象一样的物理效果一样。蒸汽起了物质的作用，并产生了所有在确定的物理条件下气体膨胀所伴随的后果。唯一的区别在于它在其中起作用的条件是由人的发明所安排的。

然而，艺术作品与机器不同，不仅是想象的结果，而且在想象性的而非物质存在的领域中起着作用。它所做的是集中与扩大一种直接的经验。换句话说，所形成的审美经验的质料直接地表现 那想象性地唤起的意义；它不是像材料在一种机器中被引入到一种新关系之中，仅仅提供手段 ，通过它，对象存在之上与之外的意图可以得到处理。想象性地被召唤、集合与综合的意义体现在此时此地与自我相互作用的物质存在之中。因此，艺术作品在那经验到它的人那里是对一个同样通过想象而进行的召唤与组织动作的表现的挑战，而不只是对外在活动过程的刺激和产生它的手段。

这一事实构成了审美经验的独特性，而这种独特性相应地成为对思想的挑战。它特别对那种称之为哲学的系统性思想构成挑战。审美经验是一种处于完整性状态的经验。如果“纯粹”这个术语不是像哲学文献中那样被滥用的话，如果它不是这样经常地被用于表示某种混成与不纯之物，从其经验的性质本身，或者表示某种经验之外的东西，我们也许会说审美经验是纯粹的经验。它是摆脱了阻碍与搅乱其发展的力量的，作为经验的经验；也就是说，摆脱了那些使一个经验处于

从属地位，仿佛它指向某种它本身之外的东西。那么，对于审美经验，哲学家必须去理解经验究竟是什么。

由于这个原因，尽管某位哲学家所提出的美学理论也附带成为对其作者拥有成为他所分析对象的经验的能力测试，其功能却远不只如此。这种理论是对他提出以把握经验性质本身体系的能力的测试。任何测试也比不上对艺术与审美经验的处理那样可以明确地看出一种哲学的片面性。想象性视觉是将一艺术品的所有组成要素都统一起来，使这些多种多样的要素成为一个整体的力量。然而，那些在其他的经验中展现时得到特殊强调和部分实现的我们所具有的诸成分在审美经验中融合到一起。并且，它们在经验的直接整体中的融合极其彻底，从而使各成分本身被掩盖了：它们在意识中不再呈现为单独的成分。

然而，各种哲学美学常常从在经验的构成中起作用的一个因素出发，试图用单一的成分阐释或"解释"审美经验；用感觉、情感、理性，用活动来阐释；想象力本身不被看成是在变化中将所有其他的因素集合在一道，而被看成是一种特殊的官能。这些哲学美学多样多样，五花八门。在这一章中，即使对它们作一简要的介绍也是不可能的。但是，批评具有一个线索，只要跟着它走，就能走出迷宫。[2] 我们可以考察，在经验的形成过程中，各体系是取哪一种成分作为其核心与独特的成分。如果我们从这一点出发，我们就会发现，这些理论可被划分为一些类型，而所提供的经验的特殊线索，在被放在与审美经验本身相对立的位置时，就暴露出了它们的弱点。这是因为，它显示出这里的体系将某种预定的思想添加在经验之上，而不是鼓励或者甚至是允许审美经验讲述它自身的故事。

既然经验是通过旧的意义与新的情境的融合，并因而两者都改变形态（这种变化就是想象），以艺术是一种虚拟（make-believe）的理论作为我们的出发点，就是一件很自然的事。这种理论来自于，并依赖于作为一个经验的艺术品与"真正的"经验之间的对比。既然，由于具有想象的性质而使审美经验无疑占据着主导地位，它就存在于一种大地和海洋之外的光的媒介之中。甚至最"现实主义"的作品，如果它是艺术作品的话，也不是那种如此熟悉，有规律，而具有迫切性，从

而使我们将之称为真实东西的摹仿性复制。虚拟理论与种种将艺术定义为“摹仿”的理论不同，不将与此相伴的快感看成是来自认识，这是抓住了审美的一条真正线索。

此外，我并不认为可以否认，一种幻想的因素，一种趋向于梦的状态，可以进入到艺术品的创造之中；我也不否认，对该作品的经验在变得强烈之时，也会进入到一种类似的状态。确实，哲学与科学中的“创造性”概念仅仅在一个人放松而耽于幻想之时才来临。意义的下意识储备贮藏于我们的态度之中，在我们实践上或精神上紧张之时，就没有机会释放出来。这时，这一贮藏的更大部分就受到了抑制，因为对特殊问题与特殊目的的要求阻碍了除直接相关成分以外的所有成分的作用的发挥。意象与想法并非由于固定的目的，而是闪现在我们的心中。只有当我们从特殊的关注中摆脱出来时，这种闪光才强烈而富有启示性，像火花一样在我们心中点燃。

艺术的虚拟或幻觉理论的错误并非开始于缺乏建构审美经验理论的成分。它的虚假之处源于，在将一个要素孤立起来之时，公开或暗地里否定了其他同样重要的要素。不管适合于 一件艺术作品的材料是如何具有想象性，它来自于一种幻想状态，只有在它有秩序与组织之时，才成为一件艺术品的 质料，并且，只有在目的 控制材料的选择与发展时，才产生这种效果。

梦与幻想的特征在于缺乏目的的控制。意象与想法按照它们自身的甜蜜愿望而轮流出现，而这种轮换在感觉上的甜蜜性作为仅有的控制而起作用。用哲学的术语说，材料是主体性的。只有在想法不再处于漂浮状态，而体现在一个对象上，并且，经验到艺术品的人除非在将自己沉浸在无关的幻想中的同时还将自己的意象和情感与对象联系在一起，这种联系达到与对象 融为一体的程度，一件审美的产品才会出现。单单是由对象所产生是远远不够的：为了成为对象的一个经验，这些想法必须渗透其性质。渗透意味着完全沉浸在对象的性质与它所激起的情感之中，以致没有单独的存在。艺术作品常常启动了一个本身令人愉快的经验，并且，这个经验有时是值得拥有的，而不仅

仅是对一种无关紧要的感伤情绪的沉溺。但是，这样的一个经验并不只是由于被它激起而成为一个给人以愉悦的对象的知觉。

由于被等同于虔诚愿望以及那有时被称之为动机的东西，目的作为一个控制性因素在生产和欣赏中的意义常常失去。一个目的仅仅由于题材而存在。产生像马蒂斯的《生之愉悦》一类作品的经验是高度想象性的；这样的景象从未出现过。这是一个所能见到的对梦幻理论的最有利的例子。但是，想象性的材料并不会，也不能保持梦幻性，而不管它的来源是什么。要成为一件艺术品，它必须根据作为一个表现媒介的色彩来构思。浮动的意象与舞蹈的感觉必须被翻译成空间、线条和光与色分布的节奏。对象，作为得到表现的材料，不仅仅是所实现的目的，而且，它作为对象，从一开始就是目的。甚至在我们设想意象首先在实际的梦中呈现出来之时，其材料仍不得不根据客观的材料与操作组织起来，像在一个共同世界中的公共对象一样连贯而非间断地朝向完满发展。

同时，目的之中以最为有机的方式隐藏着一个个体的自我。正是在他所欣赏与行动的目的之中，一个个体最为完全地展示与实现了他最为隐秘的自我性。对于一个自我的材料的控制并不只是“心灵”的控制；它是对心灵融入其中的个性的控制。所有的兴趣都是将一个自我等同于某些客观世界的，包括人在内的自然的，某些材料方面。目的正是这种活动着的身份。它在客观条件，并通过客观条件中的运作，是对其真诚性的检验；目的克服与利用抵抗和管理材料的能力，是对目的的结构与性质的揭示。这是因为，正如我已经说过的，最终创造的对象既具有有意识的客观性，也具有所实现的现实性。哲学上所区分的“主体”与“对象”（用更为直接的语言来说，就是有机体与环境）两者之间的彻底的结合，是每一件艺术作品都具有的特征。这种结合的完善性是其审美地位的尺度。一件作品的缺陷总是可以最终追溯于这方面或那方面的过剩，对质料和形式的某个方面构成了伤害。对虚拟理论的详细的批评是不需要的，因为它以违背艺术作品的完整性为基础。它公开地否定或实质上忽视对客观性材料与构造性活动的认可，而这正是艺术的本质。

艺术是游戏的理论与艺术是梦幻的理论相类似。但是，由于它承认行动，承认做什么事的必要性，因而离审美经验的现实接近了一步。人们常常说，儿童在游戏时虚拟。但是，游戏的儿童至少要通过行动给他们的想象物一个外在的显示；在游戏时，他们的思想与行动完全融合在一起了。这种理论的有力量与虚弱的成分可通过关注一种标志着游戏形式的进展秩序而看出。一只小猫玩线轴或球。这种游戏并非完全随意而无目的。它尽管也许不是由一个有意识目的，也是由动物的结构组织控制的，这是因为，小猫在预习一种成年猫用来捕猎的活动。但是，小猫的游戏，尽管作为一个活动具有一种秩序，却除了改变它的空间位置这一或多或少外在的性质以外，并不改变对象。作为对象的线团是刺激物，是机缘，而除了以某种外在的方式以外，不是它们的质料。

儿童游戏的最初表现与小猫的游戏没有多大的区别。但是，随着经验的成熟，活动就越来越受到所要达到的结果的限制；目的成为一根贯穿一系列活动的线索；它将这些活动变成一个真正的系列，一个活动过程，它具有明确的开端和稳定的朝向目标的运动。在对秩序的需要被认识到以后，游戏（play）就成了一种游戏活动（game）；它具有“规则”。[3] 这里也存在着一种逐渐的变化，如游戏不仅涉及一种朝向一个结果的活动 的秩序，而且涉及一种材料的秩序。在玩积木时，儿童建起了一个房子和一座塔。他意识到他的冲动的意义，并根据这些冲动在客观材料中的形成的差异而行动。过去的经验向所做的事提供越来越多的意义。将要建的塔与城堡不仅对所要进行的活动的选择与安排起了规范作用，而且表现了经验的价值。作为一个事件的游戏仍是直接的。但是，它的内容是由一种用来自过去经验的想法对当下材料的干预构成的。

如果工作不同于辛苦的劳作的话，这种转换就导致了一种游戏向工作的转化。这是由于，任何活动在受完成一个明确的物质结果指导之时，就成了工作；而仅仅在活动是繁重的，仅仅 作为保证一个结果的手段而忍受之时，它才成了劳作。艺术活动的产物被称为艺术作品[4]，这是意味深长的。艺术的游戏理论的真实含义在于强调审美经验的不受限制性，而不在于暗示一种活动中的客体方面的无节制性。它

的虚假之处在于没有认识到审美经验涉及一种明确的对客观材料的重构；这种重构不仅是造形艺术[5]，而且是舞蹈与歌唱艺术的特征。例如，舞蹈涉及以改变其"自然"状态的方式对身体及其运动的运用。艺术家要进行一种具有明确的客观性参照的活动；对材料施加影响，从而使之转变为表现的媒介。游戏仍保留着一种从对由外在必要性强加的从属性摆脱出来的态度，这与劳动相反；但是，在它转变为工作时，活动就从属于对一个客观结果的生产。没有人在看到小孩子游戏意图时，不意识到游戏性与严肃性完全融合。

游戏理论的哲学含义可在自然与必然、自发性与秩序的对立中找到。这种对立可追溯到对虚拟理论产生影响的主体与客体对立。它所包含的值得注意点在于审美经验是从"现实"的压力中释放与逃脱出来的思想。存在着一种假设，认为只有个人的活动从客观因素的控制中解放出来时才会有自由。艺术作品存在的本身证明，没有这种自我的自发性与客体的秩序和规律之间的对立。在艺术中，游戏的态度转变为对使材料改变，以服从于一个发展着的经验的目的感兴趣的态度。欲望与需要只有通过客体材料才能实现，因此，游戏性也是一种对客体的兴趣。

有一种艺术是游戏的学说将游戏归结为有机体存在着过剩精力需要释放。这一思想忽略了一个需要解决的问题：怎样衡量精力的过剩？相对于什么而过剩？游戏理论假定，精力是相对于实际环境的要求得到满足必须采取的活动而言过剩。但是，儿童并不意识到任何游戏与必须的工作之间的对立。这种对比的思想是成年生活的产物，这时，某些活动具有消遣与娱乐性，不同于那些需要辛苦努力的工作。艺术的自发性并非与任何事物相对，而表示完全专注于一种有秩序的发展。这种专注是审美经验的特征；但是，这也是所有经验的理想状态，并且，这种理想也在科学研究者与专业人士的活动中实现，这时，自我的欲望与要求就完全参与到客观所做的事之中。

自由的与外在强加的活动的对比是一个经验的事实。但是，它主要是由社会条件造成的，并且是某种要尽可能消除的东西，而不是为定义艺术而树立起来的差异。在经验中，有着闹剧与消遣的一席之

地；“一些无伤大雅的胡言乱语时常为最优秀人所喜爱。”喜剧之外的艺术作品也常常具有消遣性。但是，这些事实并非根据消遣来定义 艺术的理由。这些观念的根源在于，存在着这样一种内在而根深蒂固的个人与世界（个人在其中生存和发展）的对抗，只有通过逃逸，才能达到自由。

既然在自我的需要和欲望与世界的状况之间存在着足够的冲突，逃逸的理论就被赋予了某种意义。斯宾塞将诗歌说成是“避开痛苦与动乱的世间温馨客栈”。在所有的艺术门类中，问题都不是由于这个特征，但却必须与艺术所起的解放与释放作用的方式有关。关键在于这种释放是以镇痛剂的方式，还是以过渡到一个根本不同的事物的领域方式出现，或者是否它是通过展示实际存在所实际地形成的东西而达到，而这时它的可能性得到完全的表现。从这后一个意思出发，艺术是生产 ，而此生产只有通过必须按照它自身 可能性处理与规范的客观材料才能实现这个事实，似乎是无可置疑的。正如歌德所说：“艺术在它成为美的以前很久，就是造型的了。人在自身中有着一种造型的本性，它一旦在存在得到保证时，就在行动中展现出来。……当造型的活动按照单一、个别、独立的感情而对周围的事物起作用，不顾所有外在于它的事物时，不管产生于粗野的还是有教养的情感，它都是完整而生动的。”从自我的立场摆脱出来的活动受到来自经受着变化的客观材料方面的规范与制约。

就这种对比所提供的喜悦而言，正向我们从自然转向艺术一样，我们愉悦的对象从艺术品转向了自然物。有时，我们快乐地从美的艺术转向工业、科学、政治，以及家庭生活。正如布朗宁所说：

而那就是你的维纳斯——从那里

我们转向远处涉过小溪的姑娘。

士兵享受着战斗的快乐，哲学家愉快地进行哲学思考，而诗人则与他的同伴分享精神的盛宴。想象的经验比起其他任何种类的经验来，都更加完满地显示出经验的运动与结构本身。但是，我们也想要公开冲突的刺激和严酷条件的冲击。不仅如此，没有这些，艺术就没有素

材；对于审美理论来说，这一事实比任何被认为存在于游戏与工作、自发性与必然性、自然与规则之间的对比更加重要。这是因为，艺术是必然条件施加在自我身上的压力与个性的自发性和新异性在一个经验之中的融合。[6]

个性本身原本只是一个可能性，而且只有在与环境条件的相互作用中才能实现。在这一交流的过程中，天生的能力，其中包含着一种独特性成分，得到了转变，成为一个自我。此外，通过所遭遇的抵抗，自我的性质得到发现。自我是在与环境的相互作用中形成和被意识到的。艺术家的个性也不例外。如果他的活动仅仅停留在游戏与自发阶段，如果自由的活动不被用来与实际状况的抵抗力相碰撞，就不会产生出艺术作品 。从儿童初次画图冲动的显示到伦勃朗的创作，自我都是在对象的创造中被创造的，这种创造要求积极地适应外在的材料，包括修正自我，从而利用并克服外在的必然性，将它们结合进个性的视野与表现之中。

从哲学的观点看，除了将它们看成标志每一件真正艺术作品的倾向 以外，我看不出有任何解决艺术理论与批评中存在着的古典与浪漫的持续纷争的途径。所谓“古典”代表的是体现在作品中的客观秩序与关系；而所谓“浪漫”代表的来自个性的清新性与自发性。在不同的时期，在不同的艺术家那里，此种或彼种倾向被贯彻到了极端。如果出现了明显的失去平衡，倒向这一边或那一边，该作品就失败了；古典成为死的、单调或做作的；浪漫成了荒唐古怪的。但是，真正的浪漫性因素终将作为一个在经验中被认可的成分而得到确立，因此，经典性毕竟不过是意味着一件艺术作品赢得了一种已经确立的承认的说法是有力的。

对奇特、异乎寻常，在空间与时间上遥远的事物的欲望，是浪漫艺术的特征。然而，从熟悉的环境逃到异域，常常是一个扩大相应的经验的手段，因为这种艺术的远游会创造出新的感受，那终将会把外在的东西吸收进来，将之归化为直接的经验。作为一个过于浪漫式的画家，德拉克洛瓦至少成为以后两代艺术家的先驱。这些艺术家使阿拉伯式场景成为绘画的共同素材的一部分，并且，由于他们的形式适合于其题材，从而与德拉克洛瓦相比，并不激起任何一种遥远而似乎

存在于经验的自然范围之外事物的感受。斯各特爵士被归为文学上的一位浪漫主义者。然而，甚至在他生活的时代，那位曾粗暴地攻击斯各特反动政治观点的哈兹利特，说他的小说"通过回溯到一个多世纪以前，将背景放在一个遥远而未开化的地区，一切都在现今发达时期 变得新鲜而令人惊奇"。这里加了着重号的几个词，加上另一段话，"一切都像来自自然之手那样新鲜，"表示了一种将浪漫性的奇特结合进当下环境的意义的可能性。确实，由于所有的审美经验都是想象性的，想象性可提升到，却不变得过分和古怪的强烈性程度仅仅是由所做的行动决定的，而不是伪古典主义的先验规则所决定的。正如哈兹利特所言，查尔斯·兰姆"厌恶新的面孔，新的书籍，新的建筑，新的风俗"并"固守晦涩与冷僻"。然而，佩特在引用这些词语时说，兰姆确实从老的东西中感到诗意，但这是，"作为现今生活的一个实际部分存活下来的东西，完全不同于离我们而去，变得过时的事物的诗意。"

这里所批评的两种理论（加上在"表现的动作"一章中所批评的自我表现理论）被讨论的原因，在于它们都是将个人，将"主体"孤立起来的哲学的典型代表；其中的一个选择像一个梦这样的私人素材，而另一个选择完全个人的活动。这些理论相比之下是比较现代的；它们与过分强调个人和主体性的现代哲学相对应。走向另一个极端的是那种在历史上长期流行的艺术理论，它直至今天仍受着严密保护，使许多批评家将艺术中的个人主义看成是异端的变异。它将个人仅仅看成是一个渠道，越透明越好，透过它客观的材料得到了传达。这种古老的理论将艺术当作再现，当作摹仿。这种理论的追随者将亚里士多德当作最高权威。然而，正像每一个研究这位哲学家的人所知道的，亚里士多德指的是某种与摹仿特殊事件与景色完全不同的东西——完全不同于对当下感觉的"真实"再现。

对于亚里士多德来说，普遍比特殊在形而上学上更为真实。他的理论的这个要旨至少从他认为诗比历史更具哲学性 的理由中可以看出。"诗人的职责不在于描述已经发生的事，而在于描述可能发生的事，即根据可然或必然的原则可能发生的事。" [7] ……这是由于诗告诉我们普遍的事，而历史则告诉我们特殊的事。

由于没有人能够否认，艺术所处理的是可能的事，亚里士多德在处理必然或可然时对它的阐释需要根据他的体系来作说明。在他看来，事物是由于其类别 或种类 而不是由于其具体性而具有必然性或可然性的。按照其本性，某些种类是必然与永恒的，而其他种类则只是可然的。前者表示总是如此，而后者则表示常常，按照规则，一般如此。两者都是普遍性，因为它们是根据一种天生的形而上的本质而这样形成的。因此，亚里士多德在完成上面引用的一段话时说，“所谓‘带普遍性的事’，指根据可然或必然的原则具有某种性格的人可能会说的话或会做的那一类 的事——诗要表现的就是这种普遍性，虽然其中的人物都有名字。所谓‘具体事件’指阿尔基比阿得斯做过或遭遇过的事。”[8]

这里所翻译的“性格”（character）一词很可能给现代人一个完全错误的印象。他会赞同小说、戏剧或诗中一个人物的行为与言论应是像从那个人的性格中必然或具有极大可然性地流出来的。但是，他将性格想象成是极其个性化的，而在这段话中，“性格”表示一种普遍的性质或本质。对于亚里士多德来说，麦克佩斯[9]、彭登尼斯[10]，或者菲利克斯·霍尔特[11]的审美意义在于忠实描绘了在一个阶级或一个类别中所发现的本性。对于现在的读者来说，它表示一种对个性的忠实，他的生涯得到了展示；所做、所经受与所说的事情从属于他这个具有独特个性的人。这里存在着根本的差别。

亚里士多德对后世的艺术思想的影响，可在从一段来自乔舒亚·雷诺兹爵士的讲演集的简短引文中得到集中体现。他说，绘画的功能是“展示事物的一般形式”，因为，“在对象的每一门类 中，存在着一个共同的思想与中心形式，这是从属于这个门类的各种个别形式的抽象。”这种一般的形式预先存在于自然中，确实是 当自然忠实于自身时的自然，在艺术中得到再造或“摹仿”。“在事物的每一个种类中，美的思想是不变的。”

从某种相对的意义上讲，乔舒亚·雷诺兹爵士的弱点无疑被归结为他艺术能力上的缺陷，而不是接受了他所解释的理论的结果。无论是在造型艺术中还是有文学中，都有许多人持同样的理论，并进而超越

它。在一定程度上，这种理论只是艺术作品在很长时间里实际状态的反映，因为他们的探索典型的，他们避免任何可能会被认为是偶然和暂时的东西。它在18世纪的流行反映的不仅是在那个世纪艺术中所遵循的法则（贯穿该世纪前期法国绘画以外的领域），也是对巴洛克与哥特式的普遍谴责。[12]

但是，这里所提出的是一个一般性的问题。它不能仅仅通过指出形形色色的现代倾向于搜寻与表现对象与场景的独特的个性特征来打发掉，也不能通过一句武断的话，说这些现代精神的展示是故意背离真正的艺术，仅仅是想标新立异，并由此成名来解决。这是因为，正像我们已经看到的，一件艺术作品越是体现许多个人所共有的经验，它就越具有表现性。确实，没有考虑客观的题材所施加的控制，正是近年来所讨论的对主观主义理论的批评的基础。那么，哲学思考所关注的并非这类的客观材料是否存在，而是这些材料在一个审美经验的发展运动中的起作用的性质与方式。

进入一件艺术作品的客观材料的性质，与这种材料所起作用的方式并不能分开。在真正的意义上，其他经验的材料进入审美经验的方式正是 其相对于艺术而言的本性。但是，需要指出的是，一般与共同这一类的术语的意思是模棱两可的。它们的对于亚里士多德和雷诺兹的意义，并不是那种最为自然地出现在当代读者心灵之中的意义。亚氏与雷氏指的是对象的一个种类与类别，此外，它还指由于其自然构造而已有的存在。对于一个并不知道存在于它背后的形而上学的人，这些术语具有一个更为简单的、更为直接而更具实验性的意味。“共同”是指可在许多人的经验中找到；许多人参与这一事实本身就是共同。在形成经验的做与受中介入越深，就越一般与共同。我们生活在共同的世界中；自然的该方面是我们所共有的。存在着对所有人性都共同的冲动与需要。“普遍”并非某种在形而上学上先于所有经验的东西，而是事物在经验中作为一个将各特殊事件与场景联系起来的纽带而起作用的方式 。任何存在于自然或人的联想中的东西都潜在地 “共同”；它是否实际上共同，依赖于多样的条件，特别那些影响了交流过程的条件。

由于通过所共有的活动和通过语言及其他的交流手段，性质与价值在人类的一个群体中成为共同的东西。既然艺术是现存的最有效的交流手段，那么，由于这个原因，在意识到的经验中共同或一般因素的存在就是艺术的一个效果 。世上任何东西，不管在其自身的存在中是如何独特，正如我前面所说，都具有潜在的共同性，这是因为，它是某种正由于是环境的一部分而可与任何活的存在物相互作用的东西。但是，比起其他的手段来，它通过艺术作品而更加成为一个有意识的共同所有物，或者被共享。此外，那种一般是由固定的事物种类的存在而构成的思想，已经被物理学与生物学等科学的进步摧毁了。思想是文化状况的产物，既与知识的状态，也与使个人不仅从属于艺术与哲学，而且从属于政治的社会组织有关。

潜在的共同材料进入艺术的方式问题是被人们与其他质料，特别是表现性对象与媒介的性质问题联系起来处理的。与生糙的材料不同，媒介总是一种语言的方式，因此是一种表现与传达的方式。色彩、大理石与青铜、声音本身并非是媒介。只有在与某一个人的心灵与技艺相互作用之时，它们才进入到一个媒介的构造之中。有时，我们在绘画中意识到色彩；物理手段显得突出；这些手段没有被吸收并与艺术家的贡献结合在一起，没有使我们清晰地看到对象的组织，衣褶、人的肉体、天空，或其他任何东西。甚至伟大的画家也并非总是获得一种完全的结合，塞尚就是一个值得注意的例子。另一方面，在一些次要艺术家的作品中，我们并没有意识到所使用的材料手段。但是，既然人的相互作用的意义所提供的只是不足的材料，作品的表现性也就是微不足道的。

上述事实提供了令人信服的证据，表明艺术中的表现媒介既不是客观的，也不是主观的。这是一种新的经验，其中主观与客观密切合作，两者自身都不再具有独立存在。再现理论的致命缺陷在于它只是将艺术品的质料等同于客观对象。它忽视了客观材料只有在它被转化，进入到具有其所有性格特征、特殊的视觉方式与独特的经验的个人的做与受关系时才形成艺术质料的事实。甚至在假如存在着（实际上并不存在）特殊的、所有的特例都从属于它的固定存在物种类之时，它们也仍然不是艺术的质料。只有在它们经历了与单个活的生物

结合的材料融合而得到变化之后，它们才至多不过是为 艺术品的材料，以及会成为艺术品的 质料。由于用于艺术品生产的物理材料本身并不是媒介，也不可能先验地为它的恰当使用制定出规则。审美潜力的限制只能在实验中，在艺术家实践的摸索中得到确定；这是表现的媒介 既不是主观的，也不是客观的，而是在其中两者结合为关于新的客体的一个经验的另一条证据。

再现理论的哲学基础被迫略去成为每一件真正艺术品特征的这种质的新异性。

这种忽视是在实际上否定个性在艺术品质料中固有地位的逻辑结果。根据固定的种类来为真实下定义的现实理论，注定要将所有新异性因素看成是偶然的和审美上无关的，尽管它们在实际上是不可避免的。此外，那些倾向于普遍的本性与“特征”的哲学派别总是将永恒性与不变性看成是真正的真实。然而，从来没有一件真正的作品是以前存在的任何事物的重复。确实有一些作品往往只是从以前的作品中选择出来的因素的重新结合。但是，它们是学院派的——也就是说是机械的——而不是审美的。不仅批评家，而且艺术史家也为固定不变的概念的人为影响力所误导。他们往往将各时期的艺术品解释为仅仅是以前作品的重新组合，将新异性当作仅仅是一个新的“风格”出现，即使这时，他们也只是不情愿地承认这一点。旧与新的相互渗透，它们在一件艺术品中的完全混合，是艺术向哲学思想提出的另一个挑战。它为事物的本性提供了一个线索，而那些哲学体系却很少能遵循这个线索。

理解的增长，一种来自于审美经验的对自然与人的对象的深化了的可理解性的感觉，导致哲学理论家们将艺术当作知识的一种方式来对待，并引导艺术家，尤其是诗人，将艺术当作一种对事物内在性质揭示的样式，这种性质不能以其他的方式被揭示。它导致将艺术当作一种不仅高于普通的生活，而且高于科学本身的一种知识形式。艺术是一种知识形式（尽管不是一种高于科学的形式）的观念也隐含在亚里士多德所说诗比历史更具哲学性的陈述之中。许多哲学家都极具表现力地说明了这样的主张。然而，将这些哲学家的主张相互联系起来

阅读，就显示出，他们或者是没有获得审美经验，或者容忍偏见决定对它们的阐释。这是因为，举几个最突出的哲学的例子，所谓的知识几乎不可能同时像亚里士多德所说的那样是固定的类的知识，也不能像叔本华所说的那样，是柏拉图式的理念，不像黑格尔笔下的宇宙的理性结构，也不像克罗齐所说的那样是心灵的状态。这里所提出的多种多样、互不相容的观念证明，这些哲学家们焦急地要将一种在其构成时与艺术无关的观念的辩证的发展带入审美经验，而不愿让这种经验自己表述自身。

然而，对世界的揭示与突出的可理解性的意义，仍需要说明。知识深刻而密切地进入到一件艺术品的生产之中，可由作品本身得到证明。从理论上讲，随心灵所起的作用而来的，必然是从预先存在的、积极参与到审美的生产与知觉中的经验所提供的意义。有些艺术家的作品明显受到他们时代的科学的影响——例如卢克莱修、但丁、弥尔顿、雪莱。列奥纳多与丢勒的绘画中也有着大量的科学成分，尽管这并不给他们的绘画带来什么好处。但是，在想象和情感视觉中产生影响的知识的转变，与通过联合感觉材料和知识而形成的表现中所产生的转变之间，存在着一个巨大的差别。华兹华斯宣布，“诗是所有知识的气息与精华；它的热情洋溢的表现是在所有科学的赞许之下进行的。”雪莱说：“诗……既处在所有知识的中心，也处在它们的边缘；它是一种理解所有的科学，而所有的科学又必须指向它的东西。”

但是，这些人是诗人，用想象的语言说话。知识的“气息与精华”从任何字面意义上讲，都不是知识，华兹华斯接着说，诗“将感觉带入到科学的对象之中”。雪莱也说，“诗歌通过将成千上万种无法理解的思想的结合变得可接受而使心灵清醒与充实。”在这样一些言论中，我并不能发现任何宣称审美经验被<u>定义为</u> 一种知识方式的意图。在我的心目中，不管是在艺术品的生产还是在欣赏性知觉中，知识都得到了改变；它成了某种由于与非理性因素的融合而形成值得作为经验存在的一个经验的、超越知识的东西。我时常提出知识的观念是“工具性的”。批评家们将奇特的意义放入到这一观念之中。它的实际内容很简单：知识是通过控制直接经验活动而使这种经验得到丰富的工具。我将不仿效我所批评的这些哲学家，并将这一解释塞进华兹华斯

与雪莱所提出的思想之中。但是，一个与我刚刚说过的话相类似的思想，在我看来是他们的意图的最自然的翻译。

混乱的生活场景在审美经验中变得可以理解，但是，这不是作为通过归结为概念的形式的思辨与科学而使事物变得可以理解，而是将它们的意义呈现为一种清晰、连贯、强烈或“热情洋溢”的经验。我认为，审美中的再现与认识理论的问题在于，它们与游戏和幻觉理论一样，将整体经验中的一条线索孤立开来。这一条线索之所以成立，是由于整体的存在和它被吸收进整体之中。这些理论将之就看成是整体。这些理论或者在拥有审美经验的人一方是一个中止的标志，一种由所产生的大脑幻想造成的中止，或者是忘却实际经验的性质，从而接受某种先在的、他们的作者所信奉的哲学观念的强力影响的证明。

存在着第三种一般类型的理论，这种理论结合了所考虑到的第一种类型的逃逸方面与作为第二种类型的过分理智化的艺术观念。这第三种类型在西方思想中的起源可以追溯到柏拉图。他从摹仿的观念出发，但对他来说，在每一个摹仿中，都有着一种虚伪与欺骗的成分，每一自然或艺术的对象之中的美的真正功能，是将我们从感觉与现象领向某种处于它们之外的东西。柏拉图在一段更具温情的论述中说，“……艺术成分的节奏与和谐，就像和风吹拂美景一样，也许从童年起就使我们安详地与通达情理之美融洽共存；一个受到这样滋养而成长起来的人，在理性的时代到来时将会比别人更加欢迎它，将它当作自身的理性来理解。”以这一见解为基础，艺术对象教育我们离开艺术而去知觉纯粹的理性本质。存在着一种从感觉向上发展，由连续的台阶组成的阶梯。最低的一级是由可感对象的美所组成的；这一级的美在道德上是危险的，因为我们受到诱惑，要停留在那里。从那里，我们受到鼓励，要攀登心灵的美，再从那里接近法律与制度的美，再上升到科学的美，然后，我们再继续发展到对绝对美的直觉的知识。不仅如此，柏拉图的阶梯是单向上升的；没有从最高的美到知觉经验的回头之路。

那么，变化中的事物的美——所有经验中的事物都是如此——被认为仅仅是一个潜能，它成为理解永恒的美之图式的灵魂。甚至他们

的直觉也不是最终的。“只要回想一下那样的场合，通过用心灵之眼注视美，一个人将能够展示不仅美的意象，而且现实本身。因此，通过展示并滋养真正的杰出，一个人将能够成为上帝之友，具有凡人所能具有的一切神性。”在柏拉图以后的一段被吉尔伯特·默里[13]恰当地称之为“失去勇气”的时代之后，普罗提诺推进了这一说法的逻辑含义。比例、对称，以及各部分的和谐适应，不再像它们的感性魅力一样构成自然与艺术对象的美。这些事物的美是由普照在它们之上的永恒的本质或特征所赋予的。万物的创造者是指最高的艺术家通过这些本质或特征“赋予生物”，亦即使它们成为美的。普罗提诺认为此生物不值得成为绝对的存在物，而将它设想成是个人的。基督教则并不像这样顾虑重重，在新柏拉图主义的基督教之中，自然与艺术的美被构想成在有限的可感知世界之中圣灵的体现，而这种圣灵是在自然之上和超越感觉的。

对这一哲学的反应出现在卡莱尔那里，他说，在艺术中，“无限被用来与有限混合在一起；它处于可见状态仿佛它能够做到如此一样。所有的真正艺术作品都是如此；在它们中（如果我们能将真正作品与胡乱涂鸦区分开来的话），我们分辨出从时间显露出的永恒，神圣变得可见。”鲍桑葵这位具有德国传统的现代唯心主义者对此说得很明确，他断言，艺术精神是对“生活与神性”的信心，“它充满与启示着外在的世界。因此，‘理想化’是艺术的特征，它与其说是背离现实的想象的产物，不如说是其本身就具有终极真实性的生活与神性的显示。”

已经放弃了神学传统的当代形而上学家们看到，逻辑本质可以独立存在，而不需要任何心灵与精神居住在它们之内并支持它们。当代哲学家桑塔亚那写道：“本质的性质在美的事物中得到最好的显现，这时，它是一个精神的正面显现，而不是按照惯例加上的一个模糊的名称。在一个被人们感到美的形式中，一种明显的复杂性构成了一种明显的统一；一种显著的强烈性与个性被看成是属于一种具有极端非物质性，除了其外观之外不可能存在的现实。这种神性美在一个物质事实的世界中是显而易见、转瞬即逝、不可捉摸，而又无家可归的；然而，它无疑具有个性，自我充实，并且，尽管它也许会很快消失，但绝不真正消灭；它的访问需要时机，但它却属于永恒。”他又写

道："最为物质性的东西，只要它被感觉到是美的，就立刻被非物质化，被提升到外在的个人关系之上，集中与深入到它的合适存在中，在一个词中升华为一种本质。"这个观点的含义包含在这样的本质中，即"价值存在于意义，而不是质料之中；在事物所接近的理想中，而不在它们所体现的能量中。"（着重号不是原有的。）

甚至在这种审美经验的观念中，我想也存在着一种经验的事实。我曾有机会不只一次地说到一种强烈的审美经验的性质，它是如此的直接，以至成为无法言说的、神秘的。这种经验的直接性质的一种理智化的显现，将它翻译成为一种梦-形而上学的术语。无论如何，当这种最终本质的观念与具体的审美经验对比之时，两个致命的缺陷就暴露了出来。所有的直接经验都是性质性的，而性质是使生活经验本身直接得到珍视的东西。然而，反思探究直接的性质之后的东西，因为它对关系感兴趣，而忽视性质上的安排。哲学上的反思将这种对性质的漠不关心发展到对它厌恶的地步。它被当作是对真理的遮蔽，是感觉罩在现实之上的薄纱。背离直接的感觉性质的欲望——所有的性质都通过某种感觉方式的中介——由于起因于道德主义的对感觉的害怕而得到了加强。感觉似乎像柏拉图所说的那样是一个诱惑，它引导人们离开精神。它被人们所容忍，是因为它成了人们可以用来对非物质与非感觉的本质进行直觉的手段。考虑到艺术作品蕴涵着注入了想象的价值的感觉材料这一事实，我除了说它是一种幽灵的形而上学，与实际的审美经验无关之外，无法对这种理论进行批评。

"本质"是一个极其含混的术语。在普通的言论中，它表示一物之要旨；我们将一系列的谈话浓缩，将一系列的事务精简，其结果就是本质的。我们去除无关紧要的，保留下来的就是不可缺少的。在这个意义上，所有的真正表现都走向"本质"。在这里，本质所指的是一种本来是分散的，被伴随着的多种多样的经验的事件弄得多少有点模糊的意义的组织。本质的或不可缺少东西也都与一个目的有关。究竟是什么原因使某些考虑，而不是其他的考虑不可缺少？多种多样的事务的要旨对律师、科学研究者和诗人来说并不相同。一件艺术品也许确实传达了众多经验的本质，并且有时会以密集而惊人的方式来传达。选择与简单化只有在以表现本质性为目的时才会出现。库尔贝常常传

达渗透在风景之中的流动性本质；克劳德则传达地方特色与田园牧歌式的景色中的本质；康斯太布尔传达的是简朴的英国乡村景色中的本质；而郁特里洛传达的是巴黎街道建筑的本质。戏剧家与小说家塑造人物，从偶然中抽取本质的东西。

既然一件艺术品是提升与强化了的经验的主体质料，对什么是审美上的本质性起决定作用的目的恰恰是作为 一个经验的经验的构造。经验的材料不是从经验逃脱到一个形而上学的王国之中，而是呈现为蕴涵新经验的质料。不仅如此，我们当下对人与物的本质特征的感觉在很大程度上是艺术的结果 ，而这里所讨论的理论则持艺术依赖于，并指向已经存在着的本质的观点，因而是颠倒了实际的过程。假如我们现在知道本质的意义的话，那主要是因为各不同门类的艺术家们将之抽取出来，用生动与突出的知觉中的题材将它们表现出来。柏拉图所提出的形式与理念成为现存事物的模式与样式的思想实际上源于希腊艺术，因此，他对待艺术家的态度是在思想上不知恩图报的最典型的例证。

“直觉”是整个思想范围中的最为野心勃勃的术语。在前面所考虑的理论中，它被假定具有本质作为它的恰当对象。克罗齐将直觉与表现的观念结合起来。这两者的相互等同，以及将此两者等同于艺术，给读者带来了很大的麻烦。然而，以他的哲学背景为基础，这却是可以理解的，并且，当这位理论家将哲学偏见加在停滞的审美经验之上时，它就为所产生的结果提供了一个出色的例证。克罗齐是这样一位哲学家，他相信仅有的真实存在是心灵，“对象在它被知道之前并不存在，它无法与一个感知着的精神分开。”在普通的知觉中，对象被当作仿佛是外在于心灵。因此，意识到艺术对象与自然美并非是知觉的例证，对于对象的感知本身就是心灵的状态。“我们在一件艺术品中所欣赏的是完善的想象形式，在其中一种心灵状态穿上了外衣。”“直觉由于它们再现情感而真实地成为自身。”因此，构成一件艺术品的心灵状态是作为一个心灵状态显示的表现，也是作为一种心灵状态知识的直觉。我这里提到这个理论的目的，不是为了反对它，而是指出，哲学可以走到如此极端的状态，将一种预想的理论强加在审美经验之上，从而导致一种武断的扭曲。

叔本华也像克罗齐一样，在许多附带说明中，显示出比绝大多数哲学家对艺术作品具有更多的，而不是更少的敏感性。但是，他的版本的审美直觉是另一个值得一提的、面对艺术向反思性思想提出的挑战在哲学上完全失败的例证。在他写作时，康德已经通过设置感觉与现象、理性与现象之间的明确的区分而提出了哲学的问题，并且以最有效地影响后世思想的方式提出了问题。叔本华的艺术理论中尽管有许多的敏锐的言论，却只不过是他对康德式知识与现实，以及现象与最终现实之间关系问题的解决的一种辩证发展而已。

康德使超越感觉与经验的责任意识所控制的道德意欲成为达到最终现实的唯一途径。对于叔本华来说，一种他命名为“意志”（Will）的积极原则成为不仅是自然，而且是道德生活所有现实的创造性源泉，而意欲（will）是一种不安分与不知足的抗争，它注定会不断遭受挫折。仅有的达到平和与持久满足的途径是逃脱意欲及所有它的作品。叔本华宣布，观照是唯一逃脱的方式，并且，在观照艺术作品之时，我们观照了意欲的客观化，并因此而使我们从所有其他方式的经验里的意欲的掌控中解放出来。意志的客观化是共相；它们与柏拉图的永恒的形式与图式相似。因此，在对它们作纯粹的观照时，我们在共相之中丧失自身，获得“无欲知觉的福分”。

对叔本华理论的最有效的批评来自他自己对这种理论的发展。他将魅力排除在艺术之外，原因是魅力意味着吸引，而吸引是以意欲来反应的一种方式，本来确实是一种欲望与对象的肯定性关系，却通过厌恶表现为否定性关系。更为重要的是，他设置了固定的等级安排。不仅自然的美低于艺术美，原因是意欲在人身上获得了比在自然中更高程度的客观化，而且，不管在自然还是在艺术中，都有着一种从低到高的秩序。我们从观照草、树、花时获得的解放，小于我们从观照动物生命形式时所获得的解放，而人类的美则处于最高的地位，因为意志在它后来的显现方式中将脱离奴役状态。

在艺术作品中，建筑被放在最低的地位。其原因也是从他的体系推导出来的。它所依赖的意志的力量处于最低的等级，即由固体的坚实性与巨大的重力所显示的凝固力与重力。因此，木头建筑不可能是

真正美的，并且，人的装饰品必须被排除在审美效果之外，因为它们与欲望联系在一起。雕塑高于建筑，因为尽管它仍与低级形式的意志力联系在一起，它却是在人的形象的展示中处理这些形式的。绘画涉及形状与轮廓，因此更接近形而上学的形式。在文学中，尤其在诗歌中，我们上升到了人本身的本质性理念，并因此而接近了意志结果 的顶点。

音乐在诸艺术门类中处于最高的地位，因为它不仅仅是给我们意志的外在客观化，而且将意志的过程 本身放在面前供我们去观照。此外，“一定的、有比例的间隔与一定的意志客观化的级别相类似，对应于一定的自然中的物种。”低音音符代表着最低级的力量在活动，而高一点的音符代表对动物生命力量的认识，而旋律代表着人的理智生活，这是客观存在的最高的事物。

我所作的概述从提供信息的目的看，是远远不够的；并且，正如我曾说过的，许多叔本华不经意的话公正而富有启发性。但是，他展示出许多真正而个人的欣赏证据这一事实本身，反而证明了这样一种情况，一位哲学思想家的反思没有被投射到作为一个经验的艺术的实际题材的思考之中，相反，在其发展时没有指涉艺术，并且在后来就强迫取代后者。我在本章中的意图，不是批评各种艺术哲学本身，而是抽引出在最广泛的范围内艺术对哲学的意义。由于哲学像艺术一样，生活于想象的心灵的媒介之中，并且，由于艺术最直接而完全地显示出存在着作为 经验的经验，因此，艺术提供了一种对哲学的想象性冒险的独特掌控。

在作为一个经验的艺术之中，实际性与可能性或理想性，新与旧，客观的材料与个人的反应，个体与全体，表层与深层，感觉与意义，都综合进了一个经验，其中所有因素都从在孤立思考时从属于它们的意义中得到了变化。歌德说：“自然既没有核，也没有壳。”只有在审美经验中，这一命题才完全正确。在作为经验的艺术中，自然既不是主观的，也不是客观的存在物；它既不是个人的，也不是普遍的；既不是感性的，也不是理性的。因此，艺术即经验的意义与哲学思想的漫游是无法比较的。

[1] “心灵表示一个完整的意义体系，而这些意义体现在有机体生命的运作之中。……心灵是持久的发光体；而意识只是间歇的，是一系列具有不同强度的闪烁而已。”《经验与自然》，第303页。

[2] “线索”一词原文是clew，也可以译成“线团”。这里用了希腊英雄忒修斯闯克里特迷宫的典故。——译者

[3] play与game汉语都译为“游戏”，作者在这里将这两个词对举，表明前者只是为了愉悦而进行的活动，而后者具有一系列的规则。一般说来，当我们说“艺术起源于游戏”时，这个游戏是指play，而表示体育比赛和例如纸牌、棋类的活动时，英文都用game。数学上的博弈论英文原文就是game theory，表明一组局内人按照规则进行抉择。——译者

[4] “作品”与“工作”这两个词都是work这个英语的汉语翻译，分别表示两个不同但却有联系的意思，作者在这里故意将两个意思连用，使它们起相互阐发的作用。——译者

[5] 这里将shaping arts译为“造形艺术”，以区别于“造型艺术”（plastic arts）。一般说来，两者间的区别在于前者强调改变物质的形态，而后者强调创造物质性的空间形象。——译者

[6] 对游戏理论含义最为明确的哲学陈述是由席勒在他的《审美教育书简》中作出的。康德曾将自由限制在由关于责任（Duty）的理性（超经验）观念所控制的道德行动中。席勒提出了这样的思想，即游戏与艺术占据着处于必然的现象与超越的自由之间的一个中介的过渡位置，教育人去认识和承担自由的责任。他的观点代表着艺术家要逃脱康德哲学的严格的二元论，而又停留在它的构架之内的勇敢的尝试。

[7] 这里的中译文摘自陈中梅译《诗学》（商务印书馆1996年版），第81页。——译者

[8] 同上。参照英译作了一些修改，译者作这些修改的原因在于，作者在后面依照英译作了评述。——译者

[9] 莎士比亚的著名悲剧《麦克佩斯》（又译麦克白）中的主人公。——译者

[10] 彭登尼斯即1848年至1850年英国小说家萨克雷发表的自传性连载小说《彭登尼斯的身世》（*The History of Pendennis* ）中主人公阿瑟·彭登尼斯。——译者

[11] 艾略特的小说《激进分子菲利克斯·霍尔特》中的主人公，一个简朴、理想化，内心充满热情的人物形象。——译者

[12] 在这里提一下贝克莱主教这位大好人也许是有趣的，当他想谴责任何阻碍他的观点、行动，包括艺术中的观点与行动时，就夸张与怪诞地将之称为“哥特式”的。

第十三章 批评与知觉

批评就是判断，无论在语源学上的还是在观念上，都是如此。因此，对判断的理解是关于批评性质的理论的首要条件。知觉向判断提供材料，不管这些判断涉及物质性、政治学，还是涉及传记。只有知觉的题材是唯一能带来不同判断的东西。控制知觉题材，以保证合适的判断资料，是野蛮人经历自然事件与像牛顿或爱因斯坦那样的人经历这些事件后作出的判断间巨大区别的关键。由于审美批评的质料就是对审美对象的知觉，自然与艺术批评总是由第一手知觉的性质所决定；知觉上的迟钝绝不能由无论多么广泛而大量的学习，也不能由对无论多么正确的抽象理论的掌握而得到补偿。这也不可能将判断排除在审美的知觉以外，或至少不让判断附加在一个原初完全未分析的质的印象之上。

因此，从理论上讲，立刻从直接的审美经验进入到与判断有关的领域是可能的，这里所提供的线索一方面是来自存在于知觉之中的、艺术作品的有形式的质料，另一方面，与根据其自身结构的性质所作的判断有关。但是，在实际上，首先要做的是清理场地。关于判断性质的不可调和的差异反映在各种批评理论之中，而不同艺术门类中的多种多样的倾向，为着肯定一种运动而谴责另一种运动的目的而发展出相互对立的理论。确实，我们有理由认为，审美理论中最具生命力的问题，一般都可在与某种艺术的特殊运动相关的论争中找到，例如建筑中的“功能主义”，文学中的“纯”诗与自由诗体，戏剧中的“表现主义”，小说中的“意识流”、“无产阶级艺术”以及艺术家与经济条件及革命的社会活动间的关系。参与这些论争的人也许会带着激动与偏见。但是，这些论争更可能是在考虑到具体的艺术作品，而不是抽象的关于审美理论的专门著作的情况下进行的。它们由于其来自外在的派别运动所形成的观念与目的而使批评理论复杂化了。

判断并不能从一开始就被安全地假定为一种对直接的知觉质料所施行的、有利于更加充分的知觉的理智的行动。这是由于，判断还有一种严守法规的意思与味道，正如莎士比亚的一句成语所说，是“批评家，不，巡夜人”。遵循这种由法律实践所提供的含义，一位法官，一位批评家，是宣布权威判决的人。我们常常听到对艺术作品所宣布的批评家们的判决和历史的判决。批评被想象成不是说明关于一个对象的实质与形式的内容的工作，而是一个以其优缺点而宣布无罪或有罪的过程。

司法意义上的法官占据着一席社会权威的位置。他的判决决定了一个人，也许一项事业的命运，并且在一定的情况下，决定了未来行动方针的合法性。获得权威的欲望（以及被敬仰的欲望）激励着人的胸怀。我们的存在中的绝大部分都应和着称赞与责备、辩解与否定而进行调节。因此，一种赋予批评以某种“司法性”的活动出现在理论中，并反映了实践中的广泛倾向。在广泛阅读了这一批评学派的公开声明之后，人们无法不看到这里面有着太多的补偿性——即在人们嘲笑批评家没有创造性后所产生的情况。许多这种严守法规的批评开始于下意识的自我不信任，其结果是求得当局的保护。知觉由于回忆起一种有影响的规则，由于惯例与权威取代直接经验而受到阻碍，被打断。获得权威地位的欲望使得批评家们说起话来就像是拥有无可争议权威的既定原则的化身一样。

不幸的是，这种活动影响了批评观念本身。最终的、解决某一事务的判断更适合于罪孽深重的人的本性，而不是一种作为深刻实现了的知觉在思想上发展的判断。原创的充足经验并不容易得到；它的获得是对天生的感受力与通过广泛接触而成熟的经验的一种检验。作为一个受控研究行动的判断要求一个丰富的背景与一个受到训练的洞察力。“告诉”人们他们应该相信什么，比分辨与结合要容易得多。并且，一群本身已经习惯于被告诉，而不是被训练去作富有思想性的研究的观众，喜欢被告诉。

司法的决定只有在以被认为可适用于所有例证的一般规则基础之上才能做出。特殊的司法判决的实例，就其作为特殊而言，所产生的

伤害，比起发展该观念与先行的权威标准与用现成的先例去作判断所产生的纯粹的结果来，要轻得多。所谓的18世纪古典主义声称古代人提供了典范，从中可引申出规则来。这一信念的影响从文学扩展到其他的艺术分支之中。雷诺兹推荐学生遵循翁布里亚与罗马画家的艺术形式，并且，警告他们不要学习其他人，说丁托列托的发明是“野蛮的、反复无常的、放纵的与怪异的”。

一种关于过去所提供模式重要性的稳健的观念是由马修·阿诺德提出的。他说，发现“什么样的诗属于真正优秀的等级，并因此能对我们起好的作用 ”的最好的方式，“是牢牢记住一些大师们的诗句与措辞，并且像试金石一样将它们用于其他的诗。”他否认其他的诗应该被贬低为摹仿，但是，他说大师们的诗句是“考察崇高的诗的性质是否存在的可靠的试金石”。除了我有意用着重号标出的词中所包含的道德因素之外，这种“可靠的”检验的思想，如果照此办理的话，会限制知觉中的直接反应，会引入自我意识并依赖外在因素，所有这些对生机勃勃的欣赏活动都是有害的。此外，这里还涉及是否过去的杰作被接受本身就由于个人的反应或以传统与惯例的权威为基础。马修·阿诺德确实在假定对某种获得正确知觉的个人力量的最终依赖。

司法式批评学派的代表们对一位大师是由于遵守了某些规则而伟大，还是由于现在所遵守的规则是来自伟大人物的实践这一点似乎并不很清楚。一般说来，我想采取这样一个观点更为保险，对规则的依赖是先前对杰出人物的作品的更为直接的赞赏的弱化与缓和，最终变成了奴隶式服从。但是，不管它们是按照自身原因所建立的，还是来自于大师的杰作，标准、规定、规则都是一般，而艺术对象是个别。前者不具备时间上的点，被人们天真地称为永恒。它们既不属于此地，也不属于彼地。它们可适用于一切，又不特别适用于某对象。为了获得具体性，“大师”的作品被用来作说明。因此，实际上，这些规则在鼓励摹仿。大师本身通常也当学徒，但当他们成熟时，他们就将所学到的东西吸收进了个人的经验、视野与风格之中。他们是大师的原因，恰恰在于他们既不追随某种模式，也不遵循某种规则，而是克服了这二者，让它们服务于个人经验扩大的目的。“没有什么像由批评来确定权威那样对艺术产生如此大的扭曲了。”托尔斯泰是以一位艺术

家的身份说这话的。一旦一位艺术家被宣布为伟大，“所有他的作品都被看成值得赞美与摹仿的。……每一件受到赞美的虚假作品都是一扇艺术的伪君子爬进来的门。”

如果司法式批评家没有从他们宣称尊重的过去中学会谦逊的话，这不是由于缺乏材料。他们的历史主要是异乎寻常的重大错误的记录。1933年夏在巴黎举办的具有纪念意义的雷诺阿画展是发掘50年前某些官方批评家判决的一次机会。从断言那些绘画引起像晕船一样的呕吐感，是病态心灵的产物（一种受欢迎的说法），他们胡乱地混合最猛烈的色彩，到断言他们“否认绘画中所有可允许的［独特的词］，否认一切称为光、透明与阴影、明晰与有目的的东西。”晚至1897年，一批学院派人士（总是赞同司法式批评）抗议卢森堡博物馆接受一组雷诺阿、塞尚和莫奈的画，其中的一人宣称，该机构面对接受一组疯子的作品而保持沉默，这是不可能的，因为它是传统的卫士——这是另一个关于司法式批评的独特观念。[1]

然而，与法国批评联系在一起的通常是某种格调的轻巧。要看到宣言的真正权威，我们可以转向一位美国批评家关于1913年纽约军械库展览会[2]发表的公开声明。在塞尚无能的标题下，这位画家被说成是“一位二流的印象派画家，他偶尔在交好运时，会画出差强人意的作品”。凡·高的“粗野”被用下面的词句来打发：“一个还算有能力的印象主义者，笨拙（！），对美知道得很少，用他的粗野与不重要的图画弄脏了大量的画布。”马蒂斯被说成是这样的人中的一个，他们“放弃了所有对技巧的尊重，所有对媒介的感觉；满足于用粗糙的线与色调来涂抹画布。它们对所有真正艺术的含义的否定对于一种自鸣得意的满足是至关重要的。……它们不是艺术作品，而是软弱无力的傲慢而已”。这里所说的“真正艺术”是司法式批评的典型特征。这里，没有什么比对前面提到的艺术家的重要之处更严重的颠倒了：凡·高是爆发性的，而不是笨拙的；马蒂斯以过分注重技巧而闻名，并不粗糙，而天生具有装饰性；而将“二流的”一词用于塞尚，则更是不言而喻。然而，这位批评家在这时就接受了马奈与莫奈的印象主义绘画——这发生在1913年，而不是20年前；而他的精神上的后代无疑会将塞尚与马蒂斯当作标准，并谴责绘画艺术中的某些未来的运动。

在前面所提到的“批评”之前，存在着其他的表明总是与墨守法规的批评相关的谬误性质的言论：将特殊的技巧与审美的形式混淆起来。这里所谈到的批评家从一位并非一位职业批评家的访问者所发表的评论中，引用了一段话。后者说，“我从未听说一群人谈论这么多关于意义和关于生活的话，而很少谈论技巧、价值、色调、素描、透视、对蓝色与白色的研究，等等。”然后，这位司法式批评家补充道：“我们很感谢这段关于谬误的具体证据，它比其他证据对过于轻信的观察者更容易构成误导和完全迷惑的威胁。带着对‘意义’与对‘生活’的关心去看这个展览，而以牺牲技巧问题为代价，不只是回避问题的实质，而是用双手放弃它。在艺术中，艺术家掌握那些技术过程，借此他是否具有天才呼唤它们［原文如此］出现之前，‘意义’与‘生活’的成分并不存在。”

这段评论的作者企图将技巧问题排除在外的含义的不公正性是所谓的司法式批评的典型特征，它之所以重要，只是因为它表明，批评家只有在技巧等同于某一个程序模式时可以如何完全地对它进行思考。这一事实极其重要。它表示了甚至最好的司法式批评的失败的根源：不能应付新的生活模式的出现——要求新的表现模式的经验的出现。所有后印象主义画家（塞尚是部分例外）在他们的早期作品中都显示出对前一辈的大师们的技巧的掌握。库尔贝、德拉克洛瓦，甚至安格尔的影响在他们身上到处可见。但是，这些技巧适合于老的主题的表现。当这些画家成熟之时，他们就有了新的视野；他们以一些新的方式看世界，对此老一辈的画家不敏感。他们的新题材要求一种新的形式。并且，由于技巧对形式的相对性，他们被迫实验，从而发展新的技术程序。[3]一种在物质上与精神上都变化了的环境要求新的表现形式。

我再重复一遍，在这里，我们揭露了甚至最好的司法式批评的固有缺陷。在任何艺术中，一个重要的新运动的意义本身，在于它表现了人的经验中的某种新的东西，某种新的活的生物与他的环境之间的互动关系，以及由此而来的先前受钳制或迟滞的力量的释放。因此，运动的显示得不到评判，而只有在将形式等同于某种熟悉的技法时所产生的误判。除非批评家首先对“意义与生活”作为要求自己的形式的

质料感到敏感，否则的话，他就会在具有独特的新的性质的经验出现面前无能为力。每一位专业人士都受着习惯与惯性的影响，并且必须保护自身，免受一种有意面向生活本身的开放性影响。这位司法式批评家树立起的事物本身对他要求遵从原则与范例构成了威胁。

许多所谓的司法式批评的笨拙无能，呼唤着一种处于另一极端的反应。这种主张取“印象主义”批评的形式。它在实际上，如果不是在词句上的话，否定判断意义上的批评的可能性，并断言，判断应该为对艺术对象所激发的感觉与想象反应所作的陈述取代。在理论上，尽管并不总是在实践中，这种批评是从现成的规则与先例的标准化的“客观性”到一种缺乏客观性的主观性混乱的反抗，并且，如果在逻辑上得到贯彻的话，就可能会导致各种互不相关事物的混杂一片——有时事实上已如此。朱尔·勒梅特[4]曾对印象主义的观点给过一个经典的陈述。他说：“不管它的要求如何，批评都绝不能超出对印象的说明，这种印象在一个特定的时刻，由一件艺术作品制造出来，对我们起作用，而这件艺术品也是艺术家本身对他在某一时间里从世界接受的印象的记录。”

这里的陈述包含了一个暗示，如果将此公开的话，就远远地处于印象主义理论的意图之外了。为一个印象下定义，所包含的意思要远远超过只是说出它来。作为事物与事件作用于我们的完全在性质上未分析效果的印象，是所有判断的前身与开始。[5]一个新的思想在进行广泛研究之后也许会终止于精细的判断，但在开始时只是一个印象，甚至对于一位科学家或哲学家来说，也是如此。但是，要定义一个印象，就要对它进行分析，而分析只有在超越印象，求助于它所依赖的基础和它所导致的后果时，才有可能进行。而这一过程就是判断。甚至传达其印象的人将他的对此所作的说明，他的区分与界定限制在他的气质与个人历史的基础之上，向读者坦露心迹，他仍超出了单纯的印象，走向了某种对它具有客体性的东西。因此，他从他的角度向读者提供了一个“印象”的基础，比起那种仅仅是“我似乎感到”的印象来说，它更具有客观性。那么，有经验的读者就具有了在不同人的不同印象间，根据拥有此印象的人的偏爱与经验来进行区分的手段。

对客观基础的指涉开始于对个人历史的陈述，却不是在此中止。为自己的印象下定义的人的传记并不存在于他的身体与心灵之内，而是由于与外部世界——一个在其某些方面和阶段与他人共有的世界——相互作用才产生的。如果批评家明智的话，他就会通过考虑进入到他自身历史的客观原因来评判此历史的某一时刻出现的印象。除非他这么做，至少是暗中这么做，具有鉴识力的读者必须为他而完成任务——除非他盲目地沉醉在印象本身的"权威"之中。在后一种情况下，印象之间就没有什么区别；一位有教养的心灵与一位不成熟的狂热之徒的冲动就处在同样的水平之上。

我们所引用的勒梅特的话还有另一层含义。它提出一种客观的比例：题材之于艺术家，就像艺术作品之于批评家一样。如果艺术家麻木不仁，如果他没有在某些直接的印象中蕴涵着从先前丰富积累的经验发展出来的意识，他的产品就是贫弱的，其形式就是机械的。批评家的情况也没有什么两样。说艺术家的印象出现于"某时"，以及批评家的印象发生在"某刻"，这里面包含着一种不合法的暗示。这就是说，由于印象存在于一个特定的时刻，它的意味就局限于那个狭小的时空之中了。这个暗示是印象主义批评的一个根本的谬误。每一个经验，甚至那包含着由于长时间研究与反思而得出的结论的经验，也存在于一个特定的"某刻"之中。从这一事实推断出它的意味与有效性是偶然的事件，就是将所有的经验化约为一种变化着的无意义事件的万花筒。

此外，将批评家对一件艺术作品的态度与艺术家对他的题材的态度作比较的做法是恰当的，但这对于印象主义理论却是致命的。艺术家所具有的印象，并不是由印象构成的；它由通过想象性视觉所显示出来的客观材料构成。题材充实着来自与一个共同世界的交流而产生的意义。艺术家在最自由地表现他自身的反应时，也是处于客观强迫的重压之下。许多批评的问题，除了它们的印象主义标签以外，在于批评家没有 对所批评的作品取一种艺术家对"他从世界接受的印象"所取的态度。批评家比起艺术家来说，更可能说出不着边际而武断的警句，同时，对于眼与耳来说，未能很好为题材所控制，要比批评家们

的相应的失败更加明显得多。无论如何，批评家生活在另一个世界已经是一个足够大的倾向，这无须得到一个特别的理论的批准。

如果不是司法式批评家犯下的错误，如果这些错误不是源于他们所持的理论，就几乎不会出现对印象主义理论的反应。由于前者建立了虚假的客观价值与客观标准的观念，印象主义批评家就很容易完全否认客观价值的存在。由于前者实际上采用了一种具有外在性的标准的观念，这个标准是为着实际的目的而在使用中发展起来的，得到了法律的认可，后者则假定不存在着任何种类的标准。就其精确的含义而言，一个“标准”的意思是明确的。它是一个量的尺度。码是长度的标准，而加仑是液体容量的标准，它们精确到可作法律规定。例如在英国，1825年由议会作出法案规定液体量度标准，即一个容器中装入处于空气中、气压表指向30英寸、华氏温度表62度时的10磅蒸馏水所占的体积。

标准具有三个特征。它是一个特别物质性的事物，存在于具体的物理条件之下；它不 是一个价值。码是一个码尺，而米是一根保存在巴黎的棍子。第二，标准是由具体的事物，由长度、重量与容量来衡量的。所衡量的事物不是价值，尽管能够对它们衡量是具有巨大的社会价值的，因为事物以尺寸、体积、重量的方式出现的属性对于商业交换来说是重要的。最后，作为尺度的标准，它按照量 来为事物界定。能够对量进行衡量对于进一步的判断来说是一个很大的帮助，但它本身仍不是判断的一种。作为一个外在的与公共的东西，标准被物质性 地运用着。码尺被物质性地放在所衡量的东西之上，以决定它们的长度。

因此，除非注意到“标准”在今天所赋予的意义与它被当作尺度时的意义的根本不同，“标准”一词被用在有关艺术品的判断的场合之时，所产生的只是混乱。批评家所做的只是判断，而不是测量物理事实。他关注某种个体的东西，而不是比较——像所有测量所做的那样。他的题材是定性的，而不是定量的。没有对所有相互作用都一视同仁的规律所规定的外在与公共的事物，可被物质性地应用。能使用码尺的孩子就能像最有经验与最成熟的人一样进行测量，只要他能操

纵这根尺子就行。这是由于测量不是判断，而是一种为着决定价值而进行的物理运作，其目的是为了换取或有利于某种进一步的物理运作——一位木匠测量他用以进行建筑的木板就是如此。同样，对一个想法的价值，或者一件艺术品的价值的判断也不能说是测量。

由于批评家们没有意识到用于测量与用于判断或批评的标准的意义之间的区别，格鲁丁（Grudin）先生可以谈论艺术作品固定标准的信仰者："他的做法是，寻找一种语词与观念的偏离来支持他的主张；并且，他不得不相信他在所有可得到的零碎的，属于各种学科，并被聚集来以临时充当批评原理的东西的意义。"而且，他以不太严肃的口吻补充道，这是文学批评的通常做法。

然而，这不是说，由于缺少一种统一而可由公众决定的外在对象，对艺术的客观批评就不再可能。随之而来的是，批评是判断；像每一个判断一样，这里面有冒险即假设的成分；它被导向性质，然而这却是对象 的性质；并且，它涉及个别的对象，而不是通过外在的、预定的规则在不同事物之间进行比较。由于这种冒险的性质，批评家在他的批评中展示自身。当离开所判断的对象之时，他漫游到另一个领域，并将价值搞乱了。没有什么地方像在美的艺术中那样，比较变得如此面目可憎。

欣赏被说成是与价值有关，而批评则通常被当作是一个评价过程。当然，这个观念中当然存在着真理。但是，依据流行的解释，模棱两可的语言充斥其中。毕竟，人们关心一首诗、一出舞台剧、一幅画的价值。人们意识到它们是定性关系中的性质。这时，人们没有将它们当作 价值来分类。人们可以宣布一出戏好或"糟"。如果一个术语这样直截了当地作评价的话，那么，批评就不 是评价。批评与直接说出具有完全不同的性质。批评是搜寻对象的、可对这种直接的反应作出说明的性质。然而，如果这种搜寻真诚可靠的话，那么，它在进行时所关注的就不是价值而是正在考虑的对象的客观性质——如果是一幅画的话，所关注的就是处于相互关系中的色彩、光线、位置、体积。这是一次考察。最终，批评家也许会，也许不会明确宣布对象的总体"价值"。如果宣布，他的声明就会比未考察时更为明智，因为这

时，他的知觉性欣赏得到了更多的指导。但是，当他确实对对象的判断作总结时，如果他小心谨慎的话，他就会以客观检查结果的报告的形式来做。他会意识到，他在不同程度上所断言的“好”与“坏”，说的是某种好的或坏的性质，它本身会在其他人在他们与对象进行直接的感知性交流时得到检验。他的批评就像一份社会记录一样，可由其他人在接触到同样的客观材料时进行核对。因此，如果批评家明智的话，甚至在声明某对象好或坏，价值大小之时，也会强调支持他判断的客观特点，而不是价值本身的出色与贫乏。他的考察也许会对其他人的直接经验有帮助，正像对一个国家的考察对在这个国家旅游的人有帮助一样，而关于价值的论断只起着限制个人经验的作用。

如果并不存在艺术作品的标准，因而也不存在批评的标准（这里的标准取其度量衡的意义）的话，却存在着判断准则，因而批评并不仅只是属于印象主义范畴。[6] 对形式与质料关系、艺术中媒介的意义，以及表现性对象的性质的讨论，是论述者试图发现这些准则的努力的一部分。但是，这些准则不是规则或规定。它们是寻找作为一个经验（构成此结果的那种经验）的艺术作品是什么的努力的结果。只要此结论有效，它们对于个人经验具有手段的作用，而不是命令任何人应该取某种态度。陈述作为一个经验的艺术品是什么，可以使对特殊艺术作品的特殊经验更切合于所经验到的对象，更了解自身的内容与意图。这是任何的准则可以做的；假如，并且只要结论是无效的，更好的准则就会通过改进了的对一般艺术品作为一种人类经验形式的性质的考查而提出来。

批评就是判断。判断从中生长出来的材料是作品，是对象，但是，这一对象进入到批评家的经验之中，经过了与批评家自己的感受性与知识的相互作用，并得到了所保存的过去经验的支持。因此，涉及其内容，判断将随着引起判断的具体材料的变化而变化，并且要想使判断中肯有效，就必须始终得到材料的支持。然而，判断由于要实现某种功能，因此具有一个共同的形式。这些功能就是区分与结合。判断必须唤起一种对组成部分的更清楚的意识，并发现这些部分是如何连贯地相互作用，以形成一个整体的。理论将这些功能的施行称为分析与综合。

这两者不能相互分开，因为分析所揭示的部分是作为一个整体的部分；是从属于整体情境，即一个整体论述的细节与个别之处。这一活动与切成碎片或解剖活动是对立的，甚至在需要这后一种活动的一些成分而使判断成为可能时也是如此。对于这样一个复杂的、决定整体的关键部分，及其相关的在整体中的位置与分量的动作，在施行时并不能将什么规则加于其中。也许，这正是讨论文学的学术论文常常只是经院式地列举细节，而所谓的绘画批评则属于专门家所进行的类似于笔迹的分析的原因。

分析判断对批评家的心灵是一个测试，因为心灵在组织到来自过去与对象的交流所得到的意义的知觉之中时，是区分的器官。因此，对批评家起保护作用的是一种莫大的、有见识的兴趣。我说“莫大的”，是因为没有一种与强烈的对某些题材的爱好联系在一起的自然的敏感，一位批评家即使具有广泛学识，也会变得冷漠，不能深入到一件艺术作品的内心之中。他会停留作品之外。然而，如果感情中没有活跃着作为丰富而充实的经验产物的洞察力，判断就将是片面的，或者不能超出滥情的水平。学识必须成为兴趣之温暖的燃料。对艺术领域的批评家来说，这种有见识的兴趣意味着熟悉这门独特艺术的传统；这种熟悉并不仅限于关于对象的知识，因为它来自于个人与那些构成了传统的对象的亲密接触。从这个意义上说，对名著，以及次名著的熟知，尽管不是作评价的权威，也是敏感性的“试金石”。这是由于名著只有在被放在它们所从属的传统中时，才能被批判地欣赏。

不存在什么艺术，在其中只有单一的传统。那些不熟知多种多样传统的批评家必然具有局限性，他的批评将是片面的，以至扭曲的。前面所引用的有关后印象主义绘画的批评来自于那些将他们想象成由于专门接受某单一传统的训练而成为专门家的人。在造型艺术中，不仅存在着佛罗伦萨与威尼斯传统，而且存在着黑人、波斯人、埃及人、中国人与日本人的艺术传统——这里只列举几个突出的例子。正是由于缺乏对多种多样传统的感受，样式上的不稳定摆动成为不同时期对艺术作品态度的标志——例如，对拉菲尔与罗马学派过高估计，是以牺牲一度流行的丁托列托与格列柯为代价的。专门追随“古典主义”与“浪漫主义”的批评家们的许多无休无止而毫无意义的争吵，都具

有类似的起源。在艺术的领域中，存在着许多大厦，艺术家们已经建造出它们。

通过对多种状态的知识，批评家们了解到大量的可在艺术中使用的材料（因为它们已经被使用了）。由于作品中具有他所不熟悉的质料，他避免这个或那个作品在审美上是错误的这样仓促的结论，并且，当他碰到一件作品，一件过去没有发现过先例之时，他会小心谨慎，避免立刻就作出谴责。既然形式总是与质料结合在一起，如果他自己的经验具有真正审美性的话，他也会欣赏所存在的多种特殊形式，提防将形式等同于他逐渐变得喜欢的某些技巧。简言之，不仅他的一般背景得到扩大，而且他将彻头彻尾地熟悉一个更为根本的质料，即多种经验方式的题材走向实现的条件。而这种经验实现过程构成了所有艺术作品的客观的与公众可理解的内容。

这种关于许多传统的知识与区分本身并不对立。尽管我曾在对司法式批评的忽略所作的谴责的绝大部分篇幅中都说到这一点，在一些错位的赞美中，它仍有可能被作为一个异乎寻常的错误来被引用。缺乏对许多传统的同情的了解，导致批评家更愿意欣赏那些技巧熟练的学院派的艺术作品。17世纪意大利绘画赢得了远超过它们应得到的喝彩，原因就在于它以高度的技艺，将此前意大利艺术有所限制的因素推向了极致。对各种传统的广泛知识是严格与严厉的区分的条件。只有通过这种知识，批评家才能识别艺术家的意图，以及他对意图处理的充分性。批评的历史充斥着粗疏与任性，对那些除了以熟练的技术来使用材料以外没有长处可言的作品，充满着赞美之词；如果有了充分的关于传统的知识的话，就不会如此了。

在绝大多数情况，一位批评家所作的区分必须得到对一位艺术家发展情况的知识的帮助，而那是通过他的一系列作品显示出来的。只有在很少的情况下，才能够根据一位艺术家的活动的单一样本而作批评。批评家不能这么做的原因，不仅在于荷马有时也会打瞌睡，而且在于对一位艺术家发展逻辑的理解对于区分他在任何单一的作品之中的意图是必要的。这种理解的拥有是对背景的扩展与提炼，没有它的话，判断就是盲目与武断的。塞尚关于传统的典范与艺术家关系的

话，对于批评家也是适用的。“对威尼斯派画家，特别是丁托列托的研究，使人们处于一种对表现手段的持续寻找之中，它将肯定会将人引导向来自一个人自身表现手段之本性的经验。……卢浮宫是一本很好的可供参考的书，但也只是一个中间物。丰富多彩的大自然的景色才是真正要从事的最重要的研究。……卢浮宫是一本我们从中学习怎样阅读的书。但是，我们不应满足于保持我们杰出的前辈的公式。让我们离开它们，从而研究美的自然，并按照我们个人的气质来寻求表现吧。时间与思考逐渐地改变着视觉，最终就有了理解。”改变需要改变的术语，批评家所使用的方法就凸显了出来。

批评家与艺术家一样，具有他们的偏爱。自然与生活在有些方面是硬的，有些方面是软的；有些艰苦而令人沮丧，有些则妩媚诱人；有些令人激动，有些使人平静；如此等等，以至无穷。绝大多数的艺术“流派”都是在展示朝向一个或另一个方向的倾向。然后，某些独创的视觉形式捕捉住了这种倾向，并将之发挥到极致。例如，存在着“抽象”与“具体”（即更为熟悉）之间的对比。某些艺术家努力实现最简化，感到内在复杂性的过分发展会导致注意力的分散；而另一些人则对内在分类多样性中最符合组织性的情况进行了思考。[7] 另外，也存在着在坦白与公开的方法和以象征主义的名称出现的、针对含糊不清的质料的间接的与暗示的方法之间的区别。有些艺术家倾向于托马斯·曼所谓的黑暗与死亡，另一些人则因阳光与空气而感到高兴。

不用说，每一个方面都具有困难与危险，随着它们达到自身的限制点时，困难与危险就增加。象征性也许会在非理智性与平庸的直接方法中失去自身。“具体的”方法以单纯的描画告终，而“抽象的”方法终止于科学的训练，如此等等。但是，当形式与质料达到平衡之时，两者都被证明是正当的。危险在于，批评家在个人的偏见或更常见的是在党派的陈规旧习的引导下，将采用某种步骤作为他的判断准则，而将所有的偏离都谴责为背离艺术本身。他然后就会失去所有艺术的关键，即形式与质料的统一，而失去的原因在于由于他的本身的与接受到的片面性，他对于活的生物与他的世界之间相互作用的巨大的多样性缺乏足够的同情。

在判断中，不仅存在着一个区分的阶段，也存在着一个统一的阶段——技术上讲，这是综合，以区别于分析。这种统一的阶段，甚至比起分析来更是作判断的个人的创造性反应的功能。这是洞察。不可以为它的活动制定什么规则。正是在这一点上，批评自身成了一门艺术——否则的话，就会是一种按照现成的蓝图所制定的规则而起作用的机制。分析、区别，都必须导致统一。要想展示判断，就必须按照其在形成一种综合经验中的分量与功能而区分其细节与部分。批评家的工作方式就像是鲁滨逊坐下来列出一张有利因素与会遇到麻烦的借贷表一样。批评家指出许许多多的缺陷，许许多多的优点，最后达到一个平衡。由于对象，如果它毕竟是一件艺术作品的话，是一个综合的整体，这种方法就不着边际，令人厌烦。

批评家必须发现某种贯穿所有细节的统一的线索或样式这一事实，并不表示他必须自己生产出一个完整的整体。有时，有一类批评家干脆用自己的作品取代了他们说是要评论的作品。其结果也许是艺术，但却不是批评。批评家所追寻的统一，必须作为其特征而存在于艺术品之中。这一陈述并不是说，在一件艺术作品中，只有一个统一的思想或形式。这里的意思是，批评家应捕捉住某种实际存在着的谱系或线索，将之清楚地展示出来，使读者有了一个新的提示，从而对他自己的经验起引导作用。

一幅画可以通过光、平面、色彩的有结构的使用关系而带来统一，而一首诗则通过占支配地位的抒情性或戏剧性。并且，同样的一件艺术作品向不同的观察者呈现出不同的样式与侧面——正像一位雕塑家也许会从一块石头中看出不同的形象一样。从批评家一方看，一种统一的样式与另一种具有同样的合法性——假如两个条件都符合的话。其中的一个条件是，由兴趣所选择的主题与构思被真正地呈现在作品之中，而另一条则是这一最高的条件的具体展示：主导的论题必须表现为在作品的各部分始终连贯地保持着。

例如，歌德在说明哈姆雷特的性格时，对“综合”批评作出了一个著名的展示。他对哈姆雷特的基本性格的观念使许多读者看到了该剧中一些否则的话就不会注意到的事物。这成了一个线索，或更确切地

说一种凝聚力。然而，他的观念并非仅有的一种各戏剧成分可被带入到焦点之中的方式。那些看到过埃德温·布思[8]对这个人物刻画的人，都会沉醉于这样的思想，即哈姆雷特在盖登思邓没有能吹木箫之后对他说的一段话可以看出他作为一个人的关键之处。“怎么啦,你看,你是如何的小觑了我！你想玩弄我，仿佛你早已熟悉了我的音调变化；你想挖掘我心灵深处之奥秘，想教我奏出我的整幅音阶；可是，在此区区一支小木箫，虽然它拥有无限的音乐，美妙的声音，你却无法使它发出来。混账！难道你觉得我比一根木管还容易玩弄吗？你可把我当作任何乐器，不过，你是玩弄不了我的！”

人们习惯于将判断与谬误紧密地联系在一起来对待。审美批评的两大谬误是约简与范畴的混淆。约简谬误是过分简单化的结果。它在艺术作品的某个要素被孤立，然后整体被约简以符合这个单一而孤立的要素时存在。这一谬误的一般化例证在前一章已经考察过了：例如，将一种感觉的性质，例如色彩或音调从关系中孤立开来；孤立出纯形式成分；还有，一件艺术品被约简为专门的再现价值。同样的原理适用于技巧被人们从它与形式的联系中分离之时。一个更为具体的例子可从历史、政治或经济观点出发所作的批评中找到。无疑，不仅在艺术作品之外，而且在艺术作品之中，都存在着文化环境。它作为一个真正的组成要素而进入，并承认它在公正的区分中是一个成分。威尼斯贵族阶层与商业富豪的奢华是提香绘画的一个真正的组成因素。但是，那种将他的画约简为经济文献的谬论，正像我曾经听到的一位列宁格勒冬宫博物馆中的“无产阶级”导游所说的那样，如果这种情况不是表现得非常巧妙，以致一般看不出来的话，就是粗俗得显然不值一提。另一方面，法国12世纪雕像与绘画的宗教的简朴性与严谨性在它们的文化氛围中构成，这些性质与这些作品对象的严格的造型性质一道，成为作品的基本审美性质。

这种约简谬误的一个更为极端的例子是依照偶然存在于艺术作品之中的因素来对它们作“解释”或“阐释”。许多所谓的心理分析“批评”都具有这种性质。那些也许——或者也许没有——在一件艺术品的产生中起了作用的因素被当作似乎它们“解释”了艺术作品本身的审美内容。然而，这后者就等于说，是否一种对父亲或母亲的固恋，或者

对于妻子敏感性的特别重视，进入到了艺术品的生产之中。如果这里所说的因素是真的，而不是猜测，那么，它们也只是与传记有关，而与作品本身的特征毫无关系。如果作品有缺陷的话，它们也只是在对象本身建构过程中所发现的瑕疵而已。如果俄狄浦斯情结是艺术作品的一部分的话，我们就可以独立发现它。但是，心理分析批评并非是仅有一种落入到此谬误之中的批评。每当某种艺术家生活中的所谓机缘，某种传记性事件，被当作仿佛是由此而产生的对诗的欣赏的替代物时，这种情况就兴盛起来。[9]

另一个这种类型的约简谬误的主要样式在所谓的社会学批评中流行。霍桑的《带有七个尖角阁的房子》、梭罗的《瓦尔登湖》、爱默生的《文集》、马克·吐温的《哈克贝利·费恩历险记》与各自所产生的环境无疑具有一种关系。历史与文化的信息也许会有助于揭示它们产生的原因。但是，当所有都说了和做了之时，每一件作品就成了一个艺术上的存在，它的所有审美上的优缺点都存在于作品之中。关于它们产生的社会状况的知识，在它是真知识之时，具有真正的价值。但是，它不能替代对于对象的自身的性质与关系的理解。偏头痛、眼睛疲劳、消化不良，也许在产生某种文学作品中起过某种作用；它们甚至从因果关系的观点看可以说明某种所生产的文学作品的性质。但有关它们的知识，只是增加了一种对原因与结果的医学学识，而不是对所生产的东西的判断，尽管这种知识引导作者倾向于否则的话我们就不会分享的道德上的仁慈。

我们由此而被引向审美判断的另一个大谬误，它确实与约简谬误混合在一道：范畴的混淆。历史学家、生理学家、传记作者、心理学家，都具有他们自身的问题，以及他们自己的、控制着他们所从事的研究的主要观念。艺术作品为他们的特殊研究提供了相关的资料。研究希腊人生活的历史学家如果没有将希腊艺术的典范作品考虑在内的话，就不能建构出他对希腊生活的报告；这些作品对他的目的来说，至少与雅典和斯巴达的政治制度一样重要和珍贵。柏拉图和亚里士多德所提供的对艺术的哲学阐释，对于记录雅典精神生活的历史学家来说是不可缺少的文献。但是，历史判断不是审美判断。有这样一些适

用于历史的范畴——它们对研究观念起控制作用，当它们被用来控制也具有自己思想的艺术的研究时，就只能产生混乱。

对于历史研究适用的东西对于其他的领域也适用。雕塑与绘画，以及建筑都具有数学的方面。杰伊·汉比奇曾发表过一篇谈希腊花瓶中的数学的论文。一部天才的讨论诗的数学性形式成分的作品曾被创造出来。传记作者如果要构筑歌德或麦尔维尔[10]的一幅生活画面而不使用他们的文学作品的话，就是失职。建构艺术作品中的个人过程对于某种精神过程的研究来说是珍贵的资料，就像程序的记录对于从事精神活动研究的科学家来说非常重要一样。

“范畴的混淆”这个短语具有一种唯智主义的味道。在实际生活中与它相对应的是价值的混淆。[11]不仅是理论家，而且是批评家们都试图将这种独特的审美经验的术语翻译为某种其他经验的术语。这种谬误的最常见的形式是假定艺术家开始于那些已经具有公认的道德的、哲学的、历史的或其他什么状态的原料，然后通过加上情感的香料、想象的调味汁，使它变得更加可口。艺术作品被当作是仿佛对已经在其他的经验领域通行着的价值的重新编辑。

例如，宗教价值无疑对艺术施加了无可比拟的影响。在欧洲历史上的一段很长时间里，希伯来与基督教的传说构成了所有艺术素材的来源。但是，这一事实本身对独特的审美价值并不构成任何说明。拜占庭人、俄罗斯人、哥特人，以及早期意大利人的绘画都同样是“宗教的”。但在审美上，各自都具有自己的性质。无疑，不同的形式与宗教的思想和实践的差异联系在一起。但是，镶嵌图案形式的影响在审美上是一个更相关的考虑因素。这里所涉及的问题是前面的讨论常常提到的材料与质料的区别。媒介与效果是重要质料。由于这个原因，后来的那些没有讲宗教故事的艺术作品具有深刻的宗教效果。我想，在新教神学对它们的主题的反对被淡化与遗忘之时，《失乐园》的伟大艺术成就会得到更多，而不是更少的承认，这部诗也会被更多的人阅读。这一观点并不意味着形式独立于质料之外。它意味着艺术的 实质不同于主题——就像《古舟子咏》的形式不同于作为它的主题的故事本身一样。弥尔顿所描述的具有巨大力量的戏剧性行动的场景，不必

成为审美上的麻烦，就像《伊利亚特》不会给现代读者带来麻烦一样。在一件艺术品的载体，即通过它一位艺术家接受他的题材并将它传达给直接的观众的精神负载物，与这件作品的质料与形式之间，存在着一个深刻的差别。

比起宗教来，科学对艺术价值的影响要小得多。一位批评家如果能断言但丁或弥尔顿作品的艺术性受到他所接受的一种在今天已经没有科学基础的宇宙演化论的影响，他就将是一位勇敢的人。至于将来的情况，我想华兹华斯说得很对："……如果从事科学的人的劳动能以我们的条件或我们所习惯上接受的印象创造任何物质革命（直接的或间接的），那么，诗人就不会比现在睡得更沉一点……他将会站在他的一边，将感觉带入到科学本身的对象之中。化学家、植物学家、矿物学家的最细微的发现，正像它们能被应用到自己的对象之上，到了一定的时间，这些事物会使我们感到熟悉一样，它们也将会成为诗人的艺术的合适的对象，并且，被这些各自科学的追随者所思考的关系也将成为我们这些享受着或经受着苦难的人的看得见、摸得着的材料。"但是，诗不能由于这个原因而变成只在做科学普及工作，它的独特的价值也不在科学上。

有些批评家将审美的价值与哲学价值，尤其是那些由哲学上的道德学家们所制定的价值混淆起来。例如，T.S.艾略特说，"最真的哲学是最伟大的诗人的最好的素材，"他的意思是说，诗人所做的是使哲学上的内容通过加上感觉与情感的情质而更为通行。仅仅"最真的哲学"这个词就是可争议的。但是，这一派的批评家并不缺乏对这一点的明确的，更不用说独断的信服。由于记住了某种过去时代流行的人与宇宙的关系的观念，他们在没有任何独特而特殊的哲学思考的能力的情况下，就要宣布某些权威的判断。他们将这种关系的恢复看成是将社会从现今的邪恶状态赎回的关键。从根本上说，他们的批评只是道德药方。由于伟大的诗人都具有不同的哲学，接受他们的观点就导致这样一种情况，如果同意但丁的哲学，我们就必须谴责弥尔顿的诗，而如果接受卢克莱修的诗的话，我们就必须认为，其他两人都不幸具有缺陷。并且，在这些哲学中的任何一种的基础之上，歌德的位置在哪里？然而，这些人都是我们伟大的"哲理"诗人。

所有的价值的混淆最终都是从同样的源泉开始的——忽视媒介的内在意义。使用一种独特的媒介，一种具有自己特征的特殊的语言，是每一种哲学的、科学的、技术的与审美的艺术的源泉。科学的、政治学的、历史学的，以及绘画与诗的艺术都最终具有同样的材料：那种由活的生物与他的环境相互作用所构成的东西。它们在传达与表现这种材料时所用的媒介不同，而不是材料不同。每一种艺术都从某种生糙的经验材料的阶段按照其目的而转变为新的对象，每一个目的都要求一种作为其处理对象的独特的媒介。科学所使用的是那种适应于控制与预测，适应于力量的增长的目的的媒介；这是一种艺术。[12]在特定的条件下，它的质料也可以是审美的。审美艺术的目的在于加强直接经验本身，它使用适合的媒介来达到这一点。批评家所需要装备的，首先是具有经验，其次是根据所使用的媒介抽引出其要素。这两方面中的任何一方的缺乏，都不可避免地会导致价值的混淆。由于其特别的材料而像一种哲学，甚至一种“真的”哲学一样对待诗，与假定文学由于其材料而具有语法是一回事。

当然，一位艺术家可以拥有 一种哲学，并且这种哲学可以对他的艺术活动产生影响。由于词的媒介已经是社会艺术的产物，已经蕴涵着道德意义，从事文学的艺术家常常要比用造型媒介来工作的艺术家受某种哲学的影响。桑塔亚那先生是一位诗人，也是一位哲学家和批评家。此外，他说出了他在批评中使用的标准，而这个标准是绝大多数批评家没有说，甚至不知道的。关于莎士比亚，他说，“……他看不到整个宇宙；他似乎没有感到形成那种思想的需要。他描绘了人的生活的丰富性和多样性，但没有为此生活提供一个背景，从而没有为它提供意义。”由于莎士比亚所表现的场景与人物都各有其背景，因此，这段话的意思显然是缺少一个特殊的背景，即总的宇宙背景。这种缺乏不是通过暗示的方式表述出来，留给人们去猜测；它得到了明确的表述。“不存在任何主宰与超越 我们属于人的能量的，自然的或道德的力量的固定 观念。”这里所抱怨的是缺乏“总体性”；完满性不是完整性。“理论的完整性 所要求的不是这个或那个体系，而是某种体系。”

与莎士比亚不同，荷马与但丁都具有一种信心，要“将经验的世界包裹进一个想象的世界之中，在其中理性的理想，幻想与心灵的理想都具有一个自然的表现”。（这里着重号都不是原来就有的。）他的哲学观点也许可以在一句出现在对布朗宁批评的话中得到最好的概括：“经验的价值不是在经验之中，而是在它所揭示的理想之中。”对于布朗宁，据说他的“方法是用同情来渗透而不是用理智来描绘”——这句话人们也许会当作是对一位富有表现力的诗人的赞美性描绘，而它本来所要达到的是敌意批评的目的。

存在着各种各样的批评，也存在着各种各样的哲学。有观点认为，莎士比亚有一种哲学，这种哲学，比起那种将哲学的理想构想成将经验封闭于其中，并用一种超越的，只有超出经验之外才能构想的理性来主宰多样的丰富性，对艺术家的作品更为贴切。存在着这样一种哲学，它认为自然与生活以其充分性提供了许多的意义，并且能通过想象得到多种显现。尽管伟大的历史哲学体系具有广大的范围和崇高的地位，一位艺术家却会本能地对接受任何体系都需要具有的限制持反感的态度。既然重要的“不是这个或那个体系，而是某种体系”，为什么不像莎士比亚那样，接受自由而多样的自然本身的体系，仿佛经验的活动与运动处于价值的多种多样组织之中呢？与自然的运动和变化作比较，“理性”所规定的形式也许会具有独特的传统，它是根据单一与狭隘的经验而构成的一种早熟而片面的综合。符合于多种组织潜力的艺术，集中于多种多样的趣味与目的，自然所提供的——像莎士比亚的作品中那样——也许不仅仅是一种完满性，而是一种完整性和精神上的健全，从而脱离封闭性、超越性和不变性的哲学。批评家的问题是相对于质料的形式的充分性，而不是有没有任何特定的形式。经验的价值不仅仅在于它所揭示的理想，而是在于它揭示许多理想的力量；力量本身比所揭示的理想更根本、更重要，因为它将理想包含在自身的行进之中，打碎它们，又再造它们。人们甚至可以将这个命题颠倒过来，说理想的价值存在于它们所引导的经验之中。

艺术家、哲学家与批评家同样需要面对一个问题：永恒与变化的关系。哲学的偏见在历代的更为正统的状态下，都趋向于无变化，这种偏见对更为严肃的批评家产生了影响——也许正是这种偏见产生了

司法式批评。人们忽视了这一事实，在艺术中——以及在自然中，只要我们能够通过艺术的媒介来判断它——永恒是它们相互支撑关系变化的一种功能，一种结果，而不是一种先在的原则。在布朗宁论雪莱的文章中，可找到一种我感到似乎与批评最接近的东西，对统一的与“全体的”、多样的与运动着的、“个人”与“普遍”之间的关系作出公正说明，因此我将长篇引用该文。“如果说主体性似乎是每一个时代的最终目标，客体性则在其最严格的意义上必须保持其原初的价值。这是由于在这个世界中，不管是作为起点还是作为基础，我们都总是要关注自身；世界不应是被我们了解，然后就扔到一边的东西，而应是回归和再了解的东西。精神上的领悟也许是无限精妙的，但其原材料必须保持不变。”

“存在着这样一个时期，一般性的眼睛可谓是吸收了周围全部的现象，精神的或物质的，怀着了解它所拥有的意义本身，而不是去接受它所具有的观点的欲望。这时，具有崇高视野的诗人就有了通过强化细节的含义与使普遍意义得到丰满，将他具有半领悟性的同伴提到了他自身境界的能力。一个在多少相似的精神下工作的继承者的部落（荷马氏族[13]）关注于他的发现，并强化他的原理，直到不知不觉地发现世界完全依存于一种现实的阴影，一种冲淡了的激情，一种事实的传统，一种道德的惯例，一种陈年的干草之上。后来就有了对另一种类型的诗人的急切的呼唤，他们将立即用一把新鲜的草取代那种对很久前吞咽下的食物的精神上的反刍；当肯定然而却冲突的事实将再次落入到一种和谐化的规律之时，通过将假定的整体打碎成独立而不分类别价值，而不顾重新组合它们所需要的未知的规律（这是此后另一位诗人的事），在人的外在而非内在的视像上极尽奢华，为它们的使用形成一种新异而与以前不同的创造，用一种生战胜死的权利来取代它们——去忍受，直到通过不可避免的过程，它的自满自足本身最终要求展示一种它与某种更高的东西的类似。”……

“世上所有的坏的诗（根据类似性而被当成诗）将会被发现来自于在诗人的灵魂属性间的差异的无限的等级中的一个。这种差异造成一种在他的作品与多种多样的自然间的一致性的缺乏——这导致不管什么虚假的形式出现，在诗中显示为一种不是由于其作为人类一般，也

不是作为特殊的描绘者，而是被当作是某种非真实的情绪，处于两者之间并对两者都无价值，并由于接受它的人懒惰而不能谴责一种欺骗而获得短暂的存在。”

自然与生活所显示的不是流动而是持续性，而持续性涉及通过变化而存在的力量与结构；至少，它们的变化比表面上的事件更慢，却相比起来更加长久。但是，变化是不可避免的，它尽管并不更好，却必须认真对待。此外，变化并非总是逐渐的；它们在高潮时就出现突变，这里，它就似乎表现为革命性的，尽管在后来的观察中可看出，它们在一个逻辑的发展中具有自己的位置。所有这些情况在艺术中都具有。批评家们对变化的符号并非像对重新与持续那样敏感，使用传统的标准，而不理解它的性质，从过去寻找图式与模式，却不知道每一个过去都曾是其过去的直接未来，而现今的过去也不是绝对的，而是对现在起构建作用的变化的过去。

每一位批评家，就像每一位艺术家一样，都具有一种偏见与偏爱，它与个体的存在本身联系在一起。将之转化一种敏感的知觉与理智的洞察的器官，并且在这么做的时候不放弃本能的爱好，这正是他的任务，而方向与真诚性正是从中引申出来。但是，尽管他的偏见将他引向事物，当听任他的特殊而具选择性的反应模式在一个固定的模式中变得僵化时，他就不能作出判断。因为它们必须在一个如此多样、如此完满的世界的视野中被观看，它们包含着具有吸引力的无限多样的其他性质和无限多样的其他反应方式。如果艺术的材料找到了它们实际上由此而表现出来的形式的话，甚至我们生活于其中的世界的令人困惑的方面也是这种材料。一种对作为经验的材料的数不清的相互作用特别敏感的经验的哲学，是批评家可以最肯定与最安全地从中汲取灵感的哲学。否则的话，一位批评家怎样才能被多种朝向不同整体经验的完成的运动所鼓舞，使他能够将其他人的知觉指向一个更为完满、更有秩序的对艺术作品客观内容的欣赏?

批评判断不仅仅从批评家对客观质料的经验中生长出来，它的有效性不仅依赖于此，而且还具有深化他人的同样经验的功能。对于所知觉到，并在日常与世界的接触中所处理的事物，科学判断不仅导致

增强控制，而且，对那些具有理解力的人来说增添扩展了的意义。批评的功能是对艺术作品知觉的再教育；它对学会看与听这一过程，这一困难的过程，起着辅助作用。那种它的任务是去欣赏，去在法律与道德的意义上判断的观念，吸引了那些受到假定批评具有此任务的人的注意。批评的道德功能是在间接地施行的。具有扩展而迅捷经验的个人，是那种应自赏自得的人。帮助他的方式是通过由艺术品来扩展他自己的经验，而批评只起辅助作用。艺术的道德功能本身是要去除偏见，消除阻挡视线的污垢，撕开风俗习惯的面纱，使感觉的力量得以完善。批评家的功能就是促进这种由艺术对象所起的作用。强制地将他自身的赞成与指责、赞美与责难强加在对象之上，标志着未能领悟与实现成为真实的个人经验发展中一个因素的功能。只有在我们自身经历了艺术家在生产作品时所经历的生命过程，我们才能掌握一件艺术作品的全部含义。促进这一积极的过程是批评家的特权。他们也常常由于阻碍这一过程而受到指责。

---

[1] 现在，这批收藏品的更大部分是在卢浮宫——这是对官方批评能力的一个充分的评注。

[2] 军械库展览会（Armory Show），正式名称是国际现代艺术展览会，1913年在纽约一军械库举行，共展出约1600幅作品，其中三分之一为欧洲画家作品。这次展览会首次向美国公众揭示了现代派的欧洲艺术，对于美国艺术的发展具有决定性意义。——译者

[3] 参见。

[4] 朱尔·勒梅特（Jules Lemaître），法国评论家、小说家及剧作家。他反对评论的教条主义，主张印象派评论，主张评论者对作品的富于人情的见解。——译者

[5] 参见。

[6] 在这里，作者区分了两个词，一是standard，译为“标准”，一是criterion，译为“准则”。作者认为，艺术作品与批评不存在标准，但

却受准则的制约。——译者

[7] 尽管关于动物艺术的两个例证主要用来表示艺术中“本质”的性质，它们也对这两种方法构成了说明。

[8] 埃德温·布思（Edwin Booth,1833—1893），美国演员，哈姆雷特的最杰出扮演者之一。——译者

[9] 马丁·舒尔兹在他的《学术幻觉》一书中，为这种谬误提供了中肯而详细的例证，显示出它们是审美阐释诸学派所共有的手段。

[10] 麦尔维尔（Herman Melville,1819—1891），美国后期浪漫主义小说家和诗人。——译者

[11] 伯迈耶（Buermeyer）的《审美经验》一书有很重要的一章，用的就是这个题目。

[12] 我曾在《确定性寻求》一书中对这一点加以强调，见第四章。

[13] 荷马氏族，一个自称是古希腊诗人荷马后裔的氏族，他们是一批吟游诗人，专门吟诵荷马史诗，后成为史诗吟诵比赛会的评判人员。——译者

第十四章 艺术与文明

艺术是一种性质，它渗透在一个经验之中；除了比喻的说法以外，它不是经验本身。审美经验总是超过审美。在它之中，一个内容与意义的实体，本身并非是审美的，却在它们进入到朝向其圆满的有规则的有节奏的运动之时，才成为 审美的。物质本身在很大的程度上具有人性。由此我们回到第一章的主题。审美经验的材料由于其人性——与自然联系在一起，并作为自然一部分的人——而具有社会性。审美经验是一个文明的生活的显示、记录与赞颂，是推动它发展的一个手段，也是对一个文明质量的最终的评判。这是因为，尽管它为个人所生产与欣赏，这些个人的经验内容却是由他们参与其中的文化所决定的。

《英国大宪章》被列为盎格鲁-撒克逊文明伟大的政治稳定器。即使如此，它是在想象中，而不是在字面内容所赋予的意义上起作用。持续不断的力量并非分开的；它们是多种多样的过往事件的功能，而这些事件被组织成意义，形成心灵。艺术是实现这种结合的伟大力量。拥有心灵的个人一位接一位地逝去了，意义在其中得到客观表现的作品保存了下来。它们成为环境的组成部分，而与环境的这个状态相互作用成为文明生活中持续性的轴心。宗教仪式与法律的力量在披上想象所造就的华美、高贵与庄严的外衣时，就更加有效。如果社会习俗有什么超出一致的外在行动模式之处的话，那是因为它们渗透着故事，并传递着意义。每一艺术门类都以某种方式成为这种传递的一个媒介，而它的产品并非这种渗透着的内容的微不足道的部分。

“希腊的辉煌和罗马的伟大”对我们绝大多数人，很可能对几乎所有历史学者来说，都是对这些文明的总结；辉煌和伟大是审美。对于几乎所有古物研究者来说，古埃及就是它的纪念碑、庙宇与文学。文化从一个文明到另一个文明，以及在该文化之中传递的连续性，更是由艺术而不是由其他某事物所决定的。特洛伊对我们来说，只是在诗

歌中，在从废墟中恢复的艺术物品中活着。米诺斯文明在今天就是它的艺术产品。异教的神与异教的仪式一去不复返了，但却存在于今日的熏香、灯光、长袍与节日之中。假如字母只是为了方便商业活动而设计的，没有发展为文学，它们就仍是技术性设施，而我们自己就可能生活在比我们的野蛮祖先好不了多少的文化之中。如果没有仪式庆典，没有哑剧和舞蹈，以及由此而发展起来的戏剧，没有舞蹈、歌曲，以及伴随着的器乐，没有社群生活提供图样，打上印记的日常生活的器皿与物件（这与那些在其他艺术门类中的情况相似），远古的事件在今天就会湮没无闻了。

要想在给更为古老的文明中艺术的功能作出概要以外再做一点什么，是不可能的。但是，那些原始人用来铭记与传递他们的风俗与制度的艺术，那种公共的艺术是源泉，所有美的艺术从中发展起来。那些武器、垫子与毛毯、篮子与罐子特有的图案，成为部落联盟的标志。今天，人类学家依赖于刻在棍子上的，或者画在碗上的图案来确定它的起源。仪式庆典以及传说将生与死联系在一个伙伴关系之中。它们是审美的，但又不只是审美的。服丧仪式所表示的不只是悲伤；战争与收获的舞蹈不只是聚集精力到要完成的任务之上；魔法不只有一种操纵自然力听从人的命令的方式；宴会也不只是使饥饿者得到满足。这些公共活动方式中每一个都将实践、社会与教育因素结合为一个具有审美形式的综合整体。它们以最使人印象深刻的方式将一些社会价值引入到经验之中。它们将那些显然重要的与显然与社群的实质性生活有关的东西联系起来。艺术在它们*之中*，因为这些活动符合最强烈的、最容易把握的与记忆最长久的经验的需要与条件。但是，尽管审美的线索是到处存在的，它们却并不仅仅是艺术。

在雅典，这个被认为最优秀的史诗与抒情诗、最优秀的戏剧艺术、建筑与雕塑之乡，为艺术而艺术的思想，正像我所说过的那样，是无人能懂的。柏拉图对荷马和赫西俄德的态度似乎过分了一点。但是，他们是人民的道德教师。他对诗人的攻击，就像今天的一些批评家以邪恶的道德影响为由而指控基督教一部分经文一样。柏拉图要求对诗歌和音乐进行检查，是这些艺术所施加的社会的，甚至政治的影响的证明。戏剧是在神圣的日子/假日（holy-days）[1] 演出的；出席演

出是出于公民信仰活动的本性。所有建筑的有意义的形式都是公众的，而不是家庭的，更不是专用于工业、银行业或商业的。

亚历山大时期艺术的衰退，它退化为古代模式的可怜的摹仿，是伴随着城邦的消失和一种帝国集团的兴起而出现的公民意识普遍丧失的标志。关于语法与修辞的艺术与教养取代了创造。并且，关于艺术的理论表明在发生着伟大的社会变化。不是将各艺术门类与社群的生活表现联系在一起，自然与艺术的美被看成是某种来自上天的现实的回声与暗示，这种现实拥有一种社会生活之外的存在，拥有一种实际上处于宇宙本身之外的存在——这是此后所有将艺术当作某种从外部引到经验之中的东西的理论的最终源泉。

随着教会的发展，艺术再次被引入人类生活的联系之中，成为一条人们相互结合的纽带。通过礼拜与圣餐的仪式，教会以感人的形式复兴与改造了所有原有的仪式庆典中最动人的东西。

教会起着罗马陷落后解体过程中的凝聚点的作用，这种作用的力量甚至比罗马帝国还要大。关于理智生活的历史学家将把重点放在教会的教义上；关于政治体制的历史学家将强调通过教会体制法律与权威所得到的发展。但是，作为一个可靠的猜测，对人民大众的日常生活有价值的、给他们某种统一感的影响，是由处于审美线索中的圣餐、歌声与绘画、仪式庆典，而不是由其他的某个东西所提供的。雕塑、绘画、音乐、文学出现在礼拜进行之中。对于聚集在教堂中的崇拜者来说，这些对象与行动起着比艺术品重要得多的作用。很有可能，它们在那些崇拜者心目中，比起在今天的信仰者与不信仰者心目中来说，艺术的因素要少得多。但是，由于这种审美的线索，宗教教导就更易传达，也更持久。通过艺术，它们就从教义转化成了活的经验。

教会对艺术的这种额外审美效果的充分意识，表现在它着手控制艺术努力上。因此，在公元787年，第二次尼西亚会议 [2] 正式颁布下述法令：

“宗教场景的实质内容并非归结为艺术家的主动性；它来自于天主教会与宗教传统所规定的原则。……只有艺术性才属于画家；它的组织与安排属于神职人员。”[3] 这种柏拉图所期望的检查制度发展到了顶峰。

马基雅维里的一段话总是使我感到一种文艺复兴精神的象征。他说，当他完成了当代的事务以后，就会退回到研究之中，沉湎于对古代经典文学的吸收。这一命题具有双重的象征意义。一方面，古代文化将不再活着。它只能被研究。正如桑塔亚那所说，希腊文明在今天是一个被赞美的理想，而不是一个要被实现的现实。另一方面，希腊艺术的知识，特别是建筑与雕塑的知识，使包括绘画在内各艺术门类革命化。自然主义的对象形体以及它们在自然风景中的感觉被恢复了；在罗马画派中，绘画几乎是试图生产出一种由雕塑所引发的感受，而佛罗伦萨的学校发展线条中所固有的特殊价值。这种变化既对审美的形式，也对审美的实质产生影响。教会艺术缺乏透视，扁平与轮廓线的性质，对黄金的使用，以及其他多种特征，并不只是表现为缺乏技法与技能。它们与所想要的作为艺术结果的人类经验中的特殊相互作用有着有机的联系。文艺复兴时期出现的世俗的经验，以及从古代文化中所汲取的营养，必然伴随着产生艺术中的新形式的要求。从圣经与圣人生活题材，到对希腊神话场景的描绘，再到在社会意义上引人注目的当代生活景象，不可避免地会出现实质的扩展。

这些言论仅仅意在对每一种文化都有着自身的集体个性这一事实作一个朴素的描绘。正像制作出艺术作品的个人有个性一样，这种集体的个性在所生产出的艺术上留下了无法抹去的痕迹。像南太平洋岛屿上的、北美印第安人的、黑人的、中国人的、克里特人的、埃及人的、希腊人的、希腊化时期的、拜占庭人的、穆斯林人的、哥特式的、文艺复兴时期的艺术的表达方式，都具有真实的意味。这种集体的文化起源与作品含义的不可否认的事实，说明了一个前面提到的事实，艺术是一种经验的张力而不是实体本身。然而，一种近来出现的思想流派却提出了一个问题。这个流派主张，既然我们实际上不能再造在时间上遥远、在文化上陌生的民族的经验，我们就不可能对在其中生产出来的艺术有真正的欣赏。甚至关于希腊人的艺术，该学派也

说，希腊人对生活与世界的态度与我们有很大的不同，因此，希腊文化的艺术产物对于我们来说，在美学上是一本密封起来的书。

我们已经给这个主张提供了部分的回答。希腊人在面对，例如希腊建筑、雕像，以及绘画时，总体经验与我们有很大的不同，这一点是确实无疑的。他们的文化特征是转瞬即逝的；他们今天已经不在世了，而这些特征是体现在他们对他们的艺术作品的经验之中。但是，经验是一种艺术作品与自我相互作用的东西。因此，即使在今天，两个不同的人的经验也不相同。同样的人在不同的时间里将某种不同的东西带入到同一个作品中时，它也会发生变化。但是，没有理由说，为了成为审美的，这些经验就必须相同。只要在各自的情况下存在着一种有秩序的经验内容的运动达到一种满足，就存在着一种占主导地位的审美状态。从根本上讲，这种审美性质对希腊人、中国人和美国人来说是相同的。

然而，这一回答并没有说明全部情况。这是因为它不适用于一种文化的艺术对人的总体影响。在被错误地与独特的审美性质联系起来时，这个问题就表示另一个民族的艺术可能对我们的总体经验意味着什么。泰纳及其学派关于我们必须根据“种族、环境、时代”来理解艺术的论点，触及到了这个问题，但也仅是触及而已。这种理解也许纯粹是理智的，因而处于它所伴随的地理学、人类学与历史学知识的水平之上。外来艺术对于现有文明的独特经验的意义问题，仍然没有解决。

休姆先生关于以拜占庭与穆斯林艺术为一方，而以希腊与文艺复兴艺术为另一方之间的基本差异的理论表明了问题的性质。他说，后者是有生命力的，自然主义的，而前者是几何性的。他进一步解释道，这种不同与技术能力的不同没有关系。这种鸿沟是由根本的态度、欲望与目的的不同造成的。我们现在习惯于一种满足方式，而将我们自己的对欲望与目的的态度当作是所有人的本性所固有的，从而当作所有艺术作品的尺度，当作构成了所有艺术作品应该符合与满足的要求。我们 具有一种通过与“自然”的形式与运动的愉快交流而植根于渴望增加所经验到的生命力的欲望。拜占庭艺术，以及一些其他形

式的东方艺术，来自于一种没有对自然感到喜悦，没有对生命力追求的经验。他们“表示一种面对着外在自然的分离的感情”。这种态度与造就具有埃及金字塔和拜占庭镶嵌图画特征的对象的态度完全不同。这种艺术与西方世界独特的艺术之间的差别不能解释为对抽象的兴趣。它所显示的是人与自然的分离与不和谐。[4]

休姆先生以“艺术不能由自身来获得理解，而必须被当作人与外在世界的一般调适过程中的一个成分”这句话来作总结。如果不考虑休姆对许多东方艺术和西方艺术之间独特的区别的解释的真理性的话（它几乎完全不适用于中国艺术），他的表述方式，就我看来，是将这个一般性问题放在了合适的环境之中，并对解决办法作了暗示。从集体文化对创造与欣赏艺术作品的影响的角度说，正是由于艺术表现了深层的调适态度，一种潜在的一般人类态度的观念与理想，作为一个文明特征的艺术是同情地进入到遥远而陌生文明的经验中最深层的成分的手段。通过这一事实他们的艺术对于我们自身的人性含义也得到了解释。它们形成了一种对我们的经验的扩大与深化，在我们据此所把握的在其他形式经验中的基本态度的范围内使它们变得更少地方性与局部性。如果我们不能了解另一种文明的艺术中所表现的态度，该文明的产品就或者只是受到“审美家”[5]关注，或者不在审美方面给我们留下什么印象。因此，中国艺术由于它异乎寻常的透视图式，看上去就是“奇怪的”；拜占庭艺术就僵硬而笨拙；黑人艺术则是怪异的。

在谈到拜占庭艺术时，我给自然这个术语加上了引号。我这么做的原因在于“自然”这个词在美学文献中具有特殊的意义，这特别通过它的形容词形式“自然主义的”使用而显示出来。但是，“自然”也具有一个意义，其中包含了事物的整体组织的意思——其中具有想象性与情感性的“宇宙”一词的力量。在经验中，人的关系，体制和传统，与物质世界一样，是我们在它们之中，并通过它们而生活的自然的一部分。这个意义的自然不是“外在的”。它在我们之中，我们在它之中，与它相关。但是，参与到它之中的方式是多种多样的，这些方式不仅以同一个人的不同经验为特征，而且包括属于文明的集体性一面的对渴望、需要与成就的态度。艺术作品是手段，借助于它们，通过它们

所唤起的想象与情感，我们进入到我们自身以外的其他关系和参与形式之中。

19世纪晚期的艺术显示出了严格意义上的“自然主义”的特征。20世纪早期作品的特征以埃及人、拜占庭人、波斯人、中国人、日本人和黑人的艺术影响为其标志。这种影响表现在绘画、雕塑、音乐和文学之上。“原始的”与中世纪早期的效果同样是这个一般运动的一部分。18世纪将高贵的野蛮人和遥远民族的文明理想化。但是，除了中国式装饰风格与一些浪漫主义文学的形态以外，对外来民族艺术的背后的东西的感觉 并没有对实际的艺术产生影响。客观地说，所谓英国前拉斐尔艺术在当时所有绘画中具有最典型的维多利亚艺术的风格。但是，在近几十年来，从19世纪90年代开始，远方文化对艺术的影响内在地进入到艺术创造之中了。

对于许多人来说，这种效果无疑是肤浅的，仅仅提供了一种部分是由于它们独特的新异性，部分是由于它们所增添的装饰性而出现的可欣赏性效果。但是，那种认为当代艺术生产仅仅是渴望异乎寻常、古怪，或者甚至魅惑力的观点，则比这种欣赏更为肤浅。从某种程度与方面讲，动力来源于真正参与到这种经验类型之中，而原始的、东方的与中世纪早期的艺术对象就是这种经验的表现。如果这些作品仅仅是对外来作品的摹仿，它们就是短暂而微不足道的。但是，当它们处在一种最好状态时，可以导致一种将我们自己时代独特的经验态度与远方民族的态度的有机混合。这是由于，新的特性不仅仅是装饰性的增加，而是进入到了艺术作品的结构 之中，从而引发了一种更广泛，更完满的经验。它们对那些在进行知觉与欣赏的人身上的持久效果，对这些人 的同情、想象与感觉将会是一种扩展。

这种艺术中的新的运动说明了所有真正与其他民族所创造的艺术接触时所产生的效果。我们在什么程度上使之成为我们自身态度的一部分，就在什么程度上达到了对它的理解，而不是仅仅通过关于它所产生条件的汇集到的知识来了解它。借用柏格森的话说，我们将自己安置在一种对那起初使我们感到陌生的自然的领会理解方式之中时，我们就达到了这种结果。在某种程度上，在进行这种综合时，我们自

己成了艺术家，并且，通过它的施行，我们自身的经验得到了调整。当我们进入到黑人和玻利尼西亚人的艺术精神中时，障碍被清除了，限制性的偏见消解了。这种感觉不到的消融比推理所产生的变化要有效得多，因为它直接进入到态度之中。

出现真正交流的可能性是一个范围广泛的问题，前面所涉及的只是其中的一个类型而已。它的发生是一个事实，但是，经验的共有性质是哲学的最严重的问题——它严重到使一些思想家否认这个事实。交流的存在完全不同于我们在物质上相互分离，不同于个人的内在精神生活，以至于语言被赋予超自然的力量，社群团体被罩上圣典仪式的价值，这就毫不奇怪了。

不仅如此，熟悉与习惯的事件是我们最少有可能去思考的对象；我们将之视为是当然发生的。由于它们通过手势与哑剧的性质而与我们最接近，最难被注意到。通过口头的与书面的言论，交流成了社会生活的最熟悉与经常的特征。因此，我们倾向于将之认为仅是诸种现象的一种，对此我们只能毫不质疑地接受。我们忽略了这一事实，它是所有活动与关系的基础与源泉，这些活动与关系是人类相互间内在联系的独特特征。我们相互间的大量的接触都是外在的与机械的。存在着一个它们发生的“场”，这个场由法律与政治的体制来确认与维持。但是，对这种场的意识并非进入到作为其综合与控制力量的共同行动之中。国家间的相互关系，投资者与劳动者、生产者与消费者之间的关系，仅仅在一个较小的程度上形成交流的相互作用。它们是相关各方之间的相互作用，但是，它们是外在与褊狭的，我们经受着它们的结果，却没有将之综合成一个经验。

我们听到言语，但仿佛我们在听着一片嘈杂的说话声一样。意义与价值没有被我们真正理解。存在着这样的情况：没有交流，也没有经验的共同体所产生的结果——这样的结果只有在语言以其全部含义打破物质的孤立与外在的联系时才出现。艺术是一个比言语更为普遍的语言样式，它存在于许许多多相互无法理解的形式之中。艺术的语言必须通过习得才能具有，但是语言的艺术并不受区分不同样式的人的言语的历史偶然性影响。特别是音乐的力量，将不同的个人融合在

一个共同的沉湎、忠诚与灵感之中，一种既可用于宗教，也可用于战争的力量，证明了艺术语言的相对普遍性。英语、法语与德语之间的言语差别造成了障碍，当艺术来说话时，这种障碍就被淹没了。

从哲学上讲，我们所面临的是分离与连续的关系问题。两者都是顽强的事实，然而它们也都必须在任何超越动物性交往的人性的联系中相会与相混合。为了证明连续性，历史学家们常常诉诸一种由于将一切都归结为过去而被错误地称为“发生学”的方法，而这里并不存在真正的起源。然而，埃及文明与艺术并不只是为希腊人做了准备，而希腊思想与艺术也不仅仅是它们所自由地借用其因素的那些文明的改编本。每一种文化都具有自己的个性，也具有一种将其各部分结合在一起的图式。

然而，当另一个文化的艺术进入到决定我们经验的态度之中时，真正的连续性就产生了。我们自身的经验并不因此失去其个性，但是，它将那些扩大其意义的因素吸收进自身，并与之结合。那种并非具有物质性存在的共同性与连续性是被创造出来的。那种通过将一套事件与一种体制归结为在时间上先于它的事件与体制的方法来建立连续性的企图，是注定要失败的。只有吸收了来自于与我们自己的人文环境不同的生活态度而经验到的价值，从而使经验得到了扩展，不连续的效果才能被消解。

这里的话题与我们日常生活中努力了解我们惯常与之交往的另一个人时的情形没有什么不同。这个问题的解决全靠友谊。友谊与亲密的感情并非是关于另一人的信息了解的结果，尽管对这个人的知识会促进这种友谊的形成。但是，这只是在知识成为一个通过想象形成的同情的一个组成部分时，才是如此。只有在另一个人的欲望与目标、兴趣与反应方式成为我们自身存在的扩展时，我们才理解他。我们学会用他的眼睛来看，用他的耳朵来听，其结果构成了真正的指导，因为这些结果构筑进了我们自身的结构之中。我发现，甚至词典也没有给“文明”下一个定义。词典给文明下的定义是被文明化的，而给“文明化的”下的定义是“处在一种文明的状态”。然而，作为动词的“文明化”却被定义为“用生活的艺术作指导，从而使文明的程度得到提高”。

用生活的艺术作指导，与传达关于这种艺术的信息是不同的。这与通过想象来交流和参与生活的价值有关，而艺术作品是最为恰当与有力的帮助个人分享生活的艺术的手段。文明是不文明的，因为人类被划分不相沟通的派别、种族、民族、阶级和集团。

本章前面所作出的对某些艺术与社群生活间联系的历史阶段的简短概述，表示出与现有条件不同的情况。仅仅说艺术与文化的其他形式之间缺少明显的有机联系可以由现代生活的复杂性，由许多的专门化，以及由同时存在许多尽管它们之间相互交换产品，但没有成为一个包罗万象的社会整体的，多国家中多文化中心来得到解释，是远远不够的。这些事实都是真实的，它们对与文明相关的艺术状况的效果很容易被发现。但是，普遍存在的分裂却是重要的事实。

我们从过去的文化中继承了许多东西。希腊科学与哲学、罗马法、具有犹太教根源的宗教，对我们的现代体制、信仰和思维与感受方式的影响，这些我们已经太熟悉了，只要提一下就知道。有两股起源很晚的力量加入到上述因素里进行运作，这些力量构成了我们今天这个时代的“现代”。这两股力量就是自然科学和它通过机器并使用非人力的能量而运用于工商业之中。其结果是，艺术在当代文明中的位置与作用问题要求关注它与科学的关系，以及与机器工业的社会后果的关系。艺术的孤立在今天不应被当作一个孤立的现象来看待。它是由新的动力所造成的我们的文明缺乏内聚力的一种表现；这些动力由于是新出现的，与它们相关的态度和它们所产生的后果还没有被结合进，并消化吸收为一种综合经验的成分。

科学带来了一种全新的关于物质的自然以及我们与它的关系的观念。这种新的观点与那种来自过去遗产的，特别是那种典型的欧洲人的社会想象力所赖以形成的基督教传统中关于世界和人的观念比肩而立。物质世界与道德王国的事物被分离开来了，而在希腊传统与中世纪传统中，它们保持着亲密的结合关系——尽管在不同的时期，是通过不同的手段完成的。现存的我们的历史遗产中的精神和理想成分与科学所揭示的物质自然的结构之间的对立，是自笛卡尔和洛克以来哲学上二元论公式的最终根源。这种公式相应地反映出一种现代文明无

处不在地活跃着的冲突。从一种观点看，恢复艺术在文明中的有机位置问题，与将我们的来自过去的遗产和关于现在知识的洞察力重新组合进一个连贯而综合的想象性结合之中的问题是相似的。

这一问题是如此尖锐，如此影响广泛，任何可能提出的解决办法都是一种至多只能随着事件的进程得以实现的预见而已。现在所实践着的科学方法太新了，无法接纳到经验之中。它要经历很长的时间才能沉入到心灵的底层，成为共同信仰与态度的组成部分。在这种情况发生之前，不管是方法还是结论都仍然为专家所拥有，并且只是通过外在而或多或少是零碎的对信仰的冲击，以及同样外在的实际使用，而产生一般影响。但是，即使在这时，科学与想象力的有害影响也有可能被夸大。确实，自然科学剥去了那种赋予普通的经验对象与场景的强烈性与珍贵性，在其科学表述的范围之内，它使世界失去了构成其直接价值的特征。但是，艺术在其中起作用的直接经验的世界仍保持原来的样子。自然科学向我们呈现的完全忽视人的欲望与抱负的对象这一事实并不预示着诗歌即将死亡。人们总是意识到，他们所置于其中的场景里，有着许多与人的目的相敌对的东西。那些被剥夺了权利的大众也永远不会对那种周围世界的与他们的希望无关的声明感到惊讶。

科学倾向于显示出人是自然的一部分这一事实，当它的内在意义得到实现，当它的意义不再通过与来自过去的信仰对比的方式进行阐释时，就有一种有利于，而非不利于艺术的效果。这是因为，人越是接近于自然界，就越是清楚他的冲动与想法是由他的内在自然作用的结果。人性在其重大运作中，总是依照这一原则行事。科学给予这一行动以智力支持。对自然与人之间关系的感受，总是以某种形式成为对艺术起触发作用的精神。

不仅如此，抵抗与冲突总是产生艺术的因素；并且，正如我们所见到的，它们总是艺术形式的必不可少的组成部分。不管是对人来说完全冷酷阴森的世界，还是合乎人意，满足人的一切欲望的世界，艺术都不能从中产生。讲述这种情况的童话故事如果不再是童话的话，就不再令人愉快了。为了产生审美的能量，摩擦是必要的，就像为开

动机器而提供能量一样。当旧的信仰失去了对想象的控制以后——并且这些信仰的控制总是现成的，而不是依赖于理性——科学所揭示的环境对人的抵抗就会对美的艺术提供新的材料。甚至现在，我们也将一种人的精神的解放归功于科学。它激起了一种更为热切的好奇心，并至少在一些人身上极大地提高了对那些我们过去并不知道其存在的事物的敏感性。科学的方法往往产生一种对经验的敬意，并且，尽管这种新的尊重仅仅局限于很少的人，它却包含了一种对要求得到表现的新的经验种类的允诺。

一旦实验的前景彻底地与一个共同文化相适应之时，谁又能预见会发生什么事情呢？获得关于未来的见解是一个最困难的任务。我们注定要取一个时期最突出和最使我们困扰的特征，仿佛它们是未来的线索。因此，我们根据当下科学所具有的与西方世界伟大传统的矛盾与决裂的情况来思考科学在未来的影响，仿佛这些条件必然而永恒地规定了科学的地位。但是，在实验的态度被彻底地采用之后，为了进行公正的判断，我们必须将科学看成是事物将会有的状况。并且，特别是艺术，当缺乏其熟悉的事物作为其材料时，就会转向，否则的话，就变得软弱或过分精巧。

到现在为止，就绘画、诗歌和小说而言，科学的影响在于使材料与形式多样化，而不是创造一个有机的综合体。我怀疑，是否会在任何时间里，有一大群人“稳固地看待生活并看到它的整体”。并且，在最坏的情况下，它是某种从想象的综合中摆脱出来的东西，与事物的本质是正好相反。拥有一种对许多过去被排除在外之物的审美经验价值的迅速感受，是对当下艺术对象的混杂状况的一种补偿。毕竟，当代绘画中的海边浴场、街角、花与水果、婴儿与银行家，并非仅仅是分散而无联系的对象。它们是一种新视觉的成果。[6]

我想，在所有的时间里，许许多多的已经生产出的“艺术”是琐细而趣闻轶事性的。时间之手将其中的绝大部分扬弃了，而我们今天在展览中看到了它的整体性出现。然而，将绘画和其他的艺术门类扩展到将那些曾经被认为或者是太平常，或者是毫不相关，从而不值得艺术认识的范围包括进去，是一个永恒的收获。这一扩展不是科学兴起

的直接结果。但是，它是与那导致了科学过程革命的同样条件的产物。

存在于今日艺术之中的弥散性与非凝聚性，是信仰一致的被破坏的体现。因此，更大的艺术中形式与内容的结合依赖于文化朝着一种态度的变化，这种态度被认为是文明的基础所固有，构成了有意识的信仰与努力的根基。有一件事是确实无疑的：这种统一不能通过宣扬需要回到过去而得到。科学是摆在我们面前的事实，一种新的综合必须考虑它，将它包括在内。

在现今文明中，科学的最直接而最普遍深入的存在出现于它在工业中的运用之中。这里，我们找到了一个比科学本身更为严重的有关艺术与现今文明及其前景展望间关系的问题。实用的与美的艺术的分离比科学脱离过去传统具有更为重大的意义。它们两者间的区分并非在现代才被制定。这种区分可以远溯到希腊人那里，当时实用艺术是由奴隶来从事的，是"低下的机械工作"，与奴隶一样，都不受到尊敬。建筑设计者与建造者、雕塑家、画家，以及音乐演奏者，都是工匠。只有那些以语词为媒介工作的人才是受到尊敬的艺术家，因为他们的工作不用手、工具和物质材料。但是，由机械手段所以事的大生产给予古老的实用与美的艺术的区分带来了一个决定性的新的转向。这种分裂今天由于工商业在整个社会组织中变得更加重要而得到加强。

机械性立于与审美性正相对立的另一极，这时，商品的生产成为机械的。使从事手工劳动的手工艺人所具有的选择的自由，随着机器的普遍使用而几乎消失殆尽了。那些拥有在一定程度上生产表现个人价值的有用商品的能力的人，在直接经验中所欣赏的对象的生产，成为一种背离了一般生产趋向的专门化的事情。这一事实也许是当今文明中艺术地位的最重要的因素。

然而，某些考虑将阻碍人们得出这样的结论，工业状况使得一种艺术在文明中的综合变得不可能。我不能同意这样的一种意见，即在认为有效与经济地使一个对象的各部分间形成一种与使用有关的相互适应会自动产生"美"或审美效果。每一个结构完善的对象与机器都具

有形式，但只有在该对象使这种外在的形式适合于一个更大的经验时，审美形式才存在。这种经验的材料与器具或机器的相互作用是不能忽视的东西。但是，与最有效的使用相关的部分间充分客观的关系至少会导致一种状况，它有利于 审美欣赏。它去掉了外在的与多余的东西。一架具有适合于其作用的逻辑结构的机器存在着某种审美意义上的干净，并且对于良好地起作用至关重要的钢与铜的光洁，在知觉上也内在地使人愉悦。如果人们将现今的商业产品与甚至20年前作一比较，就会对形式与色彩上的巨大进步感到惊讶。从古老的、带着愚蠢累赘的装饰的木制普尔曼车厢，到现今的钢制车厢的变化，典型地表达了我的意思。城市公寓的外在建筑仍是火柴盒式的，但在其内部，为了更好地适应需要，出现了一场几乎不亚于审美革命的变化。

一个更为重要的考虑是，工业环境在起作用，创造特殊产品所适应的更大的经验，从而获得审美性质。当然，这句话不是指丑陋的工厂及工厂周围的肮脏的环境对自然美的破坏，也不是指机器生产所带来的城市贫民窟。我所指的是，作为知觉媒介的眼睛的习惯被慢慢地改变，以熟悉那些典型的工业产品的形体，以及典型的属于城市而不同于乡村的对象。有机体习惯于作出反应的色彩与平面发展出了新的兴趣材料。潺潺小溪、绿色的草坪、与乡村环境联系在一起的形式，都在失去它们作为首要经验材料的位置。至少，过去几十年对绘画中“现代主义”图像的态度的变化，部分是这种变化的结果。甚至自然风景中的物件，如房子、家具和器皿等，也逐渐根据对象所特有的、其设计要归功于机器生产方式的对象的空间关系而被“统觉”。这些价值渗透进一个经验之中，进行了其内在功能性调整的对象，将高度适应而产生审美性的结果。

但是，由于有机体自然要渴求在经验材料中满足自身，并且，既然人所造成的环境，在现代工业的影响之下，提供的是比任何以前的时代所提供的更少的满足、更多的厌恶，因此，显而易见，一个问题仍未解决。有机体通过眼睛来满足的渴望并不低于它对食物的紧迫的冲动。确实，许多农民对花圃的耕作比对用作食物的蔬菜的生产给予更多的关照。必须有着某种力量在起作用，对处于机器运转本身之外

的机械性生产手段产生影响。当然，这些力量存在于以私人收入为目的的生产的经济制度之中。

我们深刻地意识到的劳动与雇佣问题并不能仅仅通过改变工资、工作时间与卫生条件而解决。除了彻底的社会改造以外，不可能有持久的解决办法，而这种改造影响到工人对他的生产和他所生产的产品的社会分配的参与程度与类型。只有这样一种改变才能对实用物品的创造所进入的经验的内容作重大修正。而这一对经验性质的修正，是所生产东西的经验的审美性质的最终决定因素。那种认为仅通过增加休闲时间就能解决根本问题的想法是荒谬的。这种想法仅仅保留了古老的劳动与休闲的二元论区分而已。

重要的是，一种改变将会减少外在压力，并增加一种生产进行中的自由感与个人的兴趣的力量。来自这一过程和该过程作用的产品之外的寡头控制，是阻止工人从他所从事与所制造的东西之中获得深刻兴趣的主要力量，而这种兴趣是审美满足必备的基本条件。机器生产本身的本性之中并不存在什么不可克服的障碍，阻挡工人意识他们所做的事的意义，欣赏伙伴关系带来的满足感，以及有用的作品的做工精良。来自于为了私人所得而对其他人的劳动的私人控制的心理状况，而不是任何固定的心理或经济规律，成为对伴随着生产过程的经验中的审美性质进行压抑与限制的力量。

只要艺术是文明的美容院，不管是艺术，还是文明，都不是可靠的。为什么我们的大城市里的建筑对于一个完美文明来说是如此的毫无价值？这既不是由于缺乏材料，也不是由于缺少技术能力。然而，不只是贫民窟，富裕阶层的公寓也由于缺乏想象力而在审美上使人厌恶。他们的特性是由这样的经济制度决定的，在其中土地为着增加利润的目的而被使用或不被使用。在土地摆脱这种经济负担之前，美的建筑物也许偶尔也会被盖起来，但是，配得上一种高贵文明的一般建筑结构是很少会有希望出现的。对建筑物构成的限制也会间接地影响到许多相联的艺术门类，而对我们在其中生存和工作的建筑物构成影响的社会力量在所有的艺术门类中都起着作用。

奥古斯都·孔德说，我们时代的巨大问题是将无产阶级组织进社会制度之中。这句话在今天，甚至比孔德说这句话之时更加真实。任何不对人的想象力与情感产生影响的革命是不可能存在的。那种导致对艺术的生产与睿智的欣赏价值必须结合进社会关系的体系之中。我感到，对无产阶级艺术的许多讨论都偏离了要点，因为它们将一位艺术家的个人的、深思熟虑的意图与艺术在社会中的位置与作用混淆起来了。真实的情况是，在现代条件下，如果从事世间实用性工作的男女大众没有机会从生产过程行为中摆脱出来，不赋有丰富的欣赏集体劳动果实的能力，艺术本身就没有可靠保证。所要求的是，艺术的材料应从不管什么样的所有的源泉中汲取营养，艺术的产品应为所有的人所接受，与它相比，艺术家个人的政治意图是微不足道的。

艺术的道德职责与人性功能，只有在文化的语境中才能得到明智的讨论。一件特殊的艺术作品也许会对某一个特殊的人或一些人有某种确定的影响。狄更斯或者刘易斯[7]的小说的社会影响是不容忽视的。但是，一种较少意识到，但却更大量而经常的经验的调整，来自于由一个时代的艺术整体所创造的总体环境。正像物质生活不能在没有物质环境支持的情况下存在一样，道德生活也不能在没有道德环境支持的情况下进行。甚至技术性的艺术，就总体上而言，所起的作用也不仅仅是提供一些单独的方便与便利。它们构成一种整体的占有状态，决定了兴趣与注意力的方向，从而影响了欲望与目的。

住在沙漠里的最高贵的人从沙漠的严酷与贫瘠中吸取到某种东西，山里人离开自己的环境时的怀念之情，成了环境是如何成为他的存在的一部分的深刻证明。不管是野蛮人，还是文明人，都不是由于本身的身体特征，而是由于他所参与的文化，才获得其存在的。艺术的繁盛是文化性质的最后尺度。与艺术的影响相比，直接通过语词和规则所教导的东西是苍白无力的。雪莱说，道德科学只是“安排诗人已经创造了的成分”，如果我们将“诗”扩展为包括所有的想象性经验的产品之时，就会发现他并没有夸大其词。所有反思性论述对道德影响的总和，与建筑、小说、戏剧对生活的影响相比，是微不足道的。它们的重要性体现在当“理智”的产品阐述了这些艺术的倾向，为它们提供了智力的基础之时。除了它是实际外界力量的反映以外，一种“内

在”的理性控制是从现实撤退的标志。也许会提供安全与力量的政治上与经济上的艺术，假如没有伴随着对文化起决定作用的艺术的繁荣的话，就不是人的生活富足充裕的证明。

语词为已发生的事提供记录，通过要求和命令为特殊的未来行动提供指示。文学传达对现代的经验有影响、对未来的更大运动提供预言的过去的意义。只有想象性视觉引发与现实交织在一起的可能性。最初的不满的骚动和最初的对更好的未来的暗示，总是出现在艺术作品之中。具有不同于流行价值的价值观念的一个时期独特的新艺术的孕育，是为什么保守派感到这种艺术淫荡污秽的原因，也是他们诉诸过去的作品以求得审美满足的原因。事实的科学也许会搜集统计数字，并作出图表。但是，它所作出的预言，正如人们常说的，仅仅是颠倒过来的过去历史而已。想象中的趋势变化，是对生活的极细微处的变化产生影响的前兆。

那些将直接的道德效果与意图归结于艺术的理论是失败的，因为它们没有将作为艺术作品在其中生产与欣赏的语境的集体文明考虑在内。我不是说，它们倾向于将艺术作品当作一种升华了的伊索寓言来对待。但是，它们往往把特殊作品当作具有一种特别的教训意味，将之从它们的环境中抽取出来，并根据所选作品与特殊个性之间的严格的个人关系来考虑艺术的道德功能。它们的全部关于艺术的观念都极其个性化，从而失去了一种艺术实施其人道功能的方式感。

马修·阿诺德的格言“诗是生活的批评”在这里是一个恰当的例子。它向读者提示，在诗人那里有一种道德意图，而在读者那里有一种道德判断。它没有看到，至少没有说出诗是怎样成为对生活的批判的；也就是说，没有直接的，而是运用揭示，通过针对与实际的状况相对照的、关于可能性的、想象性经验（而不是固定的判断）的想象性视野来批评。一种未实现而可能实现的可能感，当它们与实际的状况相对照之时，就成为所能给予的对后者最锐利的“批评”。正是由于摆在我们面前的可能性，使我们意识到我们所受的限制和所承受的负担。

加罗德先生——这位在许多意义上的马修·阿诺德的追随者——曾机智地说，我们对说教诗的抱怨之处不在于它教导了什么，而在于它

没有教导什么，在于它的不足。他还表示了这样的意思，诗的教导不是通过表达意图，而是通过人以其自身作为朋友与生活导师一样来教导。在另一处，他说到，“毕竟，诗的价值就是人的生命价值。你不能将它与其他价值分开，仿佛人的本性是在密封舱里构建出来的一样。”我觉得，没有什么比济慈在一封信里所说的关于诗歌起作用的方式的话更精彩了。他问道，如果每一个人都像蜘蛛织网一样，从他的想象的经验虚构一个“空中楼阁”，“在虚空中填进美丽的光环”的话，会有什么样的结果。对此，他说，“人们不应该争论或发出声明，而是把结果低声告诉邻居。通过每一粒精神的种子从虚无缥缈的沃土中汲取汁液，每一个人都会变得伟大。人性不是在或此或彼的某个偏僻处点缀着一两棵松树或橡树的一丛荆棘石南，而是在森林之国中实现树与树之间的平等共处！”

正是通过交流，艺术变成了无可比拟的指导工具，但是，它所使用的方式与我们通常所理解的教育相距甚远，它将艺术远远地提升到我们所熟悉的指导性观念之上，从而使我们对任何将艺术与教学联系起来的提法都感到不愉快。但是，我们的反感实际上是对那些拘泥地排斥想象，并且不触及人的欲望与情感的教育方式的反思。雪莱说，“想象是道德上的善的伟大工具，而诗是依照这个目标促进它的效果的发挥。”因此，他继续说到，“诗人将他自己的，通常属于他自己的时空中的，关于正确与错误的观念体现在他的诗意创造中，是一件不好的事。……通过承担这个低级的功能……他将放弃对这个目标的参与”——即放弃对想象的参与。那些“常常假装有一个道德目的”的诗人是比较差的诗人，“他们的诗的效果，正好与他们强迫留意这个目标的程度呈反比关系。”但是，想象的投射力是如此巨大，以至于他将诗人称为“市民社会的奠基者”。

艺术与道德的关系问题常常被当作只在存在于艺术这一方的问题。这实际上假定道德如果不是在实际上，那也是在思想上令人满意的，而唯一的问题在于艺术是否并以何种方式，符合于已经发展起来的道德体系。但是，雪莱的陈述进入到这个问题的核心。想象力是善的主要工具。一个人对他的同伴的想法和态度，依赖于他将自己想象性地放在同伴的位置上的力量，这多少有点是老生常谈了。但是，想

象的优先性远远超出于直接的个人关系的范围。除了“理想”被用于常见的差别，或者作为一个感伤性幻想的名称之外，在每一个道德观与人的忠诚之中，理想的因素都是想象性的。宗教与艺术的历史联姻关系，就植根于这种共同的性质之中。因此，艺术比道德更具道德性。这是由于后者或者是，或者倾向于成为现状的仪式、习俗的反映、既定秩序的强化。关于人性的道德预言家总是诗人，尽管他们用自由体，或者用寓言来说话。然而，他们对可能性的先见之明无一例外地变成了宣布既存的事实，并将之凝固为半政治性的体制。他们对那应对思想与欲望构成控制的理想的想象性呈现，被当作政治的规则来对待。艺术成了逃避证据，使目标感保持鲜活的手段，具有超越僵硬的习惯的意义。

各种道德被分派进理论与实践中的一个特殊区域，因为它们反映了一种体现在经济与政治体制之中的区分。只要有社会的区分与障碍存在，与它们相应的实践和思想就定下边界与范围，从而自由的行动就受到限制。创造性的智能受到不信任；作为个性本质的创新使人感到恐惧，慷慨的冲动被控制住，以免扰乱了平和的状态。如果艺术是一种公认的人与人之间联系的力量，而不被当作空闲时的娱乐，或者一种卖弄的表演的手段，并且道德被理解为等同于在经验中所共享的每一个方面的价值，那么，艺术与道德间的关系“问题”就不会存在。

道德性的思想与实践充满着来自赞扬与责备、酬谢与惩罚的观念。人类被区分为绵羊与山羊、道德与邪恶、遵守道德与犯罪、好与坏。对于人来说，超越善与恶是不可能的，然而，只要善仅仅表示受赞美与酬谢的东西，而恶表示普遍受谴责或被宣布为非法的东西，道德性的理想因素就无时无处不处于善恶之外。由于艺术完全超脱于来自称赞与责备的思想之外，旧习惯的守护者们对它投以怀疑的目光，只有那些本身古老而“古典”，按照惯例受到赞扬的艺术，才能被勉强接受。莎士比亚就是一个例子，关于惯例性道德的符号可以巧妙地从他的作品中抽取出来。然而，这种由于专注于想象性经验而荣辱不惊的态度构成艺术的道德潜力的核心。艺术的解放与统一的力量，就是从这里开始的。

雪莱说，“道德的最大秘密在于爱，或者是一种出于我们的本性的、我们自己对存在于思想、行动或人物之中的美好事物的认同，而不是我们自身。一个非常好的人，必须是具有丰富而广泛的想象力的人。”对个人适用的道理，对思想与行动的整个道德体系也适用。尽管对可能与实际在一件艺术作品之中结合的知觉本身是一个大的善，这个善却没有终止于获得它的直接而特别的场合。这种呈现在知觉中的结合会在冲动与思想的再造中持续下去。欲望与目标广泛而大规模地调整的初次暗示必须是想象性的。艺术并非是一种见诸图表与统计数字的预见方式，而他所暗示的可能性也不能在规章与准则、告诫与管理中找到。

但是艺术，绝不是一个人向另一个人说，

只是向人类说——艺术可以说出一条真理

潜移默化地，这项活动将培育出思想。

---

[1] 今天的holiday（假日）一词来源于holy-day（神圣的日子）。作者在这里倒用词的本义，说明“假日”的宗教起源。——译者

[2] 公元787年在尼西亚，即今土耳其境内伊兹尼克，举行的基督教会会议。因公元325年也曾在此地开过一次基督教会会议，因此将之称为第二次尼西亚会议。这次会议是基督教会的第七次普世会议，会议讨论了关于圣像崇拜方面的问题。——译者

[3] 引自李普曼的《道德序言》第98页。这里引述了一段话的这一章，提供了规范艺术家作品的具体规则的例证。“艺术”与“实质”间的区别类似于某些无产阶级专政的拥护者们在属于艺术家的技巧或工艺与服务于“党的路线”需要而决定的题材之间所划分的区别。这里树立了一种双重标准。有仅仅作为文学的好的或坏的文学，也有按照它对经济与政治革命的影响而决定的好的或坏的文学。

[4] 休姆，《思索》，第83—87页，各处。

[5] “esthete”一般被译为“美学家”，意思是对美与艺术敏感的人，但由于“美学家”一词在汉语里常被用于指进行美学的理论研究的人，并与英文词aesthetician相对应，因此，这里将 “esthete” 或该词的另一个拼法“aesthete”译为“审美家”，以示区别。——译者

[6] 李普曼先生写了下面一段话：“一个人走进一所博物馆，出来时具有这样一种感觉，他看到了各种各样奇特的藏品：裸体、铜壶、橘子、西红柿，以及鱼尾菊、婴儿、街角与海滨浴场、银行家与时髦女郎。我不是说，这个或那个人也许没有发现一幅对他具有极重大意义的画。但是，我想对任何人来说，一般的印象都是一组混乱的奇闻轶事、知觉、幻想与很少的评论，它们本身也许看上去也不错，但却没有持久力，随时可以去掉。”（《道德序言》，第103—104页。）

[7] 刘易斯（Harry Sinclair Lewis,1885—1951），美国小说家和社会批评家，著有《大街》和《巴比特》等小说，是第一位获得诺贝尔文学奖的美国小说家。——译者

索引

本索引所标页码为原书页码，参见本书边码

Abercrombie,L.,L.艾伯克龙比，66注，242
Academic,in art,学院派，艺术中的，138，142，269，288
“Abstract”art，“抽象”艺术，93，313
Adams,Henry,亨利·亚当斯，30
Alexander,Samuel,塞缪尔·亚历山大，64
Appreciation,Esthetic,欣赏，审美的，54，177，183，186，199，256，308
Architecture,建筑，7，221，222，232，344；～的媒介，230；“建筑与人文主义”，127
Aristotle,亚里士多德，40，96注，188，221，227，283—285，289，307
Arnold,Mathew,马修·阿诺德，47，300，346
Art,艺术，3，4，6，7，8，18，24，25，26，27，31，121，123，129，135，138，142，143，151，326，330，331；～与文明，326—349；～作为一种知识样式，288，289；美的～，8，80，81；～媒介，通过它艺术与世界接触，195；“艺术的”与“审美的”，46，63，119
Arts,各门艺术，3，7，38，74；～的共同实质，187—213；～的不同实质，214—244，270，271，296
Associational psychology,联想心理学，99—101
Attitudes and interests,态度与趣味，264
Austen,Jane,简·奥斯丁，171
Balance,平衡，14，257。参见*Symmetry*
Barnes,A.C., A.C.巴恩斯，vii,93，94，116，117注，118，173，202，221
Beauty,美，129—130，161，184，191，223，248，251，291
Beethoven,贝多芬，112，208，223
Blake,布莱克，206
Body,Cultivation of the,身体的开发，227，以及心灵的开发，21

Booth,Edwin,埃德温·布思，315
Bosanquet,B., B.鲍桑葵，292
Botticelli,波提切利，92，170
Boucher,布歇，128
Bradley,A.C.,A.C.布拉德利，108，110，113
Browning,布朗宁，281，322，348
Brueghl,the elder,老勃鲁盖尔，188
Buermeyer,L., L.伯迈耶，94注，317注
Capitalism and art,资本主义与艺术，8—9
Carlyle,T.,托马斯·卡莱尔，292
Catholic Church,The,天主教会，329，330
Censorship,Plato's idea of,柏拉图关于审查制度的思想，8
Cézanne,塞尚，47，92，121，129，143，188，210，211，235，259，287，302，303
Challenge to Philosophy,the,挑战哲学，272-297
Change,Permanence and,变化，永恒与～，322—325
Chardin,夏尔丹，129，188
Charm,魅力，295。参见*Decoration*
Chinese paintings,中国绘画，141，142，143，209
Civilization,Art and 文明，艺术与～，329—349
Clark-Maxwell,克拉克-麦克斯韦，199
Classic,The古典，3，142，144—146，169，282
“Classicism”and“Romanticism”“古典主义”与“浪漫主义”，311
Classification of arts 分类，艺术的～.见*Varied Substance of the Arts* 与 *Temporal and Spatial*
Claude,克劳德，294
Coleridge,柯尔律治，5，33，110，156，188，194，214，267
Color,色彩，141，203，234，235
Colvin,Sir Sidney,西德尼·科尔文爵士，96，218—219
Common patterns in various experiences,共同图式，多种经验的，16；各门艺术中的共同实质，187—213
Communication,交流，237，104—105，244，270，286，334—336
Compartmental conception of art,艺术分区化的观念，81
Com-pression and ex-pression,压缩与表现，66，182
Conceptions in philosophy and science,creative,哲学与科学中的创造性观念，275

Comflict and struggle,冲突与斗争，41。见*Resistance*
Consciousness,意识，23，25，53，261，266
Constable,康斯太布尔，178，269，294
Consummatory Experience,巅峰经验，17，19，35，37，41，56，67，137，139，172—173，326
Contemplation,观照，252—256
Contribution,The human,人的贡献，245—271
Control,Oligarchical,of artist and critic,艺术与批评的寡头控制，343
Conventions,惯例，152—153
Corot,柯罗，211
Courbet,库尔贝，178，293
Craftsmanship,技能，47，227。见*Technique*
Creature,The Live,活的生物，3—34
Critic,The,批评家，110，113，129，146，216，226，313，314，315，323—325
Criticism,Theory of,批评的理论，12，146，298—325；评判的～，303，304
“Critique of Judgment,”Kant's,康德的《判断力批判》，252
Croce,克罗齐，183，289
Culture,Greek,希腊文化，331；～的意义，28
Dante,但丁，110，111，289，318，319
Darwin,达尔文，155，156
Daumier,杜米埃，188
Decorative quality in art,装饰性，艺术的～，128—130
“Decorum”and“propriety”,“得体”与“妥帖”，198
Degas,德加，178，188
Delacroix,德拉克洛瓦，121，145，200，282
Descartes and Locke,笛卡尔与洛克，338
Design，设计，116—117，121
Dewey,J.,约翰·杜威，120，272，320
Diderot,狄德罗，79，188，258
Direct esthetic experience,直接的审美经验，223
Discrimination,区别，151
Disassociation,in art,艺术上的分解，250
Doing and undergoing,做与受，44—50，52—56，见*Interaction*
Dürer,丢勒，289

Dutch school,荷兰画派，235
Eastman,Max,马克斯·伊斯曼，135，261
Egyptian art,埃及艺术，170，327
Egyptian sculpture,埃及雕塑，170
Einfuehling ,移情，101
Elegance and form,高雅与形式，140
El Greco,艾尔·格列柯，92
Eliot,George,乔治·艾略特，78注
Emerson,R.W., R.W.爱默生，28，316
Empathy,移情，101—102
Energy,能量，48，55，155，161—186
Emotions,情感，42—43，64—69，76，78，79，118，122，155，236—238
Enjoyment of works of esthetic art,欣赏，审美的艺术作品的，27；伊斯曼的《诗的欣赏》，135
Environment,环境，13—19，22，56，58始见*Interaction*
Epstein,爱泼斯坦，170
Equilibrium,result of tension,均衡，张力的结果，14。见*Balance*
Essence,and Art,本质，～与艺术，216，223，226，291—294
Esthetic,审美，3，4，10，11，14，15，18，27，30，39—42，46，53，76，78，79，87—99，115，169，173，195，216，218，223，245，250，252，256，267，272，293“以太物”，20注
Experience,经验，4，10，16，19，20，21—24，27，29，35；审美的与非审美的～，40，49，55，58，84，97，104，132，137，145，194，207，212，216，223，230；245—246，270，272，326
Experiment in art,实验，艺术中的～，144，339
Expression,表现，23，58—81，85—102，270；达尔文《人与动物的情感表现》，155
Fallacies,of Criticism,批评的谬误，315—317
Feeling,感情，207，见*Emotion*
Fine arts,philosophy of,美的艺术的哲学，3，280—297，320—322；～与宗教，6
Fine art,美的艺术，80，81
Fine and Useful Arts,美的与实用的艺术，26—27，116，176，231，260—262
Fixation,定型，41，189

Flemish school,佛兰德斯画派，206
Florentine School,佛罗伦萨画派，141，172，330
Form,形式，24，75，114，116，124，128，132，134—161，202；希腊哲学与美学，149；哥特式雕塑的～，142；～的自然史，134—161；音乐的～，228
Fragonard,弗拉戈纳尔，128
French painting,Decorative in,法国绘画中的装饰性，128
Frescoes,壁画，222
Fry,Roger,罗杰·弗莱，86，88，89
Functionalism,in art,功能主义，艺术中的～，115，127，341—342
Giorgione,乔尔乔涅，223
Giotto,乔托，91
Goethe,歌德，281，297，314，317
Gothic buildings,哥特式建筑，222；～雕塑的形式，142
Goya,戈雅，92，127
Greece,希腊，25，327
Greek culture,希腊文化，331；～人的运动会与运动场，227；～人的科学与哲学，149，198，337；～人的雕塑，143，170
Guardi,瓜尔迪，129
Guercino,圭尔奇诺，142
Hambidge,Jay,杰伊·汉比奇，317
Hamlet,哈姆雷特，314
Happiness,幸福，17
Harmony,和谐，14，17，87，160
Hazlitt,William,威廉·哈兹里特，283
Hegel,黑格尔，152，289
Hesiod,赫西俄德，328
Housman,豪斯曼，188，216
Hudson,W.H., W.H.赫德森，28，125
Hulme,T.E., T.E.休姆，76，331—332
Human Contribution,The,人的贡献，245—271
Ibsen,易卜生，188
Ideals and Material,理想与材料，18，27，242，291
Illusion,in art,幻觉，艺术中的～，200—201，275—277
Imagination,想象，266—269，272—274
Imitation,摹仿，7，283，见*Representation*

Immediacy,of esthetic values,直接性，审美价值的～，119，293
Impulsion,冲动，58，255
Individualization,个人化，67 始，82，202—206，277，283，288
Industrialism,an art,工业制度，一种艺术，9—10，26，227，337，341—344
Inertia of habit and imagination,习惯与想象的惯性，270
Ingres,安格尔，303
Inspiration,灵感，65—66，266
Instinct,本能，256
Instrumental,工具性，139—140
Intellectual,and Esthetic,理智的，与审美的，15—16，45，55，73—74，94
Intelligence and Intelligibility,理智性与可理解性，22，45，134，138，172，213，288—290
Interaction,of Organism and Environment,相互作用，有机体与环境，第一章与第二章各处，13—19，22，35，50 始，147，246，272
Intuition,直觉，266，294
James,William,威廉·詹姆斯，56，72，91，119，123，168，206，210，217
Johnson,Samuel,塞缪尔·约翰逊，79，96
“Joie de Vivre,”by Matisse,《生之愉悦》，马蒂斯作，126，276
Judicial criticism,司法式批评，303，304
Kant,康德，125，217，295；《判断力批判》，252
Kantian psychology,The,康德的心理学，254，255
Keats,济慈，32—33，70，111，124，144，206，216，234，254，257，347
Knowledge,art as a mode of,知识，艺术作为～的一种形式，288，289，291
Lamb,Charles,查尔斯·兰姆，140，283
Lancret,朗克雷，128
Language,Objects of art as,语言，艺术对象作为，106，287，335。见 *Medium*
Lee,Vernon,浮龙·李，101，103
Leibniz,莱布尼茨，204
Leonardo,列奥纳多，172，289
Lemaitre,Jules,朱尔·勒梅特，304，305

Line and form,线与形，202
Lines,carry the properties of objects,线，带有对象的性质，100
Lippmann's “A Preface to Morals”,李普曼的《道德序言》，329，340
Literature,the medium of,文学的媒介，228
Living,experience and process of,生命的经验与过程，35
Locke,Descartes and,洛克，笛卡尔与～，338；休谟与～，37
Louvre,卢浮宫，8，302，312
Lucretius,卢克莱修，289
“Lucy Gray,”Wordsworth,《露西·格雷》，华兹华斯作，131
Macbeth,麦克佩斯（又译麦克白），195，206
Machiavelli,马基雅维里，329
Make-believe Theory,虚拟理论，275—277
Man and nature,人与自然，270—271；艺术作为～的区别性特征，26
Manet,马奈，143，176
Mann,Thomas,托马斯·曼，212，313
Mantegna,曼特尼亚，142
Marin,John,约翰·马林，204
Masaccio,马萨乔，92
Mass and volume,团块与体积，210，212
Material,材料，27，75
Matisse,马蒂斯，83，106，113，118，128，136，276，302
Matter,and form,质料与形式，128，132
Meaning,in art,意义，艺术中的～，59，71，84 始，99，278，见 *Representation*
“Mean proportional”,The,and Aristotle,比例中项，与亚里士多德，40
Means and medium,手段与媒介，197—199
Medium and media,媒介，63—65，117，195—202，226，230—231，236，240，277，287—288，319—320
Melville,麦尔维尔，317
Memories and art,记忆与艺术，18注，71—73，89—90，122
Michael Angelo's“Moses”,米开朗琪罗的《摩西》，234
Mill,John Stuart,约翰·斯图尔特·穆勒，47
Milton,弥尔顿，79，110，124，153，289，318—319
Mind,心灵，21，22，42，263—265，272注，273
Molière,莫里哀，240
Monet,莫奈，302，303

Morals,道德，20，21，26，39；艺术的功能，344—348
Motor dispositions,动力设置，97，101
Movement,in direct experience,运动，在直接经验之中的～，207
Murillo,牟利罗，91
Murray,Gillbert,吉尔伯特·默里，291
Museum art,博物馆艺术，7—9
Music,音乐，7，8，74，157—158，223，236—238，296
Musical form,音乐的形式，228
Natural History of Form,形式的自然史，134—161
Nature,自然，14，28，79，100，139—140，151—152，331—333
"Negative capability,"Shakespeare a man of,"否定性能力"，莎士比亚作为一个具有～的人，33
Newton,牛顿，298
Non-esthetic,The,非审美，40，49，102
Notre Dame,巴黎圣母院，54
Novel,The,小说，157—158
Nude,the，and pornographic,裸体与色情的，95，178
Object,Artist defines by use of color,对象，以色彩的使用而规定的艺术家，203；表现的～，82—105
Objective and subjective,客观的与主观的，85
Objective,materials,客观的材料，277
Objects,对象，100，106，116
"Ode on a Grecian Urn,"Keats,《希腊古瓮颂》，济慈作，206
O'Neill,Eugene,尤金·奥尼尔，181
Order,akin to the esthetic,秩序，类似于审美，15
Organism,and environment,有机体，与环境，13—19，22，58 始。见 *Interaction*
Organization of Energies,The,能量的组织，161—186
Painters,画家，73，143，200，235，300
Painting,绘画，7，74，91，128，141—143，157—158，209，223，234—235，318
"Paradise Lost,"Milton,《失乐园》，弥尔顿作，110
Paradox,Diderot's,狄德罗的悖论，79，258
Parkhurst,Dr.Helen,海伦·帕克赫斯特博士，224
Parthenon,The,帕台农神庙，4，108，112，224，227
Pater,Walter,瓦尔特·佩特，31，229，283

Participation and communication,参与和交流，22
Patterns,common,in various experience,图式，共同的，在不同的经验中，16
Perceptible form,可知觉的形式，75
Perception,知觉，10，44，49，97，130，137，162，177，195，226，256；与批评，298—325
Permanence and change 永久与变化，322—325
Philosophy,哲学，3，11，99，120，149，272—297，337
Philosophers,and scientists,哲学家，与科学家，73
Plato,柏拉图，8，26，247，291，317，328—329
Play Theory,of art,游戏理论，艺术的～，277—281
Plotinus,普罗提诺，291
“Pointillist”technique,“点彩派”技术，122
Politics,Compartmentalization of,政治学，分区化的～，20；～与道德，26
Popularity and communicability,流行性与可交流性，104
Poe,Edgar Allen,埃德加·艾伦·坡，74，194
Poetry,诗，33，110，216，240—241
Poets and painters,诗人与画家，73；戏剧学与音乐家，8
Poussin,Nicholas,尼古拉·普桑，251
Practical,the,and the Esthetic,实践的，与审美的，39—40，55 始，260—262
Preface to Morals,A,Lippmann's,《道德序言》，李普曼著，329
Prose and poetry,散文与诗，240—241
Psychological aspects and elements of esthetic experience,心理学方面与审美经验成分，245
Psychology,The Kantian,心理学，康德的～，254，255；～与艺术理论，245—271
Pure Reason operation as a demand upon Pure Will,纯粹理性作为纯粹意志的一个要求而起作用，252
Qualities,Sensory,性质，感性的，21，102，120 始，124，194，215，255，258—259，293
Qualitative Thought,定性的思想，120注，144—145，191，193注，195，201—202
Raphael,拉斐尔，172
Reason,理性，33，253，见*Intelligence and Intelligibility*

"Reason in Art,"Santayana,《艺术中的理性》，桑塔亚那著，227
Recognition,认识，23—24，52，114，259
Reconciliation,Meaning of,和解，意义的～，185—186
Recurrence,Esthetic,审美的重现，169始
Reflection,反思，15，70，114，202，293
Relations,关系，25，101—102，117，134—135，166
Religion and fine art,宗教与美的艺术，6，31；～的分区化，20
Religious feeling,宗教的感情，195；～的绘画，318
Rembrandt,伦勃朗，92，112，206
Renascence,The,文艺复兴，141，251，329
Renoir,雷诺阿，95，128，167，178，301
Representation,in art,再现，艺术中的～，83，88 始，112—114，199，221—223，253，283—288
Resistance,抵抗，23，59—60，138，145，147，155，160，137，179，182，236，261—262，268，280，339
"Revelation"in art,"启示"，艺术中的～，270
Reverie and Art,幻想与艺术，276；大脑的～，221
Reynolds,Sir Joshua,乔舒亚·雷诺兹爵士，187，284—285，300
Ribera,里贝拉，142
Richards,I.A.,I.A.瑞恰兹，250
Rhythm,节奏，14，16，137，147，150—156，162—169，175—176
Roman School,罗马画派，188，330；浪漫主义，282—283；～与古典主义，311
Rousseau,卢梭，189
Rousseau Douanier,卢梭，收税者，235
Rubens,鲁本斯，54，206
Rules,and subject-matter,规则，与题材，226
"St.Agnes Eve,"Keats,《圣爱格尼斯之夜》，济慈作，254
Santayana,G.,乔治·桑塔亚那，18，140，156，127，292，320，330
Sargent,萨金特，47
Schiller,席勒，191
Schools of art,艺术流派，141，172，288，265，330
Schopenhauer,叔本华，231，239，289
Science,科学，84，121，337
Scientific,the,and the esthetic,科学的，与审美的，15，26，34，46，75，84，95，149—150，183，288—290，318—319，337—341

Scientists and philosophers,科学家与哲学家，73，144
Scott,Geoffrey,“Architecture and Humanism”,杰弗里·斯各特《建筑与人文主义》，127注
Scott,Sir Walter,瓦尔特·司各特爵士，171，283
Sculpture,雕塑，142—143，170，223，232
Sensations,感受，21，245，255。见*Qualities*
Sense,感觉，22，102，115，127，132。见*Qualities,Sensory*
Sense-perception,感觉-知觉，53 始，101—102，115
Serenity in art,艺术中的宁静，160
Shakespeare,莎士比亚，33，124，143，159，190，205
Shape,and form,形状，与形式，102，114 始
Shaping and automatic arts,造形的与自动的艺术，227
Shelley,雪莱，111，289，347—349
Social Conditions,and Art,社会条件，与艺术，20 始，80—83，104，261—262，326—330，337—348
Socrates,苏格拉底，26
Sound,声音，210，236
Space,空间，183，206，209—212。见*Temporal and Spatial*
“*Speculations* ,”Hulme,《思索》，休姆作，76，331
Spencer,H.,赫伯特·斯宾塞，114
Spenser,Edmund,埃德蒙·斯宾塞，280
“Spiritual”experience,Ideal and,“精神的”经验，理想与～，29
Spontaneity,in art,自发性，艺术中的～，70 始，279
Statement,versus Expression,陈述，相对于表现，85 始
Stein,Leo,利奥·斯泰因，157，205
Subject-matter,题材，88—89，94，111，114，226
Subjective and objective,主观的与客观的，85，276
Substance of the arts,Varied,各门艺术的实质，214—244
Substance and form,实质与形式，105—135
Supernatural,超自然的，30
Symbols,符号，29，83，150
Symmetry and rhythm,平衡与节奏，178—179，183；动力的与功能的～，182
Technique,“Pointillist”,技巧，“点彩派”，122；～的相对性，140—144，228，304—305，330
Technological and shaping arts,技术的与造形的艺术，227

Temporal and Spatial,in art,时间的与空间的，在艺术中，23，163，175，183—184，206—214，218—221
Tennyson,丁尼生，78，193
Tension,Equilibrium result of,张力，均衡的结果，14，13。见*Resistance*
Thoreau's“Walden”,梭罗的《瓦尔登湖》，316
Thorwaldsen,托瓦尔森，143
Theory,理论，3，10—12，17，101，127，159，242，252，279，331—332
Thinking,in Art 思维，艺术中的～，38，73，119
Time,时间，23，210。见*Rhythm*
Thntern Abbey,廷特恩教堂，85
Tintoretto,丁托列托，92，142，311—312
Titian,提香，92，112，128，142，177，209，315
Tolstoi,托尔斯泰，105，190，200
Tradition,传统，159，265，310—312，338
Tragedy,悲剧，96
Truth and the Good,真与善，252
Ugly,the,丑，95—96，115，173，204注
Umbrian and Roman painters,翁布里亚与罗马画家，300
Undergoing,受，44，132，155
Unity,统一，35，160，183
Utrillo,郁特里洛，294
Values,价值，308—309；转移的～，118，224
Van Eyck,凡·爱克，209
Van Gogh,凡·高，70，72，85，302
Variation,变异，167—169，323
Varied substance of the arts,各门艺术的实质，214—244；实质，与形式，171
Variety,多样性，23
Velasquez,委拉斯开兹，128
Venetian painters,威尼斯画家，143，～画派，141，188，206
Vision,Esthetic,视觉，审美的，250
“Walden,”Thoreau's,《瓦尔登湖》，梭罗作，316
Watteau,华托，128
Whistler,惠斯勒，167
Winged Victory,带翅膀的胜利女神，234

Wordworth,华兹华斯，85，112，131，151，153，164，188，289
Work of art,艺术作品，3，11，27，83，162，214，219

1. 封面
2. 版权
3. 汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明
4. 译者前言
    1. 一
    2. 二
    3. 三
    4. 四
    5. 五
    6. 六
    7. 七
5. 序言
6. 第一章 活的生物
7. 第二章 活的生物和“以太物”
8. 第三章 拥有一个经验
9. 第四章 表现的动作
10. 第五章 表现性对象
11. 第六章 实质与形式
12. 第七章 形式的自然史
13. 第八章 能量的组织
14. 第九章 各门艺术的共同实质
15. 第十章 各门艺术的不同实质
16. 第十一章 人的贡献
17. 第十二章 对哲学的挑战
18. 第十三章 批评与知觉
19. 第十四章 艺术与文明
20. 索引

汉译世界学术名著丛书

分科本◎哲学

意义与真理的探究

〔英〕伯特兰·罗素 著

商务印书馆
SINCE 1897 The Commercial Press

图书在版编目(CIP)数据

意义与真理的探究/(英)罗素著;贾可春译.—北京:
商务印书馆,2011
“汉译世界学术名著丛书”(分科本)
ISBN 978-7-100-07738-5

Ⅰ.①意… Ⅱ.①罗…②贾… Ⅲ.①认识论—研
究 Ⅳ.①B017

中国版本图书馆CIP数据核字(2011)第037965号

所有权利保留。
未经许可,不得以任何方式使用。

汉译世界学术名著丛书(分科本)
意义与真理的探究
〔英〕伯特兰·罗素 著
贾可春 译

商 务 印 书 馆 出 版
(北京王府井大街36号 邮政编码100710)
商 务 印 书 馆 发 行
北京市艺辉印刷厂印刷
ISBN 978-7-100-07738-5

2011年5月第1版 开本 880×1240 1/32
2011年5月北京第1次印刷 印张 13 1/2
定价:46.00元

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明

我馆历来重视迻译世界各国学术名著。从1981年开始出版“汉译世界学术名著丛书”，在积累单行本著作的基础上，分辑刊行，迄今为止，出版了十二辑，近五百种，是我国自有现代出版以来最重大的学术翻译出版工程。“丛书”所列选的著作，立场观点不囿于一派，学科领域不限于一门，是文明开启以来各个时代、不同民族精神的精华，代表着人类已经到达过的精神境界。在改革开放之初，这套丛书一直起着思想启蒙和升华的作用，三十年来，这套丛书为我国学术和思想文化建设所做的基础性、持久性贡献得到了广泛认可，集中体现了我馆“昌明教育，开启民智”这一百年使命的精髓。

“丛书”出版之初，即以封底颜色为别，分为橙色、绿色、蓝色、黄色和赭色五类，对应收录哲学、政治•法律•社会学、经济、历史•地理和语言学等学科的著作。2009年，我馆以整体的形式出版了“汉译世界学术名著丛书”（珍藏本）四百种，向共和国六十华诞献礼，以襄盛举。“珍藏本”出版后，在社会上产生了良好反响。读书界希望我们再接再厉，以原有五类为基础，出版“分科本”，既便于专业学者研读查考，又利于广大读者系统学习。为此，我们在“珍藏本”的基础上，加上新出版的十一、十二辑和即将出版的第十三辑中的部分图书，计五百种，分科出版，以飨读者。

中华民族在伟大复兴的进程中，必将以更加开放的姿态面向世界，以更加虚心的态度借鉴和吸收人类文明的成果，研究和学习各国发展的有益经验。迻译世界各国学术名著，任重道远。我们一定以更大的努力，进一步做好这套丛书的出版工作，以不负前贤，有益社会。

商务印书馆编辑部

2011年3月

译者序

《意义与真理的探究》是英国哲学家伯特兰·罗素（1872～1970）于1940年在美国写就的一部著作。1938年，罗素应邀到美国牛津大学讲学，并在那里开设了一门叫“语言与事实”的课。这门课的讲稿就是本书的初稿。1938~1939年和1939~1940年，罗素分别在芝加哥大学和加利福尼亚大学开设研究班，讲稿的内容又在这些研究班上得以讨论，并最终成为1940年秋季他在哈佛大学所主持的威廉·詹姆士讲座的主要内容。

本书是一部探讨知识论问题的著作。罗素在书中区分了两种形式的知识论：第一种形式的知识论把我们的知识作为当然的东西接受下来，并把它构想为有机体的一种状态，此种知识论着重研究作为有机体之一种特征的认识现象，以及我们作为有机体是如何获得可靠的信念的；第二种形式的知识论要求对我们的知识本身进行一种批评性的审查，这种审查主要在于确定知识的认识论的及事实的前提、构成知识的命题的逻辑顺序、信念与命题的语言表达以及知识与经验的关系等等。罗素在本书中所探讨的，主要是第二种形式的知识论，也即通常所谓的认识论。但是，本书的所有探讨，实质上都是围绕基本命题（或曰观察命题）同经验之间的关系问题而展开的。这个问题，更具体地说，是一个真理问题：经验现象是如何使得基本命题为真的？罗素从上个世纪二十年代前后开始，从新实在论转向中立一元论，认为构成世界的终极材料是感觉，从而坚持一种比较彻底的经验论。这种经验论的哲学立场导致他认为：全部知识论都应该从“我知道什么”开始，并且唯有经验才能决定非重言式命题的真或假，而“当下的知觉对象”则是我们的经验中最无可置疑的东西。因此对罗素来说，若要回答经验现象是如何使得基本命题为真的，其实就是要回答，从第一人称的知觉经验出发，如何获得合法的或者说不带主观性的科学知识。这本质上是传统经验论所思考的一个核心问题，但罗素在解决这个问题时，表现出了不同于传统经验论的两个特点：首先，罗素在本书中更

注重从语言的角度来探讨这个问题。为了解决这个问题，罗素围绕语言与非语言现象的关系，对语言问题进行了深入的探讨；其次，罗素在本书中使用了数理逻辑作为工具。在本书中，罗素以娴熟的手法，对语言和命题进行了逻辑分析，数理逻辑的基本思想和方法在这里得到了充分的体现和应用。由于罗素是在经验论的一般原则的基础上进行这种探讨的，所以他在前言中说，iv"本书就是试图把类似于休谟的一般观点与从现代逻辑中成长起来的方法结合起来的结果"。正是这两个特点，使得该著成了分析哲学史上的一部经典之作，因为分析哲学的基本特征正在于通过对语言的逻辑分析来解决传统的哲学问题（在这种意义上，后来的日常语言学派实际上偏离了早期分析哲学及整个人工语言哲学的这一目标，因为它们在很大程度上是为了探讨语言而探讨语言，这一点曾遭到罗素的批评），而且本书所涉及的两大主要问题即意义问题与真理问题也是整个分析哲学的核心问题。可以说，本书既体现了近代哲学的旨趣（认识论），也体现了当代分析哲学的特点（对语言的逻辑分析）。通常认为，哲学从近代到现代，实现了从认识论到语言的转向。但这种提法极易使人误解，因为至少在分析哲学创始人罗素这里（其实包括在弗雷格及前期维特根斯坦那里），哲学的主旨仍然是认识论，只不过他更注重通过语言或命题的逻辑分析来解决问题。罗素的认识论其实是自笛卡尔以来的近代认识论的深化；所谓哲学的语言转向，在罗素这里只是表层的，而从深层看，罗素哲学与近代哲学之间存在明显的连续性。本书典型地体现了这种连续性，从中可以看出分析哲学是如何从传统哲学中逐渐成长而来的。

罗素认为，经验命题（或者说经验陈述）之所以有可能是真的，是因为非语言现象的存在。所以，本书在研究真理问题时，实际关心的是语言与非语言现象之间的关系。在本书中，罗素细致入微地分析了对象词、逻辑语词、自我中心词、专名、通名等各类语词的意义。在对语词的意义进行分析的同时，罗素指出，语言应区分为不同的阶，初阶语言（对象语言）中的词汇主要由对象词构成。从初阶语言出发，我们可以构造二阶语言（属于元语言的范畴），这只需要我们在初阶语言的词汇中加上"真"、"假"、"或者"、"并非"等逻辑语词就可以了。语言的阶的构造是无穷的，但这并不会改变语言与非语言现象之间的关系的本质。在对语词的意义进行分析的基础上，罗素又分

别探讨了语句的意义与所指。他认为，语句的意义来自语词的意义和句法规则，语句的所指则是语句自身的真值条件。而所谓真理，罗素认为，其实就是语句的意义与所指之间的一种符合关系。与真理问题相关联，罗素还分别探讨了信念、外延性原则、原子性原则、排中律、意义与证实、真理与经验、真理与知识等问题。一一论述了这些问题之后，罗素在该著末尾简要探讨了语言与世界之间的关系。这种探讨本质上是要回答：语言的逻辑范畴是否对应于语言所处理的非语言世界的成分，或者说，逻辑能否为某种形而上学提供基础？罗素的回答是肯定的：在语言的结构与世界的结构之间存在一种可观察的关系，语言的性质有助于我们理解世界的结构。

需要指出的是，罗素从第一人称的知觉经验出发来探讨知识与真理问题，但他在本书中并没有（当然也不可能）把经验论原则贯彻到底。这表现在他承认有一些我们无法经验的事实，或者说，他承认有些命题的证实者（verifier）是我们所无法经验的；这类命题被他称为存在命题。所以罗素认为，事实的范围超过经验，后者只是前者的一个子类，而他的真理论强调的是命题与事实的符合，而非命题与经验的符合。罗素由此宣称，在获得真命题时，证实只起一种辅助性的作用。从这里，我们可以看出罗素与逻辑实证主义哲学家在证实问题上的不同态度，因为后者主要倡导经验证实原则或可证实性原则。罗素在本书中提到了维也纳学派的纽拉特。纽拉特虽属于逻辑实证主义阵营，但他把公共可观察的报告作为认识论意义上的证据，从而在某种程度上导致了罗素所批评过的融贯论。因此，罗素的“真”主要是一个语义概念，而纽拉特的“真”主要是一个句法概念。

《意义与真理的探究》是罗素晚年的一部重要著作，也是罗素为数不多的未译成中文的哲学著作之一。希望通过本书的翻译，能引起人们对罗素哲学的进一步的兴趣。译文如有不妥之处，诚请读者批评指正。

另外，本书的翻译得到了中共河北省委党校学术著作出版基金的资助。在此，深表谢意。

贾可春

2009年1月于石家庄

前言

本书经历了几年时间的逐渐写作，并在担任一系列学术职务的过程中得以完成。1938年，在牛津大学所作的《语言与事实》的系列讲座中，我探讨了这个主题的一部分。这些讲座形成了1938～1939年在芝加哥大学以及1939～1940年在加州大学洛杉矶分校所开设的研究班课程的基础。在这两次研究班上的讨论大大拓宽了我对所涉及的这些问题的理解，并且减少了我原先对于这个主题的语言学方面的强调。我必须表达一种欠情，即欠那些教授和学生们的集体人情；他们通过细致而又友好的批评使我避免了一些差错和谬误（我希望如此）。更特别的是，在芝加哥时，卡尔纳普和莫里斯教授时常参加研究班，而且一些研究生表现出了很强的哲学研究能力，从而使这些讨论成为富有成果的争论性合作的典范。诺曼·道尔凯先生参加了两个研究班，后来阅读了全书的手稿，我非常感激他谨慎而又令人兴奋的批评。最后，在1940年夏季，我部分地从积累起来的材料中，部分地从对这个整个主题的重新思考中，准备了这些威廉·詹姆士讲座。

就方法而言，我更赞同逻辑实证主义，而非任何其他现存的学派；对于读者来说，这将会是显而易见的。然而，我与他们是不同的。这种不同就在于我比他们更重视贝克莱和休谟的工作。本书就是试图把类似于休谟的一般观点与从现代逻辑中成长起来的方法结合起来的结果。

导论

眼下这部著作，意在对涉及经验知识的某些问题作一考察。与传统的知识论相比，本书所采纳的方法是不同的。这种不同主要在于它重视从语言学方面来考虑问题。我打算结合两个主要问题来考虑语言。这两个问题可以用预备性的和不太精确的术语陈述如下：

（1）“一个命题为真的经验证据”这一说法的含义是什么？

（2）从有时存在这样的证据这一事实出发，可以推论出什么？

这里，与哲学中的通常情形一样，首要的困难在于看清这个问题本身是困难的。如果你问一个未经哲学训练的人：“你是怎么知道我有双眼的？”他或者她将会回答说：“多么傻的一个问题！我可以看到你有双眼啊。”不要期待我们的探究结束时，我们将会得到某种根本不同于这种非哲学立场的东西。将会出现的情形是：在我们原以为一切都简单的地方，我们将会逐步看到一个复杂的结构；我们将会意识到不确定性的黑影正笼罩在没有引起人们怀疑的地方；与我们原先的设想相比，我们将会更频繁地发现对事物进行怀疑是正当的；而且，即使最貌似真实的前提，也将表明它们自身会产生不合理的结论。最终的结果将是用清楚的犹豫代替不清楚的确定性。至于这个结果是否有某种价值，我将不去考虑。

一旦我们认真地考虑上述两个问题时，困难就出现了。以“一个命题为真的经验证据”这个短语为例。除非我们在考察之后得出了这样的结论，即我们的问题原来是用错误的语词加以表达的，否则这个短语就会要求我们去定义“经验的”、“证据”、“真”、“命题”这些语词。

让我们从“命题”开始。一个命题就是某种可以在任何一种语言中被说出的东西：“Socrates is mortal”和“Socrates est mortel”[1]表达了同一个命题。就是在一种特定的语言中，它也可以通过不同的方式被说

出：在“恺撒于三月十五日被害”与“正是在三月十五日这一天，恺撒被害了”之间所存在的差别仅仅是修辞学上的。因而，两种语词形式“拥有同一种意义”是可能的。目前，我们至少可以将一个“命题”定义为“与某个特定的语句拥有同一种意义的所有语句”。

现在，我们必须定义“语句”和“拥有同一种意义”。暂且不管后者。什么是语句呢？它可以是单个的词，或者，更通常地，是根据句法规则被放到一起的许多词。但是其特点在于，它表达了具有肯定、否定、命令、愿望或者疑问等等性质的某种东西。从我们的观点来看，一个句子更显著的方面在于：假如我们知道了它所包含的几个语词的意义以及句法规则，那么我们就能够理解它所表达的东西。因此，我们的研究必须首先从对词的考察开始，然后考察句法规则。

在进入任何细节性的研究之前，先对我们的问题的性质作些一般性的论述，可能有助于我们知道重要的东西是什么。

我们的问题是知识论里的一个问题。什么是知识论呢？我们知道的或者我们认为我们知道的一切事物，都属于某门特殊的科学。那么，留给知识论的还有什么东西呢?

有两种不同的探究，它们都是重要的，并且每一种都有资格被称为“知识论”。在任何特定的讨论中，如果不能确定要将那种讨论归属到这两种探究中的哪一种，就容易出现混淆。因此，在这开始的时候，我将说几句话，以对这两种探究作出解释。

在第一种形式的知识论中，我们接受从科学上对世界所作的描述。这并非是把这种描述作为确定无疑的真理来接受的，而是作为眼下最可用的东西来接受的。正如科学所描绘出来的那样，世界包含着一种被称为“认识”的现象；而第一种形式的知识论必须考虑这是一种什么样的现象。从外部来看，它首先是生命有机体的一个特征；一般说来，随着有机体变得更为复杂，这个特征就会越来越多地展示出来。显然，认识是有机体同别的某种事物或者同该有机体自身的一个部分之间的一种关系。如果仍然站在一个外部观察者的角度来看的话，我们可以把知觉意识从习惯性知识中区分出来。知觉意识是一

种“刺激感受性”，它并不限于生命有机体。科学仪器也具有这种特性，而且在某种程度上，一切事物都具有这种“刺激感受性”。刺激感受性是在某种刺激出现时动物或事物所作出的反应；而当该刺激不出现时，它们不会作出那种反应。

当狗出现的时候，猫会表现出一种特定的反应。这使得我们说，猫“感知到”了狗的出现。但是在电流出现时，电流计也会表现出特定的反应，而我们却并不说它“感知到”了电流。这两种情况之间的差别与“习惯性知识”有关。

一个无生命的事物，只要它的物理构造没有改变，总是会对同一种刺激作出同一种反应；相反，当动物重复面对它从第一次就对之作出某种 反应的刺激时，就会逐渐改变反应的特征，直至它达到——至少暂时地达到——一个稳定点为止。当达到这个稳定点时，该动物就获得了一种“习惯”。每一种习惯都包含这样的东西，即从行为主义的观点来看可以算作对于一般法则的信念的东西，或者，假如这种信念碰巧是真的，甚至（在某种意义上）可以算作知道了这种法则。例如，行为主义者也许会说，一条学会直立起来去乞求食物的狗相信下述一般法则：“闻到了食物的味道，再做出乞求的动作，然后就会得到食物。仅有食物的味道而没有乞求的动作，食物是不会出现的。”

所谓的“通过经验而学习”，指的就是获取习惯的行为；它是生命有机体所特有的表现。狗通过经验了解到，人可以开门；因此，假如它的主人在场，并且它又想出去的时候，它就会围绕主人发出叫声，而不再会往门上抓。通常，“符号”依赖于通过经验而学来的习惯。对于一条狗来说，它的主人的声音就是主人的符号。我们可以说：假如A引发了B将会引发的反应，而这种反应却又并不适合于单独存在着的A，那么A是B的一个“符号”。然而，必须承认，一些符号的有效性并不依赖于经验：动物会对某些气味作出反应，其作出反应的方式与发出这些气味的对象相适合；而且，有时候，当它们从未经验过这些对象时，它们甚至也能做到这一点。给“符号”下一个精确的定义是困难的，这既是因为刚刚所说的这种情况，即一些符号的有效性并不依赖于经验，也是因为无法给“适当的”反应下一个令人满意的定义。但

是，我们所意指的东西的一般特征是相当清楚的，而且人们将会发现语言就是一种“符号”。

一旦有机体的反应受到符号的影响，就有可能发现“主观的”和“客观的”之间的差别的起源，而且也可能发现“知识”和“错误”之间的差别的起源。从主观上说，假如在A出现时，有机体O以一种适合于B的方式作出反应，那么对O来说，A就是B的一个符号。从客观上来说，假如在事实上，A为B所伴随或跟随，那么A是B的一个符号。对有机体O来说，每当从主观上看A是B的符号时，我们就可以说，从行为主义角度来看，O“相信”这样的一般命题，即“A总是为B所伴随或跟随”。但是，只有从客观上看A是B的一个符号时，这个信念才是“真的”。动物会被镜子或气味所欺骗；而这样的情况使得下述这点变得显而易见：从我们目前的观点来看，“主观的客观的”之间的区分以及“知识错误”之间的区分，在很早的阶段就出现在动物的行为反应中了。在这个阶段，知识和错误都是在有机体的行为与关于环境的诸事实之间所出现的可观察的关系。

在其自身的限度内，以上这种类型的知识论是合法的，也是重要的。但是还有另外一种知识论，它比前者更深入，而且我认为，比前者重要得多。

当行为主义者观察动物的行为，并且确定这些行为所展示的是知识还是谬误时，他没有把自己看作动物，而是看作一个对实际所发生的事情进行无误——这种无误至少是假设性的——记录的人。他“知道”动物被镜子所欺骗，却又相信他自己“知道”他 并未受到类似的欺骗。由于忽略了这个事实，即他 正在观察，而且他 是一个像任何别的有机体一样的有机体，所以他就赋予了他的观察结果一种客观性的假象。一旦我们记住该观察者可能会犯的错误时，我们就已经把蛇带进了行为主义者的伊甸园。蛇要求对观察结果作出怀疑，并且为了这个目的，它可以毫无困难地引用科学经典。

科学经典最权威的形式，体现在物理学（包括心理学）中。物理学使我们确信，我们称之为“感知着对象”的现象，处在一个以这些对象作为起点的长的因果链条的末端；而且，除了至多在某些非常抽象

的方面，它们是不太可能类似于这些对象的。我们全都是从“天真实在论”出发的。“天真实在论”是这样一种学说：事物就是它们所看起来的那样。我们认为草是绿色的，石头是僵硬的，雪是冰冷的。但是，物理学使我们确信，草的绿色、石头的僵硬以及雪的冰冷，并不是我们在自己的经验中所知道的那种绿色、僵硬及冰冷，而是某种非常不同的东西。假如相信物理学的话，那么当观察者自己似乎在观察一块石头时，他实际上正在观察石头在他身上所产生的效果。因而，科学似乎与自身相矛盾：当它最想具备客观性时，它发现自己违背了自己的意志，陷入了主观性之中。天真实在论导致物理学；而物理学，假如是真的，则表明天真实在论是假的。因此，天真实在论，如果是真的，那么就是假的；所以，它是假的。当行为主义者认为他是在记录关于外部世界的观察结果时，他因此实际上是在记录关于发生在他身上的事情的观察结果。

这些思考带来了怀疑，并因此导致我们对被认作知识的东西进行一种批评性的审查。这种批评性的审查就是上面所提到的第二种意义上的“知识论”，也就是人们所说的“认识论”。

这种审查的第一步，就是按照一定的顺序，对我们认为我们所知道的东西作出安排。在这种顺序中，后出现的东西之所以被认识（假如它被人们认识了的话），是因为有了前面的东西。然而，这个概念并非像它表面看起来的那样清晰。它和逻辑的顺序不是一回事，和发现的顺序也不是一回事，尽管它和这两者都有关系。让我们通过某些例子来说明。

在纯数学中，从基础原理之后，逻辑的顺序和知识的顺序是一回事。在一篇（比如说）论述函项理论的文章中，我们之所以相信作者所说的话，是因为他是从已被人们相信的那些较简单的命题中演绎出这些话来的；也就是说，我们的信念的原因也就是它们的逻辑根据。但是，在数学的开端之处，情况并不是这样的。逻辑学家们已把必要的前提减少到为数很少的高度抽象的符号命题，并且这些命题很难理解，而逻辑学家们自己之所以相信这些符号命题，只不过因为人们发

现它们在逻辑上等值于大量的更熟悉的命题。这个事实，即数学能够从这些 前提中演绎出来，显然并不是我们相信数学真理的原因。

认识论所要求于数学的东西，虽然并不是我们的信念的逻辑顺序，却也并不是这些信念的心理学原因。为什么你相信7×8=56？你曾经证实过这个命题吗？我当然从来没有证实过。我之所以相信它，是因为在儿童时期人们就这么告诉我，也因为从那时起我发现它被一些受人尊重的作者重复过。但是，当我对数学知识进行认识论的考察时，我就不会去考虑我的这个信念即7×8=56的历史原因。从认识论上来看，问题并不是“为什么我确实 相信了这个或那个？”而是“为什么我应该 相信这个或那个？”事实上，这整个主题就是一个笛卡尔式的怀疑的产物。我看到人们会犯错误，并且我问我自己必须做些什么来避免错误。显然，我必须做的一件事情就是正确地推理。但是，我必须有据以推理的前提。在一种完善的认识论中，我们将按一种 逻辑的顺序来安排诸命题，尽管这并不是逻辑学家们偏爱的那种逻辑顺序。

举天文学上的例子。在关于行星运动的数学理论中，逻辑上的顺序是从万有引力法则开始的，但是历史的顺序则是从第谷·布拉赫的观察开始的。他的观察导致开普勒诸定律的发现。认识论的顺序类似于历史的顺序，但并不相同，因为我们不可能满足于以往的观察。如果我们要使用以往的观察记录的话，我们首先必须发现它们之值得信赖的证据，而我们只能通过使用我们自己的观察结果来达到这一点。

或者，再以历史为例。假如真的存在一门历史科学的话，它的事实就可以从一般法则中演绎出来。在逻辑的顺序中，这些法则是最先出现的。在认识论的顺序中，我们当中的绝大多数人都愿意相信我们在可靠的文献中所发现的关于（比如说）尤利乌斯·恺撒的事情。但是，审慎的历史学家必须深入到手稿及碑文中去；他的资料具有某些特定的形状，对它们的解释有时可能是非常困难的。比如，就楔形文字的碑文来说，对它们的解释依赖于非常精细的归纳。阐述我们为什么应该相信我们对汉穆拉比 [2] 所做的解释，是一件复杂的事情。对于审慎的历史学家来说，基本的前提是他在一定的简札上看到一定的形状。而对于我们来说，基本的前提是他说他这么做了，以及我们可能

拥有的相信他会说真话的任何原因；这些原因就在于对他的陈述与我们自己的经验所作的一种比较。

认识论必须按照一定的顺序安排我们的所有信念：这既包括那些我们对之感到确信的信念，也包括那些在我们看来只有或大或小的可能性的信念。这种安排必须从那些经过反思之后不需要任何支持论证就让我们觉得可靠的那些信念开始，而且这种安排必须揭示这样一种推论（主要不是严格的逻辑意义上的推论）的性质，而我们就是由之从这些信念获得派生信念的。那些不需要任何支持论证就显得可信的关于事实的陈述，可以称作“基本命题”。[3]这些基本命题与某些可以称之为“经验”的非语词现象相联系。这种联系的本质是认识论的基本问题之一。

认识论既包含逻辑学的也包含心理学的成分。从逻辑上来看，我们必须考虑在基本命题与那些由于有了基本命题而得到我们相信的命题之间的关系（这种关系通常并非是严格意义上的演绎关系）。我们也必须考虑时常存在于不同的基本命题之间的逻辑关系；如果我们接受了某些一般原理，这些逻辑关系就会使得基本命题构成一个体系，而这个体系，作为一个整体，增加了它自身的每一个构成成分的可能性。另外，我们还要考虑基本命题自身的逻辑特征。从心理学上来说，我们必须考察基本命题与经验之间的关系，以及我们对于任何基本命题所感觉到的可疑性或确定性的程度，还要考虑降低可疑性和提高确定性的方法。

在全书中，我将试图避免去考虑逻辑的及数学的知识，这种知识并不会引起我希望讨论的问题。我的主要问题，自始至终将是基本命题与经验之间的关系问题，也就是在认识论的顺序中最先出现的命题与在某种 意义上作为我们接受这些命题之根据的现象之间的关系问题。

我所关心的主题，不同于（比如说）卡尔纳普的《语言的逻辑句法》一书所讨论的主题，尽管在许多方面，该著作以及处理类似题目的某些其他著作所进行的那些讨论是非常重要的。我所关心的是什么东西使得经验命题成为真的，以及应用到这些命题上的“真”的定义。

除非它们的主题碰巧是语言学的，经验命题是通过非语言的现象而成为真的。因此，在考虑经验真理时，我们所关心的是语言事件与非语言事件之间的关系，或者毋宁说，我们所关心的是复杂性逐渐增长的一系列关系。当我们看到一颗流星并且说“瞧！”时，这种关系是简单的；但是，万有引力法则同该法则建立于其上的观察之间的关系，则是极其复杂的。

与常识相一致，经验论认为，一个语词陈述可以被观察所证实或驳倒，只要它是一个有意义的陈述，同时又非一个逻辑陈述的话。在这种情况下，“观察”被设想为我们所“经验”到的某种非语词的东西。但是，假如观察要证实或反驳一个语词陈述，那么在某种意义上，它自身必须为一个或更多的语词陈述提供根据。因而，一种非语词的经验与一种语词陈述之间的关系——这种关系证明了该语词陈述——是经验论必然要去研究的事情。

我的论证的一般过程将如下所述。

在前三章中，我想对语词、语句、经验与（不完全地）描述了该经验的语句之间的关系，进行一番非正式的初步的讨论。这个题目的一个困难在于，我们不得不在精确的技术意义上使用普通语词，而这些语词通常又不具有这种精确的技术意义。我在开始的这几章中避免了这些技术性定义，然而我通过表明它们对其来说是必要的那个问题的本质，为它们奠定了基础。因而，在这几章中所说的话，并不具有在以后诸章中可以寻找到的那种精确程度。

第四章至第七章所涉及的是语言分析中的一些问题。从语言的逻辑研究中得出的一个最明显的结论是：一定存在着一个语言的等级体系，而且“真的”和“假的”这些词当应用于任何一种特定语言中的陈述时，自身则属于一种更高阶的语言中的语词。因而，这个结论意味着“真的”和“假的”这些语词在其中并不出现的一种最低阶的语言的存在。就逻辑的考虑而言，这种语言可以用多种方式构造出来。除了它不应该允许有似是而非的变项[4]之外，即除了它不应该包含“所有”和“有的”这些语词之外，其句法和词汇并非由逻辑条件所决定。我从心理学出发构造了一种（而非这种 ）满足最低阶语言之逻辑条件的

语言；我称之为“对象语言”或“初阶语言”。在此语言中，每个语词都“指称”或“意指”一个可感对象，或者一个由诸多这类对象所构成的类；而且在被单独使用时，它们都断言了自身所指称或意指的那个可感对象的出现，或者断言了它们自身所指称或意指的那个对象的类中一个对象的出现。在定义这种语言时，有必要只把“指称”或者“意指”应用于对象词，即这种语言中的语词。各种更高阶的语言中的语词，通过某些其他的以及比这复杂得多的方式拥有“意义”。

通过加上我所说的像“或者”、“并非”、“有的”、“所有”这样的逻辑语词，以及应用于对象语言中的句子的“真的”和“假的”这些词，我们就从初阶语言过渡到了二阶语言。建立比第二阶语言更高的语言是逻辑学家的事情，因为在语句和非语言现象之间的关系上，它不会产生新的问题。

第六章和第七章涉及的是句法问题，即“专名”与“自我中心殊相词”。“自我中心殊相词”指的是诸如“这”、“我”、“现在”等等语词，它们拥有一种相对于说话者的意义。假如本书提出的专名理论是正确的，那么它是重要的，尤其是在空间和时间方面。

紧接着的四章与感觉知识有关，更具体地是与“基本命题”有关。基本命题就是那些最直接地陈述了来自知觉的知识的命题。

我们说过，以某种逻辑顺序对构成我们的知识的命题作出安排，是认识论的任务；并且在这种顺序中，后出现的命题之所以被接受，是因为它们与先前出现的命题之间具有逻辑的关联。后来的命题并非必须从先前的命题中逻辑地演绎出来。所必需的是，为了认为后出现的命题可能是真的，先前的命题要为此提供任何可能存在的根据。当我们考虑经验知识时，在这个等级系统中最早出现的命题为所有其他命题提供了根据，而这些命题并不是从别的命题中演绎出来的，也并非是纯粹的任意的假定。它们也拥有根据，尽管它们的根据不是命题，而是被观察到的现象。这样的命题，就像上面所看到的那样，被我称为“基本”命题。它们履行了逻辑实证主义者赋予他们所谓的“记录命题”的功能。在我看来，逻辑实证主义者的缺点之一在于，他们的语

言学的偏见使得他们关于观察命题的理论成为模糊的和不能令人满意的。

接着，我们转移到了对“命题态度”的分析。“命题态度”指的是相信某某事情是这样的，渴望某某事情是这样的，怀疑某某事情是这样的，等等。不论对于逻辑学还是对于知识论来说，对这类现象的分析，尤其是关于信念的分析，都是重要的。我们发现，相信一个特定的命题并不必然涉及语词，而只需要相信者处于许多可能的状态之一，并且这些状态主要地（假如不是全部地）是由因果特性所定义的。当语词出现时，它们就“表达”了这个信念，而且假如该信念是真的，它们就“指示”了一个不同于该信念的事实。

关于真和假的理论自然地产生于我所提出的这些考虑。它是一种认识论的理论；那就是说，当存在着某种获得将会决定自身之真或假的知识的方法时，它才提供一种关于“真的”和“假的”的定义。这种理论使人想起了布劳威尔以及他对排中律的否定。因而，必须考虑是否可能给“真的”和“假的”一种非认识论的定义，并以此保护排中律。

最后，存在着这样的问题：假如语言的逻辑范畴符合于语言所处理的非语言世界中的成分，那么它们在多大程度上相符合？或者，换句话说：逻辑为某些形而上学理论提供一种基础了吗？尽管有了逻辑实证主义者说过的所有那些话，我还是倾向于以肯定的方式回答这个问题。但是，它是一个困难的问题；对此，我并无勇气妄下结论。

在本书以下的论述中，有三个论题我认为特别重要。

（1）本书论证了这个观点，即许多语词陈述都可以在一次单独经验的基础上得以证明。本书研究了这类陈述的特征，并主张它们必须总是被限定于属于观察者的自身经历（biography）的事情。它们可以是像“我看见了一块犬科动物的色片”这样的陈述，而不能是像“这里有一条狗”这样的陈述。在证明它是真的时，这后一类陈述总是包含着一些推论的成分。

（2）在每个断言中，必须把两个方面的问题分离开来。在主观性一面，断言“表达”了说话者的一种状态。在客观性一面，它企图“指示”一个“事实”，而且当它是真的时，它的企图就得到了实现。信念的心理学涉及的仅仅是主观性一面，而关于真或假的问题，也涉及客观性一面。我们发现，对语句所“表达”的东西的分析，使得关于“或者”、“并非”、“所有”及“有的”这类逻辑语词的意义的心理学理论成为可能。

（3）最后，存在着真理与知识之间的关系这个问题。人们多次尝试着根据“知识”来定义“真”，或者根据像“可证实性”这类涉及“知识”的概念来定义“真”。假如从逻辑上贯彻到底的话，这类尝试会导致一些我们没有理由去接受的荒谬结论。我断定，“真”是一个基本概念，并且“知识”必须以“真”来定义，而不是反过来以“知识”定义“真”。这蕴含着这样的推论：即使我们不能发现任何方法去获得或支持或反对一个命题的证据，该命题也可以是真的。它也意味着要部分地放弃得到逻辑实证主义者所支持的那种彻底的形而上学不可知论。

我们对知识的分析表明，除非对知识作出比我们所设想的严格得多的限制，我们将势必承认关于非证明性推论的原理，而且所说的这种推论也许难以和纯粹经验论相协调。这个问题在许多地方都出现了，但是我没有去讨论它。这部分是因为，要讨论这个问题，就需要写一本与本书一样厚的著作；但主要是因为，在解决这个问题上所作的任何尝试，都必须建立在对以下各章所考虑的事情作出分析的基础上，而且这种分析的正当性可能会被对其结果所进行的草率的研究所损害。

---

[1] “Socrates is mortal”和“Socrates est mortel”分别是英语和法语的句子，意思都是“苏格拉底是有死的”。——译注

[2] 汉穆拉比（？ ～公元前1750），古巴比伦王国国王（公元前1792～前1750）。——译注

[3] 这是艾耶尔先生使用的表达式。

[4] “似是而非的变项”在罗素著作的原文中是apparent variable，是罗素从皮亚诺那里借用来的术语，指的是这种变项看起来像是变项，其实并不是真正的变项（real variable）。因而，包含这类变项的表达式只能算作命题（即本书第十三章中所说的通过概括而得到的那类命题），而不能算作命题函项。——译注

第一章 词是什么

现在，我来对“什么是语词”这个问题作一预备性的考虑。但是，我现在所必须说的话将会在以后的阶段中通过细节性的讨论得到补充。

从最早的我们对其拥有历史记录的时代起，语词就已成为迷信恐惧的对象。知道敌人名字的人，通过这个名字，就可以获得对付敌人的魔力。我们仍然使用“以天道的名义”这类短语。人们容易同意“太初有言”这个说法。这种观点构成了柏拉图、卡尔纳普以及居于这两人之间的绝大多数哲学家的哲学的基础。

在我们能够理解语言之前，我们必须剥去其神秘的及引起恐惧的属性。本章的主要目的就在于做到这一点。

在考虑词的意义之前，让我们首先把它们作为可感世界中的现象来考察。从这个观点来看，词有四种类型：说出的、听到的、写下的，以及读到的。设定一种关于物质对象的常识的观点将是无害的，因为我们总是能够在后来把用常识的词项所说的话翻译成我们可能更喜爱的任何一种哲学语言。因而，将写下的词和读到的词合并到一起是可能的，其方法就是用物质对象代替每一个词。这种物质对象就是纽拉特所说的一团油墨；视具体情况不同，它是一个写下的或印出的词。写和读之间的区别当然是重要的，但是几乎每一件关于这种区别所需要说的事情，都可以通过联系说和听之间的差别而得到表达。

一个特定的词，比如说“狗”，可以被许多人在许多场合说出、听到、写下或阅读。我将把当人们说一个词时所发生的现象称为“语词的说出”，把当人们听到一个词时所发生的现象称为“语词的声音”，并将把那种构成了写下的或印出的词的物理对象称为“语词的形状”。当然，显而易见：由于其心理学的特征，即由于其拥有“企图”或者“意义”，语词的说出、声音及形状区别于其他东西的说出、声音及形状。

但是，目前我希望尽可能地把这些特征放在一边，而只考虑作为感官世界之一部分的语词的地位。

“狗”这个被说出的语词，并非是单个的存在体：它是发生在舌头、喉头以及喉道中的相似运动所组成的一个类。就像跳跃是由身体的运动所组成的一个类并且走动是由身体的运动所组成的另一个类一样，“狗”这个被说出的语词又是一个由身体的运动所组成的类。“狗”这个词是一个共相，这恰如狗 是一个共相一样。在不严格的意义上，我们说我们能够在两个场合说出同一个词“狗”，但是事实上我们所说出的是同一种类事物中的两个实例，这恰如当我们看到两条狗时我们所看到的也是同类事物中的两个实例一样。因而，在狗和“狗”这个词之间，并不存在着逻辑地位上的差别：每一个都是一般的，并且仅仅存在于实例之中。“狗”这个词是由语词的说出所构成的某个类，这正如狗 是由四足动物所构成的某个类一样。完全相似的论述也适用于听到的词以及写下的词。

可能会有人认为，当我坚持语词是一个共相时，我过分地强调了一个非常明显的事实。但是，每当我们不加小心时，就会有一种几乎是不可抑制的倾向把语词看成是一个事物，并主张当存在着许多狗时，“狗”这一个词就被应用于所有这些狗。因此，我们最终会认为，狗全都共同地具有某种狗类的本质，也就是“狗”这个词实际上意指的东西。这样，我们就回到了柏拉图，而那条狗则躺在天国中。然而，我们实际所拥有的东西，却是许多或多或少相似的声音；这些声音全都可以应用于许多或多或少相似的四足动物。

当我们试图定义“狗”这个被说出的词时，我们发现，如果我们不把意图考虑在内，我们就无法做到这一点。有些人说“dawg”，但我们认识到他们意指“狗”（dog）[1]。一个德国人习惯于说“dok”[2]；假如我们听到他说“De dok vaks hiss tail ven pleasst”[3]，我们就知道他已经说出了“狗”这个词的一个实例，尽管一个说出同一种声音的英国人此时说出了“码头”这个词的一个实例[4]。就写下的词而言，类似的考虑也适应于那些书法不好的人。因此，尽管与一种标准的声音或形状——即英国广播公司播音员的声音和字帖书写者的字体——相近似在

界定一个词的实例时是必要的，但它是不充分的，而且也无法精确界定与那种标准的声音或形状相近似的必要程度。正像狗是一个家族一样，词实际上也是一个家族[5]；而且，正像在进化过程中一定存在着某些居于狗与狼之间的过渡物种一样，在词与词之间也存在着若干不容易确定其归属的居间的情形。

在这方面，词的印刷体是最可取的。除非油墨褪色，对于一个视力正常的人来说，“狗”这个词是否印在一个特定的位置，几乎不会让人感到难以确定。实际上，印刷体是一种人工制品。人们把它设计出来，是为了满足我们分类的兴趣。字母A的两个实例是非常相似的，而且每一个都不同于字母B的实例。通过在白色的纸上使用黑色的印刷体，我们就在其背景之中十分鲜明地突出了每个字母。因此，一个印刷页就是由一组分离的并且容易辨认的形状构成的，从而它也就成了逻辑学家的天堂。但是，他一定不要自我欺骗地认为，书本外的世界同样地令人迷恋。

由于拥有“意义”，听到的、写下的或说出的词，不同于由别的身体的运动、声音或形状所组成的类。许多词只是在适当的语境中才是有意义的，像“比”、“或者”、“然而”这类语词都不能单独出现。在对意义进行解释时，我们不能从这类语词开始，因为它们是以其他语词的存在为前提的。然而，有一些词，包括儿童最先学会的所有那些词，是可以单独使用的；它们是专名、常见的动物的种类的名称、颜色的名称，等等。我称这些词为“对象词”，它们构成了对象语言。在以后的一章中，我对于这种语言将有很多话要说。这些语词具有多种特性：首先，它们的意义是通过直接面对对象而学会的，或者说它们的意义能够在直接面对对象时被人学会。这些对象就是它们所意指的东西，或者它们所意指的东西的实例。其次，它们不以其他语词的存在为前提。再次，它们当中的每一个词都可以依靠自身去表达一个完整的命题。你可以惊叫一声“火！”，但是你大喊一声“比！”则是毫无意义的。显然，对“意义”所作的任何解释都必须从这类语词开始，因为像“真”和“假”一样，“意义”也拥有一个意义的层次系统。该等级系统对应于语言的层次系统。

语词通过多种方式得到使用：叙述、请求、命令、想象，等等。但是，对象词的最基本的用途在于它的指示性功能；比如说，当一只狐狸出现时，大喊一声“狐狸”。几乎 同样基本的另一种用途是它的呼唤功能：使用一个专名是为了表达一种愿望，即希望被提到名字的那个人出现在眼前。但是，这并不是对象词真正 基本的用途，因为对象词的意义一定是在对象出现时才被学会的。（我排除了那些通过文字的定义而被学会的词，因为它们是以一种已经存在的语言为前提的。）

显然，知道一种语言就在于能够适当地使用语词，并且在听到这些词时能做出适当的行为。正如一个板球手没有必要了解关于碰撞与投掷物的数学理论一样，人们同样没有必要能够说出一个语词所意指的东西是什么。其实，就许多对象词而言，除非通过使用重言式，要说出 它们所意指的东西，严格地讲，一定是不可能的，因为语言就是从它们开始的。你只能通过指着某种红色的事物来解释（比如说）“红”这个词。当在“红”这个听到的词与红这种颜色之间的联想被建立起来时，一个儿童就理解了这个听到的词。当他注意到某种红的事物时能够说出“红”，并且有一种要这么说的冲动，他就已经掌握了“红”这个说出的词。

对于对象词的最初的学习是一回事；当言语这种工具已被掌握时，对言语的使用又是另外一回事。在成年人的生活中，所有言语，比如对某个名字的呼唤，从意图上来说都是祈使语气，尽管这不是非常明显的。当它似乎只是一个陈述时，它就应该以“知道……”（know that）这些语词作为开始。我们知道许多事情，而我们只是断言其中的一些。我们断言的那些事情就是我们希望我们的听者知道的那些事情。当我们看见一颗流星，并简单地说一声“瞧！”时，我们希望这一个词会让旁观者也能看到它。如果你有一位不受欢迎的来访者，你可能会把他踢下楼，或者你可能会说“滚出去！”由于后一种包含较少的肌肉运动，所以如果它能和前一种做法产生相同的效果，那么它将是更可取的。

因此，在成年人的生活中，当你使用一个语词时，你之所以使用它，通常不仅是因为这个词所“指称”的东西出现在感官之前或者出现于想象之中，而且也是因为你希望你的听者做出一些与它有关的事情。但是，对于一个正在学习说话的儿童来说，情况却并非如此；而且即使在后来的岁月中，情况也并非始终 如此，因为在有趣的场合使用语词成了一种自动的习惯。如果你突然看到了你误以为已经死去的一个朋友，那么你很可能会说出他的名字，即使他本人以及任何别的人都没有听到你的声音。但是，这类情况属于例外。

在语句的意义中，有三种心理学的成分：说出语句的外部原因、听到语句时所产生的效果，以及说话者期待它在听者身上所产生的效果。这第三种成分是导致语句被说出的原因的一部分。

一般说来，我们可以说：除了在某些例外情况下，言语就是由人们所发出的声音构成的，而发出声音的人指望别人做出他所期望的行为。然而，它的指示的及断言的能力仍然是基本的，因为正是有了这两种能力，当我们听到言语时，它才能导致我们以一种与环境中的某种特征相符合的方式去行动，而这种特征被说话者而非听者感知到了，或者由说话者从过去的知觉中所记起。当你在夜晚领着来访者走出你的房屋时，你可能会说“这里有两个向下的台阶。”你这么一说，就使得他在做出反应时好像自己也看到了这些台阶一样。然而，这意味着你对来访者有某种程度的善意。陈述事实绝非总是言语的目的；通过说话来骗人同样也是可能的。“语言被给予我们，是为了使我们能够隐瞒我们的思想。”因此，当我们把语言看成陈述事实的工具时，我们就不言而喻地假定了说话者身上的某些愿望。有趣的是，语言是能够 陈述事实的；同样有趣的是，它也能够 陈述谬误。当它陈述事实或者谬误时，其目的是希望在听者身上引起某种行为。假如听者是一个奴隶、一个儿童或者一条狗，那么通过比较简单地使用祈使语气，就可以产生效果了。然而，在说谎的效果和真话的效果之间存在着差别：只要人们期待着真理，谎言就只能产生人们想要的结果。事实上，除非假定说真话是一种通常的情况，没有人能够学会说话：假如当你的孩子看到一条狗时，你很随便地说出“猫”、“马”或者“鳄鱼”，

那么当它不是一条狗时，你将不能通过说“狗”来欺骗他。因此，说谎是一种派生的行为，它预设了说真话是一种通常的规则。

因此，情况显然是这样的：虽然绝大多数的句子主要是祈使的，但是除非通过对象词的指示性特征，它们就无法履行自身的功能，即导致听者做出某种行为。假设我说“跑！”，并且听我说话的那个人因此也就跑了起来，那么，这种情况之所以发生，仅仅是因为“跑”这个词指示了某种类型的行为。这种情况的最简单形式出现在军事训练中：由于建立了条件反射，以至于某种类型的声音（即表示命令的语词）产生某种类型的身体运动。我们可以说，既然如此，所说的这种声音就是所说的这种运动的名称。但是，那些并非身体运动的名称的语词，与身体的行为之间就较少具有一种直接的关联。

只是在某些情况下，语词的说出的“意义”才可能等同于人们企盼它在听者身上所产生的效果；表示命令的语词以及“瞧！”这个词就属于这种情况。但是，假如我说“瞧，有只狐狸！”那么我不仅寻求在听者身上产生某种行为，而且通过描述环境中的一个特征给了他一种行动的动力。就陈述性言语来说，“意义”和所企盼的效果之间的区别甚至是更明显的。

只是语句才会拥有被期待的效果，但是意义却并不仅仅限于语句。对象词拥有一种意义，这种意义并不依赖于对象词是否出现在语句中。

在最低层次的言语中，语句和单个语词之间并不存在差别。在这个层次上，单个的语词被用来指示它们所称呼的东西的那种可以被人感知到的出现。正是通过这种言语形式，对象词才获得了它们的意义，而且在这种言语形式中，每个词都是一种断言。在关于以可感方式出现的物体的断言之外，甚至在某些没有做到这一点的断言之外，任何事物都只能通过句子来获得。但是，假如语句包含着对象词，那么它们所断言的东西依赖于对象词的意义。有些语句并不包含对象词，它们是逻辑的和数学的语句。但是，所有经验陈述都包含对象词，或者通过对象词而得到定义的词典词。因此，在关于经验知识的理论中，对象词的意义是根本的，因为正是通过它们，语言和非语言

现象才联系了起来，其联系的方式使得语言能够表达经验的真理或谬误。

---

[1] 在英语中，“dawg”和“dog”指的都是狗，但前者是一种更为口语化的说法。罗素在这里是说，有些英国人喜欢说“dawg”，而不说“dog”，但是他们所说的意思就是“dog”。——译注

[2] 这里的意思是说，一个德国人在说英语“dog”时，会说成“dok”。——译注

[3] 德国人在说英语“The dog wags his tail when pleased”（狗高兴时就摇尾巴）这句话时，会说成“De dok vaks hiss tail ven pleasst”。——译注

[4] 这里的意思是说，有的英国人在说“The dog wags his tail when pleased”（狗高兴时就摇尾巴）这句话时，也把“dog”说成“dock”（码头）。——译注

[5] 我借用了维特根斯坦处理这个问题的方法。

第二章 句子、句法和词性

语句可以是疑问式的、希求式的、感叹式的或祈使式的，也可以是陈述式的。在我们余下的绝大部分的讨论中，我们可以仅限于讨论陈述句，因为这些语句单独地是真的或假的。除了是真的或假的之外，陈述句还有另外两种让我们觉得有趣的特性，而且其他语句也拥有这两种特性。这两种特性中的第一种是：它们是由语词构成的，并且拥有某种意义，而这种意义则来源于它们所包含的语词的意义。第二种特性是：它们具有某种统一性；通过这种统一性，它们就可以具备一些作为其构成成分的语词所不具备的特性。

对于这三种特性的每一种，我们都需要作些研究。让我们从语句的统一性开始。

单一的语法句子从逻辑上看可能不是单一的。从逻辑上来看，"我走了出去，并且发现下雨了"这个语句，是无法同"我走了出去"和"我发现下雨了"这两个语句相区分的。但是，"当我走出去时，我发现下雨了"却是逻辑上单一的语句，它断言了两个现象是同时发生的。从逻辑上看，"恺撒和庞培是伟大的将军"是两个语句。但是，"在他们都是将军这一点上，恺撒和庞培是相似的"从逻辑上看却是单一语句。有的语句从逻辑上看并非是单一的，而是由两个断言组成的，并且这两个断言是通过"并且"或者"但是"或者"尽管"或者某个类似的连词连接在一起的。为了我们的目的，把这类语句排除在外将是方便的。就我们的目的而言，单一语句一定是这样的语句：它说出了某种事物，而这某种事物是无法通过两个单独的更简单的语句来表达的。

接下来，考虑像"如果你将生病，我会难过的"这样的句子。这个语句无法分成"我会难过的"和"你将生病"这两个句子。它具有我们要求语句所具有的那种统一性。但是，它具有某些语句所不具有的一种复杂性。如果不考虑时态的话，那么它陈述了在"我难过"和"你生病

了”这两个句子之间的一种关系。我们可以把它解释成断言了下述情况的语句：不管何时，只要这两个句子中的第二个是真的，那么第一个也是真的。相对于作为它们构成成分的语句，这样的句子可以被称为“分子式的”；根据同样的对比关系，这些作为它们构成成分的语句则可称为“原子式的”。在一种非相对的意义上，某些语句究竟是不是“原子式的”，在眼下可以作为一个尚容争论的问题。但是，当我们在考虑什么东西产生了语句的统一性时，只要发现一个语句是分子式的，我们最好还是把注意力首先转移到它的原子上。大致地说，一个原子语句就是只包含一个动词的语句。但是，这种说法只是在一种严格的逻辑语言中才是精确的。

这个问题绝不简单。假设我先说出“A”，然后说出“B”，你就可以作出这样的判断：“声音‘A’先于声音‘B’。”但是，这含有“声音‘A’出现了”和“声音‘B’出现了”这两层意思，并补充进另外一层意思，即一个现象在另外一个现象之前。因此，你的陈述实际上类似于这样的一个陈述：“在我出去之后，我把衣服弄湿了。”它是一个分子陈述，其原子是“A出现了”和“B出现了”。那么，当我们说“A出现了”，我们的意思是什么呢？我们意味着：存在着一种属于某个类的声音，这个类被称为“A”。因此，当我们说“A先于B”时，我们的陈述就包含了一种隐藏的逻辑形式。这种逻辑形式和以下这个陈述的逻辑形式是相同的：“首先出现了狗吠的声音，然后出现了马嘶的声音。”

让我们来对这个问题作一番稍微深入的探讨。我先说“A”，然后又说“我刚才说了什么？”你接着回答说“你说了‘A’”。现在，当你在这个回答中说出“A”时你所发出的声音不同于我原先发出的声音。因此，假如“A”就是某一特定声音的名称，你的陈述就是错误的。仅仅是因为“A”是一类 声音的名称，你的陈述才是正确的。你的陈述对我所发出的声音进行了正确的归类，这就好像你说“你发出了狗吠般的声音”一样。这种情况表明了语言是如何把我们逼进了一般性之中的——甚至当我们最想避免这种一般性的时候。假如我们想要谈论我所发出的那种特定的声音，我们就应该给它一个专名，比如说“汤姆”，并且当你说“A”时，你所发出的声音我们将称之为“迪克”。然后我们就可以说：“汤姆和迪克都属于A类声音。”我们可以说“我说了汤姆”，但不可

以说“我说了‘汤姆’”。严格地讲，我们不应该说“我说了‘A’”，而应该说“我说了一个‘A’”。所有这些都说明了一个一般原理：当我们使用一个像“A”或“人”这样的一般词项时，我们想到的不是共相而是一个实例，并且眼前出现的这个实例与想到的那个实例相类似。当我们说“我说了‘A’”时，实际上我们的意思是“我发出了一种声音，它非常类似于我即将就要发出的声音‘A’”。然而，这已经是题外话了。

我们将回到这个假定，即：我先说了“A”，然后说了“B”。我们将把我第一次发出的特定的声音现象称为“汤姆”，并把我第二次发出的特定的声音现象称为“哈利”。然后，我们就可以说“汤姆先于哈利”。这就是当我们说“声音‘A’先于声音‘B’”时实际上所要表达的意思。现在，我们似乎终于得到了一个并非仅仅对声音现象进行归类的原子语句。

可能有人会提出这样的反对意见：当我说“汤姆先于哈利”时，这包含了“汤姆出现了”和“哈利出现了”这两层意思，这正如当我说“声音‘A’先于声音‘B’”时，也包含着“‘A’出现了”和“‘B’出现了”这两层意思一样。我认为，这种看法是一种逻辑的错误。当我说一个类中的某个未经特别指明的分子出现时，只要我知道我所说的是哪一个类，我的陈述就是有意义的。但是，就一个真正的专名来说，除非它命名了某种事物，它是无意义的；而且，假如它命名了某种事物，那种事物就一定出现了。这似乎可以让人联想到本体论的证明，但是它确实仅仅是“名称”的定义的一个部分。一个专名命名了某种事物，而且并不存在着关于这种事物的许多 实例。它是通过一种特别的约定来命名这种事物的，而不是通过摹状词——摹状词是由先前已被赋予意义的语词组成的——来命名的。当我们说“汤姆先于哈利”时，我们并不是以“汤姆出现了”和“哈利出现了”作为前提的。严格说来，“汤姆出现了”和“哈利出现了”都是无意义的。这里所说的“汤姆”和“哈利”都是特定声音的名称。

在实践中，人们并不把专名给予单个的短暂的现象，因为绝大多数这类现象都不会让人产生足够的兴趣。当我们有时提到它们时，我们是通过“恺撒之死”和“基督的诞生”这样的摹状词来做到这一点的。

目前，如果借用物理学的术语来说的话，我们是把专名给予了某些特定的时空片段，比如，苏格拉底、法国或月球等等。以前，据说我们是把专名给予了实体或实体的集合。但是，现在我们必须找出一个不同的用语来表达专名所指的对象。

在实践中，专名总是拥有许多现象，但是它并不是像类名称那样拥有现象的：那些分离的现象是这个名称所意指的东西的某些部分，而非它的某些实例 。比如说，考虑一下“恺撒死了”。“死”是用来代表许多现象的一个共用语词，这些现象相互之间拥有某些相似之处；但是它并非必然是存在于时间与空间中的某种相互联系。在这些现象当中，每一个现象都是一个 死。正好与此相反，“恺撒”代表了一系列聚集在一块的现象，而非一系列各别的现象。当我们说“恺撒死了”时，我们其实是在说：恺撒这个系列现象当中的一个现象是死这个类中的一个分子。这个现象被称之为“恺撒之死”。

从逻辑的观点来看，专名可以被赋予时空中的某个连续部分（肉眼可以看得到的连续性就可以了）。一个人生命中的两个阶段可能会拥有不同的名称；例如，艾布拉姆和亚伯拉罕，或者，奥克塔维厄斯和奥古斯塔斯。“宇宙”可以看成是给予全部的时空的一个专名。我们能够 把专名给予时空中的很小的部分，只要它们的大小足以被人察觉到。假如在某个特定日期的下午六时，我说了一次“A”，我们就能够把一个专名给予这个声音，或者更具体地说，给予眼前的某个人在听我说话时所拥有的那种听觉。但是，即使当我们达到这种细微的程度时，我们仍然不能说我们命名了某种没有结构的事物。因此，至少在目前来说，我们可以假定：每一个专名都是一个结构的名称，而不是某种缺乏部分的事物的名称。但是，这是一个经验的事实，而非一种逻辑的必然性。

如果我们要避免一些非语言学的问题上的纠缠，我们必须根据语句的复杂性来区分语句，但不是根据它们碰巧所拥有的复杂性，而是根据包含在其形式中的复杂性。“亚历山大先于恺撒”之所以是复杂的，是由于亚历山大和恺撒所具有的那种复杂性。但是，“x先于y”，根据其形式，并不意味着x和y是复杂的。事实上，由于在恺撒出生之

前亚历山大就死了，所以亚历山大的每一个构成成分都先于恺撒的每一个构成成分。我们因而可以把“x先于y”作为原子形式 的命题来接受，即使我们不能实际提到给出了一个原子命题的一个x和一个y。那么，我们将说，一种命题形式 是原子式的，假如一个命题拥有这种形式这一事实，在逻辑上并不意味着它是由从属命题所组成的一个结构。而且，我们还将补充说，从逻辑上看，一个专名并非必然要命名一种拥有若干部分的结构。

对于这种尝试即揭示何种东西构成了一个语句所拥有的那种基本的统一性，上述的讨论是一种必要的准备。这是因为，这种统一性，无论其性质可能是什么，都明显存在于原子形式的语句中，并且应该首先在这类语句中得以考察。

在每个有含义的语句中，在其所包含的几个语词——除去那些仅仅用来揭示句法结构的语词——的意义之间，必须存在着某种联系。我们发现，“恺撒死了”断言了在恺撒和死这两个类之间存在着一个共同的分子，而恺撒和死这两个类都是由事件组成的。这仅仅是语句所能断言的那些关系中的一种。在每一种情况下，句法都表明了所断言的那种关系是什么。有些情况要比“恺撒死了”更为简单，另外一些情况要比它复杂。假设我指着一株黄水仙，然后说“这是黄的”。这里所说的“这”，可以看成是我目前的视野中的一个部分的专名，而“黄的”则可以看成一个类名称。按照这样的解释，这个命题要比“恺撒死了”简单，因为它对某个给定的对象归了类。它在逻辑上类似于“这是一个死”。在我们能够知道两个类有一个共同的分子即“恺撒死了”所断言的东西之前，我们必须能够知道这样的命题。但是，“这是黄的”并不像它所看起来的那样简单。当儿童在学习“黄的”这个词的意义时，首先存在着一个对象，或者不如说，一个对象的集合；而根据定义，这个对象是黄的。然后，存在着一种知觉，即别的对象在颜色上类似于那个黄色的对象。因此，当我们对一个儿童说“这是黄的”时，我们要向他传达的意思是（若能如愿以偿的话）：“这在颜色上类似于一个对象；根据定义，这个对象是黄色的。”所以，分类性的命题，或者说，诸如确定属性的命题，实际上是断言了某种类似性的命题。如果是这样的话，最简单的命题也是关系命题。

然而，在对称关系和不对称关系之间存在着一种区别。一种关系，如果在x和y之间成立，而且在y和x之间也成立，那么就是对称的。一种关系，如果在x和y之间成立，而在y和x之间并不成立，那么就是不对称的。因此，类似性是对称的，不类似性也是对称的。但是，“在……之前”、“比……大”以及“在……的右边”等等，则是不对称的。也有一些关系，它们既不是对称的，也不是不对称的；“兄弟”就是一个例子，这是因为，如果x是y的兄弟，y则可能是x的姐妹。这些关系以及不对称的关系，被称为非对称关系。非对称关系是极其重要的，许多著名的哲学观点都由于非对称关系的存在而被驳倒了。

让我们试图陈述一下关于非对称关系的语言事实究竟是什么。“布鲁图杀死了恺撒”和“恺撒杀死了布鲁图”这两个句子都是由相同的语词组成的，并且在每一种情况下，这些语词都是根据时间顺序排列的。不过，在这两个语句中，一个是真的，另一个则是假的。当然，为了达到这个目的而对词序所作的这种使用，当然并非本质性的；相反，拉丁语就使用了曲折变化的形式。但是，假如你曾经是一个教授主格和宾格之间的区别的古罗马语教师，那么你就会被迫在某个方面引进非对称关系，而且你会发现通过时间和空间的顺序来解释这些关系是合乎自然的。暂且考虑一下布鲁图杀死恺撒时所发生的情况：一把匕首迅速地从布鲁图移向了恺撒。其抽象的结构是“A从B移向了C”，而且我们所关心的那个事实是：它与“A从C移向了B”有所不同。有两个事件，一个是“A朝向B”，另外一个是“A朝向C”，我们将分别称它们为x 和y 。如果A从B移向了C，那么x 先于y ；如果A从C移向了B，那么y 先于x 。因而，“布鲁图杀死了恺撒”和“恺撒杀死了布鲁图”之间的差别，最终来源于“x 先于y ”和“y 先于x ”之间的差别，这里的x 和y 都是事件。类似地，在视野中，也存在着上下以及左右两种空间关系，它们都拥有同一种特性即不对称性。“比……明亮”，“比……声音大”，以及一般说来作为比较级的语词，也都是不对称的。

就不对称关系来说，语句的统一性尤为明显：“x 先于y ”和“y 先于x ”都是由同样的语词构成的，并且这些语词都是根据同一种关系即时间顺序来排列的。在这两个语句所包含的成分中，没有任何东西可以把一个与另一个区分开来。这两个语句之间的差别不在于它们所包含

的各个部分；只是作为整体来看，它们之间才有所不同。这就是当我说到语句是一个统一体时所要表达的意思。

在这一点上，如果要想避免混乱，那么，重要的是应该记住语词是共相。[1] 在“x 先于y ”和“y 先于x ”这两次语句的说出中，两次出现的符号“x ”并不是同一个东西，两次出现的符号“y ”也是如此。让S_1 和S_2 分别作为专名来代表这两次语句的说出，X_1 和X_2 分别作为专名来代表“x” 的两次说出，Y_1 和Y_2 分别作为专名来代表“y” 的两次说出，P_1 和P_2 分别作为专名来代表“先于”的两次说出，那么S_1 就是由X_1 、P_1 和Y_1 这三次说出按照本来那样的顺序组成的，S_2 就是由X_2 、P_2 和Y_2 这三次说出按照本来那样的顺序组成的。在每一种情况下，这种顺序都是一个历史的事实；它就像亚历山大先于恺撒这个事实一样，是确定的并且不可更改的。当我们看到语词的顺序可以改变，并且看到正如我们可以容易地说出“布鲁图杀死恺撒”那样，我们也可以同样容易地说出“恺撒杀死布鲁图”时，我们就倾向于认为语词是确定的事物，并且能够对它们作出不同的排列。这种看法是错误的。语词是抽象物，而且语词的说出仅仅能够拥有它们确实拥有的任何一种顺序。尽管语词的说出的过程是短暂的，但是它们生生灭灭，而且不能复活。每一件事物都拥有它所拥有的那种排列，而且不能重新对它作出排列。

我并不希望被认为是在不必要地卖弄学问，而且我将因而指出，为了理解可能性 ，有必要把这个问题弄清楚。我们说，说出或者“布鲁图杀死恺撒”或者“恺撒杀死布鲁图”是可能的 ；而且我们没有认识到，这完全类似于这个事实：有可能在一种场合一个男人在一个女人的左边，并且在另一种场合另一个男人在另一个女人的右边。让β 代表由“布鲁图”这个被说出的语词的被说出所组成的那个类，$\varkappa$ 代表由“杀死”这个被说出的语词的被说出所组成的那个类，γ 代表由“恺撒”这个被说出的语词的被说出所组成的那个类，那么，说我们能够说出或者“布鲁图杀死恺撒”或者“恺撒杀死布鲁图”，就等于说：（1）存在着x、 P、y 这些现象；在这些现象中，x 是β 的一个分子，P是$\varkappa$ 的一个分子，y 是γ的一个分子，x 正好在P之前，P正好在y 之前；（2）存在着 x' 、P'、y' 这些现象，它们都满足上述关于β、$\varkappa$、γ 的分子资

格的条件；但是，在这些现象中，*y'* 正好在P'之前，而P'正好在*x'* 之前。我主张：在所有关于可能性的情形中，存在一个作为一个变项的主词；而且按照规定，它满足该变项的许多值所满足的某个条件；此外，在这些值中，一些值还满足了其他一些值所没有满足的另外一个条件；那么我们就说这个主词满足这另外一个条件是“可能的”。用符号来表示的话，如果“øx并且ψx”和“øx并且非ψx”对于x的某些适当的值来说都是真的，那么，如果给定了ϕx，则ψx是可能的，而非必然的。（人们必须把经验的必然性与逻辑的必然性区分开来，但是我并不想研究这个问题。）

我们还将注意到另外一个问题。当我们说“*x* P *y*”和“*y* P *x*”（P是一种不对称关系）这两个语句不相容时，符号*x* 和*y* 都是共相，因为在我们的陈述中，存在着*x* 的两个实例和*y* 的两个实例。但是，它们一定都是殊相的名称。“白天先于夜晚”和“夜晚先于白天”都是真的。因此，在这类情况下，在符号与其意义之间缺乏一种逻辑的同质性：符号是共相，而意义是殊相。这种逻辑异质性很容易导致混乱。所有的符号都属于同一种逻辑类型：它们是由若干类似的语词的说出所组成的类、由若干类似的声音所组成的类，或者由若干类似的形状所组成的类，但是它们的意义可以属于任何一种类型，或者某种不确定的类型，比如“类型”一词自身的意义就属于不确定的类型。一个符号与其意义之间的关系，必然会随着其意义类型的变化而有所变化。在符号理论中，这个事实很重要。

由于现在已经澄清了当我们说同一个词可以出现在两个不同的语句中时可能产生的混乱，因此我们可以自由地使用这种表述方式了；这正如下述情况一样：我们可以说“人们将会在非洲和伦敦动物园里发现长颈鹿”，同时却不会让人误以为这句话就任何特定的长颈鹿来说都是真的。

在像英语这样的语言中，由于语词的顺序对于语句的意义来说是关键性的，我们可以把非对称关系问题陈述如下。假定有一组可以组成一个句子的语词，那么时常会发生这样的情况：它能够组成两个或更多的句子，而在这些句子中，其中一个是真的，而其他语句则是假

的，并且这些句子是随着语词排序的变化而变化的。因而，无论如何，在某些情况下，语句的意义是由语词的序列 所决定的，而非由语词所构成的类 决定的。在这些情况下，语句的意义不可能通过把几个语词的意义集合到一块而得到。假如一个人知道谁是布鲁图，谁是恺撒，以及什么是杀死，那么当他听到“布鲁图杀死恺撒”这个句子时，他仍然不知道是谁杀死了谁。要知道这一点，他既需要句法，也需要词汇，因为只是作为整体，语句的形式才会对意义有所贡献。[2]

为了避免不必要的啰嗦，现在让我们假设只有被说出的言语。那么，所有的语词都有 一种时间顺序，而某些语词则断言了 一种时间顺序。我们知道，如果“*x* ”和“*y* ”是特定事件的名称，那么，若“*x* 先于*y* ”是一个真语句时，则“*y* 先于*x* ”是一个假语句。我现在的问题是这样的：我们能够不用与语言有关的词项而用与事件有关的词项来陈述等值于上述说法的某种东西吗？情况似乎是这样的：我们所关心的是时间关系的特征，然而当我们试图陈述这种特征是什么时，我们好像被迫去陈述某些描述时间关系的语句的特征。而且，适用于时间关系的东西也同样适用于所有别的不对称的关系。

当我听到“布鲁图杀死恺撒”这个句子时，我就感知到了这些语词在时间上的先后顺序。假如我没有感知到这种顺序，我就不可能知道我所听到的是这个句子而非“恺撒杀死布鲁图”。如果我通过“‘布鲁图’在‘杀死’之前”和“‘杀死’在‘恺撒’之前”这两个语句来进一步断言这种时间顺序，那么我一定可以再次意识到包含在这些句子中的时间顺序。因此，在我们没有断言某些事件拥有时间顺序的情况下，我们一定意识到了这些事件的时间顺序，因为如果不是这样的话，我们就将陷入一种无穷倒退。在这样的情况下，我们所意识到的东西是什么呢？

下述内容是一种可以推荐的理论：当我们听到“布鲁图”这个词时，存在着一种经验，它类似于当我们听到逐渐消失的铃声时所拥有的经验；假如这个词是刚才听到的，那么现在仍然会有一种渐渐逝去的感觉，并且它类似于刚才的感觉，但是更微弱了。因而，当我们刚

刚听完“布鲁图杀死恺撒”这个句子时，我们还会有一种听觉。这种听觉可以形象地表示如下：

布鲁图 杀死 恺撒；

而当我们刚刚听完“恺撒杀死布鲁图”这个句子时，我们的感觉可以形象地表示如下：

恺撒 杀死 布鲁图 。

这是两种不同的感觉，并且我们可以认为，正是这种不同使得我们认识到了时间上的顺序。根据这种理论，当我们区分“布鲁图杀死恺撒”和“恺撒杀死布鲁图”时，我们并不是在由完全类似的部分——这些部分是前后相继的——所构成的两个整体之间进行区分，而是在由多少有点不类似的部分——这些部分是同时出现的——所构成的两个整体之间进行区分。每一个整体的特征都是由自身的组成成分所刻画的，而且不必进一步提及某种顺序上的排列。

在这种理论中，毫无疑问有一种真理的成分。作为一种心理学的事实，显然存在着某些可以归之为感觉的现象，并且在这些感觉中，现在的某种声音会与片刻之前听到的某种声音的逐渐消失的幽灵结合到一起。但是，假如只有这一点，我们就不会知道过去的那些事件已经发生了。假设存在着渐渐逝去的感觉，那么我们如何知道在这些感觉与它们首次出现时的感觉之间所存在的某些相似与差别呢？如果我们真的仅仅知道事实上与过去现象相关联的当前现象，那么我们绝不能知道这种关联是什么。显然在某种意义上，我们有时确实知道过去的事情，但这不是从现在的事情中推论出来的，而是通过某种直接的方式知道的，这种直接的方式就是我们了解现在的事情所采用的方式。因为如果不是这样，那么现在发生的任何事情都不会使我们设想存在着一个过去，甚至也不会使我们理解这种设想本身。

让我们回到这个命题：“如果x 先于y ，那么y 不先于x 。”似乎 很明显，我们不是从经验上知道这个命题的，但它似乎也 不是一个逻辑命题。[3] 然而，我也看不出我们如何能够把它解释为一种语言上的约定。“x 先于y ”这个命题可以在经验的基础上得到断定。我们是说，如果这种经验出现了，那么能够产生“y 先于x ”这个命题的任何一种经验

都不会出现。显而易见，不管我们怎么重新陈述这个问题，在我们的陈述中的某个地方，一定存在着一种否定的成分；而且我认为，同样显而易见的是，否定把我们带进了语言的王国。当我们说“*y* 不先于*x* ”时，我们似乎只能意味着“语句‘*y* 先于*x* ’是假的”。因为，假如我们接受任何一种别的解释，那么由于我们将在后面给出的理由，我们就必须承认我们可以感知否定的事实；而承认这一点即我们可以感知否定的事实，似乎 是荒谬的，但也可能并不荒谬。我认为，关于“如果”这个语词，我们也可以说些类似的话：当这个词出现的时候，它一定是用于一个句子的。因此，我们正在考察的这个命题似乎应该陈述如下：“假如x 和y 是表示事件的专名，那么在‘x 先于y ’和‘ y 先于x ’这两个句子中，至少有一个是假的。”要想更进一步论述这个问题，就需要对假进行定义。因此，我们将暂时放下这个问题，直到我们对真与假作出讨论之后。

词性，就如它们在语法中所表现出来的那样，和逻辑句法之间并没有十分密切的关系。“在……之前”（before）是一个介词，而“先于”（precedes）是一个动词，但是它们意指同一种东西。对一个句子来说，动词似乎是关键性的。但是，在许多语言中都是没有动词的，甚至在诸如“欲速则不达”（More haste，less speed）这样的英语习语中，也是缺少动词的。然而，根据逻辑句法构造一种逻辑语言是有可能的，而且当它既已被构造时，在日常语言中发现一些逻辑语言的迹象也是有可能的。

逻辑学的最完善的部分是联结词理论。就像它们在逻辑学中那样，这些语词仅仅出现在整体的语句之间。它们产生了分子语句。分子语句中的诸原子被这些联结词分隔开了。这个部分的主题已经被充分地解决了，我们没有必要在此多费时间。此外，我们前面所关心的所有问题都是因为原子形式的语句而产生的。

我们来考虑以下几个句子：（1）这是黄的；（2）这个在那个之前；（3）A把一本书给了B。

（1）在“这是黄的”中，“这”这个词是一个专名。的确，在其他的场合，其他的对象被称为“这”；而这同样适用于“约翰”：当我们说“约

翰在这里”时，我们并不意味着“由人所构成的且被称之为‘约翰’的那个类中的某个分子在这里”。我们认为这个名称仅仅属于一个人。语词“这”的情况与此完全相同。[4]语词“人”（men）适用于所有被分别称之为“一个人”的那些对象，但是，语词“这些”并不适用于在不同场合所有被分别称之为“这”的那些对象。

“黄的”这个词更困难些。就像上面所提到的那样，它似乎意味着“在颜色上类似于某个对象”；而根据定义，这个对象是黄的。当然，严格说来，由于存在着多种程度的黄色，我们需要许多对象，而根据定义，它们都是黄色的；然而，人们可以不考虑这种复杂性。但是，由于我们可以把颜色上的类似性同其他方面（比如说在形状上）的类似性区分开来，所以为了获得“黄的”这个词的意义，我们并不回避某种程度的必要的抽象性。[5]我们无法看到没有形状的颜色，也无法看到没有颜色的形状；但是我们能够感知到下述两种类似性之间的差别：在一个黄色的圈状物与一个黄色的三角形之间所存在的类似性，以及在一个黄色的圈状物与一个红色的圈状物之间所存在的类似性。因此，可感的谓词，比如“黄的”、“红的”、“响亮的”、“硬的”等等，看来都源自各种关于类似性的知觉。这种说法也适用于非常一般的谓词，比如“看得到的”、“听得到的”、“触得到的”等等。因而，再回到“这是黄的”这个句子：它的意义似乎是“这个和那个具有颜色上的类似性”，这里的“这个”和“那个”都是专名；按照定义，被称为“那个”的对象是黄的，而颜色上的类似性是一种可以感知到的二元关系。我们将发现，颜色类似性是一种对称关系。之所以有可能把“黄的”看成一个谓词并且不去进行比较，其原因正在于此。事实上，关于这种比较所说的话可能仅仅适用于对于“黄的”这个语词的学习 。也许，当已被学会时，它就确实是一个谓词。[6]

（2）“这个在那个之前”已经被讨论过了。由于“在……之前”这种关系是不对称的，我们不能认为这个命题把一个共同的谓词给了这个和那个。而假如我们认为它把两个不同的谓词（比如说日期）给了这个和那个，这两个谓词自身之间就必须拥有一种与“在……之前”相符合的不对称关系。从形式上看，我们可以把它的意义看成是“这个的日期比那个的日期早”，但是，恰如“在……之前”一样，“比……早”同样

是一种不对称关系。要发现一种逻辑的方法，以便从对称的材料中发现产生不对称的材料，是不容易的。[7]

像“黄的”这个词一样，“在……之前”一词也可以从比较中产生。我们可以从某个非常显著的关于先后顺序的例子比如一个敲响十二点的时钟开始，并且通过与这个报时钟没有其他方面的明显类似性的另外一些关于先后顺序的例子，逐渐地把注意力集中到先后顺序本身。然而，似乎清楚的是，不管关于“黄的”这个词的情况如何，就“在……之前”来说，这种情况只适应于对于它的学习。像“在……之前”或者“颜色上的类似性”这类语词的意义不可能总是从比较中获得，因为这会导致无穷的后退。比较是产生抽象的一种必要的刺激物，而至少就相似性而言，抽象一定是可能的。而假如在相似性方面抽象是可能的，那么若在别的地方否定它，则是不太合适的。

说我们理解“在……之前”这个词，就等于说，当我们在一个时间的先后顺序中感知到两个事件A和B时，我们知道应该说“A在B之前”还是应该说“B在A之前”，并且就二者之一来说，我们知道它描述了我们所感知到的东西。

（3）“A把一本书给了B。”这句话意味着：“存在一个x，并且A把x给了B，且x是具有书的性质的。”眼下，使用“具有书的性质的”这个词，是为了意指书籍所具有的那种确定的性质。让我们来把注意力集中在“A把C给了B”上面——这里的A、B、C都是专名。（由“存在一个x，并且……”所引发的问题，我们不久就会加以考虑。）我想考虑的问题是：什么现象为这个陈述的真理性提供了证据？如果我们不想通过道听途说，而想通过我们自己的感官证据知道它的真理性，我们就必须看见A和B，而且看见A手里拿着C，将C移向了B，并最终把C放到了B的双手中。（我现在假定C是像一本书那样的某种小的物体，而不是像财产权，或者版权，或者要通过一种复杂的法律上的抽象过程才能被占有的任何其他事物之类的东西。）这在逻辑上类似于“布鲁图用一把匕首杀死了恺撒”。关键的是，A、B和C应该在一个有限的时间段中自始至终都以一种可以让人感觉到的方式出现，并且在这个时间段内，C与A和B之间的空间关系发生了改变。如果以图解的方式来

表达的话，其最简洁的几何学图式如下所述：首先，我们看到了三种形状A_1、B_1和C_1，其中C_1靠近A_1，然后我们看到了三种非常类似的形状A_2、B_2和C_2，其中C_2靠近A_2（我忽略了许多细微之处）。单独地来看，这两个事实中的任何一个都不充分。被断言的东西，正是它们在一个非常短暂的过程中前后相继地出现。真正说来，甚至连下述这一点也是不充分的：我们必须认为A_1和A_2、B_1和B_2、 C_1和C_2都分别是同一个物质对象所表现出来的现象，不管可能会对这些物质对象如何加以定义。我将忽略这个事实，即"给予"这种行为包含着意图。但是即便如此，这些复杂性也是需要引起注意的。乍看上去，所包含的内容最少的断言似乎一定是类似下述的某种东西："A_1、B_1和C_1是在同一时间中三个物质对象所表现出来的现象，A_2、B_2和C_2是'相同的'三个物质对象在稍微靠后的一个时间中所表现出来的现象。C_1接触到了A_1，但没有接触到B_1；C_2接触到了B_2，但没有接触到A_2。"我没有考察用来表明在不同时间出现的两种现象是由"同一种"对象的现象所需要的证据。这最终是一个物理学的问题；但在实践上以及法庭上，人们容许采用某些更简单的方法。对我们来说，重要之处在于，我们显然获得了一个包含六个项的原子形式。这种原子形式是："C_1同A_1之间的接近性及其同B_1之间的相对遥远性，是一种稍微早于C_2同B_2之间的接近性及其同A_2之间的相对遥远性的现象。"我们很想断定：假如我们要想拥有诸如一个人把一个对象递给另一个人这类事情的可感的证据，我们就无法回避带有这种程度的复杂性的原子形式。

但是，这也许是一个错误。考虑一下这些命题：C_1接近A_1，C_1远离B_1，A_1与B_1同时，B_1与C_1同时，A_1稍微早于A_2，A_2与B_2同时，B_2与C_2同时，C_2接近B_2，C_2远离A_2。这个由九个命题所构成的集合，在逻辑上等值于一个包含了A_1、B_1、C_1、A_2、B_2、C_2的命题。因此，这一个 命题也许是一个推论，而不是作为论据的材料。这里还有一个困难："接近"和"远离"都是一些相对的词项。在天文学中，金星接近于地球，但这并不是从那种把某物递给了别的某个人的角度来看的。然而，我们能够避免这种情况。我们可以用"C_1触及A_1"来代替"C_1接近A_1"，并且用"某个事物在C_1和B_1之间"代替"C_1远离

B_1”。这里的“触及”和“在……之间”都是视觉材料。因此，“在……之间”这种涉及三个项的关系似乎就是我们所需要的最复杂的材料了。

正如我们将会看到的那样，原子形式的重要性及其自身的矛盾之处在于，所有不是通过推论而是通过观察去证实的命题，或者说，至少所有这类非心理学的命题，都是这些形式的命题。也就是说，如果加以充分的注意的话，所有体现了经验物理学材料的语句都将断言或否定某些原子形式的命题。从理论上说，所有其他形式的物理学语句，都可以通过这些形式的语句来（根据实际情况）加以证实或否证，或者说，来证明它们是可能的或不可能的。而且，我们不应该把任何一种能够通过别的论据性材料从逻辑上加以证实或否证的东西作为论据性材料。但是，这只是预期的目标。

在一个以严格的逻辑语言表达的原子形式的语句中，存在着为数有限的专名（专名的数目可以是从1往上去的任何一个有限数），而且在这个原子语句中，还存在一个不是专名的语词。实际的例子有：“*x*是黄的”、“*x* 比*y* 早”、“*x* 在*y* 和*z* 之间”等等。专名可以出现在一切形式的原子语句中，而不是专名的语词只能出现在拥有适当数量的专名的原子语句中；根据这一事实，我们就能够把专名与其他语词区分开来。因此，“黄的”需要一个专名，“比……早”需要两个专名，“在……之间”需要三个专名。这类词项被称为谓词、二元关系、三元关系等等。有时候，为了保持一致性，谓词也被称为一元关系。

我现在开始论述那些不能出现在原子形式中而且又非联结词的词类。“一个”（a）、“这个”（the）、“所有”（all）、“有的”（some）、“许多”（many）、“没有”（none）等等，都是这类语词。我认为，“并非”一词也应该加到这些词中来，但它类似于联结词。让我们从“一个”开始，并且假设你如实地说出了“我看到过一个人”。显然，“一个人”并不是人们可以看见的那类事物，它是一种逻辑的抽象。你所看到的是某种特定的形状。我们将用专名A来称呼这种形状，并且你判断说“A是人的（human）”。“我看到过A”和“A是人的”这两个句子能使你推论出“我看到过一个人”。但是，后面这个句子并不意味着你看到过A或者A是人的。当你告诉我你看到过一个人时，

我无法弄清楚你所看到的是A、B、C，还是任何一个其他的活着的人。所知道的东西不过是下面这种形式的某个命题是真的：

“我看到过x，并且x是人的。”

这种形式并非原子的，它是由“我看到过x”和“x是人的”这两个命题复合而成的。它可以从“我看到过x，并且x是人的”中演绎出来；因此，尽管它不是那种表达知觉材料的语句，它仍能通过经验的材料加以证明，因为这样的句子将不得不提及A，或者B，或者C，或者你看到过的任何人。相反，任何知觉材料都不能否证 “我看到过一个人”这个句子。

包含了“所有”或者“没有”这些语词的命题可以通过经验材料加以否证，但是除了在逻辑和数学中，它们是不能被证实的。我们能够证明“除了2以外的所有质数都是奇数”，因为这是由定义而来的。但是，我们不能证明“所有人都是有死的”，因为我们无法证明我们没有看漏任何一个人。事实上，“所有人都是有死的”是一个关于所有事物的陈述，而不仅仅是一个关于所有人的陈述。它陈述了这一事实：对于每一个x来说，要么x是有死的，要么x不是人的。在我们检查完毕一切事物之前，我们无法确信未经检查的某种事物是人的并且是不死的。由于我们不能检查一切事物，所以我们无法从经验上知道 一般命题。

任何包含单数意义上的这个 的命题都不可能通过经验的证据加以严格的证实。我们不知道司各脱是《威弗利》的这 个作者；我们所知道的是他是《威弗利》的一个 （an）作者。也许，火星上的某个人也写过《威弗利》。为了证明司各脱是这个 作者，我们必须要去考察整个宇宙，并发现其中的每一个事物要么没有写《威弗利》，要么就是司各脱。这超出了我们的能力。

经验证据能够证明包含“一个”或者“有的”的命题，并且能够否证包含“这个”、“所有”或者“没有”的命题。它不可能否证包含“一个”或“有的”的命题，并且也不能否证包含“这个”、“所有”或者“没有”的命题。假如经验证据使我们怀疑关于“有的”的命题，或者使我们相信关于“所有”的命题，那么它一定是通过某种与严格意义上的演绎

不同的推论的原理而做到的，除非某些包含“所有”的命题确实属于我们的基本命题。

---

[1] 这并不意味着存在共相。它仅仅断言了：作为与自己的实例相对的词的地位，同作为与各种特定的狗相对的狗的地位是相同的。

[2] 有时存在着不确定性：参见“奥菲士厌烦诗人自己”（The muse herself that Orpheus bore）。

[3] 要解决这个问题，我们需要对专名进行讨论。我们将在后面进行这种讨论。

[4] “这”这个词将在论述“自我中心殊相词”的那一章中得到讨论。

[5] 但是，考虑一下卡尔纳普（Carnap）的《世界的逻辑构造》（*Logischer Aufbau*）一书。黄的=（按照定义）一组全都类似于这个，而且相互类似，而且并非全都类似于该组之外的任何事物的性质。这个题目将在第六章中加以讨论。

[6] 这个问题并不重要。目标在于构造一组最小量词汇；并且在这方面，可以通过两种方式做到这一点。

[7] 关于这一点，舍弗尔（Sheffer）博士拥有一种用来区分对子*y*-跟随-*x*和对子*x*-跟随-*y*的方式。这种方式表明，从对称的材料中构造非对称的材料是可能的。但是，几乎不能认为它不是一种技术手段。

另外一种处理非对称的方式将在后面的一章中加以考虑。

第三章 描述经验的句子

所有学习说话的人都能使用句子来描述事件。事件就是语句为真的证据。在某些方面，整个事情是如此显然，以至于不易发现任何问题。在另外一些方面，它是如此晦暗，以至于难以发现任何解决的途径。假如你说“天在下雨”，你也许知道你所说的是真的，因为你看到了雨，并感觉到了它，听到了它；这是最明白不过的事情了。但是，一旦我们试图分析在我们根据当下经验作出这种陈述时所发生的事情，困难就出现了。在什么意义上我们“知道”一个事件，并且该事件独立于对与其相关的语词的使用？我们如何能够把它与我们的语词相比较，以便知道我们的语词是正确的？为了让我们的语词可以是正确的，在所发生的事件与我们的语词之间必须存在什么样的关系？在某种特定的情况下，我们如何能够知道这种关系是否存在？就语词所应用于其上的事件而言，在不拥有关于它的非语词的知识的情况下，也许有可能知道我们的语词是正确的吗？

让我们首先考虑最后这一点。也许 会出现这样的情况：在某些场合，我们说出了某些语词，并且在没有某种独立的关于我们说出它们的原因的知识的前提下，认为它们是正确的。我认为，这种情况有时确实发生。例如，你可能一直在十分费力地让自己喜欢A先生，但是突然你发现自己宣称“我恨A先生”，而且你认识到这是真的。我猜想，当一个人被心理学家分析时，会发生同一类事情。但这样的情况是例外的。一般说来，至少当前的可感事实涉及哪里，哪里就存在着某种 意义，在这种意义上我们无须使用语词就可以知道它们。我们可以注意到我们觉得热或冷，或者存在着雷声或闪电，并且假如接着用语词陈述我们所注意到的东西，我们只能表达我们已经知道的东西。我并不是声称这些前语词的阶段总是存在的，除非我们用“知道”来表示一种经验，即仅仅表示我们拥有这种经验。但我确实认为，这样的前语词知识是非常普遍的。然而，有必要在我们注意到的经验和仅仅

发生在我们身上的其他经验之间作出区分，尽管这种区分仅仅是程度上的。让我们通过某些例子来说明。

假设在一个潮湿的日子你在外面步行，而且你看见了一个池塘并绕过了它。你不太可能对自己说："有一个池塘，不踏入进去将是明智的。"但是假如有人说"为什么当时你突然绕道一边了？"你会回答"因为我不希望踏入那个池塘"。经过回顾，你知道你曾有一种视知觉，并且你对它做出了适当的反应。在所设想的这种情况下，你用语词表达了这种知识。但是假如问你的人并未使你的注意力转移到这件事情上，你知道了什么，并且你是在什么意义上知道的?

当你被问时，这件事情已经结束了，而且你是根据记忆来回答的。一个人能够记得他从未知道的东西吗? 这依赖于"知道"这个词的意义。

"知道"这个词是极其模糊的。在其绝大多数意义上，"知道"一个事件是一种与被知道的事件不同的现象。但是，"知道"有一种意义；而在这种意义上，当你拥有一种经验时，在此经验与知道你拥有此经验之间不存在任何差别。也许人们会认为，我们总是知道我们的当前经验。但是，假如这种知道是某种不同于经验的东西，情况就不可能是这样的。这是因为，假如经验是一件事情，而知道它是另一件事情，那么这样的假定即当一种经验发生时我们总是知道它，就要把每个事件无穷无尽地往上累加。我感觉热；这是一个事件。我知道我感觉热；这是另外一个事件。我知道我知道我感觉热；这是第三个事件。如此等等，直至无穷；而这是荒谬的。因此，我们必须要么说，在我当前的经验出现时，它无法与我知道它区分开来；要么说，我们通常并不知道我们当前的经验。总体说来，我在使用"知道"这个词时，宁愿要它蕴含着知道行为与被知道的东西是不同的，而不愿意接受这个结果即我们通常并不知道我们当前的经验。

那么我们将会说，看见一个池塘是一件事，而知道我看见一个池塘是另外一件事。"知道"可以定义为"以适当的方式行动"；当我们说一条狗知道它的名字或者说信鸽知道回家的路时，我们就是在这种意义上说的。在这种意义上，我知道池塘就意味着我绕道一边。但是，

这一点是模糊的，这既是因为其他事物也可能使我绕道一边，而且因为“适当的”只能通过我的各种愿望来定义。我也许希望自己被弄湿，因为我刚刚买了一笔很大数目的人身保险，并且认为死于肺炎是合适的。既然那样，我绕道一边就会表明我没有看见 这个池塘。而且，假如愿望被排除了，对某种刺激所做的适当反应将由科学仪器来显示。但是没有人会说，当天气变冷时，温度计会“知道”。

为了我们可以知道一种经验，必须如何对待经验呢？各种事情都是可能的。我们可以使用语词来描述它，我们可以要么在语词中、要么在意象中记住它，或者我们可以仅仅“注意”它。但是，“注意”是一个程度的问题，而且很难加以定义。它好像主要是一种从可感的环境中做出分离的行为；比如，在听一首音乐时，你可能故意只注意其中的大提琴音。据说，你是在“无意识地”听其余的部分。但是，对于“无意识地”这个词，试图把某种确定的意义给予它，是毫无希望的。在一种意义上，也许可以说你“知道”一种当前的经验，假如它在你身上激起了某种感情（不管它多么微弱），也就是说，假如它使你高兴或令你生气，使你感兴趣或令你烦恼，使你吃惊或恰好是你所期待的东西。

有一种重要的意义；在这种意义上，你可以知道任何一种出现在你当前的感觉范围内的事物。假如某人对你说“你现在看到黄色了吗？”或者“你听到一种声音了吗？”你可以完全自信地加以回答，即便直到你被问时，你还未注意这种黄色或声音。而且，你时常可以肯定的是，在它引起你的注意以前，它已经在那儿了。

于是，我们拥有其经验的最直接的知道行为，似乎包含了感觉的出现以及 另外某种事物。但是，对于所需要的这另外某种事物所下的任何一种非常精确的定义，都很有可能因为它非常精确而使人误入歧途，因为这个问题本质上是模糊的，而且是一个程度的问题。所要的东西可以称为“注意力”；这部分地是适当的感觉器官的一种紧张行为，部分地是一种情感的反应。一种突然而巨大的声音几乎肯定是会引起人们的注意的，但是一种非常微弱的具有情感意义的声音也是如此。

每个经验命题都建立在一个或多个感觉现象的基础上，而且这些现象在发生时被注意到了，或者是刚刚发生后被注意到的，但是依然构成似是而非的当前知觉的一部分。我们将说，当这类现象被人注意到时，它们就“被知道”了。“知道”这个词有多种意义，这仅仅是其中的一种。但是，对于我们的探究的目的来说，这种意义是根本的。

“知道”的这种意义并不涉及语词。我们的下一个问题是：当我们注意到一种现象时，我们如何能够形成一个句子，并且（在一种不同的意义上）我们“知道”这个句子是因为有了这种现象而为真的?

假如我注意到（比如说）我热，那么在我所注意到的这种现象和“我热”这些语词之间的关系是什么呢？我们可以不用产生某些不相关的问题的“我”，并且假设我只说“存在着热性（hotness）”。（我不说“热”［heat］，而说“热性”，因为我想要一个语词来代表可以被感觉到的东西，而不是代表这个物理概念。）但是，由于这个短语使用起来不方便，在对其意义作了上述限制性的规定之后，我将继续说“我热”。

让我们弄清楚我们当前的问题。我们不再关心这个问题：“我如何能够知道我热？”这是我们先前的问题。我们回答过了——不管这种回答如何不能令人满意——这个问题，而回答的方式仅仅在于说我注意到了它。我们的问题不是关于知道我热的，而是关于下述问题的：当我已经知道我热时，我知道“我热”这些词表达我已经注意的东西，并且是通过我所注意到的东西而成为真的。出现在这里的“表达”和“真的”这些词，在单纯的注意行为中并不占有任何位置，而且它们引入了某种完全新的东西。现象可以被注意到，也可以不被注意到，但是假如它们没有出现的话，它们不可能被注意到。因此，就单纯的注意行为而言，真和假派不上用场。我没有说，它们只有 和语词一起才能派上用场，因为处于意象状态中的记忆也可能是假的。但是，眼下可以不考虑这一点；而在一个意在表达我们所注意到的东西的陈述中，真和假首先与语词的使用一起露面。

当我热的时候，“热”这个词很可能进入我的心灵。这似乎就是说“我热”的原因。但是既然那样，当我（实事求是地）说“我不

热"时，发生了什么情况呢？这里，"热"这个词进入了我的心灵，尽管我的状况并未被设想为拥有这种结果。我认为我们可以说，刺激人们作出一个包含"并非"的命题的东西部分说来总是语词的；有人说"你热吗？"然后你回答说"我不热"。因而，当你被一个语词所刺激，而非被通常刺激这个语词的东西所刺激时，否定的命题就出现了。你听到"热"这个词，而你没有感觉到"热"，因此你说"不"或者"我不热"。既然这样，这个词部分地被这个词（或者某个其他的词）所刺激，部分地被一种经验所刺激，但是这种经验不是该词所意指的经验。

导致人们使用语词的可能的刺激物在数量上和种类上都是很多的。你可能因为正在写一首诗而使用"热的"这个词，并且在这首诗中，前面的那行是以"锅"这个词结尾的。"热的"可以由"冷的"一词或"赤道"一词带入你的心灵；或者，就好像在先前的讨论中那样，对某种非常简单的经验的寻找也可以将它带入你的心灵。这种特殊的经验即"热的"这个词所意指的东西与该词之间拥有某种关系，而这种关系并非仅仅在于把这个词带给心灵，因为它同许多其他事物之间都拥有这种联系。联想是热的和"热的"这个词之间的关系的一个必要部分，但并非全部。

经验和语词之间的关系不同于刚刚提到的那类其他方面的联想，这首先是因为这样的事实，即其中一个被联想的项不是语词。"热的"和"冷的"或者"热的"和"锅"之间的联想是语词的。这是一个重要的特征；但我认为还有另一个特征，它由"意义"这个词所暗示。意指（to mean）就是打算；并且，在语词的使用中，一般说来有一种意图，它或多或少是社会性的。当你说"我热"时，你给出了信息，并且通常你打算这么做。当你给出信息时，你能使你的听者参照他没有直接意识到的事实去行动。这也就是说，他听到的声音刺激他做出了一种行为；对于你所拥有而他并未拥有的经验而言，这种行为是适当的。在"我热"的情况下，这一点并不是非常显著，除非你是一位到访的客人，并且你的语词促使你的主人打开窗户，尽管他冻得发抖。但在类似"看外面！来了一辆小汽车"这样的情况下，在听者身上所产生的强有力的结果就是你想要的东西。

因而在某种意义上，一句表达当前可感事实的言语，就是过去和将来之间的一座桥梁。（我所想到的是日常生活中的那些言语，而非像哲学家所发明的那些言语。）可感事实在A身上有某种效果，并且A意识到了它；A希望B以某种与此事实相适合的方式行动；因此A说出了“表达”这个事实的一些语词，并且他希望这些语词将引起B以某种方式行动。一句真实表达了当前可感事实的言语，能使听者（在某种程度上）做出行动；这就如同，假如这个事实对他来说是可感的，他也会做出这种行动。

与一个陈述的真相关的听者，可以是一个假想的听者，而并非必然是一个实际的听者。陈述可以单独地向一个盲人做出，或者向一个并不知道所使用的这种语言的人做出，但这些情况都不会影响该陈述的真或假。听者被假定为一个与说话者具有类似的感官和语言习惯的人。作为一个初步的而非最终的定义，我们可以说：一次语词的说出真实地表达了一个可感的事实，假如在听到了这句话而又没有意识到这个事实的情况下，说话者就会因此而做出行动，这就如同是因为知道了这个事实而做出行动一样。

这里存在令人不快的模糊之处。我们怎么知道这个人会如何做出行动？我们怎么知道在其实际行为中哪一部分是由环境的一个特征引起的，哪一部分又是由另外一个特征引起的？而且，绝非在所有场合语词都会产生与它们所断言的东西同样的效果。“安妮王后死了”几乎没有什么强劲的力量；但假如在她临终时我们曾在场，这个事实很可能就会产生一种强有力的行为。然而这个例子也可以不予考虑，因为我们所关心的是当前 事实的语词表达，而历史的事实可以留到以后再加考虑。

我认为，意图仅仅与句子有关，而与语词无关，除非语词被用作句子。以一个像“热”这样的人们可以感觉到其意义的语词为例。可以认为，刺激人们说出该词的唯一 的非语词事物是某种热的东西。假如在某种热的东西出现时，“冷的”这个词进入了我的心灵，那将是因为“热的”这个词首先进入了我的心灵，并且使我想到了“冷的”这个

词。也许会因为有下面的两行话，每当我看到火的时候，我就想到了高加索山脉：

人们可以把火握在手里

想象自己在寒冷的高加索群山之上吗?

但是这种间接的语词联想是必要的，而且我将不会由此得出这种错误的设想，即“高加索山脉”意指“火”。那么我们可以说，假如在没有出现某种语词的媒介时某些情况使人想到某个语词，那么这个词将意指这些情况，或者意指它们共同具有的某种东西。而且在这样的情况下，听到这个词将会使人想到所说的这类情况中的某一种。当我提到一个“使人想到”一种情况的语词时，我意指某种并不十分确定的东西，它可以是一种观念、一种行为或一种初露苗头的行为。

我们将说，由于拥有一种意图，一个句子不同于一个词；这种意图可能仅仅在于交流信息。但是，正是从语词的意义中，它获得了一种实现意图的力量。这是因为，当一个人说出一个句子时，正是这些语词的意义使得它具备了影响听者的行为的力量，而这也正是说话者希望它去做的事情。

描述经验的句子必须包含这样的语词：这些语词与作为“热的”这类语词的意义之间具有那种直接的关系。颜色的名称、简单的及常见的形状的名称、喧闹的、硬的、软的等等，都是这样的语词。哪些可感性质应该拥有名称主要由实践上的便利所决定。在任何一种特定的情况下，都有许多语词可应用于我们所经验到的东西。设想我们在一个蓝色的方框中看到了一个红色的圆。我们可以说“蓝中之红”或者“方中之圆”。每一个都是对我们正在看到的东西的一个方面的直接的语词表达，每一个都被我们所看到的东西完全证实了。假如我们对颜色感兴趣，我们会说“蓝中之红”；假如我们对几何学感兴趣，我们会说“方中之圆”。我们使用的这些语词，绝没有穷尽我们关于一种感觉经验所能说的一切东西。我们所说的比我们所看到的更抽象。而且，除了在我们特别专心的情况下，证实我们的陈述的那种经验，仅仅是我们此

刻正在经验的东西的一小部分。通常，除了证明我们的陈述的那种经验之外，我们还意识到许多形状、声音以及身体的感觉。

许多建立在直接经验基础上的陈述，都比“我热”更复杂。上面关于“方中之圆”或者说“蓝中之红”或者说“蓝框中的红圆”的那个例子，就表明了这一点。这样的事物可以被断言为关于我们所看到的东西的直接表达。类似地，作为直接的观察结果，我们可以说“这个比那个热”或者“这个比那个声音大”；而且我们可以说“这个在那个前面”，假如二者都在一个似是而非的当前之内的话。同样地，假如A是一块蓝色的圆片，B是一块绿色的圆片，而C是一块黄色的圆片，并且它们全都在一个视野内，那么我们就能说，“与其说A像C，不如说A更像B”，而且它表达了我们所看到的东西。据我所知，可以被感知者的复杂性，从理论上讲是没有限度的。当我提到能被感知者的复杂性时，这个短语是模糊的。比如说，我们观察一个视觉范围时，先是把它作为一个整体加以观察，然后是一点一点地观察它。这种情况就如同在昏暗的灯光下看一幅图画那样地自然：我们逐渐发现，它包含四个男人、一个女人、一个婴儿、一头牛、一头驴子和一个牛棚。在某种意义上，我们先是看到了所有这些事物。确实，我们最终能说，这幅画拥有这些部分。但是，我们可能未在感官知觉方面分析性地意识到了所有这些部分以及它们之间的关系。当我提及材料中的复杂性时，我所意指的东西比在这样的情况下所发生的东西更多：我意味着，我们分别注意到了几种相互关联的事物，并且我们事实上也把它们看成是相互关联的。这种差异在音乐中表现得最为明显。在音乐中，人们可能听到了一个总体的声音，或者意识到了那些单独的乐器以及构成了总体音效的各种成分。只是在后一种情况下，我才应该提及听觉材料中的复杂性。我所感兴趣的这种复杂性，由知觉判断的逻辑形式所度量。最简单的知觉判断是主谓命题，比如“这是暖和的”；其次是例如“这个在那个的左边”这样的命题；再次是例如“这个在那个和另一个之间”这样的命题；等等。在构造这种复杂性方面，作曲家和画家的能力大概最强。

重要之处在于，不管这样的命题可能变得如何复杂，它们都正像“我是暖和的”一样，依然是严格而又完全地直接建立在经验基础之

上的。与格式塔心理学中所讨论的格式塔相比，这是一个完全不同的问题。以（比如说）对梅花牌中的十点的知觉为例：任何一个习惯于纸牌的人都立即看出它是梅花牌中的十点，而且是通过对格式塔的知觉看出的，而非通过分析的方式发现的。但是他也能 发现，它是由一片白色背景中的十个类似的黑色图案组成的。这是一种值得注意的技能；而在梅花二或梅花三的情况下，它是不费力气的。假如在看到梅花牌中的二时，我说“这个表面是由一片白色背景中的两个类似的黑色图案组成的”，我所说的话就不仅仅是对一种视觉材料的分析，而自身就是对一种视觉材料的表达；也就是说，它是一个通过使用我的眼睛而无须作任何推论就能知道的命题。确实，这个命题能 从“这个是一片白色背景中的一个黑色图案”、“那个也是这样”和“这个类似于那个”中推论出来，但事实上它不需要这样的推论。

然而，在不能推论出的命题以及能推论出但却并非推论出的命题之间，有一个重要的差别。有时很难知道一个命题属于哪一类。再举梅花牌中的二以及应用于这两张梅花的“这个类似于那个”这个命题为例。我们可以将一个名称给予这种形状，并称之为“红花草状的”。因而我们能说“这个是红花草状的”和“那个是红花草状的”，也能说“这个是黑的”和“那个是黑的”。我们可以推断“这个和那个在颜色和形状上都类似”。但在某种意义上，这是从“红花草状的”在言语上的两次被说出以及“黑的”在言语上的两次被说出之间所具有的相似性而作出的一个推论。因而看来，一个“这个和那个类似”这种形式的命题，如果自身不是一种感觉材料的表达，一定产生于某些前提，而且这些前提中至少有一个也是这种形式的。比如说，假设你在做试验，并且在这种试验中记录颜色是重要的。你看到了黑的，并且对着口述录音机说“黑的”。在随后的一天，你又做了同样的事情。那么，在另一种场合，你可以让你的口述录音机重复这两次所说的话即“黑的”，并且你可以看到它们是类似的。你推断，在两个不同的日子里看到的颜色是类似的。这里，口述录音机是无关紧要的。假如你非常连续地看到了两块黑的色片，并且在每种情况下你都说“这个是黑的”，那么你立即可以记住你所说的话，但并没有关于这些色片的视觉记忆。既然那样，你就是从“黑的”在言语上的两次说出所具有的相似性，推断出这两块色片的相似性的。因而，语言并不提供从类似性到同一性的退路。

在这些情况下，关于推论是什么以及推论不是什么的问题，从心理学上讲，并没有一个确定的答案。

在知识论中，试图把经验前提从数量上减到最低是自然而然的。假如有三个命题p、q、r，我们是在直接经验的基础上断言这三个命题的，并且假如r可以逻辑地从p和q中推论出，那么我们将不再把r作为知识论的前提。在上面的例子中，我们看到了“这两个都是黑的”。但是我们能 看到“这个是黑的”和“那个是黑的”，并推断“这两个都是黑的”。但是这个问题并不像它看起来的那样简单。逻辑所处理的不是语词或句子的说出，而是命题，至少是句子。从逻辑的立场来看，当我们知道“这个是黑的”和“那个是黑的”这两个命题时，语词“黑的”就出现在这两个命题中。但是作为经验心理学的事实，当我们说出这两个句子时，语词的说出就出现了，它们是“黑的”这个词的两个不同的实例；而且为了推断“这个和那个是黑的”，我们需要另外一个经验的前提：“‘黑的’的第一次说出和‘黑的’的第二次说出，都是‘黑的’这个词的实例。”但在每一种情况下，我仅能说出该词的一个实例，而不能说出这个词本身；该词本身依然不可移动地待在柏拉图的天国里。

因而，逻辑，以及不同于词和句子之说出的关于词和句子的全部概念，是无可改变的柏拉图式的东西。当我说“这个是黑的”和“那个是黑的”时，我想 说关于这两者的同一件事情，但我没有做到这一点。仅当我说出“这个和那个是黑的”，然后我说出某种不同于我们先前关于这个和关于那个所说的那些东西的事物时，我才是成功的。因而，这类似乎 包含在对“黑的”这个词的重复使用中的一般性，是一种幻觉；我们真正拥有的东西是类似性。感知“黑的”这个词的两次说出所具有的类似性，与感知两块黑的色片所具有的类似性，是同一回事。但事实上，当我们使用语言时，是没有必要感知 类似性的。一块色片导致“黑的”在语词上的一次说出，另一块色片导致“黑的”在语词上的另一次说出。这些黑片是类似的，它们的语词效果是类似的，而且这两次语词说出的效果也是类似的。这些类似性能 被观察到，但并非必须 被观察到。这个问题的重要性体现在逻辑和关于共相的理论方面。它表明了下面这个学说的心理学前提是何等复杂：同一个词可以出现在不同的场合，出现在不同的语句的说出中，甚至出现在不同的语句

中。逻辑学把这个学说当成是当然的。假如我们不细心，这可能会像下面的这个推论一样让人误入歧途：由于“一只霍加狓[1]目前出现在伦敦”和“一只霍加狓目前出现在纽约”都是真的，因而一只霍加狓可以同时出现在伦敦和纽约。

让我们从逻辑的远足中回来，进一步思考当我们从格式塔知觉过渡到分析知觉时发生了什么。从当我们感知到那个作为统一体的整体形状时我们所拥有的“这是梅花牌中的二点”这种知觉，到当我们看到了该形状的那些部分及其相互关系时我们所拥有的“在一片白色的背景中有两个类似的黑色图案”这种知觉，就是这类过渡的例子。熟悉一种可感的材料会影响这样的分析判断。你意识到一副纸牌包含十三张梅花以及四张二点，而且你有对纸牌进行双重分类的习惯。然而，这在两方面都起作用。它能使你根据这个图案认识到一个十点，而一个不熟悉纸牌的人也许不得不数到十。他这样做，不是为了发现这个图案不同于一张九点或一张八点，而是为了把它的名称给予它。

容易夸大必要的东西，比如在计数中就是这样。假如你必须数一堆栗子，而且你有依正确的顺序说出“一、二、三……”这样的自发的习惯，那么你可以把这堆栗子一个一个地放入一个袋子中，并且每放一次你都说出一个数字，最后你将在无须记忆及理解数字的情况下数完它们。在这种情况下，你只是把这些数字当成按照某种顺序并作为习惯的结果而发出的一串声音。这种情况说明了，使用语词的人似乎知道的语词比他实际知道的语词在数量上要多出多少。同样地，一个黑色的对象可以使你把“这个是黑的”作为一种纯粹机械过程的结果说出来，而无须对你的语词的意义有某种认识。事实上，以这种不加思考的方式说出的话也许比故意说出的话更有可能是真的；这是因为，假如你懂得英语，那么在一个黑色的对象和“黑的”这个词之间就存在一种因果的联系，但这种联系并不存在于同一个对象和另外一种颜色的名称之间。这就把具有很高可能性的真理给予了因其所指对象的出现而激发出来的那些句子。

当你看见一个黑色的对象并说“这个是黑的”时，通常你并未注意到你说出了这些词：你知道这个事物是黑的，但你并不知道你说它是

黑的。我是在上面所解释的“注意”这个词的意义上使用“知道”的。你能 注意到你自己正在说话；但是，仅当出于某种原因，你的说话正如对象一样令你感兴趣时，你才将这样做；比如，只有当你正在学习语言或者练习演讲的技艺时，你才将这么做。假如你和我们一样，正在研究语言同其他事实之间的关系，那么你将注意到你的语词和这个黑色对象之间的一种联系，并且你可以在“我说‘这是黑的’，因为它是黑的”这句话中表达这种联系。这个“因为”需要加以仔细的审查。我在《经验论的限度》这篇文章中已经讨论了这个问题，该文刊载在1935～1936年的《亚里士多德学会公报》中。现在我将只是简要地重复那篇论文的相关部分。

这里，我们关心三个命题之间的关系：

我们将称之为“p” 的命题：“有一块黑的色片”；

我们将称之为“q” 的命题：“我说‘有一块黑的色片’”；

我们将称之为“r” 的命题：“我说‘有一块黑的色片’，因为一块黑的色片在那儿。”

关于r， 产生了两个问题：首先，我是如何知道它的？其次，出现在这个命题中的“因为”这个词的意义是什么？

关于第一个问题，我不知道如何逃脱这种观点，即我们之所以知道r，就像我们之所以知道p 和q 一样，是因为它是一个表达了一种经验的句子。但是，在我们能够充分思考这个观点以前，我们必须对q 有稍微更加明确的认识：它可能仅仅意味着我发出了一些声音，或者可能意味着我做出了一个断言。后者比前者说了更多的东西，因为它说明了这些声音是带着某种意图而被发出的。我也许说过“有一块黑的色片”，这不是因为我想断言它，而是因为它是一首诗的一部分。既然那样，r 就不是真的。因此，假如r 要成为真的，那么我发出构成了q 的一次语句表达的那些声音是不够的；我必须带着一种意图来发出那些声音，而这种意图就在于做出一种关于当前某个可感事实的断言。

但是，这多少有些过分明确、过分显而易见。“意图”表明了某种意识的和故意的东西，这种东西不应该被暗示着。语词，就像我被伤害时发出的“啊唷”这种声音一样，可以同样直接地从环境中产生。假如有人问“为什么你说‘啊唷’？”我回答说“因为我的牙剧痛”，这个“因为”与当它出现在我们的命题*r* 中时具有相同的意义：在每一种情况下，它都表达了在一次经验和一次语言表达之间所具有的一种被观察到的联系。我们能够正确使用一个词而无须观察到这种联系。但是，正是仅仅通过观察这种联系，我们才能清楚地知道一个词的意义，只要这个词不是一个拥有文字上的定义的词，而是一个通过面对它所意指的东西而被学会的词。一声痛苦的喊叫和“黑的”这个词之间所存在的差别，在于前者是一种无条件反射，而后者则不是；但这种差别并不包含出现在“因为”这个词上的一种差别。学习了某种语言的人获得了一种在某些场合使用某些语词的冲动，而且这种冲动，当即被获得时，严格地相似于当被伤害时欲做喊叫的冲动。

我们可以有各种各样的原因说出“这里有一块黑的色片”这个句子。事实可能非常有趣，以至于我们不加思考地喊出来；我们可能希望提供信息；我们可能希望吸引某人注意正在发生的事情；我们可能希望进行欺骗；我们可能像在引用诗歌时那样，说出一些不断言任何事物的语词。假如我们愿意的话，我们能够知道这些情况中的哪一种是我们说出这些语词的原因，而且我们是通过观察即被称之为内省的那类观察而知道这一点的。在每一种情况下，我们都在两种经验之间拥有一种被观察到的联系。最简单的情况是关于黑的色片的情况；在这种情况下，看到黑的色片就是喊出“这里有一块黑的色片”的原因。这种情况就是在我们的命题*r中所考虑的情况。但是，对出现于命题r*中的这个“因为”的进一步思考，必须推迟到我们已经考虑了命题态度之后。

---

[1] 霍加狓是一种产于非洲的动物。——译注

第四章 对象语言

在其重要著作《形式化语言的真理概念》一书中，塔尔斯基已经表明，“真的”和“假的”这两个词应用于一种特定语言中的那些语句，并且，为了对它们进行充分的定义，总是需要另一种更高阶的语言。语言层次的概念包含在类型论中；而在某种形式上，类型论对于解决悖论是必要的。这个概念在卡尔纳普和塔尔斯基的著作中，都起着重要的作用。在我为维特根斯坦的《逻辑哲学论》所写的序言中，我提出用它来代替他的这种理论，即形式只能被“显示”，而不能用语词来表达。对语言层次的必要性的那些论证是极有说服力的，而且我今后将假定它们是有效的。[1]

层次必定无限地向上扩展，但并不向下扩展，因为假如那样的话，语言就绝不可能得以开始。因此，一定存在着一种最低类型的语言。我将定义一种这样的语言，但并非定义这种唯一可能的语言。[2]我有时将把这称为“对象语言”，有时称为“初阶语言”。在本章中，我的目的就在于定义和描述这种基本语言。在这种层次中接下来的那些语言我将称它们为二阶的、三阶的等等。可以理解，每一种语言都包含着其前面的所有语言。

我们将发现，初阶语言在逻辑学和心理学上都可以得到定义。但是，在试图作出正式的定义以前，进行一番非正式的考察将是妥当的。

从塔尔斯基的论证看，“真的”和“假的”这些词显然不能出现在初阶语言中，因为当这些词被应用到第n阶语言时，它们就属于第（n+1）阶语言。这并不意味着初阶语言中的句子既不是真的也不是假的，而是说，假如“p”是这种语言中的一个句子，那么“p是真的”和“p是假的”这两个句子就属于二阶语言。确实，即使没有塔尔斯基的论证，这也是显而易见的。这是因为，假如有一种初阶语言，它的语词

一定不预设一种语言的存在。现在“真的”和“假的”是可以应用于句子的语词，因而预设了语言的存在。（我不想否定，由意象而非由语词构成的记忆可以是“真的”或“假的”；但是这是在某种多少有点不同的意义上来说的，而这种意义目前与我们无关。）因此，在初阶语言中，尽管我们能够做出一些断言，但是我们不能说我们自己的断言或者他人的断言要么是真的，要么是假的。

当我说我们在初阶语言中做出断言时，我必须防止一种误解，因为“断言”这个词是模糊的。有时，它用作否定的对立面；在这种意义上，它不能出现在初阶语言中。否定预设了一种语词形式，然后陈述这种形式是假的。“并非”这个词仅当依附于一个句子时才是有意义的，因而它预设了语言。因此，假如“*p*”是初阶语言中的一个句子，那么“并非*p*”就是二阶语言中的一个句子。这里容易发生混淆，因为“*p*”在不作文字改变的情况下能够表达只有在二阶语言中才可能有意义的句子。比如说，假设你误把盐当成了糖，然后你惊呼“这并非糖”。这是一个否定，并且属于二阶语言。现在你使用一个不同的装有粉末状东西的盒子，然后心情释然地说“这是 糖”。从心理学上说，你是在以一种肯定的方式回答“这是糖吗？”这个问题。你事实上是在尽可能非学究式地说：“‘这是糖’这个句子是真的。”因此，你所意指的东西是某种不能表达在初阶语言中的东西，尽管同一种语词形式能够表达初阶语言中的一个句子。作为否定的对立面的断言属于二阶语言。属于初阶语言中的断言并没有自己的对立面。

正是适用于“并非”的这同一种考虑，通常也适用于“或者”、“但是”和联结词。联结词，就像它们的名字所暗示的那样，把其他语词联结在一起，因而它们在孤立的情况下没有意义。它们因而预设了一种语言的存在。同样的说法也适用于“所有”和“有的”。你仅能或者全部地拥有某种事物，或者部分地拥有某种事物；而且在缺乏其他语词的情况下，“所有”和“有的”是没有意义的。这些论点也适用于定冠词“这个”。

因而，逻辑语词毫无例外地不出现在初阶语言中。事实上，它们全部预设了命题形式：“并非”和联结词预设了命题，而“所有”、“有

的”和“这个”预设了命题函项。

日常语言包含了许多纯粹的句法词，例如“是”和“比”（than）。它们显然必须排除在初阶语言之外。与我们迄今所考虑的那些词不一样，这样的语词完全不是必要的，而且它们并不出现在符号逻辑的语言中。我们不说“A比B早”，而说“A先于B”；一种逻辑的语言不说“A是黄的”，而说“黄的（A）”；我们不说“有一些面带微笑的恶棍”，而说“或者*x* 不微笑，或者*x* 不是恶棍”的所有的值都是假的是假的。“存在”与“有”，当出现在传统的形而上学中时，是“是”的某些意义的被实体化了的形式。由于“是”不属于初阶语言，“存在”与“有”，如果意味着某种东西，那么一定是不能直接应用于对象的语言学概念。

还有另一类非常重要的语词，它们至少暂时必须加以排除。这类语词就是诸如“相信”、“愿望”和“怀疑”之类的语词。当它们出现在一个句子中时，它们的后面全都有一个从句，而这个从句告诉人们被相信的、被愿望的或者被怀疑的那种东西是什么。就我目前所能发现的而言，这样的语词总是心理的，并且包含着我称之为“命题态度”的东西。目前，我仅仅指出，它们在一个重要的方面不同于像“或者”这样的语词；而这个重要的方面指的是，它们对于可观察现象的描述是必需的。假如我想要看这张纸，那么这是一个我易于观察的事实；然而，假如要产生某种有意义的东西，“想要”的后面必须有一个从句。这样的语词产生了某些问题，而且也许能以某种方式对它们加以分析，以致使它们可以在初阶语言中找到自己的位置。但是，由于乍看起来这并非可能的，目前我假定它们应该被排除。我将在以后的一章中致力于讨论这个题目。

现在，我们可以不太全面地把初阶语言或者说对象语言定义为全部由“对象词” [3] 组成的一种语言。这里所说的对象词，在逻辑上被定义为单独地具有意义的语词，并且在心理学上被定义为不需要事先学会任何其他语词就可以被学会的语词。这两个定义严格说来并不等值，而且在它们发生冲突时，逻辑的定义是更可取的。假如允许我们设想我们的知觉能力能够得到无限的扩展，它们可以变成等值的。事实上，我们不能仅仅通过看而认识一个千面体，但我们容易想象能够

具有这种技艺的存在物。另一方面，任何人的语言知识都应该从对“或者”这个词的理解开始显然是不可能的，尽管“或者”一词的意义并非习自一种形式的定义。因而，除了这种由实际的对象词所构成的词集以外，还有一个由可能的对象词所构成的词集。对于很多目的而言，由这些实际的和可能的对象词所构成的词集比实际的对象词所构成的词集更重要。

在日后的生活中，当我们学习一个新词的意义时，我们通常是通过词典而学习的；也就是说，我们是通过一种定义来学习的，而这种定义是根据我们已经知道其意义的词作出的。但是，由于词典是通过别的语词来定义语词的，因而一定存在着某些这样的语词，对于它们，我们不是通过文字的定义而知道其意义的。在这些语词中，有一小部分不属于初阶语言，它们就是“或者”和“并非”。但是这些语词中的绝大部分属于初阶语言，而且我们现在必须考虑关于这些语词的意义的学习过程。词典词可以被忽略，因为从理论上说它们是多余的。这是由于，不管它们出现在什么地方，它们都可以被它们的定义所代替。

在学习一个对象词的过程中，有四件事情要加以考虑：在对象出现时对被听到的那个词的理解，在对象没有出现时对它的理解，在对象出现时说这个词，在对象没有出现时说这个词。大致说来，这就是儿童获得这四种能力的顺序。

可以用行为主义的方式或者根据个体心理学，来界定对一个听到的词的理解。当我们说一条狗理解一个词时，我们有权利去意味的一切东西就是：当它听到这个词时，它会以适当的方式去行动；我们不知道它所“想”的东西是什么。比如，考虑一下教一条狗去了解它的名称的过程。这个过程由叫它、当它过来时奖赏它，以及当它不来时惩罚它这样的几个环节所组成。我们可以想象，对于这条狗来说，它的名字意味着：“要么由于我来到了主人面前我将得到奖赏，要么由于不来到主人面前我将受到惩罚。”哪一种选择被认为具有更大的可能性，将由它的尾巴来表示。既然如此，联想就是一种愉悦痛苦的联想，而且祈使语气因而就是它最易理解的东西。但是，它能够理解一个陈述

句，只要其内容具有足够的情感意义。比如，“晚餐！”这个句子。此句子意味着“你现在即将接收你所想要的食物”，而且它也被理解为具有这样的意思。当我说这被理解时，我的意思是说，当这条狗听到这个词时，它的行为非常类似于当你手中有一盘食物时它会做出的那种行为。我们说这条狗“知道”这个词，但是我们应该说的是，这个词产生了某种行为，且这种行为类似于当看到或闻到一顿无法得到的晚餐时将会产生的那种行为。

只有当对象出现时频繁地听到一个对象词被人说出来，人们才能学会该词的意义。语词与对象之间的联想恰好类似任何其他的习惯联想，比如说发生在视觉和触觉之间的联想。当这种联想既被建立时，对象就会使人想起语词，而且语词会使人想起对象，这正像一个被看见的对象使人想起触觉，以及黑暗中一个被触到的对象使人想起视觉一样。联想与习惯并非专门和语言有关，它们通常也是心理学和生理学的特征。当然，如何解释它们是一个困难的且有争议的问题。但是它并非一个专门涉及语言理论的问题。

一旦一个对象词与它所意指的东西之间的联想被建立起来，这个词就在对象未出现的情况下“被理解”了。这也就是说，完全是在视觉和触觉相互暗示的意义上，它使人联想到了这个对象。

假设你和一个人在一起时，他突然说“狐狸”，因为他看见了狐狸；而且假设，尽管你听到了他，但你并没有看见这只狐狸。当你理解了“狐狸”这个词时，对你来说实际发生了什么呢？你会环视左右。但是，假如他说的是“狼”或者“斑马”，你也会这么做。你可能拥有关于一只狐狸的意象。但是从观察者的立场来看，可以表明你理解了这个词的意义的东西，是你（适度地）做出某种行为，而且这种行为就像当你自己看到狐狸时你将做出的那种行为一样。

一般说来，当你听到一个你所理解的对象词时，你的行为在某种程度上就是对象自身所引起的行为。这种情况可能因为通常的条件反射规则而无须任何精神的媒介就可以出现，因为该词已经与那个对象之间获得了一种思想上的联系。早晨，你可能被告知“早餐好了”，或者你可能闻到熏肉的味道。二者可能会对你的行为产生同一种影响。

味道和熏肉之间的联想是“自然的”，也就是说，它并非任何一种人的行为的结果。但是“早餐”和早餐之间的联想是一个社会性的事件，并且仅仅对于说英语的人才存在。然而，仅当我们思考作为一个整体的社群时，这才是有意义的。每个儿童像学习走路一样地去学习他的父母的语言。语词和事物之间的某些联想是通过日常经验在它身上产生的；而且正像鸡蛋或者火柴的特性一样，这些联想也拥有自然法则的外观。事实上，只要这个儿童未被带到陌生的国度，它们就完全处在同一水平上。

只有某些语词是通过这种方式被学习的。任何人都不是通过听到“耽搁”这个词在某人延误事情的那些场合频繁地被人说出而学会它的。通过直接联想语词所意指的东西，我们不仅学会了我们所知道的那些人的专有名称，像“人”和“狗”这样的类名称，像“黄的”、“硬的”和“甜的”这样的可感性质的名称，以及像“走”、“跑”、“吃”和“喝”这样的行为的名称，还学会了类似“向上”和“向下”、“在……里面”和“在……外面”、“在……前”和“在……后”，甚至是“快的”和“慢的”这样的语词。但是我们并不以这种方式学习类似“十二面体”这样的复杂语词，或者类似“并非”、“或者”、“这个”、“所有”和“有的”这样的逻辑语词。就像我们已经看到的那样，逻辑语词预设了语言；事实上，它们预设了我们在前面的一章中所说的“原子形式”的东西。这样的语词是非初阶的语言中的语词；而且在考虑与非语言现象最密切相关的那些说话方式时，应该细心地将其从中排除出去。

何种类型的简单性使得对一个语词的理解代表着对一种对象语言的理解呢？因为可以观察到，一个句子可以在对象语言中被说出，而在更高阶的语言中被理解，或者是反过来。假如在没有兔子出现时你通过说出“兔子！”而使一条狗兴奋，那么你的话由于不是由兔子引起的，因而属于一种高阶语言。但是，这条狗对它的理解则属于对象语言。一个听到的词属于对象语言，当它引起一种与该词所意指的东西相一致的反应时。假如有人说：“听，听，云雀！”你可以听，或者你可以说“在天堂的门口唱歌”；在前一种情况下，你听到的东西属于对象语言，而在后一种情况下则不是。每当你怀疑或拒绝你被告知的东

西时，你的听不属于对象语言；因为在这样的情况下，你是在语词中逗留，而在对象语言中，这些词是透明的，即它们对你的行为的影响仅仅依赖于它们所意指的东西，并且在一定程度上等同于它们所称呼的东西出现于感觉中时所产生的影响。

在学习说话时，有两种因素：首先是肌肉的敏捷，其次是在适当的场合使用一个语词的习惯。我们可以忽略肌肉的敏捷，它是鹦鹉也可以习得的。儿童自发地发出许多清晰的声音，而且有一种模仿成年人声音的冲动。当他们发出一种成年人认为与环境相符合的声音时，他们发现结果是令人愉快的。因而，通过在训练演出动物时所使用的那种常见的愉悦痛苦机制，儿童及时学会了发出一些与以可感的方式出现的对象相符合的声音，然后，他们几乎立即学会了在想要这些对象时使用同样的声音。一旦这种情况既已发生，他们就拥有了一种对象语言：对象使人想到对象的名称，对象的名称使人想到对象；而且不仅这些对象的出现可以使人想到它们的名字，对对象的思考也可以使人想到它们的名字。

现在我离开对象语言的学习，来看看对象语言在被学会时所具有的特征。

就像我们已经看到的那样，我们可以将语词分为三类：（1）对象词。我们是通过直接获得存在于语词和事物之间的联想而学会它们的意义的。（2）命题词。这些词不属于对象语言。（3）词典词。我们是通过文字的定义而学会其意义的。（1）和（3）之间的区分，极其明显地是因人而异的。“五角星”[4] 对绝大多数人来说都是一个词典词，而对生活在饰有五角星的屋子里的儿童来说，它也许是一个对象词。“万字饰”[5] 以前是一个词典词，而现在不是了。然而，重要的是要注意到，一定有一些对象词，因为要不然，词典上的定义就不可能传达任何东西。

现在让我们来考虑一下，单有对象词能在语言方面做多少事情。为了这个目的，我将假定被考虑的那个人拥有一切可能的机会习得对象词，他看过埃佛勒斯峰和泼帕卡塔派特峰[6]、蟒蛇以及美西螈[7]，他认识蒋介石和斯大林，他尝过燕窝和鱼翅。总之，他对这个可感

世界拥有一种广泛的经验。但是，他由于过分忙于看这个世界，而无暇学习“并非”、“或者”和“有的”等等这类语词的用法。假如你对他说：“有你并未曾访问过的国家吗？”他将不懂你的意思。问题是：这样的人将知道什么，又将不知道什么？

我们能说“他将知道通过单纯的观察所能知道的一切东西，但是他不知道任何需要推论的东西”吗？让我们首先转换我们的问题，而且不要问他能知道什么，而要问：他能用语词表达什么？

首先，假如他能把每一个可观察的事实都用语词表达出来，那么他必须拥有与事实同样多的语词。现在，有些语词本身就是事实，因此他的语词的数目必定是无限的。这种情况是不可能的；因此，存在一些他没有表达的事实。这种情况类似于罗伊斯的那个瓶子：这个瓶子上有一个标签，在标签上有一幅关于这个瓶子的图画，而图画中的这个瓶子当然又包含一幅关于这个标签的图画。

但是，尽管他必须遗漏某些可观察的事实，却并不存在这样的某种可观察事实，关于该事实我们可以说“他必须将它遗漏”。他的处境类似于一个希望把三套衣服塞到一个仅能容纳两套衣服的衣箱里的人。这个人必须丢掉一套衣服，但是并不存在一套他必须丢弃的衣服。因此我们将假设，我们那位多次外出旅行的朋友，看到一个叫汤姆的人，并且毫无困难地说：“我看见了汤姆。”这句话本身就是一个可观察的事实，因此他说：“我说我看见了汤姆。”而这又是一个可观察的事实，因此他说：“我说我说我看见了汤姆。”并不存在一个明确的点，在这个点上他必须打断这个序列。但是他必须在某处打断它；而且在那里，存在一个他未用语词表达的一个可观察事实。因而，情况似乎是这样的：一个凡人似乎不可能把语词表达式给予每一个可观察的事实；但是尽管如此，一个凡人还是可以把语词表达式给予每一个可观察的事实。这并不矛盾。

因而我们有两种不同的全体需要加以考虑：首先，由这个人的实际的陈述所构成的全体；其次，他的实际陈述必须从中挑出的那些可能的陈述所构成的全体。但是，一个“可能的”陈述是什么？就像雷雨或者铁路事故一样，陈述是物理现象。然而，至少小说家或者诗人能

够描述一场从未发生过的雷雨。但是，描述一个没有作出的陈述是困难的。在描述一场政治演说时，你可以评论说："某位先生所没有 说的话是……"，然后你接着作出一个陈述。换句话说，为了说一个陈述未被作出，我们不得不作出这个陈述，除非在那些罕见的拥有《加冕誓言》这类名称的陈述的实例中。

然而，存在一些避免这种困难的方式，其中最好的那种方式应归于哥德尔。我们假定有一种完全形式化的语言，它有完全明确的词汇和句法。我们把数字分配给词汇表中的那些词，进而根据算术规则，分配给这种语言中所有可能的句子。假如就像我们正在假定的那样，初始词汇是有限的，但句子的长度并不存在一个限度（除非它们必须是有限的），那么可能的句子的数目将等同于有穷整数的数目。因此，假如n 是某个有穷整数，那么就存在一个确定的句子，即第n 个句子，而且在给定n 的情况下，我们的规则使我们能够把它构造出来。我们现在可以作出所有种类的关于A先生的陈述的陈述，而无须实际作出他的陈述。我们可以说："A先生从未作出其数字可以被13除尽的陈述"或者"A先生的所有陈述的数字都是素数"。

但是依然存在一些困难，这类困难为有穷论者所强调。我们习惯于认为整个自然数序列在某种意义上是给定的，而且我们已经利用这种观念把明确性给予关于可能陈述的理论。但是人们从未提到或想到的那些数字又如何呢？除了作为出现在陈述中的某种东西以外，数字是什么呢？而且假如这样的话，一个从未被人提起的数字包含了一个可能的陈述，而这个陈述不可能在不产生循环的情况下通过这个数字被定义。

这个问题目前不可能加以研究，因为它会使我们深陷于逻辑语言这个题目中。让我们来看看，如果不考虑这些逻辑要点，关于一种只包含对象词的语言的这些可能性，我们是否可以更加明确一些。

就像我们看到的那样，一定数量的动词，比如"跑"、"吃"、"喊"，甚至某些介词，比如"在……里面"、"在……之上"、"在……前面"，都是对象词。对于对象词来说，一切必要的东西就是存在于一组现象之间的某种类似性。为了在这组现象的实例和代

表该组的那个词的实例之间建立一种联想，这种类似性必须是足以引人注目的。这里，建立联想的方法则在于：在某段时间中，当这组现象的成员被看到时，那个词频繁地被听到。显然，以这种方式能学会什么，取决于心理的能力与兴趣。在吃这种行为的不同实例之间所具有的类似性可能引起儿童的注意，因为吃是有趣的。但是为了以这种方式学习“十二边形”这个词的意义，一个儿童需要很小就具备一种超过帕斯卡尔的几何学兴趣以及一种超人的感知格式塔的能力。然而，这样的天资从逻辑上说不是没有可能的。但是，关于“或者”又如何呢？你不能在可感世界中指出“或者”的一些例子给儿童看。你可以说：“你有布丁或者馅饼吗？”但是假如这个儿童回答说是的，你无法找到一种叫“布丁-或者-馅饼”的食物。不过，“或者”这个词依然同经验之间具有一种关系。它与关于选择的经验之间有关系。但是在选择时，在我们的面前有两种可能的行为方针，即关于行为方针的两种实际的思想。这些思想可能并不包含明确的句子，但是如果我们设想它们是明确的，在基本的方面也不会出现任何变化。因而，作为一种经验的成分，“或者”预设了句子，或者说预设了某种精神的东西，这种精神的东西以一种类似的方式与某个其他事实相关联。当我们说“这个或者那个”时，我们并不是在说某种可以直接应用到一个对象上的东西，但是它陈述了说出“这个”和说出“那个”之间的一种关系。我们的陈述是关于某些陈述的，而且只是间接关于对象的。

让我们以类似的方式来考虑一下否定的命题。否定的命题似乎与经验之间具有一种直接的关系。设想你被告知：“橱柜里有黄油，但没有奶酪。”尽管它们好像同样是以橱柜中的可感经验为基础的，但是“有黄油”和“没有奶酪”这两个陈述其实处在不同的层次上。存在一种确定的现象，即看到了黄油，而且它可能已经使“黄油”这个词进入了你的心灵，即便你还未想到黄油。但是不存在某种可以被描述为“没看到奶酪”或者“看到了奶酪的缺乏”的现象。[8] 你必须看了橱柜中的每一个事物，并在每看一个事物时都作出判断：“这不是奶酪。”你判断了 这种情况，即你并未看到 它。你看到每一个事物是其所是，而非是其所非。为了判断“这不是奶酪”，你必须在你的头脑里已经拥有语词“奶酪”或者某种等价的东西。由于在你所看到的东西和对语词“奶酪”的联想之间存在着冲突，所以你判断“这不是奶酪”。当然，同样的

事情也可能发生于一个肯定判断，假如它回答了先前的一个问题；比如，你然后说：“是的，这是 奶酪。”这里，你的意思实际上是：“‘这是奶酪’这个陈述是真的”；而当你说“这不是奶酪”时，你的意思是“‘这是奶酪’这个陈述是假的”。在两种情况下，你都在谈论一个陈述；而在直接的知觉判断中，你并没有做这件事。因此，只理解对象词的那个人将能够告诉你在 橱柜中的一切东西，但是他将不能推断没有奶酪。而且，他将没有真或假的概念。他能够说“这是黄油”，但不能说“这是黄油这种情况是真的”。

同一种考虑适用于“所有”和“有的”。假设我们的非哲学的观察者前往威尔士的一个小村子，而且在这个村子里，每个人都叫威廉姆斯。他将发现，A叫威廉姆斯，B叫威廉姆斯，等等。事实上，他可能已经发现这个村子里的每个人都叫威廉姆斯。但是，他不能知道他已经发现了这一点。为了知道这一点，他就不得不说：“A、B、C是这个村子的所有人。”但是，这就类似于知道“橱柜里没有奶酪”。这意味着知道：“这个村子中没有任何人既不是A，也不是B，也不是C，也不是……。”这显然不是通过知觉被知道的。

“有的”的情况更是有点不太明显。[9] 在上述情况中，我们的朋友将不会知道“这个村子里有的人叫做威廉姆斯”吗？我想是的。这类似于“布丁-或者-馅饼”。从知觉的立场来看，他们当中谁都不是“有的人”；他们就是他们所是的那些人。只有通过语言的迂回，我们才能理解“有的人”。每当我们作出一个关于一个集体中的有的人 的陈述时，在我们的头脑里就存在着一些可供选择的可能性。在每一种具体情况下，这个陈述可能是真的或假的；而且我们断言，在有的情况下它是真的，但在所有情况下也许不是真的。在不引入真和假的情况下，我们不能表达这些可供选择的东西；而且，就如我们所看到的那样，真和假是语言学的术语。因此，一种纯粹的对象语言不可能包含“有的”这个词，正如它不能包含“所有”这个词一样。

我们发现，与高阶语言不一样，对象语言无论在哪种意义上都不包含“真的”和“假的”这些词。在语言的下一阶段，我们不仅能够说出对象语言，还能谈论对象语言。在这第二种类型的语言中，我们能够

定义第一种类型中的一个句子是真的这种说法的意思是什么。它的意思是：这个句子必须意指 能够在知觉材料中被注意到 的某种东西。假如你看到了一条狗，并说“狗”，那么你作出了一个真的陈述。假如你在狗窝里看到了一条狗，并说“狗窝里的狗”，那么你也作出了一个真的陈述。这些句子无须动词，而且它们可以由单个的词组成。

在语言方面似乎令人迷惑的一件事情是，在日常话语中句子是真的或者假的，但是单个的词既不真也不假。在对象语言中，这种区分就不存在了。这种语言中每一个单个的词都能够单独出现；而且当它们单独出现时，它们意味着自身能够应用于当前的知觉材料。在这种语言中，当你说“狗”时，假如它是一只你正在看的狼，那么你的陈述是假的。日常话语并没有被分成不同类型的语言；因而在日常话语中，在“狗”这个词独自出现时，你不能知道它是被用作对象语言中的一个词，还是以一种语言学的方式被使用的。这里所谓的语言学方式，就是当我们说“那不是一条狗”时使用语言的那种方式。显然，当“狗”这个词既可以用来否定狗的出现，也可以用来肯定它的出现时，单个的语词就失去了其全部的肯定性力量。但是在所有其他语言都以其为基础的对象语言中，每一个单个的词都是一个断言。

现在让我们重新陈述关于对象语言的整个问题。

一个对象词 就是一个由类似的声音或表达所构成的类，人们习惯上将这些声音或表达与一个由相互类似的现象所构成的类联系在一块，而且这些相互类似的现象经常与所说的一次声音或表达同时被人经验到。换句话说：假设A_1、A_2、A_3……是一组类似的现象，a_1、a_2、a_3……是一组类似的声音或表达，并且假设当A_1出现时你听到了声音a_1，当A_2出现时你听到了声音a_2，等等；那么当这种情况发生多次之后，你注意到一个现象A_n，它类似于A_1、A_2、A_3……；而且通过联想，它导致你说出或想象一个声音a_n， 此声音类似于a_1、a_2、a_3……。现在假如A是一个由相互类似的现象所组成的类，而A_1、A_2、A_3……A_n是它的分子，并且假设a是一个由相互类似的声音或表达所构成的类，而a_1、a_2、a_3……a_n是它的分子，那么我们可以说，a是一个词，并且它是类A的名称或者说“意指”类A。这或多或少

是模糊的，因为可能存在着几个类，并且它们都满足上述关于A和a的条件。学习对象语言的孩子应用穆勒的归纳法，并逐渐修正他的错误。假如他知道一条被人称作“恺撒”的狗，他可能认为这个词应用于所有的狗。另一方面，假如他知道一条他称作“恺撒”的狗，他可能不会把这个词应用于任何别的狗。幸运的是，许多现象都与自然种类相一致。在绝大多数儿童的生活中，任何看起来像猫的东西就是猫，任何看起来像一个人的母亲的东西就是一个人的母亲。要不是由于这点运气，学习说话将是非常困难的。假如温度使得绝大多数物质都变成了气体，它在实践上就是不可能的。

现在假如在某种情况下你不得不说“猫”，那是因为——只要你被限定在对象语言的范围内——环境中的某个特征让人联想到“猫”这个词；这必然意味着这个特征类似于引起这种联想的先前的那些猫。它类似于它们的程度可能并不足以让动物学家满意；这个动物可能是一只山猫，或者一只豹仔。直到你已经看过许多不是猫但看起来像猫的动物，并且已经看过许多是猫但看起来不像猫的其他动物之后，在词和对象之间的这种联想才是“正确的”。但是，“正确的”这个词在这里是一个社会性的语词，它指称正确的行为。一旦某些事物让你联想到“猫”这个词，并且其他事物没有让你产生这种联想时，你就拥有了一种语言，尽管它可能不是正确的英语。

从理论上说，如果有充分的能力，我们就能够在对象语言中表达每一种非语言的现象。事实上，我们能够观察到相当复杂的现象，比如“当约翰正把马套上两轮马车时，这头公牛冲了出来，而我跑开了”，或者“当帷幕降落时，有人惊呼‘着火啦！’人们四处逃散”。这类事情可以在对象语言中被说出，尽管它将不得不被译成一种不纯粹的英语。诸如愿望、信念和怀疑之类的可观察事实是否可能在对象语言中得以表达，是一个困难的问题，我将在以后的一章中详加讨论。确定的东西是，对象语言不包含“真的”和“假的”这些词，或者像“并非”、“或者”、“有的”和“所有”这类逻辑语词。逻辑语词将是我下一章的主题。

[1] 这些论证起源于悖论。它们对于“真的”和“假的”这两个词的可应用性起源于说谎者悖论。

我从说谎者悖论中作出的推论大致如下：一个人说“我在说谎”，即“存在一个命题p，并且我断言了p，且p是假的”。假如我们愿意的话，我们可以通过作出如下的设想而使这个问题变得更加精确：他在五点三十分说“我在五点二十九分至五点三十一分之间作出了一个假的陈述”，但在所涉及的这两分钟的其余所有时间中，他什么也没说。让我们把这个陈述称为“*q* ”。假如*q* 是真的，他在这关键的两分钟里就作出了一个假的陈述；但是*q* 是他在这段时间内作出的唯一陈述，*q* 因此必定是假的。但是假如*q* 是假的，那么他在这两分钟里所作的每一个陈述都是真的，因而*q* 必定又是真的，因为他是在这两分钟里作出这个陈述的。因而，假如*q* 是真的，它就是假的，而假如它是假的，它就是真的。

假设“A（*p* ）”意味着“我在五点二十九分至五点三十一分之间断言了*p* ”，那么*q* 是“存在一个命题*p* ，并且A（*p* ），且p都是假的”。矛盾来自于这个假设，即*q* 是所说的命题*p* 。但是假如存在一种关于“假的”这个词的意义层次，并且它对应于一种命题层次，那么我们不得不代*q* 以某种更加明确的东西，即“存在一个n阶的命题*p* ，并且A（*p* ），且*p* 拥有*n* 阶的假”。这里，*n* 可以是任何一个整数：但是不管它是什么整数，*q* 将是属于n+1 阶的，并且它不可能拥有n阶的真或假。由于我并未作出任何n阶的断言，因此*q* 是假的；而由于*q* 不是*p* 的一个可能的值，因此q也是真的这个论点就不再成立了。说“我在撒一个n阶的谎”的那个人是在说谎，但他撒的是n+1 阶的谎。人们已经提出了消除悖论的一些其他方法，比如说拉姆齐在其《数学基础》（“Foundations of Mathematics”）第48页中就已提出过。

[2] 我的语言层次不同于卡尔纳普或塔尔斯基的。

[3] 必须有句法，但是无须通过使用像“是”这样的句法词而使其明晰起来。

[4] “五角星”指的是一种象征魔力和神秘的符号。——译注

[5] 万字饰，相传为象征太阳、吉祥等的标志。——译注

[6] 埃佛勒斯峰（Everest）即珠穆朗玛峰，泼帕卡塔派特峰（Popacatapetl）是位于墨西哥境内的一座山峰。——译注

[7] 美西螈是一种动物的名称。——译注

[8] 这个题目将在以后的一章中再次得到讨论，而且上述所言将立即得到深入展开，并被用来提防一种过分拘泥于字面的解释。

[9] 这个题目将在以后的一章中再次加以讨论。

第五章 逻辑语词

在本章中，我想考虑某些出现在二阶语言和所有高阶语言，但并不出现在对象语言中的语词。所说的这些语词具有逻辑的特征。我尤其要考虑“真的”、“假的”、“并非”、“或者”和“所有”这几个语词。我们从逻辑学中得知，这些词项不可能全都被定义，但是根据哪些词项来定义另外哪些词项，在很大程度上是一个选择的问题。由于我们的问题属于知识论问题，所以相比较而言，我们更多地关心我们由之认识到这些词项在其中出现的那些命题的方式，而较少关心这些词项的定义 。

让我们从“真的”、“假的”和“并非”开始。没有必要同时拥有“假的”和“并非”这两个词，因为假如*p* 是一个命题，“*p* 是假的”和“并非*p* ”严格说来是同义的。在实践上，二者的差别只是各自强调的重点有所不同。假如你对对象感兴趣，你会说“并非*p* ”；但是假如你对陈述感兴趣，你会说“*p* 是假的”。假如你想要酥油，并且向橱柜里看了看，并且发现了奶油干酪，你将会说“这不是酥油”。但是假如牛奶房的人要出售一种标有“酥油”的物质，你发现这种东西是人造黄油，那么你就会说“你说 这是酥油，但那是假的”，因为与他提供的货品相比，你更感兴趣于他的不道德。然而，这些修辞学方面的要旨与我们无关，而且我们可以安全地把“假的”和“并非”当作同义词。

在二阶语言中，我们关心对象语言中的语词；它们并非仅仅作为某些声音或身体的运动（因为就此而言它们属于对象语言），而且是作为拥有意义的语词。也就是说，我们一方面关心对象语词和对象语句之间的关系，另一方面关心它们所称呼或断言的东西。“语词”不可能出现在对象语言中，但“对象语词”可以出现在二阶语言中。假定逻辑语词出现在二阶语言中，“逻辑语词”将首先出现在三阶语言中。假如“三阶语词”被定义为出现在三阶语言，但并不出现在初阶语言或二阶语言中的语词，那么“三阶语词”就属于四阶语言；如此等等。可以

理解，每一种语言都包含所有相对低阶的语言。“语词”自身所属的阶是模糊的，因此它没有确定的意义；假如记不住这一点，就容易出现矛盾。比如说，以关于“异系性的”（heterological）这个词的矛盾为例。当一个谓词不能用来断言自身时，它就是“异系性的”。因此，“长的”是异系性的，因为它不是一个长的语词；但是“短的”是同系性的（homological）。[1] 我们现在问：“异系性的”是异系性的吗？无论是肯定的还是否定的回答，都将导致矛盾。为了避免这样的自相矛盾，语言的分层是必要的。

“真的”和“假的”这两个语词，正如我们在本章中将要考虑的那样，将只应用于初阶语言中的语句。

与在哲学中的情形相反，在实践中，我们只把“真的”和“假的”这两个词用于在我们拥有证据以便能够确定可以应用其中的哪一个之前就已听过、读过或思考过的那些陈述。有人告诉我们，马恩岛的猫没有尾巴；但是由于他先前告诉你，马恩岛的人有三条腿，所以你不相信他。当他把他的马恩岛猫带给你看时，你惊呼：“原来你说的是真的！”有一次，报纸说我去世了。但是经过仔细核对证据，我得出结论：这个报道是假的。当这个报道首先出现，并且证据随后出现时，就存在一个被称之为“证实”的过程，这个过程包含了报道与证据的比较。就初阶语言中的陈述而言，证据必定是由一个可感经验或一组这样的经验组成的。我们已经考虑过描述经验的语句。一般说来，证实的过程可以表述如下：首先你听到、读到或思考一个句子S，然后你有一个经验E，再然后你又发现S是一个描述E的句子。假使如此，你会说S是“真的”。我并不认为这是“真的”这个词的一个定义，但是它描述了你由之认识到该词可以应用于特定的初阶语言中的语句的过程。“假的”这个语词要困难得多。但是在考虑这个词之前，关于“真的”这个词还有一些其他事情要说。

首先，“真的”这个词可以应用于一次语句的说出、一个语句或者一个命题。作为同一个语句之实例的两次语句的说出，或者作为同一个命题之实例的两个语句，要么都是真的，要么都是假的。因此，在决定真或假时，只有命题才是相关的。

其次，一个句子或命题，当它与一个经验拥有某种关系时，就被知道是“真的”。就“证实”而言，句子首先出现，经验随后而来，但从逻辑上说这是不重要的。假如经验首先出现，它就同样证明了这个句子是真的，只要这个句子“描述”了该经验。我们已经考虑过“描述”这个词的意义是什么；关于它，我眼下不再多说。

再次，并非初阶语言中的所有句子都能正确地被说成描述了一个单个的经验。假如你发现了某种事物，并说“那是一条狗”，那么你就超出了当下所能看到的东西。一条狗有过去和未来，它有听觉的和嗅觉的特征，等等。所有这些都由“狗”这个词所暗示，该词是许多归纳的一个压缩。幸运的是，动物合于自然种类。假如你的狗接下来像猫一样咪咪地叫，并且产出了一窝小狗与小猫的混合动物，你就用错语词了。把盐错当成糖的人也在以类似的方式作出归纳：“看起来像这个事物的东西尝起来是甜的。”既然如此，这个归纳就是假的。假如他只是说“这是白的”，他就不会出错。甚至假如他说“这是灰的”，因为他用“灰的”来指其他人用“白的”所意指的东西，那么他也并非在犯一个知识上的错误，而只是在以一种不寻常的方式使用语言。只要一个人避免使用作为被压缩了的归纳的语词，并且把他自己限于能够描述单个经验的语词上，那么一个单个的经验就有可能表明他的语词是真的。

当我说类似“狗”这样的语词体现了被压缩的归纳时，我并不是指这样的归纳是有意识的或者说故意的。某些情况向你暗示着“狗”这个词，而且这些情况和这个词都唤起了某些期待。当你说出“那是一条狗”时，随后的事件也许会让你吃惊。但是当你说出“那是白的”时，在你的陈述中，没有什么东西能给你提供根据使你对随后发生的事情感到惊讶，或者使你设想在你说你所看到的东西是白的时你就是在出错。只要你的语词仅仅描述了当前的经验，唯一可能的错误只是语言学意义上的，而且这些错误仅仅包含着被社会所认定的错误的行为，而不是假。

现在我来探讨假和否定，它们都带来了一些相当困难的问题。

我们已经证明，当你做一件逻辑学家称之为“断言并非p”的事时，你就是在说“p是假的”。我眼下关心的问题是：经验如何能向你表明一个命题是假的？让我们举一些非常简单的否定为例，比如“这不是白的”。我们将假设，你是在和洗衣店的人讨论的过程中这么说的。“这是白的”这个短语在你的心里，这 在你的眼前，而“这是灰的”是一个描述你的经验的语句。但“这不是白的”并不是描述你所看到的东西的句子。然而，根据你所看到的东西，你肯定它是真的；换句话说，“这是白的”是假的。也许有人会认为：你知道“灰的事物不是白的”这个一般命题，而由此命题出发，再加上“这是灰的”，你推断出“这不是白的”；或者也许有人会说：你可以把“白的”这个词与你所看见的东西进行比较，并且感到了一种不相容。在这两种看法中，每一种都有困难。

先让我们弄清一个逻辑学的要点。从全都不包含“并非”这个词或“假的”这个词（或某种与其意义相当的词）的某些前提出发，在逻辑上不可能推论出任何包含该词的命题。因此，假如存在否定的经验命题，那么在基本命题中，一定要么存在着纯粹否定命题，比如“这不是白的”，要么存在着“p蕴涵并非q”这种形式的蕴涵式，比如“假如这是灰的，那么它不是白的”。逻辑学不承认第三种可能性。

我们当然知道（尽管难以说明我们是如何知道的），两种不同的颜色不可能存在于一个视野内的同一个地点。视野内的位置是绝对的，而且它可以根据它和视野的中心点的关系，并通过我们可以称之为θ和ϕ的两个角坐标而得到定义。我是在说，我们知道如下这个命题：“在一个特定的时间和一个特定的视野内，假如颜色A处于θ和ϕ的位置，那么并不存在一种其他颜色B处于这个位置”。更简单地说：“这是红的”和“这是蓝的”是不相容的。

这种不相容不是逻辑的。就像红与圆一样，红与蓝在逻辑上 也是不相容的。这种不相容性也并非来自经验的概括。我并不认为我能证明 它不是来自经验的概括，但是我认为这是相当明显的，以至于现在没有人会否认。有些人说这种不相容是语法上的。我并不否定这种说法，但我不确定这种说法意味着什么。

还有其他一些成组的可感的性质，它们也具有颜色所具有的同一种不相容性。触到脚趾的感觉具有一种性质，这种性质能使我们将此感觉归于脚趾；触到胳膊的感觉也具有一种性质，这种性质同样能使我们将此感觉归于胳膊。这两种性质是不相容的。类似地，“热的”和“冷的”、“硬的”和“软的”以及“甜的”和“酸的”，当应用于可感的经验时，都是不相容的。在所有这些情况下，我们都“看见”了这种不相容性。既然情况如此，就需要作一些思考，来认清诸如“白的”和“黑的”之间所存在的那种不相容性并不是逻辑的。

假如我们认为不相容性存在于基本命题之间，我们就得假设我们知道这种形式的一般基本命题：“对于x的所有可能的值来说，ϕx蕴涵并非ψx”。这里的“ϕx”可以是“x是蓝的”，而“ψx”可以是“x是红的”。既然如此，给定了知觉判断“这是蓝的”，我们就能推断“这不是红的”。因此我们获得了一个否定的经验命题，然而这是借助于一个非经验的一般命题而得到的。

这并不是一种非常合理的或者说令人满意的理论；相反，我们可以说，每当我们感知到“这是蓝的”时，我们就能知道“这不是红的”这个基本命题。但是，我不能肯定这会对我们有很多的帮助。因为我们必须要问：我们是怎么知道我们能够知道这一点的？它几乎不像是一个归纳；它也不可能是一个逻辑的推论。因此我们不得不接受一个甚至比前者更复杂的基本命题，即“不论何人，如果看见了红色，并自问‘这是蓝的吗’，都知道答案是‘不是的’”。

我将会回过头来讨论这个与基本命题有关的问题。眼下，我将不去解决它。

现在我来讨论“或者”这个词，而且我又要关心在其中我们知道包含该词的命题，却又并不知道何种选择是正确的选择的情形。

就像我们已经看到的那样，在实践中，析取以选择的形式出现。你看到一个写有“去往牛津”的路标，并且现在你走到了一个没有路标的岔路口。那么你就会相信这个命题，即“去牛津或者是沿着右边的路

走，或者是沿着左边的路走”。正是在这类情况下，析取才会在实践中出现。

显然，析取并未“揭示”非语言的或者说非心理的世界中的任何东西。假设去往牛津事实上就是沿着右边的路走：这并不是某种语词的东西，而是一个地理学的事实，而且假如你往右边走，你就会到达那里。假如事实上牛津是在去往左边的路上，情况也一样。并不存在叫做“右边或者左边”的第三个可能的地点。事实就是事实，不存在含糊之处。假如一个析取“p 或者q ”是真的，那么它之所以是真的，是因为p 是真的，或者是因为q 是真的。假如p和q都属于初阶语言，那么“p 或者q ”是通过p 所“表达”的事实或者通过q 所“表达”的事实而成为真的。因此，“或者”居住于命题的世界中；而且，它也不能构成任何语言的一部分，假如在这种语言中，就像在初阶语言中一样，每个词都直接与作为自己的意义的一个对象或一组对象相关联。

从心理学上说，“或者”对应于一种犹豫的状态。狗在岔路口会等待，以期弄明白你会往哪一条路上走。假如你把面包屑放在窗台上，你将发现小鸟会以下述语句所表达的方式做出它们的行动：“我应该冒险行动呢，还是要忍饥挨饿呢？”为了检验关于布里丹的驴子的故事，我曾经把一只猫放在它的两只幼仔的正中间，而两只幼仔都因为太小而无力走动：有一阵子，它发现析取使自己无法行动。我认为，处于犹豫状态中的动物，尽管并不使用语词，但仍然拥有某种或多或少类似于“命题态度”的东西；而且我认为，对“或者”这个词所作的任何有效的心理学解释，经过适当的修改之后，都必须能够应用于任何一种带有犹豫的行为。

当我们感到两种不相容的冲动，而且二者之中没有一种足够强烈以致能压倒另一种时，犹豫就产生了。

> 你躲过了一只熊，
>
> 但是如果你身后是波涛汹涌的大海，
>
> 你就只好硬着头皮朝着这只熊走过去。

但是，假如大海的波涛不是非常 巨大，你也许就会完全弄不清哪一种情况更糟糕。人们也许会说，你会在你的身体内部，而非仅仅在你的心灵里，拥有一种析取。

要记住，我们认为所有言语本质上都是祈使性的；也就是说，人们设计它们，是要它们在听者身上产生某种行为。动物可以经验到析取的状态；例如，当猎区的老虎被猎人包围时就会拥有这种经验。在同样的意义上，当"后面的人喊'向前'，而前面的人喊'向后'"时，在处于中间位置的那些人身上所产生的结果就是析取。确实不需要站在外围的人去喊"向前"或者"向后"。你自己就能够同时拥有这两种自发的冲动；而且，假如你要使用语词的话，这些冲动将会暗示你想起这两个词。那么，你就会拥有一种真正意义上的语词的析取。无生命的事物，当遭遇两种同时发出的力量时，会依据平行四边形原理选择一条中间路线。但是动物极少这样做。在岔路口，任何一个汽车驾驶员都不会穿行中间地带。对汽车驾驶员来说，要么是一种冲动占据支配地位，要么是不做出行动；对于其他动物来说，情况也是如此。但是，这种不行动完全不同于一个处于静止状态的动物的不行动：它包含了一种冲突、张力和不适；它不是真正意义上的不行动，而是在寻找达到决断的某种方式。

一个析取是优柔寡断这种心理状态的语词表达；或者，假如这个析取不是优柔寡断，而是一个问题的话，它就是想达到决断的一种愿望。

因而，当某人断言"p 或者q "时，既不能认为p 也不能认为q 说出了关于这个世界的某种东西；当我们断言了二者必居其一的两种选择中的一种时，就会出现这样的情况。我们必须考虑作出这个断言的人的状态。当我们断言p 时，我们处于某种特定的状态之中；当我们断言q 时，我们处于另外某种特定的状态之中；当我们断言"p 或者q "时，我们处于一种从先前的两种状态中引申出来的状态，而且我们所表达的是这种状态，而非关于世界的某种东西。假如p是真的，我们的状态被称为"真的"；假如q 是真的，我们的状态也被称为"真的"。但是，反过来却不然。然而，这是一种新的定义。

但是，有人将会反对说：假如我们知道“*p* 或者*q* ”，那么我们难道不是确实知道了关于世界的某种东西吗？对于这个问题，在某种意义上我们可回答说“是的 ”，在另外一种意义上我们可以回答说“不是的 ”。先说说为什么可以回答“不是的 ”：当我们试图说出我们所知道的东西时，我们必须再次使用“或者”这个词。我们可以说：在一个世界中，如果*p* 是真的，“*p* 或者*q* ”就是真的；而如果*q* 是真的，“*p* 或者*q* ”也同样是真的。在我们关于岔路口的例子中，“这条道路通往牛津”可能表达一个地理事实，于是“这条道路或者那条道路通往牛津”就是真的；而如果那条道路通往牛津，它也同样是真的。但是，在非语言的世界中，并不存在任何一种当且仅当这条道路或者那条道路通往牛津时才可以被发现的状态。因而，直接的真理符合论在初阶语言中是有效的，但在涉及析取的地方就不再可用了。

然而在这里，有一个必须加以考察的困难。这个困难给我们指出了对我们的问题作出相反的回答的理由。时常，一个单个的语词在逻辑上就等于一个析取。下述对话也许会出现在一个医学逻辑学家和他的妻子之间：“某某女士有孩子了吗？”“有了。”“是一个男孩或者还是一个女孩呢？”“是的。”[2] 最后的回答尽管从逻辑学上讲是无可挑剔的，却是令人气愤的。人们会说“一个小孩绝不是一个男孩或者女孩（a boy-or-girl），而只能是二者之一”。对于某些目的而言，在包含“孩子”这个词的某些命题中，如果将“孩子”替换为“男孩或者女孩”，那么替换前后的命题是等值的。但对于某些其他命题来说，替换前后的命题就不再等值了。假如有人告诉我“某某女士已经有了孩子”，我就能够推断她有一个男孩或者一个女孩。但是假如我然后想知道她是有了一个男孩还是一个女孩[3]，那么我并不是想知道她是否已经有了一个孩子，因为我已经知道这一点了。

在这个问题上，有必要将心理学和逻辑学分离开。当我们在日常交谈中使用“或者”这个词的时候，我们之所以这样做，通常乃是因为我们心存犹疑，并希望在两个事物中作出抉择。假如我们不想在两个事物中作出抉择，我们将会满足于使用一个涵盖了两种可能性的普通语词。假如你打算继承某某女士的金钱（若是她死时尚无子嗣），你将对她是否有了孩子这个问题感兴趣；但只是迫于礼貌，你才会问那

是男孩还是女孩。显然，在某种意义上，当一个孩子出生时，即便你不知道他（或她）的性别，你也就知道了关于这个世界的某种事情。

在析取谓词和其他谓词之间是否存在某种区别？而且，假如存在的话，这种区别是什么？假如“A”和“B”是两个谓词，那么“A”在逻辑上等价于“A-并且-B或者A-并且-并非-B”。因而在逻辑的范围内，任何一个谓词都可以用一个析取来替换。另一方面，从心理学的观点来看，存在一种清晰的区别。一个谓词是析取的，假如我们感觉到有一种想在其悬而未决的两种选择之间作出决断的愿望；假如我们没有这样的愿望，它就不是析取的。但这种说法还不是相当充分的。这些选择必须是这个谓词自身所暗示的，而非一些不相关的可能性。“男孩”因而将不被认为是析取的，因为它使得“黑皮肤的还是白皮肤的？”这个问题成为未决的。因而，仅当一个谓词暗示着 一个问题，它才会是析取的；而它是否如此，则唯一地依赖于相关的人的兴趣。

我们关于世界的所有知识，就其通过语词被表达而言，或多或少是一般的，因为每一个句子至少都包含一个不是专名的语词，而所有这样的语词都是一般的。因而每个语句在逻辑上等值于一个析取；而在这种析取中，对两个更具体的谓词的选择替换了句子中的原先那个谓词。一个句子为我们提供的是知识的还是怀疑的感觉，取决于它是否在要求不同行动和感情的两种选择之间作出了决断。每一种不是逻辑上详尽无遗的析取（即不是“A或者并非A”这样的析取），假如是真的，都给我们提供了关于世界的某种 知识。但是这种知识可能使我们拿不准应该如何行动，以致被感觉 为无知。

由于语词是一般的这个事实，构成真理的事实和语句之间的符合是多对一的，也就是说，语句的真使得事实的特征或多或少是尚未确定的。这种不确定性可以无限地减少。在减少的过程中，先前的单个语词为析取所替换。对于某些目的而言，“这是金属”可能会使我们满意。对于其他目的而言，这样的陈述必须替换为“这是铁，或者铜，或者……”，而且我们必须决定哪一种可能性将被实现。在提升语言的精确性时，并不存在一个我们不能超越的点。我们的语言总是可以被弄得更精确，但不可能变得完全精确。

因而，析取陈述与非析取陈述之间的差别并不等于使其为真的事态上的差别，而仅仅在于这样的问题，即在我们的陈述遗留未决的若干可能性之间所存在的差别对我们来说是否有趣。

还有另外一种情况；在这种情况下，析取也会在实践中出现。这就是记忆不完全时出现的情况。“谁告诉你那件事的？”“噢，或者是布朗或者是琼斯告诉的，但我记不清具体是谁了。”“某某人的电话号码是多少？”“我知道它是514或者541，但是如果不查一下，我不能肯定哪一个是对的。”在这些情况下，最初曾有一种经验，它产生了一个在其中并不存在析取的知觉判断；而且假如你要开始寻找真相，你会证明这些选择中的一个，而这里同样不存在析取。当基本命题是当前经验的表达时，它们绝不包含“或者”这个词，除非这个经验是语词的。但是，记忆 却可以是析取的。

我们现在来讨论包含“有的”这个语词或者“所有”这个语词的命题。在前一章中，我们考虑了这些语词；在那里，我们的考虑只是满足于知道它们不可能包含在初阶语言中。但是我们现在想更正面地考虑它们，而且尤其要考虑导致我们利用这类命题的情况。

在实践中，关于“有的”的命题以四种方式产生：首先，作为对析取的概括而产生；第二，如果遇到一种情况，当我们对原先可能被认作不相容的两个一般词项的相容性感兴趣时，那么也会产生关于“有的”的命题；第三，作为通往概括性结论的步骤而产生；第四，在不完全记忆的情况下产生，这些情况类似于我们联系析取所考虑过的那些情况。让我们依次来举例说明这四种方式。

在我们前面的关于通往牛津的道路的例子中，假如我们来到一个有很多道路在那里分岔的地方，而不再仅仅是一个岔路口，那么我们或许会说：“喔，有的 道路一定通往牛津。”这里，可供选择的那些东西可以列举出来，并且我们仅有一个缩写即一个析取“p 或者q 或者r 或者……”，其中的p、q、r、……全都可以聚合在一个习语中。

第二种情况是更有趣的。哈姆雷特的话就说明了这种情况。他说：“一个人可以笑里藏奸；至少我确信，在丹麦可以出现这样的情

况。”他已经发现了一个将微笑与奸恶结合起来的人（即国王），并且作出了这个命题即“至少有一个奸恶之徒是微笑的”。这个命题的实用价值就在于：“下次我遇到一个总是微笑的人，我将怀疑他是不是奸恶的。”对于罗森格兰兹和吉尔登斯顿[4]，他就是这么做的。“有的天鹅是黑的”和“有的黑鸟是白的”这两个命题也类似于这种情况，它们意在反对某些貌似真实的概括。当一般规则比特殊事例更让我们感兴趣（尽管在哈姆雷特的例子中，这是一个嘲讽性的托词）时，我们就会作出这样的命题。

当我们试图证明一个归纳概括时，第三类情况就产生了；而且，当某些事例引导我们在数学中发现一个一般命题时，也会产生这种情况。除了在后一种情况下你获得了确定性，而在前一种情况下你仅仅获得了可能性以外，这两种情况是相同的。让我们首先举后一种情况的例子。你发现$1+3=2^2$，$1+3+5=3^2$，$1+3+5+7=4^2$，然后你会对自己说：“在有些情况下，前n个奇数之和等于n^2；也许在所有情况下都是这样的。”一旦你已经想到这个假设时，就容易证明它是正确的。在经验材料中，一个完全的列举有时是可能的。你发现（比如说），铁和铜，作为金属，都是好的导电材料；然后你就猜想，所有金属可能都是这样的。既然如此，一般性结论拥有和这些实例同等程度的确定性。但是，当你说“A、B和C都死了，并且他们都是男人，因此有的男人是有死的；因此很可能所有男人都是有死的”时，你就不能使你的一般性结论拥有与其实例同等程度的确定性。这既是因为你没法列举男人，也是因为有的男人尚未死去。或者以关于一种疾病的疗法为例。迄今为止，这种疗法仅在几种情况下试验过，但在这几种情况下全都被证明是有效的；既然这样，一个关于有的 的命题是非常有用的，因为它暗示了一个关于所有 的命题的可能性。

关于不完全记忆，其实例非常类似于有关析取的那些实例。“我知道那本书在我书架上的某个地方，因为我昨天看到过它。”“我和B先生一块用过餐，他讲了一个极其美妙的笑话，但是我不幸忘记了这个笑话。”“在《远足》一书中，有一些非常好的路线，但我一个也记不起了。”因而，我们在某一特定时刻所知的许多事情，组成了关于有的

的命题；对于这些命题，我们当下不能从单称主词的命题中把它们演绎出来，也不能从关于所有 的命题中把它们演绎出来。

就像我们的四类实例所表明的那样，一个关于有的 的陈述，具有三种类型的用途：它可以作为证明含有单称主词的命题的一个步骤，或者作为证明一般命题的一个步骤，或者它可以作为对相反的概括的一种反驳。就第一类和第四类来说，我们想让关于有的 的命题通达一个带有单称主词的命题："这 是去往牛津的路"或者"那本书在这儿"（在这个句子中我把这儿 当成主词[5]）。在第一类和第四类情况之间，存在着这样的差别：关于某些 的命题在第一类情况下总是一种推论，而在第四类情况下并不是这样。在第二类和第三类情况下，"有的S是P"这个命题是从"S_1 是P"、"S_2 是P"等等实例中演绎出来的；它所告诉我们的东西少于这些实例所告诉我们的东西，但就我们所拥有的意图而言，它告诉了对我们有用的部分。

当我们知道一个"有的S是P"这种形式的命题，却并不知道"所有S是P"或者并不知道"S_1 是P"这种形式的某个命题时，我们确切地知道了什么？让我们举"我知道那本书在这个房间的某个地方"作为例子。有两种情况，可以从逻辑上证明你说出这句话是正当的，尽管在每种情况下你都不会这么说，除非你是一个职业逻辑学家。第一种情况是假设这个房间填满了那本书，比如说在出版社的一个仓库里完全堆满了某种畅销书。那么你可以说："这个房间的每一个地方都放置了所说的那本书，因此（由于这个房间存在着）有的地方放置了这本书。"或者你也许看到了这本书，并且证明道："这个地方放置了这本书，因此有的地方放置了这本书。"但事实上，除非你从事逻辑教学，你绝不会以这种方式证明的。当你说"那本书在这个房间的某个地方 "时，你这样说的原因在于你无法更确定地弄清它在哪一个具体的地方。

显然，"这本书在这个房间的某个地方 "不可能是一个知觉判断；你无法感知某个地方 ，你仅能感知那儿 。但是，关于记忆的判断就不同了。你也许记得"当我在这个房间时，我看到过这本书"，或者你记得某种类似的东西。你可能会记得，当你在房间时你说过："噢，那本书在那儿。"或者你可能拥有一种纯粹语词记忆式的说法："我意识到

我当时确实把那本书放在书架上了。”然而，这些仅仅是你的判断的根据；它们不是对你的判断作出的一种分析。

对这种判断的分析本质上必定类似于对析取的分析。有一种心理状态，在其中你感知到“这本书在这个地方”；还有另外一种心理状态，在其中你感知到“这本书在那个地方”，如此等等。当你判断“这本书在这个房间的某个地方”时，心理状态就包含所有这些状态共同具有的东西，同时伴随着某种困惑。在上面两种情况下，正是由于困惑的缺乏，才使得你不会作出这个判断。但在这两种情况下，该判断可以从那些更确定的判断中演绎出来。然而对于这一点，也有一个例外：假如你怀疑那本书是否在房间里，然后你又发现了它，那么你就可以说：“那本书的确是 在房间中。”这不再属于我们现在的情况，而是属于关于笑里藏奸之徒那样的情况。

在关于“有的”的判断中，就像在析取中一样，除非提到一种心理状态，我们就无法对语词作出解释。事实上，除了在初阶语言中，我们在任何时候都不能这样解释我们的语词。

我们关于“有的”所说的话，绝大部分也适用于“所有”。然而在知识方面，还存在一个重要的差别。我们时常知道关于“有的”的命题，并且它们可以从经验上被证实，尽管它们不能表达关于直接观察的事实。但是关于“所有”的命题，是更难以被知道的，并且它们绝不能被证实，除非在我们的前提中存在某些这样的命题。由于在知觉判断中不存在这样的命题，人们也许会认为，我们要么拒绝所有一般命题，要么放弃经验论。然而，这似乎是同常识相冲突的。举一个我们已经讨论过的例子：“橱柜里没有奶酪。”坚持下述看法似乎是十分荒谬的：假如我们接受这类陈述，我们就要放弃经验论。或者，举另外一个我们已讨论过的例子：“这个村子的每一个人都叫威廉姆斯。”此例是完全列举的产物。然而有一个困难，它由哈姆雷特的母亲指了出来。他问她是不是没见到魔鬼：

哈姆雷特：你在那儿什么也没见到吗?

王 后：没见到任何东西；然而我看到了存在的一切。

我总是不明白她如何知道她看到了“存在的一切”。但是，她正确地认为这是她否认魔鬼的一个必要前提。对于说橱柜中没有奶酪的那个人，和说村子里每个人都叫威廉姆斯的那个人，情况也是如此。显然，关于一般命题的知识的问题牵涉到某些尚未解决的问题。

当经验论者从基本命题中排除了所有逻辑之外的一般陈述时，我确实不能肯定他们是正确的。我们已考虑过这个陈述，即“任何视觉位置都不包含两种不同的颜色”，这似乎是一个恰当的例子。或者举一个甚至更加无法回避的例子：假设你住在遥远的乡下某个位置，并且你正期待着你的朋友开车到来。你的妻子说：“你听到什么了吗？”听了一会儿之后，你回答说：“没听到什么。”在作出这个回答时，你放弃经验论了吗？你已经让自己卷入了一个惊人的概括之中，这个概括就是：“宇宙中的每一件事情都不是我现在听到的声音。”然而没有人认为，经验并未证明你的陈述是正确的。因此，我想，除了逻辑之外，我们确实知道某些一般命题，而这些命题是以不同于归纳概括的方式得到的。不过，这是一个很大的问题。我将在以后的一章中再回过头来讨论它。眼下，我只是希望插入这样一种防止误解的说明。

问题产生了：逻辑语词包含某种心理的东西吗？你可能看到了某种东西，并说“这是黄的”；过后，你也许会说：“它是黄的或者橘黄的，但我记不清是哪一种颜色了。”人们有这样一种看法：在这种情况下，黄色是世界中的一个事实，而“黄的或橘黄的”仅能存在于某人的心灵中。在考虑这个问题时要想避免混乱是极其困难的，但是我认为可以作如下说明：在不使用任何逻辑语词的情况下，非精神世界可以得到完全的描述，尽管不使用“所有”这个词我们就无法陈述 这个描述是完全的；但是当我们谈到精神世界时，存在一些不用逻辑语词就无法被提及的事实。在上面这个例子中，我记得它是黄的或者橘黄的；在关于世界的完全描述中，这种回忆必须被提及，而且不使用“或者”一词或某个等价词它就无法被提及。因而，尽管“或者”这个词并不出现在物理学的基本命题中，但它确实出现在心理学的某些基本命题中，因为这种情况，即人们有时相信析取，是一个可观察的事实。对于“并非”、“有的”和“所有”这几个词，情况也是相同的。

假如这是真的，那么它是重要的。比如，它表明我们不能接受对被卡尔纳普称作“物理主义”的论题的一种可能的解释；这种物理主义认为，所有科学都能用物理学语言加以表达。然而，也许可以主张，在描述一个人因相信“*p* 或者*q* ”而发生的事情时，我们必须使用的那个“或者”并不是逻辑学中的那个“或者”。更一般地说，主张下述观点是可能的：当我们断言“A相信*p* ”时，这个*p* 并非当我们断言“*p* ”时所说的那个*p* ，而且这二者的差别应该用“A相信‘*p* ’”这种写法加以表明。假如我们谈及A所说的话，而非他所相信的东西，我们确实不得不作出这种区分。A说“火”，而我们则说“A说‘火’”。在我们所说的话中，“火”指示着一个语词；而在A所说的话中，它指示着一个对象。这整个问题是一个相当困难的问题，而且我将在以后一章中联系命题态度来考虑它。同时，我们必须记住，初看起来，逻辑语词，尽管在描述物理事实时并非必要的，但对于描述某些精神事实而言仍是不可或缺的。

---

[1] “德语”、“有学问的”和“美丽的”都是异系性的，而“英语”、“并非无知的”和“丑陋的”都是同系性的。

[2] “是的”前面那个问句的英文原文是“Is it a boy or a girl？”这个问句虽然本意是要问那个孩子是男孩还是女孩，但在语法形式上它似乎属于一般疑问句，所以逻辑地看，以“是的”（Yes）来回答该问句并无不妥之处。当把它理解为一般疑问句时，它相当于“Is it a boy-or-girl？”——译注

[3] “是有了一个男孩还是一个女孩”的英文原文是“whether she has had a boy or a girl”。在英语中，此话具有歧义性，因为它似乎也可以被理解为“她是否已经有了一个男孩或者女孩呢”。——译注

[4] 罗森格兰兹和吉尔登斯顿是莎士比亚戏剧《哈姆雷特》中的人物，名义上被国王差去照料哈姆雷特，但其实是国王派去的间谍。——译注

[5] “那本书在这儿”的英文原文是“here is that book”。此句是一个倒装句，它的主语其实不是here，而是that book。作者从语句的语法形式上把here（这儿）当成了主语。在语句所表达的相应命题中，对应于主语的东西被称为主词。——译注

第六章 专名[1]

在逻辑学中，习惯上将语词进行分类：名称、谓词、二元关系、三元关系，等等。这并不是全部的语词。它没有包括逻辑语词，而且它是否包括像“相信”、“愿望”和“怀疑”这样的代表“命题态度”的语词，也是不明确的。关于“自我中心殊相词”，即“我”、“这”、“现在”和“这儿”等等语词，也存在着困难。命题态度和自我中心殊相词将在适当时候加以考虑。目前，只有专名才是我希望加以考虑的。

为了避免用语上的繁琐，在适当的时候，我将把谓词说成是“一元关系”。因而，我们关心名称与关系之间的区分。关于这种区分，我们必须问两个问题：

（1）我们能发明一种没有名称与关系的区分的语言吗？

（2）假如不能，为了表达我们所知道或所理解的东西，所需的名称的最小数量是多少？与这个问题相关联，在我们的普通语词中哪些将被看作名称？

关于第一个问题，我几乎没什么可说的。发明一种没有名称的语言也许是可能的；但是就我而言，我全然不能想象这样的语言。这并非一个决定性的主张，除非主观上把它看成是决定性的：它取消了我讨论这个问题的权利。

然而，我的目的在于提出一种观点，这种观点乍看上去似乎等于取消了名称。我打算取消我们通常称之为“殊相”的东西，并满足于通常会被认作共相的某些语词，比如“红的”、“蓝的”、“硬的”和“软的”等等。我将指出，在句法的意义上，这些语词是名称。因此我并不是寻求取消名称，而是对“名称”这个词提出一种不同寻常的扩展。

让我们从“名称”这个词的定义开始。为了这个目的，我们必须首先定义“原子形式”。

一个语句，当既不包含逻辑语词也不包含从句时，就是原子形式的。它必须不包含“或者”、“并非”、“所有”、“有的”或任何意义相当的词。它也必须不能是类似“我认为天要下雨”这种形式的句子，因为这包含了一个从句“天要下雨”。从肯定的方面看，一个句子是原子式的，当它包含一个关系词（该词可以是一个谓词）以及构成句子所需的最小量的其他语词时。假如R_1是个谓词，R_2是个二元关系，R_3是个三元关系，等等，那么

$$R_1(x), R_2(x, y), R_3(x, y, z), \ldots\ldots$$

将是原子形式的语句，只要x、y、z这些语词使得相关的句子是有含义的。

如果$R_n(x_1, x_2, x_3, \ldots\ldots x_n)$是一原子形式的语句，并且其中的$R_n$是$n$元关系，那么$x_1, x_2, x_3, \ldots\ldots x_n$是名称。我们可以把一个“名称”定义为任何一个能够出现于任何原子语句中的语词，即能够出现在主谓句、二元关系句和三元关系句等等语句中的任何语词。不同于名称的词，假如能出现在一个原子语句中，就仅能出现在一种类型的语句中；比如说，如果R_n是一个n元关系，那么R_n可以在其中出现的唯一种类的原子语句是$R_n(x_1, x_2, x_3, \ldots\ldots x_n)$。一个名称可以出现在包含任何数量的语词的原子语句中；一种关系仅能与适合于那种关系的某一固定数目的其他语词相结合而出现。

这提供了“名称”这个词的一种句法的定义。应该看到，在“原子形式”这个概念中，并不包含任何形而上学的假定。仅当人们假定出现在原子语句中的名称和关系不能加以分析时，这样的假定才会出现。对于某些问题，知道我们的词项是否能够加以分析是重要的。但就名称来说，这并不重要。任何类似的问题构成关于名称之讨论的一部分的唯一方式与摹状词有关，后者时常伪装成名称。但是，每当我们拥有一个这种形式，即

“满足ϕx的这个x满足ψx”

的语句时，我们就预设了“$\phi\alpha$”和“$\psi\alpha$”这些形式的语句的存在，这里的“α”是一个名称。因而，一个特定的短语是名称还是摹状词这个问题，在句法学里关于名称地位的基本讨论中可以被忽略。就我们的目的而言，除非出现相反的理由，我们可以把通常被认作名称的任何东西都作为名称接受下来，比如：张三、李四、王五、太阳、月亮、英国、法国，等等。但是，随着我们继续讨论下去，以下的情况将会变得明了：即使这些语词是名称，它们对于表达我们的所知之物，也多半不是不可或缺的。相反，尽管我认为在那些不可或缺的语词中有些被归类于名称，但这些语词在传统上全都未被归类于名称。

初看上去，名称有两类：一类就像上一小节中所提到的那些名称那样，称呼时空的某个连续部分；另一类是拥有自我中心的定义的名称，比如“我”、“你”、“这”和“那”。这后一类语词我打算以后再加以考虑，现在我将忽略它们。因此，我们只关心那些原则上以一种毫不含糊的方式称呼时空中某个确定的连续部分的名称。

要考虑的第一个问题是：我们如何把一个时空区域与另一个区分开来？这最终又导致这样的一些问题：假如在纽约有一座埃菲尔铁塔，而且它和巴黎的埃菲尔铁塔完全类似，那么是有两座埃菲尔铁塔，还是只有一座位于两个地方的埃菲尔铁塔呢？假如历史能够重复自身，那么是这个世界在两个不同时刻处于完全类似的状态，还是同一种状态出现两次，即先于自身而出现了呢？这样的一些问题的答案，仅仅部分说来是任意的；在任何情况下，它们对于名称理论都是不可缺少的。

名称理论被人们忽视了，因为其重要性只是对于逻辑学家来说才是显而易见的，而且对他来说，名称可以纯粹是假设性的，因为任何逻辑命题都不包含实际的名称。然而对于知识论来说，假定存在着名称的话，知道哪些对象可以拥有名称是重要的。人们会轻易地把“这是红的”看作一个主谓命题。但是，假如有人这么认为，他会发现“这”成了一个实体，即一种不可知的事物；谓词本质上属于该物，然而该物却并不等于其谓词的总和。这样的观点易于遭受所有常见的对于实体

概念的反对意见。然而，在时空方面，它有某种优越性。假如“这是红的”这个命题把一种性质归于了一个实体，并且假如实体不能定义为其谓词的总和，那么这 和那 恰好拥有相同的谓词而又并非同一事物就是可能的。这似乎是必要的，假如我们说——我们愿意这么说——想象中的纽约埃菲尔铁塔和巴黎的那座埃菲尔铁塔并非一塔。

我想指出：“这是红的”并非一个主谓命题，而是一个如同“红性在这儿”这种形式的命题；“红的”是一个名称，而非一个谓词；而且，通常被称之为一个“事物”的东西，只不过是诸如红性、硬性等一束共存的性质而已。然而，假如这种看法被接受了，不可分辨的事物的同一性就成了分析的，而且想象中的纽约埃菲尔铁塔就会在严格意义上与巴黎埃菲尔铁塔是同一座塔，假如二者确实不可分辨的话。当加以分析时，这种情况要求像在……左边 或者在……以前 这样的空间和时间关系不蕴含差异。这种情况导致在构造物理学所需的时空时出现一些困难，而且在我目前提出的观点能够被认作一种可能的观点以前，这些困难必须被克服。我认为它们能够被克服，但只有承认某些看起来具有确定性的命题是经验的和可疑的，才能克服它们。这样的命题类似于“假如A在B的左边，那么A和B并非同一事物”，其中A和B最接近于我们的理论所承认的“事物”。

让我们首先建立一张有用的词汇表。让我们把“性质”这个名称给予特定色度的颜色，特定硬度的硬，以及在音高、音量及每一种其他不可分辨的特征方面得到完全定义的声音，等等。尽管我们在知觉中，无论在颜色方面，还是在任何其他性质方面，都不能将完全类似和大约类似加以区分，但是根据经验，我们还是能够获得完全类似的概念，因为它是传递的，而大约类似的概念不是传递的。给定了一个视觉区域，我们能够将其颜色定义为在颜色上与其类似并且相互间也类似的那些视觉区域所构成的集合，而且所有这些视觉区域全都不与此集合之外的任何事物在颜色上类似。[2] 然而在这个定义中，我们假定了：如果一种给定色度的颜色存在于两个视觉区域，那么每一个视觉区域都能被给予一个名称。事实上我们假定了性质之外的这 和那 的区分，而这种区分正是我们试图避免的。因此，让我们眼下把颜色当

成未加定义的词项接受下来，并在以后回来讨论关于在两种非常类似以至于在当下知觉中无法加以区分的两种性质之间进行区分的问题。

常识认为一个“事物”拥有若干性质，但并不认为该事物是通过这些性质加以定义的。它是根据时空的位置加以定义的。我想指出，每当在常识看来存在一个具有性质C的“事物”，我们就会以相反的方式说，C自身存在于那个地方，并且该“事物”将被存在于此处的种种性质所构成的集合所代替。因而，“C”就变成了一个名称，而不是一个谓词。

有利于这种观点的主要理由在于，它消除了一个不可知的东西。我们经验到的是性质，而非性质存在于其中的那个主体。对不可知之物的引进，通常——也许总是——可以通过适当的技术手段加以避免，而且只要可能，它显然应该加以避免。

我正在辩护的这种观点的主要困难，在于对“地点”的定义。让我们看一下这种困难是否能被克服。

设想我们同时看见了具有一种特定色度的颜色C的两块色片。假设处于视觉空间中的一块色片的角坐标是θ、ϕ，另一块色片的角坐标是*滑*、ϕ'。那么我们将说C位于（θ，ϕ），同时也位于（*滑*，ϕ'）。

视野内一个对象的角坐标可以被看成性质。因而，（C，θ，ϕ）是一束性质，而（C，*滑*，ϕ'）是另一束性质。假如我们把一个“事物”定义为性质束（C，θ，ϕ），那么我们可以说这个“事物”在位置（θ，ϕ），而它不在位置（*滑*，ϕ'）这点是分析的。

让我们把这个程序扩展到物理时空的构造上来。假如我从格林尼治出发，随身带了一个质量良好的计时仪，或者一套接收装置，我每天在格林尼治时间中午从该装置上接收一条信息。通过观察，我可以确定我所处的经度和纬度。类似地，我也能测量海拔高度。因而，我能确定唯一地决定了我相对于格林尼治的位置的三个坐标，而且格林尼治自身也可以通过类似的观察而得到定义。为了简单起见，我们可

以把一个地点的坐标看成性质；而既然如此，该地点就可以定义为它的两个坐标。因而，没有两个地点拥有相同的坐标这点就成了分析的。

让我们把这个程序扩展到物理时空的构造上来。假如我从格林尼治出发，随身带了一个质量良好的计时仪，或者一套接收装置，我每天在格林尼治时间中午从该装置上接收一条信息。通过观察，我可以确定我所处的经度和纬度。类似地，我也能测量海拔高度。因而，我能确定唯一地决定了我相对于格林尼治的位置的三个坐标，而且格林尼治自身也可以通过类似的观察而得到定义。为了简单起见，我们可以把一个地点的坐标看成性质；而既然如此，该地点就可以定义为它的两个坐标。因而，没有两个地点拥有相同的坐标这点就成了分析的。

这一切都很好，但它隐藏了纬度和经度的效用依赖于其上的经验事实的成分。假设两艘轮船相距十英里，但是能够相互看见。我们说，假如它们的仪器是足够精确的，它们将会给出这两艘轮船的不同的纬度和经度的值。这是一个经验事实问题，而不是定义问题，因为当我说两艘船相距十英里时，我是在说某种通过观察可以被证明的东西，它完全独立于那些决定纬度和经度的东西。作为一门经验科学，几何学关心如下这样的被观察到的事实：如果两艘船之间的距离是从它们的经度和纬度的差别中计算出来的，那么我们得到的结果应该等于经由从其中一艘船上对另一艘船进行的直接观察所计算出来的结果。所有这类被观察的事实都可以被如下陈述所概括：空间大体上是欧几里得的，而且地球的表面大体上是球形的。

因而，当我们解释经度和纬度的效用 时，便会涉及经验要素，但在给出定义 时不会。纬度和经度通过物理学法则与其他事物相关联，但并不是逻辑地与其相关联。假如你能够发现两个地点相距很长一段距离，你将不会发现它们拥有相同的纬度和经度；这个事实是经验的。当我们说地球表面的一个位置由其纬度和经度唯一地规定了时，我们便自然地表达了这一点。

当我说红性可以同时出现在两个地点时，我意指红性与其自身之间可以拥有这些空间关系中的一种或多种；而根据常识，任何“事物”都不会与自身之间拥有这些关系。在当前视野中，红性可以出现在红性的右边或者上面；在物理学空间中，红性可以出现在美国和欧洲。对于物理学来说，我们需要某种不能同时出现在美国和欧洲的东西。在物理学看来，任何事物都不能算作一个“事物”，除非它占据一个连续的时空部分；而红性并不占据这样的连续部分。不仅如此，还有：对于物理学来说，任何东西，只要它占据一个以上的时空点，就可以划分为若干更小的“事物”。我们的目的，假如有可能实现的话，就在于从性质中构造出拥有空间的和时间的特性的性质束；而空间的和时间的特性是物理学要求“事物”应该具备的东西。

当然，纬度、经度和海拔高度并非直接被观察到的性质，但是它们可以用性质来定义。因而，把它们称为性质，是对语词累赘的一种无害的避免。与红性不同，它们拥有必要的几何学特性。假如θ、ϕ、h分别是一个纬度、一个经度和一个海拔高度，我们将会发现，性质束（θ、ϕ、h）不可能像红性那样出现在自己的北面、南面、东面、西面、上面或下面。假如我们通过坐标（θ、ϕ、h）来定义一个“地点”，那么空间关系将会拥有我们期待它们拥有的那些特性。假如我们用红性和硬性这类性质来定义它，它就不再拥有那些属性了。

对于空间，就说这么多。现在让我们来考虑时间。

关于时间，我们希望发现某些经验对象，并且对于这些对象来说，时间是连续的。也就说，我们希望发现一个类，并且这个类可以用可观察对象加以定义，以致在这个类中，假如x、y、z是该类的分子，那么我们将有：

（1）x不在x之前；

（2）假如x在y之前，而且y在z之前，那么x在z之前；

（3）假如x和y是不同的，那么或者x在y之前，或者y在x之前。

首先，我们可以忽略第三个条件，它只适用于瞬（instant），而不适用于事件。将瞬构造为事件的类，是我在其他地方要加以讨论的一个问题。

我们想要的东西是一个由事件构成的类。这样的类应该具备时间的唯一性，并且这种唯一性类似于纬度、经度和海拔高度所具备的那种空间的唯一性。

我们可以人为地把每天的日期和时间看成是由天文台确定的。但是，这里会有出错的可能。如果有可能，我们想要某种更少具有人为性的东西。

为了这个目的，爱丁顿使用了热力学第二定律。这种做法的缺点在于，该定律仅仅适用于作为整体的宇宙，而当它应用到任何有限的范围时则可能是错误的；但是，只有有限的范围才是可观察的。然而，尽管爱丁顿的方法对全知者来说可能是令人满意的，但是对于我们来说，它或多或少在经验上是不足的。

柏格森的记忆，如果人们能够相信它，将会完美地服务于我们的目的。根据他的看法，任何被经验到的事物都不曾被忘记；我前一天的记忆因而是我后一天的记忆的子类。因此，我在不同时刻的全部记忆可以根据类包含的关系进行连续的排列，而且时间可以依据与全部记忆的联系进行连续的排列。也许，在不假定任何事物都不曾被忘记的情况下，记忆也可以用于我们的目的，但我倾向于怀疑这一点。就地质学和天文学的时间而言，记忆在任何情况下都是无用的，因为这种时间包含了某些时期，而人们假定在这些时期并不存在着记忆。

在继续寻找一个拥有我们想要的那种特性的事件的类以前，让我们稍微更加仔细地考虑一下我们所设想的东西是什么。我们假设，只存在着性质，而并不存在性质的实例。由于一种特定色度的颜色可以存在于两个不同的日期，它能够先于自身。因此，一般说来，“先于”并不是不对称的；但是对于并且至多对于某些特殊种类的性质或性质束来说，它将是不对称的。从逻辑上讲，这样的某类性质并不是必然存在着；假如存在的话，那是一个幸运的经验事实。

许多作者想象历史是循环的，也就是说，世界的当前状态，完全就像现在一样，或迟或早地会再次出现。我们将如何根据我们自己的观点陈述这个假说呢？我们不得不说，后来的状态在数目上与先前的状态同一，并且我们不能说这种状态出现两次，因为那样就蕴含着一个记载日期的体系，而该假说使这种体系成为不可能的。这种情况类似于一个环游世界的人所碰到的情况：他不说他的出发点和到达地是两个不同的但却精确类似的地点，他说它们是同一个地点。历史是循环的这个假说可以这样表达：形成了由与一给定性质同时发生的所有性质所构成的那个集合；在某些情况下，这个集合的全体先于自身。或者说：在这些情况下，由同时出现的性质所构成的每一个集合，尽管是巨大的，仍然会先于自身。只要我们说只有性质出现，这样的假说不可能被看作逻辑上不可能的。为了使其成为不可能的，我们不得不假定一个瞬间的性质主体；而且为了坚持这一点，这个主体不把自己的同一性归因于自己的特征，而是归因于自身的时空位置。

不可分辨的事物的同一性，以逻辑必然的方式出自我们的理论。维特根斯坦及其他一些人拒绝这种同一性，而他们拒绝的根据在于，即便*a*和*b* 在其所有特性上都是一致的，它们仍然可以是两个事物。这假定同一性是不可定义的，而且它使计数从理论上来说是不可能的。假设你希望数一下由五个对象A、B、C、D、E构成的一群物体，并假定B和C是不可分辨的，那么当你数到B的那一时刻，你也将数到了C，并且你因此将得出这样的结论，即要数的对象有四个。说B和C“确实”是两个事物（尽管它们似乎是一个事物），就等于在说当B和C完全不可分辨时就似乎缺乏意义的某种事物。事实上我应该说，使不可分辨的事物的同一性成为分析的，是我正在提出的这种理论的主要优点。

现在让我们回过头来寻找一组性质或一组性质群，它们拥有构造时间序列所需的那些特性。我认为不考虑经验法则就无法做到这一点，所以我们不可能确定无疑地做到。但是，只要我们不去寻找逻辑的确定性，通过我们先前所拒绝的方法，比如记忆和热力学第二定律，我们就能获得经验上充分的东西。并非我们所熟悉的所有因果法则都是可逆的，而那些不可逆的因果法则提供确定日期的方法。容易

构造这样的一只时钟，该时钟除了显示时、分之外，还将每天展示一个数字，而且这个数字的值比前一天显示的数字大一。通过这样的方法，我们能够确保拥有一个不会再现——至少在我们的文明持续期间不会再现——的性质复合物。我们无法知道 得比这更多，尽管我们可以找到理由认为一种大规模的精确再现是非常不可能的。

我的结论是：单有性质就足够了，我们无须假设它们拥有实例。顺带说一句，我们已经把时间的和空间的关系的某些特性降低到经验层次上来了，而这些关系曾经扬言是先天综合的一般真理。

从知识论的立场看，在我们的理论可以被认为是确定的以前，还有一个问题有待回答。它是关于概念的精确性与感觉的模糊性之间的关系的这个更大问题的一部分。所有科学都使用概念；这些概念在理论上是精确的，但在实践上或多或少是模糊的。“一米”曾经被法国大革命政府极其精细地加以定义：它是在一定温度条件下某根杆子上的两个标记之间的距离。但是，这里有两个困难：这些标记并不是点，而且温度不可能精确地加以测定。或者以时间的确定为例，比如说，1900年12月31日结束时的格林尼治午夜时间。（英国人曾经认为这是十九世纪的终了，但是他们应该用伯利恒子午线代替格林尼治子午线。）午夜只能通过对（比如说）计时仪的观察加以测定。但是，任何观察都不是精确的。也就是说，存在一个有限的时间段，并且在此时间段内，任何给定的计时仪似乎 都将指向午夜；而且，任何计时仪都不是完全准确的。因此没有人能够确切地知道十九世纪在何时结束。对于这种情况，可以持两种看法：首先，在这个世纪结束时，有一个精确的瞬间；其次，精确性是幻觉，而且精确的日期界定甚至在概念上也是不可能的。

让我们把类似的考虑应用于关于颜色的情况。颜色问题更直接地与我们当前的问题有关。我已假定，每一种色度都应该给予一个专名。但是，一种色度与一个精确的日期或者长度准确的一米拥有同样的精确性，并且在实践中绝不可能得到测定。

在有些情况下，我们从感官给予的某种事物出发，寻求获得一种具有精确性的概念，而此精确性并非材料的一部分。有一种形式的步

骤，可以应用于所有这样的情况。这是一种从不可分辨性 过渡到同一性 的方法。令S代表“不可分辨性”。那么，给定两块色片，我们可以看到，一块色片的色度与另一块色片的色度之间拥有关系S。然而，我们能够证明S并不蕴含同一性，因为同一性是传递的，而S不是传递的。也就是说，给定三种色度的颜色x、y、z，并且它们存在于三块可见的色片上，我们可以拥有x Sy 和y Sz，但是没有x Sz 。因此x 并不与z 同一，而且y 也因此既不可能与x 同一，也不可能与z 同一，尽管它与x 、z 是不可分辨的。我们只能说：假如x Sz 总是蕴含y Sz ，那么x 与y 同一，而且反过来也这样。颜色x 的精确色度现在可以定义为所有y 色片所共同具有的那种颜色，并且对于所有的y 来说，任何在颜色上与x 不可分辨的东西，也与y 在颜色上不可分辨，而且反过来也一样，以致每一块色片要么既可以同x 也可以同y 分辨开来，要么既不可以同x 也不可以同y 分辨开来。

这就把对某块给定色片的精确色度的测定转变为对许多材料的收集，而这些材料中的每一种在原则上都可以从观察中获得。现在，困难并不涉及任何一种必需的材料，而是与它们在数量上的众多性有关。在“以致”之后的文字中，我们的定义假定，每一块z 色片都可以和每一块与x 无法分辨的y 色片进行比较。这在实践中是不可能的，因为它要求对过去、现在和未来的可见宇宙进行一番完全的观测。我们绝不可能知道两块色片x 和y 拥有同一种色度，因为尽管我们观察到的每一个z 要么既和x 也和y 拥有关系S，要么既不和x 也不和y 拥有关系S，但是一个不具有这种性质的新的z 总有可能在后来被发现。因此，假如“C”是一个具有精确色度的颜色的名称，那么任何一个形如“C存在于这里”的命题都不可能在某个时候被认识，除非“C”被定义为“存在于这里的这个色度”。

应该看到，同一类困难存在于所有经验概念上面。例如，以“人”这个概念为例。假如现代人进化的所有阶段全都展开在我们面前，那么就会有一些标本，并且对于这些标本，我们应该毫不犹豫地说“这是人”。也会有另外一些标本，对于它们，我们应该毫不犹豫地说“这不是人”。但是会有一些中间形态的标本；而对于它们，我们就拿不准了。从理论上说，我们能够做到的使我们的概念更加精确的任

何事情，都不可能避免这种不确定性。事实上，在进化的某些阶段，可能发生过某种巨大而突然的变化，以致我们正当地把“人”这个名称给予了此后出现的事物，而没有给予此前出现的事物。但是，假如是这样的，这只是一个幸运的偶然事件，而且我们仍然可以想象某些中间的形式。简言之，每一个经验概念都具有这种模糊性，而这种模糊性明显地出现于诸如“高个子的”或者“秃头的”这样的例子中。有些人当然是高个子，另外一些人当然不是高个子。但是，对于那些居于这两部分人之间的那些人，我们应该说“高个子？是的，我想 是这样的”，或者说“不，我不想称他为高个子”。在每一种经验性质中，这种情形都可以在或大或小的程度上被发现。

科学在很大程度上是由一些发明概念的方法组成的，而这些概念比日常生活中的概念具有更高程度的精确性。一个概念所拥有的精确性的程度，可以得到确切的数量上的定义。令“P（x）”表示“x 具有谓词P”。让我们考察一下可能被期待着拥有谓词P的那类事物所有已知的实例。假设这类事物的数目是n，并且假设在其中的m 个实例中，我们能够确定地断言“并非P（x）”，那么m/n 就是关于我们的概念P的精确性的一种测量。比如，举测量为例：除了在占比例很小的一部分情况下，科学方法能够表明这样的陈述即“这个杆子的长度超过或不足一米”是真的；然而，一些粗糙但尚可用的方法所留下的难以确定的情况在比例上则要大得多。现在考虑“这个杆子的长度是一米”这个例子。这一点是绝不可能被证实的，而且在我们先前的命题不能得到证实的情况下，它也不可能被否证 。因而我们给予一个概念的精确性越高，它就越时常地能被证明为不可应用的，而且它也就越少能被证明为可应用的。当它是完全精确的时，它就绝不可能被证明为可应用的。

假如打算让“米”成为一个精确的概念，我们必须把长度分为三类：（1）那些确实少于一米的长度；（2）那些确实多于一米的长度；（3）那些不属于前两类的长度。然而，我们可以认为，更可取的做法是使“米”成为一个不精确的概念。那么，它将意味着“通过目前的科学方法无法将其与标准米的长度区分开来的任何一种长度”。既然如此，我们有时就能够说，“这根杆子的长度是一米”。但我们所说的这

句话之为真，现在是相对于现存的技术而言的；测量工具的改进可以使我们所说的话成为假的。

我们一直在说的所有关于长度的话，在细节上作必要的修改之后，适用于色度。假如颜色是通过波长来定义的，那么这种主张可以一字不变地适用于它。显然，基本的经验概念自始至终就是不可分辨性。技术手段能够减少但不能完全消除这种不精确性。它对这个概念来说是本质性的。

我们会说：这块特定的色片的颜色被约定称之为“C”。于是，所有其他色片的颜色都分为两类：（1）我们知道它们不是“C”的那些色片；（2）我们不知道它们不是“C”的那些色片。精确方法的全部目的就在于使第二类的范围尽可能地变小。但是我们绝不能达到这样的地步，即我们知道第二类的一个成员必定与C同一；我们所能做的一切，就在于使第二类由越来越像C的颜色组成。

因而，我们作出如下的陈述：我把名称“C”给予我在视觉位置*（θ，φ）*看到的色度，并把名称“C’”给予我在视觉位置*（滑，φ’）*看到的色度。也许C与C’是可分辨的，那么它们就确实是不同的。也许会是这样：它们是不可分辨的，但是存在一个颜色C”，它与一个是可分辨的，与另一个是不可分辨的。若是如此，C与C’当然也是不同的。最后，情况也许是：我所知道的每种颜色要么与二者都可分辨，要么与二者都不可分辨。既然这样，C与C’可以是同一的，也就是说，“C”与“C’”可以是同一个事物的两个名称。但是，由于我绝不可能知道我已经考察了所有 颜色，所以我绝不可能确定C与C’是同一的。

这回答了关于概念的精确性与感觉的模糊性之间的关系的问题。

然而，尚待考察对于我们的理论可能提出的反对意见，这些可能的反对意见来自我所说的“自我中心殊相词”。这将在下一章完成。

---

[1] 本章和下一章的主题将在第二十四章再次得到讨论。

[2] 参见卡尔纳普（Carnap）的《世界的逻辑构造》*（Logischer Aufbau der Welt）*。

第七章 自我中心殊相词

在本章中，我所关心的是那些其所指是相对于说话者的语词。这、那、我、你、这里、那里、现在、然后、过去、目前 和将来 都是这样的语词。动词的时态也必须包括在内。“我热”和“琼斯热”都拥有一种仅当我们知道这个陈述被作出的时间时才能确定的意义。同样的说法也适用于“琼斯曾经（was）热”，它表明“琼斯的热先于目前”；因而，它随着目前的改变而改变其意义。

所有自我中心词都可以用“这”来定义。因此，“我”意指“这所属于的这种自身经历”（the biography to which this belong）；“这里”意指“这的这个地点”（the place of this）；“现在”意指“这的这个时间”（the time of this）； 等等。因此我们可以只研究“这”。把某个其他的自我中心词作为基本词，并用它来定义“这”，似乎并不是同样可行的。也许，假如我们把一个名称给予和“然后的我”（I-then）相对的“现在的我”（I-now），这个名称能够代替“这”；但是，日常语言中似乎没有任何词能够代替它。

在解决更困难的问题以前，让我们明白任何自我中心殊相词都不能出现在物理学语言中。物理学把时空看成是客观的，人们设想上帝也许就是这样看待时空的；像在知觉中一样，并不存在一个特别温暖、怡人、明亮且四周被逐渐变深的黑暗所包围的区域。一个物理学家不会说“我曾看到一张桌子”，而是会像纽拉特[1]或者尤利乌斯·恺撒那样，说“奥托曾看到一张桌子”。他不会说“一颗流星现在是可见的”，而会说“在格林尼治时间8时43分一颗流星曾是可见的”，而且人们希望在这个陈述中“曾是”（was）是没有时态的。毫无疑问，非精神的世界在不使用自我中心词的情况下可以得到完全的描述。当然，心理学家所要说的许多话也都可以省缺它们。那么，究竟还有必要拥有这些语词吗？或者说，任何事物 都可以在不使用它们的情况下而得以表达吗？这个问题并不是容易的。

在我们可以考察这个问题之前，我们必须确定——假如我们能够确定的话——“这”这个词的意义是什么，以及为什么人们发现自我中心词在使用上是方便的。

“这”这个词只是称呼一个对象，而并未在任何程度上描述它；在这种意义上，它似乎具有专名的特性。人们也许认为它把引起人们当前的注意这样的属性归属于一个对象。但是，这是错误的，因为在许多场合都有许多对象引起人们当前的注意，但在每一场合下只有一个对象是这 。我们可以说“这”意指“这个 注意行为的对象”，但这显然不是一个定义。“这”是一个我们将其给予我们正在注意的那个对象的名称，但是我们不能把“这”定义为“我现在注意的这个对象”，因为“我”和“现在”都包含着“这”。[2]“这”这个词并不意味着“相继被称为‘这’的所有对象共同具有的东西”，因为在每一种使用“这”的场合，都仅有一个该词所适用的对象。“这”显然是一个专名，在其被使用时每换一个场合都应用于不同的对象，然而它绝不是模糊不清的。它与“史密斯”这个名称不同，后者适用于许多对象，但始终适用于其中的每一个。“这”这个名称在一个时间仅仅适应于一个对象，而且当它开始适用于新的对象时，它就不再适用于原来的那个对象了。

我们可以把我们的问题陈述如下。“这”这个词在某种意义上 拥有一种恒定的意义。但假如我们仅仅把它当成一个名称，它在任何意义上都不可能拥有恒定的意义，因为一个名称仅仅意指它所称呼的东西，而被“这”所称呼的对象是连续变化着的。另一方面，假如我们把“这”当成一个伪装的摹状词，比如说“注意的这个对象”（the object of attention），那么它将总会适用于只要是一个“这”的一切事物，而事实上它在一个时间绝不能应用于一个以上的事物。为了避免这种不受欢迎的一般性而作的任何尝试，都将以隐蔽的方式再一次将“这”引入用来定义的语词 之中。

（还有另外一个关于“这”的问题；它与专名问题相关联，而且初看起来，它使人们对前一章的结论产生了怀疑。假如我们同时看到两块特定色度的色片，我们会说：“这和那在颜色上是完全类似的。”我们会毫不怀疑其中的一个是这 ，另一个是那 ；而且任何事物不能使我

们相信这两块色片是一个东西。然而，这个困难容易解决。我们所看到的东西不仅仅 是一块色片，而且是出现在特定视觉方位上的一块色片。假如“这”意指“这样的方位上的一块色片”，并且“那”意指“另一个这样的方位上的一块色片”，那么这两个复合物是不同的，而且没有理由推断这种单纯的颜色是双重的。）

“这”是一个名称、一个摹状词，还是一个一般概念呢？对这个问题所作的任何回答，都会有反对意见。

假如我说“这”是一个名称，那么我就要面临这样的问题，即解释我们是根据什么原理来确定它在不同场合所命名的东西的。有许多人都被称为“史密斯”，但是他们并不共同拥有某种史密斯性（Smithness）这样的特性；在每一种情况下，人们拥有那个名称都只是一种任意的习惯。（确实，名字通常是从前人那里继承来的；但是它可以通过单方执行的约定被人接受。从法律上说，一个人的名字可以是他公开宣布他希望人们用来称呼他的任何东西。）但是，当我们确实把一个事物称为“这”时，或者，当我们在随后不得不提到它的场合不再称其为“这”时，并非一种任意的习惯引导着我们这样做。在这方面，“这”不同于通常的专名。

如果我说“这”是一个摹状词，也会出现同样的困难。它当然能够意指“现在的我正在注意的东西”，但那仅仅是把麻烦转移到“现在的我”上了。我们已经同意把“这”作为基本的自我中心殊相词，而且任何其他的决定都给我们留下了完全同样的问题。任何不包含某个自我中心殊相词的摹状词都不可能拥有“这”的这种特殊的属性，即在每一个被使用的场合仅仅应用于一个事物，而在不同的场合应用于不同的事物。

同一种反对意见也完全适用于把“这”定义为一般概念的企图。假如它是一个一般概念，那么它就拥有一些实例，而且每个实例都始终是它的实例，而并非仅仅在某一时刻才是它的实例。显然，有一个一般概念即“注意的对象”包含于其中。但是，为了保证“这”在时间上的唯一性，我们需要超出这个一般概念的某种东西。

人们也许会认为，在一个纯粹物理的世界中，明显不存在自我中心殊相词。然而，这种看法并未完全表达真实的情况，这部分地是因为在纯粹物理世界中根本没有语词。真实的情况是，“这”依赖于语词使用者与该词所涉及的那个对象之间的关系。我不想引入“心灵”。可以构造一台正确使用“这”这个词的机器：它可以在适当的场合说“这是红的”，“这是蓝的”或者“这是一个警察”。就这样的机器来说，语词“这是”对于随后的那个词或那些词来说是一种不必要的附加；我们也满可以让这台机器说“咒文红的”或“咒文蓝的”。假如我们的机器以后说“那曾是红的 ”，那么它就正在变得更接近于人类的言语能力。

让我们假设我们的机器拥有这种更高的能力。我们将设想，当红灯照射我们的机器时，红灯会使一种机械装置运转起来，并且该装置使得这台机器首先说“这是红的”，然后，即当各种不同的内部过程被完成后，说“那曾是红的”。我们能够描述这台机器在其中说“这”的那些情况，也能够描述它在其中说“那”的那些情况。当外部的原因首先在它上面起作用时，它说“这”，并且当第一次结果在这台机器上导致一些其他的现象时，它说“那”。我见过一些自动机器为了得到一枚硬币而打高尔夫球；这枚硬币启动了一个持续了某种长度的时间的过程。以这种机器说“这是一便士”作为这个过程的开始，并以它说“那曾是一便士”作为该过程的结束，显然是可能的。我认为，对这种高明的玩物的思考，可以使我们消除一些不相关的问题。

这种机器所做的事情，使我们能够描述人们在其中说出“这是”或者“那曾是”的那些情况。对一种刺激所做的语词上的反应可能是当下的，也可能是延迟的。若这种反应是当下的，传入流将进入大脑，并沿着传出神经继续前进，直到它影响了相关的肌肉并产生一个以“这是”开头的句子。若这种反应是延迟的，传入的神经冲动将以某种方式储藏起来，并且在对某种新的刺激做出反应时，才会产生一种传出的神经冲动；既然如此，该传出冲动完全不是前一种情况下的传出冲动，而且会产生一个稍稍不同的，即一个以“那是”开头的句子。

这里，我们回到了最低限度的及其他的一些因果链条。在这方面，一个最低限度的因果链条，就是从来自大脑外部的刺激到语词反

应的那个最短的可能的链条。其他的因果链条总是包含了某种另外的刺激，它们使得先前的刺激所储藏的结果得以释放，并产生一种延迟的语词反应。在最低限度的因果链条中，我们说"这是"；而在更长一些的因果链条中，我们说"那曾是"。当然，这种解释是过分纲要性的，以致不能算作实际的心理学。但这似乎足以解决关于自我中心殊相词的一些原则性的困难。

让我们详细说明这种看法。每当我发出"猫"这个词时，我之所以这样做，一般说来乃是因为一只猫被我或曾经被我感知。（这种看法的限制条件可以忽略。）假如我这么做的原因在于这只猫曾 被我感知，那么这个过去的事实显然不是我说出"猫"的全部原因，一定还有某种当前的刺激。因而，对"猫"这个词的知觉的和回忆的使用并不是完全类似的原因的两种结果。在一个以适当方式确立了某些语言习惯的人的身上，这些结果也不可能是完全类似的。知觉的结果以"这是"这些语词开始，而回忆的结果以"那曾是"这些语词开始。

因而，在一个以"这是"开头的句子和以一个"那曾是"开头的句子之间所存在的差别，并不在它们的意义上，而在说出它们的原因上。由我们说出的"《独立宣言》发表于（was in）1776年"，和可能是由杰弗逊说出的"《独立宣言》发表于（is in）1776年"这两句话完全拥有相同的意义，但是前者蕴含着说出它的原因是间接的，而后者蕴含着说出它的原因是直接的，或者是尽可能直接的。

人们也许会反对说，关于目前的许多陈述，完全与关于过去的陈述一样地直接。假如我说"芬兰正在被入侵"，我之所以这么说，首先是因为我记得我在报纸上读到的东西，其次是因为我作出了这样的推断，即这次侵略不太可能在最近的几小时之内结束。但是，这是对"是"[3]这个词的一种被引申的和推论性的使用，它包含着关于现在的知识由之从关于过去的知识中获得的某些因果法则。所包含的"目前"并不是心理学 意义上的"目前"；它不是某种被呈现的 东西。它是物理学 意义上的"目前"，即在物理学的时间中与心理学意义上的"目前"同时出现的某种东西。就它们包含着在说话者与其所提及的东西之

间的不同因果关系而言，“目前”和“过去”主要地 是心理学的术语。它们的其他用法全都可以根据这种主要的用法加以定义。

上述理论解释“我”这个词的用法了吗？在本章开始时我们说过，“我”可以根据“这”来定义：“我”是“这”所属于的这个自身经历。但是，尽管我们解释了语词“这”的用法，我们是通过剥夺该词自身在孤立状态下的所有意义而做到这一点的。因此，我们无法肯定，我们能够主张上述关于“我”的定义。

假如我们关于“这”的理论是正确的，那么在对世界进行完全描述时它就不是必需的。我们希望证明，就“我”以及其他一些自我中心词来说，同样的结论也是成立的。

“我”这个词，由于应用于在某个时间段内始终持续的某种事物，因而是从“现在的我”中产生的。它是通过某些因果关系与“现在的我”关联起来的事件系列。要考虑的短语是“我是”，它可以被“现在的我是”所代替，而这里的“是”可以被看作是无时间性的。

“现在的我”和“这”之间的联系，显然是非常密切的。“现在的我”指称一个现象的集合，即此刻在我身上发生的所有那些现象所构成的集合。“这”指称这些现象中的某一个。与“现在的我”相对的“我”，可以通过与“这”的因果关系而得到定义，就像它可以通过与“现在的我”之间的因果关系而得到定义一样。这是因为，我通过“这”仅能指称我正在经验的某种东西。

由于在以后诸章中更充分展露出来的一些原因，我认为“我是”这个短语可以始终用“这是”这个短语来代替，而且反过来也是可以的。在这两个短语中我们应该使用其中的哪一个，取决于偶然因素或者我们的偏好。假如我们是从运动中感到热的，而不是因为周围的气温而感到热的，那么我们说“我热”，而不说“这是热性”。但是，当我们进入一艘轮船的发动机房时，我们会说“啊！这里热”，这句话（大致）等于“这是热性”。我们说“这是一只猫”，并有意 作出一个关于并非仅是我们自身经历的一个部分的陈述。但是，假如语词“这”应用于并且它也应该应用于我们直接经验的某种东西，它就不能应用于作为外部

世界之对象的这只猫，而仅能应用于我们自己的关于一只猫的知觉对象。因而我们必不能说“这只是一只猫”，而必须说“这是一种我们将其和猫联系起来的知觉”，或者说“这是一种关于猫的知觉对象”。这个短语反过来又可以用“我在以猫的方式知觉着”来代替。“我在以猫的方式知觉着”断言了我自己的一种状态，而且恰恰是在我试图（仓促地）说出“这是一只猫”的那些同样的场合，和在我可以正当地说“这是一种关于猫的知觉对象”的那些同样的场合，它才是真的。当我们说“这是一只猫”时，我们直接知道的东西，就像觉得热一样，是我们自己的一种状态。

因而，在包含“这”的每个陈述中，我们都可以代之以“现在的我所注意的东西”，而且在每个包含“现在的我”的陈述中，我们也都可以代之以“与这共同出现的东西”。

因此，关于“这”所说的话同样适应于“现在的我”。把“现在的我”与一个专名区分开来的东西，并不是含有“现在的我”的句子所陈述的东西的一部分，而仅仅是被陈述者与对它的陈述之间的因果关系的一种表达。

“你”这个词也包含了某些困难，它们不同于关于自我中心殊相词所特有的那些困难。它们将在以后诸章中得到考虑。就我们目前的问题而言，注意到下述之点就足够了：“你”总是通过与某个当前的知觉对象相关联而得以确定的，并且这个当前的知觉对象就是此刻的“这”。因而，就这种困难也是关于自我中心殊相词的困难而言，对“这”所作的解释也解释了“你”。

在我看来，这就解决了关于自我中心殊相词的问题，而且也表明在对世界——无论是物理的世界还是精神的世界——所作的任何一部分描述中，它们都不是必要的。

说明：赖欣巴赫教授友好地允许我参阅他尚未发表的一篇关于“自我中心殊相词”问题的论述。他以某种不同的方式处理这个问题，但我认为他的理论与我的理论是一致的，并相互完善了对方的理论。

---

[1] 参见第六章 。

[2] 或者，如果我们把“现在的我”作为基本词，那么它也会出现一些问题，而这些问题恰好就是当不以它为基本词时“这”所出现的问题。

[3] 前一句中“芬兰正在被入侵”的英文原文是“Finland is being invaded”。这里所说的“是”是指原文中的“is”。——译注

第八章 知觉与知识

“知觉”一词是哲学家们在早期多少有些未加批判地从常识中借用来的。当苏格拉底要求塞阿提特斯特给出一个“知识”的定义时，后者提出知识就是知觉。苏格拉底劝说他放弃这个定义，这主要是因为知觉是无常的，而真正的知识必定是关于某种永恒的东西的；但是他并不怀疑被构想为主体与对象之间的关系的知觉现象。对常识来说，似乎显而易见，我们至少是用视觉和触觉的感官感知着“事物”。有时，就像关于麦克佩斯[1]的匕首那样，视觉可能会误导人，但是触觉绝不会。从词源学上来说，一个“对象”就是被丢在路上妨碍我行走的某种东西：假如我在黑暗中撞到了一根柱子，那么我相信我感知到了一个“对象”，而并非只是拥有一种以自我为中心的经验。这是蕴含在约翰逊博士对贝克莱的反驳之中的观点。

从各种各样的观点来看，这种知觉的常识理论已经引起了人们的怀疑。笛卡尔否认心灵与物质之间的相互作用，因而他不会承认，当我的身体撞到一根柱子时，这个事件就是被称之为“感知这根柱子”的精神现象的原因。从这样的一种理论过渡到下述这些东西是自然而然的：身心平行论；或者马勒伯朗士的理论，即我们在神之中认识一切事物；或者莱布尼茨的那些全都同时经历着某些类似的但却有系统性差别的幻觉的单子，这种幻觉则被称为“反映着宇宙”。然而，在所有这些体系中，都可以感觉到某种想象出来的东西，并且唯有受过长期的荒唐训练的哲学家才会真正相信它们。

对知觉的常识理论的一种比这严重得多的攻击，经由研究感觉的原因而来自科学。这种攻击对哲学家们的看法所产生的最初的影响，催生了洛克的学说：第二性质是主观的。贝克莱对物质的否定部分地——虽然不是主要地——来自关于光和声的科学理论。在后来的英国经验论者那里，对知觉的常识学说进行科学的改造逐渐变得重要起来。J.S.穆勒的“物质”定义，即物质是“感觉的恒久可能性”，就是来自

科学与贝克莱的结合。唯物论者的学说，即“物质”是“感觉的原因”，也是这样；由于列宁的权威，这个学说在整个苏联都被奉若神明。

为了弄清科学在这个问题上所不得不说的话，首先忘掉贝克莱的形而上学是重要的；人们或是希望或是害怕——且不问人们做得对不对——这种论证会导致它的产生。要记住，我们从开始就区分了两种类型的知识论：一种是由笛卡尔的怀疑和对确定性的寻求所促成的，另一种仅仅是科学的一个分支。在后一种中，由于接受科学似乎确立的任何东西，我们试图定义那些被称为认识结果的事件，以及与使其成为那样的事件的其他事件之间的关系。现在，让我们接受第二种知识论，并且检查一下被常识当作各种“感知行为”的那些事件。作出这种检查，是为了确定它们是否是认识的结果，并且假如它们不是，它们又是如何与我们关于事实的经验知识相关联的。在这种探究中，我们假定世界就是它在科学中所显现出来的那个样子，而且我们眼下不问自己这种假定是否正当。

让我们从一个天文学的对象开始，比如说从太阳开始。我们有许多被称为“看见太阳”的经验。根据天文学，也存在着一大团热的物质；它就是 太阳。这团物质与被称为“看见太阳”的一种现象之间的关系是什么呢？这种因果关系如下所述：太阳上每时每刻都有大量原子以光波或者光子的形式发出辐射能。这些光波或光子在大约八分钟的过程中穿越太阳和我的眼睛之间的空间。当它们达到我的眼睛时，它们的能量转变成了一些新的种类的东西：在视杆和视锥上发生了一些事情，然后一种干扰沿着视觉神经移动；再往后，大脑的适当部位发生了某种事情（没人知道它是什么）；最后，我“看见了太阳”。这就是对太阳和“看见太阳”之间的因果关系的描述。但是，我们想要知道的东西是太阳和“看见太阳”之间的那种相似性 ——假如存在着相似性的话；这是因为，正是仅就存在着相似性而言，后者才能成为关于前者的知识的来源。

由于坚持非批判地接受科学，我们发现，在太阳和“看见太阳”之间存在着某些重要的相似之处。首先，太阳看起来是 圆的，而且是圆的。确实，这种相似不可能像它听起来的那样接近，因为太阳在我的

视觉空间中看起来是 圆的，而在物理空间中是 圆的。不过，这种相似还是能够清晰地加以陈述。一个空间中的圆的定义与另一个空间中的圆的定义是相同的；而且某些关系——值得注意的是接近性——是物理的和视觉的空间所共同具有的。

还有，假如我们看见了太阳黑子，那么就存在着太阳黑子。在刚刚解释的意义上，天文学太阳上的黑子与视觉太阳上的黑子大致说来具有相同的形状。而且，太阳感觉起来是热的；而与周边的物理空间的区域相对照，天文学太阳也拥有相应的特性。

然而，在视觉的太阳和天文学的太阳之间所存在的类似性是有限度的。在发生日偏食时，太阳看起来 像一轮新月；但是，它就像平时一样，依然是 圆的。如果我们眯着眼睛看，我们可以看到两个太阳，但是我们不能创造两个“实在”的太阳。然而，所有这些问题都能得到细致的处理，而且不会产生原则性的困难。

我之所以从天文学的对象开始，是因为它们具有一种简单性，这种简单性则源自它们只可以被一种感官感觉到。现在让我们考虑一下通常的地球上的对象。贝克莱考虑了一棵树，而且这将与任何其他对象一样是合适的。就视觉感官而言，刚才关于太阳所说的一切都同样适用于这棵树，只不过我们因之而看见树的光线是反射光，以致要不是当它暴露于来自太阳的光线或者闪电或者某种人工照明时，它就是不可见的。但是树也能被摸到、听到、闻到和尝到。当我“摸到”这棵树时，为了产生猛烈的斥力，我手指上的某些电子充分接近树上的某些电子。这些情况导致了一种沿着神经从我的手指移向大脑的干扰。在大脑中，它们拥有一种具有未知性质的效果，而这种效果最终产生了一种触觉。这里，我们又一次不得不问自己：在我的触觉与我错误地想象我的手指与之接触的树的那个部分之间，有什么样的相似之处呢？

存在某些触觉的性质：硬的、软的、粗糙的和光滑的。这些性质对应于所触到的对象的性质。通过摸一个对象，我们能够推断它的形状，就像我们能够通过看它而断定它的形状一样。对于一个看到这个对象的人，和对于一个仅仅摸到这个对象的盲人来说，被推论出来

的“真实”的形状是同样的，而且当我说“同样的”时，我严格地意指同一种东西：除了在精确性的程度方面，从触觉中推论出来的物理空间和从视觉中推论出来的物理空间之间，没有任何 差别。

除了形状以外，还有位置。被触到但未被看到的对象可能在我的头上方，或者在我的脚边，或者处在任何一种中间的高度；它可能离我有一臂之远，或者触及我的脸，或者处在相对于我的身体的许多其他位置中的任何一个。在所有这些方面，我的感觉与该物理对象的特性之间都存在着一种类似。

没有必要考虑听、闻和尝，因为完全相似的考虑也适用于它们。

以上的解释依赖于对物理学和生理学一种教条式的接受。在我们放弃这种令人舒适的教条之前，有某些要点需要补充。由外部对象引起的感觉是像其他任何事件一样的事件，而且它们不具有我们将其与“认识”这个词联系在一起的那些特征。这个事实必须与常识的观点相联系；此处的常识观点指的是：存在一些被称为“感知行为”的现象，并且我们是在这些“感知行为”中意识到对象的。我们应该完全放弃这种常识的观点呢，还是应该通过使知觉对象变成某种完全不同于（除了上面所提到的相似性）物理对象的东西而保留它呢？在讨论这个问题之前，我们必须考察“感觉”和“知觉”之间的心理学差别。这里，“知觉”依然只是产生于一个刺激物的某类事件，而且不假定它拥有任何认识的地位。

在对我们的感官刺激做出反应时，存在两种从理论上讲可以区分开来的成分：首先是仅仅由这种刺激所产生的成分；其次是由它的习惯伴随物所产生的成分。一种视觉绝不可能是纯粹的，其他感官也会通过习惯法则而被刺激。当我们看见一只猫时，我们期待着它发出猫叫的声音，摸起来是柔和的，并且以类似猫的方式走动。假如它发出狗吠的声音，或者摸起来像一块石头，或者像一只熊那样走动，我们应该经验到一种强烈的震惊。这类事情与我们看见了“对象”这种信念有关，而且并不只是拥有视觉。假如我们考虑动物心理学，而不是仅仅考虑人的心理学，那么把这种扩张完全归属于习惯是不安全的；其中的某种东西似乎具有天生的本能反应的特点。比如，这种情况在鸡

啄食谷物的力量中就得以显示：鸡在啄食谷物时，无须首先学习一种“嘴-眼”的协作能力。然而在这方面，这究竟是习惯还是无条件反射的问题并不非常重要。重要的是，对它们的通常伴随物的自发想象或者期待，使感觉变得丰满了。

当我们拥有我们称之为“看见一只猫”的经验时，存在一种先行的因果链条，该链条类似于我们考虑过的与“看见太阳”有关的那种链条。当这种经验是真实的时，这个链条会在向后过程中的某个点上到达一只猫那里。（我依然独断地假定物理学的真实性。）但是，显而易见，假如在这个链条的某个点上，通常在猫身上有其起源的那些事件（光波、视杆和视锥的震动，或者视觉神经或大脑的被干扰）能以别的方式产生出来，那么我们同样也会拥有被称为“看见一只猫”的经验，并且无须任何猫出现在那里。我请求读者记住，我是在谈论科学，而非哲学。我在思考类似镜中影像这样的事物，即在使一个人看星星时他的眼睛遭受打击所产生的效果，或者大脑所受的可能导致我在梦中“看见一只猫”的那些干扰（不管它们是什么）。

我们可以把这个问题纲要式地表述如下：某个经验E（比如这样的经验，即在我们称之为“看见一只猫”的东西中的视觉核心）在我以前的历史中通常被某些其他经验紧密地伴随。因此，通过习惯法则，经验E现在被休谟称之为“观念”的东西所伴随。但是，我更愿意将这些“观念”称为“期待”，它们可能纯粹是身体的状态。不管怎么说，我们以后开始分析信念时会发现，这些期待应该称为“信念”。因而，尽管感觉核心不属于认识，其作为信念的联想伴随物必须归类于认识（包括涵盖在此题目之下的可能错误的信念）。假如这种观点显得奇怪，那是因为我们倾向于以过分唯理智论的方式思考信念。

我不喜欢使用“知觉”这个词来代表由期待所补充了的感觉核心所组成的完全经验，因为这个词过强地暗示着它所包含的信念是真的。因此，我将使用“知觉经验”这个词。因而，每当我认为我看到一只猫时，我就拥有了“看见一只猫”这样的知觉经验，即便在这个场合并未出现物理的猫。

由于把感觉扩展为一种知觉经验是一种习惯，因此在我的以往经历中，这种知觉经验所假定的那些协作通常已经存在了。简单地说（现在依然假定着物理学是真的）：迄今为止，每当我“看见一只猫”时，通常总是有一只猫被看见，因为若不如此，我就不会获得我现在所拥有的这种习惯。因此，对于主张（在常识的基础上）当我“看见一只猫”时，就可能存在着一只猫，我们有归纳的根据。我们不可能超越“可能”，因为我们知道人们有时看见了并不存在的猫，比如在梦中就是这样。起因于感官刺激的知觉经验的可能性完全依赖于这个事实，即我们生活在一个对象拥有某种稳定性并且也与自然种类相符合的世界中。这些事物依赖于温度。毫无疑问，生命的可能性也是如此。当然，“经验”依赖于我们拥有一个或多或少具有稳定性的身体。词源学意义上的“精神”——即运动中的气体——不可能拥有经验或者习惯的形成所需要的那种物理的稳定性。

总结一下我们这一部分的讨论：在我们的环境中，经常会出现这样的情况，即事件以能把猫和另一种对象区分开来的成束的方式（in bundles）一起出现。我们的任一感官都能被产生于所说的这束性质的某种特征的刺激所影响。让我们假定刺激是视觉的。那么物理学允许我们推断，某些频率的光从对象出发，到达了我们的眼睛。归纳允许我们推断，我们设想其看起来像一只猫的这种类型的光，可能来自这只猫的其他那些性质也随同出现的一个区域。在一定程度上，我们能够通过实验来检验这个假设：我们可以触摸这只猫，并且可以把它的尾巴提起来，看看它是否会咪喵咪喵地叫。这种实验通常是会成功的。当它不成功时，它的失败也容易在不修改物理学规律的前提下得到解释。（正是在这方面，物理学优越于无知的常识。）但是，所有这种精致的归纳工作，就其属于常识而不属于科学而言，可以自发地由习惯来完成；在这里，习惯把纯粹的感觉转变成了一种知觉经验。一般说来，一种知觉经验就在于教条式地相信物理学和归纳表明为可能的那些东西。就其教条式的做法而言，它是错误的；而就其内容而言，它通常 是正确的。

由以上所述可以断定，在任何一种知觉经验中，感觉核心都比其余部分具有更高的推论价值。我可以看见一只猫，或者听到它发出咪

喵的声音，或者在黑暗中摸到它的毛。在所有这些情况下，我都拥有关于一只猫的知觉经验；但是，在第一种情况下是视觉经验，在第二种情况下是听觉经验，而在第三种情况下是触觉经验。为了从我的视觉经验中推断这只猫的表面的光线的频率，我只需要（假如我不是在做梦并且我的视力是正常的）物理学定律。但是，为了推断猫的其他特征，我还需要这种经验，即拥有这种颜色的形状的对象更易于发出猫叫的声音而不是发现犬吠的声音。因而，尽管来自知觉经验的推断没有一个是确定的，但是从感觉核心作出的那些推断比从该知觉经验的其他部分作出的那些推断，具有更大程度的可能性。这一点只能被那些愿意否定物理学或心理学的人所否定。

现在我转向一个稍微不同的题目，即知觉经验与我们关于事实的知识之间的关系。从（一方面）关于被经验的过去与现在的知识和（另一方面）关于未来和未被经验的过去与现在的知识之间所存在的差别来看，显然存在着这样的一种关系。我们知道恺撒被谋杀了，但直到它发生，这个事件才被人知道。目击者知道这件事，因为他们感知了它；我们知道这件事，因为我们感知了历史文献中的某些陈述。我们有时知道未来的事实，比如关于即将到来的日食的日期；但是，这样的知识是从直接基于知觉对象的知识中归纳地推论出来的，并且与它基于其上的这种知识相比，是不太确定的。我们所有关于事实的知识，即所有与时间位置有关联的知识，都因果地依赖于知觉经验，并且至少包含一个涉及现在或过去的命题。但是，尽管这是明显的，经验知识与知觉经验之间的那种逻辑关系，绝不容易加以清楚地陈述。

有些哲学学派，比较著名的是黑格尔派和工具论者，他们全然否认材料与推论之间的区分。他们认为，在我们的所有知识中都有一种推论的成分，知识是一个有机的整体，并且真理的其余部分与其说与“事实”符合，还不如说与“事实”相融贯。我不否认在这种观点中有一种真理的成分。但是，我认为，如果把它当作全部的真理，那么它就使得知觉在知识中所起的作用变得无法解释了。每一种知觉经验，假如我愿意注意它的话，或者为我提供了一种我以前不能加以推断的新知识，或者至少是像关于日食那样，为我提供了比我以前通过推论

而获得的程度更高的确定性。对于这一点，工具论回答说，任何关于获自知觉的新知识的陈述，都总是以被接受的那些理论为基础的一种解释，并且假如这些理论被证明是不合适的，以后可能需要对它加以修正。例如，假如我说“瞧！出现月食了”，那么我就使用我的天文学知识解释了我看见的东西。根据工具论者的看法，不体现理论或假说的语词是不存在的，而且天然的知觉事实因而永远是不可表达的。

我认为，这种观点低估了分析的力量。不可否认，我们对知觉经验的日常解释，甚至我们的所有日常语词，都体现了理论。但是，削减这种解释的成分，或者甚至发明一种包含最少量理论的人工语言，不是不可能的。通过这些方法，我们能够逐步地接近纯粹的材料。我认为，一定存在一种纯粹的材料，是知觉产生新的知识这个事实在逻辑上不可反驳的结果。比如，假设我迄今为止一直持有某组理论，但我现在感觉到在这些理论的某个地方有一个错误。既然如此，必然有某种无法从先前理论中演绎出来的东西，而且这种东西对我关于事实的知识而言就是一种新的材料，因为我们只是用“材料”意指一项不是演绎出来的新知识。在我看来，在这种意义上否认材料，只是对于一种黑格尔式的泛逻辑主义来说才是可能的。

材料问题，就像我所认为的那样，一直错误地与确定性问题混为一谈。材料的本质特征在于它不是推论出来的。它可能不是真的，并且我们可能没有把握肯定它是真的。我们知道记忆是可错的，但是有很多我们仅仅根据记忆就去相信的事物，尽管它们并不拥有完全的可靠性。另外一个例子来源于微弱的知觉。假设你在听一种渐渐远去的声音，比如一架正在远行的飞机。在一个时间，你确信你听到了它；在后来的一个时间，你确信你没有听到它。在某些中间的时间点上，你认为你仍然听到了它，但是不能肯定。在这些时间中，你就拥有了某种不确定的材料。我打算承认，所有材料都有某种 不确定性，而且因而应该——假如可能的话——由其他材料来证实。但是，除非这些其他材料独立地拥有某种程度的可信性，它们不可能证实那些原始材料。

然而，这里还要作出一个区分。尽管我认为并非任何一个用语词表达的陈述都是完全不可怀疑的，但是定义一些由确实全都为真的陈述所组成的类是可能的。既然如此，可以怀疑的东西是，一个给定的陈述是否属于这些类中的一个。对于许多目的来说，定义由前提所组成的那个类以便使所有的陈述都是真的，是一种方便的做法。但是，假如我们这样做了，我们绝不能肯定一个给定的陈述属于这个由前提组成的类。

由于有一些其证据并非全都来自与其他命题的逻辑关系的那些命题，因此我今后假定存在着材料。我将不假定我们所能获得的实际材料在任何时候都是完全确定的，然而也不假定作为材料的命题不可能同时是已被接受的那些其他命题的推论。每当我们看到一次被预言了的日食时，这后一种情况就出现了。但是，当一个包含特殊事实的命题被推论出来时，在前提中一定存在着通过归纳从中获得某种一般法则的某些其他事实。因此，我们的所有关于事实的知识不可能都是推论的。

这个问题，即怎样从知觉经验中获得作为经验知识之前提的命题，是困难而复杂的，但对于任何关于经验的知识理论来说又是基本的。

我们必须考察一个极端重要的问题，即关于自我中心殊相词在知觉判断中所起的作用的问题。我们可以首先将这个问题的性质陈述如下：我们在第七章中发现，驱除自我中心殊相词是科学的理想，而且从我们那一章的讨论中，似乎看得出这种理想是可以实现的。假如它是可以实现的，就可能存在非个人的经验的知识，而且两个都相信（比如说）氢是最轻的元素的人可能 都会相信同一个命题。另一方面，假如所有经验语词严格说来都可以根据自我中心殊相词而加以定义，那么，由于两个人不可能把同一种意义归于同一个自我中心殊相词，所以任何两个人都不可能把同一种意义归于任何 一个经验语词，而且没有任何经验命题是两个不同的人都能够相信的。然而，这个令人不快的结论还有许多支持它的话要说。我们的经验词汇是以拥有实指定义的语词为基础的，并且一个实指定义是由一系列产生习惯的知

觉对象构成的。当这种词汇既被掌握时，正是知觉为我们提供了作为科学之基础的关于事实的基本知识，而且乍看上去，知觉知识在其语词表达式中是需要自我中心殊相词的。这个论证现在必须加以仔细检查。

让我们从“意义”开始，而且为了举例说明，让我们以“热的”这个词为例。我将在我由之学习儿童时期的语词的意义的某些经验中假定一种纲要式的简单性：在我的儿童室里有一盆火，并且我每次走近它时就有人说“热的”；而当我在某个夏日流汗时，和当我意外地把滚烫的茶水溅到自己身上时，他们会说出同一个词。结果，每当我注意到某一类型的感觉时，我就说出了“热的”这个词。就此而言，我们没有任何超出因果律的东西：某种类型的身体状态导致某种类型的声音。造一台这样的机器是很容易的：每当它达到一定温度时，它就会说“热的”。然而，这一点对我们来说并不重要。对我们来说，重要的是，关于“热的”这个词的基本用法具有明显的自我中心殊相词的特征，也就是说（引用第七章）它“依赖于这个词的使用者与该词所涉及的对象之间的关系”。在我们关于对象词的整个讨论中，我们都认为，就其最基本的用法而言，它们是知觉判断：我们最初用“热的！”这一个词所表达的东西，就是我们后来用“这是热的”或者“我热”所表达的东西。换句话说，在其基本的用法中，每一个对象词都具有一种含蓄的自我中心性，而语言的随后发展使这种性质变得明晰了。

但是，当我们已经达到能够清晰地考虑词的意义的地步时，我们发现这种自我中心性并不是“热的”这个词的意义的一部分，如同它存在于一种高级语言中那样。“热的”这个词仅仅意味着某些现象中的一种性质；而假如这些现象适当地与我相关，那种性质将使它们成为我说出“热的”这个词的原因。在从“热的！”过渡到“这是热的”时，我实现了一种分析：“热的”这种性质摆脱了自我中心性，而且先前的含蓄的自我中心成分已经被“这是”这些词明晰地表达出来了。因而在一种高级语言中，像“热的”、“红的”、“光滑的”这样的对象词，并不是自我中心的。

然而，这并没有解决知觉判断中自我中心成分的问题。问题在于：在不使用“这”或者“现在的我”的情况下，我们能够表达当我们作出这类判断时我们所知道的东西吗？假如我们不能，第六章所提出的专名理论就必须放弃。

表面看来，知觉判断分为两种类型。在看一堆火时，我们可以说：“这是热的”和“这是明亮的”；这些是第一种类型的知觉判断。但是我们也可以说“热性和明亮性是共同出现的”；这是第二种类型的知觉判断。每当我们可以说“这是A，这是B，这是C，等等”，并且“A”、“B”、“C”……是性质的名称时，我们也可以说“A、B、C……是共同出现的”。但在后面这种判断中，“这”所拥有的空间的和时间的唯一性就丧失了；我们不再提及这个 场合，而且就我们的知觉判断所表明的东西来看，A、B、C……可能在许多场合都是共同出现的。

假如我们保留第六章的理论，我们不得不说，“这”是一束共同出现的性质的名称（在第七章所解释的限度内）；而且我们还要说，假如我们的性质是适当地挑选出来的，或者在数量上是充足的，那么它们将不会再次出现，也就是说，它们不会与其自身之间拥有任何一种类如“在……以前”、“在……之上”和“在……的右边”这样的空间和时间关系；我们认为这些关系蕴含着差异性。假如可以坚持这种理论，那么在像“这是热的”这样的命题中所存在的自我中心性，并不在于被知道的东西，而在于我们的知识的起因和我们用于表达我们的知识的语词。“这”这个词可以用某种严格说来作为一个名称的东西所代替，而这个名称，比如说“W”，指谓着那个作为整体的性质复合物，该复合物则是我现在正在经验到的一切。那么，当我说“这是热的”时我所断言的这种非个人的真理，就可以翻译成“热性是W的一部分”这样的文字。通过这种形式，我从知觉中所习得的东西，就容易融入不带个人主观成分的科学中了。

无论我们接受还是拒绝这种观点，我们都面临着严重的困难。让我们先来考察由于接受了这种观点而出现的那些困难。

首先，存在某些关于时空的困难。这些困难曾在第六章中得到了考虑，而且我将假定它们在那儿得到了令人满意的处理。

更严重的困难在于这个似是而非的结论，即所有知觉判断都是分析的。假如“W”是由一束性质构成的一个全体的名称，并且“这是热的”仅仅是说热性是构成W的那些性质之一，那么一旦“W”被定义，“这是热的”这个命题就类似于“有理性的动物是动物”或者“六边形是一种多边形”这样的命题。但这是荒唐的：它确实取消了经验知识与逻辑知识之间的区别，并且使经验在经验知识中所起的作用变得无法解释。

唯一的答案在于说，尽管“W”事实上是某束性质的名称，但是当我们给出这个名称时，我们并不知道哪些 性质构成了W。换句话说，我们必须假定，我们可以在不知道一个全体的构成成分的前提下，感知、命名并认识这个全体。既然如此，知觉判断中作为主词出现的材料，就是一个我们并非必然地感知其复合性的复合全体。一个知觉判断总是一个关于分析的判断，但并非一个分析判断。它说的是，“全体W和性质Q是以全体和部分的方式关联起来的”；在这里，W和Q都是独立地被给予的。它们是被“给予”的这个事实，构成了我们所知道的东西的原因的一部分，而且假如我们使用语词“这”，它就进入了其语词的陈述；但是，在“Q是W的一部分”这种形式中，它并未进入其语词的陈述。

以上的理论拥有这样的逻辑的推论：如果没有关于复合物全体的名称，我们就不能表达我们的知识，而且在不知道它们是由哪些成分构成的时，我们可以亲知复合物全体。我将在第二十四章回到这个问题上来；在那一章中，我将给出接受这种关于我们当前的理论所需的某些全体的观点的理由。

我暂时断定，关于接受我们当前的理论而产生的困难并不是不可克服的。

让我们现在来考察因为拒绝接受这种理论而产生的困难。

假如我们拒绝我们的理论，我们要么把“这”，要么把“现在的我”作为知觉判断的一个必要成分接受下来。我将假定，我们赞同接受“这”。无论我们选择哪一个，我们的论证都将是一样的。

这里所出现的困难并不是关于自我中心殊相词的，而是关于“实体”的。假如我承认“这是热的”这种形式的命题，并且认为这里的“这”并不称呼一束性质，那么“这”就变成了某种东西的一个名称，而这某种东西仅仅 是某些谓词的主词，其唯一的用途是让谓词“寄居”于自身内。所有“这是热的”这种形式的命题都被设想为综合的，以致当其所有谓词都被列举出来时，“这”仍然没有得到定义。假如真是如此，那么它就是多余的，而且我们可以重新回到这种理论，即“这”指谓一束性质（这些性质从句法上讲不再是谓词）。因此，我们必须认为，这和那拥有完全相同的谓词是可能的。不可区分者的同一性，假如是真的，将是一种侥幸的偶然，而且“同一性”将是一种难以清楚描述的东西。还有，可能发生这样的情况，即这和那并不是同一的，尽管无法想象这方面的证据。计数将是不可能的，因为假如a和b 是不可分辨的，我将把同一个名字给予它们，而且任何一种我在其中数到它们之一的行为，也将必然是我在其中数到另一个的行为。因此，毫无疑问，假如有一个同一性概念，它允许不可区分者不是同一的，那么这样的一个概念绝不能得到应用，并且可以与我们的知识毫无关系。因此，我们应该倾向于一种不需要这种同一性的理论。

我因此断定，第六章中所确立的专名理论要坚持下去，而且通过自我中心殊相词所陈述的所有知识，都可以在不使用它们的情况下而得到陈述。

---

[1] 莎士比亚的一部悲剧中的主人公。——译注

第九章 认识论的前提

知识论涉及心理学、逻辑学以及各门自然科学，以致不同观点之间的混淆是一个常在的危险。因为这个事实，知识论变得困难了。就我们本章的问题而言，这种危险尤其突出。本章的问题是要从认识论的观点来确定我们的知识的前提。就像我们已经注意到的那样，知识论本身可以通过两种不同的方式加以构想；而在这个事实上，也存在着另外一种混淆的源泉。一方面，在把科学所认识的任何东西都如其本然地作为知识接受下来时，我们可以问：我们是怎么获得这种知识的？而且，我们如何能以最好的方式将它分析为前提和推论？另一方面，我们可以接受笛卡尔的立场，并试图把充当我们的知识的东西划分为比较确定的和不太确定的部分。这两种探究并不像它们看起来的那样清晰有别，这是因为，由于所涉及的那些推论形式并不是证明性的，我们的前提将拥有比我们的结论更多的确定性。但是，这个事实仅仅使得避免这两种探究之间的混淆，成为更加困难的事情。

我们现在要试图定义的一个知识论的前提，必须拥有三个特征。它必须是（a）一个逻辑的前提，（b）一个心理学的前提，以及（c）就我们能够作出断定而言，是真的。对于这三个特征中的每一个，都有某种东西必须要说。

（a）如果给定了任何一个体系式的命题集，比如说一个包含在拥有一些一般法则的某门科学中的命题集，那么通常有可能以数量上不确定的方式挑选出某些命题作为前提，并演绎出其余的部分。例如，在牛顿关于太阳系的理论中，我们可以把万有引力定律以及在某一给定时刻行星的位置与速度作为前提。选择任何其他时刻也是可以的，而且我们可以用开普勒三定律代替万有引力定律。在进行这些分析时，逻辑学家，就其作为逻辑学家而言，是不关心所涉及的这组命题的真或假的，只要它们是相互融贯的就行（假如它们不是这样，他将同它们毫无瓜葛）。例如，他同样愿意考虑一个假想的行星系和一个

不同于平方反比律的引力法则。他也没有声称，他的前提为相信他们的结论提供了根据，甚至当二者都是真的时也是这样。当我们考虑信念的根据时，万有引力定律是一个推论，而非一个前提。

逻辑学家在寻找前提时有一个目的，即他寻求一组数量上最少的前提，而认识论者则显然没有这样的目的。假如，一个给定的命题集中的所有命题都能从一组前提的全体而非部分中演绎出来，那么，相对于该给定的命题集，这组前提就是数量上最少的一组前提。通常存在着许多组数量上最少的前提，逻辑学家更喜欢最简短的那些；而在那些同样简短的各组前提中，他更喜欢最简单的那一组。但是，这些偏好仅仅是美学意义上的。

（b）一个心理学的前提，可以定义为并非由任何一个或任何一些其他信念所引起的一个信念。从心理学上说，一个信念可以被认为是推论出来的，当它是由其他一些信念引起的时，不管这种推论对于逻辑学来说可能是多么无效。在并非由其他信念所引起的信念中，最明显的一类是那些直接产生于知觉的信念。然而，这些信念并不是仅有的作为心理学的前提的信念。在演绎论证中，需要其他一些信念来产生我们的信念。从心理学上讲，归纳可能也是以基本信念作为基础的。我目前不打算探究可能存在什么样的其他信念。

（c）由于我们所关心的是关于知识 的理论，而不只是关于信念的理论，所以我们不可能把所有心理学前提都作为认识论前提接受下来，因为两个心理学的前提可能是相互矛盾的，因此也就不可能都是真的。例如，我可以认为“有一个人正在往楼下走”，并且过后我可能意识到那是我在镜子里的影像。由于这样的原因，在作为知识论的前提被接受下来时，心理学的前提必须经受分析。在这种分析中，我们尽可能地远离怀疑状态。我们假定知觉能够 产生知识，尽管它可能 产生错误——假如我们在逻辑上是粗心的。没有这种基本的假定，我们在经验世界方面就会沦落为完全的怀疑论。必须承认，怀疑论是一种可能的哲学，而且无论是支持它，还是反对它，都找不到逻辑上可能的论证。然而，它过于浅薄、过于天真，因而是无趣的。因此，无须

多加啰嗦，我将直接提出相反的假说；而根据这种假说，由知觉引起的信念将被接受，除非存在正面的拒绝它们的根据。

由于我们绝不可能完全肯定任何给定的命题都是真的，所以我们绝不能完全肯定它是一个认识论的前提，即使它拥有另外两种用来定义的属性且对我们来说似乎是真的。我们将把不同的“权重”（使用赖欣巴赫教授所用的一个术语）给予我们所相信的不同的命题，并且假如这些命题是真的，它们就是认识论的前提：最高的权重将被给予我们最能肯定的那些命题，而且最低的权重将被给予我们最不能肯定的那些命题。在存在逻辑冲突的地方，我们会牺牲我们不太能肯定的那些命题，除非大量的这类命题都与数量很少的我们更能肯定的命题相对立。

由于缺少确定性，我们将不会像逻辑学家那样，把我们的前提减少到最低数量；相反，当许多相互支持的命题全都可以作为认识论的前提被接受时，我们会感到高兴，因为这提高了所有这些命题的可能性。（我不是在考虑逻辑的可推论性，而是归纳的相容性。）

根据它们是当下的、个人的或社会的，认识论的前提分为不同的类型。让我们举例说明。我相信$16^2 = 256$；此刻，我是根据记忆而相信这一点的。但是，很可能我在某个时候做过这道算术题，而且我已经确信人们普遍接受的那些乘法规则来自逻辑的前提。因此，如果把我的生活经历作为一个整体，$16^2 = 256$就是从逻辑中而非从记忆中推论出来的。既然如此，假如我的 逻辑是正确的，在个体的和社会的前提之间就不存在某种差别。

但是，现在让我们以麦哲伦海峡的存在为例。我当下的认识论前提还是记忆。但是，我在各种不同的时间拥有若干很好的理由：地图、旅游资料，等等。我的 理由一直就是其他人的断言，并且我相信他们消息灵通，且为人诚实。他们的理由，如果往回追溯的话，就回到了知觉对象：当不是雾天时，麦哲伦 [1] 以及待在所涉及的这个地区的人，看到了被他们当成陆地和海洋的东西，并凭借各种系统化了的推论而绘制了地图。因为把人类的知识视为一个整体，所以正是麦哲伦和其他的旅行者的知觉对象，为相信麦哲伦海峡的存在提供了认识

论的前提。对作为一种社会现象的知识感兴趣的那些作者，倾向于关注社会的认识论前提。对于某些目的来说，这是合理的；但对于其他一些目的来说，这是不合理的。在决定是把公共资金用来研制望远镜还是用来调查特罗布里恩群岛[2]的居民这个问题上，社会的认识论前提是重要的。实验室的实验瞄准于确立一些可以融入到为人们普遍接受的人类知识体系之中的新的事实前提。但是对于哲学家来说，有两个先在的问题：我有什么样的理由（假如有的话）相信他人的存在？而且，我现在有什么样的理由（假如有的话）相信我在过去的某些时间存在过，或者更一般地说，相信我当前的与过去时间有关的那些信念或多或少是正确的？现在对我来说，只有当下的认识论前提才确实是认识论前提，而其他的东西在某种意义上一定是被推论出来的。对我来说，与对其他人不同，我的个人的前提就是前提，但是他人的知觉则不是。有些人在某种神秘的意义上把人类当作一个单个的存在体，并认为它拥有一个单个的持存的心灵；唯有这些人才有权力把他们的认识论限定于对社会的 认识论前提的考虑。

根据这些区分，让我们考虑关于经验论的可能的定义。我认为，绝大多数经验论者都是社会的 经验论者，少数的几个人是个体的 经验论者，而几乎没有人是当下的 经验论者。所有经验论者的共同之处，在于他们对知觉前提 的强调。我们现在要寻求关于这个术语的一个定义，而眼下我仅仅说几句初步性的话。

从心理学上说，一个“知觉前提”可以定义为一个尽可能当下地被一种知觉对象所引起的信念。假如我之所以相信将有 一次日食，是因为天文学家是这么说的，那么我的信念并不是一个知觉前提。假如我之所以相信有 一次日食，是因为我看见了它，那么我的信念就是一个知觉前提。但是，困难立即出现了。天文学家称作一次日食的东西是一个公共事件，而我正在看到的东西可能是因为我的眼睛或望远镜的某种缺陷所致。因此，尽管“有一次日食”这个信念可能无须有意识的推论就会在我身上产生，但是这个信念并非仅仅是对我看到的东西的表达。因而在认识论上，我们被迫以一种比在心理学中所必要的东西更狭窄的方式来定义“知觉前提”。我们被迫这样做，是因为我们想使“知觉前提”成为绝无合适理由可以认为其不真实的某种东西，或者

相当于同一种事物的某种东西，即某种被如此定义以至于两个知觉前提不可能相互矛盾的东西。

在假定“知觉前提”得到了充分的定义之后，让我们回到“经验论”的定义上来。我当下的知识大部分是由记忆组成的，而且我的个人知识大部分是由证据组成的。但是记忆，当它是真的时，是相对于一个先前的知觉前提的；而证据，当它是真的时，是相对于某个其他的人的知觉前提的。社会的经验论把其他时间或其他人的这些知觉前提就当作关于现已为人所接受的东西的全部（*the*）经验前提，因而也就回避了与记忆和证据有关的那些问题。这显然是不合理的，因为我们有理由相信记忆和证据二者有时都会欺骗人。现在，我只能通过来自记忆和证据的推论获得其他时间和其他人的知觉前提。假如我现在确有某种理由相信我昨天在百科全书上看到的东西，我现在必须找到某种理由去信任我的记忆，并在适当的情况下相信我以证据形式所得到的东西。换句话说，我必须从当下的 认识论前提出发。做其他任何事情就是在回避某些问题，而考虑这些问题是认识论的工作的一部分。

从以上的考虑可以看出，认识论不能说：“知识全部起源于知觉前提，连同关于证明的和可能的推论的原理。”至少，记忆前提必须被加到知觉前提中去。为了使证据成为合理的，必须补充什么样的前提（假如有这样的前提的话），是一个困难的问题；这一点必须铭记在心，但目前无须加以讨论。在任何一种站得住脚的经验论的形式中，知觉的首要价值是因果的。记忆，当它是真的时，因果地依赖于先前的知觉；证据，当它是真的时，因果地依赖于某个其他人的知觉。因此，我们可以说：“人类所有关于事实的知识部分说来都是由知觉产生的。”但是一个这种类型的原理，显然是通过推论才能被认识的；它不可能是认识论中的一个前提。相当明显，我之相信麦哲伦海峡存在的部分原因 是某些人看到了它们，但这不是我的信念的根据 ，因为我必须证明这些人拥有这些知觉对象，或者宁可说，我必须使这一点成为可能。对我来说，他们的知觉对象是推论，而非前提。

[1] 麦哲伦，葡萄牙航海家，1519年率领西班牙船队首次作环球旅行，后来发现以他的名字命名的麦哲伦海峡。——译注

[2] 特罗布里恩群岛（Trobriand Islands）是位于新几内亚的一个由八个小岛组成的群岛。——译注

第十章 基本命题

“基本命题”，就像我希望使用这个术语的那样，是认识论前提即那些尽可能直接地由知觉经验引起的命题的一个子类。这不包括用于推论的那些前提，无论它们是确定性的还是可能性的。它也不包括任何用于推论的超逻辑的前提，假如存在这样的命题——例如，“红的东西不是蓝的”、“假如A早于B，则B不早于A”。这样的命题需要仔细地加以讨论。但是，不管它们是不是前提，在上述意义上它们无论如何不是“基本的”。

我从A．J．艾耶尔先生那里借用了“基本命题”这个术语。A.J.艾耶尔把它用作逻辑实证主义者所使用的德语的*Protokollsatz*（记录句）的等价物。也许，我不会在与艾耶尔完全相同的意义上使用它。但是，我会在导致艾耶尔与逻辑实证主义者需要这样一个术语的同一个问题上使用它。

许多知识论的作者认为，从一个单个的现象中学不到任何东西。他们认为，所有知识都是对大量或多或少类似的经验的归纳。就我来说，我认为，这种观点使得历史成为不可能的，并使得记忆成为不可理解的。我认为，从一个人所注意到的任何现象中，他都能够获得知识，而且假如他的语言习惯是适当的，他就能用句子表达这种知识。当然，他的语言习惯是由过去的经验产生的，但是这些习惯只是决定了他所使用的语词。给定了他的语词的意义，并加以足够的小心，他所说的东西的真理性可以完全依赖于他所注意的一个现象的特征。当情况是这样的时，他正在断言的东西就是我称之为一个“基本命题”的东西。

关于基本命题的讨论有两个部分。首先，作为对对立的意见的反驳，有必要证明存在着基本命题。其次，有必要确定它们刚好能够断言哪类事物，并表明它们所断言的那类东西，通常要比常识在所说的

这些基本命题可以从认识论上得到证明的那些场合所断言的东西要少得多。

一个基本命题被期待着拥有几种特征。它必须是独立于来自其他命题的推论而被认识的，但并不独立于证据，因为一定存在一个提供原因，并被认为提供了相信这个基本命题的理由的知觉现象。那么，从逻辑的观点看，对我们的经验知识加以分析，以使其原始命题（除了逻辑和一般规律）在最初被人相信时全都是基本命题，应该又是可能的。这要求基本命题不应该相互矛盾。这也使得为它们提供一种不导致相互矛盾的逻辑形式成为可取的做法，假如可能做到的话。因此，这些条件要求一个基本命题应当拥有两种特性：

（1）它必须是由某个可感现象引起的；

（2）任何其他命题必须不能与它相矛盾。

关于（1）：我不想坚持使用“引起”这个词，但是信念必须产生于某个可感现象的场合，而且假如有人表示怀疑，它必须通过这个理由即“嗨，我看到了它”或者某种类似的东西而得到辩护。这个信念指向某个时间，而相信它的理由在此前并不存在。假如所说的事件在先前已经推论出来或被期待着，那么先前的证据不同于知觉所提供的证据，并且通常会被认为不太具有决定性。知觉为信念提供被认为可能性最强的那个证据，而非语词的证据。

关于（2）：常识在知觉基础上建立的判断，比如“有一条狗”，通常超出了当前的材料，而且因此可能会被随后的证据所反驳。单从知觉来看，我们不能知道关于其他时间或者关于他人知觉的任何事情，也不能知道关于在非个人意义上被理解的物体的任何事情。这就是我们在寻找材料时被迫进行分析的原因：我们寻求一个逻辑上独立于其他现象的核心的东西。当你认为你看见一条狗时，在知觉中真正给予的东西可以用“有一块犬科动物的色片”这些语词加以表达。先前的或随后的现象以及他人的经验，都不能证明这个命题是假的。确实，在我们推断日食的意义上，可能存在着反对当前知觉判断的证据；但是这个证据是归纳的，而且仅仅是可能的，它无法反对“这些感官的证

据”。当我们以这种方式分析一个知觉判断时，我们就被给予了某种无法证明 为错误的东西。

于是，我们可以把一个“基本命题”定义如下：它是一个出现于知觉场合的命题，该知觉则是使其为真的证据；并且，它拥有某种特定的形式，以致拥有这种形式的任何两个其他命题，假如起源于不同的知觉对象，不可能是相互矛盾的。

“我热”、“那是红的”和“多么难闻的味道！”都是这样的例子。上述意义上的所有基本命题都是个人的，因为任何其他人都不可能和我共同拥有我的知觉对象，而且它们是暂时性的，因为片刻之后它们就被记忆所取代。

我们能够 接受一种逻辑的定义以取代上述定义。我们可以考虑经验知识的全体，并把“基本命题”定义为这个全体中在逻辑上不可证明的那些命题，而且这些不可证明的命题自身是经验的命题，即断言某个时间中的现象的命题。我认为，从外延上说，这个定义等同于上述的认识论定义。

某些逻辑实证主义者，比较著名的是纽拉特和亨普尔，否认任何一组命题能够作为“基本的”命题而被挑选出来，或者说在任何重要的意义上作为其余命题的前提而被挑选出来。他们的观点是，“真”是一个句法的 而非语义的 概念：一个命题在一个特定系统中是“真的”，假如它与该系统中的其余命题之间是融贯的；但是可能存在一些与第一个系统不相容的其他系统，而在这些系统中该命题将是“假的”。根据他们的看法，不存在一个可以把一个命题的真从某种非语词的现象中引申出来的过程：语词世界是一个封闭的自足的世界，哲学家无须烦神于在其之外的任何事情。

在逻辑和数学中，“真”是一个句法的概念这种观点是正确的，因为正是句法保证了重言式的真。在这个范围内，通过研究所涉及的这个命题的形式 ，可以发现真；无须走到外面去寻找这个命题所“意指”或“断言”的某种事物。所提到的这两位作者使经验真理类同于逻辑真理，因而不自觉地到回到了斯宾诺莎、莱布尼茨和黑格尔的传统。

在拒绝他们的观点——我认为我们必须这么做——时，我们是在提出这样的看法，即经验材料中的“真”和逻辑与数学中的“真”拥有不同的意义。

我刚才说过，真理的融贯论是黑格尔提出的理论。约阿希姆在他的《真理的性质》一书中，根据一种黑格尔式的观点对它进行了解释；而我在《哲学论文》（1910年）一书中根据符合论的观点对它进行了批评。然而，黑格尔的理论不同于纽拉特的理论，因为它认为只有一组相互融贯的命题才是可能的，因此每个命题依然明确地是真的或假的。相反，纽拉特坚持皮兰德娄的观点：“如果你是如此认为的，那么它就如此。”

纽拉特和亨普尔的理论是在发表于《认识》与《分析》的某些文章中阐述的。以下是他们所写的文字的一些引文或段落。

当我们能够将其纳入（*eingliedern* ）时，一个断言就被称作正确的。

断言与断言相比较，而不是与“经验”（*Erlebnissen* ）相比较。

不存在原始的记录语句或者无须证明的命题。

所有记录语句都应该转换为如下形式：“奥托在3点17分的记录：{奥托在3点16分的语词-思想（在3点15分奥托在此房间里感知到一张桌子）}。”

这里，重复使用“奥托”这个词来代替“我”是必要的。

尽管，根据以上所述，若非物理学作出关于这个物理世界的某些断言，似乎不允许我们知道关于它的任何事物，可是纽拉特本人仍然提出了这样的看法，即句子是“一摊摊墨水或者各种光波系统”（载《认识》杂志第四期第209页）。他没有告诉我们他是如何发现这个事实的；大概他仅仅意味着物理学断言了它。

纽拉特在《极端的物理主义与实在世界》（载1934年《认识》杂志第四期第5页）这篇文章中，坚持下述这些主张：

1．包括记录语句在内的所有事实语句，都是判定的结果而挑选出来的，并能够加以改变。

2．我们称一个事实语句是假的，当它不能融入科学大厦时。

3．对某些事实语句的检验在于它同某些记录语句的协调一致：我们所得到的不是实在，而是许多互不相容但内部融贯的一组组命题，在它们之间作出选择“不是逻辑上优先的事情”。

纽拉特说，生活实践迅速减少了模糊性，而且周围人的看法影响着我们。

卡尔·G.亨普尔在《论逻辑实证主义的真理理论》（载1935年1月《分析》杂志第二期第4页）一文中，阐述了逻辑实证主义关于记录语句的观点的演变。他说，该理论是一步一步地从一种符合论发展为一种克制的融贯论的。他说，纽拉特否认我们始终能把实在与命题相比较，而卡尔纳普则赞同这一点。

他说，我们是从维特根斯坦的原子命题出发的。这些原子命题被记录语句所取代，而且乍一想，后者表达了观察的结果。但是，记录语句不再是观察的结果，于是也就没有哪一类陈述作为基本的东西为人所承认。

卡尔纳普（亨普尔也接着）说，对科学来说，没有绝对的最先的陈述；甚至对于记录语句，也需要进一步的证明。不过：

“卡尔纳普和纽拉特绝非想说：‘不存在事实，只存在命题’；相反，在一个观察者的记录中或者在一本科学文献中的某些陈述的出现，可以看作一个经验事实，而所出现的那些命题可以看作经验对象。由于卡尔纳普在实质的和形式的说话方式之间所作出的区分，这些作者确实想说的话可以得到更精确的表达……

“通过这种形式的说话方式，即通过一种粗糙的表述，可以把真理概念刻画为在由人们公认的记录语句所组成的系统与可以从这个陈述和已被接纳的其他陈述中演绎出来的逻辑结论之间所存在的一种充分的一致……

“说经验陈述‘表达事实’，并且真理因而就在于陈述与它们所表达的‘事实’之间的某种符合，是一种典型的实质的说话方式。”（第54页）［即“真理”是句法的，而非语义的。］

“为了拥有一种程度相对较高的确定性，人们将回到那些可信赖的观察者的记录语句。”［两个问题出现了：A．我们如何知道谁是值得信赖的？B．我们如何知道他们说了什么？］

“我们称其为真的记录语句系统……仅能通过这样的历史事实而得到刻画：人类所实际接受的，尤其是我们文化圈子里的科学家们所实际接受的，正是这个系统。

“一个记录语句，就像每一个其他陈述一样，到头来是通过一种判定而被接纳或拒绝的。”

现在，记录语句是多余的东西。不言而喻，不存在具有确定的特性的确定的世界。

我认为，就他们的 问题即构造一部知识大全而言，纽拉特和亨普尔可能或多或少是正确的。他们想要公共的、非个人的，且被并入公共科学的命题。但是，公共 知识是一种构造，它包含的东西比私人 知识的总和要少。

人们并不期待构造知识大全的那个人自己去做实验。他被期待着去对那些最优秀的权威者的意见进行比较，并在其所能做到的范围内制定出他那个时代的标准的科学的意见。因而，在处理科学问题时，他的材料是意见，而非对主题的直接观察。科学中那些作为个体的人的意见是知识大全编撰者的前提，然而他们并非仅仅自己去比较其他研究者的意见：他们作出观察，并进行实验，而且他们打算据此拒绝

——假如有必要的话——先前那些无异议的意见。观察或实验的目的在于产生新的知觉经验，并且知觉者因之拥有了新的知识，而这种知识首先是纯粹个人的和私人的知识。其他人可以重复这个实验，而且到头来这个结果将成为公共 知识的一部分。但是，这种公共知识仅仅是各种私人知识的一种抽象或缩影。

全部知识论都必须从“我 知道什么”开始，而非从“人类知道什么”开始，因为我怎么能说出人类所知道的东西呢？唯有通过两种方式才能做到：（a）个人对人类在其书籍中所说的东西进行观察，（b）权衡支持人类书籍中所说的东西是真的这种观点的证据。假如我是哥白尼，我会反对这些书籍中的结论；假如我是一个研究楔形文字的人，我可能会断定，大流士并未说过人们所设想的他关于他的那些战役所说过的话。

有一种忘记笛卡尔和贝克莱的论证的倾向。这种倾向并不限于纽拉特和亨普尔，而弥漫于许多现代哲学中。笛卡尔和贝克莱的这些论证也许可以被驳倒，尽管就我们当前的问题而言，我并不认为它们能被驳倒。但是无论如何，它们太有影响了，以至于不能只是对它们略而不论。在当前的这个方面，关键之处在于，我的 关于实际事情的知识必须建立在我的 知觉经验基础上，而且单单通过这些经验，我就能够确定作为公共知识被接收的东西是什么。

这尤其适用于在书本中所发现的知识。这一点，即卡尔纳普的那些书说出了它们确实说出的任何东西，就是那类通常会作为公共知识而被接受的事情。

但是，我知道什么呢?

（1）当我看它们时，我看到了什么?

（2）当其他人大声朗读它们时，我听到了什么?

（3）当其他人在文字中引用它们时，我看到了什么?

（4）当我对两本相同的书进行比较时，我看到了什么?

因此，通过复杂的和可疑的推论，我过渡到了公共 知识。

按照纽拉特的观点，语言与非语言现象之间没有任何关系，但是这就使得许多日常经验成为无法解释的。例如：1901年我从海上航行达到了墨西拿，并发现那里的旗子都往下降了一半。经过打听，我了解到，麦金利被刺杀了。假如语言与非语言现象之间没有关系，这整个的过程都是无意义的。

就像我们看到的那样，纽拉特说，一个记录的语句的适当形式是："奥托在3点17分的记录：{奥托在3点16分的语词-思想（在3点15分奥托在此房间里感知到一张桌子）}。"

在我看来，在把这种形式给予记录的语句时，纽拉特表明自己远比那个说"有一条狗"的人值得信赖。在里面的那个括号里，他感知到一张桌子，而这恰恰和感知到一条狗一样地糟糕。在外面那个括号里，他发现了代表他所感知到的东西的语词，而他所感知到的东西指的是"在3点15分奥托在此房间里感知到一张桌子"。而且一分钟以后，他写下了他所写出的那些语词。最后这个阶段包含了记忆以及自我的连续性。第二阶段也包含了记忆，另外还包含反省。

让我们来充分地领会这个问题。

我们从里面的括号开始："在3点15分奥托在此房间里感知到一张桌子。"我们可以认为，"在此房间里"这些词仅仅意味着这张桌子有一个知觉背景，而且在那种意义上，我们不再过多纠缠。"在3点15分"这些词意味着奥托正在看他的表以及这张桌子，而且他的表是准的。假如加以认真地对待，这些都是严重的问题。让我们假设：我们不说"在3点15分"，而说"有一次"；我们不说"在3点16分"，而说"过了一小会儿"；我们也不说"在3点17分"，而说"又过了一小会儿"。这就消除了时间测量上的这些困难，而这些困难也确实不可能是纽拉特打算引进的。我们现在来看"有一张桌子"这些词。根据与"有一条狗"的同样的理由，这些是可以加以反对的。它可能不是一张桌子，而是一面镜子中的影像；或者也许像麦克佩斯的匕首一样，它是在桌子上实施谋杀的意图使人想起的一种幻觉；或者，它也许是由桌子的一个瞬间表象

所引起的一组按很不同寻常的方式排列起来的量子现象，并在下一个时刻就将消失。可以认为最后这个假设是不可能的，可以认为纽拉特博士也不是那类想着去谋杀某人的人，而且可以认为他的房间很可能没有一面大到足以照射处于某个地方的一张桌子的镜子。但是在与记录语句有关的地方，这些考虑应该是不必要的。

我现在讨论一个还要更严重的问题。我们被告知，不仅有一张桌子，而且有一张“被奥托感知到”的桌子。最后这个陈述是一个社会陈述，它来自社会生活的经验，而且它绝不是原始的陈述。就存在着相信它的理由而言，它是建立在论证的基础上的。奥托感知到这张桌子，或者不如说，奥托感知到一个平板状的令人满意的外观（appearance）；但是就算这样吧，他没有感知到奥托感知到它。何谓“奥托”？就其自己或者别人知道他而言，他是一系列的现象。这些现象中的一个现象，就是他仓促地称之为一个人的那种视觉外观。借助于交谈，他得出这样的结论：人们提到的这些现象形成了若干束状物，每一束都是一个人，而且这张桌子的外观属于和后来的语词-思想以及更后来的书写行为相同的束状物。但是，所有这些复杂的东西都不是视觉材料的一部分。假如他总是一个人生活，他绝不会区分“有一张桌子”和“我看见一张桌子”。事实上，他总会使用前面那个说法，假如人们可以设想他确实在使用言语的话。“我”这个词是一个限制性的词，它意味着“我，不是你”。它绝不是任何原始材料的一部分，而且当纽拉特不说“我”而说“奥托”时，这就越发明显了。

至此，我们只是关心在3点15分所发生的事情。现在该考虑在3点16分所发生的事情了。

在3点16分，奥托把在3点15分发生的事情用语词表达了出来。现在我愿意承认，他所使用的这些言词，就是一个对某些陷阱不加警惕的人很可能会使用的那些语词。因此，在这个阶段，需要批评的东西比较少。他所想到的东西可能不是真的，但我完全愿意承认他想到了它，假如他这么说了。

在3点17分，奥托实施了一次反省行为，并断定，一分钟以前某种言语在他的思想中，但是这种言语并不只是作为一句言语，而是作为

一个关于他在3点16分仍然记得的先前的知觉的断言。正是仅仅发生在3点17分的事情被实际地断言了。因而，根据纽拉特，经验科学的材料全都是下述形式的：

“某个人（这个人碰巧是我自己，但是我们被告知，这是无关紧要的）在某个时间意识到，一小会儿以前他相信一句言语，而这句言语断言了在那个时间之前的一小会儿他看见了一张桌子。”

这就是说，所有经验知识都是以对先前的场合所用的语词的回忆为基础的。为什么回忆比知觉更应该得到偏爱？并且，为什么除了关于思想语词之外，任何回忆都不能得到承认？这些问题都没有得到解释。纽拉特试图保证材料中的公共性，但是他错误地获得了一种最主观的知识形式，即对过去思想的回忆。对于相信材料可以是公共的那些人，这个结果并不令人鼓舞。

纽拉特给予记录的句子的这种特殊形式，并不是其学说的一个实质部分。因此，让我们在更一般的意义上对它进行考察。

让我们重述某些引文。[1]“陈述与陈述相比较，而不与经验相比较。”（N）“一个记录语句，就像每一个其他陈述一样，到头来是通过一种判定而被接纳或拒绝的。”（N）“我们称其为真的记录语句系统……仅能通过这样的历史事实而得到刻画：人类所实际接受的，尤其是我们文化圈子里的科学家们所实际接受的，正是这个系统。”（H）“我们所得到的不是实在，而是许多互不相容但内部融贯的一组组命题，在它们之间作出选择“不是逻辑上优先的事情（*logisch ausgezeichnet*）。”（N）

使语言世界成为自足的这种企图容易招致很多反对意见。首先举关于语词的经验陈述的必然性为例，比如“纽拉特如此这般地说”。我怎么能知道这一点呢？通过在一片白色的背景中看到某些黑色的标记而知道的。但是，根据纽拉特和亨普尔的看法，不应当使这个经验成为我断言“纽拉特如此这般地说”的根据。在我可以断言这一点以前，我必须弄清人类，尤其是我的文化圈子里的人，对于纽拉特所说的话持什么样的意见。但是，我将如何弄清它呢？我走访我的文化圈子里

的所有科学家，并问："纽拉特在第364页上说了什么？"在他们答复时，我听到了某些声音，但这是一种经验，因而不可能为关于他们所言之物的看法提供某种根据。当A回答时，我必须走访B、C、D以及我的文化圈子里的其余人，以便弄清他们认为A说了什么。如此等等，构成了一个无穷后退。假如耳目不能使我知道纽拉特说了什么，那么任何一群科学家，不管他们多么杰出，也不能使我知道。假如纽拉特是正确的，那么，我不是通过他的著述知道他的意见的，而是通过我的以及我的文化圈子里的科学家们的决定而知道的。如果我们愿意把一些完全不同于他事实上所拥有的那些意见归属于他，那么他要去反驳或证明自己著述中的某些记录是没有用处的。因为通过这样的行为，他只会让我们拥有经验，而这些经验绝不是陈述的根据。

确实，亨普尔否认他的学说所带来的这些后果。他说："卡尔纳普和纽拉特确实丝毫也不想说：'没有事实，只有命题'；相反，在一个观察者的记录或一本科学文献中某些陈述的出现被看作一个经验事实，而且所出现的命题被看作经验对象。"但是，这使整个理论变得空洞无物；因为，什么是一个"经验事实"呢？根据纽拉特和亨普尔的看法，说"A是一个经验事实"就是说"'A出现'这个命题与某组已被接受的命题是融贯的"。在一个不同的文化圈子里，人们可能接受另一组命题。由于这个事实，纽拉特是一个被流放者。他自己说道，实际的生活很快减少了模糊性，而且我们受周围人的意见所影响。换言之，经验真理可以由警察机关来确定。显然，这种学说是对经验论的完全放弃；经验论的真正本质在于，唯有经验才能决定非重言式命题的真或假。

如果加以认真地领会，纽拉特的学说剥夺了经验命题的所有意义。当我说"太阳在照耀"时，我并不意味着这是许多互不矛盾的句子中的一个；我意指某种并非语词的东西，而且为了表达这种东西，像"太阳"、"照耀"这样的语词被发明了出来。语词的目的就在于论述不同于语词的事实，尽管哲学家们似乎忘记了这个简单的事实。假如我走进旅馆，并订了餐，那么我并不是想要我的语词与其他语词融入到一个系统中，而是为了导致食物的出现。通过取我想要的东西，我本可以不使用语词而设法做到这一点，但这样不太方便。某些现代哲

学家中那些咬文嚼字者的理论，忘记了日常语词的这种简单的用于实践的目的，并沉湎于一种新新柏拉图式的神秘主义。我似乎听到他们在说"太初有言"，而非"太初有语词所意指的东西"。值得注意的是，这种回到古代形而上学的做法本该出现在那种成为超经验的事物的企图中。

---

[1] 在以下所述中，"N"代表"纽拉特"，"H"代表"亨普尔"。

第十一章 事实的前提

如果假定存在着基本命题，那么在我看来，对于知识论而言，“基本命题”或者可以定义为“经过仔细检查之后，在无需任何对其有利的外部证据的情况下，我们依然相信的那些关于特殊现象的命题”。从今以后，我将假定存在基本命题。

让我们考虑这个定义中的具体内容，并让我们从这一部分即“对其有利的外部证据”开始。可能存在有利于一个基本命题的证据，但是并非单单 这个证据就能产生我们的信念。你可能会在早晨醒来，并发现天亮了，而且看一下你的手表，你也可以明白现在一定是白天。但是，即使你的手表指向午夜，你也不会怀疑现在是白天。在任何一种科学体系中，基于观察的许多命题都是相互支持的，但是每个这样的命题都能依靠自身的力量而值得人们相信。此外，只有以某种理论为基础，基本命题之间的相互支持才是可能的。

然而，在有些情况下，尽管我们的信念不是推论的，但它们或多或少是不确定的。这些情况主要出现在与记忆有关的场合。在这些情况下，一个由这些信念构成的体系，比起其中的任何单个的信念，更容易得到人们的接受。我想起Z先生在星期二邀请我吃饭；我查了一下日记，发现其中一篇日记就是这么记载的。我的记忆和我的日记都是可错的，但是当它们一致时，我认为它们都错是不太可能的。以后我还将回来讨论这种情况；目前，我希望把它们排除在我的考虑之外。同时，要看到，一个非推论的信念无须要么是确定的，要么是不容置疑的。

现在接下来的是关于仔细审查的问题，它是一个难以处理的问题。你说“有一条狗”，而且相当确信你的陈述是真的。我不假设你的信念受到贝克莱主教的攻击，但受到了他的一位现代商业助手的攻击。制片人走过来对你说：“哎呀！我希望你会认为它是一条狗，但事

实上它是根据一种新的彩色电影方法录制而成的，这种方法为电影带来了革命性的变革。”也许，未来的生理学家能以一种看见一条狗所必需的方式刺激视觉神经。从关于布尔道格·德拉蒙德[1]的作品中，我猜想，拳头与眼睛的接触能使人们看到繁星满布的天空和道德律。而且，我们全都知道施行催眠术的人能够做些什么；我们也知道情感的激动可以制造像麦克佩斯的匕首这样的现象。根据这些全都来自常识而非哲学的理由，一个头脑谨慎的人会避免包含在“有一条狗”这种说法中的草率的轻信。

但是，这样的一个人在这样的一个场合又会说些什么呢？由于接受了不适当的教育，他会有一种他不得不抑制的说出“狗”的冲动 。他会说：“有一块犬科动物的色片。”现在设想，由于他对笛卡尔的怀疑方法留下了很深的印象，他试图使自己连这一点也不相信。他能发现什么理由不相信它呢？它不可能被他可以见到或听到的任何事物所否证，而且他不可能有更好的理由相信其他的视觉或声音而不相信这一个。如果他怀疑到这种地步，他甚至不可能知道他说出了“狗”，假如他确实这么说了的话。

我们应该注意到，基本命题，当应用于睡梦时，必定正如当它应用于清醒状态时一样，也是真的，因为梦境毕竟确实发生。这是区分基本的东西与解释的东西的一个标准。

我们因而获得了作为我们的经验中最不成问题的事物的当下知觉对象，而且它因而也可以作为所有其他种种确定性和伪确定性的标准与试金石。

但是对于知识论来说，我们感知到某物是不够的，我们必须用语词表达我们感知到的东西。现在，绝大多数对象词都是压缩了的归纳；我们已经有机会注意到，“狗”这个词也是这样的归纳。假如我们仅仅希望记录我们所感知到的东西，我们必须避免这样的语词。做到这一点是非常困难的，并且需要一种特殊的词汇。我们已经看到，这种词汇包含了像“红的”这样的谓词性的词，以及像“先于”这样的关系词，但不包括人的名称、物理对象的名称，以及由这样的项所组成的类的名称。

我们已经考虑过“基本命题”或者说记录语句这个问题，并试图表明，如果没有它们，经验知识是不可能的。要记住，我们是用两个特征来定义“基本命题”的：

（1）它是因为一种知觉的出现而产生的，并且这个知觉是其为真的证据；

（2）它拥有这样的一种形式，以致任何拥有这种形式的两个命题都不可能互相矛盾，假如它们起源于不同的知觉对象的话。

一个具有这两个特征的命题不可能被否证；但是，说它一定 是真的则是草率的。

也许，任何实际的命题都不能相当严格地满足这个定义。但是，纯粹的知觉命题有一种我们可以逐步接近的极限，而且我们越是接近这个极限，出错的危险就越小。

然而，除了纯粹的知觉命题以外，经验知识需要断言事实的其他前提。我将把“事实的前提”这个名称给予任何断言了拥有一个日期的某种事物的非推论命题，而且经过仔细的审查之后，我也相信这些推论命题。我并不意味着这个日期是这种断言的一部分，而仅仅意味着某种具有时间性的现象是包含在该断言的真理中的东西。

对于经验知识来说，单有事实前提还不够，因为绝大部分经验知识都是推论出来的。除此之外，我们还需要演绎所必需的那些前提，以及科学所依赖的那些非证明性推论所必需的某些其他前提——不管它们可能是什么。很可能也有一些一般命题，比如“假如A先于B，并且B先于C，那么A先于C”，和“黄与绿比黄与蓝更相似”。然而，就像已经提到的那样，这样的命题需要进行深入的讨论。眼下，我只关心那些与特殊现象有关的我们的经验知识的前提，即我称之为“事实的前提”的那些命题。依我看，这些命题有四种：

I．知觉命题；

II．记忆命题；

III．否定的基本命题；

IV．涉及当前的命题态度的基本命题，即涉及我所相信、怀疑或愿望等等的东西的基本命题。

I．知觉命题 。像在前面的一章中那样，假设我们在一个蓝色的圆框中看见了一个红色的方形。我们可以说“在一个圆中有一个方框”、“在一个蓝色的图形中有一个红色的图形”和“在一个蓝色的圆中有一个红色的方框”。所有这些都是知觉判断。知觉材料总是承认许多命题，它们全都表达了这种材料的某个方面。这些命题势必比材料更抽象，因为语词起着给事物分类的作用。但是，在说明的精确性上并不存在一个理论的极限，而且在知觉材料中也没有本质上不能用语词表达的东西。

真理符合论，当应用于知觉判断时，可能会以某种错误的方式得到解释。认为与每一个真的知觉判断相对应，都有一个单独的事实，是一种错误的想法。因而，在以上关于圆和方的例子中，存在一个拥有某种颜色以及某些角度标注的圆，而且在其内部，存在一个拥有另外某种颜色以及另外某些角度标注的方框。所有这一切都只是一种材料，多种多样的知觉判断能够产生于这种材料。在语言之外，并不存在一个事实即“在一个圆中有一个方框”，以及另一个事实即“在一个蓝色的图形中有一个红色的图形”。不存在若干“如此这般”这样的事实。存在若干我们通过分析从中获得“如此这般”这样的命题的知觉对象。但是，只要明白了这一点，把知觉对象叫做“事实”就将是无害的。

II．记忆命题 。关于这类基本命题，存在一些显著的困难。首先因为记忆是可错的，以致在任何特定的情况下，都难以发现它们与知觉判断具有相同程度的确定性；其次，任何记忆命题严格说来都是不可证实的，因为当前或将来没有任何事物可以使得任何关于过去的命题成为必然的；但是，第三，要怀疑过去存在某些事件或者相信这个世界只是刚刚开始是不可能的。这第三方面的考虑表明一定存在某些关于过去的事实前提，尽管第一方面和第二方面的考虑使得我们很难说清它们是什么。

首先，我认为，我们必须把我们关于当下的（*immediate*）过去所知道的东西从记忆这一范畴中排除出去。比如，当我们看到一次快速的运动时，我们知道相关的对象先是在一个位置，现在又在另外一个位置。但是，这是将要包含在知觉中的所有东西，而且不能算作一次记忆。这一点由这个事实所表明：看到一次运动不同于看到某一事物先在一个位置，然后又在另一个位置。[2]

在记忆与习惯之间作出区分绝不是容易的。在日常言语中，在涉及文字习惯的地方，这种区分被人忽视了。据说，假如一个儿童有正确的文字习惯，他会“记得”乘法运算表，尽管这张运算表从未出现过，而且他可能并不记得他学习这张运算表的任何场合。我们关于过去事件的记忆有时属于同一种类型：我们拥有一种关于叙述的文字习惯，但没有其他的东西。这种情况尤其与人们经常陈述的事件一起发生。但是，关于人们至今从未回忆过的或者至少长久未被回忆过的那些过去事件又如何呢？甚至这样，记忆也可能被联想——即习惯的一种形式——所唤起。屠格涅夫的小说《烟》开篇就写到了天芥菜花的味道，后者使人想起了一次久远的风流韵事。[3]这里，记忆是不自愿的；然而，也有故意的回忆，比如说，写自传时的回忆。我认为，在这里，联想依然是主要的力量。我们从某件容易记住的突出事情开始，并且联想逐渐地把我们引至我们长时间没有想到的事情上。通常，这种突出的事情自身依然是突出的，因为它与当前之间具有许多联想性关联。显然，我们并非总是记住我们能够记住的一切事情，而且使我们在一个特定时刻记得一个特定事件的东西，就是与当前某种事物之间的某种关联。因而，联想确实是一次回忆现象中的关键因素。但是，这依然让我们无法确定记忆的认识论地位。

首先，以我们知道过去意味着什么这个事实为例。如果没有记忆，这是可能的吗？人们也许会说，尽管我们对将来没有记忆，但是我们知道将来意味着什么。然而，我认为将来是相对于过去而得到定义的：它是“现在的当前已经过去之后的那个时间”。时间的流逝，在某种程度上，可以从似是而非的现在中得到理解：当一个人说出一个短句比如“晚餐摆好了”时，我们知道在第一个词与最后一个词之间有一种时间的流逝，尽管整个的句子出现在似是而非的当前之内。但

是，在真实的记忆中，有一种完全不同的过去性，这是联想与其没有关系的某种东西。比如说你遇见了一位二十年来未曾谋面的人：联想将解释与你可以想起的以往会面相联系的某些语词或意象的出现，但解释不了这些语词或意向与过去的关联。你可能发现把它们归属于现在是不可能的，但是你为什么不把它们仅仅当作某些虚构的幻想呢？你没有这么做，而是以为它们指称了确实发生过的某种东西。因此，仅仅这个事实，即我们能够理解“过去”这个词，似乎就蕴含着我们知道某种事情 在过去发生过。由于我们关于过去的绝大部分基本知识几乎不可能指称一个模糊的“某物”，因此一定存在某些将作为基本命题而被接受的更确定的记忆。

让我们以某种很难加以怀疑的回忆为例。设想你收到一份电报，说你在澳大利亚的叔叔给你留下了百万英镑，而且你上楼告诉你的妻子。当你到你的妻子面前时，你对电报内容的首次阅读已经成了记忆，但是你几乎不会怀疑它发生过。或者，以一些更通常的事件为例：在一天结束时，你能回忆起自你起床后所做的许多事情，而且至少关于其中的某些事情，你觉得有一种很高程度的确定性。设想你开始尽可能地多去记住这些事情。有些事情，你之所以知道它们，是因为它们总是发生：你穿衣、吃饭，等等。但是，即便关于它们，在知道它们一定发生过与记得它们之间也存在着一种非常清晰的区别。依我看，在真实的记忆中，我们拥有一些我们对之说“是”或“否”的意象。在某些情况下，我们以一种强调的语气说“是”，而且毫不犹豫。在另外一些情况下，我们在部分程度上依赖于相关的背景。就我们的目的来说，那些被强调的情况就是重要的情况。在我看来，意象以三种方式出现：仅仅作为想象的东西而出现，或者带着一种是的感觉出现，或者带着一种否的感觉出现。当它们带着一种是的感觉出现，但却与当前并不一致时，人们认为它们与过去相关联。（我的意思并不是说，这是对发生于记忆中的东西的一种完全的解释。）因而，所有记忆都包含命题态度、意义和外部的指称。在这方面，它不同于知觉判断。

没有任何记忆是不可怀疑的。我在梦中拥有一些记忆；正如处于清醒状态下的最好记忆一样，它们也是确定的，但却全是不真实的。

有一次在梦中，我记得怀特海和我在一个月前谋杀了劳合·乔治。知觉判断，当应用于睡梦时，正像当它应用于清醒状态时一样，也是真的。确实，这是正确解释知觉判断的一个标准。但是，梦中的记忆判断是错误的，除非它们是在记住这个梦的先前的一部分或者清醒状态下的一个真实事件。

由于记忆并不是不可怀疑的，我们寻求各种方式来巩固它们。我们作出同步的记录，或者我们从其他证人那里寻求证实，或者我们寻找倾向于表明我们所回忆的东西就是我们所期待的东西的理由。通过这些方式，我们能够增加任何一种给定的记忆之为正确的可能性。但是，我们无法使自己不依赖于一般记忆。关于其他证人的证据，这一点是显然的。关于同步的记录，它们很少在严格意义上 是同步的，而且假如它们是这样的话，那么除非通过作出记录的那个人的记忆，它不可能在随后被人知道。设想你在11月8日记得你前一天晚上看到了一颗非常明亮的流星，而且你在你的书桌上发现一张你自己用手写的便条，上面写着“在11月7日20点32分，我发现了武仙座中一颗非常明亮的流星。便条写于格林尼治时间20点33分”。你可能记得你写过这个便条；假如这样的话，关于流星的记忆和关于便条的记忆便相互印证。但是，如果你不把记忆当作知识的一种来源，你将不知道便条是怎么出现在那儿的。它可能是一位伪造者写的，或者是你自己把它作为实际的玩笑写出来的。作为一个逻辑的事实，下述这一点是相当明显的：从目前在纸上看到的一组形状到昨晚在天上看到的一种明亮的光线之间，不可能存在任何证明性推论。因此，情况似乎是这样的：在涉及过去的地方，我们部分地依赖于证据之间的彼此融贯，部分地依赖于我们对于所说的那种特殊记忆的信念的力量。但是，我们对于通常的记忆的过分信任，使得我们不可能拥有过去的事情完全是一种幻觉这样的假设。

要记住，在以前的一章中，我们断定记忆命题时常需要语词“有的”。我们说：“我知道我在某个地方看到了那本书”，或者“我知道他说过某种非常机智的话”。也许我们能够记得甚至比这更模糊的事情，比如“我知道昨天发生了某件事情”。我们也许 甚至记得“存在一些过去事件”，而且我们刚刚还拒绝承认它是一个事实前提。我认为，把这

作为事实前提接受下来就太离谱了，但是确实（在某个给定时刻）存在一些包含“有的”的非推论的记忆命题。这些命题可以在逻辑上从不包含“有的”并且在先前的某个时间中作为当前知觉之表达的命题中演绎出来。有一天你自言自语地说“噢，我丢失了那封信”，而且第二天你又说“我知道我昨天在某个地方 看到了那封信”。这是存在于记忆与知觉之间的一种重要的逻辑上的差别，因为知觉绝不可能是一般的或者模糊的。当我们说它是模糊的时，那只是意味着，它并不承认某种其他知觉可以承认的那么多的推论。但是，意象，在其表象能力方面，可能是模糊的，而且以它们为基础的知识可能包含“有的”这个词。值得注意的是，这个词可能出现在一个事实前提中。

在承认记忆命题属于事实前提时，我们允许我们的前提可以是可疑的，而且有时可以是错误的。我们有时愿意承认与我们认为我们记得的东西相冲突的证据。记忆带着不同程度的主观的确定性出现在我们的面前。在有些记忆中，与一个当前的知觉对象相比，几乎不存在更多的怀疑；而在另外一些记忆中，犹豫不定的成分可能非常巨大。在实践中，记忆通过尽可能具有因果性的推论而得到加强，但是这样的推论绝不是论证性的。假如我们可以省缺记忆前提，或者假如我们无法省缺它们，但我们能够区分两种类型的记忆，而且其中一种是不可错的，那将是一种极大的简化。让我们来考察这些可能性。

在试图省缺记忆时，我们将依然承认关于任何一种属于似是而非的当前事物的知识；因而，我们将依然意识到时间顺序。我们将知道“A早于B”是什么意思。我们因此可以把“过去”定义为“早于似是而非的当前的东西”。我们将通过因果律构造我们关于过去的知识；这就如同我们在地质学中所做的那样，而在地质学中记忆是不起作用的。我们将看到，我们拥有记录因某种原因对我们来说是重要的事件的习惯，而记录的方式或者是写下来，或者是在我们自己身上产生一种言语上的习惯。比如说，假如当我们被介绍给一个人时，我们反复地向自己重复他的名字，那么我们所做的就是后者。我们可以经常这么做，以致当我们下一次碰到他时，我们立即就想起了他的名字。那么，据说我们就——用普通的语言来说——“记住”了他的名字，但是我们却不必回忆起某个过去的事件。以这种方式，即通过记录或单单

通过语词习惯，来建立我们关于过去的知识，是可能的吗？按照这种观点，假如我看到了一个人，并且知道他的名字叫琼斯，那么我将推断我在以前的某个场合一定遇到过他，这正像假如他的脸蛋是隐约熟悉的，我也会这么做一样。当我看到一份记录时，我无须唤起回忆就能知道它是我写的，因为我现在能够重抄这份记录，并进行比较。于是，我就能够继续推断，这份记录讲述了曾经发生在我身上的某件事情。在理论上，这种包含在似是而非的当前时间中的短而有限的时间段，对于发现因果律来说是足够的；而通过因果律，我们能够在不必求助于记忆的情况下推断过去。

我不准备主张，上述理论在逻辑上是站不住脚的。毫无疑问，在不求助于记忆的情况下，我们能够知道关于过去的某种事情 。但是我认为，事实上我们关于过去所知道的东西显然比能够以这种方式解释的东西更多；而且，尽管我们必须承认，对于我们认为我们记得的东西，我们有时会弄错，但是有些回忆几乎是不可置疑的，以致即便产生了许多相反的证据，它们依然要求我们相信它们。因此，我看不出我们能有什么理由拒绝把记忆作为我们关于事件过程的知识的来源之一。

尚待研究是否存在两种类型的记忆，即一种是可错的，一种是不可错的。我们或许会这么主张，同时又不认为我们可以确凿地知道一种特定的回忆属于哪一种；那么我们应当依然有理由认为，在每一种特殊情况下都有某种程度的不确定性。但是，我们至少应当有理由认为有的 记忆是正确的。因此，这个理论是值得考察的。

我不会认真地考虑存在两种类型的记忆——其中一种是不可错的——的可能性，若不是因为我听到G.E.摩尔在讨论中为之辩护的这种理论。他那时并没有详尽地阐述这种理论，而且我并不知道他如何坚定地主张它。因此，我将独立地尝试着尽力为其提供更多的合理性根据。

根据逻辑的理由，我们必须认为，任何现象都没有为支持人们相信任何其他现象提供证明性 根据。但是，我们时常不能不承认这些根据提供了实际的 确定性。我们发现，如果我们在一个红的知觉对象出

现时作出“那是红的”这个命题，我们不可能有理由不相信该命题。然而，必须承认，当并未出现一个红的知觉对象时，相信这个命题从逻辑上说也是可能的。用于设想这种情况并未发生的那些根据，来源于关于语言现象的因果法则。然而，关于像“那是红的”这样的知觉判断，我们在理论上能区分两种情况：一种情况出现于它由它所断言的东西引起时，另一种情况出现于语词或意象构成其原因的一部分时。在前一种情况下，它一定是真的；在后一种情况下，它一定不是真的。

然而，这是一种需要加以详尽阐述的说法。当我们说一个知觉对象“引起”一个词或一个句子时，我们能意指什么呢？表面上看，我们必须在大脑中设想一个把视觉中心与运动中心联系起来的显著的过程；因此，这种原因绝不是直接的。也许，我们能够把这个问题陈述如下：在学习说话的过程中，某些从知觉对象通向语言之说出的因果路线（语言-习惯）在大脑中确立。这些路线就是从知觉对象到语言的说出之间最短的可能的路线，所有其他的路线都包含着某种其他的联系或习惯。当一种语言之说出通过一个最短的因果路线与知觉对象相联系时，这个知觉对象据说就是这种语言之说出的“意义”，而且这种说出是“真的”，因为它所意指的东西出现了。因而，无论这种事态存在于何处，知觉判断的真理性都从逻辑上得到了保证。

我们必须研究，就记忆而言，某种类似的东西是否可能。

刺激人们作出一个回忆判断的东西，显然绝不是被回忆的事件，因为该事件并不属于当下的过去。这种刺激物可以是一个知觉对象，或者可以是一种“思想”。让我们把前一种情况视为更简单的。让我们设想，你发现自己处于曾经发生一场有趣对话的某个地方，而且你记得这场对话。所涉及的脑机制迄今为止还是假设性的，但是我们可以设想它非常类似于从一个知觉对象到一个“意指”它的语词之间的通道所涉及的脑机制。当两个知觉对象A与B共同出现时，一个极其类似于A的知觉对象在未来的一个场合的出现，可以导致一个极其类似于B的意象的出现。可以认为，仅当A和B作为知觉对象已经在先前的一个场合共同出现时，一个类似A的知觉对象和一个类似B的意象之间的某种

类型的联系才会出现，而且从那个类似A的知觉对象中产生的回忆因此一定是正确的。可以说，当错误的记忆发生时，所涉及的联系的因果链条一定比在正确记忆的情况中所涉及的因果链条更长。也许，在这方面，关于记忆的问题可以比作关于知觉的问题。

然而，上述类型的论证，尽管从其自身的角度看可能是正确的，但是对关于事实前提的问题不可能有直接的意义，因为它是以关于脑的详尽知识为前提的，而这种知识显然只能通过包含回忆在内的事实前提才能建立。

必须承认，一个事实前提甚至在主观上也无须是不可怀疑的；它仅需要某种程度的可信性。它因此总是能够得到加强，假如人们发现它与其他事实前提相一致。刻画一个事实前提的东西不是不可怀疑性，而是这个事实：它要求一种依靠自身力量而产生的或高或低程度的信念，并且这种信念不依赖于它和其他命题之间的某些关系。因而，我们被引导至自明性与融贯性的一种结合：有时，一种因素比另一种因素重要得多，但在理论中，融贯性总是起着某种作用。然而，严格说来，所要求的这种融贯性并不是严格的逻辑意义上的，因为事实前提能够而且应该被陈述为演绎上相互独立的。所涉及的这种融贯性是我在以后的一个阶段将要加以考虑的一个问题。

III．否定的基本命题 。我们已经有机会考虑了否定的经验命题，但是我现在要重新考虑它们自身本来就是事实前提，还是起源于若干不相容性命题。

要考虑的问题是：我们是如何知道类似“橱柜里没有奶酪”或者“爱尔兰岛上没有蛇”这样的否定的经验命题的？当我们在以前的一章中考虑这个问题时，我们坚持这样的假设，即这样的命题是从包含像“哪里有红色，哪里就没有黄色”或者“摸起来硬的东西摸起来不是软的”这类命题的那些前提中推论出来的。我现在要重新考察关于否定的经验知识的全部问题。

首先，显而易见，可感性质分属于某些种类。存在着颜色，存在着声音，存在着气味和味道，存在着各种各样的触觉，存在着与温度

有关的感觉。关于这些，有一些事情需要注意。我们可以同时看到两种颜色，但不是在同一个地点。我们可以同时听到两种声音，而且在其来源方向上无须存在某种可以被发现的差别。除了在鼻子中，气味是没有位置的，而且两种气味并非必然是不相容的。触觉拥有某些性质，而且我们可以注意到其中的两类：一类是占有一定位置的性质，它取决于被接触的身体的部位；一类是具有或大或小的压力的性质。在每一种内部，不同性质之间都拥有颜色之间所具有的那类不相容性；也就是说，它们可以同时被经验到，但不是在身体表面的同一个部位被同时经验到。同样的说法也适用于温度。

因而，就不相容性而言，在属于不同感官的性质之间显然存在某些差别。但是关于否定的判断，不存在这样的差别。假如有人在黑暗中把你带到一块熟的戈尔根朱勒干酪附近，并说“难道你没有闻到玫瑰吗？”你将回答说是的。当你听到雾角时，你知道它不是云雀的叫声；而且，当你什么也没有闻到，或者什么也没有听到时，你能够意识到这个事实。我们似乎必须得出结论说，纯粹的否定命题无须推论就可以从经验上被知道。“注意！你听到某种东西了吗？”“没有。”关于这种对话，并不存在任何深奥难解的东西。当你在这种情况下说“没有”时，你是在给出一种推论的结果，还是在说出一个基本命题呢？我认为这种知识没有受到它应该受到的关注。假如你的“没有”说出了一个基本命题（它显然一定是经验的），那么这样的命题不仅可以是经验的，而且显然可以是全称的；这是因为，假如你相信逻辑，那么你的“没有”可以这样加以表达：“所有的声音现在都没有被我听到。”[4]因而，关于一般经验知识的这些逻辑困难将在很大程度上得到减轻。另一方面，假如你的“没有”表达一种推论，那么它一定使用了某个一般的前提，因为要不然任何一般结论都不可能被推论出来；而且我们因而还必须承认，不属于逻辑的某些基本命题是全称的。

当一个人说“听”，而然后你并未听到任何声音时，假如此时真的存在一种声音，那么你就有能力注意到这种声音。但是这一点并非适用于所有情况。“难道你没有听到就餐的铃声吗？”“是的，我正在工作。”这里，你有一个否定的记忆判断以及一种赋予该判断真理性的原

因（并非一种根据），而且在这种情况下，你确信这个否定的判断，尽管你那时并未 在听。

这个结论似乎是不可抗拒的：一个知觉对象或者一种记忆既可以产生一个肯定的事实前提，也同样可以产生一个否定的事实前提。但是，存在一种重要的差别：在关于一个肯定的基本命题的情况下，知觉对象可以引起语词的出现；而在关于一个否定的情况下，语词或者相应的意象一定是独立于知觉对象而出现的。一个否定的基本命题因而需要一种命题态度，而在这种命题态度中，所涉及的这个命题在知觉的基础上被否定了。因此我们可以说，尽管一个肯定的基本命题只是由一个知觉对象所引起的（在给定了我们的语言习惯的前提下），但是一个否定的基本命题是由这个知觉对象和先前的一种命题态度所引起的。依然存在一种不相容性，但是它出现在想象与知觉之间。表达这种事态的最简单方式在于说，因为知觉的缘故，你知道某个命题是错误的。一句话：在某种意义上，注意到不存在的东西与注意到存在的东西都是可能的。这个结论是重要的，假如它是真的。

Ⅳ．涉及当前的命题态度的事实前提 。这些命题，就像“这是红的”一样，报告一个当前的现象，但是它们在其逻辑形式上不同于第一类中的基本命题：它们的逻辑形式包含了对一个命题的提及。就它们可以在独立于推论的情况下被知道而言，这些命题是断言某种事物被相信、被怀疑或者被愿望等等的命题。这种被相信、被怀疑或者被愿望的事物，只能通过一个从属的命题才能得以表达。显然，就像我们能够直接意识到我们所看到的一块红的色片一样，我们能够同样直接地意识到相信着或者愿望着某种事物。让我们设想：有人问“今天是星期三吗？”并且你回答说“我想是的。”你的陈述“我想是的”至少部分地表达了关于你的看法的一个事实前提。对这个命题的分析提出了某些困难，但是我看不出如何能否认它至少包含一个表达某种材料的核心要素。

要看到，这类命题通常是——假如并非总是——心理学的。我不能肯定我们不能使用这个事实来定义“心理学”。也许有人会说，梦属于心理学，而且涉及梦中的知觉对象的基本命题完全与涉及知觉对象

的其他基本命题处于同一个层次。但是，对此可以这样答复：唯有当我们醒着时，对于梦的科学研究才是可能的，而且对于任何一种可能的梦的科学来说，所有材料因此都是记忆。关于知觉心理学，也可以作出类似的回答。

不管情况可能如何，在知识中确实有一个重要的部分可以用这个事实即有些基本命题包含着从属命题来刻画。

以上讨论中所考虑的事实前提全都拥有某种共同的特征，即它们每一个都涉及一小段时间，而且在这段时间中，它们（或者它们从中演绎出来的其他命题）首次成为前提。在关于回忆的情况下，假如它们是真实的，那么它们或者等同于在这些回忆所指向的那些时间所作出的知觉判断，或者在逻辑上可以从这类知觉判断中推论出来。我们所拥有的关于现在和关于过去的知识部分地是由知觉命题构成的，而我们关于将来的知识完全——很可能除了某些当下的期待——是由推论构成的。

一种“经验材料”也许可以定义为一个指向某个具体时间，并且在其所指向的那个时间开始为人所知道的命题。然而，这个定义是不充分的，因为我们在进行感知以前就可以推论目前正在发生的事情。知识（在某种意义上）是由被人知道的东西所产生的，这对于经验材料的概念是基本的。然而，我不希望私下引入产生这个概念，而且我目前因此将不考虑经验知识的这个方面。

在我们的知识的前提中，一定存在一些不指称具体事件的命题。逻辑的前提，包括演绎的和归纳的，一般说来都得到了人们的公认；但是，存在其他一些前提似乎也是可能的。两种不同的颜色不可能在视野的同一个部分，很可能就是这样的一个前提。关于这类命题的问题是困难的，而且对于它们，我将不发表任何独断的言论。

然而，我将发现，作为一种知识论，经验论是自我反驳的。这是因为，无论它可能得到什么样的表述，它一定包含着关于知识对于经验的依赖的某个 一般命题；而且，任何这样的命题，假如是真的，一定拥有这样一种后果，即它自身不能被知道。因此，尽管经验论可以

是真的，但是假如是真的，它就不能被知道是真的。然而，这是一个很大的问题。

---

[1] 布尔道格·德拉蒙德（Bulldog Drummond）是英国侦探作品中的主人公，奉命抓捕利用美色杀人的罪犯。——译注

[2] 啊！就像钟的指针从数字旁边轻轻溜过，美也会悄无声息地离开。（莎士比亚，《十四行诗》第104首）

[3] 该小说描写了主人公利特维诺夫在一次偶然的机会与已成为贵妇人的初恋情人伊琳娜邂逅，并又产生了热烈的爱情的故事。——译注

[4] 我以后将证明，知识论无须接受这种逻辑的解释。

第十二章 对涉及命题的问题的分析

本章的目的是陈述一些问题，而非解决它们。解决这些问题的尝试将会在随后的几章中作出。

第一个问题是：逻辑或知识论既需要“命题”也需要“语句”吗？这里，我们可以启发式地把一个“命题”定义为“一个句子所意味的东西”。有些句子是有含义的，另外一些句子是没有含义的。我们可以设想：当一个句子是有含义的时，就存在某种作为其含义的东西。这样的设想是自然的，尽管可能是错误的。假如存在着这样的某种事物，它就是我用“命题”这个词所意指的东西。由于“拥有同一种含义”是确实能够存在于两个句子——例如“布鲁特杀死恺撒”和“恺撒被布鲁特杀死”——之间的一种关系，我们能够通过下述说法弄清“命题”这个词的某种 意义：假如我们没有发现它的其他意义，它将意指“与一个特定的句子拥有同一种含义的所有句子所组成的那个类”。

不管是否存在一个名词性的“含义”，确实存在一个形容词“有含义的”。我把这个形容词应用于任何并非作为胡说的句子。我把“有含义的”和“含义”这两个词应用于句子，而我把“意义”这个词应用于单个的语词。这种区分并没有语言用法上的根据，但它是方便的。当一个句子不是有含义的时，我称它为“无意义的”。

任何一种普通语言都不包含禁止人们构造无意义之语句的句法规则，比如“四重性喝了拖延”就不是语法学家可以谴责的句子。然而，似乎清楚的是，构造一种具有下述两种特性的语言一定是可能的：

（1）根据句法规则从有意义的语词中构造出来的句子是有含义的；

（2）每一个有含义的句子都是由有意义的且根据句法规则被置于一起的语词组成的。

应该注意到，除了关于对象词以外，词的意义和句子的含义是交织在一起的。其他的词通过它们出现于其中的最简单的句子的含义而得到定义。

尽管在一种适当的语言中，给出决定一个句子何时有含义的句法规则应该是可能的，但是一定不要设想“含义”是一个句法概念；恰恰相反，一个非重言式的句子是通过它与其使用者的某些状态之间的某种关系而变得有含义的。这些状态就是种种“相信”行为，并且是该语句所“表达”的同一种信念的诸实例。在定义语句与信念（信念一般是非文字性的）之间的关系时，我们必须记住，假的句子与真的句子一样是有含义的。而且当这种关系既被定义时，我们就必须表明，我们关于含义的句法规则是通过这种关系而得到证明的。

对作为相信者的一种状态的信念的分析，并不涉及“真的”与“假的”这些概念；尽管我们关心主观方面的信念，但是我们仅需考虑“表达”其使用者的状态的句子。但是，“指示”通常并非语句说出者的状态的一个或多个事实，是陈述句的目的的一部分。一旦我们考虑句子的这个方面，我们就关心起真与假了，因为只有真的句子才成功地作出了陈述。语句所“指示”的东西在第十五章中得到考虑，而且我们从这点出发，关心与“真”和“假”有关的问题。

我所谓的“命题态度”就是例如相信、怀疑、愿望之类的现象，它们自然地由包含从句的句子来描述，例如“我认为天要下雨”。在分析这些命题态度时，我们拥有一个由经验问题和句法问题构成的复杂的混合物。表面上看，“A相信*p*”这种句法形式的特殊性就在于这个事实，即它包含着一个从句“*p*”。使得“A相信*p*”为真的那种现象，似乎是一个包含一个从属复合物的复合物，而我们必须探究是否存在某种方式来避免对信念进行这样的描述。

乍一看，命题态度使人们对数理逻辑学家所假定的两个原则，即外延性原则与原子性原则，产生了怀疑。

外延性原则有两个部分:

I．任何命题函项的真值都唯一地依赖于自变量的真值；也就是说，假如p和q都是真的或者都是假的，那么在任何一个包含p的句子中，当用q代替p时，视具体情况的不同，该句子依然是真的或假的。

II．任何关于一个函项的函项的真值都唯一地依赖于该函项的外延；也就是说，假如只要ϕx是真的，ψx就是真的，并且反过来也一样，那么在任何一个关于函项ϕ的句子中，当用ψ来代替ϕ时，视具体情况的不同，该命题依然是真的或假的。

在外延性原则的这两个方面中，好像 没有一个适用于命题态度。一个人可以相信一个真实的命题，而无须同时相信另一个。他可以相信有些无毛两足动物不是人，而无须同时相信有些人不是人。因此，在我们试图解决一个看起来像是纯粹逻辑的问题时，我们就卷入了对信念和其他命题态度的分析之中。

原子性原则由维特根斯坦陈述如下（《逻辑哲学论》，2.0201）：“每一个关于复合物的陈述，都可以分析为一个关于它们的各构成部分的陈述，并且可以分析为完全描述了这些复合物的那些命题。”这个原则，假如是真的，就意味着，在“A相信p”中，p并没有作为一个单元出现，而只有其构成成分出现了。

在以上形式中，原子性原则的含义并不是非常清晰的。但是，这个原则有一种技术形式。这种技术形式也许并不严格等值于维特根斯坦的形式，但更易于讨论、更明确，而且因此（我认为）也更重要。在这种形式中，该原则指出，我们所希望说的每一件事情都能通过“原子层”中的句子说出来；这里所谓的“原子层”，将在第十三章第三节中得到定义。对于逻辑来说，重要的是要知道，在这种技术形式中，该原则是否是真的。这个原则是“真的”这一说法意味着，构造一种具有下述两个特点的语言是可能的：（a）这种语言中的每一个句子都是依据该原则构造出来的；（b）任何语言中的每一个有含义的句子都可以翻译成我们的这种被构造出来的语言。

因而，我们必须按照下述顺序讨论下述问题：

I．一个句子的“含义”是什么，并且我们能给出什么样的句法规则来决定一个句子何时是有含义的?

II．我们在某种程度上需要与“语句”相对的“命题”吗?

III．什么是对“A相信*p*”的正确分析，并且在何种意义——假如存在某种意义的话——上，“*p*”出现在“A相信*p*”中？（关于信念所说的话可以推广到其他命题态度上。）

IV．我们能够构造一种外延性原则在其中成立的充分的语言吗?如果任何语言中的任何有含义的句子都可以翻译成某种语言，那么这种语言就是我所说的“充分”的语言。

V．我们能够构造一种原子性原则在其中成立的充分的语言吗?

第十三章 句子的含义

一、　通论

各种各样的疑难使得我们不得不考虑这一问题，即什么东西使得一个句子是有含义的。

首先，在日常语言中存在着被认识到的句法规则。“苏格拉底是一个人”就是根据这些规则构造的，并且是有含义的；但是，“是一个人”，虽然被认为是一个完整的句子，然而却违反了这些规则，并且是无意义的。（我使用“无意义的”［nonsensical [1] ］作为“有含义的”一词的反面。）日常语言中的句法规则显然意在避免无意义的话，但它们没有完全达到其目的。我们已经注意到，“四重性喝耽搁”就是无意义的，但是它没有违反英语的任何句法规则。构造更好的句法规则显然必须成为我们当前的问题的一部分，而这种规则将自动避免无意义的语言。在我们的讨论的早期阶段，关于什么东西是有含义的这一问题，我们接受这种仅有的感觉 的指导，但我们希望在终了时获得某种更好的东西。

“可能性”这个词有一种与我们当前的问题相联系的意义。我们可以说，一个有含义的句子所断言的任何东西都有某种可能性。我将把这定义为“句法”的可能性。它可能比逻辑的可能性更狭窄，但确实要比物理的可能性更宽广。“月亮是由绿色的奶酪做成的”在句法上是可能的，但在物理上是不可能的。难以给出某种既是不可反驳的又非句法上可能的逻辑可能性的例子；也许“这既是红的也是蓝的”是一个例子，而且“长号的声音是蓝的”或许也是一个例子。

目前，我不打算问，就一个有含义的假的句子来说，这种可能的东西是什么 。它不会是这个句子，因为那是实际的；它也不会是“这个句子是真的”，因为这只不过是另外一个假的句子。因此，存在一个问题，但我目前将不去探询它。

“含义”问题是困难的，并且在某种程度上是错综复杂的。提纲挈领式地把我将要作出的结论陈述如下，可能有助于使这种讨论变得清楚。

一个断言有两个方面，即主观的和客观的。从主观方面来看，它“表达”了说话者的一种状态，这可以称为一个“信念”，它可以无需语词而存在，甚至可以存在于不拥有语言的动物和婴儿身上。从客观方面来看，该断言，如果是真的，就“指示”了一个事实；如果是假的，它试图“指示”一个事实，但却没有成功。存在着一些断言，即那些断言了说话者所注意到的他自己的目前状态的断言。在这些断言中，被“表达”的东西和被“指示”的东西是相同的。但是，一般说来，这两者是不同的。一个语句的“含义”就是它所“表达”的。因而，真句子和假句子是同样有含义的，但是不能表达说话者的任何状态的一串文字是无意义的。

在接下来的讨论中，上述理论，在我看来，将逐渐地表明它是仅有的一种为所呈现出来的那些问题提供了清晰的解决方案的理论。

含义问题与其说可以与说出的句子发生联系，不如说与听到的句子发生联系。听到一个有含义的句子会产生某些效果，这些效果依赖于该陈述的性质而非它的真或假。听到被认作无意义的句子就没有这样的效果。确实，实际上无意义的句子可以拥有某些只有有含义的句子才会拥有的效果；但在那种情况下，听者通常想象一种意思，而这种意思严格说来是这些语词所不可能拥有的。一般说来，我们可以说，一个听到的陈述，当被听者解释为有含义的时，能够具有明显 无意义的语言所不可能具有的效果。这是我们在寻求“含义”的定义时必须记在心间的要点之一。

悖论已经表明了关于含义的这个题目比它表面上看起来更困难。毫无疑问，所有悖论都产生于这种行为，即把含义归属于事实上无意义的句子。为了排除无意义的句子，在我们系统阐述句法规则时，悖论必须得到考虑。

排中律问题也与我们当前的问题有关。习惯上说每一个命题 都是真的或假的，但我们不能说每一个句子 都是真的或假的，因为无意义的句子既不真也不假。假如我们把排中律应用到句子上，我们必须首先知道哪些句子是有含义的，因为这个定律只适用于它们。它是否适用于所有有含义的句子，是我在关于命题态度的讨论有了结论之后将要加以考虑的一个问题。

我将首先考虑形容词“有含义的”，然后考察这个问题，即当一个句子是有含义的时，是否存在它所“意味”的某种东西。“恺撒”这个词意指恺撒；关于句子，是否也存在某种类似的东西呢？从技术上看，假如“*p* ”是一个句子，那么就像我们能够在“恺撒”和恺撒之间作出区分一样，我们也能够在“*p* ”和*p* 之间作出区分吗?

带着这些初步的问题，让我们开始进行深入的讨论。

句子分为三类：真的、假的和无意义的。因而，当应用于句子时，“假的”不是“并非真的”的同义词，因为一个无意义的句子不是真的，但也不是假的。因此，假如“*p* ”是一个无意义的句子，我们必须区分“*p* 是假的”和“‘*p* 是真的’是假的”。后者将是真的，但前者不是真的。假定“并非*p* ”意指“*p* 是假的”，那么如果*p* 是无意义的，我们将有“并非（*p* 是真的）”，但是我们没有“并非*p* ”。我们将说，当“*p* ”是没有意义的时，“并非*p* ”也是如此。

因而，假如“*p* ”是一句话语，而且我们并未确定它是否有含义，那么情况将如下所述：

从“*p* 是真的”，我们可以推出“*p* ”而且反过来也这样；

从“*p* 是假的”，我们可以推出“*p* 不是真的”，但是反过来不行；

从“‘*p* 是假的’是真的”，我们可以推出“‘*p* 是真的’是假的”，但是反过来不行；

从“‘*p* 是假的’是假的”，我们只能推出“*p* 是假的或无意义的”；但是从“‘*p* 不是真的’不是真的”，我们可以推出“*p* 是真的”。

让我们通过一个例子来加以阐述。我们将从“这是红的”这个句子开始，这里的“这”是一个专名。让我们把这个句子称为“*p* ”。现在考虑“*p* 是红的”这个句子。这似乎显然是无意义的。但是，假如我们用“*p* ”来意指一份文书或一种印刷体的句子形态，它就不是无意义的，因为这种东西可以是红的。假如我们接受在作为句子的“*p* ”和作为该句子所意味的命题p之间所作出的区分，这就容易理解了；这是因为“*p* ”可以是红的，但“*p* 是红的”是无意义的话。目前，我们可以认为*p* 是一种思想，而“*p* ”是这种思想在其中得以表达的话语。既然如此，“*p* 是红的”是没有意义的。假如我们能够在“*p* ”和*p* 之间作出区分，那么整个问题就变得清楚了。让我们把专名“P”给予“这是红的”这个句子的说出。那么我们说P意味*p* ，*p* 是 真的，而且P意味一种真。让我们把“Q”这个名称给予“*p* 是红的”这个句子的说出。既然如此，任何“Q意味*q* ”形式的陈述都不是真的，而且Q既不意味真，也不意味假。继续假定在“*p* ”和*p* 之间有一种区别，那么我更愿意说“*p* ”意味（signifes）*p* ，而不说“*p* ”意指 （means）*p* ，因为“意义”（meaning）这个词最好留给单个的语词。既然如此，我们会说，一个“命题”（假如存在这样的东西）就是某句话语所“意味”的某种事物。在这种情况下，剩下的问题就是确定哪些话语意味某种事物，以及这种事物是什么。

但是，所有这一切都假定了，我们能够反驳用来否定“*p* ”和*p* 之间的区分的任何理由，或者我们至少能够作出不受那些理由影响的某种相关的区分。我现在就回到这个问题上来。

在许多情况下，在意味某种事物的语词串与不意味某种事物的语词串之间的区分是完全清晰的。“苏格拉底是一个人”意味某种事物，但是“是一个人”并不意味某种事物。“苏格拉底饮了毒物之后，向他的朋友道别”意味某种事物，但是“饮了毒物，道别”并不意味任何事物。

在这些例子中，因为其中所含的语词太少，以至于整个语词串变得无意义。但是，也有因为存在过多语词而导致句子无意义的情况；比如"'苏格拉底是一个人'是一个人"就不意味任何事物。"排中律是黄色的"也是一种类似的无意义的句子。有时会有一些我们拿不准的情况，比如类似"长号的声音是蓝色的"这样的情况。悖论产生于似乎意味某种事物，但事实上并不意味某种事物的句子。在这些句子中，最简单的是"我在撒谎"。这个句子可以拥有无穷多的意思，但是没有一种意思是我们本想要去表达的。假如我们意指"我说出了初阶语言中的一个假命题"，那么我们就是在撒谎，因为这是二阶语言中的一个命题。这种主张——即假如我们是在撒谎，我们就是在说真话——是不成立的，因为我们的假陈述是属于二阶的，而且我们本来是说我们正在说出一阶语言中的一个假命题。类似地，如果我们意指"我说出了n阶中的一个假命题"，那么情况也一样。假如我试图说"我说出一阶语言中的一个假命题，并以同样的方式说出二阶、三阶、四阶……以至无穷阶中的一个命题"，那么我就同时断言了（假如这是可能的）无穷多的命题，并且在这些命题中，第一、第三、第五个命题……将是假的，而第二、第四、第六个命题……将是真的。

因而，一种语词形式是否意味某种事物这个问题并非总是容易的。但是，毫无疑问，某些语词形式意味某种事物，而另外某些语词形式不意味某种事物，而且在那些意味某种事物的语词形式中，某些形式意味真的东西，而另外某些形式意味假的东西。因此，我们必须发现某种方式，来定义无意义的语词串和意味某种事物的语词串之间的差别；而且就意味某种事物的句子来说，我们必须探究这种事物是否必须不同于这个句子，或者说，含义是否仅仅可以是形容词性的。

假如一种语词形式意味一个命题，我将把这个命题称作这种语词形式的"含义"。现在，我假定存在一个有含义的句子所意味的命题。

由此产生了两个问题：（1）一种语词形式的"含义"是什么？（2）我们能给出什么样的句法规则，以便使得一种语词形式成为有含义的？

一种语词形式的“含义”意指什么？这里，我在一种严格的意义上使用“含义”这个词。所说的这种含义一定是命题式的。比如，“英国国王”是一个短语，在一种意义上它拥有意义，但在我所关心的那种意义上却没有“含义”。就我们当前的目的来说，这个短语所意味的东西一定是某种真的或假的东西。为了与其他类型的含义相区分，我称之为“含义”的东西也许可以叫作“命题式的含义”。但是，为了简洁起见，我将省略“命题式的”这个词。

一种充分但并非必要的含义标准是，使我们把相关的话语（或者与其意思相反的话语）用作一种断言的那些知觉经验可以被想象，或者实际地发生。在某些情况下，我们可以说“雪是白的”，并认为它表达了我们所感知到的东西；因此，“雪是白的”这句话是有含义的。在某些知觉情况下，我们可以说“雪不是黑的”；因此，“雪是黑的”这句话是有含义的。也许，这将暗示我们一句有含义的话所“意味”的东西通常是什么。

当我说“雪是白的”时，使得我的陈述为真的是一件事，而我所表达的是另一件事。使得我的陈述为真的是一个与雪有关的物理学的事实；但是，我是在表达一种心灵状态，即某种信念；或者，如果允许我撒谎的话，那么我是在表达一种愿望，即希望其他人拥有某种信念。我们可以忽略这种复杂性，并且假定，在断言这些语词时，我表达一种信念。但是，我并未断言我拥有一种信念；我是在断言这个信念的对象。那么，是否存在一个信念的对象即“雪是白的”这句话所断言的东西呢？某些经验使我们相信雪是白的；假如这个信念有一个对象，我们可以说我表达了这个事实，即我通过断言这个对象而相信某种东西（即雪是白的）。我并没有断言我相信这个对象；那将是一个不同的断言，而且即便雪是黑的，这个断言也可以是真的。我们的问题是：是否有某种当我相信雪是白的时我所相信的东西？而且，如果有，那么这种东西是什么？

再则：假如你说“雪是白的吗？”那么你所问的是什么？让我们设想你是在埃塞俄比亚长大的，但是在一次空袭中你被捕了，并被蒙上眼睛送往北极圈；你在那里摸到了、尝到了并闻到了雪，并知

道“雪”就是以这种方式向你的三种感官展现出来的那种物质的名称。那么你也许会问：“雪是白的吗？”你并不是在问关于“雪”这个词 和“白的”这个词，而是关于知觉对象的。你的意思可能是：那些未被蒙上眼睛的人，当他们拥有我知道与“雪”这个词有联系的这些触觉和嗅觉时，看到白这种性质了吗？但是，甚至连这种解释也过于文字化了。假如你此时在触摸雪、闻雪，你的意思可能是“这种东西 通常和白这种性质联系在一起吗？”而且假如你在想象白这种性质，那么你头脑里的思想可能是“这种东西 通常和那种东西 有联系吗？”这里所说的这种东西 指的是触觉和嗅觉的对象，并且那种东西 指的是白这种性质的意象。但是，“那种东西”一定不能解释为这个意象本身；它更意指类似于这个意象的一个知觉对象。然而，这一点是很难弄清楚的，因为意象似乎以与语词相同的方式“意指”着一个知觉对象。

显而易见，假如信念拥有对象，那么当我相信雪是白的时我所相信的东西，与当我问“雪是不是白的？”时我所怀疑的东西是同一种事物。根据这个假设，不管这种事物是什么，它都是“雪是白的”这个句子的含义。假如这个句子的这种含义是真的，那么它之为真是因为某些现象，而这些现象既不是语词，也不是意象。假如它被知道 是真的，那么这些现象必定是或者已经是知觉对象。假如它是假的，那么同样的说法在细节上作必要的修改之后也是成立的。真和假依赖于句子的含义和既非语词也非意象的某种东西之间的一种关系（除非这个句子谈的就是语词或意象）。

假如我们能够确定一个句子的“含义”是什么，我们将会说，正是这种含义被称为一个“命题”，而且它要么是真的，要么是假的。一个句子可以意味一种真，或者意味一种假，或者什么也不意味。但是假如一个句子意味某种事物，那么它所意味的东西必定要么是真的，要么是假的。

为了试图发现一个句子的“含义”意指什么，让我们把一个有含义的句子与一个没有含义的句子作一比较。以“苏格拉底饮毒物”和“四重性饮耽搁”为例。在两个例子中，前一个在逻辑上可能是——而且曾经是——一个知觉判断。当它不是一个知觉判断时，它能使人想起一个

复合的意象，而且该意象与那句话拥有同一种含义，或者说，它就是那句话的含义。但是，我们不能形成一个关于四重性正在饮用某物的意象。当我们试图这么做的时候，我们只是在想象我们为了逗乐而称其为“四重性”的某个人。让我们自问：像“四重性”这样的一个词如何能指称某种被经验的事物？设想你正在经历一次军事训练，并且不停地听到“排成四人一列”这个命令。假如你喜欢抽象语词，那么你可能会想到“四重性在训练中是显著的”。这意指：“在训练中，有许多现象，在对它们进行文字描述时使用‘四’这个词是自然的。”我们可以把“四重性”定义为“一个命题函项所具有的那种特性，即对于变项的四个值来说该函项恰好都是真的”。因而，我们不得不问：我们如何知道设想一个命题函项的一种特性能饮用某物是无意义的？难以构造具有下述特点的句法规则：当给予那些孤立的语词以意义时，这些规则将确保遵守它们的每一种语词组合都是有含义的，而且每一种有含义的语词组合也将遵守它们。但是，做到这一点也不是非常困难的。这项工作事实上已经由逻辑学家来做了；也许他们没有完全做得到，但还是相当充分的。麻烦在于，在这项工作中，他们就像普通人一样，至少部分地为感觉所引导。我们不可能满足于我们的含义规则，除非我们能够发现关于它们的某种理由，而且这需要我们确定当一种语词形式有含义时它所意味的东西是什么。

我们可以通过这种形式来表述这个问题：“当我们相信某物时，我们相信什么？”让我们举例说明。在一些大的采石厂，每天十二点有一次大的爆炸作业。警报器发出信号，强行要求周围的人离开；也可能有一些人手里拿着红色的旗子，站在周围的大道和小道上。假如你问他们为什么站在那儿，他们将会说“因为即将有一次爆炸”。理解警报器的技工们、理解红色的旗子的周围人以及需要语词提醒的过路人，到头来全都相信同一个命题，即“即将有一次爆炸”这些文字所表达的命题。但是，很可能只有过路人和他们的信息提供者把这个信念转换成了文字。对于其他人来说，警报器和红色的旗子起到了语言所起的作用，并且无需任何文字媒介就产生了适当的行为。

警报器和旗子可以看作语言，因为它们的目的就在于传达信息。但是，一个正在逼近的炸药筒会传达非常类似的信息，尽管由于其目

的不在于发出通知，所以它不是语言。炸药筒、警报器和旗子都能以类似的方式在不产生语词的情况下产生信念。当许多人全都相信即将有一次爆炸时，他们共同相信的东西是什么？这就是某种紧张的状态。当爆炸发生时，这种紧张的状态将被解除。但是，假如他们的信念是假的，这种状态将会持续一段时间，然后让位于一种惊讶的心理状态。这种紧张状态可以称作“期待”。但是，这里产生了一个困难。这个困难是关于这种情况与下述两种东西之间的关系的：（a）爆炸，或者爆炸没有发生；（b）为了模糊起见我们将称作关于这次爆炸的“观念”的某种东西。显然，期待一次爆炸是一件事情，而期待（比方说）火车的到来是另一件事情。它们共同拥有期待这种感觉，但是就把这种感觉变成沉默或者吃惊的那种事件而言，它们是有所不同的。因此，这种感觉不可能是构成期待某种事物的那个人的状态的唯一事物，因为假如这样的话，任何一个事件都会满足他的期待，而事实上只有某种类型的一个事件才能做到这一点。然而，整个事情也许都能从心理学上加以解释吗？每一个期待信号灯的人在眼睛中都有某些感觉，而且对一次大的声音的期待包含着某种类似的与耳朵有关的事物。因此，也许可以说，对一个可感现象的期待就在于适当的感觉器官处于敏感性状态。但是，存在一些与这样的敏感性状态相联系的感觉，而且可以认为这些感觉构成了一次期待的精神部分。

因此，对于许多一致相信由“即将有一次爆炸”这些文字所表达的东西的人，他们所共同拥有的东西，似乎就是一种与适当的感觉器官相联系的紧张状态、那些器官所具有的一种生理状况，以及伴随这样一种状况的那些感觉。对于“即将有一次信号灯的闪现”或者“即将闻到充满了白鼬的房间的味道”，我们可以说上述同样的话。但是，这些都是非常显著的现象，而且全都是发生在转瞬就到的将来。如果我相信某种不太令人激动的事物，比方说明天的《泰晤士报》将刊有天气预报，或者恺撒曾经越过罗宾逊河，那么我就无法在我身上发现任何这样的现象。假如你将告诉我“你一会儿就会被人谋杀”，我也许会被吓得头发直竖；但是，当你告诉我恺撒是在罗马历的三月十五日被谋杀的时，我的头发将和以前一样的不整齐，尽管有这样的事实，即我完全相信你所说的话。

然而，这种差别很可能仅仅是程度上的，除非所涉及的信念只是文字性的。当我提到一个信念“仅仅是文字性的”时，我并不仅仅意味着它是用文字表达的，而是说这些文字所意味的东西并不处于信念持有者的心灵中，他仅仅认为这些语词是正确的。我们知道“征服者威廉1066” [2] 是正确的，但是我们并不时常停下来去想这句话意味着什么。在这样的情况下，我们并不相信“*p* ”，但是相信“‘*p* ’意味着一种真”。受过教育的那些人的信念很大程度上就是这种类型的。但是，主要关涉我们的信念是那些并非纯粹文字性的信念。这是因为，只有在我们讨论了它们之后，我们才能解释“意味一种真”是什么意思。

当你期待着一次爆炸的时候，你的身体处于某种状态之中，而且你的心灵也处于某种相应的状态。这可能使你想到“爆炸”一词，而且无论如何都会带有少量文字附加物的“爆炸”一词可以导致这种期待的状态。假如你被告知“刚刚发生过一次爆炸”，而且你极其相信你被告知的事情，那么在某种程度上，你的身心状态类似于在你当真的听到这次爆炸时它所表现出来的情况，尽管相比较而言你的身心此时不太紧张。假如有足够的力量，想象能够拥有一些类似于知觉所拥有的物理效果；而当人们相信被想象的东西已经发生时，情况尤其如此。在没有意象的情况下，通过联想，语词能够拥有这些效果。而且，在任何地方，只要存在着这样的物理效果，就存在着相伴随的精神效果。

也许 我们现在能够把一个语句的“含义”解释如下。首先，一些句子意味着被观察到的事实。我们已经考虑了这种情况是如何发生的。其次，一些被观察到的事实是信念。在该信念持有者的身上，一个信念根本不涉及任何语词；但是，只要有适当的词汇，发现一个意味着被感知的事实——即我有如此这般的一个信念——的句子总是可能的。假如这个句子是以“我相信……”（I believe that...）开始的，那么在“我相信”（I believe that）这几个词的后面是意味着一个命题的句子，而且这个命题据说就是我所相信的东西。完全同样的说法也适用于怀疑、愿望等等。

根据这种观点，假如*p* 是一个命题，那么“我相信*p* ”、“我愿望*p* ”、“我怀疑*p* ”等等都可以意味着被观察到的事实；也可能 出现这样的

情况，即“*p*”意味着一个被观察到的事实。在这后一种情况下，“*p*”可以单独出现，并表示一个知觉对象；但是，如其不然，单独的“*p*”不意味着任何被观察到的事实。或许单独的“*p*”确实意味着某种事物；或许，就像我们前面所提出的那样，它意味着一个作为某个命题态度的构成成分的从属的复合物。然而，既然如此，我们不得不解释，为什么这样的复合物除了作为命题态度的构成成分以外绝不出现。

上述理论有一些困难。一个困难在于解释当*p* 是真的时*p* 与这个事实之间的关系。比如，设想我看到了以这样顺序排列的两个字母，即“AB”，并且我判断“A在B的左边”。在这种情况下，我相信与一个事实有某种关系的一个命题*p* 。我们是在设想：*p* 并非文字的，而是某种非文字的东西。这种非文字的东西由“A在B的左边”这样的文字所意味着，但它却不是这些文字由之而表达了一个真理的那个事实。也许有人会主张，我们必须把两种不同的用法给予这些文字，一种用法被用于当我们断言*p* 的时候，另一种用法被用于当我们断言我们相信*p* 的时候。这是因为，当我们断言*p* （假定*p* 是一个知觉判断）时，可以说表达“*p*”的这些语词指称一些对象；而当我们断言我们相信*p* 时，这些语词必须有某种精神的意义。根据这种观点，当我说“苏格拉底是希腊人”时，所涉及的是苏格拉底其人；但是当我说“我相信苏格拉底是希腊人”时，所涉及的只是我关于苏格拉底的观念。这一点几乎是不可信的。

我认为这种反对意见是无效的。假设我看见一个红色的圆，并说“这是红的”。在使用这些语词时，我已离开了知觉对象；假如我不用语词，而用意象，那么这些意象就和语词一样意指 这个知觉对象，但它们是某种不同于知觉对象的东西。当我说“这是红的”时，或者当我有一个红色的意象并伴有一种肯定的感觉时，我拥有一种信念；假如我后来说“我相信那是红的”，那么所涉及的语词和意象可以恰好与当我作出一个知觉判断时它们所是的那个样子相同。眼见并不 足信，而且一个知觉判断并非一种知觉。

我们当前的想法是，一个句子“*p*”是有含义的，假如“我相信*p*”或者“我怀疑p”或者类似的其他语句能够描述一个语词无须在其中出现的

被感知的事实。存在着一些困难："能够 描述"是模糊的，而且"语词无须 出现"也要加以解释。不过，也许能从我们的想法中引申出某种东西。

首先，我们必须解释语词无须出现这种说法。它们有时出现，有时不出现。在复杂的命题中，它们实际上 是不可或缺的，尽管在没有它们的情况下我们使用更大的精神力量也许能达到目的。另一个问题是关于"能够 描述一个被知觉的事物"所意指的东西的，而这个问题更困难。我们显然并不希望排除事实上并未进入命题态度的所有句子。我们想要发现句子的一种特征，这种特征使得我们感觉到相信它们或怀疑它们是可能的 ，并且直到发现了这个特征之后，我们的问题才能解决。

我们也许会试图以一种更语言学的方式来定义含义。我们首先把词分为若干范畴，这些范畴和词性之间具有某些密切的关系。那么我们说：给定了任何知觉判断（它可以 是"我相信p "这种形式），任何语词都可以被属于同一范畴的另一个语词所替换，同时却不会使这个句子失去含义；而且我们允许通过已经考虑过的那些方法形成分子命题和概括命题。于是，我们应该说，如此获得的这群句子就是有含义的句子的类。但是，为什么这么说？我不怀疑对有含义的句子的类所作出的某种语言学的定义——或是上述的定义，或是另外某个定义——是可能的，但是直到为我们的语言学规则找到了某种理由，我们才能满足。

假如我们为我们的语言学规则找到了一种理由，那么这种理由一定是由以某种方式与这些规则相关联的复合物的性质所构成的。在像"A在B的左边"这样的命题中，当这是一个知觉判断时，我们就是在分析一个复合的知觉对象。在表达这样的一种分析的任何话语中，看来必定至少有一个关系词。我认为，这并不仅仅 是语言的一种性质；我认为这种复合物具有一种对应的成分，即一种关系。我认为，当我们说一句话语是有含义的时，我们意指被该话语所描述的一个复合物是"可能的"；而当我们说由一句话语所描述的复合物是"可能的"时，我们的意思是，存在着一个通过用相同范畴的其他语词来替换该特定

话语中的一个或多个语词而获得的某一话语所描述的复合物。因而，假如“A”和“B”是人的名称，那么“A杀死B”是可能的，因为布鲁图杀死了恺撒；而且假如“R”是在杀死所隶属的那个范畴中的一种关系的名称，那么，因为同样的原因，“A对B具有关系R”也是可能的。

在这点上，我们简略地提及了语言学和形而上学的关系。我将在以后的一章中讨论这个问题。

现在再提语句的“含义”是什么这个问题，我们将说，就原子形式的语句来说，含义是信念持有者的一种状态，或者不如说是相互之间具有某些类似性的一组这样的状态。这种状态的一种可能的形式是一个复杂的意象，或者不如说是诸多相似的复杂意象所构成的一个全体的集合。意象形成一种语言；但是，因为这个事实，即它不包含任何无意义的东西，所以这种语言不同于由语词所组成的语言。将“含义”的定义推广到原子语句以外，显然仅仅是一个逻辑的问题。

迄今为止，我一直假定，当一个句子是有含义的时，存在着某种它所意味的东西。由于一个有含义的句子可以 是假的，一个句子的含义毫无疑问不可能是使其为真（或为假）的那个事实。因此，它一定是存在于相信该句子的那个人身上的某种东西，而不可能是存在于该句子所指称的那个对象中的某种东西。意象是自然而然地被人想到的。意象是在和语词非常相同的方式上“意指”某种东西的，但是意象具有这样的优势，即不存在与无意义的语句相对应的复杂意象。实际的图像具有相同的优点。我可以作一幅关于布鲁图杀死恺撒的图像，或者，如果我愿意，也可以作一幅关于恺撒杀死布鲁图的图像；但是我画不出一幅或是真实的或是想象的关于四重性杀死耽搁的图像。根据这种理论，从知觉判断中获得其他有含义的句子的句法规则，实际上是关于能够被想象的事物的心理学法则。

我认为，上述理论是一种可能的理论。然而，它在某些方面是令人不快的。对意象的使用要尽可能地加以避免；而且，奥康剃刀使我们希望避免作为有别于句子的某种东西的命题，假如我们能够做到这一点的话。因此，让我们尝试着构造一种理论，以便使得含义仅仅是句子的一个形容词。

最有希望的建议是通过其因果特性把有含义的句子与无意义的句子区分开来。通过句子被说出的原因，我们能够在涉及知觉判断的地方区别真句子与假句子；但是，由于我们现在是在讨论真句子和假句子在其中处于同一个层次上的一个问题，所以我们必须考虑句子在听者身上所产生的效果，而不愿考虑它们在说者身上被说出的原因。

许多听到的句子都没有对听者的行为产生可观察的效果，但它们在适当的情况下总能具有一种效果。“恺撒死了”在我们身上产生的效果极其微弱，但是在该事件发生时却有极大的效果。无意义的句子，当被认识到是无意义的时，并不引发与其成分语词所意指的东西相关的任何行为；它们所能产生的东西至多是要求说话者保持沉默。因此，看来它们可以从原因上与有含义的句子区分开来。

然而，存在一些困难。兰姆（Lamb）[3]在与一个说下流话的泼妇争吵时，将她称作一个她-平行四边形，并且产生了一种强烈的效果；这种效果比他用任何其他的有含义的辱骂所能产生的效果更强烈。这是因为她不知道他的句子是无意义的。像“上帝是一”这样的句子在句法上是错的，而且逻辑学家一定认为它们严格说来是没有含义的，但是许多宗教人士都在很大程度上受这类句子的影响。（正确的说法是“仅仅只有一个上帝”。）因而，与定义含义有关的那位听者必须是一位在逻辑上受过训练的听者。这把我们带离了心理观察的范围，因为它建立了一个标准，而据此标准，一个听者较之另一个听者从逻辑上讲更合适。使他成为更合适的一定是某种逻辑上的东西，而非某种可以根据行为才得到定义的东西。

在1939年10月的《心灵》杂志中，有一篇有趣的论文。它是由卡普兰和科比洛维希所写的，题目是“必须有命题吗？”他们以否定的方式作出了回答。我打算先复述他们的论证，然后再作考察。

他们在一种很宽泛的意义上引入了“内隐行为”这个术语，并把它看成当一个有机体使用符号时对该有机体或者“在”该有机体身上所发生的任何事情。他们没有回答这样的问题，即内隐行为是通过行为主义的方式还是使用意象来描述。由一个符号载体所引起的内隐行为称作一个“解释”。与每一个符号载体相联系，都有一种解释 规则，该规

则陈述符号载体所引起的那种内隐行为。一个符号 就是一个由拥有同一种解释规则的那些符号载体所构成的类；这个规则被称为该符号的解释项 。对一个符号载体的解释是正确的 ，假如描述该解释的规则先前已作为这类符号载体的标准确立了起来。我们说O理解 一个符号，当O在某些条件下正确地解释了它的一个分子时。O相信 一个符号载体，当O拥有一种对它的正确解释并伴有一种“肯定的态度”（暂时还未得到定义）时。相信一个符号 是一种倾向。我们被告知：“据说一个有机体甚至可以在不涉及符号的地方拥有一种信念。当该有机体拥有这样一种内隐行为，以致当假如它是由一个符号载体引起的，它就构成了关于那个符号载体的一个信念时，情况就是这样。”

我们现在来探讨“适当的”这个词的定义：一个有机体O的内隐行为对于一种境况S是适当的 ，假如它是由S引起的，并且O认识到S。（出现在这里的“认识到”一词在这篇文章中没有得到定义，而且先前也没有加以讨论。）由于解释是一种内隐行为，所以我们说，对一种符号的解释对S来说是适当的，假如当S出现且被认识到时，该内隐行为对S来说是适当的。因此，随之而来的是关于“真的”这个词的定义：

“一个语句式的符号是真的 ，当且仅当存在某种境况，以致对该符号的任何载体的正确解释对于这种境况来说都是适当的。”

在我们能够成功地检验这种理论的充分性以前，有一些必要的预备性工作要做。首先：“符号”这个词，或者毋宁说“符号载体”这个词，并未得到定义。为了定义它，我应当说，我们必须从上述那组定义的接近末尾的地方开始。一个事件仅仅通过其效果上的类似性而成为另一个事件的符号载体。我应该说：“对于一个有机体来说，一个由事件组成的类S是另一个由事件组成的类E的符号 ，如果S的一个分子在O身上所产生的那些效果，作为一种既得习惯的结果，就是（在某些方面和在某些限度内）该习惯被获得以前E的一个分子所具有的那些效果。”只要上面所提到的那些方面和限度未得到明确，这个定义就是不完全的；但这并不是一个致命的反对意见。而且，我不能肯定把符号限定于既得的 习惯是正确的；也许，无条件反射也应该得到承认。然而，由于我们主要关心的是语言，把它们排除出去是合适的。

关于这个题目的困难很大程度上来自于科学术语与规范术语的混合。因而，我们在卡普兰和科比洛维希的定义系列中，发现了“正确的”和“适当的”这些语词。这些语词中的每一个都是通过一种并非规范的——至少在意图上是不规范的——方式得到定义的。让我们来更仔细地看看这些定义。

“对一个符号载体的解释是正确的，假如描述那种解释的规则先前已被当作那类（即关于那种声音或形状的）符号载体的标准。”“标准”这个词是模糊的。让我们使其精确化：一位杰出的生理学家可以在符号学的影响下描述自己对仅仅拥有一个实指定义的语词所产生的反应，让我们说“正确的”解释就是《牛津词典》所提供的并经由这种描述所补充了的解释。心理学家一经选定并且他的工作一旦完成之后，我们为“正确的”所下的定义现在就摆脱了所有伦理学的污点。但是，结果将是奇怪的。设想有一个人，他认为“猫”意指其他人称之为“狗”的那种动物。假如他看见了一只丹麦大狗，并说“有一只猫”，那么他是在相信一个真的命题，但是他说出了一个不正确的命题。因此，“正确的”似乎不能用来定义“真的”，因为“正确的”是一个社会概念，而“真的”不是。

也许这个困难能够克服。当我们的那个人说“有一只猫”时，通常被称之为他的“思想”的东西是真的，但他在听者身上所引起的“思想”不是真的。在他将会（比如说）期待这只动物发出狗吠而非猫叫的声音这一意义上，他的内隐行为将是适当的；但是在同样的意义上，听者的内隐行为将是不适当的。说者和听者使用了不同的语言（至少就“猫”和“狗”这些词而言）。我认为，在关于语言的基本讨论中，其社会的方面应该被忽略，并且应该始终设想一个人是在向自己说话，或者某种与此相同的东西，即设想他向一个与自己说完全相同的语言的人说话。这就消除了“正确性”概念。假如一个人能够解释自己在先前的一个场合所写下的笔记，那么剩下的事情是他自己在语词使用过程中的始终如一性：我们必须设想他今天使用的语言就是他昨天使用的语言。事实上，在由“正确性”概念所要完成的东西中，剩下的全部事情就是：说者和听者（或者作者和读者）必须使用同一种语言，即拥有相同的解释习惯。

我现在来讨论“适当的”这一术语。这里，我几乎没有发现可以批评的地方，除了在我看来，“适当的”一词的定义能够并入“符号载体”的定义。假如对于O来说，*s* 是一个由事件构成的类E的一个符号载体，那就意味着O对*s* 所作的反应对于E是“适当的”，即等同于（在适当的限度内）在E的一个分子出现的场合O向E的这样一个分子所作的反应。现在，让我们试图在不使用“正确的”这一概念的前提下重述上述关于“真的”的定义。我们也许会说：“呈现给有机体O的一个语句式的符号 是真的，当它作为符号 促发了一种行为，并且假若某种境况先前呈现给了该有机体，该行为本来会由这种存在的境况所促发时。”

我说“作为符号”，是因为我们必须把该符号靠自身所促发的行为排除在外；例如，它可能由于声音太大而使听者捂起耳朵。这样的行为是不相关的。我说“假若这种境况先前呈现给了该有机体”，这并非想说它现在没有 出现，而仅仅是想顾及它现在没有出现这样的一种可能性。假如它现在出现了，我们无法把由该符号所引起的行为与由它所意味的东西所引起的行为区分开来。

对于上述关于“真的”的定义，需要作出一种或多或少形式上的修正。这种修正与“假若某种境况先前呈现给了该有机体，该行为本来会由 这种存在的境况所促发”这句话有关。就一种事实上从未呈现给有机体的境况而言，这个定义将缺乏我们想要的那种含义。从形式上看，一个假命题蕴涵任何其他命题；既然如此，这个条件为任何一个语句式的符号所满足。我们因此必须通过下述的说法来修正我们的定义：在各式各样的场合，与给定的境况足够类似的那些境况，事实上促发了与该符号现在所促发的这种行为足够类似的行为。所需的类似性的程度不可能用一般词项来定义，而且必然带有某种程度的模糊性。另外，所涉及的这种“境况”和这种“行为”必须都是一般的，而非特殊的，因为在修正后的定义中需要每个都能不止一次地出现。

对上述定义有一种严肃的反对意见，那就是它只从听者的立场来考虑句子，而没有从说者的立场加以考虑。关于真理的最明显的例子是由环境的某种特征所引起的惊呼，比如“着火啦！”或者“杀人

啦！”而且正是通过年长者所作出的这样的惊呼，儿童的语言习惯才得以形成。

另外一种反对意见是，每当证实一个句子的境况并未出现在听者面前时，这个句子之为真一定只是通过随后的推论才被知道的。这样的推论的前提一定是通过句子及其所意味的东西的同时出现而被知道的。因此，这种知识一定典型地代表了其他类型的真理由之推导出来的那种最基本的真理。

但是，对于这个主要的问题，即“必须有命题吗？”我应当说，由卡普兰和科比洛维希所假定的“内隐行为”恰好就是我用“命题”所意指的东西。假如你对一个英国人说“There's a cat”，对一个法国人说“voilà un chat”，对一个德国人说“da ist eine Katze”，并对一个意大利人说“ecco un gatto”[4]，那么他们的内隐行为将是同一种行为；这就是当我说他们全都相信同一个命题时所意指的东西，尽管他们相信完全不同的句子。而且，他们可以不使用语词而相信这个命题；我应该说，当一条狗因为闻到一只猫的气味而兴奋时，这条狗就是在相信这个命题。正是句子所拥有的促发这种“内隐行为”的能力使得它们变得重要了。当一个句子促发了这种内隐行为时，它对于听者来说是有含义的；当它由这种内隐行为所促发时，它对于说者来说是有含义的。某些关于什么样的句子拥有含义的精确的句法规则在心理学上并不普遍适用的；它们类似于礼仪规则。当兰姆称那个泼妇为一个她-平行四边形时，这个句子对她来说是有含义的，并且意指“你是一个令人讨厌的女怪物”。为了支持逻辑学家自然提出的这些句法规则，除了礼仪之外，还可以这么说：一种遵守这些规则的语言，对于懂得该语言的人来说，具有这样的优点，即每个句子都表达了一个命题，而每个命题都可以由一个句子所表达（只要词汇是充分的）。它还具有这样的优点，即在句子与其所意味的东西之间所具有的关系比存在于日常口语中的这种关系更精确，并且更紧密。

从这种长篇讨论中，我断定：有必要区分命题与句子，但是命题无须是不可定义的。它们将被定义为某些种类的心理现象——复杂的意象、期待等等。这样的现象是由句子所“表达”的，但是句子“断

言”某种其他的事物。当两个句子拥有同一种意义时，那是因为它们表达了同一个命题。语词对于命题并不是必要的。对于命题所作的精确的心理学的定义，对于逻辑和知识论来说是不相干的。对于我们的研究来说，唯一必要的事情是，句子意味着某种不同于它们自身的东西；而且当句子不同时，这种东西可以是相同的。由于这个事实，即命题可以是错误的，这种东西显然一定是心理学（或者生理学）意义上的。

二、含义的心理分析

我们已经考虑了当单个语词作为对象词时其意义所具有的心理学特征。一个单个语词的意义是由导致它被使用的境况以及听到它时所产生的效果来定义的。一个句子的含义可以通过类似的方式得到定义。事实上，当以一种感叹的方式加以使用时，一个对象词就是 一个句子。只要我们将自己限定于这些一般情况，关于句子的含义就不存在任何问题。当我们试图根据心理学来解释句子的含义与其成分语词的意义之间的关系时，问题就出现了。对于逻辑学家来说，含义可以通过语词的意义和句法规则而得到定义。但是，从心理学上来说，句子是一个原因的统一体，并且其效果似乎 并不是由孤立的语词所具有的孤立的效果复合而成的。我们能说“那不是奶酪”的效果是由“不是”的效果以及“奶酪”的效果复合而成的吗？假如我们这么说，我们将需要一种关于逻辑语词的理论，而这种理论要比通常的关于逻辑语词的理论所包含的心理学成分多得多，但是我不认为这是一个具有决定性的主张。

含义的句法理论是——尤其当它与一种人工的逻辑语言相联系时——伦理学的一个分支：它说“具有良好逻辑素养的人将会把含义与下述类型的句子连在一起”。但是也有一种纯粹心理学的含义理论。在这种理论中，一个被说出的句子是“有含义的”，假如它的原因是属于某种类型的；而且一个听到的句子是“有含义的”，假如它的效果是属于某种类型的。含义的心理学理论就在于对这些类型作出定义。

我们断定，“信念”是心灵与身体的某种状况，而且它并不必然涉及语词。一个人A可能处于一种以“A相信即将有一声巨大的爆炸”这些语词所描述的状况之中。当A处于这状况中时，它可能导致他使用“A相信即将有一声巨大的爆炸”这些语词。一个句子“*p*”是有含义的，当能够有一种由“A相信*p*”这些语词所描述的心灵与身体的状态时。听到句子“*p*”是相信“*p*”这种状态的一个可能的原因。一个听到的句子是有含义的，当它能够成为这样的原因时。

以上，我们拥有“含义”的两种不同的定义。一个定义相对于一个说“A相信*p*”的人所拥有的语言习惯；另一个定义相对于一个听到A说出了“*p*”的人所拥有的语言习惯。

一个处于相信状态中的人可能说出一个句子“*p*”，并打算以此表达他的信念；但是，拥有其他语言习惯的人可能认为这种表达是不准确的。一个人A可以说“月亮看起来像一只汤盆那么大”，B可以说“不，只有一张美元那么大”，C可以说“你们两人的句子都是不完全的；你必须说明从眼睛到这只汤盆或这张美元的距离”。C用“必须”意指什么？他的意思是说，A与B所说出的句子，尽管明显不一致，但并非真的像看起来的那样不一致，因为两个句子都未描述一种明确的事态。

每个对象词都有两种用途，这两种用途与休谟的“印象”和“观念”相对应。当直接由一个可感的现象引起时，语词在听者身上应用于一个印象。当被听到或者以叙述的方式被使用时，它不应用于印象，但依然是一个词，而非只是一种声音；它依然“意指”某种东西，并且它所“意指”的东西可以称为“观念”。同一种区分也适用于句子：一个说出的句子可以 描述一种印象，但是一个听到的句子却不可以。“印象”和“观念”一定是非常密切地关联在一起的，因为要不然就不可能提供信息：在某种意义上，听者所理解的就是说者所表达的。[5]

我假定一个人A处于某种状态中，该状态可以用“A相信即将有一声巨大的爆炸”这些词来描述，并且它在A身上无须涉及语词。但是，以一种相当不同的方式并通过某些紧张状态以及听觉刺激来描述A的状态一定是可能的。假如A处于某种状况中，并且如果他拥有与我相

同的语言习惯且发现了说话的机会，这种状况就会导致他说出句子“*p*”，那么我将说“A相信*p*”。

当A在他的心灵中拥有句子“*p*”时，这个问题似乎 更简单些。但是，这是一种错误。A可以在他的心灵中拥有句子“*p*”，并接着说“我相信*p*”或者只是断言p，但不能由此推断他相信*p*。他一定相信的东西是“‘*p*’是真的”。他可能完全没有意识到“*p*”意指什么；例如，听到希腊文《使徒圣经》的虔诚而又没有文化的信仰者，或者为了取悦老师而说“并且 是一个联结词”的学童。

让我们试图列举“*p*”的各种用法。以“红灯亮了”这个句子为例。我们称这个句子为“*p*”。我们设想，你正坐在一位粗心的驾驶员身旁。因为你看到了红灯，你才说出了这个句子；这可以称为“*p*”的感叹的用法。这里，“*p*”直接由它所“指示”的一个可感事实所引起，并且它通过该事实被“证实”了。但是，听到你的感叹的司机又如何呢？他做出某种行为，并且这种行为恰好就是当他自己看到红灯时他会做出的那种行为。在他身上有一种条件反射，并且这种条件反射使他对“红灯”这些语词作出反应，就像他对关于红灯的视觉作出反应一样。这就是当我们说他“理解”这些语词时我们所意指的东西。

至此，我们还不需要“观念”。你对一种视觉刺激作出反应，而司机对一种听觉刺激作出反应。和你的反应一样，司机的反应也是对一个当前的可感事实作出的。

但是现在假设，当看到红灯时你沉默不语，而片刻之后你说“所幸那里没有警察，因为你闯越了红灯”；对此，司机回答说“我不信你的话”。现在假设“*p*”是“刚才红灯亮了”。你断言*p*，而司机说他不相信*p*。

在这种情况下，似乎相当明显地需要“观念”。你和司机都不关心语词：你并非在说“‘刚才红灯亮了’这些语词表达了一种真理”，他也不是在否认这一点。两人都是在说关于这些语词所“意指”的东西。

就你而言，我们或许能够满足于和那台先说“这是一便士”、后来说“刚才那是一便士”的自动机器所作的类比。刚才看到一盏他此刻不再看到的红灯的人，与一个没有看到红灯的人相比，毫无疑问处于一种不同的状态。这种状态可能导致对“刚才红灯亮了”这些语词的使用。至于司机，我们可以设想在他身上有一种由“刚才红灯亮了”这些听到的语词所引起的状态（包含一些肌肉运动的冲动），而且这种状态与类似“不相信”这个词所表达的某些抑制的冲动结合在一起。只要我们不引入“观念”，这就不是足够明确的。司机身上肌肉运动的冲动刚好就是当你说“你差点碾着一条狗”时在他身上所产生的那同一种冲动，但是他的状态将不是同一种。你的语词在他身上产生了关于刚才红灯亮了这个事实的“思想”，并且他使他的思想遭受了不相信。我们没有必要确定这种“思想”是由什么构成的，以及它在心理学与生理学之间是如何按比例分配的，但是我们似乎必须承认它，因为许多显然不同的信念在其肌肉运动的效果上也可能是无法区分的。

因此，我们所得出的含义的心理学理论有如下述：有一些可以称之为“相信”的状态，这些状态并不必然包含语词。两种相信的状态可以以某种方式关联在一起，以致我们称它们为同一个信念的两个实例。在一个拥有适当的语言习惯的人身上，作为一个特定信念的实例的一种状态，是一种他可以在其中说出某个语句的状态。当某个语句的说出是某个信念的一个实例时，该语句据说就“表达”了那个信念。一个说出的语句是“有含义的”，当存在一个它所“表达”的可能的信念时。一个听到的句子“S”可以被相信、被拒绝或者被怀疑。假如被相信，听者的信念就由同一个句子“S”所“表达”；假如被拒绝，听者的不相信就由“并非S”这个句子所“表达”；假如被怀疑，听者的怀疑就由“可能S”这个句子所表达。一个听到的句子“S”是有含义的，假如它能引起由“S”、“并非S”和“可能S”所“表达”的三种状态中的任何一种时。当我们只是说“S”是有含义的时，我们意味着它具有这后一种类型的含义。

这整个的理论完全独立于任何关于真和假的思考。

在一个重要的方面，上述理论依然是不完全的：它没有确定，为了成为同一个信念的实例，两种状态必须拥有哪些共同的东西。当文字的习惯得以充分确立时，我们可以说，如果两种状态能由同一个句子所表达，那么它们就是同一个信念的实例。也许，唯一的定义是具有因果关系特性的：两种状态，当它们导致同一种行为时，就是同一个信念的实例。（在那些拥有语言的人的身上，这将包括说出某个语句这种行为。）我并不完全确信这个具有因果关系特性的定义是充分的。但是，由于没有更好的定义可供选择，我将暂时接受它。

三、句法与含义[6]

在这一节中，我打算考虑构造一种逻辑语言的可能性；在这种语言中，前一节所考虑的含义的心理学条件被译为精确的句法规则。

从获自知觉的词汇以及获自表达知觉判断的句子开始，我将给出一个由有含义的句子所组成的句子群的定义，而且那些有含义的句子是通过它们与初始词汇及知觉判断的句法关系而得到定义的。一旦这个句子群被定义，我们就能考虑，在一种充分的语言中它能否包含所有 有含义的句子，而且不包含其他的句子。

初始的对象词汇由名称、谓词和关系词组成，它们全都拥有实指定义。从理论上讲，关系可以拥有任何数目有限的项；我们无须探究在某个表达我们实际感知的一种关系事实的句子中项的最大数目是多少。在对象词汇中所需的全部语词都有实指定义；拥有词典定义的语词在理论上是多余的。对象词汇在任何时候都易于通过新的经验而得到扩展；比如你首次吃到中国的鱼翅时，你可以把一个名称给予这种味道。

像我们在第三章中考虑过的那类描述经验的句子，经常是由单个的关系或谓词以及一组适当数目的名称构成的，尽管可能并非始终如

此。这样的句子表达了“知觉判断”。它们形成了我们的句法构造由之出发的基础。

假设R_n（a_1，a_2，a_3，…a_n）是一个表达知觉判断的句子，它包含一个n元关系R_n和n个名称a_1，a_2，a_3，…a_n。那么，我们制定这样的替换原理：如果该语句中的任何名称或所有名称被任何其他名称所替换，并且R_n被任何别的$_n$元关系所替换，那么该语句依然是有含义的。因而，我们从知觉判断中获得一个有含义的语句的集合，而这些语句被我们称为原子语句。

也许可以反对说，这个原理允许构造“长号的声音是蓝色的”这种无意义的语句。但是，根据我的名称理论，这个句子将断言拥有不同名称的两个对象之间的同一性。我应该说，这不是无意义的，而是假的。我应该把像“红不同于蓝”这样的句子包括在知觉判断中；类似地，假如*s*是长号的声音所具有的那种性质的名称，那么“*s*不同于蓝”就可以是一个知觉判断。

只要我们能够避免矛盾的危险，向一个不具自然含义的句子提供一种约定的含义当然是可能的，因为我们是在谈论一种人工语言。不具自然含义的句子显然不是自然而然地为真的；因此，我们能够为每一个我们希望包括进来，却又并不自然拥有某种含义的句子（不含有“并非”一词）提供一种假的含义，比如“这种毛莨属植物是蓝色的”。在涉及原子语句的地方，不存在任何矛盾的危险。因此，假如替换原理由于其他因素而受到怀疑，它的有效性能够通过约定来保证。因而，没有理由拒绝它。

构造语句的第二个原理可以称为结合 原理。一个给定的句子可以被否定，而两个给定的句子可以通过“或者”、“并且”、“如果-那么”、“如果-那么并非”等等结合起来。这样的句子被称为“分子的”，假如它们或直接地，或经过一些有限的运算产生于原子语句的结合。分子语句的真或假只依赖于它的“原子”的真或假。

所有分子语句都能通过一种运算而得到定义。假如“*p*”和“*q*”是任意两个句子，那么“*p* | *q*”（读作“*p*析舍*q*”）意指“p和*q*并非都真”或

者“*p* 和*q* 不相容”。那么我们可以把“并非*p* ”定义为“*p* ｜*p* ”，即“p和p不相容”；可以把“*p* 或者*q* ”定义为“（*p* ｜*p* ）｜（q｜q）”，即“并非p和并非*q* 不相容”；可以把“*p* 并且*q* ”定义为“（*p* ｜*q* ）｜（*p* ｜*q* ）”，即“*p* 和*q* 并非不相容”。从原子命题出发，并利用任何两个语句都能由“析舍”结合在一起而形成一个新的语句这个原理，我们获得“分子命题”群。所有这一切都作为关于真值函项的逻辑而为逻辑学家们所熟悉。

下一种运算是概括 。给定任何一个或者包含着名称“*a*” 或者包含着指称一种关系或谓词的语词“R”的句子，我们能够通过两种方式来构造一个新的语句。在关于名称“*a*” 的情况下，我们可以说，用另外一个名称来代替“*a*” 所得到的一切句子都是真的；或者我们可以说，至少有一个这样的句子是真的。（我必须再次说明：我不关心如何推断真实的句子，而仅仅关心从句法上来构造句子，这无关它们的真或假。）例如，通过这种运算，我们从“苏格拉底是人”导出“一切事物都是人”和“某个事物是人”这两个句子，或者可以说，导出“‘*x* 是一个人’总是真的”和“‘*x* 是一个人’有时是真的”这两个句子。这里的变项“*x* ”允许取所有使得“*x* 是一个人”这个句子有含义的值，因而也就是取所有作为专名的值。

当我们概括一种关系R——比如说一种二元关系——时，这种过程是相同的，除了当我们代以一个变项S时，“S”的可能的值都被含义条件限定在二元关系的范围内。例如，以要使人人满意（to be all things to all men）这条忠告为例。假如我成功地遵守了这条格言，那就意味着，假如*x* 是任何一个人，并且R是任何一种二元关系，那么我与*x* 之间具有关系R；换句话说，每一个“如果*x* 是一个人，那么我与*x* 之间具有关系R”这种形式的句子都是真的。或者以“没有任何两个人是完全不相关的”为例。这意味着，假如*x* 和*y* 是人，那么某个“*x* 和*y* 之间具有关系R”这种形式的句子是真的。这就是说，每一个“如x和y是人，那么某个‘*x* 和*y* 之间具有关系R’这种形式的句子是真的”这种形式的句子都是真的。

应该看到，出现在上述情况中的那些关系，无论作为常项还是作为变项，都是内涵而非外延意义上的关系。

包含对谓词的概括的句子频繁地出现于日常话语中。这样的例子有：“拿破仑具备一个伟大将军所具备的一切特点”和“伊丽莎白具有她的父亲和祖父的美德，但却没有他们两人的缺点”。（我不担保这个例证具备史料方面的准确性。）

由于将出现在第十九章中的理由，我将把通过替换、结合和概括这三种运算而从原子知觉判断中所获得的句子的集合，称为原子 语句层。

这个语句层是否能构成一种“充分”的语言，即它能否构成任何语言中的任何陈述都能翻译过来的语言，是一个重要的问题。这个问题有两个部分：首先，我们能够满足于作为这个结构之基础的原子语句吗？其次，我们能够满足于把名称、谓词和二元关系等作为我们仅有的变项吗？或者说，我们需要其他的变项吗？这些问题中的第一个将在第十九章和第二十四章中加以讨论；第二个问题必须现在就加以讨论，它涉及概括问题，并且在解决悖论时它是相关的。

与替换和结合相比，概括产生了困难得多的问题。本章将要讨论的主要问题是：上面所定义的概括对于数理逻辑来说是充分的吗？或者说，我们需要无法通过上述类型的变项加以定义的那些类型的变项吗？

首先，让我们看到，如果“每个f（x）形式的句子都是真的”或者“某个这样的句子是真的”要拥有某种确定的含义，那么x能在其中取值的范围必须是确定的。如果我们拥有任何一种外在的取值范围，比如人 或者自然数 ，那么这一点就必须得到陈述。因此，“所有人都是有死的”不可能被解释为“所有‘x是有死的’这种形式的句子都是真的，其中x的各种可能的值是人”，因为这并不单单 是从“x是有死的”这个函项中推导出来的。[7]“所有‘f（x）’形式的句子都是真的”能够单从这个函项中推导出来的唯一方式，是允许x取所有使f（x）有

含义的值。只要我们把自己限定于作为变项的名称和关系，替换原理就保证了在这方面所需要的东西。

然而，在数理逻辑的一开始，我们需要另外一种变项，即命题变项。我们希望能够确切地说明矛盾律和排中律，即“任何命题都非既真又假”和“每一个命题要么真要么假”。这就是说，“每一个‘p既真又假是假的’这种形式的句子是真的”和“每一个‘p要么真要么假’这种形式的句子是真的”。这里，含义条件要求“*p* ”是一个句子（或者命题），但初看上去并未对“*p* ”施加任何其他限制。麻烦在于，我们显然构造了一些指称所有句子并且因此也指称它们自身的句子。

更一般地说，假如*f* （*p* ）是一个关于命题变项p的命题函项，那么“每一个*f* （*p* ）形式的命题都是真的”——假如我们允许的话——也是一个命题。它是*f* （*p* ）中的*p* 的一个可能的值吗？如果它是的，那么在*p* 的值的全体中，就存在一个通过该全体而得以定义的值。这就导致了这样的结果：无论我们把什么样的命题的集合指派为p的值的全体，我们一定都是错误的，因为存在另外一个通过那个全体而得以定义的*p* 的值，并且这个值随着该全体的变化而变化。这种情况类似于茹尔丹的中国皇帝和那些成套的盒子的情况。这位皇帝试图把所有成套的盒子都围在一个房间里。最后，他本以为自己成功了，但他的宰相指出，那个房间构成了另外一套盒子。尽管这位皇帝砍了那个宰相的头，但他再也没有露过笑容。

因而，命题变项包含一些困难，这些困难典型地体现在说谎者的自相矛盾上。[8] 我想指出，仅当它们是名称变项和关系变项的缩写时，命题变项才是合法的。假设“*p* ”是一个变项，它能代表由我们的替换、结合和概括这三个原理而构造出来的任何句子，那么我们可以说“每一个*f* （*p* ）这种形式的句子是真的”不是一个单个的新的句子，而是一个无穷多语句的合取，在这个合取中变项不是语句。

为了这个目的，我们以如下的方式展开论述。我们首先解释这个陈述，即：如果“*p* ”是一个原子语句，那么“*f* （*p* ）”是真的。这个陈述显然等值于：无论R_1和x_1拥有哪些可能的值，$f\{R_1(x_1)\}$都是

真的；无论R_2、x_1和x_2拥有哪些可能的值，$f\{R_2(x_1, x_2)\}$都是真的；如此等等。这里，变项仅仅是那些*x*和那些R。

我们现在来讨论当*“p”是分子命题时的情况。我们将断言，对于各个x、各个y*，以及R和S的所有可能的值来说，　$f\{R(x_1, x_2, \ldots x_m) \mid S(y_1, y_2, \ldots y_n)\}$　都是真的；而且，当*f*的自变量并非只有一个析舍而是包含某个有限数目的析舍时，我们将达到类似的断言。因此，我们现在应该已经解释了当“*p*”是任何一个分子命题时“*f*（*p*）”是真的这个断言。

最后，我们允许“*p*”是从我们先前的任何一个“*p*”的值中通过概括而获得的任何一个句子。

我们因而获得了对“如果*p*是原子层中的一个语句，那么‘*f*（*p*）’总是真的”的一种解释。然而，这个解释把这变成了许多句子，而非一个句子。假如当“*p*”属于原子层时，“*f*（*p*）”也属于原子层，那么所有这么多语句全都属于原子层，而且并未产生任何一个新的种类的句子。

我们将以一种完全类似的方式来处理“某个‘*f*（*p*）’形式的句子是真的”，把它看成一个由与上述无穷合取 中相同的词项所构成的无穷析取 。

当然，从技术上说，我们依然能使用变项“*p*”。从技术上说，上述分析的唯一用处，就在于阻止我们把“*f*（*p*）总是真的”看成“*f*（*p*）”中的“*p*”的一个可能的值。换句话说，“*f*（*p*）总是真的”不允许我们推断“*f*{*f*（*p*）总是真的}”。这一点是重要的，因为如果谈及“*p*”（或者任何其他变项）的可能的值的全体的断言拥有任何确定的含义，它们自身一定不在“*p*”的取值范围之内。

我们接下来必须考虑函项变项。让我们在出现名称“*a*”的原子层中用“*øa*”指称一个命题变项，并假设“*f*（*p*）”是基本层中的某个明确的命题函项。那么，我们能够形成以ø作为变项的下述函项

f（ϕa）；

而且我们可以考虑"对于每一个ϕ 来说，f（ϕa）是真的"和"对于某个ϕ 来说，f（ϕa）是真的"。

相当普通的句子也可以是这种形式的，例如"拿破仑三世具有他的叔叔的所有缺点，却不具有其任何美德"，或者醉汉向正在提出忠告的教区牧师所说的话："在各种人中一定有某一种人，并且我就属于那一种人。"

在这里，就像关于"对于每一个p 来说，f（p）都是真的"一样，也出现了完全同样的麻烦。"对于每一个ϕ 来说，f（ϕa）都是真的"自身似乎也是a的一个函项，并且"对于每一个ø来说，f（ϕa）都是真的"似乎因此应该蕴含"f{对于每一个ϕ 来说，f（ϕa）都是真的}"。

但是，既然如此，ϕ 的一些值就是通过ϕ 的值的全体而得到定义的，而且关于ϕ 的值的全体的每一个可构想的定义都可以被表明是不充分的。

让我们试图以某些例证来说清这个问题。比如说，"拿破仑三世拥有拿破仑一世的所有恶德"意指什么？首先，什么是一种"恶德"？或许我们可以把它定义为"一种习惯，并且这种习惯的每个实例都是一种罪恶"。但我并不需要一种如此严肃的分析，因为我的意图仅仅是阐明句法中的一个要点。为了我的目的，我们可以把一种"恶德"看作某种类型的一个谓词。因而，假如"R_1"代表一个谓词变项，那么"R_1是一种恶德"就属于"F（R_1）"这种形式。现在让我们把"拿破仑三世"换为"a"，并把"拿破仑一世"换为"b"。那么，"拿破仑三世拥有拿破仑一世的所有恶德"就变成了："每个'F（R_1）和R_1（b）一起蕴含着R_1（a）'这种形式的句子都是真的"，这里的"R_1"是变项。然而，这还是不能令人完全满意，因为初看上去，"F（R_1）"好像把"R_1"当成了一个专名而非一个谓词。如果"F（R_1）"要成为一种在原子层中得到承认的形式，就必须对此加以修正。我们可以把"邪恶的"当作应用于个体的谓词，并把一种"恶德"当作蕴含着邪恶性的一个谓词。因而，假

如“V（x）”意指“x 是邪恶的”，那么“R_1 是一种恶德”意指：“对于R_1 的所有可能的值来说，每个‘对x 的所有可能的值来说，R_1（x）都蕴含着V（x）’这种形式的句子都是真的。”现在必须用这种形式来替换在对我们的例子所作的上述分析中出现的“F（R_1）”。这种结果可能似乎在某种程度上是复杂的，但即使这样，对于我们的阐述目的来说，它依然通过人为的方式变得简单了。

让我们来举另外一个例子；这个例子将附带表明，有必要在涉及谓词变项的特性与不涉及谓词变项的特性之间作出区分。假设我们的例子是“皮特是一位典型的英国人”。我们可以把一个类中的一个分子说成是“典型的”，假如它拥有这个类中的大多数分子所拥有的所有谓词。因而，我们是在说：皮特拥有每个谓词R_1，而且使得“R_1（x）并且x是英国人”为真的x 的数目超过使得“并非R_1（x）并且x 是英国人”为真的x 的数目。这倒还好，但是假如我们使用的是“特性”这个一般语词而非“谓词”，我们就会发现不可能有典型的英国人，因为绝大多数英国人都拥有绝大多数英国人所不拥有的某种 特性，例如这样的特性即身高在5英尺10英寸与5英尺11英寸之间或者某种类似的限定。换句话说，成为典型的就是成为非典型的。这表明，假如我们试图谈论“关于a 的所有可能的陈述”，那么我们就是在冒险。

假如，就像变项p 一样，变项ø只是其他变项的一种方便的缩写，我们就会避免麻烦。a在其中出现的命题将是：

（1）R_1（a），R_2（a，b），R_3（a，b，c）， 等等；

（2）上述命题与原子层中一个或多个命题的结合；

（3）对（2）中的命题所作的各种概括，只要a 不为一个变项所替换。

因而，“对于每个ϕ 来说，f（ϕa）是真的”将断言：

（a）对于R_1 和b 等等变项的所有可能的值来说，R_1（a），R_1（a，b）等等命题都是真的；

（b）关于R_1（a）｜R_1（b）等等命题的类似陈述；

（c）对（b）所作的各种概括；我们将发现这些概括仅仅是对（b）的一种重复。

在这方面，像变项p一样，变项ϕ能够还原为名称变项和关系变项，而所付出的代价在于使“对于每一个ϕ来说，f（ϕa）都是真的”变成了数目无穷的句子而非一个句子。

在一种二阶语言中，“对于每个p来说，f（p）是真的”和“对于每个ϕ来说，f（ϕa）是真的”能够被看作单个的句子。这是常见的现象，而且我无须再详细论述它。在这种二阶语言中，变项指称符号，而非被符号化的东西。

因此，没有理由把除了名称变项和关系变项（在内涵上）之外的任何变项作为基本的东西接受下来。就数理逻辑而言，如果给定了由既非分子命题也非一般命题的命题所组成的集合，那么仅仅使用结合原理和概括原理，我们就能够——我如此断定——从这个集合出发构造一种充分的语言。

还剩下关于原子性原则的问题。这个问题涉及命题，并且所涉及的命题既非分子命题也非一般命题。它是这样的问题，即所有这些命题是否都属于下述这些形式中的这种或那种：R_1（a），R_2（a，b），R_3（a，b，c），……

初看上去，像“我相信苏格拉底是希腊人”这样的命题并不属于这些形式中的任何一种。“我相信所有人都是有死的”这个命题更加困难；在这个命题中，一般性仅仅被应用于一个从属的命题。我的信念并不等值于“假如x是一个人，我相信x是有死的”，因为我可能从未听说过x，并且我因此也就不可能相信他是有死的。“A是B的部分”这种形式的命题也产生了一些困难。我将在以后诸章中讨论原子性原则。

还有一个涉及概括的问题，那就是变项的范围与我们的知识之间的关系问题。假设我们考虑某个命题“对于每个x来说，f（x）是真

的”，例如“对于x的所有可能的值来说，假如x 是人，那么x 是有死的”。我们说，假如“a ”是一个名称，那么“对于每个x 来说，f （x ）是真的”蕴含着“f （a ）”。我们实际上不能提及“f （a ）”，除非“a ”是出现于我们实际的词汇表中的一个名称。但是我们并不打算 作出这样的限制。我们想说每一个事物都拥有特性f ，而非仅仅只有被我们命名的事物具有这种特性。因而，在任何一般命题中，都有一种假设的成分。“对于每个x 来说，f （x ）是真的”并不仅仅断言这样的合取，即

$$f(a)\cdot f(b)\cdot f(c)\ldots$$

这里的a、b、c ……是构成了我们的实际的词汇的名称（它们在数目上必然是有限的）。我们想要把任何将要被命名的东西，甚至任何可以 被命名的东西，都包括进来。这表明，除了对一切事物都拥有一个名称的神以外，对一般命题进行外延描述是不可能的；并且，甚至连他也需要这个一般命题，即“一切事物都在下表中被提及：a、b、c，…”，而这并不是一个纯粹外延的命题。

---

[1] 英文“nonsensical”的本意是胡言乱语、没有含义的话、不合逻辑的话以及废话等等。——译注

[2] 威廉一世（征服者）［William I（the Conqueror）］（1028?—1087），法国诺曼底公爵，于1066年率军渡过英吉利海峡，打败当时的英国国王，夺得王位，从此成为英王威廉一世。——译注

[3] 兰姆，美国物理学家，曾获诺贝尔物理学奖。——译注

[4] 英文“There's a cat”、法文“voilà un chat”、德文“da ist eine Katze”及意大利文“ecco un gatto”的意思都是“有一只猫”。——译注

[5] 这只是大体如此。其限度将在第十五、十六和十七章中加以考虑。

[6] 读者可以无妨碍地略过这一节，假如他对数理逻辑不感兴趣的话。

[7] 在第十八章中，我们将确立关于一般信念的理论。这种理论似乎与以上所述是不一致的，但是这种不一致仅仅是表面的，因为在这里，而非在那里，我们的问题纯粹是句法的。

[8] 参见第四章的开头部分 。

第十四章 作为表达的语言

语言服务于三种目的：（1）指示 事实；（2）表达 说话者的状态；（3）改变 听者的状态。这三种目的并非总是全都出现。假如我一个人独处时，我戳我的手指，并说一声"哎哟"，那么这里只有第二种目的出现了。命令句、疑问句和祈愿句包含第二种和第三种目的，但不包含第一种目的。谎言包含第三种目的，并且在某种意义上也包含第一种目的，但不包含第二种目的。单独作出的或者说与听者无关的感叹陈述，包含第一种和第二种目的，但不包含第三种目的。单个的语词可以包含所有这三种目的，比如当我在街上发现了一具尸体，并大喊"杀人了！"时就是这样。

语言可能达不到第一种和第三种目的：这具尸体可能是自然死亡，或者我的听众可能对此表示怀疑。在什么意义上语言无法实现第二种目的呢？以上所提及的谎言在这方面并非没有达到目的，因为表达说话者的状态并不是它们的目的。但是谎言属于语言的反思性使用；当语言是自发产生的时，它不可能说谎，并且不可能不表达说话者的状态。由于说者和听者在语言使用上的差异，它也许没有传达出它所表达的东西；但是从说者的立场来看，自发的言语一定表达了他的状态。

我称语言为"自发的"，当外部刺激与语词或若干语词之间不存在任何非言语的媒介时；至少，这最近似于我用"自发的"所意指的东西。由于以下两个方面的原因，这并不是一个充分的定义：首先，被排除出去的媒介无须是言语性的，尽管它必须与作为言语性的事物拥有某种共同的东西；其次，在任何一种通常的意义上，刺激无须是"外在的"。由于第二点比较简单，让我们首先考虑第一点。

假设我说"我热"，并且假设我这么说是因为我热。这里的刺激是一种感觉。假设我说"有一朵红花"，是因为（按照通常的说法）我看

见了一朵红花。这当下的刺激又是一种感觉，尽管我相信这种感觉有外在的原因，并且假如没有这种原因，我的陈述就是假的。当我说“我热”时，我可能并不期待其他人也感觉热；比如，假如在一个冰冷的日子我一直在跑步，情况就是这样。但是当我说“有一朵红花”时，我期待其他人也看到这朵花。假如他们没有看到的话，我会感到吃惊；这表明，我认为他们将要看到的东西是我刚刚所断言的东西的一部分。因而，“我看到了一块某种形状的红的色片”这个陈述在逻辑上比“我看见一朵红花”更简单。但是，“我看到了一块红的色片”与“我热”处于一个层次上。然而，与“我看见一朵红花”或者“有一朵红花”相比，它不太具有自发性。

因而，我们不会说一种刺激是“外在的”；我们会说，在“自发的”言语中，刺激是一种感觉。

我们现在必须考虑，在定义“自发的”言语时，哪些类型的刺激与语词之间的媒介必须被排除。举一个现成的谎言为例。当被人愤怒地问道“谁创造了这个世界？”时，学童毫不犹豫地回答说：“请听我说，先生，不是我。”从道德上讲，这是一句谎言，尽管从理论上讲并非如此。在这样一种情况下，语词的刺激物并不是语词所意指的东西，甚至也不是某种与语词所意指的东西之间具有密切的因果联系的事物；刺激物只是一种要在听者身上产生某种效果的愿望。与仅仅在语言的感叹使用中所包含的语言知识相比，这需要一种更高级的语言知识。我认为，在定义“自发的”言语时，我们必须把影响听者的愿望放在一个次要的位置。在某些情况下，我们想到了某些语词，即便我们没有说出它们。当导致使用语词的情况可以在不参照听者的情况下加以确定时，语词的使用就是“自发的”。自发的言语就是那些可能会单独出现的言语。

现在，让我们把自己限定于自发的和陈述的言语。关于这样的言语，我想考虑在（1）陈述事实与（2）表达说话者的状态之间的关系。

在有些情况下，（1）和（2）之间的区分似乎是不存在的。假如我惊叹“我热！”所指示的事实就是我自己的一种状态，并且也正是我

所表达的状态。“热”这个词意指器官的某种状况，而且这种状况能够引起对“热”这个词的感叹的使用。在这样的情况下，这个词实际出现一次的原因也是该词的意义的一个实例。就“我看到了一块红的色片”来说，情况也还是这样，除了对于“我看”这些词要有某些保留之外。就像在这样的情况下一样，当（1）和（2）之间不存在区分时，关于真或假的问题不再出现，因为这个问题必然与（1）和（2）之间的区分相联系。

假设我说“你热”，并且假设我相信我所说的话。既然如此，我就是在“表达”我的状态，并在“指示”你的状态。这里，真与假就进入其中了，因为你可能是冷的，或者你可能甚至不存在。在一种意义上，“你热”这个句子是“有含义的”，假如它能表达我的一种状态；在另外一种可能的意义上，它是“有含义的”，假如它是真的或假的。我们无法决定这些是否就是“含义”的不同意义，除非我们已经定义了“真的”和“假的”。现在，我将把自己限定于第一个定义：如果一个句子实际上主要表达了我自身的一种状态，我将认为它是“有含义的”；并且我将从这个出发点，逐步努力地获得一种更宽泛的定义。

当我的状态被“你热”这些词所表达时，在我身上发生了什么？这个问题并无一个明确的答案。我可能在“想象”一种与关于触摸你的感觉结合在一起的热的感觉。我可能是在期待你说“我热”。我可能发现了你脸上的汗珠，并作出一个推论。我们只能明确地说，某些可能的现象会让我吃惊，而某些其他的现象会给我一种证实的感觉。

“我相信你热”这个陈述表达了一种不同于“你热”所表达的状态；它所指示 的事实就是“你热”所表达 的事实。问题出现了：“我相信你热”这个陈述能用一个仅仅指涉我自己而且没有提及你的等值陈述来替换吗?

我倾向于认为，这样的一个陈述是可能的，但是它很冗长并且很复杂。用具有外部指称的语词来描述“心灵的状态”是符合人们习惯的：我们说我们正在想到 这个或者想到 那个，想要 这个或者想要 那个，等等。我们没有词汇用以描述当我们想到或欲求某物时实际发生在我们身上的事情，除了通过为语词加引号这种或多或少有点初级的

手段。你可以说，当我想到一只猫时，我想“猫”；但这既不充分为真，也不必然为真。想“到”一只猫，就是处在一种与关于猫的知觉对象有某种关联的状态之中；但是这种可能的关联是为数众多的。在一种更大的程度上，同样的说法也适用于信念。因而，我们遇到两重困难：一方面，能够正确地描述为相信一个特定命题的那些现象在种类上是极其多样的；另一方面，假如我们要通过不提及对象的方式来描述那些现象，我们需要一种新的词汇。

当我在相信命题“A先生热”时，什么东西一定正在发生？A先生无须出现：他可以是一个纯粹想象中的人物，我确实梦见过他；也无须出现任何语词。当水在冰点时，我就一直看到它在冒气泡；由于相信它是热的，我或许（假如我几乎没有什么知识）把手放了进去，而且由于知觉到它是冷的，我产生一种震惊的感觉。既然这样，信念完全可以不需要语词。另一方面，在我身上一定存在某种与“热”这个词对应的东西，以及某种被认作——也许是错误地被认作——一个被称为“A先生”的人的符号的东西。使这些陈述变得完全精确几乎是不可能的，但是我将尽力做到这一点。

我认为，“信念”这一个语词应该用几个语词来代替。首先是知觉、记忆、期待；紧接着是习惯推论，休谟认为它与因果关系相关联；最后是逻辑学家所认可或指责的故意推论。在我们当前的讨论中必须区分这些情况，因为它们在相信的人的身上导致了不同的状态。假设我是一个独裁者，并且在10月22日下午5时，有人试图用短剑来行刺我。由于秘密警察的报告，我相信这种情况将会发生；这是（或者说，至少可以是）通过逻辑推论得到的信念。它也可以是由习惯推论所产生的信念。在4点59分，我看到一位我所认识的敌人从剑鞘里拔出一把剑；此时，我预料 袭击将可能发生。现在，这种对转瞬就到的未来所作出的推论就不再是逻辑的而是习惯的推论。片刻之后，行刺者冲上前来，刀锋刺破了我的大衣，但被我身上的锁子甲贴身衬衣挡住了。此时，我的信念就是一个知觉事实。随后，这位恶徒被斩首之后，我拥有那种关于“心情平静之时所回忆起的情感”的经验，而且我的信念成了记忆信念。显然，我的身体和精神状态在这四种情况下是不同的，尽管就其都能被同样的语词即“我相信在10月22日下午5时有

人试图用短剑行刺我”所指示而言，我所相信的自始至终都是同一种东西。（这句话中的“试图”是没有时间意义的，它并非现在时态；它类似“4是2的两倍”中的“是”。）

把知觉从信念的形式中排除出去也许是方便的。为了形成一个连续的系列，我在以上论述中将其包括了进来。但是，一般情况下我都把它排除在外。

我们的问题可以陈述如下。存在许多关于我的身体和心灵的状态；其中的任何一种状态，当存在时，都使得这样的说法即“我相信你热”是真的。我们可以假定，这些状态中的任何一种都可以由心理学家和生理学家进行足够精确的描述。假定所有这样的状态都得到了这样的描述，那么，对于它们当中的任何一种，心理生理学家能够知道它就是相信你热的一种情况吗？而且还有：除了它们与你以及热之间的关系以外，他将能够在这些状态之间发现某种共同的东西吗？

我认为，从理论上说，对这两个问题的回答都应该是肯定的。本质上，这个问题就是关于发现“热”意指热的那个问题；绝大多数儿童在大约十八个月的时间内解决了后一问题。假如我处于任何一种能被描述为相信你热这样的状态之中，并且你说“你相信我热吗？”，我将回答说我相信。这是信念的一种经验的因果特性；它就如化学试验中所使用的那些特性一样，是完全恰当的。当然，存在一些复杂的情况，比如说谎、语言的差异等等；但是这些情况全都不会产生任何原则性的困难。

我们现在可以说：说同一种语言的两个人的状态是同一种信念的实例，假如有一个句子S，并且在回答“你相信S吗？”这个问题时这两个人都回答说“我相信”。[1] 如果一个人对他自己或者对他不想加以欺骗的任何人说“S！”，那么他是相信S的。两个句子S和S’拥有同一种含义，假如任何相信其中一个句子的人也相信其中的另一个句子。既然这样，从经验上说，假如你听到一个人说“S”，并且你问他“你相信S’吗？”，他将回答说“当然相信，我刚刚就是这么说的”。这样的说法适用于这种情况，即（比如说）“S”代表“布鲁图杀死恺撒”并且“S’”代

表“恺撒被布鲁图杀死”。当S和S’分属于不同的语言时，同样的说法也是适用的，只要二者都被那些相关的人所知道。

这种讨论的一个目的在于确定“A相信*p* ”是不是*p* 的一个函项。让我们用一个句子*s* 来代替命题*p* 。在逻辑学中，我们习惯于认为，或者主要是命题或者主要是句子能够拥有真或假。我想，至少在眼下，我们可以丢弃命题，并专注于句子。从技术上说，本质之处在于我们关心真值函项的自变量。假如“*s* ”和“*t* ”是两个句子，那么“*s* 或者*t* ”又是一个句子，并且其真或假唯一地依赖于*s* 和*t* 的真或假。在逻辑学中，句子（或者命题）在技术上似乎被看成了“事物”。但是，就其本身而言，一个句子的说出仅仅是一系列声音；它与一连串的喷嚏和咳嗽一样，不能给人以兴趣。使得一个句子成为有趣的东西的是其含义，或者更具体地说，是其表达 信念和指示 事实（或者它未能做到这一点）的两种能力。它是从前一种能力中获得后一种能力的，并且前一种能力又是从它的语词的意义中获得的；在这里，它的语词的意义是声音的因果特性，而这种特性获自条件反射机制。

因此，根据刚才所说的话，一个句子与使其为真或为假的事实之间的关系是间接的，它是经由这个句子所表达的信念而来的。主要是信念才具有真或假。（眼下我没有企图定义“真的”与“假的”。）因此，当我们说“*s* 或者*t* ”是一个句子时，我们必须通过研究“*s* 或者*t* ”所表达的信念来为我们的陈述提供实质性内容。依我看，人或动物能够拥有由“*s* 或者*t* ”加以正确表达的信念，但是可以在不用“或者”这个词的情况下得到心理生理学家的描述。让我们来研究这个问题，并且要记住，我们关于“或者”所说的话有望适用于其他的逻辑语词。

我想指出，在“或者”这个词和诸如“热的”或者“猫”这样的词之间有一种差别。为了指示而且也为了表达，人们才需要后者；但是，仅仅为了表达，人们才需要“或者”这个词。人们需要用“或者”来表达犹豫 。犹豫可以在动物身上被观察到，但是在它们身上（人们设想）并未发现相应的语词表达。为了努力表达它，人类发明了“或者”这个词。

逻辑学家通过“真”这个概念来定义“p 或者q ”，因而他们能够缩短这条经由“p 或者q ”所表达的信念的路线。就我们的目的而言，这种缩短是没有用处的。我们希望知道使得“或者”这个词能派上用场的那些现象是什么。这些现象不会在证实或否证信念的事实中被发现，因为这些事实没有任何析取的性质，它们是其所是的东西。需要“或者”这个词的仅有的那些现象是主观性的，并且事实上这些现象就是犹豫。为了用语词表达一种犹豫，我们需要“或者”或者某个具有相同意义的语词。

犹豫本质上是存在于两种肌肉运动的冲动之间的冲突。在（比如说）一只战战兢兢地走向窗台上的面包屑的鸟身上，或者在为了逃避一只凶猛动物而思忖着是否要危险地跳越一个深渊的人身上，都可以发现它。犹豫的智性（intellectual）形式通过析取而得到表达，它是从纯粹肌肉运动的犹豫中发展而来的。在两种肌肉运动的冲动中，每一种冲动，假如单独存在的话，都会是一种信念，而且能够用一个断言来表达。只要两者都存在，除了一个析取即“这个或那个”之外，任何断言都是不可能的。例如，假设你看到一架飞机。在通常的情况下，你将满足于指出“有一架飞机”。但是，假如你掌控一门防空袭的高射炮，那么，根据这架飞机所属类型的不同，所要求作出的行为也将是不同的。假如你不能确定其类型，你将会说“那架飞机是英国的或者德国的”。那么，除了观察以外，你将中止所有的行为，直到你确定了它是哪一种类型之后。智性生活主要关心那些被中止的肌肉运动的冲动。考虑一下一个临时准备考试的年轻人。他的行动将会受一个析取即“我将会被问到A或者B或者C或者……”所影响。他开始获得一些与每一种选择相应的肌肉运动的习惯，并在一种悬而未决的状态中保持着它们，直到他得知应该将它们当中的哪一种释放出去。他的情况因而特别类似于拥有防空袭的高射炮的那个人的情况。从理论上说，在两种情况下，怀疑者的身心状态都能在不使用“或者”这个词的情况下，通过描述肌肉运动的冲动以及它们之间的冲突而得以明确。当然，这种冲突将通过心理生理学，而非通过逻辑学得到描述。

类似的考虑适用于“并非”这个词。想象一只老鼠，它经常看到其他老鼠被以奶酪作为诱饵的老鼠夹捉住。它看到了这样的一只老鼠

夹，并且闻到了很诱人的奶酪的香味；但是，对它的同伴的悲惨的命运的记忆抑制了其肌肉运动的冲动。它自己并未使用语词，但是我们能够使用语词来表达它的状态，并且这些将要被使用的语词是："那块奶酪不能 吃。"我曾一度养鸽子，并且发现它们是婚姻道德的楷模。但是，我曾经把一只新的母鸽放在它们中间，这只母鸽很像先前已有配偶的那些母鸽中的一只。那位丈夫错把这只母鸽当成他的妻子，并开始在她周围发出咕咕的柔情声。突然，他发现自己弄错了，并表现出恰如一个人在类似的情况下所表现出的那种尴尬。他的心灵状态本可以用"那不是 我的妻子"这些语词来表达。与她是他的妻子这个信念相联系的那种肌肉运动的冲动突然被抑止了。否定表达了一种心灵状态；在这种状态中，存在着某些冲动，但它们被抑止了。

一般说来，逻辑学家将会称之为"断言"的语言具有两种功能：指示一个事实和表达说话者的一种状态。假如我惊呼"起火啦！"那么我就指示了一堆火焰，并表达了我的感觉器官的一种状态。所指示的事实和所表达的状态通常都是非言语的。语词有两类：为了指示事实而需要的语词和仅仅为了表达说话者的状态而需要的语词。逻辑语词属于后一类。

真和假的问题与语词和句子所指示的东西有关，而与它们所表达的东西无关；至少，人们也许希望如此。但是，关于谎言又如何呢？当一个人撒谎时，虚假似乎就被表达出来了。即便一种谎言在客观上碰巧是真的，它依然是一种谎言——只要说话者相信它是假的。关于十足的错误又如何呢？心理分析家告诉我们，我们的信念并不是我们认为它们所是的那些东西；确实，有时候情况就是这样的。不过，似乎在某种意义上，在表达方面出现错误的机会比在指示方面出现错误的机会要少。

我想，解决问题的办法在于本章前面所考虑过的"自发的"言语这个概念。当言语是自发的时，我认为它一定表达了说话者的心灵状态。如果加以正确地解释，这种说法是同义反复。我们承认过，一个特定的信念可以表现为有机体的各种状态，而且其中之一就是自发地说出某些语词的状态。这种状态，由于比不包含外显行为的那些状态

更易于观察，所以被看作是一个特定信念的定义，而它事实上仅仅是一种方便的经验上的检验。这种结果就表现为一种不适当的关于真、假以及一般说来关于逻辑词类的语词理论。当我说“不适当的”时，我的意思是说，从知识论的立场来看是不适当的。对于逻辑学来说，除了在诸如外延性和原子性这样的一些关键问题上，传统上对“命题”的接受和根据真值对（比如说）析取所作的定义是合适的，而且在技术上被证明是正当的。这些问题，由于是与命题态度（相信以及其他等等）相联系而出现的，只能通过知识论来加以处理。

第十五章 句子所“指示”的

当“真”和“假”被认为可以应用于句子时，从知识论的立场来看，有两种类型的句子：（1）其真或假可以从它们与其他语句的句法关系中推论出来的那些句子；（2）其真或假只可以从它们与可被称为“事实”的某种事物的一种关系中获得的那些句子。目前，分子语句与一般语句可以被看作第一种类型；我们将在以后考虑这种看法是否在严格意义上是真的。在当前的工作中，我们所关心的问题仅仅是与第二种类型的句子相关联而产生的，因为假如我们为这样的句子定义“真”和“假”，那么剩下的那个问题就是句法方面的，不再属于我们当前的主题。

那么，让我们首先把自己限定于原子形式的陈述句，并且问一问自己，对于这些句子，我们能否为“真的”和“假的”这些词构造一种定义。

在上一章中，我们承认过，一个陈述句“表达”说话者的一种状态，并“指示”一个事实或者没有做到这一点。真和假的问题与“指示”有关。看来，真和假主要应用于信念，并且只是在派生的意义上应用于“表达”信念的句子。

所表达的和所指示的东西之间的区别并非总是存在；比如，假如我说“我热”，那么所表达 的东西总是说话者的一种当前状态，而所指示 的东西也可以是这样的一种状态，但通常不是。只有当所指示的东西是说话者的一种当前状态时，所表达的东西与所指示的东西才是相同的。既然如此，假如所说的话在上一章所定义的意义上是“自发的”，那么并不出现关于假的问题。我们因此能够以这样的说法开始：一个指示其所表达的东西的自发语句依定义是“真的”。

但是，现在假设我指着一个可见的对象，并说“那是一条狗”。狗并不是我自己的一种状态，因此在我所指示的与我所表达的东西之间

存在一种差别。（“我所指示的”这个短语容易遇到反对意见，因为在关于假的情况下，人们可能认为我未能达到指示某物的目的。但是我将为了避免啰唆而使用这个短语。）我所表达的东西可以从将会使我吃惊的东西中推论出来。假如我突然看见的形状消失了，并且没有被其他某个对象遮住的可能，那么我将感到极为惊奇。假如你对我说：所有的门和窗都是关上的，这个房间里没有可以隐藏的地方，而且我能确定一会儿以前这里没有狗，那么，若是我一直在看《浮士德》，我将推断，我所看见的东西并不是一条狗，而是靡非斯特[1]。假如我正在留神观察的对象，就像海涅的长诗《阿塔·特洛尔》中的那条哈巴狗一样，突然开始用斯瓦比亚腔调说起德语来，那么，就像海涅一样，我将推断，它是被邪恶的女巫改变了外形的一位斯瓦比亚诗人。毫无疑问，这样的现象是不同寻常的；但是它们并不是在逻辑上不可能的。

因而，当我说“那是一条狗”时，某些或多或少带有假设性成分的期待是我所表达的状态的一部分。我期待着，假如我留神观察，我将继续看到某种类似于导致我说出这句话的那种形状的事物；我期待着，假如我问一位一直在往同一个方向看的旁观者，他将说他刚才也看到了一条狗；我期待着，假如这种形状开始发出声音，它将发出狗吠的声音，而不是说德语。这些期待中的每一种，作为我自己的当前一种状态，既能为一个单个的句子所表达，也能为它所指示。为了更明确一些，设想我实际上而非假设地期待一种狗吠的声音。那么，我就处于被称为“听”的状态之中，而且我很可能拥有一种关于狗吠的听觉想象或者拥有“狗吠”这个词，尽管两者都可以不出现。这里，我们拥有了表达和指示之间的最小的差异：假如我说“一会儿我将听到一声狗吠”，那么我表达了我当前的期待，并指示着我未来的感觉。既然这样，就存在着错误的可能：未来的感觉可能不出现。我认为，已知的错误总是这种类型的。我相信，发现错误的唯一方法在于由落空的期待所产生的惊讶的经验。

然而，还有一个困难。在每时每刻，我都拥有大量的或多或少带有潜在性的期待，而且当其中的任何一个落空时，都会带来惊讶的感觉。为了知道哪一种期待是假的，我必须能够把我的惊讶与正确的期

待联系在一起。当我期待这条狗发出叫声时，我可能吃惊地发现一头大象沿街走来。这种 惊讶并不证明我期待狗吠是错误的。我们说我们对某种事物感到吃惊；换句话说，我们所经验的并非仅仅 是惊讶，而是与当前的知觉对象相关联的惊讶。然而，这还不足以使我们知道我们先前的期待是错误的。我们必须能够把我们当前的知觉对象与我们先前的期待关联起来，而且要以否定的方式将其关联起来。期待使我们说“这条狗将发出‘汪汪’声”，知觉使我们说“这条狗没有发出‘汪汪’声”，而记忆使我们说“我曾期待这条狗发出‘汪汪’声”。或者，我们可能期待这条狗不发出叫声，并且当它发生叫声时，我们感到惊讶。但是，除了通过上述的期待、知觉以及记忆的结合以外，我没有发现如何能够处理这种关于已知错误的最简单情形。在上述的结合中，要么期待，要么知觉一定是否定性的。

与惊讶相反的情感可以称为证实 。当被期待的事情发生时，证实的情感就产生了。

作为一种定义，我们现在可以说：对我自己的经验的一种期待是真的 ，当它导致证实时；并且当这种期待导致惊讶时，它是假的 。这里，“导致”这个词是对刚才所描述的过程的一种缩写。

但是，当我说“有一条狗”时，我不只是 在作出关于我自己的过去、现在或未来的经验的断言。我是在说：有某种或多或少具有恒久性的事物；而且这种事物可以为其他人所看到，当没有被人看到时它也存在着，并拥有它自己的有感觉的生命。（我在假定我是一个普通人，而非唯我论哲学家。）“为什么我应该相信所有这一切”这个问题是有趣的，但它并非我此刻希望加以讨论的问题。我此刻希望加以讨论的东西是：在表达方面，有什么东西对应于这种对我的经验之外的某物的指示？或者用老式的语言说，我是怎么想到我不能经验到的事物的？

我发现几乎所有哲学家都极不情愿面对这个问题。经验论者没有认识到，在他们视作理所当然的知识中，许多都假定了未被经验到的事件。那些不是经验论者的人倾向于认为，我们没有经验到单独的事

件，而总是经验到作为一个整体的实在 。然而，他们没有解释我们是如何在（比如说）阅读诗歌与拔牙之间作出区分的。

让我们举一个例子。假设在一个晴朗的星期天，我和全家人一整天在外，因此屋子里空无一人。当我晚上回来时，我发现房子被火烧过。邻居们告诉我，火开始被发现时已经太迟了，以至于消防车无法将其扑灭。不管我的哲学是什么，我都将相信，这次大火，就如许多通常的火一样，是以一种微弱的方式开始燃烧的；因此，在任何人能够发觉之前，它已经存在了一段时间。当然，这是一种推论，但是我对此推论抱有极大的确信。现在，我要问的问题不是“这个推论是可以证明为正当的吗？”而是“假定这个推论是可以证明为正当的，那么我将如何解释它？”

假如决定避免任何没有经验到的事物，那么有几件事情是我可以说的。就像贝克莱一样，我可以说上帝看到过这次火灾最初时的情况；我可以说，不幸的是，我的屋子里充满了蚂蚁，并且它们看到过这次火灾；或者我可以说，在被人发现之前，火只是一种象征性的假设。这些意见中的第一种必须被排除，因为对上帝进行这样的使用违背了游戏规则。第二种也必须被排除，因为蚂蚁是偶然出现的事物，而且如果没有它们，这次大火显然也会照烧不误。那么，这就剩下了第三种意见。我们必须试图使这种意见更精确。

我们可以把这个理论陈述如下。让我们首先把物理学确立在通常的实在论的假设之上：物理现象的存在不依赖于它们是否被人观察到。让我们进而把生理学提升到这样的地步：我们能说在什么样的身体条件下物理现象被观察到了。那么，让我们说：物理学的方程式将被认为仅仅是把被观察到的 现象联系在了一起；中间的步骤将被认为仅仅是处理数学虚构的。所提出的这种步骤类似于一种计算，并且这种计算以实数开始和结束，但在证明过程中使用了复数。

这种理论可以被进一步推进：我不仅可以把无人观察到的事件排除出去，而且可以把我 没有观察到的事件排除出去。为了简化这个假设，我们也许可以设想，可观察的现象就是发生在我的头脑里的那些事件。那么，在确立一种实在论的物理学之后，我们将定义被我的头

脑所占据的时空区域，并说，在所有以象征的方式被假定于物理学的事件中，仅有那些其时空坐标处于我的头脑的时空坐标中的事件，才会被认为是“实在的”。这将为我提供一种完全唯我论的物理学，它在象征性方面无法与通常的实在论物理学相区分。

但是，通过这样的假设，即在所有以象征的方式出现于我的物理学的事件中只有某个子类是“实在的”，我能意指什么呢？只有一种事物是我所能意指的，这就是：对一个物理事件的数学解释是一种描述，并且除了在某些情况下，这样的描述将被认为是没有实质内容的。不认为它们在这些情况下无实质内容的理由，一定在于：即使没有物理学，我也有理由知道在这些情况下被描述的事件。

现在，如果没有物理学（在一种宽泛的意义上看待物理学），我有理由相信的仅有的事件，是我所感知到或记住的那些事物。

显然，对我来说，在我所感知的和我所记住的东西方面拥有完全相同后果的两种假设，在实际效果上和经验上都是不可区分的。无论它们当中的哪一个是真的，我的生命的过程将完全是同一个过程，而且我的经验必然不可能在某个时候为我提供一种根据，以便使我更想接受其中的一个而非另一个。因此，假如知识或者是从实际效果上或者是据经验来加以定义的，那么这两个假设是不可区分的。反过来说，假如区分这两个假设从逻辑上说是可能的，那么经验论一定出了问题。对我来说，关于这种结果的有趣之处在于，它仅仅要求我们能够区分这两个假设，而不要求知道在它们当中哪一个是真的。

这把我带回到这个问题：我如何能够想到我不能经验到的事物?

举（比如说）这个陈述为例：“声音是由空气的波动引起的。”这样的一个陈述能拥有什么意义呢？这必然仅仅意指“假如我设想声音是由空气的波动引起的，那么我将能够提出一种把我听到的声音与其他经验联系在一起的理论”吗？或者，就像它似乎意指的那样，它能意指在空气中存在一些我没有经验到的事件吗?

这个问题取决于对存在命题的解释。逻辑学假定，假如我理解一个陈述“ϕa”，那么我能理解“有一个x，并且ϕx”这个陈述。如果假定了这一点，那么，给定两个可以理解的陈述ϕa和ψa，我就能够理解“有一个x，并且（ϕx并且ψx）”。但是，也可能出现这样的情况：在我的经验中，ϕx和ψx绝未结合在一起。既然如此，在理解“有一个x，并且（ϕx并且ψx）”时，我就是在理解 经验之外的某种事物，并且假如我有理由相信这一点，那么我就有理由相信 存在一些我没有经验到的事物。前者就是关于独角兽的情况，后者就是关于我出生前和我死后的那些事件的情况。

因而，这个问题就还原为下述问题了：假如“有一个x，并且ϕx”并非是一个或多个表达知觉判断的命题在逻辑上的必然结果，那么在“我相信有一个x，并且ϕx”这个陈述中是否有某种含义呢?

让我们举一个简单的例子，比如“我的书房当没人在里面时存在着”。天真的实在论者把这解释为“当我在书房里时所看到的东西，当我没有看到它时也存在着”。为了避免“存在”这个词，我们可以把它翻译为“在我的经验中有一些事件，它们与我在书房里时所看到的东西是同时发生的，但并不与我看它的行为同时发生”。这就包含了看的行为与所看到的东西的区分。它也包含着这个假设，即我所看到的东西在因果上独立于我的看的行为。稍微有一点光的物理学知识以及视觉的生理学知识，就足以证明第二个假设是错误的，而且对于第一个假设，我们也难以发现充分的根据。因而，实在论者被迫把物自体当作他的视觉对象的原因，并被迫得出这样的说法，即在没有引起知觉对象的那些时刻这个物自体也可以存在。但是，假如我们的断言要有一点实质意义，我们必须能够说出关于这个原因的某种东西。问题是：避免我们的断言无实质意义的最低限度是什么?

假设我们说：红的感觉拥有一种原因，并且绿的感觉拥有另一种原因。那么，当我们试图从感觉过渡到物理学时，我们就是在把假设的谓项归属于假设的主项。我们从感觉中作出的推论依赖于下述形式的一种原理：“有一种特性ϕ，并且每当我看到红色时，就有某种拥有特性ϕ的事物。”但这几乎不是充分的。为了获得更高的精确性，让我

们以下述的方式开始讨论。我们假设"特性ϕ拥有特性f'意指'ϕ是一种色度"。

那么我说：在f的分子与某个其他的函项F的分子之间存在某个关联者S，以致，假如在我的视野中，ϕ拥有特性f且a拥有特性ϕ，并且假如ψ是与ϕ相关联的F的自变量，那么就存在一个x，使得ψ拥有特性F，且x拥有特性ψ。人们可以理解，这里的F和S是似是而非的变项。

让我们以某种不同的方式陈述这个问题。让我们把一种色度定义为与一个特定的视觉位置拥有颜色上的类似性并且相互之间也拥有此种类似性的所有视觉位置。因而，一种色度就是一个类，并且颜色是类的类，比如说$\varkappa$。现在，我们假定，在一种物理现象（适当频率的光波）与一种颜色之间存在一个关联者S。我看见一块颜色为α的色片，并且我认为这是S将其与α相关联的那个类存在的证据，这里我用"S ^{c} a"来指称它。也就是说，我假定，每当α的一个分子存在时，S ^{c} a的一个分子大体也在同一时间存在着。从形式上说，这个假定是这样的：

> "如果$\varkappa$是由诸多色度（每种色度都被定义为具有这种色度的所有色片）所组成的类，那么就存在这样的一个其逆域为$\varkappa$的一对一的关系S，以致，如果α是一个$\varkappa$，并且a是一个α，那么就有一个与a大体同时出现的x，并且它是S将其与α相关联的那个类中的一个分子。"（1）

或者，换一种说法来陈述这个假定：

> "存在一个将物理事件的类与色度关联起来的一对一的关系S，以致，假如α是一种色度，那么每当颜色为α的一块色片存在时，与α相关联的那个类中的一个物理事件也在大体相同的时间存在着。"（2）

如果我们相信当我们没有看到它们时猫和狗也是存在的，那么上述假设仅仅是我们必须假定的东西的一部分。无论是否可信，这个假

设至少是可以理解的，因为它只包含变项和经验上已被认识的项。它为这种讨论由之开始的这个问题即"我是如何想到我不能经验到的事物的"提供了一种 （an）答案，但不是唯一可能的那种 （the）答案。

要记住，我们起初是以某种不同的方式来表述"在表达方面，有什么东西对应于这种对我的经验之外的某物的指示？"这个问题的。然而，我们似乎已经回答了在某种程度上与此不同的一个问题。现在看来，如果"有一条狗"这个陈述依天真实在论的方式加以解释，那么它是假的，尽管如果按照一种可能为真的方式对它加以解释，这条狗就变成了一个似是而非的变项，而且不再成为我的话所表达的东西的任何一部分。

让我们回到上面的假定（1）。这里，我们可以说，x 为α 所"指示"；α 是当我们"看见一条狗"时所看到的一块色片，而x 可能属于狗本身。因而，如果过分纲要化地加以表述，我们可以说，当我说"我看见一条狗"时，我表达了 α ，并且指示了 x 。但是在我所相信的东西中，如果加以正确地陈述，x 只是一个变项，而且根本没有被表达。这种情况类似于我们希望使用专名但却并被迫使用摹状词的情况。

一般说来，我们可以说：当我处于一种相信的状态时，在这种相信行为中似乎 指称了某种别的事物的那个方面，实际上并非真的指称那种事物；它是通过似是而非的变项发挥作用的。举这种最简单的情况为例：假如我正在期待着一次爆炸，我的信念的文字表达是"将有一种声音"。这里，"一种声音"是似是而非的变项。类似地，假如我正在通过一种记忆意象来回忆一次事件，那么我的记忆信念的文字表达是"曾经有某种类似于这种东西的事物"；这里的"这种东西"是记忆意象，并且"某种事物"是一个似是而非的变项。

我们因而作出下述结论：当我的信念的文字表达不包含似是而非的变项时，所表达的东西与所指示的东西是相同的。如果我的信念的文字表达包含一个存在陈述，比如"有一个x ，并且ϕx "，那么，照此情况，这就是该信念的表达。但是，在这种情况下，这个信念所指示的东西是命题"ϕa "的证实者，而"有一个x ，并且ϕx "就是通过该证实者而成为真的；或者不如说，如果我们能够断言"ϕa "，那么它所指示

的东西就是将会证实“ϕa”的东西。我们不能断言它，因为a出现在我们的经验之外，而且“a”并不是我们的词汇中的一个名称。所有这一切都包含着这样的假定：当我们不知道任何“ϕa”形式的命题时，“有一个x，并且ϕx”这种形式的命题也能被知道，例如：“趁我没有看着时，那条狗偷吃了羊腿。”

总结一下：一个陈述句“表达”一种信念；一个特定信念可以由数目上不确定的许多行为来表达，而它只是这样的行为之一。如果这个句子不包含似是而非的变项，它一定仅仅提及当前呈现给信念持有者的那些事物。若是这样，它与某些事物之间能够拥有一种特别的因果关系；而这些事物使它成了一个我们在前面一章中所说的“描述经验的语句”。如果它拥有这种特别的关系，这个句子（以及它所表达的信念）就被称作“真的”；假如不拥有此种关系，它就被称作“假的”。既然如此，这个句子所“表达”的东西与它所“指示”的东西是相同的，除非当它是假的时，它什么也没有“指示”。

但是，当一个句子超越当前经验时，它一定至少包含一个似是而非的变项。现在，假如我们像逻辑学将能允许的那样严格坚持常识的原理，那么我们会说，当我经验一个知觉对象a时，在某个“事物”与a即据说通常就是我所感知的那个“事物”之间有一种一对一的关系S。例如，假设a是一块犬科动物的色片，那么$S^c a$就是当我经验到a时我说我正在看到的那条狗。当我说“这条狗十岁了”时，我是在作出一个关于$S^c a$的陈述，并且该陈述包含似是而非的变项。假如我的陈述是真的，那么存在一个c，并且$c = S^c a$。既然如此，我所指示 的东西就是“c十岁了”，或者不如说，是使这为真的东西。

但是，到此为止，这还是非常令人不满意的。首先，“c十岁了”这个句子绝不可能说出来，因为专名c并未出现在我的词汇中。第二，由于同样的原因，我绝不能拥有一种可以用这个句子来表达的信念。第三，我们说过，句子只不过是信念的表达；第四，我在上面作出了这样的假设，即“这条狗十岁了”是“真的”；而且迄今为止，我们还没有定义包含（就像这个句子一样）似是而非的变项的句子的“真”。

除了通过考虑一个信念的"证实者"必须意指什么，我们无法使自己从这种困难中脱身。当一种信念足够简单时，它与某个其他现象之间具有各种可能的因果关系中的这种或者那种；这种现象被称为该信念或者表达该信念的任何一个句子的"证实者"。根据定义，某些因果关系使得这个信念是"真的"；某些其他的因果关系使得这个信念是"假的"。但是，当一个信念借助于似是而非的变项指称外在于我的经验的事物时，就存在着某些复杂性。让我们回到"你热"这个例子；它避免了某些不相关的困难。它的意思可以理解为"有一种热（hotness），它与我所拥有的关于你的身体的知觉对象相关联，这就像当我热时，我的热与我所拥有的关于我的身体的知觉对象相关联一样"。[2] 当我热时，我能把一个专名给予我的热；当你热时，对我来说，你的热是一个似是而非的变项的一个假设性的值。这里有两个阶段。设想我用*a* 代表我所拥有的关于我的身体的知觉对象，用*b* 代表我所拥有的关于你的身体的知觉对象，用*h* 代表我的热，用H代表我所感知到的在*a* 和*h* 之间的关系，那么"你热"就是"有一个*h* '，并且*b* H *h* '"。

这里有一个假设性的句子"*b* H*h* '"，它是我无法说出的，因为在我的语言中没有"*h* '"这个名称。但是，假如你感到热，那么也存在一种实际的现象，并且这种现象被用一个假设性的名称*h* '加以假设性地命名；而且这种现象实际上与*b* 如此地关联，以至于它与*b* 的关系将是句子"*b* H*h* '"的一个证实者——假如我能够说出这个句子。这整个的事态构成了"有一个*h* '，并且*b* H*h'* "这个句子的证实者。我将不去探究，假如我们知道所有这一切，我们是如何开始知道的。我是在假定，我能知道你热；并且我是在问，什么东西是对这种知识的最简单的解释——假设存在着这样的知识。

我们现在说，在这类比较简单的情况下，一个句子所指示 的东西是其证实者，当这个句子是真的时；但是当它是假的时，它什么也不指示。

在关于"你热"的情况下，假如我的词汇真的是充足的，那么我就能够构成一个不包含变项的句子，而且该句子将由证实我的实际句子的同一种现象所证实。这种情况，即我没有足够多的专名来达到此目

的，只是一种经验的事实。在关于“所有人都是有死的”这样的情况下，情况是有所不同的；在没有变项的情况下，任何可构想的词汇都不能表达它。差异在于，只需一种现象就可以完全证实“你热”，但是为了证实一个一般陈述，我们需要许多现象。从知识论以外的立场来看，“你热”可以解释为“*b* H*h'* ”；只有知识论才需要“有一个*h* '，并且*b H h* '”这样的解释。

人们将会发现，一个信念或句子与其所指示的东西即它的证实者（假如有证实者）之间的关系，在某种程度上时常是遥远的和因果的。还有，尽管“知道”一个证实者就意味着感知到它，但是我们一定知道许多其证实者不可能被感知到的句子是真的，除非我们的知识以一种不可置信的方式被弄空了。然而，这样的句子总是包含一个变项，并且在这个变项中，假如我们的感知能力真的被加以充分地扩展，那么该证实者的名字就会出现。

---

[1] 靡非斯特（Mephistopheles），欧洲中世纪关于浮士德的传说中的主要恶魔。——译注

[2] 这是一种简化的情形，但它对我们当前的问题并无妨碍。在下一章中，我试图提出一种更精确的理论。

第十六章 真与假：初步的讨论

从迄今为止所说的话中，似乎看得出，如果我们的知识大体上与我们全都认为我们知道的东西在范围上是同样地广大，那么它一定是从以下三种来源中获得的：

（1）与某种现象——通常是非语言现象——之间具有某种关系的信念（或句子）；

（2）关于逻辑推论的原理；

（3）关于超逻辑推论的原理。

在这三种来源中，我们迄今为止只谈到了第一种。在我们的考虑中，我们可以将第二种忽略，因为它并不产生我们尝试着要去解决的关于经验知识的问题。第三种来源产生了极其重大的困难，但是只有在处理完第一种来源之后，它才能得到有益的讨论。

我们可以将这个问题表述如下：假定有任何一个我们所相信的经验的句子，那么我们相信它的理由可能是我们已经相信的一个或多个其他的句子，或者可能仅仅是与被相信的句子之间具有某种关系的某种非语言现象。在后一种情况下，这个句子是一个“基本的事实语句”。在前一种情况下，这个句子是被推论出来的，而且在推论的前提中必须至少有一个基本的事实语句；其他的前提将属于以上的第（2）类和第（3）类。

在本章中，我想讨论的不是知识，而是真理。我们所知道的东西必定是真的，但是真理在两个方面比知识的范围更广。首先，有一些真的句子（假如我们接受排中律的话），我们对它们没有任何意见；其次，还有一些真的句子，我们虽然相信它们，但并不知道它们，因为我们是从错误的推理中得到它们的。我曾碰到一个基督兄弟会会

员，他根据《启示书》，认为埃及不久将会遇到麻烦。后来埃及确实遇到了麻烦。他的信念是真的，但并非知识。

我们确定，“真的”和“假的”主要是信念的谓词；而且在派生的意义上，它们也是句子的谓词。我要指出，“真的”是一个比“可证实的”范围更广的概念，而且事实上它无法通过可证实性而得到定义。

当一个经验的信念是真的时，它是通过我称为其“证实者”的某种现象而为真的。我相信恺撒是被暗杀的；这个信念的证实者是很久以前发生在罗马元老院的一个实际事件。在本章中，我的目的是考虑信念与其证实者之间在各种情况下的关系。

让我们通过重新考虑在其中A说B热这样的情况来开始我们的讨论。假如这是真的，那么就有一种被B而非被A经验到的现象，并且由于这种现象，A所说的话是真的。我们认为，A所作出的这个断言的含义是：“存在一种热，它与我所拥有的关于B的身体的知觉对象相关联；这就像当我热的时候，我的热与我所拥有的关于我的身体的知觉对象相关联一样。”然而，这种解释忽视了在论述专名的那一章中所确立的理论。根据那种理论，“热”（或者，无论如何，一种特定程度的热）是一个专名，而非一种在A身上拥有一个实例并且在B身上拥有另一个实例的共相。假如我坚持这种理论，那么我们将说，“A热”（由A所说出的）断言了a （即A所拥有的关于他自己的身体的知觉对象）与作为热的h 之间的一种关系。所涉及的这种关系可以称为“共现”。于是，“A热”（由A所说出的）意味着“a 和h 是共现的”。现在，假如b 是A所拥有的关于B的身体的知觉对象，那么，若A感到热，则b 和h 是共现的；但是，若当A感到冷时B感到热，则它们不是共现的。

因此，为了解释“B热”（由A所说出的），A必须在某种程度上描述B的身体，或者说，与A所拥有的关于B的身体的知觉对象相对而言的B所拥有的关于B的身体的知觉对象。A将如何描述B所拥有的关于B的身体的知觉对象呢？他设想，它更类似于他自己所拥有的关于B的身体的知觉对象，但是在透视上（perspective）有所差别。根据我们目前的理论，就像颜色是性质一样，视觉空间中的位置也是性质；因此，由A的视觉空间中的诸位置所构成的全体（除了视觉上的不同的

优点以外）就是——而非仅仅类似于——由B的视觉空间中的诸位置所构成的全体。但是，我们从透视法经验地得知，A由之看B的身体的方向不同于B由之看B的身体的方向。因此，构成了A所拥有的关于B的身体的知觉对象和B所拥有的关于B的身体的知觉对象的两个复合物是不同的；这既是由于方向上的差异，也是由于因透视的不同所产生的形状上的差异。因此，当A说“B热”时，他将必须描述 B所拥有的关于B的身体的知觉对象（通过透视法则），并说这与热是共现的。

让我们考虑远离当前经验的下述几个阶段：

（1）我热；

（2）我过去热；

（3）你热；

（4）太阳热。

当我判断（1）时，我“意识”到一种情况，它是我的判断的“证实者”。当我判断（2）时，我可能也“意识”到了证实者，尽管是在一种不同的意义上。当我判断（3）时，我没有“意识”到证实者；当我判断（4）时，那就更不用说了。在（3）中，“热”依旧意味着我从我自己的经验中所知道的性质；在（4）中，它意味着这种性质的一种无法知道的原因，要么就是这种性质与某些视觉性质的习惯性共存。

现在，让我们把“意识”当作一个未加定义的项。所涉及的这个概念，与当我说我的热是我的经验的一部分，但你的热并非我的经验的一部分时所涉及的是同一个概念。意识是一种关系，该关系可以在一个人的经验中的两个事件之间成立；人们认为记忆也包含在意识之内。这里，我们将用“A”来指称意识。根据A，我们可以定义一个给定事件属于其自身经历的那个人（如果存在着人的话）。我们是通过《数学原理》第96节所定义的“x 的R家族”做到这一点的。这可以用故意让哲学家们能够明白的通俗语言解释如下。

如果“P”意味着“父母身份”，那么，只要他有父母或孩子，*x* 的P家族就是*x* 的祖先及后代、兄弟姐妹、无论关系远近的堂兄弟姐妹及表兄弟姐妹、堂兄弟姐妹及表兄弟姐妹的堂兄弟姐妹及表兄弟姐妹，以及他自己。但是，如果*x* 是没有父母或子女的某种事物，那么*x* 的P家族不是包含着*x* ，而是空类。一般地，如果R是任何一种关系，并且让我们假设“S”是“R或者其逆关系”，那么，若*x* 与任一事物之间都不具有关系S，则*x* 的R家族将是空的；但是，若*x* 与任一事物——比如说*y* ——之间具有关系S，并且让我们称从*x* 到*y* 的过程为一个“S步骤”，则*x* 的R家族是由*x* 以及所有那些能够从*x* 开始并通过有限的S步骤而获得的项构成的。因而，假如“P”是成为父母的，那么一个人*x* 的P家族就是一切这样的事物，即*x* 的……的父母或孩子的父母或孩子。

把以上所述应用于由A所指称的“意识”，我们可以认为意识是由注意或记忆这类行为构成的。因而，如果*x* 是某人的自身经历中的一个事件，那么就A来说，与*x* 最近的关系项将是由*x* 所注意到或记住的事件以及注意到或记住了*x* 的事件。假如*y* 就是这些事件之一，那么由*y* 所注意到或记住的事件以及注意到或记住*y* 的事件将是处于第二级的*x* 的关系，并且如此达到任何为数有限的世代。我将称一个事件为“与人相关的”，假如它意识到某物或者某物意识到它，即假如它属于A的范围。因而，假如一个事件是与人相关的，那么其A家族包含该事件自身以及其他的项；但是如果一个事件不是与人相关的，那么其A家族是空类。

现在，我们可以把“*x* 这个人”或者说“事件*x* 所隶属的那个人”定义为“*x* 的A家族”。我们可以把“各个人”定义为“除了空类以外的所有A家族”（唯心论者不必提出空类这样的例外，因为他认为每个事件都是意识的对象或主体）。我们能够把“我”定义为“这的意识家族”（the awareness-family of this）。通过经验的并出现于我们的讨论过程中的根据，有理由相信，任何两个家族都不拥有一个共同的成员，也就是说，不存在两个不同的人都可以意识到的某种事物。

因而，“我热”意味着“热是这的意识家族中的一个成员，并且它与这是共现的”。为了说明使用现在时态的“热”而不使用“过去热、热或

将来热”是正当的，后面这个从句是必要的。单独的后面这个从句有时可以被认为是“我热”所意指的东西。

为了理解“你热”，我们必须理解“你”。什么是“你”？我设想，我正看见了你（据说如此）。既然如此，“你”与发生在我身上的一个事件即你的身体呈现给我的那种视觉现象相关联。这与发生在你身上的一个事件即你的身体呈现给你的视觉现象之间具有一种因果的关系，并且还有一种透视的关系。一个人体呈现给它所隶属的那个人的视觉现象与它呈现给其他人的视觉现象之间，具有某些独特的差别；比如说，它既不能包含眼睛也不能包含背部，并且与在任何其他人看起来相比，鼻子（假如通过闭上一只眼睛使其显现出来）在他本人看起来更大且更怪异。我们因而能定义两个类：一个类是由身体呈现给其所有者的视觉现象所组成的，另一个类是由透视法则将其与当我“看见你”时我之所见关联起来的那些视觉现象组成的。（我自始至终都在假定物理学。）这两个类仅仅拥有一个共同的分子，即你的身体呈现给你的现象。如果我们把这称为“y”，那么“你”就可以定义为“y 的意识家族”。

因而，假如y 就是那种视觉现象，并且（1）透视法则使该现象与当我“看见你”时我之所见相关联，（2）该现象拥有用来定义其所有者所看到的一个身体的那种特征，那么“你热”意指“你是y 的意识家族，并且热与y 是共现的”。

当然，假如你看不到东西，或者你处于黑暗中，或者你的眼睛闭上了，那么这个定义将需要修改。但是，这种必要的修改并不带来原则性的困难，而且因此也是不能使人产生兴趣的。

我一直假定着在第四章中讨论专名时所确立的性质理论；根据这种理论，不存在热（或者，无论如何，一种给定程度的热）的“实例”，只存在热作为其中一种成分的复合物。按照这种观点，时空依赖于经验上独特的性质，比如用于定义纬度和经度的那些性质；并且，这种复合物即“与某某性质或性质的集合共现的热”取代了“处于某某地点的热”。在给出这些定义之后，这几乎没有产生什么影响。

我们现在来看看“太阳热”。这可以通过两种方式得到解释。它可能仅仅意指“看见太阳通常与感到热共现”；这是一个来自经验的概括。或者，像在物理学中那样，它可能意指“被称为感觉的某种类型的经验拥有一些不在经验者身上的原因；热的经验拥有一些原因，这些原因全都具有某种被称为热量 的特征；这些因果链条最初是从被称为看见太阳 的那些经验开始的，它们在某个区域相遇，并且在此区域内存在着热量”。我们不想在这两种解释之间作出选择，而只想考虑它们。

至于那些在我看来取代了热的“实例”的复合物，我应该使用“共现”这种关系。这种关系存在于我同时经验到的任何两种事物之间，例如在钢琴的声音和钢琴弹奏者的视觉之间。但是我设想，在时空中重叠的任何两个物理事件之间，这种关系也成立。我现在形成了一组事件，它们相互之间全都是共现的，并且与该组之外的任何事物都不是共现的；我把这称为时空中的一个“位置”（或者，也许是一个“点”）。我假定了关于位置的通常规则，例如任何位置都不先于自身，或者任何位置都不在自身的左边，等等。但是，我只把这些规则当成经验的概括。因此，“热”的一个实例是热作为其中一个分子的任何位置。

从“这”出发，我们可以定义“我”、“这里”和“现在”等等。在论述自我中心殊相词的那一章中，这些工作已经做过了。

现在让我们回到关于“证实者”的问题。假如我说“我热”，那么证实者是我所意识到的一个事件，即此时此地的热。但是，假如我说“你热”，证实者是我没有意识到的此时彼地 的热。这个证实者不可能是我相信你热的理由的任何一部分；这些理由一定起源于我的经验与先入之见（先入之见 =先天综合）。事实上，我的 理由一定来自我 。

以物理学的方式加以解释，当我说出“太阳热”时，我远非是从我的经验出发的，因为“热”现在并不意味着我所经验到的作为性质的“热”，而意味着我所没有经验到的“热的原因”。“太阳热”的证实者不仅是未知的，就像“你热”的证实者一样，而且它是无法想象的。因

而，我相信“太阳热”（以物理学的方式加以解释）的理由甚至是更远离证实者的。

“证实者”被定义为我的断言因之为真（或假）的那种现象。

从形式上说，每当一个断言超越我的经验时，面临的情况就会是这样的：推论导致我作出“有一个x，并且ϕx”；而且，如果这是真的，那么它之所以为真，是因为由“ϕa”所断言的一种现象。但是，我并不知道这样的现象。

当我说“我热”时，我意识到了证实者，它就是我的热。当我说“你热”或者“太阳热”时，我没有意识到证实者。

在关于“我热”的情况下，在该陈述和证实者之间有一种简单的符合。在这种情况下，真理的符合论是绝对成立的。这种情况涵盖了经验知识的所有事实 前提。它不涵盖用在推论——比如说归纳——中的那些前提。

在类似“你热”这样的所有其他的经验断言中，真理所依赖的那种符合是更复杂的。这个断言具有“有一个x，并且ϕx”这样的形式，并且相关的那个“事实”就是对于一个适当的a而言由“ϕa”所断言的事实。但是我们不能作出“ϕa”这个断言，因为我们没有意识到a。

大量的形而上学都包含这样的信念，即我能作出类似“你热”这种超越我的经验的断言。我无法想象某种方式，去发现所说的这些形而上学是真的还是假的；但是我认为，陈述所牵涉的这些假定是值得的。

我们说过，这些假定是“因果的”，但是没有考察这个词的意义是什么。我确信，这个词在其各种意义上具有一种重要的差别。让我们考虑各种情形。

首先，A和B经常在经验中联结起来，因此当我看见A时我期待着B。这产生了归纳问题，但是并非我们目前的问题。我们的问题是关于超越我的经验的问题。

其次，考虑一下什么东西使我认为你拥有我所没有的经验。这个论证显然是类推论证，但难以加以精确地陈述。设想，比如说，你说“我热”，并且我推断你热。当我热时，我说“我热”，并且听到了某些（由我自己发出的）声音。当我没有说话并且也没有感到热时，我听到一些类似的声音。我推断，它们拥有一种原因或居先的事物，而这种原因或居先的事物类似于当我发出它们时它们所拥有的那种东西。

从形式上看，这种论证有如下述。在一大类的情形中，我知道A类事件先于B类事件；在另一大类的情形中，我并不知道情况是否如此。在缺乏相反证据的情况下，我假定情况就是如此。这依然是归纳，但它不同于先前的那种归纳；而这种不同是因为如下的这个事实：该论证不可能有任何支持或反对它的证据——除了这样的间接证据，即作为一种科学假说被接受，它没有导致事与愿违的结果。

以上所述是关于他人“心灵”的存在的论证。还有待考察关于物理世界的论证。

对物理世界之论证的最简单的形式是这样的：当我没有看见它们时，或者为了避免贝克莱的论证而说得确切一些，当没有人看见它们时，“事物”也存在着。假设，比如说，我把我的支票簿放在一个抽屉里，以致它不影响任何人的感官——除非这个抽屉是开着的。为什么当抽屉关闭时，甚至当无人看见抽屉时，我相信它还在那儿?

有些哲学家也许会主张：当我说“这本书在抽屉中”时，我只意味着“假如有人打开了抽屉，他就将看到它”，并且这里的“打开抽屉”必须解释为一种经验，而不能解释为对一个持久的抽屉所做的某种事情。这种观点，对也罢，错也罢，是一种只有哲学家才会想到的观点，而不是我想去讨论的观点。我希望讨论的是这种观点，即可以被称作这本书的某种事物 在无人看到它时也存在着。我不想讨论这种观点是否是 真的，而只想讨论当我们假定 它是真的时将会产生何种影响。

天真的常识设想，这本书，就像当它被看见时所显现的那样，一直都在那儿。我们知道这是错误的。在无人看见时也能存在的这本书，假如存在的话，一定就是物理学认为其所是的那种事物；它完全不同于我们所看到的东西。我们或多或少知道的东西是，假如我们使某些条件得到满足，我们将会看到这本书。我们相信，这种经验的原因只是部分地存在于我们自身内；外在于我们自身的那些原因就是导致我们相信这本书的东西。这需要我们相信一种完全且必然地超越于经验的原因。赞同这种原因的论证是什么呢?

我认为，我们由之出发非常自然地到达物质的那种信念是这样的信念，即我们在感觉中是被动的。一般说来，我们是以一种非自愿的方式经验到情景与声音的。现在，"原因"概念是从"意志"概念中获得的，不管我们多么不愿意承认这个事实。由于我们不能选择 我们所看到和听到的东西，所以人们以为，我们所看到和听到的东西的原因一定是外在于我们的。这是一个只是为了拒绝它才不得不加以陈述的论证。存在某种更好的关于物理世界的论证吗?

就我所知，剩下的唯一论证是，关于物理世界的假定简化了关于因果律的陈述；这不仅包含那些不能证实的因果律，而且还包含那些能够证实的因果律。当然，不可能存在否定 物理世界的论证，因为无论它是否存在，经验都将是同样的。因此，作为一个作业假设，它是正当的。但是，在这之外的东西，不可能根据简单性而加以承认。

这就结束了关于一个单个信念与它由之为真（或为假）的事实之间的关系的讨论。人们将会看到，这个事实离我们持有信念的理由时常是相当遥远的，而且甚至当事实完全不可知时，这个信念也可以是知识（在某种意义上）。

在涉及像"所有的人都是有死的"这样的一般信念的情形中，信念与事实之间的关系甚至是更遥远的。在这里，不是存在一个单个的证实者，而是存在许多不明确的证实者，尽管可以存在一个单个的"否证者"。我们还未考虑像"所有的人都是有死的"这样的信念所表达 的东西；但是，显而易见，在其所表达的东西与众多的证实者之间只能有

一种非常遥远的符合。现在，我不想讨论这个问题。我之所以提到它，仅仅是为了指出还剩下多少问题有待讨论。

第十七章 真理与经验

在本章中，我的目的是考虑真理与经验之间的关系，或者某种同样的东西，即真理与知识之间的关系。在这方面，最重要的问题是，“真”是不是一个比“知识”更宽广的概念，而且一个在理论上不能通过我们的经验使其得到证实或否证或者说使其成为可能或不可能的命题，是否仍然是真的或假的。但是，在我们能够讨论这个问题以前，必需要做大量的预备性工作。

我们承认，“真”主要是信念的特性，在派生的意义上也是句子的特性。某些信念能够通过不包含变项的句子——比如“我热”——加以“表达”。超越信念持有者的经验的信念，例如“你热”，在其表达中总是包含着变项。但是，某些在其表达中包含着变项的信念并不超越经验，而且在这些信念中有一些是基本信念。在涉及记忆的情况下，这是极为明显的；例如，“那本书在我的书架上的某个地方”。经过寻找，这种信念可以替换为“那本书在这儿”；但是在像“你热”这样的情况下，这是不可能的。假如我相信“某个事物拥有特性*f*”，但是并不知道任何一个“*a* 拥有特性*f*”这样的命题，那么我自然地设想，给定了我所没有的某种经验，就会有描述这种经验的后一类命题。这里似乎有一种无意识的假定：经验纯粹是沉默的，因而对于一个我所没有经验到的事件，假使我曾经验到它，它也不会改变。

关于超越经验的真理的问题可以表述如下：设想a_1，a_2，a_3，……a_n 是我的词汇中的所有名称，并且我命名了我能命名的一切事物。设想fa_1，fa_2，fa_3，……fa_n 全都是假的，那么“有一个*x*，并且*fx*”仍然有可能是真的吗？或者换一种说法，我能够推出“无论*x* 可能是什么，*fx* 是假的”吗？

只有首先确定了“有一个*x*，并且*fx*”的“真”意指什么，我们才能讨论这个问题。这样的一个命题被称为“存在命题”。

除了根据基本存在命题，不可能定义存在命题的“真”。任何其他的定义都将使用存在命题。例如，在上例中，“考虑有一个不同于我自己的人，他的词汇包含着我的词汇并不包含的名称*b*，并且对于他来说，*fb* 是一个知觉判断”。这只不过是一个新的并且更加复杂的存在命题，即使我们像贝克莱一样，用上帝代替这个假想的人。

因而，我们好像必须列举基本存在命题，并把“真的”存在命题定义为可以从这些命题中演绎出来的命题。但是，这留下了这样的问题：“基本命题在什么意义上是真的？”我们似乎将不得不说它们是被“经验”到的。例如，当有人敲门并且你说“谁在那儿？”时，你知道“有人在那儿”，并且你希望知道一个“*a* 在那儿”这种形式的一个命题。

设想，当对于我们知道的每一个名称，“*fa*”都是假的时，我们断言“有一个*x*，并且*fx*”。在这种情况下，我们不可能获得一个不带变项的语言学 陈述。我们不能说：“有一个名称‘*a*’，并且‘*fa*’是真的”，因为这只不过是用这个名称取代了变项，而且与原先的陈述相比，它更不可能是真的。假如我相信（例如）在物理世界中有一些无人感知的现象，那么这些现象一定是没有名称的；因此，代之以一个假想的名称的翻译将是错误的，即便原先的信念是真的。

显然，除非我们的知识与似乎有某种理由去设想的东西相比受到了更多的限制，一定会有基本存在命题，而且对于某些这样的基本命题，我们所能给出的每一例“*fa*” 都是假的。最简单的例子是“存在一些我没有感知到的现象”。如果不引入变项，我就不能用语言表达使这样的陈述为真的东西；作为证实者的那个“事实”是无法提及的。

不过，假如“有一个*x*，并且*fx*”是真的，那么它之所以为真，是因为有了某种现象，尽管在所设想的这种情形中我们不能经验到这种现象。这种现象仍然可以被称作“证实者”。没有理由设想，当证实者没有被经验到时，“有一个*x*，并且*fx*”与证实者之间的关系不同于当证实者被经验到时的情况。[1] 当证实者被经验到时，知识的过程是不同的，但这是另外一码事。当我经验到一种现象时，它能使我知道一个或多个“*fa*”这种形式的句子，并且从这些句子中我能演绎出“有一个

x，并且fx”。与“fa”相比，这个新的句子与这种现象之间具有一种不同的关系；只有当a被经验到时，“fa”与这种现象之间的关系才是可能的。但是，这是一个语言学的事实。与“fa”和这种现象之间的关系不同，“有一个x，并且fx”和它之间的关系并不要求该证实者被经验到，而且当证实者未被经验到时，这种关系与当它被经验到时是完全一样的。

假如有人问我“什么现象使得‘有一个x，并且fx’是真的？”那么我可以通过一个包含存在命题的描述加以回答，而不能通过指出 这种现象来回答。当我能够指出这样的一种现象时，对于“有一个x，并且fx”的真而言，我就做了多余的事情，因为其他许多不明确的现象同样是合适的。假如我说“在洛杉矶至少有一个人”，那么洛杉矶的任何人都将同样可以作为证实者。但是，当我说“月球的表面有不可见的部分”时，我并未亲知到任何证实者。

我们似乎被迫承认，假如存在着基本存在命题，那么它们与知觉之间的关系一定非常不同于知觉判断与知觉之间的关系。在像“那本书在我的书架上的某个地方”这样的记忆情况下，曾经有过一个知觉判断。这样的做法即证明我在知觉时刻推论出这个存在命题而且现在记住了它 将是可能的，尽管我并不认为这样做会是正确的。这会使得存在命题不是基本的。但是，还有其他更加难以处理的例子。

举无人感知到的事件为例。我不想肯定地断言我们知道这样的事件，而想探究，当设想我们知道它们时，这种设想包含了哪些东西。为了让问题具体化，让我们想象，我正在屋外紧挨着屋子踱步，突然一块瓦片击中我的头部。我抬头向上看，并且看到了它显然由之从屋顶落下的那个地方。我完全相信，它在击中我以前就存在着。在这种信念中包含着什么呢?

人们习惯上诉诸因果关系，并说我是从被感知到的事实推论出未被感知到的事实的。显然，正是有了被感知到的事实，我才相信未被感知到的事实。但是，我不认为这是一种推论。在我们看见这个瓦片之前，我们说“某种东西 击中了我”，并且这个判断恰好和知觉判断一样，是当下直接产生的。因而，用许多基本的存在命题代替一个一般

的因果推论的原则将是可能的；在这里，每个基本的存在命题都与知觉命题一样，是当下直接产生的。从这些命题中，因果关系将会通过归纳的方式获得。

这一点并不非常重要。按照通常的观点，我们知道一个知觉判断p，并且也知道“p蕴含着：有一个x并且fx”；按照我提出的观点，当我们知道p时，我们知道：有一个x，并且fx。这两种观点之间的差别是可以忽略的。

没有理由认为基本的经验命题不应该是“有一个*x*，并且*fx*”这种形式的。当知道这一点时所知道的东西，比当知道“*fa*”时所知道的东西更少。假如*a*具有特性*f*，那么，在无须使得我知道“*fa*”的情况下，这可以使得 我知道“有一个*x*，并且*fx*”。在“你热”中，*f*是已知的；因此，这就证明了上面所说的话。在像“声音是电波组成的”这样的纯粹物理陈述中，所包含的*f*并不是非常明显的。为了解释这样的陈述，我们必须在其（当前）最先进的形式上利用理论物理学。这在什么地方触及经验了呢?

（1）物理事件拥有一种与知觉对象的时空秩序相关联（不是非常严格地）的时空秩序。（2）某些物理事件的系列就是某些知觉对象的因果关系的前项。因此，我们可以断定：（a）时间在物理世界中与在心理世界中是相同的；（b）共现（我们知道这种共现是存在于一种经验的任何两个部分之间的关系）也存在于物理世界中；（c）假如我拥有两种在性质上不同的经验，那么它们的原因具有在某个方面相对应的某些差别。这提供了物理命题中被经验到的成分。

在任何有含义的句子中，常项一定全都获自经验。例如，物理学中的时空秩序获自知觉对象中的时空秩序。假如我们看到两颗恒星紧挨在一起，并且，以我们自己为原点，这两颗恒星在物理空间中的极坐标是（γ，θ，ϕ）、（γ’，*滑*，ϕ’），那么θ和*滑*、ϕ和ϕ’将分别是几近相等的，并且它们在量值上将几近等同于位于我们视觉空间中的视觉恒星的角坐标。（我之所以说“几近”，是因为光线并不严格地以直线方式运行。）

在纯粹逻辑中，有一些不包含常项的句子。这些句子，如果是真的，那么是在与经验毫不相干的情况下为真的。但是，这样的句子，如果是可知的，那么就是重言式，而且应用于重言式的“真”的意义不同于当它应用于经验语句时的意义。我不关心属于重言式的这类真理，而且关于这个主题我将因此不再多说。

迄今为止，我们一直在考虑“有一个x，并且fx”所指示的东西。现在，让我们考虑它所表达的东西。

我们承认过，“p 或者q”表达了一种含有犹豫的状态。有时，“有一个x，并且fx”也是这样的，但是（我认为）并非总是如此。如果你发现一个人死于枪伤，那么你断定某人 开枪打死了他，并且如果你是一个好的公民，你想用一个常项来代替这个变项。既然这样，就像在关于“p 或者q”的情形中一样，存在着一种不确定。但是，有时你会完全满足于“有一个x，并且fx”，而且并不希望用“fa”来代替它。查看一下丛林中的脚印，你可能会说“一只老虎在过这儿”；既然这样，除非你从事于猎虎，你就不会希望用一个被感知到的常项来取代这个变项。或者，设想我说“伦敦有7 000 000居民”，我当然不希望代之以“伦敦的居民是A、B和C……”，直到第7 000 000个项。有趣的问题是：在这样的情况下，变项出现于其中的那个句子表达了什么?

设想某人对我说“我在街上看到了一只狐狸”，并且设想我相信他的话。就我的心灵状态而言，这种情况包含了什么呢？我可能拥有或多或少具有模糊性的关于一只狐狸的意象，并且我可能认为“他看到了那种东西”。这假定了这种意象是作为代表性的东西出现的，因为我并不认为他看到了我的意象。事实上，正像语词一样，意象充当符号。意象通常是十分模糊的，以至于能够“意指”一个由诸多可能的或实际的知觉对象所构成的相当模糊的类中的任何分子。我个人能够形成的这样一种关于狐狸的意象，符合于任何一只普通的狐狸。因此，它几乎服务于与“狐狸”这个词完全同样的目的。那么，让我们设想，在没有意象作为媒介的情况下，我听到的这些词就对我产生了影响。当我听到“我看到一只狐狸”时，可能产生某些类型的行为；这些行为是什么将依赖于我是否从事捕猎狐狸。但是，一般说来，我们可以说，不

同的狐狸要求作出几近相同的行为。因此，所听到的这些语词，即“我看到了一只狐狸”，从因果关系的角度看是充分的。我们可以把这个问题陈述如下：令F_1、F_2、F_3……是不同的狐狸，并且设想看到F_1要求作出行为A_1，看到F_2要求作出行为A_2，如此等等。A_1、A_2等等全都是复杂的行为，并且可以有一个它们全都共同拥有的部分A。这个共同的部分（具有明显的限定）可以由“狐狸”这个词所引出。当我听到“有一只狐狸”这些词时，假如它们引起了反应A，那么我就理解了它们（这是经过过分简化了的，但并非是在与我们的问题相关的那些方面被简化的）。

这使得下述这一点变得清楚了：就所表达的东西来说，变项的功能恰好就是一般语词的功能。如果我们接受一种关于“意义”的实用主义的观点，并且通过它所产生的行为（或者说初始的行为）来定义它，那么“有一个x，并且fx”就表达了“fa”、“fb”、“fc”等共同拥有的那种不完全的行为。因此，“有一个x，并且fx”所表达的东西是某种比“fa”所表达的东西更少且更简单的东西，而且它是“fa”所表达的东西的一部分，以致任何相信“fa”的人事实上也都相信“有一个x，并且fx”。

（当一个人拥有文字性的知识，并且他不知道如何将这种知识译为知觉术语时，这种情况就相对有点复杂了。绝大多数人都知道响尾蛇是危险的，即便当看见这种蛇时他们不能认出来。若是那样，一个事实上就是关于响尾蛇的知觉对象，将不会产生适当的反应，直到有人说出“那是一条响尾蛇”。在这样的情况下，一般语词比它应用于其上的那些具体场合更有力。然而，这仅仅意味着，在所设想的这种情况下，一个人的文字性经验已经超过了关于文字所意指的那些事物的经验。）

上述理论与关于分析推理的理论有一种关联。当结论是前提的一部分时，一个推理被定义为分析的。根据我们一直所说的，对结论的相信 也是对前提的相信 的一部分：任何相信“fa”的人也相信“有一个x，并且fx”。我们的信念理论并不要求一个信念要用语词表达出来；因此，假如当一个人拥有一种他用语词表达的信念时，他也拥有一些逻

辑上与其相关联的其他信念，并且他可能不用语词去表达这些信念，甚至可能不知道他拥有这些信念，那么这种情况并不令人吃惊。

关于在证实者未被经验到时信念与其证实者之间的关系问题，我们现在必须努力达到更精确的结论。我们在上面说过，没有理由设想，当证实者未被经验到时，“有一个*x*，并且*fx*”与其证实者之间的关系不同于当证实者被经验到时的情况。现在，我们必须检查并进一步阐发这种说法。

首先，一个存在命题一般说来拥有很多而非仅仅一个证实者：假如*fa*，*fb*，*fc*……是真的，那么它们是一些通过不同的证实者而为真的陈述，而且每个陈述都是“有一个*x*，并且*fx*”的一个证实者。

其次，当没有证实者被经验到时，就不存在一个符合于证实了“有一个*x*，并且*fx*”的现象的语句“*fa*”；这仅仅是因为：据推测，不存在像*a*这样的一个名称。当“*fa*”表达一个知觉判断时，我们能够区分出两个步骤：首先，从知觉对象到句子“*fa*”；其次，从句子“*fa*”到句子“有一个*x*，并且*fx*”。在所设想的这种情况下，不存在这样的两个步骤。也许，“有一个*x*，并且*fx*”是一个基本命题；也许，它是一个真的但却无法被知道的命题。这些情况必须分别加以论述。

首先，以“有一个*x*，并且*fx*”在其中是一个基本命题的情况为例。有某种理由表明这个命题自身不应该就像“*fa*”那样表达一个经验事实吗？“经验”这个词在某种程度上是模糊的，也许它只能通过基本命题得到定义。死因裁判庭可能确定A是被B杀害的，或者他是某个或某些未知的人杀害的。后面的结论以许多命题作基础；这些命题或者是在法庭上被证实的，或者是通常为人所接受的。从逻辑上说，在这些命题中，必然至少有一个存在命题。在实践中，这个过程大约如下所述：我们拥有一些知觉判断，即“这是一颗子弹”、“这在头脑中”，以及一个一般命题，即“头脑中的子弹意味着开枪”。最后这个命题并不是基本命题，而是一个归纳概括。一个归纳概括具有这样的形式：“不论*x*可能是什么，*fx*都蕴含着，有一个*y*并且*gy*。”这个归纳所拥有的被观察到的前提是这种形式的：*fa*．*ga’*，*fb*．*gb’*，*fc*．*gc’*，等等；在这里，*a*和*a’*、*b*和*b’*、*c*和*c’*分别是同时出现的。在一种新的

情况下，我们发现*fd*，但是我们没有发现 任何*d'* 以及*gd'*；然而，我们会推断“有一个同时出现的*y*，并且*gy*”。

这里，在逻辑的归纳推理与作为动物习惯的归纳推理之间有一种区别。在逻辑中，我们从*fa*．*ga'*，*fb*．*gb'*，*fc*．*gc'* 等等出发，经由归纳原理，推论出“不论*x* 可能是什么，*fx* 都蕴含着，有一个同时出现的*y* 并且*gy*”。然后，我们把被观察到的前提*fd* 加入其中，并断定，在这种情况下，有一个y并且*gy*。但是，作为动物习惯的归纳是以完全不同的方式进行的。动物经验到*fa*．*ga'*，*fb*．*gb'*，*fc*．*gc'*……以及*fd*。由于经验到*fd*，他相信“现在有一个*y*，并且*gy*”，但是他没有意识到他的信念的原因。当他在进化过程中成长为一个归纳逻辑学家时，他注意到了这些原因，并说它们是根据。由于它们不是根据，他倒不如合理地把“现在有一个*y*，并且*gy*”作为基本命题接受下来；它比归纳原理更简单，而且也更有可能是真的。因此，在这方面，与逻辑学家相比，动物的做法是更可取的。这就是休谟的证明手段。

我认为，无论如何，我们都必须承认有基本的存在命题。它们与事实之间有一种符合，尽管这种符合与在不包含变项的命题的情况下的符合不属于完全相同的类型。假如“*fa*”是一个基本命题，那么与之符合的事实就是它的原因。现在，当“*fa*”这个信念存在时，“有一个*x*，并且*fx*”这一信念是“*fa*”这个信念的一部分；当它不存在时，该事实仅仅拥有需要用来产生信念“*fa*”的那种效果的一部分，即产生“有一个*x*，并且*fx*”这个信念的那个部分。理由可能仅仅在于，与当该事实导致了信念“*fa*”时相比，从事实到信念的因果链条更长。

在这里，真理与事实之间的符合依然是因果的，并且属于与“意义”或者“含义”相关的那种类型。

现在，我们必须问我们自己：是否存在着某种意义，并且在这种意义上，一个命题尽管不能被人知道，但却可以是真的？比如说，“在月球的不可见部分有一座山，其高度在6，000与7，000米之间”。常识会毫不犹豫地说，这个命题要么为真，要么为假；但是，许多哲学家都提出了一些使这种说法变得令人怀疑的真理理论。

让我们把我们的命题称作S。问题是：什么东西——假如有某种东西——是“S是真的”这个语句所能意指的？

我们可以说S是可能的，因为在我们能够见到的月球的这一部分有这样的一些山。但是，可能性是一个与真不同的概念；而且，我看不出为什么可能的东西应该要么为真，要么为假，除非我们能够独立于可能性来定义真。

我们不能说S是无含义的，因为它是从我们知道其意义的词项中正确地构造出来的。这一点是显然的，因为如果我们用“可见的”代替“不可见的”，这个句子就变成了一个由天文学家所断言的句子；并且“不可见的”意味着“并非可见的”，而没有哪个句子因插入“并非”一词而被剥夺了含义。

常识想象绕月旅行（这只不过在技术上是不可能的），并且认为，如果我们当真这么做了，那么我们或者将会看到或者将不会看到所说的这些山。正是因为想象自己是一个旁观者，它才如此确信S是有含义的。天文学家可能会说：在月球的另一面上的山会有一些引力效果，并且它们因此也许能通过可构想的方式推论出来。在这两种情况下，我们都是在对当我们的经验中未被证实的一个假设为真时将会发生的事情进行论证。在每一种情况下，所包含的原则都是：“在缺乏相反证据的情况下，我们将假定，宇宙的未被观察到的部分与被观察到的部分遵守同一些法则。”但是，除非就未被观察到的东西而言我们具有一种独立的关于真的定义，这个原则将仅仅是一种规定，并且对于“未被观察到的部分”而言，只要它们还未被观察到，那么它们将只是一种技术上的设计。假如它意味着“我将观察到的东西将会被发现是类似于我已经观察到的东西的”，或者换一种非此即彼的说法，假如我能够独立于观察来定义“真”，那么这个原则仅仅说出了某种大体的东西。

根据可以称之为实在论的真理观的东西，存在着“事实”，而且也存在着与这些事实相关的句子。这种相关体现在一些使得这些句子为真或为假的方面，而这些方面则完全独立于任何一种决定句子之真或假的方式。假如这种观点被接受的话，那么困难在于去定义构成了真

理的那种关系。这个问题是重要的，因为我们已经看到，不仅像月球的另一面这样的事物是未被观察到的，而且狗、猫以及我们自己之外的其他人也是这样的。

一个由于未被观察到的事实而为真的句子一定至少包含一个变项。“塞米帕拉汀斯科[2]有人”这个句子由于某些特殊的事实而为真。但是，由于我不知道那个地区的任何居民的名字，所以我不可能举出这些事实中的任何一个。然而，这些事实中的每一个都与我的句子具有一种明确的关系，而且每一个都与它有相同的关系。我认为不存在任何真正的困难；而表面的困难起因于一种微不足道的情况，即没有名字的东西无法被提及。因此，我断定，包含变项的句子可以因为与一个或多个未被观察到的事实之间的关系而成为真的，并且这种关系与当类似的句子——例如“洛杉矶有人”——涉及被观察到的事实时使它们为真的那种关系是一样的。未被观察到的事实可以通过一般词项来提及，但是不可以通过在涉及被观察到的事实的地方成其为可能的那种特殊性来提及。而且没有理由表明，“真”不应该是一个“知识”更宽广的概念。

---

[1] 这个问题在本章结束时将得到更进一步的考虑。

[2] 塞米帕拉汀斯科是哈萨克斯坦东部城市。——译注

第十八章 一般信念

到目前为止，我们一直关心的是关于特殊事实的信念，当这些信念尽可能直接地产生于知觉时。我们已经考虑过在其文字表达式中出现“有的”这个词的信念，尽管那种考虑不太充分；而且我们发现这类信念是重要的，尤其是在记忆方面。我们现在必须考虑在其语词表达式中要么出现“所有”（all）一词要么出现“没有东西”（none）一词的信念。就像迄今为止我们所做的那样，我将把自己限定于超越逻辑的信念上。

在所有这样的探究中，都有一种逻辑学与心理学的结合。逻辑学向我们显示了我们必须达到的目标，但是心理学必须告诉我们如何达到目标。我们的信念心理学，尽管在其结论上必须包含逻辑学家所拥有的那种精练的抽象，但是必须在开始时就能应用于动物与年幼的儿童身上，并且必须表明逻辑的范畴是从动物的习惯中自然发展起来的。在这方面，我们非常多地受益于我们的结论，即信念本质上是前语言的，并且当我们用语词表达信念时，我们就已经实施了从动物到逻辑学家的那些步骤中最困难的一步。

本章将要提供的心理学，像在前面诸章中那样，或多或少是纲要性的，并且我不断言它在细节上是正确的。所断言的东西是，为了从动物习惯过渡到逻辑学所需要的那些东西，我在这里所提出的某种一般类型的事物是必要的。细节上的精确性是心理学家的事情，而且必须依赖于多少有点远离了知识论的研究。就心理学而言，如果我能够让心理学家相信我所指出的这些问题的性质与重要性，那么我就满足了。

在某种类型的习惯中，一般信念具有其前知识的起源；这里，我用一般信念意指在其语词表达式中包含了“所有”或者“没有东西”或者某种意义相同的词的信念。在拥有语言的那些人身上，这样的习惯可

以纯粹是文字的。“报春花”这个词可能使人想起“黄的”这个词，“使徒”这个词可能使人想起“十二”这个词。学校教育产生了大量的这类知识，它们可能与被使用的句子所意味的东西几乎完全没有关系。然而，我们是在寻找某种前语言的东西，因此我们首先必须忽视与语词相关的习惯。

考虑一条狗的行为。当它看见它的主人戴着一顶帽子时，它就期待着被带出去散步，并通过跳跃和发出叫声来表明它的期待。某种气味使它想起兔子；一个兔穴或者在它经常发现兔子的任何地方也会使它想起兔子。在发情期闻到一只雌狗的味道将会刺激它作出令人无法置信的动作。有人告诉我，马会被熊的皮毛的味道吓住，即使它们从未看到过熊。上述的这些类型的行为部分说来是本能的，部分说来是经验的结果。一只兔子或一只雌狗的味道拥有一种本能的效果，但是主人的帽子拥有一种由先前的现象所产生的效果。在这两种情况下，都会出现类似的现象：假如这条狗奇迹般地被赋予语言和哲学家的精神习惯，那么它会说出一个一般命题。它会说“无论何处，只要出现这种气味，就有某种可吃的东西”和“我的主人戴上帽子是他出门的一个不变的前兆”。如果你问它是怎么知道这种情况的，它会说，在后一种情况下，它观察到了这一点，而在前一种情况下，那是一种先天综合的直觉。它没有这么说，是因为它不会说话；但是在非常类似的情况下，我们说出了非常类似的某种东西。

让我们考虑某些相对容易的一般命题，例如“任何有某种气味的附近的地方也有熏猪肉”。令“fx”意味着“附近的地方x有某种气味”，并且令“gx”意味着“附近的地方x有熏猪肉”。每当我们吃熏猪肉时，我们既经验到fx，也经验到gx，而且当我们只经验到fx时，我们通常发现，经过适当的努力，我们最终也能经验到gx。这种事态及时产生了一种习惯，即每当我们相信fx时我们就相信gx。然而，迄今为止，我们并不是在相信任何一般命题。对我们进行观察的心理学家能够做出一个一般命题：“每当某某先生相信fx时，他也相信gx。”但是，这并不是我们想要的那个一般命题，即“每当fx是真的时，gx也是真的”。然而，对于某某先生来说，这后一个一般命题是从他的观察中产生的，这完全就像心理学命题产生于心理学家的观察一样。为了赞成或

反对其中一个命题而要说的任何话，也将同样被用于对另一个一般命题的赞成或反对。

让我们试图更细致地考虑"每当有fx，就有gx"这个命题。首先考虑函项f的各种不同的值，比如说fa，fb，fc，……。这些值中的每一个都是可以让人相信的命题：比如说，fa说的是"附近的地方a有一种味道（熏猪肉的味道）"。这种味道严格说来是一个味道的类，因为任何两块熏猪肉闻起来都不完全一样。让我们把所说的味道的类称作σ，并把由每块熏猪肉所组成的类称作β。或者，为了避免物理主义的假定，假设β是由被称之为"看见熏猪肉"的视知觉所组成的类。我们可以在某种程度上改变我们的原始命题，以便简化我们的讨论：我们可以认为它说的是"每当我闻到熏猪肉时，我当时或者很快就看到了它"。为了使这更精确，让我们选定一个我们认为短暂的时间间隔t，比如说五分钟。那么，我们的陈述变成了"每当类σ的一个分子出现时，很快就会有一个类β的分子，并且从σ到β的时间间隔少于t"，这里的t是一个特定的恒定的时间间隔。这种情况相当复杂。让我们看一看是否可能有某种更简单的东西。

当我开始反思时，我发现，在某些特殊的场合，我经验到fa并且期待着ga，经验到fb并且期待着gb，等等。我也发现，我的期待一直没有落空。出现于我们的先前的陈述中的时间t，现在代之以被认为是一种期待落空的时间。这当然是随着期待的特点而变化的，而且在我们的例子中，它是随着味道的强度而变化的。要记住，与回忆一样，我们是把期待作为一类信念而挑选出来的：例如"在时间t有一声巨大的爆炸"这个命题可以在时间t之前被期待，在时间t时以知觉的方式被判断，在t之后被回忆。动词的时态——"将有"、"有"和"过去有"——表达了信念持有者身体状态的不同，而这种不同取决于他是在期待、感知，还是在回忆。时态主要只用于我的知觉经验内的事情，并且表达着所涉及的信念的种类，而非关于该信念所"指示"的东西的一种特征。如果我们想以一种斯宾诺莎主义的无时间的方式说"恺撒是在古罗马历的三月十五日被谋杀的"，那么我们必须发明一种特殊的语言，并在一种不同于其通常所具有的意义上来使用"是"。

现在让我们回到我们的熏猪肉例子上来。每当经验到σ的一个分子就期待着β的一个分子的人或动物，并非开始就相信一个一般命题，尽管在σ的一个分子出现时，他的、她的或它的行为就是当他、她或它相信一个一般命题时的那种行为。当σ的分子没有出现时，在上述情况和关于一般命题的信念之间的行为差别就出现了。假如我相信“哪里有一个σ，哪里就有一个β”，并且假如我愿望一个σ，那么，我可能就会寻找一个β。一个指望找到黄金的地质学家就代表了这种情况：他只在具有某些明显的关于黄金之可能性的指示物之处去寻找。这位地质学家需要明确的一般命题作为行动的向导。在本章中，正是这种明确的一般命题才是与我们有关的东西。但是，我们将通过考虑其动物式的起源而更好地理解它。

当我相信一个关于未来的物理命题时，它可能包含或者可能不包含被称作“期待”的生理状态，这正像关于过去的信念可能包含或者可能不包含回忆一样。假如我认为“太阳将会在某天变冷”，那么我没有任何期待的状态；假如我在看到闪电时会认为“将有雷声”，那么我就有了一种期待的状态。作为一种生理状态，期待只是对于即将到来的未来经验而言才是可能的。在下文中，我把“期待”当作与记忆类似的东西来使用，并且不用它来涵盖关于未来的任何信念。

动物的归纳在各个方面都不同于科学归纳。这些方面之一在于，前者而非后者包含着期待。当在动物的经验中，一个A类事件很快被一个B类事件所跟随时，假如B在情感上是有趣的，那么每当A出现时这个动物就开始期待B的出现。至于说需要多少次经验，这要依赖于由B所引起的情感的程度：假如B是非常令人愉悦的或者非常令人痛苦的，那么一次经验就足够了。一旦动物获得了当看见A时就会期待B这样的习惯，那么，当A出现时，它就像一个相信一般命题“A总是为B所跟随”的人那样去行动。但是，动物在任何时候都不会相信只能通过提及A和B而用语词去表达的某种事物。它看见A，并且它期待着B。这两个事物，尽管我们 发现它们是因果地联结在一起的，但在动物身上是两个分离的信念。当反思我们自己的动物行为时，我们可以看到A迄今为止总是为B所跟随，或者说我们可以看到两条 法则即“A引起了对B的期待”和“对B的期待为B所跟随”。这两条法则将在我们首次经

验了A为B所跟随这一法则并稍过一段时间后开始是真的，因为关于这一条法则的一定数量的经验，对于导致A引起了对B的期待这条法则的一些实例是必要的。这三条法则中的任何一条都可以在任何时候失效，但我正在考虑在其中不会出现这种情况的情形。

以上所述的重要性在于，它表明了动物归纳的局限性。它绝没有导致对于"A为B所跟随"这个一般命题的信念，而只是在A出现时导致对"B将会出现"的期待。与当刺激物A出现时可以称作"归纳行为"的东西所需的知识相比，对于一般法则的信念需要一种更高级的知识发展阶段，尽管它是归纳的，并且是错误的。从实用的角度说，存在着本质的差别：与动物的习惯相反，对于一般法则的信念能够在刺激物A不出现时影响行为。

在上述所限定的那种意义上的期待并不包含在科学归纳中。举这类归纳中最早的一个为例：埃及人对日食的周期性的发现。这里，被预言的事件因为过分遥远而无法在生理的意义上被期待。在科学归纳中，两个事件A和B被观察到是一起出现的或者是在间隔很短的时间序列中出现的，但是并没有产生生理的期待，或者假如产生了这样的期待，它会被认为是不相干的。A总是为B所伴随或跟随的假设，先于情况就是如此这一信念，而且这个信念绝未获得动物期待所具有的那种武断性和直接性。然而，我禁不住认为，我们对于归纳所具有的顽固的信念和动物的期待之间具有某种联系。但是，这纯粹是一个心理学的问题，并且对我们的探究而言没有任何本质的意义。

现在，我们必须试图分析由"A总是为B所跟随"这些语词所"表达"的东西。所表达的东西不可能仅仅是当我经验到A时我期待着B，因为这是另外一个一般法则，必须以类似方式对它加以分析，而我们则因此就被带入一种无穷后退的境地。所表达的东西一定是一种既涉及A也涉及B的信念，而非仅仅是一种在一个只涉及A的信念和另一个只涉及B的信念之间的因果关系。

设想我相信所有的人都是有死的，那么在我身上一定会发生哪一类事情呢？我认为，这种类型的一个信念有时是肯定的，有时是否定的——当这些词项将从心理学上得到解释时。当所考虑的东西被接受

时，一个信念是肯定的；当所考虑的东西被拒绝时，它是否定的。因而，当“所有人都是有死的”是肯定的时，它将包含着谓词“人”和“有死的”之间的某种联系；但是当它是否定的时，它可以由跟随着“没有”这一回答的问题即“有不死的人？”来代表。在这两种情况下，心理学在某种程度上是不同的。让我们首先以肯定的情况为例。

也许有人认为，在主观方面，“任何是人的东西都是有死的”仅能解释为“人的”和“有死的”这两个谓词之间的一种关系。我们或许会说：“A是人的”、“B是人的”等等信念全都被看作发生在信念持有者身上的事件，并且拥有某种共同的东西；这某种东西就是谓词“人的”所表达的东西。类似地，存在某种由谓词“有死的”所“表达”的东西。我们或许想说这两个谓词中的一个蕴含着另一个，并且把它用作对“所有的人都是有死的”所表达的东西的一种分析。

然而，这种亚里士多德式的解释忽视了这个事实，即这种联系并非存在于就其本身而论的那些谓词之间，而仅仅是在断言了一个主词的那些谓词之间。“A是人的”包含着“A是有死的”，但是不包含“B是有死的”。因此，在解释“所有人都是有死的”时，我们不能消除那个假想的主词和那个假想的命题形式。

假如我是一个逻辑学家，那么当我相信“所有人都是有死的”时，我就相信“对于x 的所有可能的值来说，假如x 是人的，那么x 是有死的”。这并不意味着这样的情况：对于x 的所有可能的值来说，我相信，假如x 是人的，那么x 是有死的。因为假如真是这样，那么我应该拥有与x 的可能的值一样多的信念，并且假如a 是x 的一个可能的值，那么我应该相信“假如a 是人的，那么a 是有死的”。但是，我可能从未听说过a ，并且因此不可能拥有这种信念。因而，所有人都是有死的这个信念是一个 信念，并且这种一般性是该信念的一部分。另外，在我能够拥有这种信念却无须知道所有存在着的人这一意义上，它是内涵的。一旦我理解了“人的”和“有死的”这些词、主谓形式和“如果那么”形式，那么，除了一般性以外，我就具有了理解“所有人都是有死的”所需的一切事物。

我们已经看到，一般命题不可能解释为习惯，尽管它们在起源上是与习惯相联系着的。因为三个理由，这一点是显而易见的：首先，为了陈述一个特定的人具有一种特定的习惯，人们才需要一个一般命题；我们必须能说“A先生总是通过行为B对刺激A作出反应”。因此，假如我们试图使用习惯来解释一般命题，我们将陷入无穷的倒退。其次，一般命题不仅能够被理解，而且在与其联系的习惯缺乏刺激物的情况下也能影响我们的行为。假设我相信“所有野长颈鹿都生活在非洲”，那么，这并不仅仅意味着每当我看到一只野长颈鹿时我就认为“我一定在非洲”，而且也意味着，当我想到要进行一次以大猎物为目标的狩猎时，我就认为“假如我要捕猎长颈鹿，我必须去非洲”。第三，当我通过科学方法发现一个一般命题时，我所获得的知识在日期上是先于与其相关联的任何习惯的。金属可以导电这个信念可以产生一种习惯，但它并不是由一种习惯产生的。

在对一般命题所“表达”的东西进行分析时，为了取得任何进一步的进展，我认为我们必须采纳上面所提到的另一种可供选择的解释：这种解释认为这种命题否定了一个存在命题。“没有A是B”否定了“有的A是B”；“所有A是B”否定了“有的A不是B”。因而，从这种观点来看，“没有A是B”比“所有A是B”更简单。我们因此将首先考虑它。

在事实前提方面，我们曾考虑过那个被问之以“你听到某种东西了吗”并回答说“没有，我什么也没听到”的人。我们说过，这个人作出了惊人的归纳：“宇宙中的任何事物都不是我现在所听到的声音。”尽管就其所“指示”的东西来说这可能是真的，但是要相信它对其所“表达”的东西而言也是真的是不可能的。让我们来看看，我们能否对所“表达”的东西作出一种比较合理的解释。

考虑一系列知觉判断：“我听到A”、“我听到B”、“我听到C”，等等。这些全都拥有某种共同的东西，即听觉神经中枢的刺激和某种类型的感觉。它们共同拥有的东西就是由“听到”这个词所意指的东西。这由“我听到某种事物”所表达，并且在表达方面，“我听到某种事物”比“我听到A”更简单。

我们在靠前面的一章中曾发现有两种类型的肯定：一种属于知觉判断，仅仅出现于对象语言中，并且没有与其相关联的否定；另一种只能出现于高阶语言中，并且当一个命题首先被考虑然后被接受时它就出现了。当在考虑之后该命题被拒绝时，这第二种类型拥有一种相关的否定。从心理学上说，拒绝一个命题就是抑制对这个命题的信念将会产生的那些冲动；因此，它总是包含着某种紧张状态，因为与信念相关的那些冲动并未消失，但是它们为一种相反的力量所抵消。

让我们把这应用于对这个问题——即他是否听到了某种事物——给予否定回答的那个人。我们已经看到“我听到某种事物”表达了什么。这个问题使得那个人考虑这个命题，而且他在考虑它之后拒绝了它；他是用“我什么也没有听到”这些词来表达他的拒绝的。这似乎就是对于在此情况下所发生的事情的一种可理解的并且在心理学上可信的描述。

就一个肯定的一般命题“所有A都是B”而言，存在一种特别的复杂情况，但是并无新的原则性困难。让我们再次以“所有人都是有死的”为例。这将被解释为“有的人是不死的吗？没有”。这个过程可以详述如下。当我们判断“A是一个人但并非有死的”时，我们接受了“A是一个人”，但是拒绝了“A是有死的”。当用B、C等等代替A之后，各式各样的此类行为全都拥有某种共同的东西：它们共同拥有的东西是一种由“有的人是不死的”这些词所表达的信念。当我们拒绝这个信念时，我们就处于一种由“所有人都是有死的”这些词所表达的状态之中。因而，这些词表达了一种双重的否定，或者从心理学上说，对一种抑制的抑制。据我的记忆，巴甫洛夫在狗身上研究过这种心理活动的前语词形式。

现在，我们必须探究一个一般命题所“指示”的东西，以及我们是如何能够知道一个一般命题是真的——假如我们确实能够知道的话。

关于一个一般命题所“指示”的东西，我们必须记住，就像我们在靠前的一章中所发现的那样，世界在理论上可以不使用任何逻辑语词而得到完全的描述。“假如我们的世界够大，时间够多”，我们可以不用一般命题。我们能说“苏格拉底是有死的”、“柏拉图是有死的”等

等，以此来代替“所有人都是有死的”。然而，这事实上会变得太长，而且我们的名称词汇也是不充足的。因此，我们必须使用一般命题。但是，逻辑语词的主观特征在此出现了，因为使得一个一般命题为真的世界之状态只能通过一个一般命题加以指示。假如“所有人都是有死的”要成为真的，那么一定有一种现象，即A的死，还有另一种现象，即B的死，直至提到了所有的人。世界上不存在“所有人的死”这样的事物；因此对于“所有人都是有死的”，也不存在一个 证实者。

根据现代逻辑，“所有人都是有死的”是一个关于所有事物而非关于所有人的陈述。这确实是一种可能的 解释，而且对于逻辑学来说确实是最合适的。但是，要做到这一点，即不相信这个陈述能够 解释为仅仅是与人有关的，是困难的。让我们对这个问题进行考察。

假如我希望使得“所有人都是有死的”成为一个仅仅是关于人的陈述，那么我首先必须有一个关于人的外延的定义。设想我说“A、B、C……Z是一张完整的人的名单”。那么，为了证明所有人都有某个谓词，我只需要发现这个谓词属于A和B和C……和Z；宇宙的其余部分都是不相关的。这倒还都好，假如人是一个通常的集合体。但是，假如“人”被定义为那些拥有某个谓词的对象，那么我将如何知道我的这张名单A、B、C……Z是完全的呢？事实上，就人而言，任何一张可以构想出来的名单都不是完全的。可能有人会说，这仅仅是因为人的缺陷所致；一个全知的神可以确信这张名单是完全的。是这样！但是，他只是通过关于一切事物的知识才能做这一点：就这张名单之外的每个事物而言，他都将知道它不 是人，而且这种知识将是必不可少的。

然而，这似乎并无相当的说服力。不考虑我们是如何知道的，让我们假设A、B、C……Z事实上就是所有存在着的人，并且让我们假设有一些现象，这些现象可以被正确地描述为A的死、B的死、C的死，……以及Z的死。那么，所有人都是有死的其实就是真的。因而，需要用来保证“所有人都是有死的”之真理性的那些现象的数目与人的数目是相同的，并且不再需要更多的。为了使我们可以知道 我们的名单是完全的，而非为了使它可能是 完全的，其他的一些现象是必

要的。因此，我们可以断定，需要用来使得一个关于所有人的陈述为真的那些现象在数量上是与人一样多的，但是不需要比人更多。总体地看，这些现象就是所说的那个陈述的证实者。

让我们考虑某种这样的情况，在这种情况下我们似乎更确信我们的一般命题是真的；比如说，“所有渡渡鸟[1]都是有死的”就是这样。可以说，我们知道这一点，是因为所有渡渡鸟都已经死了。或许有人会反对说，在其他星球上可能存在着渡渡鸟；或者说，曾经创造出渡渡鸟的进化可能将它们再次创造出来，而且下一次可能会使它们像传说中的永生鸟那样成为不死的。因此，我们将修正我们的一般命题，并且仅仅说“1940年以前所有生活于地球表面的渡渡鸟都已经死了”。这似乎是完全不可怀疑的。

严格说来，我们现在所作出的命题，类似于我们在早先阶段曾经考虑过的“橱柜中没有奶酪”那个命题。为了证明它，需要对地球表面作一番考察。这种考察将使我们获得一组“这不是活着的渡渡鸟”这种形式的否定命题，并且这些命题被应用于大到足以可能成为一只渡渡鸟的地球上的每个时空区域。我们曾经看到，这些否定的命题依赖于像“这不是蓝的”这样的否定命题。这种一般性严格说来是列举的，并且由于这个事实即我们的描述谓词包含一种时空的限定而成为可能的。这种谓词的特殊性在于：在一种适宜的情况下，它们可以从经验上被表明为等同于一张名单。但是，这在经验上是可能的本身就是一个与时空的特性相联系的经验事实；关于时空的特性，我们曾认为它与专名有关联。

根据以上所述，一个“所有A都是B”这种形式的一般陈述所“指示”的东西是一个由诸现象所组成的集合体，并且相应于每一个A，都有一种现象。这个集合体就是该一般陈述的证实者：当这个集合体的每个分子都出现时，这个陈述是真的；当其中的任何一个分子不出现时，这个陈述是假的。

我们现在来看这个问题：我们是如何能够知道——假如我们确实知道的话——一般经验命题的？我们已经看到，在这样的陈述中，有些是可以通过调查的方法被我们知道的。当所涉及的对象通过定义被

限定在我们附近的时空区域并且该区域丝毫没有出现在未来时，这种情况就发生了。但是，这是一种例外的情况，而且当对我们的时空知识加以充分分析时，它很可能被发现最终并不是真正的例外。在所有其他情况下，我们确实不可能知道我们已经作出一种完全的调查，而且我们关于一般命题的知识因此必定是通过其他方法获得的——假如存在着这样的知识。

我认为，如果要承认我们知道来自调查以外的任何一种经验概括，那么就不得不以一种比迄今为止更加随意的方式使用“知道”一词。我们能够说我们“知道”一个命题，假如它事实上是真的；并且我们是根据可以获得的最好的证据而相信它的。但是，假如这个证据并非决定性的，那么我们绝不会知道这个命题是否事实上是真的，而且因此也绝不会知道我们是否知道它。人们希望，归纳证据可以使得一个经验概括成为可能的。然而，这就把我们带入了我们目前的研究工作之外的领域。因此，我对这个问题将不再多说。

---

[1] 渡渡鸟，产于毛里求斯，现已绝种。——译注

第十九章 外延性与原子性

对像“A相信*p*”、“A怀疑*p*”之类的命题的分析，产生了逻辑上极其重要的两个问题。总体说来，在这些章中，我对逻辑论题保持了沉默；但是在目前的这方面，它们是不可避免的。因此，在我们能够回到我们的主题以前，进入逻辑领域进行一次短暂的远足是必要的。

这两个逻辑问题是与命题态度相联系而产生的，它们是外延性问题与原子性问题。在这些问题中，前一个问题近来的逻辑学家已经作过很多的讨论，而后一个问题几乎完全被忽略了。

在陈述“外延性论题”——卡尔纳普就是如此称呼该论题的——以前，有必要说说真值函项理论和类的理论。[1] 真值函项理论是数理逻辑中最基本的部分；它涉及我们能够通过“或者”和“并非”去谈论的关于命题的一切东西。因而，“*p* 并且*q*”是“并非*p* 或者并非*q*”的否定。在*p* 和*q* 之间，允许我们在给定*p* 的情况下去推断*q* 的那种最一般关系是“并非*p* 或者*q*”。或者，假设你所想要的是在给定了*p* 和*q* 的情况下能使你推断出r的最一般关系，那么这种关系将是“并非*p* 或者并非*q* 或者*r*”。排中律是“*p* 或者并非*p*”；矛盾律是“*p* 并且并非*p*”的否定。两个命题被说成是“等值的”，当它们都是真的或者都是假的时，也就是说，当我们拥有“或者*p* 并且*q*，或者并非*p* 并且并非*q*”时。两个等值的命题被说成拥有相同的“真值”。

如果不从“并非*p*”和“*p* 或者*q*”开始，那么我们可以从一个单个的未加定义的函项“*p* 和*q* 并非都真”开始。我们用“*p* ｜*q*”来指称这个函项，并且称其为析舍函项。显然，“*p* ｜*p*”等值于“并非*p*”，这是因为，假如*p* 和*p* 并非都真，那么*p* 不是真的，并且反过来也是这样。还有：“*p* 或者*q*”等值于“并非*p* 并且并非*q* 并非都真”，即等值于“*p* ｜*p* 并且*q* ｜*q* 并非都真”，或者说等值于“（*p* ｜*p*）｜（*q* ｜*q*）”。因

而，“或者”和“并非”能够通过析舍函项来定义。因此，可以通过“或者”和“并非”加以定义的一切事物，都能通过析舍函项加以定义。

显而易见，并且容易证明，给定了任何一个通过析舍从其他命题中逐步构造出来的命题，其真值仅仅依赖于成分命题的真值。这个结论来自于如下事实：如果*p* 是假的，并且如果*q* 也是假的，那么“*p* 和*q* 并非都真”是真的；如果*p* 和*q* 都真，那么它是假的。只要*p* 和*q* 的真值没有改变，它们可能是什么样的命题是不相干的。具有这种特点的函项被称为“真值函项”。在演绎理论中所需要的所有函项都是真值函项。

外延性原则的第一部分说的是：所有命题函项都是真值函项，也就是说，如果任意给定一个陈述，并且它包含一个命题*p* 作为自身的一部分，那么，若我们用与*p* 有相同真值的任何其他命题*q* 来代替*p* 的话，则该陈述的真值并不改变。我们将会考察外延性原则第一部分的真或假。

现在我来讨论“命题函项”。一个“命题函项”就是一个表达式，它包含一个或多个未确定的成分*x* ，*y* ，……，并且假如我们确定这些成分是什么，那么其结果就是一个命题。因而，“*x* 是一个人”是一个命题函项，因为假如你选定了*x* 的一个值，那么其结果就是一个命题：假如你规定*x* 是苏格拉底或者柏拉图，它就是一个真的命题；而假如你规定*x* 是刻耳柏洛斯 [2] 或者珀加索斯 [3] ，它就是一个假的命题。使它为真的那些值构成了关于人的类。每个命题函项都决定了一个类，也就是使其为真的变项的那些值所组成的类。

两个命题函项被说成是“形式上等值的”，假如对于变项的每一个可能的值来说，作为结果的命题都是等值的。因而，“*x* 是一个人”与“*x* 是一个无毛两足动物”是形式上等值的；“*x* 是一个偶素数”与“*x* 是8的一个实立方根”也是这样。当两个命题函项在形式上等值时，它们就决定了同一个类。

谓词等同于带有一个变项的命题函项，二元关系等同于带有两个变项的命题函项，三元关系等同于带有三个变项的命题函项，等等。

当我说“人是有死的”时，那意味着“对于x 的所有可能的值来说，假如x 是人，那么x 是有死的”。显然，假如人是有死的，那么无毛两足动物也是这样；同样显然的是，假如有n 个人，那么就有n 个无毛两足动物。这些命题说明了这个事实，即假如两个命题函项是形式上等值的，那么就有许许多多的陈述，当它们对于其中一个函项是真的时，它们对于另一个也是真的。外延性原则的第二部分说，情况总是如此，也就是说，在关于一个命题函项的任何陈述中，任何形式上等值的命题函项都可以取代该命题函项，同时却不改变那个陈述的真值。

卡尔纳普以一种或多或少弱化了的形式陈述“外延性原则”。这种弱化了的形式，经过稍微的简化之后，可以阐述如下：有可能构造一种语言，任何语言中的任何陈述都可以翻译成这种语言，并且它具有下述两种特性：（1）假如一个命题p 是一个较大的命题q 的一部分，那么当我们用具有相同真值的任何命题替换p 时，q 的真值不会改变；（2）假如一个命题函项出现在一个命题中，那么当代之以任何形式上等值的命题函项（即一个对于变项的同样的值来说为真的命题函项）时，该命题的真值不会改变。

卡尔纳普的改进并非是把这个原则陈述为在任何语言中都必定为真的一个原则，而是把它陈述为在某种可能的语言中为真的原则，并且其他语言中的所有陈述都可以翻译成这种可能的语言。

这个原则所断言的两种特性中的第一种意味着：（例如）任何一个“苏格拉底是有死的”作为其一部分的真的陈述将依然是真的，假如我们代之以“安格尔西是一个岛屿”；并且，任何一个“荷马[4] 是爱尔兰人”作为其一部分的真的命题（例如“假如荷马是爱尔兰人，那么我将吃掉我的帽子”）将依然是真的，假如我们代之以“布赖恩·博鲁[5] 是希腊人”。第二种特性意味着：假定由人所构成的类事实上等同于由无毛两足动物所构成的类，那么不管语词“人”出现在什么地方，我们都能代之以“无毛两足动物”，同时却不会影响所说的东西的真或假。

显而易见，外延性论题并不适用于断言命题态度的命题。假如A相信p ，并且p 是真的，那么并不能得出A相信所有真的命题；假如p 是假的，也不能得出A相信所有假的命题。还有，A可能相信存在着不

是人的无毛两足动物，同时却不会相信存在着不是人的人。因此，坚持外延性论题的那些人必须找到处理命题态度的某种方式。因为几种理由，人们努力坚持这个论题：从技术上说，它在数理逻辑中是非常方便的；它显然适用于数学家们想要作出的那类陈述；同时，对于坚持既是形而上学体系，而且甚至也是在卡尔纳普所接受的语言学的意义上的物理主义和行为主义来说，它也是必要的。然而，在这些理由中，没有一种理由提供了某种根据以假定该论题是真的。已经提出的用以假定该论题为真的根据不久将得到考察。

原子性论题由维特根斯坦陈述如下（《逻辑哲学论》，2.0201）："每一个关于复合物的陈述，都可以分析为一个关于它们的诸构成部分的陈述，而且可以分析为完全描述了这些复合物的那些命题。"这个论题对于命题态度之分析的相关性是显而易见的。因为在"A相信*p*"中，*p* 是复合的；因此，假如维特根斯坦的原则是真的，那么似乎作为关于复合物*p* 的一个陈述"A相信*p*"，必须分析为关于*p* 的那些部分的一个陈述和描述*p* 的诸命题。以一种不太精确的方式来表述，这意味着作为单一体的*p* 并未进入"A相信*p*"，而仅仅是其各个组成部分进入了这个命题。

原子性论题有一种技术的形式，而且对于逻辑学而言，知道它在这种形式中是否为真是重要的。在我们能够陈述这种技术的原则以前，某些初步的解释是必要的。

我们看到，对象语言包含某些专名、谓词、二元关系、三元关系，等等。任何一种n 元关系都可以和任何n 个专名（它们无须都是不同的）相结合，以形成一个命题。假设n_1，n_2，n_3，……是专名，P_1，P_2，P_3，……是谓词，R_1，R_2，R_3，……是二元关系，S_1，S_2，S_3，……是三元关系，等等。那么P_1（n_1）代表"n_1 拥有谓词P_1"；R_1（n_1，n_2）代表"n_1 与n_2 拥有关系R_1"；S_1（n_1，n_2，n_3）代表"n_1，n_2，n_3（按照此顺序）处于关系S_1 之中"，如此等等。以这种方式获得的所有命题都被称为"原子命题"。

现在，让我们取任何两个原子命题p 和q ，并且通过析舍把它们合并起来，以得到$p \mid q$ 。如此获得的这个命题，与原子命题一起，为我们提供了一个扩大了的命题的全体。假如我们通过析舍把这种扩大了的全体中的任何两个结合起来，那么我们又将得到一个更大的全体。让我们以这种方式无限地进行下去。我们称如此获得的这整组命题为“分子命题”，因为这或多或少是通过原子结合为分子的那种方式将原子命题结合为分子命题的。

由于现在只是通过析舍运算获得分子命题集，我们引入一种新的构造命题的运算；这种新的运算被称为“概括”。以任意一个包含某种成分a 的原子命题或分子命题为例，并让我们将其称为ϕa 。用b 来替换a 所得到的同一个命题将被称为ϕb ，并且假如a 被替换为c ，它将被称为ϕc 。让我们不用一个确定的项而用一个变项x 来替换a ，那么我们将因而获得一个命题函项ϕx 。可能会出现这样的情况，即这对x 的所有可能的值来说都是真的；还有可能会出现这样的情况，即这对x 的至少一个值来说是真的。断言这两种情况为真的命题是两个新的命题。假如它们包含一个作为常项的成分b ，那么我们能够把概括方法再转而应用于b ，并如此进行下去，直到没有任何常项被保留下来。比如说，以“假如苏格拉底是人，并且所有人都是有死的，那么苏格拉底是有死的”为例。这不是一个逻辑命题，因为它提到了苏格拉底、人和有死的，而逻辑命题是不提及任何具体事物的。它也不是一个分子命题，因为它包含了语词“所有”。它处于从分子命题向逻辑命题的过渡之中。后者是：“不管x ，α 和β 可能是什么，假如x 拥有谓词α ，并且每一个拥有谓词α 的事物都拥有谓词β ，那么x 拥有谓词β 。”

为了更详细地说明所涉及的概括过程，让我们考虑下述陈述：“或者苏格拉底是人但并非有死的，或者苏格拉底不是人，或者苏格拉底是有死的。”这是一个逻辑上必然的分子命题。现在，当一个命题对于苏格拉底是真的时，它对于某个人也是真的。因此，假如在“苏格拉底”首次出现时，我们用“某个人”代替“苏格拉底”，那么上述陈述依然是真的。（我们可以对“苏格拉底”其余两次出现中的每一次进行替换，对它的任何两次出现进行替换，或者对它的所有这三次出现进行替换；但是，唯有第一次出现才适合于我们当前的目的。）我们因而

作出下述命题："有某个人，并且他具有这样的特性：或者他是人但并非有死的，或者苏格拉底不是人，或者苏格拉底是有死的。"（我们碰巧知道所说的这个人是苏格拉底，但是我们忽略这一点。）现在，我们以一种稍微不同的方式来划分这个命题，并说"某个人是人但并非有死的，或者苏格拉底不是人，或者苏格拉底是有死的"。这里，我们有了三种选择；因此，第一种将是假的，其余两种中的一种一定是真的。现在假如"某个人是人但并非有死的"是假的，那么"所有人都是有死的"是真的。因而，我们作出了"假如所有人都是有死的，那么或者苏格拉底不是人，或者苏格拉底是有死的"，并且它等值于"假如所有人都是有死的，那么若苏格拉底是人则苏格拉底是有死的"。我们是从我们的原来的分子命题出发，并通过使用一次这样的步骤即用"某个人"来代替"苏格拉底"而达到这一点的；这里所说的步骤是逻辑的过程，而且通过这种步骤，只要a 具有某种特性α ，我们就推断"某物拥有特性α "。

迄今为止，我们构造的新的命题是先前那些命题的逻辑结果。然而，从这点出发，我们关心的是构造另外一类命题的过程，而这类另外的命题并非是它们获自其中的那些命题的逻辑结果。我们最后的陈述仍然包含三个"常项"，即"苏格拉底"、"人"和"有死的"。通过用x 替换苏格拉底，用α 替换人，用β 替换有死的，并断言就变项的所有的值而言的结果，我们把这种概括过程应用于这三个常项中的每一个。我们因而获得了"对于x ，α 和β 的所有的值来说，假如所有的α 都是β ，并且x 是一个α ，那么x 是一个β "。这是一个逻辑命题，而我们原来的命题是它的一个实例。但是，现在令我感兴趣的地方并非在于我们已经作出了一个真的 命题，而只是我们已经作出了一个命题。

从分子命题中构造不同程度的一般性的命题所依据的原则有如下述：

设ϕ （a_1 ，a_2 ，a_3 ……P_1 ，P_2 ，P_3 ……R_1 ，R_2 ，R_3 ……）是一个分子命题，并且它包含专名a_1 ，a_2 ，a_3 ……，谓词P_1 ，P_2 ，P_3 ……，二元关系R_1 ，R_2 ，R_3 ……，如此等等。所有这些都被称为所说的这个命题的"成分"。这些成分中的任意一个或多个都可以用一个

变项来替换，并且所断言的结果就是关于该变项的某个值或所有值的。这为我们提供了一个由全都是从原来的分子命题中构造出来（不是从它演绎出来）的一般命题所组成的大的集合。可以拿“苏格拉底是聪明的”当作一个非常简单的例子。根据上述的过程，这将导致下述十个命题：

某个事物是聪明的；

每个事物都是聪明的；

苏格拉底拥有某个谓词；

苏格拉底拥有所有谓词；

某个事物拥有某个谓词；

一切事物拥有某个谓词；

存在着一切事物都拥有的某个谓词；

某个事物拥有所有谓词；

每个谓词都属于某个事物；

每个事物都拥有一切谓词。

这种或者代以一个变项的某个值或者代以一个变项的所有值的过程被称为“概括”。将这个术语限定于关于所有值的情况并不是合适的。

我以前说过，原子性原则的这种技术形式断言：所有命题要么是原子的，要么是分子的，要么是分子命题的概括；或者，至少人们能够构造出一种具有这种特点的语言，并且任何一个陈述都可以翻译成该语言。假如维特根斯坦的原子性原则是真的，这必定也是真的；但是，反过来并不成立。我很快就要解释，该原则的一种不太全面并且容易辩护的形式同样会导致这种技术形式。正是在其技术形式上，这个原则在逻辑中才是重要的。我想，维特根斯坦自己现在会接受所说

的这种修改，因为我知道他不再相信原子命题。我们在以前的一章中看到，逻辑上有用的东西是原子形式，并且被修改过的原则允许用它们来代替原来的原子命题——在这些命题中，每个词都代表某种没有复杂性的事物被认为是必要的。

对维特根斯坦的论题进行弱化会使其看起来更合理。这种弱化如下所述。一个名称N可能事实上就是一个复合物的名称，但是其自身不可能拥有任何逻辑的复杂性，即拥有某些作为符号的部分。所有实际出现的名称都是这样的。恺撒是复杂的；但是“恺撒”在逻辑上是简单的，也就是说，其任何部分都不是符号。我们或许认为，维特根斯坦的论题不会应用于一切事实上是复杂的事物，而只能应用于被复合名称所命名了的事物。例如，尽管“恺撒”是简单的，但是“恺撒之死”是复杂的。我们将用“每一个使其所描述的复合物的复杂性显而易见的陈述”来代替出现于维特根斯坦的阐述的开端处的短语“每一个关于复合物的陈述”。如果不进行这样的弱化，那么每当我们提及事实上是复杂的某种事物，但是我们又并不知道它是复杂的，或者说无论如何我们不知道如何对其进行分析时，就会出现麻烦。这种弱化就对付了这种麻烦。

甚至在这种弱化的形式中，这个原则也禁止*p*作为一个单一体出现在“A相信*p*”中，因为一个命题一定具有显而易见的复杂性，除了在那些异常的情况即在其中有像笨人难过的桥[6]这类专名的情况下；而且即便那样，当我们用这个命题替换其名称时，我们也只作出了在“A相信*p*”中被断言的东西。

假如或者坚持外延性原则或者坚持原子性原则，那么有必要在“A相信*p*”中的“*p*”和一个诸如“*p*或者*q*”这类普通的真值函项中的“*p*”之间作出区分。假如这两者是等同的，那么就不可能构造一种纯粹外延的逻辑，并且也许不可能坚持卡尔纳普所说的物理主义。维特根斯坦首次尝试了对这两个*p*进行区分（《逻辑哲学论》，5.54以下）。他说：

“在一般的命题形式中，命题只是作为诸真值运算的基础才出现在一个命题中。

“乍一看，一个命题好像也可以通过不同的方式出现在另一个命题中。

“在某些心理学的命题形式中，情况尤其是这样。比如，‘A认为*p*是实际情况’，或者‘A认为*p*’，等等。

“这里，从表面上看，似乎命题*p*与对象A处于某种关系之中。

“（并且在现代认识论［罗素、穆尔等等］中，这些命题都是这样被设想的。）

“但是，很清楚，‘A相信*p*’、‘A认为*p*’、‘A说*p*’，都是‘“*p*”说*p*’这样的形式：在这里，我们并不拥有一个事实与一个对象之间的配置，而是经由其诸对象的配置而来的诸事实之间的一种配置。

“这表明，不存在现代肤浅的心理学所构想的灵魂——主体等等——这样的事物。”

在《数学原理》第二版（第I卷附录C）中，我接受了维特根斯坦的观点。卡尔纳普在《世界的逻辑构造》中也接受了他的观点。在《语言的逻辑句法》中，卡尔纳普作了轻微的改变：他说，内涵的语言与外延的语言都是可能的，并且我们必须只说一种内涵的语言中的每一个陈述都能翻译成一种外延的语言。甚至这一点，他也不认为是确定的，尽管他认为这是可能的。然而，关于命题态度这个问题，他重复了维特根斯坦所说的话。他说，照此情况，“查理说（或者认为）A”是内涵的，但是能够翻译成“查理说（或者认为）‘A’”。这里，我们被告知：“假设‘A’成为某个句子的缩写（而非名称）。”我们也被告知，句子的名称是通过加引号形成的。所有这一切并没有为出现在《逻辑哲学论》中的东西增添了什么内容。

我怀疑，这种观点能否——即便它是真的——依据维特根斯坦的理由而得到主张。因此，我打算辩论性地考察维特根斯坦的论证。

刚才引自维特根斯坦的这段文字的要旨是：“‘A相信*p*’、‘A认为*p*’、‘A说*p*’，属于‘“*p*”说*p*’这种形式。”让我们试图清晰地陈述这种观

点。

一般说来，当一个词出现在一个句子中时，我们并不是在说这个词，而是在说它所意指的东西；当我们希望说这个词的时候，我们把它放在引号里。因而，"'苏格拉底'是苏格拉底的名称"这个句子并不是重言式；当你被介绍给你从未听说过的一个人时，你就知道了这种类型的一个命题。当"苏格拉底"这个词未被放在引号中时，你是在说这个人，而非在说这个词。现在，同样地，当我们断言一个命题时，我们就认为，我们并未说出关于这些词的某种东西，而是说出了关于这些语词之所指的某种东西；而且，假如我们要说出任何关于这些词的某种东西，我们必须将它们置于引号中。但是，在命题和单个的语词之间有一种差别。单个的语词，至少像对象词这样的语词，拥有一种外在于语言的意义；但是命题，由于可以是假的，一定与对象之间具有某种不太直接的关系，除了当它们表达知觉时。因而，"*p* ""和*p* "之间的区别并非像"苏格拉底"和苏格拉底之间的区别那样简单。

在这种讨论中，重要的区别并不在于"*p* "和*p* "之间，而在于*p* "所表达 的东西与*p* "所指示 的东西之间的区别。这种区别并不限于命题；就对象词的情况而言，也存在这种区别。假如我惊呼"火！"那么我就表达了自己的状态，并指示了一种不同于我的状态的现象。单个的语词是一个完整的句子。这是对象词的特权，而其他语词只能成为句子的一部分。我认为，用作完整的感叹句是对象词的主要用途，而将其用作一个更大的句子的一部分只是从这种用法中派生的。正是作为句子，对象词才拥有表达与指示这两个方面。

有含义的与无意义的语词串之间的区别，迫使我们认识到一个有含义的句子拥有一种非语言的特性，即"含义"。这种特性是更加主观的东西，它与真或假没有关系。我们可以把一个句子的含义等同于它所表达的东西，即说话者的一种状态。这样的一种状态可以称为一种"相信"行为，假如这个句子是陈述性的。能用同一个句子加以表达的两种相信行为，被说成是同一个信念的实例。

因而，从刚才所说的话中可以断定，一个句子有三 种而非两种出现方式。

首先，我们可能关心实际的语词；这指的是那种使用了引号的适当的场合。例如，我们可以断言恺撒说过“jacta est alea” [7] 。一个不懂拉丁语的人可以知道恺撒说过这样的话；他并不必然知道恺撒所意指的东西。因而，“jacta est alea”这些词在这里只是作为语词而出现的，并不拥有意义。

其次，我们可能关心句子所表达的，而不关心它所指示的东西。假如我们断言恺撒说过木已成舟，那么这种情况就出现了。这里，“木已成舟”这些词出现时是有含义的。恺撒没有使用这些词，而是使用了表达同一种状态的拉丁词。假如我们断言恺撒说过“the die is cast” [8] ，那么我们的断言就是假的，因为这意味着他说过英语。因而，当我们说“恺撒说过木已成舟”时，“木已成舟”这些词的含义而非所指才是相关的，因为事实上是否木已成舟完全是不相干的。

再次，我们可能不仅关心一个语句所表达的东西，而且关心它所指示的东西。我可能会说：“恺撒确实说过，木已成舟。”这里，当我说“木已成舟”时，我作出了一个断言。并且，假如这个句子指示了某种东西，这个断言就是真的；假如它什么也没有指示，它就是假的。在每一个完整的陈述句中，被指示的东西是相关的；但是在从句中，可能只有被表达的东西才是相关的。这尤其出现在关于“A相信*p* ”的情况中。

我们现在能够确定我们将如何看待维特根斯坦的观点，即“A相信*p* ”属于“‘*p* ’说*p* ”这样的形式；或者不如说，我们能够确定我们应该说“A相信*p*” 还是说“A相信‘*p*’ ”。让我们用“B热”这个句子来替换“*p*” 。当我们说A相信B热时，我们是在说（大体说来）A处于一种状态之中，并且该状态将导致他说出——假如他说的话——“B热”或者某种具有同样含义的东西。我们并不是在说这些词在A的心灵中。他可能是一个法国人；这个人会说“B a chaud” [9] ，假如他说的话。事实上，关于“B热”这些词 ，我们什么也没有说，而只是在说它们所意指的东西。因此，不应该有引号，并且我们应该说“A相信*p* ”。

我们应该说“*p* 是真的”还是“‘*p* ’是真的”呢？

通常假定我们应该说后者，但是我认为这种假定是错误的。

考虑一下“B热是真的”。

这断言了一种由相信行为所组成的类与一个事件之间的一种复杂的关系。它意味着：任何处于某类状态［即由“B热”这些词所表达的那些状态］之一的人都与某个事件之间［即视情况而定的B热或者B不热］具有某种关系。

这里，“B热”这些词只进入了并非作为语词的这个短句的含义。因此，我们应该说“*p* 是真的”。

我再说一次，这个问题的困难来自于这个事实，即句子以及某些词具有两种 非文字的用途：（a）用来指示对象；（b）用来表达心灵状态。当不作为指示 而出现时，语词可以不作为 语词并通过其意义而出现：当它们仅仅 作为表达 而出现时，这种情况就发生了。不同于对象词的单个语词仅仅 表达而不指示。这就是它们不同于对象词并且也不可能是完整的句子的原因。

以上所述清楚地表明，*“p”* 可以通过两种不同的非文字的方式出现：（a）通过指示和表达都与之相关的方式；（b）通过只有表达才与之相关的方式。当这个句子独自地作为一个断言出现时，我们拥有（a）；当我们说“A相信*p*” 时，我们拥有（b），因为我们正在断言的现象可以在不提及*p* 的真或假的情况下得到完全的描述。但是，当我们断言“*p* 或者*q* ”或者任何其他的真值函项时，我们拥有（a）。

假如上述分析是正确的，那么外延性原则适用于所有的*p* 的指示与之相关的p的出现，但是不适用于那些唯有表达才与之相关的*p* 的出现；也就是说，它适用于（a），而不适用于（b）。我认为，这个说法是一种同义反复。假如我没有弄错的话，那么在其一般形式上外延性原则必须被抛弃。

N.道尔凯先生告诉我，在“A相信B热”（A believe that B is hot）中，语词“B热［这个事实］”（that B is hot），当作为一个完整的句子

时，描述了 “B热”（B is hot）所表达 的东西。这种看法是具有吸引力的，并且可能是正确的。根据这种观点，语词“B热［这个事实］”事实上并不适用于B，而是描述A的状态。这种情况类似于在其中我说“A闻到了玫瑰花的味道”的情况。这里，玫瑰花仅仅起到了描述A的状态的作用；我可以给这种味道一个名称，比如说S，并说“A闻到了S”。类似地，我可以（在理论上）用描述正在相信B热的那些人的身心状态的语词来代替“B热［这个事实］”。这种观点使得在“*p* ”和“*p* ［这个事实］”（that *p* ）之间作出鲜明的区分成为必要的。每当事实上是*p* 出现时，我们可以保留外延性原则；但是，当确实是“*p* ［这个事实］”出现时，这个原则之所以不适用，是因为“*p* ”事实上并未出现。

现在我们必须考虑原子性原则。现在，我将不是一般地对其加以考虑，而仅仅联系像“A相信*p* ”这样的句子来考虑。在其一般形式上，它需要对分析方法加以考虑，并需要考虑这样的问题，即代表复合物的专名在理论上是否可以省略；我打算把这些留到以后再作考虑。目前，我只希望考虑，在一种适当的语言中，像“A相信*p* ”这样的句子能否在原子的、分子的以及本章前面所解释的概括的语句层内得到表达。

这个问题就是：我们能够对“A相信*p* ”作出解释，以便*p* 并不作为一个从属的复合物出现吗?

让我们再次用“B热”代表*“p”* 。在靠近前面的一章中，我们承认，说A相信这一点就等于说他处于许多可描述的状态之一，并且所有那些状态都有某种共同的东西。这样的状态之一，就是A在其中说出“B热”的状态。但是，没有理由设想，当A相信B热时，必然会有某些语词呈现于A。

说“A说出‘B热！’”就是断言出现在A的言语器官中的一系列运动。这纯粹是一种物理的现象，它可以在不引进任何从属的复合物的情况下得到完全的描述。看来，作为相信B热的A的每一种其他状态，也可以通过类似的方式得到描述。然而，依然存在这样的问题：所有这些状态拥有什么共同的东西呢?

我认为，它们共同拥有的东西仅仅是因果的。然而，这是一个困难的问题，并且我认为这是一个我们无须加以精确回答的问题。依我看，任何一种确实可能正确的回答都不会与这样的结论相抵触："A相信*p* "能够——至少当*p* 是一个像"B热"这样的简单句时——在不引入一个从属的复合物的情况下加以分析。假如*p* 是一个像"所有人都是有死的"这样的一般语句，这个问题会更加困难。因此，我现在满足于这一结论：迄今为止，我们没有发现有效的反对原子性原则的论证。

因此，我们得到了这些结论：（1）当加以严格解释时，对像"A相信*p* "这样的句子的分析并未表明外延性原则是假的；（2）同样的分析并未证明原子性原则是假的，但是也没有充分证明它是真的。

---

[1] 在下文中，我将以一种在某种程度上更加基本的形式重复第十三章第三节已经说过的某些事情。

[2] 刻耳柏洛斯是希腊神话中的一只猛犬，守卫着冥府入口处，有三个头。——译注

[3] 珀加索斯是希腊神话中的长有双翼的飞马。——译注

[4] 荷马是古希腊吟游盲诗人。——译注

[5] 布赖恩·博鲁是历史上的爱尔兰国王。——译注

[6] "笨人难过的桥"（pons asironum），是指欧几里得《几何原本》第一卷中的第五命题："等腰三角形底角相等。"这是初学者或者说"笨人"一时难以理解的定理，又称"驴桥"。——译注

[7] "jacta est alea"是拉丁文，意思是"木已成舟"。这是古罗马政治家、军事家恺撒在越过罗宾肯河时所说的一句话。罗宾肯河是古意大利与恺撒的高卢行省之间的边界。恺撒说这句话意在表达这样的事实：他已越过此河开始进军罗马，并陷入帝王争霸，再也没有回头的可能了。——译注

[8] “The die is cast”为英文，意思是“木已成舟”。——译注

[9] “B a chaud”为法文，意思是“B热”。——译注

第二十章 排中律

一般说来，我在本书中避免讨论逻辑问题。但在本章中，就像在上一章中一样，我将关心一个逻辑的题目，即排中律。众所周知，布劳威尔已经向这个定律提出了挑战，并且他的挑战是以认识论为根据的。他与许多其他人一道认为，“真”只能通过“可证实性”来定义，而后者显然是一个知识论的概念。假如他是正确的，那么排中律，以及还有矛盾律，都属于认识论，并且必须根据认识论所允许的任何一种关于真和假的定义加以重新考虑。在第十六章中，我们以初步的方式考虑了真与假，并讨论了从认识论上对其加以定义的那种企图。相当明显的是，假如要坚持一种认识论的定义，那么在其通常形式上，排中律不可能是真的，尽管矛盾律可以是真的。在本章中以及下一章中，我们必须考虑是牺牲排中律，还是尝试着作出一种独立于知识的真理的定义。[1]

这两种观点的困难都是惊人的。假如我们联系知识来定义真理，那么逻辑就崩溃了。迄今所接受的许多推理，包括绝大部分的数学，都必须作为无效的东西加以拒绝。但是，假如我们坚持排中律，我们将发现我们自己就承诺了一种实在论的形而上学，而且从实质上而非字面上看，这种形而上学似乎可能与经验论不相容。这个问题是根本的，并且是极其重要的。

在尝试着解决这个问题以前，让我们详尽阐述这两种可供选择的观点。

布劳威尔并不关心像“四重性饮用耽搁”这类句法上无意义的句子。他关心语法上以及逻辑上正确，但从认识论上无法证实或否证的句子。在我们开始讨论它以前，我们必须弄清争论点。

布劳威尔主张，“真的”是一个无用的概念，除非我们有办法发现一个命题是真的还是假的。因此，他用“可证实的”代替“真的”，并且

他不说一个命题是假的，除非其反命题是可以证实的。因而，还有一个由处于中间地带的命题所构成的类。这个中间的类在句法上是正确的，但既不是可证实的，也不是与可证实的命题相矛盾的命题。对于这个中间的命题的类，布劳威尔拒绝称其为真的或者假的，并且对于它们来说，他认为排中律是错误的。

尚未有人极端地把“真理”定义为“被 知道的东西”；“真理”的认识论的定义是“能够 被知道的东西”。“可证实的”这个词是以通常的方式被使用的，并且假如一个命题能够 被证实，那么这个命题就是可证实的。这立即又产生了一些困难，因为可能性是一个难以解释的概念。假如这个定义是明确的，那么所要的这种特殊类型的可能性将不得不加以阐明。在数学中，布劳威尔和他的学派已经做了这项工作，并在很大程度上取得了成功。但是，据我所知，他们几乎没有思考更通常的命题，比如在两方面都没有证据的历史假设。许多东西都要从卡尔纳普的《语言的逻辑句法》中去了解，但主要是通过联想。他认为，像“所有的人都是有死的”这样的一般命题，由于本质上不可能被完全证实，将（暂时地）被当作真的，假如它之为真的许多场合是为人所知的，并且它之为假的任何场合都不为人所知。

要把“真理”定义为“能够被知道的东西”，必须从基本命题开始，一步一步地前进。与第十一章所说的相一致，我将假定我当前的事实前提是由以下四类东西构成的：（1）数量很少的断言当前知觉对象的命题；（2）数量巨大的否定命题。这些否定的命题，就像当我们看到一株毛茛属植物时我们作出“这并非红的”那样，都获自当前的知觉对象；（3）记忆——就不存在任何可以导致对其产生怀疑的理由而言；（4）矛盾律，但不是排中律。首先，排中律将适用于某类命题，即那些面对知觉对象的命题。假如你要在十一月五日放爆竹，并说“小心！将有一阵爆炸声”，那么，或者有爆炸声，或者爆竹湿了并且没有爆炸声。在这样的情况下，你的陈述是真的或者假的。还有某些产生于这类情形的其他情形，排中律也适用于它们；对于这类情形的定义，在很大程度上与“真理”的认识论的定义属于同一种问题。

要看到，当排中律失效时，双重否定律也就失效了。假如*p* 既不是真的也不是假的，那么*p* 是假的是假的。假如双重否定律成立，那么这蕴含着*p* 是真的；然而，根据假设，*p* 既不是真的也不是假的。因此，在这种逻辑中，“*p* 是假的是假的”并不等值于“*p* 是真的”。

为了给我们自己提供一种机会，我们至少将在开始时承认来自基本命题的归纳概括。假如出现了一个否定的命题，那么这些归纳概括可以被证明是错误的。在发生那种情况以前，我们将与卡尔纳普一样，暂时将其作为真的接受下来。在两种情况下，我们都将认为它们受排中律的支配。我们也将承认他人的证据，这类证据服从某些常识的规定。现在，我们能够逐步建立科学；而且由于接受了归纳概括，我们将承认它们的结论中那些无法被否证的部分是真的。例如，我们会说，就像天文学引导我们假定的那样，史前时期曾出现过日食。但是，我们是带着犹豫的成分这么说的，而这种犹豫的成分是与构成天文学规律的归纳概括相吻合的。

因而，我们能够断言或否定我们（像经验论者那样）发现有理由去断言或否定的全部命题。困难出现（a）在逻辑与数学中，以及（b）在两方面都不存在证据的超越逻辑的命题上。

让我们考虑一个明确的并且不存在证据的超越逻辑的命题。以“公元1年1月1日曼哈顿岛下雪了”为例。让我们把这个命题称作“P”。关于P，我们知道什么呢？由于接受了归纳概括，历史告诉我们有一个公元1年，并且地质学让我们确信曼哈顿岛那时存在着。我们知道，那里的冬天时常下雪。因而，我们理解 P，并不妨认为它似乎与一场有历史记载的降雪相联系。在理论上，一台拉普拉斯计算器能够推断以前时代的气候，这正像天文学家推断日食一样。然而在实践中，这种推断是不可能的，这不仅因为计算会极其困难，而且因为这需要比终究所能获得的更多的材料。因此，我们必须承认，我们对于P是真的或假的没有任何证据；而且据我们所能发现的而言，我们绝不可能拥有任何证据。假如“真理”要从认识论上得到定义，那么我们必须断定P既不是真的也不是假的。

我们不情愿接受这个结论，因为我们顽固地相信有一个独立于我们的观察的“实在的”世界。我们认为，我们本来可以 待在那儿的；而且假使那样的话，我们就会看到天是否在下雪，而且我们观看下雪这个事实对于这场雪没有任何影响。我们十分乐意地承认，正像冷的感觉与我们的温度神经有关联一样，雪的现象所具有的白的性质与我们的眼睛有关。但是，我们设想这些感觉有一个外部的原因，即物理学所讨论的雪；而且我们相信，除了在涉及某些非常细微的量子观察的地方，无论我们是否了解它，这都不受影响。

但是，当我们接受归纳概括，并允许自己相信曼哈顿岛在所提到的那个日期很可能存在时，所有这一切都已得到了承认。假如我们要承认这类归纳，那么似乎没有理由拒绝将排中律推广到每个拥有某种有利的或不利的证据的命题，不管那种证据怎样薄弱。现在，可能很容易有证据表明曼哈顿岛的气候在最近的两千年中没有发生很大的改变；而既然那样，气候记录就提供了在那一年任何特定的一天中出现降雪的可能性。因而，我们会说P要么是真的要么是假的，因为尽管我们不能断定 这个问题，但是我们对每种选择的可能性都有某种程度的了解。

仍然有一些不拥有任何证据的命题，例如：“有一个与我们生活于其中的这个宇宙没有时空关系的宇宙。”这样的宇宙可以由科幻作者加以想象；但是，正是因为这种假设的性质，所以不存在或者有利于它或者不利于它的归纳论证。当我们认为一定有或者没有这样的宇宙时，我认为我们想象了一个注视着他所创造的所有星球的造物主，而且我们由此偷偷摸摸地恢复了我们用语词所否定了的它与我们自己的星球之间的联系。[2] 假如我们严格地排除这种想法，并排除我们自己的知觉能力有一种神奇的提升这样的想法，那么，设想我们的假设没有意义也许是可能的。既然那样，它既不是真的也不是假的；但是它并不是一个命题，因而并未表明存在一些不遵守排中律的命题。

我们必须面对这个问题：在什么情况——如果存在这样的情况——下，一个句法上正确的句子不拥有意义？我们刚才说，“某种事物与我当前的知觉对象没有时空关系”也许是没有意义的，因为那相当于

在拒绝那个想象出来的宇宙。似乎因此可以说，上述那个句子的对立面即“每个事物都与我当前的知觉对象具有某种时空关系”也是缺乏意义的；但是这一点好像是极无道理的。假如它是没有意义的，那么这一定是因为“每个事物”这个词。可以说，“每个事物”这个词意味着整个的宇宙可以陈列出来以供检验，尽管事实上新的知觉对象不停地产生，并且所有的全体都是虚幻的——除了一组被列举出来的对象所构成的全体以外。

这个关于全体的问题是非常重要的。就像我们定义人的类或自然数的类那样，我们能从概念上定义一个全体吗？有些人认为，我们能够做到这一点，假如这个类是有穷的；但是，如果它不是有穷的，我们就无法做得到。然而，我看不出这是一种相关的考虑，除非当一个一般语词只是关于“这个特定集合中的这些对象”的缩写时。既然那样，这个一般语词是不必要的。每当就像在关于人的情况下那样，实际的列举是不可能的时，这个集合是有穷的还是无穷的这个问题似乎是没有意义的。在这方面，“所有人都是有死的”产生了与“所有整数都是奇数或偶数”相同的问题。

当我们说“所有人都是有死的”时，我们是在说某种东西吗，或者说，我们是在发出没有意义的声音吗？我并不是在问这个句子是不是真的，而是问它是不是有含义的。让我们首先排除某些站不住脚的观点。（1）我们不能试图将这个命题还原为一种规定，即“假如我看见一个人，我将判断他是有死的”。这是因为，我将看到一个人的那些场合就像人一样是不可能列举出来的。我也许会在临终时说“我遇到的所有人都是有死的”，因为那时他们能被列举出来，但是直到那时这个集合才从概念上得到了定义。（2）我们不能说：“关于一个集合的陈述是合法的，当有一个会涵盖这个全体集合的可能的 经验的类时；否则，它就不是合法的。”这是因为，假如我们试图定义“可能的经验”，那么我们将会发现，我们恰好是被带入了一个我们希望逃离的假设的概念领域。我们将如何知道一种经验是“可能的”？显然，这需要超越实际的 经验的知识。（3）我们不可以把“所有人都是有死的”限定于过去的经验，因为在那种情况下它将不得不意味着一种同义反复，即“迄今为止所有已死的人都是有死的”。（4）把一般陈述——尤其是

归纳概括——解释为实用性的建议有时被认为是可能的。因而，“所有人都是有死的”将意味着“当你下一次遇到一个人时，我建议你在行为上把他当成是有死的人对待，因为假如你将他的头劈成两半并想着他不会死去，那么你将会被处以绞刑”。但是，因为这个人是 有死的，这个建议才是合理的。假如你严肃地怀疑是否所有人都是有死的，那么你最好去做一些关于这个问题的实验。事实上，这种实用性的解释只是一种逃避。

假如我们排除了“所有人都是有死的”这类处理从概念上被定义的集合的句子，那么一般命题将被限定于历史，或者不如说，由目前存在的或者已经存在的对象所组成的集合。我们能够说“这个房间里的所有人都将死去”，但不能说“这个房间里的这些人的所有孩子都将死去”。这一点确实是荒唐的。

在我看来，当我们理解“人”和“有死的”这些词时，我们就能理解“所有人都是有死的”，而无须亲知每一个作为个体的人；而且同样地，我应该说，我们能够理解“所有整数都是奇数与偶数”。但是，假如要坚持这种观点，那么一定存在着一种诸如理解“所有性”（all-ness）这样的事物，并且它不依赖于列举。这其实就是理解关于什么是假设的东西的问题。对一般命题的分析是非常困难的，因为似乎相当明显的是，我们能够知道关于一个集合中所有分子的命题，却并不知道它的各个个别的分子。我们说“我什么也没有听到”可以是一个基本命题；然而对于逻辑来说，它是一个关于宇宙中一切事物的陈述。我们在第十八章中已经看到了如何去避免这种困难。

当我们在讨论公元1年的雪时，我们允许自己接受归纳概括。可以提出疑问的是，当我们怀疑排中律时，除了至多通过推断知觉对象的方式以外，我们是否有权利这么做。物理科学中的归纳总是通过实在论的词项来表述的，也就是说，你所观察到的东西可以在你不观察的情况下发生，并且确实会在适当的条件下发生。假如我们达到了一个无人居住的岛屿，并且发现那里有茂盛的蔬菜，那么我们将推断那里下过雨，尽管没有人看到这些雨。现在，显而易见的是，从归纳证实的立场来看，两个仅仅在未被观察到的现象方面有所不同的假设完全

处于同一个层次。因而，从认识论的立场来看，我们可以假定不存在未被观察到的事实，或者假定有少量的未被观察到的事实，或者假定有很多的未被观察到的事实；像物理学家所做的那样，我们可以插入任意数量和任何种类的未被观察到的现象，只要它们能使那些表述已被观察到的现象的规律成为最容易的。它们服务于一次在以实数开始和结束的计算中复数可以为之服务的同一种目的。

在询问这些未被观察到的现象是否实在地发生时，存在着某种意义吗？据卡尔纳普说，只存在一种语言学的问题："实在"是一个没有任何合法用途的形而上学术语。那好，让我们保持前后一致。我自己并未观察我从证据或从历史中所了解的东西；我只观察到了出现在我自己的经验范围之内的东西。因此，按照所说的这种观点，这些假设，即证据不仅仅是声音与形状，以及世界在我最早能够记忆事物以前就存在着，都只是语言上的便利手段。

这是一种事实上无人接受的观点。假如一个医生对你说"你的妻子患了癌症"，那么你不会怀疑你所听到的东西表达了一种思想；你也不会怀疑，假如这位医生是对的，那么你的妻子正在经历并将继续经历一些与你的经验有所不同的痛苦经验。假如你当真认为整个事情只是一种描述你自己的某些经验的语言缩写，那么你的情感完全是另外一个样子。这一点当然是不容争论的。但是我注意到，采取我正在反对的这种观点的那些人，总是避免把它应用于有关他人的情况，并且满足于把它应用于像冰河时代这样的几乎毫无情感内容的事物。这样做是悖理的。假如冰河时代只是语言上的便利，那么你的父母、你的孩子、你的朋友以及你的同事都是如此。当然，接受证据仍然是可能的。你可以说："据我所知，A先生是一系列声音与形状。但是我已发现，假如我把这些声音解释成我用之表达某些思想和知觉对象的那类声音，那么它们经常被证明是真的，尽管这种发现可能显得奇怪。因此，我已决定，我在行为中把A先生当作一个有灵性的存在物去对待。"但是，你的情感并非当你相信他"确实"拥有灵性时你所拥有的情感。

当我们问："某些未被我观察到的现象确实出现吗？"我们是在问一个至少对于他人来说拥有非常重要的情感内容的问题，而且这个问题看来几乎不可能完全没有含义。我们对他人的爱与恨、苦与乐感兴趣，因为我们坚定地相信它们与我们自己同样地"实在"。当我们这么说的时候，我们意指某种东西 。一个小说中的人展现他自己，但那是欺骗性的：他所表达的那些情感并未实际地被感觉到。"实在的"人是不同的。但是，如何不同呢?

现在，我并不想证明发生未被观察到的事件；我只想证明，它们发生与否不只是一个语言问题。首先，我认为这个问题与他人的知觉对象、思想及感觉相联系，因为既然那样，我们所推断的东西十分类似于我们从自己的经验中所知道的东西。就未被观察到的事物而言，不仅存在着这个事实，即它未被观察到，而且还存在着这样的事实，即它一定非常不同于我们对其拥有经验的任何东西，因为它不可能拥有某些可感的性质。通过考虑他人的经验，这个额外的问题被避免了。假如我们看到一个人明显是在遭受痛苦，那么他是 在遭受痛苦这个假设增加了某种东西，而不只是对一种不同于唯我论的语言习惯的接受。

说"但这并未把你带到经验之外；它只是把你带到了你的 经验之外"，是没有用处的。你并不知道这是真的，除非你知道另外那个人拥有经验并且知道他并不仅仅是你所感知的东西；但这正是我们要对其加以正当性证明的那个知识。认识论不可能从接受他人的证据开始，因为他人证据的正确性确实属于基本命题。

于是，我断定，在发生我没有经验到的某种事物这个假设中，有一种实质性的意义；至少当这是类似于我的经验的某种事物——例如我将其归属于他人的那些经验——时，情况是这样的。

然而，这并未解决这个问题，即在关于无人观察到的物理现象的假设中是否存在着某种意义。我们现在就必须考虑这个问题。

这里，需要作出某些区分。我们依据经验认为，除了在有眼睛、神经以及头脑的地方，不可能有视觉对象存在；但是，假设这样的对

象存在于其他地方并无逻辑的 困难。事实上，每一个在哲学和科学上天真的人都相信，当我们看某种事物时我们所看到的东西，当我们不再看它时依然在那里。这就是所谓的天真实在论；它是一种在事实上必须被认为是假的，但又并非是逻辑上不可能的学说。与物理学相关的问题是：由于承认在不存在具有感觉能力的人的地方，就不可能存在某种拥有我们从经验中所知道的那些可感性质的事物，那么存在着某种事物 这个假设拥有某种意义吗？事实上，有两个问题：首先，某种未被经验到的事物存在着这个假设有含义吗？其次，如果我们在不存在拥有感知能力的人的地方，必须假定现象不同于知觉对象，那么当我们假设存在着也在同样意义上不同于知觉对象的某种事物时，这种假设有含义吗?

关于第一个问题，我没有发现什么困难。我们经验到一种现象这个事实并非我们对这种现象的理解的一个必要部分，而只是导致我们知道这种现象出现了的一个原因，并且对于这个假设，即这种现象可以在无人感知时也存在着，不存在逻辑的障碍。事实上，我们全都以为，我们拥有我们没有注意到的许多感觉，并且严格说来，这些东西并未被经验到。

关于第二个问题，存在着较多的困难。它是这样的问题：如果当它们既非视觉的，也非听觉的，也非属于任何其他常见类型的时，物理现象必将不同于我们的知觉对象，那么关于在这种意义上不同于我们的知觉对象的物理对象的假设具有某种含义吗？这个问题完全不是关于处在时间之外的康德的物自体的问题。我们的探究所涉及的这种类型的现象无疑是处于时间中的，而且它们处于一种类型的空间中，尽管这种空间的类型完全不是我们在知觉对象中所习惯的那一类。物理的空间即物理学空间并非直接可感知的，但是可以通过与可感空间的关系来定义。因此，一个涉及纯粹物理现象的命题看来能够通过从经验中知道的词项加以定义。假如这样的话，这个命题在某种意义上确实是有含义的，即便我们并不知道如何发现它是真的或假的。假如这样的说法，即“每个存在的事物都是可感的”，是有含义的，那么，与此矛盾的说法，即“某个非可感的事物存在着”，一定也是有含义的。假如坚持认为“可感的”没有意义，那么我们能够代之以“视觉的或

者听觉的，或者其他等等的”。因而，我们似乎不能否认，关于那些不具有我们认为在原因上依赖于感官系统的性质的假设是有含义的。

尚待探究在什么意义——假如有这样的意义——上，这样的一个假设可以被认为或者是真的或者是假的。

这把我们带到了关于作为使命题为真的东西的“事实”的问题。塔尔斯基指出，根据真理的符合论，假如天在下雪，那么“天在下雪”这个命题是真的。显而易见，这与知识毫无关系。假如你没有意识到天在下雪，那么这并未使“天在下雪”这个命题少了一些真实性。当你最后确实探头往外看时，你可能发现地面上有几英寸厚的雪，并说“雪一定已经下了好几个小时”。假如你后来没有往外看，那么雪确实会依旧在下着吗？在你没有探头往外看的所有时间中，“天在下雪”这个命题都是真的，尽管你并不知道它是真的。这是实在论的和常识的观点，而且正是这种观点使得排中律似乎成为不言自明的。

让我们以一种避免所有可避免的困难的方式着手陈述这种观点。首先，关于“事实”：它们将不被构想为“草是绿的［这个事实］”（that grass is green）或者“所有人是有死的［这个事实］”（that all men are mortal）；它们将被构想为现象。我们将说，所有知觉对象都是事实；但是根据实在论的观点，它们仅仅是事实中的一部分。它们可以被定义为某人无须推论就知道的事实；但是，根据实在论的假设，存在着只能通过推论才能被知道的其他事实，并且很可能还存在着其他一些根本不能被知道的事实。

按照这种观点，知觉对象可以定义为与拥有适当器官的一具活的身体具有某种类型的时空关系的事件。例如，设想你在测量音速，并且为了这种目的，你偶尔开枪，而一英里之外的一个人一旦听到枪声就会挥舞一面旗帜。假如我们相信物理学家的话，那么在穿越介于中间位置的空间的全过程中都存在着一些事件，即电波。当这串事件到达耳朵时它就经历了各种各样的改变，这很像当太阳开始在植物上面制造叶绿素时也经历了各种各样的改变一样。只要耳朵是与正常的脑连在一起的，声波对耳朵的冲击所产生的事件之一就是所谓的“听到”这种声音。在这个事件之后，因果链条就走出脑进入手臂，并且导

致那面旗帜的舞动。与脑和感觉有关的奇怪之处，是在链条的这个点上起作用的因果律的特征：它们包含习惯以及“记忆的”因果关系。说我们“知道”一个知觉对象，就等于说它已经在脑中建立了某种习惯。只有脑中的事件才能在脑中建立起习惯。因此，只有脑中的事件才能通过我们凭之知道知觉对象的那种方式而被知道。

物理学和生理学从技术上假定了某种像上述这样的观点。我并不是说物理学家和生理学家必然要从理论上为它辩护，或者说他们的结论与其他观点不相容。我只意味着他们以自然的方式加以使用的语言是一种蕴含着某种这样的看法的语言。

我不知道是否有任何论证可以表明这种观点是假的。各式各样的唯心论哲学都试图证明它是站不住脚的；但是，就它们诉诸逻辑而言，我认为它们没有达到目的是理所当然的。来自认识论的论证并不试图表明所提到的这种观点是错误的；它只试图表明，就其因为假定存在着不必要的实体而违背了奥康剃刀原则而言，它是不必要的；与来自逻辑的论证不同，这种论证和它以往同样地有力。认识论的论证指出，我们所知道的东西是知觉对象。声波、脑等等都只是在知觉对象的相互联系方面所作出的方便的假设。当我既已开枪时，它们能使我算出在我拥有我称之为旗帜的舞动这个知觉对象之前将有多长时间（根据我称之为“看秒表”的那种视知觉）。但是，就像没有必要设想平行线“确实”会在一个无穷远的地点相交一样，也没有必要设想这些假设拥有某种“实在性”；这里所说的无穷远的地点，对于某些目的而言，也只是一种便利的说话方式。

认识论的怀疑论拥有一种逻辑的基础；该基础指的是这个原则：绝不可能从其他某种事物的存在中演绎出某种事物的存在。这个原则必须加以更清晰地陈述，并且在陈述中不使用“存在”这个词。我们举例说明。你往窗外看，并且发现你能看到三座房屋。你转身回到屋里，并说“三座房屋都可以从窗子里看得到”。我所想到的这种类型的怀疑论将会说：“你的意思是指这三座房屋都曾是可见的。”你会回答说：“但是它们不可能在这么短的时间里就已消失了。”你也许又看了一下，并说：“确实，它们还在那儿。”怀疑论者会反驳说：“我承认在

你又一次往外看时它们又一次曾经在那儿；但是，什么东西使你认为在你两次往外看的时间间隔中它们还是在那儿？”你只能说：“因为每当我看的时候，我都看见了它们。”怀疑论者会说：“那么你应该推断，它们是由你的看的行为导致的。”你绝不可能成功地获得任何反对这种观点的证据，因为你不能发现当无人看它们时这些房屋会是什么样子。

我们的逻辑原则可以陈述如下：“任何关于在时空的一个部分所发生的事情的命题在逻辑上都不蕴含着任何关于在时空的另一个部分所发生的事情的命题。”如果认为提到时空就不适当地暗示了物理主义，那么可以轻易地将其消除。我们可以说：“可以从一个被感知的事件中获得的命题，在逻辑上绝不蕴含着任何关于任何其他事件的命题。”我认为，任何一个理解真值函项逻辑的人都不可能对此表示怀疑。

在纯粹数学之外，重要的推论并不是逻辑的；它们是类比的和归纳的。现在，我们所想到的这种偏颇的怀疑论者承认这样的一些推论，因为每当物理主义能使我们预言我们自己未来的知觉对象时，他就接受物理主义。他将允许测量音速的那个人说“在五秒之内，我将看到那面旗帜舞动”；他只是不允许那个人说“在五秒之内，那面旗帜将会舞动”。然而，在归纳与类比方面，这两个推论完全处于同一个层次；而没有归纳与类比，科学，无论得到怎样的解释，都是不可能的。我们的逻辑基础因而变得不重要了，并且我们必须考虑，归纳与类比是否在任何时候都能使得存在未被感知到的事件这点成为可能。

在这点上，存在一种谬误推论的危险。这种推论非常简单，以至于它应该易于避免，但它仍然不是始终可以避免的。一个人可以说：“我感知过的每个事物都曾被感知了；因此，可以归纳地证明每个事物都将被感知”；而假如我说“我知道的每个事物都是已知的；因此，很可能每个事物都是已知的”，论证方式将是一样的。

于是，我们就有了一个实质性的问题：假定归纳与类比是合法的，那么它们为未被感知到的事物提供证据了吗？这是一个困难的但绝非不可解决的问题。然而，我现在不会讨论它，因为它假定了公认的并且目前对我们来说作为必要之点的东西，即在承认未被感知到的

事件的理论与不承认未被感知到的事件的理论之间的区别，不必仅仅是语言上的。

尽管上述讨论迄今为止是很不令人信服的，但在这种讨论结束时，我发现自己相信真理与知识是不同的，并且我相信一个命题可以是真的，尽管不存在任何方法可以发现它是真的。既然那样，我们可以接受排中律。我们将参照“事件”来定义“真理”（我是在说非逻辑的真理），并且将通过与“知觉对象”的关系来定义知识。因而，“真理”将是一个比知识更宽广的概念；要不是因为这个事实，即知识拥有一些非常模糊的边界，它在实践上就会是一个无用的概念。当我们进行一项研究时，我们假定我们正在研究的那些命题或者是真的或者是假的；我们可能发现证据，也可能发现不了证据。在发明分光镜以前，确定星体的化学构成显然始终是不可能的；但是，坚持认为它们既非包含也非不包含我们所知道的元素就是错误的。现在，我们并不知道在宇宙的其他地方是否存在着生命，但是我们有权利确信，在那里或者存在着生命，或者不存在着生命。因而，我们既需要“真理”，也需要“知识”，因为知识的边界是不确定的，并且因为如果没有排中律，我们就不能提出导致诸多发现的问题。

在下一章中，我将继续讨论我们刚才一直在讨论的那些问题。但是，这种讨论将是细致的和分析的，而非论证性的。在继续进行缜密的分析以前，我希望使在一般趣味方面有待解决的问题的意义变得清晰。这个过程将包含某种不可避免的重复。为此，我必须请求读者谅解。

---

[1] 本章所说的话意在澄清这个问题。只是在下一章中，我们才作出一种严肃的尝试，以达到一种决断。

[2] 参阅奥拉夫·斯特普尔顿的《星辰缔造者》。

第二十一章 真理与证实

在近来的哲学中，我们可以区分四种主要类型的关于“真理”或者关于某种被认为是更好的并作为其替代物的概念的理论。这四种理论是：

I．用“有保证的可断言性”代替“真理”的理论。这种理论为杜威博士及其学派所主张。

II．用“可能性”代替“真理”的理论。这种理论为赖欣巴赫教授所主张。

III．把“真理”定义为“融贯”的理论。这种理论为黑格尔派以及某些逻辑实证主义者所主张。

IV．真理的符合论。根据这种理论，基本命题的真依赖于它们与某种现象之间的关系，而其他命题的真则依赖于它们与基本命题之间的句法关系。

就我而言，我坚定地坚持最后这种理论。然而，它有两种形式，并且在这两种形式之间作出决断是不容易的。在一种形式中，基本命题必须是获自经验的，而且不能适当地与经验相关联的命题因此既不是真的也不是假的。在另一种形式中，基本命题无须与经验相关联，而只与“事实”相关联，尽管假如它们不与经验相关联，它们就不能被知道。因此，就“真理”与“知识”的关系而言，符合论的两种形式是不同的。

在上述四种理论中，我已在第十章中讨论了第三种。我将在以后的一章中讨论第一种和第二种，这两种理论具有某种亲缘性。当前，我将假定“真理”将通过符合而得到定义，并且我将依据是“经验”还是“事实”被当作真理必须与之相符的东西，来考察这种理论的两种形

式。我将分别把这两种理论称作“认识论的”和“逻辑的”理论。我并不是想暗示“逻辑的”理论比另一种理论更逻辑，而仅仅是想指出，它是那种从技术上为逻辑所假定的理论，并且假如它被拒绝，这种理论就将被牵扯到某些困难之中。

在这个领域的大部分范围内，这两种理论是相同的。根据认识论的理论为真的一切东西，根据逻辑的理论也是真的，尽管反过来不是这样。在认识论的理论中的所有基本命题在逻辑的理论中也是基本的，尽管反过来也不是这样。在这两种理论中，基本命题与其他真命题之间的句法关系是相同的。能够从经验中被知道的命题在这两种理论中也是相同的。然而，在逻辑方面有一些差别：在逻辑的理论中，所有命题或者为真或者为假；而在认识论的理论中，一个命题既不为真也不为假，假如不存在对其有利或不利的证据。换句话说，在逻辑的理论中，排中律是适用的；但在认识论的理论中，排中律是不适用的。这是它们之间最重要的差别。

我们将会看到，在这两种理论中，用于定义“真理”的符合都只会在涉及基本命题的情况中被发现。如果假定像“所有人都是有死的”这样的命题是真的，那么它是从“A是有死的”、“B是有死的”等等之类的命题中获得它的真的，并且这些命题中的每一个都是从像“A死了”、“B死了”等等之类的命题中获得它的真的。对于A和B的某些值来说，这些命题可以从观察中获得；它们在这两种理论中都是基本命题。在逻辑的理论中，甚至当它们未被观察到时，它们也将（假如是真的）是基本命题。逻辑的理论将会认为：存在一个会使“A死了”这个陈述为真的“事实”，即使没有人意识到这个事实；或者说，存在一个相反的事实，或者更确切地说，一组相反的事实，而从这些事实中可以断定A是不死的。

在认识论的理论中，基本命题就是像在第十章中所定义的那样。在逻辑的理论中，它们必须拥有一种不参照我们的知识的定义。但是，根据这种新的逻辑的定义，“被经验到的基本命题”就是认识论的理论中的“基本命题”。这种逻辑的定义将通过观察认识论上的基本命

题的逻辑形式而获得，并且忽略它们必须被经验到这个条件，尽管保留了它们一定是真的这个条件（在逻辑的理论的意义上）。

在认识论的理论中，我们说，一个“基本”语句是一个“符合”于一种“经验”或者“表达”一种经验的句子。“符合”和“表达”的定义主要是行为主义的。“经验”可以被考察，但是按照我们当前的观点，它几乎不能被定义。根据另一种“逻辑的”观点，“经验”可以定义为“事实”的某个子类。

表达经验的句子具有某些逻辑形式。当它们表达提供了物理学的材料的经验时，它们总是原子的。就心理学的材料而言，如果认为情况也是如此，那么就会有一些困难。但是，我们已经发现，有理由认为这些困难并非不可克服的。存在某些涉及像“或者”和“有的”这样的逻辑语词的回忆；更通常地，存在某些“命题态度”，比如相信、怀疑和愿望等等。命题态度的问题是复杂的，并且需要进行大量的讨论。但是，我们对于信念的分析意在表明，与它们有关的基本命题本质上并非不同于物理学所需的那些命题。

假定认识论的基本命题的逻辑形式已经确定，我们就可以继续考虑关于基本句子的逻辑理论。但是必须指出，我们现在将要考虑的这种观点是可商榷的。它的主要优点在于允许我们相信排中律。

如果假定了排中律，那么，任何一个认识论上基本的句子，若其中的任何语词都被替换为与自己属于相同逻辑类型的另一个语词，则将依然是真的-或者-假的。但是，当一个句子在认识论上是基本的时，它与之相符并且因此为真的那个事实是被经验到的。当这个句子中的一个或多个语词被变换时，可能不存在某种由新的句子所表达的经验；在这个新的句子与任何一个认识论上基本的语句之间，也可能不存在这个新的句子由之获得间接的真或假的句法关系。因此，我们必须或者放弃排中律，或者扩展我们的真理定义。

假如在回到认识论的理论时，我们放弃排中律，那么我们可以根据“可证实性”来定义间接的真理：一个句子是“可证实的”，当它与一个或多个认识论上基本的语句之间具有某些指派的句法关系中的一种

时。没有这样的句法关系的句子将既不是真的，也不是假的。（与基本句子之间的某些句法关系使得一个句子是“可能的”；既然如此，按照我们当前的打算，我们也将被迫否认这个句子是真的或者假的。）

另一方面，我们可以坚持排中律，并且对于“基本语句”，我们可以寻求一种与认识论的定义相对的逻辑的定义。这种做法首先需要对“有含义的”句子作出定义。为了达到这个目的，我们确立下列定义：

一个句子是“可证实的”，当它或者（a）在认识论上是基本的，或者（b）与一个或多个认识论上基本的命题之间具有某些句法关系时。

一个句子是“有含义的”，当它是通过用与自己属于相同逻辑类型的其他语词代替一个可证实语句S中的一个或多个语词而产生的时。

然后，排中律将被断言适用于每一个有含义的句子。

但是，这将需要对“真理”作出一种新的定义。

在认识论的理论中，我们说过，一个“基本”句子的真是通过与一种“经验”之间的符合而得到定义的。然而，我们可以用“事实”代替“经验”；假如这样，一个不可证实的句子可以因为与一个“事实”相符合而成为“真的”。既然这样，假如排中律被保留，那么我们不得不说：每当有一个包含某个语词“*a*”的可证实语句“*f*（*a*）”，并且该语句被关于a的适当事实所证实时，如果“*b*”是一个与“*a*”属于相同逻辑类型的语词，那么就有一个由语句“*f*（*b*）”所指示的事实，或者有一个由语句“并非*f*（*b*）”所指示的事实。

因而，排中律将把我们卷入很多困难的形而上学之中。

假如排中律被保留，那么我们将不得不按照下述方式进行：

（1）事实是不加定义的；

（2）某些事实被“经验到”；

（3）某些被经验到的事实既被语句所“表达”，也被语句所“指示”；

（4）假如“*a*”和“*b*”是属于同一逻辑类型的语词，并且“*f*（*a*）”是表达一个被经验到的 事实的句子，那么或者“*f*（*b*）”指示了一个事实，或者“并非*f*（*b*）”指示了一个事实；

（5）“材料”是表达并指示被经验到的事实的句子；

（6）“可证实的”句子就是那些与材料之间具有某些句法关系的句子，并且这些句法关系可以使它们从材料中演绎出来——或者我们可以补充说，使它们与材料相比或多或少是可能的；

（7）“真的”句子就是那些或者指示事实或者与指示事实的句子之间具有某种句法关系的句子，而且这里的句法关系就是可证实的句子与材料之间所具有的那种关系。

按照这种观点，可证实的句子是真的句子的一个子类。

似乎相当清楚的是，在没有上述的形而上学原则（4）的情况下，排中律是无法保留的。

在这两种真理理论中，都存在着困难。认识论的真理理论，由于是以前后一贯的方式提出的，从而对知识作出了过分的限制，而这种结果并非是其拥护者想要的。逻辑的理论把我们卷入形而上学，并且在定义符合时存在着一些困难（并不是不可克服的），而这种符合是关于“真理”的定义所需要的。

我认为，无论我们接受哪一种理论，都应该承认意义 限定于经验，而含义 则不然。

关于意义：依通常的理由，我们可以忽略拥有词典定义的语词，并把我们自己限定于拥有实指定义的语词。现在，显而易见，实指定义必须依赖于经验；休谟的原理，即“印象先于观念”，确实适用于关于对象词的意义的学习。假如我们先前的讨论是正确的，那么它也适

用于逻辑语词："并非"一定是从拒绝的经验中获得其意义的，而"或者"一定是从犹豫的经验中获得其意义的。在我们的词汇中，任何必要的语词都不可能拥有独立于经验的意义。确实，我能理解的任何语词都拥有一种获自我的 经验的意义。

关于含义：每当我接受知识时，这就超越了我的个人经验。在小说作品中，它超越了全人类的经验。我们经验"哈姆雷特"，而非哈姆雷特。但是，在阅读这个戏剧时我们的情感与哈姆雷特而非"哈姆雷特"有关。"哈姆雷特" [1] 是一个拥有六个字母的单词；它是否应该如此是一个无足轻重的问题，而且它确实不能用一把出鞘的匕首结束自己的生命。因而，戏剧"哈姆雷特"全都是由假的命题构成的；这些命题超越了经验，但确实是有含义的，因为它们能够唤起情感。当我说我们的情感是关于哈姆雷特而非"哈姆雷特"的时，我必须对这个陈述作出限制：它们确实不是关于任何事物的，但是我们认为它们是关于名叫"哈姆雷特"的那个人的。戏剧中的命题都是假的，因为不存在这样的一个人；它们是有含义的，因为我们从经验中知道"哈姆雷特"这种声音、"名字"的意义以及"人"的意义。在这个戏剧中，基本的虚假在于这个命题："哈姆雷特"这种声音是一个名字。（假设无人作出下述这样的不相关陈述：也许曾经有一位名叫"哈姆雷特"的丹麦王子。）

我们关于哈姆雷特的情感并不包含信念。但是，为信念所伴随的情感可以在非常类似的情况下出现。圣维罗尼卡 [2] 应当把其假想的存在归因于语词的误解，但是她还是能够成为一个偶像；同样地，古罗马人崇拜罗穆卢斯 [3] ，中国人崇拜尧和舜，而英国人崇拜亚瑟国王 [4] ，尽管所有这些杰出的人物都只是文字上的虚构。

我们在第十四章中看到，像"你热"这样的一个陈述在其完全的表达中包含了一个变项。我们能说我所拥有的超出我个人经验的每一个信念都至少包含一个变项吗？让我们举一个尽可能不利于这个假设的例子。设想我正和一位朋友站在一起观看一群人。我的朋友说："琼斯在那儿。"我相信他，但是我看不到琼斯；而对于琼斯，我假设她既为我也为我的朋友所认识。我将假定，我的朋友和我把同一种意义归

于"琼斯"这个词；好在就当前的这个方面而言，不必讨论这种意义是什么。就我们的目的来说，"那儿"这个词是关键的；当被我的朋友加以使用时，它是某个视觉方向的专名。（"那儿"是一个自我中心殊相词，我们在第七章中已经讨论了它在其中被看作专名的那种意义。）我的朋友可以通过手的指向解释"那儿"这个词；这能使我大约 知道他是把哪个方向称作"那儿"的。但是，无论他可能做什么或者说什么，"那儿"这个词对我来说都不是一个专名，而只是一个或多或少具有模糊性的摹状词。假如我看到了琼斯，那么我可以说："噢，是的，他是在那儿 。"于是，我就说出了我的朋友的陈述所未传达给我的一个命题。对我来说，我所听到的被我的朋友所使用的语词"那儿"，仅仅意味着"某个特定区域内的某个地方"，因而它包含了一个变项。

让我们试图来定义时常以非常模糊的方式加以使用的"经验"一词。它在不同的方面拥有不同的意义，尽管这些意义之间是有联系的。让我们从一种语言学的定义开始。

从语言学上说，一个词拥有一种处于"经验"范围之内的意义，假如它拥有一个实指定义的话。"哈姆雷特"这个词并不拥有一种经验范围之内的意义，因为我无法用手指着哈姆雷特。但是，"'哈姆雷特'"这个词确实拥有一种处于经验范围之内的意义，因为它意指"哈姆雷特"这个词，并且我能够 指着该词。当一个词拥有一种实指定义时，我们将称之为一个"经验语词"。所有真正的专名、所有没有词典定义的谓词或关系词的装置，还有某些少量的表达拒绝或者犹豫这类心灵状态的逻辑语词，都属于这样的语词。

当我们关心语言时，上述定义是恰当的，但是在其他方面是很有局限的。通过实指定义理解一个词只是一种习惯，并且在其某些用法中，"经验"可以等同于"习惯"；或者为了表达得更精确一些，我们可以说，在一个"被经验到"的事件与一个仅仅存在着的事件之间的差别，在于前者而非后者导致了一种习惯。

上述定义既有优点，也有缺点。在考虑这些优缺点是什么时，我们必须记住，我们关心的主要问题是，我们是否对未被经验到的东西拥有某种知识；还必须记住，正是为了使这个问题更精确，我们才去

寻求“经验”的定义。现在，每个人都会同意，“经验”被限定于动物身上，并且很可能还包括植物，但肯定不能在无生命的物质中发现。对于大多数人，如果要他们说出人与石头之间的差别，那么他们很可能会回答说：人，而非石头，是“有意识的”。他们很可能会承认，一条狗是“有意识的”；但是对于牡蛎，他们就会犹豫不定。如果问他们“意识”意指什么，他们就会踌躇，并且最终也许会说，它们意指“意识到正在发生的关于我们的事情”。这将导致我们讨论知觉及其与知识之间的关系。人们不说温度计“意识到”温度，或者电流计“意识到”电流。因而我们发现，“意识”，当该术语以通常的方式被使用时，包含着某种或多或少带有记忆性质的东西，并且我们可以将这种东西等同于习惯。不管怎样，习惯都是主要区分动物行为与无生命事物的行为的东西。

重新回到我们的“经验”的定义上来，我们可以发现，被说成是我们所“经验到”的一个事件在其停止之后一定会继续产生某些效果，而仅仅存在着的一个事件在其发生时就已将其效果全部发挥至尽。然而，照这个样子，这种说法是不精确的。每个事件都永远拥有一些间接的效果，并且除了在当时，任何事件都不拥有直接的效果。“习惯”是一个处于完全的无知与完全的知识中间的概念。我们将设想，假如我们的知识真的是充分的，那么生命体的行为能够还原到物理学，而习惯将会还原到可以比作水道的对脑所产生的效果。流向山脚的水所选择的路线，不同于当假若那里以前不曾有过降雨时所选择的路线；在这种意义上，可以认为每条河流都体现了一种习惯。不过，由于在挖掘一条较深的运河时我们能够理解每次降雨的效果，我们在这方面没有理由使用习惯这个概念。假如我们拥有同等数量的关于脑的知识，那么我们将设想，在解释动物行为时我们同样可以不需要习惯。但是，这只是在万有引力定律能使我们不需要开普勒定律这种意义上来说的：习惯将会被推论出来，而非被假定的，并且在被推论时，将会表明它并不是一个完全精确的定律。开普勒不能解释为什么行星轨道不是精确的椭圆，而关于以习惯法则开始的动物行为的理论也有类似的局限。

然而，在我们的知识的当前状态中，我们无法避免使用习惯概念。我们能做到的最好的事情是记住，“习惯”以及所有起源于它的概念，都拥有某种暂时性和近似性的特征。这尤其适用于记忆。就像牛顿推论开普勒定律一样，一种充分的生理学与心理学会把记忆作为某种近似真的，但又具有某些可估算和可说明的不精确性的东西推论出来。真实且令人误导的记忆将受制于相同的规律。但是，这是一种长远的目标，而且我们当前必须充分利用某些被我们看作暂时性的而且并非相当精确的概念。

我认为，有了这些限制性条件，我们可以接受这种观点：当一个事件或者它作为其中之一的一系列类似事件导致了一种习惯时，我们就说该事件“被经验到”了。我们将会看到，根据这个定义，被记住的每个事件都是被经验到的。然而，一个事件可能在未被记住的情况下被经验到。我也许通过经验知道火会灼伤人，而不能回忆起我被火灼伤的任何具体场合。既然那样，我在其中被灼伤的那些场合就已经被经验到了，但是没有被记住。

现在，让我们试图首先明确地陈述作为先前那些讨论之结果的经验知识与经验之间的关系。当这项工作既已完成时，我们就能开始为我们的观点进行辩护，并反驳某些其他哲学家的观点。

就所有那些在其语词表达式中没有变项，即没有“所有”或者“有的”这类语词的信念而言，对我的经验的依赖是完全的。这样的信念一定表达了我的知觉经验，唯一的扩展在于这种经验可以被回忆。所涉及的这种经验一定是我的，而非任何其他人的。我们在讨论那个说“琼斯在那儿”的人时看到，我从他人那里所了解的一切东西都包含着变项。在这样的情况下，被传达给听者的信念绝不是由说者所表达的信念，尽管在适宜的情况下它可以逻辑地从中演绎出来。当一个人在我听的过程中作出了一个陈述“*fa*”，并且这里的“*a*”是我没有经验到的某个事物的名称时，假如我相信他，那么我所相信的不是“*fa*”（因为对我来说，“*a*”不是名称），而是“有一个*x*，并且*fx*”。这样的一个信念，尽管超越了我的 经验，但是并未被任何希望用“经验”来定义“真理”的哲学家所排除。

也许有人会说：当一个人惊呼“琼斯在那儿”，并且我相信他时，我的信念的原因是他的惊呼，而他的惊呼的原因是他的知觉；因此，我的信念仍然是基于知觉的，尽管是间接的。我不想否认这一点，但我想问它是如何被知道的。为了使有待解决的核心问题明晰化，我将假定下述陈述是真的：我的朋友说“琼斯在那儿”，因为他看到了琼斯；而且我也相信琼斯在那儿，因为我听到了我的朋友是这么说的。但是，除非我和我的朋友都是哲学家，这个陈述中的两个“因为”一定都是因果的，而非逻辑的。在获得琼斯在那儿这个信念时，我并未经历一个推理过程；有了刺激物，这个信念就自动产生了。在从知觉对象过渡到说出“琼斯在那儿”时，我的朋友也没有经历一个推理过程；这也是自发的。这个因果的链条因而是清晰的：由于反射了太阳的光线，琼斯在我的朋友身上导致了一个知觉对象；这个知觉对象导致了“琼斯在那儿”的说出，这种说出导致了在我身上的一个听觉的知觉对象，并且这个听觉的知觉对象在我心里导致了“琼斯在附近的某个地方”这个信念。但是，我们不得不问的问题是：为了使作为反思的哲学家的我可以知道这个因果链条为我的信念提供了一种根据 ，我必须知道什么?

我现在并不关心导致怀疑的常识性理由，比如镜子的反射、听觉幻觉，等等。我愿意设想，每个事物都是如同我们自然地认为的那样发生的，而且甚至为了避免不相关的东西，我愿意设想，它们在所有类似情况下也是这样发生的。既然如此，我所拥有的关于我的这个信念——即琼斯在附近——的因果关系之前项的那些信念就是真的。但是，真的信念与知识并非一物。假如我即将成为一名父亲，那么我可以根据占星术认为这个孩子将是男孩。到时候，它最终可能就是男孩；但是，不能说我已经知道 它将会是男孩。问题是：在上述因果链条中的真的信念比基于占星术的真的信念更合理一些吗?

有一个明显的区别。基于上述因果链条的预言，当能够被检验时，最终证明就是真的，而关于孩子性别的占星术预言在一连串的情况下将会真假参半。但是，如果我们假设来自琼斯的光波、关于我的朋友的知觉对象和他说出那句话的行为，以及从他出发并到达我的声波，都只是我的知觉对象之间的因果联系的一些辅助虚构，那么这种

假设与实在论的假设拥有同样的结果，并且当我的知觉对象是我的经验知识的唯一根据时，它将因而同样是站得住脚的。

然而，这并不是主要的反对理由。主要的反对理由在于，假如设想存在未被经验到的事件是没有意义的，那么在实在论的假设中所包含的光波和声波也是没有意义的。除非我们假定一个充满莱布尼茨的单子的空间，人与人之间的所有因果联系都不得不是传心式的：我的朋友经验到他自己说“琼斯在那儿”；过了一段时间，而且在这段时间内没有任何相关的事情发生，我就听到了他所说的话。这个假设看来是荒谬的，而且假如我们否认可能存在着关于未被经验到的事件的真理，那么我们将被迫接受它。因而，假如我们断言，这样的说法，即存在一些无人经验到的事件，是无意义的，那么我们就不能避免与科学的常识发生极端的冲突——事实上，恰恰就像我们当真作为唯我论者时那样的极端。

不过，就像唯我论的假设一样，只有被经验到的事件才会发生这个假设在逻辑上是不可反驳的。我们只需假定：在物理学中，所有未被经验到的事件都只是逻辑的虚构，而它们之被引入是为了方便地将被经验到的事件相互联系起来。在这个假设中，我们接受了他人的经验，并且我们因而承认他人的证据，但我们并未承认未被观察到的事件。让我们考虑，从关于“真理”的意义的立场来看，是否将会说出有利于这个假设的某种东西。

主要的论证将来自于当我们定义在不涉及知觉对象的情形中构成基本真理的符合时所出现的困难。在某个知觉对象与说出“琼斯在那儿”之间，有一种我们或多或少理解了的因果联系。这种联系构成了说出“琼斯在那儿”的行为由之为“真”的符合。但是，只要不涉及知觉对象，任何这类简单的符合都是不可能的。

然而要记住，超出说话者的经验的命题总是包含着变项，并且这样的命题必然从一种不同于不含变项的命题所包含的符合中获得它的真（当它们是真的时）。“洛杉矶有人”这个陈述，被大量事实中的任何一个所证实；这些事实指的是A在那儿并且是一个人，B在那儿并且是一个人，等等。在这些事实中，没有一个理应成为此陈述的这个

（the）证实者。因此，依据纯粹逻辑的理由，关于未被感知到的事件，我们不应该期待与关于被感知到的事件具有同一种符合，或者说同一种“类型”的真理。

让我们以在第十五章和第十六章中所考虑的陈述“你热”为例。我们曾断定，为了解释这种情况，我们必须能够描述某个作为你的而非作为其他人的当前自身经历之一部分的现象x，然后加上“热与x共现”。为了设法确保x不属于其他人的自身经历，我们必须使用在定义时空位置时所使用的那种类型的某种性质。我们提出了你所拥有的关于你的身体的知觉对象，但是你所拥有的关于我的身体的知觉对象是同样有用的。通过透视法则以及我所拥有的关于你的身体的知觉对象相对于我所拥有的其他知觉对象的位置，我能近似地推论出你所拥有的关于你的身体的视知觉对象的特征。假如R是我在这个推论中使用的一种透视关系，而a是我所拥有的关于你的身体的视知觉对象，并且C是共现关系，那么“你热”意指“有一个x，它对a拥有关系R，并且对热拥有关系C”。这里，所有常项，即除了x以外的所有项，都是取自经验的。与事实之间的这种符合（假定该命题是真的）是存在命题可能拥有的唯一类型的符合。从“我热”，我能推断“某个人热”；它和事实之间，与按照以上所解释的“你热”和事实之间，拥有同一类型的符合。差别不在于符合的类型，而在于这一点：在一种情形中用来证实的事实是关于我自己的一个知觉对象，而在另在一种情形中则不是。

现在，让我们以一个关于像声波或者光波这样的无人经验到的某种事物的陈述为例。我将不去证明这样的陈述可以被知道是真的，我只想赋予它们一种含义。假设我和你在某条测量过的道路上相互间隔很远的一段距离。你放了枪，并且我先是看见了烟雾，然后听到了枪声。你沿着这条道路移动，而我站立不动；经过实验，我发现，在我看到火光闪亮与听到枪声之间的时间是与你距我的远近成比例的。至此，我没有引入任何超越我的经验的事物。你的移动可以看成我所拥有的关于你的知觉对象的移动，你在这条路上的位置可以看成我所拥有的关于你的知觉对象在我所拥有的关于这条道路的知觉对象中的位置，并且你和我之间的距离可以看成处在我所拥有的关于我的身体的

知觉对象和我所拥有的关于你的身体的知觉对象之间的关于测量杆的知觉对象的数目。前后相邻的测量杆之间在距离上的相等可以轻易地从主观上得到解释，因为所涉及的空间可以看成我的知觉对象的空间，而非物理的空间。

所涉及的必要的过渡是从知觉的到物理的空间的过渡。为了消除在当前的这个方面并非必要的他人证据，我将不再假定你开了枪，而是假定我在各个测量杆旁边放置了一系列定时炸弹，并且假定我测量在看到和听到各次爆炸之间的时间间隔。从这些主观经验到物理空间的推论的性质是什么呢?

必须明白，我并不是在讨论由常识所完成的任何推论。常识信奉天真实在论，并且在物理的和知觉的空间之间不作区分。许多哲学家，尽管认识到了天真实在论是站不住脚的，却仍然保留某些逻辑上与其相关的意见，更具体地说，是在关于不同种类的空间的问题上。我正在讨论的这个问题是这样的：由于认识到了反对天真实在论的理由中所蕴含的一切，我们能够解释存在着物理空间这个假设吗？并且，哪一种原理会使我们相信这个假设的行为是正当的（假如它是真的）?

至少，所涉及的这个假设的一部分是：一种原因和它的结果，如果被一有限的时间间隔所分离，那么必须用一个连续的作为媒介的因果链条将它们联结起来。在看到和听到爆炸之间显然有一种因果关系。当我在现场的时候，它们是同时的；我们因此假定，当它们不是同时的时，就存在着一系列的中间现象，然而这些中间现象没有被感知到，并且因此不在知觉空间中。由于发现光与声一样都是按照有限的速度运行的，这种观点得到了强化。

因此，我们可以把以下所述看作一条适于当前讨论之目的的原理：假如在我的经验中，一个A类事件总是在一个有限的时间间隔之后为一个B类事件所跟随，那么就存在一些将它们相互联系起来的事件。科学步骤中确实包含着某个这样的原理；就我们的目的而言，其精确的形式是不重要的。

这是一个更一般的问题的实例：给定一个我没有经验到其某个证实者的存在命题，包含在这个假定即我能知道这个命题中的东西是什么呢？部分说来，就“空气中有声波”和“塞米帕拉汀斯科有人”而言，这个问题并无本质的不同。就后者而言，它是真的，因为我能 通过一次旅行经验到证实者；而就前者而言，我不能做到这一点。但是，只要我并未实际地去旅行，这种差别就不是决定性的。每一个命题之被相信，并不是单单根据可感证据，而是根据可感证据与某个非证明形式的推论之间的结合。

也许所有非证明性推论都可以还原为归纳吗？这个论证如下：我推论塞米帕拉汀斯科有人，并在随后证实了我的推论。许多这类证实的例子使得我相信一些类似的推论——甚至当它们未被证实时。但是，一个归纳推论是否有可能不仅是未被证实的，而且也是不可证实的？这就是关于声波的情况，因为声波是绝不能被感知到的。这些情况需要某种不同于归纳的其他原理吗？

也许有人会说：关于声波的假设能使我们预言可证实的 现象，并且因而接受间接的归纳证实。这依赖于这样的一般的假定：通常，不真实的假设拥有某些可以被经验证明为假的推论。

在这点上，关于可经验之物的假设与关于不可经验之物的假设之间有一种实质性的差别。如果每当我看到了一次爆炸我就将很快听到一种声音这个假设是假的，那么它或迟或早会被我的经验证明为假的。但是，这个假设，即声音通过声波到达我，可以是假的，并且在任何时候都不会导致经验将会证明其为假的某种推论。我们可以设想，声波是一种方便的虚构，并且当我所听到的声音出现时，它就好像是由声波产生的，而事实上并没有某种非可感的东西在它之前出现。这个假设不可能以归纳为由被拒绝；假如要拒绝它，必须依据某种其他类型的理由，例如依据上面所提及的连续性原理。

我们可以区分四种事件的集合：（1）我所经验到的那些事件；（2）我依据他人的证据所相信的那些事件；（3）在任何时候为人们所经验到的所有事件；（4）物理学中所假定的那些事件。在这些事件的集合中，我是从经验上知道第（1）个集合中我现在感知到或记得的

那个部分的；在假定了归纳的情况下，从这些事件出发，我就能获得我的未来的经验或者被遗忘了的经验。如果我假定我所听到或看到的言语或书面文字“指的是”当我说出或写下它们时它们所是的东西，那么我能够用类比的方法获得（2）。有了这个假定，我就能通过归纳获得（3）。但是，关于（4）又如何呢?

可以说，我之所以相信（4），是因为它导致了一种在所有重要方面都与（1）、（2）和（3）相一致的协调的理论体系，并且对于那些支配着（1）、（2）和（3）中的现象的规律，提供了一种比用其他方法所能获得的更简单的陈述。然而关于这一点，应该说，仅仅通过设想被排除的其余三组事件都是方便的虚构，单独（1），或者单独（2），或者单独（3）都允许有一种同样协调的理论。这四个假设，即单独（1）、单独（2）、单独（3），或者（4），在经验上是不可区分的；并且，如果我们要接受除单独（1）以外的任何一个假设，那么我们必须依据某种非证明的推论原理来做到这一点，而任何经验的证据都不可能使该非证明原理成为可能的或者不可能的。由于没有人单独接受（1），因此我断定不存在真正的经验论者，而且尽管经验论并非逻辑上可反驳的，但事实上没有人相信它。

一个不可证实的存在命题——例如物理学中的那些存在命题——是没有意义的这个论点必须被抛弃。这样的命题中的每个常项都拥有一种获自经验的意义。许多这样的命题——例如“好人死后将会去天堂”——对于情感和行为都拥有一种强有力的效果。当它们是真的时，它们之于事实的关系恰恰与可证实的存在命题或者一般命题之于事实的关系属于同一种类型。我断定：在含义的分析中没有理由抛弃它们，并且经验论仅仅提供了反对（4）且可以同样用于反对（2）和（3）的理由。因此，我将无条件地接受排中律。

总结一下这个长篇的讨论的结果：我们所谓的认识论的真理理论，如果加以认真地对待，会把“真理”限定于断言我现在所感知或记得的东西的命题。由于没有人愿意接受如此狭隘的理论，我们被迫提出逻辑的真理理论；这种理论包含着无人经验到的事件的可能性，以及那些虽绝不可能存在任何有利于它们的证据然而却又具有真实性的

命题的可能性。事实比（至少是可能地）经验的范围更广。一个“可证实的”命题就是一个与经验之间具有某种类型的符合的命题；一个“真的”命题就是一个与事实之间正好具有同一种类型的符合的命题——只不过出现在知觉判断中的那种最简单类型的符合在所有其他判断中是不可能的，因为这些其他判断包含着变项。由于经验就是事实，所以可证实的命题是真的；但是，没有理由设想所有真的命题都是可证实的。然而，假如我们明确地断言有并非可证实的真的命题，那么我们就放弃了纯粹经验论。纯粹经验论到头来是无人相信的，并且假如我们必须保留我们全都认为有效的信念，那么我们必须承认某些既非证明性的也非获自经验的推论原理。

---

[1] “哈姆雷特”的英文是“Hamlet”，因此包含六个字母。——译注

[2] 维罗妮卡系基督教传说中的圣女。相传在耶稣背负十字架去往法场的途中，她曾以面巾为耶稣拭去脸上的汗水，耶稣面像即留于面巾上。——译注

[3] 罗穆卢斯系罗马神话中的人物，为战神（Mars）之子，罗马城的创建者，“王政时代”的第一个国王。——译注

[4] 亚瑟系中世纪传奇故事中的不列颠国王，圆桌骑士的首领。——译注

第二十二章 意义与证实

在第二十一章中，我考虑了可以被认作一种拙劣的经验论的东西，并决定反对它。我并非要决定反对经验论的所有可能的形式，而只是想弄清通常作为科学知识被接受的东西的某些含义；在我看来，绝大多数近现代经验论者都不充分地认识到了这些含义。把那种经验论与我极其赞成的那些意见相比较，将有助于使我所断言的东西变得精确。为了这个目的，我在本章中将详尽地考察卡尔纳普《可检验性与意义》一文中的某些部分。[1] 这是一种重要而又谨慎的分析；尤其是他对“还原”与“定义”的区分使人们在很大程度上了解了科学方法论。只要我与卡尔纳普的观点有任何不一致之处，这几乎都完全产生于我的这种信念：他的分析起步太晚，并且本书主要致力于去解决的某些居先的问题比他所愿意承认的更重要。我将开始以争论的方式为这种看法进行辩护。

卡尔纳普首先讨论“意义”、“真理”和“可证实性”这三个概念之间的关系。（他称为“意义”的东西就是我所谓的“含义”，也就是说，它是句子的一种特性。）他说：

“知识论的两个主要问题是意义问题与证实问题。第一个问题是问，在什么条件下一个句子拥有意义，即认识的与事实的方面的意义。第二个问题是问，我们如何得以知道某种事物，我们如何能够发现一个给定的句子是真的或者假的。第二个问题预设了第一个问题。显然，在我们能够试图发现它是不是真的之前，我们必须理解一个句子，即我们必须知道其意义。但是，从经验论的观点来看，在这两个问题之间还存在一种更密切的联系。在某种意义上，这两个问题只有一个答案。假如我知道什么叫一个给定的句子被发现是真的，那么我们就知道它的意义是什么。而且假如对于两个句子来说，当我们必须把它们看成是真的时它们所依赖的条件是相同的，那么它们拥有同一种意义。因而，一个句子的意义在某种意义上等同于我们确定其真或

假的方式，而且仅当这样的一种确定是可能的时，一个句子才拥有意义。”

卡尔纳普认为这个论题，即“一个句子是有意义的，当且仅当它是可证实的；并且它的意义就是它的证实方法”，被过分简单化了。他说，这种表述“导致了一种对科学语言的过分狭窄的限制；它不仅排除了形而上学语句，而且还排除了某些拥有事实意义的科学语句。我们当前的任务因而能够表述为对可证实性要求的一种修改。它是一个修改的问题，而不是一个完全拒绝那种要求的问题。”

例如，这种粗糙的观点由石里克 [2] 所陈述：“陈述一个句子的意义等于陈述这个句子据以被使用的规则，并且这就等于问它可以根据哪种方式被证实（或者被证伪）。一个*命题的意义就是它的证实方法*［斜体是我标记的］。如果最终不参照实指定义，就无法理解任何意义，而且在一种明显的意义上，这意味着参照‘经验’或者‘证实的可能性’。”

在这段文字中，石里克由于没有在词和句子之间作出区分，因而陷入一种谬误。我们已经看到，所有必要的语词 都拥有实指定义，并因而依赖经验获得它们的意义。但是，对于语言的使用而言，至关重要的是，我们可以正确地理解一个由我们理解的语词所组成的句子——即使我们从未拥有任何一种符合于作为整体的该语句的经验。小说、历史以及所有提供信息的东西都依赖于语言的这种特性。可以加以形式化地陈述：有了理解名称*a* 和谓词P所必需的经验，我们就能理解语句“*a* 具有谓词P”，而无须任何符合于该语句的经验；而且当我说我们能够理解这个句子时，我并不意味着我们知道如何发现它是否是真的。假如你说“火星上有与我们这个星球上一样疯狂而邪恶的居民”，那么我能够理解你，但不知道如何发现你所说的话是否是真的。

还有，当有人说“一个命题的意义就是它的证实方法”时，这忽略了那些极其确定的命题，即知觉判断。对于这些命题而言，不存在“证实的方法”，因为正是它们构成了在某种程度上能够被知道的所有其他的经验命题的证实。假如石里克是对的，那么我们就会陷入一种无穷的倒退，因为某些命题是通过另外的某些命题被证实的，而这些另外

的命题反过来必定又是从它们被再另外的某些命题所证实的方式获得其意义的，如此直至无穷。所有那些使“证实”成为根本方法的人，都忽视了这个实实在在的问题，即知觉判断中语词与非语言现象之间的关系。

证实过程绝不可能被那些使其成为根本方法的人加以充分的检验。在其最简单的形式中，当我首先期待一个事件，然后又感知到它时，证实的过程就发生了。但是，假如一个事件在我没有首先期待它的情况下就发生了，那么我就只能感知它，并形成一个知觉判断。然而，既然这样，那么就不存在证实的过程。证实是通过不太可疑的东西确证比较可疑的东西，而且因此必然不可应用于最不可疑的东西，即知觉判断。

让我们回到卡尔纳普。他说：“假如我们知道一个给定的语句被发现是真的是怎么回事，那么我们就会知道它的意义是什么。”这里，依据我先前给出的理由，我们必须把包含变项的句子从只包含常项的句子中区分开来。让我们首先以在其中只有常项的情况为例；比如说，考虑某个主谓语句“P（*a*）”；这里的谓词“P”和名称“*a*” 都具有实指定义。这意味着我拥有了由语句“P（*b*）”、“P（*c*）”、“P（*d*）”……所表达的某些经验；并且通过这些句子，我获得了把“P”与P联系起来的习惯。它也意味着我拥有了由语句“Q（*a*）”、“R（*a*）”、“S（*a*）”……所表达的某些经验；并且通过这些句子，我获得了将“*a*”与*a*联系起来的习惯。但是，这里假定了我从未拥有一种我用语句“P（*a*）”来表达的经验。然而，我被假定“知道这个句子被发现是真的是怎么回事”。除了我们能够想象 将会使我们说出作为一个知觉判断的句子“P（*a*）”的知觉对象，我看不到这能意味着什么。这对理解这个句子来说当然是一个充分的 条件，但是我不能肯定它是一个必要的 条件。例如，假如我们听到“P（*a*）”被断言了，那么当在听和行动之间没有任何媒介物的情况下，我们就能以适当的方式做出行动，而且因此必须说我们理解了这个句子。

现在，让我们以在其中所涉及的句子只包含一个变项的那种极其平常的情况为例。根据前面几章中所说的话，一个并非知觉判断的命

题能否在任何时候都不包含变项是难以决定的。因此，上一段中所讨论的那种情况可能从未出现过。无论如何，当它似乎 出现时，所涉及的句子通常——假如不是总是——将会被发现是一个存在句，即“有一个*x*，并且（such that）……”。

就“有一个*x*，并且……”这种形式的句子而言，要说明“这个句子被发现是真的是怎么回事”并不容易，而且涉及另外一个相同形式的句子。以关于一次谋杀的情况为例。根据死因裁判庭的结论，这次谋杀是由某个或者某些未知的人实施的。（为了简单起见，我们将不考虑“或者某些”。）在什么意义上我们知道“这个句子被发现是真的是怎么回事”？最简单的假设是，某个新的证人走上前来，并说他看到了A先生实施的这次谋杀。我将忽略做伪证的可能性。因而，当我们在考虑一个新的证人的可能性的时候，我们就拥有了一个整体的系列的假设性知觉对象：B或者C或者D……或者Z看到A做出了谋杀行为，A或者C或者D……或者Z看到B做出了谋杀行为，A或者B或者D或者……Z看到C做出了谋杀行为，如此等等；这里的A、B、C……Z是所有存在的人。因而，知道这个句子被发现是真的是怎么回事，就等于知道某个人看到某个其他的人实施了谋杀行为是怎么回事，即知道另外一个相同形式的句子意指什么。

一般说来，当“*fa*”、“*fb*”、“*fc*”或者其他等等的句子表达一个知觉判断时，“有一个*x*，并且*fx*”这个句子可以被发现是真的。这个句子拥有大量可能的证实者，因而，除非通过另外一个存在语句，我们不能事先描述它的证实者。

然而，在这方面，有必要回忆一下我们就记忆所说过的话。其大意是，我们可以通过过去的知觉知道一个存在命题，而无须知道存在于导致了我们当前模糊回忆的那种场合的那个确定的知觉命题。假如记忆作为一种独立的知识来源（它们在逻辑上而非因果上是独立的，因为所有记忆都因果地依赖于先前的知觉对象）被接受了（我认为必须接受它），那么，若一个句子表达了或者来自当前的一种回忆，则它必须被认为是被证实了的。假如那样的话，那么就会有一种证实，这种证实本质上是获得一个表达记忆信念的存在命题。然而，鉴于记

忆的可错性，这种类型的证实次于经由知觉而来的证实，而且就我们所能做到的而言，我们将总是努力通过知觉的证实对它加以扩展。

目前，我忽略像“所有人都是有死的”这样的全称命题的情况。我当前只想表明，对“一个句子被发现是真的是怎么回事”这个短句的解释远非是简单的。

我在知识论中为之辩护的那种方法和卡尔纳普（与许多其他哲学家一起）为之辩护的那种方法之间，有一种起点上的差别。这种差别是非常重要的，并且（我认为）对它的认识不太充分。我是从像“这是红的”、“那是明亮的”、“现在的我感觉热”这样的关于特殊现象的句子开始的。支持这样的句子的证据并非别的句子，而是一种非语言的现象。这个证据的全体包含在一个单个的这样的现象中，而且在任何其他时间或地点发生的任何事情都不能证实或驳倒这个证据。先前的现象因果地 参与了我对语言的使用：我说“红”的，是因为有过去的经验所产生的习惯。但是，习惯形成的方式与“红的”这个词的意义是不相关的；这种意义只依赖于习惯是 什么，而不依赖于它是如何形成的。

每一个上述类型的句子都各别地或者总体地在逻辑上独立于所有其他语句。因此，每当一个这样的句子被说成是增加或减少了另一个这样的句子的可能性时，这一定是通过某种相互联系的原理。关于这样的原理，假如人们相信它的话，那么一定是根据知觉以外的证据而相信它的。关于这样的原理的最明显的例子是归纳。

考虑到他所说的话，卡尔纳普所想到的句子一定属于不同的类型。某些引述将有助于使这明晰化。

“我们把语句的检验 从语句的证实中区分出来，借此领会一种步骤，例如某些实验的进行。这种步骤在某种程度上导致了对这个句子自身的证实，或者对它的否定句的证实。我们会称一个句子是可检验的，假如我们知道这样的一种检验它的方法；并且我们会称它是可证实的，假如我们知道这个句子在什么条件下会被证实。”（第420页）

“语言L中的一个谓词‘P’对一个有机体（比如说一个人）N来说被称为可观察的，假如对于适当的自变量，比如说‘*b*’，N在适当的条件下借助于很少的几次观察就能决断一个完全的句子，比如说‘P（*b*）’，也就是说，在很大程度上达到对‘P（*b*）’或者‘并非P（*b*）’的证实，以至于他将或者接受‘P（*b*）’或者拒绝‘P（*b*）’。”（第454页）

这些段落显然表明，卡尔纳普想到的是那些具有某种程度的一般性的语句，因为各种不同的现象都可能与它们的真或假具有一种关联。在第一段中，他提到了在某种程度上证实那个语句或者其否定句的实验。他没有说我们每一次从实验中学到的是什么。然而，除非每一次实验都教给了我们某种东西，我们难以发现它能够与原来那个语句的真或假之间具有某种关联。还有，原来的那个句子必须与在各种不同时间中所发生的事件之间已经具有一种关联，因为要不然，在不同时间所发生的实验就不能增加或减少它之为真的可能性。因此，这个句子，与体现了几次实验之结果的那些句子相比，一定具有更高程度的一般性。后来的那些句子在逻辑上因而一定比它们所证实或否定的这个句子具有更简单的形式，而且我们的知识论应该从它们开始，而不是从它们要去证明或否证的句子开始。

一些非常类似的评论也适用于第二段引文。卡尔纳普提到，“很少的几次观察”对于决定“P（*b*）”的真是必要的。现在，假如可能有不止一次的观察，*b*必须能够不止一次地出现，因而不能是一个事件，而必须具有一个共相的特征。我确信，这个结果不是卡尔纳普想要的，但是我看不出它如何能够被避免，或许除非通过第六章中所主张的专名理论。考虑到他赋予时空的那种重要性，卡尔纳普被迫拒绝了那种理论。

即使我们采纳了第六章中关于专名的理论，我们确实也未逃脱由重复所带来的困难。设想我在两个不同的场合看到了一种特定的色度C。我的知觉对象在每一种情况下都是一个复合物，而C必须通过分析而从中分离出来。假如我要使用两个场合来为我提供关于C的知识，我将需要一个同一性判断：“我所看到的这种色度就是我记得我曾经看过的某种色度。”这样的判断把我带离了任何一种当前的知觉，并且不

能拥有某种很高程度的确定性。因而，根据任何一种理论，卡尔纳普所假定的这种重复的可能性都包含着他似乎没有认识到的某些困难，并且表明了他所考虑的那种类型的句子并非是与经验证据有关的讨论应该由之开始的那类句子，因为与另一类型的句子相比，它既更少具有简单性，也更少具有确定性。这另一类型的句子的存在蕴含于卡尔纳普的讨论中，尽管他似乎没有意识到这种蕴含。

事实上，对语言的所有使用都包含着某种普遍性，但在知识中并非必然如此。例如，考虑一下“谓词”的定义。一个谓词就是一个由与某种习惯相联系的相似声音所组成的类。我们可以说：“假定P是一个由相似声音所组成的类，那么对于一个给定的有机体N来说，若存在一个由相似事件所组成的类E，并且类E中任何一个分子的出现都在N身上引发一种要发出类P中的一种声音的冲动，则P是一个‘谓词’[3]。”由声音所组成的类P将仅仅对于N来说才拥有这种特性，假如N频繁经验到E和P的分子联结在一起。重复和普遍性对于这个问题来说其实是必不可少的，因为语言是由习惯组成的，习惯包含着重复，而重复只能是关于共相的重复。但是，在知识中，这一切都不是必要的，因为我们使用语言，并能正确地使用它，而没有意识到我们由之习得它的过程。

来讨论另外一点：卡尔纳普定义一个可观察的谓词 所意指的东西，而没有——一般说来——定义其真能够通过观察而得以检验的一个句子 将会意指的东西。对于他来说，一个谓词“P”是可观察的，假如存在一个能够通过观察而得到检验的句子“P（*b*）”。但是，这无助于我们知道“P（*c*）”是否能够通过观察得到检验。我想说，除非有许多已经通过观察得到了检验的“P（*b*）”形式的句子，“P”这个词是没有意义的，因为构成意义的那种习惯尚未形成。我想说，与观察相适的东西与其说是一个词，还不如说是一个句子：“P”和“*c*”可能都会拥有一种一定来自经验的意义，但是可能不存在对“P（*c*）”这个句子的真或假有影响的观察。在我看来，重要的问题在于情况是否真的如此，而且我想补充说，在对于经验材料而言是基本的那类语句中，仅仅一个单个的现象就能给出足够的证据来断言或者否定“P（*c*）”。一旦重复是可能的，我们就已超出了基本的东西。

“可观察的”这个词，像所有包含可能性的词一样，是危险的。照其本然，卡尔纳普的定义说，若某些观察能够 发生，则“P”是可观察的。但是，在开始的时候，我们无法知道什么样的观察是可能的，因为它们事实上没有发生。因此，似乎有必要用“已观察到的”代替“可观察的”，并说谓词“P”是已观察到的，假如对于某个*b* 来说，某些有助于判定“P（*b* ）”的观察实际发生了。

还有，卡尔纳普的定义，照其本然，纯粹是因果的：观察引起 观察者相信P（*b* ）或者并非 P（*b* ）。他没有说出任何东西，用以表明存在着某种无论什么样的原因 （相对于引起 ），使得这些观察导致这个信念，而且从他的观点中，我看不出他能够说出任何这样的东西。

因而，一个“可观察的”谓词“P”的定义，似乎将会归结为：“如果存在一个‘*b*’，并且环境导致A断言‘P（*b* ）’或者‘并非P（*b* ）’，那么A观察到了‘P’”。换句话说，由于A的所有断言都一定是环境的结果，所以，“如果A断言‘P（*b* ）’或者‘并非 P（*b* ）’，那么A观察到了‘P’。”这使得整个理论到头来空洞无物。

在上述讨论的自始至终，我都未声称卡尔纳普的话是错误的，而只是主张有某些居先的问题要加以考虑，并且只要它们被忽视了，经验知识与非语言现象之间的关系就不能得到真正的理解。我和逻辑实证主义者的不同，主要就在于认为这些居先的问题是重要的。

在这些居先的问题中，最重要的是：从单个经验中能够学到某种东西吗？并且，如果能学到，那么能学到什么东西？卡尔纳普以及他所属的整个学派都把知识看作科学知识，并且认为知识是从像“金属导电”这样的命题开始的。这样的命题显然需要许多观察。但是，除非每一单次的观察都产生某种 知识，一系列的观察如何能够产生知识呢？每个归纳都是以大量的比这个结论更特殊的前提为基础的：“铜导电”比“金属导电”更特殊，并且自身就是一个归纳，它来自“这是铜，并且导电”，“那是铜，并且导电”，等等。在这些当中，每一个命题自身也是一个归纳；它们最终都建立在一系列单次观察的基础上。每一单次的观察都告诉观察者某种东西 。用语词精确地表达从一次观察中所能学到的东西可能是困难的，但并非不可能；我和逻辑实证主义者

一致拒绝关于无法表达的知识的观念。我看不出如何能够否认，我们关于事实的知识是从形成于单次观察的前提中通过推论而建立起来的。

正是由于我认为一些单次的观察为我们提供了事实的前提，所以在关于这些前提的陈述中，我不能承认“事物”的观念；这种观念包含了某种程度的持存性，因而只能从多次观察中形成。卡尔纳普的观点承认存在于关于事实前提的陈述中的“事物”概念。在我看来，即使不说赫拉克利特，他的观点似乎也忽视了贝克莱和休谟。你不能两次踏进同一条河流，因为新的河水连续不停地从你身上流过。但是，一条河流与一张桌子的差别仅仅是一个程度的问题。卡尔纳普也许承认一条河流不是一个“事物”；相同的论证也应该使他相信一张桌子不是一个“事物”。

卡尔纳普提出了一种论证，以图证明“一个一般的句子与一个特殊的句子之间在可证实性方面不存在根本的差别，而只有一种程度上的差别”。在这方面，这个论证必须加以检查。他的论证是这样的：

“比如说，以下面这个句子为例：‘在这张桌子上有一张白纸。’为了弄清这个事物是不是纸，我们进行一组简单的观察；然后，假如还存在某种疑问，那么我们可以进行某些物理的和化学的试验。在这里，与在关于一般规律的情形中一样，我们试图考察我们从所说的这个句子中推论出来的句子。这些推论出来的句子是关于未来观察的预言。我们能够从给定的这个句子中获得的这些预言的数目是无限的，并且这个句子因而绝不可能被完全证实。”

关于确定性或者完全证实的问题并非一个我希望讨论的问题。在我所了解的所有关于这个主题的论证中，除了赖欣巴赫的以外，一个命题是不是确定的这个问题与它是不是一个事实前提这个问题搅混在一起了。我准备承认，我们当作知觉判断的东西，像回忆一样，是不可靠的（尽管在一种较低的程度上）。然而，这与下面这个问题并不相干：“我们应该给予我们认作事实前提的那些命题什么样的形式？”

显然，假如从一次观察中不能学到某种东西，那么从多次观察中也不能学到某种东西。因此，我们的第一个问题必定是："从一次观察中能够学到的东西是什么？"从一次观察中可以学到的东西不可能包含可以应用于事物的类的语词，比如"纸"和"桌子"。我们在前面的一章中发现，"有一条狗"不可能是一个事实前提，但是"有一块犬科动物的色片"可以是一个事实前提。[4] 一个事实前提必须不包含诸如"狗"、"纸"、"桌子"这样的被压缩了的归纳。

上面所引述的卡尔纳普的论证，确实包含对我认为是必要的那些事实前提的诉求，但是他是顺便作出这种诉求的，并且好像它是不重要的。"为了弄清这个事物是不是纸，我们进行一组简单的观察。"从这些观察的任何一次中，我们学到了什么？在这一点上，卡尔纳普沉默了。他又说："我们试图检查我们从所说的那个句子中推论出来的句子。这些推论出来的句子是关于未来观察的预言。"这就承认了那些陈述我们将从一次观察中所学到的东西的句子是可能的，并且使得下述这一点成为显而易见的：这些句子给出了我们从中推论出"这是纸"的那些事实前提。

关于事实前提的"确定性"，要说的话如下：

第一，我们赋予我们的事实前提一种形式，使得它们当中的任何两组都不可能是互不相容的，并且也使得任何数目的其他命题都不可能在任何程度上导致任何一个这样的前提成为可能或不可能的。通过相互关联，事实前提相互证实或者否证。这种相互关联依赖于推论原理，尤其是归纳原理。这些原理绝非证明性的；它们仅仅产生可能性，而且当它们所表明为可能的东西并未发生时，它们因此也没有被证明为假的。

第二，相信一个事实前提的全部理由，就该前提作为一个前提而言，是它所指称的事件。也就是说，其证据是一个独特的现象，而非一个句子或者命题或者信念；这个证据在该现象发生的时刻是完全的，在此前是不存在的，并且在以后不可能为任何其他证据所强化。

第三，假如我们像许多哲学家那样，认为一个事实前提可以在后来的证据的基础上被拒绝，那么这一定是因为：我们接受了先天的非证明形式的推论，而且经验既不能证实也不能反驳这类形式的推论，但是在某些情况下，我们认为它们比感官的证据更确定。

最后，事实的前提可能不是确定的，但是不存在某种更确定的东西可以表明它们是错误的。

---

[1] 《科学哲学》（*Philosophy of science* ），第III卷及第IV卷，1936年与1937年。

[2] “意义与证实”，《哲学评论》，第45卷，1936年7月。

[3] 或者更精确地说，一个拥有实指定义的谓词。

[4] 假定“犬科动物”是用来定义“狗”的，而不是相反。

第二十三章 有保证的可断言性

我们将会记住，在第二十一章的开头，有四种真理理论被加以区分。在这些理论中，我主张第四种，即符合论。第三种理论，即融贯论，在第十章中得到了讨论并被抛弃。第二种理论，即用“可能性”代替“真理”的理论，有两种形式：在一种形式中，我可以接受它，而在另一种形式中，我必须视其为错误的理论。在它只说我们绝不能完全肯定一个特定的用语词表达的命题是真命题的那种形式中，我接受它；但是，在它主张“真理”概念是一个不必要的概念的那种形式中，我抛弃它。依我看，“‘*p* ’是可能的”严格等同于“‘*p* 是真的’是可能的”，而且当我们说“‘*p* ’是可能的”时，我们需要某种可能性，即这个陈述是真的 。我看不出一个主张所有可以实际获得的那类可能性的人有理由抛弃出现在上述陈述中的“真理”。因此，我将不反驳赖欣巴赫教授的观点，因为我认为，通过作出轻微的改动，能够使它们与我自己的观点相一致。

与此相反，在我们的四种理论中，第一种与我主张的那种理论有根本的不同，因此必须加以讨论。这是杜威博士提出的理论；根据这种理论，“有保证的可断言性”应该取代“真理”。我已经在《约翰·杜威的哲学》中讨论了这种理论；该书是“在世哲学家丛书”的第一卷。若要了解详细情况，而且更重要的是，若要了解杜威博士对我的反对意见的答复，请读者查阅该书。在本章中，我希望把自己限定于一般原则，并想以一种非争论性的方式考虑它。这种方式与我提出抛弃它的理由是一致的。

从杜威博士在上面提及的那本书中所作的答复来看，似乎我无意地误解并模仿地嘲弄了他的看法。我特别渴望避免这样做，假如我可能会做到这一点的话；当我确信在他的观点和我的观点之间有一种重要的差别，并且除非我们能够相互理解，这种差别将不会被引导出来时，我更是渴望如此。正是因为这种差别太大了，所以难以发现双方

都能接受的文字作为对这个问题的一种公正的陈述。然而，这是我必须试图做到的事情。

就我对杜威博士所能理解的而言，他的理论大体上如下所述。在人类所能从事的各种各样的活动中，有一种活动被称之为“探究”；像许多其他类型的活动的目的一样，这种活动的目的在于增强人与环境之间的相互适应。探究使用“断言”作为它的工具；而就它们能够产生想望的结果而言，断言是“有保证的”。但是在探究中，就像在其他任何实际活动中一样，更好的工具可以不时地发明出来，而旧的工具然后就被抛弃了。事实上就像机器可以使我们有能力制造更好的机器一样，一种探究的临时结果因此可能正是导致更好结果的工具。在这个过程中，并不存在终极性的定论；因此，任何断言都不是永远有保证的，而仅在一个特定的探究阶段上才是有保证的。因此，作为一个静态概念的“真理”应该被抛弃。

在杜威博士给我的答复中，下面这段话（在上述那本书的第573页上）可以用来阐明他的观点：

“罗素先生假定命题 是探究的主题。这是一种如此不知不觉地被假定了的观点，以至于人们想当然地认为我和皮尔士也同样假定了它。罗素对对话的独特奉献就表现在他的这个假定之中。但是，根据我们的观点，并根据任何一个彻底的经验论者的观点，事物和事件 是探究的题材与对象，命题则是探究的手段；而当作为一种特定的探究的结果时，命题因此又成了继续进行进一步探究的手段。像其他手段一样，它们在使用的过程中得到修正与改进。假定了这样的两个信念，即（1）命题自始就是探究的对象，和（2）所有命题要么拥有真要么拥有假作为它们的固有属性，然后（3）再从否认这两个假定的理论——类似皮尔士的和我的理论——中推出这两个假定，于是结果恰恰就是罗素在我们所说过的话中发现的那种理论上的混乱。”

首先，说几句作为我的个人辩白的话。我希望，本书的任何一位读者都会相信，我没有使命题 成为探究的终极主题，因为我的问题自始至终就是事件 与它们促使人们去断言的命题之间的关系。的确，我并未把事物 看作探究的对象，因为我认为它们是一种形而上学的幻

觉；但就事件而言，我在这点上与杜威博士并无二致。还有，关于像量子理论或者万有引力之类的科学假说，我愿意接受（带有某些限制）他的观点。但是，我认为所有这样的假说都是奠基于更简单且不太可疑的信念之上的一种不稳定的上层建筑；而在杜威的著作中，我没有发现在我看来作为对这种基础的充分讨论的东西。

在真和假方面，我应当解释与探究和在某种不同程度上变化着的假设有关的那些事实。我应当说：探究通常起始于一个模糊而又复杂的断言，但是当它有能力时，会用许多单独的断言来代替该断言，并且相对于原来的断言来说，这些断言中的每一个都较少具有模糊性，也较少具有复杂性。一个复杂的断言可以分解为若干断言，其中的某些是真的，某些是假的；一个模糊的断言可以是真的或者假的，但是它时常既不是真的也不是假的。“一头大象比一只老鼠小”是模糊的，然而它一定是假的；但是，“一只野兔比一只家鼠小”一定不是非真即假的，因为某些幼兔比某些老的家鼠小。当牛顿的万有引力理论被爱因斯坦的理论代替时，牛顿的加速度概念中的某种模糊性被去除了，但是牛顿理论所蕴含的几乎所有断言都仍然是真的。我应该说，这就以实例说明了当一种旧的理论让位于一种更好的理论时总会发生的事情：以往的断言并非一定是真的或假的，这既是因为它们是模糊的，也是因为它们当中的许多断言都伪装成了一个断言，而这许多断言中有些是真的，有些则是假的。但是，除了按照精确与真这两种理想的目标，我并未发现如何陈述这种断言的改进。

依我之见，在杜威博士的理论中，有一个困难是由这个问题引起的：探究的目标是什么？对他来说，这个目标并不在于获得真理，而很可能是在探究者与他的环境之间的某种一致。我以前（在上面提及的那本书中）提出过这个问题，但是没有发现这个问题的任何答案。其他的活动，比如说建造房屋或者印刷报纸或者制造炸弹，都有某些可以识别的目的。就它们来说，好的工具与坏的工具之间的区别是显而易见的：一种好的工具可以把包含在达到这种目的中的劳动降到最低限度。但是，作为处于不同目标之间的东西，探究是中立的：不管我们想做什么，作为一种预备步骤，某种程度的探究是必要的。假如我希望给一个朋友打电话，我必须在电话号码簿中探究他的号码，并

小心地使用最新的号码，因为他的号码的真实性并不是永久性的；假如我希望统治这个国家，我必须探究在先前不熟悉的这个领域中如何成为一个政治领袖；假如我希望建造轮船，那么，或者我，或者我所雇用的某个人，必须探究流体静力学；假如我希望摧毁民主，我必须探究民众心理学；如此等等。问题在于：探究结束时会有什么发生？杜威博士拒绝传统的答案：我知道了某种东西，并且作为我的知识的一种结果，我的行为是更为成功的。他消除了中间的“认识”步骤，并说成功的探究的唯一必要的结果就是成功的行为。

如果在科学的意义上来理解人，而不是把他看作一个笛卡尔式的怀疑论者，那么这里有两个问题需要讨论：首先，哪一种类型的心理现象将被描述为一种“相信”的行为？其次，在一种“相信”的行为与允许我们称这种行为是“真的”的环境之间存在某种关系吗？对于这些问题中的每一个，我都在前面诸章中试图给出了一个答案。假如存在着像“相信”行为这类似乎不可否认的现象，那么问题在于：它们能够分为两类即“真的”行为和“假的”行为吗？或者，假如不是这样，它们能够被加以分析，以致它们的构成成分可以区分为这两类吗？假如这两个问题中的任何一个得到了肯定的回答，那么“真的”与“假的”之间的区分将会在相信行为之结果的成功或者失败中被发现吗，或者说，它将会在它们与相关现象之间可能具有的某种其他关系中被发现吗？

我准备承认：一个作为整体的信念可能不是“真的”或“假的”，因为它是由几个信念组成的，而在这几个信念中，有些是真的，有些是假的。我也准备承认：有些信念，由于带有模糊性，不是非真即假的，尽管其他的信念，虽然带有模糊性，却仍然是非真即假的。超出这一点，我就不能赞同杜威博士了。

按照杜威的看法，一个信念是“有保证的”，假如它作为一种工具在某种活动中是有用的，也就是说，假如它是愿望的满足的一种原因。至少在我看来，这就是他的意见。但是他指出（在上述那本书的第571页），结果将仅仅作为有效性之检验被接受，“*只要*这些结果是在行动中被确立起来的，并且可以解决引起行动的这个特定问题”［斜体是他自己标记的］。这个限制性条件的第二部分在其意义上是清晰

的。假如我去一个地方，是由于我错误地相信我的长期失踪的叔叔居住在那里，但是在途中我遇到了我的长期失踪的婶子，结果她把自己的大笔财产留给了我，这并未证明“我的长期失踪的叔叔居住在那里”具有“有保证的可断言性”。但是，这个限制性条件的前半部分认为这些结果必须是“在行动中确立起来的”，它的意义对我来说在某种程度上仍然是模糊的。在杜威博士的《逻辑》（序言，第4页）一书中，这个句子出现于其中的那段话并未对此作出阐明。但是，在他给我的答复（在上述那本书的第571页）中，有一段话好像是专门写来消除我在解释上的错误的。这段话我将加以完全引用：

“关于作为有效性的检验而起作用的那种结果的限制性条件，之所以被加进来，恰恰是为了防止罗素先生对于我对结果的使用所给出的这种解释，因为它清楚地说明了这一点是必要的：在经过调查研究之后，它们将会解决这个特定的问题 。罗素先生对于结果所给出的解释使它们与个人的愿望关联起来了。关于一般的妄想的最终结果，作为真理的定义，被加之于我。首先，罗素先生把一种不确定的境况 转变成一种个人的疑惑，尽管我再三指出这两种事物之间的差别。我甚至已经再三表明，个人的疑惑是病态的，除非它反映了一种不确定的境况 。然后，通过把疑惑变为个人的不安，真理就被等同于这种不安的去除。按照我的看法，进入其中的唯一的愿望，就是尽可能诚实和客观地解决包含在这种境况中的问题的愿望。‘满足’是对于问题所限定的那些条件的满足。当任何一种工作按照其自身的需要被出色地完成时，个人的满足可能随着它的产生而进入其中。但是，它并未以任何方式进入有效性的决定之中，因为，恰恰相反，它是由那种有效性所决定的。”

我发现这段文字很令人不解。杜威博士似乎 在说，一种不确定的境况好像在没有一个作为个人的怀疑者的情况下能够存在。我认为，他不可能意指这一点；例如，他不可能想说，在生命出现以前的天文学和地质学时期，曾经存在着一些不确定的境况。我可以对他的话进行解释的唯一方式在于设想：对他来说，一种“不确定的境况”是一种产生疑惑的境况，它不仅在某一个个体身上产生，而且在任何一个正常的人或者任何一个急于取得某种结果的人或者任何一个从事这种境

况的调查并在科学上受过训练的观察者身上产生。某种 意图，即某种愿望，包含在关于一种不确定的境况的观念中。假如我的汽车不走了，那么如果我想要它走的话，那就产生了一种不确定的境况；但是如果我想让它原地不动，那就没有产生这种境况。消除所有对实际 愿望的提及的唯一方式，是使这种愿望成为纯粹假设性的：一种境况相对于一个给定的愿望来说是“不确定的”，假如在那种境况下人们不知道必须做什么来满足那个愿望。当我说“人们不知道”时，为了避免杜威博士所反对的那种类型的主观性，我必须意味着经历过相关训练的那些人不知道。因而，设想我自己处于一种境况S中，而我愿望着一种境况S’，并且我认为（正确地或者错误地）存在某种我能够做到的可以把S转变为S’的事情，但是专家不可能告诉我做什么，那么相对于我的愿望而言，S是一种“不确定的”境况。

消除了所有对个人的疑惑和愿望的提及之后，我们现在可以说：S相对于S’来说是“不确定的”，假如人类不知道任何一种将把S转变为S’的人的行为A，而且也不知道任何这样的行为都是不可能的。探究的过程将在于完成一系列的行为A、A’、A”……，以期其中的一种行为将把S转变为S’。当然，这意味着S和S’都是通过共相而得到描述的，因为若不如此，二者的出现都不会超过一次。A、A’、A”……必须也被如此描述，因为我们希望获得某种这样的陈述：“每当你处于境况S中，并且希望处于境况S’中时，你就能够通过完成行为A来实现你的愿望”；这里的A必须是一种类型 的行为，因为如若不然，它就只能被完成一次。

因此，当我们严肃地对待杜威博士对主观愿望的消除时，我们发现他的目标是要发现“C导致E”这类古老的因果律，只不过C必须是一种境况加上一种行为，并且E是另一种境况。这些因果律，若要服务于它们的目的，就必须恰恰在杜威博士所希望废除的那种意义上是“真的”。

杜威博士主要关心理论与假设，而我则主要关心涉及特殊事实的断言。由于这个事实，我认为，在我们之间出现了一个重要的差别。如同在前一章中所解释的那样，我认为，对于任何经验的知识理论来

说，基本的断言必须是关于特殊事实的，也就是说，是关于仅仅发生一次的单个事件的。除非存在将会从单个事件中学到的某种东西，任何假设都永远不可能被证实或驳倒。但是，将会从单个事件中学到的东西，自身一定无法被随后的经验证实或驳倒。在我看来，关于我们如何从经验中学习历史事实的整个问题，都被杜威以及他作为其领导者的那个学派所忽视了。比如，以“恺撒被暗杀了”这个陈述为例。由于很久以前发生的一个单个事件，这个陈述是真的；以前发生的或在将来发生的任何事情都不可能在任何方面影响它的真或假。

因为和排中律相关联曾被加以强调的真理与知识之间的区别，在这一点上是重要的。假如我希望“证实”“恺撒被暗杀了”这个陈述，那么我只能通过未来的 事件——比如说查阅历史文献和手稿等等——做到这一点。但是，这些都只是因为提供了不同于它们自身的某种事情的证据才是合适的。当我作出这个陈述时，我并不意味着“无论谁去查阅百科全书，都将在白纸上发现一些黑色的记号”。在每一种场合，当我看到这些黑色的记号时，我之看到它们都是一个独特的事件；在每一种场合，我都能够知道我看到了它们；从我的这种所知中，我能够推论（多少有点可疑地）恺撒被暗杀了。但是，我关于黑色记号的知觉以及我从这种知觉中所作出的推论，都不是使关于恺撒的断言为真的东西。即便我是毫无根据地作出这个断言的，它也会是真的。它之所以是真的，是因为很久以前所发生的事情，而不是因为我正在做的或将要做的任何事情。

这个宽泛的问题可以陈述如下。不管我们是接受还是拒绝“真的”和“假的”这些词，我们全都一致同意断言可以分为两类，即好的和坏的。杜威博士认为，好的断言可以变为坏的断言，反过来坏的断言也可以变为好的断言。但是，在任何给定时刻，他都承认这样的二分法：好的断言具备“有保证的可断言性”，而坏的断言则不具备。杜威博士认为，这种区分将根据断言的结果 而得到定义；而我则认为，至少就经验的断言来说，它将由它们的原因 所导致。一个能够被知道 为真的经验断言，在其或近或远的原因中，拥有一些或一个知觉对象。但是，这仅仅适用于知识。就真理 的定义而言，只是在赋予语词以意义时，因果关系才是相干的。

上述讨论主要是想澄清这个问题。我自己的看法的根据，多半都已在前面诸章中给出了。

第二十四章 分析

在本章中，我所关心的是“P是W的一部分”这种形式的命题。我希望探究这些命题是否始终是经验知识的基本装置的一部分；或者它们是否始终会从关于整体的W的一个定义中演绎出来，而这里所说的W，每当“P是W的一部分”是真的时，就会顺带地提及这个部分P。关于这个主题，在第三章和第八章中已经作过一些说明。但是，我现在希望单独地对其加以考察。

从对一个整体的W的考察中我们由之得出“P是W的一部分”的那种工作，被称为“分析”。它有两种形式：逻辑分析与时空部分的分析。要考虑的事情之一，是这两种形式的分析之间的关系。

从最早的那些时代起，许多哲学家就已反对分析：他们认为，分析是谬误，一个整体确实不是由经过适当安排的诸部分组成的，并且假如我们单独地提及某个部分，分离的行为就改变了它，而且我们所提及的东西因此也并不是这个整体的一个有机部分。

我们在前面的一章中曾经考虑过的原子性原理，代表着与一元论者相反的那个极端。原子性原理可以说是禁止综合的。从语言学上讲，它禁止把专名给予复合整体，至少当它们被认识到是复合的时。

就我而言，我反对这两种极端。

否认分析的合法性的那些人，被迫认为存在着无法用语词加以表达的知识。这是因为，难以否认句子是由语词组成的，而且因此也难以否认语句的说出可以分析为若干系列的语词的说出。假如这些被否认了，那么就必须否认一个句子是由一串词组成的，而既然那样，它就成了某种不可言喻的东西。

另一方面，那些相信分析的人，常常过分盲从语言。我自己就犯有这方面的错误。在分析中，语言可以通过两种方式指导我们：一种是通过把词和句子认作可感的事实而做到的；另一种是通过考虑不同种类的语词而做到的，在语法中人们就是这样做的。我要说，在这两种方式中，第一种

是完全无害的，而第二种，尽管有其用途，也是非常危险的，并且是大量的错误的来源。

从由可感事实构成的语言开始。句子是由语词组成的，印刷文字是由字母组成的。印刷书籍的人以某种顺序把成堆的分离的字符放在一起；然而，假如他是一个哲学家，他的书可能是在说任何序列的物质对象都不能代表思想。现在，情况也许是这样的（我希望如此）：这些哲学家在其头脑中拥有一些比他们成功地写进其书籍的更好的想法。但是，相当肯定的是，他们的书籍中的想法能够 通过若干序列的物质对象而得以表达，因为假如不是这样，创作者将会发现他们的任务是不可能完成的。与从二十六种形状中制造出来的各种可能类型的序列所拥有的相比，思想，就其是可传达的而言，不可能拥有任何更高程度的复杂性。莎士比亚的头脑可能是非常奇妙的，但是我们所拥有的关于它的优点的证据全都来自一片白色背景中的黑色形状。说语词篡改了可感事实的那些人，忘记了语词就是 可感的事实，并且也忘记了作为事实的句子和语词是由分离的部分组成的，而这些分离的部分能够单独加以命名，并且被每一个正在学习拼写的儿童加以如此命名。因此，不可否认，某些 可感事实能够分析成若干部分。

与对绝大多数的可感事实的分析相比，把一个印刷出来的文字分析为字母是比较容易的；印刷的目的就在于使这种分析变得容易。但是，它们的差别仅仅是程度上的，并且正如印刷一样，某些自然现象也招致了分析。在雪地中的一条黑色的狗、一条彩虹，以及在出现了狂风暴雨的海面上的一只海鸥，都是非常显著的。我相信，甚至最极端的一元论哲学家也会注意到一只老虎，而不会停下来去作这样的论证：除非相对于其背景，它不可能得到有效的断定。在存在着诸如一种突然发出的声音或者一片白色背景中的黑色之类的鲜明对比的地方，对于可感的当前事物的分析几乎不可避免地会出现；非常显著的快速的运动也属于同一种主题。在这类情形中，我们并非只是意识到了一个整体，而是意识到了一个由若干部分构成的复合物。假如不是这样，我们将绝不可能获得关于时空顺序的概念。

现在，人们习惯于轻蔑地抛弃出现在休谟及其追随者那里的关于感觉的原子的观点。我们被告知：可感的世界是一个连续的流，并且在这个流中，区分是不真实的，心灵的运作纯粹是概念式的，等等。这些被说成是某种显而易见的东西，只有愚笨的人才会需要关于这些说法的证据。现在，“感觉”或者“可感的”这个词，就如经常被指出的那样，代表着某种假设的事物——一般说来，代表着在环境或者感官没有出现变化的情况下能够

被注意到的东西。非假设的东西是被注意到 的东西，而不是能够 被注意到的东西；并且我认为，被注意到 的东西具有休谟的批评者所拒绝的那种原子性和分离性。他们没有——像经验论者应该做到的那样——从材料出发，而是从一个世界出发，这个世界则是他们从材料中推论出来的，并且又用来否定可以成为材料的那种事物。在知识论中，基本的东西是注意，而非感觉。

因此，我理所当然地认为，在一个被感知到的整体内，我们能够感知到相互关联的各个部分。不必设想这些部分是“简单的”，并且这种设想将会意味着什么也是不清楚的。为了达到这个目的即用语词表达我们在这样的一种情况下所感知到的东西，被注意到的最小的部分应该被给予专名，然后我们就能够陈述它们是如何关联的。

迄今为止我一直在考虑的这种分析是时空的分析。但是，还有另外一种分析，它带来了更困难的问题。它是从考虑不同类型的语词开始的，并且探究是否有某种东西对应于非言语的世界。这个问题可以陈述如下：给定一个复合的整体，它不仅有若干部分，而且这些部分是根据一种形式排列起来的。对这个整体的描述将使用某个用来指示这种形式的关系词。那么，在非言语的世界中，存在着什么样的东西与这个关系词相对应呢?

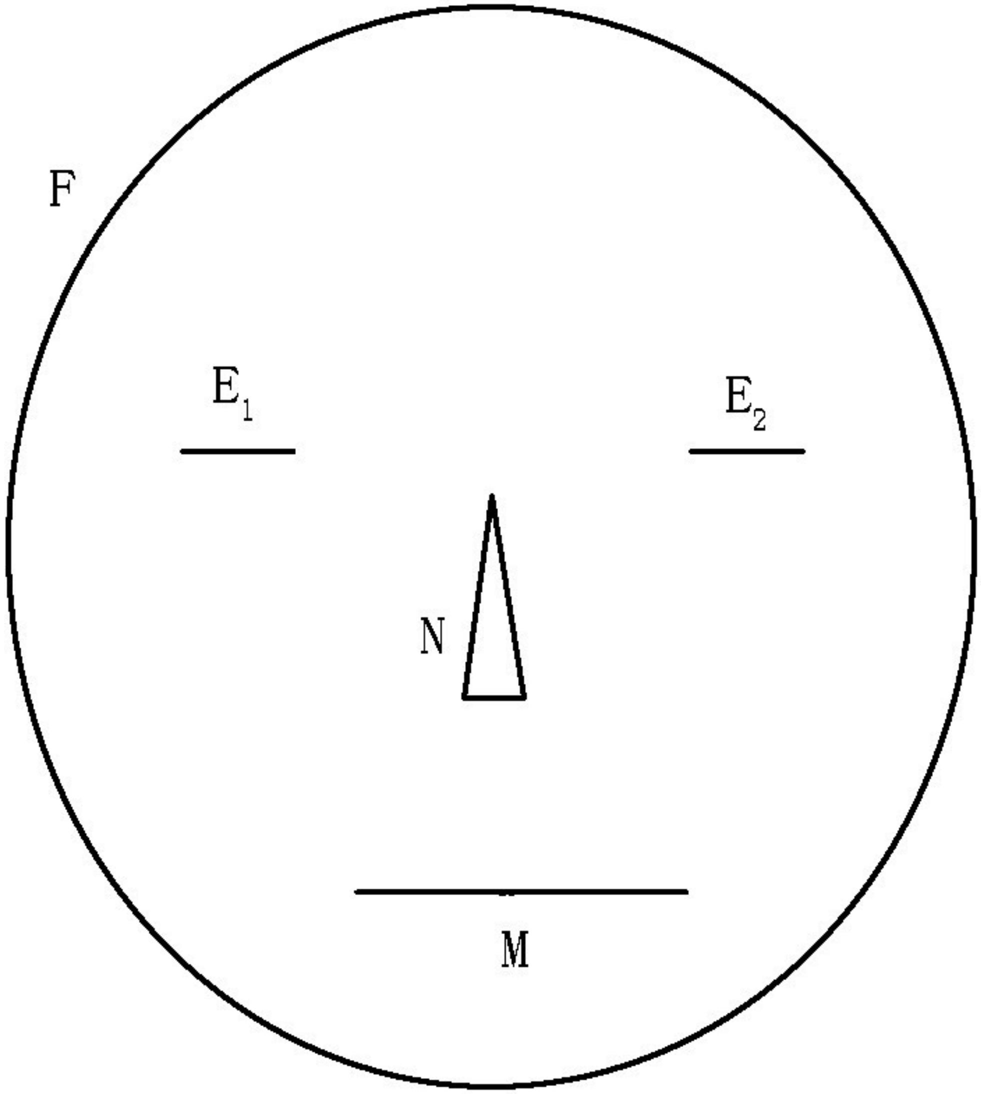
词性之间的区分使人想到了这个问题。但是，对于这种照其原样被接受的区分，普通语言并不具有充分的逻辑性。在我们能够适当地考察我们的问题之前，我们必须首先构造一种人工的逻辑语言。

各种逻辑语言是由于逻辑的目的而被逻辑学家们发明出来的。它们无需实际的专名，因为逻辑绝不谈论任何具体的事物。我们的目的稍有不同；但是借助于逻辑，我们能够轻易地构造我们所需要的那类语言。我们现在所需要的是这样一种语言，它将尽可能准确并系统地代表着我们的知识中属于初阶语言的那整个部分，并且当我们构造出了我们的语言时，我们必须考虑其结构如何显示了其命题因之为真的知觉对象的结构。

首先，我们的语言必须包含专名，它们用来代表所有被感知到的对象，并且这些对象是作为单一体被感知到的。当我们未加分析地感知到一个格式塔时，我们必须能够命名它——例如，说“那是一个万字饰”。但是，当在几何学中我们拥有一幅由几条线组成的图形，并且每一条都被单独注意到时，我们似乎不需要一个专名来代表这个整体的图形。不过，假

如存在着像分析判断这样的事情，并且这种分析是我们已经考虑过的那种类型，即时空的整体与部分分析，那么它需要一个专名来代表这个全体，并且需要其他的专名来代表这些部分。例如，设想在一种特殊的而非一般的情形中，你想说一张特定的脸是由其两只眼睛、其鼻子和其嘴巴（忽略其他的部分）构成的，那么你将不得不以下述方式进行：让我们把这张脸称为F，把这两只眼睛分别称为E_1和E_2，把这只鼻子称为N，并且把这张嘴称为M。那么，F是由以下述方式被排列在一起的E_1、E_2、N和M组成的：E_1和E_2是一个水平线上的两个椭圆，N是一个从E_1和E_2的中间部位垂直落下的狭窄的等腰三角形，M是一个其中点在N正下方的一条横线。（这并不是对一张脸的非常精确的描述，但是它充分显示了语言学上那些必不可少的东西。）

我们将会看到，在某种程度上，F在这里似乎是多余的，因为这种事态可以通过E_1、E_2、N和M而得到完全的描述。这个问题，即是否在某种意义上需要或者不需要专名“F”，目前我将不作决定。



在上述关于一张具体的脸的描述中，除了专名之外，我们不得不使用其他的语词。我们不得不陈述这些部分之间的空间关系。让我们通过把眼睛和鼻子都浓缩为直线，来简化这个问题。那么，我们可以说：E_1 和E_2 是一条横线上的两个相等的部分；假如E_0 是E_1 和E_2 的中点，那么N就是从E_0 向下延伸的那条竖线的一部分，M在这条线上拥有它的中点，并且是位于N下方的一条横线的一部分。这个陈述拥有一种在知觉中所缺乏的几何学的精确性，但是在目前这并不重要。在这个视野中，我们也许能够把"横的"和"竖的"当作像"蓝的"和"红的"一样的谓词。但是，我们需要诸如"E_1 在E_2 的左边"、"E_1 在N的上方"以及"N在M的上方"之类的陈述。如果不用这类关系陈述，那么没有任何可能的办法来描述我们所看到的东西。

让我们从一种科学的观点来考虑这个问题。任何时刻的关于这个视野的完全的知识，都将由陈述其中的每个位置的颜色的命题所组成。这个视野拥有一个绝对的原点，即我们的目光聚集于其上的那个点，以及处于这个范围中并通过我们可以称之为θ和ø的两个角坐标而得以定义的绝对位置。[1] 因而，假如对于一个可以取所有作为色度的值的变项x来说，我们知道对于每一个θ和ø而言满足

$$x = f(\theta, \phi)$$

的x值，这里的$f(\theta, \phi)$意指“处于位置(θ, ϕ)的色度”，那么这个视野就被完全明确化了。这是x、θ和ϕ之间的一种三元关系，而且要更简单地描述这个视野似乎是不可能的。

让我们考虑下述句子：“当我离开剧院时，我听到有人喊叫‘起火了’，并被一群惊恐万分的人猛烈地推挤。”这实际上不可能是一个知觉判断，因为“惊恐万分的”几乎不是可知觉的材料的一种性质。但是，为了拥有一个可能的知觉判断，我们仅需省略“被一群惊恐万分的人”这些语词。确切地说，它断言了什么？它断言了下述三种知觉对象的同时性：（1）我的视野是如此这般的（当一个人接近安全出口时该视野事实上所是的那个样子）；（2）我反复地听到“起火了”的声音；（3）我在黑暗中经验到了一种强烈的推挤的感觉。我们可以对此进行简化，并代之以下述知觉对象的同时性：（1）我看到并感觉到我的手碰到了门；（2）我听到了“起火了”的声音；（3）我感觉到了一种猛烈的、人们以为来自背部的推挤。这里，一种视觉的、一种听觉的和两种触觉的材料被说成是同时的。“同时的”这个词是难以理解的，但是我认为，当我们讨论材料时，它意指“一种立体透视式的经验的某些部分”。而且，当A、B、C、D同时发生时，那并不仅仅意味着A和B、B和C、C和D是成对地同时发生的，因为任何可知觉的事物都持续有限的一段时间，而且可知觉事物之间的同时性因此是不可传递的。因而，在我们的例子中，一定存在着一种经验，或者说，在某种意义上存在着一种知觉，它包含这种视觉的、这种听觉的和这两种触觉的材料。

也许有人会说，若干事件的同时性可以从它们全都在同一时间发生推论出来。让我们来考察这一点。一只表或钟是（在特别的意义上）一种对若干非常短暂的事件进行命名的装置。让我们假定有一只钟，它不仅指示秒、分和时，而且指示月份中的日期以及年份中的月份。我们甚至可以让

它指示年份。既然如此，这只钟的如此这般的一种外观就是一个恰好持续一秒钟且绝不再次发生的事件。让我们假定你在感知格式塔方面是一个专家，所以你不必注意那些不同的指针，就能区分这只钟的任何两种不同的外观。那么，你就能够把专名“A”给予恰好处于1940年12月1日下午10点45分的这只钟的外观。关于事件B、C、D和E，你可以相继观察到B是与A同时发生的，C也是这样的，D也是这样的，并且E也是这样的。但是，你不能推断B、C、D和E相互之间也是同时发生的，因为它们可能全都是非常短暂的；比如，它们也许是可以在一秒钟之内被轻易地说出的“fly for your lives”这四个单词。

现在，假如你的钟在改变其外观时不再是每秒改变一次，而是与连续的运动保持步调一致，或者不如说与反复变化的知觉保持步调一致，那么当其外观没有改变时，你将不能作出前后相继的 观察，而且你因此也不能知道两个事件都与这只钟的一种外观在同一时间发生，除非它们和这种外观全都是一种经验的某些部分；而且当我说它们是一种经验的某些部分时，我的意思是说，在初阶语言中存在着一个断言它们的共同性或者说同时性的知觉命题。因此，这只钟，尽管是精巧的，却不能帮助我们解决问题。我们必须承认，我们能够感受同时发生的几个事件，并且对于这类事件的数目，显然并无任何理论上的限制。

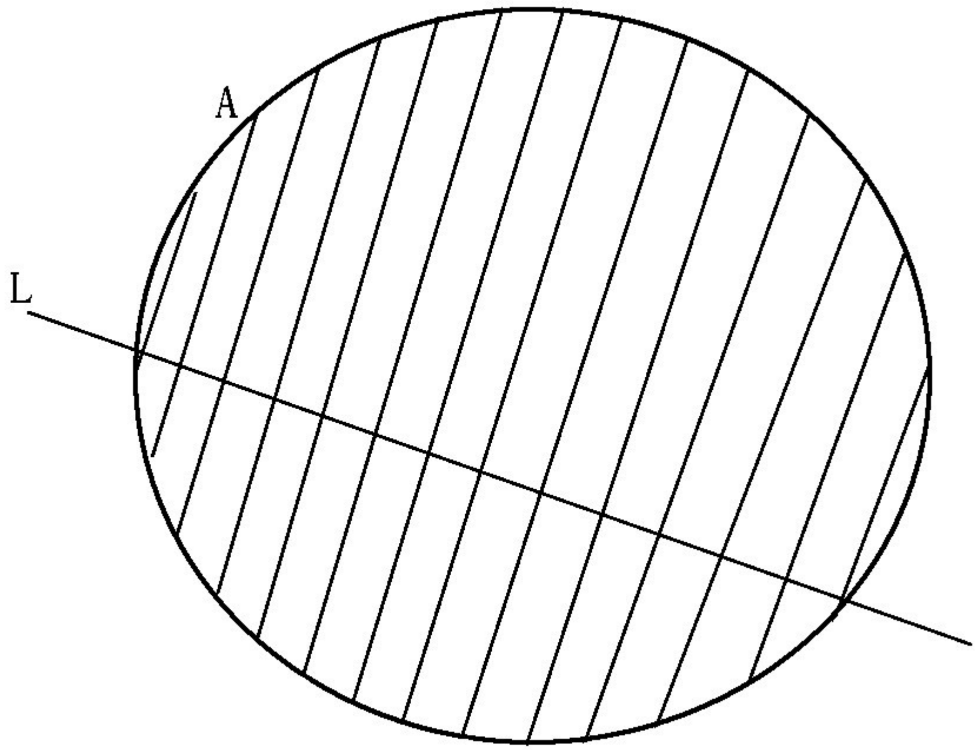
从上述文字中所得出的结论是，在初阶语言之内，我们必须承认*n* 元关系的可能性，这里的*n* 是任意的有限的数目。换句话说，必须有一些语词，它们不是专名，而是谓词，或者二元关系，或者三元关系，或者其他等等。

迄今为止，在本章中所说的话，对于下述这个已经被陈述过的主要问题来说是预备性的：当不使用任何一个“P是W的一部分”这种形式的基本命题时，我们能够陈述我们所知道的所有东西吗？在问这个问题时，我们假定“P”和“W”是专名。要记住，我们在第三章中断定：所有 知觉判断都是这种形式的，并且在这样的命题中，我们自然地称之为“这”的东西，是一种知觉判断对其加以不完全分析的复合物。在这样说时，我们假定：我们能够经验到一个整体W，同时无须知道它的部分是什么，但是通过注意或者注视，我们能够逐渐地发现其越来越多的部分。我们没有假定这个过程一定会因为缺乏完全的分析而终止，也未假定它可以推进到这种地步，即已经获得的那些部分无法加以进一步的分析。但是，我们假定这个整体W在整个分析过程中都能保持自己的同一性：例如在知觉中，我们能够从“W”开

始，并将其当作对象词的一种感叹的使用，而且在名称“W”的指称没有任何改变的情况下，我们能够通过注意作出“P是W的一部分”。

上述解释暗示着一种具有先后顺序的分析过程。对于代表整体的名称是不可缺少的这种理论来说，这种暗示在逻辑上也许是不必要的。当我们研究首先作为一个模糊的整体出现的知觉材料时，我们可以逐渐地将相互关联的部分列举出来。但是，在这样的情况下，可以说材料是作为注意的结果而发生变化的；例如，对于我们首先粗略地、然后集中注意力地观察到的一种视觉材料的情形，情况确实是这样的。在这样的情形中，注意包含了眼睛的某些变化；这些变化改变了视觉对象。可以说，所有分析都是这种类型的，并且其部分已被认识的整体绝不等同于先前被模糊地感知到的那个整体。我觉得，我们正在考虑的这种理论要去否认这一点，是没有必要的。我认为，我们能够把自己限定于分析的成品，并且自问：在不同时提及整体和部分的情况下，这种结果能够得以表达吗?

我们的问题是：当我们确实 感知到一个整体拥有部分时，我们的材料总是由关于这些部分以及它们之间的关系的命题组成的吗？或者说，它们有时必须包含这个整体在其中被提及的某些命题吗？这又是一个有关原子性的问题。考虑（比如说）一个圆以及一条直线L：我们将这个圆称为A，并且L穿过这个圆。我们可以说“L将A分为两部分”，但是我们可能对作为一个整体的A感兴趣，并且也对它被一分为二这个事实感兴趣，而对于这些被分离的部分没有丝毫的兴趣。例如，考虑一下将满月切割为二的一片薄云。我们依然意识到作为一个整体的月亮，并且这个整体比那些部分要鲜明得多。



或者考虑一个多少有点不同的例子。我们看见远处的一个物体沿着一条路走了过来。起初，我们仅仅 看到作为一个整体的这个对象。但是，我们逐渐清晰地看到了它，并发现它是一条狗。当这种情况发生时，我们的视觉对象当然不是它在此之前所是的那个对象。但是，我们相信它与起初就作为一个整体使我们产生兴趣的那同一个物理对象是有联系的。因此，当我们开始看到这些部分时，我们是把这些部分作为 部分看待的，而不是把它们作为以某种形式排列在一起的分离的事项看待的。依我看，在这样的一种情况下，如果没有“P是W的一部分”这种形式的命题，这里的“P”和“W”是代表知觉对象的专名，并且P至少是我们的总体知觉对象仅有的一部分，那么我们所感知的东西就不可能得到准确的表达。

再举另外一个例子：有人用现代方法教一个儿童去读“CAT” [2] 这个单词，他学着前后相继地发出“k”、“a”、“t”这些声音。（我指的是这些字母所代表的声音，而非这些字母的名称。）起初，这些声音之间的间隔太长，以至于这个儿童不能意识到构成一个整体的、它们之间的这种前后相继关系。但是在最后，随着速度的加快，出现了一个时刻，即这个儿童意识到他说出了“cat”这个词的时刻。那时，该儿童就意识到了这个作为由部分构成的一个整体的单词。此前，他没有意识到这个整体；当他能流利地读出

来时，他不再意识到那些部分。但是，在首次理解的时刻，整体和诸部分都同样地出现在意识中。在没有诸如“声音‘k’是声音‘cat’的一部分”这样的命题的情况下，该儿童此时所意识到的东西不可能得到表达。

我认为，所有知觉判断都包含着对一个知觉整体的分析。被给予的东西是一种形式，并且人们是从分析中意识到它是由相互关联的对象组成的。没有“P是W的一部分”这种形式的命题，这个过程将是不可言喻的。因此，这样的命题看来必须出现在初阶语言中。

每个包含不止一个对象词的知觉判断，都表达了对一个被感知到的复合整体的分析。在某种意义上，这个被感知到的复合整体是通过被感知才被知道的。但是，这种与错误相对的知识需要某种不同于知觉的东西。包含不止一个对象词并且用一个与几个单独句子不相等值的句子加以表达的知觉判断，必须至少包含一个其意义在于表示关系的语词。被对象证实的知觉判断所断言的知觉对象或者结构的复杂性，在理论上是没有限度的。正是知觉对象的这种复杂性，才是我们关于空间和时间的知识所依赖的。

可以假定，而且根据以上所述我们似乎必须假定，有一些由相互关联的部分所组成的整体，并且知觉判断所表达的知识，为了能够用语词描述出来，需要某些表示这类整体的名称。但是，即便假定了这一点，仍有一个困难的问题，即：在什么样的情况下，相互关联的项形成一个整体，而且为了从文字上表达我们所知道的东西，这个整体需要一个名称?

这种论证要求，在任何一个时间中我们的经验的全体都始终是这样的一个全体，而且这个全体的某些复杂部分也必须是这样的。这样的一个全体的各个部分是通过共现关系而被集中在一起的。由于第二十一章所解释的理由，我们认为共现关系既可能在经验之外成立，也可以在经验之内成立。确实，如果存在着物理学所假定的未被经验到的世界，那么其时空将依赖于未被经验到的共现。也许，这类不可缺少的整体总是由共现构成的。让我们来考察这种可能性。

在以下几页中，我将就知觉判断中的分析性质提出一种可能的 观点。我不想说这种观点是必要的 。

让我们把名称“W”给予在某个给定时刻我的全体的知觉范围。在那个时刻，我能把伪名称“这”给予W，也可以把它给予W的某些部分，但不能给予任何在范围上大于W的东西。当W存在时，伪名称“现在的我”适用于整体

的W，但不适用于W的任何部分。根据第六章所提出的理论，W是一束共现的性质。我们可以把名称给予这些性质。假设Q是这些性质之一的名称。那么，“现在的我感知到Q”将被翻译为“Q是W的一部分”。

假如这是恰当的，那么在构成W的性质中，必然至少有一个没有再现的性质，或者一个没有再现的从属复合物。为了简单起见，我将假定我始终在观看一只钟，而且这只钟不仅指示分和时，也指示月份中的日期、年份中的月份以及公元的年代。假如我现在把名称“t”给予作为W的一部分的这只钟的外观，那么“t”将称呼一组与自身之间没有时间关系，即只能出现一次的性质。这只钟的任何其他外观都将或者早于或者晚于t，并且我们将说，这个其他的外观作为其一部分的那个全体的知觉领域相应地早于或晚于W。

根据以上所述，t 的值形成了一个数值上可测量的序列，并且t 的两个不同的值不可能共现，除非它们几近相等，以至于它们能够成为一个似是而非的当前的某些部分，即一个W的某些部分。所有这一切都是经验的。

我们现在必须考虑，为了表达知觉判断，W的什么样的部分可以成为需要名称的整体。这个全体的W可以分析为许多性质。但是，依靠其自身，这种分析将不能使我们解释像“A在B的左边”这样的知觉判断。这些判断要求把W分析为一些我们很想称之为“实质的”而非“概念的”部分；换言之，它们要求在一个给定的知觉整体范围之内进行一种空间 分析的研究。

让我们像在以前的一些场合那样，再次把自己限定于视野，并且忽视深度。那么，我们可以用一种无害的简单的方式说，在视野中有许多不同的上下（up-and-downness）性质，以及许多不同的左右（right-and-leftness）性质。我们用θ 来指称前面那类性质中的任何一种，并且用ϕ 来指称后面那类性质中的任何一种。除了在视觉的优越性方面存在着某些差别以外，我们可以认为，每一种性质θ 和每一种性质ϕ 都存在于每个人的视野中，只要他睁开眼睛并且天色未黑。

我们现在需要一种“重叠”关系。这种关系在知觉空间的构造上起着一种作用，而这种作用类似于共现在私人时间方面所起的那种作用。我没有定义这种关系，但是我认为，假如Q和Q’是两种性质，那么“Q和Q’重叠”可以是一个知觉判断。例如，红的和明亮的这两种性质能够重叠，一种特定程度的压力与我们由之将身体一个部位的触觉与身体另一个部位的触觉区

分开来的那种性质也能够重叠。两种不同的θ 性质不能重叠，而两种不同的ø性质也不能重叠。两种不同的颜色不能重叠，而属于身体不同部位的两种不同的触觉性质也不能重叠。任何一种视觉性质都能和任意的θ 重叠，而且也能和任意的ϕ 重叠。

θ 的两个不同的值相互之间具有一种非对称的空间关系，即在上面或者在下面这样的关系；ϕ 的两个不同的值也具有一种非对称的空间关系，即在右边或者在左边这样的关系。一个特定的θ 的值与自身之间将会具有一种在右边或在左边的关系，而不具有一种在上面或在下面的关系；而且一个特定的ϕ 的值与自身之间将会具有一种在上面或在下面的关系，而不具有一种在右边或在左边的关系。一个复合物（θ，ϕ ）将不会与自身之间具有任何空间关系。这个事实就是当我们说它在一个特定的视野中仅能出现一次时我们试图去表达的东西。

现在，假如一种特定的性质，比如说一种色度C，存在于视野中某个区域的全部范围，那就意味着它与性质对（θ，ϕ ）的许多值相重叠。由于θ 和ϕ 在数值上是可测量的，我们能够直接地定义视野中一个“连续的”区域所意指的东西。类似地，我们能够定义触觉空间中的区域。我们通常应该看作整体W的一个“实质的”部分的东西，是作为W的一部分的一个连续的区域。任何一个这样的区域都可以是一个“这”。

当我们说“A在B的左边”时，我们可以把“A”视为由特定的θ 和ϕ 的值以及所有与二者重叠的性质所共同组成的那个复合物的名称，而由于θ 和ø的另外一组特定的值，B也得到了类似的定义。假如ϕ 的A值是在B值的左边，那么我们的陈述将是真的。

因而，在“A在B的左边”中，整体W并不需要被提及。但是，假如这个句子表达了一个知觉判断，那么一定有一个整体W，并且A和B是它的一部分。

我们现在得到了一种关于名称的结论。基本的名称是那些应用于像W这样的整体的名称，或者说是那些应用于作为某个W的部分的诸连续区域的名称；其他的名称是派生的，并且从理论上讲是不必要的。

假如我们去构造物理学的时空，那么，弄清已经说过的这些话所适用的范围可能是有益的。在这种构造中，我们必须假定物理学的真实性。

物理学的时空具有复杂的推论性质，并且在很大程度上是通过因果律构造出来的。人们假定，如果存在一种把在时空中处于不同位置的两个事件联系起来的因果律，那么它们是通过由处于中间位置的诸多事件所构成的一个因果链条而被联系起来的。知觉对象的这种物理的和心理的因果联系，使我们不得不认为它们全都在一个区域内，并且这个区域一定是在知觉者的头脑中（当然，不是在他或者其他任何人所拥有的关于他的头脑的知觉对象的内部）。存在于两个知觉对象之间的共现关系，可以被假定也存在于在时空中重复的任何两个物理事件之间。时空中的一个“点”可以定义为拥有下述两种特性的一组事件：（1）这组事件中的任何两个事件都是共现的；（2）在这组事件的外部，没有任何事件与它的每一个分子共现。

时空中的点的次序的确定，如爱因斯坦已经表明的那样，绝不是一件简单的事情。历史地看，它产生于这种信念：每一个知觉对象都是“关于”某个物理对象的；并且在某种程度上，处于物理空间中的物理对象的次序，大约与处于知觉空间中的相应的知觉对象的次序相关联。物理空间中的星球的角坐标与它们在视觉空间中的知觉对象的角坐标几乎完全一样。但是，知觉对象是“关于”物理对象的这种观念，最终证明是不精确的、因果的，并且是不可靠的。对时空次序的更精确的确定依赖于因果律；例如，木星的距离是从某些观察中计算出来的；在假定万有引力定律的情况下，这些观察能够使我们计算出光从那儿到达我们这里使用了多长时间。

没有必要深究这个问题。对于我们来说，重要之处有两点：从物理学的立场看，我的知觉的整体W处于作为一个物理对象的我的头脑之中，并且时空的整体与部分，由于是一个过于复杂并且具有推论性质的概念，因而在知识论的基础中没有很大的意义。

---

[1] 为简单起见，我忽略了作为一种视觉性质的深度。

[2] CAT是“猫”的英文单词。——译注

第二十五章 语言与形而上学

在本章中，我打算考虑一下，是否可以从语言的结构中推论出关于世界的结构的某种东西，并且如果可以的话，又能从中推论出什么。有这么一种倾向，它把语言看作一个独立于实在的领域，并认为可以不考虑非语言现象而对语言进行研究；这种倾向尤其出现在逻辑实证主义者那里。在某种程度上，并且在有限的范围内，语言与其他事实的这种分离是可能的，而且对逻辑句法的单独的研究无疑已经产生了有价值的结果。但是，我认为，易于夸大由单独的句法研究所能获得的结果。我想，在句子的结构和句子所指称的那些现象的结构之间存在着一种可以被人发现的关系。我认为，非语词的事实的结构并非完全是不可知的，而且我相信，如果足够细心的话，语言的特性能够有助于我们理解世界的结构。

在语词与非语词的事实之间的关系问题上，绝大多数哲学家都可以被划分为三种宽泛的类型:

A.从语言的特性推断世界的特性的那些哲学家。这些人构成了一个非常著名的群体。他们包括巴门尼德、柏拉图、斯宾诺莎、莱布尼茨、黑格尔和布拉德雷。

B.认为知识仅仅是关于语词的知识的那些哲学家。唯名论者和某些逻辑实证主义者就属于这一类。

C.认为存在着无法用语词表达的知识，同时却又用语词告诉这种知识是什么的哲学家。这些哲学家包括神秘主义者、柏格森和维特根斯坦。在某些方面，黑格尔和布拉德雷也是这样的哲学家。

在这三组哲学家中，第三组因为是自相矛盾的，我们不予考虑。由于一种经验的事实，第二组哲学家也遭遇了失败；这种经验事实指的是：我们能够知道什么样的语词出现在一个句子中，而这却不是一

种语词的事实，尽管它对于咬文嚼字者是必不可少的。因此，假如我们被限定于以上三种选择，我们就必须尽力支持第一组哲学家。

我们可以把我们的问题分为两部分：首先，真理符合论——就我们能够接受这种理论而言——蕴含着什么？其次，世界上是否存在着某种对应于逻辑语言中不同词类之划分的事物？

关于“符合”，我们已经得出这样的信念：当一个命题为真时，它之所以为真，是因为存在着被称作其“证实者”的一个或多个现象。假如它是一个不包含变项的命题，它不可能拥有多于一个的证实者。我们可以将自己限定于这类情况，因为它包含了我们所关心的问题的全部。因而，我们必须探究：当给定一个句子（假设它是真的）时，我们能否从这个句子的结构中推断出关于这个证实者的结构的某种东西？在这种探究中，我们应该预设一种逻辑语言。

首先考虑一组全都包含某个名称（或者它的某个同义词）的句子。这些句子全都拥有某种共同的东西。我们能够说它们的证实者也拥有某种共同的东西吗？

这里，我们必须根据所涉及的名称的类型作出区分。假如W是如同我们在上一章中所考虑过的那样完整的一组性质，并且我们形成了如同“W是红的”、“W是圆的”以及“W是明亮的”之类的若干知觉判断，那么这些判断全都拥有一个共同的证实者即W。但是，假如我作出了若干真实的陈述，并且它们都是关于一种特定的色度C的，那么它们全都拥有不同的证实者。这些证实者全都拥有一个共同的部分C，这就像这些陈述拥有一个共同的部分“C”一样。我们将会看到，在这里，就像在上一章中一样，我们得出一种观点，这种观点在句法上与主谓式观点几乎无法区分，其不同之处仅在于它把“主词”看作一束共同出现的性质。我们可以把刚才所说的话陈述如下：当给定一组像“这是红的”这样的表达知觉判断的主谓式句子时，假如它们全都拥有同一个主词，那么它们全都拥有同一个证实者，即这个主词所称呼的东西；假如它们全都拥有同一个谓词，那么这些证实者全都拥有一个共同的部分，即这个谓词所称呼的东西。

这种理论无法应用到诸如“A在B的左边”这样的一个句子，这里的“A”和“B”是我的视野中的两个部分的名称。就“A”和“B”而言，我们在上一章中曾充分思考了这个句子。我现在希望考察的是这个问题：对于若干不同的“A在B的左边”这种形式的句子，假如它们的证实者拥有某种共同的东西，那么这种共同的东西是什么？

所涉及的这个问题是那个古老的关于“共相”的问题。我们可能已经结合谓词——比如说“红的是一种颜色”或者“高调的C是一种声音”——研究过了这个问题。但是，由于我们已经把更多的表面看来显然是主谓式的句子——例如“这是红的”——解释为并非真正的主谓式句子，我们将会看到，联系关系来讨论“共相”是比较方便的。

除了以感叹的方式被使用的对象词以外，句子需要一些不同于名称的语词。一般说来，我们把这样的语词称为“关系词”；它们包括代表一元关系的词，即谓词。如同在第六章中所解释的那样，这个定义是句法的定义：一个“名称”是一个能够有意义地出现在任何形式的原子语句中的词；一个“关系词”是一个能够出现在某些原子语句中，但却只是出现在包含适当数目的名称的原子语句中的词。

通常认为，语言需要关系词；所要解决的问题是：“就语句的证实者而言，这种情况意味着什么？”一个“共相”可以定义为“一个关系词的意义（假如存在着某种意义的话）”。孤立地来看，像“如果”和“或者”这样的语词并无意义，而且同样的说法可能适用于关系词。

也许有人会提议（就像我所认为并将试图证明的那样，这种提议是错误的）说：为了发出一组类似的声音中的一种，我们无需假定共相，而仅需假定一组刺激物。然而，问题并非如此简单。一个共相的捍卫者，如果受到攻击的话，也许会以这样的方式开始辩护：“你说两只猫，由于它们是类似的，刺激了两种类似的声音的说出，并且这两种类似的声音都是语词‘猫’的实例。但是，这些猫必须确实 是相互类似的，而且这两种声音也必须如此。而假如它们确实 是类似的，那么‘类似性’将不可能仅仅是一个词。它是在某些时刻即当有 类似性时你所说出的一个词。”他将会说：“你的技艺和策略也许好像把其他的共相都清除了，但你仅仅是通过把所有问题都推给了这一个依然保留

下来的共相即类似性而做到的。你不能摆脱那个共相，因此你倒还不如承认所有其余的共相。”

共相问题不仅是难以解决的，而且也是难以表述的。让我们考虑“A在B的左边”。就像我们已经看到的那样，当下视野中的位置是绝对的，而且是根据它与视觉范围的中心的关系而得到定义的。它们可以根据上下和左右两种关系来定义；无论如何，这些关系对于拓扑学的目的而言是足够的。为了研究当下视觉空间中的位置，有必要让眼睛保持不动，并把注意力集中于处在视觉范围中心和周边的事物。假如我们不是故意保持眼睛不动，我们将会直接去看我们注意到的任何事物；考察一系列位置的自然而然的方式是依次地看它们。但是，假如我们想要研究我们在一个时刻能够看到的东西，这种方法将不会管用，因为一个特定的物理对象，作为一种视觉材料，当被直接看见时与当远离视觉中心时，是不一样的。然而，这事实上几乎没有什么两样。我们不能摆脱这个事实，即视觉的位置形成了一个二维的序列，并且这样的序列需要二元的非对称关系。在这方面，我们关于颜色所采取的观点也没有什么两样。

似乎不能不承认，关系是世界的非语言的成分中的某些部分；类似性，或许还有非对称关系，不可能像“或者”和“并非”那样，仅仅被当作言语，并通过解释而被消除。诸如“在……之前”和“在……之上”这样的语词，完全就像专名一样，“意指”某种出现在知觉对象中的东西。因此，存在一种有效的分析形式，它不是那种整体与部分的分析形式。我们能够把A-在-B-之-前作为一个整体来感知。但是，假如我们仅仅 把它作为一个整体来感知，那么我们不应该知道我们是看到了A-在-B-之-前，还是看到了B-在-A-之-前。对A-在-B-之-前这种材料进行整体部分式的分析，只能产生A和B，而且遗漏了“在……之前”。因此，在一种逻辑语言中，将存在某些词类上的区分，它们对应于客观的区分。

让我们再次考察这个问题，即非对称关系是否与类似性一样也是必需的；并且为了这个目的，让我们以“A在B之上”为例，这里的“A”和“B”是事件的专名。我们将假定，我们感知到A在B之上。我

们从一个无关紧要之处开始：现在，毫无疑问，我们无须既拥有语词“在……下面”，又拥有语词“在……之上”；只要拥有其中的任何一个就足够了。因此，我将假定，我们的语言不包含语词“在……下面”。整体的知觉对象，即A-在-B-之-上，以某种方式相似于其他的知觉对象，即C-在-D-之-上、E-在-F-之-上等等；此种方式使我们把它们称为所有关于垂直的顺序的事实。到此为止，我们无需概念“在……之上”；我们可能仅仅拥有一组类似的现象，即所有被称为“垂直的顺序”的事物，也就是，所有导致了类似于“在……之上”的声音的事物。至此，我们仅仅需要类似性。

但是，我们现在必须考虑非对称性。当你说“A在B之上”时，你的听众是如何知道你并非是说“B在A之上”的呢？他是以和你 知道A在B之上完全相同的方式知道这一点的：他感知到声音“A”先于声音“B”。

因此，至关重要的问题是在先有A后有B和先有B后有A——或者用书面的写法，AB和BA——之间作出区分。那么，考虑下述两种排列：AB和BA。我要明确的是：我只是在谈及这些排列，而未谈及与其相似的其他排列。假设S_1是第一种排列的专名，S_2是第二种排列的专名，并假设A_1、A_2是两个A的专名，B_1、B_2是两个B的专名，那么，S_1、S_2都是由两个部分组成的，并且S_1的一个部分极其类似于S_2的一个部分，而另一个部分也极其类似于另一个部分。还有，在两种情况下，顺序安排的关系也是相同的。不过，两个整体是很不类似的。也许，非对称性能够通过这种方式得到解释：给定若干A和若干B，并对它们进行成对地排列，那么所得到的整体分为两类，并且同一个类中的分子相互之间是极其类似的，而不同类中的分子相互之间是很不类似的。假如我们把专名S_3、S_4给予下述两种排列：AB和BA；那么显而易见，S_1和S_3是非常类似的，并且S_2和S_4也是非常类似的，但是S_1和S_3并不非常类似于S_2和S_4。（注意：在描述S_1和S_2时，我们将不得不说：S_1是由A_1在B_1之前构成的，S_2是由B_2在A_2之前构成的。）也许按照这种方式，通过类似性来解释非对称性就是可能的，尽管这种解释并非很令人满意。

当假定我们能够通过上述方式或者以某种其他方式取消除了类似性以外的所有共相时，我们依然还要考虑类似性自身是否能够通过解释而被清除。

我们将在最简单的可能的情形中考虑这种情况。两块红的色片（并非必须具有完全相同的色度）是类似的，并且“红的”这个词的两个实例也是类似的。让我们假定，一组有色的圆盘被展示给我们看，并要求我们说出它们的颜色的名称——比如说在一次色盲的检测中。有两个红色圆盘相继被展示给我们，并且每一次我们都说“红的”。我们一直在说，在初阶语言中，类似的刺激产生类似的反应；我们的意义理论就是以此为基础的。在我们的这种情形中，这两个圆盘是类似的，并且“红的”这个词的两次说出也是类似的。当我们说这两个圆盘是类似的时，和当我们说这个词的两次说出是类似的时，我们是在说关于这些圆盘和关于这些说出行为的同一件 事情吗？或者，我们仅仅是在说类似的事情吗？在前一种情况下，类似性是一个真正的共相；在后一种情况下则不是。在后一种情况下，困难在于无穷的倒退；但是，我们能够确信这种困难是不可克服的吗？我们将会这么说，假如我们接受这样的解决办法：假如A和B被感知到是类似的，并且C和D也被感知到是类似的，那就意味着AB是某种类型的一个整体，并且CD也是同一种类型的一个整体；也就是说，由于我们不想通过一个共相来定义这个类型，所以AB和CD是类似的 整体。我看不出，假如我们试图用这种方式解释类似性，我们将如何避免一种无穷的恶性倒退。

因此，尽管带着犹豫的心理，我还是要断定：存在着共相，而非仅仅存在着一般语词。至少，类似性必须被承认，而且既然如此，为了排除其他的共相而接受某些复杂的技巧几乎是不值得的。

应该看到，上述论证仅仅证明了“类似的”一词的必要性，而非“类似性”一词的必要性。

某些包含“类似性”这个词的命题可以被替换为包含“类似的”这个词的等值命题，而另外的一些命题则不能。后一类的这些命题我们无须加以承认。比如，假设我说“类似性存在”。如果“存在”意味着当我

说“美国总统存在”时它所意指的东西，那么我的陈述是无意义的。首先，我所能意指的东西可以用这个陈述来表达：“存在某些现象，对它们进行文字的描述需要‘a 和b 是类似的’这种形式的句子。”但是，这个语言学的事实似乎蕴含着一个关于被描述的这些现象的事实，即当我说“a 和b 是类似的”时被断言的那类事实。当我说“类似性存在”时，正是关于世界的这个事实，而非一个关于语言的事实，才是我要断言的。“黄的”这个词是必要的，因为存在着黄色的事物；“类似的”这个词是必要的，因为存在着成对的类似的事物。两种事物之间的类似性，确实与一个事物具有黄的颜色一样，是一种非语言的事实。

在本章中，我们已经获得了一种结果。在某种意义上，这种结果就是我们的全部讨论的目标。我心里所想到的这个结果是这样的：完全的形而上学不可知论与对语言学命题的主张是不相容的。某些现代哲学家认为，我们知道许多关于语言的东西，但是对于其他任何事物则毫无所知。这种观点忘记了：语言就像另一种现象一样，也是经验的事物；并且它也忘记了：当一个形而上学不可知论者使用语词时，他必须否认自己知道这一点。就我来说，我认为，部分地通过对句法进行研究，我们能够获得大量的关于世界的结构的知识。

索引

（本索引中的数字是英文原文页码，即本书边码）

"All" "所有" 19f.，46f.，64，74f.，78f.，88f.，93f.，247f.，264，280，298
Analysis 分析 19f.，96，124，166f.，189f.，259，327f.
Assertibility 可断言性 289f.，318f.参看Dewey（杜威）
Association 联想 52f.，67，70f.，76，155，176，309
Asymmetry 不对称、不对称性 35f.，42f.，102，344f.参看Symmetry（对称、对称性）
Atomic proposition 原子命题 142，263，266.参看Molecular proposition（分子命题）
Atomic sentence 原子语句 31f.，45，183，195f.，199，291.参看Molecular sentence（分子语句）
Atomicity 原子性 168f.，202f.，259f.，327f.
Awareness 意识 13，228f.，296
Ayer，Mr.A.J. A.J.艾耶尔先生17，137.参看Positivists（实证主义者）
Basic proposition 基本命题 17f.，82f.，88，92，137f.，150f.，162f.，226，237f.，243f.，276，289f.参看Proposition（命题）
Behaviour 行为，Behaviourism 行为主义 14，66，184f.，248f.，262，297
Beliefe 信念，Believing 相信、相信行为 16f.，21，65，94，121，132，138，167，171，175f.，190f.，203，207f.，210f.，219f.，223f.，226f.，235f.，247f.，259f.，269f.，294，298，321f.
Bergson 柏格森 101，341.参看Memory（记忆）
Berkley 贝克莱 7，116f.，143f.，217，233，237，315
Brouwer 布劳威尔 21，274f.参看Law of Excluded Middle（排中律）
Caesar 恺撒 12，17，30，33f.，36f.，123，166，172，179，182f.，209，227，250，266f.，325
Carnap 卡尔纳普 7，18，23，42，62f.，93，98，142f.，148，259f.，267f.，275f.，281，306f.，311f.，314f.参看Physicalism（物理主义）
Cartesianism 笛卡尔主义 16，116f.，131，143f.，151

Causal Law 因果律，Causation 因果关系，Cause 原因 16，112f.，118f.，138，160，220，233f.，244，302，310，324，339
Certainty 确定性 18，103，117，124，133，160，316f.
Class 类，Classification 分类、归类 25，35，38，68，229f.，313
Coherence 融贯、融贯性 140，161，289.参看 Hegel（黑格尔）
Combination 结合 195f.，202
Common sense 常识 116f.，139，223，234，245，299，302
Complex 复合物，Complexity 复杂性 56，267，272
Compresence 共现 114，127，227，231，240，301，337f.
Conjunction 联结词 30，41，46，64，199
Constant 常项 265，309.参看Variable（变项）
Copilowish 科比洛维希 184f.
Correspondence 符合 21，85，153，232，244，284，289f.，301，305，342
Dalkey，Mr.N. N.道尔凯先生 7，271
Data 材料，Datum 材料 124f.，165，293，334
Dewey，Prof.J. J.杜威教授 289f.，318f.参看Assertibility（可断言性）
Ding-an-sich 物自体 220，283
Disjunction 析取 83f.，86f.，90f.，199，211
Doubt 怀疑、疑惑 16，18，21，65，94，117，323f.
Egocentric particulars 自我中心殊相词 20，108f.，126f.，231f.
Einstein 爱因斯坦 320，340. 参看Newton（牛顿）
Empirical 经验的，Empiricism 经验论 18，20f.，29，45f.，51，57f.，60，91f.，126，135f.，152，165，217f.，226，232，239，258，274，298，305f.，324
Enumeration 列举 89f.，102，279f. 参看Number（数、数字）
Error 错误 14，16，216
Event 事件 101，239，288，304，319，324f.，339
Existence 存在 65，219，237f.，242f.，254，286，303f.，310，347
Experience 经验 13，17f.，40，48f.，53f.，60，80f.，121f.，233，236f.，243，279f.，291f.，295f.
Expression 表达 21f.，52，70f.，77，171，204f.，214f.，221f.，236，240f.，252f.，269f.，291f. 参看Indication（指示）
Extensionality 外延性 168f.，259f.
Fact 事实 22，70f.，205f.，235，244f.，284f.，289f.，293，305
Factual premiss 事实的前提 150f.，232，254，315f.参看 Press（前提）

False 假、假的，Falsehood 假 19f.，26，62f.，75f.，78f.，81f.，167f.，176f.，187，206，209f.，214f.，223f.，226f.，274，307f.，312f.，320f.，325
Family 家族 25，229f.
Function 函项 64，220，260f.
Generality 一般性，Generalization概括 88f.，92，196f.，202f.，254，259，263f.，276f.
Gestalt 格式塔 56，59，73，330，333
Gödel 哥德尔 71f.
Gravitation 万有引力 17，132，320
Habit 习惯 13，67，121，137f.，154，207，244，247f.，253，296f.，309f.
Hegel 黑格尔，Hegelianism 黑格尔主义 123f.，140，289，341.参看Coherence（融贯、融贯性）
Hempel 亨普尔 139f.，147f.
“Here” “这里” 90，108f.，231
Hesitation 犹豫 84f.，210
Hierarchy 层、分层 19f.，26，62f.，79，197f.
History 历史 17，102
Hume 休谟 7，121，191，207，244，294，315，329
“I” “我” 20，96，108f.，113，146，231f.
“I-now” “现在的我” 108f.，114，127f.，337
Idea 观念 191f.，294
Identity 同一性 102f.，129f.
Image 意象，Imagination 想象 50f.，180f.，241，309
Impression 印象 191，294
Indication 指示 21f.，171，204f.，210f.，214f.，250，255f.，269f.，293f.参看Expression（表达）
Induction 归纳 76，80f.，89，233，244，251f.，287，303f.，315
Inference 推论 18，22，226f.，242f.，287，303
Inquiry 探究 319f.
Instrumentalism 工具论 123f.
Intention 意图 53f.，61
Interpretation 解释 184f.，323f.
“Is” “是”、“现在是” 64f.，112，208

Judgement 判断 73，83，90f.，126f.，139，153，177，181f.，194，239，243，254，308f.，316，330，334f.，337f.，342
Kaplan 卡普兰 184f.
Kepler 开普勒 17，132，297
Knowledge 知识 11，20，48f.，116f.，123f.，139，143，236f.，287f.，298，313，341f.
Language 语言 11，19f.，23f.，62f.，72，75，78f.，94，174，197，202f.，254，263，269，275，307，311，330，341f.参看 Object language（对象语言），Primary language（初阶语言）
Law of Contradiction 矛盾律 198，259，274f.
Law of Excluded Middle 排中律 21，172，198，259，274f.，290f.，305，325.参看Brouwer（布劳威尔）
Lie 谎、谎言 28，62f.，174，199，204f.，209，212
Logic 逻辑 16，20，29，40f.，58f.，64，72，78f.，81f.，86，131，140，157，166f.，197，244，247，256，259f.，264f.，274，277，290，330
Mathematics 数学 16，29，89，140，168，197，259f.，277，287
Matter 物质 116f.，234
Meaning 意义 12，20，24f.，28f.，38，53，126，192，241f.，278，293f.，306，343f.
Memory 记忆 49f.，88f.，101f.，124f.，134f.，154f.，236，239，310.参看Bergson（柏格森）
Metaphysics 形而上学 21，65，95，117，223，232，274，281，307，341f.
Mill，J.S. J.S.穆勒 76，117
Molecular proposition 分子命题 263f.参看Atomic propostion（原子命题）
Molecular sentence 分子语句 31，41，195，199，214.参看Atomic sentence（原子语句）
Name 名称 32，94f.，127，195，330，334，339，345f.参看Proper name（专名）
Negation 否定 81f.，259，276
Neurath 纽拉特 23，139f.，145f.
Newton 牛顿 17，131f.，297，320.参看Einstein（爱因斯坦）
Nonsense 胡说，Nonsensical 无意义的 166f.，170f.，183，195，269，275

"Not" "并非" 20f.，46，64f.，70，77f.，82，93f.，211，259，294
Notice 注意，Noticing 注意、注意行为 50f.，60，75，110f.，114
"Now" "现在" 20，231
Number 数、数字 72，89.参看Enumeration（列举）
Object-language 对象语言 19，25，62f.，78f.，254，263.参看Language（语言），Primary language（初阶语言）
Object-word 对象词 25f.，65f.，70f.，75f.，127，152，167，189f.，269f.，294，336.参看Word（词、语词）
Objective 客观的 14，22，171
"Or" "或者" 20f.，25，64f.，70，73，77f.，83f.，86f.，92f.，95，210f.，259，291，294
Order 顺序、秩序 16，19f.，39，240
Past 过去 154f.，165
Pavlov 巴甫洛夫 255
Peirce 皮尔士 319f.
Percept 知觉对象，Perception 知觉 20，56，59，75，83，90f.，116f.，120f.，135f.，152f.，160f.，177，181f.，194，239，243，249，254，286f.，301f.，308，325，333f.，337f.，342f.
Physicalism 物理主义 93，249，262，267，287.参看Carnap（卡尔纳普）
Physics 物理学 15，33，93，97f.，108，118f.，122f.，131，141，175，218，230f.，240，283f.，297，300，304f.，337f.
Physiology 生理学 67，119，123，178f.，186，193，208，285，297，339
Place 位置 99f.，344
Plato 柏拉图 23f.，58，341
Positivists 实证主义者 7，20f.，137，289，315，341.参看Ayer（艾耶尔）
Possibility 可能性 37，170，182
Predicate 谓词 35，42f.，45f.，86f.，94f.，106，197，253，257，261f.，311f.
Premiss 前提 131f.，137，150f.参看Factual premises（事实的前提）
Primary language 初阶语言 19，63f.，79f.，246.参看Language（语言），Object-language（对象语言）
Probability 可能性 133，245，289，318.参看Reichenbach（赖欣巴赫）
Proof 证明 106，236

Proper name 专名 20，25，32f.，45，94f.，127，330，334，345f.参看Name（名称）
Proposition 命题 12，17f.，35，40，46，51f.，57f.，64，82，86f.，90f.，137f.，142，148f.，152f.，166f.，184，237f.，242f.，248f.，253f.，259f.，263，267f.，276f.，280，289，300f.，304f.，308f.，315f.，319f.参看Basic proposition（基本命题）
Propositional attitude 命题态度 21，65，84，94，163f.，167f.，259，262，291
Propositional form 命题形式 64
Propositional function 命题函项 64，260f.
Protocol sentence 记录的语句 144f.
Protokollsatz 记录句 137，141f.，147，152
Psychological aspects 心理学的方面 18f.，22f.，27，40，56f.，63f.，84f.，92，109，120，131f.，135，164，189f.，193f.，208，247f.，252f.，267，297，321f.
Quality 性质 98，102，128，162，230f.，337
Real 实在的，Reality 实在 281f.
Realism 实在论，Realist 实在论者 15，220，245，283，302
Reflex 反射 28，61，68，120
Reichenbach 赖欣巴赫 115，133，289，316，318.参看Probability （可能性）
Relation 关系 18，35，38，45f.，94f.，182，194f.，221f.，261f.，265，333，343f.
Satisfaction 满足 323f.
Schlick 石里克 307f.
Science 科学 103f.，117，131，331
Sensation 感觉 12，19，29f.，41，48f.，54f.，63f.，75，95f.，144，166f.，170f.，214f.，226f.，236，246，291f.，307f.，310f.，314f.，342f.，347
Sign 符号 14，184f.
Significance 含义 166f.，170f.，206f.，209f.，244，269，292，306f.
Similarity 类似、类似性 35，42，58，72，98，119，332，344f.
Socrates 苏格拉底 12，116，174，181，196，261f.，264f.，268f.
“Some” “有的” 19f.，46f.，64，70，74f.，78f.，88f.，93f.，157，247，291，298
Space 空间 20，100，118f.，228，284f.，302，338

Space-time 时空 33，96f.，100，108，218，231，240，257，278，286f.，337f.
Speech 言语 26f.，30f.
Sponataneity 自发性 204f.，212，215
Statement 陈述 71f.，87，92，147，261f.，301
Stimulus 刺激、刺激物 52f.，112，120f.，160f.，205，251，254，346
Structure 结构 34，341
Subjective 主观的 14，22，171
Substance 实体 33，97，129
Substitution 替换 195f.
Symmetry 对称 35，42. 参看Asymmetry（不对称、不对称性）
Syntax 句法 12，19f.，30f.，34，41，95f.，166f.，170f.，190，194f.，275，341
Tarski 塔尔斯基 62f.，284
Tense 时态 108f.，250
“That” “那” 57，73，，96f.，108f.，211
“The” “这个” 46f.，64
“There” “那儿” 108f.，295
Thing 事物 97f.，315，319f.
“This” “这” 20，41，57，73，90，96f.，108f.，127f.，173，211，231，337f.
Time 时间 20，39，100f.
Tractatus 《逻辑哲学论》 62，168，262，267f. 参看Wittgenstein（维特根斯坦）
True 真、真的，Truth 真、真理 11，18f.，22，26，48，52，62f.，75f.，78f.，85，140f.，153，167f.，176f.，187，206，209f.，214f.，223f.，226f.，236f.，244f.，259f.，265，274f.，284，287f.，289f.，306f.，312f.，318f.，322f.，342f.
Unity 统一性 30f.，34f.
Universal 共相，Universality 普遍性 24，36，95，313，343f.，346f.
Variable 变项 19，198f.，220f.，236f.，241，244f.，260f.，265，298f.，309，342. 参看Constant（常项）
Verifiability 可证实性，Verification 证实，Verifier 证实者，22，79f.，222f.，227f.，231f.，238，242，257，274f.，289f.，303f.，306f.，342f.
Whole 整体 40，128f.，327f.，334f.，338f.，345

Wittgenstein 维特根斯坦 25，62，102，142，168，262f.，266f.，270，341f. 参看*Tractatus* （《逻辑哲学论》）
Word 词、语词 12，19f.，23f.，48f.，53f.，64，68f.，78f.，94f.，108f.，181f.，212，256，269f.，307f.，327f.，341f. 参看Object-word （对象词）
World 世界 12f.，111f.，141，233，237，329，341，347
“You” “你” 96，108f.，230

1. 封面
2. 版权
3. 汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明
4. 译者序
5. 前言
6. 导论
7. 第一章 词是什么
8. 第二章 句子、句法和词性
9. 第三章 描述经验的句子
10. 第四章 对象语言
11. 第五章 逻辑语词
12. 第六章 专名
13. 第七章 自我中心殊相词
14. 第八章 知觉与知识
15. 第九章 认识论的前提
16. 第十章 基本命题
17. 第十一章 事实的前提
18. 第十二章 对涉及命题的问题的分析
19. 第十三章 句子的含义
    1. 一、　通论
    2. 二、含义的心理分析
    3. 三、句法与含义
20. 第十四章 作为表达的语言
21. 第十五章 句子所“指示”的
22. 第十六章 真与假：初步的讨论
23. 第十七章 真理与经验
24. 第十八章 一般信念
25. 第十九章 外延性与原子性
26. 第二十章 排中律
27. 第二十一章 真理与证实

28. 第二十二章 意义与证实
29. 第二十三章 有保证的可断言性
30. 第二十四章 分析
31. 第二十五章 语言与形而上学
32. 索引

汉译世界学术名著丛书

分科本◎哲学

最后的沉思

〔法〕彭加勒 著

商务印书馆
SINCE1897 The Commercial Press

图书在版编目(CIP)数据

最后的沉思/(法)彭加勒著;李醒民译. —北京:商务印书馆,2011
“汉译世界学术名著丛书”(分科本)
ISBN 978-7-100-07919-8

Ⅰ.①最… Ⅱ.①彭…②李… Ⅲ.①数学理论—研究②科学哲学—研究 Ⅳ.①N02②O1-0

中国版本图书馆CIP数据核字(2011)第043180号

所有权利保留。
未经许可,不得以任何方式使用。

汉译世界学术名著丛书(分科本)
最后的沉思
〔法〕彭加勒 著
李醒民 译
范岱年 校

商务印书馆出版
(北京王府井大街36号 邮政编码 100710)
商务印书馆发行
北京瑞古冠中印刷厂印刷
ISBN 978-7-100-07919-8

2011年6月第1版 开本880×1240 1/32
2011年6月北京第1次印刷 印张5¼
定价:18.00元

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明

我馆历来重视迻译世界各国学术名著。从1981年开始出版“汉译世界学术名著丛书”，在积累单行本著作的基础上，分辑刊行，迄今为止，出版了十二辑，近五百种，是我国自有现代出版以来最重大的学术翻译出版工程。“丛书”所列选的著作，立场观点不囿于一派，学科领域不限于一门，是文明开启以来各个时代、不同民族精神的精华，代表着人类已经到达过的精神境界。在改革开放之初，这套丛书一直起着思想启蒙和升华的作用，三十年来，这套丛书为我国学术和思想文化建设所做的基础性、持久性贡献得到了广泛认可，集中体现了我馆“昌明教育，开启民智”这一百年使命的精髓。

“丛书”出版之初，即以封底颜色为别，分为橙色、绿色、蓝色、黄色和赭色五类，对应收录哲学、政治·法律·社会学、经济、历史·地理和语言学等学科的著作。2009年，我馆以整体的形式出版了“汉译世界学术名著丛书”（珍藏本）四百种，向共和国六十华诞献礼，以襄盛举。“珍藏本”出版后，在社会上产生了良好反响。读书界希望我们再接再厉，以原有五类为基础，出版“分科本”，既便于专业学者研读查考，又利于广大读者系统学习。为此，我们在“珍藏本”的基础上，加上新出版的十一、十二辑和即将出版的第十三辑中的部分图书，计五百种，分科出版，以飨读者。

中华民族在伟大复兴的进程中，必将以更加开放的姿态面向世界，以更加虚心的态度借鉴和吸收人类文明的成果，研究和学习各国发展的有益经验。迻译世界各国学术名著，任重道远。我们一定以更大的努力，进一步做好这套丛书的出版工作，以不负前贤，有益社会。

商务印书馆编辑部

2011年3月

中文版译者前言

朱尔·昂利·彭加勒（Jules Henri Poincaré，1854—1912）是法国著名的数学家、天文学家、物理学家和科学哲学家，他以其出众的才华、渊博的学识、广泛的研究和杰出的贡献赢得了国际性的声誉。

昂利·彭加勒1854 年4 月29 日生于法国南希。他的父亲是一位第一流的生理学家兼医生、南希医科大学教授。他的母亲是一位善良、机敏、聪明的女性。他的叔父曾当过国家道路桥梁部的检查官。他的堂弟雷蒙·彭加勒（Raymond Polncaré）曾几度组阁，任总理兼外交部长，并于1913 年1 月至1920 年初任法兰西第三共和国第九届总统。

昂利·彭加勒自幼受到良好的家庭教育，很早就对自然、历史和经典名著表现出极大的兴趣。15 岁时，他深深地爱上了数学。1872年至1875 年，他在巴黎高等工业学校学习。从该校毕业后，年方21 岁的彭加勒又进入国立高等矿业学校深造，打算做一名工程师，但一有空，他就劲头十足地钻研数学，并在微分方程一般解的问题上初露锋芒。1879 年8 月1 日，他因这个课题的论文而获得数学博士学位。在煤矿见习期间，他虽然具有一个真正的工程师的素养，但是这个职业与他的志趣不相符合。在得到博士学位四个月后，他应聘到卡昂大学做数学分析教师。两年后，他升迁到巴黎大学执教。除了在欧洲参加科学会议和1904 年应邀到美国圣路易斯博览会讲演外，他一生的其余时间都是在巴黎大学度过的。

彭加勒是一位杰出的科学开拓者和敏锐的思想家。他在数学、天文学、物理学和科学哲学等领域都有开创性的贡献。在短暂的一生里（仅活了58岁），就写了将近五百篇科学论文和30 部专著，其中还不包括颇受欢迎的科学哲学著作和趣味盎然的科普著作（为此他被认为是法国的散文大师）。这一切，使他成为当时世界上最有智慧、最有

影响的科学家之一。他被熟悉他的工作的人誉为“理性科学的活跃智囊”、“起统帅作用的天才”、“本世纪初唯一留下的全才”。

科学上的巨大成就使彭加勒赢得了法国政府所能给予的一切荣誉，也赢得了英国、俄国、瑞典、匈牙利等国的奖赏。1887 年，他被选为巴黎科学院成员，1906 年当选为巴黎科学院主席。1908 年，他被选为法国科学院院士，这是一个法国科学家所能得到的最高荣誉。

彭加勒是一位堪与高斯（C.F.Gauss）媲美的大数学家。可以说，19 世纪数学的发展一开始就在数学巨人高斯的身影笼罩之下，而后来又在同样是数学大师的彭加勒的支配之中。彭加勒被认为是19 世纪末和本世纪初的数学主宰，是对数学和它的应用具有全面知识的最后一个人。彭加勒在数学的四个主要部门——算术、代数、几何、解析中的成就都是开创性的，尤其对函数论、代数几何学、数论、代数学、微分方程、代数拓扑学等分支都有卓越贡献。彭加勒说过，数学家具有两种截然相反的倾向。有的人具有不断扩张版图的兴趣，在攻克某个难题后，便抛开这个问题，急着出发进行新的远征。另外的人则专心致志地围绕这个问题，从中引出所有能够引出的结果。彭加勒本人则属于前一种类型。法国数学家、彭加勒的传记作家达布（G.Darboux）谈到彭加勒这一特点时说：“他一旦达到绝顶，便不走回头路。他乐于迎击困难，而把沿着既定的宽阔大道前进、肯定更容易到达终点的工作留给他人。”

在天文学方面，彭加勒的主要工作有三项：旋转流体的平衡形状（1885年）；太阳系的稳定性，即几体问题（1899 年）；太阳系的起源（1911 年）。彭加勒在这些问题上的解决方法在当时十分先进，以致在40 多年后，还没有几个人能够掌握他的这一锐利武器。他的早期研究成果汇集在专题巨著《天体力学的新方法》（三卷本，1892、1893、1899 年）中，这部巨著被认为是开辟了天体力学的新纪元，可与拉普拉斯（P. S. M. de Laplace）的《天体力学》并驾齐驱。接着该书的是另一部三卷本著作《天体力学教程》。稍后又有讲演集《流体质量平衡的计算》和一本历史批判著作《论宇宙假设》。达布在评价彭加勒的这些工作时说：“在50 年间，我们生活在著名德国数学家的

定理上，我们从各个角度应用、研究它们，但是没有添加任何基本的东西。正是彭加勒，第一个粉碎了这个似乎是包容一切的框架，设计出展望外部世界的新窗户。”

彭加勒讲授物理学达20 年以上，结果使他成为理论物理学所有分支的第一流专家。他特别偏好光理论和电磁理论，研究了三维连续统的振幅，弄清了导热问题以及势论方面的电磁振荡问题，论证了狄利克雷原理。值得指出的是，彭加勒对物理学革命作出了直接贡献。由于他的建议，客观上促成贝克勒耳（H.Becquerel）于1896 年发现了放射性。是他的推动，使洛伦兹（H.A.Lorentz）于1904 年提出了完整的经典电子论。彭加勒是相对论的先驱。早在1900 年之前，他就掌握了建造相对论的必要材料：他于1895 年第一个提出尝试性的建议，认为像相对性这样的原理应该是必要的；1898 年，又是他第一个讨论了假定光速对所有观察者都是常数的必要性，同时还讨论了用交换光信号确定两地同时性的问题。他在1904 年还惊人地预见了新力学的大致图像。尤其使人赞叹的是，在1904 年后期到1905 年中期，彭加勒给洛伦兹写了三封信，其中在第三封信中完成了洛伦兹变换形成一个群的证明。这三封信的思想后来写在《论电子动力学》（1905 年6 月5 日发表了缩写本，全文于1906 年发表。需要说明的是，爱因斯坦的狭义相对论论文是1905 年9 月发表的）一文中，为了符合在具有确定的正规度$x^2+y^2+z^2+\tau^2$ ($\tau=ict$)的“四维空间”中的不变量理论， 他首次使用了虚时间坐标。这正是闵可夫斯基（H.Minkowski）1908 年把狭义相对论数学化的思想精髓。

1911 年的索耳未（Solvay）物理学会议使量子论越出了德语国家的国界，大大激励了彭加勒的敏锐思想，促使他在临终前的半年时间内，以难以置信的毅力和速度从事这项困难的研究，写出了长篇专题论文和一篇评述性文章，在学术界（特别是在英国学术界）产生了很大影响，在量子论的传播和发展中作出了新贡献。此外，彭加勒在20 世纪开头就洞察到物理学危机，并对它进行了系统的分析和论述。他认为，物理学危机是物理学发展的必经阶段，它预示着一种行将到来的变革，是物理学革命的前夜，因此它是好事而不是坏事。他正确地指出，要摆脱危机，就要在新实验事实的基础上重新改造物理学，使

力学让位于一个更为广泛的概念。他一再肯定经典理论的固有价值，针锋相对地批判了“科学破产”的错误观点，对科学的前途充满信心。这些论述，对物理学家清醒地认识物理学面临的大变革形势，澄清一些风靡一时的糊涂观念不无裨益。

彭加勒对科学和数学的哲学意义一直怀有浓厚的兴趣。他于1902、1905和1908 年先后出版了《科学与假设》、《科学的价值》和《科学与方法》。在他逝世后的第二年，勒邦（G. Le Bon）集其遗著编辑出版了《最后的沉思》（1913 年），这是彭加勒所期望的第四本科学哲学著作。彭加勒的这些著作被译成英、德、俄、西班牙、匈牙利、瑞典、日、中等文字，几乎传遍了整个世界。

在科学哲学上，彭加勒继承了马赫（E. Mach）和赫兹（H. Hertz）的传统，汲取了康德（I. Kant）的一些思想，并通过对他的科学研究实践的总结和对当时科学成就的深思，提出了不少富有启发性的新思想。彭加勒是约定主义的创始人，他本人是一位温和的约定主义者。他承认科学的目的是寻求真理，即使科学原理（有别于定律）也要由实验来最终裁决，因为实验是真理的唯一源泉。他充分肯定了科学的固有价值，认为科学发展具有连续性和继承性，在科学理论的更迭中，真关系将通过融化在更高级的和谐中而得以保留。这完全是科学实在论即唯物论的态度。彭加勒通过对科学的哲学反思看到，无论是康德的先验论，还是马赫的经验论，都不能说明科学理论体系的特征，为了强调在从事实过渡到定律以及由定律提升为原理时，科学家应充分享有发挥能动性的自由，他提出了约定主义。彭加勒认为，在数学及其相关的学科中，可以看出自由约定的特征。约定是我们精神自由活动的产品。我们在所有可能的约定中进行选择时，要受实验事实的引导；但它仍是自由的，只是为了避免一切矛盾起见，才有所限制。约定主义既要求摆脱狭隘的经验论，又要求摆脱先验论，它反映了当时科学界自由创造、大胆假设的要求，在科学和哲学上都有其积极意义。彭加勒的约定主义和马赫的经验主义是逻辑经验主义兴起的哲学基础，因此彭加勒理所当然地被认为是逻辑经验主义的始祖之一。彭加勒也是一位热情的理性主义者和理想主义者。

彭加勒对科学方法论问题也有专门研究。关于假设、科学美。简单性原则、事实的选择、直觉与发明创造，他都有精彩的论述和独到的见解。彭加勒还兴趣十足地探讨了物理学理论的形式和系统的特点，也涉及发现的心理学方面的问题。在数学哲学上，彭加勒在发现了数学悖论的情况下复活了直觉主义，并且形成了广泛的运动，他的立场使他成为数学直觉主义学派的先驱。他批判了罗素（B.Russell）、皮亚诺（G.Peano）等人为代表的逻辑主义和以希尔伯特（D.Hilbert）等人为代表的形式主义，但也不是完全排斥它们。

毋庸讳言，彭加勒的科学哲学思想并非完美无缺，但是确有许多东西值得借鉴和汲取，我们相信，聪明的读者肯定会以公允的态度正确对待这一历史遗产。在这里值得指出的是，彭加勒是一位学识渊博的科学家，他在论证自己的哲学观点时，不仅大量引证了他所精通的数学、物理学、天文学方面的材料，而且也旁及化学、生物学、地质学、生理学、心理学等领域，他所掌握的材料的丰富绝非纯粹哲学家所能企及；同时，他也是一位具有哲学头脑的科学家，他研究、探索的问题，往往超出了一般科学家的视野。由于他具有如此优越的条件，所以在他的有关论述中，不时迸发出发人深省的思想火花，其中有些论点可以当之无愧地列为人类的思想财富。难怪爱因斯坦称他为“敏锐的深刻的思想家”。

1912 年7 月17 日，彭加勒在久病之后，因栓子（堵塞血管使血管发生栓塞的物质）而十分突然地去世了。在茫茫的夜空中，一颗“智多星”陨落了！这颗“智多星”曾发出了他所能发出的熠熠光亮，即使在坠入大地之前，也要把最后一道余光毫无保留地奉献给人间。1912 年初，彭加勒还在思考一个新数学定理，这就是把狭义三体问题周期解的存在归结为平面的连续变换在某些条件下不动点的存在问题。他感到自己没有精力彻底解决这个问题了，便一反通常的习惯，把这篇“未经深究和修改的论文”寄给《数学杂志》请求发表，希望它能把其他人“引到新的、未曾料到的路线上”。同年春，彭加勒再次患病，但他还是顽强地工作着。4 月，他在法国物理学会的一次讲演中又谈到他冥思苦想的量子论问题，他要求人们不要为推翻根深蒂固的旧见解而烦恼。在当月发表的评述性文章中，他明确指出：“把不连续引入自然

定律”，“这样一个非同寻常的观点能够成立”，“自牛顿以来，自然哲学所经历的最引人注目的革命可能就在其中。”他甚至大胆地猜测，量子跃迁也适合于宇宙万物，宇宙会突然地从一个状态跃迁到另一个状态，但是在间歇期间，它依然是不动的。宇宙保持同一状态的各个瞬时不再能够相互区别开来，这将导致时间的不连续变化，即时间原子（atom of time）。彭加勒在临终前三周，即1912 年6 月26 日，又抱病在法国道德教育联盟成立大会上发表了最后一次公开讲演。他说：“人生就是持续的斗争”，“如果我们偶尔享受到相对的宁静，那正是我们先辈顽强地进行了斗争。假使我们的精力、我们的警惕松懈片刻，我们就将失去先辈为我们赢得的成果。”他还指出：“强求一律就是死亡，因为它对一切进步都是一扇紧闭着的大门；而且所有的强制都是毫无成果的和令人憎恶的。”彭加勒的一生就是自由思考、持续斗争的一生。

可是，彭加勒本人及其思想曾被不少人误解和曲解。长期以来，在前苏联、东欧、日本和我国的许多出版物中，彭加勒竟被描绘成在科学史上“兴风作浪”的反面人物，他就哲学问题所发表的见解也被斥为“唯心主义的胡说”，“任何一句话都不可相信”。当我们用事实[1]拭去他脸上厚厚的油彩和尘埃时，难道不应该作一点历史的沉思吗?

《最后的沉思》法文原版于1913 年出版。1963 年，在美国纽约出版了该书的英译本——《数学和科学：最后的论文》。中译本按英译本译出。彭加勒的这部遗著收录了彭加勒在最后的科学生涯中就数学和科学以及它们的哲学所发表的九篇文章和讲演，其中包含着他的一些值得注意的见解。

《规律的演变》一文就自然规律问题进行了哲学思考；《空间和时间》讨论了相对性问题；《空间为什么有三维？》对这个问题作了新颖的解释；《无限的逻辑》讨论了罗素的类型理论；《数学和逻辑》分析了实用主义和康托尔主义对数学在逻辑中的作用的见解，提出了作者自己的看法；《量子论》是作者临终前不久写的一篇评述性文章，论述了量子论及其应用，阐述了作者独到的观点；《物质和以太之间的关系》讨论了世纪之交物理学家普遍关心的问题；最后两篇

《伦理和科学》及《道德联盟》论述了伦理和科学的关系，说明了科学在道德教育中的重大作用。这些文章和讲演文笔流畅、言简意赅、发人深省，值得对科学与哲学有兴趣的读者一读，对从事科学史、科学思想史、科学哲学研究的同志，尤其有参考价值。

本书的翻译和出版得到许良英、高崧及商务印书馆哲学编辑室有关同志的大力支持，范岱年同志在百忙中抽时间校对译文，在此一并致谢。由于译者水平所限，译本中的错误在所难免，欢迎读者批评指正。

李醒民

---

[1] 关于这方面的详细材料，请参见李醒民：《昂利·彭加勒——杰出的科学开拓者和敏锐的思想家》，（自然辩证法通讯），1984 年第3 期。

英文版译者说明

正如诗人为了以充分的气势表达他的思想，使完成的作品获得必要的节奏和韵律而必须寻找合适的字眼一样，译者为了用一种语言准确地、以同样的气势传达作者用他原来的语言所阐述的思想，也必须如此，只有这样才能达到恰如其分的描述。在这个过程中，语言——按译者的看法——往往丧失它们的一致性，并且一种语言往往具有其他语言所没有的特殊风格。

因此，我特别感谢华莱士·L.戈尔茨坦博士，他帮我指出由于两种语言的结合而产生的语法结构方面的缺憾。在校对原稿和编制索引方面，他的帮助同样是重要的。但是，最后结果中的任何错误都是我本人的。

约翰·W.布尔达克

法文版前言

在《最后的沉思》的书名下收集了各种不同的文章和讲演，昂利·彭加勒先生本人期望它们能构成他的科学哲学著作的第四卷。以前的所有论文和文章都已经包括在前三卷中。

指出前三卷惊人的成功也许是多余的。在这些书中，作为最杰出的现代数学家的彭加勒被证明是一位著名的哲学家和作家，他的著作深深地影响了人类的思想。

十分可能，假使昂利·彭加勒自己出版这本书，他也许会修改某些细节，消除一些重复。但是，在我们看来，考虑到对这位伟大人物的敬意，不应该对他的原文作任何删改。

用对昂利·彭加勒著作的评论来作这本书的前言，似乎同样是多余的。许多学者已经对这些著作作过评价，任何评述恐怕都不会增加这位伟大天才的荣耀。

G. 勒邦

第一章 规律的演变

布特鲁（Boutroux）先生在他的论自然规律偶然性的著作中问道：自然规律是否不轻易变化呢？如果世界连续不断地演化，那么支配世界这种演化的规律本身是否唯一地被排除在所有的变化之外呢？这样一种概念从来也没有被科学家接受，在他可能理解这种概念的意义上，除非否认了科学的合理性和真正的可能性，科学家是不会接受它的。但是，哲学家却保留着询问这一问题的权利，以便考虑它所限定的各种答案，审查这些答案的后果，并力图使它们与科学家的合理要求协调一致。我乐于考虑该问题能够呈现出的几个方面。因此，我将不得出所谓的结论，而是得出各种各样的想法，这些想法也许不会使人兴味索然。在这个过程中，如果我随意详细地考虑某些有关的问题，我希望读者宽恕我。

I

首先，让我们设想数学家的观点。让我们暂且承认，物理规律在很长的世世代代的过程中已经经历了变化，让我们扪心自问，我们是否会具有觉察到这些变化的手段。让我们首先不要忘记，在人们生活和思考过的若干世纪之前，有一个无法比拟的更漫长的时期，当时人类还不存在呢；毫无疑问，今后接着的将是人种灭绝的时代。确实，如果我们要相信规律的演变，那么这种演变只能是很缓慢的，以致在人类能够论证的若干年内，自然规律只会经历不显著的改变。如果规律在过去的确演变了，我们必须通过地质学上的过去来了解。以前的［地质］时代的规律是今天的规律吗？明天的规律还将是相同的吗？当我们询问这样一个问题时，我们必须把什么样的意义赋予“以前”、“今天”和“明天”这些词语呢？所谓“今天”，我们意指有历史记载的时期；所谓“以前”，我们意指有历史记载之前的亿兆年，在这个时

期，鱼龙安宁地生活着，没有什么哲学思考；“明天”意谓随后的亿兆年，在这个时期，地球将变冷，人类将既没有眼睛去观察，也没有大脑去思考。

由此看来，规律是什么呢？它是前因和后果之间、世界的目前状态和直接后继状态之间的恒定联系。知道宇宙每一部分目前的状态，通晓所有自然规律的理想的科学家就会掌握固定的法则，运用这些法则推导这些相同的部分在明天所处的状态。可以设想，这个过程能够无限地进行下去。知道世界在星期一的状态，我们便能够预言它在星期二的状态；知道星期二的状态，我们便能够用同样的过程推断它在星期三的状态；如此等等。但是这并非一切；如果在世界的星期一的状态和星期二的状态之间存在着恒定的联系，那么就有可能从第一种状态推论出第二种状态。可是，这个过程也可以反过来进行；也就是说，如果已知世界在星期二所处的状态，就有可能推断出星期一的状态；从星期一的状态我们将能推断出星期天的状态；如此等等。因此，有可能向后以及向前追踪时间的进程。知道了现在，掌握了规律，我们就能够预言未来，但我们同样也能够了解过去。这个过程基本上是可逆的。

由于我们在这个结合点上采取数学家的观点，因此我们必须给这个概念以它所要求的全部精确性，即使它变得必需利用数学语言。那么我们应该说，规律的主体等价于把宇宙的不同元素的变化速度与这些元素的现在值联系起来的微分方程组。

正如我们知道的，这样一个微分方程组包含着无限个数的解。但是，如果我们取所有元素的初始值，即取它们在$t=0$时刻（这在日常语言中相当于“现在”）的值，那么解就完全被确定，以致我们能够计算所有元素在无论任何时候的值，不管我们假定相应于“未来”的$t>0$，还是假定相应于“过去”的$t<0$。重要的是要记住，从现在推导过去的方式与从现在推导将来的方式没有区别。

因此，我们认识地质上的过去意味着什么呢；也就是说，我们认识规律可能已经变化了的以前时代的历史意味着什么呢？这种过去不能被直接观察到，我们只是通过它留在现在的痕迹认识它。我们只有

通过现在认识过去，我们只能通过我们刚刚描述的［推断］过程推断过去，这个过程将容许我们以同样的方式推断未来。但是，这个推断过程能够揭示规律的变化吗？显然不能，因为我们只能在假定规律没有改变的情况下精确地应用这个原则；例如我们仅仅直接知道世界在星期一的状态和把星期天的状态与星期一的状态联系起来的法则。因此，应用这些法则将使我们知道星期天的状态；可是如果我们希望进一步探索，希望推断世界在星期六的状态，那么我们绝对有必要承认，容许我们推断从星期一到星期天的同一法则在星期天和星期六之间还是有效的。没有这一点，容许我们推断出的唯一结论就是，不可能知道在星期六发生了什么。因而，如果规律的不变性在我们所有推断过程的前提中起作用，那么它必然在我们的结论中出现。

知道行星现在的轨道，勒维烈（Leverrier）能够根据牛顿定律计算这些轨道在一万年后将是什么样子。无论他在计算中运用什么方法，他决不能认为牛顿定律在几千年中会变得不正确。他只要在他的公式中改变时间因子的符号，便能够计算出这些轨道在一万年前是什么样子。但是他预先肯定没有发现牛顿定律并非总是正确的。

总之，我们无法认识过去，除非我们承认规律不改变；如果我们承认这一点，那么规律演变的问题就毫无意义；如果我们不承认这个条件，那么认识过去的问题便不可能有解，正如与过去有关的所有问题一样。

II

然而，人们可能会发问：应用刚刚描述的过程就不能导致矛盾吗？或者，如果我们希望的话，我们的微分方程就不能无解吗？既然在我们论证开始时提出的规律不变性的假说导致出荒谬的结果，那么我们已格外荒谬 地证明了，规律已经改变，同时我们永远也不能知道是在什么意义上的改变。

既然这个过程是可逆的，我们刚刚说过的道理同样可以适用于未来，似乎存在着这样一些情况：那时我们能够说，在一个特定的日期之前，世界会到达末日或改变它的规律；例如，当我们的计算表明，在那一天我们必须考虑的一些量中的一个正好变成无限或呈现出物理学上不可能的值。世界末日或改变它的规律将是同样的事情；与我们的规律不相同的世界将不再是我们的世界，而是另一个世界。

研究现在的世界和它的规律将会导致我们易于表述这样一些矛盾，这是可能的吗？规律是通过经验得出的；如果规律告诉我们，星期天的条件A 把我们引向星期一的条件B ，这是因为我们既观察到条件A 也观察到条件B 。因此，正是因为这两个条件没有那一个在物理学上是不可能的。如果我们进一步追踪这个过程，如果我们完成了从一天到下一天，即从条件A 到条件B 的每一时间进程，接着完成从条件B 到条件C ，然后从条件C 到条件D 等等的每一时间进程，这是因为这些条件在物理学上是可能的。例如，假如条件D 在物理学上是不可能的，我们就绝不能获得经验，来证明条件C 在某一天结束时产生条件D 。不管推导进行得多么长，我们因此永远达不到在物理学上是不可能的条件，即得不出矛盾。如果我们的表述之一没有摆脱矛盾，那么我们或许已经超越了经验的界限；我们也许已经外推到界限之外了。例如，让我们设想，我们观察到，在给定的环境下，一个物体的温度每天降低一度。如果它现在的温度是20°C，我们便可以计算出，在300天后温度将是-280°C；这将是荒谬的，在物理学上是不可能的，因为绝对零度是-273°C。这怎么能够加以解释呢？我们曾经观察到温度从-279°C降到-280°C吗？当然没有，因为这两个温度不可能被观察到。例如，我们看到，在0°C和20°C之间，该规律是正确的，至少十分近似地正确，但我们不恰当地得出结论说，它在-273°C甚至在低于此温度时同样也是正确的。我们已经犯了无根据的外推的错误。但是，存在着无限多个外推经验公式的方法，在这些方法中，总是可以选择一种排除那些在物理学上是不可能的状态的方法。

我们仅仅是不完全地认识一些规律。经验只不过限制我们的选择；从经验容许我们选择的所有规律中，总可能找到某些规律，这些规律不会把我们引向我们刚才提到过的那类矛盾，并且能够迫使我们

得出规律并非永远不变的结论。能证明规律演变的这样一种手段还未被我们发现，不管它涉及到证明规律将要改变，还是涉及到证明规律已改变。

III

在这点上，我们会面对这样一个实际的争论。“你们说，在从现在论证过去的尝试中（这是通过理解规律而成为可能的）我们将永远不会遇到矛盾。然而，科学家却遇到了这样的矛盾，这不可能像你们所想的那样十分容易防止。我姑且承认，它们可能只不过乍看起来是矛盾，或者我们可以继续希望去解决它们；但是，按照你们的推论，即使表面的矛盾也是不可能的。”

让我们立即引证一个例子。如果我们根据热力学定律计算太阳已经能够发热的时间长短，我们确定这大约是五千万年。对于地质学家来说，这个时间长度是不够的。不仅对于有机生命的进化来说，如此迅速地发生是不可能的——这是我们可能会争论的一个方面——而且我们发现存在植物和动物残骸的地层沉积恐怕也需要十倍长的时间，没有太阳光，这些动植物是不会茁壮成长的。

使矛盾成为可能的理由在于，所依据的地质学的证据与数学家的证据大为不同。当我们观察相同的效果时，我们推论原因也是一致的。例如，当我们发现属于现在活着的一个科的动物的化石时，我们得出结论说，使这些动物旺盛繁殖的一些必要条件在包含沉积这些动物化石的地层时代的同一时期也完全 存在。

乍看起来，那是数学家所运用的相同的方法，在前一节我们已设想了数学家的观点。数学家也得出结论，既然规律没有变化，同一的效果只能够由同一的原因产生。然而存在着一个基本的差别。让我们考察世界在一个给定瞬时和较早一个瞬时的状态。世界的状态，或者甚至是世界很小一部分的状态都是极其复杂的，都依赖于大量的要

素。为了简化解释，我们将假定只有两个要素，使得这两个给定的量足以规定这一状态或条件。例如，在稍后的瞬时，这些已知量将是A和B；在稍前的瞬间是A'和B'。

数学家从收集到的经验定律中推导出的公式告诉他，状态AB只能够从先前的状态$A'B'$中产生出来。但是，如果他只知道一个给定的量，例如A，而不知道A是否被另一个给定的量B伴随着，那么他的公式不容许他得出任何结论。至多，如果现象A和A'对他来说似乎是相互关联的，而B和B'却相对独立，那么他将论证从A到A'；总之，他都不能仅仅从条件A推导出两个条件A'和B'。相反地，只观察到效果A的地质学家将会得出结论，这个效果只能通过原因A'和B'的会聚来产生，从朴素的观点看来，原因A'和B'往往产生这个效果。因为在许多情况下，这个效果A是如此特殊，以致任何产生相同结果的任何其他原因的会聚是绝对不可能的。

如果两个有机体是相同的或仅仅是类似的，那么这种类似性不能归因于机遇，并且我们能够断言，它们已在类似的条件之下存在。在发现它们的残骸时，我们将不仅肯定，曾经存在一种类似于我们看到已从中发育出相似的生物的种子，而且也将确定，为了该种子的发育，外界温度是不太高的。否则，这些残骸正如十七世纪人们认为的那样，只不过是天生的怪物。不用说，这样一个结论是与情理绝对相反的。而且，有机物残骸的存在只不过是比其他情况更为令人注目的极端例子。我们可以把我们自己限制在无机世界，并且依然可以引证同类例子。

因此，地质学家从而能够在数学家无能为力的场合引出结论。但是，我们注意到，地质学家不再像数学家那样信心十足地反对矛盾。如果他从单一的情况引出有关以前许多情况的结论，如果结论的范围在某些方面比前提的范围更为广泛，那么有这样的可能，从特定观察得出的推论将与从另外的观察推导出的结论不一致。每一个孤立的事实都可以说是一个发光中心，数学家从这些事实中的每一个推导出单一的事实；地质学家从它们中推导出复合的事实。从给定的光点，他推知或大或小尺度的光轮。然后，两个光点将给他两个可能重叠的光

轮；从而具有冲突的可能性。例如，如果他在地层中发现在低于20°C的温度下不能旺盛繁殖的软体动物，他将得出结论说，这个区域的海洋在那个世代曾经是温暖的。可是后来，如果他的一个同事在同一地层发现了另外一种在温度高于5°C就会死亡的动物，他会得出结论说，这些海洋是寒冷的。

人们有理由期望，观察结果事实上不会有矛盾，或者矛盾并非不可解决。但是，可以这样说，我们不再保证通过形式逻辑的规则本身来防止矛盾。这样，通过像地质学家那样所作的推理，我们可能感到奇怪，我们是否将在某一天不被引导到一个荒谬的结果去呢，这个结果将迫使我们承认规律的可变性。

IV

让我在这里暂且离开主题。我们刚才看到，地质学家具有一种工具，这种工具是数学家所缺少的，它容许地质学家从现在得出有关过去的结论。为什么同样的工具不容许我们从现在作出有关将来的推论呢？假若我遇到一个二十岁的入，我确信他走过了从童年到成年的一切阶段，从而确信在过去二十年间地球上未曾有过消灭一切生命形式的灾变。但是，这并没有以任何方式向我证明，在下一个二十年内将不存在灾变。我们有方法认识过去，当涉及到未来时，这种方法却使我们失望，正是这个缘由，对我们来说，未来似乎比过去更为神秘。

我不得不提到我过去写的关于机遇的一篇文章。在那篇文章里，我请求注意拉朗德（Lalande）先生的意见。与此相反，他曾经说过，即使未来由过去决定，而过去却不由未来决定。按照他的观点，一个原因只能够产生一个结果，而相同的结果却能够由几个不同的原因产生。如果事情是这样的话，过去可能是神秘的，未来却容易认识。

我不能接受这种意见，可是我已指明，它的起源可能是什么。卡诺（Carnot）原理告诉我们，能量不会被消灭，但却能够消散。温度

趋向于一致，世界趋向于均匀，即趋向于死寂。因此，原因上的巨大差别只在结果上产生些微差别。一旦结果上的差别变得小到无法觉察，我们就不再有任何方法了解过去在产生这些结果的各种原因之间存在的差别，不管这些差别曾经多么大。

然而，这恰恰是因为，所有事物都趋向于死寂，而生命则是一个必须加以解释的例外。

设滚动着的卵石由于机遇离开山坡，它们都将滚落到山谷为止。如果我们在山脚下找到它们中的一个，那么这将是一个平常的结果，它无法告诉我们卵石原先的来历，我们将无法了解它在山上的初始位置。可是，假使我们偶尔在山顶附近发现一块石子，我们能够断言，它总是在那里，因为如果是在斜坡上，它就会滚到最低处。我们比较肯定地作出这一断言，该事件愈是例外，这种情况不会发生的机遇也愈大。

V

我只是顺便提起这个问题，它值得更多地思考，但是我不希望离题太远。地质学家的矛盾将永远引导科学家作出有利于规律演变的裁决，这是可能的吗？首先，让我们注意，仅仅是在它们的初始阶段，科学使用了类似于现在地质学必定感到满足的推理方法。当科学发展时，它们接近天文学和物理学似乎已经达到的状态，在这个状态、规律能够用数学语言确切地加以说明。假若如此，我们在这篇论文开始所说的东西将再次被认为是无条件地正确的。但是，许多人认为，所有的科学必定或快或慢地一个接一个地经历了同样的演化过程。如果是这种情况，那么可能产生的困难只不过是暂时的，并且当科学一旦进步到超过幼年阶段，这种困难注定要消失。

但是，我们不需要等待这种不确定的未来。地质学家的类比推理方法由什么组成呢？一个地质学事实对他来说是如此类似于现在的事

实，以至于他不能够设想把这种类似性归因于机遇。他相信，只要他假定这两个事实在完全相同的条件下产生，他就能够解释这种类似性。他会设想，条件是相同的，下述情况除外：如果自然规律在此期间同时变化了，那么整个世界会变化到无法辨认的程度。他可能会坚信，温度一定是保持相同的，而作为推翻整个物理学的一个后果，温度的影响恰恰会变得完全不同，以至于甚至温度这个词会失去所有的意义。显然，无论发生什么情况，他永远也不会接受这个观点。他看待逻辑的方式是绝对反对这种观点的。

VI

如果人类的生存时间比我们设想的还要长，长到足以看到规律的显著改变，事情将会怎么样？接着还有，如果人类已经获得足以感觉到这种规律改变的仪器——不管规律的改变是多么缓慢——在几代人之后就变得可以分辨，事情又将怎样？从而，我们将不再通过归纳和推理，而宁可通过直接的观察来了解规律的改变。一些先前的论据不会完全失去它们的价值吗？记载我们祖辈经验的回忆录只不过是过去的遗迹，它们向我们提供的仅仅是这种过去的间接知识。对于历史学家来说，古老的文献就是地质学家的化石，而以前科学家的成就只不过是古老的文献而已。至于以前那些科学家的思想倾向，除了关于以前时期的人与我们相类似的程度之外，它们什么也没有揭示出来。如果世界的规律是变化的，宇宙的所有部分都会受到影响，人类也不能够逃避这些影响。即使我们暂且承认人类能够在新的环境里兴旺繁盛，但也必须有所改变，以便能够适应这种环境。而且，以前时代的人的语言对我们来说会变得不可理解；那些人所使用的词汇对我们已不再有任何意义，或者对他们来说具有不同的意义。即使物理学规律依然保持不变，但在几个世纪以后发生的事情难道不是那样吗？

于是，我们返回到相同的两难困境：或者古文献在我们看来仍然是完全清楚的，因而世界将依然是相同的，那些文献不能告诉我们任何不同的东西；或者古文献将成为不可理解之谜，根本不能够告诉我

们任何事情，甚至不能告诉我们规律已经演变。我们充分地了解到，使文献变成死文字的情况几乎不可能发生。

再者，古人像我们一样，只具有一些自然规律的零碎知识。我们总能够找到某些方法把这两种片断知识联系起来，即使它们依然是未经触及的；如果留给我们的只是最古老的片断知识的模糊的、不确定的和已被半遗忘的图像，那么就更有理由去做这个工作。

VII

让我们采取另一种观点。通过直接观察得到的规律永远只不过是作为结果而产生的东西。让我们以马利奥特（Mariotte）定律为例。对大多数物理学家来说，它仅仅是气体分子运动论的结果；气体分子以相当大的速度运动着，它们描绘出复杂的轨迹，如果我们知道它们相互吸引和排斥的规律，我们就能够写出它们的严格的方程式。根据概率计算法则分析这些轨迹，我们成功地证明，气体的密度正比于它的压力。

因而支配可见物体的规律可简单地归结于分子规律。

而且，规律的简单性仅仅是表面的，它隐藏着极其复杂的实在，因为实在的复杂性是由大量的分子来度量的。可是，恰恰因为这个数目是很大的，以致细节上的不一致相互得以补偿，从而我们认为存在着和谐。

分子本身可能是小型的世界；它们的规律也可能只是作为结果而发生的，为了发现原因，我们要继续延伸到分于的分子，而不知道这个过程何时可告结束。

因此，可观察的规律取决于两件事：分子的规律和分子的排列。享有不变性的正是分子的规律，因为这些规律是真正的规律，而其他

规律只不过是表观的规律而已。但是，分子排列能够变化，可观察的规律也随之变化。这也许是人们相信规律演变的一个理由。

VIII

我设想一个各个部分都能如此完全地传导热量的世界，以致它们始终保持温度平衡。这样一个世界的居民不可能有我们称之为温度差的概念，在他们的物理学著作中，也没有论述计温学的章节。除此而外，这些著作可以是相当完备的，它们会告诉我们许多规律，即使这些规律比我们的规律要简单得多。

现在，让我们设想，这个世界由于辐射而慢慢冷却下来，温度仍将处处保持均匀，但却随时间的推移而降低。我还设想，一个居民处于嗜眠症状态，在几百年后才苏醒过来。由于我们已经假定了如此之多的情况，让我们姑且承认，他能够生活在一个较冷的世界里，并且能够回忆起以前的经验。他将观察到，他的子孙还在写物理学著作，他们仍然没有提及计温学，但是他们讲授的规律完全不同于他所认识的规律。例如，他曾被告知，水在10毫米汞柱的压力下沸腾，而新的物理学家观察到，为了使水沸腾，压力必须减小到5毫米汞柱。他已知的处于液态的物体现在仅以固态的形式出现，如此等等。宇宙各部分之间的相互作用都取决于温度，只要一旦温度变化了，每一种事物都要被打乱。

好了，正如那个幻想世界的居民对温度无知一样，我们也不知道这样一个物理实在，那么我们是否知道确实没有这样一个物理实在?与一个球的温度通过辐射而持续地丧失它的温度不一样，这个物理实在是否不持续地变化，而且这种变化是否不引起所有规律的变化，我们知道这些吗?

IX

让我们返回到我们想象的世界，让我们扪心自问，这个世界的居民在没有重复以弗所 [1] 睡眠者的故事的情况下，是否不会注意到这种演变。毫无疑问，无论在这个行星上热传导是多么完全，传导性也不会是绝对的，极微小的温度差还是有可能的。这些在一段很长的时间也许观察不到，但是可能有那么一天，会设计出更灵敏的测量仪器，一些有才能的物理学家将会揭示出这些几乎感觉不到的差别的证据。在提出一种理论后，人们就会看到，这些温度差影响所有的物理现象。最后，一些哲学家的观点在他的大多数同代人看来似乎是冒险的和轻率的，他们宣称，宇宙的平均温度在过去可能已发生了变化，所有已知的规律也已随之变化。

我们不可能做某些类似的事情吗？例如，力学的基本定律长期被认为是绝对的。今天，一些物理学家说，应该修正它们，或者确切地讲，应该使它们更为广泛一些；它们仅仅对于我们已经习惯了的速度来说是近似正确的；在速度与光速可以相比时，它们就不再正确了。这些物理学家把他们的观点建立在用镭所做的某些实验的基础上。旧的动力学定律在我们通常的物理环境下实际上仍然同样正确。但是，我们难道不能以某种类似的逻辑说，作为不断丧失能量的结果，物体的速度必然已趋向于减小，因为它们的主要的活力趋向于转化为热；通过把这个过程追溯到足够遥远的过去，我们可以发现与光速可以相比的速度并非是例外情况的那样一个时期，此时结果是，经典动力学定律已不再正确了吧？

另一方面，让我们假定，可观察的规律不过是取决于分子定律和分子排列的结果。当科学进步使我们通晓这种相依性时，我们无疑可以严格地凭借分子定律推知，分子排列必然曾经一度不同于今天的排列，从而可观察的规律并非总是相同的。因此，我们能够得出结论，规律是可变的，但是我们必须仔细地注意到，这是由于它们的不可变

原理。我们可以断言，表观的规律变化了，但这只是因为我们以前看作是真实规律的分子定津被认为是不可改变的。

X

这样一来，不存在我们能够肯定地阐述的单个定律，它在过去像在今天一样，总是在同样的近似程度上是真的；事实上，我们甚至不能肯定地阐述，我们将永远也不能够证明它在过去是假的。然而，在这一点上没有什么东西妨碍科学家坚持他对不变性原理的信念，因为从来也没有一个定律降到昙花一现的地位，它只是被另一个更为普遍、更为全面综合的定律所取代；由于旧定律的废除归因于这种新定律的出现，以致将不会有空位期，［不变性］原理将依旧完整无损；由于变化是通过这些原理发生的，这些变化本身似乎正是明显地证实了它们。

不管我们通过经验还是归纳来观察变化，也不管我们在变化发生后企图用或多或少的人为综合适应每一事物来解释它们，这种情况甚至都不会发生。不，综合将首先到来，如果我们容许任何变化，目的将是防止扰乱它。

XI

谈到这一点，我们似乎并不担忧规律实际上是否变化，而只是担忧人们是否能够考虑它们是可变的。被认为是存在于创造或观察它们的精神之外的规律，基本身 是不可改变的吗？这个问题不仅不可能有答案，而且是毫无意义的。在固有事物的世界中，规律是否能够随时间而变化，而在类似的世界中，“时间”这个词也许毫无意义，对这感到奇怪又有什么用处呢？我们既不能说，也不能猜测这个世界由什么

构成；我们只能够猜测它像什么，或者想象它与我们的世界似乎没有太大的差别。

这样说来，该问题容许有一个答案。例如，如果我们想象两个类似于我们的智能人在两个相隔成百万年的时刻观察宇宙，他们中的每一个将构造出一种科学，这种科学是从观察到的事实推导出的规律的体系。很可能，这些科学将大相径庭，在那种意义上可以说，规律已经演变了。然而，不管差别可能多么大，总有可能想象一种理智，一种与我们的理智相同、但是却有更大视野或被赋予更长生命的理智，这种理智将能够完成综合，并用单一的或完全连贯的公式把两个零碎而相关的公式结合起来，后者是两个短命的研究者在由他们支配的短时间内得到的。在这种理智看来，规律将不变化，科学将是不可改变的；科学家将只能得到不完全的知识。

在与几何学比较时，让我们假定，我们能够用解析曲线描述世界的变化。我们每一个人只能够看到这条曲线的很小一段弧；如果我们对这段弧有精确的了解，我们就足以确定该曲线的方程，并且能够无限地延长它。但是，我们对这段弧仅有有限的知识，我们可能在这个方程上犯错误。如果我们试图延长该曲线，那么线条将偏离真实的曲线，其偏离程度与弧的长度和我们希望延长的曲线的长度成反比。另一个观察者仅仅认识另一段弧，而且也只是不完全地认识它。

如果这两个工作者永远相距遥远，他们所作的曲线的两个延长部分将不相遇；但是这没有证明，另一个观察者从较远的有利位置，能够在某种程度上直接观察到该曲线的较大长度，以便同时完成这两段弧，他就不能够写出与弧的发散公式一致的更严格的方程。同样，不管真实曲线可能多么不规则，但是总存在着一条解析曲线，当把它延长得像我们希望的那么远时，它偏离真实曲线的程度就像我们希望的那么微小。

毫无疑问，许多读者将沮丧地注意到，我似乎恒定地用简单符号的系统来代替世界。这不仅仅是一个数学家的职业习惯；我的课题的本性使这种研究方法成为绝对必要的。柏格森（Bergson）的世界没有规律；能够具有规律的只不过是科学家造成的、或多或少歪曲了的图

像。当我们说自然受规律支配，这被理解为，这个图像依然是栩栩如生的。因此，我们必须按照这种描述并且仅仅按照这种描述来推论，否则我们就会冒失去作为我们研究对象的规律的观念本身的风险。因为这种画像能够被分开；我们能够把它分解为它的元素，区分出相互不同的时刻，并辨认出独立的部分。如果有时我过分地简化了，把这些元素减少到太小的数目，那这只不过是程度的问题；不管怎样，这并没有改变我的论证的本性和它们的含义；它仅仅使说明更为简洁而已。

---

[1] 以弗所（Ephesus）是小亚细亚的一个古城。关于以弗所睡眠者的意思，请参阅《新约圣经》中的圣保罗致以弗所居民使徒书和帕德里克·科拉姆（Padraic Colum）的《森林中的铁匠铺》（*The Forge in Forest*）一书中的“七个睡眠者”一节（第295—302页）（麦克米伦公司）。——英译者注

第二章 空间和时间

引起我返回到一个我经常讨论的问题的理由之一是，最近在我们关于力学的观念中发生的革命。如同洛伦兹所构想出的，相对性原理会不会把全新的空间和时间概念强加于我们，从而迫使我们抛弃似乎已经建立起来的一些结论？我们不是曾经说过，几何学被心智设想为经验的结果，但是毫无疑问，经验并没有把它强加于我们，以至于一旦把它构造出来，它就免除了一切修正，超越于来自经验的新攻击所能到达的范围？而且，作为新力学建立的基础的实验看来不是已经震撼它了？为了看到我们针对它应该思考的东西，我必须简短地回忆几个基本的观念，在我以前的著作中，我已经力图使它们变得显而易见。

首先，我将排除所谓的空间感觉的观念，该观念把我们的感觉定域在一个预定的空间里，这种空间概念先于所有的经验而存在，先于所有经验的这种空间具有几何学家的空间的一切性质。事实上，什么是这种所谓的空间感觉呢？当我们希望了解动物是否具有空间感觉时，我们做了什么实验呢？我们把动物所需要的目标放在动物附近，我们观察动物是否知道不用试错法作出容许它接近目标的动作。我们是怎样觉察到别人被赋予这种宝贵的空间感觉呢？正因为他们为了接近目标也能够有目的地收缩他们的肌肉，而目标的存在在他们看来是被某些感觉揭示出来的。当我们观察我们自己意识中的空间感觉时，还有什么更多的东西呢？在改变了的感觉的参与下，我们在这里又认识到，我们能够进行我们的动作，这些动作能够使我们接近被我们视为是这些感觉的原因的目标，从而能够使我们作用于这些感觉，使它们消失或使它们更强烈。唯一的差别在于，为了意识到这一点，我们不需要实际进行这些动作；我们在心中想到它们就足够了。这种理智不能传达的空间感觉只能是一些埋藏在无意识的最深处的某种力量，因此对我们来说，这种力量只能够通过它引起的行为来认识；这些行为恰恰就是我刚说过的动作。因此，空间感觉简化为某些感觉和某些

动作之间的恒定的联系，或者简化为这些动作的表象。（为了避免经常重复出现的含糊其辞，不管我经常重复解释，是否有必要再次重申，我用这个词并不意味着在空间中表象这些动作，而是意味着表象伴随动作发生的感觉？）

那么，空间为什么是相对的？它在多大程度上是相对的？很清楚，如果我们周围的所有物体和我们身体本身以及我们的测量仪器在它们彼此之间的距离丝毫不变的情况下被转移到空间的另一个区域，那么我们便不会觉察到这一转移。这就是实际所发生的情况，因为我们被地球的运动携带着而不能觉察这一点。假使所有的物体也和我们的测量仪器以相同的比例伸长，我们也不会觉察到它。因此，我们不仅无法知道物体在空间中的绝对位置，甚至连"物体的绝对位置"这种说法也毫无意义，我们同意仅仅说它相对于另一个物体的位置；"物体的绝对大小"和"两点之间的绝对距离"的说法也无意义；我们必须说的只是两个大小的比例、两个距离的比例。但是，就此而言还有更多的东西：让我们设想，所有的物体都按照某一比原先的规律更复杂的规律形变，不管按照任何规律，我们的测量仪器也按同一规律形变。我们也将不能觉察出这一点；空间比我们通常认为的还要相对得多。我们只能觉察到跟同时发生的测量仪器的形变不相同的物体的形变。

我们的测量仪器是固体；要不然就是由相互可移动的固体制造，它们的相对位移通过这些物体上的标记、通过沿刻度尺移动的指针来指示；我们正是通过读这些刻度尺来使用我们的仪器的。因此，我们知道，我们的仪器或者以与不变的固体相同的方式改变位置，或者没有改变位置，由于在这种情况下，所说的指示没有改变。我们的仪器也包括望远镜，我们用它进行观测，以致可以说，光线也是我们的仪器之一。

我们关于空间的直觉观念会告诉我们更多的东西吗？我们刚刚看到，它被简化为某些感觉和某些动作之间的恒定联系。这等于说，我们用来作这些动作的四肢也可以说起着所谓测量仪器的作用。这些仪器没有科学家的仪器精确，但对于日常生活来说已足够了，与原始人的智力相仿的儿童，用这些肢体来测量空间，或者更确切地讲，构造

满足他日常生活需要的空间。我们的身体是我们的第一个测量仪器。像其他测量仪器一样，它也由许多可以彼此相对运动的固体部件构成，某些感觉向我们提供了这些部件相对位移的信息，正如在人造仪器中的情况一样，我们知道我们的身体作为一个不可变的固体是否改变了位置。总而言之，我们的仪器（儿童把它们归功于自然，科学家把它们归功于他的天才）以固体和光线作为它的基本要素。

在这些条件下，空间具有独立于用来测量它的仪器的几何学特性吗？我们说过，如果我们的仪器经受了同样的形变，那么空间也能够在我们意识不到它的情况下经受无论什么样的形变。因此，空间实际上是无定形的、松弛的形式，没有刚性，它能适应于每一个事物；它没有它自己的特性。〔把空间〕几何化就是研究我们的仪器的性质，即研究固体的性质。

但是，由于我们的仪器是不完善的，每当仪器被改进时，几何学都必须修正。建筑师应当能在他们的说明中写上："我提供了比我的竞争对手优越得多、单纯得多、方便得多、舒适得多的空间。"我们知道，这并非如此；我们会被诱导去说，如果仪器是理想的话，那么几何学就是研究仪器所具有的性质。但是，为了做到这一点，就必须知道，什么是理想的仪器（而我们并不知道，因为不存在理想的仪器），只有借助几何学，才能够确定理想的仪器；这是一种循环论证。于是，我们将说，几何学研究一组规律，这些规律与我们的仪器实际服从的规律几乎没有什么不同，只是更为简单而已，这些规律并没有有效地支配任何自然界的物体，但却能够用心智把它们构想出来。在这种意义上，几何学是一种约定，是一种在我们对于简单性的爱好和不要远离我们的仪器告诉我们的知识这种愿望之间的粗略折中方案。这种约定既定义了空间，也定义了理想仪器。

我们就空间所说过的话也适用于时间。在这里，我不希望像柏格森的信徒所设想的那样谈论时间、谈论绵延；绵延远非是没有一切质的纯量，可以说，它是质的本身，它的不同部分（它们在其他方面各部分相互渗透）在质上相互区分。这种绵延不会成为科学家的仪器；只有像柏格森所说的那样，通过经历深刻的变换，通过使它空间化，

它才能够起这种作用。事实上，它必须变成可测量的东西；不能被测量的东西不能成为科学的对象。因此，能够被测量的时间本质上也是相对的。如果所有的现象都慢下来，我们的钟表也是如此，那么我们便不会意识到它；无论支配这种放慢的规律是什么，情况都是如此，只要它对于所有各种现象和所有钟表都相同。因此，时间的特性只不过是我们钟表的性质而已，正如空间的特性只不过是测量仪器的特性一样。

这还并非一切；心理的时间、柏格森的绵延适合于对发生在同一意识中的现象进行分类，科学家的时间就起源于它们。它不能对发生在两个不同意识背景中的两个心理现象进行分类，更不必说 对两个物理现象进行分类了。一个事件发生在地球上，另一个事件发生在天狼星上；我们将怎样知道，第一个在前发生，或同时发生，或在第二个之后发生呢？这只能是作为约定的结果。

但是，我们能够从一个全然不同的观点来考虑时间和空间的相对性。让我们考虑世界所服从的规律；这些规律能够用微分方程来表述。我们看到，如果直角坐标轴改变了，或者这些轴依然不动，这些方程未被证伪；如果我们改变时间原点，或者用运动的直角坐标轴代替固定的直角坐标轴，坐标轴的运动是匀速直线运动，这些方程也不被证伪。如果从第一种观点来考虑，请允许我把相对性称为心理的 相对性；如果从第二种观点来考虑，请允许我把相对性称为物理的 相对性。你立即会看到，物理的相对性比心理的相对性受到多得多的限制。例如，我们说，假如我们用同一常数乘以所有的长度，倘若乘法同时用于所有的物体和所有的仪器，那么一切都不会有什么变化。但是，如果我们用同一常数乘所有的坐标，那么微分方程就有可能不成立。如果使该系统与运动的、旋转的 坐标轴相关，它们也会不再成立，因为这时必然要引入通常的离心力和复合的离心力。由此，傅科（Foucault）实验证明了地球的旋转。也有一些事情动摇我们关于空间相对性的思想，动摇我们基于心理的相对性的思想，这种不一致似乎使许多哲学家进退维谷。

让我们来更加仔细地考察一下这个问题。世界的所有部分都是相互依赖的，天狼星无论多么遥远，毋庸置疑，它对发生在这个地球上的事件不可能绝对没有影响。因此，假使我们希望写出支配这个世界的微分方程，那么这些方程要么是不精确的，要么它们将依赖于整个世界的条件。不可能存在一个适合于地球的方程组、另一个适合于天狼星的方程组；必然只存在一个方程组，它将适用于整个宇宙。

于是，我们不直接注意微分方程；我们注意的是有限方程，这种方程是可观察现象的直接翻译，通过微分能够从它们导出微分方程。当坐标轴像我们描述过的那样进行变化时，微分方程不被证伪：但是，同样的情况对于有限方程并不为真。事实上，坐标轴的改变会迫使我们改变积分常数。结果，相对性原理不能用于直接观测到的有限方程，但可以用于微分方程。

这样一来，我们如何从有限方程——它们是微分方程的积分——得到微分方程呢？那就必须根据赋予积分常数的值了解几个 彼此不同的特殊积分，然后用微分消除这些常数。尽管存在着无限多的可能解，但是这些解中只有一个在自然界是可以实现的。为了建立微分方程，不仅必须知道可以实现的解，而且也必须知道所有可能的解。

于是，如果我们只有一个适合于整个宇宙的规律系统，那么观察将只给我们提供一个可以实现的解；因为永远只有一个宇宙摹本被复制出来；这就是最主要的困难。

此外，作为心理的空间相对性的结果，我们只能观察我们的仪器能够测量的东西；例如，它们将给予我们所需要考察的星球之间的距离，或各种物体之间的距离。它们将不会向我们提供它们相对于固定坐标系或运动坐标系的坐标，因为这些坐标系的存在纯粹是约定的。如果我们的方程包含这些坐标，那么它是通过一种虚构的，这种虚构可以是方便的，但不管怎样总是一种虚构。如果我们希望我们的方程直接表示我们观察到的东西，那么距离将必然在我们的独立变量中出现，于是其他变量将自行消失。此时，这就是我们的相对性原理，但它不再具有任何意义。它仅仅表示，我们在我们的方程中引入了无法

把事物描述明确的辅助变量——寄生变量，而且有可能消去这些变量。

假如我们不坚持绝对的严格，那么这些困难将会消失。世界的各部分是相互依赖的，但是如果距离很远，那么引力就微弱得可以忽略；于是，我们的方程将分解为独立的方程组，一个只可适用于地上的世界，另一个适用于太阳，再一个适用于天狼星，或者甚至适用于更小的区域，像实验桌这样的区域。

这样一来，说只存在一个宇宙的摹本就不对了；在一个实验室可以有许多桌子。通过改变条件，重新开始实验将是可能的。我们仍然不知道唯一的解，唯一的一个实际实现的解，而知道大量的可能解，从有限的方程推进到微分方程，问题将变得容易些。

而且，我们将不仅知道一个这样的较小区域的各种物体的各自距离，而且也能知道它们距邻近小区域的物体的距离。我们可以这样来安排它，使得在第一种距离保持不变时，只有第二种距离发生变化。于是，这就好像我们改变了第一个小区域所参照的几个坐标轴一样。这些星球太遥远了，以至于对地上的世界没有可觉察的影响，但是我们看到了它们，多亏它们，我们才能够把地上的世界和与这些星球相联系的坐标轴关联起来。我们具有测量地上物体各自距离和这些物体相对于这个不同于地上世界的坐标系的各坐标的手段。因此，相对性原理才具有意义；它变得可以验证了。

不过，我们要注意到，我们只是通过忽略某些力得到了这些结果，我们还不认为我们的原理仅仅是近似的；我们赋予它以绝对的价值。实际上，看看我们的小区域相互之间无论相距多么远，相对性原理依然为真，我们便会异口同声他说，它对于宇宙的精确方程而言也为真；这个约定将永远不会发现有错误，因为当把它应用于整个宇宙时，该原理是不可验证的。

让我们现在返回到稍前提到的情况。一个系统此刻与固定坐标轴有关，然后与旋转坐标轴有关。支配它的方程将发生变化吗？是的，按照通常的力学确是如此。这是严格的吗？我们观察到的东西不是物

体的坐标，而是它们的各自的距离。于是，通过消去只不过是寄生的、观察不可达到的变量的其他方程，我们就能够尝试建立这些距离所服从的方程。这种消元法总是可能的；唯一的事情是，如果我们保留坐标，我们便会得到二阶微分方程；相反地，在消去了所有不可观察的变量后，我们推导出的方程将是三阶微分方程，这样它们将给出通向大量可能的方程的途径。根据这种推断，相对性原理在这种情况下还将适用。当我们从固定坐标轴进入到旋转坐标轴时，这些三阶方程将不变化。发生变化的将是确定了坐标的二阶方程；但是，可以说，二阶方程是三阶方程的积分，正如在微分方程的所有积分中一样，其中包含着积分常数；当我们从固定坐标轴进入到旋转坐标轴时，没有保持相同的正是这个常数。但是，由于我们假定，我们的系统在作为整个宇宙来考虑的空间中是完全孤立的系统，我们无法得知整个宇宙空间是否旋转。因此，描述我们观察到的东西的方程实际上是三阶方程。

我们不去考虑整个宇宙，让我们现在考虑我们的一些小的孤立区域，在这些区域中，没有机械力相互作用，但这些区域却是相互可见的。如果这些区域中的一个旋转着，那么我们将看到它旋转。我们将承认，我们必须赋予我们刚刚提到的常数的值取决于旋转速度，因而学力学的学生通常采用的约定将被认为是正确的。

因此，我们认清了物理相对性原理的意义；它不再是简单的约定。它是可以验证的，因此它可能不会被证实。它是实验的真理，而这种真理的意义是什么呢？从前面的考虑很容易推断它。它意味着，当两个物体之间的距离无限增加时，它们相互的引力趋于零。它意味着，两个遥远的世界的行为就像它们互不相关一样；我们能够更好地理解，物理的相对性原理为什么没有心理的相对性原理广泛。由于我们理智的真正本性，它不再是必然的；它是一个实验的真理，实验把限制强加给这个真理。

这个物理的相对性原理能够用来定义空间；可以说，它向我们提供了新的测量工具。让我自己弄清楚：固体怎么能够使我们测量空间，或确切地讲，怎么能使我们构造空间呢？通过把一个固体从一个

位置移动到另一个位置，我们公认有可能在开始使它适合于一个图形，然后使它适合于另一个图形，我们一致同意，可以认为这样两个图形是相等的。由于这种约定，几何学产生了。于是，在不改变图形的形状和大小的情况下，空间本身的变换对应于固体的每一个可能的移动。几何学只不过是这些变换的相互关系的知识，或者是利用数学语言研究这些变换所形成的群的结构，即研究固体运动群的结构。

由此断定，存在着另一种变换群，即我们的微分方程不会被证明是错的那种变换群；这是定义两个图形相等的另一种方法。我们将不再说：当同一固体开始与一个图形重合，然后与另一个图形重合时，这两个图形则是相等的。我们将说：当同一个力学系统距邻近的力学系统足够远，以至于可以看成是孤立系统，开始以这样的方式放置，使系统的不同质点再现出第一个图形，再以这样的方式放置，使它们再现出第二个图形，如果这样的同一个力学系统以同一方式行动，那么这两个图形便相等。

这两种观念彼此之间有本质上的区别吗？不，固体在它的各个分子相互间的引力和斥力的影响下形成它的形状；力的这种系统必须处于平衡。当固体的位置变化时，它依然保持自己的形状，用这种方法定义空间即用下述方式定义空间：描述固体平衡的方程不会因坐标轴的变化而证明是错的；因为这些平衡方程只不过是普遍的动力学方程的特例，根据物理的相对性原理，它不会因坐标轴的这种变化而被修正。

固体是一个力学系统，正像任何其他力学系统一样；我们前面关于空间的定义与新定义之间唯一的差别就在于，新定义在它容许用任何其他力学系统代替固体的这个意义上其范围更为广泛一些。而且，新约定不仅定义了空间，而且也定义了时间。它告诉我们，什么是两个同时的瞬间，什么是相等的时间间隔，或者一个时间间隔是另一个间隔的两倍意味着什么。

一个结论性的评论：正如我们已经说过的，由于与天然固体的特性相同的理由，物理的相对性原理是经验的事实；例如，它容易受到不断的修正；而几何学必须摆脱这种修正。正因为如此，它必须再次

变成约定，相对性原理必须认为是一种约定。我们已经提到，它的实验意义是什么；它意味着；两个十分遥远的系统，当它们的距离无限增加时，它们之间的相互引力趋近于零。经验告诉我们，这近似地为真；经验不能够告诉我们，这完全为真，因为两个系统之间的距离总是有限的。但是，没有任何东西妨碍我们假定这完全为真；即使经验与该原理似乎不符，也没有任何东西妨碍我们。让我们设想，当距离增加而相互之间的引力减小，此后引力又开始增加的情况。没有任何东西妨碍我们承认，对更大的距离而言，引力在减小，并最终趋于零。只有把目前所考虑的原理本身作为约定，这才能使它免受经验的冲击。约定是经验向我们提示的，但我们却可以自由地采用它。

那么，近来因物理学的进步而引起的革命是什么呢？相对性原理在它的前一个方面被抛弃了；它被洛伦兹（Lorentz）的相对性原理所代替。正是“洛伦兹群”的变换，未把动力学的微分方程证伪。如果我们设想，系统不再与固定坐标轴相联系，而是与用变化着的变换表示其特性的坐标轴相联系，那么我们就必须承认，所有的物体都发生了形变；例如，球变成椭球，椭球的短轴平行于轴的平移。时间本身也必须显著地加以修正。在这里有两个观察者，第一个与固定的坐标轴相联系，第二个与旋转坐标轴相联系，但是每一个观察者都认为另一个观察者处于静止。不仅对这样一个图形，第一个人认为是球，而在第二个人看来似乎是椭球；而且，对于两个事件，第一个人认为是同时的，对第二个人来说却并非如此。

每一个事件发生着，就像时间是空间的第四维一样，就像起源于通常的空间和时间的结合的四维空间不仅能够绕通常的空间轴以时间不改变的方式旋转，而且能够绕无论什么轴旋转。因为比较在数学上是精确的，所以有必要把纯粹虚值赋予空间的第四个坐标。在我们的新空间中，一个点的四个坐标不再是x，y，z和t，而是x，y，z和t – 1 。

另一个评论：以前我试图定义发生在两个不同环境的两个事件的关系，我是这样说的，如果一个事件可以认为是另一个事件的原因，那么就可以认为它发生在另一个事件之先。这个定义变得不恰当了。

在这种新力学里，没有瞬时传递的作用；最大的传输速度是光速。在这些条件下，能够发生下述情况：事件A（作为仅仅考虑空间和时间的一个结果）既不会是事件B的结果，也不会是事件B的原因，如果它们发生的地点之间的距离如此之大，以至于光在足够长的时间内不能从B地传播到A地，或从A地传播到B地的话。

鉴于这些新观念，我们的观点将是什么呢？我们将不得不修正我们的结论吗？当然不；我们已经采取了一种约定，因为它似乎是方便的，并且我们已经说过，没有任何理由能够强使我们放弃它。今天，一些物理学家想采取一种新的约定。并非他们被迫这样做；而是他们认为这种新约定更为方便；这就是一切。没有接受这种见解的人能够合理地保留他们的旧见解，以便不触动他们的旧习惯。我相信，这就是他们（就在我们中间），在未来的一个长时期内将要做的事情。

第三章 空间为什么有三维?

1.“拓扑学”和连续统

几何学家通常在两类几何学之间作出区分，他们把第一类称为度量几何学，把第二类称为射影几何学。度量几何学以距离概念为基础；在度量几何学中，当两个图形“全等”（在数学家赋予这个词的意义上）时，则它们被认为是等价的。射影几何学以直线概念为基础。因为在射影几何学中，认为两个图形等价并不一定要它们相等，只要它们通过射影变换彼此对应（即一个是另一个的射影）就足够了。第二类几何学往往被称为定性几何学；若与第一类几何学相比较，它的确是这样。显然，在射影几何学中，度量和量并不起什么重要的作用。然而，也不完全如此。直线不是纯粹定性的；在没有作出某种度量或者在没有使所谓的直尺（一种度量工具）沿一条线移动的情况下，就不能断言这条线是直线。

但是，还有第三类几何学，在这类几何学中，量被完全排除了，它纯粹是定性的，这就是拓扑学 。在这个学科中，可以通过连续变形使一个图形与另一个图形对应，从而两个图形在任何时候都是等价的，不管支配这种变形的规律是什么，只要保持连续性就行。于是，圆等价于椭圆，甚至等价于任何类型的闭曲线，但它与线段不等价，因为线段不是闭合图形。球面等价于任何曲面，但是它不等价于圆环面，因为在圆环面上有一个洞，而球面上却没有。让我们设想任何一类图样，一个笨拙的制图员描画这个图样的复制品。比例被歪曲了，用颤抖的手画出的直线歪歪扭扭，结果成了不成比例的曲线。从度量几何学的观点来看，甚至从射影几何学的观点来看，这两个图形都不是等价的；但是，与之相反，从拓扑学 的观点来看，它们是等价的。

对于几何学家来说，拓扑学 是很重要的科学。拓扑学导致了一系列定理，这些定理像欧几里得的定理一样密切相关；正是从这组命题出发，黎曼（Riemann）构造了一种最著名的、最抽象的纯粹分析理论。为了说明它们的本性，我将引用其中的两个定理：（1）平面上的两个闭曲线相交于偶数个点；（2）如果一个多面体是凸多面体（这就是说，如果不把它一切为二就不可能在它表面上描绘一个闭合线），那么它的棱数等于顶点数加面数减去二；当多面体的面和棱是曲面和曲线时，这依然是正确的。

这就是拓扑学 使我们如此由感兴趣的东西，正是在这门学科中，几何学直觉确实起着作用。在度量几何学的定理中，当运用能力是由这种直觉组成时，那正是因为在无视一个图形的定性性质时，也就是说，在忽视研究那些严格地属于拓扑学 的性质时，便不可能研究它的度量性质。人们常说，几何学是一门关于粗制滥造的图形的正确推理的艺术。这不是冷嘲热讽，而是值得思考的真理。但是，什么是粗制滥造的图形呢？刚才提到的那位笨拙的制图员所能画出的图形就是这类图形。他或多或少公然地歪曲了比例；他把直线乱画为锯齿形；他的圆好像土堆一样难看。但是，所有这一切无关紧要；它无论如何不会使几何学家烦恼；这并不妨碍他正确地推理。

但是，缺乏经验的画图者必然不用开曲线描绘闭曲线，或者不用没有公共点的三条直线描绘相交于一点的三条直线，或者不用完整的曲面描绘有洞的曲面。在那种情况下，这位画图者的图画毫无用处，推理也变得不可能了。直觉不会受到图画中仅对度量几何学和射影几何学有意义的缺陷的妨碍。然而，只要这些缺陷涉及到拓扑学 ，直觉将变得不可能。

这种十分简单的观察指出几何学直觉的真实作用；几何学家需要画图形，至少需要形成它们的思想图像，从而便利了这种直觉。现在，如果他尽量减小这些图形的度量性质和射影性质的重要性，如果他仅仅专注于它们的纯粹定性的性质，那么唯有几何学直觉在这里真正起作用。我并不是说度量几何学是建立在纯粹逻辑的基础上，或者

其中没有直觉真理的地位。但是，它们是另一类直觉观念，类似于在算术和代数中起主要作用的直觉观念。

拓扑学 的基本命题是：空间是三维连续统。我已经在其他著作中讨论了这个命题的起源，但却是以极为简略的方式讨论的，为了阐明某些观点：再次更详细地考察一下它，在我看来并非是毫无意义的。

空间是相对的；所谓相对空间，我不仅意指在我们没有注意到的情况下，我们可以转移到空间的另一个区域（这是我们真正遇到的事情，因为我们并不觉察到地球的平动）；我不仅意指，一切物体的所有维数在我们不能知道其变化的情况下能够成比例地增加，倘若我们的测量仪器经受到同样的变化的话；而且我也意指，空间能够按照某个任意的规律变形，假使我们的测量仪器也按照这个同样的规律变形的话。

这可以是任何变形，但变形必须是连续的；也就是说，它必须是使一个图形变换为从拓扑学 观点来看是等价的另一个图形的那些变形之一。当空间被认为是独立于我们的测量仪器时，空间从而既不具有度量的性质，也不具有射影的性质；它只有拓扑的性质（也就是说，仅具有在拓扑学 中所研究的性质）。它是无定形 的，也就是说，它并非不同于人们通过无论什么连续性的形变能够从它得出的任何空间。我将用数学语言加以解释。在这里有两个空间E 和E'；E 中的点M 对应于E'中的M'；点M 有直角坐标x ，y ，z ；点M'具有x ，y ，z 的三个任何连续函数作为直角坐标。从我们所谈到的观点看来，这两个空间并没有什么不同。

我们测量仪器的功能，尤其是固体的作用如何给人的智力提供更完满地决定和组织这种无定形空间的机会，它怎样容许射影几何学画直线网络，怎样容许度量几何学测量这些点之间的距离群的基本概念在这个过程中起什么根本性的作用，我在其他著作已经对此作了详细的解释。我认为所有这些论点都已得到确认，我不需要再重复这些了。

在这里，我们只关心在拓扑学中所考虑的无定形的空间，即独立于我们测量仪器的唯一的空间；它的基本性质——我是要说它的唯一的性质——是三维连续统的性质。

2. 连续统和截量

可是，什么是n维连续统呢，它与维数较大或较小的连续统怎样区别呢？让我们首先回顾一下康托尔（Cantor）的学生最近得到的一些结果吧。在直线上的点和平面上的点之间，或者更一般地说，在n维连续统上的点和p维连续统上的点之间有可能建立一一对应关系。倘若我们不受平面上两个无限邻近的点对应于直线上两个无限邻近的点这个条件（即连续性条件）的约束，那么这就是可能的。

因此，有可能用这样的方式使平面发生变形而得到直线，只要这种变形不是连续的。另一方面，用连续的变形则不可能这样。于是，维数的问题与连续性概念密切相关，而对于任何想要排除这一概念的人来说，那是没有什么意义的。

为了定义n维连续统，我们首先有解析定义：n维连续统是n个坐标的集合，也就是说，是能够各自独立变化的、而且假定所有的实值满足某些不等式的n个量的一个集合。这个定义从数学的观点来看尽管没有缺点，但是无论如何不能使我们完全满意。在连续统中，各种坐标可以说并非相互毗连；它们在它们自身之中联系起来，以致形成一个整体的各个方面。在空间研究的每时每刻，我们实现的就是所谓的坐标变换。例如，我们实现直角坐标系变换，要不然我们变换到曲线坐标。在研究另一个连续统时，我们也实现坐标变换；也就是说，我们用n个坐标的无论什么样的n个连续函数代替n个坐标。对于我们之中不是从刚才提到的解析定义出发，而是从某个更深奥的来源出发而导出n维连续统概念的人来说，这一操作是很自然的；我们感到，那些在连续统中是本质的东西并没有变化。另一方面，对于那些仅仅

从解析定义了解连续统的人来说，这一操作无疑是合理的，但却是奇异的，未经证明的。

最后，这个定义尽量减小了连续统概念的直觉起源和这一概念所包含的一切丰富思想的重要性。它像那些从数学“算术化”以来在这门科学中变得如此频繁的定义那样反复出现。从数学的观点来看，我们所说的这些定义是没有缺点的，但是它们却不能使哲学家满意。它们用由比较简单的材料组成的结构代替被定义的对象和这个对象的直觉概念。因此，很容易看到，用这些材料可以有效地形成这个结构，但我们同时看到，要作出更多的东西同样是可能的。未被揭示出来的是：为什么用这种方式而不用另外的方式来组合这些材料，其中有什么深刻的原因？我的意思并不是说，数学的这种“算术化”是不受欢迎的；我说它并非包罗万象。

我将把维数的确定建立在截量 概念的基础上。首先，让我们考虑一条闭曲线，即一 维连续统。如果我们在这条曲线上取任意两个我们将不容许我们自己通过的点，那么该曲线将被截为两部分，不可能从一部分到另一部分，因为我们虽然还在这条曲线上，但是却不能通过被排除的点。另一方面，让我们考虑一个闭曲面，它形成一个两 维连续统。在这个曲面上，可以取一两个或任意数目的被排除的点。该曲面并不因为这样就被分为两部分；在这个曲面上，可以从一点到另一点，而不会遇见任何障碍，因为总可以绕过 被排除的点。

可是，如果我们在曲面上画出一条或多条闭曲线，如果我们把它们看作是不可逾越的截量 ，那么该曲面就能够被分为几个部分。

现在，让我们考虑空间的情形。我们既不能禁止通过某些点，也不能禁止越过某些线来把空间分为几个部分，这些障碍总可以绕过去。必须禁止越过某些面，即某些两维截量。这就是我们说空间具有三维的原因。

我们现在知道，n 维连续统是什么。当一个连续统能够借助于一个或多个本身是n -1维的截量被分为许多区域，则该连续统具有n 维。这样，n 维连续统用n -1维连续统来定义。这就是递归定义。

在这个定义中，什么东西给我以信心呢？什么东西向我表明观念实际上如何自然而然地在人们的头脑中产生呢？它首先就是，许多基本读物的作者并无意于恶作剧，但在他们著作的开头部分却作出了类似的事情。他们把体积定义为空间的部分，把面定义为体积的边界，把线定义为面的边界，把点定义为线的边界；此后他们停顿下来，其类似性是明显的。遵循这种定义，我们在拓扑学 的其他部分重新发现截量的重要作用。例如，根据黎曼的观点。是什么东西把圆环面与球面区别开来呢？正是这样的事实：我们不能在球面上画一条闭曲线而又不把球面分为两部分，可是却存在着不把圆环面分为两部分的闭曲线，为了保证人们分开圆环面，必须作出没有公共点的两个闭截量（闭曲线）。

还留下另一个值得考察之点。我们刚才考察的连续统是数学连续统；它们的每一个点都是独特的东西，绝对不同于其他点，而且绝对不可分。由我们的感觉所直接揭示的连续统，我称之为物理连续统，它们都是有差别的。支配这些连续统的规律是费希纳（Fechner）定律，我将剥去通常套在它身上的华丽的数学外衣，以便把它还原到作为它的基础的实验数据的简单项。根据估计，有可能分辨出一个10克重的砝码和一个12克重的砝码的差别，但恐怕不可能分辨出一个11克重的砝码和一个10克重的砝码或12克重的砝码的差别。更一般地，可以有这样两个感觉集合：我们在没有分辨出一个集合或另一个集合与第三个集合的差别的情况下就可以分辨出它们二者的差别。根据这一假定，我们能够设想这样一个感觉集合的连续链，它们中的每一个都无法与相接的一个区别开来，尽管链的两端却能够很容易地加以分辨。这将是一维的物理连续统。我们也可以设想较复杂的物理连续统。这些物理连续统的元素 将又是感觉的集合（但是我更喜欢用比较简单的词——元素）。另外，什么时候我才能说，相似元素的系统S是物理连续统呢？无论任何时候，我都能够把它的任意两个元素看作是一个连续链的两个末端，该链类似于我刚刚叙述过的链，它的所有元素都属于S 。因此，如果可以用不离开曲面的一条连续的线联结该曲面的任何两个点，那么该曲面就是连续的。

我们能够把截量的概念推广到物理连续统，从而决定它们的维数吗？我们显然能够这样做。让我们排除S 中的某些元素以及所有不能与它们区分的元素。这些受到限制的元素完全可以是有限的数目，要不然就能够通过它们的结合形成一个或多个连续统。这些有限的元素的集合将组成一个截量；在形成这一截量后，所发生的情况是，我们可以把连续统S 分为几个别的连续统，这时再也不能通过连续链从S 中的任何元素到任何其他元素中去，这个链的元素无法与该截量的任何其他元素相区别。

因此，通过把我们自己限制到有限数目的元素之内，从而能够被截的物理连续统将具有一 维；如果一个物理连续统能够借助于本身是n -1维的物理连续统的截量来分割，那么它将具有n 维。

3. 空间和感觉

问题似乎被解决了；我们也许只需要把这个法则应用于作为空间的粗糙图像的物理连续统，或者应用于对应的数学连续统——它是物理连续统的精制的图像，是几何学家的空间。但是，那是一种假象；如果我们由以推知空间的物理连续统是直接通过感觉揭示给我们的，那么一切也许是幸运的；然而，事实却远非如此。

让我们看看，从我们的大量感觉中实际上是怎么有可能推导出物理连续统的呢。物理连续统的每一个元素都是感觉集合；首先考虑一下同时的感觉的集合，即意识的状态，这是最简单的集合。然而，我们的每一个意识状态是一种极其复杂的东西，以至于我们从来也不能指望看到两个意识状态变得不可区分。可是，为了构造物理连续统，从以前已说过的情况来看，基本的问题是，它们的两个元素在某些情况下能够被看作是不可区分的。可是，我们永远也不能说：我不能把我目前的思想状态与我前天同一时刻的思想状态区分开来。

因此，我们有必要通过积极的思想操作，通过忽略两个意识状态的差别，从而一致认为二者是等价的。例如，我们可以忽略某些感官的感觉，这将是最为简单的。我已经说过，我无法分辨一个10克重的砝码和一个11克重的砝码的差别。可是，情况也许是，如果我不断地实验，那么一个10克重的砝码所引起的压力感觉被各种不同的嗅觉和听觉伴随着，当用一个11克重的砝码代替一个10克重的砝码时，这些各种各样不同的感觉变化了。正因为我忽略了这些特异的感觉，我才能够说，两个意识状态是不可区分的。

有可能规定更复杂的条件；也有可能以不仅把同时的感觉的集合，而且把相继的感觉的集合即感觉系列看作是我们的连续统的元素。接着，有必要规定基本的条件，而且为了认为连续统两个元素是等价的，有必要指明二者必须具有的共同特性（不管它们是同时的感觉的集合还是相继的感觉的集合）。

于是，在定义物理连续统的场合，有必要作出双重选择：第一，选择作为这个连续统的元素的同时的或相继的感觉集合；第二，选择定义两个元素必须被认为是等同的情况的基本条件。

为了得到空间，必须怎样进行这种双重选择呢？我们能够满足于考虑同时的感觉的集合或者有必要考虑感觉系列吗？特别是，我们能够以由于忽略某些感官的知觉而形成的最简单的和最自然的基本条件为满足吗？否！

这样的否定是不可能的；我们不能从我们的感觉中选择出那些将向我们传达空间概念并且只传达空间概念的感觉。没有一种感觉不借助于其他感觉就能够向我们传达空间概念；也没有一种感觉不传达大量与空间毫无关系的东西。

例如，我们分析一下所谓接触的知觉，这是我们觉察到的知觉。经验告诉我们，如果我们用两个大头针接触我们的皮肤，倘使它们相距足够远，那么我们的意识就能够分辨出这两个大头针，如果使它们相互靠得很近，我们就无法在二者之间作出区分了。而且，区分它们的最小距离依据身体部位而变化。我们通常说，皮肤被分为各个部

位，每一个部位都是同一感觉神经的管辖范围；如果两个大头针扎入同一部位，那么只有单根神经受到刺激，我们只意识到一个大头针；但是，换一种情况，如果它们扎入两个部位，结果影响到两根神经，我们便觉察到两个大头针。这并不完全令人满意；我们无法用这种方式发现物理连续统的特性。让我们设想一下，我们改变两个大头针的位置，而使它们已经很小的距离保持恒定。由于这个距离很小，可以发生下述情况：两个大头针将扎入同一部位，结果只产生一个知觉。但是，如果我们一点一点地改变它们的位置，而不改变它们的距离，在某一瞬间，将出现这样的情况：它们中的一个将扎入该部位之外，而另一个还处于该部位之内。在此瞬间，我们应当感觉到两个大头针，但我们所观察到的情况并非如此。我们不可能用这种方式推断出物理连续统的概念，但是却可以推断出由像有那么多部位那么多的独特情况所形成的离散集的概念。最好是姑且承认，大头针的接触不仅影响最近的神经，而且也影响相邻的神经，而当距离增大时，其强度亦随之减小。因此，让我们设想，我们正在把两个大头针接触的作用进行比较。如果两个大头针的距离很小，那么同一神经受到作用；某一个大头针对于同一神经的刺激强度将无疑是不同的，但是这种差别太小了，以至于按照费希纳的一般法则也难以分辨出来。如果一根神经受到大头针A 的刺激而没有受到B 的刺激，那么它仅仅是受到大头针A 的轻微刺激，这个刺激将低于“意识阈限”。因此，两个大头针的影响将是不可区分的。

这样，我们有了我们为构造物理连续统所需要的一切；我们只要使两个大头针沿着我们皮肤的表面移动，我们只要注意在哪一种情况下我们的意识能分清它们。我们已略去了（那是我上面所提到的作为我们基本的条件的东西）大量的事实：每一个感觉网络的刺激强度、大头针在皮肤上所施加的或大或小的压力、接触的性质。触觉揭示出了所有这些事实，但是我们排除了它们，以便只保持其特性是几何学的那些事实。这样一来，我们推断出空间概念了吗？没有；首先，这样构造出的连续统像皮肤本身的表面一样只有两维。其次，我们十分清楚地知道，我们的皮肤是可动的，皮肤上的特定点并不总是对应于空间的特定点；当我们的身体变形时，皮肤上两点之间的距离就要发

生变化。毫无疑问，软体动物正是用这种方式想象空间的，但是这与我们的空间概念无关。

3435 同样的情形对视觉也是真的；照射到视网膜两点上的两束光，根据这两点的距离是大还是小，要么给我们以两个光斑的印象，要么只给我们一个光斑的印象。这相当于上述的两个大头针；我们能够忽略光的颜色和强度，利用它们构造物理连续统；这个物理连续统正像视网膜的表面一样，将具有两维。第三维是通过眼睛的双目视觉的会聚作用引入的，这就是所谓的视觉空间（visual space）。它高于触觉空间（tactile space），首先是因为我们怀着一点善意给它以三维，其次是因为视网膜无疑是可动的，而从固体的意义上讲，皮肤却在所有方向上都是柔韧的。于是，我们被诱使说，真实的空间存在于我们企图确定我们所有的感觉起源的地方。这还不能使人满意。不仅眼睛是可动的，以至于空间的特定点并不总是对应于视网膜的特定点和眼睛的特定会聚度；而且这也无法解释，为什么第三维如此明显地与已经引入的其他两维不一致，也无法解释为什么盲人的几何学和我们的相同。

如果我们希望把视觉空间和触觉空间结合起来，那么将有五维而不是三维或两维；将依然存在着用什么过程解释五维能够简化为三维的任务；如果我们希望把其他感觉引入这种结合之中，那么维数将进一步增加。

还要用几句话来解释，为什么触觉空间和视觉空间是同一个空间。

4. 空间和运动

因此，情况似乎是，我们不能通过考察同时的感觉的集合来构造空间，我们必须考虑感觉系列。总是有必要再次提到我前面已经说过的东西。某些变化表现为位置的变化，另一些变化表现为没有几何学

性质的状态的变化，这究竟是为什么？为此，我们必须首先区分外部变化和内部变化；外部变化是非随意的，它们并不被肌肉感觉所伴随；内部变化是我们身体的运动，我们可以把它们与其他变化区别开来，因为它们是随意的，并被肌肉的感觉所伴随。内部变化能够矫正外部变化，例如我们以这样的方式用我们的眼睛跟踪运动着的物体，使它的映像总是返回到视网膜的同一点上。可以被这种矫正感受的外部变化是位置变化；如果它不能被这种矫正感受，它就是状态变化。

从定性的观点来看是完全不同的两种外部变化，如果能够用相同的内部变化来矫正它们，那么它们就被认为是对应于同一 位置变化。也可以这样说，如果两个内部变化能够矫正相同的外部变化、那么它们就能由毫无共同之处、但是却对应于同一 位置变化的肌肉感觉系列组成。这就是当我们说，有许多路线能够从一点引到另一点时，我们用通常的用语所表达的意思。

因此，重要的是，为了到达特定的物体，必须做的就是动作。对于我们来说，这些动作的意识无非是伴随它们的肌肉的感觉集合。

由此推断，某一物体与我的一个手指接触；比方说，与我右手的食指接触。从这一事实我经验到触觉T；同时，我从这个物体经验到视觉V。当把该物体移开时，感觉T逐渐消失，视觉V被新的视觉V'代替；这是一种外部变化。假定我希望通过复原感觉T，即使我的食指再次接触该物体，来部分地矫正这一外部变化。为了做到这一点，我必须完成某些动作，对我来说，这些动作通过肌肉感觉系列S表示出来。我知道，这是因为我或我的祖先的大量经验告诉我，当感觉T消失而视觉从V变到V'时，可以通过对应于该系列S的运动来复原感觉T。我同样清楚地知道，对我来说，我通过不用系列S，而用另外的系列S'或S''描述它们自身的其他动作而能够得到相同的结果。

所有这些肌肉感觉系列S，S'，S''……或许没有共同的元素；我之所以比较它们，是因为我知道，它们中的任何一个在视觉V变为V'的每一时刻都能够复原感觉T。用我们通常的语言，已经通晓几何学的我们将说，对应于肌肉感觉系列S，S'，S''的各种动作系列有这样

的共同之处：在它们任何一个中，我们食指的初始位置和最终位置依然相同。其他每一情况可能不同。

这样，我未被引导去区分这些不同的系列S，S'，S''……，也没有把它们视为单一的感觉。我不想去区分与这些系列差别过小的肌肉感觉系列。届时，我将有构造物理连续统的方法。事实上，我已选出这个连续统的元素，它们是肌肉感觉系列，而且我有了“基本的条件”，这些条件告诉我，在哪一种情况下，这些元素中的两个必须被视为是等同的，正是这种连续统有三维。

可是，这并非一切。我们刚刚定义了一个是真实空间的连续统；正是这个空间，被看作是用我的一个手指描述的。但是，我有几个手指（而且从与我有关的观点来看，所有我的皮肤上的点都可以视为手指）。我的不同的手指将描述相同的空间吗？是的，毫无疑问，可是这意味着什么呢？这意指的是性质的集合，用通常语言不容易描述它，如果容许我用某些符号，我可以尝试解释它。我将考虑两个手指，并称之为α和β；手指α比如说是右手的食指，我们为定义系列S，S'，S''……曾使用过它。然后我将写出

$$S \equiv S' \pmod{\alpha}$$

这意味着，如果对应于S的动作恢复用手指α所经验到的触觉，那么同样的情况对于对应于S'的动作也是真的，反之亦然。类似地，我将写出

$$S_1 \equiv S_1' \pmod{\beta}$$

来描述下述事实：如果对应于S_1的动作恢复用手指β所经验到的触觉，那么同样的情况对于对应于S_1'的动作也是真的。

在作这种推断之后，我将假定存在着两个特定的肌肉感觉系列s和s_1，它们是以下述方式被定义的，我将设想，手指β由于与一个物体接触而经验到触觉。通过完成对应于s的动作，这一感觉将消失。可是，最终将是手指α经验到触觉。我通过经验知道，在这些动作之

前，在手指β感觉到接触的每一时刻（或者，至少几乎在每一时刻），都会发生这种情况。（我之所以说几乎，是因为要相继发生，便要求该物体在这一时间间隔内不运动。）用我们通常的语言（这种语言对我们来说比较清楚，但是我不敢使用它，因为我讲的是还不具有任何几何学知识的人），我可以说，对应于s的动作把手指α引到手指β原先占据的位置。对于s_1来说，相反的情形将是真的；对应的动作将把手指β引向手指α原先占据的位置。

如果这两个系列s和s_1存在关系

$$S \equiv S' \pmod{\alpha}$$

将导致作为结果的下述关系：

$$s + S + s_1 \equiv s + S' + s_1 \pmod{\beta}$$

如果我们回想一下符号的意义，我们便会立即相信上述关系，我们还可以从它毫无困难地推出，由α和β产生的两个空间是同构的，特别是，它们有相同的维数。

如果系列s和s_1不存在，那么同样的情况便不可能为真。事实上，让我们设想，不可能找到一个动作系列，这个系列将在手指β与物体接触的感觉上引起手指α与同一物体接触的感觉——肯定地或者至少是几乎肯定地——这时我们应当如何推理呢？我们可以说，手指β感觉到物体没有位于空间同一点，它感觉到物体隔着一段距离；另一方面，每次手指β之所以感觉到该物体，那可能是因为物体处于空间中的同一点A。因而必须存在着把手指α引向A点的动作系列。由于物体处于A点，手指a应该能够感觉到物体，这件事总是应该发生。因此，如果我们假定不存在具有这一性质的动作系列，那么我们就必须承认，手指β感觉到在一段距离之外的接触；换句话说，为了确定物体在空间的位置，对于该物体来说，被手指感觉到并不充分；最后，这也就是说，空间必定比用手指按照我们描述过的方式产生的物理连续统有更多的维数。

例如，我将假定，空间具有四维，我将用x，y，z，t来表示四个坐标。我将假定，手指β每时都感觉到与物体接触，此时三个坐标x，y，z对于手指和物体都是相同的，而不管第四个坐标可能是什么；而且，手指α每时都感到与物体接触，此时三个坐标x，y，t对于物体和这个手指都是相同的，而不管坐标z可能是什么。在这些条件下，让我们把我们的法则用来构造由β产生的物理连续统；我们将发现，它只有三维，这三维对应于三个坐标x，y，z，坐标t不起任何作用。按同样的方法，由α产生的物理连续统有三维，它们对应于x，y，t。但是，我们不能够找到对应于这样的肌肉感觉系列s的动作系列，以至于对α的接触感觉肯定地随着对β的接触感觉。

事实上，设x_1，y_1，z_1，t_1是物体的坐标；手指β在动作之前的坐标是x_0，y_0，z_0，t_0；手指α在动作之后的坐标是x_0'，y_0'，z_0'，t_0'。我们将用下述写法表示手指β在动作之前感觉到接触这一事实：

$x_0=x_1$，$y_0=y_1$，$z_0=z_1$ (1)

我们将用写法

$x_0'=x_1$，$y_0'=y_1$，$z_0'=z_1$ (2)

表示α在动作之后感觉到接触的事实。

因为s存在，我们必然能够以这样的方法来选择x_0，y_0，z_0，t_0和x_0'，y_0'，z_0'，t_0'使得关系式（1）能够导致关系式（2），而不管x_1，y_1，z_1，t_1可能是什么。很清楚，这是不可能的。恰恰是不可能形成s的这一点在这种情况下向我们揭示出，空间应当有四维，而不像β产生的物理连续统那样只有三维。

再者，如果我们引入视觉，那么我们实际上会观察到某种类似的事情。让我们考虑视网膜上的一点；我们能够赋予它像我们的手指α和β一样的作用。我们能够设想必然使物体的映像反映到视网膜的点γ上的动作系列或肌肉感觉S的对应系列。我们能够利用这个系列，以

便定义类似于由α 或β 所产生的物理连续统。这个连续统将只有两维。但是，我们不能构造类似于s 的系列，也就是说，不能构造这样一个动作系列：作为在点γ 感觉到的视觉结果，该动作系列肯定引起手指α 感觉到的触觉。换句话说，因为我们观察到物体的映像在γ 发生，就是说我们能够确定该动作必然引导我们的手指与这个物体相接触，这没有充足的理由。我们缺乏一项关于物体的距离的资料。这就是为什么我们说，视力在一段距离之外起作用，空间有三维——比γ 产生的连续统多一维。

从这个简短的叙述中，我们看到，导致我们把三维赋予空间的实验事实是什么。考虑到这些事实，在我们看来，赋予空间以三维，而不是四维或两维，更为方便一些。但是，“方便”这个词不可能有足够强的说服力。把两维或四维赋予空间的人会发现他自己在像我们这样一个世界的生活斗争中是很不利的。这实际意味着什么呢？让我再次提到我的符号，例如全等

$$S \equiv S' (\mathrm{mod}\,\alpha),$$

它的意义我在上面已经解释过了。把两维赋予空间就得要承认我们自己并不承认的类似的全等。这时，我们便被导致用做不到的动作S' 来代替能顺利进行的动作。相反地，把四维赋予空间，就会排斥我们自己承认的全等。因此，我们就会剥夺我们自己用其他动作S' 代替动作S 的可能性，尽管S' 这些动作同样有效，并且在某些情况下，它也许还会带来特殊的好处。

5. 空间和自然界

可是，问题能够从完全不同的观点提出来。直到现在，我们采取的观点纯粹是主观的，纯粹是心理学的，或者如果我们希望的话，也可以说是生理学的。我们只考虑了空间与我们的感觉的关系。另一方面，我们能够采取物理学的观点，我们可以问我们自己，是否能把自

然现象定域在其他空间内，而不是定域在我们自己的空间内，例如定域在两维或四维空间内。物理学向我们揭示的规律是用微分方程描述的，在这些方程中包含着某些质点的三个坐标。用其他方程，例如包含具有四 个坐标的一些质点的方程，描述同一规律是不可能的吗？或者，这也许是可能的，但是由此得到的方程却较不简单？最后，或者它们却是如此简单，而我们却要完全抛弃它们，只是因为它们扰乱了我们的思想习惯？

当我们说用其他 方程描述同一 规律时，我们意味着什么呢？让我们考虑两个世界M 和M'。我们能够在这两个世界中发生的或可能发生的现象之间建立这样一种对应关系，使得对于第一个世界的每一个现象ϕ 对应于另一个世界完全确定的现象ϕ'也可以说是ϕ 的映像。从而，如果我假定，在遵循支配世界M 的规律的情况下，现象φ的必然结果是某个现象ϕ_1'，作为ϕ 的映像的现象ϕ'的必然结果，在遵循支配世界M'的规律的情况下恰恰是现象ϕ_1 的映像中ϕ_1'，那么我们就能够说，这两个世界服从同一规律。现象ϕ 和ϕ'的质的本性对我们来说并不怎么重要；“平行关系”是可能的这一点就有充分的理由了。

而且，事实上，现象的质的本性只是我们的感官关心的东西，我们已经同意采取超心理学的观点，因此可以忽略我们感官的感觉，而只把注意力放在现象的相互关系上。事实上，例如当物理学家用仅看到运动质点的分子运动论的气体来代替我们通过经验所熟知的产生压力和热感觉的气体时，或者用以太振动来代替我们经验到的光和光产生的色感时，他就是这样做的。

只要考虑一个简单的例子，即天文学现象和牛顿定律的例子就足够了。我们观察到的东西不是天体的坐标，而仅仅是它们的距离。因此它们的运动规律的通常表达式是这些距离和时间的微分方程。现在，空间两点之间的距离是一个已知的这两点的坐标的单叶函数。让我们通过在微分方程中用这种函数代替每个距离，来变换我们的微分方程。这时我们便有它们的通常形式的方程，天体的坐标本身包含在这种形式中。

但是，我们可以用其他函数来代替这些距离，从而能够得到这些方程的其他形式。从与我们有关的观点来看，所有这些形式是同等合理的，因为它们服从现象中的“平行关系”。让我们设想天体以这样的方式处于四维空间中，它们每一个的位置不再由三个坐标、而是由四个坐标来确定。接着，让我们在方程中用两个天体的八个坐标的无论什么 函数来代替迄今我们视为描述这两个天体之间距离的量。在通常的四维空间中，根本没有必要使这个函数是描述两点之间的距离的函数；它可以是无论什么函数，因为这不会违反“平行关系”。

从而，我们将得到我们方程的一种形式，在这种形式中，涉及天体在四维空间的坐标。这将是以四维空间假说为基础的天文学定律的新表述，这一表述不会与该定律背道而驰，因为它服从“平行关系”条件。不管怎样，这样得到的方程不用说远没有我们通常的方程简单，这一点是很清楚的。

毋庸置疑，同样的情况对于物理学规律来说也是真的。存在着一般的理由，使得它应当如此吗？即在所有的物理学分支中，是有关三维性的假说给这些方程以其最简单的形式吗？这个理由与我在这篇文章的第一部分所提到的东西，与绝对地迫使一切人相信三维性的东西，或者在人们处于生活斗争不利地位的困境下迫使人们好像相信三维性似的那样行动的东西有任何关系吗？

在这里，有必要简短地说一点题外话。例如，让我们再次把我们通常的空间归于我们的创造者。我们说空间是相对的，这意味着物理学定律在这个空间的所有部分是相同的；或者，用数学语言来说，就是描述这些规律的微分方程不依赖于坐标轴的选择。

如果我们考虑一个完全孤立的系统，那么这没有什么意义；不可能观察这个系统的点的坐标，而只能观察它们的各自距离。观察将不会告诉我们，这个系统的性质是否取决于该系统在空间的绝对位置，因为这个位置是不可观察的。

如果系统不是孤立的，事情也不可能是这样（如果我们希望以严格的精确性进行论证的话），因为在没有考虑到外部物体作用的情况

下，不可能描述支配这个系统的规律。可是，却存在着几乎孤立的、被其他物体包围的系统，这些物体要近到足以被看得见，然而又远到难以感觉到它们的作用力。对于与恒星有关的我们的地上世界来说，所发生的情况就是这样。因此，我们可以阐明这个地上世界的规律，就好像恒星不存在一样，但我们仍可以把这个世界与完全确定的并与这些恒星不变地联系在一起的坐标系关联起来。所以，经验告诉我们，坐标系的选择无关紧要，当进行坐标变换时，方程不会不成立。正如我们知道的，坐标轴的可能变换的集合形成一个六维群。

让我们撇开我们通常的空间不谈，让我们用在服从现象“平行关系”的意义上是等价的其他方程未代替我们的方程。每当我们涉及到近似孤立的系统时，将存在极其普遍的事实和将保持不变的不变性特性；将存在不会使方程不成立的变换群。这些变换将不再具有坐标轴变换的含义，它们的含义能够是无论什么东西，可是这些变换所形成的群必须始终与我们刚刚提到的六维群保持同构。没有这一点，就不会有任何平行关系。

因为这个群在所有的情况下起着重要的作用，因为它与坐标轴在通常空间中变换的群同构，还因为它如此密切地和我们的三维空间联系在一起，由于这些理由，当这个群以最自然的方式，即通过引入三维空间被提出时，我们的方程将取它们最简单的形式。

并且由于这个群本身与被认为固体的每一单元的位置变化的群同构，由于服从这个群的规律的运动固体的这一性质通过最终分析只不过是我刚刚注意到的不变性这一特征的特例，所以我们看到，在导致我们把三维赋予空间的物理学的根据和在本章第一节提出的心理学的根据之间，并不存在基本的差别。

6.“拓扑学”和直觉

我想附加一点评论，它仅仅与我已经说过的东西间接有关。我们在上面看到了拓扑学的重要性，我解释道，在这里有几何学直觉的合法领域。这种直觉存在吗？我将回想起，存在着不要直觉也想取得进展的企图，而且希尔伯特（Hilbert）先生试图建立一种所谓的理性几何学，因为这种几何学一点也不诉诸直觉。它以一定数目的公理或公设为基础，这些公理或公设被认为不是直觉的真理，而认为是伪装的定义。这些公理被分为五组。关于其中的四组，我已在某些场合提到了，在某种程度上把它们视为只包含伪装的定义是合理的。

在这里，我想着重强调一下其中的一组；即第二组，“次序公理”组。为了充分解释这个组涉及什么内容，我将引用它们中的一个。如果在任一线上的*A* 和*B* 之间有任意一点*C* 在*A* 和*C* 之间有任一点*D* ，那么点*D* 将处在*A* 和*B* 之间。按照希尔伯特先生的观点，其中没有直觉的真理；我们同意说，在某些情况下，*C* 在*A* 和*B* 之间，可是除了我们知道点或线是什么之外，我们不知道这意味着什么更多的东西。按照我们的法则，为了在任意三个点之间指定任何关系，我们能够使用“在 ……之间 ”这个表述，只要这个关系满足次序公理即可。于是，这些公理在我们看来好像是“在 ……之间 ”这个词的定义。

因此，有可能利用这些公理，只要满足这个条件，即证明它们不相互矛盾；而且，几何学也有可能建立在它们的基础上，在这种几何学中，将不需要图形，它能够被既没有视觉、触觉，也没有肌肉感觉以及任何感觉的人所理解，它可以归结为纯粹的知性。

是的，这种人也许会在下述意义上来理解：他十分清楚地认识到，这些命题在逻辑上可以使一个从另一个中推导出来；但是，这些命题的集合对他来说似乎是人为的和奇异的，他不理解为什么是这种命题集合，而不是许多其他可能的集合更受欢迎。

如果我们没有经历同样的惊奇，那正是因为对于我们来说，公理实际上不是简单的定义和任意的约定，而是真正证明为正确的约定。至于其他各组公理，我依然认为，它们之所以被证明是正确的，是因为它们是与我们熟悉的某些经验事实最近似符合的东西，因而对于我们来说，它们是最方便的。谈到次序公理，在我看来，似乎存在着某

种更多的东西；它们是与拓扑学 有关的真实的直觉命题。我们看到，点C 在 一条线上其他两点之间 的事实与借助于由不可逾越的点形成的截量 去截取 一维连续统的方法有关。

可是，接着便产生了一个问题：像次序公理这样一些真理是通过直觉向我们揭示出来的；但是，这是有关空间直觉本身的事情呢，还是有关一般的数学连续统或物理连续统直觉的事情呢？倘若赞成第一种解决办法，我们可以容易地论证空间，但是要论证更复杂的连续统、要论证不能在空间中来描述的大于三维的连续统就困难得多了。

而且，如果第一种解决办法被采纳，这里的全部讨论会变得毫无用处；我们之所以将三维性直率地赋予空间，是因为三维连续统是我们能够具有清晰直觉的唯一连续统。

但是，还存在着大于三维的拓扑学 。我没有说它是一门容易的科学，我为此付出了巨大的努力，没有考虑到会在其中遇到这么多困难。但是，无论如何，这门科学是可能的，它并未全部停留在分析学上。要是不持续在诉诸直觉，就无法成功地把它探究下去。因此，确实存在着大于三维的连续统的直觉；与通常的几何学直觉相比，如果它要求比较持久的注意力，那么这无疑是一个习惯问题，也无疑是当维数增加时，连续统复杂性急剧增加的结果。我们难道在我们的中等学校没有看到平面几何学得很好的学生“无法想象空间”吗？那不是他们缺乏三维空间的直觉，而是他们不习惯于运用它，他们需要作出努力才能如此。而且，为了想象空间图形，我们难道不去相继地想象这个图形的各种可能的远景吗?

我将得出结论，我们大家都有任意维数的连续统的直觉概念，因为我们具有构造物理连续统和数学连续统的能力；而且，这种能力之所以在任何经验之前就在我们身上存在着，是因为没有它，经验严格说来是不可能的，会沦为不适合任何有机体的没有理性的感觉；是因为这种直觉只不过是我们具有这种本能的意识。然而，这种本能可以以不同的方式来运用；它能够使我们像构造三维空间那样来构造四维空间。正是外部世界，正是经验，引导我们在一种意义、而不是在另一种意义上运用它。

第四章 无限的逻辑

1. 分类应当是什么

当我们无论何时考虑由无限数目的物体组成的集合时，通常的逻辑规则还能应用吗？乍看起来，这是一个尚未被询问过的问题，可是它却引导我们去考查，专门研究无限的数学家何时会突然遇到某些表面上的矛盾。这些矛盾是出自逻辑规则被误用的事实呢，还是出自它们在它们的适用领域之外、即在仅由有限数目的物体形成的集合之外不再有效的事实呢？我认为，就这个课题讲几句话，给我的读者提供一个关于这个问题所引起的争论的观念，并不是没有意义的。

形式逻辑无非是研究对所有分类都是共同的那些性质；它告诉我们，是同一个团的成员的两个士兵正是由于这个事实而属于同一个旅，从而属于同一个师；三段论法的整个理论被归结为这一点。可是，这种逻辑规则是有效的必要条件是什么呢？它就是，所采用的分类是<u>不可改变的</u> 。我们了解到两个士兵是同一个团的成员，我们想要得出结论说，他们是同一个旅的成员；我们有权利这样做，倘若在进行我们的推理所消磨的时间内，两人之一没有从一个团调到另一个团的话。

所揭示出的悖论完全来源于忘记了这个十分简单的条件：分类依赖的基础并非不可改变，它并不能够如此；预防办法就是着手<u>宣布</u> 它是不可改变的；但是，这种预防办法是不充分的。有必要提出它事实上是不可改变的，但有一些场合，在其中这是不可能的。

请容许我再次提及罗素（Russell）先生引用的例子。毕竟，他提到这个例子是要驳倒我。他想证明，困难并不是来自实无限的引入，

因为即使在只考虑有限数时也能够遇到它们。我以后将返回到这一点，但这不是现在要考虑的课题，我之所以选中这个例子，是因为它是有趣的，它使我刚才指出的事实显得更为重要。

用具有不到一百个法语单词组成的语句不能定义的最小整数是什么呢？而且，这个数存在吗?

是的；因为用一百个法语单词，我们只能构造有限数目的语句，由于在法语字典中，单词的数目是有限的。在这些语句中，将存在一些没有意义的或不定义任何整数的语句。但是，这些语句中的每一个至多能够定义一个单个的整数。因此，能够以这种方式定义的整数的数目是有限的；所以，肯定存在着一些整数不能这样来定义；在这些整数当中，肯定有一个比所有其他整数都小。

否；因为要是这个整数存在，它的存在便意味着矛盾，由于它可以用不到一百个法语单词的语句来定义；就是说，可以用断言它不能被定义的那个语句来定义。

这种推理停留在把整数分为两个范畴的分类上：一个范畴能用不到一百个法语单词的语句来定义，另一个范畴则不能。在询问这个问题时，我们暗中宣布，这种分类是不可改变的，我们只有在它明确地建立起来之后才能开始我们的推理。可是，这是不可能的。只有当我们审查了所有由不到一百个单词组成的语句时，只有当我们排除掉那些没有意义的语句时，只有当我们明确地确定了具有意义的语句的意义时，分类才能够是决定性的。但是，在这些语句中，存在着一些只有在分类固定之后才能够具有意义的语句；它们是涉及到分类本身的语句。总而言之，数的分类只有在语句的选择完成之后才能够固定下来，而这种选择也只有在分类被确定之后才能够完成，以至于无论分类还是选择永远也不能终止下来。

当涉及无限的集合时，甚至会更频繁地遇到这些困难。让我们设想，需要对这些集合之一的元素进行分类，分类的原则依赖于被分类的元素与整个集合的某种关系。这样的分类在任何时候能够被认为是确定的吗？不存在实无限，当我们说无限的集合时，我们理解的是我

们能够把新元素不停地添加到其中的集合（类似于为等待新订户，永远没完没了的订购单）。因为分类不能彻底地完成，除非在订购单结束之时；每当新元素添加进集合中，这个集合都要被修正；因此，有可能修正这个集合和已被分类的元素的关系；由于这些元素被放置在这个或那个抽屉内与这种关系一致，因而能够发生下述情况：一旦这种关系被修正，这些元素将不再处于合适的抽屉内，而且必须移动它们。只要引入新元素，就不得不担心，这项工作可能全都得重新开始；因为没有新元素被引入的事从来也不会发生；因此分类将永远也不会被固定。

我们由此在适用于无限集合的元素的两种分类之间作出区分：断言的（predicative）分类，它不会由于新元素的引入而扰动；非断言的（non-predicative）分类，在这种分类中，新元素的引入必然要引起不断的修正。

例如，让我们假定，我们按照整数的大小将它分为两族。我们不考虑一个数与其他整数集的关系，就能够分辨出这个数比10大还是比10小。大概，在头100个数被确定之后，我们就知道，在它们之中哪些小于10、哪些大于10。然后，当我们引入101这个数时，或者引入任何一个接着它的数时，在头100个整数内，小于10的那些数将依然小于10，大于10的那些数将依然大于10；分类是断言的。

相反地，让我们设想，我们希望把空间中的点进行分类，我们在能够用有限数目的单词来定义的点和不能用有限数目单词来定义的点之间作出区分。在可能的语句中，将存在着一些涉及到全部集合，也就是涉及到空间或空间某些部分的语句。当我们在空间中引入新点后，这些语句将改变意义，它们将不再定义同一个点；或者，它们将失去一切意义；要不然，它们将获得意义，虽然它们起先没有任何意义。于是，不能定义的点将变得能够定义，另外一些能够被定义的点将不能被定义了。它们将必须从一个范畴变到另一个范畴。分类将不是断言的。

有一些好心人，他们相信，人们可以推理的唯一对象是那些能够用有限数目的单词定义的对象。我更加乐于认为他们是好心人，因为

我自己马上要为他们的见解辩护。因此，可以认为前面的例子是拙劣的选择，但是很容易修正它。

为了对整数或空间中的点进行分类，我将考虑定义每一个整数或每一个点的语句。由于会发生同一个数或同一个点能够用许多语句来定义的情况，我将按字母顺序排列这些语句，并将在这些语句中选择第一个。以此作为条件，这个语句将以元音或辅音结束，分类能够按照这个标准作出。但是，这种分类不可能是断言的；通过引入新整数或新点，没有意义的语句可以获得意义。于是，对于定义已经引入的整数或点的语句一览表来说，它将必然要添加新语句，到这时还没有意义的语句恰恰获得了意义，而且定义的正好是同一个点。能够发生这样的情况：这些新语句占据按字母顺序排列的第一个位置，它们以元音结束，而原先的语句则以辅音结束。于是，原来位于第一个范畴的整数和点将不得不转移到另一个范畴。

另一方面，如果我们按照空间中的点的坐标的大小来对这些点进行分类，如果我们一致同意分类所有横坐标小于10的点，那么新点的引入将不会改变分类中的任何东西；已经引入的满足该条件的点在引入新点之后也将满足该条件。分类将是断言的。

我们刚才就分类所说的东西直接适用于定义。实际上，每一个定义就是一种分类。它把满足定义的对象与不满足定义的对象分开，并且它按两种不同的类排列它们。如果像经院哲学所作的那样，通过近缘的类和不同的种 继续做下去，那么它显然依赖由类到种的划分。像所有的定义一样，定义可以是断言的，或不可以是断言的。

但是，在这里遇到了一个困难。让我们再考虑原先的例子。整数属于类A 还是属于类B ，取决于它们小于10.5 还是大于10.5。我定义了某些整数α ，β ，γ ……，我把它们分配在这两类A 和B 之中。我定义并引入新的整数。我说过，分配未被修正，从而分类是断言的。可是，为了不修正数α 在分类中的位置，不改变分类方案是不充分的；数α 依然保持相同也是必要的；也就是说，它的定义是断言的。因此，从某种观点来看，我们不应当说，分类以绝对的方式是断言的，但是相对于定义方法而言，它却是断言的。

2. 基数

当定义基数时，我们不应忘记原先的考虑。如果我们考虑两个集合，那么以对于第一个集合的每一个对象，都有第二个集合的一个并且是唯一的一个对象与之相对应的方式（反之亦然），我们能够尝试在这两个集合之间建立起对应规律。如果这是可能的，我们便说两个集合有相同的基数。

但是，对应规律又必须是断言的。如果我们处理两个无限的集合，那么将永远不可能想象这两个集合会被穷尽。如果我们假定，我们在第一个集合中取了一定数目的对象，那么对应规律将使我们能够定义第二个集合的相应对象。如果我们接着引入新的对象，那么新对象的引入必须以下述方式改变对应规律的意义：第二个集合的对象A'在引入新对象前对应于第一个集合物的对象A，在新对象引入之后，A'就不再与A 对应了。在这种情况下，对应规律将不是断言的。

这就是我借助于两个相反的例子想要解释的东西。我正在考虑整数的集合和偶数的集合。数$2n$ 可以与每一个整数n 对应。当我引入新整数时，与n对应的将总是同一个数$2n$ 。对应规律是断言的；例如，为了证明有理数的基数等于整数的基础，或空间的点的基数等于线上的点的基数，康托尔（Cantor）所考虑的东西都是如此。

另一方面，让我们设想一下，我们正在把整数集与能够用有限数目的单词来定义的空间的点集加以比较，我在它们之间建立起下述对应。我将列举所有可能的语句。我将按照它们中的单词数目排列它们，按字母顺序安置具有相同单词数的语句。我将除去所有没有意义的或没有定义任何点的语句，或者该语句虽然定义了点，但是这个点已用先前的一个语句定义过。对于每一个点来说，我都使定义它的语句和在修正一览表中描述这个命题位置的数目 对应起来。

当我引入新点时，可能会发生一些没有意义的语句将获得意义；我们将不得不在起初从中除去它们的一览表中使它们恢复原来的位

置；所有其他语句的顺序数将被改变。对应关系将被全部打乱；我们的对应规律不是断言的。

在比较基数时，如果我们不注意这个条件，那么便会导致奇异的悖论。因此，有必要通过说明作为这个定义基础的对应规律必须是断言的，来修正基数的定义。

每一个对应规律都以二重分类为基础。我们希望比较的两个集合的对象必须被分类；而两个分类必须是平行的。例如，如果第一个集合的对象被分类，类本身又细分为阶，阶又细分为族等等，对于第二个集合的对象必须遵循同样的过程。第一个分类的每一个类必须与第二个分类的一个类并且是唯一的一个类相对应，第一个分类的每一个阶必须与第二个分类的一个阶并且是唯一的一个阶相对应，如此等等，直到个别对象本身。

于是，我们看到，要使对应规律是断言的条件必须是什么。有必要使对应规律所依据的两个分类本身是断言的。

3. 罗素先生的论文

罗素先生在《美国数学杂志》第×××卷上发表了一篇论文，该文的题目是“以类型理论为基础的数理逻辑”，它是以完全类似于前面的考虑为基础的。在逻辑学家中唤起对一些最有名的悖论的注意之后，他寻找它们的来源，并发现这恰恰在于一种循环论证。悖论之所以发生，是因为集合被认为包含着这样的对象，在这些对象的定义中，集合的概念本身是固有的。非断言的定义已被使用罗素先生说，在“所有”（all）和“任何”（any）这两个单词之间存在着混乱，这两个词在法语中可用tous 和quelconque 来表述。

他于是转而想象他称之为类型谱系 （hierachy of types）的东西。让我们设想一个命题对于一定类的任何个体都为真。所谓任何个体，我们必须首先理解这个类的所有个体，它们能够在没有使用命题本身

概念的情况下被定义。我将称它们为任何第一阶的个体；当我断言该命题对所有这些个体为真时，我将断言一个第一阶的命题。于是，任何第二阶的个体将是这样一个个体，其定义能够包含这个第一阶的命题的概念。如果我断言所有第二阶个体的命题，我将具有一个第二阶的命题。第三阶的个体将是其定义能够包含这个第二阶命题的概念的个体，如此等等。

让我举爱皮梅尼特（Epirnenides）的例子。第一个阶中的说谎者将总是在说谎，除非当他说“我是第一个阶中的说谎者”时；第二个阶中的说谎者将总是在说谎，即使在他说“我是第一个阶中的说谎者”时也是如此，可是当他说“我是第二个阶中的说谎者”时，他就不再是在说谎了。如此等等。于是，当爱皮梅尼特告诉我们：“我是说谎者”，我们应该问他：“哪一个阶的？”只有在他回答了这个合理的问题之后，他的断言才有意义。

让我们接着举一个更科学的例子，并且考虑整数的定义。如果一种特性是零的特性，并且如果它不是$n+1$的特性，它就不可能是n的特性，那么它就被说成是递归的；我们说，具有递归特性的所有数形成一个递归类。因此，按照定义，一个整数是具有递归特性的一个数，也就是说，它属于所有的递归类。

从这个定义出发，我们能够得出两个整数的和是整数的结论吗？看来似乎是这样；这是因为，如果n是已知的整数，那么致使$n+x$是整数的这样的数x形成递归类。如果$n+x$不是整数，那么数x因而也不会是整数。但是，我们已经讲过的这个递归类的定义不是断言的，因为在这个定义（它告诉我们$n+x$必须是整数）中，出现了预先假定所有递归类概念的整数概念。

从而产生了利用下述迂回方法的必要性：让我们把所有在没有引入整数概念的情况下能够被定义的那些类看作是一阶递归类，把属于所有一阶递归类的数看作是一阶整数。接着，让我们把在出现需要时通过引入一阶整数概念、而不引入更高阶整数概念就能够被定义的类看作是二阶递归类。让我们把所有属于二阶递归类的数叫作二阶整

数，如此等等。然后，我们能够证明的不是两个整数的和是整数，而是两个K 阶整数的和是K -1阶的整数。

我想，这些例子将足以传达罗素先生要求的类型谱系。可是，这时产生了作者没有提出见解的各种问题。

1.在这个谱系中，毫无困难地出现一阶命题、二阶命题等等，一般地是n 阶命题，n 是任何有限整数。可以同样地考虑α 阶（α 是超限序数）的命题吗？这正是柯尼希（Kőnig）先生所思考的理论，该理论在本质上与罗素先生的理论没有什么区别。他使用特殊的记号系统，在这个系统中，他用A （NV ）表示一阶对象，用A （NV ）^{2} 表示二阶对象，等等，NV 是述语“不变的 ”（ne varietur）词首的大写字母。就他来说，他毫不犹豫地引入A （NV ）$^\alpha$ ——其中α 是超限的——可是却没有充分解释他由此了解到什么。

2.如果我们对第一个问题回答“是”，那就必须解释由ω 阶对象了解了什么，ω 是寻常无限，即第一超限序数；或者必须解释由α 阶对象了解了什么，α 是任何超限序数。

3.另一方面，如果我们对第一个问题回答“否”，那么将怎样有可能把有限数和无限数的区别建立在类型理论的基础上呢？因为如果不假定已经作出这种区别，那么这个理论就失去了意义。

4.更一般地，我们对第一个问题要么回答“是”，要么就是回答“否”，如果我们不假定序数理论已经建立起来，那么类型理论就是不可理解的。这时，将怎样有可能把序数理论建立在类型理论的基础上呢？

4. 可约性公理

罗素先生引入了一个新公理，他把这个公理叫作可约性公理 。由于我没有把握已完全理解了他的思想，因此我将直接引用他的话：“我

们假定，每一个函项对于它的所有值来说等价于同一自变数的某个断言函项。”为了理解这个断言，必须提到在这篇论文开头所给出的定义。什么是函项？什么是断言函项？如果命题是就给定对象α 断言的，那么这就是特称命题；如果它是就不定对象x 断言的，那么它就是x 的命题函项。该命题将是类型谱系中的某一阶，无论x 可能是什么，这个阶将不相同，因为它依赖于x 的阶。当x 是K阶，如果该函项是$K+1$阶，那么它将被宣称是断言函项。

即使在这些定义之后，该公理的意义还不是很清楚的，举几个例子也许不会是多余的。罗素先生没有给出任何例子，我很犹豫是否给出我自己的任何例子，因为我怕误述了他的思想，我不敢保证已完全把握了他的思想。但是，即使没有把握它，但也有一件我不能怀疑的事情，这就是其中包含着一个新公理。借助于这个公理，人们期望能够证明数学归纳法原理；但我也希望不要完全否认这种可能性，即我怀疑这个公理可能是同一原理的另一种形式。

于是，我竟情不自禁地想起了所有宣称依靠他的一个推论并把这个推论看作是自明的真理而来证明欧几里得公设的人。他们得到了什么呢？不管这个真理是多么自明的，它将比公设本身更为自明吗?

因此，就公设数目而论，我们一无所获。但我们至少在质的方面有所收获吗?

在什么方面新公理表明自身比归纳法原理更为可取呢?

第一，它可以用更简单、更清楚的术语来陈述吗？这是可能的，因为罗素先生给我们的东西无疑可以被改进；但是不一定很有希望。

第二，如果人们从归纳法原理出发，可以证明可约性公理，那么可约性公理比归纳法原理更为普遍吗?

第三，相反地，可约性公理看上去 没有归纳法原理普遍吗？所以尽管归纳法原理包含在可约性公理之中，但我们没有立即察觉到前者包含在该公理中。

第四，这个公理的使用更密切地与我们心智的天然倾向一致吗?能够从心理学上证明它吗?

我把我自己限定在这些问题上；我缺乏解决它们的手段，因为我未能完全理解这个公理的意义。

由于罗素先生给的资料十分有限，我不能期望完全把握其意义，即使如此，我至少可以作一些推测。例如，在这里有像整数的定义这样的命题；有限整数是一个作为所有递归类的元的数。这个命题本身没有意义，只有指定所涉及的递归类的阶时，它才会有意义。但是，幸运的是，这种情况发生了；何况每一个二阶整数更有理由是一阶整数，因为它属于头两阶的所有递归类，从而属于一阶的所有递归类；每一个K阶整数同样也更有理由是$K-1$阶的整数。于是，导致我们可以定义越来越多的有限类的系列，一阶整数、二阶整数……n阶整数，它们的每一个都包含在前一个中。我将把同时属于所有那些类的每一个数称为“ω阶整数”；ω阶整数的这种定义有意义，而且能够认为它等价于首次针对还没有任何意义的整数提出的定义。这就是像罗素先生所理解的可约性公理的正确应用吗？我提供这个例子的信心是不足的。

不过，让我们接受它，让我们再次考虑要证明的关于两个整数之和的定理。我们已经确定，两个K阶整数之和是$K-1$阶整数，我们希望得出结论：如果x和n是两个ω阶整数，那么$n+x$之和也是ω阶整数。事实上，不管K可能多么大，为此只要确定$n+x$是K阶整数就足够了。因为如果，n和x是ω阶整数，那么它们将更有理由是$K+1$阶整数；因此，借助于已经确立的定理，$n+x$是K阶整数……

证 毕

罗素先生的公理能够以这种方式运用吗？我倒感到，这并非严格如此，罗素先生可能给出完全不同的推理形式，但是基础依然是相同的。

我不想在这里讨论证明方法的有效性。

我将暂且把我自己限定在下述观察内。随着n阶对象概念的引入，我们已被导致引入ω阶对象的概念，就整数而论，在定义这个新概念时，我们认为我们获得了成功。但是，这不会总是成功的；例如，对爱皮梅尼特来说，这根本不会是有效的。下述情况已保证获得成功。在研究中的分类不是断言的，新元素的添加必须修正原先被引入的和被分类的元素的分类。无论如何，这种修正只能在一个方向进行；也许必须使一些对象从A类变换到B类（即从整数类变换到非整数类），但是永远也不能使它们从B类变换到A类。在时而在一个方向、时而在另一个方向必须作出修正的情况下，为了定义ω阶对象，一个新约定该是必要的。

其次，ω阶整数的定义不同于K阶整数的定义，其中K是有限的。K阶整数是通过递归从$K-1$阶整数的概念推论出K 阶整数的概念而定义的。ω阶整数通过极限来定义，也就是使这个新概念与无数原先的概念，即与所有有限阶整数的概念相关来定义。因而，对于并不知道有限数是什么的人来说，此时这两个定义可能是无法理解的；他们预先假定有限数和无限数之间的区别。因此，这个区别不能建立在这些定义的基础上。

5. 策默罗先生的论文

正是在完全不同的方向上，策默罗（Zermelo）先生寻求我们已经指出的困难的解决办法。他力求假定一个先验的公理系统，该系统容许他在不面临矛盾的情况下证明所有的数学真理有许多估计公理作用的途径；它们能够被视为任意的规定，这些规定无非是基本概念的伪装的定义。因此希尔伯特先生在几何学的开头引入“物”（things），他把点、直线和平面称为物，不管是忘却还是似乎是片刻忘却这些词的共同意义，他都针对这些物拟定了定义它们的各种关系。

为使这成为合理的，就必须证明，由此引入的公理是不矛盾的，而就几何学而言，希尔伯特先生完全取得了成功，因为他设想分析已

经建立起来了，因为他能够在这个证明中利用它。策默罗先生没有证明他的公理是摆脱了矛盾的，而且他不能这样做，因为要这样做，他就应当利用其他已经确立的真理作为基础。但是，谈到已经确立起来的真理和已经完成了的科学——他假定到当时为止还不存在；他排除任何东西，他希望他的公理是完全自身充分的。

因此，公设能够把它们的价值仅仅归于某种类似于任意规定的东西；它们必须是自明的。正因为自明不能被证明，所以要证明这种自明，我们从而必须力图深入到创造这种自明感的心理学机制。而这就是产生困难的地方；策默罗先生承认某些公理，而排斥另一些乍看起来似乎正像他保留的公理一样自明的公理。如果他完全保留它们，他就会陷入矛盾；因此，对他来说，有必要作出选择。但是，我们可能会感到奇怪，他选择的根据是什么，这使得我们必须要谨慎小心。

就这样，他以反对康托尔的定义开始：集（set）是任何与其他不同的、任何被认为是形成一个整体的对象的集合。因此，我没有权利谈论满足这个条件或那个条件的所有对象的集。这些对象没有形成集（set或Menge）[1]，但是有必要用某种东西代替我们排斥的定义。策默罗先生把他自己限制在这样一个陈述内：让我们考虑任何类型对象的域（domain，Bereich）[2]；在两个这样的对象*x* 和*y* 之间可以存在*x*∈*y* 的形式关系，于是我们将说，*x* 是*y* 的元素以及*y* 是集（set）或Menge。

显然，这不是定义。任何一个不知道Menge是什么的人，当他得知用符号∈表示它时，他将不会更好地认识它，因为他不知道∈是什么。如果符号∈后来用被视为任意规定的公理来定义，这样事情就过得去了。但是，我们刚才已看到，这种观点是站不住脚的。因此，我们必须预先了解Menge是什么，我们必须具有它的直觉观念。正是这种直觉，使我们能够理解∈是什么；没有这一点，∈只不过是缺乏意义的、不能宣称有任何自明性质的符号。但是，如果这种直觉不是我们轻蔑地排斥的廉托尔的定义，那么它能够是什么呢？

让我们略过这个困难，我们将在以后试图阐明它，让我们列举一个策默罗先生所设想的公理；它们总共有七个：

1.具有相同元素的两个集（Menge）是等价的。

2.存在着不包含任何元素的集（Menge），这就是空集（Nullmenge）；如果存在对象*a*，那么便存在Menge（*a*），这个对象是该Menge的唯一元素；如果存在两个对象*a* 和*b*，那么便存在Menge （*a*，*b*），这两个对象是该Menge的仅有的一些元素。

3.Menge M中的所有满足条件*x* 的元素的集形成M 的子集（subset，Untermenge）[3]。

4.对于每一个Menge T，相应地存在着由T的所有子集（Untermenge）形成的另一个MengeUT。

5.让我们考虑Menge T，其元素是那些Mengen[4]本身；存在着MengeST，其元素是T的元素的元素。例如，如果T有三个元素*A*，*B*，*C*，它们本身是Mengen；如果*A* 有两个元素*a* 和*a′*，*B* 有两个元素*b* 和*b′*，*C* 有两个元素*c* 和*c′*，*ST* 将有六个元素*a*，*b*，*c*，*a′*，*b′*，*c′*。

6.如果存在着一个Menge T，其元素是那些Mengen本身，那么有可能在这些基本Mengen中的每一个中选择的一个元素，而且如此选择的元素的集形成ST的一个Untermenge。

7.至少存在一个无限Menge。

在讨论这些公理之前，我们必须回答一个问题：在叙述它们时，为什么保留德语词汇Menge而不用法语词汇ensemble［集，set］？这正是因为我没有把握，词Menge 在这些公理中保持它的直观意义，没有这种直观意义，就很难排斥康托尔的定义；现在，法语词汇ensemble 使我们太强烈地想起这种直观意义，以至于当意义改变时，我们不能方便地利用它。

我不想过多地强调第七个公理；尽管如此，我必须就它说几句话，以便唤起对策默罗先生用来陈述该公理的十分首创性的方法的注意。他没有使他自己满足于我已经给出的陈述。他说：存在一个

Menge M，该集在不包含作为一个元素Menge（a ）的情况下也不能包含元素a ，即在该Menge 中，元素a 是唯一的元素。因此，如果M容纳元素a ，那么它将容纳一系列其他元素，也就是说，它将容纳a 是唯一元素的Menge，在该Menge中，唯一的元素是仅有一个元素a 的Menge，如此等等。可以清楚地看到，这些元素的数目必然是无限的。乍看起来，这个弯路似乎是很奇怪的和人为的，实际确是这样；可是，策默罗先生想避免使用无限一词，因为他认为他的公理先于有限和无限的区分。

让我们考虑前六个公理；它们能够被视为明显的，一旦我们赋予Menge这个词以它的直观意义，并且仅仅考虑有限数目的对象 的话。但是，它们不过是作者明确反对的另一个公理：

8.任何种类的对象形成一个 Menge。

因此，我们必须问一个问题：无论何时涉及到无限的集合，为什么公理8不再具有自明性而头六个公理依然是自明的呢?

为了解决这个问题，我们要返回到公理的陈述，如果这样的话，我们将经历我们第一次的惊奇。我们将注意到，所有这些公理都毫无例外地告诉我们，只有一种东西，即按照某些规律形成的某些集合才能构成Menge，以至于这些公理对我们来说只不过是作为预定扩大Menge这个词的意义的一些法则，作为该词的一些纯粹的定义。这对于我们反对的第八个公理来说是正确的，正像对于我们接受的头七条公理来说是正确的一样。

可是，我们不久便被警告说，这头一个印象是错误的；词的类似的定义不会把我们引向矛盾；只有在我们具有断言某些集合不是Mengen的其他公理的时候，才不得不形成矛盾；而我们却没有这样的集合。但是，如果我们排斥第八个公理，那就会避免矛盾。策默罗先生就是这样明确地说的。

因此，情况必定是，他没有把他的公理看作是词的简单定义，他赋予Menge这个词以直觉意义，这种意义在他所有陈述之前就存在

着，尽管该意义与通常的意义有某种差别。当探讨作者在他的论证中对它的用法时，就不可能不注意到这一点。Menge是我们能够推论的某种东西；它在一定程度是某种固定的、不可改变的东西。为了确定一个集即Menge，确定无论什么集合，总是要进行分类，总是要把属于这个集的对象与不是它的部分的对象分离开来。如果相应的分类不是断言的，那么我们将说，这个集不是一个Menge；如果这种分类是断言的，或者如果它就像它曾经是的那样是可能加以推论的，那么它就是一个Menge。

如果我们排斥第八个公理，正是因为无论任何对象都毫无疑问地形成集合，但却是永远不封闭的集合；其顺序能够在任何时刻通过添加意想不到的元素而被推翻。它是一个非断言的集合，相反地，当我们说，例如对于每一个Menge T，总是相应地存在着另一个用这种或那种方式定义的Menge UT 或ST，我们宣称，这个定义是断言的，或者我们有权像它曾经是的那样去行动。

这里是说在策默罗先生的下述理论中起基本作用的区分的地方了，策默罗理论说："这样一个问题或陈述*E* 可以称之为<u>确定的</u>，即关于这个域的基本关系的有效性和无效性能够毫无任意性地由公理和普遍有效的逻辑规律区分开来。""确定的"（definii）[5] 这个词在这里似乎合理地与"断言的"一词同义。但是，策默罗先生对它所作的使用表明，同义并不是完全的。因此让我们设想，例如，这个问题*E* 如下：Menge M的某一元素与同一Menge的<u>所有其他</u> 元素具有某种关系吗？我们同意说我们必须回答<u>是</u> 的所有元素形成一个类*K* 吗？至于我，我赞同罗素先生的观点，也认为这样一个问题不是断言的；因为M的<u>其他</u> 元素是无限的，因为可以不断地引入新的元素，因为在引入的新元素中可能存在其定义包含类*K* 的概念的某些元素，也就是说，包含着具有特性*E* 的元素集的概念。对于策默罗先生来说，在我没有精确认识在<u>确定的</u> 问题和不是<u>确定的</u> 问题之间存在着严格分界的情况下，这个问题可能是<u>确定的</u> 。对他来说，情况似乎是，为了知道一个元素相对于M的所有其他元素是否具有特性*E* ，只要检验它相对于它们中的每一个是否具有特性*E* 就足够了。如果该问题相对于它的每一

个元素都是确定的，那么根据这一事实，它相对于所有这些元素也是如此。

正是在这里，在我们的观点中出现了分歧。策默罗先生不容许他自己考虑所有满足某一条件的对象的集，因为在他看来，似乎这个集永远不是封闭的；引入新对象总是可能的。另一方面，在谈到是某一Menge M的一部分而且也满足某一条件的对象的集时，他毫不踌躇。对他来说，情况似乎是，人们在不具有集的所有元素的同时是不可能具有Menge的。在这些元素中，他将选择满足给定条件的元素，他将能够十分沉着地作出这一选择，而不担心被新的、未曾料到的元素的引入所扰乱，因为他手头已经拥有所有这些元素。由于预先假定了这个Menge M，他筑起了一道围墙，不让来自外部的入侵者闯入。但是，他没有询问，是否存在着他把其圈进他的围墙内的内部入侵者呢？如果Menge M具有无限数目的元素，那么这并不意味着这些元素能够被想象为预先同时存在着，而是意味着新元素有可能不断地产生；它们将在墙内产生而不是在墙外产生；这就是一切。当我说所有的整数时，我意味着所有已经被发明出来的整数和所有将有一天能够被发明出来的整数。当我说空间中的所有点时，我意味着所有其坐标能够用有理数、或用代数数、或用积分、或用任何其他能够被发明出来的方法描述的点。正是这个“能够”，就是无限。但是，有可能发明出将能够用许多方法来定义的一些东西，如果我们把我们不久前所做的归诸我们的问题E和我们的类K，那么每当M的新元素被定义，问题E会再次产生；因为在我们能够定义的元素中，将存在着一些其定义依赖这个类K的元素。以至于没有可能避免循环论证。

这就是策默罗先生的公理为什么不可能使我感到满意的原因。在我看来，它们不仅不是明显的，而且当有人问我它们是否摆脱了矛盾时，我将不知道回答什么。作者认为，他通过摒弃任何超越于闭Menge的限制的思辨，正在避免最大基数的悖论。他认为他仅仅通过询问那些是确定的问题，正在避免理查德（Richard）的悖论；按照他附加于这一表述的意义，这排除关于能够用有限数目的词来定义的对象的一切考虑。但是，尽管他谨慎地关上了他的羊圈，我不敢担保，他没有放进想要吃羊的狼。只有他证明他免除了矛盾，我才会感到安

心；我只是非常清楚地知道，他不能这样做，因为这有必要引用归纳法原理，他对归纳法原理并不怀疑，但他后来提议对此进行证明。他应当忽略了它；这可能以逻辑错误为代价，但是我们至少会确信它。

6. 无限的作用

关于不能够用有限数目的词来定义的对象的推理是可能的吗？甚至表达它们和了解我们正在谈论的东西以及不说无意义的空话是可能的吗？或者，相反地，它们必须被看作是不可思议的吗？至于我，我毫不犹豫地回答，它们只不过是虚无而已。

我们在任何时候遇到的所有对象要么是用有限数目的词来定义的，要么仅仅是不完全地被确定的，依然与许多其他对象不可区分；只有在我们把它们和与它们相混的其他对象区分开来后，我们才能够恰当地进行推理；也就是说，只有当我们成功地用有限数目的词来定义它们时。

如果我们考虑一个集，并且我们希望定义其中的不同元素，那么这个定义能够自然地被分为两部分；该定义的第一部分对该集的所有元素都共同适用，它将引导我们把它们与这个集不相容的元素区别开来；这将是该集的定义；第二部分将引导我们把该集的不同元素彼此区别开来。

这两部分中的每一个将由有限数目的词构成。如果我们表达其定义是已知的一个集的所有元素，那么我们希望表达满足该定义第一部分的所有对象，我们将借助于由我们可以希望的任何有限数目的词组成的语句成功地定义它们。只有该定义的头半部已知，你然后才能够通过选择你喜欢的下半部来完成它；但是，你必须完成它。如果我就集的所有对象陈述了一个命题，那么我意味着，要是一个对象满足该定义的第一部分，那么就这个对象而论，该命题将依然为真，不管你描述第二部分的方式如何。但是，如果你像你可以希望地那样能够陈

述它，那你陈述它就是必要的；否则，该对象就可能是不可思议的，该命题就会没有意义。

对这种观点提出几点反对意见并不是不可能的，实际上已经这样做了。由有限数目的词构成的语句总是能够编上号码，因为例如可以按照字母顺序把它们分类。如果所有可想象的对象必须用这样的语句来定义，那么也可以给它们编号。因此，没有比现有的整数更可信的对象了；如果我们考虑空间，例如，如果我们从其中排除不能够用有限数目的词定义的、绝对虚无的点，那么依然存在的点并不比现有的整数更多些。康托尔证明了对立面。

这仅仅是错觉而已。要通过用来定义空间中的点的语句来描述空间的点，要按照形成这些语句的字母把这些语句和相应的点进行分类，这就是要构造一种不是断言的分类方法，这种分类方法要承担我在本章开头所提到的所有的不便、所有不合逻辑的推论和所有的悖论。康托尔究竟意指什么，他实际上究竟证明了什么？在整数和能用有限数目的词来定义的空间的点中，不可能发现满足下述条件的对应规律：

1.这个规律能够用有限数目的词来陈述。

2.给定任何整数，可以在空间中找到对应的点，这个点将被完全确定，毫无歧义；这个点的定义由两部分组成，即整数的定义和对应规律的陈述，它们能够被归结为有限数目的词，因为这个整数能够用有限数目的词来定义，而对应规律能够用有限数目的词来陈述。

3.给定空间中的点P，我假定用有限数目的词定义该点（我自己没有摒弃使用这个定义与对应规律本身的关联，这在康托尔的证明中是必不可少的），那么将存在一个整数，该整数将毫无歧义地用对应规律的陈述和点P的定义来确定。

4.对应规律必须是断言的，也就是说，如果使点P对应于一个整数，那么当在空间中引入新点时，必须仍然使这个点P对应于同一个

整数。那就是康托尔所证明的东西，这依然保持为真。我们注意到包含在这个简短命题中的复杂意义：空间中点的基数比整数的基数大。

于是，我们不得不作出什么结论呢？每一个数学定理必须能够加以验证。当我陈述这个定理时，我宣称，我将试图对它进行的所有验证都会成功；即使这些证明之一需要超过一个人的能力的艰辛工作，我断言，如果许多代人——即使需要一百代人——认为着手进行这种验证是恰当的，它将依然会成功。该定理没有其他意义，如果我们在它的陈述中提到无限的数目，那么这将仍为真。但是，由于验证仅能够适用于有限的数目，所以由此可得，每一个关于无限数的定理，或者特别是所谓的无限集，或超限基数，或超限序数等等，只能是陈述有限数目的命题的简明方式。如果它不是这样，这个定理将不是可验证的，而且如果它是不可验证的，它将是无意义的。

由此可得，不可能存在任何关于无限数的明显的公理；无限数的每一个特性无非是有限数的特性的翻译。正是后者，它可以是明显的，而且也许有必要通过把前者与后者进行比较和通过表明翻译是严格的来证明前者。

7.小结

导致某些逻辑学家的悖论是由这样的事实引起的：他们不能避免某些循环论证。当他们考虑有限的集合时，就发生这种情况，但是当他们对处理无限集合提出要求时，这种情况会更为经常得多地发生。在第一种情况下，他们能够容易地逃出他们落入的陷阱；或者，更严格地讲，他们自己设置了他们选好要落入的陷阱，他们甚至被迫十分小心地不错过这个陷阱；简而言之，在这种情况下，悖论只不过是游戏而已。由无限概念产生出来的悖论是十分不同的；逻辑学家在没有故意设置它的情况下落入其中是经常发生的，即使预先告诫了，他们还是感到不安。

由于不止一个充分的理由，作出解决这些困难的尝试是有趣的，但是这些尝试并不完全令人满意。策默罗先生想构造一个无缺陷的公理系统；可是，这些公理仅仅能够被视为任意的规定，因为有必要证明这些规定不是互相矛盾的，而且进行一次全面大扫除后再没有留下任何作为这样的证明的基础的东西。因此，必须使这些公理是自明的。现在，它们通过什么机制被构造出来？这些被采纳的公理对有限的集合为真；它们不能被推广到所有无限的集合，这种推广只有对它们之中或多或少任意地选择的某个数目才能进行。而且，在我看来，正如我在上面所说的，没有一个关于无限集合的命题能够在直觉上是明显的。

罗素先生比较清楚地认识到要克服的困难的本性。无论如何，他没有完全克服他，因为他的类型谱系假定，序数理论已被阐明。

至于我，我可以提出，我们受下述法则的指导：

1.永远不考虑任何除了能够用有限数目的词定义的对象。

2.永远不忽略这样的事实：每一个关于无限的命题必须是关于有限的命题的翻译和精确陈述。

3.避免非断言的分类和定义。

迄今提到的所有研究工作者都有共同的特征。他们打算把数学教给还不了解在无限和有限之间存在区别的学生；他们没有很快教给学生这一区别由什么组成；他们在开始不涉及这种区分的情况下教给学生关于无限所能了解的一切。再者，在他们使学生漫游的遥远领域，他们向学生指明隐藏有限数的小角落。

对我来说，这似乎是心理上的虚伪；人类的心智自然不会以这种方式进行，尽管我们可以使我们自己摆脱困境而没有过多的自相矛盾的灾难，可是这种方法却不能不与健全的心理学相对立。

罗素先生无疑将告诉我，它并不是心理学问题，而是逻辑和认识论问题；而我将被导致回答，不存在独立于心理学的逻辑和认识论；

表明这种信念也许将结束这场讨论，因为它将使不可弥补的观点分歧变得明显起来。

---

[1] Menge，德语词汇，相当于set（集）。——中译者注

[2] domain是英语词汇，Bereich是德语词汇。——中译者注

[3] subset是英语词汇，Untermenge是德语词汇。——中译者注

[4] Mengen是Menge的复数。——中译者注

[5] definit的德语词。——中译者注

第五章 数学和逻辑

几年前，我有机会提出了某些关于无限的逻辑的观念，谈论了无限在数学中的作用和自康托尔以来由它所构成的应用。我解释过，我为什么不认为某些推理方法是合理的，而许多著名的数学家却相信它们可以使用。[1] 不用说，我招来了一些尖锐的答辩。这些数学家不相信他们错了；他们坚信他们有权作他们曾经做过的事情。讨论拖了下去，这并不是因为不断地提出了新的论据，而是因为我们继续在同一个圈子里团团转，每个人都重复着他刚刚说过的话，似乎没有听到对手已经说过什么。在每一个场合，我都要就所争论的原理提出新的证据，可以说是为了不致遭到大家反对；但是，这种证据总是相同的，几乎未加修改。因此没有得出结论。假如我说我感到意外的话，那是传达了假象，其实我的心理是亮堂的。

在这些条件下，再次重复同样的论据似乎是不可取的，我可以给这些论据以新的形式，但却基本上不会改变它们，因为在我看来好像是我的对手甚至没有试图去拒绝它们。寻求造成这种截然不同的观点的智力差别的起源似乎是可取的。我刚刚说过，这些不能缩小的分歧并不使我感到惊讶，我从一开始就已经预见到分歧。但是，这并未免除我们寻求解释；在反复经验之后，预见事实是可能的，还被紧紧催逼着要去解释它。

因此，让我们尝试从纯粹客观的观点来研究一下两个对立学派的心理学，就好像我们自己不是这两个学派的成员，就好像我们正在讲述两窝蚂蚁打仗一样。首先，我们将看到，数学家在他们考虑无限的方式方面存在着两种对立的倾向。在一些数学家看来，无限是由有限导出的；无限之所以存在，是因为有无限多可能的有限事物。对另一些数学家来说，无限在有限之前就存在着；有限是从无限切下一小段而得到的。

一个定理必须能够证明，但是由于我们自己是有限的，我们只能够处理有限的对象。这样一来，即使无限的概念在定理的陈述中起作用，但是在证明中必须不涉及它；否则，这种证明将是不可能的。我将引用下面的定理作为一个例子：素数集无界；级数$\sum 1/n^2$是收敛的等等。这些例子中的每一个都能够化为只包含有限数的等式和不等式。这些定理带有无限的特征，并不是因为一种可能的证明本身带有无限的特征，而是因为可能的证明在数目上是无限的。

在陈述定理时，我断言它的所有证明将为真。这被理解为，并非所有的证明全部给出了。还有一些我认为是可能的证明，因为它们大概只需要有限长的时间，但是它们实际上 是不可能的，由于它们可能需要多年的工作。我相信，要是我们能够设想一些富有而愚蠢的人（他们足以雇用充分多的帮手）企图完成它，那就好了。但是，作为定理证明的真正目的，它又使这种蠢事变得没有必要。

不能得出任何可验证结论的定理有意义吗？或者，更普遍地讲，任何定理除了与它有关的证明外还有意义吗？这正是数学家有分歧的地方。第一个学派的那些数学家说没有，我将称他们为实用主义者（因为有必要给他们取一个名字）；当一个定理在没有给他们以验证它的方法的情况下而引起他们的注意时，他们在其中看到的只是不可理解的冗词赘句。他们愿意考虑的只是能够用有限数目的词定义的对象。在一个论据中，当提到作为满足某些条件的对象A时，他们理解满足这些条件的对象，不管用来完成它的定义的词汇可能是什么，尽管这些词在数目上是有限的。

另一个学派的数学家不想承认这一点，我将把他们简称为康托尔主义者 。一个人不管他多么健谈，他在他的一生中也不能说十亿以上的词汇。因此，我们将从科学中排除其定义包含十亿零一个词的对象吗？如果我们不排除它们，我们为什么要排除那些只能够用无限数目的词定义的对象呢，这是由于第一类定义的表述像第二类定义的表述一样超越了人类的范围吗？

不难理解，这个论据使实用主义者大为扫兴；不管一个人多么健谈，人类还将更为健谈，因为我们不知道人类将延续多么长的时间，

我们不能预先限制人类的研究范围。我们仅仅知道，这个范围将总是有限的；即使我们也许能够确定人类消亡的日期，但是还有其他天体上的智慧生物，能够继续从事在地球上留下的未完成的工作。而且，实用主义者在设想比我们更健谈，而且还保留着某些人性的人类时，他们也许并不疑虑不安；他们不愿就关于在有限长的时间内能够思考无限多词汇的一些无限健谈的神灵的假说进行争论。另一方面，其他人认为，客体与能够谈论或思考它们的任何人类或任何神灵无关地大量存在着；我们能够在这种贮存中自由地选择；我们无疑没有足够的欲望或充裕的金钱来购买每一样东西；但是库存货物却与买主的资财毫不相干。在细节上的所有各种分歧就起因于这种最初的误解。

让我们以策默罗定理为例，按照该定理，空间能够变换为良序集。康托尔主义者将被证明的严格、真实或明显所迷住。实用主义者将回答：

“你说你能把空间变换为良序集。好吧，变换它！”

“那需要花费很长时间。”

“那么，你至少要向我们证明，某个有足够的时间和耐性的人能完成这种变换。”

“不，我不能证明，因为实行变换的操作数目是无限的；它甚至比阿列夫零（A1eph-zero）还要多。”

“你能够指出容许空间是良序的定律如何用有限数目的词来描述吗？”

“不能。”

于是实用主义者得出结论：该定理或者没有意义，或者为假，或者至少未被证明。

实用主义者采用外延的观点，康托尔主义者采用内涵的观点。当涉及到一个有限的集合时，这种区分只有对形式逻辑理论家来说才是

有意义的；但是，当涉及到无限的集合时，这种区分对我们来说似乎具有更深远的意义。如果我们采用外延的观点，那么集合可以通过新数的相继添加而形成；我们能够把旧对象结合起来构造新对象，然后用这些新对象构造更新的对象；如果集合是无限的，正是因为不存在停下来的理由。

另一方面，从内涵的观点来看，我们从其中具有预先存在的对象的集合开始，这些对象乍看起来似乎是没有区别的，但是我们最终能分辨出它们中的几个，因为我们标记了它们，并且把它们排列在抽屉里。但是，对象在标记前就存在着，集合也会存在，即使也许没有把它们进行分类的管理员。

对于康托尔主义者来说，基数的概念没有包含任何秘密。当两个集合能够排列在相同的抽屉时，它们就具有相同的基数；事情不会更容易了，由于两个集合预先存在着，同样可以认为与负有排列对象任务的管理员无关的抽屉内的集合预先存在着。对于实用主义者来说，情况并非如此。集合没有预先存在；它每天都增长着；新对象不断地变得与它有关，如果不涉及预先已经分类的对象概念和它们分类的方式，人们也就不能定义这个集合。每逢一个新的获得物时，管理员都可能被迫打乱抽屉，以便找到一种按适当顺序配置它的方法；两个集合是否能够排列在相同的抽屉内，这将永远不会为人所知，因为总是要担心，打乱它们将是必要的。

例如，实用主义只承认能够用有限数目的词定义的对象；能够用语句描述的可能的定义总是能够用从一到无限的寻常数来计数。根据这种推断，也许只存在可能的单重无限基数，即阿列夫零数。可是，我们为什么说连续统的幂不是整数幂呢？是的，给出我们能够用有限数目的词定义的空间中所有点后，我们就能够想象一个定律，该定律本身能够用有限数目的词来描述，而且能在这些词和整数集之间建立起对应。但是，现在让我们考虑其中包含着这个对应定律概念的语句。不久前，这些语句没有意义，因为这个定律还没有被发明出来，它们不能用来定义空间的点。现在，它们已获得了意义；它们将容许我们定义空间的新点。但是，这些新点将在已经采纳的分类中找不到

任何位置，这将迫使我们打乱它。在实用主义看来，当我们说连续统的幂不是整数幂时，我们的意思就是这样。我们意味着，在这两个集之间不可能建立摆脱这类混乱的对应定律；而在涉及直线和平面的例子中，就有可能做到这一点。

其次，实用主义者没有肯定，是否无论什么集恰当他讲都具有基数；或者，给定两个集，是否总有可能知道，它们是否具有相同的幂，或者一个幂是否比另一个幂大。从而他们被导致怀疑阿列夫（Aleph-one）的存在。

分歧的另一个来源起因于构想定义的方式。存在着各类定义；存在着通过近缘的类和不同的种，或者通过合成能够导出的直接定义。

让我们附带注意一下，在不能定义特殊的事物，而只能定义整个种的意义上，存在着不完全的定义。它们是合理的，它们甚至是最为频繁使用的定义。但是在实用主义者看来，有必要在其中理解特殊对象的集，这些对象满足该定义，并且最终能够用有限数目的词来定义。因为康托尔主义者的这种限制是人为的，而且没有意义。

如果仅存在直接定义，那么纯粹逻辑的重要性就不可能引起争议。于是，无论在什么命题中，都可能用它的定义代替每一个术语。当完成这种代替时，要么该命题不能简化为等同，从而不能是纯粹逻辑证明，要么它能简化为等同，从而只不过是或多或少精巧伪装起来的同义反复。

但是，还有另外一类定义，即用公设来定义。一般地，我们总是知道，被定义的对象属于一个类；但是，当陈述特定的差别成问题时，那就不直接陈述，而借助于被定义的对象必须满足的“公设”来陈述。就这样，数学家能够借助于显方程$x=f(y)$或隐方程$F(x,y)=0$来定义量x。

只有当所定义的对象的存在被证明时，用公设定义才有价值。用数学语言来说，这意味着该公设没有隐含矛盾；我们没有权利忽略这个条件。要么必须承认，由于一种信念的作用，无矛盾是直观真理、

是公理——可是这样就必须认清我们正在做的事情，铭记我们已经扩大了不可证明的公理的一览表——要不然就必须借助于法则或公设或利用递归推理来构造形式证明。尽管当涉及直接定义时这种证明并非不大必要，但是它一般来说却比较容易。

一些实用主义者可能更为严谨；为了使他们认为定义是合理的，在术语上不导致矛盾是不充分的；按照我在上面试图定义的他们的特殊观点，他们要求定义要有意义。

不管事情可能怎样，在通过公设引入定义后，逻辑将依然是无结果的吗？在给定一个命题后，我们不再能够在其中用定义代替一个术语。我们能够做的一切就是在命题和作为它的定义的公设之间消除这个术语。如果这种操作是按照所谓的逻辑消去法则进行的，那么它就不会导致等同，因为该命题不能借助于纯粹逻辑来证明。如果它导致等同，那正是因为该命题只不过是同义反复而已。我们不需要在我们不久前所作的结论中改变任何东西。

但是，还有第三类定义，这是实用主义者和康托尔主义者之间新误解的起源。这些定义也是通过公设来定义，但是公设在这里是被定义的对象和一个类的所有个别对象之间的关系，被定义的对象本身被假定是这个类中的一个元（或者人们假定它们本身只能够用要被定义的对象来定义的那些对象是这个类的元）。如果我们假定下述两个公设，所发生的情况就是这样。

X（被定义的对象）以这样的方式与类G的所有元有关。

X是G的元。

要不然，假定下述三个公设：

X以这样的方式与类G的所有元有关。

γ以这样的方式与X有关。

γ是G的元。

在实用主义者看来，这个定义隐含着循环论证。在不知道类G 所有元的情况下，从而在不知道这些元之一X 的情况下，就不可能定义X。康托尔主义者不承认这一点：类G 被给定，从而我们知道它的所有元。作为目的，该定义仅仅必须从这些元中区分出 一个元，它与它的所有同伙元具有所描述的关系。

“不”，他们的反对者回答说：“类的知识不会导致你认识它的所有元；它只不过向你提供了构造所有元的可能性，或者更确切地讲，提供了构造你所希望的那么多的元的可能性。它们将只有在它们被构造之后才存在；也就是说，在它们被定义之后才存在；X 只有借助于它的定义才存在，只有G 的所有元，尤其是X 预先已知，它才具有意义。”他们附加道：“说下面的这些话可能是无用的；例如说什么用它对于X 的关系来定义X 并不是循环论证；说什么总之这个关系是能够被用来定义X 的公设；因为必须预先确定，这个公设不隐含矛盾。但是，那不是通常在这种类型的定义中所要做的事情。我们首先证明，无论类G 可以是什么，假定所有它的元都已知，它也许由于这个类而具有所述的关系；也就是说，这个对象的存在并不导致矛盾。在这里，可能留下来的是要证明，在这个对象的存在和假说之间没有矛盾，这个对象本身是该类的元。”

争论可能会继续一个很长的时间；但是，我乐于强调的观点是，如果容许这类定义，那么逻辑就不再是无结果的了，而且证明就是用预定证明命题的方式来系统表述大量论据，这些命题绝不是同义反复，因为有些人仍拿不准它们是否错了。因此，我们为一个词所能具有的能力而惊奇。在这里，有这样一个对象，在它被命名之前，从它之中连什么东西也不能推导出来；它所需要的一切就是取个名字，这名字创造了奇迹。这如何能够发生呢？因为给它取个名字，我们就已隐含地断言，该对象确实存在着（也就是说，摆脱了所有矛盾），它完全被确定了。但是，在实用主义者看来，我们根本不知道这一点。事实上，使这个证明变得毫无结果的机制是什么呢？那是很简单的；我们假定，被证明的命题为假，我们证明这导致与对象X存在的事实相矛盾。只要我们肯定它的存在，而且只要我们知道该对象完全被确定了，这就是合理的。实际上，要是X是通过定义从类G 推出就行

了；其次，要是类G 是通过包括对象X和能够从类G 中推导出的所有其他元在内而变得完全就行了；如果这样而变得完全的类称为G'，如果我们把能够通过定义、并且用与X 从G 推导出来的同一方式而从G'推导出的元称为X'，那么就必须确信X'等同于X 。如果情况并非如此，如果通过假定被证明的命题为假，我们便被引导到两个矛盾的陈述

$$\phi_1(X)=0,\ \phi_2(X)=0$$

那么，我们怎样才会知道，在两个陈述中所涉及的是同一个X 呢？如果X 包含在一个陈述中，而X'包含在另一个陈述中，那么两个命题就可写成

$$\phi_1(X)=0,\ \phi_2(X')=0$$

一般说来，它们不再是矛盾的。

为什么实用主义者因此会提出这种异议呢？因为对于他们来说，类G 似乎只是能够无限增加的集合，无论何时新的元都能形成，它们具有适当的特征。于是，G 从来也不能像康托尔主义者所作的那样<u>不可改变地</u> 被安排，从而我们无法肯定，借助于新的附加物它将不变为G'。

我力求尽可能清楚、尽可能公正地解释两个学派数学家的分歧的本质。对我来说，这似乎是我们已经能够领悟出的真正的原因。两个学派的科学家具有对立的思想倾向。我称之为实用主义的那些人是观众论者，而康托尔主义者是实在论者。

存在着一种能够证实这种观点的东西。我们看到，正如我所说的，康托尔主义者（让我使用这个方便的术语吧，尽管我在这里不希望谈论步康托尔后尘的数学家，甚至也许不想谈论那些认为他们与康托尔一致的哲学家，而只想谈谈在独立的形式方面具有同一倾向的人）不断地谈到认识论，即科学的科学。这种认识论完全与心理学无关，这一点已被充分地理解；也就是说，它必须告诉我们，假使没有

科学家的话，究竟科学是什么；我们必须研究科学，这当然没有假定不存在科学家，但至少是没有假定存在科学家。于是，不仅自然是独立于试图研究它的物理学家的实在，而且物理学本身也是一种实在，即使没有物理学家，它也存在着。事实上，这就是实在论。

实用主义者为什么不肯容许不能用有限数目的词来定义的对象呢？这是因为他们认为，对象只有在它能用心智构想时才存在，对象不能用独立于有能力思考的人的心智来构想。实际上，在这里存在着观念论。既然有理性的主体是人，或者是类似于人的某种生物，因而是有限的存在，所以无限除了有创造我们所希望的那么多的有限对象的可能性外，它没有别的意义。

这样，我们可以作出某种特殊的评论。实在论者通常采取物理学家的观点。他们断言物质对象、或个体灵魂、或他们所谓的实物的独立存在。在他们看来，世界在人创生之前就存在着，甚至在生物创生之前就存在着；即便没有上帝，或没有任何理性生物，世界还会存在。这是常识的观点，只有通过沉思我们才能抛弃它。物理实在论的支持者一般说来都是有限论者。至于谈到康德的二律背反问题，他们对该论题亦步亦趋；他们相信世界是有限的。例如，这是伊夫琳（Evellin）先生的观点。另一方面，观念论者并没有同样的顾忌，他们已充分准备好赞同对立的观点。

可是，康托尔主义者是实在论者，甚至在涉及到数学实体的地方也是如此。在他们看来，这些实体似乎具有独立的存在；几何学家并没有创造它们，他只是发现它们。因此，这些对象可以说在没有现存的情况下就存在着，因为它们能够归结为纯粹的本质。但是，由于这些对象就其本性而言在数目上是无限的，因此数学实在论的支持者与观念论者相比，他们是更大程度的无限论者。在他们看来，无限由于在发现它的心智之前就存在着，因而它不再是生成（becoming）。不管他们承认还是否认无限，他们必须因此而相信实无限。

我们在这里辨认出柏拉图（Plato）的理念论；看到把柏拉图归入实在论者之中可能似乎是奇怪的。不过，没有任何学说比柏拉图主义更强烈地与当代观念论相对抗了，尽管这种学说也远离物理实在论。

我从未见到有比埃尔米特（Hermite）更为实在论的数学家（在柏拉图的意义上的实在论），我还必须承认，我从来也没有遇见一个比他更反对康托尔主义的人。在这里，似乎存在着表面上的矛盾，之所以更加如此，是由于他乐意重复说："我之所以是一个反康托尔主义者，因为 我是实在论者。"他因创造对象而不是满足于发现它们而责备康托尔。毋庸置疑，由于他的宗教信念，他认为，希望毫无困难地深入到只有上帝才能够理解的领域，而不等待上帝向我们一个接一个地揭示它的秘密，这是大逆不敬的行为。他把数学科学和自然科学加以比较。在他看来，博物学家企图猜测上帝的秘密，而不通过经验来了解，这对神圣的上帝不仅是放肆的，而且是无礼的。在他看来，康托尔主义者似乎想要以同样的方式在数学中行动。这就是为什么他在实践上是观念论者，而在理论上是实在论者。存在着一个已知的实在，它在我们的外部，不依赖于我们；但是，我们关于它所能知道的一切都依赖于我们，于是这一切只不过是生成，是一种相继获得的层次。其余的东西是实在的，却是永远不可知的。

无论如何，埃尔米特的情况是一个孤立的例子，我不希望进一步停留在它上面。不论何时，在哲学中总是存在着对立的倾向，这些倾向似乎并没有处于和解的边缘。毫无疑问，这是因为存在着不同的心灵，我们不能改变这些心灵中的任何东西。因此，没有希望看到在实用主义者和康托尔主义者之间建立起和谐。人们没有取得一致，因为他们讲的不是同一种语言，有的只是彼此都不能学会的语言。

然而，在数学中，人们通常可以彼此了解；但是，这恰恰是由于我已经称之为证明的东西。这些证明在没有上诉的情况下就宣布判决。在它们面前，整个世界都得屈从。但是，不管在什么地方，如果缺乏这些证明，数学家就一点也不比头脑简单的哲学家高明。当必须了解一个定理在无法证明的情况下能否具有意义时，由于根据定义我们不允许我们自己去证明它，谁能够判断它能否有意义呢？除了因矛盾而使对手走投无路外，不会有其他办法。但是，人们已经尝试做了实验，却未获成功。

许多二律背反都被指出来了，不一致依然存在；没有一个人被说服。总有可能通过改变论据使自己摆脱矛盾；我指的是通过区别。

---

[1] 参见第四章。——原注

第六章 量子论

人们可能想知道，力学是否处于新动荡的前夜。来自不同国家的大约二十位物理学家的会议最近在布鲁塞尔召开了，他们时刻都能听到有关那种与旧力学大相径庭的新力学的谈论。那么，什么是旧力学呢？它是在十九世纪结束时依然毫无疑义处于统治地位的牛顿力学吗？ 不， 它是洛伦兹（Lorentz）的力学，这种力学处理的是相对性原理，几乎在五年前，它似乎是最为大胆的。

这意味着这种洛伦兹力学只有一个短暂的命运吗？这意味着它仅仅是异想天开吗？这意味着我们要恢复我们已经轻率地抛弃了的古老的偶像吗？一点也不是。昨天的成果没有受到危害。在所有不同于牛顿力学的事例中，洛伦兹的力学仍然有效。我们依然相信，从来也没有一个运动着的物体能够超过光速；一个物体的质量不是常数，而取决于它的速度和这个速度与作用在它上面的力所夹的角度；从来也没有实验能够确定，一个物体相对于绝对空间、甚或相对于以太是处于静止呢还是处于绝对运动。

然而，我们希望愈来愈多的使人仓皇失措的打击加进这些勇敢的打击中去。我们现在怀疑，是否不仅动力学的微分方程必须被修正，而且运动定律是否还能够借助于微分方程来描述。自牛顿以来，自然哲学所经历的最引人注目的革命可能就在其中。牛顿这位杰出的天才已经看到（或者认为他看到了，我们开始感到惊讶），运动系统中的状态，或者更一般他讲，宇宙的状态只取决于它紧挨着的前一个状态；自然界中的所有变化必然能够以连续的方式发生。当然，他不是发明这种观念的人；在古人和经院哲学家的思想中已有这种观念，他们宣布了这样一个格言：自然界无飞跃；但是，它却在那里受到妨碍它发展的茂密的野草的压抑，十七世纪的大哲学家最终清除了这些野草。

好了，正是这种基本的观念今天成为所讨论的问题。现在有人问，是否有必要把不连续性引入自然定律，不连续性不是表观的定律，而是本质的定律；我们首先必须说明，这样一个非同寻常的观点可以成立。

1. 热力学和概率

让我们谈谈气体分子运动论。气体是由分子构成的，分子以很大的速度在所有方向运动。如果分子没有不时地与其他分子相碰撞，或者分子没有撞击容器壁，那么它们的轨迹是直线的。这些碰撞的偶然性最终建立了速度的某种平均分布，不管我们考虑的是速度的方向还是速度的大小。无论何时这种平均分布被扰动，它仍趋向于重新建立；于是，不管运动的无法解决的复杂性，只能够辨认平均值的观察者仅仅注意到十分简单的定律，该定律是概率和大数起作用的结果。他观察到统计平衡 。例如，正是如此，速度在每一个方向上将同样地分布；因为如果它们在某一时刻不这样分布，如果它们倾向于采取共同的方向，那么在一个十分短暂的时间结束时，碰撞会使它们失去这个共同的方向。

计算导致了另一个结果，每一个分子产生的平均动能正比于它的自由度的数目。需要说明一个物体能够呈现某一数目的十分微小和不同的运动的理由。例如，一个质点能够沿三个轴运动：它具有三个自由度。一个球能够平行于三个轴中的每一个而作平动，或者它还绕这三个轴转动。它具有六个自由度。但是，分子不是简单的质点；它容易形变；因此它将具有许多自由度。例如，氩分子有三个自由度，氧分子有五个自由度。于是，按照我们描述的、被称之为能量均分原理的规律，如果根据统计平衡，那么氩分子在某一温度下具有三个单位的动能，氧分子必然具有五个单位的动能。换句话说，在体积不变时，氩和氧的分子比热必然分别是三比五。

经过正确的解释，这个规律不仅仅对气体是真实的；事实上，它来自真正的形式，该形式已被归因于动力学方程，并且是按照哈密顿（Hamilton）的形式。如果动力学的一般定律能够用于液体和固体，那么在细节上作必要的修正后，这些物体必然服从能量均分原理。

卡诺（Carnot）原理，或热力学第二定律告诉我们，世界正在趋向于最终的状态，届时它将再也不能偏离这个状态。因此，该原理告诉我们，统计平衡是可能的。如果不是这样，那么总可以找到某些明智的权宜之计，容许我们完成所谓的第二类永恒运动，例如用冰去加热蒸汽机，这是利用这样的事实，即冰尽管可能很冷，实际上也不会处于绝对零度，因此总是包含着一定的热量。如果当两个物体A 和B，或B 和C，最后或C和A相对放置时，统计平衡规律不同，那么不断地把这些物体中的头两个，接着把其他两个放得更近一些，便能够很容易地改变这种平衡的条件。从而，这些物体永远也不会达到完全静止，不存在任何真正的统计平衡。卡诺原理便不正确了。

无论互相对置的物体是什么，根据什么奇异的一致，这种平衡的条件总是相同的吗？前面的评论使之十分清楚。这正是因为用哈密顿微分方程表示的动力学的一般规律适用于所有物体。

直到现在，这些观念总是被实验证实，今天的证据多到足以不能把它们归因于机遇。因此，有必要使该理论更有综合性，以便容许它包括新事实，即使新实验揭示出例外，那也不是抛弃它，而是修正它。

甚至从第一天起，并非某种异议根本不会出现，分子、原子本身不是质点，如果它们具有维度，可以容许把它们比之为绝对 刚体吗？再者，氩分子无论多么简单，它也不会是数学点；它是一个球。这个球为什么不能旋转呢？假使它旋转，这将导致六个自由度，而不是三个自由度[1]。除非假定，能够改变分子平动的碰撞对于它的转动绝对没有影响，碰撞不能使这种分子受到最小的变形，等等。此外，每一条光谱线对应于一个自由度。没有必要说，氧的光谱是由五条以上的线组成的。为什么某些自由度似乎不起作用呢？只要没有不可思议的情况介入，它们为什么变僵（可以这么说）了呢？

2. 辐射定律

起初，这些困难并没有引起物理学家的注意，但是两个新事实改变了事情的面貌。其一是所谓的黑体辐射 定律。完全的黑体是其吸收系数等于1的黑体；类似的物体加热到白炽发出各种波长的光，这种光的强度作为温度和波长的函数依照某种规律变化。直接观察是不可能的，因为没有什么物体是理想黑体，但是却存在着克服这种困难的方法。我们可以把白炽体放到一个完全密封的空腔中；白炽体发出的光不能逃逸，而经历一系列的反射，直到完全被空腔吸收。当达到平衡状态时，空腔的温度变得均匀，空腔被服从黑体辐射定律的辐射充满。

很清楚，这是统计平衡的例子，能量交换发生着，直到在一个短暂的时间间隔内，系统的每一部分平均得到的能量严格地等于它失去了的能量。但是，这正是困难开始的地方。在空腔内包含的物质分子尽管为数众多，但在数目上毕竟还是有限的，而且它们只有有限的自由度数。另一方面，以太具有无限的数目，因为它能够以对应于不同波长的无限数目的方式振动，空腔以这样的波长处于共振。假使能量均分原理能够应用，那么以太因而应当吸收所有的能量，一点也不留给物质。

通过把关系强加于以太，例如可以使以太不具有传播太短的波长的能力来限制它的自由度，也许是可能的。于是，刚才指出的矛盾可以避免，但是为了不使之荒谬，还应当得出一个定律，该定律却再次与实验相矛盾。这就是瑞利（Ray1eigh）定律，根据瑞利定律，对于给定的波长，辐射能量应正比于绝对温度，对于给定的温度，辐射能量应与波长的四次方成反比。

被实验证明了的真实定律是普朗克定律。按照能量均分原理，对于短波长或低温度，辐射远比瑞利定律要求的要小。

第二个事实来源于在液态空气或液态氢的极低温度下固体比热的测量。可以觉察到，这些比热远不是常数，它们在接近绝对零度时急剧地减小，犹如相互抵消一样。所发生的一切就好像分子在冷却的过程中丧失了自由度一样，就好像它们的几个化学键因冷冻而消灭了。

3. 能量子

解释这种现象必须设法不抛弃热力学原理。首先必须容许统计平衡的可能性，没有这种平衡，就不会给卡诺原理留下什么。在热力学中，在一切没有崩溃的情况下，不容许有什么缺口。金斯（Jeans）先生曾经设想，通过假定我们观察到的东西不是确定的统计平衡，而是一种暂时的平衡，来使有关的一切一致起来。接受这种观点是困难的。他的没有预期什么东西的理论虽然未与实验发生矛盾，但也没有解释所有已知的规律，它避免了矛盾，它似乎只不过是交了好运而已。

普朗克（Planck）先生寻求对他已经发现的规律进行另外的解释。在他看来，这是真实平衡的问题，如果它不符合能量均分原理，那是因为哈密顿方程不是严格的。为了得到经验定律，有必要把十分惊人的修正引入这些方程。我们必须怎样想象辐射体呢？我们知道，赫兹（Hertz）谐振子向以太发出赫兹波，这种波不外是光波；因此，白炽物体被认为是包含着大量的小谐振子。当该物体变热后，这些谐振子获得了能量，开始振动并从而辐射热。

普朗克先生的假说在于假定，这些谐振子的每一个只能够通过突然的跳跃获得或失去能量，以致振子具有的能量必须总是称之为“量子”的同一常量的整倍数，它必须由整数个量子组成。对于所有的谐振子而言，这个不可分的单位、这个量子不是相同的；它与波长成反比，以致短周期的谐振子只能大块地吞吐能量，而长周期的谐振子只能小口地吸收或发射能量。可是，结果如何呢？要扰动一个短周期的谐振子需要费许多力气，由于至少需要等于它的量子的能量，而它的

量子是很大的。因此，这些谐振子依然处于静止的机会很多，尤其是温度低时，正是由于这个缘由，在黑体辐射中，短波长的光将相对地少得多。

这个假说完满地解释了事实，只要我们容许谐振子能量和它的辐射之间的关系与在旧理论中的相同就可以了。其中存在着一个主要的困难。当其他一切都被摧毁了的时候，我们为什么要拯救这个关系呢？可是，我们必须拯救某种东西，否则我们就不会有可供建筑的基础了。

比热的减小能够用同样的方式来解释：当温度下降时，极大量的振子低于它们的量子，它们不是在轻微地振动，而是根本不再振动，以至于总能量下降得比前面理论中的还要快。这仅仅是定性的观点，但是，为了获得充分的定量一致，没有必要作过多的变化。

4. 前述假说的讨论

只有在谐振子之间存在能量交换，统计平衡才能够建立起来，没有这种交换，每一个谐振子都会无限期地保持它的初始能量；这个能量是任意的，因而最终的分布也不会服从任何定律。如果谐振子是定立的、被封闭在一个静止的空腔，那么这种交换便不能通过辐射发生。实事上，每一个谐振子只能够发射或吸收一定波长的光，因此它只能够向同一周期的谐振子放出能量。

倘若我们假定，空腔能够变形或者包含运动着的物体，那么上述情况就不再正确了。事实上，当光在运动着的镜面上反射时，由于众所周知的多普勒（Dőppler）-斐索（Fizeau）原理，光改变了它的波长。这里是通过辐射而进行交换的第一种方法。

还存在着第二种方法；谐振子能够以力学方式相互作用，它们或者是直接作用，甚或是通过运动的原子和从一个原子转移到另一个原子并与原子碰撞的电子为媒介而作用。这就是通过碰撞进行交换。正

是这种我最近已经研究过的交换，重新发现和确证了普朗克先生的结果。

正如我上面已经解释过的，所有的能量交换方法必然导致相同的统计平衡条件，没有这些条件，卡诺原理便是贫乏的。为了解释经验，这是必要的，但是下述事情也是必要的：我们能够给这种惊人的一致以满意的解释，我们不必强使把它归因于某种幸运的机遇。在旧力学中，这种解释是尽人皆知的：它是哈密顿方程的普适性。我们在这里将会发现某些类似的东西吗?

我还没有充分研究通过辐射而引起的交换，我也不知道，这类交换所产生的所有平衡条件是否都是已知的。如果新平衡被发现，给我们造成某些困难，我也不会感到惊讶。

现在，存在着维恩（Wien）先生所揭示出的平衡。这就是所谓的维恩定律，按照这个定律，辐射能量与波长五次方之积仅仅依赖于温度乘以波长。

可以立即看到，为了使这个维恩定律与碰撞交换引起的统计平衡一致，在这种碰撞交换中，必须使能量只能够以与波长成反比 的量子来变化。这就是谐振子的力学 性质，这种性质显然与多普勒斐索原理毫不相干，它不能通过赋予这些谐振子以唯一的、能够是合适的力学性质这种神秘而先定的和谐来充分地加以理解。如果统计平衡是不可变的，它就不再作为唯一的、普遍的理由；它是由于一些多重的和独立的情况的组合。

在普朗克先生的说明方法中，交换方法的这种两重性没有显示出来，而只不过是隐蔽的而已；我认为唤起对这一事实的注意是必要的。

这并不是唯一的困难。谐振子只能以它的量子的整倍数把能量传递给另一个谐振子；后者只能以它自己的量子的整倍数接受能量。由于这两个量子一般是不可通约的，这就足以排除直接交换的可能性。

但是，交换能够通过原子介质发生，如果我们假定这些原子的能量能够以连续的方式变化的话。

这并不是最严重的困难。谐振子必须突然地 失去或获得每一个量子，或者确切地讲，它们必须得到它们的整个量子或根本什么也得不到。不管是获得量子还是失去量子，它们还需要一定的时间；根据干涉现象，情况必然如此。同一谐振子在不同时刻发出的两个量子不能够相互干涉。事实上，两次发射应该被看作是两个独立的现象，不存在它们分开的时间间隔是常数的理由。这甚至是不可能的；这个间隔在光弱的情况下比在光强的情况下大；除非假定间隔是常数，每次发射能够由几种量子组成，并且强度取决于同时发射的量子数。可是，这种情况也不会发生。为了与干涉的观察资料一致，该间隔相对于周期而言必然很小；量子的数值来源于普朗克公式本身。因此，存在着一个极小的可能光强度，小于这个极小值的光发射被观察到了。

因此，每一个量子实际上都与其自身干涉；从而，量子一旦取以太的发光振动面貌，就必须把它本身分成几部分；在几种波长的情况下，某些部分应该滞后于其他部分，从而它们不应该同时发射。

在这里似乎有一个矛盾：可是，它并非不可解决。让我们设想一个由一定数目的、完全等同的赫兹激磁机构成的系统。它们中的每一个都通过电源使之充电，只要它的电荷达到一定值，就产生电火花，并开始发射，此后没有什么东西能使它停止，直到激磁机放完电为止。因此，它必须失去它的整个量子或者什么也不失去（在这种情况下，量子是相应于爆发势的能量）。但是，这种量子并非突然地失去；每次发射都持续一定的时间，发射出的波易受正常干涉的影响。

普朗克先生假定，谐振子的能量和它的辐射之间的关系与在麦克斯韦电动力学中的相同。我们应当抛弃这个假说，并且假定机械碰撞按照前面的规律发生。于是，谐振子间的能量分布会按照能量均分原理出现，但是短周期的谐振子几乎不以相等的能量辐射。这时，解释辐射定律是可以的，但是这却不能解释低温下比热的反常，除非我们承认，碰撞交换对于极冷的固体不再可能，除了以十分近似的辐射进行交换而外，它们的分子不再交换热量。

假定从未有任何碰撞，一切所谓的机械力都来源于电磁，这有可能使我们向前迈出一步。于是，有必要仅仅保持辐射交换的方法，把它作为多普勒斐索原理的结果。这样一来，我们也许要导致出与量子假说大相径庭的假说。

5. 作用量子

新观念在某一方面是迷人的。现在一段时间，潮流有利于原子论。物质似乎是由不可分的原子构成的；电不再是连续的；它不再无限可分；它是由具有同一电荷、全部类似的电子构成的。现在一段时间，我们已有磁子或磁原子。根据这一估计，量子似乎是能量原子（atoms of energy）。不幸的是，不能把比较推向最终的结论。例如，氢原子确实是不变的；它总是保持相同的质量，不管它可能是什么化合物的成分。同样地，电子经过多种多样的变化，依然保持它们的个性。这种所谓的能量原子是同样真实的吗？例如，在一个谐振子上有三个能量量子，其波长是3；这个能量传到第二个谐振子，其波长是5。因此，它不再表示三个量子，而是五个量子，这是由于新谐振子的量子较小；并且由于在转移中原子的数目和每一个原子的大小变化了。

这就是为什么该理论还不能满足我们愿望的理由。而且，有必要解释，为什么 谐振子的量子与波长成反比。这就是引起普朗克先生修正提出他的观念的方法的原因。但是，在这方面，我却有点困惑。我既不想过分扩张普朗克先生的观念、走得比他想走的更远，从而背叛普朗克先生，也不忘记表明，对我来说，他在那里似乎是引导着我们前进。因此，我将首先尽可能正确他说明他的题目，同时在某些方面加以节略。我首先回想起，热力学平衡的研究已被归结为统计学问题和概率问题。“连续变量的概率可通过考虑等概率的独立的基元域而获得……在经典动力学中，为了找到这些基元域，要利用肯定两个物理状态（在这两个物理状态中，一个状态是另一个状态的必然结果）同样是可几的定理。在一个物理系统中，如果一个广义坐标用q 来表

示，而相应的动量用p来表示，根据刘维尔（Liouvil1e）定理，在无论任何时刻，所取的域≈$dpdq$是一个对时间而言的不变量，如果q和p依照哈密顿方程变化的话。而且，在一个给定的时刻，p和q能够取彼此独立的所有可能的值。由此可得，概率的基元域$dpdq$的大小是无限小。新假说必须把限制p和q的可变性作为它的目标，限制的方式是这样的：除跳跃外，这些变量不再变化，或者它们被认为相互之间部分地联系在一起。这样一来，我们成功地简化了概率的基元域的数目，以至于它们每一个的范围增大了。作用量子的假说在于假定，这些彼此相等的域不再是无限小，而是有限的，并且对于它们的每一个来说，

85≈$dpdq = h$，

h是常数。”

我认为，用几个解释结束这段引文是必要的。在这里，我不能解释作用是什么，不能解释广义坐标和广义动量，也不能解释普朗克先生使用的各种积分。我将仅限于说，能量元等于频率与作用元之积；正如我们已经说过的，如果能量子正比于频率，那正是因为作用量子是普适常数，是真实的原子。

但是我必须试图阐明，概率的基元域意味着什么。这些域是不可分的；也就是说，只要我们认识到我们处于这些域的某一个中，从而便能够确定一切；另一方面，如果接着要来的事件并未作为这个事实的结果而被充分认识，如果它们要按照我们碰巧所在的域的那一部分而有所差异，那么从概率的观点来看，这个域是不可分的，因为某些未来事件的几率在它的各个部分不会相同。

这相当于说，对应于同一个域的系统的所有事件在它们自身之间不能区分；它们构成了同一个状态，从而我们得出下述陈述，这个陈述比普朗克先生的陈述更为精确，而且我相信，并不违背他的观念。

一个物理系统只能够有有限数目的独特状态，它从这些状态中的一个跃迁到另一个时，无须通过中间状态的连续系列。

为了简化这个问题，让我们假定，该系统的状态仅仅取决于三个参数，这样我们在几何学上就可能用空间的点来描述它。因此，表象各种可能的状态的点集将不像我们通常假定的那样，不是整个空间，或者这个空间的区域。它将是为数极多的散布在空间中的孤立的点。确实，这些点十分密集，以至于给我们以连续的假象。

所有这些状态必须被视为有同样的概率。事实上，如果我们接受决定论的概念，那么这些状态中的每一个必然被另一个状态紧随着，严格地讲是可几地紧随着，因为可以肯定，第一个状态传给了第二个状态。从而我们会逐渐地看到，如果我们从某一初始状态出发，我们在某一天所达到的全部状态都同样是可几的；其他状态不必被看作是可能的状态。

但是，我们表象的孤立的点一定不以任何方式分布在空间。它们必须这样分布，以致当用我们未经训练的感官去观察它们时，我们可以相信通常的动力学定律，例如哈密顿的那些原理。比较也许有助于使我本人变得清楚一些，这种比较比表面看来的情况更接近于实在。我们观察一种液体，我们的感觉起初使我们相信，这是连续的物质。更精密的实验告诉我们，这种液体不易压缩，以致物质任何部分的体积总是不变的。于是，各种各样的理由使我们认为，这种液体是由很小、很多、但却是分立的分子组成的。无论如何，在没有对我们的想象加上某些限制的情况下，我们将不再能够想象这些分子的分布。因为不可压缩性的缘故，所以有必要假定，两个小的相等的体积包括着相同数目的分子。至于可能状态的分布，普朗克先生发现他本人处于类似的限制下，这就是他用方程所表示的东西，我在上面已经引用了这个方程，在这一点上我不能作进一步的解释。

确实，设想混合的假说也许是可能的。让我们再次假定，物理系统仅依赖于三个参数，它的状态能够用空间的点来描述。表象可能状态的点集既不能是空间的一个区域，也不能是一组孤立的点。它能够由相互隔开的大量的小曲面或小曲线构成。例如，要么该系统的一个质点只能描绘出某些轨道；可是，除了它在邻近点的影响下从一个轨道跃迁到另一个轨道而外，却是以连续的方式描绘轨道的——在我们

上面所讲的谐振子的例子中，情况可能就是如此；要么有质物质（ponderable matter）的状态以不连续的方式变化，它只具有有限数目的可能态，相反地，以太的状态却以连续的方式变化。在所有这些当中，没有东西是与普朗克先生的观念不相容的。

但是，毋庸置疑，第一种解决办法将更受欢迎，这种解决办法摆脱了所有这些离奇古怪的假说；可是，必须考虑这种作法留下的后果。我们所说的东西应当适合于任何孤立的系统，甚至适合于宇宙。因此，宇宙会突然地从一个状态跃迁到另一个状态；但是在间歇期间，它依然是不动的。宇宙保持同一状态的各个瞬时不再能够相互区分开来。因此，这将导致时间的不连续变化，即时间原子（atom of time）。

6. 普朗克的新理论

让我们再次涉及一下不怎么普遍但却比较精确的问题，例如涉及一下辐射理论。普朗克先生想要修正他最初的理论，我乐于就此说几句话。按照他的新设想，光发射以量子形式突然地发生，但吸收却是连续的。他希望由此摆脱随之而来的困难，我不知道这到底是为什么，在涉及吸收的范围内，似乎更令他感到困惑。光以连续的形式撞击每一个谐振子。如果谐振子每次只能吸收一个量子，那么能量必须积累在类似于谐振子的接待室内，直到足够时才进入。在第二种理论中，这种困难消失了，但是对于失去的能量而言，总是需要一个接待室，因为以太只能以无限小的部分传播能量。

在新理论中，谐振子即使在绝对零度依然保持残余的能量。如果我们采纳普朗克先生的新观点，那就必然要修正辐射体能量和它的辐射强度之间的关系。这种辐射不再正比于能量，而仅仅正比于这个能量超过在绝对零度时还保留的残余的额外部分。

我必须承认我完全不满意这个新假说吗？普朗克先生只谈到发射和吸收，并把它们说成好像谐振子是定立的一样；他没有提及碰撞引起的能量交换，也没有提到多普勒斐索效应。在这些条件下，因而不可能存在趋向于最终状态的趋势。这就是我上面说过的东西。因此，试图使我们了解最终状态的证据只不过是错觉而已。这位作者没有说，碰撞引起的交换像吸收一样是连续的呢，还是像发射一样是不连续的呢。当我们希望应用碰撞交换的普遍理论时，已不再能得到普朗克先生的结果了。因此，坚持他最初的观点是比较合适的。

7. 索末菲先生的观点

索末菲（Sommerfeld）先生提出了一种理论，他希望把这种理论与普朗克先生的理论联系起来，尽管它们之间的唯一联系是两人的公式中都有字母h，而同一名称"作用量子"却给予了这个字母所表示的两个截然不同的对象。

我们已经知道复杂物体的碰撞规律，并把它们用于实验，而电子的碰撞根本不遵循这些规律。当电子碰到障碍物时，它的速度越大，就越能更为迅速地停顿下来。（如果这个规律可用于列车，那么制动问题会显示出新的优越性。）这适用于X射线的产生。阴极射线是运动着的电子，这些电子由于和阳极碰撞而停顿下来。这种突然的停顿扰动了以太，以太的振动产生出X射线。索末菲先生的理论解释了X射线为什么具有更大的贯穿性，更"强有力"，比阴极射线的速度大。事实上，这种速度愈大，停顿得愈迅速，其结果以太的扰动就愈强烈，持续时间愈短。

8. 结论

我们看到，该问题的状况是：以前的理论迄今似乎解释了所有已知的现象，当前却遇到了未曾料到的障碍。它看来有修正的必要。普朗克先生首先构想出一种假说，但是它好像太离奇了，以至于我们试图寻求各种摆脱它的方法。到现在，人们徒劳地寻求这些方法。由于我们思想的惰性抗拒改变它的习惯，这并未阻止来源于这种新理论的困难，许多困难都是真实的，而不是简单的假象。

暂时还不可能预见最终的结果将是什么。我们将会发现另外的、完全不同的解释吗？或者相反，新理论的坚决支持者将会成功地撇开那些阻碍我们毫无保留地采纳它的障碍吗？间断性将支配物理世界吗？它的成功确定无疑了吗？否则，我们将要承认这种间断性只不过是表观的，而一系列的连续过程却被掩盖起来了吗？看到碰撞的第一个人认为，他观察到了不连续的现象，我们今天知道，他只不过是看到了速度极大的、但却是连续变化的效应。为了寻求对这些问题作出评价的那一天，还需要耗费人们的笔墨。

---

[1] 说比热不因氩有六个自由度、氧有十个自由度而变化，并不会得到什么。按照建立在维里定理（theorem of the virial）基础上的气体分子运动论，的确是三个自由度而不是六个自由度。——原注

第七章 物质和以太之间的关系 [1]

当亚伯拉罕（Abraham）先生请求我为结束法国物理学会所组织的一系列讲演讲几句话时，我起初想加以谢绝；在我看来，似乎每一个课题都充分讨论了，我不能对已经很好讲述过的东西再添加些什么了。我只能尝试概括一下似乎是从这些研究的集合中流露出的印象，这种印象是如此明晰，以至于你们中的每一个人以及我都必然已经体验到了，我无法用几句话把它描述得更为清晰。但是，亚伯拉罕先生彬彬有礼地坚持要我讲话，我尽管感到为难，最后还是顺从了他的请求，最大的不便之处是要重复你们每个人长期思考过的东西，至于要涉及大量我没有时间详细地从事的不同课题，还是微不足道的困难。

所有的听众必然想到过一个重要的观念。原先的力学假说和原子理论近来已被认为具有充分的可靠性，它们不再作为假说出现在我们面前了。原子不再是一种方便的虚构了；似乎可以说，我们能够看到原子，因为我们知道如何去计算原子。当假说解释新事实时，它就成形了，变得更可信了。但这会以多种方式出现。它往往会变得范围更大一些，以便说明新事实；但是，当它变得更广泛时，它有时也要在精确性方面有所丧失；有时，必须把似乎与它一致的辅助假说嫁接在它之上，这个辅助假说与被嫁接的砧木不会过多地出现不协调，不过还与砧木有某些不相容之处，还是某种用关于要达到的目标的明确观点构想出来的东西——一句话，是附加的点缀。在这种情况下，我们不能说经验已经证实了原来的假说，最多只能说经验与它不矛盾。或者还可以说，在新事实和原来为之构想出该假说的旧事实之间存在着密切的联系，存在着这样一种性质：任何解释新事实的假说必须在实际上能解释旧事实，以至于所证实的事实只不过在表面上看来是新的。

当经验揭示出能够预期的和由于偶然性而不能预期的一致时，尤其是当涉及着数量上的一致时，同一问题就不是这样的情况了。现

在，这类一致最近已证实了原子论概念。

可以说，气体分子运动论已经得到意想不到的支持。新来者严格地以它为模型；这些新来者一方面是溶液理论；另一方面是金属电子论。溶质分子以及使金属具有导电性的自由电子，其行为犹如包含在封闭空间中的气体分子。这种对应是完善的，甚至能够追踪到数量上的一致。在这方面，可疑的东西变成或然的；如果这三种理论中的每一个是孤立的，那么它似乎只可能是一个有天才的假说，为此它可以代替其他几乎是合理的解释。然而，在这三种情况的每一个中，尽管不同的解释似乎是必要的，但是观察到［三者］的一致不能再归因于不能允许的偶然性，因为三种分子运动论使这些一致成为必然的了。此外，溶液理论十分自然地把我们引向布朗运动理论，在这种理论中，不能认为热扰动是想象的虚构，因为能够在显微镜下直接看到它。

佩兰（Perrin）先生出色地测定了计算出来的原子的数目，使原子论大获全胜。使它变得更为可信的是通过完全不同的方法所得到的结果之间的多方面的一致。不久前，只要由此推出的数目包含着相同的位数，我们就认为我们自己是幸运的了。我们甚至不要求第一位有效数字是相同的；第一位数字现在已被确定了；最突出的是已经考察了原子的多种多样的性质。在从布朗运动所推出的方法中，或者在引起辐射定律的方法中，直接计算的不是原子，而是自由度。在我们研究天空的蓝色这一工作中，原子的力学性质不再起作用了；它们被认为是光学不连续性的结果。最后，当研究射气时，它是所计算的抛射粒子的发射。我们已经达到这样一点：如果有任何的不一致，我们不会为如何解释它们而感到困惑；然而，幸运的是，不存在任何不一致。

化学家的原子现在是一种实在了；但是，这并不意味着，我们正在达到物质的终极要素。当德谟克利特（Democritus）发明原子时，他认为原子是绝对不可分的元素，超过这一界限，就什么也找不到了。这是希腊人的意思；正由于这个缘由，他毕竟发明了原子。在原子背面，他没有想到更多的奥秘。因此，化学家的原子并不会使他满意；因为这种原子绝不是不可分的；它实际上不是一种［不可分的］

元素；它隐藏着奥秘；这种原子是一个世界。德谟克利特也许想尽力去发现它，我们却没有比当初更进一步。这些哲学家从未得到满意的结果。

由于物理学中的每一个新发现都揭示出原子的新的复杂性，这就是坚持原子复杂性的第二点考虑。首先，被认为是简单的物体，而且其行为在许多方面与简单物体完全一样的物体，还能够分裂成更简单的物体。原子分裂为更小的原子。所谓放射性，只不过是原子持续不断的分裂。这时常被称之为元素嬗变，这种说法不十分严格，因为一种元素实际上没有转化为另一种元素，而是分裂为几种其他元素。这种分解的产物还是化学原子，它们在许多方面类似于复杂原子，它们是复杂原子在分裂过程中产生出来的，因此这种现象恰恰可以像最普通的化学反应那样用化学方程式来表示，大多数保守的化学家都能接受它，而不会有过多的犹豫。

这并非问题的全部。在原子中，我们发现了许多其他东西：首先，我们在原子中发现了电子。因此，每一个原子似乎都是某种类似于太阳系的东西，在这种太阳系中，起行星作用的小负电子被吸引到起太阳作用的大正电子的周围。正是带有相反电荷的这些电子的相互吸引维持该系统的结合并使它成为一个整体。正是这种引力，使行星的周期具有规则性，正是这些周期，决定原子发出的光的波长。正是由于这些电子运动所产生的运流的自感，才使由电子构成的原子具有它的表观惯性，我们称其为它的质量。除了这些被束缚的电子以外，还有自由电子，这些自由电子服从与气体分子相同的运动学规律，它们使金属成为导体。这些自由电子可以和彗星相比，彗星从一个恒星系统运动到另一个恒星系统，并在这些遥远的恒星系统之间自由进行能量交换。

然而，我们并没有走到尽头。在电子或电的原子之后，磁子或磁原子也接踵而来，它今天是沿着两条不同的途径向我们走来的，一条是通过磁体的研究，一条是通过简单物体的光谱的研究。我不需要在这里提醒你们注意外斯（Weiss）先生出色的讲演和这些实验以未曾料

到的方式揭示出来的、使人惊讶的可通约关系。其中也有不能归因于偶然性的数量关系，为此必须寻求一种解释。

同时，还必须解释光谱中谱线分布的十分奇特的规律。根据巴耳末（Balmer）、龙格（Runge）、凯泽（Kaiser）和里德伯（Rydberg）的研究，这些谱线是按系列分布的，在每一个系列中都服从简单的规律。所出现的第一个想法是把这些规律和谐音的规律进行比较。正如振动弦有无数的自由度一样，这容许它产生无数的声音，这些声音的频率是基频的倍数；正像一个复杂形状的共鸣体也产生谐音一样，其规律是类似的，虽则更简单一些；正如赫兹谐振子可以具有无限数目的不同周期一样，由于同一理由，原子难道不能放出无限数目的不同的光吗？你们知道，这种很简单的想法失败了，因为按照光谱定律，正是频率，而不是它的平方，其表达式才是简单的，由于对无限高范围的谐波而言，频率不会变成无限的。这种观念必须修正或抛弃。直到现在，它还抵制一切尝试；它还拒绝修改它自己。这就是导致里兹（Ritz）先生抛弃它的原因。因此，里兹把振动的原子设想为是由旋转的电子和一些头尾相接的磁子构成的。它不再是使波长具有规则性的电子相互之间的静电引力；而是由这些磁子产生的磁场。

这就是接受这种观念的某些困难，因为这种观念包含着某些人为的东西；但是我们必须服从它，至少必须暂时服从它，由于直到现在，虽然我们正在积极地进行研究，可是还没有发现什么不同的东西，为什么氢原子能发出几条谱线呢？这并不是因为每一个氢原子能够发出氢光谱的所有谱线，也不是因为它们按照运动的初始情况发出这条或那条谱线。这是因为存在着多种氢原子，它们在磁子（磁子在氢原子中排列成行）数上彼此不同，因为每一种原子都放出不同的谱线。我们感到奇怪的是，这些不同的原子是否能够相互转化以及如何相互转化。原子为何能够失去磁子（也就是说，当铁的一种同素异形体转化为另一种时，似乎发生了什么）？磁子能够离开原子吗？或者，一些磁子能够脱离队列不规则地排列它们自己吗？

磁子的这种首尾相接的排列也是里兹假说的奇异特征。无论如何，外斯先生的想法必然使它似乎不怎么不可思议。就磁子的排列而言，确实必须是，即使不是首尾相接，至少也是平行的，因为它们能够用算术方法相加，至少能够用代数方法相加，但是却不能用几何方法相加。

那么，磁子是什么呢？它是某种简单的东西吗？不是这样，如果我们不希望抛弃安培（Ampère）粒子流假说的话。因此，磁子是电子的涡旋，我们的原子现在变得越来越复杂了。

无论如何，促使我们对原子的复杂性比其他任何特性更为重视的是德比尔纳（Debierne）先生在他讲演末尾所阐述的思想。这在于解释放射性变化的规律；这个规律是很简单的，它是指数式的。但是，如果我们考虑一下它的形式，我们看到它是统计规律；我们能够在其中辨认出机遇的因素。但是，机遇因素在这里并不是由于其他原子或其他外部动因的偶然的冲突。它恰恰在于原子内部，变化的原因就是在原子内部找到的。我指的是决定性原因以及物质因。另外，我们应当看到外部环境，例如温度施加影响于上升到一给定的幂的时间系数，这个系数显然是常数，从而居里（Curie）提出利用它来测量绝对时间。

因此，调节这些变化的机遇因素是内部机遇因素；也就是说，放射性物体的原子是一个世界，是一个隶属于机遇的世界；可是让我们谨防那些谈到机遇就把它理解为大数的人。由几种元素组成的世界将程度不同地服从复杂的规律，但却不是统计规律。因此，问题必然是，原子是一个复杂的世界；它的确是一个封闭的世界（或者至少是几乎封闭的世界）。它避免了我们能够引起的外部扰动。既然有关于原子的统计学，因而有内部热力学，因此我们能够谈论原子的内部温度。好了！没有呈现与外部温度平衡的趋势，仿佛原子被封闭在完全不被辐射热渗透的外壳内。原子之所以是一个个体，这恰恰是因为原子是封闭的，因为原子的功能被墨守成规的官员明确地谋划和护卫。

乍看起来，原子的这种复杂性并不能引起人们的思想有什么震动；它似乎不会使我们惊慌失措。但是，稍假思索将立即揭示出我们

起初没有想到的困难。在计量原子时，我们计量的是自由度。我们已经隐含地假定，每一个原子只有三个自由度。我们以此来解释所观察到的比热。但是，每一个新的复杂性都应当引入新的自由度，因而我们仍远离目标。这一困难还是引起了能量均分原理的创始人的注意。他们已经为光谱的谱线数感到惊愕，但是由于没有找到避免它的办法，他们才敢于忽略它。

原子是复杂而封闭的世界，这正是很自然的解释。外部扰动对于在内部发生的现象没有任何影响，在内部发生的现象对于外部也没有影响。这不会全部为真；另外，我们从未了解到在内部发生了什么，原子似乎是简单的质点。真实的东西就是我们只能通过很小的窗户看到内部的东西，实际上，在外部和内部之间没有能量交换，从而在这样内外两个世界之间没有能量均分的趋势。正如我不久前说的，内部温度不与外部温度趋于平衡，这就是比热相同的原因，犹如所有的内部复杂性不存在一样。让我们设想一个由中空的球构成的复杂的物体，它的内壁是绝对不透热的，在该物体内部有多种多样不同的物体。所观察到的这个复杂物体的比热将是球的比热，仿佛所有封闭在它里面的物体不存在一样。

不管怎样，在原子内部世界关闭的门不时地稍稍打开。这就是当原子通过氦粒子的放射，自身发生衰变，在放射性等级上下降一位时所发生的现象。接着发生什么呢？如何区分这种分解与通常的化学分解呢？为什么由氦和其他东西构成的铀原子往往被叫作原子，而不叫作氰——其行为在许多方面像简单物体的行为，它由碳和氮构成——那样的半分子（semi-molecule）呢？毫无疑问，这是因为铀的克原子热将服从（我不知道是否已经测量过）杜隆（Dulong）和珀替（Petit）的定律，这事实上是单原子所服从的定律。因此，在放出氦粒子的时刻和原来的原子分裂为两个次级原子时，克原子热应该加倍。由于这种分解，原子会得到能够影响外部世界的新的自由度，这些新自由度应当通过比热的增加而显示出它们的存在。在各组分总比热和化合物比热之间的这种差别的结果应该是什么呢？正是这种分解所释放出的热应该随温度急剧地变化；以至于在常温下大量吸热的放

射性分子的形成将会在较高的温度下变成放热的。这样，我们将会更好地理解放射性化合物是如何形成的，其中仍还有某些秘密。

不管事情可能怎样，这些小的封闭的或只是稍稍开放的世界这一观念还不足以解决问题。除了在一扇门稍稍打开的瞬时，能量均分原理毫无疑问应当在这些封闭世界之外起支配作用，这是必然的；而这并非所发生的事情。

当温度降低时，固体的比热急剧地减小，仿佛它们的某些自由度相继僵化了一样，也可以说相继冻结了；或者，你如果乐意的话，也可以说与外界失去了所有接触，陆续退居于某些封闭世界的某些封闭空间之后。

而且，黑体辐射定律并不是能量均分原理所要求的定律。

能适应这个理论的定律是瑞利（Rayleigh）定律，而且由于它会导致无穷大的总辐射，因此似乎隐含着矛盾的该定律与实验绝对不相容。在黑体发射中，只存在比能量均分原理所要求的少得多的短波光。

这就是普朗克（Planck）先生为什么构想出他的量子论的原因，按照量子论，在普通物质和其振动产生白炽体光的小谐振子之间，二者所进行的能量交换只能以突然跃迁的方式发生。这些谐振子之一不能以连续的方式获得或丧失能量。它不能够获得一个量子的一部分；它只能获得完整的量子，或者就什么也得不到。

为什么因此固体的比热在低温下减少呢？为什么它的某些自由度似乎不起作用呢？这是因为在低温下，它们所能获得的能量供应不足以向它们中的每一个提供一个量子；它们中的一些只有资格分得一个量子的一部分。但是，由于它们要么需要完整的量子，要么一点也不需要，所以它们一无所得，依然像僵化了一样。

在辐射中也是如此，一些不能得到完整量子的谐振子一无所得，依然静止不动，以至于在低温下辐射出的光比无此条件存在时要少得

多。而且，由于波长较短时所要求的量子都较大，所以特别是短波长的谐振子依然保持不活动，以至于短波光所占比例比瑞利定律所要求的要小得多。

说这样一个理论惹起了许多困难，恐怕多少有些幼稚。当这样一个大胆的观念提出时，我们可以充分地预料到会遇到困难。我们知道，我们正在推翻所有已被接受的观点，我们不会为任何障碍而感到意外；相反地，我们会为在我们面前没有发现什么障碍而惊奇。因此，这些困难似乎不是正当的反对理由。

无论如何，我将有勇气指出几点，我将不选择那些最大的、最明显的、任何人都能想到的东西；事实上，这是完全无用的，因为每一个人都直接想到过它们。我只希望向你们叙述一下我所经历过的一系列前后相继的思想反应。

首先，我感到奇怪，所提出的证明的价值是什么。我注意到，借助给定的假说，我们通过简单的计算来估计各能量划分的概率，因为它们在数目上是有限的，但是我不能很好地理解，为什么它们被认为是同等可几的。接着，我引入了温度、熵和概率之间的已知关系。这假定了热力学平衡的可能性，因为这些关系通过假定这一平衡是可能的而得到证明。我十分清楚地知道，实验告诉我们，这种平衡是可以实现的，由于实验已经成功了。但是，这并不能使我满意；必须证明，这种平衡与所述的假说是一致的，甚至是它的必然结果。我的确没有疑问，但是我觉得需要多少更明确地理解，为此就有必要稍微探究一下这种机制的细节。

谐振子的振动是辐射的原因，而能量分布发生在不同波长的这些谐振子之间，正因为如此，谐振子必须能够交换它们的能量。否则，初始分布会无限地继续下去，由于这种初始分布是任意的，所以就不可能提出辐射定律问题。但是，谐振子能够释放到以太中，并能够从以太中仅仅接收严格确定的波长的光。因此，无论何时，在没有以太作为介质的情况下，各谐振子彼此之间不能发生力学作用；而且，如果谐振子是固定的，关闭在固定的封闭空间中，那么它们中的每一个仅能发射或吸收确定颜色的光。因此，谐振子只能和与它处于完全共

振之中的其他谐振子交换能量，初始分布依然保持不变。但是，我们能够构想出两种交换方法，它们都不会向这一反对理由提供支持。首先，原子和自由电子能够从一个谐振子转移到另一个谐振子，与谐振子碰撞，把一些能量传递给它或从它那里吸收能量。其次，当光在运动的镜面上反射时，根据多普勒斐索原理，光改变了它的波长。

我们能在这两种机制之间自由选择吗？不能，可以肯定，二者都必须起作用，二者必然把我们引向同一结果、同一辐射定律。如果该结果是矛盾的，如果唯一起作用的碰撞机制倾向于导致某一辐射定律，例如普朗克的辐射定律，而多普勒斐索机制倾向于导致另一个定律，那么实际上会发生些什么呢？好！所发生的是，这两种机制都需要起作用，但是在偶然情况的影响下交替地变为优势，世界会不断地从一个定律摇摆到另一个定律，它不会趋向于最终的稳定态，不会趋向于将不再知道有什么变化的热寂状态。热力学第二原理不会为真。

因此，我决定相继审查两个过程，我从力学作用开始，从碰撞开始。你知道，旧理论为什么必然把我们引向能量均分原理。这是因为旧理论假定所有力学方程都是哈密顿方程的形式，从而它们把单位1看作是最后乘数，正如雅科毕（Jacobi）所理解的那样。接着有必要假定，自由电子和谐振子之间碰撞的规律不取相同的形式，描述它们的方程容许最后乘数不是单位1。它们确实必须有最后的不为1的乘数；否则热力学第二原理不会为真——我们还会遇到前一些时候的困难——但是乘数一定不是单位1。

恰恰是这个最后乘数，它度量一个系统的给定状态的概率（或确切地说，可以称为概率密度）。在量子论中，这个乘数不可能是连续函数，因为一个状态的概率必须是0，每时每刻对应的能量不是量子的倍数。其中存在着明显的困难，但它只是我们预先屈从的困难之一。我没有就此止步；我接着把计算进行到底，我再次遇到普朗克定律，充分证实了这位德国物理学家的观点。

然后，我进入到多普勒斐索机制。让我们设想一个由唧筒和活塞组成的封闭空间，它的壁是全反射的。在这个封闭空间中，包含着一

定量的光能：这些光能没有任何波长分布，而且没有光源 。光能永远被封闭着。

只要活塞不运动，这种分布就不会改变，因为光在反射时依然保持它的波长。但是，当活塞运动时，该分布将发生变化。如果活塞的速度很慢，这个现象是可逆的，熵必定保持不变。于是，我们再次碰到维恩（Wien）分析和维恩定律，但是我们的处境并非好了一些，因为这个定律对旧理论和新理论都是共同的。如果活塞的速度不太慢，该现象就变得不可逆了；以致热力学分析不再把我们引向等式，而引向简单的不等式，因此不能得出结论。

然而，似乎也可以作如下推理：让我们假定，能量的初始分布是黑体辐射分布；显然，这对应于最大熵。由于活塞运动了几个冲程，所以最终的分布必定保持相同，而熵却应当减少。事实上，无论初始分布如何，在活塞运动许多冲程之后，最终分布都应当是使熵达到极大值的分布，即黑体辐射分布。这种推理也许是毫无价值的。

该分布具有趋近于黑体辐射分布的倾向；它不会比热能够从冷物体传到热物体这一现象更多地回避这一点；也就是说，它不会在没有一个抉择方案 的情况下作到这一点。但是，在这里没有可供选择的方案；活塞的每一个冲程都做功，这能通过封闭在唧筒中光能的增加而觉察出来；也就是说，它转化为热。

如果反射光的运动物体既无限小又无限多，那么就不再会遇到同样的困难，因为这样它们的动能不会来自机械功，而是来自热。因此，由于这种功转化为热，就有可能补偿相应于波长分布变化的熵的减少。于是，我们有权利得出结论：如果初始分布是黑体辐射分布，那么这种分布必然无限期地持续下去。

让我们想象一个具有固定的 反射壁的空腔。我们将不仅把光能，而且也把气体封入其中；这种气体分子将起运动镜的作用。如果波长的分布是相应于气体温度的黑体辐射分布，那么这种状态必须是稳定的，也就是说：

第一，光施加于分子的作用必然不能引起温度变化；

第二，分子施加于光的作用必然不能打乱这种分布。

爱因斯坦（Einstein）先生研究了光对分子的作用。实际上，这些分子经受着类似于辐射压的某种作用。可是，爱因斯坦先生没有完全采纳这样一种简单的观点。他把分子和小的可动的谐振子作了比较，这些谐振子能够同时具有平动动能和电振荡能量。结果在任何情况下都是一样的；他大概已经承认瑞利定律。

至于谈到我，我将反其道而行之；也就是说，我将研究分子对光的作用。分子太小了，以至于不能进行稳定的反射；它们只能产生漫射。当我们不考虑分子的运动时，我们依据理论和实验知道这种漫射是什么；事实上，正是这种漫射，使天空呈现蓝色。

这种漫射从影响波长，但是波长越短，漫射越剧烈。

为了解释热骚动，必须从分子在静止时的作用进入到分子在运动时的作用。这很容易；我们只需应用洛伦兹相对性原理就可以了。其结果是，同一真实波长的各种光束从不同方向照到分子上时，对于认为该分子处于静止的观察者来说，将不具有相同的表观波长。表观 波长不受衍射的影响，但是对于真实波长而言，同样的情况却不正确。

于是我们得到一个有意义的定律；无论是反射光能还是漫射光能，都不等于入射光能；依然不受影响的并不是能量，而是能量与波长之积。我起初很满意。事实上，这个结果是入射量子等于漫射量子，因为量子与波长成反比。不幸的是，这却毫无价值。

通过这种分析便导出瑞利定律；这一点，我已经知道了。但是，我希望，当我看到我如何 导出瑞利定律时，我会更明确地觉察到，为了承认普朗克定律，该假说必须受到什么修正。就是这个希望却被否定了。

我的第一个想法是寻求类似于量子论的某种理论。我的确感到奇怪，两个完全不同的解释是否能说明对于能量均分原理的背离（能量

均分原理与产生的这种背离的机制有关）？现在，能量的不连续结构怎样才能产生呢？可以设想，这种不连续性归因于光能本身，当光能在自由以太中传播时，其结果，光并不像密集的纵队那样打到分子上，而是像分开的小分队那样打在分子上。很容易看到，这样不会在结果上有什么变化。

要不然，我们可以假定，不连续性是在漫射时刻产生的，漫射的分子不能以连续的形式转变光，而只能以逐个的量子转变光。这两种情况都不会发生，因为如果被转变的光必须留在候车室里，犹如我们正乘公共汽车，公共汽车在出发前要等到装满乘客一样，那就必然会延误。但是，瑞利勋爵的定律告诉我们，由分子引起的漫射在不偏离入射光线方向的情况下发生时，它很容易产生寻常折射；也就是说，漫射光有规则地与入射光干涉，如果有相位损失的话，这将会不可能。

如果我们敞开思想询问一下，最好放弃哪一个前提，那么我们将感到大为困惑。我们无法看到，我们怎么能够放弃相对性原理。再者，必须加以修正的是静止分子的漫射定律吗？这也很困难；我们几乎不能想象天空不是蓝的。

我想摆脱这一窘境，我愿以下述见解结束讲演。随着科学的进步，它变得越来越难于为新事实留出空位，新事实难以自然地适合这些空位。旧理论建立在大量的数值一致上，这种一致不能归因于机遇。因此，我们无法把那些已经结合在一起的东西分开；我们不再能够破坏这个框架，我们必须试着“弯曲”它。它并不总是能自己被弯曲。能量均分原理解释了这么多的事实，它必然包含着某些真理；另一方面，由于它不能解释所有的事实，所以它并不全部为真。我们既不能抛弃它，也不能不加修正地保留它，似乎是绝对必要的修正是如此不可思议，以至于我们拿不准是否接受它。在科学目前的状况下，我们只能在没有解决这些困难的情况下承认这些困难。

---

[1] 1912年4月11日在法国物理学会所作的讲演。——原注

第八章 伦理和科学

在十九世纪后半期，人们常常梦想建立科学伦理学。我们不满足于歌颂科学的教育功效，也不满足于人类精神为其自身的改进从看来似乎是真理的东西中得到的好处。我们依靠科学使道德真理达到不容置辩的境地，就像科学对于数学定理和物理学家所陈述的定律所作的那样。

宗教能对信仰者有巨大的威力；但是并非所有的人都是它的信徒。信仰仅能够强加于少数人；而理性却会给一切人留下烙印。我们必须致力于理性；但我的意思并不是指形而上学家像肥皂泡一样美丽而短暂的构思，它们使我们欢娱一时，旋即就爆裂了。唯有科学牢固地建设着；它已构造了天文学和物理学；今天它正在构造生物学；明天它将以同样的方法建设伦理学。科学的法规将毫无争议地处于支配地位；没有人能够反对它们，我们将不想去反对道德准则，就像我们今天不想去反对三垂线定理和引力定律一样。

另一方面，有些人把一切可能的邪恶都与科学联系起来；他们把科学视为伤风败俗的学校。这不仅是因为科学过分地强调物质的重要性，而且也使我们丧失了尊敬的意识，因为我们只是尊敬我们不敢去看的那一些东西。但是，科学的结论不会否定道德码？正如一些著名的作家所说，科学将使天空的繁星黯然失色，或者至少使它们丧失了它们的全部神秘，把它们归结为普通的气体喷发状态。科学将揭露出造物主的舞台效果，从而使造物主失去他的某些威严。让孩子们窥视舞台两侧不是什么好事；这会引起他们怀疑用来吓唬孩子的怪物的存在。如果我们允许科学家按照他们的意思去做，那么立即就会没有道德。

关于一部分人对科学充满希望而另一部分人对科学怀有畏惧，我们有什么看法呢？我毫不犹豫地回答：它们同样是没有根据的。不可

能有科学的道德；也不可能有不道德的科学。其理由很简单，这纯粹从语法上就可以得到说明。

如果三段论中的两个前提都是陈述句，那么结论也将是陈述句。要使结论用祈使句表述，至少一个前提本身必须是祈使句。可是，科学原理和几何学公设都是陈述句，并且只能是陈述句。实验真理也是同样的语气，在科学的基础上，没有并且也不能有其他语气。既然这样，最狡猾的逻辑学家能够像他希望的那样歪曲这些原理，把它们结合起来，使它们相互堆叠。他能由此推出的一切将是陈述语气。他永远也不会得到这样表述的命题：做这个或者不做那个；也就是说，他从未获得肯定道德或违背道德的命题。

这里就有道德家长期碰到的困难。他们力求证明道德准则，我们必须原谅他们，因为这是他们的职业。他们希望把伦理学放在某些东西的基础上，就好像它能够以除它之外的某种东西为基础一样。科学向我们表明，由于以这样的方式生活，人只能贬低他自己的价值。如果我不在乎贬低我自己，如果你认为退化的东西我却认为是进步的，情况会怎样呢？形而上学家迫使我们遵循人的一般准则，据说这个准则已经被发现了。对此可以作出回答：我宁可服从我自己的特殊准则。我不知道形而上学家将作何答复，但是我能够向你保证，他们将不会有最后的答案。

宗教的伦理学难道比科学或形而上学更幸运吗？人们之所以`服从它，是因为上帝对它有支配权，是因为上帝是能够克服一切阻力的主宰者。这是一个证明吗？我们不能认为起来反对全智全能的上帝是好事吗？在朱庇特和普罗米修斯[1]二者之间，真正的胜利者是遭受磨难的普罗米修斯吗？而且，屈从压力并不是顺从；使人心悦诚服不能靠命令。

我们也不能把伦理学建立在社会利益、祖国概念、利他主义的基础上，因为还需要证明，人们为什么必须献身于自己作为其中一员的城邦，或者为什么要为他人的幸福而献身。逻辑学也好，科学也好，都不能向我们提供这种证明。尤其值得注意的是，正是赤裸裸的自私

自利道德、唯我主义道德，才是软弱无力的，因为我们毕竟不能保证唯我主义者是最好的，因为还存在着并非是唯我主义者的人。

因此，一切教条的伦理学，一切论证的伦理学，预先注定要遭受失败；这正像一个只有传动机件而没有发动机的机器一样。能够使所有连杆和齿轮机件运转的道德发动机只能是某种感受到的东西。人们无法证明，我们必须同情不幸的人；可是，让我们面对不该受的痛苦吧，哎呀，这是一种什么样的情景啊！实在太频繁了，我们将发现我们被反抗的情感所激愤；在我们身上将产生某种理智无法控制的力量，这种力量仿佛违反我们的意志，不可遏止地驱使着我们。

即使已经证实上帝是无所不能的，上帝能够压垮我们；即使能够证明上帝是乐于助人的，我们应该对上帝感恩戴德，也不能证明我们必须服从上帝。有些人把作为所有自由中最珍贵的权利视为令人生厌的东西。可是，如果我们热爱上帝，一切证明将变得毫无必要，顺从也许是完全自然的；这就是为什么宗教是强有力的，而形而上学体系却不是这样。

当我们要求用理性论据证明我们热爱我们祖国有正当的理由时，我们可能会不知所措。可是，让我们设想我们的军队是战败者，法国遭到入侵；我们怒火中烧，我们泪水盈眶，我们再也听不进任何东西了。倘若一些人今天如此强词夺理，那无疑是由于他们缺乏想象力。他们想象不到这一切灾难，如果不幸和上天的惩罚迫使他们亲眼看到这些，那么他们的心灵便会像我们的心灵一样地进行反抗。

因此，科学不能自行创造道德；也不能自行而直接地削弱或消灭传统道德。但是，它能不能施加间接的影响呢？我刚刚所说的已表明，它能够通过某些机制起作用。科学能够产生新的感情，这并不是说这种感情是可以证明的；但是，因为各种形式的人类活动都反作用于人自身，使他的灵魂获得更新。每一行都有职业性的心理。庄稼汉的感情不同于金融家的感情；因此，科学家也有他的特殊心理，我是指他的感情心理，这种感情心理中的某些东西会感动仅仅偶尔与科学接触的人。

另一方面，科学能够激发人身上天然存在的感情。继续谈前不久提到的比喻吧！我们能够用连杆和曲柄建造我们所要求的那么复杂组合；如果锅炉里没有蒸汽，机器将不运转。然而即使有蒸汽，所做的功并非总是与之相等；这要取决于所应用的机械。按同样的方式，我们可以说，感情只是向我们提供了行动的一般动力。它将向我们提供三段论的大前提，在适当的场合下，这种大前提将是祈使语气的。科学就其作用而言，将向我们提供小前提，这种小前提是陈述语气的，而由它推出的结论则可能是祈使语气的。我们将依次考虑这两种观点。

首先，科学能够变成感情的创造者和激发者吗? 科学不能做到的事，对科学的爱能够做到吗?

科学使我们与比我们自己更伟大的某些事物保持恒定的联系；科学向我们展示出日新月异的和浩瀚深邃的景象。在科学向我们提供的伟大的视野背后，它引导我们猜测一些更伟大的东西；这种景象对我们来说是一种乐趣，正是在这种乐趣中，我们达到了忘我的境界，从而科学在道德上是高尚的。

尝到这种滋味的人，即便是远远地看到自然规律先定和谐的人，他会比其他人善于自处，不去理会他的渺小的、个人的利益。他将具有他认为比他自己更有价值的理想，这正是我们能够建立伦理学的唯一基础。为了这一理想，他将不遗余力地忘我工作，并不期望任何庸俗的报偿，而对某些人来说，报酬却是最重要的；当他养成了无私的习惯时，这种习惯将处处伴随着他；他的整个一生将始终散发出无私的芳香。

对这种人来说，鼓舞他的主要是对真理的热爱，其次才是激情。这样一种热爱不是地道的道德准则吗? 因为欺骗在纯朴的人看来是卑鄙的罪恶和最严重的堕落，所以难道有比反对欺骗更重要的事情吗? 好了！当我们养成了科学方法、它们的严格的精确性、对歪曲实验过程的所有企图极端厌恶的习惯时；当我们习惯于担心把稍微损害我们成果的非难——即使这样是无害的——视为最大的丑行时；当这一切在我们身上已经变成永不磨灭的职业习惯和第二天性时；于是，在不

再了解促使其他人进行欺骗的原因限度内，我们将不能在我们所有的行为中揭示出对绝对真诚的这种关心吗？而且，这不是获取最珍贵的、最难得的真诚——这种真诚在于不欺骗自己——的最好方法吗?

在我们的缺点中，我们理想的高尚支撑着我们。我们可能更喜欢另外的东西，但是科学家的上帝毕竟不是越远离我们就越伟大吗？的确，上帝是不可动摇的，许多灵魂愿为之忏悔；但是，科学家的上帝至少不具有我们的狭窄的心胸和卑鄙的私怨，而神学家的上帝却往往如此。我们必须服从一个比我们本身更强有力的准则，我们无论如何也必须习惯于这一准则，这种概念也可能具有有益的影响。我们最低限度能够赞成这个准则。对于我们的农民来说，如果他们总是乞灵于充分强有力的立法官的仲裁，那么相信该律法从未产生，而不相信政府将使法律变温和而受他们欢迎，这样岂不更好?

正如亚里士多德（Aristotle）所说，科学以普遍性作为目的。在特殊事实面前，它将要认识普遍的规律；它将追求愈来愈广泛的概括。乍看起来，这似乎只不过是一种智力习惯；但是，智力习惯也具有它们的道德影响。如果你变得习惯于不怎么去注意特殊的、偶然的东西，因为你对它不感兴趣，那么你将自然而然地认为它几乎没有什么意义，不把它看作是值得追求的目标，甚至不屑一顾。作为始终高瞻远瞩的结果，可以这么说，我们变得有远见了；我们不再盯着微不足道的琐事了，由于我们再也不理会它，我们不会陷入使它成为我们生活目标的危险之中。于是，我们将自然而然地发现我们自己倾向于使我们的特殊利益服从普遍利益，这确实是伦理学的一条准则。

其次，科学对我们还有另外的用处。科学是一项集体事业；而不可能是其他。正像一座不朽的丰碑，建成它需要数世纪，为此每个人必须携带一块石料，在某些情况下，这块石料需要耗费人的毕生精力。因此，这使我们感到，科学需要必要的合作，需要我们和我们同代人同心协力，甚至需要我们的祖先和我们的后继者共同奋斗。我们理解到，每一个人只不过是一个战士，仅仅是整体的一小部分。正是我们共同感到的这种纪律，造就了军人的精神，把农民的粗俗灵魂和冒险家的无耻灵魂改造成使他们能够具有各种各样的英雄主义行为和

献身精神。在十分不同的条件下，科学能够以类似的方式导致慈善行为。我们感到，我们正在为人类的利益而工作，结果在我们看来，人性变得更可爱了。

这里有赞成者和反对者。对我们来说，如果科学似乎在人们的心灵内不再是软弱无力的，在道德问题上不再是无关紧要的，那么它能没有有益的影响以及有害的影响吗？首先，每一种感情都是排他的。它将不引起我们丧失对情感以外的一切的洞察吗？毫无疑问，热爱真理是一件伟大的事情；但是，为了追求真理，如果我们牺牲其他无限宝贵的东西，例如仁慈、虔诚、对邻人的爱，那将是什么样的事态啊！在听到任何灾变，例如听到地震时，我们会忘记受难者的痛苦，而只想到振动的方向和振幅；如果地震揭露出地震学某些未知的规律，那么我们几乎会认为这是交了好运。

这里有一个马上会想到的例子。生理学家毫无顾忌地讲行动物解剖，在许多老太太的眼中，这是一种罪过，没有科学的任何好处，无论是过去的还是将来的，能够证明它是正当的。假若我们要相信老太太的话，她们认为对动物表现出没有怜悯心的生物学家必然对人也是残忍的。她们无疑犯了错误；我知道许多生物学家都是和蔼可亲的。

解剖动物的问题值得我们花时间详述，尽管它诱使我稍微离开主题。在这个问题中，存在着一种责任冲突，现实生活每时每刻都向我们揭示出这一冲突。人的伟大之处在于有知识，人要是不学无术，便会变得渺小卑微，这就是为什么对科学感兴趣是神圣的。这也是因为科学能够治愈或预防不计其数的疾病。另一方面，造成痛苦总不是善良之举（我没有说死亡，我说的是痛苦）。虽然比较低等的动物无疑没有人的感觉灵敏，可是它们也值得怜悯。只有通过大致的折中方案，我们才能够使我们自己从责任冲突中解脱出来。即使对低等动物，生物学家必须仅仅从事那些实际上有用的实验；同时在实验中必须用那些尽量减轻疼痛的方法。但是，在这方面，我们必须凭我们的良心，任何法律上的干预都是不合适的，都多少有点可笑。在英国有句话，除了不能把男人变为女人外，议会无所不能。我要说，议会是无

所不能的，唯独不能在科学事务中作出合格的判决。没有哪个权威能够制定一种法规来裁决实验是否有用。

但是，我必须返回到我的主题上来。有人说，科学使人变得心硬起来，它使我们热衷于物质的东西，它扼杀诗意，而诗是一切高尚情操的唯一源泉。科学接触的心灵枯萎起来，而且变得反抗一切高尚的冲动、一切激情、一切热情。我不相信这一切；前不久我陈述了相反的意见。可是，这是一种流传很广的见解，它必定有某种根据。事实证明，同一食物并不适合于每一个人的口味。

我们要指出什么呢？科学能够在道德教育中起十分有益的和十分重要的作用，这是众所周知的，也是了解和热爱科学的老师们谆谆教导的。但是，认为只有科学才有这种作用，那可就错了。科学能够唤起仁慈的情感，这种情感能够作为一种道德力量；但是其他学科同样也能如此。使我们自己得不到任何援助恐怕是愚蠢的；科学与其他学科的全部结合力量对我们来说不是太大了。有人并不理解科学；通常可以看到这样的事实：在所有班级的学生中，他们在文学方面是“良”，而在科学方面却不是“良”。即使科学没有触及他们的精神，也能够触及他们的心灵，相信这种说法是多么荒诞无稽啊！

我谈谈第二点。科学像所有各类活动一样，不仅能够唤起新的感情，而且能在旧有的、自发地从我们心中产生的感情上建造新的大厦。在三段论中，设想两个前提是陈述语气而结论却是祈使语气，这是不可能的。但是我们能够设想根据下述类型构成的一些东西：现在做这个；可是如果我们不做那个的话，我们也不能做这个；因此就做那个。这样一种推理并未超出科学的范围。

能够作为伦理学基础的感情具有截然不同的本性；它们在各个人身上的表现也千差万别。在一些人身上，某些感情占优势，而在另一些人身上；另外的情弦总是易于振动。有些人特别富于同情心；他们将为邻人的痛苦而伤心。另一些人使一切服从社会和谐、公众幸福；或者他们还希望他们的国家强大。另一些人也许还有一种美的理想，或者他们认为，我们的首要责任是使我们自己变得更完善，力求变得

更强大，变得不为物质所诱惑，视财富如浮云，并且不降低我们自身的尊严。

所有这些倾向都是值得称赞的；但是它们是不同的。冲突也许可以由此产生。如果科学向我们证明这一冲突无须害怕，如果科学证明这些目标之一在不对准其他目标的情况下便不能达到（并且这是在科学的范围内），那么科学便完成了有益的工作；科学将给道德家以宝贵的帮助。在此之前，这些军队是在混战，每个士兵在混战中都朝着他自己的特定目标前进。现在，这些军队排成了整齐的队列，因为科学向他们表明，一个人的胜利就是每一个人的胜利。他们的努力将是协调一致的，乌合之众将变成一支纪律森严的军队。

这是科学前进的真实方向吗？抱这样的希望是可以容许的。科学越来越向我们表明宇宙不同部分的相依关系；向我们揭示出宇宙的和谐。这是因为这种和谐是真实的呢，还是因为它是我们精神的需要，因而是科学的公设呢？这是一个我不想试图去解决的问题。事实依然是，科学趋向于统一，并且把我们引向统一。正如科学使一些特殊规律协调起来，把它们联合成一个更普遍的规律一样，科学难道不是也把我们心灵的表面上看来彼此如此背道而驰、如此反复无常、如此迥然不同的个人抱负归于统一吗？

但是，如果科学在这项任务中失败了，那将多么危险、多么令人失望啊！难道科学造成的危害不可能像它带来的好处那样多吗？这些钟爱、这些情感是如此脆弱、如此娇嫩，它们经得起分析吗？一点点光明不就会暴露出它们的空虚吗？我们将不无止境地、毫无裨益地继续下去吗？如果我们为别人做得越多，他们变得越贪得无厌，越得寸进尺，从而他们得到了他们命中应得的东西，那么怜悯又有什么用呢？如果怜悯不仅能产生忘恩负义之人——这还不那么重要——而且只能产主苦难深重的灵魂，那么怜悯究竟有何用处呢？如果祖国的伟大往往只不过是明显的苦难，那么热爱祖国有什么用呢？如果我们仅仅活一天，那么力求变得更完美又有什么用呢？当科学把它的威力用于这些诡辩时，这将是一场灾难！

此外，我们的灵魂是一个复杂的组织，在这个组织中，由我们的观念所形成的思路纵横交错，纠缠牵连。要截取这些思路之一，就要冒引起大量破裂的危险，没有一个人能够预见破裂的程度。我们不是造成这种组织的人；它是过去的遗产。由于我们还不了解它，我们最高尚的抱负常常与最陈旧、最可笑的偏见联系在一起。科学将消除这些偏见；这是科学的天职，也是科学的义务。旧习惯把高尚的倾向与偏见联系起来，结果这种高尚倾向不也会受到损害吗？不，毋庸置疑，在坚强的灵魂中并非如此；但是，不仅有坚强的灵魂，不仅有眼光锐利的精神，也有经受不住磨炼风险的简单的灵魂。

因此有人认为，科学将是破坏性的。他们为科学将要引起的毁灭而惊恐不安，他们担心，科学所及之处，社会将不再能够幸存下去。在这些担心中，没有几分自相矛盾吗？如果从科学上证明。这样一种曾被认为是对人类社会的真正存在必不可少的习惯实际上并不具有赋予它的重要意义，我们只是为它的悠久历史而蒙蔽，倘若这一点被证明，并且承认这种证明是可能的，那么人类的道德生活将会削弱吗？二者必居其一：或者这种习惯是有用的，那么真正的科学就不能证明它是无用的；或者它是无用的，因而无须为它悲叹。当我们把这些促成道德的高尚情操用作我们演绎推理的基础时，如果它是在与逻辑规则一致的情况下作出的，那么正是这种情操以及道德，我们将在我们推理的整个链条的终点遇到。遭到破灭危险的并不是本质的东西，而只是在我们的道德生活中的一种偶然的东西。本质的东西一定能在结论中找到，因为它已包含在前提中。

我们必须担心的仅仅是那种不完备的科学、错误的科学，这种科学以其空洞的外观诱惑我们，煽动我们破坏那些不应该破坏的东西，当我们懂得更多时，才知道这些被破坏的东西以后仍需重建，可是此时已为时过晚。有些人迷恋一种观念，并非因为这种观念是正确的，而是因为它是新的，因为它是时髦的。这些人是可怕的破坏者，但是他们不是……我正想说，他们不是科学家，可是我注意到，他们许多人对科学作出了巨大贡献；因此他们是科学家，他们之所以是科学家；并不是因为这一点，而是与此无关。

真正的科学担心草率地进行推广概括，担心草率地进行理论演绎。例如，道德学家和社会学家所发现的一些所谓理论，这样的理论就是把社会和机体草率地进行类比，这些理论再全面、再有条理，物理学家依然怀疑它们，道德学家和社会学家又有什么办法呢！相反地，科学无非是、并且不能不是实验的，社会学的实验就是以往的历史；无疑地，我们必须批判传统，但是我们一定不能完全抛弃传统。

道德并不害怕被真正的实验精神所推动的科学；这样的科学是尊重过去的；它与那种容易被新奇的东西蒙骗的科学上的势利行为针锋相对。它是一步一步地前进的，但总是在相同的方向上和正确的方向上，反对伪科学的最好办法是更加科学。

可以从另一方面来设想科学与道德的关系。没有什么现象不能成为科学的对象，因为任何现象都能被观察。和其他现象一样，道德现象也不例外。博物学家研究蚂蚁和蜜蜂的群体，安详地研究它们。同样，科学家也力求评价人，他们俨然超脱人群之外，他们设想遥远的天狼星居民的观点，从那里看来，我们的城市不过是蚁冢而已。那是他们的权利；那是他作为一个科学家的本职工作。

伦理科学乍看起来将纯粹是描述性的；它将教导我们做人的道德，它将告诉我们道德是什么，而不说道德应当是什么。其次，它将是比较性的；它将携带我们跨越空间，去比较各种人的道德——野蛮人的道德和文明人的道德；它也将带领我们跨越时间，让我们把昨天的道德和今天的道德加以比较。它最终将力求变成解释性的；描述、比较、解释——这是每一门科学的自然进化过程。

达尔文主义者告诉我们，适者生存的原则在长时期内促使那些愚蠢得企图回避这一原则的人消亡了，他们以此力求解释所有已知的人为什么都服从一种道德准则。心理学家将解释，道德准则为什么未必总是与普遍的利益相一致。他们将告诉我们，卷入生活旋涡里的人没有时间考虑他的行为的所有后果；他只能够服从一般的行为准则；这些准则越简单，越不会受到挑战；如果这些准则能起到有益的作用，从而如果选择能够创造它们，那么这些准则在大多数情况下 就会与普遍利益相一致，这一点是充分的。历史学家想解释，在两种道德体系

中——一种是使个人服从社会，一种是怜悯个人，主张以邻人的幸福为自己的行动目标——正是第二种体系，在社会变得更庞大、更复杂时，它总是持续地进步着，并且在说了做了之后，较少遭到灾祸。

伦理科学不是道德体系；它将永远不是道德体系；它不能代替道德，正像论述消化生理学的专著不能代替美味佳肴一样。我迄今已经说的东西使我不必再多说了。

但是，这不是我所要涉及的东西。伦理科学不是道德体系，可是对道德而言，它会是有用的吗，它会是危险的吗？一些人会说，解释总必须在某种程度上证明它是正确的；这可能易于得到支持。另一方面，另一些人会说，教导我们不同民族和地区的道德的多样性并非没有危险；这能够教导我们去探究，什么被盲目地接受了，并使我们习惯于注意偶然性，而在这里，只看到必然性也许更好一些。这两种说法恐怕并非都是错的。但是，坦率地讲，这不是在夸大那种十分肤浅的理论、那种人们总感到陌生的抽象对于人们的影响吗？当情感——有些是高尚的、有些是可鄙的——与我们具有的良知冲突时，在这种强有力的对立面前，偶然性和必然性之间的形而上学差别能起什么作用呢？

然而，我不能在一个重要的论点上保持缄默，尽管我几乎没有时间来讨论它。科学是决定论的；它是先验地决定论的；它以决定论为公设，因为没有决定论，科学便不会存在。科学也是后验地决定论的；如果它从假设决定论开始，作为科学存在的必要条件，科学以后正是通过现存的事实证实决定论，科学的每一个成果都是决定论的胜利。也许调和是可能的。我们能否承认，这种向决定论的挺进将继续下去而不停止、不倒退、不会遇到不可逾越的障碍呢？正如我们数学家所说的，我们无论如何无权通过这一极限去推导出绝对的决定论，因为到了该极限，决定论在同义反复或矛盾中消失了，我们能够承认这一点吗？这是一个研究了数世纪而没有希望解决的问题，在我能利用的余下的几分钟内，我甚至不能稍微触及它。

可是，我们面对着一个事实；不管是非曲直，科学是决定论的。科学无论渗透到哪里，它都要引入决定论。仅就物理学甚或生物学而

论，还没有什么关系；良心领域依然未受扰动。在轮到伦理变成科学的对象的那一天，将会发生些什么情况呢？伦理学将必然变得充满决定论，这无疑将是伦理的崩溃。

是不是一切都毫无希望了？或者假使某一天道德变得与决定论一致起来，结果道德能够适应决定论而不消灭吗？这样一个引人注目的形而上学革命，它对道德的影响无疑没有我们设想到的那么严重。刑法镇压不包括在内，这是可以充分理解的。以前称为罪恶或惩罚的东西到那时可以叫做疾病或预防；可是社会依然会保持它的完整的权利，这不是惩罚的权利，而仅仅是维护自己的权力。更为严重的是，优点或缺点的观念会消失或者发生变化。但是，我们会继续喜欢好人，正像我们喜欢一切美的事物一样。我们也许不再有权利厌恶那些只会使我们充满厌恶的坏人。可是，憎恨坏人确实是必要的吗？我们继续厌恶坏事就够了。

除此以外，一切都会像在过去那样。天性比所有形而上学体系更强有力；即使这一点被证明，即使它的力量的秘密为人所知，其结果它的力量也不会减弱。自牛顿以来，引力不是不可抗拒的吗？引导我们的道德力量将继续引导我们。

正如富耶（Foūillée）所说，如果自由的概念本身是一种力量，那么这种力量便难以减弱，即使科学家总是能够证明它只不过是以幻想为基础。这一幻想太顽固了，它绝不是几个论据所能驱散的。长期以来，最坚定的决定论者在日常谈话中还将说“我想要”，“我必须”，甚至用它的心灵的最强有力的部分思考它，心灵的这部分不是良心，它不进行推理。正如当我们行动时不像一个自由人那样行动是不可能的一样，当我们进行科学工作时我们不像决定论者那样推理也是不可能的。

因此，这个幽灵并不像人们所说的那样令人生畏，也许还存在着不害怕它的其他理由。我们能够希望，每一种事物都可能在绝对中和谐一致，对于无限的理智而言，两种态度——一种态度认为人要像他是自由的那样而行动，一种态度认为人要像自由在任何地方也不存在那样而思考——似乎同样是合理的。

我们已经依次设想了不同的观点，用这样的观点有可能考虑科学和伦理的关系。我们现在必须得出结论。在伦理一词的严格含义上，现在没有，将来永远也不会有科学的伦理；但是，科学能够以间接的方式帮助伦理。一般所理解的科学不能不帮助伦理，只有伪科学才是令人担心的。另一方面，单靠科学是不够的，因为它只能看到人的一部分，或者如果你宁可说，它虽可看到一切。但却是从同一角度看待这一切的；其次，因为必须认为人的心灵并非全是科学的。另外，对科学畏惧和希望过高，在我看来同样是不切实际的；伦理和科学只要它们二者在前进中，肯定将会相互适应。

---

[1] 朱庇特（Jupiter）是罗马神话中的主神。普罗米修斯（Prometheus）是希腊神话中的巨人，相传因盗取天火给人类而触怒主神，被锁在高加索山崖遭受神鹰啄食。——中译者注

第九章 道德联盟[1]

今天的会议把形形色色思想的人联系在一起，大家只是由于共同的良好愿望和对于美好事物的同样向往而接近了。可是我并不怀疑，他们将容易一致；因为即使他们在方法方面没有相同的观点，他们在所要达到的目标方面却是一致的。这是唯一关系重大的事情。

最近可以读点东西了，还有可能看看巴黎广告墙，上面张贴着关于“道德冲突”的自相矛盾的讨论会的预告。这一冲突存在吗？它有必要存在吗？非也。道德能够建立在大量理由的基础上；这些理由中的一些是超验的；它们可能是最好的，并且确实是最高尚的；但是它们却是受到挑战的理由。至少存在着一个理由，它也许稍微平凡一些，我们确实必须与它一致。

事实上，人生就是持续的斗争；有些起来反抗他的力量是盲目的，但无疑是可怕的，这种力量会迅速地制服他，促使他灭亡，这种力量会以无数的艰难困苦压倒他，假如他不站起来持续反对这种力量的话。

如果我们偶尔享受到相对的宁静，那正是因为我们的先辈顽强斗争的结果。如果我们的精力、我们的警惕松懈一会儿，我们就将失去先辈们为我们赢得的斗争成果。因此，人类像战争中的军队一样；现在，每一支部队都需要纪律，并且仅在战斗的日子里服从纪律是不够的。它必须在和平时服从纪律；没有这一点，它的失败则是确定无疑的，不管多么勇敢也不能挽救失败。

我刚才所说的东西正好可以适用于人类为生存必须进行的斗争。人类必须接受的纪律叫做道德。人类忘记道德的那一天，注定会遭到厄运，并且陷入痛苦的深渊。而且，在那一天，人类会经历道德衰败；人类会认为自己不怎么美了，也可以这么说，认为自己比较渺小

了。我们应当为此而悲伤，这不仅因为痛苦会接踵而至，而且也因为它会使某些美好的事物变得黯然失色。

在所有这些看法上，我们大家想的都一样；我们大家都知道，我们必须向何处去。当涉及到决定走哪条道路时，我们为什么分裂了呢？如果推理有任何效用，便容易达到一致。当涉及到了解如何证明一个定理时，数学家从未发生争论。但是，在这里涉及某些截然不同的东西。在道德领域内，借助于推理方法工作是白费气力，在这样一些问题上，没有我们不能够反驳的推理。

必须向遭受挫败的士兵进行解释，即使挫败将威胁到个人安全。他总是能够回答，如果其他人进行战斗，他的个人安全将更有保证。如果士兵不这样回答，那是因为受到某些压制所有论证的力量的促动。我们需要的力量就像那一种力量。现在，人类的心灵是力量的永不枯竭的存储器，是动力的多产的源泉、丰富的源泉。我们的情感就是这种动力。可以这样说，道德学家为这些力量开辟道路，把它们引导到适当的方向，正如工程师制服自然的能源，使它们满足工业的需要一样。

但是——而这就是引起差别的地方——为了使同样的机器作功，工程师可以利用蒸汽，也可以利用水力。道德学教授也是这样，他们将能够依其所好使这种或那种心理力量起作用。他们中的每一个人将自然而然地选择他自身感觉到的力量；关于这些力量，他能够从外部得到它们，或者他能够从他的朋友那里借得，他将笨拙地使用这些力量。在他的手里，这些力量将是无生气的、无成效的；他将放弃它们，他是正确的。这是因为，他们的武器是各式各样的，从而他们的方法必然也是形形色色的。他们为什么会相互之间妒忌呢？

在此期间，所教导的总是相同的道德。不管你追求普遍的福利，还是你求助于同情或人类尊严的意识，你总将以同样的格言告终。在国家没有消亡，同时没有增加苦难和人类没有开始衰落的情况下，这些格言是不能被忘记的。

因此，所有这些用不同的武器和相同的敌人战斗的人很少记得他们是同盟军，这是为什么呢？一些人为什么偶尔为别人的挫败而幸灾乐祸呢？他们难道忘记了，这每一次失败都是永恒的敌手的胜利，是共同遗产的减少？哦，不，我们大大需要我们所有的能够忽略任何东西的力量；因此，我们一个也不拒绝，我们只谴责憎恨。

确实，憎恨也是一种力量，一种十分强有力的力量；但是我们不可能利用它，因为它使每一种事物显得更为渺小，因为它像只能使用大端的观剧镜一样。甚至无论在哪个民族中，憎恨都是极坏的；创造真正英雄的并不是憎恨。我不知道，是否可以认为，在超越某些国界的情况下，借助于憎恨有利于激发爱国热忱，可是这与我们民族的本能和它的传统格格不入。法国军队总是为一些人或一些事而战斗，并不反对任何人。他们也很好地为所有的一切而战斗。

如果在国内事务中，如果各个政党忘记了曾经是他们的荣誉和他们生存的正当理由的伟大思想，而只是回忆他们的憎恨；如果一个人说：“我反对这”，而另一个人回答说“我反对那”，那么眼界立即就变狭窄了，犹如乌云由远而近，遮蔽了一切。最邪恶的手段被使用；他们既不减少使用诽谤中伤，也不减少利用告密诬陷，那些为此感到诧异的人变得疑心重重。我们看到这样的人飞黄腾达，他们似乎只具有足够的智力去说谎，只具有充分的心情去憎恨。他们绝非是普通的人，无论他们多么巧妙地隐蔽在同一旗帜下，他们也要为自己放弃着迷的、偶尔钦羡的珍宝。考虑到这种相反的憎恨，我们希望他们失败，他们的失败便是其他人的胜利。

憎恨是有这一切能力的，这恰恰正是我们所不希望的。因此，为了追求共同的理想，让我们和睦相处吧，让我们学会彼此谅解吧，让我们以那样的方式学会相互尊重吧，让我们防止把相同的方法强加给一切吧；这是不可能实现的，而且不是值得想望的。一律就是死亡，因为它对于一切进步都是一扇紧闭着的大门；而且所有的强制都是毫无成果和令人憎恶的。

人是形形色色的；一些人是倔强的；他们会因一句话而激动起来，而对其他一切则漠不关心。我无法知道，这句关键性的话是否是

你将要说的话，要不我会制止你去说它的！……可是，你看到危险：那些没有接受同一教育的人不能不在生活中发生冲突；作为这些反复冲突的结果，他们的心灵将被扰乱和改变；也许他们将改变信念。如果他们采纳的新观念是他们以前的老师恰恰作为道德的否定而传输给他们的，那将会发生什么呢？这种智力习惯在某一天能够失去吗？同时，他们的新朋友将不仅教导他们排斥曾经崇拜的东西，而且甚至蔑视它。他们将不保留对他们心灵产生影响的高尚的观念，这将使比信念更久长的记忆变脆弱。他们的道德观念在这一普遍的崩溃中有遭到覆灭的危险。他们年纪太大了，无法受新教育，他们将失去旧事物的成果！

如果我们学会对那些与我们并肩工作的人的一切真诚努力表示敬意，那么这种危险便会被防止或至少被减小。如果我们相互之间更充分地了解，那么这种尊敬会是很容易的。

这恰恰是道德教育联盟的目标。今天的会议，你们刚刚听到的讲演充分证明，有可能具有一种强烈的信念，有可能为我们的朋友的信念提出正当的理由，当一切都被说了和做了的时候，虽然我们的军装是不同的，但是可以说，我们只是同一军队的并肩战斗的不同兵种。

---

[1] 这篇演说是昂利·彭加勒在他逝世前三周，即1912年6月26日在法国道德教育联盟成立大会上作的。这是他在公开场合的最后一次讲演。——原注

索引

（以下数码为原书页码，本书边码）

Abraham 亚伯拉罕 89
absorption of radiation 辐射的吸收，78，86，87
action quanta of 作用量子，83 及其后
amorphous space 无定形空间，27
Ampère，André Marie 安培，昂德累·马里，93
analysis situs 拓扑学，25 及其后，42 及其后
analytic curve 解析曲线，14
antinomies 悖论，45，50，61，63，73，74
Aristotle 亚里士多德，106
arithmetization of mathematics 数学的算术化，29
attraction of molecules 分子引力，22
axes 坐标轴，19 及其后，41
axiom 公理
of order 次序公理，42，43
of reducibility 可约性公理，52 及其后
Balmer，Johann Jakob 巴耳末，约翰·雅科布，92
Bergson，Henri 柏格森，昂利，18
Bergsonian world 柏格森的世界，14
black radiation 黑体辐射，78，80，95，98，99
Boutroux，Étienne Émile Marie 布特鲁，艾蒂安·埃米尔·马里，1
Brownian movement， 布朗运动，90
calculus of probability 概率计算，10
Cantor，Georg 康托尔，格奥尔格，28，56，61，62
Cantorians 康托尔主义者， 66 及其后，72 及其后
Carnot’s principle 卡诺原理，8，77，79，81
centrifugal force 离心力，19
chance 偶然性（机遇）8，77，81
classifications 分类，45 及其后，58
collisions 碰撞，76，78，81，83，87，88，97

comprehension 内涵，67
continuum 连续统，25—44，85，86，88
contradictions 矛盾，45，69
convergence 会聚，收敛
of causes 原因的会聚6
of series 级数收敛，66
coordinates 坐标，18，20，21，23，27，28，37，39，40，48
correspondence 对应，28，49，62，68
Curie，P. 居里，93
curve，analytic 解析曲线，14
cuts 截量，28 及其后，43
cyanogen 氰，94
Darwinians 达尔文主义者，111
Debierne，André Louis 德比尔纳，安德烈·路易斯，95
definite 　确定的，59，60
definition by postulates 用公设来定义，69
deformation 形变，25，27，28，76
degrees of freedom 自由度，76 及其后，90，92，94 及其后
Democritus 德谟克利特，91
determinism 决定论，112，113
dimensions 维，29 及其后，34，37 及其后，43
displaccment 位移，16
distance 距离，25. 27，32，40
domains of probability 概率域，85
Doppler-Fizeau principle 多普勒-斐索原理，81，83，87，97
Dolong，Pierre Louis 杜隆，皮埃尔·路易斯，95
dynamics 动力学，22，75，77，85
Einstein，Albert 爱因斯坦，阿尔伯特，99
elements 元素30，32
energy 能量
quanta of 能量子，79，80
radiant 辐射能，81
ensemble 　集，57
entropy 熵，96，99
Ephešus，Sleepers of 以弗所睡眠者，12
Epimenides 爱皮梅尼特，51，54

equilibrium 平衡，22，76 及其后，94
equipartition of energy，principle of 能量均分原理，76，77，79，83，94，95，97，100，101
ether 以太，75，78，86，88，89 及其后
ethics 伦理学，102—113，114，115
Euclid 欧几里得，26，53
Evellin 伊夫琳，73
evolution of lawš 规律的演变，1—14
exciters，Hertzian 赫兹激磁机，82
extension 外延，67
Fechner，Gustav Theodor 费希约，古斯塔夫·特奥多尔，30，33
Foucault，Jean Bernard Léon 傅科，让·贝尔纳·莱昂，19
Fouillée，Alfred jules　mile 富那，阿尔弗雷德·朱尔·埃米尔，113
freedom degrees of 自由度，76 及其后，90，92，94 及其后
French League of Moral Education 法国道德教育联盟，114，117
French society of Physics 法国物理学会，89
geometry 几何学，15，17，22，23，25 及其后，33，43，44
group 群，27
of Lorentz 洛伦兹群，23
Hamilton's equations 哈密顿方程，77，79，81，84，85
Hermite，Charles 埃尔米特，查理士，73，74
Hertzian excitcr 赫兹激磁机，82
Hertzian resonator 赫兹谐振子，80，92
Hertzian waves 赫兹波，80
hierarchy of types 类型谱系，51
Hilbert，David 希尔伯特，达维德，42，55
immutability principle of 不可变原理，12
induction 感应，9，53，60
infinity 无限，45—64，65，72
interferences phenomenon of 干涉现象，82，83
intuition 直觉，26，27，29，42—44
isomorphism 同构，42
Jacobi，Karl Gustav Jacob 雅科毕，卡尔·古斯塔夫·雅科布，97
Jeans，James 金斯，詹姆斯，79
jumps 跳跃，80，84，95
Kaiser 凯泽，92

Kantian antinomies 康德的二律背反，73
kinetic theory of gases 气体运动论，10，40，76，77，90
Kőnig 柯尼希，52
Lalande 拉朗德，7
laws 定律，规律
empirical 经验定律，6
evolution of 规律的演变，1—14
immutability of 规律的不变性，3，5，12
molecular 分子规律，10，12
of dynamics 动力学定律，12
of mechanics 力学定律，12
of nature 自然规律，1 及其后，9，76，105
of thermodynamics 热力学定律，5
Physical 物理学定律，1，9
Leverrier 勒维烈，3
logic 逻辑，27，45，65—74
Lorentz 洛伦兹，15，23，75，99
Liouville，Joseph 刘维尔，约瑟夫，84
magnetism 磁，83，92
magneton 磁子，83，92，93
Mariotte's law 马利奥特定律，10
Maxwell，James Clerk 麦克斯韦，詹姆斯·克拉克，83
mechanics 力学，15，21，24，75，81，89
Menge （*n* ） 集，56—60
molecules 分子，10，12，22，76 及其后，86，90
morality 道德，参见ethics（伦理学）
motion 运动，34—39，75
movement 动作，运动，15，16，22，35 及其后
natural philosophy 自然哲学，75
Nature，law of 自然规律，1 及其后，9，76，105
Newton，Isaac 牛顿，艾萨克，3，75
non-predicative 非断言的
classifications 非断言的分类，47，63
definitions 非断言的定义，51
Nullmenge （*n* ）　空集，57
numbers 数

cardinal 基数，49，50，60，62，68
finite 有限数，46，52，55，58，62
ordinal 序数，52，62
observation direct 直接观察，9， 10
order axiom of 次序公理，42，43
parallelism of phenomena 现象的平行关系，40—42，90
Paralogism 不合逻辑的推论，61
Parameters 参数，85
Perpetual motion 永恒运动，77
Perrin，Jean Baptiste 佩兰，让·巴蒂斯特，90
Perturbations 扰动，93，94
Petit，Alexis Thérèse 珀替，亚里克西·泰雷兹，95
Physics 物理学，9，23，39，41
Planck，Max 普朗克，麦克斯，79—88，95，97，98，100
Plato 柏拉图，73
pragmatists 实用主义者，66 及其后，72 及其后
Predicative 断言的
classification 断言的分类，47，48，63
collection 断言的选择，58
correspondence 断言的对应，49，59，62
fuction 断言函项，53
probability 概率，几率，76，84
domains of 概率域，85
quanta 量子
of action 作用量子，83 及其后
of energy 能量量子，79，80
quantum theory 量子论，75—88，95
radiat 辐射的
body 辐射体，80
energy 辐射能，81
radiation 辐射，11，78，79，83，87，95，97
black 黑体辐射，78，80，95，98，99
radium 镭，12，90
Rayleigh Lord 瑞利勋爵，79，95，96，100
recurrence 递归，55
recurrent 递归的

classes 递归类，51，52，54
properties 递归性质，51
reducibility axiom of 可约性公理，52 及其后
relativity 相对性，15，18 及其后，75，100
physical 物理的相对性，18
psychological 心理的相对性，18
resonators 谐振子，80 及其后，92，95 及其后
resultants 结果，10，12
Richard’s paradox 理查德的悖论，60
Riemann，Georg Friedrich Bernhard 黎曼，格奥尔格·弗里德里希·伯恩哈德，26，30
Ritz 里兹，92，93
Runge，Carl David Tolmé 龙格，卡尔·达维德·托尔米，92
Russell，Bertrand 罗素，伯特兰，45，50 及其后，59，63，64
Rydberg 里德伯，92
scholastics 经院哲学，48，76
sensations 感觉，15，16，30 及其后，44
senses 感官，31—34，40，43
series 系列，级数，32，35，66
Sirius 天狼星，18，19
Sommerfeld 索末菲，87，88
space 空间，15—24，25—44
spatialization 空间化，18
specific heat 比热，77，79，80，94，95
statistical equilibrium 统计平衡，76 及其后
theory of ordinals 序数理论，63
thermodynamics 热力学，5，76—78，79，94
thermometry 温度计，11
time 时间，13，15—24
transformation 变换，22，23，25，41，42，84，93
types，hierarchy of 类型谱系，51
untermenge （*n* ）　子集，57
variables 变量，20
virial，theorem of the 维里定理，78
vivisection 活体解剖，107
wave lengths， 波长78，79，97，99

Wave，Hertzian 赫兹波，80
Weiss，Pierre 外斯，皮埃尔，92，93
Wien，Wilhelm 维恩，威廉，81，214
Zermelo，Ernst Friedrich Ferdinand 策默罗，恩斯特·弗里德里希·费迪南德，55—60，63，67

1. 封面
2. 版权
3. 汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明
4. 中文版译者前言
5. 英文版译者说明
6. 法文版前言
7. 第一章 规律的演变
    1. I
    2. II
    3. III
    4. IV
    5. V
    6. VI
    7. VII
    8. VIII
    9. IX
    10. X
    11. XI
8. 第二章 空间和时间
9. 第三章 空间为什么有三维？
    1. 1. “拓扑学”和连续统
    2. 2. 连续统和截量
    3. 3. 空间和感觉
    4. 4. 空间和运动
    5. 5. 空间和自然界
    6. 6. “拓扑学”和直觉
10. 第四章 无限的逻辑
    1. 1. 分类应当是什么
    2. 2. 基数
    3. 3. 罗素先生的论文
    4. 4. 可约性公理
    5. 5. 策默罗先生的论文

    6. 6. 无限的作用
    7. 7.小结
11. 第五章 数学和逻辑
12. 第六章 量子论
    1. 1. 热力学和概率
    2. 2. 辐射定律
    3. 3. 能量子
    4. 4. 前述假说的讨论
    5. 5. 作用量子
    6. 6. 普朗克的新理论
    7. 7. 索末菲先生的观点
    8. 8. 结论
13. 第七章 物质和以太之间的关系
14. 第八章 伦理和科学
15. 第九章 道德联盟
16. 索引

汉译世界学术名著丛书

分科本◎哲学

作为意志和表象的世界

〔德〕叔本华 著

商务印书馆
SINCE1897 The Commercial Press

图书在版编目(CIP)数据

作为意志和表象的世界/(德)叔本华著;石冲白译.—北京:商务印书馆,2011
“汉译世界学术名著丛书”(分科本)
ISBN 978-7-100-07829-0

Ⅰ.①作… Ⅱ.①叔…②石… Ⅲ.①哲学理论—德国—近代 Ⅳ.①B516.41

中国版本图书馆CIP数据核字(2011)第041052号

所有权利保留。
未经许可,不得以任何方式使用。

汉译世界学术名著丛书(分科本)
作为意志和表象的世界
〔德〕叔本华 著
石冲白 译
杨一之 校

商 务 印 书 馆 出 版
(北京王府井大街36号 邮政编码 100710)
商 务 印 书 馆 发 行
北京瑞古冠中印刷厂印刷
ISBN 978-7-100-07829-0

2011年6月第1版　开本880×1240 1/32
2011年6月北京第1次印刷　印张23¼
定价:82.00元

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明

我馆历来重视逐译世界各国学术名著。从1981年开始出版“汉译世界学术名著丛书”，在积累单行本著作的基础上，分辑刊行，迄今为止，出版了十二辑，近五百种，是我国自有现代出版以来最重大的学术翻译出版工程。“丛书”所列选的著作，立场观点不囿于一派，学科领域不限于一门，是文明开启以来各个时代、不同民族精神的精华，代表着人类已经到达过的精神境界。在改革开放之初，这套丛书一直起着思想启蒙和升华的作用，三十年来，这套丛书为我国学术和思想文化建设所做的基础性、持久性贡献得到了广泛认可，集中体现了我馆“昌明教育，开启民智”这一百年使命的精髓。

“丛书”出版之初，即以封底颜色为别，分为橙色、绿色、蓝色、黄色和赭色五类，对应收录哲学、政治·法律·社会学、经济、历史·地理和语言学等学科的著作。2009年，我馆以整体的形式出版了“汉译世界学术名著丛书”（珍藏本）四百种，向共和国六十华诞献礼，以襄盛举。“珍藏本”出版后，在社会上产生了良好反响。读书界希望我们再接再厉，以原有五类为基础，出版“分科本”，既便于专业学者研读查考，又利于广大读者系统学习。为此，我们在“珍藏本”的基础上，加上新出版的十一、十二辑和即将出版的第十三辑中的部分图书，计五百种，分科出版，以飨读者。

中华民族在伟大复兴的进程中，必将以更加开放的姿态面向世界，以更加虚心的态度借鉴和吸收人类文明的成果，研究和学习各国发展的有益经验。逐译世界各国学术名著，任重道远。我们一定以更大的努力，进一步做好这套丛书的出版工作，以不负前贤，有益社会。

商务印书馆编辑部

2011年3月

大自然到底能否究诘呢?

——歌 德

第一版序

我原预定在这里提示一下应该怎样读这本书，才能在可能的情况之下加以理解。要由这本书来传达的只是一个单一的思想，可是，尽管我费尽心力，除了用这全本的书以外，还是不能发现什么捷径来传达这一思想。我认为这一思想就是人们在哲学的名义之下长期以来所寻求的东西。正是因为寻求了好久而找不到，所以有历史素养的人们，虽有普林尼早就给他们讲过“直至成为事实之前，多少事不都是人们认为不可能的吗？”（《自然史》，7.1.）仍然以为这是干脆不能发现的东西了，犹如不能发现点石成金，医治百病的仙丹一样。

上述这一待传达的思想，按人们所从考察它的各个不同的方面，就分别出现为人们曾称之为形而上学、伦理学、美学的那些东西。诚然，如果这思想就是我所认为的那东西，如上面所交代的，那么，它也就必然是这一切。

一个思想的系统 总得有一个结构上的关联，也就是这样一种关联：其中总有一部分〔在下面〕[1] 托住另一部分，但后者并不反过来又托住前者；而是基层托住上层，却不为上层所托起；上层的顶峰则只被托住，却不托起什么。与此相反，一个单一的思想 ，不管它的内容是如何广泛，都必须保有最完整的统一性。即令是为了传达的方便，让它分成若干部分，这些部分间的关联仍必须是有机的，亦即这样一种关联：其中每一部分都同样涵蕴着全体，正如全体涵蕴着各个部分一样；没有哪一部分是首，也没有哪一部分是尾。整个思想通过各个部分而显明，而不预先理解全部，也不能彻底了解任何最细微的部分。可是，尽管一本书就内容说和有机体是那么相像，但在形式上一本书总得以第一行开始，以最后一行结尾；在这方面就很不和有机体相像了。结果是形式和内容在这儿就处于矛盾的地位了。

在这种情况之下，要深入本书所表达的思想，那就自然而然，除了将这本书阅读两遍之外，别无良策可以奉告；并且还必须以很大的耐性来读第一遍。这种耐性也只能从一种自愿培养起来的信心中获得：要相信卷首以卷尾为前提，几乎同卷尾以卷首为前提是一样的；相信书中每一较前面的部分以较后面的部分为前提，几乎和后者以前者为前提是一样的。我之所以要说“几乎是”，因为事情并非完全如此。并且，只要有可能便把比较最不需要由后面来说明的部分放置在前那样的事，以及凡是对于容易理解和明晰有点儿帮助的东西，都已忠实地、谨严地做到了。是的，在这方面要不是读者在阅读中不只是想到每处当前所说，而且同时还想到由此可能产生的推论这也是很自然的，从而除了本书和这时代的意见，估计还有和读者的意见，实际上相反的那些矛盾之外，还可能加上那么多预料得到，想象得到的其他矛盾，假如读者不是这样，那么就会在一定程度上甚至达到如下的情况，即原来只是误会也必然要表现为激烈的反对了。于是人们更不认识这是误会了，因为艰苦得来的论述之清晰，措辞的明确，虽已使当前所谈的东西所有的直接含义无可怀疑，然而总不能同时说出这当前所谈的和其余一切一切的关系。因此，在读第一遍时，如已说过的，是需要耐性的。这是从一种信心中汲取的耐性，即深信在读第二遍时，对于许多东西，甚至对于所有一切的东西，都会用一种完全不同于前此的眼光来了解。此外，对于一个很艰深的题材要求其可以充分理解乃至不甚费力便可以理解，这种认真的努力使间或在书中这儿那儿发现重复，是具有理由的。整个有机的而不是链条式的结构也使间或要两次涉及同一个段落有其必要。也正是这一结构和所有一切部分间的紧密关联不容许我采取我平日极为重视的划分章节的办法，因而不得不将就把全书分为四篇，有如一个思想的四种观点一般。在每一篇中，都应留意不要因必须处理的细节而忽视这些细节所属的主要思想以及论述的全部程序。这便说出了对于不太乐意（对哲学家不乐意，因为读者自己便是一位哲学家）的读者要提出的第一项不可缺少的要求。这对下面的几项要求也同样是不可少的。

第二个要求是在阅读本书之前，请先读本书的序论。这篇序论并不在本书的篇幅中，而是在五年前以《充分根据律的四重根——一篇哲学论文》为题就已出版了的一本书。不先熟悉这个序论，不先有一

段预习功夫，要正确理解本书是根本不可能的。本书也处处以那篇论文的内容为前提，犹如该论文就在本书的篇幅中似的。并且还可以说，那篇论文如果不是先于本书几年前就已出版了的话，大概也不会以序论的形式置于本书卷首，而将直接并合于本书第一篇之内。现在，凡在那儿已说过的，在本书第一篇内就都省略了；单是这一缺陷就显示了这第一篇的不够圆满，而不得不经常以援引那篇论文来填补这一缺陷。不过，对于重抄自己写过的东西，或是把说得已够明白的东西，重复辛苦地又用别的字眼儿来表达一番，那是我极为厌恶的。因此，尽管我现在很有可能以更好的形式赋予那篇论文的内容，譬如说清除掉我当时由于太局限于康德哲学而有的一些概念，如“范畴”、“外在感”、“内在感”等；我还是宁愿采取这随时随地填补缺陷的办法。同时，我在那时也绝未深入地在那些概念上纠缠，所以那篇论文中的这些概念也只是作为副产品而出现的，和主题思想完全不相干。因此，只要理解了本书，在读者思想中就会自动的纠正那篇论文中所有这些处所。但是，只有在人们由于那篇论文而充分认识了根据律之后：认识它是什么，意味着什么，对什么有效，对什么无效，认识到根据律并不在一切事物之先，全世界也不是先要遵从并符合根据律，作为由根据律推论来的必然结果才有的；倒不如说这定律只不过是一个形式；假如主体正是进行认识的个体，那么，常以主体为条件的客体，不论哪种客体，到处都将在这种形式中被认识：只有认识了这些之后，才有可能深入这里第一次试用的方法，完全不同于过去一切哲学思维的方法。

但是，上述那种厌恶心情使我既不愿逐字抄写，也不愿用别的更差劲的字眼儿（较好的我已尽先用过了）第二次去说同一的东西；这就使本书第一篇还留下第二个缺陷。因为在我那篇《视觉与色彩》的论文第一章所说过的，本可一字不改的移入本书第一篇，然而我都把它省略了。所以，先读一读我这本早期的小册子，在这里也是一个先决条件。

最后，谈到对读者提出的第三个要求：这甚至是不言而喻就可以假定下来的；因为这不是别的，而是要读者熟悉两千年来出现于哲学上最重要的和我们又如此相近的一个现象：我是指康德的主要著作。

这些著作真正是对〔人的〕精神说话的，它们在精神上所产生的效果，虽在别的地方也有人这样说过，我认为在事实上很可比作给盲人割治翳障的外科手术。如果我们再继续用比喻，那么，我的目的就是要把一副黑色眼镜送到那些割治手术获得成功的病人手里。但是，他们能使用这副眼镜，毕竟要以那手术本身为必要的条件。因此，尽管我在很大限度内是从伟大的康德的成就出发的，但也正是由于认真研读他的著作使我发现了其中一些重大的错误。为了使他那学说中真纯的、卓越的部分经过清洗而便于作为论证的前提，便于应用起见，我不得不分别指出这些错误，说明它们的不当。但是，为了不使批评康德的这些驳议经常间断或干扰我自己的论述，我只得把这些驳议放在本书卷末特加的附录中。如上所说，本书既以熟悉康德哲学为前提，那么，熟悉这附录部分也就同样是前提了。从而，在这一点上说，未读本书正文之前，先读附录倒是适当的了；尤其是附录的内容恰同本书第一篇有着紧密的关联，所以更以先读为好。另一方面，由于这事情的本性使然，附录又会不时引证书内正文，这也是不可避免的。由此而产生的后果不是别的，而是附录也恰同本书的正文部分一样，必须阅读两遍。

所以康德 的哲学对于我这里要讲述的简直是唯一要假定为必须彻底加以理解的哲学。除此而外，如果读者还在神明的柏拉图 学院中留连过，那么，他就有了更好的准备，更有接受能力来倾听我的了。再说，如果读者甚至还分享了《吠陀 》[2] 给人们带来的恩惠，而由于《邬波尼煞昙》U给我们敞开了获致这种恩惠的入口，我认为这是当前这个年轻的世纪对以前各世纪所以占有优势的最重要的一点，因为我揣测梵文典籍影响的深刻将不亚于十五世纪希腊文艺的复兴；所以我说读者如已接受了远古印度智慧的洗礼，并已消化了这种智慧；那么，他也就有了最最好的准备来倾听我要对他讲述的东西了。对于他，我所要说的就不会是像对于另外一些人一样，会有什么陌生的甚至敌视的意味；因为我可以肯定，如果听起来不是太骄傲的话，组成《邬波尼煞昙》的每一个别的，摘出的词句，都可以作为从我所要传达的思想中所引申出来的结论看；可是绝不能反过来说，在那儿已经可以找到我这里的思想。

不过，大多数读者已经要不耐烦而发作了，那竭力忍耐抑制已久的责难也要冲口而出了：我怎么敢于在向公众提供一本书时提出这许多要求和条件呢？其中前面的两个要求又是那么僭妄，那么跋扈？何况又恰逢这样一个时代，各种独创的思想如此普遍地丰富，单在德国每年就出版三千多种内容丰富，见解独到，并且全是少不得的著作；还有无数期刊甚至日报所发表的东西，都通过印刷机而成为公共财富呢？在这个时代，深刻的哲学家，单在德国，现存的就比过去几个世纪加起来的还多呢？因此，气愤的读者要问：如果要经过如许周折来阅读一本书，怎么能有个完呢？

对于这样的责难，我不能提出任何一点答辩。我只希望这些读者为了我已及时警告了他们不要在这本书上浪费一个小时，能够对我多少有点儿谢意。因为不满足我所提出的要求，即令读完这本书也不能有什么收获，所以根本就可丢开不读。此外，我还可以下大注来打赌，这本书也不会适合他们的胃口；却更可说它总是"少数人的事"，从而只有宁静地、谦逊地等待这些少数人了；只有他们不平凡的思维方式或能消受这本书。因为，这个时代的知识既已接近这样"辉煌"的一点，以至将难解的和错误的完全看作一回事；那么，在这个时代有教养的人们中，又有哪一位能够忍受几乎在本书每一页都要碰到一些思想，恰好和他们一劳永逸地肯定为真的、已成定论的东西相反呢？还有，当某些人在本书中一点也找不到他们以为正是要在这儿寻求的那些东西时，他们将是如何不快地失望啊！这是因为他们的思辨方式和一位健在的伟大哲人[3]同出一辙；后者诚然写了些感人的著作，只是有着一个小小的弱点：他把十五岁前所学的和认定的东西，都当作人类精神先天的根本思想。〔既然如此〕，谁还愿意忍受上述一切呢？所以我的劝告还是只有将这本书丢开。

但是，我怕自己还不能就此脱掉干系。这篇序言固然是在劝阻读者，但是这本书却是已经看到这序言的读者用现金买来的，他可能要问如何才能弥补这损失呢？现在，我最后脱干系的办法只有提醒这位读者，即令他不读这本书，他总还知道一些别的办法来利用它，此书并不下于许多其他的书，可以填补他的图书室里空着的角落，书既装订整洁，放在那儿总还相当漂亮。要不然，他还有博学的女朋友，也

可把此书送到她的梳妆台或茶桌上去。再不然，最后他还可以写一篇书评；这当然是一切办法中最好的一个，也是我特别要奉劝的。

在我容许自己开了上面玩笑之后，而在这意义本来含糊的人生里，几乎不能把〔生活的〕任何一页看得太认真而不为玩笑留下一些余地，我现在以沉重严肃的心情献出这本书，相信它迟早会达到那些人手里，亦即本书专是对他们说话的那些人。此外就只有安心任命，相信那种命运，在任何认识中，尤其是在最重大的认识中一向降临于真理的命运，也会充分地降临于它。这命运规定真理得有一个短暂的胜利节日，而在此前此后两段漫长的时期内，却要被诅咒为不可理解的或被蔑视为琐屑不足道的。前一命运惯于连带地打击真理的创始人。但人生是短促的，而真理的影响是深远的，它的生命是悠久的。让我们谈真理吧。

1818年8月于德雷斯顿

---

[1] 六角括号内的话系译者所加，下同。——编者注

[2] 《吠陀》是印度最古的梵文文献。《邬波尼煞昙》，亦称《奥义书》，是古印度宗教哲学典籍。（以下凡用阿拉伯数码注者，皆为译者所加，不另注明。）

[3] 雅各璧（F.H.J）。（以下凡用*注，皆为原作者注，不另注明。）

第二版序

不是为了同时代的人们，不是为了同祖国的人们，而是为了人类，我才献出今日终于完成的这本书。我在这样的信心中交出它，相信它不会对于人类没有价值；即令这种价值，如同任何一种美好的事物常有的命运一样，要迟迟才被发觉。因为，只是为了人类，而不可能是为了这转瞬即逝的当代，这个唯个人眼前妄念是务的世代，我这脑袋在几乎是违反自己意愿的情况下，通过漫长的一生，才不断以此工作为己任。在这期间，即令未获人们的同情，也并不能使我对于这一工作的价值失去信心。这是因为我不断看到那些虚伪的、恶劣的东西，还有荒唐的，以及无意义的东西[1]反而普遍地被赞赏，被崇拜；也虑及假如能识别真纯的、正确的东西的人们不是那么稀少，以至人们徒劳地遍访一二十年〔而不一见〕，那么，能生产这些真纯的、正确的东西的人们就不能是那么少数几个人，以致他们的作品嗣后得成为世事沧桑的例外；也顾虑到由于此变不常，使寄托于后世而使人振奋的期望，会归于泡影，而这却是每一个树立了远大目标的人为了鼓舞自己所必需的。——所以，谁要是认真对待，认真从事一件不产生物质利益的事情，就不可打算当代人的赞助。不过在大多数场合，他会看到这种事情的假象将在此期间在世界上取得它的地位而盛极一时，而这也是人世间的常规。人们必须是为事情本身而干它，否则它便不能成功；这是因为无论在什么地方，任何意图对于正确见解说来，总是危险。因此，每一件有价值的事物，如学术史上一贯证明了的那样，都要费很长久的时间才能获得它的地位和权威；尤其是有教育意义而不是娱乐性质的那类事物，更是如此。在这期间，假东西就大放光芒了。因为要把一件事情和它的假象统一起来，纵非不可能，也是很困难的。这正是这个贫困、匮乏的世界的灾难，一切都必须为这些贫困、匮乏作打算而为之奴役。因此，这世界并不是这样生就的，说什么任何一种高尚的、卓绝的努力，如指向光明和真理的努力，可以在这世上无阻碍地兴盛起来，可以只为本身的目的而存在。并且，即令有那么回事，这样的努力真能显出自己的分量了，从而也

把有关这种努力的观念带到人间来了，可是那些物质利益，那些个人目的立即就会把这种努力控制起来，以便使它成为这些利益和目的的工具或面具。准此，在康德重振哲学的威望之后，哲学必须又立即成为某些目的的工具；在上，是国家目的的工具；在下，是个人目的的工具。纵使严格地说来，作为工具的并不是哲学，然而也是和哲学同行的替身在冒充哲学。这也并不应使我们感到诧异，因为人间有难于相信的多数，由于他们的本性，除了物质目的外，就根本不能有其他目的；甚至不能理解其他的目的。如此看来，这追求真理的努力就太曲高和寡了，以致不能期待一切人，很多人，甚至少数人诚恳的来参加。尽管人们又一次，如在目前的德国看到哲学方面显著的活跃情况，看到普遍地在干着、写着、谈着哲学上的事物，人们却可满有信心地假定这些活动的真正“第一动机”，那掩藏着的动机，尽管人们道貌岸然，庄严保证，却只是现实的而非理想的目的，也即是个人的、官方的、教会的、国家的目的；一句话，他们心目中所有的只是物质利益。从而，使得这些冒牌世界睿哲们的笔尖这样紧张活动的也只是党派目的。同时，指导这些骚动分子的星辰并不是正确的见解，而是某些私图；至于真理，那就肯定是他们最后才考虑到的东西了。真理是没有党派的，它却能够宁静地，不被注意地通过这些哲学上的叫嚷争吵而退回自己的路，如同通过那些最黑暗的，拘限于教会僵硬信条的世纪的冬夜一样。那时，真理只能作为秘密学说传布于少数信徒之间，甚至于只能寄托在羊皮纸上。是的，我要说没有一个时代对于哲学还能比这样可耻地误用它，一面拿它当政治工具，一面拿它作营利手段的时代更为不利的了。或者还有人相信，在这种忙忙碌碌骚动的场合，真理也并未被忽视，也可在夹边一见天日呢？不，真理不是娼妇，别人不喜爱她，她却要搂住人家的脖子；真理倒是这样矜持的一位美人，就是别人把一切都献给她，也还拿不稳就能获得她的青睐呢！

政府既拿哲学当作达到国家目的的手段，那么，在另一面，学者们就视哲学讲座为一种职业，和任何能养活人身的职业一般无二了。他们竞奔那些讲座，保证自己有善良的意愿，也就是保证其意图是为那些目的服务。他们也果然遵守诺言。所以，给他们指示方向的北斗星，不是真理，不是明澈，不是柏拉图，不是亚里士多德；而是雇佣

他们来服务的那些目的。这些目的立即成为他们分别真伪，有无价值，应否注意〔什么〕两两之间的准绳。于是，凡是不符合那些目的的，哪怕是他们专业里最重要、最杰出的东西；就或是受到谴责，或是谴责有所不便，就采取一致加以无视的办法来窒息它。人们只要看看他们反对泛神论那种异口同声的热烈劲儿，能有一个白痴相信这股劲儿是从信服真理而来的吗？然则，这被贬为 口职业的哲学又焉得不压根儿蜕化为诡辩学呢？正因为这是势所必至的，而“端谁的碗，唱谁的歌”又自来便是有支配力的规律，所以古代就把靠哲学挣钱作为诡辩家的标志了。现在，还有这样的事也凑到这一起来，即是说在这世界的任何地方，除了庸才之外，再没有可以期待，可以要求，可以用金钱收买的东西了；所以人们在这儿也宁可对庸才偏爱一些。因此，我们就在德国所有的大学里，都看到这些亲爱的庸才殚精竭虑地，靠着自己的聪明，并且是按规定的尺码和目标在建立着一种根本还不存在的哲学；——这场表演，如果要加以嘲笑，那就近乎残忍了。

长期以来，哲学就是在这种情况下一贯被当作手段，一面为公家的目的服务，一面为私人的目的服务。而我呢，三十余年来，紧跟着自己的思路走，不为所乱。这正是，也仅是因为我之必须这样做而不能另有所作为，是由于一种本能的冲动使然。不过，也还有一种信心支持着这一冲动，我相信一个人既想出了真实的东西，照亮了隐蔽的东西，那么，这些东西总有一天会被另外一个思维着的精神所掌握，会要和这精神攀谈，使他愉快，安慰他。我们就是对这样的人说话，如同类似我们的人们曾对我们说过话而成为我们在这生命的荒野上的安慰一样。在这样的时候，人们从事于他们的事情是为了事情本身的，也是为了他们本人的。然而在哲学的深思中，却有这样一种奇特的情况：凡是往后对别人有所裨益的，偏是那些各人为自己精思，为自己探讨的东西，而不是那些原来是为别人已经规定了的东西。前者首先是在其一贯诚恳这个特征上看得出来的；因为人们总不会故意欺骗自己，也不会把空壳核桃送给自己。所以，一切诡辩和一切废话就都剔除了，结果是写下去的每一段落都能补偿阅读它之劳。如此说来，我的著作就显明地在脸上刺着“诚恳坦白”的金印；单凭这一点，我的著作和康德以后三个著名诡辩家 [2] 的作品已迥然有别了。人们无论在什么时候，总会发现我站在反省思维的立场上，即理性的思索和

诚实的报道这一立场上，而绝不是站在灵感 的立场上。灵感又称为“理性的直观”或“绝对思维”，而它的真名实姓则是瞎吹牛和江湖法术。我一面以上述那种精神工作，同时不断看到虚伪的东西，恶劣的东西有着普遍的权威；是的，瞎吹牛 [3] 和江湖法术 [4] 还享有最高的崇敬；而我则早就对当代人的赞许敬谢不敏了。当今这个世代既已二十年来把黑格尔这个精神上的珈利本 [5] 当作最伟大的哲学家叫嚷着，如此大声地嚷，以至整个欧洲都发出了回声；这样一个世代要使一个曾经目睹这一切的人还渴望他们的赞许，那是不可能的。这个世代再没有荣誉的桂冠可以送人了，它的赞美是猥滥的，它的责备也没有什么意义。我这里所说的是一本正经，我若有些想获得当代人的喝彩，我就得删去上二十处和他们意见全相反的地方，以及部分地他们认为刺眼的地方。但是，为了这种喝彩，只要是牺牲了一个音节，我也认为是罪过。完全严肃地说，只有真理是我的北斗星。向着北斗星，开始我只能希求自己的赞许，而完全不理会这个从一切高尚的精神努力的观点看来都是深自沉沦的时代，不理会那连个别例外也随同腐化了的民族文学；而在这种文学里把高雅的辞令和卑鄙的心术结合起来的艺术倒是登峰造极了。我固然永远丢不掉我的缺点、弱点，那是和我的天性必然联系在一起的，如同每人的缺点、弱点都是和每人的天性必然相连的一样；但我将不用卑鄙的逢迎迁就来增加这些缺点、弱点。

就这第二版说，首先使我感到愉快的是在二十五年后，我并没发现有什么要收回的东西；因此，我的基本信念，至少对我自己来说，是保持住了。既然如此，对只包括第一版全文的第一卷里的修改，自然绝不会触及本质的东西，而只是部分的涉及一些附带的东西，而这些改动的绝大部分是由这儿那儿添加的，极简短的、说明性质的附释所组成的。只在批判康德哲学的部分有些重要的修改和详尽的增补，这是因为这里的增改不能用一个单另的补充篇来处理，如同阐述我自己学说的那四篇，每篇都在第二卷里各有相应的补充篇章一样。而对于那四篇，我所以采用另加补充篇的增改办法，那是因为在该四篇写成后，已过了二十五年，在我的表现方式上和语调风格上都产生了显著的变化，已不便再把第二卷的内容和第一卷掺和成一整个，正是“合之两伤”〔离之两美〕。因此，我把这两部分各别提出；而旧作中好些

地方，即令我现在可以用完全不同的方式来表达，也没加更动；我要避免老年人的吹毛求疵损坏我较年轻时代的作品。这些地方如有应加改正之处，借助于第二卷，通过读者的思想，自然会更正的。这上下两卷书，名副其实地有着一种互为补充的关系；这是基于从智力方面说，人生不同的年龄阶段原是互为补充的。所以，人们将发现上下卷的关系不仅是这一卷所有的，是那一卷所无，而是每一卷的优点恰在于“此所存”为“彼所去”。如果我这著作的前半部有什么超过后半部的地方，那只是青春的火焰和初获信念时的热诚所能提供的东西罢了；而后者却以思想之高度的成熟和彻底胜过前者。这些又只是一个漫长的生命过程及其辛勤共同的果实所能有的。这又因为在我有力量初次掌握我这体系的根本思想时，在我立即探索这一思想的四个分支，又回到它的统一性而将整个思想作出明白表述时，我还不能够将这体系的一切部分充分地、透彻地、详尽地加以发挥，这是只有通过多年的沉思才能办到的。为了在无数事例上加以证实和解说，为了以极不同的论据来加强体系，为了先从一切方面加以阐明，然后大胆地把不同的观点加以对比，为了筛分驳杂的材料而有条不紊的依次表达出来，就要求这种长年的沉思。如果我这部书是一气呵成的，不是现在这样分成两半截而在阅读时又得放在一起使用，那对于读者是要适意些。但是也得请读者考虑一下，假如要那样做，就会是要求我在一个年龄阶段做完那只能在两个年龄阶段中完成的事情，也即是说，我必须在一个年龄阶段具有大自然把它分属于两个完全不同年龄阶段的性能。准此，我这部著作分成互为补充的两半截而提出的必要性，就可以比拟于另一种必要性：即是人们在制造一种无色的光学镜头时，不可能用一整块的玻璃制成，而是采取这样一种办法制成的，就是把一块用铅玻璃制的凸面透镜和一块用石灰碱玻璃制的凹面透镜两两配合；只有这两种透镜合起来的作用才能达到预定的要求。另一方面，关于同时使用上下两卷的不便，读者可于读物的交替和疲劳的恢复中得到一些补偿。这种补偿是同一头脑，在同一精神中，却在极不同的年代处理同一题材所带来的。并且，对于那些尚不熟悉我这种哲学的读者，则先读完第一卷，暂不涉及补充部分，留待读第二遍时再去参阅肯定要适宜些；否则读者将很难于从其关联去掌握整个体系，因为只有第一卷是在这种关联中阐明这体系的，而第二卷则是为那些主要论点各别地寻求详尽的论据并加以充分的发挥。即令是没有决心把第一卷读

上两遍的读者，也最好是先看完第一卷，然后单另看第二卷；〔读第二卷时〕并且要依着各章的顺序读，因为章与章之间都有一种相互的联系，联系虽然松懈一些，但中间的空隙，只要读者掌握好了第一卷，回想一下就可完全填补起来。此外，读者在第二卷中还可到处看到引证第一卷内与之相应的地方；为此目的，我把第一版第一卷中仅是用破折号标志的各段，在第二版中一律加上了分段的数字。

在第一版序言里，我已声明过我的哲学是从康德哲学出发的，从而彻底了解后者是前者的前提。在这里我再重申一次。因为康德的哲学，只要是掌握了它，就会在每个人头脑中产生一种根本的变化，一种如此重大的变化，真可当作一种精神的再生看待。只有康德哲学才能够真正排除掉头脑中那天生的、从智力的原始规定而来的实在主义；这是贝克莱和马勒布朗希 [6] 力所不及的，因为他们太局限于一般，康德却进入了特殊；并且康德进入特殊的方式是前无古人，后无来者的。这个方式对于人心具有一种特别的，可说是当下直接的作用；在这一作用下，人们就经受了一种彻底的幻灭，此后得以从另一眼光来看一切事物了。只有这样，读者对于我要提出的一些更积极的说明才有接受的可能。与此相反，谁要是没有掌握康德哲学，那么，不管他在别的方面读了些什么，他总是好像在天真状态中似的，即总是拘囿于那自然而然的、幼稚的实在论中。我们所有的人都出生在这种实在论中，它能教我们搞好一切可能的事情，就只不能搞好哲学。因此，这样一个人和掌握康德哲学的人，两者间的关系，就等于未成年人和成年人的关系一样。这一真理，在今天听起来是乖僻难解的，但在《纯粹理性批判》出版后的头三十年中却并不是这样。这是由于在那些年代之后，又有一个世代成长起来了，而这个世代并不理解康德；因为要理解康德，单靠一些走马观花式，粗心的阅读或听自第二手的报告是不够的。而这又是由于这个世代缺乏良好指导的结果，他们把时间浪费在庸俗的，也就是才力不称的人们，甚或是乱吹的诡辩家们的哲学问题上面了。这些诡辩家呢，又是别人不负责地向他们推荐的。因此，在这样教养出来的世代，他们自己的哲学试作中，总是从装模作样和浮夸铺张的外壳之中流露出基本概念的混乱以及难以言说的生硬和粗鲁。如果有人还以为他可以从别人关于康德哲学的论述来了解康德哲学，那么，他就陷于一种不可挽救的错误。不如说，对

于这类论述，尤其是最近期间的，我必须严重的提出警告。最近这几年来，我在黑格尔派谈康德哲学的文章中，竟遇到一些真是难于相信的神话。如何教那些从才茁芽的青年时代起就被黑格尔的胡扯扭伤了，损坏了的头脑，还能够追随康德那种意味深长的探讨呢？他们早就习惯于把空洞的废话当作哲学思想，把最可怜的诡辩当作机智，把愚昧的妄谈当作辩证法；而由于吸收了这样疯狂的词汇组合——要从这些词组想出点什么东西来，人的精神只有徒劳地折磨自己，疲困自己——，他们头脑的组织已经破坏了。对于他们，理性的批判没有用处，哲学没有用处，倒是应该给他们一种精神药剂，而首先作为一种清导剂，就应给以一小课健全的人类理智，然后人们可以再看，对于他们是否可以谈谈哲学了。所以康德的学说，除了在他自己的著作里，到任何地方去寻找都是白费劲；而康德的著作自始至终都是有教育意义的，即令是他错了的地方，失败了的地方，也是如此。凡对于真正的哲学家说来有效的，由于康德的独创性，对于他则是充类至极的有效；就是说人们只能在他们本人的著作中，而不能从别人的报道中认识他们。这是因为这些卓越人物的思想不能忍受庸俗头脑又加以筛滤。这些思想出生在〔巨人〕高阔、饱满的天庭后面，那下面放着光芒耀人的眼睛；可是一经误移入〔庸才们〕狭窄的、压紧了的、厚厚的脑盖骨内的斗室之中，矮檐之下，从那儿投射出迟钝的，意在个人目的的鼠目寸光，这些思想就丧失了一切力量和生命，和它们的本来面目也不相像了。是的，人们可以说，这种头脑的作用和哈哈镜的作用一样，在那里面一切都变了形，走了样；一切所具有的匀称的美都失去了，现出来的只是一副鬼脸。只有从那些哲学思想的首创人那里，人们才能接受哲学思想。因此，谁要是向往哲学，就得亲自到原著那肃穆的圣地去找永垂不朽的大师。每一个这样真正的哲学家，他的主要篇章对他的学说所提供的洞见常什百倍于庸俗头脑在转述这些学说时所作拖沓藐视的报告；何况这些庸才们多半还是深深局限于当时的时髦哲学或个人情意之中。可是使人惊异的是读者群众竟如此固执地宁愿找那些第二手的转述。从这方面看来，好像真有什么选择的亲和性在起作用似的；由于这种作用，庸俗的性格便物以类聚了，从而，即令是伟大哲人所说的东西，他们也宁愿从自己的同类人物那儿去听取。这也许是和相互教学法同一原理，根据这种教学法，孩子们只有从自己的同伴那儿才学习得最好。

现在再同哲学教授们说句话。我的哲学刚一出世，哲学教授们就以他们的机智和准确微妙的手腕，识出了我这哲学和他们的企图毫无共同之处，甚至是对于他们有危险性的东西；通俗说来，就是同他们的那些货色格格不入。他们这种机智和手腕，以及他们那种稳健而尖刻的策略，借此他们随即发现了他们面前唯一正确的办法；那种完全的协调一致，他们以此来运用他们发现了的办法；最后还有他们用以坚持这办法始终不懈的坚忍性，这些都是我向来不得不"佩服"的。而这个办法，由于极其容易执行，原是很可采取的。显然，这办法就是完全"无视"并从而分泌之，"分泌"本是歌德不怀好意的一种措辞，原指"侵吞重要的和有意义的东西"。这种静默手段的影响，由于他们为了同伙们新生的精神产儿互相祝贺的疯狂叫嚣更加强了。他们以叫嚣强逼公众去欣赏他们在祝贺时用以互相招呼的那副像煞有介事的尊容。谁会看不出这种做法的目的呢？本来嘛，能有什么可以非议先顾生活，后谈哲学这一基本原理呢？那些先生们要生活，并且是靠哲学来生活。他们和他们的妻孥都指靠哲学，虽早有彼得拉克[7]说过："哲学啊，你是贫困地，光着身子地走进来的"，他们还是冒险这样做。可是我的哲学根本不是为此而制定的，人们不能拿它作　口之用。我的哲学完全缺乏那些基本的，对于高薪给的讲坛哲学不可少的道具，首先就完全缺乏一种思辨的神学。而恰好是这种神学（和那惹麻烦的康德及其理性批判相反），应该是，必须是哲学的主要课题；似乎哲学也就持有一个任务，要不停地讲它绝对不能知道的东西。然而我的哲学竟全不承认哲学教授们那么聪明地想出来的，他们少不了的那一神话，关于一个直接而绝对地认识着，直观着或领会着的理性的神话。好像是人们只需一开始就用这神话拴住读者，往后就能以世界上最便当的方式，如同驾着驷马似的，闯入一切经验的可能性彼岸的领域，被康德完全地、永久地给我们的认识拦断了去路的领域；而人们在那儿所发现的恰好是直接启示了的，条理得停停当当的，现代的，犹太化的，乐观的基督教根本教义。我的哲学既缺乏这种基本道具，它是没有顾虑，不提供生活条件，深入沉思的哲学。它的北斗星仅仅只是真理，赤裸裸的、无偿的、孤独无偶的、每每被迫害的真理。它不左顾，也不右盼，而是对准这座星辰直驶过去的。那么，天晓得，那"哺育的母亲"，也即是那善良的，可资为生的大学讲坛哲学，这种身背着百般意图，千种顾虑的包袱，小心翼翼地蹒跚而来，

心目中无时不存着对天主的惶恐，无时不考虑着政府的意向、国教的规程、出版人的愿望、学生的捧场、同事们良好的友谊、当时政治的倾向、公众一时的风尚等等的讲坛哲学和我的哲学又有什么相干呢？再说，我对真理这种恬静认真的探讨，和那讲台上，课凳上叫嚣着的，一贯以个人目的为最内在动机的，头巾气的吵嘴，又有什么共同之处呢？显然，这两种哲学是根本各异其趣的。所以，就我而言，没有妥协，没有同行之谊；大抵除了那些什么也不追求，唯真理是务的人以外，没有一个人，也没有一个流行的哲学派别会在我这儿找到符合他们的打算的东西；因为所有这些派别都在追求他们的私图，而我则只有些见解可以贡献，可是这些见解又不适合他们的意图，而这又正是因为正确的见解本不是按意图的模型塑成的。准此，我的哲学如果也要适合讲台的话，那就得另有一个完全不同的时代事先成长培育起来才行。——如果这样一种哲学，人们不能借以　口的哲学也居然赢得了空气和阳光，甚至还赢得人们普遍的尊重，那倒是一件大好事咧！然而这种情况是必须防止的，大家要团结起来如同一个人一样来加以防止。可是，争论辩驳又不是容易的玩意儿；并且单为了下面这个原因，进行辩论已是一个不对劲的办法，那就是说公开辩论就会把公众的注意力吸引到这件事情上来，而研读我的著作又将使公众对哲学教授的课业失去胃口；因为谁尝过了严肃事物的滋味，他就觉得儿戏之谈，尤其是使人厌倦的一种不合胃口了。因此，他们一致采取的沉默法是唯一正确的办法，我也只能奉劝他们坚持这一办法，并且继续执行这一办法；一天行得通，就执行一天，直到有一天，人们把这种“无视”当作“无知”[8]的意味看，那时也还来得及趁风转舵。在此以前，却并没有剥夺任何人间或为自己的用途而拔下一根鹅毛管的权利，因为在自己家里，思想的澎湃一般是不会怎么闷煞人的。于是，那种“无视”和沉默法还能执行一个时期，至少在我还能活着这段时间内是可以的，而这就已经赢利不少了。如果在这沉默中，即令人们或在这儿或在那儿听出一些轻率不自量的声音，也就立即被教授们的大放厥词所汩没了。他们懂得怎样装模作样，用各种不同的花样来取悦于公众。不过，我要奉劝在这种做法的协调一致上，还须严格注意；尤其要守护好那些青年人们，因为他们有时竟轻率的可怕咧。不过即使这样做了，我还是不能保证这一可赞美的办法就可以永久地执行有效，所以也不能对最后的结局负责。这即是说，如何引导那大体上善

良的、随顺的公众，确是一个很特殊的事业。尽管我们在一切时代，都看到一些戈奇亚斯[9]，一些希比阿斯[10]高高在上，看到那荒唐的东西一般总是如日中天，而个别人的声音要想透出愚弄和被愚弄者双方的合唱似乎已不可能；不过，尽管这样，真纯的作品在任何时候都保有一种完全特有的、宁静的、稳健的、强有力的影响，如同由于奇迹一般，人们看到这种影响最后从喧嚣骚动的人群中往上直升，好像气球从地面上厚重的烟雾气围上升到更洁净的高空一样；而一旦上升到那儿，它就停留在那儿，没有人再能把它拽下来了。

1844年2月于美因河畔法兰克福

---

[1] 指黑格尔哲学。

[2] 指费希特、谢林、黑格尔三人。

[3] 费希特和谢林。

[4] 黑格尔。

[5] C是莎士比亚戏剧《暴风雨》中的丑鬼。

[6] M（1638—1715），法国唯心论哲学家，是偶因论和万有神论的代表。

[7] P（1304—1374），意大利诗人和人文主义者，开文艺复兴之先河。

[8] “无视”和“无知”同一词根，这种用法颇有俏皮意味。

[9] 皆古雅典诡辩家，这里用多数形式，是指这一类人而言。

[10] 皆古雅典诡辩家，这里用多数形式，是指这一类人而言。

第三版序

如果不是那些自己拿不出一件好东西，同时又阴谋不让别人的东西露出头来的人们，那么，真正的和纯粹的东西就更容易在世界上赢得地位了。这种情况，即令尚未完全窒息，也已阻碍了，耽误了好些有益于人世的东西。这情况对我本人的后果是：当这本书第一版问世时，我才三十岁；而我看到这第三版时，却不能早于七十二岁。对于这一事实，我总算在彼得拉克 的名句中找到了安慰；那句话是："谁要是走了一整天，傍晚走到了，就该满足了。"（《智者的真理》第140页。）我最后毕竟也走到了。在我一生的残年既看到了自己的影响开始发动，同时又怀着我这影响将合乎"流传久远和发迹迟晚成正比"这一古老规律的希望，我已心满意足了。

读者将看到第二版所有的一切，都无遗漏地收在第三版内。第三版还包括了更多的东西，因为新加了些补充；如果同第二版一样排印，就会多出136面。

在本书第二版问世七年之后，我还发行了两卷《附加和补充》[1]。包括在这一书名中的东西，是由一些补充篇章组成的，补充我那哲学已有了的系统的叙述。这些东西如果收在这第三版的各卷内，那倒是很适当的；不过在那时，我只得将就利用当时可能的条件把它安顿好；〔须知〕那时我是否能看到这第三版，还很成问题呢。这一点是人们在上述《附加》第二卷中可以看到的，并且在各章的标题上也容易辨识出来。

1859年9月于美因河畔法兰克福

---

[1] 原文"P P"是德语化的希腊文，但并不普遍，仅叔本华用之。这里按希腊文原义译出。叔本华所以出此，显然是为了有别于本书第二卷的补充部分。

第一篇 世界作为表象初论

服从充分根据律的表象经验和科学的客体

跳出童年时代吧，朋友，觉醒呵！

——J.J.卢梭

§1

“世界是我的表象”：这是一个真理，是对于任何一个生活着和认识着的生物都有效的真理；不过只有人能够将它纳入反省的、抽象的意识罢了。并且，要是人真的这样做了，那么，在他那儿就出现了哲学的思考。于是，他就会清楚而确切地明白，他不认识什么太阳，什么地球，而永远只是眼睛，是眼睛看见太阳；永远只是手，是手感触着地球；就会明白围绕着他的这世界只是作为表象而存在着的；也就是说这世界的存在完全只是就它对一个其他事物的，一个进行“表象者”的关系来说的。这个进行“表象者”就是人自己。如果有一真理可以先验地说将出来，那就是这一真理了；因为这真理就是一切可能的、可想得到的经验所同具的那一形式的陈述。它比一切，比时间、空间、因果性等更为普遍，因为所有这些都要以这一真理为前提。我们既已把这些形式 [1] 都认作根据律的一些特殊构成形态 [2] ，如果其中每一形式只是对一特殊类型的表象有效，那么，与此相反，客体和主体的分立则是所有那些类型的共同形式。客体主体分立是这样一个形式：任何一个表象，不论是哪一种，抽象的或直观的，纯粹的或经验的，都只有在这一共同形式下，根本才有可能，才可想象。因此，再没有一个比这更确切，更不依赖其他真理，更不需要一个证明的真理了；即是说：对于“认识”而存在着的一切，也就是全世界，都只是同主体相关联着的客体，直观者的直观；一句话，都只是表象。当然，这里所说的对于现在，也对于任何过去，任何将来，对于最远的和近的都有效；因为这里所说的对于时间和空间本身就有效；而又只有在时间、空间中，所有这些〔过去、现在、未来、远和近〕才能区别出来。一切一切，凡已属于和能属于这世界的一切，都无可避免地带有以主体为条件〔的性质〕，并且也仅仅只是为主体而存在。世界即是表象。

这个真理绝不新颖。它已包含在笛卡儿所从出发的怀疑论观点中。不过贝克莱是断然把它说出来的第一人；尽管他那哲学的其余部

分站不住脚，在这一点上，他却为哲学作出了不朽的贡献。康德首先一个缺点就是对这一命题的忽略，这在本书附录中将有详尽的交代。与此相反，吠檀多哲学[3]被认为是毗耶舍的作品，这里所谈的基本原理在那里就已作为根本命题出现了；因此印度智者们很早就认识这一真理了。威廉·琼斯[4]在他最近《论亚洲哲学》（《亚洲研究》，第四卷第164页）一文中为此作了证，他说："吠檀多学派的基本教义不在于否认物质的存在，不在否认它的坚实性、不可入性、广延的形状（否认这些，将意味着疯狂），而是在于纠正世俗对于物质的观念，在于主张物质没有独立于心的知觉以外的本质，主张存在和可知觉性是可以互相换用的术语。"这些话已充分地表出了经验的实在性和先验的观念性两者的共存。

在这第一篇里，我们只从上述的这一方面，即仅仅是作为表象的一面来考察这世界。至于这一考察，虽无损于其为真理，究竟是片面的，从而也是由于某种任意的抽象作用引出来的，它宣告了每一个人内心的矛盾，他带着这一矛盾去假定这世界只是他的表象，另一方面他又再也不能摆脱这一假定。不过这一考察的片面性就会从下一篇得到补充，由另一真理得到补充。这一真理，可不如我们这里所从出发的那一个，是那么直接明确的，而是只有通过更深入的探讨，更艰难的抽象和"别异综同"的功夫才能达到的。它必然是很严肃的，对于每一个人纵不是可怕的，也必然是要加以郑重考虑的。这另一真理就是每人，他自己也能说并且必须说的："世界是我的意志。"

在作这个补充之前，也就是在这第一篇里，我们必须坚定不移地考察世界的这一面，即我们所从出发的一面，"可知性"的一面；因此，也必须毫无抵触心情地将当前现成的客体，甚至自己的身体（我们就要进一步谈到这点）都仅仅作为表象看，并且也仅仅称之为表象。我们希望往后每一个人都会确切明白我们在这样做的时候，只仅仅是撇开了意志；而意志就是单独构成世界另外那一面的东西；因为这世界的一面自始至终是表象，正如另一面自始至终是意志。至于说有一种实在，并不是这两者中的任何一个方面，而是一个自在的客体（康德的"自在之物"可惜也不知不觉的蜕化为这样的客体），那是梦呓中的怪物；而承认这种怪物就会是哲学里引人误入迷途的鬼火。

[1] 时间、空间和因果性等是直观和思维的形式（这是从康德来的），但叔本华用形式一词极广泛，主客分立也是一形式。表象的每一形式在根据律中都有一构成形态（Gt）或一形态（G）与之相应。

[2] 时间、空间和因果性等是直观和思维的形式（这是从康德来的），但叔本华用形式一词极广泛，主客分立也是一形式。表象的每一形式在根据律中都有一构成形态（Gt）或一形态（G）与之相应。

[3] 吠檀多哲学，印度的一个唯心主义哲学派别。

[4] 威廉·琼斯（1746—1794年），英国东方语文学家，西欧研究梵文的鼻祖。

§2

那认识一切而不为任何事物所认识的，就是主体。因此，主体 就是这世界的支柱，是一切现象，一切客体一贯的，经常作为前提的条件；原来凡是存在着的，就只是对于主体的存在。每人都可发现自己就是这么一个主体，不过只限于它在认识着的时候，而不在它是被认识的客体时。而且人的身体既已是客体，从这观点出发，我们也得称之为表象。身体虽是直接客体[5]，它总是诸多客体中的一客体，并且服从客体的那些规律。同所有直观的客体一样，身体也在一切认识所共有的那些形式中，在时间和空间中；而杂多性就是通过这些形式而来的。但是主体，作为认识着而永不被认识的东西，可就不在这些形式中；反而是这些形式总要以它为前提。所以，对于它，既说不上杂多性，也说不上杂多性的反面：统一性。我们永不能认识它，而它总是那认识着的东西，只要哪儿有“被认识”这回事。

所以，作为表象的世界，也就是这儿我们仅在这一方面考察的世界，它有着本质的、必然的、不可分的两个半面。一个半面是客体，它的形式是空间和时间，杂多性就是通过这些而来的。另一个半面是主体，这却不在空间和时间中，因为主体在任何一个进行表象的生物中都是完整的、未分裂的。所以这些生物中每一单另的一个和客体一道，正和现有的亿万个生物和客体一道一样，都同样完备地构成这作为表象的世界；消失了这单另的一个生物，作为表象的世界也就没有了。因此，这两个半面是不可分的；甚至对于思想，也是如此，因为任何一个半面都只能是由于另一个半面和对于另一个半面而有意义和存在：存则共存，亡则俱亡。双方又互为限界，客体的起处便是主体的止处。这界限是双方共同的，还在下列事实中表示出来，那就是一切客体所具有本质的，从而也是普遍的那些形式，亦即时间、空间和因果性，毋庸认识客体本身，单从主体出发也是可以发现的，可以完全认识的；用康德的话说，便是这些形式是先验地在我们意识之中的。 康德发现了这一点，是他主要的，也是很大的功绩。我现在进一

步主张，根据律就是我们先天意识着的，客体所具一切形式的共同表述；因此，我们纯粹先天知道的一切并不是别的，而正是这一定律的内容。由此产生的结果是：我们所有一切先天明确的“认识”实际上都已在这一定律中说尽了。我在《根据律》那篇论文中已详尽地指出，任何一个可能的客体都服从这一定律，也就是都处在同其他客体的必然关系中，一面是被规定的，一面又是起规定作用的。这种互为规定的范围是如此广泛，以至一切客体全部存在，只要是客体，就都是表象而不是别的，就整个儿都要还原到它们相互之间的必然关系，就只在这种关系中存在，因而完全是相对的。关于这些，随即再详论。我还曾指出，客体既各按其可能性而分为不同的类别，那由根据律普遍表示出的必然关系也相应的出现为不同的形态，从而又反过来保证了那些类别的正确划分。我在这里一贯假定，凡是我在那篇论文中所已说过的都是读者所已熟悉的，并且还在记忆中；因为，如果还有在那儿没有说过的，就会在这里给以必要的地位。

---

[1] 《根据律的四重根——一篇哲学论文》第二版，§22。

§3

在我们所有一切表象中的主要区别即直观表象和抽象表象的区别。后者只构成表象的一个 类，即概念。而概念在地球上只为人类所专有。这使人异于动物的能力，达到概念的能力，自来就被称为理性 [6] 。我们以后再单另考察这种抽象的表象，暂时我们只专谈直观的表象 。直观表象包括整个可见的世界或全部经验，旁及经验所以可能的诸条件。前已说过，这是康德一个很重要的发现，他正是说经验的这些条件，这些形式，也就是在世界的知觉中最普遍的东西，世间一切现象在同一方式上共有着的东西，时间和空间，在单独而离开它们的内容时，不仅可以抽象地 被思维，而且也可直接加以直观。并且这种直观不是从什么经验的重复假借来的幻象，而是如此地无须依傍经验，以至应该反过来设想经验倒是依傍这直观的；因为空间和时间的那些属性，如直观先验地所认识的，作为一切可能的经验的规律都是有效的；无论在哪儿，经验都必须按照这些规律而收效。为此，我在讨论根据律的那篇论文中曾将时间和空间，只要它们是纯粹而无内容地被直观的，便把它们看作是表象的一个特殊的，独自存在的类。这由康德所发现的，属于直观的那些普遍形式的本性固然如此重要，即是说这些形式单另独立于经验之外，可以直观地，按其全部规律性而加以认识，数学及其精确性即基于这种规律性；但是，直观的普遍形式还另有一个同样值得注意的特性，那就是根据律，在将经验规定为因果和动机律，将思维规定为判断根据律的同时，在这儿却又以一种十分特殊的形态出现；这一形态我曾名之为存在根据 。这一形态在时间上就是各个瞬间的先后继起；在空间上就是互为规定至于无穷的空间部分。

谁要是从那篇序论 [7] 清晰地明白了根据律在形态上有着差别的同时，在内容上又有完整的同一性，他也就会信服为了理解这定律最内在的本质，认识它那最简单的一个构成形态是如何的重要，而这就是我们已将它认作时间 的那一构成形态。如同在时间上，每一瞬只是在

它吞灭了前一瞬，它的“父亲”之后，随即同样迅速地又被吞灭而有其存在一样；如同过去和将来（不计它们内容上的后果）只是像任何一个梦那么虚无一样；现在也只是过去未来间一条无广延无实质的界线一样；我们也将在根据律所有其他形态中再看到同样的虚无性；并且察知和时间一样，空间也是如此；和空间一样，那既在空间又在时间中的一切也是如此。所以，从原因和动机所发生的一切，都只有一个相对的实际存在，只是由于，只是对于一个别的什么，和它自身同样也只是如此存在着的一个什么，而有其存在。这一见解中的本质的东西是古老的：赫拉克立特就在这种见解中埋怨一切事物的流动变化性；柏拉图将这见解的对象贬为经常在变易中而永不存在的东西；斯宾诺莎称之为那唯一存在着不变的实体的偶性；康德则将这样被认识的〔一切〕作为现象，与“自在之物”对立起来。最后，印度上古的智者说：“这是摩耶[8]，是欺骗〔之神〕的纱幔，蒙蔽着凡人的眼睛而使他们看见这样一个世界，既不能说它存在，也不能说它不存在；因为它像梦一样，像沙粒上闪烁着的阳光一样，行人从远处看来还以为是水，像随便抛在地上的绳子一样，人们却将它看作一条蛇。”（这样的比喻，在《吠陀》和《布兰纳》经文中重复着无数次。）这里所意味着的，所要说的，都不是别的而正是我们现在在考察着的：在根据律的支配之下作为表象的世界。

---

[1] 只有康德把理性这概念弄混乱了，关于这一点请参照本书附录部分和我所著《伦理学根本问题》中《道德的基础》一篇，§6，第一版第148—154页，第二版第146—154页。

[2] 指《充分根据律的四重根——一篇哲学论文》，后文中提到的“那篇序论”都是指这篇论文，译者不再加注。

[3] 梵文原文是M，意为“欺假”、“骗局”，转义为外表世界的创造者，“摩耶之幕”已成国际词汇，即遮蔽真实世界的帷幕。

§4

谁要是认识了根据律的这一构成形态，即在纯粹时间中作为这一定律出现，而为一切计数和计算之所本的这一形态，他也就正是由此而认识了时间的全部本质。时间并不还是别的什么，而只是根据律的这一构成形态，也再无其他的属性。先后“继起”是根据律在时间上的形态，“继起”就是时间的全部本质。其次，谁要是认识了根据律如何在纯粹直观的空间中起着支配的作用，他也就正是由此而穷尽了空间的全部本质；因为空间自始至终就不是别的，而只是其部分互为规定的可能性，也就是位置。关于这方面的详细考察和由此而产生的结果，沉淀为抽象的概念而更便于应用，那就是全部几何学的内容。——同样，谁要是认识了根据律的又一构成形态，认识它支配着上述形式的（时间和空间的）内容，支配着这些形式的“可知觉性”，即支配着物质，也就是认识了因果律；他并由此也认识了物质所以为物质的全部本质了。因为物质，自始至终除因果性外，就再不是别的；这是每人只要思考一下便可直接理解的。物质的存在就是它的作用，说物质还有其他的存在，那是要这么想象也不可能的。只是因为有作用，物质才充塞空间、时间。物质对直接客体（这客体自身也是物质）的作用是“直观”的条件，在直观中唯有这一作用存在；每一其他物质客体对另一物质客体发生作用的后果，只是由于后者对直接客体先后起着不同的作用才被认识的，也只在此中才有其存在。所以，原因和效果就是物质的全部本质；其存在即其作用（详见《充足根据律》那篇论文§21第77页）。因而可知在德语中将一切物质事物的总括叫做现实性 Wirklichkeit，是极为中肯的；这个词儿比实在性Realität一词的表现力要强得多[9]。物质起作用，而被作用的还是物质。它的全部存在和本质都只在有规律的变化中，而变化又是物质的这一部分在别的一部分中引出来的，因此，它的全部存在和本质也完全是相对的，按一个只在物质界限内有效的关系而为相对的，所以〔在这一点上〕恰和时间相同，恰和空间相同。

但是，时间和空间假若各自独立来看，即令没有物质，也还可直观地加以表象；物质则不能没有时间和空间。物质是和其形状不可分的，凡形状就得以空间 为前提。物质的全部存在又在其作用中，而作用又总是指一个变化，即是一个时间 的规定。不过，时间和空间不仅是分别地各为物质的前提，而是两者的统一才构成它的本质；正因为这本质，已如上述，乃存于作用中、因果性中。如果一切可想到的、无数的现象和情况，果真能够在无限的空间中毋庸互相拥挤而并列，或是在无尽的时间中不至紊乱而先后继起；那么，在这些现象和情况的相互之间就无需乎一种必然关系了；按这关系而规定这些现象和情况的规则更不必要了，甚至无法应用了。结果是尽管有空间中一切的并列，时间中一切的变更，只要是这两个形式各自独立，而不在相互关联中有其实质和过程，那就仍然没有什么因果性；而因果性又是构成物质真正本质的东西；所以，没有因果性也就没有物质了。——可是因果律所以获得其意义和必然性，仅仅是由于变化的本质不只是在于情况的变更本身，而更是在于空间中同一地点上 ，现在是一 情况而随后又是一 情况；在于同一个 特定的时间上，这儿 是一情况而那儿 又是一情况；只有时间和空间这样的相互制约，才使一个规则，变化依之而进行的这规则有意义，同时也有必然性。从而，因果律所规定的不是仅在时间中的情况相继起，而是这继起是就一特定的空间说的；不是情况的存在单在一特定的地点，而是在某一特定的时间，在这个地点。变化也即是按因果律而发生的变更，每次总是同时 而又统一地关涉到空间的一定部位和时间的一定部分。于是，因果性将空间和时间统一起来了。而且我们既已发现物质的全部本质是在其作用中，也就是在因果性中，那么，在物质中，空间和时间也必然是统一的，即是说不管时间和空间各自的属性是如何互相凿枘，物质必须将双方的属性一肩挑起；在双方各自独立时不可能统一的在物质中都必须统一起来，即是将时间方面无实质的飘忽性和空间方面僵硬不变化的恒存统一起来；至于无尽的可分性则是物质从时空双方获得的。准此，我们看到由于物质才首先引出同时存在 ，它既不能在没有并列的孤立的时间中，也不能在不知有以前、以后和现在的孤立空间中。可是，众多情况的同时存在 才真正构成现实的本质，因为由于同时存在，持续 始有可能。而持续又在于它只是在某种变更上，与持续着的东西同时俱在之物的变更上看出来的；不过这同时俱在之物在此时也

只是由于变更中有持续着的东西才获得变化 的特征，亦即在实体 ，也就叫做物质 [10] 恒存的同时，性质和形式却要转变的特征。如果只单是在空间中，这世界就会是僵硬的、静止的，就没有先后继起，没有变化，没有作用；而没有作用，那就连同物质的表象也取消了。如果只单是在时间中，那么，一切又是太缥缈易于消逝的了，就会没有恒存，没有并列，因而也没有同时，从而没有持续，所以也是没有物质。由于时间和空间的统一才生出物质，这即是同时存在的可能性，由此才又有持续的可能性；再由于这后一可能性，然后在情况变化的 [11] 同时，才有实体恒存的可能性。物质既在时间和空间的统一性中有其本质，它也就始终打上了双方的烙印。物质得以从空间追溯其来源，部分地是由于其形状，那是和它不可分的；但特别是（因为变更是只属于时间的，而单是只在时间自身中就没有什么是常住的）由于其恒存（实体）；而"恒存"的先验的明确性是完全要从空间的先验的明确性引出的 [12] 。物质在时间方面的来源是在物性上（偶然属性）展示出来的；没有物性，它绝不能显现；而物性简直永远是因果性，永远是对其他物质的作用，所以也就是变化（一个时间概念）。但是这作用的规律性总是同时关涉到空间和时间，并且只是由此而具有意义。关于此时此地 必然要发生怎样一个情况的规定，乃是因果性的立法所能及的唯一管辖范围。基于物质的基本规定是从我们认识上先验意识着的那些形式引申出来的，我们又先天赋予物质某些属性：那就是空间充塞，亦即不可透入性，亦即作用性；再就是广延，无尽的可分性、恒存性，亦即不灭性；最后还有运动性。与此不同的是重力，尽管它是普遍无例外的，还是要算作后天的认识；尽管康德 在《自然科学的形而上学初阶》第71页（罗森克朗兹版，第372页）上提出重力时，却把它当作是可以先天认识的。

如同客体根本只是作为主体的表象而对主体存在一样，表象的每一特殊的类也就只为主体中相应的一特殊规定而存在；每一这样的规定，人们就叫做一种认识能力。康德把作为空洞形式的时间和空间自身在主体方面的对应物叫做纯粹感性；这个说法本不大恰当，因为一提到感性就已先假定了物质；不过康德既已开了先例，也可以保留。物质或因果性，两者只是一事，而它在主体方面的对应物，就是悟性 。悟性也就只是这对应物，再不是别的什么。认识因果性是它唯一的

功用，唯一的能力；而这是一个巨大的、广泛包摄的能力；既可有多方面的应用，而它所表现的一切作用又有着不可否认的同一性。反过来说，一切因果性，即一切物质，从而整个现实都只是对于悟性，由于悟性而存在，也只在悟性中存在。悟性表现的第一个最简单的，自来即有的作用便是对现实世界的直观。这就始终是从效果中认原因，所以一切直观都是理智的。不过如果没有直接认识到的某一效果而以之为出发点，那也就绝到不了这种直观。然而这样的效果就是在动物身体上的效果，在这限度内，动物性的身体便是主体的直接客体，对于其他一切客体的直观都得通过这一媒介。每一动物性的身体所经受的变化都是直接认识的，也即是感觉到的；并且在这效果一经联系到其原因时，就产生了对于这原因，对于一个客体的直观。这一联系不是在抽象概念中的推论结果，不经由反省的思维，不是任意的；而是直接的、必然的、妥当的。它是纯粹悟性的认识方式；没有悟性就绝到不了直观，就只会剩下对直接客体变化一种迟钝的、植物性的意识；而这些变化，如果不是作为痛苦或愉快而对意志有些意义的话，那就只能是完全无意义地在互相交替着而已。但是，如同太阳升起而有这个可见的世界一样，悟性，由于它唯一的单纯的职能，在一反掌之间就把那迟钝的，无所云谓的感觉转变为直观了。眼、耳、手所感觉的还不是直观，那只是些感觉张本。要在悟性从效果过渡到原因时，才有这世界，作为在空间中展开的直观，在形态上变更着的，在物质上经历一切时间而恒存的世界，因为悟性将空间和时间统一于物质这个表象中，而这就是因果性的作用。这作为表象的世界，正如它只是由于悟性而存在一样，它也只对悟性而存在。我在《视觉和色彩》那篇论文的第一章里已经分析过悟性如何从感官所提供的张本造成直观，孩子们如何通过不同官能对同一客体所获印象的比较而学会直观，如何只有这样才揭穿了这许多感官现象〔之谜〕：譬如用两只眼睛观看而事物却只是单一的一个，但在斜视一物时又现出重叠的双影；又如眼睛同时〔而不是先后〕看到前后距离不同的各对象；还有由于感觉器官上突然的变化所引起的一切假象等等。关于这一重要的题材，我在《根据律》那篇论文的第二版§21里已有过更详细、更彻底的论述。凡是在那儿说过的，原应该在这里占有它必要的篇幅，应该在这里重说一遍；不过我对于抄写自己的东西几乎同抄写别人的是同样的厌恶；同时，我现在也不能比在那儿作出更好的说明；因此，与

其在这儿再重复，我宁可只指出到那儿去参考，并且假定那儿说过的也是众所周知的。

〔所有这些现象，如〕经过手术治愈的先天盲人和幼儿们的视觉学习；两眼感觉所得的只现为单一的视像；感觉器官受到震动而失去正常情况时所产生的双重视象或双重触觉；对象的正竖形象却在视网膜上现为倒影；色彩之移植原只是一种内在功能，是眼球活动的两极分化作用，却到了外在的对象上；最后还有立体镜；——这一切都牢固而不可反驳地证明了一切直观不仅是感性的而且是理智的，也就是悟性从后果中认取原因的纯粹认识，从而也是以因果律为前提的。一切直观以及一切经验，自其初步的和全部的可能性说，都要依赖因果律的认识；而不是反过来，说什么因果律的认识要依赖经验。后面这一说法即休谟的怀疑论，在这里才第一次将它驳斥了。原来因果性的认识不依赖一切经验，亦即这认识的先验性，只能从一切经验要依赖因果性的认识而得到说明；而要做到这一点，又只有以这里提出的和方才指出要参照的那几段所采用的方式来证明因果性的认识根本就已包含在直观中，而一切经验又都在直观的领域中；也就是从经验这方面来说，因果性的认识完全是先验的，是经验假定它为条件而不是它以经验为前提。〔只有这样来证明才是正确的，〕但是，这可不能从康德所尝试过，而为我在《根据律》那篇论文§23中所批判过的方式得到证明。

---

[1] 叔本华作此说，是因Wirklichkeit一词词根是动词，即作用，影响，效果等义；而Realität一词词根出自拉丁文res，是事物的意思，不含有“作用”的意味。

[2] 物质和实体是一个东西，于附录中已详论。

[3] 这也指出康德用以说明物质的根据：“物质是在空间中运动的东西”：因为运动只在时间空间的统一中存在。

[4] 不是从时间的认识引出的，如康德所想的那样，详见附录。

§5

人们还得防止一个重大的误会，不要因为直观是经由因果性的认识而成立的，就以为客体和主体之间也存在着原因和效果的关系。其实，更正确的是：这一关系总是只存在于直接的和间接的客体之间，即总是只存在于客体相互之间。正是由于上述那错误的前提 [13]，才有关于外在世界的实在性的愚蠢争论。在争论中，独断论和怀疑论相互对峙；前者一会儿以实在论，一会儿又以唯心论出现。实在论立客体为原因而又置该原因的效果于主体中。费希特的唯心论则〔反过来〕以客体作为主体的后果，可是，在主体客体之间根本就没有什么依傍着根据律的关系，而这一点又总嫌不够深入人心；因此，上述两种主张中彼此都不可能得到证明，而怀疑论却得以对双方发动有利的攻势。犹如因果律在它作为直观和经验的条件时，就已走在直观和经验之前，因而它就不可能是从这些学来的（如休谟所见）；客体和主体作为"认识"的首要条件时，也一样已经走在一切认识之前，因之也根本走在根据律之前；因为根据律只是一切客体的形式，只是客体所以显现的一贯方式；可是一提到客体就已先假定了主体，所以这两者之间不可能有根据与后果的关系。我的《根据律》那篇论文正是要完成这一任务，要说明该定律的内容只是一切客体的本质的形式，也即是客体之所以为客体的普遍方式，是一种附加于客体之所以为客体的东西。作为这样的客体，无论什么时候它总要以主体为前提，以主体为其必然的对应物；因此，这对应物就总在根据律的有效范围之外。关于外在世界的实在性〔所以有〕争论，正是基于错误地将根据律的有效性扩充到主体上；从这一误会出发，这个争论也绝不能理解它自己了 [14]。一方面是实在论者的独断说，在将表象作为客体的效果看时，要把这是二而一的表象和客体拆开而假定一个和这表象完全不同的原因，假定一种自在的客体，不依赖于主体：那是一种完全不可想象的东西；因为〔客体〕在作为客体时，就已经是以主体为前提了，因而总是主体的表象。另一方面，怀疑论在同一错误的前提下反对独断论说：人们在表象中永远只看到效果，绝不认识原因，也就是绝不

认识存在，总是只认识客体的作用；而客体和它的作用也许根本没有什么相似之处，甚至于根本是将客体完全认错了，因为因果律是要从经验中撷取来的，而经验的真实性又要基于因果律。在这儿就应教导争论的双方，第一，客体和表象是一个东西；其次是可以直观的客体的存在就是它的作用，事物的现实性就正在其作用中；而在主体的表象之外要求客体的实际存在，要求真实事物有一个存在，不同于其作用，那是全无意义的，并且也是矛盾的。因此，只要直观的客体是客体，也即是表象，那么，认识了一直观客体的作用方式也就是毫无余蕴地认识了这客体；因为除此而外，在客体上就再没有什么是为这认识而留存着的东西了。就这一点说，这在空间和时间中的直观世界，既纯以因果性表出它自己，也就完全是实在的，它也就是它显现为什么的东西，并且它也是整个儿地、无保留地作为表象，按因果律而联系着，而显现它自己的。这就是它的经验的实在性。可是另一方面，一切因果性又只在悟性中，只对悟性而存在；所以那整个现实的世界，亦即发生作用的世界，总是以悟性为条件的；如果没有悟性，这样的世界也就什么也不是了。但还不仅是为了这一缘故，而是因为想象一个没有主体的客体根本就不能不是矛盾，我们才不能不干脆否认独断论所宣称的那种实在性，独立于主体之外的实在性。整个客体的世界是表象，无可移易的是表象，所以它自始至终永远以主体为条件；这就是说它有先验的观念性。但是它并不因此就是对我们说谎，也不是假象。它是什么，就呈现为什么，亦即呈现为表象；并且是一系列的表象，根据律就是其间一条共同的韧带。这样的世界对于一个健全的悟性，即令是在这世界最内在的意义上说，也是可理解的，它对悟性说着一种完全清晰的语言。只有那由于理性的误钻牛角尖以致怪僻成性的心灵，才会想到要为它的实在性争论。并且这争论总是由于误用根据律而起的，〔须知〕这定律固然将一切表象，不管是哪一种表象，互相联系起来，却并不将表象和主体联系起来，也不是同那既非客体又非主体而只是客体的根据那种东西联系起来。后者原是一个不成话的概念，因为只有客体才能是根据，并且又总是〔另一〕客体的根据。如果人们更仔细一些追究这外在世界实在性问题的来源，就会发现，除了根据律误用于不在其效力范围的事物之外，还要加上这定律各形态间一种特有的混淆情况；即是说这定律原只在概念上或抽象的表象上而有的那一形态被移用于直观表象上，实在的客体上

了；是向客体要求一个认识根据，而事实上是客体除了变易根据之外，不能有其他的任何根据。根据律原来是以这样一种方式支配着抽象的表象，支配着联结成判断的概念的，就是说每一判断所以有其价值，有其妥当性，有其全部存在，亦即这里所谓真理，仅仅只能是由于判断同其自身以外的什么，同它的认识根据这一关系而来的，所以总得还原到这认识根据。与此相反，根据律在支配着实在的客体或直观表象时，就不是作为认识根据律而是作为变易根据律，作为因果律而有效的：每一客体，由于它是变成的，也即是作为由原因所产生的效果，就已对这定律尽了它的义务了〔满足了这定律的要求〕。所以，在这儿要求一个认识根据，那是既无效又无意义的；这要求只能对完全另一种类的客体提出。所以，只要是就直观表现说话，它在观察者的心里既不激起思虑，也不激起疑义；这儿既无所谓谬误，也说不上真理，正误两者都是圈定在抽象的范围内，反省思维的范围内的事。在这儿，这世界对感官和悟性是坦然自呈的；它是什么，就以素朴的真相而显现它自己为直观表象；而直观表象又是规律地在因果性这韧带上开展着的。

到这儿为止，我们所考察过的外在世界的实在性问题，总是由于理性的迷误，一直到误解理性自己的一种迷误所产生的；就这一点说，这问题就只能由阐明其内容来回答。这一问题，在探讨了根据律的全部本质，客体和主体间的关系，以及感性直观本有的性质之后，就必然的自动取消了；因为那时这问题就已不再具任何意义了。但是，这一问题还另有一个来源，同前此所提出的纯思辨性的来源完全不同。这另一来源虽也还是在思辨的观点中提出的，却是一个经验的来源。在这种解释上，和在前面那种解释上比起来，这问题就有更易于理解的意义了。这意义是：我们都做梦，难道我们整个人生不也是一个梦吗？——或更确切些说：在梦和真实之间，在幻象和实在客体之间是否有一可靠的区分标准？说人所梦见的，比真实的直观较少生动性和明晰性这种提法，根本就不值得考虑；因为还没有人将这两者并列地比较过。可以比较的只有梦的记忆和当前的现实。康德是这样解决问题的："表象相互之间按因果律而有的关系，将人生从梦境区别开来。"可是，在梦中的一切各别事项也同样地在根据律的各形态中相互联系着，只有在人生和梦之间，或个别的梦相互之间，这联系才中

断。从而，康德的答案就只能是这样说：那大 梦（人生）中有着一贯的，遵守根据律的联系，而在诸短 梦间却不如此；虽在每一个别的梦中也有着同样的联系，可是在长梦与短梦之间，那个桥梁就断了，而人们即以此区别这两种梦。不过，按这样一个标准来考察什么是梦见的，什么是真实经历的，那还是很困难，并且每每不可能。因为我们不可能在每一经历的事件和当前这一瞬之间，逐节来追求其因果联系，但我们又并不因此就宣称这些事情是梦见的。因此，在现实生活中，就不用这种考察办法来区别梦和现实。用以区别梦和现实的唯一可靠标准事实上不是别的，而是醒〔时〕那纯经验的标准。由于这一标准，然后梦中的经历和醒时生活中的经历两者之间，因果联系的中断才鲜明，才可感觉。在霍布斯所著《利维坦》第二章里，该作者所写的一个脚注对于我们这儿所谈的倒是一个极好的例证。他的意思是说，当我们无意中和衣而睡时，很容易在醒后把梦境当作现实；尤其是加上在入睡时有一项意图或谋划占据了我们全部的心意，而使我们在梦中继续做着醒时打算要做的；在这种情况下，觉醒和入睡都一样未被注意，梦和现实交流，和现实沆瀣不分了。这样，就只剩下应用康德的标准这一个办法了。可是，如果事后干脆发现不了梦和现实之间有无因果关系（这种情况是常有的），那么，一个经历究竟是梦见的还是实际发生了的〔这一问题〕就只能永远悬而不决了。——在这里，人生与梦紧密的亲属关系问题就很微妙了；其实，在许多伟大人物既已承认了这种关系，并且也这样宣称过之后，我们就坦然承认这种关系，也不必惭愧了。在《吠陀》和《普兰纳》经文中，除了用梦来比喻人们对真实世界（他们把这世界叫做“摩耶之幕”）的全部认识外，就不知道还有什么更好的比喻了，也没有一个比喻还比这一个用得更频繁。柏拉图也常说人们只在梦中生活，唯有哲人挣扎着要觉醒过来。宾达尔[15]说：“人生是一个影子〔所做〕的梦”（《碧迪安颂诗》第五首第135行）；而索福克利斯[16]说：

“我看到我们活着的人们，

都不过是，

幻形和飘忽的阴影。”

索福克利斯之外还有最可尊敬的莎士比亚，他说：

“我们是这样的材料，

犹如构成梦的材料一样；

而我们渺小的一生，

睡一大觉就圆满了。”

最后还有迦尔德隆[17]竟这样深深地为这种见解所倾倒，以至于他曾企图在一个堪称形而上学的剧本《人生一梦》中把这看法表达出来。

引述了这许多诗人的名句之后，请容许我也用一个比喻谈谈我自己的见解。〔我认为〕人生和梦都是同一本书的页子，依次联贯阅读就叫做现实生活。如果在每次阅读钟点（白天）终了，而休息的时间已到来时，我们也常不经意地随便这儿翻一页，那儿翻一页，没有秩序，也不联贯；〔在这样翻阅时〕常有已读过的，也常有没读过的，不过总是那同一本书。这样单另读过的一页，固然脱离了依次阅读的联贯，究竟并不因此就比依次阅读差多少。人们思考一下〔就知道〕全篇秩序井然的整个读物也不过同样是临时拈来的急就章，以书始，以书终；因此一本书也就可看作仅仅是较大的一单页罢了。

虽然个别的梦得由下列这事实而有别于现实生活，也就是说梦不掺入那无时不贯穿着生活的经验联系，而醒时状态就是这区别的标志；然而作为现实生活的形式而已属于现实生活的〔东西〕正是经验的这种联系；与此旗鼓相当，梦中同样也有一种联系可以推求。因此，如果人们采取一个超然于双方之外的立足点来判断，那么在双方的本质中就没有什么确定的区别了，人们将被迫同意诗人们的那种说法：人生是一大梦。

现在我们再从外在世界实在性问题的这一根源，独当一面的、来自经验的根源，回到它那思辨的根源；那么，我们已发现这一根源第一是在于误用根据律，即用之于主体客体之间；其次，又在于混淆了这定律的一些形态，将认识根据律移用于〔只有〕变易根据律〔才〕

有效的领域。虽然如此，要是这一问题全无一点儿真实内容，在问题的核心没有某种正确的思想和意义作为真正的根源，这问题就难于这样长期地纠缠着哲学家们了。准此，人们就只有假定，当这一正确的思想一开始进入反省思维而寻求一个表示的时候，就已走入本末倒置的，自己也不理解的一些形式和问题中去了。事实也是如此，至少，我的意见认为是如此。并且，人们对于这问题的最内在的意义既不知如何求得一个简洁的表示，我就把它确定为这样一个问题：这个直观的世界，除了它是我的表象外，还是什么呢？这世界，我仅仅是一次而且是当作表象意识着的世界，是不是和我的身体一样，我对于它有着一面是表象，一面又是意志的双重意识呢？关于这个问题更清楚的说明和肯定，将是本书第二篇的内容，而由此推演出的结论则将占有本书其余的篇幅。

---

[1] 指主体客体间的因果关系。

[2] 原文如此。这种拟人化的用法极为普遍，只要意义不太暧昧，均从直译。

[3] P（公元前522—前443），古希腊抒情诗人。

[4] Sh（公元前496—前406），古希腊悲剧作家。

[5] Cl（1600—1681），西班牙戏剧作家，军人，神父。

§6

现在在第一篇内，我们还只是把一切作为表象，作为对于主体的客体来考察。并且，和其他一切真实客体一样，我们也只从认识的可能性这一面来看自己的身体，它是每人对世界进行直观的出发点。从这方面看，自己的身体对于我们也仅是一个表象。固然，每人的意识都要反对这种说法；在将其他一切客体说成仅是表象时，人们已经有反感，如果说〔他们〕自己的身体也仅是一个表象，那就更要反对了。人们所以要反对，是由于“自在之物”，当它显现为自己的身体时，是每人直接了知的；而当它客体化于直观的其他对象中时，却是间接了知的。不过，我们这探讨的过程使得对于本质上共同存在着的东西，作出这样的抽象，这样的片面看法，这样强制的拆散，确有必要。因此，人们就只好以一种期望暂时抑制这里所说的反感而安定下来，也就是期望下续的考察就会补足这目前的片面性而使我们完整地认识到世界的本质。

就这里说，身体对于我们是直接的客体，也就是这样一种表象：由于这表象自身连同它直接认识到的变化是走在因果律的运用之前的，从而得以对因果律的运用提供最初的张本，它就成为主体在认识时的出发点了。如前所说，物质的全部本质是在它的作用中。作用的效果及原因又只是对悟性而言的，悟性也就是原因，效果在主体方面的“对应物”，而并不是别的什么。但是，悟性如果没有另外一种它所从出发的东西，就绝不能应用。这样一种东西就是单纯的官能感觉，就是对于身体变化直接的意识；身体也是借此成为直接客体的。准此，我们发现认识直观世界的可能性是在乎两个条件：第一个条件，如果我们从客体方面来表述，就是物体互相作用的可能，互相引出变化的可能；要是没有这种一切物体共同的属性，即令以动物身体的感性为中介，还是不可能有直观。如果我们从主体方面来表述这第一条件，那么，我们说：使直观成为可能的首先就是悟性，因为因果律、效果和原因的可能性都只是从悟性产生的，也只对悟性有效；所以直

观世界也只是由于悟性，对于悟性而存在的。可是第二个条件就是动物性身体的感性，也就是某些物体直接成为主体的客体那一属性。那些单纯的变化，那些由感觉器官通过特别适应于感官的外来影响所感受的变化，就这些影响既不激起痛苦，又不激起快感，对于意志没有任何直接的意义而仍被感知，也就是只对认识 而存在说，固然已经要称为表象，并且我也是就这种意义说身体是直接认识的，是直接客体；然而，客体这一概念在这里还不是按其本来意义来体会的，因为由于身体的这种直接认识既走在悟性的应用之前，又是单纯的官能感觉，所以身体本身还不得算作真正的客体 ，而只有对它起作用的物体才是真正的客体。这里的理由是：对于真正的客体的任何认识，亦即对于空间中可以直观的表象的任何认识，都只是由于，对于悟性而有的，从而就不能走在悟性的应用之前，而只能在其后。所以，身体作为真正的客体，作为空间中可以直观的表象，如同一切其他客体一样，就只能是间接认识的，是在身体的一部分作用于另一部分时认识的，如在眼睛看见身体，手触着身体时，应用因果律于此等作用而后认识的。从而，我们身体的形态，不是由普通的肉体感觉就可了知的，却只能通过认识，只能在表象中，也就是在头脑中，自己的身体才显现为〔在空间〕展开的，肢体分明的，有机的〔体〕。一个先天盲人就只能逐渐逐渐地、通过触觉所提供的张本，才能获得这样的表象。盲人而没有两手将永不能知道自己的体形，最多只能从作用于他的其他物体逐渐逐渐地推断和构成自己的体形。因此，在我们称身体为直接客体时，就应该在这种限制下来体会。

在别的方面，则仍依前所说，一切动物性的身体都是直接客体，也即是主体，认识一切而正因此绝不被认识的主体，在直观这世界时的出发点。这认识 作用和以认识为条件，随动机而起的活动，便是动物性的真正特征， 犹如因刺激而起的运动是植物的特征一样。但是无机物则除了那种由最狭义的“原因”所引起的运动外，没有别的运动。所有这些，我已在论根据律那篇论文中（第二版，§20），在《伦理学》第一讲第三章以及在《视觉和色彩》§1中详细地阐述过了，请读者参照这些地方吧。

由上述各点得来的结果是一切动物，即令是最不完善的一种，都有悟性，因为它们全都认识客体，而这一认识就是规定它们的行动的动机。悟性，在一切动物和一切人类，是同一个悟性，有着到处一样的简单形式：因果性的认识，由效果过渡到原因，由原因过渡到效果〔的认识〕；此外再没有什么了。但是在敏锐的程度上，在知识范围的广狭上，悟性是大有区别的，是多种多样，等级繁多的；从最低级只认识到直接客体和间接客体间的因果关系起，也就是刚从身体感受的作用过渡到这作用的原因，而以这原因作为空间中的客体加以直观；直到最高级认识到同是间接客体相互间的因果关联，以至于理解大自然中各种最复杂的因果锁链。然而即令是后面这种高级的认识也还是属于悟性的，不是属于理性的。属于理性的抽象概念只能为接收、固定、联系那直接所理解的东西服务，绝不直接产生"理解"自身。每一种自然力，每一条自然律，以及二者所从出现的每一情况，都必须先由悟性直接认识，直观的加以掌握，然后才能抽象地（in abstract）[18]，为了理性而进入反省思维的意识。胡克发现的引力法则，以及许多重要现象的还原到这一法则，然后是牛顿用算式证明了这些法则，这些都是通过悟性而有的直观的、直接的认识。可与此等量齐观的，还有拉瓦西耶发现氧及其在自然中的重要作用；还有歌德发现物理性色彩的产生方式等。所有这些发现全都不是别的，而只是正确地、直接地从效果还原到原因；随之而来的便是对自然力的，在一切同类的原因中显出的自然力同一性的认识。所有这些见解不过是悟性的同一功能在程度上不同的表现。由于这一功能，一个动物也把作用于它身体的原因当作在空间中的客体加以直观。因此，所有那些重大发现，正和直观一样，和悟性每一次的表现一样，都是直接的了知，并且作为直接了知也就是一刹那间的工作，是一个appercu[19]，是突然的领悟；而不是抽象中漫长的推论锁链的产物。与此相反，推论锁链的功用则在于使直接的、悟性的认识由于沉淀于抽象概念中而给理性固定下来，即是说使悟性的认识获得〔概念上的〕明晰，也即是说使自己能够对别人指出并说明这一认识的意义。——在掌握间接认识到的客体间的因果关系时，悟性的那种敏锐不仅在自然科学上（自然科学中的一切发现都要依仗它），而且在实际生活上也有它的功用。在实际生活上，这种敏锐就叫做<u>精明</u>。严格地说，精明是专指为意志服务的悟性而言；但在自然科学范围内，就不如称之为"锐利的

辨别力”、“透入的观察力”和“敏慧”。虽然，这些概念的界限总是不能严格划分的，因为它们始终都是悟性的同一功能。这是每一动物对空间中的客体进行直观时，就已起作用的悟性。它的功能，常以最大限的敏锐，有时在自然现象中从已知的效果正确地探索到未知的原因，从而为理性提供材料，以思维比自然规律更为普遍的规则；有时又应用已知的原因以达到预定的效果而发明复杂灵巧的机器；有时又用之于动机，则或是看破和挫败细致的阴谋诡计，或是按各人适合的情况，为人们布置相应的动机，使人们跟随我的意愿，按我的目的而行动，好像〔我〕是用杠杆和轮盘转动机器一样。缺乏悟性，在本义上就叫做痴呆，也就是应用因果律时的迟钝，是在直接掌握原因效果连锁，动机行为连锁时的无能。一个痴呆的人不了解自然现象间的联系，不论这些现象是自然出现的，或是按人的意愿运行，用在机器上的；因此，他喜欢相信魔术和奇迹。一个痴呆的人看不出貌似互不相关而实际上是串通行动的人们，所以他很容易陷入别人布置的疑阵和阴谋。他看不出别人向他所进的劝告，所扬言的看法等隐藏着不可告人的动机。他总是仅仅缺乏一样东西：运用因果律时的精明、迅速和敏捷，也即是缺乏理解力。——在我生平所遇到的，有关痴呆的事例中，有一个最显著的，也是对我们这儿考察的问题最有启发意义的一个例子：疯人院里有一个十一岁左右的白痴男孩，他有正常的理性，因为他能说话，也能听懂话；但在悟性上却还不如某些动物。我常到疯人院去，并且总是〔从鼻梁上〕摘下以一条辫带套在脖子上的眼镜，垂于胸前；那孩子每次都要注视这副眼镜，因为镜片里反映着房间的窗户和窗外的树梢。对于这一现象，他每次都感到特别惊奇和高兴，他以诧异的神情注视着，毫不厌倦。这是因为他不理解镜片反映作用那种完全直接的因果性。

悟性的敏锐程度，在人与人之间已很有区别；在不同物种的动物之间，区别就更大了。一切动物，即令是最接近植物的那一些种类，都有如许的理智，足够从直接客体上所产生的效果过渡到以间接客体为原因，所以足够达到直观，足够了知一个客体。而了知一个客体就使动物成为动物，有可能按动机而行动，由此便有可能去寻找食物或至少是攫取食物；而不是像植物那样只随刺激而有所作为。植物只能等待这些刺激的直接影响，否则只有枯萎；它不能去追求或捕捉刺

激。在最高等动物中，如犬，如象，如猴，它们特有的机智常使我们称奇叫好；而狐的聪明，则已有皮丰[20]大笔描写过了。在这些最聪明的动物身上，我们几乎可以准确地测出悟性在没有理性从旁相助，即是没有概念中的抽象认识时能有多大作为。这种情况在我们人类是辨认不出来的，因为在人类总是悟性和理性在相互支援。因此，我们常发现动物在悟性上的表现，有时超过，有时又不及我们之所期待。譬如，一方面有象的机智使我们惊奇：有一只象，它在欧洲旅行中已走过了很多的板桥。有一次，尽管它看见大队人马络绎过桥，一如往日，可是它拒绝走上这桥，因为它觉得这桥的构造太单薄，承不起它的重量。另一方面有聪明的人猿又使我们感到诧异。它们常就现成的篝火取暖，但不懂得添柴以保住火种不灭。这证明添柴留火的行动已经需要思考，没有抽象概念是搞不来的。对于原因和效果的认识，作为悟性的普遍形式，甚至也是动物先验地所具有的，〔这事实〕固已完全确定，即由于这一认识之在动物，和在我们〔人〕一样，是对于外在世界一切直观认识的先行条件〔这事实而完全确定〕；可是人们也许还想要一个特殊的例证。〔如果这样，〕人们就可观察一下这个例子：纵然是一只很幼小的狗，尽管它很想从桌上跳下，但是它不敢这样做。这是因为它〔能〕预见到自己体重的效果，而并不须在别的地方从经验认识到这一特殊情况。在我们辨识动物的悟性时，应注意不要把本能的表现认作悟性的表现。本能和悟性、理性都是完全不同的属性，但又和悟性、理性两者合起来的行动有着很相像的作用。不过，这儿不是讨论这些的地方，在第二篇考察大自然的谐律或目的性时，会有谈到它的地位；而补充篇第二十七章就是讨论这问题的专章。

缺乏悟性叫做痴呆；而在实践上缺乏理性的运用，往后我们就把它叫做愚蠢；缺乏判断力叫做头脑简单。最后，局部的或整个的缺乏记忆则叫做疯癫。不过，这里的每一项都要分别在适当的地方再谈。为理性所正确认识的是真理，也即是一个具有充分根据的抽象判断（关于根据律的论文§29及下续各节）；由悟性正确认识的是实在，也即是从直接客体所感受的效果正确地过渡到它的原因。谬误作为理性的蒙蔽，与真理相对；假象作为悟性的蒙蔽，与实在相对。关于这一切的详细论述都可参考我那篇关于视觉和色彩的论文第一章。

假象 是在这样的场合出现的，就是在同一效果可由两种完全不同的原因引出时，其中一个所引起的作用是常见的，另一个所起的作用是不常见的。效果既然一般无二，悟性又不获识别哪一原因是起作用的张本，就总是假定那习惯上常见的当作原因，而悟性的作用并不是反省思维的，不是概念推论的，而是直接的，当下即是的；于是这一虚假的原因就作为直观的客体而呈现于我们之前了；这就正是假象。在感觉器官陷于不正常的位置时，如何在这种情况下产生双重视觉，双重触觉〔的问题〕，我已在上面引证的篇章里说明过了；并且由此得到一个不能推翻的证明，证明直观只是由于悟性，对于悟性而存在的。此外，这种悟性的蒙蔽或假象的例子，还有浸在水中笔直的棍儿所现出的曲折形象；有球面镜中的人影在圆凸面上显出时，好像要在镜面后面一些，在圆凹面上显出时又好像要在镜面前好远似的。属于这儿的例子，还有地平线上的月球好像比在天顶上的要大一些似的。〔其实〕这不是一个光学上的问题，因为测微仪已证明眼睛看天顶上的月球时，比在地平线上看的时候，视角要稍微大一些。这仍是悟性的作用，悟性以为地平线上的月球以及一切星辰的光度所以较弱，原因在于距离较远，把这些星、月同地面上的事物一样看待，按空气透视律来估计，因此就把地平线上的月看成比天顶上的月要大些；同时也把地平线上的天顶看成较为开展些，看成平铺一些。按空气透视律而有的同一错误估计，使我们觉得很高的山，只在干净 透明的空气中才看得见的那些山峰，比实际上的距离要近些，同时也觉得它矮些而歪曲了实际的高度；譬如从萨朗希地方看蒙勃朗山峰就是这样。——所有这些使人发生幻觉的假象都在当下的直观中呈现于我们之前，不能用理性的任何推理来消灭它。理性的推理只能防止谬误，而谬误就是没有充分根据的判断。理性的推论是以一个与谬误相反的正确推论来防止谬误的，譬如说抽象地认识到星月的光度所以在地平线上较弱的原因不是更远的距离，而是由于地平线上较浑浊的气围。可是上述各种假象，偏要和每一抽象的认识为难，偏是依然如故，无可改易。这是因为理性是唯一附加于人类，为人类所专有的认识能力；而悟性和理性之间却有着完全不同而严格的区别。就悟性本身说，即令是在人类，它也还不是理性的。理性总是只能知道 ，而在理性的影响之外，直观总是专属于悟性的。

[1] 本书“在抽象中”、“抽象地”两副词一概是以拉丁文in abstract表示的，不过也可译作“在共相中”。后仿此，不另注明。

[2] 有如顿悟的当下了知，相当于德语Einfall。

[3] Büffon（1707—1788），法国动物学家。

§7

就我们前此的全部考察说，还有下列事项应该说明一下。我们在这考察中，既未从客体，也未从主体出发，而是从表象出发的。表象已包含这主客两方面并且是以它们为前提的，因为主体客体的分立原是表象首要的、本质的形式。所以，作为这种形式的主客分立是我们首先考察过的，然后（尽管有关这问题的主要事项，在这里还是援引那篇序论作说明的）是次一级的其他从属形式，如时间、空间、因果性等。这些从属形式是专属于客体的，但这些形式对于客体之为客体是本质的，而客体对于主体之为主体又是本质的；因此又可从主体方面发现这些形式，即是说可以先验地认识它们。就这方面说，这些形式可以看作主体客体共同的界限。不过所有这些形式都要还原到一个共同名称，还原到根据律；而这是在序论里已详细指出了的。

上述这一做法，是我们这种考察方式和一切已往哲学之间的根本区别。因为所有那些哲学，不从客体出发，便从主体出发，二者必居其一；从而总是要从客体引出主体，或从主体引出客体，并且总是按根据律来引申的。我们相反，是把客体主体之间的关系从根据律的支配范围中抽了出来的，认根据律只对客体有效。人们也许有这种看法，说产生于我们现代而已为众所周知的同一哲学就不包括在上述两种对立〔的哲学〕之中；因为它既不以客体，又不以主体作为真正的原始出发点，而是以一个第三者，一个由“理性直观”可认识的“绝对”为出发点的。“绝对”既不是客体，又不是主体，而是两者的二合一。我虽是由于完全缺乏任何“理性直观”，而不敢对这可尊敬的“二合一”或“绝对”赞一词，可是我仍须以“理性直观”者们自己对任何人、对我们这些不敬的异教徒也摊开着的记录为根据，而指出这种哲学并不能自外于上列两种互相对峙的错误。因为这种哲学，虽说有什么不可思维而却是可以“理性直观”的同一性，或是由于自己浸沉于其中便可经验到的主客体同一性；却并不能避免那两相对峙的错误，只不过是把两者的错误混合起来了。这种哲学自身又分为两个学科，一是先验

唯心论，也就是费希特的“自我”学说，按根据律自主体中产出或抽绎出客体的学说。二是自然哲学 [21]，认为主体是逐渐从客体中变化出来的；而这里所使用的方法就叫做“构造”。关于“构造”，我所知道的虽很少，却还足以明白“构造”即是按根据律在某些形态中向前进动的过程。对于“构造”所包含的深湛智慧，我则敬谢不敏；因为我既完全缺乏那种“理性直观”，那么，以此为前提的各书篇，对于我就只能是一部密封的天书了。这一比喻竟真实到这种程度，说起来也奇怪，即是在听到那些“智慧深湛”的学说时，我总是好像除了听到可怕的并且是最无聊的瞎吹牛之外，再也没听到什么了。

从客体出发的那些哲学体系，固然总有整个的直观世界及其秩序以为主题，但他们所从出发的客体究竟不就是直观世界或其基本元素——物质。更可以说，那些体系可按序论中所提的四类可能的客体而划分类别。据此，就可以说：从第一类客体或从现实世界出发的是泰勒斯和伊翁尼学派，是德谟克利特，厄壁鸠鲁，约旦·普禄诺以及法国的唯物论者。从第二类或抽象概念出发的是斯宾诺莎（即是从纯抽象的，仅于其定义中存在的概念——实体出发）和更早的厄利亚学派。从第三类，也就是从时间，随即也是从数出发的是毕达戈拉斯派和《易经》中的中国哲学。最后，从第四类，从认识发动的意志活动出发的是经院学派，他们倡导说，一个在世外而具有人格的东西能以自己的意志活动从无中创造世界。

从客体出发的体系中，以作为地道的唯物论而出现的一种最能前后一贯，也最能说得过去。唯物论肯定物质，与物质一起的时间和空间，都是无条件而如此存在着的；这就跳过了〔这些东西〕同主体的关系，而事实上所有这些东西都是只存在于这关系中的。然后，唯物论抓住因果律作为前进的线索，把因果律当作事物的现成秩序，当作永恒真理。这就跳过了悟性，而因果性本是只在悟性中，只对悟性而存在的。于是，唯物论就想找到物质最初的、最简单的状态，又从而演绎出其他一切状态；从单纯的机械性上升到化学作用，到磁性的两极化作用，到植物性，到动物性等等。假定这些都做到了，可是还有这条链带最后的一环——动物的感性，认识作用；于是这认识作用也只好作为物质状态的一种规定，作为由因果性产生的物质状态而出

现。如果我们一直到这儿，都以直观的表象来追随唯物论的观点，那么，在和唯物论一同达到它的顶点时，就会觉察到奥林普斯诸天神突然发出的，收敛不住的笑声。因为我们如同从梦中觉醒一样，在刹那之间，心里明亮了：原来唯物论这个几经艰难所获得的最后结果，这认识作用，在它最初的出发点，在纯物质时，就已被假定为不可少的条件了；并且当我们自以为是在同唯物论一道思维着物质时，事实上这所思维的并不是别的，反而是表象着这物质的主体；是看见物质的眼睛，是触着物质的手，是认识物质的悟性。这一大大的丐词（petitio principii）意外地暴露了它自己，因为最后这一环忽然又现为最初那一环所系的支点，〔从机械性到认识作用〕这条长链也忽然现为一个圆圈了。于是，唯物论者就好比闵希豪森男爵[22]一样，骑着马在水里游泳，用腿夹着马，而自己却揪住搭在额前的辫子想连人带马扯出水来。由此看来，唯物论基本的荒唐之处就在于从客体事物出发，在于以一种客体事物为说明的最后63根据。而这客体事物可以是只被思维而在抽象中的物质，也可以是已进入认识的形式而为经验所给予的物质或元素，如化学的基本元素以及初级的化合物等。如此之类的东西，唯物论都看作是自在地、绝对地存在着的，以便从此产生有机的自然，最后还产生那有认识作用的主体；并以此来充分说明自然和主体。事实上是一切客体事物，既已作客体论，就已是由于认识着的主体通过其"认识"的诸形式从多方加以规定了的，是早已假定这些形式为前提了的。因此，如果人们撇开主体，一切客体事物便完全消失。所以唯物论的企图是从间接给予的来说明直接给予的。凡是客体的、广延的、起作用的事物，唯物论即认为是它作说明的基础；以为是如此巩固的基础，一切说明只要还原到它（尤其是在以作用与反作用为说明的最后出路时），便万事已足，无待他求了。其实，所有这些事物，我说，都仅是最间接的，最受条件制约的给予，从而只是相对地出现的事物；因为这一切都是通过了人脑的机括和制作的，也即是进入了这机括、制作的时间、空间、因果性等形式的；这一切也唯有有赖于这些形式始得呈现为在空间中广延的，在时间中起作用的事物。现在唯物论竟要从这样一种给予来说明直接的给予，说明表象（其实，那一切也都在表象中），最后还要说明意志。事实上应该反过来说，所有那些在原因后又有原因的线索上，按规律呈现的一切基本动力都只能从意志得到说明。对于认识也是物质的模式化的说法，

也另有一相反的说法，常有同等的权利与之分庭抗礼，即是说一切物质，作为主体的表象，倒是主体的认识之模式化。但是一切自然科学的目标和理想，在根本上仍完全是彻底的唯物论。唯物论显然不可能，这是在我们往后的考察里自会得到的结论；在这里还有一个真理也证实〔我们〕这一见解。原来一切狭义的科学，也就是我所理解的，以根据律为线索的有系统的知识，永远达不到一个最后的目标，也不能提出完全圆满的说明；因为这种知识永达不到世界最内在的本质，永不能超出表象之外；而是根本除了教导人们认识一些表象间的相互关系以外，再没有什么了。

每一种科学都是从两个主要的张本出发的。其中一个总是在某一形态中的根据律，这就是科学的论证工具，另外一个即这门科学特有的对象，也就是这门科学的主题。例如几何学就是以空间为主题，以空间中的存在根据为工具的。逻辑以狭义的概念联系为主题，以认识根据为工具；历史以人类过去大规模的、广泛的事迹为主题，以动机律为工具；自然科学则以物质为主题，以因果律为工具；因此，自然科学的指标和目的就是以因果性为线索，使物质的一切可能状态互相还原，最后且还原到一个状态；又使互相引申，最后且从一个状态引出其他一切状态。于是，在自然科学中有两种状态作为两极而对峙，即离主体的直接客体最远的和最近的两种物质状态相对峙，也即是最无生机的，最原始的物质或第一基本元素和人的有机体相对峙。作为化学的自然科学是寻求前者，作为生理学，则是寻求后者。直到现在为止，这两极都没有达到过；只在中间地区有些收获罢了。就未来的展望说，也颇难有什么希望。化学家们在物质的定性分析方面不像定量分析方面可以分至无穷的前提下，总是想把化学的基本元素（现在还在六十种上下）的总数缩小；假设已缩到只有两种的话，他们还想把两种还原为一种。这是因为均质律导向一种假定，即是说物质有一种最初的化学状态先于一切其他状态；后者不是物质所以为物质的本质，而只是偶然的形式、属性等；前者则专属于“物质所以为物质”的本质。在另一方面，这种最初状态既没有第二种状态在那儿对它发生作用，怎么能发生一种化学变化，却正是不可理解的。这样，这里在化学上也出现了厄壁鸠鲁在力学上所遇到的狼狈情况。这种情况，是厄壁鸠鲁在要说明一个原子开始是如何脱离它原来的运动方向时所遇

到的。是的，这一自发地发展起来的矛盾，既不可避免，又不能解决，本是完全可以作为化学上的二律背反 提出来的。在自然科学所寻求的两极端之一〔的化学〕中，既已发现这种矛盾，那么，在另一极端，我们也会看到相应的对比。要达到自然科学的另一极端，同样是很少希望的；因为人们只有看得更清楚，凡属化学的绝不能还原为力学的，有机的也不能还原为化学的或电气的。那些在今天又重新走上这条古老的错误道路的人们，很快就要和他们的前辈一样，含羞地、悄悄地溜回来。关于这些，在下一篇再评论。这儿顺便提到的还只是自然科学在自己的领域内所遭遇的〔情况〕。自然科学作为哲学看，在这些困难之外，它又还是唯物论；而唯物论，如我们已经看到的，在它初生时就已在它自己的心脏中孕育着死亡了。这是因为唯物论跳过了主体和认识形式，而在它所从出发的原始物质中，和它所欲达到的有机体中一样，主体和认识形式都已是预定的前提了。须知"没有一个客体无主体"就是使一切唯物论永不可能的一条定律。太阳和行星没有眼睛看见他们，没有悟性认识他们，虽然还可用字句加以言说，但是这些字句对于表象来说，只是〔不曾见过的〕"铁树"[23]。另一面，因果律和根据此律而对大自然所作的观察和探讨又必然地导引我们到一个可靠的假定，即是说在时间中，物质的每一较高组织状态总是跟着一个较原始的状态而来的，动物就先于人类，鱼类先于陆栖动物，植物又先于鱼类与陆栖动物，无机物则先于一切有机物。从而那原始的混沌一团必需经过好长一系列的变化，才到得有最初的一只眼睛张开的时候。然而，这整个世界的实际存在都有赖于这第一只张开的眼睛，即使这只是属于一个昆虫的眼睛；因为有赖于眼睛即有赖于认识所必需的媒介，而世界是只对认识、只在认识中存在的。没有认识，世界就根本不能想象；而这又因为世界干脆就是表象；以表象论，它需要"认识"的主体作为它实际存在的支柱。是的，就是那漫长的时间系列本身，为无数变化所填充，物质通过这系列而从一个形式上升到又一形式，直到第一个有认识作用的动物出现于世；这整个时间本身也只在一个意识的同一性中才可思维，它是这意识的表象的秩序，是意识的认识形式；如果在意识的同一性以外，它就彻底丧失了一切意义，也就什么都不是了。于是，一方面我们看到整个世界必然地有赖于最初那个认识着的生物，不管这生物是如何的不完全；另一方面又看到这第一个认识着的生物必然完全地有赖于它身前的一长串

因果锁链，而这动物只是参加在其中的一小环。这两种相互矛盾的意见，每一种都是我们事实上以同样的必然性得来的，人们诚然可称之为我们认识能力中的二律背反，并把它和自然科学那第一极端[24]中发现的二律背反作为对照确定起来。同时，在本书附录的康德哲学批判中，将证明康德的四种二律背反只是毫无根据的无的放矢。至于这里最后必然出现的这矛盾倒还可找到它的解决方案，即是用康德的话说，时间、空间和因果性并不属于自在之物，而只属于其现象，是现象的形式。用我的话来说，则是客观的世界，即作为表象的世界，不是世界唯一的一面，而仅是这世界外表的一面；它还有着完全不同的一面，那是它最内在的本质，它的内核，那是“自在之物”。这本质，我们将在下一篇中考察，并按它最直接的一种客体化而称之为意志。作为表象的世界是我们这里唯一要考察的，它是随最早一只眼睛的张开而开始存在的；没有认识的这一媒介，它是不能存在的，所以也不先于最初一只眼的张开而存在。并且没有这只眼睛，也就是在认识以外，那也就没有先于〔“后于”〕，没有时间了。可是时间并不因此就有一个起始，一切起始倒都是在时间中的。又因为时间是认识的可能性一最普遍的形式，一切现象都经由因果连带而嵌合于其中，所以它（时间）是和最初第一认识同时而有的，并同时具有向先向后这两方面全部的无限性。填充这第一现在的那个现象，也必同时被认为是在原因系列上，上连于并依附于向过去无限延伸的现象系列。而这过去本身的由于第一现在而被规定，正同后者之被规定于前者是一样的。所以和第一现在一样，它所从出的过去也有赖于认识着的主体；没有这主体，就不能是什么。这又引出一个必然的事实，即是说这第一现在并不呈现为初创的，不是没有过去做母亲的时间之起点，而是按时间的存在根据呈现为过去的后续 的；同样，填充第一现在的现象也按因果律呈现为早先填充过去的那些情况的后果。谁要是喜欢附会神话以当说明的话，他可以用最小一个泰坦[25]的，即克隆诺斯[26]的诞生象征这里所表明的，实际上本无始的时间初现的那一刹那；由于克隆诺斯阉割了他自己的父亲，于是天地造物的粗胚都终止了，现在是神的和人的族类登上了舞台。

这里的叙述是我们跟着从客体出发最彻底的哲学体系唯物论进行探讨所得〔的结果〕。这一叙述同时也有助于使主体客体间，还有不

可分的相互依赖性显而易见。在不能取消主客相互对立的同时，这一认识所导致的后果是〔人们〕不能再在表象的两个因素[27]中的任何一个里，而只能在完全不同于表象的东西中去寻求世界最内在的本质，寻求自在之物；而自在之物是不为那原始的、本质的，同时又不能消解的〔主客〕对立所累的。

和上述从客体出发相反的，和从客体引出主体相反的，是从主体出发，从主体找出客体。在以往的各种哲学中，前者是普通而常有的；后者相反，只有唯一的例子，并且是很新的一个例子，那就是费希特的冒牌哲学。在这“唯一”而“新”的意义上，这里必须指出，他那学说虽然只有那么一点儿真实价值和内在含义，可说根本只是一种花招；然而这个学说却是以最严肃的道貌，约束着情感的语调和激动的热情陈述出来的；它又能以雄辩的反驳击退低能的敌人，所以它也能放出光芒，好像它真是了不起似的。可是那真正的严肃态度，在心目中坚定不移地追求自己的目标，追求真理，不受任何外来影响的态度，是他和所有迁就当前形势的，同他类似的哲学家们完全没有的。诚然，他也不能不如此。人所以成为一个哲学家，总是〔由于〕他自求解脱一种疑难。这疑难就是柏拉图的惊异怀疑，他又称之为一个富于哲学意味的情绪。区别哲学家的真伪，就在于此：真正的哲学家，他的疑难是从观察世界产生的；冒牌哲学家则相反，他的疑难是从一本书中，从一个现成体系中产生的。这就是费希特的情况，他是在康德的自在之物上成为哲学家的。要是没有这自在之物，以他修辞学上的天才去干些别的行当，他很可能有大得多的成就。《纯粹理性批判》这本书使他成了哲学家。只要他真有点儿钻进这书的意义了，他就会理解该书主要论点的精神是这样的：根据律不是一个永恒真理，这和经院学派是不同的。根据律不是在整个世界之前，之外，之上而有无条件的妥当性；任它是作为空间、时间的必然关系也好，因果律也好，或是作为“认识根据律”也好，它单单只是在现象中相对地，在条件制约下有效。因此，世界的内在本质，自在之物，是永不能以根据律为线索而得发现的；相反，根据律导致的一切，本身就总是相对的、有待的；总在现象之中而不是自在之物。此外，根据律根本不触及主体，而只是客体的形式；客体也正因此而不是自在之物。并且与客体同时，主体已立即同在，相反亦然；所以既不能在客体对主体，

也不能在主体对客体的关系上安置从后果到原因这一关系。但是，有关这种思想的一切，在费希特那儿是一点气味也没有。在这件事上，他唯一感兴趣的是从主体出发 。康德所以选择这个出发点，是为了指出已往从客体出发，因而将客体看成自在之物的错误。费希特却把从主体出发当作唯一有关的一回事；并且有如一切模仿者之所为，以为他只要在这一点上比康德走得更远些，他就超过康德了。他在这个方向所重犯的错误，也就是以往独断论在相反的方向所犯的错误。正是后者招致了康德的批判。于是，在根本问题上仍旧毫无改进，在客体主体间认定原因后果关系的基本错误依然如故；以为根据律具有无条件的妥当性，也前后无二致；不过以往是将自在之物置于客体中，而现在则是移置于认识着的主体中罢了。还有，主体客体间十足的相对性，以及这相对性所指出的自在之物或世界的内在本质，不得在主体客体中寻求，只能在此以外，在一切仅以相关而存在的事物以外去寻求〔的道理〕依然未被认识，也是今昔相同的。好像根本没有过康德这么个人似的，根据律之在费希特，和它在一切经院哲学那儿一样，是同一事物，是永恒真理。在古代的诸神之上，还有永恒的命运支配着；同样，在经院学派的上帝之上，也有一些永恒真理支配着，也就是一些形而上的、数理的、超逻辑的真理在支配着；〔除此以外，〕有些人还要加上道德的妥当性这一条。〔他们说〕唯有这些"真理"不依存于任何事物，由于它们的必然性才有上帝和世界。在费希特，根据律就是作为这种永恒真理看的；按根据律，自我便是世界或非我的根据，是客体的根据；客体是自我的后果，是自我的产品。因此，他谨防着对根据律作进一步的检查和限制。费希特使自我产出非我，有如蜘蛛结网一样；如果要我指出他的线索是根据律的哪一形态，那么，我认为那就是空间中的存在根据律。只有关涉到这一定律，费希特那种艰涩的演绎还能有某种意义和解释。〔须知〕这些如此这般的演绎，譬如自我产生并制成非我等，实构成了这自来最无意味的，就拿这一点说已是最无聊的一本书的内容。费希特这哲学本来并无一谈的价值，〔不过〕对于古老的唯物论，它是晚出的、真正的对立面；只在这一点上还有些意思，因为一面是从客体出发最彻底的〔体系〕，一面是从主体出发最彻底的〔体系〕。唯物论忽略了在它指定一最单纯的客体时，也就已立即指定了主体。费希特也忽略了他在指定主体时（至于他给这主体一个什么头衔，那可听其自便），不仅也

已指定了客体（无客体也就没有一个可想象的主体），并且还忽略了这一点，即是说一切先验的引申，根本是所有的论证，都要以必然性为支点〔这事实〕；而一切必然性又仅仅只以根据律为支点，因为所谓“必然是”和“从已知根据推论”是可以互换的同义概念[28]。他还忽略了根据律除了是“客体所以为客体”的形式外，就不再是什么；从而根据律先已假定客体为前提，而不是在客体之前，于客体之外有什么效力，就能引出客体，就能按自己的法令而使之产生。所以，从主体出发和前面说过的从客体出发，有着共同的错误，双方都是一开始先就假定了它们声称往后要证明的，也就是已假定了他们那出发点所不可少的对应〔物〕。

我们的办法是在种类上完全不同于上述两种相反的谬见的，我们既不从客体，也不从主体出发，而是从表象出发的。表象是意识上最初的事实，表象的第一个本质上所有的基本形式就是主体客体的分立。客体的形式又是寓于各种形态内的根据律；如已指出，每一形态又是如此圆满地支配着所属的一类表象，以至随同该形态的认识，整个这一类表象的本质也就被认识了。这是因为这个类别（作为表象）除了是该形态的本身之外，便无其他；譬如时间本身除了是时间中的存在根据外，即先后继起外，便无其他；空间除了是空间中的根据律外，即部位而外，便无其他；物质除了是因果性外，便无其他；概念（如即将指出的）除了是对认识根据的关系之外，便无其他。作为表象的世界有它十足的，一贯的相对性，或按它最普遍的形式（主体和客体）看，或按次一级的形式（根据律）看，如上所说，都为我们指出世界最内在的本质只能到完全不同于表象的另一面去找。下一篇即将在一切活着的生物同样明确的一事实中，指出这另外的一面。

目前还有专属于人类的那类表象尚待考察。这类表象的素材就是概念，而它在主体方面的对应物则是理性，正和前此所考察的表象以悟性和感性为主体方面的对应物相同；不过悟性和感性却是每一动物所具有的罢了。[29]

---

[1] 指谢林的哲学。

[2] Von Münchhausen（1720—1797），被称为“扯谎的男爵”，著有冒险故事集，主角皆用第一人称，以夸张至荒唐程度著称于世。

[3] 原文sideroxylon俗称铁树，木质极硬，产于热带。但叔本华是借希腊原文用以指不可能的事物。请比较本书§53第三段“木的铁！”

[4] 指化学。

[5] 天神地神共生的儿子们都称泰坦Titanen（多数形式），最小的一个即克隆诺斯（Kronos），他又是希腊神话中主神宙斯Zeus之父。

[6] 天神地神共生的儿子们都称泰坦Titanen（多数形式），最小的一个即克隆诺斯（Kronos），他又是希腊神话中主神宙斯Zeus之父。

[7] 指主体和客体。

[8] 参照《根据律的四重根》，第二版§49。

[9] 第二卷第一篇前四章是补充前七节的。

§8

好比从太阳直接的阳光之下走到月亮间接的反光之下一样，我们现在就从直观的，当下即是的，自为代表的，自为保证的表象转向反省思维，转向理性的抽象的、推理的概念。概念只从直观认识，只在同直观认识的关系中有其全部内容。只要我们一直是纯直观地行事，那么，一切都是清晰的、固定的和明确的。这时既无问题，也无怀疑，也无谬误；人们不会再有所求，也不能再有所求；人们在直观中已心安理得，在当下已经有了满足。直观是自身具足的，所以凡纯粹由直观产生的，忠于直观的事物，如真正的艺术品，就绝不能错，也不能为任何时代所推翻，因为它并不发表一种意见，而只提供事情本身。可是随同抽象的认识，随同理性，在理论上就出现了怀疑和谬误，在实践上就出现了顾虑和懊悔。在直观表象中，假象可以在当下的瞬间歪曲事实；在抽象的表象中，谬误 可以支配几十个世纪，可以把它坚实如铁的枷锁套上整个的民族，可以窒息人类最高贵的冲动；而由于它的奴隶们，被它蒙蔽的人们，甚至还可给那些蒙蔽不了的人们带上镣铐。对于这个敌人，历代大哲们和它进行过实力悬殊的斗争；只有大哲们从它那儿缴获的一点东西才成为了人类的财富。因此，在我们初踏上这敌人所属的领土时，立刻就唤起我们对它的警惕，是有好处的。虽然已有人这样说过，即令看不到任何好处，我们仍应追求真理，因为真理的好处是间接的，并且能够隔一个时期意外地又重现出来；可是我在这儿还要加上一句，说：即令看不到任何害处，人们也得同样作出努力来揭露并铲除每一谬误，因为它的害处也是间接的，也在人们不提防的时候又能出现；而每一谬误里面都是藏着毒素的。如果是人的智力，人的知识使人类成为地球上的主宰，那么，就没有什么无害的谬误；如果是那些尊严的、神圣的谬误[30]就更不是无害的了。为了安慰那些用任何一方式，在任何一场合，由于对谬误进行过崇高艰巨的斗争而献出力量和生命的人们，我不禁要在这儿插一句：在真理尚未出现以前，谬误固然还能猖獗一时，正如猫头鹰和蝙蝠能在夜间活动一样；但是如果说真理既已被认识，既已明

晰而完整的表达出来了之后还能再被逐退，而旧的谬误又得安逸地重占它那广阔的阵地，那么，猫头鹰和蝙蝠把东边升起的太阳吓回去，就更有可能了。这就是真理的力量，它的胜利虽然是在艰苦困难中赢得的，但足以弥补这个遗憾的是若是真理一旦赢得了这胜利，那也就永远夺它不走了。

到这里为止，我们所考察过的表象，按其构成来看，如从客体方面着眼，就可还原为时间、空间和物质；如从主体方面着眼，就可还原为纯粹感性和悟性（即因果性的认识）。除了这些表象之外，在生活于地球的一切生物之中，独于人类还出现了一种认识能力，发起了一种完全新的意识。人们以一种冥悟的准确性而很恰当地把这种意识叫做反省思维 。诚然，这种意识在事实上是一种反照，是从直观认识引申而来的；然而它有着完全不同于直观认识所有的性质和构成，它不知道有属于直观认识的那些形式；即令是支配着一切客体的根据律，在这儿也有着完全不同的另一形态。这新的，本领更高强的意识，一切直观事物的这一抽象的反照，在理性的非直观的概念中的反照，——唯有它赋予人类以思考力。这就是人的意识不同于动物意识的区别。由于这一区别，人在地球上所作所为才如此的不同于那些无理性的兄弟种属。人在势力上超过它们，在痛苦上人也以同样的程度超过它们。它们只生活于现在，人则同时还生活于未来和过去。它们只满足当前的需要，人却以他机巧的措施为将来作准备，甚至为他自己看不到的时代作准备。它们完全听凭眼前印象摆布，听凭直观的动机的作用摆布；而规定人的却是不拘于现前的抽象概念。所以人能执行预定计划，能按规章条款办事；可以不顾〔一时的〕环境，不顾当前偶然的印象。譬如说，人能够无动于衷为自己身后作出安排，能够伪装得使人无法看出破绽，而把自己的秘密带进坟墓去。最后，在为数较多的动机中他还有真正的选择权。因为只有在抽象中，这些动机同时并列于意识中，才能带来这样一个认识：就是动机既互相排斥，就得在实力上较量一下，看谁能支配意志。在较量中占优势的动机，也就是起决定作用的动机；这就是经过考虑后的意志的抉择，这一动机便是透露意志的本性一个可靠的标志。动物与此相反，是由眼前印象决定的；只有对当前强制力的畏惧才能控制它的欲求，到这种畏惧成为习惯时，以后便受习惯的约束，这就是施于动物的训练。动物有

感觉，有直观；人则还要思维，还要知道。欲求则为人与动物所同有。动物用姿态和声音传达自己的感觉和情绪，人则是用语言对别人传达思想或隐瞒思想。语言是他理性的第一产物，是理性的必需工具。所以，在希腊文和意大利文中，语言和理性是用同一个词来表示的：在希腊文是“逻戈斯”$\lambda o \gamma o \varsigma$，在意大利文是“迪斯戈尔索”ildiscorso。〔在德语中，〕理性〔“费尔窿夫特”〕Vernunft是从“理会”〔“费尔涅门”〕Vernehmen来的，而这又和“听到”Hören并非同义词，而有了解语言所表达的思想的意味。唯有借助于语言，理性才能完成它那些最重要的任务，例如许多个别人协同一致的行动，几千人有计划的合作；例如文明，国家；再还有科学，过去经验的保存，概括共同事物于一概念中，真理的传达，谬误的散布，思想和赋诗，信条和迷信等等，等等。动物只在死亡中才认识死亡，人是意识地一小时一小时走向自己的死亡。即令一个人还没认识到整个生命不断在毁灭中这一特性，逐步走向死亡有时也会使他感到生命的可虑。人有各种哲学和宗教，主要是由于这个原因。但是在人的行为中，我们有理由给予某些东西高于一切的评价，如自觉的正义行为和由心性出发的高贵情操；这些东西究竟是不是可以称为哲学或宗教的后果，那是并不明确的。与此相反，肯定是专属于哲学、宗教这两者的产物的，肯定是理性在这条路上的出品的，却是各派哲学家那些离奇古怪的意见，各教派僧侣们那些奇奇怪怪的，有时也残酷的习俗。

至于所有这些多种多样的，意义深远的成就都是从一个共同原则产生的，这是一切时代，一切民族共同一致的意见。这原则就是人对动物所以占优势的那种特殊精神力。人们称之为理性，希腊文叫做“逻戈斯”$\lambda o \gamma o \varsigma$，“逻辑斯谛拱”$\lambda o \gamma \iota \sigma \tau \iota \varkappa o \gamma$，“逻辑蒙”$\lambda o \gamma \iota \mu o \nu$；拉丁文叫“拉齐奥”ratio。所有的人也都很知道如何认识这一能力的表现，也知道说什么是理性的，什么是非理性的；知道理性在什么地方是和人类其他能力，其他属性相对称的。最后，人还知道，由于动物缺乏理性，所以，尽管是动物中最聪明的一个，也还有某些事情是不能指望于它的。一切时代的哲学家们，对于理性这种一般的知识也全有一致的说法；此外，他们还指出理性的一些特殊重要表现，如情感和激动的控制，如推求结论的能力，制定普遍原则的能力，甚至是〔确定〕那些不待经验就已明确了的原则，等等。虽然〔在这些地方

已有一致的说法〕，但是所有他们那些关于理性真正本质的说明仍是摇摆不定的，是规定不严格的、游离的；既无统一性又无中心，一会儿着重这一表现，一会儿又着重那一表现，因此〔各家〕常常互有出入。此外，还有好多哲学家在说到理性的本质时，是从理性和启示之间的对立出发的。这种对立在哲学上是完全不相干的，只有增加混乱的作用而已。最奇特的是直到现在为止，没有一个哲学家把理性所有那些杂多的表现，严格地归根于一个单一的功能。这种功能，既可在所有的表现中一一识别出来，又可从而解释这一切表现，所以这功能就应该构成理性所特有的内在本质。虽然有卓越的洛克在《人类悟性论》第二卷第十一章第十和第十一节中很正确地指出抽象的普遍概念是人兽之间起区别作用的特征；虽有莱布尼兹在《人类悟性新论》第二卷第十一章第十和第十一节中完全同意洛克并又重复了这一点；但是，当洛克在同一本书第四卷第十七章第二、三两节中到了真正要说明理性时，他就把理性那唯一的重要特征遗忘了，他也落到和别人一样，〔只能〕对理性一些零零碎碎的、派生的表现作一种摇摆不定的、不确定的、不完备的陈述了。莱布尼兹在他那本著作中与上列章节相应的地方，整个说来也同洛克如出一辙，只是更加混乱，更加含糊罢了。至于康德如何混淆了，歪曲了理性的本质的概念，那是我在本书附录中详细谈过了的。谁要是为了这一点而不厌其烦，读遍康德以后出版的大量哲学著作，他就会认识到：君王们犯了错误，整个整个的民族都要为他补过；和这一样，伟大人物的谬误就会把有害的影响传播于好些整个整个的世代，甚至到几个世纪；并且这种谬误还要成长、繁殖，最后则变质为怪诞不经。这一切又都是从贝克莱说的那句话产生的，他说的是：“少数几个人在思维，可是所有的人都要有自己的意见。”

悟性只有<u>一个</u> 功能，即是直接认识因果关系这一功能。而真实世界的直观，以及一切聪明、机智、发明的天才等等，尽管在应用上是如何多种多样，很显然都是这单一功能的诸多表现，再不是别的什么。和悟性一样，理性也只有<u>一个</u> 功能，即构成概念的功能。从这单一的功能出发，上述区别人的生活和动物生活的一切现象就很容易说明了，并且是完完全全自然而然的说明了。而人们无论何时何地所说的“合理”或“不合理”，全都意味着应用了或没有应用这唯一功能[31]。

[1] 指经院哲学、教会哲学。

[2] 这一节应和《根据律》第二版第二十六、二十七节对照。

§9

概念构成一个特殊类别的表象，和我们前此所考察过的直观表象是在种类上完全不同的一个类别，是只在人的心智中才有的。因此，关于概念的本质，我们就永不能获得直观的、真正自明的认识，而只能有一种抽象的、推理的认识。只要经验是当作真实外在世界来体会的，而外在世界又正是直观表象，那么，要求在经验中证实概念，或者要求和直观客体一样，可以把概念放在眼前或想象之前，那就文不对题了。概念，只能被思维，不能加以直观；只有人由于使用概念而产生的作用或后果才真正是经验的对象。这类后果有语言，有预定计划的行动，有科学以及由此而产生的一切。言语作为外在经验的对象，显然不是别的，而只是一个很完善的电报，以最大速度和最精微的音差传达着任意〔约定〕的符号。这些符号意味着什么呢？是如何来解释的呢？是不是在别人谈话的时候，我们就立刻把它的言辞翻译成想象中的图画呢？是不是接着悬河般涌来的词汇和语法变化，这些图画也相应地掣电般飞过我们眼前，自己在运动，在相互挂钩，在改组，在绘影绘声呢？果真是这样，那么，听一次演讲，或读一本书，我们脑子里将是如何的骚动混乱啊！事实上，解释符号，全不是这样进行的。言辞的意义是直接了知的，是准确地、明晰地被掌握的，一般并不搀入想象作用。这是理性对理性说话，理性在自己的领域内说话。理性所传达的和所接受的都是抽象概念，都是非直观的表象；而这些概念又是一次构成便次次可用的，在数量上虽比较少，却包括着、涵蕴着、代表着真实世界中无数的客体。只有从这里才能说明为什么一个动物，虽和我们同有说话的器官，同有直观表象，却绝不能说话，也不能听懂言语。这正是因为字句所指的是那特殊类别的表象，它在主体方面的对应〔物〕便是理性，〔动物没有理性，〕所以任何字句就不能对它有意义，有解释了。既是这样，所以语言，以及一切隶属于理性的任何其他现象，一切区分人禽之别的事物，都只能以这唯一的、简单的东西作为来源而得到解释；而这就是概念，就是抽象的，非直观的，普遍的，不是个别存在于时间、空间的表象。只有在个别的场合，我们也从概念过渡到直观，为自己构成幻影作为概念的有形象的代表，但这幻影绝不能有恰如其分的代表性而和概念完全契合无间。这是我在《根据律》第二十八节中特别阐明了的，在这儿就不再重复了。应该以那儿说过的和休谟在他的《哲学论文集》第十二

篇中所说的（第244页）和赫德尔[32]在《超批判》第一篇，第274页所说的（再说，这是一部写得不好的书）那些话比较一下。至于柏拉图的理念型，那是由于想象力和理性的统一而后可能的，将构成本书第三篇的主要题材。

概念和直观表象虽有根本的区别，但前者对后者又有一种必然的关系；没有这种关系，概念就什么也不是了。从而这种关系就构成概念的全部本质和实际存在。〔这是怎样一种关系呢？原来〕反省思维必然的是原本直观世界的摹写、复制；虽然是一种十分别致的，所用材料也完全不同的摹写。因此，把概念叫做“表象之表象”，那倒是很恰当的。在这儿，根据律也有一个特殊的形态。根据律是在哪一个形态中支配着一个类别的表象，那么，只要该类别是表象，这一形态必然也构成并且无余地赅括着该类别的全部本质；譬如我们已看到过，时间始终只是“继起”，更无其他；空间始终是部位，更无其他；物质始终是因果性，更无其他。与此相同，概念或抽象表象这个类别的全部本质也只在一种关系中，只在根据律在概念中所表出的那关系中。而因为这就是对于认识根据的关系，所以抽象表象也只在它和是它的认识根据的另一表象的那关系中有着它全部的本质。这另一表象，虽在开始又可是一概念或抽象表象，甚至于后面这概念又只能有一个同样抽象的认识根据；但这不能继续下去推之于无穷，这一认识根据的系列必须以一个在直观认识中有根据的概念来结束，因为反省思维所有的整个世界都要基于那作为其认识根据的直观世界。由此，抽象表象这一类别就有别于其他类别，即是说：在其他类别〔的表象〕，根据律总是只要求一个〔这表象〕和同类的另一表象之间的关系；而在抽象表象，〔到了〕最后却要求一个〔这表象〕和不同类的一表象之间的关系。

人们常把上述那些概念，不是直接，而是间接通过一个甚至几个其他概念才和直观认识有关的一些概念优先叫做“共相”；与此相反，又把那些直接在直观世界中有其根据的概念叫做“殊相”。后面这一称呼同它所指的概念并不完全相当，因为这些概念总还是抽象的共相而绝不就是些直观表象。这两种称呼本不过是在要说明两者的区别时，在模糊的意识中产生的；既然这里已另有解释，依旧沿用也未尝不可。第一类，也就是特殊意味的“共相”的例子，有“关系”、“美德”、“探讨”、“肇始”等等概念。后面一类，也就是名实不大相符的“殊相”，则有这些概念：“人”、“石头”、“马”等等。如果不嫌这样一个比喻太形象化，从而有些荒诞可笑的话，人们就可很恰当地说，后面这一类概念是反省思维这个建筑物的地面层，而第一类概念则是其上各层的楼房[33]。

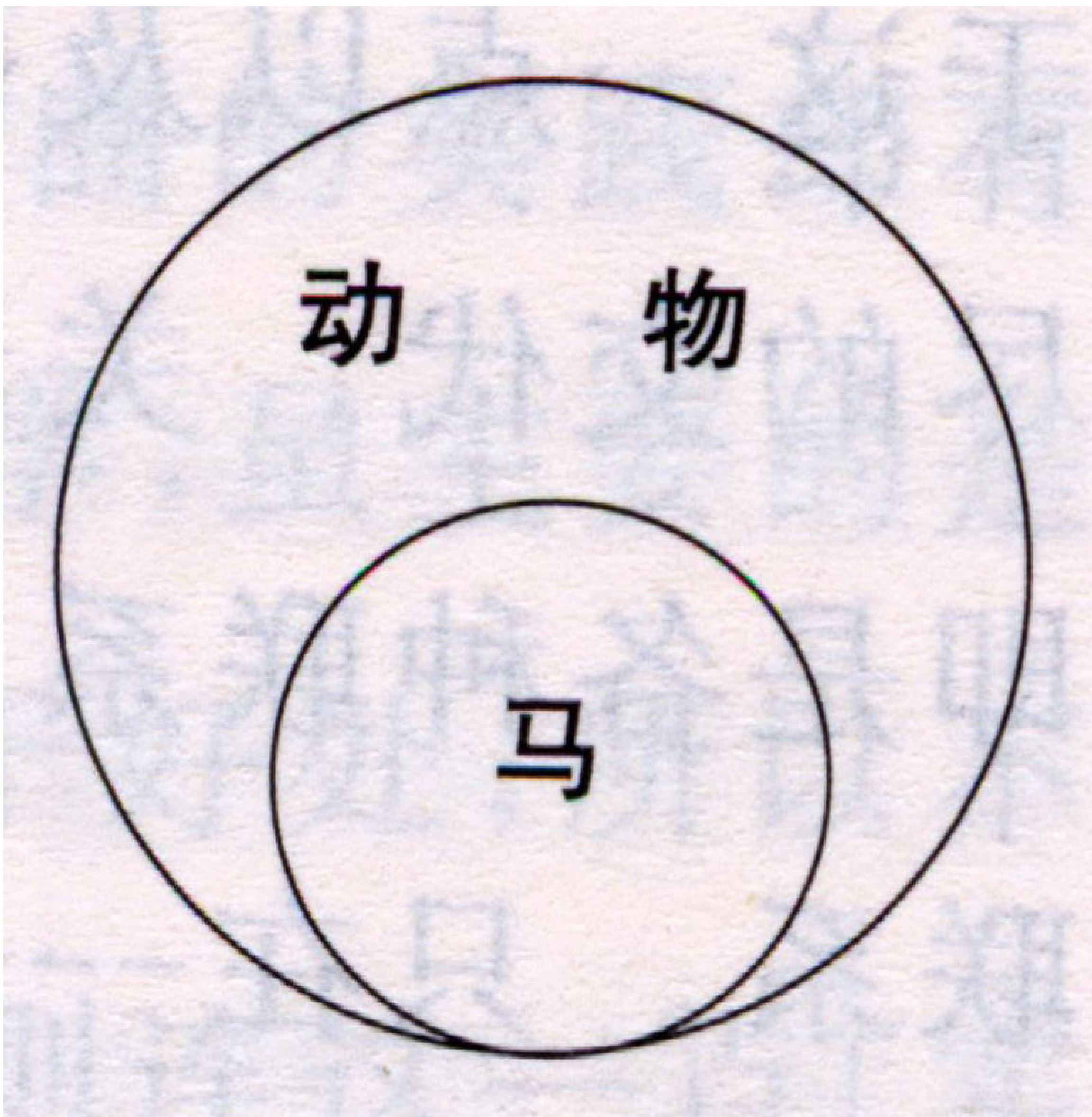
一个概念所赅括的很多，即是说很多直观的表象，甚至还有些也是抽象的表象，都和它有着认识根据的关系，也即是都要通过它而被思维。这一点却并不如人们一般所说，一定是概念的基本属性，实际上只是一种派生的、次要的属性；在可能性上尽管是必然有的属性，在实际上则并不是常有的属性。这一属性是由于概念是表象的表象，即是由于概念的全部本质只在于它和另一表象的关系中而产生的。可是概念并不就是这另一表象自身；这另一表象甚至经常是属于不同类别的，是直观表象，因而可以有时间的，空间的以及其他的规定，并且根本还可以有更多的，在概念中不连同被思维的关系。就是由于这一原因，所以一些表象虽有着非本质的区别，都能由同一概念而被思维，即是说都可包括在这一概念之中。不过这种“以一赅万”〔的本领〕并不是概念的基本属性，而只是它偶然的属性。所以就可以有些概念，只能用以想到一个单一的实在客体，但仍然是抽象的、一般的表象，全不因此就算是个别的、直观的表象。举例说，某人仅仅是从地理书本上知道了一个特定的城市，他从这一城市得来的概念就是这里讲的那种概念。这里被思维到的虽然只是这一个城市，不过总还可能有些局部不同的城市全都适用这一概念。所以，不是由于一个概念是从一些客体抽象来的，它才有一般性；而是相反。是因为一般性，又叫做“个别的非规定”，是概念作为理性的抽象表象在本质上所有的〔东西〕，不同的事物才能用同一个概念来思维。

由上所说，又发生这样一个情况：由于概念是抽象表象而不是直观表象，从而也就不是十分确定的表象，于是每一概念便进而有人们叫做意义范围或含义圈的东西；并且即令是在这概念只适应于唯一的一个实在客体的场合，也是如此。这样，我们就发现每一概念的含义圈和其他概念的含义圈总有些共同的地方，即是说在此一概念中被思维的某部分，同时也就是在彼一概念中被思维的部分；反之亦然，在彼一概念中所思维的某部分便是此一概念中所思维的部分；虽然同时，它们又是真正不同的概念，每一概念，或至少是两者中的一个概念又含有另外那一概念所没有的东西。每一主语和其谓语就是在这样的关系之中的，而认识这一关系就叫做“判断”。用空间的图形来说明那些含义圈是一个极有意义的想法。普陆克[34]是有这个想法的第一人，他用的是正四方形；兰柏尔特[35]虽在他后，却还在用一根叠一根上下相间的直线条；倭以勒[36]最后才用圆圈，这一办法才圆满的解决了。不过概念的相互关系是基于什么而同其空间图形有这种准确的类似性，我可说不上来。自此以后，一切概念的相互关系，甚至单从

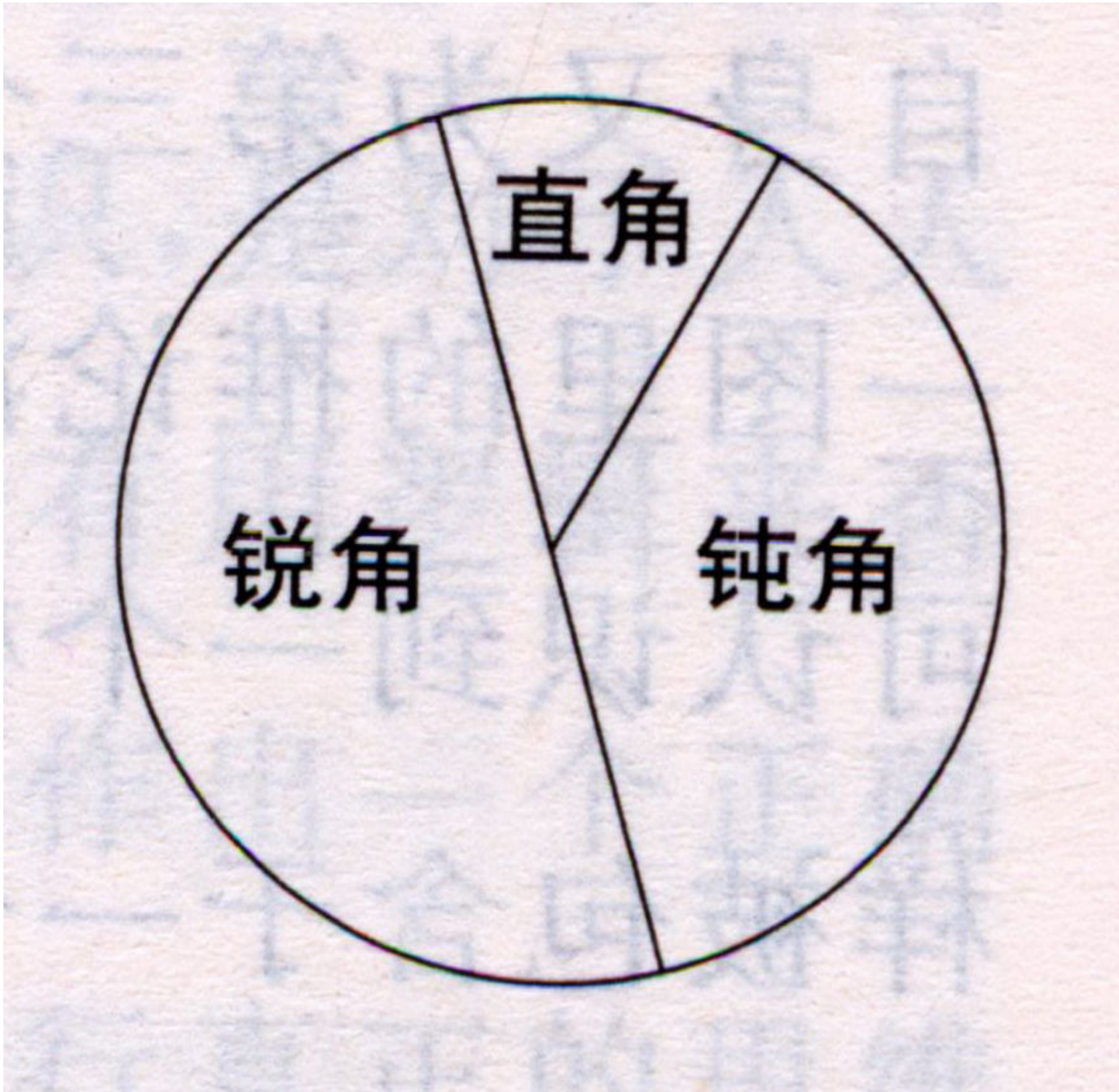
其可能性出发，也即是先验地，都能用这样的图形作形象的说明；对于逻辑这是一个有利的情况。图解的方式如下：

1）两概念的含义圈完全相同，例如必然性这概念和从已知根据推论后果这概念，反刍动物和偶蹄动物两概念，又如脊椎动物和红血动物（由于某些节肢动物〔也有红血〕，这一点有可訾议之处）：这都是些交替概念，用一个圆圈来说明，既意味着这一概念，又意味着那一概念。

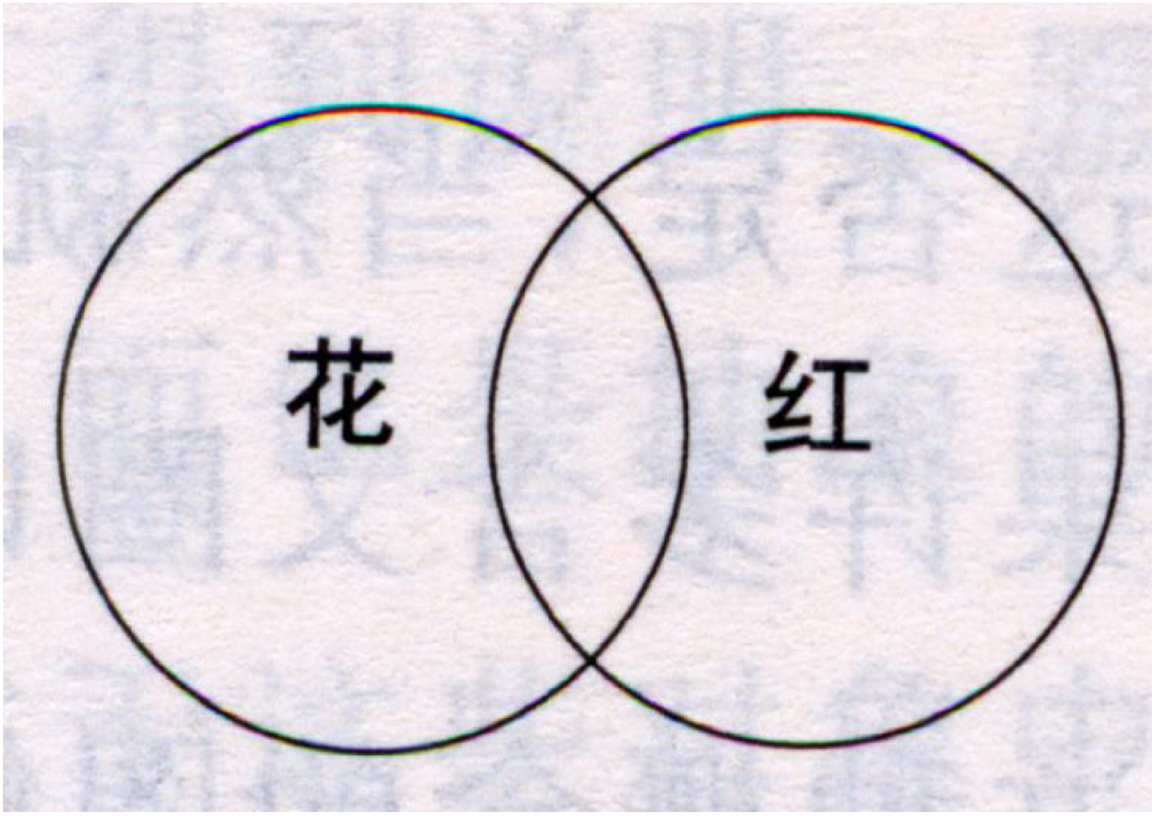
2）一个概念的含义圈完全包括另一概念的含义圈在其内。



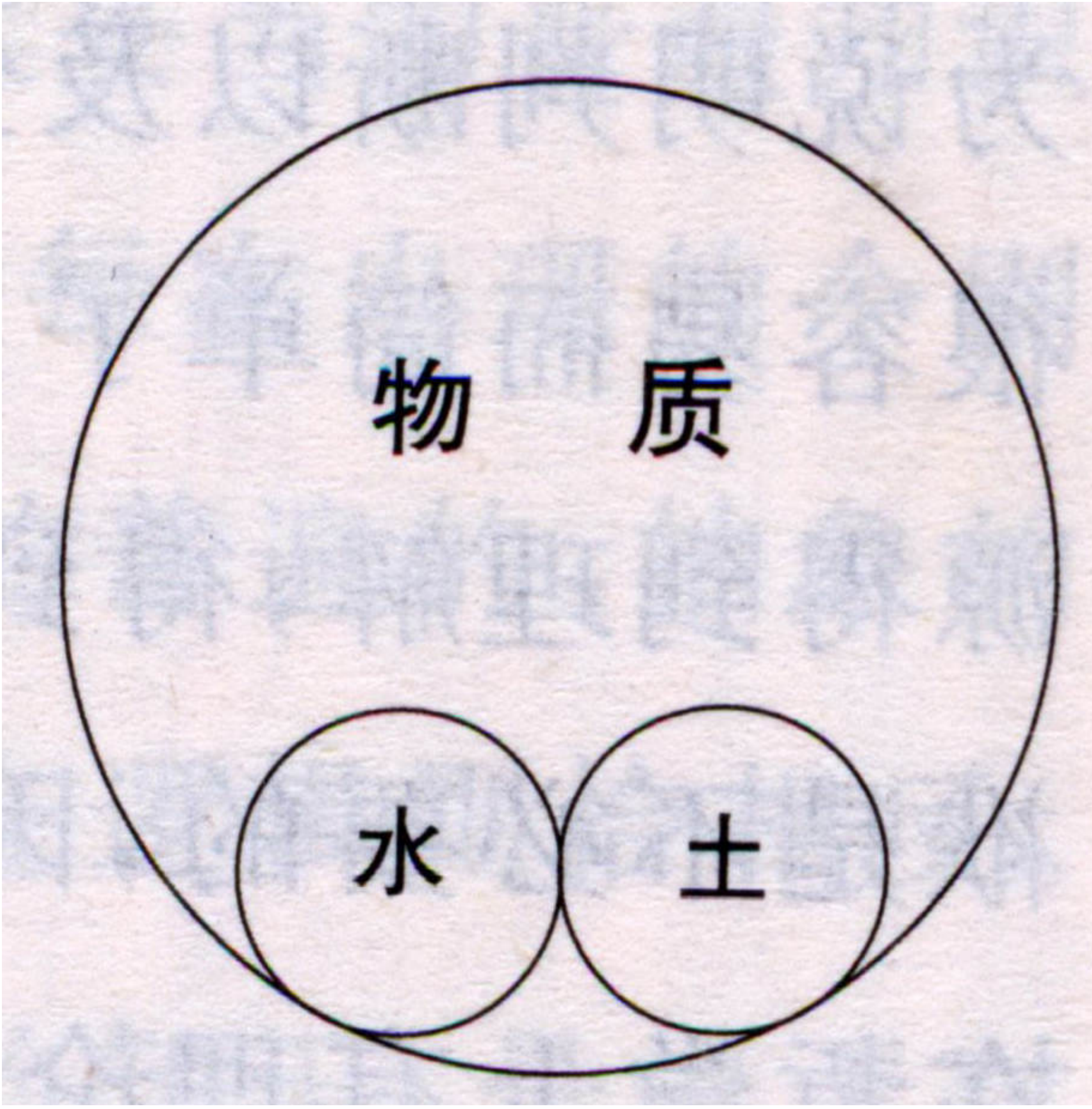
3）一个含义圈包括两个或两个以上的含义圈，而这些包括在内的含义圈既不互相包含又共同充满包括着它们的大圈。



4）两圈互相包含另一圈的一部分。



5）两圈同位于一第三圈中，但并不充满第三圈。



最后这一情况是指所有那些概念，其含义圈〔在相互之间〕并无直接共同之处，但总有一个第三概念，往往广泛得多的概念，包含着两者。

概念的一切联系都可归结到这些情况，而关于判断的全部教程，判断的转换、对称、交互相关、交互相斥（这一点按第三图），又可从此引申而得。同样，还可由此引申出判断的属性，这就是康德号称悟性的范畴之所本的；不过假言判断这一形式已不仅是概念的联系，而是判断的联系，应作例外。然而样态[37]也是例外的，关于这一点以及范畴所本的判断的每一属性，都在本书附录中有详尽的交代。关于上列〔各种〕可能的概念联系，只有一点还须指出，即是各种联系又可各式各样的互为联系，例如第

四图与第二图的联系。只在一个含义圈或整个或部分的包括着另一含义圈，同时自身又为第三个含义圈所包括时，这一些含义圈合起来才表出第一图里的推论法；也就是表出判断的这样一种联系，即由此联系便可认识到一个概念既整个的或部分的被包含于另一概念中，又同样被包含于一个第三概念之中，而这第三概念又包含着原来的那一概念。这还可以表出这一推论的反面，表出否定；而用图形表示这否定，当然就只能是两个联系着的含义圈都不在第三个内。如果许多含义圈以这种方式依次包含，则产生较长的一连串推论。这种概念的图解方式，已在一些教科书中推行，颇有成效，可以作为说明判断以及全部三段论法的基础，以此来讲述这两个方面就很容易而简单了。这是因为这两方面的一切规则都可由此按其来源得到理解，得到引申和说明。但是拿这些东西给记忆力增加包袱是不必要的，因为逻辑从来不能对实际生活有什么用处，而只是在哲学上有理论的兴趣罢了。原来我们虽可说逻辑之于合理的思维，就等于通奏低音之于音乐；如果再放宽些尺度，也可说如伦理学之于美德，或美学之于艺术；但这里应注意从来没有人是因为研究了美学而成为艺术家的，没有人是因为研究了伦理学而获得高尚品质的；应注意早在拉摩[38]之前，就已有了正确谐和的作曲，无须着意于通奏低音，也能觉察非谐音。同样，人们并无须懂得逻辑，也能不为错误的推论所蒙蔽。不过，话又得说回来，应该承认通奏低音对于音乐的鉴别虽没有什么用处，对于作曲的实践却有很大的用处；如果把程度降低些说，甚至美学、伦理学，虽主要的是在消极方面，也能分别对〔艺术、道德的〕实践有若干好处；所以不应完全剥夺这些理论在实践上的价值。至于逻辑，则连这一点〔实践上的价值〕也无可矜夸了。逻辑是在抽象中的知识，是对于人人在具体中所已知的又于抽象中知之。因此，人们少有用逻辑来否定一个错误推论的，同样也少有借助于逻辑规则来作出一个正确推论的。即令是最渊博的逻辑学家本人，当他在进行真正的思维时，他也完全把逻辑丢在一边了。这一点可从下文得到说明。原来每一种科学都是由关于某一类对象的普遍的，从而也是抽象的一套真理、规律、规则系统所组成的。于是，往后对于这些对象中出现的个别情况，每次都要按那一次妥当，便次次妥当的普遍知识加以规定，因为这样应用普遍原则比从头来检查每次出现的个别情况要容易得不知若干倍。并且这一旦已获得的普遍的、抽象的知识又经常要比经验上个别的探讨更为近便。在逻辑则恰相反。逻辑是以规则的形式表出有关理性的工作方式的知识，是由于对理性作自我观察，抽去一切事物的内容而获得的普遍知识。这种工作方式在理性〔自身〕原是必然的、本质的，如果任其自然，理性遵守这些方式绝不会有什么偏差。所以在每一特殊情况中，让理

性按其自有的本质做去，比使它就范于一种知识，一种在工作进行中才抽绎得的，以一个陌生的外来的法则为形态的知识，既要容易些，也要妥当一些。其所以容易些，那是因为在其他一切科学中，普遍规则对于我们要比单独地，就事论事来研究个别情况近便些、熟悉些；但是在使用理性时则相反，理性在当前情况中必然〔要采取〕的工作方式，对于我们反而总是比从这一工作方式抽象而得的普遍规则更为近便些、熟悉些；因为在我们自己里面思维着的〔东西〕就正是这理性自身。其所以妥当些，那是因为在这种抽象的知识或其应用中产生谬误要比“理性”的行事发生有违其本质、本性的情况要容易得多。因此就出现了一种特有的情形：在其他科学中、人们是拿普遍规则来检验个别情况的真实性的，在逻辑中则相反，规则反而是要放到个别情况下来检验的。即令是一个最熟练的逻辑学家，当他发现他在个别情况下作出的结论和规则所说的有出入时，他总是宁可先在规则上，然后在他实际作出的结论中去找差错。要从逻辑学得到实际的用途就等于说要把我们在个别事物中直接以最大妥当性意识了的东西，又以说不尽的辛勤再从普遍规则中去引申；正好比人们自己的一举手、一顿足也要求教于力学，而自己的消化作用也要求教于生理学一样。谁要是为了实践的目的而学习逻辑，就等于训练一只海狸去筑他的巢穴似的。尽管逻辑没有实际用处，却并不因此就能说没有保留它的必要了，因为它〔本〕是有关理性的组织、活动的特种知识而有哲学上的意义。逻辑作为一种自足的，自为存在的，圆满的，完整的，完全可靠的一门学科，有理由单独地，无所依傍地，科学地去加以研求，有理由要在各大学讲授它。不过，只在整个哲学的关联中，在考察认识并且是在考察理性的或抽象的认识时，逻辑才获得它特有的价值。因此，讲授逻辑就不应有一种太着意于实用的科学那么一个形式，不应只包括一些赤裸裸地确定在那儿的规则以校正判断、推论等等的错误，而更应着意于认识理性的，概念的本质，详细考察认识的根据律；因为逻辑不过就是这一根据律的译意而已；并且实际上也只限于这样一种情形，就是说赋予判断以真理的那根据不得是经验的或形而上的，而只能是逻辑的或超逻辑的。和认识的根据律同时，还要提出与之密切接近的，思维的其他三个基本法则或超逻辑的真理判断；而理性的全部技能即是由此逐步长成的。真正的思想的本质，就是说判断和推理的本质，是从概念含义圈的联结、按空间图表格式以前面示意过的方式来表出的；然后由此又通过意象的构造来引申“判断”和“推论”的一切规则。人们得以从逻辑找到的唯一实际用途，是人们在辩论的时候，与其指出对方的实际错误，毋宁使用逻辑术语来点破对方蓄意蒙骗的结论。既已这样在实践意义方面压低了逻辑的地位，同时又这样着重提出逻辑和整个

哲学的关联，把它作为哲学里的一章看，那么，有关逻辑的知识将来就不应该比现在还要罕有，因为在今天，任何人如果不想在主要的方面停留于浅陋状态之中，不想把自己列于无知的，陷于朦胧状态的群众中，就必须先学过思辨的哲学。这又是因为这个十九世纪是一个哲学的世纪；但这却不是说这个世纪已有了哲学，或者说哲学已占有统治的地位了；而是说就接受哲学而论，这个世纪是已经成熟了，因此〔也〕迫切的需要哲学。这是教养高度发展的标志，甚至是历代文化上升的阶梯上牢固的一级[39]。

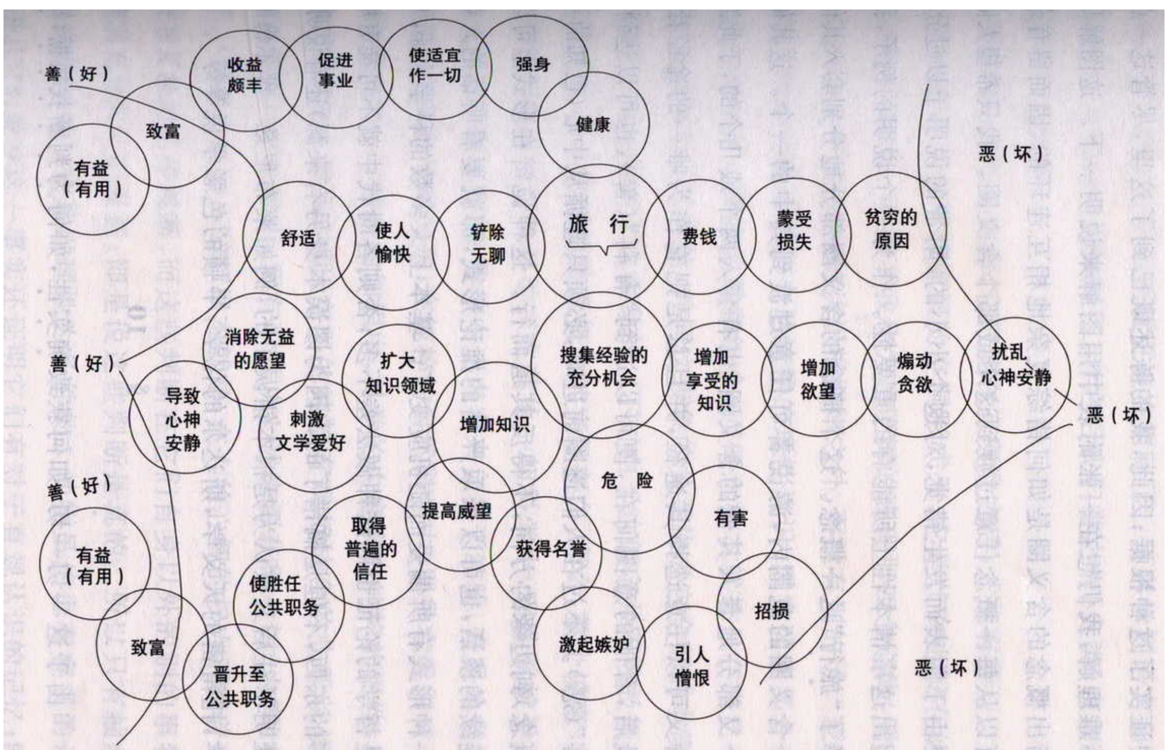
虽说逻辑没有多大的实际用途，却难以否认它是为了实际的目的而创立的。对于逻辑〔这门科学〕的起源我是这样解释的：当厄利亚学派的，麦珈利学派的，诡辩派的好辩风气一直在发展着，逐渐成为一种嗜好的时候，几乎每次争辩都要陷入混乱；这就使他们感到必须有一种指导辩论的规程；为此，就只有寻求一种科学的论证方法。首先要指出的就是争论双方在辩论之中，必须在论点所涉及的某一命题上互相一致。辩论程序的第一步便是正式宣布这些双方共同承认的命题而置之于研讨的开端。其初，这些命题还只涉及研讨的材料方面，随后人们又发觉在如何还原到这一共同承认的真理，如何由之引申自己的主张的方式方法上，也是服从着某些公式和法则的。关于这一点，虽然没有事先的说合，他们都无异议；由此可见这些公式、法则必然就是理性本有的，在理性自己本质中的程序，必然就是研讨的形式方面。这虽然并未遭遇到怀疑和异议，却有酷好系统成癖的头脑会想到这么个念头，他想：如果一切辩论的这些形式方面，理性自身这些不变的法则性程序，也和研讨的材料方面那些共同承认的命题一样，也在抽象的命题中陈述出来，作为辩论自身中不可移易的绳准而置于研讨的开端，于是人们得永远有所依据，有所参证；那就会是一件大大的好事，就会是辩证方法的大功告成。就是这样，凡以往只是一致默认地服从着的东西，或是本能地在那么做着的东西，现在人们要意识地认之为法则并正式把它宣布出来。在这期间，人们逐渐为逻辑的基本命题找到了一些程度不同的恰当称谓，如矛盾律，充分根据律，排中律，有无律；然后是三段论法的一些特殊规则，例如“从纯粹特殊的或纯粹否定的前提不能得出任何结论”，“从后果到根据的推论无效”，等等。人们只能缓慢地、很艰苦地达到这些成就；在亚里士多德以前，一切都很不完备。这种情形，部分地可从柏拉图的某些对话中看得出来，在那儿，揭露逻辑真理的方式还是笨拙的、不着边际的。从塞克司都斯、恩披瑞古斯[40]关于麦珈利学派争论的报道中还可更好地看得出来，他们不但是只为一些最简单的逻辑规律而争论，并且用以表示这些规律的方式也是那么捉襟见肘（塞·恩披瑞古

斯：《反对数学字论》第八卷第122页及随后几页）。亚里士多德收集了、整理了、订正了当时已有的成就，而使之具有无比高度的完整性。如果人们这样看希腊文化的进展如何引起了亚里士多德的研究，如何为他作了准备；人们就会不愿相信波斯作家的说法，说什么迦利斯吞在印度人那里发现了完整的逻辑，就把它寄回给他舅父亚里士多德了。琼斯是很偏爱这种说法的，这说法也是他传达给我们的（《亚洲研究》第四卷第163页）。至于在可悲的中世纪，经院学派中好辩成癖的人们，并无任何实际知识，只在公式章句中消磨精神；所以他们那么极度欢迎亚里士多德的逻辑，甚至热衷于那些译成阿拉伯文的残简断篇，并且随即奉之为一切知识的中心；那是容易理解的。自此以后，逻辑的威望固然降低了，但是作为一门自足的、实际的、极其必要的科学，仍有它的信誉，它也一直被保全到现在。并且，在我们这时代，康德既已从逻辑取得他那哲学的奠基石，他的哲学也重新为逻辑掀起了新的兴趣。如果从这方面看，也就是从作为认识理性的本质的手段看，对于逻辑有这样的兴趣倒也是应该的。

严格正确的结论是由于正确地观察概念含义圈的相互关系而获致的，只在一个含义圈包括在另一个含义圈内，而这另一圈又包括在第三圈内时，然后才能承认第一圈是包括在第三圈内的。与此相反，有一种游说术则是基于仅仅只从表面看概念含义圈的各种关系，随即按自己的意图作出片面的规定〔这样一种手法的〕；主要是这样：如果考察中的概念的含义圈只是一部分包括在另一圈中，又有一部分却包括在完全不同的另一圈中，说话的人就按自己的意图把这概念说成是全在这一圈，或全在那一圈内。举例说，在谈到“激情”的时候，人们可以任意将它概括于“最大力”，“世界最强大的动因”这些概念之下，也可以把它概括于“非理性”的概念之下，而这又可概括为“无力”，“软弱”这些概念之下。人们可以继续使用这个办法，在谈到任何一概念时，都可如法炮制从头做起。〔譬如说，〕一个概念的含义圈几乎经常有几个别的含义圈同在其中，这些含义圈的每一个都在其范围内含有那第一圈的一部分，同时又各自还包括着其他的东西在内；〔这时，〕人们就只单就其中的一个含义圈作出说明，用以概括那第一概念，而其余的则一概置之不顾或加以隐蔽。一切游说术，一切伶俐的诡辩就都依靠这一手法；因为逻辑上的那些手法，如拟似谎骗法，蒙蔽失真法，嘲弄蛊惑法等在实际应用上显然都太笨〔不适用〕了。我不知道直到现在为止是不是已有人把一切诡辩和游说的本质归结到这些东西所以可能的最后根据，或已在概念特有的本质中，亦即在理性的认识方式中证实了这种根据；因此，我的陈述既已到了这里，尽管这一点并不难理

解，我仍想在一张附表中用图解来说明一下。这图解是要指出概念的含义圈是如何错综复杂地相互连环的，因而留有余地可以从每一概念任意过渡到这个或那个含义圈。我只希望人们不要由于附表而发生错觉，对这个小小的，附带的说明予以过分的、超出这事情本性上所能有的重要性。作为一个说明的例子，我选择了“旅行”这一概念。这个概念的含义圈部分地分别套入其他四个含义圈的范围内，游说者可任意过渡到其中的一个。这其他四个又部分地套入其他的含义圈，也有套入两个或几个的，于此游说者又可以任意选择其途径，并且总是把它作为唯一的途径看待。最后，看他的意图何在，便可以达到“有利”（善），也可以达到“有害”（恶）。不过在人们逐圈前进时，必须只遵循从中心（已知的主要概念）到边缘的方向，不得反其道而行。这种诡辩在形式上可以是连续的谈话，也可以采取严格的推论形式，那就要看听话的人对哪一种形式有所偏爱而随机应变了。基本上大多数的科学论证，尤其是哲学的论证也同这种做法差不多；否则各时代中就不可能有那么多的东西，不但是搞错了的，（因为谬误本身另有来源）还有说明了，证明了往后又被认为是根本错误了的，例如莱布尼兹—邬尔佛的哲学，托雷密的天文学，斯达尔的化学，牛顿的色彩学说等等[41]。

〔“旅行”这概念连环繁衍示意图〕



[1] Herder（1744—1803），德国神学家、哲学家和文艺理论家。

[2] 参照第二卷第五、六两章。

[3] Plouquet，Gottbried，德国数学家。

[4] Lambert， Johann Heinrich（1728—1777），德国物理学家、数学家、天文学家。

[5] Euler（1707—1783），德国数学家、物理学家。

[6] 样态（Modalitat），是范畴的第四大类，包括必然性、可能性、或然性。

[7] Rameau（1683—1764），法国作曲家，提出过音乐的基本理论。

[8] 第二卷第九和第十两章是补充这里的。

[9] Empirikus，Sextus，希腊哲学家，怀疑论者。

[10] 第二卷第十一章是补充这里的。

§10

由于这一切一切，如何获致确实性，如何为判断找根据，知识 和科学以什么组成这些问题就更迫在眉睫了。而科学同语言和熟虑后的行为鼎足而三，是继后二者之后我们誉之为〔人类〕由理性得来的第三大优势。

理性的本性是女性的，它只能在有所取之后，才能有所与。仅就它自身说，除了它用以施展的空洞形式外，它是什么也没有的。十足纯粹的理性认识，除了我称为超逻辑的真理那四个定律：同一律，矛盾律，排中律，充分的认识根据律之外，再没有别的了。逻辑自身的其余部分就已不是十足纯粹的理性认识，因为这些部分都要先假定概念含义圈的关系和组合，而概念根本就是只在先已有了的直观表象之后才有的，并同这表象的关系构成它全部的本质，从而概念已是先假定了这表象的。不过由于这假定并不涉及概念的固定内容，而只泛泛地涉及概念的实际存在，那么，整个说来，逻辑仍可算作纯粹的理性科学。在其他一切科学中，理性就接受了来自直观表象的内容：在数学中这内容来自先于经验、直观地意识着的空间关系和时间关系；在纯粹的自然科学中，即是在我们对于自然过程先于一切经验的知识中，科学的内容来自纯粹的悟性，即来自因果律及该律和时间、空间的纯粹直观相结合的先验认识。在此以外的一切科学中，所有不是从上述来源获得一切〔内容〕的科学，一概来自经验。"知"根本就是：在人的心智的权力下有着可以任意复制的某些判断，而这些判断在它们自身以外的别的事物中有其充分的认识根据；即是说这些判断是真的。所以只有抽象的认识才是"知"，它是以理性为条件的。动物虽然也有直观的认识，并且它们做梦这一事实还证明它们有对于直观认识的记忆；既有记忆，当然也有想象。但是严格点讲，我们就不能说动物也有所知 。我们说动物有意识，那就是说意识作用这个概念，在语源上虽从"知"而来，却同表象作用这概念，不论是哪种表象作用，符合一致。因此，我们说植物虽有生命，却无意识。所以"知"便是抽象

的意识，便是把在别的方式下认识了的一切又在理性的概念中固定起来的作用。

§11

在这种意义下，“知”的真正对称便是“感”，所以我们要在这里插入“感”的说明。指“感”这个词的概念始终只有一个否定意味的内容，即这样一个内容：那出现于意识上的东西不是概念，不是理性的抽象概念。在此以外，不管它是些什么，就都隶属于“感”这概念之下。〔感〕这个概念有着广泛无边的含义圈，所以可包括一些极不相同的东西；如果人们还没认识到只有这些东西在这否定的意味上不是抽象概念这一点上是互相一致的，还绝不能理解它们何以能类聚在一起呢？因为最不相同的，甚至敌对的因素都并存于这一概念中，相安无事；例如：宗教感，快适感，道德感，分为触着感、痛感、色彩感、声音感、谐音感、不谐音感的各种身体感，仇恨感，憎恶感，自满感，荣誉感，耻辱感，正义感，非正义感，真理感，美感，有力感，软弱感，健康感，友谊感，性爱感等等。所有这些“感”之间，除了否定意味的共同性，即全都不是抽象的理性认识这一点外，根本没有任何共同性。这还不算，最为触目的是人们把空间关系先验的直观认识，甚至把纯粹悟性所有的先验直观认识也置于这一概念之下；或是说每一认识，每一直观，只要仅仅是直观地意识到的，还没有在概念中沉淀的，都是人们感到的。这里为了说明起见，我想从新出的著作中举几个例子，因为这些例子对于我的解释是非常巧合的一些证明。我记得在欧几里得德译本的导论中读过这样的话，意思是说人们应让初学者在讲课之前，先绘制几何图形，以便在未从讲课获得完整的认识之前，先就感到几何学的真理。同样，在席莱尔马哈[42]所著《伦理学批判》中也谈到逻辑感和数学感（第339页），还谈到两个公式间的相同感或不同感（第342页）。此外，在滕勒曼[43]著《哲学史》第一卷第361页上也这样说：“人们感到那些错误推论是不对的，但又找不到错误何在。”〔总之，〕人们一天不从正确的观点考察“感”这个概念，不认识那唯一构成其本质的否定意味的标志，那么，这概念，由于其含义圈过于广泛，由于它只有否定的意味，完全片面规定的，贫乏的内容，就会不断引起误会和争论。在德语中我们还有意义颇为相

近的感觉（die Empfindung）这个词，〔也足以引起混淆，〕所以指定这个词专用于身体感，作为“感”的一个低级类别，那或者更要适当些。“感”这概念，既和其他一切概念不成比例，无疑的有着下述这样一个来源：一切概念——凡是词所指及的也只是概念——都只是对理性而有，都是从理性出发的；所以，人们以概念说话就已经是站在一个片面的立场上了。可是从这样一个立场出发，近于我的就显得清楚明白，还要被确定为肯定的方面；远于我的就含混不清了，并且随即也就只计及它的否定意味了；所以每一民族都称其他一切民族为外国人；希腊人称其他一切民族为夷狄；凡不是英国或非英国的，英国人都称为“大陆”和“大陆的”；基督教徒称所有其他的人为异教徒或多神教徒；贵族称一切其他的人为“小民”；大学生称一切其他的人为市侩，如此等等。这种片面性，人们也可说是由于骄傲产生的固陋无知，听起来尽管有些特别，竟要归咎于理性自己；因为理性用“感”这一个概念来包括任何样式的意识内容，只要这内容不是直接属于它自己的表象方式的，即是说只要不是抽象的概念〔就都包括在内〕。理性为了这种做法，由于它没有通过彻底的自我认识而弄清楚自己的工作方式，直到现在，还不得不看到自己领域内发生的误解和混乱而自食其果；不是现在竟还有人提出了一种特别的“感”的能力，并且还在为之构造理论吗?

---

[1] Schleimacher（1768—1834），德国新教浪漫派神学家、哲学家。

[2] Tennemann，德国当时的哲学教授。

§12

上面我已说明感这概念和知〔这概念〕正是反面的对称，而知呢，已如上述，就是抽象的认识，亦即理性认识。但是理性不过是把从别的方面接受来的东西又提到认识之前，所以它并不是真正扩大了我们的认识，只是赋予这认识另外一个形式罢了。这也就是说，理性把直观地，在具体中被认识的再加以抽象的、普遍的认识。可以这样说，这一点比不经意地初看时重要得多，因为〔意识上〕一切可靠的保存，一切传达的可能性，以及一切妥当的，无远弗届地应用认识于实践，都有赖于这认识是一种知，有赖于它已成为抽象的认识。直观的认识总只能对个别情况有用，只及于，也终于眼前最近的事物，因为感性和理智在任何一时刻，本来就只能掌握一个 客体。所以每一持续的、组合的、计划的行动必须从原则出发，也就是从抽象的知出发，循之进行。例如悟性认识因果关系就比在抽象中思维所得的要更完整、更深入、更详尽；唯有悟性能通过直观既直接又完全地认识一个杠杆，一组滑车，一个齿轮，一个拱顶的安稳等，有些什么样作用。但是，正如刚才谈到的，由于直观认识的属性只能及于当前所有的东西，所以单是悟性就不足以构造机器和建筑物；这里还需要理性插足进来，以抽象的概念代替直观作行动的绳准。如果这些抽象概念是正确的，预期的后果也必然出现。同样，我们在直观中也能完全地认识抛物线、双曲线、螺旋线的本质和规律性；但是要应用这种认识于实际，那就必须这种认识先成为抽象的知。在这一转变中，损失了的是直观的形象性，而赢得的却是抽象的知的妥当性和精确性。所以一切微分计算法并没有扩大我们对曲线的知识，并没有比单纯直观所包括的有所增益；但是认识的种类变更了，直观的认识变为抽象的认识了。这一转变对于认识的应用有着最大限的功效。不过这里还要说到我们认识能力的另一特性。在没有弄清直观认识和抽象认识之间的区别以前，人们也不能注意到这种特性。这就是空间上的那些关系不能就是空间关系而直接转入抽象认识。要转入抽象认识，唯有时间上的量，亦即数，才是适合的。唯有数才能够在与之准确相符的抽象概

念中被表示出来，而不是空间上的量。千这概念之不同于十这概念，有如这两种时间上的量在直观中的不同一样；我们把千想成一定倍数的十，这样就可以在时间上替直观任意分解千为若干的十，这就是可以数了。但是在一英里和一英尺两个抽象概念之间，如果没有双方的直观表象，没有数的帮助，那就简直没有准确的，符合于双方不同的量的区别。在这两个概念中，人们根本只想到空间上的量；如果要在两者间加以充分的区别，要么就是借助于空间的直观，也就是离开了抽象认识的领域；要么就是在数中来想这个区别。所以，人们如果要从空间关系获得抽象认识，空间关系就得先转为时间关系，即是先转为数。因此，只有算术，而不是几何，才是普遍的量的学说。几何如果要有传达的可能性，准确的规定性和应用于实际的可能性，就得先翻译成算术。固然，一种空间关系也可以就是空间关系而被抽象地思维，例如下弦随角度的增大而增大；但是要指出这种关系的量，就必须用数来表示。在人们对空间关系要求一个抽象认识（即是知 而不是单纯的直观）的时候，把三进向的空间翻译为一进向的时间，就有必要了。使得数学这么困难的，也就是这个必要性。这是很好理解的，我们只要把一条曲线的直观和这曲线的解析的算式比较一下，或者是把三角上应用的对数表和这表所示三角形各个部分间变更着的关系比较一下；这里在直观中只要一瞥就可完全而最准确地理解，譬如余弦如何随正弦之增而减，譬如此一角的余弦即彼一角的正弦，譬如该两角互为此增彼减，此减彼增的相反关系等等。可是为了把这些直观认识到的东西，抽象地表达出来，那就需要庞大的数字网，需要艰难的计算。人们可以说，一进向 的时间为了复制三进向的空间，如何得不自苦啊！但是为了应用的需要，要把空间关系沉淀为抽象概念，这一切就都是必要的了。空间关系不能直接转入抽象概念，而只能通过纯时间上的量，通过数的媒介，因为只有数直接契合于抽象的认识。还有值得注意的是空间以其三进向而适宜于直观，即令是复杂的关系也可一览无余，这又是抽象认识做不到的。与此相反，时间虽容易进入抽象概念，但是能够给予直观的却很少。在数的特有因素中，在单纯的时间中，不牵入空间，我们对数的直观几乎到不了十；十以上我们就只能有抽象的概念，不再是数的直观认识了。在另一方面，我们却能用数字和所有的代数符号把准确规定的抽象概念连结起来。

这里附带的还要指出有些人们的心灵，只在直观认识到的〔事物中〕才有完全的满足。把存在在空间上的根据和后果形象地表达出来，那就是这些人所寻求的。欧几里得的证明，或是空间问题的算术解答都不能吸引他们。另外一些人们的心灵却又要求在应用和传达上唯一可用的抽象概念。他们对于抽象定理，公式，冗长的推论系列中的证明，对于计算，都很有耐性，很有记忆力，而计算所使用的符号则代表着最复杂的抽象〔事物〕。一种人寻求准确性，一种人寻求形象性。这个区别是〔人的〕特性不同的表示。

知或抽象认识的最大价值在于它有传达的可能性和固定起来被保存的可能性。因此，它在实际上才是如此不可估计的重要。任何人固然能够在单纯的悟性中，当下直观地认识到自然物体变化和运动的因果关系，可因此而十分得意；但是为了传达于别人，那就要先把直观认识固定为概念才能合用。如果一个人只是独自进行一种活动，尤其是在这活动的实施中直观认识还鲜明的时候，在实践上直观认识本来也就够用了；可是如果他需要别人的帮助，或者虽是自己本人来干，却要间歇一个时候才能进行，因而需要一个计划的时候，那就不够用了。譬如一个精于台球的人，对于弹性物体相撞击的规律，他拥有纯悟性上的完整知识；这虽仅是对于当前的直观认识，但是对于他的球艺已是绰有余裕了。与此不同的是，唯有一个有学问的力学家才能对于这些规律真正有所知，也就是说只有他才有抽象的认识。甚至于像制造一部机器，如果这位发明人是独自工作的，单纯直观的悟性认识也足够应用了；98这是我们在天才卓越而无任何科学知识的手艺工人那里经常看到的。与此相反，如果是要完成一个力学上的工程、一部机器、一座建筑物而需要一些人，需要这一些人协同的，在不同时间上进行的活动，那么，这一活动的领导人就必须先在抽象中拟好一个计划，只有借助于理性才可能有这样的协同活动。既值得注意，又有些特别的，是在前面那种活动中，也就是独自一人想要在不间断的活动中完成什么的时候，知，理性的应用，思索，反而可能常是一种障碍；例如在台球游戏中，在击剑中，在管弦调音中，在歌唱中，就是这样。在这些场合，必须是直观认识直接指导活动；如果搀入思索，反会使这些活动不恰当，因为思索反而会使人分心而迷乱。所以野蛮人和老粗正因为他们没有什么思维的习惯，反而能够既稳且快的完成

一些体力活动，譬如同兽类搏斗啦，射箭命中啦；凡此都是惯于思索的欧洲人望尘莫及的。譬如〔射箭〕，这个欧洲人，不论是在空间上或时间上，他就要度量上下、左右、先后等等，然后在这一些两极之间找得等距的中点，〔这何能如〕一个自然人全不能在距离上思索，就能直接中的呢？同样，尽管我能够在抽象中指出应以几度几分的角度来使用剃刀，但是我如果不能直觉地知道，也就是在指头上没有敏感，抽象的知仍然于我毫无裨益。同样，在相术上应用理性，对于人相的理解也会起干扰作用。这种理解也必须通过悟性，因为人相所表示的，面部的线条起伏等都只能让人感到；人们说这就是不能进入抽象概念的东西。任何人都有他自己直接的直观的〔一套〕相术和病理症候学，不过对于这些事物的标志，有些人又比别人认识得更清楚些罢了。但是要在抽象中写出一套可以教学的相术，那也是不可能的；因为人相上的差别和变化太微妙了，概念于此无能为力。〔用一个比喻说，〕抽象的知对于这些几微的差别关系，就如彩色碎片镶嵌的画对维佛特 或滕勤 的画一样。概念好比镶嵌的手艺一样，不管是如何细致，但是嵌合的碎片间总不能没有界线，所以不可能从一个颜色，毫无痕迹地过渡到另一颜色。概念正是如此，由于它的硬性规定，由于精确地互为划界，尽管人们用如何更细致的规定，把一个概念分而又分，还是永远不能达到直观中的那种细腻分限；而这里作为例子的相术恰好有赖于这种细腻的分限[44]。

就是概念的这一本性使概念近似于镶嵌画中的碎片，由于这一本性，直观永远是概念可近不可即的极限。这也是何以在艺术中不能用概念获得良好成绩的理由。如果一位歌唱家或音乐家用反复思索来指导他的演出，那就会是死症。这种情况在作曲家、画家乃至诗人，也是一样的真实。概念用于艺术总是无结果的。概念只能指导艺术中的技术部分，那是属于学术领域的。我们将在第三篇中进一步探讨何以一切真正的艺术只能从直观认识出发，而绝不能从概念出发。甚至在人的举止方面，在社交中的美好风度上，概念也只有消极的用处，只能防止粗暴的自私自利心和兽性的发作；因此，彬彬有礼就是概念的产物，值得赞美。但是风度翩翩、雍容华贵、令人倾慕的举止；情意缠绵、友谊洋溢的格调就不可能出自概念了，否则

“人们感到了〔你的〕意图，人们灰心丧气了。”[45]

一切伪装的假情假意都是思索的产物，但是不能继续持久而不露破绽。“没有人能够持续不断地伪装”，这是辛乃加[46]在《仁慈论》那本书中说的，伪装多半是要被看穿而失效的。在生活的紧急关头，需要当机立断，敢作敢为，需要迅速和坚定地对付事故时，虽然理性也是必要的，但是如果理论占了上风，那反而要以心情迷乱妨碍直觉的、直接的、纯悟性的洞见和正确地掌握对策，从而引起优柔寡断，那就会很容易把全局弄糟。

最后还有美德的神圣性也不是出自思索的，而是出于意志的内在深处和这深处与认识的关系。说明这一点原应该在本书别的地方着手，这里我只指出这么一点，那就是有关伦理的信条在整个民族的理性中可以相同，可是每人的行为却各有不同；相反亦然〔行为相同，有关伦理的信条又各有别〕：人们常说，行为是以感为依据的，即是说不以概念，也就是不以伦理的含蕴为依据的。教条只使有闲的理性为它忙碌，行为到了最后还是立于教条之外有它自己的走法；并且多半不是按抽象的而是按没有说出来的规范行事的，而这些规范的表现就是整个的人自己。因此，尽管各个民族的宗教教条各不相同，然而在一切民族，若有善行则有难以形容的快慰，若有恶行则有无限的痛恶与之俱来。冷嘲热讽不能动摇前者，神父的赦免不能解脱后者。话虽如此，但我们也不能因此就否认美德懿行的实现仍有应用理性的必要，不过理性不是德行的源泉罢了。理性的功能是次一级的，就是帮助人固执已有的决心，经常把规范置于人们的左右，以抗拒一时的意志薄弱，以贯彻行为的始终。最后，理性在艺术上也有同样的功能：在主要的方面，理性固然无能为力，但可以支持艺术工作的进展；因为〔人的〕天才是不能随时随刻招之即来的，而一件作品却要一部分一部分的去完成才能圆满地结束整个的工程[47]。

---

[1] 因此我有这样一种意见，我认为在相术中除了确立八条非常一般性的原则之外，不能有把握地再前进一步。一般性的原则是可以有的，例如：额和眼表示人的智慧，口和脸的下半部表示人的伦理方

面，可以看出意志的坚强或脆弱。额和眼又有互相说明的作用，若彼此单独地去看，则只能有一半的理解。——天才绝不致没有高、阔、饱满的天庭，但有这种天庭并不必就是天才。——从一副聪明的外观来推断，这人面貌越丑就越有把握说他聪明；从一副愚蠢的神情来推断，则这人面貌越美就越有把握说他愚蠢；因为“美”，作为人类的配相已自在而自为地带有心智明慧的表现，而“丑”，则恰与之成反比例。如此等等。

[2] 歌德著《浮士德》剧本中米菲斯托语。

[3] Seneca（公元前4年至公元后65年），罗马哲学家和戏剧家，尼洛帝（Nero）之师。

[4] 第二卷第七章是补充这里的。

§13

上面这些考察既已指出理性的应用有好处，也有坏处，也应有助于说明抽象的知虽是直观表象的反照，虽以直观表象为根基，却并不与之完全吻合，不是在任何地方都可取而代之的。更应该说抽象的知绝不与直观表象完全相符；因此，如我们已看到的，人类虽有好多地方只有借助于理性和方法上的深思熟虑才能完成，但也有好些事情，不应用理性反而可以完成得更好些。正是直观的和抽象的认识不相吻合，所以后者之近似于前者亦如镶嵌画之近似于绘画。还有一种很特别的现象，它和理性一样也是人类专有的；直到现在，人们一再企图说明这个现象，而一切说明又都不充分。这就是笑这一现象，它也是以直观的和抽象的认识不吻合为根据的。在这里研究笑，虽然又一次阻碍了我们的前进，不过由于笑的根源与这里有关，我们也不能避而不谈。实在的客体总是在某一方面通过概念来思维的，笑的产生每次都是由于突然发觉这客体和概念两者不相吻合。除此而外，笑再无其他根源；笑自身就正是这不相吻合的表现。不相吻合经常是在这样一些场合出现的：一种情况是两个或两个以上的实在客体用一个概念来思维而把这概念的同一性套在这些客体上，可是这样做了之后，各个客体在别的方面的差异又突出地使人注意到这概念不过仅仅是在某一方面同客体相应而已。又一种情况是单一的实在客体，从一方面说是正确地包含在这一概念之内，却突然〔在另一方面〕又感到它和概念不相称。还有这种情形也是同样常有的：一方面是这样总括实物于一概念愈是正确，另一方面实物不符于概念的广泛程度愈是突出，那么，从这一对照产生的发笑效果也就愈强烈。所以任何笑的发生，每次都是由于一种似是而非的，从而也是意料之外的概括作用所促成的，而不管这是由语言文字或是由举止动作表示出来的。这就是事情何以可笑的简略说明。

这里我就不举笑林中的故事作说明的例子来耽搁时间了，因为这事简单易明，无须举这些例子。每个读者回忆到的可笑事件都同样适

宜于证实这一点。不过由于笑料发展为两个种类，我们的理论既可得到佐证，又可获得阐明。这种类别也出自我们的理论，一种是在认识中已先有两个或几个很不相同的实在客体或直观表象，而人们却故意用一个包含这双方或多方的概念，同这概念的统一性〔笼统地〕作为这些客体的标志；这种笑料叫做滑稽。一种是反过来，在认识中先有的是概念，然后人们从这概念过渡到现实，到影响现实，到行动；在行动中，这些原来根本不同的客体都被同样看待，同样处理，直到这些根本差异出乎意料之外地暴露出来，使在行动中的人惊奇不置；这种笑料叫做憨傻。据此，任何笑料不是滑稽的一念，就是一个傻里傻气的行动；前者是从诸客体到概念的同一性而显出双方的距离，后者是反其道而行之；前者总是故意的，后者总是无心的，并且是由于外因的促使所致。表面上把这种出发点颠倒过来，把滑稽伪装为憨傻就是宫廷弄臣和舞台小丑的手法。这手法是这么回事：明知各个实体的不同，却用那滑稽的手法把这些客体统一于一个概念之下，从这里出发，往后暴露出客体间的差别时便使他惊愕莫知所措，其实这本是他为自己预先安排好的。如果把最后这种逗乐的方式除外，从这个简略的，然而足够完备的笑之理论可以看出“滑稽”总是要由语言表示，憨傻则多半是由动作表示的；不过在只扬言要做而不真正就做时，或者是这傻气仅仅只在判断和意见中露出时，〔“憨傻”〕也可以用语言来表示。

属于憨傻的还有可笑的迂腐 。迂腐之所以产生是由于人们不甚信任自己的悟性，所以不让悟性在个别场合直接去认识什么是对的；因此总是置悟性于理性的监护之下，自己则无时不仰仗理性，即是说经常从普遍概念、从规则规范出发；在生活上，在艺术上，甚至在伦理的嘉言懿行上，他都拘谨地严守这些规则规范。这种专属于迂腐类型的呆板形式，礼法，〔固定的〕表达方式和言词〔等〕就是从这里出来的。对于迂腐〔这种性格〕，这些东西就代替了事物的本质。这里显而易见的是概念对实际的不吻合，是概念永不能下达于个别事物，是概念的普遍性和僵硬的规定性永不能精当地符合实际所有的几微之差和多重性相。在生活上，一个迂夫子尽管满腹格言、规范，几乎总是有所短而现为不聪明、索然寡味、没有用处。在艺术上，概念本没有什么生产性，迂夫子也只能生出没有生命的、僵硬的、装扮起来的

死婴。甚至在伦理方面，行为如何高尚，如何正义的打算也不能到处按抽象规范行事；因为在许多场合，不同情况间存在着差别微妙这一属性，使直接来自〔整个〕人格的择善固执成为必要；而这又是由于在应用单纯的抽象规范时，一部分规范因只能一半适合而产生错误的后果，一部分又同当事人不可忽视的个性格格不入而无法贯彻始终以至半途而废。康德 认为行为只是由于纯粹理论性的抽象规范而实现，不带有任何情意的倾向或一时的激动，乃是行为具有道德价值的条件；就这一点说，他也不免有促成道德上的迂腐之嫌。席勒以《良心的犹豫》为题的警句诗就是意在责备贤者。当人们〔讽刺地〕说“教条主义者”、“理论家”、“学者”等等的时候，尤其是就政治事件说，意思就是指迂夫子，也即是说虽在抽象中，却不能在具体中认识事物的人们。抽象之所以为抽象，就在于抽掉了细致的规定，而在实际上，要紧的正是这些东西。

为了完成这里的理论，还有俏皮话的一个变种要谈一谈，那就是要字眼，法文叫做“加仑布尔”（calembourg），英文叫做“潘”（pun）。使用双关语（法文叫做l'équivoque），主要的是用猥亵（秽亵）的言辞，也可算在这一类。俏皮话是硬把两个极不相同的实在客体压入一个概念，要字眼却是借偶然的机会把两个概念压入一个词儿。这样也能产生〔概念与实体〕双方之间的差距，不过更肤浅而已，因为这种差距不是从事物的本质中，而是从偶然的命名中产生的。同一性在概念，而差别性在实物，这就是俏皮话；要字眼却是差别性在概念，而同一性在实物，因为那字眼就是实物。“要字眼”和俏皮话的关系有一个近乎勉强的比喻，那就是说这种关系等于上面一个倒锥形的抛物线同下面一个锥形的抛物线的关系。而误解词句或“以此为彼”却是无心的“加仑布尔”，这对于“要字眼”的关系又和憨傻对俏皮的关系一样。因此重听的人也能和傻子一样提供笑料，低能的喜剧作家就用聋子代替傻子使人发笑。

这里我只是从心理方面考察了笑，至于在生理方面的研究则可参照作为补充篇的第二卷第六章第九十六节（第一版）134页所论及的部分。[48]

---

[1] 第二卷第八章是补充这里的。

§14

于是，一方面有理性的认识方式，有知，有概念；一方面有在纯感性的，数理的直观中的直接认识和悟性的领会；由于上述多方面的考察，〔我们〕希望这两种认识间的区别和关系都已摆得十分清楚了。关于感和笑我们还有过这两段插曲式的说明，这也是我们在探讨两种认识的特殊关系时不免要触及的。现在我就从这些研究兜转回来再继续谈谈科学，和语言，熟虑的行动鼎立而为人类专有的第三大优势的科学。对科学作一个总的考察是我们这里职责所在，至于要触及的问题则一部分是科学的形式，一部分是其判断的根据，最后还有它内含的实质。

我们已经看到，除纯逻辑的基础以外，一切〔知或〕知识的根源根本就不在理性自身；而是从别的方面获得的直观认识沉淀于理性中，由是转进为完全另一种认识方式，抽象的认识方式。这才是知识的根源。一切知识，也即是上升为抽象意识的认识，和科学的关系等于片段和整个的关系。任何人都能由于经验，由于现成事物的观察获得有关某些事物的知识，可是在抽象中对于某一类事物获得完整的认识，〔那就不同了，〕也只有以此为任务的人是在为科学而努力。唯有通过概念他才能使这类事物分立，所以在每一种科学的开端总是一个概念。由于这一概念，这〔分立的〕部分才可脱离一切事物的大全而被思维，从这一概念这门科学才能指望一个在抽象中的完整认识；例如空间关系的概念，无机物体相互作用的概念，动植物性能的概念，地壳连续变化的概念，人类这整个物种变化的概念，语言结构的概念等等[49]。科学为了获得有关其题材的认识，如果采取个别研究一个总概念所包括的事物，以期逐渐认识所有事物的办法，那么，一面是人的记忆力太有限，一面也无法保证这种认识的完整性。因此，科学就利用上述概念含义圈的那种特性，使之互相包括；而主要的是注意原在这门科学总概念中的，较大的那些含义圈。科学在规定这些含义圈的相互关系时，在这些含义圈中被想到的一切也就一般地随之

而被规定了。并且还能够通过区分更狭小的含义圈，一步一步作出更精细的规定。由是，一种科学就完全包括了它的对象。获得认识的这一途径，即从普遍到特殊的途径，是科学和普通知识的区别。因此，系统的形式乃是科学的一个本质的、特有的标志。在任何科学中，连结最普遍的概念含义圈，也即是认识其最高的一些原则性的命题是学习一门科学不可回避的条件。至于在这以后更深入到较细微的特殊命题至何程度，则听各人自便；并且深入也不是对彻底认识这门科学有所增益，只是扩大渊博的范围罢了。一切其他的命题都从属于最高级命题。在各门科学中，最高命题的数量是极不一致的；所以在有些科学中，〔命题的〕从属关系多一些；在另外一些科学中，或又多有一些平行关系。就这方面说，从属关系要求的判断力要多一些。平行关系则多要求一些记忆力。经院学派已经知道一个结论必需两个前提，所以没有一门科学能够从单一的、无法引申的最高命题出发，而是需要几个，至少两个命题。真正以分类是务的科学，如动物学、植物学，如果一切无机的相互作用也可还原为少数基本自然力的话，则还有物理和化学；这些都是从属关系最多的科学。与此相反，历史根本没有什么从属关系；因为在历史上，普遍只存于主要历史阶段的概览中，而个别事迹又不能从这些阶段演绎出来，只是在时间上从属于这些阶段，在概念上还是同这些阶段平行的。因此，严格说来，历史虽是一种知识，却不是一门科学。在数学中，按欧几里得的办法，唯有公理是不得而证明的最高命题，一切可证的〔命题〕都严格地分级从属于公理。不过这种办法并不是主要的，事实上，每一定理又发起一种新的空间结构，独立于以前的各定理之外，完全无待于以前各定理便可认识——在空间的直观中由于自身而被认识。在这直观中，任何复杂的空间结构之为直接自明的，正和公理一般无二。这些，下文还有详细的交代。这里要说的是，每一数学公理总还是一个普遍的真理，对于无数的个别事项有效；并且在数学中，由简单命题分级发展至复杂命题，以及后者又可还原到前者的办法还是主要的。因此，在任何方面，数学都是一门科学。科学之所以为科学的完美性，也即是从形式方面来说，是在于尽可能的多有一些命题间的从属关系，尽可能少一些平行关系。因此，一般说来，在科学上有天才，就是有按不同规定使概念含义圈形成从属关系的能力；用以构成科学的，如柏拉图一再声称的，不仅是一个总的普遍概念，不是无尽的多样性直接并

列于普遍之下；而是认识经由中介概念，经由各种以逐次加详的规定为准则而作出的区分，逐步从普遍下行到特殊。用康德的话来说，这就叫做平均地满足同质律和“转化律”。不过，正由于这就构成科学真正的完美，也就可以看出科学的目的不在于更高的确实性，因为确实性是任何割裂的单独认识也能有的；而是在于通过知识的形式使知识简易化，在于由此获得知识完整的可能性。因此，说认识的科学性是在于高度的确实性，这种意见虽然流行，却是不对的。由此而产生的一种主张就认为只有数学和逻辑才是真正的科学，说由于这两门科学完全的先验性，所以认识所有一切不可动摇的确实性就只在这两门科学中有之。这种见解也是错误的。逻辑和数学的这种优点是无可争辩的，但是这种优点并不赋予它独擅“科学性”的特权。“科学性”的要求并不在于确实性，而是在于认识所有的，基于从普遍到特殊逐级下行的系统形式。科学特有的这一认识途径，从普遍到特殊的途径，造成科学中很多东西由先行命题演绎出来的事实，由证明确立起来的事实。这就促成一个古老的谬见，以为只有经过证明的东西才是完全真的，而每一真理都需要一个证明。事实上恰相反，每一证明都需要一个未经证明的真理；这个真理最后又支持这一证明或这个证明的一些证明。因此，一个直接确立的真理比那经由证明而确立的更为可取，正如泉水比用管子接来的水更为可取是一样的。直观是一切真理的源泉，是一切科学的基础；它那纯粹的、先验的部分是数学的基础，它那后验的部分是一切其他科学的基础。（唯一的例外是逻辑。逻辑不是基于直观知识的，而是基于理性对于理性自己的法则的直接认识。）好比太阳在宇宙空间一样，所有的光都是从这里发出来的，在此光照耀之下，其他一切才发出反光来；在科学中占有这种地位的也不是经过证明的判断，不是判断的那些证明；而是那些直接由直观取得的，基于直观而非基于证明的那些判断。直接从直观确立这些原始判断的真理，从浩如烟海的实际事物中建立科学的堡垒，这就是判断力的任务。判断力〔的作用〕既然存在于正确、准确地把直观认识到的〔东西〕移置于抽象意识这一能力中，当然它就是悟性和理性间的“中介人”了。只有个人的判断力具有特别突出的，超过一般水平的强度时才真能使科学前进；至于从命题引出命题，作出证明，作出结论，那是每个人都能做的，只要他有健全的理性。与此相反，为了反省思维而把直观认识到的东西沉淀，固定于相适应的概念中，一方面

以使诸多实在客体的共同之处得以用一个概念来思维，另一方面，这些客体间有多少差别之点，便用多少概念来思维；于是，客体间虽有局部的相同，其差别仍作差别来识别，来思维，一切都按每次规定的目的和考虑引事，这一切就是判断力所做的事。缺乏判断力叫做头脑简单。头脑简单的人时而看不到在一方面是同的概念又有局部的或相对的异，时而看不到相对的或局部的异又有其同〔的一面〕。此外，康德区分判断力为反省思维的和概括的两种，这种区分法也可运用于这里的说明，亦即分别适用于从直观客体到概念，或是由后者到前者。在这两种场合，判断力总是中介于悟性的直观认识和理性反省思维的认识之间。不可能有什么绝对只是由推论产生的真理，单从推论来确立真理这一必要性是相对的；是的，甚至是主观的。既然一切证明都是三段式推论，所以对于一个崭新的真理，首先不是就要找证明，而是找直接的依据；只在无法找到直接依据时，才暂时提出证明。没有一种科学是彻头彻尾都可以证明的，好比一座建筑物不可能悬空吊起一样。科学的一切证明必须还原到一个直观的，也就是不能再证明的事物。原来反省思维所有的整个世界都是基于，并且是立根于这直观世界的。一切最后的，也就是原始的依据都是一个直观上自明的依据。这个词儿本身就已透露了此中消息。准此，它要么是一个经验上的依据，要么是基于〔人们〕对可能的经验的诸条件所有的先验直观：在这两种场合之下，依据所提供的都只是内在的而非超绝的知识。任何一概念只在它和一直观表象的关系中有其价值和实际存在，而不问这关系是直接的或间接的，或间接而又间接的。概念如此，由概念组成的判断也是如此，从而一切科学也是如此。因此，每一条经推论而发现的、经证明而传达的真理，必须不要证明和推论还有可能用某种方式直接去认识它。要这样做，最大的困难固然是在某些复杂的数学命题，那是我们唯有在推论连锁上才能获得的〔东西〕，例如弦和切线对一切弧的计算法就是由毕达戈拉斯定理通过推论引申出来的；不过即令是这样一种真理也不能在本质上单是以抽象命题为基础，而必须给纯粹先验的直观这样来指出它所依据的空间关系，以使它的抽象命题直接有所根据。但是下面立即就要详细谈到数学上的证明了。

常有人把调子提得很高，说有些科学彻头彻尾是基于从妥当的前提推论出来的结论，所以也是不可动摇的真实。〔事实上，〕不管前提是如何真实，如果单是通过纯逻辑的推论连锁，人们除了把前提内已经现成的东西加以显豁和引出之外，再也不能另有所获。人们不过仅仅是明显外露地表出前提中含蓄内在地已理解了的〔东西〕罢了。就人们高调称颂的那些科学说，他们的意思特别是指数理科学，也即是指天文学。不过天文学所以有真确性，那是这样来的：它有先验给予的，因而绝不会错的空间的直观以为根据，但一切空间关系都是以一种必然性（存在根据）——这必然性先验地提供确实性——而一个从一个求出来的，所以空间关系是可以妥当地相互推论而得的。在这些数理的规定之外，这里仅仅还要加上一种自然力，即引力；而引力是准确地按质量和距离自乘的关系而起作用的。最后还要加上由因果性产生的，从而先验妥当的惯性定律，连同一劳永逸地表现了每一质量的运动的经验数据。这就是天文学的全部材料。这些材料既简明又妥当，导致了确定的结果；而由于对象的庞大和重要，并且是导致了很有趣味的结果。例如我已知道一个行星的质量，也知道它的卫星和它的距离，我就能按克卜勒第二定律准确地推算这卫星环绕一周的时间。可是这个定律是以在一定距离上只有一定的速度才能维系卫星，同时又能使之不下堕入行星里这事实为根据的。所以说只要在这样的几何学基础上，亦即借助于先验的直观，再应用一条自然律就可利用推论得出很好的结果。原来推论在这里实只等于是从一个直观体会到另一个直观体会的桥梁；而单是在逻辑途径上作单纯的推论，那就不是这样。可是天文学上最高基本真理的根源还是归纳法。归纳法是将直观中许多已有的东西总括于一个正确的，直接有根据的判断之中，然后从这个判断构成一些假设，假设又被经验所证实；这样，作为愈益接近于完整的归纳法，就替那个判断找到了证明。例如可见的行星运动是由经验认识的：对于这个运动的空间关系（行星轨道），在作过许多错误的假设之后，最后找到了正确的假设，那就是找到了这些运动所服从的定律（克卜勒定律），最后还找到了这种运动的原因（万有引力）。并且这由经验所认识的〔东西〕，一面是所有已出现的情况，一面是所有那些假设以及由假设引出的论断这双方之间的相互契合，就为这一切假设，也即是为归纳法，带来了完全的确实性。创立假设是判断力的事情，判断力正确地体会了现成的事实并且相应

地把它表达出来；而归纳的作用，也就是多次的直观，则证实这些假说。要是我们有一天能够自由穿过宇宙空间，要是我们有望远镜般的眼镜，那么，我们甚至于也能直接，通过经验的一次直观而为这些假设找到根据。因此，即令是在天文学，推论方式也不是这种知识主要的，唯一的来源，事实上推论总只是一个应急的权宜办法。

最后，为了举出第三个性质不同的例子，我们还要指出即令是那些所谓形而上学的真理，亦即康德在《自然科学的形而上学初阶》里提出的那种真理，也并不是由于证明而有其依据的。那先验真确的东西是我们直接认识的。作为一切认识的形式，这是我们以最大的必然性意识着的东西。譬如说物质是恒存的，也即是说既不生亦不灭，这就是我们直接知道的消极真理；因为我们对于空间和时间的纯粹直观提供了运动的可能性，悟性又于因果律中提供了形状和物性变易的可能性；但是对于物质的生和灭，我们就没有这样一种可用以想象的形式。因此，这一真理，在任何时代，任何地方，对任何人都是自明的；从来也未曾有人认真地加以怀疑过。如果说这个真理除了康德那艰涩的，在针尖上驰骋的证明之外就别无其他认识根据，那当然是不可能的。并且，我还发觉（如附录中论述的）了康德的证明是错误的。我在前文中也指出过物质的不灭不是从时间在经验的可能性上占有的那一份，而是从空间在经验的可能性上占有的那一份引申出来的。这就意味着所谓形而上的真理也就是知识的普遍必然形式的抽象表示。这些真理的真正根据不能又在一些抽象命题中，而只能在〔人们〕对于表象所具的形式的直接意识中，在以断然的、无虑反驳的先验论断表出自己的意识中。如果人们还要为此举出一个证明，那就只能是这样一个证明：人们须指出在任何一个无可怀疑的真理中已包含着待证的东西，或是作为〔组成〕部分，或是作为前提；譬如我曾指出一切经验的直观就包含着因果律的应用，所以认识因果律是一切经验的条件；从而不能是如休谟所主张的，说因果律是由经验产生的，是以经验为前提的。——其实，与其说证明是为那些要学习的人而设的，毋宁说更是为那些要争论的人而设的。这些人固执地否认那些有直接根据的见解。然而只有真理才是在一切方面都前后一贯的，所以我们要给这些人指出他们在一种形态中间接承认的也就是他们在另一

形态中直接否认的，也就是指出他们所否认的和所承认的两者之间的逻辑必然关联。

此外，科学的形式，也就是特殊统属于普遍之下、以次递进不已的形式，还带来了这样一种后果，即是说许多命题的真实性只有由于依附于其他命题，也就是通过一些同时又作为证明而出现的推论，才有逻辑的根据。但是人们绝不可忘记，整个主一形式只是知识简易化的手段，而不是取得更高度的真确性的法门。从一个动物所属的“种”，递进到属、科、纲、目，来识别一个动物的生性，这比个别研究每次遇到的动物要容易些〔，这是事实〕。但是一切由推论引申出来的命题，它的真实性最后总是决定于，有赖于某一个不是推论出来的，而是以直观为根据的真理。如果直观经常和推论是同样的近便，那就肯定的宁可采用直观。因为来自概念的一切引申，由于前文指出的含义圈相互错综交叉和内容上出入无常的规定，都难免不为迷误所乘；各种各样的邪说诡辩就是证明这一点的例子。从形式上说，推论是完全正确的；然而由于它的材料，亦即由于概念，推论就很不可靠了。一面是含义圈的规定不够严格，一面是含义圈又多方交叉，以至一个含义圈的各个部分又可包含在许多其他含义圈内；这样，如前文已阐明了的，人们便可从前者任意过渡到后者的这一个或那一个，然后再如法炮制，继续下去。换句话说，就是小词以及中词都可以随便隶属于不同的概念，人们在这些概念中就任意选择大词和中词，由是结论亦随之而各异其趣。因此，无论在哪里，由证明得来的真理远远抵不上直接自明的依据；只有后者远不可及时，才采用前者；而不是在两者同样近便，或后者更为近便时，也采用前者。所以我们在前面已经看到，在逻辑上，每一个别场合，如果直接的知识比演绎而来的科学知识对于我们更为近便的话，我们事实上总是按自己对于思维法则的直接知识来指导思维而把逻辑放在一边不用。[50]

---

[1] 这些例子依次是指几何、力学、植物学、动物学、人种学、语法或修辞学等。

[2] 第二卷第十二章是补充这里的。

§15

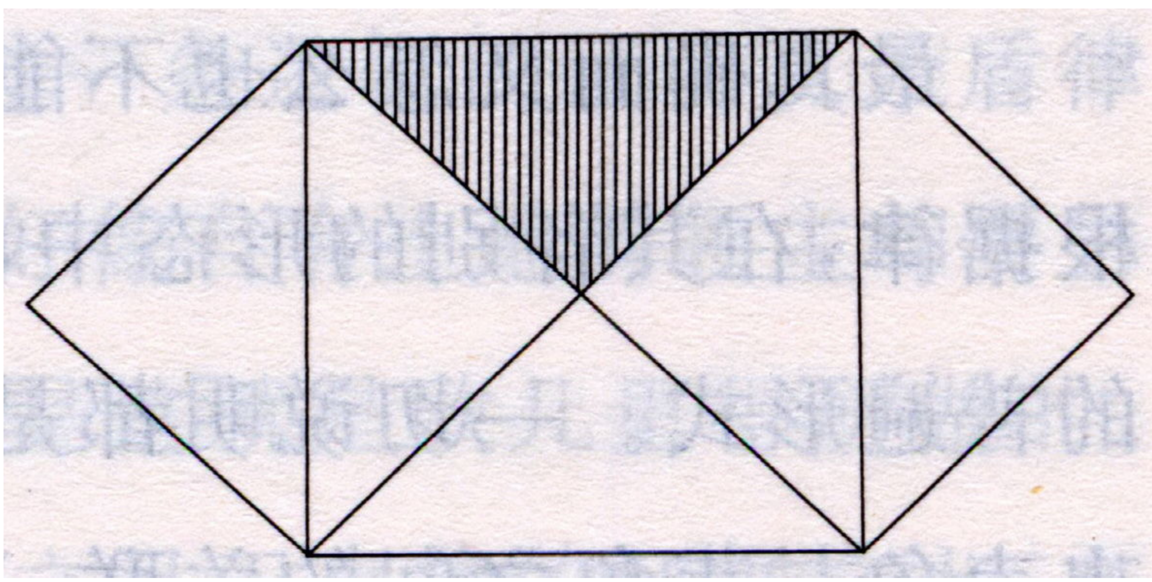
我们既已确信直观是一切证据的最高源泉，只有直接或间接以直观为依据才有绝对的真理；并且确信最近的途径也就是最可靠的途径，因为一有概念介于其间，就难免不为迷误所乘；那么，在我们以这种信念来看数学，来看欧几里得作为一门科学来建立的，大体上流传至今的数学时，我说，我们无法回避不认为数学走的路既是奇特的，又是颠倒的。我们要求的是把一个逻辑的根据还原为一个直观的根据，数学则相反，它偏要费尽心机来作难而弃却它专有的，随时近在眼前的，直观的依据，以便代之以逻辑的证据。我们不能不认为这种做法，就好比一个人锯下两腿以便用拐杖走路一样，又好比是《善感的胜利》一书中的太子从真实的自然美景中逃了出来，以便欣赏模仿这处风景的舞台布景。这里我不能不回忆到我在《根据律》第六章中所已说过的，并且假定读者对此也是记忆犹新，宛在目前的。这样，我这里的陈述就可以和那里说的挂上钩，而毋庸重新指出一个数学真理的单纯认识根据和它的存在根据之间的区别是在于前者可由逻辑途径获得，后者则是空间、时间各个局部间直接的，单由直观途径认识的关联。唯有理解这种关联才能真正令人满意，才能提供透彻的知识；如果单是认识根据，那就永远停留在事物的表面上，虽然也能给人知道事物是如此的知识，但不能给人知道〔事物〕何以是如此的知识。欧几里得就是走的后面这条路，显然是不利于科学的路。譬如说，他应该一开始就要一劳永逸地指出在三角形之中，角与边是如何互为规定的，是如何互为因果的；并且在他指出这些时，还应该按照根据律在纯空间上所有的形式；应指出这一形式在三角形角和边的关系上，和在任何地方一样，都要产生这样一种必然性，即一事物之是如此，乃是由于完全不同的另一事物之是如彼。他不这样让人们对于三角形的本质有彻底的理解，却提出有关三角形一些片段的，任意选择的命题，并经由逻辑地，按矛盾律获得的艰涩证明而为这些命题提出逻辑的认识根据。人们不是对于这种空间关系获得了应有尽有的知识，人们得到的只是这些关系中任意传达出来的一些结果；这就好比把一部精巧的机器指给一个人看时，只告诉他一些不同的作用，而不把这机器的内在结构和运转原理告诉他一样。欧几里得所证明的一切如此如彼，都是人们为矛盾律所迫不得不承认的，但是何以如此如彼，那就无法得知了。所以人们几乎是好像看过魔术表演一样，有一种不

太舒服的感受；事实上，欧几里得大多数的证明都显著地像魔术。真理几乎经常是从后门溜进来的，因为它是由于偶然从某一附带情况中产生的。一种间接的反证常常一扇又一扇把门都给关了，只留下了一扇不关，这也就是人们无可奈何，不得不由此而进的一扇门。通常在几何学中，例如在毕达戈拉斯定理中，需要作出一些直线，却不明白为什么要这样做；往后才发现这些原来都是圈套，出其不意地收紧这圈套的口，就俘虏了学习人的信服，学习人只得拜倒而承认一些他完全不懂个中情况的东西。事实竟至于此，学习人可以从头至尾研读欧几里得的著作，然而仍不能对空间关系的规律有任何真正的理解；代之而有的只是背诵一些来自此等规律的结果。这种原属经验的，非科学的知识就如一个医生，他虽知道什么病要用什么药，却不认识两者间的关系一样。这一切都是由于人们异想天开，拒绝一个认识类型自有的求证求据的方式，而横蛮地代之以一种与这类型格格不入的方式。同时，在别的方面欧几里得用以贯彻他这主张的方法却还值得赞美，这是好多世纪以来便是如此的，以至于人们竟宣称他这种治数学的方法是一切科学论述的模范，所有其他科学莫不争起效尤；不过人们后来自己也不知其所以然，又从这里回过头来了。在我的眼光看起来，欧几里得在数学上使用的方法只能算作一种很“辉煌的”错误。凡是一种大规模的，故意有计划地造成而后来又普遍地被称许的迷误，既可以涉及生活也可以涉及科学，大致总可以在当时有权威的哲学中找到他的根据。最早是厄利亚学派发现了直观中的事物和思维中的事物 [51] 两者间的区别，更常发现两者间的冲突，并且在他们的哲学警句中，诡辩中广泛地利用过这种区别。继厄利亚学派，往后有麦珈利学派，辩证学派，诡辩派，新学院派和怀疑论者；他们指出要注意的是假象，也就是感官的迷误，或者更可说是悟性的迷误。悟性把感官的材料变为直观，常使我们看见一些事物，其非真实是理性一望而知的；例如水影中显为破折的直杆等等。人们已知道感性的直观不是绝对可靠的，就作出了过早的结论，以为只有理性的，逻辑的思维才能建立真理；其实柏拉图（在《巴门尼德斯》），麦珈利学派，毕隆（Pyrrhon）和新学院派已在一些例子（如后来塞克司都斯、恩比瑞古斯所用的那类例子）中指出在另一方面，推论和概念也导致错误，甚至造成背理的推论和诡辩，说这些东西比感性直观中的假象更容易产生，却更难于解释。那时，与经验主义对立而产生的唯理主义占着上风，欧几里得就是遵循唯理主义来处理数学的，所以他只将公理，无可奈何地，建立于直观证明上，其他一切则建立在推论上。在〔过去的〕一切世纪中，他的方法一直是有权威的；并且一天不把先验的纯粹直观从经验的直观区别开来，这种情况也必然会延续下去。虽有欧几里得的注释家普洛克罗斯

似乎已经看到这种区别，譬如克卜勒在他那部《世界的谐律》中译成拉丁文的一段，就是这位注释家的原作在这方面的表现；不过普洛克罗斯不够重视这件事，他是把它孤立地提出来的，他未被人注意，自己也没有贯彻到底。所以直到两千年以后，康德的学说既命定要在欧洲各民族的知识、思想、行为上产生这样重大的变化，才会在数学领域里促成同样的变化。因为只有我们从这位伟大哲人那里懂得空间和时间的直观完全不同于经验的直观，完全无待于一切感官上的印象，决定感官而不为感官所决定，即是说空间和时间的直观是先验的，从而也是根本不容感官的迷误入侵的；只有学得了这些，然后我们才能理解欧几里得在数学上使用的逻辑方法只是多余的谨慎，有如健全的腿上再加拐杖似的；有如行人在夜间把白色的干路当作水，唯恐踏入水中，宁可在路边高一步，低一步，走过一段又一段，还自以为得计没有碰到这原不存在的水。直到现在，我们才能有确实把握说：在我们直接观察一个几何图形时，那必然是显现于我们之前的，既不来自画在纸上不很精确的图形，也不来自我们边看边设想的抽象概念，而是来自我们意识中一切先验的认识的形式。这形式，无论在什么地方，都是根据律；在这里，作为直观的形式，也即是空间，则是存在的根据律。存在根据律的自明性、妥当性，和认识根据律的自明性、妥当性，亦即是和逻辑的真确性，是同样大小，同样直接的。所以我们不用，也不可为了单独相信后者，就离开数学自有的领域而在一个和数学不相干的领域，概念的领域里求取数学的证明。如果我们坚守数学自有的园地，我们便可获得一个〔很〕大的优点，就是在数学中所知道的“有这么回事”与其“何以如此”现在成为一件事了，而不再是欧几里得把它完全割裂为两事，只许知道前者，不许知道后者的办法了。其实，亚里士多德在《后分析篇》第一篇第27节中说得非常中肯：“同时告诉我们‘有一事物’及其‘何以如此’的知识比分别讲述事物之有及其所以 然的知识要准确些，优越些。”在物理学中我们要得到满足，只有事物之如此 与其何以 如此两种知识统一起来，才有可能。单是知道托瑞切利管中的水银柱高过二十八英寸，如果不同时知道其所以如此是由于空气的压力，那是一种不够的知识。然则在数学园里的隐秘属性，譬如〔知道〕圆形中两两交叉的弦的线段总是构成同样的矩形，就能满足我们吗？这里的“是如此”，欧几里得固然已在第三卷第三十五条定理中证明了；但是“何以如此”仍然没有交代。同样，毕达戈拉斯定理也告诉了我们直角三角形的一种隐秘属性。欧几里得那矫揉造作，挖空心思的证明，一到“何以如此”就避不见面了；而下列简单的，已经熟知的图形，一眼看去，就比他那个证明强得多。这图形让

我们有透入这事的理解，使我们从内心坚定地理解〔上述〕那种必然性，理解〔上述〕那种属性对于直角的依赖性：

在勾股两边不相等的时候，要解决问题当然也可以从这种直观的理解着手。根本可说任何可能的几何学真理都应该这样，单是因为每次发现这样的真理都是从这种直观的必然性出发的，而证明却是事后想出来追加上去的，就应该这样。所以人们只须分析一下在当初找出一条几何学真理时的思维过程，就能直观地认识其必然性。我希望数学的讲授根本就用分析的方法，而不采取欧几里得使用的综合方法。对于复杂的数学真理，分析方法诚然有很大的困难，然而并不是不可克服的困难。在德国已经一再有人发起改变数学讲授的方式并主张多采取这种分析的途径。在这方面表现得最坚定的是诺德豪森文科中学的数学、物理教员戈萨克先生，因为他在一八五二年四月六日学校考试的提纲后面，还附加了一个详细的说明，〔内容是〕如何试用我的原则来处理几何学。



为了改善数学的方法，首先就要求人们放弃这样一种成见，这种成见以为经过证明的真理有什么地方胜似直观认识的真理，或是以为逻辑的，以矛盾律为根据的真理胜似形而上的真理；〔其实〕后者是直接自明的，而空间的纯直观也是属于〔自明的〕真理之内的。

最真确而又怎么也不能加以说明的便是根据律的内容。因为根据律，在其各别的形态中，原意味着我们所有一切表象和“认识”的普遍形式。一切说明都是还原到根据律，都是在个别情况中指出表象与表象之间的关

联，这些关联根本就是由根据律表述出来的。因此，根据律才是一切说明〔所根据〕的原则，从而它自身就不能再加以说明，也不需要一个说明。每一说明都要先假定它，只有通过它才具有意义。但是在它的各个形态之间，并无优劣之分；作为存在的根据律，或是变易的根据律，或是行为的根据律，或是认识的根据律，它都是同等的真确，同样的不可证明。在它的各个形态中，根据和后果的关系都是一个必然的关系；这个关系根本就是"必然性"这概念的最高源泉，也就是这个概念的唯一意义。如果已经有了根据，那么，除了后果的必然性之外，就再没有什么必然性了，并且也没有一种根据不导致后果的必然性。所以，从前提中已有的认识根据引出在结论中道出来的后果，和空间上的存在根据决定其空间上的后果是同样的确实可靠。如果我直观地认识了这空间上的存在根据及其后果的关系，那么，这种真确性和逻辑的真确性是同等的。而每一个几何学定理就是这种关系的表出，和十二公理中任何一条都是同样真确的。这种表出是一个形而上的真理，作为这样的真理，它和矛盾律自身是同样直接真确的。矛盾律是一个超逻辑的真理，也是一切逻辑求证的普遍基础。谁要是否认几何定理表出的空间关系在直观中所昭示的必然性，他就可以以同等权利否认那些公理，否认从前提中推论出来的结果，甚至可以否认矛盾律自身；因为所有这些都同样是不得而证明的，直接自明的，可以先验认识的一些关系。所以，空间的关系本有可以直接认识到的必然性，然而人们都要通过一条逻辑的证明从矛盾律来引申这必然性；这就不是别的，而是好像自有土地的领主却要另外一位领主把这土地佃给他似的。可是这就是欧几里得所做的。他只是被迫无可奈何才让他那些公理立足于直接的证据之上，在此以后所有的几何学真理都要经过逻辑的证明，即是说都要以那些公理为前提而从公理和定理的符合中作出的假定，或前面已有的定理来证明，或是从定理的反面对于假定的矛盾，对于公理的矛盾，对于前面定理的矛盾，甚至是对于定理自身的矛盾来证明。不过公理本身也不比其他任何几何定理有更多的直接证据，只是由于内容贫乏一些，所以更简单一些罢了。

当人们审问一个犯人时，人们总是把他的口供记录下来，以便从口供的前后一致来判断口供的真实性。但是这不过是一个不得已的措施；如果人们能够直接研究每一句口供的真实性，那就不会这样做了，因为这个犯人还可从头至尾自圆其说地撒谎。可是〔单凭口供的前后一致，〕这就是欧几里得按以研究空间的方法。他虽是从〔下面〕这个正确的前提出发的，即是说大自然既无处不是一致的，那么在它的基本形式中，在空间中

也必须是一致的；并且由于空间的各部分既在互为根据与后果的关系中，所以没有一个空间的规定能够在它原来的样儿之外又是另外一个样儿而不和其他一切的规定相矛盾。但是这是一条繁重的，难以令人满意的弯路，这条弯路以为间接的认识比同样真确的直接认识更为可取；它又割裂了“有此事物”与“何以 有此事物”的认识而大不利于科学。最后它还完全遮断了初学者对于空间规律的理解，甚至于不使他习惯于真正的探求根据，探求事物的内部联系；却反而诱导他以“事物是 如此”这种历史性的知识为已足。人们经常称道这种方法可以锻炼辨别力，其实不过是学生们为了记住所有那些资料要在记忆上多费劲而已，〔因为〕这些资料间的一致性是要加以比较的。

此外还有值得注意的是这种求证方法只用在几何学上而不用在算术上。在算术中，人们倒真是只用直观来阐明真理，而直观在这里就是单纯的计数。因为数的直观只 在时间 中，所以不能和几何学一样用感性的图形来表出；这就去掉了一个顾虑，〔不必顾虑〕直观只是经验的，从而难免为假象所惑了。原来能够把逻辑的求证方式带进几何学里来的也只是这一顾虑。因为时间只有一进向，所以计数是唯一的算术运算，其他一切运算都要还原到这一运算。这计数并不是别的，而是先验的直观。人们在这里可以毫不犹豫地援用这直观；只是由于这直观，其他一切，每一演算，每一等式最后才得以证实。譬如人们并不去证明 $\frac{7+9\times8-2}{3}=42$ ，而是援用时间中的纯粹直观，援用计数，这就把每一个别的命题都变成公理了。因此算术和代数的全部内容不是充满了几何学的那些证明，而只是简化计数的一种方法罢了。我们在时间上所得到的数的直观，已如前述，大抵只到“十”为止，不能再多；过此以上就必需有一个“数”的抽象概念，固定于一个词儿中的概念，起而代替直观。因此就再没有真正完满地做到这直观，而不过是完全确切地加以标明罢了。就以这种情况说，由于数的自然秩序这个重要辅助工具，还是可以用同样的小数字来代替较大的数字〔而价值不变〕，依然可以使任何一个演算都有直观的明显性。甚至于在人们高度利用抽象作用时也是这样；在抽象中思维的不仅是数，而且有不定的量或整个演算过程，这些都可在这种意义之下用符号标记出来，譬如 $\sqrt{r-b}$ ；这样，人们就不再进行演算，只仅仅示意而已。

和在算术中一样，人们也可以在几何学中以同样的权利，用同样的妥当性仅仅只以先验的纯粹直观作为真理的根据。事实上，赋予几何学以较

大自明性的也总是这按存在根据律而直观地认识到的必然性。几何学的定理在每人意识中的真确性就是建立在这种自明的根据上的，而绝不是建立在矫揉造作的逻辑证明上的。逻辑证明总是于事太疏远，大多是不久就被遗忘了；不过遗忘了也并无损于〔人的〕确信。就是完全没有逻辑证明也不会减少几何学的自明之理，这是因为几何学的自明本无待于逻辑的证明，逻辑的证明总不过是证明着人们原已从别的认识方式完全确信了的东西。这就等于一个胆小的士兵在别人击毙的敌人身上戳上一刀，便大吹大擂是他杀了敌人。[52]

有了上述这一切，可望人们以后再不会怀疑数学上的自明之理既已成为一切自明之理的模范和象征，在本质上并不是建立在证明上的而是建立在直接的直观上的。在这里如此，在任何地方也是如此，直观总是一切真理的源泉和最后根据。并且数学所根据的直观和任何其他的直观，亦即和经验的直观相比，有着一个很大的优点；即是说数学所依据的直观是先验的，从而是不依赖于经验的；经验是一部分一部分，依次获得的，对于先验的直观，〔无分先后远近〕则一切同时俱在，人们可以任便从根据出发或从后果出发。这就给数学所本的先验直观带来了一种充分的、无误的正确性，因为在这直观中是从原因识取后果的，而这就是唯一有必然性的认识。例如说一个三角形中的三边相等被认为是基于角的相等。与此相反，一切经验的直观和大部分经验却只是反过来从后果认原因的，这种认识方法就不能说没有错误，因为只有在已有了原因之后，后果才说得上有必然性；而从后果认取原因就不能有这种必然性，因为同一后果可能是从不同的原因产生的。后面这种认识方法永远只是归纳法，即是从多数的后果指向一个原因而假定这原因是正确的。但是个别的情况既绝不可能尽集于一处，所以这样的真理也绝不是绝对可靠的。然而一切感性直观的认识和绝大部分的经验就都只有这样的真理。官能有所感受便促起悟性作出一个从后果到原因的论断，但是从原因所产生的〔后果〕上溯原因的推论是绝不可靠的，所以作为感性迷误的假象就有可能了；并且如前所述，也经常出现。只有几种或所有五种官能都有指向同一原因的感受，假象的可能性才减低到最小限度，但并不是就完全没有了。因为在某些场合，例如使用伪造的钱币，人们就骗过了所有的感官。一切经验的认识，从而全部自然科学，如不计其纯粹的（即康德所谓形而上的）部分，也同在上述情况中。在这里也是从后果认原因，所以有关自然的一切学说都是建立在假设上的。假设又往往是错误的，错误的假设只有逐渐让位于比较正确的假设。只有在有意举行的实验中，认识过程是从原因到后果的，也就是走的那条

可靠的路；可是这些实验本身又是按假设而进行的。所以没有一种自然科学的分支，如物理学、天文学，或生理学，能够像数学或逻辑一样，可以是一次被发现的，而是曾经需要，现在还需要许多世纪所搜集的，经过比较的经验。只有经过多次经验的证实，才能使假设所依据的归纳法有那么近于完备的程度，以至这种完备的程度在实践上就可以代替准确性。于是，人们也不大以为这种完备程度的来源对于假设有什么不利，正如人们不大以为直线和曲线的不能通约对于几何学的应用有什么不利，不以为“对数”永远达不到完全的精确性对于算术有什么不利一样。原来如同人们〔可以〕以无穷的分数使圆无限地接近于方，使对数无限地接近精确一样，同样，人们也〔可以〕以多次的经验使归纳法——亦即从后果认原因的知识——虽不是无限的，却能那么接近于数学的自明性——亦即从原因到后果的知识——，以致误差的可能性小到了可以被忽略的程度。不过误差的可能性尽管小，总还是存在的；譬如从无数情况来推论一切的情况，实际上也就是推论一切情况所依据的那一未知的原因，就是一个归纳的推论。在这种论断中还有一个比“人的心脏都在左边”这样的论断更显得可靠的吗?然而，在最罕有的场合，在极个别的例外，居然有些人的心脏在右边。——因此，感性的直观和经验的科学都有着同一类的证据。和感性直观与经验科学相比，数学，纯粹自然科学与逻辑，作为先验的知识而有的优点，只在于一切先验性所本的认识的形式方面是全部而同时被给予的；所以，在数学，纯粹自然科学和逻辑经常可以从原因走向后果；而在感性直观和经验科学则大多只能从后果走到原因。在别的方面，因果律本身，亦即指导经验认识的变易根据律，和上述〔纯粹〕科学先验地服从的根据律的其他形态是同等妥当的。——从概念得来的逻辑证明或推论也和先验直观的认识一样，有着从原因认取后果的优点；由此这些推论在其自身，亦即在形式上，也是不可能有错误的。这很有助于使证明根本享有如此高的评价。可是逻辑证明的无误性只是相对的。这些证明只是在一门科学的最高命题之下从事概括罢了，而这些最高命题才是包含这门科学所有一切真理的总汇，所以不能就以证明了事，而是必须以直观为根据的。这种直观在上述几个少数的先验科学中是纯粹的，否则总是经验的，并且只有通过归纳法才能提升到普遍。所以，在经验的科学中虽也可以从普遍证明特殊，但这普遍是从个别获得其真实性的，这普遍是一个储存器材的仓库，却不是自己能生产的土壤。

关于真理的求证已说得不少了。至于谬误的来源和可能性，自柏拉图以来，人们曾一再企图加以说明。柏拉图的答案是形象化的，他说谬误就

好比在鸽笼里捉错了一只鸽；如此等等（《特厄特都斯》，第 167页等）。关于谬误的来源康德所作的说明是空洞的、模糊的。他用对角线的移动这一图形来作说明，可以参看《纯粹理性批判》第一版第294页，第五版第350页。——既然真理就是一个判断和其认识根据的相关，那么，这个作判断的人怎么真能相信有这么一个根据而实际上却没有，即是说谬误，这理性上的蒙蔽是怎么可能的就诚然是一个问题了。我认为谬误的可能性和前文所说假象的可能性，或悟性的蒙蔽的可能性，完全是类似的。我的意见就是（所以这里恰好是插入这个说明的地方）每一谬误都是从结论到根据的推论； 如果人们知道这结论只能有这一个而绝不能另有一个根据时，这根据还是妥当的，否则就不妥当。陷入谬误的人，要么是为结论指定一个它根本不可能有的根据，这就表现他真正是缺乏悟性，也即是缺乏直接认识因果联系的能力；要么是一个更常见的情况：他为结论指定一个可能有的根据，同时还为他这种从结论到根据的推论补上一个大前提，说该结论无论何时 只能是由他所提出的这根据产生的。其实只有作过完备的归纳功夫之后，他才有权这样说，然而他并未做过这功夫就事先这样假定了。因此，“无论何时”这个概念就太广泛了，而应代之以“有时 ”或“大多是 ”：这样的结论命题是悬而未决的，那也就不会错误了。但陷于谬误的人既然只按上述方式行事，那么他不是操之过急，便是对于可能性的认识太有限，从而不知有应作归纳功夫的必要。因此，谬误和假象完全是类似的。两者都是从结论到根据的推论。假象总是由悟性来的，也就是悟性直接从直观自身中按因果律造成的；谬误总是由理性来的，也就是理性在真正的思维中按根据律所有的形式，最大多数也可以是按因果律造成的。按因果律造成的谬误有下面三个例证，人们可以视之为三类谬误的典型或代表：1）感性假象（悟性的蒙蔽）促成谬误（理性的蒙蔽），例如人们把绘画看作浮雕，并且真以为是浮雕。这是由于这样一个大前提得来的推论：“如果暗灰色逐点经过所有色差而过渡到白色，那么，这原因无论何时 都是光线，因为光照耀在高凸处和低凹处是不同的，所以……。”2）“如果我的钱柜中少了钱，那么，这原因无论何时都是我的仆人有了一把仿制钥匙，所以……。”3）“如果棱镜中被折射的，也就是挪上或移下了的日影已不是前此的圆而白，却是长形而有色彩的，那么，这原因，一次乃至千百次，都是目光中原藏有质同而色彩不同、折射度不同的光线，现在这光线由于折射度不同而被分离出来，于是现为长形的、色彩杂陈的光带了；所以——让我们喝一杯吧[53] ！”——任何一个谬误都必然要归结到这样一个推论，也就是以一个常是概括错误的、假设的，从假定某根据到某结论而产生的大前提这样的推论。只有演算的误差不在此列，这种误差本不是谬误而只

是差错：即是数的概念所指定的演算过程并没有在纯粹直观中，没有在计数中完成，完成的是另一演算过程。

至于〔一切〕科学的内容，根本看来，事实上无非都是世间各现象的相互关系；是既符合根据律，又是在唯有根据律能使“为什么”有效力，有意义这条线索上的相互关系。证实这些关系就叫做说明。如果两个表象同属一类，而支配该类的又是根据律的某一形态；那么，所谓说明，除了指出这两个表象在这一形态中的相互关系外，就再也不能前进一步了。说明若到了这一步，那就根本不得再问“为什么”；因为这证实了的关系就是一个绝不能不如此想的关系，也即是说它是一切认识的形式。所以人们并不问为什么二加二等于四；不问为什么三角形的内角相等也就决定边的相等；不问为什么在任何一个已知的原因之后必继以其后果；不问为什么前提的真实性使结论也有自明的真实性。任何一种说明，如果不还原到一个不能再问“为什么”的关系，就只能止于一个假定的隐秘属性。可是任何一种原始的自然力也都是这种属性。任何自然科学的说明最后必然要止于这样的隐秘属性，也就是止于漆黑一团。所以自然科学的说明只有让一个石头的，或一个人的，内在本质同样得不了说明完事；对于石头所呈现的重力、凝聚力、化学特性等，和对于人的认识作用、人的行为是一样的说不出一个所以然。例如“重”就是一个隐秘属性，因为人们可以设想它不存在，它不是从认识的形式中产生的必须有之物；但惯性定律则不然，它是从因果律推出来的，因而再还原到因果律就是一个充分的说明了。有两种东西是根本不得而说明的，也就是不能还原到根据律所示的关系上去的；第一是在四种形态中的根据律本身，因为它是一切说明的原则，任何说明只有关涉到它才有意义；第二是根据律达不到而是一切现象中本有的东西所从出的自在之物，对于自在之物的认识根本就不是服从根据律的认识。自在之物不可得而理解，在这里只好听之任之；但在下一篇中我们重行考察科学可能的成就时，就可以理解了。但是在自然科学，一切科学，要止步的地方，也就是不仅是说明，甚至连这说明的原则——根据律也不能前进一步的地方，那就是哲学〔把问题〕重新拿到手里并且以不同于科学的方式来考察的地方——。在《根据律》51节我曾指出根据律的这一形态或那一形态如何分别是指导各种科学的主要线索。——事实上按这种办法也应该可以作出最恰当的科学分类。不过按每一线索而作出的说明，如已说过，永远只是相对的，总是在相互关系中说明事物，总要留下一些未说明的东西，而这也就是每个说明预先假定了的东西。这种东西，例如在数学中就是空间和时间；在力学、物理学、化学中就是物质、物性、原始的

〔自然〕力、自然规律等等；在植物学和动物学中就是种属的分歧和生命本身；在历史学中就是人类及其思想方面和意欲方面的一切特征；——在一切这些〔科学〕中的还有根据律按个别需要而加以应用的某一形态。——哲学有一个特点：它不假定任何东西为已知，而是认一切为同样的陌生都是问题；不仅现象间的关系是问题，现象本身也是问题，根据律本身也是问题。别的科学只要把一切还原到根据律，便万事已足；对于哲学这却是一无所获，因为一个系列中此一环节和彼一环节在哲学上都是同样陌生的。此外，这种关联自身和由此而被联结的东西也同样的是问题；而这些东西在其联结被指出以前又和被指出以后同样也还是问题。总之，如已说过，正是科学所假定的，以之为说明的根据和限度的，就正是哲学应有的问题。由此看来，那些科学到此止步的地方，也就正是哲学开步走的地方。证明不能是哲学的基础，因为证明只是从已知的命题演绎未知的命题，而对于哲学来说，一切都是同样的陌生〔并无已知未知之别〕。不可能有这样一个命题，说由于这一命题始有这世界及其一切现象：因此，不可能像斯宾诺莎所要作的那样，从"一个坚定的原则"进行证明便可引申出一种哲学来。并且哲学还是最普遍的知识，它的主要命题就不能是从别的更普遍的知识引申出来的结论。矛盾律不过是把概念间的一致固定下来，但并不产生概念。根据律说明现象间的联系，但不说明现象本身。因此哲学不能从寻找整个世界的一个有效因或一个目的因出发。至少是我的哲学就根本不问世界的来由，不问为何有此世界，而只问这世界是什么。在这里，"为什么"是低于"什么"一级的，因为这"为什么"既只是由于世界的现象〔所由呈现〕的形式，由于根据律而产生的，并且只在这个限度内有其意义和妥当性，所以早就是属于这个世界的了。人们固然可以说，世界是什么，这是每人无须别的帮助就认识到的〔问题〕，因为人自己就是认识的主体，世界就是这主体的表象。这种说法在一定限度内也是对的。不过这种认识是一个直观的认识，是具体中的认识；而在抽象中复制这些认识，把先后出现的，变动不居的直观，根本把感这个广泛概念所包括的一切，把只是消极规定的非抽象、非明晰的知识提升为一种抽象的、明晰的、经久的知识，这才是哲学的任务。因此，哲学必须是关于整个世界的本质的一个抽象陈述，既关于世界的全部，又关于其一切部分。但是为了不迷失于无数的个别判断，哲学必须利用抽象作用而在普遍中思维一切个别事物，在普遍中思维个别事物所具的差异；从而它一面要分，一面要合，以便将世界所有纷纭复杂的事物，按其本质，用少数的抽象概念概括起来，提交给知识。哲学既将世界的本质固定于这些概念中，那么，由于这些概念就必须能认识普遍，也要能认识一切特殊，也就是对这两者的认识必须

有最准确的联系。因此，在哲学上有天才就在于柏拉图所确定的一点：在多中认一，在一中认多。准此，哲学将是极普遍的判断之总和，而其认识根据直接就是在其完整性中的世界本身，不遗漏任何点滴，也就是在人的意识中呈现出来的一切一切。哲学将是世界在抽象概念中的一个完整的复制，好比明镜中的反映作用似的。而这些抽象概念是由于本质上同一的合为一个概念，本质上相异的分为另一概念才可能的。培根就早已为哲学规定了这个任务，他是这样说的："最忠实地复述着这世界自己的声音，世界规定了多少，就恰如其分地说出多少；不是别的而只是这世界的阴影和反映，不加上一点自己的东西，而仅仅只是复述和回声；只有这，才是真的哲学。"（《关于广义的科学》第二卷第13页）不过，我们是在培根当时还不能想到的一种更广泛的意义中承认这一点的。

世界各方面、各部分，由于其同属一整体而有的相互一致性也必须重现于世界的抽象复制中。因此在那判断的总和中，此一判断可在某种程度内由彼一判断引申而来，并且也总是相互引申的。不过在相互引申中要使第一个判断有可能，这一些判断都必须齐备才行，也就是要事先把这些判断作为直接建立在对这世界的具体认识上的判断确立起才行；而一切直接的证明都比间接的证明妥当些，所以更应如此。这些判断借助于它们相互之间的谐和甚至汇成一个单一的思想的统一性，而这统一性又来自直观世界本身的谐和与统一，这直观世界又是这些判断共同的认识根据，所以这些判断相互之间的谐和不能作为各判断的最初的东西来为这些判断建立根据，而是只能附带地加强这些判断的真实性而已。——这个问题本身只能由于问题的解决才能完全明白[54]。

---

[1] 康德把这两个希腊字用错了，这在附录中已有指责，在这里根本就不要往那上面想。

[2] 斯宾诺莎常以按几何学的规则立论自诩，其实他所做的早已超过了他自己所意识的；因为他对于世界的本质原有直接的直观的理解，可是他要撇开这种认识，而企图逻辑地来证明原已由于直观的理解认为真确的，已成定论的东西。他所寻求的，在他是前此先已确定的结果都只是这样获得的：他以任意制造的概念（实体substantia，"自为原因"causa sui等等）为出发点，在进行证明时，概念有着广泛的含义圈这种本质则为他大开方便之门，他也就尽量为所欲为了。他那学说中真实的和卓越的东西，却是无待于那些证明的东西，正和在几何学中的情况一样。

第二卷第十三章是补充这里的。

[3] 拉丁原文为bibamus，德国大学生学生组织唱的拉丁文歌词；这里是讽刺意味：“问题解决了，让我们喝酒吧！”

[4] 第二卷第十七章是补充这里的。

§16

在我们对于理性，作为人类独有的，特殊认识能力的理性，以及由理性带来的，人类本性上特有的成就和现象作了这一整个的考察之后，关于理性还剩下〔一个问题〕是我要谈一谈的。这就是理性指导人类行为的问题。从这方面说，理性也可称为实践的。不过这里要说的，大部分已在别的地方，也就是在本书附录中已经论述过了，那儿也是驳斥康德的所谓实践理性有其实际存在的地方。康德（诚然是很方便的）把实践理性当作一切美德的直接源泉，把它说成是一个绝对（即自天而降的）应为的〔宝〕座。后来我在《伦理学根本问题》中详细而彻底地反驳了康德的这一道德原理。因此，就理性的真正意义说，关于理性对行为的影响，我在这里要说的就不多了。在我们开始考察理性的时候，我们已大致地指出人类的作为是如何不同于动物的作为，并已指出这种区别只能看作是意识中有无抽象概念的后果。这些抽象概念对于我们整个生存的影响是如此深远而重要，以至于我们〔人〕对动物的关系，可以比拟于有视觉的动物对无眼睛的动物（某些幼虫、蠕虫、植虫）的关系。无眼睛的动物由触觉认识空间中直接与它们接触的东西，而有视觉的动物则相反，它们认识一个远近并收的大圈子。同样，缺乏理性就把动物限制在在时间上直接呈现的直观表象上，也就是限制在现实的客体上；我们人则相反，借助于抽象中的认识，在窄狭的、实有的现在之外，还能掌握整个的过去和未来，以及可能性的广大王国。我们能从各个方面综观生活，远远超过当前和现实之外。所以在这一定限度内，眼睛在空间中对于感性认识是什么〔作用〕，理性在时间上对于内在认识也就是什么〔作用〕。如同对象的可见性所以有价值和意义仅在于这可见性宣告了对象的可触性一样，抽象认识的全部价值同样也永远只在它和直观认识的对应关系上。因此，一个普通人总认为那直接地、直观地认识了的〔东西〕，比抽象概念，比仅是想得的〔东西〕更要有价值些。他认为经验的认识胜于逻辑的认识。另外有些人的想法却相反，这些人在他们的生活中说得多，做得少；他们所经历的，来自报纸书籍的多，来自现实世

界的少；充其量，他们能蜕变为迂夫子和一些咬文嚼字的人。只有从这里，人们才可以理解莱布尼兹以及沃尔佛和他们所有的继承人怎么能迷信到那步田地，以至于重蹈滕斯·斯阁都司[55]的覆辙而宣称直观认识只是模糊的抽象认识！为了斯宾诺莎的令誉，我必须提到他那比较清醒的神智终于反过来；宣称一切通常的概念都是从直观认识的东西的紊乱无章中产生的。（《伦理学》第二卷第四十题，附论一）从上面那种颠倒的想法中产生出来的〔后果〕是人们在数学中舍弃数学本来自有的证据，以便只许逻辑的证据有效；还有人们根本把一切非抽象的认识一概属之于“感”这广泛的名义之下而贬低其价值；最后还有康德的伦理学宣称纯粹的，直接在认识到情况时促使人而导致正义行为和慈善行为的善意，作为单纯的感和激动是无价值的、无功果的，而只愿承认由抽象规范产生的行为有道德价值。

人由于有理性而超过动物的〔地方〕，就是他能对整个生活有全面的概览。这种概览可以比作他一生过程的草图，犹如几何学那样抽象的、未着色的、缩小了的草图。有此，人和动物的差别就好比一个航海家和一个无知水手的差别一样。前者借海上地图、罗盘、象限仪而能准确地认识航程和每次当前的所在地；后者则只看见波涛与天空而已。因此，值得注意，也值得惊奇的是：人除了在具体中过着一种生活外，还经常在抽象中度着第二种生活。在第一种生活中，人和动物一样，任凭现实的激流和当前的势力作弄，必须奋斗、受苦、死亡。人在抽象中过的生活〔则不同〕，当这种生活出现于他理性的思考之前时，乃是第一种生活的无声的反映，是他生活于其中的世界的反映，也正是上述缩小了的草图。在第一种生活中占有他全部心灵的，使人剧烈激动的〔一切〕，在这无声的反映中，在这安静思考的园地里就都显得冷静了，褪色了；就当前这瞬间说，也显得陌生了。在这里，人只是一个旁观者，只是一个观察者了。在这样退缩到反省的思维时，他好比一个演员在演出一幕之后，再轮到他登场之前，却在观众中找到一个座位，毫不在意地观看演出，不管演出的是什么情节，即令是安排一些置他于死地的措施（剧情中的安排），他也无动于衷；然后他又粉墨登场，或是做什么，或是为着什么而痛苦，仍一一按剧情的要求演出。和动物的无思无虑显然不同的是人的这种毫不在意，无动于衷的宁静，这种宁静就是从人的双重生活而来的。因

此，一个人，按自己的考虑，按作出的决断，或是看清楚了必然性，就可以冷静地忍受或执行他生命上最重要的，有时是最可怕的事项，如自杀、死刑、决斗、有生命危险的各种冒险举动以及人的全部动物性的本能要抗拒畏避的一切事项。从这里可以看到人的理性如何是动物性本能的主宰，并可大声地对坚强的人说："诚然，你有一颗钢铁般的心！"（《特劳埃战争》）这里，人们才真能说理性是表现为实践的了。所以无论在什么场合，只要是理性指导行为，只要动机是由抽象概念决定的，而不是直观的、个别的表象，或指导动物行为的当前印象在起决定作用，那就是实践理性 的出现。至于实践理性的出现完全不同于，无赖于行为的伦理价值；理性的行为和美德的行为完全是不同的两回事，理性既可以和元凶大憝，也可以和美德懿行伙同行事，由于理性参加任何一方，那一方才发生巨大的作用；对于有方法地，贯彻始终地实现一个高尚的或卑鄙的预谋，实现一个有智慧的或无意义的格言，理性是同样的有准备，同样的有功用；而这又正是由于理性那种女性的，只接受保存而自己不生产的本性所使然；——这一切一切，我在附录中都作了详尽的分析，用例证作了说明。在那里讲过的本应放在这里才合适，〔不过〕因为这是驳斥康德的所谓实践理性，所以不得不移置在那里了。因此我只指出请到那里去参考。

实践理性 ，从这个词的真正原义来说，它最完美的发展，人只是由于使用他的理性才能达到的最高峰——人禽之别在这最高峰上最为显著——是在斯多噶派智者 身上作为理想表出的东西。原来斯多噶派的伦理学在发生上、本质上根本就不是讨论道德的学说，而只是理性生活的指南；〔他们的〕目标和鹄的是通过心神的宁静而得到幸福。美德的行为好像只是偶然地作为手段而不是目的，才夹杂在理性生活中的。因此，斯多噶派的伦理学，从其全部本质和观点说，根本不同于直指美德懿行的那些伦理学体系，例如《吠陀》、柏拉图、基督教和康德的学说。斯多噶伦理的目的就是幸福："美德的整个目的就是有幸福"，这就是斯多帕阿斯在阐述斯多噶派哲学时所说的。（《希腊古文分类选录》第二卷，第七章第114页和138页）不过斯多噶派的伦理学指出了幸福只有在内心的和平与心神的恬静中才可确实获得，而这和平宁静又只有通过德行才能达到；这就正是"美德是最高的善"这句话的意义。但是，如果不期然而然的逐渐地在手段上忘记了目的而又

这样高捧美德，以致美德自身又透露出另一种完全不同于本人幸福的旨趣，两种旨趣且有着显著的矛盾；那么，这就是一种前后不一贯。由于这种前后不一贯，在每个系统中，直接认识到的真理，亦即人们称为“感到”的真理，便得以回到正路上来而压倒逻辑的推论。例如这在斯宾诺莎的《伦理学》中就看得很清楚，他这种伦理学就用显而易见的诡辩从自利心的“追求个人本身利益”中引申出纯粹的道德学说。按我对斯多噶派伦理学的精神所理解的，这种伦理学的渊源在于这样一个思想：人的巨大特权，人的理性，既已间接地由于计划周密的行动及行动所产生的后果如此减轻了生活的重负，使得生活轻松了，那么是否还能直接地，即是说单是由于认识就能使人立即完全或几乎完全地解脱那些充满人生的痛苦和折磨呢？人们认为一个具有理性的生物既能通过理性而掌握，而综览无穷的事物与情况，却仍然要由于这短促、飘忽、无常的生命的有限岁月所能包罗的瞬瞬当前和各种事故，而陷入“贪求”与“规避”的激烈冲动所产生的如许剧烈痛苦，如此沉重的忧俱和苦楚之中，这是和理性的优越地位不相称的；并且认为适当地运用理性应该使人超脱这一切，使他不可能为这一切所伤害。因此，安第斯顿涅斯[56]说：“要么为自己获致理性，要么就是安排一条自缢的绞索。”（普禄塔尔克[57]著《关于斯多噶派的反驳》第十四章）即是说：人生既充满如许苦难和烦恼，那么人们就只有借纠正了的思想而超脱烦恼，否则就只有离开人世了。人们已经看清楚，困苦、忧伤并不直接而必然地来自“无所有”，而是因为“欲有所有”而仍“不得有”才产生的；所以这“欲有所有”才是“无所有”成为困苦而产生伤痛唯一必需的条件。“导致痛苦的不是贫穷，而是贪欲”。（厄披克德特[58]：《断片》第二十五条）此外，人们从经验中也知道，只有希望、只有可以提出要求的权利才产生，才滋养着〔人的〕愿望；所以使我们动心和难受的，既不是人所共有的，不得而免的诸恶，也不是无从获致的诸善；而只是在可以躲避的和可以获致的两者之间几微的或多或少而已。是的，还不必是绝对的、只要是相对的无从获致或无可避免就全不会扰乱我们了。因此，或是一经附在我的个性中〔便再也丢不掉〕的诸恶，或是在我的个性上已必然不容问津的诸善，我们对之便一概漠不关心。由于人的这种特性，如果没有“希望”在供应养料，任何愿望很快的就自行幻灭了，也就再不能产生痛苦。从上述这一切可得出如下的结论，即是说一切幸福都建立在我们

可能要求的和实际获得的两者之间的比例关系上。至于这关系中前后两项的或大或小，〔构成幸福〕并无二致，或缩小前项，或扩大后项，都同样地构成这一关系。并且，一切痛苦都是由于我们所要求，所期待的和我们实际所得到的不成比例而产生的，而这种不成比例的关系又显然只在人的认识中才能有[59]，所以有了更高的解悟就可以把它取消。因此克利西波斯[60]说："人只有按自然所启示的经验来生活。"（斯多帕阿斯：《希腊古文分类选录》第二卷第七章第 134页）这即是说人们生活应适当地认识世间事物的来龙去脉，因为，每当一个人由于某种原因而不知所措时，或是由于不幸而一蹶不振时，或是怒不可遏，或是踌躇不前时，他就正是以此表现了他发现事物之来不是如意料所及；因此也表现了他是谬误的俘虏，没有认识人生和世界，没有知道无机的自然如何出于无心的偶合，有机的自然又如何出于意图相反，存心不良，而寸寸步步在阻遏着每一个人的意志。因此，要么是这个人没有使用他的理性以求普遍地认识人生这种本来面目，或者也是他缺乏判断力，他虽认识了一般，却不能在特殊中加以运用，因而具体事物之来常出其不意而使他不知所措[61]。所以任何动人的欢愉之情都是谬误，都是妄念；因为没有一个已达成的愿望能够使人满足，经久不衰，因为任何财产，任何幸福都只是偶然傥来，为期难定，说不定随即又要被收回去。任何痛苦都是由于这种妄念的幻灭而产生的。痛苦和妄念都以错误的认识为根源。所以欢愉和痛苦都不能接近智者，没有什么事故能扰乱智者的"恬静"。

按照斯多噶派的这种精神，这种目的，厄披克德特认为人们总得考虑并且区别什么是，什么不是以我们为转移的，从而对于那些不以我们为转移的事物根本不作任何打算，这就可以稳当地免了痛楚、苦难和忧惧。厄披克德特从这里出发，又常回到这个论点，好像这就是他的智慧的核心。然而以我们为转移的仅仅只有意志。从这里开始就逐渐过渡到德行论了，因为这里论到的是不以我们为转移的外在世界既决定着幸与不幸，那么对于我们自己而有的内在满足或不满足则是从意志产生的。往后人们又问是否应以善与恶的字样分别称幸与不幸或满足与不满足呢？其实这种说法是任意的，随人所好，无关宏旨。然而在这一点上，斯多噶派和亚里士多德派，厄壁鸠鲁派竟至争论不休；这原是完全没有同一基础的两种量，他们偏以这种不能容许的比

较，以及由此而产生的，相反地，似是而非的论点自娱，又以之互相责难。西塞罗把斯多噶派方面的这些论点搜集在《矛盾集》中，为我们留下了有趣的〔资料〕。

斯多噶派创始人芝诺好像原来曾采取过另外一种途径。他的出发点是这样的：人们为了获得最高的善，也即是获得幸福感和心神的恬静，他在生活中就必须和自己一致。“生活要一致也就是生活要按一定的道理并且与自己谐和。”（斯多帕阿斯的《希腊古文分类选录：伦理编》第二卷，第七章，第132页。）又说：“美德在于整个一生，〔都是〕心灵和自己谐和一致。”（同前书，第104页。）但是要做到这一点，人们只有一贯理性地 依概念，不依变幻无常的印象和心情来决定自己。我们所能掌握的既然只有行为的规范，而不是行为的后果，不是外来的因素；那么，一个人如果要前后一贯，始终不渝，就只能把前者，而不能把后者当作目的，这就又引入德行论了。

不过芝诺那些直接的继承人已经觉到芝诺的道德原理——与自己谐和地生活——是太形式的了，太空洞了。他们用“生活须和天性一致”这个补充而赋予这原理以具体内容。斯多帕阿斯在他的书中报道说，第一个加上这补充的是克勒安特斯[62]；但由于概念的含义广泛，语义又不确定，这问题就更拉长了。克勒安特斯 说的是指一般天性的总称，而克利西波斯 却是专指人的天性而言。后来人们就认为只有和人的天性相称的才是美德，犹如只有动物冲动的满足才和动物的天性相称一样。这样，又很勉强地把问题引入德行论了，并且不管是如何迂回曲折，总是想把伦理学建立于物理学之上。这是因为斯多噶派到处都要以原则的统一为目标，正如在他们看来上帝和世界也绝对不是两回事。

整个地说来，斯多噶派的伦理学事实上是一种很可宝贵的，也是很可敬佩的尝试，企图用这样一个指示

“看你怎样打算使自己的一生近乎中庸：

不让贪欲，不让恐惧和琐细的企望来激动你，烦恼你——永远一无所有的人。”

来为一个重要的，带来幸福的目的利用人的特长，人的理性，也就是使人解脱人生中注定的痛苦和烦恼；并且使他得以最充分地享有人的尊严。这是人作为一个理性的生物，与动物有别而应有的尊严。不过这里所谓尊严，也就只是在这种意义上说话，不能牵涉到别的意义上去。——由于我对于斯多噶派伦理学有这样的看法，在我阐述什么是理性，理性有些什么能为的时候，就不能不提到这种伦理学，这是我那种看法带来的。尽管〔斯多噶派的〕那种目的，在一定限度内由于运用理性或仅是由于一种合理的伦理学就可以达到，尽管经验也指出那些纯粹是合乎理性的人物——人们一般称为实践哲学家的人物，这种称呼也是有理由的，因为本来的，也就是理论的哲学家是把生活带到概念中去，而这些实践哲学家却是把概念带到生活中去——就是最幸福的人们，然而，如果说用这种方式就能达到什么完美的〔境界〕，如果说正确使用理性就真能使我们摆脱人生的一切重负和一切痛苦而导致极乐，那就差得太远了。应该说既要生活而又不痛苦，那根本就是十足的矛盾；因此，通常说的“幸福的人生”也含有这种矛盾。谁要是把我下面的说明，直至最后一个字都掌握了，他就会确切地明白这个道理。其实，这种矛盾在那纯理性的伦理学本身中便已暴露出来了，那就是说，〔人的〕肉身上的痛苦是不可能用一些命题，定理和逻辑推论，就可在哲学的谈话中把它谈掉的。斯多噶派哲人在这痛苦既占优势而又无可救药的时候，也就是人的唯一宗旨——幸福——已经无法达到的时候，除死而外无法摆脱痛苦的时候，就不得不被迫在他们指示幸福生活的教条中（他们的伦理学总是这种指示）把自杀的劝告掺杂到这些教条中去（好像在东方专制帝王的豪华装饰品和用具中也有一个珍贵的小瓶儿装着3毒药一样），于是死也就和其他药物一样，可以漠然无动于衷的吃下去了。于是，这里就出现了一个显著的对照：一面是斯多噶派的这种伦理学；一面是前文论及的一切其他伦理学要把美德自身直接作为目的，不管痛苦是如何沉重，也不要人们为了摆脱痛苦就结束自己的生命。可是在这些人中，没有一个能说出反对自杀的真正理由，他们只是艰苦地搜集了一些各种各样的，似是而非的，表面上的理由。反对自杀的真正理由在本书第四篇中自会随同我们考察的进展而显豁出来。斯多噶派的伦理学实质上只是一种特殊的幸福论，它和以美德为直接目的的那些学说常在结论上不谋而合而有外表上的类似关系；然而刚才指出的那个对照既

暴露了，又证实了双方之间有着本质的，原则上的根本区别。至于上述那个内在的矛盾，甚至在基本思想上就附在斯多噶派伦理学中的矛盾，还在另一方面有其表现；即是说这种伦理学的理想，斯多噶派的智者，即令是在〔他们自己〕这种伦理的陈述中也绝不能获得生命或内在的、诗意的真理。这个智者仍然是一个木雕的、僵硬的、四肢拼凑起来的假人；人们既不知道拿它怎么办，他自己也不知道怀着满腔智慧往哪里去。他那种完全的宁静、自足、极乐恰好和人生的本质相矛盾，不能使我们对之有什么直观的表象。同这种智者相比，那些世界的超脱者，那些自觉自愿的忏悔者就完全不同了。 这些人是印度的智慧给我们指出过，并真正产生过的。至于基督教的救主，那就是一个更为卓越的形象了。他，充满着这个深刻形象的生命，拥有最高的、诗意的真理和最重大的〔人生〕意义，在具备完美的德行、神圣性、崇高性的同时，又在无比的受难状况中矗立在我们面前。[63]

---

[1] Scotus，Duns（1265/1274—1308），经院哲学家，称意志高于理性。

[2] Antisthenes公元前五世纪的希腊哲学家，犬儒学派创始人。

[3] Plutarch（公元46—120），希腊作家。

[4] Epiktet公元一世纪人，原为希腊斯多噶派哲人，后沦为罗马贵族的奴隶，以备受折磨而成为斯多噶伦理学的化身。

[5] “正如他们的立论，一切烦恼都是从看法和意见来的。”（西塞罗：《督斯库陆姆》）“使人烦恼的不是事物本身，而是人们对于这事物的意见。”（《厄披克德特》第五章）

[6] Chrysippos von Tarsus（公元前280—前210），古希腊斯多噶派第三代领袖。

[7] “人生一切诸恶的原因就在于人不能把普遍的概念应用于个别的情况。”（厄披克德特：《论文集》）

[8] Kleanthes von Troad（公元前302—前232或前252），希腊斯多噶派哲学家。

[9] 第二卷第十六章是补充这里的。

第二篇 世界作为意志初论

意志的客体化

精神的寓所是我们，不是阴曹地府，不是天上星辰：这两者都是活在我们之中的精神所制作的。

§17

在第一篇里我们只是把表象作为表象，从而也只是在普遍的形式上加以考察。至于抽象的表象，亦即概念，它只是由于和直观表象有着相应的关系，它才有一切内蕴和意义，否则便无价值、无内容；就这一点说，我们也是按它的内蕴而认识它的。〔不过〕既然完全要指靠直观表象，我们现在就也要认识直观表象的内容、认识它的详细规定和它在我们面前表演出来的形象。而我们特别关心的则是对于它本来的真正意义，对于这个否则仅只是“感到”的意义获得理解。借助于这种真正的意义，〔出现于我们面前的〕这些景色才不至于完全陌生地，无所云谓地在我们面前掠过，——不借助于这种意义，那就必然会如此——，而是直接向我们招呼，为我们所理解，并使我们对它发生一种兴趣，足以吸引我们的全部本质。

我们且把视线转到数学、自然科学和哲学上来，三者之中每一种都容许我们指望它会部分地提供我们所寻求的理解。——可是我们首先就发现哲学是一个长有许多脑袋的怪物，每个脑袋都说着一种不同的语言。就我们这里提出的，有关直观表象的意义这一点说，他们固然不是全部各异其辞，因为除怀疑论者和唯心论者以外，其余的，在主要的方面，说法都颇为一致。他们说，客体 是表象的基础 ，客体虽在全部的存在和本质上与表象不同，同时却又在一切片段上如此相似，有如鸡蛋与鸡蛋彼此的相似一样。虽然有他们这样一致的说法，却不能对我们有什么帮助，因为我们根本不知道〔如何〕把客体从表象区别开来，而只发现彼此是同一事物，是二而一。既然一切客体总是，并且永远是以主体为前提的，因而也总是表象，无可更改；同样，我们也已认识了“是客体”乃是表象的最普遍的形式，而这形式又正是客体和主体的分立。此外，人们在谈到客体时引以为据的根据律，在我们看来也只是表象的形式，即是此一表象与另一表象间有规律性的联系，而不是整个的、有尽的或无穷的系列的表象和一个并非表象的什么、一个不得成为表象的什么之间的联系。至于怀疑论者和

唯心论者的说法，我们在上面谈到外在世界实在性的争论时就已谈过了。

对于我们只是一般地，只在形式上认识了的直观表象，如果我们现在要在数学方面来找我们所寻求的、进一步的认识，那就只能谈到那些充塞时间和空间的表象，即是只能就表象是数量这一范围来说话。数学对于多少或多大固然会有最精确的答案，但是这多少或多大总只是相对的，即是一个表象和另一个表象的比较，并且只是片面地计及数量的比较；因此，这也不会是我们在主要的方面所寻求的答案。

最后我们如果再看看自然科学广泛的，分成许多部门的领域，那么我们首先就能大别之为两个主要部门。自然科学要么就是形态的描写，要么就是变化的说明，我则分别称之为形态学 和事因学 。前者考察不变的形式，后者按形式转变的规律而考察变迁中的物质。虽不甚恰当，但前者在其整个范围内就是人们称为自然史的〔科学〕；特别是作为植物学和动物学，它教我们认识各种不同的，个体〔尽管〕无止境地相互替换〔而无碍于〕不变的，有机的，从而是硬性规定的那些形态。这些形态构成直观表象内容的一大部分，形态学把它们分类，加以区分，加以统一，按自然的和人为的系统加以排列，置之于概念之下而使概览和认识所有的形态成为可能。此外，形态学还在整个的或部分的领域中指出一种贯穿一切〔形态〕的，差别无限细微的类似性（设计的统一性），借此类似性，这些形态就好比是围绕着未经一日入谱的主旋律的繁复变调似的。物质如何进入那些形态，也即是个体的发生〔问题〕不是我们要研究的主要部分。这是因为每一个体都是从一个与之相同的个体经由生殖作用而出世的。这种生殖作用，到处都是一样的神秘，至今还躲避着〔人们〕清楚的认识；而人们所知道的一点两点又属于生理学的范围，生理学又属于事因学的自然科学。基本上属于形态学的矿物学，尤其是矿物学成为地质学的时候，也〔是〕倾向于事因学的自然科学。本来事因学就是到处以认识原因后果为主题的一切自然科学的各科别。因果的认识指出在物质的一个 状态之后，如何按一个从无讹误的规则又必然的有另一个一定的状态继之而起，指出一个一定的变化如何必然地制约并引出另一个一

定的变化；这样指出就叫做说明。属于事因学的〔科学〕主要的是力学、物理学、化学、生理学。

可是如果我们一味信任这些科学的教导，我们随即就会发现事因学和形态学一样，都不能在我们追究的主要问题上作出答复。形态学把无数的、变化无穷的，却是由于一种不会看错的族类相似性而相近的众形态摊〔开〕在我们面前；在这种方式下，这些形态对于我们永远只是些陌生的表象；如果仅仅是这样去考察，这些形态也就等于摊开在我们面前不可理解的象形文字一样。与此相反，事因学教导我们的是物质的这一个一定状态按因果法则引出那一状态，这就把状态说明了，就算尽了它事因学的职责了。事实上，事因学所做的根本只是指出物质状态出现于时间空间所遵守的、有规律性的秩序，只是为一切场合肯定哪一现象一定在此时此地必然出现，只是按一个规律决定那些状态在时间空间中的地位。这规律所有的一定的内容是经验已告诉了我们的，至于其一般的形式和必然性却是无待于经验而为我们所意识的。但是，关于那些现象中任何一个现象的内在本质，我们并未由此获得丝毫的启发；这种本质则被称为自然力而在事因学的说明范围以外。事因学的说明每当有了那些它所知道的，自然力表出所需的条件时，就把这种力开始表出时不变的常规叫做自然律。不过，这自然律，这些条件，这种开始表出，就一定的地点和一定的时间说，也就是事因学的说明所知道的，能知道的一切了。而自行表出的自然力本身，按那些规律而发生的现象的内在本质，对于事因学却永远是一个秘密，不管现象是最简或最繁，永远是完全陌生的和未知的东西。因为事因学直至现在为止，虽已在力学方面最圆满地，在生理学方面最不圆满地达到了自己的目的，然而一颗石子借以落到地上或一个物体借以撞走另一物体的力，从其内在本质说，对于我们，其为陌生和神秘并不亚于促使动物运动，促进动物生长的力。力学假定物质、重力、不可透入性、由撞击而来的运动的可传递性、形体固定性等等为不可穷究的，称之为自然力；而自然力在一定条件下必然的，规律性的表出又称为自然律；这然后才开始力学的说明〔工作〕。所谓说明就是忠实地并以数学的精确性指出每一种力在何时，何地，如何表出；把力学发现的每一现象还原为这些力的一种。物理学、化学、生理学各在其领域内也是如此炮制，只是它们的假定更多而成绩更少罢

了。准此，即令是整个自然界的最完备的事因学说明，实质上也不过是罗列一些不能说明的〔自然〕力，不外在这些力表出于时间空间，其现象相互继起相互让位时妥当地指出其规则；但是如此显现的诸力，因为它们的内在本质是事因学所服从的规律所达不到的，所以事因学只好长此任其不得说明而止于现象及现象的秩序而已。在这种意义上，事因学的说明就可和大理石的横切面相比拟，因为这种横切面虽然现出许多〔平头〕并列的纹理，但无从认识这些纹理是如何从大理石的内部达到这横切面的。如果我可以因为太巧合而容许自己再举一个有玩笑意味的例子，那么，对于整个自然界完成了事因学的说明之后，在一个哲学研究者看来必然是这样一种滋味，就好比一个人自己不知道怎么的闯进了一个他全无所知的社交团体；这里的成员们依次向他介绍了一个又一个，说某人是他的朋友，某人是他的中表，也算够详细的了；但是他自己在每次有人作介绍时，虽然总是向人表示他很高兴认识这些新交，可是每次都有一个问题到了口边上："可才见鬼，我究竟是怎么闯进这一伙的呢？"

于是，关于我们当作自己的表象而认识的那些现象，事因学也就不能给我们指出我们所期望的，使我们超出现象以外的那个理解。因为这些现象，有了事因学的一切说明之后，依然仅仅是出现在我们面前的，完全陌生的表象，我们并不了解它的意义。至于因果的联系又仅仅只指出这些现象出现于时间空间的规律和相对的秩序，并不教我们进一步认识如此出现的〔东西本身〕。并且因果律本身也仅是对表象，对一定种类的客体有效，只有在假定了这些客体之后才有意义。于是，因果律和客体本身一样，总要关联到主体，是在条件之下存在的；所以因果律，正如康德教导我们的，既可以从主体出发，也即是先验地去认识，也可以从客体出发，也即是经验地去认识。

不过现在推动我们去探求的，正是我们不能自满于知道我们有表象，知道表象是如此这般的，是按这个那个规律联系着的，知道根据律就是这一些规律的总形式等等。我们正是不能以此自足，我们要知道那些表象的意义，我们要问这世界除了是表象之外，是否就再没什么了；——如果真是这样，这世界在我面前掠过，就必然和无实质的梦一样，就和幽灵般的海市蜃楼一样，不值我们一顾了——；我们要

问世界除了是表象之外，是否还有什么，如果有，那又是什么。现在就可以确定的是：我们这儿所追问的必然是在本质上和表象根本不同，完全不同的东西，表象的那些形式和法则对于它必然是毫不相干的，因而人们也不能从表象或以这些法则为线索求得这东西。法则仅仅是把那些客体，那些表象互相联系起来，所以法则就是根据律的那些形态。

在这里我们已经看到，从外面 来找事物的本质是绝无办法的，无论人们如何探求，所得到的除了作为比喻的形象和空洞的名称之外，再没有什么了。这就好比一个人枉自绕着一座王宫走而寻不到进去的入口，只落得边走边把各面宫墙素描一番。然而这就是我以前的一切哲学家所走的路。

§18

事实上，如果这个探讨的人单纯的只是一个认识着的主体（长有翅膀而没有身躯的天使），此外就不是什么了，那么，要追求这个世界，仅是作为我的表象而与我对立的世界的意义，或是发现从这个世界只是作为认识主体的纯粹表象的世界〔如何〕过渡到它除了是表象之外还可能是的那个什么，那就绝对做不到了。然而这个探讨人自己的根子就栽在这〔样一〕个世界里，他在这世界里是作为个体〔的人〕而存在的，即是说尽管他的认识是作为表象的整个世界以之为前提的支柱，这种认识毕竟是以一个身体为媒介而获得的。身体的感受，如已指出的，就是悟性在直观这世界时的出发点。对于单是认识着的主体，就它是主体说，这个身体也是表象之一，无异于其他表象，是客体中的一客体。这个身体的活动和行为的意义，如果不是以完全不同的另一方式来揭穿谜底的话，对于这主体也将无异于它所知道的一切其他直观客体的变化，也将是陌生的，不可理解的。要不是〔另有方法揭穿谜底〕的话，这主体也会看到它自己的行为按已出现的动机而以一种自然规律的恒常性起落，正和其他客体的变化随原因、刺激、动机而起落一般无二。而对于动机的影响，除了〔看作〕对主体显现的任何其他后果与其原因之间的联系外，这主体也不会有进一步的了解。它会把自己身体的那些表现和行为的内在的、它所不了解的本质也任意叫做一种力、一种属性或一种特质，但是再没有更深入的见解了。可是实际上，这一切〔看法〕都是不对的，而应该说这里的谜底已是作为个体而出现的认识的主体所知道的了；这个谜底叫做意志。这，也唯有这，才给了这主体理解自己这现象的那把钥匙，才分别对它揭露和指出了它的本质，它的作为和行动的意义和内在动力。认识的主体既由于它和身体的同一性而出现为个体，所以这身体对于它是以两种方式而存在的：一种是悟性的直观中的表象，作为客体中的一客体，服从这些客体的规律。同时还有一种完全不同的方式，即是每人直接认识到的，意志这个词所指〔的那东西〕。他的意志的每一真正的活动都立即而不可避免的也是他身体的动作；如果

他不同时发觉这意志活动是以身体的动作而表出的，他就不曾是真实地要求这一活动。意志活动和身体的活动不是因果性的韧带联结起来的两个客观地认识到的不同的情况，不在因和果的关系中，却是二而一，是同一事物；只是在两种完全不同的方式下给予的而已：一种是完全直接给予的，一种是在直观中给予悟性的。身体的活动不是别的，只是客体化了的，亦即进入了直观的意志活动。再往后面我们就会明白这一点不仅适用于随动机而起的活动，并且也适用于只是随刺激而起的，非有意的身体活动，适用于每一种身体活动。可以说整个身体不是别的，而是客体化了的，即已成为表象了的意志。这一切都在后文中交代并且有明白〔的解释〕。我在第一篇和《根据律》那篇论文中，曾按当时有意采取的片面立场（表象的立场）把身体叫做<u>直接</u> 客体；这里在另一意义中，我〔又〕把它叫做<u>意志的客体性</u> 。因此，在某种意义上人们也可以说：意志是认识身体的先验认识，身体是认识意志的后验认识。指向将来的意志决断只是理性对于人们行将欲求的〔东西〕作考虑，不是本来意义的意志活动。只有实施才在决断上盖上了印记；在此以前，决断总还只是可变的预定，只存在于理性中，抽象中。唯有在反省思维中，欲求和行为才是不同的〔两事〕，在现实中二者只是一〔事〕。每一真正的、无伪的、直接的意志活动都立即而直接的也就是身体的外现活动。在另一方面与此相应的是对于身体的每一作用也立即而直接的就是对于意志的作用。这种作用，如果和意志相违，就叫做痛苦；如果相契合，则叫做适意，快感。双方的程度，分量都是极不相同的。所以，如果人们把苦乐称为表象，那是完全不对头的。苦乐绝不是表象，而是意志的直接感受，在意志的显现中，在身体中。苦乐是身体对所忍受的外来印象，被迫而然的，一瞬间的中意或不中意。可以直接只是当作表象看的，因而要从刚才所讲的除出来的，只有施于身体的某些少数印象。这些印象不激动意志，身体也只是由于这些印象才是认识的直接客体；因为身体作为悟性中的直观就已经是和其他客体一样，是间接客体了。这里所指的是纯粹客观的感性官能的感受，如视觉、听觉、触觉等官能的感受；并且只限于这些器官是以其特有的，专擅的，与其本性符合的方式而有所感受的范围内；只在这时，那些感受才是对于这些器官的提高了的，专门化了的感觉力最微弱的刺激，其微弱的程度不足影响意志，不为意志的激动所干扰；而仅仅只是给悟性提供资料，直观就

是从这些资料中产生的。对于感性器官任何一种更强烈的或其他种类的感受都是痛苦的，亦即是和意志相反的，所以感性器官也属于意志的客体性之一种。——神经衰弱就在于这些外来作用原有的强度本仅足以使这些作用成为悟性的材料，现在却达到一种更高的强度，以至激动意志，即产生痛苦或快感，并且多半是痛苦，不过其中一部分是迟钝的模糊的；所以神经衰弱不仅是对于个别声音和强烈光线会有痛感，并且一般也造成病态的易怒善感的精神状态，然而又不是清晰的有所认识。还有些情况也足以表现身体和意志的同一性，其中之一就是意志每一次剧烈的、过度的激动，亦即激情，都绝对直接震撼身体及其内在动力，干扰其生命机能的运行。关于这一点，人们可在《自然界的意志》第二版第27页看到专门的论述。

最后，我对于自己的意志的认识，虽然是直接的，却是和我对于自己身体的认识分不开的。我不是整个地认识我的意志，我不是把它作为统一的，在本质上完整的认识它，而只是在它个别的活动中认识它，也就是在时间中认识它。而时间又是我的身体这个现象的形式，也是任何客体的形式；因此身体乃是我认识自己意志的条件。准此，没有我的身体，我便不能想象这个意志。在《根据律》那篇论文里，虽然曾把意志或者该说欲求的主体，当作表象或客体的一个特殊类别提出，然而即令是在那里，我们也已经看到这个客体和主体落到一处而合一了，即是说已不再是客体了。在那里我们把这种合一叫做最高意义上的奇迹。在某种限度内，本篇的文字整个儿的就是这个奇迹的解说。——只要我是把自己的意志真当作客体来认识，我就是把它当作身体来认识的；可是，我这就又到了上述那篇论文所提出的第一类表象了，也就是又到了实在客体。我们将在后文中逐渐逐渐更体会到那第一类表象恰好只能在那儿提出的第四类表象中找到它的解释，它的谜底，而第四类表象已不便作为和主体对立的客体看了；将更体会到我们准此就必须从支配第四类表象的动机律来理解支配第一类表象的因果律的内在本质，以及依这条规律而运行的〔东西〕的内在本质。

目前初步描述了的意志和身体的同一性，是只能像在这里这样做的加以指实；这里虽是第一次这样做，在后文中还要逐步加强这样

做。这里所谓“指实”就是从直接的意识，从具体中的认识提升为理性的知识或转入抽象中的认识。在另一方面，这种同一性，由于其本性，又绝不能加以证明的，也就是不能作为从另一个直接认识引申出来的间接认识；这又正是因为这个同一性本身就是最直接的认识，并且如果我们不把它当作这样的认识来理解它，牢固地掌握它，那么我们就会徒劳地等待怎样间接地把它当作引申出来的认识而再掌握它。它完全是一种特别的认识，因此它的真实性也不能纳入我在《根据律》那篇论文§29中及其后各节对于一切真理所作的四种区分中，亦即不能归类于逻辑的，经验的、形而上的和超逻辑的四种真理之中。原来它和所有这些真理都不同，它既不是一个抽象表象对另一表象的关系，也不是一个抽象表象对直观的表象作用或抽象的表象作用必需的形式的关系；而是指一个对关系的判断，这种关系乃是一个直观表象，即身体对一个根本不是表象，与表象在种类上不同的东西，即意志的关系。因此，我想使这种真理突出于其他一切真理之上，把它叫做最高意义上的哲学真理 。人们可以用各种不同的方式来表达这一真理，可以说：我的身体和我的意志是同一事物；或者说：我把它当作直观表象而称之为我的身体的东西，只要它是在一种完全不同的，没有其他可以比拟的方式下为我所意识，我就称之为我的意志；或者说：我的身体是我的意志的客体性 ；或者说：如果把我的身体是我的表象〔这一面〕置之不论，那么，我的身体就只还是我的意志；如此等等 [1] 。

---

[1] 第二卷第十八章是补充这里的。

§19

当我们在第一篇里，把自己的身体和这直观世界的其他一切客体一样，都说成只是认识着的主体的表象时，〔曾不免〕有内心的争执；可是现在我们明白了在每人的意识中是什么东西把自己身体的表象，和其他的在别的方面仍与之相同的一切表象区别开来。这区别就在于身体还在完全另一个在种类上不同的方式中出现于意识，这个方式人们就用意志这个词来标志。并且正是我们对于自己身体所有的这一双重认识给我们指出了理解身体本身，身体随动机而有的作用和运动，以及身体对外来作用所受的影响〔等等〕的钥匙；一句话，给了我们理解身体在不作为表象时，而是在表象以外，它自在的本身是什么的钥匙。这不是我们对于一切其他实在客体的本质、作用和所受的影响直接能有的理解。

认识着的主体正是由于这一特殊的关系对这么一个身体的关系而是个体。〔当然，〕如不在这特殊关系中看，身体对于认识着的主体也只是一个表象，无异于其他一切表象。可是认识着的主体借以成为个体 的这个关系就正是因此而只在每个主体和其所有一切表象中的唯一的一个表象之间了，所以主体对于这唯一的表象就不仅是把它作为表象，而是同时在完全另一方式中意识着它，也就是把它作为意志而意识着它。然而，如果这主体脱离了这个特殊关系，脱离了对唯一的〔与自己〕同一的东西所有的两种完全不同的双重认识，那么，这唯一的东西，身体，仍然是一个表象，无异于其他表象；那么，为了在这方面找到一个头绪，认识着的个体要么是必须假定这唯一的表象所以与众不同，仅在于只是对这一表象他的认识才有这样的双重关系，只在这一个 直观客体中他同时具有以两种方式来理解的可能；然而这〔可〕不是以这个客体和其他一切客体之间的区别来解释的，而是以他的认识对这一客体的关系不同于他对一切其他客体的关系来解释的。要么是必须假定这唯一的客体在本质上不同于其他一切客体，在一切客体中唯独它同时是意志和表象，而其余的则相反，仅仅只是表

象，也就只是些幻象；所以他的身体是世界上唯一真实的个体，亦即是唯一的意志现象和主体的唯一直接客体。——至于其他客体仅仅作为表象看，是和他的身体相同的，亦即和身体一样充塞空间（只是本身作为表象才可能有的〔空间〕），在空间中起作用。这固然是可以从对于表象〔有〕先验妥当〔性〕的因果律得到确实证明的，而因果律是不容许一个没有原因的后果的；可是如果撇开从后果根本只许推论到一个原因而不是推论到一个相同的原因这一点不谈，那么人们以此就总还是在单纯的表象范围之内，而因果律就单是对表象有效的，过此它绝不能越雷池一步。至于在个体看来只是作为表象而认识的诸客体是否也和他自己的身体一样，是一个意志的诸现象，这一点，如在前一篇已经说过的，就是外在世界的真实性这问题的本来意义。否认这一点就是理论上的自我主义的旨趣。这种自我主义正是由此而把自己个体以外所有的现象都当作幻象，犹如实践上的自我主义在实践的方面做着完全相同的事一样，即是只把自己本人真当作人，而把其余一切人都看作幻象，只当作幻象对待。理论的自我主义固然是用推证再也驳不倒的，不过它在哲学上绝不是除了作为怀疑诡辩外，亦即除了带来假象外还有什么可靠的用处。但是作为严肃的信念，那就只能在疯人院里找到这种理论上的自我主义；而作为这样的信念，人们要做的与其是用推论的证明来驳斥它，倒不如用一个疗程来对付它。既然如此，我们就不再在它身上纠缠下去，而只把它看作永远要争论的怀疑论的最后一个堡垒就得了。我们的认识永远是束缚在个体性上的，并且也正是因此而有其局限性。真正说起来，正是这局限性才产生了我们对于哲学的需要。如果我们这种认识必然带来的后果是每人只能是“一”，却能认识其他一切，那么，我们，正是因此而努力以哲学来扩大知识领域的我们，就会把在这里和我们作对的，理论的自我主义〔所提出〕的那个怀疑论点当作一个小小的边防堡垒看待；尽管永远攻它不下，好在它的守备人员也绝对冲不出来，因此人们大可以放心走过去，把它留在后方并没有危险。

准此，我们以后就要把现在既已弄明白了的认识，亦即我们对于自己身体的本质和作用所有的双重认识，在两种完全不同的方式下所得到的认识，当作一把钥匙使用，以便探讨自然中任何一现象的本质；并且所有一切客体并不是我们自己的身体，从而在我们的意识中

也不是在双重方式下知道的，而只是单纯表象，那些客体也要按前面所说身体的类似性来判断；所以要假定这些客体一方面完全和身体一样，也是表象，以此和身体为同类；另一方面，如果人们把它们的实际存在原是主体的表象这一面放在一边，那么，还剩下的那〔一面〕，就其本质说，就必须和我们在自己身上叫做意志 的东西是同一回事了。原来，我们还能以什么另一种的实际存在或实在性附置于其余的物体世界之旁吗？到哪里去找我们构成这样一个世界的因素呢？除了意志和表象之外，根本没有什么我们〔能〕知道，能思议的东西了。这个物体世界直接只存在于我们的表象中，如果我们要把我们所知道的一种最大的实在性附置于这个物体世界之旁，那么我们就给它每人自己身体所有的那种实在性，因为身体对于任何一个人都是最实在的东西。但是如果我们分析这个身体的实在性和它的活动，那么，除了它是我们的表象外，我们在身体中所碰到的就只有意志了。除此而外，身体的实在性也就以此告罄了。因此，我们再没有什么地方还可找到别样儿的实在性来附置于物体世界了。如果说物体世界除了只是我们的表象以外，还应是什么，那么，我们就必须说，它除了是表象而外，也就是在它自在的本身，在它最内在的本质上，又是我们在自己身上直接发现为意志的东西。我说："在它最内在的本质上，"那么我们首先就得进一步认识意志的这个本质，以便我们知道如何区分意志和不属于意志自身而已是属于它那些级别繁多的现象的东西。例如有"认识"相随伴和以此认识为条件而被动机所决定〔这情况〕就是这类东西。我们在后文中就会看清楚这些东西并不属于意志的本质，而只是属于意志作为动物或人那些鲜明的现象。因此，我如果说促使石子降落到地面上来的力，就其本质说，在它自在的本身上，在一切表象之外，也是意志，人们就不会对这句话有这种怪诞的想法，说这石子也是按照一个认识了的动机而运动的，因为在人〔身上〕意志是这样显现的 [2] 。——可是从现在起，我们就要更详尽地，更明晰地证实前此初步地，一般地阐述过的东西，并指出其根据而加以充分的发挥。 [3]

---

[1] 培根以为物体的一切机械物理运动都是在这些物体中有了事先的知觉才发起的。这虽是对真理的一种冥悟而产生了这个错误的命

题，我们可绝不会赞同这种意见。克卜勒的主张也有同样的意味。他在《论火星》一文中认为行星也必须有认识才能准确地按椭圆轨道运行，才能这样控制它们自己运行的速度，即是说轨道平面的三角形永远和时间成正比，而行星就在这三角形中通过其底边。

[2] 第二卷第十九章是补充这里的。

§20

如上所说，意志，作为〔人〕自己的身体的本质自身，作为这身体除了是直观的客体，除了是表象之外的东西，首先就在这身体的有意的运动中把它自己透露出来，只要这些运动不是别的而是个别意志活动的“可见性”。这“可见性”和意志活动是直接而完全同时发起的，和意志活动是同一回事；只是由于这“可见性”转入了“认识”的形式，亦即成为表象，才和意志活动有区别。

可是意志的这些活动还永远有一个自身以外的根据，在动机中的根据。不过动机所规定的绝不超出我此时，此地，在此情况下欲求什么；既不规定我根本有欲求，也不规定我根本欲求什么，亦即不规定那些标志着我整个欲求的特征的行为规范。因此，我的欲求并不是在其全部本质上都可以以动机来说明的，动机只是在时间的某一点上规定这欲求的表出，只是促成我的意志把它自己表出的一个契机。意志本身则相反，它是在动机律的范围以外的，只有它在时间的任何一点上的显现才必然是动机律所规定的。唯有在假定我的验知性格之后，动机才是说明我们行为的一个充分根据。如果把我的性格撇开，然后来问我为什么要这而不要那，那就不可能有一个答复，因为服从根据律的只是意志的现象，而不是意志本身；在这种意义上说，意志就要算是无根据的了。关于这一点，一部分以康德关于验知性格和悟知性格的学说和我自己在《伦理学基本问题》（第一版第48—58页，又见第178页等，第二版第46—53页，又见第174页等）中的说明为前提，一部分则将在〔本书〕第四篇详细讨论。目前我只须唤起注意，一个现象以另一现象为根据这事实，在这里也就是行为以动机为根据的事实，并不和现象的自在本质便是意志〔这事实〕相背驰。意志本身并无根据，因为根据律无论在哪一形态中都只是认识的形式，也就是根据律的效用只及于表象，现象〔或〕意志的“可见性”，而不及于意志本身，意志本身〔是不可见的，是后来才〕成为可见的。

既然我身体的每一活动都是一个意志活动的现象，而我的意志本身，亦即我的性格，又在一定的动机之下根本整个的自行表出于这意志活动中；那么，每一活动的不可少的条件和前提也必然就是意志的显现了；因为意志的显现不能有赖于什么不是直接地，不是单由意志〔发动的〕东西，也就是不能有赖于对意志只是偶然的东西。如果有赖于偶然的东西，意志的显现自身也就只能是偶然的了：然则上述的条件也就正是整个身体本身了。所以这身体本身必然已是意志的现象，并且这身体对于我的整个的意志，亦即对于我的悟知性格——我的“悟知性格”表现于时间即我的验知性格——必须和身体的个别活动对于意志的个别活动为同一样的关系。所以，只要身体是直观客体，是第一类表象，整个身体就必然是我的，已成为可见了的意志，必然是我的可见的意志本身，而不能是别的什么。——作为这一点的证明是前文所已说过的〔事实〕，亦即我的身体每次受到外来的作用，这个作用也立刻而直接地激动我的意志；在这意义上这就叫做痛苦或快适，或程度轻微些就叫做适意的或不适意的感觉；并且反过来也是一样，意志的每一剧烈激动，也就是感动和激情，都震撼着身体，阻挠身体机能的运行。——尽管事因学能够对于我身体的发生作出一点很不完善的说明，对于我身体的发育和保存作出更好的说明，而这种说明也就正是生理学；可是生理学恰好也只是和动机说明行为那样的来说明它的题材。因此，正和以动机和由动机产生的必然后果作为个别行为的根据并不因此就和行为在根本上及其本质上只是一个本身并无根据的意志的现象〔这种说明〕相刺谬一样；生理学对身体机能的说明也同样无损于这一哲学的真理，即是说这身体全部的实际存在以及其整个系列的机能也只是那意志的客体化，而这意志是在它身体的外在活动中按动机的尺度而显现的。生理学虽然甚至也企图把这些外在活动，直接的、有意的运动归结到有机体中的一些原因，譬如以各种液体的集聚于一处来说明肌肉的运动（雷尔在《生理学资料丛书》第六卷第153页说：“有如潮湿了的绳子要缩短似的”），可是即令人们真正彻底作出这种说明，也绝不会取消这一直接确切的真理，〔无碍于〕说每一有意的运动（动物的机能）都是一个意志活动的现象。同样，生理学对于繁殖成长着的生命（自然的机能、生命的机能）的说明，尽管如何发展，也不能取消这整个的，如此发展着的动物生命本身就是意志的现象这一真理。如上所述，任何事因学的说明除了指出

个别现象在时间、空间中必然被规定的地位，指出现象在这儿必然出现的固定规则而外，绝不再指出什么〔东西〕；另一面，在这种途径上，任何现象的内在本质总是无法探究的，事因学的说明只有假定这种本质〔的存在〕而仅仅是以“力”、“自然律”这类名称来标志它；而如果所说的是行为，就用性格、意志这类名称来标志它。所以尽管每一个别的行为，假定性格是固定的，必然要随已出现的动机而发起；尽管〔动物的〕成长、营养过程和动物身体内的全部变化都按必然地起作用的原因（刺激）而进行；然而这整个系列的行为，从而每一个别的行为，并且还有行为的条件，执行这些行为的整个身体本身，从而还有身体存在于其中，由之而存在的过程〔等等〕，这些都不是别的，而只是意志的现象，是意志的成为可见，是意志的客体化。这就是人和动物的身体所以根本和人与动物的意志完全相适应的理由，正和故意制造的工具与制造者的意志相适应一样，不过更远远的超过这种相适应的〔关系〕罢了。因此，这种相适应就显现为目的性，亦即用目的论来说明身体的可能性。因此，身体的各部分必须完全和意志所由宣泄的各主要欲望相契合，必须是欲望的可见的表出：牙齿、食道、肠的输送就是客体化了的饥饿；生殖器就是客体化了的性欲；至于攫取物的手和跑得快的腿所契合的已经是意志的比较间接的要求了，手和脚就是这些要求的表出。如同人的一般体形契合于人的一般意志一样，同样，个人的身体也契合个别形成的意志，各个人的性格。因此，人的身体，无论是就全体说或是就所有各个部分说，都有个别的特征，都富有表现力。很可注意的是在亚里士多德所引（《形而上学》III。5）巴门尼德斯的一段诗句中就已道出了这种思想，诗是这样写的：

“如同每人有屈伸自如的肢体结构，

与此相应，在人们中也住着心灵；

因为精神和人的自然肢体

对于一切人都相同，因为在这以上

有决定性的还是智慧。”[4]

[1] 第二卷第二十五章是补充这里的；此外，还有在我所著《论自然中的意志》的几个主题："生理学"和"比较解剖学"；凡在这儿只是略为示意的，在那里都有详尽的论述。

§21

谁要是现在由于所有这一切考察也在抽象中，从而是明晰地，妥当地，获得了每人在具体中直接具备的认识；也就是作为感到的认识，从而认识到他自己的现象的本质就是他自己的意志，而他自己的现象既是由于他的行为，又是由于这行为的不变底本，他的身体，作为表象而对他展示出来的；认识到意志构成他意识中最直接的〔东西〕，但作为这种最直接的东西，它并没有完全进入表象的形式，——在表象的形式中，客体和主体是对峙的——，而是在一种直接的方式中——在此方式中人们不十分清楚地区别主体客体——把自己透露出来的；并且也不是整个的透露出来的，而仅仅只是在其个别活动中使个体本身得以认识它而已；——我说，谁要是和我一同获得了这个信念，那么，这个信念就会自动的成为他认识整个自然的最内在本质的钥匙，因为他现在可以把这信念也转用到所有那些现象上去了。〔当然，〕那些现象不同于他自己的现象，不是在间接的认识之外，又在直接的认识中被知的，而仅仅是在间接的认识中，亦即片面地作为表象而被知的。他不仅将在和自己的现象类似的那些现象中，在人和动物中，把那同一个意志认为它们最内在的本质；而且继续不断的反省思维还将引导他也把在植物中茁芽成长的力，结晶体所由形成的力，使磁针指向北极的力，从不同金属的接触中产生的震动传达于他的力，在物质的亲和作用中现为趋避分合的力，最后还有在一切物质中起强大作用的重力，把石子向地球吸引，把地球向太阳吸引的力，——把这一切一切只在现象上认为各不相同，而在其内在本质上则认作同一的东西，认作直接地，如此亲密地，比一切其他〔事物〕认识得更充分的东西，而这东西在其表现得最鲜明的地方就叫做意志。唯有这样运用反省思维才使我们不致再停留于现象，才使我们越过现象直达自在之物。现象就叫做表象，再不是别的什么。一切表象，不管是哪一类，一切客体，都是现象。唯有意志是自在之物。作为意志，它就绝不是表象，而是在种类上不同于表象的。它是一切表象，一切客体和现象，可见性，客体性之所以出。它是个别〔事物〕的，

同样也是整体〔大全〕的最内在的东西，内核。它显现于每一盲目地起作用的自然力之中。它也显现于人类经过考虑的行动之中。而这两者的巨大差别却只是对显现的程度说的，不是对“显现者”的本质说的。

§22

这个<u>自在之物</u>（我们将保留康德这一术语作为一个固定的公式）既已作为自在之物，便绝不再是客体，因为一切客体已经又是它的现象而不是它自己了。但是在需要客观地来设想它的时候，它就必须从一个客体，从一个只要是客观地已知的什么，从而即是从它自己的一个现象借用名称和概念。不过为了合于作共同理解的支点之用，这个现象就不能是别的，而只能是它所有一切现象中最完善的，亦即是最鲜明，最发达的，直接为认识所照明了的一个现象。而这就正是人的<u>意志</u>。人们也很可以指出我们在这里当然只是用了从优命名法，由此，意志这个概念就获得了比它前此所有的更为广泛的范围了。在不同的现象中认出同一的东西，在相似的现象中认出差别，如柏拉图屡次说过的，这就正是搞哲学的条件。可是直到现在，人们还没认识到自然界中任何一种挣扎着的，起作用的力和意志的同一性；因此也就没有把那些复杂的现象看作只是一个属的不同的种，而是看作完全不同属，不同类的〔东西〕；所以也没有一个字眼来标志这个属的概念。因此，我就按最优先的种来称呼这个属，而对于这个种的直接的，近在眼前的认识又导致对其他一切〔种〕的间接知识。但是对于〔意志〕这概念，这里是要求把这概念扩大，谁要是不能做到这一点而对于<u>意志</u>这个词仍然要把它理解为自来单是用这一词来标志的一个种，理解为由认识指导而专按动机，甚至是只按抽象动机——也就是在理性的指导之下——而自行表出的意志，那么，他就会自陷于无止境的误会中；〔因为理性指导下的〕这种意志，已如上述，只是意志最鲜明的一个现象而已。我们必须在思想中把我们对于这一现象直接认识到的最内在本质纯净地提出来，然后把它转用于同一个本质所有一切较微弱、较模糊的现象，这样我们就满足了扩大意志这概念的要求。——站在与此相反的方面，如果有人认为用意志这个字眼或是用任何其他字眼来标志一切现象的本质自身究竟是一样的，那他就要误会我了。如果说那自在之物是这么个东西，我们只是从推论得出其存在，我们只是间接而在抽象中认识它；那倒是和上述这种情况相符，

人们诚然可以随便叫它什么；而名称就不过是一个未知数的符号罢了。可是意志 这个词儿，好像一道符咒似的要为我们揭露自然界中任何事物的最内在本质，那就不是标志着一个未知数，不是指一个由推理得来的什么，而是标志着我们直接认识的〔东西〕，并且是我们如此熟悉的东西；我们知道并懂得意志是什么，比了解其他任何别的东西更清楚，不管那是什么东西。过去人们总是把意志 这概念赅括在力 这概念之下，我则恰好反其道而行之，要把自然界中每一种力设想为意志。人们不可认为这是字面上的争论，也不可认为这是无所谓，可以漠不关心的〔事情〕，却更应该说这是有头等意义和重要性的〔事情〕。原来力 这个概念，和其他一切概念一样，最后是以客观世界的直观认识，即现象，亦即表象为根据的，力的概念也就是从这里产生的。它是从因与果支配着的领域内提出来的，所以也是从直观表象中提出来的，从而正是意味着原因之为原因，〔也就是〕在这原因之为原因不能在事因学上再有进一步的说明反而正是一切事因学的说明不可少的前提这一点上，它意味着原因之为原因。与此相反，在一切可能的概念中，意志 这概念是唯一的一个不 在现象中，不 在单纯直观表象中而有其根源的概念，它来自内心，出自每人最直接的意识。在这意识中，每人直接地，没有一切形式，甚至没有主体和客体的形式，就在本质上认识到他自己的个体，认识到他同时也就是这个体；因为在这里认识者和被认识者完全合而为一了。因此，如果我们把力 这概念归结为意志 这概念，那么，我们在事实上就是把较不知的还原为不能更熟悉的，还原为真正直接，完全的已知，并大大地扩大了我们的认识。如果相反，我们仍和过去一样把意志 这概念概括在力 这概念之下，那么，我们就剥夺了自己唯一的直接认识，——而这是我们对于世界内在本质所有的认识……，因为我们让这种认识消失于一个从现象抽出来的概念之中了，因此我们也绝不能以此概念超出现象之外。

§23

意志作为自在之物是完全不同于它的现象的，是完全不具现象的一切形式的。只有在意志出现为现象时，它才进入这些形式；所以形式只和它的客体性有关，对于它自己本身则是不相干的。一切表象的最普遍的形式，客体对于主体这一形式就已经和它无关；至于次于这一级的，一切那些在根据律中有其共同表现的形式，那就更加不与它相干了。属于这些次一级的形式的，如众所周知，还有时间和空间，以及唯有由于时间、空间而存在而成为可能的杂多性。就最后这一点说，我将借用古经院哲学的一个术语，把时间和空间叫做个体化原理，这是我要请求读者一劳永逸把它记住的。原来唯有时间和空间才是本质上，概念上既相同而又是一的〔东西〕毕竟要借以显现为差别，为杂多性，为互相并列，互相继起的东西。所以时间和空间是“个体化原理”，是经院学派伤透脑筋和争论不休的对象。苏阿内兹[5]搜集了这些材料（《争辩集》第五节，第三分段），可以参阅。由上所说，意志作为自在之物是在具有各种形态的根据律的范围之外的，从而就简直是无根据的；虽然它的每一现象仍然是绝对服从根据律的。并且，在时间、空间中，它那些现象虽不可数计，它却独立于一切杂多性之外，它本身是单一的一，但又不同于一个客体之为一。客体的单位性只是在和可能的杂多性的对比上认出来的。〔意志的一〕还不同于一个概念之为一，那只是从杂多性的抽象产生的。它〔意志，不是这样的一，而〕是在时间、空间、个体化原理以外的，即多的可能性之外的一。只有由于下文考察各种现象和意志的不同表现而完全明白了这里所说的一切之后，我们才能完全体会到康德学说的旨趣，〔才懂得〕时间、空间和因果性不与自在之物相干，而只是认识的形式。

在意志作为人的意志而把自己表现得最清楚的时候，人们也就真正认识了意志的无根据，并已把人的意志称为自由的、独立〔无所待〕的。可是同时，人们就在意志本身的无根据上又忽视了意志的现

象随处要服从的必然性，又把行为也说成是自由的。〔其实〕行为并不是自由的，因为从动机对于性格的作用中产生出来的每一个别行为都是以严格的必然性而发起的。一切必然性，如前所说，都是后果对原因的关系，并且绝对不再是别的什么。根据律是一切现象的普遍形式，而人在其行动中也必然和其他任何一现象一样要服从根据律。不过因为意志是在自我意识中直接地，在它本身上被认识的，所以在这〔自我〕意识中也有对于自由的意识。可是这就忽视了个体的人，人格的人并不是自在之物的意志，而已经是意志的现象了，作为现象就已被决定而进入现象的形式，进入根据律了。这就是一件怪事的来源，〔其所以怪的是〕每人都先验地以为自己是完全自由的，在其个别行为中也自由；并且认为自己能在任何瞬间开始另外一种生涯，也就是说变为另外一个人。但是通过经验，后验地，他又惊异地发现自己并不自由，而是服从必然性的；发现他自己尽管有许多预定计划和反复的思考，可是他的行径并没改变；他必须从有生之初到生命的末日始终扮演他自己不愿担任的角色，同样的也必须把自己负责的〔那部分〕剧情演出直到剧终。这里我不能再继续这个考察，作为一个伦理学的问题这个考察属于本书的另外一篇。目前，我在这里只想指出本身并无根据的意志，它的现象作为现象说，还是服从必然规律的，也是服从根据律的；以便我们要在自然现象中识别意志的表出时，不在这些现象借以出现的必然性上感到别扭。

在此以前人们只把某些变化，除开一个动机外，亦即除开一个表象外，就没有其他根据的变化看作意志的现象；因此，在自然界中，人们仅仅只认人类有意志，最多还承认动物也有意志，因为认识作用，表象作用，如我在别的地方已提到过的，当然要算作动物界真正的、专有的特征。但是在没有任何认识指导它的地方，意志也起作用；这是我们在动物的本能和天生的技巧[6]上最容易看得出来的。这里根本谈不上它们也有表象、认识，因为它们就是这么一直向前奔赴这种目的的，如果说这目的就是它们认识了的一个动机，那是它们完全不明白的。因此它们的行为在这里是无动机而发生的，是没有表象的指导的，并且是领先最清楚地给我们指出了意志如何没有任何认识也还有活动。才一岁的鸟儿并没有蛋的表象，〔可是〕它为那些蛋而筑巢；年幼的蜘蛛没有俘获品的表象，〔可是〕它为这些俘获品而结

网；在它第一次挖坑以伺蚂蚁的时候，食蚁虫也没有蚂蚁的表象。鹿角虫的蛹在树木里打洞，以为自己蜕变期的居留所留余地，就是不管自己将来变成雄虫还是雌虫，它总是把洞子打得比自己〔长成时的身体〕大一倍；这样，如果它变成雄的，那就给他的两只角留下余地了，而它并没有什么角的表象。在这些动物如此这般的行为和它们的其他行为中，当然有意志的活动在，是显然的，不过意志是在盲目的行动中；这种行动虽有认识相随伴，但不是由认识指导的。如果我们已经一度获得了表象和动机并非意志活动的必要的与本质的条件这一见解，那么，我们就会更容易在比较不显著的一些场合也能识别意志的作用。例如蜗牛〔背负着〕的“住宅”，就不能归之于一个与蜗牛不相干的，然而是由认识来指导的意志；这就犹如〔不能说〕我们自己盖的住宅是由于别人的，而不是我们自己的意志才竖立起来的；相反，我们会把这两种住宅都认为是在这两个现象中把自己客体化的意志的产品。这意志在我们〔人〕是按动机而起作用的，而在蜗牛，却还是盲目的，是作为指向外界的营造冲动而起作用的。就在我们〔人〕，这同一意志在好多方面也是盲目地在起作用，在我们身体中的，没有认识指导的一切机能中，在一切生机的，成长的过程中〔都是如此〕，〔如〕消化作用、血液循环、分泌、成长、再生作用〔等等〕。不仅是身体的活动，就是整个身体全部，如前已证实过的，都是意志的现象，都是客体化了的意志，具体的意志。因此，凡是在身体内进行的一切，就必然是通过意志而进行的，虽然这里意志不是由认识指导的，不是按动机而决定的；而是盲目地起作用，〔只是〕按原因〔起作用〕，而在这种场合的原因就叫做刺激 。

我把物质的某一状态称为原因，本来是就最狭义的原因说的，即是说这个状态在它必然引起另一状态时，它自己也经受同样大的一个变化，和由它所引起的变化一样大；而这就是“作用与反作用相等”这定律所表示的。再进一步就所谓真正的原因说，后果和原因的增长成准确的正比，并且反作用也是这样；所以，一旦知道了这一作用的方式，那么后果的强度就可从原因的强度测知并计算出来，相反亦然。这种所谓原因是在力学、化学等等的一切现象中起作用的，简言之，就是在无机体的一切变化中起作用的。与此相反，我又以刺激 称呼某种原因，这种原因自己不经受与其作用相当的反作用，并且它的强度

也不和后果的强度成比例，所以后果的强度也不能从原因的强度测量出来，反而是在刺激方面极小量的加强可以在后果方面促起很显著的加强，也可以反过来把早先的那个作用完全取消，如此等等。属于这一类的是对于有机体的所有一切作用；所以动物身体中一切真正有机的变化和生物生长的变化都是在刺激之下而不是在单纯的原因之下发生的，不过刺激根本和任何原因一样，——动机也正是如此——除了决定任何力的表现在进入时间空间时的那一瞬，那一点之外，断不决定其他，不决定自行表出的力的内在本质。这种内在的本质，根据我们前面的引申，就是我们认作意志的东西，所以我们把身体内意识的和无意识的变化一概都归之于意志。刺激则居间成为〔一方面是〕动机——那是通过认识作用而来的因果性——〔一方面是〕最狭义的原因，两者间的桥梁。在个别情况，刺激时而更近于动机一些，时而又更近于原因一些，不过在〔近〕此〔近彼之〕际，总还是可以从两者区别开来的。例如植物中各种汁液的上升就是在刺激之下进行的，而不是由原因，不是由水力定律，也不是由毛细管定律来解释的，不过这种上升仍然是受到这些〔作用〕的支持的，并且根本已很近于纯原因的变化了。与此相反，向日葵和含羞草的动作虽然还是随刺激而起的，但已很近于随动机而起的动作了，并且几乎像是要成为〔过渡到动机的〕桥头了。光线加强时的瞳孔缩小是在刺激之下进行的，但是，如果因为太强的光线使视网膜有了痛感，而我们为了避免痛感而缩小瞳孔时，那就已是向动机的行动过渡了。——生殖器勃起的导因是一个动机，因为这导因本是一个表象；可是这导因仍然是以刺激所有的那种必然性在起作用，这即是说这种导因是不可抗的，而是要使它不发生作用就必须去掉它。那些使人心恶欲呕的污秽事物也有同样的情况。就在前面，我们已把动物的本能看作刺激之下的动作和按认识了的动机而〔发生〕的行为两者间的一个真正中间环节。人们也可被诱致还把呼吸也看成这一类的又一中间环节。 原来人们已经争论过呼吸是属于有意的还是无意的动作〔这问题〕，也即是争论呼吸究竟是在动机之下还是在刺激之下产生的；因此，呼吸也许可以解释为两者间的中介物。马歇尔·霍尔[7]（《神经系统疾病论》第293节及其下文）把呼吸解释为一种混合机能，因为呼吸一面受大脑神经（有意的）的支配，一面又受脊椎神经（无意的）的支配。在这些说法中，我们毕竟还是必须把它算作动机下产生的意志表现，因为其他的动

机，也就是单纯表象，也能够促使意志去阻止或加速呼吸，并且呼吸和其他任何有意的行为一样，也容或有使之完全停顿而自愿窒息的可能性。事实上，人们也能这样做，只要有某种别的动机如此有力地决定意志，以致这动机压倒了吸入空气的迫切需要。根据有些人〔的说法〕，狄奥琴尼斯[8]就真是采取这种方式来结束他自己的生命的（《希腊哲学家传记》）VI，76）。有人说黑人也曾这样做过（阿西安德尔《论自杀》1813年版，第170—180页）。在这种事实上我们也许有了一个关于抽象动机的影响的显明例子，这种影响也就是真正从理性产生的欲求对单纯动物性的欲求的压倒优势。有一事实确实说明呼吸至少是部分地受制于大脑的活动，即氰酸所以毒死人，第一步是麻痹脑部，然后间接妨碍到呼吸，但是如果用人工呼吸不使〔人〕气绝，到脑部的麻醉性过去了，则并不发生死亡。同时，在这里呼吸还给了我们一个最明显的例子，即动机和刺激与狭义的原因一样，也是以同等的必然性起作用的，也只能由相反的动机才能使它失去作用，犹如压力之由反压力失去作用一样；因为呼吸和其他在动机之下产生的活动相比，容或予以停顿的可能性要小得多；〔这又是〕因为在呼吸这种场合，动机是很迫促的，很接近的，而动机的实现，由于执行的肌肉不知有疲倦又是很容易的，〔所以〕一般是没有阻碍的，并且整个的还是由个人最悠久的习惯所支持的。然而一切动机本来都是以同一样的必然性而起作用的。认识了必然性是动机之下的活动和刺激之下的活动所共有的，就会使我们易于理解有机体中因刺激而完全有规律地运行的东西，在其内在本质上仍然还是意志。意志自身虽然绝不服从根据律，但是意志的一切现象是服从根据律的，即是服从必然性的[9]。因此，我们将不就此止步，只认动物——就它们的行为又就它们整个的实际存在说——形体和组织为意志现象，而且要把我们对于事物的本质自身所具有的唯一直接认识转用于植物。植物所有的活动都是因刺激而发生的，只因缺少认识，缺少在动机之下被认识决定的活动，才构成动物和植物之间的本质的区别。所以，凡在表象上作为植物，作为单纯的成长，作为盲目的冲动力而显现的东西，我们都将按其本质自身而认定它为意志，并把它看作正是构成我们自己的现象的基础的东西；因为这基础是在我们行为中，在我们身体本身的整个实际存在中把它自己表现出来的。

这就只剩下最后要走的一步了，我们还要把我们的考察方式扩充到自然界中所有按普遍不变的规律而起作用的那些力上去。所有一切的物体，完全没有器官，对于刺激没有感应，对于动机没有认识的物体，它们的运动都必须遵守这些不变的规律。所以我们必须拿理解事物本质自身的钥匙——这是只有直接认识我们的本质才能获得的——来了解无机世界的现象，这也就是一切现象中离我们最远的现象。如果我们以研究的眼光观察这些现象，当我们看到水以强大的不可阻拦的冲力流入深渊；磁针总是固执地指向北极；铁〔屑〕有向磁铁飞〔集〕的热情；电的两极激烈地要求再结合，并且和人的愿望相类似，激烈的程度是随阻碍的增加而增加的；当我们看到结晶体是那么迅速而突然的形成，它们在结构上又是那么合乎规律，〔而〕这个结构显然只是完全固定，精确规定的指向不同方向的努力被僵化作用捉住而冻结了；当我们看到那些物体由于〔从固体到〕液体状态而解除了僵硬的羁绊，获得了自由时借以互相趋避离合的选择作用；最后当我们完全直接地感到我们身上负载的东西以其趋赴地球的努力妨碍着我们〔挺直〕身体，顺着它唯一的趋向毫不放松地对这身体施加压力；——〔当我们看到这一切时，〕那就无须我们的想象力费多大的劲，即令有这么大的距离，还是可以识出我们自己的本质，也就是在我们〔人〕。它是在认识的照明之下追求它的目的，而在这里〔在大自然〕是在它最微弱的现象中盲目地，朦胧地、片面地、不变地向前奔的东西，正因为它随便在哪儿都是一个同一的东西；——好比晨光曦微和正午的阳光共同有着日光这名字一样，那么在我们和在自然这同一的东西也共同有着<u>意志</u> 这个名字；而这个名字就标志着既是世界中每一事物的存在自身，又是每一现象唯一的内核的那东西。

在无机的自然现象和意志之间，——这意志是作为我们自己本质中内在的东西而被觉知的——，所以发生距离，所以在表面上似乎完全不相同，首先是由于两种现象的对照而来，一种有完全固定的规律性，另一种又有表面上无规则的任意〔活动〕。原来，在人类，个性的势力极为显著：每人都有他自己独特的性格；所以同一动机也不能对一切人发生同等的力量；并且在个人广泛的知识领域内还有为别人所不得而知的千百种次要情况有其用武之地，还要更动动机的作用。所以单从动机就不得预测行为，因为〔我们〕缺乏另外一种因素，亦

即我们对于个别的性格和随伴这种性格的知识没有准确的了解。与此相反，那些自然力的现象在这里表现出另外一个极端，它们是按普遍规律而起作用的，没有例外，没有个性；按照公开摆出来的情况服从着准确的预先规定，同一自然力是以完全相同的方式而把自己表出于千万个现象中的。为了把这一点解释清楚，为了指出一个 不可分割的意志在它一切不同的现象中，在最微弱的和最显著的现象中的同一性，我们首先必须考察作为自在之物的意志对于现象的关系，也即是作为意志的世界对作为表象的世界的关系；由此将为我们开辟一条最好的途径，以便〔我们〕更深入地探讨在这第二篇中所处理的全部题材。[10]

---

[1] Franz Suarez（1548—1617），德国神学家，哲学家，名著为《晚期经院学派》。

[2] 第二卷第二十七章专门讨论这些〔冲动〕。

[3] Marshall Hall（1790—1857），英国生理学家，医生，对反射运动有重要研究。

[4] Diogenes V.Sinope（公元前412—前323）言行怪僻的希腊犬儒派哲学家，《希腊哲学家传记》的作者。

[5] 这一认识由于我讨论意志自由的获奖论文已完全确立了，所以在那儿（《伦理学基本问题》第30—44页，第二版第29—41页）原因，刺激 和动机 之间的关系也有了详细的论述。

[6] 第二卷第二十三章是补充这里的，相同的补充还有我著的《论自然界中的意志》“植物生理学”一章，还有对于我的形而上学的内核特别重要的“物理天文学”那一章。

§24

我们跟伟大的康德学习，已经知道时间、空间、因果性，按其整个规律性和它的所有一切形式上的可能性说，在我们的意识中都是现成已有的，完全无待于客体。客体显现于其中，构成其内容。换句话说，从主体出发和从客体出发一样，人们都能发现时间、空间和因果性；因此人们有同等的权利把它们叫做主体的直观方式，或叫做客体的本性，只要它是客体（即康德所谓现象），也即是表象的话。人们还可以把这些形式看作客体和主体之间一条不可分的界线，所以一切客体必须在这些形式中显现，但是主体无待于显现着的客体，也完全具备这些形式，全面看到这些形式。但是，如果要显现于这些形式中的客体不是空洞的幻象而有一个意义，那么，这些客体就必须有所指，必须是某种东西的表出，而这种东西不再和客体自身一样又是客体、表象，又只是相对的，即仅是对主体而有的东西〔等等〕；而是这东西的存在无待于一个作为其主要条件而和它对峙的东西，无待于这与之对峙的东西的形式；即是说这东西已不是表象，而是一个自在之物。因此，人们至少可以问：那些表象，那些客体，除了它们是表象，是主体的客体，把这撇开不谈，还能是什么吗？如果还能是什么，然则，在这种意义上，它又是什么呢？它那完全不同于表象的那一面是什么呢？自在之物是什么呢？就是——意志，这是我们〔对于这些问题〕的答复，不过目前我暂时还不提这个答复。

且不管自在之物是什么，康德那正确的论断说：时间、空间和因果性（往后我们会要把这些东西认作根据律的一些形态，把根据律又认作现象的各形式的普遍表现）不是自在之物的规定，而只是自在之物成为表象之后才能附加于它的；即是说〔这些东西〕只隶属于现象而不隶属于自在之物本身。原来主体既然从其自身，无待于一切客体就完全认识到时间、空间和因果性，并且能使它们成立；那么，这些东西必然是附加在表象之为表象上的，而不是附加在那尚待成为表象之物上的。这些东西必须是表象成为表象的形式，而不是那接受了这

些形式之物〔本身〕的属性。这些东西必然是随同主体客体的单纯对立（不是在概念上而是在事实上〔的对立〕）而出现的，从而都只能是认识的根本形式的更细致的规定而已，而这根本形式的普遍规定就是主体客体的那对立本身。于是凡是在现象中，客体中的东西——这又是被时间、空间和因果性所决定的，因为这些东西只有借时间、空间和因果性才能加以表象——，也就是由并列和继起所决定的杂多性，由因果律所决定的变更和持续，以及只有在因果性的前提之下才可表象的物质，最后又还有借助于物质才能表象的一切一切，——这一切一切在本质上整个的都不属于那显现着的，那进入表象的形式的东西，而只是自己附在这形式上的。反过来说，那在现象里面而不为时间、空间和因果性所决定的东西，不能还原为这些，不能以这些来说明的东西，也就正是那显现着的东西，正是自在之物直接自行透露于其中的东西。根据这一点，认识所以为认识而具有的东西，亦即认识的形式，就会获得最完整的认识之可能，即最高度的清楚、明晰和穷究一切的彻底性；但这不是那本身不是表象，不是客体，而是要〔先〕进入这些形式之后才可认识的东西，亦即成为表象，客体才可认识的东西所能有的。所以只有完全有赖于被认识〔这回事〕，根本有赖于是表象〔这回事〕的那个什么，并且作为这个什么（不是有赖于被认识的东西和后来成为表象的东西）也就是一切彼认识的东西无分轩轾所有的，所以也是既可从主体出发又可从客体出发都可发现的东西，——唯有这个什么才能够毫无保留地提供一个足够的，真正彻底不留余蕴的鲜明认识。不过这个什么，除了存在于我们先验意识到的，一切现象的形式中，就不存在于其他什么之中；而所有这些形式又共同地都可作为根据律论，至于根据律那些和直观认识（我们这里唯一关心的就是直观认识）相关的形态就是时间，空间和因果性。完全奠基于〔时间、空间、因果性〕这些形态上的是整个的纯粹数学和纯粹先验的自然科学。所以只有在这些科学中〔人的〕认识才不发现漆黑〔的疑团〕，碰不到不可根究的东西（无根据的，即意志），碰不到无法再引申的东西。在这种意义上，如已说过，康德也要在逻辑之外首先，甚至单独把这些知识称为科学。但是在另一面，这些知识告诉我们的除了空洞的关系，除了此一表象对彼一表象的关系之外，就没有什么了；所告诉我们的只是形式，没有任何内容。这些知识所得到的每一内容，填充那些形式的每一现象，都已包含着一些在其全

部本质上不完全可认识的东西，不能由于别的东西而可加以根本说明的东西，亦即无根据的东西；而认识就在这一点上立刻丧失了自明的依据，而且把完整的明晰性也牺牲了。这个躲避根究的东西却正是自在之物，是那本质上非表象、非认识的客体的东西；是只有进入那些形式才可认识的东西。形式对于它，最初原是不相干的，它也绝不能和形式完全〔融合〕为一，绝不能还原为赤裸裸的形式，而形式既然就是根据律，所以它也就是不能彻底加以追究的了。因此，即令所有的数学把在现象上〔叫做〕数量、位置、数目的知识，一句话，关于时间、空间关系的详尽知识给了我们；即令各种事因学也完整地给我们指出了那些合乎规律的条件，也就是各现象带着它们所有的规定在出现于时间和空间时所服从的那些条件；但是尽管有这些，却是除了〔提到〕为什么每一个一定的现象恰好必然出现于此时此地或此地此时之外，却并没教给〔我们〕什么〔其他的东西〕；这样，我们就绝不能凭借这些深入各物的内在本质，这样就总要留下一些东西，不得冒昧加以解释而又必须假定它们的东西，亦即自然的各种力，事物固定的作用方式，物性，每一现象的特征等，〔还有〕那不依赖于现象的形式的东西，不依赖于根据律而无根据的，和形式漠不相关但又进入了形式而又按这些规律而出现的东西。这些规律也就正是只规定这个出现，而不规定那出现的东西，只规定现象的“如何”，不规定现象的“什么”，只管形式，不管内容。力学、物理学、化学告诉〔我们〕一些力按以起作用的规则和规律，这些力有不可透入的力，重力，固体的力，液体的力，凝聚力，弹力，热力，光，化学亲和力，磁力，电力等等；〔而所谓规律也就是〕这些力在其每次出现于时间和空间时所遵守的规律、规则；不过这些力自身，不管人们是如何装模作样，依然是〔些潜伏不明的性能〕隐秘属性。因为这正是那自在之物，在它显现时，在它展出为现象时，它自身和现象是完全不同的，虽在其现象中完全服从作为表象形式的根据律，它自身却绝不能还原为这些形式，从而也不能在事因学上获得最后的说明，没有彻底根究的可能。在它进入那形式之后，即在它是现象时，它固然是完全可以理解的，但是在它内在的本质上，却并不因这种可理解就有了丝毫的解释。因此，一种认识愈是带有必然性，愈多一些根本不容有别的想法或表象法的东西，——例如空间的那些关系——，这些关系愈是明晰和充足；就愈少纯粹客观的内容，或者说其中愈少真正的实在性。

反过来说，认识中愈多一些必须纯粹偶然来理解的东西，愈多一些作为单是经验上的已知而对我们涌现的东西，则这种认识里就愈多真正客观的东西，实际的东西；不过同时也就更多一些不可解释的东西，即更多一些不能再从别的什么引申〔得来〕的东西。

诚然，一切时代都有错认自己目标的事因学，企图把所有的有机生命还原为化学作用或电的作用；再把一切化学作用，即物性，还原为力学作用（由于原子的形态的作用）；再又把力学作用一部分还原为运动的对象，而这就是时间空间为运动的可能性而统一起来，一部分还原为几何学的对象，即空间中的位置（譬如人们——而且他们也是正确的——纯粹以几何的方式求得一个作用的递减与距离的平方成比例或求得杠杆理论，大概也是用这种方式）。最后几何学又可还原为算术，而算术，由于只有一进向，已是根据律最易理解的，最易全面看到的，可以根究到底的一个形态。这里概括地指出的方法有下面这些例证：德谟克利特的原子〔论〕，笛卡儿的漩涡〔论〕，勒萨琦的机械物理学。勒萨琦在接近上世纪末的时候，曾企图机械地以作用与反作用解释化学的亲和力以及引力；关于这一点，在《牛顿的卢克瑞斯》中可以看到更详尽的论述。雷尔以形式和混合作为动物生命的原因也是这种倾向。最后，完全属于这一类的是目前在十九世纪中叶又〔旧梦〕重温的，由于无知而自以为新创的粗鄙的唯物主义。这种唯物主义，首先在笨拙的否认生命力之后，要从物理的、化学的一些力来解释生命现象，再又认为这些物理化学的力是从物质的、位置的、梦想的原子的形态和运动的机械作用产生的。这就是要把自然界的一切力还原为作用与反作用，而这些就是它的“自在之物”。按这种说法，甚至于光也得是一种幻想的，为此目的而假定的以太的机械震动或根本是波动；这以太在被关涉到时，就擂鼓似的撞击视网膜；于是，譬如是每秒483兆次就是红色，而每秒727兆次就是紫色等等。这样说来，色盲〔的人〕大概就是那些数不清每秒钟被擂击若干次的人了，难道不是吗？在歌德的色素学说出现五十年后的今天，还有这样粗犷的、机械的、德谟克利特式的、笨拙的、真正块然一物的学说，倒真是合了某些人的胃口，这些人还相信牛顿的光素同质说而不以为耻呢。他们将发现人们对于孩子（对于德谟克利特）可以包涵的，对于成人〔现代人〕却不能原谅了。这些学说甚至会有一天很不体面的

倒台，那时，人人都溜开了，装着他并未在场似的。我们不久还要谈到这种原始自然力互相还原的错误，这里暂以此为止。即令假定这种说法可以行得通，那么，一切一切诚然是得以解释了，追出根由了，最后甚至还原到一个运算公式了；那么，这公式也就是智慧的大殿上最最神圣的东西了，根据律到底幸运地〔把人们〕引到了这里了。但是现象的一切内容也要消失而只剩下空洞的形式了。那显现着的什么就要还原到它是如何显现的，而这如何就必须也是先验可认识的〔东西〕，从而也就是完全有赖于主体的，从而仅仅是对于主体而有的，从而到底只是幻象，只是表象，始终是表象的形式。要问自在之物，是不可能的。假定这样说得通，那么，按这种说法，整个世界就真是从主体引申出来的了，并且是在事实上完成了费希特在表面上想用他的乱吹牛来完成的东西。——可是这样是行不通的，在这种方式之下，人们建立的是幻想，是诡辩，是空中楼阁，而不是科学。〔不过〕把自然中许多复杂的现象还原为个别原始的力，也有成功的；而每次有所成功，也就是一个真正的进步。人们曾把一些初以为是不同的力和不同的物性一个从另一个引出（例如从电引出磁力），并由此而减少了这些力的数目。如果事因学这样认识了，提出了一切原始的自然力，并确立了它们的现象以因果性为线索而出现于时间和空间的规律，以及〔这些现象〕互相决定其地位的作用方式或规律；那么事因学也就达到目的了。但是，〔尽管如此，〕总要剩下些原始力，总要留下不可溶解的残渣作为现象的一内容，而这内容是不可还原为现象的形式的，所以也不是按根据律可从别的什么得到解释的。——因为在自然界的每一事物里面，总有些东西是绝对说不上根据的，要解释也是不可能的，是没有原因可求的；这就是每一事物独特的作用方式，也即是它存在的方式，它的本质。事物的每一个别作用虽然都可指出一个原因，由此得出它必须恰好在此时，在此地起作用；但绝不能得出它之所以根本有作用和恰好是如此起作用。即令这事物没有其他属性，即令它是日影中的一颗尘埃，那么，那不得而根究的东西至少还是要以重力和不可透入性显示出来的。我说，这不可根究的东西之于尘埃，就等于意志之于人，并且和意志一样，在其本质上是不服从任何解释说明的；是的，这不可根究的东西，它本身和意志就是同一的。对于意志的每一表出，对于此时此地的意志的每一个别活动，〔人们〕固然得以指出一个动机，并且在个人性格的前提之下，意志

还必须随这动机而起作用。然而人之〔所以〕有这性格，人之〔所以〕根本有欲求；在一些动机中〔何以〕单是这一动机而不是别的；还有任何一个动机〔所以〕发动意志等，对于这些〔问题〕，从来就没有一个可以指出的根由。〔这，〕在人就是他不可根究的，在以动机说明行动时所假定的性格，在无机物体则正是它本质的物性，是它起作用的方式。这种作用方式的表出是由外来影响所引出的，它自身则相反，却不为它以外的什么所决定，所以也是不可解释的。它的个别现象，它唯一赖以成为可见的那些现象，是服从根据律的，它自身是无根据的。这是经院学派基本上早已正确地认识了的，并已把它叫做实体的形式。（见苏阿内兹《形而上学的辩论》辩论第十五，第一段）

以为最经常的、最普遍的和最简单的那些现象就是我们最〔能〕理解的〔现象〕，这种说法是一个既巨大而又流行的错误；因为这些现象不过是我们最常见的，我们对于这些现象虽然无知，但已习以为常〔而不再求理解〕了。〔其实〕一颗石子往地下掉正和一个动物的运动是同样不可解释的。前已说过，人们曾经以为从最普遍的自然力（例如引力，凝聚力，不可透入性）出发，就可从这些常见的自然力说明不经常而只是在复合的情况下起作用的那些力（例如化学性能，电力，磁力），然后又从这些力来理解有机体和动物的生命，甚至于要由这些力来理解人的认识和意欲。人们默无一言地安于从许多隐秘属性出发，而如何弄明白这些属性则已放弃，因为他们所要的是想在这些属性上面进行建筑，而不是从下面来探讨这些属性。这种做法，如已说过的，是不会成功的。撇开这一面不说，这样的建筑物也总是悬空的。那些说明、解释，最后又还原到一个未知〔数〕，而其为未知正无异于出发时的第一个疑问，这有什么用处呢？人们对于那些普遍自然力的内在本质，到底是不是比对一个动物的内在本质理解得多一些呢？彼此不都是一样未经探讨的吗？这两种本质都是不可根究的，因为它们都是无根据的，因为它们都是现象的内容，都是现象的什么，都是不能还原为现象的形式，现象的如何的，都不能还原为根据律。可是我们呢，我们的目的并不在事因学而是在哲学，即是说不在对世界的相对认识而在对世界的绝对认识，〔所以〕我们是走的一条方向相反的路，即是从我们直接的，认识得最完整的，绝对熟悉

的，最接近的东西出发，以求了解那离我们较远的，片面地间接地知道的东西；我们要从最强烈、最显著、最清晰的现象出发，以求了解那些较不完备的，较微弱的现象。除了我自己的身体以外，我对一切事物所知道的只是一面，表象的一面；而其内在的本质，即令我认识其变化所从出的一切原因，对于我依然是不得其门而入的，是一个深藏的秘密。只有比较一下当动机推动我而我的身体发出一个动作时在我自己里面所发生的东西，比较一下那是我自己的，被外在根据所决定的变化之内在本质的东西，我才能对无机体如何随原因而变化的方式获得理解，这样才能体会它的内在本质是什么；而对于这本质所以显现的原因的知识，则只能示我以其进入时间空间的规律而已，此外再没什么别的。我之所以能作这样的比较，那是因为我的身体乃是那唯一的客体，即我不但认识其一面，表象的一面，而且还认识其第二面，叫做意志 的那一面的客体。所以我不应相信：如果我能把自己的有机体，然后把我的认识，我的意欲和我的由动机而产生的行动还原为由原因产生的动作，为由电力、化学作用、机械作用产生的动作，我就会对于自己的认识，意欲等理解得更为透彻；而是只要我所求的是哲学而不是事因学，就必须反过来首先从我们自己的由动机而产生的行为，学会在本质上理解无机物体那些最简单的、最寻常的、我所看到随原因而起的运动，而把表出于自然界一切物体中那些不可根究的力，在种类上认作与那在我里面作为意志的东西是同一的，不过在程度上与此有别而已。这就叫做：在《根据律》一书中提出的第四类表象应成为我认识第一类表象的内在本质的钥匙，并且我必须从动机律，在其内在意义上，学会理解因果律。

斯宾诺莎说（《书札》第六二封），那一掷而飞入空中的石子如果有意识的话，将认为它是由于自己的意志而飞行的。我只补充说，那石子〔容或〕是对的。投掷〔这动作〕之于它，正如动机之于我；在它作为凝聚力、重力、恒存性而显现于上述状态中的东西，在内在本质上也就和我在自己里面认作意志的东西是同一物，并且如果石子也有了认识，这也就是它要认作意志的东西。斯宾诺莎在说这话时，他注意的是石子所以飞的必然性，并且要把这种必然性移作一个人个别意志活动的必然性。他这样做也是对的。和他相反，我则考察内在的本质。这内在本质，作为一切现象的必然性（即出自原因的后果）

的前提，才赋予这必然性以意义和妥当性；在人叫做性格，在石子叫做物性。两者是同一的东西，〔不过〕，如果是直接被认识的，就叫做意志 。在石子，它〔只〕有程度最低微的可见性、客体性，而在人，它〔却〕有程度最强的可见性、客体性。甚至圣奥古斯丁就以正确的感知而认识了这和我们意欲等同的，在一切事物的向上冲动中的东西，我不禁要在这里把他对于此事的素朴的说法引述一番，他说："如果我们是动物的话，我们就会爱肉体的生命以及相应于这生命的意义的东西，这也就会是我们足够的幸福了；如果按此说来我们就幸福了，我们也就会不再追求什么了。同样，如果我们是树木，那么我们就不能意识什么，不能由运动而有所爱慕了，然而我们仍好像是有所追求 似的，以此追求我们得以是生产果实的，并获得更丰富的果实。如果我们是石头，或是流水，或是风，或是火焰，或是其他这类的东西，没有任何感觉与生命，然而并不是我们就缺乏对自己位置和秩序的欲求 。因为如同一种欲望 似的，重量对于物体也是有决定性的，或以引力而下降，或以轻飘而上升；因为物体之被驱使是由于其重量，正犹如心之被驱使是由于欲望 ，驱使到哪里，就到哪里。"（《上帝之国》XI，28）

还有值得指出的是倭以勒 曾洞察到引力的本质最后必须还原为物体本有的"倾向和贪欲"（那就是意志）（《上公主书》第68函）。正是这种看法使他不喜欢牛顿用的引力这个概念，他颇有意按从前笛卡尔的学说对这概念作修正的尝试，就是从一种以太对物体的冲击来引申引力，认为这样会"合理些，对于爱好鲜明易解的基本原理的人们"也要相安些。他想看到把吸引作用当作隐秘属性而放逐于物理学之外。这种看法正是只和倭以勒时代作为非物质的灵魂的对应物而流行着的死气沉沉的自然观相符合的，不过就我所确立的基本真理这一面来说，值得注意的是，还在那时这位卓越的人物在遥远地看到这真理闪耀的时候，却急于要及时回头，并且由于他怕看到当时的一切基本观点受到威胁，他甚至又去向陈旧的，已经推翻了的无稽之谈求庇护。

§25

我们知道杂多性绝对地必须以时间和空间为条件，也只是在时间和空间中才可思维的；在这种意义下我们把时间和空间称为个体化原理。不过我们已把时间和空间认作根据律的形态，而我们所有的先验知识就都是在这条定律中表现出来的。这些形态作为形态说，如上面已分析过的，就只能是事物的可知性上所有的，而不能是事物本身所有的，即是说这些形态只是我们认识的形式而不是自在之物的属性。自在之物之所以自在是独立于认识的一切形式之外的，并且独立于"是主体的客体"这个最普遍的形式之外，即是说自在之物是根本不同于表象的东西。如果这自在之物就是意志，——我相信这是我已充分证明了，弄明白了的——，那么，意志作为意志并和它的现象分开来看，就站在时间和空间之外了，从而也不知有什么杂多性，从而〔只〕是"一"了；然而如已说过的，这"一"既不像一个个体的"一"，又不像一个概念的"一"，而是一种与杂多性可能的条件，亦即和个体化原理不相涉的东西。事物在空间和时间中的杂多性全部是意志的客体性，因此杂多性管不着意志，意志也不管杂多性，依然是不可分的。〔不能说〕在石头里面是意志的一小部分，在人里面是其大部分，因为部分与全体的关系是专属于空间的，只要人离开这一直观的形式说话，这种关系就再没有什么意义了。相反，这或多或少只管得着现象，即只管可见性、客体化。以可见性或客体化的程度说，那么在植物里的是高于在石头里的，在动物里的又高于在植物里的，是的，意志已出现于可见性，它的客体化是有无穷等级的，有如最微弱的晨曦或薄暮和最强烈的日光之间的无限级别一样，有如最高声音和最微弱的尾声之间的无限级别一样。往后在下文中我们还要回头来考察可见性的这种级别，这是属于意志的客体化，属于它的本质的写照的。意志客体化的级别已不是和意志本身直接有关的了，在这些级别上，现象的杂多性就更管不着意志本身了；而现象的杂多性就是每一形式中个体的数量或每种力个别表出的数量。〔这杂多性管不着意志〕，因为杂多性是直接由时间和空间决定的，而意志是绝不进入时间空间的。它呈

现于一株 或千百万株橡树，都是同样完整的，同样彻底的。橡树的数量，橡树在空间和时间中的繁殖对于意志本身这方面是毫无意义的，只有就个体的杂多性说才是有意义的；而这些个体是在空间和时间中被认识的，又是繁殖于、播散于空间时间中的。它们的杂多性也只和意志的现象有关，与意志自身无关。因此人们也许可以主张，假如，——因为不可能——一个单一的生物，哪怕是最微小的一个，完全消灭了，那么整个世界也必须和它同归于尽。在对于这一点有所感悟时，伟大的神秘主义者安琪路斯·席勒治乌斯 [11] 说：

> “我知道，没有我，上帝一会儿也不能生存；我若化为无而不在了，他也必然要丢掉精神。”

人们曾以各种方式企图使天体的无穷大更适合于每个人的理解力，于是，也曾由此取得了促进鼓舞人心的考察的缘由，譬如谈什么地球的，甚至人的渺小，然后又反转来说这渺小的人里面又有伟大的精神，能够发现、了解，甚至测量宇宙之大等等。这都很好！但就我来说，在考察宇宙的无穷大时，最重要的是那本质自身，它的现象即此世界的那本质自身，——不管它可能是什么——，它真正的自己究竟不能是这样展布于无边的空间，不能是这样分散了的。这无尽的广袤完全只属于它的现象，它自己则相反，在自然界每一事物中，在每一生命体中，都是完整的、不可分的。因此，即令是人们只株守任何一个个别的〔物体或生命体〕，人们并不会损失什么；并且即令人们测量了这无边无际的宇宙，或是更合目的些，亲自飞过了无尽的空间，却还是不能获得什么真正的智慧。人们只有彻底研究任何一个个别的〔事物〕，要学会完全认识，完全理解这个别事物的真正、原有的本质，才能获得智慧。

如此说来，下面的东西，也就是这里在每一个柏拉图的信徒自然而然已经涌上心头的东西，在下一篇里就会是〔我们〕详细考察的题材了。这就是说意志客体化的那些不同级别，在无数个体中表出，或是作为个体未曾达到的标准模式，或是作为事物的永久形式，它们本身是并不进入时间空间，不进入个体的这媒介的；而是在时间之外的，常住不变的，永久存在的，绝不是〔后来才〕变成的；同时这些

个体则有生灭，永远在变，从不常住。〔因此〕我说“意志客体化”的这些级别不是别的，而就是柏拉图的那些理念。我在这里暂先提到这一点，是为了以后好在这个意义上使用理念这个词。所以在我用这个词时，总要用它原始的，道地的，柏拉图曾赋予过的意义来体会；而绝不可想到以经院派的方式来进行独断的理性的那些抽象产物上去。康德拿柏拉图早已占用了的，并且使用得极为恰当的这个词来标志那些抽象产物，是既不相称又不合法的误用。所以我对理念的体会是：理念就是意志的客体化每一固定不变的级别，只要意志是自在之物，因而不与杂多性相涉的话。而这些级别对个别事物的关系就等于级别是事物的永恒形式或标准模式。关于柏拉图的有名理论，狄阿琴尼斯·勒厄兹乌斯（《希腊哲学家传记》IV，12）给了我们一个最简短最紧凑的叙述：“柏拉图的意思是说理念之于自然，有如给自然套上一种格式，其他一切事物只是和理念相似而已，是作为理念的摹本而存在的。”至于康德误用〔理念〕这个词，我在这里不再理会，必须要说的都在附录中。

---

[1] Angelus Silesius（1624—1677），德国著名神秘主义者，著有《捷努平厄式的流浪人》等。

§26

意志客体化最低的一级表现为最普遍的自然力。这种自然力，一部分是无例外的显现于每一种物质中，如重量，如不可透入性；一部分则各别分属于现有一切物质，有些管这一种物质，有些管那一种物质，由此而成为各别特殊的物质，如固体性，液体性，弹性，电气，磁力，化学属性和各种物性。这些都是意志的直接表出，无异于人的动作；并且作为这种直接表出是没有根由的，也无异于人的性格；只有它们的个别现象和人的行为一样，是服从根据律的；它们自身既不能叫做后果，也不能叫做原因，而是一切原因后果先行的，作为前提的条件。它们自己的本质就是通过这些原因后果而展出而呈现的。因此，要问重力的原因，电气的原因，那是没有意思的。这些都是原始的力，它们的表出虽然按因和果而进行，乃至它们的个别现象都有一个原因，而这原因又是这样的一个个别现象，决定着该力的表出必须在时间和空间中发生；但该力本身却不是一个原因的后果，也不是一个后果的原因。因此说“石子所以下落，重力是其原因”，也是错误的；其实这里更应说地球处在近边是石子落下的原因，因为是地球吸引着石子；如果把地球挪开了，石子便不会掉下，尽管重力依然存在，力本身完全在因果锁链之外。因果锁链以时间为前提，只能就时间说才有意义，而力本身却是在时间之外的。个别变化总有一个同类的个别变化为原因，而不是以该力为原因，力的表出就是个别的变化。因为不管一个原因出现多少次，那一贯以后果赋予原因的就是一种自然力；而作为自然力，它就是无根由的，即是说完全在原因的锁链之外，根本在根据律的范围之外；在哲学上它被认作意志的直接客体性，是整个自然的“自在”〔本身〕；在事因学上——这里是在物理学上——它却被指为原始的力，也即是“隐秘属性”。

在意志的客体性较高的级别里我们看到显著的个性出现，尤其是在人，〔这种个性〕出现为个别性格的巨大差别，也即是完整的人格；这是在显著不同的个别相貌上已有着外在表现的，而人的相貌又

包括着整个的体型。动物的个性差别在程度上远不及人，只有最高等的动物还有点踪迹可寻；在动物还是“种性”占绝对的统治地位，所以个别的相貌也就不显著了。越到下等动物，个性的痕迹越是汨没于种属的一般性格中，这些种属也就只有单一的相貌。〔在动物的种属中，〕人们知道一个种族的生理特征，就能对每一个个体事先作出精确的判断；与此相反，在人这个物种，每一个体都得个别的研究，个别的探讨；因为〔人有了〕与理性而俱来的伪装的可能性，所以要有几分把握事先来判断人的行径是极为困难的。人类和其他一切物种的区别也许和这一点有关，即是说大脑皮在鸟类是完全没有褶叠皱纹的，在啮齿类皱纹也还很微弱，即令是在高等动物也比在人类的要〔左右〕两边匀整些，并且在每一个体的相似性和人相比也更少变化[12]。此外，可以作为区别人禽有无个性特征看的一个现象是动物在寻求“性”的满足时没有显著的选择；而在人类这种选择固然是在独立于任何反省思维之外的，本能的方式之下〔进行的〕，竟强调到这种程度，以致选择转进为强烈的激情了。所以每一个人要看成一个特殊规定的，具有特征的意志现象，在一定程度上甚至要看成一个特殊的理念；而在动物整个的说都缺乏这种个性特征，因为只有物种还保有一种特殊意义。与人类的距离愈远，个性特征的痕迹愈消失；到了植物，除了从土壤、气候及其他偶然性的有利或不利影响得以充分说明的那些特殊属性外，已完全没有其他的个体特性了。最后在无机的自然界，则一切个性已经消失无余了。只有结晶体还可在某种意义上看作个体，它是趋向固定方向的冲力的一个单位，在僵化作用中冻结而留下了那冲力的遗迹。同时它也是它原始形态的聚合体，由于一个理念而联成单位，完全和一棵树是各自发展的组织纤维的聚合体一样。在树叶的每根筋络中，在每片树叶中，在每一根枝条中都呈现着，重复着这种纤维；而这些东西中的每一件又可在一定意义下看成是个别的生长的，寄生于一个更大的生长物而获得营养，所以也和结晶体一样，也是小植物有系统的聚合体；不过这〔树的〕整体才是一个不可分的理念的，亦即意志客体化这一固定级别的完整表现。但是同类结晶体中的个体，除了外在偶然性带来的区别外，不能更有其他区别；人们甚至可以任意使任何一类成为或大或小的结晶体。可是个体作为个体说，亦即具有个别特征的形迹的个体，在无机自然界是绝对找不到的。无机自然界的一切现象都是普遍自然力的表出，也就是意志客

体化的这样一些级别：这些自然力的客体化完全不借个性的差别，（如在有机自然界那样，）——这些个性是部分地表出了整个的理念——，而仅是表出于种属的；这种属又是完整地，毫无任何差别地表出于每一个别现象的。时间、空间、杂多性和由于原因而来的规定既不属于意志，又不属于理念（意志客体化的级别），而只属于它们的个别现象；那么，在这样一种自然力的，——如重力的，电力的——千百万现象中，自然力作为自然力就只能以完全同样的方式表出，而只有外来情况才能够改变〔一个〕现象。自然力的本质在其一切现象中的这种统一性，这些现象发生时的不变常规，在因果性的线索下只要有了发生的条件，就叫做一个自然律。自然力的特征既是在自然律中表达出来的，在自然律中固定了的，如果一旦由于经验而认识了这样一条自然律，那就可以很准确地预先规定并计算这自然力的现象。意志客体化较低级别的现象所具有的这种规律性使这些现象获得一个不同的外表，有别于同一意志在它客体化的较高，即较清晰的级别上的现象，即有别于在动物，在人及其行动中的意志现象；而这些现象中又有个别特性或强或弱的出现，以及由动机推动〔的行为〕，——动机是在认识中的，对于旁观者始终是隐而不见的——，遂使〔人们〕至今未能认识到这两类现象的内在本质是同一的。

如果人们从个别事物的认识，而不是从理念的认识出发，则自然律的准确无差误就会有些使人出乎意料之外而惊异，有时甚至使人悚惧战栗。人们可能感到诧异，大自然竟一次也不忘记它自己的规律，例如只要是符合一条自然律而在一定条件之下，某些物质在遇合时就会产生化合作用，放出气体，发生燃烧；所以只要条件齐备，不管是我们的设施使然或者完全是出于偶然（由于原非意料所及，准确性就更可诧异），则立刻而无延宕地就会发生一定的现象，今天如此，千年之前也是如此。我们对于这种可惊异的事实有着最鲜明的感觉是在罕有的，只在极复杂的情况下才出现的现象中——不过是在这些情况下预先告诉了我们〔会出现〕的现象——，例如说某些金属带有酸化了的水分，一种接着另外一种交互相间而互相挨着时，把小小一片银箔放在这一串金属的两端之间，这片银箔一定会突然地自行焚毁于绿色火焰之中；或是在一定条件之下，坚硬的钻石也要把自己化为碳酸。自然力好像有一种无所不在的心灵似的，这才是使我们惊异的东

西，而日常现象中并不引起我们注意的事，我们在这里都看到因果之间的关联原来是如此的神秘，实和人们在符、咒和鬼神之间虚构的关联无异，说鬼神是在符箓的召唤之下必然出现的。与此相反，如果我们已经深入哲学的认识，认识了一种自然力就是意志客体化的一定级别，也即是我们认为是自己最内在的本质的客体化的一个级别；认识了这意志本身是自在的，既不同于它的现象，又不同于现象的形式，不在时间和空间之内，因而由时间空间制约的杂多性既不属于意志，也不直接属于它客体化的级别，也就是不属于理念，而只属于理念的现象；认识了因果律只在时间和空间上说才有意义，因为因果律只是在时间空间中为各种理念翻了多少番的现象，意志自行显示于其中的现象，决定它们的位置，规定这些现象必须进入的秩序；——我说，如果在这些认识中我们明白了康德的伟大学说的内在旨趣，明白了空间、时间和因果性与自在之物无关而只是现象所有，只是我们“认识”的形式而不是自在之物的本性；那么我们就能理解〔人们〕对于自然力作用的规律性和准确性，对于自然力亿万现象完全的齐一性，对于这些现象出现的毫无差误等等的那种惊奇，在事实上可比拟于一个孩子或野蛮人初次透过多棱的玻璃来看一朵花，对他看到的无数朵花的完全相同惊奇不止而各别地数着每一朵花的花瓣。

所以每一普遍的、原始的自然力，在其内在本质上并不是别的，而只是意志在〔最〕低级别上的客体化。每一个这样的级别，我们按柏拉图的意思称之为一个永恒的理念。而<u>自然律</u> 则是理念对其现象的形式之关系。这形式就是时间、空间和因果性，而三者又有着必然的、不可分的联系和彼此的相互关系，理念通过时间和空间自行增殖为无数现象，但是现象按以进入多样性的形式的那个秩序都是由因果律硬性规定的。因果律好比是各个不同理念的那些现象之间的临界点的限额似的，空间、时间和物质就是按此限额而分配于那些现象的。因此，这限额就必然地和全部现存物质的同一性有关，而物质又是所有那些不同现象共同的不变底料。如果这些现象不全都仰仗那共同的物质，物质也无须分属于现象的话，那也就无须乎这样一条定律来规定现象的要求了，现象就可全都同时并列的，经历无穷的时间充塞无尽的空间。所以单是为了永恒理念，所有那些现象都要仰仗同一的物质，才必须有物质进出〔于现象〕的规则，要是没有这种规则，现象

和现象之间就不会彼此互让了。因果律就是这样在本质上和实体恒存律相联的，两者互相从对方获得意义；不过空间和时间对于两者也有着与此相同的关系。原来在同一物质上有相反规定这种单纯的可能性，这就是时间，同一物质在一切相反的规定下恒存，这种单纯的可能性就是空间。因此我们在前一篇里曾把物质解释为时间和空间的统一；这种统一又表现为偶然属性在实体恒存时的变换，这种变换普遍的可能性就正是因果性或变易。因此我们也说过物质彻始彻终是因果性。我们曾把悟性解释为因果性在主体方面的对应物，并说过物质（即作为表象的整个世界）只是对悟性而存在的，悟性作为物质必需的对应物是物质的条件，是物质的支点，〔这里〕说这一切，都只是为了顺便回忆一下第一篇所论述过的东西。要完全理解这一、二两篇，就要注意到这两篇之间内在的一致，因为统一于真实世界不可分的两面，意志和表象，在这两篇里是把它们割裂开来了，〔而所以这样做，乃是为了〕以便分别孤立地，更明晰地认识〔世界的这两个方面〕。

再举一个例子以便更清楚地说明因果律如何只在对时间的关系，空间的关系，对存在于二者的统一中的物质的关系上才有意义，也许不是多余的罢。〔因果律的意义〕在于它规定一些界限，自然力的现象即按这些界限而分占物质；而原始的自然力本身作为意志的直接客体化，意志作为自在之物，都是不服从根据律的，都不在这些形式中；〔也〕只有在这些形式中，然后每一种事因学的说明才有妥当性和意义。事因学的说明也正以此故而绝不能触及自然的内在本质。——为了举例，我们可以想一想一部按力学原理制成的机器。铁质的重块由于它们的重力，才发起运动；铜的轮盘由于它们的固体性，才发生抗拒作用；借它们的不可透入性，才互相推动，互相擎举并推动，举起杠杆等等。这里，重力，固体性，不可透入性是原始的，未经解释的一些力；力学仅仅只指出这些自然力按以表示自己，按以出现，并按以支配一定的物质和时间、空间的一些条件和方式。假如现在有一块磁性很强的磁铁对那些重块的铁发生作用，抵消了重力，那么机器的运转就会停顿，而这里的物质也就立刻成为完全另一种自然力的舞台了。对于这一自然力，事因学的说明又同样只指出这个力，磁性，出现的条件，此外也就没什么了。或者是把那机器上的铜片放

在锌板上，而在两者间导入酸性液体，这就使该机器的原来的物质又陷入另一种原始力，即陷入金属的化学放电作用之中；于是化学放电作用又按其特有的那些规律而支配着物质，在这物质上显出它自己的现象。关于这些现象，事因学也只能指出现象出现的一些情况和规律，此外不能再有什么了。现在〔再〕让我们把温度加高，又导来纯氧，整个机器便燃烧起来，这即是说又一次有一种完全不同的自然力，亦即化学作用，在此时此地不可抗拒地占有那物质，在物质上显现为理念而为意志客体化的一个固定级别。由此产生的金属白垩又再和一种什么酸化合，就产生一种盐，出现了结晶体。这又是另一种理念的现象，这理念自身又是完全不可根究的，而其现象的出现又有赖于事因学能指出的那些条件。结晶体风化，和别的物质因素混合，于是又从这些混合中长出植物生命来，这又是一种新的意志现象。如此类推以至于无穷，可以跟踪恒存的物质而看到时而是一自然力，时而是那一自然力获得支配它的权利，看到这些力无可规避地掌握着这权利以出现〔于世〕而展出其本质。这个权利的规定，这权利在时间空间中成为有效的那一点，这是因果律指出来的；但是以此为根据的说明也就仅仅 到此止步。“力”自身是意志的现象，是不服从根据律的那些形态，也即是无根据的。“力”在一切时间之外，是无所不在的，好像是不断地在等待着一些情况的出现，以便在这些情况下出现，以便在排挤了那些直至当前还支配着某一定物质的力之后，能占有那物质。一切时间都只是为“力”的现象而存在，对于“力”自身是无意义的。化学作用的一些“力”可在一物质中长眠几千年，直至和反应剂接触才得到解放，这时它们就显现了；但时间就只是为这显现，而不是为那些“力”自身而有的。金属放电作用可长眠于铜和锌中几千年，铜与锌和银放在一起也相安无事；而这三者一旦在必要的条件下互相接触，银就必然化为火焰。甚至在有机领域内，我们也可看到一粒干瘪的种子，把那长眠于〔其中〕的力保存了三千年之后，最后在顺利的情况出现时，又成为植物。[13]

如果由于这一考察，我们弄清楚了自然力和它所有的现象两者间的区别；如果我们体会了自然力就是在这一固定级别上客体化了的意志本身；〔体会了〕出自时间和空间的杂多性仅仅只属于现象，而因果律也只是为个别现象在时间、空间中决定地位而已；那么，我们就

会认识到马勒布朗希关于偶然原因的学说的全部真理和深刻意义。马勒布朗希在《真理研究》，尤其是在该书第六篇第二段第三章和附录中对这一章的说明中阐述了这一学说；把他的学说和我这里的论述比较一下，就可发现这两种学说虽在思想的路线上差别极大，却是完全一致的，这样比较是值得辛苦一趟的。是的，马勒布朗希完全被他的时代无可抗拒地强加于他的那些流行的信条所局限，然而在这样的束缚中，在这样的重负下，他还能这样幸运地，这样正确地找到真理，又善于把这真理和那些信条，至少是在字面上，统一起来；这是我不得不叹服的。

原来真理的力量之大是难以相信的，它的经久不衰也是难以限量的。我们在各种不同的时代，不同的国家所有一切独断的信条中，甚至是在最芜杂的、最荒唐的信条中也能多方的发现真理的痕迹；这些痕迹常和光怪陆离的事物为伍，虽在奇怪的混合之中，但总还是可以识别的。所以真理有如一种植物，在岩石堆中发芽，然而仍是向着阳光生长，钻隙迂回地，伛偻、苍白、委屈，——然而还是向着阳光生长。

马勒布朗希诚然是对的：每一个自然的原因都是一个偶然的原因，只提供机会，提供契机使那唯一的，不可分的意志得以表出为现象；而意志乃是一切事物自在的本身，它的逐级客体化就是这整个可见的世界。不是现象的全部，不是现象的内在本质，而只有这出现，这转化为可见，在此时此地的出现和转化才是由原因引起的，也只在这种意义上是有赖于原因的。现象的内在本质乃是意志自身，根据律不能适用于它，从而它也是无根据的。世界上没有一个东西在它根本的，整个的存在上有一个什么原因，而只有一个它所以恰好在此时此地的原因。为什么一颗石子一会儿表现出重力，一会儿表现出固体性，那是有赖于原因，有赖于外来作用的，也是可以由这些原因或作用来解释的；但是那些属性本身，也就是石子的全部本质，由这些属性所构成而又按刚才说的那些方式表出的本质，石子所以根本是这样一个如此这般的事物，它〔何以〕根本存在着，这些都是无根由的而是无根据的意志的“可见化”。所以说一切原因都是偶然原因。我们既在无知的自然界发现了这一点，那么，在那些已非原因和刺戟而是动

机决定着现象出现的时间地点的场合，也即是在人和动物的行为中，也正是如此。因为在这些场合和在自然界，都是那唯一的同一的意志在显现，这意志在其显露的程度上差别很大，在各程度的现象中被复制了；而就这现象说，那是服从根据律的，它自在的本身却独立于这一切之外。动机并不决定人的性格，而只决定这性格的显现，也就是决定行动；只决定生命过程的外在形相，而不决定其内在的意义和内蕴。这后二者来自人的性格，而性格是意志的直接表出，所以是无根由的。为什么这个人坏，那个人好，这是不以动机或外来作用，如什么箴诫或说教为转移的，而是在这种意义上简直就无法解释。但是一个坏蛋或是在他周围的小圈子里以琐细的不义，胆小的诡计，卑鄙的捣蛋表出自己的坏，或是作为一个征服者而在迫害一些民族，把世界推入悲惨的深渊，使千百万人流血〔牺牲〕；这些却是他显现的外在形相，是现象所有的，非本质的东西，是以命运把他放在哪种情况为转移的，是以环境，外来影响，动机为转移的；然而〔人们又〕绝不能从这些方面来说明他在这些动机上的决断，决断来自意志，而这意志的现象就是这个人。关于这一点，待第四篇再说。性格如何展开其特性的方式方法完全可以比拟于无知自然界的每一物体如何表出其物性的方式方法。水，具有其内在的特性，总还是水。水或是作为宁静的湖而反映着湖边〔的风物〕，或是泡沫飞溅从岩石上倾泻而下，或是由于人为的设施而向上喷出如同一根长线，——这些却有赖于外因；而或是这样或是那样，对于水来说都是同样自然的，不过按情况的不同，它的表出也有这样那样〔的不同〕；对于任何〔可能的〕情况它都处于同样准备状态，并且在每一情况下它都忠实于自己的性格，总是只显示这个性格。同样每个人的性格也会在一切情况下显示出来，不过由此产生的现象如何，则将各随其情况而定。

---

[1] 文则尔（Wenzel）：《人类和动物的大脑构造》1812年版，第三章。居维叶（Cuvier）：《比较解剖学教程》，第九课第四条和第五条。维克·达助尔（Vicq d'Azyr）：《巴黎科学院史》1783年版，第470页和第483页。

[2] 1840年9月16日，帕蒂格溜（Pettigrew）先生在伦敦市的文艺科学研究院讲演埃及古迹，他展出了G.威尔金生（Wilkihson）爵士在特本（Theben）附近的坟墓中发现的一些小麦颗粒。这是在一个密封的瓶中发现的，放在那坟墓里总有三千多年了。他播种了十二颗，其中一颗长出了植物，已长到五英尺高，所结的实现在已完全成熟。（引自1840年9月21日的《泰晤士报》。）——与此类似，1830年，霍尔顿（Haulton）先生在伦敦医药植物学学会展出一块植物根，这是在一个埃及的木乃伊手中发现的，大概是由于什么宗教的目的放在那儿的，所以至少有二千年之久了。他把这块植物根种在花钵里，这根随即长出芽来并且还有茂盛的绿叶。〔上面〕这〔一段〕是1830年10月份《大不列颠皇家研究院杂志》第196页从1830年的《医学杂志》引来的：——"在格立姆斯顿（Crimstone）先生的庭园中，有来自伦敦海格特区（Highgate）植物标本室的豌豆苗正在丰盛地结实。这是帕蒂格溜先生和大英博物馆的职员们从一个瓶中取出的豌豆里长出来的。这个瓶子是在一个埃及的石椁里发现的，放在那里已有2844年之久了。"（引自1844年8月16日的《泰晤士报》）——是啊，在白垩石缝中发现的活蟾蜍也导致人们假定即令是动物的生命，如果以冬眠开始，而又有特殊的情况，也能保留几千年之久。

§27

如果我们现在由于上面所有这些关于自然力及其现象的考察而弄清楚了从原因作出来的说明能走多么远，必须在什么地方停步，——如果这种说明要不堕落为那种愚蠢的企图，企图把一切现象的内容都还原为现象的一些赤裸裸的形式，以致最后除形式而外便一无所有了——，那么，我们也就能够在大致地规定要求于事因学的是什么。事因学的职责是给自然界的一切现象找出原因，即找出这些现象无论在什么时候都要出现的那些情况；然后又得把在多种情况下形态已很繁复的现象还原为在这一切现象中起作用的，在指出原因时已被假定的那东西，还原为自然界中原始的力，同时正确地区别着现象的不同究竟是从力的不同，还是从力借以表出的那些情况的不同来的，并且既要防止把同一种力而只是在不同情况下的表现当作不同种类的力的现象看，又不可反过来把原是属于不同种类的力的现象当作一种力的〔不同〕表现。这就直接需要判断力；这也就是何以在物理学上，只有这样少数的人能够扩大〔我们的〕见解，但是任何人都能推广经验。在物理学中懒惰和无知使人倾向于过早地援引各种原始力，这一点在经院学派的存在和本质中以近乎讽刺的夸大，就已表现出来了。我最不愿意的就是促成这些东西的卷土重来。人们不去提出一个物理的解释，反而求助于意志的客体化或上帝的创造力，这都是不容许的。原来物理学要求的是原因，而意志可绝不是原因。意志对现象的关系完全不遵循根据律，而是就其自在的本身说〔原〕是意志的东西，在另一方面它又是作为表象而存在的，也即是现象。作为现象，它服从那些构成现象的形式的规律；譬如说，每一运动尽管它每次都是意志的显现，却仍必须有一个原因；就这运动对一定时间、地点的关系说，亦即不是在普遍性上，不是在它内在的本质上说，而是作为个别的现象说，这运动就是由这个原因来解释的。这个原因，在石头是力学原因，在人的行动是动机，可是绝不能没有这个原因。在另一面，那一般的东西，某一种类一切现象所共同的本质，也就是不假定它，则从原因来的解释就会无意思无意义的那东西；——这个东西就

是普遍的自然力。这种自然力在物理学上不能不一直下去都是隐秘属性，正因为这就是事因学的说明到了尽头，形而上学的说明〔从此〕发端的地方了。因的锁链和果的锁链绝不会被人们要向之求助的原始力所打断，也不回归到这原始的力，不是把原始力当作〔锁链的〕第一个环节而回归到它；而是这锁链的〔一切环节，〕不分最近的和最远的，都已先假定了原始的“力”，否则什么也不能说明。许多因和许多果的系列可以是些极不相同的“力”的现象，这些力在因果系列的引导下接踵成为可见的，这是我在前面那个金属机器的例子中已阐明了的。但是这些原始的，不得互相引出的力虽不相同，却一点也不打断那原因锁链的统一性，不打断这锁链中一切环节间的联系。“自然”的事因学和“自然”的哲学绝不互相损害，而是从不同观点来考察同一对象，平行不悖。事因学论证那些必然导致个别的，要说明的现象的原因，指出那些普遍的，在所有这些原因后果中起作用的力作为事因学一切说明的基础，并精确地规定这些力，规定它们的数目，差别；然后规定每一种力各按情况的不同而分别出现于这些情况中的一切作用。每一种力又都是遵循它特有的性格而出现的，这个性格又是它按一个〔从来〕不失误的规则展出的，这规则就叫做自然律。物理学一直在每一点上都完成了这一切〔任务〕，达到了它的圆满境界，那么，在无机的自然界中就不会还有不知道的力了，也再不会有什么作用还没有被证明为那些力中的某种力在一定情况之下，遵循一个自然律的显现了。不过自然律仍然只是从观察自然界记下来的规则，只要一定的情况出现，大自然每次就遵循这规则办事；因此人们很可以对自然律下这样一个定义：自然律是一个普遍表出的事实，是“一个一般化了的，概括起来的事实”。准此，完整无缺的列举所有一切的自然律也不过是一本完备的记录事实的流水账罢了。——于是，对于整个大自然的考察就要由形态学来完成了，形态学胪举有机自然界中一切不变的形态，并加以比较和整理。对于个别生物出现的原因，形态学没有什么可多说的，因为在任何生物这个原因都是生育，而关于生育的学说，那又另是一套；在罕有的情况下生育还有两可的双重方式。严格地说，意志客体性的较低级别，亦即物理化学现象，如何分别出现的方式也是属于形态学的，而指出这一出现的各条件就正是事因学的任务。与此相反，哲学在任何地方，所以也在自然界，所考察的只是普遍的东西；在这里原始的力本身就是哲学的对象。哲学将这些原始

力认作意志客体化的不同级别，而意志却是这世界的内在本质，这世界自在的本身；至于这个世界，哲学如果把本质别开不论，就把它解释为主体的单纯表象。——可是现在如果事因学不为哲学做些开路的工作，用例证为哲学的学说提供应用〔的可能〕，反而以为它自己的目标就是把一切原始的"力"都否定掉，直到只剩下一种，那最普遍的一种，例如不可透入性，这也就是它自以为能够彻底了解的，因而横蛮地要把一切其他的力还原为这一种；那么它就挖掉了自己的墙脚，它提出的就只能是谬论而不是真理了。这样，大自然的内蕴就被形式挤掉了，把什么都推在从外面起作用的情况上，没有一点什么是从事物的内在本质来的。如果真正在这条途径上可以成功的话，那么，如已说过的，在最后一个运算公式就会揭穿宇宙之谜了。可是，如果人们，如已谈过的，把生理作用还原为形式和化合〔作用〕，譬如说还原到电，电又再还原为化学作用，化学作用又还原为机械作用，那么他就是在走着这条途径了。例如笛卡儿和所有原子论者们的错误就是这种办法。他们曾把天体的运行还原为一种流动体的推动作用，曾把物性还原为原子的关联和形态；他们努力的方向是要把自然的一切现象解释为仅仅只是不可透入性和凝聚力的显现。尽管一般已经从这些说法回过头来了，可是在我们今天，那些电气的、化学的、力学的生理学家们仍在依样画葫芦，他们仍顽固地要从有机体组成部分的"形式和化合作用"来说明整个的生命和有机体的一切功能。人们在麦克尔编的《生理学资料汇编》1820年第五卷第185页上还看得到这种说法，认为生理学的解释，目的在于把有机生命还原为物理学所考察的那些普遍〔自然〕力。拉马克在他的《动物哲学》第二卷第三章中也宣称生命只是热和电的作用；他说："热〔能〕和电的物质完全足以合共组成生命的那个本质的原因。"（《动物哲学》第16页）依此说来，热和电就得算作自在之物而动物界和植物界就是这自在之物的现象或显现了。这种说法的荒唐在该书306页上已暴露无遗。大家都知道，在最近期间所有那些屡被推翻的说法又复狂妄地招摇过市了。如果人们仔细地考察一下，所有这些说法最后都是以这么个假设为基础的，亦即假定有机体只是物理的、化学的、机械的力的各种现象的集合体，这些力偶然地在这里凑到一起就把有机体搞成功了；〔不过〕搞成功也只是作为大自然的游戏，再没有其他意义了。从哲学上看，若是依这种说法，动物或人的有机体就不是一个特殊理念的表出了，亦即有机体

自身不直接是意志在一较高的级别上的客体性了，而是要说在有机体中显现的只是在电气，在化学作用，在机械作用中使意志客体化的那些理念了；而有机体也就会是由这些力的凑合偶然吹到一起的，似乎人和动物的形体只是由云雾或钟乳石凑合成的，因而在有机体自身也再没什么可资玩味的了。不过我们也就会看到，在哪种范围之内把物理化学的说明方法应用到有机体上还是可以容许的，有用处的，因为我就要阐明生命力固然使用着，利用着无机自然界的一些“力”，却不是由这些“力”所构成的，正如铁匠不是锤和砧构成的一样。因此，即令只是最简单的植物生命，也绝不能以毛细管作用和渗透作用来说明，如果是动物的生命那就更不必说了。讨论这一点是相当困难的，下面的考察可以为我们铺平道路。

根据上面所说过的一切，自然科学要把意志的客体性的较高级别还原为较低级别，这当然是自然科学的错误；因为误认和否认原始的，各自独立的自然力这种错误，等于毫无根据地又另外假定一些特殊的力，而其实并不是什么原始的力，只不过是已知的力的又一特殊显现方式罢了。因此，康德说得很有理，他说：不对头的事情是为一根草茎也希望有一个牛顿，亦即希望有这么一个人把草茎还原为物理化学上一些力的现象，似乎这草茎就是这些力偶然的聚集，从而只是大自然的一次游戏罢了；其中并无特殊理念的显现，亦即并非意志直接展出于一较高的、特殊的级别上，而是恰好和它显现在无机自然界的现象中一样，偶然的显现在这一形式中。那些无论如何也不会容许这种说法的经院学派，他们的说法就会完全正确，他们说这是整个儿否定了本质的形式，把本质的形式贬低为偶然的形式了。原来亚里士多德的本质的形式正是指我所谓意志在一切事物中的客体化的程度而言。——可见在另一方面也不要看漏了，在一切理念中，也就是在无机自然界的一切力中，在有机自然界的一切体型中只是同一个意志 在那里显示着它自己，而显示它自己也就是进入表象的形式，进入客体性 。因此，意志的单一性也必然地可从意志的一切现象之间的一种内在的亲属关系上看得出来。这种亲属关系在意志客体性的较高级别中，在那儿整个现象也较为明晰些，也就是在植物界和动物界中，通过普遍贯穿着一切形式的类似性，通过在一切现象中重现的基型把自己显示出来。这种基型也因此已成为卓越的，在本世纪由法国人首创

的动物学体系的指导原则，并在比较解剖学中作为“设计的统一性”、作为“解剖学的因素的齐一性”已获得了最完整的证明。发现这一基型也曾是谢林学派自然哲学家们的主要任务，至少可以肯定是他们最可表扬的企图；虽然他们追求自然中的类似性，在好多场合已堕落为纯粹的儿戏，然而他们也有些功劳。不过他们也有做得对的地方，他们证明了在无机自然界的理念中也有普遍的亲属关系和属类间的类似性；例如在电和磁之间，——这两者的同一性后来已证实——，在化学的吸引力和重力之间，以及其他等等之间〔都有这种关系〕。他们还着重指出了〔相反相成的〕“极性”，即一个力的分裂为属性不同，方向相反而又趋向重新统一的〔两种〕活动，——这种分裂最常见的是在空间上显示为相反方向的背道而驰——，几乎是一切自然现象的，从磁石和结晶体一直到人的一种基型。不过从上古以来，在中国阴阳对立的学说中已经流行着这种见解了。——正因为世界的一切事物都是那同一个意志的客体性，从而在内在本质上〔本〕是同一的；所以必然的不只是在事物之间有着不可忽视的类似性，不只是在较不完备的事物中已经出现了高一级较完备的事物中的痕迹、迹象、粗胚；而且因为所有那些形式都只属于作为表象的世界，所以甚至可以承认即令是在表象的最普遍的形式中、在现象的世界特有的这基本间架——空间和时间——中，已经可以找到，可以指明充塞这些形式的一切事物的这个基型，这种迹象，〔这种〕粗胚。关于这一点，过去似乎已有了一种模糊的认识，这种认识构成犹太伽巴拉密教，毕达戈拉斯派所有的数理哲学以及中国人所著《易经》的渊源。还有在谢林学派中，我们也看到他们在多方努力要揭露一切自然现象间的类似性，同时又有一些企图要从单纯的空间规律和时间规律来引申自然律。这当然是些不幸的企图。不过人们也无从知道一个有天才的头脑一时究竟能实现这两种努力到什么地步。

尽管现象与自在之物的区别是绝不可置若无睹的，从而绝不可把在一切理念中客体化了的意志（因为意志的客体性有它一定的级别）的同一性歪曲为意志显现于其中的个别理念本身的一种同一性，例如绝不可把化学的或电力的吸引还原为由于重力的吸引，虽然它们内在的类似性已被认识而可以把前者看作等于是后者更高一级次的存在；同样，在一切动物身体的构造有着内在的类似性也绝不可以作为理由

把物种混淆起来认为是同一的，不可把较完备的〔物种〕解释为较不完备的〔物种〕的变种；最后尽管生理机能也绝不可还原为化学和物理过程，然而在一定的限制内人们还可承认下列事实有很大的盖然性而为上述这种做法辩护。

如果在意志客体化的较低级别上，也就是在无机体中，意志的现象中有几种现象陷入相互冲突中，这时每一现象都在因果性的线索上争着要占据眼前现有的物质。于是，从这冲突中产生的是〔其中〕一个高级一些的理念的现象，这现象把原先所有的一切较不完备的现象都降服了，并且是在降服它们之后仍容许它们的本质在一个较低级的状态中继续存在，这时战胜的现象就从它们那里吸收了一种和它们类似的东西了。这一过程是只能从显现于一切理念中的同一个意志及其一贯趋向较高客体化的冲力来理解的。例如在骨骼的硬化中我们就发现一种不会看错的类似于晶体化的东西，因为这骨化作用本来是支配着石灰质的，不过骨化作用仍绝不得还原为晶体化作用。在肌肉的硬化中，这种类似性就更为微弱了。同样，动物身体中各种液汁的混合和分泌也是化学上化合和化分的类似物，并且化学的规律仍然继续在起作用，不过是次一级的作用，大受限制，被一个更高的理念所制服罢了。因此单是化学的那些力，如不在有机体中，就绝不会产生这样的身体液汁；而是〔某种东西〕

化学不知儿，解嘲有何益?

“自然之精华”，姑以为定义。

由于战胜一些较低的理念或意志较低的客体化而涌现的那一较完备的理念，正是由于它从每一被降服了的理念吸收了一较高级次的类似物在它自身中而获得了一崭新的特性。意志把自己在一新的更明晰的方式上客体化了。原来本是由于两可的双重方式，后来却是由于同化于现成的种子而生的，有有机的浆液、植物、动物、人。所以那较高现象是从一些较低现象的相互冲突中产生的，它吞噬了这一切现象然而又在较高的程度上实现了这一切现象的向上冲动。所以这里就已经是“蛇不吃蛇、不能成龙”这一条规律在支配着。

我原以为由于〔我这〕论述的明晰性可以使我克服这些思想在〔它们〕的题材上附带有的晦涩，可是我已看清楚，如果我不想仍然为人所不理解或误解的话，那么，读者们自己的考察就必须大大的助我一臂之力才行。——根据上面提出来的看法，人们固然得以在有机体中指出各种物理化学作用的迹象，但绝不应以这些迹象来解释有机体；因为有机体怎么也不是由这些力统一起来的作用所产生的现象，所以也不是偶然产生的现象；而是一个较高的理念，这一理念以压倒一切的同化作用 降服了那些较低的理念；〔而这又是〕因为那把自己客体化于一切理念中那一个 意志在它力趋最高可能的客体化时，在这儿把它较低级别的现象，在经过一场冲突之后，放弃了，以便在一个较高的级别上更强有力地显现。没有胜利不是通过冲突而来的。较高的理念或意志的较高的客体化，既只能由于降服了较低级的理念才能出现，那么，它就要遭到这些较低理念的抵抗了。这些理念虽然是已降到可供驱使的地位了，总还是挣扎着要获得它们自在的本质独立完整的表出。把一块铁吸上来的磁石就不断地在和重力进行着斗争，〔因为〕重力作为意志最低级的客体化，对于这铁的物质有着更原始的权利。在这个不断的斗争中，由于抗拒力好比是在刺激着它作出更大的努力似的，这磁石也使自己更坚强了。和磁石一样，每一意志现象，包括在人类有机体内表出的意志现象，也在对许多物理的、化学的力进行着持续的斗争；而这些力作为较低级的理念，对于有机体中的物质也有着先入为主的权利。所以人的手臂，由于克服了重力而把它举起一会儿之后，仍会掉下去。因此健康的舒适感〔虽然〕表现着一种胜利，是自意识着这舒适感的有机体的理念战胜了原来支配着身体浆液的物理化学规律。可是这舒适感是常常被间断了的，甚至经常有一种或大或小的，由于那些物理化学力的抗拒而产生的不适感与之相伴，由此我们生命中无知地运行着的部分就已经是经常的和一种轻微的痛苦连在一起了。所以消化作用也要压低一切动物性的机能，因为消化要据有全部生命力以便通过同化作用而战胜化学的自然力。所以根本是由于这些自然力才有肉体生活的重负，才有睡眠的必要，最后还有死亡的必然性。在死亡中，那些被制服了的自然力，由于有利情况的促成，又能从疲于不断斗争的有机体〔手里〕夺回它们被劫走的物质而它们的本质又得以无阻碍地表达出来了。因此人们也可以说，每一有机体之表出一理念，——有机体就是这理念的摹本——，

仅仅是在抽去那部分用于降服和这有机体争夺物质的低级理念的力量之后。耶各·丕姆[14]似乎已隐约的看到这一点，他在有一个地方说人类和动物，甚至植物所有的一切身体，真正说起来都是半死的。那么，在有机体降服那些表出着意志客体性低层级别的自然力时，各按其成功的或大或小，有机体便随之而成为其理念的较圆满或较不圆满的表现，即是说或较近于或较远于那理想的典念；而在有机体的种属中，美就是属于这典型的。

这样我们在自然中就到处看到了争夺，斗争和胜败无常，转败为胜，也正是在这种情况中我们此后还要更清楚地认识到对于意志有着本质上的重要性的自我分裂。意志客体化的每一级别都在和另一级别争夺着物质、空间、时间。恒存的物质必须经常更换〔自己的〕形式，在更换形式时，机械的、物理的、化学的、有机的现象在因果性的线索之下贪婪地抢着要出现，互相夺取物质，因为每一现象都要显示它的理念。在整个自然界中都可跟踪追寻这种争夺，是的，自然之为自然正就只是由于这种争夺："因为如果冲突争夺不存在于事物中，一切就会是'一'，有如恩披陀克勒斯所说。"（亚里士多德：《形而上学》B.，5）原来这冲突争夺自身就只是对于意志有本质的重要性的自我分裂的外现。这种普遍的斗争在以植物为其营养的动物界中达到了最显著的程度。在动物界自身中，每一动物又为另一动物的俘虏和食料，也就是说每一动物又得让出它借以表出其理念的物质，以便于另一理念得据以为其表出之用，因为每一动物都只能由于不断取消异类的存在以维持它自己的存在。这样，生命意志就始终一贯是自己在啃着自己，在不同形态中自己为自己的食品，一直到了人类为止，因为人制服了其他一切物种，把自然看作供他使用的一种出品。然而就是在人这物种中，如我们在第四篇里将看到的，人把那种斗争，那种意志的自我分裂暴露到最可怕的明显程度，而"人对人，都成了狼"了。同时，我们在意志客体性的较低级别上也看到这同一的斗争，同一的〔一物〕制〔一物〕。许多昆虫（尤其是膜翅类昆虫）把蛋下在别种昆虫的蛹的表皮上，甚至下在蛹的体内，而这些蛹的慢性毁灭就是新孵出的这一幼虫做出来的第一件工作。枝生水螅的幼虫从成虫中长出，好像树之有枝一样，后来才和成虫分离；在幼虫还牢固地长在成虫身上时，已经在和成虫争夺那些自己送上来的食物，竟可说是互相

从口中抢夺这些东西（春百烈〔Trembley〕：《百足动物》II，第110页，IV，第165页）。澳洲的猛犬蚁为这种斗争情况提供了最触目的例子：当人们把它切断之后，在头部和尾部之间就开始一场战斗，头部以上下颚咬住尾部，尾部力刺头部而〔发起〕勇敢的自卫。这场战斗经常要延长到半小时之久，直到双方死亡或被其他蚂蚁拖走为止。〔每次试验，〕每次都发生同样的过程（引自《英国W.杂志》豪威特〔Howitt〕的一封信，转载于贾立格兰尼的《邮报》，1855年11月17日）。在米苏里河的两岸，人们不时看到参天的橡树被巨大的野葡萄藤缠住枝干，束缚着、捆绑着大树，以至这树不能不窒息枯萎。甚至在最低的一些级别上也可看到同样的情况，例如通过有机的同化作用，水和碳就变为植物浆液，植物或面包又变为血液；并且，只要是一些化学的力被限制为低一级的作用而动物分泌又正在进行的场合，到处也都有这样的变化。其次是在无机自然界也有这种情况，例如正在形成的结晶体互相遭遇，互相交叉而互相干扰，以至无从表出它们完整的结晶形式，以至任何晶簇几乎都是意志在其客体化那么低的级别上冲突着的摹本。或是磁石把磁性强加在铁上时，磁石要在铁中显出它的理念；或是化学的放电作用制服了各种化学的亲和力，把牢固的化合物分解了而如此严重地抑制着化学的规律，以致在阴极被分解的一种盐类的酸不得不奔赴阳极，却又不得和它中途必须通过的碱类相结合，即令只是把中途遇着的石蕊纸变成红色也不可能。在宏观〔的宇宙〕方面，也有同样的情况表现在恒星与行星之间的关系上。行星虽是断然的依附〔于恒星〕，却还是和有机体内的一些化学力一样，在抗拒着〔恒星〕，从而产生向心力和离心力之间永恒的紧张。这种紧张〔不但〕使宇宙天体运行不息，而且自身就已是我们正在考察着的那普遍的，意志现象本质上的斗争的一个表现。因为任何物体既然必须作为意志的一个现象看，而意志又必然是作为一种向上冲动而表达出来的；那么，任何抟成球形的天体，它的原始本然状态就不能是静，而是动，而是无休止地，无目标地，在无穷空间中向前的迈进。这一点既不和惯性定律，也不和因果律相反。因为按惯性定律，物质之为物质对于动静是无所偏爱的，所以物质的本然状态可以是动，也可以是静。因此，如果我们发现它在运动中，我们便无权假定它前此经历了静止状态，无权追问运动所以发起的原因；正和反过来，我们发现它在静止中，无权假定它前此经历过运动状态，无权追

问那运动何以停下来的原因是一样的。因此要为离心力找到最初的推动力，那是无处可找的；因为离心力在行星，依康德和拉布拉斯的假设，是恒星原有自转运动的残余，这又因为行星是在恒星自行缩小时从恒星中分离出来的。但运动对于恒星是本质上重要的〔东西〕，它仍一贯自转着，并同时在无穷空间中飞去，或是围绕着一个更大的，我们看不见的恒星在旋转。这一看法和天文学家的臆测的中央恒星说完全一致，也符合于已发现了的，我们整个太阳系在移动的事实；也许是我们太阳所属的整个星群在移动，最后还可推论到一切恒星的，包括中央恒星在内的普遍移动；而这种在无穷空间中的移动当然也就已失去任何意义了（因为在绝对空间中的运动是无法能区别于静止的）。这种无穷空间中的向前移动正由于失去意义，直接由于无目标的奋进和飞行，就已表现为我们在本书的末尾必须认为是意志在其一切现象中的奋进所〔共〕有的那种虚无性，那种缺乏最后目的了。因此无穷的空间和无尽的时间又必然是意志所有一切现象最普遍、最基本的形式，而意志的整个本质就是为了要表现为现象而存在的。——最后，甚至在单纯的物质中，在物质作为物质看时，只要物质现象的本质是康德正确地称为排拒力和吸引力〔的东西〕，我们就已经能看出〔这里〕纳入考察的，一切意志现象的相互斗争了。所以物质已经就只是在相反力量的斗争中而有其存在了。如果我们把物质的一切化学差别抽掉，或是在因果链上设想，一直回溯到没有化学差别存在的时候，那么我们就只有剩下来的纯物质了，剩下这世界抟成一颗弹丸，而这弹丸的生命，亦即意志的客体化，也就是吸引力和排拒力之间的那斗争所构成的了；前者作为重力，从一切方面向中心扑去；后者作为不可透入性，或是借固体性或是借弹性抗拒着前者。这一永恒的扑向中心和抗拒作用就可看作意志在最低级别上的客体性，并且在这级别上就已表现了意志的特性。

于是我们在这里，在这最低级别上，就好像是看到意志把自己表出为盲目的冲动，为一种昏暗无光的、冥顽的躁动，远离着一切直接认识的可能性。这是意志客体化最简单最微弱的一种。不过在整个无机的自然界，在一切原始的“力”中，意志也是作为这种盲目冲动和无知的奋斗而显现的；物理化学所从事的就是找出，这些原始“力”和认识它们的规律。这些原始“力”中的任何一种都是在百万次完全相同

的，合乎规律的现象中，把自己表出于我们之前，毫不露出一点个性特征的痕迹，而只是被时间和空间，亦即被个体化原理所复制罢了，有如一个图片被菱镜的许多平刻面所复制一样。

意志的客体化一级比一级明显，然而在植物界，连结意志现象的纽带虽已不是原因而是刺激，意志仍然是完全无知的作用，还是无明的冲动；同样，最后在动物现象中自然运行的部分，在任何动物的生育和成长中，在动物内部营养输将的维系上，依然还只是刺激在必然地决定着意志的现象，意志也还是盲目的。意志客体性的级别一直上升，最后达到一点，在这一点上表出理念的个体已经不能单由随刺激〔而发生〕的活动来获得它要加以同化的营养品了；因为这种刺激必须待其自来，而在这里，营养品都是特殊规定的，在现象愈来愈复杂的时候，拥塞混乱的情况就更加剧了，以致这些现象互相干扰起来，于是单是由刺激发动的个体必须从偶然的机会来等待食物，那就太不利了。因此，动物在卵中或母体中是无知的成长着，从它脱离卵或母体那一瞬开始，食物就必须是搜寻来的，拣选来的。由于这个缘故，行动就必要按动机〔而发〕，而为了这些动机又必须有认识；所以认识是在意志客体化的这一级别上作为个体保存和种族延续所要求的一种辅助工具，〔一种〕“器械”而出现的。认识的出现是以大脑或一更大的神经节为代表的，正如把自己客体化的意志其他的任何企求或规定都是以一个器官为代表的一样，也即是为表象而把自己表出为一器官 [15] 。——可是因为有了这个辅助工具，这个“器械”，在反掌之间就出现了作为表象的世界，附带地还有它所有的形式：客体和主体，时间，空间，杂多性和因果性。这时世界显出了〔它的〕第二面。在此以前世界原只是意志，现在它同时又是表象，是认识着的主体的客体了。直到这里，意志是在黑暗中极准确无误地追随它的冲动；到了〔现在〕这一级别，它却为自己点燃了一盏明灯。为了消灭那个从它那些现象的拥塞和复杂情况中产生出来的缺点，即令最完备的现象也不免要产生的那个缺点，这盏明灯是一个不可少的工具。在此以前，意志所以能在无机的和单纯植物性的自然中以一种绝不失误的妥当性和规律性起作用，那是因为只有它独自在它的原始本质中，作为盲目冲动，作为意志在活动；没有别的援助，可是也没有来自第二个完全不同的世界，来自作为表象的世界的干扰。作为表象的世界虽然只是

它自己的本质的写照，但却是完全另一性质，现在却要插手在它那些现象的联系之中了。于是，它那些现象的绝不失误的妥当性就从此告终了。动物就已经不免为假象、幻觉所迷误。动物还只有直观的表象，没有概念，没有反省思维；因此它们是束缚在"现在"上的，不能顾及将来。——看起来，这种没有理性的认识好像不是在一切场合都足以达到它的目的似的，有时候好像也需要一种帮助似的。原来还有这样一种值得注意的现象摆在我们面前，就是说盲目的意志作用和由认识照明的作用这两种作用，在两类〔不同的〕现象之中〔每〕以非常出乎意料的方式互相侵入对方的范围。一面我们看到在动物那些由直观认识和动机来指导的作为之中，就有一种不带这些认识和动机的作为，也就是以盲目地起作用的意志的必然性来完成的作为。这种作为可以在动物的制作本能中看得出来，这种本能既无动机，又无认识的指导，然而看起来甚至好像是按抽象的、理性的动机来完成它们那些工作的。和这相反的另一情况是反其道而行之，认识之光侵入了盲目地起作用的意志的工地里去了，把人类有机体的纯生理机能照明了：在磁性催眠术中就是这样。——最后在意志达到了它客体化的最高程度时，发生于动物的那种悟性的认识，由于是感官为它提供资料，而从这些资料产生的〔又〕只是局限于眼前的直观，所以就不敷应用了。人，这复杂的、多方面的、有可塑性的、需求最多的、难免不受到无数伤害的生物，为了能够生存，就必须由双重认识来照明，等于是直观认识之上加上比直观认识更高级次的能力，加上反映直观认识的思维，亦即加上具有抽象概念能力的理性。与理性俱来的是思考， 囊括着过去和未来的全景，从而便有考虑、忧虑，有事先筹划的能力，有不以当前为转移的行为，最后还有对于自己如此这般的意志决断完全明晰的意识。假象和幻觉的可能性既已随单纯的直观认识而俱来，于是，前此在意志无知的冲动中的可靠性就被取消了；因此本能和制作冲动，作为无知的意志之表出而杂在那些由认识指导的意志之表出中，就必须出而助以一臂之力；所以说和理性出现的同时，〔前此〕意志之表出的那种可靠性和准确性（在另一极端、在无机自然界，甚至现为严格的规律性）就丧失殆尽了。本能〔既〕几乎完全引退，势欲取一切而代之的思考（如在第一篇里论列的）就产生了摇摆不定和踟蹰不决。于是谬误有了可能，并且在好些场合还以行动妨碍着意志恰如其分的客体化。这是因为意志虽在性格中已拿定了它固

定不变的方向，而欲求本身又少不了要在动机的促使之下按此方向而出现；然而由于幻想的动机如同真实的动机一样插手其间，取消了真实动机[16]，谬误就能把意志的表出加以篡改；例如迷信在不知不觉中带进了幻想的动机，强制一个人进行某种行为，和他的意志在原来情况之下没有这种强制时会要表出的行为方式恰恰相反：〔所以〕阿格梅姆隆[17]杀了他的女儿；吝啬鬼出于纯粹自私，希望将来获得百倍的酬报也要布施；如此等等。

所以认识，从根本上看来，不管是理性的认识也好，或只是直观的认识也好，本来都是从意志自身产生的。作为仅仅是一种辅助工具，一种“器械”，认识和身体的任何器官一样，也是维系个体存在和种族存在的工具之一。作为这种工具，认识〔原〕是属于意志客体化较高级别的本质的。认识本来是命定为意志服务的，是为了达成意志的目的的，所以它也几乎始终是驯服而胜任的；在所有的动物，差一些儿在所有的人，都是如此的。然而在〔本书〕第三篇我们就会看到在某些个别的人，认识躲避了这种劳役，打开了自己的枷锁；自由于欲求的一切目的之外，它还能纯粹自在地，仅仅只作为这世界的一面镜子而存在。艺术就是从这里产生的。最后在第四篇里，我们将看到如何由于这种〔自在的〕认识，当它回过头来影响意志的时候，又能发生意志的自我扬弃。这就叫做无欲。无欲是〔人生的〕最后目的，是的，它是一切美德和神圣性的最内在本质，也是从尘世得到解脱。

---

[1] Jakob Böhme（1575—1624），德国新教神秘主义者，著有《上升中的朝霞》。

[2] 第二卷第二十二章是补充这里的，还有我著的《论自然界中的意志》，第一版第54页，第70—79页，第二版第46页，第63—72页。

[3] 因此，经院学派说得很对：“目的因不是按其是什么的本质，而是按其被认识的本质起作用的。”见苏阿瑞兹《辩论集》，《形而上学的辩论》ＸＸⅢ，七、八两段。

[4] Agamemnon，土劳埃战争中希腊联军统帅。

§28

意志把自己客体化于现象中，我们已考察了这些现象的巨大差别性和多样性，我们也看到了这些现象相互之间无穷尽的和不妥协的斗争。然而，根据我们前此所有的论述。意志自身，作为自在之物，却并不包括在这种杂多性和变换之中。理念（柏拉图的）的差别，也即是客体化的各个级别；一大群的个体，每一理念都把自己表出于这些个体中；形式与形式之间为占有物质而进行的斗争〔等等〕；这一切都和意志无关，而不过是意志客体化的方式和样态，只是由于客体化才和意志有着间接的关系；借此关系这一切才属于意志的本质为〔了成为〕表象〔而有〕的表现。犹如一盏神灯映出多种多样的图片，然而使所有这些图片获得可见性的却只是〔灯里〕那一个火焰；那么，在一切繁复的现象中，——这些现象或是并列而充塞宇宙，或是作为事故先后继起而相消长——，在这一切变动中只有那一个意志 是显现者，永无变动；而那一切一切则是它的可见性、客体性。唯有它是自在之物而一切客体则都是显现，用康德的话说，亦即都是现象。——意志作为（柏拉图的）理念，虽在人类中有其最明显的和最完美的客体化，然而单是这一客体化还不能表出意志的本质。人的理念，如果要在应有的意义之下显露出来，就不可孤立地、割裂地表出，而必须有向下行的各级别，经过动物的一切形态，经过植物界直到无机界〔的自然〕相随在后才行。有这一切才使意志的客体化达到完整的地步。人的理念要以这一切为前提，正如树上的花要以枝、叶、根、干为前提是一个道理。这些级别形成一个金字塔，而人就是塔顶。如果人们爱好比喻的话，我们也可以说这一切一切，它们的现象是如此的必然随伴着人的现象，正如〔白昼〕完全的光明必有逐级不同的半明半暗相随伴一样，经过半明半暗才消失于黑暗之中。人们还可以把这一切称为人类的余音，可以说动物和植物是下降的第五和第三音阶，而无机界则是较低的第八音阶。不过最后这个比喻的全部真实性，要在下一篇中我们探讨音乐的深长意味时，才能明白；〔在那儿〕我们将看到那通过轻快的高音而在连续中进行的曲调，何以要在某种意义

上看作是在表现着人的由于反省思维而有着连续的生活与奋斗。与此相反，那些不相连续的补助音和慢低音原是音乐的完整性所必需的谐音之所从出，这些音就象征着其他动物界和无知觉的自然。不过关于这一点，容在后文适当的地方再谈，在那里听起来就不会是这样难解了。——可是我们也看到了意志现象所以要排成级别的内在的，和意志恰如其分的客体性分不开的必然性，在所有一切意志现象中都是由一种外在的必然性表现出来的。由于这种〔外在〕必然性，人为了自己的生存就需要动物，动物又因而依次需要另一种动物，然后也需要植物；植物又需要土壤、水分、化学元素、元素的化合物等，需要行星、太阳、〔行星的〕自转和公转、黄道的倾斜度等等。归根结底，这都是由于意志必须以自身饱自己的馋吻而产生的，因为除意志以外，再没有什么存在的东西了；而它呢，却是一个饥饿的意志。〔人世的〕追逐、焦虑和苦难都是从这里来的。

唯有在现象无穷的差别性和多样性中，认识到作为自在之物的意志的统一性、单一性，才能对于自然界一切产物间那种奇迹般的，不会看错的类似性，那种亲族的近似性提出真正的说明。由于这种亲族的近似性，我们才能把自然界的产物看作那同一的，但不是随同提出的一个主旋律的变化。与此相似，由于清晰而深入地认识到这世界一切部分间的那种谐和，那种本质上的联系，认识这些部分划成级别的必然性——这是我们才考察过的——，我们对于自然界一切有机产物的内在本质及其不可否认的目的性有何意义才能有一个真实的充分的理解。〔至于〕这种目的性，在我们考察和审定这些有机的自然产物时，我们已先验地把它假定下来了。

这个目的性有双重的性质；一面是内在的，也就是一个个别有机体所有各部分间有如此安排好了的相互协调，以致该有机体及其种族有了保存的可能，因而这就表现为那种安排的目的。另外一面这目的性又是外在的，一般说来这根本是无机自然界对有机自然界的一种关系，不过有时也是有机自然界各部分之间相互的一种关系；这种关系使整个有机自然界，同时也使个别物种有了保存的可能，因此，这关系对于我们的判断是作为达到这一目的的手段而呈现的。

这内在的目的性就是以下述方式插到我们这考察的序列中来的。如果以前此所说的为据，在自然界中一切形态的差别性和个体的杂多性都不属于意志，而只属于意志的客体性和客体性的形式；那就必然要说，意志，尽管它客体化的程序，也就是（柏拉图的）理念，是差别很大的，它自己却是不可分割的，在任何一现象中出现，都是整个的意志。为了易于了解起见，我们可以把这些不同的理念作为个别的，自身简单的意志活动看，而意志的本质又是或多或少地把自己表现在这些活动中的。个体却又是这些理念——亦即那些活动——在时间、空间和杂多性中的一些现象。——一个这样的〔意志〕活动（或理念）在客体性的最低级别上也在现象中保有它自己的统一性；而如果在较高的级别上，为了显现出来，这种活动就需要时间上的整个一系列的情况和发展，所有这些情况和发展结合起来才能完成它的本质的表出。例如，在任何一种普遍自然力中显示出来的理念，不管它这个表出按外在情况的变化是如何的有差别；它总只有一个单一的表出；否则就根本不能指出这表出的同一性，而指出这种同一性正是由剥落那些从外在情况发生的差别性来完成的。结晶体正是这样才只有一次的生命表现，那就是它的结晶活动。这个生命表出随后就在僵化了的形式上，在它一瞬息的生命的遗骸上有着它完全充分和赅括无余的表现。植物〔也〕是理念的显现，但植物表现理念——植物即这理念的显现——就已不是一次的，也不是由一个单一的表出，而是由植物器官在时间上的继续发育来表现的。动物则不仅是在同一形式下，不仅是在相续而常不相同的形态（形变）中发展着它的有机体，而是这形态本身，虽已是意志在这级别上的客体性，却仍不足以充分表现它的理念；而是由于动物的行为，这理念才得到完整的表现，因为动物的验知性格，也即是在整个这一物种中相同的性格，是在这些行为中透露出来的，这才是理念的充分显出。这时，理念的显出就是以那一定的有机体为基本条件的。至于人类，每一个体已各有其特殊的验知性格（我们将在第四篇看到直至完全取消种性，即是由于一切意欲的自我扬弃而取消种性）。那由于时间上必然的发展，由于以此发展为条件的分散为个别行为而被认为是“验知性格”的东西，在抽去属于现象的这时间形式时，就是康德术语中的“悟知性格”。康德指出了这一区别和阐明了自由与必然之间的关系，实际上也就是阐明了自在之物的意志和意志在时间中的现象两者之间的关系；在这些指示中特别

辉煌地显出了他不朽的功绩[18]。所以这悟知性格是和理念，或更狭义些是和显露于理念中的原始意志活动相准的。那么，在这个范围内说，就不仅是每个人的验知性格，而且是每一动物种属的，每一植物种属的，甚至无机自然每一原始力的验知性格都要作为悟知性格的——也即是一个超乎时间、不可分割的意志活动的——现象看。——附带的我想在这里指出植物的坦率也可注意一下。每一植物单是在它的形态中便已坦率地表出了它整个的性格，公开显示着它的存在和意欲；植物面貌所以那么有趣就是由于这一点。可是动物〔就不同〕，如果要在理念上认识它，就已经要在它的行动和营为上来观察；而人呢，因为理性使他具有进行伪装的高度能力，就只有全靠研究和试探〔来认识他了〕。动物比人更坦率，在程度上比较正等于植物比动物更坦率。在动物，比在人更能看到赤裸裸的生命意志，因为人是用许多知识包扎起来的，此外又是被伪装的本领掩饰起来的，以至他的真正本质几乎只偶然地间或显露出来。完全赤裸裸的，不过也微弱得多，那是显出于植物的生命意志，那是没有目的和目标，盲目求生存的冲动。这是因为植物显示它全部的本质，是一览无余的，是完全天真无邪的。这种天真无邪，并不因一切禽兽的生殖器官都在隐蔽的部位，而植物却顶戴之以供观赏，便有所损失。植物的天真无邪基于它的无知无识。邪恶并不在意欲中，而是在带有知识的意欲中。每一植物首先就吐露了它的故乡，吐露这故乡的气候和它所从生长的土壤的性质。因此，即令是一个没有学习过的人也容易识别一种异乡的植物是热带地区的还是温带地区的，是生长在水里的，在沼地的，在山上的还是在荒地上的。此外每一种植物还表达了它种族的特殊意志而说出用任何其他语言不能表示的东西。——但是现在要看看〔如何〕应用已说过的〔这些〕来对有机体作目的论上的考察，并且这种考察也只以针对有机体内的目的性为范围。在无机的自然中，当那到处都是当作一个单一的意志活动来看的理念把自己显露于仅仅一个单一的并且总是相同的表出〔方式中〕时，人们就能说验知性格在这里直接具有“悟知性格”的统一性，等于是和“悟知性格”合一了，因此这里就不能显出什么内在的目的性。与此相反，当一切有机体是以前后相继的发展来表出它的理念时，而这发展又是被决定于不同部位互相并列的多样性的，也就是说这些有机体的“验知性格”所有那些表现的总和统括起来才是“悟知性格”的表出；那么，这就并不是说这些部位的必然

互相并列，这些发展的必然前后相继就取消了这显现着的理念的统一性了，就取消了这把自己表出的意志活动的统一性了。实际上，倒反而是这个统一性在那些部位和发展按因果律而有的必然关系与必然连锁上获得了它的表现。把自己显出于一切理念中的，亦如显出于一个〔意志〕活动中的，既然就是那唯一的，不可分的，因而完全和自己相一致的意志，那么，意志的现象虽然分散为不同的部位和情况，仍然必须在这些部位和情况一贯的相互协调中显出那统一性。这是由于所有一切部分间的必然相关和相互因依而后可能的，由此即令是在现象中也恢复了理念的统一性。准此，我们现在〔就可〕把有机体的那些不同部分和不同功能看作相互之间的手段和目的，而有机体自身则为一切目的的最后目的。从而一面有自身单一的理念分散为有机体杂多的部位和情况，另一面是理念的统一性又由于那些部位和功能的必然联系作为互相依存的因和果，手段和目的而得恢复；无论哪一面对于显现着的意志之为意志，对于〔这〕自在之物，都不是特有的，本质的东西；而只是对于意志在空间、时间和因果性（都是根据律的一些形态，现象的一些形式）中的现象，这两面才都是特有的、本质的东西。这两面都属于作为表象的世界而不属于作为意志的世界；属于意志在其客体性的这一级别上如何成为客体——也即是如何成为表象——的方式和方法。谁要是钻进了这一容或有些难于理解的讨论〔所包含〕的意思，以后就会充分地懂得康德的学说。这学说的旨趣是说有机界的目的性也好，无机界的规律性也好，最初都是由我们的悟性带进自然界来的，因此目的性和规律性两者都只属于现象而不属于自在之物。前面已说过，人们对于无机自然界的规律性感到惊奇的是这种规律从不失效的恒常性。这种惊奇，和人们对于有机自然界的目的性所感到的惊奇基本上是同一回事，因为在这两种情况之下，使我们诧异的都只是看到了理念本有的统一性，而理念〔只是〕为了现象才采取了杂多性和差别性的形式[19]。

至于第二种目的性，外在的目的性——按前面所作的分类——那是在有机体的内部生活中看不到的，而只是在有机体从外面，从无机的自然获得的，或是从别的有机体获得的支援和帮助中看得到的。就这一目的性说，它同样的可在上面确立的论点中获得一般的说明，因为这整个世界，连同其一切现象既都是一个不可分割的意志的客体

性，而这理念对一切其他理念的关系又有如谐音对个别基音的关系，那么，在意志所有一切现象相互之间的协调中，也必然可以看到意志的那种统一性。不过，如果我们再深入一点来察看那外在目的性的一些现象以及自然界各不同部分之间的协调，那么，我们就能够把这里的见解大大的弄清楚些；并且这样来讨论还可以回过头来说明前面的论点，而要达到这一步，我们最好是来考察下面的类比。

任何一个人的性格，只要彻底是个别的而不是完全包涵于种性中的，都可以看作一个特殊的理念，相当于意志的一个特殊客体化行动。那么，这一行动自身就可说是人的悟知性格，而人的验知性格就是这悟知性格的显现了。悟知性格是没有根据的，即是作为自在之物而不服从根据律（现象的形式）的意志。验知性格是完完全全被这“悟知性格”所规定的。验知性格必须在一个生活过程中构成悟知性格的摹本，并且除了悟知性格的本质所要求的而外，不能有别的作为。不过这种规定只对如此显现的生命过程的本质方面有效，对于非本质的方面是无效的。属于这非本质方面的就是经历和行为的详细规定，而经历和行为就是“验知性格”借以显现于其中的材料。经历和行为是由外在情况规定的，外在情况又产生动机，而性格则按其自性而对动机起反应。因为外在情况可以大不相同，那么“验知性格”由之而显现的外在形态——亦即生活过程上某些实际的或历史的形态——必须适应外在情况的影响。这种形态可以很不相同；尽管这现象的本质方面，现象的内容，保持不变。例如人们是拿胡桃，还是拿王冠作赌注，这是非本质的方面，但在赌博中人们是故弄玄虚而欺骗或是老老实实按规矩赌博，这却是本质的方面。后者是由悟知性格决定的，前者是由外来影响决定的。正如一个主旋律可以用千百种音调的变化来发挥，同一个性格一样也可出现于千百种不同的生活过程中。尽管外来影响可以如此多变，在生活过程中表出的验知性格，不管那影响如何，仍然必须准确地〔去〕客体化那悟知性格，因为后者是常使它的客体化适应着实际情况已有的材料的。——如果我们愿意想一想，意志在它客体化的那一原始活动中是如何决定着它把自己客体化于其中的不同理念，——而这些理念也就是各种自然产物的不同形态——；且意志的客体化既分属于这些形态，所以这些形态在现象中也必然有着相互的关系；那么，我们现在就得假定一种和外在情况对于在本质方面被性

格决定的生活过程所发生的影响相类似的东西。我们必须假定在一个意志所有一切的那些现象之间都有着普遍的相互适应和相互迁就；不过，我们就会看得更清楚，在这里应将一切时间上的规定除外，因为理念原是在时间之外的。准此，每一现象都必须和它所进入的环境相适应，不过环境也得和现象相适应，虽然在时间上，现象所占的地位要晚得多。于是我们到处都能看到这种“自然〔界〕的协调”。因此，每一植物都是和它的土壤，所在地带相适应的；每一动物都是和它生息于其中的因素，和它用为食料的捕获品相适应的，并且还有一定的防御能力以对付它在自然界中的迫害者。眼睛是和光及光的折射相适应的，肺和血是和空气相适应的，鱼鳔是和水相适应的，海狗的眼是和它借以看事物的本质的变化相适应的，骆驼胃里的蓄水细胞是和非洲沙漠的干旱相适应的，鹦鹉螺的“帆”是和送它那只“小船”前进的风相适应的，如此等等，可往下列举直至最特殊，最使人惊奇的，外在的目的性[20]。不过这里要把一切时间性关系撇开，因为时间关系只能对理念的显现而言，却不能对理念自身而言。因此上面这种说法也可反过来用，就是不仅承认每一物种适应着已有的情况，而且要承认这在时间上先已有了的情况本身也同样要照顾行将到来的生物。这是因为在整个世界把自己客体化的只是一个同一的意志；它不知有什么时间，因为根据律的这一形态既不属于它，也不属于它原始的客体性——理念——，而是只属于这理念如何被自身无常的个体所认识的方式方法，也即是说只属于理念的显现。因此，就我们目前对于意志的客体化如何把自己分属于各理念的考察来说，时间顺序是全无意义的，而有些理念也并不因为它们的现象按因果律——作为现象是服从因果律的——而先进入时间顺序就对另外一些理念，其现象进入时间顺序较晚一些的理念有什么优先权；反而是这后进入时间的现象正是意志的最圆满的客体化，那些先进入时间顺序的现象必须适应这些后进入的，犹如后者必须适应前者一样。所以行星的运行，黄道的倾向〔于赤道〕，地球的自转，〔地壳上〕水陆的分布，大气层，光，温暖以及一切类似的现象，它们在大自然正犹如通奏低音之在谐音中，都富有预觉地准备着适应即将降临的各族生物，准备成为这些族类的支柱和维系人。同样，土壤要迁就植物而成为它的营养，植物又准备成为动物的营养，这些动物又安排自己作为别的动物的营养，完全和所有后面的这些又反过来把自己安排为前者的营养一样。大自然的一

切部分都互相适应，因为在这一切部分中显现的总是一个意志；而时间顺序对于意志原始的和唯一恰如其分的客体性（下一篇将解释这个术语）——理念——却完全不相干。现在，在各种族已只要保存而无须再发生的时候，我们还一再看到大自然指向将来的，事实上好像是从时间顺序套取来的事先筹划似的，看到那已存在的准备迎接那将要到来的。所以鸟儿要为幼雏筑巢，而它还并不认识这些幼雏；海狸要造窝，而它也并不知它的目的何在；蚂蚁、土拨鼠、蜜蜂要为它们所不知的冬季储存粮食；蜘蛛，蚁狮好像是以熟虑的妙算要为将来的，它们所不知道的捕获品设立陷阱；而昆虫总是把蛋下在未来的幼虫将来能找到食物的地方。并蒂螺旋藻的雌花本来是被它那螺旋的花茎留在水面之下的，〔可是〕在花事期间，它却把这螺旋茎伸直而上升到水面，恰好同时，那水底下长在一根短茎上的雄花也就自动从这茎上脱落下来，不惜牺牲生命而浮于水面，以便在飘游中找到雌花；而雌花一经受精之后，又由螺旋茎的收缩作用而回到水底，然后在那里结成果实[21]。这里我不得不又一次想到鹿角虫的雄性幼虫，它们为了将来的形变，在树木里咬出的洞要比雌性幼虫所咬出的要大一倍，以便为将来的两角留出余地。所以动物的本能，根本就给我们提供了最好的解释以说明自然界的其他目的性。原来如同本能很像是按目的概念而有的行为却完全没有目的概念一样；同样，大自然的一切营造也等同于按目的概念而有的营造，而其实并完全没有目的概念。原来我们在大自然的外在目的性中，也同在内在目的性中一样，我们不得不设想为手段和目的的〔东西〕，到处都只是如此彻底自相一致的一个意志的单一性：对我们的认识方式自行分散于空间和时间中的现象。

同时，由这单一性所产生的现象之间的相互适应和相互迁就却并不能消灭前文阐述过的，出现于自然界普遍斗争中的内在矛盾。这是意志本质上的东西。上述那种协调的范围所及，只是使世界和世界的生物有继续存在的可能，所以没有那种协调，世界也早就完了。因此协调的范围只及于物种的继续存在和一般的生活条件，但不及于个体的继续存在。因此，在物种和普遍自然力借那种协调与适应各自分别在有机界和无机界并存不悖，甚至互相支援的时候，同时与此相反，经过所有一切理念而客体化了的意志，它的内在矛盾也分别显出于〔每一〕物种个体之间无休止的毁灭战中和自然力的现象之间相互不

断的搏斗中，一如前文所述。这斗争的校场和对象就是物质；互相要从对方夺过来的就是物质以及空间和时间；而空间和时间由于因果性这形式而有的统一才真正是物质，这是在第一篇里已阐明了的[22]。

---

[1] 见《纯粹理性批判》，“从世界大事的全部引申来的宇宙观念之解决”，第五版，第560—586页，第一版第532页和后续各页，还有《实践理性批判》第四版第169—179页，罗森克朗兹版224页和后续各页。比较我的论文《根据律》第43节。

[2] 比较《论自然中的意志》“比较解剖学”一段的末尾。

[3] 见《论自然中的意志》“比较解剖学”条。

[4] 夏丹（Chatin）：《螺旋藻》，见法国科学院整理的《科学汇报》1855年第十三期。

[5] 第二卷第二十六章和二十七章是补充这里的。

§29

我在这里结束这篇论述的第二个主要部分，我是抱有一种希望的。我希望在第一次传达一个前所未有的思想的可能范围内，——正因为前所未有，所以这思想不能全免于一种个性的痕迹，它原是由于这种个性才产生的——，我已成功地传达了一个明显而的确的真理，就是说我们生活存在于其中的世界，按其全部本质说，彻头彻尾是意志，同时又彻头彻尾是表象；就是说这表象既是表象，就已假定了一个形式，亦即客体和主体这形式，所以表象是相对的。如果我们问，在取消了这个形式和所有由根据律表出的一切从属形式之后还剩下什么，那么，这个在种类上不同于表象的东西，除了是意志之外，就不能再是别的什么了。因此，意志就是真正的自在之物。任何人都能看到自己就是这意志，世界的内在本质就在这意志中。同时，任何人也能看到自己就是认识着的主体，主体〔所有〕的表象即整个世界；而表象只是在人的意识作为表象不可少的支柱这一点上，才有它的存在。所以在这两重观点之下，每人自己就是这全世界，就是小宇宙，并看到这世界的两方面都完整无遗地皆备于我。而每人这样认作自己固有的本质的东西，这东西也就囊括了整个世界的，大宇宙的本质。所以世界和人自己一样，彻头彻尾是意志，又彻头彻尾是表象，此外再没有剩下什么东西了。所以我们在这里看到泰勒斯考察大宇宙的哲学和苏格拉底考察小宇宙的哲学，由于两种哲学的对象相同而在这一点上契合一致了。——在本书前两篇中所传达的一切见解将由于下续两篇获得更大的完整性，并且由于更完整也就会有更大的妥当性。在我们前此考察中还曾或隐或现地提出过一些问题，希望这些问题也能在后两篇中得到充分的答复。

目前还可以单独谈谈这样一个问题，因为这本来只是在人们尚未透彻了解前此的论述的意义时才能提出的问题，所以也只在这种情况下才能有助于阐明前此的论述。这是这样一个问题：任何意志既是一个欲求什么东西的意志，既有一个对象，有它欲求的一个目标，那

么，在我们作为世界的本质自身论的那意志究竟是欲求什么或追求什么呢？——这个问题和许多其他问题一样，是由于混淆了自在之物和现象而发生的。根据律只管后者，不管前者，而动机律也是根据律的一形态。任何地方都只能给现象，道地的现象，只能给个别事物指出一个根据或理由，而绝不能给意志自身，也不能给意志恰如其分地客体化于其中的理念指出什么根据或理由。所以每一项个别的动作，或自然界的一切变化都有一个原因可寻，而原因也就是必然要引起这些变化的一个情况；唯独自然力本身，它是在这一现象和无数类似现象中把自己显露出来的东西，那就绝无理由或原因可寻了。所以如果要追问重力、电等等的原因，那就是由于真正的不智，由于缺乏思考而产生的。只有在人们证明了重力、电等等不是原始的固有的自然力，而只是一个更普遍的，已为人所知道的自然力的一些显现方式之后，才可以问原因，问那个在这里使那些自然力产生重力、电等等现象的原因。这一切都在前面详细申论过了。同样，一个认识着的个体（这个体自身只是意志作为自在之物而显出的现象），他的每一个别意志活动都必然的有一动机，没有动机那意志活动就绝不能出现；但是和物质的原因只包含着这个或那个自然力的表出必然要在此时此地，在此一物质上出现的规定一样，动机也只是把一个认识着的生物在此时此地，在某些情况之下的意志活动作为完全单独的，个别的东西来规定，而绝不是规定这一生物它根本欲求和在这一方式下欲求。这种欲求是生物的悟知性格的表出，而悟知性格，作为意志自身，作为自在之物，是没有根据或理由的，是在根据律的范围之外的。因此，每人也经常有目的和动机，他按目的和动机指导他的行为；无论什么时候，他都能为自己的个别行动提出理由。但是如果人们问他何以根本要欲求或何以根本要存在，那么，他就答不上来了，他反而会觉得这问题文不对题。这里面就正是真正的说出了他意识着自己便是意志，而不是别的。意志的欲求根本是自明的，只有意志的个别活动在每一瞬点上才需要由动机来作较详尽的规定。

事实上，意志自身在本质上是没有一切目的，一切止境的，它是一个无尽的追求。这一点，在谈到离心力的时候，已经触及到。在意志客体化的最低级别上，也就是在重力上，也可看到这一点；重力不停地奔赴〔一个方向〕，一眼就可明白看到它不可能有一个最后目

的。因为，即令是所有存在的物质都按它的意志而抟成一个整块，然而重力在这整块中，向中心点奔赴挣扎着，也还得和不可透入性作斗争，〔不管〕这不可透入性是作为固体性或弹性而出现的。所以物质的这种追求永远只能受到阻碍，却绝不，也永不会得到满足或安宁。可是意志所有的现象的一切追求也正是这样一个情况。每一目标，在达成之后，又是一个新的〔追求〕过程的开端，如此〔辗转〕以至于无穷。植物从种子经过根、干、枝、叶以达到花和果而提高了它自己的显现，这果又只是新种子的开端，一个新的个体的开端，这新个体又按老一套重演一遍，经过无尽的时间如此辗转〔往复〕。动物的生活过程也是这样的：生育是过程的顶点；在完成这〔一任务〕之后，这一代的个体的生命就或快或慢地走向下坡，同时自然地，一个新个体便〔起而〕保证了这物种的继续生存且又重演这同一过程。是的，每一有机体〔中〕物质的不断更新也只能作这种不断冲动和不断变换的现象看。这种现象，生理学家们现在已中止把它作为对运动中被消耗的物质的必要补偿看了，因为机器的可能损耗绝不可和通过营养而来的不断增益等同起来。永远的变化，无尽的流动是属于意志的本质之显出的〔事〕。最后，在人类的追求的愿望中也能看到同样的情况。这些欲望总是把它们的满足当作〔人的〕欲求的最后目标来哄骗我们，可是在一旦达成之后，愿望就不成为愿望了，很快的也就被忘怀了，作为古董了；即令人们不公开承认，实际上却总是当作消逝了的幻想而放在一边〔不管〕了的。如果还剩下有什么可愿望可努力的，而这从愿望到满足，从满足到新愿望的游戏得以不断继续下去而不陷于停顿，那么，这就够幸运的了。从愿望到满足又到新的愿望这一不停的过程，如果辗转快，就叫做幸福，慢，就叫做痛苦；如果限于停顿，那就表现为可怕的，使生命僵化的空虚无聊，表现为没有一定的对象，模糊无力的想望，表现为致命的苦闷。——根据这一切，意志在有认识把它照亮的时候，总能知道它现在欲求什么，在这儿欲求什么；但绝不知道它根本欲求什么。每一个别活动都有一个目的，而整个的总欲求却没有目的。这正是和每一个别自然现象在其出现于此时此地时，须由一个充足的原因来决定，而显现于现象中的力却根本没有什么原因，是同出一辙的，因为这种原因已经是自在之物的，也是无根据的意志的现象之级别。——意志唯一的自我认识总的说来就是总的表象，就是整个直观世界。直观世界是意志的客体性，是意

志的显出，意志的镜子。直观世界在这一特殊意味中吐露些什么， 那将是我们后面考察的对象。[23]

---

[1] 第二卷第二十八章是补充这里的。

第三篇 世界作为表象再论

独立于充分根据律以外的表象柏拉图的理念 艺术的客体

那永存而不是发生了的是什么，那永远变化着、消逝着而绝不真正存在着的又是什么?

——柏拉图

§30

我们既已在第二篇里从世界的另一面考察了在第一篇里作为单纯表象，作为对于一个主体的客体看的世界，并发现了这另一面就是意志。唯有意志是这世界除了是表象之外还是什么的东西。在此以后，我们就根据这一认识把这世界不管是从全体说还是从世界的部分说，都叫做表象，叫做意志的客体性。由此说来，表象或意志的客体性就意味着已成为客体——客体即表象——的意志。此外我们现在还记得意志的这种客体化有很多然而又固定的级别，意志的本质在这些级别上进入表象，也就是作为客体而显现，而明晰和完备的程度则是逐级上升的。只要这些级别意味着一定物种或有机和无机的一切自然物体的原始，不变的形式和属性，意味着那些按自然规律而把自己显露出来的普遍的力，那么，我们在第二篇里就已在那些级别上看出了柏拉图的理念。所有这些理念全部总起来又把自己展出于无数个体和个别单位中，理念对个体的关系就是个体的典型对理念的摹本的关系。这种个体的杂多性是由于时间，空间，而其生灭〔无常〕则是由于因果性才能想象的。在时间、空间、因果性这一切形式中，我们又只认识到根据律的一些不同形态；而根据律却是一切有限事物，一切个体化的最高原则。并且在表象进入这种个体的"认识"时，根据律也就是表象的普遍形式。与此相反，理念并不进入这一最高的原则，所以一个理念既说不上杂多性，也没有什么变换。理念显示于个体中，个体则多至无数，是不断在生灭中的；可是理念作为同一个理念，是不变的；根据律对于它也是无意义的。但是根据律既是主体的一切"认识"的形式，只要这主体是作为个体而在认识着，那么，这些理念也就会完全在这种个体的认识范围以外。因此，如果要这些理念成为认识的对象，那就只有把在认识着的主体中的个性取消，才能办到。今后我们首先就要更详尽地从事于这一点的说明。

§31

在谈到这一点之前，首先还有下面这个要注意的主要事项。我希望我已在前一篇里成功地缔造了一种信念，即是说在康德哲学里称为自在之物 的东西，在他那哲学里是作为一个如此重要却又暧昧而自相矛盾的学说出现的。尤其是由于康德引入这个概念的方式，也就是由于从被根据决定的东西推论到根据的方式，这自在之物就被认为是他那哲学的绊脚石，是他的缺点了。现在我说，如果人们从我们走过的完全另一途径而达到这自在之物，那么，自在之物就不是别的而是意志，是在这概念按前述方式已扩大，固定了的含义圈中的意志。此外，我还希望在既有了上面所申述的这些之后，人们不会有什么顾虑就〔能〕在构成世界自身的意志之客体化的一定级别上看出柏拉图的所谓永恒理念或不变形式。这永恒理念〔之说〕，多少世纪以来就被认为是柏拉图学说中最主要的，然而同时也是最晦涩的、最矛盾的学说，是许许多多心情不同的头脑思考、争论、讥刺和崇敬的对象。

在我们看来，意志既然是自在之物 ，而理念 又是那意志在一定级别上的直接客体性；那么，我们就发现康德的自在之物和柏拉图的理念——对于他理念是唯一"真正的存在"——，西方两位最伟大哲人的两大晦涩的思想结虽不是等同的，却是很接近的，并且仅仅是由于一个唯一的规定才能加以区别。两大思想结，一面有着内在的一致和亲属关系，一面由于两者的发起人那种非常不同的个性而极不同调，却又正以此而互为最好的注释，因为两者等于是导向一个 目标的两条完全不同的途径。这是可以不费很多事就说清楚的。即是说康德 所说的，在本质上看便是下面这一点："时间、空间和因果性不是自在之物的一些规定，而只是属于自在之物的现象的，因为这些不是别的，而是我们'认识'的形式。且一切杂多性和一切生灭既仅仅是由于时间、空间和因果性才有可能的，那么，杂多性和生灭也只是现象所有，而绝不是自在之物所有的。又因为我们的认识是由那些形式决定的，所以我们的全部经验也只是对现象而不是对自在之物的认识。因此也就

不能使经验的规律对自在之物有效。即令是对于我们自己的自我，这里所说的也还是有效，只有作为现象时我们才认识自我，而不是按自我本身是什么来认识的。”从这里考察的重点来说，这就是康德学说的旨趣和内蕴。可是柏拉图却说：“世界上由我们的官能所觉知的事物根本没有真正的存在。它们总是变化着，绝不是存在着的。它们只有一个相对的存在，只是在相互关系中存在，由于相互关系而存在；因此人们也很可以把它们的全部〔相互〕依存叫做‘非存在’。从而它们也不是一种真正的认识的对象，因为只有对于那自在的，自为的而永恒不变样的东西才能有真正的认识。它们与此相反，只是由于感觉促成的想当然的对象。我们既然被局限于对它们的觉知，我们就等于是黑暗岩洞里的人，被牢固地绑住坐在那里，连头也不能转动，什么也看不见；只有赖于在背后燃着的火光，才能在对面的墙壁上看到在火光和这些人之间出现着的真实事物的一些影子。至于这些人互相看到的，每人所看到的自己也只是那壁上的阴影而已。而这些人的智慧就是〔能〕预言他们从经验习知的那些阴影前后相续成系列的顺序。与此相反，因为永远存在却不生不灭而可称为唯一真正存在的，那就是那些阴影形象的真实原象，就是永恒的理念，就是一切事物的原始本象。杂多性到不了原始本象，因为每一原象自身，它的摹本或阴影都是和它同名的，个别的，无常的类似物。生和灭也到不了原始本象，因为它们是真正存在的，绝不和它那些行将消逝的摹本一样，有什么生长衰化。（在这两个消极的规定中必然包括这样一个前提，即是时间、空间和因果性对于原象并无意义和效力，原象不在这些〔形式〕中。）因此，只有对于这些原象才能有一个真正的认识，因为这种认识的对象只能是永久和从任何方面看（即是本身自在的）都是存在的东西，而不能是人们各按其观点，可说既存在而又不存在的东西。”——这就是柏拉图的学说。显然而无须多加证明的是康德和柏拉图这两种学说的内在旨趣完全是一个东西。双方都把可见〔闻〕的世界认作一种现象，认为该现象本身是虚无的，只是由于把自己表出于现象中的东西（在一方是自在之物，另一方是理念）才有意义和假借而来的实在性。可是根据这两家学说，那现象的一切形式，即令是最普遍的最基本的形式，也断然与那自行表出的东西，真正存在着的东西无关。康德为了要否定这些形式〔的实在性〕，他已把这些形式自身直接了当地概括为一些抽象的名称，并径自宣称时间、空间和因果

性，作为现象的一些形式，是不属于自在之物的。柏拉图与此相反，他并没达到把话说彻底的地步，他是由于否定他的理念具有那些唯有通过这些形式才可能的东西，亦即同类中〔个体〕的杂多性以及生与灭，而把这些形式间接地从他的理念上剥落下来的。〔这里〕尽管已是说得太多了，我还是要用一个比喻把〔两家学说〕值得注意的，重要的，互相一致之处加以形象化：假如在我们面前有一个动物正在充满生命力的活动中，那么，柏拉图就会说："这个动物并没有什么真正的存在，它只有一个表面的存在，只有不住的变化，只有相对的依存。这种依存既可以叫做一个存在，同样也可叫做一个'非存在'；而真正存在着的只是把自己复制于这动物中的理念或该动物自在的本身。这种动物自在的本身对于什么也没有依存关系，而是自在和自为的；不是生出来的，不是有时而灭的，而是永远存在一个样儿〔不变〕的。如果就我们在这动物中认识它的理念来说，那就不管在我们面前的是这一动物或是它活在千年前的祖先，不管它是在这里或是在遥远的异乡，不管它是以这一方式，这一姿态，这一行动或那一方式，那一姿态，那一行动而出现，最后也不管它是它那种族中的这一个体或任何其他一个体，反正全都是一样而不相干了，〔因为〕这一切都是虚无的而只同现象有关。唯有这动物的理念才有真实的存在而是真正的'认识'的对象。"——这是柏拉图。康德大抵会要这样说："这个动物是时间、空间和因果性中的一现象；而时间、空间和因果性全都是在我们认识能力以内，经验所以可能的先验条件，而不是自在之物的一些规定。因此，这一动物，我们在这一定的时间，在这已知的地点，作为在经验的关联中，——也即是在原因和后果的锁链上——必然发生，同样又必然消灭的个体而被觉知的动物，就不是自在之物，而只是就我们的认识说才可算是一个现象。如果要就这动物自在的本身方面来认识它，也就是撇开时间，空间和因果性中的一切规定来认识它，那就要在我们唯一可能的，通过感性和悟性的认识方式以外，还要求一种别的认识方式。"

为了使康德的说法更接近于柏拉图的说法，人们也可说：时间、空间和因果性是我们心智的这样一种装置，即是说借助于这种装置任何一类唯一真有的<u>一个</u> 事物得以把自己对我们表出为同类事物的杂多性，永远再生又再灭辗转以至无穷。对于事物的理解如果是借助于并

符合上述心智的装置，那就是内在的 理解；与此相反，对于事物的又一种理解，即意识着事物所有的个中情况则是超绝的 理解。这种理解是人们在抽象中从纯粹理性批判获得的，不过在例外的场合，这种理解也可从直观获得。最后这一点是我加上的。这就正是我在目前这第二篇里要努力来说明的。

如果人们曾经真正懂得而体会了康德的学说，如果人们自康德以后真正懂得而体会了柏拉图，如果人们忠实地、认真地思考过这两位大师的学说的内在旨趣和含义，而不是滥用这一位大师的术语以炫渊博，又戏效那一位大师的风格以自快；那么人们就不至于迟迟未发现这两大哲人之间的一致到了什么程度和两种学说基本意义与目标的彻底相同。那么，人们就不仅不会经常以柏拉图和莱布尼兹——后者的精神根本不是以前者为基础的——，甚至和现在还健存的一位有名人物 [1] 相提并论，——好像人们是有意在嘲弄已往伟大思想家的阴灵似的——，而且是根本会要比现在前进得远多了，或者更可说人们将不至于像最近四十多年来这样可耻地远远的向后退了。人们将不至于今天被这种空谈，明天又被另一种胡说牵着鼻子走，不至于以在康德墓上演出滑稽剧（如古人有时在超度他们的死者时所演出的）来替这十九世纪——在德国预示着如此重大意义的〔世纪〕揭幕了——。这种滑稽剧的举行遭到别的国家的讥刺也是公平的，因为这是和严肃的，甚至拘谨的德国人一点儿也不相称的。然而真正的哲学家们，他们的忠实群众那么少，以至要若干世纪才给他们带来了寥寥几个懂得他们的后辈。——“拿着巴古斯的雕花杖的人倒很多，但并没几个人真正是这位酒神的信奉者。”“哲学所以被鄙视，那是因为人们不是按哲学的尊严来治哲学的；原来不应该是那些冒牌的假哲学家，而应该是真正的哲学家来治哲学。”（柏拉图）

人们过去只是在字面上推敲，推敲这样的词句如：“先验的表象”，“‘独立于经验之外而被意识到的直观形式和思维形式”，“纯粹悟性的原本概念”，如此等等——于是就问：柏拉图的理念既然说也是原本概念，既然说也是从回忆生前对真正存在着的事物已有了的直观得来的，那么，理念是不是和康德所谓先验地在我们意识中的直观形式与思维形式大致是一回事呢？这两种完全不同的学说，——康德的是

关于形式的学说，说这些形式把个体的“认识”局限于现象之内；柏拉图的是关于理念的学说，认识了理念是什么就正是明显地否认了那些形式——，在这一点上恰好相反的〔两种〕学说，〔只〕因为在它们的说法上有些相似之处，人们就细心地加以比较、商讨，对于两者是一还是二进行了辩论；然后在末了发现了两者究竟不是一回事，最后还是作出了结论说柏拉图的理念学说和康德的理性批判根本没有什么共同之处[2]。不过，关于这一点已说够了。

---

[1] 指F.H.雅各璧。

[2] 例如人们可参看F.布特维克（Bouterweck）的《依曼纽尔·康德：一个纪念碑》第49页，和蒲尔（Buhle）的《哲学史》，第六卷，第802页至815页和823页。

§32

根据我们前此的考察，尽管在康德和柏拉图之间有着一种内在的一致，尽管浮现于两人之前的是同一目标，而唤起他们，导引他们从事哲学的是同一世界观，然而在我们看来理念和自在之物并不干脆就是同一个东西。依我们看来，倒是应该说理念只是自在之物的直接的，因而也是恰如其分的客体性。而自在之物本身却是意志，是意志，——只要它尚未客体化，尚未成为表象。原来正是康德的说法，自在之物就应是独立于一切附着于“认识”上的形式之外的；而只是他在这些形式之中没有首先把对于主体是客体〔这一形式〕加进去（如附录中所提出的），才是康德的缺点；因为这正是一切现象的，也即是表象的，首要的和最普遍的形式。所以他本应该显明的剥夺自在之物之为客体，那就可以保全他不陷入显著的，早就被发现过的前后不符了。与此相反，柏拉图的理念却必然是客体，是一个被认识了的东西，是一表象；正是由于这一点，不过也仅是由于这一点，理念才有所不同于自在之物。理念只是摆脱了，更正确些说，只是尚未进入现象的那些次要形式，也就是未进入我们把它全包括在根据律中的那些形式；但仍保留了那一首要的和最普遍的形式，亦即表象的根本形式，保留了对于主体是客体这形式。至于比这形式低一级的一些形式（根据律是其共同的表述），那就是把理念复制为许多个别，无常的个体的那东西，而这些个体的数目对理念来说，则完全是漠不相关的。所以根据律又是理念可进入的形式，当理念落入作为个体的主体的认识中时，它就进入这形式了。于是，个别的，按根据律而显现的事物就只是自在之物（那就是意志）的一种间接的客体化，在事物和自在之物中间还有理念在。理念作为意志的唯一直接的客体性，除了表象的根本形式，亦即对于主体是客体这形式以外，再没有认识作为认识时所有的其他形式。因此也唯有理念是意志或自在之物尽可能的恰如其分的客体；甚至可说就是整个自在之物，不过只是在表象的形式之下罢了。而这就是柏拉图和康德两人之间所以有巨大的一致的理由，虽然，最严格地说起来，这两个人所说的还并不是同一回事。个

别事物并不是意志的完全恰如其分的客体性，而是已经被那些以根据律为总表现的形式弄模糊了。可是这些形式却是认识的条件。是认识对于如此这般的个体之所以可能。——如果容许我们从一个不可能的前提来推论，假如我们在作为认识的主体时不同时又是个体，——这即是说如果我们的直观不是以身体为媒介，而这直观就是从身体的感受出发的，身体本身又只是具体的欲求，只是意志的客体性，所以也是诸客体中的一客体；并且作为这样的客体，当它一旦进入认识着的意识时，也只能在根据律的形式中〔进入意识〕就已假定了，并由此引进了根据律所表述的时间和其他一切形式；——事实上我们就会根本不再认识个别的物件，也不会认识一桩事件，也不会认识变换和杂多性，而是在清明未被模糊的认识中只体会理念，只体会那一个意志或真正自在之物客体化的那些级别；从而我们的世界也就会是“常住的现在了”。时间却只是一个个体的生物对这些理念所有的那种化为部分，分成片段的看法；理念则在时间以外，从而也是永恒的 。所以柏拉图说“时间是永恒性的动画片”。[3] 241

---

[1] 第二卷第二十九章是补充这里的。

§33

作为个体的我们既然不能在服从根据律的认识之外，还有什么别的认识，而〔根据律〕这形式又排除了〔人对〕理念的认识，那么，如果有可能使我们从个别事物的认识上升到理念的认识，那就肯定只有这样才有可能，即是说在主体中必须发生一种变化，而这变化和〔在认识中〕换过整个一类客体的巨大变化既是相符合的又是相对应的。这时的主体，就它认识理念说，借此变化就已不再是个体了。

我们从前一篇还记得认识〔作用〕本身根本是属于较高级别上的意志的客体化的，而感性、神经、脑髓，也只是和有机生物的其他部位一样，都是意志在它客体性的这一级别上的表现；因此通过这些东西而产生的表象也正是注定要为意志服务的，是达到它那些现在已复杂起来的目的的手段〔机械工具〕，是保存一个有着多种需要的生物的手段。所以认识自始以来，并且在其本质上就彻底是可以为意志服务的。和直接客体——这由于因果律的运用而已成为认识的出发点了——只是客体化了的意志一样，所有一切遵循根据律的知识对于意志也常有一种较近或较远的关系。这是因为个体既发现他的身体是诸客体中的一客体，而身体对这些客体又是按根据律而有着复杂的相关和联系的，所以对这些客体作考察，途径〔可以〕或远或近，然而总得又回到这个体的身体，也就是要回到他的意志。既然是根据律把这些客体置于它们对身体，且通过身体又是对意志的这种关系中，那么，为意志服务的认识也就只有努力从这些客体认取根据律所建立的那些关系，也就是推敲它们的空间、时间和因果性中的复杂关系。原来只有通过这些关系，客体对于个体才是有<u>兴味的</u>，即是说这些客体才和意志有关系。所以为意志服务的“认识”从客体所认取的也不过是它们的一些关系，认识这些客体也就只是就它们在此时此地，在这些情况下，由此原因，得此后果而言；一句话：就是当作个别事物〔而认识〕的；如果把所有这些关系取消了，对于认识来说，这些客体也就消逝了，正因为“认识”在客体上所认取的除此而外本来再没有什么别

的了。——我们也不容讳言，各种科学在事物上考察的东西，在本质上同样也不是什么别的，而就是事物的这一切关系，这时间空间上的关系，自然变化的原因，形态的比较，发生事态的动机等等，也就是许许多多的关系。科学有所不同于通俗常识的只是科学的形式是有条理的系统，是由于以概念的分层部署为手段而概括一切特殊为一般所得来的知识之简易化，和于是而获致的知识之完整性。任何关系本身又只有一个相对的实际存在；譬如时间中的一切存在就也是一个非存在，因为时间恰好只是那么一个东西，由于这东西相反的规定才能够同属于一个事物；所以每一现象都在时间中却又不在时间中。这又因为把现象的首尾分开来的恰好只是时间，而时间在本质上却是逝者如斯的东西，无实质存在的、相对的东西，在这里〔人们就把它〕叫做延续。然而时间却是为意志服务的知识所有的一切客体的最普遍的形式，并且是这些客体的其他形式的原始基型。

照例认识总是服服帖帖为意志服务的，认识也是为这种服务而产生的；认识是为意志长出来的，有如头部是为躯干而长出来的一样。在动物，认识为意志服务〔的常规〕根本是取消不了的。在人类，停止认识为意志服务也仅是作为例外出现的，这是我们立刻就要详加考察的。人兽之间的这一区别在〔形体的〕外表上是由头部和躯干两者之间的关系各不相同而表现出来的。在低级动物，头和身还是完全长在一起没有接榫的痕迹。所有这些动物的头部都是垂向地面的，〔因为〕意志的对象都在地面上。即令是在高等动物，和人比起来，头和身还是浑然一物难分彼此；但是人的头部却好像是自由安置在躯干上似的，只是由躯干顶戴着而不是为躯干服务。贝尔维德尔地方出土的阿颇罗雕像把人类的这一优越性表现到最大限度：这个文艺之神高瞻远瞩的头部是如此自在无碍地立于两肩之上，好像这头部已完全摆脱了躯体，再也不以心为形役似的。

§34

前面已说到从一般的认识个别事物过渡到认识理性，这一可能的，然而只能当作例外看的过渡，是在认识挣脱了它为意志服务〔的这关系〕时，突然发生的。这正是由于主体已不再仅仅是个体的，而已是认识的纯粹而不带意志的主体了。这种主体已不再按根据律来推敲那些关系了，而是栖息于，浸沉于眼前对象的亲切观审中，超然于该对象和任何其他对象的关系之外。

为了把这一点弄明白，必然需要〔作出〕详尽的讨论；其中使人感到陌生和诧异的地方，人们只得暂时放宽一步，到本书待要传达的整个思想总括起来了之后，这些陌生的地方自然就消失了。

如果人们由于精神之力而被提高了，放弃了对事物的习惯看法，不再按根据律诸形态的线索去追究事物的相互关系——这些事物的最后目的总是对自己意志的关系——，即是说人们在事物上考察的已不再是"何处"、"何时"、"何以"、"何用"，而仅仅只是"什么"；也不是让抽象的思维、理性的概念盘踞着意识，而代替这一切的却是把人的全副精神能力献给直观，浸沉于直观，并使全部意识为宁静地观审恰在眼前的自然对象所充满，不管这对象是风景，是树木，是岩石，是建筑物或其他什么。人在这时，按一句有意味的德国成语来说，就是人们自失于对象之中了，也即是说人们忘记了他的个体，忘记了他的意志；他已仅仅只是作为纯粹的主体，作为客体的镜子而存在；好像仅仅只有对象的存在而没有觉知这对象的人了，所以人们也不能再把直观者〔其人〕和直观〔本身〕分开来了，而是两者已经合一了；这同时即是整个意识完全为一个单一的直观景象所充满，所占据。所以，客体如果是以这种方式走出了它对自身以外任何事物的一切关系，主体〔也〕摆脱了对意志的一切关系，那么，这所认识的就不再是如此这般的个别事物，而是理念，是永恒的形式，是意志在这一级别上的直接客体性。并且正是由于这一点，置身于这一直观中的同时也不再

是个体的人了，因为个体的人已自失于这种直观之中了。他已是认识的主体，纯粹的、无意志的、无痛苦的、无时间的主体。目前就其自身说还很触目的〔这一点〕（关于这一点我很清楚的知道它证实了来自托马斯·佩因[4]的一句话："从崇高到可笑，还不到一步之差"）将由于下文逐渐明朗起来而减少陌生的意味。这也就是在斯宾诺莎写下"只要是在永恒的典型下理解事物，则精神是永恒的"（《伦理学》第五卷，命题31，结论）这句话时[5]，浮现于他眼前的东西。在这样的观审中，反掌之间个别事物已成为其种类的理念，而在直观中的个体则已成为认识的纯粹主体。作为个体，人只认识个别事物，而认识的纯粹主体则只认识理念。个体原来只在他对意志的某一个别现象这关系中才是认识的主体，也是为意志的现象服务的。所以这种个别的意志现象是服从根据律的，在该定律的一切形态中服从该定律。因此，一切与这认识的主体有关的知识也服从根据律，并且就意志的立场说，除此而外也更无其他有用的知识，而这种知识也永远只含有对客体的一些关系。这样认识着的个体和为他所认识的个别事物总是在某处，在某时，总是因果链上的环节。而知识的纯粹主体和他的对应物——理念——却是摆脱了根据律所有那些形式的；时间、空间，能认识的个体，被认识的个体对于纯粹主体和理念都没有什么意义。完全只有在上述的那种方式中，一个认识着的个体已升为"认识"的纯粹主体，而被考察的客体也正因此而升为理念了，这时，作为表象的世界才〔能〕完美而纯粹地出现，才圆满地实现了意志的客体化，因为唯有理念才是意志恰如其分的客体性。这恰如其分的客体性以同样的方式把客体和主体都包括在它自身之内，因为这两者是它唯一的形式。不过在这种客体性之内，客体主体双方完全保持着平衡；并且和客体在这里仅仅只是主体的表象一样，主体，当它完全浸沉于被直观的对象时，也就成为这对象的自身了，因为这时整个意识已只是对象的最鲜明的写照而不再是别的什么了。正是这个意识，在人们通过它而从头至尾依次想到所有一切的理念或意志的客体性的级别时，才真正构成作为表象的世界。任何时间和空间的个别事物都不是别的什么，而只是被根据律（作为个体的认识形式）化为多数，从而在其纯粹的客体性上被弄模糊了的理念。在理念出现的时候，理念中的主体和客体已不容区分了，因为只有在两者完全相互充满，相互渗透时，理念，意志的恰如其分的客体性，真正作为表象的世界，才发生；与

此相同，此时能认识的和所认识的个体，作为自在之物，也是不分的。因为我们如果别开那真正作为表象的世界，那么，剩下来的除了作为意志的世界 以外，再没什么了。意志乃是理念的自在本身，理念把意志客体化了，这种客体化是完美的。意志也是个别事物以及认识这个别事物的个体的自在本身，这些物与人也把意志客体化了，但这种客体化是不完美的。作为意志而在表象和表象的一切形式之外，则在被观审的客体中和在个体中的都只是同一个意志；而这个体当他在这观审中上升时又意识着自己为纯粹主体。因此被观审的客体和个体两者在它们自在本身上是并无区别的，因为它们就“自在本身”说都是意志。意志在这里是自己认识到自己；并且只是作为意志如何得到这认识的方式方法，也即是只在现象中，借助于现象的形式，借助于根据律，才有杂多性和差别性的存在。和我没有客体，没有表象，就不能算是认识着的主体而只是盲目的意志一样；没有我作为认识的主体，被认识的东西同样也不能算是客体而只是意志，只是盲目的冲动。这个意志就其自在本身，亦即在表象之外说，和我的意志是同一个意志；只是在作为表象的世界中，〔由于〕表象的形式至少总有主体和客体〔这一项〕，我们〔——这意志和我的意志——〕才一分为二成为被认识的和能认识的个体。如果把认识，把作为表象的世界取消，那么除了意志，盲目的冲动之外，根本就没剩下什么了。至于说如果意志获得客体性，成为表象，那就一举而肯定了主体，又肯定了客体；而这客体性如果纯粹地，完美地是意志的恰如其分的客体性，那就肯定了这客体是理念，摆脱了根据律的那些形式；也肯定了主体是“认识”的纯粹主体，摆脱了个性和为意志服务的可能性。

谁要是按上述方式而使自己浸沉于对自然的直观中，把自己都遗忘到了这种地步，以至他已仅仅只是作为纯粹认识着的主体而存在，那么，他也就会由此直接体会到〔他〕作为这样的主体，乃是世界及一切客观的实际存在的条件，从而也是这一切一切的支柱，因为这种客观的实际存在已表明它自己是有赖于他的实际存在的了。所以他是把大自然摄入他自身之内了，从而他觉得大自然不过只是他的本质的偶然属性而已。在这种意义之下拜伦说：

“难道群山，波涛，和诸天

不是我的一部分，不是我

心灵的一部分，

正如我是它们的一部分吗？”

然则，谁要是感到了这一点，他又怎么会在和常住的自然对照时把自己当作绝对无常的呢？笼罩着他的反而应该是那么一种意识，也就是对于《吠陀》中的《邬波尼煞昙》所说的话的意识，那儿说：“一切天生之物总起来就是我，在我之外任何其他东西都是不存在的。”（邬布涅迦I.122）[6]

---

[1] Thomas Paine（1737—1809），英国作家，著有《理性的时代》。

[2] 我还推荐他在同书第二卷，命题40结论2，以及第五卷，命题25至38，关于“直观以外的第三种认识”所说的，应加阅读以阐明这里在话题中的认识方式，并且尤其要参阅命题29的结论，命题36的结论，命题38的证明和结论。

[3] 第二卷第三十章是补充这里的。

§35

为了对世界的本质获得一个更深刻的理解，人们就不可避免地必需学会把作为自在之物的意志和它的恰如其分的客体性区分开来，然后是把这客体性逐级较明显较完整地出现于其上的不同级别，也即是那些理念自身，和〔显现于〕根据律各形态中的理念的现象，和个体人有限的认识方式区别开来。这样，人们就会同意柏拉图只承认理念有真正的存在〔的做法〕，与此相反，对于在空间和时间中的事物，对于个体认为真实的世界，则只承认它们有一种假象的，梦境般的存在。这样，人们就会理解同此一个理念如何又把自己显示于那么多现象之中，对于认识着的个体又如何只是片段地，一个方面跟着一个方面，展出它的本质。这样，人们就会把理念和它的现象按以落入个体的考察的方式方法区别开来，而认前者为本质的，后者为非本质的。以举例的方式，我们将在最细微的和最巨大的〔事物〕中来考察这一点。——在浮云飘荡的时候，云所构成的那些形相对于云来说并不是本质的，而是无所谓的；但是作为有弹性的蒸气，为风的冲力所推动〔时而〕紧缩一团，〔时而〕飘散、舒展、碎裂，这却是它的本性，是把自己客体化于云中的各种力的本质，是理念。云每次所构成的形相，那只是对个体的观察者的〔事〕。——对于在〔巨〕石之间滚滚流去的溪水来说，它让我们看到的那些漩涡、波浪、泡沫等等是无所谓的，非本质的。至于水的随引力而就下，作为无弹性的、易于流动的、无定形的、透明的液体，这却是它的本质；这些<u>如果是直观地</u> 被认识了的，那就是理念了。只对于我们，当我们是作为个体而在认识着的时候，才有那些漩涡、波浪、泡沫。——窗户玻璃上的薄冰按结晶的规律而形成结晶体，这些规律显示着出现在这里的自然力的本质，表出了理型；但是冰在结晶时形成的树木花草则不是本质的，只是对我们而有的。——在浮云、溪水、结晶体中显现的〔已〕是那意志最微弱的尾声了，它若出现于植物中那就要完满些，在动物又更完满一些，最完满是在人类。但是只有意志的客体化所有那些级别的<u>本质上的东西</u> 才构成理念；与此相反，理念的开展——因为理念在根据

律的诸形态中已被分散为多种的和多方面的现象——对于理念却是非本质的东西，这只在个体的认识方式以内，并且只是对这个体才有其实在性的。那么，这种情况对于那一理念的开展——意志最完满的客体性的那一理念——也必然是一样的；所以人类的历史，事态的层出不穷，时代的变迁，在不同国度，不同世纪中人类生活的复杂形式，这一切一切都仅仅是理念的显现的偶然形式，都不属于理念自身——在理念自身中只有意志的恰如其分的客体性——，而只属于现象——现象〔才〕进入个体的认识——；对于理念，这些都是陌生的、非本质的、无所谓的，犹如〔苍狗的〕形相之于浮云——是浮云构成那些形相——，漩涡泡沫的形相之于溪水，树木花卉之于窗户上的薄冰一样。

谁要是掌握好了这一点，并且懂得将意志从理念，将理念从它的现象区分开来，那么，世界大事对于这人来说，就只因为这些事是符号，可以从而看出人的理念，然后才有意义；而不是这些事自在的和自为的本身有什么意义。他也就不会和别人一样，相信时间真的产生了什么新的和重要的东西；相信根本有什么绝对实在的东西是通过时间或在时间中获得具体存在的；或甚至于相信时间自身作为一个完整的东西是有始终，有计划，有发展的，并且也许要以扶助活到三十岁的最近这个世代达到最高的完善（按他们的概念）为最后目标。因此，这人就不会和荷马一样，设立整个的奥林卜〔斯山〕，充满神祇的导演那些时间中的世事；同样他也不会和奥希安[7]一样，把云中形象当作具体事物；因为上面已说过，〔世事和白云苍狗〕两者就其中显现着的理念来说，都是同样的意味。在人类生活纷纭复杂的结构中，在世事无休止的变迁中，他也会只把理念当作常住的和本质的看待。生命意志就在这理念中有着它最完美的客体性，而理念又把它的各个不同方面表现于人类的那些特性，那些情欲、错误和特长，表现于自私、仇恨、爱、恐惧、勇敢、轻率、迟钝、狡猾、伶俐、天才等等；而这一切一切又汇合并凝聚成千百种形态（个体）而不停地演出大大小小的世界史；并且在演出中，推动这一切的是什么，是胡桃或是王冠，就理念自在的本身说是毫不相干的。最后这人〔还〕发现在人世正和在戈箕[8]的杂剧中一样，在所有那些剧本中总是那些相同的人物，并且那些人物的企图和命运也总是相同的；尽管每一剧本各有

其主题和剧情，但剧情的精神总是那么一个；（同时），这一剧本的人物也一点儿不知道另一剧本中的情节，虽然他们自己是那一剧本中的人物。因此，尽管在有了上演前此各剧的经验之后，〔登场人物〕班达龙并没变得敏捷些或者慷慨些，达塔格利亚也没变得谨严老实些，布瑞格娜没有变得胆壮些，而哥隆宾涅也没有变得规矩些。

假如有那么一天，容许我们在可能性的王国里，在一切原因和后果的连锁上看得一清二楚，假如地藏王菩萨现身而在一幅图画中为我们指出那些卓越的人物，世界的照明者和英雄们，在他们尚未发挥作用之前，就有偶然事故把他们毁灭了；然后又指出那些重大的事变，本可改变世界历史并且导致高度文化和开明的时代，但是最盲目的契机，最微小的偶然，在这些事变发生之初就把这些事变扼杀了；最后〔还〕指出大人物雄伟的精力，但是由于错误或为情欲所诱惑，或由于不得已而被迫，他们把这种精力无益地消耗在无价值无结果的事物上了，甚至是儿戏地浪费了。如果我们看到了这一切，我们也许会战栗而为损失了的旷代珍宝惋惜叫屈。但是那地藏王菩萨会要微笑着说："个体人物和他们的精力所从流出的源泉是取之不竭的，是和时间空间一样无穷无尽的，因为人物和他们的精力，正同一切现象的这〔两种〕形式一样，也只是一些现象，是意志的'可见性'。那无尽的源泉是以有限的尺度量不尽的。因此，对于任何一个在发生时便被窒息了的变故或事业又卷土重来，这无减于昔的无穷无尽〔的源泉〕总还是敞开着大门〔提供无穷的机会〕的。在这现象的世界里，既不可能有什么真正的损失，也不可能有什么真正的收益。唯有意志是存在的，只有它，〔这〕自在之物；只有它，这一切现象的源泉。它的自我认识和随此而有的，起决定作用的自我肯定或自我否定，那才是它本身唯一的大事。"—— [9]

---

[1] Ossian，公元前三世纪凯尔特族人传奇英雄。

[2] Gozzi，Graf Carlo （1720—1806），意大利喜剧作家。

[3] 不阅读下一篇，最后这一句是无法理解的。

§36

历史是追踪大事的那根线索前进的。如果历史是按动机律来引申这些大事的，那么，在这范围之内历史是实践性的。而动机律却是在意志被“认识”照明了的时候决定着显现的意志的。在意志的客体性较低的级别上，意志在没有“认识”而起作用的时候，自然科学是作为事因学来考察意志现象变化的法则的，是作为形态学来考察现象上不变的东西的。形态学借助于概念把一般的概括起来以便从而引申出特殊来，这就使它的几乎无尽的课题简易化了。最后数学则考察那些赤裸裸的形式，在这些形式中，对于作为个体的主体的认识，理念显现为分裂的杂多；所以也就是考察时间和空间。因此这一切以科学为共同名称的〔学术〕都在根据律的各形态中遵循这个定律前进，而它们的课题始终是现象，是现象的规律与联系和由此发生的关系。——然则在考察那不在一切关系中，不依赖一切关系的，这世界唯一真正本质的东西，世界各现象的真正内蕴，考察那不在变化之中因而在任何时候都以同等真实性而被认识的东西，一句话在考察理念，考察自在之物的，也就是意志的直接而恰如其分的客体性时，又是哪一种知识或认识方式呢？这就是艺术，就是天才的任务。艺术复制着由纯粹观审而掌握的永恒理念，复制着世界一切现象中本质的和常住的东西；而各按用以复制的材料〔是什么〕，可以是造型艺术，是文艺或音乐。艺术的唯一源泉就是对理念的认识，它唯一的目标就是传达这一认识。——当科学追随着四类形态的根据和后果〔两者〕无休止，变动不尽的洪流而前进的时候，在每次达到目的之后，总得又往前奔而永无一个最后的目标，也不可能获得完全的满足，好比人们〔向前〕疾走以期达到云天和地平线相接的那一点似的。与此相反的是艺术，艺术在任何地方都到了〔它的〕目的地。这是因为艺术已把它观审的对象从世界历程的洪流中拔出来了，这对象孤立在它面前了。而这一个别的东西，在那洪流中本只是微不足道的一涓滴，在艺术上却是总体的一个代表，是空间时间中无穷“多”的一个对等物。因此艺术就在这儿停下来了，守着这个个别的东西，艺术使时间的齿轮停顿了。就艺

术来说，那些关系也消失了。只有本质的东西，理念，是艺术的对象。——因此，我们可以把艺术直称为独立于根据律之外观察事物的方式，恰和遵循根据律的考察〔方式〕相对称；后者乃是经验和科学的道路。后一种考察方式可以比作一根无尽的，与地面平行的横线，而前一种可以比作在任意一点切断这根横线的垂直线。遵循根据律的是理性的考察方式，是在实际生活和科学中唯一有效而有益的考察方式；而撇开这定律的内容不管，则是天才的考察方式，那是在艺术上唯一有效而有益的考察方式。前者是亚里士多德的考察方式，后者总起来说，是柏拉图的考察方式。前者好比大风暴，无来由，无目的向前推进而摇撼着，吹弯了一切，把一切带走；后者好比宁静的阳光，穿透风暴行经的道路而完全不为所动。前者好比瀑布中无数的，有力的搅动着的水点，永远在变换着〔地位〕，一瞬也不停留；后者好比宁静地照耀于这汹涌澎湃之中的长虹。——只有通过上述的，完全浸沉于对象的纯粹观审才能掌握理念，而天才的本质就在于进行这种观审的卓越能力。这种观审既要求完全忘记自己的本人和本人的关系，那么，天才的性能就不是别的而是最完美的客观性，也就是精神的客观方向，和主观的，指向本人亦即指向意志的方向相反。准此，天才的性能就是立于纯粹直观地位的本领，在直观中遗忘自己，而使原来服务于意志的认识现在摆脱这种劳役，即是说完全不在自己的兴趣，意欲和目的上着眼，从而一时完全撤销了自己的人格，以便〔在撤销人格后〕剩了为认识着的纯粹主体，明亮的世界眼。并且这不是几瞬间的事，而是看需要以决定应持续多久，应有多少思考以便把掌握了的东西通过深思熟虑的艺术来复制，以便把“现象中徜恍不定的东西拴牢在永恒的思想中”。〔这就是天才的性能。〕——这好像是如果在个体中要出现天才，就必须赋予这个体以定量的认识能力，远远超过于为个别意志服务所需要的定量；这取得自由的超额部分现在就成为不带意志的主体，成为〔反映〕世界本质的一面透明的镜子了。——从这里可以解释〔何以〕在天才的个人，他的兴奋情绪竟至于使他心境不宁，原来〔眼前的〕现在罕有满足他们的可能，〔这又是〕因为现在不能填满他们的意识。就是这一点常使他们作无休止的追求，不停地寻找更新的，更有观察价值的对象；又使他们为了寻求和自己同道的，生来和他们一致的，可以通情意的人物而几乎永不得满足。与此同时，凡夫俗子是由眼前现在完全充满而得到了满足的，完全浸沉于

这现在中；并且他们到处都有和他们相类似的人物，在日常生活中他们也有着天才不可得而有的那种特殊舒服劲儿。——人们曾认为想象力是天才性能的基本构成部分，有时甚至把想象力和天才的性能等同起来。前一种看法是对的，后一种是不对的。既然天才作为天才，他的对象就是永恒的理念，是这世界及其一切现象恒存的，基本的形式，而认识理念却又必然是直观的而不是抽象的；那么，如果不是想象力把他的地平线远远扩充到他个人经验的现实之外，而使他能够从实际进入他觉知的少数东西构成一切其余的〔事物〕，从而能够使几乎是一切可能的生活情景一一出现于他面前的话，则天才的认识就会局限于那些实际出现于他本人之前的一些客体的理念了，而且这种认识还要依赖把这些客体带给他的一系列情况。并且那些实际的客体几乎经常只是在这些客体中把自己表出的理念的很有缺陷的标本，所以天才需要想象力以便在事物中并不是看到大自然实际上已构成的东西，而是看到大自然努力要形成，却由于前一篇所讲述的它那些形式之间的相互斗争而未能竟其功的东西。我们在后面考察雕刻的时候，将再回头来谈这一点。因此想象力既在质的方面又在量的方面把天才的眼界扩充到实际呈现于天才本人之前的诸客体之上，之外。以此之故，特殊强烈的想象力就是天才的伴侣，天才的条件。但并不是想象力反过来又产生天才性能，事实上每每甚至是极无天才的人也能有很多的想象。这是因为人们能够用两种相反的方式观察一个实际的客体，一种是那纯客观的，天才地掌握该客体的理念；一种是一般通俗地，仅仅只在该客体按根据律和其他客体，和本人意志〔所发生〕的关系中进行观察。与此相同，人们也能够用这两种方式去直观一个想象的事物：用第一种方式观察，这想象之物就是认识理念的一种手段，而表达这理念的就是艺术；用第二种方式观察，想象的事物是用以盖造空中楼阁的。这些空中楼阁是和人的私欲，本人的意趣相投的，有一时使人迷恋和心旷神怡的作用；〔不过〕这时人们从这样联系在一起的想象之物所认识到的经常只是它们的一些关系而已。从事这种玩意儿的人就是幻想家。他很容易把他那些用以独个儿自愉的形象混入现实而因此成为在现实〔生活〕中不能胜任的〔人〕。他可能会把他幻想中的情节写下来，这就产生了各种类型的庸俗小说。在读者梦想自己居于小说中主人翁的地位而觉得故事很“有趣”时，这些小说也能使那些和作者类似的人物乃至广大群众得到消遣。

这种普通人，大自然的产物，每天出生数以千计的这种普通人，如上所说，至少是断不可能持续地进行一种在任何意义之下都完全不计利害的观察——那就是真正的静观——；他只是在这样一种范围内，即是说这些事物对他的意志总有着某种关系，哪怕只是一种很间接的关系才能把他们的注意力贯注到事物上。就这一方面说，所要求的既然永远只是对于关系的认识，而事物的抽象概念又已足够应用，在大多数场合甚至用处更大；所以普通人就不在纯粹直观中流连了。不把他的视线持久地注集于一个对象了；而只是迅速地在呈现于他之前的一切事物中寻找概念，以便把该事物置于概念之下，好像懒怠动弹的人要找一把椅子似的，〔如果找到了，那么〕他对这事物也不再感兴趣了。因此，他会对于一切事物，对于艺术品，对于美的自然景物，以及生活的每一幕中本来随处都有意味的情景，都走马看花似的浏览一下匆促了事。他可不流连忘返。他只找生活上的门路，最多也不过是找一些有朝一日可能成为他生活的门路的东西，也就是找最广义的地形记录。对于生活本身是怎么回事的观察，他是不花什么时间的。天才则相反，在他一生的一部分时间里，他的认识能力，由于占有优势，已摆脱了对他自己意志的服务，他就要流连于对生活本身的观察，就要努力掌握每一事物的理念而不是要掌握每一事物对其他事物的关系了。于此，他经常忽略了对自己生活道路的考察，在大多数场合，他走这条〔生活的〕道路是够笨的。一个人的认识能力，在普通人是照亮他生活道路的提灯；在天才人物，却是普照世界的太阳。这两种如此不同的透视生活的方式随即甚至还可在这两种人的相貌上看得出来。一个人，如果天才在他的腔子里生活并起作用，那么这个人的眼神就很容易把天才标志出来，因为这种眼神既活泼同时又坚定，明明带有静观，观审的特征。这是我们可以从罕有的几个天才，大自然在无数千万人中不时产出一二的天才，他们的头部画像中看得到的。与此相反，其他人们的眼神，纵令不像在多数场合那么迟钝或深于世故而寡情，仍很容易在这种眼神中看到观审〔态度〕的真正反面，看到“窥探”〔的态度〕。准此，则人相上有所谓“天才的表现”就在于能够在相上看出认识对欲求有一种断然的优势，从而在相上表出一种对欲求没有任何关系的认识，即纯粹认识 。与此相反，在一般的相中，突出的照例是欲求的表现，人们并且看到认识总是由于欲求的推动才进入活动的，所以〔“认识”的活动〕仅仅只是对动机而发的。

既然天才〔意味〕的认识或对理念的认识是那不遵循根据律的认识，相反，遵循根据律的都是在生活上给人带来精明和审慎，也是把科学建立起来的认识；那么，天才人物就免不了一些缺点，随这些缺点而来的是把后面这一种认识方式忽略了。不过就我要阐明的这一点说，〔我们〕还要注意这一限度，即是说我所讲的只是指天才人物真正浸沉于天才〔意味〕的认识方式时而言，并且只以此为限；但这绝不是说天才的一生中每一瞬都在这种情况中；因为摆脱意志而掌握理念所要求的高度紧张虽是自发的，却必然又要松弛，并且在每次张紧之后都有长时间的间歇。在这些间歇中，无论是从优点方面说或是从缺点方面说，天才和普通人大体上都是相同的。因此，人们自来就把天才所起的作用看作灵感；是的，正如天才这个名字所标志的，自来就是看作不同于个体自身的，超人的一种东西的作用，而这种超人的东西只是周期地占有个体而已。天才人物不愿把注意力集中在根据律的内容上，这首先表现在存在根据方面为对于数学的厌恶；〔因为〕数学的考察是研究现象的最普遍的形式，研究时间和空间的，而时间空间本身又不过是根据律的〔两〕形态而已；因此数学的考察和撇开一切关系而只追求现象的内蕴，追求在现象中表出的理念的那种考察完全相反。除此以外，用逻辑方法来处理数学〔问题〕也是和天才相左的，因为这种方法不仅将真正的体会遮断，不能使人获得满足，而且只是赤裸裸地按认识根据律而表出一些推论连锁；因而在所有一切精神力中主要的是要求记忆力，以便经常在心目中保有前面所有的，人们要以之为根据的那些命题。经验也证明了艺术上的伟大天才对于数学并没有什么本领。从来没有一个人在这两种领域内是同样杰出的。阿尔菲厄瑞[10]说他自己竟乃至于连欧几里得的第四定理也从未能理解。歌德为了缺乏数学知识，已被那些反对他的色彩学说的无知之徒指责得够了；其实这里的问题并不在乎按假设的数据进行推算和测量，而是在于悟性对原因和结果的直接认识，〔所以〕那种指责完全是文不对题的，不恰当的。反对他的人们全然缺乏判断力〔的事实〕，由于这一点正和由于他们像米达斯王的胡说一样已暴露无遗了。至于在今天，在歌德的色彩学说问世已半世纪之后，牛顿的空谈甚至在德国还是无阻碍地盘踞着那些〔教授们的〕讲座，人们还一本正经地继续讲什么七种同质的光及其不同的折射度；——这，总有一天会要算作一般人性的，特别是德国人性的心灵特征之一。由于上面

这同一个理由，还可说明一个众所周知的事实，那就是反过来说，杰出的数学家对于艺术美〔也〕没有什么感受〔力〕。这一点在一个有名的故事中表现得特别率真，故事说一位法国数学家在读完拉辛的《伊菲琴尼》之后，耸着两肩问道：“可是这证明了什么呢？”——并且进一步说，既然准确地掌握那些依据因果律和动机律的关系实际就是〔生活中的〕精明，而天才的认识又不是对这些关系而发的；那么，一个聪明人，就他是精明人来说，当他正是精明的时候，就不是天才；而一个天才的人，就他是天才来说，当他是天才的时候，就不精明。——最后，直观的认识和理性的认识或抽象的认识根本是相对立的，在前者范围内的始终是理念，而后者却是认识根据律所指导的。大家知道，人们也很难发现伟大的天才和突出的凡事求合理的性格配在一起，事实却相反，天才人物每每要屈服于剧烈的感受和不合理的情欲之下。然而这种情况的原因倒并不是理性微弱，而一面是由于构成天才人物的整个意志现象有着不同寻常的特殊精力，要从各种意志活动的剧烈性中表现出来；一面是通过感官和悟性的直观认识对于抽象认识的优势，因而有断然注意直观事物的倾向，而直观事物对天才的个人们〔所产生的〕那种极为强烈的印象又大大地掩盖了黯淡无光的概念，以至指导行为的已不再是概念而是那印象，〔天才的〕行为也就正是由此而成为非理性的了。因此，眼前印象对于天才们是极强有力的，〔常〕挟天才冲决〔藩篱〕，不假思索而陷于激动，情欲〔的深渊〕。因此，由于他们的认识已部分地摆脱了对意志的服务，他们也会，根本就会在谈话中不那么注意谈话的对方，而只是特别注意他们所谈的事，生动地浮现于他们眼前的事。因此，就他们自己的利害说，他们的判断或叙述也就会过于客观，一些最好不说出来，含默反更为聪明的事，他们也不知含默都会要说出来了，如此等等。最后，他们还因此喜欢自言自语，并且根本也常表现一些真有点近于疯癫的弱点。天才的性能和疯癫有着相互为邻的一条边界，甚至相互交错；这是屡经指出过的，人们甚至于把诗意盎然的兴致称为一种疯癫：荷雷兹[11]称之为“可爱的疯癫”，（《颂诗》III.4.）维兰特在《奥伯隆》的开场白中称之为“可亲的疯癫”。根据辛乃加的引文（《论心神的宁静》15，16），说亚里士多德亲自说过：“没有一个伟大的天才不是带有几分疯癫的。”在前述洞喻那神话里，柏拉图是这样谈到这一点的（《共和国》7），他说：“在洞外的那些人既看到真正

的阳光和真正存在的事物（即理念）之后，由于他们的眼睛已不惯于黑暗，再到洞里时就看不见什么了，看那下面的阴影也再辨不清楚了，因此在他们无所措手足的时候，就会被别人讪笑；而这些讪笑他们的人却从未走出过洞窟，也从未离开过那些阴影。”柏拉图还在《费陀罗斯》（第317页）中直接了当地说：“没有某种一定的疯癫，就成不了诗人；”还说（第327页）：“任何人在无常的事物中看到永恒的理念，他看起来就像是疯癫了的。”齐撒罗也引证说：“德谟克利特否认没有狂气不能是伟大诗人〔的说法〕，〔然而〕柏拉图却是这样说的。”（《神性论》I.37）最后薄朴[12]也说：

“大智与疯癫，诚如亲与邻；

隔墙如纸薄，莫将畛域分。”

就这一点说，歌德的〔剧本〕《托尔括多·达索》特别有意义。他在这剧本中不仅使我们看到天才的痛苦，天才的本质的殉道精神，并且使我们看到天才常在走向疯癫的过渡中。最后，天才和疯癫直接邻近的事实可由天才人物如卢梭、拜仑、阿尔菲厄瑞的传记得到证明；也可从另外一些人平生的轶事得到证明。还有一部分证明，我得从另一方面来谈谈：在经常参观疯人院时，我曾发现过个别的患者具有不可忽视的特殊禀赋，在他们的疯癫中可以明显地看到他们的天才，不过疯癫在这里总是占有绝对的上风而已。这种情况不能〔完全〕归之于偶然，因为一方面疯人的数字是比较很小的，而另一方面，一个有天才的人物又是一个罕有的，比通常任何估计都要少得多的现象，是作为最突出的例外而出现于自然界的现象。要相信这一点，人们只有数一下真正伟大的天才，数一下整个文明的欧洲在从古到今的全部时间内所产生的天才，并且只能计入那些把具有永久价值的作品贡献于人类的天才；——那么，我说，把这些屈指可数的天才和经常住在欧洲，每三十年更换一代的二亿五千万人比一下罢！是的，我也不妨提一下我曾认识有些人，他们虽不怎么了不得，但确实有些精神上的优越性，而这种优越性同时就带有些轻微的疯狂性。这样看起来，好像是人的智力每一超出通常的限度，作为一种反常现象就已有疯癫的倾向了。夹在这里，我想尽可能简短地说出我自己关于天才和疯癫之间所

以有那种亲近关系，纯粹从智力方面看是什么原因的看法，因为这种讨论多少有助于说明天才性能的真正本质，这本质也即是唯一能创造真艺术品的那种精神属性。可是这又必然要求〔我们〕简单地谈一下疯癫本身[13]〔的问题〕。

据我所知，关于疯癫的本质〔问题〕至今还不曾有过明晰和完备的见解，对于疯人所以真正不同于常人至今还不曾有过一种正确和明白的概念。——〔我们〕既不能说疯人没有理性，也不能说他们没有悟性，因为他们〔也〕说话，也能听懂话；他们的推论每每也很正确。一般说来，他们也能正确地对待眼前的事物，能理解因果的关系。幻象，和热昏中的谵妄一样，并不是疯癫的一般症候；谵妄只扰乱直觉，疯狂则扰乱思想。在大多数场合，疯人在直接认识眼前事物时根本不犯什么错误，他们的胡言乱语总是和不在眼前的和过去的事物有关的，只是因此才乱说这些事物和眼前事物的联系。因此，我觉得他们的病症特别和记忆有关；但这并不是说他们完全没有记忆，因为很多疯人都能背诵许多东西，有时还能认识久别之后的人，而是说他们的记忆的线索中断了，这条线索继续不断的联系被取消了，始终如一地联贯着去回忆过去已不可能了。过去的个别场面和个别的眼前〔情况〕一样，可以正确地看到，但回忆往事就有漏洞了，疯人就拿一些虚构的幻想去填补漏洞。这些虚构的东西或者总是老一套。成为一种定型的妄念，那么这就是偏执狂，忧郁症；或是每次是另一套，是临时忽起的妄念，那就叫做痴愚，是“心里不亮”。因此，在疯人初进疯人院时，要问明他过去的生活经历是很困难的。在他的记忆中，越问下去总是越把真的假的混淆不清了。即令〔他〕正确地认识了当前的现在，随即又要由于扯到一种幻想出来的过去而与当前现在发生虚构的关系，而把“现在”也弄糊涂了。因此他们把自己和别人也同他虚构的过去人物等同起来，有些相识的熟人也完全认不出来了。这样，当他们对眼前的个别事物有着正确的认识时，〔却把这些和不在眼前之物的关系搞错了，〕心里都是些这样错误的关系。疯癫如果到了严重的程度，就会产生完全失去记忆的现象；因此这个疯人就再不能对任何不在眼前的或过去的事物加以考虑了，他完全只是被决定于当前一时的高兴，联系着他在自己头脑中用以填充过去的幻想。所以接近这样一个疯子，如果人们不经常使他看到〔对方的〕优势，那就

没有一秒钟能够保证不受到他的袭击或杀害。——疯人的认识和动物的认识在有一点上是共同的，即是说两者都是局限于眼前的；而使两者有区别的是：动物对于过去所以是根本无所知，过去虽以习惯为媒介而在动物身上发生作用，例如狗能在多年之后还认识从前的旧主人，那就叫做从主人的面貌重获那习惯了的印象；但是对于自从主人别后的岁月，它却没有什么回忆。疯人则相反，在他的理性中总还带有抽象中的过去，不过，这是一种虚假的过去，只对他而存在，这种情况可以是经常的，也可以仅仅只是当前一时的。虚假的过去的这种影响又妨碍他使用正确地认识了的“现在”，而这反而是动物能够使用的。至于剧烈的精神痛苦，可怕的意外事变所以每每引起疯癫，我的解释是这样的：每一种这样的痛苦作为真实的经过说总是局限于眼前的，所以只是暂时的，那么这痛苦总还不是过分沉重的。只有长期持久的痛楚才会成为过分巨大的痛苦。但是这样的痛苦又只是一个思想，因而是记忆中的〔东西〕。那么，如果有这样一种苦恼，有这样一种痛苦的认识或回忆竟是如此折磨人，以至简直不能忍受而个体就会要受不住了，这时被威胁到如此地步的自然〔本能〕就要求助于疯癫 作为救命的最后手段了。痛苦如此之深的精神好像是扯断了记忆的线索似的，它拿幻想填充漏洞，这样，它就从它自己力所不能胜的精神痛苦逃向疯癫了，——好比人们把烧伤了的手脚锯掉而换上木制的手脚一样。——作为例证我们可以看看发狂的阿亚克斯、李尔王和奥菲利亚；因为真正天才笔下的人物可以和真人实物有同等的真实性；在这里人们也只能援引这些众所周知的人物为例证。此外，常有的实际经验也一贯证实同样的情况。从痛苦的这种方式过渡到疯癫还有一种近乎类似的情况可以与之比拟，那就是我们所有的人，常在一种引起痛苦的回忆突然袭击我们的时候，我们不禁机械地要喊叫一声或做一个什么动作来驱逐这一回忆，把自己引向别的方向，强制自己想些别的事情。——

我们在上面既已看到疯人能正确地认识个别眼前事物，也能认识某些过去的个别事物，可是错认了〔其间的〕联系和关系，因而发生错误和胡言乱语；那么，这正就是疯人和天才人物之间的接触点。这是因为有天才的个体也抛弃了对事物关系——遵循根据律的关系——的认识，以便在事物中单是寻求，看到它们的理念，以便掌握理念在

直观中呈现出来的那真正本质。就这本质说，一个东西就能代表它整个这一类的东西，所以，歌德也说“一个情况是这样，千百个情况也是这样”。——天才人物也是在这一点上把事物联系的认识置之不顾的。他静观中的个别对象或是过分生动地被他把握了的“现在”反而显得那么特别鲜明，以致这个“现在”所属的连锁上的其他环节都因此退入黑暗而失色了；这就恰好产生一些现象，和疯癫现象有着早已被〔人〕认识了的近似性。凡是在个别现成事物中只是不完美的，和由于各种规定限制而被削弱了的东西，天才的观察方式却把它提升为那些事物的理念，成为完美的东西。因此他在到处都〔只〕看到极端，他的行动也正以此而陷入极端。他不知道如何才是适当的分寸，他缺少清醒〔的头脑〕，结果就是刚才所说的。他完完全全认识理念，但他不是这样认识个体的。因此，如人们已指出的，一个诗人能够深刻而彻底地认识人，但他对于那些〔具体的〕人却认识不够；他是容易受骗的，在狡猾的人们手里他是〔被人作弄的〕玩具。[14]

---

[1] Alfieri，Graf Vittorio（1749—1803），意大利古典派戏剧家。

[2] Horaz（公元前65—8），罗马诗人。

[3] Pope（1688—1744），英国古典派诗人。

[4] 第二卷第三十一章是补充这里的。

[5] 第二卷第三十二章是补充这里的。

§37

根据我们的论述，虽然要说天才所以为天才是在于有这么一种本领：他能够独立于根据律之外，从而不是认识那些只在关系中而有其存在的个别事物，而是认识这些事物的理念；能够在这些理念的对面成为这些理念〔在主体方面〕的对应物，亦即不再是个体的人而是“认识”的纯粹主体；然而这种本领，〔就一般人说〕在程度上虽然要低一些并且也是人各不同的，却必然地也是一切人们所共有的；否则一般人就会不能欣赏艺术作品，犹如他们不能创造艺术作品一样；并且根本就不能对优美的和壮美的事物有什么感受的能力，甚至优美和壮美这些名词就不能对他们有什么意义了。因此，如果不能说有些人是根本不可能从美感获得任何愉快的，我们就必须承认在事物中认识其理念的能力，因而也正就是暂时撇开自己本人的能力，是一切人所共有的。天才所以超出于一切人之上的只在这种认识方式的更高程度上和持续的长久上，这就使天才得以在认识时保有一种冷静的观照能力，这种观照能力是天才把他如此认识了的东西又在一个别出心裁的作品中复制出来所不可少的。这一复制就是艺术品。通过艺术品，天才把他所把握的理念传达于人。这时理念是不变的，仍是同一理念，所以美感的愉悦，不管它是由艺术品引起的，或是直接由于观审自然和生活而引起的，本质上是同一愉快。艺术品仅仅只是使这种愉悦所以可能的认识较为容易的一个手段罢了。我们所以能够从艺术品比直接从自然和现实更容易看到理念，那是由于艺术家只认识理念而不再认识现实，他在自己的作品中也仅仅只复制了理念，把理念从现实中剥出来，排除了一切起干扰作用的偶然性。艺术家让我们通过他的眼睛来看世界。至于艺术家有这种眼睛，他认识到事物的本质的东西，在一切关系之外的东西，这是天才的禀赋，是先天的；但是他还能够把这种天赋借给我们一用，把他的眼睛套在我们〔头上〕，这却是后天获得的，是艺术中的技巧方面。因此，我在前文既已在最粗浅的轮廓中托出了美感认识方式的内在本质，那么我就要同时讨论现在接下去的关于自然中和艺术中的优美壮美两者更详尽的哲学考察，而不再〔在

自然和艺术之间〕划分界线了。我们将首先考察一下，当优美或是壮美使一个人感动时，在他内心里发生了什么变化。至于这个人是直接从自然，是从生活，或是间接借助于艺术而获得这种感动，却不构成本质上的区别，而只是一个表面上的区别。

§38

我们在美感的观察方式中发现了两种不可分的成分：〔一种是〕把对象不当作个别事物而是当作柏拉图的理念的认识，亦即当作事物全类的常住形式的认识；然后是把认识着主体不当作个体而是当作认识的纯粹而无意志的主体之自意识。这两个成分经常合在一起出现的条件就是摆脱系于根据律的那认识方式，后者和这里的认识方式相反的，是为意志和科学服务唯一适用的认识方式。——我们将看到由于审美而引起的愉悦 也是从这两种成分中产生的；并且以审美的对象为转移，时而多半是从这一成分，时而大半是从那一成分产生的。

一切欲求 皆出于需要，所以也就是出于缺乏，所以也就是出于痛苦。这一欲求一经满足也就完了；可是一面有一个愿望得到满足，另一面至少就有十个不得满足。再说，欲望是经久不息的，需求可以至于无穷。而〔所得〕满足却是时间很短的，分量也扣得很紧。何况这种最后的满足本身甚至也是假的，事实上这个满足了的愿望立即又让位于一个新的愿望；前者是一个已认识到了的错误，后者还是一个没认识到的错误。在欲求已经获得的对象中，没有一个能够提供持久的，不再衰退的满足，而是这种获得的对象永远只是像丢给乞丐的施舍一样，今天维系了乞丐的生命以便在明天〔又〕延长他的痛苦。——因为这个缘故，所以说如果我们的意识还是为我们的意志所充满；如果我们还是听从愿望的摆布，加上愿望中不断的期待和恐惧；如果我们还是欲求的主体；那么，我们就永远得不到持久的幸福，也得不到安宁。至于我们或是追逐，或是逃避，或是害怕灾祸，或是争取享乐，这在本质上只是一回事。不管在哪种形态之中，为不断提出要求的意志这样操心虑危，将无时不充满着激动着意识；然而没有安宁也就绝不可能有真正的怡情悦性。这样，欲求的主体就好比是永远躺在伊克希翁 [15] 的风火轮上，好比永远是以妲娜伊德 [16] 的穿底桶在汲水，好比是水深齐肩而永远喝不到一滴的坦达努斯 [17] 。

但在外来因素或内在情调突然把我们从欲求的无尽之流中托出来，在认识甩掉了为意志服务的枷锁时，在注意力不再集中于欲求的动机，而是离开事物对意志的关系而把握事物时，所以也即是不关利害，没有主观性，纯粹客观地观察事物，只就它们是赤裸裸的表象而不是就它们是动机来看而完全委心于它们时；那么，在欲求的那第一条道路上永远寻求而又永远不可得的安宁就会在转眼之间自动的光临而我们也就得到十足的怡悦了。这就是没有痛苦的心境，厄壁鸠鲁誉之为最高的善，为神的心境，原来我们在这样的瞬间已摆脱了可耻的意志之驱使，我们为得免于欲求强加于我们的劳役而庆祝假日，这时伊克希翁的风火轮停止转动了。

可是这就正是我在上面描写过的那种心境，是认识理念所要求的状况，是纯粹的观审，是在直观中浸沉，是在客体中自失，是一切个体性的忘怀，是遵循根据律的和只把握关系的那种认识方式之取消；而这时直观中的个别事物已上升为其族类的理念，有认识作用的个体人已上升为不带意志的“认识”的纯粹主体，双方是同时并举而不可分的，于是这两者〔分别〕作为理念和纯粹主体就不再在时间之流和一切其他关系之中了。这样，人们或是从狱室中，或是从王宫中观看日落，就没有什么区别了。

内在的情调，认识对欲求的优势，都能够在任何环境之下唤起这种心境。那些杰出的荷兰人给我们指出了这一点。他们把这样的纯客观的直观集注于最不显耀的一些对象上而在静物写生中为他们的客观性和精神的恬静立下了永久的纪念碑。审美的观众看到这种纪念碑，是不能无动于衷的，因为它把艺术家那种宁静的、沉默的、脱去意志的胸襟活现于观审者之前；而为了如此客观地观审如此不重要的事物，为了如此聚精会神地观察而又把这直观如此深思熟虑地加以复制，这种胸襟是不可少的。并且在这画面也挑动他〔这个观赏者〕对那种心境发生同感时，他的感动也往往由于将这种心境和他自己不宁静的，为剧烈欲求所模糊了的心情对比而更加加强了。在同一精神中，风景画家，特别是路以思大尔[18]，画了些极不重要的自然景物，且由于这样作反而得以更令人欣慰地造成同样的效果。

艺术胸襟的内在力量完全单独地固已能有如许成就，但是这种纯粹客观的情调还可以由于惬意的对象，由于自然美歆动人去鉴赏，向人蜂拥而来的丰富多彩而从外面得到资助，而更轻而易举。自然的丰富多彩，在它每次一下子就展开于我们眼前时，为时虽只在几瞬间，然而几乎总是成功地使我们摆脱了主观性，摆脱了为意志服务的奴役而转入纯粹认识的状况。所以一个为情欲或是为贫困和忧虑所折磨的人，只要放怀一览大自然，也会这样突然地重新获得力量，又鼓舞起来而挺直了脊梁；这时情欲的狂澜，愿望和恐惧的迫促，〔由于〕欲求〔而产生〕的一切痛苦都立即在一种奇妙的方式之下平息下去了。原来我们在那一瞬间已摆脱了欲求而委心于纯粹无意志的认识，我们就好像进入了另一世界，在那儿，〔日常〕推动我们的意志因而强烈地震撼我们的东西都不存在了。认识这样获得自由，正和睡眠与梦一样。能完全把我们从上述一切解放出来，幸与不幸都消逝了。我们已不再是那个体的人，而只是认识的纯粹主体，个体的人已被遗忘了。我们只是作为那一世界眼而存在，一切有认识作用的生物〔固然〕都有此眼，但是唯有在人这只眼才能够完全从意志的驱使中解放出来。由于这一解放，个性的一切区别就完全消失了，以致这只观审的眼属于一个有权势的国王也好，属于一个被折磨的乞丐也好，都不相干而是同一回事了。这因为幸福和痛苦都不会在我们越过那条界线时一同被带到这边来。一个我们可以在其中完全摆脱一切痛苦的领域经常近在咫尺，但是谁有这份力量能够长期地留在这领域之上呢？只要这纯粹被观赏的对象对于我们的意志，对于我们在人的任何一种关系再又进入我们的意识，这魔术就完了。我们又回到了根据律所支配的认识，我们就不再认识理念，而是认识个别事物，认识连锁上的一个环节，——我们也是属于这个连锁的——，我们又委身于自己的痛苦了。——大多数人，由于他的完全缺乏客观性，也就是缺乏天才，几乎总是站在这一立足点上的。因此他们不喜欢独自和大自然在一起，他们需要有人陪伴，至少也要一本书。这是因为他们的认识经常是为意志服务的，所以他们在对象上也只寻求这对象对于他们的意志有什么关系；在所有一切没有这种关系的场合，在他们的内心里，好像通奏低音似的，就会发出一种不断的，无可奈何的声音：“这对于我毫无用处。”因此，在他们看来，在寂寞中即令是面对最优美的环境，这种环境也有一种荒凉的、黯淡的、陌生的、敌对的意味。

在过去和遥远〔的情景〕之上铺上一层这么美妙的幻景，使之在很有美化作用的光线之下而出现于我们之前的〔东西〕，最后也是这不带意志的观赏的怡悦。这是由于一种自慰的幻觉〔而成的〕，因为在我们使久已过去了的，在遥远地方经历了的日子重现于我们之前的时候，我们的想象力所召回的仅仅只是〔当时的〕客体，而不是意志的主体。这意志的主体在当时怀着不可消灭的痛苦，正和今天一样；可是这些痛苦已被遗忘了，因为自那时以来这些痛苦又早已让位于别的痛苦了。于是，如果我们自己能做得到，把我们自己不带意志地委心于客观的观赏，那么，回忆中的客观观赏就会和眼前的观赏一样起同样的作用。所以还有这么一种现象：尤其是在任何一种困难使我们的忧惧超乎寻常的时候，突然回忆到过去和遥远的情景，就好像是一个失去的乐园又在我们面前飘过似的。想象力所召回的仅仅是那客观的东西，不是个体主观的东西，因此我们就以为那客观的东西在过去那时，也是纯粹地，不曾为它对于意志的任何关系所模糊而出现于我们之前，犹如它现在在我们想象中显出的形象一样；而事实上却是在当时，那些客体的东西和我们意志有关，为我们带来痛苦，正无异于今日。我们能够通过眼前的对象，如同通过遥远的对象一样，使我们摆脱一切痛苦，只要我们上升到这些对象的纯客观的观审，并由此而能够产生幻觉，以为眼前只有那些对象而没有我们自己了。于是我们在摆脱了那作孽的自我之后，就会作为认识的纯粹主体而和那些对象完全合一；而如同我们的困难对于那些客体对象不相干一样，在这样的瞬间，对于我们自己也是不相干的了。这样，剩下来的就仅仅只是作为表象的世界了，作为意志的世界已消失〔无余〕了。

由于所有这些考察，我希望已弄清楚了在审美的快感上，这种快感的主观条件占有什么样的和多大的成分；而所谓主观条件也就是认识从意志的奴役之下解放出来，忘记作为个体人的自我和意识也上升为纯粹的，不带意志的，超乎时间的，在一切相对关系之外的认识之主体。和审美的观赏这一主观方面，作为不可少的对应物而同时出现的是观赏的客观方面，亦即对于柏拉图的理念的直观的把握。不过在我们更详尽地考察这一点之前，在就这一点来考察艺术的成就之前，更适合的是还要在审美感的快感的主观方面多停留一会儿，以便通过讨论那依赖于主观方面，由于这主观方面的一种制约而产生的壮美印

象来完成这主观方面的考察。在此之后，我们对于审美的快感的探讨将由于从客观方面来考察而获得全部的完整性。

但是首先有下面这一点〔应该〕还是属于上文的。光明是事物中最可喜爱的东西：光明已成为一切美好事物和多福的象征了。在一切宗教中它都是标志着永恒的福善，而黑暗则标志着沉沦。峨马磁德住在纯洁的光明中，阿瑞曼住在永久的黑夜中[19]。在但丁的天堂里看起来有些像伦敦的佛克斯霍尔水晶宫，因为那儿的圣灵也现为一些光点，这些光点又聚合成规则的形象。没有光明会直接使我们忧愁，光明的回复又使我们愉快。各种色彩直接引起生动的喜悦，如果色彩是透明的，这种喜悦便达到了最高度。这一切都仅仅是由于光是完美的直观认识方式的对应物和条件，而这也是唯一绝不直接激动意志的认识方式。原来视觉不同于其他官能的感受，自身根本不可能直接地或通过视觉的官能效果而在器官上具有适不适的感觉，即是说和意志没有什么直接联系；而只有在悟性中产生的直观才能有这种联系，那么这种联系也就是客体对意志的关系。听觉已经就不同了：声音能够直接引起痛感，并且也可以直接是官能上的快感，而并不涉及谐音或乐调。触觉，作为和全身的感触相同的东西，那就更加要服从意志所受的这一直接影响了；不过也还有一种无痛的和无快感的触觉罢了。至于嗅觉则经常是适的或不适的，味觉更然。所以最后这两种也是和意志最有勾搭的感官，从而也是最低级的，康德称之为主观的感官。光既是最纯粹、最完美的直观认识方式之客观的可能性，因此对于光的喜悦，在事实上就只是对于这种客观的可能性的喜悦；并且作为这样的喜悦就可以从纯粹的，由一切欲求解放出来的，摆脱了欲求的认识是最可喜的〔这事实〕引申而得，而作为这样的东西就已经在审美的快感中占有很大的地位了。——〔我们〕从对于光的这一看法又可以推论我们何以认为事物在水中的反映有那种难以相信的高度的美。物体之间这种最轻易，最快速，最精微的相互作用方式，就是我们在更大程度上最完美的、最纯粹的知觉也要归功于它，归功于这种借光线的反射〔而发生的〕作用；——在这里这种作用完全清楚地、一览无余地、完善地，在原因与后果中，并且是充其量的摆在我们眼前的；因此，我们在这上面有美感的喜悦，而这种喜悦的根子主要地完全是

在审美的快感的主观根据中，并且也〔就〕是对于纯粹认识及其途径的喜悦。[20]

---

[1] 此二人皆希腊神话人物。

[2] 此二人皆希腊神话人物。

[3] 此人为希腊神话人物。

[4] Ruisdal（1628—1682），荷兰风景画家。

[5] 古波斯宗教，经教王Zordaster改革成为一神教，峨马磁德成为最高无上之神。

[6] 第二卷第三十三章是补充这里的。

§39

所有这些考察都是为了突出审美的快感的主观方面，就是说这快感和意志相反，是对于单纯的、直观的认识本身的喜悦。——现在要接上这些考察的，与此直接相关的，就是下面这一说明，说明人们称为壮美感的那种心情。

上面已经指出在对象迎合着纯粹直观的时候，转入纯粹直观状态也最容易。所谓对象迎合纯粹直观，即是说由于这些对象的复杂而同时又固定的、清晰的形态很容易成为它们的理念的代表，而就客观意义说，美即存在于这些理念中。比什么都显著，优美的自然〔风景〕就有这样的属性，由于这种属性，即令是感应最迟钝的人们，至少也能迫使他们产生一点飘忽的审美的快感。植物世界尤其令人注意，植物挑起〔人们作〕美感的观赏，好像是硬赖着要人欣赏似的，以至人们要说这种迎上来的邀请和下面这一事实有关，即是说这些有机生物同动物身体不一样，自身不是认识的直接客体，因此它们需要别人有悟性的个体〔助以一臂之力〕，以便从盲目欲求的世界进入表象的世界，所以它们好像是在渴望这一转进，以便至少能够间接地获得它们直接不能得到的东西。我这一大胆的，也许近乎呓语的思想可以根本存而不论，因为只有对于自然作极亲切的，一往情深的观察才能引起这种思想，才能为这种思想提出理由[21]。所以，把我们从服务于意志的，只是对于关系的认识转入美感观审，从而把我们提升为认识的不带意志的主体时，如果就是自然界这种迎上来的邀请，就是自然界那些形式的重要意味和明晰性，——而在这些形式中个别化了的理念得以容易和我们招呼——，那么，对我们起作用的也就只是<u>美</u>，而被激起来的也就是美感。可是现在，如果就是这些对象，以其意味重大的形态邀请我们对之作纯粹的观审，〔然而〕对于人的意志，对于自显于其客体性中——亦即人身中——的意志根本有着一种敌对的关系，和意志对立，或是由于那些对象具有战胜一切阻碍的优势而威胁着意志，或是意志在那些对象的无限大之前被压缩至于零；但〔这时

的〕观察者却并不把自己的注意力集中在这触目的，与他的意志敌对的关系上，而是虽然觉察着，承认着这关系，却有意地避开这关系，因为他这时以强力挣脱了自己的意志及其关系而仅仅只委心于认识，只是作为认识的纯粹无意志的主体宁静地观赏着那些对于意志〔非常〕可怕的对象，只把握着对象中与任何关系不相涉的理念，因而乐于在对象的观赏中逗留；结果，这观察者正是由此而超脱了自己，超脱了他本人，超脱了他的欲求和一切欲求；——这样，他就充满了壮美感，他已在超然物外的状况中了，因而人们也把那促成这一状况的对象叫做壮美。所以壮美感和优美感的不同就是这样一个区别：如果是优美，纯粹认识毋庸斗争就占了上风，其时客体的美，亦即客体使理念的认识更为容易的那种本性，无阻碍地，因而不动声色地就把意志和为意志服役的，对于关系的认识推出意识之外了，使意识剩下来作为“认识”的纯粹主体，以致对于意志的任何回忆都没留下来了。如果是壮美则与此相反，那种纯粹认识的状况要先通过有意地，强力地挣脱该客体对意志那些被认为不利的关系，通过自由的，有意识相伴的超脱于意志以及与意志攸关的认识之上，才能获得。这种超脱不仅必须以意识获得，而且要以意识来保存，所以经常有对意志的回忆随伴着，不过不是对单独的，个别的欲求的回忆，如恐惧或愿望等，而是对人的总的欲求的回忆，只要这欲求是由其客体性——人身——普遍表示出来的。如果由于对象方面有真实的，及于人身的迫害与危险，而有实际的，个别的意志活动进入意识，那么，这真正被激动的个人意志就会立即赢得上风，观审的宁静就成为不可能了，壮美的印象就会消失，因为这印象让位于忧虑，个体人在忧虑中挣扎自救把任何其他念头都挤掉了。——举几个例子将会有助于弄清楚美学的壮美理论并使之了无疑义；同时，这些例子还可指出壮美感在程度上的差别。因为壮美感既和优美感在主要的决定因素方面，在纯粹的，不带意志的认识上，在与此同时出现的，对于理念——不在一切由根据律决定的关系中的理念——的认识上，是相同的；而仅仅只是由于一个补充〔规定〕，即超脱那被认识了的，正在观审中的对象对于意志的根本敌对关系，才和优美感有所区别；那么，分别按这一补充〔规定〕或是强烈鲜明的、迫近的或只是微弱的，远离的，只是示意而已，就产生了壮美的各级程度，产生了从优美到壮美的过渡。我认为在说明上更适当的是首先把这种过渡和程度较微弱的壮美印象用例子

显示出来；虽然那些对于美的感受力根本不太强而想象力又不生动的人们只会了解后面那些有关程度较高，较明晰的壮美印象的例子。他们本可以只注意后面那些例子，对于这里要先举出的那些有关程度极微弱的壮美印象的例子，却可以听之任之。

人一方面是欲求的激烈而盲目的冲动（由生殖器这一“极”作为其焦点而标志出来），同时在另一面又是纯粹认识永恒的，自由的，开朗的主体（由大脑这一极标志出来），那么，和人之有这两方面的对立一样，和这种对立相应，太阳也同时是光 的源泉，是得到最完美的认识方式的条件的源泉，因而也是事物中最可喜爱的东西；——同时又是温暖 的源泉，也就是生命的，较高级别上的意志现象的第一个条件的源泉。因此，温暖之于意志，就等于光之于认识。所以光就正是“美”的王冠上一颗最大的钻石，对于每一美的对象的认识是最有决定性的影响的。光根本就是〔美的〕不可少的条件，而在有利的角度光还能使最美的东西更美。不过尤其显著，和其他一切不同的是建筑艺术，建筑的美可以由于光的资助而增高，即令是最不值一顾的东西也可由此而成为最美的对象。——在严寒的冬季，大自然在普遍的僵冻之中，这时，我们看一看斜阳的夕晖为堆砌的砖石所反射，在这儿只是照明而没有温暖的意味，即只是对最纯粹的认识方式有利而不是对意志有利；于是观赏这光在砖石的建筑物上的美化作用，如同一切美一样，也会使我们转入纯粹认识的状况。不过在这里，由于轻微地想到那光线缺少温暖的作用，缺少助长生命的原则，这状况就已要求超脱意志的利益，已包含着一种轻微的激励要在纯粹认识中坚持下去，避开一切欲求；正是因此，这一状况就已是从优美感到壮美感的过渡了。这是优美中有着一点儿壮美的意味，最微弱的一点意味，而这里的优美本身也只是在较低程度上出现的。下面还有一个〔壮美的〕例子，〔在壮美感上〕几乎是同样轻微的例子。

假如我们进入一个很寂寞的地区，一望无际；在完全无云的天空下，树木和植物在纹丝不动的空气中，没有动物，没有人，没有流水，〔只是〕最幽静的肃穆；——那么，这种环境就等于是一个转入严肃，进入观赏的号召，随而挣脱了一切欲求及其需要；可是单是这一点就已赋予了这只是寂寞幽静的环境以一些壮美的色彩了。这是因

为这个环境对于这不断需要追求〔什么〕和达成〔什么〕的意志不提供任何对象，不管是有利的或不利的对象，所以就只剩下纯粹观赏的状况了。谁要是不能作这种观赏，就会以羞愧的自卑而陷入意志无所从事的空虚，陷入闲着的痛苦。就这一点说，这个环境提供了测验我们自己的智慧有什么价值的机会，对于这种价值，我们忍受或爱好寂寞的能力到了什么程度根本就是一个好的标准。所以这里描写的环境给低度的壮美提供了一个例子，因为在这环境中，纯粹认识的状况在其宁静和万事已足〔的心情〕中，作为〔这种心情的〕对照，〔仍然〕混杂着一种回忆，回忆到少不了要不断追求的意志那种依赖性和可怜相。——这就是壮美的一个类型，北美洲内地无边草原的风光就被誉为这种类型〔的壮美〕。

现在让我们把这样一个地区的植物也去掉，只看到赤裸裸的岩石；那么，由于完全缺乏我们保持生存所必要的有机物，意志简直已感到威胁；这块荒地获得了一种可怕的气氛，我们的心情也变得更有悲剧意味了。这里上升至纯粹认识是经过更坚决的挣脱意志所关心的利害而来的；在我们坚持逗留于纯粹认识的状况时，就明显地出现了壮美感。

下面这种环境还能引起更高度的〔壮美感〕：大自然在飙风般的运动中；天色半明不黯，透过山雨欲来的乌云；赤裸裸的、奇形怪状的巨石悬岩，重重叠叠挡住了前面的视线；汹涌的、泡沫四溅的山洪；全是孤寂荒凉；大气流通过岩谷隙缝的怒号声。这时，我们就直观地形象地看到我们自己的依赖性，看到我们和敌对的自然作斗争，看到我们的意志在斗争中被摧毁了。然而只要不是个体的危急焦虑占了上风，而是我们仍继续着美的观赏，那么，认识的纯粹主体的视线〔还能〕透过大自然的斗争，透过被摧毁了的意志那副形象而宁静地，无动于衷地，不连同被震撼（不关心地）就在威胁着意志的，为意志所恐惧的那些对象上把握理念。壮美感就正在于这种〔可怖的环境和宁静的心境两者之间的〕对照中。

不过〔有时候〕印象还要强烈些，那〔就是〕当我们在自己眼前看到激怒了的自然力在作大规模的斗争的时候；譬如在〔上述〕那环

境里有悬河〔下泻〕，水声翻腾喧嚣，震耳欲聋，使我们不可能听见自己的声音了；——或者是当我们在辽阔的，飓风激怒了的海洋中时，〔看到〕几幢房子高的巨浪此起彼伏，猛烈地冲击着壁立的岩岸，水花高溅入云；看到狂风怒吼，海在咆哮，乌云中电光闪烁而雷声又高于风暴和海涛〔之声〕。于是，在观察这一幕景象而不动心的人，他的双重意识便达到了明显的顶点。他觉得自己一面是个体，是偶然的意志现象；那些〔自然〕力轻轻一击就能毁灭这个现象，在强大的自然之前他只能束手无策，不能自主，〔生命〕全系于偶然，而对着可怕的暴力，他是近乎消逝的零；而与此同时，他又是永远宁静的认识的主体；作为这个主体，它是客体的条件，也正是这整个世界的肩负人；大自然中可怕的斗争只是它的表象，它自身却在宁静地把握着理念，自由而不知有任何欲求和任何需要。这就是完整的壮美印象。这里是由于看到威胁着生存的，无法比较的，胜于个体的威力而造成这个印象的。

在完全不同的方式之下，借想象空间辽阔和时间的悠久也可产生〔壮美〕印象，辽阔悠久，无际无穷可使个体缩小至于无物。上述一种我们可以称之为动力的壮美，而这一种则可称为“数学的壮美”，〔这便〕保留了康德的命名和他正确的分类〔法〕，不过在说明那种印象的内在本质时，我们和他完全不同，我们既不承认什么道德的内省，也不承认来自经院哲学的假设在这里有什么地位。

当我们沉溺于观察这世界在空间和时间上无穷的辽阔悠久时，当我们深思过去和未来的若干千年时，——或者是当夜间的天空把无数的世界真正展出在我们眼前因而宇宙的无边无际直印入我们的意识时，——那么我们就觉得自己缩小〔几〕至于无物，觉得自己作为个体，作为活的人身，作为无常的意志现象，就像是沧海一粟似的，在消逝着，在化为乌有。但是同时又有一种直接的意识起而反抗我们自己渺小这种幽灵〔似的想法〕，反抗这种虚假的可能，〔就是使我们意识着〕所有这些世界只存在于我们表象中，只是作为纯粹认识的永恒主体所规定的一些形态而存在；而我们只要忘记〔自己的〕个体性，就会发现我们便是那纯粹认识的永恒主体，也就是一切世界和一切时代必需的，作为先决条件的肩负人。原先使我们不安的世界之辽

阔，现在却已安顿在我们〔心〕中了；我们的依存于它，已由它的依存于我们而抵消了。——然而这一切却并不是立刻进入反省思维的，〔其初〕只是作为一种感到的意识而出现的，意识着在某种意义上（唯有哲学把这意义弄清楚了）人和宇宙是合一的，因此人并不是由于宇宙的无边无际而被压低了，相反的却是被提高了。这是那感到的“意识”意识到了吠陀教《邬波尼煞昙》在各种讲法中反复说过的东西，尤其是意识到上面已引用过的这句话：“一切无生之物总起来就是我，在我之外任何其他东西都是不存在的。”[22] 这就是超然于本人的个体之上，就是壮美感。

只要有〔这么〕一个空间，它和宇宙空间比固然很小，但由于我们是完全直接地觉知这种空间，它以三进向的全部容积对我们起作用，这就足以使我们感到自己身体几乎是无限的渺小，这时我们就能直接地获得数理壮美的印象了。如果所觉知的是一个空洞的空间，那可绝不能做到这一点；绝不能是露天的，而只能是在三进向都有际限而直接可以觉知的空间，所以只能是极高大的圆顶建筑物如罗马的圣彼得教堂，或伦敦的圣保罗教堂。这里所以产生壮美感是由于〔人们〕在一个广阔的空际之前感到了自己躯体渺小近于零；另一方面〔又意识到〕这种空际不过是我们表象中的东西，而我们作为认识的主体又正是这表象的负荷人。所以这里也和到处一样，壮美感的产生是由于两方面的对比，一方面是我们自己作为个体，作为意志现象的无关重要和依赖性，一方面是我们对于自己是认识的纯粹主体这一意识。就是满天星宿的窿穹，如果不是以反省的思维去考察的话，对于我们所起的作用也不过是和那砖石的圆顶建筑一样，这里起作用的不是天空真正的广袤，而只是其表面上显出的广袤。——我们直观的一些对象之所以引起壮美印象既是由于其空间的广大，又是由于其年代的久远，也就是时间的悠久；而我们在这种广大悠久之前虽感到自己的渺小近于零，然而我们仍然饱尝观赏这种景物的愉快；属于这类对象的是崇山峻岭，是埃及的金字塔，是远古的巨型废墟〔等〕。

是的，我们对于壮美的说明还可移用于伦理的事物上，也就是用于人们称为崇高的品德上。这种品德的产生也是由于对象本来是适于激动意志的，然而意志究不为所激动，这里也是认识占了上风。那么

这样的人物就会纯粹客观地观察世人，而不是按这些人对他的意志有什么可能的关系来看他们。譬如说他会察知世人的错误，甚至看到他们对他自己的憎恨和不义，但是在他那方面却并不因此而被激起憎恨；他会看到他们的幸福而并不感到嫉妒；他会承认他们优良的性能，却不希望和他们有更亲近的联系；他会看到妇人们的美貌而并不想占有她们。他自己本人的幸不幸〔也〕不会剧烈的影响他，反而可说他像汉姆勒特所描写的霍内觉[23]那样：

“因为你过去，

像这么一个人，

在备尝痛苦中并不感到痛苦；

像这么一个人，

不管命运为他带来的是打击或是酬劳，

你都常以同等的谢意加以接受，”等等

（第三场第二幕）

这是因为有崇高品德的人在自己的一生和不幸中，他所注意的大半是整个人类的命运，而很少注意到自己个人的命运；从而他对这些事的态度〔纯〕认识〔的方面〕〔常〕多于感受〔的方面〕。

---

[1] 在我胆怯地，迟疑地写下这一思想四十年之后，现在我发现了神圣的奥古斯丁也说过这种思想，这就更加使我高兴，也是我始料所不及的。他说：“植物以其不同的形状呈现于感官之前，以之为这可见的世界的装饰；以便它们自己既不能有认识，却显得很愿意被认识似的。”（《上帝之国》XI，27）

[2] 见第§34末尾。

[3] Horatio是莎士比亚的悲剧《王子复仇记》中王子汉姆勒特的挚友。

§40

因为相反的事物互相映证，在这里来谈一谈人们初看并不以为然，而实际上却是壮美的真正对立面的东西——媚美——，乃正是适当的地方。我所理解的媚美是直接对意志自荐，许以满足而激动意志的东西。——如果壮美感的发生是由于一个直接不利于意志的对象成为纯粹观赏的客体，而又只能由于不断避开意志，超然于意志所关心的利害之上才能获得这种观赏，这〔才〕构成壮美的情调；那么与此相反，媚美却是将鉴赏者从任何时候领略美都必需的纯粹观赏中拖出来，因为这媚美的东西由于〔它是〕直接迎合意志的对象必然地要激动鉴赏者的意志，使这鉴赏者不再是"认识"的纯粹主体，而成为有所求的，非独立的欲求的主体了。——至于人们习惯地把任何轻松一类的优美都称为媚美，这是由于缺乏正确的区分而有的一个过于广泛的概念，这种概念我只能完全置之不论或加以指摘。但在已确定和已阐明了的意义上，我认为在艺术的领域里只有两种类型的媚美，并且两种都不配称为艺术。一种是相当鄙陋的，譬如在荷兰人的静物写生中如果走错了途径，描绘出来的对象是些食品，而由于画中食品酷似真物又必然地引起食欲。这当然就是意志的激动，这种激动把〔我们〕在事物上任何审美的观赏都断送了。画出水果这是可以容许的，因为水果是花卉往后发展的结果，并且还可由形状和色彩来表现为美丽的自然产物，还不至于直接强制人们就想到它是可吃的东西；可惜我们也经常看到酷似真物，画着陈列在桌上的，烹调停当的食品，如牡蛎啦，白鱼啦，海蟹啦，奶油面包啦，啤酒啦，葡萄酒啦等等等等，这些都全是要不得的东西。——在历史的绘画和雕刻中，媚美则在裸体人像中。这些裸体像的姿态，半掩半露甚至整个的处理手法都是意在激起鉴赏人的肉感，因而纯粹审美的观赏就立即消失了，而作者创造这些东西也违反了艺术的目的。这个错误和我们方才责备过荷兰人的，完全同出一辙。古代艺术尽管形象极美而又全裸，然而几乎一贯不犯这种错误，因为〔古典的〕艺术家自己就是以纯客观的、为理想的美所充满的精神来创作这些人像的，而不是以主观的，可耻的充满

肉欲的精神来创作的。——所以媚美在艺术〔的园地〕里是到处都应该避免的。

还有一种消极的媚美，比方才阐述过的积极的媚美更糟，那就是令人厌恶作呕的东西。这和真正的媚美一样，也唤起鉴赏者的意志因而摧毁了纯粹的审美观赏。不过这里激起的是一种剧烈的不想要，一种反感；其所以激动意志是由于将意志深恶的对象展示于鉴赏者之前。因此，人们自来就已认识到在艺术里是绝不能容许这种东西的；倒是丑陋的东西，只要不是令人作呕的，在适当的地方还是可以容许的。我们在下文中就会看到这一点。

§41

我们这一考察的进度使我们在这里有必要插入一段壮美的讨论，其实在这里关于优美的讨论还只完成了一半，只完成了主观一面的讨论。可是区分壮美和优美的东西恰好只是这主观方面所规定的一种特殊状态。这就是说任何审美的观赏所要求的，以之为前提的纯粹而无意志的认识状况究竟是在客体邀请、吸引〔人们〕去观赏时，毫无抵抗地，仅仅是由于意志从意识中消逝自然而然出现的呢，或者是要由于自愿自觉的超脱意志才争取得来的呢，并且〔这时〕这观赏的对象本身对于意志本有着一个不利的，敌对的关系，惦念这一关系，就会取消〔审美的〕观赏；——这就是优美和壮美之间的区别。在客体上，优美和壮美在本质上并没有区别，因为在这两种场合中审美观赏的客体都不是个别的事物，而是在该事物中趋向于展示的理念，也就是意志在一定级别上恰如其分的客体性。这客体性所必有的，和它一样摆脱了根据律的对应物就是认识的纯粹主体，犹如个别事物的对应物是认识着的个体人一样，〔不过个别的物和个体的人〕两者都在根据律的范围之内罢了。

当我们称一个对象为美的时候，我们的意思是说这对象是我们审美观赏的客体，而这又包含两方面。一方面就是说看到这客体就把我们变为客观的 了，即是说我们在观赏这客体时，我们所意识到的自己已不是个体人，而是纯粹而无意志的认识的主体了；另一方面则是说我们在对象中看到的已不是个别事物，而是认识到一个理念；而所以能够这样，只是由于我们观察对象不依靠根据律，不追随该对象和其自身以外的什么关系（这种关系最后总是要联系到我们的欲求的），而是观察到客体自身为止。原来理念和认识的纯粹主体作为相互的对应物总是同时进入意识的；当其进入意识时，一切时间上的差别也立即消失了，因为这两者都完全不知有根据律及其一切形态，是在根据律所确立的一些关系之外的；可以比拟于虹与太阳，两者都不参与雨点不停下降，前一点继以后一点相继不绝的运动。所以，比方说当我

以审美的，也即是以艺术的眼光观察一棵树，那么，我并不是认识了这棵树，而是认识了这树的理念；至于所观察的是这棵树还是其千年以前枝繁叶茂的祖先，观察者是这一个还是任何另一个在任何时间任何地点活着的个体，那就立即无足轻重了；〔这时〕个别事物和认识着的个体随着根据律的取消而一同取消了，剩下来的除理念与“认识”的纯粹主体外，再没有什么了；而这两者合起来便构成意志在这一级别上恰如其分的客体性。理念并且不仅是摆脱了时间，而且也摆脱了空间；因为并非浮现于我眼前的空间形象，而是这形象所表现的，它的纯粹意义，它的最内在的本质，对我泄露它自己，向我招呼的内在本质才算真正的理念；并且尽管这形象的空间关系区别很大，这理念却是同一理念，一成不变。

既然一方面我们对任何现成事物都可以纯客观地，在一切关系之外加以观察，既然在另一方面意志又在每一事物中显现于其客体性的某一级别上，从而该事物就是一个理念的表现；那就也可以说任何一事物都是美的。——至于最微不足道的事物也容许人们作纯粹客观的和不带意志的观赏，并且由此而证实它的美，这在上面（§38）就这一点而谈及荷兰人的静物写生时就已证实了。不过一物之所以比另一物更美，则是由于该物体使得纯粹客观的观赏更加容易了，是由于它迁就，迎合这种观赏；甚至好像是它在迫使人来作如是的观赏，这时我们就说该物很美。其所以如此，一面是由于该物作为个别事物，〔能够〕通过它那些部分间甚为明晰的，规定得清清楚楚的，一贯意味深长的关系而把它这个类别的理念纯洁地表示出来，通过在它这一类别可能的一切表现皆备于它一身而把这一类别的理念完善地显露出来，这就使鉴赏人从个别事物过渡到理念容易多了，因此也使纯粹的静观状态随之而容易了。另外一面一个客体特别美的那种优点是在于从客体中向我们招呼的理念本身，它是意志的客体性〔很〕高的一个级别，所以是非常有意义的，含蕴丰富的。因此，人比其他一切都要美，而显示人的本质就是艺术的最高目的。人的体态，人的表情是造型艺术最重要的对象，犹如人的行为是文艺的最重要对象一样。——不过任何一物仍然各有其独特的美，不仅是每一有机的，表出于个体性的单位中的东西，而且是任何无机的，无形式的，乃至任何工艺品〔都有这种美〕。原来所有这些东西都显示理念，意志通过这些理念

而自行客体化于最低的级别上，好像是谱出了大自然最低沉的，余音袅袅的低音符似的。重力，固体性，液体性，光等等是表现在岩石中，建筑物中，流水中的一些理念。风景园艺和建筑艺术除了帮助岩石，建筑物，流水等明晰地，多方面地，完备地展出它们独特的属性，为它们提供机会以便纯洁地表示它们自己之外，不能有所作为；不过它们由此得以邀请〔人们〕对它们作审美的鉴赏，减轻了鉴赏的困难。与此相反，不好的建筑和景物，或是大自然所忽略了的或是被艺术所糟蹋了的，就很少或没有这种功效；不过大自然的普遍基本理念就在它们那里也不可能完全消失掉。在这里基本理念还是要召唤寻求它的观察者，即令是不好的建筑物以及如此之类的东西也还可以作鉴赏的对象，它们那些物质的最普遍的属性的理念还可在它们身上看得出来，不过是人们有意赋予它的形式不成为一个〔使鉴赏〕容易的手段，反而是一个障碍，使鉴赏更困难了。从而工艺品也是用以表达理念的，不过从工艺品中表达出来的并不是这工艺品的理念而〔只〕是人们赋予以这人为的形式的材料，它的理念。在经院学派的语言中，这一类可以很方便地用两个字来表示，即是说在工艺品里表出来的是其实体形式的理念，而不是其偶然形式的理念；而后面这一形式并不导向什么理念，而只是导向这形式所从出的一个属于人的概念。不言而喻，我们这里所谈的工艺品明明不是指造型艺术的作品而言。此外，经院学派在实体形式这一词中所理解的，实际上就是我所谓意志在一物中客体化的程度。我们立即就会在考察美术的建筑学时回头来讨论材料的理念这一词。——根据我们的看法，那么我们就不能同意柏拉图的说法（《共和国》X，第284—285页，又《巴门尼德斯》第79页，双桥版），他主张桌子和凳子就是表示着桌子和凳子的理念；而我们却说桌子和凳子所表示的理念就是在其单纯的材料之中已经表出的理念。然而据亚里士多德却说（《形而上学》，第十一篇第三章），柏拉图本人只承认自然界的事物有理念，“柏拉图说，有多少自然事物，就有多少理念”；〔亚里士多德〕又在〔同书第十一篇〕第五章里说根据柏拉图派的学者，并没有什么房屋和马戏场的理念。无论如何，柏拉图的及门弟子，——据阿尔基诺斯[24]给我们〔留下〕的报道（《柏拉图哲学入门》第九章）说——都曾否认工艺品也有理念。阿尔基诺斯说：“他们把理念定义为自然事物的超时间的原始形象。因为柏拉图大多数的学生都不承认工艺品有理念，例如盾或琴，

以及和自然事物相反的东西，如热病或霍乱症，还有个别生物如苏格拉底或柏拉图，还有那些琐屑事物如垃圾和破片，还有那些关系如大于〔什么〕和超出〔什么〕的关系都没有理念；因为理念是上帝的永恒的，自身圆满的思想。”——借此机会我们还可以谈一谈我们在理念学说上大不同于柏拉图的另外一点。这即是说他主张（《共和国》X，第288页）美术企图表出的对象，绘画和诗歌的典型都不是理念而是个别事物。我们到此为止的全部分析恰好主张相反的一面；而柏拉图这一看法愈为人们所公认是这位伟人最大的错误之源泉，在这里就愈不会使我们迷惑。他的错误就在于轻视和唾弃艺术，尤其是文艺；他把他关于文艺的错误判断直接续在上面那段引文之后。

---

[1] Alkinoos，与罗马的恺撒同时代人，柏拉图派哲学家。

§42

我现在再回头来讨论美感的印象。对于美的认识固然总是把纯粹认识的主体和作为客体而被认识的理念规定为同时的，不可分的，不过美感的来源时而更在于领会已认识到的理念，时而更在于纯粹认识摆脱了欲求，从而摆脱了一切个体性和由个体性而产生的痛苦之后的怡悦和恬静。并且，是美感的这一成分还是那一成分取得优势都要以直观地领会到的理念是意志客体性的较高还是较低级别为转移。所以在无机物、植物和建筑艺术中鉴赏自然美（实物的鉴赏或通过艺术的鉴赏），由纯粹无意志的认识而来的美感就会占优势，因为这里领会到的理念只是意志客体性的下层级别，从而也不是意味深长和含义丰富的现象。与此相反，如果动物或人是鉴赏的或艺术表现的对象，那么，美的享受就会偏重在这些理念的客观体会之中。理念〔于此〕是意志的最明晰的表出；因为动物和人展出了最复杂的形态，展出了现象的丰富和深长意味；并且是最完整地给我们展出了意志的本质，不管这本质是在意志的激动中，恐怖中，满足中或在其挫折中（最后这一点在悲剧的演出中），最后或甚至在其方向变换或自我扬弃中。自我扬弃尤其是基督教教义绘画的题材，正如故事画和戏剧根本就是以被认识充分照明了的意志之理念为对象一样。——下面我们就要分别探讨各种艺术，这样探讨之后这里建立起来的美学理论就会获得完整性和明确性。

§43

物质作为物质论不能够是一理念的表出。因为物质，如我们在第一篇里已看到的那样，彻底只是因果性。它的存在也全是些作用。可是因果性却是根据律的形态，而理念的认识则相反，基本上排除了这条定律的内容。在第二篇里我们又看到物质是理念所有的一切个别现象的共同基质，从而又是理念和现象或个别事物之间的联系。所以物质本身，无论是从这一理由或那一理由说，都不能表出一个理念。不过后验地证实这一点总是这样说的：即是说〔我们对于〕这样的物质根本不可能有一个直观的表象，而只可能有一个抽象的概念；唯有在表象中才能有形状和属性的展出，荷载形状属性的是物质，在这一切形状属性中才有理念的显出。这和因果性（物质的全部本质）本身无法加以直观的描述而只是某种因果联系这事实是相符的。——在另一面则相反，一个理念的每一现象，因为这种现象既已进入根据律的形式或个体化原理，就必须在物质上作为物质属性而把自己展示出来。所以在这一点上，如已说过，物质是联系理念和个体化原理的环节，而个体化原理就是个体的"认识"之形式，或者就是根据律。——因此，柏拉图认为在理念及其现象，即个别事物之外，——这两者本可包括世界上一切事物——，仅仅就只有作为第三者而不同于这两者的物质，（《蒂迈欧篇》第345页）是完全正确的。个体作为理念的显现，永远是物质。物质的每一属性也永远是一个理念的显现，并且作为这种显现也就可加以审美的鉴赏，而鉴赏就是认识现象中表出的理念。这一点，即令是就物质的最普遍的属性说，也是有效的；没有这些属性就绝不成其为物质，而这些属性的理念却是意志的最微弱的客体性。这样的属性是：重力，内聚力，固体性，液体性，对光的反应等等。

如果我们现在把建筑艺术 只当作美术来看，撇开它在应用目的上的规定，——〔因为〕在这些目的中它是为意志而不是为纯粹认识服务的，按我们的说法也就不再是艺术了——；那么，除了使某些理念

——这些都是意志的客体性最低的级别——可加以更明晰的直观以外，我们不能指定建筑艺术还有其他的目的。此最低级别的客体性就是重力，内聚力，固体性，硬性；即砖石的这几个最普遍的属性，意志的这几种最原始的，最简单的，最冥顽的可见性，大自然的一些基本通奏低音。在这些以外还有光，〔不过〕光在好些方面又和这些属性相反。即令是在意志客体性的这种低级别上，我们已经看到意志的本质显出于矛盾之中；因为建筑艺术在审美方面唯一的题材实际上就是重力和固体性之间的斗争，以各种方式使这一斗争完善地，明晰地显露出来就是建筑艺术的课题。它解决这类课题〔的方法〕是切断这些不灭的力所由获致满足的最短途径，而用一种迂回的途径撑住这些力；这样就把斗争延长下去了，两种力无穷尽的〔各〕奔一趋向就可在多种方式之下看得见了。——建筑物的整个质量，如果全委之于它原来的趋向，那就只会成为整整一大块的东西，尽可能紧贴在地面上；而这里意志既显为重力，这〔块然大物〕就会不停地向地面挤去；这时固体性，〔它〕也是意志的客体性，却在抵抗着。然而正是这一倾向，这一冲劲，建筑艺术就不许它有直接满足而只许以间接的满足，通过迂回曲折的满足。譬如说横梁就只有借助于直柱才〔间接地〕落到地面上；圆顶则必须自己负载自己，并且只有借一些桩子才能满足它指向地球的冲劲；如此等等。然而正是在这被强制的间接途径上，正是由于这种阻碍，隐藏于顽石中的那些〔自然〕力才得以最明晰地，多样化地显露出来；〔除此以外，〕建筑术也就不能再有什么纯艺术的目的了。因此，一个建筑物的美，无论怎么说都完整地在它每一部分一目了然的目的性中，〔然而〕这不是为了外在的，符合人的意志的目的（这种工程是属于应用建筑的），而是直接为了全部结构的稳固；对于这全部结构，每一部分的位置，尺寸和形状都必须有〔牵一发而动全身〕这样的一种必然关系，即是说如其可能的话，抽掉任何一部分，则全部必然要坍塌。这是因为唯有每一部分所承载的恰是它所能胜任的，每一部分又恰好是在它必需的地方，必需的程度上被支撑起来，然后在构成顽石的生命或其意志表现的固体性和重力之间的那一相反作用，那一斗争才发展到最完整的可见性，意志客体性的最低级别才鲜明地显露出来。同样，每一部分的形态也必须由其目的和它对于全体的关系，而不是由人任意来规定。圆柱是最简单的，只是由目的规定的一种支柱的形式。扭成曲折的柱子是庸俗无味

的。四方桩有时虽然容易做些，事实上却不如圆柱的那么简单。同样，飞檐、托梁、拱顶、圆顶的形式也完全是由它们的直接目的规定的，而这目的也就自然说明了这些形式。柱端等处的雕饰已属于雕刻而不属于建筑范围了，这既是附加的装饰，是可有可无的。——根据这里所说的，对于一座建筑物如果要获得理解和美感的享受，就不可避免地要在重量、固体性、内聚力〔几方面〕对于〔建筑〕材料有一直接的直观认识，如果〔有人〕透露消息说这建筑材料是浮石，那就会立刻减少我们对于这建筑物的欣赏；因为这样一来，这个建筑物就像是一种假屋似的。如果我们原来假定是麻石建筑，却有消息说这只是木头的，这消息几乎也会产生同样的效果；因为在木质房屋中那些自然力的表出既然要微弱得多，这就把固体性和重力的关系，从而〔建筑物〕所有一切部分的意义和必然性都改变了更动了。所以以木材为材料尽管也可有各种形式，却不能成为艺术的建筑，而这一点是完全只能由我们的理论得到说明的。可是如果竟至于有人对我们说，有一座建筑物，看起来使我们爱好，却完全是由一些不同的材料建成的，材料的重量和耐性至不齐一，但又非肉眼所能分辨；那么，这整个建筑物就会因此而无法欣赏，正如用一种我们不懂的文字写成的一首诗一样。这一切正是证明了建筑艺术的作用不仅只是数学的，而且也是动力学的；还证明了通过这一艺术而使我们欣赏的不仅是形式和匀整性，反而更应该是大自然的那些基本力，那些原始的理念，意志客体性那些最低的级别。——建筑物及其各部分的规则性一面是由每一环节对于全部结构的直接目的性带来的，一面又有使全面的概览和理解更为容易的功用，最后这些规则的图形，由于它们显露了空间之为空间的规律性，还有助于美观。但是这一切都只有次要的价值和必然性，而绝不是主要的东西，须知即令匀整性也并不是万不可少的要求，就是废墟也是美的呢。

建筑艺术的作品对于光还有一种很特殊的关系；这些作品在充分的阳光中，以蔚蓝的天空为背景，便可获得双重的美；而在月亮之下又表现出完全另一种效果。因此在营造一座建筑艺术上的作品时，总要特别顾虑到光线的效果和坐落的方向才好。这一切一切的根据固然大部分是在于只有明朗的，强烈的照明才能使〔建筑物的〕一切部分及其关系看得充分明白；不过此外我还认为建筑艺术注定要显露的自

然是重力和固体性，同时也还有与这两者相反的光的本质。即是说在光被那巨大的，不得透视的，界限明晰和形态复杂的庞然大物所吸收，所阻挡，所反射的时候，光得以最纯洁地，最明晰地展出其本性和一些属性而使鉴赏者大受其赐；因为光，作为最完美的直观认识方式的条件和客观方面的对应物，是事物中最可喜爱的东西。

因为由于建筑艺术而进于明晰直观的这些理念是意志客体性最低的一些级别，从而建筑艺术展出于我们之前的东西，它的客观意义也就相对地微小；所以〔人们〕在看到一个美丽的，适当照明了的建筑物时，欣赏的享受与其说是在于把握了理念，毋宁说是在理念的，随把握理念而起的主观对应物方面，即是说欣赏的享受主要是在于鉴赏者在看到建筑物时，摆脱了为意志服务的，服从根据律的个体的认识方式而上升为纯粹的，不带意志的“认识”的主体了；也即是在纯粹的，从欲求和个性的一切痛苦解放出来的观赏本身中。——就这一点说，那么和建筑对立的那一极端，各种艺术排成系列的另一极端就是戏剧了；戏剧〔能〕使那些最重要的理念进入认识的领域，因此在戏剧的欣赏中客观的那一面就占有压倒的优势了。

建筑艺术和造型艺术，和文艺的区别乃在于建筑所提供的不是实物的拟态，而是实物自身。和造型艺术，文艺不一样，建筑艺术不是复制那被认识了的理念。在复制中是艺术家把自己的眼睛借给观众；在建筑上艺术家只是把客体对象好好的摆在观众之前，在他使那实际的个别客体明晰地，完整地表出其本质时，得以使观众更容易把握理念。

建筑艺术的作品，和艺术的其他作品一样，很少是纯粹为了审美的目的而完成的。审美的目的反而是附属于其他的，与艺术不相干的实用目的之下的；所以建筑艺术家的大功就在于审美的目的尽管从属于不相干的目的，仍能贯彻，达成审美的目的，而这是由于他能够巧妙地，用多种的方式使审美的目的配合每一实用目的，能够正确地判断哪一种建筑艺术的美适宜于用在庙宇上，哪一种适宜于宫殿，哪一种适宜于武器陈列馆等等。严酷的气候越是加强了满足〔特殊〕需要的要求，功用的要求，越是呆板地规定了这些要求，越是不容更改地

指定了这些要求，那么，美在建筑艺术中也越少活动的余地。在印度、埃及、希腊和罗马的温带气候，那儿生活上必须提出的要求就减少了些，规定也要松一些，建筑艺术就可以最自由地追求审美的目的了。在北欧的天空下，建筑艺术的审美目的就要大受委屈；这里的要求是鸽笼式的房子，尖顶的阁塔，建筑艺术既然只能在很窄狭的范围内展出其特有的美，就更加要借重雕刻的装饰作为代用品了，这是我们在哥特式艺术建筑物上所看到的。

建筑艺术在这种情况之下，虽有必然性和功利性〔两方面〕的要求而不得不受到很大的限制，然而在另一方面这些要求和限制又大大地帮助了它；因为建筑如果不同时又是一种有实利有必要的工艺而在人类营为中有着一个巩固和光荣的地位，那么，以其工程的浩大和经费的庞大而艺术效用的范围又如此窄狭，它就根本不可能作为纯粹的艺术而保存到今天了。还有一种艺术虽就审美观点说完全可以和建筑艺术并列，然而因为缺乏上述那些实用方面的意味，我们就不能把这种艺术和建筑艺术列为姊妹艺术；我的意思是指风景美的水利工程。原来在建筑艺术上，重力的理念是和固体性连带出现的；而在风景美的水利工程中，重力的理念则是和液体性，也就是和形状不定性、流动性、透明性为伍的；两种艺术都是为同一理念服务的。有从悬岩之上倾注的巨流，咆哮汹涌，有飞溅着的瀑布，静穆幽闲，有水柱般高耸的喷泉和明镜般的湖水〔等等〕，其显示沉重液体物质的理念恰和建筑物显露固体物质的理念是一样的。但风景的水利工程不能从实用的水利工程方面获得支援；因为两种水利工程的目的一般是冰炭不相容的，只在例外的场合可以合而为一，罗马的特莱维人工瀑布即其一例。[25]

---

[1] 第二卷第三十五章是补充这里的。

§44

上面两种艺术为意志客体性的那些最低级别所作的，在一定范围内也就是审美的园艺学为植物界的较高级别所作的。一块地方的风景美大部分有赖于聚集在这里的自然对象丰富多彩，然后又在于这些对象各自有醒目的分类，分明不紊，然而又表出适当的互相配合和交替的变化。园艺的美所致力的就是这两个条件，然而园艺远不如建筑艺术那样能够掌握自己的材料，因此园艺的效果就很有限了。园艺所展出的美几乎全是属于自然所有的，园艺本身在自然上面增加的部分却很少。并且在另一方面，如果天公不作美，园艺就没有多少办法了；如果自然不留情而是帮倒忙的话，园艺的成就也就微不足道了。

植物界没有艺术的媒介也到处可供欣赏，不过就其为艺术的对象说，则主要的是风景画的对象。和植物界同在这一领域的还有其余一切无知的自然界。——在静物写生中和画出的单纯建筑物、废墟、教堂内部等场合，欣赏的主观方面是主导的，即是说我们在这上面的怡悦主要的不直接在于把握了展出的理念，而更是在于把握理念的主观对应物，在于纯粹而无意志的认识；因为在画家让我们借助于他的眼睛而看到事物的时候，我们在这时对于那隽永的心神之宁静和意志的完全沉默就会同时获得一种同感和余味；而这是为了〔我们〕把〔自己的〕认识完全浸沉到那些无生的对象中去，为了以这样的爱好——在这里也就是以高度的客观性——来领会事物所不可少的。真正风景画的效果总的说起来固然也属于这一类型，不过由于所展出的理念已是意志客体性的较高级别，这些理念的意义就丰富得多，表现力也强得多；所以美感的客观方面就要更突出些而同主观的方面平衡了。这里纯粹的认识自身已不完全是主要的了，而是被认识了的理念，作为表象的世界在意志客体化更显著的级别上〔在那儿〕以同等的力量起作用。

可是动物画和动物雕刻又展出一个高得多的级别。从古代遗留下来的动物雕刻还相当多，譬如马，在维尼斯的马山、厄尔琴的浮雕上都有；在佛洛仑斯还有铜马和大理石的马；这里又有古代的野猪，嗥着的狼；此外在维尼斯的兵器展览馆还有雕刻的狮子像，在梵蒂冈还有整个一厅子大半都是古代的动物〔雕刻〕；不胜枚举。在这些作品上，美感的客观方面和主观方面相比就已占有断然的上风了。这里认识理念的主体已把自己的意志镇压下去了，可是已有了主体的这种宁静——在任何鉴赏都是这样——，但鉴赏者并不感到这宁静的效果，因为我们的心情〔在鉴赏时〕已被我们面前展示出来的那意志的不安和激动所占据了。出现于我们眼前的就是构成我们本质的那一欲求，但这欲求在〔雕刻的〕形态中的显现不同于在我们之中的显现，不是由思考主宰节制的，而是在粗线条中以一种近乎离奇不经和粗犷凶顽的明显性表出的；不过好在也并无伪装，是天真的、坦白的，无所掩饰的，我们对于动物发生兴趣就正在于这一点。在画出植物的时候就已显出了种族的特征，不过还只是在形状中显出罢了；在动物〔雕刻〕则特征就要明显得多，并且不仅在形态中显出，而是在行动、姿势、体态中显出，不过总还只是种类的特征而不是个性的特征。——对于较高级别的理念之认识，我们在绘画中通过别人的媒介而接受的那些认识，是我们在欣赏植物和观察动物时也能直接获得的，并且如果是动物，就应该在它们不受拘束，自然而舒展的时候进行观察。客观地观察它们丰富多彩、稀奇美妙的形态和举止行动是从大自然听取富有教育意义的一课，是认出了真正的“事物的标记”。[26] 我们在这些标记中看到意志显露的各种程度和方式，而在一切生物中又只是同一个意志，这意志所欲求的也到处是同一个东西，亦即变化如此无穷，形态如此各异而把自己客观化为生命，为实际存在的东西；〔同时〕，所有这些形态又都是对不同的外在条件的一些适应，可比拟于同一主旋律的许多变调。如果我们要给观赏者，为了〔他的〕反省思维，而用一句话来传达〔我们〕对于动植物的内在本质所获得的理解，那么，我们最好就用常出现于印度神圣典籍中叫做摩诃发古亚，即大咒语的梵文公式：“塔特，都阿门，阿西，”意即：“凡此有情，无非即汝。”

[1] 耶各白·丕姆（Jakob Böhm）在他《事物的标记》那本书第一章第15、16、17各节中说："并且自然中没有一物。不把它的内在形态显露于外的：因为内在的总是挣扎着向外显出……每一事物都有它显现的一条出路。……每一物都是从它的特性作出表示，总是把自己显露和呈现出来，这就是自然的语言。……因为每一物都显露了它的母亲，把本质和意志 给予形态的就是这母亲 。"

§45

最后直接地、直观地把这种理念，即意志可以在其中达到最高度客体化的理念表达出来乃是故事画和〔人像〕雕刻的巨大课题。在这里欣赏的客观方面绝对占着上风，而那主观的方面则已引退到后台去了。此外要注意的是还在比这低一级的级别上，在画动物时，特征和美完全是一回事；最能表出特征的狮，狼，马，绵羊，犍牛也总是最美的。这里的理由是动物只有族类特征而没有个别的特征。〔艺术〕在表达人的时候，族类特征可就和个体特征分开了；前者现在叫做美（完全在客观意义上），后者保留“特征”或“表情”的名称。于是就产生了新的困难，亦即如何将两者同时在同一个体中完善的表达出来〔的问题〕。

人的美 是一种客观的表现，这种表现标志着意志在其可被认识的最高级别上，最完美的客体化上，根本是人的理念完全表出于直观看得到的形式中。在这里尽管是美的客观方面如此突出，然而那主观方面依然是这客观方面永久的伴当。并且正因为没有一个对象能够像美人的容貌和身段那样迅速地把我们移入审美的直观，在一看到这种容貌和身段时，我们立刻就为一种说不出的快感所控制，使我们超然于我们自己，超然于一切使我们痛苦的事物之上；所以这种情况的可能就仅仅在于意志可加以最明晰，最纯洁的认识的可能性也〔能〕最轻易地，最迅速地把我们移入纯粹的认识状态；在这状态中，只要纯粹的美感还在，我们的人格，我们的欲求及其经常的痛苦就都消失了。所以歌德说：“谁要是看到人的美，就没有邪恶的东西能够触犯他；他觉得自己和自己，自己和宇宙都协调一致了。”——至于自然〔如何〕成功地〔产生了〕一个美的人体形象，我们必须这样来说明：即是说当意志在这最高级别上把自己客体化于一个个体中时，由于幸运的情况和自己的力量〔它〕完全战胜了一切障碍和阻力。较低级别的意志现象常使这些障碍与阻力和意志作对，——各种自然力就属于这类现象——，意志总是必须先从这些阻力手里夺取并赢得那本属于一切现

象的物质。再进一步说，在较高级别上的意志现象在其形式上总是有多种多样的。一株树已经是无数重复着的，成长着的纤维的一个有系统的组合体。这种组合到愈高的级别愈是有增无已，而人体就是极不相同的部分组成的最复杂的系统；其中每一部分都有着一个从属于整体的，然而又是独特的生命。至于所有这些部分又恰好是在适当的方式下从属于整体，在适当的方式下互相配合，为了整体的表出而和谐地同谋协力，不多出一点，也不委曲一点；——这一切就是这样一些罕有的条件，就是说它的后果就是美，就是完全刻画出来的种性。——大自然是这样，然则艺术又是怎样呢？人们的意见是：〔艺术是〕以模仿自然〔来创造美的〕。——但是如果艺术家不是在经验之前 就预期着美，要他从哪里去识别在自然中已成功了的，为我们要去模仿的事物呢？又如何从那些未成功的作品中去找这些已成功的呢？大自然又曾经创造过所有一切部位都十全十美的人吗？——于是人们又曾认为艺术家应该把分散在许多人身上的，各个不同的美的部位搜集拢来，凑成一个美的整体，——〔这是〕一种颠倒的未经思考的意见。因为这里又要问艺术家从哪里识别恰好这一形式是美的而那一形式又不美呢？——我们不是已看到那些古代德国画家模仿自然吗？然而在美〔的领域〕内他们又走了多远呢？请看他们的裸体画像罢！——纯粹从后验和只是从经验出发，根本不可能认识美，美的认识总是，至少部分地是先验的，不过完全是另一类型的先验认识，不同于我们先验意识着的根据律各形态。这些形态只管得着现象作为现象论，它们的普遍形式以及这些形式如何根本就是认识的可能性的基础，只管得着现象的普遍的无例外的如何，譬如数学和纯粹自然科学就是从这种认识出发的。另外这一种先验的认识方式，使美的表出有可能的认识方式，则与此相反，不是管现象的形式而是管〔现象的〕内容，不是管如何 显现，而是管显现的是什么。如果我们看到人〔体〕的美，我们都能认识这种美；但是在真正的艺术家，他认识这种美竟如此明晰，以致他表达出来的美乃是他从来未曾实际看到过的美，〔我们看到的美〕在他的表达中已超过了自然。而这所以可能又仅仅是由于意志——它的恰如其分的客体化，在其最高级别上，要在这里来判断，来发现——就是我们自己。仅仅是由于这一点，事实上我们才能对于自然（自然也就是构成我们自己的本质的意志）努力要表现的东西有一种预期。在真正的天才，这种预期是和高度的观照力

相伴的，即是说当他在个别事物中认识到该事物的理念 时，就好像大自然的一句话 还只说出一半 ，他就已经体会了 。并且把自然结结巴巴未说清的话爽朗的说出来了。他把形式的美，在大自然尝试过千百次而失败之后，雕刻在坚硬的大理石上。把它放在大自然的面前好像是在喊应大自然：“这就是你本来想要说的！”而从内行的鉴赏家那边来的回声是：“是，这就是了！”——只有这样，天才的希腊人才能发现人类体形的原始典型，才能确立这典型为〔人体〕雕刻这一艺术的教规。我们所有的人也只有借助于这样的预期，才可能在大自然在个别事物中真正成功了的地方认识到美。这个“预期”就是理想的典型 。只要理念，至少有一半是先验地认识了的，并且在作为这种理念从先验方面来补充大自然后验地提供出来的东西，从而对于艺术具有实践的意义时，理念也就是理想的典型。艺术家对于美所以有这种先验的预期以及鉴赏家对于美所以有后验的赞赏，这种可能性就在于艺术家和鉴赏家他们自己就是大自然自在的本身，就是把自己客体化的意志。正如恩披陀克勒斯所说，同类的只能为同类的所认识；所以只有大自然能理解他自己，只有大自然才会根究它自己，那么，精神也只为精神所理解。[27]

认为希腊人所以找到已成定论的，人体美的理想典型完全是由于经验而来，是由于搜集各个不同的美的部分，这里裸露一个膝盖，留心一下，那里裸露一只膀子，又注意一下而来的错误见解[28]，还在文艺方面有着完全与此雷同的见解，亦即这样一种看法，譬如说莎士比亚剧本中那么多复杂的，那样有真实性的，那么用心处理的，那么精心刻画出来的人物都是他从他自己的生活经验里留心看出来，然后加以复制而写出来的。这种看法的不可能和荒谬已没有分析的必要。显然的是一个天才，犹如他只是由于对于美有一种拟想的预期才创造造型艺术的作品一样，他在文艺上的创作也是由于对人物特征先有这样的预期；然而这两种创作都需要经验作为一种蓝本，唯有在这蓝本上，那先验模糊地意识着的东西才能引出来变为完全明晰〔的东西〕，这然后才出现了从容创作的可能性。

上面已经把人的美解释为意志的最完美的客体化，在其可以被认识的最高一级别上的客体化。这种美是由形式表达出来的，而这形式

又只在空间中，和时间没有什么必然的关系，不像运动是有这么一种关系的。单就这一点，我们可以说意志由于单纯的空间现象而有恰如其分的客体化便是客观意义上的美。植物，除了单是意志的这种空间现象之外，再不是别的什么，因为要表现出植物的本质无需运动，从而也无需时间关系（撇开植物的发育不谈）；单是植物的形态已表出了它全部的本质，已把它的本质揭露出来了。可是在动物和人，要完全显露正在它们身上显现出来的意志就还需要一系列的动作；由于动作，在它们身上的现象就获得了对时间的直接关系。这些都是在上一篇里阐述过了的，却由于下面的这一点又和我们目前的考察挂上了钩。如意志的纯空间现象能够在每一固定的级别上使意志完美地或不完美地客体化，——这就正是构成美或丑的东西——，意志在时间上的客体化，亦即行为，并且是直接的行为，也就是〔身体的〕动作，也能纯洁地、完美地契合在动作中客体化了的意志，没有外来的掺杂物，没有多余的或不足的地方，而恰好只是表出每次一定的意志活动；——也可以和这一切相反〔，即或有余或不足等等〕。在前一情况，动作的完成是有仪态 的，在后一情况则没有。所以犹如根本就是意志通过它纯空间的现象而有的相应表出，那么，与此相似，仪态 就是通过它在时间上的现象而有的相应表出，也即是每一意志活动通过使意志得以客体化的举动和姿势而有的完全正确的、相称的表示。动作和姿势既以身体为前提，所以文克尔曼[29]的说法很对很中肯，他说："优雅是行为的人和行为之间一种特殊的关系。"（《全集》第一卷第258页）结果自然是：我们固然可说植物有美，但不能说植物有优雅；如果要这样说，也只能是拟人的意义。动物和人则两者兼而有之。根据上面所说的，有优雅就在于每一动作和姿势都是在最轻松、最相称和最安详的方式之下完成的，也就是纯粹符合动作的意图，符合意志活动的表现，没有多余，多余就是违反目的的、无意义的举措或蹩扭难看的姿势；没有不足，不足就是呆板僵硬的表现。优雅以所有一切肢体的匀称，端正谐和的体形为先决条件，因为只有借助于这些，在一切姿势和动作中才可能有完全的轻松的意味和显而易见的目的性。所以优雅绝不可能没有一定程度的体型美。优雅和体型美两者俱备而又统一起来便是意志在客体化的最高级别上的最明晰的显现。

如前面已提到过的，使人突出的标志是人的族类特征和个人特征各自分离，以致每人，如在前一篇里已说过的，在一定限度内都表现出一种特殊的理念。因此，以表出人的理念为目的的各种艺术，除了作为族类的特征的美以外，还要以个人特征为任务。个人特征最好就叫做性格 。然而表出性格又只能在这样一个范围内，即是说不能把性格看作什么偶然的，绝对专属于这么一个人的个体的东西，而是要把性格看作人的理念恰好在这一个个体中特别突出的一个方面，这样性格的描写才有助于显出人的理念。于是性格，作为性格说，固然是个别的，却仍然要按理想的典型来把握，来描写，也即是说根本要就人的理念（性格以它的方式助成人的理念的客体化）来突出性格的特殊意义。在此以外，这一描写也是一个人，作为个别人的肖像、复制，包括一切偶然的东西。并且即令是肖像，正如文克尔曼所说，也应该是个体〔最〕理想的典型。

应作为理想的典型来体会的那种性格 ，亦即人的理念某一特殊方面的突出，它之所以显为可见的，一面是由于不变的相貌和体型；一面是由于情过境迁的感触和热情，由于“知”和“意”的相互影响，而这一切又都是在面部表情和举止行动中表现出来的。个体既然总是属于人类的，在另一方面人性又总是在个体中并且是包括个体特有的典型的意味而显露出来的；所以既不可以以性格来取消美，也不可以以美来取消性格；因为以个体特征来取消族类特征便是漫画，而以族类特征取消个体特征，结果又会〔空洞〕无意义。因此，以美为宗旨的艺术表现——主要的是雕刻——总还是以个别性格在某些方面把这种美（即族类特征）加以修正和限制，总要在突出人的理念的某一方面时在一定的，个别的方式下表出人的理念；这是因为人的个体作为个体说，在一定程度上都有一个特有的理念〔这么一种〕尊严，而就人的理念说，最重要的正是把它自已表出于有特殊重要意味的个体中。所以我们常在古代作品中看到他们清晰地体会到的美不是用一个，而是用好多带有不同特性的形象来表出的，等于总是从一个不同的方面来体会的，从而阿颇罗表出的是一个样儿，〔酒神〕巴库斯又是一个样儿，〔大力神〕赫库勒斯又是一个样儿，〔青年美典型的〕安迪诺奥斯又是一个样儿。并且特殊性格的方面对于美还有限制的作用，这种性格方面甚至可以出现为丑，如大醉之后的〔酒鬼〕席仑，如森林神

浮恩等等。如果性格方面竟至于真正取消了族类特征，也就是到了不自然的程度，那就会成为漫画。——但和美相比，优雅更不能受到性格方面的侵蚀。不管性格的表出要求哪种姿态和举动，这种姿态和举动务必以同本人最相称的、最合目的的、最轻便的方式来完成。这一点不仅是雕刻家和画家，而且也是每一个优秀的演员要遵守的，否则这里也会由于姿势不正，举动蹩扭而产生漫画式的形象。

在雕刻中，美的仪态依然是主要的。在感触中，激情中，知和意的相互影响中出现的精神特征是只能由面部表情和姿态表现出来的，〔所以〕精神特征最好是绘画 的题材。原来眼神〔的表出〕和色彩〔的运用〕都在雕刻的范围之外，这两种手法固然很可以助长美，对于性格〔的表现〕则更不可少。此外，美对于从几个观点出发的鉴赏就会有更完整的展出；与此相反，如果是表情，是性格，从一个 观点出发也能完全被掌握。

因为美显然是雕刻的主要目的，所以勒辛 曾企图以惊呼和美两不相容来解释拉奥孔不惊呼。 这个对象既已成为勒辛自己一部书的主题或至少是该书的转折点，并且在他以前以后还有那么多著述讨论这一对象，那么，请容许我在这里作为插曲似的说出我对这事的意见，虽然这样一种个别的讨论本不应属于我们的考察范围之内，因为我们的考察一贯是以“普遍”为宗旨的。

---

[1] 最后这一句是黑尔维修斯（Helvetius）的名言il n'y a que l'esprit qui sente l'esprit的德译，这在本书第一版我还无须加以注明。可是自此以后，由于黑格尔那种狗屁智慧的蒙昧影响，时代竟如此堕落，变得如此粗犷，以致可能有人乱想，认为这里也是影射着“精神和自然”的对立，因此我才被迫采取防御措施，不让人将这种庸俗的诡辩诬栽在我身上。

[2] 尽管是由克森诺风（Xenopbon苏格拉底的弟子）〔口中〕的苏格拉底说出来的（斯多帕阿斯：《古希腊箴言集锦》Floril，第二卷第384页）。

[3] Winckelmann（1717—1768），著有《古代艺术史》，是德国研究古代艺术的创始人。

§46

至于拉奥孔在享有盛名的那一群雕刻形象中并不是在惊呼，那是显然的。那么，这一点所以一般总是使人一再感到讶异，自然是由于我们设想自己在拉奥孔的地位必然要惊呼；并且人的本能也会要这样做，因为〔他那时〕既有剧烈的生理上的痛苦和突然发生的、肉体上极大的恐惧，而可能使人沉默忍受下来的一切反省思维，这时已全被排挤在意识之外，〔那么，〕自然的本能就会发为惊呼，既以表示痛苦和恐惧，又以呼救而骇退来袭击的敌人。文克尔曼虽已发现〔拉奥孔〕没有惊呼的表情，但是在他企图为〔创造这作品的〕艺术家辩护时，他竟把拉奥孔说成为一个斯多噶派了，认为拉奥孔矜持自己的尊严，不屑于随自然的本能而惊呼，反而要在其痛苦之上再加上无补于事的抑制，咬牙忍住了痛苦的表情。因此文克尔曼在拉奥孔身上看见的是“一个伟大人物的经得起考验的精神，和极度的惨痛搏斗而企图抑制自己痛苦的表情，把痛苦隐藏于内心。他不像维琪尔[30]〔诗中的拉奥孔〕那样冲口惊呼，而只是发出剧痛的叹息”如此等等（《〔文克尔曼〕全集》第七卷第98页。——讨论此事更详细的是〔同书〕第六卷第104页及随后几页）。勒辛在他的《拉奥孔》中就批评了文克尔曼的这个见解并以上面指出的意见修正了这个见解。勒辛以纯粹美学的理由代替了心理学的理由，认为美，认为古代艺术的原则，不容许有惊呼这种表情。他还加上了另外一个论点，说一种静态的艺术作品不容表现一种飘忽不定，不能经久的状态；〔然而〕这个论点却有数以百计的优美雕像的例子证明了它的反面，这些雕像都是在变化不定的运动中，譬如在舞蹈、搏斗、追逐等等中捉住了的形象。歌德在他论拉奥孔的那篇文章中——该文是文艺杂志《庙堂》的创刊词（第8页）——甚至以为选择运动中这倏忽的一瞬恰好是必要的。——在我们今天，希几特（《时代之神》1797年第十期）在把一切归结于表情的最高真实性时是这样解决问题的，他说拉奥孔所以不惊呼，是因为他在窒息中即将死亡，已不能惊呼了。最后，费诺（《罗马研究》第一卷

第426页及其后几页）把所有这三种意见都评述了，比较了，然而他自己却没补充什么新的东西，而只是折衷调和那三种意见而已。

我不禁觉得奇怪，〔为什么〕这样深思明辨的人们要辛苦地从老远去找一些不充分的理由，要抓一些心理学的、生理学的论据来解释这回事；〔其实〕这件事的理由就近在眼前，并且对于没有成见的人也是显然的理由；——尤其可怪的是勒辛已那么接近正确的解释，却还是没有得到真正的要领。

在未作任何心理学的和生理学的研究之前，究竟拉奥孔在他那地位会不会惊呼这个问题——附带地说我是完全站在肯定的一面——；首先应就这群雕刻形象自身来作决定，即是说在这群形象中不得把惊呼表达出来唯一的理由就是因为表示惊呼〔的艺术手法〕完全在雕刻的领域之外。人们不可能从大理石中塑造一个惊呼着的拉奥孔，而只能雕出一个张着嘴的，欲呼不能的拉奥孔，一个声音在喉头就停住了的拉奥孔。惊呼的本质，从而惊呼对于观众的效果也完全只在于〔惊呼〕之声，而不在于张开嘴。张开嘴这必然和惊呼相伴的现象，必须先有由于张嘴而发出的声音为动机才可理解；这然后作为这一行为的特征，张嘴才是可以容许的，甚至是必要的，虽然这已有损于〔作品的〕美了。可是造型艺术自身对于惊呼的表现完全是外行，是不可能的。要在造型艺术中表出用以惊呼的手段，那种勉强的，破坏一切面容轮廓和其余表情的手段，也就是表出嘴的张开，那可真是不智已极；因为即令人们这样做了，也不过是把这种附带地还要要求许多牺牲的手段摆到眼前而已，而这手段的目的，惊呼本身，和惊呼对于〔我们〕情绪的作用却依然付之缺如。何况还不仅是付之缺如而已，当人们这样做时，无非是塑出每当努力而终于无效的可怜相；直可比拟于一个更夫，在他睡熟之后，促狭鬼为了取乐用蜡塞住了〔他的〕牛角，然后大叫失火以惊醒他时，徒然使劲而吹不响牛角的可怜相。——与此相反，如果是在叙述的或表演的艺术范围内表出惊呼〔的神情〕，那又完全是可以容许的，因为这样做有助于〔艺术的〕真实性，这真实性也就是理念的完整表现。在文艺中就是这样，——文艺要求读者想象力〔的合作〕以使它所描写的更有直观的形象性——，因此在维琪尔〔诗中〕的拉奥孔就像公牛在着了一斧又挣脱捆索时那

样狂叫；因此荷马（《伊利亚德》XX，第48—53页）也让战神马儿斯和智慧之神闵涅华发出十分可怕的叫声，然而这既无损于他们神的尊严，也无损于他们天神的美。在戏剧艺术中也是这样，在舞台上的拉奥孔简直不得不惊呼。索福克勒斯也让菲洛克德特呼痛，在古代的舞台上〔这个人物登场时〕大抵也真是呼号过的。我记得一个完全相似的情况，在伦敦我看见过著名演员肯帕尔 在译自德国的《皮查洛》这个剧本中扮演美国人洛拉。洛拉是一个野蛮人但品德高尚，然而在他受伤之后，他高声剧烈地大叫，这在剧情上的效果很大很好，因为这最足以表示人物的性格，大有助于〔艺术的〕真实性。——相反，一个画出来的或石雕的没有声音的呼号者，那就比画出来的音乐还要可笑。 在歌德的《庙堂》杂志里已对此指斥过，因为〔在造型艺术中〕呼号比音乐更有损于其他的一些表情和〔整个的〕美；〔在这里〕音乐大抵只是使手和臂有所操作，还可看作标志其人的性格的行动；并且只要不要求身体的剧烈运动或歪嘴缩腮，还可画得十分像样，例如弹风琴的圣女车栖利亚，罗马斯希阿拉画廊里拉菲尔的"提琴演奏者"等等。——所以说，由于艺术各有疆界而不能以惊呼来表现拉奥孔的痛苦，那么，那位艺术家就得使出一切其他的手法来表现拉奥孔的痛苦了。正如文克尔曼的大笔所描写的，那位艺术家是十全十美地作到了这一点；而人们只要撇开文克尔曼赋予拉奥孔以斯多噶派思想意识的渲染，文克尔曼杰出的描写仍可保有它充分的价值和真实性。[31]

---

[1] Virgil（公元前70—19），罗马诗人，著有民族史诗Äneis等。

[2] 这一插曲在第二卷第三十六章也有补充。

§47

因为在仪态之外还有“美”是〔人体〕雕刻的主要课题，所以雕刻喜欢裸体，只在衣着并不隐蔽身段时，〔才〕可以容许衣着。雕刻利用艺术上的褶裙不是用以隐蔽，而是用以间接地表现身段。这种表现手法要求悟性作出很大的努力，因为悟性只是由于直接显出的效果，由于衣裙的褶皱就要直观地看到这褶皱的原因，看到身段。那么，褶裙之于雕刻，在一定限度内，正就是缩影之于绘画。两者都是示意，但不是象征的，而是这样一种示意，即在其成功时就会强制悟性把只是示意的地方当作和盘托出的来看。

这里请容许我附带地插入一个有关语文艺术的比喻。即是说少穿衣服或完全不穿衣服最有利于欣赏美的身段，所以一个很美的人，如果他既有审美的趣味，又可按趣味而行事的话，他最喜欢的就会是少穿衣服，最好是几乎是全裸着身子过日子，仅仅和希腊人一样着那么一点儿衣服；——与此相同，每一个心灵优美而思想丰富的人，在他一有任何可能就争取把自己的思想传达于别人，以便由此而减轻他在此尘世中必然要感到的寂寞时，也会经常只用最自然的，最不兜圈子的，最简易的方式来表达自己〔的思想〕。反过来，思想贫乏，心智混乱，怪癖成性的人就会拿些牵强附会的词句，晦涩难解的成语来装饰自己，以便用艰难而华丽的辞藻为〔他自己〕细微渺小的，庸碌通俗的思想藏拙。这就像那个并无俊美的威仪而企图以服饰补偿这一缺点的人一样，要以极不驯雅的打扮，如金银丝绦、羽毛、卷发、高垫的肩袖和鹤氅来遮盖他本人的委琐丑陋。有些作者，在人们强迫他改作他〔写得〕那么堂皇而晦涩的著作，〔以符合〕书中渺小的、一览无余的内容时，就会和一个人在要他光着身子走路时一样的难为情。

§48

故事画 在美和优雅之外，还要以〔人物〕性格为主要对象。这根本就要理解为在意志客体化的最高级别上来表出意志。在这最高级别上，个体作为人的理念在某一特殊方面的突出，已有它特殊的意味。并且这种意味不单是在形体上就可认识到的，而是要由于在面部表情和姿态上看得出的各种各样的行为，以及促成这行为，与这行为并存，由于认识和欲求带来的影响才能够认识到。人的理念既然要在这样的范围内来表出，那么，人的理念在多方面的开展就必须通过有特殊意味的个体使我们亲眼得见，而这些带有特殊意味的个体又只能通过多种多样的背景，故事和行为才能使他们显而易见。故事画用以解决这些无数任务的方法就是把各种生活的情景，不分意义的大小，〔一一〕摆在〔我们〕眼前。既没有一个个体，也没有一种行为能够是毫无意义的。人的理念是在这一切个体一切行为中，通过这一切个体一切行为逐渐逐渐展开的。因此，绝对没有一种生活过程是可以排斥于绘画之外的。所以如果人们〔先入为主地〕只承认世界史上的大事或圣经上的故事有重大意义；对于荷兰派的画家则只看重他们的技巧方面而在其他方面轻视他们，以为他们大抵只写出一些日常生活中的对象罢了，那是对于这些优秀的画家太不公允了。人们首先就该考虑一下，一个行为的内在意义和它的外在意义是完全不同的。两者也每每各自分别出现〔，不相为谋〕。外在的意义是就一个行为对于实际世界的，在实际世界中的后果来说的重要性，所以是按根据律〔来决定〕的。内在的意义是〔我们〕对于人的理念体会的深刻。这种体会由于凭借按目的而配置妥当的情况，让那些表现明确而坚定的个性展出它们的特性因而揭露了人的理念不常见的那些方面，就显示了人的理念。在艺术里有地位的只是内在意义，外在意义则在历史上有地位。两者完全各自独立，可以合并出现，但也可以分别单独出现。在历史上极为重大的一种行为在内在意义上很可能是平凡而庸俗的行为。相反，日常生活中的〔任何〕一幕，如果个体的人以及人的作为，人的欲求，直到最隐蔽的细微末节都能够在这一幕中毫发毕露，

也可能有很大的内在意义。又外在意义尽可极不相同，而内在意义仍可相同或无非是同一个意义；例如：或是内阁大臣们在地图上为争夺土地和臣民而相持不下，或是农民们在小酒店里用纸牌和骰子互赌输赢而拌嘴，这在内在意义上说，并没有什么不同；正如人们下棋，不管棋子是黄金制的或木头制的，其为博弈则一。何况单是由于这一理由，构成亿万人生活内容的这些情景和事态，他们的作为和营谋，他们的困苦和欢乐就有足够的重要性作为艺术的题材；并且由于这些情景和事态的丰富多彩，一定也能提供足够的材料以展出人的理念的许多方面。甚至瞬息间的过眼烟云，一经艺术掌握而固定于画面（于今称为生活素描）之上，也要激起一种轻微的，别具意义的感动；原来在一些个别的，却又能代表全体的事态中把这瞬息万变不停地改头换面的世界固定在经久不变的画面上，乃是绘画艺术的成就。由于这种成就，在绘画艺术把个别的东西提升为其族类的理念时，这一艺术好像已使时间〔的齿轮〕本身也停止转动了似的。最后，绘画上历史的、具有外在意义的题材常有这么一种缺点，即是说这种题材的意义〔有时〕恰好不能有直观的表现而必须以想当然来补充。就这一点说，我们根本就应区别一幅画的名称意义和它的实物意义；前者是外在的，但只是作为概念而具备的意义；后者是人的理念的一个方面，是由这幅画给直观显出的。例如前者是摩西被埃及的公主发现，是历史上极为重要的一个关键；而这里的实际意义，真正给直观提出的东西则相反，只是一个贵妇从浮于水上的摇篮中救出一个弃婴来，是可以常发生的一件事。在这里，单是那一套穿戴已能使一个学者认出这一回历史公案；但是穿戴服装只在名称的意义上有用处，在实物的意义上却无关重要，因为后者只认人本身，而不认〔衣服，不认〕随意拣来的形式。〔艺术〕从历史中取得的题材和从纯粹可能性取得的题材，亦即并非个别的而只能称为一般的题材相比，并没有什么突出的优点；这是因为在历史题材中真正有意义的并不是那个别的东西，不是个别事态本身，而是个别事态中普遍的东西，是由这事态表出的人的理念的一个方面。因此，在另一面，某些历史题材却也不可厚非，不过以真正艺术眼光来看这些题材则不管是画家还是鉴赏家，都绝不在乎这些题材中个别的、单一的东西，恰好是构成历史性的东西，而是在乎题材中表现出来的普遍的东西，在乎理念。并且也只有在主题真可以表现出来，无须以“想当然”来补充的场合才可选用历史题材，

否则名称意义和实物意义就会距离太远，在画面上想到的就会成为最重要的〔东西〕而有损于直观看到的〔东西〕。在舞台上（譬如在法国的悲剧里）已经不宜于使表现主题的剧情在幕后发生，如果在绘画中这样做，那就显然是大错特错了。历史的题材只在把画家圈定在一个不是按艺术的目的而是任意按其他目的选定的范围中时，才是肯定不利的。绝对不利的是这个范围缺乏画意和有意味的题材；例如说如果这个范围是一个弱小的、被隔离的、冥顽的、为教会立法所统治的，也就是被错误的妄念所支配的，为东西方当代各大民族所藐视的卑微的民族——如犹太民族——的历史。——在我们和一切古代民族之间既曾有一次民族大迁徙横亘在中间，有如过去一度的海底变化横亘在今日的和我们现在只能从化石认出其结构的两种地壳之间一样；那么，根本要算我们大不幸的是在主要成分上以过去的文化给我们的文化提供基础的民族，一不是希腊人，二不是印度人，甚至连罗马人也不是而凑巧是这些犹太人。不过尤其不幸的是十五和十六世纪中意大利的天才画家们，他们是人为地被限制在一个狭窄的圈子里在选择题材，不得不抓住各种各样的可怜虫〔作题材〕。原来新约全书，就历史的部分说，作为绘画题材的来源比旧约全书还要差劲，至于继新约全书而起的殉道者和教会传道人的历史，那更是些糟透了的东西。不过〔又不可一概而论〕在这些画中人们还得好好加以甄别，一种是那些专以犹太教和基督教的历史或神话部分为题材的画，一种是使真正的，亦即基督教的伦理精神可以直观看到的画，而所用的方法就是画出充满这种精神的人物。后一种画事实上是绘画艺术中最高的、最可敬佩的成就，也只有这一艺术中最伟大的巨匠，尤其是拉菲尔和戈内琪奥[32]——后者大体上是在其初期作品中——，才能获得这样的成功。这一类的绘画本来不能算在历史故事画之内，因为这些画大多数并不写一种事态的过程，不写什么行为，而只是把一些神圣人物凑到一起而已，往往是救世主自己，大半还在幼儿期，和他的母亲以及天使们等等。我们在他们的面部，尤其是在他们的眼神中，看到那种最圆满的“认识”的表情和反映。这不是关心个别事物，而是把握了那些理念，亦即完全把握了宇宙和人生全部本质的认识。这一认识在那些神圣人物心中回过头来影响意志的时候，就不同于别的认识，只是为意志提供一些动机，而是相反，已成为取消一切欲求的清静剂了。从这种清静剂可以产生绝对的无欲——这是基督教和印度智慧的最内

在精神——，可以产生一切欲求的放弃，意志的收敛，意志的取消，随意志的取消也可以产生最后的解脱。那些永远可钦佩的艺术大师就是这样以他们的作品直观地表出了这一最高的智慧。所以这里就是一切艺术的最高峰。艺术在意志的恰如其分的客体性中，在理念中追踪意志，通过了一切级别，从最低级别起，开始是原因，然后是刺激，最后是动机这样多方的推动意志，展开它的本质，一直到现在才终于以表示意志〔自己〕自由的自我扬弃而结束。这种自我扬弃是由一种强大的清静剂促成的，而这清静剂又是意志在最圆满地认识了它自己的本质之后获得的。[33]

---

[1] Corregio（1494—1534），意大利名画家。

[2] 要理解这一段，非以下一篇为前提不可。

§49

我们前此关于艺术的一切考察，无论在什么地方都是以这样一个真理为根据的，即是说：艺术的对象——表出这个对象就是艺术家的目的，所以对于这个对象的认识，作为〔艺术品的〕胚胎和根源，就必然要走在艺术家的作品之前了——就是柏拉图心目中的理念，而绝不是别的什么；不是个别事物，不是理性思维的和科学的对象。理念和概念在两者〔各自〕作为单位的“一”而代表实际事物的多时，固然有些共同性，然而两者的巨大区别，由于在第一篇里关于概念和在本篇里关于理念所说过的，应该是够明确够清楚的了。不过说柏拉图也明白地体会了这一区别，我是绝不主张的；反而应该说他有好些关于理念的例子，关于理念的讨论都只能适用于概念。关于这一点，我们现在将置而不论，而只走我们自己的路。足以自慰的是我们虽然这样屡次踏上了一个伟大的卓越的人物的旧路，却并不是〔一步一趋〕踏着他的足印前进，而是追求我们自己的目标。——概念是抽象的，是从推理来的。概念在其含义圈内完全是不确定的，只在范围上是确定的。概念是任何人只要有理性就得而理解和掌握的，只要通过词汇而无须其他媒介就可传达于人的，它的定义就把它说尽了。理念则相反，尽管可作概念的适当代表来下定义，却始终是直观的。并且理念虽然代表着无数的个别事物，却一贯是确定的；它绝不能被个体所认识，而只能被那超然于一切欲求，一切个性而已上升为认识的纯粹主体的人所认识；也就是说只能被天才以及那些由于提高自己的纯粹认识能力——多半是天才的作品使然——而在天才心境中的人们所获得。因此，理念不是无条件地，而只是在条件之下才可以传达于人的，因为那既被把握又在艺术作品中被复制出来的理念只按各人本身的智力水平而〔分别〕引起人们的注意。因为这一缘故，所以恰好是各种艺术中最优秀的作品，天才们最珍贵的产物，对于人类中迟钝的大多数必然永远是一部看不懂的天书。在这些作品与多数人之间隔着一条鸿沟，大多数人不能接近这种天书，犹如平民群众不能接近王侯们的左右一样。最无风雅的人固然也把公认的杰作当作权威，但那不

过是为了不暴露他们自己的低能罢了。这时他们虽口里不说，但总是准备着大肆诋毁这些杰作；一旦有人容许他相信可以这样作而不致暴露他们自己，那么，他们对于一切伟大的、优美的东西——这些东西从来不引起他们欣赏，所以正是因此而伤害了他们的自尊心——，对于这些东西的创作者既然衔恨已久，现在就可以兴高采烈的尽情发泄他们的憎恨了。原来一个人要自觉自愿地承认别人的价值，尊重别人的价值，根本就得自己有自己的价值。这是〔一个人〕尽管有功而必须谦逊的理由所在，也是〔人们〕对于〔别人的〕这一德性往往加以过誉的理由之所在。在一切姊妹德性中，唯有谦逊是每一个敢于赞扬任何一个卓越人物的人，为了化解和消除〔人们自己〕无价值的愤怒，每次都要添加在他的称颂之后的。然则谦逊不是伪装的卑躬屈节，又是什么呢？难道谦逊不是人们因为自己有优点和功绩而在这充满卑鄙嫉妒的世界里〔不得不〕用以请求那些没有任何优点和功绩的人们加以原谅的手段？原来谁要是因为无功可罚而不自高自大，这不是谦逊，而只是老实。

理念 是借助于我们直观体验的时间、空间形式才分化为多的一。概念则相反，是凭我们理性的抽象作用由多恢复的一，这可以称之为事后统一性，而前者则可称之为事前统一性。最后，人们还可以用这样一个比喻来表示概念和理性之间的区别，人们可以说概念 好比一个无生命的容器，人们放进去的东西在里面一个挨一个，杂乱无章，可是除了人们原先放进去的（由于综合判断），也不能再拿出（由于分析判断）什么来。理念则不然，谁把握了它，它就在他心里发展一些表象，而这些表象和它们同名的概念来说，都是新的。理念好比一个有生命的，发展着的，拥有繁殖力的有机体，这有机体所产生出来的都是原先没有装进里面去的东西。

那么，根据所说过的一切，概念，尽管它对于生活是这样有益，对于科学是这样有用，这样必要，这样富于后果；对于艺术却永远是不生发的。与此相反，被体会了的理念是任何地道艺术作品真正的和唯一的源泉。理念，就其显著的原始性说，只能是从生活自身，从大自然，从这世界汲取来的，并且也只有真正的天才或是一时兴奋已上跻于天才的人才能够这样做。只有从这样的直接感受才能产生真正

的、拥有永久生命力的作为。正因为理念现在是，将来也依然是直观的，所以艺术家不是在抽象中意识着他那作品的旨趣和目标；浮现于他面前的不是一个概念，而是一个理念。因此，他不能为他的作为提出一个什么理由来。他是如人们所形容的，只是从他所感到的出发，无意识地，也可说本能地在工作。与此相反，模仿着，矫揉造作的人，效颦的东施，奴隶般的家伙，这些人在艺术中都是从概念出发的。他们在真正的杰作上记住什么是使人爱好的，什么是使人感动的；把这些弄明白了，就都以概念，也就是抽象地来理解，然后以狡猾的用心或公开或隐蔽地进行模仿。他们和寄生植物一样，从别人的作品里吸取营养；又和水蛭一样，营养品是什么颜色，它们就是什么颜色。是啊，人们还可以进一步比方说，他们好比是些机器，机器固然能够把放进去的东西碾碎，拌匀，但绝不能使之消化，以致放进去的成分依然存在，仍可从混合物里找出来，筛分出来。与此相反，唯有天才可比拟于有机的、有同化作用的、有变质作用的、能生产的身体。因为他虽然受到前辈们及其作品的教育和熏陶，但是通过直观所见事物的印象，直接使他怀胎结果的却是生活和这世界本身。因此，即令是最好的教养也绝无损于他的独创性。一切模仿者，一切矫揉造作的人都把人家模范作品的本质装到概念里来体会，但概念绝不能以内在的生命赋予一个作品。时代本身，也就是各时期蒙昧的大众，就只认识概念，株守着概念，所以他们情愿以高声的喝彩来接受那些装模作样的作品。可是这些作品，不到几年便已〔明日黄花〕无鉴赏的价值了；因为时代精神，也就是一些流行的概念，已自变换了，而那些作品本就是只能在这些概念上生根的。只有真正的杰作，那是从自然，从生活中直接汲取来的，才能和自然本身一样永垂不朽，而常保有其原始的感动力。因为这些作品并不属于任何时代，而是属于〔整个〕人类的。它们也正因此而不屑于迎合自己的时代，这时代也半冷不热地接受它们。又因为这些作品每每要间接地消极地揭露当代的错误，所以〔人们〕即令承认这些作品，也总是踟蹰不前，亦非衷心所愿。然而可以抵消这一切的是它们能够永垂不朽，能够在最辽远的将来也还能有栩栩如生的，依然新颖的吸引力。那时它们也就不会再任人忽视，任人错看了，因为那若干世纪以来屈指可数的几个有判断力的人物由于赞扬它们已给它们加了冕，批准了它们。这些少数人的发言逐渐逐渐增加了就构成了权威。如果人们对于后世有所指望的话，

唯有这种权威才是人们心目中的裁判员。这完全只是那些陆续出现的少数个别人。原来后世的大众和人群，不论在什么时代还是同当代的大众和人群一样，过去是，现在是，将来也还是乖的、顽钝的。——人们请读一读每一世纪的伟大人物对其当代人的控诉吧，这听起来总好像就是今天发出来的声音似的，因为〔今昔〕都是同一族的人。在任何时代，在每一种艺术中都是以空架子的格局代替精神。精神永远只是个别人的所有物，而格局却是由最近出现的，公认的精神现象脱下来的一件旧衣服。根据这一切，如果要获得后世的景仰，除了牺牲当代人的赞许外，别无他法；反之亦然。[34]

---

[1] 第二卷第三十四章是补充这里的。

§50

然则，如果任何艺术的目的都是为了传达一个被领会了的理念，〔即是说〕这个理念在通过艺术家的心灵所作的安排中出现，已肃清了一切不相干的东西，和这些东西隔离了，因而也能为感受力较弱而没有生产力的人所领会了；如果再进一步说人们在艺术中也从概念出发，是要把事情弄糟的；那么，要是有人故意地，毫不讳言地公然指定一件艺术作品来表示一个概念，我们当然也不能予以赞同。寓意画就是这种情况。寓意画是这样一种艺术作品：它意味着不是画面上写出来的别的什么东西。但是那直观看到的东西，从而还有理念，都是直接而十分完美的把自己表现出来的，无需乎一个别的什么作媒介，不必以此来暗示。所以凡是因自身不能作为直观的对象，而要以这种方式，要依靠完全不同的另一什么来示意，来当代表的，就总是一个概念。因此寓意画总要暗示一个概念，从而要引导鉴赏者的精神离开画出来的直观表象而转移到一个完全不同的、抽象的、非直观的、完全在艺术品以外的表象上去。所以这里是叫绘画或雕刻去做文字所做的工作，不过文字做得更好些罢了。那么，我们所谓艺术目的，亦即表出只是直观可以体会的理念，就不是这儿的目的了。不过要达成这里的意图，倒也并不需要什么高度完美的艺术品，只要人们能看出画的是什么东西就足够了；因为一经看清了是什么，目的也就达到了。此后〔人们的〕精神也就被引到完全不同的另一种表象，引到抽象概念上去了。而这就是原来预定的目标。所以寓意的造型艺术并不是别的什么，实际上就是象形文字。这些象形文字，在另一面作为直观的表出仍可保有其艺术价值，不过这价值不是从寓意而是从别的方面得以保有的。至于戈内琪奥的《夜》，汉尼巴尔·卡拉齐的《荣誉的天使》，普桑的《时间之神》都是很美的画，这些作品虽是寓意画，还是要完全分开来看。作为寓意画，这些作品所完成的不过是一种传奇的铭刻罢了，或更不如。这里又使我们回忆到前面在一张画的实物意义和名称意义之间所作的区别。名称意义就正是这里所寓意的东西；例如《荣誉之神》；而实物意义就是真正画出来的东西，这里是一个

长着翅膀的美少年，有秀丽的孩子们围着他飞。这就表出了一个理念。但是这实物意义只在人们忘记了名称意义，忘记它的寓意时才起作用。如果人们一想到这指及意义，他就离开了直观，〔人们的〕精神又被一个抽象的概念占据了。可是从理念转移到概念总是一种堕落。是的，那名称意义，寓意的企图，每每有损于实物意义，有损于直观的真实性；例如戈内琪奥的《夜》〔那幅画〕里违反自然的照明，虽然处理得那么美，仍是从寓意的主题出发的，实际上并不可能。所以如果一幅寓意画也有艺术价值，那么这价值和这幅画在寓意上所成就的是全不相干的，是独立的。这样一种艺术作品是同时为两个目的服务的，即为概念的表现和理念的表出服务。只有后者能够是艺术的目的；另外那一目的是一个外来的目的。使一幅画同时又作为象形文字而有文字的功用，是为那些从不能被艺术的真正本质所歆动的人们取乐而发明出来的玩意儿。这就等于说一件艺术品同时又要是一件有用的工具，这也是为两种目的服务，例如一座雕像同时又是烛台或同时又是雅典寺院中楣梁的承柱；又譬如一个浅浮雕同时又是阿希尔[35]的盾牌。真正的艺术爱好者既不会赞许前者，也不会赞许后者。一幅寓意画因为也恰好能以这种寓意的性质在〔人的〕心灵上产生生动的印象，不过在相同的情况下，任何文字也能产生同样的效果。举例说：如果一个人的好名之心不但由来已久而且根深蒂固，以至于认荣誉为他的主权所应有，不过是因为他还没拿出所有权证件来，所以一直还没让他来领取；那么要是这样一个人走到了头戴桂花冠的《荣誉之神》的面前，他的全部心灵就会因此激动起来，就会鼓励他把精力投入行动。不过，如果他突然看见墙壁上清楚地〔写着〕“荣誉”两个大字，那也会发生同样的情况。又譬如一个人公布了一个真理，这个真理或是作为格言而在实际生活上，或是作为见解而在科学上都有其重要性，可是并没有人相信他；这时如果有一幅寓意画，画出时间在揭开帷幕而让〔人们〕看到赤裸裸的〔代表〕真理〔的形象〕，那么，这幅画就会对他起强烈的作用；但是“时间揭露真理”这个标语也会起同样的作用。原来在这儿起作用的经常只是抽象的思想，不是直观看到的东西。

如果根据上面所说，造型艺术中的寓意既是一种错误的，为艺术莫须有的目的服务的努力；那么，如果等而下之，以至生硬的、勉强

的附会在表现的手法上竟堕落为荒唐可笑的东西，那就完全不可容忍了。这类例子很多，如：乌龟意味着妇女的深居简出；〔报复女神〕涅美西斯看她胸前衣襟的内面意味着她能看透一切隐情；贝洛瑞解释汉尼巴尔·卡拉齐所以给〔代表〕酒色之乐〔的形象〕穿上黄色衣服，是因为这个画家要以此影射这形象的欢愉即将凋谢而变成和枯草一样的黄色。——如果在所表出的东西和以此来暗示的概念之间，甚至连以这一概念之下的概括或观念联合为基础的联系都没有了，而只是符号和符号所暗示的东西，两者完全按习惯，由于武断的，偶然促成的规定而连在一块，那么我就把这种寓意画的变种叫做象征 。于是，玫瑰花便是缄默的象征，月桂是荣誉的象征。棕榈是胜利的象征，贝壳是香客朝圣的象征，十字架是基督教的象征。属于这一类象征的还有直接用单纯色彩来示意的，如黄色表示诈伪，蓝色表示忠贞。这类象征在生活上可能经常有些用处，但在艺术上说，它们的价值是不相干的。它们完全只能看作象形文字，甚至可以看作中国的字体，而事实上也不过和贵族的家徽，和标志客栈的灌木丛，标志寝殿侍臣的钥匙，标志登山者的刀鞘同为一类〔的货色〕。——最后，如果是某一历史的或神话中的人物，或一个人格化了的概念，可从一个一劳永逸而确定了的象征辨认出来，那么这些象征就应称之为标志 。属于这一类的有四福音书编纂人的动物，智慧女神闵涅华的枭，巴黎斯的苹果，希望之锚等等。不过人们所理解的标志大抵是指那些用格言说明的，寓意使道德真理形象化的素描，这些东西J.卡美拉瑞乌斯，阿尔几阿都斯和别的一些人都有大量的收藏。这些东西构成过渡到文艺上的寓言的桥梁，这种寓言到后面再谈。——希腊雕刻倾向直观，所以是美感的 ；印度雕刻倾向概念，所以只是象征的 。

关于寓意画的这一论断是以我们前此对于艺术的内在本质的考察为基础的，并且是和这考察密切相联的。这和文克尔曼的看法恰好相反。他和我们不一样，我们认为这种寓意是和艺术目的完全不相涉，并且是每每要干扰艺术目的的东西；他则到处为寓意作辩护，甚至于（《全集》第一卷第55页起）确定艺术的最高目的就在于“表达普遍概念和非感性的事物”。究竟是赞同哪一种意见，则听从各人自便。不过，由于文克尔曼在美的形而上学中的这些以及类似的意见，我倒明白了一个真理，即是说人们尽管能够对于艺术美有最大的感受力和最

正确的判断，然而不能为美和艺术的本质提出抽象的、真正哲学上的解释；正和人们尽管高尚而有美德，尽管他有敏感的良心，能够在个别情况之下作出天平上不差毫厘的决断，然而并不就能够以哲理根究行为的伦理意义而加以抽象的说明如出一辙。

寓言对于文艺的关系完全不同于它对造型艺术的关系。就后者说，寓言固然是不适合的；但就前者说，却是很可容许的，并且恰到好处。因为在造型艺术中，寓言引导〔人们〕离开画出的，直观看到的东西，离开一切艺术的真正对象而转向抽象的思想；在文艺中这个关系就倒转来了。在文艺中直接用字眼提出来的是概念，第二步的目的才是从概念过渡到直观的东西，读者〔自己〕的想象力必须承担表出这直观事物〔的任务〕。如果在造型艺术中是从直接表出的转到别的什么，那么这别的什么必然就是一个概念，因为这里只有抽象的东西不能直接提出。但是一个概念绝不可以是艺术品的来源，传达一个概念也绝不可以是艺术品的目的。与此相反，在文艺中概念就是材料，就是直接提出的东西。所以人们也很可以离开概念以便唤起与此完全有别的直观事物，而〔文艺的〕目的就在这直观事物中达到了。在一篇诗文的结构中，可能有些概念或抽象的思想是不可少的，尽管它们自身直接地全无直观看到的可能性。这就要用一个概括在该概念之下的例子使它可以直观地看到。在任何一转义语中就有这种情况，在任何隐喻、直喻、比兴和寓言中也有这种情况，而所有这些东西都只能以叙事的长短详略来区别。因此，在语文艺术中，比喻和寓言都有很中肯的效果。塞万提斯为了表示睡眠能使我们脱离一切精神的和肉体的痛苦，他写睡眠真够美："它是一件大衣，把整个的人掩盖起来"。克莱斯特又是如何优美地以比喻的方式把哲学家和科学家启发人类这个事实表出于诗句中：

"这些人啊！

他们夜间的灯，

照明了整个地球。"

荷马写那个带来灾害的阿德是多么明显和形象化，他说：“她有着纤弱的两足，因为她不踏在坚硬的地面上，而只是在人们的头上盘旋”（《土劳埃远征记》，XIX篇91行）。门涅尼乌斯·阿格瑞巴所说胃与肢体的寓言对于迁出罗马的平民也发生了很大的影响。柏拉图在《共和国》第七篇的开头用前已提到过的洞喻也很优美地说出了一个极为抽象的哲学主张。还有关于〔阴间女神〕帕塞风涅的故事说她在阴间尝了一颗石榴就不得不留在阴间了，也应看作有深远哲学意味的寓言。歌德在《多愁善感者的胜利》中把这故事作为插曲编在剧本中，由于他这种超乎一切赞美的处理，这寓言的意味就格外明白了。我所知道的有三部长篇寓言作品：一篇显明的，作者自认作为寓言写的作品是巴尔达萨·格拉思[36]绝妙无比的《克瑞蒂巩》。这是由互相联系的，极有意味的寓言交织成为巨大丰富的篇章而构成的，寓言在这里的用处却成为道德真理的轻松外衣了。作者正是以此赋予了这些真理以最大的直观意味，他那种发明〔故事〕的丰富才能也使我们惊异。另外两篇比较含蓄的则是《堂·吉诃德》和《小人国》。前一篇的寓意是说任何人的一生，〔如果〕他不同于一般人，不只是照顾他本人的福利而是追求一个客观的、理想的、支配着他的思想和欲求的目的，那么，他在这世界上自然就要显得有些离奇古怪了。在《小人国》，人们只要把一切物质的、肉体的东西看作精神的，就能领会这位“善于讽刺的淘气鬼”——汉姆勒特会要这样称呼他——所指的是什么。——就文艺中的寓言说，直接提出来的总是概念。如果要用一个形象使这概念可以直观看到，有时可以是用画好的形象来表示或帮助〔理解〕，那么，这幅画并不因此就可看作造型艺术的作品，而只能看作示意的象形文字，也不能具有绘画的价值，而是只有文艺的价值。属于这种象征画的有出自拉伐特尔[37]手笔的一幅美丽而含有寓言意味的，书本中补空的小画。这副花饰对于一个拥护真理的崇高战士都必然有鼓舞的作用，〔画着的〕是擎着一盏灯的手被黄蜂蜇了，另外灯火上焚烧着一些蚊蚋，下面是几行格言诗：

“哪管蚊蚋把翅膀都烧尽，

哪管它们的小脑袋炸开血浆迸流，

光明依旧是光明。

即令可恼的蜂虿毒蜇我，

我哪能抛弃光明。”

属于这一类型的东西还有某人墓碑上的铭刻，碑上刻着吹灭了的，余烬蒸发着的烛花及旁注：

“烛烬既灭，事实大白，

牛脂蜜蜡，判然有别。”

最后有一张古德国家族世系图也是这类货色。谱上有这源远流长的世家最后一代单传的子孙为了表示他终身彻底禁欲不近女色，从而断绝后嗣的决心，把他自己画在一棵枝繁叶茂的树根上，用一把剪刀将自己上面的树干剪掉。属于这类画的，凡是上面说过的，一般称为标记的象征画都是，〔不过〕这些画人们也可称之为含有显明教训意味的图画寓言。——这类寓言总是文艺方面的，不能算作绘画方面的东西，因此这也就是寓言可以存在的理由。并且这里的画面工夫总是次要的，要求也不过是把事物表达到可认识的程度而已。如果在直观表出的形象和用此以影射的抽象事物之间，除了任意规定的关联外并无其他关联，那么，在造型艺术也和在文艺一样，寓言就变为象征了。因为一切象征实际上都是基于约定俗成的东西，所以象征在其他缺点外还有一个缺点，那就是象征的意义将随日久年远而被淡忘，最后完全湮没。如果人们不是事先已经知道，谁能猜得出为什么鱼是基督教的象征呢？〔能猜得出的〕除非是一个香波亮[38]，因为这类东西已完全是一种语音学上的象形文字。因此，〔使徒〕约翰的启示作为文学上的寓言，直到现在仍和那些刻画着《伟大的太阳神米特拉》的浮雕一样，人们〔至今〕还在寻求正确的解释呢。[39]

---

[1] Achill，荷马史诗中最善战的勇士，仅后跟可为刀剑所伤。

[2] Balthasar Gracian（1601—1658），西班牙耶稣会作家。

[3] Lavater（1741—1801），德国作家，新教教士，与歌德有交往。

[4] Champolion（又作Champollion）（1790—1832），法国埃及学家。

[5] 第二卷第三十六章是补充这里的。

§51

如果我们现在顺着我们前此对于艺术的一般考察而从造型艺术转到文艺 方面来，那么，我们就不会怀疑文艺的宗旨也是在于揭示理念——意志客体化的各级别——，并且是以诗人心灵用以把握理念的明确性和生动性把它们传达于读者。理念本质上是直观的。所以，在文艺中直接由文字传达的既然只是些抽象概念，那么，〔文艺的〕宗旨显然还是让读者在这些概念的代替物中直观地看到生活的理念，而这是只有借助于读者自己的想象力才可能实现的。但是为了符合文艺的目的而推动想象力，就必须这样来组合那些构成诗词歌赋以及枯燥散文的直接材料的抽象概念，即是说必须使这些概念的含义圈如此交错，以致没有一个概念还能够留在它抽象的一般性中，而是一种直观的代替物代之而出现于想象之前，然后诗人继续一再用文字按他自己的意图来规定这代替物。化学家把〔两种〕清澈透明的液体混合起来，就可从而获得固体的沉淀；与此相同，诗人也会以他组合概念的方式使具体的东西、个体的东西、直观的表象，好比是在概念的抽象而透明的一般性中沉淀下来。这是因为理念只能直观地被认识，而认识理念又是一切艺术的目的。〔诗人〕在文艺中的本领和化学〔家在试验室〕中的本领一样，都能够使人们每次恰好获得他所预期的那种沉淀。诗文里面的许多修饰语就是为这目的服务的，每一概念的一般性都由这些修饰语缩小了范围，一缩再缩，直到直观的明确性。荷马几乎是在每一个名词〔的或前或后〕都要加上一个定语，这定语的概念和名词概念的含义圈交叉就大大的缩小了这含义圈；这样，名词概念就更接近直观了；例如：

“诚然是太阳神光芒四射的余晖落入海洋，

是黑夜逐渐笼罩在滋生万物的大地上。”

又如：

“从蔚蓝色的天空吹来一阵微风，

山桃静立着还有月桂高耸，”——

少数几个概念就使南国气候迷人的全部风光沉淀于想象之前了。

节奏和韵律是文艺所有的特殊辅助工具。节奏和韵律何以有难以相信的强烈效果，我不知道有其他什么解释，除非是说我们的各种表象能力基本上是束缚在时间上的，因而具有一种特点，赖此特点我们在内心里追从每一按规律而重现的声音，并且好像是有了共鸣似的。于是节奏和韵律，一面由于我们更乐于倾听诗词的朗诵，就成为吸引我们注意力的手段了，一面又使我们对于〔人们〕朗诵的东西，在未作任何判断之前，就产生一种盲目的共鸣；由于这种共鸣，人们所朗诵的东西又获得一种加强了的，不依赖于一切理由的说服力。

由于文艺用以传达理念的材料的普遍性，亦即概念的普遍性，文艺领域的范围就很广阔了。整个自然界，一切级别上的理念都可以由文艺表出，文艺按那待传达的理念有什么样的要求，时而以描写的方法，时而以叙述的方法，时而又直接以戏剧表演来处理。不过，如果是在表出意志客体性的较低级别时，因为不具认识的自然以及单纯动物性的自然都可以在掌握得很好的某一瞬间几乎就完全揭露了它们的本质，那么造型艺术一般就要比文艺强。人则与此相反，人表现他自己不仅是由于单纯的体态和面部表情，而且是由于一连串的行为以及和行为相随的思想和感情。就这一点来说，人是文艺的主要题材，在这方面没有别的艺术能和文艺并驾齐驱，因为文艺有写出演变的可能，而造型艺术却没有这种可能。

那么，显示意志的客体性到了最高级别的这一理念，在人的挣扎和行为环环相扣的系列中表出人，这就是文艺的重大课题。——固然还有经验，还有历史也教导我们认识人，不过那多半是教我们认识人们而不是教我们认识人。即是说经验和历史偏重于提供人们互相对待上的一些事实的记录，而很少让我们深刻的看到人的内在本质。同时，我们也不能说经验和历史就不能谈人的内在本质，不过凡是一旦在历史或在我们个人自己的经验中也能使我们看到人自己的本质，那

么我们理解经验和历史家理解历史就已经是拿艺术眼光，诗人的眼光〔看问题了〕；即是说我们和历史家已是按理念而不是按现象，已是按内在本质而不是按〔外在〕关系来理解〔各自的对象〕了。个人自己的经验是理解文艺和历史不可缺少的条件，因为经验就像是这两者的语言相同可以共同使用的一本字典似的。不过历史之于文艺就好比肖像画之于故事画，前者提供个别特殊中的真，后者提供一般普遍中的真；前者具有现象的真实性，并能从现象中证明真实性的来历，后者则具有理念的真实性，而理念的真实性是在任何个别的现象中找不到，然而又在一切现象中显出来的。诗人要通过〔自己的〕选择和意图来表出紧要情况中的紧要人物，历史家却只看这两者是如何来便如何秉笔直书。是的，他不得按情节和人物内在的、道地的、表示理念的意义，而只能按外在的、表面的、相对的、只在关节上、后果上重要的意义来看待和选择情节与人物。他不得对任何自在和自为的事物按其本质的特征和表现来观察，而是对一切都必须按关系，必须在连锁中，看对于随后发生的事有什么影响，特别是对于他本人当代的影响来观察。所以他不会忽略一个国王的行为，尽管这行为并无多大意义，甚至行为本身庸碌不堪；那是因为这行为有后果和影响。相反，个别人物本身极有意义的行为，或是极杰出的个人，如果他们没有后果，没有影响，就不会被历史家提到。原来历史家的考察是按根据律进行的，他抓住现象，而现象的形式就是这根据律。诗人却在一切关系之外，在一切时间之上来把握理念，人的本质，自在之物在其最高级别上恰如其分的客体性。虽然说，即令是在历史家所必须采用的考察方式，也绝不是现象的内在本质，现象所意味着的东西，所有那些外壳的内核就完全丧失了，至少是谁要找寻它，也还能把它认出来，找出来；然而那不是在关系上而是在其自身上重要的东西，理念的真正开展，在文学里就要比在历史里正确得多，清楚得多。所以尽管听起来是如此矛盾，〔我们〕应承认在诗里比在历史里有着更多真正的、道地的内在真实性，这是因为历史家必须严格地按生活来追述个别情节，看这情节在时间上、在原因和结果多方交错的锁链中是如何发展的；可是他不可能占有这里必要的一切材料，不可能看到了一切，调查了一切。他所描写的人物或情节的本来面目随时都在躲避他，或是他不知不觉地以假乱真，而这种情况又是如此屡见不鲜，以致我认为可以断定在任何历史中假的〔总是〕多于真的。诗人则与此

相反，他从某一特定的、正待表出的方面把握了人的理念，在这理念中对于他是客观化了的东西就是他本人自己的本质。他的认识，如上面论雕刻时所分析过的，是半先验的；在他心目中的典型是稳定的、明确的、通明透亮的，不可能离开他。因此诗人在他那有如明镜的精神中使我们纯洁地、明晰地看到理念，而他的描写，直至个别的细节，都和生活本身一样的真实。[40]所以古代那些伟大的历史家在个别场合，当他们无法找得资料时，例如在他们那些英雄们如何谈话的场合，也就〔变成了〕诗人；是的，他们处理材料的整个方式也就近乎史诗了。可是这〔样做〕正就是赋予他们的叙述以统一性，使这些叙述保有内在的真实性；即令是在这些叙述无法达到外在的真实性时，甚至是出于虚构时，也是如此。我们在前面既已以历史比肖像画，以文学比故事画，两两相对照；那么，我们看到文克尔曼所说肖像应该是个体理想的典型这句格言也是古历史家所遵守的，因为他们描写个体是使人的理念在个体中显出的那一方面突出。现代的新历史家则相反，除少数例外，他们大抵只是提供"垃圾箱和杂物存放间，最多〔也不过〕是〔记载〕一个重要的政治活动"。——那么谁想要按人的内在本质——在一切现象中，发展中相同的本质——按人的理性来认识人，则伟大的、不朽的诗人们的作品就会让他看到一幅图画，比从来历史家所能提供的还要真实得多，明晰得多；因为最优秀的历史家作为诗人总还远不是第一流的，何况他们也没有写作上的自由。就这一点说，人们还可用下面这个比喻说明两者的关系。那单纯的、专门的、仅仅是按资料而工作的历史家就好比一个人没有任何数学知识，只是用量长度短的方法来研究他偶然发现的图形之间的关系，因而他从经验上得到的数据也必然会有制图中的一切错误。与此相反，诗人则好比另外一位数学家，他是先验地在制图中，在纯粹的直观中构成这些关系；并且他不是看画出的图形中实际上有什么关系，而是看这些关系在理念中是如何的，他就如何确定这些关系；至于制图只是使理念形象化罢了。所以席勒说：

"从来在任何地方也未发生过的，

这是唯一绝不衰老的东西。"

就认识人的本质说，我甚至不得不承认传记，尤其是自传，比正规的历史更有价值，至少是以习惯的方式写成的历史比不上的。原来一方面是传记，自传等和历史相比，资料要正确些，也可搜集得更完整些；一方面是在正规的历史中，与其说是一些人，不如说是民族，是军队在起作用；至于个别的人，他们虽然也登场，可是都在老远的距离之外，在那么多亲信和大群扈从的包围之中，还要加上僵硬的礼服或使人不能动作自如的重铠；要透过这一切而看出人的活动，就真太不容易了。与此相反，个人在一个小圈子里的身世要是写得很忠实，则〔可〕使我们看到一些人的形形色色的行为方式，看到个别人的卓越，美德，甚至神圣；看到大多数人颠倒是非的错误，卑微可怜，鬼蜮伎俩；看到有些人的肆无忌惮〔，无所不为〕。在写这样的个人身世时，单是就这里考察的论点说，亦即就显现之物的内在意义说，根本就不问发起行为的那些对象，相对地来看，是琐细的小事或重要的大事，是庄稼人的庭院或是国王的领土；因为所有这些东西自身并无意义，其所以有意义，只是由于意志是被这些东西所激动的，也只在这个范围内有意义。动机只有由于它对意志的关系才有意义；其他关系、动机作为一事物对另一如此之类的事物而有的关系则根本不在考虑之列。一个直径一英寸的圆和一个直径四千万英里的圆有着完全同样的几何特性；与此相同，一个村庄的事迹和历史同一个国家的事迹和历史在本质上也是同样的；或从村史或从国史，人们都一样能够研究而且认识人类。还有人们认为各种自传都充满着虚伪和粉饰，这也是不对的。倒是应该说在自传里撒谎（虽然随处有可能）比在任何地方都要困难。在当面交谈中最容易伪装；听起来虽是如此矛盾，可是在书信中伪装究竟又要困难些。这是因为人在这时是独个儿与自己为伍，他是在向内看自己而不是向外看，而别人离开〔我〕老远的〔情况〕也很难挪到近处来，因而在眼前就没有衡量这信对别人发生什么印象的尺度了；而这位别人却相反，他悠然自在，在写信人无法知道的心情中浏览这封信，在不同的时间又可重读几遍，这就容易发现〔写信人〕隐藏了的意图。最容易认识到一个作家的为人怎样也是在他的作品里，因为〔上面讲的〕所有那些条件在这里所起的作用还要显著，还要持久些。并且在自传里伪装既如此困难，所以也许没有一篇自传，整个的说来，不是比任何其他的史书更要真实些。把自己生平写记下来的人是从全面、从大处来看他一生的，个别事态变

小了，近在眼前的推远了，辽远的又靠近了，他的顾虑缩小了。他是自己坐下来向自己忏悔，并且是自觉自愿来这样做的。在这儿，撒谎的心情不那么容易抓住他。原来任何人心里都有一种热爱真理的倾向，这是每次撒谎时必须事先克服的，然而在这里这个倾向恰好已进入了非常坚固的阵地。传记和民族史之间的关系可以从下面这个比喻看得更清楚。历史使我们看到人类，好比高山上的远景使我们看到自然一样：我们一眼就看到了很多东西，广阔的平原，庞然的大物，但是什么也不明晰，也无法按其整个的真正本质来认识。与此相反，个别人生平的记事使我们看到人类，就好比我们遨游于大自然的树木、花草、岩石、流水之间而认识大自然一样。可是如同一个艺术家在风景画里使我们通过他的眼睛来看大自然从而使我们更容易认识自然的理念，更容易获得这种认识不可少的、纯粹的、无意志的认识状况一样；文艺在表出我们在历史和传记中能找到的理念时也有许多胜过历史和传记的地方；因为，在文艺里也是天才把那面使事物明朗化的镜子放在我们面前，在这面镜子里给我们迎面映出的是一切本质的和有意义的东西都齐全了，都摆在最明亮的光线之下；至于那些偶然的、不相干的东西则都已剔除干净了。[41]

表出人的理念，这是诗人的职责。不过他有两种方式来尽他的职责。一种方式是被描写的人同时也就是进行描写的人。在抒情诗里，在正规的歌咏诗里就是这样。在这儿，赋诗者只是生动地观察、描写他自己的情况。这时，由于题材〔的关系〕，所以这种诗体少不了一定的主观性。——再一种方式是待描写的完全不同于进行描写的人，譬如在其他诗体中就是这样。这时，进行描写的人是或多或少地隐藏在被写出的东西之后的，最后则完全看不见了。在传奇的民歌中，由于整个的色调和态度，作者还写出自己的一些情况，所以虽比歌咏体客观得多，却还有些主观的成分。在田园诗里主观成分就少得多了，在长篇小说里还要少些，在正规的史诗里几乎消失殆尽，而在戏剧里则连最后一点主观的痕迹也没有了。戏剧是最客观的，并且在不止一个观点上，也是最完美、最困难的一种体裁。 抒情诗正因为主观成分最重，所以是最容易的一种诗体。并且，在别的场合艺术本来只是少数真正天才的事；然而在这里，一个人尽管总的说来并不很杰出，只要他事实上由于外来的强烈激动而有一种热情提高了他的心力，他也

能写出一首优美的歌咏诗；因为写这种诗，只要在激动的那一瞬间能够对自己的情况有一种生动的直观〔就行了〕。证明这一点的有许多歌咏诗，并且至今还不知是何许人的一些作品；此外还有德国民歌，——《奇妙的角声》中搜集了不少好诗——，还有各种语言无数的情歌以及其他民歌也都证明了这一点。抓住一瞬间的心境而以歌词体现这心境就是这种诗体的全部任务。然而真正诗人的抒情诗还是反映了整个人类的内在〔部分〕，并且亿万过去的，现在的，未来的人们在由于永远重现而相同的境遇中曾遇到的，将感到的一切也在这些抒情诗中获得了相应的表示。因为那些境遇由于经常重现，和人类本身一样也是永存的，并且总是唤起同一情感，所以真正诗人的抒情作品能够经几千年而仍旧正确有效，仍有新鲜的意味。诗人究竟也是一般的人；一切，凡是曾经激动过人心的东西，凡是人性在任何一种情况中发泄出来的东西，凡是待在人的心胸中某个角落的东西，在那儿孕育着的东西，都是诗人的主题和材料；此外还有其余的整个大自然也是诗人的题材。所以诗人既能歌颂〔感性的〕享乐，也能歌颂神秘〔的境界〕；可以是安纳克雷翁[42]，也可以是安琪路斯·席勒治乌斯；可以写悲剧，同样也可以写喜剧，可以表出崇高的〔情操〕，也可以表出卑鄙的胸襟，——一概以〔当时的〕兴致和心境为转移。因此任何人也不能规定诗人，不能说他应该是慷慨的、崇高的，应该是道德的、虔诚的、基督教的，应该是这是那；更不可责备他是这而不是那。他是人类的一面镜子，使人类意识到自己的感受和营谋。

如果我们现在更仔细点来考察真正歌咏体的本质，而在考察时〔只〕拿一些优秀的，同时也是体裁纯粹的模范作品，而不是以近于别的诗体，近于传奇的民歌、哀歌、赞美诗、警句诗等等的作品作例子；那么我们就会发现最狭义的歌咏体特有的本质就是下面〔这几点〕：——充满歌唱者的意识的是意志的主体，亦即他本人的欲求，并且每每是作为解放了的、满足了的欲求〔悲伤〕，不过总是作为感动，作为激情，作为波动的心境。然而在此以外而又与此同时，歌唱者由于看到周围的自然景物又意识到自己是无意志的、纯粹的“认识”的主体。于是，这个主体不可动摇的，无限愉快的安宁和还是被约束的，如饥如渴的迫切欲求就成为〔鲜明的〕对照了。感觉到这种对照，这种〔静躁〕的交替，才真正是整篇歌咏诗所表示的东西，也根

本就是构成抒情状态的东西。在这种状态中好比是纯粹认识向我们走过来，要把我们从欲求及其迫促中解脱出来；我们跟着〔纯粹认识〕走。可是又走不上几步，只在刹那间，欲求对于我们个人目的的怀念又重新夺走了我们宁静的观赏。但是紧接着又有下一个优美的环境，〔因为〕我们在这环境中又自然而然恢复了无意志的纯粹认识，所以又把我们的欲求骗走了。因此，在歌咏诗和抒情状态中，欲求（对个人目的的兴趣）和对〔不期而〕自来的环境的纯粹观赏互相混合，至为巧妙。人们想寻求、也想象过两者间的关系。主观的心境，意志的感受把自己的色彩反映在直观看到的环境上，后者对于前者亦复如是。〔这就是两者间的关系。〕真正的歌咏诗就是刻画这一整个如此混合、如此界划的心灵状态。——为了使这一抽象的分析，对于一个离开任何抽象〔作用〕老远的心灵状态所作的抽象分析，也可以用例子来说明，人们可以从歌德那些不朽的歌咏诗中随便拿一首为例。而特别明显地符合这一目的的我想只推荐几首〔就够了〕，这几首是：《牧羊人的悲愤》，《欢迎和惜别》，《咏月》，《在湖上》，《秋日感怀》。此外在《奇妙的角声》中还有真正歌咏诗的一些好例子，特别是以“啊，布雷门，现在我必需离开你”这一句开始的那一首。——作为一首诙谐的、对于抒情气质极为中肯的讽刺诗，我认为佛斯[43]的一首歌咏诗值得〔一谈〕；他在该诗中描写一个喝醉了的狱卒从钟楼上摔下来，正在下跌之际他说了一句和那种情况极不吻合，不相干的闲话，因而要算是由无意志的认识说出来的一句事不干己的话，他说：“钟楼上的时针正指着十一点半呢。”——谁和我对于抒情的心境有着同样的见解，他也会承认这种心境实际上就是直观地、诗意地认识在我那篇论文《根据律》里所确立的，也是本书已提到过的那一命题；这命题说认识的主体和欲求的主体两者的同一性可以称为最高意义的奇迹；所以歌咏诗的效果最后还是基于这一命题的真实性。在人们一生的过程中，这两种主体——通俗地说也就是脑和心——总是愈离愈远，人们总是愈益把他的主观感受和他的客观认识拆开。在幼童，两者还是完全浑融的，他不大知道把自己和环境区分开来，他和环境是沆瀣一气的。对于少年人有影响的是一切感知，首先是感觉和情调，感知又和这些混合；如拜伦就很优美地写到这一点：

“我不是在自己〔的小我〕中生活，

我已成为周围事物的部分；

对于我

一切高山〔也〕是一个感情。”

正是因此，所以少年人是那么纠缠在事物直观的外表上；正是因此，所以少年人仅仅只适于作抒情诗，并且要到成年人才适于写戏剧。至于老年人，最多只能想象他们是史诗的作家，如奥西安，荷马；因为讲故事适合老年人的性格。

在较客观的文学体裁中，尤其是在长篇小说、史诗和戏剧中，〔文艺的〕目的，亦即显示人的理念，主要是用两种办法来达到的：即正确而深刻地写出有意义的人物性格和想出一些有意义的情况，使这些人物性格得以发展于其中。化学家的职责不仅在于把单纯元素和它们的主要化合物干脆地、真实地展示出来，而是也要把这些元素和化合物置于某些反应剂的影响之下，〔因为〕在这种影响之下，它们的特性就更明晰可见了。和化学家相同，诗人的职责也不仅在于像自然本身一样那么逼真而忠实地给我们展出有意义的人物性格；而在于他必须为了我们能认识这些性格，把那些人物置于特定的情况之中，使他们的特性能够在这些情境中充分发挥，能够明晰地，在鲜明的轮廓中表现出来。因此，这些情境就叫做关键性的情境。在实际生活和历史中，只是偶然很稀少的出现这种性质的情境，即令有这种情境，也是孤立的，给大量无关重要的情境所掩盖而湮没了。情境是否有着直贯全局的关键性应该是小说、史诗、戏剧和实际生活之间的区别，这和有关人物的选择，配搭有着同样充分的区别作用。但情境和人物两者最严格的真实性是它们发生效果不可少的条件，人物性格缺少统一性，人物性格的自相矛盾，或是性格根本和人的本质矛盾，以及情节上的不可能，或近乎不可能的不近情理，即令只是在一些次要的问题上，都会在文艺中引起不快；完全和绘画中画糟了的形象，弄错了的透视画法，配得不对的光线使人不快一样。这是因为我们要求的，不论是诗是画，都是生活的、人类的、世界的忠实反映，只是由于〔艺术的〕表现〔手法〕使之明晰、由于结构配搭使之有意义罢了。333一切艺术的目的既然只有一个，那就是理念的表出；不同艺术间的

基本区别既然只在于要表现出的理念是意志客体化的哪一级别，而表出时所用的材料又按这些级别而被规定；那么，尽管是距离最远的两种艺术也可用比较的办法使彼此得到说明。例如说在宁静的池沼中或平流的江河中观水就不足以完全把握那些把自己显示于水中的理念；而是只有水在各种情况和障碍之下出现的时候，障碍对水发生作用，促使水显露其一切特性的时候，然后那些理念才会完全显出来。因此，在银河下泻，汹涌澎湃，白沫翻腾，而又四溅高飞时，或是水在下泻而散为碎珠时，最后或是为人工所迫而喷出如线条时，我们就觉得美。水在不同情况下有不同的表现，但总是忠实地保有它的特性。或是向上喷出，或是一平如镜地静止着，对于水都同样地合乎自然；只看是哪种情况出现、这样做或那样做，水，它无所可否。于是，园艺工程师在液体材料上所施为的，建筑师则施之于固体材料；而这也就正是史诗和戏剧作家施之于人的理念的。使在每种艺术的对象中把自己透露出来的理念，在每一级别上把自己客体化的意志展开和明显化是一切艺术的共同目的。人的生活最常见的是实际中的生活，正好比最常见的水是池沼河流中的水一样。但是在史诗、长篇小说和悲剧中，却要把选择好了的人物置于这样的一些情况之中，即是说在这些情况中人物所有一切特性都能施展出来，人类心灵的深处都能揭露出来而在非常的、充满意义的情节中变为看得见〔的东西〕。文艺就是这样使人的理念客体化了，而理念的特点就是偏爱在最个别的人物中表现它自己。

无论是从效果巨大的方面看，或是从写作的困难这方面看，悲剧都要算作文艺的最高峰，人们因此也公认是这样。就我们这一考察的整个体系说，极为重要而应该注意的是：文艺上这种最高成就以表出人生可怕的一面为目的，是在我们面前演出人类难以形容的痛苦、悲伤，演出邪恶的胜利，嘲笑着人的偶然性的统治，演出正直、无辜的人们不可挽救的失陷；〔而这一切之所以重要〕是因为此中有重要的暗示在，即暗示着宇宙和人生的本来性质。这是意志和它自己的矛盾斗争。在这里，这种斗争在意志的客体性的最高级别上发展到了顶点的时候，是以可怕的姿态出现的。这种矛盾可以在人类所受的痛苦上看得出来。这痛苦，一部分是由偶然和错误带来的。偶然和错误〔在这里〕是作为世界的统治者出现的。并且，由于近乎有心〔为虐〕的

恶作剧已作为命运〔之神〕而人格化了。一部分是由于人类斗争是从自己里面产生的，因为不同个体的意向是互相交叉的，而多数人又是心肠不好和错误百出的。在所有这些人们中活着的和显现着的是一个同一的意志，但是这意志的各个现象却自相斗争，自相屠杀。意志在某一个体中出现可以顽强些，在另一个体中又可以薄弱些。在薄弱时是认识之光在较大程度上使意志屈从于思考而温和些，在顽强时则这程度又较小一些；直至这一认识在个别人，由于痛苦而纯化了，提高了，最后达到这样一点，在这一点上现象或"摩耶之幕"不再蒙蔽这认识了，现象的形式——个体化原理——被这认识看穿了，于是基于这原理的自私心也就随之而消逝了。这样一来，前此那么强有力的动机就失去了它的威力，代之而起的是对于这世界的本质有了完整的认识，这个作为意志的清静剂 而起作用的认识就带来了清心寡欲，并且还不仅是带来了生命的放弃，直至带来了整个生命意志的放弃。所以我们在悲剧里看到那些最高尚的〔人物〕或是在漫长的斗争和痛苦之后，最后永远放弃了他们前此热烈追求的目的，永远放弃了人生一切的享乐；或是自愿的，乐于为之而放弃这一切。这样作的〔悲剧人物〕有加尔德隆〔剧本中〕刚直的王子；有《浮士德》中的玛格利特；有汉姆勒特——他的〔挚友〕霍内觉自愿追随他，他却教霍内觉留在这浊世痛苦地活下去，以便澄清他生平的往事，净化他的形象——；还有奥尔良的贞女，梅新纳的新娘。他们都是经过苦难的净化而死的，即是说他们的生命意志已消逝于先，然后死的。在伏尔泰的《穆罕默德》中，最后的结语竟把这一点形诸文字；临终时的帕尔密蕾对穆罕默德高叫道："这是暴君的世界。你活下去吧！"——另外一面有人还要求所谓文艺中的正义。这种要求是由于完全认错了悲剧的本质，也是认错了世界的本质而来的。在沙缪尔·约翰逊博士对莎士比亚某些剧本的评论中竟出现了这种颟顸的、冒昧的要求，他颇天真地埋怨〔剧本里〕根本忽略了这一要求。不错，事实上是没有这种要求，请问那些奥菲利亚，那些德斯德孟娜，那些柯德利亚又有什么罪呢？——可是只有庸碌的、乐观的、新教徒唯理主义的或本来是犹太教的世界观才会要求什么文艺中的正义而在这要求的满足中求得自己的满足。悲剧的真正意义是一种深刻的认识，认识到〔悲剧〕主角所赎的不是他个人特有的罪，而是原罪，亦即生存本身之罪。加尔德隆率直地说：

“人的最大罪恶

就是：他诞生了。”

和悲剧的处理手法更密切有关的，我只想容许自己再指出一点。写出一种巨大不幸是悲剧里唯一基本的东西。诗人用以导致不幸的许多不同途径可以包括在三个类型的概念之下。造成巨大不幸的原因可以是某一剧中人异乎寻常的，发挥尽致的恶毒，这时，这角色就是肇祸人。这一类的例子是理查三世，《奥赛罗》中的雅葛，《威尼斯商人》中的歇洛克，佛朗兹·穆尔，欧立彼德斯的菲德雷，《安迪贡》中的克内翁以及其他等等。造成不幸的还可以是盲目的命运，也即是偶然和错误。属于这一类的，索佛克利斯的《伊第普斯王》是一个真正的典型，还有特拉金的妇女们也是这一类。大多数的古典悲剧根本就属于这一类，而近代悲剧中的例子则有《罗密欧与朱丽叶》，伏尔泰的《坦克列德》，《梅新纳的新娘》。最后，不幸也可以仅仅是由于剧中人彼此的地位不同，由于他们的关系造成的；这就无需乎〔布置〕可怕的错误或闻所未闻的意外事故，也不用恶毒已到可能的极限的人物；而只需要在道德上平平常常的人们，把他们安排在经常发生的情况之下，使他们处于相互对立的地位，他们为这种地位所迫明明知道，明明看到却互为对方制造灾祸，同时还不能说单是那一方面不对。我觉得最后这一类〔悲剧〕比前面两类更为可取，因为这一类不是把不幸当作一个例外指给我们看，不是当作由于罕有的情况或狠毒异常的人物带来的东西，而是当作一种轻易而自发的，从人的行为和性格中产生的东西，几乎是当作〔人的〕本质上要产生的东西，这就是不幸也和我们接近到可怕的程度了。并且，我们在那两类悲剧中虽是把可怕的命运和骇人的恶毒看作使人恐怖的因素，然而究竟只是看作离开我们老远老远的威慑力量，我们很可以躲避这些力量而不必以自我克制为逋逃薮；可是最后这一类悲剧指给我们看的那些破坏幸福和生命的力量却又是一种性质。这些力量光临到我们这儿来的道路随时都是畅通无阻的。我们看到最大的痛苦，都是在本质上我们自己的命运也难免的复杂关系和我们自己也可能干出来的行为带来的，所以我们也无须为不公平而抱怨。这样我们就会不寒而栗，觉得自己已到地狱中来了。不过最后这一类悲剧在编写上的困难也最大；因为人们

在这里要以最小量的剧情设计和推动行为的原因，仅仅只用剧中人的地位和配搭而求得最大的效果。所以，即令是在最优秀的悲剧中也有很多都躲避了这一困难。不过也还有一个剧本可认为这一类悲剧最完美的模范，虽然就别的观点说，这剧本远远不及同一大师的其他作品：那就是《克拉维葛》。在一定范围内《汉姆勒特》也属于这一类，不过只能从汉姆勒特对勒厄尔特斯和奥菲莉亚的关系来看。《华伦斯坦》也有这一优点；《浮士德》也完全是这一类〔的悲剧〕。如果仅仅只从玛格利特和她的兄弟两人的遭遇作为主要情节看的话。高乃伊的《齐德》同样也属于这一类，不过齐德本人并没有一个悲剧的下场，而麦克斯M和德克娜T之间与玛格利特兄妹类似的关系却有一个悲剧的结局。[44]

---

[1] 不言而喻的是：我在任何地方都是专指少数伟大的，道地的诗人而言，而绝不是指那肤浅的、平凡的一群诗匠、打油诗的作者和童话杜撰人。在今天的德国，这些东西有如雨后春笋，不过人们应从四面八方不断对他们的两只耳朵高呼：

“诗人也庸碌平凡，

这是人们，是上帝，也是招贴柱所不能容许的”。还有值得严重考虑的是这批平凡诗人糟踏了自己和别人的多少时间与纸张，他们的影响是多么有害，因为读者们中一部分总是向往新的东西，一部分却仍向往错误的、低级的东西，这些东西既和他们更相近，他们从天性出发就更爱好这些东西了。这样庸碌诗人的那些作品就把读者们从真正的杰作和由此产生的教育作用引开了，把他们挡住了；从而这些庸碌作品对天才们的有益影响恰好起了反作用，更加破坏了欣赏力，也就阻碍了时代的进步。因此，批判和讽刺就应毫不姑息，不留情地鞭笞这些庸碌诗人，直到他们为了自己的好而回心转意，与其写些坏的东西，宁可读点好的东西来利用他们的闲暇为止。——因为，当一些不称使命的人以笨伯的拼凑甚至激怒了温和的文艺之神时，这神也能剥掉马尔苏阿斯（希腊神话中的山精，敢于和阿颇罗比赛吹笛，失败后

被剥皮。——译者）的皮；所以我看不到庸碌的诗词有什么理由要求人们的宽容。

[2] 第二卷第38章是补充这里的。

[3] Anakreon，公元前六世纪希腊诗人。

[4] V（1751—1826），德国哥丁根诗社诗人，荷马史诗的德译者。

[5] 第二卷第三十七章是补充这里的。

§52

我们在前此各节里既已在符合我们的观点的那种普遍性中考察了所有一切的美术文艺，从建筑的美术起，直到悲剧才结束了我们的考察。建筑的目的作为美术上的目的是使意志在它可见性的最低一级别上的客体化明显清晰。意志在这里〔还是〕显为块然一物顽钝的、无知的、合乎规律的定向挣扎，然而已经就显露了〔意志的〕自我分裂和斗争，亦即重力和固体性之间的斗争。——最后考察的是悲剧。悲剧，也正是在意志客体化的最高级别上使我们在可怕的规模和明确性中看到意志和它自己的分裂。〔可是〕在这些考察之后，我们又发现还有一种艺术被我们排斥于讨论之外了，并且也不能不排斥于讨论之外，因为我们这个论述系统严密，其中全没有适合这一艺术的地位。这〔一艺术〕就是音乐。音乐完全孤立于其他一切艺术之外。我们不能把音乐看作世间事物上的任何理念的仿制、副本，然而音乐却是这么伟大和绝妙的艺术，是这么强烈地影响着人的内心；在人的内心里作为一种绝对普遍的，在明晰程度上甚至还超过直观世界的语言，是这么完整地、这么深刻地为人所领会；——以致我们在音乐中，除了一种“下意识的、人不知道自己在计数的算术练习”外，确实还有别的东西可寻。不过音乐所以吸引[45]莱布尼兹的就是这种“算术练习”；如果只从音乐直接的、外表的意义看，只从音乐的外壳看，莱布尼兹也并没有错。然而音乐如果真的只是这么一点而已，那么音乐给我们的满足必然和我们在得出一个算式的正确答案时所能有的满足一般无二，而不能是我们看到自己本质的深处被表现出来时〔所感到〕的愉快。因此，在我们的观点上，我们注意的既然是美感的效果，我们就必须承认音乐还有更严肃的更深刻的，和这世界，和我们自己的最内在本质有关的一种意义。就这意义说，音乐虽可化为数量关系，然而数量关系并不就是符号所表出的事物，而只是符号本身。至于音乐对于世界的关系，在某一种意义上说，必需和表现对于所表现的，仿制品对于原物的关系相同，那是我们可以从音乐和其他艺术的类似性推论出来的。一切艺术都有这一特征，并且一切艺术对我们的效果，整

个说来也和音乐对我们的效果差不多，后者只是更强烈，更是如响斯应，更有必然性，更无误差的可能而已。此外，音乐对于世界那种复制的关系也必须是一种极为内在的，无限真实的，恰到好处的关系，因为音乐是在演奏的瞬间当时就要被每人所领会的。这里还看得出音乐没有误差的可能性，因为音乐的形式可以还原为完全确定的，用数字表示出来的规则；音乐也绝不能摆脱这些规则，摆脱就不再是音乐了。——然而把音乐和世界对比的那一点，就音乐对世界处于仿造或复制关系来说的这一方面依然还隐藏在黑暗中。人们在任何时代都从事过音乐，却未能在这一点上讲出一个道理来；人们既以直接领会为已足，就放弃了抽象地去理解这直接领会自身〔是怎么可能的〕了。

当我既把自己的精神完全贯注在音调艺术的印象中之后，也不管这种艺术的形式是如何多种多样，然后再回到反省，回到本书所述的思想路线时，我便已获得了一个启发，可从而理解音乐的内在本质以及音乐对世界的那种〔关系，〕按类比法必须假定的，反映世界的关系是什么性质。这一启发对于我自己固然是足够了，就我探讨〔的目的〕说，我也满意了；那些在思想上跟我走到这里而赞同我的世界观的人们也很可能同样的明白了这一点。可是要证明这一理解，我认为基本上是不可能的，因为这一理解既假定又确定音乐，作为表象〔的音乐〕，和本质上绝不可能是表象的东西两者间的关系，又要把音乐看成是一个原本的翻版，而这原本自身又绝不能直接作为表象来想象。那么在这一篇，主要是用以考察各种艺术的第三篇的末尾，除了谈谈我自以为满足的，关于美妙的音乐艺术的那种理解之外，我不能再有什么办法。〔人们对于〕我这见解的赞同或否定，一面必须取决于音乐对每人的影响，一面是必须取决于本书所传达的整个的一个思想对于读者的影响。此外，我认为人们如果要以真正的信心来赞同这里对音乐的意义要作出的说明，那就必须经常以不断的反省思维来倾听音乐的意义；而要做到这一点，又必须人们已经很熟悉我所阐述的全部思想才行。

意志的恰如其分的客体化便是（柏拉图的）理念；用个别事物的表现（因为这种表现永远是艺术作品本身）引起〔人们〕对理念的认识（这只在认识的主体也有了相应的变化时才有可能）是所有其他艺

术的目的。所以这一切艺术都只是间接地，即凭借理念来把意志客体化了的。我们的世界既然并不是别的什么，而只是理念在杂多性中的显现，以进入个体化原理（对于个体可能的认识的形式）为途径的显现；那么音乐，因为它跳过了理念，也完全是不依赖现象世界的，简直是无视现象世界；在某种意义上说即令这世界全不存在，音乐却还是存在；然而对于其他艺术却不能这样说。音乐乃是全部意志 的直接客体化和写照，犹如世界自身，犹如理念之为这种客体化和写照一样；而理念分化为杂多之后的现象便构成个别事物的世界。所以音乐不同于其他艺术，绝不是理念的写照，而是意志自身的写照，〔尽管〕这理念也是意志的客体性。因此音乐的效果比其他艺术的效果要强烈得多，深入得多；因为其他艺术所说的只是阴影，而音乐所说的却是本质。既然是同一个意志把它自己客体化于理念和音乐中，只是客体化的方式各有不同而已；那么，在音乐和理念之间虽然根本没有直接的相似性，却必然有一种平行的关系，有一种类比的可能性；而理念在杂多性和不完美〔状态〕中的现象就是这可见的世界。指出这一类比的可能性，作为旁证，可使这一因题材晦涩所以艰难的说明易于理解。

我在谐音的最低音中，在通奏低音中〔好像〕又看到了意志客体化的最低级别，看到了无机的自然界，行星的体积。大家知道所有那些高音，既易于流动而消失又较速，都要看作是由基低音的偕振产生的，总是和低音奏出时轻微地相与偕鸣的。而谐音的规律就是只许那些由于偕振而真正已和低音自然而然同时出声（低音的谐音）的高音和一个低音合奏。那么，与此类似，人们必须把自然的全部物体和组织看作是从这个行星的体积中逐步发展出来的，而这行星的体积既是全部物体和组织的支点，又是其来源，而这一关系也就是较高的音对通奏低音的关系。——〔音的〕低度有一极限，超过这一极限就再不能听到什么声音了；而与此相当的就是任何物质如果没有形状和属性就不可觉知了。〔所谓物质没有形状和属性，〕即是说物质中没有一种不能再加解释的“力”的表现，而理念又是表现在这力中的。更概括地说就是没有物质能够完全没有意志。所以声音作为〔听得见的〕声音是和一定程度的音高分不开的；物质也是如此和一定程度的意志表现分不开的。——所以在我们看来，在谐音中的通奏低音就等于世界

上的无机自然，等于是最粗笨的体积；一切皆基于此，一切都从此中产生发展。——现在更进一步，在低音和主导的，奏出乐调的高音之间是构成谐音的一切补助音，在这一切补助音中我好像看到理念的全部级别，而意志也就是把自己客体化在这些理念中的。〔这就是说〕较近于低音的音等于〔意志客体化的〕那些较低级别，等于那些还是无机的，但已是种类杂呈的物体；而那些较高的音，在我看来，就代表植物和动物世界。——音阶上一定的间距和意志客体化的一定级别是平行的，和自然中一定的物种是平行的。对于这种间距的算术上的正确性有距离，或是由于间距偏差或是由于选定的乐调所致，都可比拟于个体和物种典型的距离。至于不纯的杂音并无所谓一定的音差，则可以和两个物种的动物之间或人兽之间的怪胎相比。——所有这些构成谐音的低音和补助音却都缺乏前进中的联贯。只有高音阶的，奏出调儿的音才有这种联贯，也只有这些音在抑扬顿挫和转折急奏中有迅速和轻松的变化；而所有〔其他〕那些〔低音和补助〕音则变化缓慢，没有各自存在的联贯。沉低音变化最为滞重，这是最粗笨的物质体块的代表。沉低音的升降都只是大音距的，是几个第三，几个第四，或几个第五音阶的升降而绝不一个 音升降；即令是一个由双重复谐音组转换了的低音，〔也不例外〕。这种缓慢的变化也是这低音在物理上本质的东西。在沉低音中而有迅速的急奏或颤音，那是无法想象的。较高的补助音要流动得快些，然而还没有曲调的联贯和有意义的前进；这和动物世界是平行的。所有一切补助音不联贯的音段和法则性的规定则可比拟于整个无理性的世界，从结晶体起到最高级的动物止。这里没有一事物有一种真正连续的意识，——而这意识才能使它的生命成为一个有意义的整体——；没有一样是经历过一串精神发展的，没有一样是由教养来使自己进于完善的；所有这一切在任何时候都是一成不变的，是什么族类便是什么族类，为固定的法则所规定。——最后在曲调 中，在高音的，婉转的，领导着全曲的，在一个思想的不断而充满意义的联贯中从头至尾无拘束地任意前进着的，表出一个整体的主调中，我〔好像〕看到意志客体化的最高级别，看到人的有思虑的生活和努力。只有人，因为他具有理性，才在他实际的和无数可能的〔生活〕道路上经常瞻前顾后，这样才完成一个有思虑的，从而联贯为一整体的生活过程。与此相应，唯有曲调 才从头至尾有一个意义充足的、有目的的联贯。所以曲调是讲述着经思考照明了

的意志的故事，而在实际过程中，意志却是映写在它自己一系列的行为中的。但是曲调讲述的还不止此，还讲述着意志最秘密的历史，描绘着每一激动，每一努力，意志的每一活动；描绘着被理性概括于“感触”这一广泛的、消极的概念之下而无法容纳于其抽象〔性〕中的一切。因此，所以人们也常说音乐是〔表达〕感触和热情的语言，相当于文字是〔表达〕理性的语言。柏拉图已把音乐解释为“曲调的变化模仿着心灵的动态”（《法律论》第七篇）；还有亚里士多德也说“节奏和音调虽然只是声音，却和心灵状态相似，这是怎么回事呢？”（《问题》第十九条）

人的本质就在于他的意志有所追求，一个追求满足了又重新追求，如此永远不息。是的，人的幸福和顺遂仅仅是从愿望到满足，从满足又到愿望的迅速过渡；因为缺少满足就是痛苦，缺少新的愿望就是空洞的想望、沉闷、无聊。和人的这种本质相应，曲调的本质〔也〕永远在千百条道路上和主调音分歧，变调，不仅只变到那些谐音的各阶梯，变到第三音阶和任何音调的第五音阶，而是变到任何一个音，变到不调和的第七音阶和那些超量音阶；但是最后总是跟着又回到主调音。在所有这些道路上都是曲调在表出意志的各种复杂努力。不过由于最后重返谐音的一阶梯，尤其是重返主调音的阶梯，曲调也经常表示满足。曲调的发明，在曲调中揭露人类欲求和情感的最深秘密，这是天才的工作；而在这里天才的作用比在任何地方更为明显，远离着一切反省思维和意识着的任何企图，这就可叫做一个灵感。概念在这里，和在艺术中的任何地方一样。是不生发的。作曲家在他的理性所不懂的一种语言中启示着世界最内在的本质，表现着最深刻的智慧，正如一个受催眠的夜游妇人讲出一些事情，在她醒时对于这些事情一无所知一样。因此，在一个作曲家，比在任何其他一个艺术家，〔更可说〕人和艺术家是完全分立的，不同的。甚至在说明这一奇妙的艺术时，概念就已表现出它捉襟见肘的窘态和局限性。然而我还想继续贯彻我们的类比说明法。——从愿望到满足，从满足到新愿望的迅速过渡既是幸福和顺遂，那么急促的曲调而没有多大的变音便是愉快的；缓慢的，落到逆耳的非谐音而要在许多节拍之后才又回到主调音的曲调则和推迟了的，困难重重的满足相似，是悲伤的。新的意志激动迟迟不来，沉闷，这除了受到阻挠的主调音外不能有其

他表现；而这种主调音的效果很快就使人难于忍受了；与此接近的已是很单调的，无所云谓的那些曲调了。快板跳舞音乐短而紧凑的音句似乎只是在说出易于获得的庸俗幸福；相反的是轻快庄严〔调〕，音句大，音距长，变音的幅度广阔，则标志着一个较巨大的、较高尚的、目标远大的努力；标志着最后达到目标。舒展慢调则是说着一个巨大高尚努力的困难，看不起一切琐屑的幸福。但是小音阶柔调和大音阶刚调的效果又是多么奇妙啊！使人惊异的是一个半音的变换，小第三音阶而不是大第三音阶的出现立刻而不可避免的就把一种焦灼的、苦痛的感触强加于我们，而刚调恰又同样于一瞬间把我们从这痛苦解救出来。舒展慢调在柔调中达成最高痛苦的表示，成为最惊心动魄的如怨如诉。在柔调中的跳舞音乐似乎是标志着人们宁可蔑视的那种琐屑幸福之丧失，似乎是在说着一个卑微的目的经过一些艰难曲折而终于达到。——可能的曲调〔变化〕无穷无尽，这又和大自然在个人，在〔人的〕相貌和身世上的变化无穷无尽相当。从一个调过渡到完全另一调，完全中断了和前面的联系，这就好比死亡。不过这一比喻只是就死亡告终的是个体说的；至于在这一个体中显现过的意志又显现于另一个体中，那是不死的；不过后一个体的意识与前一个体的意识则无任何联系〔，相当于曲调的中断〕。

可是在指出上面所有这些类比的可能性时，绝不可忘记音乐对于这些类似性并无直接的而只有间接的关系，因为音乐绝不是表现着现象，而只是表现一切现象的内在本质，一切现象的自在本身，只是表现着意志本身。因此音乐不是表示这个或那个个别的、一定的欢乐，这个或那个抑郁、痛苦、惊怖、快乐、高兴，或心神的宁静，而是表示欢愉、抑郁、痛苦、惊怖、快乐、高兴、心神宁静等自身；在某种程度内可以说是抽象地、一般地表示这些〔情感〕的本质上的东西，不带任何掺杂物，所以也不表示导致这些〔情感〕的动机。然而在这一抽出的精华中，我们还是充分地领会到这些情感。由于这个道理，所以我们的想象力是这么容易被音乐所激起。〔想象力既被激起，〕就企图形成那个完全是直接对我们说话的，看不见而却是那么生动地活跃着的心灵世界，还要赋以骨和肉；也就是用一个类似的例子来体现这心灵世界。这就是用字句歌唱的渊源，最后也是歌剧的渊源。——因此歌剧中的唱词绝不可离开这一从属的地位而使自己变成首要

事项，使音乐成为只是表示唱词的手段。这是大错，也是严重的本末倒置。原来音乐无论在什么地方都只是表出生活和生活过程的精华，而不是表出生活及其过程自身；所以生活和生活过程上的一些区别并不是每次都影响生活及其过程的精华。正是这种专属于音乐的普遍性，在最精确的规定之下，才赋予音乐以高度的价值，而音乐所以有这种价值乃是因为音乐可以作为医治我们痛苦的万应仙丹。所以，如果音乐过于迁就唱词，过于按实际过程去塑形，那么音乐就是勉强要说一种不属于它自己的语言了。没有人比罗新艺[46]还更能够保持自己的纯洁而不为这种缺点所沾染的了；所以他的音乐是那么清晰地、纯洁地说着音乐自己的语言，以致根本无需唱词，单是由乐器奏出也有其充分的效果。

根据这一切，我们可以把这显现着的世界或大自然和音乐看作同一事物的两种不同表现，所以这同一事物自身就是这两种表现得加以类比的唯一中介，而为了体会这一类比就必须认识这一中介。准此，音乐如果作为世界的表现看，那是普遍程度最高的语言，甚至可说这种语言之于概念的普遍性大致等于概念之于个别事物。〔音乐〕这种语言的普遍性却又绝不是抽象作用那种空洞的普遍性，而完全是另一种普遍性，而是和彻底的、明晰的规定相联系的。在这一点上，音乐和几何图形，和数目相似，即是说这些图形和数目是经验上一切可能的客体的普遍形式，可以先验地应用于这一切客体，然而又不是抽象的，而是直观地、彻底地被规定的。意志一切可能的奋起、激动和表现，人的内心中所有那些过程，被理性一概置之于“感触”这一广泛而消极的概念之下〔的这些东西〕都要由无穷多的，可能的曲调来表现，但总是只在形式的普遍性中表现出来，没有内容；总是只按自在〔的本体〕而不按现象来表现，好比是现象的最内在的灵魂而不具肉体。还有一点也可以从音乐对一切事物的真正本质而有的这一内在关系来说明，即是说如果把相应的音乐配合到任何一种景况、行为、过程、环境上去，那么音乐就好像是为我们揭露了这一切景况、行为等等的最深奥的意义；音乐出现为所有这些东西的明晰而正确的注解。同样，谁要是把精神完全贯注在交响乐的印象上，他就好像已看到人生和世界上一切可能的过程都演出在自己的面前；然而，如果他反省一下，却又指不出那些声音的演奏和浮现于他面前的事物之间有任何

相似之处。原来音乐，如前已说过，在这一点上和所有其他的艺术都不同。音乐不是现象的，或正确一些说，不是意志恰如其分的客体性的写照，而直接是意志自身的写照。所以对世界上一切形而下的来说，音乐表现着那形而上的；对一切现象来说，音乐表现着自在之物。准此，人们既可以把这世界叫做形体化了的音乐，也可以叫做形体化了的意志。因此，从这里还可以说明为什么音乐能使实际生活和这世界的每一场面，每一景况的出现立即具有提高了的意义，并且，音乐的曲调和当前现象的内在精神愈吻合，就愈是这样。人们所以能够使一首诗配上音乐而成为歌词，或使一个直观的表演配上音乐而成为哑剧，或使两者配上音乐而成为歌剧，都是基于这一点。人生中这种个别的情景虽可被以音乐的这种普遍语言，却绝不是以彻底的必然性和音乐连在一起的，也不是一定相符合的；不，这些个别情景对于音乐的关系，只是任意的例子对于一般概念的关系。个别情景在现实的规定性中所表出的即音乐在单纯形式的普遍性中所表出的。这是因为曲调在一定范围内，也和一般的概念一样，是现实的一种抽象。这现实，也就是个别事物的世界，既为概念的普遍性，同样也为曲调的普遍性提供直观的、特殊的和个别的东西，提供个别的情况。但是在一定观点上这两种普遍性是相互对立的，因为概念只含有刚从直观抽象得来的形式，好比含有从事物上剥下来的外壳似的，所以完全是真正的抽象；而音乐则相反，音乐拿出来的是最内在的、先于一切形态的内核或事物的核心。这种关系如果用经院哲学的语言来表示倒很恰当。人们说概念是“后于事物的普遍性”，音乐却提供“前于事物的普遍性”，而现实则提供“事物中的普遍性”。谱出某一诗篇的曲子，它的普遍意味又可以在同等程度上和其他也是这样任意选择的，该诗篇所表出的普遍性的任何一特例相符合；所以同一乐谱可以配合许多诗章，所以又能有利用流行曲子随意撰词的小型舞台剧。不过在一个乐谱和一个直观的表出之间所以根本有互相关联的可能，如前已说过，那是由于两者都只是同一世界的内在本质的两种完全不同的表现。如果在个别场合真有这样一种关系存在，而作曲家又懂得〔如何〕以音乐的普遍语言说出意志的激动，亦即构成任何一件事的那一内核，那么歌词的曲谱，歌剧的音乐就会富有表现力。不过由作曲家在上述两者之间所发现的类似性必须是由于直接认识到世界的本质而来的，必须是他理性所不意识的，且不得是意识着的有意的，通过概念的间接模

仿；否则音乐所表出的就不是内在的本质，不是意志自身，而只是不充分地模仿着意志的现象而已。一切真正模仿性的音乐就是这样做的，例如海顿的《四季》，以及他那些作品里许多直接模仿直观世界现象的地方；还有一切描写战争的作曲也是这样的。这些东西整个儿都要不得。

一切音乐这种不可言说的感人之深，使音乐像一个这么亲切习见的，而又永久遥远的乐园一样掠过我们面前，使音乐这么容易充分领会而又这么难以解释，这都由于音乐把我们最内在的本质所有一切的动态都反映出来了，然而却又完全不着实际而远离实际所有的痛苦。同样，把可笑的〔东西〕完全排除在音乐的直属范围以外的，是音乐本身上的严肃性；这是从音乐的客体不是表象这一事实来说明的。唯有在表象中误认假象，滑稽可笑才可能，但音乐的客体直接是意志，而意志，作为一切一切之所系，在本质上就是最严肃的东西。——音乐的语言是如何内容丰富，意义充沛，即令是重奏符号以及“重头再奏”也可以证实。如果是在用文字写的作品中，这样的重复会令人难以忍受，而在音乐的语言中却反而是很恰当，使人舒适；因为要完全领会〔这些内容和意义〕，人们就有听两遍的必要。

如果我在阐明音乐这一整个讨论中努力要弄清楚的是音乐〔如何〕用一种最普遍的语言，用一种特有的材料——单是一些声音——而能以最大的明确性和真实性说出世界的内在本质，世界自在的本身——这就是我们按其最明晰的表出在意志这一概念之下来思维的东西——；如果再进一步按照我的见解和努力的方向说，哲学〔的任务〕并不是别的，而是在一些很普遍的概念中全面而正确地复述和表出世界的本质，——因为只有在这样的概念中才能对那全部的本质有一个随时足够的、可以应用的概览——；那么，谁要是跟上了我而把握了我的思想方式，他就会觉得我在下面要说的并不很矛盾。我要说的是：假定〔我们〕对于音乐所作的充分正确的、完备的、深入细节的说明成功了，即是说把音乐所表示的又在概念中予以一个详尽的复述成功了，那么，这同时也就会是在概念中充分地复述和说明了这世界，或是和这种说明完全同一意义，也就会是真正的哲学。并且我们立即就可以在我们对于音乐的看法较高的那种意味中逢场作戏地用下

面这句话来仿效前文所引莱布尼兹的那句名言——他在较低观点上这样说也完全是对的——：“音乐是人们在形而上学中不自觉的练习，在练习中本人不知道自己是在搞哲学”。原来拉丁语的scire，亦即“知”，无论什么时候都是“已安顿到抽象概念中去了”〔的意味〕。但是再进一步说，由于莱布尼兹那句话的真理已得到多方的证实，音乐，丢开它美感的或内在的意义而只是从外表，完全从经验方面来看，就不是别的而是直接地，在具体中掌握较大数量及复杂的数量关系的手段，否则我们就只能间接地，以概念中的理解来认识这些数量和数量关系。既然如此，那么，我们现在就能够由于综合〔上述〕关于音乐的两种极不相同却又都正确的意见，而想到一种数理哲学的可能性。毕达戈拉斯和中国人在《易经》中的数理哲学就是这一套。于是我们就可按这一意义来解释毕达戈拉斯派的那句名言，也就是塞克司都斯·恩披瑞古斯（《反对数学家论》第七篇）所引的一句话：“一切事物都可和数相配”。如果我们在最后把这一见解应用到我们在上面对谐音和乐调所作的解释上去，那么我们就将发现单纯的道德哲学而没有对大自然的说明——如苏格拉底所倡导的——完全可以比拟于有乐调而没有谐音——如卢梭独自一人所想的那样——。与此相反，单纯的物理学和形而上学如果没有伦理学也就相当于单纯的有谐音却没有乐调。——在这一附带的考察之后，请容许我还加上几点和音乐与现象世界两者间的类比有关的看法。在前一篇里我们已发现意志客体化的最高级别，即人，并不能单独地、割裂地出现，而是以低于它的级别为前提的，而这些较低级别又总是以更低的级别为前提的。同样，音乐也和这世界一样，直接把意志客体化了，也只在完整的谐音中音乐才是圆满的。乐调的领导高音要发生完整的印象，就需要所有其他音的伴奏，直到最低沉的低音，而这种低音〔又〕要作为一切音的源泉看。乐调本身是作为一个组成部分而掺入谐音的，犹如谐音也掺入乐调一样。既然只有这样，只有在诸音俱备的整体中，音乐才表现它预定要表现的东西；那么，那唯一而超时间的意志也只在一切级别完整的统一中才能有其全部的客体化，而这些级别就在无数程度上以逐级有加的明晰性揭示着意志的本质。——很可注意的还有下面这种类似性。我们在前一篇中已经看到所有一切意志现象，就促成目的论的那些物种说，都是互相适应的。尽管如此，在那些作为个体的现象之间，仍然有着不可消除的矛盾存在。这种矛盾在现象的一切级别上都可看

到。这就把世界变成了同一个意志所有的现象之间无休止的战场，而意志和它自己的内在矛盾也就由此显露出来了。甚至于这一点，在音乐里也有与此相当的地方。即是说完全纯粹谐和的声音系统不但在物理上不可能，并且是在算术上就已经不可能了。各音所由表现的那些数自身就含有不能化除的无理数。任何音阶，即使要计算出来也不可得。在一音阶中每第五音和基音的关系等于2对3，每大音阶第三音和基音的关系等于4对5，每小音阶第三音和基音的关系等于5对6，如此等等。这是因为如果这些音和基音对准了，则这些音相互之间就再也对不准了；例如第五音对于第三音必须是小音阶第三音等等，因为音阶上的音要比作一个演员，时而要扮演这一角，时而要扮演那一角。因此，完全准确的音乐就是要设想也不可能，更不要说制成乐谱了。由于这一缘故，任何可能的音乐都和绝对的纯洁性有距离，而只能把不谐音分配到一切音上，也就是以离开音差的纯洁性的变音来掩藏它本质上存在着的不谐音。关于这些，人们可参阅席拉特尼[47]的《声学》第三十节和他的《音响学概论》第12页。[48]

我还可以就音乐被体会的方式再谈几点，譬如说音乐仅仅只在时间中，通过时间，完全除开了空间，也没有因果知识的干扰，亦即没有悟性干扰而被体会的；因为这些音作为效果说，无需我们像在直观中一样要追溯其原因就已产生了美感的印象。——然而我不想再把这一讨论延长下去，因为我在这第三篇里对于有些问题也许已经是过于详尽了，或是过于把自己纠缠在个别事物上了。可是我的目的使我不能不这样做。人们也更不会责备我这样做，如果他在具体地想到艺术不常为人充分认识到的重要性和高度的价值时，是在推敲着〔下面这一观点〕：如果按照我们的见解，这整个可见的世界就只是意志的客体化，只是意志的一面镜子，是在随伴着意志以达到它的自我认识；并且如我们不久就会看到的，也是在随伴着意志以达到解脱的可能性；同时，又如果作为表象的这世界，要是人们把它和欲求分开，孤立地加以考察，仅仅只让它来占领〔全部〕意识，就是人生中最令人愉快和唯一纯洁无罪的一面；——那么，我们都要把艺术看作这一切东西的上升、加强和更完美的发展；因为艺术所完成的在本质上也就是这可见的世界自身所完成的，不过更集中、更完备，而具有预定的目的和深刻的用心罢了。因此，在不折不扣的意义上说，艺术可以称

为人生的花朵。如果作为表象的整个世界只是意志的可见性，那么，艺术就是这种可见性的明朗化，是更纯洁地显出事物，使事物更便于概览的照相机；是《汉姆勒特》〔一剧中〕的戏中戏，舞台上的舞台。

从一切美得来的享受，艺术所提供的安慰，使艺术家忘怀人生劳苦的那种热情——使天才不同于别人的这一优点，对于天才随意识明了的程度而相应加强了的痛苦，对于他在一个异己的世代中遭遇到的寂寞孤独是唯一的补偿——，这一切，如下文就会给我们指出的，都是由于生命的自在本身，意志，生存自身就是不息的痛苦，一面可哀，一面又可怕，然而，如果这一切只是作为表象，在纯粹直观之下或是由艺术复制出来，脱离了痛苦，则又给我们演出一出富有意味的戏剧。世界的这一面，可以纯粹地认识的一面，以及这一面在任何一种艺术中的复制，乃是艺术家本分内的园地。观看意志客体化这幕戏剧的演出把艺术家吸引住了，他逗留在这演出之前不知疲倦地观察这个演出，不知疲劳地以艺术反映这个演出。同时他还负担这个剧本演出的工本费，即是说他自己就是那把自己客体化而常住于苦难中的意志。对于世界的本质那种纯粹的、真正的、深刻的认识，在他看来，现在已成为目的自身了：他停留在这认识上不前进了。因此，这认识对于他，不像在下一篇里，在那些已达到清心寡欲〔境界〕的圣者们那里所看到的一样，不是意志的清静剂，不是把他永远解脱了，而只是在某些瞬间把他从生活中解脱一会儿。所以这认识不是使他能够脱离生命的道路，而只是生命中一时的安慰，直到他那由于欣赏而加强了的精力已疲于这出戏又回到严肃为止。人们可以把拉菲尔画的《神圣的栖利亚》看作这一转变的象征。那么，让我们在下一篇里也转向严肃吧。

---

[1] 柯尔多尔蒂（Kt）搜集的《莱布尼兹信札》第154封。

[2] R（1792—1868），意大利歌剧作曲家。

[3] Ci（1756—1824），德国物理学家，声学研究者。

[4] 第二卷第三十九章是补充这里的。

第四篇 世界作为意志再论

在达成自我认识时，生命意志的肯定和否定

在认识一经出现时，情欲就引退。

——昂克敌·杜伯隆：《邬布涅伽研究》

第二卷第216页

§53

我们这考察的最后部分，一开始就可宣称为最严肃的一部分；因为这部分所涉及的是人的行为，是和每人直接有关的题材，没有人能够对之漠不关心或无所可否。并且把其他一切问题都联系到这个题材上来，也是如此的符合人的本性，以致人们在任何一个有联贯性的哲学探讨中，至少是在他对此感到兴趣时，总要把其中有关行为的这一部分看作整个内容的总结论。因此，人们对于其他的部分或许还不太认真，对于这一部分他却要予以严肃的注意。——如果就上面指出的情况而用通俗的话来说，人们也许要将我们这考察现在就要往下继续的部分称为实践的哲学，而把前此处理过的〔其他〕部分与此对立而叫做理论的哲学。不过在我的意见看来，我认为一切哲学一概都是理论的；因为哲学，不管当前讨论的是一个什么题材，本质上总要采取纯观察的态度，要以这种态度来探讨而不是写格言戒律。与此相反，要求哲学成为实践的性质，要求哲学指导行为，改变气质，那都是陈旧的要求；在有了更成熟的见解时，这种要求终究是该撤销的。因为在这里，在这人生有无价值，是得救或是沉沦的关头，起决定作用的不是哲学的僵硬概念，而是人自己最内在的本质；即柏拉图所说的神明，指导着人但不曾选定人，而是人自己所选定的“神明”；又即康德所说的“悟知性格”。德性和天才一样，都不是可以教得会的。概念对于德性是不生发的，只能作工具用；概念对于艺术也是如此。因此，我们如果期待我们的那些道德制度和伦理学来唤起有美德的人，高尚的人和圣者，或是期待我们的各种美学来唤起诗人、雕刻家和音乐家，那我们就太傻了。

无论在什么地方，哲学除了解释和说明现成的事物，除了把世界的本质，在具体中的，亦即作为感知而为人人所体会的世界之本质纳入理性的明确而抽象的认识以外，不能再有什么作为。不过哲学这样做是从一切可能的方面，从一切观点出发的。犹如我们在前三篇里曾企图在哲学专有的普遍性中从另外一些观点来完成任务一样，本篇也

要以同样的方式来考察人的行为。人世间的这一方面，如我前已指出的，很可以说不仅在主观的判断上，而且也是在客观的判断上，都要被认为是世间一切方面中最重要的一个方面。在进行考察时，我将完全忠于我们前此的考察方式，以前此提出的〔论点〕作为我们依据的前提；并且，实际上我只是把构成本书整个内容的那个思想，和前此在所有其他的题材上所做过的一样，现在又以同样的方式在人的行为上引申出来，而以此尽到我最后的力之所及，尽可能为这一思想作出一个完整的传达。

前面提出的观点和这里宣布过的讨论方式，已明白指出人们在这一伦理篇里不得期待什么行为规范，什么义务论。这里更不会提出一个普遍的道德原则，把它当作产生一切美德的万应验方。我也不会谈什么无条件的应然，因为这在附录中已说过，是包含着矛盾的；也不谈什么给自由立法，这同样也是包含矛盾的。我们根本就不会谈什么应当，因为人们只是对孩子们和初开化的民族才说这些，而不对已经吸收了文明成熟时代全部教养的人们说这些。这显然是伸手便可碰到的矛盾，既说意志是自由的又要为意志立法，说意志应该按法则而欲求："应该欲求呀！"这就〔等于〕木头的铁！可是根据我们整个的看法，意志不但是自由的，而且甚至是万能的。从意志出来的不仅是它的行为，而且还有它的世界；它是怎样的，它的行为就显为怎样的，它的世界就显为怎样的。两者都是它的自我认识而不是别的。它既规定自己，又正是以此而规定这两者；因为在它以外再也没有什么了，而这两者也就是它自己。只有这样，意志才真正是自主自决的。从任何其他看法来说，它都是被决定的。我们在哲学上的努力所能做的只是解释和说明人的行为以及一些那么不同而又相反的最高规范。行为也就是这些规范活生生的表现。〔我们〕是按人的行为和这些规范最内在的本质和内蕴，是同我们前此的考察联系起来，并且恰是同我们以往致力于解释这世界的其他现象时，把这些现象最内在的本质纳入明确而抽象的认识一样〔来说明的〕。这时我们的哲学仍同在前此的整个考察中一样，要主张那同一个内在性。和康德的伟大学说相反，我们的哲学将不利用现象的形式，以根据律为其普遍表现的形式，作为跳高的撑杆，用以飞越唯一能以意义赋予这些形式的现象而在空洞臆说[1]的无边领土上着陆。倒是这可以认识的真实世界，在我们之中

和我们亦在其中的世界，将继续是我们考察的材料，同时也是我们考察所能及的领域。这世界的内容是如此的丰富，即令是人类精神在可能范围内作了最深入的探讨，也不能穷尽〔其所有〕。因为这真实的，可认识的世界像在前此的考察中一样，在我们的伦理考察方面也绝不会使我们缺少材料和真实性；所以我们无须求助于一些内容空洞只有否定意味的概念，没有必要高耸着眉头说什么绝对、无限、超感性，以及如此之类还多着的纯粹否定（喻利安卢斯[2]在《演讲集》第五篇里说："除了否定的词汇联系着晦涩的表象之外，什么也不是。"），——不这样而简短些说"云端里的空中楼阁"也是一样——，然后使我们自己相信这就真是说了些什么〔有意义的东西〕了。其实再没有比这样做更不必要的了，我们无须把这种盖上盖儿的空碗碟送到桌上来。——最后我们将和以往一样，不讲历史上的故事，不把这种故事当哲学；因为照我们的意见看来，一个人如果认为我们能够以某种方式从历史来体会世界的本质，那么，尽管掩饰得再巧妙些，这个人离开以哲学来认识世界还有天远的路程。不过在一个人对世界本质自身的看法中只要冒出变易，变成，将变这些概念，只要某种先或后〔在这儿〕有着最小限度的一点儿意义，从而或是明显地或是隐藏地将找到，已找到世界的一个起点和一个终点，外加这两点之间的过程；甚至这位治哲学的个人还在这过程中看到他自己的所在；那么，这就是上述那种历史地把握世界本质的搞法。这样以历史治哲学，在大多数场合都要提出一种宇宙发生说，并且是种类繁多的发生说；否则就要提出一种发散系统说[3]或人类始祖谪降人间说[4]；或者是在这种路线上总是屡试无效而陷入窘境，最后逼上一条路，一反前说而从黑暗，从不明的原因，太始的原因，不成原因的原因和如此之类，还多着的一些废话里提出什么永恒变易说，永恒孳生说，永恒的〔由隐〕趋显说。可是整个的永恒，也就是直到当前一瞬无穷无尽的时间，既已过去，那么一切要变的、能变的也必然都已变就了。人们很可以用一句最简短的话一举而推翻所有这些说法：因为所有这样的历史哲学尽管神气十足，都好像是康德从未到人间来过似的，仍然把时间看作自在之物的一种规定，因而仍停留在康德所谓的现象上，和自在之物相对立的现象之上，停留在柏拉图所谓永不常住的变易上，和永不变易的存在相对立的变易上；最后也可说是停留在印度教所谓的摩耶之幕上。这些正就是落在根据律掌心里的认识。从这种认识出

发，人们永远也到不了事物的内在本质，而只是无穷尽地追逐着现象，只是无终止，无目标地在盲动，好比是踏着轮圈儿表演的小松鼠一样，直至最后〔养鼠〕人有些厌倦了，在或上或下的任意一点把轮圈儿停住，然后强求观众们对此表示敬意。〔其实〕在纯哲学上考察世界的方式，也就是教我们认识世界的本质从而使我们超然于现象的考察方式，正就是不问世界的何来，何去，为什么而是无论在何时何地只问世界是什么的考察方式。这就是说这个考察方式不是从任何一种关系出发的，不是把事物当作生长衰化看的考察方式。一句话，这不是从根据律四种形态的任何一形态来考察事物的方式；相反，却恰好是以排除整个这一套遵守根据律的考察方式之后还余留下来的，在一切关系中显现而自身却不隶属于这些关系，常自恒同的世界本质，世界的理念为对象的方式。从这种认识出发的有艺术：和艺术一样，还有哲学。是的，在本篇我们即将看到从这种认识出发的还有那么一种内心情愫，唯一导向真正神圣性，导向超脱世界的内心情愫。

---

[1] 指康德的“自在之物”。

[2] J（公元四世纪），公元361—363年为罗马帝。

[3] E，即新柏拉图派的学说。

[4] A，即旧约全书创世纪的说法。

§54

我们希望前三篇已导致了这样一个明晰而确切的认识，即是说在作为表象的世界中已为意志举起了一面反映它的镜子，意志在这面镜子中得以愈益明晰和完整的程度认识到它自己。明晰和完整程度最高的就是人，不过人的本质要由他行为的有联贯性的系列才能获得完全的表现，行为上自身意识的联贯才使那让人常在抽象中概观全局的理性有可能。

纯粹就其自身来看的意志是没有认识的，只是不能遏止的盲目冲动。我们在无机自然界，在植物繁生的自然界，在这两种自然界的规律中，以及在我们〔人〕自己生命成长发育的那些部分中所看到的意志现象都是这种冲动。这意志从后加的、为它服务而开展的表象世界才得以认识它的欲求，认识它所要的是什么；还认识这所要的并不是别的而就是这世界，就是如此存在着的生命。因此，我们曾把这显现着的世界称为反映世界的镜子，称为意志的客体性。并且意志所要的既然总是生命，又正因为生命不是别的而只是这欲求在表象上的体现；那么，如果我们不直截了当说意志而说生命意志，两者就是一回事了，只是名词加上同义的定语的用词法罢了。

意志既然是自在之物，是这世界内在的涵蕴和本质的东西；而生命，这可见的世界，现象，又都只是反映意志的镜子；那么现象就会不可分离地随伴意志，如影不离形；并且是哪儿有意志，哪儿就会有生命，有世界。所以就生命意志来说，它确是拿稳了生命的；只要我们充满了生命意志，就无须为我们的生存而担心，即令在看到死亡的时候，也应如此。我们固然看到个体有生灭，但个体只是现象，只是对局限于根据律和个体化原理中的认识而存在着的。对于这种认识说，个体诚然是把它的生命当作礼物一样接收过来的，它从“无”中产生，然后又为这礼物由于死亡而丧失感到痛苦并复归于“无”。但是我们正要从哲学，也就是从生命的理念来考察生命；而这样来考察，我

们在任何方面就都会看到凡是生和死所能触及的既不是意志，不是一切现象中的那自在之物，也不是“认识”的主体，不是那一切现象的旁观者。诞生和死亡既属于意志显出的现象，当然也是属于生命的。生命，基本上就得在个体中表出，而这些个体是作为飘忽的，在时间形式中出现之物的现象而生而灭的。这在时间形式中出现之物自身不知有时间，但又恰好是从这一方式呈现以使其固有本质客体化的。诞生和死亡同等地都属于生命，并且是互为条件而保持平衡的。如果人们喜欢换一个说法，也可说诞生和死亡都是作为整个生命现象的两极而保持平衡的。一切神话中最富于智慧的印度神话是这样表示这一思想的：神话恰好在给象征着破坏和死亡之神（好比三个连环神祇中还有罪孽最深，最卑微的婆罗摩象征着生育和发生，而毗湿拏则象征保育一样），我说恰好是给僖华戴上骷髅头项链的同时，又复给以棱迦这一生殖的象征一同作为这个神的特征。所以这里的生殖就是作为死亡的对销而出现的；这就意味着生育和死亡是根本的对应物，双方互相对消，互相抵偿。促使古代希腊人和罗马人恰好也是这样来雕饰那些名贵棺椁的也完全是这同一心情。现在我们还看得到棺椁上雕饰着宴会、舞蹈、新婚、狩猎、斗兽、醇酒妇人的欢会等，都无非是描写着强有力的生命冲动。古代希腊人和罗马人不仅在这种寻欢作乐的场面中为我们演出这种生命的冲动，甚至还可见之于集体宣淫，直到那些长着羊足的森林神和母羊性交的场面中。这里的目的是显而易见的：目的是以最强调的方式在被哀悼的个体死亡中指出自然界不死的生命；并且虽然没有抽象的认识，还是借此暗示了整个自然既是生命意志的显现，又是生命意志的内涵。这一显现的形式就是时间、空间和因果性，由是而有个体化。个体必然有生有灭，这是和“个体化”而俱来的。在生命意志的显现中，个体就好比只是个别的样品或标本。生命意志不是生灭所得触及的，正如整个自然不因个体的死亡而有所损失是一样的。这是因为大自然所关心的不是个体而仅仅只是物种的族类。对于种族的保存，大自然却十分认真，不惜以绝大超额数量的种子和繁殖冲动的巨大力量为之照顾。与此相反，无穷的时间，无边的空间以及时间空间中无数可能的个体既然都是大自然管辖下的王国，那么个体对于大自然就没有什么价值了，也不可能有什么价值。因此大自然也总是准备着让个体凋谢死亡。据此，个体就不仅是在千百种方式上由于极微小的偶然契机而冒着死亡的危险，而是从原始以来压

根儿就注定要死亡的；并且是从个体既已为种族的保存尽了力的那一瞬起，大自然就在亲自把死亡迎面送给个体。由于这一点，大自然本身就很率直地透露了这一重大的真理：只有理念而不是个体才真正有真实性；即是说只有理念才是意志的恰如其分的客体性。于是，人既然是大自然本身，又在大自然最高度的自我意识中，而大自然又只是客体化了的生命意志；那么，一个人要是理解了这一观点并且守住这一观点，他诚然可以由于回顾大自然不死的生命，回顾他自己就是这自然而有理由为他〔自己〕的和他朋友的死获得安慰。因此，挂上棱迦的僖华就应该这样来理解，那些古代的棺椁也应该这样来理解。那些古代棺椁似乎是以它们那些灼热的生命情景在高声对伤感的参观者说："大自然是哀怨不能入的。"

至于所以要把生殖和死亡看作是属于生命的东西，看作意志的这一现象的本质上的东西，也是由于这两者在我们看来都只是其他一切生命所由构成的〔一件事〕的加强表现。这〔件事〕始终不是别的什么，而是形式恒存之下的物质变换，这就正是种族永生之下的个体生灭。〔身体上〕经常的营养和再生只是在程度上有所不同于生殖，经常的排泄也只是在程度上有所不同于死亡。前者从植物身上来看最是简单明了。植物始终只是同一种冲动的不断重复，只是它那最简单的纤维的不断重复，而这些纤维又自行组合为枝与叶。它是一些雷同而互相支持的植物〔质〕的一个有系统的聚合体，而这些植物〔质〕的继续再生也是它们唯一的冲动。植物借助于形态变化的阶梯逐渐上升到这一冲动更充分的满足，最后则达到花和果，它的生存和挣扎的总结果。在这总结果中，植物经由一条捷径达到了它唯一的目标，在一反掌之间千百倍地完成了它前此铢积寸累所寻求的〔目的〕：这植物自身的再孳生。植物结出果实的勾当对于它自身再孳生的关系就等于铅字对印刷的关系。在动物显然也是同样一回事。吸收营养的过程就是一种不断的孳生，孳生过程也就是一种更高意味的营养；而性的快感就是生命感一种更高意味的快适。另一方面，排泄或不断抛弃物质和随呼吸而外吐物质也就是和生殖相对称的，更高意味的死亡。我们在这种情况之下既然总是以保有身体的形式为已足，并不为抛弃了的物质而悲伤；那么，当这种同样的情况，天天、时时分别在排泄时所发生的情况，又在更高的意味上毫无例外地出现于死亡中的时候，我

们就应该采取和上面同样的态度。对于前一情况我们既然漠不关心，那么对于这后一情况我们也不应该战栗退缩。从这一观点出发，一个人要求延长自己的个体也是不对头的。自己的个体由其他个体来替代，就等于构成自身的物质不断由新的物质来代替。把尸体用香料油胶浸透也同样是傻瓜，这正像是把自己的排泄物密封珍藏起来一样。至于束缚在个人肉体上的个人意识〔也〕是每天被睡眠完全中断了的。酣眠每每可以毫无痕迹地转为死亡，譬如在沉睡中冻毙就是这样的〔情况〕。沉睡正在继续的当时是和死没有分别的；分别只是就将来说的，即只是就醒后的方面说的。死是一种睡眠，在这种睡眠中个体性是被忘记了的；其他一切都要再醒，或者还不如说根本就是醒着的 [5] 。

首先我们必须认识清楚：意志显现为现象的形式，亦即生命或实在的形式，真正说起来只是现在 ，而不是未来，也不是过去。过去和未来都只在概念中有之；在认识服从根据律的时候，过去和未来也只在认识的连带关系中有之。没有一个人曾是在过去中生活的，也绝不会有一个人将是在未来中生活的；唯有现在 是一切生命、生活的形式，不过也是生命稳有的占有物，绝不能被剥夺的。〔有生命，就有现在。〕现在〔这形式〕和它的内容一起，是常在的，双方都站得稳，并无动摇，犹如彩虹在瀑布上一样。这是因为生命为意志所稳有，所确保，而现在则为生命所稳有，所确保。诚然，如果我们回想已经过去了的几十个世纪，回想在这些世纪中生活过的亿万人们，我们就会问这些人又是什么呢？他们已变成了什么呢？——不过我们对于这些问题只能回忆我们自己过去的生活，只能在想象中生动地重温那些情景，然后再问：这一切是什么呢？我们过去的生命变成了什么呢？——和这一样，那亿万人的生命也是如此。难道我们应该认为这种过去，由于死亡已给贴上了封条就获得了一种新的生存吗？我们自己的过去，即令是最近的过去，即令是昨天，已经就只是想象的虚空幻梦；那些亿万人的过去当然也是同样的东西。过去的是什么？现在的又是什么？——是意志，而生命就是反映意志的镜子；是不带意志的认识，而认识又在这面镜子里清晰地看到意志。谁要是还没有认识到或不想认识这一点，他在问过已往若干世代的命运之后，必然还要加问：为什么恰好他，这个提问的人，有着这样的幸运占有这宝贵

的、飘忽的、唯一实在的现在呢？当那好几百代的人们，那些世代所有的英雄们和哲人们都在这过去的黑夜里湮沉，从而化为乌有的时候；可是他，他那渺小的我为什么又实际地还在着呢？——或者更简短些，当然也更奇特些，还可以这样问：为什么这个现在，他的现在，却恰好现在还在着而不是也早就过去 了呢？——当这提问的人问得如此奇特时，他是把他的生存和他的时间作为互不依存的来看，是把他的生存看作是投入在他时间中的。实际上他是假定了两个现在，一个属于客体，一个属于主体，而又对两个“现在”合到一起的幸遇感到惊奇。事实上却只有（如在论根据律那篇论文中已指出的那样）以时间为形式的客体和不以根据律的任何一形态为形式的主体〔两者〕的接触点才构成现在。但是就意志已变为表象说，则一切客体便是意志，而主体又是客体的对应物；可是真实的客体既只在现在中有之，过去和未来只含有概念和幻象，所以现在便是意志现象的基本形式，是和意志现象分不开的。唯有现在是常在而屹立不动的。在经验的体会中比所有一切还要飘忽的现在，一到别开了直观经验的形式的形上眼光之下就现为唯一的恒存之物，现为经院学派的常住现在。它的内容的来源和负荷者便是生命意志或自在之物，——而这些又是我们自己。凡是在既已过去或尚待出现之际不断生灭着的东西都是借现象的，使生灭有可能的形式而属于这种现象。那么人们就想到：“过去的是什么？过去的就是现在的。——将来的是什么？——将来的就是过去的”。人们说这些话的意味是严肃的，不是当作比喻而是就事论事来理解的。这是因为生命是意志所稳有的，现在又是生命所稳有的。所以任何人又可说：“一次以至无数次，我始终是现在〔这东西〕的主人翁，它将和我的影子一样永远伴随着我；因此我不惊疑它究竟从何而来，何以它恰好又在现在。”——我可以把时间比作一个永远转动着的圆圈：那不断下沉的半边好比是过去，不断上升的半边好比是将来；而〔正〕上面那不可分割的一点，亦即〔水平〕切线和圆周接触之处就好比是无广延的现在。切线不随着〔圆圈〕转动，现在也不转动。现在是以时间为形式的客体和主体的接触点。主体没有任何形式，因为它不属于可认识的一类，而是一切〔事物〕得以被认识的条件。又可说：时间好比是不可阻遏的川流，而现在却好比是水流遇之而分的礁石，但水流不能挟之一同前进。意志作为自在之物，它不服从根据律也不弱于认识的主体；而认识的主体在某种观点下最后还是意志自

身或其表出。并且，和生命、意志自己的这一显现，是意志所稳有的一样，现在，生命的这唯一形式，也是意志所稳有的。因此，我们既无须探讨生前的过去，也无须探讨死后的将来。更应该做的倒是我们要把现在当作意志在其中显现的唯一形式来认识[6]。现在不会从意志那里溜掉，不过意志当然也不会从现在那里溜掉。因此，要是如此这般的生命就满足了一个人，要是这个人在任何场合都肯定生命，他也就可以有信心把生命看作是无穷无尽的而把死亡的恐惧当作一种幻觉驱逐掉。这种幻觉把不适当的恐惧加于他，使他觉得他可终于要失去这现在，为他事先映现出一种其中并无“现在”的时间。在时间方面是这种幻觉，在空间方面又有另一种幻觉。人们由于这另一幻觉便在自己的想象中把自己正在地球上占据着的那一处当作上面，而所有其余的他处则看作下面。与此相同，人们都把现在紧扣在自己的个体性上，认为一切现在都是随个体性的消灭而消灭的，好像过去和将来都没有现在似的。可是〔事实上〕在地球上到处都是上面，与此相同，现在也是一切生命的形式。为了死亡将剥夺我们的现在而怕死，并没有比人们以为他幸而是向上直立在圆圆的地球上，却怕从地球上滑跌下去更聪明些。现在这形式对于意志的客体化是本质上必需的。作为无广延的点，现在切断着向两端无限〔延伸〕的时间而屹立不动，好像永远继续是中午没有晚风生凉的黄昏一样：好比太阳本身不停地燃烧，只在人们看起来才像是沉入黑夜的怀抱中去了一样。所以，当人们把死亡看作自己的毁灭而恐惧时，那就不是别的，而是等于人们在想象太阳会在晚边哭诉道：“我糟了，我将沉沦于永久的黑夜了[7]！”再说，反过来谁要是被迫于生活的重负，谁要是虽然也很想要生命并且肯定生命，但又痛恨生活的烦恼困苦，尤其是痛恨恰好落在他头上使他不想再继续忍受的苦命；这样一个人就不要想从死亡中指望解放，也不能以自杀而得救。黑暗阴森的地府所以能引诱他，是以骗人的假象把阴间当作停泊的无风港。地球自转，从白昼到黑夜；个体也有死亡；但太阳自身却是无休止地燃烧着，是永远的中午。尽管那些个体，理型的那些现象，是如何像飘忽的梦境一样在时间中生灭，生命意志总是稳保有生命的，而生命的形式又是没有终点的“现在”。——在这里，自杀行为在我们看来已经是一种徒劳的，因而也是傻瓜的行为；在我们的考察往前推进得更远时，自杀行为还要处于更不利的地位。

教条更替而我们的知识也〔常〕失真，但是大自然却不会错。它的步伐是稳定的，它也不隐瞒自己的行径。每一事物都完全在大自然之中，大自然也完全在每一事物之中。在每一动物中大自然有着它的中心：动物既已妥当地找到进入生存之路，正如它还将妥当地找到走出生存之路一样。在生存时，动物是无忧无虑地生活着，没有毁灭的恐惧；意识着它就是自然，和自然一样是不灭的，它是被这种意识所支持的。唯有人在他抽象的概念中常怀着自己必然会死〔的忧虑〕。好在〔想到〕这种必然性，并不是常有的事，只在个别的瞬间由于某种起因而使将来的死活现于想象之前的时候，才使人们有所忧惧。在大自然的强大气势之前，反省思维的能为是微小的。在人和在不思维的动物一样，都有一种内在的意识：意识着他即自然，即是世界本身。从这一意识中所产生的安全感，在人和动物都是常态而占着压倒的优势。因为有这一安全感，所以没有一个人在想到必然要来的，为期也绝不太远的死亡时，就会怎么显著地使他不安；反而是每一个人都是这么活下去，好像他必须永远活下去似的。人们这样活下去，竟至于没有一个人对于自己必死的真确性真有一种鲜明活现的深信，否则这个人的情绪同判处极刑的罪犯的情绪就不能有这么大的区别；而是每人固然在抽象的一般性中，在理论上承认死的必然性，可是他这种必然性和实际上无法应用的其他理论上的真理一样看待，放在一边，而不怎么把它放到自己现前的意识中去。谁要是好好注意到人类心灵的这种特点，他就会懂得要解释这一点，那些心理学上的说明方式，从习惯，从自安于无可避免之事〔的心情〕来说明是不够的；倒是应该说这种特点的根由还是上述那种更深刻的说法。用这同一根由还可以说明为什么一切时代，一切民族都有个体死后还有某种东西继续存在的信条，并且尊重这种信条，而不管肯定这一点的证据必然总是极不充分的，不管反面的证据又多又有力。其实，这一点的反面本不需要什么证据而是健全的悟性所公认为事实的，而作为事实，是由于确信自然既不会错又不撒谎，而是坦然呈现其作为和本质的，甚至是率真地把这些透露出来而得到保证的；同时只是我们自己由于幻觉而把这一点的反面弄糊涂了以便作出解释来适合我们有限的见识。

至于我们现已在意识上弄明确了的，如意志的个别现象虽然在时间上起，在时间上止，但意志自身，作为自在之物，和时间上的起止

是不相涉的；如一切客体的对应物，亦即认识着而永不被认识的主体，也是和时间上的起止无关的；又如有生命意志便稳有生命等等；这些都不能算到死后有继续的存在那类学说里去。这是因为意志作为自在之物看，和认识的纯粹主体这永恒的造物之眼一样，既说不上什么恒存，也说不上什么消逝；因为恒存与消逝都只是在时间上有意义的规定，而作为自在之物的意志和纯粹的主体都是超乎时间以外的。因此，个体（为“认识”的主体所照明的这一个别意志现象）的利己主义既不能从我们阐述过的见解中，也不能从他死后还有剩下的外在世界在时间上继续存在这种认识中，为这个体要无尽期的把自己保存下去的愿望找到什么营养和安慰。并且外在世界继续存在的说法正是上述那一见解的表现，不过是从客观方面，因而是从时间上来看的罢了。这是因为每人固然只是作为现象才是要灭亡的，在另一方面作为自在之物固然又是无时间的，亦即无尽的；但是他也只是作为现象才有别于这世界的其他事物；作为自在之物他仍是显现于一切事物中的那意志，而死亡又消除那隔离着人我各自的意识的幻觉：这就是〔死后的〕继续存在。只有作为自在之物，每人才是不为死亡所触及的。在现象上，他的不为死亡所触及则和其余的外在世界的继续存在合一了[8]。由于这一点所以那种内在的，只是感到的意识，意识到我们刚才使之上升为明确认识的〔道理〕，固然如前所说，即令是对于有理性的生物也能防止死亡这个念头毒化他的生命，因为这种意识原是生命有勇气的根基，即是说只要这生物是面对着生命，全神贯注着生命，这股勇气就能维系一切有生之物屹立不坠，使之朝气蓬勃的活下去，好像没有死亡这回事似的；然而，这并不是说当死亡个别地在现实中或只是在想象中出现于他眼前而不得不加以正视的时候，有了这种意识就能防止个体不为死的恐惧所侵袭，不去想方设法逃避死亡。这是因为当个体和他的认识一直在向往着生命之为生命时，必然会看到生命中的常住不灭；而在死亡出现于他眼前时，死亡本来是什么，他同样也不能不把死亡就看作什么，也就是看作个别现象在时间上的终点。我们怕死绝不是因为死中有痛苦，一方面，痛苦显然是在死前这一边的；一方面，我们正是每每为了躲避痛苦而投奔死亡。反过来也是一样：尽管死是迅速而轻快的，然而只要能多活一会儿，我们有时候宁可承担可怕的痛苦以躲避死亡。因此我们是把痛苦和死亡分作两种完全不同的坏事来看的。我们所以怕死，事实上是怕个体的毁

灭，死也毫无隐讳地把自己表现为这种毁灭。但个体既是在个别客体化中的生命意志自身，所以个体的全部存在都要起而抗拒死亡。——感情既这样陷我们于无救助之地，于是理性又可出现而克服一大部分在感情上令人不快的印象；因为理性已把我们抬举到一个较高的立场了，在这立场上我们的眼光所及，从此就不再是什么个别的而是总体的整个〔问题〕了。因此，对于世界本质的这种哲学上的认识本身，既已达到我们这考察现在所达到的这一点，不过还没再向前进的时候，站在这〔较高〕立场上就足以克服死的恐怖了。至于克服到什么程度，则随反省的思维在既定个体中对于直接的感受能占有多大的优势而定。要是一个人把前此阐述过的那些真理都已吸收到他的思想意识中去了，同时又并没有由于自己的经验或什么更深的见解而认一切生命基本上都是持续不断的痛苦，却是在生活中有了满足，在生活中过得十分如意，在他平心静气考虑的时候还希望他的一生又如他所经历的那样无限延续下去或重复又重复；他还有那么大的生活勇气，以致为了生活上的享受宁愿且乐于附带地忍受一切烦恼和痛苦；那么，这样一个人就是以"坚强的筋骨"屹立在搓得圆圆的、永恒的地球上了，他也没有什么要怕的东西了。他是由我们给他的认识武装起来的，他毫不介意地迎着在时间的双翼上急驰而来的死亡看去，把死亡当作骗人的假象，无能为力的幽灵，可以骇唬弱者但无力支配那些知道自己即意志的人们；而整个世界就是这意志的客体化或意志的写照。因此，他在任何时候都稳有生命，也稳有现在——意志现象这唯一真正的形式。因此，无限的过去和将来都不能骇倒他，他似乎并不在过去未来中；他已把这些过去未来看作虚幻的戏法和摩耶之幕了。所以他无所惧于死亡，正如太阳无所畏于黑夜一样。——在《婆诃华·信多》中被克利希纳置于这一立场上的是他未经考验的门徒阿容。阿容看到大军（类似克赛尔克斯[9]的大军）准备接战，忽为哀感所乘，踌躇欲罢战以免万千军士生灵涂炭。克利希纳当即以上述立场教导了阿容，于是万千军士的战死沙场再不能阻止阿容了，他发出了战斗的命令。——歌德的《普罗米修斯》也意味着这一立场，尤其是在普罗米修斯这样说的时候：

"在这儿，我坐着，

按自己的形象塑造人。

人这个族类，

要痛苦，要哭泣，

要享乐，要欢愉。

在我，这都一样，不相干。

不管你这些——

那就是我！”

还有普禄诺和斯宾诺莎两人的哲学也可能把一个人带到这一立场上来，要是这个人信服真理而不为这两种哲学的错误和缺点所干扰或削弱的话。普禄诺的哲学中本来没有什么真正的伦理学，而斯宾诺莎哲学里的伦理学虽然值得称道，也写得很好，可是又根本不是从他那哲学的本质出发的，而是借一些无力的，随手拈来的诡辩黏附在他学说上的。——最后，大概还有许多人，只要他们的认识和他们的欲求齐头并进的话，即是说如果他们能够排除一切妄觉把自己弄个清楚明白的话，也可能站到上面指出的这种立场上来；因为从认识方面来说，这就是完全肯定生命意志的立场。

意志肯定它自己，这就是说：当它自己的本质已完全而明晰地在它的客体性中，亦即在世界和生命中作为表象而为它所知悉的时候，这一认识毫不碍于它的欲求；反而是这样被认识了的生命正是作为这样的生命而为它所欲求；不过前此是没有认识的，只是盲目的冲动；现在却是有了认识，是意识的，经过思考的了。与此相反，如果说欲求，因为有了这种认识，就终止了，那就会出现生命意志的否定。因为这时已不再是那些被认识了的个别现象在作为欲求的动机而起作用，而是那整个的，对世界的本质——这世界又反映着意志——从理念的体会中生长起来的认识成为意志的清静剂，意志就这样自愿取消它自己。我希望这些全未经认识过的，一般说来难以理解的概念，通过下面即将接下去就要说明的一切现象，——这里是指行为方式的说

明——，就会明确起来。在这些行为方式中，一方面表现出各种程度上的肯定，另一方面也表现出否定。这是因为肯定否定双方虽然都是从认识 出发的，却不是从语言文字表出的抽象认识而是从一种活生生的认识出发的。这种活生生的认识仅仅只在举止行动中表现出来，不依赖什么教条。与此同时，教条作为抽象认识是理性所从事的东西。唯有把肯定和否定双方都表述出来，并使之成为理性上明确的认识才能是我的目的，而不是要把肯定或否定的某一方式当作〔行为〕守则写下来或加以推荐。后面这种做法是既愚蠢又无意义的，因为意志本身根本就是自由的，完全是自决的；对于它是没有什么法度的。——不过这种自由 和这自由对必然性的关系是我们进入上述分析之前必须首先加以讨论的；然后，生命的肯定和否定既是我们的问题所在，所以又还要对生命作一些一般性的，有关意志及其客体的考察。通过这一切之后，我们要按行为最内在的本质而如〔我们〕所企图的，认识到行为方式的伦理意义，那就容易多了。如前所说，整个这一本书，既只是一个单一思想的展开，那么，由此得出的结论便是：本书不仅是每一部分只对贴前的部分有必然的关系，而是一切部分都相互有着最亲密的关系；〔本书〕不同于所有那些只是由一系列推论构成的哲学，因这〔推论的〕必然关系首先就只假定贴前的部分是读者所记忆的。〔我们则不然，〕却是全书的每一部分都和其他任何一部分相贯通而又以之为前提的。既是这样，所以〔我们〕才要求读者不单是记住贴前的那部分，而是要记住前此的每一部分，以便他不管中间隔着若干东西仍然能够把前此任何一部分联系到每次当前的这一部分上来。这也是柏拉图对他的读者曾经有过的一个指望，因为他那些对话录常是盘根错节远离本题思想路线的，每每要在冗长的插曲之后才能再回到主题思想，〔不过〕主题思想却正是由此而更显豁了。在我们这里，这种指望〔也〕是必要的，因为在这里要把我们的这单一思想分为若干部分来考察虽是传达这一思想的唯一方式，但在思想本身上这并不是本质上重要的东西，而仅仅只是一种方便的手法。——把这单一思想分在四篇里作为四个主要观点，把相近似的，性质相同的东西细心连在一起，这会有助于减轻论述的困难和理解这一论述的困难。不过这一题材根本不容许像〔写〕历史那样直线前进，而是要迂回错综地来阐述的，这就使本书有重复阅读的必要了。也只有这样，

每一部分与其他部分之间的联系才会明显，然后全书所有各部分才会交相辉映，才得以完全明白。[10]

---

[1] 如果有人不觉得下面这一看法太深奥的话，则下列论点也能有助于他弄明白个体只是现象而不是自在之物。每一个体一方面是“认识”的主体，即整个客观世界所以可能的补足条件；另一方面又是意志的个别现象，亦即在每一事物中自行客体化之物的个别现象。但是我们本质上的这种二重性并不是基于一种独立自在的统一性的，否则我们单就我们自身而无待于“认识”的客体或“意欲”的客体 就能够意识到我们自己。然而这简直是我们做不到的。为了想这样做，我们一旦反躬内省，并在我们把“认识”向内转的时候彻底思索一下，我们就会迷失在无底的空虚中；就会发现我们自己像个空心玻璃球，似乎从球内的空际中发出一种什么声音而又不能在球内找到这声音的来源。于是在我们想把握自己的时候，我们会要战栗悚惧，除了一个没有实体的幽灵之外，我们什么也拿不到手。

[2] “经院派学者们的学说主张永恒不是无始无终的一个时间系列，而是一个常住的现在 ，即是说我们所有的现在 还是亚当所有的那同一现在 ，也即是说在现在 和那时 之间并没有什么区别。”（霍布斯：《利维坦》第四十六章。）

[3] 在厄克尔曼E的《同歌德的对话录》（第二版第一卷第154页）中歌德说：“我们的精神在本性上是完全不可毁灭的东西，是从永远到永远继续起作用的东西。这和太阳相似：太阳只是在我们的肉眼看来好像是下沉了，其实是永不下沉的，是无休止的继续在照耀着。”——歌德这个比喻是从我这里来的，而不是我用他的比喻。他在1824年举行的这次谈话中使用这个比喻，无疑的是由于对我上面这段话的回忆之余而来的，也许是不意识的回忆；因为我用同样的词句说这段话的地方有几处，一处是本书第一版第401页，528页，一处是本篇§65的末尾。那第一版是在1818年12月寄给歌德的，他在1819年3月的来信中表示了他对我的嘉许。我那时正在拿破里（N即N——译者），信是由我

姐姐转来的。歌德在信内附有一张纸条，上面注明了他特别喜欢的那些页数。所以他是事先读过我那本书的。

[4] 这一点在《吠陀》中是这样表示的：人在死的时候，他的视觉、嗅觉、味觉、听觉、言谈等就会依次分别和太阳、土、水、空气、火等融合为一（《邬布涅伽研究》卷一，第294页起）。——又还有一种表示法：临死的人通过一种特殊的仪式把他的感官及其全部功能依次一一传给他的儿子，使这些东西在他儿子身上继续起作用（同前书卷二，第82—83页）。

[5] Xerxes，古波斯国王，在公元前490—前445年间曾两次派军队出征希腊，均遭惨败。

[6] 第二卷第四十一至四十四章是补充这里的。

§55

意志作为它自身是自由的。这一点，从我们把意志看作自在之物，看作一切现象的内蕴，已可推论出来。现象则与此相反，我们认为它一贯是在根据律的四种形态之中服从根据律的。并且我们既知道必然性和后果来自已知的原因彻底是同一回事，是可交替使用的两个概念；那么，凡是属于现象的一切，也就是对于作为个体而认识着的主体的客体，一面都是原因，另一面又都是后果；而且在作为后果的这一属性中又必然是一贯被决定的，因而〔这客体〕是什么就得是什么，不能〔既是什么〕又是别的什么。所以大自然的全部内容，它所有的一切现象都是必然的；每一部分、每一现象、每一事态的必然性都是可以证验的，因为每次都必然有其原因可寻，都是作为后果而依存于这原因的。这是不容有任何例外的，是随根据律的无限妥当性而俱来的。但是另一方面，在我们看来，这同一个世界在它所有的一切现象中都是意志的客体性，而这意志自身既不是现象又不是表象或客体，而是自在之物，所以也不是服从根据律的，不服从一切客体所具的这个形式，所以不是由一个原因所决定的后果，所以不知有什么必然性。这就是说意志是自由的。因此自由这概念其实是一个消极的否定的概念，因为这概念的内容只是必然性的否定，也就是根据律上后果对其原因这一关系的否定。在这里，一个巨大矛盾的统一点——自由和必然的统一——就非常清楚地摆在我们面前了。关于这一矛盾，近来也常讨论过，可是据我所知却是从来也没有明确而适当地谈过〔这一问题〕。〔其实，〕任何事物作为现象，作为客体，都彻底是必然的；而同一事物自在的本身却是意志，意志永远是完全自由的。现象，客体，是必然的，是在因果链中不容变更地被决定了的，而因果链又是不能中断的。可是这客体的整个现实存在，这存在的方式，也就是理念，在客体中透露出来的理念，却直接就是意志的显现。换句话说，这客体的特性直接就是意志的显现。如果〔只〕就意志的自由这一面说，这客体根本就可以不进为现实存在，或原来就可以在本质上完全是些别的什么，那末，这整个的因果链，它自身既然也是这

意志的显现，而这客体又是它的一个环节，也就会是另一个因果链了。但是这客体既已存在，既已有了它，它就已经进入因果系列了，就在这系列中永远被决定为必然的了；从而它既不能再成为别的什么，即是说不能〔临时〕又变，也不能再退出这个系列，就是说不能又化为乌有了。人，和大自然的任何其他部分一样，也是意志的客体性，所以这里所说的一切对于人也是有效的。大自然中每一物都有它的一些力和物性，这些又在一定的作用之下起一定的反应而构成每一物的特性。与此相同，人也有他的性格，而动机又以必然性而从这性格中导出行为。人的验知性格就是在这行为方式中显露出来的，但人的悟知性格，意志的自身，又是在验知性格中显露出来的，而人就是这意志自身的被决定了的现象。不过人乃是意志最完善的现象，这现象为了要存在，如在第二篇里所指出的，就必须为这样高度的认识所照明，即是说在这认识中，甚至要在表象的形式下完全恰如其分地映写出世界的本质。这就是说理念的体会，世界的镜子，也成为可能了，有如我们在第三篇里已认识到这种写照一样。所以说在一个人里面，意志能够达到完整的自意识，能够明确而彻底地认识到它自己的本质以及这本质是如何反映在整个世界中的。真正具备了这样高度的认识，如我们在前一篇里所看到的那样，乃是艺术所从出〔的源泉〕。不过在我们全部考察的末尾，当意志把这一认识应用到它自己身上时，在它最完善的现象中还可出现意志的取消和自我否定的可能性；于是，原来在现象中绝看不到的，只是自在之物所专有的自由，现在也出现于现象之中了。当这“自由”取消了现象所本的那本质，而现象却还在时间上继续存在的时候，就造成了现象和它自己的矛盾，由此又恰好表出了神圣性和自我否认的事象。可是所有这一切只能到本篇的末尾才能完全理解清楚。——目前只是在这里概括地提一下人如何由于自由，也就是由于独立于根据律之外而不同于意志的其他一切现象。这种自由或独立性原来只是属于作为自在之物的意志的，并且是和现象相凿枘的；然而在人，自由却能在某种可能的方式之下也在现象中出现；不过这时的“自由”就要必然自呈为现象的自相矛盾。在这一意义上，就不仅只有意志自在的本身，甚至人也诚然可以称为自由的，从而得以有别于其他一切生物。如何来理解这一点，那只有借助于后文的一切才能明白，目前我们还只能完全置之不论。这是因为我们首先还要防止一种谬论，这种谬论以为个别的，一定的人的行

为是不在必然性的支配之下的；而所谓不在必然性的支配之下就是说机动的力量不如原因的力量或从前提推得的结论那么可靠。作为自在之物的意志的自由，如已说过，要是不计入上述那种只是例外而有的情况，绝不直接转入现象；即令这现象已达到最高度的明显性，即是说即令是在具有个性的有理性的动物，在具有人格的人，意志的自由也不转入现象。这人格的人尽管是自由意志的一个现象，他却绝不是自由的，因为他正已是被意志的自由欲求所决定的现象了。并且当人格的人进入客体的形式，进入根据律时，他固然是把意志的单一性发展为行为的多样性了；但是由于欲求自身超时间的单一性，行为的多样性仍然以一种自然力所有的规律性自行表现出来。不过，既然在人格的人和他的全部行事中所显现出来的究竟是那自由的欲求，而这欲求对全部行事的关系又等于概念对定义的关系，那么，人格的人的每一个别行动也就要算在自由意志的账上了，个别行动直接对于意识也是这样表出的。因此，如在第二篇里已说过的，每人都先验地（在这里是按他原来所感的说的）认为自己的个别行为也是自由的，这即是说在任何一个现成情况之下不拘任何行动都是可能的；唯有后验地，从经验中和对经验的反省思维中，他才认识到他的行为必然完全是从性格和动机的合一中产生的。由于这一点，所以每一个最粗犷的人都要按他自己所感到的而激烈地为个别行为的完全自由辩护；但一切时代的大思想家，甚至有些意义较为深远的宗教教义却都否认这种自由。可是谁要是明白了人的全部本质就是意志，人自己就只是这意志所显现的现象；又明白了这现象有着根据律为它必然的，从主体方面即可认识的形式，而这形式在这里又是作为动机律而形成的；那么，他就会觉得在已有的性格和眼前的动机之下来怀疑一个行动一定要发生的必然性，就等于是怀疑三角形的三内角之和等于两直角。——朴内斯特列[11]在他著的《论哲学上的必然性》一书中很充分地阐明了个别行动的必然性；不过这必然性又是和自在的，亦即现象以外的意志自由并存的，则直到康德提出了悟知性格和验知性格之间的区别时才得到证实[12]。这是康德的重大贡献，我完全接受他所作的这种区分；因为悟知性格在一定程度上出现于一定个体中时，就是作为自在之物的意志的；而验知性格，当它既在行为方式中而从时向上，又在形体化中而从空间上呈现的时候，就是这儿出现的现象它自己。为了使两者的关系易于理解，最好还是采用序论中[13]就已用过的说法，

即是说把每人的悟知性格看作超时间的，从而看作不可分的不可变更的意志活动；而这意志活动在时间、空间和根据律的一切形态中展开了的，分散了的现象便是验知性格；譬如在一个人的全部行为方式中和一生的过程中随经验而呈现的就是这验知性格。〔例如〕整个的一棵树只是同一个冲动在不断重复着的现象；这一冲动在纤维里表现得最为简单，在纤维组合中则重复为叶、茎、枝、干；在这些东西里也容易看到这一种冲动。与此相同，人的一切行事也是他的悟知性格不断重复着的，在形式上有着变化的表现；〔我们〕从这些表现的总和所产生的归纳中就可得到他的验知性格。——此外，我在这里不打算改头换面地重复康德的杰出论述，而只是假定它为众所周知的就算了。

我在1840年获奖的那篇论文[14]里曾透彻而详尽地论述过意志自由这重要的一章，并且我特别揭露了一种幻觉的根由；由于这种幻觉人们每以为可以在自我意识中发现一种经验提供的意志绝对自由，即一种不受制于内外动机的绝对自由，把它当作自我意识中的事实。当时有奖征文正是很明智的针对这一点而发的。因此，我既已为读者指出这篇论文和与此一同发表的《伦理学两个基本问题》那篇获奖论文的第十节，现在我就把〔本书〕第一版在这个地方对意志活动的必然性所作尚欠完善的论述删掉，而要用一个简短的分析来解释上述的幻觉以代替删去的部分；不过这一分析是以本书第二卷第十九章为前提的，所以未能〔早〕在上述获奖的论文中提出。

原来意志作为真正的自在之物，实际上是一种原始的独立的东西，所以在自我意识中必然也有一种原始性的，独断独行之感伴随着这里固已被决定的那些意志活动；别开这一点不论，〔单是〕从第二卷第十九章，特别是第三点所述智力对意志所处的那种分立而又从属的地位中，也产生一种经验的意志自由（不是专属于意志的超验的意志自由）的假象，亦即个别行为也有自由的假象。原来〔人的〕智力只在事后从经验上才获悉意志所作出的决定，因此正在选择未定的当时，对于意志将如何决定，智力并无〔判断的〕资料。这是因为悟知性格并不落到智力的认识中来，而在动机既具时，由于这悟知性格〔的性能〕就已只能有<u>一个</u> 决定了，从而也就是一个必然的决定了。

只有验知性格，由于它的个别活动，才是智力所得以次第认识的。因此，在这认识着的意识（智力）看来，在一个当前的场合意志似乎有同样的可能来作出相反的两个决定。这种说法正等于一根竖着的杆子在失去平衡而开始晃动时，人们说："这杆子可以向右，也可以向左倒下。"但是这个可以 只是一种主观的意义，实际上只是说"从我们所知的资料看"〔杆子可以向左或向右倒下〕；因为在客观上〔这杆子〕一开始倾斜的时候，下跌的方向就已必然的被决定了。因此，〔人〕自己意志的决断也只是在这意志的旁观者，自己的智力看来才不是被决定的，同时只是相对地在主观上，也就是对认识的主体说才不是被决定的。与此相反，在决断自身和在客观上，在摆在眼前的每一选择当前如何抉择，是立即被决定了的，必然的；不过这种决定性只是由于继起的抉择才进入意识罢了。我们甚至还可为这一点获得一个经验上的例证，例如：当我们已面临一个困难而重大的选择时，还需要一个尚未出现而只是可望出现的条件〔才能作出决断〕，以致我们在目前还不能有所作为而不得不暂取消极的〔观望〕态度。这时我们就考虑如果容许我们自由行动而作出决断的那些情况出现了，我们会怎样下决心〔的问题〕。在一些〔可能的〕抉择中，一般是理性上有远见的考虑会要为某一决心多说些帮衬的话，而直接的嗜欲好恶又要为另一决心多说些好话。当我们还在被迫采取消极〔观望〕态度时，看起来很像理性方面会要占优势似的；不过我们也能预见到当行动的机会到来时，另外那一方面将有多大的吸引力。在这机会未到来以前，我们使劲用赞成和反对的冷静思考把双方的动机放在光线最强的焦点上，以便每一方面的动机都能以它全部的威力影响意志，以便时机一到不致由于智力方面考虑的不周而误导意志于歧途，不致使意志作出倘是在一切〔动机〕平衡地起作用时不会作出的决断。但是这样明确地把方向相反的动机展示出来已经就是智力在作选择时所能做的一切了。至于〔人自己〕真正的决断，智力也只能以一种紧张的好奇心消极地静待其出现，正如一个人的智力是这样去看别人的意志的决断一样。因此，在智力看来，从智力的立足点出发，〔理欲〕双方的决断必然是有同等可能性的，而这就正是经验上的意志自由这一假象。在经验上，一个决断诚然完全是作为一件事的最后分晓而进入智力的领域的，但是决断还是从个体意志的内在本性中，从悟知性格在意志和当前动机的冲突中产生的，从而也是以完整的必然性而产生的。这时，

智力除了从各方面鲜明地照亮一些动机的性质之外，再不能有所作为。智力不能决定意志本身，因为意志本身，如我们所看到的，完全不是智力所能达到的，甚至不是智力所能探讨的。

如果一个人在相同的情况之下能够这一次是这样做，而另一次又是那样做；那么，他的意志本身必然是在这两次之间已经变了，从而意志也就必然是在时间中的了，因为只有在时间中才有“变”的可能。如果真是这样，那么，要么是意志即一种现象，要么时间即自在之物的一个属性。依此说来，则有关个别行为是否自由的争论，有关不受制于内外动机的绝对自由的争论围绕着的〔问题〕就只是意志是否在时间中的问题了。如果意志是自在之物，超乎时间和根据律的每一形式之外，正如既有康德的学说，又有我的全部论述把它肯定为必然如此的那样；那么，不仅是每一个体必然要在同一情况之下经常以同样的方式行动，不仅是每一恶行都是这一个体必然要做而不能自禁 的无数其他恶行的可靠保证；而且是如康德所说的，只要验知性格和动机全部都是已知的，则人在将来的行藏动静也就可以和日蚀月食一样的事先计算出来。和大自然忠于自己的原则而有一贯性相同，〔人的〕性格也是如此。每一个别行为必须按性格而发生，和每一〔自然〕现象必须按自然律而出现是一样的。如在第二篇里已指出过的，自然现象中的原因和行为中的动机都只是一些偶然原因。意志，它的显现既是人的全部存在和生命，就不能在个别场合〔又〕否定它自己；并且凡是人整个儿要的是什么，那也永远将是他在个别场合所要的。

主张经验的意志自由，主张不受制于内外动机的绝对自由，这和人们把人的本质放在灵魂 之中有着密切的联系。这种灵魂似乎原本是一个认识着 的东西，真正说起来还是一个抽象地思维着 的东西，并且是因此然后才也是一个欲求着 的东西。这样，人们就把意志看成第二性的了；而其实呢，认识倒真是第二性的。意志甚至于被看作一个思维活动而等同于判断；在笛卡尔和斯宾诺莎那里就是这样的。根据这种说法，任何人之所以是他，是由于他的认识 然后才成为他的。他是作为道德上的零而来到这世间上的，是在世上认识了事物之后，然后才作出决定要成为这，要成为那，要这样做，要那样做的。他还可以由于新的认识又抓住一种新的行为方式，也就是说又变为另一个人。

再进一步，照这种说法看来，人将首先把一个东西认为是好的 ，因为有了这认识才要这东西；而不是他先要 这东西然后才说它是好的 。从我全部的基本观点看来，这一切说法都是把实际的关系弄颠倒了。意志是第一性的，最原始的；认识只是后来附加的，是作为意志现象的工具而隶属于意志现象的。因此，每一个人都是由于他的意志而是他，而他的性格也是最原始的，因为欲求是他的本质的基地。由于后加的认识，他才在经验的过程中体会到他是什么 ，即是说他才认识到自己的性格。所以他是随着，按着意志的本性而认识 自己的；不是如旧说那样以为他是随着，按着他的认识而有所欲求 的。按旧说只要他考虑他最喜欢是如何如何，他便是如何如何 了：这就是旧说的意志自由。所以旧说〔的旨趣〕实际上是在说：在认识之光的照耀下，人是他自己的创造物。我则相反，我说：在有任何认识之前，人已是他自己的创造物；认识只是后来附加以照明这创造物的。因此，人不能作出决定要做这样一个人，要做那样一个人，也不能〔再〕变为另一个人；而是他既已是 他，便永无改易，然后，逐次认识自己是什么 。在旧说，人是要 他所认识的〔东西〕；依我说，人是认识 他所要的〔东西〕。

古希腊人把性格叫做“埃多斯”[15]，又把性格的表现，亦即生习，叫做“埃德”[16]。这两个词都是从“艾多斯”[17]，亦即从“习惯”一词来的。他们所以选用这个词儿是要用习惯的有恒来比喻性格的有恒。亚里士多德说：“埃多斯（性格）这个词儿的命名是由艾多斯（习惯）来的，因为伦理学这个名称就是从‘习于是’来的。”（《大伦理学》第一卷第六篇第1186页，《倭依德摩斯伦理学》第1220页，《尼柯德摩斯伦理学》第1103页，柏林版）斯多帕阿斯曾引用过这样一句话：“芝诺的门徒把习惯比喻为生命的源泉，由此源泉产生个别行为。”（第二卷第七章）——在基督教的教义中我们看到由恩选和非恩选（《给罗马人的信》[18]9，11—24）而来的命运注定说。这一信条所从出的见解显然是：人不自变，而他的生活和行藏，亦即他的验知性格，都只是悟知性格的开展，只是固定的，在童年即可认识的，不改变的根性的发展。这就好像是人在诞生的时候，他一生的行事就已牢固地被决定了，基本上至死还是始终如初的。对于这一点我们也表示同意，不过有些后果[19]是从这种完全正确的见解和犹太教原有的

信条两者的统一中产生出来的，这就发生了最大的困难，出现了永不可解的戈第安[20]无头死结。教会里绝大部分的争论就是围绕这一死结而进行的。这样一些后果诚然不是我想承担出头来主张的。为了解决这一问题，即使是使徒保罗本人曾设了一个制钵匠的比喻，也未见得他就真是成功了；因为即令他是成功了，那最后的结果仍不外是：

“敬畏诸神罢，

〔你们〕人类！

神们握着统治权

在它们永恒的两手。

它们能够——

要如何，便如何！”

可是这样一些考察本来就和我们的题材不相干，更符合我们目的的倒是应对性格和它的一切动机所依存的认识两者之间的关系作几点说明。

动机既然决定性格的显现，亦即决定行为，那是通过认识这个媒介来影响性格的。但认识是多变的，常摇摆于正误之间，不过一般总会在生活进程中逐渐得到纠正的，只是纠正的程度不同罢了。那么，人的行为方式也就可以有显著的变化，只是人们无权由此推断人的性格也变了。凡是人在根本上所欲求的，也就是他最内在的本质的企向和他按此企向而趋赴的目标，绝不是我们以外来影响，以教导加于他就能使之改变的；否则我们就能够重新再制造一个人了。辛乃加说得很中肯：“意欲是教不会的”。斯多噶派倡导“德性是可以教得会的”，但在这问题上辛乃加宁可把真理置于他〔所推崇〕的斯多噶派之上。从外面来的只有动机能够影响意志，但是这些动机绝不能改变意志本身，因为动机只在这人〔本来〕是怎样的便是怎样的这个条件之下才能对他发生力量。所以动机所能做的一切一切，充其量只是变更一个人趋赴的方向，使他在不同于前此的一条途径上来寻求他始终一贯所

寻求的〔东西〕罢了。因此，教导，纠正了的认识，也就是外来影响，固然能告诉他是在手段上弄错了，从而使他又在完全不同于前此的途径上，甚至在完全不同于前此的另一对象上来追求他按自己的内在本质曾经追求过的目标；但绝不能真正使他要点什么不同于他前此所要过的。前此所要过的保持一贯不变，因为他原就只是〔这个“要”，〕这欲求本身，否则就必须取消这欲求了。同时，那前者，也就是“认识”的可纠正性，从而也是行动的可纠正性，竟能使他在他企图达到他不变的目的时，可以一会儿是在现实世界，一会儿在幻想世界，并分别为之考虑手段。例如这目的是穆罕默德的天国，那么，要在现实世界达成这一目的就使用机智、暴力和欺骗为手段；要在幻想世界达成这一目的就用克己、公道、布施、朝拜圣城麦加为手段。但是并不因此他的企向本身就有了什么变更，至于他自己本身则更说不上什么变更了。尽管他的行为在不同时期的表现很不相同，但是他所欲求的依然完全如故。“意欲是教不会的。”

要使动机发生作用，不仅需要动机已经具备，而且要求这动机是被认识了的；因为依前面曾提到过一次的经院学派一个很好的说法，“动机不是按其实际存在，而是按其被认识的存在而起作用的。”譬如说：要使某人的利己心和同情心的相互关系显露出来，单是这个人拥有些财富，看到别人的穷困，那是不够的；他还必须知道用他的财富可以为自己，又可以为别人做些什么；不仅是只要别人的痛苦出现在他眼前而已，他还必须知道什么是痛苦，当然也得知道什么是享受。当这个人第一次碰到这种机缘时，也许还不能如在第二次的时候那么透彻知道这一切；如果现在是机缘相同而他前后的做法不同，那么，尽管看来似乎前后都是那些情况，其实是情况已有所不同了，即是说有赖于他对此机缘的认识那一部分情况是已经不同了。——〔一面是〕对于真正实有的情况无所认识将取消这些情况的作用，另一面全是幻想的情况却也能和真实情况一样的起作用；并且不只是在个别的一次幻觉上，而是整个儿持久地起作用。例如说一个人已确确实实被说服了，深信做任何一件好事都会在来生得到百倍的善报，他这信心的功效和作用就会完全等于一张信用昭著的远期支票一样；并且他可以从这自私心出发而施舍，正如他在换了别的见解时又可从这自私心出发而取之于人一样。他并没有变。“意欲是教不会

的。”在意志不变的时候，借认识对于行为的这种巨大影响，〔人的〕性格才得逐渐展开而现出它不同的轮廓。因此，年龄不同，性格也每每不同；随暴躁不驯的青年时代而来的可以是一个沉着的、有节制的壮年时代。特别是性格上的恶将要随年龄而更显著有力；不过有时候青年时代所沉溺的情欲后来又自动被驯服了；但这不过是因为后来又在认识上出现了相反的动机罢了。也是因为这一点，所以我们大家在“人之初”的时候都是天真无罪的，而这也不过是等于说我们自己和别人都不能〔在那时〕看到自己天性上的“恶”罢了。天性上的“恶”是有了动机之后才现出来的，而动机又是随着岁月〔的增长〕而被认识的。到我们〔年高〕在最后认识自己时，那已完全是另外一个自己，不同于我们先验地所认为的那个自己了，因而我们往往要为这个自己愕然一惊。

懊悔 的产生绝不是由于意志已有所改变（那是不可能的），而是由于认识有了变化。凡是我曾一度欲求过的东西，就其本质和原来的意欲说，到现在也必然还是我所欲求的，因我自己就是这一意志，而意志是超乎时间和变化之外的。因此，我绝不能后悔我所欲求过的，但很可以后悔我所作过的；因为我可以是被错误的概念所诱导而作出了什么与我的意志不相符合的事，而在〔事后〕有了较正确的认识时看透这一点就是懊悔 。这不仅是对生活上的明智，对手段的选择，对目的是否符合我本意这种判断而言，而且也是对真正的伦理意义而言。例如我可以作出一些过分自私而不符合自己性格的行为，这就是误于夸大地想象自己所处的困难或别人的狡诈、虚伪、恶毒，或是误于操之过急。而操之过急也就是未加考虑而行动，〔行动〕不是被在普遍性中明确认识了的动机所决定，而是被直观的动机，眼前的印象和这印象所激起的情感所决定。这些情感又如此激烈，以致我未能真正运用自己的理性；所以思考的回复在这里也只是纠正懊悔所从产生的那认识，懊悔也就每次都是以尽可能弥补往事而表现出来。不过也得指出有些人为了欺骗自己，故意安排一些操之过急的情况，而实际上却是些暗地里经过深思熟虑的行为。这是因为我们使用这样细腻的手法，并不在欺骗或奉承别的什么人，而只是为了欺骗和逢迎自己。——此外还可以发生和上述例子相反的情况：对别人的过分信任，对生活资料的相对价值认识不足，或是我已失去信心的某一抽象教条，

都可以引导我做出一些事情较少自私而不符合自己的性格，这就又为我准备了另外一种懊悔。因此懊悔总是纠正对行动和本来意图之间的关系的认识。——单就意志要在空间上，也就是要只从形态方面来显示它的理念说，原已为其他理念所支配的物质就不免对这意志有所抗拒——在这里其他理念即各种自然力——，常不让这儿向明朗化挣扎的形态出落得完全纯洁，鲜明或优美。与此相同，要是意志单是在时间上，也就是只以行为显示自己，就又会在认识上碰到类似的阻碍。认识常不以正确的资料根据供应意志，从而行为的发生也就不能完全准确地与意志相符。这就导致懊悔。因此懊悔总是从纠正了的认识中产生的，而不是从意志的改变产生的；改变意志也是不可能的。至于对做过的事发生良心上的不安，这却一点也不是懊悔，而是对于认识到自己本身，亦即认识到作为意志的自己，所感到的痛苦。良心不安正是基于人们确知自己总还是有着原来的意志。假如意志改变了，那么良心不安也就只是懊悔了，从而良心不安也就自动取消了。这因为往事既然是表现着一个意志的某些面貌，假如作出那事的意志已不是懊悔者〔现在〕的意志，那么往事也就不能再唤起良心不安了。在更后面的地方我们还将详细阐述良心不安〔的问题〕。

认识作为动机的媒介，虽不影响意志本身，却影响意志的出现为行为。这一影响，由于人禽的认识方式不同，就奠定了人类行为和动物行为之间的区别。动物只有直观的表象，人由于有理性还有抽象的表象——概念。人虽和动物一样都是以同等的必然性而为动机所决定的，然而人却以具有完整的抉择力 而优胜于动物。这种抉择力也常被认作个别行动中的意志自由，其实这并不是别的什么，而是在几个动机之间经过彻底斗争过来的冲突的可能性，其中较强的一个动机就以必然性决定意志。不过要做到这一点，动机就必须具有抽象思维的形式，因为只有借助于这种形式才可能有真正熟虑的权衡，即是说才能衡量相反的理由而发为行动。动物则只能在直观地出现于眼前的动机之间进行选择，因此这选择也是局限于它当前直观觉知的狭窄范围之内的。所以由动机决定意志的这一必然性——这是和原因决定后果的必然性相同的——只在动物才可以直观地直接表达出来，因为在这里旁观者也直接目睹这些动机及其作用。在人可不是这样，动机几乎总是抽象的表象，是旁观者看不到的；甚至在行为者本人，动机起作用

的必然性也是隐藏在动机间的冲突之后的。这是因为只有在抽象中才可能有好几个表象作为判断和推论锁链而并列于意识之中，不受一切的时间制约而相互影响，直至其中最强的一个压倒了其余的而决定意志为止。这就是完整的抉择力或熟虑的权衡能力。这就是人所以优越于动物的地方。人们就因这种权衡能力而把意志自由赋予人，误以为人的欲求是智力开动的结果，并不需要某种冲动作为智力的基地；而实际上却是动机只有在人的一定冲动的基础上，在人的一定冲动的前提下才有发动的作用。在人，这种一定的冲动是个别的，也就是〔人各〕有一性格。人们可以在《伦理学的两个根本问题》（第一版第35页起，第二版第33页起）中看到我已详细论述过这种熟虑的权衡能力和由此引起的人禽意向的不同，因此我在这里指出这一段作为参考。此外，人的这种熟虑权衡能力又是属于使人的生存比动物的生存更为痛苦的那些东西之内的，因为我们最大的痛苦根本不是作为直观表象或直接感受而存在于当前的东西，却是作为抽象的概念，恼人的思虑而存在于理性之中的东西；至于逍遥于这些之外的则是只在当前“现在”中生活的，从而也是在可羡的无忧无虑中生活的动物。

上面已论述过人的权衡能力有赖于抽象中的思维能力，也就是有赖于判断和推理。既是使笛卡尔又是使斯宾诺莎走入迷途的好像就是这〔“有赖于”的〕依赖性，他们把意志的决断和肯定否定的能力（判断力）等同起来。笛卡尔由此引申而认为不受制于动机的自由意志也要为一切理论上的谬误负责。斯宾诺莎又和他相反，认为意志必然被决定于动机，有如判断的必然被决定于根据[21]。后面这一说法本来有它的正确性，却又是作为前提错误，结论正确〔的推理〕而出现的。

前已指出人禽各自为动机所推动的方式不同，这种差别对于人禽双方的本质所发生的影响都很深远；而且双方的生存所以彻底而又显著的不同也大半是这一差别所促成的。当动物总是只从直观表象而具有动机时，人却努力要完全摆脱这种动机的作用而只以抽象表象决定自己。人由此得利用他理性上的特权以取得最大可能的优势；他摆脱了现在，他不是趋避眼前随即消逝的苦乐，而是考虑苦乐双方的后果。除开一些根本无多大意义的行动外，我们在绝大多数场合都是被

抽象的，从思想中产生的动机所决定而不是被眼前印象所决定的。因此我们觉得只在眼前一时忍受任何个别的匮乏颇为轻易，而任何有意的刻苦却困难得可怕；因为前者只涉及转瞬即逝的现在，而后者却和此后的将来攸关，因而还包含着无数次的匮乏在内；有意刻苦就等于无数次的忍受匮乏。因此，我们苦乐的原因所在大半不是实际的“现在”而是抽象的思虑。这思虑才是常使我们难于忍受的东西，才是给我们制造烦恼的东西。动物界的一切痛苦和这种痛苦相比是微不足道的。我们也常因这种痛苦而不感到自己生理上的创痛。在我们有激烈的精神痛苦时，我们甚至于还制造一些肉体的痛苦；其所以如此，只是在于以此使我们的注意力从精神痛苦转移到肉体的痛苦上来。因此，人们在精神极度痛苦时要扯下自己的头发，要捶胸抓脸，要在地上打滚； 而这一切无非都只是一种手段，用以驱散一个觉得难以忍受的思想。正因为精神痛苦比肉体上的痛苦要大得多而能使后者不被感觉，所以绝望的人或是被病中苦恼所折磨的人，即令他从前在舒适状态中一想到自杀这一念头就要战栗退缩，现在却很容易濒于自杀。同一个道理，忧虑和伤感，也就是思想上的一些玩意儿，比肉体上的创痛更容易伤身，损害身体也更为严重。据此，厄披克德特说得对：“使人烦恼的不是事物本身，而是人们对于这事物的信念或意见。”辛乃加也说得好：“虚声恫吓我们的事物多于实际胁迫着我们的事物，并且我们在见解上感到痛苦的次数也多于在实际上感到痛苦的次数。”（《信札》第五篇）倭依仑斯壁格尔[22]以自己上山时笑，下山时哭的做法也很中肯地讽刺了人的天性。还有孩子们在把自己弄痛了的时候，每每不是为着痛而哭，却是在人们对他表示怜爱时，为了由于怜爱唤起的痛这个思想而哭。在人的行为、生活和动物的行为、生活之间有着一些那么巨大的差别，那都是由于各自的认识方式不同而来的。此外，明确而坚定的个性之出现也是以在几个动机中唯有借抽象概念才可能作出的选择为先决条件的，这又是人类和几乎只有种性的动物之间的主要区别。原来只有在事先作出选择之后，在不同个体中个别作出的不同决断才是这些个体的个性之标志，这种个性也是人各不同的。可是动物的行为却只取决于眼前印象的有无，假定这印象对于这动物的族类本来就是一个动机的话。因此，就人来说，无论是对自己或对别人，最后唯有决断而不是单纯的愿望才是他的可靠标志。不过无论是就自己或就别人说，决断也只有通过行动才会固定下来。愿望

则只是当前印象的必然后果，不管它是外来刺激的印象或内在情愫的飘忽印象；所以愿望是直接必然而未经考虑的，是和动物的动作一样的。因此，愿望也和动物的动作一样，只表现种性而不表现个性，即是说只提示凡是人 可能做出什么，而不是说感到这愿望的这个人 可能做出什么。实际行动既是人的行为，就总需要一定的考虑；又因为人一般都掌握着自己的理性而有冷静的头脑，即是说人是按思考过的抽象动机才作出决断的；所以唯有〔实际行动〕是他行为上可悟知的最高规范的表现，是他最内在的欲求的结果，对于他的验知性格所处的地位等于一个字母对于一个词的关系；而他的验知性格又只是他的悟知性格在时间上的表现。因此，凡在神志健全的场合，使良心感到负担的是〔人的〕所作所为，而不是愿望和想念，只有我们的所作所为才把一面反映我们意志的镜子高举在我们面前。前面提到过全未经考虑的，真是在盲目激动中干出来的行动，在某种意义上是单纯愿望和决断之间的一种中介物，所以这样的行动可以由于真正的悔悟，不过也得是在行动中表现出来的悔悟，而从我们意志的写照中抹掉，好像抹掉画错了的一根线条似的；而这张写照就是我们一生的全部过程。——附带地作为一个奇特的比喻，在这里指出愿望和实际行动的关系同电的分布和电的传导的关系有着完全偶然的，但精确相当的类似性，可说是适得其所罢。

对于意志自由和与此相关的问题作了这一整套的考察之后，我们随之而发现：自在的意志本身在现象之外固然是自由的，甚至可以说是万能的；但是这意志在它个别的，为认识所照明的那些现象中，亦即在人和动物之中，却是由动机决定的；而对于这些动机，每一个别的性格总是以同样的方式作有规律而必然的反应。至于人，我们看到他借后加的抽象认识或理性认识而以抉择力超出动物之上，可是这种抉择力只是把人变成了动机相互冲突的战场，却并没有使他摆脱动机的支配。因此，这抉择力固然是个性得以完全表出的条件，却并不是个别欲求的什么自由，即是说不能作为对于因果律的独立性来看；因果律的必然性是普及于人和任何其他一个现象的。于是理性或认识借概念而在人的欲求和动物的欲求之间造成的区别，也就止于上述这一点而已，不再超过一步。可是当人抛弃了在根据律之下对个别事物之为个别事物的全部认识，而借理念的被认识以看透个体化原理时，还

可能出现完全另一种在动物界不可能有的人类意志现象。这时作为自在之物的意志专有的自由就有真正出现的可能了，由于意志自由的这一出现，现象就进入自我否定这一词所标志着的某种自相矛盾了，最后现象的本质自身也自行取消了。——意志本身的自由也在现象中有这种特有的、唯一直接的表现，这是在这里还不可能说清楚的，而是要到最后才是我们考察的对象。

不过我们由于当前的剖析既已明确了验知性格的不变性，它只是超乎时间的悟知性格的开展；又已明确了行为是从悟知性格和动机的融合中产生的这一必然性之后，我们首先就得排除一种为了有利于邪恶嗜欲而很容易从这里引申出来的推论。因为我们既要把性格看作超乎时间的，随而也是不可分的，不变的意志活动在时间上的开展或悟知性格在时间上的开展，而一切本质的东西，亦即我们生活行事的伦理含义又不可移易地被决定于悟知性格，且随之而必然要表现于悟知性格的现象中，表现于验知性格中；同时又只有这现象的、非本质的东西，亦即我们生活过程的外在结构，才是依赖动机得以表出的那一些形态的；那么，人们就可推论说：致力于性格的改善或为了抗拒那些邪恶嗜欲的力量而努力，就都是徒劳的了，还不如屈从这种无法改变〔的情况〕更为适宜；对于任何嗜欲，即令是邪恶的，也要立即欣然相从了。——可是这种说法和不可摆脱的命运之说有着完全相同的破绽，人们把由此作出的推论叫做“懒汉逻辑”，近些时又称为“土耳其人的信仰”。对于这一点的正确驳斥，据说是克利西波斯所提出的，也是西塞罗在《论命运》一书第十二章、十三章中曾加以阐述过的。

虽然一切都可以看作是命运注定的，不容更改的，这也不过是由于原因的锁链〔而如此〕。因此没有一个场合可以肯定后果是没有它的原因而出现的。所以并非干脆就是这事态〔本身〕，而是这事态作为先行原因的后果，才是被决定的。所以命运所决定的不单是这后果而是还有那些中介物，即这后果注定是作为它们的后果而出现的中介物。那么，如果这些中介物不出现，则这后果肯定也不会出现。两者总是按命运的注定而出现，不过我们总要到事后才体会到这种注定罢了。

如同事态总是随命运〔的安排〕，也即是按无穷的原因锁链而出现一样，我们的作为也将总是按我们的悟知性格而发生的。但是和我们不能预知事态的出现一样，我们对于自己作为的发生也没有先验的理解；我们只是后验地，从经验上既认识别人又认识我们自己。随悟知性格而俱来的〔理之当然〕，既然只有在对邪恶的嗜欲作过漫长的斗争之后我们才能作出一个善良的决断；那么，〔在决断之前〕这一斗争必须先行而静待其结局。对于性格的不变性，对于我们一切作为所从流出的源泉的单一性所作的反省思考，不可误导我们为了偏袒这一面或那一面就抢先在性格的决断之前〔先有成见〕；在随斗争而继起的决断中我们自会看到我们是哪一种人，把我们的作为当作镜子照一照自己。从这里正可说明我们用以回顾已往生活历程的满意或内疚〔情绪〕。两者都不是从那些过去的作为还有什么实际的存在而来的；那些作为是过去了，是往事了，现在已不存在了。那些作为对于我们所以还有着巨大的重要性是从它们的意义上来的；是从那些作为是性格的写真，是反映意志的镜子，我们看这面镜子就认识我们最内在的自我，认识意志的内核〔这些事实〕上来的。因为这[23]不是我们事先，而是事后才能经历到的，所以我们就得乘时挣扎斗争，以便使我们在看到我们用自己的作为织成的这幅写照告成时，会有最大可能的安慰而不是使我们惶恐悚惧。不过这种心安理得和神明内疚的意义，如已说过，还要在本文后面好远的地方才能探讨。在这里还有下列一个独立自成章片的考察。

在悟知性格和验知性格之外，还有不同于这两种的第三种性格要谈一谈；这就是人们在生活中由于社会风习而具有的获得性格。人们在赞许一个人时说他有品格，或是在责备一个人时说他没有品格，那就是指获得性格而言。——虽然人们可能认为验知性格作为悟知性格的现象是不变的，并且和每一自然现象一样，在其自身都是前后一贯的，人也正因此总是必然要现为和自己等同的，前后一贯的，那么就没有必要由经验和反省思考而人为地来为自己获得一种性格了。可是事实却不如此，尽管人很可以经常是他自己，但他并不是时时刻刻都了解自己的，而是直到他在一定程度上获得了真正的自我认识为止，每每是把自己认错了的。验知性格作为单纯的自然冲动，其自身是非理性的。并且验知性格的外露还要受到理性的干扰，人越是有冷静的

考虑和思维能力，干扰越是巨大。这是因为考虑和思维总是责以人 作为种性根本 应具有的是什么，责以人 在欲求和事功中根本 可能的是什么。这样一来，就使这人要借自己的个性而理解他从一切事物中唯一欲求的是什么，唯一能做的是什么，增加了困难。他发现自己对人类的一切企向和能力都有些禀赋，但这些禀赋在他个性中的不同程度却是他没有经验就不能明白的。并且即令他现在只抓那些单是符合他性格的一些企向，他，特别是在个别关头和个别情绪中还是会感到一种激动恰是指向相反的，因而是不能调和的企向；如果他要从事原来那些企向而不受干扰，就必然要压制后来感到的这些企向。这是因为我们在地面上所有物理性的道路总是一条线而不是一个面，在生活上也是如此；当我们要抓住而占有一条道路时，就必然要放弃左边右边的其他无数条道路而听之任之。如果我们不能对此下决心而是像孩子们在新年赶集似的，走到哪儿看见有趣的东西就想伸手，那就会等于是把一条线形的路变成一个平面那样的错误企图。那是走“之”字路，就如我们夜间随着磷火的闪光忽而这边，忽而那边，结果是哪儿也到不了。——或者另外用一个比喻：按霍布斯的法学所说，人对任何一物原来都有一份权利，但又是对任何一物都没有独占的权利；可是一个人仍可由于他放弃一切其他事物而获致一些个别的事物。别的人则又相反，他从这个人既已选定了什么这一方面出发也是同一个〔取一舍万的〕做法。在实际生活中就正是这样。我们在生活中也只有放弃一切不相干的要求，对一切别的东西弃权才能真正严肃地、幸运地追求任何一个一定的企图，不管所追求的是享受，是荣誉，是财富，是科学，是艺术或是美德。因此仅有欲求和才能本身还是不够的，一个人还必须知道 他要的是什么，必须知道 他能做的是什么。只有这样，他才显出性格，他才能干出一些正经事儿。在他未达到这个境界之前，尽管他的验知性格有着自然的一贯性，他还是没有性格。并且他虽整个地必然是忠于自己，必然要经历他的人生道路一直到底，他却是被自己的恶魔所牵制，他不会走一条笔直的路，他会要走一条左弯右拐的曲线，会要摇摆不定，走失大路，迂回转折，会要替自己准备懊悔和痛苦。这一切都是因为他事无巨细，都只看到自己眼前有这么许多人所能做，所能达成的东西，而不知道其中唯有什么是和他相称的，是他所能完成的，甚至不知道什么是他所能享受的。因此他会为了某种地位和境遇而羡慕一些人，其实这些都只是和那些人相称而不

是和他的性格相称的；他果真易地而处，还会要感到不幸，甚至要忍耐下来也不可能。和鱼只有在水中，鸟只有在天空，鼹鼠只有在地下才感到舒适一样，人也只能在和他相适应的气氛里感到舒适；例如宫廷里的那种空气就不是每一个人都能呼吸的。由于对这一切缺乏足够的理解，有些人就会去做各种会要失败的尝试；在个别场合对自己的性格施加压力，而整个的又仍必然要服从自己的性格。并且如果他是这样违背着自己的天性，即令他辛勤地达成了什么也不会使他有所享受，即令他学会了什么也依然是死的〔，不能活用〕。甚至在伦理方面的行为，如果不是由于一个人纯洁，直接的冲动，而是由于一个概念，一个教条而产生的，就他的性格说又是过于高尚的，那么这一行为就会由于后来自私的懊悔而在这个人自己的眼里也要丧失一切的功劳。“意欲是教不会的。”我们总要通过经验才体会到别人的性格没有可塑性；〔可是〕直到具有这体会之前，我们还幼稚地相信可以用合理的表象，用请求和恳祷，用榜样和高贵的品质随意使一个人背弃自己所属的类型，改变他的行为方式，脱离他的思想路线，甚至“增益其所不能”。同样，我们还相信对于自己也可以这样做。我们必须从经验学会认识我们欲求的是什么和我们能做的是什么。在没有认识到之前，这些是我们所不知道的，我们也就说不上有性格而常常要由外界的硬钉子把我们碰回到我们自己〔原来〕的轨道上来。——如果我们最后终于学会了认识这些，那么我们也就已经具有世人所谓品格的获得性格 了。因此，具有获得性格就不是别的而是最大限度完整地认识到自己的个性。这是对于自己验知性格的不变属性，又是对于自己精神肉体各种力量的限度和方向，也就是对于自己个性全部优点和弱点的抽象认识，所以也是对于这些东西的明确认识。这就使我们现在能够通过冷静的思考而有方法地扮演自己一经承担而不再变更的，前此只是漫无规则地〔揣摩〕使之同化于自己的那一角色；又使我们能够在固定概念的引导之下填补自己在演出任务中由于任性或软弱所造成的空隙。这样我们就把那由于我们个人的天性本来便是必然的行为方式提升为明白意识到的，常在我们心目中的最高规范了。我们是这样冷静熟虑地按之而完成那些行为方式，就如我们是〔重新〕学会了这样做的似的；同时我们不会由于情绪上一时的影响或当前印象而搞错，不会由于中途遇到细微事故的苦恼而被阻，不会迟疑，不会动摇，不会没有一贯性。我们现在就再不会和新来的生手一样要等待，

要尝试，要向周围摸索以便看到我们究竟欲求的是什么，能做的是什么；我们已是一劳永逸地知道了这些，我们在每次要作选择的时候，只要把一般命题应用到个别场合上，立刻就得出了结论。我们现在是在普遍性上认识了我们的意志，我们不再让自己被一时的情绪或外来的挑动所误，而在个别场合作出在全局中和意志相反的决断。我们也同样认识了自己各种力量和弱点的性质、限度，从而我们就可以为自己减少很多的痛苦。这是因为除了使用和感到自己的力量之外，根本没有什么真正的享受，而最大的痛苦就是人们在需要那些力量时却发现自己缺乏那些力量。如果我们已探得了我们的优点和弱点的所在，我们就会培养，使用，从各方面来利用自己有突出特长的自然禀赋，自己只向这些禀赋有用的地方，效力所及的地方钻，但断然要以自我克制〔的功夫〕来避免我们气质上禀赋很少的那些企向，要防止自己去尝试本不会成功的事。只有到了这个地步，一个人才能经常在冷静的熟虑中完全和自己一致而从来不被他的自我所遗弃，因为他已经知道能对自己指望些什么了。这样，他就会常常享有感到自己长处的愉快而不常经历到要想及自己短处的痛苦。后者是羞辱，也许要造成最大的精神痛苦；因此人们看到自己的不幸比看到自己的不行要好受得多。——如果我们既已备悉自己的优点和弱点，我们就不会想炫示自己所没有的力量，不会买空卖空〔，冒充能手〕。因为这样的花招最后还是达不到目的的。这是因为整个的人既然只是他意志显出的现象，那就再没有比自己从反省的思维出发而要成为不是自己的别的什么更为颠倒的了，因为这是意志和它自己的直接矛盾。模仿别人的属性和特点比穿别人的衣服还要可耻得多，因为这就是自己宣告自己毫无价值。就这方面说，认识自己的存心，认识自己每一种才具及其固定不变的限度乃是获得最大可能的自慰一条最可靠的途径。因为无论是就内在情况或外在情况说，除了完全确知哪是无可改变的必然性之外，我们再也没有更有效的安慰了。我们已遭遇了的坏事还不如想到也许有某些情况可以避免这一坏事更使我们痛苦，因此，除了从必然性的观点来看往事，我们就没有更有效的安慰了。从这种观点出发，一切偶然机缘都现为支配〔一切〕命运的一些工具，而我们就随而把这已发生的坏事看作是由于内外情况的冲突无可避免地引将来的，而这就是宿命论。〔譬如〕我们叫苦叫屈的一直闹着，其实也只是以为尚存希望可以以此影响别人或是激起自己空前紧张的努力。可是孩子

们和成年人在他们一经看清楚事情根本无可挽回时，都很知道适可而止。〔这叫做：〕

“胸怀满腔怨愤，

却要勉强按捺。”

我们好像捉将来关在笼里的大象一样，〔开始〕总要猛烈的叫嚣跳蹦腾挪几天，直到它看到这是徒劳无益的，然后又突然处之泰然地拿脖子来就像轭，从此永远驯服了。我们好像国王大卫一样，当他的儿子一天还活着时，他就不停地以恳祷去烦扰耶和华，自己也装出无可奈何的样子；可是他儿子刚一死去，他就再也不想到要这样做了。因此，所以有无数人若无其事地忍受着无数慢性的不幸，如残疾、贫困、出身低微、丑陋、居住条件不堪等；他们对于这些甚至无所感觉，好像伤口已结了疤似的。这只是因为这些人已明知这些情况由于内在和外在的必然性已没有改变的余地了，而较幸运的人们就不理解这些人怎么能够忍受这些不幸。无论是外在的或内在的必然性，除了对于这些必然性的明确认识之外，再没有什么可以如此融洽地消除人们对它们的怨愤了。如果我们一劳永逸地既认识了我们的优良属性和长处，又认识了我们的缺点和短处，而以此为绳准来确定我们的目的。对于力所不能及的则处之以知足不强求的态度；那么，在我们个性可能的范围内，我们便由此而最稳妥地摆脱了一切苦难中最尖锐的痛苦——自己对自己的不满。这种痛苦是不认识自己个性，是错误的臆测，和由此产生的不自量力的当然后果。把奥维德 [24] 的诗句转用于鼓励自知之明这艰苦的一章倒是非常适合的：

“这是精神最好的帮手，一劳永逸

它拉断了缠住人心、折磨人的捆索。”

关于获得性格 就谈到这里为止。这种性格对于正式的伦理学虽不如在世俗生活上那么重要，但是这种性格的阐述仍可和悟知性格、验知性格的论述鼎立而作为第三种与之并列。对于前面两种性格我们曾不得不从事较为详尽的考察，这是为了我们便于弄明白意志在它的一切现

象中是如何服从必然性的，而它本身如何同时又是自由的，甚至是可以称为全能的。

---

[1] Priestley（1733—1804），英国化学家，于1775年发现氧。

[2] 《纯粹理性批判》第一版第532—558页；第五版第560—586页；以及《实践理性批判》第四版第169—179页，罗森克朗兹版第224—331页。

[3] 指《充足根据律的四重根》，见作者原序。

[4] 指《论意志自由》。

[5] *ηδος* 。

[6] *ηδη* 。

[7] *εδο* 。

[8] 使徒圣保罗著。

[9] 指教会里关于宿命论和意志自由的争论。

[10] 传说古佛立其亚（Phryga）一神庙中陈列旧战车一辆，车后有一死结并有忏语谓“解此结者即为世界之王”。

[11] 笛卡尔：《默思录》第四点；斯宾诺莎：《伦理学》第二部命题四八、四九等等。

[12] E，十四世纪德国北部玩世不恭的滑稽人物，殁于1350年，自1515年后民间传说他的事迹已搜集成书。

[13] 指最内在的自我。

[14] Ovid（公元前43—公元后17），罗马诗人。

§56

这种自由，这种全能，——整个可见的世界，亦即它的现象，都是作为它的表出和写照而存在，并且是按认识的形式带来的规律而向前发展的，——现在在它最完善的现象中，在它对自己的本质已获得完全恰如其分的认识时，它又可重现出来，即是说它所以现出来〔不外两途〕，或者是它在思虑成熟和自我意识的最高峰，仍然还欲求它曾经盲目地不自觉地欲求过的〔东西〕，那么，认识在这里无论是个别地或整个地依然总还是它的动机；或者是反过来，这一认识成为它的清静剂而平息，而取消一切欲求。这就是前面概括地提出过的生命意志之肯定和否定，这种肯定或否定，就个体的转变这方面说，只校正一般的而不校正个别的意志表出，只校正而不破坏性格的发展，也不表现于个别行为中；而或是由于前此整个的行为方式愈益加强了作用，或是相反，由于这些行为方式的取消，〔肯定或否定分别〕就生动地表出了意志于既获认识之后所自由采用的那些最高规范。——要更明确的阐述这一切，亦即〔说明〕最后这一篇的主要任务，由于中间插入了有关自由、必然性、性格等等的考察，我们现在就容易多了，也更有准备了。在我们再次推迟了这一任务，首先考察了生命本身之后，那就会更容易，更有准备，而要不要生命正是大问题的所在。并且我们将这样来考察生命本身，即是说我们将争取概括地认识这无论何时都是生命最内在的本质的意志本身，由于它的肯定究竟会怎样？这肯定是以什么方式，在什么程度上满足意志的？何以能满足意志？一句话：意志在它自己的，怎么说也属于它的这世界里的处境，一般地本质地应该看作什么？

首先我希望人们在这里回忆一下我们用以结束第二篇的那段考察。那儿所提有关意志的目标和目的的问题促使我们用那段考察结束第二篇。那时摆在我们面前的不是这问题的答案，而是意志在它现象的一切级别上，从最低到最高一级，如何完全没有一个最后目标和目的；是意志如何总是向前挣扎，因为挣扎是它唯一的本质；是如何没

有一个已达到的目标可以终止这种挣扎，因此挣扎也不能有最后的满足，只有遇到阻碍才能被遏止，而它自身却是走向无穷的。这是我们在最简单的自然现象中，在重力上，就已看到过的。重力不停地向一个无广袤的中心挤去，即令宇宙大全已缩成了一个球也不歇止；而真达到这中心就会是重力和物质的毁灭。这也是我们在别的简单自然现象上看到的：固体或由于熔化或由于溶解总是向液态挣扎。唯有在液态中固体原有的化学性能才能自由，因为固体性是这些性能的牢狱，这些性能是被低温关闭在这牢狱中的。液体又总是向气态挣扎，只要解除了各种压力，立刻就会发生〔液态转气态〕这一转变。没有一个物体没有亲和力，亦即没有挣扎的企向，亦即雅各·丕姆将要说的：没有企求和贪欲。电就在无尽地传导着它内在的自我分化，尽管地球的质量吞噬了这一作用。化学发电也只要电源金属柱还活跃，同样是一种没有目的而不断重复着的自我分化和中和的作用。植物的生存也是这样一种无休止的，永无满足的挣扎，是一个不停留地冲动，经过逐次上升的形式直到作为终点的种子又成为〔新的〕起点；如此周而复始以至无穷；没有哪儿有一个目标，没有哪儿有最后的满足，没有哪儿有一个休息处。同时我们将从第二篇里回忆到各式各样的自然力和有机物的形式到处都在互相争夺物质。这些自然力和有机物的形式既都要在物质上出现，于是这一个所占领的只能是它从另一个夺过来的，这就经常维持着一种你死我活的斗争。从这种斗争中主要的是产生一种阻力，到处阻碍着构成每一事物最内在本质的挣扎，使之徒劳地冲动而又不能摆脱自己的本质，一径折磨着它自己直到一个现象消灭而另一现象又贪婪地攫取了先前那现象的地位和物质。

我们早已把构成每一物自在的本身及其内核的挣扎和最明晰地、在最充分的意识的光辉照耀下在我们身上把自己表出的，叫做意志 的东西认作是同一回事。然后我们又把意志，由于横亘于意志及其当前目标之间的障碍，所受到的阻抑叫做痛苦 。与此相反，意志达到它的目的则称为满足 、安乐、幸福。我们也可将这些称谓移用于无认识界那些在程度上较弱，在本质上相同的现象。我们看到这些现象也无不经常在痛苦中，没有持久的幸福。原来一切追求挣扎都是由于缺陷，由于对自己的状况不满而产生的；所以一天不得满足就要痛苦一天。况且没有一次满足是持久的，每一次满足反而只是又一新的追求的起

点。我们看到的追求挣扎都是到处受到多重阻碍的，到处在斗争中；因此，这种情况存在一天，追求挣扎也永远就要被看成痛苦。追求挣扎没有最后的目标，所以痛苦也是无法衡量的，没有终止的。

在无认识的自然界只有加强注意力，很费劲地才能发现的这种〔情况〕，然而一旦到了有认识的自然界，到了动物生活中，那就很明显地摆在我们面前了，也很容易指出它的经常的痛苦了。不过我们不在〔动物界〕这一居间阶段逗留而是要立即转向别的地方，转向人的生活。在人的生活中，上述一切都被最明晰的认识照明了，所以也看得最清楚。原来随着意志的现象愈臻于完美，痛苦也就日益显著。在植物身上还没有感性，因此也无痛〔感〕。最低等动物如滴虫和辐射体动物就能有一种程度很微弱的痛〔感〕了。甚至昆虫，感觉和感痛能力都还有限。直到脊椎动物有了完备的神经系统，这些能力才以较高的程度出现；而且是智力愈发达，〔痛苦的〕程度愈高。因此，随着认识的愈益明确，意识愈益加强，痛苦也就增加了，这是一个正比例。到了人，这种痛苦也达到了最高的程度；并且是一个人的智力愈高，认识愈明确就愈痛苦。具有天才的人则最痛苦。我是在这种意义上，亦即根本是就认识的程度而不是就单纯的抽象知识来理解和引用柯赫勒特那句话的，他说："谁在知识上增加了，就在痛苦上增加了。"——哲人画家或画家哲人迪希拜因[25]曾经很巧妙地把意识程度和痛苦程度之间的精确比例关系用直观的，一望而知的形象表现在他的一幅画中。画面的上半幅绘出一些妇人，因为她们的孩子们被劫走而各自成群在各种姿态中多方表现出慈母深刻的创痛、焦虑、绝望。下半幅以完全同样的布局和安排，又画着一些母羊被人带走了它们的羔羊。于是上半幅里人的每一头面，每一姿态，都在下半幅里和有类似情态的动物头面，姿态一一成为对照。这样，人们就看清了，在动物的模糊意识里可能的痛苦感和〔所遭〕巨创是一种什么样的关系；还可看到真正的痛苦只是由于认识的明确性、意识的清晰性才可能的。

因此我们要在人的生存中来考察意志的内在的、本质的命运。任何人也将容易在动物生命中看到意志的这种命运，不过要黯淡一些，

表现的程度也不同而已；并且还可从痛苦的动物界得到充分的证验，证实一切生命 如何在本质上即是痛苦 。

---

[1] Tischbein（1751—1829），德国古典派画家。

§57

在认识所照明的每一级别上，意志都是作为个体而显现的。人的个体在无际的空间和无穷的时间中觉得自己是很有限的，和无尽的时间空间相比是一个近于消逝的数量，是投入到时间空间中来的。时间空间既无际限，人的个体也就永远只有一个相对的而绝不是有一个绝对的某时某地，个体所在的地点和时间原是无穷无尽中的〔极〕有限部分。——真正个体的生存只在现在。现在毫无阻碍地逃入过去，也就是不断过渡到死亡，也就是慢性的死。个体的以往的生命，除开对现在有某些后果，除开在过去铭刻了有关这个体意志的证据不论，既已完全了却，死去，化为乌有了；那么，在合理情况下个体就必然要把过去置之淡然，不管那过去的内容是苦是乐了。可是在个体手里现在又不停地变为过去；将来则全不可捉摸，并且总是短促的。所以单从形式方面看，人的个体生存已经就是现在不停地转入逝去的过去，就是一种慢性的死。如果我们现在从形体方面来看个体生存，那么很显然，和大家知道我们〔身体〕的走着走着只是经常被拦阻了的未即跌倒一样，我们肉体的寿命〔活着活着〕也只是不断被拦阻了的未即死亡，只是延期又延期了的死亡。最后，我们精神的活跃也只是不断被推迟了的未即闲着无聊。每一口气都在击退时时要侵入的死亡。在每一秒钟我们就是用这种方式和死亡进行着斗争；而在较长的间歇之间则以一日三餐、〔夜间〕入睡、〔时时〕取暖等等为斗争方式。到了最后必然还是死亡战胜，因为我们的诞生就已把我们注定在死亡的掌心中了；死亡不过是在吞噬自己的捕获品之前，〔如猫戏鼠〕逗着它玩耍一会儿罢了。在这未被吞灭之际我们就以巨大的热诚和想方设法努力来延长我们的寿命，愈长愈好，就好比吹肥皂泡，尽管明知一定要破灭，然而还是要尽可能吹下去，吹大些。

我们既已在无知无识的自然界看到大自然的内在本质就是不断的追求挣扎，无目标无休止的追求挣扎；那么，在我们考察动物和人的时候，这就更明显地出现在我们眼前了。欲求和挣扎是人的全部本

质，完全可以和不能解除的口渴相比拟。但是一切欲求的基地却是需要，缺陷，也就是痛苦；所以，人从来就是痛苦的，由于他的本质就是落在痛苦的手心里的。如果相反，人因为他易于获得的满足随即消除了他的可欲之物而缺少了欲求的对象，那么，可怕的空虚和无聊就会袭击他，即是说人的存在和生存本身就会成为他不可忍受的重负。所以人生是在痛苦和无聊之间像钟摆一样的来回摆动着；事实上痛苦和无聊两者也就是人生的两种最后成分。下面这一事实很奇特地，也必然地道破这一点：在人们把一切痛苦和折磨都认为是地狱之后，给天堂留下来的除闲着无聊之外就再也没有什么了。

那不断的追求挣扎构成意志每一现象的本质，其所以在客体化的较高级别上获得它首要的和最普遍的基地，是由于意志在这些级别上显现为一个生命体，并附有养活这生命体的铁则；而赋予这铁则以效力的又恰在于这生命体就是客体化了的生命意志本身而不是别的。据此，人作为这意志最完善的客体化，相应地也就是一切生物中需要最多的生物了。人，彻底是具体的欲求和需要，是千百种需要的凝聚体。人带着这些需要而活在世上，并无依傍，完全要靠自己；一切都在未定之天，唯独自己的需要和困乏是肯定的。据此，整个的人生在这样沉重的，每天开门相见的需求之下，一般都充满着为了维护那生存的忧虑。直接和这忧虑连在一起的又有第二种需求，种族绵延的需求。同时各种各样的危险又从四方八面威胁着人，为了避免这些危险又需要经常的警惕性。他以小心翼翼的步伐，胆战心惊地向四面瞭望而走着自己的路，因为千百种偶然的意外，千百种敌人都在窥伺着他。在荒野里他是这样走着，在文明的社会里他也是这样走着，对于他到处都没有安全。〔有诗为证：〕

“在这样黑暗的人生中，

在如此之多的危险中；

只要此生还在延续，

就是这样、这样度过！”

（路克内兹：《物性论II》）

绝大多数人的一生也只是一个为着这生存本身的不断的斗争，并且明知最后还是要在这斗争中失败。使他们经得起这一艰苦斗争的，虽也是贪生，却更是怕死；可是死总是站在后台，无可避免，并且是随时可走到前台来的。——生命本身就是满布暗礁和旋涡的海洋。人是最小心翼翼地，千方百计避开这些暗礁和旋涡，尽管他知道自己即令历尽艰苦，使出“全身解数”而成功地绕过去了，他也正是由此一步一步接近那最后的、整个的、不可避免不可挽救的船沉〔海底〕，并且是直对着这结果驶去，对着死亡驶去。这就是艰苦航行最后目的地，对他来说，〔这目的地〕比他回避过的所有暗礁还要凶险。

然而现在就很值得注意，一方面，人生的痛苦和烦恼是这样容易激增，以致死亡——整个生命即以在它面前逃避为事——竟变为人所企求的〔东西〕，人们自愿向它奔去；另一方面，困乏和痛苦如果一旦予人以喘息，空虚无聊又立即如此围拢来，以致人必然又需要消遣。使一切有生之物忙忙碌碌运动不停的本是对于生存的挣扎，可是如果他们的生存已经巩固，他们却又不知道要拿这生存怎么办了。因此推动他们的第二种〔动力〕就是摆脱生存这负担的挣扎，使生存不被感觉，也就是消灭时间，逃避空虚无聊的挣扎。这样，我们就看到几乎所有无虞困乏和无忧无虑的人们在他们最后丢了一切其他包袱之后，现在却以他们自己为包袱了；现在是把消磨了的每一小时，也就是从前此全力以赴，尽可能延长的生命中扣除了一分，反而要算作收获了。可是空虚无聊却也不是一件可以轻视的灾害，到了最后它会在人的脸上刻画出真正的绝望。它使像人这样并不怎么互爱的生物居然那么急切地互相追求，于是它又成为人们爱社交的源泉了。和对付其他一般灾害一样，为了抵制空虚无聊，单是在政治上考虑，就到处都安排了些公共的设备；因为这一灾害和相反的另一极端，和饥饿一样，都能驱使人们走向最大限的肆无忌惮。“面包和马戏”是群众的需要。费城的忏悔院以寂寞和闲着无事使空虚无聊成为惩罚的工具；而这是一种可怕的惩罚工具，已经导致囚犯们的自杀。困乏是平民群众的日常灾难，与此相似，空虚无聊就是上层社会的日常灾难。在市民生活中，星期日代表空虚无聊，六个工作日则代表困乏。

于是任何人生彻底都是在欲求和达到欲求之间消逝的。愿望在其本性上便是痛苦。愿望的达到又很快的产生饱和。目标只是如同虚设：占有一物便使一物失去刺激：于是愿望、需求又在新的姿态下卷土重来。要不然，寂寞，空虚无聊又随之而起；而和这些东西作斗争，其痛苦并无减于和困乏作斗争。——〔只有〕愿望和满足相交替，间隔不太长亦不太短，把两者各自产生的痛苦缩小到最低限，〔才〕构成最幸福的生活过程。因为人们平日称为生活中最美妙的部分，最纯粹的愉快的，——这又只是因为这种愉快把我们从现实生存中拨了出来，把我们变为对这生存不动心的旁观者了——，也就是纯粹的，和一切欲求无关的认识，美的欣赏，艺术上的真正怡悦等，只有少数人才能享受，——因为这已要求罕有的天赋——，而就是在这些少数人，这也只是作为过眼烟云来享受的。并且这种较高的智力又使这些少数人所能感受的痛苦要比那些较迟钝的人在任何时候所能感受的都要大得多；此外还使他们孤立于显然与他们有别的人物中，于是连那一点〔美的欣赏〕也由此而抵消了。至于绝大部分的人们，他们可无法获得这种纯粹智力的享受，他们几乎完全无力享受纯粹认识中的怡悦而是完全在欲求的支配之下的。因此，如果有什么要赢得他们的关心，使他们感兴趣，就必须（这已包含在〔兴趣〕这个字义里）在某种方式上激励他们的意志，即令只是遥远地，只在可能性中关涉到意志都行，但绝不可没有意志的参与；因为他们在欲求中生存远过于在认识中生存：作用和反作用就是他们唯一的〔生活〕要素。这种本性常常天真地流露出来，人们可从细微末节和日常现象中搜集这种材料，例如他们常把自已的名字写在他们游览过的名胜地，因为这地方既不对他们起〔什么别的〕作用，他们就以此来表示他们对这地方的反应，以此对这地方起些作用。还有，他们也不容易止于只是观看一只来自远方的罕见动物，而必然要去刺激它，狎弄它，和它玩，而这都只是为了感到作用与反作用。在扑克牌的发明和流传上特别看得出意志奋起的那种需要，而这恰恰是表现着人类可怜的一面。

但是不管大自然作了什么，不管命运作了什么；不管人们是谁，不管人们拥有什么；构成人生本质的痛苦总是摆脱不了的；〔正是〕：

“柏立德斯正浩叹，

举眼望苍天。”

又:

“虽是克罗尼德，宙斯的宠儿，

也不免，真正的忧伤，忍痛没完！”

消除痛苦的不断努力除了改变痛苦的形态外，再也做不出什么。痛苦的形态原来是缺陷，困乏，保存生命的操心虑危。如果消除这一形态中的痛苦成功了——这已极不容易——，立刻就有千百种其他形态的痛苦接踵而来，按年龄和情况而交替变换，如性欲、狂热的爱情、嫉妒、情敌、仇恨、恐惧、好名、爱财、疾病等等。最后，痛苦如果再不能在另一形态中闯进门来，那么它就穿上无名烦恼和空虚无聊那件令人生愁的灰色褂子而来。于是又得想办法来消除空虚无聊。即令后来又把无聊撵走了，那么，在撵走无聊时就很难不让痛苦又在前述那些形态中跨进来而又从头开始跳那〔原来的〕舞，因为任何人生都是在痛苦和空虚无聊之间抛来掷去的。尽管这一考察是这么使人沮丧，我却要引起人们注意这考察的另一方面与此并列，人们从这另一方面可以获取一种安慰，是的，甚至可以获得一种斯多噶派的满不在乎以对付自己眼前的不幸。原来我们对于不幸的不耐烦之所以产生，大半是由于我们把这不幸看成是偶然的，看成是一串可以轻易更换的原因锁链所促成的；因为我们经常并不为直接必然的，完全普遍的不幸，如年龄〔日增〕的必然性，死亡的必然性以及其他日常的不如意等而自寻烦恼。其实更应该说，使人感到刺的，是看到正在给我们带来痛苦的那些情况具有偶然性。但是如果我们现在认识到痛苦之为痛苦是生命上本质的和不可避免的〔东西〕；认识到随偶然而转移的只是痛苦用以出现的形式，只是痛苦的形态而不是别的什么，也就是认识到我们现在目前的痛苦只是填充着一个位置，在这位置上如果没有这一痛苦，立刻便有另一痛苦来占领；不过这另一痛苦现在还是被目前的痛苦排拒在〔这位置以〕外罢了；认识到依此说来，命运在基本上并不能拿我们怎么样；那么，当这种反省思维成为有血有肉的信念时，

就会带来程度相当高的斯多噶派的不动心而大可减少围绕着个人幸福的焦虑操劳。不过在事实上很难看到或绝不可能看到理性有如此广泛的权限，足以支配直接感到的痛苦。

除此之外，人们由于观察到痛苦的不可避免，观察到痛苦是一个挤掉一个，前一痛苦的下台随即又带来新的痛苦，甚至就可以导致一个似乎矛盾的然而并非不可言之成理的假设，即是说每一个体在本质上少不了的痛苦，不管痛苦的形式是如何变换，而痛苦的定额却是由于个体的天性一劳永逸地被决定了的，在定额之内既不能有所欠缺，也不能超额有余。依此说来，人的痛苦和安乐根本就不是从外面而恰好只是由于这定额，这种天禀所决定的。这种天禀虽然也可在不同的时期由于生理状况〔的变化〕而经历一些增减，但整个却是一成不变的。并且这也不是别的而就是被人们称为他的性情的东西；或更精确些说，就是一种程度，在这程度上他如柏拉图在《共和国》第一卷所说的，或是情绪昂扬或是情绪低沉。支持这一假设的不仅有大家知道的这一经验：即巨大的痛苦使一切较小的痛苦完全感觉不到了，相反，在没有巨大痛苦时，即令是一些最琐细的不舒服也要折磨我们，使我们烦躁；而且经验还告诉我们：如果有一巨大的不幸，〔平日〕我们只要一想到它就会战栗，现在果然真的发生了，我们这时的情绪，整个说起来，只要忍过了第一阵创痛，以后也就没有什么很大的变化了。相反也是如此，我们想望已久的幸福到来之后，整个说来和持久下去，我们也就不觉得比前此更显著的好受些，舒适些。只有在变化初发生的那一瞬间才异乎寻常地激动我们，或是作为低沉的苦恼，或是作为昂扬的欢乐激动着我们；但是苦乐双方都很快就消逝了，因为两者都是基于幻觉的。原来苦乐都不是在眼前直接的享受或创痛上产生的，而是在一个新的将来的开端之上产生的，这开端又是人们在眼前享受或创痛中所预期的。只有从“将来”借支苦乐，苦乐才能反常地加强，因而也就不能持久。——还可引用下面这一观察作为上述假设的佐证，——按这假设，无论是在苦乐的认识中或在苦乐的感觉中，很大一部分都是主观地和先验地被决定的——，即是说人的忧乐显然不是由外在情况，不是由财富或地位决定的，因为我们在贫苦人们中至少可以和在富裕人们中一样碰到那么多的欢乐面容。还有，促成自杀的那些动机也是如此的极不相同，我们不能举出任何一

个够大的不幸，可以勉强假定它会在任何性格都要引起自杀，却能举出少数的不幸，小得和自杀〔全〕不相称却又促成了自杀。如果我们欢欣和愁闷的程度并非在任何时候都是一个样，那么按这一看法说，这就不能归之于外在变化，而只能归之于内在情况，人身的生理情况。这是因为我们的欢欣若真正是在高涨时，尽管经常只是一时的高涨，甚至高涨到快乐的程度，这种高涨也惯于是没有任何外来成因就发生的。我们固然常看到自己的苦痛只是从某一外在情况中产生的，看到我们显然是为这情况所压抑，所困苦；于是我们就以为只要解除了这一情况，必然就会有最大的满足随之而来。可是这只是幻觉。根据我们的假定，我们苦乐的定额在每一瞬点上，整个的都是主观决定了的；对于这一定额说，引起烦恼的那外来动机只是身体上的一张疮泡膏药，原来分布开来的脓毒现在都向膏药集结了。〔这即是说〕在我们生存的时期，基于我们本质因而不能摆脱的创痛，如果没有痛苦的某种外因，原是分布在数以百计的点上的，并且是在对事物，有数以百计的琐细烦恼和挑剔这个形态中出现的。我们现在所以忽视这些烦恼和挑剔，是因为我们容纳痛苦的定量已为那主要的不幸[26]所充满，这不幸把本来分散的痛苦都集中到一点了。和这〔现象〕一致的还有另一观察：如果一种沉重的，压抑我们的忧虑，最后由于幸运的结局而从我们胸怀中撵走了，那么随即又有另一忧虑取而代之。其实后一忧虑的全部成分早已存在，其所以〔尚〕未能作为忧虑而进入我们的意识，只是因为我们的意识已没有容纳它的多余容量了；因此这些忧虑成分只得作为未被觉察的阴暗雾团而停留在它地平线最远的尽头处。可是现在既已空出了位置，这个现成的成分立即走向前来并占住当日统治者的（起支配作用的）忧虑的宝座。尽管这成分在质料上比那消逝了的忧虑所有的成分要轻得多，然而它却懂得把自己鼓起来，在表面上和前一忧虑大小相等，而以当今主要忧虑〔的资格〕将那宝座塞得满满的。

过分的欢乐和非常激烈的痛苦经常只能在同一个人身上出现，因为两者既互为条件又同以精神的高度活跃为条件。有如我们刚看到的，两者都不是由于单纯现在的〔事物〕，而是由于对将来的预期所产生的。但痛苦既是生命本质上所不能少的，并且在程度上又是被主体的天性所决定的，那么突然的变化，因为它总是外在的变化，实际

上就不能改变痛苦的程度；所以过分的欢乐和痛苦总是基于错误和幻觉的。因此这两种情绪的过分紧张都可以由于真知灼见而得避免。任何一种过分的欢乐（狂欢，乐而忘形）总是基于这种幻觉，以为在生活中找到了其中根本不可能碰到的东西，也就是以为折磨着人而自身又不断新生的愿望或忧虑已经有了持久的满足。人们在事后必然不可避免地要从这类任何个别的幻觉回过头来，并且是幻觉的发生带来了多少欢乐，在它消灭之后就要以多少的痛苦来抵偿。就这一点说，幻觉就等于是一个陡坡，人们只有从上面摔下来，否则便下不来；所以这种陡坡是应该避免的。任何突然的、过分的痛苦正就只是从这样的陡坡跌下，是这样一种幻觉的消灭，从而也是以这幻觉为条件的。因此，假如人们做得到经常从全面，从联系而充分清晰地概观事物，并且自己坚决提防着不真的赋予那些事物以人们想要它们有的那些颜色，则〔过分的苦和乐〕两者都是人们能够避免的。斯多噶派伦理学的主要旨趣就在于把心情从所有这些幻觉及其后果中解放出来，并以坚定的不动心赋予〔人的〕心情来代替幻觉。霍内修斯[27]在一篇有名的无韵古诗中就是充满这种见解的：

“当你时运不济，

不可一日忘怀：

坚持不要动心。

你如幸运多福，

同样不得乱来：

避免欢乐无度。”

但我们多半是封锁着自己，不使自己接触到好比苦药般的这一认识，即不让自己认识到痛苦是生命本质上的东西，因而痛苦不是从外面向我们涌进来的，却是我们每人在自己内心里兜着痛苦的不竭源泉。我们反而要经常为那从不离开我们的痛苦找些个别的原因当作借口，好像自由人给自己塑造一座偶像，以便有一个主子似的。原来我

们不倦地从一个愿望又奔向一个愿望，尽管每次获得的满足给我们许下那么多好处，但到底是并未满足我们，反而多半是不久就要现为令人难堪的错误；可是我们仍然看不透我们是在用妲奈伊德的穿底桶汲水，而总是急奔新的愿望：

“因为我们所追求的，一天还未获得，

在我们看来，它的价值便超过一切；

可是一旦已拿到了手，立刻又另有所求。

总是那一渴望紧紧掌握着我们，

这些渴求生命的我们。”

（路克内兹：《物性论》III）

所以，愿望相逐要么就是这样至于无穷，要么是比较罕有而且要假定性格的某种力量为前提的东西，〔即是说〕直到我们碰着一个愿望，既不能满足它又不能放弃它；于是，我们就好像是已有了我们所要寻求的东西了，有了随时可以代替我们自己的本质以作为我们痛苦的源泉来埋怨的东西了，这样我们就和自己的命运决裂了，但是塞翁失马，我们和自己的生存〔却反而因此〕和解了，原来这时有关痛苦是这生存自己本质上的东西，而真正的满足是不可能的这一认识又被丢开了。最后这样发展的后果是一种有些忧郁的心情，是经常忍受一个单一的巨大创痛[28]和由此而产生的，对一切琐细苦乐的轻视；因此，这和不断追逐一个又一个幻象相比，这已是更为庄严的一个现象了，不过追逐幻象是更为普遍些。

---

[1] 指痛苦的外因。

[2] Horatius（公元前65—8），罗马诗人。

[3] 指看透生命的痛苦。

§58

一切满足或人们一般所谓幸福，在原有意义上和本质上都只是消极的，无论如何绝不是积极的。这种幸福并不是本来由于它自身就要降临到我们身上来的福泽，而永远必然是一个愿望的满足。因为愿望，亦即缺陷，原是任何享受的先行条件。但是随着满足的出现，愿望就完了，因而享受也就完了。因此，满足或获致幸福除了是从痛苦，从窘困获得解放之外，不能更是什么。原来要得到这种解放，不仅要先有各种现实的显著的痛苦，而且要先有各种纠缠不休，扰乱我们安宁的愿望，甚至还要先有使我们以生存为重负的、致命的空虚无聊。——可是要达成一点什么，要贯彻一点什么，又是那么艰难；每一种打算都有无穷的困难和辛苦和它作对，每走一步之后，前面又堆积着障碍物。不过，即令是最后一切障碍都克服了，目的达到了，那么，所赢得的除了是人们从某种痛苦或某种愿望获得解放之外，从而也就是除了回到这痛苦、这愿望未起之前的状态外，绝不会还有别的东西。——直接让我们知道的永远只有缺陷，缺陷即痛苦。满足和享受则是我们只能间接认识的，由于回忆到事前的，随享受的出现而结束的痛苦和窘困然后才间接认识的。由于这个道理，所以我们常不感到自己真正具有的财富和有利条件，也不认为可贵，好像这是事之当然，此外就再无别的想法了。这是因为这些财富和有利条件给我们带来的幸福永远只是消极的，只是在挡开痛苦而已。直到我们丧失了这些东西，我们才感觉到这些东西的价值；原来缺陷、困乏、痛苦，那〔才〕是积极的东西，是自己直接投到我们这里来的东西。因此，回忆我们克服了的窘困、疾病、缺陷等等也使我们愉快，因为这就是享受眼前美好光景的唯一手段。同时也无容否认，在这一点上，在自私自利这一立场上说，——利己即是欲求生命的形式——，眼看别人痛苦的景象或耳听叙述别人的痛苦，也正是在这种路线上给我们满足和享受；譬如路克内兹在第二卷篇首就很美而坦率地说出这一点：

“海中狂风怒涛，岸上人安稳逍遥。

眼看扁舟危急，且自快乐兴豪。

何以他人有难，偏自意气飞扬?

只因早已知道，岸上安全无恙。”

不过远在本篇后面一点就会指出这种类型的欢愉，由于这样间接的认识得到自己的安乐，已很近于真正的积极的恶毒的源头了。

至于一切幸福都只是消极性质的，不是积极性质的；至于一切幸福正因此故，所以又不能是持久的满足和福泽，而一贯只是从痛苦或缺陷获得解放，解放之后随之必然而来的又或是一种新的痛苦，或是沉闷，亦即空洞的想望和无聊等等；这一切都是在世界的，和生活本质的忠实反映中，在艺术中，尤其是在诗中可以找到例证的。原来任何史诗或戏剧作品都只能表达一种为幸福而做的挣扎、努力和斗争，但绝不能表出常住的圆满的幸福。戏剧写作指挥着它的主人公通过千百种困难和危险而达到目的，一达到目的之后，就赶快让舞台幕布放下〔，全剧收场〕。这是因为在目的既达之后，除了指出那个灿烂的目标，主人公曾妄想在其中找到幸福的目标，也不过是跟这主人公开了个玩笑，指出他在达到目标之后并不比前此就好到哪儿之外，再没剩下什么〔可以演出的〕了。因为真正的常住的幸福不可能，所以这种幸福也不能是艺术的题材。田园诗的目的固然正是描写这样的幸福，可是人们也看到田园诗够不上担当这个任务。田园诗在诗人手里总是不知不觉地变成了叙事诗，那也就只是一种极无意味的史诗，只是由琐细的痛苦，琐细的欢乐和琐细的奋斗所组成的：这是最常见的情况。田园诗或者是不知不觉地变成了单纯写景的诗，描写大自然的美。这本来就是纯粹的不带意志的认识，事实上这诚然也是唯一的纯粹的幸福，事前既无痛苦和需求，事后也不必有懊悔、痛苦、空虚、烦躁继之而起。但是这种幸福并不能充满整个生命，而只能充满整个生命的一些瞬间。——我们在诗中看到的情况，又可在音乐中看到。在音乐的旋律里我们又看到自我意识的意志最深邃的内心史有了一般化的表出，看到人类心灵最隐蔽的生活，想慕，苦和乐，潮和汐。曲调总是基音的变化，经过千百种巧妙的曲折直到了令人痛苦的非谐音之后，随即又再回到基音。这基音表示着意志的满足和安详，可是过

此以后，就拿它再没有什么用处了；如果再继续下去就会只是可厌的，无意味的单调，和空虚无聊相仿佛了。

这些考察所要弄明白的一切，如持久满足的无法达到，如一切幸福的消极性，都在第二篇结尾处所指出的那一点中解释过了；即是说那里已指出意志是一种没有目标，没有止境的挣扎，而意志的客体化就是人的生命以及任何一现象。我们还看到在意志的总现象所有的各部分上都打上了这种无止境的烙印；从这些部分现象最普遍的形式起，从时间和空间的无尽起，直到一切现象中最完善的一种，到人的生命和挣扎止〔，都是这样〕。——在理论上人们可以承认人生有三种极端而把这些极端看作现实人生的基本因素。第一是强有力的意欲，是那些巨大的激情（开展的激情气质）。这出现在伟大的历史人物身上，是史诗和戏剧中所描写的。不过这也是在狭小的生活圈子里看得到的，因为目标的大小在这里不是按外在情况而是按这些目标激动意志到什么程度来衡量的。第二便是纯粹的认识，是理念的体会，这是以“认识”摆脱为意志服务作前提的：即天才的生活（紧张的纯善气质）。最后第三是最大限度的意志麻木和系于意志的“认识”的麻木，即空洞冥想，使生命僵化的空虚无聊（惯性的迟钝气质）。个人的生活远不是经常在这三极端之一中逗留着的，只是很少的接触到这些极端，大半却只是软弱无力摇摆不定地时而挨近这一极端，时而挨近那一极端；是对于一些琐事迫不及待的欲求永远重复不已，也就是这样逃避着空虚无聊。真正难以置信的是，绝大多数人的生活，从外表看来是如何无意义而空洞地，在内心感到的又是如何迟钝而无头脑地虚度了。那是一种朦胧的追慕和苦难，是在梦中徜恍，是在一系列琐屑思虑的相伴中经过四个年龄阶段而到死的。这些人好像钟表机器似的，上好发条就走，而不知道为了什么要走。每有一个人诞生了，出世了，就是一个“人生的钟”上好了发条，以便一句又一句，一拍又一拍地再重奏那已演奏过无数次，听得不要再听的街头风琴调子，这些调子即令有些变化也微不足道。——于是每一个体，每一张人脸和这张脸一辈子的经历也只是一个短短的梦了，是无尽的自然精神的短梦，常住的生命意志的短梦；只不过是一幅飘忽的画像，被意志以游戏的笔墨画在它那无尽的画幅上，画在空间和时间上，让画像短促地停留片刻，和时间相比只是近于零的片刻，然后又抹去以便为新的画

像空出地位来。可是每一个这样飘忽的画像，每一个这样肤浅的念头，都必须由整个的生命意志，不管它如何激烈，用许多深刻的痛苦，最后还要用害怕已久而终于到来的死，苦味的死，来偿还。人生有不好想的一面就在这里。看到一具人的尸体会那么突然使我们严肃起来也是由于这个道理。

任何个别人的生活，如果是整个的一般的去看，并且只注重一些最重要的轮廓，那当然总是一个悲剧；但是细察个别情况则又有喜剧的性质。这是因为一日之间的蝇营狗苟和辛苦劳顿，一刻之间不停的别扭淘气，一周之间的愿望和忧惧，每小时的岔子，借助于经常准备着戏弄人的偶然巧合，就都是一些喜剧镜头。可是那些从未实现的愿望，虚掷了的挣扎，为命运毫不容情地践踏了的希望，整个一辈子那些倒霉的错误，加上愈益增高的痛苦和最后的死亡，就经常演出了悲剧。这样，命运就好像是在我们一生的痛苦之上还要加以嘲笑似的；我们的生命已必然含有悲剧的一切创痛，可是我们同时还不能以悲剧人物的尊严自许，而不得不在生活的广泛细节中不可避免地成为一些委琐的喜剧角色。

但是，虽有大大小小的烦恼充塞每个人的一生，使人生常在不安和动荡中，然而仍不能弥补生活对于填满精神的无能为力，不能弥补人生的空虚和肤浅，也不能拒绝无聊，无聊总在等着去填补忧虑让出来的每一段空隙。由此又产生一个情况，人的精神还不以真实世界加于它的忧虑、烦恼和穷忙为已足，还要在千百种迷信的形态下另造一个幻想的世界；只要真实世界一旦给他一点安闲，——那是他根本没有能力来享受的——，便要以各种方式忙于对付这幻想的世界，把时间和精力都浪费在这一世界上。因此，这本来大半是气候温暖，土地肥沃而生活又容易的民族所有的情况，首先是在印度人那儿，其次是在希腊、罗马人那儿，然后在意大利和西班牙人那儿，如此等等。人按自己的形象制造一些妖魔、神灵和圣者，然后又必须经常对这些东西奉献牺牲、祈祷、修葺寺院、许愿还愿、朝香、迎神、装饰偶像等等。敬神侍鬼还到处和现实交织在一起，甚至使现实也蒙上了阴影。生活上发生的每一事态都要被当作是那些鬼神的作用。和鬼神打交道就占去了平生一半的时间而不断维系着希望；并且由于幻觉的魅力往

往还要比同真实的人物打交道更为有趣。这是人们双重需要的表现和症候，一重是对救援和帮助的需要，一重是对有事可做和消遣时间的需要。即令这样〔和神灵〕打交道对于第一种需要往往恰好是起着反作用，因为在事故和危险发生的时候，宝贵的时间和精力不是用在避免事故和危险上，而是无益地浪费在祈祷和牺牲上。可是对于第二种需要，由于人和梦想的鬼神世界保持着想入非非的联系，这种交道反而有着更好的效用。这就是一切迷信大不可忽视的裨益。

§59

我们既已由于最最概括地考察了，研究了人生初步的、起码的基本轮廓，而在这范围内使我们自己先验地深信人生在整个根性上便已不可能有真正的幸福，人生在本质上就是一个形态繁多的痛苦，是一个一贯不幸的状况；那么，我们现在如果多用事后证明的方法，愿意钻研更具体的情况，愿意想象一些光景而在例子中描写那无名的烦恼，经验和历史指出的烦恼，而不管人们是向哪一方面看，是在哪种考虑之下进行探讨，我们就能够在自己的心目中更鲜明地唤起〔人生只是痛苦〕这一信念了。不过，〔如果真要是这样做，〕这一章就会没有完结的时候了，就会使我们远离哲学上基本不可少的“一般性”的立场。此外，人们还容易把这样的描写看作只是对人生苦恼有意的叫嚣，犹如过去屡屡有过的叫嚣一样；何况这种描写既是从个别事实出发的，人们还可以加以片面性的罪名。我们关于不可避免的、基于生命本质的痛苦所作的论证既完全是冷静的哲学的，从一般出发的和先验推论出来的，这样的责备和嫌疑就加不到我们头上来了。不过如果要后验地证实这个信念却是到处都容易办到的。任何一个从青年的幻梦中清醒过来的人，只要他注意过自己和别人的经验，在生活中，在过去和当代的历史中，最后是在伟大诗人的作品中作过多方面的观察的话，那么，如果没有什么不可磨灭的深刻成见麻痹了他的判断力，他就很可能认识到下面这个结论，即是说：这人世间是偶然和错误〔两者〕的王国，它俩在这王国里毫无情面地既支配着大事，也支配着小事。它俩之外还有愚昧和恶毒在一边挥动着皮鞭，于是任何较好的东西只有艰苦地突围，高贵和明智的东西很难露面而发生作用或获得人们的注意；可是思想王国里的荒谬和悖理，艺术王国里的庸俗和乏味，行为王国里的恶毒和狡诈，除了被短促的间歇打乱之外，实际上都能维持其统治权。与此相反，任何一种卓越的东西经常都只是一个例外，是百万情况中的一个情况。于是还有这样的事：如果这卓越的东西在一部传世的作品里透露出来，那么，在这作品历尽当代人们的嫉恶之后，还是孑然孤立又被束之高阁的时候，它仍像一颗陨石似

的，似乎是从另外一种事物秩序中而不是从支配着这世间的事物秩序中产生的。——至于个人生活，则任何一部生活史也就是一部痛苦史；因为任何人的一生按规律说都是一连串不断的大小不幸事故，尽管人们要尽可能隐瞒〔也是徒然〕。而人们所以要隐瞒，又是因为他们知道别人在想到这些恰好是他现在得以幸免的灾难时，必然很难得感到关切和同情，而几乎总是感到满足。——不过也许断没有一个人，如果他是清醒的，同时又是坦率的，会在他生命终了之日还愿意重复经历此生一遍；与其这样，他宁可选择压根儿不存在。在《汉姆勒特》一剧中有一段世界著称的独白，把这独白的基本内容概括起来就是：我们的景况是这样苦恼，压根儿不存在肯定会比这种景况强。如果自杀真正给我们提供不存在，以致二中择一的"存在或不存在"得以在这句话的充分意义中显露出来，那么就应该无条件的选择自杀作为最值得企望的〔功德〕圆满（应虔诚以求的终极圆满）。可是在我们内〔心〕里面还有点什么东西在对我们说：事情还不是这样的，这样并不就是完了，死亡也并不就是绝对的毁灭。历史的始祖[29]已作过与此相同的论述，大概后来也从没有人反对过，他说：从来不曾有过这么一个人，他不是好几次不想再往下一天活下去了。照这个说法，则人们如此屡屡埋怨的生命之短促也许反而是合适的了。——最后，人们如果还要把那些可怕的，他的生活敞开门〔无法拒绝〕的痛苦和折磨展出在每一个人的眼前，这人就会被恐惧所笼罩而战栗；如果人们还要带领一个最死硬的乐观派去参观正规医院，战地医院，外科手术室，再去看监狱，刑讯室，奴隶禁闭处，看战场和刑场；然后给他打开一切黑暗的、疾苦的所在地，那儿，〔在你去看时，〕痛苦在冷酷的好奇眼光之前爬着躲开了；最后再让他看看邬戈林诺的饿牢[30]；那么，他在最后一定也会看出这可能的最好世界究竟是怎么回事了。但丁写他的《炼狱》若不是取材于我们的现实世界，还到哪儿去取材呢？而我们的现实世界也真已变成一个很像样的地狱了。与此相反，在但丁着手来描写天堂及其中的极乐时，要完成这一任务就有不可克服的困难横亘在他面前了，因为我们这世界恰好不能为此提供一点儿材料；因此，除了不写天堂的快乐而只给我们复述他的祖先，他的碧璀斯和一些圣者们在天堂里对他讲的教训之外，就没剩下可做的事了。可是由此却充分表明了这是什么样的世界。诚然，人们的生活也像一些低级商品一样，外表上都敷有一层虚假的光彩。凡是痛苦总

是掩饰起来的，相反，一切冠冕堂皇有光彩的东西就都要拿出来炫耀。越是内心里有欠缺，他越是希望在别人眼里被看作幸运儿。〔人的〕愚昧可以达到这种地步，以致别人的意见竟成为每人努力的主要目标；尽管虚荣这一词儿的原义在所有的语言文字中几乎都是一致地意味着空洞和虚无，就已经表示了这种做法的毫无意义了。——可是即令是在这一切骗人的戏法之前，生命的痛苦还是很容易如此激增——而这是每天都发生的事——，以致人们在平日怕什么也比不上怕死，现在却渴望求死了。是的，命运如果真使出它全部的阴险时，那么，受苦的人连最后这一条退路也会要被折断，会要留在无情的敌人手里忍受着残酷的慢性的折磨，不可救药。这时，受折磨的人要向他的神灵呼救也不中用了，他只得留在命运的掌心里得不到恩赦。但是，这个不可救药正只是反映他意志不可驯服的一面镜子，而意志的客体性就是他本人。——正和外来力量不能改变这一意志或取消这一意志一样，任何异己的力量也不能为他解脱痛苦；痛苦是从生命中产生的，而生命又是那意志显出的现象。人总得回头来依靠自己，既在任何一件事上是如此，在主要的大事上也是如此。完全徒劳的是人为自己制造一些神祇，以期向它们求情献媚而得到唯有自己的意志力可以获致的东西。《旧约全书》既已把世界和人类当作一个上帝的创造物，那么，《新约全书》为了教人知道获救和解脱这世界的痛苦都只能从这世界自身出发，就不得不让那上帝变为人。人的意志现在是，以后继续还是他的一切—切赖以为转移的东西。各种信仰、各种名目的忏悔者、殉道者、圣者等所以甘愿而乐意忍受任何酷刑，是因为在这些人们那里生命意志已自行取消了，所以即令是意志的现象的慢性毁灭也是他们所欢迎的了。不过这是后文要详加论述的，这里就不抢先来说了。——此外，我在这里禁不住要说明一点，即是说在我看来，乐观主义如果不是这样一些人们的，亦即低陷的天庭后面除空话外不装着什么的人们，没有思想的谈论；那就不只是作为荒唐的想法而且还是作为一种真正丧德的想法而出现的，是作为对人类无名痛苦的恶毒讽刺而出现的。——人们切莫以为基督教教义或许有利于乐观主义，因为相反的是，在《福音书》里世界和灾难几乎是当作同义字使用的。[31]

---

[1] 指希罗多德（Herodot）。

[2] Ugolino，系十三世纪意大利比萨省的暴君，将儿孙四人囚于饿牢。

[3] 第二卷第四十六章是补充这里的。

§60

我们既已完成必须插入的两个分析，亦即分析了意志自身的自由和意志现象的必然性，然后又分析了意志在反映着它本质的世界里所有的命运，而意志在认识了这世界之后就得肯定或否定它自己；那么，我们现在就能够使我们在上面只是一般地说到和解释过的这种肯定，否定本身获得更高度的明确性，因为我们现在就要论述意志的肯定和否定唯一得以表现的行为方式，并按其内在意义来进行考察。

意志的肯定 就是不为任何认识所干扰的，常住的欲求本身，一般弥漫于人类生活的就是这种欲求。人的身体既已是意志的客体化，如意志在这一级别上，这个体中所显现的那样，那么，意志的，在时间中开展的欲求就等于〔是和〕这身体〔平行〕的诠释文章，是解说全身及其部分的意义，是同一自在之物的另一表出方式，而身体原也就是这自在之物的现象。因此我们也可说身体的肯定以代意志的肯定。一切复杂的意志活动，其基本课题总是满足需要，而需要是在健康上和身体的生存分不开的，是已表现在身体的生存中而又都是可以还原为个体保存和种族繁衍的。可是各种不同的动机就由此而间接获得影响意志的力量并产生那些复杂的意志活动。每一个这样的活动根本只是这里显现着的意志的一个样品，一个标本。至于这样品是哪一种，以及动机所有的和赋予这样品的是什么形态，那都不是重要的；而只是根本有所欲求，以哪种强烈的程度而有所欲求，才是这里的问题。意志只能在动机上看得出来，犹如眼睛只在光〔线〕上表现出视觉能力一样。动机站在意志面前，根本就好像是有变化神通的〔海神〕普罗托斯一样：永远许以完全的满足，许以解除意志的烦渴；可是如果目的达到了，它立即又出现于另一形态中，又在这一形态中重新推动意志，并且总是按意志的激烈程度和它对于认识的关系〔两者〕来推动，而这两者又正是由于那些样品和标本而显出为“验知性格”的。

人从他的意识〔开始〕出现起就发现自己是在欲求着，并且他的认识和他的意志一般都有着稳定的关系。人企图彻底认识的，首先是他欲求的那些对象，然后是获得这些对象的手段。他如果现在已知道有什么要做，照例他就不追求再要知道别的了。他就行动起来，干起来：总是向他欲求的目标干下去的意识使他挺着腰，使他做下去；〔这时〕他的思维所涉及的〔只〕是方法的选择。几乎所有一切人的生活都是这样的，他们有所欲求，也知道他们要什么；他们对此追求，有那么些成就足以保障他们不绝望，又有那么些失败足以保障他们不陷于空虚无聊及其后果。从这里就产生一种一定的高兴，至少是产生一种处之泰然的心境。在这〔些情绪〕上，无论是贫是富对此都不能真有所改变，因为穷人或富人都不是享受他们现在的所有，因为，如上所说，这只是消极地起作用，而是享受他们希望通过自己的营谋而获致的〔东西〕。他们很严肃地，是的，面色庄重地往前干：孩子们干他们的玩意儿也就是这样。——这样一种生活过程如果受到干扰，那总是一个例外；那是由于认识不为意志服务而独立，根本只注意世界的本质。从这一认识中要么是产生了美感上观赏的要求，要么是产生了伦理上克制〔自己〕的要求。大多数人都是被困乏鞭策着过一辈子，不让他们有深思的机会。不但不能深思，意志往往炽热到远远超过肯定人身的程度，这是在剧烈的情欲和强烈的激情上看得出的。个体在意志炽热到这种程度时，就不止是肯定自己的生存而已，而是遇着别人的生存有碍于他的时候，就要否定或取消别人的生存。

身体的维护如果是由于它自己的力量，那是意志肯定的程度有如此轻微，即是说如果意志真愿意这样的话，则我们可以假定在人身中显现的意志是随身体的死亡而熄灭的。可是性欲的满足就已超出了本人生存的肯定。本人生存在时间上是这么短促，性欲的满足却肯定生命到个体的死亡以后，到无定期的时间。永远真实而守恒的大自然，这里甚至是坦率的大自然，完全公开地把生殖行为的内在意义摆在我们面前。自己本人的意识，冲动的强烈，也都告诉我们在这一行为中表现出来的是最坚决的生命意志之肯定，纯粹而不带其他副作用（如不带否定别的个体）；于是作为这行为的后果而出现于时间和因果系列中的，亦即出现于自然中的，就是一个新的生命。这被生的来到生之者的面前，在现象上和后者有别，但在本体上或理念上是等同的。

因此生物的族系借以各自联成一整体的，作为这样的整体而永远绵延下去的，就是这一行为。就生之者来说，生殖只是他坚决肯定生命意志的表现或表征；就被生者说，生殖并不是在他身上显现的那意志的什么根据，因为意志自身既不知有什么根据，也不知有什么结论；而是生殖和一切原因一样，只是这意志在此时此地显现的偶然原因。作为自在之物，生之者的意志和被生者的意志并没有什么不同，因为只有现象而不是自在之物才是服从个体化原理的。随着超出本人身体的那一肯定，直到一个新体的形成，附属于生命现象的痛苦和死亡也一同重新被肯定；而由最完善的认识能力带来的解脱的可能性，在这儿却被宣布无效了。在这里，〔人们〕对于生殖行为的害羞有着深远的根由。——这一见解在基督教教义中是以神话表述出来的，即是说对于亚当的陷于罪（这显然只是性欲的满足）我们一切人都有份；并且由于这次罹罪，我们就活该有痛苦和死亡。宗教教义在这里已超出了按根据律进行的考察而认识到人的理念；理念的统一性则由于联结一切的这根生殖的拴带，而从散为无数个体的分化中恢复过来了。根据这一点，这种教义一面把每一个体看作和亚当，和这肯定生命的代表是等同的；就这方面说，每一个体都是注定要犯罪（原罪），要痛苦，要死亡的。另一方面，对于理念的认识又为这教义指出每一个体和救主，和这否定生命的代表[32]是等同的，就这方面说，每一个体对于救主的自我牺牲也都有份，都是由于救主的功德而得到解脱的，都是从罪恶和死亡，亦即从这世界的束缚得了救的（《给罗马人的信》5，12—21）。

我们把性的满足当作超出个体生命的生命意志之肯定的看法，当作由于性的满足才终于落到个体生命的掌心里的看法，亦即等于当作重新写卖身文契给生命的看法，还有着一个神话式的表述，那就是关于普罗塞宾娜[33]的希腊神话。普罗塞宾娜只要没有吃阴间的果子，她就还有可能从阴间回转来；但是由于她既已享受了一颗石榴，她就完全陷落在阴间了。这神话的意义在歌德无与伦比的笔下可以看得很清楚；尤其突出的是刚在〔普罗塞宾娜〕吃过石榴之后，忽然有司命女神巴尔贞在看不见的地方合唱起来：

“你是我们的人了！

你要清醒点回转来；

尝过一口石榴，

使你成为我们的人了！”

值得注意的是克利门斯·亚历山大[34]（《诗文杂抄》第三卷第十五章）用同样的形象和同样的语言指出这一问题：“那些为了天国而割舍自己一切罪恶的人们，他们是幸福的，清醒地不为尘世所污”。

性冲动作为坚决的最强烈的生命之肯定还有一个证据，即是说在自然人和动物，这冲动都是生活的最后目的和最高目标。自我保存是它们第一种努力。一旦这一步已安排妥帖了，它们就只追求种族的繁衍了；此外的其他一切是作为自然生物的它们所不能企求的。以生命意志本身为内在本质的自然，也以它全部的力量在鞭策着人和动物去繁殖。在繁殖以后，大自然所求于个体的已达到了它的目的，对于个体的死亡就完全不关心了；因为在它和在生命意志一样，所关心的只是种族的保存，个体对于它是算不得什么的。——因为大自然的内在本质，亦即生命意志，在性冲动中把自己表现得最强烈；所以古代诗人和哲人——赫西奥德[35]和巴门尼德斯——很有意味地说爱神是元始第一，是造物主，是一切事物所从出的原则（见亚里士多德：《形而上学》I，4.）。菲内居德斯[36]曾说过：“宙斯在要创造世界的时候，把自己变成了〔爱神〕埃洛斯。”（《蒂迈欧篇》I、IV、朴洛克路斯对柏拉图）新近我们在G.F.薛曼著的《宇宙论上的爱欲》（1852年版）里看到这问题有了详尽的讨论。印度人的摩耶也被意译为“爱”，她的纺事和织成品即整个的假象世界。

性器官比身体上任何其他外露的器官更是只服从意志而全不服从认识的。意志在这里，几乎和它在那些只凭刺激作用而为植物性的生命，为繁殖而服务的身体部分中——意志在这些部分中只是盲目地起作用的——，和它在无知无识的自然界中，是一样的不依赖于认识。原来生殖只是过渡到一个新个体的再生作用，等于二次方的再生作用，和死只是二次方的排泄相同。——以这一切为前提，性器官可说是意志的真正焦点，从而是和脑，认识的代表，也就是和世界的另一

面，作为表象的世界相反的另一极。性器官是维系生命，在时间上保证生命无尽的原则；因为它有这样的属性，所以希腊人在“法卢斯” [37] 中崇拜它，印度人在棱迦中崇拜它，从而这些东西都是意志的肯定的象征。认识则相反地提供取消欲求的可能性，由于自由获得解脱的可能性，超脱和消灭这世界的可能性。

我们在这第四篇的开始，就已详细考察过生命意志在它的肯定中应如何看它对死亡的关系，也就是这样看：死亡并不触犯它，因为死亡本身原已包含在生命中，并且是作为附属于生命的东西而有的；而死的反面——生，又完全和死保持着平衡，并且尽管个体死亡，还是永远为生命意志捍卫着，保证着生命。为了表示这个意思，印度人就拿棱迦加在死神僖华身上作为表征。我们在那同一地方还曾指出一个完全清醒而站在坚决肯定生命这个立场的人是如何毫不畏惧地面对面看着死亡。因此在这里就不要谈它了。最大多数人站在这一立场上是没有清醒的思辨的，他们〔只是〕不绝地肯定着生命。作为反映这一肯定的镜子则有这世界在，它有着无数的个体，在无尽的时间和无穷的空间中，有着无穷的痛苦，在生和死之间，没有止境。——可是对于这一点，在任何方面都没有什么要埋怨的，因为意志是拿自己的本钱来演出这一伟大悲剧和喜剧的，何况意志又是自己的观众。这世界所以恰好是这样一个世界，乃是因为这意志——它的现象即世界——是这样一个意志，乃是因为意志要这样。忍受痛苦所以是公平的，其理由是意志在这现象上还要肯定自己；而这一肯定所以是公道合理的又是由于意志忍受着痛苦，所以是两头扯平了。这里就给我们在整个上看到了永恒公道的一点端倪；我们往后在下面还要在个别情况中更详细更明确地认识它。不过首先还必须谈一谈有时间性的或人世间的公道。 [38]

---

[1] 指耶稣基督。

[2] Proserpina，捷内斯（Cheres）之女，被劫往阴间，成为阴间王哈德斯（H）之妻。

[3] Klemens Alexanderinus，公元前150年在雅典阐扬柏拉图学说。

[4] Hesiod，公元前八世纪的希腊诗人。

[5] Pherekydes，公元前六世纪古希腊神学家，为毕达戈拉斯之师。

[6] Phallus，象征丰产的男性生殖器。

[7] 第二卷第四十五章是补充这里的。

§61

我们从第二篇里还记得，在整个自然界，在意志客体化的一切级别上，在一切族类的个体之间，必然是一场不断的斗争，而生命意志和它自己的内在矛盾也就正是由于这斗争表现出来的。在客体化的最高级别上，这一〔斗争〕现象，和其他一切现象一样，也表现得更为明确；因而还可继续加以阐发。为此目的，我们首先要从源头来探讨<u>利己主义</u>，它是一切斗争的出发点。

因为只有由于时间和空间，也只有在时间和空间中，同类〔事物〕的杂多性才有可能，所以我们曾将时间和空间称为个体化原理。时间和空间是自然的认识的基本形式，也就是从意志中产生的认识的基本形式。因此意志会到处在个体的杂多性中对自己显现。但这杂多性并不涉及作为自在之物的意志，而只涉及意志的现象。意志在每一现象中都是完整的，未经分割的，而在四周它却看到无数复制着自己本质的肖像。可是这本质自身，也就是真正的实在，那是它只能直接在自己内部找到的。因此每人都想一切为自己，要占有一切，至少是控制一切，而凡是抗拒他的，他就想加以毁灭。加之在那些认识着的生物，个体便是认识的主体的负荷者，而认识的主体又是这世界的负荷者；即是说这个体以外的整个自然，从而一切其他个体都只在这个体的表象中存在。这个体永远只是把其他个体当作它的表象，也即是间接地，作为依赖于它的本质和生存的东西而意识着的；因为这世界对于它，必然是随同它的意识一起消灭的，亦即它的意识消灭时，这世界的存在或不存在对于它就会是同一个意义而不能加以区别了。所以每一认识着的个体在实际上是，也发现自己是整个的生命意志或这世界自身的本体，而作为表象它又是补足这世界的条件；从而个体是一个小宇宙，是要和大宇宙等量齐观的。到处永远都是率真的大自然本身，不依赖一切反省的思维，自始就已简单地，直接确实地赋予了个体这一认识。从已提出的两种必要规定[39]就可以说明每一个体，尽管它在无边际的世界里十分渺小，小到近于零，何以仍然要把自己

当作世界的中心，何以在考虑其他之前首先要考虑自己的生存和幸福；何以在这一自然的立场上不惜为它这生存而牺牲一切，不惜为它自己这沧海一粟保存得更长久一点而毁灭这世界。这种心理就是利己主义，而这是自然界中每一事物本质上的东西。不过也正是由于这利己主义，意志和它自己的内在矛盾才达到了可怕的公开表现。这是因为利己主义所以有其存在和本质，是在于小宇宙和大宇宙的对立；或是在于意志，由于它的客体化有个体化原理为形式，因而得以以相同的方式显现于无数个体之中，并且在每一个体中在两方面（意志和表象）都是整个地、完全地显现。所以一面是每一个体自己都是作为完整的意志和完整的意象者〔或表象的表面出之者〕而直接被知的，一面是其余的个体就得次一步只是作为它的表象而被知；因此，对于这一个体，它自己的本质及其保存就要放在所有一切之上了。对于自己的死，人人都视为世界的末日似的；对于他那些熟人的死，如果他本人不一定参与丧事的话，就只当作一件满不相干的事听听罢了。在已上升到最高度的意识里，在人的意识里，利己主义〔的自私自利〕也必然和认识，和苦乐一样达到了最高的程度；而以利己主义为前提的个体斗争也必然会以最可怕的形式出现。这一点是我们到处看在眼里的，是在大小事情中都看得到的；不过有时是在可怕的方面，在无道的暴君和恶人们的生平中，在为祸全世界的战争中看到，有时又在滑稽的方面看到。在滑稽的方面，这一点是喜剧的题材，并且特别是出现为自高自大和虚荣。这些东西，还没有人是像洛希福果那样来了解的，是像他那样抽象地把它们表示出来的。至于我们看到这一点则是在世界史和自己的经验中。不过这一点表现得最显著的是任何一群人在一旦解除了一切法律和秩序的〔约束〕时，那时立即就会出现最明显的人自为战。霍布斯在《国家论》第一章里很恰当地描写了这一点。这里看得出每人不仅是要从别人那儿夺取自己所要的，而是为了稍微增加自己一点幸福就要毁灭别人整个的幸福或生命。这是利己主义的最高表现。就〔人我利害〕这方面说，还要超过这种自私现象的就只有真正的恶毒那些现象了。恶毒完全是损人不利己地企图给别人找痛苦，制造损失而无须有利于自己；下面就快要谈到这一点了。——人们请拿我在获奖论文《论道德的基础》§14里关于利己主义所作的论述和这里对于利己主义的来源的揭露对比一下。

上面我们已发现痛苦在一切生命中都是本质的，不可避免的。痛苦的一个主要来源，只要痛苦一旦是实际地而且是以一定的形态出现的，就是那〔纷争之神〕埃瑞斯，也就是一切个体的斗争，就是附着在生命意志之中，由于个体化原理而看得见的矛盾的表现。举行人兽搏斗就是直接而露骨地使这矛盾形象化的残酷手段。在这原始的分歧对立中，尽管人们对此采取了措施，仍然存在着痛苦所自来的一个不竭的源泉。我们现在立即就来进一步考察这个源泉。

---

[1] 指个体既是意志又是表象。

§62

我们已经讨论过初步的、简单的生命意志的肯定仅仅只是自己身体的肯定。这就是说意志如何通过动作而在时间上表出它自己，要以身体在它的形式和目的性中如何在空间上表出这个意志为限，不可超过。这种肯定表现为身体的保存，是借这身体本身各种力量的运用〔来达到目的的〕。直接联系到身体保存上来的是性冲动的满足，而性器官既是属于身体的，在这意义上性冲动的满足也就是属于身体保存的了。因此自愿的，完全不基于动机而放弃性冲动的满足已经就是生命意志的否定了，是生命意志在既已产生而起着清静剂的作用的认识上自愿的取消它自己。准此，这样的否定自己身体就现为意志和它自己的现象之间的一个矛盾了。这是因为在人的身体上，性器官虽然是繁殖这意志的客体化，可是现在不想要繁殖了。正是因为这一点，也就是因为否定自己的身体就是生命意志的否定或取消，所以这样的放弃〔色欲〕是一种困难的和痛苦的自我克制。不过关于这一点且到后面再谈。——但是意志既然在无数并列的个体中表出那种本人身体的自我肯定，那么，意志在一个个体中凭着万物无不具有的利己主义，就很容易超出这一肯定，〔并超出很远，〕直到否定在其他个体中显现的同一个意志。〔这是〕前一个体的意志侵入别人意志的肯定的范围了，因为这时前一个体或者是对别人的肉体本身加以毁灭或伤害，也可以是强制别人身体中的力量为自己的意志服务而不为在别人身体中显现的意志服务。即是说如果这一个个体从显现为别人的身体的意志那里抽走了别人身体的力量，并从而把为别人的意志服务的力量加到他自身的力量之上去，那便是借否定在别人身体中显现的意志以超出他自身以外而肯定他自己的意志。——这样侵入别人的意志之肯定的范围，自来就是人们清楚地认识到了的，而这种侵入的概念便是用“非义”这个词儿来标志的。因为〔非义的施受〕双方固然不是像我们在这里有着明确的抽象的认识，但在感情上都是立即认识到这问题的。承受非义的方面由于自己的身体被别的个体所否定，就感到侵入他的身体的肯定的范围是一个直接的精神的痛苦；而这种痛苦和此

外由于实际的动作而感到的肉体痛苦和由于〔物质的〕损失而感到的懊丧是不同的，完全分立的。另一方面在施行非义的方面就有这样一种认识：他在本体上，和同时也在对方身体中显现的意志是同一个意志，不过这意志在它的一个现象中是那么强烈的肯定自己，以致它由于超出自身和自身力量的范围之外而成为其他现象中的同一意志之否定；于是这意志作为它本体自身看，就正是由于它的强烈而在和自己斗争，在自食其肉。——不过这种认识，我要说，在施行非义的人也不是一下子就在抽象中获得的，却〔只〕是作为模糊的感受而获得的。人们把这种感受叫做“良心的责备”，在这里更狭义些说或者就叫做“所行非义 之感”〔，亦无不可〕。

在这里我们已在最一般的抽象中分析了非义 的概念。具体说来，真正吃人〔肉〕的野蛮行为就是非义最完整，最恰当和最便于指出的表现。这是非义在意志客体化的最高级别上最显著的类型，是意志对自己作最大斗争的可怕情景。而意志客体化的最高级别就是人。在仅次于吃人行为的凶杀中，随着凶杀的实行之后，我们刚才抽象地干巴巴地指出其意义的良心责备立即以可怕的明确性随而出现，并且在精神的安宁上留下一辈子也治不好的创伤；因为我们对于已犯的凶杀发抖，和对于行将要犯的凶杀战栗退缩一样，都是和〔人们〕对生的无限留恋相符的。而一切有生之物，正因为是生命意志的显现，所以都是为这种留恋所渗透的。（此外我们还要在后面一点更详尽地分析随非义和恶毒行为而起的那种感情或良心的不安，并使之上升到概念的明确性。）要看作本质上和凶杀相同，只在程度上和凶杀有别的，是故意使别人的身体残废或只是受到伤害，以及任何打人的行为。——非义还表现于束缚别的个体，表现于强制他为奴隶；最后还表现于侵占别人的财产。如果财产是别人劳动的果实，那么侵占别人的财产和奴役别人在本质上就是相同的，两者之间的关系也等于单是伤害之于凶杀。

这是因为根据我们对于非义的解释，财产 如果不行非义 就不得拿走，则财产只能是别人自力劳动的获得。所以拿掉别人的财产就是从已客体化于该人身体中的意志那里拿掉这人的体力，以使这份体力为在另一身体中客体化了的意志服务。只有这样，施行非义的人虽不是

侵犯别人的人身，而是侵犯一种没有生命的，和别人的身体完全不同的东西，然而仍然是侵入了别人的意志之肯定的范围；因为别人的体力和劳动等于是同这东西乳水交融而等同起来了。由此推论，可知一切真实的财产所有权，也就是道德的财产所有权，原来是，唯一无二的是以劳力加工为根据的；正如在康德以前这就是颇为人们所普遍承认的，并且也正如这就是最古老的一种法典说得明确而优美的："熟悉古代的智者们说，谁铲除了田野里的树木，把田野打扫干净，犁过了，这块耕地就为他所有；正同谁是第一个给予一只羚羊致命伤的，这羚羊就属于他。"（《摩奴法典》IX，第44页。）在我看来，康德的全部法理学是一些互相牵混的错误很特别的交织在一起，我认为这只能以康德老年的衰弱来解释。就是这一点也是可以说明的，他是以优先占有作为财产所有权的根据的。但是单凭我的意志宣告不许他人使用一件东西，怎么就能立即赋予自己对于这东西的合法权利 呢？显然，这样的宣告本身就需要一个法理根据，而不是如康德所认为的这宣告本身就是一个法理根据。如果除了自己的宣告外别无其他根据就要独占一件东西，那么，又怎能说别人不尊重这种要求就是这人在实质上，亦即在道德上，行为非义呢？在这件事上怎么会使别人良心不安呢？这是很明白和容易理解的〔道理〕，即是说根本不能有什么合法的占取 ，唯一能够有的只是对一个东西的合法领有 ，合法获得 ，〔而这是〕由于原来就是对这东西使用了自己的劳力〔来的〕。因此，一件东西只要是由于别人的辛勤加过工的，改良过的，或是防止了事故而得保存的，即令是这么微小的辛勤，只是摘下或拾起一颗野生的果子，但是夺取这样的东西显然仍是那掠夺者拿走了别人用在这上面的劳力的果实，显然仍是让别人的身体为他的 意志服务而不是为别人自己的意志服务；是超出了他那意志的现象而肯定他自己的意志，直到否定别人的意志：这就叫做行为非义[40] 。——与此相反，单是享受一样东西，对此并无任何加工或并未采取任何安全措施以防破坏，那么，这也和单凭他的意志宣告他自己的独占，是一样的没有对此提出一种合法权利。所以说即令一个家族在一个世纪以来就是独自在一个猎区行猎，但没有做一点什么来改进这个猎区；那么，如果现在有新来的外人也要在这里围猎，这家族要不是在道德上非义，根本就不能加以反对。因此所谓优先占有权只是人们在白白享受过一样东西之后，还要加以报酬，即还要求继续独享的权利，这是在道德上

完全没有根据的。对于单是立足于这种权利上的人，那后来的新客就有更好的理由来反驳他："正是因为你已享受了这么久，所以现在也该由别人来享受了。"任何一件无法加工的东西，既不能加以改善，也无从采取安全措施以防事故，就都不能在道德上提供有根据的独占权。这种东西的占有，可能是由于其他一切人的方面为了报酬占有人在别方面的贡献而自愿让出来的；不过这已假定了一个由传统习俗所约束的集体，假定了国家。——在道德上有根据的所有权，如我们在上面所引申的，在其本性上就赋予所有人以支配其所有物的无限权力，和这所有人对于他自己的身体有着无限的支配权一样；因而他可以用交换或赠予的方式把他的财产转让别人，而别人又得和他一样的以同一道德的权利占有这份财产。

根本说起来，非义的施为 不是用暴力 就是用阴谋 ，而从道德上本质的东西看，两者只是一回事。首先就凶杀说，我用的是匕首或是毒药就并没什么区别。用类似的方式伤害人身，结果也是一样。其他情况的非义一概可以还原为我，作为非义的施行人，总是强制别的个体不为他的意志而为我的意志服务，不按他的意志而按我的意志行动。在暴力的方式上达到这一目的是通过形体上物理的因果性，在阴谋的方式上则是通过动机的构成，亦即通过认识检验过的因果性，从而是我给他的意志敷陈一些假动机 ，使他以为他凭这些动机是在服从他自己的 意志，而其实他是在服从我的 意志。认识既是动机所在的媒介，那么，我要做到这一切就只有使他的认识错误，而这就是谎骗 。谎骗的目的每次都是在于左右别人的意志，而不仅是在于影响他的认识；不是为了他自为的认识本身，而只是以影响他的认识为手段，即只在认识决定他的意志这范围内来影响他的认识。这是因为我的谎骗是从我的意志出发的，这谎骗自身也需要一个动机，而这样一个动机却只能是〔左右〕别人的意志而不能〔止于影响〕别人自在的，自为的认识而已；因为〔别人〕这样的认识绝不能对我的 意志有什么影响，所以绝不推动我的意志，绝不能是我这意志所有的那些目的的动机，而只有别人的欲求和行动，〔要别人做什么〕才能是这样一个动机。由于这一点，从而也只是间接地，别人的认识也才能是这样一个动机。这不仅在一切显明从自私自利出发的谎骗上是这样，就是在纯从恶作剧产生的谎骗上——恶作剧是要在别人由此促成错误而产生的

痛苦后果上取乐——，也是这样。甚至只是单纯的吹牛，因为借此可以从别人方面获得较大的敬重或较好的评价，也是意在对别人的欲求和行动发生更大的更易获致的影响。单是拒绝说出一个真理，也就是根本拒绝说出什么，这，本身还不是什么非义，但以任何谎语骗人上当却都是非义。谁拒绝为走错了路的人指出应走的路，这还不是对这人非义，但故意教他走错却是非义。——从这里说出的〔道理〕推论起来，任何谎骗 作为谎骗论，都和暴行一样的是非义；因为谎骗既作谎骗论，其目的已经是在于把自己意志的支配权扩充到别的个体的身上去，也就是以否定别人的意志来肯定我的意志，正和使用暴力相同。——不过最彻底的谎骗却要算毁约，因为在契约里一切条文规定都完备而清楚齐全。原来当作在签订一份契约时，别人承担的义务直接而自明的是我此后承担义务的动机。双方互许的条款是经过考虑而正式交换过的。各人在契约中所作声明的真实性，按〔原来〕的认定，都在各自的掌握之中。如果对方破坏契约，那么他就是欺骗了我。并且，由于他只是拿假动机来蒙混我的认识，以便按照他的企图来左右我的意志，把他的意志的支配权扩张到别的个体上，所以他就是作出了完全非义〔的行为〕。一切契约 在道德上的合法和有效都以此为根据。

就非义的施行者说，使用暴力还不如使用阴谋 那么可耻，因为暴力的非义是从体魄的力量产生的，而体魄的力量在一切情况之下都是使世人震惊倾服的。阴谋的非义则相反，采取绕圈子的办法就已泄露了其人的懦弱；所以这是同时从体魄方面和道德方面把他的为人贬低了。加之哄和骗所以能够成功，是因为进行哄骗的人为了取信于人，自己还不得不装出对哄骗痛恨和鄙视的样子；哄骗所以得逞是基于人们相信他的诚实，而这却是他没有的。——诡计多端，背信弃义和出卖行为所以到处引起深恶痛绝，乃基于忠信诚实是一根拴带，它从外面使一一分散于个体杂多性中的意志重行统一起来；并且也是由于这一作用才限制了由于意志分散而产生的利己主义的后果。背信弃义和出卖行为却是撕断这根最后的，外在的拴带，是由此而为自私自利的后果提供无限的活动范围。

在我们考察方式的连带关系中，我们已发现作为<u>非义</u>这概念的内容的，是一个人的某种行为属性；在这种行为属性中他把显现于他身体中的意志之肯定如此扩张了，以至这种肯定势将否定显现于别人身体中的那意志。我们还在一些只是一般的例证上指出了非义的范围从哪儿开始的界限；同时，我们也曾用过少数的几个主要概念从最高到较低一些的程度规定了非义的等等。据此，<u>非义</u>这概念乃是原始本然的、正面的；而与此相反的<u>正义</u>这一概念却是派生的、反面的。因为我们必须不把自己局限在字面上，而是应该在概念上说话。事实上，如果没有非义，就绝谈不上<u>正义</u>，即是说<u>正义</u>这概念仅仅只含有非义的打消。任何行为，只要不超出上述界限，亦即不是否定别人的意志以加强本人自己的意志之肯定，便都包括在这一概念中。所以单是就纯粹<u>道德</u>的规定这方面看，上述界限已把〔一切〕可能的行为的全部领域划分为非义和正义〔两个方面〕了。一种行为，只要不是按上面分析过的方式，在否定别人意志时侵入别人的意志之肯定的范围，就不是非义。例如别人有急难而不予以援手，或自奉有余而对别人的饥饿且死袖手旁观，这固然是残酷的，无人性的，但不是非义。〔在这种场合，〕能够以充分的把握来说的只是：谁要是不仁而冷酷竟达到这种程度，那么也完全可以肯定，只要他的愿望要求这样作而没有什么强制力加以阻拦，任何非义他也都干得出来。

不过，从<u>正义</u>这概念作为非义的打消说，则这概念主要的是使用在以暴力抵抗非义的图谋这种情况上；并且无疑的，这概念的原始产生也是从这种情况来的。这种抵抗不可能本身又是非义，所以抵抗是正义的；尽管在抵抗时所施展出来的暴力行为就其本身孤立地看好像是非义，而只是在这里由于行为的动机才算是公道的，也就是才成为正义的。如果有一个个体在肯定他自己的意志时，竟至于侵入我本人作为一个人格的人在本质上〔具有〕的意志之肯定的范围，并以此否定我这意志之肯定，那么，我抵抗这种侵犯就是否定这一否定。就这一范围说，在我这一方面，除了肯定本质上必然地、原始地在我身体中显现着的，仅由我身体的现象即已随同包含在内而表出的意志之外，并没有做什么；所以这就不是非义而是<u>正义</u>。这就是说：我由此有一种<u>权利</u>来使用为了取消别人那否定而必需的力量来否定别人〔对我〕的否定；而在这样做时，如易于理解的，甚至可以成为杀死别的

个体。对他的侵害，作为侵入的外来暴力，加以抵抗是不算非义的，从而是有权用一种有些超过外来暴力的反作用来加以抵抗的；因为在我这方面所发生的一切，始终只在我本人作为这样一个人本质上必有的，由于我这人即已表现在“意志之肯定”的范围内（这就是斗争的舞台）而不侵入到别人的这种范围里去，这就只是否定之否定，也就只是肯定，本身不又是否定。所以说，我的意志既显现于我的身体中，又以自身的力量保全自身而不否定任何遵守同一界限的别人的意志，我就可以不为非义 而强制 那否定我的意志的别人意志不去实行这一否定，即是说在这一限度内我有一种强制权 。

在我有强制权，有完整的权利以暴力对付别人的一切场合，随情况的需要我也可以一样的不为非义而以诡计来对付别人的暴力，从而是恰在我有强制权的范围内， 我也确有谎骗之权 。因此，谁要是对一个搜索他身上财物的市井匪徒保证他身上再没有什么东西了，〔即令是谎语也〕完全是正义的行为。同样，谁要是用谎话把一个夤夜闯进来的强盗骗进地窖而把强盗反锁在里面，也是正义的。谁要是被绑匪掳去，例如被〔北非〕耙耙内斯克 [41] 人掳去，他为了恢复自己的自由不仅有权以公开的暴力而且有权以计谋杀掉那些人。——因此，由直接对肉体的暴力行为压榨出来的诺言根本就没有拘束力，因为忍受这种强制的人完全有权用杀人的方式把自己从暴客手里解救出来，更不用说用欺骗的方式了。谁要是不能以暴力取回被劫走的财物，而是用计谋弄了回来的，也不是作了非义之行。如果有人把从我手里抢去的钱赌输了，那么我甚至有权对他使用假骰子，因为我从他那里赢回来的〔钱〕原来就是属于我的。谁要否认这一点，就必然更要否认战争中用计的合法性，因为这甚至是出之于行动的谎骗，是瑞典女王克瑞斯汀 [42] 所说〔名句〕的一个例证，她说：“人们说的话根本就不能作数，至于他们的行动几乎也是不可信任的。”——依此说来，正义与非义之间的界限诚然是间不容发。此外我认为再要去证明这一切和〔我们〕上面关于谎骗与暴力都是非义的讲法完全一致，是多余的；这一切也可用以阐明关于〔迫不得已的〕急谎那一奇特的理论 [43] 。

根据前此所述的一切，那么非义和正义就只是些道德的 规定，也就是在人类行为作为这种行为来考察的方面和就这行为本身的内在意

义 看都有效的规定。这是直接呈现于意识中的，一方面是由于非义行为有一种内在的痛苦与之相连，即施行非义的人单纯地感到的一种意识，〔意识到〕他肯定自己的意志过于强烈，竟至于否定了别人的意志现象；也是由于〔意识到〕他作为现象看固然有别于非义行为的承受者，但在本体自身上又是和承受者同为一个东西。进一步阐明良心不安的内在意义却只能在更后面再谈。在另一方面，非义行为的承受者也痛苦地意识到他的意志被人否定；〔尽管〕这意志是由于他的身体和身体的自然需要就已表现出来了的，而大自然是教他指靠自己身体的力量来满足这些需要的。同时他还意识到他可以不为非义而用尽一切方式来抵御那否定，只要他有力量做得到。这种纯道德的意义是义与非义所有的唯一意义，但这是就人作为人而不是作为公民来说的；所以即令没有一切现行法规而处于自然状态中，这种意义依然存在，并且是构成一切现行法规的基础和内容。这就是人们所以称为自然法 的东西，但还不如称之为道德法；因为它的效力管不到受害的方面，管不到外在的现实，而只及于〔人的〕行为和由此而产生于人的自我认识，对于他个人的意志的自我认识——这就叫做良心 ——；自然法在自然状态中不能在每一场合都能对外，对其他个体有效，不能在每一场合防止强权代替正义作统治者。在自然状态中有赖于每一个人的只是他在任何场合都不为 非义，而绝不是在任何场合不承受 非义，〔承受非义与否〕则有赖于他偶然的外在的强有力。因此，义与非义的概念对于自然状态固然也有效而绝不是传统习俗性的；但在那儿却只是作为道德的 概念而有效，以便每人自己认识本人自己的意志。生命意志在人类个体中肯定自己，强烈的程度是极不相同的。这些道德的概念在刻画强度的表上就等于温度表上的冰点一样，是固定的一点，也就是自己意志的肯定成为别人意志之否定的那一〔临界〕点；这就是说由于施行非义而得指出意志的激烈程度和认识在个体化原理（这是整个儿为意志服务的“认识”的形式）中被局限的程度相结合〔的一点〕。不过如果有人把〔他对于〕人类行为的纯道德性的考察放在一边或加以否认，而只就外在的作用和效果来考察行为，那么，他当然也可追随霍布斯 把义与非义说成是传统习俗的，任意采用的规定，因而也是在现行法以外根本就不存在的规定。并且我们也绝不能用外在的经验使他明白〔本来〕绝不属于外在经验的东西。譬如上述这个霍布斯 ，他就有一种说法极为突出地标志着他那已经完成的

经验主义思维方式的特点。在他那本《几何学原理》中他否认全部真正纯粹的数学，而顽固地断言点有广袤，线有宽度。可是我们也绝不能指出一个没有广袤的点，一根没有宽度的线，我们不能使他明白数理的先验性，正如不能使他明白法理的先验性相同，他反正是对任何非经验的认识都关了门。

那么，纯粹法学 就是道德 里面的一章了，并且直接只是和行动的施为 有关，不与行动的承受 有关。原来只有行动是意志的表出，而道德又是只考察意志的。行动的承受则是赤裸裸的“事态”，道德只能间接地也考虑行动的承受，亦即仅仅为了证明凡只是为了不承受非义而发生的事并不是非义。——申论道德的这一章 [44]，它的内容应是规定一个准确的界限，规定个体在肯定已在他身体中客体化了的意志时，可以走到哪儿，而不至否定那显现于另一个体中的同一意志，然后又规定超出这界限的行为必然是非义，因而是可以不为非义而加以抵御的。所以说考察的着眼点总是自己本人的行动 。

可是在作为事态看的外在经验中，承受非义 也就出现了。在非义的承受中，如已说过的，生命意志和它自己对抗的现象比在任何其他地方还要表现得更明显些。这种对抗现象是从个体的众多和利己主义两者之中产生的，这两者又是以个体化原理为条件的；而对于个体的认识，这原理就是表象世界的形式。在上面我们还曾看到很大一部分人生本质上的痛苦都在这种个体对抗上有着它永不断流的来源。

不过所有这些个体所共有的理性，并不是让他们像动物一样只看到个别个体，而是也让他们抽象地认识到在联系中的整体；并且很快就已教会他们去理解痛苦的来源，使他为减轻痛苦，或是可能的话就取消痛苦而想出办法；也就是教大家作出同样的牺牲，大家由此获得的共同利益足以抵偿这牺牲而有余。在某些场合出现时，施行非义对于个别人的自私自利虽是那么畅快，可是在另一个体的承受非义之中，却有着它必然的对应物，对于这另一个体这可是大大的痛苦。于是，在这考虑整体的理性跳出它所属个体的片面立场而暂时摆脱自己对这个体的迷恋时，这理性就已看到施行非义在这一个体中的享受每次都要被在另一个体承受非义之中相对更大的痛苦所超过；此外还看

到这里既然是一切都凭偶然〔机会的〕摆布，所以每人都要怕自己觑便施行非义的享乐会要比承受非义的痛苦更难到手。由此，理性认识到或是为了减轻遍布于一切的痛苦，或是为了尽可能平均分摊这痛苦，唯一最好的办法就是由一切人放弃那些以施行非义来追求的享受，而给一切人消除承受非义的痛苦。——所以说这个办法，这个由于理性的运用，不难被按方法从事而摆脱自己片面立场的自私心想了出来，然后逐渐使之完备的办法，就是国家契约或法律。像我在这里指出国家的起源一样，柏拉图在《共和国》里就已这样把它表述过了。事实上也只有这才是本质上唯一的国家起源，是由这事的本性所确定的。在任何国土也没有一个国家能够另有一种起源，因为正就是这一发生方式，这一目的，才使国家成为国家；并且在成为国家的时候，就不问某一民族在事前的状态是一群互不相属而独立的野人（无政府状态），或是强者任意统治着的一群奴隶（专制状态），这都无关宏旨。在这两种情况之下还没有什么国家，直到那共同的协议成立，国家才诞生；并且是各按该协议或多或少地不掺杂无政府状态或专制状态，国家也就随之而是较完善的或较不完善的。共和国倾向于无政府状态，君主国倾向于专制状态，为此而想出来的立宪君主这条中间道路又倾向于议会党团的统治。〔真〕要建立一个完善的国家，人们必须从创造一些人物着手，这些人的天性根本就能让他们为了公共的福利而彻底牺牲自己的福利。不过在做到这一点以前，已经有一个差强人意的办法，不无小补，即是说如果有那么一个家族，这家族的福利和那一个国家的福利是分不开的，那么，至少在主要的事务上就绝不可能只推进其一而不推进其二。世袭君主制的力量和优点就在于此。

道德既然只涉及正义的或非义的施为，并能为那大致已下定决心不为非义的人精确地指出他行为的界限；那么，政治学，亦即关于立法的学说，则相反，就只在非义的承受上说话了；并且如果不是为了非义的施为每次都有它必然的对应物，必然有非义的承受，也就绝不会关心非义的施为。非义的承受，作为立法所反对的敌人，那才是立法的着眼点。进一步说，如果可以想象有一种非义的施为，并没有另一方面的承受非义与之相联，那么，彻底说来，国家也就绝不会加以禁止。——再进一步说，因为意志，〔人的〕居心，是道德上考察的

对象，也是〔道德上〕唯一的实在，所以旨在必行非义，唯有外力才能加以制止或使之不起作用的坚决意志，在道德上和真正已经干出来的非义完全是意味相同的；在道德的审判之前，这样居心的人就被谴责为非义的。国家则与此相反，根本一点也不理会单纯的意志和居心本身，而只关心〔实际〕行动 （不论是还在图谋中的或已见诸事实的），因为这行动在别的方面有其对应物，有痛苦的承受 。所以，对于国家说，实际行动，事态，是唯一的实在，而居心，意图之被追究只是为了从这些可以看出实际行动的意义。因此国家不会禁止任何人在他思想中对别人经常藏着谋害毒杀〔的祸心〕，只要国家已确知对于剑和轧轮的恐惧会不断阻止那祸心真正起作用。国家也没这么个愚蠢的计划，要消灭不法行为的心理倾向，消灭恶毒的居心；而且是在每一种可借以实现不法行为的动机旁边，总要在无可幸免的刑罚中列上一个分量更重的，用以打消不法行为的动机。这样看来，一部刑法也就是一本尽可能完备的登记簿，〔详载着〕所有一切可能假定的罪行的反动机。——〔罪行和反动机〕双方都是在抽象中假定的，以便一旦有事时在实际上加以应用。于是政治学或立法〔事宜〕为了它这目的就会向道德借用法学在规定义与非义的内在意义之外，还精确地规定了两者间的界限的那一章，不过也只是为了利用那一章的反面而把人们如果不想施行 非义，道德就认为不能逾越的一切界限，看作是人们如果不想承受非义就不能容许别人逾越的界限，亦即人们因而有权 把别人从那儿赶回去的界限。因此，这种界限就要尽可能从消极方面用法律把它巩固起来。由此，如果人们相当俏皮地把历史学家称为笨拙的预言家，那么法学家就是笨拙的道德家了；而本来意义上的法学，亦即关于人们可以伸张的权利 的学说，在它讲论那些不容损害的权利那一章里，也就是笨拙的道德了。“非义”这概念，和“非义”的否定，“正义”这概念，本来都是道德 〔性质〕的 ；〔但在这里〕由于出发点从积极方面转到了消极方面，也就是由于方向转变而成为法律 〔性质〕的 了。这一点，和康德的法学一起——康德非常错误地从他的绝对命令引申说国家的建立是一种道德的义务——，正在最近期间一再引起这样一种很奇特的谬论，说国家是一种促进道德的设施。国家是从追求道德的努力中产生的，因而国家的建立是针对利己主义的。好像那唯一说得上道德或不道德的内在居心，永远自由的意志，也能从外面来加以修正似的，也可由外来作用加以改变似的！更错误

的一个“理论”说：在道德的意义上，国家是自由的条件，从而也是道德性的条件；可是自由却是在现象的彼岸，更毋庸说是在人类设施的彼岸了。国家，如已说过，既不是根本反对一切利己主义， 也不是反对利己主义的利己；而是相反，国家恰好是从一切人有着自知之明而按方法办事的，从片面立场走到普遍立场，由是而总括起来的共同的自私中产生的，是专为这种利己主义服务而存在的；是在纯粹道德性的不可期，亦即纯出于道德理由的正义行为不可期这一正确前提之下建立起来的，要不然国家本身也就是多余的了。所以国家不是为了反对利己主义，而是为了反对利己主义那些有害的后果，亦即反对从自私的个体的众多性中，在他们一切人彼此互施中产生而损害他们福利的后果，又以此福利为目的而建立的。因此亚里士多德 就已说过：“国家的目的是大家生活得好，而生活好就是生活幸福和美好。”（《论共和国》，IV）还有霍布斯 也完全正确地、卓越地分析了国家的这一起源和目的。同样，一切国家秩序的那一古老基本原则：“公共福利应是法律的第一条”也标志着同一起源。——国家如果完全达到了它的目的，它就会产生这样一个现象，等同于普遍都是彻底平正的居心在起作用似的。可是这两种现象 [45] 的内在本质和起源〔在两者之间〕却是相反的。即是说在后面这一场合是没有人想要施行 非义，而在前面那一场合却是没有人想要承受 非义，并且是为了这个目的，一切适当的办法都已用上了。这就是同一根线得以从相反的方向来描画；而一头带上了口罩的猛兽也会和一头草食兽一样不会伤人了。——可是要超过这一点而进一步，国家就无能为力了；国家不能演出一种好像是从普遍的互惠互爱中产生出来的现象。这是因为如我们刚已看到的，国家由于它的本性就不禁止非义〔或不法〕行为，假如是根本没有非义的承受在另一方面与之相应的话；只因为这是不可能的事情，国家才禁阻一切非义〔或不法〕行为。那么反过来，国家按它以全体幸福为目的的倾向，也将要乐于致力使每人都蒙受 人类仁爱各种各样的美意和善行，要不是这些美意善行的事业在具体实施 中也有一种对应物 [46] 的话。可是在这种场合，国家的每一公民就都会想充当那被动的角色，没有一个人会要想充当主动的角色了；并且也没有一个什么理由可以责成某人应在某人之先来充当这主动的角色 [47] 。因此，可以加以强制 的只是消极的东西，那也就正是法律；而

不是积极的东西，那也就是人们在好心肠的义务或不完全的义务这类名称之下所理解的东西。

如已说过，立法从道德借来纯粹法学或讨论义与非义的本质和界限的学说，以便为了那和道德不相干的立法目的而从反面来利用这种学说，并按以制定现行法律和建立维护立法的工具，建立国家。所以实际的立法就是从反面来应用的纯道德的法学。这种应用可以尊重每一特定的民族固有的条件和情况而见之于实施。但是，只有现行立法在本质上是彻底按纯粹法学而规定的，并且要立法的每一条款都能在纯粹法学中找到根据，然后所产生的立法才真是积极的正义；而这国家也才是一个道义的集体，才是名副其实的国家，才是道德上容许的设施，不是不道德的设施。否则相反，现行立法就会是为积极的非义奠定根据，立法自身就会公开自承是由强制而成的非义。属于这一类型的是任何一种专制政体，是大部分回教国家的政体；甚至许多宪法的某些部分也属于这一类型，例如人身所有权，强制劳役等等。纯粹法学或自然法，更好是叫做道德的正义，固然总是要由于倒转方向才成为任何道义的现行立法的基础，等于纯粹数学是任何一支应用数学的基础一样。为了这一目的，纯粹法学和哲学一样，也有它要向立法传播的最重要的几点：1）说明义与非义两概念内在的和本来的意义，以及两概念的起源，两概念在道德上的应用和地位。2）财产所有权的引申。3）契约的道德效力的引申，因为这是国家契约的道德基础。4）国家的起源和目的的说明，说明这一目的对道德的关系，以及随这一关系〔如何〕通过方向倒转，按目的而移用道德的法学到立法上来。5）刑法的引申。——法学的其他内容不过只是这些原则在一切可能的生活关系上的应用，是义与非义间界限的详细规定，所以这些关系都是在某些一定的观点和标题之下加以分合的。在这些〔如何分合〕特定的论点上，所有的纯粹法学教科书都颇为一致；唯独在那些原则上则说法极不相同，因为这些原则总是和某种哲学相连的。在我们既已按我们的哲学体系简单而概括地，然而也是坚定而明确地说明了〔上面〕那些重点的前四点之后，还有刑法〔这一点〕也正要用同样的方式来谈一谈。

康德提出了一个根本错误的主张，他说在国家之外就没有完整的所有权。根据我们上面的引申，在自然状态中也有财产，附带也有完整的、自然的，亦即道德的权利。这种权利，不行非义就不能加以损害，但拼着一切而加以保护却不是非义。与此相反，在国家之外没有什么刑法，那倒是确实的。整个刑事处分权都只是由现行法奠定基础的。现行法在〔人〕犯法之前就对这种犯法〔行为〕规定了刑罚，而刑罚的恫吓作为反动机，就应该在分量上超过那一犯法行为的一切动机。这种现行法应看作是这国家一切公民所批准，所承认的。所以现行法是建基于一个共同契约之上的，在任何情况之下国家的一切成员都有义务遵守这一契约，也就是在一方面有用刑的义务，在另一方面又有受刑的义务。所以强制受刑是有理由的。从而刑罚的直接目的，在个别场合是把法律当作契约来遵守的。可是法律的唯一目的是吓住〔人〕不要侵犯别人的权利，因为只是为了每人都有保障而无须承受非义，人们才结集为国家，才放弃施行非义而承担维护国家的重责。所以法律和法律的执行——刑罚处分——基本上是着意于未来而不是着意于过去的。这就是刑罚和报复的区别，后者的动机单是在已经发生了的事故上，也就是只在过去作为过去上。一切以痛苦加于人来申雪非义，而对于将来又别无目的〔的行为〕，就都是寻仇报复，并且是除了看到人们自己在别人身上造成的痛苦而以之安慰自己所受过的痛苦外，不能再有其他目的。这种事情是恶毒的，残忍的，是伦理上不能为之辩护的。人以非义加于我，并非使我有权以非义加于人。以怨报怨而别无其他意图，既不是道德的，也没有任何理性上的根据可以把它说成是合理的；而提出报复权作为刑事处分权一个独立的最后的原则，那是意义空洞的。所以康德的学说把刑罚看作单纯的报复，只是为报复而报复，是完全没有根据而错误的见解。然而这种见解像幽灵似的，总还是在许多法学家的著作中以各种各样的华丽词句出没，而结果都是些空泛的废话，如说：罪将以受罚而得赎或是两抵而取消等等，等等。但〔事实上〕任何人都无权把自己捧出来充当一个纯粹道德的审判员和报复者；而以自己加于人的痛苦来找别人的过失算账，也就是责成别人为过失而忏悔。这反而是一种最不自量的妄自尊大，正是为此，所以《圣经》上说："上帝说报复是我的事，我会要报复的。"人很可以有权为社会的安全谋划，不过如果要行得通，就只能依法禁止所有那些以"犯罪"一语标志出来的行为，以便用反动

机，亦即用有威慑性的刑罚，来预防；但这种威慑性如遇〔犯罪行为〕仍然要出现的场合，就只有付之执行才能有效。刑罚的目的，或更恰当些说刑法的目的，就是吓住不要犯罪，而这是一条如此普遍公认的，甚至自明的真理，以至〔这真理〕在英国皇家检察官于刑事案件中至今还使用的那古老控诉程式中就已说出来了，原来那控诉程式的结尾说："如果这被证明了，那么你，即上述某某，应以法定的痛苦加以处分，以便在永久永久的将来制止别人再犯同样的罪"。——目的是为了将来，这才使刑罚不同于报复；并且只在刑罚是为了法律的有效 才付之执行的时候，刑罚才有这一目的。刑罚也恰好只是由于这样才能对任何未来的情况宣称为不可幸免的。才为法律保留了吓住不犯罪的作用，而法律的目的就正在于此。——在这儿康德派又少不了要反驳说，根据这种见解，被罚的罪犯就"只是当作工具"使用罢了。但是所有康德派这样不厌倦地跟着说的这句话："人们只可一贯把人当作目的，绝不可当作手段对待"，固然听起来像是一句有意义的话，因而对于所有那些想要一个公式，用以免除他们一切深思〔之劳〕的人们，这也是非常适合的一句话；然而在光线〔充分的地方看清楚些〕，这不过是极空泛，极不确定，完全是间接达到他原意的一句话。在任何一个场合应用这句话，都需要先加以特别的说明，特别的规定和限制；〔单是〕这样笼统地使用却是不够的，〔能〕说明的也不多，并且还是有问题的。既已依法判处死刑的杀人犯现在就必须只是当作工具 来使用，而且〔人们〕完全有权这样做。这是因为公共治安，国家的主要目的，已被他破坏，如果法律还不生效的话，公共治安就会被取消了。而杀人犯，他的生命，他本人，现在就必须成为使法律生效的工具 ，以便由此而成为恢复公共治安的工具 ，并且为了履行国家的契约〔人们〕也有充分的权利把他作为这样的工具。〔因为〕这个契约，就这杀人犯过去是一公民说，也是他参与过的；而根据这个契约，他曾为了享有他生命的安全，他的自由和财产，也是为了一切人的安全，早就把他〔自己〕的生命、自由和财产作为抵押品了；现在〔因为他破坏契约〕就要没收他这份抵押品了。

这里提出来的，对于健全理性直接可以明白的刑罚理论，在主要的方面诚然不算什么新的思想，而只是几乎被一些新的谬论所排斥的思想；并且也〔只〕是在这一情况下才有必要〔再〕尽量明确地加以

论述。在本质上，这一理论已包含在布芬陀夫[48]在《论人民与国家的职权》第二卷第十三章中对这一点所说的那些话里面。还有霍布斯的见解也同这理论一致，可参看《利维坦》第十五、第二十八章。在我们的时代大家知道费尔巴哈曾大力主张这一理论。甚至在古代哲人的说法里就已有这个理论，柏拉图在《普洛塔戈拉斯》（蚩槐布禄根〔或双桥〕版第114页），其次在《戈琪亚斯》（第168页），最后在《法律论》第十一卷（第165页）就曾明确地加以阐述了。辛乃加以寥寥数语说出了柏拉图的意见以及有关一切刑罚的理论："一个高明的人施行惩罚，不是为了错误已经铸成，而是为了不使错误再发生。"（《论愤怒》I，第16页。）

那么，我们在国家里就认识到一种工具，那以理性装备起来的利己主义就是企图通过这一工具来回避它自己的，它自己对自己发生的恶果；于是每人就都来促进全体的福利，因为他已看到其中也包括着他自己的福利。如果国家完全达到了它的目的，那么在一定范围内，国家由于其中统一起来的人力，也会知道逐步征服其余的自然界以为己用；最后由于消灭了各种祸害，也可能有近乎极乐世界的某种情况出现。但是事有不然，一方面国家还停留在离这目标很远的地方，一方面永远还有生活在其本质上始终具有的无数坏事，依然和前此一样把生活笼罩在痛苦中；〔因为〕在这些坏事中，即令〔其余〕一切的都已消除，最后还有那空虚无聊会要立即进占其他坏事刚退出去的每一阵地。再一方面就是个体之间的争端也不是国家完全消除得了的，因为这种争端，〔一旦〕大规模的被禁止了，小规模的又起而代之来作弄人。最后还有埃瑞斯〔这位女神〕，幸而把她从〔国家〕内部赶走了，最后她就转移到外面去：作为个体间的争执而被国家制度驱逐了，她又从外面作为国际战争而卷土重来。于是，人们在〔国内〕个别场合用英明的措施使她不得享有的血祭，现在她就立即大规模地做一次总的来讨取，好像讨取别人该她的积欠似的。再假定这一切一切由于建立在数千年经验上面的聪明智慧，最后也都克服了，消除了，那么，最后的结果将是这一整个行星上人口的真正过剩，这个结果的可怕的祸害现在还只有大胆的想象力才能加以臆测[49]。

[1] 所以要为自然的财产所有权树立根据，并无须假定两种法权根据相互并行，不需要占领 根据和造成 根据并列，而是后面这一根据就足够应用了。不过“造成 ”这个词儿并不十分恰当，因为对一样东西加上某种勤劳无须一定是一种形式的赋予。

[2] B，在中古时代，人们把摩洛哥、阿尔及利亚、突尼斯、特立波立斯等地的人称为耙耙内斯克人，以言其盗匪之多；今称为帕尔伯（B）人。

[3] C（1626—1689），瑞典王G A的女儿，成年时登极，1654 年逊位。

[4] 在我的获奖论文《论道德的基础》中还有关于这里提出的法权理论更进一步的讨论；请参照该书第一版§17，第221—230页（第二版第216—226页）。

[5] 指纯粹的法学，亦即理论法学。

[6] 指国家完全达到目的前后两种现象。

[7] 指实施中所贡献的劳动或物质。

[8] 主动被动的角色指施惠受惠者。

[9] P（1632—1694），德国法学家。

[10] 第二卷第十七章是补充这里的。

§63

我们已经认识到在国家里有着它一席的一时的公道 是报复和惩罚〔的公道〕；并看到了这样的公道唯有着眼于将来 才能成为公道，因为没有这种着眼点，则对于一种罪过所加的刑罚和报复都是不能自圆其说的，而只是单纯的在发生了的祸害之上再添上第二个祸害，毫无意思和意义。可是永恒的公道 就完全不同，这种公道也是前已提到过的。它不是支配着国家而是支配着世界，它不依赖人为的设施，不在偶然和幻觉的支配之下，不是不稳定的，不是摇摆的和错误百出的；而是不会失误的，坚定而可靠的。——报复这概念本身就包含时间在内，因此永恒的公道 不能是一种报复性的公道，所以不能和报复性的公道那样可以容许推延和限期而只借时间以恶果抵消恶行那样需要时间来实现。在这里惩罚和过失必须是这样的联系着，以至两者是一个东西。

“难道你们相信，

罪恶振翅轻飞，

飞抵上天诸神?

那儿记录有人，

罪恶无分大小，

宙斯簿内载明?

一经宙斯垂鉴。

皆作无罪判定?

果然簿内载明，

昊天尚恐太小，

何能容尽罪行？

检阅已属不能，

遑论依罪议刑。

不，不，不，

你们如愿看取，

这儿便是处分。”

（欧瑞彼德斯[50]原作。转载于斯多帕乌斯《希腊古文分类选录》第一卷第四章。）

至于在世界的本质中真有这么一种永恒的公道，那可以从我们前此所阐发的整个思想中〔看出来〕，对于理解了这〔整个〕思想的人，这也是很快就可以完全明白的。

现象，这一生命意志的客体性，就是这世界，即在其部分和形态的一切复杂性中〔的世界〕。生存本身和生存的类别，无论在整个或在每一部分上，都只是从意志来的。意志，它是自由的，全能的。它在它自身和在时间之外是如何规定自己的，它也恰好就是这样显现于每一事物中的。世界只是反映这一〔意志的〕欲求的镜子。世界所包含的一切有限性，一切痛苦，一切烦恼都属于它所欲求的那东西[51]的表现；其所以是如此这般的痛苦烦恼，也是因为意志，它要这样。依此说来，每一生物根本都是以最严格的公平合理在担负着一般的生存，然后是担负着它那族类的生存和它那特有个体的生存；并且完全要看它的个性是如何的，它所在的环境是如何的，所在的世界是如何的，它就是如何的担负生存，也就是为偶然和错误所支配，是有时间性的，无常的，永远在痛苦中。凡在它身上发生的，凡能够在它身上发生的，对于它都是活该的，公平的。这是因为意志〔本〕是它的意志，而意志是怎样的，这世界也就是怎样的。能够为这世界的存在和

本性负责的只有这世界自身，没有别人。别人如何要负起这个责任来呢？——如果要知道人在道德上，整个的一般的有什么价值，那么，只看他整个的一般的命运便得。这命运就是困乏、贫苦、烦恼、折磨和死亡。永恒的公道在运行：如果人从整个说来不是一文不值，那么他的命运从整个说来也就不会如此悲惨。在这种意义上我们可以说：世界本身就是世界法庭。要是人们能够把全世界的一切苦恼放在一个秤盘里，又把全世界的一切罪恶放在另一秤盘里，那么，天平上的指针肯定就不再摆动了。

认识是为了给意志服务而从意志发芽孳生的，当它一成为个体本身的认识〔而为个体服务〕时，这世界诚然就不会对这种认识表出它自己，像它对学者那样最后揭露自己为唯一的一个生命意志——这即是意志自己——的客体性；而是模糊着未经训练的个体的视线，好像印度人所说的摩耶之幕一样。对于这样的个体，呈现出来的不是自在之物，而只是在时间空间中，在个体化原理中，在根据律其他形态中的现象。在他有限的认识的这个形式中，他看不到事物的本质，那是唯一无二的；而只看到这本质的现象是特殊的、分立的、数不尽的、极不相同的，甚至是相反的。于是，在他看起来，狂欢是一回事，痛苦又完全是另一回事；这一个人是制造痛苦的，是杀人犯；那一人是承受痛苦的，是〔被害的〕牺牲者；恶行是一回事，恶行所肇的祸又是一回事。他看到这一个人生活在快意、饶富和狂欢之中，而在这人的〔朱漆〕门前同时有另一个人因饥寒而痛苦地死去。于是他就要问：公道到哪儿去了呢？而他自己则在强烈的意志冲动中，——那就是他的起源和本质——，紧紧抓住生活中那些狂欢和享受不放，却不知道他正是由于他意志的这一活动〔同时也〕在抓住，紧紧拥抱着在生活上他见而生畏的一切痛苦和折磨。他看到祸害，也看到世界上的恶行，但是他还远不能认识到这两者只是一个生命意志的现象的不同方面；他以为两者是极不相同的，甚至是相反的。他也常企图通过恶行，也就是在别人身上制造痛苦，来避免祸害，避免他本人个体上的痛苦；被个体化原理所局限，被摩耶之幕所蒙蔽。——正好像一个水手，在一望无涯的怒海上驾着一只小船，山一般的波涛在起伏咆哮，他却信赖这微小的一叶扁舟；一个个安然在充满痛苦的世界正中坐着的人也就是这样信赖着个体化原理，亦即信赖个体借以认识事物，把

事物认为现象的方式。无边的世界到处充满痛苦，在过去无尽，在将来无穷，那是他体会不到的，在他看来甚至只是一个童话。而他那渺小的“厥躬”，他那没有幅度的现在，瞬息的快适，在他看来却是唯一具有真实性的，一天没有更高明的认识替他擦亮眼睛，他一天就想尽办法来保有这些东西。在这一天未到来之前，仅仅只是在他意识的最深处有那十分模糊的冥悟在活跃着，亦即悟到所有那些痛苦究竟并不是那么陌生的而是和他有关联的；在这种关联之前，个体化原理也不能庇护的。一切人（也许还有聪明的动物）所共有的，那么无法消除的一种恐怖 就是从这种冥悟中产生的。人们如果由于某种偶然发生的事故而在个体化原理上给弄糊涂了，也就是因为根据律在它的某一形态中好像是碰到了例外，譬如有个什么变动好像是无缘无故发生的，或是一个死去的人又来了，或是某种过去或将来的事出现在眼前了，辽远的变近了；这种恐怖就会突然把人们摄住。对于这类事故的大为骇怪都是基于人们突然在〔掌握〕现象的一些认识方式上给弄糊涂了；而保持着人们自己的个体和其余的世界各自分立的〔东西〕也就只是这些认识形式。但是这种各自分立恰好只存在于现象之中而不存在于自在之物中：永恒的公道就正是基于这一点。——实际上一切暂时的幸福都建立在下面挖空了的基地上，一切聪明都是在这样的基地上〔枉〕费心机。幸福和聪明保护着个人不遭遇意外事故，为他找得享受；但个人只是单纯的现象，他不同于其他个体，他所以免除了其他个体担负着的痛苦，都是基于现象的形式，基于个体化原理。就事物真正的本质说，只要一个人是坚强的生命意志，也就是他如果以一切力量肯定生命，那么，世界上的一切痛苦也就是他的痛苦，甚至一切只是可能的痛苦在他却要看作现实的痛苦。对于看穿个体化原理的认识，幸福生活在时间中，或是“偶然”〔机会〕相送的，或是借聪明从偶然争取来的；而〔这种幸福〕夹在无数别人的痛苦中，究竟只是乞丐的〔黄粱〕一梦，在梦里乞丐是国王，但他必然要从梦中醒过来而体会到使他〔暂时〕和他生活的痛苦隔离的只是一个飘忽的幻象。

对于局限于服从根据律的认识中的眼光，局限于个体化原理中的眼光，永恒的公道是避不露面的；如果不是用什么捏造来装点门面的话，这种眼光里就根本没有什么永恒的公道。这种眼光看到恶人做过各种坏事和暴行之后，却生活在欢乐中，并且未经留难谴责就〔轻轻

松松〕弃世而去了。这种眼光看到被压迫的人拖着充满痛苦的一生一直到死，而没有出现一个〔为他〕报仇雪恨的人。但是永恒的公道，也只有一个人使自己超出了那在根据律的线索上前进的，束缚于个别事物上的认识而认识到理念，看透了个体化原理而体会到自在之物不能加以现象的形式之后，才能理解，才能领悟。也只有这样一个人借助于这同一认识，才能懂得美德的真正本质，而这是在和当前这考察相关的范围内不久就会给我们表述出来的；不过美德的实践却并不要求这种抽象的认识。因此，谁获得了上述这种认识，他也就会明白：意志既然是一切现象的本体，那么，尽管那些现象——其中表出的时而有这，时而有那——都是作为完全不同的个体而存在着的，甚至是被长距离的时间和空间所隔开的，然而加于别人的痛苦和自己经历的痛苦，恶行和所肇的恶果则经常只触及那同一的本质。他将体会到制造痛苦的人和不得不承受这痛苦的人两者间的区别只是现象而不触及自在之物。这自在之物就是活跃在这两人中的意志，这意志在这儿被那注定要为它服务的认识所蒙蔽而错认了它自己，而在它的一个现象中寻求激增的安乐，在它的另一 现象中制造巨大的痛苦；它就是这样在强烈的冲动中以自己的牙咬入自己的肉，而不知它永远只是在伤害着自己，其为伤害则是由于个体化这媒介暴露了原来藏在它内部的矛盾。痛苦的制造人和承受人是一〔而非二〕。前者错在他以为自己于痛苦无份，后者错在他以为自己于罪过无份。如果他俩的眼睛都擦亮了，那么以痛苦加于人的那一个就会认识到他是生活在所有那些在广大世界上承受痛苦的人和物之中，并且，如果他具有理性，还要徒劳地寻思这些人和物既看不到它们对于痛苦应负的责任，为什么却要被召唤到这世上来受这么大的痛苦。而承受痛苦的那一个就会体会到世界上现在或过去造成的一切恶都是从那同时也是构成他的本质，在他身上显现的意志中流出来的；就会体会到他，由于这显出的现象和这现象的肯定，就已承担了从这意志中产生的一切痛苦；他一天是这意志，就理应忍受这些痛苦。——从这一认识出发，充满冥悟的诗人迦尔德隆在《人生一梦》中说：

“因为一个人最大的罪过

就是：他已诞生了。”

在永恒的规律之下，“生”的结局既然就是死，怎么能教“生”不是一种罪过呢？迦尔德隆不过是用他那诗句说出基督教中那原罪的信条罢了。

要鲜明地认识永恒的公道，认识那秤杆两端联系着二者不可缺一的罪行之害和惩罚之害，那就得完全超出个性及其所以可能的原理之上；因此，这种认识，就和随即要谈到的，与此相近的，对于一切美德的本质那种纯粹而明确的认识一样，都永远是多数人无法问津的。——因此，印度民族睿智的远祖，虽然在只容转生了的三个种性才可读的《吠陀》中，或在教内的经论中，亦即在概念和语言所能及的范围之内，并且是在他们那种还是形象的，也是片段不联贯的表达方式所能容许的范围之内，直接地说出了这一认识；但在群众的宗教中或教外的说教中却只用神话来传达〔这认识〕。《吠陀》是人类最高的认识和智慧的成果，经义的核心是在《邬波尼煞昙》中作为本世纪最大的礼物终于传给了我们的。在《吠陀》的经文中我们看到那种直接的说法是用好几种方式表达出来的，尤其特别的是这一方式：世界上所有一切存在物，有生命的和无生命的，都依次放到门弟子的面前而一一对各物说一句已成公式而叫做摩诃发古亚（大乘）的大咒语：“达吐姆斯”，更正确些是“塔特·都阿门·阿西”，即是说“这就是你”。[52]——可是对于群众，在他们的局限性中所能理解的范围内，这一伟大的真理却要翻译为服从根据律的认识方式。这种认识方式虽在它本质上根本不能纯粹地，逼真地容纳这一真理，甚至是和这真理正相反；不过在神话的形式中究竟获得了这真理的一种代用品。而这代用品已足够作为行为的调节器了，因为这代用品在和伦理意义本身永不相干的认识方式中按着根据律，毕竟是用形象的表现使行为的伦理意义可以理解了。而这就是一切宗教教义的目的，因为这些教义全都是为那些鲁莽的人心无法问津的真理披上一些神话的外衣。在这种意义上也可用康德的语言把这一印度神话称为实践理性上的一个设准。 作为这种设准看，这神话倒有这么个优点，即是说除了现实世界眼前的事物外，神话并不要包含什么别的因素，因而神话的一切概念都可用直观〔的事物〕来印证。这里所指的是轮回这个神话。这种神话倡言人们在这一世中所加于其他人或物的痛苦，都必然要在来世，并且还是在这个世界上恰好以同样的痛苦来抵偿。这种说法竟至于以为谁所杀的

虽只是一只动物，他在无尽的未来总有一次也要出生为这样一只动物而遭到同样的死法。神话说：恶行将在事后注定来生在世上变为受苦的被鄙视的人或物；根据这种说法，人就可以转生于较低等的种姓之中，或转生为女身，为禽兽，为巴内亚贱民或长陀罗贱民，为麻风病者，为鳄鱼等等，等等。神话通过不自知犯了什么罪过而受苦的人和物而以痛苦恐吓〔人〕，这些痛苦都是以从现实世界得来的直观来印证的，因而神话也就无须再借助于别的什么地狱了。与此相反，作为善报则许以转生于更美好更高贵的人身中，为婆罗门，为智者，为圣者。最好的善报却要留给最高尚的行为和彻底的清心寡欲；此外对于这种善报有份的还有那连续七世自愿死在她丈夫焚尸柴火上的妇人，以及从不打谎语而有着一张纯洁的嘴的人。这种善报，神话用世人的语言只能以消极的意义来表示，也就是常见的许〔人〕以不再入轮回："再不进入现象的存在"；或者是如既不承认《吠陀》又不承认种姓制度的佛教徒所说的："汝当入涅槃，涅槃之为状，其中无四苦：生、老、病与死"。

从来没有一个神话，将来也绝不会有一个神话，还能比这个最优秀、最古老的民族的这一上古教义更能紧密地配合这一如此少数的人所能问津的哲学真理了。尽管这民族现在分裂成许多片段了，然而这上古的教训，作为普遍的民族信仰，在今天仍有支配作用，对于生活仍然有决定性的影响，并不亚于在四千年以前。因此毕达戈拉斯和柏拉图就已惊奇地发觉而理解了，尊敬而应用了这无以复加的超级神话教义，不过他们可能是从印度或埃及接受过来的，并且，他们自己在我们无从知道的某种程度上也曾信仰过这种教义。——可是我们现在却反而把英国的牧师们和赫尔恩胡特〔兄弟会〕的麻织工人派遣给婆罗门，说是由于同情他们而教他们一点比这上述神话更好的东西，给他们指出他们是从"无"中创造出来的，并应为此充满谢忱而欢乐。但是我们所遭遇的就等于是以弹丸击石的那人所碰到的结果一样。我们的宗教现在不能，将来也绝不能在印度生根。人类最古老的智慧不会因伽利列所发生的事故[53]而被挤掉。相反的是印度的智慧反过来流入欧洲而将在我们的知识和思想中产生一个根本的变化。

[1] E（公元前480—前406），希腊悲剧作家。

[2] 指生命。

[3] 《邬布涅伽》第一卷，第60页。

[4] Gä，耶稣诞生的地方，这里指基督教的诞生。

§64

但是我们现在就要从我们对于永恒的公道所作非神话的，而是哲学的表述继续走向与此有关的一些考察，考察行为和良心在伦理上的重要性；而良心就是对于永恒公道单纯“感”到的认识。——不过在这个地方，我还想先指出人类天性的两个特点，这些特点会有助于弄明白每一个人如何在意识上至少是模糊地感到那永恒公道的本质，感到意志在其一切现象中的统一性和同一性；而永恒的公道也就是基于这一点的。

完全和国家用刑的目的，和已论证过的为刑法所本的目的无关，〔人们〕如果在〔看到〕一种恶行既已发生之后，〔又〕看到这给别人制造痛苦的人恰好也受到同等的痛苦，则不仅使那些多半是报仇心切的受害人，而且也使事不关己的旁观者一样的人心大快。我认为此中透露的〔消息〕并不是别的，而正是对于永恒公道的意识；不过这种意识随即为未经纯化的心思所误会，真面目被篡改了；因为这心思局限于个体化原理中，犯了潜移语义的毛病，冀图向现象要求那只有自在之物才有的东西；也看不到在什么地步迫害者和受害人在本质上是一〔而非二〕，看不到那同一的本质就是那在它自己的现象中认不出自己，既承担痛苦又承担罪过的东西，反而要求在承担罪过的这一个体上又看到痛苦。——因此，大多数人都会要求一个有着高度邪恶心肠而同时又有远胜于人的非凡精力的人，得以说不尽的灾难横加于亿万人的人，譬如那征服世界的人，——邪恶心肠是很多人都有的，不过不如在这种人身上还配搭有其他特性而已——；我说，大多数人会要求这样的人〔总有一天〕在某时某地将受到质量相同的痛苦以抵偿〔他制造的〕所有那些灾难。这是因为多数人认识不到折磨人的和被折磨的如何是一〔而非二〕；认识不到他们〔俩〕所由生存和生活的意志也正就是在前者那人身上显现的同一个意志，并且恰好是通过前者这意志的本质才得到最明确的启示；认识不到这意志在被压迫者和在压迫者是同样的受苦，并且随着压迫者的意识更清晰更明确，意

志更激烈，压迫者也相应地更痛苦。——至于更深远的，不再局限于个体化原理的认识，一切美德和高尚情操所从出的认识，那就不再怀着那种要求报复的心情了，这是基督教的伦理已经证实了的。这种伦理干脆就不容许任何以怨报怨，而〔只〕听凭永恒的公道的支配，犹如是在不同于现象的，自在之物的领域中。（“报复是我的事，我会要报复的，上帝说”。《给罗马人的信》第十二封，第十九封。）

在人类天性里还有一种更触目的，不过也是更罕有的特点。这个特点既透露一种要求——要求将永恒的公道纳入经验的范围，也就是纳入个体化的范围——；又暗示着一种感到的意识，即我们前面说过的感到生命意志是拿自己的本钱在演出那宏伟的悲喜剧，感到活在一切现象中的乃是那同一个意志。我说，下面就是这样一个特点：我们间或看到一个人，他对于自己能遭遇到的或只是作为见证人而目击的那些巨大暴行是那么深为愤慨，以至他为了报复这罪行的祸首，从容地，义无反顾地不惜把自己的生命孤注一掷。我们可能看到这样的人经年累月在窥伺一个有权势的迫害者，最后把他杀掉，然后自己也死于断头台上，一一如他所预见的那样；甚至〔这种后果〕每每并不是他企图逃避的，因为他的生命已只是作为报仇的手段才对他保有价值。——特别是在西班牙人那里有着这样的例子[54]。如果我们再仔细考察一下那种热狂的报复精神，那么我们就会发现这种热狂大不同于普通的报仇。普通的报仇是以看到〔自己〕加于〔仇人〕的痛苦来减轻自己所受到的痛苦。我们认为报复狂的目的所在，与其称为报仇，毋宁称为惩罚更为合宜，因为在这种热狂中本来就含有以榜样来影响后世的用意在；并且在这种场合〔人们〕没有任何自私的目的，既不是为了进行报复的个人，因为他是要在报复中毁灭的；也不是为了一个社会，因为社会是以法律来保障自己的安全的。这种惩罚却是由个别人而不是由国家，也不是为了使一条法律生效而执行的。这反而经常是指国家不愿或不能惩罚的一项罪行，加以惩罚乃是国家并不同意的。这种义愤，它驱使一个人这么远远的超出一切自爱的范围，在我看来，它是从这样一种最深远的意识中产生的，就是意识到他乃是整个的生命意志本身。这意志显现于一切人与物之中，经历了一切时代都是如此；因此，最遥远的将来和眼前的现在一样，都是属于这个人的。他不能对之漠不关心。他既肯定这一意志，就进而要求在演

出他的本质的这出戏里不再发生那么骇人听闻的罪行，并且要以没有碉堡可以防御，对于死的恐惧也不能阻拦的报复行为作为榜样来吓住任何未来的暴徒。在这里，生命意志虽然还是肯定着自己，却不再系于个别现象，不系于个体，而是拥抱着人的理念，要保持这理型的现象纯洁而没有那种骇人听闻，使人愤慨的罪行。这是性格上罕有的、意义丰富的，甚至崇高的一个特点。由于这种特点，个别的人在努力使自己成为永恒公道的左右手时牺牲了，可是他还是错认了“永恒公道”的真正本质。

---

[1] 在最近这次战争中，有一个西班牙的主教把他自己和他宴请的法国将军们在餐桌上一起毒死，这和这次战争中发生的好几件事都是属于这里的例子。在孟坦涅（M）《论文》第二卷第十二章里也有这种例子。

§65

有了〔我们〕前此对于人类行为所作过的一切考察，我们就已为最后的这一考察作好了准备，并已使我们〔下述〕的任务容易多了。我们的任务就是要使行为的真正伦理意义获得抽象的和哲学上的明确性，并把它作为我们主题思想的环节来论证。这种伦理意义，人们在〔日常〕生活上就用善 和恶 这两字来标志，而这个办法也完全可以使人们互相了解。

我们今天哲学界的作者非常奇特地把善 和恶 两概念当作简单的，也就是不能再加分析的概念来处理。但是我首先要把这两概念还原为它们本来的意义，以使人们不为一个模糊的什么幻觉所束缚而以为这两概念比实际上所含有的还包括着更多的什么，以为这两概念本身自足地就已把这里应有的一切都说尽了。这是我能做得到的，因为我自己前此既未在美 或真 这些字的后面找个藏拙的地方，现在在伦理学里我也同样不打算在善 这个字后面去找这种藏拙之所以便用一个加在这字后的什么性，——这办法在今天似乎有一种特别的灵验，在好些场合可用以解围——，以便用一副庄严的面孔使人相信我在说出真、美、善这三个字时，我所做的还不只是用以指三个不着边际的、抽象的，因而内容一点也不丰富的，来源和意义又各不相同的概念而已。谁要是熟知当今的文献，而不得不千百次看到每一个最没有思维能力的人是如何都相信，只要用一张大嘴和一副热情的山羊面孔说出那三个字，就算他是说出了什么伟大的智慧了；那么，在看到这些之后，尽管那三个字原来所指的是那么高贵的东西，可是现在在事实上，谁又不认为已变成了肉麻的东西呢?

真这一概念在论根据律一书的第五章里，从§29起，已有了解释。美这概念的内容，由于〔本书〕整个的第三篇才第一次获得了应有的说明。现在我们就要把善〔好〕[55] 这一概念还原为它本来的意义，而这是不要费很多事就可以做得到的。这概念基本上是相对的，是指

一客体对意志的某一固定要求的相适性。因此，一切一切，只要是迎合意志的，就不管意志是在它自己的哪一种表出中，只要满足意志的目的，也不管这些东西在其他方面是如何的不同，就都用善〔好〕这一概念来思维。因此我们说好食品、好路、好天气、好武器、好预兆等等；总而言之是把一切恰如我们所愿的都叫做善〔或好〕；所以，对于这一个人是善的〔或好的〕，对于另一个人又可以恰好是相反。善〔或好〕这概念又分为两类，也就是好受的和有益的〔两类〕。——至于和这相反的概念，如果所说的是指没有认识作用的事物，就用坏这个字来标志；比较少用而更抽象的是用弊害一词，不过都是指不迎合意志每次要求的一切。同其他能够和意志发生关系的一切事物一样，人们也把恰好是对〔自己〕要求的目的有利，有帮助而友好的那些人称为好的，这和称其他事物为好的是同一意义，并且总是保有相对的意味；例如通俗说："这人对我好，但对你不好"就表示着这种相对性。但是有些人，和他们的性格而俱来的是根本就不妨碍，反而促成别人的意志的努力，一贯都喜欢帮助人，心肠好，和蔼可亲，乐善好施，这些人因为他们的行为方式对于别人的意志根本有着这样的关系，所以都被称为好人。至于与此相反的概念，大约在近百年来，德语用以标志有认识作用的生物（动物和人）和无认识作用的事物的，有所不同，法语也是这样，都是用"恶"这一词〔标志前者〕。可是在所有其他语言中几乎都没有这种区别，希腊文、拉丁文、意大利文、英文都用"坏"这一词，既以指人，又以指无生命的物；〔当然〕这些人或物都是和意志的某一特殊目的相反的。所以说这考察完全要从善的消极方面出发，以后才能转到善的积极方面，才能不再要在〔行为〕对别人的关系上而是在对〔行为者〕他自己的关系上来探讨所谓好人的行为方式。〔这时〕尤其要尽力于〔从两方面〕作说明，一方面是这行为显然在别人〔心里〕所唤起的纯客观的敬意，另一方面是这行为显然在他〔自己心里〕唤起的一种特殊的满足，因为这两方面甚至都是他以另一种牺牲为代价换取来的。也还要说明这两者的反面，说明内心的痛苦。尽管坏心肠为那些有此心肠的人带来那么些身外的好处，坏心肠总是和内心痛苦相连的。由此就产生了那些伦理学体系，有哲学上的，也有依傍宗教教义的。这两种伦理学体系总是想用个什么办法把幸福和美德联系起来。前者的做法或是用矛盾律，或是用根据律，也就是或使德行和幸福等同起来，或使幸福成为德行

的后果。不过这都是诡辩。后者的做法则主张在经验可能认识的范围以外另有一个世界[56]〔，以此来联系幸福和德行〕。根据我们的考察则相反，德行的内在本质就会现为一种指向完全相反方向的努力，而不是指向幸福的努力：而幸福就是安乐和生命。

根据上面的说法，善在其概念上就是此对彼〔的善〕，所以任何“善”在本质上都是相对的。这是因为善只在它对一欲求的意志的关系中才有它的本质。准此，绝对善 就是一个矛盾：最高善、至善都意味着矛盾，也就是意味着意志最后的满足，此后再无新的欲求出现；意味着一个最后的动机，实现了这一动机就有了一种不再破灭的意志的满足。根据我们在这第四篇里前此所作的考察，这类事情都是不可想象的。犹如时间不能有起止一样，意志也同样不能由于任何一种满足而停顿，而不再从新有所欲求。一个持久的，完全而永远使意志冲动宁静下来的满足是意志所没有的。意志是妲奈伊德的〔穿底〕桶。对于意志并没有什么最高善、绝对善，而是永远只有一时的善。同时听凭人们喜欢，也可把一个“荣誉职位”授予一个使用成习而不想完全丢掉的古老说法，好比是把一个荣誉职位授予退休的官员似的，即是说人们可以譬喻地、比兴地把意志的完全自我取消和否定，真正的无所欲求称为绝对善、至善，看作唯一根治沉疴的良药，而一切其他的“善”都只是些〔治标的〕轻减剂、止痛剂；〔因为〕唯有这才使意志冲动永远静默安宁下来，唯有这才提供那种不可能再破坏的满足，唯有这才有解脱尘世之效；而这就是我们现在在我们整个考察的末尾随即要讨论到的。在这一意义上，希腊文终极目的这个词，以及拉丁文善的终极倒是更合本题。——关于善恶 这两个字就只谈这么多了，现在且言归正传。

如果一个人在一有机会而没有外力阻拦的时候，总有做出非义 之行的倾向，我们就称他是恶。按我们对于非义的解释，这就叫做这个人不仅是按生命意志在他身上显现〔的程度〕肯定这意志，而是在这肯定中竟至于否定了那显现于别的个体中的意志。而这又表现于他要求别人的各种力量为他服务；如果别人和他的意志的趋向对抗，还表现于他要消灭别人。高度的利己主义是这里的最后根源，而利己主义的本质是前面已分析过了的。这里立即可以看到两件事：第一，在这

种人心里透露出一种过分强烈的，远远超过肯定他自己身体的生命意志；第二 ，这种人的认识完全忠实于根据律而局限于个体化原理，呆板地守着由此原理在他自己本人和所有别人之间所确定的全部区别；所以他单是求自己的安乐，对于别人的安乐则完全漠然；别人的生存对于他毫不相干，和他的生存之间有着鸿沟为界。是的，真正说起来，他只是把别人看作一些没有任何真实性的假面具。——所以这两种特性就是坏性格的基本因素。

但是，欲求的那种高度激烈性本身就已直接是痛苦的永久根源。第一，这是因为一切欲求作为欲求说，都是从缺陷，也即是从痛苦中产生的。（所以一切欲求在刹那间的沉寂，就已正是审美的怡悦中的一个主要因素。从第三篇里还可回忆欲求的这种暂时沉寂，是我们作为认识的主体，纯粹而不具意志，〔即理念的对应物〕[57] 每次聚精会神于美的观审时就会出现的。）第二，这是因为事物的因果关系使大部分的贪求必然不得满足，而意志被阻挠比意志畅遂的机会要多得多，于是激烈的和大量的欲求也会由此带来激烈的和大量的痛苦。原来一切痛苦始终不是别的什么，而是未曾满足的和被阻挠了的欲求。即令是身体受伤或遭到残害时，肉体的痛苦所以〔也〕能够是痛苦，就单是由于身体不是别的，而是已成为客体的意志本身。——就是这一缘故，就因为大量而激烈的痛苦是和大量而激烈的欲求分不开的，所以在大恶人的眉宇之间都打上了内在痛苦的烙印。尽管这些人已经获得一切表面上的幸福，可是只要不是他们正在欢愉的那一刹那，或是没有伪装的时候，他们经常有一副不幸的可怜相。从这种内在的痛苦中，从完全直接是他们本质上的痛苦中，最后甚至还产生一种不是从单纯的自私出发，而是于自己无利单是基于别人的痛苦的快意，这就是真正的恶毒 。恶毒又可再进而演变为残忍 。就恶毒说，别人的痛苦已不再是自己意志达到目的的手段，而就是目的本身。下面是对于这一现象更详细的说明：因为人是被最清晰的认识所照明的意志现象，所以他总是拿现实的，他的意志所感到的满足去和“认识”给他指出的，仅仅只是可能的满足较量长短。由此就产生妒忌：〔自己的〕每一缺陷都会由于别人的享受而显得无限地加强了，〔相反〕由于知道别人也忍受着同样的缺陷，则自己的又将为之减轻。凡是人所共有的，和人生不可分的苦难都不怎么使我们难受，属于气候或整个乡土

方面的缺点也是这样。回忆那些比我们自己的痛苦更大的痛苦会有镇静和止痛的作用，看到别人的痛苦景象会使自己的痛苦减轻。现在假如一个人有着过分激烈的意志冲动，他以火热的贪心要攫取一切，以便解除利己主义〔诛求无厌〕的〔饥〕渴，而这时又如势所必至的，他一定要经历到一切满足都只是表面上的假象，所获得的东西从未实现过它在我们追求它时所作的诺言——使强悍固执的意志冲动得到最后的宁静，而是在获得〔满足〕之后只是那愿望改变了自己的形相，又在另一形相之下来折磨人；最后如果这愿望再没其他形相可变了，意志冲动也没有了已认识到的动机而止于自身，而现为可怕的荒凉空虚之感，而带来了无可救药的痛苦；如果从这一切一切之中，那在一般〔激烈〕程度上的欲求只是比较轻微地被感到，也就只产生一般程度的忧郁感；而在另外一人，他已是到了显著恶毒程度的意志现象，则必然产生一种过强的内在痛苦，永远的不安，无可救药的创伤；那么，他就要间接来寻求他无力直接获得的慰藉，也就是要以看到别人的痛苦景象，同时还认为这痛苦是他的势力〔起了作用〕的表现，来缓和自己的痛苦。对于他，别人的痛苦现在已是目的自身了，已是他可以称心饱看的一幅景色了。真正的残忍现象，嗜血现象，就是这样产生的。这是历史上屡见不鲜的，如在涅罗 [58]、多密迁 [59] 这些皇帝，非洲那些觋师，罗伯斯庇尔这类人，都可看到。

报仇心理已类似恶毒，它是以怨报怨而不是为将来着想。为将来想，那是惩罚的性质。报仇只单纯是为了已经发生了的，已经过去了的事情本身，也就不是为了于己有利，不是以之为手段而是以之为目的，以便“欣赏”人们自己加于仇人身上的痛苦。使寻仇报复不同于纯粹恶毒而又可为报仇行为谋求一些原谅的，是报仇在表面上有些正义意味；因为这种行动在这里固然是报仇，但如依法执行，也就是在一个集体中按集体所批准的，事先规定而为众所周知的规则执行，就会是惩罚，也就会是正义。

除开那已描写过的，和恶毒从同一根子，从极强烈的意志中产生的，因而和恶毒分不开的那种痛苦之外，现在还要加上一种与此完全不同的，特殊的痛苦与恶毒相连在一起。这就是干任何恶毒行为时都可感到的痛苦，不管这行为是出于自私的单纯非义或是真正的恶毒；

而按这痛苦持续的久暂，就可分别叫做良心不安 或良心责备 。——谁要是对于这第四篇前此的内容，尤其是对于篇首已阐明了的那真理，说生命本身作为意志的写照或镜子，永远是生命意志确实保有的；并且对于永恒公道的论述——都还记忆犹新的话，那么他就会发觉，按这些考察说，良心责备除了下述意义外不能有别的意义；即是说良心责备的内容，抽象说来，就是下述这个内容：——在这内容里人们〔又〕区分为两部分，而这两部分又得完全融合一致，必须当作完全统一了的来设想。

尽管摩耶之幕是这么严密地蒙蔽着恶人的心窍，即是说尽管这恶人是这么呆板地局限于个体化原理，以致他根据这一原理把自己本人看作绝对不同于其他任何一人，中间是由一条鸿沟分开来的；而这种认识，因为唯有它符合他的利己主义，是利己主义的支柱，所以〔又〕是他以全力抓住〔不放〕的，犹如"认识"几乎总是被意志所收买的；——尽管这样，可是在他意识的最深处仍然有一种潜伏的冥悟在蠕动着〔。所悟到的是〕：事物这样的一种秩序究竟只是现象，在本体上可完全是另一回事。也就是说时间和空间虽是这样把他和其他个人以及这些人所忍受的无数痛苦，甚至是由于他而忍受的痛苦分开来，把这些显示为和他全不相干的东西；然而在本体上，除开表象及其一些形式不论，显现于所有他们〔那些个体〕中的仍然是同一个生命意志，这生命意志在这里误认了它自己，拿起自己的武器对付自己。并且当这意志在它的某一现象中寻求激增了的安乐时，就正是以此把最大的痛苦加于它的另外一些现象时；而他，这恶人，又恰好是这整个的意志〔自身〕，因而他就不仅是加害者，同时也正是受害人了。把他和受害人的痛苦分开，使他得以幸免〔于痛苦〕的，只是一个以时间和空间为形式的幻梦；如果这幻梦一旦消逝了，那么，按真实情况说，他就必须以痛苦为代价来抵偿欢乐。并且一切痛苦，他认为仅仅只是可能的痛苦，都实际的到了作为生命意志的他身上来了；因为可能性和现实性，时间上和空间上的远和近只是对于个体的认识，只是借个体化原理才是有区别的；在本体上却并不是这样。这个真理就是以神话表达的，也就是使之合于根据律，由此转入现象的形式而以轮回〔之说〕表达出来的那一真理；不过这真理不带任何副产品的最纯净的表现却在那模糊感到而又无可慰藉的痛苦之中。这痛

苦，人们就称为良心不安。——但是，良心不安在此以外又是从第二个 直接的，和那第一个密切联系着的“认识”中产生的，即是由于认识到生命意志在凶恶的个体中用以肯定它自己的强度，远远超出了它的个体现象之外，以致完全否定了显现于其他个体中的同一个意志。所以，一个恶棍对于自己的行为那种内心的，要向自己隐瞒的厌恶和痛恨，除了是模糊地感到个体化原理和由此树立的人我界限这两者的虚无性，表面性之外，同时包括有对他自己意志的激烈性、暴力的认识；这种激烈性也就是他用以把握生命，将自己紧紧吸住在生命上的。正是这生命，它那可怕的一面就是恶棍在被他压迫的人们的痛苦中所看到的，然而这恶棍又是那么紧密地和这痛苦交织为一体的，以致恰好是由于这一点，然后作为他更充分地肯定他自己的意志的那手段才是由他自己发起的最惨酷的事。他认识到自己是生命意志集中显现的现象，感到自己陷入生命已到什么程度，由此又感到自己陷入那些无数的，生命本质上的痛苦已到什么程度；因为生命有着无尽的时间和无穷的空间以取消可能性和现实性之间的区别，以使现在只是他认识到的 一切痛苦变为感觉到的 痛苦。千百万年的生生不已固然只在概念中存在，和整个的过去，未来一样；但具有内容的时间，意志显现的形式，却只是“现在”。时间对于个体是常新的：个体觉得自己永远是新发生的。原来生命是不能从生命意志分开的，而生命的形式又只是“现在”。死好比是太阳的西沉（请原谅我又重复使用这一比喻）。太阳只是看起来好像被黑夜吞噬了，其实它是一切光明的源泉，不停地在燃烧着，给新的世界带来新的日子；无时不在上升，无时不在下沉。起和止都只涉及个体，是借助于时间，借助于〔个体〕这现象的形式为了表象而有的。在时间以外的就只有意志，亦即康德的自在之物，和意志的恰如其分的客体性，亦即柏拉图的理念。因此自杀并不提供什么解脱：每人在他内心的最深处欲求 什么，他就必须也是 这个什么；每人是 什么，他就正是欲求 这个什么。——所以说把良心刺痛了的，除开那仅仅是感到的认识，认识到使个体分立的表象之形式的表面性和虚无性之外，还有对于自己意志及其强烈的程度的自我认识。生活过程编织着验知性格的肖像，这肖像的蓝本则是悟知性格。恶棍看到这副肖像必然要吃一惊，不管这肖像是以那么庞大的轮廓织成的，以致这世界得以和他共有一个深恶痛绝之感，或只是以那么纤细的线条织成的，以致单只有他自己看见，因为同这副肖像

有关的就是他自己。要是性格在它一天不否定它自己的时候，果然不觉得自己是超然于一切时间之外的，不觉得自己是历尽一切时间而不变的话，那么，过去的往事，作为单纯的现象就也许是不足轻重的了，也许就不能使良心不安了。〔然而这是不可能的，〕因此，过去好久了的事总还是要压在良心上面。譬如这恳祷："求主不要使我受试探"，[60]就〔等于〕是说："不要让我看到我是什么人"。——恶人在他用以肯定生命的暴力上，在从他加于别人的痛苦中对他显现出来的暴力上，他估计着和他距离有多远的就正是这意志的放弃或否定，〔放弃或否定生命意志〕也就是对于这世界及其疾苦唯一可能的解脱。他看到自己依附于这暴力的程度，看到自己是如何牢固地被束缚在这暴力上。在别人身上认识到的痛苦将不能使他有动于中，他只是掉在生命和感到的痛苦的手心里。而这一点能否摧毁而克服他意志的激烈性，则尚在未定之天。

关于恶的意义及其内在本质的这一分析，如果作为单纯的感受，亦即不作为明确的抽象的认识，便是良心不安的内容；并且这一分析，由于以同样方式考察作为人类意志的属性的善，和在最后由于考察这属性达到最高程度之后，从这属性中产生彻底的无欲和神圣性，就会获得更大的明确性和完整性，这是因为相反的对立面总是互相阐发的，斯宾诺莎说得非常好："白昼既显示它自己，同时也显示黑夜"。

---

[1] 在德语中"善"与"好"是同一个字。

[2] 这里还可附带指出凡是能以巨大力量赋予任何宗教教义的，凡可用以使人心深服的始终都是这教义的伦理方面；不过不是直接当作伦理，而是紧密地和各宗教其余那些特殊的、神话的信条相联系相交织的，好像单是由于这些信条就足以解释那伦理方面似的。伦理和信条交织竟至如此紧密，以至行为的伦理意义虽不是按根据律可以说明的。每种神话却都服从根据律；〔尽管这样矛盾，〕教徒们仍然认为行为的伦理意义和他们的神话是完全不可分的，简直是一个东西。于是他们就把对神话的任何攻击看作是对正义和美德的攻击。在那些一

神教的民族中，这种看法竟使无神论或不信奉神成为不具任何道德性的同义语。神父们当然欢迎这种概念的混淆，也只是由于这种混淆才可能产生那可怕的怪物——宗教狂热。这种狂热不仅能支配个别突出错误和凶恶的个人，也能支配好些整个的民族。最后，总算是给人类留了一点面子，宗教狂热在我们这西方世界体现为宗教迫害的法庭，在人类历史上〔幸而〕还只出现过一次。按最近终于证实了的资料，单是在马德里（当时在西班牙还有好多这种宗教的害人坑）于三百年间就有三十万人因宗教案件而残酷地死于火刑的柴堆上。任何一个热中的教徒，在他每次还要饶舌的时候，就该立即让他回忆这一点。

[3] 这个地方的方括弧是原文本来有的，与其他地方的方括弧不同。

[4] N，公元54—68年为罗马皇帝，历史上有名的专制暴君，命人纵火焚烧罗马城而以观火为乐。从此迫害基督教徒，不遗余力。

[5] D（公元51—96）罗马帝，专制暴君，以残忍著名。

[6] 基督教《主祷文》中的一句。

§66

一个不具理由的道德训条，也就是单纯的道德说教，是不能起作用的；原因是它不成为动机。但一个 有动机作用的道德训条，它之所以能起作用，也只是由于它对〔人的〕自爱起了作用。凡是从自爱产生的可就没有什么道德价值。由此可知道德训条和任何抽象的认识根本不能导致什么美德，美德必然是从直观认识中产生的，直观认识〔才〕在别人和自己的个体之中看到了同一的本质。

原来美德虽然是从认识产生的，却不是从抽象的，用言语可以表达的认识产生的。如果是后者，那么美德也就是可以教得会的了；那么，当我们在这儿抽象地说出美德的本质时，说出为美德奠基的“认识”时，我们就会把每一个理解这种说法的人在伦理上改造好了。可是事实并不是这样。事实却是人们不能以伦理学的演讲或传道说教来造就一个有美德的人，正如所有的美学，从亚里士多德起，从来没有造就一个诗人一样。原来概念对于美德的真正内在本质是不生发的，而且对于艺术也是如此。概念完全是次要的，只能作为工具而为实现或保存从别的方面认识到的，已成定论的东西服务。“欲求是教不会的。”事实上，抽象的教条对于美德，也就是对于心意上的善，是没有影响的。错误的教条并无害于美德，正确的也难加以促进。假如人生的首要大事，他伦理上的，永远有意义的价值，果然有赖于教条、宗教教义、哲学理论之类的东西，而获得这些东西又是那么出于偶然，那可真的太糟了。教条对于道德仅仅只有这样的价值，就是说一个由于别方面来的，〔我们〕就要讨论到的认识原已有了美德的人，可以从教条得出一种格式，一种公式，按这公式他可以为自己那无私的行动向自己的理性交出一个多半只是为了过关而虚构的理由；〔其实〕这理性，也就是这个人自己，并不理解这行为的本质，〔不过〕他早已使自己的理性习惯于以这种交代为满足罢了。

教条和习惯，和模范（后者所以如此是因为普通人不相信自己的判断，他已意识到判断的弱点，只追从自己或别人的经验）相同，对于行为，对于外在的行动虽然有很大的影响，但有了这影响并不就是改变了〔人的〕居心[61]。一切抽象的认识都只提供动机，而动机则如上述，只变更意志的方向，绝不变更意志本身。但一切可以传达的认识都只是作为动机才能对意志起作用。所以不管那些教条是如何指引意志的，一个人真正欲求的，在根本上欲求的是什么，他也永远仍然是欲求那同一个东西。他只在如何获得这东西的途径上得到了一些别的想法。并且幻想的动机也能和真实的动机一样的引导他。所以说，例如一个人或是以莫大恩德施于穷苦无告的人，而坚信在来世可以回收十倍于所施的总数；或是把同一金额用于田产的改良上，则将来获利虽迟一点，却会更可靠，更可观；这〔两种行为〕从伦理价值上来看就并无高下之分了。——和为了谋财而害命的匪类一样，那信心虔诚而把异教徒让火烧死的人，那在圣地[62]扼死土耳其人的人，如果这前后两人是为了在天国里取得一席之地而分别地是他们那样做，那么他们也是杀人犯。原来这些人只是替自己，替他们的自私自利盘算，和那匪徒一般无二；他们不同于匪徒的只是手段上的荒唐罢了。——如前所说，要从外面来影响意志就只有动机，而动机又只改变意志把自己表出的方式，绝不改变意志本身。“意欲是教不会的。”

有些善良行为〔每〕引教条以为其实施的根据，人们在这儿就必经常区别那教条果真是动机，还只是我们在前面说的，是表面上的托词交代而不是别的。那人为了来自另一来源的一件好事而企图以这种交代来使他自己的理性不要见怪。这件好事是他做的，因为他是好人；但他不懂得如何作恰当的解释，因为他不是哲学家而偏要为这件事想出点什么〔理由〕〔，于是他就引教条为依据了〕。可是这一区别很难找到，因为这是深藏在心情内部的。因此，在道德上我们几乎绝不能正确地判断别人的行动，也很少能正确地判断自己的行为。——个别人的或一个民族的行动和行为方式，很可以受到教条、模范和风俗习惯的影响而改变，但在本身上一切行动（“表面功夫”）都只是空洞的形象，唯有导出行为的居心才以道德意义赋予行为。在很不相同的外在现象之间，道德意义却可以真正完全是相同的。〔两人之间〕恶的程度相等，但可以是一个死于轧轮的酷刑之下，一个安宁的死于

亲人的怀抱之中。同一程度的恶，在一个民族可以粗线条地表现于凶杀和吃人的野蛮行为，在另一些民族又可以静悄悄地、精细地、小型纤巧地表现于宫闱的阴谋、欺压和各种缜密的诡计；但是本质却是一个。可以想象：一个完善的国家，或者甚至只是一个坚信死后有奖惩的信条，都能制止任何一种罪行；这在政治上将是很大的收获，但在道德上则还是一无所得，反而是〔以假乱真〕，徒使意志的写照受到生活的障碍。

因此，居心的纯善，无私的美德和纯洁的慷慨仗义都不是从抽象的认识出发的；但仍然是从认识出发的，是从一种直接的直观的认识出发的。正因为这种认识不是抽象的，所以也是不容转达的，必须由各人自己领悟；在言语中不能求得它真正适当的表现，而是完全只能求之于人的作为、行动和生平事迹之中。我们在这里是找美德的理论，因而就得抽象地表达美德所依据的认识的本质；可是我们并不能在这一论述中提出这认识本身，而是只能提出这认识的概念。这时，我们总是从行为出发，也唯有在行为中才可以看到这认识，并且总是把行为指为这认识唯一恰当的表现，我们只是对这表现加以阐明和解释而已，也就只是抽象地谈出这儿究竟是怎么回事。在我们以已描述过的恶为对照而谈到真正的善以前，作为中间阶段现在就要涉及仅止于否定恶〔的问题〕了。这就是公道。什么是义，什么是非义，上面已有充分的分析；因此我们在这里就可以不费事的说：一个人要是自愿承认义与非义之间纯道德的界线，在没有国家或其他权力加以保障时也承认这界线有效；按我们的解释也就是说：一个人在肯定自己的意志时绝不走向否定在另一个体中显现的意志，——那么，这人就是公道的。这也就是说这个人不会为了增加自己的安乐而以痛苦加于别人；亦即他不会犯罪，他会尊重每一个人的权利，每一个人的财产。——这样，我们就看到个体化原理在这样一个守公道的人那里已有所不同于在恶人那里，已不再是绝对的界墙了；看到这守公道的人已不是恶人那样只肯定自己意志的现象，否定一切别人的意志的现象；看到别人对于他已不再只是一些假脸子，——假脸子的本质和他的本质是完全不同的——，而是他已由于自己的行为方式表明了他在别人的，对于他只是表象的现象里认出了他自己的本质，即认出了作为自在之物的生命意志；也就是说他在一定程度上，在不为非义，不损害

人的程度上，又在别人的现象里发现了自己。他也正是在这一程度上看穿了个体化原理，看穿了摩耶之幕；在这范围内他把在自己以外的本质和自己的〔本质〕等同起来：他不伤害这个本质。

如果看透这种公道的内在的深处，那么在公道里就已包含一种预定倾向，不要在肯定自己意志的时候走太远了，以免自己意志的肯定在强制别人意志的现象为之服务时又否定了别人的意志的现象。所以人们从别人享受了多少，就要对别人报效多少。存心公道如果到了最高的程度，则往往已可和不再只是消极性质的纯善相匹敌了。这时人们甚至要怀疑自己对于承继得的财产应有的权利，而只以自己精神的或肉体的力量来维持身体；甚至感到别人对自己的任何服务，自己的任何奢侈都是罪过，感到一种责备，最后只有以自愿的贫苦为出路。我们看到巴斯伽尔 [63] 就是这样的。在他已转到禁欲〔主义〕的方向时，尽管他有足够的仆从，却不许别人侍候他；尽管他经常多病，却要自己铺床，自己到厨房里取饮食，如此等等。（他妹妹写的《巴斯伽尔传》第十九页）和这完全相仿佛的报道说，有些印度人，甚至王公们，他们拥有巨大财富而只用以维持他们的亲属，他们的宫廷和仆从；他们自己却以严格的拘谨态度奉行着那些最高的行为准则，除了自己亲手种的亲手收的之外，什么也不吃。他们这样做却是基于某种误解而来的：原来个别的人正是由于他们富有而又有权势，他们很可以为人类社会全体作出相当可观的贡献，以使这些贡献和他们所继承的，借社会〔之力〕而得到保障的财产两两相称。真正讲起来，这种印度人的过分公道已经超过了公道，也就已经是真正的清心寡欲，是生命意志的否定，是禁欲了。这些都是我们〔在本篇〕最后将要谈到的。与此相反，干脆一事不做而只借别人之力来生活，凭借继承的财产而一无所贡献，这在道德上就已可视为非义，尽管在现行法律上这必然还是合法的。

我们已看到自觉自愿的公道，它的真正来源是在一定程度上看穿了个体化原理；而不公道的人却是整个儿局限在这个原理中的。看穿个体化原理〔这回事〕，这不仅是在公道所要求的程度上，而且在更高的程度上，在促成积极的善意、慈惠和博爱的程度上，也可以出现；并且，不管那显现于这一个体内的意志自身是如何强而有力，都

可能出现。〔意志虽强，〕认识常能替这个体保持〔知与意的〕平衡，教他抵抗那欲为非义的试探，甚至教他发挥任何程度的善；是的，甚至发挥任何程度的清心寡欲。因此，绝不可把一个好人看作原来就是比恶人更为软弱的意志的现象，〔实际上只〕是认识在好人心里主宰着盲目的意志冲动。不过也有些这样的人，他们只是由于显现于他们身上的意志是薄弱的面貌似心肠好；但他们〔究竟〕是怎样的人，只要看他们没有足够的自制力以完成一件公道的或善良的行动就明白了。

如果我们现在又遇到这样一个人，作为一个罕见的例外，他虽拥有一份相当可观的收入，但是他只以其中一小部分作为自己用，而把所有其余的都赠予贫困的人们，自己却缺这缺那，少了许多享受和舒适，而我们又想要解释这个人的行为；那么，完全别开这人自己也许要用以使他的理性了解他的行为的那些教条不论，我们就会发现他比常见的情况更加不作人我之分 是他那行为方式最简单而普遍的表现，是他那行为方式最基本的特征。如果在别的一些人眼里看起来，人我之分是那么巨大，〔譬如〕恶人直以别人的痛苦为自己的快乐，非义之人也喜欢以别人的痛苦作为增进自己福利的手段；即令单纯只是公道的人也不过止于不去为别人制造痛苦而已；也就是说根本绝大多数人都知道而且熟悉在自己的附近有着别人的无数痛苦，可是没有决心来减轻这些痛苦；因为他们如果要这样做，自己就必然要减少一些享受。如果说对于所有这些人里面的任何一个，都好像是在自己的我和别人的我之间横亘着巨大差别似的，那么，对于我们想象中这位崇高的人则相反，对于他，人我之分就不是那么重要了，个体化原理，现象的形式就不再是那么严密地局限他了，而是他在别人身上看到的痛苦几乎和他自己的痛苦一样使他难受。因此他想在人我之间建立平衡的均势，他割舍自己的享受，担待自己缺这缺那以缓和别人的痛苦。他体会到在他和别人之间的区别——对于恶人是一条鸿沟的区别——只是属于无常的、幻变的现象〔的东西〕。他毋庸作逻辑的推论而直接认识到他自己这现象的本体也就是别人那现象的本体，这本体也就是构成一切事物的本质，是存在于一切事物中的那生命意志。不错，他认识的这一点甚至可以推及动物和整个的自然，因此，他也不折磨一个动物[64]。

他现在已不至于在自己有着多余的，可以缺少的〔东西〕时而让别人忍饥挨饿，正如一个人不会今天饿上一天，以便明天有享受不了的多着在那儿。这是因为“摩耶之幕”对于那博爱行善的人已经是透明的了，个体化原理的骗局也收了场了。他在任何生物中，从而也在受苦的生物中所看到的都是他自己，他本身，他的意志。从他那儿撤走了的是这种荒唐的错误：生命意志常以这种错误而错认了自己，它时而在这里在某一个体中享受着飘忽的虚假的欢乐，时而在那里在另一个 体中又为此而忍饥挨饿，也就是这样制造着痛苦又忍受着痛苦而不能自己，和杜埃斯特一样贪婪地饕餮着自己的肉；〔时而〕在这里为无过受罪而叫屈，〔时而〕在那儿却当着〔报复之神〕涅米西斯的面肆无忌惮地胡作非为；永远是在别人的现象里认不出自己，因而也觉察不到有永恒的公道，只是被局限于个体化原理之中，根本也就是被局限于根据律所支配的那种认识方法之中。治好这种妄念，摆脱摩耶的骗局，这和行善布施是一回事。不过后者是〔看穿个体化原理的〕那种认识不可少的标志罢了。

良心痛苦的来源和意义，我们在前面已说明过了。和良心痛苦相反的是心安理得，是我们在每次无私的行动之后所感到的满足。心安理得的来因是由于无私的行为既是从我们也在别的现象中直接认出自己的本质自身而产生的，又给我们证验了这种认识：即认识到我们真正的自己不仅是在自己本人中，不仅在这一个别现象中，而且也在一切有生之物中。这样，〔人们〕就觉得心胸扩大了，正如〔人〕自私自利就觉得胸怀窄狭一样。这是因为自私〔心〕把我们的关怀都集中在自己个体这一个别现象上，这时，认识就经常给我们指出那些不断威胁这一现象的无数危险，因而惶恐的忧虑就成为我们情绪的基调了。那么〔相反〕，一切有生之物，和我们本人一样，都是我们自己的本质这一认识就把我们这份关怀扩充到一切有情之上，这样就把胸怀扩大了。由于对我们自己本身的关怀缩小了，为了自己本人的那种惶恐的操心盘算也就在根子上被削弱，被限制了：所以就有宁静的自得的喜悦心情，那是善良的存心和无内疚的良心所带来的。所以在〔多〕有一次善行之后，这种心情的出现就愈为明显，因为这善行给我们证验了这种心情所依据的理由。〔而〕利己主义者〔则〕觉得自己被陌生的敌对现象所包围，他全部的希求都寄托在自己的安乐上。

善人却生活在一个现象互相亲善的世界里，每一现象的安乐都是他自己的安乐。所以说，即令由于他认识到人类整个的命运，没有给他的情绪带来愉快的气氛，然而经久不变的认识到在一切有情中的都是他自己的本质，却为他提供了情绪上一定的稳定性，甚至欢悦的气氛。这是因为广被于无数现象上的关怀不能像集中于一个 现象上的那么使人诚惶诚恐。个别人遭遇到的偶然事故有幸有不幸，对于个体的总和来说，偶然事故〔的幸灾〕又互相抵消而拉平了。

所以如果说别的人确立了一些道德原则，把这些原则当作实现美德的格言和必须服从的准则，但是我，如已说过的，却不能够这样做；因为我没有什么应该，什么准则要向永远自由的意志提出。和他们相反，在我这考察相关的范围内，从某方面说和他们那种做法相当而又相似的，就是那纯理论上的真理。单是申论这一真理就可看作我这论述的全部〔旨趣〕，这真理是说意志是任何一现象的本体，但作为本体来说却又不在现象的那些形式中，从而也不具杂多性。就这真理对行为的关系说，我不知道还有什么更庄严的表示法，除非是用前述《吠陀》的公式："这就是你！"谁要是能以清晰的认识和内心的坚定信心，指着他所接触到的每一事物而对自己说出这一公式，那么，他就正是由此而确实具有了一切美德和天福，并且已是在通向解脱的大路之上了。

可是在我再往下谈，作为我这论述的最后部分而指出仁爱——仁爱的来源和本质我们认为即看穿个体化原理——如何导致解脱，导致生命意志的放弃，亦即导致一切欲求的放弃之前；并且也是在指出一条有欠温和却是更常被采用的途径如何引导人达到上述境界之前；在这里首先还得说一句似乎矛盾的话并加以解释。其所以要这样做，倒并不是因为它是这么一句话，而是因为这句话是真的，并且也是属于我要阐明的这思想的完整性以内的。这句话就是："一切仁爱（博爱、仁慈）都是同情"。

---

[1] 教会可能要说这只是表面功夫，如果不是"天惠"赐以信仰的话，这是作不得用的；信仰才导致再生。详见后文。

[2] 指耶稣出生地，在中世纪长期为土耳其人所占领，欧洲的十字军即为收复圣地而发。

[3] P（1623—1662），法国神秘主义哲学家，数学家。

[4] 人对于动物生命和兽力所以有〔主宰的〕权利，是基于痛苦是随意识的明瞭而相与俱增的〔这一事实〕。动物，或由于死亡或由于服劳役而忍受的痛苦还不及人仅是由于不得享有肉食或使用兽力所受痛苦的巨大，因此人在肯定自己的生存时可以走向否定动物的生存，因为这样，整个的说来，生命意志所受的痛苦就会比反其道而行之要小一些。同时这也规定着如何才算不是过分使用〔兽力〕的限度；不过人们往往超过了这种限度，尤其是在使用驮重兽和猎犬时是这样。因此保护动物协会的活动特别注重这一点。我个人认为上述权利并不能用于活体解剖，至少不能用之于高等动物。在另外一面，一只昆虫由于它的死亡而受的痛苦还不如人由于被它蜇伤所受痛苦之甚。——印度人则不理解这一点。

§67

我们已看到如何在较低程度上看穿个体化原理就产生公道，如何在较高程度上看穿这个原理又产生心意上真正的善，看到这种善对于别人如何现为纯粹的，亦即无私的爱。这种爱如果到了完善的程度，就把别人的个体和别人的命运和自己的完全等同起来。过此以上便绝不能再进一步，因为不存在任何理由要把别人的个体放在自己的个体之上。不过其他个体如果是多数，如果他们全部的幸福或生命受到了危险，则在分量上又很可以超过个别人对自己的幸福的考虑。在这种场合，那已达到最高善和〔有了〕完人心境的当事人就会为了多数别人的幸福而整个的牺牲自己的幸福和生命。这样死去的有柯德罗斯[65]，有奈翁尼达斯[66]，有雷古陆斯[67]，有德西乌斯·缪斯[68]，有阿诺尔德·冯·文克尔瑞德[69]。任何人，只要是志愿地、意识地为了他的亲人、乡邻，为了祖国而不避一死，就都是这一类人物。站在〔最高善〕这一级的〔还大有人在，〕每一个为了坚持那些造福全人类的，为全人类所应有的东西，也就是为了〔坚持〕普遍而重大的真理，消灭重大的错误而甘愿承担痛苦和死亡的人〔都是〕。这样死的有苏格拉底，有乔旦诺·普禄诺；还有为真理奋斗的一些英雄也是这样在活焚的柴堆上死于神父祭师们之手。

不过现在就上面说的〔爱即同情〕那句矛盾语来看，我还得回忆我们前已看到痛苦对于生命，整个的说来，是本质的，与生命不可分的〔东西〕；已看到每一愿望如何都是从一种需要，一种缺陷产生的，因而任何满足也只是消除了痛苦，并不是获得了什么积极的幸福；已看到欢乐虽是对愿望撒谎说它是一种积极的好事，实际上它只是消极性质的，只是一件坏事的结束〔，等等〕。因此，好心善意、仁爱和慷慨〔等等〕替别人做的事永远也只是减轻那些人的痛苦而已，从而可知能够推动这些好心善意去行善布施的，永远只是对于别人的痛苦的认识。而这种痛苦是从自己的痛苦中直接体会到的，和自己的痛苦等同看待的。可是由此就得出一个结论：纯粹的爱（希腊语

的“博爱”，拉丁语的“仁慈”），按其性质说就是〔同病相怜的〕同情，至于由此所减轻的痛苦则可大可小，而任何未曾满足的愿望总不出乎大小痛苦之外。因此，我们也毋庸客气和康德 正相反，他认为只有从抽象的反有中，并且是从义务和绝对命令这些概念中产生的一切善和美德才是真正的善，真正的美德，而主张〔人们〕感到的同情是脆弱，并不是美德；和他正相反，我们说：单是概念对于真正美德，和对于真正的艺术一样，是不生发的；一切真纯的爱都是同情；而任何不是同情的爱就都是自顾之私。自顾之私就是希腊文的“自爱”，而同情就是希腊文的“博爱”。这两者的混合〔情绪〕也是常有的。甚至真纯的友谊也常是这种混合。自顾之私表现在乐于和个性相投的朋友晤对，这是〔混合中的〕较大部分；而同情则表现于对朋友的哀乐有真挚的关怀，表现于人们对朋友所作忘我的牺牲。甚至斯宾诺莎也说：“对别人的好意并不是别的什么，而是导源于同情的情意。”（《伦理学》第三卷，前提二十七，副定理三，论说项）作为一个证据，证实我们那句似乎矛盾的话〔“爱即同情”〕，人们还可注意纯爱的言语和抚爱动作中的音调、词汇完全符合于同情的音调。附带的还可注意在意大利语中，同情和纯爱都是用同一个词“慈爱”来表示的。

这里还得谈一谈人类天性最显著的一个特点，谈一谈“哭”。哭和笑一样，都属于所以别人禽的表情。哭并不正就是痛苦的外现，因为在最轻微的痛楚时也哭得出来。据我的看法，人们甚至绝不是直接为了感觉到痛而哭，而经常只是为了重现于反省中的痛而哭。也就是说人们从感觉到的痛，即令是肉体上的痛，过渡到痛的单纯表象，于是觉得他自己的情况是如此的值得同情，即是说他真挚地坚信，如果别人是受这痛苦的人，他将以满腔同情和热爱予以援助。不过在这里却是这个人自己是他真挚同情的对象，他充满帮助人的好意，而自己却是那需要帮助的人，觉得他所忍受的更甚于他可能看到另一个人所忍受的。在这种奇特地错综着的心情里，直接感到的痛苦先要从一条分为两节的绕道才进入知觉，即首先是作为别人的痛苦来想象，作为别人的痛苦而予以同情，然而又突然觉察到这直接是自己的痛苦；——〔这时〕，人的天性自然就以那种奇特的肌肉抽搐来获得痛苦的减轻。这样说来，哭 就是对自己的同情 或被回掷到它出发点的同情。因

此，哭是以爱的能力、同情的能力和想象力为前提的；所以容易哭的人既不是心肠硬的人，也不是没有想象力的人。哭，甚至于往往被当作性格上一定程度的善看待，可以解人之怒，因为人们觉得谁要是还能哭，就必然还能爱人，还能对别人同情，正因为同情是以上述方式参与那致哭的心情的。——同这里提出的解释完全相符的，有彼特拉克在坦率而真实地说出自己的感情时，对他自己眼泪的发生所作的描写：

“我充满思虑，在信步而闲游，

对我自己深厚的同情袭击了我。

如此深厚——我不得不大声而哭，

而平时我并不习于这样做。”

证明这里所说的还有一种事实，那就是弄痛了的孩子们多半要在人们加以抚爱的时候才哭，这就并非为着痛而哭，而是为着“痛”的表象而哭。——如果我们不是由于自己的而是由于别人的痛苦所激动，以至于哭，那么，我们哭是因为我们在生动的想象中为痛苦的人设身处地，或是因为我们在这个人的命运中看到全人类的命运，从而首先是看到自己的命运；所以，通过老远的绕道总还是为了自己而哭，总还是对我们自己感到同情。这似乎也就是在丧事中通常无例外的，自然要哭的主要原因。哀悼者所哭的不是他自己的损失。人们应以为可耻的是这种自私自利的眼泪，而不是因为他有时没有哭。哀悼者首先当然是为死者的遭遇而哭，不过即令死者经历了长期沉重的不治之症而巴不得一死以求解脱，哀悼者也还是要哭。控制着他〔感情〕的东西主要的是同情整个人类的遭遇，人类注定的最后结局；任何那么上进的，往往那么有作为的一生，都必然要随这种结局而消逝，而归于死。可是在人类命运中，〔哀悼者〕首先看到的却是他自己的命运；并且，死者和他的关系愈亲密，就愈是先看到自己的命运；所以死者如果是他父亲，那就更加是先看到自己的命运了。这个父亲，即令是由于年老而多病痛，活着已属苦恼，由于他需要侍候而已成为儿子的重负，可是由于上述理由，儿子还是要为父亲的死而痛哭[70]。

[1] Kodros，相传为雅典王，化装入敌营，以自己的死使神话应验而退敌。

[2] Leonidas，斯巴达国王，率三百人守关抗波斯军，全部牺牲。

[3] Regulus，第一次迦泰基战争中的罗马统帅。

[4] Decius Mus，父子皆罗马执政，死于战事。

[5] Arnold von Winkelried，传说中的瑞士英雄，只身扑敌，身为长矛洞穿。

[6] 第二卷第四十七章是补充这里的。我们几乎毋庸回忆这里在§61到§67提出的，粗具轮廓的伦理学，在我论道德基础那篇获奖论文中已有过更详尽更完备的论述了。

§68

在离题而漫谈到纯爱和同情的同一性之后，——同情折回到自己个体则有哭的现象以为表征——，现在我又回到分析行为的伦理意义这条线索上来，以便此后指出我所谓生命意志的否定如何同一切善、仁爱、美德和慷慨〔等〕一样，都是出于同一来源的。

在前面我们已看到了憎恨和恶毒都是以自私自利为条件的，也看到这种利己主义是以局限于个体化原理的认识为基础的。和以前看到这些一样，我们也曾把看透这个体化原理作为公道的来由和本质；并且再进一步，也就是爱和慷慨达到极点的来由和本质；只有看穿这个原理，由于这样而取消了人我个体之间的区别，才使居心的全善直至无私的爱，直至为别人作出最豪侠的自我牺牲成为可能，才解释了〔这一切〕。

可是，如果这样看穿个体化原理，这种直接认识到意志在它一切现象中的同一性，都已达到了高度的明确性，那么，这两者立即就会对意志显示更进一步的影响。就是说如果那摩耶之幕，个体化原理，在一个人的视线之前揭开了这么宽，以致这人不再在人我之间作出自私自利的区别，而是关心其他个体的痛苦，在程度上和关心自己的痛苦一样；因此他就不仅是在最高程度上乐于助人而已，而且是准备着牺牲自己的个体，只要一旦可以由此而拯救其他一些个体的话。于是这样一个人，他在一切事物中都看到自己最内在的，真实的自我，就会自然而然把一切有生之物的无穷痛苦看作自己的痛苦，也必然要把全世界的创痛作为自己所有的〔创痛〕。对于他，已再没有一个痛苦是不相干的了。别人的一切痛苦烦恼，〔尽管〕是他看到而不是常常能使之减轻的；一切痛苦，〔尽管〕是他间接得到消息的，甚至只是他认为可能的，都和他自己的痛苦一样的影响他的精神。在他眼里的已不再是他本人身上交替起伏的苦和乐，那只有局限于利己主义中的人们才是这样；而是他，因为看穿了个体化原理，对待所有的一切都

是同等的关切。他认识到整体大全，体会了这整体的本质而发现这本质永在不断的生灭中，在无意义的冲动中，在内在的矛盾和常住的痛苦中；不管他向哪儿看，他都是看到这受苦的人类，受苦的动物界，和一个在消逝中的世界。但是现在他关心这一切，正如利己主义者只关心他自己本人一样。 对于世界既有了这样的认识，那么，怎么教他用不停的意志活动来肯定如此这般的生命，由此而更紧密地把自己束缚在这生命上，总是更紧紧地抱住这生命呢？所以说，如果一个人还局限于个体化原理，局限于利己主义，只认识到个别事物和这些事物对他本人的关系，于是这些事物就成为他欲求的一些总是〔花样〕翻新了的动机；那么，相反的是上述对于整体大会的认识，对于自在之物的本质的认识，就会成为一切欲求的，和每一欲求的清静剂。意志从此便背弃生命：生命的享受现在使他战栗，他在这些享受中看到了生命的肯定。〔这时〕这个人便达到了自动克制欲求与世无争的状态，达到了真正无所为和完全无意志的状态。——如果我们另外一些人，在沉重地感到自己的痛苦时，或在生动地看到别人的痛苦时，有时候也接触到生命空虚，辛酸的认识，而想以彻底，永远坚决的克制来拔去贪欲的毒刺，来堵塞一切痛苦的来路，想纯化和圣化我们自己；〔可是〕我们依然还是被摩耶之幕所蒙蔽的人们，那么，现象的骗局仍然会要立即缠住我们，现象〔中〕的动机又会重新推动意志：我们〔还是〕不能挣脱。希望〔给人〕的诱惑，眼前〔生活〕的迷人，享受〔中〕的甜蜜，〔以及〕我们在一个痛苦世界的呻吟中，在偶然和错误的支配之下所分享的安乐〔等等〕又把我们拖回到现象的骗局而从新拉紧捆着〔我们的〕绳索。所以耶稣说：“富人进入天国比锚缆穿过针眼还要难些。”

如果我们把人生比作灼热的红炭所构成的圆形轨道，轨道上有着几处阴凉的地方，而我们又必须不停留地跑过这轨道；那么，被拘限于幻觉的人就以他正站在上面的或眼前看得到的阴凉之处安慰自己而继续在轨道上往前跑。但是那看穿个体化原理的人，认识到自在之物的本质从而〔更〕认识到整体大全的人，就不再感到这种安慰了。他看到自己同时在这轨道的一切点上而〔毅然〕跳出这轨道的圈子。——他的意志掉过头来，不再肯定它自己的，反映于现象中的本质；它否定这本质。透露这〔一转变〕的现象就是从美德到禁欲的过渡。

即是说这个人不再满足于爱人如己，为人谋有如为己谋〔等等〕，而是在他〔心里〕产生一种强烈的厌恶，厌恶他自己这现象所表现的本质，厌恶生命意志，厌恶被认作充满烦恼的这世界的核心和本质。因此，他正是否认这显现于他身上的，由他的身体便已表现出来的本质，而他的行动现在就来惩罚他这现象哄骗〔人〕，和这现象公开决裂。基本上不是别的而是意志现象的他，已无所求于任何事物，他谨防自己把意志牵挂在任何事物上，对于万〔事万〕物他都要在自己心里巩固一种最高度的漠不关心〔的境界〕。——性冲动是他的身体——〔这身体〕既健康又强壮——通过性器官表示出来的，但是他否定意志而惩罚这身体哄骗〔人〕：在任何情况之下，他也不要性的满足了。自愿的、彻底的不近女色是禁欲或否定生命意志的第一步。戒淫以不近女色而否定了超出个体生命的意志之肯定，且由此预示着意志将随这身体的生命一同终止，而这身体就是这意志的显现。大自然永远是笃实无欺而天真的，它宣称如果这条戒律普及了的话，人种就会绝灭；而按第二篇所说一切意志现象的关联，我认为还可以假定随同最高的意志现象〔，人〕〔的消灭〕，意志那些较弱的反映，动物界也会消逝；犹如半明半暗的光线将随同充分的光线〔的消逝〕一起消逝一样。随着“认识”的彻底取消，其余的世界也自然消灭于无有，因为没有主体就没有什么客体。我甚至要把《吠陀》中的一段也扯到这上面来，那里说：“和这世界上饥饿的孩子们围绕着他们的母亲一样，一切生物也是这样指望神圣的祭品。”（《亚洲研究》卷八。柯勒布鲁克：《论吠陀》摘自《傞马吠陀》。又柯勒布鲁克：《杂论》卷一，第88页。）祭品根本是意味着无欲无求，而其余的自然界都得从人类指望它们的解脱，人是祭师同时又是祭品。诚然，这里值得以最大的注意来指出的，是这一思想已由那可敬佩的，深刻无边的安琪陆斯·西勒治乌斯在题为《人把一切献给上帝》的短诗中说过了，诗里说：

“人啊！一切都爱你，你的周围多么拥挤：

一切都向你走来，以便〔随你同〕见上帝。”

但是还有一个更伟大的神秘主义者：迈斯特尔·埃克哈特，他那些绝妙的著作最近（1857年）由弗朗兹·普菲费尔出版了，才终于成为可读的〔作品〕。埃克哈特在书中第459页完全以这里阐述的意义说：“我是跟着基督证实这一点的，因为他说：当我离地飞升时，我要把一切事物随我带去（《约翰福音》第十二章第三十二段）。所以好人也应这样把一切事物，在这些事物最初方生之际〔就〕送呈上帝。大师们为我们证实这一点，说一切造物都是为人而设。验之于一切造物，都是互相为用：如草之于牛，水之于鱼，空气之于鸟，森林之于野兽。而一切造物也是这样有益于这好人：一个好人把一物连一物带给上帝。”〔在这里〕埃克哈特是要说：人，为了在他本身中，又和他本身一起，也把动物解脱；所以他才在这世间利用这些动物。——我甚至认为《圣经》中艰深的一段，《给罗马人的信》第八通第二十一至二十四句，也得以这种意味来解释。

在佛教里也不乏有关这问题的说法，例如世尊还在当婆提萨陀华太子时，为了最后一次备马逃出他父亲的寝宫前往荒野，他对马说出这一偈语：“汝在生死中，〔历劫〕无已时。自从今日后，不再驮与拽。仅只此一次，坎达坎纳兮，驮我出此地。我若悟道时（成佛时），不忘汝〔功德〕。”（《佛国记》，亚倍尔·雷缪莎译，第233页。）

此外禁欲主义还表现于自愿的，故意造成的贫苦；这种贫苦不是偶然产生的，因为〔在这里〕财产是为了减轻别人的痛苦而散尽了的。在这里贫穷自身即目的，是用以经常压制意志，以便不使愿望的满足，生活的甜蜜又来激动意志，〔因为〕自我认识对于这意志已怀着深恶痛绝〔之心〕了。达到了这种地步的人，作为有生命的肉体，作为具体的意志现象，总还是觉得有各种欲求的根子存在；但是他故意地抑制着这种根子，于是，他强制自己不去做他很想要做的一切，反而去做他不愿做的事，即使这些事除了用以抑制意志外并无其他目的存在。他既然自己否定在他本人身上显现的意志，那么他也不会反对别人〔对他自己的意志〕这样做，即是说不反对别人对他加以非义〔之行〕。因此，他会欢迎任何外来的，由于偶然或由于别人的恶意而加于他的痛苦；他将欣然接受任何损失，任何羞辱，任何侮慢，他

把这些都当作考验他自己不再肯定意志的机会，来证实他是欣然站到意志现象——即他自己本人——的任何敌对的方面去了。因此，他能以无限的耐心和柔顺来承受这些羞辱和痛苦，他毫无矫情地以德报怨，他既不让愤怒之火，也不让贪欲之火重新再燃烧起来。——和抑制意志本身一样，他也抑制意志的可见性，意志的客体性，也就是抑制他的肉身。他很菲薄地赡养着这躯壳，不使它丰满地成长和发达，以免它重新又使意志活动起来，更强烈的激动起来；〔因为〕身体乃是这意志的单纯表出，是反映意志的镜子。所以他要采取斋戒绝食的措施，甚至采取自鞭自苦的办法，以便用经常的菲薄生活和痛苦来逐步降服和灭绝意志；他把这意志看作自己和这世界在痛苦中生存的根源，是他所深恶痛绝的。——〔在未死以前，〕这意志的本质由于自愿的否定它自己，除了那一点儿微弱的残余现为这躯壳的生机外，是早已死去了的。如果死亡终于到来而解散了意志的这一个现象，那么，死，作为渴望的解脱，就是极受欢迎而被欣然接受的了。在这里和别的人不同，随着死亡而告终的不仅只是现象，而且是那本质自身也取消了。〔在未死前〕本质在这现象中，由于这现象，还有着一种只是微弱的生存[71]；现在〔在死到来时〕却是这根最后的，已腐朽的纽带也扯断了。对于这样结局的人，这世界也同时告终了。

我在这里既不善于辞令，又只是以一般的表现方式所描写的，倒并不是什么独自杜撰出来的哲学童话，也不是今天才有的。不，这是那么多圣者们和高贵心灵的可羡慕的生活。基督教徒中就有这样的人，在印度教和佛教徒中更多，其他教派中也不是没有。尽管注入他们理性中的教条是如此大不相同，然而一切美德和神圣性唯一能够从而产生的那种内在的，直接的直观认识却都是以同一方式通过〔他们的〕生平事迹表现出来的。原来这里也表出了直观认识和抽象认识之间的巨大区别，这区别在我们整个考察中是如此重要而又是到处贯穿着的，〔只是〕以前注意得太少了。两种认识之间有着一条鸿沟，就认识这世界的本质说，唯有哲学是渡过这鸿沟〔的桥梁〕。从直观方面，也就是从具体方面说，任何人都已意识了一切哲学真理；但是把这些真理纳入抽象的知识，纳入反省的思维，却是哲学家的事；在此以外，哲学家不应再搞什么，也不能再搞什么。

那么，也许这里才是第一次抽象地，不带神话地把神圣性，自我否定，顽强意志的消灭，禁欲等等的本质说成是生命意志的否定；而否定生命意志是完全认识了意志的本质，这认识又成为意志的清静剂之后才出现的。与此相反，一切圣者和禁欲主义者都是直接认识到这一点的，并且是通过行动来表出这一点的。在内在的认识上他们都相同，却各按他们原来在理性中所接受的信条而各自说着一种极不相同的语言。他们各按这些信条，印度教的，基督教的，喇嘛教的圣者们必然地各有一套理由来解释他们的行为，但在事情的本身上，这些都完全不相干。一个圣者可以有满脑子最荒唐的迷信，或者相反，也可以是一个哲学家：两者的效果完全一样。唯有他的行动才显示他是圣者，因为他的行动，在道德方面说，不是从抽象的，而是从直观的理解直接认识到世界及其本质而产生的，只是为了满足他的理性才由他用某种教条加以解释。因此，一个圣者不必一定是哲学家，同时一个哲学家也不必一定是圣者；这和一个透顶俊美的人不必是伟大的雕刻家，伟大的雕刻家不必是一个俊美的人，是同一个道理。要求一个道德宣教者除了他自己所有的美德之外就不再推荐别的美德，这根本是一种稀奇的要求。把世界的整个本质抽象地，一般地，明确地用概念来重述，并给理性把这种本质作为反映出来的写照固定在不变的，经常备用的概念中，这就是哲学；也再没有别的什么是哲学。我们可以回忆一下在第一篇里引过培根的那一段话。

但在上面对于生命意志的否定，或是对于一个高贵心灵的事迹，一个慊心无欲，自动忏悔的圣者的事迹，我的描写也恰好只是抽象的，概括的，因而也是冷静的。意志之否定所从出的认识既然是直观的而不是抽象的，那么这种认识也不能在抽象概念中而只能在行为和事迹中有其完整的表现。因此，为了更充分地理解我们在哲学上所说的生命意志之否定，人们还得从经验和实际中熟悉一些范例。人们当然不能在日常的经历中碰到这些例子，斯宾诺莎说得好："因为一切卓越的东西既难能又稀少，"那么，如果没有特殊的幸运作一个亲眼的见证，人们就只得以这类人物的传记满足自己了。如我们在至今还只是由翻译才得知的少数几篇〔经文〕中所看到的，印度的文献有很多圣者们、忏悔者们的生活记述；他们都叫做什么"印度修行的圣者"，"印度忏悔者"等等。在德·波利尔夫人所著有名的，但在任何观点上也不

值得称道的《印度神话》中就包含许多这一类卓越的例子（尤其是在第二卷第十三章中）。在基督教徒中也给这里打算要作的说明提供了些例子。人们可以阅读那些时而叫做“圣者之心”，时而叫做“虔教徒”、“清教徒”、“虔诚的宗教幻想家”等人物的传记。〔不过〕这些传记大半都写得不好。这种传记也在不同的时代出过集子，如特尔斯特根[72]的《圣心传》。莱兹的《再生者的轶事》。在我们的时代则有坎尼所搜集的一些传记，其中多数都写得很坏；不过也有一些写得好的，特别是《倍阿达·斯督尔明传》是我认为写得好的〔一篇〕。《圣芳济·冯·阿西西传》完全是属于这儿的，他是禁欲主义真正的人格化，是一切托钵僧的模范。比他较年轻的同时代人，也是经院学派中的有名人物圣朋纳文杜拉曾为他写过传，这本传记最近又重版了，就叫做《圣芳济传：圣朋纳文杜拉编》（苏埃斯特版，1847年）。不久以前在法国还出版过沙文·德·马兰精心整理，利用一切有关资料写成的一本详细传记：《圣芳济·冯·阿西西传》。和这些寺院文献平行的还有远东方面的姊妹作，这是斯宾斯·哈代一本极为可读的书：《东方僧侣主义：瞿昙佛创始的托钵僧派述事》（1850年）。这本书在另外一件外衣下给我们指出了同一件事。人们也可看到在〔圣者禁欲〕这件事的本身上，不论从有神论宗教或无神论宗教出发，都没有什么分别。但是作为最卓越的一本传记，我可以介绍德·顾蓉夫人的自传。对于我所确定的概念，这本书提供了特别适合和最详尽的例证，乃是一个事实的说明。每一缅怀这高贵而伟大的心灵，我心里总是充满敬意。认识这一心灵而公正地对待她心灵上的优点，同时又原谅她理性上的迷信，必然是任何一个善良的人所乐为的。这恰好和思想卑鄙的人，亦即大多数人，看这本书总要认为有问题，是一个道理；因为〔仁者见仁，智者见智，〕任何人无论在哪里一贯都只能赏识那些和他自己相投的东西，至少也得他和这些东西稍微有点天性〔相近〕。〔这个道理〕在知识的领域内可以这样说，在伦理的领域内也可以这样说。在一定程度上人们甚至还可把那在著名的法文斯宾诺莎传看作是属于这里的〔又〕一个例子；如果人们把斯宾诺莎那篇极不够完善的论文《智力的校正》开始那一段卓越的文字作为阅读这本传记的钥匙〔，那就更好了〕。就我所知，我可以介绍这段文字是平伏汹涌的激情最有效的一服清凉剂。最后还有伟大的歌德，尽管他是那么有希腊气质的人，他却并不认为把人性中最高贵的这一方面，表现在他的使事物

明朗的文艺这面镜子里，有什么和他的气质不相称的地方。所以他在《一个优美的心灵之自白》里，以理想化的手法为我们描述了克勒登柏尔格小姐的生平；后来在他的自传里又对这事提出了历史的资料。此外他还给我们讲过两遍有关圣者菲利波·奈瑞的一生。——世界史固然总是要，并且必然要对这些人物保持缄默，而这些人物的事迹对于我们这考察中最重要的这一点却是最好的，唯一充分的说明。这是因为世界史的题材完全是另一套，是相反的一套，亦即不是生命意志的否定和放弃，而是这意志的肯定和这意志在无数个体中的显现。在这显现中，意志和它自己的分裂以充分的明确性出现于意志客体化的最高峰；于是出现于我们眼前的时而是个别人由于他的聪明机智而胜过别人，时而是群众由于他们的数量而具有的暴力，时而是偶然机会人格化为命运之后的权威，而常见的却是这一切挣扎的徒劳和虚空。但是我们，因为我们在这里并不追求现象在时间上的线索，而是作为哲学家在探讨行为的伦理意义，并且是拿这一点作为唯一的绳准来衡量我们认为有意义的和重要的东西，所以我们就不会因畏惧庸俗和平凡总是多数〔人的属性〕而被阻止不去坦白承认世界上所能出现的最伟大、最重要、最有意义的现象不是征服世界的人而是超脱世界的人，——事实上也就不是别的什么而是〔后者〕这样一个人静悄悄的，不为人所注目的生平事迹。这样一个人由于〔上述〕那种认识使他茅塞顿开，他根据这认识放弃了，否定了充塞一切，在一切事物中推动着，挣扎着的生命意志。意志的这一自由直到这里才仅仅在他身上出现了，由此，他这个人的行动才恰好是一般的行动的反面。所以对于哲学家来说，圣者们，否定自己的人们的那些传记尽管写得那么坏，甚至是混杂着迷信和荒唐而写出的，但因为题材的意义重大，故仍然要比普禄达尔克和利维乌斯[73]重要得多，教育意义丰富得多。

此外，为了更详细和更充分地认识到在我们这论述的抽象性和一般性中叫做生命意志之否定的是什么，再考察一下那些充满这种精神的人们在这种意义上所定出来的伦理训诫〔也〕是有很大帮助的。这些训诫同时也会指出我们的〔这一〕见解，尽管在纯哲学上的表出是这么新颖，〔实际上〕是如何的古老。同我们最接近的是基督教，基督教的伦理就完全在上述精神的范围之内，并且不仅是导向最高度的博爱，而且也导向克制欲求。最后，〔否定意志〕这个方面在耶稣门

徒的著作中显然地已有了萌芽，不过直到后来才有充分的发展，才明显的说了出来。我们看到使徒门〔已有这样〕的训诫：爱你邻近的人要和爱自己一样；要行善，要以德报怨，以爱报怨；要忍耐，要柔顺，要忍受各种可能的侮辱而不反抗；饮食要菲薄以抑制佚荡，要抗拒性冲动，如果可能的话就完全戒色〔等等〕。这里我们已看到禁欲或真正否定意志的初阶。否定意志这一词所说的正就是福音书里所讲的否认自己，掮起十字架。（《马太福音》第十六章二十四、二十五两段；《马可福音》第八章三十四、三十五两段；《路迦福音》第九章二三、二四两段，第十四章二六、二七、三三、三段。）这一倾向不久就愈益发展而成为忏悔者、隐士和僧侣的缘起了。这本来是纯洁而神圣的，然而也正是因此所以完全不能适合于大多数人，〔所以，这种倾向既在许多人中间流行起来，〕由此而发展出来的就只能是伪装的虔诚和可怕的丑行了。这是因为“滥用最好的即是最坏的”。在后来建成了的基督教里，我们才在基督教圣者和神秘主义者的著作中看到那种禁欲的萌芽发展成为茂盛的花朵。这些人的布道除了讲求纯洁的仁爱而外，还讲求彻底的清心寡欲，自愿的彻底贫困，真正的宁静无争，彻底漠然于人世的一切；讲求本人意志的逐渐寂灭和在上帝中再生，完全忘记本人而浸沉于对上帝的直观中〔等等〕。关于这一切，人们可在费涅隆[74]著的《圣者们所论内在生活规范解说》中找到完整的记述。但是基督教精神在它这方面的发展，可以说没有哪里比在德国神秘主义者的著作中，也就是在迈斯特尔·埃克哈特理当有名的《德国的神学》一书中，还有更完善，更有力的说明了。路德在他给这本书写的序言中说，除了《圣经》和奥古斯丁外，他从任何一本书也不能像从这本书一样更懂得什么是上帝，什么是基督，什么是人。——我们一直到1851年才从普菲费尔校订的斯督特迦特版本得到了这本未经改篡的原文。这本书里所记载的规范和训诫对于我所论述过的生命意志之否定是一种最完备的，从内心深处的信心中产生的分析。所以人们在以犹太教加新教的自信而对此作出否定的武断之前，应该好好的拿这本书学习一下。在同一卓越的精神中写下来而不能和这本书完全同样评价的是陶勒的《基督贫困生活在后世的模仿》和《生命的神髓》。我认为这些真诚基督教神秘主义者的说教比之于《新约全书》，就好比是酒精对酒的关系一样。或者这样说：凡是我们在《新约全书》中像是透过一层轻纱或薄雾看到的东西，在神秘主

义者的著作中却是毫无遮拦地，充分清晰明确地摆在我们眼前的，最后人们还可把《新约全书》看作第一次的超凡入圣，把神秘主义看作第二次的超凡入圣——“小神秘和大神秘”。

可是我们在上古的梵文著述里就看到我们所谓生命意志之否定已有了进一步的发展，已有更多方面的说法和更生动的描写，〔这些〕都是基督教和西方世界所不能及的。至于人生的这一重要伦理观点所以能在印度获得更进一步的发展和更坚定的表现，主要原因可能是由于这儿完全没有外来因素的局限，不像犹太教之于基督教。基督教崇高的创始人，或意识地或不意识地不得不迁就犹太教以使新的教义与旧的犹太教相衔接；于是基督教便有了两种性质大不相同的组成部分，我想其中纯伦理的部分首先应该是基督教的因素，而且是基督教专有的因素，并想以此区别基督教和原有的犹太教教义。如果人们在已往就曾多次担心过这一卓越的，造福人类的宗教有一天会要完全濒于崩溃，特别是在现在这个时代更要担心，那么，我认为可以为这种担心找得到的理由，只是这个宗教不是由一个单一的因素所组成的，而是由来源不同，单凭世事变迁牵合到一起去的两种因素组成的。由于这两种组成部分对于逼到头上来的时代精神关系不同，反应不同而产生分化，在这种情况下，基督教的解体可能是势所必然的。不过在解体之后，基督教的纯伦理部分仍可永保不受损害，因为这是不可能毁灭的部分。——尽管我们所知道的文献还很不充分，我们现在就已看到在《吠陀》中、在《普兰纳》中，在诗歌、神话、圣者轶事、语录和生活戒律[75]中已从多方面有力地表出了印度教的伦理。在这种伦理中，我们看到有这样一些训诫：要完全否定一切自爱以爱亲邻；慈悲不仅以人类为限，而要包括一切有情；施舍要不惜散尽每日辛勤的所得；对一切侮辱我的人要有无边的容忍；不论对方如何恶劣，要以仁德报冤仇；欣然甘愿忍受一切羞辱；禁各种肉食。追求圣道的人则绝对戒色并禁一切淫逸之乐，要散尽一切财产，抛弃任何住所，亲人，要绝对深密的孤寂，在静默的观照中度此一生；以自愿的忏悔和可怕的，慢性的自苦而求完全压制住意志〔等等等等〕。这种自苦最后可以至于以绝食，葬身鳄鱼之腹，从喜马拉雅山圣峰上坠崖，活埋，以及投身于优伶歌舞欢呼簇拥着的，载着菩萨神像游行的巨型牛车之下〔等等为手段〕而甘愿自就死亡。这些训诫的来源已达四千余

年之久，直到现在，尽管这〔印度〕民族已四分五裂了，依然还是他们所遵守的，个别的人还不折不扣的履行到极端[76]。一面要求最沉重的牺牲，一面又能够在一个拥有几千万人口的民族里这样长期地保有实践的效用，这种东西就不可能是任意想出来的怪癖，而必然是在人性的本质中有其根据的。但是还有这么回事，那就是人们在读一个基督教和一个印度忏悔者或圣者的传记时，对于双方那种互相符合的地方还有不胜惊异之感。在各有着基本不同的信条，习尚和环境的同时，双方的追求和内在生活却完全相同。双方的训诫也是相同的，例如陶勒谈到彻底的贫苦时说：人们应该自求贫苦，而办法就是完全散尽一切可从而获得任何安慰或获得人世间任何满足的东西。显然，这是因为这一切东西总是给意志提供新的营养，而这里的目的原是要这意志完全寂灭。在印度方面，我们在佛的戒律里看到与此相对应的说法，这些戒律禁止忏悔者不得有住所和任何财物，最后还禁止频频在同一棵树下栖息，以免对此树又发生任何亲切或爱好之感。基督教的神秘主义者和吠檀多哲学的布道人还有一点是相同的，他们都认为一切外在的善行和宗教作业对于一个已经功德圆满的人都是多余的。——时代这样不同，民族这样不同，而有这么多的互相一致之处，这就在事实上证明这里所表明的，并不是像乐观的庸俗精神喜欢坚持的那样，只是神智上的一种什么怪癖或疯癫，而是人类天性本质的，由于其卓越故不常见的一个方面。

至此我已指出一些资料，从这些资料中人们可以直接地以生活为来源而认识到那些表出意志之否定的现象。在一定的范围说，这是我们整个考察中最重要的一点。然而我仍然完全只是大致地谈到这一点，因为指出那些以亲身经验现身说法的人〔，请人们自己去〕参考，要比无力地重述他们所说过的而毫无必要地再增大本书的篇幅好得多呢。

我只想还加上几句以便一般地指出这些人的〔心理〕状态。我们在前面已看到恶人由于他欲求的激烈而受着经常的，自伤其身的内在痛苦；最后在一切可欲的对象都已穷尽之后，又以看到别人痛苦来为顽固的意志的馋吻解渴；那么，与此相反的是那已经领悟生命意志之否定的人；从外表看尽管他是那么贫苦，那么寡欢而总是缺这缺那，

然而他的〔心理〕状况却充满内心的愉快和真正天福的宁静。这已不是那个不安的生命冲动，不是那种鼓舞欢乐了。欢乐是以激烈的痛苦为事前，事后的条件的，譬如构成贪生的人们一生的那种欢乐；〔这里不是欢乐〕而是一种不可动摇的安定，是一种深深的宁静和内心的愉快。这种境界如果出现于我们眼前或出现在我们的想象之中，那是我们不能不以最大的向往心情来瞻仰的；因为我们立即认为这是唯一正确的，超过一切一切无限远的东西，因为我们的良知〔常〕以“战胜自己，理性用事”这响亮的口号召唤我们到那儿去。于是我们觉得〔下面这个比方〕很对，即是说我们的愿望从人世间赢得的任何满足都只是和〔人们给乞丐的〕施舍一样，〔只能〕维持他今天不死以使他明天又重新挨饿。而清心寡欲则相反，就好比是继承了的田产，使这田产的主人永远免除了〔生活上的〕一切忧虑。

从第三篇里我们还记得这一点，即是说对于美的美感，那种怡悦，大部分是由于我们进入了纯观赏状态〔而来的〕。在这瞬间，一切欲求，也就是一切愿望和忧虑都消除了；就好像是我们已摆脱了自己，已不是那为了自己的不断欲求而在认识着的个体了，已不是和个别事物相对应的东西了；而客体成为动机就是对这种对应物而言的。〔在这瞬间，〕我们已是不带意志的认识的永恒主体，是理念的对应物了。我们也知道这些瞬间，由于我们这时已摆脱了狠心的意志冲动，好比是已从沉重的烟雾中冒出来了似的，是我们所能知道的一切幸福的瞬间中最幸福的〔一瞬〕。由此我们就可以想象，要是一个人的意志不只是在一些瞬间，如美感的享受，而是永远平静下来了，甚至完全寂灭，只剩下最后一点闪烁的微光维持着这躯壳并且还要和这躯壳同归于尽，这个人的一生必然是如何的幸福。一个这样的人，在和他自己的本性作过许多艰苦的斗争之后终于完全胜利了，他所剩下的就只是一个纯认识着的东西了，就只是反映这世界的一面镜子了。再没有什么能使他恐惧，能激动他了；因为他已把“欲求”的千百条捆索，亦即将我们紧缚在这人世间的捆索，作为贪心、恐惧、嫉妒、盛怒，在不断的痛苦中来回拨弄我们的捆索，通通都割断了。他现在是宁静地微笑着在回顾这世间的幻影。这些幻影过去也能够激动他的心情，能够使他的心情痛苦，但现在却是毫无所谓地出现在他眼前，好比棋局已终之后的棋子似的；又好像是人们在狂欢节穿戴以捉弄我

们，骚扰我们，而在翌晨脱下来了的假面具和古怪服装似的。生活和生活中的形形色色只好像是飘忽的景象在他眼前摇晃着，犹如拂晓的轻梦之于一个半醒的人，这时现实已曦微地从梦中透出而梦也不能再骗人了。正是和这梦一样，生活的形形色色也终于幻灭，并无须越过什么巨大的障碍。从这些考察中我们可以学会理解顾蓉 夫人在她那部传记的末尾是在什么意味之下要屡屡地说："我觉得一切都无所谓，不相干，我不能 再对什么有所欲求；我每每不知道我自己的有无。"——为了说明如何在意志寂灭之后，肉体的死亡（肉体只是意志的显现，故随意志的取消而失去一切意义）已不能再有什么苦的意味，而是很受欢迎的，请再容许我把这位神圣的忏悔者自己的话引在这里，尽管这些话是没经修饰过的〔，她说〕："光荣的高峰如日中天；是一个再没有黑夜继之而起的白昼，是即令在死亡中也不怕任何死的一生；因这一死已战胜了那一死，又因为谁已经历了第一个死，就不再品味到第二个死了。"（《德·顾蓉夫人传》第二卷第13页）

这时我们可不能以为生命意志的否定，一旦由于那已成为清静剂的认识而出现了就不会再动摇，人们就可在这上面，犹如在经营得来的财产上一样高枕无忧了。应该说，生命意志的否定是必须以不断的斗争时时重新来争取的。这是因为身体既是意志本身，不过是在客体性的形式中，或只是作为表象世界中的现象而已；那么，这身体要是一天还活着，整个的生命意志就其可能性说也必然还存在，并且还在不断挣扎着要再进入现实性而以其全部的炽热又重新燃烧起来。因此，我们认为在那些神圣人物的传记中描写过的宁静和极乐只是从不断克服意志〔这种努力〕产生出来的花朵，而同生命意志作不断的斗争则是这些花朵所由孳生的土壤：因为世界上本没有一个人能够有持久的宁静。因此，我们看到圣者们的内心生活史都充满心灵的斗争，充满从天惠方面来的责难和遗弃；而天惠就是使一切动机失去作用的认识方式，作为总的清静剂而镇住一切欲求，给人最深的安宁敞开那条自由之门的认识方式。所以我们看到那些一度达成了意志之否定的人们，还是以一切的努力把自己维持在这条路上，拿从自己身上逼出来的各种克制，拿忏悔的严酷生活方式和故意找些使自己不快的事，拿这一切来抑制不断再要抬头的意志。最后，因为他们已认识到解脱的可贵，所以他们为了已争取到手的福田还有那种戒慎恐惧的心情，

在任何无伤大雅的享受时或他们的虚荣心有任何微弱的激动时还有那种良心上的顾虑。〔再说〕虚荣心在这里也是最后才死去的，在人的一切嗜欲中，也是最活跃，最难消灭，最愚蠢的一种。——在我已多次用过的禁欲这一词里，从狭义说，我所理解的就是这种故意的 摧毁意志，以摒弃好受的和寻找不好受的来摧毁意志；是自己选定的，用以经常压制意志的那种忏悔生活和自苦。

我们如果看到那些已达成意志之否定的人们实行〔上述〕这些办法以保持自己在这种状态〔不退步〕，那么，忍受痛苦，有如命运所加于人的痛苦，根本就是达到这种状态的第二条道路（第二条最好的途径 [77] ）。是的，我们可以认定大多数人都是在这一条道路上达到意志之否定的；还可认定把彻底的清心寡欲带给人的，最常见的是本人感到的痛苦而不是单纯被认识了的痛苦，〔并且〕往往是临近将死的时候。这是因为只能在少数人那里，单纯的认识，——因看穿个体化原理而后产生心意上的至善和普泛的博爱，最后让这些人认识到人间一切痛苦即是他们自己的痛苦——，就足以导致意志的否定。即令是在那些接近着这一点的人们。他本人的舒适情况，刹那间的诱惑，希望的招引，和经常是一再要自荐的意志之满足，亦即快乐，几乎都是否定意志的经常障碍，都是重新肯定意志的经常诱惑。因此，人们在这方面的意义上〔特地〕把所有这些诱惑都当作魔鬼人格化了。所以大多数人都必须先由本人的最大痛苦把意志压服了，然后才能出现意志的自我否定。这样，所以我们看到人们在激烈的挣扎抗拒中经过了苦难继续增长的一切阶段，而陷于绝望的边缘之后，才突然转向自己的内心，认识了自己和这世界；他这整个的人都变了样，他已超乎自己和一切痛苦之上，并且好像是由于这些痛苦而纯洁化，圣化了似的。他在不可剥夺的宁静，极乐和超然物外〔的心境〕中甘愿抛弃他前此极激烈地追求过的一切而欣然接受死亡。这是在痛苦起着纯化作用的炉火中突然出现了否定生命意志的纹银，亦即出现了解脱。即令是过去很坏的人，间或我们也看到他们通过最深刻的创痛也纯化到这种程度：他们成为另一个人了，完全转变了。因此，以往的恶行现在也不再使他的良心不安了；不过他们还是情愿以死来赎这些恶行；并且〔也〕乐于看到〔自己〕那意志现象消灭，现在这意志对于他们已是陌生的和可厌恶的了。关于这种由于大不幸，由于一切解救都已绝

望所带来的意志之否定，伟大的歌德在他不朽的杰作《浮士德》里格勒特小姑娘的痛苦史中，给我们作了明确的形象化了的描写，这样的描写是我平日在文艺里还没看到过的。这是从第二条道路达到意志之否定的标准范例；它和第一条道路不一样，不单是由于认识到全世界的痛苦，自愿承担这痛苦，而是由于自己感到本人过度的痛苦。很多悲剧在最后虽然也是把剧中有着强烈欲愿的主人公引到完全清心寡欲的这一点；〔但〕到了这一点之后，一般就是生命意志及其现象的同归于尽。就我所知道的说，像上述《浮士德》中的描写使我们这样明确而不带任何杂质地看到这种转变中最本质的东西，那是没有的。

在实际生活中，我们〔还〕看到一些不幸的人们，因为他们在一切希望都被剥夺之后，还要神智完全清醒地走向断头台上不光荣，不自然，经常充满痛苦的暴死，所以他们是必须尝尽最大限痛苦的人们，他们也常是在这〔第二条〕道路上转变的。我们虽然不能认为在这些人的性格和大多数人的性格之间有着很大的区别，犹如他们的命运所显示的区别那么大，命运上的区别绝大部分要归之于环境〔的不同〕；但是他们仍然是有罪的，在相当大的程度上也是恶人。不过我们现在看到他们之中的好多人，在完全绝望已成事实之后，还是在上述方式之下转变了。他们现在表现着心意上真正的善良和纯洁，表现真正痛恨做出了任何有些微恶意或不仁的行为；他们宽恕了自己的仇敌，即令是使他们无辜而受罪的仇敌。他们不只是在口头上这样做，不是害怕阴间的判官而假意这样做，而是在实际行动上，出于内心的严肃这样做，并且绝对不想报仇。是的。他们终于欢迎自己的痛苦和死亡，因为生命意志的否定已经出现了。他们每每拒绝人家提供的救援而欣然地、宁静地、无上幸福地死去。在过分的痛苦中，生命的最后秘密自行向他们透露出来了，即是说受害与为恶、忍痛和仇恨、折磨人的人和被折磨的人，在服从根据律的认识里尽管是那么不同，在本体上却是一回事，是同一个生命意志的显现。生命意志〔只是〕借个体化原理而使它的自相矛盾客体化：他们已充分认识到为恶与受害的双方，而当他们终于体会了双方的同一性时，他们现在就把双方拒绝于自身之外，就否定了生命意志。至于他们用那种神话或信条来对他们的理性说明这种直观的、直接的认识和他们的转变，如已说过，那是完全无关宏旨的。

当马迪亚斯·克劳第乌斯[78]写下那篇大可注意的文章时，无疑的他是这种心灵变化的见证人。那篇文章刊在《范德斯白克的使者》（第一卷第115页）中，题目是《××的皈依史》。文章有着如下的结束语："一个人的想法可以从圆周上的这一点转移到正对面的一点，又可再回到原先的那一点，如果情况给这人指出〔来〕去的那段弧线的话。在人，这些变化并不一定就是些什么大事或有趣的事。但是那大可注意的、罗马正教的、超绝的转变，〔由于〕这时那整个的圆周已无可挽回的被扯断以至心理学的一切规律都空洞无用了，〔由于〕这时已发生了脱胎换骨的变化，至少也是发生了洗心革面的变化，以致人们好像眼睛里去掉了翳障似的，却是这种〔人生〕的大事；即是说任何人只要他一息尚存，如果他能对于这种事情听到一点什么确实可靠的东西或有所经历，他就离父别母〔而去〕了。"

此外，就这种由痛苦而来的纯化说，死的迫近和绝望〔心情〕并不是绝对必要的。没有这些，〔单〕是由于大不幸和创痛，对于生命意志自相矛盾的认识也会不可阻拦地涌上心头，而一切挣扎的虚无性也就会被理解了。因此，我们常看到一些人在激情的冲动中过着非常波动的生活，如帝王、英雄、追求幸福的冒险者〔等〕突然地变了样，转向清心寡欲和忏悔，成为隐士和僧侣。属于这类型的是一切道地的皈依史，例如莱孟德·陆卢斯[79]的皈依史就是〔其中之一〕。他追求已久的一个美妇人终于允许他到闺房去幽会，这时他眼看自己的愿望就要得到满足了；可是正在这时，那妇人解脱了自己的护胸带，露出她那惨遭癌毒糜烂的乳房给他看了。从这一瞬间起，他好像是看过了地狱似的，纠正了自己，悔改了；他离开了麻约迦国王的朝廷而到沙漠里忏悔去了[80]。与此很相似的是朗赛[81]神父的皈依史，这是我在〔本书〕第二卷第四八章中简述过了的。如果我们详察这两人〔悔改〕的契机都是从人生的欢乐过渡到人生的惨痛，这就给我们解释了一个很突出的事实，解释了何以欧洲一个最富于生命之欢，最开朗愉快，最肉感最轻浮的民族，——法国民族——，反而产生了一个宗教组织，比一切宣誓守戒的僧侣组织还要严格得多的组织，即特拉披斯会。这个组织一度崩坏之后，又由朗赛恢复旧规，并且尽管有过那些革命，那些教会的改革和风行一时的不信神道，这个组织直到今天还保持着它的纯洁性和可怕的严格〔戒律〕。

上述这种关于人生性质的认识仍然又可随同〔获得这认识的〕契机一同消逝，而生命意志和以前的性格又相偕卷土重来。我们看到激情的彭维吕多·捷林尼[82]一次在监狱里，又一次在重病中，本已由于痛苦而改邪归正了；但在痛苦消逝之后，他仍然故态复萌。从痛苦中产生意志之否定根本没有从因生果那种必然性，意志仍然是自由的。原来这唯一的一点就正是意志的自由直接出现于现象中的地方，这也就是阿斯穆斯所以要对“超绝的转变”强烈地表示惊异〔的原因〕。随着每一痛苦都可设想还有一种在激烈程度上超过痛苦，因而更不受拘束的意志。这就是柏拉图所以在《费桐》中讲述那种人，直到行刑之前的顷刻还在大吃大喝，还在享受性的快感，至死还在肯定生命。莎士比亚在波福主教[83]〔的形象〕中给我们看到一个肆无忌惮的坏蛋的可怕结局，看到他因为任何痛苦和死亡都未能压服那凶顽到了极度的意志而死于无可奈何的绝望之中。

意志愈是激烈，则意志自相矛盾的现象愈是明显触目，而痛苦也愈大。如果有一个世界和现有的这世界相比，是激烈得无法相比的生命意志之显现，那么这一世界就会相应地产出更多的痛苦，就会是一个〔人间〕地狱。

因为一切痛苦，〔对于意志〕既是压服作用，又是导致清心寡欲的促进作用，从可能性上说〔还〕有着一种圣化的力量；所以由此就可说明何以大不幸，深创剧痛本身就可引起别人的某种敬重之心。但是这个忍受痛苦的人若要真正是我们所敬重的，那就必须是这样：即是说在他把他的生平当作一连串的痛苦来回顾时，或是在为一个巨大的治不好的创痛而哀伤时，他所看到的并不只是这恰好陷他一生于悲苦的一系列情况，并不止于他所遭遇到的个别的大不幸；——因为若还只是这样看时，则他的认识还是服从根据律的，还是胶着在个别现象上的，他还是一贯的要活命，不过是不想在轮到他的这些条件下活命而已——；而是他的眼光已从个别上升到一般，他已把自己的痛苦看作整个痛苦的一个特例；而是当他在伦理方面成为天才时已把自己的痛苦只算作千百种痛苦中的一个情况，因而这人生的全部既被理解为本质上的痛苦，已使他达到无欲无求〔的境界〕；这样，他在我们面前才真正是值得敬重的。因此，歌德所著《妥尔瓜脱·塔索》一剧中

的公主，在她诉说自己和亲人们的一生是如何伤感寡欢时，她自己却完全只朝普遍一般看，也就值得敬重。

我们想，一种极高超的人物性格总带有几份沉默伤感的色彩，而这种伤感绝不是什么对于日常不如意的事常有的厌恶之心（这会是一种不高尚的气质，甚至还令人担心是否存心不良），而是从认识中产生的一种意识，意识着一切身外之物的空虚，意识着一切生命的痛苦，不只是意识着自己的痛苦。但是，必须由于自己本人经历的痛苦，尤其是一次巨大的痛苦，才能唤起这种认识，例如彼得拉克就是那么一次没有满足的愿望竟使他对于整个一生抱着那种无欲无求的伤感〔态度〕。他的著作透露这种哀伤，非常动人；原来他所追求的达芙妮[84]不得不摆脱他的追求以便为他留下诗人不朽的月桂冠来代替她自己。如果意志由于这样重大不可挽回的损失而被命运伤到一定的程度，那么，在别的方面几乎就不会再有什么欲求了；而这人物的性格也就现为柔和、哀怨、高尚、清心寡欲了。最后如果那股怨愤之气再没有固定的对象了，而是泛及于生命的全部，那么，这怨气在一定范围内就可说是一种“反转向内”，是一种回缩，是意志的逐渐消逝；还甚至于是不声不响地，却是在最内在的深处伤害着意志的可见性，亦即伤害着身体。人在这时就觉得绑着自己的捆索松了一些，轻微地预觉到宣告身体和意志同时解体的死亡；于是这股怨愤之气又是有一种隐蔽的喜悦之情随伴着的。这种喜悦，我相信，即一切民族中最忧郁的那民族〔英国民族〕叫做“哀怨之乐”的东西。然而也正是在这里横亘着感伤性 这一暗礁，在生活本身中有之，在文艺的生活描述中亦有之；即是说人们老是哀伤，老是怨诉，却不自振作，不上进于清心寡欲；这就把天上人间一同都丧失了，而剩留下来的就只是淡而无味的多愁善感。痛苦，唯有在进入了纯粹认识的形式，而这认识作为意志的清静剂又带来真正的清心寡欲时，才是〔达到〕解脱的途径，才因而是值得敬重的。就这一点说，我们在看到任何一个大不幸的人物时，可总要感到几分敬意，和美德高风令人起敬相仿佛；同时，我们对于自己的幸福状态也觉得有点儿惭愧似的。我们不免要把每一痛苦，不管是自己感受的或别人的，至少是当做可能接近美德和神圣性〔的阶梯〕看；相反，对于享受和人间的满足则要看作与此相去愈远。甚至还可以进一步这样看，即是说每一个在肉体上或精神上担负

着巨大沉重痛苦的人，乃至任何一个人，在完成一项最费劲的体力劳动之后，汗流满面，显然已精疲力竭，却耐心地忍受着这一切而无怨言；我说，每一个这样的人，如果我们仔细观察他，我们就觉得他活像一个病人在接受一种痛苦的治疗似的，他甘愿甚至是满心欢喜地忍受着由治疗引起的痛苦，因为他知道所忍受的痛苦愈大，则致病的因素被消灭的也愈多，因此眼前痛苦〔的大小〕就是衡量他病愈的尺度。

根据前此〔所说〕的一切，生命意志之否定，亦即人们称为彻底的清心寡欲或神圣性的东西，经常总是从意志的清静剂中产生的；而这清静剂就是对于意志的内在矛盾及其本质上的虚无性的认识。〔至于〕这种矛盾和虚无，则是在一切有生之物的痛苦中表现出来的。我们论述过的两条道路的区别就在于唤起这种认识的〔原因〕究竟只是纯粹被认识到的痛苦，借看穿个体化原理而自愿以之为自己的痛苦，还是自己本人直接感受到的痛苦。没有彻底的意志之否定，真正的得救，解脱生命和痛苦，都是不能想象的。在真正解脱之前，任何人都不是别的，而是这意志自身。这意志的现象却是一种在幻灭中的存在，是一种永远空无所有，永不遂意的挣扎努力，是上述充满痛苦的世界；而所有一切人都无可挽回地以同一方式属于这一世界。这是因为我们在上面已看到，生命总是生命意志所保有的，而生命仅有的，真正的形式则是“现在”。这一形式，〔因〕现象中既然还有生和死起支配作用，〔所以〕是上述一切人永远摆脱不了的。印度神话是用这么一句话来表示这一点的，神话说：“众生皆〔入轮回〕转生”。性格在伦理上的巨大区别有着这样的意义，即是说：坏人要达到意志之否定所由产生的那种认识，还有无限远的距离；所以在生活中有可能出现的一切痛苦，他却在事实上真正的面临这些痛苦了；因为他本人眼前的什么幸福状况也只是一个借助于个体化原理而有的现象，只是摩耶的幻术，只是那乞丐的黄粱梦。他在他意志冲动激烈而凶猛时所加于别人的痛苦就是衡量〔他自己〕那些痛苦的尺度，而这些痛苦的经验并不能压服他的意志，也不能导致最后的否定〔意志〕。一切真正的、纯洁的仁爱，甚至于一切自发的公道则相反，都是从看穿个体化原理而产生的。个体化原理的看穿如果发挥充分的力量就会导致完整的神圣性和解脱；而神圣和解脱的现象就是上述清心寡欲无企无求的

境界，是和清心寡欲相随伴而不可动摇的安宁，是寂灭中的极乐[85]。

---

[1] 这一思想已在上古的梵文哲学著作《憎佉颂》里用一个美妙的比喻表示出来了：“灵魂暂时还留存在肉体的外壳中，犹如制钵的土坯在已成器之后由于前此所受的力仍然继续转动一样。直到飞升的灵魂脱离肉体，大自然对它不起作用了，灵魂才得彻底的解脱。”柯勒布鲁克：《杂论：关于印度人的哲学》第一卷第259页。荷雷斯·威尔逊（Horace Wilson）：《僧佉颂》，§67，第184页。

[2] Tersteegen （1697—1765），德国宗教改革派的神秘主义者，宗教诗歌作者。

[3] Livius（公元前59—公元17），罗马历史学家，著有《罗马史》。

[4] Fene'lon （1651—1715），法国作家，总主教。

[5] 例如人们可参考昂克敌·杜柏隆的《邬布涅伽研究》第138、144、145、146页。——德·波利尔夫人著《印度教神话》第二卷第十三、十四、十五、十六、十七各章。——《亚细亚杂志》第一卷克拉卜洛特（Klaproth）著文《论佛教》；同一出处还有《婆诃华·信多》或《克利希纳》和《阿容对话录》，在第二卷里有《摩诃牧伽华》。再就是威廉·琼斯的《印度教戒律纂编或摩奴法典，译自梵文》，德译者许特勒（Hüttner）1797年版，特别是第六章和第十一章。——最后在《亚细亚研究》中还有很多地方〔论及这一点〕（最近四十年来，印度文献译成欧洲语言的不断增多，如果我现在要补充本书第一版〔有关这问题〕的注释，可能会要占去好几页的篇幅）。

[6] 1840年在耶格尔恼特（Jaggernaut）地方举行宗教游行时，有十一个印度教教徒投身于车轮之下而立刻被辗毙。（1840年12月30日《泰晤士报》刊出东印度一个地方的通讯。）

[7] 关于“第二条最好的途径”请参看斯多帕阿斯的《箴言集锦》，第二卷，第374 页。

[8] Mathias Claudius（1740—1815），德国诗人。

[9] R L（1234—1315），意大利哲学家。

[10] B著《哲学史》第四卷第一篇第10页。

[11] Ré（1626—1700），法国僧侣，天主教特拉披斯会创始人。

[12] B C（1500—1571），意大利文艺复兴晚期的雕刻家和金银器制造家。

[13] 《亨利第四》第二部第三幕第三场。

[14] Daphne，希腊神话中人物，为了庇护艺术神阿颇罗而化为月桂树。

[15] 第二卷四八章是补充这里的。

§69

在我们的考察方式的范围内现已充分阐述过的生命意志之否定，是意志自由出现于现象中唯一的活动；因而也就是阿斯穆斯所谓超绝的转变。再没有什么还比真正取消意志的个别现象——自杀——更有别于这生命意志之否定的了。自杀离意志的否定还远着，它是强烈肯定意志的一种现象。原来〔意志之〕否定的本质不在于人们对痛苦深恶痛绝，而是在于对生活的享乐深恶痛绝。自杀者要生命，他只是对那些轮到他头上的〔生活〕条件不满而已。所以他并没有放弃生命意志，而只是在他毁灭个别现象时放弃了生命。他要生命，他要这身体畅遂无阻的生存，要肯定这身体；但是错综复杂的环境不容许这样，这就给他产生了巨大的痛苦。生命意志本身觉得自己在这一个别现象中被阻拦到这种程度，以致它不能开展它的追求了。于是意志就按它自己的本质自身来做出决定，即是说这本质自身是在根据律的那些形态之外的，所以它并不在乎任何个别现象；因为本质自身不与一切生灭相涉，而是一切事物的生命中内在的东西。原来前述牢固的，内在的，使我们一切人甭经常在死的恐怖中生活的那种确定不移之理，亦即意志绝不会少了它的现象这一确定不移之理，在自杀这事上也支持这一行动。所以说，生命意志既显现于这自表其生（僖华）中，也显现于"自我保存"（毗湿拿）的舒泰状态中和生殖（婆罗摩）的淫欲中。这就是连环三神祇三位一体的内在意义，而任何一个人都完全的是这统一性，尽管这统一性在时间上忽而抬举三位一体中的这一神，忽而又抬举那一神。——和个别事物对理念的关系一样，自杀对意志之否定也是这样一个关系：自杀者所否定的只是那个体而不是物种。我们在上面已看到，由于生命意志是确实不怕没有生命的，而痛苦之于生命又是本质的〔东西〕，那么，自杀，亦即一个个别现象的自甘毁灭，也就是一个完全徒劳的、愚蠢的行为；〔因为现象毁灭时，〕自在之物却依然无恙，犹如不管彩虹所依存的雨点是如何迅速地在替换更易，彩虹自身仍坚持不收一样。此外，这种行为，作为生命意志自相矛盾最嚣张的表现，也是摩耶的杰作。这种矛盾，我们既在最低

的那些意志现象上，在各种自然力以及一切有机个体为了物质、时间和空间而争求外现的不断斗争中看到它，又在意志客体化上升的各级别上看到它愈来愈显著，愈明显可怕；那么，在最高级别上，亦即在人的这理念上，这个矛盾终于达到了这样的程度，即是说不仅是表出这同一理念的个体间在互相残杀，而且是同一个体对自己本身宣战。〔而这时〕个体用以追求生命和抗击生命的障碍与痛苦的激情竟至于使个体来毁灭自己；也就是那个体的意志在痛苦尚未摧毁意志之前，先自以一次意志活动来取消这身体，而身体就只是意志自己的成为可见罢了。正是因为自杀者不能中止欲求，所以他停止活下去；而意志在这里就正是以取消它的现象来肯定自己，因为它〔此外〕已再无别法来肯定自己了。但是正因为它所逃避的痛苦，作为压制意志的作用，可能导致它自己的否定，可能导致解脱，所以自杀者在这方面就等于一个病人，在一个痛苦的、可能使他痊愈的手术已开始之后，又不让做完这手术，而宁愿保留病痛。痛苦已来到面前，并且作为痛苦也就开辟了到达意志之否定的可能性，但是他，由于毁灭意志的这现象，身体，以保留意志不被扼杀，他把痛苦撵走了。——这就是几乎一切伦理学，不管是哲学上的或宗教上的，何以要谴责自杀行为的理由，虽然它们自己对于这一点除了古怪的、诡辩的理由之外，并不能提出别的理由。可是如果有那么一个人，他是由于纯道德的冲动而制止了自杀行为的，那么这种自我克制的最深意义（不管他的理性用些什么概念把这意义装扮起来）就是这样："我不逃避痛苦，以便痛苦能有助于取消生命意志，——这意志的现象是如此悲惨——，因为痛苦正在这方面加强我现在对于世界的真正本质所获得的认识，即是说这认识将成为我意志最后的清静剂而使我得到永久的解脱。"

大家也知道时常一再发生自杀行为株连儿女的情况：做父亲的先弄死他疼爱的孩子们，然后自杀。我们想想，良心、宗教，以及所有那些流传下来的观念都教他知道杀人是最严重的罪行，然而他在自己死的时候还要干出这杀人的事，并且是虽然不可能有任何自私的动机，还是干出来了；那么，这种行为就只能这样解释，即是说个体的意志在这里是直接在孩子们身上认出它自己的，不过还是拘限在把现象当本质的错觉中；同时因认识到一切生命的痛苦而深受感动，于是就误认本质自身也可以随同现象来取消；所以，他既直接看到自己又

在孩子们身上活下去，就想把自己和孩子们从生存和生存的痛苦中拯救出来。——还有一个与此完全类似的错误，那就是人们妄想以在射精时使大自然的目的落空的办法[86]来达到自愿的戒色所成就的事；或是着眼于生命不可避免的痛苦，甚至于不尽一切力量来为每一个闯进生命里来的〔小宝贝〕保障它生命的安全，反而要助长新生婴儿的死亡。这是因为如果已经有了生命意志，那么，生命意志作为形而上唯一的东西，作为自在之物，就没有一种暴力能够打破它，暴力只能消灭生命意志在此时此地的现象。至于它自身，除了通过认识以外，什么也不能取消它。因此得救的唯一途径就是意志无阻碍地显现出来，以便它在这显现出来的现象中能够认识它自己的本质。唯有借助于这认识，意志才能取消它自己；同时也能随之而结束和它的现象不可分的痛苦：却不可能借助于物质的暴力，如杀死精子，如毙婴，如自杀。大自然正是把意志引向光明，因为意志只有在光明中才能得到解脱。因此，一旦生命意志——那是大自然的内在本质——已经作出了决定，就该以一切方式来促进大自然的那些目的。

另有一种特殊的自杀行为似乎完全不同于普通一般的自杀，可是人们也许还未充分注意到。这就是由最高度的禁欲自愿选择的绝食而死，不过这种现象在过去总是混杂着好多宗教的妄想甚至迷信，因而真相反而不明了。然而彻底否定意志似乎仍能达到这样的程度，即是说借吸收营养以维持肉体的生机所必要的意志也消失了。这一类型的自杀绝不是从生命意志中产生的，与生命意志风马牛不相及；这样一个彻底清心寡欲的禁欲主义者只是因为他已完完全全中断了欲求，才中断了生命。这里除了绝食而死之外，别的什么死法大概是想不出来的（如其有可能，则是从一种特殊迷信中产生的）；因为〔任何〕缩短痛苦的企图确已是一定程度的肯定意志了。在绝食时，充满这样一个忏悔者的理性的那些信条则反映着他的幻想，好像有一种什么更高超的东西曾命令他绝食似的，而〔其实只〕是内心的倾向驱使他这样做。这方面较早的例子可以在下列书刊中找到：《布累斯劳〔地区〕自然史、医学史汇编》1799年9月份，第363页起；贝耳：《文哲园地消息》1685年2月份，第189页起；齐默曼：《论孤寂》卷一，第182页；在1764年的《科学院史》中呼杜英的一篇报告重印于《开业医师用病例选集》卷一，第69页。较晚近的报道也可在下列书刊中找到：

胡非南编的《实用医学杂志》卷一第181页，卷四八第95页；纳塞编的《精神病医生专用杂志》1819年度第三期第460页；《爱丁堡地区医学和外科手术杂志》1809年度第五卷第319页。在1833年各报都登载了英国历史家林廓德博士在元月间自行饿死于〔英国〕多维尔地方的消息，根据后来的报道又说死者并不是他本人而是他的一个亲属。不过这些消息大部分都是把那些当事人当作精神病患者来描写的，现已无法查明这种说法究竟真实到什么程度。虽然只是为了更妥善的给人性这一触目的，不同寻常的，前已提过的现象保存一个少有的例子，我还是想在这里记下这类报道新近的一条消息。这一现象至少在表面上属于我想把它纳入的这范围之内，此外，这也将是一个难于解释的现象。我所说的新近消息刊登在 1813年7月29日的《纽伦堡通讯》中，原文如下：

“据来自伯尔尼的报道说在杜尔恩地方的一座密林中发现了一个小茅屋，内有一具男尸，距生前大约已有一月光景，现已在腐臭中。所着衣履，不能据以判断死者生前的身份。尸旁放着两件很精美的衬衣。最重要的遗物是一本《圣经》，书中夹着白色纸页，其中一部分是死者涂写过的。在这些纸页上他记下了离家的日期（但未注明籍贯），此后他说：上帝之灵驱使他到荒野去祷告和绝食斋戒。他在到此的旅程中已绝食七日，然后他又进了饮食。从此在他新居之地他又开始绝食若干日。每绝食一日都划上一笔作记号，共有五划，五划之后这个朝山的香客可能就死去了。此外还有一封写给某牧师的信，信的内容是关于死者听到这牧师所讲过的一篇宣道辞；可是也没写上收信人的住址。”——在这种由于极端禁欲和一般由于绝望产生的两种故意死亡之间，还可能有些中间阶段和两者相混杂的情形，这些固然是难于解释的，不过人类心灵本有一些深邃、阴暗，和错综复杂的地方，要揭露和展出这些地方是极度困难的。

---

[1] 指避孕方法。

§70

我们现已结束了我所谓意志之否定的全部论述，人们也许可能以为这一论述和以前有关必然性的分析不相符。〔那儿说〕动机之有必然性正和根据律其他每一形态相同，从而动机和一切原因一样，都只是些偶然原因。在这些偶然原因上人的性格展出它〔自己〕的本质，并且是以自然规律的必然性透露着这本质，所以我们在那儿曾干脆否认过自由作为“不受制于内外动机的绝对自由”。这里根本不是要取消这一点，我反而是要人们回忆这一点。事实上，意志只是作为自在之物才能有真正的自由，而自由亦即独立于根据律之外。〔至于〕意志的现象，它的基本的形式无论在什么地方都是根据律，都是必然性手心里的东西，那是没有这种自由的。可是还有这么唯一的一个情况，直接在现象中也能看出这种自由，那就是这样一个情况：这自由在给那显现着的东西办最后结束时，因为这时那单纯的现象，就它是原因锁链中的一环说，亦即就它是被赋予生命的身体说，仍然还在只充满现象的时间中继续存在着，所以那以这现象自显的意志，由于它否定这现象透露出来的东西，就和这现象处于矛盾的地位了。譬如性器官，作为性冲动具体可见的表现，尽管还是在那里并且还是健全的，可是已没有，在内心里已没有性的满足的要求了，这就是刚才讲的那种〔矛盾〕情况。〔同样，〕整个的身体也只是生命意志的具体表现，然而迎合这一意志的那些动机已不再起作用了；是的，现在却要欢迎并渴望这躯壳的解体，个体的了结，因而对于自然的意志的最大障碍也是受欢迎的了。这一现实的矛盾是由于不知有任何必然性的意志自身，自由地直接侵入意志现象的必然性而产生的。我们一面主张意志有按性格所容许的程度而被动机决定的必然性，一面主张有彻底取消意志的可能性，从而一切动机都失去了作用；那么，这两种主张的矛盾就只是这一现实的矛盾在哲学的反省思维中的重复罢了。但是这里却有统一这些矛盾的钥匙在，即是说性格得以摆脱动机的支配力的那种情况不是直接从意志，而是从一个改变过了的认识方式出发的。也就是说，如果〔人的〕“认识”还是局限于个体化原理，干脆服

从根据律的认识，而不是其他的认识，那么动机的巨大力量就还是不可抗的；但是，假使个体化原理被看穿了，那些理念，亦即自在之物的本质作为一切事物中的同一意志，又直接被认识了，而从这认识又产生了欲求的普遍〔可用〕的清静剂，那么个别动机就失去效力了，因为和动机相呼应的认识方式已被完全不同的又一认识方式所遮没而引退了。因此，性格固然永远不能有局部的变更，而必须以一种自然规律的守恒性个别地执行意志〔的所欲〕，而性格整个地又是这意志的显现。然而正是这个“整个”，这性格自身，又可以由于上述认识的改变而完全被取消。这种性格的取消，如前已引证过的，就是阿斯穆斯对之惊异而称之为罗马正教的，超绝的转变的东西。这也正是在基督教教会里很恰当的被称为再生 的东西，而这所由产生的认识也就是那被称为“天惠之功 ”的东西。——正是由于这里所谈的不是性格的一种改变，而是整个儿的被取消，所以尽管那些性格在被取消之前——〔现在，〕取消性格已生效——是那么不同，但在既被取消之后就在行为方式上表现出很大的相似性，虽然各按其概念和信条不同，各自说 的话还是很不相同的。

在这种意义上说，关于意志自由即这一古老的，常被反驳又常被坚持的哲理也就并不是没有根据的了，而教会里关于天惠之功和再生的信条也不是没有意思和意义的了。我们现在不过是出乎意料的看到〔这种哲理和教义〕两者的符合一致，并且此后我们也就能理解那卓越的马勒布朗希是在什么意义上〔才〕能够说“自由是一个神秘”了，〔其实〕他也说得对。原来基督教的神秘主义者所谓的天惠之功 和再生 在我们看来只是意志自由 唯一直接的表现。只有意志获得它本质自身的认识，又由这认识获得一种清静剂而恰是由此摆脱了动机 的效力，才会出现意志的自由。〔至于〕动机则在另一种认识方式的领域内，这认识方式的客体就只是些现象而已。——所以自行表出自由的可能性是人类最大的优点，动物永远不可能有这种优点；因为理性的思考力不为眼前印象所局限而能通观生活的全盘乃是这一可能性的条件。动物不自由，没有自由的一切可能性，甚至也不可能有一个真正的，经过考察的选择作用；〔因为〕真正的选择要在事前结束动机之间的冲突，而动机在这里又必须是抽象的表象。因此，那饥饿的狼就会以石子要落到地面上来的那种必然性一口咬入山鸡野兔的肉，而不

可能认识到它既是被扑杀的〔对象〕，又是正在扑杀的〔主体〕。必然性是大自然的王国；自由是天惠的王国。

因为意志的自我取消，如我们已看到的，是从认识出发的；而一切认识和理解按其原意都是不随人意为转移的，所以欲求的否定，亦即进入自由，也不能按预定意图强求而得，而是从人〔心〕中的认识对欲求的最内在关系产生的，所以是突然地犹如从外飞来的。正是因此，所以教会称之为天惠之功。可是教会认为这仍有赖于天惠的接受，那么清静剂起作用仍然还是意志的一种自由活动。因为随这种天惠之功之后，人的全部本质压根儿变了，反过来了，以致他不再要前此那么激烈追求过的一切了，也就是犹如真有一个新人替换了那个旧人似的；而天惠之功的这一后果，教会就称之为再生。原来教会所谓自然人，是他们认为没有任何为善的能力的，这就正是生命意志。如果要解脱我们这样的人生，就必须否定这生命意志。也就是说在我们的生存后面还隐藏着别的什么，只有摆脱了这世界才能接触到〔这个什么〕。

不是依根据律看，不是朝个体看，而是朝人的理念，在理念的统一性中看，基督教的教义在亚当身上找到了大自然的象征，即生命意志之肯定的象征。亚当传给我们的〔原〕罪使我们一切人都得分受痛苦和永久的死亡。原罪也就是我们和亚当在理念中的统一，这理念又是由生生不已这根链带而在时间上表出的。在另一面，教义又在人化的上帝[87]身上找到了天惠的，意志之否定的，解脱的象征。这人化的上帝不带任何罪尤，也就是没有任何生命意志，也不能像我们一样是从坚决肯定意志而产生的，不能像我们一样有一个身体，——身体彻底只是具体的意志，只是意志的显现——，而是由纯洁的童贞女所生，并且也只有一个幻体。最后这一说本是以掌教〔神父〕，亦即坚持此说的教会长老为根据的。阿伯勒斯是特别主张这一说的，德尔杜良[88]又起而反对阿伯勒斯及其追随者。但是奥古斯丁也是这样注解《给罗马人的信》第八通第三段的，他说："上帝派遣他的儿子在有罪的肉体形相中"，也就是说："原来这不是一个有罪的肉体，因为它不是从肉欲中诞生的；然而有罪的肉体形相仍然在他身上，因为那究竟是要死的肉体"（第八三篇问题部分第六六题）。在他另一部叫做《未

完槁》[89]的著作中（第一篇第四七节）他又教导说原罪既是罪，同时又是罚。在新生的婴儿身上已带着原罪，不过要在他成长时才显出来。然而这种罪的来源还是要溯之于犯罪者的意志。这个犯罪者据说就是亚当；而我们所有的人又都在亚当中生存。亚当不幸，我们所有的人也在亚当中不幸。——实际上原罪（意志的肯定）和解脱（意志的否定）之说就是构成基督教的内核的巨大真理，而其他的一切大半只是〔这内核的〕包皮和外壳或附件。据此，人们就该永远在普遍性中理解耶稣基督，就该作为生命意志之否定的象征或人格化来理解〔他〕；而不是按福音书里有关他的神秘故事或按这些故事所本的，臆想中号称的真史把他作为个体来理解。因为从故事或史实来理解，无论是哪一种都不容易完全使人满足。这都只是为一般群众〔过渡到〕上述这种理解的宝筏，因为群众他们总要要求一些可捉摸的东西。——至于基督教在近代已忘记了它的真正意义而蜕化为庸俗的乐观主义，在这里不与我们相干〔，也就毋庸赘述了〕。

此外基督教还有一个原始的，福音的学说。奥古斯丁在教会首脑的同意之下曾为捍卫这个学说而反对伯拉奇乌斯[90]的庸俗〔理论〕[91]，〔马丁·〕路德曾在他所著《关于遵守最高决议》一书中特别声明他以剔除错误，保护这个学说的纯洁性为努力的主要目标。——这个学说就是：意志不是自由的，最初原来是臣服于为恶的倾向之下的；因此意志所作的事迹总有些罪过，总是有缺陷的，绝不能上跻于公道；所以最后使人享天福的不是〔人们〕所做的事绩，而只是信仰。这信仰本身又不是从预定的企图和自由的意志中产生的，而是由于天惠之功，无须我们的参与，好像是从外面降临到我们身上来的。——不仅是上面提过的那些信条，就是最后这一道地福音的教义也在现代那种粗犷庸俗的看法所认为荒谬而加以拒绝或讳言的范围之内；因为这种看法，虽有奥古斯丁和路德在前，仍然信服伯拉奇乌斯派那种家常的理智——这正是今日的理性主义——，恰好废止了那些意味深长的，狭义的基督教所特有的本质上的教义，反而单是保留了渊源于犹太教而遗留下来的，只是在历史的过程中和基督教纠缠在一起[92]的那些信条，并把这些信条当作主要事项。——但是我们却在上述的教义中看到和我们的考察结果完全相符合的真理，也就是说我们看到心意中真正的美德和神圣性，其最初来源不在考虑后的意愿（事功）

而在认识（信仰）；这恰好和我们从我们的主题思想中所阐明的〔道理〕相同。如果导致天福的是从动机和考虑过的意图中产生的事功，那么，不管人们怎么辩来辩去，美德永远就只是一种机智的、有方法的、有远见的利己主义了。——但是基督教教会许以天福的信仰却是这样一个信仰：我们一切人既是由于人的第一祖先已陷于罪，都分有其罪，都逃不掉死亡和灾害；那么，我们一切人也只能由于天惠和神性的居间人[93]承担了我们的无量罪恶才得解救；这并且完全不需要我们的（本人的）功德，因为凡是人有意（由动机决定）的作为所能得出的东西，人的事功，就绝不能，在人的天性上断然不能，使我们有理由获得解救，正因为这是有意的、由动机产生的行为，是表面工夫。所以在这种信仰中，首先是〔说〕我们人的处境原来是，在本质上是不幸的，于是我们需要解脱这种处境；其次是〔说〕我们自己在本质上是属于恶〔这一面〕的，是和恶如此紧密地缠在一起的，以致我们按规律和定则，亦即按动机所作的事情绝不能满足公道所要求的。也不能解救我们。解救只能由于信仰，也就是由于改换过的认识方式才能获得，而这个信仰又只能来自天惠，所以好像是从外来的。这就是说：得救对于我们本人是一件陌生的事而暗示着要获得解救恰好就必须否定和取消我们这个人格的人。〔人的〕事迹，即服从规律之为规律的行事，因为总是随动机而有的行为，所以绝不能为人开脱〔罪恶〕而成为获救的根据。路德要求（在《关于基督教的自由》一书中）在信仰既已获得之后，则嘉言懿行〔应该〕完全是自然而然从信仰中产生的，是这信仰的表征和果实，但绝不是邀功的根据，不是应得之数或要求报酬的根据，而完全是自动甘愿的，不望报的。——所以我们也认为在愈益清楚地看穿个体化原理的时候，首先出现的只是自愿的公道，然后是仁爱，再进为利己主义的完全取消，最后是清心寡欲或意志的否定。

基督教的教义本身和哲学并无关系，我所以要把这些教义扯到这里来，只是为了指出从我们整个考察中产生的，和这考察所有各部分既完全一致又相联贯的这种伦理学，虽在措辞上是崭新的，闻所未闻的；但在本质上却并不是这样，而是和真正基督教的信条完全一致的；在主要的方面甚至已涵蕴在这些教义中，是教义中已经有了的东西，正同这种伦理学和印度的神圣经典在完全另一形式下提出的教义

和伦理规范也完全相符合一样。同时回忆基督教教会的信条还有助于解释和阐明一种表面上的矛盾，这矛盾一面是性格的各种表出在眼前动机之前的必然性（大自然的王国），另一面是意志本身否定自己的自由，取消性格以及取消一切基于性格的“动机的必然性”的自由（天惠的王国）。

---

[1] 指耶稣。

[2] T（公元200年前后），基督教的哲学辩护人之一，拉丁基督文学的奠基人。

[3] 指奥古斯丁的主要著作《上帝之国》。

[4] P，公元400年前后的英国僧侣。

[5] 指否认原罪，主张人能自救的理论。

[6] 这一情况真实到什么程度，可以从下面这一点看出来，即是说人们如果剥落了犹太教的基本信条而认识到人不是别人的产物，而是自己意志的产物，则包含在奥古斯丁前后一贯地由他系统化了的基督教教义中的矛盾和疑难——引起反对面的伯拉奇乌斯派庸俗观点的正是这些矛盾——，就都可冰释了。于是，一切就立即清楚而正确了，于是就无须什么事功中的自由了，因为自由本在存在中，而罪恶作为原罪也是在存在中；可是天惠之功却是我们自己所有的。——在当今理性主义的看法则相反，以《新约全书》为根据的奥古斯丁教条中，就会有好多说法都好像站不住脚了，甚至像是难堪的了，例如“万事皆前定”就是〔这些说法之一〕。根据这种看法，人们就把真正基督教的东西丢掉了而回到了粗犷的犹太教。可是这里的失算或基督教教义的原始缺点，却在人们从来不去寻找的地方，也就正是在人们认为已成定论，确实无疑而不加任何检验的地方。除开这一点，则全部教义是合理的，因为那一信条（指上帝创造人——译者）既有损于其他一切科学，也有损于神学。如果人们在《上帝之国》（尤其是第一四篇）一书的各篇里研究奥古斯丁的神学，则人们所发现的情况将类似于

〔人们〕想放稳一个重心落在外面的物体，随你怎么颠来倒去，随你怎么放，这个物体还是要摔倒。那么在这里，尽管有奥古斯丁的那些努力，那些诡辩，这世间的罪恶和痛苦还是永远要回落到上帝身上去的；上帝不是创造了一切和一切中的一切，并且早就知道了事情会如何发展的吗？至于奥古斯丁自己也觉察到这个困难，〔而且是〕在这困难之前愕然无所措手足；这一点我已在我的获奖论文《论意志自由》（第四章，第一版和第二版第66—68页）一书中指出来了。——同样，上帝至善和世间痛苦的矛盾，意志自由和上帝预知〔一切〕的矛盾，曾是笛卡尔派、马勒布朗希、莱布尼兹、贝耳、克拉克、阿诺尔德等人之间将近百年来争论不休的论题。在争论中只有上帝的存在及其属性是各造认为唯一固定不移的信条，在他们企图使这些东西调和一致的时候，总是不停地在绕圈子，等于是分解一个算式而总是得不出结果，那余数在一个地方除尽了，仍然不是在这里，就要在那里又要冒出来。但是没有一个人想到要在基本前提中去找困难的根源，虽然这是了如指掌的事。唯有贝耳让人看到他是看到了这一点的。

[7] 指耶稣。

§71

当我在这里结束〔我的〕伦理学基本论点，与此同时也结束我的目的所要传达的这一思想的全部论述时，我不想隐瞒还有一个责难是对这最后一部分论述而发的，反而要指出这个责难是在事情的本质中根本免不掉的。这个责难说：在我们的考察终于达到了这一步之后，即是说我们完善的神圣性中所看到的就是一切欲求的否定和取消，也就是由此而解脱一个世界，其整个存在对我们现为痛苦的世界；那么，在我们看起来，这似乎就是走向空洞的无了。

关于这一点我首先要说明的是：无这个概念基本上是相对的，总是对它所否定的，所取消的一个一定的什么而言的。人们（亦即康德）把这种属性只赋予空乏的无。这是用〔负号〕- 来标志的，和以〔正号〕＋来标志的相反，而这〔负号〕- 在观点倒换时又可变为〔正号〕＋。和空乏的无相对称人们又提出否定的无，而这在任何方面都应该是无，人们用逻辑上自相抵消的矛盾作为这种无的例子。过细考察起来，可并没有〔什么〕绝对的无，没有真正否定的无，就是想象这种无也不可能。任何这一类的无，从更高的立足点看，或是总括在一个较广泛的概念之下来看，永远又只是一个空乏的无。任何无之为“无”都是只在对别的什么的关系中来设想的，都是以这一关系从而也是以那别的什么为前提的。即令是一个逻辑的矛盾，也只是一个相对的“无”。逻辑的矛盾〔固然〕不是理性〔所能有〕的一个思想，但它并不因此就是一个绝对的无。原来这矛盾〔只〕是一些词的组合，是不可思议〔之事〕的一个例子；这是人们在逻辑上为了论证思维的规律必不可少的东西。因此，当人们为了这一目的而属意于这样的例子时，人们就会坚持〔自相矛盾的〕无意义为他们正在寻求的正，而〔顺理成章的〕有意义作为负，则将跳过〔不问〕。所以每一否定的无或绝对的无如果置之于一个更高的概念之下，就会显为一个单纯的空乏的无或相对的无；而这相对的无又永远可以和它所打消的互换正负号，以致那被打消的又被认作负而相对的无却又被认作正。

柏拉图在《诡辩派》（蚩槐布禄报〔双桥〕版第277—287页）中对于无曾作过艰深的、辩证的研究。这个研究的结果也和这里说的相符合，他说：“我们既已指出有另一种存在 的性质，而且是分散和分布于在其相互 关系之间的一切存在物之上的，那么，我们就可以肯定说：和个别存在物对立的存在，在事实上就是那不存在 着的。”

一般作为正而被肯定的东西，也就是我们叫做存在物 的东西；无这概念，就其最普遍的意义说，就是表示这存在物的否定。作为正的就正是这表象的世界，我已指出这是意志的客体性，是反映意志的镜子。这意志和这世界也正就是我们自己。整个的表象都是属于这世界的，是这世界的一面。这表象的形式便是空间和时间，因此，在这立场上看的一切存在物都必然要存在于某时和某地。意志的否定、取消、转向，也就是这世界——意志的镜子——的取消和消逝。如果我们在这面镜子中再看不到意志了，那么我们要问意志转移到哪里去了也是徒然；于是我们就埋怨说意志既再没有它所在的时间和地点，那么它一定是消失于无之中了。

一个倒转过来的立足点，如果在我们也有这种可能的话，就会使正负号互换，使我们认为存在的变为“无”，而这“无”则变为存在的。不过我们如果一天还是生命意志本身，那个无就只能在否定的方面被我们所认识，只能从否定的方面加以称呼；因为恩披陀克勒斯说的那句老话：“同类只能被同类所认识”恰好把我们在无这方面的认识剥夺了。相反，我们一切真实的认识的可能性，亦即世界作为表象，或者是意志的客体性，最后也正是基于这句老话的。因为这世界就是意志的自我认识。

如果断然还要坚持用个什么方法从正面来认识那哲学只能从反面作为意志的否定来表示的东西，那么我们没有别的办法，只有指出所有那些已达到了彻底否定意志的人们所经历的境界，也就是人们称为吾丧我，超然物外，普照，与上帝合一等等境界。不过这种境界本不能称为认识，因为这里已没有主体和客体的形式了，并且也只是他们本人自己的，不能传达的经验所能了知的。

可是我们，完全站在哲学观点上的我们，在这问题上就不能不以反面的消极的认识自足，达到了正面的积极的认识门前一口界碑就算满足了。我们既然认为世界的本质自身是意志，既然在世界的一切现象中只看到意志的客体性，又从各种无知的自然力不带认识的冲动起直到人类最富于意识的行为止，追溯了这客体性，那么我们也绝不规避这样一些后果，即是说：随着自愿的否定，意志的放弃，则所有那些现象，在客体性一切级别上无目标无休止的，这世界由之而存在并存在于其中的那种不停的熙熙攘攘和蝇营狗苟都取消了；一级又一级的形式多样性都取消了，随意志的取消，意志的整个现象也取消了；末了，这些现象的普遍形式时间和空间，最后的基本形式主体和客体也都取消了。没有意志，没有表象，没有世界。

于是留在我们之前的，怎么说也只是那个无了。不过反对消逝于无的也只是我们的本性，是的，正就是这生命意志：它既是我们自己又是这个世界。我们所以这样痛恶这个无，这无非又是另一表现，表现着我们是这么贪生，表现着我们就是这贪生的意志而不是别的，只认识这意志而不认识别的。——如果我们把眼光从自己的贫乏和局限性转向那些超脱这世界的人们，〔看〕他们的意志在达到了充分的自我认识之后又在一切事物中认识到这意志自己，然后〔又看到〕它自由地否定自己以待它赋予肉体以生命的那最后一点余烬也与此肉体同归寂灭；那么，我们所看到的就不是无休止的冲动和营求，不是不断地从愿望过渡到恐惧，从欢愉过渡到痛苦，不是永未满足永不死心的希望，那构成贪得无厌的人生平大梦的希望；而是那高于一切理性的心境和平，那古井无波的情绪，而是那深深的宁静，不可动摇的自得和怡悦。单是这种怡悦在〔人类〕面部的反映。如拉菲尔和戈内琪奥所描画的〔人相〕，已经就是一个完整的可靠的福音。〔在超脱世界的人们，〕意志已是消失了，剩下来的只是那认识。但是我们则以深沉而痛苦的倾慕心情来看这种境界，而我们自己那种充满烦恼而不幸的状况与此并列。由于两相对照，就昭然若揭了。然而这一考察，当我们一面已把不可救药的痛苦和无尽的烦恼认作是意志的现象，这世界，在本质上所有的，另一面在意志取消之后又看到世界消逝而只剩下那空洞的无在我们面前的时候，究竟还是唯一能经常安慰我们的一个考察。于是，在这种方式上，也就是由于考察圣者们的生平及其行

事——要在自己的经历中碰到一个圣者诚然是罕有的事，不过他们那些写记下来的史事和具有内在真实性这一图记为之保证的艺术[94]却能使他们历历如在目前——，〔我们就应知道〕无是悬在一切美德和神圣性后面的最后鹄的，我们〔不应该〕怕它如同孩子怕黑暗一样；我们应该驱除我们对于无所有的那种阴森森的印象，而不是回避它，如印度人那样用神话和意义空洞的字句，例如归于梵天，或佛教徒那样以进入涅槃来回避它。我们却是坦率地承认：在彻底取消意志之后所剩下来的，对于那些通身还是意志的人们当然就是无。不过反过来看，对于那些意志已倒戈而否定了它自己的人们，则我们这个如此非常真实的世界，包括所有的恒星和银河系在内，也就是——无[95]。

---

[1] 指圣者们的画像。

[2] 这正是佛教徒们的禅波罗蜜-，是“一切知的彼岸”，亦即主体和客体不再存在的那一点。（见J.J.斯密特〔J.J.S〕《关于大智〔摩诃闪那〕M和禅波罗蜜》。）

附录[1]康德哲学批判

真正的天才，尤其是开辟新途径的天才，他们可以铸成大错而不受责难，这是他们的特权。

——伏尔泰

在一个精神伟大的人物的作品里指出一些缺点和错误，这比明确而完备地阐发这作品的价值要容易得多。这是因为这些错误总是个别的，有限的，所以是可以一览无余的。与此相反，天才打在他作品上的烙印却正是这些作品的优越性，既不可究诘，又取之不尽。这些作品因此才成为连续好些世纪不衰的导师。一个精神上真正伟大的人物，他的完美的杰作对于整个人类每每有着深入而直指人心的作用；这作用如此广远，以致无法计算它那启迪人心的影响能够及于此后的多少世纪和多少遥远的国家。这是经常有的情况：因为这种杰作产生的时代尽管是那么有教养而丰富多彩，然而天才好像一棵棕树一样，总是高高地矗立在它生根的土地上面。

不过这种深入而广泛的影响，由于天才和普通人之间有着很大的距离，是不能够突然出现的。天才在一个 世代里直接从生活和这世界中汲取而获得的认识，为别人采掘而处理妥帖的认识，只因为人类的接受能力远赶不上天才的授予能力，所以不能立刻成为人类的财产。而是相反，这种认识，在和不相称的，卑鄙的敌手，和那些在不朽的事物刚诞生时就想剥夺这些事物的生命，就想扼杀人类福音的嫩苗的人们（可以比拟于〔大力神〕赫库勒斯摇篮上的毒蛇）交锋而取得胜利之前，必须先经历无数次被人曲解和误用的曲折途径，必须战胜自己附和陈旧的谬论而与之合流的试探而在斗争中生活，直到有了一个新的，不受拘束的世代为这〔新〕的认识成长起来。这新的一代逐渐逐渐地，经由千百个疏通了的水道，在青年时代就已局部地接受了从那精神伟大的人物流向人类的那股泉水的内容，逐步逐步吸收了消化

了这内容，然后得以分享〔天才的〕这一善举。人类这一世代，天才的这一既幼稚又倔强的学童，它的教育就是这么缓慢地渐进的。——那么，康德学说的全部力量和重要性，也只有通过时间，在时代精神自己有朝一日逐渐被这学说所改造，在最重要的和最内在的方面都已转变而为那精神伟大的巨人的威力提出了活生生的证据时，才会显著起来。可是我在这里并不想不自量力地跑到时代精神之前，而扮演加尔哈斯[2]和卡山德拉[3]那种不讨好的角色。我只但愿容许我根据上面所说的，将康德的作品看作还是很新颖的；在今天却已有好多人将这些作品看作是陈旧了，是已作罢论而放在一边了；或如他们所说，是已过时而在他们背后了。由于后面这种看法另外一些人就狂妄起来，竟完全无视〔康德〕这些作品而厚颜地以旧的实在主义的独断论及其烦琐哲学为前提继续谈着上帝和灵魂的“哲理”；——这就好比人们要使炼丹术士的学说还在近代化学中起作用一样。——此外，康德的作品也不需要我人微言轻的颂赞，这些作品自会永远赞扬它们杰出的作者；它们即令不在作者的文字中，但在作者的精神中是永垂不朽的。

可是我们如果在康德之后已过去的这一段时间里回顾他那学说最切近的后效，那么诚然，歌德那句令人沮丧的话，在我们看来就被证实了。歌德说：“谬误和水一样，船分开水，水又在船后立即合拢；精神卓越的人物驱散谬误而为他们自己空出了地位，谬误在这些人物之后也很快地自然地又合拢了。”（《诗意与真情》第三部第521页）然而这一段时间究竟只是一个插曲，要算是上述每一新出的、伟大的认识的命运。不过现在这插曲显然已临近结束的时候了，因为这样持续不断吹大了的肥皂泡是终于要破灭的。人们普遍地开始觉得真正的、严肃的哲学还停留在康德把它放下的地方。不管怎样，我不承认在他和我之间，在哲学上已发生过什么新事情，所以我是直接上接着他的。

我在本附录中的意图只是要就我在拙著中所阐述的学说在许多论点上和康德哲学不一致，甚至相反的这方面来证明我的学说有它的理由，为之辩解。在这问题上可就少不了一番讨论，因为我的思想路线尽管在内容上是如此不同于康德的，却显然是彻底在康德思想路线的

影响之下，是必然以之为前提，由此而出发的；并且我还坦白承认在我自己论述中最好的东西，仅次于这直观世界的印象，我就要感谢康德的作品所给的印象，也要感谢印度教神圣典籍所给的印象，要感谢柏拉图。——可是虽然如此，还是有我那些反对康德的异议在；并且为了使这些异议具足理由，站得住，我根本只能通过一个办法，即是说我得就那些和我相反的谬误论点指责康德，揭露他所造成的错误。因此，在这个附录中我必须对康德采取彻底反驳的态度，并且是严肃地，不遗余力地进行反驳；因为只有这样才能做到这一点，即是说黏附在康德学说上的谬误得以剔除而这学说的真理得以更加彰明，更巩固地发扬光大。因此，人们就不得指望我对康德确然在内心中感到的敬仰也会包含他的弱点和错误，不得指望我除了以小心翼翼的回护态度之外不以其他态度揭露这些弱点和错误；并且这样小心翼翼做也必然会由于绕圈子说话而使我的论述陷于软弱和黯淡。对于一个在世的人，那确实需要这种照顾；因为在纠正〔人的〕一个错误时，尽管是理所应当的，然而人〔心〕的弱点却只能在温情和阿谀之下才受得住〔批评〕，何况即使是这样也还是难受；那么一个几百年一出的大师，人类的恩人，人们至少也应该对他的这种心灵上的弱点照顾一下，以便不给他制造痛苦。但是一个死者却已丢掉了这种弱点。他的功绩已屹立不可动摇。时间会逐步清洗掉一切过高的评价或贬低。必须使他的错误脱离他的功绩，不再有损于功绩，然后把错误付之淡忘。因此在我将要发声对康德进行反驳的时候，在我心目中简直就只有他的错误和缺点；我对这些东西采取敌对的态度而将进行一场毫不容情的毁灭战；并且总是想到不要姑息地掩饰这些东西，反而是要把这些东西置之于光天化日之下，以便更妥当地加以消灭。由于上面列举的理由，我在这样作时既不觉得我对他不起，不公平，也不觉得我是忘恩负义。为了在未进行讨论之前，也在别人眼里去掉〔我有〕任何一点恶意的形迹，我将通过简单表述康德的主要功绩，在我眼中看来的主要功绩，而首先把我对于康德深深感到的崇敬和谢忱公布于世；并且在我简述他的功绩时，我将从这么一般的观点出发，使我不致被迫去触及此后我要反驳康德的那些论点。

康德的最大功绩是划清现象和自在之物〔两者之〕间的区别，——〔他的〕根据是这样一个论证：在事物和我们之间总有〔居间

的〕智力在，所以这些事物就不能按它们自身在本体上原是什么而被认识。康德是由洛克 引到这条路上来的（见《每一形而上学的序论》§13，注二）。洛克曾指出事物的第二级属性如音响、香臭、颜色、软硬、光滑等，因为都是基于官能感受的，〔所以〕并不是属于客观物体的，不是属于自在之物本身的；至于自在之物本身洛克却只赋予第一级的属性，亦即那些仅仅只以空间和不可透入性为前提的属性，如广延、形状、固体性、数量、运动等。但是这种容易发现的洛克式的区别还是在事物的表面上说话，对于康德式的区别只等于是一个幼稚的前奏。原来康德作的区别，从一个高到不能比的立足点出发，却宣称洛克 曾认为可以成立的一切，他所谓的第一级属性，亦即自在之物本身的属性，同样也只在我们的理解力之内而是属于自在之物的现象的；并且其所以如此，正是因为理解力的条件，空间、时间和因果性是被我们先验地认识了的。这就是说，洛克把感觉器官在自在之物的现象上所有的那一份从自在之物身上剥落了，可是康德 现在却又把脑力功能（虽然不是用这样的字眼）所有的那一份也〔从自在之物身上〕剥落了。从此现象和自在之物间的区别就获得了一种绝大的意义和更深远得多的旨趣。为了这一目的，他必须在我们的先验认识和后验认识之间作出明显的区分，而这是在他以前还从没以适当的严格性和彻底性，也没有在明确的意识中做过的。于是这就成为他那意义深远的探讨的主要题材了。——在这里我们立即就要指明康德哲学对于他的前辈的三重关系：第一，对于洛克 的哲学是一种肯定和扩充的关系，这是我们刚才已看到的；第二，对于休谟的哲学是一种纠正和利用的关系，人们可以看到将这一点说得最明确的是那篇《每一形而上学的序论》（在康德的主要著作中这是最优美最易理解的，只是研读它的人太少了，其实它可以大大减轻研究康德的困难）的前言；第三，对于莱布尼兹—沃尔夫哲学是一种坚定的驳斥和破坏的关系。在着手研究康德哲学之前， 所有这三种学说都是人们应该通晓的。——如果根据上面所述，现象和自在之物，亦即关于观念的东西和实在的东西两者完全不同这一学说，乃是康德哲学的基本特色，那么，此后随即出现的，关于这两者绝对同一的主张 [4] 就给了前面引述歌德的那一句话一个糟透了的证明；尤其更糟的是这一主张除了乱吹什么“智力的直观”外并无其他依据，从而只是在以典雅的仪态，以夸夸其谈和夹七夹八的杂烩使人慑服的假面具之下回到庸俗见解的粗陋罢了。这个

主张对于笨拙而无性灵的黑格尔那种更鲁莽的胡说倒很相称，已经成为这胡说的出发点了。——于是可以说，就康德以上述方式对现象和自在之物所作出的区别，从论据的意义深刻和思虑周详来说既远远超过了以往曾经有过的一切，那么，在这区别所产生的那些后果上，也是无限丰富的。因为既已完全从自己出发，自然而然地，在一个完全新的方式之下，从一个新的方面，在一条新的途径上发现了〔真理〕，康德于此就已表出了这同一个真理，亦即柏拉图就已不厌重复说过的真理。在柏拉图的语言中多半是这样表示这一真理的：对官能显现着的这个世界并无任何真正的存在，而只有一个不息的变易，它存在，也不存在，对于它的了解与其说是一种认识，毋宁说是一种幻象。这也就是柏拉图在本书第三篇就已引过的一段中，在他所有作品中最重要的一段中，也就是在《共和国》第七篇篇首所说过的东西；他在那里说：在黑洞里绑紧了的人们既看不到道地的原本的〔阳〕光，也看不到真实的事物，而只看到洞里面黯淡的火光和真实事物的阴影。这些〔真实〕事物在他们背后靠近火光移动，而他们却以为阴影就是实物，〔能作出〕阴影前后相继的规定就〔算〕是真正的智慧了。——这同一真理，完全不同地表达出来，也就是《吠陀》和《布兰纳》的一个主要教义，即关于摩耶的教义。人们在这里所理解的也不是别的而是康德叫做现象，与自在之物相反的东西；因为摩耶的制作正是指我们所在的这个可见世界；这是变出来的魔术，是一个没有实体的，本身没有存在的假象，可比拟于光学上的幻觉，也可比拟于梦寐；是蒙住人类意识的幕幔；是那么一种东西，说它存在和说它不存在，是同样的错误，也是同样的真实。——可是康德现在却不仅只是在一个完全新的独创的方式之下表出了这同一学说，而是借最冷静最清醒的实事求是的论述使这学说成为被证明了的，无可争辩的真理；而柏拉图和那些印度人却只是把他们的主张建立在一个一般的世界观上，只是把这主张当作他的意识的直接宣泄而托出来的，并且与其说是在哲学上明确地，不如说更是神话式的，诗意地表出了他们的主张。就这方面说，他们对于康德的关系等于是早就主张地球围绕静止的太阳运动的毕达戈拉斯派希给塔斯，费罗恼斯和阿利斯塔克对哥白尼的关系。对于整个世界的梦境般的这种本性有如此明确的认识和冷静的，思虑周详的论述，这本是康德全部哲学的基础，是康德哲学的灵魂和最大最大的贡献。康德所以能达成这一点，是由于他以可敬

佩的清醒头脑和技巧拆散了，逐一指陈了我们认识能力的全部机括，而客观世界的幻象就是凭借这些机括而成立的。前此所有的西方哲学和康德哲学相比，都显得难以形容的粗笨，都没认识到这一真理；也正是因此，所以总好像是在梦境中说话似的。直到康德才突然把他们从梦中唤醒，所以那些最后还在睡大觉的人（门德尔逊）也曾称康德为粉碎一切的人。康德指出了不能用那些在〔一切事物的〕实际存在中，也就根本是在经验中以不可破的必然性在支配着的法则来引申和说明这实际存在本身；指出了这些法则的效用还只是一种相对的效用，也就是说在这实际存在或整个经验世界已经确立，已经是现成的之后，这种效用才开始；结果是这些法则，在我们着手说明这世界的，和我们自己的实际存在时，不可能是引导我们的线索。这些法则，现象倒是按之而互相连接起来的，我已将它们全部时间和空间以及因果性和推论都总括在根据律这一词中。所有较早期的西方哲学家都误以为这些法则是绝对的，是不以任何东西为条件的，是永恒真理。〔他们认为〕世界本身就只是由于这些法则，按这些法则〔而成立〕的，因此整个宇宙之谜也必然可以遵循这些法则的线索而得揭穿。为此而作出的那些假定，亦即康德在理性的观念这个名字之下批判过的假定，实际上只有助于将单纯的现象，摩耶的产品，柏拉图的阴影世界，提升为唯一的、最高的真实性，置之于事物最内在的、真正的本质的地位，由此而使真正认识这本质成为不可能，也就是一言以蔽之：使做梦的人睡得更酣些。康德曾指出这些法则，从而也指出了世界本身都是由于主体的认识方式所决定的；由此得出的结论乃是人们遵循这些法则的线索尽管再探讨，再推论，尽管已走了这么远，然而人们在主要的事情上，亦即在世界自身的，表象以外的本质的认识上，并未前进一步，而只是像小松鼠在圈轮中一样地运动着。因此人们也可把一切独断论者比作那些以为只要一直向前走得相当远了就能达到世界尽头的人们，而康德却可说是已航行世界一周并指出了：因为地球是圆的，所以不能由于和地面平行的运动走出地球，然而由于垂直运动也许不是不可能走出地球。人们也可说康德的学说给〔了我们〕这一见解，即是说世界的尽头和起点不是要到我们以外而是要在我们里面去找的。

不过这一切都是基于独断哲学和批判 哲学或超绝哲学之间的根本区别的。谁要弄明白这一区别，在一个例子上生动地看到这一区别，他只要把莱布尼兹 的一篇文章当作独断哲学的标本读一遍，就可极简便的做到这一点。这篇文章的标题叫做《事物的根本起源》，第一次发表于厄尔德曼出版的《莱布尼兹哲学著作集》第一卷第147页。在这里就正式是以实在论—独断论的方式，利用着本体论和宇宙论的论证，以那些永恒真理为根据，先验地描绘了世界的起源及其优异的属性。——〔文章〕附带地也有一次承认过经验提示的恰好和这里指证的世界的优异性正相反，可是这就得对经验示意说：经验对于这一点一无所知，哲学既已先验地说过了，经验就应该住嘴。——作为整个这一方法的敌对方面，现在就有批判哲学 随康德 而出现于世了。这个哲学恰好是把那些为这一切种类的独断论奠基的永恒真理变成了它的问题，恰好要探讨这些真理的起源，于是就发现了这起源是在人的头脑中；即是说在这里这些永恒真理是从专属于人的头脑的，为了了解一个客观世界而装在头脑中的那些形式中产生的。所以说这里，在脑髓中，〔才〕是为那堂皇的独断论建筑物提供材料的石矿。而这批判哲学，由于要达到这一结果就必须超出 前此所有独断论所根据的那些永恒真理之上，而使这些永恒真理自身成为探讨的对象，就也成为超绝 哲学了。从这一点出发就可进一步得出结论说这个客观世界，如我们所认识的那样，不是属于自在之物自身的本质的，而是这自在之物的单纯现象 ，〔同时这客观世界又〕正是为先验地即在人类智力（亦即脑髓）中的那些形式所决定的，所以客观世界除了现象之外也不能包涵什么。

康德虽然没有达到现象即作为表象的世界，而自在之物即意志这样的认识，但是他已指出这显现着的世界既是以主体也同样是以客体为条件的。当他把这世界的现象的，也就是表象的最普遍的形式孤立起来时，他指出了人们不仅可以从客体出发，而且同样也可从主体出发认识到这些形式，并得按其全部的规律性概览这些形式。又因为这些形式本是主体客体之间的共同界线，他作出结论说人们由于追究这个界线，既不能透入客体的内部，也不能透入主体的内部，随之而是〔人们〕绝不能认识到世界的本质，绝不能认识自在之物。

如我即将指出的那样，康德并不是从正确的方式而是借〔论点的〕前后不一贯导出自在之物的，为此他不得不多次的，不能自禁的侵犯他学说的这一主要部分而自食其果。他没有直接在意志中认识到自在之物，但是他已向这认识走了开辟〔新途径〕的一大步，因为他论述了人类引为不可否认的道德意义是完全不同于，不依赖于现象的那些法则的，也不是按这些法则可以说明的，而是一种直接触及自在之物的东西。这就是用以看他的功绩的第二个主要观点。

我们可以把彻底摧毁经院哲学看作第三个主要观点。这里我想以经院哲学这个名词一般地称呼从教会长老奥古斯丁起直至紧接康德之前而结束的那一整个时期，因为经院哲学的主要特征究竟是邓勒曼 很正确的提出的特征，也就是各地占势力的宗教对哲学的统制监护作用。〔在这种监护之下，〕给哲学剩余下来的〔工作〕除了证明和粉饰宗教规定的那些主要信条之外，实在什么也没有了。那些正式的经院哲学家，直至苏阿内兹，毫不隐讳的坦然承认这一点。后继的那些哲学家比较是无意识地做着这种事情，或者总不是自认是在这样做。人们认为经院哲学〔的时期〕只可算到笛卡尔约一百年前，然后随笛卡尔就开始了一个自由研究，不依傍一切现行宗教教义的崭新的时代；可是在事实上，这〔种自由研究〕却不得归之于笛卡尔及其继起的后辈 [5] ，可以归功于他们的只是自由研究的外表以及多少有些向往自由研究的努力。笛卡尔是一个精神非常卓越的人物，如果人们念及他的时代，他所成就的也就很大了。但是如果人们把这种为他曲谅的考虑放在一边，而从人们后来追誉他的〔一些角度，如从〕解脱了一切束缚的思想自由和不受拘束的个人探讨那种新时代的开始〔等〕来衡量他，那么，人们就必然会发现他虽然是以他那种还缺乏真正严肃〔意味〕的，因而是那么快那么坏地表达出来的怀疑来装出一副面孔，好像他想一下子就把早年注入的，属于时代和民族的那些成见的一切束缚丢个一干二净似的；但是他只是一时在表面上这样作，以便随即又把这些东西拾起来，并且越是牢固的握住不放了。笛卡尔所有的后辈也正是这样作的，一直到康德。因此歌德的一首诗倒很可以用到这类独立自由思想家身上来，〔歌德写道〕：

“我看他，请你阁下允许我这样说，

就活像腿儿细长的一只鸣蝉，

它总是飞，边飞着边跳，

于是立即又在〔丛〕草中唱起了它的老调。”

康德有他的理由〔故意〕装出那副面孔，好像他 也只有这么个意思 [6] 。但是从这次伪装的一跃——这是被允许的，因为人们原已知道这一跃是要回到草里来的——，却变成了一飞〔冲天〕，站在下面的那些人现在只有赶着看的份儿了，再也不能将他捕回来了。

所以康德是敢于从他的学说出发，指出所有那些据说已是多次被证明了的信条是不可证明的。思辨的神学以及与之相联的唯理主义心理学都从康德手里受到了致命的打击。自此以后，这些东西在德国的哲学里就绝迹了。可是人们不得因为人们在放弃了原来的精神之后，有时在这儿，有时在那儿还保留着那些字眼，或因为某一个可怜的哲学教授心目中有他对于主子的畏惧而让真理自为真理〔不敢去管它，〕就被弄糊涂了。康德这一功绩的伟大，只有在一切作家中，甚至在十七和十八世纪最卓越的作家中注意过〔经院哲学的〕那些概念在自然科学以及哲学上的不良影响的人们才能衡量。自康德以来德国自然科学的著作在语调和形而上学的背景上所发生的变化是显著的；在康德以前的情况正和现在在英国的情况一样。——康德的这一功绩和这种情况有关，即是说在上古、中古以及近代过去的一切哲学中，一贯占统治地位的是毫不思索的遵循现象的规律，把这些规律提升为永久的真理，又由此而提升飘忽的现象为世界的真正本质；一句话，就是在他那幻想中不为任何思考所扰乱的实在主义 。贝克莱 和他以前已有马勒布朗希 一样，曾经认识到实在主义的片面性，甚至错误，却无力推翻实在主义；因为他的进攻只局限于一 点。那么这就要留待康德 来促使唯心主义的根本观点——这在整个未曾回教化的亚洲，在本质上甚至是宗教的根本观点——在欧洲至少是在哲学上取得统治地位。所以说在康德之前是我们在 时间中 ，现在却是时间在我们之中，如此等等。

〔在此以前，〕即令伦理学，实在主义哲学也是按现象的规律来处理的；这些规律被认为是绝对的，对于自在之物也是有效的；因此，〔伦理学〕时而是基于幸福论，时而是基于世界创造者的意志，最后又是基于完善这个概念。完善这个概念自身，就它自身说，是彻底空洞而没有内容的，它只标志着一种关系，而这关系又得先从这关系应用得上的那些事物获得意义；因为“是完善的”除了是“符合一个为此而预先假定的，已给予的概念”之外再不意味着别的什么，所以必须事先树立这一概念，没有这概念，〔所谓〕完善就只是一个未知数，从而单独说完善就等于根本没有说什么。如果人们现在想在这儿将“人道”这概念作为默认的假定，而确定“为完善的人道而努力”作为道德的原则，那么人们由此而说出的也只是“人们应该是他们应是的那样”——还是和前此一样糊涂。“完善”本来就几乎只是“全数十足”的同义语，因为“完善”是说在一个特定的场合或个体中，所有那些在他那种族概念中的谓语都具备了，也就是真正凑齐了。因此，“完善”这一概念如果是这么绝对地抽象地使用，就只是一个思想空洞的字眼儿；还有闲扯什么“至高最完善的存在”等等也正是这样〔的货色〕。这一切都是废话。虽然如此，这却并无碍于完善和不完善的概念在上一世纪里成为一时的风尚；是的，这概念几乎是一切说道论德，甚至谈神讲道围绕着旋转的枢纽。任何人的口里都不离这概念，以致最后将这概念弄得乌烟瘴气，干出了真正莫名其妙的勾当。即令是当时最好的作家，譬如勒辛，我们就看到他纠缠于完善和不完善之中，左冲右突不能脱身，真是可怜到极点。其实说起来，任何一个在思维着的头脑至少也应该模糊地感到这一概念并无任何积极内容，因为这概念和一个代数符号一样，只意味着抽象中的一个关系而已。——康德，如已说过的，曾将各种行为不可否认的巨大伦理意义和重要性完全从现象和现象的规律分开来，并指出前者直接涉及自在之物，涉及世界的最内在本质；与此相反，后者，亦即时间和空间以及一切充塞时间空间，在时间空间中按因果律而把自己排列起来的东西，都要看作无实体，无实质的梦幻。

但愿上述这一点点〔意见〕，怎么也没有穷尽这个题材的一点点〔意见〕，已足以证明我尊重康德的功绩；这里提出这点证明既是为

了安慰我自己，同时也是因为公道要求那些要随我而不客气地揭露康德的错误的人们回忆一下这些功绩。现在我就开始揭露康德的错误。

至于康德的伟大成就必然也有巨大的错误与之相伴，这一点单在历史上从下述事实就已可观测到，即是说康德虽然促成了哲学上最伟大的革命，结束了延续一十四个世纪的经院哲学——广义的经院哲学——而在哲学上发起一个真正全新的，世界性的第三纪元；但是康德问世的直接后果却几乎只是消极的，不是积极的，因为他并未树立一个完全新的体系可使他的信徒多少能够经历一段时期而有所遵循；人人都明白已发生了一个巨大的变化，但是没有一个真正知道发生了什么变化。他们固然看透了所有以往的哲学都是没有结果的在做梦，现在新时代却是从这梦中醒过来，但是他们现在究竟何所适从，他们却不知道。这就产生了一个巨大的空隙，一个巨大的需要；激起了一般的注意力，甚至较为广泛的群众的注意力。由于这一原因所促使，但不是为内在的冲动和力量〔充沛〕之感（这种力量在不利的时代也有表现，如在斯宾诺莎）所驱迫，一些没有卓越才学的人们作了各种各样的、软弱无力的、不入调儿的尝试，其中甚至有颠三倒四的尝试。这时广泛的群众，一旦已被激动了，还是注意到了这些东西；他们以巨大的耐性——只有在德国找得到的这种耐性——长期的倾听这些东西。

和这里一样，在大自然中必然也曾经过像大革命一样的过程，地球的整个表面都变了，沧海桑田互相易位而为新创一个世界的计划铺平了道路。在大自然能够产生一个新的系列的，各自相互而又和其余〔一切〕相谐和的新形式之前，〔中间〕有一段漫长的时期；这时，各种奇奇怪怪的有机体都出现了。这些东西自己和自己以及相互之间都不谐和，是不能久存的；但是这些东西至今还留存的残余却正是给我们留下的纪念品，由此可以看到重新构成自己的大自然，它那些举棋不定的情况以及〔各种的〕尝试。——那么，在哲学上完全类似自然界发生的危机，由康德所引起的怪物丛生的时代，如我们大家都知道的，就已够让我们推论他的功绩不是十全十美的了，而是附有巨大缺点的，必然是消极的、片面的。现在我们就要追溯这些缺点。

我们首先要检查一下全部纯粹理性批判旨趣所在的根本思想，把它弄明白。——康德站在他前辈，独断哲学家的立场上，又根据这个立场和他们一起从下列前提出发：（一）形而上学是关于一切经验的可能性之彼岸的事物的科学。——（二）一个这样的事物绝不能按一些自身先要从经验汲取而来的基本定律来获得（《每一形而上学序论》§1）；而只有我们在 经验之前，不 依赖于 经验而知道的东西才能超出可能的经验之外。——（三）在我们理性中真有几个这样的基本定律可以碰到：人们在来自纯粹理性的认识这一名义之下了解这些定律。——和他的前辈一起，康德就只走到这儿为止，在这里他就和他们分道扬镳了。他们说："这些基本定律或来自纯粹理性的认识是事物绝对的可能性的表现，是永恒真理，是本体论的源泉。它们站在世界秩序之上，如同命运站在古代神祇之上一样。"康德说："这不过是我们智力所有的形式，是规律，但不是事物实存的规律，而我们从这些事物得来的表象的规律只在我们对事物的理解上有效，所以不能超出经验的可能性以外，而按〔上面〕第一点，这原是为超出经验的可能性而设的。"原来正是这些认识形式的先验性，由于这先验性只能基于认识形式的主观来源，才给我们永远断绝了对事物的本质自身的认识，将我们局限于一个只是现象的世界，以致我们不能后验地，更不要说先验地去认识一下事物在它本身自己究竟是怎样的了。这样说来，形而上学就不可能了，于是对纯粹理性的批判就起而代之。和陈旧的独断主义对峙，康德在这里是完全胜利了；于是此后出现的一切独断论的尝试就不得不采取完全不同于从前的途径了。现在我就要按〔我〕当前这批判所说出的意图而引向我的独断论所根据的理由了。原来在仔细检验上面的立论时，人们不得不承认这一立论第一个首要的基本假定就是一个丐词；这假定包括在这一（尤其是在《每一形而上学序论》§1明白提出的）命题里："形而上学的来源绝不可是经验的，它的基本命题和基本概念既不能取自内在经验，也不能取自外在经验。"然而除了来自形而上学这个词的词源学上的论据以外，再没提出什么来证明这一首要的断定了。可是实际上却是这么回事：世界和我们自己的生存对于我们必然是一个谜。于是就毫不犹豫的认定这一谜底的揭穿不能从彻底了解世界自身而来，而必须求之于一个完全不同于这世界的什么（因为这就叫做"超乎一切经验的可能性之外"）；并且从这〔哑谜的〕解答中必须除掉一切我们在任何方式上能够有直

接认识（因为这就叫做可能的经验，或是内在的，或是外在的）的东西；〔哑谜的〕解答必须求之于我们只能间接地，也就是借来自先验的一般命题的推论而获得的东西。在人们以这种方式将一切认识的主要来源除开而遮断了达到真理的那条大路之后，人们就毋庸惊奇独断论那些尝试的失败，而康德却能指出这种失败的必然性。原来人们事先就已认定形而上学和先验的认识是同一的了。可是为了〔肯定〕这一点，人们必须事先证明解决世界之谜的材料简直不可能包含在世界之内，而只能求之于世界之外，求之于人们只能按那些我们已先验地意识着的形式那根线索而达到的什么。在这一点还未被证明的时候，我们没有任何理由，在〔解决〕一切任务中最重要最困难的课题时，来堵塞一切认识来源中最丰富的来源，堵塞内在和外在的经验，而单是以内容空洞的形式来进行操作。所以我说世界之谜的解答必须来自〔我们〕对这世界本身的理解。〔既然如此，〕那么形而上学的任务就不是〔跳过，〕飞越经验——这世界即在其中的经验——，而是彻底理解这些经验；因为经验，外在的和内在的，无不是一切认识的主要来源。因此，只有将外在经验联结到内在经验上，由于在适当的那一点上作成的这种应有的联结以及由此而达成的，两种这么不同的认识来源的结合，世界之谜的解答才有可能。不过这还是在一定的，和我们天性不可分的局限之内，随后是我们对于世界虽有了正确的认识，然而对于世界的实际存在却并未获得一个结案的，取消了一切其他问题的解释。由此就可以说"走多远算多远罢"，而我的途径则位于以前独断论的一切皆已知之说和康德批判〔主义〕的绝望之间。但是康德所发现的重要真理，亦即以前形而上学各种体系由之而被推翻的真理，却给我的形而上学体系提供了论据和材料。人们请比较一下我在〔本书〕第二卷第十七章关于我的方法所说的〔部分〕。——关于康德的基本思想就只说到这里为止，现在我们就来考察一下这基本思想的阐发和个别论点。

康德的文体一贯带有一种精神卓越的标志，带有道地的、稳定的固有特性和极不平常的思想力的标志。这种文体的特征也许可以恰当地称之为辉煌的枯燥性，康德借此乃善于以极大的稳妥性拈出而牢固地掌握那些概念，然后又极自由地将这些概念抛来掷去，使读者惊奇不置。在亚里士多德的文体中我也看到这种辉煌的枯燥，可是要简单

得多。——然而康德的论述每每还是不清晰、不确定、不充分的，有时是晦涩的。当然，这一点，一部分由于题材的艰难和思想的深刻是应加以原谅的；不过谁要是自己彻底明白而十分清楚地知道了他所想的，所要的是什么，他也就绝不会写出模糊的东西，绝不会提出恍惚不定的概念，绝不会为了给这些概念一个名称又从古代语言中搜寻一些极艰深极复杂的措词以便此后经常加以使用，绝不会像康德那样从较古老的哲学，甚至从经院哲学采取一些词汇和公式，又把这些东西按他的目的相互联结起来。譬如单是统一一词已尽够用的地方，他每次却要说什么"了知的超绝综合统一性"，或根本就用"综合之统一性"。一个彻底知道自己想什么，要什么的人就不会在事后又一再重新解释已经解释过一次的东西，不会像康德那样做，一再去解释理性、范畴、经验以及其他主要概念。 一个这样的人根本就不会禁不住一再重复他自己，并且不会在每次重新表达这已有过百多次的思想时，在新表达中恰好还是给这一思想留下了原来的那些晦涩之处；他会一次就明确地、彻底地、尽其所有地说出他的见解而以此为已足。笛卡尔在他第五封信里说："原来我们对于一件事物的了解愈透彻，我们就愈有决心以一种唯一的方式来表示它。"而康德间或有些晦涩的论述曾经有过的最大坏处却在于这种晦涩之处偏是起着一种以缺点引人模仿的示范作用，更有害的是甚至还被曲解为有权威的根据。〔读者〕群众被迫于势而不得不体会到晦涩的东西本不一定是无意义的，不过无意义的东西却马上就以晦涩的讲法为逋逃薮了。费希特 是第一个攫得这种特权的人，他也尽量利用了这特权；谢林在这方面至少是可以和费希特并驾齐驱的，而一群饥饿的作家，既无灵性又不诚实，在这一点上一会儿就超过了他们两人。提出赤裸裸的胡说，拼凑空无意义的、疯狂的词组，如人们前此只在疯人院里听到过的最大的狂妄，最后却出现在黑格尔 身上。这种狂妄已成为历来最粗笨的普遍的神秘化的工具，曾有过后世看来难以相信的成功而将成为德国人狂妄变态心理的一个纪念碑。在此期间香 ·保罗 [7] 无益于事的写了他那些优美的篇章《更高地推崇讲坛上的哲学疯狂和舞台上的文学疯狂》（《美学补授》）；原来歌德也徒劳无功的说过：

"人们就这样不被干扰地瞎聊着、讲授着，

谁想认真管那些傻子的闲事呢？

人们在习惯上相信，只要听到人说话，

那么话里总也有令人想想的什么。”

我们还是回到康德 吧。人们免不了要承认康德完全缺乏那种古代的、壮阔的简洁，完全缺乏质朴、率真、坦率〔的气质〕。他的哲学和希腊建筑术毫无相似之处。希腊建筑现出伟大的、简洁的、一眼可以看到的比例关系。康德哲学却很使人想到哥特式的建筑术。原来康德的精神有一种极为个别的特性，他特别喜欢整齐匀称的格局； 而匀整性又喜欢五花八门的杂多性以便使匀称成为井井有条的秩序而又在低一级的分布中再重复这秩序，如此类推，恰好像在哥特式教堂上的秩序一样。是的，他有时候搞这一套已近乎儿戏，这时由于屈从他那种嗜好，竟至于显明地强奸了真理，对待真理就和古佛兰克式的园艺家对待大自然一样；这些园艺家的作品就是些匀整的林荫道，四方形和三角形，金字塔式和球形的树木，弯曲有规律的树篱等。这一点我要以事实来证明。

在他单另论述了空间和时间，然后以“直观的经验内容就被给予我们了”这句并未说出什么的话来了结充塞时间和空间的，我们既存在于其中又生活于其中的整个直观世界之后，——他立刻一跃而到了他整个哲学的逻辑基础，到了各种判断的表式。 从这一表式他演绎出整整一打的范畴，匀整的分属于四个标题之下。这些范畴后来成为可怕的“普洛克禄斯特胡床” [8] ，他把世界上的一切事物，在一个人心里面发生的一切都强塞到这张胡床里去，不忌讳任何蛮不讲理，不鄙弃任何诡辩，只是为了能够到处重复那张表式的匀整格局。可以从这张表式匀整地引申出来的，首先第一项就是自然科学一般原理的纯生理学上的表式，也就是直观的一些定理、觉知的预期、经验的类比和整个经验思维的必要假定。其中前两个是简单的，但后两个又匀整地各自带出三个分支。单是范畴则是康德称之为概念 的东西，但这些自然科学的基本命题却是判断 。按他那一套达到一切智慧的最高超的引线，也就是〔他的〕匀整性，现在就轮到推理 来表现它自己是丰富多产的了，并且推论又是匀整地、合拍地做着这一点。这是因为和经验以及

其全部先验的基本命题都是由于应用范畴于感性之上而是为悟性 而产生的一样，“理性的观念 ”也是由于应用推理 于范畴之上而产生的；而应用推理于范畴之上这一业务却是由理性按它〔用以〕寻求所谓绝对的那原理来完成的。这过程是这样的：关系这一〔类〕的三个范畴提供从〔大小〕前提到结论仅有的三种可能类型，结论又随之而也为三种，其中每一种都要看作理性从而孵出一个观念的蛋，即是说：从定言推理孵出灵魂 的观念，从假定推理孵出宇宙 的观念，从选言推理孵出上帝 的观念。在这三者之间居中的那个宇宙的观念中又重复着一次范畴表的匀整性，因为范畴的四个柱头又产生四个论题，每一论题又各有其反对面以为匀称的对仗。

我们对于这一精致的建筑所导出的，真正极度机智的排比组合固然要表示我们的惊奇赞叹，但是我们也将继续在这建筑的基础上及其各个部分上做彻底的检查。——不过事先还必须有下列一段考察。

令人感到奇怪的是康德如何不再作任何其他考虑就循着自己的道路而进，如何遵循他那匀整性，按那匀整性而铺摆一切，却从不为这样处理了的任何一个对象自身加以考虑。我就要进一步说明这个意思。在他单只在数学中考察了直观的认识之后，他完全忽略了其他的直观认识，而只抱住抽象的思维。〔其实，〕世界是在这些直观认识中展开于我们之前的，抽象思维要从直观的世界才获得一切意义和价值，直观的世界比我们的认识的抽象部分更为无限的重要，普遍，内容丰富。是的，康德从没在哪儿——而这就是主要的一点——从没明确地区分过直观的和抽象的认识；并且，如我们此后就将看到的，他正是由此而被裹入不可解决的自相矛盾之中去了。——在他用并不说明什么的“她被给予了”〔的字样草草〕了结全部官能世界之后，他就如已说过的，把判断的逻辑表式作为他那建筑的奠基石了。但是他在这里也是一刹那都不想想在他面前进行的是怎么回事。判断的这些形式原只是一些词 和词组 。究竟也得先问问这些东西直接标志着什么。〔这么一问，〕也可能发现这些都是概念 。那么接着再一问就是问这些概念 的本质。从这问题的答案中就会得出这些概念对直观的表象，世界即在其中的表象，有着怎样的关系。这样，直观和反省思维就会分道扬镳了。不仅是在纯粹的，只是形式的，先验的直观进入意识

时，而且是在这一直观的内容，经验的直观，进入意识的时候就必须加以检查。那可就会指出悟性 在这事上有着怎样的一份〔功能〕，也会根本指出悟性 和与之相对称的理性 究竟是什么，而〔康德〕在这儿写的就是对于这理性的批判。最为触目的是康德对于理性也从没作过一次正式的充分的规定，而只是相机的看每次〔上下〕关联的需要而作出一些不完备的、不正确的说明，完全和前面引述过的笛卡尔的准则相反。例如在《纯粹理性批判》[9]第11页，亦即第五版第24页，理性是〔认识〕先验原理的能力；在第 299页，亦即第五版第356页却又这样说：理性是〔认识〕原理 的能力，并且把理性置于和悟性相对的地位，因为他已把悟性看作〔认识〕规律 的能力了！于是人们就得想想，在原理和规律之间就必然有天渊之别，因为正是这一区别才〔使人〕有理由为原理和规律分别采用一种特殊的认识能力。可是〔他又说〕这个巨大的区别只在于这一点，即是说凡从纯粹的直观或由于悟性的形式而先验地认识到的就是一个规律 ，而只有先验地单从概念产生的东西才是原理。这种任意的，不能容许的区分法，我们将在以后〔考察〕辩证法时再回头来谈。在第330页，亦即第五版第386页，〔他又说〕理性是推理的能力；而单是判断，他就更常常（第69页，第五版第94页）称之为悟性的事务了。可是这样一来，他实际上就是以此说：只要判断的根据是经验的、超绝的或超逻辑的（《论根据律》§31，32，33），则判断是悟性的事务；但如果这根据是逻辑的，——三段论法本在逻辑中——，那么这儿起作用的就是一个完全不同的、优越得多的认识能力，亦即理性。是的，还有更甚于此的，在303页，亦即第五版第360页，〔他〕剖析说从一个命题直接得出结论还是悟性的事，而只有使用一个间接概念的地方，那儿的推理才是由理性来完成的。他还举例说：从命题“一切人都会死”得出推论“有些会要死的是人”，这还只是由悟性作出的推论；而相反的是这一推论：“一切学者都会死”却要求一个完全不同的，优越得多的〔认识〕能力，亦即理性。一个伟大的思想家居然能够拿出这样的东西来，这怎么可能呢！在第553页，亦即第五版第581页，理性忽然一下子又是一切有意行动的经常条件。在第614页，亦即第五版第642页，理性〔之为物又〕在于我们能够为我们的主张提出理由，而在第643—644页，亦即第五版的第671—672页，却又在于理性将悟性的概念统一为观念，犹

如悟性统一客体的杂多性为概念一样。在第646页，亦即第五版的第674页，理性又不是别的，而是从一般引申特殊的能力。

悟性 也是同样一再重新加以解释的；在《纯粹理性批判》就有七处〔不同的解释〕：在第51页，亦即第五版第75页，悟性是产生表象的能力；在第69页，亦即第五版第94页，是判断的能力，亦即思维的能力，亦即以概念来认识的能力。在第五版第137页悟性一般的又是各种认识的能力，而在第132页，亦即第五版第171页，则是〔认识〕规律的能力。但在第158页，亦即第五版第197页，却又说："悟性不仅是〔认识〕规律的能力，而且是基本定理的源泉，一切都按这些基本定理而在规律之下"；然而，如上所说，悟性却仍然被置于和理性相对立的地位，因为〔他说〕后者是唯一〔认识〕原理的能力。在第160页，亦即第五版第199页，悟性是〔构成〕概念的能力；在第302页，亦即第五版第359页，却〔又〕是凭借着规律而统一现象的能力。

对于这两种认识能力我曾提出过固定不移的，界限分明的，确定的，简洁的，和一切民族一切时代的语言习惯经常相符的解释。对于〔上述〕这种（尽管来自康德的）确实混乱而无根据的说法我没有必要为我的解释进行辩护。我引证这些不过是当作我责备康德在追求他那匀整的、逻辑的体系时，没有充分考虑由他如此这般处理了的对象〔这一事〕的证据罢了。

如我在前面已说过的，假如康德认真地检查了两种如此不同的认识能力——其中之一又是人类的特异之处——究竟在什么程度能让人认识，按一切民族和所有哲学家的语言习惯，理性和悟性又作何解释；那么，他也绝不至于除了经院派在完全另一意义之下使用过的理论智力和实践智力之外并无其他所本，就把理性歧分为理论的和实践的两种，并以后者为德行的源泉。与此相同，康德在周详地区分悟性的概念（按他的说法，一部分是他的范畴，一部分是所有的共同概念）和理性的概念（即他所谓〔理性的〕观念）而使两者成为他那哲学的材料之前——他的哲学绝大部分也只是讨论所有这些概念的有效、应用和起源而已——；我说他在此以前真也应该检讨一下一个概念根本是什么。可是这么必要的检讨也可惜全未实现过，这就大有助

于混淆直观的和抽象的认识，〔使这种混淆〕无法挽救。这一点我不久就要加以证明。——同样，他以缺乏充分的思考而忽略了：什么是直观？什么是反省的思维？什么是概念？什么是理性？什么是悟性？这些问题；而这又使他忽略了下列同等必要而不可回避的检讨，亦即我认为与表象 有别的那对象 应该如何称呼？什么是实际存在？什么是客体？什么是主体？什么是真理、假象、谬误？——但是他并不思考，也不瞻前顾后，就追求他那逻辑的格式和他的匀整性了。〔依他说来，〕那份判断〔分类〕表应该就是，必然就是达到一切智慧的钥匙了。

前面我已罗列了那么几点作为康德的主要功绩，即是说他曾将现象从自在之物区别开来，曾宣称这整个可见的世界为现象，因而也否认了现象的规律在现象之外还有任何效力。然而总有些奇怪，他不从“无一客体无主体”这个简单的，就在手边的，不可否认的真理去引申现象的那种只是相对的存在；其实这样引申，就已可压根儿指出客体由于它始终总只是存在于对主体的相关中，是有赖于主体的，是以主体为前提的，从而只是现象，而现象不是自在地，不是无条件地存在着的。康德对于贝克莱的功绩是不公平的。贝克莱就已把这一重要的命题当作他的哲学的奠基石并于是而为自己创立了一个不朽的纪念，虽然他自己并未从这一命题得出应有的结论，以致一面没有被人了解，一面没有得到充分的注意。在我这〔书〕第一版里，我曾解释康德回避贝克莱的这一命题是由于对坚定的唯心主义有着显然的羞怯；同时另一方面我又在《纯粹理性批判》中好多地方发现康德鲜明说出了这种坚定的唯心主义；因此我曾责备过康德的自相矛盾。如果人们和我那时的情况一样，只是在第二版或以后连续出过的五版中看到《纯粹理性批判》，那么，我这个责备也是有根据的。可是后来当我在现在已变得稀少了的第一版中读到康德的主要作品时，我很愉快地看到所有那些矛盾都消失了，并发现了康德虽没有用“无一客体无主体”的公式，仍然如贝克莱 和我一样，以坚定的态度宣称在空间和时间中陈列着的外在世界只是认识着的主体的表象；因此，例如在第383页，他就无保留地说：“如果我将思维着的主体拿走，那么整个形体世界也必然要垮，因为它不是什么而是在我们主体的感性中的现象，是主体的一种表象。”但是从第348到392页整个的那一段，也就是康德极

为优美而明确表出他坚定的唯心主义的那一段，却被他在第二版里压缩了，反而插入了一堆矛盾的说法。由于这一删改，从1787年到1838年流行的《纯粹理性批判》在文字上已走了样，已被损坏了，已经是一本自相矛盾的书了。正是因为这一点，没有一个人能完全弄明白和懂得这部书。关于这一点的详情以及我所猜想的那些足以推动康德这样来损坏他那不朽杰作的理由和弱点，我在写给罗森克朗兹教授先生的一封信里都交代过了。他已将信内主要的一段收录在他所经手的康德全集第二卷的序文中，这里我特指出以便参阅。原来罗森克朗兹教授先生在1838年根据我的一些看法，决心要恢复《纯粹理性批判》的本来面貌，这时他就在上述第二卷中将1781年的第一 版重印了。这样他就在哲学上树立了不可估计的功绩，甚至可说他挽救了德国文献中最重要的作品免于沉沦，而人们也不应忘记他这一点。但是谁也不要在他只读了《纯粹理性批判》的第二版或后续的任何一个版本的时候，就妄自以为他已看到了《纯粹理性批判》，对康德的学说已有了明确的概念；这简直是不可能的，因为他只是读了一种在文字内容上被削减了的，被糟蹋了的，在一定程度上不真实的版本。在这儿斩钉截铁道破这一点而对任何人提出这一警告，这是我的义务。

可是康德用以提出自在之物 的方式对于《纯粹理性批判》第一版里明确表示过的坚定的唯心主义基本观点仍然立于不可否认的矛盾地位。无疑的这就是他为什么要在第二版里压缩上述那段唯心的主要文字而宣称自己正是反对贝克莱唯心主义的根由；不过由此他只是使他的著作前后不一贯罢了，却并不能有补于这著作的主要缺点。大家知道这个主要缺点就是他所选择而用以提出自在之物 的方式，这个方式的不恰当，不可容许，已由舒尔则在《厄耐齐德穆斯》中作了广泛的论述，不久也就被公认为康德学说体系中站不住的一点了。这一点可用很少几句话说明白。康德把自在之物的假定，尽管隐蔽在一些迂回曲折的说法之下，建立在一个遵守因果律的推论之上，即是说建立在经验的直观，更正确地说亦即在我们官能中的感觉 ——此即假定所从出发者——必须有一个外因之上。可是就按他自己正确的发现，因果律是我们先验知道的，那么也就是我们智力的一个机能，所以是从主观 发源的。再说官能感觉本身，亦即我们在这里应用因果律的地方，也不可否认地是主观 的。最后甚至空间，我们借因果律的应用将感觉

的原因作为客体而置之于其中的空间，也是先验就已有的，那么也是我们智力的主观 形式。随后所有经验的直观始终都停留在主观 的基地上，只是我们内部的一种过程，而没有什么与此完全不同的，独立于此外的东西可以当作一个自在之物 而输入进来或说成是必要的假定。实际上经验的直观现在只是，也将继续只是我们的表象：这就是“作为表象的世界”。要达到表象世界的本质自身，我们只有采取完全不同的，由我开辟的那条途径才有可能；而采取这一途径是以请出自我意识来为手段的，自我意识晓谕〔我们〕意志就是我们自己的现象的本体。只有这样，然后自在之物才是和表象及其元素在所有一切属性上不同的东西，如我已论述过的那样。

如已说过的，康德的体系在这一点上早被指出的大缺点是“没有无梗的莲花”这句优美的印度谚语的佐证。错误地引证自在之物在这里就是梗，不过是“梗”的也只是引证的方式，而不是对已有的现象承认它有一个自在之物。可是费希特就在最后这一点上误解了康德的体系。〔其实〕费希特也只能这样，因为他的问题本不在真理而在耸人听闻以促进他个人的目的；所以他有足够的狂妄和轻率以完全否认自在之物而〔另〕树一个体系。在这体系中，不像在康德那里只有表象的形式方面，而是如费希特所说的连同表象的质地方面，表象的全部内容都是先验地从主观引申出来的。在这里他完全正确地估计到读者群众的缺少判断力和颟顸心情。群众把恶劣的诡辩，变戏法和毫无意义的胡扯当作证明，以致使他成功地把群众的注意力从康德引到他自己身上来而为德国哲学造成了一个流派；在这一流派中后来有谢林继续发展德国哲学，直至最后在黑格尔无意义的冒牌智慧中达到了它的终点。

前面提到过康德的大错，现在我就回到这一点来。他错在没有适当地分清直观的和抽象的认识，由此便产生了不可挽救的混乱。我们现在就得进一步来考察这种混乱〔情况〕。如果他鲜明地分开了直观的表象和只是在抽象中被思维的概念，那么他就会把这两者各自放在一边而每次都会知道他在两者之中是和哪一边在打交道。然而事实上可惜并不是这么一个情况，尽管这一责备还不曾露面，因而也许是未曾意料到的。他那经常说到的“经验的客体”，亦即范畴的真正对象，

并不是直观的表象，也不是抽象的概念，而是既不同于两者，又同时是两者，是一种完全不知所云的怪东西。这是因为他，尽管似乎不可信，要么是缺乏思考，要么就是缺乏善意在这一点上来和自己把账算清而对自己和别人说明白他所谓“经验的对象，亦即由于应用范畴而成立的认识的对象”究竟是空间和时间（我的第一类表象）中的直观表象还只是抽象的概念。在他面前，尽管如此奇特，经常是浮现着一种两者之间的中介物。而那糟糕的混乱也就是由此而来的，现在我就必须揭露这种混乱了。为此目的我还得一般地研讨一下〔康德〕学说的整个元素论部分。

超绝的感性学 [10] 是这样突出地富于功绩的作品，以至单是这一作品就足以使康德名垂不朽了。这感性学的证明有如此充分的说服力，以致使我把其中表示他的主张的一些命题算作不可推翻的真理；无疑的这也是属于最富于后果的那类真理，随而也要看作世界上最稀有的东西，也就是要看作形而上学一个真正的伟大的发现。由他严密证明了的这一事实，亦即我们有一部分认识是我们先验意识的〔这事实〕，除了说这一部分认识构成我们智力的一些形式之外，根本不容有其他说明。并且与其说这是一种说明，毋宁说这恰好只是这事实本身的一个明确的说法。原来先验并不意味着别的，而是意味着“不是从经验的途径获得，亦即不是从外面来到我们心里的”。然则那不从外面而来就已在智力之中的也正就是智力自己所原有的，是智力自己的本质。如果这个如此这般在智力自身中现有的东西是存在于一般方式，样态中的，而智力的一切对象又必须把自己对智力呈现出来；那么，这就是说智力中原有的东西乃是智力的认识之形式，亦即智力如何执行它这一功能时，一次确定便再不改易的方式和样态。准此，“先验知识”和“智力自有的形式”基本上就只是一件事的两种说法，在一定范围内也就是同义语。

因此我不知道有什么是要从超绝感性学的学说中删去的东西，只晓得有几点是要增补的。原来康德特别是在这一点上没有把他的思想引申到尽头，也就是说他既已说过（第87页，第五版第120页），一切几何学的知识都在直观中有其直接的证明，却又不摒弃欧几里得的整个证明方法。极可注意的是他的反对者之一，并且是最尖锐的一个，

舒尔则（《理论哲学批判》卷二，第241页）就作出了结论说从康德的学说将会产生一种完全不同的治几何学〔的方法〕，和实际上通行的有别。舒尔则以为他是用此反证在反对康德，事实上却是发动了反对欧几里得〔治学〕方法的斗争而不自知。我这是以本书第一卷第十五节为据而言的。

在超绝感性学对于直观的普遍形式 提出了详细的论述之后，人们必然有这样的期待，以为可以得到关于直观的内容 的解说了，可以得到关于经验 的直观如何进入我们意识的方式，对于在我们〔看来〕如此真实如此重要的整个这一世界的认识如何在我们心里产生的方式的一些解说了。可是在这一点上，康德的全部学说除了屡次重复过的，并不说明什么的"直观的经验是从外面给予的 "一句话外，实在再没包含别的什么了。——所以康德在这里也是一跃而从直观的纯粹形式 就达到了思维 ，达到了超绝的逻辑。 [11] 就在超绝逻辑开始的地方（《纯粹理性批判》第50页，第五版第74页），亦即康德无法避免不提到经验直观的物质内含时，他就走错了第一步，犯了基本错误。他说："我们的认识有两个来源，亦即印象的接受力和概念的自发性。前者是接受表象的能力，后者是以这些表象来认识一个对象的能力。由于前者就给了我们一个对象，由于后者这对象才被思维。"——这是错误的：因为我们只是对印象才有接受力，所以印象是从外来的，是唯一"被给予的 "。而按康德的说法，印象 就已经是一个表象 了，甚至已是一个对象 了。可是印象并不是别的，而只是官能上的感觉，在运用悟性 （亦即因果律）和空间时间的直观形式之后，我们的智力 才将这单纯的感觉 变为一个表象 。从此这表象就作为对象 而存在于空间和时间之中，并且和后者（对象）没有别的办法加以区别了；除了是在人们追问自在之物的时候，表象和对象乃是同一的。我在论根据律那篇论文第二十一节里已详细论述了这一过程。悟性和直观认识的职责至此即已完成，并无需加上任何概念和任何思维；因此动物也有这种表象。概念和思维当然可以说有自发性，如果加上概念和思维，那么直观的 认识就完全被抛弃了，而另外一种完全不同的表象，即非直观的，抽象的概念就会出现于意识中：这就是理性 的作为，不过理性思维的全部内容仍然只是从前此有过的直观和以思维与其他直观，其他概念作比较而来的。可是这样康德就已将思维带进直观里来了，这

样就给无可挽救地混淆直观的和抽象的认识打好了基础。这里我正在从事于谴责这种混淆。单就直观本身看，他以为直观是没有悟性的，完全是感性的，所以完全是被动的；而只有由于思维（悟性的范畴）才得把握一个对象。这样他就把思维带进了直观。然后他却又说思维的对象是一个个别的，实在的客体，由此思维〔又〕损失了它那种普遍性和抽象性的基本特征，所获得的已不是一般概念而是以个别事物为客体。由此他又把直观带入了思维。上述不可挽救的混淆就是从这里产生的，而这错误的第一步的后果又遍及于他的整个认识论。直观表象和抽象表象的完全混淆贯穿着他的认识论的全部而抵于两者之间的一种中介物。他将这种中介物叫做由于悟性及其范畴而认识的对象，而这种认识则称为经验。很难相信康德自己在这种悟性的对象中曾想过什么完全确定的东西，真正明确的东西。这一点我就要以贯穿整个超绝逻辑的绝大矛盾来加以证明。这个矛盾也就是将超绝逻辑笼罩起来的黑暗的真正来源。

原来在《纯粹理性批判》的第67—69页，第五版第92—94页；第89页、第90页，第五版第122页，123页；再就是第五版第135页，139页，153页，他一再重复并叮嘱说：悟性不是一个直观的能力，悟性的认识不是直观的而是推证的；理性是作出判断的能力（第69页，第五版第94页），而判断却是间接的认识，是一个表象的表象（第68页，第五版第93页）；悟性是思维的能力，而思维则是通过概念的认识（第69页，第五版第94页）；悟性的诸范畴并不是对象在直观中被给予的条件（第89页，第五版第122页），而直观在任何情况下也不需要思维的职能（第91页，第五版第123页）；我们的悟性只能思维，不能够直观（第五版第135、139页）。再就是在《每一形而上学的序论》第二〇节：直观、感知、知觉都只是属于感官的，唯有悟性有判断；又第二二节：感官的职司是直观，悟性的职司是思维，亦即作出判断。——最后还在《实践理性批判》第四版第247页，罗森克朗兹版第281页：悟性是推证的，它的表象是思想不是直观。——所有这些都是康德自己的话。

由此得出的结论就是这个直观的世界，即令我们并无任何悟性，对我们也还是存在的，就是这直观的世界是在一种完全不可解的方式

之下进入我们头脑的。这一点正是他经常用他那古怪的说法"直观是被给予的"来标志的，而再也不进一步来解释这一不确定的、象征的说法。

可是他对于悟性，悟性的范畴和经验的可能性还有其他的说法，这是他在超绝逻辑中所讲述的。这些说法却彰明昭著地和上面所引的一切相矛盾。原来〔他〕在《纯粹理性批判》第79页，亦即第五版第105页〔说〕悟性由于它的范畴而在直观的杂多中找出统一性，〔说〕纯粹的悟性概念先验地就是指向直观对象的。在第94页，第五版第126页，〔又说〕范畴是经验的条件，不管在经验中碰到的是直观的或思维的条件。在第五版第127页说悟性又是经验的发起人。在第五版第128页说范畴规定对象的直观。在第五版第130页说我们在客体中（客体总该是直观的东西而不是一个抽象）作为联系着意象的一切都是先由悟性的一个行动联系起来的。在第五版第135页又重新解释了悟性，〔说〕它是先验的联系能力，是把现有表象的杂多纳入统觉的单一性的能力，但是按所有的语言习惯，统觉并不是对一个概念〔而有〕的思维而是直观。在第五版第136页就直观对悟性的关系说，我们甚至发现一个一切直观所以可能的最高定则。在第五版第143页，一切官能的直观都是被范畴决定的〔这句话〕甚至是作为标题写的。在同一个地方〔又说〕判断的逻辑职能也把现有直观的杂多纳于一个根本的统觉之下，而一个现存的直观的杂多又必然的在诸范畴之下。在第五版第144页，〔又说〕统一性是由于悟性借助于诸范畴而来到直观中的。在第五版第145页，悟性的思维又有很奇特的解说，即是说悟性综合、联系直观的杂多而使之井井有条。第五版第161页〔说〕经验只是由于范畴才可能并且存在于觉知之联系中，而这些觉知总还得是些直观。第五版第159页〔说〕范畴是对于一切直观对象的先验知识。——再就是在这里和第五版第163页和165页还讲述了康德的一个主要学说，也就是这样一个学说：由于悟性给自然制定一些先验的规律，而自然又遵循悟性的规律性等等，〔所以〕最初使自然成为可能的是悟性。可是这自然究竟是一个直观的东西而不是一个抽象物，按此，悟性也就必然是一种直观的能力。在第五版第186页又说悟性的概念是经验的可能性的原则，而经验的可能性根本就是现象在空间时间中的规定，而这些现象究竟也是在直观中的。最后在第189—211页，第五

版第232页到256页还有着那一冗长的证明（在我论根据律一书第二三节已详尽地指出这个证明的错误），说客观〔事物〕的前后相续以及经验对象的同时存在都不是由感官觉知的，而只是由悟性带进自然中来的，自然本身又是由此才可能的。可是确定不移的是：自然、事态的相续和情况的同时存在都是许多直观的东西而不是单纯抽象地被思维的东西。

我邀请每一个和我一样敬仰康德的人来统一这些矛盾，并指出康德在〔谈〕他那关于经验的客体的学说以及这客体如何被悟性的〔作用〕，被它十二个职能的作用所规定的方式时，曾经想到过一些完全明晰而确定的东西。我深信这已被证明的，贯穿着全部超绝逻辑的矛盾是这部分论述所以极为晦涩的真正根由。原来康德自己也模糊地意识到这一矛盾，内心里在和这种矛盾作斗争，但还是不想或不能使这矛盾达到明确的认识，因而对自己和别人都把这矛盾掩饰起来，躲躲藏藏地走着羊肠小径去回避这矛盾。由此也许可以推论他〔何以要〕从认识能力中搞出一套如此奇特、如此复杂的机器，带着这么多轮子，既有十二范畴，想象力的和内在官能的超绝综合，统觉的超绝统一性的超绝综合，又有纯粹悟性概念的表格公式等等。外在世界究竟是我们认识中的主要事项，〔可是〕尽管有那么一套庞大的机器，康德竟未曾做过一次尝试来说明外在世界的直观；而是相当贫乏地总是用那句并不说明什么的，象征性的老话："经验的直观是被给予我们的"来搪塞这一迫切的要求。在第五版第145页我们还看到经验的直观是由客体给予的，随而这客体就必然是一种不同于直观的什么东西了。

如果我们致力于探讨康德内心的，他自己没有明白说出的见解，那么我们就发现在康德〔心目中〕真有这么一种不同于直观，却又绝不是概念的客体是悟性的真正对象，并且正是要有这个奇特的假设，假设一个这样不可想象的对象，直观才成为经验。我相信在康德〔心目〕中的那一陈旧的，根深蒂固的，一切探讨已不关心的成见乃是假定这样一个绝对客体，假定一个没有主体自身便是客体的客体的最后理由。这绝不是直观看到的客体，而是由概念把它作为和直观相符合的什么东西而被想到直观上去的；于是直观就是经验并具有价值和真

实性。从而直观就是由于〔它〕对一概念的关系而获得价值和真实性的了（和我们的论述成直径的相反，按我们的论述概念只是从直观获得价值和真实性的）。那么把这不可直接加以意象的客体想成为直观就是诸范畴的真正职能了。“唯有由于直观、对象才被给予，然后又按范畴而被思维。”（《纯粹理性批判》第一版第399页）这在另外一处，在第五版第125页尤为显著：“现在就要问是否概念也先验地作为条件而先行，唯有在这些条件之下，即令不是直观地看到，然而根本仍是作为对象而被思维。”他肯定了这个问题，这里就鲜明现出了错误的来源，笼罩着他的〔思想〕混乱的来源。原来对象作为对象说，任何时候都只是对于直观，在直观中存在的，而直观可以是由官能，或者在官能有缺陷时也可以是由想象力完成的。与此相反，被思维的东西在任何时候都是一个一般的、非直观的概念，不过在任何情况之下这概念根本只能是某一个对象的概念。但思维只是间接地，借助于概念才关涉到对象，而对象自身任何时候都是，也将继续是直观的。这是因为我们的思维的功用不在于以现实性赋予直观。直观是有现实性的，如果直观由于它自己还能具有现实性（经验的现实性）的话。思维的功用在于概括共同的东西和诸直观的结果，以便能够保留和更容易操纵这些结果。但康德却把对象自身都写在思维的账上，以便由此而使经验和客观世界不依靠悟性，却又不让悟性是一个直观的能力。就这方面说，他固然是把直观和思维分开了，但又使个别的事物一部分成为直观的对象，一部分成为思维的对象。但实际上个别事物只是直观的对象：我们经验的直观当下便是客观的，正因为经验的直观是从因果联系出发的。直观的对象直接就是诸事物，不是和事物不同的表象。个别事物是在悟性中被感官作为个别事物直观看到的，这时落在感官上的片面印象立即从想象力得到了补足。与此相反，当我们一转到思维时，我们就离开个别事物而只和不具直观性的一般概念打交道，尽管我们事后又把我们思维的结果应用到个别事物上来。如果我们坚持这一点，那么对于事物的直观，先要通过应用十二范畴的思维，也正就是对该事物的思维，才获得现实性而成为经验的这一假定是理所不容的，也就昭然若揭了。其实应该说在直观本身中已有经验的现实性，随后也有了经验。不过直观也只能由于应用因果联系的认识于官能的感觉之上才能成立，而应用这种认识于感觉之上也就是悟性的唯一职能。据此，直观确是理智的，康德则恰好否认这一点。

除了上面引述过的各处之外，人们还可在别的地方看到康德在这里被批判过的假定，而特别说得清楚的地方是在《判断力批判》第三六节刚开始的地方，此外就是在《自然科学的形而上学初阶》和初步解释《现象学》的注解中。不过人们在康德派的一本书中，也就是在基塞维特的《普通逻辑学纲要》第三版，论述的第一部分第434页和第二部分第五二、五三两节中，还可看到这一假定以一种康德〔自己〕在这一棘手的问题上还不敢自信的坦率态度说得一清二楚，淋漓尽致；此外在迪夫特隆克的《在纯德国装束中的思维理论》（1825年）中也有同样的东西。这就正是表现了一个思想家的自己不思想的弟子们如何成为他〔老师〕的缺点的放大镜〔这回事〕。康德在论述他那一经决定〔便不再改〕的范畴学说时，始终还是轻手轻脚的，他的弟子们则相反，是大胆放肆的，这就暴露了问题中的错误了。

据上所说，在康德〔看来〕范畴的对象虽不是自在之物，然而已是自在之物的近亲：那是自在的客体，是一个客体，〔但〕不需要主体；是一个别之物，却又不在时间和空间中，因为它不是直观的；是思维的对象，却又不是抽象的概念。准此，康德原是作了三种区分：（一）表象；（二）表象的对象；（三）自在之物。第一项是感性之事，而感性在康德除感觉外，还包括纯粹的直观形式空间和时间。第二项是悟性之事，是悟性通过它的十二范畴加想〔到表象〕上去的。第三项则在一切认识的可能性的彼岸。（作为这里的依据人们请参看《纯粹理性批判》第一版第108页和109页。）可是表象和“表象的对象”两者间的区分是没有根据的。贝克莱已经证明了这一点，从我这本书第一篇的整个论述里，尤其是从补充篇的第一章里，甚至是从康德自己在第一版里十足的唯心主义观点都可以看得出来。如果人们不想把表象的对象算作表象，不和表象同一，那么就必然要把它拉到自在之物〔那边去〕；这在最后还是要以人们赋予对象这个词的意义为转移。不过有一点总是确定不移的，即是说在清晰的思考上除了表象和自在之物外，再没有什么东西了。并无理由地插入那么一个中介物，插入“表象的对象”，乃是康德的错误的来源。可是如果除去这个中介物，则作为先验概念的范畴学说也就随之而化为乌有了；因为这些范畴本来既无补于直观，又不能在自在之物上有效用，我们只是借以思维那些“表象的对象”，并由此而化表象为经验罢了。原来每一经验的

直观就已是经验，并且凡从官能感觉出发的直观都是经验的。悟性又借它唯一的职能（对因果律的先验认识）而将这感觉联系到感觉的原因上，这原因也就由此而在空间和时间中（纯粹直观的形式）自呈为经验的对象，如空间中历时不变的物质客体；不过即令是作为这样的客体仍然总还是表象，正和空间与时间自身一样。如果我们要超出这个表象以外，那么我们就到了自在之物的问题，而回答这一问题就是我的全部著述以及一切形而上学的根本论题。和这里叙述了的康德的错误有联带关系的是他前已被〔我们〕指责过的缺点。他没有提出一个关于经验的直观〔如何〕产生的理论，而是毫不费事地说经验的直观是“被给予的”就完了，把它和单纯的官能感觉等同起来；而他又只以直观的形式空间和时间赋予后者，将空间时间两者包括在感性这个名称之下。可是从这些材料中还是不能产生一个客观的表象。更当说的是这客观的表象根本要求将感觉关联到感觉的原因上去，也就是要求因果律的应用，要求悟性；因为没有因果律，则感觉总还是主观的，并且即令感觉也被赋予空间，要是没有因果律也还是没有把一个客体置于空间中。可是在康德那儿就不得应用悟性来进行直观。〔在他那儿〕悟性只能思维，以便〔使它〕留在超绝逻辑的范围之内。康德还有一个错误是与此相联的，就是说他把这个证明，从客观经验的直观之可能性来证明〔他所〕正确认识到的因果律的先验性这唯一有效的证明，留给了我。他不这样做，反而提出一个显然错误的证明，这是我在论根据律那篇论文第二三节中已指出过的。——由上所述可以清楚地看到康德的“表象的对象”（上述三项区分中的第二项）之组成，一部分是他从表象（上述三项区分之一），一部分是他从自在之物（上述三项区分之三）所剽窃来的。经验如果真只是这样才成立的，即是说只有我们的悟性应用十二个不同的功能来以同样多的先验的概念去思维那前此只是被直观看到的诸对象〔才成立的〕，那么每一真正的物之为物，就必然有一〔大〕堆规定；而这些规定作为先验具有的，正如空间和时间，根本就不得想象是一物所没有的，而是本质上属于该物的实际存在的，然而却又不是可以从空间和时间的属性引申出来的。但事实上只有一个这样的规定是〔真正〕可以碰得到的：这就是因果性的规定。物质性就是基于这因果性的，因为物质的本质就在于〔有〕作用，所以物质彻始彻终是因果性（见第二卷第四章）。可是唯有物质性才是实物和幻象之间的区别，而这幻象原来本

只是表象而已。这是因为作为恒存的物质才赋予〔实〕物以经历一切时间的恒存性；〔不过〕这是就一物的物质〔内容〕说，至于一物的形式则是按因果性而变换的。此外，在一物之上所有其他的东西，要么是空间的规定，要么是时间的规定，要么是〔人对〕该物的经验的属性，而所有这些属性又都来自该物的作用，这种作用也就是因果性的较细密的一些规定。可是因果性是已作为条件而进入经验的直观了的，故直观是悟性之事。悟性就已使直观可能了，不过在因果律之外〔悟性〕并无助于经验和经验的可能性。充满陈旧的本体论的，除这里所指出的以外，无非是诸物的相互关系，或诸物对我们反省思维的关系以及拼凑起来的杂烩，此外再没什么了。

范畴论的讲述〔方式〕本身已经就是这部分学说并无根据的一个标志了。就这方面说，超绝感性学和超绝分析学之间有着多大的距离啊！前者是多么明晰，多么确定，多么妥当啊！他毫不隐讳而准确无误地给人们传达的信念又是如何坚定啊！在那儿一切都是通明透亮的，没有留下一个黑暗的角落。〔在那儿〕康德知道他要的是什么，并且知道他是正确的。后者则相反，一切都是晦涩的、混乱的、不确定的、摇摆的、不妥当的；他的论述小心翼翼唯恐有失，到处在请求谅解，甚至以留下并未吐露的东西为依据。第二版里关于纯粹悟性概念的引申那两节，即整个第二和第三节[12]都是完全改动过了的，因为康德自己对此也不满意；并且〔虽〕已完全不同于第一版，然而也并没比第一版清楚明晰些。人们真是看到了康德为了贯彻他在学说上的既定主张，〔反而是〕在和真理作斗争。在超绝感性学中，他那学说的一切命题都真正是意识上不可否认的事实所证明了的；在超绝的分析学里则相反，如果置之于光线充分的地方来看，我们就只看到一些断语说某事是这样并且必然是这样。所以说这里和任何地方一样，论述〔的形式〕总带有它所从出的那一思想的烙印，因为笔调和文体本来就是精神的脸谱。——还可指出康德在他屡次为了详细的论证而要举一个例子的时候，他几乎每次都是举因果性这一范畴为例，这时他所说的也就是正确的，——因为因果律是悟性真正的形式，不过也是悟性唯一的形式，而其余的十一个范畴都只是些死胡同。在第一版中范畴的引申也比在第二版中简明些，少一些转弯抹角。他在努力想说明他自己的意思，想说明悟性如何在由感性得到直观之后又借范畴

的思想而使经验成立。在这样作时，他把再认识、复制、联想、了知、统觉的超绝统一性等词重复到使人疲倦的程度，然而还是没有〔从而〕获得什么明确性。但最可注意的是他在这样分析时，从没有一次触及过任何人都必然要首先想到的事情，也就是说他从不把感觉关涉到外在原因上去。如果他想不承认这一点，那么他就该明白否认这一点，但是他又不这样做。所以他在这件事上是绕着圈子在溜，而所有的康德派也正是这样跟着他溜。这里有一个隐蔽的动机在，那就是他在现象的根由这一名称下把因果联系留作他错误地引申自在之物〔之用〕；其次就是由于关涉到〔外在〕原因上去，直观就会是理智的，而这是他不可承认的。此外他好像是担心过，如果人们承认官能感觉和客体之间的因果联系，则后者立即就会成为自在之物并且也就输入了洛克的经验主义。其实这一困难是可以由于这样一种思考来克服的，即是说这种思考使我们看到因果律和官能感觉自身一样，两者的来源都是主观的，并且我们自己的身体，只要是在空间中显现的，也就已经属于表象了。可是康德害怕贝克莱式的唯心论，这却阻止了他承认这一点。

直观的杂多事物之联系一再被指为是悟性凭借它十二个范畴〔而有〕的基本功能，可是这也从未有过适当的解说，也从未指出过直观的这种杂多事物在未经悟性加以联系以前究竟是什么。可是时间和空间，空间在它所有的三进向中，既然是连续〔体〕，也就是说时间和空间的一切部分本来都不是分离的而是连续的，而时间和空间既是我们直观一贯的形式，那么一切自陈于（被给予）时间空间中的也原来就已是连续了；也就是说这一切〔东西〕的部分已经是作为连续的而出现的，而无须再加上什么杂多事物的联系了。可是如果人们要这样解释直观的杂多事物的这种联系，说我不过是将从一个客体得来的各种感官印象归之于这一客体而已，例如说直观地认识一口钟，那使我眼睛感受到黄，使我手感受到滑和硬，使我耳感受到有声的究竟只是同一个物体；那么，就更应该说这是先验地认识了因果联系（悟性这一真正的唯一的功能）的后果，借助于这种先验认识，我的各种官能所得到的那些不同感受还是只将我引向所有这些感受的一个共同原因，亦即引向我眼前这物体的样态，以致我的悟性，尽管那些感受是不同的多种多样，还是将这原因的统一性当作一个单一的，正是由此

而直观地自陈的客体来了知。——康德在《纯粹理性批判》第719页至726页或第五版第747页至754页复述他的学说时曾作过一个优美的摘要，他在这里解释范畴〔的意义〕也许要比他在任何地方所作的解释更明确，也就是解释为综合一些从感知后验地得来的东西的单纯规则。当他这样说时，似乎是在他心目中浮现着这样一种东西，好像是在绘制三角形时，这些角度就提供了组合边线的规则一样；至少人们可以从这一比喻弄清楚康德所说的范畴的功能是怎么回事。在《自然科学的形而上学初阶》的序言里有一段冗长的注解，也同样提出了范畴的解释，说除了在判断中主语谓语经常可以互易其位而外，范畴"毫无别于悟性在判断中的那种形式的活动"；然后在同一个地方根本就给判断下了这么个定义说：判断是"由于已知的表象才成为认识一客体的活动"。如此说来，动物既不判断〔什么〕，也就根本不认识任何客体了。依康德的说法，对于客体 根本就只有概念，没有直观。我则相反，我说：客体最初只是对直观而存在，而概念在任何时候都是从这个直观得来的抽象。因此抽象的思维必须准确地按照直观中现有的世界进行而与之一致，因为只有对这世界的指及才使概念具有内容，并且除了去作反省思维的能力之外，我们根本不能为概念假定任何其他先验规定的形式。而反省的思维能力，它的本质就是概念的构成，亦即构成抽象的、非直观的表象，如我在第一篇里已指出的，这便是理性唯一的职能。准此我就要求我们把范畴中的十一个都抛出窗户外而单是留下因果性这一范畴，不过同时要体会这一范畴的作用已经就是经验的直观之条件，从而经验的直观就不只是感性的而是理智的了；要体会这样直观看到的对象就是经验的客体，和表象是一〔个东西〕，而与此有别的就仅仅只有自在之物了。

当我在不同的年龄一再研究过《纯粹理性批判》之后，我对于超绝逻辑学的产生不期然而获得一种坚定的见解，并认为这一见解大有助于理解这一部分学说，今特述之于此。以客观的理解和人的最高深思为基础的发现仅仅只有这一顿悟，即悟到时间和空间是先验地为我们所认识的。被这一幸运的发现所鼓舞，康德还想再探索这新矿的矿脉，而他对于结构匀整的嗜好又给了他〔探求的〕线索。这就是说如同他既发现了经验的直观有先验的纯粹直观作为条件而为之奠基一样，同样，他就认为从经验获得的概念 一定也有在我们认识能力中作

为前提的某种纯粹概念为之奠基，认为经验的实际思维必须先有一种先验的纯粹思维才有可能——其实这种思维没有任何对象，而必须从直观取得对象——，这样，就和超绝感性学成为数学的先验根据一样，逻辑学也必然有这么一种根据；由是超绝感性学因为有了超绝逻辑学就获得了一个匀称的对仗。自此以后康德就不再是没有成见，不受拘束的了，对于意识中现有的东西已不再是在纯真的探讨和观察的状态中了，而是被一个假定引导着，在追求一个企图，也就是要找到他所假定的〔东西〕以便在他那么幸运地发现了的超绝感性学之上作为第二层楼而搭上与之相似的，也就是与之匀整对称的超绝逻辑学。为此目的他就想到判断的〔分类〕表上去了，在情况容许之下他又尽可能地从这一〔分类〕表制出了范畴〔分类〕表。〔范畴〕作为十二个先验的纯粹概念的学说，是说这些纯粹概念正就是我们对于事物进行思维的条件，而直观地看这些事物又是由感性的两种形式所决定的。于是现在就有了一个纯粹悟性匀整地和纯粹感性相对称了。此后他又看中了另一种考察，借纯粹悟性概念的雏形格式论，这个假定、这一考察就给他提供了一个办法可以提高事情的合理性；可是由于假定这种雏形格式却恰好暴露了他自己所不意识的论证过程。原来在他着意要为认识能力的每一经验的功能找到一个与之相配的先验的功能时，他觉察到在一面是我们经验的直观和一面是我们经验的，在抽象的非直观的概念中完成的思维之间，还有虽不是经常的却是很常见的一种中介作用。也就是说这种中介作用的出现正是因为我们不时要试图从抽象的思维回到直观——不过也只是试图而已——，实际上这是为了使我们深信我们的抽象思维没有远离直观这个可靠的基地，不是凭空的，也不是已成为空洞的字眼了；大约和我们在黑暗中行进随时要摸一摸给我们指示方向的墙壁那种情况差不多。那么，我们也正只是随时试着回到直观罢了，因为这时我们是在想象中唤起一种直观与我们正在从事的一些概念相符合而已，而这种直观对于概念又永远不是恰如其分的，却只是概念的临时代表罢了。至于说明这一点所必要的〔论证〕我已在《论根据律》那篇论文第二八节中列举出来了。康德认为这种类型的飘忽幻象和想象中完整的形象相反而称之为一个雏形格式，说这好像是想象力的一种简缩了的徽记，并主张在一面是我们对于经验地获得的概念所作的抽象思维和一面是我们明晰通过感官达成的直观之间既有这种飘忽的幻象，那么与此相同，在纯粹感性的

先验直观能力和纯粹悟性的先验思维能力（亦即诸范畴）之间也有这样的先验的纯粹悟性概念的 雏形格式。他在那篇古怪的《关于纯粹悟性概念之雏形格式的要点》里却把这些雏形格式当作先验的纯粹想象力之徽记逐一加以描写而又将其中的每一个分属于一个与之相应的范畴。这个《要点篇》是以最晦涩著名的，因为从来没有一个人能够弄清楚这是怎么回事。可是如果人们从这里指出的立足点来看，这种晦涩却又可豁然开朗；不过在这立足点上也会比在任何地方更能显露康德论证的企图和他事先下定决心要找到那和排比相似，有助于结构匀整的东西，而这在某种程度上就已把事情弄到滑稽可笑的地步了。原来当他给经验的雏形格式（或我们真实概念通过想象得来的代表）又假定相应的、纯粹的（没有内容的）、先验悟性概念（范畴）的雏形格式时，却忽略了这种雏形格式在这里已完全没有什么用处可言了。这是因为〔我们〕在〔作〕经验的（真实的）思维时，这种雏形格式的用处完全只是对这样一些概念的物质内容 而言：即是说这些概念既是从经验的直观抽出来的，我们就这样来帮助自己，使自己不致迷失，也就是当我们在进行抽象的思维时，间或要飘忽地回顾一下这些概念所自来的直观以保证我们的思维还具有实际的含义。可是这〔样作〕就必须有个前提，即是说我们心目中的概念是从直观中产生的，并且这〔样作〕也只是回顾概念的物质内容而已；是的，只是〔补救〕我们弱点的一个辅助工具而已。可是就先验的概念说，它们既还没有什么内容，那么，一望而知像内容这样的东西必然是不存在的：因为这些概念并不是从直观产生的，而是从人心内前来和直观遇合以便从直观获得内容的，所以这些概念还并没有可以回顾的东西在。我所以在这里不厌其烦地谈到这一点，是因为这恰好照明了康德哲学思维的隐秘过程。准此，这一过程就在于康德既幸运地发现了两个先验的直观形式之后，于是就以类比法为前进的线索，努力要为我们的经验的认识之每一规定指出一个先验的对等物，而这对等物，在那些雏形格式中，最后甚至扩展到一个只是心理的事实上去了；而在这样作时，那种貌似深刻的意义和论述的艰深恰好有助于瞒过读者这论述的内容依然完全是一个不可证明的，任意的假定。然而谁要是终于深入到这一论述的意义，又容易被诱致把这艰难获得的理解当作是事实真相的信念。假如与此相反，康德在这里也和发现先验的直观一样，采取不受拘束和纯粹观察的态度，那么他就必然已发现了附加到空间和

时间的纯粹直观之上来的——如果从这纯粹直观得出了经验的直观——一面是感觉，另一面是因果性的认识，而因果性的认识又将单纯的感觉变为客观经验的直观。并且正是由于这一点，所以因果性的认识不是从经验的直观假借来的，学来的，而是先验地既存的。这也正是纯粹悟性的形式和功能，不过也是它唯一的然而又是有如此重大后果的一个功能，以致我们所有一切经验的认识都要以这一功能为基础。——倘若如经常所说的，要驳斥一个谬误只有从心理学上指出谬误的发生过程才算彻底，那么就〔反驳〕康德的范畴学说和范畴的雏形格式学说而论，我相信我在上面的论述中已经满足了这一要求。

康德既已在一个关于表象能力的学说的初步简单基本论点中纳入了这样重大的错误之后，他就想到了一些多种多样的，极为复杂的假设。属于这类假设的首先就是统觉的综合统一性。这是一个很古怪的东西，说法也很古怪，〔他说〕："这'我思'必须能够随伴我所有的一切表象。"〔既说〕"必须"——〔又说〕"能够"：这既是一种问题式的，又是一种不容反驳的申论方式。用德语〔说得明白些〕，这就是一个把一只手拿出来的东西又用另一只手拿回去的命题。然则这一在尖顶上保持着平衡的命题究竟是什么意思呢？是说一切表而出之的意象作用都是思维吗？——那又不是。如果是这样，那就更不可救药了，那就会是除了抽象的概念之外什么也没有了；尤其是更不会有那种纯粹的，不带反省思维和意志的直观了，而这种直观中就有美的观审，美的观审也就是对于事物真正的本质——亦即柏拉图的理念——最深刻的体会。并且如果真是这样，那么那些动物要么也在思维，要么连表象都没有，二者必居其一。——或者这一命题是要说：没有无主体的客体？如果是这个意思，那么这种表示的方式就太不好了，并且也说得太迟了点儿。如果我们把康德的一些说法概括起来，我们就会看到他所了解的统觉的综合统一性就好比是我们所有一切表象这个球体里的无广延的中心，球体的半径都汇集于这一中心。这就是我叫做认识的主体的东西，亦即我叫做一切表象的对应物的东西。同时这也就是我在第二卷第二二章叫做大脑活动的辐射线汇集的焦点而详加描写和论述过的东西。我在这里提出该处作为参考，就不必再重复了。

我所以摒弃整个的范畴学说而把它算作康德装入认识论而使之更繁重的那些无根据的假定之一，是从上面对于这个学说所提出的批判而来的；与此相同，又是由于指出超绝逻辑学中的矛盾而来的，〔因为〕这种逻辑学是以混淆直观的和抽象的认识而有其根据的。此外，我所以这样做还有一个来由，那就是〔我〕指出了康德对悟性和理性的本质缺少一个明确而固定的概念，我们反而在他的著作中只看到一些关于这两种精神能力的不联贯，前后不符，简陋而不正确的说法。最后，〔我所以这样做〕也是由于我自己在第一篇及其补充中，更详尽地是在《论根据律》一文的二一、二六和三四各节中关于这两种精神能力所作过的那些说明。这些说明都是很固定的明确的，是考察我们认识的本质显而易见的结果，并且和一切时代一切民族的语言习惯与著述中关于这两种认识能力已露端倪只是尚未臻于明确的各概念完全符合一致。针对康德与此极不相同的论述而捍卫我这些说明，在揭露他那论述的错误时就已大部分作到了。——康德以判断〔分类〕表作为他的思维理论的，甚至作为他全部哲学的基石，不过就判断〔分类〕表自身说，总的说来还是有它的正确性。既然如此，我就还有责任要指出一切判断的这些普遍形式是如何在我们的认识能力中产生的，并使之和我对于认识能力的论述调和一致。——在阐述这一点时，我将一贯地把我的说明所赋予悟性和理性两概念的意义和这两概念联系起来，因此我假定读者们已熟悉我的那一说明了。

在康德的方法和我所遵循的方法之间有一个本质的区别，这区别在于他从间接的，反省思维的认识出发，我则相反，从直接的，直观的认识出发。他可以比作那丈量塔影以测知塔高的人，我则可以比作那直接用皮尺测量实物的人。因此，哲学对于他是〔一种〕<u>由</u> 概念〔构成〕的科学，对于我却是〔一种〕<u>在</u> 概念<u>中</u> 的科学，是从直观的认识，一切证明的这唯一来源上汲取得来而纳之于，固定于普遍概念中〔的科学〕。他跳过了这整个的，围绕着我们的，直观可见的，形态万千的，意义丰富的世界而把自己胶着在抽象思维的形式之上。同时，尽管他从未说出来，却是以这样一个前提为基础的，即是说反省思维是一切直观的原始基型，因而直观所有一切本质的东西就必然已在反省思维中表现出来了，并且是表现于极紧凑的，从而易于概览的形式和基本轮廓之中的。准此，抽象认识所有本质的和规律性的东西

就已将所有一切的线都放在一只手里了，〔可以〕在我们眼前使直观世界丰富多彩的木偶戏活动起来。——只要康德明确地说出了他那方法的这一最高基本原则并且前后一贯地遵守这一原则，那么他至少也得把直观的和抽象的东西分清楚，而我们也就无须和一些不能解决的矛盾与混淆状况作斗争了。可是从他那种解决问题的方式看，人们看到他那方法的基本原则对于他〔自己〕也还只是极不明确的，恍恍惚惚的，以致人们在彻底研究了他的哲学之后，还得又来猜测这个原则。

至于就〔康德〕所提出的方法和基本定律本身说，那倒是不可厚非的，并且是一个辉煌的思想。一切科学的本质原就在于我们将直观可见的，无穷无尽的森罗万象概括于比较少的一些抽象概念中并从这些概念中整理出一个系统来，以此系统便能完全掌握所有那些现象于我们“认识”的权力之下，便能说明过去和预测将来。不过各种科学乃是按现象的特殊的、复杂的种类而各自分担现象的广泛领域〔的一部分〕的。于是，别开概念的内容，将如此这般的概念上绝对本质的东西孤立起来，以便从如此发现的一切“思维”的形式来看出什么东西对于一切直观的认识，从而根本是对于作为现象的世界，也是本质的，就是一个大胆而幸运的思想了。并且因为这是先验的，由于思维那些形式的必然性而被发现的，所以是来自主观的，所以正是导向康德的目的。——可是现在在这儿，在人们还没再向前进之先就必须探讨一下反省思维和直观认识是一种什么关系（这当然要以康德对两者所忽略的区分为前提），前者究竟是怎样反映而代表后者的，是完全干净纯粹地反映，还是已经由于纳入它自己的（反省思维的）形式而〔使后者〕改了样并使之部分地认不清了呢？究竟是这抽象的，反省思维的认识的形式更加被决定于直观认识的形式，还是〔直观认识〕由于被一直不变而附着在它自己，这反省思维的认识上的本性所决定，以致在直观认识中极不相同的东西一进入反省思维的认识之后就再不能加以区别了呢？或是反过来，我们在反省思维的认识方式中觉知到的有些区别也就是从这认识自身产生的，而绝不是指直观认识中和这些区别相应的区别呢？但是这一探讨的结果就会得出这样的结论：直观认识在被纳入反省思维时所遭受到的变更几乎和食品在被纳入动物有机体时一样。〔食品的〕形状和混合〔情况〕都被有机体所决定，以

至从这些混合的组成中根本再看不出食品的本性了；——或者（因为刚才说的有些过甚其词）至少会有这样的结论：反省思维，对直观认识的关系绝不等于水中的倒影对于被反映的对象的关系，而几乎只能等于这些对象的影子对于这些对象本身的关系；而这影子却只反映一些外表的轮廓，但影子是把极复杂的东西都合到同一个形态中去了，是以同一轮廓表出极不相同的东西，以致绝不能从这轮廓再完整地、可靠地重构事物的〔原来〕形态了。

整个反省思维的认识或理性，只有一个主要形式。而这个主要形式就是抽象概念。这个形式是理性自身本有的，直接和直观可见的世界并无必然的联系，所以动物完全不具理性而直观的世界对于动物还是存在着，并且还可能是完全另一个直观世界，不过反省思维的那一形式仍可同样恰当的适合于这另一世界。但是联合概念以成判断却有某种确定的合于规律的形式，这些形式既是由归纳获得，便构成了判断〔分类〕表。这些形式大部分是要从反省思维的认识方式本身，也就是直接从理性来引申的，这是就这些形式是由于四个思维规律（我称之为超逻辑的真理）和由于全部和全不的〔全称〕命题所发生而说的。这些形式中的另外一些〔形式〕却在直观的方式中，也就是在悟性中有它们的根据，但另外这些形式并不因此就是指出悟性有同样多的特殊形式，而是完全只能从悟性所有的唯一功能，从因和果的直接认识来引申的。最后，上述那些形式中又还有一些则是从反省思维的认识方式和直观的认识方式两者的会合和联系中产生的，或者本是从容摄后者于前者之中而产生的。此后我将逐一讨论判断的各关键并从已说过的来源指出每一判断的发生。由此自会得出结果，即是说从这些判断来引申各范畴是落空了的，并且范畴的假定之无根据和范畴的论述之被认定为混乱而自相矛盾的正不相上下。

1）所谓判断的<u>量</u> 是从概念之为概念的本质中产生的，所以只在理性中有其根据，和悟性与直观的认识根本没有直接的联系。如在〔本书〕第一篇里已评论过的，下列情况对于概念之为概念原是〔最〕基本的，即是说概念都有一个范围，有一个意义圈，而较广泛的、较不确定的概念则包含着较窄狭的、较确定的概念，所以后者又可以被单独提出来；并且可以这样来作，亦即将后者根本称为只是那

较广泛的概念之不确定的部分；或者也可以这样做，亦即由于赋予后者一个特殊的名称就把它规定了而且使之完全分立了。完成这一程序的判断，在第一种情况就叫做特称判断，在第二种情况就叫做全称判断；例如“树”这概念的意义圈中的同一个部分就可以用一个特称判断，也可用一个全称判断使之〔和其余部分〕隔离，这两种判断先后是：“有些树结苦栗子”；“一切橡树都结苦栗子”。——可见两种方式的区别是很微小的，是的，这区别的可能性就有赖于语言词汇的丰富。康德却不顾这一点而宣称这个区别透露了纯粹悟性两种基本不同的行动、功能、范畴，而纯粹悟性又正是以这些〔东西〕先验地规定着经验。

最后，人们也可以为了获得一个确定的、个别的、直观可见的表象而使用一个概念，而这概念自身〔又〕是从这一表象，同时也是从许多其他表象剥落下来的：这就是由个别判断来完成的。一个这样的判断仅仅只是标志着抽象认识转向直观认识的界线，〔这里〕概念是直接过渡到直观认识的，〔例如说〕：“这里的这一棵树是结苦栗子的。”——〔可是〕康德从这种判断也造成了一个特殊的范畴。

根据上面所说过的一切，这里就没有再加以反驳的必要了。

2）同样，判断的质也完全在理性的范围之内，而不是使直观有可能的悟性的任何一规律之阴影，就是说并不在悟性的规律上说话。抽象概念的本性，也就正是客观地被理解了的理性自身之本质，如在第一篇已阐述过的，它自身就带有概念的意义圈分合的可能性，并且同一律和矛盾律的一般思维规律即基于这可能性作为概念的前提。这些思维规律，因为它们纯粹是从理性产生而不能再加以说明，我曾赋予以超逻辑的真实性。它们规定着凡合在一起的必然仍旧合着，凡分开了的必然仍旧分着，也就是既确立的不得同时又加以取消，所以是以意义圈分合的可能性——也就正是以判断——为前提的。可是在形式上这判断〔作用〕仅仅只在理性中，而这形式又不像判断的内容那样是从悟性的直观认识连同带过来的，所以也不能在直观认识中给判断的形式找到一个对应物或类似物。直观既一旦由于悟性，为着悟性而产生，这就完结了，谈不上什么怀疑和错误，因而既不知有什么肯定

也不知有什么否定。这是因为直观是自己表出自己，和理性的抽象认识不一样，不是按认识的根据律而在对直观之外的什么的关系中有其价值与内涵的。所以直观全都是一些现实，任何否定对于直观的本质都谈不上；否定只能通过反省思维才被加到直观上去，可是也正因此否定总是留在抽象思维的领域之内的。

康德利用着旧经院学派的一个怪癖想法，还在肯定的和否定的判断之外加上无尽的判断。这是挖空心思想出来填空的东西，根本不值得加以分析，是一个不透气的死窗户，正如康德为了促成他那匀整的结构已安装过好多这样的死窗户一样。

3）在关系这个极广泛的概念之下，康德搜集了判断的三种全不相同的本性。为了认识这些本性的来源，我们不得不逐一加以阐明。

（甲）假言判断 根本就是我们一切认识的那一普遍形式的抽象表示，亦即根据律的抽象表示。而根据律有着四种完全不同的意义，在每种意义中又是从各不相同的认识能力发源的，并且各自关涉到另一种类的表象，〔这些都是〕我1813年在我那篇论根据律的论文里已论述过的了。从这篇论文已足够看出假言判断这一普遍思维形式的来源并不只是如康德所主张的那样，只能是悟性及其因果范畴，而是说因果律——按我的说法是纯粹悟性唯一的认识形式——只是包括一切纯粹或先验认识的根据律的形态之一；另一面这根据律在其任何一意义中却都以判断的这一假言形式为其表现。——可是在这里我们就看得相当清楚，在来源和意义上完全不同的一些认识当理性在抽象中加以思维时，如何在联系概念与概念，判断与判断的同一形式中出现而根本不能再加以辨别，并且如果要加以辨别就必得完全放弃抽象认识而回到直观认识。因此康德所采取的途径，从抽象认识的立足点出发也要找直观认识的因素及其最内在的动态，那是完全错了的。此外我那整个的导论篇《论根据律》在一定的意义上可以看作是对于假言的判断形式之意义的一个彻底的讨论；因此我在这里就不再在这问题上逗留了。

（乙）定言判断 的形式不是别的什么，而是任何判断本义上的形式。这是因为严格讲起来，判断就只是思维着诸概念意义圈的联系或

不可合一的不一致性。因此假设的联系和二者不可得而兼的选择联系实在本不是判断的特殊形式，因为它们都只应用于已经现成的判断之上，而这些判断中的概念联系仍是定言的并无所改易；但它们却把这些现成判断连接起来，并且如果是假言的形式则表示着两判断的相互依赖性，如果是二中选一的形式则表示着两判断的不可合一〔，不可同时皆真〕。但单是概念就只有一种 相互的关系，也就是定言判断中所表示的那种关系。这一关系更细致的规定或再分类就是概念意义圈的相互交叉和完全分立，也就是肯定和否定。康德则从这种再分类中又在完全不同的标题下，在质 这标题下制造出特殊的范畴。〔概念的〕相互交叉和完全分立又有再低一级的分类，亦即意义圈的完全或部分交叉，这种规定就构成判断的量；康德从这个规定也制出了一个完全独特的范畴类。他就是这样拆散着极为相近的东西，甚至同一的东西，拆散单纯概念相互之间唯一可能的一些关系的容易全面看到的变化，另一方面，与此相反，他又把极不相同的东西都集合到“关系”这一标题之下来了。

定言判断有同一律和矛盾律的思维规律以作超逻辑的原则。但是联系概念意义圈的根据 ——这根据以真实性 赋予判断，而判断也就只是这种联系——却可以有极不相同的种类，从而判断的真实性就可以或是逻辑的，或是经验的，或是形而上的，或是超逻辑的；而这些东西既已在导论篇的三十节到三十三节里论列过了，这里就毋庸再重复了。不过由此自可看出直接的认识可以是如何的极不相同，而所有这些认识却在抽象中由于两概念的意义圈的联系而表出为主语和谓语；也可看出人们不能举出悟性的任何一功能是和这联系相符而产生这联系的。例如这些判断：“水沸腾了”；“正弦可以测定角的度数”；“意志作了决定”；“做事可以使人有所寄托”；“作区别是困难的”；都是以同一个逻辑的形式表示一些最不相同的情况。我们从这里又一次获得证实：站在抽象认识的立足点上来分析直接的、直观的认识如何一开始就是错了的。——此外，从一个真正的悟性认识中，我所谓的定言判断只在一个地方，也就是在这判断表示一个因果性的时候，才能产生；不过在所有那些指出一个物理属性的判断中也同是悟性认识。原来当我说“这一物体是重的、硬的、流动的、绿的、酸性的、碱性的、有机的等等，等等”时，这永远是指这物体的作用。那么这也就是通过

纯粹悟性才可能的一种认识。在这一认识以及许多与之不同的认识（例如极抽象的概念居于从属地位）在抽象中由主语和谓语表示出来之后，人们就已把这种单纯的概念关系又回头转移到直观认识上去了，人们并认为这判断的主语和谓语都必然在直观中有着一个固有的，特殊的对应物，亦即实体和偶然属性。不过在更后面一些我将弄清楚实体这个概念除了物质这个概念以外并无其他真正内容，而偶然属性则完全和作用的方式同一意义；所以所谓实体和偶然属性的认识仍然还是纯粹悟性对原因和后果的认识。至于物质这个表象是如何产生的〔这个问题〕，则一部分是已在我们的第一篇第四节，更精辟的是在《论根据律》第二十一节末尾第77页阐明过了，一部分我们将在探讨实体恒存这个基本命题时更详细地看到。

（丙）选言判断 是从排除第三者的思维规律中产生的，而这思维规律又是一个超逻辑的真理，所以选言判断完全是纯粹理性的所有物，在悟性中没有选言判断的来源。从它们引申出共同性或相互作用的范畴可正就是一个显著的例子，〔足以〕说明康德为了满足他自己对于结构匀整的嗜好，不时容许自己侵犯真理的那些暴行。这种引申法所以不可容许已屡被指责，也指责得对，并且是从好几种理由来阐明的；尤其是G.E.舒尔则 在他的《理论哲学批判》中和柏尔格 在他的《哲学的后批判》中曾对此加以指责并阐明了理由。——在一个概念尚待相互排斥的谓语来作出的规定和相互作用这个思想之间究竟有什么真正的类似性呢？这两者甚至是完全处于对立地位的，因为在选言判断中两分支之一的真正确立必然同时是其另一支的取消；与此相反，当人们想着两个事物在相互作用的关系中时，则一物的确立正是另一物必然的确立，反之亦然。因此相互作用在逻辑上的真正类似物无可争辩地就是以“待证”为前提的错误推论了，因为在这种循环推论中，正如上述相互作用中错误的循环推论一样，被证明的也就又是根据，反之亦然。那么正和逻辑斥责这种循环推论一样，从形而上学中也得驱除相互作用这个概念。这是因为我现在要十分严肃地有意来阐明在真正的意义上根本就没有什么相互作用，阐明这个概念尽管恰是由于思想的不明确而为人们最乐于使用，然而仔细考察起来却是空洞的、错误的、毫无意义的。首先人们得思考一下因果性根本是什么，作为辅助〔资料〕请参看我在导论篇第二〇节和我的获奖论文《论意

志自由》第三章第27页起（第二版第26页起），以及最后在我们的第二卷第四章对这问题所作的论述。因果性是这样一个规律，按这规律凡发生了的物质状态〔得以〕自己规定它们在时间上的位置。因果性所谈的只是状态，实际上也只是谈变化；而既不是说物质之为物质，也无关于无变化的恒存。物质作为物质说并不在因果律的支配之下。因为物质既不生也不灭：所以〔因果律〕并不如人们一般所说的是〔支配着〕那整个的物，而是〔只支配〕物质的各种状态。并且因果律和恒存也不发生关系，因为在什么也不变的地方也就没有作用可言，也没有因果性，而只是一个常住的静态。现在假如这样一个状态变了，那么这新生的状态要么是恒存的，要么不是，而是立即又引出第三个状态来；那么这些状态所以发生的必然性也就正是因果律。因果律是根据律的一个形态，所以不得再加以说明；因为根据律就是一切说明和一切必然性的准则。由此就看得清清楚楚，原因后果这回事是在准确的衔接和必然的关联中而建立在时间秩序之上的。只有甲状态在时间上先于乙状态，而它们的相续是一个必然的而不是一个偶然的〔联系〕，亦即不仅是后续而是随之而有的结局；——只有这样，甲状态才是原因，乙状态才是后果。可是相互作用这概念却含有这个意思：两个〔状态〕都互为因又互为果。但这就正是等于说两者中的每一〔状态〕都是在前的一个，可是又都是在后的一个，也就是胡思乱想。原来两个状态同时并存，并且是必然地同时，那是不可承认的：因为两个状态作为必然联系着而又同时并存就只构成一个状态。这状态的常住不变固然要求它所有一切的规定恒常与之俱存，可是这就根本不是在谈变化和因果而是在谈经久不变和静止不动了。并且这也再没有说到其他的什么，而是说如果整个状态的一个规定变动了，那么由此而产生的新状态就不能是固定〔不生发的〕，而是成为第一状态所有其他的规定也变动的原因，由此就恰好又出现了一个新的第三状态；而这一切都只是按单纯的因果律而发生的，却并没有为一个新的规律，相互作用的规律，提出了什么根据。

我还干脆地断言相互作用这概念没有一个实例可以为佐证。人们要想认为是相互作用的一切一切，要么是一个静止状态，这就根本用不上因果性这概念，因果性的概念是只对变化有意义的；要么就是名同实异而互为条件的一些状态在交替相续，〔如果是这样，那么〕说

明这种交替相续简单的因果性已足足够用了。两秤盘由于相等的重量而进入静止状态，这是第一种情况的一个例子。这里根本没有发起什么作用，因为这里并没有什么变动，这是静止状态。〔两边的〕重力平均分配了，和在任何一个支持在重点上的物体中一样，〔两边〕都在下沉，但不能由一种作用把它们的力表现出来。至于拿掉一边的重量就产生一个第二状态，这一状态又立刻成为第三状态的原因，亦即成为另一秤盘下沉的原因；这都是按单纯的因和果的规律而发生的，并不需要悟性的一个什么特殊范畴，连一个特殊的称谓都不需要。另外一个情况〔第二种情况〕的例子就是火的继续燃烧。氧和燃烧着的物体相结合是热的原因，而热又是这种化合再发生的原因。但这并不是别的而是一根因和果的锁链，这锁链上的环节都是交替着同名的：燃烧甲发起热〔量〕乙的发射，热〔量〕乙又发起一个新的燃烧丙（也就是说一个新的作用和原因甲同名，但不就是个体上的同一物），燃烧丙又发起新的热〔量〕丁（这和作用乙不是实际的同一而只是在概念上同一物，也就是与之同名），如此递推，继续不已。人们在一般生活中叫做相互作用的还有一个恰当的例子，这是从冯·洪堡[13]关于沙漠〔问题〕所提出的一个理论（《大自然的面面观》第二版第二卷第79页）引来的。原来在沙漠中是不下雨的，可是在环绕着沙漠的树山上却下雨。这原因不是树山对云的吸引，而是从沙地上升的热空气柱阻碍了蒸气小泡的分解而将云气冲到上空去了。在树山上垂直上升的气流要弱些，云雾下降而在冷空气中凝聚为雨。这样，缺雨和沙漠中无植物就成为相互作用了：所以不下雨是因为灼热的沙漠地发散着更多的热；沙漠所以不成为草原或牧场又是因为不下雨。但是这里和上面的例子一样，显然又只是同名的原因和后果的前后相续而根本不是什么和单纯的因果性本质上有别的东西。钟摆的摆动也是同样的情况，是的，有机物体的自我保存也是这种情况。在后一情况也正是每一状态都引发一个新状态，这新状态和引发它的那一状态是同一种类的，但在个体上却是新的；不过这里的情况更为复杂，因为这里的锁链不是由两种而是由好多种的环节所构成的，以致一个同名的环节要间隔好几个中间环节才又重现。但是我们在自己眼前总是看到〔那〕唯一的一个简单的因果律的应用，——这因果律给状态的继起立下了规则——，而不是看到什么别的必须由悟性的一个新〔出〕的、特殊的功能来理解的东西。

或者是人们甚至要提出作用与反作用相等作为相互作用这概念的佐证吗？但是这〔作用与反作用相等〕却正在于我如此极力主张过而在论根据律那篇论文里详细阐明过了的〔那一点〕，也就是说原因和后果并不是两个物体，而是一些物体的两个相续的状态，从而两状态中的每一个都包涵着一切参与〔该状态〕的物体；所以后果，亦即新出现的状态，例如在撞击这回事上，就是以同一情况分属于两物体的；因此被撞击的物体变到什么程度，那来撞击的物体也就恰好变到这个程度（各按其质量和速度的关系）。如果乐意将这也叫做相互作用的话，那么任何一个作用也就一概是相互作用了，因此也就无需一个新的概念，悟性更无需为此而有一个新的功能了，而只是因果性有了一个多余的同义语罢了。可是康德在《自然科学的形而上学初阶》里毫不留意地公然说出了这一见解，在开始证明力学第四定律时他说："世界上一切外来的作用都是相互作用。"那么在悟性中怎么又要先验地有着不同的功能以〔分别〕应付简单的因果性和相互作用呢？怎么甚至说事物的真正前后相续就只是由于前者，而事物的同时并存就只是由于后者才可能，才可认识呢？据他说来，如果一切作用都是相互作用的话，那么前后相续和同时并存也就是同一回事了，从而世界上的一切一切也都是同时的了。——如果真有相互作用，那么永动机也就可能了，并且甚至是先验的必然了。其实断言永动机的不可能倒是以先验地深信没有真正的相互作用，以没有一个悟性的形式是为此而设的为根据的。

亚里士多德也否认本来意义上的相互作用，因为他曾指出两物虽然可以彼此互为原因，但只是在人们对每一物的了解各有另一种意义的时候才可能，譬如说一物对另一物是作为动机而起作用的，但后者对于前者则是作为前者运动的原因而起作用的。原来我们在两处地方，一处是〔他的〕《物理学》第二卷第三章，一处是〔他的〕《形而上学》第五卷第二章，看到同样的一句话："固然也有些事物是互为原因的，例如〔搞好〕体操是体力旺盛的原因，体力旺盛又是〔搞好〕体操的原因，然而这并不是在同一方式上互为原因，而是一个是作为目的，一个则是作为运动过程的发起作用。"如果他在此外还承认有一个真正的相互作用，那么他就会在这里把它提出来，因为他在这

两处都是从事于列举所有一切可能的各种原因。在《后分析》第二卷第一一章内他曾谈到因果的循环，却没有谈到相互作用。

4）〔属于〕样态〔这一类〕的各范畴却有一个优点，那是所有其他的范畴没有的；就是说由每一种〔样态范畴〕所表示出来的东西究竟还真正符合这东西所由引申，所来自的判断形式；而在所有其他的范畴则几乎全不是这种情况，因为它们大多是以任意的蛮干从诸判断的形式中演绎出来的。

所以，导致疑问的、直陈的、断言的各种判断形式的东西诚然就是可能、真实、必然这些概念，这一点也不假。但是说这些概念是悟性的一些特殊的、原始的，不能再从什么地方引申而得的认识形式，那就并非真是如此。其实更应该说这些概念是从一切认识唯一原始的形式，因而也是我们先验意识着的形式中产生的，是从根据律中产生的；并且必然性的认识还直接是从根据律产生的；与此相反，应用反省思维于这必然性之上才产生偶然性、可能性、不可能性、真实性等概念。因此所有这一切〔概念〕都不是从一种精神力，从悟性产生的，而是从抽象认识和直观认识的冲突产生的，这是人们立刻就会看到的。

我断言必然是和从已知的原由得出结果根本就是交替概念并且完全是等同的。除了作为一个已知原由的结果，我们再也不能把什么认为必然的，甚至连想象也不可能；而必然性这概念，除了这一依存性，除了这由于另一事物的确立和从这事物少不了要产生的结果之外，干脆就不再包含什么了。所以这个概念仅仅是，唯一的是由于应用根据律而产生而存在的。因此按根据律的不同形态就有一个物理的必然（由原因得后果），一个逻辑的必然（由于认识根据，在分析的判断中，在三段论法中等等），一个数学的必然（按空间和时间中的存在根据），最后还有一个实践的必然。说实践的必然，我们不是想拿它来指被决定于一个所谓绝对命令，而是指有了一个固定的经验性格之后按现有动机必然发生的行为而言。——但一切必然的之为必然也只是相对的，也就是说只是在这必然所由产生的原由这个前提之下

的；因而绝对的必然性也就是矛盾了。——此外我还指出《论根据律》那篇论文的第四九节作为参考。

〔与此〕相对的反面，亦即必然性的否定，则是偶然性。因此这概念的内容是消极的，也就是除了说缺少根据律所表示的联系之外，再也没有什么了。所以偶然之事也总只是相对的，也就是对一个不是它的原由的什么而言，它才是偶然之事。任何客体，不管它是哪一种客体，譬如现实世界的每一事项，在任何时候都同时是必然的又是偶然的。必然是就对于是该事项的原因这一事的关系而言；偶然是就对其他一切的关系而言。这是因为该事项在时间和空间中和其他一切的接触仅只是一个遇合，没有必然的联系；所以德语、希腊文、拉丁文的"偶然"〔分别有"碰上"（Zufall）、"遇合"（*συμπτωμα*）、"遭遇"（contingens）的意思〕。因此一个绝对的偶然之事正和一个绝对的必然之事一样，都是不可想象的。因为如果要这样想，则前者就正是这样一个客体：它对任何一个其他客体都没有后果对原由的关系。这种客体的不可想象却恰好是根据律所表示的消极内容，所以要使绝对的偶然之事可以想象就非得先推翻根据律不可。但是这样一来，这偶然之事自身也就失去一切意义，因为偶然这概念只是在根据律上说而有其意义的，并且是意味着两客体不在原由到后果的相互关系中。

在大自然中，就自然是直观的表象说，凡所发生的一切都是必然的，因为这所发生的都是由其原因发生的。但是我们〔一旦〕就一个单一事物对其他不是其原因的事物的关系来考察，那么我们就认它为偶然的，不过这已经是一个抽象的反省思维了。如果我们现在再进一步把自然中的一客体完全从它对其他客体的因果关系剥离开来，也就是从必然性和偶然性剥离开来：那么包揽这一类认识的就是真实这个概念。就这个概念说，人们是只看后果这一面而不去追寻其原因；否则就对这原因的关系说，人们就必须称这后果〔或作用〕为必然的，而就对其他一切的关系说，人们又必须称之为偶然的了。这一切最后都基于判断的样态所指的〔是什么〕，这与其说是事物的客观本性，不如说是我们的认识对这种本性的关系。可是在大自然中，任何一事都是从一个原因发生的，所以每一真实〔事物〕也是必然的；不过这也只是就此时此地说，因果律的规定仅仅只对此时此地有效。但如果

我们离开直观可见的自然而过渡到抽象思维，那么我们就能在反省思维中想象我们所有那些一部分先验就知道的，一部分要后验才知道的自然规律，而这一抽象的表象就包括自然中在任何 一个时间，任何 一个地点的一切，同时也是从任何一个固定的地点和时间剥离开了的，而我们则正是这样通过这种反省思维而跨进了可能性 的广阔领域了。然而甚至在这广阔领域里也有找不到它的地位的东西，那就是不可能的事物 。显然的是，可能性和不可能性都只是对于反省思维，对于理性的抽象认识，而不是对于直观的认识而有其存在的，尽管把可能性或不可能性的规定交到理性的手里的还是这直观认识的那些纯粹形式。按我们在想到可能之事或不可能之事时所从出发的自然规律或是先验被认识的，或是后验被认识的，这可能性或不可能性也就分别是形而上的或仅仅只是〔形而下的，〕物理的。

〔上面〕这个论证并不需要任何证明，因为这论证既是直接基于根据律的认识，又是直接基于“必然”、“真实”、“可能”这些概念的发展的。从这个论证已足够看出康德为这三个概念而假定悟性有三种特殊功能是如何完全没有根据；也可看出他在这里又一次不让任何考虑来干扰他那匀整结构的发展。

可是在此以外还有一个很大的错误，那就是他把必然和偶然的概念彼此互混了；诚然，他是在追随以往哲学的先例。原来以往的哲学把抽象作用误用到下面这种用途上去了：显然的是凡一事，如果它的根由已经确立了，它就会不可避免地随此根由而发生，也就是说它不能不有，那也就是说它是必然的。但是人们却单是守住最后这一规定说：必然就是那不能是另一个样儿的〔东西〕，或〔这东西〕的反面是不可能的。可是人们把这种必然性的来由和根子忽略了，忽视了一切必然性由此而有的相对性，又由于这种忽视而制造了绝对必然之事这么一个完全不可想象的神话，也就是关于这样一个东西的神话：它不可避免地一定会有，犹如后果来自原因一样，但又不是一个原由的后果，因而也不依赖于什么。后面这一附加语正是一个荒谬的丐词，因为这丐词是违反根据律的。人们从这种神话出发，和真理相反，恰好把由于一个根由所确立的一切都宣称为偶然的，因为人们这时原来只看到这一切的必然性的相对面，并且又拿这种必然性来和那完全凭

空虚构的，在其概念中自相矛盾的绝对 必然性 [14] 作比较。对于偶然之事这是一个根本错误的规定，然而康德却还是保留着这种规定，而且在《纯粹理性批判》第五版第289页至291页；第一版第243页；第五版第301页；第一版第419页；第五版第447、486、488页〔等处〕仍以之为说明。于是他甚至陷入了最触目的自相矛盾，他在第一版第301页就这样说："一切偶然之事都有一个原因"，又补上一句："偶然的，就是其不存在是可能的。"可是实际上凡有一个原因的，其不存在就是绝不可能的，也就是必然的。——再者，对于必然之事和偶然之事这种完全错误的解说，在亚里士多德那儿，并且是在《生长和衰化》第二篇第九、第一一章就已能找到它的来源。原来在那儿必然之事被解释为其"不存在不可能"之物，与之相对峙的是其"存在不可能"；两者之间则有可存在也可不存在之物，——也就是有生有灭之物，并说这就是偶然之事。按前面所说过的可以看清楚这种解释和亚里士多德的好多解释一样，都是由于停留在抽象概念，不回溯到具体之物，直观之物而产生的；其实直观乃是一切抽象概念的来源之所在，抽象概念必须经常以此来检验。说"有个什么，其不存在是不可能的"，在抽象中固然可以这么想；但我们如果以此来看具体事物、现实事物、直观的事物，那么除了只有上述一个已知原因的后果外，我们找不到任何东西可以证实这个思想，即令证实这思想有可能性也不能够；——然而这后果的必然性仍是一个相对的、有条件的必然性。

在这当儿关于样态〔类〕这几个概念我还补充几点。——一切必然性既然都基于根据律并且正是以此而为相对的，那么一切定言 判断就原来是，在其最后意义上，是假言 的了。定言判断只是由于再来一个肯定的小前提，也就是在结论命题中，才成为无条件的 〔，不许还价的〕。如果这小前提还是未定的，并且表示了这种未定，那么这〔定言判断〕就成为疑问 判断。

凡普遍（作为规律）确然的（一个自然律）东西就个别情况说总只是未定的，因为要有定就还必须真正具备了使这情况符合规律的条件才行。相反，凡作为个别事物而是必然（确然）的东西（每一个别的，由于其原因而必然的变化）如果是笼统地、一般地表达出来也只是〔存疑〕未定的，因为这已出现的原因只和这个别情况有关而定言

的，经常亦即假言的判断却一贯只是表出普遍规律而不直接表出个别情况。——这一切的理由都在于可能性只在反省思维的领域中有之，只是对于理性而有的；而真实〔事物〕则在直观的领域内有之，是对于悟性而有的；必然则是对于两者而有的。真正说起来，必然、真实、可能〔三者〕间的区别甚至也只在抽象中并且是在概念上而有的；在现实世界则相反，所有三者都合而为一了。这是因为一切一切的发生，都是必然 发生的，因为都是从原因发生的；而这原因自身又有原因，以致这世界所有的一切过程，无论巨细，都是严格的一串必然发生之事。准此，一切真实的同时也就是必然的，在现实中真实和必然之间并没有区别。同样，在真实性和可能性之间也没有区别，因为凡未曾发生的，亦即没有成为真实的，也就是不可能的。这〔又〕因为这未曾发生之事必然赖以出现的原因——无此原因则绝不能出现——自身并未曾出现，在原因的大锁链中也不能出现，故未曾发生的也就是不可能的。据此说来，则任何一过程要么就是必然的，要么就是不可能的。这一切都只是对经验的现实世界说的，而经验的现实世界也就是个别事物驳杂的复合体，所以也就是完全对个别事物作为个别事物说的。与此相反，如果我们凭理性而在一般性中考察事物，抽象地理解这些事物，那么，必然性、真实性、可能性又各自分立了。于是我们就把一切先验地合乎我们智力所有的规律的认为根本是可能的，把符合经验的自然律的认为是在这个世界上可能的，尽管它从未成为真实的〔，还是可能的〕；也就是说我们明确地把可能的和真实的区别开来。而真实的虽然就其本身说永远也是一必然之物，却是只被那认识其原因的人理解为必然的，如果别开这原因说就叫做偶然的。这一考察也给了我们〔理解〕麦珈利派蒂奥多罗斯和斯多噶派克利西波斯〔两人〕之间关于可能性的那一争辩。西塞罗在《论命运》一书中叙述了这一争论；蒂奥多罗斯说："只有成为真实的〔东西〕才是可能的；而一切真实的也是必然的。"——克利西波斯则相反："有好多可能的〔东西〕从不成为真实的，因为只有必然的才成为可能的。"——这一点我们可以这样解释：真实性是一个推论的结论，可能性则为推论提供前提。不过这里不仅需要大前提而且也需要小前提，大小两前提才产生充分的可能性。原来大前提只在抽象中提供理论的，一般的可能性，这本身还根本没有使什么有可能，而有可能也就是能成为真实的。要成为真实的，还需要小前提，因为小前提在它将

个别事物纳入规律之中时才给个别事物提供可能性。个别事物恰是由此而立即成为真实性。例如：

大前提：所有的屋子（也包括我的屋子）都可能烧光。

小前提：我的屋子着火了。

结论：我的屋子烧光了。

这是因为每一普遍命题，也就是每一大前提，就真实性说，总只是在一个前提之下才规定事物，随而也就是假言的：例如“可以烧光”就以“着火”为前提。这一前提是由小前提带出来的。每次都是大前提给大炮装上火药，可是必须小前提来点火才能发射，也就是才有结论。从可能性到真实性的关系一概都是这样的。结论乃是真实性的表出，但结论既永是必然产生的，那么就由此可见凡是真实的，也就是必然的。这还可以从是必然的也就只是是一个已给予的根据的后果〔这事实〕看出来，而就真实事物说这根据就是一个原因。所以说一切真实的都是必然的。准此，我们在这里就看到可能、真实和必然这些概念都合一了，还看到不仅是后一概念以前一概念为前提，而且相反亦然。把这〔三者〕各自拆开来的是我们智力的有限性通过时间的形式才拆开的，因为时间是从可能性过渡到真实性的媒介。个别事态的必然性可以由于该事态的全部原因充分看出来，但是所有这些不同的、互不依赖的原因凑到一起在我们看来却是偶然的；是的，这些原因的各自独立就正是偶然性的概念。可是这些原因中的每一原因既然又还是它们的原因的必然后果，而原因又有原因，原因的锁链是没有一个起点的；这就指出偶然性只是一个主观的现象，是从我们悟性有限的地平线产生的，和视线的地平线上天与地相接是同样的主观。

必然性和由已知根据得后果既是同一回事，那么在根据律中的每一形态也就必须现为一个特殊的必然性，而在可能性与不可能性上也有其反面。这个反面总是由于应用理性的抽象考察于对象之上才产生的。因此和上述四种必然性对立的也有同样多种类的不可能性，也就是：物理的、逻辑的、数学的、实践的〔四种〕。此外还可指出，如果人们完全留在抽象概念的范围之内，则可能性总是附属于较普遍的

概念的，而必然性总是附属于较窄狭的概念的，例如："一个动物可以是一只鸟，一尾鱼，一个两栖类等等。"——"一只夜莺必然是一只鸟，鸟必然是一个动物，动物必然是有机体，有机体必然是一个物体。"——原来这是因为逻辑的必然性是从一般走向特殊而绝不是反过来的；这种必然性的表出就是三段论法。——与此相反，在直观可见的大自然中（在第一种表象中）一切本是必然的，由于因果律而是必然的。只是由于后加的反省思维才能同时把它们理解为偶然的，是拿它们和那些不是它们的原因的东西相比较，也是由于撇开一切因果联系而单是作为纯粹的真实〔看〕的。本来只在这一类别的表象才真有真实这个概念，有如这个词儿的语源来自因果性概念就已指出了的。——在第三类表象中，在纯粹数学的直观中，如果人们完全留在这种直观以内，那就全是必然性；可能性在这里也只是由于关涉到反省思维的概念而产生的，例如："一个三角形可以是直角的、钝角的、等角的；必然有三个角，加起来等于两直角。"所以人们在这里只是由于从直观的〔东西〕过渡到抽象的〔东西〕才达到可能的〔东西〕。

〔上面〕这一论述既以回忆到论根据律那篇论文，又以回忆到本书第一篇内所说过的为前提，在这一论述之后，〔我们〕希望判断的那些形式——在表式中看到的——真正而极不相同的来源已不再有疑义；假定悟性有十二种特殊功能并用以说明判断诸形式，这是不可容许的，是全无根据的；对于这一点同样也不应再有疑问了。一些个别的，很容易作出的评语就已指出了最后这一点，譬如这样说就是一个例子：如果要假定肯定的，绝对的和断言的〔三种〕判断是三个这样根本不同的东西，以致它们使人有权假定悟性对于三者中任何一种判断都各有一种完全独特的功能，那就必须对于匀整性有很大的嗜好，对于按此嗜好而采取的途径有很大的信心才行。

康德自己是这样泄露了他〔也〕意识到他那范畴学说是站不住脚的：他在分析基本命题（现象和本体）的第三章里把第一版中冗长的几段（即第一版第241、242、244、246、248、253页）都在第二版中删去了，那几段〔本也〕太无遮饰地暴露了范畴学说的弱点。譬如在第一版第241页他说所以没有给个别的范畴下定义，是因为范畴是不容有定义的，即令他想要给范畴下定义，他也不能够这样做。——他在

这样说时却忘记了他在第一版82页曾说过："我有意地免除了自己给范畴下定义〔之劳〕，尽管我想获得这些定义。"——所以，请容许我这样说，这就是〔康德的〕胡说。但是最后这一段他却没删掉。所有后来精明地删掉了的各节都是这样泄漏了〔一点，即〕人们对于范畴没有什么明确的东西可以想象而整个这一学说都站不太稳。

〔康德〕现在却说这个范畴〔分类〕表乃是研究任何形而上学、任何科学的指导线索。（《每一形而上学的序论》第三九节）事实上这个表不仅是整个康德哲学的基础和该哲学到处完成其匀整性所遵照的模式，如我在上面已经指出的，而且还不折不扣的成了普洛克禄斯特的胡床。康德一味蛮干将任何可能的考察都塞入这个胡床，我现在还要详细一点来考察他这种蛮干的作法。可是那些模仿者们，那些奴性的家伙既有这样一个机会，还有什么干不出来的！这是人们已看到了的，所以那种蛮干是这样做出来的：人们把那些表示〔分类〕表，表示判断形式和范畴的词儿的意义完全撇开了，忘记了，而仅仅只株守着这些词儿本身。这些词儿一部分的来源是从亚里士多德的《前分析》I，23（关于三段论法的质和量的术语）取得的，然而却是任意选来的；因为除了用量 这个词以外，人们还很可以用其他方式来标志概念的范围，尽管正是这〔一词〕还比范畴的其他标题究竟更适合它的对象些。质这个词已显然只是人们由于质量对称的习惯任意选来的，因为拈出质这个名称来管肯定和否定毕竟是够任意的了。可是康德在他所着手的每一考察中就把时间、空间上的任何数量，事物任何可能的属性，物理的、道德的等等属性，一概纳入这两个范畴的标题之下，而不管除了这偶然的任意的名称之外，在这些事物和判断形式与思维形式的那些名称之间并无丝毫共同之处。人们必须把自己在别的方面对康德应有的一切敬意放在心上，以便不把自己对于〔他〕这种搞法的反感用苛刻的字句表示出来。——又一个例子是自然科学一般基本定理的纯生理学上的图表给我们提出来的。请问判断的量和每一直观都有一个广延上的大小〔这事〕到底有什么关系？请问判断的质和每一感觉都有一个程度〔这事〕到底有什么关系？——其实前者倒是基于空间是我们外在直观的形式〔这事实的〕；后者也不是别的，而只是一个经验的，并且是完全主观的觉知，只是从考察我们官能的本性得来的。——再就是在给纯理论心理学奠基的那张表上（《纯粹

理性批判》第344页，第五版第402页），心的单一性 又被列在质的下面，可是这恰好是一种量的属性，和判断的肯定或否定根本没有什么关系。然而他又说量是要由心的统一性 来填满的，而心的统一性本是包含在单一性里面的。然后〔他〕又以可笑的方式将样态强塞进去，说心是处在它对于可能的 对象的相关中；但相关已属于关系；可是这〔关系〕又早已为实体所据有了。再然后就是宇宙论的四种观念，亦即二律背反的材料，〔也〕被还原为范畴的〔四类〕标题。关于这一点在后面检查这些二律背反时再评论。还有几个可能更为刺目的例子是《实践理性批判》中自由的各范畴 （！）那张表；——再就是在《判断力批判》中按范畴的四〔类〕标题来论证趣味判断的第一篇；最后〔一个例子〕是〔《〕自然科学的形而上学初阶〔》〕。这本书的体制完全是依据范畴表裁定的，也许主要的正是由此造成了书中的错误部分，这些错误部分又在这儿那儿一再掺杂在这本重要著作的正确和卓越的部分中。人们只要在第一篇末尾看一看线的方向的单一性、杂多性、全整性要如何符合那些按判断的量而命名的各范畴〔就够了〕。

在康德实体恒存 这个基本定理是从潜存和内涵两范畴引申出来的。可是这〔些范畴〕只是我们从定言判断的形式中，也就是从两个概念〔分别〕作为主语和谓语的联系中认识到的。因此，〔他〕使这重大的形而上学基本定理〔反而〕有赖于这简单的、纯逻辑的形式，这是多么勉强啊！不过这也只是在形式上和为了匀整性而这样作的。在这里给这个基本定理提出来的证明，将该定理来自悟性和来自范畴这种误认了的来源完全丢在一边，乃是从时间的纯粹直观引出来的。可是这一证明也完全不正确。说单是在时间中就有同时存在 和持续 ，那是错误的。这两个表象是从空间 和时间的统一中才真正出现的，如我在《论根据律》第一八节已指出的，如我在本书第四节进一步详论过的，我〔也〕不得不以这两处分析作为理解下列〔各点〕的前提。说在一切变更中时间自身是常住的 ，这〔也〕是错误的。时间自身反而正是流动不居的，一个常住不动的时间〔实〕是一个矛盾。康德的证明是站不住脚的，尽管他以那么多的诡辩作支柱〔也是枉然〕；是的，他在这样作时已陷入了最显著的矛盾。原来他在（第一版第177页，第五版第219页）错误地将同时存在 确定为时间的一个样态之

后，他又完全正确地说："同时存在不是时间的一样态，因为时间中全没有同时的部分，而全是前后相继的。"——实际上在同时存在中既会有空间又会有时间，程度恰相等。这因为两物既同时然而又不是一物，那么它们就是在空间上不同了；如果是一物的两个状态同时（例如铁的发光和热），那么这两状态就是一物同时的两个作用，因而两状态是以物质为前提的，而物质又以空间为前提。严格说起来，这同时是一个消极的规定，这个规定含有的意思只是说两个东西或两个状态不是由于时间而不同，所以它们的区别是要到别的方面去找的。——可是不管怎样，我们对于实体恒存或物质不灭的认识必须基于一个先验的见解，因为这认识是超乎一切怀疑之上的，因而是不可能从经验汲取来的。我是这样来引申这一认识的：我们先验地意识着的万物生灭的原理〔或〕因果律在本质上完全只是对变化，也就只是对前后相继的物质状态而言的，所以是只限于形式的，〔作为内容的〕物质[15]却不受影响，因而物质在我们意识中就是不为生灭所波及的，随之是一切事物永远既存，永远常在的基底。人们在本书第一篇第四节可以看到实体恒存〔还有〕一个更深远的，从分析我们整个经验世界的直观表象而取得的根据，那儿曾指出物质的本质即在于空间和时间完全的合一。这种合一唯有借因果性的表象才有可能，从而也只是对悟性〔而有〕的。悟性不是别的，而只是因果性在主观方面的对应物，因而物质，除非是作为"作用"，也就是彻底作为因果性也绝不能在别的方式下被认识；就物质说，存在和作用是一回事，实在性这一词已经有这一点的寓意了[16]。那么空间和时间紧密的合一——因果性、物质、实在性——就是一个东西，而这一个东西的主观对应物就是悟性。物质必须以一身而承担它所从出的两个因素[17]互相刺谬的属性，而消除两者的矛盾，使两者的共存为悟性所了解的就是因果性这个表象。物质只是由于悟性，只是对于悟性而存在的，而悟性的全部功能就在于认识原因和后果。那么为悟性而自行结合于物质中的就是不居的时间之流和空间的僵硬不动，前者是作为偶然属性的变更而出现的，后者则表现为实体的恒存。这是因为如果和偶然属性一样，实体也消逝的话，那么现象就和空间拆开了而仅仅只属于单另的时间了，经验的世界就会由于物质的消灭而整个的毁灭解体。——因此，作为每人先验地既已认定的实体恒存这一基本定理就必须从空间在物质中，也就是在现实世界的一切现象中所占有的那一份——空间原是

时间的反面和对手方，因而单是在空间自身而不和时间结合就不知有变易——引申出来和加以说明，而不是从单纯的时间来引申。康德为了要从时间引申出这个定理却十分荒谬地单凭幻想将常住〔这一属性〕赋予了时间。

〔康德〕于是接着又单从事态在时间上的先后次序来证明因果律的先验性和必然性，这种证明的错误我在《论根据律》第二三节已详细论证过，所以我在这里只要点明一下就够了[18]。关于相互作用的证明，情况也完全相同，我在前面甚至不得不指出这一概念的无稽。——〔康德〕接着就谈到样态的一些基本命题，关于样态，必要说的也就已说完了。——

在往下追述超绝分析学时还有些地方是我要驳斥的，可是我怕读者耐不住疲劳，因而就把这些地方留给读者自己去思考了。不过我们在《纯粹理性批判》中总是一再遇到康德全不区分抽象推理的认识和直观的认识这一主要的，基本的错误，〔也就是〕我在前面已详为驳斥过的错误。使康德的整个认识论蒙上一层不散的阴霾的就是这种全没分晓。这并且会使读者绝无法知道他每次所谈的究竟是指什么，以致读者由于每次都要试着先后从思维和直观方面来体会那所说的而常在摇摆不定中，也就不是真理解了〔他〕所说的，而总是只在猜测而已。〔康德〕对于直观表象和抽象表象的本质，这样令人难以相信地缺乏思考使他在《关于一切对象区分为现象和本体的区划》一章里，如我就要详论的，竟提出那极为荒诞的主张，说没有思维，也就是没有抽象概念，根本就不会认识一个对象；还说直观因为不是思维也就完全不是一种认识，直观除了是感性的激动，是单纯的感觉外，就什么也不是！〔他〕还说直观如没有概念则会是空洞的，但概念没有直观总还有点儿意思（第一版第253页，第五版第309页）。这恰好和事实相反，因为概念所以获得任何意义，任何内容，只是从概念对直观表象的关联来的，概念是从直观表象抽出，剥落下来的，也就是由于去掉一切非本质的东西而构成的；因此如果抽去直观这基底，概念就空了，什么也不是了。直观则与此相反，自身便有着直接的，很重大的意义（自在之物在直观中客体化了）：直观自己代表自己，表出自己，不像概念那样只有假借来的内容。原来根据律只是作为因果律而

支配直观的，并且作为因果律也只规定直观在空间和时间中的位置，但并不决定直观的内容和意义；这就和根据律对概念有决定内容和意义的作用不同，在这儿根据律是从认识根据而有其效力的。并且康德在这里好像正是要真正着手来区分直观表象和抽象表象似的，他责备莱布尼兹和洛克，说前者将一切变为抽象表象，后者又将一切变为直观表象。可是他也毕竟并没有作出什么区分。并且即令洛克和莱布尼兹真的犯了那样的错误，那么康德自己也就背上了一个第三种错误，包括前两种错误的包袱，也就是将直观的〔东西〕和抽象的〔东西〕混淆到这种地步，以致产生了一个荒唐怪异的，两不像的杂种，产生了一个怪物，〔人们〕不可能对这怪物有一个明确的想象；这就必然只有使后辈学者混乱昏聩而陷入争吵了。

在《关于一切对象分为现象和本体的区划》这一章里，思维和直观分道扬镳固然要比在任何地方还要显著；可是这样的区分在这里却是根本错误的。在第一版第253页，第五版第309页原来是这样说的："如果我从一个经验的认识里去掉任何思维（通过范畴〔的思维〕），那就根本没有留下什么对于对象的认识了；这是因为单是由于直观就什么也没有被思维，而官能的感受又是在我身上的，〔所以〕并未构成这样的表象对任何一客体的关系。"——在一定程度上这一句话，这一命题，就把康德所有的错误概括于这一点之内了，因为由这一句话就揭露了康德把感觉、直观和思维之间的关系都搞错了，并据此而把直观和单纯的主观的感觉，在官能上的感觉等同起来了，——其实直观的形式毕竟应该是空间，并且是三进向的空间——，他认为一个对象的认识是由于和直观不同的思维才加〔到直观〕上来的。与此相反，我说：客体首先就是直观的对象而不是思维的对象；并且对于对象的任何认识本身原始都是直观。直观却绝不是单纯的感觉，在直观中已现出悟性的活动。唯有在人而不是在动物，后起的思维才是直观的抽象化，思维根本不重新提出什么新的认识，并不是思维确立了前所未有的对象，只不过是改变了已由直观获得的认识的形式罢了，也就是使直观认识成为概念中的抽象认识罢了。〔在思维中〕直观的形象性虽由此丧失，但概念的联系却可能了，这就无限地扩大了概念的应用〔范围〕。和概念相反，我们思维的素材却不是别的而是我们的直观自身，不是没有包含在直观中，要由思维才带来的

什么〔东西〕。因此凡是出现于我的思维中的东西也一定可以在我们的直观中得到证验，否则那就是一个空洞的思维。尽管这素材是如何多方被思维所加工，变形，这素材还要可以再被恢复过来，而思维也要可以还原到这素材才行；——好比人们将一块黄金经过各种溶解、氧化、升华和化合之后终于还原为不含杂质、不减成色的纯金一样。如果说思维本身在对象上增益了什么，甚至是增益了主要的东西，那是做不到的。

继此之后〔康德〕论双关语义的整个一章[19]只是对莱布尼兹哲学的批判。作为批判说，这大体上是正确的，不过全部的体裁只是按结构匀整的嗜好而确定的，这种匀整性在这里也成了指导线索。于是为了向亚里士多德的《思维工具论》看齐而取得一种类似性，他就提出了一个超绝的论点，说任何一个概念都要从四个方面加以考虑，然后才能弄明白这概念应放在哪一种认识能力之下。可是那应考虑的四个方面完全是任意假定的，人们以同样的权利加上另外的十个方面亦无不可。〔不过〕方面有四个可就符合范畴〔分类〕的标题了，因此他就把莱布尼兹的主要学说尽可能的分配到各类范畴下。由于〔康德的〕这一批判，原来不过是莱布尼兹的错误抽象现在在某种意义上都打上了理性的自然错误这一烙印了。莱布尼兹不向哲学上和他同时代的伟大人物斯宾诺莎和洛克学习，却宁愿把他自己那些奇特的发明和盘托出。〔康德〕在〔论〕反省思维的双关意义那一章里最后〔还〕说，可能有一种和我们的直观完全不同的另一种直观，然而我们的这些范畴仍然可以应用到这种直观上去；因此这种假设的直观的客体就是本体之物，是只容我们思维的一些东西。可是我们既缺少〔能〕赋予这思维以意义的那种直观，何况这种直观根本就成问题，那么这种思维的对象也就只是完全未定的一种可能性了。通过已经引述的各段，我在前面已指出了康德在最大的矛盾中，时而以范畴为直观表象的条件，时而又以之为只是抽象思维的功能。在这里范畴就单单是在后一种意义中出现的，并且完全好像是他只将一种推理的思维归之于范畴似的。如果这真正是他的意思，那么他就必得在超绝逻辑学开始的时候，在他那么不厌其烦地区分思维的各种功能之前，根本就要指出思维的特征，从而使思维和直观区别开来，就得指出单是直观产生哪种认识，在思维中又新加上了哪种认识。这样人们就会知道他在说什么，或者更可能的是他也就会有另一种说法了；也就是说直观就说直观，说思维就说思维，而不是像他那样总是和两者之间的一个什么东西在打交道，而这个东西〔其实〕却是一个怪物。这样，在超绝感性学和超绝逻辑学之间也就不会有那么巨大的空隙了。在超绝逻辑学里，他论述了直观的单纯形式之后，就只以"它们是被给予的"〔几个字〕便将直观的内容，整个的经验的觉知都对付完了，而不问这些是如何来的，不问是否有悟性在场，却纵身一跳就到了抽象思维，并且

还不是只到思维本身，而是立刻就到了某些思维形式；并且又一字不提什么是思维，什么是概念，不提抽象和推理对具体和直观是哪种关系，人的认识和动物的认识区别在哪里，也不提理性是什么。

抽象认识和直观认识之间的区别，为康德所忽略的这一区别，就是古代哲学家以现象和本体来称呼的区别[20]，并且两者的对立和不能互通曾使他们大伤脑筋。可是在厄利亚派哲学理论中，在柏拉图理念学说中，在麦伽瑞派辩证法中，和后来在经院学派唯名论和实在论互争中的就正是这一区别。至于唯名论和实在论之争，〔其实〕柏拉图和亚里士多德两人相反的精神倾向已含有这种争论的萌芽了，不过后来才发展出来罢了。但康德却以不负责任的方式，忽略了〔前人〕已用现象和本体两词所标志的事物，就强用这些字样来指他的自在之物和他的现象，好像这些字样还不曾有过主人翁似的。

康德既曾拒绝亚里士多德的范畴学说，我同样也不得不拒绝康德的范畴学说。在既拒绝范畴学说之后，我在这里仍想以建议的方式指出达到〔该学说的〕意图的第三条道路。原来他们两人在范畴这个名称之下所寻求的无非是一些最普遍的概念，人们必然要在这些概念下来总括所有一切尽管是那么不同的事物，因此一切已有的事物都得经由这些概念来思维。正是这一缘故，所以康德将范畴体会为一切思维的<u>形式</u>。

语法对逻辑的关系犹如衣服对身体的关系一样。那么，难道这些最高无上的概念，理性的这一通奏低音——它是一切更特殊的思维的基石，不采用它根本就不能发为思想——最后不是〔仍〕在那些由于其过分饱和的普遍性（超绝性）而不在个别的词上，却是在许许多多的词的一些整个类别上而有其表示的概念中吗？而这又是因为每提到一词，不管是哪一个词，总是同时就想到了这些词类之一了，所以人们就不得在字典中，而只能在语法书中去找这些词类的称呼了。难道概念的那些区别最后不是表示概念的那词借以〔分别〕为名词、形容词、动词，或副词、介词、代词或其他小品词，一句话，借以〔分为〕各词类的区别吗？这是因为这些〔词类〕无可争辩地标志着一切思维首先采取的那些形式，而思维直接就在这些形式中活动。因此，

词类正是语言的基本形式，是任何一种语言的根本因素；我们也不能设想一种语言不是至少由名词、形容词、动词所构成的。那么，要放在这些基本形式之下作为次一级〔形式〕的就是由基本形式的变化，亦即变格和变位所表示出来的那些思想形式了；至于人们在指及这些思想形式时是否用冠词和代词来帮助则无关宏旨。然而我们还得更详细一点来检查一下并重新提出哪些是思维的形式这一问题。

（一）思维始终一贯是由判断构成的。凡判断都是整个思想网中的线。原来不用一个动词，我们的思维就无法动步，而只要我们是在使用一个动词，那么，我们就是在作判断了。

（二）任何判断都是由于认识到主语谓语之间的关系构成的，判断或是将主语谓语拆开，或是将它们合一而加以某些限制。将它们合一是从认识到两者间真正的同一性开始，——这也只在两个交替概念之间有可能——；然后是认识到在想到甲时便已同时想到了乙，但反之则不然，——这是一般的肯定命题——；最后是认识到在想到甲时有时候也想到了乙，这就是特称肯定命题。各种否定的命题则反其道而行之。准此，在任何判断中都必然有主语、谓语和系词可寻，而系词可以是肯定的，也可以是否定的。主语、谓语、系词三者中的每一项大多数都是由一个特有的词指出的，但并不一定是这样。一个 词往往既指谓语又指系词，如“卡郁斯老了”；有时候一个 词又指所有三者，如“展开肉搏”，意思是说“两军进入肉搏战”。由此就可见人们并不得直截了当地在字面上，甚至不能在句子成分上去寻求思维的诸形式；因为同一个判断可以用不同的字面，甚至在同一种语言中也可用不同的词汇，甚至用不同的句子成分来表示，而那个思想则仍然未变，同时思想的形式也随之而未变。这是因为思维本身的形式要是不同的话，则思想就不能是同一个思想了。可是在思想相同，思维形式相同的时候，字面上的结构却很可以不同，因为字面结构只是思想的表面装束，而思想则与此相反是和它的 形式分不开的。所以说语法只是阐明思维形式的装束而已。因此各词类是可以从原始的，不依赖于任何语言的思维形式本身引申而得的，将这些思维形式及其一切变化表达出来就是词类的使命。词类是思维形式的工具，是这些形式的衣

服；衣服必须准确地和思维形式的体形相适合以便在衣服中看得出这种体形。

（三）这些真正的、不变的、原始的思维形式当然就是康德那逻辑判断 表中的诸形式；只是多了些对此开着的，有利于匀整性和范畴表的死窗户罢了，所有这些〔死窗户〕都必须去掉；并且〔表中的〕秩序也排错了。大体上应是：

（甲）质： 肯定或否定，也就是概念的或合或分两个形式。质是附在系词上的。

（乙）量： 提出的是主语概念的全部或部分：全整性或杂多性。个体性主语也属于前者：苏格拉底意味着“一切苏格拉底”。所以也只是两个形式。量是附在主语上的。

（丙）样态： 确有三个形式。样态决定质为必然的，实有的，或偶然的。从而样态也是附在系词上的。

这三种思维形式是从矛盾律和同一律的思维规律产生的。但从根据律和排中律产生的则是：

（丁）关系： 只在对已有的判断作出判断时才有关系出现，并且只在于指出一个判断有赖于另一个判断（两者都是复数也可以），随即也是在假定 命题中将两判断联合起来；或者是指出判断互相排斥，随后也即是在选言 命题中将两判断拆开。关系是附在系词上的，在这里系词〔的作用〕是拆开或联合已有的判断。

句子成分 和语法形式是判断的三因素主语、谓语和系词的表现方式，也是这三者可能具有的关系，亦即方才列举各思维形式的表现形式，又是后者更细致的规定和变化的表现方式。因此名词、形容词和动词是任何语言最重要的基本成分，所以是一切语言所必具的。不过也可以想象一种语言，其中形容词和动词永远是互相融合为一的，犹如在一切语言中也间或有这种情况一样。初步可以这样说：名词、冠词和代词是规定表示主语 的；形容词、副词、介词是表示谓语 的；不

过动词除"是"是例外，却已包括着谓语在内。表现思维形式的那种准确机械作用须由语法哲学来说明，犹如思维形式本身的操作须由逻辑来说明一样。

注意：既是用以警告不走到一条岔路上去，又是借以阐明上面所说的，我提出斯特尔恩的《语言哲学初基》1835年版，作为一个从语法形式来构成范畴的尝试，一个完全失败了的尝试。原来他整个儿将思维和直观搞颠倒了，因此他要从语法形式而不从思维的范畴来引申所谓直观的范畴，随而干脆将语法形式联系到直观 上去了。他陷在这个大错之中，以为语言是直接关联到直观 上的，而不知语言直接只是关联到思维 这种东西上的，也就只是关联到抽象概念 上，然后才由此关联到直观上的；这时语言对直观〔虽〕有一种关系，〔但〕与这关系而俱来的是形式完全变更了。凡是在直观中的，包括从时间、空间中产生的各关系当然要成为思维的一对象；所以也必然有语言形式以资表达，然而总是只在抽象中表达，只是作为概念来表达。思维第一步的材料总是概念，逻辑的形式只是对概念而不是直接 对直观而言的。直观永远只确定命题在内容上的真实性，绝不确定命题在形式上的真实性，因为形式上的真实性仅仅只遵循逻辑的规则。

我再回到康德哲学而谈谈超绝辩证法 。康德以他对于理性 的说明来揭开超绝辩证法这部分学说的序幕，亦即说明是哪一种能力应在理性中担任主角，因为前此在舞台上的只是感性和悟性而已。前文中我已在康德对于理性所作过的各种不同解释中也谈及过这里提出的解释，也就是所谓"理性是〔认识〕原理的能力"。〔他〕在这里却宣称前此所考察过的一切先验知识，使纯粹数学和纯粹自然科学有可能的先验知识，都只提供规则 而不提供原理 ；因为先验知识是从直观和认识的形式，而不是单从概念 产生的，但必须是从概念产生的才能叫做原理。准此，这种原理就该是一个单从纯概念 来的认识，并且又是综合 的认识。可是这是干脆不可能的。单是从概念产生的除了分析 命题之外，绝不能有其他命题。概念如果要综合而又是先验地联在一起，这种联系就必须借助于第三者的中介才行，即借助于一种在形式上有经验可能的纯粹直观；如同后验的综合判断以经验的直观为中介一样。从而一个先验的综合命题绝不能单从概念产生。根本除了在不同

形态中的根据律之外，再没有什么是我们先验意识着的东西了，因此除了那些从赋予根据律以内容的东西[21]中产生的判断外，不可能还有其他的先验综合判断。

在这当儿康德终于带着一个和他的要求相符的所谓理性之原理而上场来了，不过也只此一个〔原理〕，亦即后来其他推论命题所从派生的一个〔原理〕。原来这就是沃尔佛在他的《宇宙论》第一篇第二章第九三节和他的《本体论》第一七八节里所确立和阐明了的那一命题。现在也和前面在双关语义的标题之下，将莱布尼兹的哲学观点当作理性自然而又必然有的错误途径曾加以批判一样，这里对沃尔佛的哲学观点也正是这样如法炮制的。〔不过〕康德还是不鲜明，不确定，支离破碎地，朦朦胧胧地提出这个理性之原理的（第一版第307页，第五版第361页和第一版第322页，第五版第379页）。唯有下面这一点倒是说得明明白白的，〔他说〕："如果那被条件所决定的是已知的〔或被给予的〕，那么它的〔一切〕条件的总和也必须是已知的〔或被给予的〕，随后那不受条件限制的〔绝对〕也得同时是已知的〔或被给予的〕；唯有这样，条件的总和才是充量具足的。"如果将那些条件和那些被条件决定的〔东西〕设想为一根悬着的链条上的环节，那么人们就会最鲜明地感到〔康德〕这命题表面上的真实性。然而这根链条上面的顶端是看不见的，因此这链条可以〔往上〕延伸至于无穷无尽。可是这根链条既不掉下来而是悬挂着的，那么上面必须有一个环节是第一环节，并且是以某种方式挂稳了的。或者简单些说：理性要为上溯至于无穷的因果链找到一个出发点。对于理性这倒是很方便的。可是我们想不〔再〕在比喻上而要就这命题自身加以检查。这命题当然是综合的，因为分析地从"被条件决定的"这概念所得到的〔东西〕除了条件这概念之外，再没有别的了。但这命题并无先验的真实性，也没有后验的真实性，而是以一种很巧妙的方式剽窃了表面上的真实性。现在我不得不揭穿这种巧妙的方式。我们直接地、先验地具有的认识都是根据律在其四种形态中所表示出来的。根据律所有一切抽象的说法，尤其是这些说法的推论命题都已经是从这些直接认识假借来的，所以都是间接的。我在前面已阐述过抽象的认识如何每每将复杂的直观认识统括于一个形式或一个概念之中，以致无法再去辨别这些直观认识了。因此抽象认识对直观认识的关系就好比

影子对实物的关系一样，实物有极丰富的多样性，这影子却只以一个包括所有这些多样性的轮廓来反映。所谓理性之原理就是利用这个影子。不受条件限制的〔绝对〕和根据律是正相矛盾的，为了仍然要从根据律推论这绝对理性之原理，就狡黠地抛弃了那对于根据律在其个别形态中的内容的直接、直观的认识，而仅仅只利用从后者剥落下来的，由于后者而有其价值和意义的抽象概念，以便在这些概念的广泛范围中将这理性原理的绝对用个什么方式偷运进来。加上辩证的外衣，这一手法就清楚到了极点，譬如这样："如果有了被条件决定的〔东西〕，那么它的条件必然也是已知的〔或被给予的〕，并且是整个的，也就是完全无缺的，也就是它所有的条件的总和；那么，如果这总和构成一个系列，也就是这整个系列；则〔这总和〕也包括这系列最初的起点，也就是包括了不受条件限制的〔绝对〕。"——这里说一个被条件决定的〔什么〕之上的诸条件，作为条件就能够构成一个系列，这就已经错了。其实倒是对于每一被条件决定的〔什么〕，它所有的一切条件的总和必须包含在它最近的根据中，它是直接由这最近的根据产生的，最近的根据也以此才是充足根据。譬如说一个状态是原因，那么这状态所有一切不同的规定就必须都齐备了，然后才会有后果出现。但这系列，例如一个原因锁链，却只是这样产生的，即是说刚才还是条件的东西，我们现在又把它看作是一个被条件决定的东西，于是整个〔由果溯因〕的操作过程立即又从头开始，而根据律〔也〕带着它的要求重新出现了。可是在一个被条件决定的〔东西〕之上绝不能真正有一系列连续〔不断〕的条件，〔说〕这些条件单是作为这种系列并且是为了这末尾最后被决定的〔东西〕而有的；其实这永远是被条件决定的〔东西〕和条件相互交替的系列，并且每次越过了一个环节，这锁链也就中断了，而根据律的要求也〔因〕完全〔满足而〕消灭了。当条件又变为被条件决定的〔东西〕时，根据律的要求才又重新开始。所以充足根据律永远只要求最近一个条件的完整而绝不是要求一个系列的完整。但正是条件的完整性这个概念没被确定下来究竟是同时的完整性还是前后相续的完整性；那么在后者被选定的时候，就要求一个条件前后相续的完整系列了。只是由于任意的抽象，一系列的因和果才被看成全是一系列的原因，〔说〕这一系列的原因只是为了这最后的结果而有的，因此也是作为这结果的充足根据而被要求的。过细而清醒地看起来，从抽象〔设想〕的、不确定

的一般性下降，降到个别确定的实物，则相反地可以看到一个充足根据的要求只及于最近原因的各种规定的完整性而止，而不在于一个系列的完整。根据律的要求在每一个现有的充足根据中已完全〔满足了，〕消灭了。不过这种要求在这根据一旦又被看成后果时，就随即又重新开始，但〔仍〕绝不是直接要求一系列的根据。如果人们与此相反，不管事物的本身而自囿于抽象的概念之内，那么上述这些区别就消失了。于是因果交替的锁链，或交替的逻辑根据和后果的锁链就被当作全是达到最后效果的一串原因或根据了；而条件的完整性——由此完整性，一个根据才成为充足的——也就好像是那假定的，全是由根据组成的系列的完整性了，这完整性又似乎只是为了最后后果而有的了。于是这抽象的理性之原理就在这儿带着它对于“绝对”的要求毫不客气地登场了。不过为了认识到这个要求的无效，倒并不需要借助于那些二律背反及其解决来批判理性，而只需要以我所了解的批判来批判理性，也就是只要探讨一下抽象认识对直接的直观认识的关系，而探讨的途径是从前者不确定的一般性下降到后者坚定不移的确定性。那么来自这一探讨的后果，在这里就是〔：〕理性的本质并不在于要求一个不受条件限制的〔绝对〕，因为理性只要是完全清醒地履行任务，它自己就必然要发现一个不受条件限制的〔绝对〕简直是不存在的怪物。理性作为一种认识能力永远只能和客体〔事物〕打交道，但对于主体〔而存在〕的一切客体都必然地，无可挽回地要服从根据律，是落在根据律掌心中的，无论是从事前的或事后的方面看〔都是如此〕。根据律的妥当性在意识的形式中是如此根深蒂固，以致人们根本就不能想象一个客观的东西，说它再没有一个为什么可问，也就是不能想象一个无条件的绝对，犹如盲人面墙，眼前漆黑。至于这个人或那个人的好逸恶劳要他们在什么地方停下来而任意假定这么一个绝对，这〔办法〕和那不可推翻的先验真理相对抗是无能为力的，尽管人们同时装出一副尊严的面孔也无济于事。事实上所有这些关于绝对的说法——康德以后〔人们〕所尝试过的哲学几乎以此为唯一的题材——并不是别的而是隐匿身份的宇宙论上的证明[22]。原来这个证明，由于康德和它打了一场〔笔墨〕官司的结果，已被褫夺了一切权利而被置于法外了，故已不得再以它的真面目出现，因而就〔只得〕以各种伪装登场，时而以有理智的直观或纯粹的思维为高贵的外衣，时而在比较谦逊的哲学理论中又像一个可疑的流浪儿，而他

所得到的则一半是乞求来的，一半是强要来的。如果这些先生们绝对地想要一个绝对，那么我就要把一个绝对交到他们手里，这个绝对比他们瞎聊的那些云不云雾不雾的东西更能满足这种绝对的一切要求：这就是物质。物质是不生也不灭的，也就是真正独立而无所依的，是“由自身而存在，是自生自育的”；一切都是从它的怀中产生的，一切又回到它那里去；人们对于一个绝对还有什么可要求的呢？——其实是应该对那些还没有开始对理性作任何批判的人们大声疾呼：

“不要像那些妇人家，

人们讨论理性已大半天，

她们总是回头说她们的第一句话！”

至于上溯一个不受条件限制的原因，一个最初的肇端，这并不是基于理性的本质的。这一点并且已有了事实的证明，即是说我们人类的一些原始宗教，在世界上现在还拥有最大数字信徒的宗教，也就是婆罗门教和佛教，就并不知道有这种假定，也不容许有这种假定，而是〔认为〕现象互相决定的系列〔可以〕上溯至于无穷。关于这一点我指出后面在批判第一个二律背反时所作的注解作参考；此外人们还可看看欧卜罕姆的《佛教的教义》（第9页），关于亚洲宗教的任何第一手报道也都可一读。〔可是〕人们不要将犹太教和理性等同起来。——

康德也绝不主张他所谓“理性原理”是客观有效的，他认为这只是主观上必然的。〔可是〕即令是作为主观必然的，他也只是借一种肤浅的诡辩（第一版第307页，第五版第364页）来引申这原理的，即是说，因为我们企图将我们所知的每一真理尽可能概括于一个更普遍的真理之下，所以这就不会是别的而已经就是在追求绝对了，而这绝对却是我们所假定的。但是事实上由于这种追求，我们所做的并不是别的而是应用和有目的地使用理性以概括来简化我们的认识；而理性也就是那抽象的、一般的认识能力，区别着意识明了，有着语言而思维着的人和动物——这些眼前当下的奴隶。原来理性的使用正是在于借一般以认识特殊，借规律以认识个别情况，借更普遍的规律以认识这

些规律，所以我们是在寻求最普遍的观点。正是由于这种概括，才能使我们的认识这样简易和完美，以至于由此在生活过程上产生了动物和人之间，有教养和无教养的人之间的巨大区别。认识根据只存在于“抽象”的领域内，也就是只存在于理性的领域内；在认识根据的系列到了无法再证明的地方，亦即到了一个按根据律的这一形态不再被条件决定的表象时，当然总有一个尽头；也就是不管先验或后验，在推论锁链的最高前提的直接可以直观的根据上有一个尽头。我在《论根据律》第五〇节已指出认识根据的系列在这里实已转为变易根据或存在根据了。可是要使这种情况能够成立，以便证明一个因果律上的绝对，即令只是当作要求，人们也只有在根本尚未区别根据律的各形态，而是株守着抽象意味〔的根据律〕，混淆了所有这些形态时才做得到。但康德居然企图以普遍和全体这种文字上的游戏来为这种混淆找根据（第一版第322页，第五版第379页）。——因此说我们寻求更高远的认识根据，更普遍的真理，是从假定一个在其实际存在上不受条件限制的客体或仅是与此有共同之处的什么东西所产生的，那是根本错误的。怎么能说假定这样一个理性只要加以考虑就必然要认为是荒唐的怪物，对于理性是本质的呢？其实倒是除了在个体的懒惰中绝不能在别的什么里面找到绝对这概念的来源，个体尽管没有任何理由，却想以此摆脱别人和自己再进一步的一切追问。

康德自己虽然剥夺了这所谓“理性原理”的客观有效性，却仍把它当作一种必然的主观的前提，并于是而给我们的认识带来了一个不可解决的矛盾，他也随即让这个矛盾更鲜明地显露出来了。为此目的他〔又〕按他所偏爱的结构匀整继续阐述了理性原理（第一版第322页，第五版第379页）。从关系〔类〕的三个范畴中产生三种推论，每一种推论又各自为寻求一特殊的绝对提供了线索，因此绝对亦复有三：即灵魂，宇宙（作为客体自身和封锁了的大全），上帝。这里立即就要注意一个重大的自相矛盾，可是康德因为这个矛盾对于匀整性非常不利，竟全没觉察到。这些绝对中的〔前〕二者又复是以第三者为条件而被决定的，即是说灵魂和宇宙都是以上帝为条件而被决定的，上帝是产生前二者的原因。所以前二者和后者并不共有绝对性这一谓语，——然而这却正是这里的问题所在——而是前二者只是按经验的一些原则，〔又〕超出经验可能性的范围以外已被推求得的这一个谓语。

〔上面〕这一点且置而不论，我们在这三个绝对中——康德认为任何理性服从自己的基本法则就必然要达到这三个绝对——又看到了基督教影响之下的哲学，从经院学派到克立斯颠·沃尔佛围绕着转的三个主要对象。尽管这些概念经过所有这些哲学，对于单纯的理性已成为这样的家常便饭了，但这并不是说这些概念即令没有启示也必然会从任何理性的发展中产生出来，而且是理性本质上固有的产物这种说法就已经是定论了。要作出这样的定论还得借助于历史的研究而探讨古代的和欧洲以外的民族，尤其是信奉印度教的民族和最早的希腊哲学家，是否也真正达到了这些概念，或者只是我们心肠太好了要把这些概念归之于他们，犹如我们将印度教的"梵"和中国人的"天"完全误译为"上帝"，说希腊人则到处遇到他们的那些神祇一样。是不是更应该说只有在犹太教和从此发生的两种宗教中才能找到真正的有神论，〔是否〕这些宗教正是因此而将世界上所有其他宗教的信奉者都包括在不信神的异教徒这名称中呢？——附带说一句，这是一个极为愚笨和粗陋的措词，至少在学者们的著述中不要再用这种字样，因为这个名称把婆罗门教徒、佛教徒、埃及人、希腊人、罗马人、日耳曼人、高卢人、北美印第安族依洛克斯人、南美印第安族巴达拱人、加莱卜人、奥达海特人、澳大利亚土著等等都等同起来做一锅熬了。就僧侣秃驴们说，这种措辞是适合的；但在学者界，这种措词就应立即逐出门外，这种措辞可以到英国去旅行而在牛津地方落户。——至于佛教，这在世界上拥有最多数信奉者的宗教，根本不包含什么有神论，甚至引以为戒而排斥之，这是早已成为定论了的。就柏拉图说，我却认为他之所以有时纠缠在有神论中，那是要归咎于犹太人的。奴门尼乌斯 因此称他（根据克里门斯·亚历山大的《希腊诗文杂钞》第一篇第二二章；倭依塞柏乌斯的《福音前导》XIII，12以及奴门尼乌斯之下的苏依达斯）为希腊人的摩西："因为柏拉图除了是说着亚迪克方言的摩西之外，还是什么呢"？还责备柏拉图从有关摩西的文献中剽窃了（"偷窃了"）上帝和上帝创造世界之说。克里门斯还屡次复述柏拉图读过并且利用过摩西篇，例如《诗文杂钞》第一卷第二五章和第五卷第十四章第九〇节等处，《教育学》第二篇第一〇和第三篇一一章；还有《告诫同胞书》第六章。在最后一书的第五章里克里门斯以僧侣的头巾气痛责而讥刺了所有的希腊哲人不是犹太人，在第六章里他独颂扬柏拉图并且喜不自禁滔滔地说柏拉图既从埃及人学得了几何学，

从巴比伦人学得了天文学，从特拉奇人学得了神术，还从亚述人学了很多东西；同样，柏拉图的有神论也是从犹太人那里学来的：“你的师傅我都知道，尽管你想隐瞒他们……你所以有上帝的信仰是直接得力于希伯来人的。”这是〔人在〕心有所悟时动人的一幕。——不过在下列事实中我还发现了一个奇特的证据足以说明这件事。根据普禄达尔克（在《马瑞乌斯》中），更好是根据拉克坦兹（第一篇第三章第一九节）所说，柏拉图曾感谢上苍他已成为人而不是禽兽，他已成为男人而不是女身，他已成为一个希腊人而不是外邦人。而在伊沙克·倭依歇尔用希伯来文写的犹太人的祈祷文中——一七九九年第二版第7页——也有一篇晨祷文，在该文中犹太人感谢并赞美上帝说：致感谢人已成为犹太人而不是异教徒，已成为自由人而不是奴隶，已成为男人而不是女身。——这样几段历史的探讨应该可以使康德免于他所陷入的一种糟糕的必然性了，因为他原是说那三个概念[23]是从理性的本性中必然产生的，然而却又说明这些概念是站不住的，理性也不能为它们找到根据，从而康德就把理性本身变成一个诡辩家了，因为他在第一版第339页亦即第五版第397页是这样说的：“这不是人的诡辩而是纯粹理性自身的一些诡辩，这些诡辩，即令是聪明绝顶的人也摆脱不了；在莫大的努力之后他虽然也许可以防止谬误，但绝不能摆脱经常烦扰而嘲弄他的假相。”准此，康德这些“理性的观念”就可比拟于这样一个焦点，在这焦点之中，从凹镜集于一点而投射过来的光线都聚向镜面前几英寸的地方，结果是由于一种不可避免的悟性过程，这儿就对我们现出一个对象，而这对象却是一种没有真实性的东西。

然而很不幸的是康德为这纯粹理论的理性的所谓三个必然产物恰好选中了观念[24]这个名称。并且这个名称是从柏拉图那里断章取义来的，柏拉图是以此称呼那些常住不灭的完型的，这些完型由于时间和空间所复制，在无数的、个别的、有生灭的事物中是看得出的，〔但〕不完美了。准此柏拉图的观念〔“理念”〕完全是可以直观的，正如他所选择的这个词儿是这样明确地标志着的一样，人们也只能以直观可能性或可见性来恰当地翻译这一词。而康德采用这一词却是用以指一种如此远离直观的任何可能性的东西，以致即令是抽象思维也只能到半途而止。观念〔理念〕这个词最早是柏拉图使用过的，此后二十二个世纪以来一贯仍保有柏拉图所使用过的意义；原来不仅是古

代的哲学家，而且所有的经院学派，甚至中古时代的教会长老和神学家们都只是以柏拉图所赋予的意义在使用这一词，也就是以拉丁字“模式”这个意义使用这一词，如苏阿瑞兹特意在他那第二十五辩[25]第一节中所列举的。——至于后来英国人和法国人由于他们语言的贫乏而导致这一词的误用本是够糟的了，不过这还没有什么重要。所以康德以添入新意而滥用观念这个词，是根本不能言之成理的。这种新意只是从非经验的客体这根纤细的线索上来的，这虽和柏拉图的观念有其共同之处，可是这和一切可能的幻象也有着共同之处。短短几十年的误用和多少世纪的权威相比是微不足道的，所以我一贯总是以这一词旧有的，原始的，柏拉图的意义来使用这一词的。

〔康德〕对于唯理主义心理学的驳斥，在《纯粹理性批判》第一版比在第二版以及此后各版都要详细彻底得多，因此人们在这里干脆就用第一版好了。这一驳斥总的说来有很大的贡献和很多真实的东西。然而我的意见却一贯认为康德只是为了偏爱他的匀整性才借助于应用〔人们〕对绝对的要求于实体这概念——亦即“关系”类的第一个范畴——之上，将灵魂这概念作为必然的从〔下述〕那错误推论中引申出来，并从而主张凡灵魂的概念在任何思辨的理性中都是以这种方式产生的。如果假设一物所有的谓语〔必有〕一个最后的主语，而灵魂这概念果真来自这一假设的话，那么人们就不会只是认为人而且也会认为一切无生物也同样必然地有灵魂了，因为一个无生物也要求它所有的谓语有一个最后的主语〔呀！〕。可是当康德说有个什么东西只能作为主语而不能作为谓语存在的时候（例如《纯粹理性批判》第一版第323页，第五版第412页；《每一形而上学的序论》第四节和第四七节），虽在亚里士多德的《形而上学》第四篇第八章已有先例可寻，康德根本〔还〕是使用了一个完全不容许的说法。原来根本就没有什么作为主语或谓语而存在的东西，因为这些说法只单是属于逻辑的，标志着抽象概念相互的关系。那么在直观的世界里这些说法的对应物或代替物就该分别是实体和偶然属性了。然则我们就无须再远求那永远只是作为实体而绝不是作为偶然属性的东西了，我们可以直接得之于物质。物质对于事物的一切性质说就是这实体，而这些性质就是实体的偶然属性。如果人们要保留刚才驳斥过的，康德的那种说法，物质倒真是任何经验上已知之物的一切谓语的最后主语，也就是

在剥落一切任何种类的一切性质之后还剩下来的东西。对于人可以这样说，对于动物，植物，或对于一颗石子也可以这样说。这是如此显然自明的，是除非坚决不想看见就没有看不到的〔道理〕。至于物质真是实体概念的原始基型，那是我随即就要指出的。——更应该说的是主语和谓语对实体和偶然属性的关系就等于充足根据律之在逻辑对因果律之在自然的关系；和后二者不容许彼此互混或等同起来一样，前二者也是如此。可是康德在《每一形而上学的序论》第四六节竟把前二者的互混和互相等同推到十足加一的地步以便使灵魂的概念能够从一切谓语的最后主语这概念中，从定言推论的形式中产生出来。要揭露这一节的诡辩，人们只要想到主语和谓语都纯粹是逻辑的规定，仅仅只涉及抽象概念，并且只是按这些概念在判断中的关系而涉及的；与此相反，实体和偶然属性则属于直观世界，属于〔人们〕在悟性中对两者的体会；在这儿实体和属性只分别等同于物质和形式或性质。关于这一点现在立即再说几句。

〔使人们〕认定肉体和灵魂为两种根本不同的实体的起因实际上便是客观之物和主观之物这一对立。人们如果是在向外看的直观中客观地理解自己，那么他就会看到一个在空间延伸的，根本具有形体的东西；与此相反，如果他只是在自我意识中，也就是纯粹主观地理解自己，那么他就会发现一个只是意欲着和表出意象的东西，不带直观的任何形式，也就是不带形体所具的任何一种属性。于是，如同所有超绝的，康德称为观念的那些概念一样，他现在就这样来构成灵魂的概念，即是由于他将根据律这一切客体的形式转用于不是客体的东西上面，在这里并且是用于认识和意欲的主体之上。原来他是将认识、思维和意欲当作一些效果看的，他寻求这些效果的原因却不能认肉体为原因，于是他就给那些效果另立一个与肉体完全不同的原因了。〔在哲学上〕一个是第一个，一个是最后一个独断论者，也就是一个是柏拉图在《费陀罗斯》[26]中，一个是沃尔佛，他们都是这样来证明灵魂的实有的，亦即从思维和意欲作为效果，这些效果又导致那一原因〔——灵魂〕，来证明的。既在这种方式下，由于假设一个与效果相应的原因而产生了一个非物质的、单一的、不灭的东西这样一个概念之后，这一学派才从<u>实体</u>的概念来发展和证明〔灵魂〕这个概

念。不过这个实体概念本身又是这学派事先以下述值得注意的手法专为这一目的之用而构成的。

和第一类表象，也就是和直观的，真实的世界〔一同〕被给予的还有物质这一表象，因为在真实世界中起作用的因果律决定着状态的变化，而这些状态又以一个恒存不变的东西为前提，状态即这东西的变。前面在〔谈到〕实体恒存律时，我曾根据早先〔有关这问题〕的几段而指出了物质这概念的产生是由于在悟性中——〔物质〕这表象也只为悟性而存在——时间和空间被因果律（悟性唯一的“认识形式”）紧密地结合起来了，而空间在这一产物上的那一份就现为物质的不灭，时间的那一份则现为状态 的变化。物质单就本身说，也只能在抽象中被思维而不能直观地被看到，因为物质显现于直观总已经是在形式和物性中了。于是实体 又是从物质这概念抽象而得的，从而也是更高的一个种属；它的产生是由于人们在物质概念上仅仅只保留恒存性这一谓语而将物质的其他基本属性，如广延、不可透入性、可分性等等都剥落了。和任何较高种属一样，实体 概念所含有 的也少于物质概念，但实体概念并不因此就和其他较高种属一样同时又在它下面 包罗更广泛 ，因为实体概念并不在物质以外还包罗有若干较低的种属，物质就是实体概念下面唯一真正的种属，唯一可以加以证明的东西。实体概念的内容是由物质而得现实化，而获得一个佐证的。所以理性在平日通过抽象而产生一个较高概念的目的是为了在此概念中同时想到若干由于次要规定而不同的低一级分类，但在这里却根本没有这么回事。从而〔实体〕这一抽象要么是全无目的的，是无所为而来这么一着，要么就是另有一种隐蔽的附带意图。这种意图，在人们在实体概念之下给这概念真正的亚种——物质——再拼凑第二亚种，亦即使非物质的、单一的、不灭的实体——灵魂——与物质并列的时候，就暴露出来了。可是〔灵魂〕这概念却是由于在构成实体 这一较高概念时就已采用了非法的，有悖于逻辑的手法窃取而得的。理性在其合法的操作中总是这样来构成一个较高的属概念的，即是说理性将若干类概念并列起来，然后采取比较推理的方法存同去异而获得那包罗这一切类概念含义却更少的属概念。由此可见这些类概念必然总是先于这一属概念的。在〔构成实体概念的〕这场合却相反。仅仅只有物质的概念是先于实体 这属概念而有的，而这实体概念又是无因无由的，从

而也是无所依据多余地从物质概念构成的，并且是由于任意去掉后者的一切属性而只留下〔恒存〕这一规定而构成的。此后才在物质概念的旁边又凑上一个非纯种的第二亚种，这第二亚种就这样偷偷地被运进来了。但是要构成这第二亚种，除了特意否定人们事先在较高的属概念中就已不声不响地去掉了的东西——亦即广延、不可透入性、可分性——之外，并不再需要什么。所以说实体 概念的构成只为了它是偷立非物质的实体这概念的宝筏罢了。从而实体概念还远不能算作一个范畴或悟性的必然功能，其实反而是一个很可略去的概念，因为它唯一真实的内容在物质概念中就已具备了，而在这物质概念之外，实体概念就只还包括一个巨大的真空，除了偷立起来的非物质实体 这一亚种之外再没有什么可以填满这种真空了。实体概念也就只是为了吸收这一亚种而构成的，因此，严格地说，实体概念是应完全加以拒绝的，任何地方都应以物质的概念来代替它。

范畴对于任何可能的事物都是一张普洛克禄斯特的胡床，不过推论的三个类型只对三种所谓观念提供这种胡床。灵魂的观念，就被迫要在定言的推论形式中去寻求它的来源。现在就轮到关于宇宙大全的那些独断的表象了，只要这宇宙大全作为客体自身，是在最小（原子）和最大（时间和空间上的宇宙边际）两界之间来设想的。这些界限就必须从假言推论的形式产生。这里就其本身说并不需要什么特别的勉强。这是因为假言判断的形式是从根据律来的，并且所有这些所谓观念，不仅是宇宙论的观念而已，都是由于毫不思索，毫无条件地应用根据律，然后又任意置之不顾而产生的，也就是由于按这条定律总只是寻求一客体的有赖于另一客体，直到最后想象力疲劳了而制造了这行程的终点。这时被忽视了的是任何客体，乃至客体的整个系列和根据律自身都〔比这里所假定的〕更是密切，更是严重地有赖于认识着的主体；根据律也就只是对主体的客体，亦即对表象有效，因为客体或表象在空间和时间中的单纯位置就是由根据律来决定的。所以说这里单是一些宇宙论的观念所从引出的这认识形式，也就是根据律，既然是巧为推论的三位一体[27] 每一体的源泉；那么，就这一点说这一次倒并不需要什么诡辩；可是要将这些观念按范畴的四大标题来分类那就反而更需要诡辩了。

1）这些宇宙论的观念，从时间和空间方面来看，也就是从宇宙在时间空间中的边际来看，被大胆地看作是由量 这一范畴所决定的。〔其实，〕除了逻辑上偶然用量这个词来指判断中主语概念的范围外，这些观念和量这一范畴显然没有任何共同之处；而这里量这一词〔只〕是一个比喻的说法，随便另选一个别的说法同样也行。然而这对于康德的嗜好匀整性，要利用这命名上幸运的偶合而将有关宇宙的广袤的超绝教条扣到量这范畴上去，却已足够了。

2）更大胆的是康德将关于物质的超绝观念扣到质 上面去，也就是扣到判断中的肯定或否定上去；而在这里甚至要一个字面上偶然的巧合作根据都没有，因为物质在物理（不是化学）上的可分性原只和物质的量而不是和物质的质有关。但是更有甚于此者是关于可分性的整个观念根本不属于那些服从根据律的推论，从根据律——作为假言形式的内容——发源的倒应该是一切宇宙论的观念。原来康德在这里立足于其上的主张是说部分对全体的关系即是条件对被条件决定之物的关系，所以也是遵循根据律的一种关系。这一主张虽然是巧妙的诡辩，但毕竟是没有根据的诡辩。反而应该说前一种关系是以矛盾律为支点的，因为全体不是由于部分，部分也不是由于全体〔而来的〕；而是两者必然地在一起，两者是一〔而不是二〕，把两者拆开只是一个任意的行动。按矛盾律，问题就在于如果设想去掉了部分，那么全体也去掉了，并且相反亦然；但绝不在于以作为根据 的分来决定作为后果 的全，不在于我们从而按根据律又必然被迫去寻求最后的部分，以便以此为全部的根据，从而理解全部。——对于匀整性的偏爱在这里竟要克服一些这么大的困难。

3）现在是世界第一因这观念本应隶属于关系 这大标题之下，可是康德却必须将这个观念留给第四大标题，留给样态，否则第四大标题之下就空无所有了。〔既保留了这一观念，〕他就以偶然（也就是按他那种和真理恰相反的解释，〔以〕任何后果来自它的根由〔为偶然〕）由于第一因而成为必然〔的说明〕将这个观念强塞在第四大标题之下。——因此，为了匀整性起见，自由 这概念就作为第三个观念而登场了，但实际上却是以此指唯一适合于这里的世界因那一观念

的，有如第三个二律背反正面论点的注释明明说过的。基本上第三和第四个二律背反只是同语反复。

但在所有这些之外，我还觉得而且肯定整个这一二律背反只是一种花招，一种佯战。唯有反面论点 的主张是真正基于我们认识能力的那些形式的，如果客观地说，也就是基于必然的、先验真确的、最普遍的自然规律的。因此唯有反面论点的证明是从客观根据引出来的。与此相反，那些正面论点 的主张和证明除了主观的根据外并无其他根据，完全只是基于个体理性活动的弱点的；〔即是说〕个体的想象力在递进无尽的上溯过程上疲劳了，因而就以一个任意的，尽可能加以美化的假定〔在这过程上〕制造了一个终点；并且在此以外，个体的判断力由于早先根深蒂固的成见在这〔终点的〕地方〔也〕被麻痹了。由于这个缘故，所有四个二律背反正面论点的证明处处都只是一种诡辩，而不是像反面论点的证明那样，是理性从我们先验已意识到的表象世界之规律不可避免地一定要推论出来的结论。康德也只有费尽心机和技巧才能使正面论点站稳，才能让正面论点在表面上攻击具有原始气力的对方。他在这儿用的第一个手法，也是一贯的手法，就是他不和别人一样，在意识到他那命题的真理时突出地指出那论证的脉络而尽可能单独地、赤裸裸地、明确地敷陈出来，反而是掩盖和混杂于一堆多余的、散漫的命题之下，在〔正反〕双方提出论证的脉络来。

这里在争论中出现的正面论点和反面论点令人想到苏格拉底使在阿力士多芬[28]的《云》中争吵着登场的正义之事和非正义之事。然而这种比附只能就形式方面说，可不能就内容方面说；不过也很有些人喜欢这样说，他们说理论哲学中这些最富于思辨性的问题对于道德有影响，因而认真起来以正面论点为正义之事，又以反面论点为非正义之事。至于要照顾这些头脑有限的，本末倒置的渺小人物，我在这里并不想作这样的迁就；不是尊重他们而是尊重真理我才揭露康德对各个正面论点所作的证明是诡辩，同时那些反面论点的证明却完全是诚意的、正确的，并且是从客观的根据引申出来的。——我假定人们在〔我们作〕这一检讨时自己总还记得康德的二律背反。

人们如果要认为在第一个争论中，正面论点的证明是可以成立的，那么所证明的就太多了；因为这个证明既可用于时间本身，又可用于时间中的变动，因而就会要证明时间本身必然有个起点，而这却是悖理的。并且这个诡辩还在于起初谈的是情况的系列的无始，突然又偷天换日将情况的系列的无终（无穷性）来代替其无始，于是又来证明无人怀疑的东西，也就是证明完成了在逻辑上和没有终结相刺谬，可是任何现在却又是过去的终结。但一个无始的系列总可以想象它有一个终结，这和该系列的无始并不抵触；反之亦然，要想象 一个无穷的系列有一个开端也是可能的。可是这对于反面论点的真正正确的论证，对于世界上的变化，〔如果〕向上逆溯 ，绝对必然要假定一个无尽系列的变化为前提〔的说法〕并没提出什么可以加以反对的东西。因果系列在一个绝对静止状态中，中断而告结束，这种可能性我们可以想象，但〔因果系列〕有一个绝对开端的可能性却是不可想象的 [29] 。

就宇宙在空间方面的际限说，则所证明的是：如果宇宙可以说是一个已知的大全 ，那么宇宙也必然有际限。这里结论是对的，只是这结论的前一环节却是要加以证明而并未得证明的。全整性假定边际为前提，边际假定全整性为前提，但是这里却是任意地将两者一起作为前提了。——可是反面论点毕竟也没有为这第二点，如同为第一点 [30] 那样提出令人满意的证明；这是因为因果律只在时间方面而不在空间方面提供必要的规定，并且因果律虽然先验地赋予我们以确然性，〔说〕从来没有一个充满〔事态〕的时间和前此空洞的时间接界，没有一个变化能够是第一个变化；但并不提供这样的确然性，〔说〕一个充满〔事物〕的空间不能在其以外更有空洞的空间。关于最后这一点一直到这里还不可能先验地作出一个决定。不过将宇宙作为在空间上有边际的来设想，困难还是在于空间本身必然是无尽的；因而一个有边际的、有尽的宇宙，不管有多么大，在这空间中还是一个无限小的体积；在这种误会上想象力碰到了一个不可克服的阻碍；因为这样说来，要么是将宇宙设想为无穷大，要么就是设想为无穷小，想象力就只有〔在二者中〕作选择了。古代哲学家就已看到了这一点，“厄壁鸠鲁的老师墨特罗陀罗斯教导说：不对头的是说在一大片田地里只长一根麦穗，在无穷的空间里只产生了一个宇宙”（斯多帕乌斯：《希腊

古文分类选录》第一卷第二十三章）。——所以他们很多人（紧接着墨特罗陀罗斯之说）都以“无穷的空间中有无穷多的宇宙”为说。这也是康德给反面论点所作论据的意思，只是由于一种经验学派的矫揉造作的论述，他将这〔个意思〕弄得面目全非了。人们用同一论据也可以反驳宇宙在时间上有际限，要是人们不是在因果性的线索上已经有了一个更好的论据的话。并且既假定一个在空间上有边际的宇宙，就会产生一个不可回答问题：空间充满事物的这部分和那无穷的，还是空空洞洞的那部分相比究竟又有什么优先权呢？约旦诺·普禄诺在他所著《论宇宙与世界的无限》一书第五篇的对话中对于赞成和反对宇宙有限的论据都有详尽和值得一读的论述。此外康德自己在他的《自然史和天体学说》第二部第七章也曾严肃地，并且是从客观的根据主张宇宙在空间中的无穷。亚里士多德也承认这一点，见《物理学》第三篇第四章；就这个二律背反说，这一章和后续的几章都很值得一读。

在第二个二律背反中由于正面论点开头说：“任何合成的 实体都是由个别的部分构成的”，立即就犯了一个很不巧妙〔地使用〕丐词〔的错误〕，从这里任意认定的“合成”当然随后就很容易证明个别的部分。但是问题所在的“一切物质是合成的”这一命题恰好是还未被证明的，这命题原就是一个无根据的假定。和个别对立的原不是那合成的，而是那延伸的，那有部分的，那可分的〔东西〕。但这里却本是不声不响地假定了部分是先于全体而有的，并且是凑到一起来〔之后〕，全体才由此产生的；因为合成的这个词就是这个意思。可是这一点和其反面一样，都是不容这样说的。可分性是说整体分为部分的可能性，但绝不是说整体是由部分合成的，是由于合成而产生的。可分性讲的部分只是部分在后，合成〔之说〕讲的部分是部分在前。在部分和全体之间基本上并无什么时间关系，部分和全体倒反而是互为条件的，并且在这种意义上永远是同时的；因为只有部分和全体同时存在才有空间上的广延。因此康德在这正面论点的注释中所说的“本来人们不得将空间称为复合体，而应称为整体等等”这句话对于物质也完全可以这样说，物质原不过是已成为了可觉知的空间罢了。——与此相反，反面论点主张物质有无尽的可分性却是先验地、不可反驳地从空间有无尽的可分性推论出来的，〔因〕空间是物质所充满的。这个命题毫无自相矛盾之处，所以康德在第一版第513页（第五版第541

页）也是将这命题作为客观真理表出的，他在这个地方并且是认真地以他本人的身份而不再是作为非义之事的代言人在说话。与此类似，在《自然科学的形而上学初阶》中力学第一定律的证明的开头处又有一个作为既定真理的命题说："物质是可以分至无穷的"，这是康德在这一命题在动力学中已作为第四定律出现过并经证明过之后说的。可是在这里由于康德有着一个狡猾的意图，不使反面论点的证据确凿遮没了正面论点的诡辩，以致论述的极端混乱和赘词堆砌〔反而〕将反面论点的证明搞糟了。——〔不可分的〕原子并不是理性所必有的一个思想，而只是用以说明物体比重不同的一个假设而已。至于除了原子论之外还可以用其他方法来说明比重不同，并且说明得更完善更简洁，那是康德自己在他那部《自然科学的形而上学初阶》的动力学中就已指出了的；〔不过〕在他之前卜瑞斯特列在《论物质和精神》第一节中也已指出了这一点。是的，在亚里士多德的《物理学》第四篇第九章已可看到这一点的基本思想了。

为第三个正面论点辩护的论证是一种很巧妙的诡辩，并且本来也就是康德所谓纯粹理性的原理本身，一点不掺杂，完全未经篡改。这个论证要从一个原因，为了〔能够〕是一个充足的 原因，就必须包括继起的那状态，那后果，所由产生的诸条件之总和〔这事实〕来证明原因系列的有尽头。于是这个论证就偷换了在本是原因的那状态中同时 齐备的规定的完整性而代之以该状态从而成为现实的那些原因系列的完整性；而完整性又以封锁性为前提，封锁性又以有限性为前提，那么，这个论证就由此推论出一个最初的，结束该系列的，因而不受条件限制的原因了。可是这种戏法是瞒不住人的。为了将甲状态理解为乙状态的充足原因，我就假定甲状态包含着成为乙状态所必要的诸规定之总数，由于这些规定的齐备，乙状态才不可避免地随之而出现。这样，我对于甲状态作为充足原因的要求就已完全满足了；〔乙状态的〕充足原因和甲状态本身又是如何成为现实性的这问题〔也〕并不直接相关，而应该说这已属于完全另一考察，在这考察中我已不仍是将原来的甲状态看作原因，而是又将它看作后果了；同时又有另一状态对它必然也有着它对乙状态那一样的关系。可是在这样考察时，并没有什么地方看得出有必要要以原因系列和后果系列的有尽为前提，正如当前瞬间的现在无须以时间本身有一个起点为前提一样；

这种前提反而是由于思辨的个体的懒惰才追加上去的。所以，说这种前提是由于假定一个原因作为充足根据 而来的，那是窃取论点，并且也是错误的。这是我在上面，在考察康德的，和这一正面论点同一旨趣的理性原理时就已详细指出过的。为了阐明这一错误论证的主张，康德在该论点的附注中竟不自惭地举“离座起立”作为一个绝对起点的例子，好像说他没有动机而起立不是那么不可能似的，好像〔人的〕起立有如圆球的无因自滚一样。〔康德〕由于感到〔论证的〕无力而援引古代哲学家，不过这些引证的毫无根据，我大概已无须从奥克洛斯·陆干诺斯，从厄利亚派等等来证明了，更不必从印度教徒〔那里〕来证明了。〔我〕对于〔这里的〕反面论点，也和在前一反面论点一样，都没有什么要指责的地方。

第四个正反之争，如我已指出的，和第三个本是同语反复。这里正面论点的证明在本质上也就是第三争论中正面论点的那一证明。这证明的主张是任何被条件所决定的东西都是以一个完整的，从而是以一个以“绝对”结尾的条件系列 为前提的，这种主张是一个丐词，人们必须直截了当予以否认。任何被条件决定的东西除了它的条件之外并不要什么为前提。至于这条件又是为条件所决定的，这是发起一个新的考察，而并不是直接包含在当前这一考察之中的。

二律背反有一定的似真性乃是不可否认的，然而值得注意的是康德哲学中没有哪一部分能像这个极度矛盾而难明的学说那样遭到那么少的反对，获得那么多的赞同。几乎所有的哲学派别和教科书都保留了并且重复了这一学说，当然也加过工；而康德所有其他学说几乎都有人反对，甚至超绝感性学也为人所指责。这种个别歪头歪脑的〔学者〕从来就不乏其人。与此相反，二律背反却获得众口一词全无异议的赞许。这种赞许所从来，最后可能是由于某些人以内心的快慰看到了悟性碰到一个同时具有是非两面的东西，因而真正说起来就到了应该停住不动的那一点，这样，他们在自己面前就真的看到了利希顿伯格广告招贴中的费城第六绝技 [31] 了。

随后就是康德对宇宙论上的争端所作的批判的断案 。这个断案，如果人们查究一下它真正的意义，则并不是康德自己所认为的那种意

思，亦即以揭露〔正反〕双方同出于错误的前提，在第一和第二个争论中双方都不对，但在第三和第四个争论中双方都对〔这说法〕来解决争论；而是由于阐明了那些反面论点所陈述的，在事实上证实了那些反面论点。

在〔争论的〕解决中康德首先就显然错误地宣称〔正反〕双方都是从一个作为大前提的假定出发的，说和被条件决定的东西一起，还有这东西的诸条件的完整（所以也是封闭的）系列 也〔同时〕是已知的〔或被给予的〕。唯有正面论点是以这一命题，亦即康德的纯粹理性原理，作为该论点的那些主张的根据的；反面论点则相反，到处都在明显地否认这一命题而主张这命题的反面。此外康德还以宇宙自身自在的存在着，也就是无待于其被认识，独立于被认识的诸形式以外存在着的这样一个假设作为双方的包袱，但这一假设又只是正面论点又一次制造出来的，而并不是反面论点那些主张的所本，甚至是和反面这些主张根本无法调和的。和一个无尽系列的概念正面相抵触的就是这系列的完全被知，所以对于这系列说，基本重要的是这系列的存在总只是就通过这一系列而说的，而不是无待于通过这个系列。与此相反，在假定有固定边际时也就假定了一个全整体，这全整体自为地存在着而无待于〔人们〕对它的幅度进行测量。所以说只有正面论点才造成了一个自身存在的，亦即在一切认识之前即已有了的宇宙大全，而认识只是后来加上去的这样一个错误的假定。反面论点自始就一贯否认这种假定。原来这个假定只是按根据律的指导而认定的无尽系列，在逆溯〔这系列〕完毕之后才能有其存在，不是无待于逆溯。即是说和客体根本以主体为前提一样，这一由于作为条件的无尽锁链所决定的客体，也必然要以主体中与之相应的认识方式，亦即逐一追溯 锁链中的各环节为前提。但这正就是康德作为争论的解决而提出，那么屡次重复过的东西："宇宙的无穷大只是由于 逆溯过程而不是在逆溯过程之前"。所以他解决这一争论本来只有利于反面论点的断案，〔其实〕在反面论点的主张中已有着这一真理，并且这真理和正面论点的那些主张也是完全不能调和的。如果反面论点主张这宇宙是由原因和后果的无尽系列所构成，而同时又独立于表象和表象的逆溯系列之外，也就是自存自在因而构成一个已知的全整体；那么反面论点就不仅是和正面论点而且也是和自己相刺谬了，因为一个无穷的东

西绝不能是完全 已知的，如果要无尽的 去通过的话，也不能有一个无尽的系列；同时一个没有边际的东西也不能成为一个全整的东西。因此康德所认为的，导致双方于错误的那一前提〔其实〕只能是单独对正面论点而言。

亚里士多德的学说已经就说一个无穷尽的东西绝不是现实的——现实的等于可以是真已有的——，而只是可能的。“无穷的东西不能于现实性中有之——而不可能的是存在于现实中的那无穷”（《形而上学》第十章）。——还有：“原来在实际上说并没有什么无穷，但在可能性上就可分的作用说则确有无穷。”（《论生长和衰化》第一篇第三章）——亚里士多德对这一点作了漫长的论述，〔如〕在《物理学》第三篇五、六两章。就在这里他已在一定程度上给所有一切二律背反的矛盾作出了完全正确的解决。他以他简短的办法叙述了各个二律背反，然后说：“这需要一个中介（居间人），”他就按此提出了〔二律背反的〕解决说：无穷的东西，不管是宇宙在空间上的无穷或是在时间上和可分性上的无穷，绝不在逆溯过程之前 ，或绝不是前进过程，而是在 逆溯过程之中 。——所以说这一真理已存在于正确理解了的无穷这概念中。那么，如果人们以为可将无穷，不管是哪种无穷，作为一种客观现存已具有的东西，无待于逆溯过程来设想，那就是自己误会了自己。

是的，如果人们从相反的方向着手，以康德作为争论的解决而提出的东西为出发点，那么由此而来的就正是反面论点的主张。这主张是：如果宇宙不是一个无条件的全整体，而且不是自存自在而只是在表象中存在；如果宇宙的根据系列和后果系列不在这些表象的逆溯过程之前 ，而是由于通过 这逆溯过程才有的；那么，宇宙就不是包含一些固定的有限的系列，——因为〔要是这样的话〕宇宙的固定性和有限性就必然无待于在这情况下只是后加上去的表象作用了——，而是世界所有的系列都必然是无尽的，就是说不能是表象作用所能穷尽的。

在第一版第506页，亦即第五版第534页，康德想从〔正反〕双方都不对来证明现象的超绝观念性，开头就说“宇宙如果是一个自存自在

的全整体，那么它要么是有限的要么是无限的。”——可是这句话就错了，一个自存自在的全整体根本就不能是无限的。——其实上述观念性倒可以按下列方式从宇宙中无尽的系列推论出来：如果宇宙中根据系列和后果系列彻底是无尽头的，那么这宇宙也不能是一个无待于表象作用而有的全整体；因为这样一个全整体总要以固定的边际为前提，正如与此相反，无尽系列要以无尽的逆溯过程为前提一样。因此这被假定的无尽系列就必然是被根据和后果这一形式所决定的，而这个形式又必然是被主体的认识方式所决定的；那么这宇宙，如人们所认识的，也必然只存在于主体的表象中。

至于康德自己是否已知道他对争论的批判性断案实际上是一种有利于反面论点的宣判，我无法断定。因为这决定于：是谢林在有一个地方很中肯地称之为康德的适应办法的东西在这里起作用呢，还是康德的精神在这里已经是拘限在一种对时代和环境不自觉的适应状态中了呢〔究竟怎样，我们无从知道〕。

第三个二律背反的主题是自由这观念。我们看来很可注意的是康德恰好在这里，在自由 这观念上，被迫详细地来谈一谈前此只是在背景中看到的自在之物 ，在这一点上，第三个二律背反的解决值得单另加以考察。而康德这样作，在我们既已将自在之物认为即是意志 之后，对于我们就很可理解了。这里根本就是康德的哲学导向我的哲学那一点的所在，也可说这就是我的哲学以康德的哲学为宗所从出的那一点。人们如果细心地在《纯粹理性批判》中研读第一版第536和537页，亦即第五版第564和565页，就会对此深信不疑。和这一段相比较人们还可读《判断力批判》的导论，第三版第XVIII面和XIX 面或罗森克朗兹版第13页。在这里甚至有这样的话：“自由这概念能在其客体（这究竟就是意志）中，但不是在直观中使一个自在之物成为表象；与此相反，自由这概念固然能使其对象在直观中成为表象，却不是作为自在之物而成为表象的。”关于这些二律背反的解决人们尤其要读《每一形而上学的序论》的第五三节，然后请公正地回答这一问题，看那里所说的一切是否都像一个谜似的，而我的学说是否就是谜底。康德并没有走到他思想的尽头处，而我不过是把他的事业贯彻到底罢了。准此，我是把康德只就人类现象说的〔道理〕根本转用于一切现

象之上，因为后者只是在程度上不同于前者，即是说一切现象的本质自身是一个绝对自由之物，也就是说是一个意志。而这一见解和康德关于空间、时间和因果的观念性的学说一起，是如何富有后果，自可由我的著作中看出。

康德从来没有把自在之物作为一个单独分析或明确申论的主题。而是这样：每当他需要的时候他随即以这样一个推论来召唤自在之物，这推论说现象，也就是可见的世界毕竟需要一个根据，一个可以悟知的原因，而这原因却不是现象，所以也不属于可经验的范围之内。在他这样作之前，他先已不断教人铭刻于心说，那些范畴，也包括因果范畴绝对只有着限于可能的经验的用途，只是悟性的一些形式，其功用是连缀官能世界的现象如同将字母拼成一个词一样，除此以外别无任何意义，如此等等；所以他严格地禁止使用范畴于经验彼岸的事物，也正确地以这一规律的违反解释了，同时也推翻了所有以前的独断论。康德在这里面所犯的难以相信的前后不符的毛病随即被那些最早反对他的人们所发觉并用以攻击〔康德〕，康德的哲学对此则毫无招架的能力。这是因为我们固然是完全先验地并在一切经验之前应用因果律于我们感觉器官中所感到的变化之上，可是正是因此因果律的来源同样是主观的，无异于这些感觉本身，所以并不导致自在之物。事实是人们在表象这条途径上绝不能超出表象之外。表象是一个封锁的全整体，在表象自己的那些办法中没有一条线索是导向种类完全不同的，自在之物的本质的。如果我们仅仅只是一个作成表象的生物，那么对于我们说，达到自在之物的道路就完全切断了。唯有我们自己的本质的另外那一面才能给我们揭露事物本质自身的另外那一面。我采取的就是这条道路。不过由于下述各点康德自己所非议的，关于自在之物的推论也还可获得几许的美化。他不是像真理所要求的那样，简单而干脆地规定客体要以主体为条件，主体要以客体为条件；而只是规定客体显现的方式为主体的认识形式所决定，所以这些形式也是先验地来到意识中的。可是，与此相反，凡只是后验地认识到的东西在他〔看来〕就已是自在之物的直接后果，而这自在之物只是在通过那些先验已有的形式这一过道中才成为现象的。从这一见解出发可以少许解释康德怎么会没看到〔客体〕之为客体根本就已属于现象的形式，并且根本就是被〔主体〕之为主体所决定的，一如客体

显现的方式之被主体的认识形式所决定；没看到由于这一缘故，如果要认定一种自在之物，这自在之物也绝不能是客体，——然而康德总是假定自在之物为客体——；而是〔应该说〕这样的自在之物必须处于一个在种类上完全不同于表象（不同于认识和被认识）的领域内，因此也没有可能按客体相互联系的规律来推求自在之物。

康德论证自在之物，结果恰好和他论证因果律的先验性一样，两说的立论都是对的，但两说的求证方法都错了，因此两说都属于从错误前提得出正确结论〔这一类推论形式〕。我把这两说都保留下来了，不过我是用完全不同的方式而妥当地予以证明的。

这自在之物，我既不是按那些将自在之物除外的规律偷偷摸摸窃取来的，也不是按这些规律推论来的，因为规律已经是属于自在之物的现象的了；我也根本不是绕圈子得来的，其实倒是我直接证明了的，证明了它直接就是意志，而意志对任何人都直接显示为他自己的现象的自在本体。

而对于自己的意志这一直接的认识也就是人的意识中自由 这概念之所从出，因为意志作为创造世界的东西，作为自在之物诚然是不属根据律所管辖的，因而谈不上任何必然性，所以完全是无所待的，自由的，并且是全能的。不过在事实上这又只是对意志的自存自在说，而不是对意志的现象，对个体说的；正是由于意志自己〔的显现〕，这些个体作为意志的现象已是无可移易地被决定了的。可是在一般的，未经哲学淳化的〔思想〕意识中，也就随即将意志和它的现象混淆了而将只属于意志的〔东西〕归之于意志的现象了，个体绝对自由的假象就是由此产生的。正是这个缘故所以斯宾诺莎说得对，〔假如个体是自由的，〕那么被掷出的石子，如果它有意识的话，也会相信它是自愿地在飞着。这是因为石子的本体固然也是那唯一自由的意志，但是和在意志的一切现象中一样，在这里当它作为石子而显现的时候，却已完全是被决定的了。不过关于这一切在本书的正文部分里早已充分谈过了。

康德由于他不曾认识到而忽视了自由这概念是在任何人意识中直接产生的，就将这概念的来源置于一个极深奥而难于捉摸的思辨中了

（第一版第533页，亦即第五版第561页），说理性应常以绝对为归宿，而这绝对则促成自由概念成为一种个别属于人的东西，并说实践上的自由概念这才也要基于这一超绝的自由观念。然而在《实践理性批判》第六节和该书第四版第185页，罗森克朗兹版第235页，他却又从别的方面来引申实践上的自由概念，说绝对命令是以这概念为前提的：为了保证这一前提所以上述那思辨的观念[32]只是自由概念的第一个来源，可是在这里这概念却真正获得了意义和应用。然而这两种说法都不符合事实。这是因为个体在他个别的行动中有着完全的自由这一幻想，在最粗鲁的人的信念中最为显著，这种人从来就没思索过，所以这幻想也并不是基于什么思辨的，却每每被拿到思辨那边去〔滥竽充数〕。〔能〕免于这种幻想的只有哲学家，并且是些最能深思的哲学家；再就是教会里最〔有〕思想而最开明的那些作家们。

根据上述种种，自由这概念的真正来源基本上既绝不是从绝对因这一思辨的观念也绝不是从绝对命令要以这概念为前提而推求出来的结论，而是直接从意识中产生的，在意识中每人都无待他求就将自己认作意志，也就是作为自在之物而不以根据律为形式的东西，自身无所待而倒是其他一切所依存的东西；但并没有同时以哲学的批判〔眼光〕和周到的思虑把人自己，作为这意志已进入时间而被决定了的现象——〔这里〕人们也可说意志的活动——和那生命意志本身区别开来；因而不是将人的整个生存看作他的自由之活动，反而是到人〔自己〕个别的行动中去寻求自由。关于这一点我要指出我那篇关于意志自由的得奖论文作参考。

如果康德有如他在这里所扬言的，并且似乎也是他在以前有机会时所做过的那样，仅仅只是从推理求得了自在之物，并且还是用他自己也绝对不容许的一种推论上的极不彻底求得的；——那么，当他在这里第一次着手详论自在之物而加以阐明的时候，立即就在自在之物中看到了意志，自由的，在世界上只是由于时间上的现象而宣示它自己的意志，这会是怎样奇特的一种偶然之事啊！——因此，尽管〔我这里说的〕是不可证明的，我却真是认定每当康德谈到自在之物时，在他精神最阴暗的深处总是朦胧地想到了意志。在《纯粹理性批判》

第二版序言中的XXVII面和XXVIII面，在罗森克朗兹版补遗的第677页给我这里所说的提供了一个佐证。

此外使康德有机会极为优美地谈出他全部哲学最深刻的那些思想的，也正是对于这所谓第三个〔正反的〕争论预定要作的解决。譬如在《纯粹理性的二律背反》的整个第六节中就是这样一个情况，尤其是验知性格和悟知性格这一对立的分析讨论（第一版第534—550页，亦即第五版第562—571页），我将这分析算作人类自来所说过的最卓越的东西（在《实践理性批判》第四版第169—179页或罗森克朗兹版第224—231页的一个与此平行的说明应视为上述一段的补充说明）。因此更值得惋惜的是这里并非说这些话的地方，也就是在下述这样一个范围内不是说这些话的地方：一方面这一点并不是在〔康德该书的〕论述所规定的路线上找得的，所以除了在这里所作的引申外也可用别的方式来引申；一方面也不能达到所以有这一点的目的，亦即所谓二律背反的解决。〔这里〕自在之物是由于已经倍加指责，前后矛盾的使用因果性范畴于一切现象之外，从现象推论其可悟的根据而求得的。这一次以一个无条件的应然，亦即以不假思索就被假定的绝对命令为依据而被确立为这个自在之物的〔东西〕却是人的意志了（康德名之为理性，这是极不可容许的；这样破坏语言的一切习惯也是不可原谅的）。

那么，就不必用上述这些办法而应该代之以那更老实更坦率的办法，亦即直接从意志出发来证明意志乃是我们自己的现象的，无需任何中介即被认识到的自在本体，然后再来提出验知性格和悟知性格那一论述以阐明一切行为如何虽是由于动机而不得不然，然而不管是从行为的发起人〔看〕还是从旁观者〔看〕，仍必然地、干脆地要算在行为发起人的账上，也只能算在他的账上；因为行为仅仅是以他为转移的，所以功过也都只能按行为〔的后果〕而归之于他。——这是达到认识那不是现象的东西唯一的一条直路。这东西既然不是现象，所以也不是按现象所有的一切规律找到的，而是由现象展露出来得以认识的，把自己客体化了的东西——生命意志。那么，单是按类比法就必须将这生命意志作为任何一现象的自在本体看。不过既然是这样，那就自然不能说（〔在〕第一版第546页，亦即第五版第574页〔却是

这样说的〕）在无生命的自然界，甚至在动物界，除了被感性决定的〔认识〕能力之外，就没有其他的〔认识〕能力可以想象了。在康德的语言中，这样说原是意味着遵循因果律的说明就已将〔无机自然界和动物界〕那些现象的最内在本质说尽了。这样一来，也是前后极为矛盾的，就这些现象来说，自在之物就落空了。——由于康德〔在书中〕论述自在之物的部位不适当，由于迂就这部位而绕着圈子的引申，连自在之物的整个概念也搞错了。这是因为由于探讨一个绝对因而获得的意志或自在之物，在这里〔竟〕是在原因对后果这一关系中进入现象的。可是这种关系只在现象的领域内有之，所以〔有这关系〕先就已假定了现象；并且这关系也不能将现象本身和现象之外与现象完全不同类的东西联系起来。

再进一步说，由于肯定〔正反〕双方各在另一意义上都有理由，这个断案根本没有达到原来预定要解决第三个二律背反的这一目的。这是因为无论正面论点或是反面论点所谈的都完全不是自在之物，而彻底是谈现象，谈客观世界，谈作为表象的世界。就正是这〔表象世界〕而绝不是别的什么，乃是正面论点要以前已指出的诡辩从而阐明表象世界包括绝对因〔这一点〕的〔东西〕，也就是反面论点正确地从而否认这一点的东西。因此，这里替正面论点辩护而指出的，关于超绝的意志自由的整个论述，就意志即自在之物说，不管这种论述自身是如何完善，在这里却实在完全是一种张冠李戴〔的勾当〕。原来这里讲的超绝的意志自由绝不是一个原因的绝对因果性，如正面论点所主张的那样，因为一个原因在本质上必然是现象，而不是一个在一切现象的彼岸〔和现象〕完全不同类的什么。

如果所谈的是原因和后果，那就绝不可像〔康德〕在这里所作的，扯到意志对它的对象（或悟知性格对验知性格）的关系上去，因为这种关系和因果关系是完全不同的。夹在这里，在这二律背反的解决之中也〔曾〕符合事实地说到人的验知性格，和自然界中任何其他原因的验知性格一样，是不可更改地被决定了的；准此，行为也就是按外来影响的尺度必然地从人的“验知性格”中产生的了。因此还可说，尽管有那些超绝的自由（亦即意志自身不以它现象的关联的法则为转移的独立性），却并无一人有自发地发起一系列行为的能力。然

而与此相反，正面论点正是主张人有这种能力。所以自由也没有因果性，因为唯有意志是自由的，而意志〔又〕是在自然或现象之外的。自然或现象正就只是意志的客体化，但自然或现象对于意志却并不是因果性的关系，因为这种关系只是在现象的领域之内碰得着的，也就是说已预定了以现象为前提；〔现象〕不能把它自己封闭起来，也不能和显然不是现象的东西联系起来。世界本身只能是由意志（因为就意志显现说，世界正就是意志本身）而不是由因果性来解释的。但在世界上 因果性却是说明一切的唯一原则而一切一切都只是按自然规律而发生的。于是理由就全在反面论点这一边了。这反面论点抓住了问题所在，又使用了对此作说明的有效原则，因此也就不需要〔为自己作〕什么辩解了。与此相反，正面论点却需要一种辩解才能脱掉干系；这种辩解先是跳到一个完全不是问题所在的别的什么上面，然后又〔从这边〕拿去一种就在这边也不能用以作说明的原则。

第四个争论如已说过的，按其最内在的含义说〔本〕是第三个争论的同语反复。在这一争论的解决中康德更加发展了正面论点的无稽〔之谈〕，并且是没有给这论点的真实性和所谓与反面论点并存〔之说〕提出任何根据；犹如他反过来也未能提出任何抵制反面论点的根据一样。他完全只是以请求的方式来导致〔人们〕采纳正面论点；可是他自己（第一版第562页，亦即第五版第590页）也称之为一个任意的假设，而这假设的主题自身大概也是不可能的，只是表现一种完全无力的挣扎，要在反面论点〔说理〕透辟的威力之前为这主题找一席安全的地方，而这又只是为了不揭露出来他曾爱好的，关于人类理性中必有二律背反的全部假说原是无稽的罢了。

接下去便是论超绝理想的那一章。这一章忽然一下子就把我们送回到中世纪僵硬的经院哲学中去了。人们以为是听到坎特伯雷的安塞姆[33]本人在讲话。那最实在的存在物，一切现实性的总括，一切肯定命题的内容又出现了，并且还附有这样一个要求说这是理性的一个必然的思想！——在我本人我不能不坦白地说，对于我的理性，这样的思想是不可能的；并且我也不能想象那些标志着这思想的字句究竟是指的什么。

我并且不怀疑康德之所以写下这奇怪的，和他〔的令名〕不相称的一章，是由于他对结构匀整的癖好所促成的。经院哲学（如已说过的，从广义的理解说，经院哲学可以一直算到康德为止）的三个主题：灵魂、宇宙和上帝，尽管昭然若揭都是唯一无二地由于无条件的应用根据律而产生的，才能产生的，却被康德说成是从推论的三种可能的前提引申出来的。于是在灵魂既被强塞入定言判断而假言判断又已用于宇宙之后，给第三个观念留下的就除了选言的大前提之外再无其他了。就这一意义说幸而已有了一种预备工夫，亦即经院学派的"最实在的存在物"以及初步由坎特伯雷的安塞姆所树立然后由笛卡尔所完成的，在本体论上的上帝存在的证明。康德乐得抓住这一点而加以利用，同时，他对于自己青年时代的一篇拉丁文作品大概也有些回忆。这时，为了他对于结构匀整的爱好，康德由这一章造成的牺牲可太大了。和一切真理相抵触，〔他竟〕使包括一切可能的现实的总念这样一个表象，人们不得不称为怪异的表象，成为理性上一个本质的和必然的思想！为了引申这一思想，康德抓住了一个错误的立论，说我们对于个别事物的认识是由于继续不断地次第缩小一些普遍的概念，从而也是由于缩小一个最普遍的，包含一切实在于其中的概念而产生的。在这说法中他既和他自己的学说，又和真理相抵触，并且抵触的程度也正相同；因为我们的认识恰好是倒过来从个别出发而扩展至于一般的，而所有一切一般性的概念又都是由于抽去实在的、个别的、直观地认识到的事物而产生的。这样抽去又抽去，可以继续到最普遍的概念为止，于是这最普遍的概念就包括了一切于其下，但几乎是不包括任何东西于其中。所以康德在这里恰好是将我们认识能力的做法颠倒过来了，因此甚至还很可以归咎于他，是他促成了我们今天哲学上一种有名的江湖腔。这种哲学上的江湖腔不但不将概念认作从事物抽象来的思想，反而使概念成为原始的东西而在事物中则只看到具体的概念；〔并〕以在这种方式颠倒了的世界作为哲学上的一出丑剧搬到墟场上上演，那自然是一定要获得人们大为叫好的。

如果我们也假定任何理性都必须，至少是能够没有〔宗教的〕启示也能达到上帝的概念，那么这显然只是沿着因果性的线索而做到的。这是一目了然，无须什么证明的。所以沃尔佛也说（《一般宇宙论》序言第一页）："我们在自然神学中是结论正确地从宇宙论的基本

原理来证明最实在之物的存在的。宇宙的偶然性和自然秩序中又没有发生偶然事件的可能性是人们从这可见的世界上升到上帝的阶梯。”在沃尔佛之前，莱布尼兹在谈到因果律时就已说过：“没有这一重大的原则我们就绝不能证明上帝的存在”（《原神》第四四节）。在莱布尼兹和克拉克的争论中（第一二六节）他也这样说：“我敢说人们没有这一重大的原则就不能获得上帝存在的证明。”与此相反，在〔康德〕这一章里推演出来的思想远不是一个理性上本质的和必要的思想，距离如此之远，以致应将这一章里的思想看作怪异产物中的真正杰作，而这却是一个由于离奇的情况而陷于极罕见的歧途和错误的时代所产生的。譬如经院哲学的时代就是这样的时代，是世界历史上独一无二的，并且一去不复返的时代。这种经院哲学在发展到顶点时，固然曾从最实在的存在物这概念为上帝的存在提出了主要的证明，并且只是附带地在主要证明之外利用着其他的证明，然而这只是教学方法，对于人类精神中神学的来源并没证明什么。康德在这里把经院哲学处理问题的办法当作理性〔自己〕的办法，康德根本就经常碰到过这种办法。至于说上帝的观念是按理性的基本规律而在最实在的存在物这一观念的形态之下从选言推论产生的，如果这是真的，那么在古代哲学家们那里一定已有过这一观念，可是任何地方都找不到最实在的存在物的踪迹，没有一个古代哲学家那里有这踪迹，虽然其中有几位诚然有世界创造者这种说法，然而这是作为以形式赋予没有这创造者既已有了的物质说的，所指的是建成世界的造物，是他们仅仅只是按因果律推论出来的。塞克斯都斯·恩披利古斯（《反对数学家论》第九篇§88）固然也引过克勒安特斯一段论证，有些人以为这就是那本体论上的证明。可是这论证并不是本体论上的证明而只是由类比法得来的推论，即是说因为经验告诉我们在世界上的存在物总是一个比一个优越，而人作为最优越的一个固然结束了这一〔切存在物的〕系列，然而人还是有许多缺点，所以必然还有更优越的东西，最后是一个最优越最优越的东西（至尊，至高无上），而这就该是上帝了。

此后〔康德〕接着就详细地驳斥了思辨的神学。关于这一驳斥我要说的只有简短的几句话。这一驳斥，根本和对于所谓理性三“观念”的整个批判一样，也是和纯粹理性的全部辩证思维一样，在一定意义上固然是全书的宗旨和目的，然而这一驳议部分实际上并不和前此

的论断部分，亦即感性学和分析学一样，有着一种十分普遍的，经久不衰的，纯哲学的意味；却更可说是只有着一时一地的意味，因为这驳议部分和直到康德还在欧洲占统治地位的哲学的一些主要关键〔还〕有着特殊的关系，不过这种哲学是由于这一驳斥而全部崩溃的，这却仍要算作康德不朽的功绩。他将有神论从哲学里删去了，因为哲学作为一种科学而不是作为〔宗教〕信仰的教义，在哲学里就只能有在经验上已知的或由可靠的证明已确立了的东西。当然，这里所讲的哲学只是指真正的，以严肃态度理解的，唯真理是务而无心于任何其他事物的哲学而言，却绝不是指各大学的儿戏哲学而言；因为在后面这种哲学里至今仍和以往一样，还是思辨哲学在担任着主角；也正如灵魂之在这种哲学里至今和以往一样，仍是作为一个熟悉的人物可以不等通报而登堂入室。原来这种哲学是以工资俸禄，甚至是以宫廷顾问的头衔配备起来的哲学。这种哲学从它高耸的琼楼俯瞰着，四十年来根本就不把我这样的小人物放在眼里，也衷心唯愿摆脱康德这老头儿以及他的一些批判，〔因为〕这就可以神气十足地为莱布尼兹干杯了。——此外这里还得指出康德关于因果概念的先验性的学说是如何由休谟 在这一概念上的怀疑所促成的，康德自己也承认是休谟促成的；康德对于一切思辨神学的批判可能也是以休谟 对于一切通俗神学的批判为契机的。休谟在他的《自然宗教史》和《关于宗教的对话》中论证了通俗神学，这两本书都很值得一读，以致康德在某种意义上曾发心要为这两本书作补充。原来上述休谟 的第一篇著作本是对通俗神学的一个批判，是要指出通俗神学的粗陋，另一面又要虔敬的指出理论的亦即思辨的神学为真纯的神学。但康德却揭露了思辨神学的无根据，在另一面反而没有触动通俗神学，甚至在淳化了的形态中，作为以道德感为支柱的信仰还肯定了通俗神学。这种信仰后来却被搞哲学的先生们歪曲为理性的领悟，为上帝意识，或为悟性对于超感性之物，对于上帝的直观等等；而康德在他破除陈旧的，为人所尊重的谬误却又看到这事的危险性时，反而只是以道德观点的神学临时支起几根无力的撑柱，以便赢得走避的时间，不为〔危房的〕倒塌所伤。

至于说到论证的内容，则驳斥本体论 上的上帝存在的证明根本就不还要什么理性的批判，因为没有感性学和分析学这样的前提，也很

容易弄明白那种本体论上的证明除了是一种没有任何说服力的，狡黠的概念游戏之外，什么也不是。在亚里士多德的《工具论》中已经有过完全足以驳倒本体论神学的证明那么一章，好像是有意为了这个目的而写的，这就是《后分析》第二篇的第七章。夹在别的东西之中那里明白写着："'实有'绝不属于事物的本质。"

在驳斥宇宙论上〔的上帝存在〕的证明时，这驳斥就是将讲述到那儿的批判学说应用到一个一定的场合之上，并且也没有什么〔可以〕反对的要回忆。——物理神学的证明只是宇宙论上的证明的扩大，是以后者为前提的，并且要到《判断力批判》里才有它详尽的驳斥。关于这一点我请读者们参阅拙著《自然界中的意志》里在《比较解剖学》这标题之下的项目。

康德在批判这些证明时，如已说过的，他只是和思辨的神学打交道，并且只限于学术的范围之内。如果与此相反，他在心目中还注意到生活和通俗神学，那么他就必须在三个证明之外再加上第四个证明。这第四证明在广大群众中本是最有力的证明，如用康德的术语则称之为敬畏心理的证明该是最恰当的了。这是基于下述论点的一个证明：人在比自己强大无限倍的，不可究诘的，常以灾害相威胁的自然力之前感到自己需要救助，力穷〔智竭〕，感到自己的依赖性；加以人的天性又有将一切拟人化的倾向，最后还希望以祈祷、谄媚和祭祀牺牲来达到一些什么目的。在人所从事的一切事务中原来总有点什么是超出我们的权力之外而不能由我们计算的东西，为自己获得这些东西的愿望就是神祇的来源。"唯有畏惧是信奉神的来源"是彼得罗尼乌斯[34]一句古老的真言。休谟所批判的主要的就是这一证明，在〔他〕上述的著作中根本可以将他看作康德的先行者。——然则由于康德对思辨神学的批判而经常陷于窘境的人们〔自然〕就是那些哲学教授们了。他们是从信奉基督教的政府那里领取薪水的，〔当然〕不能置这首要的信条于绝境而不顾[35]。那么，这些先生们怎样替自己解围呢？——他们就正是肯定上帝的存在是自明之理。——原来如此！为了证明上帝的存在，在旧的世界既以良心上的损失为代价而作出过奇迹，新的世界〔又〕以悟性上的损失为代价而将本体论的、宇宙论的、物理神学的证明送到战场上之后，——在这些先生们看来，

上帝的存在就是自明之理了。于是他们又从这个自明之理的上帝来说明世界，这就是他们的哲学。

直到康德，在唯物论和有神论之间，也就是在或以为世界是由盲目的偶然〔性〕促成的，或以为世界是由一个在世界外按目的和概念而部署着，整饬着的心智促成的两种看法之间，确曾有过真正的两难之处；〔两难之外，〕“第三种〔可能〕是没有的”。因此无神论和唯物论就是一个东西了。因此又有这么一个疑问：是不是真能有无神论者呢？无神论者也就居然能够将大自然的，尤其是有机自然界的这么富于目的性的局面都算在盲目偶然的账上；作为例子大家请看培根的《论文集》（《虔诚的说教》）第一六篇《无神论》。在广大群众和英国人的意见里仍然存在着这种情况，在这些事情上英国人完全是属于群众一伙的。甚至英国的有名学者也有这种情况，大家只要看看理查·涡文[36]的《比较骨骼学》1855年版，序言第11—12页；他在这里依然还是处于两难之间，这两难一面是德谟克利特和厄壁鸠鲁，一面是这样一种心智，在这心智中“在人尚未进入他的现象之前就已存在着对一个像人这样的生物的认识了”。一切目的性必然是从一个心智出发的，在这一点上加以怀疑，他做梦也还没有想到。1853年9月5日他以这里的序言为蓝本略加修改在〔法国〕科学院作了一次演讲，在演讲中他天真幼稚地说：“目的论，亦即科学的神学”（1853年9月科学院编辑），在他看来两者干脆就是一个东西！如果说在大自然中有什么是合乎目的的，就〔得说〕这是意图、思考、心智的产物，那当然，纯粹理性的批判〔也好〕，或者甚至是我论自然中的意志那本书〔也好〕，和这样一个英国人或这种科学院又有什么相干呢？这些先生们〔才〕不〔屑于〕降尊将就呢！这些显赫的同道们还看不起形而上学和日耳曼哲学：——他们还是抱住长褂子哲学〔不放〕。但那选言判断的大前提，亦即唯物论和有神论之间那种两难状态，所以有成立的可能却是基于现前世界即自在之物的世界，从而在经验的事物秩序之外更无其他的事物秩序这一假定的。可是在世界及其秩序已由于康德而成为仅仅是现象之后，而现象的规律主要的又基于我们悟性的形式，那么事物和世界的实际存在与本质就无须再按我们在世界中所觉知的或引起的变化而类比地加以说明了，而我们理解为手段和目的的东西也不必是从这样的认识的后果中产生的了。所以说在康德由于他

在现象和自在之物两者间作了重要的区别而挖掉了有神论的墙脚时，他在别的方面却开辟了一条道路可以用完全不同的方式，意义深刻地说明〔宇宙人生的〕实际存在。

在谈到理性的自然辩证法那些最后宗旨的一章里，〔康德〕声称三个超绝观念作为校正的准则，校正〔人们〕对自然的知识之进步是有价值的。可是康德在这样说时未必就是严肃认真的。至少可说任何一个对于自然有研究的人不会怀疑这种说法的反面，也就是不怀疑这些假设[37]对于一切探讨自然的工作都有阻碍和窒息的作用。为了在一个例子上检验这一点，请大家考虑一下，看认定一种灵魂作为非物质的、单一的、思维着的实体对于卡本尼斯[38]叙述得那么优美的真理，对于佛洛伦斯[39]、马歇耳·霍尔、查理·倍耳[40]的发现究竟是有促进作用的呢，还是必然极为有害的呢？是的，康德自己〔也〕说（《每一形而上学的导论》第四四节）："这些理性的观念和以理性来认识自然的那些准则是相反的，并且也是有害的。"——

康德能够在腓特烈大王治下发展起来又可以发表《纯粹理性批判》，这肯定是这位君主非同小可的一个功绩。在任何其他一个政府之下，一个拿薪俸的教授都很难有此胆量。到了这位伟大人君的继承人，康德就已经不得不提出不再著书的保证了。

在这里对康德哲学的伦理部分进行批判，就我于本批判后二十二年在《伦理学的两个基本问题》中已提出过更详尽更彻底的批判说，我本可以认为是多余的了。不过这里从第一版中保留下来的，单是为了完整性起见就已不可略去的〔这部分〕还可以作符合目的地预习后出的更彻底的那一批判之用。因此，主要的我还是请读者参看后出的那一批判。

以偏爱结构匀整的嗜好为准则，理论的理性也必须有一个对仗。经院哲学的实践理智就已是这个对仗的名称跃然纸上了，而实践理智又是从亚里士多德的实践理性（《精神论》第三篇第十章，又《政治学》第七篇第一四章："原来理性一面是实践的，又一面是理论的"）来的。然而在〔康德〕这里却完全是以此指另外一回事，和〔亚里士多德〕那儿理性〔只〕是指技术而言的不同。在〔康德〕这里实践理

性却是作为人类行为不可否认的伦理意义的源泉，作为一切美德，一切高尚胸怀的源泉，也是作为可以达到的任何一程度上的神圣性的源泉和来历而出现的。准此则所有这些美德和神圣性都是从理性 来的，除理性外再不需要什么了。这样，合理的行为和道德的、高尚的、神圣的行为就会是同一个东西了，而自私的、恶毒的、罪恶的行为〔也〕就会只是不合理的行为罢了。不过任何时代，任何民族，任何语言总认为这两两之间很有区别，完全是两种东西。所有那些直到今天对于〔康德〕这新学派的语言还无所知的人们都是这样看，也就是除了一小撮德国学者之外的人们全世界都是这样看：他们将美德的生平行事和一个合理的生涯彻底理解为两种全不相同的东西。至于基督教崇高的发起人，他的生平可以确立为我们一切美德的模范，〔但〕如果说他曾是一个最有理性的 人，人们就会说这是一种很不敬的，甚至是亵渎神圣的说法了。如果说耶稣的箴言仅仅只包含一些最好的指示使人有完全合理的生活 ，那么人们也会有同样的看法，几乎也要认为是亵渎神圣。再说，谁要是遵循这些箴言，不带任何其他目的，总是只解除别人当前的更大困难而不想到自己，不去预计自己将来的需要；是的，把他全部的所有都赠予贫苦无告，以便从此摆脱一切可以资用的东西而前去布道，以自己遵行的美德劝导别人；那么，这种事情受到任何人的崇敬都是对的，但是谁敢将这种事情作为合乎理性 的最高峰来称道呢？最后还有阿诺德·冯·文克尔瑞德[41]，洋溢着豪情侠意把敌人的梭镖抱作一捆戳入自己的胸膛，为他的同胞们获致胜利而〔使他们〕得免于危亡，谁〔又〕把这种事情当作一种突出合理 的行动来赞扬呢？——与此相反，如果我们看到一个人，他从青年时代起就以罕有的谋虑致力于为无虞匮乏的家计，为妻儿子女的赡养，为在邻里中有一个好名声，为表面上的尊荣和显耀〔等等〕获致各种凭藉；而同时他〔又〕不为眼前快乐的刺激，不为打击权贵气焰的技痒，不为因受辱或无辜丢脸而想报复的愿望，不为在精神上从事并无实用的艺术或哲学工作的吸引力，不为到值得观光的国家去旅行的吸引力——不为这一切以及类似的东西所惑，也不让这些东西把自己导入迷途以致一时失去〔他〕心目中的目标，而是坚决始终一贯地专心致志于这一目标；〔那么，〕谁又敢否认这样一个市侩真是非常有理性的 呢？甚至于在他容许自己采取一些不光彩，但并无危险的措施时，人们也还是不敢〔否认他有理性〕。是的，还有：如果一个恶棍

以考虑过的狡诈，按一个思想精密的计划为他自己获取了财富、荣誉，甚至坐上了龙椅，戴上了王冠，然后又以最细致的诡计使邻国都陷入他的罗网，一个一个压服了它们而自己却成了世界的征服者；同时他也不因为任何正义或人道的顾虑而有所动摇；而是以酷辣的一贯性践踏，捣毁着一切阻碍他计划实现的东西，毫无同情心地陷千百万人于各种的不幸，使千百万人死伤流血，却以南面之尊的气概酬谢他的随从和帮手，时时包庇着他们，从来不遗忘什么，这样终于达到了他的目的；〔那么，〕谁又看不到这样一个〔恶棍〕必然是特别合乎理性地在从事他的勾当呢？看不到如在拟订计划时需要强有力的理智一样，在计划的实施时也要求理性有完全的支配力呢？是的，还正式要求实践的理性 呢？——或者，那聪明多智、思虑周到、眼光远大的马基雅维利 [42] 给予人君的指示难道还不合乎理性 吗？ [43]

和恶毒很可以好好的同理性站到一起一样，并且也是在这一结合中恶毒才真可怕；反过来，高贵的情操有时也和非理性结合在一起。柯利奥兰奴斯 [44] 的事迹就可算作这种情况之一。为了向罗马人报仇，多年以来他把全部精力都花在这上面，可是后来在时机终于到来的时候，他又让自己给元老院的恳求，他母亲和妻子的哭泣软化了，放弃了那么长久，那么艰难准备起来的复仇〔计划〕；是的，甚至于因为他做过这样的准备反而将浮尔斯克人 [45] 不为无因的愤怒引到自己头上来了，他曾领教过这些罗马人的忘恩负义，也曾作过那么大的努力想要惩罚他们，可是现在他却〔要〕死在他们手里了。——最后，〔也是〕为了论述周遍，面面俱到而谈的是理性还很可以同“非理智”结合起来。譬如在人们选定了一个愚蠢的宗旨但又以〔坚定的〕一贯性来实行的时候，就是这种情况。腓力普二世的女儿伊萨白娜公主就为这种情况提供了一个例子。她曾发誓〔她的丈夫〕一天没有攻克奥斯特恩德〔城〕就一天不穿干净内衣，她居然遵守了誓言，三年如一日。根本一切誓约都属于这一套，其来源是缺乏符合因果律的见解，也就是“非理智”；但人们既以这样有限的理智来宣誓，〔那么，〕遵守誓约倒并不因此就降低了合乎理性的程度。

和上述〔论点〕一致，我们还看到紧接康德 之前出现的作家们把良心作为道德冲动的所在，放在和理性相对立的地位。在《爱弥儿》

第四篇中卢梭 就是这样做的〔，他说〕：“理性 可以骗我们，但良心 绝不骗我们”；在该书稍后一点又说：“从我们天性的后果来说明独立于理性 之外的良心 的直接原则，那是不可能的。”再后一点〔又说〕：“我的自然情感是为公共利益说话的，但我的理性 却把一切都联系到我自身〔的利益〕上来。——人们固然很想将美德单是建立在理性之上，人们究能为美德提供哪种坚固的基础呢？”——他在《散步中的梦想》第四次散步中说：“在一切困难的道德问题上，我每次都是按良心 的判断来解决的，〔并且〕解决得很好，比按理性 的照明来解决要好得多。”——是的，亚里士多德 就已明说（《大伦理学》第一篇第五章）各种美德都坐落于“精神的非理性部分”中而不是在“理性的部分”中。与此相符，斯多伯乌斯（《希腊古文分类选》第二卷第七章）在谈到亚里士多德学派时说：“对于伦理上的美德，他们相信这是和精神的非理性部分有关的，因为在这方面他们认为精神是由两个部分，一个理性的部分和一个非理性的部分所组成的；又认为属于理性的部分则有：慷慨仗义，思虑周详，眼光敏锐，聪明智慧，学问渊博，记忆力强以及如此之类；另一面属于非理性部分的则有：节约寡欲，正直勇敢以及其他所谓伦理上的美德。”而西塞罗也作了广泛的分析，（《论神的本性》第三篇二六到三一章）〔认为〕理性是搞一切罪恶活动必要的手段和工具。

我曾宣称理性 即概念的能力 。区别人和动物而以地球上的统治权授予人的就是这些完全构成另一类别的，一般性的而不是直观的，只以语言文字来象征，来固定的表象。如果说动物是眼前事物的奴隶，除了直接感到的动机之外不知有其他的动机，因而在这些动机出现在它面前时，就必然的或是被这些动机所吸引或是被这些动机所推开，一如铁之如磁石；那么在人则相反，人由于理性的禀赋发起了智虑。智虑使人在前瞻后顾时很容易全面地概览他的一生和世事的变迁，使人脱离眼前事物的羁绊，考虑周到而有计划地，审慎地着手干起来，不管是干坏事还是干好事。不过无论他做什么，他都是以充分的自我意识做的。他清楚地知道他的意志是如何裁决的，知道他每次选择的是什么，按情况还可能有哪些其他的选择。并且是由于这种自意识的欲求他也认识了自己，在他的行动上反映了他自己。理性在所有这些与人的行为有关的方面，都可以称之为实践的 ，只在理性所从事的那

些对象，对于思维着的人的行为不发生关系而仅有一种理论上的兴趣时，理性才是理论的，而这〔又只〕是极少数人所能做到的。在这种意义上叫做实践理性 的东西，用拉丁文的 [46] 来表示颇为相近；据西塞罗说（《论神的本性》II.22）这个字就是〔拉丁文〕 [47] 的缩写。与此相反的是〔拉丁文〕 [48] ，这若为一种精神的心力所使用，大概就意味着真正“理论的理性”；不过古人并不严格地遵守这种区别。——几乎所有一切的人，理性差不多单是只有一个实践的方面，不过如果实践理性也不要了，思想对于行为就失去了控制力；到了这种场合那就叫做“比较好的，我知道，我也赞美；但比较坏的，我就跟着走”，或是“在早晨我确定了自己的计划，到了晚上我还是做些蠢事”。那就是一个人不让他的行为由他的思想来指导，而是由眼前印象来指导，几乎是按动物的方式来指导行为；这样人们就说他是非理性的（并没有以此责备他在道德上不对的意思），而他也不是真正缺乏理性，不过是没有把理性用到他的行为上来罢了，所以人们可以在一定意义上说他的理性仅仅只是理论的而不是实践的。这时他很可以不失为一个好人，譬如有些人看不得不幸的人们，看见就要帮助他们，甚至不惜有所牺牲，但另一面却把自己的债务拖着不清偿。这种非理性的人物根本没有能力去做大坏事犯大罪，因为做这些事总少不了计划性，伪装和自我控制，但这些东西对于他来说，都是不可能的。不过要达到极高度的美德，他也难办得到；这是因为即令他在天性上再有向善的倾向，然而任何人所不能免的，个别的，罪恶的和恶毒的冲动还是存在的，并且，如果理性不自陈为实践的，不以不变的准则和坚定的决心对抗这些冲动，这些冲动也必然要变为行动。

最后，理性 之表现为实践的 〔性质 〕是在真正有理性的一些人物，因此人们在日常生活中就把这些人物叫做实践的哲学家。这些人特有的标志是一种不同于寻常的恬静心情，不管所发生的事情是令人不快还是令人欣慰〔，他们都不放在心上〕；是稳定的情绪和作出决定之后便坚持贯彻〔的精神〕。事实上这就是理性在他们这些人心中起着压倒的作用，也就是说他们偏于抽象而不近于直观的认识；由此，他们对于生活便有了借助于概念的，一般在全盘和大体上的概览。理性一劳永逸地将生活的盖子揭开了，连同眼前一时印象的虚伪性，连同一切事物的变化无常，生命的短促，享受的空虚，幸运的消

长以及偶然事故对人大大小小的恶作剧都揭穿了。因此在他们看来没有什么是意外的，凡是在抽象中已知道的，如果一旦个别地成为事实而出现于他们之前，都不能出其不意地使他们感到惊异，不能使他们丧失自制的能力，不像不如此有理性的人〔常〕有这种情况那样。眼前的、直观的、现实的东西对于后面这种人〔可以〕发挥这么大的力量，以致那些冷静的、暗淡无色的概念都退入意识的后台，而忘记了既定原则和规范的他们〔自然〕就要陷入各色各样的感触和激情中去了。我在本书第一篇结尾处已经讨论过斯多噶派的伦理学，依我看来这本来并不是别的什么，而〔只〕是指示一种在上述意义上真正合乎理性的生活。这样的生活也是霍雷兹在许多地方一再称颂过的。他的心不逐物也是属于这种生活的，还有德尔费〔神庙〕上的标语“勿感情用事”同样也是属于这种生活的。“心不逐物”译作“什么也不惊奇叹服”是完全错误的。这一霍雷兹式的格言用意所在既不是理论的也不是实践的，实际上要说的是：“不要无条件的珍爱任何东西，不要看见什么就忘掉了自己，不要以为占有任何一物能够带来圆满的幸福：对于一件事物任何难以形容的欲望都只是作弄人的幻象，要摆脱这种幻象；与其靠挣来的占有〔权〕，毋宁靠弄明白了的认识，效果是一样，但更容易得多”。西塞罗也是在这种意义上来使用admirari〔“羡物之情”这一词〕的（〔见〕《论预言》II.2.）。所以说霍雷兹的意思是“〔大〕无畏”，是“不倾心”，也是“无动于衷”，而这些东西德谟克利特早就已称之为最高的善了（见克利门斯·亚力山大的《古希腊罗马诗文集锦》II.21，并比较斯特拉博I.第98页和第105页）。——〔总之〕在谈行动上的这种合理性时，是毫不涉及善恶问题的，不过也是由于这样在实践上应用理性才使人对动物而有的真正优越性树立起来了，并且也只有在这方面看才有意义，才容许说人有他的尊严。

在所有已论述过的和所有可以想得到的场合，合乎理性与不合乎理性的两种行为之间的区别归根结蒂仍在于动机是抽象的概念还是直观的表象。所以我对于理性所作的解释完全和一切时代一切民族的语言习惯相符，而人们也大不可将语言习惯当作什么偶然的或随便的东西看，而是要看清语言习惯是从每人对于不同的精神能力所意识到的那种区别中产生的；任何人说话都是符合这种意识的；不过，〔人们〕当然也没有把这种意识提升到抽象定义的明晰性罢了。我们的祖

先造字，并不是没有赋予一定的意义，以便若干世纪之后才出现的哲学家们拿到现成的字，又由他们来决定每一字应作何解释。〔不，〕我们的祖先乃是以每一字标志完全有定规的概念的。所以这些词就不再是无主的了，而在这些词前此原有的意义之外另塞入一个完全不同的意义；那就叫做误用这些词，叫做发起一种特有用法〔——文学上滥用词汇的自由——〕，按这种用字法每人都可以任意的以一种意义来使用任何一个字，这就必然要引起无限的混乱。洛克就已详细地论述过哲学上的分歧大多数都是由于误用词汇来的。为了解释清楚〔这一点〕，大家只要看一看当今思想贫乏的自命哲学家的人们在实质、意识、真理以及其他等等字眼上搞出来的那种可耻的误用乱用〔情况〕。除了最近代之外，一切时代的一切哲学家对于理性的说法与解释，和我对于理性的解释都是一致的，这种一致并不减于在一切民族中对于人的这一特权流行着的概念和我对此所作解释的一致。人们且看柏拉图在《共和国》第四篇和无数散见的地方叫做“合理思维能力”或“心灵合理思维部分”的东西，西塞罗所讲的东西（《论神的本性》III.26—31），以及本书第一篇在几处已引述过莱布尼兹、洛克关于这一点所讲过的东西。如果人们要指出康德以前所有的哲学家，总的讲来，是如何在我所讲的意义中来谈理性的，那就不胜枚举了；虽然他们还并不知道把理性的本质还原到一点而以充分的明确性和固定性来加以解释。苏尔则在他《哲学杂文》第一卷的两篇文章中，总起来指出了紧接康德出现之前人们在理性〔这概念〕之下所理解的是什么，其中一篇是《理性这概念的分析》，另一篇是《论理性和语言的相互关系》。在另一面，人们如果读到最近的时代，由于康德的错误所影响——这种错误后来像火山喷出熔岩似的扩散起来——〔有些人〕是如何谈到理性的，那么人们就会被迫去假定所有古代一切睿哲，以及康德以前的一切哲学家根本就不曾有过一点理性：因为现在〔为人们〕所发现的〔所谓〕理性的觉知、直观、了觉、冥悟〔等等〕对于他们都是陌生无法理解的，犹如蝙蝠的第六种官能之于我们一样。至于就我来说，我不得不承认在我的局限性中，我对于这种理性——直接觉知着，或也是了解着，或以智力直观着超感性的东西，绝对的东西，以及与此相投的一些冗长故事中的那种理性——，我除了把它当作蝙蝠的第六官能之外，也和古人一样不能以别的方式来理解和想象。不过这一点却不能不归功于这种理性的发明或发现，即是

说这种理性对于凡是它中意的东西就立即加以直接觉知，也就是说这种理性是一个再好不过的权宜办法，借此就可以置任何康德 及其“理性的批判”于不顾而以世界上最简便的方式使这办法本身及所偏爱的，已成定型的那些“观念”安然脱去〔理论的〕纠缠。〔我也要恭维，〕这种发明及其获得〔人们的〕承认给这时代带来了光荣！

所以理性 的本质上的东西整个地，一般地固然是一切时代的一切哲学家已正确认识了的，不过还没加以严格的规定，也没有归结到一个解释罢了；与此相反的是他们并没弄明白什么是悟性 ，因此他们常把悟性和理性混淆了；也正是由于这样所以他们又未能十分完美地、简洁地说明理性的本质。由于理性和启示的对立，在基督教哲学家的手里理性这概念又获得一种十分生疏的副意义，于是许多人又从这种对立出发正确地主张单从理性，亦即没有启示也能认识到为善的义务。在这方面的考虑甚至对于康德的论述和用词遣字都肯定的有过影响。可是上述这种对立本是事实的、历史意义的〔东西〕，因而是与哲学不相干的一种因素，哲学也必须摆脱这种因素。

人们本可指望康德在他的纯粹理性和实践理性的批判中会从根本论述理性的本质出发，然后在既规定了“属”之后才进而解释〔这“属”之下的〕两个“种”，指出同是一个理性如何在两种那么不同的方式下表出它自己，可是由于保有主要的〔共同〕特征又仍得证明为同一个理性。然而关于这一切的〔论述〕〔他那儿〕一点也没有。他在纯粹理性批判中对于他在批判着的这一〔精神〕能力屡次随手拈来的那些解释是如何的不充分，如何摇摆不定和互不协调，那是我已经指出了的。在《纯粹理性批判》中，未经介绍就大谈其实践 理性，后来到了专为实践理性而设的批判中这就已经是既成事实了，〔康德〕没有再作交代，也没有让被蹂躏了的一切时代和一切民族的语言习惯，或前此最伟大的哲学家们〔对于〕这概念的规定发挥它们的作用。总的说来人们可以从个别〔散见〕的地方看出康德的意见之所在〔，他的意见是〕：对于先验原则的认识既被说成是理性的本质的特征，而对于行为的伦理意义的认识也不是以经验为来源的，那么这种认识也就是一个先验的原则，因而也是从理性发生的，于是在这种意义上理性也就是实践的了。——这样解释理性是不正确的，关于这一

点我已充分地谈过了。不过即令把这一点置而不论，在这里单是利用“无待于经验”这唯一的标志来统一互不为谋到极点的东西，同时忽视它们之间其他方面的，基本重要的，无法测量的距离，那又是多么肤浅而无根据呢！这是因为即令假定——可不是承认——〔人们〕对于行为的伦理意义的认识是从一种位于我们〔心〕中的命令，从一个无条件的应然 产生的，然而这样的应然和认识的那些 普遍形式 又是如何根本的不同啊！在《纯粹理性批判》里康德指出这些认识形式是我们先验意识着的，借此意识我们能够事先说出一个对于我们可能有的一切经验都起作用的绝对必然 。可是在这个必然 ，一切客体在主体中既被决定的这一必有的形式和那道德上的应然之间还是有天渊之别；并且这区别是如此显著，以致人们虽然可以把两者在非经验的认识方式这一标志上的相同当作一个俏皮的对比，但不能把这一点确立为哲学上肯定两者同源的一个理由。

并且实践理性这个“婴儿”，这无条件的应然 或绝对命令，他的出生地却不是《实践理性批判》而是《纯粹理性批判》，见第一版第802页，第五版第830页。〔这婴儿的〕诞生是很吃力的，只有用“因此”这把产钳才生了下来。这个“因此”冒失而大胆地，人们甚至要说不知羞耻地夹在绝不相干而没有任何联系的两个命题中间，把它们作为原因和后果接连起来。原来决定我们〔行为〕的不仅是直观的动机而且还有抽象的动机〔这句话〕乃是康德所从出发的那一命题；他是这样表示这个命题的：“决定人的意欲的不仅是引起刺激的东西，亦即不仅是直接使官能有所感受的东西，而是我们有一种能力，能以距离较远间接的有利或有害之物的表象来战胜我们官能欲求能力上的那些印象。这种考虑，就我们的整个情况考虑值得欲求的，亦即良好和有益的东西，乃是基于理性的。”（完全正确，但愿他经常是这样合乎理性地来谈“理性”！）“因此 （！）这理性也产生了一些准则，这些准则就是〔道德〕命令，亦即自由在客观方面的规律，并且说出了什么是应该发生的，尽管这也许是绝不发生的。”——！就是这样，再没有其他证明文件，这绝对命令就闯进世界里来用它那无条件的应然 ——一根由“木的铁”制成的王笏——在世界上发号施令了。原来在应然 这概念中一贯地，本质地就寓有以预定的惩罚或约定的报酬为必然条件的意味，这是不能和这概念分开的， 分开就会取消这概念并剥夺其一切

意义；所以无条件的应然 是定语〔和名词〕的矛盾。尽管这个错误是和康德在伦理学上的伟大功绩紧密相连的，但仍必须加以驳斥。〔至于〕这个功绩却正是在于他把伦理学从经验世界的一切原则，也就是从一切直接间接的幸福论解放出来了，在于他十分别致地指出了美德的王国不是从这个世界来的。这一功绩，因为古代所有的哲学家——柏拉图是唯一的例外——，也就是亚里士多德派，斯多噶派，厄壁鸠鲁派，都曾以极不相同的手法时而要按根据律使美德和幸福互相倚赖，时而要按矛盾律把美德和幸福等同起来，所以就更加重大了。直到康德以前所有一切的近代哲学家也要受到同样的驳斥，不减于古人。所以康德在这一点上的功绩就很重大了，不过公道〔地说话〕也应在这里想到一方面有康德的申述与论证和他的伦理学的倾向与精神常不相符，这是我们随即就要看到的；另一方面却是他即令有功，但并不是使美德摆脱一切幸福原理的第一人。原来柏拉图，尤其是在他以此为主要倾向的《共和国》一书中，就已明白地教导说美德的选择只是为了美德自身，即令灾难和屈辱是不可避免地和这美德连在一起〔，亦在所不惜〕。不过基督教的传道更是着重一种完全不自私的美德，这种美德不是为了死后某种生活中的报酬，而是完全无偿的，是由于对上帝的爱而履行的；因为可以起作用的不是事功而只是信仰，美德有如只是信仰的朕兆而陪同着信仰的，所以美德的履行是全不要求报酬的，自发的。请参阅路德的《论基督教的自由》。〔关于这一点〕我还不想把印度人牵涉在内，〔尽管〕在他们那些神圣典籍中到处都已将为自己的事功而望报，描写为绝不能达到极乐世界的黑暗道路。我们觉得康德的道德学说还没有这么纯洁，或者更应说他的论证远远落在他的精神之后，甚至陷于前后不一贯。在他后来讨论最高 善时，我们又看到美德和幸福搭配在一起了。原来被说成那么无条件的应然 后来还是给自己订立了一个条件，这实际上是为了摆脱上述那一内在矛盾的，然而背着这个包袱，这种“应然”就不能成立了。于是他就说最高善之中的幸福固然不应该是〔履行〕美德的动机，然而还是有幸福在，好比是一项秘密条款，有此则一切其余的条款都成为具文，都只是表面上的东西了。幸福并不是美德的正式报酬，然而总仍是一种自愿的赠品，对于这个赠品，美德在忍受过劳苦而完成功德之后是偷偷地伸着两手的。人们阅读《实践理性批判》（第四版的第223—226页，或罗森克朗兹版的第264—295页）就可使自己信服这一点。

康德的整个道德上的神学也有着同样的倾向。正是由于这种倾向，可以说道德就消灭了它自己。原来，我再说一遍，一切美德如果是为了任何一种报酬而履行的，则都是基于一种机智的、有方法的、有远见的利己主义。

这绝对应然的内容，亦即实践理性的基本准则，就是为人们所称道的〔这句话〕：“你当如是行动，以便你那意志的行为规范在任何时候又都可当作一种普遍立法的原则。”——〔康德〕这一原则竟给那为他自己的意志要求一个准绳的人，分配了一个为一切人的意志寻找一个准绳的任务。——于是就得问如何去找这样一个准绳。显然，为了寻获我〔自己〕为人处世的规则，我应该不只是考虑我自己，而应考虑所有一切个人的全体总数。那么，不是我自己的福利而是一切人的福利，无分轩轾，就会是我的目的了。然而这一目的总还是福利。于是我就发现唯有每人都以别人的利己主义作为自己的利己主义的界限，一切人才能这样同等的过好日子。由此自然就会得出结论说：我不应该侵犯任何人，因为，在认定这是一个普遍原则时，我自己也不得被侵犯，而这就是我在尚未具有而正待寻找一个道德原则时，为什么能够情愿以此为普遍准则的唯一理由。可是显然的，在这种情况下，追求幸福的愿望，亦即利己主义，依旧是这一伦理原则的源泉。以此作为政治学的基础那是好极了的，以此为伦理学的基础那就不中用了。这是因为在这个道德原则中除了责成〔一个人〕为一切人的意志确定一个准则之外，寻求这个准则的人自己必然也需要一个准则，否则他对于一切就会冷淡而无可无不可了。可是只有自己的利己主义才能是这个准则，因为别人的举动只是对准这利己主义而发的，并且因此也只有凭借这利己主义和朝这利己主义看，这个别人，就他对于自己的行为说，才能有一个意志，才不会对之漠然无所可否。在《实践理性批判》第一版的第123页（罗森克朗兹版第192页）康德自己很直率的使人看出这一点，他在这儿是这样申论为意志寻找规范的：“在每人都是完全漠不关心地看着别人的困难时，如果你也同样在 这样的世态中，你会在这一点上予以同意吗？”——“我们是如何轻率地批准了对我们自己有害的东西呵！”这就会是这里所问的同意与否的准则。在《道德的形而上学基础》第三版第56页，罗森克朗兹版的第50页，也有同样的申论：“一个决心不对任何一个在困难中的人假以援手的意

志，由于可能发生一些情况，它又需要别人的情谊和关怀，这意志就会自相矛盾"如此等等。因此如果把这一伦理的原则看清楚了，这原则就不是别的而只是"己所不欲，勿施于人"这古老而简明的基本原则的一个间接的，加过修饰的说法罢了；所以这原则首先直接地也是指被动的，忍耐的方面说，然后以这些方面为手段才涉及行为。因此，如已说过的，作为建立国家的指南这原则倒是完全可用的；国家乃是为防止忍受不义而设的，并且也想为一切人，每一个人获致最大量的幸福。可是在伦理学中，研究的对象既然是作为行为论的行为，是在行为对于行为者的直接意义上说话，而不是行为的后果——对于这行为的忍受——，也不是行为对别人的关系，那么上面那种考虑就是绝不可容许的了，因为这种考虑在基本上仍然又归结到幸福原则上，也就是归结到利己主义上去了。

因此，尽管康德由于他的伦理原则不是具有内容的，亦即不是确立一对象以为动机的，而只是形式的，因而这伦理原则就和纯粹理性批判教给我们的那些形式上的法则匀整地对称起来了而感到快慰，但我们却不能和他共享这种快慰。这个原则当然不是一种行为准则而只是获致行为准则的公式。不过一方面我们已在"己所不欲，勿施于人"〔这句话〕中已有了这种公式，并且还要简明些；一方面这一公式的分析已指出赋予这公式以内容的仅仅只是对自己幸福的考虑，因此这公式也就只能为合乎理性的利己主义服务而已。而一切立法的来由也是归之于这种利己主义的。

另外还有一个错误，因为它同任何一个人的感情都相抵触，所以是常被驳斥的；席勒在一篇箴言诗里就曾加以讥刺。这就是那迂腐的规定，硬说一个行为，如果真要是善的，值得称颂的，那么这行为就仅仅只能是由于尊重已认识到的准则和义务概念，只能按理性在抽象中意识到的规范来完成，而不是由于志趣，不是由于对别人怀有好意，不是由于好心肠的关怀，同情或一时的情绪高昂来完成的；说这些东西（《实践理性批判》第一版第213页，罗森克朗兹版第257页）对于善于思想的人们反而要干扰他们经过考虑的规范，甚至是很累赘的东西，行为则必须是勉强地在自我强制之下来完成的。请记住在〔这样完成一个行为的时候〕仍然要求不掺杂任何希望报酬之心，再

请估量一下这种要求〔是如何〕太不合理。可是，更甚于此的是这种要求和美德的真正精神恰好相反。使一行为成为功德的不是行为〔自身〕，而是甘于这样做的心愿，而是这行为所由产生的爱；无此〔心愿，无此爱〕则行为只是一种死板的机械操作。所以基督教也正确地教导说，如果不是从那种以真正甘于从事的心愿和纯爱为内容的纯正心志中产生的，则一切外在的事迹都是没有价值的；而使人获得天福和解脱的也不是“做过了的事迹”，而是信仰，而是单由圣灵所赋予，却不是那自由的，考虑周详的，心目中只有规律准则的意志所产生的纯正的心意。——康德要求任何有德行的行为都应该是从纯洁的，考虑过的尊重准则的心情中发生的；并且是按照这些准则的抽象规范，冷静地，没有情趣甚至和情趣相反而发生的。这种要求恰好等于人们主张任何真正的艺术品都必须是由于熟虑，妥当地应用美学规则而产生的。〔以上〕这两种说法彼此都是同样的错误。柏拉图和辛乃迦所讨论过的美德是否可以教得会的问题是应加以否定的。人们必须最后下定决心来体会基督教的“恩选”之说是从何而来的，体会美德在主要的方向，从内在〔精神〕上看，在一定意义上和天才一样都是天生的。犹如所有的美学教授以统一起来的力量也不能使任何一个人具有〔创造〕天才作品——亦即纯真的艺术品——的能力一样，所有的伦理学教授和传道劝善的人也不能把一个不高尚的人物改造成一个有德的、高尚的人物。这种事情的不可能比炼白铅为黄金的不可能更明显得多；而要找到一种伦理学和伦理学的一个最高原则，可以影响实践而真正变化人类〔的气质〕，把人类改善，那就完全等于去找既可点石成金又能医治百病的仙丹。——然而人有不借助于抽象认识（伦理学）而借助于直观认识（“天惠作用”）来完全改变心境的可能性（再生），关于这种可能性我已在本书第四篇末尾详细谈过了；而第四篇的内容根本就使我没有必要在这里浪费更多的时间。

至于康德并未钻进行为的伦理含蕴之本义，最后这也是他以他自己关于至善的学说指出来的。他以最高善为美德与幸福的必然结合，并且是以美德为幸福的尊严的外貌而结合的。这儿单是下面这一逻辑的责难就已击中了他〔的要害〕，就是说构成这里的标准的“尊严”这个概念是〔又〕已假定了一种伦理学为其标准的，因此也就不得从这一概念出发。在本书第四篇里曾得出结果说一切真正的美德在达到了

最高的程度之后，最后则导致完全的绝欲，此时一切意欲都告结束了；幸福则与此相反，是满足了的意欲，所以〔美德和幸福〕两者是根本合不拢来的。对于已经洞悉我的论述的人，已无须再来分析康德关于至善这一见解的整个错误了。而独立于我的正面论证之外，我在这里再没有要提出来的反面论证了。

我们在《实践理性批判》中也看到了康德对于结构匀整的偏爱。原来他完全是拿《纯粹理性批判》的体制来处理《实践理性批判》的，并且还套用了原来的那些标题和形式。这显然都是任意的，在自由的范畴表中更可明晰地看到这一点。

《法学》是康德最晚期的著作之一，并且是如此无力的一本著作，以致我虽然完全否定它，却认为对它进行辩驳是多余的；因为它，好像不是这个伟人的著作，倒像是一个普通凡夫俗子的作品似的，是必然会由于它自己的衰竭无疾而终的。因此，我是以反面论证的法学为旨趣而联系到正面论证的，也就是联系到本书第四篇所确立的简单法学纲要上面去。关于康德的法学这里只提出几点一般的评论就算了。在考察《纯粹理性批判》时我已驳斥过的，到处纠缠着康德的那些错误，在〔他的〕法学里竟如此泛滥起来，以致人们以为是在读着模仿康德口气的讽刺文，或至少也要以为是在听康德派〔的鹦鹉学舌〕。这里有两个主要的错误。〔第一，〕他要（此后还有许多人这样要）把法学和伦理学严格的加以划分，然而又不令法学依从于实际的立法，也就是不依从于任意的强制，而要保持法理概念的纯洁性、先验性和独立性。可是这是不可能的，因为〔人的〕行为，除了它的伦理上的重要性以外，除了对别人的物理关系以及由此而有的，对外在强制的关系而外，即令只是在可能范围内也绝不容有第三种看法。从而当他说“法理上的义务是<u>可以</u> 加以强制的义务”时，那么这个“<u>可以</u> ”要么就是作物理的来理解，则一切法理都是现行法的和任意的，也就是说一切可以见诸实行的任性就是法理了。要么这个“<u>可以</u> ”就是作伦理的来理解，则我们又到了伦理学的领域里来了。所以康德的法理概念是徜徉于天渊之间而无一个立足之地的。在我这里，法理这概念是属于伦理学的。第二，他对于法理概念的规定完全是消极的，因而也是不够的 [49] ；他说：“凡是按一个普遍的准则而和在人群

中并存的个人的自由协调一致的，那就是合法的。”——自由（这里是指经验的自由，也就是物理性质的自由，不是指意志在道德上的自由）的意思就是不受阻碍，所以只是一种否定。而“并存”也完全是不受阻碍这个意义，于是我们就停留在许许多多的否定之上而得不到一个肯定的正面的概念了；是的，要不是我们已从别的方面知道了的话，根本还摸不着这里到底是在谈什么呢！——后来在细述中〔康德〕还展开了这样一些最荒谬的看法，如说在自然状态中，也就是在国家以外，根本无所谓所有权；这实际上就是说一切法权都是现行实际性质的，于是自然法倒要以现行法为根据而不是应该反过来的那种场合了；还有以占有为合法获致的根据，为制订公民权利法规的伦理义务和刑法的根据等等说法。所有这一切，如已说过的，我认为根本不值得加以反驳。后来康德这些错误也发生了一种极不利的影响。长期以来公认的，已成定论的真理又给弄糊涂混乱了，导致了奇奇怪怪的学说，许许多多的文章和争吵。这当然是不能持久的，而我们已经看到了真理和健全的理性如何在为自己扫清道路了。尤其是J.C.F.迈斯特尔的《自然法》和某些怪僻的理论相反，证实了这一点，虽然我并不因此就认为这〔本书〕是已够完美的模范。

在有了前此所说过的一切之后，我在判断力批判〔这问题〕上也就很可以从简了。人们不得不惊叹康德，〔这样一个康德，〕他对于艺术大概始终是很生疏的，从各种迹象看他对于“美”也像是很少接受力似的，加之他也许从没有机会看到一件有分量的艺术品，最后无论是从〔他〕那个世纪或是从〔我们〕这个民族来说，对于应该和他雁行的巨人兄弟歌德他也好像一无所知似的，——我说这就值得惊叹康德在这一切情况之下是怎么能够在关于艺术和美的哲学考察上获得一个重大而永久的功绩的。这一功绩在于〔以往〕尽管对美和艺术作过那么多的考察，然而实际上人们总是只从经验的立足点出发来看事物，以事实为根据来研究把叫做美的任何一类客体和同一类的其他客体区别开来的究竟是哪种特性。在这条途径上人们在开始时曾获得了一些极为特殊的命题，然后是更一般的命题。人们企图区别纯正的和非纯正的艺术美，企图找到这种纯正性的标志，于是这些标志也就又可当作规则使用了。什么是，什么不是作为美而使人愉快的；从而什么是应模仿的、应争取的，什么是应避免的；哪些规则，至少是在消

极方面应该遵守的；一句话，什么是激起美学上的快感的手段，也就是说达到这一目的的是存于客体 中的哪些条件；在过去这些〔问题〕几乎就包括了对艺术作任何考察时的〔全部〕题材了。亚里士多德曾采取过这条途径，最近代在同一条途径上〔走〕的我们还看到霍姆[50]，伯尔克[51]，文克尔曼，勒辛，赫德尔等等。已经获致的这些美学原理的普遍性最后固然也归结到主体上来，并且人们〔也〕看到如果在主体中的感应相当明白了，那么也就能够先验地决定这感应在客体中〔有什么样〕的原因了，也唯有如此这一考察才能获得一种科学的妥当性。这又不时一再引起心理学上的讨论，在这方面尤其是亚历山大·鲍姆迦登[52]确立了所有各种美的一般美学。他是从感性认识到的，也就是从直观认识到的完美性这概念出发的，可是在树立了这个概念之后，他随即也就把主观的一面丢开了，此后就走向客观方面和关系到客观方面的实践方面去了。——不过在这里也给康德保留了认真而深入地研究我们所以称客体为美而在我们心中引起的欣赏冲动本身，以便在有可能的时候在我们心性中找到这种冲动的组成部分和条件的功劳。因此康德的探讨完全采取了主观的路线。这显然就是那条正确的路，因为要解释一个从后果中看出的现象，要彻底规定其原因的性质，就必须首先正确地认识这后果本身。然而康德的功绩，除指出了这条正确的道路，并以一种临时的尝试提出了人们大约应怎样走这条路的例子外，也并未超出〔这个范围〕太远。这是因为他所提出的东西并不能就看作客观的真理和实际的收获。他提出了研究〔美学〕的这个方法，开辟了道路，可是同时也迷失了目的地。

就美感的判断力批判说，首先迫使我们注意的事项就是康德保留了他全部哲学特有的，我在前面已详细考察过的方法；我的意思是指从抽象认识出发来探究直观的认识，从而好像是拿前者当作一间黑屋子用，以便把后者都收押在里面而加以忽视似的。和在《纯粹理性批判》中一样，他说判断的那些形式可以给他打开认识我们整个直观世界的大门，在这美感判断力批判里他也不从美自身，从直观的直接的美出发，而是从美的判断，从名称极为丑陋的所谓趣味判断出发的。他认为这就是他的总题。特别引起他注意的是这一情况，即是说这样一种判断显然是主体中的一个过程的陈述，然而同时却又是那么普遍妥当，就像是对客体中一种特性而言似的。使他惊绝的是这一点而不

是美自身。他总是从别人的陈述，从〔人们〕对于美的判断，而不是从美自身出发的。因此，这就好像他完全只是从道听途说，而不是直接认识到美似的。一个冰雪聪明的盲人几乎也能同样地从他所听到的，关于色彩的一些精当的陈述构成一个色彩学说。而事实上我们也几乎只能用这种比喻来看康德关于美的一些哲学理论。那么我们就会看到他的学说也很有意思，甚至一再作出了中肯的，正确的，一般的论述；但是他对问题的正式解决却是这样不能容许的，是这么远远够不上这题材的尊严，以致我们想也不会想到把他得到的解决当作客观真理看。因此我甚至以为我可以省掉驳斥这一点〔的麻烦〕而在这里也指出本书的正文部分作参证〔就够了〕。

就他整个这一部书的形式方面说，应指出这形式是从这样一个念头产生的，亦即在目的性这概念中来找解决美的问题的钥匙。把这个念头加以引申，这倒并没有什么困难，我们从康德的追随者们那里已看到了这一点。这样，对于美的认识和对于自然物体符合目的的认识这个离奇的结合就产生在叫做判断力 的这一个 认识能力之中了，而性质不同的两个题材也合并到一本书里来论述了。在这以后，他又拿理性、判断力和悟性这三种认识能力玩了一些结构匀整的玩意儿取乐；他对于这些东西的嗜好根本就在这部书里有着多次的表现，在全书勉强按《纯粹理性批判》来配置的体裁中就已有了这种表现；但尤其是在辞不胜义，罗掘俱穷的美感判断力的二律背反中更为显著。而在《纯粹理性批判》中既已不断地重复着说悟性是用以判断的能力，既已把悟性的判断的诸形式作为所有一切哲学的奠基石之后，现在又跑出一个与此完全不同的，完全又是单独一种的判断力，人们也可拿这一点来责备他的前后不一贯。此外，至于我所谓判断力，也就是将直观认识翻译为抽象认识并正确地再把后者应用到前者上的能力，那是在本书正文部分里已论述过了的。

在《美感判断力批判》中远过于〔其他部分〕的最卓越的东西就是关于壮美的学说，这和关于优美的学说相比，有着不可伦比的良好成绩；并且不仅是指出了这个研究的一般方法，而且也指出了一段正确的途径；已有了这样可观的成绩，即是说虽没有提出问题的真正解决，然而毕竟是很近乎问题的解决了。

因为题材的简单，人们在《目的性判断力批判》中也许要比在任何其他地方更能认识到康德把一个思想翻来覆去的搬弄，以多种的方式来表达，直到由此而构成一部书的那种罕有的天才。全书所要〔说〕的仅仅只是这一点：尽管那些有机体在我们看起来必然都像是按一个在它们之先便早已有了的目的概念组成的，然而这并不使我们就有理由认为在客观上也是这样的。原来我们的智力，〔因为〕只是从外界间接地知道事物，所以绝认识不到事物所由发生和存在的内部，而只认识到事物的外表，〔所以〕不能以别的方式理解有机自然产物专有的某种本性，除非是用类比法来比较这些有机物和人有意制作的器物，而这些器物的性能就是由一个目的和这目的的概念所规定的。这一类比已足以使我们理解有机物体的部分对全体的协调，由此甚至还足以得出研究它们的线索；可是绝不可因此就把这一类比当作说明这些物体的来源和实际存在的根据。这是因为不得不这样来理解这些体物的必然性是从主观方面来的。——我大约就是这样来总述康德在这方面的学说的。〔其实〕就主要的方面说，他在《纯粹理性批判》第一版第692至702页，第五版第720至730页就已阐述过这一学说。但是就这一 真理的认识说，我们也看到休谟 是康德的值得称誉的先行者。休谟在他的《关于自然宗教的对话》的第二部分中也尖锐地驳斥了上述那个假定。在休谟和康德两人对于那假定的批判之间的区别主要是休谟把那假定当作基于经验的，康德则相反，是把它当作先验的来批判的。两个人都有道理，他们的论述也互相补充。我们在辛普利栖乌斯 [53] 对亚里士多德的《物理学》所作的注释中便看到康德这一部分学说的实质已经给说出来了：“可是就他们〔德谟克利特和厄壁鸠鲁〕说，错误的发生是由于他们认为一切为了一个目的而发生的事物只能是基于预定意图和〔事先〕考虑的，然而他们又理解到自然界的产物并不是在这种情况下产生的。”（《亚里士多德学说论》，摘自《亚里士多德全集》柏林版第354页）康德在下面这一点上完全是正确的，并且也有必要在既已指出原因和后果的概念，按大自然的实际存在根本不能用之于大自然全体之后，就还得指出大自然，按其本性说亦不得设想为一个从动机（目的概念）引出的原因之后果。人们如果考虑到物理学上的神的证明有巨大的近似性，甚至伏尔泰 也认为是驳不倒的证明，那么极其重要的是指出我们理解中的主观的东西——康德曾以空间、时间和因果性属之于这些主观的东西——对于我们判

断自然物体也是起作用的，从而要把这些物体设想为预定的，按目的概念而为我们所产生的必然性，也就是在先有这些物体的表象而后有这些物体的存在 这条道路上产生的这种必然性——我们所感到的必然性——和〔人们〕对于那么客观地自呈着的空间的直观一样同是发源于主观的，因而都不可当作客观的真理。康德对于这一点的分析，除了令人困倦的散漫和重复〔之处〕以外，却是很卓越的。他正确地主张我们绝办不到只从单纯的机械原因来解释有机物体的本性，而在机械原因之中，他所理解的也就是所有一般自然力的无意图而有规律的作用。不过我觉得这里还有一个漏洞。原来他所以否定这种解释的可能性，只是从有机体 的目的性和看得出的意图着眼的。可是我们却看到即令在没有目的和意图的地方，也不能把说明大自然这一领域 的根据扯到另一领域去，而是我们一旦又走入一个新的领域时，这些用以说明的根据就不顶事了；代之而起的是一些新的基本原理，而要从原来的原理来解释这些新原理，那是根本无望的。譬如在真正机械性的领域内起作用的就是重力的、吸引力的、固体性的、液体性的、弹性的规律；而这些规律（姑不论我把一切自然力说成是意志较低级别的客体化）就其自身说又是作为不能再加以解释的那些力的表现而有的，其本身则构成所有其他一切专以还原到这些规律为事的，进一步的说明的原理。如果我们离开这一领域而转向化学作用的现象，电、磁、结晶〔等〕现象，那么原先那些原理就完全不能再作用了，是的，原先那些规律也再无效了；原先的那些力又被别的一些力所排挤，〔新〕现象又按新的基本原理出现，和原先那些力正相反；而这些新的基本原理也正和原先的那些基本原理一样，是原始的，不能说明的，也就是不能还原到更普遍的基本原理。譬如说如果按原来的力学规律来说明，即令只是说明一种盐类在水中的溶解也办不到，更不用说〔用以说明〕其他更复杂的化学现象了。所有这一切都是在本书第二篇里详细论列过了的。我认为这种讨论对于目的性判断力的批判曾有过很大的好处并有助于弄明白那儿说过的东西。这样的讨论对于康德那一卓越的提示尤其有利。那提示意味着本体自身的显现即自然界的事物，在大自然的机械（规律的）作用中如此，在貌似有意的作用中也是如此；而对于这本体自身的一种更深刻的认识就会发现同一个最后原理可以作为说明（机械作用与目的作用）双方共同的根据之用。希望我由于确立意志为真正的自在之物就已提出了这样一个最后

原理。准此，根本说起来，在我们的第二篇及其补充中，特别是在拙著《论自然中的意志》里，对于整个自然界那种看得到的目的说，谐和、协调〔等等〕的内在本质的理解也许是已经很透彻，更深刻的了，因此，对于这一点我在这儿也就再没什么要说的了。——

对于康德哲学的这一批判感到兴趣的读者不妨再读一读拙著《附录和增补》第二卷第二篇中以《对康德哲学还有的几点解释》为题而对这一批判所作的补充。这是因为人们必须考虑到我的著作在数量上虽很少，却不是同时，而是在漫长的一辈子中以巨大的间歇先后写成的；因此人们就不得期待几是我在同一个题材上说过的东西都会在同一个地方。

[1] 本附录的节与节之间没有数字，只以一空行隔开前后两节。

[2] K荷马史诗中土劳埃的祭师，预言太子巴黎斯将亡国，反忤国王。

[3] K土劳埃公主预言海伦将引来亡国之祸，而人皆不信反以为疯癫。（海神为公主所惑，授以预知未来之术；公主背约，神不能收回其术，但能使公主所言不为人信。）

[4] 指谢林。

[5] 在这里普禄诺和斯宾诺莎是完全要除外的。他们每人都是各自独立的，既不属于他们所在的那一世纪，也不属于他们所在的〔这一〕大陆。为此他们一个得到了死刑，一个得到迫害和辱骂作报酬。他们在西方世界的那种困苦生涯和死亡等于热带植物〔移植〕到欧洲的生涯。神圣的恒河两岸才是他们真正的故乡，在那儿他们可能度过平静的、受人尊敬的一生，在心志相同的人们之中。——普禄诺在所著《论主因和“一”》的篇首写了几行诗，而这首诗就给他准备了活焚的柴堆。在诗里他明确而优美地说出了他在他那个世纪中是如何的感到孤独，同时还透露了他已预感到自己的命运。这种预感使他迟疑不去发表他所从事的〔学说〕，直到那种在高贵心灵中要传播他所认为真〔理〕的东西的强烈冲动〔终于〕战胜了的时候。〔下面就是这首诗〕：

“是什么在阻止你，我这有病的心灵，不赶快去生育；

对这个无价值的世纪，你是不是给它这份礼物呢？

即令是阴影已在那些下沉的大地上和水一样的汹涌，

我们的奥林普斯山〔啊〕，

把你的顶峰向着宙斯，高耸入清泰的光明罢。”

[6] 指高飞之后又回到丛草中，也就是指脱离传统仍回到传统。

[7] Je P（1763—1825），德国文学家。

[8] 普洛克禄斯特（P），希腊神话中的强盗，置宾客于特制的长凳而折磨之至死。

[9] 这里要说明一下，我引《纯粹理性批判》一书，任何地方都是指第一版 的页码，原来在罗森克朗兹的〔康德〕全集版本中自始至终都注明了这种页码的。此外，在页码前加上V，这就是第五版的页码。从第二版起，所有其余的版本都与此相同，所以在页码上一定也相同。

[10] 这是康德《纯粹理性批判》的第一部分，而感性学一词在欧洲文字中和美学是同一词。

[11] 《纯粹理性批判》的第二部分。

[12] 指超绝分析学第一篇第一章第二、三两节。

[13] A H（1769—1859），德国自然科学家。

[14] 人们请参看克立斯颠·沃尔佛的《关于上帝、宇宙和灵魂的合理思想》五七七至五七九节。——奇怪的是他只把那按变易根据律而有的必然之事，亦即从原因发生之事，说成是偶然的；与此相反，按根据律的其他诸形态而有的必然之事，他还是承认其为必然，例如由本质（定义）产生的判断，也就是那些分析判断，此外还有数学的真理。他说他的理由是只有因果律有无穷的系列，其他各种根据却只有有限的系列。可是就根据律在纯粹空间和时间中的诸形态说，并不是这么一回事；只在逻辑的认识根据才是这样的情况。可是他又把数理的必然性当作这种认识根据。——比较：《论根据律》第五〇节。

[15] 在欧洲语言中“物质”如和“形式”对称即是“内容”。

[16] 请参照本书第一篇第四节第一段 。

[17] 指时间和空间。

[18] 人们可以随意比较一下我对康德这一证明的反驳和前此费德尔（Feder）在《论时间、空间和因果性》第二八节以及舒尔则 在《理论哲学批判》第二卷第422—442页对同一证明的攻击。

[19] 超绝分析学第二篇第三章附录："反省思维概念的双关意义……"。

[20] 参看塞克斯都斯·思披瑞古斯的《毕隆的活现》第一篇第十三章："阿纳克煞戈拉斯将所思维的和所觉知的对立起来。"

[21] 指直观。

[22] 是神学里证明有上帝的各种推证法之一。

[23] 即灵魂、宇宙、上帝。

[24] 本书正文第三篇中的"理念"和这里的"观念"在西方文字中同为Idee。

[25] 指《辩论集》中记载的第25个辩论。

[26] 《费陀罗斯》（*Phaidros* ），柏拉图的一篇对话录。

[27] 指灵魂、宇宙、上帝三位一体。

[28] Aristophanes（公元前450—前385），雅典喜剧作家。

[29] 至于宇宙在时间上有一际限的立论并不是理性上必然的一种思想，这甚至还可以从历史上加以证明。如印度人，不要说是在《吠陀》中，就是在民间宗教中也从不讲论这样的际限，而是企图神话式地以巨大周期的记时法来表示这现象世界——摩耶的这无实体、无实质的编织物——的无穷无尽，并且他们在下列神话（博利哀〔夫人〕：《印度神话》第二卷第585页）中同时还很有意义地强调了一切时间久暂的相对意味。〔神话说〕四劫共包括四百三十二万年，而我

们则在最后一劫运中。造物的梵每一昼一夜则各有一千个这样的四劫，而梵的一年又有三百六十五日和同样多的夜数。梵总是在造物化育，活上它的一百年；它死之后，立即又诞生一个新的梵，如此永劫无穷。在傅利哀的著作第二卷第594页复述着《普兰那》还有一个独立的神话，也表示着时间的这同一相对性，那儿〔说〕一个王公朝觐毗泾奴，在毗泾奴的天宫里只耽搁了几刹那，而在他回到地上来时已过了几百万年，已是一个新的劫运开始了；原来毗泾奴的一天就等于四劫一百次的循环。

[30] 指时间的有无终始，第二点即空间的有无际限。

[31] 大约是指当时轰动欧洲的杂技表演。

[32] 指绝对原因。

[33] Anselmus von Kanterbury（1033—1109），英国大主教，神学家和哲学家，被称为“经院哲学”之父。

[34] Petronius，公元一世纪罗马尼罗帝的宠臣。

[35] 康德曾说过：“既要期待理性的启发和澄清，却又事先规定理性必须倒向哪一边，很不对头的就是这种事情。”（《纯粹理性批判》第一版第747页，亦即第五版第775页）与此相反又有我们当代一个哲学教授下面一段话天真地说：“如果一种哲学否认基督教一些基本观念的真实性，那么，这种哲学要么是错误的，要么，即令是真的，毕竟还是作不得用的——”对于哲学教授们这是可理解的。说这话的就是已故的巴赫曼教授，他在1840年7月份的《延纳文艺杂志》126期上这样不留神地泄露了他所有的同行〔奉为金科玉律〕的格言。同时就大学〔讲坛〕哲学的特点说，可注意的是真理在不迁就不屈从的时候如何〔被人们〕毫不客气的撵出了大门。人们说：“走罢，真理！我们不能拿你作用。我们该欠你什么吗？你给我们薪水吗？——那么，开步走罢！”

[36] R.Owen（1804—1892），英国生物学家。

[37] 指三个超绝“观念”。

[38] Cabanis（1757—1808），法国医学家和哲学家。

[39] Flourens（1794—1867），法国生物学家。

[40] Ch.Bell（1774—1842），苏格兰解剖学家。

[41] 见第六节第一段，第七节第一段。

[42] Machiavelli（1469—1527），意大利政治家，历史学家，著有《君王篇》。

[43] 这里顺便说几句：马基雅维利的任务是解决人君不怕内外有敌人，如何能够无条件的保有王位的问题。所以他所从事的绝不是一个人君在伦理上作为人应否这样作的问题，而纯是政治上假令人君要保有王位的话，如何措施的问题。他在这个问题上提出方案犹如人们写棋谱指示棋术似的，如果认为这些指示里缺少了道德上根本宜否博弈这问题的答案，那就傻了。责备马基雅维利说他的著作不道德，正等于向一个剑术教师提出质问，说他不合在传授剑术之前未曾先作道德的训词斥责谋杀和打死人的行为。

[44] Coriolanus，罗马传说中的贵族，反对平民。

[45] Volsker，意大利土著，公元前538年为罗马人征服，这里用以指罗马人。

[46] 即从思想出发的谨言慎行，行为妥当等。

[47] 即“先见之明”，亦有“精明”、“中庸”之意。

[48] 即思维上的理性或不加价值规定的理性。

[49] 虽然合法〔或“义”〕这概念和非法〔不义〕这概念对立，前者本是消极的，后者才是积极面的出发点，但这些概念的说明不可因此就始终都是消极的。

[50] Home（1696—1782），英格兰哲学家。

[51] Burke（1729—1797），英国政论家。

[52] Baumgarten（1714—1762），德国美学家。

[53] Simplicius，公元六世纪人，新柏拉图派哲学家。

叔本华生平及大事年表

1788年 2月22日：阿瑟·叔本华生在但泽（今波兰格坦斯克）一个大商人家里，父亲叫海因里希·弗洛里斯·叔本华，母亲叫约翰娜·亨利埃特，娘家姓特罗西纳。

3月3日：受洗礼于圣玛利亚教堂。

阿瑟和他母亲一起迁居奥里瓦庄园，他在那儿度过了童年。

康德：《实践理性批判》。

1789年 阿瑟的外祖父克里斯蒂安·海因里希·特罗西纳租进斯图特庄园。

3月4日：美国宪法公布。

5月5日：法国在凡尔赛召开三级会议，这是自1614年来举行的第一次三级会议。

6月17日：法国第三等级组成国民议会（即1789—1791年的制宪议会）。

6月20日：国王封闭国民议会会场，代表们在网球场集会，宣誓“非俟宪法制成，议会绝不解散”。史称“网球场宣誓”。

7月14日：攻占巴士底狱。

1790年 2月20日：奥地利皇帝约瑟夫二世去世，利奥波特二世继位。

1791年 1月15日：奥地利诗人弗朗茨·格里尔帕尔泽诞生。

4月2日：法国第三等级代表米拉波伯爵去世。

6月20—25日：法国王阴谋逃跑，但在发棱被发现，押回巴黎。

8月27日：庇尔尼茨宣言。普鲁士国王弗里德里希·威廉二世和奥地利皇帝利奥波特二世决定支持法国君主专制。

12月5日：莫扎特诞生。

1792—1797年 第一次联盟战争。

1792年 3月1日：利奥波特二世去世。其子弗朗茨一世成为罗马—德意志帝国皇帝。

8月10日：法国“无套裤汉”革命群众攻进巴黎土伊勒里宫。

9月20日：法国革命军在瓦尔密力挫普鲁士军，普军撤退。

法军占领中莱因区。攻进比利时。

1793年 1月21日：法国国王路易十六被处决。普鲁士，奥地利，英国，荷兰，西班牙，葡萄牙，撒丁和那不勒斯组成第一次反法联盟。

波兰被第二次瓜分。但泽，波森（即波茨南）等被划归普鲁士。国王弗里德里希·威廉二世决定封锁但泽。

在但泽被占领前不久，叔本华一家离开了该市，迁往汉堡，住旧城新街76号。

6月：汉堡开办了第一个德国公共浴室——“浮船浴场”。

7月13日：让·保尔·马拉被杀。

9月：法国恐怖统治。

10月16日：法国王后被处死。

12月23日：阿瑟的祖父安德烈亚斯·叔本华去世。

歌德：《莱纳克狐》。

1794年 3—4月：阿瑟的叔叔约翰·弗里德里希·叔本华在但泽去世。

4月5日：丹敦和德穆兰被处死。

7月28日：圣·鞠斯特和罗伯斯庇尔被送上断头台。

1795—1799年 法国督政府统治。

1795年 4月5日：法国和普鲁士签订巴塞尔和约。波兰被第三次瓜分。

12月21日：德国历史学家利奥波特·冯·朗克诞生。

1796年 叔本华家搬到汉堡新万德拉姆街92号。拿破仑进军意大利。

11月17日：俄国女沙皇卡塔琳娜去世。保尔一世继位。

歌德：《赫尔曼与多罗特娅》。

1797年 阿瑟的外祖父克里斯蒂安·H.特罗西纳去世。

1月10日：德国女诗人安内特·冯·德罗斯特—许尔霍夫诞生。

1月31日：法朗茨·舒伯特诞生。

6月12日：叔本华的妹妹路易丝·阿德莱特·拉维尼亚（阿德勒）诞生。

7月：阿瑟和父亲一起去巴黎和勒阿弗尔。他在那儿在格雷戈勒·德布雷西曼家住了二年，和德布雷西曼的儿子安提姆交上了朋友。学习法语和法国文学。

9月4日：拿破仑政变。

10月4日：瑞士现实主义作家耶雷米亚斯·戈特黑尔夫诞生。

10月17日：法国和奥地利签订坎波—佛米奥和约。

12月13日：海因里希·海涅诞生。

1798—1799年 拿彼仑出征埃及。

1798年 1月19日：法国哲学家奥古斯特·科姆特诞生。

2月13日：浪漫派作家威廉·海因里希·瓦肯罗特去世。

2月：波拿巴计划在勒阿弗尔造船厂制造大炮和舰船。

1799—1802年 第二次反法联盟战争。

1799年 马蒂亚斯·克劳迪乌斯匿名发表《致我的儿子H.》。

春季：阿瑟·叔本华的朋友戈德弗里特·雅尼施死于汉堡。

5月20日：巴尔扎克诞生。

8月：叔本华因法国的政治形势经海路回到汉堡。进龙格博士办的私立学校学习，直至1813年。和商人的儿子沙里士·戈特弗劳伊，酒商的儿子格奥尔格·克里斯蒂安·洛伦茨·迈尔交上朋友。

11月9日：拿破仑政变。

1800年 叔本华家去布拉格和卡尔斯巴德旅行。在魏玛会见席勒，在柏林会见伊夫兰德。

10月17日：返回汉堡。

1801年 2月9日：法国和奥地利签订吕内微尔和约。

丹麦对汉堡的占领结束。

约翰·海因里希·威廉·蒂施拜因迁往汉堡。

3月22日：克洛普施托克在汉堡诞生。

3月23日：沙皇保尔一世被刺。亚历山大继位。

3月25日：浪漫派诗人诺瓦利斯去世。

12月11日：德国戏剧家克里斯蒂安·迪特里希·格拉贝在德特莫尔特诞生。

1802年 叔本华阅读让·巴底斯特·罗范·德·高乌雷的《福布拉骑士的爱情冒险》。

2月26日：维克多·雨果诞生。

3月26—27日：法国和英国签订阿眠和约。

7月24日：大仲马诞生。

8月：拿破仑规定自己终身任第一执政。

8月13日：奥地利诗人尼古拉斯·雷瑙诞生。

1803年 2月25日：雷根斯堡《全帝国专使会总决议》。

3月14日：德国诗人弗里德里希·戈特利布·克洛普斯托克去世。

叔本华根据父亲的意愿决定不上文科学校学习，决定将来不当学者。他开始了一次长达数年的旅行，周游了荷兰，英国，法国和奥地

利，并开始学习经商。

5月3日：踏上旅途。

5月18日：英国对法宣战。

5月26日：法国进军汉诺威。

6月30日—9月20日：叔本华在温布尔登的住宿学校学英语。

9月28日：梅里美诞生。

12月18日：约翰·戈特弗里德·冯·赫尔德去世。

1804年 2月12日：伊曼努尔·康德去世。

6月19日：叔本华家在奥地利布劳瑙。

8月25日：结束在国外的旅行。

9月：叔本华在但泽住了三个月。在巨商雅各布·卡布隆处学习，卡布隆后来创办了商业学院。

9月8日：德国诗人爱德华·默里克诞生。

12月23日：法国文学批评家，作家圣佩韦诞生。

1805年 第三次反法联盟战争。

年初：叔本华在汉堡大商人马丁·约翰·耶尼施那儿学习。他还听龙格博士的神学讲演。

4月20日：叔本华的父亲自杀（？）。

5月9日：席勒去世。

8月：约翰娜·叔本华将新万德拉姆街的房子出卖。全家迁往科尔霍夫街87号。

10月21日：奈尔逊在特拉发加海角战胜法国和西班牙的联合舰队。

10月23日：奥地利诗人阿达贝特·施蒂夫塔诞生。

12月2日：奥斯特里支战役。拿破仑获胜。

12月15日：申布龙条约。

12月26日：普勒斯堡和约。奥地利割让属地，承认拿破仑为意大利国王。

1806年 第四次反法联盟战争。

5月：约翰娜·叔本华在魏玛。

阿瑟青年时代的朋友安迪墨来汉堡学习经商。

7月12日：在法国领导下的莱茵同盟成立。

8月：罗马—德意志帝国皇帝弗朗茨二世逊位。

9月21日：阿德勒和约翰娜·叔本华最终迁居魏玛。

约翰娜·叔本华和歌德交好。

10月14日：耶拿和奥尔斯塔特之战。法军获胜。

菲希特：《论天国的生活》。

1807年 5月底：叔本华离汉堡经魏玛去戈塔。和卡尔·路德维希·费尔瑙交上朋友。

6月：开始在戈塔文科中学跟弗里德里希·雅各布兄弟学习。叔本华住在卡尔·戈特霍德·棱茨教授家里。

7月7日—9日：法、俄、普提尔西特和谈。威斯特法伦王国和华沙大公国建立。

12月：一首嘲笑克里斯蒂安·费迪南德·舒尔策的讽刺诗使叔本华极为不满。他离开文科中学，迁居魏玛。和作家约翰内斯·丹尼尔·法尔克，剧作家扎哈里亚斯·维尔纳相识。

菲希特：《告德意志公民书》。

1808—1814年 拿破仑对西班牙和葡萄牙的战争。

1808年 9月：叔本华和丹尼尔·法尔克亲见了沙皇亚历山大和拿破仑在爱尔富特的会见。

12月4日：卡尔·路德维希·费尔瑙去世。

法国浪漫派诗人德·尼瓦尔诞生。

德国诗人海因里希·克莱斯特主办的杂志《菲比斯》（太阳神阿波罗的别名）出版。

1809年 2月3日：叔本华和卡罗琳·耶格曼同时在魏玛参加一次假面舞会。

2月22日：叔本华成年。

5月31日：约瑟夫·海顿去世。

奥地利反法战争。

5月：拿破仑在阿斯本战败。

7月5日—6日：瓦格拉姆战役。拿破仑打败奥军。

10月：申布龙和约。

10月7日：叔本华去哥丁根，并于10月9日开始在那儿学医。和后来任普鲁士驻梵蒂冈、驻伦敦大使克里斯蒂安·卡尔·约西亚斯·冯·邦森，以及威廉亚姆·巴克豪泽·阿斯泰尔结识。叔本华的哲学老师是弗里德里希·博特韦克和戈特洛布·恩斯特·舒尔策，在舒尔策的指导下，他研读了柏拉图和康德的著作。柏林大学开办。

歌德：《亲和力》。

1810年 3月1日：波兰音乐家肖邦诞生。

6月8日：德国音乐家罗伯特·舒曼诞生。

6月17日：德国诗人费迪南德·弗赖里格拉特诞生。

约翰娜·叔本华著的《C.L.费瑙传》出版。

1811年 复活节：叔本华和克里斯蒂安·邦森在魏玛。

9月：叔本华开始在柏林大学学习两年，约翰·戈特里布·菲希特在大学执教。叔本华研究菲希特哲学。

和动物学教授马丁·海因里希·利希腾施泰因结下友谊。

10月22日：匈牙利音乐家弗朗茨·李斯特诞生。

11月21日：海因里希·冯·克莱斯特去世。

1812年 3月28日：法军进驻柏林。

夏季学期，叔本华和德国哲学家、神学家弗里德里希·恩斯特·丹尼尔·施莱马赫尔发生争论。

6月24日：法军开始进兵俄国。

夏季：叔本华经魏玛和德累斯顿去坦普立兹旅行。

9月17日：莫斯科大火。

10月17日：阿达贝特·冯·沙米索（后来成为诗人和自然科学家）被柏林大学录取。

10月—11月：拿破仑军队从俄国撤回。

1813—1814年 德国解放战争。

1813年 1月20日：德国诗人克里斯多夫·马丁·维兰去世。

3月18日：诗人弗里德里希·黑贝尔诞生。

5月2日：吕策和格罗斯戈森战役时，叔本华逃出柏林。

5月5日：丹麦神学家和哲学家泽伦·克尔凯郭尔诞生。

5月11日：拿破仑在德累斯顿。

5月22日：叔本华在德累斯顿。

5月22日：德国音乐家里夏德·瓦格纳诞生。

6月：叔本华在魏玛撰写博士论文。

10月16日—19日：莱比锡大会战，拿破仑失败。

10月17日：德国诗人、戏剧家格奥尔格·毕希纳诞生。

10月31日：莱茵同盟解体。

11月5日：叔本华回到魏玛他母亲家里。

11月底：歌德赞赏叔本华的成就。他们进行了长谈，专门讨论了歌德的颜色理论。

1814年 1月19日：约翰·戈特利希·菲希特去世。

3月31日：联军攻入巴黎。

4月6日：拿破仑退位，被囚在地中海厄尔巴岛。

4月10日：路易十八即位，波旁王朝复辟。

4月：叔本华和他母亲的争吵达到顶点。

4月30日：《哥丁根学报》发表了对叔本华哲学著作的第一篇评论。

5月：叔本华和他母亲彻底决裂。叔本华离开魏玛，后在德累斯顿住了四年。和泛神论者卡尔·克里斯蒂安·弗里德里希·克劳泽，画家路德维希·西吉斯蒙德·鲁尔，作家赫尔曼·冯·皮克勒—穆斯卡乌，费迪南德·弗赫尔·冯·比登费尔特认识。

5月30日：联军和法国签订第一次巴黎条约。

11月：维也纳会议开幕。

1815年 撰写《论视觉和颜色》（1816年印刷）。

1月21日：德国诗人马蒂亚斯·克劳提乌斯去世。

3月1日：拿破仑在法国登陆。“百日政变”开始。

4月1日：奥托·冯·俾斯麦诞生。

6月8日：维也纳会议和“德意志同盟”组成。

6月18日：滑铁卢之役。

6月22日：拿破仑第二次退位。

9月26日：“神圣同盟”建立。

11月20日：第二次巴黎和约。

1816年 叔本华住在德累斯顿郊区的奥斯特拉大街。

1818年 3月：完成《作为意志和表象的世界》的初稿。

5月5日：卡尔·马克思诞生。

5月31日：德国诗人格奥尔格·赫尔韦格诞生。

8月：叔本华为他的主要著作《作为意志和表象的世界》撰写前言。亚琛会议。占领军提前从法国撤出。

9月14日：德国作家特奥多尔·斯托姆诞生。

10月22日：德国教育家，作家约阿希姆·海因里希·卡姆佩去世。

秋季：叔本华去意大利旅行。

10月—11月：在威尼斯。

12月：在佛罗伦萨。

1819年 年初：《作为意志和表象的世界》由F.A.勃洛克豪斯出版。

1月—2月：叔本华在罗马。

2月—4月：叔本华去庞培等地旅行。

3月23日：德国戏剧家奥古斯特·冯·柯采布埃被大学生K.L.赞特谋杀。

叔本华从罗马经意大利北部（佛罗伦萨，威尼斯和维罗那）回到瑞士。

7月19日：瑞士诗人戈特弗里德·克勒尔诞生。

8月25日：叔本华重返德累斯顿。

但泽亚伯拉罕·路德维希·穆尔商号倒闭，叔本华家因而发生财政危机。

10月：维也纳《文学年鉴》和魏玛《文学周刊》发表了第一批对《作为意志和表象的世界》的否定性评论。

12月30日：德国诗人和戏剧评论家特奥多尔·冯塔纳诞生。

12月31日：叔本华申请在柏林大学当哲学讲师。

1820年 1月29日：英王乔治三世去世。其子乔治四世继位。

叔本华和黑格尔发生争执。叔本华第一个，也是唯一的一个讲座《整个哲学就是关于世界的本质和人的精神的学说》失败。

5月15日：维也纳会议决议。德意志邦联建立。

11月28日：弗里德里希·恩格斯诞生。

柏林新剧院开幕。

西班牙、葡萄牙革命爆发。

1821—1829年 希腊独立战争。

1821年 韦伯的《魔弹射手》在柏林首演。

1月：神圣同盟莱巴赫会议。

4月7日：法国诗人卡勒斯·波德莱尔诞生。

5月5日：拿破仑死于圣海伦拿岛。

12月12日：法国作家古斯塔夫·福楼拜诞生。

黑格尔发表《法哲学原理或自然法和国家学纲要》。

1822年 1月6日：德国考古学家海里利希·谢里曼诞生。

5月27日：叔本华经瑞士去米兰和佛罗伦萨旅行。

6月26日：德国诗人、音乐家E.T.A.霍夫曼去世。

1823年 1月17日：德国戏剧家扎哈里亚斯·维尔纳去世。

5月3日：叔本华在特里恩特。后经慕尼黑返回。

7月5日：约翰娜·叔本华剥夺叔本华的继承权。

12月2日：美国发表《门罗宣言》。不准欧洲国家干涉美洲事务。

1824年 5月26日—6月19日：叔本华在加施泰因浴场治病。

9月：叔本华在德累斯顿。

9月4日：奥地利作曲家安东·布鲁克纳诞生。

9月16日：路易十八去世。查理十世继位。

1825年 4月11日：费迪南德·拉萨尔诞生。

5月19日：圣西门去世。

11月14日：德国诗人让·保尔去世。

12月1日：沙皇亚历山大一世去世，由其弟尼古拉继位。

1826年 2月14日：德国作家约翰内斯·丹尼尔·法尔克诞生。

3月29日：威廉·李卜克内西诞生。

夏季学期：叔本华最后尝试举行讲座。

1827年 2月17日：瑞士教育学家约翰·海因里希·裴斯泰洛齐去世。

3月26日：贝多芬去世。

1828年 9月9日：列夫·托尔斯泰诞生。

11月19日：舒伯特去世。

1829年 叔本华翻译西班牙哲学家巴尔塔扎尔·格拉西恩的《处世预言》。出版商勃洛克豪斯拒绝接受出版。

1月12日：德国浪漫派作家弗里德利希·冯·施莱格尔去世。

7月26日：名画《歌德在加姆班格》的作者约翰·海因里希·威廉·蒂施本去世。

歌德完成《威廉·迈斯特的漫游年代》。

1830—1831年 波兰革命。

1830年 6月25日：英王乔治四世去世，其弟威廉四世继位。

7月26日：法国七月革命。查理十世退位，并逃往英国，路易·菲力普继位，建立“七月王朝”。

1831年 1月21日：德国浪漫派诗人阿兴姆·冯·阿尼姆去世。

8月25日：叔本华因惧怕霍乱病而离开柏林。

9月8日：德国诗人威廉·拉贝诞生。

11月14日：格奥尔格·W.Fr.黑格尔因霍乱死于柏林。

年底：叔本华在法兰克福。

1832年 3月22日：约翰·沃尔夫冈·歌德去世。

5月27日：汉巴哈大会，号召为建立统一的德意志共和国而斗争。

从7月起，叔本华在曼海姆。

9月21日：苏格兰诗人瓦尔特·司各特爵士去世。

1833年 5月7日：约翰内斯·勃拉姆斯诞生。

7月6日：叔本华定居在美因河畔法兰克福，在那儿度过了他余生的二十八年。

1834—1839年 西班牙卡罗斯党人战争。

1834年 “德意志关税同盟”建立。

2月12日：德国哲学家和神学家弗里德里希·施莱马赫尔去世。

1835年 叔本华撰写《自然界中的意志》。

3月2日：奥地利皇帝弗朗茨一世去世，费迪南德一世继位。

4月8日：威廉·冯·洪堡去世。

1836年 9月12日：德国戏剧家克里斯蒂安·迪特里希·格拉贝去世。

1837年 撰写《致建立歌德纪念碑委员会》一文。

2月10日：亚历克赛·普希金在决斗中丧生。

2月12日：德国作家路德维希·别尔内去世。

2月16日：德国戏剧家格奥尔格·毕希纳去世。

4月3日：德国神学家弗里德里希·海因里希·克里斯蒂安·施瓦茨去世。

6月20日：威廉四世去世。维多利亚女皇继位。

1838年 2月：德国戏剧家格斯滕贝格诞生。

4月17日：约翰娜·叔本华去世。

8月21日：德国诗人和自然科学家阿德尔贝特·冯·沙米索去世。

12月：费尔巴哈的《实证哲学的批判》出版。

1839年 叔本华撰写征文《论人的意志的自由》。

3月21日：俄国作曲家莫德斯特·莫索尔斯基诞生。

1840年 叔本华撰写征文《论德行的基础》。

1月7日：奥地利国王弗里德利希·威廉三世去世，其子威廉四世继位。

2月22日：奥古斯特·倍倍尔诞生。

4月2日：爱米尔·左拉诞生。

5月7日：柴可夫斯基诞生。

8月25日：德国诗人卡尔·伊默曼去世。

1841年 博士尤利乌斯·弗劳恩施塔特成为阿瑟·叔本华的学生。

1842年 阿德勒·叔本华看望她的哥哥。

3月18日：法国诗人斯丹枫·马拉美诞生。

3月23日：法国作家司汤达（斯丹达尔）去世。

7月28日：德国诗人克莱门斯·勃伦塔诺去世。

1843年 3月1日：叔本华迁往法兰克福好希望街17号。

6月7日：德国诗人弗里德利希·荷尔德林去世。

弗里德里希·多尔古特发表《唯心主义的错误根源》一书，叔本华的学说在这部著作中得到了承认。

1844年 F.A.勃洛克豪斯出版《作为意志和表象的世界》的第二版。

3月30日：法国诗人保尔·魏尔伦诞生。

4月16日：法朗士诞生。

10月15日：尼采诞生。

西里西亚织工起义。

海涅：《德国，一个冬天的童话》。

1845年 3月12日：德国诗人，文艺理论家奥古斯特·威廉·冯·施莱格尔去世。

多尔古特：《叔本华及其真理》。

1847年 叔本华的博士论文再版。

1848年 2月：卡尔·马克思和弗里德里希·恩格斯发表《共产党宣言》。

2月22—24日：法国二月革命。法兰西第二共和国成立。

3月—5月：柏林、维也纳、慕尼黑起义。

5月18日：全德国民议会在美因河畔法兰克福保尔教堂开幕。

5月24日：德国女诗人安内特·冯·德罗斯特·许尔霍夫去世。

6月23—26日：巴黎工人六月起义。

12月2日：奥皇弗迪南德一世退位，弗朗茨·约瑟夫一世继位。

1849年 3月28日：德意志帝国宪法在法兰克福被通过。

普鲁士弗里德里希·威廉四世被选为德国皇帝。

4月28日：威廉四世拒绝登位。

5月：德累斯登和巴登起义。

8月25日：阿德勒·叔本华去世。

10月17日：肖邦去世。

1850年 1月31日：普鲁士国王强令宪法生效。

3月—4月：爱尔福特议会。

7月2日：普鲁士和丹麦签订柏林和约。

8月5日：莫泊桑诞生。

8月18日：巴尔扎克去世。

8月22日：奥地利诗人尼古拉斯·莱瑙去世。

11月30日：重建德意志联盟。

普鲁士和奥地利签订奥尔谬茨条约。

1851年 11月：《附录和补遗》在柏林由A.W.海因出版。此书获得好评。

第一届世界博览会在伦敦举行。

1852年 3月4日：果戈理去世。

12月2日：路易·波拿巴即帝位，称拿破仑三世。

1853年 4月28日：德国浪漫派诗人路德维希·蒂克去世。

1854年 《自然界中的意志》第二版出版。

8月20日：弗里德里希·冯·谢林去世。

10月20日：法国诗人让阿瑟·兰波诞生。

10月22日：瑞士作家耶雷米亚斯·高特黑尔夫去世。

弗劳恩斯丹特：《论叔本华哲学的书信》。

1855年 11月11日：丹麦神学家、哲学家克尔恺郭尔去世。

世界博览会在巴黎举行。

1856年 2月17日：海因里希·海涅在巴黎去世。

5月6日：精神分析学家西格蒙特·弗洛伊德诞生。

7月9日：鲁伯特·舒曼去世。

1857年 5月2日：法国诗人阿尔弗雷德·德·缪塞去世。

5月4日：弗里德里希·黑贝尔和威廉·约尔丹到法兰克福访问。

波恩大学讲授叔本华的哲学。

10月初：克里斯蒂安·卡尔·约西亚斯·冯·本森访问叔本华。

法国哲学家和社会学家奥古斯特·孔德去世。

1858年 2月22日：叔本华七十寿辰。

叔本华拒绝担任柏林皇家科学院院士。

德·桑克蒂斯：《叔本华和利奥波特》。

1859年《作为意志和表象的世界》第三版出版。

7月：叔本华迁进好希望街16号。

10月：伊丽莎白·奈完成叔本华的雕像。

1860年 1月29日：契诃夫诞生。

8月：叔本华突然窒息。

9月9日：叔本华得肺炎。

9月21日：叔本华去世。

9月26日：葬于法兰克福市公墓。

1. 封面
2. 版权
3. 汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明
4. 第一版序
5. 第二版序
6. 第三版序
7. 第一篇 世界作为表象初论
    1. §1
    2. §2
    3. §3
    4. §4
    5. §5
    6. §6
    7. §7
    8. §8
    9. §9
    10. §10
    11. §11
    12. §12
    13. §13
    14. §14
    15. §15
    16. §16
8. 第二篇 世界作为意志初论
    1. §17
    2. §18
    3. §19
    4. §20
    5. §21
    6. §22
    7. §23
    8. §24
    9. §25
    10. §26

    11. §27
    12. §28
    13. §29
9. 第三篇 世界作为表象再论
    1. §30
    2. §31
    3. §32
    4. §33
    5. §34
    6. §35
    7. §36
    8. §37
    9. §38
    10. §39
    11. §40
    12. §41
    13. §42
    14. §43
    15. §44
    16. §45
    17. §46
    18. §47
    19. §48
    20. §49
    21. §50
    22. §51
    23. §52
10. 第四篇 世界作为意志再论
    1. §53
    2. §54
    3. §55
    4. §56
    5. §57
    6. §58
    7. §59
    8. §60
    9. §61

10. §62
11. §63
12. §64
13. §65
14. §66
15. §67
16. §68
17. §69
18. §70
19. §71

11. 附录 康德哲学批判
12. 叔本华生平及大事年表

汉译世界学术名著丛书

分科本◎哲学

科学与假设

〔法〕昂利·彭加勒 著

商务印书馆
SINCE 1897
The Commercial Press

图书在版编目(CIP)数据

科学与假设/(法)彭加勒著;李醒民译.—北京:
商务印书馆,2011
“汉译世界学术名著丛书”(分科本)
ISBN 978-7-100-07898-6

Ⅰ.①科… Ⅱ.①彭…②李… Ⅲ.①科学哲学—
研究 Ⅳ.①N02

中国版本图书馆CIP数据核字(2011)第042401号

所有权利保留。
未经许可,不得以任何方式使用。

汉译世界学术名著丛书(分科本)
科学与假设
〔法〕昂利·彭加勒 著
李醒民 译

商务印书馆出版
(北京王府井大街36号 邮政编码 100710)
商务印书馆发行
北京瑞古冠中印刷厂印刷
ISBN 978-7-100-07898-6

2011年5月第1版 开本880×1240 1/32
2011年5月北京第1次印刷 印张7½
定价:26.00元

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明

我馆历来重视迻译世界各国学术名著。从1981年开始出版“汉译世界学术名著丛书”，在积累单行本著作的基础上，分辑刊行，迄今为止，出版了十二辑，近五百种，是我国自有现代出版以来最重大的学术翻译出版工程。“丛书”所列选的著作，立场观点不囿于一派，学科领域不限于一门，是文明开启以来各个时代、不同民族精神的精华，代表着人类已经到达过的精神境界。在改革开放之初，这套丛书一直起着思想启蒙和升华的作用，三十年来，这套丛书为我国学术和思想文化建设所做的基础性、持久性贡献得到了广泛认可，集中体现了我馆“昌明教育，开启民智”这一百年使命的精髓。

“丛书”出版之初，即以封底颜色为别，分为橙色、绿色、蓝色、黄色和赭色五类，对应收录哲学、政治·法律·社会学、经济、历史·地理和语言学等学科的著作。2009年，我馆以整体的形式出版了“汉译世界学术名著丛书”（珍藏本）四百种，向共和国六十华诞献礼，以襄盛举。“珍藏版”出版后，在社会上产生了良好反响。读书界希望我们再接再厉，以原有五类为基础，出版“分科本”，既便于专业学者研读查考，又利于广大读者系统学习。为此，我们在“珍藏本”的基础上，加上新出版的十一、十二辑和即将出版的第十三辑中的部分图书，计五百种，分科出版，以飨读者。

中华民族在伟大复兴的进程中，必将以更加开放的姿态面向世界，以更加虚心的态度借鉴和吸收人类文明的成果，研究和学习各国发展的有益经验。迻译世界各国学术名著，任重道远。我们一定以更大的努力，进一步做好这套丛书的出版工作，以不负前贤，有益社会。

商务印书馆编辑部

2011年3月

中译者序

李醒民

《科学与假设》（1902）是法国伟大的数学家、数学物理学家、理论天文学家、科学哲学家彭加勒的四部科学哲学经典名著之一。在该书中，作者广泛而深入地探讨了科学和哲学的理论前沿问题，提出了一系列精辟的、富有启发性的观点，其独创的约定论思想在书中得以集中体现。在介绍和评论这一著作的主要内容和基本思想之前，我们先认识一下彭加勒其人，了解一下他的卓著的科学发现和哲学创造。

彭加勒（Jules Henri Poincaré，1854~1912）于1854年4月29日生于法国南锡。他的父亲莱昂（Léon Poincaré）是一位第一流的生理学家兼医生、南锡医科大学教授，母亲是一位善良、聪明的女性。他的叔父安托万（Antoine Poincaré）曾任国家道路桥梁部的检察官。他的堂弟雷蒙（Raymond Poincaré）曾于1911年、1922年、1928年几度组阁，出任总理兼外交部长。1913年1月至1920年初，担任法兰西第三共和国第九任总统。

彭加勒的童年是不幸的，也未表现出什么超人的天才。在幼儿时，他的运动神经共济官能就缺乏协调，写字画画都不好看。5岁时，白喉病把他折磨了9个月，从此就留下了喉头麻痹症。疾病使他长时期身体虚弱，缺乏自信。他无法和小伙伴做剧烈的游戏，只好另找乐趣，这就是读书。在这个广阔的天地里，他的天资通过家庭教育和自我锻炼逐渐显露出来。读书增强了他的空间记忆（视觉记忆）和时间记忆能力。他视力不好，上课看不清老师在黑板上写的东西，只好全凭耳朵听，这反倒增强了他的听觉记忆能力。这种“内在的眼睛”大大有益于他后来的工作，他能够在头脑中完成复杂的数学运算，他能够迅速写出一篇论文而无须大改。

15岁前后，奇妙的数学紧紧地扣住了彭加勒的心弦，他曾在没有记一页课堂笔记的情况下赢得了一次数学大奖，1875年底，彭加勒进入综合工科学校深造。1876年，他到国立高等矿业学校学习，打算做一名工程师，但一有闲空就钻研数学，并在微分方程一般解的问题上初露锋芒。1878年，他向法国科学院提交了关于这个课题的“异乎寻常”的论文，并于翌年8月1日得到数学博士学位。由于工程师的职业与他的志趣不相投，他又想做一个职业数学家。在得到博士学位后不久（1879年12月1日），他应聘到卡昂大学任数学分析教师。两年后，他被提升为巴黎大学教授，讲授数学、力学和实验物理学等课程。除了在欧洲参加学术会议和1904年应邀到美国圣路易斯科学和技艺博览会讲演外，彭加勒一生的其余时间都是在巴黎度过的。

彭加勒的写作时期开始于1878年，直至他1912年逝世——这正是他创造力的极盛时期。在不长的34年科学生涯中，他发表了将近500篇科学论文和30本科学专著，这些论著囊括了数学、物理学、天文学的许多分支，这还没有把他的科学哲学经典名著和科普作品计算在内。由于他的杰出贡献，他赢得了法国政府所能给予的一切荣誉，也受到英国、俄国、瑞典、匈牙利等国政府的奖赏。早在33岁那年，他就被选为法国科学院院士，1906年当选为院长；1908年，他被选为法兰西学院院士。这是法国科学家所能得到的最高荣誉。

数学

彭加勒被认为是19世纪最后四分之一和20世纪初期的数学界的领袖人物，是对数学和它的应用具有全面了解、能够雄观全局的最后一位大师。他的研究和贡献涉及数学的各个分支，例如函数论、代数拓扑学、阿贝尔函数和代数几何学、数论、代数学、微分方程、数学基础、非欧几何、渐近级数、概率论等，当代数学不少研究课题都溯源于他的工作。

1. 函数论 。如果说18世纪是微分学的世纪，那么19世纪则是函数论的世纪。彭加勒是因为发明自守函数而使函数论的世纪大放异彩的，他本人也因此在数学界崭露头角。

所谓自守函数，就是在某些变换群的变换下保持不变的函数。自守函数是圆函数、双曲函数、椭圆函数以及初等分析中其他函数的推广，它不仅对其他各种应用是重要的，而且在微分方程理论中也扮演着主要的角色。

自守函数的名称今天已用于包括那些在变换群$z' =(az+b)/(cz+d)$或这个群的某些子群作用下的不变函数，其中a，b，c，d可以是实数或复数，而且$ad·bc =1$。此外，在复平面的任何有限部分上，这个群完全是不连续的。更一般的自守函数则是为研究二阶线性微分方程$d^2 \eta /dz^2 +p_1 ·d\eta /dz +p_2 \eta =0$而引进的，其中$p_1$和$p_2$起初是$z$的有理函数。

1880年以前，克莱因（F.Klein）在自守函数方面作了一些基本的工作，后来他在1881年至1882年与彭加勒合作。彭加勒在受到富克斯（L.L.Fuchs）有关工作的吸引而注意到这件事后，对这个课题已作了先行的工作。他以椭圆函数理论为指导，发明了一类新的自守函数，即他所谓的富克斯函数，这是比椭圆函数更为普遍的一类自守函数。后来，彭加勒把分式变换群扩充到复系数的情况，并考虑了这种群的几种类型，他把这种群叫克莱因群。对这些克莱因群，彭加勒得到了新的自守函数，即在克莱因群变换下不变的函数，彭加勒把它叫做克莱因函数。这些函数有类似于富克斯型函数的性质，但基本域比圆要复杂。此后，彭加勒指出如何借助于克莱因函数表示仅有正则奇点的代数系数的n阶线性方程的积分。这样，整个这类线性微分方程都可以用彭加勒的这些新的超越函数来解了。

自守函数理论只是彭加勒对于解析函数论的许多贡献之一，他的每项贡献都是拓广的理论的出发点。他在1883年的一篇短文中，首先研究整函数的格与其泰勒展开的系数或者函数的绝对值的增长率之间的关系，它与皮卡（E.Picard）定理结合在一起，通过阿达玛

（J.Hadamard）和波莱尔（E.Borel）的结果，导致了整函数和亚纯函数的庞大理论，这个理论在80年之后仍然尚未研究完。

自守函数提供了具有某种奇点的解析函数的头一批例子，它们的奇点构成非稠密的完备集或奇点的曲线。彭加勒给出另外一个一般方法构成这种类似的函数，即通过有理函数的级数，这导致后来被波莱尔和当儒瓦（A.Denjoy）所提出的单演函数理论。代数曲线的参考化定理也是自守函数论的一个结果，它促使彭加勒在1883年导出一般的“单值化定理”，这等价于存在由任意连通、非紧致黎曼面到复平面或开圆盘的共形映射。

尤其是，彭加勒是多复变解析函数的创始人，这个理论在他之前实际并不存在。他得到的第一个结果是这样的定理：两个复变量的亚纯函数F 是两个整函数的商。在1898年，他针对“多重调和函数”对于任意多复变函数进行了深入的研究，并在阿贝尔函数论中加以应用。他还在1907年指出了全新的问题，导出两个复变函数的“共形映射”概念的推广，这就是现在众所周知的、给人以深刻印象的解析流形的萌芽。彭加勒也对多复变函数的重积分的“残数”概念给出满意的推广，这是在其他数学家早期对这个问题做了多次尝试而揭示出严重困难之后进行的。多年后，他的思想在勒雷（J.Leray）的工作中产生了完满的结果。

2. 代数拓扑学（组合拓扑学）。彭加勒最先系统而普遍地探讨了几何学图形的组合理论，人们公认他是代数拓扑学的奠基人。可以毫不夸张地说，彭加勒在这个课题上的贡献比在其他任何数学分支上的贡献都更为使他永垂不朽。

彭加勒先在1892年和1893年的科学院《通报》（*Comptes Rendus*）中发表了一些短文，然后于1895年发表了一篇基本性的论文，接着是一直到1904年在几种期刊上发表的五篇长的补充，这都是论述近代代数拓扑学的方法的。彭加勒认为，他在代数拓扑学方面的工作与其说是拓扑不变性的一种研究，不如说是研究n 维几何的一种系统方法。我们现在称之为单形的同调论的一整套方法完全是彭加勒的发明创造：其中有流形的三角剖分、单纯复合形、重心重分、对偶复合

形、复合形的关联系数矩阵等概念以及从该矩阵计算贝蒂（E.Betti）数的方法。藉助这些方法，彭加勒发现欧拉多面体定理的推广（现在称之为欧拉 彭加勒公式）以及关于流形的同调的著名的对偶定理；稍后他引进了挠率的概念。在这些论文中，他还定义了基本群（第一个同伦群），并证明它与一维贝蒂数的关系，给出两个流形具有相同的同调但具有不同的基本群的例子，他还把贝蒂数和微分形式的积分联系在一起，叙述了德拉姆（G.de Rham）直到1931年才证明了的定理。有人这样正确地说过：直到1933年发现高阶同伦群之前，代数拓扑学的发展完全基于彭加勒的思想和方法。

此外，彭加勒还指出如何把这些新工具用于那些促使发现它们的问题。在两篇论文中，他给出了复代数曲面的贝蒂数，以及形如$Z^2=F(x, y)$（F是多项式）的方程定义的曲面的基本群，从而为后来莱夫谢茨（S.Lefschetz）和霍奇（W.V.D.Hodvge）的推广铺平了道路。

3. 阿贝尔函数和代数几何学。当彭加勒一接触到黎曼（G.F.B.Riemann）和魏尔斯特拉斯（K.Weierstrass）关于阿贝尔函数和代数几何学的工作之后，他立即对这个领域发生了浓厚的兴趣。他在这个课题上论文的篇幅在他的全集里和自守函数的论文篇幅差不多，时间是从1881年到1911年，这些文章的主要思想之一是关于阿贝尔函数的“约化”。彭加勒把J.雅可比、魏尔斯特拉斯和皮卡研究过的特殊情形加以推广，证明了一般的“完全可约性定理”。并注意到对应于可约的簇的阿贝尔函数，这是推广某些已有结果和研究某些函数特殊性质的出发点。

彭加勒在代数几何学方面的最突出贡献是他在1910年至1911年间关于代数曲面$F(x, y, z)=0$中所包含的代数曲线的几篇论文。他所运用的卓有成效的方法使他证明了皮卡和塞韦里（F.Severi）的深刻结果，并首次正确地证明了由卡斯特尔诺沃（G.Castelnuovo）、恩里格斯（F.Enriques）所陈述的著名定理。在其他问题上，他的方法也极有价值，看来它的有效性还远远没有穷尽。

4. 数论 。在这个领域，彭加勒首次给出整系数型的亏格的一般定义。他的最后一篇数论论文（1901）最有影响，是我们现在所谓的“有理数域上的代数几何学”的头一篇论文。这篇论文的主题是丢番图（Diophantus）问题，即求一条曲线*f*（*x*，*y*）=0上具有有理数坐标的点，其中f的系数是有理数。彭加勒定义了曲线的“秩数”，并猜想秩数是有限的。这个基本事实由莫德尔（L.J.Mardell）在1922年予以证明，并由韦伊（A.Weil）推广到任意亏格的曲线（1929）。他们用的是“无限下降法”，这基于椭圆（或阿贝尔）函数的半分性质；彭加勒在他的文章中发展了一种与椭圆函数的三分性质有关的类似的计算，这些思想似乎是莫德尔证明的出发点。莫德尔 韦伊定理在丢番图方程论中已成为基本的定理，但是与彭加勒引入“秩数”概念的许多问题仍然尚未得到解答，更深入地钻研他的论文也许会导出新的结果。

5. 代数学 。彭加勒从未出于代数学本身的需要而去研究代数学，只是当在算术或分析问题中需要代数结果时才去研究它。例如，他关于型的算术理论的工作使他研究次数≥3的型，其上作用着连续自同构群。与此有关，他注意到超复系和由超复系的可逆元素乘法定义的连续群之间的关系；他在1884年就这个问题所发表的短文后来引起施图迪（E.Study）和嘉当（E.Cartan）关于超复系的文章。彭加勒在1903年关于线性微分方程的代数积分的文章又回到交换代数的研究上来。他的方法使他引进一个方程的群代数，并把它分解为*C* 上的单代数（即方阵代数）。他首次把左理想和右理想的概念引入代数，并证明方阵代数中的任何左理想是极小左理想的直和。

彭加勒是当时能够理解并欣赏李（S.Lie）及其后继者关于“连续群”工作的少数数学家之一，尤其是，他是早在20世纪初就能认识到嘉当论文的深度和广度的唯一数学家。1899年，彭加勒对于用新方法证明李的第三基本定理以及现在所谓的坎贝尔（Campbeel）-豪斯多夫（Hausdorff）公式感兴趣；他实际上第一次定义了现在所说的（复数域上的）李代数的“包络代数”，并由李代数已给的基对包络代数的“自然的”基加以描述，这个定理在近代李代数理论中成为基本的定理。

6. **微分方程**。微分方程及其在动力学上的应用显然处于彭加勒数学思想的中心地位，他从各种可能的角度研究这个问题，他把分析中的全套工具应用到微分方程理论中。几乎每年都要就此发表论文。事实上，整个自守函数理论一开始就是由求积具有代数系数的线性微分方程的思想引起的。他同时研究了一个线性微分方程在一个“非正则”奇点的邻域中的局部问题，首次证明了怎样得到积分渐进展开。他还研究了如何决定（复数域中）所有一阶微分方程关于y和y'是代数的且有固点的奇点，这后来被皮卡推广到二阶方程，并在20世纪初期导致潘勒韦（P.Painlev）及其学派的成果。

彭加勒在这个领域中的最杰出贡献是微分方程定性理论，它是在其创造者手中立即臻于完善的。他发现在分析微分方程可能解的类型时，奇点起着关键性的作用。他把奇点分为四类——焦点、鞍点、结点和中心，并阐述了解在这些点附近的性态。在1885年后，他关于微分方程的论文大都涉及天体力学，特别是三体问题。

对于物理学问题的持久兴趣肯定把彭加勒引向数学物理学的偏微分方程所导出的数学问题，在这方面他从未忽略他所用的方法和他所得到的结果可能存在的物理意义。他在1890年的一篇文章中讨论了狄利克雷（Diichlet）问题，发明了“扫散方法”，这种极其富于独创性的方法在20世纪20年代和30年代出现的位势理论上起着重要作用。

此外，彭加勒还在非欧几何、渐近级数、概率论（例如，他最先使用了“遍历性”的概念，这成为统计力学的基础）等数学分支中也有所建树。

物理学

彭加勒讲授物理学达20年以上，发表文章和出版书籍70多种，涉及毛细管理论、弹性力学、流体力学、热的传播、势论、光学、电学、磁学、电子动力学等等。他能深刻地洞察每个课题，并揭示其本

质。他特别偏好光理论和电磁理论，他的关于电磁理论的教科书成为麦克斯韦理论在欧洲大陆得以广泛传播的范本。

尤为引人注目的是，彭加勒对19世纪末20世纪初的物理学革命直接起到了推动作用。这主要表现在以下五个方面。

1. 对经典力学和经典物理学基础的批判以及对物理学危机的分析和论述

在世纪之交，彭加勒属于批判学派（与之对立的是机械学派，即力学学派）。在马赫（E.Mach）、卡利努（A.Calinon）、赫兹（H.R.Hertz）的影响下，他对经典力学的基本概念和基本原理（例如绝对时间和绝对空间、力、惯性定律、加速度定律等）进行了批判，也对当时占统治地位的力学自然观提出质疑。他指出，力学自然观实际上是想把自然界弯曲成某种形式，但是自然界并不是这么柔顺的。彭加勒在分析了力学解释的非普遍性和非唯一性后指出，我们追求的目标“不是机械论，真正的、唯一的目标是统一性”。与马赫不同的是，彭加勒还审查和批判了经典物理学的基础，并揭示出经典力学和经典物理学之间无法弥合的裂痕。

在实验事实和理论分析的冲击下，整个物理学的理论基础动摇了，导致了所谓的物理学危机。老一辈的物理学家囿于力学自然观，看不清物理学发展的形势，只是在旧理论的框架内进行修补，找不到摆脱危机的出路。在当时著名的科学家当中，对物理学发展形势看得比较清楚的是彭加勒，他在20世纪初第一个明确地指出物理学的危机，并对它进行了全面的分析和论述。他认为，物理学危机是好事而不是坏事，危机能加速物理学的变革，是物理学进入新阶段的前兆。他指出，要摆脱危机，就要在新实验事实的基础上重新改造物理学。同时，他一再肯定经典理论的固有价值，认为它们在有效适用范围内还是大有用处的，并且旗帜鲜明地批评了“科学破产”之类的错误观点。他还预见了新力学的大致图景，对物理学的前途表示乐观。这一切，对于澄清物理学家的糊涂认识，使他们看清物理学发展的形势，显然是大有裨益的，也有助于抵制当时流行的实用主义和非理性主义。

2. 在物质结构研究方面的贡献

1895年12月28日，伦琴（W.K.Röntgen）发现了X射线。彭加勒对此感到十分振奋，他在 1896年1月20日的周会上展示了伦琴寄给他的X射线照片。当贝可勒尔（A.H.Becquerel）问他射线从管子的哪一部分发出时，彭加勒回答说，射线似乎是从管子中与阴极相对的区域发出的，在这个区域内玻璃管变得发荧光了。彭加勒还在1月30日发表了一篇关于X射线的论文，他在论文中提出："是否所有荧光足够强的物体，不管它们的荧光的起因如何，都既发射可见光又发射X射线呢？"尽管彭加勒的预想并不完全正确，但是它毕竟是导致贝可勒尔发现放射性的直接动因。

对于世纪之交分子实在性的争论，彭加勒基本持中立态度，因为当时还没有确凿的实验事实证明分子是真实的。不过，他早就意识到用实验来验证分子运动论的可能性。他在1900年提醒大家注意古伊（L.G.Gouy）关于布朗运动的有独创性的观念。他指出："那些无规则运动的粒子比致密的网孔还要小；因此，它们可能适用于解开那团乱麻，从而使世界逆行。我们几乎能够看到麦克斯韦妖作怪呢。"1904年，他在提到运动和热在布朗运动中相互转化而毫无损失时说："如果情况如此，为了观察世界逆行，我们不再需要麦克斯韦妖的无限敏锐的眼睛，我们的显微镜就足够了。"后来，爱因斯坦（A.Einstein）和斯莫卢霍夫斯基（M.von Smoluehowski）分别于1905年和1906年给出了布朗运动的理论，导出了计算分子大小的公式。1908年，佩兰（J.B.Perrin）和他的合作者通过用显微镜观察藤黄树脂微粒的布朗运动，证实了分子的实在性。彭加勒面对这一事实，坦率地承认："长期存在的原子假设已具有充分的可靠性"，"化学家的原子现在已经是一种实在了"。

3. 相对论的先驱

早在1900年之前，彭加勒就掌握了建立狭义相对论的一切必要材料，并在1904~1905年间找到了它的数学表示。作为相对论的先驱，他比马赫和洛伦兹（H.A.Lorentz）更前进了一步。

在1895年，彭加勒就对当时以太漂移实验的解释表示不满，他批评洛伦兹过多地引入特设假设。他相信，用任何实验手段——力学的、光学的、电学的——都不可能检测到地球的绝对运动。他已经意识到，采取这种立场相当于在理论上提出一个普遍的物理定律："不可能测出有重物质的绝对运动，或者更明确地说，不可能测出有重物质相对于以太的运动。人们所能提供的一切就是有重物质相对于有重物质的运动。1900年，他把这个定律称为"相对运动原理"——"任何系统的运动必须服从同样的定律，不管它是相对于固定轴而言还是相对于做匀速直线运动的可动轴而言。"在1902年的《科学与假设》中，首次出现了"相对性原理"的提法。不过，相对性原理的正式提出和标准表述是彭加勒1904年9月在美国圣路易斯讲演中做出的。他把它作为物理学六大基本原理之一提了出来："相对性原理，根据这个原理，物理现象的定律应该是相同的，不管观察者处于静止还是处于匀速直线运动。于是，我们没有、也不可能有任何手段来辨别我们是否做这样一种运动。"也就是在这次讲演中，他惊人地预见了新力学的大致图景：惯性随速度而增加，光速会变为不可逾越的极限。原来的比较简单的力学依然保持为一级近似，因为它对不太大的速度还是正确的，以致在新力学中还能够发现旧力学。

在1898年的"时间的测量"（La mésure de temps）一文中，彭加勒不仅批判了绝对时间、绝对空间和绝对同时性的概念，而且还提出了建设性的建议：承认光速不变是一个公设，并用爱因斯坦后来使用的术语讨论了远距离的同时性的确定问题。他说："（光具有变的速度，尤其是它的速度在一切方向上都是相同的，）这是一个公设，没有这个公设，就无法测量光速。"彭加勒利用两个观察者（爱因斯坦的讨论只用一个观察者）、光讯号和时钟，讨论了时钟同步和同时性的定义问题，得出了与爱因斯坦1905年的结论相同的结果。

1904年后期到1905年中期，彭加勒给洛伦兹写了三封信，这三封信的基本思想在"论电子动力学"（Sur la dynamique deiélectron）一文中得到发展。这篇论文的缩写本于1905年6月5日发表，全文则发表于1906年。他在文中第一个提出了精确的洛伦兹变换，指出该变换的群的性质。"洛伦兹变换"、"洛伦兹群"、"洛伦兹不变量"等术语，都是

他首先使用的。他还得到了正确的电荷和电流密度的变换（洛伦兹得出的变换式是错的），证明了速度变换，考虑了体积元的变换，得到了电荷密度和电流的变换。这样一来，麦克斯韦 洛伦兹方程首次在洛伦兹变换下严格地变成不变量。彭加勒还导出了电磁标量势和矢量势、单位体积的力、单位电荷的力的变换，这些公式甚至在1960年代前后的文献中也难以找到。尤其是，彭加勒为了利用在具有确定的正度规$x^2+y^2+z^2+\tau^2$的四维空间中的不变量理论，还引入了四维矢量，使用了虚时间坐标（$\tau=ict$）。他还揭示出洛伦兹变换恰恰是四维空间绕原点的转动。彭加勒的这一工作，对闵可夫斯基（H.Minkowski）后来的四维时空表示法有直接影响。彭加勒也是第一个在他的电子动力学中研究牛顿引力定律的人，他甚至使用了“引力波”这个词。

4. 量子论的积极倡导者和热心研究者

1911年的索尔维物理学会议，使量子论越出了德语国家的国界。彭加勒应邀参加了这次最高级会议，首次了解到量子论。他在很短时间内就成为量子论的积极倡导者和热心研究者，他在逝世前的半年多时间内，完全沉浸在这个奇妙的量子世界里。

1911年12月4日，即索尔维会议一个月之后，彭加勒向科学院提交了一篇论述量子论的长篇论文的缩写本，全文于翌年1月发表。他在论文中指出，量子论的出现“无疑是自牛顿（I.Newton）以来自然哲学所经历的最伟大、最深远的革命”。他坚持认为，旧理论不只是在能量能够连续变化的假定上是错误的，而且物理定律本性的概念也要经受根本的变革。他在论文的最后指出，人们必须寻求差分方程，对于不连续的几率函数的情况，它将起哈密顿微分方程的作用。后来，他还就量子论发表了几篇文章和讲演。他甚至猜想，任何孤立系统乃至宇宙也像粒子一样，“会突然地从一个状态跃迁到另一个状态；但是在间歇期间，它依然是不动的。宇宙保持同一状态的各个瞬时不再能够相互区分开来。因此，这将导致时间的不连续变化，即时间原子。”彭加勒的工作大大推动了非德语国家的物理学家接受和研究量子论。

5. 混沌学的开创人

彭加勒在把他锻造的锐利数学武器用于进攻天体力学问题时，发现了混沌现象。在太阳系的稳定性即三体问题的研究中，他实际上已经意识到，在一向视为由决定论统治的牛顿力学中，随机性（偶然性）也比比皆是。随机性是牛顿方程的本质特性之一，因为运动对初始条件十分敏感，确定行为是极其稀少的。这与混沌就是决定论系统的内在随机性的现代认识何其相近！事实上，彭加勒开创和发明的种种新数学分支和方法，以及他的众多的天体力学著作，都成为现代混沌学的思想和方法的启迪源泉。彭加勒不愧是发现混沌现象并进行认真处理的第一人。

积极的哲学思维和敏锐的直觉能力，也使彭加勒从自然哲学的高度洞见混沌现象。彭加勒反对或不赞成机械决定论，而承认自然界的偶然性，认为偶然性这个词具有“精密的和客观的意义”。它在《科学与方法》中专用一章讨论偶然性问题，并把偶然性分为三类，其中之一超出了概率思想的水平，讲出了混沌的真谛。他说：“我们觉察不到的极其轻微的原因决定着我们不能不看到的显著的结果，可是我们却说这个结果是由于偶然性。……初始条件的微小差别在最后的现象中产生了极大的差别；前者的微小误差促成了后者的极大误差。预言变得不可能了，我们有的是偶然发生的现象。”彭加勒在这里对着类偶然性所做的描述，正是今天混沌研究者刻画混沌特征的典型用语。彭加勒的先知先觉和先见之明由此可见一斑。在当今的混沌学研究文献中，经常可以看到对彭加勒的引用，不时可以觉察到彭加勒科学思想的强大生命力的自然延伸。

天文学

在19世纪之前，天文学家在处理天体力学问题时还是沿用牛顿、欧拉（L.Euler）、拉格朗日（J.L.Lagrange）和拉普拉斯（P.S.M.Laplace）的方法。19世纪，柯西（A.L.Cauchy）发展了复变函数论，数学家为天文学家提供了有利的工具。彭加勒首先运用分析学的方法来研究天文学，而直至40年后，还没有几个天文学家能够掌

握这种数学工具。彭加勒的主要工作有三个方面：旋转流体的平衡形状（1885）；太阳系的稳定性，即*n* 体问题（1899）；太阳系的起源（1911）。

彭加勒在1885年发表的长篇论文中讨论了由雅可比椭球体派生出来的、角动量渐增的新体系的平衡形状，这种形状后来称为梨形。他认为，这种体系演化的下一个阶段可能是一大一小相互围绕着旋转的两个天体的平衡状态，该假设肯定不能用于太阳系，但某些双星却会呈现出这样的过渡形式。后来有人证明梨形是不稳定的。

彭加勒在天体力学上的最大成功表现在对"*n* 体问题"的处理上，这是瑞典国王奥斯卡二世（Oscar II）在1887年提出的悬赏问题。设*n* 个质点以任意方式分布在空间中，所有质点的质量、初始运动和相互距离在给定的时刻都是已知的。如果它们之间按照牛顿万有引力定律相吸引，那么在任何时刻，它们的位置和运动怎样呢？

"二体问题"已被牛顿解决了。自欧拉以来，人们把"三体问题"视为整个数学领域最困难的问题之一。从数学上讲，该问题归结为解九个联立微分方程（每个都是二阶线性的）。拉格朗日成功地把这个问题加以简化，可是其解即使存在，也不能用有限项来表示，而是一个无穷级数。如果级数在形式上满足方程组，并且对于变数的某些值收敛，那么解将存在。彭加勒在他1889年的论文中提出了一种新的强有力的技巧，其中包括渐近展开和积分不变性，并且对微分方程在接近奇点附近的积分曲线性状获得重要的发现，尽管他没有解决*n* 体问题，但对三体问题已有明显的突破，因此获得了奥斯卡奖。

彭加勒在天体力学方面的早期工作汇集在他的三卷专题巨著《天体力学的新方法》（Les méthodes nouvelles de la mécanique céleste，1892，1893，1899）中。1905~1910年又出版了另外三卷著作《天体力学教程》（Lecons de mécanique céleste），它具有更为实用的性质。稍后又出版了讲演集《流体质量平衡的计算》（Sur les figures d'équilibre d'une masse fluide）和一本历史批判著作《论宇宙假设》（Sur les hypothéses cosmogoniques）。

彭加勒的传记作者、法国数学家达布（G.Darboux）断言：这些著作的头一部事实上开辟了天体力学的新纪元，它可与拉普拉斯的《天体力学》和达朗伯（J.I.R.d'Alembert）的关于二分点岁差的工作相媲美。英国天文学家达尔文（G.Darwin）爵士在评论《天体力学的新方法》时说："很可能，在即将来临的半个世纪之内，一般研究人员将会从这座矿山发掘他们的宝藏。"

彭加勒的《论宇宙假设》被这个领域的研究者视为经典，书中对建立在拉普拉斯星云说上的模型的性质作了全面的分析。这本书作为回顾了太阳系起源的各种理论，即使在今天也值得一读，但是它忽略了20世纪初其他天文学家提出的一些理论。彭加勒关于宇宙演化的观点在19世纪末是有代表性的：实在世界的进程是渐变的、不可逆的；不连续的变化也会明显地发生，但只是在确实需要时才发生，而且不是以大变动的形式。这种观点显然与今天流行的"大爆炸"宇宙学说格格不入。

科学哲学

由于彭加勒长期在科学前沿从事创造性的探索和开拓性的奠基工作，因此他不得不经常对科学的哲学基础进行批判性的考察，对已取得的科学成果进行恰当的哲学解释。而且，他所研究的问题的深度和广度使得他的思考不可能限制在狭窄的专业领域，他必须去考察一个更加困难得多的问题，即分析思维的本性问题。彭加勒在谈到自然观、科学观、认识论和方法论等问题时，往往鞭辟入里、深中肯綮，爱因斯坦称这位具有广阔哲学视野的科学家是"敏锐的、深刻的思想家"。

彭加勒有四本科学哲学著作：《科学与假设》（*La science et I'Hypothese*，1902）、《科学的价值》（*La valuer de la science*，1905）、《科学与方法》（*Science et mothode*，1908）、《最后的沉

思》（*Derniéres penseés* ，1913）。最后一本书是在彭加勒逝世后，由他人集其九篇遗著编辑而成的，反映了彭加勒后期的思想。

约定论（convetionalism）是彭加勒的哲学创造，也是他的主导哲学思想，这种思想发轫于1887年发表的论几何学基础的论文，但是更为系统、明确的表述，则见于《科学与假设》，这是根据他对数理科学基础进行的敏锐的、批判性的审查和分析而提出来的。

彭加勒指出，几何学公理既非先验综合判断，亦非经验事实，它们原来都是约定。物理学尽管比较直接地以实验为基础，但是它的一些基本概念和基本原理也具有几何学公理那样的约定特征。但是，他也抱怨有些哲学家推广得太过分，把原理视为全部科学，从而相信整个科学都是约定的。他反对把约定在科学中的作用恣意夸大，以致说定律、科学事实都是科学家创造的。

彭加勒认为，“约定是我们精神自由活动的产物”，它贯穿在整个科学创造活动中。但是，这种自由“并非放荡不羁、完全任意”，“并非出自我们的胡思乱想”，而是要“充分发挥我们的能动性”。他还指出，约定的选择要求方便，这是因为有些实验的确向我们表明一些约定是方便的，而且以简单性作为选择标准也是出于方便，经验向我们表明它往往不会使我们受骗。彭加勒还认为，提升为约定的公理或原理不再受实验检验，它们无所谓真假。因为实验证伪既可以通过把实验的否定结果归咎于一个辅助假设来避免，也可以通过改变语言来避免。彭加勒的这种观点后来被称之为彭加勒命题，即没有构成两个基本因素——语言的和实在的（经验的）假设——的实验体制，经验检验是不可能的。

在彭加勒的约定论中，经验（狭义地讲是实验）的意义是双重的：它是科学理论的源泉或基础；它对约定的形成起引导或提示作用。约定论认为约定不是经验唯一地给予的，又认为约定也不是我们思想的结构唯一地给予的，它汲取了经验论和理性论的合理因素（彭加勒既要人们注意约定的实验根源和实验的指导作用，又要人们大胆假设和自由创造），从而成为一种卓有成效的科学认识论和方法论。

这种科学认识论和方法论预示了现代科学发展的理论化和持续进步的大趋势，并对现代科学和现代科学哲学的发展产生了较大的影响。

在彭加勒的科学哲学思想中，也掺杂着其他一些成分。就他有关算术的认识论地位而言，他是一个康德主义者，因为他宣称算术的一些公理，特别是数学归纳原理是先验综合真理。另一方面，他在空间哲学、几何学哲学和物理学哲学中却抛弃了康德主义，并且用发生经验论（几何学与物理学的概念及陈述起源于经验）和约定论的结合来代替它。在数学哲学方面，他是一位结构主义者和前直觉主义者。在物理学哲学中，他的约定论为经验要素留下了余地，以致处于经验论传统的范围内。他也带有许多康德主义和进化论思想的色彩（进化认识论），如他最富有哲学意义的时间学说。此外，就他视探索真理和追求科学美为人的活动的唯一价值，以及倡导“为科学而科学”而言，有人认为他是理性论者和理想主义者。就他把相对性原理仅仅看做是可被实验否证的暂时性假设而言，有人认为他是证伪主义者和归纳主义者。当然，人们也能从他的思想中发现毕达哥拉斯主义（对自然先定和谐的信念）、操作主义（要使定义有用，它必须能指示我们如何测量）、工具主义（科学是一种整理事业，两种对立的理论也都可以作为研究的有用工具）、马赫主义（他赞同马赫思维经济原则和操作定义的观点）的色彩。

彭加勒认为，要进行创造性的科学研究，首先需要创造方法，因为没有一个方法会自行产生。彭加勒不仅对前人提出的方法做了发展，而且他自己也有一些独创性的科学方法，从而形成了他的颇有特色的方法论体系。

作为一种方法的经验约定论，在事实的选择，以及在由未加工的事实过渡到科学事实和由科学事实过渡到定律的过程中，都具有方法论的意义，尤其在由定律提升为原理的过程中，约定的作用表现得尤为明显。彭加勒在谈到这一点时说：“当一个定律被认为由实验充分证实时，我们可以采取两种态度。我们可以把这个定律提交讨论；于是，它依然要受到持续不断的修正，……或者，我们可以通过选定这

样一个约定，使命题肯定为真，从而把定律提升为原理。”彭加勒认为，用这种方法“常常能得到巨大的好处”。

谈到假设，彭加勒指出：“没有假设，科学家将寸步难行。”他还把假设按其特性和功用分为三类。第一类是极其自然的假设，人们几乎不能避免它。例如，假定十分遥远的物体的影响可以忽略不计，结果是原因的连续函数，小位移遵循线性定律。这类假设只是表面看来是假设，实质上可划归为伪装的定义或约定。第二类是中性假设，例如假定物质是连续的或是由原子构成的。只要中性假设的特性不被误解，它们便不会有什么危险。它们或者作为计算的技巧，或者有助于我们理解具体的图像，或者可以坚定我们的思想。第三类假设是真正的概括，它们是实验必须证实或否证的假设。这类假设总是应该尽可能经常地受到检验。当然，如果它们经不起这种检验，人们就应该毫无保留地抛弃它。此外，彭加勒要人们最好只引入少数基本假设，而不要不加限制地引入许多特设假设。

彭加勒也十分崇尚科学美或数学美。他认为，科学美根源于自然美。正因为如此，追求科学美才不是纯粹的浅薄涉猎，才不会使科学家偏离对真理的追求。但是，科学美并不等于自然美，科学美是“比较深奥的美”，是“潜藏在感性美之后的理性美”，“这种美在于各部分的和谐秩序，并且纯粹的理智能够把握它”。在他看来，科学美包含这样一些内容：雅致、和谐、对称、平衡、秩序、统一、方法简单、思维经济等。但是，他最强调的还是和谐，并认为“普遍和谐是众美之源”。他还认为，科学美是激励科学家忘我工作的强大动力，是选择事实和评价理论的重要标准，是科学发明的神奇工具。

彭加勒十分注重直觉在科学中，尤其是在数学中的功用。他指出，直觉是发明的工具，逻辑是证明的工具。因为发明即是辨认、选择，逻辑只能提供所有组合或结构，要在其中做出明智的选择，则要靠直觉。不仅作为某些逻辑推理前提的公理渊源于直觉，而且直觉也渗透在推理的过程之中。因为数学证明不是演绎推理的简单并列，它是按某种次序安置演绎推理，只有具有这种次序的直觉，才能洞察到作为一个整体的推理。彭加勒还把直觉分为两种类型：一是所谓“纯粹

直觉”，即“纯粹数的直觉”、“纯粹逻辑形式的直觉”、“数学次序的直觉”，这主要是解析家的直觉；二是“可觉察的直觉”即“想象”，这主要是几何学家的直觉。这两种类型的直觉似乎发挥出我们心灵的两种不同的本能，它们像两盏探照灯，引导陌生人来往于数学世界和实在世界。彭加勒还通过自己发明富克斯函数的切身体验，探讨了数学发明的心理机制。

在这里，我想补充说明和强调两点。其一，随着近年混沌和复杂性学科的研究方兴未艾，人们逐渐认识到，彭加勒不仅是现代科学的先驱，也是“后”现代科学的滥觞。其二，随着后现代科学哲学的勃兴和流播，人们蓦然发觉，彭加勒不但是“前”现代科学哲学的创造者和集大成者，其思想也是“后”现代科学哲学的引线和酵素。可以说，彭加勒是本来就不多的哲人科学家的典型代表。

彭加勒说过，热爱真理是伟大的事情，追求真理应该是我们活动的唯一目标和唯一价值。他言行一致，为追求真理奋斗到生命的最后一息。他不关心荣誉，不喜欢用自己的名字命名他的任何发明。

到1911年，彭加勒觉得身体不适、精力减退，他预感到自己活在世上的日子不会很长了。可是，他不愿放下手头的工作去休息，他头脑孕育的新思想太多了，他不愿让它们和自己一起被埋葬。在索尔维会议之后，他投身于量子论的研究，并撰写论文，发表讲演。同时，他还在思考一个新的数学定理，即把狭义三体问题的周期解的存在问题，归结为平面的连续变换在某些条件下不动点的存在问题。

临终前三周，彭加勒抱病在法国道德教育联盟成立大会上发表了最后一次公开讲演。他说：“人生就是持续的斗争，如果我们偶尔享受到相对的宁静，那正是因为我们先辈顽强斗争的结果。假设我们的精力、我们的警惕松懈片刻，我们就会失去先辈们为我们赢得的斗争成果。”彭加勒本人的一生就是持续斗争、永远进击的一生。

1912年7月17日，彭加勒因血管栓塞突然去世。当时他正处在科学创造的高峰时期。沃尔泰拉（V.Volterra）中肯地评论道：“我们确信，

彭加勒一生中没有片刻的休息。他永远是一位朝气蓬勃的、健全的战士，直至他逝世。”

关于本书

《科学与假设》像彭加勒的其他三本科学哲学著作一样，也是多由已发表的短论、讲演、书评、科学著作的序言或绪论串接而成。例如，第一章是1894年发表在《数学评论》上的文章，第二章最初发表在1891年的《纯粹科学和应用科学总评论》上，第三章是对罗素的《论几何学基础》一书的评论（发表在1899年的《教学评论》上），第九章根据作者1900年在巴黎国际物理学会议上的报告写成（原题为“实验物理学和数学物理学的关系”），第十二章由两部著作（《光的教学理论》，1889年；《电学与光学》，1901年）的序言合成。《科学与假设》虽不是一部十分严整、十分系统的著作，但却贯穿着一条明晰的、深邃的思想主线。与那些故意生造晦涩术语，恣意编织范畴之网，刻意构造空洞体系的所谓哲学家的大部头著作相比，彭加勒的小书则显得富有创见和智慧，不愧为科学哲学的典范之作。加之彭加勒又是一位名副其实的散文大师，他执掌凌云健笔，炼句如掷杖化龙，炼字如壁龙点睛；全篇则一气奔放，井井有序，首尾蟠结，浑然天成；从而达到了神聚而色泽生，韵至而余意涌的境界——一种出神入化、雅俗共赏的绝妙境界。难怪当年在法国的公园和咖啡馆，经常可以看到普通工人和店员手捧彭加勒的小册子，聚精会神地阅读呢。

为了方便读者浏览或研读，我这里只想对《科学与假设》中的思想要点稍作提示。

1. 经验约定论 。彭加勒认为，几何学公理既非综合判断，亦非实验事实，它们是约定。力学原理是建立在实验基础上的真理，也是适合于整个宇宙的公设或约定。这些理论体系之所以具有普遍性、确定性和严格性，正因为它们的前提是约定的，是以损失客观性为代价

的。约定是我们心智活动的产物，自由心智在这里能够颁布强加于科学、而非强加于自然界法令。但是，约定不是完全任意的，并不是出自我们的胡思乱想。自由亦非放荡不羁。尤其是，彭加勒强调，约定的选择要受实验事实的指导（但实验并未把约定强加于我们），约定的和普遍的原理是实验的和特殊的原理的自然而直接的概括，因此，我们最好时时留心回想约定的实验根源。

2. 关系实在论 。数学家研究的不是客体，而是客体之间的关系。也许是出于作为一个数学家的职业习惯和偏好，彭加勒的实在论也凸显出关系实在论的特色。在他看来，实在的客体之间的真关系是我们能够得到的唯一实在。科学能够达到的并不是像朴素的教条主义者所设想的事物本身，而只是事物之间的关系，在这些关系之外，不存在可知的实在。支撑关系实在论的基石是“真关系”概念。真关系是我们能够确认的东西，是在一切装束下将总是依然如故的真理，是对所有作者来说共同的东西，至于事物的名称，则随作者不同而异。在新旧理论的更迭中，旧理论蕴涵的真关系融入更广阔的整体和更高级的和谐中。原有的真关系本身未变，只是描述它的语言变化了。某些应该抛弃的、最终被实验宣告不适用的理论，之所以突然死灰复燃并重获新生，也恰恰因为它们表达了真关系，从而保持了一种潜在的生命。正是这种真关系，构成了理论更替中的“不变性”，从而构成相继理论之间的可翻译性的基础。

3. 科学理性论 。彭加勒的科学理性论充分体现在他关于实验与理论、实验物理学与数学物理学的关系之论述中。他承认实验是真理的唯一源泉，但同时又指明数学物理学的重要地位和无可怀疑的贡献。他强调，只有观察还是不够的，我们必须利用观察资料，去做我们必需的概括工作。我们不能满足于赤裸裸的实验，除概括之外，还要矫正它们。科学是用事实建立起来的，但收集一堆事实并不是科学。尤其是，彭加勒已经透露出后现代科学哲学的先声：不可能毫无先入之见地做实验，有时思想要超过实验。

4. 假设 。彭加勒把本书命名为《科学与假设》，足见他对假设的重视达到何种程度。他说，数学家没有假设便不能工作，就更不用说

实验家了。假设不仅是必要的，而且通常也是合理的。即使是被抛弃的假设，也不是毫无成效的，可以说它比真实的假设贡献更大：它是决定性实验和提醒人们从中推出新东西的诱因。彭加勒创造性地把假设分为三类。第一类是极其自然的假设，它们只是外观看来是假设，它们能还原为隐蔽的定义或约定。第二类是中性假设，它们无能力把我们导入歧途，它们或者作为计算的技巧，或者有助于我们理解具体的图像，或者坚定我们的观念。第三类假设是真正的概括，它们是实验必须确认或否证的假设，总是富有成效的。他还强调，重要的是不要过分地增加假设，只能一个接一个地做假设。如果我们在若干假设的基础上构造理论，如果实验否证它，我们前提中的哪一个必须改变呢？这将是不可能知道的。在这里，彭加勒已经提出了整体论的思想。

5. 统一性和简单性 。每一种概括都隐含着对自然界的统一性和简单性的信念。至于统一性，不会有什么困难。如果宇宙的各部分不像一物体的各部件，它们就不会相互作用、彼此了解，尤其是我们只能知其一部分。因此，我们不去问自然是否是一体的，而要问它们如何是一体的。至于简单性，就不是那么容易的事了。不能确定自然是简单的，但是人们不得不像相信自然规律是简单的那样去行动。人们无法摆脱这种需要和必要性，否则一切概括、从而整个科学都变得不可能了。因为很清楚，任何事实都能够以无限的方式概括，它是一个选择问题（个人鉴赏的成分是很大的），而选择只能受简单性考虑的引导。因此，当我们找到简单性时，我们就必须停下来，在这唯一的基础建设我们的概括的大厦。不管简单性是真实的还是表观的（它掩盖着复杂的实在），总是有原因的，而绝不是出于机遇。

6. 数学归纳法 。彭加勒又称其为递归推理、递归证明、全归纳原理。它的主要特征是，它包括无穷个三段论，像“多级瀑布”一样直泻而下。递归推理能够跨越只局限于形式逻辑方法的分析家的忍耐力永远也无法填满的深渊，它是能够使我们从有限通向无限的工具。它之所以以不可遏止之势迫使我们服从，那只是因为它证实了精神的威力，它只不过是心智本身的特性的确认。我们只有借助它才能攀登，唯有它能够告诉我们某种新东西。没有在某些方面与物理学归纳法

（总是不确定的）不同的、但却同样有效的数学归纳法的帮助，则构造便无力去创造科学。

7. 相对论的先驱 。彭加勒是相对论的先驱，他在1898年就具备了建造相对论的基本材料。他用几种不同的形式表述了相对性定律或相对运动原理。尤其是，“彭加勒球”意蕴的相对性富有深刻意义。他批评了牛顿力学中的绝对空间、绝对时间、绝对同时性的观点，揭示了力学基本原理中隐含的矛盾和质量、力等概念的缺陷。他还明确地指出，刚性图形运动的可能性并不是自明的真。

8. 进化认识论 。彭加勒不满意康德的几何学先验论观点，又对几何学经验论颇多微词。他用进化认识论的观点即“祖传的经验”解释几何学的起源：通过自然选择，我们的心智本身适应了外部世界的条件，它采用了对人种来说最有利的几何学，或最方便的几何学。

9. 操作论 。不知道彭加勒对布里奇曼在 1920年代系统提出的操作论是否有直接影响，但彭加勒早就具有这一思想，则是不争的事实。他说，对力学家来说，凡是不能告诉我们测量力的都是无用的。当我们说力是运动的原因时，我们是在谈论形而上学，人们若满足这个定义，肯定毫无成果。要使一个定义有任何用处，它必须告诉我们如何测量力。彭加勒的这些思想以及关于同时性的操作定义直接影响了爱因斯坦，而爱因斯坦又直接影响了布里奇曼，因此彭加勒对布里奇曼的间接影响则是确定无疑的。

10. 科学中的语言翻译 。彭加勒特别重视语言和意义问题，并对它们进行了富有启发性的讨论。尤其是，他明确地阐述了科学中的语言翻译。在他看来，不同的几何学体系是不同的语言或符号系统，它们可借助与不同语言的意义相对应的词典方便地翻译，从而可从一种几何学交换为另一种几何学；而且，这种翻译或诠释并不是唯一的，人们还可以编制一些类似的词典，同样地进行翻译。

11. 空间问题 。彭加勒始终关注空间问题，他在该书中关于空间的分类——几何学空间和知觉空间（视觉空间、触觉空间、动觉空

间）——的起源以及基本特征的讨论颇有启发意义，值得人们进一步考虑和思索。

本书及《科学的价值》、《科学与方法》是我在1985年翻译的，出版后赢得了读者的好评——无论是译文的准确性还是行文的优雅性。但是，这并未使我满足，精益求精一直是我秉持的治学态度。1988年，我又借再版之机重新将其校译了一遍，订正了少许错误和疏漏，主要精力花在名词的斟酌和语句的润色上。多年的翻译实践（迄今已出版英、日、俄译著15本，另有1980年代翻译的数部书稿因客观原因一直搁置至今），使我深深体会到，娴熟的外文、运用自如的中文和广泛而扎实的知识背景是搞好翻译工作的三个必要条件。但是，仅此还是不够的，尤其是翻译经典名著或大家巨制时，往往显得力不从心。还有一个前提是不可或缺的，那就是对译著的作者或涉及的论题要有较为深入的研究。否则，就很难传达出作者的准确思想，就更不必说揭示作者的思想底蕴和精神气质了。至于有人以为只要懂外文就能顺理成章地从事翻译工作，这未免把问题看得太简单了。君不见，那些洋不洋、中不中的译文，那些使人如坠五里云雾中的译文，那些在学术上制造混乱的译文，不正是出自这些人的“大手笔”么？更不必说把孟子（Mencius）译成“门修斯”，把李约瑟（Joseph Needham）译成“约瑟夫·尼达姆”的笑话了。

为方便有关读者进一步深究，我顺便列举一些原始文献和研究文献以供参考。就此打住，是为中译者序。

原始文献

[1] Oeuvres de Henri Poincaré.11 vols，Paris，1916~1954.这部11卷的《昂利·彭加勒全集》包括彭加勒的重要科学论文、他对自己工作的部分叙述、达布写的传记（第2卷）以及在他诞辰100周年纪念会上人们就他的生平和工作所作的讲演（第11卷）。

[2] Henri Poincaré，*La science et I'Hypothese* ，Paris：Ernest Flammarion Éditeur，1902.

[3] Henri Poincaré，*La valuer de la scienc*， Paris：Ernest Flammarion Éditeur，1905.

[4] Henri Poincaré，*Science et mothode* ，Paris：Ernest Flammarion Éditeur，1908.

[5] Henri Poincaré，*Derniéres peneés* ，Paris：Ernest Flammarion Éditeur，1913.

研究文献

[1] G.Darboux，Éloge historique d'Henri Poincaré，*Mémoires de I'Académie des science*，52（1914）.

[2] E.T.Bell，*Men of Mathematics*，Dover Publications Press，New York，1937.

[3] J.Giedymin，*Science and Convention*，Pergamon Press，Oxford ed.，1982.

[4] A.I.Miller，*Imagery in scientific thought*，Birkhäuser Boston Inc.，1984.

[5] J.丢东涅："彭加勒"，胡作玄译，北京：《科学与哲学（研究资料）》，1981年第1、2辑，第52~74页。

[6] 李醒民：《理性的沉思——论彭加勒的科学思想与哲学思想》，沈阳：辽宁教育出版社，1992年第1版。

[7] 李醒民：《彭加勒》，台北：三民书局东大图书公司，1994年第1版。

引言

对于一个浅薄的观察者来说，科学的真理是无可怀疑的；科学的逻辑是确实可靠的，如果科学家有时犯错误，那只是由于他们弄错了科学规则。

“数学的真理是用一连串无懈可击的推理从少数自明的命题推演出来的；这些真理不仅把它们自己强加于我们，而且强加于自然本身。可以说，它们束缚着造物主，只容许他在比较少的几个答案中选择。因此，为数不多的实验将足以使我们知道他做出什么选择。从每一个实验，通过一系列的数学演绎，便可得出许多推论，于是每一个实验将使我们了解宇宙之一隅。”

看啊，对于世界上的许多人来说，对于获得第一批物理学概念的学生来说，科学确实性的来源是什么。这就是他们所猜想的实验和数学的作用。100年前，许多学者就持有同样的想法，他们梦想尽可能减少实验来构造世界。

人们略加思索，便可以察觉假设占据着多重大的地位；数学家没有它便不能工作，更不必说实验家了。于是人们怀疑所有这些建筑物是否真正牢固，并认为吹一口气会使之倾倒。以这样的方式怀疑还是浅薄的。怀疑一切和相信一切二者同样是方便的解决办法；每一个都使我们不用思考。

因此不要对假设简单地加以责难，我们应当仔细地审查假设的作用；于是，我们将认识到，不仅假设是必要的，而且它通常也是合理的。我们也将看到，存在几类假设；一些是可证实的，它们一旦被实验确认就变成富有成效的真理；另一些无能力把我们导入歧途，它们对于坚定我们的观念可能是有用的；最后，其余的只是外观看来是假设，它们能还原为隐蔽的定义或约定。

最后这些假设尤其在数学和相关的科学中遇到。这些科学正是由此获得了它们的严格性；这些约定是我们心智自由活动的产物，我们的心智在这个领域内自认是无障碍的。在这里，我们的心智能够确认，因为它能颁布法令；然而，我们要理解，尽管把这些法令强加于我们的科学——没有它们便不可能有科学，但并没有把它们强加于自然界。可是，它们是任意的吗？不，否则它们将毫无结果了。实验虽然把选择的自由遗赠给我们，但又通过帮助我们辨明最方便的路径而指导我们。因此，我们的法令如同一位专制而聪明的君主的法令，他要咨询国家的顾问委员会才颁布法令。

一些人受到某些科学基本原理中可辨认的自由约定的特点的冲击。他们想过度地加以概括，同时，他们忘掉了自由并非放荡不羁。他们由此走到了所谓的**唯名论**，他们自问道：学者是否为他本人的定义所愚弄，他所思考、他所发现的世界是否只是他本人的任性所创造。[1] 在这些条件下，科学也许是确定的，但却丧失了意义。

假若如此，科学便无能为力了。现在，我们每天看到它正是在我们的眼皮底下起作用。如果它不能告诉我们实在的东西，情况就不会这样。可是，它能够达到的并不是像朴素的教条主义者所设想的事物本身，而只是事物之间的关系。在这些关系之外，不存在可知的实在。

这就是我们将要得出的结论，为此我们必须考察一系列学科——从算术和几何学到力学和实验物理学。

数学推理的本性是什么？它像通常想象的那样果真是演绎的吗？更进一步的分析向我们表明，情况并非如此，它在某种程度上带有归纳推理的性质，正因为这样它才如此富有成效。它还是保持它的绝对严格的特征；这是首先必须指明的。

由于更充分了解数学交给研究者手中的一种工具，我们再来分析另一个基本概念，即数学量概念。我们是在自然界中发现它的呢，还是我们自己把它引入自然界的呢？而且，在后一种情况下，我们不会冒把每一事物密切结合起来的风险吗？把我们感觉到的未加工的材料

和数学家称之为数学量的极其复杂、极其微妙概念比较一下，我们便不得不承认一种差别；我们希望把每一事物强行纳入的框架原来是我们自己构造的；但是我们并不是随意制作它的。可以说，我们是按尺寸制造的，因此我们能够使事实适应它，而不改变事实中的本质性的东西。

我们强加给世界的另一个框架是空间。几何学的头一批原理从何而来？它们是通过逻辑强加给我们的吗？罗巴契夫斯基（Lobachevski）通过创立非欧几何学证明不是这样。空间是由我们的感官揭示给我们的吗？也不是，因为我们的感官能够向我们表明的空间绝对不同于几何学家的空间。几何学来源于经验吗？进一步的讨论将向我们表明情况并非如此。因此，我们得出结论说，几何学的头一批原理只不过是约定而已；但是，这些约定不是任意的，如果迁移到另一个世界（我称其为非欧世界，而且我试图想象它），那我们就会被导致采用其他约定了。

在力学中，会导致我们得出类似的结论，我们能够看到，这门科学的原理尽管比较直接地以实验为基础，可是依然带有几何学公设的约定特征。迄今还是唯名论获胜；但现在我们看看严格称谓的物理科学。在这里，舞台发生了变化；我们遇到了另一类假设，我们看到它们是富有成效的。毫无疑问，乍看起来，理论对我们来说似乎是脆弱的，而且科学史向我们证明，它们是多么短命；可是它们也不会完全消灭，它们每一个总要留下某种东西。正是这种东西，我们必须设法加以清理，因为在那里，而且唯有在那里，才存在着真正的实在。

物理科学的方法建立在归纳的基础上，当一种现象初次发生的境况复现时，归纳法使我们预期这种现象会重复。一旦所有 这些境况能够同时复现，那就可以毫无顾忌地应用这个原理；但是，这是从来没有发生过的；其中有些境况总是缺少的。我们可以绝对确信它们不重要吗？显然不能。那也许是概然的，但不会是严格确定的。由此可见概率概念在物理科学中起着多么重要的作用。因而，概率计算不仅仅是玩纸牌人的娱乐或向导，我们必须深究其基本原理。在这方面，我

只能给出很不完善的结果，因为这种使我们辨别概率的模糊的本能太难加以分析了。

在研究了物理学家工作的条件之后，我想向他有效地展示一下是适当的。为此，我举出了光学史和电学史中的例子。我们将看到，菲涅耳（Fresnel）的观念、麦克斯韦（Maxwell）的观念从何而来，安培（Ampère）和电动力学的其他奠基者都作了哪些无意识的假设。

---

[1] 参见勒卢阿：“科学和哲学”，《形而上学和道德评论》，1901年。（Le Roy，“Science et Philosophie”，*Revue de Métaphysique et de Morale* ，1901.）

第一编 数与量

第一章 数学推理的本性

I

数学科学的可能性本身似乎是一个不可解决的矛盾。如果这门科学只是在外观上看来是演绎的，那么没有人想去怀疑的、完美的严格性从何而来呢？相反地，如果数学所阐明的一切命题能够依据形式逻辑的规则相互演绎，那么它为什么没有变成庞大的同义反复呢？三段论法不能告诉我们本质上新颖的东西，假使每一事物都来自同一律，那么每一事物都必定能归入其中。这样一来，我们难道将要承认，所有那些充斥许多书中的定理的阐明无非是A 即A 的转弯抹角的说法？

毋庸置疑，我们能够返回到公理，它们处在所有这些推理的源头。如果我们断定这些推理不能划归为矛盾律，如果我们在其中甚至看到了不具有数学必然性的经验事实，那么我们还有把它们列入先验综合判断的对策。这不是解决困难，而只不过是使之洗炼而已；即使综合判断的本性在我们看来并不神秘，然而矛盾还不会消失，它只是后退了；三段论推理依然不能为给予它的材料添加任何东西；这些材料本身划归为几个公理，我们在结论中不会发现其他东西。

无论什么定理，如果没有新公理参与它的证明，它就不会是新的；推理只能借用直接的直觉给我们以即时自明的真理；它恐怕只是中间的寄生物，因此我们难道没有充分的理由去询问，整个三段论工具是否只是有助于掩饰我们的借用？

翻开任何一本数学书，这种矛盾将会给我们以更大的冲击；在每一页上，作者都要阐述他概括一些已知的命题的意图。数学方法是从特殊行进到一般吗？假若如此，为何又能把它称为演绎的呢？

最后，如果数学是纯粹分析的，或者它能够从少数综合判断通过分析导出，那么博大精深的心智似乎一眼就能察觉它的所有真理；不仅如此，我们甚至可以希望，人们总有一天会发明一种足够简单的语言表达它们，使它们在通常的理智看来也是自明的。

如果我们不赞同这些结果，那就必须承认，数学推理本来就有一种创造能力，从而不同于三段论。

该差别甚至必须是深刻的。例如，按照某一法则，用于两个相等的数的同一个一致运算将给出恒等的结果，我们在频繁使用这一法则时找不出其中的奥秘。

所有这些推理方式，不管它们是否可划归为名副其实的三段论，它们依然保持着分析的特征，正因为如此，它们才是软弱无力的。

II

这里要讨论的是老问题；莱布尼茨（Leibnitz）企图证明2加2得4；让我们看一下他的证明吧。

我将假定数1已被定义，又假定运算$x+1$意谓把单位1加在已知数x上。

这些定义不管是什么，它们都没有进入推理过程。

然后我通过等式

（1）$1+1=2$；　（2）$2+1=3$；　（3）$3+1=4$

定义数2，3和4。

用同样的方式，我通过下述关系定义运算$x+2$：

（4）$x+2=(x+1)+1$。

由于预先假定了这一切，于是我们有

$$2+1+1=3+1 \text{（定义2）},$$

$$3+1=4 \text{（定义3）},$$

$$2+2=(2+1)+1 \text{（定义4）},$$

由此可得

$$2+2=4 \text{ 证毕。}$$

不能否认，这个推理是纯粹分析的。可是若问任何一个数学家："这不是真正的证明（demonstration）"，他将会对你说："这是核验（verification）。"我们仅限于比较两个纯粹约定的定义，并查明它们是恒等的；我们没有学到什么新东西。核验 不同于真的证明，正因为它是纯粹分析的，正因为它是毫无结果的。其所以毫无结果，是因为结论不过是翻译成另一种语言的前提。相反地，真的证明是富有成效的，因为这里的结论在某种意义上比前提普遍。

等式2+2=4是如此易受核验，只因为它是特定的。数学中的每一个特定的阐述总是能够以这种相同的方式核验。但是，如果数学能够划归为一系列这样的核验，它就不会是科学了。例如，棋手并没有在赢棋中创立科学。离开普遍性便没有科学。

人们甚至可以说，精密科学的真正目的就在于使我们省却这些直接的核验。

III

因此，让我们看看几何学家是如何工作的，并且力图把握他的工作过程。

这项任务并非没有困难；随便翻开一本书，并分析其中的任何证明，这是不够的。

我们首先必须撇开几何学，由于与公设的作用、空间概念的本性和起源有关的问题相当困难，因而几何学中的疑问是错综复杂的。出于类似的理由，我们也不能转向微积分。我们必须寻找其中依然是纯粹的数学思想，也就是说，必须在算术中去寻找。

选择还是必要的；在数论的比较高深的部分，原始数学概念已经经受了如此深刻的提炼，以至于变得难以分析它们。

因此，正是在算术的开头，我们必须期待找到我们寻求的说明，但是恰恰是在最基本的定理的证明中，发生了这样的情况：经典论文的作者表现得最少精确、最少严格。我们不必把这作为一种罪过归咎于他们；他们服从了必要性；初学者没有受到真正的数学严格性的训练；他们在其中只能看到无用的、使人厌烦的微妙；企图使他们过早地变得更为精密，那不过是白费时间；他们必定会迅速地、但却是按部就班地通过的，而科学奠基人却是缓慢地越过这条道路的。

为了逐渐地习惯于这种完全的严格性——它似乎应该自然而然地施加在一切健全的心智之上，为什么要有如此长的必要的准备呢？这是一个逻辑的和心理的问题，完全值得加以研究。

但是，我们不去处理它；它不是我们的目的；我们必须重新证明最基本的定理，为了不使初学者烦恼，我们不是把这些定理留下的粗糙的形式给予他们，而是把训练有素的几何学家满意的形式给予他们。

加法的定义 。我假定已经定义了运算$x+1$，即把数1加到已知数x上。

这个定义不管是什么，都没有进入我们的后继的推理之中。

我们现在要定义运算$x+a$ ，就是把数a 加到已知数x 上。

假定我们定义了运算

$$x+(a-1),$$

则运算$x+a$ 将用等式

$$x+a=[x+(a-1)]+1 \quad (1)$$

来定义。

只有我们知道$x+(a-1)$是什么，然后我们才能知道$x+a$ 是什么，正如我假定过的，从我们知道$x+1$是什么开始，我们就能相继地“借助递归”定义运算$x+2$，$x+3$等等。

这个定义值得注意一下；它具有一种特殊的性质，这种性质已经把它与纯粹逻辑的定义区别开来；等式（1）包含着无穷个不同的定义，只要人们知道前者，每一个定义都有意义。

加法的特性 ——结合性 。我说

$$a+(b+c)=(a+b)+c.$$

事实上，该定理对$c=1$而言为真；于是可写出

$$a+(b+1)=(a+b)+1,$$

该式除符号有差别外，无非是我刚才定义加法的（1）式。

假定该定理对$c=\gamma$ 而言为真，我说它对$c=\gamma+1$ 亦为真。

事实上，设

$$(a+b)+\gamma=a+(b+\gamma),$$

由此可得

$$[(a+b)+\gamma]+1=[a+(b+\gamma)]+1.$$

或者根据定义（1）

$$(a+b)+(\gamma+1)=a+(b+\gamma+1)=a+[b+(\gamma+1)],$$

这表明，通过一连串的纯粹分析的演绎，该定理对$\gamma+1$为真。

由于对$c=1$为真，从而我们相继看到，它对$c=2$，$c=3$等也是如此。

交换性。1°我说

$$a+1=1+a.$$

该定理显然对a=1来说为真；我们能够用纯粹分析的推理来核验，若它对a=γ为真，则它对a=γ+1也为真；于是，

$$(\gamma+1)+1=(1+\gamma)+1=1+(\gamma+1);$$

现在该定理对a=1为真，因而它对a=2，a=3等亦为真，这可用下述说法来表述：所阐述的命题通过递归而证明。

2°我说

$$a+b=b+a.$$

该定理刚才针对$b=1$已被证明；可以用分析来核验，若它对b=β为真，则它对b=β+1亦为真。

因此，该命题通过递归而成立。

乘法的定义。我们将用下述等式来定义乘法：

$$a\times 1=a, \quad (1)$$

$$a\times b=[a\times(b-1)]+a. \quad (2)$$

像等式（1）一样，等式（2）包含着无穷个定义；只要定义了a×1，就能使我们相继定义a×2，a×3等等。

乘法的特性——分配性。我说

$$(a+b)\times c=(a\times c)+(b\times c).$$

我们用分析核验，该等式对$c=1$而言为真；其次，若该定理对$c=\gamma$为真，则它对$c=\gamma+1$亦为真。

因此，该命题通过递归而证明。

交换性 。1°我说

$$a\times 1=1\times a.$$

该定理对$a=1$而言是显而易见的。

我们用分析验证，若该定理对$a=a$为真，则它对$a=a+1$亦为真。

2°我说

$$a\times b=b\times a.$$

该定理对于$b=1$而言刚刚证明过了。我们可以用分析核验，若它对$b=\beta$为真，则它对$b=\beta+1$亦为真。

IV

我在这里不再进行这种一连串单调的推理。但是，正是这种单调的东西，更清楚地把一致的、在每一步都要再次遇到的程序显示出来。

这种程序就是递归证明。我们首先针对n=1规定一个定理；然后我们证明，若该定理对n-1为真，则对n也为真，从而得出结论：它对所有的整数都为真。

我们刚才看到，如何可以用递归来证明加法法则和乘法法则，也就是代数计算法则；这种计算是变换的工具，它有助于形成更多的各种不同的组合，远非简单的三段论所能相比；但是，它依然是纯粹分析的工具，不能告诉我们任何新东西。如果数学没有其他工具，它就会因之即刻阻碍自己的发展；但是，它重新求助于同一程序，即求助于递归推理，从而它能够继续前进。

如果我们密切注视一下，我们在每一步都会再次遇到这种推理方式，它或者是以我们刚才给予它的简单形式出现的，或者是以或多或少修正了的形式出现的。

于是，我们在这里有了典型的数学推理，我们必须更为仔细地审查它。

V

递归推理的主要特征是，它包括无穷个三段论，可以说它浓缩在单一的公式中。

为了更清楚地看到这一点，我想依次陈述这些三段论，如果你容许我形容一下的话，它们就好像“多级瀑布”一样直泻而下。

这些当然是假设的三段论。

定理对数1为真。

现在，若它对1为真，则它对2亦为真。

故它对2为真。

现在，若它对2为真，则它对3亦为真。

故它对3为真，如此等等。

我们看到，每一个三段论的结论都是下一个三段论的小前提。

而且，我们的所有三段论的大前提都能简化为单一的公式。

若定理对n -1为真，则它对n 亦为真。

其次，我们看到，在递归推理中，我们仅限于陈述第一个三段论的小前提和把所有大前提作为特例包括进来的普遍公式。

从而，这一连串永无休止的三段论就简化为几行短语。

正如我上面已经说明的，现在很容易理解一个定理的每一个特定推论都能够用纯粹分析的程度来核验。

如果我们不去证明我们的定理对于所有数为真，例如我们只希望证明它对6这个数为真，那么建立我们的多级瀑布的头五个三段论对我们来说就足够了；如果我们想针对数10证明该定理，那么只需要9个三段论；数越大，需要的三段论也就越多；然而，不管这个数多么大，我们总能达到目的，从而分析核验是可能的。

可是，无论我们走得多么远，我们也无法上升到对于一切数都适用的普遍定理，而唯有普遍的定理，才是科学的目标。欲达此目的，需要无穷个三段论；这就必须跨越只局限于形式逻辑方法的分析家的忍耐力永远也无法填满的深渊。

起初我曾问过，人们为什么不想象出一个神通广大的心智，一眼就洞察到整个数学真理的本质。

现在很容易回答了；棋手能够预料四五步棋，不管他多么非凡，他也只能准备有限步棋；假使他把他的本领用于算术，他也不能凭借单一的直接直觉察觉算术的普遍真理；为了获得最微小的定理，他也不得不借助递归推理，因为这是能使我们从有限通向无限的工具。

这个工具总是有用的，因为它容许我们像我们所希望的那样飞速跨越许多阶梯，它使我们省去冗长的、使人厌烦的和单调的核验，而

这种核验会很快地变得不能实施。但是，只要我们以普遍的定理为目的，它就变得必不可少了，而分析的核验虽则可以使我们不断地接近这一目的，却永远无法使我们达到它。

在算术这个领域，我们可以认为我们自己距微积分十分遥远，然而，正如我们刚刚看到的，数学无限的观念已经起着举足轻重的作用，没有它便没有科学，因为在那里没有普遍的东西。

VI

递归推理所依据的判断能够处于其他形式之下；例如，我们可以说，在不同整数的无限个集合中，总存在着一个比所有其他数都小的数。

我们能够很容易地从一个阐述推到另一个阐述，由此便产生已经证明过递归推理的合法性的幻觉。但是，我们总会受到阻碍，我们总会达到不可证明的公理，而这个公理实际上只不过是有待证明的、翻译成另一种语言的命题罢了。

因此，我们无法摆脱这样一个结论：递归推理的法则不能划归为矛盾律。

对我们来说，这个法则也不能来自经验；经验能够告诉我们，该法则对头十个数或头一百个数为真；例如，它不能到达无限系列的数，而只能到达这个系列的一部分，不管该部分或长或短，但总是有限的。

现在，假若只是那样一个问题，则矛盾律也就足够了；它总会容许我们展开像我们所希望的那么多的三段论；只有在把无限个三段论包括在单一的公式中时，只有在无限面前时，矛盾律才会失效，也就是在那里，经验变得软弱无力。这个法则是分析证明和经验难以得到

的，它是先验综合判断的真正类型。另一方面，我们也不能企图在它之内像在几何学的某些公设中那样看见约定。

可是，这种判断为什么以不可遏止之势迫使我们服从呢？那是因为，它只是证实了心智的威力，心智知道，它本身能够想象得出，只要这种行为一次是可能的，同样的行为就可以无限期地重复下去。心智对这种威力有一种直接的直觉，而经验只不过是为利用它、并进而变得意识到它提供机会。

但是，有人会问，如果未加工的经验不能证明递归推理的合法性，那么借助于归纳的实验也是这样吗？我们陆续看到，一个定理对1，2，3等数为真；我们说，这个规律是明显的，它像每一个基于为数很多、但却是有限的观察的物理学定律一样，有着相同的根据。

必须承认，在这里存在着与通常的归纳程序酷似之处。不过，也有本质的差别。用于物理科学中的归纳总是不确定的，因为它建立在宇宙具有普遍秩序的信念上，而这种秩序却是在我们之外的。相反地，数学归纳法即递归证明却必然地强加于我们，因为它只不过是心智本身的特性的确认。

VII

正如我前面已经说过的，数学家总是力图概括 他们所得到的命题，不必另找例子，我刚才已经证明了等式：

$$a+1 = 1+a,$$

后来利用它建立等式

$$a+b = b+a,$$

该等式显然更为普遍。

因此，像其他科学一样，数学也能够从特殊行进到普遍。

在开始这项研究时，这是一个我们似乎不可理解的事实，但是由于我们弄清了递归证明和普通归纳的类似性，这个事实在我们看来就不再神秘了。

毫无疑问，数学中的递归推理和物理学中的归纳推理建立在不同的基础上，但是它们的步调是相同的，它们在同一方向前进，也就是说，从特殊到普遍。

让我们稍为比较仔细地审查一下这种情况。

为了证明等式

$$a+2 = 2+a,$$

只要把法则

$$a+1 = 1+a \quad (1)$$

运用两次就足够了，而且可以写出

$$a+2 = a+1+1 = 1+a+1 = 1+1+a = 2+a. \quad (2)$$

无论如何，用纯粹分析的方法从等式（1）如此演绎出来的等式（2）绝不仅仅是（1）式的特例；它是完全不同的某种东西。

因此，我们甚至不能说：在数学推理的真正分析的和演绎的部分，我们是在该词的通常意义上从普遍行进到特殊。

与等式（1）的两个数相比，等式（2）的两个数只不过是更为复杂的组合而已，分析仅仅用来把进入这些组合中的元素分开并研究它们的关系。

因此，数学家是“通过构造”而工作的，他们“构造”越来越复杂的组合。他们通过分析这些组合，这些集合体，可以说返回到它们的初

始元素，他们察觉到这些元素的关系，并从它们推导出集合体本身的关系。

这是纯粹分析的步骤，但是它无论如何不是从普遍到特殊的步骤，因为很明显，不能把集合体视为比它们的元素更特殊。

人们正当地赋予这种“构造”程序以重大的意义，一些人还力图从中发现精密科学进步的必要条件和充分条件。

无疑地，这样做是必要的；但并不是充分的。

要使一种构造物有用而不白费心血，而且可以作为人们希望攀登的阶梯，那么它首先必须具有一种统一性，这种统一性能使我们从中看到某种东西，而不只是看到它的元素本身的并置。

或者，更确切地讲，考虑构造物，而不是考虑它的元素本身，必定有某些好处。

这种好处能够是什么呢?

例如，为什么针对总是可以分解为三角形的多边形推理，而不针对基本的三角形推理呢?

这是因为属于任何边数的多边形的特性可以用于任何特定的多边形。

相反地，通过直接研究基本三角形的关系发现这些特性，结果就要耗费大量的精力。知道了普遍定理便节省了这些精力。

因此，一个构造物要变得有趣，只有当它能够与其他类似的构造物并列，从而形同一个属（genus）的种（species）时。

假如四边形不是两个三角形的并置，这是因为它属于多边形之属。

而且，人们必定能够证明这个属的特性，而不会被迫针对每一个种去相继建立它们。

欲达此目的，我们必须攀登一个或多个阶梯，从特殊上升到普遍。

“通过构造”的分析程序没有迫使我们下降，而是让我们留在同一水平线上。

我们只有借助数学归纳法才能攀登，唯有它能够告诉我们某种新东西。没有在某些方面与物理学归纳法不同的、但却同样有效的数学归纳法的帮助，则构造便无力去创造科学。

最后要注意，只有同样的运算能够无限地重复，这种归纳法才是可能的。这就是为什么国际象棋的理论从来也不能变成科学，因为同一象棋比赛的不同走法彼此并不相似。

第二章 数学量和经验

要获悉数学家对连续统（continuum）任何理解，人们不应询问几何学。几何学家总是企图或多或少地想象他所研究的图形，但是他的表象在他看来仅仅是一种工具；在创造几何学时，他要利用空间，正如他用粉笔画图一样；对非本质的东西不应当赋予过多的权重，其重要性往往并不比粉笔的白色更多一些。

纯粹的解析家并不害怕这一危险。他使数学科学脱离所有无关的元素，而且他能够回答我们的问题：“严格地说来，数学家就其进行推理的这个连续统是什么呢？”许多对他们的技艺进行沉思的解析家已经做出了回答；例如，塔纳里（Tannery）先生在他的《单变函数论导论》一书中就这样作了。

让我们从整数的标度开始；在两个连续步骤之间插入一个或多个中间步骤，然后在这些新步骤中再插入其他步骤，如此类推，以至无穷。这些步骤将是所谓的分数、有理数或可通约数。但是，这还不够；无论如何，在这些已经是无限个数的项之间，还必须插入称之为无理数或不可通约数的其他数。在更进一步之前，我们要评论一下。如此设想的连续统，只不过是按某种顺序排列起来的、在数目上无限的个体的集合物，它虽则为真、但却是相互外在 的。这不是通常的概念，其中假定，在连续统的元素之间，存在着一类使它们成为整体的密切的结合物，在那里，点不是在线之先，而是线在点之先。从“连续统是相重数（multiplicity）的单位（unity）”这一受人称颂的公式中，只保留着多样性（multiplicity），统一性（unity）却消失了。解析家在像他们所作的那样定义连续统时，他们仍然是正确的，因为只要他们夸耀他们的严格性，他们总是正好以此公式推理的。这足以告诉我们，真正的数学连续统是与物理学家的连续统和形而上学家的连续统大相径庭的东西。

也许可以说，满足于这个定义的数学家受到词的愚弄，为了解释这些中间步骤如何被插入，为了证明这样做是可能的，就必须精确地讲出每一个中间步骤的是什么。但是，那就错了；在他们的推理[1]中所运用的这些步骤的唯一特性是在如此这般的步骤之前或之后存在的特性；因此，也唯有这一特性应当出现在定义中。

这样看来，中间项应该如何插入不需要我们涉及；另一方面，没有一个人会怀疑这种操作的可能性，除非他忘记了，在几何学家的语言中，可能的仅仅意味着无矛盾。

不管怎样，我们的定义还不完备，我将在这段冗长的题外话之后再谈及它。

不可通约数的定义 。柏林学派的数学家，尤其是克罗内克（Kronecker），不用整数以外的任何材料，致力于构造分数和无理数的这一连续标度。照此看来，数学连续统也许是心智的纯粹创造，经验大概并未参与其中。

有理数概念对他们来说似乎没有困难，他们主要力求定义不可通约数。可是，在这里介绍他们的定义之前，我必须议论一下，以抢先保证不引起那些不熟悉几何学家习惯的读者的惊奇。

数学家研究的不是客体，而是客体之间的关系；因此，只要关系不变，这些客体被其他客体代换对他们来说是无关紧要的。在他们看来，内容（matter）是不重要的，他们感兴趣的只是形式。

不想到这一点，就无法理解戴德金（Dedekind）竟然会把纯粹的符号称为不可通约数 ，也就是说，这种数完全不同于应当是可度量的并且几乎是可触知的量的普通观念。

现在，让我们看看戴德金的定义是什么：

可通约数能够以无穷方式分为两类，以致第一类中的任何数都大于第二类中的任何数。

也可能会出现这种情况：在第一类数中，有一个数小于所有其他数；例如，如果我们把所有大于2的数和2本身排在第一类，把所有小于2的数排在第二类，那么很清楚，2将是第一类所有数中最小的。数2可以选来作为这种分类的符号。

相反地，也可能会出现下述情况：在第二类数中，有一个数大于所有其他数；例如，如果把所有大于2的数排在第一类，把所有小于2的数和2本身排入第二类，情况就是这样。在这里，数2再次可以选作分类的符号。

但是，同样完全可以发生下述情况：在第一类中既不存在小于所有其他数的数，在第二类中也不存在大于所有其他数的数。例如，假定我们把其平方大于2的所有可通约数放入第一类，把其平方小于2的所有可通约数放入第二类。这里没有其平方恰恰是2的数。显然，在第一类中没有小于所有其他数的数，因为不管一个数的平方多么接近2，我们总是能够找到一个可通约数，其平方更接近于2。

按照戴德金的观点，不可通约数

$$\sqrt{2} \text{ 或 } (2)^{\frac{1}{2}}$$

无非是把可通约数分开的这一特殊式样的符号；于是，对于每一种分开的式样，对应着一个可通约数或不可通约数作为它的符号。

可是，满足这一点也许未免过于轻视这些符号的来源了；依然要说明，我们如何被导致把一种具体的存在赋予它们，此外，甚至对于分数本身来说，一开始不就存在着困难吗？如果我们预先不了解我们认为是无限可分的内容即连续统，我们会有这些数的概念吗?

物理连续统 。我们于是问自己，数学连续统的概念是否只是从经验而来。如果是，那么经验的粗糙材料——这就是我们的感觉——也许容许度量。我们可能被诱使认为，它们实际上就是如此，由于最近有人企图去测量它们，甚至提出了一个通称费希纳（Fechner）定律的规律，按照这个定律，感觉与刺激的对数成正比。

然而，如果我们较为仔细审查一下曾经试图建立这个定律的实验，我们将会得出截然相反的结论。例如，人们观察到，10克的重物A和11克的重物B产生相同的感觉，重物B与12克的重物C同样无法区分，但是重物A却很容易与重物C区别开来。于是，经验的粗糙结果可以用下述关系来表示：

$$A = B，B = C，A < C，$$

可以把这些关系视为物理连续统的公式。

可是，这里存在着与矛盾律无法容忍的背离，消除这一背离的需要迫使我们发明数学连续统。

因此，我们不能不得出结论：这一概念完全是由心智创造的，但是经验为它提供了机会。

我们无法相信，等于第三个量的两个量彼此不相等，以致我们可以假定，尽管A不同于B，B不同于C，但是由于我们的感官不完善，不容许我们区别它们。

数学连续统的创造 。第一阶段 。迄今为止，为了说明事实起见，只要在A和B之间插入几项就足够了，这几项依然是离散的。如果我们求助于某些工具以弥补我们感官的软弱无力，例如我们使用显微镜，那么现在会发生什么情况呢？像以前不可区别的A和B项，现在也似乎可以区分了；可是，在现在变得可区分的A和B之间再插入一个新项D，则我们既不能把它与A区别开来，也不能把它与B区别开来。除非使用最完善的方法，我们经验的粗糙结果将总是呈现具有内在矛盾的物理连续统的特征。

只有在已经区分开来的项中连续不断地插入新项，我们才能摆脱它，而且这一操作必须无限期地进行。如果我们能够想象某种威力充分强大的工具，足以把物理连续统分解为离散的元素，就像望远镜把银河分解为恒星那样，我们就可以设想中止这种操作。但是，我们不能想象这一点；事实上，我们正是用眼睛观察显微镜放大了的图像

的，因此这个图像必然总是包含着视觉的特征，从而包含着物理连续统的特征。

直接观察到的长度和用显微镜放大一倍的这一长度之半无法区分。整体与部分是齐性的；这是一个新的矛盾，或者确切地讲，如果假定项数是有限的才是这样的；事实上，很清楚，包含比整体少的项的部分不可能相似于整体。

当项数被认为是无限时，矛盾就不存在了；例如，没有什么东西妨碍人们认为整数的集合相似于偶数的集合，虽则偶数只不过是整数的一部分；事实上，每一个整数都对应着一个偶数，即对应着整数的倍数。

但是，心智被引导创造出用无限数目的项形成的连续统的概念，这并不仅仅是为了避免包含在经验材料中的这种矛盾。

一切都像在整数序列中发生的一样。我们有能力设想，一个单位能够加到多个单位的集合中；多亏经验，我们才有机会训练这种能力，我们逐渐意识到它；可是，从这时起，我们感到我们的能力没有限度，我们能够无限期地数下去，尽管我们从来还没有数过多于一个有限数目的对象。

同样地，只要我们被诱使在一个级数的两个相继项之间插入中间项，我们便发觉，这种操作能够超越所有限度而继续下去，也就是说，没有停止的固有理由。

为简便起见，让我把按照与可通约数的标度相同的规则形成的项的每一个集合称为一阶数学连续统。如果我们进而按照形成不可通约数的规律插入新的步骤，我们将会得到我们所谓的二阶连续统。

第二阶段 。迄今，我们仅仅是迈出了第一步；我们说明了一阶连续统的起源；但是，有必要看到，为什么甚至连它们也不是充分的，为什么必须发明不可通约数。

如果我们试图想象一条线，那么它必须具有物理连续统的特征，也就是说，除非具有某一宽度，否则我们将无法描绘它。于是，两条线在我们看来似乎形成了两条狭带，如果我们满足于这种粗糙的图像，那么显而易见，若两线相交，则它们将拥有公共部分。

可是，纯粹几何学家却做出进一步的努力；他完全放弃了感官的帮助，试图达到没有宽度的线的概念、没有广延的点的概念。他只有把线视为不断变窄的带子的极限，把点视为不断缩小的面积的极限，才能够得到这个概念。其次，不管我们的两条相交的带子多么窄，它们总有公共的面积，带子越窄，面积越小，它们的极限将是纯粹几何学家所谓的点。

这就是人们说两条相交的线具有公共点的原因，这个真理似乎是直觉的。

然而，如果线被设想为一阶连续统，也就是说，在几何学家所画的线上只能找到具有有理数坐标的点，那它就含有矛盾。例如，只要人们坚持直线和圆的存在，则矛盾是很明显的。

事实上，很清楚，假如唯有其坐标是可通约数的点才被认为是真实的，那么正方形的内接圆和这个正方形的对角线便不会相交，因为交点的坐标是不可通约的。

这还不可能是充分的，因为我们以这种方式得到的只是某些不可通约数，而不是全部不可通约数。

可是，设想一下一直线分为两条射线。每条射线在我们的想象中似乎都是某种宽度的带子；而且，这两条带子将相互叠加，由于在它们之间必须没有空隙。这个公共部分在我们看来好像是一点，当我们力图把带子想象得越来越窄时，该点将总是保留着，以至于我们承认，若一直线被切割为两条射线，则它们的公共边界是一个点，这是直觉的真理；在这里我们辨认出戴德金（Dedekind）的概念：不可通约数被视之为两类有理数的公共边界。

这就是二阶连续统的起源，这恰恰是所谓的数学连续统。

摘要 。简而言之，心智具有创造符号的能力，从而正是心智，构造了只是符号特殊系统的数学连续统。其能力只是受到避免所有矛盾的必要性的限制；但是，只有经验向那里给心智提供刺激物，心智才能利用这种能力。

在所考虑的情况下，这种刺激物是从感觉的粗糙材料中引出的物理连续统的概念。不过，这个概念导致了一系列的矛盾，必须使我们自己相继从这些矛盾中摆脱出来。照此办理，我们势必想象越来越复杂的符号系统。至今，我们在其中停下来的系统不仅无内部矛盾（在我们经过的所有的阶段已经如此），而且与各种所谓的直觉的命题也无矛盾，这些直觉命题是从或多或少经过提炼的经验概念中推导出来的。

可测量的量 。迄今为止，我们所研究的量都不是可测量 的；我们固然能够说这些量中的一个给定量是否比另一个大，但却不能说它是否比另一个大一倍还是大两倍。

截至目前，我仅仅考虑了我们的项排列的顺序。可是，就大多数应用来说，这并不充分。我们必须学会比较把任何两项分开的区间。只有在这个条件的基础上，连续统才会变为可测量的量，算术运算才是可应用的。

这只能借助新的、特殊的约定 来进行。我们将公认 ，在这样的情况下，A项和B项之间的区间等于C项和D项之间的区间。例如，在我们的著作的开头，我们曾从整数的标度开始，我们设在两个相继步骤之间插入n个中间步骤；好了，这些新步骤根据约定将被视为是等距离的。

这是定义两个量的加法的方式，因为若区间AB根据定义等于区间CD，则区间AD根据定义将是区间AB和CD之和。

这个定义在很大程度上是任意的。然而也不完全如此。它服从某些条件，例如服从加法交换律和结合律。不过，一旦选定的定义满足这些法则，选择就无关紧要了，列举它也就无用了。

几点评论 。现在，我们能够讨论几个重要的问题:

1°心智的创造力由于数学连续统的创造而枯竭了吗?

不，杜布瓦-雷蒙（Du Bois-Reymond）以引人注目的方式证明这一点。

我们知道，数学家区分不同阶的无限小，二阶无限小不仅以绝对的方式是无限小，而且相对于一阶无限小也是无限小。不难设想分数阶的无限小乃至无理数阶的无限小，从而我们再次发现数学连续统的标度，这正是我们在前几页所处理的。

再者，有些无限小相对于一阶无限小是无限小，相反地，它们相对于1+ε阶无限小则是无限大，而不管ε可能多么小。于是，这里有插入级数中的新项，如果可以容许我回复到不久前使用过的、虽不怎么通用但却十分方便的措辞，那么我将说，这样便创造了一种三阶连续统。

要再进一步是很容易的，但这却是无用的；人们只能想象没有应用可能的符号，没有一个人想这样做。考虑到不同阶的无限小而导致的三阶连续统本身并没有有用到足以赢得公民身份，几何学家只是把它视为珍奇的玩意儿。心智运用它的创造能力，只有在经验需要它的时候才行。

2°一旦有了数学连续统的概念，人们能免除类似于产生它的那些矛盾吗?

不能，我将举一个例子。

人们必须很博学，才不致认为凡曲线都有切线是明显的；事实上，如果我们把这个曲线和一条直线画为两条窄带，我们总是能够如

此安排它们，使它们有公共部分而不相交。其次，如果我们想象这两条带子的宽度无限地缩小，这个共同部分将总是继续存在，可以说到达极限，两线将有共同点而不相交，也就是说，它们将相切。

以这种方式推理的几何学家只是有意或无意地正在做我们在上面已经做过的事情，即证明两线相交有一公共点，他的直觉好像是合理的。

可是，直觉也许会欺骗他。我们能够证明，存在着没有切线的曲线，倘若这样的曲线被定义为二阶分析连续统的话。

毫无疑问，类似于我们上面已经讨论的某些技巧也许足以消除矛盾；但是，因为这只有在十分例外的情况下才会遇到，它没有受到进一步的注意。

我们不想试图把直觉与解析调和起来，我们甘愿牺牲二者之一，因为解析必定依然是无懈可击的，所以我们决定舍弃直觉。

多维物理连续统 。我们在上面讨论了从我们感官的直接材料引出的物理连续统，或者，如果你乐意的话，也可以说是从费希纳实验的粗糙结果引出的物理连续统；我已经表明，这些结果总括在下述矛盾的公式中：

$$A = B,\ B = C,\ A < C.$$

现在让我们看看，这一概念怎样被概括，如何从它得出多维连续统的概念。

考虑任何两个感觉的集合。或者我们能够把它们一一辨别开来，或者我们不能辨别，正像在费希纳实验中那样，10克的重物能够与12克的重物区别开来，但不能与11克的重物区别。这就是为构造多维连续统所需要的一切。

让我们把这些感觉集合中的一个集合称为一个元素 。这类似于数学家的点 ；不过也不是完全相同的东西。我们不能说我们的元素没有

广延，由于我们无法把它与邻近的元素加以区别，从而它犹如被一种烟雾包围着。假如可以容许用天文学作比，那么我们的“元素”也许像星云，而数学点则像恒星。

这已得到承认，如果我们借助于每一个元素都与前一个可以区分的相继元素的系列，能够从它们中的任何一个到达另一个，那么元素的系统将形成一个连续统 。这种线性系列 就是数学家的线 ，而孤立的元素 则是点。

在进一步之前，我们必须解释所谓截量 意味着什么。考虑一个连续统C，并从中取出它的某些元素，我们暂时将认为这些元素不再属于这个连续统。如此取出的元素的集合将被称之为截量。于是便发生了下述情况：由于这个截量，C可以再分 为许多不同的连续统，留下的元素的集合不再形成唯一的连续统。

于是，在C上将有两个元素A和B，必须认为它们属于两个不同的连续统，而且人们将承认这一点，因为不可能找到C的相继元素的线性系列 ，这些第一个是A而最后一个是B的元素中的每一个都与前一个不可区分，这个系列中的元素之一不能与截量中的元素之一区分开来 。

相反地，也可能出现这样的情况：所做出的截量不足以再分割连续统C。为了对物理连续统进行分类，我们将严格地审查，为了再分它们必须做出的截量是什么。

如果一个物理连续统C能够被一个截量再分，而这个截量可以划归为都可以相互区分的有限数目的元素（从而既不形成一个连续统，也不形成几个连续统），那么我们将说C是一维 连续统。

相反地，如果C只能被本身是连续统的截量再分，我们便说C有多维。如果是一维连续统的截量就能够再分，我们便说C有两维；如果是两维连续统的截量就足以再分，我们便说C有三维，如此等等。

这样一来，由于两个感觉集合是可区分的或不可区分的这一十分简单的事实，便定义了多维物理连续统的概念。

多维数学连续统 。通过完全类似于我们在本章开头所讨论的过程，n维数学连续统的概念由此十分自然地涌现出来。你知道，这种连续统的点在我们看来好像是用称之为其坐标的n个不同的量的系统来定义的。

这些量并不需要总是可测量的；例如，有一种与测量这些量无关的几何学的分支，在这种几何学中，例如需要了解的问题只是，在曲线ABC上，点B是否在点A和点C之间，而不需要了解弧AB是等于弧BC呢，还是比弧BC大一倍呢。这就是所谓的拓扑学 。

这是一门完整的学说，它吸引了绝大多数几何学家的注意力，我们从中看到，一系列值得注意的定理一个从另一个里涌现出来。这些定理与通常的几何学的定理的不同之处在于，它们纯粹是定性的，即使图形被拙劣的绘图员画得严重歪曲了比例，由于颤抖而把直线画得多少有些弯曲，这些定理依然为真。

由于我们希望接着把测量引入刚刚定义的连续统，于是这个连续统变为空间，几何学诞生了。但对此的讨论留在第二编。

---

[1] 以及包括在特殊约定中的推理，这些约定适合于定义加法，我将在后面谈到它们。

第二编 空间

第三章 非欧几何学

每一个结论假定先有前提；这些前提本身或者是自明的而不需要证明，或者只能依赖其他命题而建立，鉴于我们不能这样追溯到无穷，每一门演绎科学，尤其是几何学，必须以某一数目的不可证明的公理为基础。因此，有关几何学的论著，都是以陈述这些公理开始的。不过，在这些公理中，也要有所区分：例如，“等于同一量的一些量彼此相等”就不是几何学命题，而是分析命题。我认为它们是先验分析判断，我不愿去理会它们。

可是，我必须强调几何学所特有的其他公理。大多数专著中都明确地陈述了这三个公理：

1°通过两点只能作一条直线；

2°直线是一点到另一点的最短的路径；

3°通过一给定点只能引一条直线与已知直线平行。

一般地，虽然第二个公理的证明被省略了，但是从其他两个公理以及从许多默认而没有阐述它们的公理中，可以把它演绎出来，我将进一步说明这一点。

人们长期以来也想证明第三个公理，即所谓的**欧几里得公设**，但总是白费气力。人们为这一幻想的期望耗费了多么巨大的精力啊，其情景真是令人不可思议。最后，在19世纪头25年，几乎在同一时期，匈牙利的鲍耶（Bolyai）和俄国的罗巴契夫斯基无可辩驳地指出，这种证明是不可能的；他们几乎使我们摆脱了“无公设”的几何学的发明家；从此以后，法国科学院每年仅收到一两篇新证明的论文。

问题并没有结束；不久，由于黎曼（Riemann）发表了题为《几何学的基本假设》的著名论文，问题才获得了巨大进展。这篇论文引出了许多新近的著作，我将进一步谈论它们，在这些著作中，引用一下贝尔特拉米（Beltrami）和亥姆霍兹（Helmholtz）的著作是合适的。

鲍耶-罗巴契夫斯基几何学 。假如可以从其他公理导出欧几里得公设，那么显而易见，在否定该公设和承认其他公理时，我们便会导致出矛盾的推论；因此，不可能在这样的前提上建立融贯的几何学。

现在，这恰恰是罗巴契夫斯基所做的事情。

他开始假定：**通过一给定点能够引两条与已知直线平行的直线**。

此外，他仍保留了欧几里得的所有其他公理。从这些假设出发，他演绎出一系列定理，在其中不可能找到任何矛盾，而且他构造出一种几何学，其完美无缺的逻辑绝不亚于欧几里得几何学的逻辑。

当然，这些定理与我们习用的定理截然不同，乍看起来，它们不能不使人们稍感困惑。

例如，三角形的三个角之和总是小于两直角，这个和和两直角之差与三角形的曲面成比例。

不可能构造一个与已知图形相似、但具有不同维度的图形。

如果我们把圆周分为n等分，并在各分点引切线，若圆的半径足够小，则这n个切线将形成一个多边形；可是，若这个半径足够大，则它们将不相交。

多举这些例子是无用的；罗巴契夫斯基的命题与欧几里得的命题毫不相干，但它们在逻辑上却是相互密切关联的。

黎曼几何学 。设想一个唯一地由没有厚度（高度）的生物栖息的世界；并假定这些“无限扁平”的动物都在同一平面而不能离开。此

外，还要承认这个世界距其他世界足够远，以致摆脱了那些世界的影响。当我们正在做假设时，我们不妨再赋予这些生物以理性，并相信它们能够创造几何学。在此情况下，它们将肯定认为空间只有两维。

不过，现在假定，这些想象的动物虽则依然没有厚度，但它的体形却是球形的而不是平面形的，它们都在同一球上，没有能力走出去。它们将构造什么几何学呢？首先，很清楚，它们将认为空间只有两维；对它们来说，起直线作用的将是球面上一点到另一点的最短路径，即大圆弧；一句话，它们的几何学将是球面几何。

它们所谓的空间将是它们必须停留于其上的这个球面，在这个球面上，发生着它们能够了解的一切现象。因此，它们的空间将是**无界的**，因为在一个球面上人们总是能够一直向前而永远也不会停下来，不过它们的空间将是**有限的**；人们从来也不能找到它的终点，但却可以绕它转圈子。

好了，黎曼几何学是扩展到三维的球面几何。为了构造它，这位德国数学家不仅不得不抛弃欧几里得公设，而且也不得不抛弃第一个公理：**通过两点只能作一条直线**。

一般地讲，在球面上，通过两已知点我们只能引一个大圆（正如我们刚才看到的，对于我们想象的生物来说，这种大圆可以起直线的作用）；但是也有例外：若两已知点在对径上，则通过它们能引无数个大圆。

同样地，在黎曼几何学（至少在它的各种形式之一）中，通过两点一般只能引一条直线；但是也有例外情况，即通过两点能引无数条直线。

在黎曼几何学和罗巴契夫斯基几何学之间存在着某种对立的东西。

例如，三角形的角之和是：

在欧几里得几何学中等于两直角；

在罗巴契夫斯基几何学中小于两直角；

在黎曼几何学中大于两直角。

通过一给定点能够引与已知直线共面但无论在什么地方也不与之相交的直线数是:

在欧几里得几何学中等于1；

在黎曼几何学中等于0；

在罗巴契夫斯基几何学中等于无限。

而且，黎曼空间虽则是无界的，但却是有限的，这是在上面给予这两个词的意义上而言的。

常曲率面 。一种反对意见依然是可能的。罗巴契夫斯基和黎曼的定理没有表现出矛盾；可是，这两位几何学家无论从他们的假设中引出多么多的推论，他们也必须在穷尽这些推论之前停下来，不然其数目将是无限的了；而且，谁能够说，如果他们把演绎推得更远一些，他们最终不会达到某些矛盾吗?

对于黎曼几何学而言，只要把它限制在两维，就没有这种困难；事实上，正如我们看到的，两维黎曼几何学与球面几何毫无差别，它只是普通几何学的一个分支，因而毋庸讨论。

同样，贝尔特拉米把罗巴契夫斯基的两维几何学看做是普通几何学的一个分支，他也驳斥了有关的反对意见。

在这里，且看他是如何完成它的。考虑曲面上的任何图形。设想这个图形以下述方式画在一个易弯曲而不可扩展的、紧贴在这个曲面的画布上：当这个画布移动和变形时，这个图形的各种线条能改变它们的形状而不改变它们的长度。一般说来，这个易弯曲而不可扩展的图形在不离开该曲面的情况下是不能移动的；但是，也有某些特殊的曲面可以这样移动；这就是常曲率面。

如果我们重新开始上面所作的比较，并设想没有厚度的生物生活在这些曲面之一上，那么它们将认为其所有线条在长度上依然保持不变的图形的运动是可能的。相反地，对于生活在可变曲率面上的无厚度的动物来说，这样一种移动似乎是荒谬的。

这些常曲率面分为两类：一些是**正曲率** 的，它们能够变形而紧贴在球面上。因此，这些曲面的几何学本身划归为球面几何，这就是黎曼几何学。

其余是**负曲率** 的。贝尔特拉米证明，这些曲面几何学无非是罗巴契夫斯基几何学。这样一来，黎曼和罗巴契夫斯基的二维几何学便与欧几里得几何学相关。

非欧几何学的诠释 。就这样，便消除了迄今关涉二维几何学的反对意见。

可以很容易地把贝尔特拉米的推理推广到三维几何学。不排斥四维空间的心智将不会从中看到困难，但这种心智寥寥无几。因此，我宁可在其他方面继续讲下去。

考虑某一平面，我将称其为基本平面，并编制一种词典，使写在两列中的两组术语一一对应，就像在普遍词典中其意义相同的两种语言的词相对应一样：

空间： 位于基本平面以上的空间部分。

平面： 与基本平面正交的球面。

直线： 与基本平面正交的圆。

球面： 球面。

圆： 圆。

角： 角。

两点之间的距离：这两点以及基本平面与通过这两点的、并与之正交的圆的交点之交比的对数。如此等等。

现在，以罗巴契夫斯基定理为例，并借助这本词典翻译它们，正如我们用德英词典翻译德文文本一样。**这样，我们将得到普通几何学的定理**。例如，有一罗巴契夫斯基定理："三角形的角之和小于两直角"，它可以这样翻译为："如果一曲线三角形的边延长后是与基本平面正交的圆弧线，则这个曲线三角形的角之和将小于两直角。"于是，不管把罗巴契夫斯基假设的推论推得多么远，它们将永远也不会导致矛盾。事实上，假如两个罗巴契夫斯基定理是矛盾的，那么它势必与借助于我们的词典所翻译的这两个定理的译文相同，但是这些译文是普通几何学的定理，而没有人对普通几何学无矛盾表示怀疑。这种确定性从何而来呢，它被证明是正当的吗？这是一个我无法在这里处理的问题，因为说起来话就长了，但是，它是十分有趣的，我不认为不可解决。

因此在这里不存在我在上面所阐述的反对意见。这并非一切。罗巴契夫斯基几何学可容许被具体地加以诠释，而并不是空洞的逻辑练习，它还可以应用；在这里，我无暇谈论这些应用，也无暇谈及克莱因（Klein）和我为积分线性微分方程从它们得到的帮助。

而且，这种诠释并不是唯一的，人们可以编制许多类似于前述词典的词典，它们都能使我们通过简单的"翻译"，把罗巴契夫斯基定理变换为普通几何学定理。

隐公理。在我们的专著中明确阐述的公理是几何学的唯一基础吗？由于注意到，在它们被相继抛弃后，还留下某些与欧几里得、罗巴契夫斯基和黎曼的理论共同的命题，所以我们确信它们并不是几何学的唯一基础。这些命题必须建立在几何学家没有阐述但却公认的前提上。试图把它们与经典证明分清，这是有趣的事。

斯图尔特·穆勒（Stuart Mill）宣称，每一个定义都包含着公理，因为在定义时，人们隐含地断言被定义的客体的存在。这未免走得太远了；在数学中，在下定义之后，免不了接着要证明被定义的对象的

存在，人们之所以一般省去证明，是因为读者能够很容易地补充它。绝对不要忘记，当涉及数学实体时，当谈论物质的对象问题时，存在这个词与之并非同义。一个数学实体存在，只要它的定义既在自身之内不隐含矛盾、或与已经公认的命题不发生矛盾就可以了。

不过，即使斯图尔特·穆勒的观察不能用于所有定义，但对于它们中的一些依然是正确的。平面有时被如下定义：

平面是这样一种面，即连接该面任何两点的直线全部在这个面上。

这个定义明显地隐藏着一个新公理；的确，我们必须改变它，这也许更为可取，不过我们为此应该明确地阐述公理。

其他定义也能引起并非不重要的思考。

例如，二图形相等的问题；两图形相等，只有它们能够叠合才行，要使它们叠合，则必须移动一个，直至它与另一个重合；可是，将如何移动它呢？如果我们问这个问题，那么我们无疑会被告知，必须在不改变其形状的情况下移动它，就像它是刚体一样。因此，显然会出现循环论证。

事实上，这个定义并没有定义什么；对于生活在只有流体的世界的生物来说，它是毫无意义的。假如它在我们看来似乎是清楚的，那是因为我们利用了天然固体的性质，天然固体与所有维度都不可改变的理想固体并没有很大的差别。

尽管这个定义可能是不完善的，但它也隐含着公理。

刚性图形运动的可能性并不是自明的真，或者至少仅就欧几里得公设的样式来看是如此，它不像先验分析判断那样。

再者，在研究几何学的定义和证明时，我们看到，人们被迫在毫无证据的情况下不仅承认这种运动的可能性，此外还要承认它的某些性质。

可以立即从直线的定义中看到这一点。人们给出了许多有缺陷的定义，但是真正的定义却隐含在直线所参与的一切证明中：

“刚性图形的运动可以这样发生：属于这个图形的线的各点依然不动，而处于这条线外的各点则运动。这样的线被称之为直线。”在这个阐述中，我们故意把定义和它所隐含的公理隔离开来。

许多证明，例如三角形全等例子的证明，从一点向一直线引垂线的证明，都预先假定了未阐述的命题，因为它们需要承认，在空间以某种方式移动图形是可能的。

第四种几何学 。在这些隐公理中，有一个公理在我看来似乎是值得注意一下的，因为抛弃了它，便能够构造出像欧几里得、罗巴契夫斯基和黎曼的几何学一样融贯的第四种几何学。

为了证明在一点A总可以向直线AB引垂线，我们考虑一直线AC，它可以绕A点移动且开始时与固定的直线AB重合；我们使它绕点A转动，直到它转到AB的延长线上。

这样一来，便预先假定了两个命题：首先，这样的转动是可能的，其次，转动可以继续下去，直到两条直线互为延长线时为止。

如果承认第一点而否认第二点，我们便有可能得到一系列定理，这些定理甚至比罗巴契夫斯基和黎曼的定理更奇异，但同样没有矛盾。

我只想引用这些定理中的一个，它并不是最奇特的：**实直线可以垂直于它本身** 。

李定理 。在典型的证明中，隐含地引入的公理数比所需要的要多，把它简化到最少也许是引人入胜的。希尔伯特（Hilbert）仿佛已对这个问题做出了最后的解答。首先，人们大概会先验地询问，这种简化是否可能，必要的公理数和可以想象的几何学数是否不是无限的。

索弗斯·李（Sophus Lie）定理支配着这一整个讨论。它可以这样阐述：

假定下述前提得到公认：

1°空间有n维；

2°刚性图形的运动是可能的；

3°要决定这个图形在空间的位置需要p个条件。

适合于这些前提的几何学数将是有限的。

甚至还可以附加说，如果n是已知的，能够指定最高极限为p。

因此，如果承认运动的可能性，那么只能发明有限（甚至是相当少的）数目的三维几何学。

黎曼几何学 。可是，这个结果似乎受到黎曼的反驳，因为这位学者构造了无数不同的几何学，通常以他名字命名的几何学只是一个特例。

他说，一切均取决于如何定义曲线的长度。现在，有无数定义这一长度的方法，它们中的每一个都可以成为新几何学的起点。

这是完全为真，不过这些定义中的大多数都与刚性图形的运动格格不入，而在李定理中，则假定这种运动是可能的。因此，这些黎曼几何学尽管在许多方面如此有趣，但它们永远不过是纯粹分析的，是不适合于类似于欧几里得那样的证明的。

希尔伯特几何学 。最后韦罗纳塞（Veronese）先生和希尔伯特先生曾构想出更新奇的几何学，他们称其为“**非阿基米德（Archimedes）几何学**” 。他们舍弃阿基米德公理 ，而建立新的几何学，根据这条公理，凡以足够大的整数乘以给定的长度，最终必然超过原先给定的任何大的长度。在一条非阿基米德直线上遍布着普通几

何学的点，但尚有无穷的点夹在其中，这样一来，旧派几何学家认为相邻接的两截段之间，现在就可以插入无穷多的新点。一句话，按前一章的说法，非阿基米德空间不再是二维连续统，而是三维连续统。

关于公理的本性 。大多数数学家仅仅把罗巴契夫斯基几何学视为纯粹的逻辑珍品；可是，他们之中的有些人走得更远。由于许多几何学是可能的，我们的几何学肯定是真的吗？经验无疑教导我们，三角形的角之和等于两直角；但是，这是因为我们所涉及的三角形太小了；按照罗巴契夫斯基的观点，差别正比于三角形的面积；当我们计算较大的三角形时，或者当我们的测量变得更精确时，这种差别不能被感觉到吗？因此，欧几里得几何学只不过是暂定的几何学。

为了讨论这种意见，我们首先应该问我们自己，几何学公理的本性是什么?

它们是像康德（Kant）所说的先验综合判断吗?

于是，它们以如此强大的力量强加于我们，以致我们既不能设想相反的命题，也不能在其上建设理论大厦。那里不会有非欧几何学。

为了确信这一点，让我们举一个名副其实的先验综合判断，例如下述我们在第一章中已经看到它的举足轻重的作用的例子:

如果一定理对数1为真，如果业已证明，倘若它对n为真，则它对n+1亦为真，那么它将对所有的正整数都为真。

可是，企图否认这一命题而摆脱它，企图建立一种类似于非欧几何学的伪算术——那是不能做到的；乍一看，人们甚至会被诱使认为这些判断是分析的。

再者，重新谈谈我们虚构的无厚度的动物吧，我们简直不能承认，假如它们的心智像我们的一样，它们会采纳与它们的一切经验相矛盾的欧几里得几何学。

我们能够因此得出几何学公理是经验的真理的结论吗？可是，我们没有做关于理想直线或圆的实验；人们只能针对物质的客体做实验。这样一来，应该作为几何学基础的实验能够建立在什么之上呢？答案是容易的。

我们在上面已经看到，我们在不断推理时，几何图形好像固体一样起作用。因此，几何学能够从经验中借用的东西也许是这些固体的性质。光的性质及其直线传播也导致了几何学的某些性质，尤其是射影几何学的性质，以至于从这种观点看来，人们会被诱使说，度量几何学是固体的研究，而射影几何学则是光的研究。

但是，困难依然存在，而且它是难以克服的。假如几何学是实验科学，它就不会是精密科学，它就应该是继续修正的学科。不仅如此，从此以后每天都会证明它有错误，因为我们知道，没有严格的刚体。

因此，几何学的公理既非先验综合判断，亦非实验事实。

它们是**约定**；我们在所有可能的约定中进行选择，要受实验事实的**指导**；但选择依然是**自由的**，只是受到避免一切矛盾的必要性的限制。因此，尽管决定公设取舍的实验定律仅仅是近似的，但公设能够依然**严格**为真。

换句话说，**几何学的公理**（我不谈算术的公理）**只不过是隐蔽的定义**。

于是，我们想到这样一个问题：欧几里得几何学为真吗？

这个问题毫无意义。

这好比问米制是否为真，旧制是否为假；笛卡儿坐标是否为真，极坐标是否为假。一种几何学不会比另一种几何学更真；它只能是**更为方便**而已。

欧几里得几何学现在是、将来依然是最方便的：

1°因为它是最简单的；它之所以如此，不仅仅由于我们的心理习惯，或者由于我不知道我们对于欧几里得空间具有什么直接的直觉；它本身是最简单的，恰如一次多项式比二次多项式简单；而球面三角的公式比平面三角的公式复杂，对于不了解这些公式的几何意义的分析家来说，情况似乎依然如此。

2°因为它充分地与天然固体的性质符合，这些固体是我们的手和我们的眼睛所能比较的，我们用它们制造我们的测量工具。

第四章 空间和几何学

让我们由一个小悖论开始。

假如存在着一种生物，具有像我们一样的心智，并且具有像我们一样的感官，但先前没有受过教育，它们能够从适当选择的外部世界中得到这样一些印象，致使它们可以构造不同于欧几里得的几何学，并能把外部世界的现象限制在非欧空间，甚或限制在四维空间。

至于我们，我们所受的教育是在我们的现实世界完成的，假使我们突然被运送到这个新世界上，我们会毫无困难地把该世界上的各种现象归诸于我们的欧几里得空间。反之，假使这些生物被运送到我们的环境中，它们可能会把我们的现象与非欧几里得空间联系起来。

情况不仅仅如此；我们只用很少气力同样能做到这一点。一个毕生专注于此的人，也许能够认清四维空间。

几何学空间与知觉空间 。人们常说，外部客体的映像被局限在空间中，甚至还说，若无这一条件便不能形成映像。人们也说，这种空间因而是为我们的感觉和我们的表象准备好了的框架 ，它等价于几何学家的空间，它具有几何学家的空间的一切性质。

对于如此思考的所有健全的心智来说，前面的陈述必定是十分离奇的。不过，让我们看看，他们是否不受幻觉的影响，而幻觉经过比较深刻的分析是可以消除的。

首先，严格意义上所说的空间的性质是什么？我所指的空间是几何学的对象，我将称其为**几何学空间** 。

下面是它的几个最基本的特征：

1°它是连续的；

2°它是无限的；

3°它有三维；

4°它是均匀的（homogeneous），也就是说，它的所有点都相互等价；

5°它是各向同性（isotrapic）的，也就是说，通过同一点的所有直线相互等价。

现在，把它与我们的表象和我们的感觉的框架——我可以称这个框架为知觉空间——比较一下。

视觉空间 。首先考虑一个纯粹视觉的印象，它来自在视网膜末端形成的映像。

粗略的分析向我们表明，这个映像是连续的，但是只有二维；这已经有别于几何学空间，我们可以称其为**纯粹视觉空间** 。

此外，这个映像被局限在一个有限的框架内。

最后，还有另一种并非不重要的差别：**这种纯粹视觉空间不是均匀的** 。撇开可以在视网膜上形成的映像不谈，视网膜上的所有点并不起相同的作用。黄斑无论如何也不能认为与视网膜边缘的点等价。事实上，不仅同一客体在那里产生了更为逼真的印象，而且在每一个**有限的** 框架内，占据框架中心的点永远也不会与接近视网膜边缘的点相同。

毋庸置疑，更为深刻的分析会向我们证明，视觉空间的这种连续性和它的二维只不过是一种幻觉；因此，它与几何学空间的差别还会更多，但是我们将不详述这个话题了。

不管怎样，视觉能使我们判断距离，从而能使我们察觉第三维。但是，每一个人都知道，为了清晰地察觉客体，这种对于第三维的察

觉本身变为必须做出的调节尝试的感觉，以及必须给予双目的会聚的感觉。

这些感觉是肌肉感觉，它们完全不同于给我们以头两维概念的视觉。因此，第三维在我们看来似乎并没有起与其他两维相同的作用。所以，可以称为**完备视觉空间** 的并不是各向同性空间。

的确，它恰恰有三维，这意味着，当我们的视觉元素（至少是结合起来形成广延概念的那些元素）中的三个已知时，它们则完全被确定；用数学的语言来说，它们将是三个独立变数的函数。

不过，让我们稍为比较仔细地审查一下这个问题吧。第三维以两种不同的方式向我们揭示出来：调节的努力和双眼的会聚。

无疑地，这两种指示总是一致的，在它们之间存在着恒定的关系，或者用数学术语来说，测量这两个肌肉感觉的两个变数在我们看来似乎不是独立的；或者，为了再次避免求助于已经精炼的数学概念，我们可以再次返回到前一章的语言，把同一事实阐述如下：如果两个会聚感觉A和B是不可区分的，则相应伴随它们的两个调节感觉A'和B'将同样是不可区分的。

但是，可以说，我们在这里有实验事实；没有什么先验的东西妨碍我们作相反的假定，如果出现相反的情况，如果这两个肌肉感觉相互完全独立，我们便不得不多计及一个独立变数，“完备视觉空间”对我们来说似乎是四维物理连续统。

我还要再说一句，我们在这里甚至有**外部** 经验事实。没有什么东西妨碍我们假定有一种生物，它具有像我们那样的心智，拥有与我们相同的感官，它处在这样一个世界上，光只有在穿过复杂形式的反射介质后，才能到达它那里。有助于我们判断距离的两个指示不会再以恒定的关系相关联。在这样一个世界上受到它的感官训练的生物，无疑会把四维赋予完备视觉空间。

触觉空间和动觉空间 。“触觉空间”比视觉空间更为复杂，而且离几何学空间更远。对于触觉，没有必要去重复我对于视觉所作的讨论。

不过，除了视觉和触觉材料外，还有其他感觉，这些感觉对于空间概念的产生同样有贡献，而且比视觉和触觉贡献更大。每一个人都知道这些；它们伴随着我们所有的动作，通常称之为肌肉感觉。

相应的框架就构成了所谓的**动觉空间** 。

每一肌肉都会产生一种特殊的、能够增加或减少的感觉，以至于我们肌肉感觉的总和将取决于与我们具有的肌肉同样多的变数。从这种观点来看，**我们具有的肌肉有多少，动觉空间就有多少维**。

我知道人们会说，如果肌肉感觉有助于形成空间概念，那是因为我们感觉到每一动作的**方向** ，它成为感觉的一个组成部分。如果情况如此，如果肌肉感觉在不伴随这种几何学的方向感觉就不能产生，那么几何学空间确实就是强加给我们感觉的一种形式。

但是，当我分析我的感觉时，我丝毫也没有觉察这一点。

我所看到的是相应于在同一方向动作的感觉，它们在我的心智中仅仅通过**观念联想** 而结合。正是这种联想，我们称之为“方向感觉”，它是可以还原的。因此，这种感受不能在单一的感觉中找到。

这种联想极其复杂，因为根据四肢的位置，同一肌肉的收缩可以对应于十分不同的方向的运动。

而且，这种联想显然被得到了；像所有的观念联想一样，它也是**习惯** 的结果；这种习惯本身是由许多**经验** 引起的；毫无疑问，如果我们的感官训练是在不同的环境中完成的，在那里我们会受到各种不同印象的影响，那就必然产生相反的习惯，我们的肌肉感觉就可能会按照其他规律联想。

知觉空间的特征 。由此可见，在视觉、触觉和动觉这三种形式之下的知觉空间本质上与几何学空间不同。

它既不是均匀的，也不是各向同性的；人们甚至不能说它有三维。

人们常说，我们把我们外部知觉的客体“投影”于几何学空间；我们把它们“局限”起来。

这有意义吗? 若有，其意义又是什么?

这意味着我们在几何学空间想象 外部客体吗?

我们的表象只是我们感觉的复制品；因此，它们只能和这些感觉排列在同一框架内，也就是说，排列在知觉空间内。

正如画家不能在平面画布上画出具有三维的客体一样，我们也不能在几何学空间中想象外部物体。

知觉空间仅仅是几何学空间的映像，映像由于一种透视而改变了形状，我们只能通过把对象纳入透视法则来想象它们。

因此，我们无法在几何学空间中想象 外部物体，而我们可以就这些物体推理，犹如它们处在几何学空间中一样。

其次，当我们说我们把如此这般的客体“局限”在空间的如此这般的点，这意味着什么呢?

这仅仅意味着，我们想象为了达到那个客体所必要的动作； 人们可能不这样说：为了想象这些动作，必须把动作本身投影在空间，从而空间概念必须预先存在。

当我说我们想象这些动作时，我只是意指我们想象伴随它们的肌肉感觉，这些肌肉感觉没有一点几何学的特征，从而根本不隐含空间概念预先存在的意思。

状态变化和位置变化 。可是，有人会说，如果几何学空间的观念没有强加于我们的心智，另一方面，如果我们的感觉没有一个能够提供这个观念，那么它是怎样产生的呢?

这是我们现在必须考察的问题，这需要花费一些时间，不过我能够用几句话概述一下我就其所提出的尝试性说明。

我们的感觉若孤立起来，没有一个能够使我们产生空间观念；我们只有研究这些感觉相继据以发生的规律，才能被导向这个观念。

我们首先看到，我们的印象易于变化；但是在这些变化中，我们确定，我们马上就可以做出区分。

在一个时期我们说，产生这些印象的客体改变了状态，在另一个时期我们说，它们改变了位置，仅仅使它们发生位移。

不管一个对象改变它的状态，还只是改变它的位置，在我们看来，这总是以相同的方式解释的：**由于印象集合的改变** 。

可是，我们怎样被引导去区别这二者呢？这是很容易阐明的。如果只有位置变化，我们就能够做出某些动作恢复初始的印象集合，这些动作使我们在对面把运动的客体置于同一**相对** 位置。从而，我们**矫正** 所发生的改变，我们通过相反的改变重建初始状态。

例如，如果是视觉的问题，如果客体在我们眼前改变它的位置，那么我们能够“用眼睛追踪它”，通过眼球的适当动作，保持它的映像在视网膜的同一点。

这些动作之所以被我们意识到，因为它们是由主观意志所控制的，因为肌肉感觉伴随着它们，但是这并不意味着我们在几何学空间想象它们。

这样一来，表示位置变化特性的东西，把位置变化与状态变化区别开来的东西，就是位置变化能够用这种方法加以矫正 。

因此，我们从印象总和A到印象总和B，正好有两种不同的途径：

1°不受主观意志控制而且不经受肌肉感觉；当它是改变位置的客体时，便发生这种情况；

2°受主观意志控制而且伴随肌肉感觉；当客体不动而我们相对于客体做相对运动时，便发生这种情况。

果真如此，从印象总和A到印象总和B仅仅是位置变化。

由此可知，若不借助于“肌肉感觉”，则视觉和触觉不能给我们以空间概念。

这个概念不仅不能从单一的感觉得到，甚或不能从**感觉系列** 得到，而且，**不可动** 的生物从来也不可能获得空间概念，因为它不能通过它的动作矫正外部客体位置变化的结果，从而没有理由把位置变化和状态变化区别开来。如果它的运动是不受意志控制的，或者没有任何感觉相伴随，它也不能获得空间概念。

补偿的条件 。有一种补偿能使两个在其他方面相互独立的变化彼此矫正，像这样种类的补偿怎么是可能的?

已经熟悉几何学的心智会如下推理：显然，如果存在补偿，那么以外部客体的各部分为一方，以各种感觉器官为另一方，都必须在两种变化之后处于同一相对 位置。为此，在这种情况下，外部客体的各部分同样必须相互之间保持同一相对位置，我们身体的各部分相互之间也必须如此。

换句话说，在第一种变化中，外部客体必须像刚体那样移动，在矫正第一种变化的第二种变化中，它也必须随着我们整个身体像刚体那样移动。

在这些条件下，补偿可以发生。

但是，由于我们还没有形成空间概念，迄今我们对几何学还一无所知，因此我们不能这样推理，我们不能先验地预见补偿是否可能。不过，经验告诉我们，补偿有时会发生，而且正是根据这一实验事实，我们才开始把状态变化与位置变化区别开来。

固体和几何学。在周围的客体中，存在着一些经常经受位移的客体，这些位移同时易于受到我们自己身体的相关动作的矫正；这些客体就是固体。其他形状可变的客体，仅仅例外地经受同样的位移（位置变化而不是形状变化）。当一个物体改变其位置和其形状时，我们不再能够用适当的动作使我们的感官相对于这个物体返回到同一位置；从而，我们不再能够重建整个原始印象。

只是到后来，作为新经验的结果，我们才学会如何把可变形的物体分解为较小的部分，致使每一部分几乎按照与固体相同的规律移动。就这样，我们把“形变”与其他状态变化区别开来；在这些形变中，每一部分仅仅经受了能够加以矫正的位置变化，但是它们的集合所经受的改变却更为深刻，而且不易受相关动作的矫正。

这样的概念已经十分复杂，它必然在比较晚的时候才能出现；而且，如果固体的观察未曾告诉我们区别位置变化，这个概念也不能产生。

所以，假使在自然界没有固体，那么便不会有几何学。

另一种议论也值得注意一下。设一固体相继占据位置α和β；它在第一个位置，使我们感受到印象总和A，在第二个位置，使我们感受到印象总和B。现在，设有第二个固体，它具有与第一个固体完全不同的性质，例如颜色不同。设它从位置α移到位置β，它在α时使我们感受到印象总和A'，在β时使我们感受到印象总和B'。

一般说来，总和A与总和A'毫无共同之处，总和B与总和B'亦然。因此，从总和A到总和B，以及从总和A'到总和B'的转变，一般而言是本身毫无共同之处的两种变化。

可是，我们认为这两种变化是位移，而且我们认为它们是相同的位移。情况怎么能够是这样呢?

这仅仅是因为，它们二者能够受到我们身体同一相关动作的矫正。

所以，“相关动作”构成了两个现象之间的唯一关联 ，否则，我们永远也不会梦想把它们联系起来。

另一方面，我们身体由于有许多关节和肌肉，因而可以做出各种不同的动作；但是，所有动作都不能“矫正”外部客体的变动；只有我们的整个身体，或者至少我们起作用的感官作为一个整体移动时，即它们的相对位置不变或以固体那样移动时，这样的动作才能矫正外部客体的变动。

让我们概括一下:

1°首先我们可以区分两种现象范畴:

一些是不受主观意志控制的、不伴随肌肉感觉的，我们把它们归诸于外部客体；这些是外部变化；

另一些在性质上恰恰相反，我们把它们归诸于我们自己身体的动作，这些是内部变化。

2°我们注意到，这些范畴每一个的某些变化可以受到另一范畴相关变化的矫正。

3°在外部变化中，我们区分出与另一范畴相关的变化；我们称这些变化为位移；同样，在内部变化中，我们区分出与第一个范畴相关的变化。

由于这种相关性，我们称之为位移的现象的特殊类别就被这样定义了。

这些现象的规律构成几何学的对象。

均匀性定律 。在这些规律中，第一个就是均匀性定律。

设由于外部变化α，我们从印象总和A到印象总和B，接着这一变化α受到相关的、由主观意志控制的动作β的矫正，于是我们恢复到总和A。

现在，设另一个外部变化α'使我们重新从总和A到总和B。

经验告诉我们，这个变化α'像α一样，也易受相关的、由主观意志控制的动作β'的矫正，这个动作β'与矫正α的动作β相应于同样的肌肉感觉。

这个事实通常被说成是：空间是均匀的和各向同性的 。

也可以说，一个动作一旦产生之后，它可以第二次、第三次地重复，如此等等，而它的特性却保持不变。

在第一章，我们讨论了数学推理的本性，我们看到必须赋予无限地重复同一操作的可能性以重要意义。

数学推理正是从这种重复中获得它的威力的；因此，正是由于均匀性定律，它才把支撑点放在几何学事实上。

为完备起见，除均匀性定律外，还应当添加许多其他类似的定律，我不愿讨论其中的细节，但是数学家用一句话把它们概括为下述说法：位移形成“一个群 ”。

非欧几里得世界 。如果几何学空间是强加在我们每一个 单独考虑的表象上的框架，那么就不可能拆除这个框架来想象映像，而且我们也丝毫不能改变我们的几何学。

然而，情况并非如此；几何学只不过是这些映像前后相继的规律的概要。于是，没有什么东西妨碍我们想象一系列表象，这些表象在

各方面与我们通常的表象类似，但前后相继的规律不同于我们习惯的规律。

其次，我们能够设想在这些定律遭到倾覆的环境中接受教育的生物，它们必定具有与我们截然不同的几何学。

例如，假定有一个用大球面包围起来的世界，它服从下述定律:

温度不是均匀的；在中心温度最高，随着距中心距离的增大，温度成比例地减小，当接近包围这个世界的球面时，温度降至绝对零度。

让我再把这个温度变化的规律更精确地说明一下：设R是有限球面的半径；设r是所考虑的点到这个球面中心的距离。绝对温度将与R^2-r^2成比例。

我将进而假定，在这个世界上，一切物体都具有同一膨胀系数，从而任何量尺的长度都与它的绝对温度成比例。

最后，我将假定，一物体从一点转移到温度不同的另一点后，它能立即与新环境处于热平衡。

在这些假设中，丝毫没有什么是矛盾的或不可想象的。

于是，一个可动客体越接近有限球面，它会成比例地愈变愈小。

首先要注意，从我们通常的几何学的观点来看，尽管这个世界是有限的，但是对于这个世界的居民来说，它似乎是无限的。

事实上，当这些居民试图接近有限球面时，它们逐渐变冷，而且变得愈来愈小。因此，它们迈出的步子也愈来愈小，结果它们永远也不能到达有限球面。

对于我们来说，如果几何学只是研究刚体运动的规律的话，那么对这些假想的生物而言，几何学将研究我刚刚说过的因温度差而变形

的 固体的运动规律。

毫无疑问，在我们的世界上，由于或热或冷，天然固体同样经受形状和体积的变化。但是，在奠定几何学的基础时，我们忽略了这些变化，因为除了这些变化微乎其微外，它们也不规则，从而在我们看来似乎是偶然的。

在我们假设的世界上，情况不再是这样，这些变化遵循规则的、十分简单的定律。

而且，组成这个世界的居民的身体之各固体部分会经受同样的形状变化和体积变化。

我还要作另外的假设；我将假定，光通过各种折射媒质传播，而且折射率与R^2-r^2成反比。很容易看到，在这些条件下，光线不可能是直线的，而是圆形的。

为了证明前面所说的是正当的，在我看来依然是要表明，外部客体位置的某些变化能够被居住在这个想象世界上的有知觉生物的相关动作矫正，用这种方式来恢复这些有知觉生物体验过的原始印象的集合。

事实上，假定一客体被移动，同样经受了形变，它不像刚体，而像与上面假定的温度定律严格一致的固体那样经受了不相等的膨胀。为简洁起见，请容许我把这样的运动叫做**非欧几里得位移**。

假如一个有知觉的生物恰恰在附近，它的印象将被该客体的位移所改变，但是它能够通过以合适的方式运动而重建这些印象。只要最后该对象和被视为单一个体的有知觉的生物之集合经受了一种特殊位移就足够了，我刚才把这种位移叫做非欧几里得位移。倘若假定这些生物的四肢与它们居住的世界的其他物体按照同一规律膨胀，那么这就是可能的。

从我们通常的几何学的观点来看，尽管物体在这种位移中发生了形变，而且它们的各部分不再处于同一相对位置，不过我们将看到，

有知觉的生物的印象再次变成相同的了。

事实上，虽然各部分的相互距离可以改变，但是原来接触的部分又处于接触。因此，触觉印象没有变化。

另一方面，考虑到上面关于光线的折射和曲率所作的假设，则视觉印象也依然相同。

因此，这些假想的生物像我们一样，可以把它们目睹的现象进行分类，也可以在这些现象中区分出易于通过相关的、由主观意志支配的动作而矫正“位置变化”。

假使它们构造几何学，将不会像我们那样研究刚体的运动；它们的几何学将研究它们将如此区分的位置变化，这种变化无非是“非欧几里得位移”；**它们的几何学将是非欧几何学** 。

这样一来，像我们自己一样的生物，由于在这样一个世界受教育，它们不会有与我们相同的几何学。

四维世界 。正如我们能够想象非欧几里得世界一样，我们也能够想象四维世界。

视觉——即使用一只眼睛——和与眼球运动有关的肌肉感觉一起，便足以告诉我们三维空间。

外部客体的映像描绘在作为二维画布的视网膜上；它们是**透视图** 。

但是，因为眼睛和客体是可动的，所以我们依次看到从不同的视点得到的同一物体的各种透视图。

同时，我们发现，从一个透视图到另一个透视图的转换常常伴随着肌肉感觉。

如果从透视图A到透视图B的转换以及从透视图A'到透视图B'的转换，伴随着同样的肌肉感觉，我们把它们相互比拟为同一性质的操作。

其次，研究一下这些操作结合在一起的规律，我们认识到，它们形成一个群，这个群的结构与刚体运动的结构相同。

现在，我们看到，正是从这个群的特性，我们引出了几何学空间的概念和三维的概念。

这样一来，我们明白了三维空间的观念如何能够从这些透视图的展演中产生出来，尽管它们中的每一个仅仅是两维的，这是由于它们按照某些规律相互跟随 。

好了，正如三维图形的透视图能够做在平面上一样，我们也能够把四维图形的透视图做在三维（或二维）的图画上。对于几何学家来说，这只不过是儿戏而已。

我们甚至能够从许多不同的视点对同一图形做出许多透视图。

我们能够想象这些透视图，由于它们只有三维。

试设想一下同一客体的各个透视图依次相继出现，从一个到另一个的转换伴随着肌肉感觉。

当这些转换中的两个与相同的肌肉感觉联系时，我们当然要把二者看做是两个相同性质的操作。

其次，没有什么东西妨碍我们设想，这些操作按照我们选择的任何定律结合，例如为了形成一个与四维刚体运动具有同一结构的群。

在这里，没有什么是不可图示的，但是，这些感觉恰恰是那些具有二维视网膜又能在四维空间里运动的生物所感受到的感觉。在这种意义上，我们可以说，第四维是可以想象的。

按这样的方式，不可能表示我们在前一章讲过的希尔伯特空间，因为这个空间已不是二维连续统。所以，它与我们平常的空间大相径庭。

结论 。我们看到，在几何学的起源中，经验起着必不可少的作用；但是，如果由此得出几何学是——即使部分的是——实验科学的结论，那可就错了。

假如几何学是实验科学，那它只能是近似的和暂定的。多么粗糙的近似啊！

几何学只可能是研究固体的运动；但是实际上，它并不是用来从事天然固体的研究，它把某些绝对刚性的理想固体作为对象，这些理想固体只不过是天然固体的一种简化的和相差很远的图像。

这些理想固体的概念来自我们心智的所有构成要素，经验只不过是导致我们从这些构成要素中产生这一概念的诱因。

几何学的对象是研究特殊的“群”；不过，一般的群概念在我们的心智预先存在着，至少是潜在地存在着。它不是作为我们感性（sense）的形式，而是作为我们知性（understanding）的形式强加给我们。

在所有可能的群中，必须选择出的可以说只是**标准的** 群，我们将把自然现象提交给它。

在这一选择中，经验指导我们，而没有把它强加给我们；经验没有告诉我们哪一个是最真实的几何学，而是告诉我们哪一个是**最方便的** 几何学。

要注意，**我没有放弃使用通常几何学的语言** ，也能描述上面设想的奇异的世界。

事实上，即使我们迁移到那个世界，我们也不必改变语言。

在那里受教育的生物无疑会发现，创造一种不同于我们的、更好地适应它们印象的几何学是比较方便的。至于我们，面对同一 印象，可以肯定地说，我们会发现不改变我们的习惯是比较方便的。

第五章 经验和几何学

1. 在前文中，我已经花了大量时间力图证明，几何学原理不是实验的事实，尤其是欧几里得的公设不能用实验来证明。

不管已经给出的理由在我看来是多么具有决定性，我认为还应该强调这一点，因为在这里，虚假的观念在许多人的头脑中是根深蒂固的。

2. 如果我们用材料制作一个圆圈，测量它的半径和周长，并看到这两个长度之比等于π，那么我们想做什么呢？我们想做我们用来制造这个圆形东西 的物质的特性的实验，以及用来制造量尺的物质的特性的实验。

3. 几何学和天文学 。问题也可以以另一种方式提出。如果罗巴契夫斯基几何学是真实的，那么十分遥远的恒星的视差将是有限的；如果黎曼几何学是真实的，视差将是负的。这些似乎是在实验所及的范围内的结果，可以期望，天文观察能使我们在三种几何学之间做出抉择。

但是，在天文学中，直线只是意味着光线的路径。

因此，如果发现了负视差，或者证明了一切视差都大于某一极限，那么两条道路向我们敞开着；我们既可以放弃欧几里得几何学，也可以修正光学定律，假定光严格说来不是以直线传播的。

不用多说，所有的世界都会认为后一种解决办法比较有利。

因此，欧几里得几何学一点也不害怕新颖的实验。

4. 某些现象在欧几里得空间是可能的，而在非欧几里得空间则不可能，以致经验在确立这些现象时便与非欧几里得假设直接矛盾，这

种见解站得住脚吗？就我的本分而言，我没有思索这样一个能够被提出的问题。按照我的意见，它正好等价于下述问题，其荒谬程度在所有的人看来都是一目了然的：存在着用米和厘米可以表示的长度，但却不能用、英尺和英寸来测量，以致当经验弄清这些长度存在时，它却直接与标度为六英尺的假设相矛盾吗?

比较仔细地考察一下这个问题吧。我假定，直线在欧几里得空间具有任何两种特性，我将称其为A和B；在非欧几里得空间，它还具有特性A，但不再具有特性B；最后，我假定，在欧几里得空间和非欧几里得空间中，直线只是具有特性A的线。

果真如此，经验就能够在欧几里得的假设和罗巴契夫斯基的假设之间做出裁决了。结果查明，能用实验检验的一个确定的具体的客体——例如一束光线——具有特性A；我们便可以断定，它是直线，接着我们再研究它是否具有特性B。

然而，**情况并非如此**；没有一种特性像特性A那样，能够作为一种绝对标准使我们辨认直线以及区分直线和其他每一种线。

例如，我们是否可以说："这样的特性如下：直线是这样一种线，即就是使包含该线的图形能够运动，而该图形各点的相互距离不变，从而这个线上的所有点依然是固定的？"

事实上，这就是在欧几里得空间或非欧几里得空间中属于直线、且唯一属于直线的特性。但是，我们怎样用实验来弄清它是否属于这个或那个具体对象呢？这就必须测量距离，可是人们怎么会知道，我用材料做成的仪器所测量的任何具体大小实际上表示的是抽象的距离呢?

我们只不过是把困难向后推了一下而已。

其实，我刚才说过的特性不仅仅是直线的特性，它是直线和距离二者的特性。为了把它作为绝对标准，我们不仅必须能够确立，除直

线和距离之外，它不属于任何线，而且还必须能够确立，它不属于直线之外的线以及不属于距离之外的数量。不过，这是不正确的。

因此，不可能设想一种能够在欧几里得体系加以诠释、而在罗巴契夫斯基体系不能加以诠释的具体实验，于是我可以得出结论：

经验在任何时候都不会与欧几里得公设矛盾；另一方面，任何经验永远也不会与罗巴契夫斯基公设矛盾。

5. 但是，欧几里得（或非欧几里得）几何学永远不能直接与实验矛盾，这还是不够的。它能够与经验一致，只是因为违背了充足理由律和空间相对性原理，这种状况不可能发生吗?

我愿自我说明一下：考虑任何一个物质系统；一方面，我必须注意这个系统各物体的“状态”（例如，它们的温度，它们的电势等等），另一方面，必须注意它们在空间的位置；而且，在能使我们规定这个位置的数据中，我们将把规定这些物体相对位置的相互距离与规定该系统绝对位置和它在空间的绝对取向的条件区别开来。

在这个系统中将要发生的现象的规律取决于这些物体的状态和它们的相互距离；但是，因为空间的相对性和无源性，它们将不依赖该系统的绝对位置和取向。

换句话说，物体在任何时刻的状态和它们的相互距离仅取决于这些同样的物体在初始时刻的状态和它们的相互距离，但是完全不依赖该系统的绝对初始位置和绝对初始取向。简而言之，这就是我所命名的相对性定律 。

迄今，我是作为一个欧几里得几何学家讲话。正如我已经说过的，无论什么经验，都容许按照欧几里得假设进行诠释；但是，它同样容许按照非欧几里得假设进行诠释。好了，我们做了一系列实验；我们根据欧几里得假设诠释它们，而且我们认出，这些如此诠释的实验没有违背这个“相对性定律”。

我们现在根据非欧几里得假设诠释它们：这总是可能的；在这个新诠释中，只有不同物体的非欧几里得距离一般将不同于原来诠释中的欧几里得距离。

以这种新方式诠释的实验还会与我们的“相对性定律”一致吗？如果不存在这种一致，我们也没有权利说经验证明了非欧几里得几何学的谬误吗?

很容易看到，这是杞人忧天；事实上，为了十分严格地使用相对性定律，必须把它应用到整个宇宙。这是因为，如果仅仅考虑这个宇宙的一部分，如果这部分的绝对位置恰恰改变了，那么它与宇宙其他物体的距离同样也会改变，因而这些物体对所考虑的宇宙部分的影响便会增大或减小，这就要修正在那里发生的现象的定律。

可是，假如我们的系统是整个宇宙，那么经验便不能给出它在空间的绝对位置和取向的信息。不管我们的仪器多么完善，它们能够告诉我们的一切将是宇宙各部分的状态和它们的相互距离。

于是，我们的相对性定律可以阐述如下：

在任何时刻，我们根据我们的仪器能够得到的读数，将仅仅依赖于我们根据同一仪器在初始时刻能够得到的读数。

现在，这样一种阐述与实验事实的每一种诠释无关。如果定律在欧几里得诠释中为真，那么它在非欧几里得诠释中亦为真。

请容许我在这里插一点话。我在上面已说过规定系统各个物体的位置的数据；我同样要说规定它们的速度的数据；我接着必须把各个物体相互距离变化的速度区别开来；另一方面，必须区别系统的平动速度和转动速度，也就是它的绝对位置和取向变化的速度。

为了使心智十分满意，相对性定律可以这样表达：

物体在任何时刻的状态和它们的相互距离，以及这些距离在同一时刻变化的速度，将仅仅取决于这些物体在初始时刻的状态和它们的

相互距离以及这些距离在初始时刻变化的速度，但是它们既不依赖于系统的绝对初始速度，也不依赖于它的绝对取向，还不依赖于绝对位置和取向在初始时刻变化的速度。

不幸的是，这样阐述的定律与实验不符，至少是在这些实验按通常那样诠释时。

设把一个人运送到总是阴霾密布的行星上，以致他永远也看不到其他恒星；他生活在这个行星上，仿佛行星在空间中是孤立的一样。不过，这个人既可以通过测量行星的扁率（通常借助于天文观察来完成，但也能够借助于纯粹的大地测量方法），也可以重做傅科（Foucault）摆实验，从而可以意识到行星转动。因此，这个行星的绝对转动便变得很明显。

这是一个使哲学家震惊的事实，但是物理学家却不得不接受它。

我们知道，牛顿从这一事实中推断出绝对空间的存在；我自己完全不能采纳这一观点。我将在第三编开始研讨其中的缘由。我暂且不打算说明这个难题。

因此，在阐述相对性定律时，我们必须听任把规定物体状态数据中的各种速度包括在内。

无论如何，这个困难对于欧几里得几何学与对于罗巴契夫斯基几何学也许都是一样的；因此，我不需要为此而烦恼，我只是顺便提到它。

重要的是这个结论：实验不能在欧几里得几何学和罗巴契夫斯基几何学之间做出裁决。

总而言之，无论我们从哪一方面进行考察，都不可能在几何学经验主义中发现合理的意义。

6. 实验只不过告诉我们物体相互之间的关系；至于物体与空间的关系，或者空间各部分的相互关系，没有一个实验影响或能够影响。

“是的，”你回答说：“单一的实验是不够的，因为它只能给我一个带有许多未知数的方程，可是当我作了足够的实验后，我就有了足以计算所有未知数的方程。”

知道船的主桅的高度还不足以计算船长的年龄。当你测量了船上每一块木头，你就会得到许多方程，可是你还不能更清楚地了解他的年龄。你所测量的一切仅仅与木块有关，它们只能向你揭示与这些木块有关的东西。正是这样，你的实验无论多么多，它们只是影响到物体相互之间的关系，而丝毫也不能向我们揭示空间各部分的相互关系。

7. 你又要说，如果实验与物体有关，那么它们至少与物体的几何学特性有关吗？可是，首先一个问题是，你是如何理解物体的几何学特性呢？我假定它就是物体与空间的关系问题；因此，这些特性是只涉及到物体相互之间关系的实验所无法达到的。仅仅这一点就足以表明，不可能存在这些特性的问题。

还是让我们从理解物体的几何学特性这个词语的意义开始吧。当我说一个物体由若干部分组成时，我假定我在其中没有陈述几何学特性，即使我同意把我认为最小的部分不恰当地称之为点，这依然是对的。

当我说，某一物体的某一部分与另一物体的某一部分接触时，我阐述了关于这两个物体相互关系的命题，而没有阐述它们与空间关系的命题。

我假定你将承认我的观点，即这一切并不是几何学特性；我至少确信，你将承认我所说的，即这些特性与度量几何学的全部知识无关。

预先假定了这一点后，我设想我们有一个固体，它是由共同连接在一个端点O上的八根细铁棒OA，OB，OC，OD，OE，OF，OG，OH构成的。此外，设我们有第二个物体，例如一块用三个小墨点标记的木块，我称其为α，β，γ。我进一步假定，已弄清αβγ可以与AGO接

触（我意指α与A，β与G，γ与O同时接触），然后我可以相继使αβγ与BGO，CGO，DGO，EGO，FGO，接触，其次与AHO，BHO，CHO，DHO，EHO，FHO接触，接着使αγ与AB，BC，CD，DE，EF，FA相继接触。

这些是我们在预先没有任何空间形式或空间度量特性概念的情况下就可以做出的决定。它们决不涉及“物体的几何学特性”。如果物体用与罗巴契夫斯基群相同结构的群（我意指按照与罗巴契夫斯基几何学中的固体相同的定律）的运动做实验，那么这些决定将是不可能的。因此，它们足以证明，这些物体按照欧几里得群运动，或者至少物体不按照罗巴契夫斯基群运动。

显而易见，这些决定与欧几里得群一致。这是因为，这些决定能够在下述条件下做出：如果物体αβγ是我们通常几何学的呈现为直角三角形形式的刚体，如果点ABCDEFGH是多面体的顶点，而多面体又是由我们通常几何学的两个正六棱锥形成的，且具有公共底面ABCDEF，其一顶点为G，另一顶点为H。

现在假定，在代替前面的决定时可以注意到，如上所述的αβγ能够依次用于AGO，BGO，CGO，DGO，EGO，AHO，BHO，CHO，DHO，EHO，FHO，然后αβ（而不再是αγ）能够依次用于AB，BC，CD，DE，EF和FA。

如果非欧几何学是真实的，如果物体αβγ和OABCDEFGH是刚体，如果第一个物体是直角三角形而第二个物体是适当维数的对顶正六棱锥，那么这些就是可以做出的决定。

因此，如果物体按照欧几里得群运动，那么这些新决定是不可能的；但是，如果假定物体按照罗巴契夫斯基群运动，那么它们就变得可能了。因此（如果人们做出了它们），它们就足以证明，上述物体不能按照欧几里得群运动。

就这样，即使不就空间的形式、空间的本性、物体和空间的关系做任何假设，即使不赋予物体以任何几何学特性，我也获得了观察资

料，能够使我证明，在一种情况下物体用其结构是欧几里得群的运动，在另一种情况下物体用其结构是罗巴契夫斯基群的运动。

而且，人们不能说，决定的第一个集合构成了证明空间是欧几里得空间的实验，决定的第二个集合构成了证明空间是非欧几里得空间的实验。

事实上，人们能够想象（我说想象），如此运动的物体使第二组决定成为可能的。其证据在于，第一流的技工，只要他愿意卖力花钱，就能制造这样的物体。可是，你不要由此得出结论，说空间是非欧几里得空间。

不仅如此，虽然技工制造出我刚才所说的奇怪的物体，但是因为普通物体继续存在，所以有必要得出结论说，空间同时是欧几里得空间和非欧几里得空间。

例如，假定我们有一个半径为R的大球面，温度从这个球的中心到球表面按照我在描述非欧几里得世界时所讲过的规律减小。

我们可以有这样的物体，其膨胀可以忽略不计，其行为像通常的刚体一样；另一方面，我们也可以有膨胀率很大的物体，其行为像非欧几里得固体。我们可以有两个对顶棱锥OABCDEFGH和O'A'B'C'D'E'F'G'H'以及两个三角形αβγ和α'β'γ'。第一个对顶棱锥是直线的，而第二个是曲线的；三角形αβγ是用不会膨胀的物质做成的，而另一个则是用极易膨胀的物质做成的。

于是，用对顶棱锥OAH和三角形αβγ就可以获得第一批观察资料，用对顶棱锥O'A'H'和三角形α'β'γ'就可以获得第二批观察资料。这样一来，实验似乎先证明欧几里得几何学为真，接着又证明它为假。

因此，实验与空间无关，而与物体有关。

补遗

8. 为使内容完备起见，我应当谈一个十分棘手的问题，这也许需要太长的篇幅；在这里，我只想概括地介绍一下我在《形而上学和道德评论》和《一元论》杂志中详述过的东西。当我说，空间有三维，我们意味着什么呢？

我们已经看到我们的肌肉感觉向我们揭示的那些“内部变化”的重要性。它们可以用来表征我们身体的各种**姿势** 的特征。任取这些姿势中的一个A作为起点，当我们从这个初始姿势到任何一个其他的姿势B时，我们感觉到一个肌肉感觉系列，这个系列S将确定B。不管怎样，让我们注意一下，我们常常会把两个系列S和S'视为确定了同一姿势B（由于初始姿势A和最终姿势B依然相同，中间姿势和相关感觉可以不同）。可是，我们将如何辨认这两个系列等价呢？因为它们可以用来补偿同一外部变化，或者更一般地说，因为当这是一个补偿外部变化的问题时，一个系列能够被另一个代替。在这些系列中，我们区分出仅有它们自己就能够补偿外部变化的系列，我们称其为“位移”。因为我们不能在两个十分接近的位移之间做出区分，所以这些位移的总和就呈现出物理连续统的特征；经验告诉我们，它们是六维物理连续统的特征；但是，我们还不知道空间本身有多少维，我们首先必须解决另一个问题。

空间的点是什么？每一个人都认为他了解这个问题，可是那是幻觉。当我们试图想象空间的点时，我们看到的只是白纸上的黑点、黑板上的白斑，这总是一个东西。因此，该问题应当如下理解：

当我说，客体B处于客体A刚才所占据的同一点时，我意指什么呢？或者更进一步，是什么标准将使我领悟这一点呢？

我意味着，**虽然我没有移动** （这是我的肌肉感觉告诉我的），可是我的第一个手指刚才接触了客体A，现在却接触着客体B。我可以用其他标准；例如另一个手指或视觉。但是，第一个标准是充分的；我知道，如果它回答是，那么所有其他标准将给出同一回答。我是**通过经验** 知道它的，我不能**先验地** 知道它。由于同一理由，我说触觉不能超距地进行；这是阐述同一实验事实的另一种方式。相反地，若我说

视觉可以超距地起作用，则其意指当其他标准回答否时，视觉提供的标准可以回答是。

事实上，客体虽然离开了，可是它可以在视网膜的同一点形成它的映像。视觉回答是，因为客体依然停留在同一点，触觉回答否，是因为我刚才接触客体的手指现在不再接触它了。如果经验向我们表明，当另一个手指说否时，一个手指可以回答是，那么我们同样应该说，触觉超距地起作用。

简而言之，对于我的身体的每一个姿势，我的第一个手指确定一点，正是此而且唯有此，才规定了空间的一点。

这样一来，一个点对应于各自的姿势；但是，常常也出现这种情况，同一点却有若干不同的姿势相对应（在这种情况下，我们说我们的手指没有移动，但身体的其余部分却运动了）。因此，我们在姿势变化中区分出手指没有在那里移动的姿势变化。我们是怎样被引导到这儿的？是因为我们常常注意到，在这些变化中，与手指接触的客体依然与手指接触着。

因此，借助于我们这样区分的变化之一，让我们把所有能够从每一个其他姿势得到的所有姿势归入同一类。空间的同一点将对应于该类的所有资料。所以，一点将对应于各自的类，而一类将对应于各自的点。可是，人们可以说，经验达到的不是点，而是这个变化类，或者更恰当地讲，是肌肉感觉的对应类。

而且，当我们说空间有三维，我们仅仅意味着，这些类的总和在我们看来似乎具有三维物理连续统的特征。

人们可能被诱导得出结论说，正是经验告诉我们空间有多少维。但是，实际上，在这里我们的经验也与空间无关，而与我们的身体以及我们的身体和邻近的客体的关系有关。而且，我们的经验是极其粗糙的。

在我们的心智中，预先存在着一定数目的群的潜在观念——李已经提出了群论。我们将选择哪一个群，以便用它作为一种比较自然现象的标准呢？而且，这个群选定之后，我们将采用它的哪一个子群来表征空间点的特征呢？经验通过向我们表明哪一种选择本身最适合于我们身体的特性来指导我们。但是，它的作用仅限于此。

祖传的经验

常常有人说，如果个人的经验不能够创造几何学，那么对于祖传的经验而言情况则不然。但是，这意味着什么呢？这意味着我们不能用实验证明欧几里得公设，而我们的祖先却能做到这一点吗？一点也不。这意味着，通过自然选择，我们的心智本身**适应了** 外部世界的条件，它采用了对于人种来说**最有利的** 几何学，或者换句话说，**最方便的** 几何学。这与我们的结论完全相符；几何学不是真实的，它是有利的。

第三编 力

第六章 经典力学

英国人把力学当做实验科学来讲授；在大陆，力学总是或多或少地被作为演绎的和先验的科学来讲述。不言而喻，英国人是正确的；可是，其他方法为何能够坚持得如此长久呢？为什么大陆学者企图摆脱他们的前辈的惯例，可是总是不能完全获得自由呢？

另一方面，假使力学原理只是起源于实验，那么它们因此只不过是近似的和暂定的吗？在某一天不会有新实验导致我们修正甚或抛弃它们吗？

这是很自然地强加在它们之上的疑问，解答的困难主要出自下述事实：有关力学的专著没有明确区分什么是实验、什么是数学推理、什么是约定、什么是假设。

这并非问题的全部：

1°没有绝对空间，我们能够设想的只是相对运动；可是通常阐明力学事实时，仿佛绝对空间存在一样，而把力学事实归诸于绝对空间。

2°没有绝对时间；说两个持续时间相等是一种独自毫无意义的主张，只有通过约定才能获得意义。

3°不仅我们对两个持续时间相等没有直接的直觉，而且我们甚至对发生在不同地点的两个事件的同时性也没有直接的直觉：我在"时间的测量"[1]一文中已说明了这一点。

4°最后，我们的欧几里得几何学本身只不过是一种语言的约定；力学事实是可以根据非欧几里得空间阐述的，非欧几里得空间虽说是

一种不怎么方便的向导，但它却像我们通常的空间一样合理；阐述因而变得相当复杂，但是它依然是可能的。

于是，绝对空间、绝对时间、几何学本身并不是强加在力学上的条件；就像法语在逻辑上并不先于人们用法语表述的真理一样，所有这一切东西也不先于力学。

我们可能试图用与所有这些约定无关的语言来阐述力学的基本定律；于是，我们无疑会更清楚这些定律本身是什么；这是昂德拉德（Andrade）先生在他的《力学物理学教程》中试图去做的东西，至少是部分地试图去做的东西。

这些定律的阐述当然变得相当复杂，因为正是为了节略和简化这一阐述，人们才特意发明了这一切约定。

至于我，除了涉及绝对空间外，我将把这一切困难置之脑后；并不是我没有意识到它们，绝非如此；要知道，我在本书的头两编已充分地考察了它们。

因此，我将暂且 承认绝对空间和欧几里得几何学。

惯性原理 。不受力作用的物体只能做匀速直线运动。

这是先验地强加在心智上的真理吗？假若如此，希腊人为何没有认出它呢？他们怎么会相信，当产生运动的原因中止，运动也就停止呢？或者，他们怎么会相信，每一物体若无阻碍，将做最高贵的圆周运动呢？

如果人们说，物体的速度不能改变，只要没有使它改变的理由，那么人们难道不能同样地坚持这个物体的位置不能改变或它的轨道曲率不能改变，只要没有外部原因参与变更它们吗？

惯性原理不是先验的真理，它因而是实验事实吗？但是，任何人在任何时候实验过不受每一个力作用的物体吗？即使如此，又如何知道这些物体不受力的作用呢？通常引用的例子是球能在大理石板上滚

动很长时间；可是，我们为什么说它没有受到力的作用呢？这是因为它远离所有其他物体，从而经受不到来自它们的可感觉的作用吗？可是，如果把它无约束地抛到空中，它也没有远离地球；每一个人都知道，在这种情况下，它经受了归因于地球引力的重力的影响。

力学教师通常很快地讲完球的例子；但他们附加说，惯性原理间接地被它的结果证实（verification）了。他们没有正确地表示它们；他们显然意味着，证实比较普遍的原理的各种推论是可能的，惯性原理只不过是其中的一个特例而已。

对于这个普遍原理，我将提出下述阐述：

物体的加速度仅取决于这个物体和邻近物体的位置以及它们的速度。

数学家会说，宇宙中一切物质分子的运动都取决于二阶微分方程。

这实验上是惯性定律的自然推广，为了使之更加清楚，我要请求你容许我作一点虚构。正如我上面说过的，惯性定律并非先验地强加于我们；其他定律同样可以完全与充足理由律相容。假如物体不受力的作用，那么与其假定它的速度不变，倒不如假定它的位置不变，要不然就假定它的加速度不变。

好了，让我们暂时设想，这两个假设的定律之一是自然定律，它代替了我们的惯性定律。什么可以是它的自然概括呢？稍加思索就会使我们明白。

在第一种情况下，我们必须假定，物体的速度仅仅取决于它的位置和邻近物体的位置；在第二种情况下，我们必须假定，物体加速度的变化仅仅取决于这个物体的位置和邻近物体的位置，以及它们的速度和加速度。

或者，用数学语言来说，运动微分方程在第一种情况下是一阶的，而在第二种情况下是三阶的。

让我们稍微修改一下我们的虚构。设有一个类似于我们太阳系的世界，但是由于奇怪的机遇，在那里所有行星的轨道没有离心率和倾角。进而假定这些行星的质量太小，以致它们的相互摄动难以觉察到。居住在这些行星之一上的天文学家不能不得出结论说，恒星的轨道只能是圆的，且平行于某一平面；于是，恒星在给定时刻的位置便足以确定它的速度和它的整个路程。他们可能采纳的惯性定律也许是我已经提到的两个假设的定律中的第一个。

现在，设想在某一天来自遥远星座的一个大质量天体以高速通过这个系统。所有的轨道都被大大地扰乱了。我们的天文学家还不会十分惊讶；他们会十分明确地推测，这个新星乃是唯一受到责备的祸首。他们也许说："不过，当新星远离之后，秩序将自然地得以重建；无疑地，行星到太阳的距离将不会回复到它们在灾变前的状态，但是当扰乱的星球远离时，轨道将再次变成圆的。"

也许只有当扰乱的天体远离之后，当轨道不再变为圆形，而变成椭圆形时，这些天文学家才会逐渐意识到他们的错误和改造整个力学的必要性。

我已经详细地讲述了这些假设，因为在我看来，人们似乎只有把被概括的惯性定律与相反的假设相对照，才能清楚地理解该定律实际上是什么。

好了，现在这个被概括的惯性定律用实验证实了吗，或者它能够被证实吗？当牛顿写《原理》一书时，他完全以为这个真理是通过实验获得的和证明的真理。在他看来之所以如此，不仅是由于我将要进一步谈及的拟人说的影响，而且也受到伽利略（Galileo）工作的影响。甚至从开普勒（Kepler）定律本身起就是这样了；事实上，按照这些定律，行星的路线完全由它的初始位置和初始速度决定；这恰恰是我们概括的惯性定律所要求的东西。

由于这个原理只是表面上是真实的，由于人们有理由担心在某一天它被我刚才与之对照的类似的一个原理代替，我们必定会被某种令

人惊异的机遇引入歧途，就像在上面提出的虚构中，我们设想的天文学家导致出错误一样。

这样的假设太靠不住了，不值得在此停留下去。没有一个人相信这样的巧合能够发生；毫无疑问，两个离心率的概率正好在观察误差范围内是零，例如，它与在观察误差范围内一个概率恰恰等于0.1，另一个概率恰恰等于0.2简直是一样的。一个简单事件的概率并不小于一个复杂事件的概率；可是，如果头一个发生了，我们不会同意把它归因于机遇；我们不会相信，自然界故意欺骗我们。由于抛弃了这类错误的假设，因而可以承认，就天文学而言，我们的定律被实验证实了。

然而，天文学不是物理学的全部。

我们不会害怕在某一天新实验将要在物理学的某些领域内否证该定律吗？实验定律总是要受到修正的；人们总是期望看到用更为精确的定律代替它。

可是，没有一个人认真地认为我们正在谈论的定律将永远被抛弃或被修正。为什么？恰恰是因为它永远不能受到决定性的检验。

首先，为了这个试验是完备的，必须在某一时间之后，宇宙中的所有天体应该回复到它们的初始位置以及初始速度。接着，就可以看到，从这一时刻开始，它们是否返回到它们的原始路线。

但是，这种检验是不可能的，它只能部分地使用，而且不管做得多么好，将总是有一些天体不能回复到它们的初始位置；从而，对于该定律的每一次背离都容易找到它的说明。

这并非一切；我们在天文学中看到 我们研究其运动的天体，我们通常假定它们不受其他不可见天体的作用。在这些条件下，我们的定律的确或者必须被证实，或者不必被证实。

不过，在物理学中情况并不一样；如果物理现象都是由于运动，那就是我们看不见的分子的运动。其次，在我们看来，如果我们看得

见的物体之一的加速度，除了依赖于其他可见的物体或者我们预先可以承认其存在的不可见的分子的位置或速度外，似乎还依赖于**另外的东西**，那么就没有什么妨碍我们假定，这种**另外的东西**就是我们以前未曾怀疑其存在的其他分子的位置或速度。该定律本身将依然得到保护。

请容许我使用数学语言以另一种形式描述一下同一思想。假定我们观察n个分子，并查明它们的3n个坐标满足3n个四阶（不像惯性定律所要求的二阶）微分方程组。我们知道，通过引入3n个辅助变量，3n个四阶方程组能够被简化为6n个二阶方程组。其次，如果我们假定这3n个辅助变量代表n个不可见分子的坐标，那么结果就重新与惯性定律一致。

总而言之，这个在某些特殊个例下用实验证实的定律，可以毫不犹豫地推广到最普遍的个例中去，因为我们知道，在这些普遍的个例中，实验既不能够进一步证实它，也不能够反驳它。

加速度定律。一个物体的加速度等于作用在它上面的力除以它的质量。这个定律能够用实验证实吗？为此，就必须测量在这个阐述中要计算的三个量：加速度、力和质量。

我假定能够测量加速度，因为我把在时间测量中产生的困难抛开了。可是，怎样测量力或质量呢？我甚至不知道它们是什么。

什么是**质量**呢？按照牛顿的观点，质量是体积与密度之积。按照汤姆孙（Thomson）和泰特（Tait）的观点，最好说密度是质量除以体积之商。什么是**力**呢？拉格朗日（Lagrange）回答说，力是使物体运动或企图使物体运动的东西。基尔霍夫（Kirchhoff）则说，力是质量与**加速度**之积。但是，为什么不说质量是力除以加速度之商呢？

这些困难是无法解决的。

当我们说力是运动的原因时，我们是在谈论形而上学，人们若满足这个定义，肯定毫无成果。要使一个定义有任何用处，它必须告诉

我们如何测量力；而且，这就足够了；它根本没有必要告诉我们力本质上 是什么，或者它是运动的原因还是运动的结果。

因此，我们必须首先定义两力之相等。我们什么时候才可以说两力相等呢？我们被告知，只有当它们施于相同的质量，使之产生相同的加速度时，或者当它们彼此直接相反从而出现平衡时。这个定义只不过是赝品而已。我们不能使施加到一个物体上的力脱离而使它依附于另一个物体，犹如不能使机车脱钩而把它挂到另一节车厢上一样。因此，我们不可能知道，施加于一个物体的力，如果 把它施加给另一个物体，那么它会使另一个物体产生多大的加速度。我们也不可能知道，如果 两个力曾经是直接相反的，当它们现在不直接相反时，它们会怎样作用。

可以说，当我们用测力计测量力时，或者使力与一个重物平衡时，我们正是企图使这个定义具体化。为简单起见，我将假定两个竖直向上的力F和F'分别施加在两个物体C和C'上；我把同一个重物P先挂在物体C上，然后挂到物体C'上；如果在两种情况下出现了平衡，我将得出结论说，两力F和F'彼此相等，因为它们每一个都等于物体P的重量。

但是，我能够确信当我把物体P从第一个物体移到第二个物体时，物体P保持同一重量吗？远非如此；我确信情况截然相反；我知道，重力的强度从一点到另一点是变化的，例如，它在两极比在赤道为强。无疑地，差别是极其微小的，实际上我们可以不考虑它；但是，适当构造的定义应该具有数学严格性；这种严格性却不足。我就重力所说的话显然适用于测力计的弹性力，温度和许多境况都可以使弹性力变化。

问题并未就此而已；我们不能说物体P的重量可以施于物体C且直接与力F平衡。施加于物体C的，是物体P加于物体C上的作用A；一方面，物体P部分地受到它的重力的作用；另一方面，受到物体C施加在P上的反作用R。结果，力F等于力A，因为F与A平衡；根据作用与反作用相等原理，力A等于R；最后，力R等于P的重量，因为R与P平衡。正是从这三个相等中，我们从而推论出F与P的重量相等。

因此，在定义两个力相等时，我们不得不引入作用与反作用相等原理；**由于这个原因，这个原理必须不再被认为是实验定律，而是一个定义**。

在这里为辨认两个力相等，我们于是具有两个法则：相互平衡的两力相等；作用力与反作用力相等。但是，正如我们在上面看到的，这两个法则是不充分的；我们不得不求助于第三个法则，并且假定某些力，例如物体的重量，在大小和方向上均为常数。但是，正如我已说过的，第三个法则是实验定律；它仅仅是近似真实的；**它是一个拙劣的定义** 。

因此，我们被迫回到基尔霍夫的定义**力等于质量乘以加速度** 。这个“牛顿定律”本身不能认为是实验定律，它现在仅仅是定义而已。但是，这个定义也不充分，因为我们不知道质量是什么。它无疑能使我们计算在不同时刻施加在同一物体上的两个力的关系；但它无法告诉我们施加在两个不同物体上的两个力的关系。

为了完善这个定义，必须重新返回到牛顿第三定律（作用与反作用相等），再次认为它不是实验定律，而是一个定义。两个物体A和B相互作用；A的加速度乘以A的质量等于B施加于A上的作用力；用同样的方式，B的加速度与其质量之积等于A施加于B的反作用力。按照定义，因为作用力等于反作用力，所以A和B的质量与它们的加速度成反比。在这里，我们定义了这两个质量之比，而且证实这个比率是常数的正是实验。

假使只有物体A和B在场，它们不受世界上其余物体的作用，那么这个定义便是十分完好的。可是情况根本不是这样；A的加速度不仅仅是由于B的作用，而且也是由于其他物体C，D，……的作用。为了运用前面的法则，因此必须把A的加速度分解为许多分量，并辨认这些分量中的哪一个是由于B的作用。

如果我们假定 C施加于A的作用力简单地加在B施加于A的作用力上，而且改变B施加于A的作用的物体C并不存在，或者改变C施加于A的作用力的物体B并不存在，那么这种分解还是可能的；因此，如果

我们假定任何两个物体相互吸引，它们的相互作用沿着它们的连线，而且仅取决于它们相隔的距离；一句话，如果我们假定**有心力假设**，那么这种分解也是可能的。

你知道，为了决定天体的质量，我们利用完全不同的原理。万有引力定律教导我们，两个物体的引力与它们的质量成正比；若r是它们之间的距离，m和m'是它们的质量，k是常数，是它们的引力将是 kmm'/r^2 。

于是，我们正在测量的不是作为力与加速度之比的质量，而是引力质量；它不是物体的惯性，而是它的引力。

这是间接程序，这个程序的使用在理论上并不是必不可少的。很可能，引力与距离的平方成反比，而不与质量的乘积成正比，它等于 f/r^2 ，而不是我们所具有的 $f = kmm'$。

假若如此，我们通过观察天体的**相对** 运动，仍然可以测量这些天体的质量。

可是，我们有权利承认有心力假设吗？这个假设严格正确吗？能肯定它永远不会与实验矛盾吗？谁敢肯定这一点呢？如果我们必须抛弃这个假设，那么如此辛苦建造起来的整个大厦就要崩溃了。

我们不再有权利说A的加速度的分量是由于B的作用。我们无法把它与由于C或另外的物体的作用所产生的加速度区别开来。测量质量的法则变得不能应用了。

作用与反作用相等原理还留下什么东西呢？如果舍弃了有心力假设，这个原理显然应该如下阐述：施加于与所有外部作用隔离的系统中的各物体上的几何合力将为零。或者，换句话说，**这个系统重心的运动将是匀速直线运动** 。

我们似乎有办法定义质量；重心的位置显然取决于质量所具有的值；有必要以这样的方式安排这些值，使重心的运动可以是匀速直线

运动；如果牛顿第三定律是真实的，这将总是可能的，一般说来，这只有在一种方式下才可能。

但是，不存在与所有外部作用隔离的系统；宇宙的各个部分都或多或少地受到所有其他部分的作用。**重心运动定律只有应用于整个宇宙时才是严格真实的**。

但是，为了由此得到质量的值，有必要观察宇宙重心的运动。这个结果的荒谬是显而易见的；我们只知道相对运动；宇宙重心的运动对我们来说依然是永远不可知的。

因此，什么东西也没有留下来，我们的努力毫无成果；我们被迫退到下述定义，这只不过是一个无能为力的声明：**质量是为计算方便而引入的系数**。

我们能够通过把不同的值赋予所有质量而重建全部力学。这种新力学既不会与经验相矛盾，也不会与动力学的普遍原理（惯性原理、力与质量和加速度成正比、作用和反作用相等以及重心的匀速直线运动、面积原理）相矛盾。

只是这种新力学的方程不怎么简单。让我们清楚地理解一下：不怎么简单的只可能是头些项，这就是经验已经使我们知道的那些项；人们也许可以稍微改变一下质量，而不使完全方程在简单性方面有所得或有所失。

赫兹（Hertz）曾经提出了一个问题：力学原理是否是严格真实的。他说："在许多物理学家看来，最间接的经验在任何时候都可以改变牢不可破的力学原理中的一切，这是不可思议的；可是，从经验中得来的东西总可以由经验矫正。"由于我们刚才所说的，这些担心似乎是毫无根据的。

对我们来说，动力学原理乍看起来好像是实验的真理；但是，我们不得不把它们作为定义来使用。正是按照定义，力等于质量与加速

度之积；于是，这里就有一个今后不受任何进一步的实验影响的原理。同样根据定义，作用等于反作用。

但是，有人会说，这些不可检验的原理完全没有任何意义；实验不能反驳它们；然而，它不能告诉我们任何有用的东西；这样一来，研究动力学有什么用处呢?

这种轻率的定罪未免太不公平了。在自然界中没有任何**完全** 孤立的、完全摆脱一切外部作用的系统；可是，有**几乎** 孤立的系统吗?

如果这样一个系统被观察到了，人们不仅可以研究它的各部分相对于另外部分的相对运动，而且也可以研究它的重心相对于宇宙其他部分的运动。我们接着查明，这个重心的运动是匀速直线运动，这与牛顿第三定律一致。

这是实验的真理，但实验不能使它失效；事实上，比较精确的实验能告诉我们什么呢？它会告诉我们，定律只不过是差不多真实的；可是，我们早已知道了这一事实。

现在我们能够理解，经验为何能作为力学原理的基础，可是从来也不能与它们矛盾。

拟人的力学 。有人会说："基尔霍夫只是遵循倾向于唯名论的数学家的一般趋势行动；作为一个能干的物理学家，也不能使他避免这一点。他想定义力，为此他采用了呈现在眼前的第一个命题；但是我们不需要力的定义：力的观念是原始的、不可还原的、不能定义的；我们都知道它是什么，我们对它有一种直接的直觉。这种直接的直觉来自费力的概念，我们自幼就熟悉这一概念了。"

但是，首要的是，即使这种直接的直觉使我们了解到力本身的真正本性，可它作为力学的基础还是不够的；况且，它也许是完全无用的。重要的是，不在于了解力是什么，而是了解如何测量力。

对于力学家来说，凡是不能告诉我们测量力的都是无用的，例如，这就像热和冷的主观概念对于研究热的物理学家来说无用一样。

这种主观概念不能翻译为数，因而它毫无用处；一个科学家的皮肤是热的绝对不良导体，因而他永远不会感到冷，也不会感到热，可是他能够像任何其他人那样读温度计，这就足以使他构造整个热理论。

现在，对我们来说，这种直接的费力概念不能用来测量力；例如，很清楚，我提50公斤重物就会感到比惯于负重的人劳累。

可是，还有比这更多的东西：这种费力的概念没有告诉我们力的真正本性；它本身最终归结为肌肉感觉的记忆，而且人们无法坚持，当太阳吸引地球时，太阳感受到肌肉感觉。

在那里能够探寻的一切只是一种符号，它并不比几何学家所使用的箭号精确和方便，可是正因为这样它才远离实在。

在力学的诞生中，拟人说起了显著的历史作用；也许它有时还将提供一种符号，这对某些心智来说似乎是方便的；不过，它不能作为真正科学的或哲学的特征的基础。

“线学派”。昂德拉德先生在他的《力学物理学教程》中使拟人的力学恢复了生机。为了与基尔霍夫所属的力学学派相对抗，他奇怪地自称线学派。

这个学派企图把一切都还原为“忽略质量的某些物质系统来考虑，设想该系统处于张力状态，能够把相当大的力量传给遥远的物体，这些系统的理想形式是线。”

传递任何力的线在这个力的作用下稍稍伸长；线的方向告诉我们力的方向，其大小由线的伸长来测量。

于是，人们可以想象这样一个实验。物体A系到线上；在线的另一端施加任何一种力，改变力的大小直到线伸长α；记下物体A的加速度；分开A，把物体B系到同一条线上；重新施加同一力或另外的力，改变力的大小直到线再次伸长α；记下物体B的加速度。然后，用A和B重新开始实验，但是使线伸长β。四个观察到的加速度应当成比例。这样一来，我们就对上面所阐述的加速度定律进行了实验证实。

或者，最好使一个物体受到具有相等张力的几个等价线的同时作用，并用实验寻找使物体处于平衡的所有这些线的方向。这样一来，我们就对力的合成法则进行了实验证实。

可是，我们到底做了什么呢？我们定义了这条线经受形变时所受到的力，这是有足够的理由的；我们进而假定，如果把一个物体系到这条线上，那么通过线传递给它的力量等于物体施加在这条线上的作用力；毕竟，我们因之使用了作用与反作用相等原理，可是并没有认为它是实验的真理，而认为它正是力的定义。

这个定义恰如基尔霍夫的定义一样，是约定的，但远非是普遍的。

并非所有的力都是通过线传递的（况且，为了能够比较这些力，它们都必须通过等价的线传递）。即使可以承认地球是用某种不可见的线系到太阳上，那么至少应该同意，我们没有办法测量它的伸长。

因此，我们的定义十有九是错误的；我们不能赋予它以任何意义，于是必须回到基尔霍夫的定义。

那么，为什么要费这个周折呢？你同意，力的某个定义只有在某些特殊个例中才有意义。在这些个例中，你用实验证实，它导致了加速度定律。依据这个实验的力量，你于是把加速度定律作为在所有其他个例中的力的定义。

把加速度定律作为所有个例中的定义，认为上述实验不是这个定律的证实，而是反作用原理的证实，或者是证明了弹性体的形变仅取决于它所受到的力，这不是会更简单一些吗?

你的定义能被接受的条件永远不会完全满足，线永远不会没有质量，线除受到系在它的末端的物体的反作用之外永远不会免受其他力的作用，这都没有考虑在内。

不过，昂德拉德的观念是十分有趣的；即使这些观念不能满足我们的逻辑渴望，但它们却能使我们更好地理解力学基本观念的历史起

源。它们提出的见解向我们表明，人类心智本身如何从朴素的拟人说上升到当今的科学概念。

我们在开始时看到一种很特殊的、总之是相当粗糙的实验；在结束时，我们看到极普遍、极精确的定律，我们认为它的可靠性是绝对的。可以说，由于认为它是约定，我们自己才自愿地把这种确定性给予它。

那么，加速度定律、力的合成法则仅仅是任意的约定吗？是的，是约定；要说是任意的，那就不对了；它们能够是约定，即使我们没有看到导致科学创造者采纳它们的实验，尽管它们可能是不完善的，但也足以为它们辩护。我们最好时时留心回想这些约定的实验根源。

---

[1] 《形而上学和道德评论》，第VI卷，第1—13页，1898年1月。（*Revue de méta physique et de Morale* ，t. VI.，pp.1—13，January，1898 .）

第七章 相对运动和绝对运动

相对运动原理 。人们有时力图把加速度定律与更为普遍的原理联系起来。任何系统的运动必须服从同样的定律，不管它是相对于固定轴而言，还是相对于做匀速直线运动的可动轴而言。这就是相对运动原理，它由于两条理由迫使我们接受：第一，最一般的经验证实它；第二，相反的假设与心智格格不入。

于是，让我们接受它吧，并考虑一个受力的物体；相对于以等于这个物体的初始速度匀速运动的观察者，该物体的相对运动必须等同于它从静止开始的绝对运动。由此我们得出结论，它的加速度不能依赖于它的绝对速度；人们甚至企图从此推导加速度定律的证明。

在理学学士学位的条例中，长期以来已有这一证明的痕迹。显然，这种企图是无效的。妨碍我们证明加速度定律的障碍在于，我们没有力的定义；这个障碍作为一个整体依旧存在，由于我们乞灵的原理没有向我们提供所缺少的定义。

相对运动原理依然是极为有趣的，它本身值得为研究而研究。首先，让我们试图用精确的方式阐述它。

我们在上面已经说过，形成孤立系统一部分的不同物体的加速度只取决于它们的相对速度和位置，而不取决于它们的绝对速度和位置，只要相对运动所参照的可动轴做匀速直线运动。或者，如果我们乐意的话也可以说，它们的加速度只取决于它们的速度差和坐标差，而不取决于这些速度和坐标的绝对值。

如果这个原理对相对加速度为真，或者更确切地讲对加速度之差为真，那么把它与反作用定律结合起来，我们将会由此导出，它对绝对加速度亦为真。

其次，留下要看的是，我们怎么可以证明加速度之差仅取决于速度差和坐标差，或者用数学语言来讲，这些坐标差满足二阶微分方程。

这种证明能够从实验或先验的思考中演绎出来吗?

回想一下我们上面说过的话，读者自己便能够做出回答。

事实上，这样阐述的相对运动原理与我们上面所谓的广义惯性原理非常类似；但它完全不是一回事，因为它是一个坐标差问题，而不是坐标本身的问题。因此，与旧原理相比，新原理告诉我们更多的东西，不过同一讨论还是适用的，并且会得出同一结论；没有必要赘述了。

牛顿的论据 。在这里，我们碰到了一个十分重要的、甚至使人感到有些困惑的问题。我说过，相对运动原理在我们看来不仅仅是实验的结果，而且每一个相反的先验假设都会与心智格格不入。

可是，为什么只有当可动轴做匀速直线运动时，该原理才为真呢？如果这个运动是变化的，或者无论如何它变为匀速转动，这个原理似乎应当以同样的力量强加于我们。现在，在这两个个例中，该原理并不为真。关于轴的运动是直线的而非匀速的个例，我不想多说；这个悖论经不起短暂的审查。倘若我站在车上，倘若列车碰到任何障碍物突然停下来，尽管我没有直接受到任何力的作用，我还是要相对于座位被抛到我的前方。这没有什么秘密；即使我没有经受外力的作用，可是列车本身却受到外部的冲击。当两物体中的一个或另一个的运动由于外部原因而发生变化时，在二者的相对运动中不会有什么悖谬之处。

我愿再打量一下相对于匀速转动轴做相对运动的例子。假如天空总是阴云密布，假如我们无法观察星星，我们仍能得出地球转动的结论；我们可以从地球的扁平度，或者重做傅科摆实验了解这一点。

可是，在这个个例中，说地球转动会有任何意义吗？如果没有绝对空间，人们能够不绕着其他东西旋转吗？另一方面，我们怎么可以承认牛顿的结论而相信绝对空间呢？

但是，这并不足以断言，所有可能的解答对于我们来说同样是令人反感的；为了使我们明智地选择，我们必须分析在每一种情况下我们反感的理由。因此，请原谅我在下面作一较长的讨论吧。

让我们继续我们的虚构吧：阴云遮蔽着星球，使我们无法观察它们，甚至不知道它们的存在；这些人怎样知道地球转动呢？

无疑地，他们甚至将会比我们的祖先更坚定地认为，养育他们的大地是固定的和不动的；他们会更长久地等待哥白尼（Copernicus）的出现。但是，哥白尼最终会来到的——他是怎样来到的呢？

在这个世界学力学的学生起初不会面临绝对的矛盾。在相对运动理论中，除了真实力外，还会遇到两个虚设力，它们被称为普通离心力和复合离心力。因此，我们设想的科学家可以把这两个力视为真实的，以此解释一切，他们不会在其中发现广义惯性原理的任何矛盾，因为这些力其一像真实的引力一样，依赖于系统各部分的相对位置，另一种像真实的摩擦力一样，依赖于它们的相对速度。

可是，许多困难不久便会唤起他们的注意；假如他们成功地实现了孤立系统，那么这个系统的重心几乎不会有直线路程。为了说明这一事实，他们会求助于离心力，也许认为这个力是真实的，并无疑把它归咎于物体的相互作用。只是他们不可能看到，在大距离时，即就是说随着孤立程度实现得越好，这些力就变为零；绝不是这样；离心力随着距离变大而无限地增加。

这个困难对于他们来说似乎已经够大的了；可是，困难不会使他们长期停滞不前；他们会很快地设想出类似于我们的以太的十分微妙的媒质，所有物体都沉浸在这种媒质中，媒质会对它们施加排斥作用。

可是，这并非一切。空间是对称的，但运动定律却不会显示出任何对称性；它们应该有左右之分。例如，旋风总是向一个向指（sense）旋转，由于对称的缘故，这些旋风应该无偏向地左旋或右旋。即使我们的科学家通过他们的努力成功地使他们的宇宙变得完全对称，这种对称性也不会继续下去，尽管没有什么明显的理由表明，对称性应在一个向指上受到扰乱，而不应在另一个向指受到扰乱。

他们无疑会摆脱困难，他们会发明出与托勒密（Ptolemy）玻璃球一样平常的东西，如此继续下去，情况愈益复杂，直到长期盼望的哥白尼说，假定地球转动更简单一些，复杂情况才被一扫而光。

正如哥白尼向我们说过的：假定地球转动比较方便，因为这样一来天文学定律可以用更为简单的语言来描述；这位哥白尼也会说：假定地球转动比较方便，因为这样一来力学定律可以用更为简单的语言来描述。

这并不妨碍我们坚持，绝对空间即地球上的人类为了解地球实际上是否运动必须参照的标志，并没有客观存在性。因此，“地球转动”这个断言毫无意义，因为它无法用实验证实；因为这样的实验不仅无法实现或不能被最大胆的朱尔·凡尔纳（Jules Verne）[2]梦想到，而且也无法想象它没有矛盾；或者确切地讲，“地球转动”和“假定地球转动比较方便”这两个命题具有相同的意义；一个命题并不比另一个命题包含更多的意思。

也许人们不会满意这一点，他们将发现，在所有假设中，确切地讲，在我们就这个主题所能够做出的一切约定中，其中之一比其他的都方便，这已经是令人震惊的了。

但是，如果当它是天文学问题时，人们可以毫无困难地承认它，那么在涉及力学的问题时，它为什么会令人震惊呢？

我们看到，物体的坐标是由二阶微分方程决定的，这些坐标之差也是这样决定的。这就是我们所谓的广义惯性原理和相对运动原理。如果这些物体的距离同样由二阶微分方程来决定，那么心智似乎完全

应该被满足。在什么程度上心智才能得到这种满足呢，为什么心智不满意它呢?

为了阐明这一点，我们最好举一个简单的例子。我假定一个类似于我们太阳系的系统，但是人们无法觉察到这个系统之外的固定恒星，以至于天文学家只能观察到行星和太阳的相互距离，而不能观察到行星的绝对经度。如果我们直接从牛顿定律推导出规定这些距离的变差的微分方程，那么这些方程将不是二阶的。我的意思是，除牛顿定律外，如果人们知道这些距离的初始值和它们对于时间的导数的初始值，那还不足以决定这些相同的距离在后继时刻的值。还缺少一个数据，例如，这个数据也许是天文学家所谓的面积常数。

不过，在这里可以采取两种不同的观点；我们可以区分两类常数。在物理学家的眼中，世界划归为一系列现象，一方面，这些现象只依赖于初始现象；另一方面，依赖于把推论和前提结合起来的定律。于是，如果观察资料告诉我们某量是常数，我们将在两个概念之间做出抉择。

或者我们将假定，存在着一个要求这个量不变的定律，可是在很长一段时间之初，它碰巧不是另一个值，而是这个值，并且这个值不得不自那时起保持下来。于是，这个量被称之为偶然 常数。

或者我们反过来将假定，存在着一个自然定律，它把这样一个值、而不是另外一个值给予这个量。

于是，我们便可以称其为本质 常数。

例如，按照牛顿定律，地球的公转周期必须是常数。可是，如果它是366个恒星日多一点，而不是300或400个恒星日，那么这就是我不知道初始机遇是什么的结果。这是一个偶然常数。相反地，如果在引力表示式中所标出的距离指数等于-2而不等于-3，那么这并不是出于偶然，而是因为牛顿定律要求它如此。这是本质常数。

我不知道这种赋予偶然以它的作用的方式本身是否合法，也不知道这种区分是否在某程度上是人为的；但至少可以肯定，只要自然界含有秘密，那么这种区分在应用中将是极为任意的，并且总是根据不足的。

至于面积常数，我们习惯于把它看做是偶然的。可以肯定我们设想的天文学家会同样做吗？假如他们把两个不同的太阳系加以比较，那么他们便会想到，这个常数可以具有许多不同的值；不过在开始时，我恰好已假定，他们的系统看来好像是孤立的，他们可能观察不到这个系统之外的恒星。在这些条件下，他们只能看到一个唯一的常数，它具有唯一的、绝对不变的值；毫无疑问，他们会被诱使认为，它是本质常数。

为了防止一种异议，顺便再说一点：这个想象世界的居民既不能像我们那样观察、也不能像我们那样确定面积常数，因为他们无法测量绝对经度；这并不排除他们会很快地注意到某一常数，他们自然地把它引进他们的方程中，它无非是我们所谓的面积常数。

但是，我们看到，又会发生什么。如果认为面积常数是本质常数——因为它取决于自然定律——那么要计算行星在任何时刻的距离，只要知道这些距离的初始值和它们的导数的初始值就足够了。从这种新观点出发，用二阶微分方程就可以决定这些距离。

可是，这些天文学家的心智会完全满意吗？我不相信会如此；首先，他们可能立即察觉，在微分他们的方程并因而提高方程的阶时，这些方程变得更简单了。尤其给他们以深刻印象的是来自对称性的困难。于是必须假定，不同的定律依赖于行星集合所描绘的某一多面体或对称多面体的图形，只有把面积常数视为偶然常数，人们才能避免这个结果。

我举了一个十分特殊的例子，因为我假定天文学家根本没有考虑地上的力学，他们的视野局限于太阳系。我们的宇宙比他们的宇宙广大，因为我们有恒星，但是我们的宇宙还是有限的，因此我们可以对

我们的整个宇宙进行推理，就像天文学家就他们的太阳系进行推理一样。

于是我们看到，我们最后能够得出结论，确定距离的方程是超过二阶的。为什么我们会为此而震惊呢，为什么我们发现它对于依赖这些距离一阶导数的初始值的一系列现象是十分自然的，而我们却不敢大胆承认它们依赖二阶导数的初始值呢？这只能是因为通过经常研究广义惯性原理及其结果在我们身上所造成的思想习惯。

在任何时刻的距离之值依赖于距离的初始值，依赖于它们的一阶导数值，也依赖于其他东西。这种**其他东西** 是什么呢？

如果我们不承认这仅仅可能是二阶导数之一，那我们就只有选择假设了。或者如我们通常所做的那样，可以假定这种其他东西是宇宙在空间的绝对取向，或者可以假定这个取向变化得很迅速；这种假定可能是正确的；它肯定是几何学最方便的解；它不是哲学家最满意的，因为这种取向不存在。

或者可以假定，这种其他东西是某种不可见的物体的位置或速度；有些人已经这样做了，他们甚至把它叫做a体，尽管除了它的名称之外，我们注定对这种物体永远一无所知。这是一种技巧，它完全类似于我在专心思考惯性原理的那一段末尾所说的技巧。

但是。困难毕竟是人为的。倘若我们仪器的未来的指示只能够取决于以前已经给予我们的指示或可能给予我们的指示，那么这就是所需要的一切。现在，就此而论，我们可以高枕无忧了。

---

[1] 凡尔纳（1828~1905）是法国作家，现代科幻小说的重要奠基人，作品有66部小说和若干剧本。主要科幻小说有《格兰特船长的女儿》、《地心游记》、《海底两万里》和《神秘岛》等。——译者注

第八章 能量和热力学

能量学 。经典力学所固有的困难导致某些心智提出一种新体系，他们称其为能量学 。

能量学是作为能量守恒原理发现的结果而出现的。亥姆霍兹（Helmholtz）给它以最终形式。

能量学是通过定义在这个理论中起基本作用的两个量而开始的。它们是动能 或活力 以及势能 。

自然界中的物体所能经历的一切变化遵从两条实验定律:

1°动能和势能之和是常数。这是能量守恒原理。

2°如果一个物体系在时间t_0处于A，在时间t_1处于B，那么它总是以这样的方式从第一种境况达到第二种境况，即在把这两个时间t_0和t_1分开的时间间隔内，两种能之差的平均 值要尽可能地小。

这是哈密顿（Hamilton）原理，它是最小作用原理的形式之一。

与经典理论相比较，能量学理论具有下述优点:

1°它比较完备；也就是说，哈密顿原理和能量守恒原理告诉我们的东西比经典理论的基本原理为多，而且它排除了某些在自然界中无法实现的可以和经典理论相容的运动。

2°它使我们省去了原子假设，对于经典理论来说，这个假设几乎是不可避免的。

但是，它本身却引起了新的困难。

能量的两种定义可以引起一些困难，这些困难几乎像在第一个体系中的力和质量的定义所产生的困难那样大。不过，可以比较容易地克服它们，至少在最简单的个例中是这样。

设有一个由一定数目的质点形成的孤立系统；设这些质点受到只依赖于它们的相对位置和相互距离、而不依赖于它们的速度的力的作用。根据能量守恒原理，力函数必须存在。

在这个简单的个例中，能量守恒原理的阐述极其简单。实验可达到的某一量必须保持常数。这个量是两项之和；第一项只依赖于质点的位置，而不依赖于它们的速度；第二项与这些速度的平方成比例。这种分解只能以单一的方式进行。

我把第一项称为U，它是势能；我把第二项称为T，它是动能。

的确，若T+U是常数，则T+U的任何函数

$$\varphi（T+U）$$

也是这样。但是，这个函数将不是这样两项之和：一项不依赖于速度，另一项与这些速度的平方成比例。在这些保持为常数的函数中，只存在一种享有这个特性的函数，即T+U（或T+U的线性函数，这归根结底是一回事，因为这个线性函数总可以通过单位和原点变化而简化为T+U）。于是，这就是我们所谓的能量；我们将称第一项为势能，第二项为动能。因此，能量的这两种定义能够贯彻到底，没有任何模棱两可之处。

这与质量的定义相同。动能或活力可以十分简单地用所有质点的质量和相对于它们之一的相对速度来描述。这些相对速度是观察可以达到的，当我们知道作为这些相对速度函数的动能表示式时，那么这个表示式的系数将给我们以质量。

因此，在这种简单的个例中，可以毫无困难地定义基本观念。但是，在比较复杂的个例中，困难就出现了，例如，若力不是仅仅依赖于距离，而且也依赖于速度，则情况就是如此。比如，韦伯（Weber）设想两个电分子的相互作用不仅依赖于它们的距离，而且

也依赖于它们的速度和加速度。如果质点按照类似的规律相互吸引，那么U便依赖于速度，而且必须包含与速度平方成比例的项。

在这些与速度平方成比例的项中，如何区分来自T的项和来自U的项呢？从而如何区分能量的两部分呢？

还有，如何定义能量本身呢？当表征T+U特点的性质，即其为一特殊形式的两项之和的性质消失时，我们不再有任何理由把T+U作为定义、而不把T+U的任何其他函数作为定义。

但是，这并非问题的全部；我们不仅必须考虑在严格意义上所谓的机械能，而且必须考虑其他形式的能：热、化学能、电能等等。能量守恒原理应该写成：

$$T+U+Q=\text{常数},$$

在这里，T表示可觉察的动能，U表示只取决于物体位置的位置势能，Q表示在热形式、化学形式或电形式下的分子内能。

如果这三项是完全清楚的，如果T与速度的平方成比例，U与这些速度和物体的状态无关，Q与速度和物体的位置无关而权仅与它们的内部状态有关，那么一切都会顺利地进行。

能量的表示式只能以唯一的方式分解为这一形式的三项。

但是，情况并不是这样；考虑一下带电体；归因于带电体的相互作用的静电能显然将取决于它们的电荷，也就是说，取决于它们的状态；可是，静电能同样也依赖于它们的位置。如果这些物体处于运动之中，那么从电动力学的角度来看它们将相互作用，电动力学能将不仅与它们的状态和位置有关，而且与它们的速度有关。

因此，我们没有任何办法把应该构成T、U和Q的部分的项分开，也没有任何办法把能的三部分分开。

若（T+U+Q）是常数，则任何函数φ（T+U+Q）也是常数。

如果T+U+Q是我上面所考虑的特殊形式，结果便不会有模棱两可之处；在依然是常数的函数φ（T+U+Q）中，只可能有一种函数具有这种特殊形式，我愿称其为能量。

但是，正如我已经说过的，严格讲来情况并非如此；在依然是常数的函数中，没有一个函数能够严格地放在这种特殊形式之下；因此，怎样在它们中间选择可以称之为能量的函数呢？我们没有任何办法指导我们做出抉择。

对我们来说，能量守恒原理只剩下一种阐述：**存在着依然是常数的某种东西** 。在这种形式下，它本身也超出了实验所及的范围，划归为一种同义反复。很清楚，如果世界受规律支配，那么将存在依然是常数的量。像牛顿定律一样，由于类似的理由，实验不再能够使建立在实验基础之上的能量守恒原理失效。

这一讨论表明，在从经典体系到能量学体系的过渡中，人们获得了进步；可是，与此同时，这一讨论也表明，这种进步是不充分的。

另一种反对意见在我看来似乎更为严重：最小作用原理能应用于可逆现象；但是，当涉及到不可逆现象时，它根本不满足；亥姆霍兹企图把它推广到这类现象，但没有取得成功，而且他也不可能取得成功；在这方面，一切事情还有待去做。最小作用原理的陈述本身也与心智有些不相容。不受力的作用而要求在一面上运动的物质分子在从一点到另一点时，将取道短程线，也就是说，取道最短的路径。

这个分子似乎知道它必须被引到那一点，并且似乎预见到它沿这样一条路线到达该点所需要的时间，然后选择最适宜的路径。在我们看来，这种陈述可以说把分子描述成一种活生生的和自由的生物。显然，最好用一个不怎么使人讨厌的阐述来代替它。在那里，正如哲学家可能说的，目的因似乎不会代替动力因。

热力学 。[3] 在自然哲学的各个分支中，热力学两个基本原理的作用日益变得重要了。在放弃40年前用分子假设阐明的雄心勃勃的理论时，我们今天正在力图把整个数学物理学大厦仅仅建立在热力学之

上。迈尔（Mayer）和克劳修斯（Clausius）的两个原理能保证其基础牢固得足以持续一段时间吗？无人怀疑这一点；但是，这种确信从何而来呢？

某一天，一位著名的物理学家向我谈到误差律时中肯地说过：“全体世人之所以坚定地相信它，是因为数学家设想它是观察事实，而观察家则设想它是数学定理。”就能量守恒原理而言，长期以来就是如此。它今天不再是这样了；没有一个人不知道这是实验事实。

然而，我们有什么权利认为该原理比用来证明它的实验更普遍、更精确呢？这也就是询问，正如人们每天所做的那样概括经验材料是否合法，在如此之多的哲学家为解决它而枉费心机之后，我不想冒昧地讨论这个问题。有一件事情是确定的；假如我们不具备这种能力，科学便不会存在，或者至少变成一种存货清单，变成孤立事实的断言，这样科学对于我们来说就会毫无价值，由于它不可能满足我们对秩序与和谐的渴望，同时也由于它不能作出预见。因为在任何事实之先的境况大概从来也不会同时复现，所以第一次概括已经是必要的，以便预见在这些境况有一点点变化之后，这个事实是否将再次产生。

但是，每一个命题都可以用无限的方式概括。在所有可能的概括中，我们必须选择，我们只能选择最简单的。因此，我们被诱使如此行动，仿佛简单定律——其他事情都相同——比复杂定律更概然（probable）一样。

半个世纪之前，人们坦白地表明了这一信仰，并且宣布自然界喜欢简单性；从此以后，自然界十分经常地指责我们说谎。今天，我们不再承认这种意向，我们仅保留必不可少的那么多的意向，以使科学不致变得不可能。

因此，在相对少量的、表现出某些偏差的实验的基础上形成普遍的、简单的和精确的定律时，我们只不过是服从了一种需要，人的心智不能使自己摆脱这种需要。

可是，还有更多的东西，这就是我为什么要详细讲述该论点的原因。

没有人怀疑从一切特殊定律得到的迈尔原理注定比这些定律的寿命要长，正如牛顿定律比它从中产生的开普勒定律寿命要长一样，如果考虑到摄动，开普勒定律仅仅是近似的。

为什么这个原理在所有的物理学定律中占据着如此优越的地位呢？就此而言有许多琐碎理由。

首先人们认为，在不承认永恒运动可能性的情况下，我们不能排斥它，甚或不能怀疑它的绝对严格性；当然，我们对这样的前景保持着警惕，我们自己认为肯定迈尔原理比否定迈尔原理要稳妥一些。

给人以深刻印象的迈尔原理的简单性同样有助于增强我们的信仰。在直接从实验推演的定律中，例如在马略特（Mariotte）定律中，简单性在我们看来似乎反倒成为怀疑的理由。但是，在这里情况不再如此；我们发现，乍看起来毫无联系的元素，它们本身以出乎意外的顺序排列起来，形成一个和谐的整体；我们绝不相信，未曾预见的和谐只是偶然性的结果。这就好像我们花费的力气越大，我们赢得的胜利也就越发可贵，或者说自然界愈是小心翼翼地向我们隐藏她的秘密，我们愈加确信从她那里能夺取真正的秘密。

然而，这些不过是微不足道的理由；为了把迈尔定律作为一个绝对的原理确立起来，必须进行比较深入的讨论。但是，如果人们试图这样做，那么他们就会发现，这个绝对的原理甚至不容易陈述。

在每一个特例中都可以清楚地看到能量是什么，至少能够给它一个暂定性的定义；但是，要为它找到一个普遍的定义，则是不可能的。

如果我们力图把这个原理加以十分普遍地阐述，并把它应用到宇宙，那么我们就会看到它化为乌有，也可以说，除了**存在着某种依然是常数的东西**之外，它什么也没有留下。

但是，连这句话也有什么意义吗？按照决定论的假设，宇宙的状态是由数目极大的n个参数决定的，我们将称其为x_1，x_2，…x_n。只要已知这n个参数在任一时刻的值，那么同样也就知道了它们对于时间的导数，从而能够计算出这些参数在此之前或之后的时刻的值。换句话说，这n个参数满足n个一阶微分方程。

这些方程容许有n-1个积分，从而存在x_1，x_2，…x_n的n-1个函数，它们依然是常数。假如我们说**存在着某种依然是常数的东西**，我们所说的只不过是同义反复而已。我们甚至很难说出，在所有这些积分中，哪一个应该保留能量的名称。

此外，当把迈尔原理应用到有限系统时，就不能在这种涵义上来理解它。于是人们假定，我们的参数中有p个是独立地变化的，以至于在n个参数和它们的导数之间，我们只有n-p个关系，它们一般是线性的。

为了简化阐述，假定外力作功之和是零，散发到外界的热量也是零。这样一来，我们的原理的意义将是：

在这n-p个关系中存在一种组合，其第一个元是恰当微分； 然后，根据n-p个关系，这个微分变为零，它的积分便是常数，这个积分被称之为能量。

但是，有几个参数的变化是独立的，这怎么能够是可能的呢？这种情况只有在外力的影响下才能发生（为简单起见，虽然我们已假定这些力的结果的代数和是零）。事实上，假使这个系统完全与所有外部作用隔离，那么我们的n个参数在给定时刻的值就足以决定该系统在任一后继时刻的状态，倘若我们总是保留决定论的假设的话；因此，我们又回到与上面一样的困难。

如果该系统未来的状态完全不由它的现在的状态来决定，那么这是因为它还依赖于该系统之外的物体的状态。可是，在确定该系统状态的参数x之间，有可能存在独立于外部物体的这一状态的方程吗？另外，如果我们在某些个例中相信我们能够找到这样的方程，那么这是

否不仅仅由于我们无知，而且还因为这些物体的影响太微弱，以致我们用实验检测不到它吗?

如果这个系统不能被看做是完全孤立的，那么很可能，它的内能的严格精确的表示式将取决于外部物体的状态。再者，我在上面已经假定外功之和为零，如果我们力图使自己摆脱这个有点人为的限制，那么阐述就变得更加困难。

要在绝对的涵义上阐述迈尔原理，从而必须把它推广到整个宇宙，于是我们发现我们企图避免的困难又呈现在面前了。

总之，利用日常语言，能量守恒定律只能有一种涵义，这就是存在着一种对一切可能性都是共同的特性；可是，按照决定论的假设，只有一种可能性，从而这个定律不再有任何意义。

相反地，按照非决定论的假设，它却有意义，即使在绝对的涵义上理解它；它也许是强加在自由上的一种限制。

但是，自由这个词使我想到，我正在离开主题，正要跑到数学和物理学领域之外的地方。因此，我要自我克制，并在这一整个讨论中将只强调一个印象，即迈尔原理具有足够灵活的形式，足以使我们把我们所希望的几乎任何东西都放入其中。由此看来，我没有意指它对应于非客观实在的东西，也没有意指它仅仅划归为同义反复，因为在每一个特例中，只要人们不企图把它推向绝对，它就具有十分清楚的意义。

这种灵活性是人们相信它的持久性的理由，另一方面，因为它只有融入更高级的和谐中才会消失，所以我们可以满怀信心地依靠它去工作，可以预先肯定，我们的努力不会白费。

我刚刚说过的几乎一切都适用于克劳修斯原理。与之不同的是，它是用不等式来表示的。也许人们会说，它与一切物理定律相同，由于这些定律的精确性总是受到观察误差的限制。但是，它们至少自命为一级近似，人们希望用愈来愈精确的定律逐渐代替它们。另一方

面，如果克劳修斯原理划归为不等式，那么这并不是我们的观察手段不完善的缘故，而是由该问题的真正本性引起的。

关于第三编的总结论

这样一来，力学原理以两种不同的姿态出现在我们的面前。一方面，它们是建立在实验基础上的真理，就几乎孤立的系统而言，它们被近似地证实了。另一方面，它们是适用于整个宇宙的公设，被认为是严格真实的。

如果这些公设具有普遍性和确定性，而从中引出它们的实验事实反倒缺乏这些性质，那么，这是因为它们经过最终分析便划归为约定，我们有权利做出约定，由于我们预先确信，实验永远也不会与之矛盾。

然而，这种约定不是完全任意的；它并非出自我们的胡思乱想；我们之所以采纳它，是因为某些实验向我们表明它总是方便的。

这样就可以说明，实验如何能够建立力学原理，可是实验为何不能推翻它们。

与几何学作一下比较：几何学的基本命题，例如欧几里得的公设，无非是些约定，要间它们是真还是假，正如问米制是真还是假，同样是没有道理的。

这些约定只是方便的，正是某些实验告诉我们这一点。

乍一看，类比是圆满的；实验的作用似乎是相同的。因此，人们将会说：或者必须把力学看做是实验科学，于是同样的结论对几何学而言也必定成立；或者相反，几何学是演绎科学，于是人们可以说力学也是如此。

这样的结论恐怕是不合理的。实验引导我们把几何学的基本约定视为比较方便的东西而加以采纳，但是这些实验依据的是与几何学所研究的对象毫无共同之处的客体；它们与固体的性质有关，与光的直线传播有关。它们是力学实验，光学实验；它们无论如何不能被看做是几何学实验。甚至可以说，我们的几何学在我们看来似乎是方便的主要理由在于，我们身体的各部分、我们的眼睛、我们的四肢，都具有固体的性质。为此缘故，我们的基本实验是出色的生理学实验，这些实验与作为几何学家必须研究的对象即空间无关，而与他的身体，也就是说，与他为从事这一研究必须利用的器具有关。

相反地，力学的基本约定和向我们证明它们是方便的实验与严格相同的客体或类似的客体有关。约定的和普遍的原理是实验的和特殊的原理的自然而直接的概括。

让别人不要说我在科学之间划出一道人为的防线吧；而且，假如我用一道屏障把严格意义上所谓的几何学与固体的研究分隔开来，那么我同样能够在普遍原理的实验式的力学和约定式的力学之间设立一道屏障。事实上，在把这两门学科分开时，我把它们二者都弄得支离破碎了，当约定式的力学被孤立时，它将留下的只是微不足道的东西，而且无论如何也不能和被称之为几何学的这门学科的华美主体相比，谁看不到这一切呢?

现在人们看到，力学教学为什么还应该是实验的。

只有这样，才能够使我们了解科学的起源，这对于完整地理解科学本身是必不可少的。

此外，我们研究力学，那是为了应用它；只有它始终是客观的，我们才能够应用它。现在，正如我们看到的，原理在普遍性和确定性方面有所得，它们在客观性方面就有所失。因此，我们必须尽早熟悉的，尤其是原理的客观性方面，只有从特殊到普遍，而不是反其道而行之，我们才能做到这一点。

原理都是约定或隐蔽的定义。可是，它们是从实验定律引出的；可以说，这些定律被提升为原理，我们的心智把绝对的价值赋予它们。

有些哲学家概括得太过分了；他们认为原理就是整个科学，从而认为全部科学都是约定的。

这种自相矛盾的学说就是所谓的唯名论，它经不起审查。

定律怎么能变成原理呢？它表达了两个真实项A和B之间的关系。但它并非严格为真，它仅仅是近似的。我们任意引入一个或多或少是虚构的中间项C，**按照定义，C恰好** 与A有该定律所表示的关系。

于是，我们的定律被分为两部分：其一是绝对而严格的原理，它表示A和C的关系；其二是实验的定律，它是近似的和可修正的，表示C和B的关系。很清楚，不管把这种分割推得多么远，将总有一些定律依然留下来。

现在，我们将进入严格所谓的定律的领域。

---

[1] 下文是我的著作《热力学》（*Thermdynamipue* ）序言中的一部分。

第四编 自然界

第九章 物理学中的假设

实验和概括的作用 。实验是真理的唯一源泉。唯有它能够告诉我们一切新东西，唯有它能够给我们确定性。这是毋庸置疑的两点。

然而，假如实验即是一切，那么给数学物理学还会留下什么位置呢？实验物理学与这样一个似乎无用的、也许甚至有些危险的助手有什么关系呢?

可是数学物理学还是存在着，它做出了无可怀疑的贡献，在这里我们有一个必须说明的事实。

要说明的是，只有观察还是不够的。我们必须利用我们的观察资料，去做我们必需概括的工作。这正是人们一向所做的事情；只是由于记着过去的错误，才使他们越来越小心谨慎，他们越来越多地进行观察，却越来越少地从事概括。

每一个时代都嘲笑在它之前的时代，指责它概括得太快了、太天真了。笛卡儿（Descartes）曾为爱奥尼亚人感到遗憾；但是笛卡儿本人又使我们发笑。无疑地，我们的孩子某一天将会讥笑我们。

但是，我们接着不能直接抵达终点吗？这不是避免我们预见的嘲笑的方法吗？我们不能仅仅满足于赤裸裸的实验吗?

不，这是不可能的；这就完全误解了科学的真实本性。科学家必须按顺序配置。科学是用事实建立起来的，正如房子是用石块建筑起来的一样。但是，收集一堆事实并不是科学，正如一堆石块不是房子一样。

尤其是，科学家必须预见。卡莱尔（Carlyle）[1]在某处曾经说过与此类似的话：“没有什么比事实更为重要了。让·桑·泰尔（Jean Sans

Terre）曾经过这里。这里有一些值得赞美的东西。这里有一种实在，为此实在我愿献出世界上所有的理论。”卡莱尔是培根（Bacon）的同胞；但培根却不这样说。那是历史学家的语言。物理学家宁愿说：“让·桑·泰尔曾经过这里；这件事与我无关，因为他永远也不会再从这条道路经过。”

我们大家都知道，有好的实验，也有不好的实验。不好的实验再多也无用；尽管人们可能做了千百个实验，但是真正的大师——例如巴斯德（Pasteur）——的工作的一个片断就足以使人们忘却那些实验。培根也许完全理解这一点；正是他发明了判决性实验（Experimentum crucis）这个词。但是，卡莱尔却不能理解它。事实就是事实。一个小学生读了温度计上的某一数目；他毫不在意地记下了这个数目；不要紧，他读了它，如果这只是一个可以计及的事实，那么这里就有一个和国王让·桑·泰尔旅行具有同一等级的实在。为什么这位小学生做出的这个读数的事实没有什么趣味，而熟练的物理学家做出的另一读数的事实相反地就十分重要呢？这是因为从第一个读数中我们不能推论出任何东西。那么，什么是好的实验呢？好的实验就是除了一件孤立的事实外，还能告诉我们一些东西；好的实验能使我们预见，也就是说，能使我们概括。

因为没有概括，便不可能预知。人们工作过的环境从来也不会同时统统复现。从而，观察过的行为永远不会发生；能够确认的唯一事情就是，在类似的环境下将产生类似的行为。于是，为了预见，至少必须乞求类比，这就是说，此时已经概括了。

不管人们多么胆怯，还是有必要进行内插。实验只给我们一定数目的孤立的点。我们必须用一条连续的线把这些点连接起来。这就是名副其实的概括。但是，我们还要做得更多一些；我们所画的曲线将通过所观察的点之间，并邻近这些点；它不会通过这些点本身。这样一来，人们并未仅限于概括实验，而且还要矫正它们；如果物理学家企图逃避这些矫正，而真的以赤裸裸的实验为满足，那么他便会被迫说出一些十分离奇的定律来。

因而，赤裸裸的事实对我们来说总是不够的；这就是为什么我们必须拥有有序化的科学，或者宁可说必须拥有经过组织的科学。

人们常说，必须毫无先入之见地做实验。这是不可能的。这不仅会使一切实验毫无结果，而且人们做过这种尝试，都一事无成。每一个人在他的心智中都有他自己的世界概念，他无法轻易地使自己摆脱它。例如，我们必须使用语言；我们的语言正是由先入之见构成的，而不可能是其他。不过这些只是无意识的先入之见，它们比别的先入之见还要危险一千倍。

如果我们引入了其他我们已经充分意识到的先入之见，那么我们只会更加不幸，我们可以这样说吗？我认为不能。我宁可相信它们将起到相互平衡的作用——我将要说它们是解毒剂；一般说来，它们将难以相互一致——它们将彼此冲突起来，因此我们不得不从各个方面考察事物。这足以使我们不受束缚。由于他能够选择他的主人，他不再是奴隶了。

于是，多亏概括，每一个观察到的事实都能使我们预见大量的其他事实；不过，我们务必不要忘记，只有第一个事实是确定的，其他的仅仅是可几的。一个预见在我们看来不管建立得可能多么牢固，如果我们着手证实它，我们从来也没有绝对 保证实验不会与它矛盾。可是，这种概率常常如此之大，以至于我们实际上可以满意它。与其根本不去预见，还不如做即使不确定的预见。

因此，当机会来到时，我们永远也不要不屑于去证实。但是所有的实验都是长期的、困难的；勤勉的人没有几个；而我们需要预见的事实的数目是巨大的。与这么大的数目的直接证实相比，我们能够做的直接证实永远只不过是沧海之一粟而已。

我们必须最充分地利用我们能够直接得到的这几个结果；很有必要从每一个实验中获得尽可能多的预见，而且具有程度尽可能高的概率。可以说，这个问题就是增加科学机器的收益。

让我们把科学和应该不断扩充的图书馆比较一下。图书馆员没有供他采购的充裕资金。他应当尽量不浪费资金。

正是实验物理学被委托做采购工作。而且，唯有它才能使图书馆丰富起来。

至于数学物理学，其任务将是编制书目。即使书目编得再好，图书馆也不会更为丰富，但却有助于读者使用它的丰富藏书。

而且，由于它把藏书的脱漏告诉图书馆员，因而能使他明智地使用他的资金；这是更为重要的，因为资金严重匮乏。

于是，数学物理学的作用就是如此。它必须以这样的方式直接概括，以便增加我刚才所谓的科学的收益。它用什么方法能够达到这一点，它如何能够安全地去做，这就是留给我们去研究的问题。

自然界的统一 。首先，让我们注意一下，每一种概括在某种程度上都隐含对自然界的统一性和简单性的信念。至于统一性，不会有什么困难。如果宇宙的各部分不像一物的各部件，它们就不会相互作用，它们就不会彼此了解；尤其是，我们只能知其一部分。因此，我们不去问自然是否是一体的，而要问它如何是一体的。

至于第二点，就不是那么容易的事了。不能确定自然界是简单的。我们能够假定它仿佛是这样而毫无危险地行动吗?

有一段时间，马略特定律的简单性成为被乞灵于证明其准确的论据。菲涅耳（Fresnel）在与拉普拉斯（Laplace）的谈话时曾经说过，自然界不关心解析上的困难，为了不过分强烈地触犯盛行的观点，他感到不得不加以说明。

今天，观念大大地改变了；可是，那些不相信自然规律是简单的人还往往不得不像他们相信似的去行动。他们无法完全摆脱这种必要性，除非使一切概括、从而使整个科学变得不可能。

很清楚，任何事实都能够以无限的方式概括，它是一个选择问题。选择只能够受简单性的考虑的引导。让我们举一个最平常的例子，即内插法的例子。我们在观察所给的点之间，画一条尽可能规则的连续线。我们为什么要避开那些造成角的点和太突然的转折呢？我们为什么不使我们的曲线描绘出最为变幻莫测的之字形呢？这是因为我们预先知道或我们自信知道，所表示的定律不会像那一切复杂。

由木星卫星的运动，或由大行星的摄动，或由小行星的摄动，我们可以计算木星的质量。如果我们取这三种方法所获得的测定值的平均数，我们就得到三个十分接近、但又不同的数。我们可以假定引力系数在三种情况下不同，来诠释这一结果。观察结果可以肯定是比较好地表示出来了。我们为什么要拒绝这种诠释呢？这不是因为它是荒谬的，而是因为它不必要地复杂化了。我们只是在不得已的时候接受它，现在还不必这样。

总而言之，通常认为每一个定律都是简单的，直到相反的东西被证明为止。

我刚才说明的原因，把这种习惯强加给物理学家。但是，在每天向我们显示出更丰富、更复杂的新细节的发现面前，我们将如何证明这种习惯是正当的呢？我们进而如何使它与自然界的统一性的信念一致呢？这是因为，假如每一个事物都与其他一切事物有关，那么如此之多的不同因素参与的关系就不会是简单的。

倘若我们研究科学的历史，我们看到发生了两种可以说是相反的现象。有时简单性藏匿在复杂的外观下；有时简单性则是表观的，它隐蔽着极其复杂的实在。

有什么比行星摄动更复杂呢？有什么比牛顿定律更简单呢？正如菲涅耳所说，自然界在那里玩弄解析困难，同时又仅仅使用简单的手段，通过把这些手段结合起来，自然界就产生了我不知道的解不开的死结。藏匿的简单性正好在这里，我们必须发现它。

相反的例子也相当多。在气体运动论中，人们处理以极大速度运动的分子，它们的路径由于频繁的碰撞而发生变化，具有最为变幻莫测的形状，而且在每一个方向通过空间。可观察的结果则是马略特的简单定律。每一个个别的事实是复杂的。大数定律在平均中重建起简单性。在这里，简单性仅仅是表观的，只是我们感官的粗糙妨碍我们洞察复杂性。

许多现象都服从比例定律。但原因何在呢？因为在这些现象中，有一些东西是很小的。因此，观察到的简单定律只是普遍的解析法则——函数的无限小增量与变量的增量成比例——的结果。因为实际上我们的增量不是无限小，而是十分小，所以比例定律只是近似的，简单性只是表观的。我刚才说过适用于小运动的叠加法则，这个法则富有成效，它是光学的基础。

牛顿定律本身又如何呢？它的如此长久未被识破的简单性，也许只是表观的。谁知道它是否由于某种复杂的机制，由于受到不规则运动激励的难以捉摸的物质的影响呢，谁知道它是否只有通过平均作用和大数作用才变简单了呢？无论如何，不假定真实定律包含补余项是困难的，这些项在小距离的情况下是可以察觉的。假如在天文学中这些项作为牛顿定律的修正可以忽略，假如该定律因此恢复了它的简单性，那也许只是因为天体的距离极大的缘故。

毫无疑问，如果我们的研究方法变得越来越透彻，我们便会在复杂的东西之下发现简单的东西，然后在简单的东西之下发现复杂的东西，接着再在复杂的东西之下发现简单的东西，如此循环不已，我们不能预见最后的期限是什么。

我们必须停止在某个地方，要使科学是可能的，当我们找到简单性时，我们就必须停下来。这是唯一的基础，我们能够在这个基础上建立我们的概括的大厦。但是，这种简单性仅仅是表观的，该基础将足够牢固吗？这是必须研究的问题。

为此目的，让我们看看，关于简单性的信念在我们的概括中起什么作用。我们已在为数众多的特例中证实了简单的定律；我们拒不承

认这种如此经常重复的一致只能是偶然性的结果，我们得出结论：该定律必须在普遍情况下为真。

开普勒注意到，第谷（Tycho）所观察的行星的位置都在一个椭圆上。他从来也没有片刻想到，由于机遇的奇怪作用，第谷每次观察天象，都是在行星的真实轨道正巧与这个椭圆相交之时。

不管简单性是真实的，还是它掩盖着复杂的实在，这是什么关系呢？或者它是由于降低个体差异的大数的影响，或者它是由于容许我们忽略某些项的一些量或大或小的作用，它绝不是由于机遇。这种简单性不管是真实的还是表观的，总是有原因的。这样一来，我们始终能够遵循同一推理过程，如果在几个特例中观察到简单性，我们便能够合理地假定，它在类似的案例中还是真实的。否认这一点也就是赋予机遇一种不能允许的作用。

可是，其中仍有区别。如果简单性是实在的和基本的，那么即使我们测量手段的精度提高了，这种简单性依然如故。因此，如果我们相信自然界本质上是简单的，我们必然能从近似的简单性推论出严格的简单性。这是以前所做过的东西；这是我们不再有权利去做的东西。

例如，开普勒定律的简单性仅仅是表观的。这并不妨碍它们十分近似地应用于类似于太阳系的一切系统；但是，这却使它们不是严格精确的。

假设的作用 。一切概括都是假设。因此，假设有着必不可少的作用，这永远是谁也无法辩驳的。不过，它应当总是尽可能早地、尽可能经常地受到证实。当然，如果它经不起这种检验，人们就应该毫无保留地抛弃它。这正是我们通常所做的工作，但是有时人们却有点儿病态情绪。

好了，甚至这种病态情绪也不是正当的。真正抛弃了他的假设之一的物理学家反而应当十分高兴；因为他找到了一个未曾料到的发现机会。我想，他的假设并不是毫无考虑地采纳的；这个假设考虑了一

切似乎能够参与现象的已知因素。如果检验不支持它，那正是因为存在着某些未曾预期的、异乎寻常的东西；因为在那里存在着将要去寻找的未知的新颖的东西。

可是，被抛弃的假设是毫无成效的吗？远非如此，可以说，它比真实的假设贡献更大。它不仅是决定性实验（ decisive experiment）的诱因，而且若不做这个假设，该实验即使碰巧做成功，也不会从中推出什么东西。人们不会看到异常的东西；人们只不过多编入了一个事实，而不能从中演绎出最小的结果。

现在要问，在什么条件下利用假设而毫无危险呢?

服从实验的坚定决心是不够的；还有危险的假设；首先，尤为重要的是不言而喻的和无意识的假设。由于我们是在不了解实验的情况下做假设的，因此我们无力抛弃这些假设。可是在这里，数学物理学再次能够帮助我们。因为数学物理学是以精确为特征的，所以它迫使我们制定一切假设，我们在没有它时也可以做假设，但却是无意识地做出的。

此外，我们要注意，重要的是不要过分地增加假设，只能一个接一个地做假设。如果我们在若干假设的基础上构造理论，如果实验否证它，我们前提中的哪一个必须改变呢？这将是不可能知道的。相反地，如果实验成功了，我们可以认为我们一举证明了所有假设吗？我们会相信只用一个方程就能决定几个未知数吗?

同样，我们务必仔细区分各类假设。其中一类假设是极其自然的，人们几乎不能避免它。人们难得不假定，十分遥远的物体的影响完全可以忽略，小移动遵循线性定律，结果是其原因的连续函数。我同样将要讲对称性给予的条件。事实上，这一切假设形成了数学物理学所有理论的公共基础。它们是最后应该被舍弃的东西。

还有第二类假设，我将称其为中性假设。在大多数问题中，解析家在计算之初就假定，或者物质是连续的，或者相反，物质是由原子构成的。他可以做相反的假定，而不改变他的结果。他只可能比较费

神地得到这些结果；这就是一切。因此，譬如实验确认（confirmation）了他的结论，他可以认为他证明了原子的真实存在吗?

在光学理论中，引入了两种矢量，其一被看做速度，其二被视为涡旋。这里还是一个中性假设，因为采取正好相反的假设，也能得到同样的结论。因此，实验成功也不能证明第一个矢量实际上是速度；实验只能证明一件事，即它是矢量。这是在前提中实际引入的唯一假设。为了把我们软弱的心智所要求的具体外观给予它，那就必须或者视其为速度，或者视其为涡旋，按同样的方式，或者必须用字母x表示它，或者必须用字母y表示它。然而，不管结果如何，正像这不证明把它称为x而不称为y是对还是错一样，这也不证明把它看做速度是对还是错。

只要这些中性假设的特征不被误解，它们就永无危险。这些假设可能是有用的，它们或者作为计算的技巧，或者有助于我们理解具体的图像，或者如人们所说的那样坚定我们的观念。从而没有排除它们的场合。

第三类假设是真正的概括。它们是实验必须确认或否证的假设。不管确认或宣告不适用，它们将总是富有成效的。但是，由于我已经提出的理由，它们将只有在它们为数不太多的情况下才是富有成效的。

数学物理学的起源 。让我们进一步深究一下，比较仔细地研究一下容许数学物理学发展的条件。我们立即看到，科学家的努力总是为了把实验直接给出的复杂现象分解为为数众多的基本现象。

这可以用三种不同的方式来做：首先，在时间里分解。其目的仅仅是把每一时刻与紧挨它的前一时刻联系起来，而不是把现象的渐次发展包容在它的整体中。人们承认，世界的实际状态只依赖于紧挨着的过去，也可以说，它不受遥远的过去的记忆的直接影响。由于这个公设，我们不去直接研究现象的整个接续，可以把我们自己局限于它的“微分方程”。我们用牛顿定律代替开普勒定律。

其次，我们尝试在空间中分析现象。实验给予我们的是一堆混乱的事实，这些事实在相当大的舞台上演出。我们必须试图发现基元现象，这些现象反而将定域在很小的空间区域。

举几个例子也许可以更充分地理解我的思想。假如我们希望研究正在冷却的固体的温度分布，我们永远也不会成功。如果我们想到固体的一点不能直接把它的热传给遥远的点，那么一切就变得简单了；该点将把它的热仅仅传给紧邻接的点，然后热流逐渐地到达固体的其他部分。基元现象是两个相邻点之间的热交换。只要我们承认——这是很自然的——它不受其距离是易觉察的分子的温度的影响，那么问题就被严格定域了，也就比较简单了。

我折弯一根棒。它将呈现出十分复杂的形状，直接研究这种形变是不可能的。但是，不管怎样，我能够着手处理它，只要我注意到棒的弯曲是棒的很少的要素形变的结果，而且这些要素每一个的形变只与直接施加在它上面的力有关，而与可能作用在其他要素上的力根本无关。

我可以毫不费力地举出许多例子，在所有这些例子中，我们承认不存在超距作用，或者至少认为不存在大距离的作用。这是一种假设。它并非总是为真，引力定律向我们表明了这一点。因此，它必须受到证实。如果它被确认了，即使是近似地确认了，那也是宝贵的，因为它能使我们至少用逐次逼近法来建造数学物理学。

如果这个假设经不起检验，那我们就必须寻找其他类似的东西；因为还有其他手段达到基元现象。如果几个物体同时作用，那么可能发生这样的情况：它们的作用可以是独立的，而且或者作为矢量，或者作为标量，彼此简单地相加。基元现象因而是孤立物体的作用。或者，我们不得不再次处理小运动，或更普遍地处理小变分（variations），这服从众所周知的叠加律。于是，所观察到的运动将被分解为简单的运动，例如声被分解为谐音，白光被分解为单色光。

当我们发现在什么方向对于寻找基元现象来说是可取的时候，我们用什么办法才能达到目的呢?

首先，常常会发生这种情况：为了检测它，或者更恰当地讲为了检测它对我们有用的部分，没有必要深入到机制之内；大数定律就足够了。

让我们再举一个热传播的例子。每一个分子都向每一个邻近的分子发出辐射线。我们并不需要知道按照什么定律。如果我们就此做出任何假定，那么它可能是中性假设，从而它是无用的、不能证实的。事实上，由于平均作用和媒质的对称性，所有差别都被拉平了，而且不管可能做什么假设，结果总是相同的。

在电理论和毛细现象理论中，也出现同样的情况。邻近的分子相互吸引和排斥。我们不需要知道按照什么定律；在我们看来，只要这种引力仅在小距离内才可察觉，只要分子是极多的，只要媒质是对称的就足够了，我们只要让大数定律起作用就行了。

在这里，基元现象的简单性再次藏匿在可观察现象的复杂性下面；但是，这种简单性本身只是表观的，它隐蔽着极其复杂的机制。

达到基元现象的最好手段显然是实验了。我们应当用实验设法解开自然界供给我们研究的一捆复杂的乱丝，仔细地研究尽可能多的孤立的要素。例如，自然界的白光可以借助棱镜分解为单色光，可以借助起偏振镜分解为偏振光。

不幸的是，这既非总是可能的，亦非总是充分的，有时心智要超过实验。我将只引证一个例子，这个例子经常强烈地震撼着我。

如果我分解白光，我将能够把光谱的一小部分孤立起来，但是这部分无论可能多么小，它总会保持一定的宽度。同样地，所谓单色光的自然光给我们一条十分窄的线，但是不管怎样，它并不是无限窄。可以设想，在用实验研究这些自然光的特性时，用越来越精细的光谱线做试验，最后便通过一个极限，于是可以说，我们成功地获悉了严格的单色光的性质。

这不可能是准确的。设从同一光源发出两束光线，我们先使它们在两个垂直平面上偏振，然后使它们返回到同一偏振面，再试图使它们发生干涉。如果光严格 地是单色的，那么它们就会干涉。用我们的接近单色的光做实验，就没有干涉现象，无论谱线多么窄也不行。为了发生干涉，就必须使谱线比已知的最精细的谱线还要窄几百万倍。

可是在这里，我们被通过极限欺骗了。心智必须超过实验，如果能成功地做到这一点，那正是因为心智容许自己受简单性本能的指导。

知道基本事实能使我们用方程表达问题。此外只要通过组合，从这个方程演绎出能够观察和能够确认的复杂事实就行了。这就是所谓的积分 ，它是数学家的事务。

人们可能要问，在物理科学中，概括为什么如此迅速地采取数学形式呢？现在，理由是很容易看到的。这不仅因为我们具有用数字表示的定律；还因为可观察的现象是由大量的完全相似 的基元现象叠加而成的。从而很自然地引入了微分方程。

每一个基元现象服从简单的定律还是不够的；所有这些组合在一起的现象必须服从相同的定律。唯有这样，数学的介入才会有用处；数学实际上教导我们把同类的东西与同类的东西组合起来，数学的目的在于了解组合的结果，不需要重新一个一个地组合。如果我们不得不数次重复同一运算，那么由于它通过一种归纳法预先告诉我们运算的结果，从而能使我们避免这种重复。在上面的关于数学推理的那一章中，我已经说明了这一点。

但是，就这一点而言，所有的运算必须是相似的。在相反的个例中，显然必须在实际上一个接一个地顺从做运算，而数学也就变得无用了。

可是，多亏物理学家所研究的物质的近似的均匀性，数学物理学才可能诞生。

在自然科学中，我们再也找不到这些条件：均匀性、远离部分的相对独立性、基本事实的简单性；这就是为什么博物学家被迫诉诸其他概括方法。

---

[1] 托马斯·卡莱尔（Thomas Carlyle，1795~1881）是苏格兰散文作家和历史学家。主要著作有《法国革命》、《论英雄、英雄崇拜和历史上的英雄事迹》等。——译者注

第十章 近代物理学的理论

物理学理论的意义 。外行人看到科学理论多么短命而备受冲击。在经过一些年代的繁荣兴旺之后，他们看到这些理论相继被抛弃了；他们看到废墟堆积在废墟之上；他们预见今天风靡一时的理论不久也会遭到同样的命运，因此他们得出结论说，这些理论是完全无用的。这就是他们所谓的科学破产 。

他们的怀疑论是肤浅的；他们根本没有考虑科学理论的目的和作用；否则他们就会明白，这些废墟可能还对某些东西有好处。

菲涅耳曾把光归因于以太的运动，似乎没有什么理论比菲涅耳理论更牢固了。可是如今，人们却偏爱麦克斯韦理论。这意味着菲涅耳的工作是徒劳的吗？不，因为菲涅耳的目的不在于弄清楚，以太是否实际上存在，或者它是否由原子构成，这些原子实际上是否在这个或那个向指运动；他的目标是预言光学现象。

而且，菲涅耳理论在今天以及在麦克斯韦之前，总是容许做到这一点。微分方程总是为真；它们总是能够用同样的步骤来积分，而且这个积分的结果总是保持它们的值。

请人们不要说，我们这样做是把物理学理论仅仅划归为实用处方的角色；这些方程表示某些关系，如果方程依然为真，那正是因为这些关系保存着它们的实在。它们现在像那时一样告诉我们，在一些事物和另一些事物之间存在着如此这般的关系；只不过这种东西我们以前称为运动 ；现在我们却称其为电流 。但是，这些名称仅仅是代替实在的客体的图像，自然界永远将实在的客体向我们隐藏着。这些实在的客体之间的真关系是我们能够得到的唯一实在，而唯一的条件是，在这些客体之间与在我们被迫用来代替它们的图像之间存在着相同的关系。如果我们知道这些关系，那么我们若认为用一种图像代替另一种图像是方便的，又有什么要紧的呢。

假定某些周期现象（例如电振荡）实际上是由于某些原子的振动，这些原子的行为像摆一样，的确在这个向指或那个向指运动着，这既不可靠，也没有什么趣味。但是，在电振荡、摆运动和一切周期现象之间存在着密切的关系，而这种关系又对应于深刻的实在；这种关系，这种类似，或恰当地讲这种平行性，扩展到细节；它是更为普遍的原理即能量原理和最小作用原理的结果；这是我们能够确认的东西；这就是在一切装束下将总是依然如故的真理，我们可能认为这样打扮它是有用处的。

人们已提出许多色散理论；起初是不完善的，只包含一小部分真理。后来，亥姆霍兹的理论出现了；接着人们以各种方式修正它，连亥姆霍兹本人也在麦克斯韦原理的基础上设想出另一种理论。但是，值得注意的是，亥姆霍兹之后的所有科学家，从表面上大相径庭的出发点开始，都达到同一方程。我敢说，这些理论同时都为真，不仅因为它们使我们预见相同的现象，而且也因为它们预先表述了真关系，即吸收关系和反常色散关系。在这些理论的前提中，真实的东西就是对所有作者共同的东西；这就是一些事物之间的某种关系的断定，至于事物的名称则随作者而异。

气体运动论也引起了许多非议，如果我们自称在其中看到了绝对真理，那就不可能答复了。但是，这一切非议并没有排除它曾经是有用的，尤其是它向我们揭示了真关系，即气体压力和渗透压的关系，要是没有它，这种关系还在深藏着。因此，在这个涵义上，可以说它为真。

当物理学家在对他来说同样可贵的两个理论之间发现矛盾时，他有时说：“我们不必为此烦恼，虽然我们看不见链条的中间环节，但是让我们牢牢地握住它的两端。”如果必须把外行人理解的涵义赋予物理学理论的话，那么使神学家感到窘迫的这个论据恐怕是可笑的。在遇到矛盾的情况下，至少必须认为其中一个理论当时是假的。倘若在它们中只寻找应该寻找的东西，情况就不同了。也许它们二者都表达了真关系，也许矛盾仅仅处在我们用以覆盖实在的图像之中。

对于那些感到我们过多限制了科学家可以进入的领域的人，我要回答：我们禁止你们而你们却感到遗憾的这些问题不仅是无法解决的，而且它们是虚幻的、毫无意义的。

有些哲学家妄称，整个物理学都可以用原子的相互碰撞来说明。假若他只是意指，在物理现象之间与在为数众多的小球的相互碰撞之间存在着同一关系，那就再好不过了，这是可证实的，且也许为真。但是，他还意指更多的东西；我们以为我们是理解这一点的，因为我们以为我们知道碰撞本身是什么；为什么呢？只因为我们常常看台球游戏。我们能认为上帝凝视他的造化时，与我们注视台球比赛时有同样的感觉吗？如果我们不想把这个稀奇古怪的涵义赋予他的断语，如果我们也不需要我刚才说明的且是健全的限制性涵义，那么它便一无所有。

因此，这一类假设只有隐喻的涵义。与诗人不禁用隐喻一样，科学家也不应该禁用这类假设；但是，他们应该知道，它们是有价值的。它们对于心智的某种满足而言可能是有用的，倘若它们只是中性假设，它们就不是有害的。

这些思考向我们说明，为什么某些应该被抛弃的、最终被实验宣告不适用的理论突然死灰复燃并重获新生。正是因为它们表达了真关系；而且还因为，由于各种各样的理由，当我们感到有必要用另一种语言陈述同一关系时，它们并没有停止如此表达。因此，它们保持了一种潜在的生命。

仅仅在15年前，难道有比库仑（Coulomb）流体更可笑的、更幼稚得过时了的东西吗？可是现在，它们又以**电子** 的名义重新出现了。这些永久带电分子与库仑电分子的区别何在呢？的确，在电子中，电是由微小的、十分微小的物质承载着；换句话说，它们具有质量（可是这一点现在有争议）；但是，库仑并没有否认他的流体有质量，或者，即使他否认了，那也只是勉强的。断言对于电子的信念不会再遭到挫折也许是急躁的；注意到这个未曾料到的复活，没有人不感到奇怪。

但是，最显著的例子是卡诺（Carnot）原理。卡诺是从错误的假设出发建立这个原理的。当人们看到，热并非不可毁灭，但可以转化为功，于是便完全抛弃了卡诺的观念；其后，克劳修斯重新研究它们，才使它们最后获胜。卡诺原理在它的原始形式下除了表达出真关系外，还表达了其他不精确的关系，即过时的观念的残余；但是，后者的存在并没有改变其他东西的实在性。克劳修斯只是像人们砍掉枯枝一样地抛弃了那些过时的观念。

其结果是热力学的第二个基本定律。在那里总是有相同的关系；虽然这些关系至少在表观上不再继续存在于同样的客体之间。这足以使该原理保留它的价值。甚至卡诺的推理也并未因此而消灭；它们被用于受错误沾染的资料中；但是，它们的形式（也就是说本质的东西）依然是正确的。

我刚才讲过的话同时也阐明了像最小作用原理或能量守恒原理这样的普遍原理的作用。

这些原理具有极高的价值；它们是在许多物理定律的阐述中寻求共同点时得到的；因此，它们仿佛代表着无数观察的精髓。

不过，正是从它们的普遍性中产生了一个结果，即它们不再能够被证实，我在第八章对此已引起注意。由于我们未能给出能量的一般定义，因此能量守恒原理仅仅意指存在着依然是常数的**某种东西**。好了，不管未来的实验给予我们关于这个世界的新概念是什么，我们总能预先保证，将存在**保持不变**的某种东西，人们可以称之为**能量**。

这是说该原理没有意义而且消失在同义反复中了吗？根本不是；它意味着，我们称之为**能量**的各种东西被真实的亲缘关系结合起来；它断定在它们之间存在着实在的关系。但是，如果这个原理有意义，它就可能为假；也许我们没有权利无限地推广它的应用，可是在该术语的严格意义上，它预先肯定可以检验；然则我们将如何知道它什么时候会获得我们能够合理地赋予它的一切外延呢？只有当它不再对我们有用，即不再使我们正确地预见新现象之时。在这样的情况下，我们将确信所肯定的关系不再是实在的；否则，它就可能是富有成效

的；实验即使不直接与该原理的新外延相矛盾，但也可以宣布它不适用。

物理学和机械论 。大多数理论家对于从力学或动力学中借用的说明都有一种经常的偏爱。有些人只要能够用按照某些定律相互吸引的分子的运动说明一切现象，他们就会心满意足。另一些人更苛求禁止；他们想禁止超距引力；他们的分子沿直线路径运动，这些分子只有在受到碰撞时才能从直线路径偏离。还有人像赫兹那样也取消了力，但却假定它们的分子服从几何连接物，例如这些连接物类似于我们的联动装置的连接物；他们这样试图把动力学还原为一种运动学。

一句话，大家都想把自然界弯曲成某种形式，在这种形式之外，他们的心智是不会感到满意的。对此，自然界将是充分柔顺的吗?

我们在第十二章提出麦克斯韦理论时，将考察这个问题。每当能量原理和最小作用原理被满足的时候，我们将不仅看到总是存在一种可能的力学说明，而且也看到总是有无限多的说明。借助于众所周知的柯尼希（König）关于联动装置的定理，可以证明，我们能够通过仿效赫兹的连接物，或者用有心力，以无限的方式说明一切。毫无疑问，同样可以顺利地证明，一切总是能够用简单的碰撞来说明。

为此，我们当然不需要以我们感觉到的、我们直接观察其运动的通常的物质为满足。或者我们将假定，这种普通物质是由原子构成的，我们无法知道原子的内部运动，唯有整体位移始终能为我们的感官感受。或者我们将设想某些微妙的流体，叫它们以太 也好，叫其他名字也好，它们在物理学理论中总是起着如此巨大的作用。

人们往往更进一步，把以太看做是唯一的原始物质，甚或看做是唯一真实的物质。比较稳健的人则把普通物质视为凝聚的以太，这是不足为奇的；但是，另外的人则进而减小它的重要性，简直把它看做是以太奇点的几何轨迹。例如，在开耳芬勋爵（Lord Kelvin）看来，我们称之为**物质** 的东西，只不过是以太被涡旋运动所激发的点的轨迹；在黎曼看来，物质是以太不断消灭的点的轨迹；在最近的其他创造者维歇特（Wiechert）或拉摩（Larmor）看来，物质是以太在其中

经历一种扭转的点的轨迹，这种扭转具有十分特殊的性质。如果我们试图采取这些观点之一，我要扪心自问，我们依据什么权利在这是真实的物质的借口之下，把在通常的物质即只不过是虚假的物质中观察到的力学性质推广到以太呢。

当人们察觉到热并非是不可毁灭的时候，便抛弃了古老的流体、热质、电等等。但是，也是因为另外的理由抛弃了它们。在使它们物质化的过程中，可以说强调了它们的个性，即在它们中间辟开了一道深渊。待到我们比较强烈地感觉到自然界的统一性，觉察到把自然界的各个部分连接在一起的密切关系时，这个深渊必然会被填平。古代的物理学家在增加流体时不仅不必要地创造了实体，而且他们也割裂了实在的联系。

就一种理论而言，它不肯定假关系还是不充分的，它还必须不隐藏真关系。

我们的以太实际上存在吗？我们知道我们的以太信念的起源。如果光从遥远的恒星抵达我们，那么在它离开恒星但还没有射到地球上需要几年时间；因此，它必须寄托在某个地方，也就是说，必须由某种实物支持者承载着。

同样的观念也可以用更数学化的、更抽象的形式来表述。我们查明的东西都是实物分子所经历的变化；例如，我们看到，我们的照相底片感受到一些现象的结果，这些现象的活动场所实际上是几年前恒星的白炽物质。可是，在通常的力学中，所研究的系统的状态只依赖于紧挨着的先前时刻的状态；因此，该系统满足微分方程。相反地，假使我们不相信以太，那么实物宇宙的状态就不仅应该取决于紧挨着的先前的状态，而且也应该取决于以往许多状态；该系统将满足有限差分方程。正是为了避免与力学普遍定律的这种背离，我们才发明了以太。

这还只不过是迫使我们用以太充满星际虚空，而不是使它渗透到实物媒质本身之内去。斐索（Fizeau）实验则更进一步。通过在空气

或运动的水中传播的光线的干涉，该实验似乎向我们表明，存在着两种相互渗透且一种相对于另一种改变位置的不同的媒质。

我们似乎用手指接触到以太。

可是，还可以构想出使我们更密切地接触到以太的实验。假定牛顿的作用与反作用相等原理唯有用于物质时不再为真，并假定我们已确立了这一点。那么，施加在所有实物分子上的全部力的几何和就不再是零了。因此，如果我们不希望改变整个力学，那就必须引入以太，以便使物质表观上经受的这种作用与物质对于某种东西的反作用相平衡。

或者再假定，我们发现，光现象和电现象受地球运动的影响。我们可能被导致得出结论说，这些现象不仅可以向我们揭示物体的相对运动，而且这似乎是它们的绝对运动。另一方面，以太也许是必要的，以便这些所谓的绝对运动不是物体相对于空虚空间的位移，而是物体相对于某种具体东西的位移。

我们究竟能达到这一点吗？我没有这种希望，我将马上说出其中的缘由来，可是这种希望并不是荒诞不经的，因为其他人也曾有过它。

例如，如果洛伦兹（Lorentz）理论——我将在第十三章进一步详细地谈论它——为真，那么牛顿原理就不可能仅仅 应用于物质，差别绝不是实验不可接近的。

另一方面，人们就地球运动的影响已做出了许多研究。结果总是否定的。但是，人们之所以进行这些实验，是因为他们不敢预先确信这个后果，事实上，按照流行的理论，补偿只可能是近似的，人们也许期望看到精确的方法给出肯定的结果。

我认为，这样的希望是虚幻的；表明这类成功多少会向我们打开一个新世界，这是人人都感兴趣的。

现在，必须容许我说几句题外话；事实上，我必须说明，尽管有洛伦兹，但是我为什么不相信更精密的观察任何时候都能证明除物体的相对位移之外的任何东西。人们已经做了许多实验，这些实验揭示了一阶项；结果是否定的；这会是偶然的吗？没有一个人接受这一点；人们企图找出普遍的说明，洛伦兹找到它；他表明，一阶项必然相互抵消，但二阶项则不然。于是，人们做了更精密的实验；它们也是否定的；它们也不是偶然性的作用；必须做出说明；说明被找到了，假设总是找得到的；从来也不缺少假设。

但是，这是不够的；谁不感到这还是把过大的作用留给偶然性呢？设某一境况正好在关键时刻应该最终消除一阶项，而另外的、截然不同的、但恰恰是适时的境况应该承担消除二阶项，引起这一切的奇异的一致也不会是偶然的吗？是的，对于这两种境况，必须找到相同的说明，因此每一件事都导致我们认为，这种说明将同样完好地适用于高阶项，而且这些项的相互抵消将是严格的、绝对的。

科学的现状 。在物理学发展史中，我们可以区分两种相反的趋势。

一方面，在有些似乎注定永远毫无联系的客体之间，正在不断地发现新的结合物；散乱的事实彼此不再陌生了；它们倾向于使自己排列成庄严的综合。科学向统一性和简单性进展。

另一方面，观察每天都向我们揭示出新现象；创新必须长久地等待它们的位置，有时为了给它们谋求位置，人们必须拆毁大厦的一角。正是在已知的现象本身中，我们粗糙的感官向我们指出了一致性，我们日复一日地察觉到更多变化的细节；我们以为简单的东西变复杂了，科学似乎向多样性和复杂性进展。

这两种相反的趋势似乎轮番凯旋，但是哪一个将最终赢得胜利呢？倘若是前者，科学则是可能的；但是没有什么东西先验地证明这一点，而且人们完全可能有理由担心，在蛮横地强使自然界屈从我们的统一性理想的徒劳努力之后，我们却被不断高涨的新发现的洪流所

淹没，于是我们必须放弃对它们进行分类，抛弃我们的理想，把科学变成无数处方的登记。

对于这个问题，我们不能回答。我们所能做的一切就是观察今日的科学，并把它与昨天的科学进行比较。我们无疑可以从这种审查中汲取某种激励。

半个世纪之前，希望继续高涨。能量守恒及其转化的发现向我们揭示了力的统一。这表明，热现象可以用分子运动来说明。人们虽然没有确切地了解这些运动的本性是什么，但是没有人怀疑不久就可以知道它。至于光，任务似乎圆满地完成了。涉及电，事情并未有多大进展。电刚刚兼并了磁。这是迈向统一的引人注目的一步，是决定性的一步。

但是，电本身应该如何进入普遍的统一，它应该如何还原为万能的机械论呢?

对此，人们还没有任何设想。可是，谁也不怀疑这种还原的可能性，人们曾对它充满信仰。最后，就物体的分子性质而言，还原似乎还比较容易，但是全部细节依然不明确。一句话，希望是远大的、生气勃勃的，但却是模糊的。今天，我们看到了什么呢? 首先，是基本的进步、长足的进步。电和光的关系现在已知了；光、电、磁这三个原来分开的领域现在仅形成一个领域；而这种兼并似乎是最终的。

然而，这种胜利也使我们付出了一些代价。光现象本身作为特例列在电现象之下；只要它们依然是孤立的，就容易通过假想它们的全部细节均已知的运动来说明它们，那是当然的事情；但是现在，一种说明要是可以接受的，它就必须能够顺利地推广到整个电领域。可是，这却是一件并非没有困难的事情。

我们取得的最满意的理论是洛伦兹理论，正如我们在第十三章将要看到的，洛伦兹用小带电粒子的运动来说明电流；无疑地，这是对已知事实做出最好说明的理论，是把为数最多的真关系阐明的理论，是在最后的建筑物中可以找到最多的遗迹的理论。然后，它还有我上

面已经指出的严重缺点；它与牛顿的作用与反作用相等的定律是对抗的；或者确切地讲，在洛伦兹看来，这个原理不能单独地应用于物质；要是它是真实的，那就必须考虑以太对物质的作用和物质对以太的反作用。

现在，从我们目前了解的情况来看，事情大概不会以这样的方式发生。

不管怎样，多亏洛伦兹，斐索关于动体光学的结果、正常色散和反常色散定律以及吸收定律才找到它们相互间的联系，而且也找到与以太的其他特性的联系，这种联系无疑是通过永远也割不断的结合物连接在一起的。看看新的塞曼（Zeeman）效应已经方便地找到了它的位置，而且它甚至有助于分类法拉第（Faraday）的磁致旋光，而磁致旋光曾使麦克斯韦的努力落了空；这种方便充分地证明，洛伦兹的理论并不是注定要崩溃的人为的集合物。它恐怕必须被修正，却不会被消灭。

但是，洛伦兹的目的无非是把全部动体光学和动体电动力学包容在一个整体内；他从来也没有妄求给它们一种力学说明。拉摩则更进一步；他在本质上保留了洛伦兹理论，可以说在它上面嫁接了麦卡拉（MacCullagh）关于以太运动方向的观念。

在他看来，以太的速度像磁力一样，可能具有相同的方向和相同的大小。不管这种尝试多么巧妙，洛伦兹理论的缺点依然存在，甚至还加重了。就洛伦兹而言，我们不知道以太的运动是什么；由于这种无知，我们可以假定它们在补偿物质运动时重建作用与反作用相等。对拉摩来说，我们知道以太的运动，我们能够确定没有发生补偿。

如果拉摩失败了——在我看来他好像是这样——这意味着力学说明不可能吗？远非如此：我在上面说过，当现象服从能量原理和最小作用原理时，就容许有无数的力学说明；因此，关于光现象和电现象，情况也是如此。

但是，这还不够：要使力学说明是有效的，它必须是简单的；要在所有可能的说明中选择它，除了做出选择的必要性外，还应当有其他理由。可是，我们迄今还没有一种满足这个条件从而有某种效用的理论。我们必须为此而悲叹吗？那样就会忘记追求的目标是什么了；这不是机械论；真正的、唯一的目的是统一性。

因此，我们必须节制我们的奢望；让我们不要力图阐述力学说明吧；让我们以表明我们总是能够找到我们所希望的说明为满足吧。在这方面，我们是成功的；能量守恒原理仅仅得到确认；第二个原理即最小作用原理终于参与其中，处于适合于物理学的形式之下。至少就服从拉格朗日（Lagrange）方程即力学最普遍定律的可逆现象而言，它也总是被证实。

不可逆现象就更难对付了。可是，这些现象也正在被协调，并逐渐趋向于统一；在我们看来，照亮它们的光明来自卡诺原理。长期以来，热力学正是专门研究物体的膨胀和它们的状态变化。过去一段时间，它变得更大胆了，而且显著地扩大了它的范围。我们把伽伐尼电池组理论和热电现象理论都归功于它；在整个物理学中，没有它不去探索的角落，而且它也钻研化学本身。

相同的定律统治着每一个地方；在各种外观下，处处可以再次发现卡诺原理；处处也可以发现熵这个如此异常抽象的概念，它像能量概念一样普遍，而且像能量一样好像隐匿着实在。辐射热以往似乎注定逃脱它；但是在最近，我们看到辐射热也服从相同的定律。

在这方面，又向我们揭示出新的类似，这些类似常常可以追溯到细节；欧姆（Ohm）电阻类似流体的黏滞性；滞后现象更类似于固体的摩擦。在所有案例，摩擦好像是各种各样的不可逆现象复制出的模型，这种亲缘关系是实在的、深刻的。

关于这些现象，人们也曾找过严格意义上所谓的力学说明。这些现象本身几乎不屈从它。要找到它，必须假定不可逆性仅仅是表观的，基本现象是可逆的，而且服从已知的动力学定律。但是，要素为数极多，而且越来越混在一起，以致在我们粗糙的眼光看来，一切似

乎都趋向于均一，即每一事物都向同一向指前进，而没有返回的希望。因此，表观的不可逆性仅仅是大数定律的结果。但是，只有具有无限敏锐感官的生物，像虚构的麦克斯韦妖，才能够解开这团乱麻，使宇宙的进程倒过来。

这个依附于气体运动论的概念花费了巨大的努力，总的说来却不是富有成果的；但它可以变得富有成果。这不是审查它是否导致矛盾、是否与事物的真正本性一致的场合。

不管怎样，我们把古伊（Gouy）先生关于布朗（Brown）运动的有独创性的观念讲一讲。在这位科学家看来，这种奇异的运动可能背离卡诺原理。那些处于振动的粒子比如此致密的细丝的网络还要小；因此，它们可能适于解开那团乱麻，从而使世界逆行。我们几乎可以看到麦克斯韦妖正在起作用呢。

总而言之，原先已知的现象越来越合适地被分门别类，但是新现象也来索要它们的位置；其中大多数，像塞曼效应，立即就找到了位置。

然而，我们还有阴极射线、X射线、铀射线和镭射线。这里有一个人们未曾料到的完整世界。多少不速之客必须在此暂留呢！

还没有人能预见它们将要占据的位置。可是，我不相信它们将消灭这普遍的统一性；我想它们将进一步完善它。事实上，新辐射好像与发光现象相关联；它们不仅激发荧光，而且有时在与之相同的条件下它们也发出荧光。

它们与在紫外光的作用下产生电火花的原因也不是没有亲缘关系的。

最后，尤其是，人们认为在所有这些现象中可以找到真实的离子，这些离子确实是由比在电解液中大得不可比拟的速度激励的。

这都是十分模糊的，但是将来都会变得比较精确。

磷光、光对电火花的作用，这些现象曾经是相当孤立的领域，从而被研究者多少忽视了。现在，人们可望建设一条新路线，使它们与科学其他领域的联络更为便利。

我们不仅发现新现象，而且在我们认为已经知道的现象中，未曾预见的样态本身也显露出来。在自由以太中，定律依然保持它们庄严的简单性；但是，严格意义上所谓的物质似乎越来越复杂；人们就它所说的一切永远只不过是近似的，而我们的公式每时每刻都要求新项。

然而，框架未被打破；在我们曾认为是简单的客体中我们已辨认出的关系，当我们知道了它们的复杂性时，它们在这些相同的客体中还继续存在着，唯有这一点是重要的。的确，为了更紧密地包容自然界的复杂性，我们的方程变得越来越复杂；但是，容许相互推导这些方程的关系却丝毫没有变化。简而言之，这些方程的形式依然如故。

以反射定律为例：菲涅耳已用简单而富有魅力的理论建立了反射定律，实验似乎确认他的理论。自那时以来，更精密的研究证明，这种证实只不过是近似的；这些研究处处显示出椭圆偏振的迹象。但是，由于一级近似给予我们的帮助，我们立即找到这些异常的原因，这就是转变层的存在；菲涅耳的理论在它的本质方面依然不变。

可是，还有一个我们不能不进行思考的问题：如果人们起初就怀疑所有这些关系所关联的客体的复杂性，那么它们依然不会被察觉。长期以来就有人说过：假使第谷有精确十倍的仪器，那就既不会有开普勒或牛顿，永远也不会有天文学。当观察手段已经变得十分完善时，一门科学诞生得太迟是一件不幸的事。今天物理化学的情况就是这样；它的奠基者们在普遍把握中受到第三位和第四位小数的困扰；所幸的是，他们都是具有坚定信仰的人。

人们对物质的特性了解得越充分，就越是看到连续性处于统治地位。自从安德鲁斯（Andrews）和范·德·瓦尔斯（Van der Waals）的工作之后，我们才获得了从液态如何过渡到气态以及它们的过渡并非突然的观念。同样地，在液态和固态之间也没有鸿沟，在最近一次会议

的会议录中，我们同时看到了关于液体刚性的研究成果和关于固体流动的专题论文。

由于这种趋势，简单性无疑丧失了；从前用几条直线表示的一些现象，现在必须用多少有点复杂的曲线把这些直线连接起来。作为补偿，却显著地获得了统一性。这些被割裂的范畴使心智受到安慰，但它们并不能使心智满足。

最后，物理学方法已经侵入新领域，即化学领域；物理化学诞生了。它还很年轻，但是我们已经看到，它将能使我们把诸如电解、渗透作用和离子运动这样的现象关联起来。

从这一仓促的讲解中，我们会得出什么结论呢?

总而言之，我们已趋近统一了；我们并未像50年前希望的那般迅速，我们也没有总是采取预定的道路；但是，我们却比以往任何时候赢得了如此之多的地盘。

第十一章 概率演算

在这里查明关于概率演算的思想，无疑会使人感到惊讶。它与物理科学的方法有什么关系呢？可是，我要提出而不去解决的问题自然地呈现在正在思考物理学的哲学家的面前。正是针对这一情况，我在前两章常常不得不使用“概率”和“偶然性”的词汇。

正如我在上面已经说过的：“预见的事实只能是可几的。一个预见在我们看来不管建立得可能多么牢固，我们从来也没有绝对保证，实验不会否证它。然而，其概率往往是很大的，以致我们实际上可以满意它。”稍后，我又补充说，“看看简单性的信念在我们的概括中起了什么作用。我们已在为数众多的特例中证实了简单的定律；我们拒不承认这种如此经常重复的一致只能是偶然性的结果，……”

这样，在许多境况下，物理学家与只盼望机遇的赌徒处在同一位置上。他像运用归纳推理一样，也常常或多或少有意识地需要概率演算，这就是我不得不引入插话、中断我们的物理学方法研究的原因，以便稍为比较仔细地审查一下这种演算的价值以及相信它有什么好处。

概率演算这个名字本身就是一个悖论。与确定性相对的概率是我们不知道的东西，我们如何能够演算我们不知道的东西呢？可是，许多著名的学者已经从事这种演算，而且不能否认，科学从中获得了不少好处。

我们如何能够说明这个表观上的矛盾呢？

概率被定义了吗？它到底能够被定义吗？如果不能定义，那我们怎么敢针对它进行推理呢？人们将说，这个定义是很简单的：一个事件的概率是有利于这个事件的个例数与可能的个例总数之比。

一个简单的例子将表明，这个定义是多么不完善。我掷出两个骰子。要使这两个中的一个至少出现六点的概率是多少？每一个骰子能够显示出六个不同的点；可能的个例数是6×6=36；有利的个例数是11；概率是11/36。

这是正确的答案，但是，难道我不可以同样说：两个骰子上现出的点能够形成6×7/2=21种不同的组合吗？在这些组合中，6个是有利的；概率是6/21。

现在，为什么第一种枚举可能个例的方法比第二种合理呢？

无论如何，这不是我们的定义所能告诉我们的。

因此，我们只好用下述说法完善我们的定义："一个事件的概率是有利于这个事件的个例数与可能的个例总数之比，倘若这些个例同样是概然的话。"这样一来，我们便被迫用概然定义概然了。

我们怎么能够知道，两个可能个例同样是概然的呢？这难道是依据约定吗？如果我们在每个问题的开头都放一个明晰的约定，那可就好了。于是，除了应用算术和代数法则以外，我们将无事可做，而且我们将完成我们的演算，我们的结果毫无怀疑的余地。但是，如果我们希望稍微应用一下这个结果，那么我们必须证明我们的约定是合理的，于是我们将发现我们恰恰面临着我们企图回避的困难。

人们能说健全的感官足以向我们表明应该采纳什么约定吗？哎呀！贝尔特朗德（Bertrand）先生为了自娱而讨论了下述的简单问题："圆的弦可比内接正三角形之边大的概率是多少？"这位杰出的几何学家相继采纳了健全的感觉似乎同样都能说出的两个约定，他发现一个概率是1/2，另一个概率是1/3。

似乎从所有这一切就能断言，概率演算是一门无用的科学，而且我们必须怀疑这种模糊的本能，可是我们刚才还称其为健全的感觉，并习惯于求助它来证明我们的约定是合理的呢。

但是，我们也不能赞成这个结论；没有这种模糊的本能，我们便无从做起。没有它科学则是不可能的，没有它我们既不能发现定律又不能应用定律。例如，我们有权利阐述牛顿定律吗？毋庸置疑，许多观察都与它相符；但这不是偶然性的简单结果吗？此外，这个定律几个世纪以来都为真，我们怎么知道它明年是否还将为真呢？对于这个异议，你会感到无从回答，除非说："那是极其不可能的。"

但是，姑且承认这个定律吧。依靠它，我自信我自己能够计算从现在起一年后土星的位置。我有权利相信这一点吗？谁能够告诉我，在从现在到那时这段时间内，一个以极大速度运动的巨大质量不会通过太阳系附近，从而产生未预见到的扰乱呢？在这里，只能再一次回答："那是极其不可能的。"

从这种观点来看，全部科学只可能是概率演算的无意识的应用而已。谴责这种演算就是谴责整个科学。

在有些科学问题上，插入概率演算是比较明显的，我将稍微详述一下。在这些问题的最前沿有内插法问题，在内插法中，已知一定数目的函数值，我们企图猜测中间值。

我同样要提到著名的观察误差理论，我以后还要提及它；气体运动论这个众所周知的假设假定，每一个气体分子都描绘出极复杂的轨道；但是，由于大数的效果，唯一可观察的平均现象服从马略特和盖-吕萨克（Gay-Lussac）的简单定律。

所有这些理论都建立在大数定律的基础上，概率演算显然会毁坏它们。的确，它们只有特殊的利益，除了涉及内插法外，这些都是我们心甘情愿付出的牺牲。

但是，正如我上面说过的，可以受到怀疑的也许不仅仅是这些部分的牺牲；整个科学的合法性恐怕将受到挑战。

我确实知道有人可能会说："我们是无知的，可是我们必须行动。为了行动，我们无暇全力以赴地进行充分的调查，以消除我们的无

知。况且，这样的调查也需要无数的时间。因此，我们必须在未知之前作决定；不论成功与否，我们不得不这样做，我们必须在不完全相信这些法则的情况下遵循它们。我知道的并不是某一事物是真实的，不过在我看来，最好的方针就是权当它是真实的而行动。”从那时起，概率演算从而科学本身都只有实际的价值了。

不幸的是，困难并没有因此而消失。赌徒想一举获胜；他询问我的意见。如果我向他提出建议，那么我要运用概率演算，但是我不能保证成功。这就是我所谓的**主观概率** 。在这个个案中，我必须满足于我刚才给出梗概的说明。但是，假定一观察者在赌博现场，他记下各盘的输赢，赌博继续了很长时间。当他汇总他的记录时，他将发现，事件的发生与概率演算的规律一致。这就是我所谓的**客观概率** ，正是这个现象必须加以说明。

有许多保险公司应用概率演算法则，它们把红利分给它们的股东，这些红利的客观实在性是无可辩驳的。乞灵于我们的无知和行动的必要性不足以说明它们。

因此，绝对的怀疑论是不可接受的。我们可以怀疑，但是我们不能整个儿宣布不适用。有必要进行讨论。

I. 概率问题的分类 。为了把所呈现的关于概率的问题恰当地加以分类，我们可以从许多不同的观点考察它们，首先从**普遍性的观点** 考察它们。我在上面已经说过，概率是有利个例数与可能个例数之比。由于没有较好的名词，我所谓的普遍性将随着可能个例数增加。这个数可以是有限的，例如我们掷一局骰子，其中可能个例数是36。这是一次普遍性。

但是，例如我们要问，圆内的点在内接正方形内的概率是多少，那么圆内有多少点便有多少可能个例，也就是说有无限多可能个例。这是二次普遍性。普遍性还能够向前推进。我们可以问函数将满足给定条件的概率。于是，人们能设想出多少不同的函数，就有多少可能个例。这是三次普遍性，例如当我们企图寻找与有限的观察数相符合的最概然的定律时，我们就上升到三次普遍性了。

我们可以使自己站在完全不同的观点上。如果我们不是无知的，那就不会有概率，无非为确定性留下了位置。但是，我们的无知不能是绝对的，因为那样根本就不会再有任何概率，由于甚至要达到不确定的科学，还需要一点光明才行。因此，概率问题可以按照这种无知的或深或浅来进行分类。

在数学中，我们甚至可以提出概率问题。从对数表中随意取出的对数的第五位小数是9，其概率若何？可以毫不犹豫地回答，这个概率是1/10；在这里，我们具有该问题的所有数据。我们不用求助对数表就能够计算我们的对数，但我们不想去自找麻烦。这是第一级无知。

在物理科学中，我们的无知变得更大。一个系统在给定时刻的状态取决于两件事：它的初始状态和状态变化所依据的定律。如果我们知道这个定律和这个初始状态，那么我们将有一个待解决的数学问题，我们又落回到第一级无知上。

但是，常常会发生这种情况：我们知道定律，却不知道初始状态。例如，可以问小行星目前的分布如何？我们知道，自古以来，它们服从开普勒定律，但是我们不知道它们的初始分布是什么。

在气体运动论中，我们假定气体分子沿直线轨道运动，并服从弹性体碰撞定律。但是，因为我们不知道它们的初始速度，所以我们也不知道它们现在的速度。

概率演算只能使我们预言由这些速度组合将要引起的平均现象。这是第二级无知。

最后，不仅初始条件，而且定律本身都可能是未知的。这样，我们便达到第三级无知，至于现象的概率，一般说来，我们根本不再能肯定任何东西。

人们往往不是借助或多或少的关于定律的不完善的知识试图猜测事件的，事件可能是已知的，我们想去寻找定律；或者，我们不是由

原因推导结果，而是希望从结果推导原因。这些是所谓的原因概率 问题，从它们的科学应用的观点来看是最有趣的。

我和一位先生玩纸牌游戏，我知道他是很诚实的。他正准备发纸牌。他翻出王牌的概率是多少？是1/8。这是结果概率的问题。

我和一位不相识的先生玩牌。他发了十次牌，而翻出六次王牌。他是骗子的概率是多少？这是原因概率中的问题。

有人可能会说，这是实验方法的基本问题。我观察到x的n个值和相应的y值。我发现，后者与前者之比实际上是常数。这里有一个事件，其原因何在呢？

大概存在着y与x成比例的普遍定律吧，大概小小的发散是由于观察的误差吧？这是人们正在不断询问的一种类型的问题，每当我们从事科学工作时，我们都在无意识地解决它。

现在，我将把这些不同范畴的问题提出来加以评论，同时依次讨论我上面所谓的主观概率和客观概率。

II. 数学中的概率 。自从1882年以来，求圆面积的不可能性已被证明；但是，即使在那时之前，所有几何学家都认为，这种不可能性是如此之“可能（概然）”，以致科学院不经审查，就抛弃了一些不幸的狂人每年递交的关于这个课题的论文，哎呀，这些论文可真是太多了！

科学院错了吗？显然不是这样，它清楚地知道，这样做不会冒一点扼杀重大发现的危险。科学院不可能证明它是对的，但它十分清楚地了解，它的本能不会犯错误。假使你要问科学院院士，他们会回答说：“我们曾作过比较，是无名学者能够解决长期努力依然悬而未决的问题的概率大，还是地球上多了一个狂人的概率大；在我们看来，第二个概率好像比较大。”这些是十分充足的理由，但它们毫无数学根据，它们纯粹是心理的理由。

如果你再进一步追问他们，他们会补充道：“你为什么要假定超越函数的特别值是代数数呢？如果π是一个代数方程的根，你为什么要假定这个根是函数$\sin 2x$的周期，而同一方程的其他根则又不然呢？”总而言之，他们要求助于以模糊形式出现的充足理由律。

然而，他们能够从中推出什么呢？至多不过推出它们时代使用的行为规则，与其阅读激起他们合理怀疑的学究式的文章，倒不如把时间花在日常工作上更有用。但是，我上面所谓的客观概率与这里的第一个问题毫无共同之处。

至于第二个问题，则是另外的样子。

考虑一下我在对数表中找出的头10 000个对数。在这10 000个对数中，我随意取出其中之一。它的第三位小数是偶数的概率是多少？你将毫不犹豫地回答是1/2；事实上，如果你在对数表中挑出这10 000个数的第三位小数，你将发现偶数和奇数几乎一样多。

或者，如果你乐意的话，让我们写出与10 000个对数对应的10 000个数来；若相应的对数的第三位小数为偶数，则这些数中的每一个是+1，若为奇数，则是-1。接着，取这10 000个数的平均值。

我会毫不迟疑地说，这10 000个数的平均值大概是0，如果我实际去计算它，我便可以核验它是极小的。

但是，即使这一核验也是不需要的。我可以严格地证明，这个平均值小于0.003。为了证明这个结果，我不得不作相应冗长的演算，这里没有它的篇幅，为此我只好引用我在1899年4月15日的《科学总评论》上发表的一篇文章。我希望引起注意的唯一之点如下：在这一演算中，我只应需要把两件事实作为我的个例的基础，也就是说，对数的一阶导数和二阶导数在所考虑的区间内依然处在某些极限之间。

因而，这是一个重要的结果，即该性质不仅对对数为真，而且对任何连续函数也为真，由于每一个连续函数的导数都是有限的。

如果我预先确定了这个结果，首先是因为我就其他连续函数常常观察到类似的事实；其次，是因为我在心里以或多或少的无意识的和不完善的方式做过推理，这种推理能使我得出前面的不等式，正如一位娴熟的演算能手，在做完乘法之前，总能考虑到它大约是多少了。

此外，由于我所谓的我的直觉只不过是真实推理片断的不完善的概要，这就明白了观察为何能确认我的预见，客观概率为何与主观概率一致。

我将选择下述问题作为第三个例子：随便取一个数u，n是一个给定的很大的整数。sinnu的概值（probable value）是什么？这个问题独自毫无意义。为了使它有意义，就需要约定。我们将公认，数u处在a和$a+da$之间的概率等于$\varphi(a)da$；因此，它与无限小区间da成比例，而且等于这个区间与仅依赖于a的函数$\varphi(a)$之积。至于这个函数，我可以任意选择它，但是我必须假定它是连续的。当u增加2π时，sinnu的值依然相同，因此我可以在不失去普遍性的情况下设想，u处在0与2π之间，这样我便有可能假定，$\varphi(a)$是周期函数，其周期是2π。

所求的概值可以方便地用单积分表示，很容易证明，这个积分小于

$$2\pi M_k/n^k,$$

M_k是$\varphi(u)$的k阶导数的极大值。于是我们看到，如果k阶导数是有限的，那么当n无限增加时，我们的概值将趋于0，而且比$1/n^{k-1}$更快地趋于0。

因此，当n很大时，sinnu的概值是零。要定义这个值，我需要约定；但是，无论约定可能是什么，其结果总是相同的。在假定函数$\varphi(a)$是连续的和周期的时，我只是给我自己强加了很少的限制，这些假设是如此自然，以致我们可以自问，如何能够避免它们。

通过对前述三个在各方面如此不同的例子的审查，已经使我们一方面瞥见到哲学家所谓的充足理由律是什么，另一方面瞥见到对所有连续函数都是共同的某些性质这一事实的重要性。研究物理科学中的概率将导致我们得到同一结果。

III. 物理科学中的概率 。我现在来到与我们所谓的第二级无知有关的问题上，也就是说，在这些问题中，我们知道定律，但不知道系统的初始状态。我能增加许多例子，但只想举一个。在黄道带上，小行星目前可能的分布如何?

我知道它们服从开普勒定律。我们甚至根本不用改变问题的性质就可以假定，它们的轨道都是圆的，并且处在同一平面上，我们知道这个平面。另一方面，谈到它们的初始分布，我们却一无所知。不过，我们却毫不犹豫地断定，它们的分布现在几乎是均匀的。为什么呢?

设b是小行星在初始时刻的黄经，也就是说，初始时刻是零。设a是它的平均运动。它在目前时刻，即在t时刻的黄经将是at+b。说目前的分布是均匀的，也就是说at+b的倍数的正弦和余弦之平均值是零。为什么我们肯定这一点呢?

让我们用平面上的一点来代表每一个小行星，也就是说，用其坐标恰恰是a和b的点来代表。这一切表示点将被包括在该平面的某一区域内，但是当点很多时，这个区域看来好像布满了点。关于这些点的分布，我们一无所知。

当我们想把概率演算用于这样的问题时，我们怎么办呢？在该平面的某一部分可以找到一个或多个表示点的概率是多少？由于我们无知，我们只好做任意的假设。为了说明这个假设的性质，请容许我利用粗糙的但却是具体的图像，以代替数学公式。让我们设想，在我们平面的表面上，铺一层虚构的实物，其密度是可变的，但却是连续地变化的。然后我们一致说，在该平面一部分上找到表示点的概数（probable number）与在那里找到的虚构的物质之量成比例。因此，如果我们在该平面上有相同范围的两个区域，那么在这一区域或那一

区域找到一个小行星的表示点的概率将与在这一区域或那一区域虚构物质的平均密度彼此一样。

于是，这里有两种分布：一种是实在的，其中表示点很多、十分密集，但却像原子假设中的物质分子一样是离散的；另一种远离实在，其中我们的表示点被连续的虚构物质代替。我们知道，后者不能是实在的，但是我们的无知迫使我们采纳它。

倘若我们还有关于表示点的真实分布的某些观念的话，我们就可以这样排列它，使得在某范围的一个区域中，这种虚构的连续物质的密度几乎与表示点的数目成比例，或者，如果你愿意的话，也可以说与包括在那个区域中的原子数成比例。甚至这也是不可能的，我们的无知太厉害了，以致我们被迫任意选择函数，来定义我们的虚构物质的密度。我们将只受我们几乎不能避免的假设的限制，我们可以假定这个函数是连续的。正如我们将要看到的，这能够充分地使我们得出结论。

小行星在时刻t的概然分布是什么？或者确切地讲，黄经在时刻t的正弦，即sin（$at+b$）的概值是多少？起初我们做出了任意的约定，但是我们若采用它，则这个概值就完全确定了。把平面分成面元。考虑sin（$at+b$）在每一个面元中心的值；把这个值乘以面元的面积和虚构物质的相应密度。然后，取该平面所有面元之和。按照定义，这个和将是我们所求的平均概值，它是用二重积分表示的。人们乍看起来可能认为，平均值取决于定义虚构物质密度的函数的选择，由于这个函数φ是任意的，按照我们所做的任意选择，我们能够得到任何平均值。但这并非如此。

简单的演算表明，当t增加时，我们的二重积分急剧地减小。因此，我完全无法告诉，关于这个或那个初始分布的概率，我们能做什么假设；但是，不论作什么假设，结果将是相同的，这使我摆脱了我的困难。

无论函数φ是什么，当t增加时，则平均值趋于零，而且由于小行星肯定已完成了极大次数的旋转，所以我可以断言，这平均值是很小

的。

我可以像我希望的那样选择φ，不过总有一个限制：这个函数必须是连续的；而且，事实上，从主观概率的观点来看，选择非连续函数也许是不合理的。例如，我会有什么理由假定，初始黄经必须严格为0°，而不能处在0°和1°之间呢?

但是，如果我们采用主观概率的观点，如果我们从我们设想的虚构物质是连续的分布过渡到我们的表示点在其中仿佛形成分立的原子那样的真实分布，那么困难就出现了。

$\sin(at+b)$的平均值将十分简单地用

$$1/n\Sigma\sin(at+b)$$

来表示，n是小行星的数目。作为与连续函数有关的二重积分的替代，我们将有离散项之和。可是，没有人会认真地怀疑，这个平均值实际上是很小的。

由于表示点十分密集，我们的离散和一般来说与积分的差异将是极其微小的。

当离散项的数目无限增加时，积分就是这些项之和趋近的极限。如果项很多，和与它的极限相差也很小，也就是说，与积分相差很小，我就积分所说的话对于和本身而言还将为真。

然而也有例外。例如，对于一切小行星来说，如果

$$b = \frac{\pi}{2} - at,$$

那么所有行星在时间t的黄经总是π/2，其平均值显然等于1。为使情况如此，在时刻0时，也许有必要让小行星都处在特殊形状的螺旋上，这个螺旋的螺纹是十分密集的。每一个人将承认，这样的初始分布是极为不可能的（而且，即使假定它实现了，这种分布在目前，例如在1900年1月1日，也不会是均匀的，但是在几年后，它却会变均匀）。

可是，我们为什么认为这种初始分布不可能呢？这是必须说明的，因为我们若没有理由把这个怪诞的假设作为不可能的而加以拒绝，那么一切都会毁坏的，而且我们再也不能就某个目前分布的概率做出任何断言了。

我们将再次求助充足理由律，我们总是必须重新提起它。我们应该承认，开始时行星几乎分布在一条直线上。我们应该承认，它们是不规则分布的。但是，在我们看来，似乎没有充足的理由认为，某种未知的原因引起它们沿着如此规则却又如此复杂的曲线运行，这仿佛是特意如此选择的，从而使得目前的分布不可能均匀。

IV. 红与黑 。像轮盘赌这样的机遇游戏所产生的问题，基本上与我刚才论述的问题完全类似。例如，把一个轮盘分为极多的红黑相间的等分。用力使指针旋转，在转了许多圈之后，它停在这些分格之一上。这个分格是红的概率显然是1/2。指针旋转的角度为θ，且包括几个整圈。用这样的力转动指针，使这个角度必须处于θ与θ+dθ之间，我不知道其概率是多少；但是，我能够做出约定。我可以假定，这个概率是$\varphi(\theta)d\theta$。至于函数$\varphi(\theta)$，我能够以完全任意的方式选择它。在我选择时，没有什么东西能够指导我，但是我自然地被导致假定这个函数是连续的。

设ε是每一个红分格和黑分格的长度（在半径为1的圆周上测量）。我们必须计算$\varphi(\theta)d\theta$的积分，一方面把它扩大到所有红分格，另一方面把它扩大到所有黑分格，并把结果进行比较。

考虑区间2ε，它包括红分格和接着它的黑分格。设M和m是函数$\varphi(\theta)$在这个区间的最大值和最小值。扩大到红分格的积分将小于ΣM_ε；扩大到黑分格的积分将大于Σm_ε；因此，二者之差将小于Σ（M-m）ε。但是，如果假定函数θ是连续的；此外，如果区间ε相对于指针旋转过的总角度来说很小，那么差M-m将是很小的。因此，两个积分之差将很小，概率将十分接近1/2。

我们看到，在对函数θ一无所知的情况下，我必须像概率是1/2那样去行动。另一方面，如果我使自己站在客观的观点上观察若干次，

那么我理解，为什么观察使我得到红的次数与黑的次数大约一样多。

所有的赌博者都知道这个客观规律；但它却使他们陷入了值得注意的错误之中，这种错误虽则常常被揭露出来，但他们总是一再堕入其中。例如，当红的连赢六次时，他们押在黑的上，以为他们这回准胜；他们说，因为红的连赢七次是十分稀少的。

实际上，他们获胜的概率依然是1/2。的确，观察表明，七个接连红的系列是十分稀少的，但是六个红接着一个黑的系列同样是十分稀少的。

他们注意到七个红的系列是罕有的；如果他们没有看到六个红和一个黑的稀罕，那只是因为这样的系列没有引起注意。

V. 原因概率 。现在我们开始谈谈原因概率问题，从科学应用的观点来看，这是最重要的问题。例如，两个恒星在天球上十分接近。这种表观的接近仅仅是偶然性的结果吗？这些恒星虽然几乎在同一视线上，但它们处在与地球极其不同的距离、从而相互之间十分遥远吗？或者，这种表观的接近也许与实际的接近是一致的？这是原因概率的问题。

我首先想起，在迄今我们关注的结果概率的所有问题开始，我们总是必须做出或多或少被证明是合理的约定。在大多数个案中，如果结果在某种程度上不依赖于这个约定，这仅仅是因为某些假设容许我们先验地排除不连续函数，或者比如说，排除某些荒谬的约定。

当我们处理原因概率时，我们将会发现某些类似的东西。一个结果可以由原因A或原因B产生。该结果刚刚被观察到了。我们要问它由原因A产生的概率。这是**后验的** 原因概率。但是，如果没有或多或少被证明是合理的约定**预先** 告诉我，原因A开始起作用的先验的概率是多少，那么我就不能计算后验的原因概率；我意指对于某个没有观察到该结果的人而言的这个事件的概率。

为了说明得更清楚，我回到上面提到的玩纸牌游戏的例子。我的对手首先发牌，他翻出王。他是骗子的概率是多少？通常讲授的公式给出8/9，结果显然是相当令人惊奇的。如果我比较仔细地检查一下结果，那么我会看到，这个演算仿佛在我坐到桌旁之前 就做过了，我已经认为在两次机会中有一次我的对手是不诚实的。这是一个荒谬的假设，因为在此种情况下我肯定不会和他玩了，这便说明了结论的荒谬性。

关于先验概率的约定是不合理的，这就是为什么后验概率演算把我引向不能容许的结果。我们看到这个预备约定的重要性。我甚至还想补充说，如果不做预备约定，后验概率问题便毫无意义。预备约定总是必须做出的，或者直截了当地做出，或者不言而喻地做出。

再举一个更有科学特点的例子。我想决定一个实验定律。当我了解这个定律时，它能够用曲线来描绘。我做了若干孤立的观察；其中每一个将用一点来表示。当我得到这些不同的点时，我在它们之间引一条曲线，尽可能使曲线靠近它们，可还是保持曲线的规则形状，没有角点，或者没有太急剧的弯曲，或者曲率半径没有突然的变化。在我看来，这个曲线将表示概然定律，我不仅假定它将告诉我在所观察到的值之间的中间函数值，而且假定它将给我比直接观察更精确的观察值。这就是我使曲线通过点的附近而不通过点本身的原因。

这里有原因概率的问题。结果是我记录的测量；这些结果取决于下述两个原因的组合：现象的真实定律和观察的误差。知道了结果，我们必须寻求现象服从这个或那个定律的概率以及观察受这个或那个误差影响的概率。于是，最概然定律对应于所画的曲线，而最概然的观察误差则由相应点与这个曲线的距离来表示。

但是，在任何观察之前，如果我没有形成某一定律的概率的先验观念以及我所面临的误差偶然性的先验观念，那么这个问题将毫无意义。

如果我的仪器是好的（而且我在做观察前已了解这一点），我将不容许我的曲线与表示初步测量的点偏离得太多。如果仪器不好，我

可以使曲线离点稍远一些，以便得到弯曲较少的曲线；我将较多地牺牲规则性。

那么我为什么企图画一条没有曲折的曲线呢？这是因为，我先验地认为定律是用连续函数（或用其高阶导数是很小的函数）表示的，这种定律比不满足这些条件的定律更可能。没有这个信念，我们所谈的问题就没有意义；内插法就是不可能的；从有限数目的观察中无法推导出定律；科学便不会存在了。

50年前，物理学家认为，在其他情况相同时，简单的定律比复杂的定律更可能。他们甚至求助于这个原则来袒护马略特定律，反驳勒尼奥（Regnault）实验。今天，他们拒斥这个信念；可是，有多少次他们被迫像他们持有这个信念一样地去行动！不管情况怎样，这种倾向遗留下来的是对于连续性的信念，我们刚才看到，假如这个信念本身不得不消失的话，实验科学就变得不可能了。

VI. 误差理论 。我们就这样被导致谈误差理论，这个理论直接与原因概率问题相关。在这里，我们再次发现结果 即若干不一致的观察，我们企图去推测原因 ，这些原因一方面是所测量的量的真值，另一方面是在每次孤立观察中所造成的误差。有必要计算每一个误差的后验可能量是多少，从而计算所测量的量的概值。

但是，正如我刚刚说明的，如果我们不先验地承认，也就是说，在所有观察之前不承认误差概率定律，那么我们就不可能知道如何着手进行这个演算。误差定律存在吗?

所有计算者承认的误差定律是高斯（Gauss）定律，它是用某一超越曲线表示的，该曲线以“钟形曲线”的名字而闻名。

不过，首先回想一下系统误差和偶然误差的经典区别是恰当的。如果我们用过长的米尺测量长度，我们将总是得到太小的数，而且测量几次也是无用的；这就是系统误差。即使我们用准确的米尺测量，但是我们也会犯错误；不过，我们有时错得多，有时错得少，当我们取多次测量的平均值时，则误差将趋于减小。这就是偶然误差。

显而易见，系统误差原来不能满足高斯定律；但是，偶然误差能满足吗？人们尝试做了大量的证明；几乎所有的证明都是粗制滥造的谬论。不管怎样，我们可以从下述假设出发证明高斯定律：所造成的误差是大量的部分误差和独立误差的结果；每一个部分误差是很小的，而且服从任何概率定律，只要正误差的概率与均等的负误差的概率相同。显然，这些条件常常能被满足，但并非总是如此，对于满足这些条件的误差来说，我们可以保留偶然误差的名称。

我们看到，最小二乘法并非在每一种个案中都是合理的；一般说来，物理学家比天文学家更怀疑它。无疑地，这是因为天文学家除了遇到与物理学家一样的系统误差以外，还必须与极重要的误差来源作斗争，这种误差来源完全是偶然的；我指的是大气波动。于是，听到物理学家和天文学家讨论观察方法是很奇怪的。物理学家使人们相信，一次好的测量比多次不好的测量更有价值，他们首先关心的是凭借预防最小的系统误差来消除误差，而天文学家对他说："但是，你这样只能观察少数恒星；偶然误差将不会消失。"

我们应该得出什么结论呢？我们必须继续利用最小二乘法吗？我们必须识别。我们已消除了我们可以怀疑的一切系统误差；我们清楚地知道还有其他误差，不过我们无法把它们检查出来；我们必须下定决心，采用一个确定的数值，可以把它看做是概值；为此，显然最好的做法是应用高斯方法。我们只应用与主观概率有关的实际法则。在这里无须多说。

但是，我们希望更进一步，不仅肯定概值是这么多，而且肯定结果的概差是这么多。**这是绝对不合理的**；只有我们保证所有系统误差都被消除了，它才为真，但是我们对此绝对一无所知。我们有两个观察系列；应用最小二乘法则，我们发现，第一个系列的概差比第二个系列的概差小一倍。不过，第二个系列可以比第一个系列好，因为第一个系列也许受到很大的系统误差的影响。我们能够说的一切就是，第一个系列**可能**比第二个系列好，由于它的偶然误差较小，我们没有理由肯定一个系列的系统误差比另一个的大，我们关于这点的无知是绝对的。

VII. 结论 。在前文中，我提出了许多问题，其中还没有一个解决了。可是，我并不懊悔把它们写下来，因为它们也许会引起读者对这些棘手的疑问进行思考。

不管情况怎样，其中某些方面似乎妥善地建立起来了。为了着手进行任何概率演算，进而为了使这种演算有任何意义，就必须承认假设或总是具有某种程度任意性的约定是出发点。在选择这个约定时，我们只能以充足理由律为指导。不幸的是，这个原则是十分模糊的和十分灵活的，在我们刚刚做出的粗略审查中，我们看到它采取了许多不同的形式。我们最为经常遇到的形式是对于连续性的信念，这种信念很难用无可置疑的推理去辩护，但是若没有它，整个科学也许就不可能了。最后，概率演算可以富有成效地应用的问题，是结果独立于起初所做的假设的问题，只要这个假设满足连续性条件就行。

第十二章 光学和电学

菲涅耳理论 。在物理学的发展中，人们能够选择的最好例子 [2] 就是光理论以及它与电理论的关系。多亏菲涅耳，光学才成为物理学中得到最充分发展的一部分；所谓的波动说形成了确实使我们心满意足的一个整体。然而，我们不必向它要求它不能够给予我们的东西。

数学理论的目标并不在于向我们揭示事物的真实本性；这是没有道理的要求。它们的唯一目的是协调实验向我们揭示出的物理学定律，但是若没有数学的帮助，我们甚至不能陈述这些定律。

以太是否真正存在，并没有什么关系；这是形而上学家的事务。对我们来说，主要的事情是，一切都像以太存在那样发生着，这个假设对于说明现象是方便的。归根结底，我们有任何其他理由相信物质客体的存在吗？那也仅仅是一个方便的假设；只是这个假设永远是方便的，而以太在某一天无疑却要被作为无用的东西抛弃。然而，即使在那一天，光学定律以及用解析法变换它们的方程依然为真，至少是一级近似。于是，研究把这一切方程联合起来的学说将总是有用的。

波动说建立在分子假设的基础上。对于那些以为他们如此发现了在定律之下的原因的人来说，这是有利条件。对于其他人而言，这却是怀疑的理由。但是，在我看来，这种怀疑像前者的幻想一样，似乎都是不可靠的。

这些假设只起了次要的作用。人们可以牺牲它们。人们通常没有这样做，因为那样会使说明失去明晰性，但是，这是唯一的理由。

事实上，如果我们较为仔细地去观察，那么就会看到，人们只从分子假设借用了两件事：能量守恒原理和方程的线性形式，这是小运动的普遍定律，犹如一切小变化的普遍定律。

这说明了，当我们采纳光的电磁理论时，菲涅耳的大多数结论为什么依然不变。

麦克斯韦理论 。我们知道，麦克斯韦用密切的结合物把直到当时还完全互不相干的物理学的两部分——光学和电学——联系起来了。由于菲涅耳的光学这样融合到更宽广的整体中、融合到更高级的和谐中，因而它依然是充满活力的。它的各部分继续有效，各部分的相互关系还是相同的。唯有我们用来描述这些关系的语言变化了；另一方面，在光学的不同部分和电学领域之间，麦克斯韦向我们揭示出以前未曾料到的其他关系。

当法国读者第一次打开麦克斯韦的书时，便觉得不大自在，甚至在起初，常常是怀疑与赞美掺和在一起。只有在经过长期了解、并花费了许多努力之后，这种情感才会消失。甚至还有一些著名人物永远不会摆脱这种感觉。

为什么我们这样难以适应这位英国科学家的观念呢？无疑地，这是因为大多数有知识的法国人所受的教育使他们预先倾向于欣赏精确性和逻辑，把它们抬高到其他一切特性之上。

在这方面，古老的数学物理学理论完全能使我们满意。我们所有的大师，从拉普拉斯到柯西（Cauchy），都是在同一道路上行进的。从明确陈述的假设开始，他们演绎出具有数学严格性的结论，然后把它们与实验比较。他们的目的似乎是把与天体力学一样的精确性给予物理学的每一个分支。

对于习惯于赞美这样的模型的心智来说，要使他对一个理论中意是很难的。他不仅不容许出现丝毫矛盾，而且要求各部分在逻辑上相互关联，要求不同假设的数目减到最小限度。

事情并没有就此而已；他还有其他要求，在我看来这似乎是不合理的。在我们感官能够达到的、实验告诉我们的物质背后，他还期望看到另外的东西，在他的眼中，唯一实在的物质只具有纯粹的几何学性质，其原子将无非是仅仅服从动力学定律的数学点而已。可是，这

些原子是不可见的，而且没有颜色，由于没有意识到的矛盾，他企图去想象它们，从而尽可能近似地把它们与普通物质等同起来。

只有这样，他才会完全满意，他设想他已洞察到宇宙的秘密了。即使这种满意是骗人的，他还是很难抛弃它。

因此，在打开麦克斯韦的书时，法国人期望发现像建立在以太假设基础上的物理光学那样合乎逻辑、那样精确的理论整体；他这样就要做好失望的准备，为了使读者不致扫兴，我乐于径直地告诉他，他在麦克斯韦的书中必须寻找什么，他在那里不能寻找什么。

麦克斯韦没有对电和磁作力学说明；他只限于证明这样的说明是可能的。

他也表明，光现象仅仅是电磁现象的特例。因此，从每一种电学理论出发，人们都能够立即演绎出光理论。

不幸的是，相反的情况并不为真；从对于光的完备说明，并非总是能够容易地导出对电现象的完备说明。这是不容易的，尤其是，倘若我们希望从菲涅耳理论开始的话。毫无疑问，这不是不可能；但是，不管怎样，我们必须询问，我们是否将要被迫抛弃我们以为确定地获得的美妙结果。这好像是倒退了一步；许多心智健全的人并不甘心屈从它。

即使读者同意限制他的欲望，他还会遇到其他困难。英国科学家并不力图去建造一座最终的、井然有序的大厦；他们似乎宁可建筑大量临时的、独立的建筑物，在这些建筑物之间，交流是很困难的，有时还是不可能的。

把麦克斯韦用电介质中的压力和张力来说明电引力的那章作为一个例子吧。这章可以删去，书的其余部分并不因此而显得不清楚和不完备；另一方面，这章本身包含着完备的理论，人们不读它的上下文就能够理解它。但是，这章不仅仅独立于该书的其余部分；它也难以与该书的基本观念一致。麦克斯韦甚至没有试图使之协调；他只是

说:“我未能迈出下一步，也就是说，未能对电介质中的这些应力作力学思考。”

这个例子将足以使我涣然冰释；本来我还可以引用许多其他例子。于是，在读到专论磁致旋转偏振的书页时，谁会怀疑光现象和磁现象之间存在着等同性呢?

因此，人们不要自以为他能够避免一切矛盾；人们必须顺从它。事实上，倘若人们不把两种矛盾的理论混在一起，如果人们不在它们之中寻求事物的基础，那么它们二者都可以成为有用的研究工具；假如麦克斯韦没有向我们开辟如此新颖、如此歧异的路径，也许我们在读他的书时不会受到什么启发。

然而，基本观念却因而变得不大分明了。迄今，虽然这种情况多数出现在通俗书刊中，但这毕竟是完全被撇在一边的唯一之点。

因此，我感到，最好使它的重要性突现出来，我应该说明这个基本观念在何处。可是，为此必须作简短的讨论。

物理现象的力学说明 。在每一个物理现象中，都存在着若干实验能直接达到、而且容许我们测量的参数。我将称这些参数为q。

其次，观察告诉我们这些参数的变化规律；这些规律一般能够以微分方程的形式提出，这些微分方程把参数q与时间联系起来。

要给这样的现象以力学说明，必须做什么呢?

人们将试图用普通物质的运动，或者用一种或多种假想的流体来解释它。

这些流体将被认为是由为数极多的孤立的分子m构成的。

我们何时能说我们对现象有了完备的力学说明呢? 其时机在于:一方面，要待我们知道这些假想的分子m的坐标所满足的微分方程式，而且这些方程必须符合动力学原理；另一方面，要待我们知道把

分子m的坐标定义为参数q的函数之关系才行，这些参数q是可由实验得知的。

正如我说过的，这些方程必须符合动力学原理，尤其要符合能量守恒原理和最小作用原理。

这两个原理的第一个告诉我们，总能量是常数，这个能量可以分为两部分：

1°动能或活力，它取决于假想分子m的质量和它们的速度，我将称其为T 。

2°势能，它仅取决于这些分子的坐标，我将称其为U 。正是两种能T和U之和 是常数。

现在，最小作用原理能告诉我们什么呢？它告诉我们，系统在从时刻t_0 所占据的初始位置到达t_1 所占据的最终位置时，必须采取这样的路径，以便在两个时刻t_0 和t_1 之间所逝去的时间间隔内，“作用”（也就是说两个能量T和U之差）的平均值将尽可能小。

如果两个函数T和U已知，这个原理足以决定运动方程。

在从一个位置到达另一个位置的所有可能的路径中，显然存在着一个路径，它使得该作用平均值比任何其他的作用平均值都要小。而且，只存在一条路径；最小作用原理正是由此足以决定所遵循的路径，从而决定运动方程。

这样，我们便得到所谓的拉格朗日方程。

在这些方程中，独立变量是假想分子m的坐标；但是，我现在假定，人们把实验可以直接得到的参数q 作为变量。

因此，必须把能量的两部分表示为参数q和它们的导数的函数。它们显然将以这种形式出现在实验家的面前。实验家自然将力图借助他能够直接观察的量来定义势能和动能。[3]

姑且承认，系统将总是沿着平均作用最小的路径从一个位置到另一个位置。

现在，不管T和U是否借助于参数q和它们的导数表示；也不管我们是否借助那些我们规定初始位置和最终位置的参数；最小作用原理依然总是为真。

又在此时此处，在导致从一个位置到另一个位置的所有路径中，存在一条平均作用最小的路径，而且只存在一条。因此，最小作用原理足以决定那些规定参数q变化的微分方程。

这样得到的方程是拉格朗日方程的另一种形式。

为了形成这些方程，我们既不需要知道把参数q与假设分子的坐标联系起来的关系，也不需要知道这些分子的质量，亦不需要知道作为这些分子坐标的函数的U的表达式。

我们需要知道的一切是作为参数的函数U的表达式、作为参数q及其导数的函数T的表达式，即作为实验材料的函数的动能和势能的表达式。

于是，我们将在下述两件事情中二者择一：或者对于函数T和U的适当选择，像我们刚刚所说的那样构造的拉格朗日方程将与从实验推导出来的微分方程等价；或者不存在会出现这种一致的函数T和U。很清楚，在后一个案中，力学说明是不可能的。

力学说明是可能的**必要** 条件在于，我们能够以这样的方式选择函数T和U，以便满足最小作用原理，这也包括能量守恒原理。

而且，这个条件是**充分条件** 。事实上，假定我们找到参数q的函数U，它表示能量的一部分；假定能量的另一部分我们将用T来表示，它是参数q及其导数的函数，而且是关于这些导数的二次齐次多项式；最后，假定借助这两个函数T和U形成的拉格朗日方程符合实验材料。

为了从中演绎力学说明，什么是必要的呢？其必要条件是，能够把U看做是系统的势能，能够把T看做是同一系统的活力。

至于U，没有什么困难，但是能够把T视为物质系统的活力吗?

很容易证明，这总是可能的，甚至可以用无穷的方式去证明。我将只限于比较详细地提一下我的著作《电和光学》的序言。

这样，如果不能满足最小作用原理，就不可能有力学说明；如果能够满足，就不仅有一种力学说明，而且有无数的力学说明，由此可得，只要有一种力学说明，就会有无数其他的力学说明。

还有一种意见。

在实验直接给予我们的量中，我们将把一些量看做是我们假想分子的坐标的函数；这些量是我们的参数q。我们将认为其他量不仅与坐标有关，而且与速度有关，或者说与参数q的导数有关也一样，或者认为其他量是这些参数及其导数的组合。

于是，便出现了一个问题：在所有这些用实验测量的量中，我们选择哪一个代表参数q呢？我们愿意把哪一个作为这些参数的导数呢？这种选择在很大程度上依然是任意的；但是，要使力学说明是可能的，只要我们能够以符合最小作用原理的方式进行选择就足够了。

麦克斯韦当时曾经自问，他是否能做这种选择，是否能以电现象满足这个原理的方式选择两种能量T和U。实验向我们表明，电磁场的能量分为两部分——静电能和电动力能。麦克斯韦注意到，如果我们把第一个视为表示势能U，把第二个视为表示动能T；而且，如果把导体的静电荷视为参数q，把电流强度视为其他参数q的导数；那么，在这些条件下，我可以说麦克斯韦注意到电现象满足最小作用原理。从那时起，他便肯定了力学说明的可能性。

如果他在他的书的开头就说明这一观念，而不是把它放逐到第二卷的不引人注目的部分，那么大多数读者便不会忽略它。

于是，如果现象容许有完备的力学说明，那么它将容许有无数其他的力学说明，它们将会同样圆满地描述实验揭示出的所有特点。

这被物理学每一个分支的历史确认；例如，在光学中，菲涅耳相信振动垂直于偏振面；诺伊曼（Neumann）认为振动平行于偏振面。人们长期寻找一种“判决性实验”，使我们能够在这两种理论之间做出裁决，但是却没有找到它。

在不离开电领域的情况下，我们可以用同样的方式断言，两种流体理论和一种流体理论二者都能以同样满意的方式阐明所有观察到的静电学定律。

幸亏我刚才回忆起的拉格朗日方程的特性，所有这些事实都可以顺利地加以说明。

现在，很容易领悟麦克斯韦的基本观念是什么了。

为了证明电的力学说明的可能性，我们不需要专心致志地寻找这个说明本身；只要知道作为能量两部分的两个函数T和U的表达式，只要用这两个函数形成拉格朗日方程，然后把这些方程与实验材料相比较，就足以使我们满意了。

在这一切可能的说明中，怎样做出没有实验帮助我们的选择呢？也许到某一天，物理学家将对那些实证方法不能达到的问题毫无兴趣，而把它们抛给形而上学家。可是，这一天尚未来到；人们不会如此轻易听命于对事物的根底永远无知。

因此，我们的选择进而只能以下述考虑为指导：在这些考虑中，个人鉴赏的部分是很大的；不过，有些答案世人都反对，因为它们太怪诞了，而另外一些答案则受到所有世人的偏爱，因为它们具有简单性。

关于电和磁，麦克斯韦避免作任何选择。这并不是他故意轻视用实证方法不能得到的一切东西；他致力于气体运动论所花的时间充分地证明了这一点。我还要补充说，尽管他在他的大作里没有提出完备

的说明，但他早先在《哲学杂志》的一篇文章中曾试图给出说明。他当时不得不做假设，这些假设的奇异性和复杂性后来导致他放弃了这一说明。

同样的精神在整个著作中无处不有。基本的东西，也就是说对所有理论必定是共同的东西，已被突现出来；只能适合于特殊理论的一切几乎总是默默而过。这样，读者发觉自己面临着几乎没有内容的形式，起初他被诱使把它视为是不可捉摸的、飘忽不定的影子。但是，他的艰难尝试被宣布为劳而无功，这迫使他进行思考，他终于弄明白，在他以前只是感到奇怪的理论结构中，往往有相当人为的成分。

---

[1] 这一章是我的下述两部著作的序言的部分复印：《光的数学理论》（*Théorie mathématique de la lumière* ，Paris，Naud，1889）和《电和光学》（*Electricité et optique*， Paris，Naud，1901）。

[2] 我补充说，U将仅取决于参数q，T将取决于参数q和它们对于时间的导数，而且对于这些导数是二次齐次多项式。

第十三章 电动力学

从我们的观点来看，电动力学的历史特别富有教益。

安培（Ampère）曾给他的不朽著作冠以《唯一 建立在实验之上的电动力学现象的理论》这一题目。因此，他以为他没有 做假设，但是正如我们马上将要看到的，他做了假设；只是他毫无意识地做了假设而已。

另一方面，他的后继者却察觉到这些假设，因为安培解答中的弱点引起了他们的注意。他们做了新的假设，这时他们已充分地意识到了；但是，在达到今天的经典体系之前，人们不知把假设必须改变多少次了，即使该体系，也许还不是最终的；这就是我们将要看到的东西。

I. 安培理论 。当安培在实验上研究电流的相互作用时，他用闭合电流、而且只能用闭合电流进行。

这并不是他否定开路电流的可能性。如果两个导体带有正电和负电，用导线把它们连接起来，那么电流就从一个导体流到另一个导体，一直持续到两个电势相等为止。按照安培时代的观念，这就是开路电流；人们知道电流从第一个导体流向第二个导体，而没有看到电流从第二个导体流回第一个导体。

于是，安培把具有这种性质的电流看做是开路电流，例如电容器放电电流；但是，他不能使开路电流成为他的实验对象，因为这种电流的持续时间太短了。

也可以设想另一种开路电流。我假定用导线AMB把两个导体A和B连接起来。首先，运动的小传导质量开始与导体B接触，从B获得电

荷，接着与B脱离接触并沿着BNA路线运动，由它们输运着电荷，再开始与A接触并把电荷传给A，然后沿导线AMB流回B。

这在某种涵义上是闭合电流，因为电沿闭合电路BNAMB流动；但是，这种电流的两部分是截然不同的。在导线AMB中，电是通过固定的导体移动的，它像伏打（Volta）电流一样，要克服欧姆电阻并放出热量；我们说，它是通过传导移动的。在BNA部分，电由运动着的导体携带着；它可以说是通过运流移动的。

于是，如果把运流电流看做完全类似于传导电流，则电路BNAMB是闭合的；相反地，如果运流电流不是“真实电流”，比如对磁铁不起作用，那就只剩下传导电流AMB，它是开路电流。

例如，如果我们用导线把霍耳兹（Holtz）起电机的两个电极连接起来，那么带电的转盘通过运流把电从一个电极输运到另一个电极，电又通过导线的传导返回第一个电极。

但是，这种电流很难产生出可观的强度。用安培的处理手段，我们可以说这是不可能的。

总而言之，安培可以设想存在着两类开路电流，但是他无法操作二者，或者是因为它们不够强，或者是因为它们持续时间太短。

因此，实验只能向他表明闭合电流对闭合电流的作用，或者更准确地讲，是闭合电流对一段电流的作用，因为人们可使电流流过由运动部分和固定部分构成的闭合电路。于是，有可能研究运动部分在另一闭合电流作用下的位移。

另一方面，安培没有办法研究开路电流对闭合电流的作用，或者对另一开路电流的作用。

1. 闭合电流的个案 。在两个闭合电流相互作用的个案中，实验向安培揭示了异常简单的定律。

在这里，我迅速地回忆起以后将对我们有用的定律。

1°如果电流强度保持不变，如果两个电路在经历了无论什么形变和位移之后，最终回复到它们的初始位置，那么电动力作用的总功将为零。

换句话说，存在着两电路的**电动力学势**，它与电流强度之积成比例，而且依赖于电路的形状和相对位置；电动力学作用的功等于这个电势的变化。

2°闭合螺线管的作用是零。

3°电路C对另一个伏打电路C'的作用只取决于这个电路产生的“磁场”。事实上，在空间的每一点，我们都能够规定具有一定大小和方向的力，这种力被称为**磁力**，它具有下述特性：

（*a*） *C* 施加在磁极上的力作用于该极，它等于磁力乘以这个极的磁质量；

（*b*） 极短的磁针倾向于磁力的方向，它倾向于变成的力偶与磁力、磁针的磁矩和磁针的磁倾角的正弦成比例；

（*c*） 如果移动电路C，那么C施加在C'上的电动力作用所做的功将等于通过该电路的“磁力流”的增量。

2.闭合电流对一段电流的作用。安培未能产生严格意义上所谓的开路电流，他只有一种方法研究闭合电流对一段电流的作用。

这是对电路C操作的，该电路由两部分构成：一部分是固定的，另一部分是可动的。例如，可动部分是一个可动导线$\alpha\beta$，其末端α和β能够沿固定导线滑动。在可动导线的一个位置上，α端处在固定导线的A点，β端处在固定导线的B点。电流从α向β环流，也就是说，沿可动导线从A流到B，然后沿固定导线从B返回A。**因此，这个电流是闭合的。**

在第二个位置上，可动导线滑动了，α端处于固定导线的另一点A'，β端处于固定导线的另一点B'。然后电流从α到β环流，也就是

说，沿可动导线从A'流到B'，此后总是沿着固定导线从B'流回B，接着从B到A，最后从A到A'。因此，电流也是闭合的。

如果同样的电流受到闭合电流C的作用，那么可动部分将发生位移，恰如它受到力的作用一样。安培这样**设想**，这个可动部分AB似乎受到的表观力表示C对于电流$\alpha\beta$部分的作用，它与终止在α和β的开路电流通过$\alpha\beta$、而不是闭合电流通过$\alpha\beta$时所受的力相同，而闭合电流在到达β之后，还要通过电路的固定部分返回α。

这个假设好像是十分自然的，是安培无意识地做出的；不过，**它并不是必要的**，因为我们进而将要看到，亥姆霍兹反对它。然而不管怎样，这个假设容许安培阐明闭合电流对于开路电流、甚或对于电流元作用的定律，虽然安培永远未能产生开路电流。

该定律是简单的:

1°作用在电流元上的力施加在这个元上；它与电流元和磁力垂直，且与垂直于电流元的磁力的分量成比例。

2°闭合螺线管对于电流元的作用是零。

但是，电动力学势消失了，也就是说，当其强度保持不变的闭合电流和开路电流流回它们的初始位置时，则总功不是零。

3.连续转动 。在电动力学实验中，最引人注目的实验是产生连续转动的实验，有时也称其为**单极感应** 实验。磁铁可以绕它的轴转动；电流先通过固定导线，经由N极进入磁铁，例如流过一半磁铁，再由滑动触点流出，重新流进固定导线。

于是，磁铁开始连续不断地转动，永远也不能达到平衡；这是法拉第的实验。

这怎么可能呢？如果它是形状不变的两个电路的问题，即一个是固定电路C，另一个是可绕轴转动的电路C'，那么后者永远也不会连续

转动；事实上，这里存在着电动力学势；因此，当这个势是极大值时，必定有一个平衡位置。

因此，只有当电路C'由两部分构成时，即一部分是固定的，另一部分可绕轴转动时，连续旋转才是可能的，情况有如法拉第实验。在这里，可以再次方便地做出区分。从固定部分到达可动部分，或者反过来，既可以用简单接触（可动部分的同一点始终与固定部分的同一点接触）来实现，也可以用滑动接触（可动部分的同一点依次与固定部分的各点接触）来实现。

只有在第二种情况下，才能发生连续转动。系统趋向于取平衡位置，这就是接着发生的事情；但是，在到达平衡位置的点时，滑动接点使可动部分与固定部分的新点连通；它改变了连接关系，从而改变了平衡条件，可以说，它致使平衡位置在系统企图达到它之前就逃离了，所以转动可以无限期地进行下去。

安培假定，电路对C'可动部分的作用与C'的固定部分不存在时一样，从而与通过可动部分的电流是开路电流时一样。

因此，他得出结论说，闭合电流对于开路电流的作用，或者反过来，开路电流对于闭合电流的作用，可以引起连续转动。

但是，这个结论取决于我已阐述的假设，正如我上面说过的，亥姆霍兹不承认这个假设。

4. 两个开路电流的相互作用 。在涉及两个开路电流的相互作用时，尤其是涉及两个电流元的相互作用时，所有的实验都失败了。安培曾求助于假设。他假定:

1°两个电流元的相互作用可以简化为沿它们的连线作用的力;

2°两个闭合电流的作用是它们的各个电流元相互作用的合量，而且合量与这些电流元是孤立时的情况相同。

引人注目之处在于，安培在这里又一次无意识地做了这些假设。

不管怎样，这两个假设与关于闭合电流的实验一起，足以完备地决定两个电流元相互作用的定律。但是这样一来，我们在闭合电流的个案中遇到的大多数简单定律不再为真。

首先，不存在电动力学势；正如我们看到的，在闭合电流作用于开路电流的个案中，也不存在任何电动力学势。

其次，严格地讲，不存在磁力。

事实上，我们上面已给出了这个力的三种不同的定义：

1°借助加于磁极上的作用；

2°借助磁针方向的指向力偶；

3°借助加于电流元上的作用。

但是，在我们现在所讨论的个案中，不仅这三个定义不再和谐一致，而且每一个定义也丧失了它的意义，事实上：

1°磁极已不再仅仅受到施加于这个极的单一力的作用。实际上，我们看到，由电流元对磁极的作用而引起的力没有施加在该磁极上，而是施加在该电流元上；而且，它可用施加在该磁极上的力和力偶来代替；

2°作用在磁针上的力偶已不是简单的指向力偶，因为它对于磁针轴的力矩不是零。它可以分解为严格意义上所谓的指向力偶和倾向于产生我们所说的连续转动的附加力偶；

3°最后，作用在电流元上的力并不垂直于这个电流元。

换言之，磁力的统一性已经消失了 。

让我们看看这种统一性在于什么。对磁极施加同一作用的两个系统，也将把同一作用施加在无限小的磁针上，或者施加在与这个磁极处于空间同一点的电流元上。

好吧，如果两个系统只包含闭合电流，这就是真实的；如果这两个系统包含开路电流，这就不再是真实的。

例如，只要指出下述事实就足够了：如果磁极处于A而电流元处于B，电流元的方向沿线段AB的延长线，那么这个电流元将不对这个磁极施加作用，相反却对处于A点的磁针施加作用，或对处于A点的电流元施加作用。

5.感应 。我们知道，电动力感应的发现紧随在安培的不朽著作之后。

只要它仅仅是一个闭合电流问题，那就没有什么困难，而且亥姆霍兹甚至注意到，能量守恒原理对于从安培电动力学定律推导出感应定律也是充分的。但是，正如贝尔特朗德已清楚表明的，这总是建立在一个条件上，即我们另外要作若干假设。

在开路电流的个例中，能量守恒原理也容许这一推导，我们当然不能把该结果提交实验检验，因为我们不能产生这样的电流。

如果我们试图把这种分析模式用于安培的开路电流理论，那么我们便得到使我们惊奇的计算结果。

首先，不能依据学者和实践者都知道的公式从磁场的变化中推导出感应现象，事实上，正如我们说过的，严格地讲，这里已不再有磁场了。

但是，可以再进一步；如果电路C受到可变伏打系统S的感应，如果无论以什么方式使这个系统移动和变形，致使这个系统的电流强度无论按什么定律变化，但是在这些变化之后，该系统最终返回到它的初始状况，那么似乎可以自然地假定，在电路C中所感应的平均 电动势是零。

如果电路C是闭合的，如果系统S只包含闭合电流，那么这就是真实的。如果人们接受安培理论，如果有开路电流，那么这就不可能再

是真实的了。因此，就这个词通常的涵义而言，感应不仅将不再是磁力流的变化，而且也不能用任何东西的变化来表示它。

II. 亥姆霍兹理论 。我已经详细讨论了安培理论的结果以及他说明开路电流的方法的结果。

人们很难忽略我们这样导出的命题的自相矛盾的和人为的特征。人们不得不认为:“不能是这样”。

因此，我们理解亥姆霍兹为什么被导致寻求其他东西。

亥姆霍兹反对安培的基本假设，即两个电流元的相互作用划归为沿它们连线作用的力。他假定电流元不是受到单一的力的作用，而是受到力和力偶的作用。正是这一点，引起了贝尔特朗德和亥姆霍兹之间的著名论战。

亥姆霍兹用下述假设代替安培的假设：两个电流元总是容许有仅依赖于它们位置和取向的电动力学势；它们相互施加的力所做的功等于这个势的变化。因此，亥姆霍兹像安培一样，在没有假设的情况下便无法工作；但是，他至少是未做那种没有明确陈述的假设。

在唯有实验可达到的闭合电流的个案中，两种理论才是一致的。

在所有其他个案中，它们是有差别的。

首先，和安培所做的假定相反，似乎作用在闭合电流可动部分上的力，与这个可动部分是孤立的且构成开路电流时作用于其上的力不同。

让我们回到我们上面讲过的电路C'，它是由在固定导线上滑动的可动导线αβ构成的。在唯一能够做出的实验中，可动部分αβ不是孤立的，而是闭合电路的一部分。当它从AB到达A'B'时，总电动力学势由于下述两个原因而变化:

1° 因为A'B'相对于电路C的势与AB的势不同，所以总电动力学势经历了第一个增加；

2° 因为总电动力学势还要加上AA'和BB'电流元相对于C的势，所以它获得了第二个增量。

正是这种双重 的增量，表示AB部分似乎受到的力所做的功。

相反地，如果αβ是孤立的，那么电动力学势只经过第一个增加，唯有这第一个增量才能够量度作用在AB上的力所做的功。

其次，没有滑动接触，就不会有连续转动，事实上，正如我们在谈论闭合电流时已经看到的，它是电动力学势存在的直接结果。

在法拉第实验中，如果磁铁是固定的，而磁铁之外的电流部分沿可动导线流动，那么这个可动部分便连续转动。但是，这并不意味着，如果禁止导线与磁铁接触，并使开路 电流沿导线流动，那么导线还会连续转动。

事实上，我刚刚说过，孤立的 电流元所受到的作用与成为闭合电路一部分的可动电流元所受到的作用的方式不同。

另一个差别是：根据实验并根据两种理论，闭合螺线管对闭合电流的作用是零。在安培看来，它对开路电流的作用总是零；对亥姆霍兹来说，它不可能是零。我们在上面已给出了磁力的三种定义。第三种定义在这里没有意义，因为电流元不再受到单一力的作用。第一种定义不再有任何意义。磁极事实上是什么呢？磁极是无限长的线形磁铁的末端。这个磁铁可以用无限长的螺线管来代替。为了使磁力的定义有意义，那就必须使开放电流对于无限长的螺线管所施加的作用只依赖于这个螺线管末端的位置，也就是说，施加在闭合螺线管上的作用应该是零。现在，我们正好看到，情况并非如此。

另一方面，没有什么东西妨碍我们采纳第二种定义，它建立在倾向于取磁针方向的指向力偶的测量之基础上。

但是，如果采纳了这种定义，那么无论是感应效应，还是电动力学效应，都将不唯一地取决于这个磁场中的力线的分布。

III. 这些理论引起的困难 。亥姆霍兹的理论优于安培的理论；不过，它必须消除所有的困难才行。在这两个理论中，“磁场”这个词同样没有意义，或者，如果我们通过某种人为的约定给它赋予意义，那么所有电学家十分熟悉的普通定律就不再适用了；于是，导线感应的电动势已不能用这个导线切割的磁力线的数目来度量。

我们的矛盾之处不仅仅来自抛弃根深蒂固的语言习惯和思想习惯的困难。此外还有别的原因。如果我们不相信超距作用，那么电动力学现象就必须用媒质的变更来说明。我们所谓的“磁场”恰恰就是这种变更。于是，电动力学效应必须只依赖于这种场。

所有这些困难都是由开路电流的假设引起的。

IV. 麦克斯韦理论 。这样的困难是由占统治地位的理论引起的，当麦克斯韦来到时，他大笔一挥就勾销了一切困难。事实上，在他看来，所有的电流都是闭合电流。麦克斯韦设想，在电介质中，如果电场发生变化，这个电介质就变成特殊现象的活动中心，它像电流一样地作用于电流计，麦克斯韦称其为位移电流 。

其次，如果用导线把带有相反电荷的两个导体连通起来，那么在放电时，在这个导线中就有开路传导电流；同时，在附近的电介质中产生位移电流，它使这个传导电流闭合。

我们知道，麦克斯韦理论可以说明光现象，光现象是由极其迅速的电振动引起的。

在当时，这样的概念只不过是一个大胆的假设，没有实验可以支持它。

20年后，麦克斯韦的观念得到了实验确认。赫兹成功地制作了电振动系统，它能重演光的一切特性，而电振动与光的差别仅在于它们

的波长不同；也就是说，正如紫光与红光的差别一样。他在某种程度完成了光的综合。

可以说，赫兹并没有直接证明麦克斯韦的基本观念，即位移电流对于电流计的作用。这在某种涵义上是真实的。总之，他所证明的是，电磁感应并不像我们设想的那样是瞬时传播的；而是以光速传播的。

但是，假定不存在位移电流，而感应以光速传播；或者假定位移电流产生感应效应，而感应瞬时地传播，**归根结底是一回事** 。

乍看起来，人们不能看穿这一点，但是用分析可以证明它，我甚至认为没有必要在这里概述了。

V. 罗兰实验 。可是，正如我上面说过的，有两类开路感应电流。第一类是电容器或无论什么导体的放电电流。

也有另一种情况，放电描绘了一个闭合的恒值线，放电在电路的一部分是靠传导移动的，在电路的另一部分是靠运流移动的。

对于第一类开路电流，问题可以认为是解决了，它们通过位移电流而闭合。

对于第二类开路电流，答案看来好像更为简单。如果电流是闭合的，它似乎只能通过运流电流本身闭合。为此，只要假定“运流电流”即运动着的带电导体能够作用于电流计就足够了。

但是，实验确认还是贫乏的。事实上，即使尽可能地增大导体的电荷和速度，要得到充分的电流强度似乎还很困难。正是罗兰（Rowland）这位技艺极为高超的实验家，首次战胜了这些困难。他使一个圆盘得到很强的静电荷和极大的转速。放在圆盘旁边的一个无定向的磁系统发生了偏离。

罗兰做了两次实验，一次在柏林，一次在巴尔的摩。此后希姆斯特德（Himstedt）又重复了这个实验。这两位物理学家甚至声称，他

们成功地进行了定量测量。

事实上，在20年间，所有物理学家毫无异议地承认了罗兰定律。而且，每一件事似乎都确认它。电火花肯定产生磁效应。现在，电火花放电是由于从一个电极取走粒子并把它们的电荷传输到另一个电极，这难道不可能吗？正是在电火花的光谱中，我们辨认出电极金属的谱线，这难道不是它的证据吗？电火花因而也许是真正的运流电流。

另一方面，人们也承认，在电解液中电是由运动着的离子携带的。因此，电解液中的电流可能也是运流电流；现在，它作用于磁针。

阴极射线的情况也一样。克鲁克斯（Crookes）把这些射线归因于带电的且以很大速度运动的极稀薄的物质。换句话说，他认为它们是运流电流。现在，这些阴极射线能被磁铁偏转。根据作用与反作用原理，它们反过来也应使磁针偏转。的确，赫兹以为他证明了阴极射线没有携带电，它们不作用于磁针。但是，赫兹错了。首先，佩兰（Perrin）成功地收集了这些射线携带的电，而赫兹曾否认这种电的存在；这位德国科学家好像受了由X射线的作用而引起的效应的欺骗，当时还没有发现X射线。此后以及最近，才明确地提出阴极射线对磁针的作用。

这样一来，电火花、电解电流、阴极射线，所有这些被视之为运流电流的现象都以同样的方式作用在电流计上，而且符合罗兰定律。

VI. 洛伦兹理论 。我们马上要再进一步。按照洛伦兹理论，传导电流本身可以是真实的运流电流。电也许永远不可分割地和某些称之为电子 的物质粒子联系在一起。这些电子通过物体运行就产生伏打电流。导体和绝缘体的区别就在于导体能让电子通过，而绝缘体则阻止电子的运动。

洛伦兹理论是十分吸引人的。它给某些现象以很简单的说明，早期的理论，甚至原始形式的麦克斯韦理论，也不能以满意的方式说明

它们；例如，光行差、光波的部分曳引、磁偏振和塞曼效应。

某些反对意见还是继续存在着。电系统中的现象似乎取决于这个系统重心平动的绝对速度，这与我们关于空间相对性的观念相反。克雷米厄（Crémieu）先生为这种反对意见提供了证据，李普曼（Lippmann）先生则以引人注目的形式描述了它。设想两个以相同平动速度运动的两个带电导体；它们相对静止。但是，它们每一个都等价于运流电流，它们应该相互吸引，通过测量这个引力，我们就能测量它们的绝对速度。

洛伦兹的坚定支持者回答道:“不！我们用那种方法能够测量的不是它们的绝对速度，而是它们关于以太 的相对速度，于是相对性原理是安全的。”

不管后来这些反对意见如何，电动力学大厦至少在它的主要轮廓上似乎确定地建成了。一切都以最为令人满意的样子表示出来。安培理论和亥姆霍兹理论原先是针对不再存在的开路电流提出的，它们现在似乎不再有任何价值，而仅有历史的趣味，这些理论导致的无法摆脱的纷繁几乎被遗忘了。

克雷米厄先生的实验最近打乱了这种寂静，这些实验暂且似乎与罗兰先前得到的结果矛盾。

然而，新近的研究没有确认它们，洛伦兹理论胜利地经受了检验。

这些变迁的历史还是有启发性的；它将告诉我们，科学家面临什么陷阱，他们如何有可能希望摆脱这些陷阱。

第十四章 物质的终极 [4]

近年来，物理学家宣布的最惊人的发现之一，就是物质不复存在。我们要赶紧说这个发现还不是最终的。物质的主要特征，就是它的质量和惯性。质量处处永远不变，尽管化学变化改变了物质的一切可感知的特性，并且仿佛变成了另一种东西，但质量却始终不变。所以，如果有人证明物质的质量和惯性实际上不属于物质，而认为这只不过是它的一种装饰，甚至最永恒的质量也是可以改变的，那么人们将肯定说，物质是不存在的。而人们所宣称的，恰恰是这一点。

我们至今所能观察的速度是很缓慢的，因为那些使我们的所有汽车都望尘莫及的天体，其速度仅达到每秒60或100公里；不错，光的速度是它的三千多倍，不过这并非物质在移动，这是经过相对不动质体时的一种扰动，有如海洋的波浪。在对这些小速度的现象进行观察时，都表示质量是永恒的，但是从未有人问过，在较大的速度时，是否也是这样?

倒是那些极小的物体反而打破了最快的行星即水星的记录，我是说在阴极射线与镭射线中运动的微粒。人们知道这些射线确实来自分子的轰击。由此发射出的微粒都带有负电，人们可以用法拉第圆筒收集它们而证实这一点。因为它们带有电荷，所以会被磁场或电场偏转，通过比较这些偏转，我们可以知道它们的速度以及电荷与质量的关系。

但是，这些测量一方面使我们知道，它们的速度是极大的，其速度约为光速的十分之一或三分之一，比星球要快千倍；另一方面，它们的荷质比是非常大的。因此，每一个运动的微粒可代表一个可觉察的电流。但是，我们知道，电流有一种特殊的惯性，即所谓的自感现象 。电流一旦产生后，总是具有保持不变的倾向，当人们切断电路以阻止它通行时，可以看到在断路点产生电火花。由此可知，电流极力

保持它的强度，犹如一个运动中的物体总有保持其速度的倾向。所以，阴极射线中的微粒能抵抗变更其速度的原因有二：首先在于它们的真正惯性，其次在于它们的自感现象。因为速度变化时，同时电流也变化。因此，微粒——人们所谓的电子——应当具有两种惯性：力学的惯性和电磁的惯性。

亚伯拉罕（Abraham）先生与考夫曼（Kaufmann）先生，一位是计算家，一位是实验家，他们曾齐心协力进行这样两种惯性的研究。他们不得不承认一种假设；他们设想所有负电子都是相同的，它们具有同一电荷，必然是不变的。我们觉察它们的不同仅仅是它们的运动速度不同。当速度变化时，真正的质量即力学的质量不变，这可以说原来是它的定义；但是，有助于形成表观质量的电磁惯性随其速度按照某种规律而增加。因此，在速度与电荷之间，存在着一个关系。我们曾经说过，这些量可以由观察射线经过磁场或电场时的偏转，通过计算而得到。研究这种关系，就可以确定两种惯性的分量。其结果十分令人惊奇：**真实质量等于零**。这当然应该承认最初的假设，因为理论曲线与实验曲线符合得相当好，所以这个假设是很可能的。

因此，这些负电子没有真实质量；如果它们具有惯性，是由于它们在改变速度时扰动以太。它们的表现惯性仅仅是租借品，它不属于它们，而属于以太。但是，这些负电子不全是物质的，因此人们可能认为，在它们之外还有具有真正惯性的真正物质。有些射线，例如哥耳德斯坦（Goldstein）的极隧射线、镭的α射线，也是抛射物之雨，不过这些抛射物带正电，这些正电子也没有质量吗？不能这样说，因为它们比负电子重得多、慢得多。于是，有两种可以承认的假设：或者因为电子较重，除了它们借来的电磁惯性而外，它们本身还具有力学惯性，从而只有它们才是真正的物质；或者它们也同别的东西一样没有质量，如果它们比较重，是由于它们比较小，虽然这种说法似乎有点荒诞不经；因为在这种观念中，微粒将不过是以太中的空隙，唯有它是实在的，唯独它具有惯性。

迄今还是没有过于牵累物质，我们还可以采取第一种假设，甚或除了相信正电子和负电子之外，还有中性原子。根据洛伦兹最近的研

究，我们就要丧失这最后的办法了。地球迅速地移动，我们也受其曳引；光现象或电现象不会因这种移动而变化吗？人们冥思苦想了好长时间，并且曾经假定，随着仪器相对于地球运动方向的不同，观察理应具有不同的结果。实际并非如此，最精密的测量也没有得出这样的结果。在这里，实验证实了物理学家都讨厌的事情；事实上，假如人们找到某种东西，那么人们不仅能知道地球相对于太阳的相对运动，而且还将知道它在以太中的绝对运动。但是，有许多人难以相信，除了相对运动之外，任何实验也不会得到其他结果，他们倒是乐于承认物质是没有质量的。

因此，人们对于所取得的否定结果并不感到十分惊异。这些结果与讲授的理论相反，但它们能满足在这些理论之前的一种深刻的本能。而且，还要根据结果对这些理论加以修正，以便使它们与事实符合。斐兹杰惹（Fitzgerald）用一种令人惊讶的假设这样做了：他认为物体沿地球运动的方向运动时，必须收缩一亿分之一。球会变成椭球，如果让它转动，其形变总是使短轴平行于地球的速度。由于测量仪器所受的形变与被测量的物体相同，人们一点也察觉不到收缩，除非人们不留意去确定光线经过物体的长度所需要的时间。

这个假设可以说明观察到的事实。可是这还不够。总有一天人们可以进行更精密的观察；那时可以得到肯定的结果吗？这些观察可以使我们测量地球的绝对运动吗？洛伦兹并没有这样想。他相信这种测量永远是不可能的；许多物理学家的共同本能以及迄今各种实验所遭受到的失败，都足以证明他的想法。因此，我们可以认为，这种不可能是自然界的普遍定律；并且承认这是一个公设。可是，后果将如何呢？这正是洛伦兹所寻求的东西，他发现所有原子、所有正电子和负电子都具有惯性，按照同一规律随速度变化。这样，一切物质的原子都是由小而重的正电子和大而轻的负电子构成，至于可感觉的物质在我们看来似乎不带电，那是因为这两种电子在数目上几乎是相等的。这两者都没有质量，而只有假借的惯性。在这个系统中没有真正的物质，只有以太中的孔洞。

按照朗之万（Langevin）先生的见解，物质也许是液化的以太，而且丧失了它的一切特性；当物质移动时，并不是这种液化的质体在以太中移动，而是液化向以太各部分逐渐扩充，同时在后方已变成液体的部分又逐渐恢复原状。物质在运动中不保持其原形。

这就是最近对于这个问题研究的概况；现在，考夫曼先生又发表了新的实验。速度极大的负电子，必须受到斐兹杰惹收缩，因此速度与质量的关系也发生变化；可是，最近的实验不能证实这种预见；不过一切都要覆灭了，而物质将会获得存在的权力。但是，这些实验是不容易的，在今日想要做最后的结论，还为时尚早。

---

[1] 参阅勒邦著：《物质的进化》（*L'évolution de la matière* ，Gustave LeBon）。

1. 封面
2. 版权
3. 汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明
4. 中译者序
    1. 数学
    2. 物理学
    3. 天文学
    4. 科学哲学
    5. 关于本书
5. 引言
6. 第一编 数与量
    1. 第一章 数学推理的本性
        1. I
        2. II
        3. III
        4. IV
        5. V
        6. VI
        7. VII
    2. 第二章 数学量和经验
7. 第二编 空间
    1. 第三章 非欧几何学
    2. 第四章 空间和几何学
    3. 第五章 经验和几何学
        1. 补遗
        2. 祖传的经验
8. 第三编 力
    1. 第六章 经典力学
    2. 第七章 相对运动和绝对运动
    3. 第八章 能量和热力学
        1. 关于第三编的总结论

9. 第四编 自然界
    1. 第九章 物理学中的假设
    2. 第十章 近代物理学的理论
    3. 第十一章 概率演算
    4. 第十二章 光学和电学
    5. 第十三章 电动力学
    6. 第十四章 物质的终极

汉译世界学术名著丛书

分科本◎哲学

理想国

〔古希腊〕柏拉图 著

商务印书馆
SINCE1897
The Commercial Press

图书在版编目(CIP)数据

理想国/(古希腊)柏拉图著;郭斌和,张竹明译.—北京:商务印书馆,2011
"汉译世界学术名著丛书"(分科本)
ISBN 978-7-100-07917-4

Ⅰ.①理… Ⅱ.①柏…②郭…③张… Ⅲ.①古希腊罗马哲学 Ⅳ.①B502.232

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 043141 号

所有权利保留。
未经许可,不得以任何方式使用。

汉译世界学术名著丛书(分科本)
理 想 国
〔古希腊〕柏拉图 著
郭斌和 张竹明 译

商 务 印 书 馆 出 版
(北京王府井大街36号 邮政编码100710)
商 务 印 书 馆 发 行
北 京 外 文 印 刷 厂 印 刷
ISBN 978-7-100-07917-4

2011年6月第1版 开本 880×1240 1/32
2011年6月北京第1次印刷 印张 14 5/8
定价:50.00元

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明

我馆历来重视逐译世界各国学术名著。从1981年开始出版“汉译世界学术名著丛书”，在积累单行本著作的基础上，分辑刊行，迄今为止，出版了十二辑，近五百种，是我国自有现代出版以来最重大的学术翻译出版工程。“丛书”所列选的著作，立场观点不囿于一派，学科领域不限于一门，是文明开启以来各个时代、不同民族精神的精华，代表着人类已经到达过的精神境界。在改革开放之初，这套丛书一直起着思想启蒙和升华的作用，三十年来，这套丛书为我国学术和思想文化建设所做的基础性、持久性贡献得到了广泛认可，集中体现了我馆“昌明教育，开启民智”这一百年使命的精髓。

“丛书”出版之初，即以封底颜色为别，分为橙色、绿色、蓝色、黄色和赭色五类，对应收录哲学、政治·法律·社会学、经济、历史·地理和语言学等学科的著作。2009年，我馆以整体的形式出版了“汉译世界学术名著丛书”（珍藏本）四百种，向共和国六十华诞献礼，以襄盛举。“珍藏本”出版后，在社会上产生了良好反响。读书界希望我们再接再厉，以原有五类为基础，出版“分科本”，既便于专业学者研读查考，又利于广大读者系统学习。为此，我们在“珍藏本”的基础上，加上新出版的十一、十二辑和即将出版的第十三辑中的部分图书，计五百种，分科出版，以飨读者。

中华民族在伟大复兴的进程中，必将以更加开放的姿态面向世界，以更加虚心的态度借鉴和吸收人类文明的成果，研究和学习各国发展的有益经验。逐译世界各国学术名著，任重道远。我们一定以更大的努力，进一步做好这套丛书的出版工作，以不负前贤，有益社会。

商务印书馆编辑部

2011年3月

译者引言

柏拉图（公元前427—前347年）是古希腊的大哲学家，苏格拉底（公元前469—前399年）[1]的学生，亚里士多德（公元前384—前322年）的老师。他一生大部分时间居住在古希腊民族文化中心的雅典。他热爱祖国，热爱哲学。他的最高理想，哲学家应为政治家，政治家应为哲学家。哲学家不是躲在象牙塔里的书呆子，应该学以致用，求诸实践。有哲学头脑的人，要有政权，有政权的人，要有哲学头脑。

柏拉图生于雅典城邦衰落的时期，那时疫疠流行，大政治家伯利克里染疾去世后，群龙无首，伯罗奔尼撒战争爆发，危机四伏。柏拉图出自名门，其社会关系乃至阶级感情显然在奴隶主贵族方面。柏拉图书札第七[2]有这样一段自白："我年轻时，总想一旦能独立工作，就要投身政界。后来政局突然变动，影响了我的计划。那时民主政权为一般人所厌恶，革命发生了。领导这次革命的有五十一人，其中十一人在城区，十人在比雷埃夫斯港。这两个委员会管理两区的市场及行政。上面还有一个三十人的最高委员会，最高委员会里有些成员是我的亲戚故旧；他们邀我参加，以为一定会得到我的赞助。我当时年少天真，总以为新政权将以正义取代不正义，我极端注意他们先是怎么说的，后来又是怎么做的。这些绅士们的一举一动，一下子把他们所毁坏的民主政权反而变得像黄金时代了！他们居然命令我的师而兼友的苏格拉底去非法逮捕他们的政敌。苏格拉底严词拒绝，宁死不屈。我敢肯定说苏格拉底是当代最正直的人啊！

"当我看到这些，以及其他种种，我衷心厌恶，决计与这个可耻的政权完全脱离关系。三十人委员会大失人心，被逐下台。过了一个时期，我故态复萌，跃跃欲试地，虽然静悄悄地，又想参加政治活动了。当时雅典局势混乱，私人互相报复，到处械斗。总的说来，东山再起的民主政权，还算比较温和；可是一些有势力的坏人诬告苏格拉底以渎神之罪，陪审团竟处以极刑……后来我年事渐长，深知在政治

上要有所作为，首先必须有朋友，有组织，这种人在政客中非常难找，因为他们做事没有原则，没有传统的制度和风纪。要找到新的人才，简直难于登天。况且法规旧典，在雅典已多散失。当初我对于政治，雄心勃勃，但一再考虑，看到政局混乱，我徬徨四顾，莫知所措。我反复思之，唯有大声疾呼，推崇真正的哲学，使哲学家获得政权，成为政治家，或者政治家奇迹般地成为哲学家，否则人类灾祸总是无法避免的。”

从上面的引文，可以看到柏拉图所痛心的是雅典贵族政治堕落为寡头政治，这使他猛醒过来，重新考虑他的政治立场。柏拉图出身贵族，他认为农民、工人、商人是物质财富的生产者和推销者，他们不可能也不必要去担负行政上的许多事务。政治活动是领导阶层的专职，是领导阶层义不容辞的一种道德责任。领导与群众分工合作的政治结构与政治体制应当是这个样子：领导阶层尽其全力来治理国家，捍卫国家。他们受工农商的供养，回过来给工农商办好教育、治安和国防。事实上丧失过信誉的贵族政治，在雅典很难成功，但这并不证明贵族政治是不合理的、行不通的。在柏拉图看来，国家应当好好培植下一代的年轻人，他自己决意钻研数学、天文学及纯粹哲学，与师而兼友的苏格拉底往返论证，将欲立人，先求立己。

公元前339年雅典民主派当权，苏格拉底被控传播异说，毒害青年，法庭判以死刑，苏格拉底从容答辩，竟以身殉。柏拉图目击心伤，终其身魂梦以之，不能忘怀。

柏拉图以继承苏格拉底大业自任，前后共著对话二十五篇。《理想国》成于壮年，如日中天，影响深远。除最晚出的《法律篇》之外，其余二十四篇均以苏格拉底为主要对话者。另有对话六篇经后人考证乃系伪作。柏拉图书札第七、第八大致可靠。第一、第十二不能尽信，其余诸札，众说纷纭，迄无定论。苏格拉底一生不著一字，而柏拉图是西方哲学史上有大量著作留传下来的哲学家。

苏格拉底去世不久，柏拉图离开雅典，周游地中海地区，包括小亚细亚沿岸的伊奥尼亚一带，及意大利南部的若干希腊殖民地城邦，访问过毕达哥拉斯门徒所组成的学派。可能到过北非洲、埃及、西西

里岛，以及别的地方。他对西西里岛叙拉古城的霸主戴奥尼素印象恶劣，觉得他是不讲道德，荒淫玩乐之徒，不可能有智慧，不可能治国安民。但柏拉图在这里遇到霸主的女婿迪恩，一见如故，欢喜非常。在柏拉图看来，迪恩酷好哲学，又是一个实行家；苏格拉底之后，对柏拉图影响最大的，便是迪恩了。

柏拉图四十岁返回雅典，是年（公元前387年）雅典签订丧权辱国的《安太尔西达和约》，将所有小亚细亚地区，割让给波斯。雅典斯巴达继续交恶，不得统一，整个希腊世界，日薄西山，奄奄一息。柏拉图下定决心，于雅典城外创建学园。当时有名学者登门造访，质疑问难，不仅成为雅典的最高学府，而且蔚为全希腊的学术中心。不少学生都是希腊城邦的世家子弟，世家子女！柏拉图放弃政治，讲学著书，孜孜忘倦，先后共二十载。公元前367年柏拉图已年近六十，戴奥尼素霸主逝世，其子戴奥尼素二世继位，由迪恩摄政，邀请柏拉图重游叙拉古城，为二世师。柏拉图政治生涯第一阶段是壮志雄心的幻灭时期。第二阶段困心衡虑，久而弥坚，相信哲学家确能兼为政治家，确能治理世界。其代表作《理想国》，不仅是哲学家的宣言书，而且是哲人政治家所写的治国计划纲要。第三阶段柏拉图垂垂老矣。事与愿违，不得已舍正义而思刑赏，弃德化而谈法治，乃撰《法律篇》。愈至晚年愈求实际，其苦心孤诣，千载下如获见之！

柏拉图《理想国》对话，为西方知识界必读之书。见仁见智，存乎其人。毁之誉之，各求所安。关键在于细读，慎思明辨之后，确有心得，百家争鸣可也。否则断章取义，游谈无根，那就了无意思。《理想国》一书，震古烁今，书中讨论到优生学问题、节育问题、家庭解体问题、婚姻自由问题、独身问题、专政问题、独裁问题、共产问题、民主问题、宗教问题、道德问题、文艺问题、教育问题（包括托儿所、幼儿园、小学、中学、大学研究院以及工、农、航海、医学等职业教育）加上男女平权、男女参政、男女参军等等问题。柏拉图的学问可称为综合性的；亚里士多德的学问则可称为分科性的。亚里士多德的著作大致分为九种：①逻辑学；②物理学；③心理学；④生物学；⑤形而上学；⑥伦理学；⑦政治学；⑧修辞学；⑨诗学。古希腊学术文化的根本目的在于追求知识，希腊语哲学一词

（φιλοσοφία）原义爱知，科学一词（ πιστήμη）原义知识，在古希腊人看来，哲学科学一而二，二而一，初无区别。现代所用science一词，出自拉丁语；knowledge一词，出自古英语；原义均为知识。知识代表真理，亚里士多德有句名言“吾爱吾师，吾尤爱真理”（Amicus Plato，sed magis veritas）。古希腊人所谓知识，代表真理全部，不是局部。柏拉图承先启后，学究天人，根深叶茂，山高水长，其人其学，成欤败欤？我们有研究的必要。

此书原有吴献书译本，销行已久，素为学人称道，但语近古奥，不为青年读者所喜爱，余等不揣谫陋，另行逐译，或可供对照参考。译文所据是Loeb古典丛书本希腊原文和牛津版Jowett&Campbell的希腊原文，并参考Jowett，Davies and Vaughan，Lindsay，Shorey，Cornford，Lee，Rouse等新旧英译本七种，指望不仅译出原书的内容，并且译出原书的神韵。不妥或错误之处在所难免，幸予匡正。

简明参考书目

Oxford Classical Texts：Plato，vol.IV，ed.J.Burnet.（Oxford，1962）

R.L.Nettleship，Lectures on the Republic of Plato（Macmillan，1963）

W.D.Ross，Plato’S Theory of Ideas（Oxford 1951）

R.H.S.Crossman，PlatoToday（2nd ed.；London，1959）

T.L.Heath，Aristarchus of Samos，（Oxford，1913）

J.L.E.Dreyer，History of Astronomy，Thales to Kepler（Dover Pubs.，1953）

A.E.Taylor，Plato：the Man and his Work（1926）

C.Ritter，The Essence of Plato’s Philosophy（trans.A.Alles，1933）

G.C.Field，Plato and his Contemporaries（1949）

吴献书译《理想国》（万有文库本），商务印书馆（1957）

郭斌和、景昌极译《柏拉图五大对话集》，商务印书馆（1934）

---

[1] 据《韦氏新世界美国英语词典·大学版》第2版，柏拉图生卒年及苏格拉底生年均不准确。

[2] 柏拉图《书札》第七、第八大致可靠，其余未可尽信。

第一卷

〔苏格拉底：昨天，我跟阿里斯同的儿子格劳孔一块儿来到比雷埃夫斯港[1]，参加向女神[2]的献祭，同时观看赛会。因为他们庆祝这个节日还是头一遭。我觉得当地居民的赛会似乎搞得很好，不过也不比色雷斯人搞得更好，我们做了祭献，看了表演之后正要回城。

这时，克法洛斯的儿子玻勒马霍斯从老远看见了，他打发自己的家奴赶上来挽留我们。家奴从后面拉住我的披风说："玻勒马霍斯请您们稍微等一下。"

我转过身来问他："主人在哪儿？"家奴说："主人在后面，就到。请您们稍等一等。"格劳孔说："行，我们就等等吧！"

一会儿的工夫，玻勒马霍斯赶到，同来的有格劳孔的弟弟阿得曼托斯，尼客阿斯的儿子尼克拉托斯，还有另外几个人，显然都是看过了表演来的。〕

玻：苏格拉底，看样子你们要离开这儿，赶回城里去。

苏：你猜得不错。

玻：喂！你瞧瞧我们是多少人？

苏：看见了。

玻：那么好！要么留在这儿，要么就干上一仗。

苏：还有第三种办法。要是我们婉劝你们，让我们回去，那不是更好吗？

玻：瞧你能的！难道你们有本事说服我们这些个不愿意领教的人吗?

格：当然没这个本事。

玻：那你们就死了这条心吧！反正我们是说不服的。

阿：难道你们真的不晓得今晚有火炬赛马吗?

苏：骑在马上？这倒新鲜。是不是骑在马背上，手里拿着火把接力比赛？还是指别的什么玩意儿?

玻：就是这个，同时他们还有庆祝会——值得一看哪！吃过晚饭我们就去逛街，看表演，可以见见这儿不少年轻人，我们可以好好地聊一聊。别走了，就这么说定了。

格：看来咱们非得留下不可了。

苏：行哟！既然你这么说了，咱们就这么办吧！

〔于是，我们就跟着玻勒马霍斯到他家里，见到他的兄弟吕西阿斯和欧若得摩，还有卡克冬地方的色拉叙马霍斯，派尼亚地方的哈曼提得斯，阿里斯托纽摩斯的儿子克勒托丰。还有玻勒马霍斯的父亲克法洛斯也在家里。我很久没有见到他了，他看上去很苍老。他坐在带靠垫的椅子上，头上还戴着花环。才从神庙上供回来。

房间里四周都有椅子，我们就在他旁边坐了下来。克法洛斯一眼看见我，马上就跟我招呼。〕

克：亲爱的苏格拉底，你不常上比雷埃夫斯港来看我们，你实在应该来。假如我身子骨硬朗一点儿，能松松快快走进城，就用不着你上这儿来，我会去看你的。可现在，你应该多上我这儿来呀！我要告诉你，随着对肉体上的享受要求减退下来，我爱上了机智的清谈，而且越来越喜爱。我可是真的求你多上这儿来，拿这里当自己家一样，跟这些年轻人交游，结成好友。

苏：说真的，克法洛斯，我喜欢跟你们上了年纪的人谈话。我把你们看作经过了漫长的人生旅途的老旅客。这条路，我们多半不久也是得踏上的，我应该请教你们：这条路是崎岖坎坷的呢，还是一条康庄坦途呢？克法洛斯，您的年纪已经跨进了诗人所谓的“老年之门”，究竟晚境是痛苦呢还是怎么样？

克：我很愿意把我的感想告诉你。亲爱的苏格拉底，我们几个岁数相当的人喜欢常常碰头。正像古话所说的：同声相应，同气相求。大家一碰头就怨天尤人。想起年轻时的种种吃喝玩乐，仿佛失去了至宝似的，总觉得从前的生活才够味，现在的日子就不值一提啦。有的人抱怨，因为上了年纪，甚至受到至亲好友的奚落，不胜伤感。所以他们把年老当成苦的源泉。不过依我看，问题倒不出在年纪上。要是他们的话是对的，那么我自己以及像我这样年纪的人，就更应该受罪了。可是事实上，我遇到不少的人，他们的感觉并非如此。就拿诗人索福克勒斯[3]来说吧！有一回，我跟他在一起，正好碰上别人问他：“索福克勒斯，你对于谈情说爱怎么样了，这么大年纪还向女人献殷勤吗？”他说：“别提啦！洗手不干啦！谢天谢地，我就像从一个又疯又狠的奴隶主手里挣脱出来了似的。”我当时觉得他说得在理，现在更以为然。上了年纪的确使人心平气和，宁静寡欲。到了清心寡欲，弦不再绷得那么紧的时候，这境界真像索福克勒斯所说的，像是摆脱了一帮子穷凶极恶的奴隶主的羁绊似的。苏格拉底，上面所说的许多痛苦，包括亲人朋友的种种不满，其原因只有一个，不在于人的年老，而在于人的性格。如果他们是大大方方，心平气和的人，年老对他们称不上是太大的痛苦。要不然的话，年轻轻的照样少不了烦恼。

〔苏：我听了克法洛斯的话颇为佩服。因为想引起他的谈锋，于是故意激激他。我说：〕亲爱的克法洛斯，我想，一般人是不会以你的话为然的。他们会认为你觉得老有老福，并不是因为你的性格，而是因为你家财万贯。他们会说“人有了钱当然有许多安慰”。

克：说得不错，他们不信我的话，也有他们的道理。不过，他们是言之太过了。我可以回答他们，像色弥斯托克勒[4]回答塞里福斯人一样。塞里福斯人诽谤色弥斯托克勒，说他的成名并不是由于他自己

的功绩，而是由于他是雅典人。你知道他是这样回答的：“如果我是塞里福斯人，我固然不会成名，但是，要让你是雅典人，你也成不了名。”对于那些叹老嗟贫的人，可以拿同样这些话来回敬他们。一个好人，同时忍受贫困、老年，固然不容易，但是一个坏人虽然有钱，到了老年其内心也是得不到满足和宁静的。

苏：克法洛斯啊！你偌大的一份家当，大半是继承来的呢？还是你自己赚的？

克：苏格拉底，就自己赚钱而言，那我可以说是介于祖父和父亲之间。我的祖父克法洛斯，继承的财产跟我现有的一样多，经他的手又翻了好几番，而我的父亲吕萨略斯，把这份家私减少到比现在还少。至于我，只要能遗留给这些晚辈的家产，不比我继承的少——也许还稍微多点儿——我就心满意足了。

苏：我看你不大像个守财奴，所以才这么问问。大凡不亲手挣钱的人，多半不贪财；亲手挣钱的才有了一文想两文。像诗人爱自己的诗篇，父母疼自己的儿女一样，赚钱者爱自己的钱财，不单是因为钱有用，而是因为钱是他们自己的产品。这种人真讨厌。他们除了赞美钱财而外，别的什么也不赞美。

克：你说得在理。

苏：真的，我还要向您讨教一个问题。据您看有了万贯家财最大的好处是什么？

克：这个最大的好处，说起来未必有许多人相信。但是，苏格拉底，当一个人想到自己不久要死的时候，就会有一种从来不曾有过的害怕缠住他。关于地狱的种种传说，以及在阳世作恶，死了到阴间要受报应的故事，以前听了当作无稽之谈，现在想起来开始感到不安了——说不定这些都是真的呢！不管是因为年老体弱，还是因为想到自己一步步逼近另一个世界了，他把这些情景都看得更加清楚了，满腹恐惧和疑虑。他开始扪心自问，有没有在什么地方害过什么人？如果

他发现自己这一辈子造孽不少，夜里常常会像小孩一样从梦中吓醒，无限恐怖。但一个问心无愧的人，正像品达[5]所说的：

晚年的伴侣心贴着心，

永存的希望指向光明。

他形容得很好，钱财的主要好处也许就在这里。我并不是说每一个人都是这样，我是说对于一个通情达理的人来说，有了钱财他就用不着存心作假或不得已而骗人了。当他要到另一世界去的时候，他也就用不着为亏欠了神的祭品和人的债务而心惊胆战了。在我看来，有钱固然有种种好处，但比较起来，对于一个明白事理的人来说，我上面所讲的好处才是他最大的好处。

苏：克法洛斯，您说得妙极了。不过讲到“正义”嘛，究竟正义是什么呢？难道仅仅有话实说，有债照还就算正义吗？这样做会不会有时是正义的，而有时却不是正义的呢？打个比方吧！譬如说，你有个朋友在头脑清楚的时候，曾经把武器交给你；假如后来他疯了，再跟你要回去；任何人都会说不能还给他。如果竟还给了他，那倒是不正义的。把整个真情实况告诉疯子也是不正义的。

克：你说得对。

苏：这么看来，有话实说，拿了人家东西照还这不是正义的定义。

玻勒马霍斯插话说：这就是正义的定义，如果我们相信西蒙尼得[6]的说法的话。

克：好！好！我把这个话题交给他和你了。因为这会儿该我去献祭上供了。

苏：那么，玻勒马霍斯就是您的接班人了，是不是？

克：当然，当然！（说着就带笑地去祭祀了）

苏：那就接着往下谈吧！辩论的接班人先生，西蒙尼得所说的正义，其定义究竟是什么？

玻：他说“欠债还债就是正义”。我觉得他说得很对。

苏：不错，像西蒙尼得这样大智大慧的人物，可不是随随便便能怀疑的。不过，他说的到底是什么意思，也许你懂得，我可弄不明白。他的意思显然不是我们刚才所说的那个意思——原主头脑不正常，还要把代管的不论什么东西归还给他，尽管代管的东西的确是一种欠债。对吗？

玻：是的。

苏：当原主头脑不正常的时候，无论如何不该还给他，是不是？

玻：真的，不该还他。

苏：这样看来，西蒙尼得所说的“正义是欠债还债”这句话，是别有所指的。

玻：无疑是别有所指的。他认为朋友之间应该与人为善，不应该与人为恶。

苏：我明白了。如果双方是朋友，又，如果把钱归还原主，对收方或还方是有害的，这就不算是还债了。你看，这是不是符合西蒙尼得的意思？

玻：的确是的。

苏：那么，我们欠敌人的要不要归还呢？

玻：应当要还。不过我想敌人对敌人所欠的无非是恶，因为这才是恰如其分的。

苏：西蒙尼得跟别的诗人一样，对于什么是正义说得含糊不清。他实在的意思是说，正义就是给每个人以恰如其分的报答，这就是他

所谓的“还债”。

玻：那么，您以为如何?

苏：天哪！要是我们问他：“西蒙尼得，什么是医术所给的恰如其分的报答呢？给什么人？给的什么东西？”你看他会怎么回答?

玻：他当然回答：医术把药品、食物、饮料给予人的身体。

苏：什么是烹调术所给的恰如其分的报答？给予什么人？给的什么东西?

玻：把美味给予食物。

苏：那么，什么是正义所给的恰如其分的报答呢？给予什么人?

玻：苏格拉底，假如我们说话要前后一致，那么，正义就是“把善给予友人，把恶给予敌人”。

苏：这是他的意思吗?

玻：我想是的。

苏：在有人生病的时候，谁最能把善给予朋友，把恶给予敌人?

玻：医生。

苏：当航海遇到了风急浪险的时候呢?

玻：舵手。

苏：那么，正义的人在什么行动中，在什么目的之下，最能利友而害敌呢?

玻：在战争中联友而攻敌的时候。

苏：很好！不过，玻勒马霍斯老兄啊！当人们不害病的时候，医生是毫无用处的。

玻：真的。

苏：当人们不航海的时候，舵手是无用的。

玻：是的。

苏：那么，不打仗的时候，正义的人岂不也是毫无用处的?

玻：我想不是。

苏：照你看，正义在平时也有用处吗?

玻：是的。

苏：种田也是有用的，是不是?

玻：是的。

苏：为的是收获庄稼。

玻：是的。

苏：做鞋术也是有用的。

玻：是的。

苏：为的是做成鞋子——你准会这么说。

玻：当然。

苏：好！那么你说说看，正义平时在满足什么需要，获得什么好处上是有用的?

玻：在订合同立契约这些事情上，苏格拉底。

苏：所谓的订合同立契约，你指的是合伙关系，还是指别的事?

玻：当然是合伙关系。

苏：下棋的时候，一个好而有用的伙伴，是正义者还是下棋能手呢?

玻：下棋能手。

苏：在砌砖盖瓦的事情上，正义的人当伙伴，是不是比瓦匠当伙伴更好，更有用呢?

玻：当然不是。

苏：奏乐的时候，琴师比正义者是较好的伙伴。那么请问，在哪种合伙关系上正义者比琴师是较好的伙伴?

玻：我想，是在金钱的关系上。

苏：玻勒马霍斯，恐怕要把怎么花钱的事情除外。比方说，在马匹交易上，我想马贩子是较好的伙伴，是不是?

玻：看来是这样。

苏：至于在船舶的买卖上，造船匠或者舵手岂不是更好的伙伴吗?

玻：恐怕是的。

苏：那么什么时候合伙用钱，正义的人才是一个较好的伙伴呢?

玻：当你要妥善地保管钱的时候。

苏：这意思就是说，当你不用钱，而要储存钱的时候吗?

玻：是的。

苏：这岂不是说，当金钱没用的时候，才是正义有用的时候吗?

玻：好像是这么回事。

苏：当你保管修枝刀的时候，正义于公于私都是有用的；但是当你用刀来整枝的时候，花匠的技术就更有用了。

玻：看来是这样。

苏：你也会说，当你保管盾和琴的时候，正义是有用的，但是利用它们的时候，军人和琴师的技术就更有用了。

玻：当然。

苏：这么说，所有的事物统统都是这样的吗? ——它们有用，正义就无用，它们无用，正义就有用了?

玻：好像是这样的。

苏：老兄啊！如果正义仅仅对于无用的东西才是有用的，那么正义也没有什么了不起了。还是让我们换个路子来讨论这个问题吧！打架的时候，无论是动拳头，还是使家伙，是不是最善于攻击的人也最善于防守?

玻：当然。

苏：是不是善于预防或避免疾病的人，也就是善于造成疾病的人?

玻：我想是这样的。

苏：是不是一个善于防守阵地的人，也就是善于偷袭敌人的人——不管敌人计划和布置得多么巧妙?

玻：当然。

苏：是不是一样东西的好看守，也就是这样东西的高明的小偷？

玻：看来好像是的。

苏：那么，一个正义的人，既善于管钱，也就善于偷钱啰？

玻：按理说，是这么回事。

苏：那么正义的人，到头来竟是一个小偷！这个道理你恐怕是从荷马那儿学来的。因为荷马很欣赏奥德修斯[7]的外公奥托吕科斯，说他在偷吃扒拿和背信弃义、过河拆桥方面，简直是盖世无双的。所以，照你跟荷马和西蒙尼得的意思，正义似乎是偷窃一类的东西。不过这种偷窃确是为了以善报友，以恶报敌才干的，你说的不是这个意思吗？

玻：老天爷啊！不是。我弄得晕头转向了，简直不晓得我刚才说的是什么了。不管怎么说罢，我终归认为帮助朋友，伤害敌人是正义的。

苏：你所谓的朋友是指那些看上去好的人呢，还是指那些实际上真正好的人呢？你所谓的敌人是指那些看上去坏的人呢，还是指那些看上去不坏，其实是真的坏人呢？

玻：那还用说吗？一个人总是爱他认为好的人，而恨那些他认为坏的人。

苏：那么，一般人不会弄错，把坏人当成好人，又把好人当成坏人吗？

玻：是会有这种事的。

苏：那岂不要把好人当成敌人，拿坏人当成朋友了吗？

玻：无疑会的。

苏：这么一来，帮助坏人，为害好人，岂不是正义了?

玻：好像是的了。

苏：可是好人是正义的，是不干不正义事的呀。

玻：是的。

苏：依你这么说，伤害不做不正义事的人倒是正义的了?

玻：不！不！苏格拉底，这个说法不可能对头。

苏：那么伤害不正义的人，帮助正义的人，能不能算正义。

玻：这个说法似乎比刚才的说法来得好。

苏：玻勒马霍斯，对于那些不识好歹的人来说，伤害他们的朋友，帮助他们的敌人反而是正义的——因为他们的若干朋友是坏人，若干敌人是好人。所以，我们得到的结论就刚好跟西蒙尼得的意思相反了。

玻：真的！结果就变成这样了。这是让我们来重新讨论吧。这恐怕是因为我们没把“朋友”和“敌人”的定义下好。

苏：玻勒马霍斯，定义错在哪儿?

玻：错在把似乎可靠的人当成了朋友。

苏：那现在我们该怎么来重新考虑呢?

玻：我们应该说朋友不是仅看起来可靠的人，而是真正可靠的人。看起来好，并不真正好的人只能当作外表上的朋友，不算作真朋友。关于敌人，理亦如此。

苏：照这个道理说来，好人才是朋友，坏人才是敌人。

玻：是的。

苏：我们原先说的以善报友，以恶报敌是正义。讲到这里我们是不是还得加上一条，即，假使朋友真是好人，当待之以善，假如敌人真是坏人，当待之以恶，这才算是正义？

玻：当然。我觉得这样才成为一个很好的定义。

苏：别忙，一个正义的人能伤害别人吗？

玻：当然可以，他应该伤害那坏的敌人。

苏：拿马来说吧！受过伤的马变得好了呢？还是变坏了？

玻：变坏了。

苏：这是马之所以为马变坏？还是狗之所以为狗变坏？

玻：马之为马变坏了。

苏：同样道理，狗受了伤，是狗之所以为狗变坏，而不是马之所以为马变坏，是不是？

玻：那还用说吗！

苏：请问，我们是不是可以这样说呢：人受了伤害，就人之所以为人变坏了，人的德性变坏了？

玻：当然可以这么说。

苏：正义是不是一种人的德性呢？

玻：这是无可否认的。

苏：我的朋友啊！人受了伤害便变得更不正义，这也是不能否认的了。

玻：似乎是这样的。

苏：现在再说，音乐家能用他的音乐技术使人不懂音乐吗?

玻：不可能。

苏：那么骑手能用他的骑术使人变成更不会骑马的人吗?

玻：不可能。

苏：那么正义的人能用他的正义使人变得不正义吗？换句话说，好人能用他的美德使人变坏吗?

玻：不可能。

苏：我想发冷不是热的功能，而是和热相反的事物的功能。

玻：是的。

苏：发潮不是干燥的功能，而是和干燥相反的事物的功能。

玻：当然。

苏：伤害不是好人的功能，而是和好人相反的人的功能。

玻：好像是这样。

苏：正义的人不是好人吗?

玻：当然是好人。

苏：玻勒马霍斯啊！伤害朋友或任何人不是正义者的功能，而是和正义者相反的人的功能，是不正义者的功能。

玻：苏格拉底，你的理由看来很充分。

苏：如果有人说，正义就是还债，而所谓“还债”就是伤害他的敌人，帮助他的朋友。那么，我认为说这些话的人不可能算是聪明人。因为我们已经摆明，伤害任何人无论如何总是不正义的。

玻：我同意。

苏：如果有人认为这种说法是西蒙尼得，或毕阿斯[8]，或皮塔科斯[9]，或其他圣贤定下来的主张，那咱们俩就要合起来击鼓而攻之了。

玻：我准备参加战斗。

苏：你知道“正义就是助友害敌”，这是谁的主张？你知道我猜的是谁吗?

玻：谁啊?

苏：我想是佩里安得罗，或者佩狄卡，或者泽尔泽斯，或者是忒拜人伊斯梅尼阿，或其他有钱且自以为有势者的主张。

玻：你说得对极了。

苏：很好。既然这个正义的定义不能成立，谁能另外给下一个定义呢?

〔当我们正谈话的时候，色拉叙马霍斯几次三番想插进来辩论，都让旁边的人给拦住了，因为他们急于要听出个究竟来。等我讲完了上面那些话稍一停顿的时候，他再也忍不住了，他抖擞精神，一个箭步冲上来，好像一只野兽要把我们一口吞掉似的，吓得我和玻勒马霍斯手足无措。他大声吼着：〕

色：苏格拉底，你们见了什么鬼，你吹我捧，搅的什么玩意儿?如果你真是要晓得什么是正义，就不该光是提问题，再以驳倒人家的回答来逞能。你才精哩！你知道提问题总比回答容易。你应该自己来回答，你认为什么是正义。别胡扯什么正义是一种责任、一种权宜之

计，或者利益好处，或者什么报酬利润之类的话。你得直截了当地说，你到底指的是什么。那些噜苏废话我一概不想听。

〔听了他的这番发话，我非常震惊，两眼瞪着他直觉着害怕。要不是我原先就看见他在那儿，猛一下真要让他给吓愣了。幸亏他在跟我们谈话刚开始发火的时候，我先望着他，这才能勉强回答他。我战战兢兢地说：“亲爱的色拉叙马霍斯啊，你可别让我们下不了台呀。如果我跟玻勒马霍斯在来回讨论之中出了差错，那可绝对不是我们故意的。要是我们的目的是寻找金子，我们就绝不会只顾相互吹捧反倒错过找金子的机会了。现在我们要寻找的正义，比金子的价值更高。我们哪能这么傻，只管彼此讨好而不使劲搜寻它？朋友啊！我们是在实心实意地干，但是力不从心。你们这样聪明的人应该同情我们，可不能苛责我们呀！”

他听了我的话，一阵大笑，接着笑呵呵地说：〕

色：赫拉克勒斯[10]作证！你使的是有名的苏格拉底式的反语法。我早就领教过了，也跟这儿的人打过招呼了——人家问你问题，你总是不愿答复，而宁愿使用讥讽或其他藏拙的办法，回避正面回答人家的问题。

苏：色拉叙马霍斯啊！你是个聪明人。你知道，如果你问人家“十二是怎么得来的？”同时又对他说：“不准回答是二乘六、三乘四、六乘二，或者四乘三，这些无聊的话我是不听的。”我想您自个儿也清楚，这样问法是明摆着没有人能回答你的问题的。但是，如果他问你：“色拉叙马霍斯，你这是什么意思呢？你不让我回答的我都不能说吗？倘若其中刚巧有一个答案是对的，难道我应该舍弃那个正确答案反而采取一个错的答案来回答吗？那你不是成心叫人答错么？你到底打的什么主意？”那你又该怎么回答人家呢？

色：哼！这两桩事相似吗？

苏：没有理由说它们不相似。就算不相似，而被问的人认为内中有一个答案似乎是对的，我们还能堵住人家的嘴不让人家说吗？

色：你真要这样干吗？你定要在我禁止的答案中拿一个来回答我吗？

苏：如果我这么做，这也没什么可大惊小怪的，只要我考虑以后，觉得该这么做。

色：行。要是关于正义，我给你来一个与众不同而又更加高明的答复，你说你该怎么受罚吧！

苏：除了接受无知之罚外还能有什么别的吗？而受无知之罚显然就是我向有智慧的人学习。

色：你这个人很天真，你是该学习学习。不过钱还是得照罚。

苏：如果有钱的话当然照罚。

格：这没有问题。色拉叙马霍斯，罚钱的事你不用发愁，你往下讲，我们都愿意替苏格拉底分担。

色：瞧！苏格拉底又来玩那一套了。他自己不肯回答，人家说了，他又来推翻人家的话。

苏：我的高明的朋友啊！一个人在这种情况之下，怎么能回答呢？第一，他不知道，而且自己也承认不知道。第二，就算他想说些什么吧，也让一个有权威的人拿话给堵住了嘴。现在当然请你来讲才更合适。因为你说你知道，并且有答案。那就请你不要舍不得，对格劳孔和我们这些人多多指教，我自己当然更是感激不尽。

〔当我说到这里，格劳孔和其他的人也都请色拉叙马霍斯给大家讲讲。他本来就跃跃欲试，想露一手，自以为有一个高明的答案。但他又装模作样死活要我先讲，最后才让步。〕

色：这就是苏格拉底精明的地方，他自己什么也不肯教别人，而到处跟人学，学了以后又连谢谢都不说一声。

苏：色拉叙马霍斯，你说我跟人学习，这倒实实在在是真的；不过，你说我连谢都不表示，这可不对。我是尽量表示感谢，只不过因为我一文不名，只好口头称赞称赞。我是多么乐于称赞一个我认为答复得好的人呀。你一回答我，你自己马上就会知道这一点的；因为我想，你一定会答复得好的。

色：那么，听着！我说正义不是别的，就是强者的利益。——你干吗不拍手叫好？当然你是不愿意的啰！

苏：我先得明白你的意思，才能表态。可这会儿我还闹不明白。你说对强者有利就是正义。色拉叙马霍斯啊！你这到底说的是什么意思？总不是这个意思吧：因为浦吕达马斯是运动员，比我们大伙儿都强，顿顿吃牛肉对他的身体有好处，所以正义；而我们这些身体弱的人吃牛肉虽然也有好处，但是就不正义？

色：你真坏！苏格拉底，你成心把水搅混，使这个辩论受到最大的损害。

苏：绝没有这意思。我的先生，我不过请你把你的意思交代清楚些罢了。

色：难道你不晓得统治各个国家的人有的是独裁者，有的是平民，有的是贵族吗?

苏：怎么不知道?

色：政府是每一城邦的统治者，是不是?

苏：是的。

色：难道不是谁强谁统治吗？每一种统治者都制定对自己有利的法律，平民政府制定民主法律，独裁政府制定独裁法律，依此类推。他们制定了法律明告大家：凡是对政府有利的对百姓就是正义的；谁不遵守，他就有违法之罪，又有不正义之名。因此，我的意思是，在

任何国家里，所谓正义就是当时政府的利益。政府当然有权，所以唯一合理的结论应该说：不管在什么地方，正义就是强者的利益。

苏：现在我明白你的意思了。这个意思对不对，我要来研究。色拉叙马霍斯，你自己刚才说，正义是利益，可是你又不准我这么说。固然，你在“利益”前面加上了“强者的”这么个条件。

色：这恐怕是一个无足轻重的条件。

苏：重要不重要现在还难说。但是明摆着我们应该考虑你说得对不对。须知，说正义是利益，我也赞成。不过，你给加上了“强者的”这个条件，我就不明白了，所以得好好想想。

色：尽管想吧！

苏：我想，你不是说了吗，服从统治者是正义的?

色：是的。

苏：各国统治者一贯正确呢，还是难免也犯点错误?

色：他们当然也免不了犯错误。

苏：那么，他们立法的时候，会不会有些法立对了，有些法立错了?

色：我想会的。

苏：所谓立对的法是对他们自己有利的，所谓立错了的法是对他们不利的，你说是不是?

色：是的。

苏：不管他们立的什么法，人民都得遵守，这是你所谓的正义，是不是?

色：当然是的。

苏：那么照你这个道理，不但遵守对强者有利的法是正义，连遵守对强者不利的法也是正义了。

色：你说的什么呀?

苏：我想我不过在重复你说过的话罢了。还是让我们更仔细地考虑一下吧。当统治者向老百姓发号施令的时候，有时候也会犯错误，结果反倒违背了自己的利益。但老百姓却必得听他们的号令，因为这样才算正义。这点我们不是一致的吗?

色：是的。

苏：请你再考虑一点：按你自己所承认的，正义有时是不利于统治者，即强者的，统治者无意之中也会规定出对自己有害的办法来的；你又说遵照统治者所规定的办法去做是正义。那么，最最智慧的色拉叙马霍斯啊，这不跟你原来给正义所下的定义恰恰相反了吗?这不明明是弱者受命去做对强者不利的事情吗?

玻：苏格拉底，你说得再清楚不过了。

克勒托丰插嘴说：那你不妨做个见证人。

玻：何必要证人?色拉叙马霍斯自己承认：统治者有时会规定出于己有损的办法；而叫老百姓遵守这些办法就是正义。

克勒：玻勒马霍斯啊！色拉叙马霍斯不过是说，遵守统治者的命令是正义。

玻：对，克勒托丰！但同时他还说，正义是强者的利益。承认这两条以后，他又承认：强者有时候会命令弱者——就是他们的人民——去做对于强者自己不利的事情。照这么看来，正义是强者的利益，也可能是强者的损害。

克勒：所谓强者的利益，是强者自认为对己有利的事，也是弱者非干不可的事。也才是色拉叙马霍斯对正义下的定义。

玻：他可没这么说。

苏：这没有关系。如果色拉叙马霍斯现在要这么说，我们就权当这是他本来的意思好了。色拉叙马霍斯，你所谓的正义是不是强者心目中所自认为的利益，不管你说没说过，我们能不能讲这是你的意思?

色：绝对不行，你怎么能认为我把一个犯错误的人在他犯错误的时候，称他为强者呢?

苏：我认为你就是这个意思。因为你承认统治者并不是一贯正确，有时也会犯错误，这就包含了这个意思。

色：苏格拉底，你真是个诡辩家。医生治病有错误，你是不是正因为他看错了病称他为医生？或如会计师算账有错，你是不是在他算错了账的时候，正因为他算错了账才称他为会计师呢？不是的。这是一种马虎的说法，他们有错误，我们也称他们为某医生、某会计，或某作家。实际上，如果名副其实，他们是都不得有错的。严格讲来——你是喜欢严格的——艺术家也好，手艺人也好，都是不能有错的。须知，知识不够才犯错误。错误到什么程度，他和自己的E称号就不相称到什么程度。工匠、贤哲如此，统治者也是这样。统治者真是统治者的时候，是没有错误的，他总是定出对自己最有利的种种办法，叫老百姓照办。所以像我一上来就说过的，现在再说还是这句话——正义乃是强者的利益。

苏：很好，色拉叙马霍斯，你认为我真像一个诡辩者吗?

色：实在像。

苏：在你看来，我问那些问题是故意跟你为难吗?

色：我看透你了，你绝捞不着好处。你既休想蒙混哄骗我，也休想公开折服我。

苏：天哪，我岂敢如此。不过为了避免将来发生误会起见，请你明确地告诉我，当你说弱者维护强者利益的时候，你所说的强者，或统治者，是指通常意思的呢？还是指你刚才所说的严格意义的？

色：我是指最严格的意义。好，现在任你要花招使诡辩吧，别心慈手软。不过可惜得很，你实在不行。

苏：你以为我疯了，居然敢班门弄斧，跟你色拉叙马霍斯诡辩？[11]

色：你刚才试过，可是失败了！

苏：够了，不必噜苏了。还是请你告诉我：照你所说的最严格的定义，一个医生是挣钱的人，还是治病的人？请记好，我是问的真正的医生？

色：医生是治病的人。

苏：那么舵手呢？真正的舵手是水手领袖呢？还是一个普通的水手？

色：水手领袖。

苏：我们不用管他是不是正在水上行船，我们并不是因为他在行船叫他水手的。我们叫他舵手，并不是因为他在船上实行航行，而是因为他有自己的技术，能领导水手们。

色：这倒是真的。

苏：每种技艺都有自己的利益，是不是？

色：是的。

苏：每一种技艺的天然目的就在于寻求和提供这种利益。

色：是的。

苏：技艺的利益除了它本身的尽善尽美而外，还有别的吗?

色：你问的什么意思?

苏：如果你问我，身体之为身体就足够了呢，还是尚有求于此外呢？我会说，当然尚有求于外。这就是发明医术的由来，因为身体终究是有欠缺的，不能单靠它自身，为了照顾到身体的利益，这才产生了医术，你认为这样说对不对?

色：很对。

苏：医术本身是不是有欠缺呢？或者说，是不是任何技艺都缺某种德性或功能，像眼之欠缺视力，耳之欠缺听力，因此有必要对它们提供视力和听力的利益呢？这种补充性技艺本身是不是有缺陷，又需要别种技艺来补充，补充的技艺又需要另外的技艺补充，依次推展以至无穷呢？是每种技艺各求自己的利益呢？还是并不需要本身或其他技艺去寻求自己的利益加以补救呢？实际上技艺本身是完美无缺的。技艺除了寻求对象的利益以外，不应该去寻求对其他任何事物的利益。严格意义上的技艺，是完全符合自己本质的，完全正确的。你认为是不是这样？——我们都是就你所谓的严格意义而言的。

色：似乎是这样的。

苏：那么，医术所寻求的不是医术自己的利益，而是对人体的利益。

色：是的。

苏：骑术也不是为了骑术本身的利益，而是为了马的利益，既然技艺不需要别的，任何技艺都不是为它本身的，而只是为它的对象服务的。

色：看来是这样的。

苏：但是，色拉叙马霍斯，技艺是支配它的对象，统治它的对象的。

〔色拉叙马霍斯表示同意，但是非常勉强。〕

苏：没有一门科学或技艺是只顾到寻求强者的利益而不顾及它所支配的弱者的利益的。

〔色拉叙马霍斯开始想辩驳一下，最后还是同意了。〕

苏：一个医生当他是医生时，他所谋求的是医生的利益，还是病人的利益？——我们已经同意，一个真正的医生是支配人体的，而不是赚钱的。这点我们是不是一致的?

色：是的。

苏：舵手不是一个普通的水手，而是水手们的支配者，是不是?

色：是的。

苏：这样的舵手或支配者，他要照顾的不是自己的利益，而是他部下水手们的利益。

〔色拉叙马霍斯勉强同意。〕

苏：色拉叙马霍斯啊！在任何政府里，一个统治者，当他是统治者的时候，他不能只顾自己的利益而不顾属下老百姓的利益，他的一言一行都为了老百姓的利益。

〔当我们讨论到这儿，大伙都明白，正义的定义已被颠倒过来了。色拉叙马霍斯不回答，反而问道：〕

色：苏格拉底，告诉我，你有奶妈没有?

苏：怪事！该你回答的你不答，怎么岔到这种不相干的问题上来了?

色：因为你淌鼻涕她不管，不帮你擦擦鼻子，也不让你晓得羊跟牧羊人有什么区别。

苏：你干吗说这种话?

色：因为在你想象中牧羊或牧牛的人把牛羊喂得又肥又壮是为牛羊的利益，而不是为他们自己或者他们主人的利益。你更以为各国的统治者当他们真正是统治者的时候，并不把自己的人民当作上面所说的牛羊；你并不认为他们日夜操心，是专为他们自己的利益。你离了解正义不正义，正义的人和不正义的人简直还差十万八千里。因为你居然不了解：正义也好，正义的人也好，反正谁是强者，谁统治，它就为谁效劳，而不是为那些吃苦受罪的老百姓，和受使唤的人效劳。不正义正相反，专为管束那些老实正义的好人。老百姓给当官的效劳，用自己的效劳来使当官的快活，他们自己却一无所得。头脑简单的苏格拉底啊，难道你不该好好想想吗? 正义的人跟不正义的人相比，总是处处吃亏。先拿做生意来说吧。正义者和不正义者合伙经营，到分红的时候，从来没见过正义的人多分到一点，他总是少分到一点。再看办公事吧。交税的时候，两个人收入相等，总是正义的人交得多，不正义的人交得少。等到有钱可拿，总是正义的人分文不得，不正义的人来个一扫而空。要是担任了公职，正义的人就算没有别的损失，他自己私人的事业也会因为无暇顾及，而弄得一团糟。他因为正义不肯损公肥私，也得罪亲朋好友，不肯为他们徇私情干坏事。而不正义的人恰好处处相反。我现在要讲的就是刚才所说的那种有本事捞大油水的人。你如愿弄明白，对于个人不正义比起正义来是多么的有利这一点，你就去想想这种人。如果举极端的例子，你就更容易明白了：最不正义的人就是最快乐的人；不愿意为非作歹的人也就是最吃亏苦恼的人。极端的不正义就是大窃国者的暴政，把别人的东西，不论是神圣的还是普通人的，是公家的还是私人的，肆无忌惮巧取豪夺。平常人犯了错误，查出来以后，不但要受罚，而且名誉扫地，被人家认为大逆不道，当作强盗、拐子、诈骗犯、扒手。但是那

些不仅掠夺人民的钱财，而且剥夺人民的身体和自由的人，不但没有恶名，反而被认为有福。受他们统治的人是这么说，所有听到他们干那些不正义勾当的人也是这么说。一般人之所以谴责不正义，并不是怕做不正义的事，而是怕吃不正义的亏。所以，苏格拉底，不正义的事只要干得大，是比正义更有力、更如意、更气派。所以像我一上来就说的：正义是为强者的利益服务的，而不正义对一个人自己有好处、有利益。

〔色拉叙马霍斯好像澡堂里的伙计，把大桶的高谈阔论劈头盖脸浇下来，弄得我们满耳朵都是。他说完之后，打算扬长而去。但是在座的都不答应，要他留下来为他的主张辩护。我自己也恳求他。〕

苏：高明的色拉叙马霍斯啊！承你的情发表了高见。究竟对不对，既没有充分证明，也未经充分反驳，可你就要走了。你以为你说的是件小事吗？它牵涉到每个人一生的道路问题——究竟做哪种人最为有利？

色：你以为我不晓得这件事情的重要性吗？

苏：你好像对我们漠不关心。我们由于没有你自称有的那些智慧，在做人的问题上，不知道怎么做才算好，怎么做算坏，可你对这个，一点儿也不放在心上。请你千万开导我们一下，你对我们大家做的好事，将来一定有好报的。不过，我可以把我自己的意见先告诉你，我可始终没让你说服。即使可以不加限制，为所欲为把不正义的事做到极点，我还是不相信不正义比正义更有益。我的朋友啊！让人家去多行不义，让人家去用骗术或强权干坏事吧。我可始终不信这样比正义更有利。也许不光是我一个人这样想，在座恐怕也有同意的。请你行行好事，开导开导我们，给我们充分证明：正义比不正义有益的想法确实是错的。

色：你叫我怎么来说服你？我说的话你一句也听不进去。你让我还有什么办法？难道要我把这个道理塞进你的脑袋里去不成？

苏：哎哟，不，不。不过，已经说过了的话请你不要更改。如果要更改，也请你正大光明地讲出来，可不要偷梁换柱地欺骗蒙混我们。色拉叙马霍斯，现在回想一下刚才的辩论，开头你对真正的医生下过定义，但是后来，你对牧羊人却认为没有必要下个严格的定义。你觉得只要把羊喂饱，就算是牧羊人，并不要为羊群着想，他像个好吃鬼一样，一心只想到羊肉的美味，或者像贩子一样，想的只是在羊身上赚钱。不过我认为，牧羊的技术当然在于尽善尽美地使羊群得到利益，因为技艺本身的完美，就在于名副其实地提供本身最完美的利益。我想我们也有必要承认同样的道理，那就是任何统治者当他真是统治者的时候，不论他照管的是公事还是私事，他总是要为受他照管的人着想的。你以为那些真正治理城邦的人，都很乐意干这种差事吗?

色：不乐意干。这点我知道。

苏：色拉叙马霍斯，这是为什么？你注意到没有，一般人都不愿意担任管理职务？他们要求报酬。理由是：他们任公职是为被统治者的利益，而不是为他们自己的利益。且请你回答我这个问题：各种技艺彼此不同，是不是因为它们各有独特的功能？我高明的朋友，请你可不要讲违心的话呀，否则我们就没法往下辩论了。

色：是的，分别就在这里。

苏：是不是它们各给了我们特殊的，而不是一样的利益，比如医术给我们健康，航海术使我们航程安全等等?

色：当然是的。

苏：是不是挣钱技术给我们钱？因为这是挣钱技术的功能。能不能说医术和航海术是同样的技术？如果照你提议的，严格地讲，一个舵手由于航海而身体健康了，是不是可以把他的航海术叫做医术呢?

色：当然不行。

苏：假如一个人在赚钱的过程中，身体变健康了，我想你也不会把赚钱的技术叫做医术的。

色：当然不会。

苏：如果一个人行医得到了报酬，你会不会把他的医术称之为挣钱技术呢?

色：不会的。

苏：行。我们不是已经取得了一致意见吗：每种技艺的利益都是特殊的?

色：是的。

苏：如果有一种利益是所有的匠人大家都享受的，那显然是因为大家运用了一种同样的而不是他们各自特有的技术。

色：好像是这样的。

苏：我们因此可以说匠人之得到报酬，是从他们在运用了自己特有的技术以外又运用了一种挣钱之术而得来的。

〔色拉叙马霍斯勉强同意。〕

苏：既然得到报酬的这种利益，并不是来自他本职的技术，严格地讲，就是：医术产生健康，而挣钱之术产生了报酬，其他各行各业莫不如此，——每种技艺尽其本职，使受照管的对象得到利益。但是如果匠人得不到报酬，他能从自己的本职技术得到利益吗?

色：看来不能。

苏：那么工作而得不到报酬，那对他自己不是确实没有利益吗?

色：的确没有利益。

苏：色拉叙马霍斯，事情到此清楚了。没有一种技艺或统治术，是为它本身的利益的，而是像我们已经讲过的，一切营运部署都是为了对象，求取对象（弱者）的利益，而不是求取强者的利益。所以我刚才说，没有人甘愿充当一个治人者去揽人家的是非。做了统治者，他就要报酬，因为在治理技术范围内，他拿出自己全部能力努力工作，都不是为自己，而是为所治理的对象。所以要人家愿意担任这种工作，就该给报酬，或者给名，或者给利；如果他不愿意干，就给予惩罚。

格劳孔：苏格拉底，你这说的什么意思？名和利两种报酬我懂得，可你拿惩罚也当一种报酬，我可弄不明白。

苏：你难道不懂得这种报酬可以使最优秀的人来当领导吗？你难道不晓得贪图名利被视为可耻，事实上也的确可耻吗？

格：我晓得。

苏：因此，好人就不肯为名为利来当官。他们不肯为了职务公开拿钱被人当佣人看待，更不肯假公济私，暗中舞弊，被人当作小偷。名誉也不能动其心，因为他们并没有野心。于是要他们愿意当官就只得用惩罚来强制了。这就怪不得大家看不起那些没有受到强迫，就自己想要当官的人。但最大的惩罚还是你不去管人，却让比你坏的人来管你了。我想象，好人怕这个惩罚，所以勉强出来。他们不是为了自己的荣华富贵，而是迫不得已，实在找不到比他们更好的或同样好的人来担当这个责任。假如全国都是好人，大家会争着不当官，像现在大家争着要当官一样热烈。那时候才会看得出来，一个真正的治国者追求的不是他自己的利益，而是老百姓的利益。所以有识之士宁可受人之惠，也不愿多管闲事加惠于人。因此我绝对不能同意色拉叙马霍斯那个“正义是强者的利益”的说法。关于这个问题，我们以后再谈。不过他所说的，不正义的人生活总要比正义的人过得好，在我看来，这倒是一个比较严重的问题。格劳孔，你究竟站在哪一边，你觉得哪一边的话更有道理？

格：我觉得正义的人生活得比较有益。

苏：你刚才有没有听到色拉叙马霍斯说的关于不正义者的种种好处?

格：我听到了，不过我不信。

苏：那么我们要不要另外想个办法来说服他，让他相信他的说法是错的。

格：当然要。

苏：如果在他说完了之后，由我们来照他的样子，正面提出主张，叙述正义的好处，让他回答，我们来驳辩，然后两方面都把所说的好处各自汇总起来，作一个总的比较，这样就势必要一个公证人来作裁判；不过如果像我们刚才那样讨论，采用彼此互相承认的办法，那我们自己就既是辩护人又当公证人了。

格：一点儿不错。

苏：你喜欢哪一种方法?

格：第二种。

苏：那么色拉叙马霍斯，请你从头回答我。你不是说极端的不正义比极端的正义有利吗?

色：我的确说过，并且我还说明过理由。

苏：你对于这个问题的看法究竟怎样？你或许认为正义与不正义是一善一恶吧！

色：这是明摆着的。

苏：正义是善，不正义是恶?

色：我的朋友，你真是一副好心肠。像我这样主张不正义有利，而正义有害的人，能说这种话吗?

苏：那你怎么说呢?

色：刚刚相反。

苏：你说正义就是恶吗?

色：不，我认为正义是天性忠厚，天真单纯。

苏：那么你说不正义是天性刻薄吗?

色：不是。我说它是精明的判断。

苏：色拉叙马霍斯，你真的认为不正义是既明智又能得益吗?

色：当然是的。至少那些能够征服许多城邦许多人民极端不正义者是如此。你或许以为我所说的不正义者指的是一些偷鸡摸狗之徒。不过即就是小偷小摸之徒吧，只要不被逮住，也自有其利益，虽然不能跟我刚才讲的窃国大盗相比。

苏：我想我并没有误会你的意思。不过你把不正义归在美德与智慧这一类，把正义归在相反的一类，我不能不表示惊讶。

色：我的确是这样分类的。

苏：我的朋友，你说得这样死，不留回环的余地，叫人家怎么跟你说呢？如果你在断言不正义有利的同时，能像别人一样承认它是一种恶一种不道德，我们按照常理还能往下谈；但是现在很清楚，你想主张不正义是美好和坚强有力；我们一向归之于正义的所有属性你要将它们归之于不正义。你胆大包天，竟然把不正义归到道德和智慧一类了。

色：你的感觉真是敏锐得了不起。

苏：你怎么说都行。只要我觉得你说的是由衷之言，我绝不畏缩、躲避，我决定继续思索，继续辩论下去。色拉叙马霍斯，我看你现在的确不是在开玩笑，而是在亮出自己的真思想。

色：这是不是我的真思想，与你有什么相干？你能推翻这个说法吗？

苏：说得不错。不过你肯不肯再回答我一个问题：你认为一个正义者会不会想胜过别个正义者？

色：当然不会。否则他就不是现在的这个天真的好好先生了。

苏：他会不会想胜过别的正义行为？

色：不会。

苏：他会不会想胜过不正义的人，会不会自认为这是正义的事？

色：会的，而且还会想方设法做，不过他不会成功的。

苏：成不成功不是我要问的。我要问的是，一个正义的人不想胜过别的正义者，但是他想胜过不正义者，是不是？

色：是的。

苏：那么不正义者又怎么样呢？他想不想胜过正义的人和正义的事呢？

色：当然想。须知他是无论什么都想胜过的。

苏：他要不要求胜过别的不正义的人和事，使自己得益最多？

色：要求的。

苏：那么我们就可以这样说了：正义者不要求胜过同类，而要求胜过异类。至于不正义则对同类异类都要求胜过。

色：说得好极了。

苏：于是不正义者当然就又聪明又好，正义者又笨又坏了。

色：这也说得好。

苏：那么，不正义者与又聪明又好的人相类，正义者则和他们不相类，是不是?

色：当然是的。性质相同的人相类，性质不同的人不相类。

苏：那么同类的人是不是性质相同?

色：怎么不是?

苏：很好！色拉叙马霍斯，你能说有的人“是音乐的”，有的人是“不音乐的”吗?

色：能说。

苏：哪个是“聪明的”，哪个是“不聪明的”呢?

色：“音乐的”那个当然是“聪明的”，“不音乐的”那个当然是“不聪明的”。

苏：你能说一个人聪明之处就是好处，不聪明之处就是坏处吗?

色：能说。

苏：关于医生也能这么说吗?

色：能。

苏：你认为一个音乐家在调弦定音的时候，会有意在琴弦的松紧方面，胜过别的音乐家吗?

色：未见得。

苏：他有意要超过一个不是音乐家的人吗?

色：必定的

苏：医生怎么样？在给病人规定饮食方面，他是不是想胜过别的医生及其医术呢？

色：当然不要。

苏：但是他想不想胜过一个不是医生的人呢？

色：当然想。

苏：让我们把知识和愚昧概括地讨论一下。你认为一个有知识的人，想要在言行方面超过别的有知识的人呢？还是有知识的人所言所行在同样的情况下，彼此相似呢？

色：势必相似。

苏：无知识的人怎么样？他想同时既胜过聪明人又胜过笨人吗？

色：恐怕想的。

苏：有知识的人聪明吗？

色：聪明的。

苏：聪明的人好吗？

色：好的。

苏：一个又聪明又好的人，不愿超过和自己同类的人，但愿超过跟自己不同类而且相反的人，是不是？

色：大概是的。

苏：但是一个又笨又坏的人反倒对同类和不同类的人都想超过，是不是？

色：显然是的。

苏：色拉叙马霍斯，你不是讲过不正义的人同时想要胜过同类和不同类的人吗？

色：我讲过。

苏：你不是也讲过，正义的人不愿超过同类而只愿超过不同类的人吗？

色：是的。

苏：那么正义者跟又聪明又好的人相类似，而不正义的人跟又笨又坏的人相类似，是不是？

色：似乎是的。

苏：我们不是同意过，两个相像的人性质是一样的吗？

色：同意过。

苏：那么现在明白了——正义的人又聪明又好，不正义的人又笨又坏。

〔色拉叙马霍斯承认以上的话可并不像我现在写的这么容易，他非常勉强，一再顽抗。当时正值盛暑，他大汗淋漓浑身湿透，我从来没有看见他脸这么红过。我们同意正义是智慧与善，不正义是愚昧和恶以后，我就接着往下讲了。〕

苏：这点算解决了。不过我们还说过，不正义是强有力。色拉叙马霍斯，你还记得吗？

色：我还记得。可我并不满意你的说法。我有我自己的看法。但是我说了出来，肯定你要讲我大放厥词。所以现在要么让我随意地说，要么由你来问——我知道你指望我作答。但是不管你讲什么，我

总是说：“好，好。”一面点点头或摇摇头。就像我们敷衍说故事的老太婆一样。

苏：你不赞成的不要勉强同意。

色：你又不让我讲话，一切听你的便了，你还想要什么?

苏：不要什么。既然你打定了主意这么干，我愿意提问题。

色：你问下去。

苏：那我就来复述一下前面的问题，以便我们可以按部就班地继续研究正义和不正义的利弊问题。以前说过不正义比正义强而有力，但是现在既然已经证明正义是智慧与善，而不正义是愚昧无知。那么，显而易见，谁都能看出来，正义比不正义更强更有力。不过我不愿意这样马虎了事，我要这样问：你承不承认，世界上有不讲正义的城邦，用很不正义的手段去征服别的城邦，居然把许多城邦都置于自己的奴役之下这种事情呢?

色：当然承认。尤其是最好也就是最不正义的城邦最容易做这种事情。

苏：我懂，这是你的理论。不过我所要考虑的乃是，这个国家征服别的国家，它的势力靠不正义来维持呢，还是一定要靠正义来维持呢?

色：如果你刚才那个“正义是智慧”的说法不错，正义是需要的。如果我的说法不错，那么不正义是需要的。

苏：色拉叙马霍斯，我很高兴，你不光是点头摇头，而且还给了我极好的回答。

色：为的是让你高兴。

苏：我非常领情，还想请你再让我高兴一下，答复我这个问题：一个城邦，或者一支军队，或者一伙盗贼，或者任何集团，想要共同做违背正义的事，如果彼此相处毫无正义，你看会成功吗?

色：肯定不成。

苏：如果他们不用不正义的方法相处，结果会好一点儿吗?

色：当然。

苏：色拉叙马霍斯，这是因为不正义使得他们分裂、仇恨、争斗，而正义使他们友好、和谐，是不是?

色：姑且这么说吧！我不愿意跟你为难。

苏：不胜感激之至。不过请你告诉我，如果不正义能到处造成仇恨，那么不管在自由人，还是在奴隶当中，不正义是不是会使他们彼此仇恨，互相倾轧，不能一致行动呢?

色：当然！

苏：如果两个人之间存在不正义，他们岂不要吵架，反目成仇，并且成为正义者的公敌吗?

色：会的。

苏：我的高明的朋友啊！如果不正义发生在一个人身上，你以为这种不正义的能力会丧失呢，还是会照样保存呢?

色：就算照样保存吧！

苏：看来不正义似乎有这么一种力量：不论在国家、家庭、军队或者任何团体里面，不正义首先使他们不能一致行动，其次使他们自己彼此为敌，跟对立面为敌，并且也跟正义的人们为敌，是不是这样?

色：确实是这样。

苏：我想，不正义存在于个人同样会发挥它的全部本能：首先，使他本人自我矛盾，自相冲突，拿不出主见，不能行动；其次使他和自己为敌，并和正义者为敌，是不是?

色：是的。

苏：我的朋友啊！诸神是正义的吗?

色：就算是的吧。

苏：色拉叙马霍斯，那么不正义者为诸神之敌，正义者为诸神之友。

色：高谈阔论，听你的便。我不来反对你，使大家扫兴。

苏：好事做到底，请你像刚才一样继续回答我吧！我们看到正义的人的确更聪明能干更好，而不正义的人根本不能合作。当我们说不正义者可以有坚强一致的行动，我们实在说得有点不对头。因为他们要是绝对违反正义，结果非内讧不可。他们残害敌人，而不至于自相残杀，还是因为他们之间多少还有点正义。就凭这么一点儿正义，才使他们做事好歹有点成果；而他们之间的不正义对他们的作恶也有相当的妨碍。因为绝对不正义的真正坏人，也就绝对做不出任何事情来。这就是我的看法，跟你原来所说的不同。

我们现在再来讨论另一个问题，就是当初提出来的那个“正义者是否比不正义者生活过得更好更快乐”的问题。根据我们讲过的话，答案是显而易见的。不过我们应该慎重考虑，这并不是一件小事，而是一个人该怎样采取正当的方式来生活的大事。

色：请吧！

苏：我正在考虑，请你告诉我，马有马的功能吗?

色：有。

苏：所谓马的功能，或者任何事物的功能，就是非它不能做，非它做不好的一种特有的能力。可不可以这样说？

色：我不懂。

苏：那么听着：你不用眼睛能看吗？

色：当然不能。

苏：你不用耳朵能听吗？

色：不能。

苏：那么，看和听是眼和耳的功能，我们可以这样说吗？

色：当然可以。

苏：我们能不能用短刀或凿子或其他家伙去剪葡萄藤？

色：有什么不可以？

苏：不过据我看，总不及专门为整枝用的剪刀来得便当。

色：真的。

苏：那么我们要不要说，修葡萄枝是剪刀的功能？

色：要这么说。

苏：我想你现在更加明白我刚才为什么要问这个问题的了：一个事物的功能是否就是那个事物特有的能力。

色：我懂了，我赞成这个说法。

苏：很好。你是不是认为每一事物，凡有一种功能，必有一种特定的德性？举刚才的例子来讲，我们说眼睛有一种功能，是不是？

色：是的。

苏：那么眼睛有一种德性吗？

色：有。

苏：耳朵是不是有一种功能？

色：是的。

苏：也有一种德性吗？

色：有。

苏：不论什么事物都能这么说吗？

色：可以。

苏：那么我问你：如果眼睛没有它特有的德性，只有它特有的缺陷，那么眼睛能发挥它的功能吗？

色：怎么能呢？恐怕你的意思是指看不见，而不是指看得见。

苏：广义的德性，我们现在不讨论。我的问题是：事物之所以能发挥它的功能，是不是由于它有特有的德性；之所以不能发挥它的功能，是不是由于有特有的缺陷？

色：你说得对。

苏：如果耳朵失掉它特有的德性，就不能发挥耳朵的功能了，是不是？

色：是的。

苏：这个说法可以应用到其他的事物吗？

色：我想可以。

苏：那么再考虑一点：人的心灵有没有一种非它不行的特有功能？譬如管理、指挥、计划等等？除心灵而外，我们不能把管理等等作为其他任何事物的特有功能吧？

色：当然。

苏：还有，生命呢？我们能说它是心灵的功能吗？

色：再对也没有。

苏：心灵也有德性吗？

色：有。

苏：色拉叙马霍斯，如果心灵失去了特有的德性，能不能很好地发挥心灵的功能？

色：不能。

苏：坏心灵的指挥管理一定坏，好心灵的指挥管理一定好，是不是？

色：应该如此。

苏：我们不是已经一致认为：正义是心灵的德性，不正义是心灵的邪恶吗？

色：是的。

苏：那么正义的心灵正义的人生活得好，不正义的人生活得坏，是不是？

色：照你这么说，显然是的。

苏：生活得好的人必定快乐、幸福；生活得不好的人，必定相反。

色：诚然。

苏：所以正义者是快乐的，不正义者是痛苦的。

色：姑且这样说吧！

苏：但是痛苦不是利益，快乐才是利益。

色：是的。

苏：高明的色拉叙马霍斯啊！那么不正义绝对不会比正义更有利了。

色：苏格拉底呀！你就把这个当作朋迪斯节的盛宴吧！

苏：我得感谢你，色拉叙马霍斯，因为你已经不再发火不再使我难堪了。不过你说的这顿盛宴我并没有好好享受——这要怪我自己。与你无关——我很像那些馋鬼一样，面前的菜还没有好好品味，又抢着去尝新端上来的菜了。我们离开了原来讨论的目标，对于什么是正义，还没有得出结论，我们就又去考虑它是邪恶与愚昧呢，还是智慧与道德的问题了；接着“不正义比正义更有利”的问题又突然发生。我情不自禁又探索了一番。现在到头来，对讨论的结果我还一无所获。因为我既然不知道什么是正义，也就无法知道正义是不是一种德性，也就无法知道正义者是痛苦还是快乐。

---

[1] 在雅典西南七公里的地方，为雅典最重要的港口。

[2] 此女神系指色雷斯地方的猎神朋迪斯。

[3] 希腊三大悲剧诗人之一。公元前495—前406年。

[4] 色弥斯托克勒（约公元前514—前449年），雅典著名政治家。希波战争初期他在雅典推行民主改革，使贵族会议的成分发生改变。

[5] 品达（约公元前522—前442年），希腊最著名的抒情诗人。

[6] 西蒙尼得（公元前556—前467年），希腊抒情诗人之一。

[7] 荷马史诗中的主要英雄之一，《奥德赛》的主人公。

[8] 公元前6世纪中叶人，希腊“七贤”之一。

[9] 生年不详，公元前569年卒。希腊“七贤”之一。

[10] 希腊古代神话中的英雄。

[11] 色拉叙马霍斯是诡辩派哲学家。

第二卷

〔苏：我说了那么些话，原以为该说的都说了。谁知这不过才是个开场白呢！格劳孔素来见义勇为，而又猛烈过人。他对色拉叙马霍斯的那么容易认输颇不以为然。他说：〕

格：苏格拉底，你说无论如何正义总比不正义好，你是真心实意想说服我们呢，还是不过装着要说服我们呢?

苏：让我自己选择的话，我要说我是真心实意想要这么做的。

格：你光这么想，可没这么做。你同意不同意：有那么一种善，我们乐意要它，只是要它本身，而不是要它的后果。比方像欢乐和无害的娱乐，它们并没有什么后果，不过快乐而已。

苏：不错，看来是有这种事的。

格：另外还有一种善，我们之所以爱它既为了它本身，又为了它的后果。比如明白事理，视力好，身体健康。我认为，我们欢迎这些东西，是为了两个方面。

苏：是的。

格：你见到第三种善没有?例如体育锻炼啦，害了病要求医，因此就有医术啦，总的说，就是赚钱之术，都属这一类。说起来这些事可算是苦事，但是有利可得，我们爱它们并不是为了它们本身，而是为了报酬和其他种种随之而来的利益。

苏：啊！是的，是有第三种，可那又怎么样呢?

格：你看正义属于第几种?

苏：依我看，正义属于最好的一种。一个人要想快乐，就得爱它——既因为它本身，又因为它的后果。

格：一般人可不是这样想的，他们认为正义是一件苦事。他们拼着命去干，图的是它的名和利。至于正义本身，人们是害怕的，是想尽量回避的。

苏：我也知道一般人是这样想的。色拉叙马霍斯正是因为把所有这些看透了，所以才干脆贬低正义而赞颂不正义的。但是我恨自己太愚蠢，要想学他学不起来。

格：让我再说两句，看你能不能同意。我觉得色拉叙马霍斯是被你弄得晕头转向了，就像一条蛇被迷住了似的，他对你屈服得太快了。但是我对你所提出的关于正义与不正义的论证还要表示不满意。我想知道到底什么是正义，什么是不正义[1]；它们在心灵里各产生什么样的力量[2]；至于正义和不正义的报酬和后果我主张暂且不去管它。如果你支持的话，我们就来这么干。我打算把色拉叙马霍斯的论证复述一遍。第一，我先说一般人认为的正义的本质和起源；第二，我再说所有把正义付诸行动的人都不是心甘情愿的，实在是不得已而为之的，不是因为正义本身善而去做的；第三我说，他们这样看待正义是有几分道理的，因为从他们的谈话听起来，好像不正义之人日子过得比正义的人要好得多。苏格拉底啊，你可别误解了，须知这并不是我自己的想法。但是我满耳朵听到的却是这样的议论，色拉叙马霍斯也好，其他各色各样的人也好，都是众口一词，这真叫我为难。相反我却从来没有听见有人像样地为正义说句好话，证明正义比不正义好，能让我满意的。我倒真想听到呢！看来唯一的希望只好寄托在你身上了。因此，我要尽力赞美不正义的生活。用这个办法让你看着我的样子去赞扬正义，批评不正义。你是不是同意这样做?

苏：没有什么使我更高兴的了。还有什么题目是一个有头脑的人高兴去讲了又讲，听了又听的呢?

格：好极了。那就先听我来谈刚才提出的第一点——正义的本质和起源。人们说：做不正义事是利，遭受不正义是害。遭受不正义所

得的害超过于不正义所得的利。所以人们在彼此交往中既尝到过干不正义的甜头，又尝到过遭受不正义的苦头。两种味道都尝到了之后，那些不能专尝甜头不吃苦头的人，觉得最好大家成立契约：既不要得不正义之惠，也不要吃不正义之亏。打这时候起，他们中间才开始定法律立契约。他们把守法践约叫合法的、正义的。这就是正义的本质与起源。正义的本质就是最好与最坏的折中——所谓最好，就是干了坏事而不受罚；所谓最坏，就是受了罪而没法报复。人们说，既然正义是两者之折中，它之为大家所接受和赞成，就不是因为它本身真正善，而是因为这些人没有力量去干不正义，任何一个真正有力量作恶的人绝不会愿意和别人定什么契约，答应既不害人也不受害——除非他疯了。因此，苏格拉底啊，他们说，正义的本质和起源就是这样。

说到第二点。那些做正义事的人并不是出于心甘情愿，而仅仅是因为没有本事作恶。这点再清楚也没有了。假定我们这样设想：眼前有两个人，一个正义，一个不正义，我们给他们各自随心所欲做事的权力，然后冷眼旁观，看看各人的欲望把他们引到哪里去？我们当场就能发现，正义的人也在那儿干不正义的事。人不为己，天诛地灭嘛！人都是在法律的强迫之下，才走到正义这条路上来的。我所讲的随心所欲，系指像吕底亚人古各斯的祖先所有的那样一种权力。据说他是一个牧羊人，在当时吕底亚的统治者手下当差。有一天暴风雨之后，接着又地震，在他放羊的地方，地壳裂开了，下有一道深渊。他虽然惊住了，但还是走了下去。故事是这样说的：他在那里面看到许多新奇的玩意儿，最特别的是一匹空心的铜马，马身上还有小窗户。他偷眼一瞧，只见里面一具尸首，个头比一般人大，除了手上戴着一只金戒指，身上啥也没有。他把金戒指取下来就出来了。这些牧羊人有个规矩，每个月要开一次会，然后把羊群的情况向国王报告。他就戴着金戒指去开会了。他跟大伙儿坐在一起，谁知他碰巧把戒指上的宝石朝自己的手心一转。这一下，别人都看不见他了，都当他已经走了。他自己也莫名其妙，无意之间把宝石朝外一转，别人又看见他了。这以后他一再试验，看自己到底有没有这个隐身的本领。果然百试百灵，只要宝石朝里一转，别人就看不见他。朝外一转，就看得见他。他有了这个把握，就想方设法谋到一个职位，当上了国王的使臣。到了国王身边，他就勾引了王后，跟她同谋，杀掉了国王，夺取

了王位。照这样来看，假定有两只这样的戒指，正义的人和不正义的人各戴一只，在这种情况下，可以想象，没有一个人能坚定不移，继续做正义的事，也不会有一个人能克制住不拿别人的财物，如果他能在市场里不用害怕，要什么就随便拿什么，能随意穿门越户，能随意调戏妇女，能随意杀人劫狱，总之能像全能的神一样，随心所欲行动的话，到这时候，两个人的行为就会一模一样。因此我们可以说，这是一个有力的证据，证明没有人把正义当成是对自己的好事，心甘情愿去实行，做正义事是勉强的。在任何场合之下，一个人只要能干坏事，他总会去干的。大家一目了然，从不正义那里比从正义那里个人能得到更多的利益。每个相信这点的人却能振振有词，说出一大套道理来。如果谁有了权而不为非作歹，不夺人钱财，那他就要被人当成天下第一号的傻瓜，虽然当着他的面人家还是称赞他——人们因为怕吃亏，老是这么互相欺骗着。这一点暂且说到这里。

如果我们把最正义的生活跟最不正义的生活作一番对照，我们就能够对这两种生活作出正确的评价。怎样才能清楚地对照呢？这么办：我们不从不正义者身上减少不正义，也不从正义者身上减少正义，而让他们各行其是，各尽其能。

首先，我们让不正义之人像个有专门技术的人，例如最好的舵手或最好的医生那样行动，在他的技术范围之内，他能辨别什么是可能的，什么是不可能的，取其可能而弃其不可能。即使偶尔出了差错，他也能补救。那就等着瞧吧！他会把坏事干得不漏一点儿马脚，谁也不能发觉。如果他被人抓住，我们就必须把他看作一个蹩脚的货色。不正义的最高境界就是嘴上仁义道德，肚子里男盗女娼。所以我们对一个完全不正义的人应该给他完全的不正义，一点儿不能打折扣；我们还要给坏事做绝的人最最正义的好名声；假使他出了破绽，也要给他补救的能力。如果他干的坏事遭到谴责，让他能鼓起如簧之舌，说服人家。如果需要动武，他有的是勇气和实力，也有的是财势和朋党。

在这个不正义者的旁边，让我们按照理论树立一个正义者的形象：朴素正直，就像诗人埃斯库洛斯所说的“一个不是看上去好，而是

真正好的人”。因此我们必须把他的这个“看上去”去掉。因为，如果大家把他看作正义的人，他就因此有名有利。在这种情况下，我们就搞不清楚他究竟是为正义而正义，还是为名利而正义了。所以我们必须排除他身上的一切表象，光剩下正义本身，来跟前面说过的那个假好人真坏人对立起来。让他不做坏事而有大逆不道之名，这样正义本身才可以受到考验。虽然国人皆曰可杀，他仍正义凛然，鞠躬殉道，死而后已；他甘冒天下之大不韪，坚持正义，终生不渝。这样让正义和不正义各趋极端，我们就好判别两者之中哪一种更幸福了。

苏：老天爷保佑！我亲爱的格劳孔，你花了多大的努力塑造琢磨出这一对人像呀，它们简直像参加比赛的一对雕塑艺术品一样啦。

格：我尽心力而为，总算弄出来了。我想，如果这是两者的本质，接下来讨论两种生活的前途就容易了。所以我必得接着往下讲。如果我说话粗野，苏格拉底，你可别以为是我在讲，你得以为那是颂扬不正义贬抑正义的人在讲。他们会这样说：正义的人在那种情况下，将受到拷打折磨，戴着镣铐，烧瞎眼睛，受尽各种痛苦，最后他将被钉在十字架上。死到临头他才体会到一个人不应该做真正义的人，而应该做一个假正义的人。埃斯库洛斯的诗句似乎更适用于不正义的人。人们说不正义的人倒真的是务求实际，不慕虚名的人——他不要做伪君子，而要做真实的人，

他的心田肥沃而深厚；

老谋深算从这里长出，

精明主意生自这心头。[3]

他由于有正义之名，首先要做官，要统治国家；其次他要同他所看中的世家之女结婚，又要让子女同他所中意的任何世家联姻；他还想要同任何合适的人合伙经商，并且在所有这些事情中，捞取种种好处，因为他没有怕人家说他不正义的顾忌。人们认为，如果进行诉讼，不论公事私事，不正义者总能胜诉，他就这样长袖善舞，越来越富。他能使朋友得利，敌人受害。他祀奉诸神，排场体面，祭品丰

盛。不论敬神待人，只要他愿意，总比正义的人搞得高明得多。这样神明理所当然对他要比对正义者多加照顾。所以人们会说，苏格拉底呀！诸神也罢，众人也罢，他们给不正义者安排的生活要比给正义者安排的好得多。

〔苏：格劳孔说完了，我心里正想说几句话，但他的兄弟阿得曼托斯插了进来。〕

阿：苏格拉底，当然你不会认为这个问题已经说透彻了吧！

苏：还有什么要讲的吗?

阿：最该讲的事偏偏还只字未提呢。

苏：我明白了。常言道："兄弟一条心！"他漏了什么没讲，你就帮他补上。虽然对我来说，他所讲的已经足够把我打倒在地，使我想要支援正义也爱莫能助了。

阿：废话少说，听我继续讲下去。我们必须把人家赞扬正义批判不正义的观点统统理出来。据我看，这样才能把格劳孔的意思弄得更清楚。做父亲的告诉儿子，一切负有教育责任的人们都谆谆告诫：为人必须正义。但是他们的谆谆告诫也并不颂扬正义本身，而只颂扬来自正义的好名声。因为只要有了这个好名声，他就可以身居高位，通婚世族，得到刚才格劳孔所讲的一个不正义者从好名声中能获得的种种好处。关于好名声的问题，人们还讲了许多话。例如他们把人的好名声跟诸神联系起来，说诸神会把一大堆好东西赏赐给虔诚的人们。举诗人赫西俄德和荷马的话为例，前者说诸神使橡树为正义的人开花结实：

树梢结橡子，树间蜜蜂鸣，

树下有绵羊，羊群如白云。[4]

他说正义者还有其他诸如此类的赏心乐事。荷马说的不约而同：

英明君王，敬畏诸神，

高举正义，五谷丰登，

大地肥沃，果枝沉沉，

海多鱼类，羊群繁殖。[5]

默塞俄斯和他的儿子在诗歌中歌颂诸神赐福正义的人，说得更妙。他们说诸神引导正义的人们来到冥界，设筵款待，请他们斜倚长榻，头戴花冠，一觞一咏，以消永日。似乎美德最好的报酬，就是醉酒作乐而已。还有其他的人说，上苍对美德的恩赐荫及后代。他们说虔信诸神和信守誓言的人多子多孙，绵延百代。他们把渎神和不正义的人埋在阴间的泥土中，还强迫他们用篮子取水：劳而无功；使不正义的人在世的时候，就得到恶名，遭受到格劳孔所列举的，当一个正义者被看成不正义者时所受的同样的惩罚。关于不正义之人，诗人所讲的只此而已，别无其他。关于对正义者与不正义者的赞扬和非难之论，就说这么多吧！

此外，苏格拉底呀！请你再考虑诗人和其他的人关于正义和不正义的另外一种说法。他们大家异口同声反复指出节制和正义固然美，但是艰苦。纵欲和不正义则愉快，容易，他们说指责不正义为寡廉鲜耻，不过流俗之见一番空论罢了。他们说不正义通常比正义有利。他们庆贺有钱有势的坏人有福气，不论当众或私下里，心甘情愿尊敬这些人。他们对于穷人弱者，总是欺侮藐视，虽然他们心里明白贫弱者比这些人要好得多。在这些事情当中，最叫人吃惊的是，他们对于诸神与美德的说法。他们说诸神显然给许多好人以不幸的遭遇和多灾多难的一生，而给许多坏人以种种的幸福。求乞祭司和江湖巫人，奔走富家之门，游说主人，要他们相信：如果他们或他们的祖先作了孽，用献祭和符咒的方法，他们可以得到诸神的赐福，用乐神的赛会能消灾赎罪；如果要伤害敌人，只要花一点小费，念几道符咒，读几篇咒文，就能驱神役鬼，为他们效力，伤害无论不正义者还是正义者。他们还引用诗篇为此作证，诗里描写了为恶的轻易和恶人的富足，

名利多作恶，举步可登程，

恶路且平坦，为善苦登攀。[6]

以及从善者的路程遥远又多险阻。还有的人引用荷马诗来证明凡人诱惑诸神，因为荷马说过：

众人获罪莫担心，逢年过节来祭神，

香烟缭绕牺牲供，诸神开颜保太平。[7]

他们发行一大堆默塞俄斯与俄尔甫斯的书籍。据他们说，默塞俄斯与俄尔甫斯是月神和文艺之神的后裔。他们用这些书里规定的仪式祭祀祓除，让国家和私人都相信，如果犯下了罪孽，可以用祭享和赛会为生者赎罪。可以用特有的仪式使死者在阴间得到赦免。谁要是轻忽祭祀享神，那就永世不得超生。

亲爱的朋友苏格拉底呀！他们所讲的关于神和人共同关心的善恶的种种宏旨高论，对于听者，特别是对那些比较聪明，能够从道听途说中进行推理的年轻人，对他们的心灵会有什么影响呢？他们能从这些高论中得出结论，知道走什么样路，做什么样人，才能使自己一生过得最有意义吗？这种年轻人多半会用品达的问题来问他们自己："是用堂堂正义，还是靠阴谋诡计来步步高升，安身立命，度过一生？"要做一个正义的人，除非我只是徒有正义之名，否则就是自找苦吃。反之，如果我并不正义，却已因挣得正义者之名，就能有天大的福气！既然智者们告诉我，"貌似"远胜"真是"，而且是幸福的关键。我何不全力以赴追求假象。我最好躲在灿烂庄严的门墙后面，带着最有智慧的阿尔赫洛霍斯所描写的狡猾贪婪的狐狸。有人说，干坏事而不被发觉很不容易。啊！普天之下，又有哪一件伟大的事情是容易的？无论如何，想要幸福只此一途。因为所有论证的结果都是指向这条道路。为了一切保密，我们拉宗派、搞集团；有辩论大师教我们讲话的艺术，向议会法庭作演说，硬逼软求，这样，我们可以尽得好处而不受惩罚。有人说，对于诸神，既不能骗，又不能逼。怎么不能？假定没有神，或者有神而神不关心人间的事情，那么做了坏事被神发觉也无所谓。假定有神，神又确实关心我们，那我们所知道的关于神的一

切，也都是从故事和诗人们描述的神谱里来的。那里也同时告诉我们，祭祀、祷告、奉献祭品，就可以把诸神收买过来。对于诗人们的话，要么全信，要么全不信。如果我们信了，那我们就放手去干坏事，然后拿出一部分不义之财来设祭献神。如果我们是正义的，诸神当然不会惩罚我们，不过我们得拒绝不正义的利益。如果我们是不正义的，我们保住既得利益，犯罪以后向诸神祷告求情，最后还是安然无恙。有人说：不错，但是到来世，还是恶有恶报，报应在自己身上，或者在子孙身上。但是精明会算的先生们这样说：没关系，我们这里有灵验的特种仪式和一心赦罪的诸神，威名远扬的城邦都是这样宣布的。我们还有诸神之子，就是诗人和神的代言人，所有关于真理的消息都是这些智者透露给我们的。

那么，还有什么理由让我们去选择正义，而舍弃极端的不正义呢？如果我们把正义只拿来装装门面，做出道貌岸然的样子，我们生前死后，对人对神就会左右逢源，无往而不利。这个道理，普通人和第一流的权威都是这么说的。根据上面说的这些，苏格拉底呀，怎么可能说服一个有聪明才智、有财富、有体力、有门第的人，叫他来尊重正义？这种人对于任何赞扬正义的说法，都只会嘲笑而已。照这么看，假如有人指出我们所说过的一切都是错的，假如有人真是心悦诚服地相信正义确是最善，那么他对于不正义者也会认为情有可原。他不会恼怒他们。因为他晓得，没有一个人真正心甘情愿实践正义的。除非那种生性刚正、嫉恶如仇，或者困学而知的人，才懂得为什么要存善去恶。不然就是因为怯懦、老迈或者其他缺点使他反对作恶——因为他实在没有力量作恶。这点再明白也没有了。这种人谁头一个掌权，谁就头一个尽量作恶，唯一的原因就是我跟我的朋友刚开始所讲的。我们对你说：苏格拉底呀！这事说来也怪，你们自命为正义的歌颂者。可是，从古代载入史册的英雄起，一直到近代的普通人，没有一个人真正歌颂正义，谴责不正义，就是肯歌颂正义或谴责不正义，也不外乎是从名声、荣誉、利禄这些方面来说的。至于正义或不正义本身是什么？它们本身的力量何在？它们在人的心灵上，当神所不知，人所不见的时候，起什么作用？在诗歌里，或者私下谈话里，都没有人好好地描写过，没有人曾经指出过，不正义是心灵本身最大的丑恶，正义是最大的美德。要是一上来大家就这么说，从我们年轻时

候起，就这样来说服我们，我们就用不着彼此间提防，每个人就都是自己最好的护卫者了。因为每个人都怕干坏事，怕在自己身上出现最大的丑恶。苏格拉底呀！关于正义和不正义，色拉叙马霍斯和其他的人毫无疑问是会说这些话的，甚至还要过头一点呢！这种说法，在我看来，其实是把正义和不正义的真实价值颠倒过来了。至于我个人，坦白地说，为了想听听你的反驳，我已经尽我所能，把问题说得清楚。你可别仅仅论证一下正义高于不正义就算了事，你一定得讲清楚，正义和不正义本身对它的所有者，有什么好处，有什么坏处。正如格劳孔所提出的，把两者的名丢掉。因为如果你不把双方真的名声去掉，而加上假的名声，我们就要说你所称赞的不是正义而是正义的外表。你所谴责的不是不正义，而是不正义的外表。你不过是劝不正义者不要让人发觉而已。我们就会认为你和色拉叙马霍斯的想法一致。正义是别人的好处，强者的利益，而不正义是对自己的利益，对弱者的祸害。你认为正义是至善之一，是世上最好的东西之一。那些所谓最好的东西，就是指不仅它们的结果好，尤其指它们本身好。比如视力、听力、智力、健康，以及其他德性，靠的是自己的本质而不是靠虚名，我要你赞扬的正义就是指这个——正义本身赐福于其所有者；不正义本身则贻祸于其所有者。尽管让别人去赞扬浮名实利吧。我可以从别人那里，但不能从你这里接受这种颂扬正义，谴责不正义的说法，接受这种赞美或嘲笑名誉、报酬的说法，除非你命令我这样做，因为你是毕生专心致志研究这个问题的人。我请你在辩论中不要仅仅证明正义高于不正义；你要证明二者本身各是什么？它们对于其所有者各起了什么广泛深入的作用，使得前者成其为善，后者成其为恶——不管神与人是否觉察。

苏：〔我对于格劳孔和阿得曼托斯的天赋才能向来钦佩。不过我从来没有像今天听他们讲了这些话以后这样高兴。我说：〕贤昆仲不愧为名父之子，格劳孔的好朋友曾经写过一首诗，歌颂你们在麦加拉战役中的赫赫战功，那首诗的开头两句在我看来非常恰当。

名门之子，父名“至善”，[8]

难兄难弟，名不虚传。

你们既然不肯相信不正义比正义好，而同时又为不正义辩护得这么头头是道。这其间必有神助。我觉得你们实在不相信自己说的那一套，我是从你们的品格上判断出来的。要是单单听你们的辩证，我是会怀疑的。但是我越相信你们，我越不知道该怎么办是好。我不晓得怎么来帮你们。老实说，我确实没有这个能力。我对色拉叙马霍斯所说的一番话，我认为已经证明正义优于不正义了，可你们不肯接受。我真不知道怎么来拒绝给你们帮助。如果正义遭人诽谤，而我一息尚存有口能辩，却袖手旁观不上来帮助，这对我来说，恐怕是一种罪恶，是奇耻大辱。看起来，我挺身而起保卫正义才是上策。

〔格劳孔和其余的人央求我不能撒手，无论如何要帮个忙，不要放弃这个辩论。他们央求我穷根究底弄清楚二者的本质究竟是什么，二者的真正利益又是什么？于是，我就所想到的说了一番：〕我们现在进行的这个探讨非比寻常，在我看来，需要有敏锐的目光。可是既然我们并不聪明，我想最好还是进行下面这种探讨。假定我们视力不好，人家要我们读远处写着的小字，正在这时候有人发现别处用大字写着同样的字，那我们可就交了好运了，我们就可以先读大字后读小字，再看看它们是不是一样。

阿：说得不错，但是这跟探讨正义有什么相似之处?

苏：我来告诉你：我想我们可以说，有个人的正义，也有整个城邦的正义。

阿：当然。

苏：好！一个城邦是不是比一个人大?

阿：大得多！

苏：那么也许在大的东西里面有较多的正义，也就更容易理解。如果你愿意的话，让我们先探讨在城邦里正义是什么，然后在个别人身上考察它，这叫由大见小。

阿：这倒是个好主意。

苏：如果我们能想象一个城邦的成长，我们也就能看到那里正义和不正义的成长，是不是?

阿：可能是这样。

苏：要是做到了这点，我们就有希望轻而易举地看到我们所要追寻的东西。

阿：不错，希望很大。

苏：那么，我们要不要着手进行？我觉得这件事非同小可，你可要仔细想想。

阿：我们已经考虑过了。干吧！不要再犹豫了。

苏：那么很好。在我看来，之所以要建立一个城邦，是因为我们每一个人不能单靠自己达到自足，我们需要许多东西。你们还能想到什么别的建立城邦的理由吗?

阿：没有。

苏：因此我们每个人为了各种需要，招来各种各样的人。由于需要许多东西，我们邀集许多人住在一起，作为伙伴和助手，这个公共住宅区，我们叫它作城邦。这样说对吗?

阿：当然对。

苏：那么一个人分一点东西给别的人，或者从别的人那里拿来一点东西，每个人却觉得这样有进有出对他自己有好处。

阿：是的。

苏：那就让我们从头设想，来建立一个城邦，看看一个城邦的创建人需要些什么。

阿：好的。

苏：首先，最重要的是粮食，有了它才能生存。

阿：毫无疑问。

苏：第二是住房，第三是衣服，以及其他等等。

阿：理所当然。

苏：接着要问的是：我们的城邦怎么才能充分供应这些东西？那里要不要有一个农夫、一个瓦匠、一个纺织工人？要不要再加一个鞋匠或者别的照料身体需要的人？

阿：当然。

苏：那么最小的城邦起码要有四到五个人。

阿：显然是的。

苏：接下来怎么样呢？是不是每一个成员要把各自的工作贡献给公众——我的意思是说，农夫要为四个人准备粮食，他要花四倍的时间和劳力准备粮食来跟其他的人共享呢？还是不管别人，只为他自己准备粮食——花四分之一的时间，生产自己的一份粮食，把其余四分之三的时间，一份花在造房子上，一份花在做衣服上，一份花在做鞋子上，免得同人家交换，各自为我，只顾自己的需要呢？

阿：恐怕第一种办法便当，苏格拉底。

苏：上天作证，这是一点儿也不奇怪的。你刚说这话，我就想到我们大家并不是生下来都一样的。各人性格不同，适合于不同的工作。你说是不是？

阿：是的。

苏：那么是一个人干几种手艺好呢，还是一个人单搞一种手艺好呢？

阿：一人单搞一种手艺好。

苏：其次，我认为有一点儿很清楚——一个人不论干什么事，失掉恰当的时节有利的时机就会前功尽弃。

阿：不错，这点很清楚。

苏：我想，一件工作不是等工人有空了再慢慢去搞的；相反，是工人应该全心全意当作主要任务来抓的，是不能随随便便，马虎从事的。

阿：必须这样。

苏：这样，只要每个人在恰当的时候干适合他性格的工作，放弃其他的事情，专搞一行，这样就会每种东西都生产得又多又好。

阿：对极了。

苏：那么，阿得曼托斯，我们就需要更多的公民，要超过四个人来供应我们所说的一切了。农夫似乎造不出他用的犁头——如果要的是一张好犁的话，也不能制造他的锄头和其他耕田的工具。建筑工人也是这样，他也需要许多其他的人。织布工人、鞋匠都不例外。

阿：是的。

苏：那么木匠铁匠和许多别的匠人就要成为我们小城邦的成员，小城邦就更扩大起来了。

阿：当然。

苏：但这样也不能算很大。就说我们再加上放牛的、牧羊的和养其他牲口的人吧。这样可使农夫有牛拉犁，建筑工人和农夫有牲口替他们运输东西，纺织工人和鞋匠有羊毛和皮革可用。

阿：假定这些都有了，这个城邦这不能算很小啦！

苏：还有一点，把城邦建立在不需要进口货物的地方，这在实际上是不可能的。

阿：确实不可能。

苏：那么它就还得有人到别的城邦去，进口所需要的东西呀。

阿：是的。

苏：但是有一点，如果我们派出的人空手而去，不带去人家所需要的东西换人家所能给的东西，那么，使者回来不也会两手空空吗?

阿：我看会是这样的。

苏：那么他们就必需不仅为本城邦生产足够的东西，还得生产在质量、数量方面，能满足为他们提供东西的外邦人需要的东西。

阿：应当如此。

苏：所以我们的城邦需要更多的农夫和更多其他的技工了。

阿：是的。

苏：我想，还需要别种助手做进出口的买卖，这就是商人。是不是?

阿：是的。

苏：因此，我们还需要商人。

阿：当然。

苏：如果这个生意要到海外进行，那就还得需要另外许多懂得海外贸易的人。

阿：确实还需要许多别的人。

苏：在城邦内部，我们是如何彼此交换各人所制造的东西呢？须知这种交换产品正是我们合作建立城邦的本来目的呀。

阿：交换显然是用买和卖的办法。

苏：于是我们就会有市场，有货币作为货物交换的媒介。

阿：当然。

苏：如果一个农夫或者随便哪个匠人拿着他的产品上市场去，可是想换取他产品的人还没到，那么他不是就得闲坐在市场上耽误他自己的工作吗?

阿：不会的。市场那里有人看到这种情况，就会出来专门为他服务的。在管理有方的城邦里，这是些身体最弱不能干其他工作的人干的。他们就等在市场上，拿钱来跟愿意卖的人换货，再拿货来跟愿意买的人换钱。

苏：在我们的城邦里，这种需要产生了一批店老板。那些常住在市场上做买卖的人，我们叫他店老板，或者小商人。那些往来于城邦之间做买卖的人，我们称之为大商人。是不是?

阿：是的。

苏：此外我认为还有别的为我们服务的人，这种人有足够的力气可以干体力劳动，但在智力方面就没有什么长处值得当我们的伙伴。这些人按一定的价格出卖劳力，这个价格就叫工资。因此毫无疑问，他们是靠工资为生的人。不知你意下如何?

阿：我同意。

苏：那么靠工资为生的人，似乎也补充到我们城邦里来了。

阿：是的。

苏：阿得曼托斯，那么我们的城邦已经成长完备了吗?

阿：也许。

苏：那么在我们城邦里，何处可以找到正义和不正义呢？在我们上面所列述的那几种人里，正义和不正义是被哪些人带进城邦来的呢？

阿：我可说不清，苏格拉底！要么那是因为各种人彼此都有某种需要。

苏：也许你的提法很对。我们必须考虑这个问题，不能退缩。首先，让我们考虑一下在作好上面种种安排以后，人们的生活方式将会是什么样子。他们不要烧饭，酿酒，缝衣，制鞋吗？他们还要造屋，一般说，夏天干活赤膊光脚，冬天穿很多衣服，着很厚的鞋子。他们用大麦片、小麦粉当粮食，煮粥，做成糕点，烙成薄饼，放在苇叶或者干净的叶子上。他们斜躺在铺着紫杉和桃金娘叶子的小床上，跟儿女们欢宴畅饮，头戴花冠，高唱颂神的赞美诗。满门团聚，其乐融融，一家数口儿女不多，免受贫困与战争。

〔这时候格劳孔插嘴说：〕

格：不要别的东西了吗？好像宴会上连一点儿调味品也不要了。

苏：真的，我把这点给忘了。他们会有调味品的，当然要有盐、橄榄、乳酪，还有乡间常煮吃的洋葱、蔬菜。我们还会给他们甜食——无花果、鹰嘴豆、豌豆，还会让他们在火上烤爱神木果、橡子吃，适可而止地喝上一点酒，就这样让他们身体健康，太太平平度过一生，然后无病而终，并把这种同样的生活再传给他们的下一代。

格：如果你是在建立一个猪的城邦，除了上面这些东西而外，你还给点什么别的饲料吗？

苏：格劳孔，你还想要什么？

格：还要一些能使生活稍微舒服一点的东西。我想，他们要有让人斜靠的睡椅，免得太累，还要有几张餐桌几个碟子和甜食等等。就

像现在大家都有的那些。

苏：哦，我明白了。看来我们正在考虑的不单是一个城邦的成长，而且是一个繁华城邦的成长。这倒不见得是个坏主意。我们观察这种城邦，也许就可以看到在一个国家里，正义和不正义是怎么成长起来的。我认为真正的国家，乃是我们前面所讲述的那样——可以叫做健康的国家。如果你想研究一个发高烧的城邦也未始不可。不少人看来对刚才这个菜单或者这个生活方式并不满意。睡椅毕竟是要添置的，还要桌子和其他的家具，还要调味品、香料、香水、歌伎、蜜饯、糕饼——诸如此类的东西。我们开头所讲的那些必需的东西：房屋、衣服、鞋子，是不够了；我们还得花时间去绘画、刺绣，想方设法寻找金子、象牙以及种种诸如此类的装饰品，是不是?

格：是的。

苏：那么我们需要不需要再扩大这个城邦呢？因为那个健康的城邦还是不够，我们势必要使它再扩大一点，加进许多必要的人和物——例如各种猎人、模仿形象与色彩的艺术家，一大群搞音乐的，诗人和一大群助手——朗诵者、演员、合唱队、舞蹈队、管理员以及制造各种家具和用品的人，特别是做妇女装饰品的那些人，我们需要更多的佣人。你以为我们不需要家庭教师、奶妈、保姆、理发师、厨师吗？我们还需要牧猪奴。在我们早期的城邦里，这些人一概没有，因为用不着他们。不过，在目前这个城邦里，就有这个需要了。我们还需要大量别的牲畜作为肉食品。你说对不对?

格：对！

苏：在这样的生活方式里，我们不是比以前更需要医生吗?

格：是更需要。

苏：说起土地上的农产品来，它们以前足够供应那时所有的居民，现在不够了，太少了。你说对不对?

格：对！

苏：如果我们想要有足够大的耕地和牧场，我们势必要从邻居那儿抢一块来；而邻居如果不以所得为满足，也无限制地追求财富的话，他们势必也要夺一块我们的土地。

格：必然如此。苏格拉底。

苏：格劳孔呀！下一步，我们就要走向战争了，否则你说怎么办?

格：就是这样，要战争了。

苏：我们且不说战争造成好的或坏的结果，只说现在我们已经找到了战争的起源。战争使城邦在公私两方面遭到极大的灾难。

格：当然。

苏：那么我们需要一个更大的城邦，不是稍微大一点，而是要加上全部军队那么大，才可以抵抗和驱逐入侵之敌，保卫我们所列举的那些人民的生命和我们所有的一切财产。

格：为什么？难道为了自己，那么些人还不够吗?

苏：不够。想必你还记得，在创造城邦的时候，我们曾经一致说过，一个人不可能擅长许多种技艺的。

格：不错。

苏：那么好，军队打仗不是一种技艺吗?

格：肯定是一种技艺。

苏：那么我们应该注意做鞋的技艺，而不应该注意打仗的技艺吗?

格：不，不！

苏：为了把大家的鞋子做好，我们不让鞋匠去当农夫，或织工，或瓦工。同样，我们选拔其他的人，按其天赋安排职业，弃其所短，用其所长，让他们集中毕生精力专搞一门，精益求精，不失时机。那么，对于军事能不重视吗？还是说，军事太容易了，连农夫鞋匠和干任何别的行当的人都可以带兵打仗？就说是下棋掷骰子吧，如果只当作消遣，不从小就练习的话，也是断不能精于此道的。难道，在重武装战争或者其他类型的战争中，你拿起盾牌，或者其他兵器一天之内就能成为胜任作战的战士吗？须知，没有一种工具是拿到手就能使人成为有技术的工人或者斗士的，如果他不懂得怎么用工具，没有认真练习过的话。

格：这话不错，不然工具本身就成了无价之宝了。

苏：那么，如果说护卫者的工作是最重大的，他就需要有比别种E人更多的空闲，需要有最多的知识和最多的训练。

格：我也这么想。

苏：不是还需要有适合于这一行的天赋吗?

格：当然。

苏：看来，尽可能地挑选那些有这种天赋的人来守护这个城邦乃是我们的责任。

格：那确是我们的责任。

苏：天啊！这个担子可不轻，我们要尽心尽力而为之，不可退缩。

格：对！绝不可退缩。

苏：你觉得一条养得好的警犬和一个养得好的卫士，[9] 从保卫工作来说，两者的天赋才能有什么区别吗?

格：你究竟指的什么意思?

苏：我的意思是说，两者都应该感觉敏锐，对觉察到的敌人要追得快，如果需要一决雌雄的话，要能斗得凶。

格：是的，这些品质他们都需要。

苏：如果要斗得胜的话，还必须勇敢。

格：当然。

苏：不论是马，是狗，或其他动物，要不是生气勃勃，它们能变得勇敢吗? 你有没有注意到，昂扬的精神意气，是何等不可抗拒不可战胜吗? 只要有了它，就可以无所畏惧，所向无敌吗?

格：是的，我注意到了。

苏：那么，护卫者在身体方面应该有什么品质，这是很清楚的。

格：是的。

苏：在心灵上他们应该意气风发，这也是很明白清楚的。

格：也是的。

苏：格劳孔呀！如果他们的天赋品质是这样的，那他们怎么能避免彼此之间发生冲突，或者跟其他公民发生冲突呢?

格：天啊！的确不容易避免。

苏：他们还应该对自己人温和，对敌人凶狠。否则，用不着敌人来消灭，他们自己就先消灭自己了。

格：真的。

苏：那我们该怎么办？我们上哪里去找一种既温和，又刚烈的人？这两种性格是相反的呀。

格：显然是相反的。

苏：但要是两者缺一，他就永远成不了一个好的护卫者了。看来，二者不能得兼，因此，一个好的护卫者就也是不可能有的了。

格：看来是不可能。

苏：我给闹糊涂了。不过把刚才说的重新考虑一下，我觉得我们的糊涂是咎有应得，因为我们把自己所树立的相反典型给忘掉了。

格：怎么回事？

苏：我们没有注意到，我们原先认为不能同时具有相反的两种禀赋，现在看来毕竟还是有的。

格：有？在哪儿？

苏：可以在别的动物身上找到，特别是在我们拿来跟护卫者比拟的那种动物身上可以找到。我想你总知道喂得好的狗吧。它的脾气总是对熟人非常温和，对陌生人却恰恰相反。

格：是的，我知道。

苏：那么，事情是可能的了。我们找这样一种护卫者并不违反事物的天性。

格：看来并不违反。

苏：你是不是认为我们的护卫者，除了秉性刚烈之外，他的性格中还需要有对智慧的爱好，才能成其为护卫者？

格：怎么需要这个的？我不明白你的意思。

苏：在狗身上你也能看到这个[10]。兽类能这样，真值得惊奇。

格："这个"是什么？

苏：狗一看见陌生人就怒吠——虽然这个人并没打它；当它看见熟人，就摇尾欢迎——虽然这个人并没对它表示什么好意。这种事情，你看了从来没有觉得奇怪吗？

格：过去我从来没注意这种事情。不过，狗的行动确实是这样的，这是一目了然的。

苏：但那的确是它天性中的一种精细之处，是一种对智慧有真正爱好的表现。

格：请问你是根据什么这样想的？

苏：我这样想的根据是：狗完全凭认识与否区别敌友——不认识的是敌，认识的是友。一个动物能以知和不知辨别敌友同异，你怎么能说它不爱学习呢？

格：当然不能。

苏：你承认，爱学习和爱智慧是一回事吗？

格：是一回事。

苏：那么，在人类我们也可以有把握地这样说：如果他对自己人温和，他一定是一个天性爱学习和爱智慧的人。不是吗？

格：让我们假定如此吧。

苏：那么，我们可以在一个真正善的城邦护卫者的天性里把爱好智慧和刚烈、敏捷、有力这些品质结合起来了。

格：毫无疑问可以这样。

苏：那么，护卫者的天性基础[11]大概就是这样了。但是，我们的护卫者该怎样接受训练接受教育呢？我们研讨这个问题是不是可以帮助我们弄清楚整个探讨的目标呢——正义和不正义在城邦中是怎样产生的？我们要使我们的讨论既充分又不拖得太长，令人生厌。

阿（格劳孔的兄弟）：是的。我希望这个探讨有助于我们一步步接近我们的目标。

苏：那么，亲爱的阿得曼托斯，我们一定不要放弃这个讨论，就是长了一点，也要耐心。

阿：对！一定不放弃。

苏：那么，让我们来讨论怎么教育这些护卫者的问题吧。我们不妨像讲故事那样从容不迫地来谈。

阿：我们是该这样做。

苏：那么，这个教育究竟是什么呢？似乎确实很难找到比我们早已发现的那种教育更好的了。这种教育就是用体操来训练身体，用音乐[12]来陶冶心灵。

阿：是的。

苏：我们开始教育，要不要先教音乐后教体操？

阿：是的。

苏：你把故事包括在音乐里，对吗？

阿：对。

苏：故事有两种，一种是真的，一种是假的，是吧？

阿：是的。

苏：我们在教育中应该两种都用，先用假的，是吗?

阿：我不理解你的意思。

苏：你不懂吗? 我们对儿童先讲故事——故事从整体看是假的，但是其中也有真实。在教体操之前，我们先用故事教育孩子们。

阿：这是真的。

苏：这就是我所说的，在教体操之前先教音乐的意思。

阿：非常正确。

苏：你知道，凡事开头最重要。特别是生物。在幼小柔嫩的阶段，最容易接受陶冶，你要把它塑成什么形式，就能塑成什么形式。

阿：一点不错。

苏：那么，我们应不应该放任地让儿童听不相干的人讲不相干的故事，让他们的心灵接受许多我们认为他们在成年之后不应该有的那些见解呢?

阿：绝对不应该。

苏：那么看来，我们首先要审查故事的编者，接受他们编得好的故事，而拒绝那些编得坏的故事。我们鼓励母亲和保姆给孩子们讲那些已经审定的故事，用这些故事铸造他们的心灵，比用手去塑造他们的身体[13]还要仔细。他们现在所讲的故事大多数我们必须抛弃。

阿：你指的哪一类故事?

苏：故事也能大中见小，因为我想，故事不论大小，类型总是一样的，影响也总是一样的，你看是不是?

阿：是的，但是我不知道所谓大的故事是指的哪些?

苏：指赫西俄德和荷马以及其他诗人所讲的那些故事。须知，我们曾经听讲过，现在还在听讲着他们所编的那些假故事。

阿：你指的哪一类故事？这里面你发现了什么毛病？

苏：首先必须痛加谴责的，是丑恶的假故事。

阿：这指什么？

苏：一个人没有能用言辞描绘出诸神与英雄的真正本性来，就等于一个画家没有画出他所要画的对象来一样。

阿：这些是应该谴责的。但是，有什么例子可以拿出来说明问题的？

苏：首先，最荒唐莫过于把最伟大的神描写得丑恶不堪。如赫西俄德描述的乌拉诺斯的行为，以及克罗诺斯对他的报复行为[14]，还有描述克罗诺斯的所作所为和他的儿子对他的行为，这些故事都属此类。即使这些事是真的，我认为也不应该随便讲给天真单纯的年轻人听。这些故事最好闭口不谈。如果非讲不可的话，也只能许可极少数人听，并须秘密宣誓，先行献牲，然后听讲，而且献的牲还不是一只猪，而是一种难以弄到的庞然大物。为的是使能听到这种故事的人尽可能的少。

阿：啊！这种故事真是难说。

苏：阿得曼托斯呀！在我们城邦里不应该多讲这类故事。一个年轻人不应该听了故事得到这样一种想法：对一个大逆不道，甚至想尽方法来严惩犯了错误的父亲的人也不要大惊小怪，因为他不过是仿效了最伟大的头号天神的做法而已。

阿：天哪！我个人认为这种事情是不应该讲的。

苏：绝不该让年轻人听到诸神之间明争暗斗的事情（因为这不是真的）。如果我们希望将来的保卫者，把彼此钩心斗角、耍弄阴谋诡

计当作奇耻大辱的话。我们更不应该把诸神或巨人之间的争斗，把诸神与英雄们对亲友的种种怨仇作为故事和刺绣的题材。如果我们能使年轻人相信城邦的公民之间从来没有任何争执——如果有的话，便是犯罪——老爷爷、老奶奶应该对孩子们从小就这样说，等他们长大一点还这样说，我们还必须强迫诗人按照这个意思去写作。关于赫拉如何被儿子绑了起来以及赫淮斯托斯见母亲挨打，他去援救的时候，如何被他的父亲从天上摔到地下的话[15]，还有荷马所描述的诸神间的战争等等，作为寓言来讲也罢，不作为寓言来讲也罢，无论如何不该让它们混进我们城邦里来。因为年轻人分辨不出什么是寓言，什么不是寓言。先入为主，早年E接受的见解总是根深蒂固不容易更改的。因此我们要特别注意，为了培养美德，儿童们最初听到的应该是最优美高尚的故事。

阿：是的，很有道理。但是如果人家要我们明确说出这些故事指的哪些？我们该举出哪些来呢？

苏：我亲爱的阿得曼托斯啊！你我都不是作为诗人而是作为城邦的缔造者在这里发言的。缔造者应当知道，诗人应该按照什么路子写作他们的故事，不许他写出不合规范的东西，但不要求自己动手写作。

阿：很对。但，就是这个东西——故事里描写诸神的正确的路子或标准应该是什么样的呢？

苏：大致是这样的：应该写出神之所以为神，即神的本质来。无论在史诗、抒情诗，或悲剧诗里，都应该这样描写。

阿：是的，应该这样描写。

苏：神不肯定是实在善的吗？故事不应该永远把他们描写成善的吗？

阿：当然应该。

苏：其次，没有任何善的东西是有害的，是吧？

阿：我想是的。

苏：无害的东西会干什么坏事吗?

阿：啊，不会的。

苏：不干坏事的东西会作恶吗?

阿：绝对不会。

苏：不作恶的东西会成为任何恶的原因吗?

阿：那怎么会呢?

苏：好，那么善的东西是有益的?

阿：是的。

苏：因此是好事的原因吗?

阿：是的。

苏：因此，善者并不是一切事物的原因，只是好的，事物的原因，不是坏的事物的原因。

阿：完全是这样。

苏：因此，神既然是善者，它也就不会是一切事物的原因——像许多人所说的那样。对人类来说，神只是少数几种事物的原因，而不是多数事物的原因。我们人世上好的事物比坏的事物少得多，而好事物的原因只能是神。至于坏事物的原因，我们必须到别处去找，不能在神那儿找。

阿：你说的话，在我看来再正确不过了。

苏：那么我们就不能接受荷马或其他诗人关于诸神的那种错误说法了。例如荷马在下面的诗里说：[16]

宙斯大堂上，并立两铜壶。

壶中盛命运，吉凶各悬殊。

宙斯混吉凶，随意赐凡夫。

当宙斯把混合的命运赐给哪个人，那个人就——

时而遭灾难，时而得幸福。

当宙斯不把吉凶相混，单赐坏运给一个人时，就——

饥饿逼其人，飘泊无尽途。

我们也不要去相信那种宙斯支配命运的说E法：

祸福变万端，宙斯实主之。

如果有人说，潘德罗斯违背誓言[17]，破坏停战，是由于雅典娜和宙斯的怂恿，我绝不能同意。我们也不能同意诸神之间的争执和分裂是由于宙斯和泰米斯[18]作弄的说法。我们也不能让年轻人听到像埃斯库洛斯所说的[19]：

天欲毁巨室，降灾群氓间。

如果诗人们描写尼俄珀的悲痛——埃斯库洛斯曾用抑扬格诗描写过——或者描写佩洛匹达的故事、特洛伊战争的事迹，以及别的传说，我们一定要禁止他们把这些痛苦说成是神的意旨。如果要这么说，一定要他们举出这样说的理由，像我们正在努力寻找的一样——他们应该宣称神做了一件合乎正义的好事，使那些人从惩罚中得到益处。我们无论如何不能让诗人把被惩罚者的生活形容得悲惨，说是神要他们这样的。但是我们可以让诗人这样说：坏人日子难过，因为他们该受惩罚。神是为了要他们好，才惩罚他们的。假使有人说，神虽

然本身是善的，可是却产生了恶。对于这种谎言，必须迎头痛击。假使这个城邦要统治得好的话，更不应该让任何人，不论他是老是少，听到这种故事（不论故事是有韵的还是没有韵的）。讲这种话是渎神的，对我们有害的，并且理论上是自相矛盾的。

阿：我跟你一道投票赞成这条法律。我很喜欢它。

苏：很好。这将成为我们关于诸神的法律之一，若干标准之一。故事要在这个标准下说，诗要在这个标准下写——神是善的原因，而不是一切事物之因。

阿：这样说算是说到家了。

苏：那么，其次，你认为神是一个魔术师吗？他能按自己的意图在不同的时间显示出不同的形象来吗？他能有时变换外貌，乔装打扮惑世欺人吗？还是说，神是单一的，始终不失他本相的呢？

阿：我一下子答不上来。

苏：那么好好想想吧。任何事物一离开它的本相，它不就要（或被自己或被其他事物）改变吗？

阿：这是必然的。

苏：事物处于最好的状况下，最不容易被别的事物所改变或影响，例如，身体之受饮食、劳累的影响，植物之受阳光、风、雨等等的影响——最健康、最强壮者、最不容易被改变。不是吗？

阿：怎么不是呢？

苏：心灵不也是这样的吗？最勇敢、最智慧的心灵最不容易被任何外界的影响所干扰或改变。

阿：是的。

苏：根据类推，那些制成的东西也肯定是这样的了。——家具、房屋、衣服，如果做得很好很牢，也最不容易受时间或其他因素的影响。

阿：的确是这样。

苏：那么万事万物都是这样的了。——任何事物处于最好状况之下（不管是天然的状况最好，还是人为的状况最好，或者两种状况都最好），是最不容易被别的东西所改变的。

阿：看来是这样。

苏：神和一切属于神的事物，无论如何都肯定是处于不能再好的状态下。

阿：当然。

苏：因此看来，神是绝对不能有许多形象的。

阿：确实不可能的。

苏：但是，神能变形，即自己 改变自己吗?

阿：如果他能被改变，显然是能自己改变自己的。

苏：那么他把自己变美变好呢，还是变丑变坏呢?

阿：如果变，他一定是变坏。因为我们定然不能说神在美和善方面是有欠缺的。

苏：你说得对极了。如果这样尽善尽美，阿得曼托斯，你想想看，无论是哪一个神或哪一个人，他会自愿把自己变坏一点点吗?

阿：不可能的。

苏：那么，一个神想要改变他自己，看来是连这样一种愿望也不可能有的了。看来还是：神和人都尽善尽美，永远停留在自己单一的既定形式之中。

阿：我认为这是一个必然的结论。

苏：那么，我的高明的朋友啊！不许任何诗人这样对我们说：

诸神乔装来异乡，

变形幻影访城邦。[20]

也不许任何人讲关于普罗图斯和塞蒂斯的谎话，也不许在任何悲剧和诗篇里，把赫拉带来，扮作尼姑，为

阿尔戈斯的伊纳霍斯河的赐予生命的孩子们

挨门募化，我们不需要诸如此类的谎言。做母亲的也不要被这些谎言所欺骗，对孩子们讲那些荒唐故事，说什么诸神在夜里游荡，假装成远方来的异客。我们不让她们亵渎神明，还把孩子吓得胆战心惊，变成懦夫。

阿：绝不许这样。

苏：既然诸神是不能改变的，难道他们能给我们幻象，让我们看到他们在光怪陆离的形式之中吗?

阿：也许如此。

苏：什么？难道神明会愿意说谎欺骗，在言行上对我们玩弄玄虚吗?

阿：我不知道。

苏：你难道不懂：真的谎言——如果这话能成立[21]——是所有的神和人都憎恶的吗?

阿：你说的是什么意思?

苏：我的意思是说：谎言乃是一种不论谁在自身最重要的部分[22]——在最重要的利害关系上——都最不愿意接受的东西，是不论谁都最害怕它存在在那里的。

阿：我还是不懂。

苏：这是因为你以为我的话有什么重要含义。其实，我的意思只是：上当受骗，对真相一无所知，在自己心灵上一直保留着假象——这是任何人都最不愿意最深恶痛绝的。

阿：确实如此。

苏：但是，受骗者把心灵上的无知说成是非常真的谎言（如我刚才所做的）肯定是完全正确的。因为嘴上讲的谎言只不过是心灵状态的一个摹本，是派生的，仅仅是形象而不是欺骗本身和真的谎言。对吗?

阿：很对。

苏：那么，真的谎言是不论神还是人都深恶痛绝的。

阿：我也这么认为了。

苏：不过，语言上的谎言怎么样？什么时候可以用，对谁可用，所以人家对它才不讨厌的？对敌人不是可用吗？在我们称之为朋友的那些人中间，当他们有人得了疯病，或者胡闹，要做坏事，谎言作为一种药物不也变得有用了，可以用来防止他们作恶吗？在我们刚才的讨论中所提到的故事里，我们尽量以假乱真，是由于我们不知道古代事情的真相，要利用假的传说达到训导的目的。

阿：当然要这样。

苏：那么在什么情况下，谎言能对神有用？会不会因为他们也不知道古代的事情，因此要把假的弄得像真的一样呢？

阿：啊，这是一个荒唐的想法。

苏：那么，神之间没有一个说假话的诗人吧？

阿：我想不会有。

苏：那么他会因为害怕敌人而说假话吗？

阿：绝对不会。

苏：会因为朋友的疯狂和胡闹而说假话吗？

阿：不会，神是没有疯狂和胡闹的朋友的。

苏：那么，神不存在说谎的动机。

阿：不存在。

苏：因此，有一切理由说，心灵和神性都和虚伪无缘。

阿：毫无疑问。

苏：因此，神在言行方面都是单一的、真实的，他是不会改变自己，也不会白日送兆，夜间入梦，玩这些把戏来欺骗世人的。

阿：听你讲了以后，我自己也这样认为。

苏：那么你同意不同意这第二个标准：讲故事、写诗歌谈到神的时候，应当不把他们描写成随时变形的魔术师，在言行方面，他们不是那种用谎言引导我们走上歧途去的角色？

阿：我同意。

苏：那么，在荷马的作品里，虽然许多东西值得我们赞美，可是有一件事是我们不能称赞的，这就是宙斯托梦给阿伽门农的说法[23]；我们也不能赞美埃斯库洛斯的一段诗，他说，塞蒂斯[24]告诉大家，在伊结婚时，阿波罗曾唱过如下的歌：

多福多寿，子孙昌盛，

敬畏命运，大亨以正。

当众宣告，胜利功成。

她曾对大家说：

出于阿波罗之神口，预言谆谆。

不欺不诈，信以为真。

孰知杀吾儿者，竟是此神。

神而若此，天道宁论。

任何诗人说这种话诽谤诸神，我们都将生气，不让他们组织歌舞队演出，也不让学校教师用他们的诗来教育年轻人，如果要使未来的城邦护卫者在人性许可的范围内，成为敬畏神明的人的话。

阿：无论如何要这样。我同意你这两个标准，我愿意把它们当作法律。

---

[1] 即关于正义和不正义的定义问题，也就是下面所说的，正义和不正义的“本质”。

[2] 即后面所说的对心灵的“影响”。

[3] 见埃斯库洛斯悲剧《七将攻忒拜》574。

[4] 赫西俄德《工作与农时》232以下。

[5] 《奥德赛》XIX 109以下。

[6] 赫西俄德《工作与农时》287—299。

[7] 《伊利亚特》IX 497以下。柏拉图引文与现行史诗有出入。

[8] 阿里斯同是格劳孔和阿得曼托斯的父亲。“阿里斯同”希腊文原意是“最好”。

[9] 希腊文“警犬”σκύλαξ和“护卫者”“卫士”φύλαξ是谐音词。

[10] 指：对智慧的爱好。照希腊文“哲学家”一词，意即“爱好智慧的人”。

[11] 作为后天接受教育的基础。

[12] 古代希腊重要的文化生活是听民间艺人弹着竖琴演说史诗故事。故“音乐”一词包括音乐、文学等义，相当于现在的“文化”一词。关于音乐的讨论一直延伸到第三卷。（《理想国》像现在这样分为十卷是柏拉图数世纪后的事情。）

[13] 当时托儿所里采用的一种按摩推拿之类的保育方法。

[14] 赫西俄德《神谱》154，459。

[15] 《伊利亚特》I 586以下。

[16] 《伊利亚特》XXIV 527—532。这里引文与现行史诗原文略有出入。

[17] 《伊利亚特》IV 69以下。

[18] 希腊神话中代表法律的女神。

[19] 埃斯库洛斯，铁诗160。

[20] 《奥德赛》XVII 485—486。

[21] “真”和“假”（谎言）是对立的。

[22] 在心灵上。

[23] 《伊利亚特》II，1—34。

[24] 埃斯库洛斯，残诗350。

第三卷

苏：关于神的看法，大致就如上所说。为了使我们的护卫者敬神明，孝父母，重视彼此朋友间的友谊，有些故事应当从小就讲给他们听，有些故事就不应该讲给他们听。

阿：我也这样认为，我觉得我们的看法是对的。

苏：那么，其次是什么？如果要他们勇敢，我们不能就此为止。我们要不要用正确的说法教育他们，使他们不要怕死？你以为一个人心里怕死能勇敢吗?

阿：当然不能。

苏：如果一个人相信地狱是确实存在的而且非常可怕，他能不怕死，打仗的时候能宁死不屈不做奴隶吗?

阿：不能。

苏：看来我们对于写作这些故事的人，应该加以监督，要求他们称赞地狱生活，不要信口雌黄，把它说得一无是处。因为他们所讲的既不真实，对于未来的战士又是有害无益的。

阿：应该监督他们这样做。

苏：那么，让我们从史诗开始，删去下面几节：

宁愿活在人世做奴隶啊

跟着一个不算富裕的主人，

不愿在黄泉之下啊

统帅鬼魂。[1]

其次，

他担心对凡人和天神

暴露了冥府的情景：

阴暗、凄惨，连不死的神

看了也触目心惊。[2]

其次，

九泉之下虽有游魂幻影，

奈何已无知识。[3]

其次，

独他还有智慧知识，别人不过幻形阴影，

来去飘忽不定。[4]

其次，

魂灵儿离开了躯体，他飞往哈得斯的宫殿，

一路痛哭着运命的不幸，把青春和刚气

一起抛闪。[5]

其次，

魂飞声咽，去如烟云。[6]

其次，

如危岩千窟中，蝙蝠成群，

有一失足落地，其余惊叫飞起：

黄泉鬼魂熙攘，啾啾来去飞鸣。[7]

如果我们删去这些诗句，我们请求荷马不要见怪。我们并不否认这些是人们所喜欢听的好诗。但是愈是好诗，我们就愈不放心人们去听，这些儿童和成年人应该要自由，应该怕做奴隶，而不应该怕死。

阿：我绝对同意。

苏：此外，我们还必须从词汇中剔除那些可怕的凄惨的名字，如“悲惨的科库托斯河”、“可憎的斯土克斯河”，以及“阴间”、“地狱”、“死人”、“尸首”等等名词。它们使人听了毛骨悚然。也许这些名词自有相当的用处，不过，目前我们是在关心护卫者的教育问题，我们担心这种恐惧会使我们的护卫者软弱消沉，不像我们所需要的那样坚强勇敢。

阿：我们这样担心是很应该的。

苏：那么，我们应当废除这些名词?

阿：是的。

苏：我们在故事与诗歌中应当采用恰恰相反的名词?

阿：这是显而易见的。

苏：我们要不要删去英雄人物的号啕痛哭?

阿：同上面所讲的一样，当然要的。

苏：仔细考虑一下，把这些删去究竟对不对？我们的原则是：一个好人断不以为死对于他的朋友——另一个好人，是一件可怕的事情。

阿：这是我们的原则。

苏：那么，他不会哀伤他朋友的死去，好像他碰到了一件可怕的事情似的。

阿：他不会的。

苏：我们还可以说这种人最为乐天知足。最少要求于人乃是他们的特点。

阿：真的。

苏：因此，失掉一个儿子，或者一个兄弟，或者钱财，或者其他种种，对他说来，丝毫不觉得可怕。

阿：是的，毫不可怕。

苏：因此他绝不忧伤憔悴，不论什么不幸临到他身上，他都处之泰然。

阿：肯定如此。

苏：那么，我们应该删去著名作者所作的那些挽歌，把它们归之于妇女（也还不包括优秀的妇女），归之于平庸的男子，使我们正在培养的护卫者，因此看不起这种人，而不去效法他们。

阿：应该如此。

苏：我们请求荷马以及其他诗人不要把女神的儿子阿克琉斯形容得：

躺在床上，一忽儿侧卧，一忽儿朝天，

一忽儿伏卧朝地。[8]

然后索性爬起来

心烦意乱踯躅于荒海之滨，[9]

也不要形容他两手抓起乌黑的泥土，泼撒在自己头上[10]，也不要说他长号大哭，呜咽涕泣，有如荷马所描写的那样；也不要描写普里阿摩斯那诸神的亲戚，在粪土中爬滚，

挨个儿呼唤着人们的名字，

向大家恳求哀告。[11]

我们尤其请求诗人们不要使诸神号啕大哭，

我心伤悲啊生此英儿，

英儿在世啊常遭苦恼。[12]

对于诸神要如此，对于诸神中最伟大的神更不应当描写得太无神的庄严气象，以至于唉声叹气：

唉呀，我的朋友被绕城穷追。

目睹此情景我心伤悲。[13]

还说：

伤哉！最最亲爱的萨尔佩冬

竟丧身于梅诺提阿德之子派特罗克洛斯之手中。[14]

我的好友阿得曼托斯啊！倘使我们的年轻人一本正经地去听了这些关于神的故事而不以为可耻可笑，那么到了他自己——不过一个凡人——身上，对于这种类似的言行，就更不以为可鄙可笑了；他也更不会遇到悲伤，自我克制，而会为了一点小事就怨天尤人，哀痛呻吟。

阿：你说得很对。

苏：他们不应该这样。我们刚才的辩论已经证明这一点。我们要相信这个结论，除非别人能给我们另一个更好的证明。

阿：他们实在不应该这样。

苏：再说，他们也不应该老是喜欢大笑。一般说来，一个人纵情狂笑，就很容易使自己的感情变得非常激动。

阿：我同意你这个想法。

苏：那么，如果有人描写一个有价值的人捧腹大笑，不能自制，我们不要相信。至于神明，更不用说。

阿：更不用说。

苏：那么，我们绝不应该从荷马那里接受下面关于诸神的说法：

赫淮斯托斯手执酒壶，

绕着宴会大厅忙碌奔跑；

极乐天神见此情景，

迸发出阵阵哄堂大笑。[15]

用你的话说，我们“不应该接受”它。

阿：如果你高兴把这个说法算作我的说法，那就算是我的说法吧。反正我们不应该接受的。

苏：我们还必须把真实看得高于一切。如果我们刚才所说不错：虚假对于神明毫无用处，但对于凡人作为一种药物，还是有用的。那么显然，我们应该把这种药物留给医生，一般人一概不准碰它。

阿：这很清楚。

苏：国家的统治者，为了国家的利益，有理由用它来应付敌人，甚至应付公民。其余的人一概不准和它发生任何关系。如果一般人对统治者说谎，我们以为这就像一个病人对医生说谎，一个运动员不把身体的真实情况告诉教练，就像一个水手欺骗舵手关于船只以及本人或其他水手的情况一样是有罪的，甚至罪过更大。

阿：极是。

苏：那么，在城邦里治理者遇上任何人，

不管是预言者、医生还是木工，[16]

或任何工匠在讲假话，就要惩办他。因为他的行为像水手颠覆毁灭船只一样，足以颠覆毁灭一个城邦的。

阿：他会颠覆毁灭一个城邦的，如果他的胡言乱语见诸行动的话。

苏：我们的年轻人需要不需要有自我克制的美德?

阿：当然需要。

苏：对于一般人来讲，最重要的自我克制是服从统治者；对于统治者来讲，最重要的自我克制是控制饮食等肉体上快乐的欲望。

阿：我同意。

苏：我觉得荷马诗里迪奥米特所讲的话很好:

朋友，君且坐，静听我一言。[17]

还有后面:

阿凯亚人惧怕长官，

静悄悄奋勇前进。[18]

以及其他类似的几段也很好。

阿：说得很好。

苏：那么，这一行怎么样？

狗眼鼠胆，醉汉一条。[19]

后面的那几行你觉得好吗？还有其他诗歌散文中描写庸俗不堪犯上无礼的举动也好吗？

阿：不好。

苏：这些作品不适宜于给年轻人听到，使他们失掉自我克制。要是作为一种娱乐，我觉得还勉强可以。你的意见呢？

阿：我同意。

苏：再说荷马让一位最有智慧的英雄说出一席话，称赞人生最大的福分是，

有侍者提壶酌酒，将酒杯斟得满满的，

丰盛的宴席上麦饼、肉块堆得满满的。[20]

年轻人听了这些话，对于自我克制有什么帮助？还有听了：

生民最苦事，独有饥饿死！[21]

或者听了关于宙斯：当其他诸神，已入睡乡，他因性欲炽烈，仍然辗转反侧，瞥见赫拉浓妆艳抹，两情缱绻，竟迫不及待露天交合。宙斯还对妻子说，此会胜似初次幽会，

背着他们的父母。[22]

于是他将一切谋划顷刻忘怀。[23] 以及听了关于赫淮斯托斯为了战神阿瑞斯和爱神阿芙洛狄特的情事用铁链把他俩绑住的事，[24] 对年轻

人的自我克制有什么益处呢?

阿：据我看来，绝对没有什么益处。

苏D：至于一些名人受到侮辱而能克制忍受的言行，这些倒是值得我们让年轻人看看听听的，例如：

他捶胸叩心责备自己：

“我的心呀，你怎么啦？更坏的事情都忍受过来了”。[25]

阿：当然。

苏：此外，我们不能让他们纳贿贪财。

阿：绝不能。

苏：也不能向他们朗诵：

钱能通神呀，钱能通君王。[26]

我们不应该表扬阿克琉斯的导师菲尼克斯，是他教唆阿克琉斯拿到阿凯亚人的钱，就出来保卫他们，否则绝不释怒。[27]我们也不应该同意或者相信这种说法，说阿克琉斯是如此贪财，他曾接受阿伽门农的礼物；[28]还曾接受了钱财，才放还人家的尸体，否则绝不放还。[29]

阿：不应该，表扬这些事情是不应该的。

苏：但是为了荷马，我不愿说这类事情是阿克琉斯做的。如有别人说，我也不愿相信。否则是不虔敬的。我也不愿相信阿克琉斯对阿波罗神说的话：

敏捷射手，极恶之神，尔不我助！

手无斧柯，若有斧柯，必重责汝！[30]

还有，关于他怎样对河神凶暴无礼，准备争吵；[31]关于他怎样讲到他把已经许愿献给另一河神的

卷发一束，献与亡友派特罗克洛斯之手中。[32]这许多无稽之谈，我们都是不能相信的。至于拖了赫克托的尸首绕派特罗克洛斯的坟墓疾走，并将俘虏杀死放在自己朋友的火葬堆上，这些事我们也不能信以为真。我们不能让年轻人相信阿克琉斯——女神和佩莱斯（素以自我克制闻名，且是主神宙斯之孙）的儿子，由最有智慧的赫戎抚养成人——这个英雄的性格竟如此混乱，他的内心竟有这两种毛病：卑鄙贪婪与蔑视神、人。

阿：你说得很对。

苏：很好，让我们简直不要相信这一派胡言乱语，更不要让任何人说海神波塞顿的儿子提修斯[33]和主神宙斯的儿子佩里索斯掳掠妇女的骇人听闻的事情，也不要让人任意诬蔑英雄或神明的儿子，把那些无法无天、胆大妄为的行动归之于他们。让我们还要强迫诗人们否认这些事情是神的孩子们所做的，或者否认做这些事情的人是神明的后裔。总之两者他们都不应该说。他们不应该去要年轻人认为，神明会产生邪恶，英雄并不比一般人好。因为在前面E讨论中我们已经说过，这种话既不虔诚，又不真实。我相信我们已经指出，神明为邪恶之源是绝不可能的事情。

阿：当然那是不可能的。

苏：再说，这些荒诞不经的言行，对于听者是有害无益的。因为每个人都会认为自己的作恶没什么了不起，如果他相信这些坏事神明的子孙过去都曾做过，现在也还在做的话——

诸神亲属，宙斯之苗裔兮，

巍巍祭坛，伊达山之巅兮，

一脉相承，尔炽而昌兮。[34]

由于这些理由我们必须禁止这些故事的流传。否则就要在青年人心中，引起犯罪作恶的念头。

阿：我们一定要禁止。

苏：那么，什么应该讲，什么不应该讲——在这个问题上我们还有什么要规定的呢？我们已经提出了关于诸神、神灵、英雄以及冥界的正确说法了。

阿：我们提出了。

苏：剩下来还须规定的恐怕是关于人的说法吧?

阿：显然是的。

苏：我的朋友啊，我们目前还不能对这个问题作出规定呢！

阿：为什么?

苏：因为我恐怕诗人和故事作者，在最紧要点上，在关于人的问题上说法有错误。他们举出许多人来说明不正直的人很快乐，正直的人很苦痛；还说不正直是有利可图的，只要不被发觉就行；正直是对人有利而对己有害的。这些话我们不应该让他们去讲，而应该要他们去歌唱去说讲刚刚相反的话。你同意我的话吗?

阿：我当然同意。

苏：如果你同意我所说的，我可以说你实际上已经承认我们正在讨论寻找的那个原则了。

阿：你的想法很对。

苏：那么，我们一定先要找出正义是什么，正义对正义的持有者有什么好处，不论别人是否认为他是正义的。弄清楚这个以后，我们才能在关于人的说法上取得一致意见，即，哪些故事应该讲，又怎样去讲。

阿：极是。

苏：关于故事的内容问题就讨论到这里为止，下面我们要讨论故事的形式或风格的问题。这样我们就可以把内容与形式——即讲什么和怎样讲的问题——全部检查一番了。

阿：我不懂你的意思。

苏：啊，我一定会使你懂的。也许你这样去看就更容易懂得我的意思了：讲故事的人或诗人所说讲的不外是关于已往、现在和将来的事情。

阿：唔，当然。

苏：他们说故事，是用简单的叙述，还是用模仿，还是两者兼用？

阿：这一点我也很想懂得更清楚一些。

苏：哎呀！我真是一个可笑而又蹩脚的教师呀！我只好像那些不E会讲话的人一样，不能一下子全部讲明白了，我只能一点一滴地讲了。《伊利亚特》开头几行里诗人讲到赫律塞斯祈求阿伽门农释放他的女儿，阿伽门农大为震怒。当赫律塞斯不能得到他的女儿的时候，他咒诅希腊人。请问，你知道这一段诗吗？

阿：我知道的。

苏：那么，你一定知道接着下面的几行：

彼祈求全体阿凯亚人兮，

哀告于其两元首之前，

那一对难兄难弟，

阿特瑞斯之两子兮。[35]

这里是诗人自己在讲话，没有使我们感到有别人在讲话。在后面一段里，好像诗人变成了赫律塞斯，在讲话的不是诗人荷马，而是那个老祭司了。特洛伊故事其余部分在伊塔卡发生的一切，以及整个《奥德赛》的故事，诗人几乎都是这么叙述的。[36]

阿：确是这样。

苏：所有的道白以及道白与道白之间的叙述，都是叙述。对吗?

阿：当然对的。

苏：但是当他讲道白的时候，完全像另外一个人，我们可不可说他在讲演时完全同化于那个故事中的角色了呢?

阿：是的。

苏：那么使他自己的声音笑貌像另外一个人，就是模仿他所扮演的那一个人了。

阿：当然。

苏：在这种情况下，看来他和别的诗人是通过了模仿来叙述的。

阿：极是。

苏：但是如果诗人处处出现，从不隐藏自己，那么模仿便被抛弃，他的诗篇就成为纯纯粹粹的叙述。可是为了使你不再说"我不懂"，我将告诉你这事情可以怎么做。例如荷马说：祭司来了，手里带了赎金要把女儿领回，向希腊人特别是向两国王祈求——这样讲下去，不用赫律塞斯的口气，一直用诗人自己的口气。他这样讲就没有模仿而是纯粹的叙述。叙述大致就像这个样子：（我不用韵律，因为我不是诗人）祭司来了，祝告诸神，让希腊人夺取特洛伊城平安回去。他这样讲了，希腊人都敬畏神明，同意他的请求。但是阿伽门农勃然大怒，要祭司离开，不准再来，否则他的祭司节杖和神冠都将对他毫无用处。阿伽门农要和祭司的女儿终老阿尔戈斯城。他命令祭

司，如果想安然回去，必须离开，不要使他恼怒。于是这个老祭司在畏惧与静默中离开了。等到离了营帐，老祭司呼唤阿波罗神的许多名号，求神回忆过去他是怎样厚待神明的，是怎样建庙祀享的，祭仪是多么丰盛。神明应当崇德报功，神矢所中应使希腊人受罚抵偿所犯的罪过。我的朋友，就这样，不用模仿，结果便是纯粹的叙述了。

阿：我懂了。

苏：或者你可设想恰恰相反的文体，把对话之间诗人所写的部分一概除去，仅仅把对话留下。

阿：这我也懂得。这就是悲剧所采用的文体。

苏：你完全猜对了我的意思。我以前不能做到，现在我想我能够明白告诉你了。诗歌与故事共有两种体裁：一种完全通过模仿，就是你所说的悲剧与戏剧；另外一种是诗人表达自己情感的，你可以看到酒神赞美歌大体都是这种抒情诗体。第三种是二者并用，可以在史诗以及其他诗体里找到，如果你懂得我的意思的话。

阿：啊，是的，我现在懂得你的意思了。

苏：那么，回忆一下以前说过的话。我们前面说过，在讨论完了讲什么的问题之后，应该考虑怎么讲的问题。

阿：是的，我记得。

苏：我的意思是说：我们必须决定下来，是让诗人通过模仿进行叙述呢？还是有些部分通过模仿，有些部分不通过模仿呢？所谓有些部分通过模仿究竟是指哪些部分？还是根本不让他们使用一点模仿？

阿：我猜想你的问题是，要不要把悲剧与喜剧引进城邦里来。

苏：也许是的。也许比这个问题的意义还要重大一点。说实在的，我自己也不知道。总之，不管辩论之风把我们吹到什么地方，我们就要跟着它来到什么地方。

阿：你说得很对。

苏：阿得曼托斯啊，在这一点上，我们一定要注意我们的护卫者应该不应该是一个模仿者？从前面所说过的来推论，每个人只能干一种行业而不能干多种行业，是不是？如果他什么都干，一样都干不好，结果一事无成。

阿：毫无疑问就会这样。

苏：同样的道理不是也可以应用于模仿问题吗？一个人模仿许多东西能够像模仿一种东西那样做得好吗？

阿：当然是不能的。

苏：那么，他更不能够一方面干着一种有价值的行业，同时又是一个模仿者，模仿许多东西了，既然同一模仿者无论如何也不能同时搞好两种模仿，哪怕是一般被认为很相近的两种模仿，譬如搞悲剧与喜剧。你不是刚才说它们是两种模仿吗？

阿：我是这样说过的。你说得很对，同一人不可能两者都行。

苏：同一人也不可能既是好的朗诵者，又是好的演员。

阿：真的。

苏：喜剧演员和悲剧演员不一样。而这些人都是模仿者，不是吗？

阿：是的。

苏：阿得曼托斯啊，人性好像铸成的许多很小的钱币，它们不可能成功地模仿许多东西，也不可能做许多事情本身。所谓各种模仿只不过是事物本身的摹本而已。

阿：极是。

苏：假使我们要坚持我们最初的原则，一切护卫者放弃一切其他业务，专心致志于建立城邦的自由大业，集中精力，不干别的任何事情，那么他们就不应该参与或模仿别的任何事情。如果他们要模仿的话，应该从小起模仿与他们专业有正当关系的人物——模仿那些勇敢、节制、虔诚、自由的一类人物。凡与自由人的标准不符合的事情，就不应该去参与或巧于模仿。至于其他丑恶的事情，当然更不应该模仿，否则模仿丑恶，弄假成真，变为真的丑恶了。你有没有注意到从小到老一生连续模仿，最后成为习惯，习惯成为第二天性，在一举一动，言谈思想方法上都受到影响吗?

阿：的确是的。

苏：任何我们所关心培育的人，所期望成为好人的人，我们不应当允许他们去模仿女人——一个男子反去模仿女人，不管老少——与丈夫争吵，不敬鬼神，得意忘形；一旦遭遇不幸，便悲伤憔悴，终日哭泣；更不必提模仿那在病中、在恋爱中或在分娩中的女人了。

阿：很不应当。

苏：他们也不应该模仿奴隶（不论女的和男的），去做奴隶所做的事情。

阿：也不应该。

苏：看来也不应该模仿坏人，模仿鄙夫，做和我们刚才所讲的那些好事情相反的事情——互相吵架，互相挖苦，不论喝醉或清醒的时候，讲不堪入耳的坏话。这种人的言行，不足为训，对不起人家，也对不起自己。我觉得在说话行动方面他们不应该养成简直像疯子那样的恶习惯。他们当然应该懂得疯子，懂得坏的男女，但决不要装疯作邪去模仿疯子。

阿：极是。

苏：那么他们能去模仿铁工、其他工人、战船上的划桨人、划桨人的指挥以及其他类似的人们吗?

阿：那怎么可能？他们连去注意这些事情都是不准许的。

苏：那么马嘶、牛叫、大河咆哮、海潮呼啸以及雷声隆隆等一类事情，他们能去模仿吗?

阿：不行。已经禁止他们不但不要自己做疯子，也不要去模仿人家做疯子。

苏：如果我理解你的话，你的意思是说：有一种叙述体是给真正的好人当他有话要讲的时候用的。另外有一种叙述体是给一个在性格和教育方面相反的人用的。

阿：这两种文体究竟是什么?

苏：据我看来，一个温文正派的人在叙述过程中碰到另一个好人的正派的言语行动，我想他会喜欢扮演这个角色，模拟得惟妙惟肖，仿佛自己就是这个人，丝毫不以为耻。他尤其愿意模仿这个好人坚定而明于事理时候的言谈行动；如果这个人不幸患病或性情暴躁，或酩酊大醉，或遭遇灾难，他就不大愿意去模仿他，或者模仿了也是很勉强。当他碰到一个角色同他并不相称，他就不愿意去扮演这个不如自己的人物。他看不起这种人，就是对方偶有长处值得模仿一下，他也不过偶一为之，还总觉得不好意思。他对模仿这种人没有经验，同时也会憎恨自己，竟取法乎下，以坏人坏事为陶铸自己的范本。E除非是逢场作戏。他心里着实鄙视这种玩艺儿。

阿：很可能是这样。

苏：那么他会采用我们曾经从荷马诗篇里举例说明过的一种叙述方法，就是说，他的体裁既是叙述，又是模仿，但是叙述远远多于模仿。你同意我的说法吗?

阿：我很同意。说故事的人必须以此为榜样。

苏：另外有一种说故事的人，他什么都说。他的品质愈坏就愈无顾忌，他什么东西都模仿，他觉得什么东西都值得模仿。所以他想尽

方法，一本正经，在大庭广众之间什么东西都模仿，包括我刚才所提到的雷声、风声、雹声、滑轮声、喇叭声、长笛声、哨子声、各种的乐器声，他还会狗吠羊咩鸟鸣。所以他的整个体裁完全是声音姿态的模仿，至于叙述那就很少。

阿：这种作家势必如此。

苏：这就是我说过的两种文体。

阿：是的。

苏：且说，这两种体裁中有一种体裁，变化不多。如果我们给它以合适的声调和节奏，其结果一个正确的说唱者岂不是几乎只是用同一的声调同一的抑扬顿挫讲故事吗？——因为变化少，节奏也几乎相同嘛。

阿：很对。

苏：别一种体裁需要各种声调和各种节奏，如果给它以能表达各种声音动作的合适的唱词的话。——因为这种体裁包含各色各样的变化。

阿：这话完全对。

苏：是不是所有诗人、说唱者在选用体裁时，不是取上述两种体裁之一，就是两者并用呢？

阿：那是一定的。

苏：那么，我们怎么办？我们的城邦将接受所有这些体裁呢？还是只接受两种单纯体裁之一呢？还是只接受那个混合体裁呢？

阿：如果让我投票选择的话，我赞成单纯善的模仿者的体裁。

苏：可是，亲爱的阿得曼托斯，混合体裁毕竟是大家所喜欢的；小孩和小孩的老师们，以及一般人所最最喜欢的和你所要选择的恰恰

相反。

阿：它确是大家喜欢的。

苏：但是也许你要说这与我们城邦的制度是不适合的。因为我们的人既非兼才，亦非多才，每个人只能做一件事情。

阿：是不适合的。

苏：这也就是为什么我们的城邦是唯一这种地方的理由：鞋匠总是鞋匠，并不在做鞋匠以外，还做舵工；农夫总是农夫，并不在做农夫以外，还做法官；兵士总是兵士，并不在做兵士以外，还做商人，如此类推。不是吗?

阿：是的。

苏：那么，假定有人靠他一点聪明，能够模仿一切，扮什么，像什么，光临我们的城邦，朗诵诗篇，大显身手，以为我们会向他拜倒致敬，称他是神圣的，了不起的，大受欢迎的人物了。与他愿望相反，我们会对他说，我们不能让这种人到我们城邦里来；法律不准许这样，这里没有他的地位。我们将在他头上涂以香油，饰以羊毛冠带，送他到别的城邦去。至于我们，为了对自己有益，要任用较为严肃较为正派的诗人或讲故事的人，模仿好人的语言，按照我们开始立法时所定的规范来说唱故事以教育战士们。

阿：我们正应该这样做，假定我们有权这样做的话。

苏：现在，我的朋友，我们可以认为已经完成了关于语言或故事的“音乐” [37] 部分的讨论，因为我们已经说明了应该讲什么以及怎样讲法的问题。

阿：我也这样认为。

苏：那么，是不是剩下来的还有诗歌和曲调的形式问题?

阿：是的，显然如此。

苏：我想任何人都可以立刻发现我们对这个问题应该有什么要求，假定我们的说法要前后一致的话。

格（笑着）：苏格拉底，我恐怕你说的“任何人”，并不包括我在里面，我匆促之间没有把握预言我们应该发表的见解是什么，虽然多少有一点想法。

苏：我猜想你肯定有把握这样说的：诗歌有三个组成部分——词，和声，节奏。[38]

格：啊，是的，这点我知道。

苏：那么就词而论，我想唱的词和说的词没有分别，必须符合我们所讲过的那种内容和形式。

阿：是的。

苏：还有，调子和节奏也必须符合歌词。

格：当然。

苏：可是我们说过，我们在歌词里不需要有哀挽和悲伤的字句。

格：我们不需要。

苏：那么什么是挽歌式的调子呢？告诉我，因为你是懂音乐的。

格：混合的吕底亚调，高音的吕底亚调，以及与此类似的一些音调属于挽歌式的调子。

苏：那么我们一定要把这些废弃掉，因为它们对于一般有心上进的妇女尚且无用，更不要说对于男子汉了。

格：极是。

苏：再说，饮酒对于护卫者是最不合适的，委靡懒惰也是不合适的。

格：当然。

苏：那么有哪些调子是这种软绵绵的靡靡之音呢?

格：伊奥尼亚调，还有些吕底亚调都可说是靡靡之音。

苏：好，我的朋友，这种靡靡之音对战士有什么用处?

格：毫无用处。看来你只剩下多利亚调或佛里其亚调了。

苏：我不懂这些曲调，我但愿有一种曲调可以适当地模仿勇敢的人，模仿他们沉着应战，奋不顾身，经风雨，冒万难，履险如夷，视死如归。我还愿再有一种曲调，模仿在平时工作的人，模仿他们出乎自愿，不受强迫或者正在尽力劝说、祈求别人，——对方要是神的话，则是通过祈祷，要是人的话，则是通过劝说或教导——或者正在听取别人的祈求、劝告或批评，只要是好话，就从善如流，毫不骄傲，谦虚谨慎，顺受其正。就让我们有这两种曲调吧。它们一刚一柔，能恰当地模仿人们成功与失败、节制与勇敢的声音。

阿：你所需要的两种曲调，正就是我刚才所讲过的多利亚调和佛里其亚调呀。

苏：那么，在奏乐歌唱里，我们不需要用许多弦子的乐器，不需要能奏出一切音调的乐器。

阿：我觉得你的话不错。

苏：我们就不应该供养那些制造例如竖琴和特拉贡琴这类多弦乐器和多调乐器的人。

阿：我想不应该的。

苏：那么要不要让长笛制造者和长笛演奏者到我们城邦里来？也就是说，长笛是不是音域最广的乐器，而别的多音调的乐器仅是模仿长笛而已？

格：这很清楚。

苏：你只剩下七弦琴和七弦竖琴了，城里用这些乐器；在乡里牧人则吹一种短笛。

格：我们讨论的结果这样。

苏：我们赞成阿波罗及其乐器而舍弃马叙阿斯及其乐器。[39] 我的朋友，这样选择也并非我们的创见。

格：真的！我也觉得的确不是我们的创见。

苏：哎呀！我们无意之间已经在净化这个城邦了，我们刚才说过这个城邦太奢侈了。

格：我们说得很有道理。

苏：那么好，让我们继续来做净化的工作吧！曲调之后应当考虑节奏。我们不应该追求复杂的节奏与多种多样的韵律，我们应该考虑什么是有秩序的勇敢的生活节奏，进而使音步和曲调适合这种生活的文辞，而不是使这种生活的文辞凑合音步和曲调。但是这种节奏究竟是哪些节奏，这要由你来告诉我们，像上面你告诉我们是哪些曲调那样。

格：这我实在说不上。音步的组成有三种形式，就像音阶的组成有四种形式一样，这些我懂得，我能够告诉你。至于哪些音步是模仿哪种生活的，这我不知道。

苏：关于这一点，我们也要去请教戴蒙，[40] 问他，哪些节奏适宜于卑鄙、凶暴、疯狂或其他邪恶，哪些节奏适宜于与此相反的内容。我似乎还记得戴蒙说过一些晦涩的话，谈到关于一种复合节奏的

进行曲，以及长短短格以及英雄体节奏，按照我所莫名其妙的秩序排列的，有的高低相等，有的有高有低，有的长短不一；我记得似乎他称呼一种为短长格，另一种为长短格，再加上长音节或短音节。在这些谈话里有些地方，我觉得他对音步拍子所作的赞扬或贬低不减于对节奏本身所作的赞扬或贬低；也有可能情况不是这样；究竟怎样我也实在说不清楚。我刚才讲过，这些都可以去请教戴蒙。要把这些弄得明白，并不简单。你以为如何?

格：是的，我很以为然。

苏：不过有一点你是可以立刻决定下来的，——美与丑是紧跟着好的节奏与坏的节奏的。

格：当然。

苏：再说，好的节奏紧跟好的文辞，有如影之随形。坏的节奏紧跟坏的文辞。至于音调亦是如此。因为我们已经讲过，节奏与音调跟随文辞，并不是文辞去跟随节奏与音调嘛。

格：显然是这样，这两者一定要跟随文辞。

苏：你认为文辞和文辞的风格怎么样？它们是不是和心灵的精神状态一致的?

格：当然。

苏：其他一切跟随文辞?

格：是的。

苏：那么，好言辞、好音调、好风格、好节奏都来自好的精神状态，所谓好的精神状态并不是指我们用以委婉地称呼那些没有头脑的忠厚老实人的精神状态，而是指用来称呼那些智力好、品格好的人的真正良好的精神状态。

格：完全是这样。

苏：那么，年轻人如果要做真正他们该做的事情，不当随时随地去追求这些东西吗?

格：他们应该这样。

苏：绘画肯定充满这些特点，其他类似工艺如纺织、刺绣、建筑、家具制作、动物身体以及植物树木等的自然姿态，也都充满这些品质。因为在这些事物里都有优美与丑恶。坏风格、坏节奏、坏音调，类乎坏言辞、坏品格。反之，美好的表现与明智、美好的品格相合相近。

格：完全对。

苏：那么，问题只在诗人身上了？我们要不要监督他们，强迫他们在诗篇里培植良好品格的形象，否则我们宁可不要有什么诗篇？我们要不要同样地监督其他的艺人，阻止他们不论在绘画或雕刻作品里，还是建筑或任何艺术作品里描绘邪恶、放荡、卑鄙、龌龊的坏精神？哪个艺人不肯服从，就不让他在我们中间存在下去，否则我们的护卫者从小就接触罪恶的形象，耳濡目染，有如牛羊卧毒草中嘴嚼反刍，近墨者黑，不知不觉间心灵上便铸成大错了。因此我们必须寻找一些艺人巨匠，用其大才美德，开辟一条道路，使我们的年轻人由此而进，如入健康之乡；眼睛所看到的，耳朵所听到的，艺术作品，随处都是；使他们如坐春风如沾化雨，潜移默化，不知不觉之间受到熏陶，从童年时，就和优美、理智融合为一。

格：对于他们，这可说是最好的教育。

苏：亲爱的格劳孔啊！也就是因为这个缘故，所以儿童阶段文艺教育最关紧要。一个儿童从小受了好的教育，节奏与和谐浸入了他的心灵深处，在那里牢牢地生了根，他就会变得温文有礼；如果受了坏的教育，结果就会相反。再者，一个受过适当教育的儿童，对于人工作品或自然物的缺点也最敏感，因而对丑恶的东西会非常反感，对优

美的东西会非常赞赏，感受其鼓舞，并从中吸取营养，使自己的心灵成长得既美且善。对任何丑恶的东西，他能如嫌恶臭不自觉地加以谴责，虽然他还年幼，还知其然而不知其所以然。等到长大成人，理智来临，他会似曾相识，向前欢迎，因为他所受的教养，使他同气相求，这是很自然的嘛。

格：至少在我看来，这是幼年时期为什么要注重音乐文艺教育的理由。

苏：这正如在我们认字的时候那样，只有在我们认识了全部字母[41]——它们为数是很少的——时我们才放心地认为自己是识字了。不论字大字小[42]我们都不敢轻忽其组成元素，不论何处我们都热心急切地去认识它们，否则，我们总觉得就不能算是真正识字了。

格：你说得很对。

苏：同样，比如有字母显影在水中或镜里。如果不是先认识了字母本身，我们是不会认识这些映像的。因为认识这两者属于同一技能同一学习。

格：确是如此。

苏：因此，真的，根据同样的道理，我们和我们要加以教育的护卫者们，在能以认识节制、勇敢、大度、高尚等等美德以及与此相反的诸邪恶的本相，也能认识包含它们在内的一切组合形式，亦即，无论它们出现在哪里，我们都能辨别出它们本身及其映像，无论在大事物中还是在小事物中都不忽视它们，深信认识它们本身及其映像这两者属于同一技能同一学习——在能以做到这样之前我们和我们的护卫者是不能算是有音乐文艺教养的人的。不是吗?

格：确实是的。

苏：那么如果有一个人，在心灵里有内在的精神状态的美，在有形的体态举止上也有同一种的与之相应的调和的美，——这样一个兼美者，在一个能够沉思的鉴赏家眼中岂不是一个最美的景观?

格：那是最美的了。

苏：再说，最美的总是最可爱的。

格：当然。

苏：那么，真正受过音乐的教育的人，对于同道，气味相投，一见如故；但对于浑身不和谐的人，他避之唯恐不远。

格：对于心灵上有缺点的人，他当然厌恶；但对于身体有缺点的人，他还是可以爱慕的。

苏：听你话的意思，我猜想你有这样的好朋友，不过我也赞成你作这样的区别。只是请你告诉我：放纵与节制能够并行不悖吗?

格：怎么能够? 过分的快乐有如过分的痛苦可以使人失态忘形。

苏：放纵能和别的任何德行并行不悖吗?

格：不能。

苏：能和横暴与放肆并行不悖吗?

格：当然。

苏：还有什么快乐比色欲更大更强烈的吗?

格：没有，没有比这个更疯狂的了。

苏：正确的爱难道不是对于美的有秩序的事物的一种有节制的和谐的爱吗?

格：我完全同意。

苏：那么，正确的爱能让任何近乎疯狂与近乎放纵的东西同它接近吗?

格：不能。

苏：那么，正确的爱与纵情任性，泾渭分明。真正的爱者与被爱者决不与淫荡之徒同其臭味。

格：真的，苏格拉底，它们之间断无相似之处。

苏：这样很好，在我们正要建立的城邦里，我们似乎可以规定这样一条法律：一个爱者可以亲吻、昵近、抚摸被爱者，像父亲对儿子一样；如要求被爱者做什么也一定是出于正义。在与被爱者的其他形式的接触中，他也永远不许有任何越此轨道的举动，否则要谴责他低级趣味，没有真正的音乐文艺教养。

格：诚然。

苏：那么，你也同意我们关于音乐教育的讨论可以到此结束了吧？据我看来，这样结束是很恰当的。音乐教育的最后目的在于达到对美的爱。

格：我同意。

苏：音乐教育之后，年轻人应该接受体育锻炼。

格：当然。

苏：体育方面，我们的护卫者也必须从童年起就接受严格的训练以至一生。我所见如此，不知你以为怎样？因为我觉得凭一个好的身体，不一定就能造就好的心灵好的品格。相反，有了好的心灵和品格就能使天赋的体质达到最好，你说对不对?

格：我的想法同你完全一样。

苏：倘使我们对于心灵充分加以训练，然后将保养身体的细节交它负责，我们仅仅指出标准，不啰唆，你看这样行不行?

格：行。

苏：我们说过护卫者必须戒除酗酒，他们是世界上最不应该闹酒的人，人一闹酒就糊涂了。

格：一个护卫者要另外一个护卫者去护卫他，天下哪有这样荒唐的事?

苏：关于食物应该怎样？我们的护卫者都是最大竞赛中的斗士，不是吗?

格：是的。

苏：我们目前所看到的那些斗士，他们保养身体的习惯能适应这一任务吗?

格：也许可以凑合。

苏：啊，他们爱睡，这是一种于健康很危险的习惯。你有没有注意到，他们一生几乎都在睡眠中度过，稍一偏离规定的饮食作息的生活方式，他们就要害严重的疾病吗?

格：我注意到了这种情况。

苏：那么，战争中的斗士应该需要更多样的锻炼。他们有必要像终宵不眠的警犬；视觉和听觉都要极端敏锐；他们在战斗的生活中，各种饮水各种食物都能下咽；烈日骄阳狂风暴雨都能处之若素。

格：很对。

苏：那么，最好的体育与我们刚才所描述的音乐文艺教育难道不是很相近相合吗?

格：你指的什么意思?

苏：这是指一种简单而灵活的体育，尤其是指为了备战而进行的那种体育锻炼。

格：请问具体办法。

苏：办法可以从荷马诗里学得。你知道在战争生活中英雄们会餐时，荷马从不给他们鱼吃，虽然队伍就驻扎在靠近赫勒斯滂特海岸那里[43]；他也从不给他们炖肉吃，只给烤肉，因为这东西战士最容易搞，只要找到火就行了，什么地方都可以，不必随身带许多坛坛罐罐。

格：确是如此。

苏：据我所知，荷马也从未提到过甜食。这不是每一个从事锻炼的战士都可以理解的事情吗？——要把他们的身体练好，这种东西是一定要戒掉的。

格：他们懂得这个道理，并且把这种东西戒除了。他们做得对。

苏：那么，我的朋友，既然你觉得这是对的，你当然就不会赞成叙拉古的宴会和西西里的菜肴了。

格：我不会赞成的。

苏：你也不会让一个男子弄一个科林斯女郎来做他的情妇吧，如果要他把身体保养好的话。

格：当然不会。

苏：你也不会赞成有名的雅典糕点的吧？

格：一定不会。

苏：因为我认为所有这种混杂的饮食很像多音调多节奏的诗歌作品。

格：诚然。

苏：复杂的音乐产生放纵；复杂的食品产生疾病。至于朴质的音乐文艺教育则能产生心灵方面的节制，朴质的体育锻炼产生身体的健康。

格：极是。

苏：一旦放纵与疾病在城邦内泛滥横溢，岂不要法庭药铺到处皆是，讼师医生趾高气扬，虽多数自由人也将不得不对他们鞠躬敬礼了。

格：这是势所必至的。

苏：奇货可居的医生、法官，不仅为一般老百姓和手艺人所需要，也为受过自由人类型教育的人们所需要。你们能看到还有什么更足以证明一个城邦教育又丑又恶的呢？这些法官、医生全是舶来品（因为你们自己中间缺少这种人才），你不认为这是教育丑恶可耻到了极点的明证吗?

格：没有比这个更可耻的了。

苏：啊，还有一种情况你是不是觉得比刚才说的那种情况还要可耻呢？一个人不仅把自己的大部分时光花在法庭上打官司，忽而做原告，忽而做被告；而且还由于不知怎样生活更有意义，一天到晚要弄滑头，颠倒是非，使用各种推论、借口、诡计、阴谋，无理也要说出理来；而所有这一切努力又都不过是为了无聊的争执。因为，他不知道抛开那些漫不经心的陪审员安排自己的生活要美好高尚得多。

格：真的，这种比前面所讲的更可耻了。

苏：除了受伤或偶得某种季节病而外，一个人到处求医，岂不更是可耻？由于游手好闲和我们讲过的那种好吃贪睡的生活方式，身子像一块沼泽地一样充满风湿水汽，逼使阿斯克勒比斯[44]的子孙们不得不创造出腹胀、痢疾之类的病名来，岂不更是可耻?

格：这确是些古怪的医学名词。

苏：我想在阿斯克勒比斯本人的时期，是没有这种东西的。我是根据特洛伊的故事这样推想的。当欧律皮吕斯[45]在特洛伊负伤时，那个妇人给他吃普拉纳酒，上面撒了大麦粉和小块乳酪，显然是一服热药。那个时候所有医生并没有说她用错了药，也没有说当看护的派特罗克洛斯犯了什么错误。

格：受了伤，给他服这种药确是古怪。

苏：如果你记得在赫罗迪科斯以前医生并不用我们现在的这些药物治病的话，你就不会感到古怪了。赫罗迪科斯是一个教练员，因为他有病，他把体操和医术混而为一，结果先主要折磨了自己，然后又折磨了许多后来人。

格：怎么会的?

苏：他身患不治之症，靠了长年不断的细心照料自己，居然活了好多年。但他的痼病始终没能治好。就这么着，他一生除了医疗自己外，什么事都没干，一天到晚就是发愁有没有疏忽了规定的养生习惯；他靠了自己的这套医术，在痛苦的挣扎中夺得了年老而死的锦标[46]。

格：这可是对他医道的崇高奖品啊！

苏：他得之无愧呢。他这种人不知道，阿斯克勒比斯并不是因为不知道或不熟悉这种医道而不传给他的后代，而是因为他懂得在有秩序的城邦里，每一个人都有他应尽的职务。人们没有工夫来生病，不可能一生没完没了地治病。我们在工人中间看到这种情况会觉得荒唐不经的，可是在有钱的人和所谓有福的人中间看到这种情况就视若无睹了。

格：怎么会这样的?

苏：一个木工当他病了要医生给他药吃，把病呕吐出来，或者把病下泻出来，或者用烧灼法或者动手术。但是，如果医生叫他长期疗养搞满头包包扎扎的那一套，他会立刻回答，说他没有工夫生病，一

天到晚想着病痛，把当前工作搁置一旁，过这种日子没有意思。他就要同医生说声再会，回家仍去干他原来的活儿去了。他也许身体居然变好了，活下去照常工作，也许身体吃不消，抛弃一切麻烦，死了算了。

格：这种人可称为善于利用医道的人。

苏：是不是因为他有一种工作要做，如果做不了，他就不值得活下去？

格：显然是这样。

苏：可是我们并不说一个有钱的人也有这种规定的工作要做，不做他就觉得不值得活下去。

格：据我所知，不是这样。

苏：哎呀！你有没有听到过福库利得斯说的话"吃饱饭以后[47]应该讲道德"。

格：我想吃饱饭以前也应该讲道德。

苏：好，让我们不要和他在那一点上争吵。让我们先弄清这一点：有钱人[48]要不要讲道德？如果不要讲，活了是不是有意思？一天到晚当心身体，对他们遵从福库利得斯的劝告，有没有妨碍？虽然对于专搞木工以及其他工艺的人无疑是一大障碍。

格：的确，在体育锻炼之外再过分当心身体[49]，对这方面是一个最大的妨碍。

苏：这样对于家务管理、军事服役、上班办公都造成了不少累赘。最坏的是使任何学习、思考或沉思冥想都变得困难。自朝至暮老是疑心着头痛目眩、神经紧张，而且把这些都委过于哲学研究，说它是总的起因。这样便使人老觉得身上有这种那种的不舒服，老是烦恼。这对于学习、沉思这类的道德实践和锻炼简直是一种绊脚石。

格：当然会这样的。

苏：那么，我们可以说阿斯克勒比斯是早已知道这个道理了；对于那些体质好生活习惯健康，仅只有些局部疾病的人，他教给了医疗方法，用药物或外科手术将病治好，然后吩咐他们照常生活，不妨碍各人尽公民的义务。至于内部有严重全身性疾病的人，他不想用规定饮食以及用逐渐抽出或注入的方法来给他们以医疗，让他痛苦地继续活下去，让他再产生体质同样糟糕的后代。对于体质不合一般标准的病人，他则认为不值得去医治他，因为这种人对自己对国家都没有什么用处。

格：照你说来，阿斯克勒比斯真是一个最有政治头脑的人呀！

苏：显然是的。他的孩子们也是这样的人，在特洛伊战场上都是好战士，又是好医生，他们[50]就是用我上面所讲的那种医疗方法给人治伤的。——这你知道吗？墨涅拉俄斯被潘达洛斯射了一箭，受了伤。

他们把瘀血吸出，敷上了些缓解草药。

他们并没有给他规定饮食，同从前对欧律皮吕斯一样，他们以为对于那些在受伤以前体质原来很好，生活简朴的人，受伤以后敷这么一层草药就够了，虽然偶然也喝一种奶酒。但是对于那些先天病弱又无节制的人，他们则认为这种人活了于己于人都无用处，他们的医道不是为这班人服务的。这种人虽富过弥达斯[51]，他们也不给他治疗。——这些故事你还记得吗？

格：让你这么一说，阿斯克勒比斯的这些孩子真了不起呀！

苏：他们确是这样。但是悲剧家们和诗人品达的说法和我们的原则有分歧。他们说阿斯克勒比斯是阿波罗神的儿子，他受了贿去医治一个要死的富人，因此被闪电打死。根据前面我们讲过的原则，我们不相信悲剧家和品达的说法。我们认为，如果他是神的儿子，肯定他是不贪心的，如果他是贪心的，他就不是神的儿子。

格：就此为止，你说得再对不过了。但是苏格拉底，我有一个问题，看你怎么答复？我们在城邦里要不要有好的医生？是不是最好的医生应当是医治过最大多数病人的（包括天赋健全的与不健全的）？同样，最好的法官是否应该是同各色各样品格的人都打过交道的?

苏：无疑我们要好的医生和好的法官。但是你知道我所谓"好的"是什么意思吗?

格：我不知道，除非你告诉我。

苏：好，让我来试试看。我说你把两样不同的事情混在一个问题里了。

格：什么意思?

苏：医生假使从小就学医，对各色各样的病人都有接触，对各种E疾病还有过切身的体验（如果他们自己体质并不太好的话），那么这样的医生确实可能成为极有本领的医生。因为我想，他们并不是以身体医治身体，如果是以身体治身体，我们就不应该让他们的身体有病或者继续有病。他们是用心灵医治身体，如果心灵原来坏的或者变坏了的，他们就不可能很好地医病了。

格：你说得对。

苏：至于法官，我的朋友，那是以心治心。心灵决不可以从小就与坏的心灵厮混在一起，更不可犯罪作恶去获得第一手经验以便判案时可以很快地推测犯罪的过程，好像医生诊断病人一样。相反，如果要做法官的人心灵确实美好公正，判决正确，那么他们的心灵年轻时起就应该对于坏人坏事毫不沾边，毫无往还。不过这样一来，好人在年轻时便显得比较天真，容易受骗，因为他们心里没有坏人心里的那种原型。

格：他们的确有此体验。

苏：正因为这样，所以一个好的法官一定不是年轻人，而是年纪大的人。他们是多年后年龄大了学习了才知道不正义是怎么回事的。他们懂得不正义，并不是把它作为自己心灵里的东西来认识的，而是经过长久的观察，学会把它当作别人心灵里的别人的东西来认识的，是仅仅通过知识，而不是通过本人的体验认识清楚不正义是多么大的一个邪恶的。

格：这样的法官将被认为是一个最高贵的法官。

苏：并且是一个好的法官。你的问题的要旨就在"好的"这两个字上，因为有好心灵的人是"好的"。而那种敏于怀疑的狡诈之徒，以及那种自己干过许多坏事的人和认为自己手段高明瞒得过人的人，当他和自己同类人打交道时，他注视着自己心灵里的原型，便显得聪明能干，但是当他和好人或老一辈的人相处时，他便显得很蠢笨了，因为，不当怀疑的他也怀疑。见了好人，他也不认识，因为他自己心里没有好的原型。可是，因为他碰到的坏人比好人多得多，所以无论他自己还是别人就都觉得他似乎是一个聪明人而不是一个笨蛋了。

格：的确是这样。

苏：因此，好而明察的理想法官决不是这后一种人，而是前一种人。因为邪恶决不能理解德性和邪恶本身，但天赋的德性通过教育最后终能理解邪恶和德性本身。因此据我看来，不是那种坏人而是这种好人，才能做一个明察的法官。

格：我同意。

苏：那么，你要不要在城邦里把我们所说过的医疗之术以及司法之术制定为法律呢？这两种法律都对那些天赋健全的公民的身体和心灵抱有好意；而对那些身体不健全的，城邦就让其死去；那些心灵天赋邪恶且又不可救药的人，城邦就毫不姑息处之以死。

格：这样做已被证明对被处理者个人和城邦都是最好的事情。

苏：这样，年轻人接受了我们说过的那种简单的音乐文艺教育的陶冶，养成了节制的良好习惯，他们显然就能自己监督自己，不需要打官司了。

格：是的。

苏：这种受过音乐教育的青年，运用体育锻炼（如果他愿意的话），通过同样苦练的过程，他会变得根本不需要什么医术，除非万不得已。

格：我也这样想。

苏：再说，在不畏艰辛苦练身体的过程中，他的目的主要在锻炼他心灵的激情部分，不是仅仅为了增加体力，他同一般运动员不一样，一般运动员只注意进规定的饮食，使他们力气大臂膀粗而已。

格：你说得对极了。

苏：因此，把我们的教育建立在音乐和体育上的那些立法家，其目的并不像有些人所想象的那样，在于用音乐照顾心灵，用体育照顾身体。格劳孔，我可以这样说吗?

格：为什么不可以?

苏：他们规定要教音乐和体育主要是为了心灵。

格：怎么会的?

苏：你有没有注意到一生专搞体育运动而忽略音乐文艺教育对于心灵的影响是怎样的？反之，专搞音乐文艺而忽略体育运动的影响又是怎样的?

格：你指的是什么?

苏：我指的一是野蛮与残暴，另一是软弱与柔顺。

格：啊，很对。我注意到那些专搞体育锻炼的人往往变得过度粗暴，那些专搞音乐文艺的人又不免变得过度软弱。

苏：天性中的激情部分的确会产生野蛮；如果加以适当训练就可能成为勇敢，如果搞得过了头，就会变成严酷粗暴。

格：我也这样看法。

苏：再说，温文是不是人性中爱智部分的一种性质？是不是这种性质过度发展便会变为过分软弱，如培养适当就能变得温文而秩序井然？是不是这样？

格：确是这样。

苏：但是我们说我们的护卫者需要两种品质兼而有之。

格：他们应该这样。

苏：那么这两种品质要彼此和谐吗？

格：当然要。

苏：有这种品质和谐存在的人，他的心灵便既温文而又勇敢。

格：诚然。

苏：没有这种和谐存在的人便既怯懦而又粗野。

格：的确这样。

苏：好；假定一个人纵情乐曲，让各种曲调唱腔，甜的、软的、哭哭啼啼的（像我们刚才所讲过的那些），醍醐灌顶似地，把耳朵当作漏斗，注入心灵深处，假使他全部时间都沉溺于丝弦杂奏歌声宛转之间，初则激情部分（如果有的话），像铁似的由粗硬变得柔软，可以制成有用的器具。倘若他这样继续下去，像着了魔似的，不能适可

而止，他就开始融化了，液化了，分解了。结果就会激情烟消云散，使他委靡不振，成为一个“软弱的战士”。[52]

格：极是。

苏：如果[53]他一开始就不是一个天性刚强的人，这种委靡不振的恶果很快就会出现。如果[54]原来是一个刚强的人，经过刺激情绪就会变得不稳定，容易生气，也容易平静。结果便成了一个爱同人吵架爱发脾气的喜怒无常性情乖张的人。

格：确实如此。

苏：再说，如果一个人全副精神致力于身体的锻炼，胃口好食量大，又从来不学文艺和哲学，起初他会变得身强力壮，心灵充满自信，整个人变得比原来更勇敢。你看他会这样吗?

格：他真会这个样子的。

苏：不过，要是他除了搞体操训练外，别无用心，怕见文艺之神，结果会怎么样呢？对于学习科研从来没有尝过一点滋味，对于辩证推理更是一窍不通，他心灵深处可能存在的爱智之火光难道不会变得暗淡微弱吗？由于心灵没有得到启发和培育，感觉接受能力没有得到磨练，他会变得耳不聪目不明。不是吗?

格：诚然。

苏：结果，我以为这种人会成为一个厌恶理论不知文艺的人，他不用论证说服别人，而是像一只野兽般地用暴力与蛮干达到E自己的一切目的。在粗野无知中过一种不和谐的无礼貌的生活。

格：完全是这样。

苏：为这两者，似乎有两种技术——音乐和体育（我要说这是某一位神赐给我们人类的）——服务于人的两个部分——爱智部分和激情部分。这不是为了心灵和身体（虽然顺便附带也为了心灵和身

体），而是为了使爱智和激情这两部分张弛得宜配合适当，达到和谐。

格：看来如此。

苏：因此，那种能把音乐和体育配合得最好，能最为比例适当地把两者应用到心灵上的人，我们称他们为最完美最和谐的音乐家应该是最适当的，远比称一般仅知和弦弹琴的人为音乐家更适当。

格：讲得有理，苏格拉底。

苏：那么，格劳孔，在这方面，是不是我们也需要一个常设的监护人呢，如果城邦的宪法要加以监护的话?

格：当然非常需要。

苏：关于教育和培养公民的原则纲要就是这些。一一细述他们的跳舞、打猎、跑狗、竞技、赛马，试问有什么必要呢？细节必须符合纲要，大纲定了，细节就不难发现，这是一清二楚的事情。

格：也许就不困难了。

苏：那么好，下面我们要确定什么呢？是不是要决定，公民里面哪些人是统治者，哪些人是被统治者呢?

格：显然是的。

苏：统治者必须是年纪大一点的，被统治者必须是年纪小一点的。这是显然的吗?

格：是显然的。

苏：统治者必须是他们中间最好的人。这也是明显的吗?

格：也是明显的。

苏：最好的农民是最善于种田的人，是不是?

格：是的。

苏：那么，现在既然要选择的是护卫者中最好的，我们不是要选择最善于护卫国家的人吗?

格：是的。

苏：那么，他们除了首先应当是有护卫国家的智慧和能力的人而外，难道不还应当是一些真正关心国家利益的人吗?

格：当然应当是。

苏：一个人总最关心他所爱的东西。

格：必然如此。

苏：又，一个人总是最爱那些他认为和自己有一致利益，和自己得失祸福与共的东西的。

格：确是这样。

苏：那么，我们必须从所有护卫者里选择那些在我们观察中显得最愿毕生鞠躬尽瘁，为国家利益效劳，而绝不愿做任何不利E于国家的事情的人。

格：选择这些人是最妥当的了。

苏：其次，我觉得，我们还得随时考察他们，看他们是否能终身保持这种护卫国家的信念，是否既非魔术又非武力所能于不知不觉之间使他们放弃为国尽力的信念[55]的?

格：你所说的“放弃”是指的什么?

苏：让我来告诉你。我觉得，一个意见[56]之离开心灵，或为自愿的，或为不自愿的。一个错误意见离开学好了的人是自愿的离开，一切正确意见的离开是不自愿的离开。

格：我理解自愿的那个，但是我希望听你讲讲不自愿的那个。

苏：啊，可以。人们总是不愿意失掉好的东西，而愿意丢掉坏的东西，你同意我这个想法吗？难道在真理上的受骗不是坏事，得到真理不是好事吗？你难道不认为取得反映真实的意见是得到真理吗？

格：你说得很对。我也认为，人们的正确意见总是不愿被剥夺的。

苏：不自愿的放弃总是发生在人们被巧取豪夺——或被欺骗诱惑或被强力压迫的情况下。

格：此刻你讲的巧取豪夺的两种情况是什么意思我都不懂。

苏：我一定是像悲剧角色在讲话，有点晦涩了。所谓“被欺骗诱惑”，我的意思是指人们经过辩论，被人说服了，或者经过一段时间忘掉了，于不知不觉间放弃了原来的意见。现在你也许懂了吧？

格：是的。

苏：所谓“被强力压迫”，我的意思是指有些困苦或忧患逼得人们改变了原有的意见。

格：我也懂了。我想你所说的是对的。

苏：至于“被欺骗诱惑者”我想你会同意我是指那些人：他们受享乐引诱，或者怕字当头，有所畏惧，改变了意见。

格：是的，凡是带欺骗性的东西，总是起一种魔术般的迷惑作用。

苏：言归正传，我们必须寻找坚持原则孜孜不倦为他们所认为的国家利益服务的那些护卫者。我们必须从他们幼年时起，就考察他们，要他们做工作，在工作中考察他们。其中有的人可能会忘掉那个原则，受了欺骗。我们必须选择那些不忘原则的，不易受骗的人做护卫者，而舍弃其余的人。你同意吗?

格：同意。

苏：再者，劳筋骨、苦心志，见贤思齐，我们也要在这些方面注意考察他们。

格：极是。

苏：好，让我们再进行第三种反欺骗诱惑的考察，看他们是否经得起。你知道人们把小马带到嘈杂喧哗的地方去，看它们怕不怕；同样，我们也要把年轻人放到贫穷忧患中去，然后再把他们放到锦衣玉食的环境中去，同时，比人们用烈火炼金制造金器还要细心得多地去考察他们，看他们受不受外界的引诱，是不是能泰然无动于衷，守身如玉，做一个自己的好的护卫者，是不是能护卫自己已受的文化修养，维持那些心灵状态在他身上的谐和与真正的节奏（这样的人对国家对自己是最有用的）。人们从童年、青年以至成年经过考验，无懈可击，我们必须把这种人定为国家的统治者和护卫者。当他生的时候应该给予荣誉，死了以后给他举行公葬和其他的纪念活动。那些不合格的人应该予以排斥。格劳孔啊！我想这就是我们选择和任命统治者和护卫者的总办法。当然这仅仅是个大纲，并不是什么细节都列出来了。

格：我同意，大体上我也觉得事情应该这样做。

苏：我们的确可以在最完全的含义上称这些人为护卫者。他们对外警惕着敌人，内部注意朋友，以致朋友不愿，敌人不敢危害城邦。至于刚才我们称之为护卫者的那些人中的年轻人，则我们称之为辅助者或助手，他们是执行统治者法令的。是这样吧?

格：我也认为是这样。

苏：不久前[57]，我们刚谈到过偶然使用假话的问题，现在我们或许可以用什么方法说一个那样的高贵的假话，使统治者自己相信（如果可能的话），或者至少使城邦里其他的人相信（如果不能使统治者相信的话）。

格：什么假话?

苏：并没什么新奇的。这是一个老早以前在世界上许多地方流传过的腓尼基人的传说。它是诗人告诉我们，而我们也信以为真的一个故事。但是这样的故事在我们今天已听不到，也不大可能再听到，它也没有任何说服力可以使人相信的了。

格：你似乎吞吞吐吐很不愿意直说出来。

苏：等我讲了你就会懂得我为什么不肯直说了。

格：快讲吧，不要怕。

苏：那么好，我就来讲吧。不过，我还是没有把握我是否能有勇气，是否能找到什么语言来表达我的意思，首先说服统治者们自己和军队，其次说服城邦的其他人：我们给他们教育和培养，其实他们一切如在梦中。实际上他们是在地球深处被孕育被陶铸成的，他们的武器和装备也是在那里制造的；地球是他们的母亲，把他们抚养大了，送他们到世界上来。他们一定要把他们出生的土地看作母亲看作保姆，念念不忘，卫国保乡，御侮抗敌，团结一致，有如亲生兄弟一家人似的。

格：现在我明白你刚才为什么欲言又止，不肯把这个荒唐故事直说出来的了。

苏：我这样做自有我的理由；不去管它，且听下文。我们在故事里将要告诉他们：他们虽然一土所生，彼此都是兄弟，但是老天铸造他们的时候，在有些人的身上加入了黄金，这些人因而是最可宝贵

的，是统治者。在辅助者（军人）的身上加入了白银。在农民以及其他技工身上加入了铁和铜。但是又由于同属一类，虽则父子天赋相承，有时不免金父生银子，银父生金子，错综变化，不一而足。所以上天给统治者的命令最重要的就是要他们做后代的好护卫者，要他们极端注意在后代灵魂深处所混合的究竟是哪一种金属。如果他们的孩子心灵里混入了一些废铜烂铁，他们决不能稍存姑息，应当把他们放到恰如其分的位置上去，安置于农民工人之间；如果农民工人的后辈中间发现其天赋中有金有银者，他们就要重视他，把他提升到护卫者或辅助者中间去。须知，神谕曾经说过"铜铁当道，国破家亡"，你看你有没有办法使他们相信这个荒唐的故事?

格：不，这些人是永远不会相信这个故事的。不过我看他们的下一代会相信的，后代的后代子子孙孙迟早总会相信的。

苏：我想我是理解你的意思的。就是说，这样影响还是好的，可以使他们倾向于爱护他们的国家和他们相互爱护。我想就这样口头相传让它流传下去吧！

现在让我们武装这些大地的子孙们，指导他们在统治者的导引下迈步前进。让他们去看看城邦里最适宜于扎营的地方，从那里他们可以对内镇压不法之徒，对外抗虎狼般的入侵之敌。扎下营盘祭过神祇之后，他们必须做窝。你同意我这个说法吗?

格：我同意。

苏：这些窝要能冬天暖和夏天宽敞吗?

格：当然是的。因为我想你是指他们的住处。

苏：是的，我是指兵士的营房，不是指商人的住房。

格：这两者分别在哪里?

苏：让我来告诉你。对牧羊人来说，人世上最可怕最可耻的事情实在莫过于把那些帮助他们管羊群的猎犬饲养成这个样子：它们或因

放纵或因饥饿或因别的坏脾气，反而去打击和伤害所保管的羊群，它们倒像是豺狼而不像是猎犬了。

格：确是可怕。

苏：那么我们要不要注意用我们所能的一切方法防止我们的助手用任何这样的态度来对付人民，并且由于自己比较强，因而使自己由一个温和的朋友变成了一个野蛮的主子呢?

格：我们一定要这样。

苏：他们要是受过真正好的教育，他们在这方面不就有了主要的保证了吗?

格：他们已经受过好教育了呀！

苏：我们还不能肯定这样说，亲爱的格劳孔，不过我们可以肯定正在说的那句话，他们一定要有正确的教育（不管它是什么），使他们不仅主要能够对他们自己温文和蔼，而且对他们所治理的人们也温文和蔼。

格：这话很对。

苏：那么，除了好的教育之外，任何明白事理的人都要说，我们必须给他们住处给他们别的东西，使他们得以安心去做优秀的保卫者，而不要迫使他们在老百姓中间为非作歹。

格：这话说得极是。

苏：好，请考虑一下，如果要他们做优秀的护卫者，像我们所希望的那样，下述这种生活方式，这种住处能行吗?第一，除了绝对的必需品以外，他们任何人不得有任何私产。第二，任何人不应该有不是大家所公有的房屋或仓库。至于他们的食粮则由其他公民供应，作为能够打仗既智且勇的护卫者职务的报酬，按照需要，每年定量分给，既不让多余，亦不使短缺。他们必须同住同吃，像士兵在战场上

一样。至于金银我们一定要告诉他们，他们已经从神明处得到了金银，藏于心灵深处，他们更不需要人世间的金银了。他们不应该让它同世俗的金银混杂在一起而受到玷污；因为世俗的金银是罪恶之源，心灵深处的金银是纯洁无瑕的至宝。国民之中只有这些护卫者不敢与金和银发生任何关系，甚至不敢接触它们，不敢和它们同居一室，他们不敢在身上挂一点金银的装饰品或者用金杯银杯喝一点儿酒；他们就这样来拯救他们自己，拯救他们的国家。他们要是在任何时候获得一些土地、房屋或金钱，他们就要去搞农业、做买卖，就不再能搞政治做护卫者了。他们就从人民的盟友蜕变为人民的敌人和暴君了；他们恨人民，人民恨他们；他们就会算计人民，人民就要谋图打倒他们；他们终身在恐惧之中，他们就会惧怕人民超过惧怕国外的敌人。结果就会是，他们和国家一起走上灭亡之路，同归于尽。

苏：根据以上所有的理由，让我们就怎样供给护卫者以住处及其他的一切达成一致意见，并且制定为法律吧。我们要不要这样?

格：完全要。

---

[1] 诗见《奥德赛》XI 489—491。奥德修斯游地府看见阿克琉斯的鬼魂时，对他说了些安慰的话，称赞他死后还是英雄。阿克琉斯却表示了好死不如赖活的想法。

[2] 《伊利亚特》XX 64。神分成两派，一派站在希腊人一边，一派站在特洛伊人一边。诸神亲自参战，以致山摇地震，吓坏了冥王哈得斯，他担心地面震裂，让人和神看到了阴间的恐怖情景。

[3] 阿克琉斯梦见好友派特罗克洛斯的鬼魂，想去拥抱他。但鬼魂的阴影避开了。阿克琉斯发出了感叹。见《伊利亚特》XXIII 103。

[4] 古希腊人认为，人死了便不再知道人世的事，连亲人都不认识。只有受祭吃了牺牲的血时才认识还活着的人。

女神刻尔吉叫奥德修斯去地府向先知泰瑞西阿的鬼魂打听自己的前程。据她说，这位先知虽然死了，冥府王后波塞芳妮让他仍然保持着先知的智慧。见《奥德赛》X 495。

[5] 关于派特罗克洛斯的死，见《伊利亚特》XVI 856。关于赫克托之死，见同书XXII 362。

[6] 诗见《伊利亚特》XXIII 100。阿克琉斯在梦中看见派特罗克洛斯的鬼魂，像一阵烟似地消失了。

[7] 诗见《奥德赛》XXIV 6。求婚子弟都被奥德修斯杀死。这里描写他们的鬼魂在神使赫尔墨斯引领之下去地府时的情景。

[8] 见《伊利亚特》XXIV 10—12。描写阿克琉斯思念亡友派特罗克洛斯时的情景。

[9] 见《伊利亚特》XXIV 10—12。描写阿克琉斯思念亡友派特罗克洛斯时的情景。

[10] 见《伊利亚特》XVIII 23。阿克琉斯第一次听到派特罗克洛斯战死的消息时的情景。

[11] 这位特洛伊老王看见儿子赫克托死后尸体遭到凌辱，悲痛欲绝，要大家放他出城去赎回赫克托的尸体。见《伊利亚特》XXII 414。

[12] 《伊利亚特》XVIII 54。阿克琉斯的母亲，女神特提斯的话。

[13] 《伊利亚特》XXII 168。主神宙斯所说关于赫克托的话。

[14] 见《伊利亚特》XVI 433。

[15] 见《伊利亚特》I 599。诸神看着赫淮斯托斯拐着瘸腿来往奔忙，给众神斟酒，滑稽可笑。实际上是笑话他多管闲事。在奥林波斯

山上替神们斟酒本来是青春女神赫柏的任务。

[16] 《奥德赛》XVII 383。

[17] 《伊利亚特》IV 412。迪奥米特对斯特涅洛斯说的话。阿伽门农责备迪奥米特和斯特涅洛斯等作战不力，迪奥米特虚心接受了元帅的批评。当斯特涅洛斯反驳阿伽门农时，迪奥米特制止他这样做，要求他理解和尊重元帅的批评。

[18] 《伊利亚特》III 8和IV 431。

[19] 《伊利亚特》I 225。阿克琉斯辱骂阿伽门农的话，骂他没有勇气亲自上前线作战。同一处还有别的骂他的话。

[20] 《奥德赛》IX 8。奥德修斯对阿吉诺王说的开头几句话。

[21] 《奥德赛》XII 342。在存粮吃尽时奥德修斯的伙伴尤吕洛科说的话。

[22] 《伊利亚特》XIV 294—341。诗见同书XIV 281。

[23] 《奥德赛》VIII 266。

[24] 《奥德赛》VIII 266。

[25] 同上书XX 17。奥德修斯回到自己家里看到混乱情况时，对自己说的话。

[26] 见十世纪时的辞典Suidas中的δῶρα条。其中告诉我们：有人认为这行诗是赫西俄德的。

[27] 菲尼克斯对阿克琉斯讲的一番话。见《伊利亚特》IX 515以下。菲尼克斯讲话的主旨还是想打动阿克琉斯的心，求他出战。没有“否则绝不释怒”的意思。

[28] 《伊利亚特》XIX 278。在荷马笔下阿克琉斯并不是一个特别贪财的人。他和阿伽门农和解并答应出战主要是为了替好友派特罗克洛斯复仇。

[29] 见《伊利亚特》XXIV 502，555，594。事指特洛伊老王普里阿摩斯送给阿克琉斯许多礼品，赎回爱子赫克托的尸体。

[30] 《伊利亚特》XXII 15。

[31] 阿克琉斯对斯卡曼德洛斯河神。见《伊利亚特》XXI 130。

[32] 阿克琉斯的父亲曾给斯珀尔克斯河神许愿：如果阿克琉斯能平安地从特洛伊回到家乡，就把阿克琉斯的一卷长发和五十头羊作祭品献给这位河神。可现在阿克琉斯知道自己命中注定要死在特洛伊，回不去了。所以愤怒地把长发剪下献给亡友。见《伊利亚特》XXIII 151。

[33] 传说，提修斯曾在佩里索斯协助下抢劫海伦，还曾和佩里索斯一起企图诱抢冥后波塞芳妮。提修斯的故事曾是一些史诗和索福克勒斯与欧里庇得斯失传悲剧的题材。

[34] 诗出埃斯库洛斯失传悲剧《尼俄珀》。

[35] 诗见《伊利亚特》I 15。阿凯亚人即希腊人。阿特瑞斯之两子，指的是阿伽门农和其弟墨涅拉俄斯。

[36] 诗人既用自己的口吻叙述，有的地方又用角色的口吻讲话。后一方法是诗人讲故事的另一方式，也是一种“叙述”。如果给以另一名称，就是“模仿”。

[37] 指文艺教育。

[38] 古代希腊一曲完整的诗歌，包括诗词、节奏和和声。所谓“和声”或“和谐”是一种高低音的音调系统，即我们现在所说的歌的“曲调”或“调子”。

[39] 阿波罗代表理智，所用乐器为七弦琴（λύϱα）；马叙阿斯是森林之神，代表情欲，所用乐器为长笛（αὐλος）。

[40] 公元前5世纪时的著名音乐家。

[41] 柏拉图常常使用字母或元素（στοιχε῾ία）来说明知识的获得、元素和复合物的关系、分类原则和理念论。

[42] 柏拉图的基本原则之一认为，真实与事物的大小等看上去似乎重要的特性无关。

[43] 黑海通地中海的海峡口，现达达尼尔海峡。

[44] 特洛伊战争时希腊军中的医生。

[45] 柏拉图大概是凭自己记忆引用荷马史诗的。这里的说法与现行史诗所记有出入。《伊利亚特》XI 624处说是赫卡墨得把酒调给马卡昂和涅斯托尔喝的。

[46] 柏拉图是不赞成这样对待疾病的。揶揄讥讽的口气跃然纸上。

[47] 或译为“有了钱以后……”

[48] 有钱人自然是“吃饱饭以后……”

[49] 在《高尔吉亚》篇（464B），医术被认为就是体操。

[50] 柏拉图引文有出入。《伊利亚特》IV 218处说，给墨涅拉俄斯治伤的是马卡昂。因此，这两处都应该用“他”而不是用“他们”。

[51] 希腊神话中的佛里其亚国王。他贪恋财富，曾祈求神明赐他点物成金的法术。

[52] 《伊利亚特》XVII 588。

[53] 都包括一个大前提：即，全部时间只搞音乐文艺，不搞体育锻炼。

[54] 都包括一个大前提：即，全部时间只搞音乐文艺，不搞体育锻炼。

[55] *δόξα* “决定”，“意见”。这里译“信念”，比较明达些。

[56] “意见”，和前注“信念”是一个词，在希腊文同为*δόξα* 。

[57] 389 B以下。

第四卷

〔到此阿得曼托斯插进来提出一个问题。〕

阿：苏格拉底，假如有人反对你的主张，说你这是要使我们的护卫者成为完全没有任何幸福的人，使他们自己成为自己不幸的原因；虽然城邦确乎是他们的，但他们从城邦得不到任何好处，他们不能像平常人那样获得土地，建造华丽的住宅，置办各种奢侈的家具，用自己的东西献祭神明，款待宾客，以争取神和人的欢心，他们也不能有你刚才所提到的金和银以及凡希望幸福的人们常有的一切；我们的护卫者竟穷得全像那些驻防城市的雇佣兵，除了站岗放哨而外什么事都没有份儿那样。——对于这种指责你怎么答复呢?

苏：嗯，我还可以替他们补充呢：我们的护卫者只能得到吃的，除此而外，他们不能像别的人那样，再取得别的报酬；因此，他们要到那里去却不能到那里去；他们没钱给情人馈赠礼品，或在其他方面像那些被认为幸福的人那样随心所欲地花钱。诸如此类的指责我还可以补充许许多多呢。

阿：如果这些话一并包括在指责里，怎么样呢?

苏：你是问我们怎样解答吗?

阿：是的。

苏：如果我们沿着这个路子论证下去，我相信我们会找到答案的。我们的答案将是：我们的护卫者过着刚才所描述的这种生活而被说成是最幸福的，这并没有什么可奇怪的。因为，我们建立这个国家的目标并不是为了某一个阶级的单独突出的幸福，而是为了全体公民的最大幸福；因为，我们认为在一个这样的城邦里最有可能找到正义，而在一个建立得最糟的城邦里最有可能找到不正义。等到我们把

正义的国家和不正义的国家都找到了之后，我们也许可以作出判断，说出这两种国家哪一种幸福了。当前我认为我们的首要任务乃是铸造出一个幸福国家的模型来，但不是支离破碎地铸造一个为了少数人幸福的国家，而是铸造一个整体的幸福国家。（等会儿我们还要考察相反的那种国家[1]。）打个比方，譬如我们要给一个塑像画上彩色，有人过来对我说："你为什么不把最美的紫色用到身体最美的部分——眼睛上去，而把眼睛画成了黑色的呢？"对于这个问题我们完全可以认为下述回答是正确的："你这是不知道，我们是不应该这样来美化眼睛的，否则，眼睛看上去就不像眼睛了。别的器官也如此。我们应该使五官都有其应有的样子而造成整体美。"因此我说：别来硬要我们给护卫者以那种幸福，否则就使他们不成其为护卫者了。须知，我们也可以给我们的农民穿上礼袍戴上金冠，地里的活儿，他们爱干多少就干多少；让我们的陶工也斜倚卧榻，炉边宴会，吃喝玩乐，至于制作陶器的事，爱干多少就干多少；所有其他的人我们也都可以这样使他们幸福；这样一来就全国人民都幸福啦[2]。但是我们不这样认为。因为，如果我们信了你的话，农民将不成其为农民，陶工将不成其为陶工，其他各种人也将不再是组成国家一个部分的他们那种人了。这种现象出现在别种人身上问题还不大，例如一个皮匠，他腐败了，不愿干皮匠活儿，问题还不大。但是，如果作为法律和国家保卫者的那种人不成其为护卫者了，或仅仅似乎是护卫者，那么你可以看到他们将使整个国家完全毁灭，反之，只要护卫者成其为护卫者就能使国家有良好的秩序和幸福。我们是要我们的护卫者成为真正的护国者而不是覆国者。而那些和我们主张相反的人，他们心里所想的只是正在宴席上饮酒作乐的农民，并不是正在履行对国家职责的公民。若是这样，我们说的就是两码事了，而他们所说的不是一个国家。因此，在任用我们的护卫者时，我们必须考虑，我们是否应该割裂开来单独注意他们的最大幸福，或者说，是否能把这个幸福原则不放在国家里作为一个整体来考虑。我们必须劝导护卫者及其辅助者，竭力尽责，做好自己的工作。也劝导其他的人，大家和他们一样。这样一来，整个国家将得到非常和谐的发展，各个阶级将得到自然赋予他们的那一份幸福。

阿：我认为你说得很对。

苏：我还有一个想法，不知你是否赞同。

阿：什么想法?

苏：似乎有两个原因能使技艺退化。

阿：哪两个原因?

苏：贫和富。

阿：它们怎么使技艺退化的呢?

苏：是这样的：当一个陶工变富了时，请想想看，他还会那样勤苦地对待他的手艺吗?

阿：定然不会。

苏：他将日益懒惰和马虎，对吗?

阿：肯定是这样。

苏：结果他将成为一个日益蹩脚的陶工，对吗?

阿：是的，大大退化。

苏：但是，他如果没有钱，不能买工具器械，他也不能把自己的工作做得那么好，他也不能把自己的儿子或徒弟教得那么好。

阿：当然不能。

苏：因此，贫和富这两个原因都能使手艺人和他们的手艺退化，对吗?

阿：显然是这样。

苏：因此，如所看到的，我们在这里发现了第二害，它们是护卫者必须尽一切努力防止其在某个时候悄悄地潜入城邦的。

阿：什么害？

苏：贫和富呀。富则奢侈、懒散和要求变革，贫则粗野、低劣，也要求变革。

阿：的确是这样；但是，苏格拉底啊，我还要请问，如果我们国家没有钱财物资，我们城邦如何能进行战争呢？特别是一旦不得不和一个富足而强大的城邦作战时。

苏：很明显，和一个这样的敌人作战是比较困难的；但是和两个这样的敌人作战，却比较容易。

阿：这是什么意思？

苏：首先，请告诉我，如果不得不打仗，我方将是受过训练的战士，而对方则是富人组成的军队，是不是？

阿：是这样的。

苏：阿得曼托斯，你不认为，精于拳术的人只要一个就可以轻易地胜过两个对拳术一窍不通的胖大个儿的富人吗？

阿：如果两个人同时向一个人进攻，我认为这一个人不见得能轻易取胜。

苏：如果他能以脱身在前面逃，然后返身将两对手中之先追到者击倒，如果他能在如火的烈日之下多次这样做，他也不能取胜吗？这样一个斗士不能甚至击倒更多的那种对手吗？

阿：如能那样，胜利当然就没什么可奇怪的了。

苏：你不认为和军事方面比较起来，富人在拳术方面的知识和经验要多些吗？

阿：我看是的。

苏：因此，我们的拳斗士大概是容易击败数量比他多两倍、三倍的对手的。

阿：我同意你的看法，因为我觉得你说的有道理。

苏：如果我们派遣一名使节到两敌国之一去，把真实情况告诉他们：金银这东西我们是没有也不容许有的，但他们可以有，所以他们还是来帮助我们作战，虏掠另一敌国的好。听到这些话，有谁愿去和瘦而有力的狗打，而不愿意和狗在一边去攻打那肥而弱的羊呢?

阿：我想不会有谁愿意和狗打的。但是许多国家的财富聚集到一个国家去了，对于这个穷国可能有一种危险。

苏：对于和我们所建立的这个城邦不同的任何别的国家，如果你认为值得把它称呼为<u>一个</u> 国家，那就太天真了。

阿：那么怎么称呼它呢?

苏：称呼别的国家时，“国家”这个名词应该用复数形式，因为它们每一个都是许多个而不是一个，正如戏曲里所说的那样。无论什么样的国家，都分成相互敌对的两个部分，一为穷人的，一为富人的，而且这两个部分各自内部还分成许多个更小的对立部分。如果你把它们都当作许多个，并且把其中一些个的财富、权力或人口许给另一些个部分，那你就会永远有许多的盟友和不多的敌人。你们的国家只要仍在认真地执行这一既定方针，就会是最强大的。我所说的最强大不是指名义上的强大，而是指实际上的强大，即使它只有一千名战士也罢。像我们拟议中的城邦这样规模而又“<u>是一个</u> ”的国家，无论在希腊还是在希腊以外的任何地方都是很难找得到的，而“<u>似乎是一个</u> ”的国家，比我们大许多许多倍的你也可以找得到。或许，你有不同的想法吧?

阿：没有，真的。

苏：因此我国的当政者在考虑城邦的规模或要拥有的疆土大小时似乎应该规定一个不能超过的最佳限度。

阿：什么限度最佳呢？

苏：国家大到还能保持统一——我认为这就是最佳限度，不能超过它。

阿：很好。

苏：因此，这是我们必须交给我们国家的护卫者的又一项使命，即尽一切办法守卫着我们的城邦，让它既不要太小，也不要仅仅是看上去很大，而要让它成为一个够大的且又统一的城邦。

阿：我们交给他们的这个使命或许算不上一个很难的使命。

苏：还有一个更容易的使命，我们在前面说到过的[3]，即如果护卫者的后裔变低劣了，应把他降入其他阶级，如果低等阶级的子孙天赋优秀，应把他提升为护卫者。这用意在于昭示：全体公民无例外地，每个人天赋适合做什么，就应派给他什么任务，以便大家各就各业，一个人就是一个人而不是多个人，于是整个城邦成为统一的一个而不是分裂的多个。

阿：是的，这个使命比那个还要来得容易。

苏：我的好阿得曼托斯，我们责成我国当政者做的这些事并不像或许有人认为的那样，是很多的困难的使命，它们都是容易做得到的，只要当政者注意一件大家常说的所谓大事就行了。（我不喜欢称之为“大事”，而宁愿称之为“能解决问题的事”。）

阿：这是什么事呢？

苏：教育和培养。因为，如果人们受了良好的教育就能成为事理通达的人，那么他们就很容易明白，处理所有这些事情还有我此刻没有谈及的别的一些事情，例如婚姻嫁娶以及生儿育女——处理所有这一切都应当本着一个原则，即如俗话所说的，“朋友之间不分彼此”。

阿：这大概是最好的办法了。

苏：而且，国家一旦很好地动起来，就会像轮子转动一般，以越来越快的速度前进。因为良好的培养和教育造成良好的身体素质，良好的身体素质再接受良好的教育，产生出比前代更好的体质，这除了有利于别的目的外，也有利于人种的进步，像其他动物一样。

阿：有道理。

苏：因此扼要地说，我国的领袖们必须坚持注视着这一点，不让国家在不知不觉中败坏了。他们必须始终守护着它，不让体育和音乐翻新，违犯了固有的秩序。他们必须竭力守护着。当有人说，人们最爱听

歌手们吟唱最新的歌[4]

时，他们为担心，人们可能会理解为，诗人称誉的不是新歌，而是新花样的歌，所以领袖们自己应当不去称赞这种东西，而且应当指出这不是诗人的用意所在。因为音乐的任何翻新对整个国家是充满危险的，应该预先防止。因为，若非国家根本大法有所变动，音乐风貌是无论如何也不会改变的。这是戴蒙说的，我相信他这话。

阿：是的。你也把我算作赞成这话的一个吧。

苏：因此，我们的护卫者看来必须就在这里——在音乐里——布防设哨。

阿：这种非法[5]的确容易悄然潜入。

苏：是的。因为它被认为不过是一种游戏，不成任何危害[6]。

阿：别的害处是没有，只是它一点点地渗透，悄悄地流入人的性格和习惯，再以渐大的力量由此流入人与人之间的关系，再由人与人的关系肆无忌惮地流向法律和政治制度，苏格拉底呀，它终于破坏了[7]公私方面的一切。

苏：呀！是这样吗?

阿：我相信是这样。

苏：那么，如我们开头说的，我们的孩子必须参加符合法律精神的正当游戏。因为，如果游戏是不符合法律的游戏，孩子们也会成为违反法律的孩子，他们就不可能成为品行端正的守法公民了。

阿：肯定如此。

苏：因此，如果孩子们从一开始做游戏起就能借助于音乐养成遵守法律的精神，而这种守法精神又反过来反对不法的娱乐，那么这种守法精神就会处处支配着孩子们的行为，使他们健康成长。一旦国家发生什么变革，他们就会起而恢复固有的秩序。

阿：确实是的。

苏：孩子们在这样的教育中长大成人，他们就能自己去重新发现那些已被前辈全都废弃了的看起来微不足道的规矩。

阿：哪种规矩?

苏：例如下述这些：年轻人看到年长者来到应该肃静；要起立让座以示敬意；对父母要尽孝道；还要注意发式、袍服、鞋履；总之体态举止，以及其他诸如此类，都要注意。你或许有不同看法吧?

阿：我和你看法相同。

苏：但是，把这些规矩订成法律我认为是愚蠢的。因为，仅仅订成条款写在纸上，这种法律是得不到遵守的，也是不会持久的。

阿：那么，它们怎么才能得到遵守呢?

苏：阿得曼托斯啊，一个人从小所受的教育把他往哪里引导，却能决定他后来往哪里走。“同声相应，同气相求”——事情不总是这样吗?

阿：的确是的。

苏：直到达到一个重大的结果，这个结果也许是好的，也许是不好的。

阿：当然啰。

苏：由于这些理由，因此我不想再把这种事情制定成法律了。

阿：理由充足。

苏：但是，关于商务，人们在市场上的相互交易，如果你愿意的话，还有，和手工工人的契约，关于侮辱和伤害的诉讼，关于民事案件的起诉和陪审员的遴选这些问题，还可能有人会提出关于市场上和海港上必须征收的赋税问题。总之，市场的、公安的、海港的规则，以及其他诸如此类的事情，我的天哪，是不是都得我们来一一订成法律呢?

阿：不，对于优秀的人，把这么许多的法律条文强加给他们是不恰当的。需要什么规则，大多数他们自己会容易发现的。

苏：对，朋友，只要神明保佑他们能保存住我们已给他们订定的那些法律，也就可以了。

阿：否则的话，他们将永无止境地从事制定这类烦琐的法律，并为使它们达到完善把自己的一生都用来修改这种法律。

苏：你的意思是说，这种人的生活很像那些纵欲无度而成痼疾的人不愿抛弃对健康不利的生活制度一样。

阿：很对。

苏：诚然，他们过着极乐生活。他们虽就医服药但一无效果，只有使疾病更复杂并加重；他们还一直指望有人能告诉他们一种灵丹妙药，使他们可以恢复健康。

阿：有这种疾病的人大都这副样子。

苏：是的，而且有趣的是，谁对他们说实话，告诉他们：如果他们不停止大吃大喝，寻花问柳，游手好闲，那么显而易见，无论药物还是烧灼法还是外科手术，是咒语还是符箓或别的任何治疗方法都治不好他们的病。——谁对他们这样说，他们就会把谁视为自己最可恶的敌人。

阿：根本谈不上有趣，因为对说老实话的人生气是不好的。

苏：我觉得你似乎对这种人没有好感。

阿：的确没有好感。

苏：如果一个国家也像我刚才说的那种人那样行事，你大概也不会称赞它的行为的。你没有看到有些国家的行为也是这样的吗？那里政治不良，但禁止公民触动整个国家制度，任何企图改变国家制度的要处以死刑；但同时不论什么人，只要他能极为热忱地为生活在这种不良政治秩序下的公民服务，为了讨好他们不惜奉承巴结，能窥探他们的心意，巧妙地满足他们的愿望，他们就把这种人视为优秀的有大智大慧的人并给予尊敬。

阿：是的，我认为这种国家的行为和那种病人的行为是一样的，我无论如何也不能称赞它。

苏：但是，对于那些愿为这种国家热诚服务的人又怎么样呢？你能不称赞他们的勇敢和不计个人利害的精神吗？

阿：我称赞他们，只是不称赞其中那些缺乏自知之明的，因为有许多人称赞他们而竟以为自己真是一个政治家了的人们。

苏：你的意思是什么呢？你不原谅他们一点吗？一个人不会量尺寸，另外有许多人也不会量尺寸，但他们告诉他说他身长四肘尺，你认为他能不相信这个关于他身长的说法吗？

阿：他怎能不相信呢？

苏：因此，你别对他们生气。因为，他们不也挺可怜吗？他们像我刚才说过的那样不停地制定和修改法律，总希望找到一个办法来杜绝商业上的以及我刚才所说的那些其他方面的弊端，他们不明白，他们这样做其实等于在砍九头蛇的脑袋[8]。

阿：的确，他们所做的正是这样的事。

苏：因此我认为，真正的立法家不应当把力气花在法律和宪法方面做这一类的事情，不论是在政治秩序不好的国家还是在政治秩序良好的国家；因为在政治秩序不良的国家里法律和宪法是无济于事的，而在秩序良好的国家里法律和宪法有的不难设计出来，有的则可以从前人的法律条例中很方便地引申出来。

阿：那么，在立法方面还有什么事要我们做的呢？

苏：没什么还要我们做的，特尔斐的阿波罗还有事要做，他还有最重大最崇高最主要的法律要规定。

阿：有哪些？

苏：祭神的庙宇和仪式，以及对神、半神和英雄崇拜的其他形式，还有对死者的殡葬以及安魂退鬼所必须举行的仪式。这些事是我们所不知道的，作为一个城邦的建立者的我们，如果是有头脑的，也不会把有关这些事的法律委诸别的解释者而不委诸我们祖传的这位神祇的。因为，这位神乃是给全人类解释他们祖先的这些宗教律令的神祇，我们的祖先就是在这位大神的设在大地中央的脐石上的他的神座上传达他的解释的。

阿：你说得很好，我们必须这样做。

苏：因此，阿里斯同之子，你们的城邦已经可以说是建立起来了。接下来的事情就是要从某个地方弄到足够的灯光来照明，以便你自己，还要叫来你的兄弟，玻勒马霍斯以及其他朋友来帮你一起，寻找一下，看看我们是否能用什么办法发现，在城里什么地方有正义，

在什么地方有不正义，两者之间区别又何在，以及想要得到幸福的人必须具有正义呢还是不正义，不论诸神和人们是否知道[9]。

格劳孔：废话，你曾答应要亲自寻找正义的。你曾说过，你如果E不想一切办法尽力帮助正义，就是不虔敬的人。

苏：我确曾这样说过，我必须这样做，但你也应助我一臂之力。

格：我们愿意。

苏：因此我希望用如下的办法找到它。我认为我们的城邦假定已经正确地建立起来了，它就应是善的。

格：必定的。

苏：那么可想而知，这个国家一定是智慧的、勇敢的、节制的和正义的。

格：这是很明白的。

苏：因此，假定我们在这个国家里找到了这些性质之一种，那么，我们还没有找到的就是剩下的那几种性质了[10]。对吗?

格4：怎么不对呢?

苏：正如另外有四个东西，假定我们要在某事物里寻求它们之中的某一个，而一开始便找到了它，那么这在我们就很满意了。但是，如果我们所找到的是另外三个，那么这也足以使我们知道我们所要寻求的那第四个了，因为它不可能是别的，而只能是剩下来的那一个。

格：说得对。

苏：那么，既然我们现在所要寻求的东西也是四个，我们不也可以用同样的方法来寻求它们吗?

格：当然可以。

苏：而且我在我们国家中清清楚楚看到的第一件东西便是智慧，而这个东西显得有点奇特之处。

格：有什么奇特之处?

苏：我觉得我们所描述的这个国家的确是智慧的，因为它是有很好的谋划的，不是吗?

格：是的。

苏：好的谋划这东西本身显然是一种知识。因为，其所以有好的谋划，乃是由于有知识而不是由于无知。

格：显然是这样。

苏：但是在一个国家里有着多种多样的知识。

格：当然。

苏：那么，一个国家之所以称为有智慧和有好的谋划，是不是由于它的木工知识呢?

格：绝对不是。凭这个只能说这个国家有发达的木器制造业。

苏：这样看来，一个国家不能因为有制造木器的知识，能谋划生产最好的木器，而被称为有智慧。

格：的确不能。

苏：那么，能不能因为它长于制造铜器或其他这一类东西而被称为有智慧呢?

格：不能，根本不能。

苏：我想，也不能凭农业生产的知识吧！因为这种知识只能使它有农业发达之名。

格：我想是这样。

苏：在我们刚才建立起来的这个国家里，是不是有某些公民具有一种知识，这种知识并不是用来考虑国中某个特定方面事情的，而只是用来考虑整个国家大事，改进它的对内对外关系的呢?

格：是的，有这么一种知识。

苏：这是一种什么知识呢？它在哪里呢?

格：这种知识是护国者的知识，这种知识是在我们方才称为严格意义下的护国者的那些统治者之中。

苏：那么，具有这种知识的国家你打算用什么名称来称呼它呢?

格：我要说它是深谋远虑的，真正有智慧的。

苏E：你想在我们的国家里究竟是哪一种人多？铜匠多呢，还是这种真正的护国者多呢?

格：当然是铜匠多得多。

苏：和各种具有某个特定方面知识而得到某种与职业有关的名称的人相比，这种护国者是不是最少呢?

格：少得多。

苏：由此可见，一个按照自然[11]建立起来的国家，其所以整个被说成是有智慧的，乃是由于它的人数最少的那个部分和这个部分中的最小一部分，这些领导着和统治着它的人们所具有的知识。并且，如所知道的，唯有这种知识才配称为智慧，而能够具有这种知识的人按照自然规律总是最少数。

格：再对不过。

苏：现在我们多少总算是找到了我们的四种性质的一种了，并且也找到了它在这个国家里的所在了。

格：不管怎么说，我觉得它是被充分地找到了。

苏：接下去，要发现勇敢本身和这个给国家以勇敢名称的东西究竟处在国家的哪一部分，应当是并不困难的吧！

格：你为什么这么说呢?

苏：因为凡是说起一个国家懦弱或勇敢的人，除掉想到为了保卫它而上战场打仗的那一部分人之外，还能想到别的哪一部分人呢?

格：没有人会想着别的部分人的。

苏：我想，其所以这样，就是因为国家的这种性质不能视其他人的勇敢或懦弱而定。

格：是的，是不能视其他人的勇敢与否而定的。

苏：因此，国家是因自己的某一部分人的勇敢而被说成勇敢的。是因这一部分人具有一种能力，即无论在什么情形之下他们都保持着关于可怕事物的信念，相信他们应当害怕的事情乃是立法者在教育中告诫他们的那些事情以及那一类的事情。这不就是你所说的勇敢吗?

格：我还没完全了解你的话，请你再说一说。

苏：我的意思是说，勇敢就是一种保持。

格：一种什么保持?

苏：就是保持住法律通过教育所建立起来的关于可怕事物——即什么样的事情应当害怕——的信念。我所谓“无论在什么情形之下”的意思，是说勇敢的人无论处于苦恼还是快乐中，或处于欲望还是害怕中，都永远保持这种信念而不抛弃它。如果你想听听的话，我可以打个比方来解释一下。

格：我想听听你的解释。

苏：你知道，染色工人如果想要把羊毛染成紫色，首先总是从所有那许多颜色的羊毛中挑选质地白的一种，再进行辛勤仔细的预备性整理，以便这种白质羊毛可以最成功地染上颜色，只有经过了挑选和整理之后才着手染色。通过这样的过程染上颜色的东西颜色吃得牢。洗衣服的时候不管是否用碱水[12]，颜色都不会褪掉。但是，如果没有很好地准备整理，那么不论人们把东西染成紫色还是别的什么颜色，会发生什么样的情况你是可想而知的。

格：我知道会褪色而变成可笑的样子。

苏：因此，你一定明白，我们挑选战士并给以音乐和体操的教育，这也是在尽力做同样的事情。我们竭力要达到的目标不是别的，而是要他们像羊毛接受染色一样，最完全地相信并接受我们的法律，使他们的关于可怕事情和另外一些事情的信念都能因为有良好的天性和得到教育培养而牢牢地生根，并且使他们的这种“颜色”不致被快乐这种对人们的信念具有最强褪色能力的碱水所洗褪，也不致被苦恼、害怕和欲望这些比任何别的碱水褪色能力都强的碱水所洗褪。这种精神上的能力，这种关于可怕事物和不可怕事物的符合法律精神的正确信念的完全保持，就是我主张称之为勇敢的，如果你没有什么异议的话。

格：我没有任何异议。因为，我觉得你对勇敢是有正确理解的，至于那些不是教育造成的，与法律毫不相干的，在兽类或奴隶身上也可以看到的同样的表现，我想你是不会称之为勇敢，而会另给名称的。

苏：你说得对极了。

格：那么，我接受你对勇敢所作的这个说明。

苏：好。你在接受我的说明时，如在“勇敢”上再加一个“公民的”限定词，也是对的。如果你有兴趣，这个问题我们以后再作更充分的讨

论，眼前我们要寻找的不是勇敢而是正义，为达到这个目的，我认为我们说这么些已经够了。

格：有道理。

苏：我们要在这个国家里寻求的性质还剩下两种，就是节制和我们整个研究的对象——正义了。

格：正是。

苏：我们能够有办法不理会节制而直接找到正义吗?

格：我既不知道有什么办法，也不想先发现正义，以免我们会把节制忽略了。因此，如果你愿意让我高兴的话，请你先考虑节制吧！

苏E：不愿意让你高兴，我是肯定不会的。

格：那就研究起来吧！

苏：我一定来研究。尽目前所知，节制比前面两种性质更像协调或和谐。

格：何以这样?

苏：节制是一种好秩序或对某些快乐与欲望的控制。这就是人们所说的“自己的主人”这句我觉得很古怪的话的意思——我们还可以听到其他类似的话——是不是呢?

格：是的，很对。

苏：“自己的主人”这种说法不是很滑稽吗？因为一个人是自己的主人也就当然是自己的奴隶，一个人是自己的奴隶也就当然是自己的主人，因为所有这两种说法都是说的同一个人。

格：无疑是的。

苏：不过我认为这种说法的意思是说，人的灵魂里面有一个较好的部分和一个较坏的部分，而所谓“自己的主人”就是说较坏的部分受天性较好的部分控制。这无疑是一句称赞之词。当一个人由于坏的教养或者和坏人交往而使其较好的同时也是较小的那个部分受到较坏的同时也是较大的那个部分统治时，他便要受到谴责而被称为自己的奴隶和没有节制的人了。

格：这看来是不错的。

苏：现在来看看我们的新国家吧。你在这里也会看到有这两种情况之一。因为，既然一个人的较好部分统治着他的较坏部分，就可以称他是有节制的和自己是自己的主人。那么你应该承认，我们说这个国家是自己的主人是说得对的。

格：我看过了这个国家。你是说得对的。

苏：还可以看到，各种各样的欲望、快乐和苦恼都是在小孩、女人、奴隶和那些名义上叫做自由人的为数众多的下等人身上出现的。

格：正是这样。

苏：反之，靠理智和正确信念帮助，由人的思考指导着的简单而有分寸的欲望，则只能在少数人中见到，只能在那些天分最好且又受过最好教育的人中间见到。

格：对。

苏：你不是在这个国家里也看到这一点吗？你不是看到了，在这里为数众多的下等人的欲望被少数优秀人物的欲望和智慧统治着吗？

格：是的。

苏：因此，如果说有什么国家应被称为自己快乐和欲望的主人，即自己是自己主人的话，那它就必定是我们这个国家了。

格：一点不错。

苏：根据所有上述理由，这个国家不也可以被称为有节制的吗?

格：当然可以。

苏：又，如果有什么国家，它的统治者和被统治者，在谁应当来统治这个问题上具有一致的信念，那也只有我们这个国家是这样的了，你不这样认为吗?

格：我坚定地这样认为。

苏：既是这样，那么你认为节制存在于哪个部分的公民中呢？存在于统治者中还是存在于被统治者中呢?

格：两部分人中都存在。

苏：因此你看到，我们刚才揣测节制像是一种和谐，并不很错吧?

格：为什么呢?

苏：因为它的作用和勇敢、智慧的作用不同，勇敢和智慧分别处于国家的不同部分中而使国家成为勇敢的和智慧的。节制不是这样起作用的。它贯穿全体公民，把最强的、最弱的和中间的（不管是指智慧方面，还是——如果你高兴的话——指力量方面，或者还是指人数方面，财富方面，或其他诸如此类的方面）都结合起来，造成和谐，就像贯穿整个音阶，把各种强弱的音符结合起来，产生一支和谐的交响乐一样。因此我们可以正确地肯定说，节制就是天性优秀和天性低劣的部分在谁应当统治，谁应当被统治——不管是在国家里还是在个人身上——这个问题上所表现出来的这种一致性和协调。

格：我完全同意你的意见。

苏：好了，我们至此可以认为，我们已经在我们国家中找到了三种性质了。剩下的那个使我们国家再具一种美德的性质还能是什么呢？剩下来的这个显然就是正义了。

格：显然是的。

苏：格劳孔啊，现在正是要我们像猎人包围野兽的藏身处一样密切注意的时候了。注意别让正义漏了过去，别让它从我们身边跑掉在不知不觉中消失了。它显然是在附近的某个地方。把你的眼睛睁大些，努力去发现它。如果你先看见了，请你赶快告诉我。

格：但愿我能够，不过你最好还是把我看成只是一个随从，我所能看见的只不过是你指给的东西罢了，这样想你就能最有效地使用我了。

苏：既然如此，那么为了胜利，就请你跟着我前进吧！

格：请你只管前头走，我跟着来了。

苏：这真像是个无法到达的所在呢，一片黑暗呀！

格：的确是一片黑暗，不容易寻找。

苏：不管怎么样，我们总得向前进！

格：好，向前进。

苏：〔我看见了什么，并招呼他〕

喂，格劳孔，我想我找到了它的踪迹了，我相信它是逃不掉了。

格：听到这个消息我很高兴。

苏：真的，我们的确太愚蠢了。

格：为什么？

苏：为什么吗？你想想，这个东西从一开始就老是在我们跟前晃来晃去，但是我们却总是看不见它。我们就像一个人要去寻觅始终在

他自己手上的东西一样可笑。我们不看近在眼前的这个东西，反而去注意远处。这或许就是为什么我们总是找不到它的缘故呢。

格：你说的是什么意思?

苏：我的意思是说，我们一直以某种方式在谈论这个东西，但是我们自己却始终不知道我们是在谈论着它。

格：对于一个性急的听众说来，你这篇前言太冗长了。赶快言归正传吧！

苏：那么你听着，看我说得对不对。我们在建立我们这个国家的时候，曾经规定下一条总的原则。我想这条原则或者这一类的某条原则就是正义。你还记得吧，我们规定下来并且时常说到的这条原则就是：每个人必须在国家里执行一种最适合他天性的职务。

格：是的，我们说过这点。

苏：再者，我们听到许多人说过，自己也常常跟着说过，正义就是只做自己的事而不兼做别人的事。

格：是的，我们也曾说过这话。

苏：那么，朋友，做自己的事——从某种角度理解这就是正义。可是，你知道我是从哪里推导出这个结论的吗?

格：不知道，请你告诉我。

苏：我认为，在我们考察过了节制、勇敢和智慧之后，在我们城邦里剩下的就是正义这个品质了，就是这个能够使节制、勇敢、智慧在这个城邦产生，并在它们产生之后一直保护着它们的这个品质了。我们也曾说过，如果我们找到了三个，正义就是其余的那一个了。

格：必定的。

苏：但是，如果有人要我们判断，这四种品质中我们国家有了哪一种最能使我们国家善，是统治者和被统治者的意见一致呢，还是法律所教给军人的关于什么该怕什么不该怕的信念在军人心中的保持呢？还是统治者的智慧和护卫呢，还是这个体现于儿童、妇女、奴隶、自由人、工匠、统治者、被统治者大家身上的品质，即每个人都作为一个 人干他自己分内的事而不干涉别人分内的事呢？——这似乎是很难判断的。

格：的确很难判断。

苏：看来，似乎就是“每个人在国家内做他自己分内的事”这个品质在使国家完善方面与智慧、节制、勇敢较量能力大小。

格：是的。

苏：那么，在使国家完善方面和其余三者较量能力大小的这个品质不就是正义吗?

格：正是。

苏：再换个角度来考察一下这个问题吧，如果这样做能使你信服的话。你们不是委托国家的统治者们审理法律案件吗?

格：当然是的。

苏：他们审理案件无非为了一个目的，即，每一个人都不拿别人的东西，也不让别人占有自己的东西，除此而外还有别的什么目的吗?

格：只有这个目的。

苏：这是个正义的目的吗?

格：是的。

苏：因此，我们大概也可以根据这一点达到意见一致了：正义就是有自己的东西干自己的事情。

格：正是这样。

苏：现在请你考虑一下，你是不是同意我的下述看法：假定一个木匠做鞋匠的事，或者一个鞋匠做木匠的事，假定他们相互交换工具或地位，甚至假定同一个人企图兼做这两种事，你想这种互相交换职业对国家不会有很大的危害，是吧?

格：我想不会有太大的危害。

苏：但是我想，如果一个人天生是一个手艺人或者一个生意人，但是由于有财富、或者能够控制选举、或者身强力壮、或者有其他这类的有利条件而又受到蛊惑怂恿，企图爬上军人等级，或者一个军人企图爬上他们不配的立法者和护国者等级，或者这几种人相互交换工具和地位，或者同一个人同时执行所有这些职务，我看你也会觉得这种交换和干涉会意味着国家的毁灭吧。

格：绝对是的。

苏：可见，现有的这三种人互相干涉互相代替对于国家是有最大害处的。因此可以正确地把这称为最坏的事情。

格：确乎是这样。

苏：对自己国家的最大危害，你不主张这就是不正义吗?

格：怎么会不呢?

苏：那么这就是不正义。相反，我们说：当生意人、辅助者和护国者这三种人在国家里各做各的事而不相互干扰时，便有了正义，从而也就使国家成为正义的国家了。

格：我看情况不可能不是这样。

苏：我们还不能把这个关于正义的定义就这么最后地定下来。但是如果它在应用于个人时也能被承认为正义的定义，那时我们就承认它，因为我们还有什么别的话好说呢？否则我们将另求别的正义。但是现在我们还是来做完刚才这个对正义定义的研究工作吧。在这一工作中我们曾假定，如果我们找到了一个具有正义的大东西并在其中看到了正义，我们就能比较容易地看出正义在个人身上是个什么样子的。我们曾认为这个大东西就是E城邦，并且因而尽我们之所能建立最好的城邦，因为我们清楚地知道，在这个好的国家里会有正义。因此，让我们再把在城邦里发现的东西应用于个人吧。如果两处所看到的是一致的，就行了。如果正义之在个人身上有什么不同，我们将再回到城邦并在那里检验它。把这两处所见放在一起加以比较研究，仿佛相互摩擦，很可能擦出火光来，让我们照见了正义，当它这样显露出来时，我们要把它牢记在心。

格：你提出了一个很好的程序，必须这么办。

苏：那么，如果两个事物有同一名称，一个大一个小，它们也相同呢，还是，虽有同一名称而不相同呢?

格：相同。

苏：那么，如果仅就正义的概念而论，一个正义的个人和一个正义的国家也毫无区别吗?

格：是的。

苏：现在，当城邦里的这三种自然的人各做各的事时，城邦被认为是正义的，并且，城邦也由于这三种人的其他某些情感和性格[13]而被认为是有节制的、勇敢的和智慧的。

格：是的。

苏：因此，我的朋友，个人也如此。我们也可以假定个人在自己的灵魂里具有和城邦里所发现的同样的那几种组成部分，并且有理由

希望个人因这些与国家里的相同的组成部分的“情感”而得到相同的名称。

格：无疑的。

苏：啊，我们又碰上了一件容易事，即研究：灵魂里是否有这三种品质。

格：我倒不认为这是个容易解决的问题呢。因为，苏格拉底呀，或许俗话说得对：“不入虎穴，焉得虎子”呢。

苏：显然如此。让我告诉你，格劳孔，我也认为，用我们现在的这个论证方法是无论如何也不能弄清楚这个问题的。解决这个问题的正确方法是一个另外的有着困难而长远道路的方法。但是用我们这个方法使问题得到一定程度的解决，做到像解决前面的问题那样的程度或许还是可以的。

格：不就够了吗？在我这方面，在目前阶段这就满意了。

苏：在我这方面也的确满意了。

格：那么不要厌倦，让我们继续研究下去。

苏：因此我们不是很有必要承认，在我们每个人身上都具有和城邦里一样的那几种品质和习惯 [14] 吗？因为除了来自个人而外城邦是无从得到这些品质的。须知，假如有人认为，当城邦里出现激情 [15] 时，它不是来自城邦公民个人——如果他们被认为具有这种像色雷斯人和西徐亚人以及一般地说北方人样的品质的话——那是荒谬的。其他如城邦里出现热爱智慧这种品质（它被认为主要是属于我们这个地方的），或贪婪财富这种品质时（在腓尼基人和埃及人那里都可以看到这种性格，而且他们彼此不相上下），也都应该认为这是由于公民个人具有这种品质使然的。

格：对。

苏：事实如此，理解这一点毫不困难。

格：当然不困难。

苏：但是，如果有人进一步问：个人的品质是分开的三个组成部分呢还是一个整体呢？回答这个问题就不那么容易了。就是说，我们学习时是在动用我们自己的一个部分，愤怒时是在动用我们的另一个部分，要求满足我们的自然欲望时是在动用我们的第三个部分呢，还是，在我们的每一种活动中都是整个灵魂一起起作用的呢？确定这一点就难了。

格：我也有这个感觉。

苏：那么现在让我们来试着确定这个问题吧：它们是一个东西呢还是不同的几个 呢?

格：怎么确定呢?

苏：有一个道理是很明白的：同一事物的同一部分关系着同一事物，不能同时有相反的动作或受相反的动作。因此，每当我们看到同一事物里出现这种相反情况时我们就会知道，这不是同一事物而是不同的事物在起作用。

格：很好。

苏：请注意我的话。

格：说吧！

苏：同一事物的同一部分同时既动又静是可能的吗?

格：是无论如何不可能的。

苏：让我们还要理解得更明确些，以免今后讨论过程中有分歧。例如有一个人站着不动，但是他的头和手在摇着，假如有人认为，这就是同一个人同时既动又静。我认为我们不应当把这个说法当作一个

正确的说法，我们应当说，这个人是一部分静另一部分动着，不是吗?

格：是的。

苏：假设争论对方还要更巧妙地把这种玩笑开下去，他说陀螺的尖端固定在一个地点转动着，整个陀螺是同时既动又静，关于任何别的凡是在同一地点旋转的物体他也都可以这么说。我们这方面应当反对这种说法，因为在这种情况下静止和运动着的不是事物的同一部分。我们应该说在它们自身内有轴心的直绕部分和另一圆周线部分；着眼于直线部分则旋转物体是静止的，如果它们不向任何方向倾斜的话，如果着眼于圆周线则它们是在运动的。但是，如果转动时轴心线向左或向右、向前或向后倾斜，那么旋转物体就无论如何也谈不上静止了。

格：对。

苏：那么再不会有任何这一类的话能把我们搞胡涂了，能使我们哪怕有一点点相信这种说法了：同一事物的同一部分关系着同一事物能够同时有相反的动作或受相反的动作。

格：我相信再不会了。

苏：不过我们还是说的：我们可以不必一一考察所有这类的反对意见和证明它们的谬误，让我们且假定它们是谬误的，并在这个假设下前进，但是心里要记住，一旦发现我们这个假设不对，就应该把所有由此引申出来的结论撤销。

格：我们必须这样做。

苏：另外我要问：你同意以下这些以及诸如此类的东西都是彼此相反的吗：赞同和异议、求取和拒受、吸引和排斥？——不论是主动的还是被动的，因为这对于相反毫无影响。

格：是的，它们都是相反的。

苏：那么，干渴和饥饿以及一般地说欲望，还有愿望和希望，你不把所有这些东西归到刚才说的那些类的某一类里去吗？你不认为有所要求的那个人的灵魂正在求取他所要的东西，希望有某东西的人在吸引这个东西到自己身边来吗？或者还有，当一个人要得到某一东西，他的心因渴望实现自己的要求，不会向他的愿望点头赞同（仿佛有一个人在向他提出这个问题那样），让他得到这个东西吗？

格：我会这样认为的。

苏：关于不愿意、不喜欢和无要求你又有什么看法呢？我们不应该把它们归入灵魂的拒受和排斥，一般地说，归到与所有前者相反的那一类里去吗？

格：不，应该。

苏：既然总的关于欲望的说法是对的，那么我们不认为欲望是一个类，这一类中最为明显的例子乃是我们所谓的干渴与饥饿吗？

格：我们将这样认为。

苏：这两种欲望不是一个要求饮料另一个要求食物吗？

格：是的。

苏：那么，就渴而言，我们说渴是灵魂对饮料的欲望，这里所涉及的除了饮料而外，我们还提到过什么别的没有？我们有没有指明，例如渴望得到热的饮料还是得到冷的饮料，多的饮料还是少的饮料，一句话，有没有指明渴望得到的是什么样的饮料呢？但是，假设渴同时伴有热，那么欲望便会要求冷的饮料，如果渴同时伴有冷，那么欲望会要求热的饮料，不是吗？如果渴的程度大，所要求的饮料也就多，如果渴的程度小，所要求的饮料也就少，不是吗？单纯渴本身永远不会要求任何别的东西，所要求的不外是得到它本性所要求的那东西，即饮料本身，饥对食物的欲望情况也如此。不是吗？

格：是这样。每一种欲望本身只要求得到自己本性所要求得到的那种东西。特定的这种欲望才要求得到特定的那种东西。

苏：这里可能会有人提出反对意见说，没有人会只要求饮料而不要求好的饮料，只要求食物而不要求好的食物的。因为所有的人都是想要好东西的。因此，既然渴是欲望，它所要求的就会是好的饮料。别的欲望也同样。对于这种反对意见我们不能粗心大意，不要让人家把我们搞胡涂了。

格：反对意见看来或许有点道理。

苏：不过我们还是应当认为，特定性质的东西关系着特定性质的相关者，仅本身的东西关系着仅本身的相关者。

格：我不懂你的意思。

苏：你应当懂得，所谓较大的东西是一个相关的名称。

格：这一点我很清楚。

苏：那不是和较小的东西相关吗?

格：是和较小的东西相关。

苏：大得多的东西关系着小得多的东西，是吧?

格：是的。

苏：某个时候较大的东西关系着某个时候较小的东西，将较大者关系着将较小者，不也是这样吗?

格：也这样。

苏：它如较多者关系着较少者，一倍者关系着一半者，以及诸如此类，还有，较重者关系着较轻者，较快者关系着较慢者，还有，较热者关系着较冷者，以及所有诸如此类，不都是这样吗?

格：是这样。

苏：科学怎么样？是同一个道理吗？仅科学本身就只是关于知识本身，或别的无论什么我们应当假定为科学对象的东西的，但是一门特定的科学是关于一种特定知识的。我的意思是譬如，既然有建房造屋的科学，它不同于别的科学，它不是被叫做建筑学吗？

格：有什么不是呢？

苏：那不是因为它有特定的，非别的任何科学所有的性质吗？

格：是的。

苏：它有这个特定的性质，不是因为它有特定的对象吗？其他科学和技艺不也是如此吗？

格：是如此。

苏：那么，如果你现在了解我的意思了，你也就必定明白，我前面所说的那些关于种种相对关系的话，其用意也就在这里了。我前面说过：仅本身的东西关系着仅本身的东西，特定性质的东西也关系着特定性质的东西。我完全不是说，它们关系着什么就E是和什么同类，以致关于健康和疾病的科学也就是健康的科学和有病的科学了，关于邪恶和美德的科学因而就是丑恶的科学和美好的科学了。我不是这个意思。我的意思只是说，当科学变得不再是关于一般科学对象的，而是变成了关于特定对象的，即关于疾病和健康的科学时，它就成了某种科学，这使它不再被单纯地叫做“科学”，而被叫做特定的科学，即医学了。

格：我懂了。我也认为是这样。

苏：再说渴。你不认为渴属于这种本质上就是有相关事物的东西之一吗？渴无疑关系着某种事物。

格：我也这样认为；它关系着饮料。

苏：那么，如果饮料是特定种类的，渴就也是特定种类的，但是与渴单纯自身相关的饮料无所谓多和少或好和坏，总之，不管饮料是什么种类的，单纯的渴自身自然仅单纯地关系着饮料单纯本身。不是吗?

格：无疑是的。

苏：因此渴的灵魂，如果仅渴而已，它所想要的就没有别的，仅饮而已，它就极为想要这个并力求得到它。

格：这是很明显的。

苏：因此，如果一个人在渴的时候他心灵上有一个东西把他拉开不让他饮，那么这个东西必定是一个另外的东西，一个不同于那个感到渴并牵引着他像牵引着牲畜一样去饮的东西，不是吗？因为我们说过，同一事物以自己的同一部分在同一事情上不能同时有相反的行动。

格：是不能的。

苏：所以我认为，关于射箭者的那个比方里，说他的手同时既拉弓又推弓是说得不妥的，应当说他的一只手推弓另一只手拉弓才对。

格：确实是的。

苏：那么，我们不是可以说有这种事情吗：一个人感到渴但不想要饮?

格：这诚然是常见的。

苏：关于这些事例人们会有什么看法呢？岂不是在那些人的灵魂里有两个不同的东西，一个叫他们饮另一个阻止他们饮，而且阻止的那个东西比叫他们饮的那个东西力量大吗?

格：我也这样认为。

苏：而且，这种行为的阻止者，如果出来阻止的话，它是根据理智考虑出来阻止的，而牵引者则是情感和疾病使之牵引的。不是吗?

格：显然是的。

苏：那么，我们很有理由假定，它们是两个，并且彼此不同。一个是人们用以思考推理的，可以称之为灵魂的理性部分；另一个是人们用以感觉爱、饿、渴等等物欲之骚动的，可以称之为心灵的无理性部分或欲望部分，亦即种种满足和快乐的伙伴。

格：我们这样假定是很有道理的。

苏：那么让我们确定下来，在人的灵魂里确实存在着这两种东西。再说激情 [16]，亦即我们借以发怒的那个东西。它是上述两者之外的第三种东西呢，还是与其中之一同种的呢?

格：它或许与其中之一即欲望同种吧。

苏：但是，我曾经听说过一个故事，并且相信它是真的。故事告诉我们：阿格莱翁之子勒翁提俄斯从比雷埃夫斯进城去，路过北城墙下，发现刑场上躺着几具尸体，他感觉到想要看看但又害怕而嫌恶它们，他暂时耐住了，把头蒙了起来，但终于屈服于欲望的力量，他张大眼睛冲到尸体跟前骂自己的眼睛说："瞧吧，坏家伙，把这美景瞧个够吧！"

格：我也听说过这个故事。

苏：这个故事的寓意在于告诉人：愤怒有时作为欲望之外的一个东西和欲望发生冲突。

格：是有这个意思。

苏：我们不是还看到过许多这类的事例吗：当一个人的欲望在力量上超过了他的理智，他会骂自己，对自身内的这种力量生气。这时在这种像两个政治派别间的斗争中，人的激情是理智的盟友。激情参

加到欲望一边去——虽然理智不同意它这样——反对理智，这种事情我认为是一种你大概从来不会承认曾经在你自己身上看到出现过的，我也认为是一种不曾在别的任何人身上看到出现过的事情。

格：真的，不曾有过的。

苏：再说，假定有一个人认为自己有错，那么这个人愈是高贵，他对自己所受到的饥、寒或任何其他诸如此类的别人可能加诸他的苦楚——他认为这个人的做法是公正的——就愈少可能感到愤怒，照我的说法就是，他的情感拒绝被激发起来反对那个人。我这样说对吗?

格：对的。

苏：但是，假如一个人认为自己受到了不公正的待遇，他会怎么样呢？他的情感会激动而发怒，加入到他认为是正义的那方面作战，并且还会由于受到饥、寒以及其他诸如此类的苦楚，而更坚决地争取胜利，他的高贵的灵魂不会平静下来，直至或者杀死对方或被对方杀死，或者直至听到理智的呼声而停战，就像狗听到牧人的禁约声而停止吠叫一样。是这样吧?

格：你的比方很贴切。如我们前面说过的，在我们的国家里辅助者像狗一样，他们听命于统治者，后者仿佛是城邦的牧人。

苏：你对我所想说明的意思理解得很透彻。但是，你也注意到了这一点吗?

格：哪一点?

苏：我们现在对激情的看法正好和刚才的印象相反。刚才我们曾假定它是欲望的一种。但现在大不同了，我们很应该说，在灵魂的分歧中它是非常宁愿站在理性一边的。

格：当然。

苏：那么它和理性也不同吗，或者，它只是理性的一种，因此在灵魂里只有两种东西而不是三种呢，即只有理性和欲望呢？或者还是说，正如国家由三等人——生意人、辅助者和谋划者——组成一样，在灵魂里也这样地有一个第三者即激情呢（它是理智的天然辅助者，如果不被坏教育所败坏的话）？

格：必然有第三者。

苏：正如已证明它是不同于欲望的另一种东西一样，如果它也能被证明是不同于理性的另一种东西的话，就可以肯定了。

格：这不难证明。人们在小孩身上也可以看到：他们差不多一出世就充满了激情，但是有些孩子我们从未看到他们使用理智，而大多数孩子他们能使用理智则都是很迟很迟以后的事情。

苏：确实是这样，你说得很好。还有，人们在兽类身上也可以看到你所说的有激情存在的现象。并且，在这些例子之外我们还可以把前面我们曾经引用过的荷马的一句诗拿来作证明，这句诗是：

捶胸叩心责备自己。[17]

因为在这行诗里荷马分明认为，判断好坏的理智是一个东西，它在责备那个无理智的主管愤怒的器官，后者被当作另一个东西。

格：你说的很对。

苏：我们漂洋过海，好不容易到达了目的地，并且取得了相当一致的意见：在国家里存在的东西在每一个个人的灵魂里也存在着，且数目相同。

格：是的。

苏：那么据此我们不是可以立即得到如下的必然推论吗：个人的智慧和国家的智慧是同一智慧，使个人得到智慧之名的品质和使国家得到智慧之名的品质是同一品质？

格：当然可以这样推论。

苏：我们也可以推论：个人的勇敢和国家的勇敢是同一勇敢，使个人得到勇敢之名的品质和使国家得到勇敢之名的品质是同一品质，并且在其他所有美德方面个人和国家也都有这种关系。

格：必然的。

苏：那么，格劳孔，我认为我们以什么为根据承认国家是正义的，我们也将以同样的根据承认个人是正义的。

格：这也是非常必然的。

苏：但是我们可别忘了：国家的正义在于三种人在国家里各做各的事。

格：我认为我们没有忘了。

苏：因此我们必须记住：我们每一个人如果自身内的各种品质在自身内各起各的作用，那他就也是正义的，即也是做他本分E的事情的。

格：的确，我们也必须记住这一点。

苏：理智既然是智慧的，是为整个心灵的利益而谋划的，还不应该由它起领导作用吗？激情不应该服从它和协助它吗？

格：无疑应该如此。

苏：因此，不是正如我们说过的，音乐和体育协同作用将使理智和激情得到协调吗，既然它们用优雅的言辞和良好的教训培养和加强理智，又用和谐与韵律使激情变得温和平稳而文明？

格：完全对。

苏：这两者（理智和激情）既受到这样的教养、教育并被训练了真正起自己本分的作用，它们就会去领导欲望——它占每个人灵魂的最大部分，并且本性是最贪得财富的——它们就会监视着它，以免它会因充满了所谓的肉体快乐而变大变强不再恪守本分，企图去控制支配那些它所不应该控制支配的部分，从而毁了人的整个生命。

格：完全正确。

苏：那么，这两者联合一起最好地保卫着整个灵魂和身体不让它们受到外敌的侵犯，一个出谋划策，一个在它的领导下为完成它的意图而奋勇作战，不是这样吗?

格：是这样。

苏：因此我认为，如果一个人的激情无论在快乐还是苦恼中都保持不忘理智所教给的关于什么应当惧怕什么不应当惧怕的信条，那么我们就因他的激情部分而称每个这样的人为勇敢的人。

格：对。

苏：我们也因每个人身上的这个起领导作用的和教授信条的小部分——它也被假定为是这个人身上的懂得这三个部分各自利益也懂得这三个部分共同利益的——而称他为智慧的。

格：完全对。

苏：当人的这三个部分彼此友好和谐，理智起领导作用，激情和欲望一致赞成由它领导而不反叛，这样的人不是有节制的人吗?

格：的确，无论国家的还是个人的节制美德正是这样的。

苏：我们也的确已经一再说明过，一个人因什么品质或该怎样才算是一个正义的人。

格：非常对。

苏：个人的正义其形象在我们心目中不是有点模模糊糊，好像它是别的什么，不大像它在国家里显示出来的那个形象吗?

格：我觉得不是这样。

苏：这就对了。须知，如果我们心里对这个定义还有什么怀疑存留着的话，那是用一些很平常的事例就可以充分证实我们所说不谬的。

格：你是指什么样的事例呢?

苏：例如假设要我们回答一个关于正义的国家和一个与正义国家有同样先天同样教养的个人的问题，即，我们是否相信这种人——如果把金银财宝交给他管的话——会鲸吞盗用它们，你以为有谁会相信这种人会比不正义的人更像干这种事的呢?

格：没有人会这样相信的。

苏：这样的人也是绝不会渎神、偷窃，在私人关系中出卖朋友在政治生活中背叛祖国的吧?

格：决不会的。

苏：他也是无论如何也不会不信守誓言或别的协约的。

格：怎么会呢?

苏：这样的人决不会染上通奸、不尊敬父母、不履行宗教义务的罪恶的，尽管有别人犯这种罪恶。

格：他们是决不会的。

苏：这一切的原因不是在于，他心灵的各个部分各起各的作用，领导的领导着，被领导的被领导着吗?

格：正是这样，别无其他。

苏：那么，除了能使人和国家成为正义人和正义国家的这种品质之外你还要寻找什么别的作为正义吗?

格：说真的，我不想再找了。

苏：到此我们的梦想已经实现了；而我们所作的推测——在我们建立这个国家之初由于某种天意我们碰巧就已经想到它是正义的根本定义了——到此已经得到证实了。

格：的的确确。

苏：因此格劳孔，木匠做木匠的事，鞋匠做鞋匠的事，其他的人也都这样，各起各的天然作用，不起别种人的作用，这种正确的分工乃是正义的影子——这也的确正是它[18]之所以可用的原因所在。

格：显然是的。

苏：但是，真实的正义确是如我们所描述的这样一种东西。然而它不是关于外在的“各做各的事”，而是关于内在的，即关于真正本身，真正本身的事情。这就是说，正义的人不许可自己灵魂里的各个部分相互干涉，起别的部分的作用。他应当安排好真正自己的事情，首先达到自己主宰自己，自身内秩序井然，对自己友善。当他将自己心灵的这三个部分合在一起加以协调，仿佛将高音、低音、中音以及其间的各音阶合在一起加以协调那样，使所有这些部分由各自分立而变成一个有节制的和和谐的整体时，于是，如果有必要做什么事的话——无论是在挣钱、照料身体方面，还是在某种政治事务或私人事务方面——他就会做起来；并且在做所有这些事情过程中，他都相信并称呼凡保持和符合这种和谐状态的行为是正义的好的行为，指导这种和谐状态的知识是智慧，而把只起破坏这种状态作用的行为称作不正义的行为，把指导不和谐状态的意见称作愚昧无知。

格：苏格拉底，你说得非常对。

苏：如果我们确定下来说，我们已经找到了正义的人、正义的国家以及正义人里的正义和正义国家里的正义各是什么了，我想，我们

这样说是没有错的。

格：真的，没有说错。

苏：那么，我们就定下来了？

格：就这么定下来吧。

苏：这个问题就谈到这里为止了。下面我认为我们必须研究不正义。

格：显然必须研究它了。

苏：不正义应该就是三种部分之间的争斗不和、相互间管闲事和相互干涉，灵魂的一个部分起而反对整个灵魂，企图在内部取得领导地位——它天生就不应该领导的而是应该像奴隶一样为统治部分服务的，——不是吗？我觉得我们要说的正是这种东西。不正义、不节制、懦怯、无知，总之，一切的邪恶，正就是三者的混淆与迷失。

格：正是这个。

苏：如果说不正义和正义如上所述，那么，"做不正义的事"、"是不正义的"，还有下面的"造成正义"——所有这些词语的含义不也都跟着完全清楚了吗？

格：怎么会的？

苏：因为它们完全像健康和疾病，不同之点仅在于后者是肉体上的，前者是心灵上的。

格：怎么这样？

苏：健康的东西肯定在内部造成健康，而不健康的东西在内部造成疾病。

格：是的。

苏：不也是这样吗：做正义的事在内部造成正义，做不正义的事在内部造成不正义？

格：必定的。

苏：但是健康的造成在于身体内建立起这样的一些成分：它们合自然地有的统治着有的被统治着，而疾病的造成则在于建立起了这样一些成分：它们仅自然地有的统治着有的被统治着。

格：是这样。

苏：正义的造成也就是在灵魂里建立起了一些成分：它们相互间合自然地有的统治着有的被统治着，而相互间仅自然地统治着和被统治着就造成不正义，不是吗？

格：的确是的。

苏：因此看来，美德似乎是一种心灵的健康，美和坚强有力，而邪恶则似乎是心灵的一种疾病，丑和软弱无力。

格：是这样。

苏：因此不也是这样吗：实践做好事能养成美德，实践做丑事能养成邪恶？

格：必然的。

苏：到此看来，我们还剩下一个问题要探讨的了：即，做正义的事、实践做好事、做正义的人，（不论是否有人知道他是这样的）有利呢，还是做不正义的人、做不正义的事（只要不受到惩罚和纠正）有利呢？

格：苏格拉底，在我看来这个问题已经变得可笑了。因为，若身体的本质已坏，虽拥有一切食物和饮料，拥有一切财富和权力，它也被认为是死了。若我们赖以活着的生命要素的本质已遭破坏和灭亡，活着也没有价值了。正义已坏的人尽管可以做任何别的他想做的事，

只是不能摆脱不正义和邪恶，不能赢得正义和美德了。因为后两者已被证明是我们已经表述过的那个样子的。

苏：这个问题是变得可笑了。但是，既然我们已经爬达这个高度了，（在这里我们可以最清楚地看到这些东西的真实情况），我们必须还是不懈地继续前进。

格：我发誓一点也不懈怠。

苏：那么到这里来，以便你可以看见邪恶有多少种——我是指值得一看的那几种。

格：我的思想正跟着你呢，尽管讲下去吧！

苏：的确，我们的论证既已达到这个高度，我仿佛从这个高处看见了，美德是一种，邪恶却无数，但其中值得注意的有那么四种。

格：这话什么意思?

苏：我是说，有多少种类型的政体就能有多少种类型的灵魂。

格：倒是有多少种呀?

苏：有五种政体，也有五种灵魂。

格：请告诉我，哪五种?

苏：告诉你，其中之一便是我们所描述的这种政体，它可以有两种名称：王政或贵族政治。如果是由统治者中的一个卓越的个人掌权便叫做王政，如果是由两个以上的统治者掌权便叫做贵族政治。

格：对的。

苏：我们刚才说的这两种形式是一种政体。因为无论是两个以上的人掌权还是一个人掌握，只要他们是受过我们前面提出过的那种教育和培养的，他们是不会更改我国的那些值得一提的法令的。

格：一定的。

---

[1] 指449A和第八章、第九章。退化的国家类型有四种，不过，和好的国家最为相反的类型是一种，即僭主政治。

[2] 这是一句带揶揄口吻的反话。

[3] 415B。

[4] 史诗《奥德赛》I 352。

[5] 非法（*παϱανομία* ），除了道德上的含义外（537E）还暗示音乐中的非法的翻新。

[6] 比读《法律》篇797A—B，那里警告人们不要在孩子游戏中翻新。

[7] 比读389D。

[8] 古希腊神话中的怪蛇，九个头，斩去一头又生两头。

[9] 367E。

[10] 这里是在玩弄逻辑上的推论。

[11] “自然”以及后文中用到的“本性”、“天性”，在希腊文中是一个词，也是一个意思。

[12] 那个时候，希腊人多用草木灰泡成的碱性水洗衣服。

[13]

ἕξεις(性格)，这里近似亚里士多德的 ἕξις。亚里士多德《尼可马各伦理学》1105b 20，把人的全部精神因素归结为 πάθη(情感)、ἕξεις(性格)和 δυνάμεις(能力)，并对这些概念作了明白的解释。

[14] 参考亚里士多德《尼可马各伦理学》1103 a—b。道德方面的美德是“习惯”（ἤθος）的结果。道德方面的美德没有一种是由于自然而产生的，要通过运用的实践才能获得。立法者通过使公民养成习惯而使他们变好。

[15] θυμοειδές （激情）是理智和欲望之间的一种品质。

[16] 激情（θυμός），照柏拉图的意思，如果不被坏的教育带坏，激情在本性上是理智的盟友。但照字面上理解，激情或许属于灵魂的无理性部分。因此，照格劳孔的暗示，它应和欲望同种。

[17] 《奥德赛》XX，17。

[18] 从语气看来，显然是指以正确的分工作为正义的定义。

第五卷

苏：这样一种国家，这样一种体制，还有这样一种人物，我说都是善的，正义的；如果在管理国家和培养个人品质方面，这是一种善的制度，那么，其余的各种制度就都是恶的，谬误的。恶的制度可以分为四类。

格：哪四类？

苏：〔当我正要把那四类制度按照看来是自然的次序列举出来时，坐在离阿得曼托斯不远处的玻勒马霍斯伸出手去从上面抓起格劳孔的上装的肩部，拉他靠近些，说了几句耳语，其中我们只听到一句“我们放他走呢，还是怎么样？”其余都没有听清。接着阿得曼托斯说：“怎么也不能让他走。”他这句话说得相当响。于是我问他们：〕你们两人说“不能让他走”，请问这个“他”是指的谁？

阿：指你。

苏：指我？请问为什么？

阿：我们觉得你是在偷懒，你是要逃避全部辩论中并非微不足道的一整大段，企图不对我们作出解释就滑过去。你希望随随便便地提了几句话就溜之大吉，似乎那个关于妇女儿童的问题，即，“朋友之间一切共有”这个原则可以应用于妇女儿童身上，这对于任何人都是一目了然了似的。

苏：难道我说得不对，阿得曼托斯？

阿：你说的对是对的，不过所谓“对”，同别的事情一样，要有个解释，要说明如何共有法？有各种不同的做法，你应该告诉我们你心里想的是哪种做法。我们已经等了好久，希望听听你对儿童的生育和

培养的问题有什么高见，看看你对所讲的关于妇女与儿童公有的问题有什么说明。我们觉得事关重大，搞得对不对对于国家有极重大深远的影响。现在你还没有把这个问题讲清楚，倒又想去着手另一个问题了。你必须像论述别的问题一样把这件事说个一清二楚，在此以前如你刚才已听到的，我们是下定决心不让你离开这里的。

格：好，我也投票赞成。

色：苏格拉底，你可以放心大胆地把这看作我们大家一致的决议。

苏：哎哟，你们在搞什么鬼，和我这样过不去？你们要把国家体制从头再辩论一番。这是在引起多么大的一场辩论呀，我总以为辩论算是结束了，心里很庆幸呢。因为只要你们无异议，接受我的B想法，我就心满意足了。你们没有看到，你们提出这个要求来会引起多么激烈的一场争论。我是早就预料到的，所以我是尽量避免陷进去拔不出来呀！

色：咳！我们大家来这里干什么的？你以为我们是来淘金发财的，不是来听讲的吗?

苏：听讲也总有个限度嘛。

格：苏格拉底啊，对于一个有头脑的人来说，听这样的谈话，其限度就是到死方休。因此，你不要为我们担心，你自己请不要厌烦，你要答复我们的问题，告诉我们：你觉得我们的护卫者应该怎样去把妇女与儿童归为公有；儿童从出生至接受正规教育，这一阶段大家公认是教育最难的时期，这一时期应该怎样去培养他们。因此，请告诉我们，这一切该怎么办。

苏：我的好朋友，要说明这些不容易；这里比前面讨论的问题，有更多的疑点。因为人们会怀疑，我所建议的是不是行得通；就说行得通吧，人们还会怀疑这做法是不是最善。因此，我的好朋友啊，我怕去碰这个问题，怕我的这个理论会被认为只是一种空想。

格：不用怕。我们听众对你是善意的，信任的，能理解你的困难的。

苏：老朋友，你这些话的意思是为了鼓励我吗?

格：是的。

苏：可是结果适得其反。因为，如果我对于我所要讲的很有把握，那么这种鼓励是非常好的。当一个人和志同道合的朋友们在一起讨论大家所关心的头等大事，心里有数，讲起来自然左右逢源，头头是道。但是，如果像我目前的情况，胸无成竹，临时张皇，那是可怕而危险的。我怕的不是人家嘲笑，那是孩子气；我怕的是迷失真理，在最不应该摔跤的地方摔了跤，自己跌了不算，还把我的朋友们统统拖下去跌成一大堆！所以，格劳孔啊，在我讲以前，我先向复仇女神致敬，求她宽恕。在我看来，失手杀人其罪尚小，混淆美丑、善恶、正义与不正义，欺世惑众，其罪大矣。所以这种事情是一种冒险，是只能在敌人中间干而不能在朋友之间干的。所以你的鼓励是不能增加我的勇气的。

格（带笑）：苏格拉底啊！就是你在辩论中偶有错误，对我们有害，我们还是释放你，像在误杀案中一样，赦你无罪，不算你欺骗了我们。所以请你放大胆子讲下去吧！

苏：好，那么，在法律上，凡被开释者，就无罪了；既然法律上是这样，那么我们这里想必也是这样。

格：既然如此，讲下去吧，不要推托了。

苏：那么现在我们必须回过头来把那些按照应有的顺序也许早就应该讲了的东西讲一讲。男子表演过了后，让妇女登台，这可能是一个好办法，尤其是因为你们急得要听我讲。对于像我们在前面说过的那样成长和教育出来的男子说来，我认为他们保有与使用孩子和妇女的唯一正确的方式应像我们在当初开始讨论男子问题时建议的那样[1]。你还记得那时我们曾竭力论证他们应做羊群的护卫者吗?

格：是的。

苏：让我们保持这个比喻，给妇女以同样的培养和训练，看这样说适当不适当。

格：怎么个培养训练法？

苏：这样。我们要不要指望母犬帮助公犬一起在外追寻搜索，参加一切警卫工作？或者还是让母犬躲在窝里，只管生育小犬，抚育小犬，让公犬独任警卫羊群的工作呢？

格：我们除了把母的警犬看作较弱者，公的看作较强者以外，应当一切工作大家同干。

苏：对于一种兽类如果你不给以同样的饲养同样的训练，你能不分彼此地使用它们吗？

格：不能。

苏：那么，如果我们不分彼此地使用女子，照使用男子那样，我们一定先要给女子以同样的教育。

格：是的。

苏：我们一向是用音乐和体操教育男子的。

格：是的。

苏：那么，为了同样地使用女子，我们一定要同样地用两门功课来教育女子，并且还要给她们军事教育。

格：根据你说的看来似乎有理。

苏：好，我们刚才所提的许多建议，要是付诸实施的话，由于违反当前的风俗习惯，我怕或许会让人觉得好笑的。

格：的确。

苏：你看其中最可笑的是什么？难道不显然是女子在健身房里赤身裸体[2]地和男子一起锻炼吗？不仅年轻女子这样做，还有年纪大的女人，也像健身房里的老头儿一样，皱纹满面的，看上去很不顺眼，可是她们还在那儿坚持锻炼呢。这不是再可笑没有了吗?

格：啊呀！在目前情况下，似乎有些可笑。

苏：关于女子体育和文艺教育的改革，尤其是关于女子要受军事训练，如携带兵器和骑马等等方面的问题，我们既然开始讨论了，就得坚持下去。文人雅士们的俏皮话、挖苦话我们是必定会听到的，千万不要怕。

格：你说的很对。

苏：我们既然出发了，在立法征途上虽然遇到困难，也绝不能后退。我们请求那些批评家们暂时抛弃轻薄故态，严肃一些；请他们回顾一下希腊人，在并不太久以前，还像现在大多数野蛮人那样，认为男子给人家看到赤身裸体也是可羞可笑的呢。当最初克里特人和后来斯巴达人开始裸体操练时，你知道不是也让那个时候的才子派的喜剧家们用来开过玩笑吗?

格：确是如此。

苏：但是，既然（我认为）经验证明，让所有的这类事物赤裸裸的比遮遮掩掩的要好，又，眼睛看来可笑的事物在理性认为最善的事物面前往往会变得不可笑。那么，这也就说明了下述这种人的话乃是一派胡言：他们不认为邪恶是可笑的，倒认为别的都是可笑的；他们不去讽刺愚昧和邪恶，却眼睛盯着别的现象加以讥讽；他们一本正经地努力建立某种别的美的标准，却不以善为美的标准。

格：你说得完全对。

苏：我们要取得一致意见的第一件事就是，这些建议是否行得通。是吧？因为无论发言人是在开玩笑，还是认认真真的，我们都一定要准备提出这个问题：女子按其天性能胜任男子的一切职务吗，或者还是什么都干不了，或者只能干其中有限的几种？如果说能干其中的几种，战争是不是包括在内？我们这样开始讨论，由此逐渐深入，可以得到最美满的结论。这样不是最好的方法吗?

格：这是极好的方法。

苏：那么我们要不要替我们的假想论敌，向我们自己提出诘难，以免因没有人替他们辩护，只听到我们的一面之词呢?

格：你完全可以这样做。

苏：那么，要不要让我们替他们说句话：我的亲爱的苏格拉底、格劳孔呀！实在没有必要让别人来批评你们。你们自己在开始讨论建立你们国家的时候，早已同意一个原则，即每个人应该做天然适宜于自己的工作。

格：我想，我们的确是同意过的，不是吗?

苏：他们会这样问：男子与女子之间不是天然就有很大的差别吗？当我们承认有之后，他们会问我们要不要给男子女子不同的工作，来照顾这些天然的差别？当我们说要的，他们会再问下去：既说男女应该有同样的职业，又说他们之间有很大的自然差别，这岂不是在犯自相矛盾的错误吗？那怎么办？你聪明人能够答复这个问题吗?

格：要我立刻答复这样突然的问题，实在不容易。我只有请求你替我们这方面答辩一下，话随你怎么说。

苏：亲爱的格劳孔，这些困难，还有别的许多类似的困难都是我早就看到的，因此我怕触及妇女儿童如何公有、如何教育方面的立法问题。

格：真的，这不像是一件容易的事情。真不容易。

苏：当然不容易。但是既然跌到水里了，那就不管是在小池里还是在大海里，我们义无反顾，只好游泳了。

格：极是。

苏：那么，我们也只好游下去，希望安然渡过这场辩论。但愿音乐家阿里安的海豚[3]把我们驮走，或者还有其他什么急救的办法。

格：看来如此。

苏：好，让我们来看看能不能找到一条出路。我们承认过不同的禀赋应该有不同的职业，男子与女子有不同的禀赋。可是现在我们又说不同禀赋的人应该有同样的职业，这岂不是对我们自己的一种反驳吗?

格：一点不错。

苏：亲爱的格劳孔，争论艺术的力量真了不起呀！

格：怎么回事?

苏：因为我看到许多人甚至不由自主地跌到这个陷阱中去，他们以为是在辩论，实际上不过在吵架而已。因为他们不懂得在研究一句话的时候怎样去辨别其不同的含义，只知道在字面上寻找矛盾之处。他们咬文嚼字，互相顶嘴，并不是在作辩证式的讨论。

格：是的，许多场合都有这种情况，不过你认为我们这里也是这样吗?

苏：绝对是的。无论如何，我担心我们在这里有不知不觉陷入一场文字争吵的危险。

格：怎么会这样的?

苏：不同样的禀赋不应该从事于同样的职业。我们对于这个原则，在字面上鼓足勇气，斤斤计较，可是我们从来没有停下来考虑考虑，不同样的禀赋究竟是什么意思，同样的禀赋究竟是什么意思，对不同样的禀赋给以不同样的职业，对同样的禀赋给以同样的职业，究竟是什么意思?

格：我们确实没有考虑过。

苏：看来，根据这个原则，我们就可以问我们自己：秃头的人们和长头发的人们是同样的还是异样的禀赋；要是我们同意他们是异样的禀赋，我们就禁止长头发的人做鞋匠而不禁止秃头的人做鞋匠，或者，禁止秃头的人做鞋匠而不禁止长头发的人做鞋匠。

格：这可笑到极点。

苏：可笑的原因在于，我们所说禀赋的同异，绝不是绝对的，无限制的，而只是关联到行业的同异。例如一个男子和一个女人都有医疗的本领，就有同样的禀赋。你觉得对不对?

格：对的。

苏：但是一个男医生和一个男木工的禀赋就不同。

格：确是不同。

苏：那么，如果在男性和女性之间，发现男性或女性更加适宜于某一种职业，我们就可以把某一种职业分配给男性或女性。但是，如果我们发现两性之间，唯一的区别不过是生理上的区别，阴性受精生子，阳性放精生子，我们不能据此就得出结论说，男女之间应有我们所讲那种职业的区别；我们还是相信，我们的护卫者和他们的妻子应该担任同样的职业为是。

格：你说的很对。

苏：其次，我们要请那些唱反调的人，告诉我们，对建设国家有贡献的技术和职业，哪些仅仅适宜于女性，哪些仅仅适宜于男性呢?

格：这你无论如何是问得公道合理的。

苏：也许有人会像你刚才所说的那样说：一下子不容易找到令人满意的答复，只要给他们时间想一想，这也并不太难的。

格：他也许会这么说。

苏：那么，我们可不可以请求反对我们的人一直跟着我们，以便我们或许能够向他证明，在治理一个国家方面没有一件事是只有男子配担任女人担任不了的?

格：当然可以。

苏：那么，让我们来请他答复这个问题。"当你说一个人对某件事有天赋的才能另一个人没有天赋的才能，是根据什么呢？是因为一个人学习起来容易另一个人学起来困难，对吗？是不是因为有的人一学就懂，懂了就能类推，举一反三；有的人学习了好久，甚至还不记得所学的是什么东西？是不是因为有的人身体能充分地为心灵服务，有的人身体反而阻碍心灵的发展呢？你还有什么别的东西可用来作为每一问题上区分有好天赋与没有好天赋的依据的吗？"

格：没有人能找到别的东西来作为区分的根据的了。

苏：那么，有没有一种人们的活动，从上述任何方面看，男性都不胜于女性？我们要不要详细列举这种活动，像织布、烹饪、做糕点等等，女人以专家自命，要是男人胜了，她们觉得害羞，怕成为笑柄的?

格：你说得对。我们可以说，一种性别在一切事情上都远不如另一性别。虽然在许多事物上，许多女人的确比许多男人更为擅长，但是总的看来，情况是像你所说的那样。

苏：那么，我的朋友，没有任何一项管理国家的工作，因为女人在干而专属于女性，或者因为男人在干而专属于男性。各种的天赋才能同样分布于男女两性。根据自然，各种职务，不论男的女的都可以参加，只是总的说来，女的比男的弱一些罢了。

格：很对。

苏：那么，我们要不要把一切职务都分配给男人而丝毫不分配给女人?

格：啊，那怎么行?

苏：我想我们还是这样说的好：有的女人有搞医药的天赋，有的没有，有的女人有音乐天赋，有的没有。

格：诚然。

苏：我们能不能说：有的女人有运动天赋，爱好战斗，有的女人天性不爱战斗，不爱运动?

格：能说。

苏：同样我们能不能说有的爱智，有的厌智，有的刚烈，有的懦弱?

格：也能这么说。

苏：因此，有的女人具有担任护卫者的才能，有的没有这种才能；至于，男人难道我们不能根据同样的禀赋来选择男的保卫者吗?

格：是这样。

苏：那么，女人男人可以有同样的才能适宜于担任国家保卫者的职务，分别只在于女人弱些男人强些罢了。

格：显然是如此。

苏：因此应该挑选这种女子和这种男子住在一起同负护卫者的职责，既然女的男的才能相似禀赋相似。

格：当然。

苏：同样的禀赋应该给同样职务，不是吗?

格：是的。

苏：话又说回到前面。我们同意给护卫者的妻子们以音乐和体育上的锻炼，并不违背自然。

格：毫无疑问。

苏：因此我们的立法并不是不切实际的空想，既然我们提出的法律是合乎自然的。看来倒是目下流行的做法是不自然的。

格：似乎如此。

苏：那么，我们所要考虑的问题是：我们的建议是否行得通?如果行得通的话，它们是不是最好?

格：是这个问题。

苏：我们已经同意是行得通的，不是吗?

格：是的。

苏：那么，我们要取得一致意见的次一个问题是：我们建议的是不是最好?

格：显然是的。

苏：好，为了培养护卫者，我们对女子和男子并不用两种不同的教育方法，尤其是因为不论女性男性，我们所提供的天然禀赋是一样的。

格：应该是同样的教育。

苏：那么，对于下面的问题，你的意见如何？

格：什么问题？

苏：问题是：你以为男人们是有的好些有的差些，还是所有男人都是一样的呢？

格：他们当然不是一样的。

苏：那么，在我们正建立的这个国家里，哪些男人是更好的男人？是受过我们所描述过的那种教育的护卫者呢，还是受过制鞋技术教育的鞋匠呢？

格：这是可笑的问题。

苏：我懂。但请你告诉我，护卫者是不是最好的公E民？

格：是最好的。好得多。

苏：那么，是不是这些女护卫者也是最好的女人？

格：也是最好的。

苏：一个国家里能够造就这些出类拔萃的女人和男人，还有什么事情比这个更好的吗？

格：没有。

苏：这是受了我们所描述过的音乐和体操教育的结果吧？

格：当然是的。

苏：那么，我们所提议的立法，不仅是可能的，而且对于国家也是最好的。

格：确实是的。

苏：那么，女的护卫者必须裸体操练，既然她们以美德做衣服。她们必须同男人一起参加战争，以及履行其他护卫者的义务，这是她们唯一的职责。在这些工作中她们承担比较轻些的，因为女性的体质比较文弱。如有任何男人对女人（出于最好的动机）裸体操练加以嘲笑，正如诗人品达所云“采不熟之果”[4]，自己不智，反笑人愚，他显然就不懂自己在笑什么，在做什么。须知，“有益的则美，有害的则丑”这一句话，现在是名言，将来也是名言。

格：我完全同意。

苏：在讨论妇女法律问题上，我们可以说已经越过了第一个浪头，总算幸而没有遭灭顶之灾。我们规定了男的护卫者与女的护卫者必须担任同样的职务；并且相当一致地证明了，这个建议不仅是可行的，而且是有益的。

格：的确如此，你越过的浪头可不小呀！

苏：你要看到了第二个浪头，你就不会说第一个浪头大了。

格：那么，讲下去，让我来看看。

苏：作为上面这个论证以及前面的所有论证的结果，依我看，是一条如下的法律。

格：什么样的?

苏：这些女人应该归这些男人共有，任何人都不得与任何人组成一夫一妻的小家庭。同样地，儿童也都公有，父母不知道谁是自己的子女，子女也不知道谁是自己的父母。

格：这比前面说的是一个更大的浪头了，使人怀疑这个建议是不是行得通，有没有什么益处。

苏：啊，关于有没有什么益处，我看这点不必怀疑，谁都不会否认妇女儿童一律公有有最大的益处。但是，是否行得通？据我看来，这个问题将引起极大的争论。

格：两个问题都要大争而特争的。

苏：你的意思是不是说，我要腹背受敌了。我原来希望你同意这个建议是有益的，那样我就可以避重就轻来讨论是否行得通的问题了。

格：你休想滑过去，给我发觉了！你不许走，你得对两个建议，都要说出道理来。

苏：好，我甘愿受罚，但请你原谅让我休息一下。有那么一种懒汉，他们独自徘徊，想入非非，不急于找到实现他们愿望的方法，他们暂时搁起，不愿自寻烦恼去考虑行得通与行不通的问题；姑且当作已经如愿以偿了，然后在想象中把那些大事安排起来，高高兴兴地描写如何推行如何实现；这样做他们原来懒散的心灵更加懒散了。我也犯这个毛病，很想把是否行得通的问题推迟一下，回头再来研究它。现在我们假定这是行得通的；在你许可之下，我愿意先探讨治理者们在实行起来时怎样安排这些事情。同时还要证明这些安排对于国家对于护卫者都有极大的益处。我准备同你先研讨这个问题，然后再考虑其他问题，如果你赞成的话。

格：我赞成，请讲下去。

苏：那么我以为，治理者和他们的辅助者如果都名副其实的话，辅助者必须愿意接受命令，而治理者必须发布命令——在一些事情中按照法律发布命令，在另一些我们让他们自己斟酌的事情中根据法律的精神发布命令。

格：大概是的。

苏：那么，假定你这个立法者选出了一些男人，同时选出了一些女人，这些女人的品质和这些男人一样，然后把这些女人派给这些男

人。这些男人女人同吃同住，没有任何私财；彼此在一起，共同锻炼，天然的需要导致两性的结合。我所说的这种情况不是一种必然的结果吗?

格：这不是几何学的必然，而是情欲的必然。对大多数人的行动来讲，情欲的必然比几何学的必然有更大的强制力与说服力。

苏：确是如此。不过再说，格劳孔，如果两性行为方面或任何他E们别的行为方面毫无秩序，杂乱无章，这在幸福的国家里是亵渎的。我们的治理者是绝不能容许这样的。

格：是的，这是不对的。

苏：因此很明白，婚姻大事应尽量安排得庄严神圣，婚姻若是庄严神圣的，也就能是最有益的。

格：诚然。

苏：那么，怎么做到最有益呢? 格劳孔，请告诉我，我在你家里看到一些猎狗和不少纯种公鸡，关于它们的交配与生殖你留意过没有?

格：什么?

苏：首先，在这些纯种之中——虽然它们都是良种——是不是有一些证明比别的一些更优秀呢?

格：是的。

苏：那么，你是一律对待地加以繁殖呢，还是用最大的注意力选出最优秀的品种加以繁殖的呢?

格：我选择最优秀的加以繁殖。

苏：再说，你选择年龄最幼小的，还是选择最老的，还是尽量选择那些正在壮年的加以繁殖呢?

格：我选那些正在壮年的。

苏：如果你不这样选种，你不是要你的猎狗和公鸡的品种每况愈下吗?

格：是的。

苏：马和其他兽类怎么样？情况会有不同吗?

格：倘若不是这样，那才怪呢?

苏：天啊！我亲爱的朋友，这个原则如果同样适用于人类的话，需要我们的统治者拿出多高明的手腕呀！

格：是适用的。但是为什么说需要高明的手腕呢?

苏：因为他们要用大量我们前面讲过的那种药物[5]。对肯用规定的膳食，不必服药的病人，普通的医生就可以应付了。如果遇到需要服用药物的病人，我们知道就需要一个敢想敢做的医生才行了。

格：是的。不过同我们的问题有什么关系?

苏：这个，大概是治理者为了被治理者的利益，有时不得不使用一些假话和欺骗。我以为我们说过，它们都是作为一种药物使用的。

格：是的，说得对。

苏：那么，在他们结婚和生育方面，这个“对”看来还不是个最小的“对”呢。

格：这是怎么的?

苏：从上面同意的结论里，我们可以推断：最好的男人必须与最好的女人尽多结合在一起；反之，最坏的与最坏的要尽少结合在一起。最好者的下一代必须培养成长，最坏者的下一代则不予养育，如

果品种要保持最高质量的话；除了治理者外，别人不应该知道这些事情的进行过程。否则，护卫者中难免互相争吵闹不团结。

格：很对。

苏：按照法律须有假期，新妇新郎欢聚宴饮，祭享神明，诗人做赞美诗，祝贺嘉礼。结婚人数的多寡，要考虑到战争、疾病以及其他因素，由治理者们斟酌决定；要保持适当的公民人口，尽量使城邦不至于过大或过小。

格：对的。

苏：我想某些巧妙的抽签办法一定要设计出来，以使不合格者在每次求偶的时候，只好怪自己运气不好而不能怪治理者。

格：诚然是的。

苏：我想当年轻人在战争中证明他们英勇卫国功勋昭著的，一定要给以荣誉和奖金，并且给以更多的机会，使与妇女配合，从他们身上获得尽量多的后裔。

格：对得很。

苏：生下来的孩子将由管理这些事情的官员带去抚养。这些官员或男或女，或男女都有。因为这些官职对女人男人同样开放。

格：是的。

苏：优秀者的孩子，我想他们会带到托儿所去，交给保姆抚养；保姆住在城中另一区内。至于一般或其他人生下来有先天缺陷的孩子，他们将秘密地加以处理，有关情况谁都不清楚。

格：是的。这是保持治理者品种纯洁的必要条件。

苏：他们监管抚养孩子的事情，在母亲们有奶的时候，他们引导母亲们到托儿所喂奶，但竭力不让她们认清自己的孩子。如果母亲的

奶不够，他们另外找奶妈。他们将注意不让母亲们喂奶的时间太长，把给孩子守夜以及其他麻烦事情交给奶妈和保姆去干。

格：你把护卫者妻子抚育孩子的事情，安排得这么轻松！

苏：这是应该的。现在让我们谈谈我们规划的第二部分。我们曾经说过，儿女应该出生在父母年轻力壮的时候。

格：诚然。

苏：你同意一个女人精力最好的时候大概可以说是二十年，男人是三十年吗?

格：你要选择哪几年?

苏：女人应该从二十岁到四十岁为国家抚养儿女，男人应当从过了跑步速度最快的年龄到五十五岁。

格：这是男女在身心两方面都精力旺盛的时候。

苏：因此，如果超过了这个年龄或不到这个年龄的任何人也给国家生孩子，我们说，这是亵渎的不正义的。因为他们生孩子（如果事情不被发觉的话）得不到男女祭司和全城邦的祷告祝福——这种祝祷是每次正式的婚礼都可以得到的，祈求让优秀的对国家有贡献的父母所生的下代胜过老一代变得更优秀，对国家更有益——这种孩子是愚昧和淫乱的产物。

格：很对。

苏：同样的法律也适用于这样的情况：一个尚在壮年的男人与一个尚在壮年的女子苟合，未得治理者的准许。因为我们将说他们给国家丢下一个私生子，这是不合法的，亵渎神明的。

格：对极了。

苏：但是，我想女人和男人过了生育之年，我们就让男人同任何女人相处，除了女儿和母亲，女儿的女儿以及母亲的母亲。至于女人同样可以和任何男人相处，只除了儿子、父亲，或父亲的父亲和儿子的儿子。我们一定要警告他们，无论如何不得让所怀的胎儿得见天日，如果不能防止，就必须加以处理，因为这种后代是不应该抚养的。

格：你所讲的这些话都很有道理。但是他们将怎样辨别各人的父亲、女儿和你刚才所讲的各种亲属关系呢？

苏：他们是很难辨别。但是有一个办法，即，当他们中间有一个做了新郎之后，他将把所有在他结婚后第十个月或第七个月里出生的男孩作为他的儿子，女孩作为他的女儿；他们都叫他父亲。他又把这些儿女的儿女叫做孙子孙女，这些孙子孙女都叫他的同辈为祖父祖母。所有孩子都把父母生自己期间出生的男孩女孩称呼为兄弟姐妹。他们不许有我们刚才讲的那种性关系。但是，法律准许兄弟姐妹同居，如果抽签决定而且特尔斐的神示也表示同意的话。

格：对极了。

苏：因此，格劳孔，这就是我们城邦里护卫者中间妇女儿童公有的做法。这个做法和我们政治制度的其余部分是一致的，而且是最好最好的做法。这一点我们一定要在下面以论辩证实之。你认为然否？

格：诚然。

苏：因此，为取得一致意见，我们是不是首先要问一问我们自己：什么是国家制度的至善，什么是立法者立法所追求的至善，以及，什么是极恶；其次，我们是不是要考虑一下，我们刚才提出的建议是否与善的足迹一致而不和恶的足迹一致？

格：完全是的。

苏：那么，对于一个国家来讲，还有什么比闹分裂化一为多更恶的吗？还有什么比讲团结化多为一更善的吗？

格：当然没有。

苏：那么，当全体公民对于养生送死尽量做到万家同欢万家同悲时，这种同甘共苦是不是维系团结的纽带?

格：确实是的。

苏：如果同处一国，同一遭遇，各人的感情却不一样，哀乐不同，那么，团结的纽带就会中断了。

格：当然。

苏：这种情况的发生不是由于公民们对于“我的”、“非我的”以及“别人的”这些词语说起来不能异口同声不能一致吗?

格：正是。

苏：那么，一个国家最大多数的人，对同样的东西，能够同样地说“我的”、“非我的”，这个国家就是管理得最好的国家。

格：最好最好的。

苏：当一个国家最最像一个人的时候，它是管理得最好的国家。比如像我们中间某一个人的手指受伤了，整个身心作为一个人的有机体，在统一指挥下，对一部分所感受的痛苦，浑身都感觉到了，这就是我们说这个人 在手指部分有痛苦了。这个道理同样可应用到一个人的其他部分，说一个人 感到痛苦或感到快乐。

格：同样，有如你所说的，管理得最好的国家最像各部分痛痒相关的一个有机体。

苏：那么，任何一个公民有时有好的遭遇，有时有坏的遭遇，这种国家很可能会说，受苦的总是国家自己的一个部分，有福应该同享，有难应该同当。

格：一个管理得很好的国家必须是这样的。

苏：现在是时候了，我们应该回到我们这个国家来看看，是否这里可以看到我们所一致同意过的那些品质，不像别的国家。

格：我们应该这样做。

苏：好，那么，在我们的国家里，也有治理者和人民，像在别的国家里一样，是吗?

格：是这样。

苏：他们彼此互称公民，是吗?

格：当然是的。

苏：在别的国家里，老百姓对他们的治理者，除了称他们为公民外，还称他们什么呢?

格：在很多国家里叫他们首长；在平民国家里叫他们治理者。

苏：在我们国家里对于治理者除了叫他们公民外还叫他们什么?

格：保护者与辅助者。

苏：他们怎样称呼人民?

格：纳税者与供应者。

苏：别的国家的治理者怎样称呼人民?

格：奴隶。

苏：治理者怎样互相称呼?

格：同事们。

苏：我们的治理者怎样互相称呼?

格：护卫者同事们。

苏：告诉我，在别的国家里是不是治理者同事们之间有的以朋友互称，有的却不是？

格：是的，这很普遍。

苏：他们是不是把同事中的朋友看作自己人，把其他同事看作外人？

格：是的。

苏：你们的护卫者们怎么样？其中有没有人把同事看成或说成外人的？

格：当然不会有。他一定会把他所碰到的任何人看作是和他有关系的，是他的兄弟、姐妹，或者父亲、母亲，或他的儿子、女儿，或他的祖父、祖母、孙子、孙女。

苏：你答复得好极了。请再告诉我一点。这些亲属名称仅仅是个空名呢，还是必定有行动来配合这些名称的呢？对所有的父辈，要不要按照习惯，表示尊敬，要不要照顾他们，顺从他们，既然反此的行为是违天背义为神人所共愤的？要不要让这些道理成为人们对待父亲和其他各种亲属应有态度的，从全体人民那里一致听到的神谕呢？还是让别的某种教导E从小就充塞孩子们的耳朵呢？

格：要这些道理。如果亲属名称仅仅是口头上说说的，而无行动配合，这是荒谬的。

苏：那么，这个国家不同于别的任何国家，在这里大家更将异口同声歌颂我们刚才所说的“我的”这个词儿。如果有任何一个人的境遇好，大家就都说“我的境遇好”，如果有任何一个人的境遇不好，大家就都说“我的境遇不好”。

格：极是。

苏：我们有没有讲过，这种认识这种措辞能够引起同甘共苦彼此一体的感觉?

格：我们讲过。并且讲得对。

苏：那么护卫者们将比别的公民更将公有同一事物，并称之为“我的”，而且因这种共有关系，他们苦乐同感。

格：很对。

苏：那么，除了国家的政治制度之外，在护卫者之间妇女儿童的公有不也是产生苦乐与共的原因吗?

格：这无疑是主要的原因。

苏：我们还曾一致说过，这是一个国家的最大的善，我们还曾把一个管理得好的国家比之于个人的身体，各部分苦乐同感，息息相关。

格：我们一致这样说过，说得非常对。

苏：我们还可以说，在辅助者之间妇女儿童公有对国家来说也是最大的善，并且是这种善的原因。

格：完全可以这样说。

苏：这个说法和我们前面的话是一致的。因为我想我们曾经说过，我们的护卫者不应该有私人的房屋、土地以及其他私人财产。他们从别的公民那里，得到每日的工资，作为他们服务的报酬，大家一起消费。真正的护卫者就要这个样子。

格：你说得对。

苏：那么，我们已讲过的和我们正在这里讲的这些规划，是不是能确保他们成为更名副其实的保卫者，防止他们把国家弄得四分五裂，把公有的东西各个说成“这是我的”，各人把他所能从公家弄到手

的东西拖到自己家里去，把妇女儿童看做私产，各家有各家的悲欢苦乐呢？他们最好还是对什么叫自己的有同一看法，行动有同一目标，尽量团结一致，甘苦与共。

格：完全对。

苏：那么，彼此涉讼彼此互控的事情，在他们那里不就不会发生了吗？因为他们一切公有，一身之外别无长物，这使他们之间不会发生纠纷。因为人们之间的纠纷，都是由于财产，儿女与亲属的私有造成的。

格：他们之间将不会发生诉讼。

苏：再说，他们之间也不大可能发生行凶殴打的诉讼事件了。因为我们将布告大众，年龄相当的人之间，自卫是善的和正义的。这样可以强迫他们注意锻炼，增进体质。

格：很对。

苏：这样一项法令还有一个好处。一个勃然发怒的人经过自卫，怒气发泄，争吵也就不至于走到极端了。

格：诚然。

苏：权力应该赋予年长者，让他们去管理和督教所有比较年轻的人。

格：道理很明白。

苏：再说，理所当然，年轻人是不大会对老年人动武或者殴打的，除非治理者命令他们这样做。我认为年轻人也不大会对老年人有其他无礼行为的。有两种心理在约束他们：一是畏惧之心，一是羞耻之心。羞耻之心阻止他去冒犯任何可能是他父辈的人；畏惧之心使他生怕有人来援助受害者，而援助者可能是他的儿辈、兄弟或父辈。

格：结果当然是这样。

苏：因此，我们的法律将从一切方面促使护卫者们彼此和平相处。是吧?

格：很和平！

苏：只要他们内部没有纷争，就不怕城邦的其他人和他们闹纠纷或相互闹纠纷了。

格：是的，不必怕。

苏：他们将摆脱一些十分琐碎无聊的事情。这些事是不值得去烦心的，我简直不愿去谈到它们。诸如，要去奉承富人，要劳神焦思去养活一家大小，一会儿借债，一会儿还债，要想尽办法挣几个大钱给妻子仆役去花费。所有这些事琐琐碎碎，大家都知道，不值一提。

格：啊，这个道理连瞎子也能明白。

苏：那么，他们将彻底摆脱这一切，如入极乐世界，生活得比最幸福的奥林匹克胜利者还要幸福。

格：怎么会的?

苏：他们得到的比奥林匹克胜利者还要多。他们的胜利更光荣，他们受到的公众奉养更全面。他们赢得的胜利是全国的资助。他们得到的报酬是他们以及他们的儿女都由公家供养。他们所需要的一切，都由公家配给。活着为全国公民所敬重，死后受哀荣备至的葬礼。

格：真是优厚。

苏：你还记得吗? 以前辩论时，有人责怪我们没有使护卫者们得到幸福，说他们掌握一切，自己却什么也没有。我想你还记得，我们曾答应过，在适当的时候可以回到这个问题上来；当时我们所关心的是使一个护卫者成为一个名副其实的护卫者，尽可能使国家作为一个

整体得到幸福，而不是只为某一个阶级考虑，只使一个阶级得到幸福。

格：我记得。

苏：那么，好，既然我们的扶助者 [6] 的生活，看来比奥林匹克运动会的胜利者的生活还要好，那么，还有什么必要去和鞋匠，其他匠人，以及农民的生活去比较吗?

格：我想没有必要。

苏：再者，我们不妨把我在别的地方说过的一些话在这里重说一遍。如果护卫者一心追求一种不是一个名副其实的护卫者应有的幸福生活，不满足于一种适度的安稳的，在我们看来是最好的生活，反而让一种幼稚愚蠢的快乐观念困扰、支配，以至利用权力损公肥私，损人利己，那么他迟早会发现赫西俄德说的“在某种意义上半多于全”这句话确是至理名言！

格：如果他听我的劝告，他会仍然去过原来的这种生活。

苏：那么，你同意女子也过我们所描述的这种生活?

——女子和男子有共同的教育、有共同的子女和共同保护其他公民；无论是在国内还是外出打仗，女子与男子都应当像猎犬似的，一起守卫一起追逐；并且，尽可能以一切方式共有一切事物？你同意，只有这样做他们才能把事情做得最好，既不违反女子与男子不同的自然特性，也不违反女子与男子之间天然的伙伴关系?

格：我同意。

苏：那么，还有待于研究的问题是：这样的共同关系能否像在别的动物中那样，真正在人与人之间建立起来呢？如果可能，还要问，怎么做才可能?

格：我正要提这个问题，给你抢先说了。

苏：他们在战争中将怎么做，我以为是明摆着的。

格：怎么做?

苏：她们将和男子一同整队出发，带了身强力壮的孩子，让他们见识一下将来长大了要做的事情，像别的行业中带着孩子看看一样。除了看看而外，这些孩子还要帮助他们的父母从事各种军中勤务，并侍候他们的父母。你有没有看到过技工（譬如陶工）的孩子在自己正式动手做之前有过长期的观察和帮做的过程?

格：我看到过的。

苏：难道陶工倒更应该比护卫者注意去教育他们的孩子，让孩子们跟他们见识和实习，以便将来做好自己的工作?

格：这种想法就太可笑了。

苏：再说，人也像动物一样，越是在后代面前，对敌人作战也越是勇猛。

格：确是如此。不过苏格拉底，冒的危险可也不小呀！胜败兵家常事。要是打了败仗，他们的后代将同他们自己一样遭到巨大损失，以致劫后遗民复兴祖国成为不可能。

苏：你的话是对的。不过你想永远不让他们冒任何危险吗?

格：绝无此意。

苏：如果危险非冒不可的话，那么冒险而取得胜利者不是可以经过锻炼而得到进步吗?

格：显然如此。

苏：一个长大了要做军人的人，少年时不去实习战争，以为这个险不值得冒，或者冒不冒差别不大，你看这个想法对不对?

格：不对。这个险冒与不冒，对于要做军人的人有很大的区别。

苏：那么，作为前提我们一定要让孩子们从小实地见习战争，同时我们也采取必要措施避免危险，这样就两全了。是不是?

格：是的。

苏：那么，首先他们的父辈，关于军事总不见得没有一点经验吧？总懂得点哪些战役是危险的，哪些是不危险的吧?

格：他们应当懂得的。

苏：因此他们可以把孩子带去参加不危险的战役，不带他们去参加有危险的战役。

格：对。

苏：他们将把孩子们交给那些在年龄和经验方面都有资格做孩子们领导者和教师的，不是滥竽充数的军官去带领。

格：这是非常恰当的。

苏：可是我们也要看到，人们遭遇意外是屡见不鲜的。

格：的确是的。

苏：因此我以为，为了预防意外，我们应该一开始就给孩子们装上翅膀，必要时让他们可以振翼高飞。

格：什么意思?

苏：我们一定要让孩子们从小学会骑马，然后带他们骑马到战场上去察看战斗，但不要让他们骑那种好战的劣马，而要让他们骑那种既跑得快而又容易驾驭的驯马。这样他们就既可以很好地看到自己将来要做的事情，一有危险，他们只要跟着长辈领导人，又可以迅速撤离。

格：我看你的话是对的。

苏：那么，关于军事纪律应该如何规定？士兵应该如何对待自己人，如何对待敌人？我的想法不知对不对？

格：请把你的想法告诉我。

苏：如果任何士兵开小差逃跑，或者丢掉武器，或者由于胆怯犯了其他类似的错误，这种士兵要不要被下放去做工匠或者农夫？

格：断然要。

苏：任何士兵被敌人活捉做了战俘，我们同意不同意，把他当作礼物送给敌人，随敌人怎么去处理他？

格：完全同意。

苏：一个士兵如果在战场上勇敢超群，英名远扬，他应当首先受到战场上战友们的致敬，然后再受到少年和儿童的致敬。你赞成不赞成？

格：赞成。

苏：他还应该受到他们向他伸出右手的欢迎？

格：应该。

苏：但是，我想你不会再赞成我下面的话了。

格：什么话？

苏：他应该吻每一个人，并且被每一个人所亲吻。你赞成吗？

格：完全赞成。我对这条法令，还要补充一点：在该战役期间他要爱谁，谁都不准拒绝。理由是：如果他在爱着什么人（男的或女的），他就会更热切地要赢得光荣。

苏：好极了。我们已经说过，结婚的机会对于优秀人物，应该多多益善，以便让他们尽可能地多生孩子。

格：是的，我们曾经这样说过的。

苏：但是荷马诗篇中还讲起过，用下述方法敬重年轻人中的勇士也是正当的。荷马告诉我们，阿雅斯打起仗来英勇异常，在宴席上受到全副脊肉的赏赐；这样对于年轻勇士既是荣誉，还可以增强他们的体力。

格：极是。

苏：那么，这里我们至少可以把荷马作为我们的榜样。在祭礼及其他类似场合上，我们表扬那些功勋卓著智勇双全的优秀人物，给他们唱赞美诗，给他们刚才讲过的那些特殊礼遇，给E以上座，羊羔美酒，这样对于这些男女勇士，既增强了他们的体质，还给了他们荣誉。

格：你说得好极了。

苏：好，那么，那些战死沙场，——如果有人死后英名扬，难道我们不能首先肯定他是名门望族的金种子吗?

格：绝对可以。

苏：我们要不要相信，赫西俄德诗篇里[7]所说的黄金种子死后成为“置身河岳的精灵，保卫下民的救星”?

格：当然要。

苏：我们要不要去询问一下阿波罗，然后按照他所指示的隆重方式安葬这些勇士神人?

格：我们还能采用什么别的方式吗?

苏：而且，以后我们还要对他们的坟墓按时祭扫，尊崇死者有若神明。我们还要把同样的荣誉给予那些因年老或别的原因而死亡的，在正常的一生活动中表现得特别优秀的人物。对吗?

格：肯定对的。

苏：再说，我们的士兵应当怎样对待敌人?

格：在哪方面?

苏：首先在变战败者为奴隶方面。希腊人征服别的希腊城邦，把同一种族的人降为奴隶，你以为这样做是合乎正义的吗？还是，——不但自己不这样，而且还竭力阻止别的城邦这样做，使大家看到有被蛮族征服的危险，使希腊人和希腊人团结起来，互不伤害蔚然成风。——还是这样合乎正义呢?

格：希腊人大家团结一致的好。

苏：那么，他们自己不要希腊人做自己的奴隶，同时劝告别的希腊人也不要希腊人做自己的奴隶?

格：当然。无论如何，那样大家宁愿外抗蛮族，内求团结了。

苏：在战场上作为胜利者，对于被击毙的敌人，除武器外，不去剥取死者其他东西，是不是这样好些？搜剥敌尸财物，仿佛在做什么不可少的事情一样，这不让一些贪生怕死的胆小鬼找到了借口，他们可以不去追击活着的敌人了吗？不是有过许多军队曾断送于这种只顾抢劫的行为吗?

格：的确是的。

苏：你不觉得抢劫死尸是卑鄙龌龊的行为吗？把死者的尸体看作敌人，而让真正的敌人丢下武器远走高飞，这不是女流之辈胸襟狭隘的表现吗？这种行为与狗儿向着扔中它们的石头狂叫，却不过去咬扔石头的人，有什么两样呢?

格：丝毫没有两样。

苏：因此，我们一定要禁止抢劫死尸，一定要给死者埋葬。

格：真的，我们一定要这样做。

苏：再说，我们也不要把缴获的武器送到庙里，作为捐献的祭品，为了关心维护与其他希腊人的友好关系，尤其不要把希腊人的武器送去。我们倒真该害怕把同种人的这些武器，作为祭品送到庙里去，以至亵渎神圣，除非神指示要这样做。

格：再对不过了。

苏：关于蹂躏敌方希腊人的土地和焚烧敌方希腊人的房屋的问题，你的士兵们究竟应该怎样去对待呢?

格：我很高兴听听你对这个问题的意见。

苏：据我看，他们对希腊敌人既不能蹂躏土地也不该焚烧房屋。他们应该限于把一年的庄稼运走。要不要我把理由告诉你?

格：要。

苏：我的看法是：正如我们有两个不同的名称——“战争”与“内讧”一样，我们也有两个不同的事情。所谓两个不同的事情，一指内部的，自己人的；一指国外的，敌我的。国内的冲突可称为“内讧”，对外的冲突可称为“战争”。

格：你的话很中肯。

苏：如果我说希腊人与希腊人之间的一切关系是属于内部的，自家人的；希腊人与蛮族之间的关系是属于外部的，敌我的；请问，你觉得我这个话也同样中肯吗?

格：很中肯。

苏：那么，当希腊人抗拒野蛮人，或者野蛮人侵略希腊人，他们是天然的敌人，他们之间的冲突必须叫做“战争”；如果希腊人同希腊人冲突，他们是天然的朋友，不过希腊民族不幸有病，兄弟不和罢了，这种冲突必须叫做“内讧”。

格：我完全同意你的看法。

苏：那么，研究一下我们现在所说的“内讧”问题吧。当内讧发生，一个国家，分裂为二，互相蹂躏其土地，焚烧其房屋，这种荒谬绝伦的行动，使人觉得双方都不是真正的爱国者；否则他们为什么要这样残酷地去伤害自己衣食父母的祖国呢？但是我们认为，如果胜利者仅限于把对手所收获的庄稼带走，他们的所作所为表明他们还是指望将来言归于好，停止没完没了的内战的，那么他们的行为就还是适度的，可理解的。

格：是的，这种想法还比较文明些，比较合乎人情些。

苏：好。那么，你要创建的城邦，是一个希腊城邦吗?

格：一定是的。

苏：那么，这个城邦的公民不都是文明的君子人吗?

格：确实是的。

苏：他们要不要热爱同种族的希腊人？要不要热爱希腊故国的河山？要不要热爱希腊人共同的宗教信仰?

格：当然要的。

苏：他们不会把同种族希腊人之间的不和看作内部冲突，称之为“内讧”而不愿称之为“战争”吗?

格：当然会的。

苏：他们虽然争吵，但还时刻指望有朝一日言归于好吗?

格：完全是这样。

苏：那么，他们的目的在于善意告诫，而不在于恶意奴役和毁灭。他们是教导者，绝不是敌人。

格：很对。

苏：那么，他们既然是希腊人，就不会蹂躏希腊的土地，焚毁希腊的房屋。他们也不会把各城邦的希腊人（少数罪魁祸首除外），不论男女老少，都当作敌人；由于这些理由，他们绝不会蹂躏土地，拆毁房屋，因为对方大多数人都是他们的朋友。他们作为无辜者进行战争只是为了施加压力，使对方自知悔误赔礼谢罪，达到了这个目标就算了。

格：我同意你的说法。我们的公民应该这样对待自己的希腊对手。至于对付野蛮人，他们则应该像目前希腊人对付希腊人那样。

苏：那么，我们要不要再给我们的护卫者制定这样一条法律：——不准蹂躏土地，不准焚烧房屋？

格：要的。让我们认为这些话以及前面说过的那些话都是对的。

但是，如果我们让你这样滔滔不绝地讲下去，亲爱的苏格拉底，我担心你将永远说不到那个你答应要解答的问题上来。这个问题是：我们所描述过的这样一种国家是否可能实现？如果可能，又怎样才能实现？我承认，你的国家如能实现，那是非常理想的；你没有描述到的，我还可以替你补足。我看到全国公民在战争中互不抛弃，彼此以兄弟、父辈、儿子相待，使他们无敌于天下；如果再加上女兵，或同男兵并肩作战或为了吓唬敌人，一齐努力，使他们无往不胜。我还看到你没有提及的种种平时在国内的好处。这些我都承认。如果这种国家实现的话，还有其他说不尽的好处，你也不必再去细讲了。但是，让我们立即来只说明这个问题：这是不是可能？如果可能的话，又怎么才可能？其余一切，我们不谈。

苏：你这是对我的议论作了一次突然的攻击，对我的稍微犹豫你一点也不体谅。你或许不知道，我好不容易刚躲开了头两个浪头，你如今紧接着又向我掀起了第三个浪头，也是最大最厉害的一个浪头。等到你看到听到了这个浪头，你一定会谅解我，承认我的担心和稍作犹豫是自然的，因为要提出来讨论的这个议论是如此的奇特怪异。

格：你越是这样推诿，我们越是不能放你走；无论如何，你一定得告诉我们，这种政治制度怎样才能实现。因此请讲下去，不要再浪费时间了。

苏：好吧，我们首先要记得，我们是从研究“什么是正义”，“什么是不正义”的问题走到这儿来的。

格：是的，那又怎么样呢?

苏：哦，没有什么。问题在这里。如果我们真找到了什么是正义的话，我们是不是要求一个正义的人和正义本身[8]毫无差别，在各方面都完全一模一样呢？还是，只要正义的人能够尽量接近正义本身，体现正义比别人多些，我们也就满意了呢?

格：哦，尽量接近标准就可以使我们满意了。

苏：那么，我们当初研究正义本身是什么，不正义本身是什么，以及一个绝对正义的人和一个绝对不正义的人是什么样的（假定这种人存在的话），那是为了我们可以有一个样板。我们看着这些样板，是为了我们可以按照它们所体现的标准，判断我们的幸福或不幸，以及我们的幸福或不幸的程度。我们的目的并不是要表明这些样板能成为在现实上存在的东西。

格：你的话是真的。

苏：如果一个画家，画一个理想的美男子，一切的一切都已画得恰到好处，只是还不能证明这种美男子能实际存在，难道这个画家会因此成为一个最糟糕的画家吗?

格：不，我的天啊，当然不能这样说。

苏：那么，我们说我们不是在这里用词句在创造一个善的国家吗?

格：确是如此。

苏：那么，如果我们不能证明一个国家能在现实中管理得像我们所描述的那样好，难道就可以因此说我们的描述是最糟糕的理论吗?

格：当然不可以。

苏：道理就在这里。但是，如果我为了使你高兴，设法给你指出，在什么情况下和在哪个方面我所描述的这些东西最可能接近实现。请把你前面同意过的话再说一遍。

格：什么话?

苏：凡是说过的都一定要做到，这可能吗？还是说，真理通常总是做到的比说到的要少？也许有人不这样认为。可是你同意不同意我这个说法?

格：同意。

苏：那么，你就不要老是要我证明，我用词句描述的东西是可以完完全全地做得到的了。不，如果我们能够找到一个国家治理得非常接近于我们所描写的那样，你就得承认，你所要求的实现已经达到，你已经满意了。你说你满意了没有？我自己是觉得满意了。

格：我也觉得满意了。

苏：第二件要做的事情看来是，设法寻找和指出在现行的那些城邦法制中是什么具体缺点妨碍了他们，按照我们所描写的法制去治理它；有什么极少数的变动就可以导致他们所企求的符合我们建议的法

律；如果一项变动就够了，那是最好，如果一项不行，就两项，总之变动愈少愈小愈是理想。

格：确是如此。

苏：那么，我们可以指出，有一项变动可以引起所要求的改革。这个变动并非轻而易举，但却是可能实现的。

格：那是什么变动呢?

苏：哦！我想我已临近我们所比拟的那个最大的怪论之浪了。然而我还是要讲下去。就是为此把我淹没溺死在讥笑和藐视的浪涛当中，我也愿意。好，现在听我讲下去。

格：讲下去吧。

苏：除非哲学家成为我们这些国家的国王，或者我们目前称之为国王和统治者的那些人物，能严肃认真地追求智慧，使政治权力与聪明才智合而为一；那些得此失彼，不能兼有的庸庸碌碌之徒，必须排除出去。否则的话，我亲爱的格劳孔，对国家甚至我想对全人类都将祸害无穷，永无宁日。我们前面描述的那种法律体制，都只能是海客谈瀛，永远只能是空中楼阁而已。这就是我一再踌躇不肯说出来的缘故，因为我知道，一说出来人们就会说我是在发怪论。因为一般人不容易认识到：除了这个办法之外，其他的办法是不可能给个人给公众以幸福的。

格：哦，苏格拉底，你信口开河，在我们面前乱讲了这一大套道理，我怕大人先生们将要脱去衣服，赤膊上阵，顺手捡起一件武器向你猛攻了。假使你找不到论证来森严你的堡垒，只是弃甲曳兵而逃的话，那时你将尝到为人耻笑的滋味了。

苏：都是你把我搞得这么尴尬的。

格：我是做得对的。但我不会袖手旁观，我将尽我之所能帮助你。我可以用善意和鼓励帮助你，也许我还可以答复你的问题答得比

别人恰当些。因此，在我的支持下，你去试着说服那些怀疑派去吧：真理的确是在你的一边。

苏：有你这样一个坚强的朋友，我一定去试。我觉得，如果我们要能避过你所讲的那种攻击，我们必须对我们敢于认为应该做我们治理者的那种哲学家，给以明确的界说。在哲学家的界说明确后，我们就可以无所畏惧了，因为那时我们可以向人们指出，研究哲学和政治艺术的事情天然属于爱智者的哲学家兼政治家。至于其余的人，不知研究哲学但知追随领导者是合适的。

格：给以清楚的界说，不宜再迟了。

苏：那么，跟我来罢，我们也许有什么办法可以来说明我们的意思。

格：讲下去吧。

苏：那么，不必我提醒你，你一定还记得，如果我们说一个人是一样东西的爱好者，如果我们称他为这东西的爱好者说得不错的话，意思显然是指，他爱这东西的全部，不是仅爱其中的一部分而不爱其余部分。

格：看来我需要你的提醒，我实在不太理解。

苏：格劳孔啊，你那个答复对别人适合，对你并不适合。像你这样一个“爱者”不应该忘记，应该懂得所有风华正茂的青少年总能拨动爱孩子的人的心弦，使他觉得可爱。你对美少年的反应不是这样吗？看见鼻扁者你说他面庞妩媚；看见鹰鼻者你说他长相英俊；看见二者之间鼻型的人你说他匀称恰到好处；看见面黑的人你说他英武勇敢；看见面白的你说他神妙秀逸。“蜜白”这个形容词，本身就是爱者所发明，用来称呼瘦而白的面容的。一句话，只要是在后起之秀者身上，你便没有什么缺点不可以包含的，没有什么优点会漏掉而不加称赞的。

格：如果你一定要我充当具有这种倾向的爱者的代表的话，为了便于论证起见，我愿意充当。

苏：再说，爱喝酒的人怎么样？你没有注意到他们也有这种情况吗？他们爱喝每一种酒，并且都有一番道理。

格：确是这样。

苏：至于爱荣誉的人，我想你大概看到过也是这样的。他们做不到将军，做连长也可以；得不到大人物的捧场，让小人物捧捧也过瘾。不论怎样，荣誉他们是少不得的。

格：是的，不错。

苏：那么，你肯不肯再回答一次我的这个问题：——当我们说某某人爱好某某东西，不管是什么东西，他是爱好这个东西的全部呢，还是仅爱好它的一部分呢？

格：全部。

苏：那么，关于哲学家我们不也可以这么说吗？哲学家是智慧的爱好者，他不是仅爱智慧的一部分，而是爱它的全部。

格：是的，他爱全部。

苏：那么，一个不爱学习的人，特别是如果他还年轻，还不能判断什么有益，什么无益，我们就不会说他是一个爱学习的人，或一个爱智的人。正像一个事实上不饿因而不想吃东西的人，我们不会说他有好胃口，说他是一个爱食者一样。

格：很对。

苏：如果有人对任何一门学问都想涉猎一下，不知餍足——这种人我们可以正确地称他为爱智者或哲学家吗？

格：如果好奇能算是爱智的话，那么你会发现许多荒谬的人物都可以叫做哲学家了。所有爱看 的人都酷爱学习，因此也必定被包括在内，还有那些永远爱听 的人也不在少数，也包括在内。——这种人总是看不到他们参加任何认真的辩论，认真的研究；可是，仿佛他们已把耳朵租出去听合唱了似的，一到酒神节，他们到处跑，不管城里乡下，只要有合唱，他们总是必到。我们要不要称这些人以及有类似爱好的人，还有那些很次要的艺术的爱E好者为哲学家呢?

苏：绝不要。他们只是有点像哲学家罢了。

格：那么，哪些是真正的哲学家呢?

苏：那些眼睛盯着真理的人。

格：这话很对，不过你所指的究竟是什么意思呢?

苏：和别人讲很难说得明白，但是和你讲，我想，你会同意我下述论点的。

格：什么论点?

苏：美与丑是对立的，它们是二。

格：哦，当然。

苏：它们既是二，各自则为一。

格：是的。

苏：我们可以同样说别的相反的东西，正义与非正义，善与恶，以及其他类似的理念。这个说法作如下表述也能成立：就它们本身而言，各自为一，但由于它们和行动及物体相结合，它们彼此互相结合又显得无处不是多。

格：你说得对。

苏：那么，我这里一定要画一条线把两种人分开来。在那一边是你说过的看戏迷、艺术迷、爱干实务的人；在这一边是我们所讨论的这种人。只有这边的这些人才配叫做哲学家。

格：你说的是什么意思?

苏：一种人是声色的爱好者，喜欢美的声调、美的色彩、美的形状以及一切由此而组成的艺术作品。但是他们的思想不能认识并喜爱美本身。

格：确实如此。

苏：另一种人能够理解美本身，就美本身领会到美本身，这种人不是很少吗?

格：很少，很少。

苏：那么，一个人能够认识许多美的东西，但不能认识美本身，别人引导他去认识美本身，他还总是跟不上——你认为这种人的一生是如在梦中呢还是清醒的呢？请你想想看，一个人无论是睡着还是醒着，他把相似的东西当成了事物本身，他还不等于在梦中吗?

格：我当然要说，他的一生如在梦中。

苏：好，再说相反的一种人，这种人认识美本身，能够分别美本身和包括美本身在内的许多具体的东西，又不把美本身与含有美的许多个别东西，彼此混淆。这个人的一生，据你看来，是清醒的呢，还是在梦中呢?

格：他是完全清醒的。

苏：那么，我们说能有这种认识的这种人的心智具有“知识”，而前一种人，由于只能有那样的“意见”，所以我们说他们的心智有的只是意见而已，这样说不对吗?

格：当然对的。

苏：假使那个如我们所说的，只有意见，没有知识的人，大发脾气，不服我们的说法，说我们是在欺骗他，那么，我们要不要好言相慰，然后婉转地让他知道，他的心智是不太正常的呢?

格：我们应该婉转地让他知道这一点。

苏：那么让我们想一想对他该说些什么话吧。我们要不要这样说：他们有知识，我们非但不妒忌，反而很高兴。然后再问他肯不肯答复下面这个问题："一个有知识的人，总是知道一点点的呢还是一无所知的呢？"你来代他答复一下看。

格：我将这样答复——"这个人总是知道一点点的"。

苏：这个"一点点"是"有"还是"无" [9] ？

格："一点点"是"有"，"无"怎么可知呢?

苏：因此，即使从一切方面来考虑这个问题，我们都完全可以断言，完全有的东西是完全可知的；完全不能有的东西是完全不可知的。

格：是的，完全可以这样断言。

苏：好，假使有这样一种东西，它既是有又是无，那么这种东西能够是介于全然有与全然无之间的吗?

格：能够是的。

苏：那么，既然知识与有相关，而无知必然与无相关，因此，我们必须要找出和无知与知识之间的状况相对应的东西来，如果有这种东西的话。

格：是的。

苏：不是有一种我们叫做“意见”的东西吗?

格：有的。

苏：它和知识是同一种能力呢还是另一种能力呢?

格：是另一种能力。

苏：意见与知识由于是不同的能力，它们必然有不同的相关者。

格：必然有。

苏：因此，知识天然地与有相关，知识就是知道有和有者的存在状况。不过等一等，这里有一个区别，我认为必须把它说明一下。

格：什么区别?

苏：让我把我们身上以及其他一切东西所具有的功能归并起来作为一个类，即，使我们能够做各种力所能及的工作的“能力”。例如视、听就是我们指的这种能力，[10] 如果对我所指的这个类你和我有相同理解的话。

格：我也这样理解。

苏：那么让我把我对这些功能的印象告诉你吧。我看不到功能有颜色、形状或其他类似的，在别的许多场合，我凭它们就能划分各类事物的那种特质。对于功能我只注意一件事，即它的相关者和效果。我就是凭这个来把各种功能称作一个功能的。关系着同一件事完成同一件事，我们就说功能是同一功能；关系着不同的事，完成不同的事，我们就说功能是不同的功能。你以为怎样？你是不是这样做的?

格：同你一样。

苏：那么，我的好朋友，言归正传。请你告诉我，你以为“知识”是一种能力吗？或者，你还有别的归类方法吗?

格：没有别的归类法，能力是所有功能中力量最大的一种。

苏："意见"怎么样？我们应该不把它归入能力而归入别的什么类吗？

格：不行。因为使我们能有意见的力量只能是形成意见的能力不能是别的。

苏：但是，不久以前你刚同意过说知识与意见[11]不是一回事呀。

格：是的，因为没有一个明白事理的人会把绝对不会有错误的东西和容易有错误的东西混为一谈的。

苏：好极了。我们显然看法相同：意见和知识不是一回事。

格：它们不是一回事。

苏：因此，它们各有各的相关者，既然它们各有各的能力。

格：必然如此。

苏：据我看，知识与"有"相关，知识的目的在于认识"有"的状况。

格：是的。

苏：至于意见，我们认为它不过形成意见。

格：是的。

苏：知识的对象与意见的对象相同，可知的东西和可以对之有意见的东西也将相同呢，还是说，它们是不可能相同的呢？

格：根据我们一致同意的原则来看，它们不可能是相同的。如果不同的能力天然有不同的对象，又，如我们主张的，意见与知识是不

同的能力，那么，知识与意见的对象也当然是不同的了。

苏：如果“有”是知识的对象，那么意见的对象一定不是有，而是另外一种东西了，对吗?

格：对的，一定是另外一种东西。

苏：那么意见的对象是“无”吗？还是说，关于“无”连有一个“意见”也是不行的呢？想想看吧。一个有意见的人他的意见不是对某种东西的吗？或者请问：一个人有意见，却是对于无的意见，——这是可能的吗?

格：不，这是不可能的。

苏：因此，一个具有意见的人就是对某一个东西具有意见了?

格：是的。

苏：既是无，就不能说它是“某个东西”——只有称它“无”是最正确的。

格：是的。

苏：那么，我们必须把关于“无”者称作无知，把关于“有”者称作知识。

格：很对。

苏：那么一个人具有意见就既不是对于有的也不是对于无的了。

格：的确，都不是的。

苏：所以意见既非无知，亦非知识。

格：看来是这样。

苏：那么是不是超出它们，是不是比知识更明朗，比无知更阴暗?

格：都不是。

苏：因此，你是不是把意见看作比知识阴暗，比无知明朗。

格：完全是这个想法。

苏：是介于两者之间?

格：是的。

苏：因此，意见就是知识和无知两者之间的东西了。

格：绝对是的。

苏：我们前面说过：如果有什么东西显得既是有，同时又是无，那它就处于完全的有和完全的无之间，与之对应的能力就既不是知识又不是无知，而是处于这两者之间的一种能力。我们不是这么说过吗?

格：对的。

苏：我们刚才看到了，在知识和无知之间有一种被我们称之为意见的东西。

格：看到了。

苏：那么剩下来要我们做的事情就是去发现既是有又是无，不能无条件地说它仅是有或仅是无的那种东西了。如果我们能找到了它，我们就相当有理由说这就是意见的对象，于是把两端的东西与两端相关联，把中间的东西与中间相关联。我这样说你能同意吗?

格：同意。

苏：这些原则已经肯定了。现在让那位爱看景物的人有话可以说出来，我要让他答复我的问题。他不相信有永远不变的美本身或美的理念，而只相信有许多美的东西，他绝对不信任何人的话，不信美本身是“一”，正义本身是“一”，以及其他东西本身是“一”，等等。我们问他：我的好朋友，在这许许多多美的东西里，难道没有一丁点儿丑的东西吗？在许许多多正义的东西里，难道没有一丁点儿不正义的东西吗？在许许多多虔诚的东西里，难道没有一丁点儿不虔诚的东西吗？

格：不，必定有的。这许多美的东西都会以某种方式显得既是美的，又是丑的。你所问及的其他东西也无不如此。

苏：还有许多东西不是有些东西的双倍吗？它们显得是一样东西的双倍，难道不同样又显得是另一样东西的一半吗？

格：是的。

苏：还有许多东西我们说它们是大的或小的，轻的或重的，难道不可以同样把大的看作小的，小的看作大的，轻的看作重的，重的看作轻的吗？

格：都是可以的。彼此可以互通的。

苏：那么，这些多样性的东西中每一个是不是只能说是这样的而不能（如有些人主张的）是那样的呢？

格：这很像那些在宴席上用模棱两可的话难人的把戏，或小孩子玩的猜那个含义模棱的谜语一样，——那个关于太监用什么东西打一只蝙蝠，蝙蝠停在什么东西上的谜语[12]。这些事物都太模棱，以致无法确切决定，究竟是它还是非它；还是，既是它又非它；或者还是，既不是它，也不是非它。

苏：那么，你有没有对付它们的办法呢？除了在“是”和“不是”之间，你还能找到什么更好的地方去安置它们吗？须知，不可能找到比

不存在更暗的地方，以致使它更不实在些，也不可能找到比存在有更明朗的地方，以致使它更实在些。

格：极是极是。

苏：因此看来，我们似乎已经发现到了：一般人关于美的东西以及其他东西的平常看法，游动于绝对存在和绝对不存在之间。

格：的确是的。

苏：但是我们在前面已一致同意：如果我们找到了这类东西，它应该被说成是意见的对象，而不应该被说成是知识的对象；这种东西游动于中间地区，且为中间的能力或官能所理解。

格：是的，我们同意过。

苏：因此，那些只看到许许多多美的东西，许许多多正义的东西，许许多多其他的东西的人，虽然有人指导，他们也始终不能看到美本身，正义等等本身。关于他们我们要说，他们对一切都只能有意见，对于那些他们具有意见的东西谈不上有所知。

格：这是必定的。

苏：相反，关于那些能看到每一事物本身，甚至永恒事物的人们，我们该说什么呢？我们不应该说他们具有知识而不是具有意见吗？

格：必定说他们具有知识。

苏：我们不想说，他们专心致志于知识的对象，而另一种人只注意于意见的对象吗？你还记得吗，我曾说过，后一种人专注意于声色之美以及其他种种，他们绝对想不到世上会有美本身，并且是实在的？

格：是的，我们还记得。

苏：因此，如果我们称他们为爱意见者，而不称他们为爱智者，我们不会有什么冒犯他们吧？如果我们这样说，他们会对我们生气吗？

格：他们如果相信我的劝告，是不会生气的。因为对真理生气是不对的。

苏：那些专心致志于每样东西的存在本身的人，我们是不是必须称他们为爱智者而不称他们为爱意见者呢？

格：是的，当然是的。

---

[1] 用动物作比方。

[2] 古代希腊男子操练时都是裸体。“健身房”一词（γυμνάσιον）原意便是“裸体操练的地方”。

[3] 见希罗多德《历史》第一卷第二十四节。

[4] 见品达，残篇209。柏拉图在这里文字上有改动。

[5] 比喻。含义与前面389B处相同。

[6] ἐπιnούϱων这里包括治理者在内。

[7] 《工作与农时》191以下。

[8] “本身”，即柏拉图的理念。

[9] “有”、“无”或译为“存在”与“不存在”。

[10] 官能。

[11] 知识 πιστήμη，意见δόξχ。

[12] 谜语是：一个男人（又非男人）见（又非见）鸟（又非鸟）停在一根树枝（又非树枝）上，用石块（又非石块）打它。谜底应是：太监瞥见一只蝙蝠停在一根芦苇上，用一块轻石片去打它。

第六卷

苏：那么，格劳孔，经过这么漫长而累人的讨论，我们终于搞清楚了，什么样的人才是真哲学家，什么样的人不是真哲学家了。

格：要知道，欲速则不达呀。

苏：我觉得不是这样。我还是认为，如果我们仅仅讨论这一个问题，如果不是还有许多其他的问题需要我们同时加以讨论的话（这些问题是一个希望弄清楚正义者的生活和不正义者的生活有何区别的人所必须研究的），我们或许把这个问题已经弄得更清楚了呢。

格：且说，下面我们该讨论什么问题呢?

苏：是的，我们应当考虑接下来要讨论的问题。既然哲学家是能把握永恒不变事物的人，而那些做不到这一点，被千差万别事物的多样性搞得迷失了方向的人就不是哲学家，那么，两种人我们应该让哪一种当城邦的领袖呢?

格：你说我们怎么回答才对呢?

苏：我认为谁看来最能守卫城邦的法律和习惯，就确定让谁做城邦的护卫者。

格：对。

苏：再说，一个不管是看守什么事物的人，应当用一个盲者呢还是用一个视力敏锐的人去担当呢？这个问题的答案该是一明二白的吧?

格：当然是明明白白的。

苏：你认为下述这种人与盲者有什么不同吗：他们不知道每一事物的实在，他们的心灵里没有任何清晰的原型，因而不能像画家看着自己要画的东西那样地注视着绝对真实，不断地从事复原工作，并且，在必要时尽可能真切地注视着原样，也在我们这里制定出关于美、正义和善的法律，并守护着它们?

格：真的，这种人与盲者没有多大区别。

苏：另外还有一种人，他们知道每一事物的实在，而且在经验方面也不少似上述那种人，在任何一种美德方面也不差似上述那种人，那么，我们还不任命这种人当护卫者反而去任命上述那种类似盲者的人当护卫者吗?

格：的确，不挑选这种人当护卫者是荒唐的，如果他们在经验和别的美德方面都不差的话。因为他们这种懂得事物实在的知识或许是一切美德中最大的美德呢。

苏：现在我们不是应该来讨论这样一个问题了吗：同一的人怎能真的具有这两个方面优点的?

格：当然应该。

苏：那么，正如这一讨论之初我们曾经说过的，我们首先必须弄清楚哲学家的天性；我还认为，如果我们在这个问题上取得了足够一致的意见，我们就也会在下列问题上取得一致的认识：同一的人们同时具有两种品质是可能的；以及，应当正是让这种人而不是让别种人当城邦的统治者。

格：是吗?

苏：让我们一致认为这一点是哲学家天性方面的东西吧：即永远酷爱那种能让他们看到永恒的不受产生与灭亡过程影响的实体的知识。

格：就把这一点作为我们一致的看法吧。

苏：再让我们一致认为：他们爱关于实体的知识是爱其全部，不会情愿拒绝它的一个无论大点的还是小点的，荣誉大点的还是荣誉小点的部分的。这全像我们前面在谈到爱者和爱荣誉者时所说过的那样。

格：你说得对。

苏：那么请接下来研究一个问题：如果他们一定是我们所说过的那种人，那么在他们的天性里此外就一定不再有别种品质也是必具的了？

格：哪种品质？

苏：一个"真"字。他们永远不愿苟同一个"假"字，他们憎恶假，他们爱真。

格：可能是的。

苏：我的朋友呀，不是仅仅"可能"如此，是"完全必定"如此：一个人天性爱什么，他就会珍惜一切与之相近的东西。

格：对。

苏：你还能找到什么比真实与智慧关系更相近的吗？

格：不能了。

苏：那么，同一天性能够既爱智慧又爱假吗？

格：是无论如何也不可能的。

苏：因此，真正的爱知者应该从小时起就一直是追求全部真理的。

格：无疑是的。

苏：再说，凭经验我们知道，一个人的欲望在一个方面强时，在其他方面就会弱，这完全像水被引导流向了一个地方一样。

格：是的。

苏：当一个人的欲望被引导流向知识及一切这类事情上去时，我认为，他就会参与自身心灵的快乐，不去注意肉体的快乐，如果他不是一个冒牌的而是一个真正的哲学家的话。

格：这是完全必然的。

苏：这种人肯定是有节制的，是无论如何也不会贪财的；因为，别的人热心追求财富和巨大花费所要达到的那种目的 [1]，是不会被他们当作一件重要事情对待的。

格：是这样。

苏：在判别哲学家的天性和非哲学家的天性上还有一点是需要注意的。

格：哪一点?

苏：你可别疏忽了任何一点胸襟偏窄的毛病。因为哲学家在无论神还是人的事情上总是追求完整和完全的，没有什么比器量窄小和哲学家的这种心灵品质更其相反的了。

格：绝对正确。

苏：一个人眼界广阔，观察研究所有时代的一切实在，你想，他能把自己的一条性命看得很重大吗?

格：不可能的。

苏：因此，这种人也不会把死看作一件可怕的事情吧?

格：绝对不会的。

苏：那么，胆怯和狭隘看来不会属于真正哲学家的天性。

格：我看不会。

苏：一个性格和谐的人，既不贪财又不偏窄，既不自夸又不胆怯，这种人会待人刻薄处世不正吗?

格：不会的。

苏：因此，这也是你在识别哲学家或非哲学家灵魂时所要观察的一点：这人从小就是公正温良的呢还是粗暴凶残的呢?

格：的确。

苏：我想你也不会疏忽这一点的。

格：哪一点?

苏：学习起来聪敏还是迟钝呀。一个人做一件事如果做得不愉快，费了好大的劲然而成效甚微，你想他能真正热爱这项工作吗?

格：不会的。

苏：还有，一个人如果健忘，学了什么也记不得，他还能不是一个头脑空空的人吗?

格：怎能不是呢?

苏：因此，一个人如果劳而无功，他最后一定深恨自己和他所从事的那项工作。

格：怎能不呢?

苏：因此一个健忘的灵魂不能算作真正哲学家的天性，我们坚持哲学家要有良好的记性。

格：完全对。

苏：我们还应该坚持认为，天性不和谐、不适当只能导致没分寸，不能导致别的什么。

格：一定是的。

苏：你认为真理与有分寸相近呢还是与没分寸相近呢？

格：和有分寸相近。

苏：因此，除了别的品质而外，我们还得寻求天然有分寸而温雅的心灵，它本能地就很容易导向每一事物的理念。

格：当然还得注意这一品质。

苏：那么怎么样？我们还没有以某种方式给你证明，上面列述的诸品质是一个要充分完全地理解事物实在的灵魂所必须具备的又是相互关联的吗？

格：是最必需的。

苏：综上所述，一个人如果不是天赋具有良好的记性，敏于理解，豁达大度，温文尔雅，爱好和亲近真理、正义、勇敢和节制，他是不能很好地从事哲学学习的。那么，如果是一个具备了这些优良品质的人从事这一学习，对此你还有什么可指摘的吗？

格：对此虽玛摩斯[2]也无法挑剔了。

苏：因此，像这样的人——在他们教育完成了，年龄成熟了的时候——不是也只有这样的人你才肯把国家托付给他们吗？

阿得曼托斯：苏格拉底啊，对于你上面所说的这些话虽然没人能加以反驳，然而这些一直在听着你刚才的讨论的人，他们觉得：他们由于缺乏问答法的经验，在每一问之后被你的论证一点儿一点儿地引

入了歧途，这些一点儿一点儿的差误积累起来，到讨论进行到结论时，他们发现错误已经很大，结论已经和他们原先的看法相反了；他们觉得，这正如两人下棋，棋艺差的人最后被高手所困，一个子儿也走不动了一样，他们在这场不是使用棋子而是运用语言的竞技中也被最后逼得哑口无言了；然而真理是不会因口才高低而有任何改变的。我是注意到了刚才的讨论情况说这个话的。因为现在人们可能会说，他们虽然口才不好，不能在每一提问上反驳你，但作为事实，他们看到热爱哲学的那些人，不是仅仅为了完成自己的教育而学一点哲学并且在还年轻时就放下它，而是把学习它的时间拖得太长，以致其中大多数变成了怪人（我们且不说他们变成了坏蛋），而那些被认为是其中最优秀者的人物也还是被你们称赞的这种学习变成了对城邦无用的人。

苏：〔听了他的这些话之后我说道〕：你认为他们说的这些话是错的吗?

阿：我不知道，我很高兴听听你的意见。

苏：你可以听到的意见大概是："我觉得他们说得对。"

阿：既然我们[3]一致认为哲学家对城邦无用，那么"在哲学家统治城邦之前城邦不能摆脱邪恶"——你的这个论断又怎能成立呢?

苏：你的这个问题须用譬喻来解答。

阿：啊，我想，你诚然不是惯于用譬喻说话的呀！

苏：你已把我置于如此进退维谷的辩论境地，现在又来讥笑我了。不过，还得请你听我的比喻，然后你可以更清楚地看到，我是比喻得多么吃力了。因为，最优秀的人物他们在和城邦关系方面的感受是很不愉快的，并且世界上没有任何一种单一的事物和这种感受相像，因此为了比得像，以达到替他们辩护的目的，需要把许多东西凑到一起来拼成一个东西，像画家们画鹿羊之类怪物时进行拼合那样。好，请设想有一队船或一只船，船上发生这样的事情：船上有一个船

长，他身高力大超过船上所有船员，但是耳朵有点聋，眼睛不怎么好使，他的航海知识也不太高明。船上水手们都争吵着要替代他做船长，都说自己有权掌舵，虽然他们从没学过航海术，都说不出自己在何时跟谁学过航海术。而且，他们还断言，航海术是根本无法教的，谁要是说可以教，他们就准备把他碎尸万段。同时，他们围住船长强求他，甚至不择手段地骗他把舵交给自己；有时他们失败了，别人被船长同意代为指挥，他们就杀死别人或把别人逐出船去，然后用麻醉药或酒之类东西把高贵的船长困住；他们夺得了船只的领导权，于是尽出船上库存，吃喝玩乐，他们就照自己希望的这么航行着。不仅如此，凡是曾经参与阴谋，狡猾地帮助过他们从船长手里夺取权力的人，不论是出过主意的还是出过力的，都被授以航海家、领航、船老大等等荣誉称号，对不同伙的人，他们就骂是废物。其实，真正的航海家必须注意年、季节、天空、星辰、风云，以及一切与航海有关的事情，如果他要成为船只的真正当权者的话；并且，不管别人赞成不赞成，这样的人是必定会成为航海家的。如果不是事实如此的话，那些人大概连想都没想到过，在学会航海学的同时精通和实践这一技术是有可能的。你再说说看，在发生过这种变故之后的船上，一个真正的航海家在这些篡了权的水手中会被怎样看待呢？他们不会把他叫做唠叨鬼、看星迷或大废物吗?

阿：正是的。

苏：那么我想你是不再需要听我来解释这个比喻了，因为你已经明白了，我是用它来说明一个真正的哲学家在城邦中的处境的。

阿：的确。

苏：那么，你碰到谁对哲学家在我们这些城邦里不受尊重的状况感到惊讶，就请你首先把这个比方说给他听一听，再努力使他相信，要是哲学家受到尊重，那才更是咄咄怪事呢！

阿：行，就这么办。

苏：你还要告诉他：他说哲学家中的最优秀者对于世人无用，这话是对的；但是同时也要对他说清楚，最优秀哲学家的无用其责任不在哲学本身，而在别人不用哲学家。因为，船长求水手们受他管带或者智者趋赴富人门庭，[4] 都是不自然的。"智者们应趋富人门庭"这句俏皮话是不对的。真正合乎自然的事理应当是这样：一个人病了，不管他是穷人还是富人，应该是他趋赴医生的家门去找医生，任何要求管治的人应该是他们自己登门去请有能力管治他们的人来管他们。统治者如果真是有用的统治者，那么他去要求被统治者受他统治是不自然的。你如果把我们当前的政治统治者比作我们刚才所说的那种水手，把被他们称做废物、望星迷的哲学家比做真正的舵手，你是不会错的。

阿：绝对正确。

苏：因此，根据这些情况看来，在这样一些人当中，哲学这门最可贵的学问是不大可能得到反对者尊重的；然而使哲学蒙受最为巨大最为严重毁谤的还是那些自称也是搞哲学的人——他们就是你在指出哲学的反对者说大多数搞哲学的人都是坏蛋，而其中的优秀者也是无用的时，你心里所指的那些人；我当时也曾肯定过你的话是对的。是这样吗?

阿：是的。

苏：其中的优秀者所以无用，其原因我们有没有解释清楚呢?

阿：已经解释清楚了。

苏：那么，让我们接下来指出：大多数哲学家的变坏是不可避免的，以及，如果可以做得到的话，让我们再试着证明这也不能归咎于哲学。我们可以做这个了吗?

阿：可以了。

苏：让我们一问一答地，从回忆我们前面描述一个要成为美而善者的人必须从小具备的天性处说起吧。如果你还记得的话，真理是他

时时处处要追随的领袖，否则他就是一个和真正哲学毫无关系的江湖骗子。

阿：记得是这么说过的。

苏：这一点不是跟今人对哲学家的看法刚好相反吗?

阿：是的。

苏：我们不是很有理由用如下的话为他辩护吗：追求真实存在是真正爱知者的天性；他不会停留在意见所能达到的多样的个别事物上的，他会继续追求，爱的锋芒不会变钝，爱的热情不会降低，直至他心灵中的那个能把握真实的，即与真实相亲近的部分接触到了每一事物真正的实体，并且通过心灵的这个部分与事物真实的接近，交合，生出了理性和真理，他才有了真知，才真实地活着成长着；到那时，也只有到那时，他才停止自己艰苦的追求过程?

阿：理由不能再充分了。

苏：这种人会爱虚假吗? 或者正相反，他会恨它呢?

阿：他会恨它的。

苏：真理带路，我想我们大概可以说，不会有任何邪恶跟在这个队伍里的。

阿：怎么可能呢?

苏：真理的队伍里倒是有一个健康的和正义的心，由节制伴随着。

阿：对。

苏：没有必要从头再来证明一遍哲学家所应具的天性了吧? 因为，你一定还记得，勇敢、大度、聪敏、强记是这种天赋所必具的品质。你曾提出反对意见说，虽然大家都不得不同意我们的话，但是，

只要抛开言辞，把注意力集中到言辞所说到的那些人身上，大家就会说，他们所看到的实际是：那些人里有些是无用的，大多数则是干尽了坏事的。于是我们开始研究名声坏的原因，这方面现在我们已经走到了这一步[5]：下面要研究，为什么其中大多数人变坏了的？为此我们重新提出了真正哲学家的天性问题并且确定了它必须是什么。

阿：是这样。

苏：我们必须在下面研究哲学家天性的败坏问题：为什么大多数人身上这种天性败坏了，而少数人没有；这少数人就是虽没被说成坏蛋，但被说成无用的那些人。然后我们再考察那些硬打扮成哲学家样子，自称是在研究哲学的人，看一看他们的灵魂天赋，看一看这种人是在怎样奢望着一种他们所不能也不配高攀的研究工作，并且以自己的缺乏一贯原则，所到之处给哲学带来了你所说的那种坏名声。

阿：你所说的败坏是什么意思呢?

苏：我将尽我所知试解释给你听。我想，任何人都会同意我们这一点：像我们刚才要求于一个完美哲学家的这种天赋是很难能在人身上生长出来的，即使有，也是只在很少数人身上生长出来的。你不这样认为吗?

阿：的确难得。

苏：请注意，败坏它的那些因素却是又多又强大的呢！

阿：有哪些因素?

苏：就中最使人惊讶的是，我们所称赞的那些自然天赋，其中每一个都能败坏自己所属的那个灵魂，拉着它离开哲学；这我是指的勇敢、节制，以及我们列举过的其余这类品质。

阿：这听起来荒唐。

苏：此外还有全部所谓的生活福利——美观、富裕、身强体壮、在城邦里有上层家族关系，以及与此关联的一切——这些因素也都有这种作用，我想你是明白我的意思的。

阿：我明白；但是很高兴听到你更详细的论述。

苏：你要把问题作为一个整体来正确地理解它。这样你就会觉得它很容易明白，对于我前面说的那些话你也就不会认为它荒唐了。

阿：那么你要我怎么来理解呢？

苏：我们知道，任何种子或胚芽（无论植物的还是动物的）如果得不到合适的养分、季节、地点，那么，它愈是强壮，离达到应有的发育成长程度就愈远，因为，恶对善比对不善而言是一更大的反对力量。

阿：是的。

苏：因此我认为这也是很合理的：如果得到的是不适合的培养，那么最好的天赋就会比差的天赋所得到的结果更坏。

阿：是的。

苏：因此，阿得曼托斯啊，我们不是同样可以说：天赋最好的灵魂受到坏的教育之后就会变得比谁都坏吗？或者，你认为巨大的罪行和纯粹的邪恶来自天赋差的，而不是来自天赋好的但被教育败坏了的人吗？须知一个天赋贫弱的人是永远不会做出任何大事（无论好事还是坏事）的。

阿：不，还是你说得对。

苏：那么，我们所假定的哲学家的天赋，如果得到了合适的教导，必定会成长而达到完全的至善。但是，如果他像一株植物，不是在所需要的环境中被播种培养，就会长成一个完全相反的东西，除非有什么神力保佑。或者你也像许多人那样，相信真有什么青年被所谓

诡辩家[6]所败坏，相信真有什么私人诡辩家够得上说败 坏了青年?说这些话的人自己才真是最大的诡辩家呢！不正是他们自己在最成功地教育着男的、女的、老的、少的，并且按照他们自己的意图在塑造着这些人吗?

阿：什么时候?

苏：每当许多人或聚集到一起开会，或出席法庭听取审判，或到剧场看戏，或到兵营过军事生活，或参加其他任何公共活动，他们就利用这些场合大呼小叫，或指责或赞许一些正在做的事或正在说的话，无论他们的指责还是赞许，无不言过其实；他们鼓掌哄闹，引起岩壁和会场的回声，闹声回声互助声势，变得加倍响亮。在这种场合你想一个年轻听众的心，如所说的，会怎么活动呢?有什么私人给他的教导能站得住不被众人的指责或赞许的洪流所卷走?他能不因此跟着大家说话，大家说好他也说好，大家说坏他也说坏，甚至跟大家一样地行事，并进而成为他们那样的人吗?

阿：苏格拉底啊，这是完全必然的。

苏：有一个最重要的“必然”我们还从未提到过呢?

阿：哪一个呀?

苏：这些教育家和诡辩家在用言辞说不服的时候就用行动来强加于人。你没听说过他们用剥夺公民权、罚款和死刑来惩治不服的人吗?

阿：他们的确是这样干的。

苏：那么，你想有什么别的诡辩家[7]或私人教师的教导有希望能在这种力量悬殊的对抗中取得胜利呢?

阿：我想是一个也没有的。

苏：连起这种念头都是一个很大的愚蠢。因为用美德教育顶着这股公众教育的势力造就出一种美德来，这样的事情现在没有，过去不曾有过，今后也是永远不会有的。朋友，这我当然是指的人力而不是指的神功，神功（正如俗语所说的）不是一码子事。你大可以相信，在当前这样的政治状况下，如果竟有什么德性得救，得到一个好的结果，那么，你说这是神力保佑，是不会有错的。

阿：我没有异议。

苏：那么此外还有一点也希望你没有异议。

阿：哪一点?

苏：这些被政治家叫做诡辩派加以敌视的收取学费的私人教师，其实他们并不教授别的，也只教授众人在集会时所说出的意见，并称之为智慧。这完全像一个饲养野兽的人在饲养过程中了解野兽的习性和要求那样。他了解如何可以同它接近，何时何物能使它变得最为可怕或最为温驯，各种情况下它惯常发出几种什么叫声，什么声音能使它温驯，什么声音能使它发野。这人在不断饲养接触过程中掌握了所有这些知识，把它叫做智慧，组成一套技艺，并用以教人。至于这些意见和要求的真实，其中什么是美的什么是丑的，什么是善的什么是恶的，什么是正义的什么是不正义的，他全都一无所知。他只知道按猛兽的意见使用所有这些名词儿，猛兽所喜欢的，他就称之为善，猛兽所不喜欢的，他就称之为恶。他讲不出任何别的道理来，只知道称必然[8]的东西为正义的和美的。他从未看到过，也没有能力给别人解释必然者和善者的本质实际上差别是多么的大。说真的，你不觉得这样一个人是一个荒谬的教师吗?

阿：是的。

苏：有人认为无论在绘画、音乐，还是甚至政治上，他的智慧就是懂得辨别五光十色的人群集会时所表现出来的喜怒情绪，那么你觉得他和上述饲养野兽的那种人又有什么区别呢？如果一个人和这种群众搞在一起，把自己的诗或其他的什么艺术作品或为城邦服务所做的

事情放到他们的面前来听取他们的批评，没有必要地承认群众对他的权威，那么这种所谓“迪俄墨得斯的必须”[9]就会使他创作出（做出）他们所喜欢的东西（事情）来。但是，你可曾听说过有哪一条他拿来证明群众所喜欢的这些东西真是善的和美的的理由不是完全荒谬的?

阿：我过去没听说过，我想以后也不会听到的。

苏：那么，请你把所有这些话牢记心上，再回想到前面的问题上去。能有许多人承认或相信真实存在的只有美本身[10]而不是众多美的事物，或者说，有的只是任何事物本身[11]而不是许多个别特殊的东西?

阿：绝对不可能。

苏：因此，能有许多人成为哲学家吗?

阿：不可能。

苏：因此，研究哲学的人受到他们非难是必然的不可避免的。

阿：是必不可免的。

苏：那些跟众人混在一起讨取他们赞许的私人教师，他们非难哲学家也是必然的。

阿：显然是的。

苏：从这些情况你看到天生的哲学家有什么办法可以坚持自己的研究一直走到底吗?请你考虑这个问题时不要离开我们前面讲过了的话。我们曾一致同意：敏于学习，强于记忆、勇敢、大度是哲学家的天赋。

阿：是的。

苏：这种人从童年起不就常常一直是孩子中的尖子吗，尤其是假如他的身体素质也能和灵魂的天赋相匹配的话？

阿：干吗不是呢？

苏：我想，他的亲友和本城邦的同胞都会打算等他长大了用他为自己办事的。

阿：当然。

苏：因此他们将跪到他的脚下，向他祈求，向他致敬，估量着他将来的权力，向他献媚。

阿：这种现象是常见的。

苏：在这种情况下，你以为这个年轻人会怎么样呢，尤其是，假如他是一个大邦的公民，在这里富有财产，出身高贵，再加上人品俊秀身材魁伟的话？他不会野心勃勃而不能自制，幻想自己不仅有能力支派希腊人的事务而且有能力支配希腊世界以外的事务，于是乎妄自尊大骄奢自满起来吗？

阿：他肯定会这样的。

苏：一个处于这种精神状态下的人，如果有别人轻轻地走来对他说真话：他头脑糊涂，需要理性，而理性是只有通过奴隶般的艰苦磨炼才能得到的，你以为在这种恶劣环境里他能容易听得进不同的话吗？

阿：绝对不能。

苏：即使我们假定这个青年由于素质好容易接受忠言，听懂了一点，动了心，被引向了哲学之路，我们可以设想，这时他原来那个圈子里的人由于预感到自己将不再能得到他的帮忙，他们将如何作呢？他们就不说任何话做任何事来阻挠他被说服并使任何想说服他的人都无能为力——既用私人阴谋又用公众控告来达到这个目的吗？

阿：这是完全必然的。

苏：那么，这个人还能继续研究哲学吗?

阿：根本不可能了。

苏：因此你看到我们说得不错吧：构成哲学家天赋的那些品质本身如果受到坏教育或坏环境的影响，就会成为某种背离哲学研究的原因，跟所谓的美观、富裕，以及所有这类的生活福利一样?

阿：说得对。

苏：我的好朋友，适合于最善学问的最佳天赋——我们说过，它在任何情况下都是很难得的——其灭亡的道理就是这样，也就说这么多。对城邦和个人做大恶的人出自这一类；同样，造大福于城邦和个人的人——如果碰巧有潮流带着他朝这方向走的话——也来自这类；反之，天赋平庸的人无论对城邦还是对个人都是做不出什么大事来的。

阿：绝对正确。

苏：那些最配得上哲学的人就这么离弃了哲学，使她[12]孤独凄凉，他们自己也因而过着不合适的不真实的生活；与此同时那些配不上的追求者看到哲学没有亲人保护，乘虚而入，玷污了她，并使她蒙受了（如你指出的）她的反对者加给她的那些恶名——说她的配偶有些是一无用处的，多数是应对许多罪恶负责的。

阿：是的，这些话的确有人说过。

苏：这些话是很有道理的。因为还有一种小人，他们发现这个地方没有主人，里面却满是美名和荣誉头衔，他们就像一些逃出监狱进了神殿的囚徒一样，跳出了自己的技艺圈子（这些人在自己的小手艺方面或许还是很巧的），进入了哲学的神殿。须知，哲学虽然眼下处境不妙，但依然还保有较之其他技艺为高的声誉。许多不具完善天赋的人就这么被吸引了过来，虽然他们的灵魂已因从事下贱的技艺和职

业而变得残废和畸形，正像他们的身体受到他们的技艺和职业损坏一样。他们被哲学吸引过来不是必然的吗?

阿：是的。

苏：他们不全像一个刚从监狱中释放出来并且走了好运的癞头小铜匠吗：他洗了个澡，穿了件新外套，打扮得像个新郎，去和他主人的女儿——一个失去了照顾，处于贫穷孤独境地的姑娘——结婚?

阿：一模一样。

苏：这样的一对能生出什么样的后代呢？不是劣等的下贱货吗?

阿：必然是的。

苏：因此，当那些不配学习哲学的人，不相称地和哲学结合起来的时候，我们该说他们会“生出”什么样的思想和意见来呢？他们不会“生出”确实可以被恰当地叫做诡辩的，其中没有任何真实的，配得上或接近于真知的东西来吗?

阿：的确。

苏：因此，阿得曼托斯，剩下来配得上研究哲学的人就只有其中微乎其微的一部分了：他们或是出身高贵又受过良好教育的人处于流放之中，因而没受到腐蚀，依然在真正地从事哲学；或是一个伟大的灵魂生于一个狭小的城邦，他不屑于关注这个小国的事务；少数人或许由于天赋优秀，脱离了他所正当藐视的其他技艺，改学了哲学；还有一些人，也许是我们的朋友塞亚格斯 [13] 的缺陷束缚了他们，须知就塞亚格斯而言，背离哲学的所有其他条件都是具备的，但是他病弱的身体使他脱离了政治，没能背离哲学。至于我自己的情况则完全是例外，那是神迹，是以前很少有别人遇到过的，或者压根儿就从来不曾有任何人碰到过的。已经属于这极少数的道中之人，他们尝到了拥有哲学的甜头和幸福，已经充分地看到了群众的疯狂，知道在当前的城邦事务中没有什么可以说是健康的，也没有一个人可以做正义战士的盟友，援助他们，使他们免于毁灭的。这极少数的真哲学家全像一

个人落入了野兽群中一样，既不愿意参与作恶，又不能单枪匹马地对抗所有野兽，因此，大概只好在能够对城邦或朋友有所帮助之前就对己对人都无贡献地早死了。——由于所有这些缘故，所以哲学家都保持沉默，只注意自己的事情。他们就像一个在暴风卷起尘土或雨雪时避于一堵墙下的人一样，看别人干尽不法，但求自己得能终生不沾上不正义和罪恶，最后怀着善良的愿望和美好的期待而逝世，也就心满意足了。

阿：噢，他生前的成就不算最小呀！

苏：〔不是最小，但也不算最大。〕要不是碰巧生活在一个合适的国度里，一个哲学家是不可能有最大成就的，因为只有在一个合适的国家里，哲学家本人才能得到充分的成长，进而能以保卫自己的和公共的利益。

哲学受到非议的原因以及非议的不公正性，我觉得我已经解释得很充分了。你还有什么话要说的吗?

阿：关于这个问题我再没有什么要说的了。但是你看当今的政治制度哪一种适合于哲学呢?

苏：一个也没有。现行的政治制度我所以怨它们，正是因为其中没有一种是适合哲学本性的。哲学的本性也正是由于这个缘故而堕落变质的。正如种子被播种在异乡土地上，结果通常总是被当地水土所克服而失去本性那样，哲学的生长也如此，在不合适的制度下保不住自己的本性，而败坏变质了。哲学如果能找到如它本身一样最善的政治制度，那时可以看得很明白，哲学确实是神物，而其他的一切，无论天赋还是学习和工作，都不过是人事。到此我知道下面你要问，这个最善的政治制度是什么了。

阿：你猜错了；我要问的是另一个问题，即，它是不是我们在描述“建立”的这个城邦?

苏：从别的方面看，它就是我们的那一个；但是还有一点我们以前曾说过，即，在这样一个国家里必须永远有这样一个人物存在：他对这个国家的制度抱有和你作为一个立法者在为它立法时一样的想法。

阿：是的，那一点曾经说过的。

苏：但是，对它的解释还不充分；你的插言反驳曾使我们害怕，而这些反驳也的确表明：这一讨论是漫长的和困难的；单是剩下来要解释的这个部分也绝不是容易的。

阿：剩下来要解释的是什么呢?

苏：是这样一个问题：一个受哲学主宰的城邦怎样可以不腐败呢？一切远大目标沿途都是有风险的，俗话说得对：好事多磨嘛。

阿：还是让我们把这个问题弄清楚了，以结束这一解释工作吧。

苏：不是我缺少愿望，如果说缺少什么的话，是缺少能力——只有这一点可能妨碍我。但是你会亲眼看到我的热忱的。还要请你注意到，我将多么热忱和勇敢地宣称，这个城邦应该用和当前完全相反的做法来从事哲学研究。

阿：怎么做法?

苏：当前，人们研究哲学时还是少年，他们在童年和成家立业之间这个阶段学习哲学。他们在刚刚开始接触到它的最困难部分（我指的是推理论证）时放弃了学习，他们这就被认为是一个完全的哲学家了。以后，如果他们有机会应邀去听一次别人的哲学辩论，就认为这是件大事了。他们认为这种事是应该在业余的时间做的。到了老年，他们很少例外地比赫拉克利特的太阳熄灭得更彻底[14]，以致再也不能重新亮起来了。

阿：那么，应该怎样呢?

苏：应该完全相反。当他们年少时，他们的学习和哲学功课应该适合儿童的接受能力；当他们正在长大成人时，他们主要应好好注意身体，为哲学研究准备好体力条件；随着年龄的增长，当他们的灵魂开始达到成熟阶段时，他们应当加强对心灵的锻炼；当他们的体力转衰，过了政治军事服务年龄时，应当让他们自在逍遥，一般不再担当繁重的工作，只从事哲学研究，如果我们要他们在这个世界上生活幸福，并且当死亡来临时，在另一个世界上也能得到同样幸福的话。

阿：我相信你的话非常热忱，苏格拉底。不过，我觉得，你的大多数听众甚至会更热忱地反驳你，永远不会被你说服的，其中尤其是色拉叙马霍斯。

苏：请你别挑起我和色拉叙马霍斯争吵，我们刚交了朋友，以前也原非敌人。我们将不惜一切努力，直到或是说服了他和别的人，或是达到了某种成果，以便在他们重新投胎做人并且碰上此类讨论时能对他们有所帮助。

阿：你预言了一个不短的时间呀。

苏：不，和永恒的时间比起来它算不了什么。不过，如果我们说服不了大众，也没有什么可奇怪的，因为，他们从来没有看到过我们的话成为现实，他们看到过的只是一种人为的生硬的堆砌词语的哲学——它不像我们进行论证时这样自然地结合词语。一个在言行两方面尽可能和至善本身完全相称相像的人统治着一个同样善的国家，这样的事情是他们所从未见到过的，更谈不上多见的。你说是吧?

阿：无疑是这样。

苏：我的好朋友啊！他们也没有足够地听到过自由人的正当论证。——这种论证目的在于想尽一切办法为得到知识而努力寻求真理，而对于那种只能在法庭上和私人谈话中导致意见和争端的狡黠和挑剔是敬而远之的。

阿：他们是没听到过这种论证。

苏：因为这些缘故，且由于预见到这些缘故，所以我们尽管害怕，还是迫于真理，不得不宣称：只有在某种必然性碰巧迫使当前被称为无用的那些极少数的未腐败的哲学家，出来主管城邦（无论他们出于自愿与否），并使得公民服从他们管理时，或者，只有在正当权的那些人的儿子、国王的儿子或当权者本人、国王本人，受到神的感化，真正爱上了真哲学时——只有这时，无论城市、国家还是个人才能达到完善。我认为没有理由一定说，这两种前提（或其中任何一种）是不可能的。假如果真不可能，那么我们受到讥笑，被叫做梦想家，就确是应该的了。不是吗?

阿：是的。

苏：因此，如果曾经在极其遥远的古代，或者目前正在某一我们所不知道的遥远的蛮族国家，或者以后有朝一日，某种必然的命运迫使最善的哲学家管理国家，我们就准备竭力主张：我们所构想的体制是曾经实现过的，或正在实现的，或将会实现的，只要是哲学女神在控制国家。这不是不可能发生的事情，我们不认为是不可能的，同时我们也承认这是件困难的事情。

阿：我也这样认为。

苏：你的意思是说：大众不这样认为?

阿：是的。

苏：我的好朋友，别这么完全责怪群众。你如果不是好斗地而是和风细雨地劝告和潜移默化地改变他们对学习的恶感，向他们说明你所谓的哲学家是指什么样的人，像我们最近做的那样给他们说明哲学家的天性和哲学家所从事的学习，让他们可以看到你所说的哲学家不是他们所认为的那种人，那么，他们是一定能改变看法的。或者，即使像他们那样考察哲学家，你不认为他们还是会改变自己的意见和对问题答案的吗？或者，你认为一个人会用粗暴对待温文的人用嫉妒对待不嫉妒的人吗，如果他本人原是一个不嫉妒的和温文的人？让我来

代你回答：如此粗暴的天性是只能在极少数人身上出现，不会在多数人身上出现的。

阿：你可以相信，我赞同你的看法。

苏：你不同样赞同这一点吗：群众对哲学恶感的根源在伪哲学家身上？这些人闯进与他们无关的地方，互相争吵，充满敌意，并且老是进行人身攻击——再没有比这种行为和哲学家不相称的了。

阿：是最不相称的。

苏：阿得曼托斯啊！须知，一个真正专心致志于真实存在的人是的确无暇关注琐碎人事，或者充满敌意和妒忌与人争吵不休的；他的注意力永远放在永恒不变的事物上，他看到这种事物相互间既不伤害也不被伤害，按照理性的要求有秩序地活动着，因而竭力摹仿它们，并且尽可能使自己像它们。或者说，你认为一个人对自己所称赞的东西能不摹仿吗?

阿：不可能不的。

苏：因此，和神圣的秩序有着亲密交往的哲学家，在人力许可的范围内也会使自己变得有秩序和神圣的。但是毁谤中伤是无所不在的。

阿：确实是的。

苏：那么，如果有某种必然性迫使他把在彼岸所看到的原型实际施加到国家和个人两个方面的人性素质上去，塑造他们（不仅塑造他自己），你认为他会表现出自己是塑造节制、正义以及一切公民美德的一个蹩脚的工匠吗?

阿：绝不会的。

苏：但是，如果群众知道了我们关于哲学家所说的话都是真的，他们还会粗暴地对待哲学家，还会不相信我们的话：无论哪一个城邦

如果不是经过艺术家按照神圣的原型加以描画[15]，它是永远不可能幸福的?

阿：如果知道了这一点，他们就不会粗暴对待哲学家了。但是请你告诉我，这个图画怎么描法呢?

苏：他们将拿起城邦和人的素质就像拿起一块画板一样，首先把它擦净；这不是件容易事；但是无论如何，你知道他们和别的改革家第一个不同之处就在这里：在得到一个干净的对象或自己动手把它弄干净之前，他们是不肯动手描画个人或城邦的，也不肯着手立法的。

阿：他们对的。

苏：擦净之后，你不认为他们就要拟定政治制度草图了吗?

阿：当然是啰。

苏：制度拟定之后，我想，他们在工作过程中大概会不时地向两个方向看望，向一个方向看绝对正义、美、节制等等，向另一方向看他们努力在人类中描画出来的它们的摹本，用各种方法加上人的肤色，使它像人，再根据荷马也称之为像神的那种特性——当它出现于人类时——作出判断。

阿：对。

苏：我想，他们大概还要擦擦再画画，直至尽可能地把人的特性画成神所喜爱的样子。

阿：这幅画无论如何该是最好的画了。

苏：到此，那些你本来以为要倾全力攻击我们的人，是不是有点相信我们了呢？我们是不是能使他们相信：这位制度画家就是我们曾经称赞过的，当我们建议把国家委托他治理时曾经使他们对他生气的那种人呢？当他们听到我刚才所说关于画家的这些话时是不是态度会温和点呢?

阿：如果他们是明白道理的，一定温和多了。

苏：他们还能拿得出什么理由来反对呢？他们能否认哲学家是热爱实在和真理的吗？

阿：那样就荒唐了。

苏：他们能否认我们所描述的这种天性是至善的近亲吗？

阿：也不能。

苏：那么，他们能否认，受到合适教养的这种天性的人，只要有，就会是完全善的哲学家吗？或者，他们宁可认为我们所反对的那种人是完全善的哲学家呢？

阿：一定不会的。

苏：那么，当我们说，在哲学家成为城邦的统治者之前，无论城邦还是公民个人都不能终止邪恶，我们用理论想象出来的制度也不能实现，当我们这样说时他们还会对我们的话生气吗？

阿：或许怒气小些。

苏：我们是不是可以说，他们不单是怒气小些了，而是已经变得十分温和了，完全信服了，以致单是羞耻心（如果没有别的什么的话）也会使他们同意我们的论断了呢？

阿：一定的。

苏：因此，让我们假定他们赞成这个论断了。那么还会有人反对另一论断吗：国王或统治者的后代生而有哲学家天赋是可能的事情？

阿：没有人反对了。

苏：这种哲学天才既已诞生，还会有人论证他们必定腐败吗？虽然我们也承认，使他们免于腐败是件困难事，但是有谁能断言，在全

部时间里所有这些人之中就永远不能有哪怕一个人能免于腐败吗?

阿：怎能有人这样断言呢?

苏：但是的确，这样的人出一个就够了，如果有一个城邦服从他，他可以在这里实行其全部理想制度的话，虽然眼下这个制度还没人相信。

阿：是的，一个人就够了。

苏：因为，他既成了那里的统治者，把我们描述过的那些法律和惯例制定出来，公民们情愿服从——这的确不是不可能的。

阿：的确。

苏：那么，别人赞同我们的看法，这是什么奇怪的不可能的事情吗?

阿：我认为不是。

苏：再说，既是可能的，那么我认为这已充分表明，这些事是最善的。

阿：是充分表明了这一点。

苏：因此，我们关于立法的结论看来是：我们的计划如能实现，那是最善的；实现虽然有困难，但不是不可能的。

阿：结论是这样。

苏：既然这个问题好不容易结束了，我们不是应该接下去讨论其余的问题了吗？问题包括：我们国家制度的救助者如何产生，亦即通过什么学习和训练产生？以及，他们将分别在什么年龄上着手学习每一门功课?

阿：是的，必须讨论这些问题。

苏：我在前面故意规避了娶妇生子和任命统治者这个难题，因为我知道完全绝对的真理会引起忌恨并且很难实现。但是回避并没什么好处，因为事到如今还是照样得讨论它们。妇女儿童的问题已经处置了，关于统治者的问题可以说要再从头讨论起。如果你还记得的话，我们曾经说过：当他们被放在苦和乐中考验的时候，他们必须证明自己是爱国的，必须证明无论是遭到困难还是恐怖或是其他任何变故时都不改变自己的爱国心；不能坚持这一点的必须排斥，经受得住任何考验而不变的，像真金不怕烈火那样的人，必须任命为统治者，让他生时得到尊荣，死后得到褒奖。这一类的话我们曾大略地讲过，但当时由于担心引起刚才的这场争论，我们把讨论悄悄地转移了方向。

阿：你说的完全是真的，我记得。

苏：我的朋友，我们当时没有敢像现在这样大胆地说出这些话。现在让我们勇敢地主张：必须确定哲学家为最完善的护卫者。

阿：好，就是这个主张。

苏：你要知道，这样的人自然是很少数，因为，各种的天赋——我们曾主张他们应具备它们作为受教育的基础——一起生在同一个人身上是罕见的，各种天赋大都是分开的。

阿：你说的什么意思?

苏：敏于学习、强于记忆、机智、灵敏，以及其他诸如此类的品质，还有进取心、豁达大度，你知道它们是很少愿意生长到一起来，并且有秩序地和平稳定地过日子的，一个全具这些品质的人会在偶然性指挥下被灵敏领着团团乱转，于是失去全部的稳定性的。

阿：你的话是真的。

苏：可是，一个天性稳定的人——人们可能宁可信任这种人——在战争中诚然是不容易为恐怖所影响而感到害怕的，但是学习起来也不容易受影响，仿佛麻木了似的，学不进去。当有什么智力方面的事需要他们努力工作的时候，他们就会没完没了地打瞌睡打哈欠。

阿：是这样的。

苏：但是我们曾主张，一个人必须兼具这两个方面的优点，并且结合妥当，否则就不能让他受到最高教育，得到荣誉和权力。

阿：对。

苏：你不认为这种人是不可多得的吗?

阿：当然是不可多得的。

苏：因此，他们必须被放在我们前面说过的劳苦、恐怖、快乐中考验，我们现在还需加上一点从前没有说过的：我们必须把他们放在许多学习中“操练”，注意观察他们的灵魂有没有能力胜任最大的学习[16]，或者，看他们是否不敢承担它，正如有的人不敢进行体力方面的竞赛一样。

阿：你这样考察是很对的，但是你所谓的最大学习是指什么?

苏：你或许还记得，我们在辨别了灵魂里的三种品质之后曾比较研究了关于正义、节制、勇敢和智慧的定义。

阿：如果不记得，我就不配再听下去了。

苏：你也记得，这之前说的话吗?

阿：什么话?

苏：我们曾以某种方式说过，要最完善地认识这些美德，需要另走一条弯曲的更长的道路，走完了这条路就可以清楚地看得见它们了。但是暂作一个和前面的论证水平相当的解释是可能的。那时你曾说，在你看来这就够了。因此这一研究后来是用一种我觉得很不精密的方法继续进行的。但是你对这一方法满意不满意，那要问你了。

阿：我觉得这一方法让我，也让这里这几个人看到标准了。

苏：不。我的朋友，任何有一点点够不上真实存在事物的水平，都是绝对不能作为标准的。因为任何不完善的事物都是不能作为别的事物的标准的。虽然有些人有时认为自己已经做得很够了，不须进一步研究了。

阿：许多人都有这种惰性。

苏：的确。但对于城邦和法律的护卫者来说，这是最要不得的。

阿：是的。

苏：因此护卫者必须走一条曲折的更长的路程，还必须劳其心努力学习，像劳其力锻炼身体一样；否则，像我们方才说的，他们将永远不能把作为他们特有使命的最大学习进行到完成。

阿：这些课题还不是最大的？还有什么课题比正义及我们所描述的其他美德更大的？

苏：是的，还有更大的。就是关于正义之类美德本身我们也必须不满足于像现在这样观其草图[17]，我们必须注意其最后的成品。既然这些较小的问题我们尚且不惜费尽心力不懈地工作，以便达到对它们最完全透彻的了解，而对于最大的问题反而认为不值得最完全最透彻的了解它，岂不荒唐？

阿：的确。但是你认为我们会放过你，不问一问：这最大的学习是什么，你认为它是和什么有关系的吗？

苏：我有这个思想准备，你随便问吧。但是我相信你是听说过好多遍的，现在你要么是没有听懂，要么就是存心和我过不去。我倾向于认为是后一种可能。因为你多次听我说过，善的理念是最大的知识问题，关于正义等等的知识只有从它演绎出来的才是有用和有益的。现在我差不多深信你知道，这就是我所要论述的，你也听我说过，关于善的理念我们知道得很少；如果我们不知道它，那么别的知识再多对我们也没有任何益处，正如别的东西，虽拥有而不拥有其善者，于

我们无益一样。或如我们拥有一切而不拥有其善者，你认为这有什么益处呢？或者懂得别的一切而不懂美者和善者，这有什么益处呢？

阿：真的，我认为是没有什么益处的。

苏：再说，你也知道，众人都认为善是快乐，高明点的人认为善是知识。

阿：是的。

苏：我的朋友，你也知道，持后一种看法的人说不出他们所谓的知识又是指的什么，最后不得已只好说是指善的知识。

阿：真可笑。

苏：他们先是责怪我们不懂善，然后给善下定义时又把我们当作好像是懂得善的。这怎么不可笑呢？因为，他们说它是关于善 的知识，他们在这里用“善”这个词仿佛我们是一定懂得它的意思的。

阿：对极了。

苏：给善下定义说它是快乐的那些人不是也有同样严重的思想混乱吗？或者说，他们到不得已时不是也只好承认，也有恶的快乐 [18] 吗？

阿：一定的。

苏：其结果我认为他们等于承认同一事物又是善的又是恶的。是吧？

阿：一定的。

苏：于是在这个问题上存在又大又多的争论——不是大家都看得到的吗？

阿：的确。

苏：请问，大家不是还看到下列情况吗？在正义和美的问题上大多数人都宁可要被意见认为的正义和美，而不要实在的正义和美，无论是在做事、说话，还是拥有什么时都是这样。至于善，就没有人满意于有一个意见认为的善了，大家都追求实在的善，在这里“意见”是不受任何人尊重的。

阿：的确是的。

苏：每一个灵魂都追求善，都把它作为自己全部行动的目标。人们直觉到它的确实存在，但又对此没有把握；因为他们不能充分了解善究竟是什么，不能确立起对善的稳固的信念，像对别的事物那样；因此其他东西里有什么善的成分，他们也认不出来。在这么一个重大问题上，我要问，我们能容许城邦的最优秀人物——我们要把一切都委托给他的——也这么愚昧无知吗？

阿：绝对不行。

苏：总之我认为，一个人如果不知道正义和美怎样才是善，他就没有足够的资格做正义和美的护卫者。我揣测，没有一个人在知道善之前能足够地知道正义和美。

阿：你的揣测很好。

苏：因此，只有一个具有这些方面知识的卫护者监督着城邦的政治制度，这个国家才能完全地走上轨道。

阿：这是必然的道理。但是，苏格拉底啊，你究竟主张善是知识呢还是快乐呢，还是另外的什么呢？

苏：我一向了解你这个人，我知道你是不会满足于只知道别的人对这些问题的想法的。

阿：苏格拉底啊，须知，像你这样一个研究这些问题已经这么长久了的人，只谈别人的意见不想谈自己的看法，我觉得也是不对的。

苏：但是，一个人对自己不懂的东西，你认为他有权利夸夸其谈，好像懂的一样吗?

阿：那样当然不应该；但是，一个人把自己想到的作为意见谈谈也无妨。

苏：你有没有注意到，脱离知识的意见全都是丑的？从其中挑选出最好的来也是盲目的；或者说，你认为那些脱离理性而有某种正确意见的人，和瞎子走对了路有什么不同吗?

阿：没有什么不同。

苏：因此，当你可以从别人那儿得知光明的和美的东西时，你还想要看丑的、盲目的和歪曲的东西吗?

格劳孔：真的，不会的。但是，苏格拉底，快到目的地了，你可别折回去呀。你不是曾给正义、节制等等作过一个解释吗？你现在也只要给善作一个同样的解释，我们也就满意了。

苏：须知，这样我自己也至少和你们一样满意，我的朋友。但是我担心我的能力办不到；单凭热情，画虎不成，反惹笑话。我亲爱的朋友们，眼下我们还是别去解释善到底是什么的问题吧。因为要把我现在心里揣摩到的解释清楚，我觉得眼下还是太难，是我怎么努力也办不到的。但是关于善的儿子，就是那个看上去很像善的东西，我倒很乐意谈一谈，假如你们爱听一听的话。要是不爱听，就算了。

格：行，你就讲儿子吧；反正你下次还要还债，给我们讲父亲的。

苏：我倒真希望我能偿清债务一下子就讲父亲，而不是像现在这样只付利息讲儿子[19]，让你也可以连本带利两个方面都听到。但是不管怎么样，你还是先收下利息，这个善的儿子吧。不过还得请你们小心，别让我无意间讲错了，误了你们的视听。

格：好，我们尽量当心。你只管讲吧。

苏：好；但是我必须先和你取得一致看法，让你回想一下我在这一讨论过程中提到过的也曾在别的地方多次提到过的那个说法。

格：什么说法?

苏：就是一方面我们说有多种美的东西、善的东西存在，并且说每一种美的、善的东西又都有多个，我们在给它们下定义时也是用复数形式的词语表达的。

格：我们是这样做的。

苏：另一方面，我们又曾说过，有一个美本身、善本身，以及一切诸如此类者本身；相应于上述每一组多个的东西，我们又都假定了一个单一的理念，假定它是一个统一者，而称它为每一个体的实在。

格：我们是这样说的。

苏：我们说，作为多个的东西，是看见的对象，不是思想的对象，理念则是思想的对象，不是看见的对象。

格：确乎是这样。

苏：那么，我们是用我们的什么来看可以看见的东西的呢?

格：用视觉。

苏：我们不是还用听觉来听可以听见的东西，用其他的感官来感觉其他可以感觉的东西的吗?

格：当然是这样。

苏：但是你是否注意到过，感觉的创造者在使我们的眼睛能够看见和使事物能够被看见这件事情上，花费了多大的力气吗?

格：我完全没有注意过这一点。

苏：那么就这样来研究这个问题吧。听觉和声音是否需要另一东西，才能够使其一听见和另一被听见，而没有这第三者，则其一便不能听见另一就不能被听见呢?

格：完全不需要。[20]

苏：我想，许多其他的感觉——我们不说所有 其他的感觉——都是不需要这种东西的。然而你知道有什么感觉是需要这种东西的吗?

格：我不知道。

苏：你没有注意到视觉和可见的东西有此需要吗?

格：怎么有此需要的?

苏：你知道，虽然眼睛里面有视觉能力，具有眼睛的人也企图利用这一视觉能力，虽然有颜色存在，但是，如果没有一种自然而特别适合这一目的的第三种东西存在，那么你知道，人的视觉就会什么也看不见，颜色也不能被看见。

格：你说的这种东西是什么呀?

苏：我所说的就是你叫做光的那种东西。

格：你说得很对。

苏：因此，如果光是可敬的[21]，那么把视觉和可见性联结起来的这条纽带比起联结别的感觉和可感觉性的纽带来，就不是可敬一点点的问题啦！

格：应该是大可敬的。

苏：你能说出是天上的哪个神，他的光使我们的眼睛能够很好地看见，使事物能够很好地被看见的吗?

格：大家都会一致认为，你的意思指的显然是太阳。

苏：那么视觉和这个神的关系是不是这样呢?

格：怎样?

苏：不管是视觉本身也好，或者是视觉所在的那个被我们叫做眼睛的器官也好，都不等于就是太阳。

格：当然不是。

苏：但是我想，在所有的感觉器官中，眼睛最是太阳一类的东西。

格：是的，它最像太阳。

苏：眼睛所具有的能力作为一种射流，乃取自太阳所放出的射流，是吗?

格：是的。

苏：因此，太阳一方面不是视觉；另一方面是视觉的原因，又是被视觉所看见的，这些不也是事实吗?

格：是的。

苏：因此我们说善在可见世界中所产生的儿子——那个很像它的东西——所指的就是太阳。太阳跟视觉和可见事物的关系，正好像可理知世界里面善本身跟理智和可理知事物的关系一样。

格：何以是这样的呢？请你再给我解释一下。

苏：你知道，当事物的颜色不再被白天的阳光所照耀而只被夜晚的微光所照的时候，你用眼睛去看它们，你的眼睛就会很模糊，差不多像瞎的一样，就好像你的眼睛里根本没有清楚的视觉一样。

格：的确是这样。

苏：但是我想，当你的眼睛朝太阳所照耀的东西看的时候，你的眼睛就会看得很清楚，同是这双眼睛，却显得有了视觉。

格：是的。

苏：人的灵魂就好像眼睛一样。当他注视被真理与实在所照耀的对象时，它便能知道它们了解它们，显然是有了理智。但是，当它转而去看那暗淡的生灭世界时，它便只有意见了，模糊起来了，只有变动不定的意见了，又显得好像是没有理智了。

格：是这样。

苏：好了，现在你必须承认，这个给予知识的对象以真理给予知识的主体以认识能力的东西，就是善的理念。它乃是知识和认识中的真理的原因。真理和知识都是美的，但善的理念比这两者更美——你承认这一点是不会错的。正如我们前面的比喻可以把光和视觉看成好像太阳而不就是太阳一样，在这里我们也可以把真理和知识看成好像善，但是却不能把它们看成就是善。善是更可敬得多的。

格：如果善是知识和真理的源泉，又在美方面超过这二者，那么你所说的是一种多么美不可言的东西啊！你当然不可能是想说它是快乐吧?

苏：我绝没有这个意思。还是请你再这样来研讨一下这个比喻吧！

格：怎么研讨?

苏：我想你会说，太阳不仅使看见的对象能被看见，并且还使它们产生、成长和得到营养，虽然太阳本身不是产生。

格：当然不是。

苏：同样，你也会说，知识的对象不仅从善得到它们的可知性，而且从善得到它们自己的存在和实在，虽然善本身不是实在，而是在

地位和能力上都高于实在的东西。

格：〔非常滑稽地〕：呀！太阳神阿波罗作证！夸张不能再超过这个啦！

苏：责任在你，是你逼着我把我对这个问题的想法说出来的呀！

格：请你继续讲你的想法吧；关于太阳喻如果还有什么话要讲，无论如何请不要漏了。

苏：是的，还有很多话要说。

格：那么请别漏了什么，哪怕一点点。

苏：我将尽力而为；但是我想，有许多东西将不得不略去。

格：别省略。

苏：那么请你设想，正如我所说的，有两个王，一个统治着可知世界，另一个统治着可见世界——我不说“天界”，免得你以为我在玩弄术语——你是一定懂得两种东西的：可见世界和可知世界。

格：是的，我懂得。

苏：那么请你用一条线来代表它们：把这条线分成不相等的两部分，然后把这两部分的每一部分按同样的比例再分成两个部分。假定第一次分的两个部分中，一个部分相当于可见世界，另一个部分相当于可知世界；然后再比较第二次分成的部分，以表示清楚与不清楚的程度，你就会发现，可见世界区间内的第一部分可以代表影像。所谓影像我指的首先是阴影，其次是在水里或平滑固体上反射出来的影子或其他类似的东西，你懂我的意思吗?

格：我懂你的意思。

苏：再说第二部分：第一部分是它的影像，它是第一部分的实物，它就是我们周围的动物以及一切自然物和全部人造物。

格：好，就是这样吧。

苏：你是否愿意说，可见世界的这两个部分的比例表示真实性或不真实性程度的比例呢，影像与实物之比正如意见世界与知识世界之比呢？

格：非常愿意这么说。

苏：请你再进而考察可知世界划分的方法吧。

格：它是怎样划分的呢？

苏：是这样划分的。这个世界划分成两个部分，在第一部分里面，灵魂把可见世界中的那些本身也有自己的影像的实物作为影像；研究只能由假定出发，而且不是由假定上升到原理，而是由假定下降到结论；在第二部分里，灵魂相反，是从假定上升到高于假定的原理；不像在前一部分中那样使用影像，而只用理念，完全用理念来进行研究。

格：我不完全懂你的意思。

苏：既然这样，我们再来试一试，等我作了一点序文式的解释，你就会更明白我的意思的。我想你知道，研究几何学、算学以及这一类学问的人，首先要假定偶数与奇数、各种图形、三种角以及其他诸如此类的东西。他们把这些东西看成已知的，看成绝对假设，他们假定关于这些东西是不需要对他们自己或别人作任何说明的，这些东西是任何人都明白的。他们就从这些假设出发，通过首尾一贯的推理最后达到他们所追求的结论。

格：是的，这我知道。

苏：你也知道，虽然他们利用各种可见的图形，讨论它们，但是处于他们思考中的实际上并不是这些图形，而是这些图形所模仿的那些东西。他们所讨论的并不是他们所画的某个特殊的正方形或某个特殊的对角线等等，而是正方形本身，对角线本身等等。他们所作的图

形乃是实物，有其水中的影子或影像。但是现在他们又把这些东西当作影像，而他们实际要求看到的则是只有用思想才能“看到”的那些实在。

格：是的。

苏：因此这种东西虽然确实属于我所说的可知的东西一类，但是有两点除外：第一，在研究它们的过程中必须要用假设，灵魂由于不能突破与超出这些假设，因此不能向上活动而达到原理；第二，在研究它们的过程中利用了在它们下面一部分中的那些实物作影像——虽然这些实物也有自己的影像，并且是比自己的影像来得更清楚的更重要的。

格：我懂得你所说的是几何学和同几何学相近的学科。

苏：至于讲到可知世界的另一部分，你要明白，我指的是逻各斯本身凭着辩证的力量而达到的那种知识。在这里假设不是被用作原理，而是仅仅被用作假设，即，被用作一定阶段的起点，以便从这个起点一直上升到一个高于假设的世界，上升到绝对原理，并且在达到绝对原理之后，又回过头来把握那些以绝对原理为根据提出来的东西，最后下降到结论。在这过程中不靠使用任何感性事物，而只使用理念，从一个理念到另一个理念，并且最后归结到理念。

格：我懂得你的意思了；但是懂得不完全，因为你所描述的这个过程在我看来不是一件简单的事情。不过无论如何我总算懂得了，你的意思是要把辩证法所研究的可知的实在和那些把假设当作原理的所谓技术的对象区别开来，认为前者比后者更实在；虽然研究技术的人〔在从假设出发研究时〕也不得不用理智而不用感觉，但是由于他们的研究是从假设出发而不上升到绝对原理的，因此你不认为他们具有真正的理性，虽然这些对象在和绝对原理联系起来时是可知的。我想你会把几何学家和研究这类学问的人的心理状态叫做理智而不叫做理性，把理智看成是介乎理性和意见之间的东西的。

苏：你很懂得我的意思了。现在你得承认，相应于这四个部分有四种灵魂状态：相当于最高一部分的是理性，相当于第二部分的是理智，相当于第三部分的是信念，相当于最后一部分的是想象。请你把它们按比例排列起来，给予每一个以和各部分相当程度的真实性。

格：我懂你的意思，也同意你的意见，并且愿意按照你的意见把它们排列起来。

---

[1] 指物质享受，肉体的快乐。

[2] Μῶμο ς希腊神话中一个神，爱挑剔诸神的缺点。

[3] 指对话者双方。

[4] 意思是：有学问的人向没有学问的富人表示敬意。

[5] 意思是：有些学哲学的人于世无用的问题已经讨论过了。

[6] 柏拉图这里指像苏格拉底和他自己这类私人教师，与所谓的公众诡辩家对照。后者指那些用雄辩的演说在公共场所影响舆论的政治活动家或野心家。

[7] 诡辩家初时指教人修辞和辩论术的职业教师，并无贬义，也有译为“智者”的。后来才逐渐堕落为一批指黑为白之徒。

[8] Διομήδειακἀναγχη（“迪俄墨得斯的必须”或，“迪俄墨得斯的强迫”）是一句俗语，暗指佛拉吉亚的比斯同人的国王迪俄墨得斯的故事。传说这位国王曾强迫自己的俘虏和自己的女儿们同居。ἀνάγχη译为“必然”、“必须”、“必定”都可以，是一个意思。

[9] 希腊文αὐτό（本身），作为哲学用语，常常意指从一般的抽象的意义上理解的某事物，即指事物的“本质”、“实体”或“理念”。

[10] Διομήδειακἀναγχη（“迪俄墨得斯的必须”或，“迪俄墨得斯的强迫”）是一句俗语，暗指佛拉吉亚的比斯同人的国王迪俄墨得斯的故事。传说这位国王曾强迫自己的俘虏和自己的女儿们同居。ἀνάγχη译为“必然”、“必须”、“必定”都可以，是一个意思。

[11] 希腊文αὐτό（本身），作为哲学用语，常常意指从一般的抽象的意义上理解的某事物，即指事物的“本质”、“实体”或“理念”。

[12] 把哲学比作一个妇女。

[13] 塞亚格斯其人另见于柏拉图的《苏格拉底的申辩》33 E，及伪托的《塞亚格斯》篇对话。他是苏格拉底的学生。

[14] 见第尔斯辑录i、3，原书78页，残篇6。参见，亚里士多德《气象学》ii、2、9；卢克莱修《物性论》第V卷662行，中译本306页注①。

[15] 柏拉图在这里用艺术家画画比喻哲学家治国。

[16] 最大的学习或译为最重要的学习，最高的学习。都是指的学习善的理念。

[17] 还是用画家比哲学家。

[18] 当他们说不清楚他们的所谓“快乐”又是指什么时，他们迫不得已只好说它是关于“善的快乐”。这也等于承认，也有恶的快乐。

[19] τóno ς这个希腊词有许多词义，包括：（1）孩子；（2）利息。这里是双关语。

[20] 柏拉图当时的科学观念大概认为不存在这种介质。

[21] 或：重要的。

第七卷

苏：接下来让我们把受过教育的人与没受过教育的人的本质比作下述情形。让我们想象一个洞穴式的地下室，它有一长长通道通向外面，可让和洞穴一样宽的一路亮光照进来。有一些人从小就住在这洞穴里，头颈和腿脚都绑着，不能走动也不能转头，只能向前看着洞穴后壁。让我们再想象在他们背后远处高些的地方有东西燃烧着发出火光。在火光和这些被囚禁者之间，在洞外上面有一条路。沿着路边已筑有一带矮墙。矮墙的作用像傀儡戏演员在自己和观众之间设的一道屏障，他们把木偶举到屏障上头去表演。

格：我看见了。

苏：接下来让我们想象有一些人拿着各种器物举过墙头，从墙后面走过，有的还举着用木料、石料或其他材料制作的假人和假兽。而这些过路人，你可以料到有的在说话，有的不在说话。

格：你说的是一个奇特的比喻和一些奇特的囚徒。

苏：不，他们是一些和我们一样的人。你且说说看，你认为这些囚徒除了火光投射到他们对面洞壁上的阴影而外，他们还能看到自己的或同伴们的什么呢?

格：如果他们一辈子头颈被限制了不能转动，他们又怎样能看到别的什么呢?

苏：那么，后面路上人举着过去的东西，除了它们的阴影而外，囚徒们能看到它们别的什么吗?

格：当然不能。

苏：那么，如果囚徒们能彼此交谈，你不认为，他们会断定，他们在讲自己所看到的阴影时是在讲真物本身吗?

格：必定如此。

苏：又，如果一个过路人发出声音，引起囚徒对面洞壁的回声，你不认为，囚徒们会断定，这是他们对面洞壁上移动的阴影发出的吗?

格：他们一定会这样断定的。

苏：因此无疑，这种人不会想到，上述事物除阴影而外还有什么别的实在。

格：无疑的。

苏：那么，请设想一下，如果他们被解除禁锢，矫正迷误，你认为这时他们会怎样呢？如果真的发生如下的事情：其中有一人被解除了桎梏，被迫突然站了起来，转头环视，走动，抬头看望火光，你认为这时他会怎样呢？他在做这些动作时会感觉痛苦的，并且，由于眼花缭乱，他无法看见那些他原来只看见其阴影的实物。如果有人告诉他，说他过去惯常看到的全然是虚假，如今他由于被扭向了比较真实的器物，比较地接近了实在，所见比较真实了，你认为他听了这话会说些什么呢？如果再有人把墙头上过去的每一器物指给他看，并且逼他说出那是些什么，你不认为，这时他会不知说什么是好，并且认为他过去所看到的阴影比现在所看到的实物更真实吗?

格：更真实得多呀！

苏：如果他被迫看火光本身，他的眼睛会感到痛苦，他会转身走开，仍旧逃向那些他能够看清而且确实认为比人家所指示的实物还更清楚更实在的影像的。不是吗?

格：会这样的。

苏：再说，如果有人硬拉他走上一条陡峭崎岖的坡道，直到把他拉出洞穴见到了外面的阳光，不让他中途退回去，他会觉得这样被强迫着走很痛苦，并且感到恼火；当他来到阳光下时，他会觉得眼前金星乱蹦金蛇乱串，以致无法看见任何一个现在被称为真实的事物的。你不认为会这样吗?

格：噢，的确不是一下子就能看得见的。

苏：因此我认为，要他能在洞穴外面的高处看得见东西，大概需要有一个逐渐习惯的过程。首先大概看阴影是最容易，其次要数看人和其他东西在水中的倒影容易，再次是看东西本身；经过这些之后他大概会觉得在夜里观察天象和天空本身，看月光和星光，比白天看太阳和太阳光容易。

格：当然啰。

苏：这样一来，我认为，他大概终于就能直接观看太阳本身，看见他的真相了，就可以不必通过水中的倒影或影像，或任何其他媒介中显示出的影像看它了，就可以在它本来的地方就其本身看见其本相了。

格：这是一定的。

苏：接着他大概对此已经可以得出结论了：造成四季交替和年岁周期，主宰可见世界一切事物的正是这个太阳，它也就是他们过去通过某种曲折看见的所有那些事物的原因。

格：显然，他大概会接着得出这样的结论。

苏：如果他回想自己当初的穴居、那个时候的智力水平，以及禁锢中的伙伴们，你不认为，他会庆幸自己的这一变迁，而替伙伴们遗憾吗?

格：确实会的。

苏：如果囚徒们之间曾有过某种选举，也有人在其中赢得过尊荣，而那些敏于辨别而且最能记住过往影像的惯常次序，因而最能预言后面还有什么影像会跟上来的人还得到过奖励，你认为这个既已解放了的人他会再热衷于这种奖赏吗？对那些受到囚徒们尊重并成了他们领袖的人，他会心怀嫉妒，和他们争夺那里的权力地位吗？或者，还是会像荷马所说的那样，他宁愿活在人世上做一个穷人的奴隶，受苦受难，也不愿和囚徒们有共同意见，再过他们那种生活呢？

格：我想，他会宁愿忍受任何苦楚也不愿再过囚徒生活的。

苏：如果他又回到地穴中坐在他原来的位置上，你认为会怎么样呢？他由于突然地离开阳光走进地穴，他的眼睛不会因黑暗而变得什么也看不见吗？

格：一定是这样的。

苏：这时他的视力还很模糊，还没来得及习惯于黑暗——再习惯于黑暗所需的时间也不会是很短的。如果有人趁这时就要他和那些始终禁锢在地穴中的人们较量一下"评价影像"，他不会遭到笑话吗？人家不会说他到上面去走了一趟，回来眼睛就坏了，不会说甚至连起一个往上去的念头都是不值得的吗？要是把那个打算释放他们并把他们带到上面去的人逮住杀掉是可以的话，他们不会杀掉他吗？

格：他们一定会的。

苏：亲爱的格劳孔，现在我们必须把这个比喻整个儿地应用到前面讲过的事情上去，把地穴囚室比喻可见世界，把火光比喻太阳的能力。如果你把从地穴到上面世界并在上面看见东西的上升过程和灵魂上升到可知世界的上升过程联想起来，你就领会对了我的这一解释了，既然你急于要听我的解释。至于这一解释本身是不是对，这是只有神知道的。但是无论如何，我觉得，在可知世界中最后看见的，而且是要花很大的努力才能最后看见的东西乃是善的理念。我们一旦看见了它，就必定能得出下述结论：它的确就是一切事物中一切正确者和美者的原因，就是可见世界中创造光和光源者，在可理知世界中它

本身就是真理和理性的决定性源泉；任何人凡能在私人生活或公共生活中行事合乎理性的，必定是看见了善的理念的。

格：就我所能了解的而言，我都同意。

苏：那么来吧，你也来同意我下述的看法吧，而且在看到下述情形时别感到奇怪吧：那些已达到这一高度的人不愿意做那些琐碎俗事，他们的心灵永远渴望逗留在高处的真实之境。如果我们的比喻是合适的话，这种情形应该是不奇怪的。

格：是不足为怪的。

苏：再说，如果有人从神圣的观察再回到人事；他在还看不见东西还没有变得足够地习惯于黑暗环境时，就被迫在法庭上或其他什么地方同人家争论关于正义的影子或产生影子的偶像，辩论从未见过正义本身的人头脑里关于正义的观念。如果他在这样做时显得样子很难看举止极可笑，你认为值得奇怪吗?

格：一点儿也不值得奇怪。

苏：但是，凡有头脑的人都会记得，眼睛有性质不同的两种迷茫，它们是由两种相应的原因引起的：一是由亮处到了暗处，另一是由暗处到了亮处。凡有头脑的人也都会相信，灵魂也能出现同样的情况。他在看到某个灵魂发生迷茫不能看清事物时，不会不假思索就予以嘲笑的，他会考察一下，灵魂的视觉是因为离开了较光明的生活被不习惯的黑暗迷误了的呢，还是由于离开了无知的黑暗进入了比较光明的世界，较大的亮光使它失去了视觉的呢？于是他会认为一种经验与生活道路是幸福的，另一种经验与生活道路是可怜的；如果他想笑一笑的话，那么从下面到上面去的那一种是不及从上面的亮处到下面来的这一种可笑的。

格：你说的非常有道理。

苏：如果这是正确的，那么关于这些事，我们就必须有如下的看法：教育实际上并不像某些人在自己的职业中所宣称的那样。他们宣

称，他们能把灵魂里原来没有的知识灌输到灵魂里去，好像他们能把视力放进瞎子的眼睛里去似的。

格：他们确曾有过这种说法。

苏：但是我们现在的论证说明，知识是每个人灵魂里都有的一种能力，而每个人用以学习的器官就像眼睛。——整个身体不改变方向，眼睛是无法离开黑暗转向光明的。同样，作为整体的灵魂必须转离变化世界，直至它的“眼睛”得以正面观看实在，观看所有实在中最明亮者，即我们所说的善者。是这样吧？

格：是的。

苏：于是这方面或许有一种灵魂转向的技巧，即一种使灵魂尽可能容易尽可能有效地转向的技巧。它不是要在灵魂中创造视力，而是肯定灵魂本身有视力，但认为它不能正确地把握方向，或不是在看该看的方向，因而想方设法努力促使它转向。

格：很可能有这种技巧。

苏：因此，灵魂的其他所谓美德似乎近于身体的优点，身体的优点确实不是身体里本来就有的，是后天的教育和实践培养起来的。但是心灵的优点似乎确实有比较神圣的性质，是一种永远不会丧失能力的东西；因所取的方向不同，它可以变得有用而有益也可以变得无用而有害。有一种通常被说成是机灵的坏人。你有没有注意过，他们的目光是多么敏锐？他们的灵魂是小[1]的，但是在那些受到他们注意的事情上，他们的视力是够尖锐的。他们的“小”不在于视力贫弱，而在于视力被迫服务于恶，结果是，他们的视力愈敏锐，恶事就也做得愈多。

格：这是真的。

苏：但是，假设这种灵魂的这一部分从小就已得到锤炼，已经因此如同释去了重负，——这种重负是这个变化世界里所本有的，是拖住人们灵魂的视力使它只能看见下面事物的那些感官的纵欲如贪食之

类所紧缠在人们身上的。——假设重负已释，这同一些人的灵魂的同一部分被扭向了真理，它们看真理就会有同样敏锐的视力，像现在看它们面向的事物时那样。

格：很可能的。

苏：那么，没受过教育不知道真理的人和被允许终身完全从事知识研究的人，都是不能胜任治理国家的。这个结论不也是很对的，而且还是上述理论的必然结论吗？因为没受过教育的人不能把自己的全部公私活动都集中于一个生活目标；而知识分子又不能自愿地做任何实际的事情，而是在自己还活着的时候就想象自己已离开这个世界进入乐园了。

格：对。

苏：因此，我们作为这个国家的建立者的职责，就是要迫使最好的灵魂达到我们前面说是最高的知识，看见善，并上升到那个高度；而当他们已到达这个高度并且看够了时，我们不让他们像现在容许他们做的那样。

格：什么意思？

苏：逗留在上面不愿再下到囚徒中去，和他们同劳苦共荣誉，不论大小。

格：你这是说我们要委曲他们，让他们过较低级的生活了，在他们能过较高级生活的时候？

苏：朋友，你又忘了，我们的立法不是为城邦任何一个阶级的特殊幸福，而是为了造成全国作为一个整体的幸福。它运用说服或强制，使全体公民彼此协调和谐，使他们把各自能向集体提供的利益让大家分享。而它在城邦里造就这样的人，其目的就在于让他们不致各行其是，把他们团结成为一个不可分的城邦公民集体。

格：我忘了。你的话很对。

苏：那么，格劳孔，你得看到，我们对我们之中出现的哲学家也不会是不公正的；我们强迫他们关心和护卫其他公民的主张也是公正的。我们将告诉他们："哲学家生在别的国家中有理由拒不参加辛苦的政治工作，因为他们完全是自发地产生的，不是政府有意识地培养造就的；一切自力更生不是被培养而产生的人才不欠任何人的情，因而没有热切要报答培育之恩的心情，那是正当的。但是我们已经培养了你们——既为你们自己也为城邦的其他公民——做蜂房中的蜂王和领袖；你们受到了比别人更好更完全的教育，有更大的能力参加两种生活[2]。因此你们每个人在轮值时必须下去和其他人同住，习惯于观看模糊影像。须知，一经习惯，你就会比他们看得清楚不知多少倍的，就能辨别各种不同的影子，并且知道影子所反映的东西的，因为你已经看见过美者、正义者和善者的真实。因此我们的国家将被我们和你们清醒地管理着，而不是像如今的大多数国家那样被昏昏然地管理着，被那些为影子而互相殴斗，为权力——被当作最大的善者——而相互争吵的人统治着。事实是：在凡是被定为统治者的人最不热心权力的城邦里必定有最善最稳定的管理，凡有与此相反的统治者的城邦里其管理必定是最恶的。"

格：一定的。

苏：那么，我们的学生听到我们的这种话时，还会不服从，还会在轮到每个人值班时拒绝分担管理国家的辛劳吗（当然另一方面，在大部分的时间里他们还是被允许一起住在上面的）？

格：拒绝是不可能的。因为我们是在向正义的人提出正义的要求。但是，和当前每个国家中的统治者相反，他们担任公职一定是把它当作一种义不容辞的事情看待的。

苏：因为，事实上，亲爱的朋友，只有当你能为你们未来的统治者找到一种比统治国家更善的生活时，你才可能有一个管理得好的国家。因为，只有在这种国家里才能有真正富有的人来统治。当然他们不是富有黄金，而是富有幸福所必需的那种善的和智慧的生活。如果未来的统治者是一些个人福利匮乏的穷人，那么，当他们投身公务时，他们想到的就是要从中攫取自己的好处，如果国家由这种人统

治，就不会有好的管理。因为，当统治权成了争夺对象时，这种自相残杀的争夺往往同时既毁了国家也毁了统治者自己。

格：再正确不过。

苏：除了真正的哲学生活而外，你还能举出别的什么能轻视政治权力的?

格：的确举不出来。

苏：但是我们就是要不爱权力的人掌权。否则就会出现对手之间的争斗。

格：一定的。

苏：那么，除了那些最知道如何可使国家得到最好管理的人，那些有其他报酬可得，有比政治生活更好的生活的人而外，还有什么别的人你可以迫使他们负责护卫城邦的呢?

格：再没有别的人了。

苏：于是，你愿意让我们来研究如下的问题吗?这种人才如何造就出来?如何把他们带到上面的光明世界，让他们像故事里说的人从冥土升到天上那样?

格：当然愿意。

苏：这看来不像游戏中翻贝壳那样容易，这是心灵从朦胧的黎明转到真正的大白天，上升到我们称之为真正哲学的实在。

格：无疑的。

苏：那么，我们难道不应该研究一下，什么学问有这种能耐?

格：当然应该。

苏：那么，格劳孔，这种把灵魂拖着离开变化世界进入实在世界的学问是什么呢？说到这里我想起了：我们不是曾经说过吗，这种人年轻的时候必须是战场上的斗士？

格：我们是说过这话的。

苏：因此，我们正在寻找的这门学问还必须再有一种能耐。

格：什么能耐？

苏：对士兵不是无用的。

格：如果可能的话，当然必须有。

苏：前面我们曾经让他们受体操和音乐教育。

格：是的。

苏：体操关心的是生灭事物[3]；因为它影响身体的增强与衰弱。

格：这很明白。

苏：因此，它不会是我们所寻觅的那门学问。

格：不是的。

苏：那么，这门学问是我们前面描述过的音乐教育吗？

格：如果你还记得的话，音乐是和体育相对的，它通过习惯[4]以教育护卫者，以音调培养某种精神和谐（不是知识），以韵律培养优雅得体，还以故事（或纯系传说的或较为真实的）的语言培养与此相近的品质。可是这些途径没有任何一个是能通向你所正在寻求的那种善的。

苏：你的记忆再准确不过了。因为事实上其中没有这类的因素。但是，啊呀，格劳孔，那么我们寻求的这种学问是什么呢？因为手工

技艺似乎又全都是有点低贱的。

格：确实是的。可是除去音乐、体操和手艺，剩下的还有什么别的学问呢?

苏：这样吧，如果我们除此之外再想不出什么别的了，我们就来举出一个全都要用到的东西吧。

格：那是什么?

苏：嗯，例如一个共同的东西——它是一切技术的、思想的和科学的知识都要用到的，它是大家都必须学习的最重要的东西之一。

格：什么东西?

苏：一个平常的东西，即分别“一”、“二”、“三”，总的说，就是数数和计算。一切技术和科学都必须做这些，事实不是这样吗?

格：是这样。

苏：战术不也要做这些吗?

格：必定的。

苏：因此巴拉米德斯每次在舞台上出现就使阿伽门农成了一个极可笑的将军。巴拉米德斯宣称，他发明了数目之后组织排列了在特洛伊的大军中的各支部队，点数了船只和其他一切；仿佛在这之前它们都没有被数过，而阿伽门农看来也不知道自己有多少步兵，既然他不会数数。你是否注意过这些？还有，在那种情况下，你认为阿伽门农是一个什么样的将军呢?

格：我看他是一个荒谬可笑的将军，如果那是真的话。

苏：那么，我们要不要把能计算和数数定为一个军人的必不可少的本领呢?

格：这是最不可少的本领，如果他要能够指挥军队，甚至只是为了要做好一个普通人。

苏：那么，你是不是同我一样想的是这门学问呢?

格：哪一门学问?

苏：它似乎就是我们正在寻找的那些本性能引领思想的学问之一。但是没有一个人在正确地使用它，虽然它确实能引导灵魂到达实在。

格：你说的什么意思?

苏：我将努力把我心里的想法解释给你听，我将告诉你，我是如何在自己心里区分两种事物的——有我所指的那种牵引力的事物和没有那种牵引力的事物的。如果你愿和我一起继续讨论下去，并且告诉我，你同意什么不同意什么，那时我们就会更清楚，我的想法对不对了。

格：请说吧。

苏：好，你知道感觉中的东西有些是不需要求助于理性思考的，因为感官就能胜任判断了。但是还有一些是需要求助于理性的，因为感官对它们不能作出可靠的判断。

格：你显然是指的远处的东西或画中的东西。

苏：你完全没有领会我的意思。

格：那么，你说的是什么意思呢?

苏：不需要理性思考的东西我是指的不同时引起相反感觉的东西，需要理性帮助的东西我是指的那些能同时引起相反感觉的东西（这时感官无法作出明确的判断），与距离的远近无关。我作了如下

说明之后，你就更明白了。例如这里有三个手指头：小指、无名指、中指。

格：好。

苏：我举手指为例，请你别忘了我是把它们当作近处可见的东西。但是关于它们我还要你注意一点。

格：哪一点?

苏：每一个指头看上去都一样是一个指头，在这方面无论它是中间的那个还是两边上的某一个，是白的还是黑的，是粗的还是细的，等等，都无所谓。因为这里没有什么东西要迫使平常人的灵魂再提出什么问题或思考究竟什么是手指的问题了，因为视觉官能从未同时向心灵发出信号，说手指也是手指的相反者。

格：是的。

苏：这种感觉当然是不会要求或引起理性思考的。

格：当然。

苏：但是手指的大和小怎么样呢：区别它们是大还是小，视觉能胜任吗?哪一个手指在中间哪一个在边上对视觉有什么分别吗?同样，触觉能区分粗和细、软和硬吗?在认识这一类性质时，不是事实上所有的感觉都有缺陷吗?它们是像下述这样起作用的：首先例如触觉，既关系着硬，就必定也关系着软，因此它给灵魂传去的信号是：它觉得同一物体又是硬的又是软的。不是这样吗?

格：是这样。

苏：如果触觉告诉灵魂，同一物体是硬的也是软的，心灵在这种情况下一定要问，触觉所说的硬是什么意思，不是吗?或者，如果有关的感觉说，重的东西是轻的，或轻的东西是重的，它所说的轻或重是什么意思?

格：的确，这些信息是心灵所迷惑不解的，是需要加以研究的。

苏：因此，在这种情况下，灵魂首先召集计算能力和理性，努力研究，传来信息的东西是一个还是两个。

格：当然。

苏：如果答案说是两个，那么其中的每一个都是不同的一个吗?

格：是的。

苏：因此，如果各是一个，共是两个，那么，在理性看来它们是分开的两个；因为，如果它们不是分离的，它就不会把它们想作两个，而想作一个了。

格：对的。

苏：我们说过，视觉也看见大和小，但两者不是分离的而是合在一起的。是吧?

格：是的。

苏：为了弄清楚这一点，理性“看”大和小，不得不采取和感觉相反的方法，把它们分离开来看，而不是合在一起看。

格：真的。

苏：接着我们不是要首先面临这样一个问题吗：大和小究竟是什么?

格：一定的。

苏：这就是我们所以使用“可知事物”和“可见事物”这两名称的原因。

格：太对了。

苏：我刚才说有的事物要求思考有的事物不要求思考，并且把那些同时给感官以相反刺激的事物定义为要求思考的事物，把那些不同时造成相反刺激的事物定义为不要求理性思考的事物。我说这些话正是在努力解释这个意思。

格：现在我明白了，并且跟你的看法一致了。

苏：那么，你认为数和“一”属于这两种事物中的哪一种呢?

格：我不知道。

苏：那你就根据我们已说过的话进行推理吧。因为，如果“一”本身就是视觉所能完全看清楚的，或能被别的感觉所把握的，它就不能牵引心灵去把握实在了，像我们在以手指为例时所解释的那样。但是，如果常常有相反者与之同时被看到，以致虽然它显得是一个，但同时相反者也一样地显得是一个，那么，就会立刻需要一个东西对它们作出判断，灵魂就会因而迷惑不解，而要求研究，并在自身内引起思考时，询问这种“一”究竟是什么。这样一来，对“一”的研究便会把心灵引导到或转向到对实在的注视上去了。

格：关于“一”的视觉确实最有这种特点，因为我们能看见同一事物是一，同时又是无限多。

苏：如果这个原理关于“一”是真的，那么也就关于所有的数都是真的，不是吗?

格：当然。

苏：还有，算术和算学全是关于数的。

格：当然。

苏：这个学科看来能把灵魂引导到真理。

格：是的。它超过任何学科。

苏：因此，这个学科看来应包括在我们所寻求的学科之中。因为军人必须学会它，以便统率他的军队；哲学家也应学会它，因为他们必须脱离可变世界，把握真理，否则他们就永远不会成为真正的计算者。

格：是的。

苏：我们的护卫者既是军人又是哲学家。

格：当然。

苏：因此，格劳孔，算学这个学问看来有资格被用法律规定下来；我们应当劝说那些将来要在城邦里身居要津的人学习算术，而且要他们不是马马虎虎地学，是深入下去学，直到用自己的纯粹理性看到了数的本质，要他们学习算术不是为了做买卖，仿佛在准备做商人或小贩似的，而是为了用于战争以及便于将灵魂从变化世界转向真理和实在。

格：你说得太好了。

苏：而且，既然提到了学习算术的问题，我觉得，如果人们学习它不是为了做买卖而是为了知识的话，那么它是一种精巧的对达到我们目的有许多用处的工具。

格：为什么?

苏：正如我们刚刚说的，它用力将灵魂向上拉，并迫使灵魂讨论纯数本身；如果有人要它讨论属于可见物体或可触物体的数，它是永远不会苟同的。因为你一定知道，精于算术的人，如果有人企图在理论上分割"一"本身，他们一定会讥笑这个人，并且不承认的，但是，如果你要用除法把"一"分成部分，他们就要一步不放地使用乘法对付你，不让"一"有任何时候显得不是"一"而是由许多个部分合成的。

格：你的话极对。

苏：格劳孔，假如有人问他们："我的好朋友，你们正在论述的是哪一种数呀？——既然其中'一'是像你们所主张的那样，每个'一'都和所有别的'一'相等，而且没有一点不同，'一'内部也不分部分。"你认为怎么样？你认为他们会怎么答复？

格：我认为他们会说，他们所说的数只能用理性去把握，别的任何方法都不行。

苏：因此，我的朋友，你看见了，这门学问看来确是我们所不可或缺的呢，既然它明摆着能迫使灵魂使用纯粹理性[5]通向真理本身。

格：它确实很能这样。

苏：再说，你有没有注意到过，那些天性擅长算术的人，往往也敏于学习其他一切学科；而那些反应迟缓的人，如果受了算术的训练，他们的反应也总会有所改善，变得快些的，即使不谈别的方面的受益？

格：是这样的。

苏：其次，我认为，我们不容易发现有什么学科学习起来比算术更难的，像它一样难的也不多。

格：确实如此。

苏：因所有这些缘故，我们一定不要疏忽了这门学问，要用它来教育我们的那些天赋最高的公民。

格：我赞成。

苏：那么，这门功课就定下来了算是一门。下面让我们再来考虑接在它后面的一门功课，看它对我们是否有用。

格：哪一门功课？你是说的几何学吗？

苏：正是它。

格：它在军事上有用是很明显的。因为，事关安营扎寨，划分地段，以及作战和行军中排列纵队、横队以及其他各种队形，指挥官有没有学过几何学是大不一样的。

苏：不过，为满足军事方面的需要，一小部分几何学和算术知识也就够了。这里需要我们考虑的问题是，几何学中占大部分的较为高深的东西是否能帮助人们较为容易地把握善的理念。我们认为每一门迫使灵魂转向真实之这一最神圣部分——它是灵魂一定要努力看的——所在的学科都有这种作用。

格：你说得对。

苏：如果它迫使灵魂看实在，它就有用。如果它迫使灵魂看产生世界[6]，它就无用。

格：我们也这样认为。

苏：于是几何科学的作用正好和它的行家们使用的语言中表现出来的完全相反——这一点即使那些对几何学只有粗浅了解的人也是不会持异议的。

格：怎么的?

苏：他们的话再可笑不过，虽然也不得不这么说。例如他们谈论关于“化方”、“作图”、“延长”等等时，都仿佛是正在做着什么事，他们的全部推理也都为了实用。而事实上这门科学的真正目的是纯粹为了知识。

格：绝对正确。

苏：关于下述这一点我们还能一定有一致意见吗?

格：哪一点?

苏：几何学的对象乃是永恒事物，而不是某种有时产生和灭亡的事物。

格：这是没有疑问的：几何学是认识永恒事物的。

苏：因此，我的好朋友，几何学大概能把灵魂引向真理，并且或许能使哲学家的灵魂转向上面，而不是转向下面，像我们如今错做的那样了。

格：一定能如此。

苏：因此，你一定得要求贵理想国的公民重视几何学。而且它还有重要的附带好处呢。

格：什么附带的好处?

苏：它对战争有用，这你已经说过了。我们也知道，它对学习一切其他功课还有一定的好处，学过几何学的人和没有学过几何学的人在学习别的学科时是大不同的。

格：真的，非常不同。

苏：那么，让我们定下来吧：几何学作为青年必学的第二门功课。可以吗?

格：定下来吧。

苏：我们把天文学定为第三门功课，你意下如何?

格：我当然赞同。对年、月、四季有较敏锐的理解，不仅对于农事、航海有用，而且对于行军作战也一样是有用的。

苏：真有趣，你显然担心众人会以为你正在建议一些无用的学科。但是这的确不是件容易事：相信每个人的灵魂里有一个知识的器官，它能够在被习惯毁坏了迷茫了之后重新被建议的这些学习除去尘垢，恢复明亮。（维护这个器官比维护一万只眼睛还重要，因为它是

唯一能看得见真理的器官。）和我们一起相信这一点的那些人，他们会认为你的话是绝顶正确的，但是那些对此茫无所知的人，他们自然会认为你说的尽是废话，因为他们看不到这些学习能带来任何值得挂齿的益处。现在请你自己决定和哪一方面讨论吧。或者不和任何一方面讨论，你作这些论证主要只是为了你自己，虽然无意反对任何别人也从中得到益处。

格：我宁肯这样，我论述、我提问、我回答主要为我自己。

苏：那么，你得稍微退回去一点，因为我们在讨论了几何学之后接着讨论刚才那个科目选得不对。

格：怎么选得不对?

苏：我们讨论过了平面之后，还没有讨论纯立体本身，便直接去讨论有运动的立体事物了。正确的做法应从第二维依次进到第三维。我认为，第三维乃是立方体和一切具有厚度的事物所具有的。

格：是这样。但是，苏格拉底啊，这个学科似乎还没有得到很好的发展。

苏：没有得到发展的原因有二。第一，没有一个城邦重视它，再加上它本身难度大，因此人们不愿意去研习它。第二，研习者须有人指导，否则不能成功；而导师首先是难得，其次，即使找到了，按照当前的时风，这方面的研习者也不见得能虚心接受指导。但是，如果整个城邦一起来管理提倡这项事业，研习者就会听从劝告了；持久奋发的研究工作就能使立体几何这个学科的许多课题被研究清楚。虽则现在许多人轻视它，研习者也因不了解它的真正作用而不能正确对待它，因而影响了它的发展，但它仍然以自己固有的魅力，克服了种种障碍，得到了一定的进步，甚至即使它被研究清楚了，我们也不以为怪。

格：它的确很有趣味很有魅力。但是请你把刚才的话说得更清楚些，你刚才说几何学是研究平面的。

苏：是的。

格：然后，你接着先是谈天文学，后来又退了回来。

苏：须知，我这是欲速不达呀。本来在平面几何之后应当接着谈立体几何的，但由于它还欠发达，我在匆忙中忽略了它，而谈了天文学；天文学是讨论运动中的立体的。

格：是的，你是那样做的。

苏：那么，让我们把天文学作为第四项学习科目吧，假定被忽略了未加讨论的那门科学在城邦管理下有作用的话。

格：这很好。另外，苏格拉底，你刚才抨击我，说我评论天文学动机不高尚，有功利主义，我现在不这样做啦，我要用你的原则来赞美它。我想，大家都知道，这个学科一定是迫使心灵向上看，引导心灵离开这里的事物去看高处事物的。

苏：或许大家都知道，只是我除外，因为我不这样认为。

格：你认为怎样呢?

苏：像引导我们掌握哲学的人目前那样地讨论天文学，我认为，天文学只能使灵魂的视力大大地向下转。

格：为什么?

苏：我觉得，你对于“学习上面的事物”理解不低级；你或许认为，凡是抬起头来仰望天花藻井的，都是在用灵魂而非用眼睛学习。或许你是对的，我是无知的。因为除了研究实在和不可见者外我想不出任何别的学习能使灵魂的视力向上。如果有人想研究可见事物，无论是张开嘴巴向上望 [7] 还是眨巴着眼睛向下看，我都不会认为他是在真正学习（因为任何这类的事物都不可能包含有真正的知识），我也不会认为他的灵魂是在向上看。即使他仰卧着学习（在陆上或海上），我还是认为他是在向下看。

格：我错了，你批评得对。你认为学习天文学不应该像如今这样学，那么你主张怎么个学法呢，如果为达到我们的目的必须学习它？

苏：我说，这些天体装饰着天空，虽然我们把它们视为可见事物中最美最准确者是对的，但由于它们是可见者，所以是远不及真实者，亦即具有真实的数和一切真实图形的，真正的快者和慢者的既相关着又托载着的运动的。真实者是仅能被理性和思考所把握，用眼睛是看不见的。你或许有不同的想法吧？

格：不，完全没有。

苏：因此，我们必须把天空的图画只用作帮助我们学习其实在的说明图，就像一个人碰巧看见了戴达罗斯或某一别的画家或画匠特别细心地画出来的设计图时那样。因为任何具有几何知识的人，看到这种图画虽然都会称羡画工的巧妙，但是，如果见到别人信之为真，想从图画上找到关于相等、成倍或其他比例之绝对真理，他们也会认为这是荒谬的。

格：怎能不荒谬呢？

苏：一个真正的天文学家在举目观察天体运动时，你不认为他会有同样的感觉吗？他会认为天的制造者已经把天和天里面的星体造得不能再好了，但是，他如果看到有人认为，有一种恒常的绝对不变的比例关系存在于日与夜之间、日夜与月或月与年之间，或还有其他星体的周期与日、月、年之间以及其他星体周期相互之间，他也会认为这种想法是荒谬的。它们全都是物质性的可见的，在其中寻求真实是荒谬的。

格：现在听你这么一说，我赞成你的话了。

苏：因此，如果我们要真正研究天文学，并且正确地使用灵魂中的天赋理智的话，我们就也应该像研究几何学那样来研究天文学，提出问题解决问题，而不去管天空中的那些可见的事物。

格：你这是要将研究天文学的工作搞得比现在烦难好多倍呀！

苏：我想，如果我们要起作为立法者的任何作用的话，我们就还要再提出其他一些类似的要求。你有什么别的合适的学科要建议的吗?

格：我一下子说不上来。

苏：照我看，运动不是只有一种而是有多种。列举所有运动种类这或许是哲人的事情，但即使是我们，也能说出其中两种来。

格：哪两种?

苏：一是刚才说的这个天文学，另一是和它成对的东西。

格：是什么呢?

苏：我认为我们可以说，正如眼睛是为天文而造的那样，我们的耳朵是为和谐的声音而造的；这两个学科，正如毕达哥拉斯派所主张，我们也赞同的那样，格劳孔，它们是兄弟学科。对吗?

格：对。

苏：既然事关重大，那么我们要不要去问一问毕达哥拉斯派学者们，看他们对此有何高见，以及此外还有什么别的主张？不过，这里我们还是要始终注意我们自己的事情。

格：什么事情?

苏：让我们的学生不要企图学习任何不符合我们目标的，结果总是不能达到那个应为任何事物之目的的东西，像我们刚才讨论天文学时说的那样。或者，你还不知道，他们研究和音问题时在重复研究天文时的毛病呢。他们像天文学者一样，白白花了许多辛苦去听音，并把可听音加以比量。

格：真是这样。他们也真荒谬。他们谈论音程，并仔细认真地听，好像听隔壁邻居的谈话一样。有的说自己能分辨出两个音之间的

另一个音来，它是一个最小的音程，是计量单位。而另一些人则坚持说这些音没什么不同。他们全都宁愿用耳朵而不愿用心灵。

苏：你是在讲那些名人，他们拷打琴弦，把它们绞在弦柱上想拷问出真话来；我本可以继续比喻下去，说关于这些音乐家对琴弦的敲打，他们对琴弦的指控以及琴弦的无耻抵赖，但是我还是要丢开这个比喻，因为我对这些人没有像对毕达哥拉斯派（我们刚才说要问他们关于和音问题的）那么重视。因为他们正是做的天文学家们做的那种事情：他们寻求可闻音之间数的关系，从不深入到说明问题，考察什么样数的关系是和谐的，什么样数的关系是不和谐的，各是为什么。

格：须知，这不是一般人办得到的。

苏：如果目的是为了寻求美者和善者，我说这门学问还是有益的，如果是为了别的目的，我说它是无益的。

格：这是很可能的。

苏：我还认为，如果研究这些学科深入到能够弄清它们之间的相互联系和亲缘关系，并且得出总的认识，那时我们对这些学科的一番辛勤研究才有一个结果，才有助于达到我们的既定目标，否则就是白费辛苦。

格：我也这样认为。但是，苏格拉底，这意味着大量的工作呀！

苏：你是指的序言[8]，对不对？你不知道吗，所有这些学习不过是我们要学习的法律正文前面的一个序言？我想你是不会把精通上述学科的人当作就是辩证法家的。

格：的确不会的，除了极少数我碰到过的例外。

苏：一个人如果不能对自己的观点作出逻辑的论证，那么他能获得我们主张他们应当具备的任何知识吗?

格：是不能的。

苏：到此，格劳孔，这不已经是辩证法订立的法律正文了吗？它虽然属于可知世界，但是我们可以在前面说过的那个视觉能力变化过程中看到它的摹本：从看见阴影到企图看见真的动物，然后能看得见星星，最后看得见太阳本身。与此类似，当一个人企图靠辩证法通过推理而不管感官的知觉，以求达到每一事物的本质，并且一直坚持到靠思想本身理解到善者的本质时，他就达到了可理知事物的顶峰了，正如我们比喻中的那个人达到可见世界的顶峰一样。

格：的确是的。

苏：那么怎么样？你不想把这个思想的过程叫做辩证的过程吗？

格：当然想。

苏：一个人从桎梏中解放出来，从阴影转向投射阴影的影像[9]再转向火光，然后从洞穴里上升到阳光下，这时他还不能直接看动物、植物和阳光，只能看见水中的神创幻影和真实事物的阴影（不是那个不及太阳真实的火光所投射的影像[10]的阴影）。我们考察的这些科学技术的全部这一学习研究过程能够引导灵魂的最善部分上升到看见实在的最善部分，正如在我们的那个比喻中人身上最明亮的东西被转向而看见可见物质世界中最明亮的东西那样。[11]

格：我同意这个说法。虽然我觉得一方面很难完全赞同，但另一方面又很难不赞同。不管怎么说——既然我们不是只许听这一次，而是以后还要多次重复听讲的——让我们假定这些事就像刚才说的那样吧，让我们往下进至讨论法律正文，并且像讨论序文一样地来讨论它吧。那么请告诉我们，辩证法有何种能力？它分哪几种？各用什么方法？因为这些问题的答案看来或可把我们带到休息地，达到旅程的终点。

苏：亲爱的格劳孔，你不能跟着我再一道前进了，这倒不是因为我这方面不愿意如此，而是因为现在我要你看的将不再是我们用作比喻的影像了，而是事物的实在本身了，当然是尽它让我看见的——虽

然我们不能断定我们所看见的这东西正好就是实在，但是可以肯定，我们必须要看见的实在就是某一这类的东西。你说是吗?

格：当然是的。

苏：我们是否还可以宣布，只有辩证法有能力让人看到实在，也只让学习过我们所列举的那些学科的人看到它，别的途径是没有的，对吗?

格：这个论断我们也可以肯定是对的。

苏：这一点无论如何是不会有人和我们唱反调，认为还有任何别的研究途径，可以做到系统地在一切情况下确定每一事物的真实本质的。而一切其他的技术科学则完全或是为了人的意见和欲望，或是为了事物的产生和制造，或是为了在这些事物产生出来或制造出来之后照料它们；至于我们提到过的其余科学，即几何学和与之相关的各学科，虽然对实在有某种认识，但是我们可以看到，它们也只是梦似地看见实在，只要它们还在原封不动地使用它们所用的假设而不能给予任何说明，它们就还不能清醒地看见实在。因为，如果前提是不知道的东西，结论和达到结论的中间步骤就也是由不知道的东西组成的，这种情况下结果的一致又怎能变成真正的知识呢?

格：是无论如何也不能的。

苏：因此，辩证法是唯一的这种研究方法，能够不用假设而一直上升到第一原理本身，以便在那里找到可靠根据的。当灵魂的眼睛真的陷入了无知的泥沼时，辩证法能轻轻地把它拉出来，引导它向上，同时用我们所列举的那些学习科目帮助完成这个转变过程。这些学科我们常常根据习惯称它们为一门一门的知识，实际上我们需要一个另外的字称，一个表明它比意见明确些又比知识模糊些的名称。我们在前面用过“理智”这个名称。但是我觉得，在有如此重大的课题放在我们面前需要讨论的情况下，我们不必为了一个字而去辩论了。

格：是的。

苏：那么让我们满足于前面用过的那些个名称吧，把第一部分叫做知识，第二部分叫做理智，第三部分叫做信念，第四部分叫做想象；又把第三部分和第四部分合称意见，把第一部分和第二部分合称理性；意见是关于产生世界的，理性是关于实在的；理性和意见的关系就像实在和产生世界的关系，知识和信念的关系、理智和想象的关系也像理性和意见的关系。至于和这些灵魂状态对应的事物之间的关系，以及它们再各细分为两部分，能意见的部分和能理知的部分。这些问题，格劳孔，我们还是别去碰它吧，免得我们被卷进一场更长时间的辩论中去。

格：行，在我能跟着你的范围内，我赞同你关于其余部分的看法。

苏：一个能正确论证每一事物的真实存在的人你不赞成把他叫做辩证法家吗？一个不能这样做，即不能对自己和别人作出正确论证的人，你不赞成说他没有理性，不知道事物的实在吗？

格：我怎能不赞成呢？

苏：这个说法关于善者不也同样合适吗？一个人如果不能用论证把善者的理念和其他一切事物区分开来并给它作出定义，不能像在战场上经受攻击那样经受得住各种考验，并竭力用实在而不是用意见考察一切事物，在正确的方向上将论证进行到底而不出现失误，他如果缺乏这种能力，你就会说他并不真的知道善本身和任何特殊的善者；但是如果他触及它的大概轮廓，他便对它只有意见而没有知识，他这一辈子便都是在打瞌睡做迷梦，在还没醒过来之前便已进入阴曹地府，长眠地下了。是这样吗？

格：真的，我完全赞成你的说法。

苏：但是，如果你竟事实上教育起目前你还只是在口头上教育的你们的那些孩子，我想你一定不会容许他们来统治国家决定国家大事的，既然他们像几何学上的无理线那样的无理性。

格：当然不会容许的。

苏：因此你得用法律规定他们要特别注意训练培养自己能用最科学的方法提问和回答问题的能力。

格：我要照你的意思制订这样的法令。

苏：那么，你是不是同意，辩证法像墙头石一样，被放在我们教育体制的最上头，再不能有任何别的学习科目放在它的上面是正确的了，而我们的学习课程到辩证法也就完成了？

格：我同意。

苏：那么，现在剩下来还要你去做的事情就是选定谁去研习这些功课，如何选法。

格：显然是的。

苏：那么，你记不记得，我们前面在选择统治者时选的那种人？

格：当然记得。

苏：那么，就大多数方面而言，你得认为，我们必须挑选那些具有同样天赋品质的人。必须挑选出最坚定、最勇敢、在可能范围内也最有风度的人。此外，我们还得要求他们不仅性格高贵严肃而且还要B有适合这类教育的天赋。

格：你想指出哪些天赋呢？

苏：我的朋友啊，他们首先必须热爱学习，还要学起来不感到困难。因为灵魂对学习中的艰苦比对体力活动中的艰苦是更为害怕得多的，因为这种劳苦更接近灵魂，是灵魂所专受的，而不是和肉体共受的。

格：对。

苏：我们还要他们强于记忆。百折不挠、喜爱一切意义上的劳苦。否则你怎能想象，他们有人肯忍受肉体上的一切劳苦并完成如此巨大的学习和训练课程呢?

格：除了天赋极好的人外，是没有人能这样的。

苏：我们当前的错误以及由此而产生的对哲学的轻蔑，如我前面说过的，在于它的伙伴和追求者不配做它的伙伴和追求者。他们不应当是螟蛉假子而应当是真子。

格：我不明白。

苏：首先，有志于哲学者对待劳苦一定不能持瘸子走路式的态度，不能半个人爱劳动，半个人怕劳动。假如一个人喜爱打猎、角斗和各种体力方面的劳动，却不爱学习、听讲、研究和各种诸如此类智力上的劳动，就是如此。以相反的方式只喜爱智力方面劳动的也是像瘸子走路。

格：你的话再正确不过了。

苏：关于真实，我们不也要把下述这种人的灵魂同样看作是残废的吗？他嫌恶有意的虚假，不能容忍它存在于自己身上，看到别人有这种毛病更是非常生气，但却心甘情愿地接受无意的虚假，当他暴露出自己缺乏知识时却并不着急，若无其事地对待自己的无知，像一只猪在泥水中打滚一样。

格：完全应该把这种人的灵魂看作残废。

苏：关于节制、勇敢、宽宏大量以及所有各种美德，我们也必须一样警惕地注意假的和真的。因为，如果个人或国家缺乏这种辨别真假所必需的知识，他就会无意中错用一个跛子或假好人做他个人的朋友或国家的统治者。

格：是会这样的。

苏：我们必须留心避免一切这类的错误。如果我们挑出了身心健全的人并且让他们受到我们长期的教导和训练，正义本身就不会怪罪我们了，我们就是维护了我们的城邦和社会制度。如果我们挑选了另一种人，结果就会完全相反，我们就将使哲学遭到更大的嘲弄。

格：那的确将是一件可耻的事情。

苏：事情虽然的确如此，但是我认为这刻儿我正在使自己显得有点可笑。

格：为什么?

苏：我忘了我们不过是在说着笑话玩儿，我竟这么态度严肃认真起来了。须知，我在说话的过程中一眼瞥见了哲学，当我看到它受到不应有的毁谤时，产生了反感，在谈到那些应对此负责的人时，我说话太严肃了，好像在发怒了。

格：但是说真话，我听起来并不觉得过分严肃。

苏：但是，作为说话的人，我自己觉得太严肃了。然而我们一定不能忘了，我们从前总是选举老年人，但是这里不行。梭伦曾说人老来能学很多东西。我们一定不要相信他这话。人老了不能多奔跑，更不能多学习。一切繁重劳累的事情只有年轻时能胜任。

格：这是一定的道理。

苏：那么，算学、几何以及一切凡是在学习辩证法之前必须先行学习的预备性科目，必须趁他们还年轻时教给他们，当然不是采用强迫方式。

格：为什么?

苏：因为一个自由人是不应该被迫地进行任何学习的。因为，身体上的被迫劳累对身体无害，但，被迫进行的学习却是不能在心灵上生根的。

格：真的。

苏：因此，我的朋友，请不要强迫孩子们学习，要用做游戏的方法。你可以在游戏中更好地了解到他们每个人的天性。

格：你的话很有道理。

苏：你有没有忘了，我们也曾说过，我们必须让我们的孩子骑着马到战场上去看看打仗，在安全的地方则让他们靠近前沿，像小野兽那样尝尝血腥味?

格：我还记得。

苏：在所有这些劳苦的身体锻炼、学习和战争恐怖中总是表现得最能干的那些孩子，应当被挑选出来。

格：在几岁上?

苏：在必要的体育训练一过去的时候。因为这段时间里——或两年或三年——他们是不能干别的事的。极度的疲劳和长时间的睡眠是学习的敌人，加之，考察他们每个人在体操方面的表现也是对他们整个考察的一个很重要的组成部分。

格：当然。

苏：这段时间过去之后，从二十岁起，被挑选出来的那些青年将得到比别人更多的荣誉，他们将被要求把以前小时候分散学习的各种课程内容加以综合，研究它们相互间的联系以及它们和事物本质的关系。

格：这是能获得永久知识的唯一途径。

苏：这也是有无辩证法天赋的最主要的试金石。因为能在联系中看事物的就是一个辩证法者，不然就不是一个辩证法者。

格：我同意。

苏：你应当把这些天赋上的条件牢记在心，在第一次挑选出来的那些在学习、战争以及履行其他义务中表现得坚定不移的青年里再作第二次挑选，选出其中最富这些天赋条件的青年，在他们年满三十的时候，给他们以更高的荣誉，并且用辩证法考试他们，看他们哪些人能不用眼睛和其他的感官，跟随着真理达到纯实在本身。只是在这里，我的朋友啊，你必须多加小心才好。

格：为什么这里必须特别小心呢?

苏：你有没有注意到，当前在搞辩证法上所引起的恶果?

格：什么恶果?

苏：搞辩证法的人违反法律。

格：确有其事。

苏：你认为他们这种心灵状态有什么可惊奇的地方，并且认为这是不可原谅的吗?

格：什么意思?

苏：可以打个比方。譬如有个养子养于一富裕的人口众多的大家庭之中，周围有许多逢迎阿谀的人侍候着他。到成年时他知道了，原来自称是他父母的人并不是他的父母，但他又找不到自己的真父母。你想想看，他在知道这个真情之前和之后，对那些逢迎之徒和假父母将有什么想法呢？也许，你是不是想听听我的推测?

格：我愿意。

苏：我的推测如下。在他还不知道真情的时候，比之对周围的谀媚之徒，他会更多地尊重他所谓的父亲、母亲以及其他的亲属，更多地关心他们的需要，更少想对他们做什么非法的事说什么非法的话，或在重大的事情上不听从他们的劝告。

格：很可能是这样的。

苏：但是，在他发现了真情之后，我推测，他对父母亲人的尊重和忠心将变得日益减退，转而关心起那些谀媚之徒来。他将比以前更注意后者，并从此开始按他们的规矩生活，和他们公开结合，同时对养父和收养他的其他亲人变得完全不关心了。除非他的天性特别正，才不会这样。

格：你说的这一切是很可能发生的。但是这个比喻如何和从事哲学辩证的人联系起来呢?

苏：兹说明如下。什么是正义的？什么是光荣的？我们从小就已有了对这些问题的观念。我们就在这种观念中长大，好像在父母哺育下长大成人一样。我们服从它们，尊重它们。

格：是的。

苏：但是还另有与此相反的习惯风尚。它们由于能给人快乐而对人的灵魂具有蛊惑力和吸引力，虽然它不能征服任何正派的人，正派人仍然尊重和服从父亲的教诲。

格：确有这种习惯和风尚。

苏：那么，“什么是光荣？”当一个人遇到了这样的问题，并且根据从立法者那里学得的道理回答时，他在辩论中遭到反驳；当他多次被驳倒并且在许多地方被驳倒时，他的信念就会动摇，他会变得相信，光荣的东西也不比可耻的东西更光荣；而当他在关于正义、善以及一切他们主要尊重的东西方面都有了同样的感受时，你试想，此后在尊重和服从这些传统方面他会怎样行事呢?

格：他一定不会还跟以前一样地尊重和服从了。

苏：当他已经不再觉得以前的这些信条，必须受到尊重和恪守，但真理又尚未找到时，他会转而采取哪一种生活呢？他不去采取那种能蛊惑他的生活吗?

格：会的。

苏：于是我们将看到他由一个守法者变成一个违法者。

格：必然的。

苏：然而所有这一切乃是这样地从事哲学辩论的一个自然的结果，并且，如我刚才说过的，又是很可原谅的。是吗?

格：是的。并且也是很可怜的。

苏：为了你可以不必可怜你的那些三十岁的学生，在你如何引导他们进行这种辩论的问题上必须非常谨慎。是吗?

格：是的。

苏：不让他们年纪轻轻就去尝试辩论，这不是一个很重要的预防办法吗?我认为你一定已经注意到了，年轻人一开始尝试辩论，由于觉得好玩，便喜欢到处跟人辩论，并且模仿别人的互驳，自己也来反驳别人。他们就像小狗喜欢拖咬所有走近的人一样，喜欢用言辞咬人。

格：完全是这样。

苏：当他们许多次地驳倒别人，自己又许多次地被别人驳倒时，便很快陷入了对从前以为正确的一切的强烈怀疑。结果是损坏了自己和整个哲学事业在世人心目中的信誉。

格：再正确不过了。

苏：但是一个年龄大些的人就不会这样疯狂，他宁可效法那些为寻找真理而进行辩驳的人，而不会效法那些只是为了磨嘴皮子玩儿的人。因此他本人会是一个有分寸的人。他能使他所研究的哲学信誉提高而不是信誉降低。

格：对。

苏：上面所有这些话我们说出来正是为了预防这一点。我们要求被允许参与这种讨论的人必须是具有适度和坚定品格的人，而不能是随便什么不合格的人，像现在那样。是这样吗?

格：完全是的。

苏：那么，像在相应的体操训练中一样，坚持不断地专心致志地学习辩证法，用两倍于体操训练的时间够不够呢?

格：你是说用六年或者四年?

苏：嗯，定为五年吧。因为，在这之后你还得派他再下到地洞里去，强迫他们负责指挥战争或其他适合青年人干的公务，让他们可以在实际经验方面不低于别人，还必须让他们在这些公务中接受考验，看他们是否能在各种诱惑面前坚定不移，或者，看他们是否会畏缩、出轨。

格：这个阶段你给多长时间?

苏：十五年。到五十岁上，那些在实际工作和知识学习的一切方面都以优异成绩通过了考试的人必须接受最后的考验。我们将要求他们把灵魂的目光转向上方，注视着照亮一切事物的光源。在这样地看见了善本身的时候，他们得用它作为原型，管理好国家、公民个人和他们自己。在剩下的岁月里他们得用大部分时间来研究哲学；但是在轮到值班时，他们每个人都要不辞辛苦管理繁冗的政治事务，为了城邦而走上统治者的岗位——不是为了光荣而是考虑到必要。因此，当他们已经培养出了像他们那样的继承人，可以取代他们充任卫国者的时候，他们就可以辞去职务，进入乐土，在那里定居下来了。国家将为他们建立纪念碑，像祭神那样地祭祀他们，如果庇西亚的神示能同意的话。否则也得以神一般的伟人规格祭祀他们。

格：啊，苏格拉底，你已经像一个雕刻师那样最完美地结束了你塑造统治者形象的工作了。

苏：格劳孔啊，这里谈的统治者也包括妇女在内。你必须认为，我所说的关于男人的那些话一样适用于出身于他们中间的妇女们，只要她们具备必要的天赋。

格：对，如果她们要和男人一样参与一切括动，像我们所描述的那样。

苏：我说，我们关于国家和政治制度的那些意见并非全属空想；它的实现虽然困难，但还是可能的，只要路子走的对，像我们前面说过的那样做。只要让真正的哲学家，或多人或一人，掌握这个国家的政权。他们把今人认为的一切光荣的事情都看作是下贱的无价值的，他们最重视正义和由正义而得到的光荣，把正义看作最重要的和最必要的事情，通过促进和推崇正义使自己的城邦走上轨道。你看我说得对吗?

格：怎么做呢?

苏：他们将要求把所有十岁以上的有公民身份的孩子送到乡下去，他们把这些孩子接受过来，改变他们从父母那里受到的生活方式影响，用自己制定的习惯和法律（即我们前面所描述的）培养他们成人。这是我们所述及的国家和制度藉以建立起来，得到繁荣昌盛，并给人民带来最大福利的最便捷的途径。

格：这确是非常便捷之径。我认为，苏格拉底啊，如果这种国家要得到实现的话，你已经很好地说明了它的实现方法了。

苏：至此我们不是已经充分地谈过了我们的这种国家以及与之相应的那种人了吗？须知，我们会提出需要什么样的人，这无疑是一清二楚的。

格：我想我已经回答完了你的问题了。这也是很清楚的。

---

[1] “小”这个字的含义，类似我国所谓“君子、小人”中的“小”。

[2] 哲学生活和政治生活。

[3] 体操与可变世界联系。

[4] 习惯或意见，与真正的知识相对。

[5] 或“理性本身”。

[6] 或“生灭世界”、“可变世界”。

[7] 借阿里斯托芬措辞。见喜剧《云》17a。

[8] 像法律正文之前有序文一样，学习辩证法要先学数学、天文等科学。

[9] “影像”，指比喻中物体。

[10] “影像”，指比喻中物体。

[11] 前者指眼睛，后者指太阳。

第八卷

苏：很好，格劳孔，到这里我们一致同意：一个安排得非常理想的国家，必须妇女公有，儿童公有，全部教育公有。不论战时平时，各种事情男的女的一样干。他们的王则必须是那些被证明文武双全的最优秀人物。

格：这些我们是意见一致的。

苏：其次，我们也曾取得过一致意见：治理者一经任命，就要带领部队驻扎在我们描述过的那种营房里；这里的一切都是大家公有，没有什么是私人的。除了上述营房而外，你还记得吗，我们同意过他们还应该有些什么东西?

格：是的，我记得。我们原来认为他们不应当有一般人现在所有的那些个东西。但是由于他们要训练作战，又要做护法者，他们就需要从别人那里每年得到一年的供养作为护卫整个国家的一种应有的报酬。

苏：你的话很对。我们已经把这方面所有的话都讲过了。请告诉我，我们是从哪里起离开本题的？让我们还是回到本题去，言归正传吧。

格：要回到本题，那时（也可说刚刚）是并不难的。假定那时你已把国家描写完毕，并进而主张，你所描述的那种国家和相应的那种个人是好的，虽然我们现在看来，你还可以描写得更好些。无论如何，你刚才是说。如果这国家是正确的，其他种种的国家必定是错误的。我还记得，你说过其他国家制度有四种，这四种国家制度是值得考察其缺点和考察其相应的代表人物的。当我们弄清楚了这些问题，对哪些是最善的人，哪些是最恶的人，这些问题都取得了一致意见时，我们就可以确定最善的人是不是最幸福的，最恶的人是不是最痛

苦的；或者，是不是情况正好反过来？当我问起四种政制你心里指的是哪四种时，玻勒马霍斯和阿得曼托斯立即插了进来，你就从头重讲了起来，一直讲到现在。

苏：你的记忆力真了不得！

格：那么，让我们像摔跤一样，再来一个回合吧。当我问同样的问题时，请你告诉我，你那时本想说什么的。

苏：尽我所能。

格：我本人的确极想听你说一说，四种政制你指的是什么？

苏：这并不难。我所指的四种制度正是下列有通用名称的四种。第一种被叫做斯巴达和克里特政制，受到广泛赞扬的。第二种被叫做寡头政制，少数人的统治，在荣誉上居第二位，有很多害处的。第三种被叫做民主政制，是接着寡头政制之后产生的，又是与之相反对的。最后，第四种，乃是与前述所有这三种都不同的高贵的僭主政制，是城邦的最后的祸害。你还能提出任何别种政制的名称吗？所谓别种政制，我是指的能构成一个特殊种的。有世袭的君主国，有买来的王国，以及其他介于其间的各种类似的政治制度。在野蛮人中比在希腊人中，这种小国似乎为数更多。

格：许多离奇的政治制度，确曾听到传说过。

苏：那么，你一定知道，有多少种不同类型的政制就有多少种不同类型的人们性格。你不要以为政治制度是从木头里或石头里产生出来的。不是的，政治制度是从城邦公民的习惯里产生出来的；习惯的倾向决定其他一切的方向。

格：制度正是由习惯产生，不能是由别的产生的。

苏：那么，如果有五种政治制度，就应有五种个人心灵。

格：当然。

苏：我们已经描述了与贵族政治或好人政治相应的人，我们曾经正确地说他们是善者和正义者。

格：我们已经描述过了。

苏：那么，下面我们要考察一下较差的几种。一种是好胜争强、贪图荣名的人，他们相应于斯巴达类型的制度；依次往下是：寡头分子、民主分子和僭主。这样我们在考察了最不正义的一种人之后就可以把他和最正义的人加以比较，最后弄清楚纯粹正义的人与纯粹不正义的人究竟哪一个快乐哪一个痛苦？这以后我们便可以或者听信色拉叙马霍斯，走不正义的路，或者相信我们现在的论述，走正义之路了。

格：无论如何，下一步我们一定要这样做。

苏：我们先来考查国家制度中的道德品质，然后再考查个人的道德品质，因为国家的品质比个人品质容易看得清楚。因此，现在让我们首先来考查爱荣誉的那种政制；在希腊文中我们找不到别的名词，我们只好叫它荣誉统治或荣誉政制。然后我们将联系这种制度考察这种个人。其次考察寡头政制和寡头式的个人；接下来考察民主政制和民主式的个人；其四我们来到僭主统治的国家考察，然后再看一看僭主式的个人心灵。于是我们就可以试着来正确判断我们面临的问题了。你说这样做好吗?

格：我至少要说这是很合论证程序的研究方法与判断方法。

苏：好。那么，让我们来谈荣誉政制是怎样从贵族政制产生出来的。我想，有一件事是很显然的。政治制度的变动全都是由领导阶层的不和而起的。如果他们团结一致，哪怕只有很少的一致，政治制度变动也是不可能的。

格：这是真的。

苏：那么，格劳孔，我们的国家怎样才会起动乱的呢？我们的帮助者统治者怎样会彼此互相争吵同室操戈的呢？或者，你要不要我们

像荷马那样祈求文艺女神告诉我们内讧是怎样第一次发生的呢？我们要不要想象这些文艺之神像逗弄小孩子一样地，用悲剧的崇高格调一本正经地对我们说话呢?

格：怎么说呢?

苏：大致如下。一个建立得这么好的国家要动摇它颠覆它确是不容易的；但是，既然一切有产生的事物必有灭亡，这种社会组织结构当然也是不能永久的，也是一定要解体的。情况将如下述。不仅地下长出来的植物而且包括地上生出来的动物，它们的灵魂和躯体都有生育的有利时节和不利时节；两种时节在由它们组合成环转满了一圈时便周期地来到了。（活的时间长的东西周期也长，活的时间短的东西周期也短。）你们为城邦培训的统治者尽管是智慧的，但他们也不能凭感官观察和理性思考永远准确无误地为你们的种族选定生育的大好时节，他们有时会弄错，于是不适当地生了一些孩子。神圣的产生物有一个完善的数的周期；而有灭亡的产生物周期只是一个最小的数——一定的乘法（控制的和被控制的，包括三级四项的，）用它通过使有相同单位的有理数相似或不相似，或通过加法或减法，得出一个最后的得数。其4对3的基本比例，和5结合，再乘三次，产生出两个和谐；其中之一是等因子相乘和100乘同次方结合的产物，另一是有的相等有的不相等的因子相乘的产物，即，其一或为有理数（各减“1”）的对角线平方乘100，或为无理数（各减“2”）平方乘100，另一为“3”的立方乘100 [1] 。这全部的几何数乃是这事（优生和劣生）的决定性因素。如果你们的护卫者弄错了，在不是生育的好时节里让新郎新娘结了婚，生育的子女就不会是优秀的或幸运的。虽然人们从这些后代中选拔最优秀者来治理国家，但，由于他们实际上算不上优秀，因此，当他们执掌了父辈的权力成为护卫者时，他们便开始蔑视我们这些人，先是轻视音乐教育然后轻视体育锻炼，以致年轻人愈来愈缺乏教养。从他们中挑选出来的统治者已经丧失了真正护卫者的那种分辨金种、银种、铜种、铁种——赫西俄德说过的，我们也说过的——的能力了。而铁和银、铜和金一经混杂起来，便产生了不平衡：不一致和不和谐——不一致和不和谐在哪里出现就在哪里引起战争和仇恨。不论冲突发生在何时何地，你都必须认为这就是这种血统的冲突。

格：我们将认为女神的答复是正确的。

苏：既是女神，她们的答复必定是正确的。

格：女神接下去还会说些什么呢?

苏：这种冲突一经发生，统治者内部两种集团将采取两种不同的方向；铜铁集团趋向私利，兼并土地房屋、敛聚金银财宝；而金银集团则由于其自身心灵里拥有真正的财富而趋向美德和传统秩序；他们相互斗争，然后取得某种妥协，于是分配土地、房屋，据为私有，把原先的朋友和供养人变成边民和奴隶。护卫者本来是保卫后一类人的自由，终身专门从事战争捍卫他们的现在却变成奴役他们和压迫他们的人了。

格：我以为，变动便是从这里发生的。

苏：那么，这种制度不是介于贵族制和寡头制之间的某种中间制度吗?

格：正是的。

苏：变动即如上述。变动后的情况会怎样呢？既然这种制IV度介于贵族制和寡头制之间，那么很显然，在有些事情上它就会像前一种制度，在另一些事情上它又会像后一种制度。此外，也很显然，它会有自身的某些特有的特点。不是吗?

格：是这样。

苏：尊崇统治者，完全不让战士阶级从事农业、手工业和商业活动，规定公餐，以及统治者终身从事体育锻炼、竞技和战争——所有这些方面使它像前一种国家制度，不是吗?

格：是的。

苏：但是，不敢让智慧者执掌国家权力（因为国家现有的这些智者已不再是从前那种单纯而忠诚的人物了，他们的品质已经混杂了），而宁可选择较为单纯而勇敢的那种人来统治国家。这是一些不适于和平而更适于战争的人，他们崇尚战略战术，大部分时间都在从事战争。——这些特征大都是这种国家所特有的。不是吗?

格：是的。

苏：这种统治者爱好财富，这和寡头制度下的统治者相像。他们心里暗自贪图得到金银，他们有收藏金银的密室，住家四面有围墙；他们有真正的私室，供他们在里边挥霍财富取悦妇女以及其他宠幸者。

格：极是。

苏：他们一方面爱钱另一方面又不被许可公开捞钱，所以他们花钱也会是很吝啬的，但是他们很高兴花别人的钱以满足自己的欲望。他们由于轻视了真正的文艺女神，这些哲学和理论之友，由于重视了体育而放弃了音乐教育，因而受的不是说服教育而是强制教育。所以他们秘密地寻欢作乐，避开法律的监督，像孩子逃避父亲的监督一样。

格：你非常出色地描述了一个善恶混杂的政治制度。

苏：是的，已经混杂了。但是这种制度里勇敢起主导作用，因而仅有一个特征最为突出，那就是好胜和爱荣誉。

格：完全是这样。

苏：这种制度的起源和本性即如上所述，如果我们可以仅仅用几句话勾勒一种制度的概貌而不必详加列举的话。因为这种概述已足够让我们看见哪种人是最正义的哪种人是最不正义的了，而将各种形式的制度和各种习性的人列举无疑也不是切实可行的。

格：对。

苏：与我们刚才概述的这种制度相应的个人是什么样的人呢？这种人是怎么产生的？他们有怎样的性格特征？

阿得曼托斯：我想，这种人在好胜这一点上，近似格劳孔。

苏：在这一点上或许近似，但是在下述方面，我认为他们的性格不像他。

阿：在哪些方面？

苏：他们必须是比较自信的和比较缺乏文化的，但还喜爱文化喜爱听讲的，虽然本人绝不长于演讲。这种人对待奴隶的态度是严厉的，而不像一个受过充分教育的人那样只是保持对他们的优越感。他们对自由人态度是和蔼的，对长官是恭顺的。他们爱掌权爱荣誉，但不是想靠了能说会道以及诸如此类的长处而是想靠了战功和自己的军人素质达到这个目标。他们喜爱锻炼身体喜爱打猎。

阿：是的，这是和那种制度相适应的习性。

苏：这种人年轻时也未必重视钱财，但是随着年龄的增长，就会愈来愈爱财了。这是因为随着年龄的增长他们的天性开始接触爱财之心，由于失去了最善的保障，向善之心也不纯了。

阿：这个最善的保障你指的什么？

苏：掺和着音乐的理性。这是人一生美德的唯一内在保障，存在于拥有美德的心灵里的。

阿：说得好。

苏：相应于爱荣誉的城邦的爱荣誉的年轻人的性格就是这样。

阿：完全对。

苏：这种性格是大致如下述这样产生的。譬如有个年轻人，他的父亲是善的，住在一个政局混乱的城邦里。他不要荣誉、权力、也不

爱诉讼以及一切诸如此类的无是生非，为了少惹麻烦他宁愿放弃一些自己的权利。

阿：他的儿子怎么变成爱荣誉的呢?

苏：起初他听到他母亲埋怨说，他的父亲不当统治者，致使她在妇女群中也受到轻视；当她看到丈夫不大注意钱财，在私人诉讼和公众集会上与人不争，把所有这类事情看得很轻，当她看到丈夫全神贯注于自己的心灵修养，对她也很淡漠，既无尊重也无不敬，看到所有这些情况她叹着气对儿子说，他的父亲太缺乏男子汉气概，太懒散了。还有妇女们在这种场合惯常唠叨的许多别的怨言。

阿：的确有许多这一类的怨言。

苏：你知道这种人家有些仆人表面上很忠实，同样会背了主人向孩子讲这类话。他们看见欠债的或为非作歹的，主人不去控告，他们便鼓励孩子将来长大起来要惩办那种人，比父亲做得更像一个堂堂的男子汉。孩子走到外面去，所闻所见，也莫非如此。安分守己的人，大家瞧不起，当作笨蛋；到处奔走专管闲事的人，反而得到重视，得到称赞。于是这个年轻人一方面耳濡目染外界的这种情况，另一方面听惯了父亲的话语，并近看过父亲的举止行为，发现与别人的所言所行，大相径庭。于是两种力量争夺青年有如拔河一样，父亲灌输培育他心灵上的理性，别人的影响增强他的欲望和激情。他由于不是天生的劣根性，只是在和别人的交往中受到了坏影响，两种力量的争夺使他成了一个折中性的人物，自制变成了好胜和激情之间的状态，他成了一个傲慢的喜爱荣誉的人。

阿：我觉得你已经准确地描述了这种人的产生过程了。

苏：这样说来，我们对于第二类型国家制度和第二类型个人的描写可告一段落了。

阿：是的。

苏：那么，我们要不要接下去像埃斯库罗斯所说的那样，谈论与另一种国家对应的另一种人呢？或者还是按照我们的计划，先谈论国家，后说个人呢？

阿：当然先说国家。

苏：第三个类型的国家制度，据我看来，该是寡头政治了。

阿：这是什么制度？你懂得寡头政治是什么制度？

苏：是一种根据财产资格的制度。政治权力在富人手里，不在穷人手里。

阿：我懂得。

苏：我们首先必须说明，寡头政治如何从荣誉政治产生出来的，是吗？

阿：是的。

苏：说实在的，这个产生过程就是一个瞎子也会看得清清楚楚的。

阿：这是怎么一回事？

苏：私人手里的财产，能破坏荣誉政治。这些人想方设法挥霍浪费，违法乱纪，无恶不作。男人如此，女人们也跟在后面依样效尤。

阿：很可能的。

苏：据我看来，他们然后互相看着，互相模仿，统治阶级的大多数人形成了同一种风气。

阿：很可能的。

苏：长此下去，发了财的人，越是要发财，越是瞧得起钱财，就越瞧不起善德。好像在一个天平上，一边往下沉，一边就往上翘，两边总是相反，不是吗?

阿：确是如此。

苏：一个国家里尊重了钱财，尊重了有钱财的人，善德与善人便不受尊重了。

阿：显然是这样。

苏：受到尊重的，人们就去实践它，不受尊重的，就不去实践它。总是这样的。

阿：是的。

苏：于是，终于，好胜的爱荣誉的人变成了爱钱财的人了。他们歌颂富人，让富人掌权，而鄙视穷人。

阿：完全是这样的。

苏：这时他们便通过一项法律来确定寡头政制的标准，规定一个最低限度的财产数目；寡头制程度高的地方这个数目大些，寡头制程度低的地方规定的数目就小些。法律宣布，凡财产总数达不到规定标准的人，谁也不得当选。而这项法律的通过则是他们用武力来实现的，或者用恐吓以建立起自己的政府后实现的。你说寡头制是这样实现的吗?

阿：是的。

苏：那么，寡头政制的建立可说就是这样。

阿：是的。但是这种制度有什么特点？我们说它有什么毛病呢?

苏：首先，表明制度本质的那个标准是有问题的。假定人们根据财产标准来选择船长，那么一个穷人虽然有更好的航海技术，也是不

能当选的。

阿：那么，他们就会把一次航行搞得很糟。

苏：关于其他任何需要领导的工作，道理不也是一样的吗?

阿：我个人认为是的。

苏：政治除外吗？还是说，也是这个道理呢?

阿：政治上尤其应该这样，因为政治上的领导是最大最难的领导。

苏：因此寡头政治的一个毛病就在这里。

阿：显然是的。

苏：那么，这是一个比较小的毛病吗?

阿：什么?

苏：这样的城邦必然不是一个而是两个，一个是富人的国家，一个是穷人的国家，住在一个城里，总是在互相阴谋对付对方。

阿：说真的，这个毛病一点不小。

苏：在这种制度下很可能无法进行战争，这是它的另一个毛病。它的少数统治者要打仗，非武装人民群众不可。但是，他们害怕人民甚于害怕敌人。如果不武装人民群众，而是亲自作战，他们会发现自己的确是孤家寡人，统辖的人真是少得可怜了。此外，他们又贪财而吝啬。

阿：这真是个不光彩的毛病。

苏：还有一种现象，即同一人兼有多种不同的职业，既做农民，又做商人，又要当兵。对这种现象你觉得怎么样？我们以前曾责备过

这种事，现在你看这样对吗?

阿：当然不对。

苏：下面让我们来考虑一下，这种制度是不是最早允许这种毛病中之最大者存在的?

阿：最大的毛病你指的什么?

苏：允许一个人出卖自己的全部产业，也允许别人买他的全部产业。卖完了以后，还继续住在这个城里，不作为这个国家的任何组成部分，既非商人，又非工人，既非骑兵，又非步兵，仅仅作为一个所谓的穷人或依附者。

阿：是的。这是有这种情况发生的最早一个国家体制。

苏：在寡头制度里，没有什么法令是可以阻止这种情况发生的。否则就不会有的人变成极富有些人变得极穷了。

阿：对。

苏：还有一点请注意。即，当一个人在花费自己财富时，他在上述几个方面对社会有什么益处吗?或者，他是不是仅仅看上去像属于统治阶级，事实上既不领导别人，又不在别人领导下为社会服务，而只是一个单纯的生活资料的消费者呢?

阿：他就只是一个消费者，不管看上去像什么样的人。

苏：我们是不是可以称他为雄蜂?他在国家里成长，后来变为国家的祸害，像雄蜂在蜂房里成长，后来变为蜂房的祸害一样。

阿：这是一个恰当的比喻，苏格拉底。

苏：阿得曼托斯，你同意不同意这个看法：天生所有能飞的雄蜂，都没有刺，但是人类中的雄蜂就有不同，有些没有刺，有些有很

可怕的刺；那些没有刺的老来成为乞丐，那些有刺的就成了一些专干坏事的人了。

阿：很对。

苏：因此可见，在任何一个国家里，你在哪里看到有乞丐，也就在那里附近藏匿着小偷、扒手、抢劫神庙的盗贼，以及其他为非作歹的坏人。

阿：这是很明显的。

苏：那么，在寡头制城邦里你看到乞丐了吗?

阿：除了统治阶级以外差不多都是的。

苏：那么我们是否可以认为，这里也有大量有刺的雄蜂，即罪犯，被统治者严密地控制着呢?

阿：我们可以这样认为。

苏：那么，我们是不是可以说，这种公民的出现是由于这里缺少好的教育，好的培养和好的政治制度的缘故呢?

阿：可以这么说。

苏：不管怎么说，寡头政治就是这个样子。刚才所说这些，或许不止这些，大概就是寡头制城邦的毛病。

阿：你说得差不多啦。

苏：因此，这种由财产资格决定统治权力的，被人们叫做寡头政治的制度，我们就说这些吧。接下去让我们讲与此相应的个人吧，让我们讲这种人的产生和他的性格特征。

阿：好。

苏：我以为从爱好荣誉的人转变到爱好钱财的人，大都经过如下的过程。是吗?

阿：什么样的过程?

苏：爱好荣誉的统治者的儿子，起初效法他的父亲，亦步亦趋，后来看到父亲忽然在政治上触了礁，人财两空，——他或许已是一个将军或掌握了其他什么大权，后来被告密，受到法庭审判，被处死或流放，所有财产都被没收了。

阿：这是很可能发生的。

苏：我的朋友，这个儿子目击了这一切，经受了这一切，又丧失了家产，我想他会变得胆小，他灵魂里的荣誉心和好胜心会立即动摇，他会因羞于贫穷而转向挣钱，贪婪地，吝啬地，节省苦干以敛聚财富。你不认为这种人这时会把欲望和爱财原则奉为神圣，尊为心中的帝王，饰之以黄金冠冕，佩之以波斯宝刀吗?

阿：我是这样认为的。

苏：在这原则统治下，我认为理性和激情将被迫折节为奴。理性只被允许计算和研究如何更多地赚钱，激情也只被允许崇尚和赞美财富和富人，只以致富和致富之道为荣耀。

阿：从好胜型青年到贪财型青年，再没有什么比这一变化更迅速更确定不移的了。

苏：这种青年不就是寡头政治型的人物吗?

阿：不管怎么说，我们这里所说的这种年轻人，反正是从和寡头政治所从发生的那种制度相对应的那种人转变来的。

苏：那么，让我们来看看这种人和这种制度有没有相似的特征。

阿：看吧。

苏：他们的第一个相似特征不就是崇拜金钱吗？

阿：当然是的。

苏：他们的第二个相似特征不是省俭和勤劳吗？他们但求满足基本需要，绝不铺张浪费，其他一些欲望均被视为无益，加以抑制。

阿：正是。

苏：他实在是个寸利必得之徒，不断地积攒，是大家称赞的一种人。这种人的性格不是恰恰与寡头制度对应一致的吗？

阿：我很同意。财富是最为这种国家和这种个人所重视的东西。

苏：据我看，这是因为这种人从来没有注意过他自己的文化教育。

阿：我想他没有注意过；否则他断不会选一个盲人做剧中的主角，让他得到最大荣誉的。[2]

苏：说得好。但请考虑一下，由于他们缺乏教养，雄蜂的欲念在他们胸中萌发，有的像乞丐，有的像恶棍。但由于他们的自我控制，自我监管，这些欲念总算被压制下去了。我们能不能这样说呢？

阿：当然可以这样说。

苏：那么，你从什么地方可以看出这些人的恶棍特征呢？

阿：你说呢？

苏：从他们监护孤儿上面可以看出来，从他们为非作歹而不受惩罚时可以觉察出来。

阿：诚然。

苏：很清楚，在交易往来，签订契约方面，他们有似乎诚实的名声。这是他们心灵中比较善良的部分起了作用，把心中邪恶的欲望压了下去，——不是用委婉的劝导，也不是用道理说服，而是，用强迫恐吓的方法，要自己为了保住财产而小心谨慎。

阿：完全是这样。

苏：我的好朋友，说真的，他们中大多数人一有机会花别人的钱时，你就能在他们身上看到有雄蜂似的嗜欲。

阿：肯定如此。

苏：因此，这种人无法摆脱内心矛盾。他不是事实上的一个人，而是某种双重性格的人。然而一般讲来，他的较善的要求总能战胜较恶的要求。

阿：确是如此。

苏：因此，我以为，这种人或许要比许多其他的人更体面些可敬些；但是心灵自身和谐一致的真正的至善，在他们身上是找不到的，离他远远的。

阿：我也这样想。

苏：再说，省俭吝啬者本人在城邦里往往是一个软弱的竞争者，难以取得胜利和光荣。他们不肯花钱去争名夺誉，担心激起自己花钱的欲望来帮助赢得胜利支持好胜心。他们只肯花费一小部分钱财，作真正孤家寡人般的战斗。于是战斗失败了，他们的财富保全了！

阿：的确是这样。

苏：那么，对于吝啬的只想赚钱的人物与寡头政体的对应一致，我们还有什么怀疑的吗?

阿：一点没有了。

苏：我们下一步看来要讨论平民政治的起源和本性，然后进而讨论与之相类似的个人品格了。我们还要把这种人和别种人物加以比较，作出我们的判断。

阿：这至少是个前后一贯的研究程序。

苏：那么，从寡头政治过渡到平民政治是不是经过这样一个过程——贪得无厌地追求最大可能的财富?

阿：请详为说明。

苏：统治者既然知道自己的政治地位靠财富得来，他们就不愿意用法律来禁止年轻人中出现的挥霍浪费祖产的现象；他们借钱给这些浪荡子，要他们用财产抵押，或者收买他们的产业，而自己则变得愈来愈富有，愈有影响和声誉。

阿：正是。

苏：崇拜财富与朴素节制的生活不能并存，二者必去其一。这个道理在一个国家的人民中不是不言而喻的吗?

阿：这是不言而喻的。

苏：这样，一方面丝毫不能自制，一方面又崇拜金钱，铺张浪费，寡头社会里这种鼓励懒散和放荡的结果往往不断地把一些世家子弟变成为无产的贫民。

阿：是的，往往如此。

苏：我想，他们有的负债累累，有的失去了公民资格，有的两者兼有，他们武装了，像有刺的雄蜂，同吞并了他们产业的以及其他的富而贵者住在一个城里，互相仇恨，互相妒忌，他们急切地希望革命。

阿：是这样。

苏：但是，那些专讲赚钱的人们，终日孜孜为利，对这些穷汉熟视无睹，只顾把自己金钱的毒饵继续抛出去，寻找受骗的对象，用高利率给以贷款，仿佛父母生育子女一样，使得城邦里的雄蜂和乞丐繁殖起来，日益增多。

阿：结果必然如此。

苏：当这种恶的火焰已经燃烧起来时，他们还不想去扑灭它，或用一项禁止财产自由处置的法令，或用一项其他的适当法令。

阿：什么法律?

苏：不是一项最好法律，而是一项次于最好的法律，可以强使公民们留意道德的。如果有一项法令规定自愿订立的契约，由订约人自负损失，则一国之内唯利是图的无耻风气可以稍减，我们刚才所讲的那些恶事，也可以少些了。

阿：会少得多。

苏：但是作为实际情况，由于上述这一切原因，在寡头制的国家里，统治者使人民处于水深火热之中，他们自己养尊处优。他们的后辈不就变得娇惯放纵，四体不勤，无所用心，苦乐两个方面都经不起考验，成了十足的懒汉了吗?

阿：一定会的。

苏：他们养成习惯，除了赚钱，什么不爱。对于道德简直不闻不问，像一般穷人一样，不是吗?

阿：他们简直不管。

苏：统治者和被统治者平时关系如此。一旦他们走到一起来了，或一起行军，或一同徒步旅行，或一处履行其他任务，或一起参加宗教庆典，或同在海军中或陆军中一起参加战争，或竟同一战场对敌厮杀，他们彼此观察，那时穷人就一点也不会被富人瞧不起了。相反

地，你是不是相信会出现一种情况，即战场上一个瘦而结实的晒黑的穷人就站立在一个养得自白胖胖的富人的旁边，看到后者那气喘吁吁，一副无可奈何的样子，你是不是相信，这时这个穷人会想到：是由于穷人胆小，这些有钱人才能保住自己财富的，当穷人遇到一起时，他们也会背后议论说："这般人不是什么好样的？"

阿：我很知道他们是这样做的。

苏：就像一个不健康的身体，只要遇到一点儿外邪就会生病，有的时候甚至没有外邪，也会病倒，一个整体的人就是一场内战。一个国家同样，只要稍有机会，这一党从寡头国家引进盟友，那一党从民主国家引进盟友，这样这个国家就病了，内战就起了。有时没有外人插手，党争也会发生。不是吗?

阿：断然是这样。

苏：党争结果，如果贫民得到胜利，把敌党一些人处死，一些人流放国外，其余的公民都有同等的公民权及做官的机会——官职通常抽签决定。一个民主制度，我想就是这样产生的。

阿：对。这是民主制度，无论是通过武装斗争，或是通过恐吓手段建立起来的，最后结果反正一样，反对党被迫退出。

苏：那么在这种制度下人民怎样生活？这种制度的性质怎样？因为，很显然，这种性质的人将表明自己是民主的人。

阿：很显然。

苏：首先，他们不是自由吗？城邦不确确实实充满了行动自由与言论自由吗？不是每个人都被准许想做什么就做什么吗?

阿：据说是这样。

苏：既然可以这样随心所欲，显然就会每个人都有自己的一套过日子的计划，爱怎么过就怎么过啦。

阿：显然如此。

苏：于是这个城邦里就会有最为多样的人物性格。

阿：必定的。

苏：可能这样。这是政治制度中最美的一种人物性格，各色各样，有如锦绣衣裳，五彩缤纷，看上去确实很美。而一般群众也或许会因为这个缘故而断定，它是最美的，就像女人小孩只要一见色彩鲜艳的东西就觉得美是一样的。

阿：确实如此。

苏：是的，我的好友，这里是寻找一种制度的最合适的地方。

阿：为什么?

苏：由于这里容许有广泛的自由，所以它包括有一切类型的制度。很可能凡希望组织一个国家的人，像我们刚才说过的，必须去一个民主城邦，在那里选择自己所喜欢的东西作为模式，以确定自己的制度，如同到一个市场上去选购自己喜欢的东西一样。

阿：不管怎么说，在这个市场上他大概是不会选不到合适的模式的。

苏：又，在这种国家里，如果你有资格掌权，你也完全可以不去掌权；如果你不愿意服从命令，你也完全可以不服从，没有什么勉强你的。别人在作战，你可以不上战场；别人要和平，如果你不喜欢，你也可以要求战争；如果有什么法令阻止你得到行政的或审判的职位，只要机缘凑巧，你也一样可以得到它们。就眼前而论，这不是妙不可言的赏心乐事吗?

阿：就眼前而论也许是的。

苏：那些判了刑的罪犯，那毫不在乎的神气，不有点使人觉得可爱吗？你一定看到过，在这种国家里，那些被判了死罪的或要流放国外的，竟好像没事人一样，照旧在人民中间来来往往，也竟好像来去无踪的精灵似的没人注意他们。

阿：我看到过不少。

苏：其次，这种制度是宽容的，它对我们那些琐碎的要求是不屑一顾的，对我们建立理想国家时所宣布的庄严原则是蔑视的。我们说过除非天分极高的人，不从小就在一个好的环境里游戏、学习受到好的教养，是不能成长为一个善人的。民主制度以轻薄浮躁的态度践踏所有这些理想，完全不问一个人原来是干什么的，品行如何，只要他转而从政时声称自己对人民一片好心，就能得到尊敬和荣誉。

阿：实在是个好制度啊！

苏：这些以及类似的特点就是民主制度的特征。这看来是一种使人乐意的无政府状态的花哨的管理形式。在这种制度下不加区别地把一种平等给予一切人，不管他们是不是平等者。

阿：你这话是很容易理解的。

苏：那么，让我们考察一下与这种社会相应的人物性格。我们要不要像在考查这种社会制度时一样首先来考查一下这种人的起源呢？

阿：要的。

苏：那么是不是这样？我的意思是说，我们吝啬的寡头政治家可能要按照他自己的样子培育他的儿子。

阿：是很可能的。

苏：这个年轻人也会竭力控制自己的欲望，控制那些必须花钱而不能赚钱的所谓不必要的快乐。

阿：是的，显然会如此。

苏：那么我们为了辩论时不致摸黑走弯路，我们要不要先给欲望下一个定义，分清什么是必要的欲望，什么是不必要的欲望?

阿：好，要这样。

苏：有些欲望是不可避免的，它们可以正当地被叫做“必要的”。还有一些欲望满足了对我们是有益的，我想这些也可以说是“必要的”。因为这两种欲望的满足是我们本性所需要的。不是吗?

阿：当然是的。

苏：那么，我们可以正当地把“必要的”用于它们吗?

阿：可以。

苏：但是有些欲望如果我们从小注意是可以戒除的，而且这些欲望的存在，对我们没有好处，有时还有害处。我们是不是可以确当地把这种欲望叫做“不必要的”呢?

阿：可以。

苏：让我们关于每一种各举一例，来说明我们的意思吧。

阿：行。

苏：为了维持健康和身体好要吃东西，只要求吃饭和肉。这些欲望必要吗?

阿：我想是必要的。

苏：吃饭从两个方面看都是必要的，它对我们既是有益的，缺少了它又是活不成的。

阿：是的。

苏：至于吃肉的欲望，就促进身体好而言，也是必要的。

阿：当然。

苏：欲望超过了这些，要求更多的花样，还有那些只要从小受过训练大都可以纠正的，以及对身体有害的，对心灵达到智慧及节制有妨碍的等等欲望，难道我们不能说它们是不必要的吗?

阿：再正确不过了。

苏：我们不是可以把第一种欲望称为“浪费的”欲望，把第二种欲望称为“得利的”欲望吗？因为第二种欲望有利于生产。

阿：真的。

苏：关于色欲及其他欲望我们的看法同此。

阿：是的。

苏：我们刚才所称雄蜂型的那些人物，是一些充满了这种快乐和欲望的，即受不必要的欲望引导的人物，所谓省俭型的寡头人物则是被必要的欲望所支配的。

阿：的确是的。

苏：让我们还是回到民主式的人物怎样从寡头式的人物演变出来的问题上来吧。据我看来大致是这样。

阿：怎样?

苏：当一个年轻人从刚才我们所说过的那种未见世面的吝啬的环境里培育出来以后，初次尝到了雄蜂的甜头，和那些粗暴狡猾之徒为伍，只知千方百计寻欢作乐。你得毫不动摇地相信，他内心的寡头思想正是从这里转变为民主思想的。

阿：这是完全必然的。

苏：在一个城邦里当一个党派得到同情于自己的国外盟友的支持时，变革于是发生。我们年轻人也同样，当他心灵里的这种或那种欲望在得到外来的同类或类似的欲望支持时，便发生心灵的变革。我们这样说对吗?

阿：当然对。

苏：我设想，假如这时又有一外力，或从他父亲那里或从其他家庭成员那里来支持他心里的寡头思想成分的话，结果一定是他自己的内心发生矛盾斗争。

阿：诚然。

苏：我认为有时民主成分会屈服于寡头成分，他的欲望有的遭到毁灭，有的遭到驱逐，年轻人心灵上的敬畏和虔诚感又得到发扬，内心的秩序又恢复过来。

阿：是的，有时这种情况是会发生的。

苏：有时由于父亲教育不得法，和那些遭到驱逐的欲望同类的另一些欲望继之悄悄地被孵育出来，并渐渐繁衍增强。

阿：往往如此。

苏：这些又把他拉回到他的老伙伴那里，在秘密交合中它们得到繁殖、滋生。

阿：是的。

苏：终于它们把这年轻人的心灵堡垒占领了，发觉里面空无所有，没有理想，没有学问，没有事业心，——这些乃是神所友爱者心灵的最好守卫者和保护者。

阿：是最可靠的守卫者。

苏：于是虚假的狂妄的理论和意见乘虚而入，代替它们，占领了他的心灵。

阿：确是如此。

苏：这时这年轻人走回头路又同那些吃忘忧果[3]的旧友们公开生活到一起去了。如果他的家人亲友对他心灵中节俭成分给以援助，入侵者[4]便会立刻把他心灵的堡垒大门关闭，不让援军进入。他们也不让他倾听良师益友的忠告。他们会在他的内心冲突中取得胜利，把行己有耻说成是笨蛋傻瓜，驱逐出去；把自制说成是懦弱胆怯，先加辱骂，然后驱逐出境；把适可而止和有秩序的消费说成是“不见世面”是“低贱”；他们和无利有害的欲望结成一帮，将这些美德都驱逐出境。

阿：的确这样。

苏：他们[5]既已将这个年轻人心灵中的上述美德除空扫净，便为别的成分的进入准备了条件；当他们在一个灿烂辉煌的花冠游行的队伍中走在最前头，率领着傲慢、放纵、奢侈、无耻行进时，他们赞不绝口，称傲慢为有礼，放纵为自由，奢侈为慷慨，无耻为勇敢。你同意我的话吗？从那些必要的欲望中培育出来的一个年轻人，就是这样蜕化变质为肆无忌惮的小人，沉迷于不必要的无益欲望之中的？

阿：是的，你说得很清楚。

苏：我设想，他在一生其余的时间里，将平均地花费钱财、时间、辛劳在那些不必要的欲望上，并像在必要的欲望上面花的一样多。如果他幸而意气用事的时间不长，随着年纪变大，精神渐趋稳定，让一部分被放逐的成分，先后返回，入侵者们将受到抑制。他将建立起各种快乐间的平等，在完全控制下轮到哪种快乐，就让那种快乐得到满足，然后依次轮流，机会均等，各种快乐都得到满足。

阿：完全是的。

苏：如果有人告诉他，有些快乐来自高贵的好的欲望，应该得到鼓励与满足，有些快乐来自下贱的坏的欲望，应该加以控制与压抑，对此他会置若罔闻，不愿把堡垒大门向真理打开。他会一面摇头一面说，所有快乐一律平等，应当受到同等的尊重。

阿：他的心理和行为确实如此。

苏：事实上他一天又一天地沉迷于轮到的快乐之中。今天是饮酒、女人、歌唱，明天又喝清水，进严格规定的饮食；第一天是剧烈的体育锻炼，第二天又是游手好闲，懒惰玩忽；然后一段时间里，又研究起哲学。他常常想搞政治，经常心血来潮，想起什么就跳起来干什么说什么。有的时候，他雄心勃勃，一切努力集中在军事上，有的时候又集中在做买卖发财上。他的生活没有秩序，没有节制。他自以为他的生活方式是快乐的，自由的，幸福的，并且要把它坚持到底。

阿：你对一个平等主义信徒的生活，描述得好极了。

苏：我的确认为，这种人是一种集合最多习性于一身的最多样的人，正如那种民主制城邦的具有多面性复杂性一样。这种人也是五彩缤纷的，华丽的，为许多男女所羡妒的，包含最多的制度和生活模式的。

阿：确是如此。

苏：那么这个民主的个人与民主的制度相应，我们称他为民主分子是合适的。我们就这样定下来，行吗?

阿：好，就这么定下来吧。

苏：现在只剩下一种最美好的政治制度和最美好的人物需要我们加以描述的了，这就是僭主政治与僭主了。

阿：诚然如此。

苏：那么，我亲爱的阿得曼托斯，僭主政治是怎样产生出来的呢？据我看来，很显然，这是从民主政治产生出来的。

阿：这是很明白的。

苏：那么僭主政治来自民主政治，是不是像民主政治来自寡头政治那样转变来的呢?

阿：请解释一下。

苏：我看，寡头政治所认为的善以及它所赖以建立的基础是财富，是吗?

阿：是的。

苏：它失败的原因在于过分贪求财富，为了赚钱发财，其他一切不管。

阿：真的。

苏：那么民主主义是不是也有自己的善的依据，过分追求了这个东西导致了它的崩溃?

阿：这个东西你说的是什么?

苏：自由。你或许听到人家说过，这是民主国家的最大优点。也因为这个原因，所以这是富于自由精神的人们最喜欢去安家落户的唯一城邦。

阿：这话确是听说过的，而且听得很多的。

苏：那么，正像我刚才讲的，不顾一切过分追求自由的结果，破坏了民主社会的基础，导致了极权政治的需要。

阿：怎么会的?

苏：我设想，一个民主的城邦由于渴望自由，有可能让一些坏分子当上了领导人，受到他们的欺骗，喝了太多的醇酒，烂醉如泥。而如果正派的领导人想要稍加约束，不是过分放任纵容，这个社会就要起来指控他们，叫他们寡头分子，要求惩办他们。

阿：这正是民主社会的所作所为。

苏：而那些服从当局听从指挥的人，被说成是甘心为奴，一文不值，受到辱骂。而凡是当权的像老百姓，老百姓像当权的，这种人无论公私场合都受到称赞和尊敬。在这种国家里自由走到极端不是必然的吗?

阿：当然是的。

苏：我的朋友，这种无政府主义必定还要渗透到私人家庭生活里去，最后还渗透到动物身上去呢！

阿：你说的什么意思?

苏：噢，当前风气是父亲尽量使自己像孩子，甚至怕自己的儿子，而儿子也跟父亲平起平坐，既不敬也不怕自己的双亲，似乎这样一来他才算是一个自由人。此外，外来的依附者也认为自己和本国公民平等，公民也自认和依附者平等；外国人和本国人彼此也没有什么区别。

阿：这些情况确实是有的。

苏：确是有的。另外还有一些类似的无聊情况。教师害怕学生，迎合学生，学生反而漠视教师和保育员。普遍地年轻人充老资格，分庭抗礼，侃侃而谈，而老一辈的则顺着年轻人，说说笑笑，态度谦和，像年轻人一样行事，担心被他们认为可恨可怕。

阿：你说的全是真的。

苏：在这种国家里自由到了极点。你看买来的男女奴隶与出钱买他们的主人同样自由，更不用说男人与女人之间有完全平等和自由了。

阿：那么，我们要不要“畅所欲言”，有如埃斯库罗斯所说的呢？[6]

苏：当然要这样做。若非亲目所睹，谁也不会相信，连人们蓄养的动物在这种城邦里也比在其他城邦里自由不知多少倍。狗也完全像谚语所说的“变得像其女主人一样”了，[7] 同样，驴马也惯于十分自由地在大街上到处撞人，如果你碰上它们而不让路的话。什么东西都充满了自由精神。

阿：你告诉我的，我早知道。我在城外常常碰到这种事。

苏：所有这一切总起来使得这里的公民灵魂变得非常敏感，只要有谁建议要稍加约束，他们就会觉得受不了，就要大发雷霆。到最后像你所知道的，他们真的不要任何人管了，连法律也不放心上，不管成文的还是不成文的。

阿：是的，我知道。

苏：因此，朋友，我认为这就是僭主政治所由发生的根，一个健壮有力的好根。

阿：确是个健壮有力的根，但后来怎样呢？

苏：一种弊病起于寡头政治最终毁了寡头政治，也是这种弊病——在民主制度下影响范围更大的，由于放任而更见强烈的——奴役着民主制度。“物极必反”，这是真理。天气是这样，植物是这样，动物是这样，政治社会尤其是这样。

阿：理所当然的。

苏：无论在个人方面还是在国家方面，极端的自由其结果不可能变为别的什么，只能变成极端的奴役。

阿：是这样。

苏：因此，僭主政治或许只能从民主政治发展而来。极端的可怕的奴役，我认为从极端的自由产生。

阿：这是很合乎逻辑的。

苏：但是我相信你所要问的不是这个。你要问的是，民主制度中出现的是个什么和寡头政治中相同的毛病在奴役着或左右着民主制度。

阿：正是的。

苏：你总记得我还告诉过你有一班懒惰而浪费之徒，其中强悍者为首，较弱者附从。我把他们比作雄蜂，把为首的比作有刺的雄蜂，把附从的比作无刺的雄蜂。

阿：很恰当的比喻。

苏：这两类人一旦在城邦里出现，便要造成混乱，就像人体里黏液与胆液造成混乱一样。因此一个好的医生和好的立法者，必须老早就注意反对这两种人。像有经验的养蜂者那样，首先不让它们生长，如已生长，就尽快除掉它们，连同窠臼彻底铲除。

阿：真的，一定要这样。

苏：那么，为了我们能够更清楚地注视着我们的目标，让我依照下列步骤进行吧！

阿：怎么进行?

苏：让我们在理论上把一个民主国家按实际结构分成三个部分。我们曾经讲过，其第一部分由于被听任发展，往往不比寡头社会里

少。

阿：姑且这么说。

苏：在民主国家里比在寡头国家里更为强暴。

阿：怎么会的？

苏：在寡头社会里这部分人是被藐视的，不掌权的，因此缺少锻炼，缺少力量。在民主社会里这部分人是处于主宰地位的，很少例外。其中最强悍的部分，演说的办事的都是他们。其余的坐在讲坛后面，熙熙攘攘、嘁嘁喳喳地抢了讲话，不让人家开口。因此在民主国家里一切（除了少数例外）都掌握在他们手里。

阿：真是这样。

苏：还有第二部分，这种人随时从群众中冒出来。

阿：哪种人？

苏：每个人都在追求财富的时候，其中天性最有秩序最为节俭的人大都成了最大的富翁。

阿：往往如此。

苏：他们那里是供应雄蜂以蜜汁的最丰富最方便的地方。

阿：穷人身上榨不出油水。

苏：所谓富人者，乃雄蜂之供养者也。

阿：完全是的。

苏：第三种人大概就是所谓“平民”了[8]。他们自食其力，不参加政治活动，没有多少财产。在民主社会中这是大多数。要是集合起来，力量是最大的。

阿：是的，不过他们不会时常集会，除非他们可以分享到蜜糖。

苏：他们会分享得到的。他们的那些头头，劫掠富人，把其中最大的一份据为己有，把残羹剩饭分给一般平民。

阿：是的，他们就分享到了这样的好处。

苏：因此，我认为那些被抢夺的人，不得不在大会上讲话或采取其他可能的行动来保卫自己的利益。

阿：他们怎么会不如此呢?

苏：于是他们受到反对派的控告，被诬以反对平民，被说成是寡头派，虽然事实上他们根本没有任何变革的意图。

阿：真是这样。

苏：然后终于他们看见平民试图伤害他们（并非出于有意，而是由于误会，由于听信了坏头头散布的恶意中伤的谣言而想伤害他们），于是他们也就只好真的变成了寡头派了（也并非自愿这样，也是雄蜂刺螯的结果）。

阿：完全对。

苏：接着便是两派互相检举，告上法庭，互相审判。

阿：确是如此。

苏：在这种斗争中平民总要推出一个人来带头，做他们的保护人，同时他们培植他提高他的威望。

阿：是的，通常是这样。

苏：于是可见，僭主政治出现的时候，只能是从"保护"这个根上产生的。

阿：很清楚。

苏：一个保护人变成僭主，其关键何在呢？——当他的所作所为变得像我们听说过的那个关于阿卡狄亚的吕克亚宙斯圣地的故事时，这个关键不就清楚了吗?

阿：那是个什么故事呀?

苏：这个故事说，一个人如果尝了哪怕一小块混合在其他祭品中的人肉时，他便不可避免地要变成一只狼。你一定听说过这个故事吧?

阿：是的，我听说过。

苏：人民领袖的所作所为，亦是如此。他控制着轻信的民众，不可抑制地要使人流血；他诬告别人，使人法庭受审，谋害人命，罪恶地舔尝同胞的血液；或将人流放域外，或判人死刑；或取消债款，或分人土地。最后，这种人或自己被敌人杀掉，或由人变成了豺狼，成了一个僭主。这不是必然的吗?

阿：这是完全必然的。

苏：这就是领导一个派别反对富人的那种领袖人物。

阿：是那种人。

苏：也可能会这样：他被放逐了，后来不管政敌的反对，他又回来了，成了一个道地的僭主回来了。

阿：显然可能的。

苏：要是没有办法通过控告，让人民驱逐他或杀掉他，人们就搞一个秘密团体暗杀他。

阿：常有这种事情发生。

苏：接着就有声名狼藉的策划出现：一切僭主在这个阶段每每提出要人民同意他建立一支警卫队来保卫他这个人民的保卫者。

阿：真的。

苏：我想，人民会答应他的请求，毫无戒心，只为他的安全担心。

阿：这也是真的。

苏：对于任何一个有钱的同时又有人民公敌嫌疑的人来说，现在该是他按照给克劳索斯[9]的那个神谕来采取行动的时候了。

“沿着多石的赫尔墨斯河岸逃跑，

不停留，不害羞，不怕人家笑话他怯懦。”[10]

阿：因为他一定不会再有一次害羞的机会。

苏：他要是给抓住，我以为非死不可。

阿：对，非死不可。

苏：这时很清楚，那位保护者不是被打倒在地“张开长大的肢体”[11]，而是他打倒了许多反对者，攫取了国家的最高权力，由一个保护者变成了一个十足的僭主独裁者。

阿：这是不可避免的结局。

苏：我们要不要描述这个人的幸福以及造就出这种人的那个国家的幸福呢？

阿：要，让我们来描述吧！

苏：这个人在他早期对任何人都是满面堆笑，逢人问好，不以君主自居，于公于私他都有求必应，豁免穷人的债务，分配土地给平民

和自己的随从，到处给人以和蔼可亲的印象。

阿：必然的。

苏：但是，我想，在他已经和被流放国外的政敌达成了某种谅解，而一些不妥协的也已经被他消灭了时，他便不再有内顾之忧了。这时他总是首先挑起一场战争，好让人民需要一个领袖。

阿：很可能的。

苏：而且，人民既因负担军费而贫困，成日忙于奔走谋生，便不大可能有工夫去造他的反了，是吧?

阿：显然是的。

苏：还有，如果他怀疑有人思想自由，不愿服从他的统治，他便会寻找借口，把他们送到敌人手里，借刀杀人。由于这一切原因，凡是僭主总是必定要挑起战争的。

阿：是的，他是必定要这样做的。

苏：他这样干不是更容易引起公民反对吗?

阿：当然啦。

苏：很可能，那些过去帮他取得权力现在正在和他共掌大权的人当中有一些人不赞成他的这些做法，因而公开对他提意见，并相互议论，而这种人碰巧还是些最勇敢的人呢。不是吗?

阿：很可能的。

苏：那么如果他作为一个僭主要保持统治权力，他必须清除所有这种人，不管他们是否有用，也不管是敌是友，一个都不留。

阿：这是明摆着的。

苏：因此，他必须目光敏锐，能看出谁最勇敢，谁最有气量，谁最为智慧，谁最富有；为了他自己的好运，不管他主观愿望如何，他都必须和他们为敌到底，直到把他们铲除干净为止。

阿：真是美妙的清除呀！

苏：是的。只是这种清除和医生对人体进行的清洗相反。医生清除最坏的，保留最好的，而僭主去留的正好相反。

阿：须知，如果他想保住他的权力，看来非如此不可。

苏：他或者是死，或者同那些伙伴——大都是些没有价值的人，全都是憎恨他的人——生活在一起，在这两者之间他必须作一有利的抉择。

阿：这是他命中注定的啊！

苏：他的这些所作所为越是不得人心，他就越是要不断扩充他的卫队，越是要把这个卫队作为他绝对可靠的工具。不是吗?

阿：当然是的。

苏：那么，谁是可靠的呢？他又到哪里去找到他们呢?

阿：只要他给薪水，他们会成群结队自动飞来的。

苏：以狗的名义起誓，我想，你又在谈雄蜂了，一群外国来的杂色的雄蜂。

阿：你猜的对。

苏：但是他不也要就地补充一些新兵吗?

阿：怎么个搞法呢?

苏：抢劫公民的奴隶，解放他们，再把他们招入他的卫队。

阿：是真的。他们将是警卫队里最忠实的分子。

苏：如果他在消灭了早期拥护者之后，只有这些人是他的朋友和必须雇佣的忠实警卫，那么僭主的幸运也真令人羡慕了！

阿：唔，就是这么搞的。

苏：我想，这时僭主所亲近的这些新公民是全都赞美他，而正派人是全都厌恶他，回避他。

阿：当然如此。

苏：悲剧都被认为是智慧的，而这方面欧里庇得斯还被认为胜过别人。这不是无缘无故的。

阿：为什么?

苏：因为在其他一些意味深长的话之外，欧里庇得斯还说过"以有智慧的人为友的僭主是智慧的。"这句话显然意味着，僭主周围的这些人是有智慧的人。

阿：他也说过，"僭主有如神明"，他还说过许多别的歌颂僭主的话。别的许多诗人也曾说过这种话。

苏：所以悲剧诗人既然像他们那样智慧，一定会饶恕我们以及那些和我们有同样国家制度的人们不让他们进入我们的国家，既然他们唱歌赞美僭主制度。

阿：我认为其中的明智之士会饶恕我们的。

苏：我设想他们会去周游其他国家，雇佣一批演员，利用他们美妙动听的好嗓子，向集合在剧场上的听众宣传鼓动，使他们转向僭主政治或民主政治。

阿：是的。

苏：为此他们将得到报酬和名誉。可以预料，主要是从僭主方面，其次是从民主制度方面得到这些。但是，他们在攀登政治制度之山时，爬得愈高，名誉却愈往下降，仿佛气喘吁吁地无力再往上攀登似的。

阿：说得极像。

苏：不过，这是一段题外话，我们必须回到本题。我们刚才正在谈到的僭主私人卫队，一支美好的人数众多的杂色的变化不定的军队。这支军队如何维持呢?

阿：不言而喻，如果城邦有庙产，僭主将动用它，直到用完为止；其次是使用被他除灭了的政敌的财产；要求平民拿出的钱比较少。

苏：如果这些财源枯竭了，怎么办?

阿：显然要用他父亲的财产来供养他和他的宾客们以及男女伙伴了。

苏：我懂了。你的意思是说那些养育了他的平民现在不得不供养他的一帮子了。

阿：他不得不如此。

苏：如果人民表示反对说，儿子已是成年还要父亲供养是不公道的，反过来，儿子奉养父亲才是公道的；说他们过去养育他拥立他，不是为了在他成为一个大人物以后，他们自己反而受自己奴隶的奴役，不得不来维持他和他的奴隶以及那一群不可名状的外国雇佣兵的，而是想要在他的保护之下自己可以摆脱富人和所谓上等人的统治的，现在他们命令他和他的一伙离开国家像父亲命令儿子和他的狐朋狗友离开家庭一样，——如果这样，你有什么想法呢?

阿：这时人民很快就要看清他们生育培养和抬举了一只什么样的野兽了。他已经足够强大，他们已经没有办法把他赶出去了。

苏：你说什么？你是不是说僭主敢于采取暴力对付他的父亲——人民，他们如果不让步，他就要打他们？

阿：是的，在他把他们解除武装以后。

苏：你看出僭主是杀父之徒，是老人的凶恶的照料者了。实际上我们这里有真相毕露的直言不讳的真正的僭主制度。人民发现自己像俗话所说的，跳出油锅又入火炕；不受自由人的奴役了，反受起奴隶的奴役来了；本想争取过分的极端自由的，却不意落入了最严酷最痛苦的奴役之中了。

阿：实际情况的确是这样。

苏：好，我想至此我们有充分理由可以说我们已经充分地描述了民主政治是如何转向僭主政治的，以及僭主政治的本质是什么的问题了。是不是？

阿：是的。

---

[1] 柏拉图这里神秘地使用几何数的关系，说明天道有常。在吉利时节生的孩子才有智慧和好运，将来统治国家才能造福人民。

[2] 古希腊人相传，财神是个瞎子。阿里斯托芬有剧本《财神》传世。

[3] 史诗《奥德赛》IX 82以下。

[4] 指上述"虚假的狂妄的理论和意见"。

[5] 还是说的那些虚假的狂妄的意见。

[6] 见《残篇》351。

[7] 有谚语说："有这种女主人，就有这种女仆人。"

[8] “平民”，δῆμο ς（德莫斯）。

[9] 吕底亚国王，以富有闻名。

[10] 希罗多德《历史》i 55。

[11] 《伊里亚特》XVI 776。赫克托的驭者克布里昂尼斯被派特罗克洛斯杀死，张开长大的身躯四肢躺在地上。

第九卷

苏：我们还剩下有待讨论的问题是关于僭主式个人的问题。问题包括：这种人物是怎样从民主式人物发展来的？他具有什么样的性格？他的生活怎样，痛苦呢还是快乐？

阿：是的，还有这个问题要讨论。

苏：你知道另外还有什么问题要讨论的吗？

阿：还有什么？

苏：关于欲望问题。我觉得我们分析欲望的性质和种类这个工作还做得不够。这个工作不做好，我们讨论僭主式人物就讨论不清楚。

阿：那么，现在你的机会不是来了吗？

苏：很好。我想要说明的如下。在非必要的快乐和欲望之中，有些我认为是非法的。非法的快乐和欲望或许在我们大家身上都有；但是，在受到法律和以理性为友的较好欲望控制时，在有些人身上可以根除或者只留下微弱的残余，而在另一些人的身上则留下的还比较多比较强。

阿：你指的是哪些个欲望？

苏：我指的是那些在人们睡眠时活跃起来的欲望。在人们睡眠时，灵魂的其余部分，理性的受过教化的起控制作用的部分失去作用，而兽性的和野性的部分吃饱喝足之后却活跃起来，并且力图克服睡意冲出来以求满足自己的本性要求。你知道，在这种情况下，由于失去了一切羞耻之心和理性，人们就会没有什么坏事想不出来的；就不怕梦中乱伦，或者和任何别的人，和男人和神和兽类交媾，也就敢

于起谋杀之心，想吃禁止的东西。总之，他们没有什么愚昧无耻的事情不敢想做的了。

阿：你说得完全对。

苏：但是，我认为，如果一个人的身心处于健康明智的状况下，在他睡眠之前已经把理性唤醒，给了它充分的质疑问难的机会，至于他的欲望，他则即没有使其过饿也没有使其过饱，让它可以沉静下来，不致用快乐或痛苦烦扰他的至善部分，让后者可以独立无碍地进行研究探求，掌握未知的事物，包括过去的、现在的和未来的；如果他也同样地使自己的激情部分安静了下来，而不是经过一番争吵带着怒意进入梦乡；如果他这样地使其灵魂中的两个部分安静了下来，使理性所在的第三个部分活跃起来，而人就这样地睡着了；你知道，一个人在这种状况下是最可能掌握真理，他的梦境最不可能非法的。

阿：我想情况肯定是这样。

苏：这些话我们已经说得离题很远了。我的意思只是想说：可怕的强烈的非法欲望事实上在每一个人的心里，甚至在一些道貌岸然的人心里都有。它往往是在睡梦中显现出来的。你认为我的话是不是有点道理？你是不是同意?

阿：是的，我同意。

苏：现在让我们回顾一下民主式人物的性格。这种人是由节约省俭的父亲从小教育培养出来的。这种父亲只知道经商赚钱，想要娱乐和风光的那些不必要的欲望他是不准许有的。是这样吗?

阿：是的。

苏：但是，儿子随着和老于世故的人们交往，有了许多我们刚才所说的这种欲望。这种影响把他推向各种的傲慢和无法无天，推动他厌恶父亲的吝啬而采取奢侈的生活方式。但是由于他的天 性本比他的教唆者为好，在两种力量的作用下，他终于确定了中间道路。自以为

吸取了两者之长，既不奢侈又不吝啬，他过着一种既不寒伧又不违法的生活。于是他由一个寡头派变成了民主派。

阿：这正是我们对这种类型人物的一贯看法。

苏：现在请再想象：随着年龄的增长，这个人也有了儿子，也用自己的生活方式教养自己的儿子成长。

阿：好，我也这样想象。

苏：请再设想这个儿子又一定会有和这个父亲同样的情况发生。他被拉向完全的非法——他的教唆者称之为完全的自由。父亲和其他的亲人支持折中的欲望，而教唆者则支持极端的欲望。当这些可怕的魔术师和僭主拥立者认识到他们这样下去没有控制这个青年的希望时，便想方设法在他的灵魂里扶植起一个能起主宰作用的激情，作为懒散和奢侈欲望的保护者，一个万恶的有刺的雄蜂。你还能想出什么别的东西来更好地比喻这种激情吗?

阿：除此而外，没有什么更好的比喻了。

苏：其他的欲望围着它蝇营作声，献上鲜花美酒，香雾阵阵，让它沉湎于放荡淫乐，用这些享乐喂饱养肥它，直到最后使它深深感到不能满足时的苦痛。这时它就因它周围的这些卫士而变得疯狂起来蛮干起来。这时如果它在这个人身上看到还有什么意见和欲望说得上是正派的和知羞耻的，它就会消灭它们，或把它们驱逐出去，直到把这人身上的节制美德扫除清净，让疯狂取而代之。

阿：这是关于僭主式人物产生的一个完整的描述。

苏：自古以来爱情总被叫做专制暴君，不也是因为这个道理吗?

阿：很可能是的。

苏：我的朋友，你看一个醉汉不也有点暴君脾气吗?

阿：是的。

苏：还有，神经错乱的疯子不仅想象而且企图真的不仅统治人而且统治神呢。

阿：的确是的。

苏：因此，我的朋友，当一个人或因天性或因习惯或因两者，已经变成醉汉、色鬼和疯子时，他就成了一个十足的僭主暴君了。

阿：无疑的。

苏：这种人物的起源和性格看来就是这样。但是他的生活方式怎样呢?

阿：你倒问我，我正要问你呢。还是你来告诉我吧。

苏：行，我来说。我认为，在一个人的心灵被一个主宰激情完全控制了之后，他的生活便是铺张浪费，纵情酒色，放荡不羁等等。

阿：这是势所必然的。

苏：还有许许多多可怕的欲望在这个主宰身边日夜不息地生长出来，要求许多东西来满足它们。是吧?

阿：的确是的。

苏：因此，一个人不管有多少收入，也很快花光了。

阿：当然。

苏：往后就是借贷和抵押了。

阿：当然了。

苏：待到告贷无门、抵押无物时，他心灵中孵出的欲望之雏鸟不是必然要不断地发出嗷嗷待哺的强烈叫声吗？他不是必然要被它们（特别是被作为领袖的那个主宰激情）刺激得发疯，因而窥测方向，看看谁有东西可抢劫或骗取吗?

阿：这是必定的。

苏：凡可以抢劫的他都必须去抢，否则他就会非常痛苦。

阿：必定的。

苏：正如心灵上新出现的快乐超过了原旧的激情而劫夺后者那样，这个人作为晚辈将声称有权超过他的父母，在耗光了他自己的那一份家产之后夺取父母的一份供自己继续挥霍。

阿：自然是这样。

苏：如果他的父母不同意，他首先会企图骗取他们的财产。是吗?

阿：肯定的。

苏：如果骗取不行，他下一步就会强行夺取。是吗?

阿：我以为会的。

苏：我的好朋友，如果老人断然拒绝而进行抵抗，儿子会手软不对老人使用暴君手段吗?

阿：面对这种儿子，我不能不为他的父母担心。

苏：说真的，阿得曼托斯，你是认为这种人会为了一个新觅得的可有可无的漂亮女友而去虐待自己出生以来不可片刻或离的慈母，或者为了一个新觅得的可有可无的妙龄娈童去鞭打自己衰弱的老父，他最亲的亲人和相处最长的朋友吗？如果他把这些娈童美妾带回家来和父母同住，他会要自己的父母低三下四屈从他们吗?

阿：是的，我有这个意思。

苏：做僭主暴君的父母看来是再幸运不过的了！

阿：真是幸运呀！

苏：如果他把父母的财产也都挥霍罄净了，而群聚在他心灵里的快乐欲望却有增无减。这时他会怎么样呢？他不会首先逾墙行窃，或遇到迟归夜行的人时扒人衣袋，并进而洗劫神庙的财产吗[1]？在这一切所作所为里，他从小培养起来的那些关于高尚和卑鄙的信念，那些被认为是正义的见解，都将被新释放出来的那些见解所控制。而后者作为主宰激情的警卫将在主宰的支持下取得压倒优势。——所谓"新释放的见解"，我是指的从前只是在睡梦中才被放出来自由活动的那些见解；当时他由于还处在父亲和法律的控制之下心里还是拥护民主制度的。但是现在在主宰激情控制之下，他竟在醒着的时候想做起过去只有在睡梦中偶一出现的事情了。他变得无法无天，无论杀人越货还是亵渎神圣，什么事都敢做了。主宰他心灵的那个激情就像一个僭主暴君，也是无法无天的，驱使他（像僭主驱使一个国家那样）去干一切，以满足它自己和其他欲望的要求。而这些欲望一部分是外来的，受了坏伙伴的影响；一部分是自内的，是被自身的恶习性释放出来的。这种人的生活能不是这样吗？

阿：是这样。

苏：如果在一个国家里这种人只是少数，作为大多数的都是头脑清醒的人。那么，这少数人便会出国去做某一外国僭主的侍卫，或在某一可能的战争中做雇佣兵。但是如果他们生长在和平时期，他们便会留在本国作许多小恶。

阿：你指的是哪种恶？

苏：做小偷、强盗、扒手，剥人衣服的，抢劫神庙的，拐骗儿童的；如果生就一张油嘴，他们便流为告密人、伪证人或受贿者。

阿：你说这些是小恶，我想是有条件的，是因为这种人人数还少。

苏：是的。因为小恶是和大恶相比较的小。就给国家造成的苦害而言，这些恶加在一起和一个僭主暴君造成的危害相比，如俗话所说，还是小巫见大巫。然而一旦这种人及其追随者在一个国家里人数多得可观并且自己意识到自己的力量时，他们再利用上民众的愚昧，便会将自己的同伙之一，一个自己心灵里有最强大暴君的人扶上僭主暴君的宝座。

阿：这是很自然的，因为他或许是最专制的。

苏：因此，如果人民听之任之，当然没有问题。但是，如果国家拒绝他，那么，他就也会如上面说过的那个人打自己的父母一样，惩戒自己的祖国（如果他能做得到的话），把新的密友拉来置于自己的统制之下，把从前亲爱的母国——如克里特人称呼的——或祖国置于自己奴役之下。而这大概也就是这种人欲望的目的。

阿：是的，目的正在于此。

苏：因此，这种人掌权之前的私人生活不是如此吗：他们起初和一些随时准备为之帮闲的阿谀逢迎之徒为伍；而如果他们自己有求于人的话，他们也会奉迎拍马低三下四地表白自己的友谊，虽然一旦目的达到，他们又会另唱一个调门。

阿：的确如此。

苏：因此他们一生从来不真正和任何人交朋友。他们不是别人的主人便是别人的奴仆。僭主的天性是永远体会不到自由和真正友谊的滋味的。

阿：完全是的。

苏：因此，如果我们称他们是不可靠的人，不是对的吗?

阿：当然对！

苏：如果说我们前面一致同意的关于正义的定义是对的，那么我们关于不正义的描述就是不能再正确的了。

阿：的确，我们是正确的。

苏：关于最恶的人让我们一言以蔽之。他们是醒着时能够干出睡梦中的那种事的人。

阿：完全对。

苏：这恰恰是一个天生的僭主取得绝对权力时所发生的事情。他掌握这个权力时间越长，暴君的性质就越强。格劳孔（这时候插上来说）：这是必然的。

苏：现在不是可以看出来了吗：最恶的人不也正是最为不幸的人吗？并且，因此，他执掌的专制权力愈大，掌权的时间愈长，事实上他的不幸也愈大，不幸的时间也愈长吗？当然，众人各有各的看法。

格：一定的。的确是这样。

苏：专制君主的人不是就像专制政治的国家吗？民主的人不也就像民主政治的国家吗？如此等等。

格：当然是的。

苏：我们可以作如下的推论：在美德和幸福方面，不同类型的个人间的对比关系就像不同类型的国家之间的对比关系。是吗？

格：怎么不是呢？

苏：那么，在美德方面僭主专政的国家和我们最初描述的王政国家对比起来怎么样呢？

格：它们正好相反：一个最善一个最恶。

苏：我不再往下深究哪个最善哪个最恶了。因为那是一明二白的。我要你判断一下，在幸福和不幸方面它们是否也如此相反？让我们不要只把眼光放在僭主一个人或他的少数随从身上以致眼花缭乱看不清问题。我们要既广泛又深入地观察整个城邦，应当经过这么巨细无遗地透视它的一切方面，透彻地理解了它的全部实际生活，再来发表我们的看法。

格：这是一个很好的动议。大家都很明白：没有一个城邦比僭主统治的城邦更不幸的，也没有一个城邦比王者统治的城邦更幸福的。

苏：这不也是一个很好的提议吗：在论及相应的个人时，我们要求讨论者能通过思考深入地一直理解到对象的心灵和个性，而不是像一个小孩子那样只看到外表便被僭主的威仪和生活环境所迷惑？只有这样的人才配得上作出判断，我们才应当倾听他的判断——特别是，假如他不仅看到过僭主在公众面前的表现，而且还曾经和僭主朝夕相处，亲眼目睹过他在自己家里以及在亲信中的所作所为（这是剥去一切伪装看到一个人赤裸裸灵魂的最好场合）。因此我们不是应该请他来解答我们的这个问题吗：僭主的生活和别种人物的生活比较起来究竟幸福还是不幸福？

格：这也是一个最好的提议。

苏：那么，我们要不要自称我们有判断能力，我们也有过和僭主型的那种人一起相处的经验，因此我们自己当中可以有人答复我们的问题？

格：要。

苏：那么，来吧，让我们这样来研究这个问题吧。先请记住城邦和个人性格之间都是相似的，然后再逐个地观察每一种城邦和个人的性格特点。

格：哪些性格特点？

苏：首先谈论一个国家。一个被僭主统治的国家你说它是自由的呢还是受奴役的?

格：是完全受奴役的。

苏：但是，在这样的国家你看到也有主人和自由人呀。

格：我看到这种人只是少数，而（所谓的）整体及其最优秀部分则处于屈辱和不幸的奴隶地位。

苏：因此，如果个人和国家相像，他必定有同样的状况。他的心灵充满大量的奴役和不自由，他的最优秀最理性的部分受着奴役；而一个小部分，即那个最恶的和最狂暴的部分则扮演着暴君的角色。不是吗?

格：这是必然的。

苏：那么你说这样一个灵魂是在受奴役呢还是自由的呢?

格：我认为是在受奴役。

苏：受奴役的和被僭主统治的城邦不是最不能做自己真正想做的事情的吗?

格：正是的。

苏：因此，实行僭主制的心灵——指作为整体的心灵——也最不能做自己想做的事情。因为它永远处在疯狂的欲望驱使之下，因此充满了混乱和悔恨。

格：当然啰。

苏：处于僭主暴君统治下的城邦必然富呢还是穷呢?

格：穷。

苏：因此，在僭主暴君式统治下的心灵也必定永远是贫穷的和苦于不能满足的。

格：是的。

苏：又，这样一个国家和这样一个人不是必定充满了恐惧吗?

格：是这样。

苏：那么你认为你能在别的任何国家里发现有比这里更多的痛苦、忧患、怨恨、悲伤吗?

格：绝对不能。

苏：又，你是否认为人也如此？在别的任何一种人身上会比这种被强烈欲望刺激疯了的僭主暴君型人物身上有更多的这种情况吗?

格：怎么会呢?

苏：因此，有鉴于所有这一切以及其他类似情况，我想你大概会判定，这种城邦是所有城邦中最为不幸的了。

格：我这样说不对吗?

苏：完全对的。但是，有鉴于同样的这一切，关于僭主型个人你一定会有什么高见呢?

格：我必定会认为他是所有人中最最不幸的。

苏：这你可说得不对。

格：怎么不对?

苏：我们认为这个人还没达到不幸的顶点。

格：那么什么人达到了顶点呢?

苏：我要指出的那种人你或许会认为他是还要更不幸的。

格：哪种人?

苏：一个有僭主气质的人，他不再过一个普通公民的生活，某种不幸的机会竟致不幸地使他能以成了一个实在的僭主暴君。

格：根据以上所说加以推论，我说你的话是对的。

苏：好。但是这种事情凭想必然是不够的。我们必须用如下的论证彻底地考察它们。因为我们这里讨论的是一切问题中最大的一个问题：善的生活和恶的生活问题。

格：再正确不过。

苏：因此请考虑，我的话是否有点道理。我认为我们必须从下述事例中得出关于问题的见解。

格：从哪些事例中?

苏：以我们城邦里的一个拥有大量奴隶的富有私人奴隶主为例。在统治许多人这一点上他们像僭主，而不同的只是所统治的人数不同而已。

格：是的，有这点不同。

苏：那么你知道他们不担心，不害怕自己的奴隶吗?

格：他们要害怕什么?

苏：什么也不用怕。但是你知道他们为什么不怕吗?

格：是的。我知道整个城邦国家保护每一个公民个人。

苏：说得好。但是假设有一个人，他拥有五十个或更多的奴隶。现在有一位神明把他和他的妻儿老小、他的财富奴隶一起从城市里用

神力摄走，送往一个偏僻的地方，这里没有一个自由人来救助他。你想想看，他会多么害怕，担心他自己和他的妻儿老小要被奴隶所消灭吗?

格：我看这个恐惧是不能再大了。

苏：这时他不是必须要巴结讨好自己的一些奴隶，给他们许多许诺，放他们自由（虽然都不是出于真心自愿），以致一变而巴结起自己的奴隶来了吗?

格：大概必定如此，否则他就一定灭亡。

苏：但是现在假设神在他周围安置了许多邻人。他们又是不许任何人奴役别人的；如果有人想要奴役别人，他们便要处以严厉的惩罚。这时怎么样呢?

格：我认为，这时他的处境还要更糟，他的周围就全是敌人了。

苏：这不正是一个具有我们描述过的那种天性，充满了许多各种各样恐惧和欲望的僭主陷入的那种困境吗？他是这个城邦里唯一不能出国旅行或参加普通自由公民爱看的节日庆典的人。虽然他心里渴望这些乐趣，但他必须像妇女一样深居禁宫，空自羡慕别人能自由自在地出国旅游观光。

格：很对。

苏：因此，僭主型的人物，即由于混乱在他内心里占了优势而造成了恶果你因而判断他是最不幸的那种人物，当他不再作为一个普通的私人公民，命运使他成了一个真正的僭主暴君，他不能控制自己却要控制别人，这时他的境况一定还要更糟。这正如强迫一个病人或瘫痪的人去打仗或参加体育比赛而不在家里治疗静养一样。

格：苏格拉底啊，你比得非常恰当说得非常对。

苏：因此，亲爱的格劳孔，这种境况不是最不幸的吗？僭主暴君的生活不是比你断定最不幸的那种人的生活还要更不幸吗？

格：正是。

苏：因此，虽然或许有人会不赞同，然而这是真理：真正的偕主实在是一种依赖巴结恶棍的最卑劣的奴隶。他的欲望永远无法满足。如果你善于从整体上观察他的心灵，透过欲望的众多你就可以看到他的真正贫穷。他的生活是一天到晚提心吊胆；如果国家状况可以反映其统治者的境况的话，那么他像他的国家一样充满了动荡不安和苦痛。是这样吗？

格：的确是的。

苏：除了我们前已说过的而外，他的权力将使他更加妒忌，更不忠实可信，更不正义，更不讲朋友交情，更不敬神明。他的住所藏垢纳秽。你可以看到，结果他不仅使自己成为极端悲惨的人，也使周围的人成了最为悲惨的人。

格：有理性的人都不会否认你这话的。

苏：那么快点，现在最后你一定要像一个最后评判员那样作一个最后的裁判了。请你鉴定一下，哪种人最幸福，哪种人第二幸福，再同样地评定其余几种人，依次鉴定所有五种人：王者型、贪图名誉者型、寡头型、民主型、僭主型人物。

格：这个鉴定是容易做的。他们像舞台上的合唱队一样，我按他们进场的先后次序排列就是了。这既是幸福次序也是美德次序。

苏：那么，我们是雇一个传令官来宣布下述评判呢还是我自己来宣布呢？“阿里斯同之子格劳孔已经判定：最善者和最正义者是最幸福的人。他最有王者气质，最能自制。最恶者和最不正义者是最不幸的人。他又最有暴君气质，不仅对自己实行暴政而且对他的国家实行暴政”。

格：就由你自己来宣布吧。

苏：我想在上述评语后面再加上一句话："不论他们的品性是否为神人所知，善与恶、幸与不幸的结论不变。"可以吗?

格：加上去吧。

苏：很好。那么，这是我们的证明之一。但是，下面请看第二个证明，看它是不是有点道理。

格：第二个证明是什么?

苏：正如城邦分成三个等级一样，每个人的心灵也可以分解为三个部分。因此我认为还可以有另外一个证明途径。

格：什么证明途径?

苏：请听我说。这三个部分我看到也有三种快乐，各个对应。还同样地有三种对应的欲望和统治。

格：请解释明白。

苏：我们说一个部分是人用来学习的。另一个部分是人用来发怒的。还有第三个部分；这个部分由于内部的多样性，我们难以用一个简单而合适的词来统括它，我们只能用其中的一个最强烈的主要成分来命名它。我们根据它强烈的关于饮食和爱的欲望以及各种连带的欲望，因而称它为"欲望"部分。我们同样又根据金钱是满足这类欲望的主要手段这一点，因而称它为"爱钱"部分。

格：对。

苏：如果我们还应该说，它的快乐和爱集中在"利益"上，我们为了在谈起心灵的这第三个部分时容易了解起见，最好不是应该把它集中到一个名下，把我们的话说得更准确些，把它叫做"爱钱"部分或"爱利"部分吗?

格：不管怎样，我认为是这样。

苏：再说，激情这个部分怎么样？我们不是说它永远整个儿地是为了优越、胜利和名誉吗?

格：的确。

苏：我们是不是可以恰当地把它称为“爱胜”部分或“爱敬”部分呢?

格：再恰当不过了。

苏：但是一定大家都清楚：我们用以学习的那个部分总是全力要想认识事物真理的，心灵的三个部分中它是最不关心钱财和荣誉的。

格：是的。

苏：“爱学”部分和“爱智”部分，我们用这名称称呼它合适吗?

格：当然合适。

苏：在有些人的心灵里是这个部分统治着，在另一些人的心灵里却是那两部分之一在统治着，依情况不同而不同。是吧?

格：是这样。

苏：正因为这个原因，所以我们说人的基本类型有三：哲学家或爱智者、爱胜者和爱利者。

格：很对。

苏：对应着三种人也有三种快乐。

格：当然。

苏：你知道吗？如果你想一个个地问这三种人，这三种生活哪一种最快乐，他们都一定会说自己的那种生活最快乐。财主们会断言，和利益比起来，受到尊敬的快乐和学习的快乐是无价值的，除非它们也能变出金钱来。

格：真的。

苏：爱敬者怎么样？他会把金钱带来的快乐视为卑鄙，把学问带来的快乐视为无聊的瞎扯（除非它也能带来敬意）。是吗?

格：是的。

苏：哲学家把别的快乐和他知道真理永远献身研究真理的快乐相比较时，你认为他会怎么想呢？他会认为别的快乐远非真正的快乐，他会把它们叫做“必然性”快乐。因为，若非受到必然性束缚他是不会要它们的。是吗?

格：无疑的。

苏：那么，既然三种快乐三种生活之间各有不同的说法，区别不是单纯关于哪一种较为可敬哪一种较为可耻，或者，哪一种较善哪一种较恶，而是关于哪一种确实比较快乐或摆脱了痛苦，那么，我们怎么来判定哪一种说法最正确呢?

格：我确实说不清。

苏：噢，请这样考虑。对事情作出正确的判断，要用什么作为标准呢？不是用经验、知识、推理作为标准吗？还有什么比它们更好的标准吗?

格：没有了。

苏：那么请考虑一下，这三种人中哪一种人对所有这三种快乐有最多的经验？你认为爱利者在学习关于真理本身方面所得到的快乐经验能多于哲学家在获利上所得到的快乐经验吗?

格：断乎不是的。因为，哲学家从小就少不了要体验另外两种快乐；但是爱利者不仅不一定要体验学习事物本质的那种快乐，而且，即使他想要这么做，也不容易做得到。

苏：因此，哲学家由于有两方面的快乐经验而比爱利者高明得多。

格：是要高明得多。

苏：哲学家和爱敬者比起来怎么样？哲学家在体验受尊敬的快乐方面还比不上爱敬者在学习知识方面的快乐经验吗?

格：不是的。尊敬是大家都可以得到的，如果他们都能达到自己目标的话。因为富人、勇敢者和智慧者都是能得到广泛尊敬的，因此大家都能经验到受尊敬的这种快乐。但是看到事物实在这种快乐，除了哲学家而外别的任何人都是不能得到的。

苏：既然他的经验最丰富，因此他也最有资格评判三种快乐。

格：很有资格。

苏：而且他还是唯一有知识和经验结合在一起的人。

格：的确是的。

苏：又且，拥有判断所需手段或工具的人也不是爱利者或爱敬者，而是爱智者或哲学家。

格：你说的什么意思?

苏：我们说判断必须通过推理达到。是吧?

格：是的。

苏：推理最是哲学家的工具。

格：当然。

苏：如果以财富和利益作为评判事物的最好标准，那么爱利者的毁誉必定是最真实的。

格：必定是的。

苏：如果以尊敬、胜利和勇敢作为评判事物的最好标准，那么爱胜者和爱敬者所赞誉的事物不是最真实的吗？

格：这道理很清楚。

苏：那么，如果以经验、知识和推理作为标准，怎样呢？

格：必定爱智者和爱推理者所赞许的事物是最真实的。

苏：因此，三种快乐之中，灵魂中那个我们用以学习的部分的快乐是最真实的快乐，而这个部分在灵魂中占统治地位的那种人的生活也是最快乐的生活。是吗？

格：怎么能不是呢？无论如何，当有知识的人说自己的生活最快乐时，他的话是最可靠的。

苏：下面该评哪一种生活哪一种快乐第二呢？

格：显然是战士和爱敬者的第二，因为这种人的生活和快乐比起挣钱者的来接近第一种。

苏：看来爱利者的生活和快乐居最后了。

格：当然了。

苏：正义的人已经在接连两次的交锋中击败了不正义的人，现在到了第三次交锋了。照奥林匹亚运动会的做法这次是呼求奥林匹亚的宙斯保佑的。请注意，我好像听到一个有智慧的人说过呢：除了有智

慧的人而外，别的任何人的快乐都不是真实的纯净的，而只是快乐的一种影像呀！这次如果失败了，可就是最大最决定性的失败啦！

格：说得对。但还得请你解释一下。

苏：如果在我探求着的时候你肯回答我的问题，我就来解释。

格：你尽管问吧。

苏：那么请告诉我：我们不是说痛苦是快乐的对立面吗?

格：当然。

苏：没有一种既不觉得快乐也不觉得痛苦的状态吗?

格：有的。

苏：这不是这两者之间的一种状态，一种中间的，灵魂的两个方面都平静的状态吗?你的理解是不是这样?

格：是这样。

苏：你记不记得人们生病时说的话?

格：什么话?

苏：他们说，没有什么比健康更快乐的了，虽然他们在生病之前并不曾觉得那是最大的快乐。

格：我记得。

苏：你有没有听到过处于极端痛苦中的人说过?他们会说，没有什么比停止痛苦更快乐的了。是吧?

格：听到过。

苏：我想你一定注意到过，在许多诸如此类的情况下，人们在受到痛苦时会把免除和摆脱痛苦称赞为最高的快乐。这个最高的快乐并不是说的什么正面得到的享受。

格：是的。须知在这种情况下平静或许便成了快乐的或可爱的了。

苏：同样，当一个人停止快乐时，快乐的这种平静也会是痛苦的。

格：或许是的。

苏：因此，我们刚才说是两者之中间状态的平静有时也会是既痛苦也快乐。

格：看来是的。

苏：两者皆否的东西真能变成两者皆是吗?

格：我看不行。

苏：快乐和痛苦在心灵中产生都是一种运动。对吗?

格：对的。

苏：我们刚才不是说明了吗?既不痛苦也不快乐是一种心灵的平静，是两者的中间状态。是吗?

格：是的。

苏：因此，没有痛苦便是快乐，没有快乐便是痛苦，这种想法怎么可能正确呢?

格：绝不可能正确。

苏：因此，和痛苦对比的快乐以及和快乐对比的痛苦都是平静，不是真实的快乐和痛苦，而只是似乎快乐或痛苦。这些快乐的影像和真正的快乐毫无关系，都只是一种欺骗。

格：无论怎么说，论证可以表明这一点。

苏：因此，请你看看不是痛苦之后的那种快乐，你就可以和仍然缠着你的下列这个想法真正一刀两断了：实质上，快乐就是痛苦的停止，痛苦就是快乐的停止。

格：你叫我往哪里看，你说的是哪种快乐?

苏：这种快乐多得很，尤其是跟嗅觉有联系的那种快乐，如果你高兴注意它们的话。这种快乐先没有痛苦，突然出现，一下子就很强烈；它们停止之后也不留下痛苦。

格：极是。

苏：因此，让我们别相信这种话了：脱离了痛苦就是真正的快乐，没有了快乐就是真正的痛苦。

格：是的，别相信这话。

苏：然而，通过身体传到心灵的那些所谓最大的快乐，大多数属于这一类，是某种意义上的脱离痛苦[2]。

格：是的。

苏：走在这类苦和乐前头的那些由于期待它们而产生的快乐和痛苦不也是这一类吗?

格：是这一类。

苏：那么你知道它们是什么样的，它们最像什么吗?

格：什么?

苏：你是不是认为自然有上、下、中三级?

格：是的。

苏：那么人自下升到中，他不会认为已经升到了上吗？当他站在中向下看他的来处时，他不会因为从未看见过真正的上而认为自己已经在上了吗?

格：我想他不能有别的什么想法。

苏：假设他再向下降，他会认为自己是在向下，他的想法不是对的吗?

格：当然对的。

苏：他之所以发生这一切情况，不都是因为他没有关于真正的上、中、下的经验吗?

格：显然是的。

苏：那么，没有经验过真实的人，他们对快乐、痛苦及这两者之中间状态的看法应该是不正确的，正如他们对许多别的事物的看法不正确那样。因此，当他们遭遇到痛苦时，他们就会认为自己处于痛苦之中，认为他们的痛苦是真实的。他们会深信，从痛苦转变到中间状态就能带来满足和快乐。而事实上，由于没有经验过真正的快乐，他们是错误地对比了痛苦和无痛苦。正如一个从未见过白色的人把灰色和黑色相比那样。你认为这种现象值得奇怪吗?

格：不，我不觉得奇怪。如果情况不是这样，我倒反而会很觉奇怪的。

苏：让我们再像下面这样来思考这个问题吧。饥渴等等不是身体常态的一种空缺吗?

格：当然是的。

苏：无知和无智不也是心灵常态的一种空缺吗?

格：的确是的。

苏：吃了饭学了知识，身体和心灵的空缺不就充实了吗?

格：当然就充实了。

苏：充实以比较不实在的东西和充实以比较实在的东西，这两种充实哪一种是比较真实的充实?

格：显然是后一种。

苏：一类事物如饭、肉、饮料，总的说是食物。另一类事物是真实意见、知识，理性和一切美德的东西。这两类事物你认为哪一类比较地更具有纯粹的实在呢？换句话说，一种紧密连接着永远不变不灭的真实的，自身具有这种本性并且是在具有这种本性的事物中产生的事物，和另一种事物，一种永远变化着的可灭的自身具有这一种本性并且是在具有这一种本性的事物中产生的事物，——这两种事物你认为哪一种更具有纯粹的实在呢?

格：永远不变的那种事物比较地实在得多。

苏：永恒不变的事物，其实在性是不是超过其可知性呢?

格：绝对不。

苏：真实性呢?

格：也不。

苏：比较地不真实也就比较地不实在吗?

格：必然的。

苏：因此总的说，保证身体需要的那一类事物是不如保证心灵需要的那一类事物真实和实在的。

格：差得多呢！

苏：那么，身体本身你是不是认为同样不如心灵本身真实和实在呢？

格：我认为是的。

苏：那么，用以充实的东西和受到充实的东西愈是实在，充实的实在性不也愈大吗？

格：当然是的。

苏：因此，如果我们得到了适合于自然的东西的充实，我们就感到快乐的话，那么，受到充实的东西和用以充实的东西愈是实在，我们所感到的快乐也就愈是真实；反之，如果比较地缺少实在，我们也就比较地不能得到真实可靠的充实满足，也就比较地不能感受到可靠的真实的快乐。

格：这是毫无疑义的。

苏：因此，那些没有智慧和美德经验的人，只知聚在一起寻欢作乐，终身往返于我们所比喻的中下两级之间，从未再向上攀登，看见和到达真正的最高一级境界，或为任何实在所满足，或体验到过任何可靠的纯粹的快乐。他们头向下眼睛看着宴席，就像牲畜俯首牧场只知吃草，雌雄交配一样。须知，他们想用这些不实在的东西满足心灵的那个不实在的无法满足的部分是完全徒劳的。由于不能满足，他们还像牲畜用犄角和蹄爪互相踢打顶撞一样地用铁的武器互相残杀。

格：苏格拉底啊，你描述众人的生活完全像发布神谕呀。

苏：因此，这种人的快乐之中岂不必然地混什着痛苦，因而不过是真快乐的影子和画像而已？在两相比照下快乐表面上好像很强烈，

并且在愚人们的心中引起疯狂的欲望，促使他们为之争斗，有如斯特锡霍洛斯所说，英雄们在特洛伊为海伦的幻影[3]而厮杀一样。都是由于不知真实。是这样吗?

格：事情一定是这样的。

苏：关于激情部分你以为怎样？不必定是同样的情况吗？要是一个人不假思考不顾理性地追求荣誉、胜利或意气，那么他的爱荣誉爱胜利和意气的满足便能导致嫉妒、强制和愤慨。不是吗?

格：在这种场合必不可免地发生同样的情况。

苏：因此我们可以有把握地作出结论：如果爱利和爱胜的欲望遵循知识和推理的引导，只选择和追求智慧所指向的快乐，那么它们所得到的快乐就会是它们所能得到的快乐中最真的快乐；并且，由于受到真所引导，因而也是它们自己固有的快乐，如果任何事物的最善都可以被说成最是自己的话。我们可以这么说吗?

格：的确最是自己固有的。

苏：因此，如果作为整体的心灵遵循其爱智部分的引导，内部没有纷争，那么，每个部分就会是正义的，在其他各方面起自己作用的同时，享受着它自己特有的快乐，享受着最善的和各自范围内最真的快乐。

格：绝对是的。

苏：如果是在其他两个部分之一的引导之下，它就不能得到自己固有的快乐，就会迫使另两部分追求不是它们自己的一种假快乐。

格：是的。

苏：离开哲学和推理最远的那种部分造成的这个效果不是会最显著吗?

格：正是。

苏：离理论最远的不就是离法律和秩序最远的吗?

格：显然是的。

苏：我们不是看出了：离法律和秩序最远的是爱的欲望和僭主暴君的欲望吗?

格：正是。

苏：王者的有秩序的欲望最近，是吗?

格：是的。

苏：因此，我认为僭主暴君离真正的固有的快乐最远，王者离它最近。

格：必然的。

苏：因此僭主暴君过的是最不快乐的生活，王者过的是最快乐的生活。

格：必定无疑的。

苏：那么，你知道僭主的生活比王者的生活不快乐多少吗?

格：你告诉我，我就知道了。

苏：快乐看来有三类，一类真，两类假。僭主在远离法律和推理方面超过了两类假快乐，被某种奴役的雇佣的快乐包围着。其卑劣程度不易表达，除非这样或许……

格：怎样?

苏：僭主远在寡头派之下第三级，因为中间还隔着个民主派。

格：是的。

苏：如果我们前面的话不错，那么他所享有的快乐就不过是快乐的一种幻象，其真实性还远在那种幻象之下第三级呢。不是吗?

格：是这样。

苏：又，寡头派还在王者之下第三级呢，如果我们假定贵族派和王者是一回事的话。

格：是在下面第三级。

苏：因此僭主距离真正的快乐的间隔是三乘三得九，如果用数字来表示的话。

格：这是显而易见的。

苏：因此僭主快乐的幻象据长度测定所得的数字如所看到的是个平面数。

格：完全是的。

苏：但是，一经平方再立方，其间拉开的差距变得怎样，是很清楚的。

格：对于一个算术家来说这是很清楚的。

苏：换句话说，如果有人要想表示王者和僭主在真快乐方面的差距，他在做完三次方计算之后会发现，王者的生活比僭主的生活快乐729倍，反过来说僭主的生活比王者的生活痛苦729倍。

格：这是一个神奇的算法，可以表明在快乐和痛苦方面正义者和不正义者之间差距之大的。

苏：此外，这还是一个适合于人的生活的正确的数，既然日、夜、月、年适合人的生活[4]。

格：当然是。

苏：既然善的正义的人在快乐方面超过恶的不正义的人如此之多，那么在礼貌、生活的美和道德方面不是要超过无数吗？

格：真的，会超过无数的。

苏：很好。现在我们的论证已经进行到这里了。让我们再一次回到引起我们讨论并使我们一直讨论到这里的那个说法上去吧。这个说法是："不正义对于一个行为完全不正义却有正义之名的人是有利的。"是这么说的吗？

格：是这么说的。

苏：既然我们已经就行为正义和行为不正义各自的效果取得了一致的看法，那么，现在让我们来跟这一说法的提出者讨论讨论吧。

格：怎么讨论呢？

苏：让我们在讨论中塑造一个人心灵的塑像，让这一说法的提出者可以清楚地从中看到这一说法的含义。

格：什么样的塑像？

苏：一种如古代传说中所说的生来具有多种天性的塑像，像克迈拉或斯库拉或克尔贝洛斯[5]或其他被说成有多种形体长在一起的怪物那样的。

格：是有这种传说的。

苏：请设想一只很复杂的多头的兽类。它长有狂野之兽的头，也有温驯之兽的头。头还可以随意变换随意长出来。

格：造这么一个塑像是一件只有能工巧匠才能办得到的事情呀。不过，既然言语是一种比蜡还更容易随意塑造的材料，我们就假定怪

兽的像已经塑成这样了吧。

苏：然后再塑造一个狮形的像和一个人形的像，并且将第一个像塑造得最大，狮像作为第二个造得第二大。

格：这更容易，说一句话就成了。

苏：然后再将三像合而为一，就如在某种怪物身上长在一起那样。

格：造好了。

苏：然后再给这一联合体造一人形的外壳，让别人的眼睛看不到里面的任何东西，似乎这纯粹是一个人的像。

格：也造好了。

苏：于是，让我们对提出"行事不正义对行事者有利，行事正义对行事者不利"这一主张的人说：他这等于在主张：放纵和加强多头怪兽和狮精以及一切狮性，却让人忍饥受渴，直到人变得十分虚弱，以致那两个可以对人为所欲为而无须顾忌，这样对人是有利的。或者说，他这等于在主张：人不应该企图调解两个精怪之间的纠纷使它们和睦相处，而应当任其相互吞并残杀而同归于尽。

格：赞成不正义正是这个意思。

苏：反之，主张正义有利说的人主张：我们的一切行动言论应当是为了让我们内部的人性能够完全主宰整个的人，管好那个多头的怪兽，像一个农夫栽培浇灌驯化的禾苗而铲锄野草一样。他还要把狮性变成自己的盟友，一视同仁地照顾好大家的利益，使各个成分之间和睦相处，从而促进它们生长。是这样吗?

格：是的，这正是主张正义有利说的人的意思。

苏：因此，无论从什么角度出发，结论都是：主张正义有利说的人是对的，主张不正义有利说的人是错的。因为，无论考虑到的是快乐、荣誉还是利益，主张正义有利说的人论证是对的，而反对者则是没有理由的，对自己所反对的东西是没有真知的。

格：我想完全是这样。

苏：那么，我们是不是要用和蔼的态度去说服我们的论敌？因为他不是故意要犯错误呀。我们要用下述这样的话来问他："亲爱的朋友，我们应该说，法律和习惯认定是美的或丑的东西已经被算作美的和丑的，不也是根据下述同一理由吗：所谓美好的和可敬的事物乃是那些能使我们天性中兽性部分受制于人性部分（或可更确切地说受制于神性部分）的事物，而丑恶和卑下的事物乃是那些使我们天性中的温驯部分受奴役于野性部分的事物？"我们是不是要这样问他呢？他会表示赞同吗?

格：如果他听我的劝告，他是能被说服的。

苏：如果一个人照这种说法不正义地接受金钱，如果他在得到金钱的同时使自己最善的部分受到了最恶部分的奴役，这对他能有什么好处呢？换言之，如果有人把自己的儿子或女儿卖给一个严厉而邪恶的主人为奴，不管他得到了多么高的身价，是不会有人说这对他是有利的。是吗？如果一个人忍心让自己最神圣的部分受奴役于最不神圣的最可憎的部分的话，这不是一宗可悲的受贿，一件后果比厄里芙勒为了一副项链出卖自己丈夫生命[6]更可怕的事吗?

格：如果我可以代他回答的话，我要说这是非常可怕的。

苏：放纵经常受到谴责，你不认为也是由于它给了我们内部的多形怪兽以太多的自由吗?

格：显然是的。

苏：固执和暴躁受到谴责，不是因为它使我们内部的狮性或龙性的力量增加和强壮到了太高的程度吗?

格：肯定是的。

苏：同样，奢侈和柔弱受到谴责，不是因为它们使狮性减少削弱直至它变成懒散和懦弱吗?

格：当然是的。

苏：当一个人使自己的狮性，即激情，受制于暴民般的怪兽野性，并为了钱财和无法控制的兽欲之故，迫使狮子从小就学着忍受各种侮辱，结果长大成了一只猴子而不是一只狮子。这时人们不是要谴责这个人谄媚卑鄙吗?

格：的确。

苏：手工技艺受人贱视，你说这是为什么？我们不是只有回答说，那是因为一个人的最善部分天生的虚弱，不能管理控制好内部的许多野兽，而只能为它们服务，学习如何去讨好它们吗?

格：看来是这样。

苏：因此，我们所以说这种人应当成为一个最优秀的人物（也就是说，一个自己内部有神圣管理的人）的奴隶，其目的不是为了使他可以得到与一个最优秀人物相同的管理吗？我们这样主张并不是因为，我们认为奴隶应当（像色拉叙马霍斯看待被统治者的，）接受对自己有害的管理或统治，而是因为，受神圣的智慧者的统治对于大家都是比较善的。当然，智慧和控制管理最好来自自身内部，否则就必须从外部强加。为的是让大家可以在同一指导下成为朋友成为平等者。对吗?

格：确实对的。

苏：也很明白，制定法律作为城邦所有公民的盟友，其意图就在这里。我们管教儿童，直到我们已经在他们身上确立了所谓的宪法管理时，才放他们自由。直到我们已经靠我们自己心灵里的最善部分帮助，在他们心灵里培养出了最善部分来，并使之成为儿童心灵的护卫

者和统治者时，我们才让它自由。——我们这样做的目的也就在这里。

格：是的，这是很明白的。

苏：那么，格劳孔，我们有什么方法可用来论证：做一个不正义的自我放纵的人，或者做任何卑劣的事情获得更多的金钱和权力而使自己变得更坏的人，是有利的呢?

格：无法论证。

苏：一个人做了坏事没被发现因而逃避了惩罚对他能有什么益处呢？他逃避了惩罚不是只有变得更坏吗？如果他被捉住受了惩罚，他的兽性部分不就平服了驯化了吗？他的人性部分不就被释放了自由了吗？他的整个心灵不就在确立其最善部分的天性时，获得了节制和正义（与智慧一起），从而达到了一种难能可贵的状态吗？虽然人的身体在得到了力和美（和健康结合在一起的）时，也能达到一种可贵的状态，但心灵的这种状态是比身体的这种状态更为可贵得多的，就像心灵比身体可贵得多一样。是吗?

格：极是。

苏：因此有理智的人会毕生为此目标而尽一切努力；他首先会重视那些能在他心灵中培养起这种品质的学问而贱视别的。是吗?

格：显然是的。

苏：其次，在身体的习惯和锻炼方面他不仅不会听任自己贪图无理性的野蛮的快乐，把生活的志趣放在这个方面，甚至也不会把身体的健康作为自己的主要目标，把寻求强壮、健康或美的方法放在首要的地位，除非因为这些事情有益于自制精神。他会被发现是在时刻为自己心灵的和谐而协调自己的身体。

格：如果他要成为一个真正的音乐家，他是必定可以的。

苏：在追求财富上他不会同样注意和谐和秩序的原则吗？他会被众人的恭维捧得忘乎所以并敛聚大量财富而给自己带来无穷的害处吗?

格：我想，他不会的。

苏：他会倾向于注视自己心灵里的宪法，守卫着它，不让这里因财富的过多或不足而引起任何的纷乱。他会因此根据这一原则尽可能地或补充一点或散去一点自己的财富，以保持正常。

格：确实是的。

苏：在荣誉上，他遵循如下的同一原则：荣誉凡能使他人格更善的，他就高高兴兴地接受。荣誉若是有可能破坏他已确立起来的习惯的，无论公私方面，他都避开它。

格：如果他最关心的是这个，那么他是不会愿意参与政治的。

苏：说真的，在合意的城邦里他是一定愿意参加政治的。但是在他出身的城邦里他是不会愿意的，除非出现奇迹。

格：我知道合意的城邦你是指的我们在理论中建立起来的那个城邦，那个理想中的城邦。但是我想这种城邦在地球上是找不到的。

苏：或许天上建有它的一个原型，让凡是希望看见它的人能看到自己在那里定居下来。至于它是现在存在还是将来才能存在，都没关系。反正他只有在这种城邦里才能参加政治，而不能在别的任何国家里参加。

格：好像是的。

---

[1] 古希腊风俗和法律都视之为罪大恶极。

[2] 例如吃食的快乐有饥饿的痛苦在先。

[3] 斯特锡霍洛斯传说，真正的海伦留在埃及，只有她的幻影被带到了特洛伊。

[4] 这话准确的含义不清楚。但是毕达哥拉斯派的费洛劳斯主张：一年有364 $\frac{1}{2}$ 个白天，大概也有同样数目的夜晚；364 $\frac{1}{2}$ ×2=729。费洛劳斯还相信一个有729个月的“大年”。柏拉图不一定完全顶真，但是这种数字公式对于他像对于许多希腊人一样永远具有一定的魅力。

[5] 克迈拉Χιμαίϱα为一狮头羊身蛇尾怪物，能喷火。见荷马史诗《伊里亚特》vi179—182；柏拉图《费德罗》篇229D。斯库拉Σϰύλλη为一海怪。见史诗《奥德赛》xii 85以下。克尔贝洛斯Κέϱβєϱο ς，为守卫地府的狗，蛇尾，有三头，一说有五十个头。见赫西俄德《神谱》311—312。

[6] 安菲拉俄斯的妻子接受了玻琉尼克斯的贿赂，派丈夫参加了七将攻忒拜的送命的征战。

第十卷

苏：确实还有许多其他的理由使我深信，我们在建立这个国家中的做法是完全正确的，特别是（我认为）关于诗歌的做法。

格：什么样的做法?

苏：它绝对拒绝任何模仿。须知，既然我们已经辨别了心灵的三个不同的组成部分，我认为拒绝模仿如今就显得有更明摆着的理由了。

格：请你解释一下。

苏：噢，让我们私下里说说，——你是不会把我的话泄露给悲剧诗人或别的任何模仿者的——这种艺术对于所有没有预先受到警告不知道它的危害性的那些听众的心灵，看来是有腐蚀性的。

格：请你再解释得深入些。

苏：我不得不直说了。虽然我从小就对荷马怀有一定的敬爱之心，不愿意说他的不是。因为他看来是所有这些美的悲剧诗人的祖师爷呢。但是，不管怎么说，我们一定不能把对个人的尊敬看得高于真理，我必须（如我所说的）讲出自己的心里话。

格：你一定得说出心里话。

苏：那么请听我说，或者竟回答我的问题更好。

格：你问吧。

苏：你能告诉我，模仿一般地说是什么吗？须知，我自己也不太清楚，它的目的何在。

格：那我就更不懂了！

苏：其实你比我懂些也没什么可奇怪的，既然视力差的人看东西比视力好的人清楚也是常事。

格：说得是。不过在你面前，我即使看得见什么，也是不大可能急切地想告诉你的。你还是自己看吧！

苏：那么下面我们还是用惯常的程序来开始讨论问题，好吗？在凡是我们能用同一名称称呼多数事物的场合，我认为我们总是假定它们只有一个形式或理念的。你明白吗？

格：我明白。

苏：那么现在让我们随便举出某一类的许多东西，例如说有许多的床或桌子。

格：当然可以。

苏：但是概括这许多家具的理念我看只有两个：一个是床的理念，一个是桌子的理念。

格：是的。

苏：又，我们也总是说制造床或桌子的工匠注视着理念或形式分别地制造出我们使用的桌子或床来；关于其他用物也是如此。是吗？至于理念或形式本身则不是任何匠人能制造得出的，这是肯定的。是吗？

格：当然。

苏：但是现在请考虑一下，下述这种工匠你给他取个什么名称呢？

格：什么样的匠人？

苏：一种万能的匠人：他能制作一切东西——各行各业的匠人所造的各种东西。

格：你这是在说一种灵巧得实在惊人的人。

苏：请略等一等。事实上马上你也会像我这么讲的。须知，这同一个匠人不仅能制作一切用具，他还能制作一切植物、动物，以及他自身。此外他还能制造地、天、诸神、天体和冥间的一切呢。

格：真是一个神奇极了的智者啊！

苏：你不信？请问，你是根本不信有这种匠人吗？或者，你是不是认为，这种万能的工匠在一种意义上说是能有的，在另一种意义上说是不能有的呢？或者请问，你知不知道，你自己也能“在某种意义上”制作出所有这些东西？

格：在什么意义上？

苏：这不难，方法很多，也很快。如果你愿意拿一面镜子到处照的话，你就能最快地做到达一点。你就能很快地制作出太阳和天空中的一切，很快地制作出大地和你自己，以及别的动物、用具、植物和所有我们刚才谈到的那些东西。

格：是的。但这是影子，不是真实存在的东西呀！

苏：很好，你这话正巧对我们的论证很有帮助。因为我认为画家也属于这一类的制作者。是吗？

格：当然是的。

苏：但是我想你会说，他的“制作”不是真的制作。然而画家也“在某种意义上”制作一张床。是吗？

格：是的，他也是制作床的影子。

苏：又，造床的木匠怎么样？你刚才不是说，他造的不是我们承认其为真正的床或床的本质的形式或理念，而只是一张具体特殊的床而已吗？

格：是的，我是这么说的。

苏：那么，如果他不能制造事物的本质，那么他就不能制造实在，而只能制造一种像实在（并不真是实在）的东西。是吗？如果有人说，造床的木匠或其他任何手艺人造出的东西是完全意义上的存在，这话就很可能是错的。是吗？

格：无论如何，这终究不大可能是善于进行我们这种论证法的人的观点。

苏：因此，如果有人说这种东西[1]也不过是一种和真实比较起来的暗淡的阴影。这话是不会使我们感到吃惊的。

格：我们是一定不会吃惊的。

苏：那么，我们是不是打算还用刚才这些事例来研究这个模仿者的本质呢？即，究竟谁是真正的模仿者？

格：就请这么做吧！

苏：那么下面我们设有三种床，一种是自然的[2]床，我认为我们大概得说它是神造的。或者，是什么别的造的吗？

格：我认为不是什么别的造的。

苏：其次一种是木匠造的床。

格：是的。

苏：再一种是画家画的床，是吗？

格：就算是吧。

苏：因此，画家、造床匠、神，是这三者造这三种床。

格：是的，这三种人。

苏：神或是自己不愿或是有某种力量迫使他不能制造超过一个的自然床，因而就只造了一个本质的床，真正的床。神从未造过两个或两个以上这样的床，它以后也永远不会再有新的了。

格：为什么?

苏：因为，假定神只制造两张床，就会又有第三张出现，那两个都以它的形式为自己的形式，结果就会这第三个是真正的本质的床，那两个不是了。

格：对。

苏：因此，我认为神由于知道这一点，并且希望自己成为真实的床的真正制造者而不只是一个制造某一特定床的木匠，所以他就只造了唯一的一张自然的床。

格：看来是的。

苏：那么我们把神叫做床之自然的创造者，可以吗？还是叫做什么别的好呢?

格：这个名称是肯定正确的，既然自然的床以及所有其他自然的东西都是神的创造。

苏：木匠怎么样？我们可以把他叫做床的制造者吗?

格：可以。

苏：我们也可以称画家为这类东西的创造者或制造者吗?

格：无论如何不行。

苏：那么你说他是床的什么呢?

格：我觉得，如果我们把画家叫做那两种人所造的东西的模仿者，应该是最合适的。

苏：很好。因此，你把和自然隔着两层的作品的制作者称作模仿者?

格：正是。

苏：因此，悲剧诗人既然是模仿者，他就像所有其他的模仿者一样，自然地和王者[3]或真实隔着两层。

格：看来是这样。

苏：那么，关于模仿者我们已经意见一致了。但是请你告诉我，画家努力模仿的是哪一种事物？你认为是自然中的每一事物本身还是工匠的制作品?

格：工匠的作品。

苏：因此这是事物的真实还是事物的影像？——这是需要进一步明确的。

格：我不明白你的意思。

苏：我的意思如下：例如一张床，你从不同的角度看它，从侧面或从前面或从别的角度看它，它都异于本身吗？或者，它只是样子显得不同，事实上完全没有什么不同，别的事物也莫不如此。是吗?

格：只是样子显得不同，事实上没有任何区别。

苏：那么请研究下面这个问题。画家在作关于每一事物的画时，是在模仿事物实在的本身还是在模仿看上去的样子呢？这是对影像的模仿还是对真实的模仿呢?

格：是对影像的模仿。

苏：因此，模仿术和真实距离是很远的。而这似乎也正是它之所以在只把握了事物的一小部分（而且还是表象的一小部分）时就能制造任何事物的原因。例如，我们说一个画家将给我们画一个鞋匠或木匠或别的什么工匠。虽然他自己对这些技术都一窍不通，但是，如果他是个优秀的画家的话，只要把他所画的例如木匠的肖像陈列得离观众有一定的距离，他还是能骗过小孩和一些笨人，使他们信以为真的。

格：这话当然对的。

苏：我的朋友，我认为，在所有这类情况下，我们都应该牢记下述这一点。当有人告诉我们说，他遇到过一个人，精通一切技艺，懂得一切只有本行专家才专门懂得的其他事物，没有什么事物他不是懂得比任何别人都清楚的。听到这些话我们必须告诉他说："你是一个头脑简单的人，看来遇到了魔术师或巧于模仿的人，被他骗过了。你之所以以为他是万能的，乃是因为你不能区别知识、无知和模仿。"

格：再对不过了。

苏：那么下面我们必须考察悲剧诗人及其领袖荷马了。既然我们听到有些人说，这些诗人知道一切技艺，知道一切与善恶有关的人事，还知道神事。须知，一般的读者是这样想的：一个优秀的诗人要正确地描述事物，他就必须用知识去创造，否则是不行的。对此我们必须想一想：这种读者是不是碰上了魔术师般的那种模仿者了；受了他们的骗，以致看着他们的作品却不知道这些作品和真实隔着两层，是即使不知真实也容易制造得出的呢（因为他们的作品是影像而不是真实）？或者，是不是一般读者的话还是有点道理的，优秀的诗人对自己描述的事物（许多读者觉得他们描述得很好的）还是有真知的呢？

格：我们一定要考察一下。

苏：那么，如果一个人既能造被模仿的东西，又能造影像，你认为他真会热心献身于制造影像的工作，并以此作为自己的最高生活目标吗?

格：我不这样认为。

苏：我认为，如果他对自己模仿的事物有真知的话，他是一定宁可献身于真的东西而不愿献身于模仿的。他会热心于制造许多出色的真的制品，留下来作为自己身后的纪念。他会宁愿成为一个受称羡的对象，而不会热心于做一个称羡别人的人的。

格：我赞成你的话。能这样做，他的荣誉和利益一定会同样大的。

苏：因此我们不会要求荷马或任何其他诗人给我们解释别的问题；我们不会问起：他们之中有谁是医生而不只是一个模仿医生说话的人，有哪个诗人（无论古时的还是现时的）曾被听说帮助什么病人恢复过健康，像阿斯克勒比斯那样，或者，他们曾传授医术给什么学生，像阿斯克勒比斯传授门徒那样。我们不谈别的技艺，不问他们这方面的问题。我们只谈荷马所想谈论的那些最重大最美好的事情——战争和指挥问题、城邦治理问题和人的教育问题。我们请他回答下述问题肯定是公道的："亲爱的荷马，假定你虽然是我们定义为模仿者的那种影像的制造者，但是离美德方面的真实并不隔开两层，而是只相隔一层，并且能够知道怎样的教育和训练能够使人在公私生活中变好或变坏，那么，请问：有哪一个城邦是因为你而被治理好了的，像斯巴达因为有莱库古，别的许多大小不等的城邦因为有别的立法者那样？有哪一个城邦把自己的大治说成是因为你是他们的优秀立法者，是你给他们造福的？意大利和西西里人曾归功于哈朗德斯，我们归功于梭伦。有谁曾归功于你？"他荷马能回答得出吗?

格：我想他是回答不出的。连荷马的崇拜者自己也不曾有人说荷马是一个优秀立法者。

苏：那么，你曾听说过荷马活着的时候有过什么战争是在他指挥或策划下打胜了的吗?

格：从未听说过。

苏：那么，正如可以期望于一个长于实际工作的智者的，你曾听说过荷马在技艺或其他实务方面有过多项精巧的发明，像米利都的泰勒斯和斯库西亚的阿那哈尔息斯[4]那样?

格：一项也没听说过。

苏：如果他从未担任过什么公职，那么，你有没有听说过他创建过什么私人学校，在世的时候学生们乐于从游听教，死后将一种荷马楷模传给后人，正像毕达哥拉斯那样?毕达哥拉斯本人曾为此而受到特殊的崇敬，而他的继承者时至今日还把一种生活方式叫做“毕达哥拉斯楷模”，并因此而显得优越。荷马也如此吗?

格：从没听说过这种事。苏格拉底啊，要知道，荷马的学生克里昂夫洛斯作为荷马教育的一个标本，或许甚至比自己的名字[5]还更可笑呢，如果关于荷马的传说可靠的话。据传说他于荷马在世时就轻视他。

苏：是有这个传说的。但是，格劳孔啊，如果荷马真能教育人提高人的品德，他确有真知识而不是只有模仿术的话，我想就会有许多青年跟他学习，敬他爱他了。你说是吗?既然阿布德拉的普罗塔戈拉、开奥斯的普洛蒂卡斯和许多别的智者能以私人教学使自己的同时代人深信，人们如果不受智者的教育，就不能管好家务治好国家；他们靠这种智慧赢得了深深的热爱，以致他们的学生只差一点没把他们顶在自己的肩上走路了。同样道理，如果荷马真能帮助自己的同时代人得到美德，人们还能让他（或赫西俄德）流离颠沛，卖唱为生吗?人们会依依难舍，把他看得胜过黄金，强留他住在自己家里的。如果挽留不住，那么，无论他到哪里，人们也会随时到那里，直到充分地得到了他的教育为止的。你说我的这些想法对吗?

格：苏格拉底啊，我觉得你的话完全对的。

苏：因此我们是不是可以肯定下来：从荷马以来所有的诗人都只是美德或自己制造的其他东西的影像的模仿者，他们完全不知道真实？这正如我们刚才说的，画家本人虽然对鞋匠的手艺一无所知，但是能画出像是鞋匠的人来，只要他们自己以及那些又知道凭形状和颜色判断事物的观众觉得像鞋匠就行了。不是吗?

格：正是的。

苏：同样地，我认为我们要说，诗人虽然除了模仿技巧而外一无所知，但他能以语词为手段出色地描绘各种技术，当他用韵律、音步和曲调无论谈论制鞋、指挥战争还是别的什么时，听众由于和他一样对这些事情一无所知，只知道通过词语认识事物，因而总是认为他描绘得再好没有了。所以这些音乐性的成分所造成的诗的魅力是巨大的；如果去掉了诗的音乐彩色，把它变成了平淡无奇的散文，我想你是知道的，诗人的语言将变成个什么样子。我想你已经注意过这些了。

格：是的，我已经注意过了。

苏：它们就像一些并非生得真美，只是因为年轻而显得好看的面孔，如今青春一过，容华尽失似的

格：的确像这样。

苏：请再考虑下面这个问题：影像的创造者，亦即模仿者，我们说是全然不知实在而只知事物外表的。是这样吗?

格：是的。

苏：让我们把这个问题说全了，不要半途而废。

格：请继续说下去。

苏：我们说，画家能画马缰和嚼子吧？

格：对。

苏：但是，能制造这些东西的是皮匠和铜匠吧？

格：当然。

苏：画家知道缰绳和嚼子应当是怎样的吗？或许，甚至制造这些东西的皮鞋和铜匠本也不知道，而只有懂得使用这些东西的骑者才知道这一点吧？

格：完全正确。

苏：我们可不可以这样说，这是一个放之一切事物而皆准的道理呢？

格：什么意思？

苏：我意思是说：不论谈到什么事物都有三种技术：使用者的技术、制造者的技术和模仿者的技术，是吧？

格：是的。

苏：于是一切器具、生物和行为的至善、美与正确不都只与使用——作为人与自然创造一切的目的——有关吗？

格：是这样。

苏：因此，完全必然的是：任何事物的使用者乃是对它最有经验的，使用者把使用中看到的该事物的性能好坏通报给制造者。例如吹奏长笛的人报告制造长笛的人，各种长笛在演奏中表现出来的性能如何，并吩咐制造怎样的一种，制造者则按照他的吩咐去制造。

格：当然。

苏：于是，一种人知道并报告关于笛子的优劣，另一种人信任他，照他的要求去制造。

格：是的。

苏：因此，制造者对这种乐器的优劣能有正确的信念（这是在和对乐器有真知的人交流中，在不得不听从他的意见时的信念），而使用者对它则能有知识。

格：的确是的。

苏：模仿者关于自己描画的事物之是否美与正确，能有从经验与使用中得来的真知吗？或者他能有在与有真知的人不可少的交往中因听从了后者关于正确制造的要求之后得到的正确意见吗？

格：都不能有。

苏：那么，模仿者关于自己模仿得优还是劣，就既无知识也无正确意见了。

格：显然是的。

苏：因此诗人作为一种模仿者，关于他所创作的东西的智慧是最美的了[6]。

格：一点也不是。

苏：他尽管不知道自己创作的东西是优是劣，他还是照样继续模仿下去。看来，他所模仿的东西对于一无所知的群众来说还是显得美的。

格：还能不是这样吗？

苏：看来我们已经充分地取得了如下的一致意见：模仿者对于自己模仿的东西没有什么值得一提的知识。模仿只是一种游戏，是不能

当真的。想当悲剧作家的诗人，不论是用抑扬格还是用史诗格写作的，尤其都只能是模仿者。

格：一定是的。

苏：说实在的，模仿不是和隔真理两层的第三级事物相关的吗?

格：是的。

苏：又，模仿是人的哪一部分的能力?

格：我不明白你的意思。

苏：我的意思是说：一个同样大小的东西远看和近看在人的眼睛里显得不一样大。

格：是不一样大的。

苏：同一事物在水里看和不在水里看曲直是不同的。由于同样的视觉错误同一事物外表面的凹凸看起来也是不同的。并且显然，我们的心灵里有种种诸如此类的混乱。绘画所以能发挥其魅力正是利用了我们天性中的这一弱点，魔术师和许多别的诸如此类的艺人也是利用了我们的这一弱点。

格：真的。

苏：量、数和称不是已被证明为对这些弱点的最幸福的补救行为吗？它们不是可以帮助克服“好像多或少”，“好像大或小”和“好像轻或重”对我们心灵的主宰，代之以数过的数、量过的大小和称过的轻重的主宰的吗?

格：当然。

苏：这些计量活动是心灵理性部分的工作。

格：是这个部分的工作。

苏：但是，当它计量了并指出了某些事物比别的事物“大些”或“小些”或“相等”时，常常又同时看上去好像相反。

格：是的。

苏：但是我们不是说过吗：我们的同一部分对同一事物同时持相反的两种看法是不能容许的？

格：我们的话是对的。

苏：心灵的那个与计量有相反意见的部分，和那个与计量一致的部分不可能是同一个部分。

格：当然不能是。

苏：信赖度量与计算的那个部分应是心灵的最善部分。

格：一定是的。

苏：因此与之相反的那个部分应属于我们心灵的低贱部分。

格：必然的。

苏：因此这就是我们当初说下面这些话时想取得一致的结论。我们当初曾说，绘画以及一般的模仿艺术，在进行自己的工作时是在创造远离真实的作品，是在和我们心灵里的那个远离理性的部分交往，不以健康与真理为目的地在向它学习。

格：一定是的。

苏：因此，模仿术乃是低贱的父母所生的低贱的孩子。

格：看来是的。

苏：这个道理只适用于眼睛看的事物呢，还是也适用于耳朵听的事物，适用于我们所称的诗歌呢？ [7]

格：大概也适用于听方面的事物。

苏：让我们别只相信根据绘画而得出的“大概”，让我们来接着考察一下从事模仿的诗歌所打动的那个心灵部分，看这是心灵的低贱部分还是高贵部分。

格：必须这样。

苏：那么让我们这么说吧：诗的模仿术模仿行为着——或被迫或自愿地——的人，以及，作为这些行为的后果，他们交了好运或噩运（设想的），并感受到了苦或乐。除此而外还有什么别的吗?

格：别无其他了。

苏：在所有这些感受里，人的心灵是统一的呢，或者还是，正如在看的方面，对同一的事物一个人自身内能在同时有分歧和相反的意见那样，在行为方面一个人内部也是能有分裂和自我冲突的呢？不过我想起来了：在这一点上我们现在没有必要再寻求一致了。因为前面讨论时我们已经充分地取得了一致意见：我们的心灵在任何时候都是充满无数这类冲突的。

格：对。

苏：对是对。不过，那时说漏了的，我想现在必须提出来了。

格：漏了什么?

苏：一个优秀的人物，当他不幸交上了噩运，诸如丧了儿子或别的什么心爱的东西时，我们前面不是说过吗，他会比别人容易忍受得住的。

格：无疑的。

苏：现在让我们来考虑这样一个问题：这是因为他不觉得痛苦呢，还是说，他不可能不觉得痛苦，只是因为他对痛苦能有某种节制

呢?

格：后一说比较正确。

苏：关于他，现在我请问你这样一个问题：你认为他在哪一种场合更倾向于克制自己的悲痛呢，是当着别人的面还是在独处的时候?

格：在别人面前他克制得多。

苏：但是当他独处时，我想，他就会让自己说出许多怕被人听到的话，做出许多不愿被别人看到的事来的。

格：是这样的。

苏：促使他克制的是理性与法律，怂恿他对悲伤让步的是纯情感本身。不是吗?

格：是的。

苏：在一个人身上同时关于同一事物有两种相反的势力表现出来，我们认为这表明，他身上必定存在着两种成分。

格：当然是的。

苏：其中之一准备在法律指导它的时候听从法律的指引。不是吗?

格：请作进一步的申述。

苏：法律会以某种方式告知：遇到不幸时尽可能保持冷静而不急躁诉苦，是最善的。因为，这类事情的好坏是不得而知的；不作克制也无补于事；人世生活中的事本也没有什么值得太重视的；何况悲痛也只能妨碍我们在这种情况下尽可能快地取得我们所需要的帮助呢！

格：你指的什么帮助呢?

苏：周密地思考所发生的事情呀！就像在（掷骰子时）骰子落下后决定对掷出的点数怎么办那样，根据理性的指示决定下一步的行动应该是最善之道。我们一定不能像小孩子受了伤那样，在啼哭中浪费时间，而不去训练自己心灵养成习惯：尽快地设法治伤救死，以求消除痛苦。

格：这的确是面临不幸时处置不幸的最善之道。

苏：因此我们说，我们的最善部分是愿意遵从理性指导的。

格：显然是的。

苏：因此，我们不是也要说，一味引导我们回忆受苦和只知悲叹而不能充分地得到那种帮助的那个部分，是我们的无理性的无益的部分，是懦弱的伙伴?

格：是的，我们应该这么说。

苏：因此，我们的那个不冷静的部分给模仿提供了大量各式各样的材料。而那个理智的平静的精神状态，因为它几乎是永远不变的，所以是不容易模仿的，模仿起来也是不容易看懂的，尤其不是涌到剧场里来的那一大群杂七杂八的人所容易了解的。因为被模仿的是一种他们所不熟悉的感情。

格：一定的。

苏：很显然，从事模仿的诗人本质上不是模仿心灵的这个善的部分的，他的技巧也不是为了让这个部分高兴的，如果他要赢得广大观众好评的话。他本质上是和暴躁的多变的性格联系的，因为这容易模仿。

格：这是很明显的。

苏：到此，我们已经可以把诗人捉住，把他和画家放在并排了。这是很公正的。因为像画家一样，诗人的创作是真实性很低的；因为

像画家一样，他的创作是和心灵的低贱部分打交道的。因此我们完全有理由拒绝让诗人进入治理良好的城邦。因为他的作用在于激励、培育和加强心灵的低贱部分毁坏理性部分，就像在一个城邦里把政治权力交给坏人，让他们去危害好人一样。我们同样要说，模仿的诗人还在每个人的心灵里建立起一个恶的政治制度，通过制造一个远离真实的影像，通过讨好那个不能辨别大和小，把同一事物一会儿说大一会儿又说小的无理性部分。

格：确实是的。

苏：但是，我们还没有控告诗歌的最大罪状呢。它甚至有一种能腐蚀最优秀人物（很少例外）的力量呢。这是很可怕的。

格：如果它真有这样的力量，确是很可怕的。

苏：请听我说。当我们听荷马或某一悲剧诗人模仿某一英雄受苦，长时间地悲叹或吟唱，捶打自己的胸膛，你知道，这时即使是我们中的最优秀人物也会喜欢它，同情地热切地听着，听入了迷的。我们会称赞一个能用这种手段最有力地打动我们情感的诗人是一个优秀的诗人的。

格：我知道，是这样的。

苏：然而，当我们在自己的生活中遇到了不幸时，你也知道，我们就会反过来，以能忍耐能保持平静而自豪，相信这才是一个男子汉的品行，相信过去在剧场上所称道的那种行为乃是一种妇道人家的行为。

格：是的，我也知道这个。

苏：那么，当我们看着舞台上的那种性格——我们羞于看到自己像那样的，——而称赞时，你认为这种称赞真的正确吗？我们喜欢并称赞这种性格而不厌恶它，这样做是有道理的吗？

格：说真的，看来没有道理。

苏：特别是假如你这样来思考这个问题的话。

格：怎样思考?

苏：你请作如下的思考。舞台演出时诗人是在满足和迎合我们心灵的那个（在我们自己遭到不幸时被强行压抑的，）本性渴望痛哭流涕以求发泄的部分。而我们天性最优秀的那个部分，因未能受到理性甚或习惯应有的教育，放松了对哭诉的监督。理由是：它是在看别人的苦难，而赞美和怜悯别人——一个宣扬自己的美德而又表演出极端苦痛的人——是没什么可耻的。此外，它 [8] 认为自己得到的这个快乐全然是好事，它是一定不会同意因反对全部的诗歌而让这种快乐一起失去的。因为没有多少人能想到，替别人设身处地的感受将不可避免地影响我们为自己的感受，在那种场合养肥了的怜悯之情，到了我们自己受苦时就不容易被制服了。

格：极为正确。

苏：关于怜悯的这个论证法不也适用于喜剧的笑吗？虽然你自己本来是羞于插科打诨的，但是在观看喜剧表演甚或在日常谈话中听到滑稽笑话时，你不会嫌它粗俗反而觉得非常快乐。这和怜悯别人的苦难不是一回事吗？因为这里同样地，你的理性由于担心你被人家看作小丑，因而在你跃跃欲试时克制了的你的那个说笑本能，在剧场上你任其自便了，它的面皮愈磨愈厚了。于是你自己也不知不觉地在私人生活中成了一个爱插科打诨的人了。

格：确实是的。

苏：爱情和愤怒，以及心灵的其他各种欲望和苦乐——我们说它们是和我们的一切行动同在的——诗歌在模仿这些情感时对我们所起的作用也是这样的。在我们应当让这些情感干枯而死时诗歌却给它们浇水施肥。在我们应当统治它们，以便我们可以生活得更美好更幸福而不是更坏更可悲时，诗歌却让它们确立起了对我们的统治。

格：我没有异议。

苏：因此，格劳孔啊，当你遇见赞颂荷马的人，听到他们说荷马是希腊的教育者，在管理人们生活和教育方面，我们应当学习他，我们应当按照他的教导来安排我们的全部生活，这时，你必须爱护和尊重说这种话的人。因为他们的认识水平就这么高。你还得对他们承认，荷马确是最高明的诗人和第一个悲剧家。但是你自己应当知道，实际上我们是只许可歌颂神明的赞美好人的颂诗进入我们城邦的。如果你越过了这个界限，放进了甜蜜的抒情诗和史诗，那时快乐和痛苦就要代替公认为至善之道的法律和理性原则成为你们的统治者了。

格：极其正确。

苏：到此，让我们结束重新讨论诗歌以及进一步申述理由的工作吧。我们的申述是：既然诗的特点是这样，我们当初把诗逐出我们国家的确是有充分理由的。是论证的结果要求我们这样做的。为了防止它 [9] 怪我们简单粗暴，让我们再告诉它，哲学和诗歌的争吵是古已有之的。例如，什么“对着主人狂吠的爱叫的狗”；什么“痴人瞎扯中的大人物”；什么“统治饱学之士的群盲”；什么“缜密地思考自己贫穷的人力” [10] ，以及无数其他的说法都是这方面的证据。然而我们仍然申明：如果为娱乐而写作的诗歌和戏剧能有理由证明，在一个管理良好的城邦里是需要它们的，我们会很高兴接纳它。因为我们自己也能感觉到它对我们的诱惑力。但是背弃看来是真理的东西是有罪的。我的朋友，你说是这样吗？你自己没有感觉到它的诱惑力吗，尤其是当荷马本人在进行蛊惑你的时候？

格：的确是的。

苏：那么，当诗已经申辩了自己的理由，或用抒情诗格或用别的什么格律——它可以公正地从流放中回来吗？

格：当然可以。

苏：我们大概也要许可诗的拥护者——他们自己不是诗人只是诗的爱好者——用无韵的散文申述理由，说明诗歌不仅是令人愉快的，而且是对有秩序的管理和人们的全部生活有益的。我们也要善意地倾

听他们的辩护，因为，如果他们能说明诗歌不仅能令人愉快而且也有益，我们就可以清楚地知道诗于我们是有利的了。

格：我们怎样才能有利呢?

苏：不过，我的好朋友，如果他们说不出理由来，我们也只好像那种发觉爱情对自己不利时即冲破情网——不论这样做有多么不容易——的恋人一样了。虽然我们受了我们美好制度[11]的教育已养成了对这种诗歌的热爱，因而我们很乐意能听到他们提出尽可能有力的理由来证明诗的善与真。但是，如果他们做不到这一点，我们就要在心里对自己默念一遍自己的理由，作为抵制诗之魅力的咒语谶言，以防止自己堕入众人的那种幼稚的爱中去了。我们已经得以知道，我们一定不能太认真地把诗歌当成一种有真理作依据的正经事物看待。我们还要警告诗的听众，当心它对心灵制度的不良影响，要他们听从我们提出的对诗的看法才好。

格：我完全同意。

苏：亲爱的格劳孔，这场斗争是重大的。其重要性程度远远超过了我们的想象。它是决定一个人善恶的关键。因此，不能让荣誉、财富、权力，也不能让诗歌诱使我们漫不经心地对待正义和一切美德。

格：根据我们所作的论证，我赞同你的这个结论。并且我想别的人也会赞同你的话的。

苏：但是，你知道，我们还没有论述至善所能赢得的最大报酬和奖励呢。

格：你指的一定是一个无法想象的大东西，如果还有什么别的比我们讲过的东西大的话。

苏：在一段短短的时间里哪能产生什么真正大的东西呀！因为一个人从小到老一生的时间和时间总体相比肯定还是很小的。

格：是的，不能产生任何大东西的。

苏：那么怎么样？你认为一个不朽的事物应当和这么短的一段时间相关，而不和总的时间相关吗？

格：我认为它应和总的时间相关。但是这个不朽的事物你指的是什么呢？

苏：你不知道我们的灵魂是不朽不灭的吗？

格：〔惊讶地看着苏格拉底〕：天哪，我真的不知道，但是，你打算这么主张么？

苏：是的，我应当这样主张。我想你也应该这样主张。这没什么难的。

格：这在我是很难的。但是我还是乐意听你说说这个不难的主张。

苏：请听我说。

格：尽管说吧。

苏：你用“善”和“恶”这两个术语吗？

格：我用。

苏：你对它们的理解和我相同吗？

格：什么理解？

苏：一切能毁灭能破坏的是恶，一切能保存有助益的是善。

格：我赞同。

苏：你认为怎么样？是不是每一种事物都有其特有的善与恶，例如眼睛的发炎，整个身体的疾病，粮食的霉烂，树木的枯朽，铜铁的

生锈？照我看，实际上一切事物都有其与生俱来的恶或病，你说是不是?

格：是的。

苏：那么，当一种恶生到一个事物上去时，它不就使这事物整个儿地也变恶而终至崩溃毁灭吗?

格：当然。

苏：那么，是每一事物特有的恶或病毁灭该事物。如果它不能毁灭该事物，也就不再有别的什么能毁坏它了。因为善是显然永不毁灭什么事物的，而既不善也不恶的"中"也是不会毁灭任何事物的。

格：当然不能。

苏：那么，如果我们发现什么东西，虽有专损害它的恶，但不能使它崩解灭亡，我们就可以知道，具有这种天赋素质的事物必定是不可毁灭的。对吗?

格：看来是的。

苏：因此怎么样？有没有使心灵恶的东西呢?

格：的确有。我们刚才所列述的一切：不正义、无节制、懦弱、无知都是。

苏：其中任何一个都崩解和毁灭心灵吗？请注意不要想错了，不要说，一个不正义的愚人在做坏事时被捉住了，这是被不正义毁灭了。（不正义是心灵特有的恶。）我们还是宁可说：正如削弱和毁灭身体使它终至不再成其为身体的是身体特有的恶（它是疾病），同样，在所有我们列举的例子里，生到一个事物上并留存在那个事物里起毁灭它的作用，从而使它不再成其为该事物的，是特有的恶。是这样吗?

格：是这样。

苏：那么，来吧，让我们也这样来讨论心灵。不正义和其他内在的恶，能通过内在和长上去的途径以破坏毁灭心灵，直至使它死亡使它和肉体分离吗?

格：无论如何也不能。

苏：但是，认为一个事物能被别的事物的恶所毁灭，它自身的恶不毁灭它——这种想法肯定是没有道理的。

格：是没有道理的。

苏：因为，格劳孔啊，请注意，我们不会认为如下的说法是确当的：人的身体被食物的恶——无论是发霉还是腐烂，还是别的什么——所毁灭。虽然当食物的恶在人体里造成人体的毛病时，我们会说身体“因为”些食物而“被”它自己的恶，即疾病所毁灭，但是我们永远不会认为身体（作为一物）可能被食物（作为另一物）的恶，一个外来的恶（没有造成身体的疾病）所毁灭。

格：你的话十分正确。

苏：同样道理，如果说肉体的恶不能在灵魂里造成灵魂的恶，我们就永远不能相信，灵魂能被一个外来的恶（离开灵魂本身的恶）所灭亡，即一事物被它事物的恶所灭亡。

格：这是很合理的。

苏：因此，我们必须批驳下述论点，指出它的错误。或者，如果不去驳斥它，我们也必须永远坚持：热病或别的什么病，刀杀或碎尸万段能使灵魂灭亡——这说法看来也不像有更多的理由，除非有人能证明，灵魂能因肉体的这些遭受而变得更不正义或更恶。我们不能承认，无论灵魂还是别的什么可以因有别的事物的恶和它同在（没有它自己的恶）而被灭亡的。

格：无论如何，不会有人能证明，一个临死的人的灵魂能因死亡而变得更不正义的。

苏：但是，如果有人胆敢固执这个论点，为了避免被迫走上承认灵魂 不朽，他说：一个临死的人 是变得更恶更不正义的。这时我们将仍然主张：如果他的话是真的，那么不正义对于不正义者是致命的，就像疾病致死一样。如果不正义天然能杀死不正义的人，那么染上不正义的人就会死于不正义，最不正义者就会死得最快，不正义较少的人就会死得较慢了。但是当前事实上，不正义者不是死于不正义，而是因干坏事死于别人所施加的惩罚。

格：的确是的。不正义如果对于不正义者是致命的，结果它就不会显得是一个可怕的东西了，因为它（如果这样就）会是一个能除恶的东西了。我倒宁可认为，它将表明正好相反，表明它是一个（只要可能就）会杀死别人的东西，是一个的确能使不正义者活着的东西。——不仅使他活着，而且，我认为，还能给他以充沛的精力，随着它和致命分离。

苏：你说得很对。如果特有的病和特有的恶不能杀死和毁灭灵魂，那么，本来就是用以毁灭别的东西的恶就更不能毁灭灵魂或任何其他事物了，除了毁灭它专毁灭的那个东西而外。

格：看来是更不能了。

苏：既然任何恶——无论特有的还是外来的——都不能毁灭它，可见，它必定是永恒存在的。既然是永恒存在的，就必定是不朽的。

格：必定是不朽的。

苏：这一点到此让我们就这样定下来吧。又，如果这一点定下来了，那么你就会看到，灵魂永远就是这些。灵魂既不会减少，因为其中没有一个能灭亡。同样，也不会有增加。因为，如果不朽事物能增加，你知道，必定就要有事物从可朽者变为不可朽者了，结果就一切事物都能不朽了。

格：你说得对。

苏：我们一定不能有这个想法，因为它是理性所不能许可的。我们也一定不能相信，灵魂实实在在本质上是这样一种事物：它内部有许多的不同、不像和矛盾。

格：我该如何理解你这话呢?

苏：一个事物如果是由多种部分合成而又不是最好地组织在一起的，像我们如今看到灵魂的情况那样的话，它要不朽是不容易的。

格：看来的确是不容易的。

苏：因此，刚才的论证以及其他的论证[12]大概已使我们不得不承认灵魂不死了。但是，为了认识灵魂的真相，我们一定不能像现在这样，在有肉体或其他的恶和它混在一起的情况下观察它。我们必须靠理性的帮助，充分地细看它在纯净状况下是什么样的。然后你将发现它要美得多，正义和不正义以及我们刚才讨论过的一切也将被辨别得更清楚。不过，虽然我们刚才已经讲了灵魂目前被看到的“真实”状况，但是我们所看见的还是像海神格劳卡斯像一样，它的本相并不是可以一望而知那么容易看清楚的，就像海神的本相已不易看清一样：他原来肢体的各部分已被海水多年浸泡冲刷得断离碎散，身上又盖上了一层贝壳、海草和石块之类，以致本相尽失，看上去倒更像一个怪物。这就是我们所看到的灵魂被无数的恶糟蹋成的样子。格劳孔啊，我们必须把目光转向别处。

格：何处?

苏：它的爱智部分。请设想一下，它凭着和神圣、不朽、永恒事物之间的近亲关系，能使自己和它们之间的交往、对它们的理解经历多久的时间。再请设想一下，如果它能完全听从这力量的推动，并从目前沉没的海洋中升起，如果它能除去身上的石块和贝壳——因为它是靠这些被人们认为能带来快乐的尘世俗物过日子的，因此身上裹满了大量野蛮的尘俗之物。——它能变成个什么样子。这时人们大概就

能看得见灵魂的真相了，无论它的形式是复杂的还是单一的还是别的什么可能样的。不过，到此关于灵魂在人世生活中的感受和形式，我看我们已经描述得足够清楚了。

格：的确是的。

苏：因此，我们已经满足了论证的其他要求。我们没有祈求正义的报酬和美名，像你们说赫西俄德和荷马所做的那样，但是我们已经证明了，正义本身就是最有益于灵魂自身的。为人应当正义，无论他有没有古各斯的戒指，以及哈得斯的隐身帽。[13]

格：你的话十分正确。

苏：因此，格劳孔，如果我们现在把所有各种各样的报酬给予正义和其他美德，让人们因存正义和美德在生前和死后从人和神的手里得到它们，对此还能再有什么反对意见吗?

格：一定不会再有了。

苏：那么，你肯把在讨论中借去的东西还给我吗?

格：那是指的什么?

苏：我曾经容许你们说，正义者被认为不正义，而不正义者被认为正义。因为那时你们认为：虽然这些事事实上瞒不过神和人，但是，为了讨论的目的，还是应当作出让步，以便判明真正的正义和真正的不正义。你不记得了?

格：赖账是不公道的。

苏：正义与不正义既已判明，我要求你把正义从人神处得来的荣誉归还给正义，我要求我们一致同意它被这样认为，以便相信它能够把因被认为正义而赢得的奖品搜集起来交给有正义的人，既然我们的讨论已经证明它能把来自善的利益赠给那些真正探求并得到了它的人而不欺骗他们。

格：这是一个公正的要求。

苏：那么，神事实上不是不知道正义者或不正义者的性质。——这不是你要归还的第一件吗？

格：我们归还这个。

苏：既然他们是瞒不了的，那么，一种人将是神所爱的，[14] 另一种人将是神所憎的。——我们一开始就曾对此取得过一致意见。

格：是这样。

苏：又，我们要一致相信：来自神的一切都将最大可能地造福于神所爱的人，除非他因有前世的罪孽必须受到某种惩罚。是吧？

格：当然。

苏：因此我们必须深信，一个正义的人无论陷入贫困、疾病，还是遭到别的什么不幸，最后都将证明，所有这些不幸对他（无论活着的时候还是死后）都是好事。因为一个愿意并且热切地追求正义的人，在人力所及的范围内实践神一般的美德，这样的人是神一定永远不会忽视的。

格：这种人既然像神一样，理应不会被神所忽视。

苏：关于不正义的人我们不是应当有相反的想法吗？

格：理所当然。

苏：因此，这些就是神赐给正义者的胜利奖品。

格：至少我认为是这样。

苏：但是一个正义者从人间得到什么呢？如果应当讲真实，情况不是如下述这样吗？狡猾而不正义的人很像那种在前一半跑道上跑得很快，但是在后一半就不行了的赛跑运动员。是吗？他们起跑很快，

但到最后精疲力竭，跑完时遭到嘲笑嘘骂，得不到奖品。真正的运动员能跑到终点，拿到奖品夺得花冠。正义者的结局不也总是这样吗：他的每个行动、他和别人的交往，以及他的一生，到最后他总是能从人们那里得到光荣取得奖品的？

格：的确是的。

苏：因此，你允许我把过去你们说是不正义者的那些益处现在归还给正义者吗？因为我要说，正义者随着年龄的增长，只要愿意，就可以治理自己的国家，要跟谁结婚就可以跟谁结婚，要跟谁攀儿女亲家就可以跟谁攀亲家，还有你们过去说成是不正义者的，现在我说成是正义者的一切好处。我还要说到不正义者。他们即使年轻时没有被人看破，但大多数到了人生的最后会被捉住受到嘲弄，他们的老年将过得很悲惨，受到外国人和本国同胞的唾骂。他们将遭到鞭笞，受到一切你正确地称之为野蛮的那些处罚，还有拷问、烙印。他们所遭受的一切请你假定自己已全听我说过了。但是，请你考虑一下，要不要耐心听我说完它。

格：当然要。因为你的话是公正的。

苏：这些就是正义者活着的时候从神和人处得到的奖品、薪俸和馈赠（除正义本身赐予的福利而外）。

格：这是一些美好的可靠的报酬。

苏：然而这些东西和死后等着正义者和不正义者的东西比较起来，在数上和量上就都又算不上什么了。你们必须听听关于这两种人的一个故事，以便每一种人都可以得到我们的论证认为应属于他的全部 报应。

格：请讲吧。比这更使我高兴听的事情是不多的。

苏：我要讲的故事不像奥德修斯对阿尔刻诺斯讲的那么长，但也是一个关于勇士的故事 [15] 。这个勇士名叫厄洛斯，是阿尔米纽斯之子 [16] ，出身潘菲里亚种族。在一次战斗中他被杀身死。死后第十天

尸体被找到运回家去。第十二天举行葬礼。当他被放上火葬堆时竟复活了。复活后他讲述了自己在另一个世界所看到的情景。他说，当他的灵魂离开躯体后，便和大伙的鬼魂结伴前行。他们来到了一个奇特的地方。这里地上有两个并排的洞口。和这两个洞口正对着的，天上也有两个洞口。法官们就坐在天地之间。他们每判决一个人，正义的便吩咐从右边升天，胸前贴着判决证书；不正义的便命令他从左边下地，背上带着表明其生前所作所为的标记。厄洛斯说，当他自己挨近时，法官却派给他一个传递消息给人类的任务，要他把那个世界的事情告诉人类，吩咐他仔细听仔细看这里发生的一切。于是他看到，判决通过后鬼魂纷纷离开，有的走上天的洞口有的走下地的洞口。同时也有鬼魂从另一地洞口上来，风尘仆仆，形容污秽，也有鬼魂从另一天洞口下来，干净纯洁。不断到来的鬼魂看上去都像是经过了长途跋涉，现在欣然来到一片草场，搭下帐篷准备过节样的。他们熟人相逢，互致问候。来自地下的询问对方在天上的情况，来自天上的询问对方在地下的情况。他们相互叙说自己的经历。地下来的人追述着自己在地下行程中（一趟就是一千年）遭遇的痛苦和看到的事情。他们一面说一面悲叹痛哭。天上来的人则叙述他们看到天上的不寻常的美和幸福快乐。格劳孔啊，所有这些通通说出来得花我们很多时间。简而言之，厄洛斯告诉人们说，一个人生前对别人做过的坏事，死后每一件都要受十倍报应。也就是说每百年受罚一次，人以一百年算作一世，因此受到的惩罚就十倍于罪恶。举例说，假定一个人曾造成过许多人的死亡，或曾在战争中投敌，致使别人成了战俘奴隶，或参与过什么别的罪恶勾当，他必须为每一件罪恶受十倍的苦难作为报应。同样，如果一个人做过好事，为了公正、虔诚，他也会得到十倍的报酬。厄洛斯还讲到了出生不久就死了的或只活了很短时间就死了的婴儿，但这些不值得我再复述。厄洛斯还描述了崇拜神灵孝敬父母的人受到的报酬更大，亵渎神灵忤逆父母谋害人命的人受到的惩罚也更大。例如他告诉人们说，他亲目所睹，有人问"阿尔蒂阿依俄斯大王在哪里？"这个阿尔蒂阿依俄斯刚好是此前整整一千年的潘菲里亚某一城邦的暴君。据传说，他曾杀死自己年老的父亲和自己的哥哥，还做过许多别的邪恶的事情。因此回答这一问话的人说："他没来这里，大概也不会来这里了。因为下述这件事的确是我们所曾遇到过的可怕事情之一。当我们走到洞口即将出洞，受苦也已到头时，突然看见了他，

还有其他一些人。他们差不多大部分是暴君，虽然有少数属于私人生活上犯了大罪的。当他们这种人想到自己终于将通过洞口而出时，洞口是不会接受的。凡罪不容赦的或者还没有受够惩罚的人要想出洞，洞口就会发出吼声。有一些样子凶猛的人守在洞旁，他们能听懂吼声。于是他们把有些人捉起来带走。而像阿尔蒂阿依俄斯那样的一些人，他们则把他们捆住手脚头颈，丢在地上，剥他们的皮，在路边上拖，用荆条抽打。同时把这些人为什么受这种折磨的缘由，以及还要被抛入塔尔塔洛斯地牢的事告知不时从旁边走过的人们。”他说，那时他们虽然碰见过许多各式各样可怕的事情，但是最可怕的还是担心自己想出去时听到洞口发出吼声。要是走出来没有吼声，就再庆幸不过了。审判和惩罚就如上述，给正义者的报酬与此相反。但是一批又一批的人在草场上住满了七天，到第八天上就被要求动身继续上路。走了四天他们来到一个地方。从这里他们看得见一根笔直的光柱，自上而下贯通天地，颜色像虹，但比虹更明亮更纯净。又走了一天他们到了光柱所在地。他们在那里在光柱中间看见有自天而降的光线的末端。这光柱是诸天的枢纽，像海船的龙骨，把整个旋转的碗形圆拱维系在一起。推动所有球形天体运转的那个“必然”之纺锤吊挂在光线的末端。光柱和它上端的挂钩是好铁的，圆拱是好铁和别的物质合金的。圆拱的特点如下：它的形状像人间的圆拱，但是照厄洛斯的描述，我们必须想象最外边的是一个中空的大圆拱。由外至内第二个拱比第一个小，正好可以置于其中。第二个中间也是空的，空处正好可以置入第三个。第三个里面置入第四个，如此等等，直到最后第八个，一共像大小相套的一套碗。由于所有八个碗形拱彼此内面和外面相契合，从上面看去它们的边缘都呈圆形，所以合起来在光柱的周围形成一个单一的圆拱连续面，光柱笔直穿过第八个碗拱的中心。最外层那个碗拱的碗边最宽，碗边次宽的是第六个，依次是第四个、第八个、第七个、第五个、第三个，最窄的是第二个。最外层的那个碗边颜色复杂多样；第七条边最亮；第八条边反射第七条的亮光，颜色同它一样；第二条和第五条边颜色彼此相同，但比前两者黄些；第三条边颜色最白；第四条边稍红；第六条边次白。旋转起来整个的纺锤体系是一个 运动；但是在这整个运动内部，里面七层转得慢，方向和整个运动相反；其中第八层运动得最快；第七、第六，第五彼此一起转动，运动得其次快；有返回原处现象的第四层在他们看起来运动速度

第三；第三层速度第四；第二层速度第五。[17]整个纺锤在“必然”的膝上旋转。在每一碗拱的边口上都站着一个海女歌妖，[18]跟着一起转，各发出一个音，八个音合起来形成一个和谐的音调。此外还有三个女神，距离大约相等，围成一圈坐在自己的座位上。他们是“必然”的女儿，“命运”三女神[19]，身着白袍头束发带。她们分别名叫拉赫西斯、克洛索、阿特洛泊斯，和海妖们合唱着。拉赫西斯唱过去的事，克洛索唱当前的事，阿特洛泊斯唱将来的事。克洛索右手不时接触纺锤外面，帮它转动；阿特洛泊斯用左手以同样动作帮助内面转；拉赫西斯两手交替着两面帮转。

当厄洛斯一行的灵魂到达这里时，他们直接走到拉赫西斯面前。这时有一个神使出来指挥他们排成次序和间隔，然后从拉赫西斯膝上取下阄和生活模式，登上一座高坛宣布道：“请听‘必然’的闺女拉赫西斯如下的神意：‘诸多一日之魂，你们包含死亡的另一轮回的新生即将开始了。不是神决定你们的命运，是你们自己选择命运。谁拈得第一号，谁就第一个挑选自己将来必须度过的生活。美德任人自取。每个人将来有多少美德，全看他对它重视到什么程度。过错由选择者自己负责，与神无涉。’”说完，神使把阄撒到他们之间。每个灵魂就近拾起一阄。厄洛斯除外，神不让他拾取。拾得的人看清自己抽得的号码。接着神使把生活模式放在他们面前的地上，数目比在场人数多得多。模式各种各样，有各种动物的生活和各种人的生活。其中有僭主的生活。僭主也有终身在位的，也有中途垮台因而受穷的，被放逐的或成乞丐的。还有男女名人的荣誉生活，其中有因貌美的，有因体壮的，有因勇武的，有因父母高贵的，有靠祖先福荫的。还有在这些方面有坏名声的男人和女人的生活。灵魂的状况是没有选择的，因为不同生活的选择必然决定了不同的性格。而其他的事物在选定的生活中则都是不同程度地相互混合着的，和富裕或贫穷、疾病或健康，以及各种程度的中间状况混合着的。亲爱的格劳孔，这个时刻看来对于一个人是一切都在危险中的。这就是为什么我们每个人都宁可轻视别的学习而应当首先关心寻师访友，请他们指导我们辨别善的生活和恶的生活，随时随地选取尽可能最善的生活的缘故。我们应当对我们所讨论的这一切加以计算，估价它们（或一起或分别地）对善的生活的影响；了解美貌而又贫困或富裕，或，美貌结合着各种心灵习惯，对善

或恶有什么影响；了解出身贵贱、社会地位、职位高低、体质强弱、思维敏捷或迟钝，以及一切诸如此类先天的或后得的心灵习惯——彼此联系着——又有什么影响。考虑了所有这一切之后一个人就能目光注视着自己灵魂的本性，把能使灵魂的本性更不正义的生活名为较恶的生活，把能使灵魂的本性更正义的生活名为较善的生活，因而能在较善的生活和较恶的生活之间作出合乎理性的抉择。其余一切他应概不考虑，因为我们已经知道，无论对于生时还是死后这都是最好的选择。人死了也应当把这个坚定不移的信念带去冥间，让他即使在那里也可以不被财富或其他诸如此类的恶所迷惑，可以不让自己陷入僭主的暴行或其他许多诸如此类的行为并因而受更大的苦，可以知道在这类事情方面如何在整个的今生和所有的来世永远选择中庸之道而避免两种极端。因为这是一个人的最大幸福之所在。

据厄洛斯告诉我们，神使在把生活模式让大家选择之前布告大家："即使是最后一个选择也没关系，只要他的选择是明智的他的生活是努力的，仍然有机会选到能使他满意的生活。愿第一个选择者审慎对待，最后一个选择者不要灰心。"神使说完，拈得第一号的灵魂走上来选择。他挑了一个最大僭主的生活。他出于愚蠢和贪婪作了这个选择，没有进行全面的考察，因此没有看到其中还包含着吃自己孩子等等可怕的命运在内。等定下心来一细想，他后悔了。于是捶打自己的胸膛，号啕痛哭。他忘了神使的警告：不幸是自己的过错。他怪命运和神等等，就是不怨自己。这是一个在天上走了一趟的灵魂，他的前世生活循规蹈矩。但是他的善是由于风俗习惯而不是学习哲学的结果。确实，广而言之，凡是受了这种诱惑的人大多数来自天上，没有吃过苦头，受过教训；而那些来自地下的灵魂不但自己受过苦也看见别人受过苦，就不会那么匆忙草率地作出选择了。大多数灵魂的善恶出现互换，除了拈阄中的偶然性之外，这也是一个原因。我们同样可以确信，凡是在人间能忠实地追求智慧，拈阄时又不是拈得最后一号的话，——如果这里所讲的故事可信的话——这样的人不仅今生今世可以期望得到快乐，死后以及再回到人间来时走的也会是一条平坦的天国之路，而不是一条崎岖的地下之路。

厄洛斯告诉我们，某些灵魂选择自己的生活是很值得一看的，其情景是可惊奇的，可怜的而又可笑的。他们的选择大部分决定于自己前生的习性。例如他看见俄尔菲[20]的灵魂选取了天鹅的生活。他死于妇女之手，因而恨一切妇女而不愿再生于妇女。赛缪洛斯[21]的灵魂选择了夜莺的生活。也有天鹅夜莺等歌鸟选择人的生活的。第二十号灵魂选择了雄狮的生活，那是特拉蒙之子阿雅斯的灵魂。他不愿变成人，因为他不能忘记那次关于阿克琉斯的武器归属的裁判[22]。接着轮到阿伽门农。他也由于自己受的苦难而怀恨人类[23]，因此选择鹰的生活。选择进行到大约一半时轮到阿泰兰泰[24]。她看到做一个运动员的巨大荣誉时不禁选择了运动员的生活。在她之后是潘诺佩俄斯之子厄佩俄斯[25]，他愿投生为一有绝巧技术的妇女。在远远的后边，滑稽家赛尔息特斯[26]的灵魂正在给自己套上一个猿猴的躯体。拈阄的结果拿到最后一号，最后一个来选择的竟是奥德修斯[27]的灵魂。由于没有忘记前生的辛苦劳累，他已经抛弃了雄心壮志。他花了很多时间走过各处，想找一种只须关心自己事务的普通公民的生活。他好不容易发现了这个模式。它落在一个角落里没有受到别人的注意。他找到它时说，即使抽到第一号，他也会同样很乐意地选择这一生活模式。同样，还有动物变成人的，一种动物变成另一种动物的。不正义的变成野性的动物，正义的变成温驯的动物，以及一切混合的和联合的变化。

总之，当所有的灵魂已经按照号码次序选定了自己的生活时，他们列队走到拉赫西斯跟前。她便给每个灵魂派出一个监护神[28]，以便引领他们度过自己的一生完成自己的选择。监护神首先把灵魂领到克洛索处，就在她的手下方在纺锤的旋转中批准了所选择的命运。跟她接触之后，监护神再把灵魂引领到阿特洛泊斯旋转纺锤的地方，使命运之线不可更改。然后每个灵魂头也不回地从“必然”的宝座下走过。一个灵魂过来了，要等所有其他的灵魂都过来了，才大家再一起上路。从这里他们走到勒塞[29]的平原，经过了可怕的闷热，因为这里没有树木和任何的植物。傍晚他们宿营手阿米勒斯河[30]畔，它的水没有任何瓶子可盛。他们全都被要求在这河里喝规定数量的水，而其中一些没有智慧帮助的人便饮得超过了这个标准数量。一喝这水他们便忘了一切。他们睡着了。到了半夜，便可听到雷声隆隆，天摇地

动。所有的灵魂便全被突然抛起，像流星四射，向各方散开去重新投生。厄洛斯本身则被禁止喝这河的水，但他说不知道自己是怎样回到自己肉体的。他只知道，自己睁开眼睛时，天已亮了，他正躺在火葬的柴堆上。

格劳孔啊，这个故事就这样被保存了下来，没有亡佚。如果我们相信它，它就能救助我们，我们就能安全地渡过勒塞之河，而不在这个世上玷污了我们的灵魂。不管怎么说，愿大家相信我如下的忠言：灵魂是不死的，它能忍受一切恶和善。让我们永远坚持走向上的路，追求正义和智慧。这样我们才可以得到我们自己的和神的爱，无论是今世活在这里还是在我们死后（像竞赛胜利者领取奖品那样）得到报酬的时候。我们也才可以诸事顺遂，无论今世在这里还是将来在我们刚才所描述的那一千年的旅程中。

---

[1] 指上文所举出的例如木匠造的床。

[2] 即本质的床，床的理念。

[3] 比喻性用语。“王者”即“最高”、“真理”之意。

[4] 第奥根尼·拉尔修《名哲言行录》i，105，传说他是锚和陶轮的发明者。

[5] Κρεώφυλο ς从字面上看，意为“吃肉氏族的人”。据说是一位出身开俄斯岛的史诗作家。亚当引过他的诗：“我是一个伟大的食肉者，我相信那对我的智慧有害。”（《第十二夜》I，3，90）

[6] 这是一句讽刺挖苦的话，应当反过来理解。但是格劳孔回答的态度是认真的。

[7] 古代诗歌的两种主要形式，史诗和悲剧，都是唱的。所以听众都是用耳朵的。

[8] 心灵的理性部分。

[9] 拟人。“它”指诗。

[10] 这些话出处不明。第一句和第三句话看来是骂诗人的，第四句话是讽刺哲学家的。

[11] 反话。

[12] 其他论证见于《斐多》篇和《费德罗》等处。

[13] 《伊里亚特》V 845。

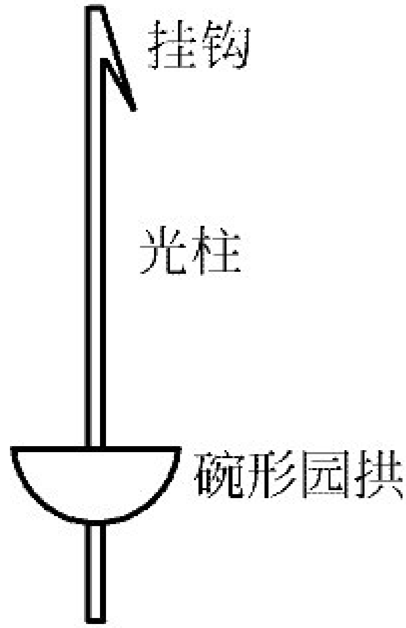
[14] 参见《菲勒布》篇39E。

[15] 见史诗《奥德修纪》ix—xii。奥德修斯用这么长篇故事对法埃刻亚国王阿尔刻诺斯讲了自己遇险的经历。这故事后来成了长故事的代名词。

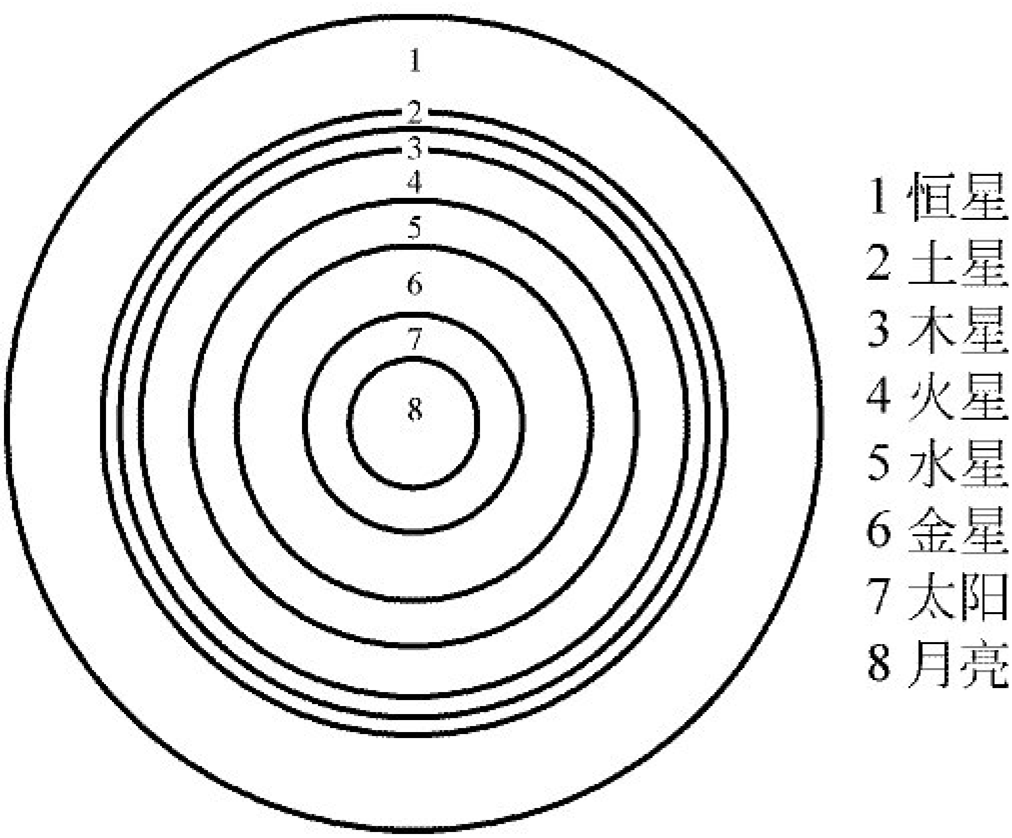
[16] 和厄洛斯’Hϱό ς读音相近的词ἡϱω ς，是“英雄”或“战士”之意。

[17] 这是柏拉图的宇宙构想图：

（一）古希腊纺锤（示意图）



（二）圆拱各圈边口图（从上面看）



[18] αἱΣειρῆνεｓ，用歌声诱杀航海者的女妖。在荷马史诗中是两人，在柏拉图笔下是八人。这里无妖精害人之意。

[19] αἱΜo ρ北 （Fates），“命运”三女神。拉赫西斯决定人的命运。克洛索在三姊妹中年最长，为纺生命之线者。阿特洛泊斯年最幼，被叫做“不可逆转的阿特洛泊斯”。

[20] ’Oρφεύｓ，宗教歌唱家。死于酒神崇拜者的一群妇女之手。

[21] Θαμύραｓ，另一宗教歌唱家，由于向缪斯挑战比赛唱歌，结果失败，被罚成了瞎子，并被剥夺了歌唱的天赋。参见《伊里亚特》ii，595。

[22] A’ἱαｓ，见索福克勒斯悲剧《阿雅斯》。

[23] 史诗《伊里亚特》中希腊远征军统帅。出征之初被迫以女儿祭神。战争结束回国，自己又被妻所杀。

[24] 阿卡底亚公主。是优秀的女猎手。传说向她求婚的人得和她赛跑，输给她的就得被杀。

[25] ’Eπειόｓ，是著名的特洛伊木马的制造者。

[26] Θερσίτηｓ，参见《伊里亚特》ii，212以下。

[27] 史诗《奥德修纪》的主人翁。

[28] 个人命运之神。

[29] Λήθη，“忘记”女神。

[30] ’Aμ ληｓ，冥国一河名，意为“疏忽”。在后世文学作品中就被叫作勒塞（“忘记”）之河了，如《伊涅阿斯纪》vi，714以下。

索引

书中各学科专名表。名词前冠词从略

A

ἀγαθόν(good) 332 善
ἀγαθός 544E 善人
ἄγνοια(ignorance) 585B 382B 无知
ἄγνωστος(unknowable) 477 不可知的
ἄγραφος 不成文的
ἄγραφοι νομοι 563E 不成文法
ἀγρός 399D 田地；乡间
ἀδικία(injustice) 384C 不正义
ἀεί(always) 永恒
τὸ ἀεὶ ὄν(that which always is.) 527B 永恒事物
ἀείδω 或 ᾄδω 吟唱
ᾄδοντας 605D
ἀθάνατος 不朽的
'Αθάνατος ἡμῶν ἡ ψυχὴ καὶ οὐδεποτε ἀπόλλυται. (Our soul is immortal and never perishes.) 608D 我们的灵魂是不朽不灭的

ἄθλιος 或 ἀέθλιος(wretched) 不幸的，痛苦的
ἄθλιον ἢ μακάριον 571 痛苦呢还是快乐
Ἅιδης 或 ᾅδης 冥王；冥国；坟墓
τά ἐν Ἅιδου 596C 冥间的事物
αἶσχος(ugliness) 444E 丑
αἴσθησις(sensation) 523B 感觉
ἀκοή 或 ἀκοά 听觉，耳朵
κατὰ τὴν ἀκοήν 603B 耳朵听的
ἀληθές 376E，443C 真，真实
ἀληθέστατον(το) (absolute truth) 484C 绝对真实
ἀλόγιστος(irrational) 439D 无理性的
ἀμαθία(ignorance) 350D，351 愚昧无知
ἀμείνων 较好的
ἀμείνονες τε καὶ χείρονες γενέσεις 546D 优生和劣生
ἀνάγκη 必须；必然
Διομήδεια ἀνάγκη (necessity of

Diomede) 493D 迪俄墨得斯的必须

ἀνάρμοστος(unharmonious) 547 不和谐的

ἀνάρμοστον(τo)不和谐

ἀναρμοστία 不和谐

ἀνδρεῖος(brave) 395C,435B 勇敢的

ἀνδριαντοποιός 540C 人像雕刻师

ἀνεπιστημοσύνη 598D 不知,无知

ἀνήρ(man) 449 人,男人,勇敢的人

ἄνθρωπος 人

τὸ ἀνθρωπον τῆς φύσεως 589D 人天性中的人性部分

ἄνοδος 517B 向上的道路,上升过程

ἀνομοιότης 547 不像,不一致

ἀντειπεῖν (controvert) 487B 反驳

ἀντιλογία 539B 争吵,争论

ἀντιλογίκη τεχη(art of contradiction) 454 争论艺术

ἀνυπόθετος 高于假设的,不需要假设的

το ἀνυποθέτου 511B 高于假设的世界

ἀνωμαλία (unevenness) 547 不平,不平衡

ἀποκτείνω 557 打死,判死刑

ἀργύριον 581D 银子;银币;钱

ἀρετή(virtue) 444E 美德
384C 善
492 至善
ἀριθμεῖν 602D 数数目
ἀριθμόν(number) 522C 数目
ἀριστοκρατία(aristocracy) 445D, 544E 贵族政治
ἁρμονία(harmony) 531 和音
397B 声调
601B 曲调
ἄρρυθμος(the bad rhythm) 400C 坏的节奏
ἄρτιον(even) 510C 偶致
ἀρχή(first principle) 510B 原理；起点
ἡ τοῦ παντὸς ἀρχή 511B 绝对原理；总起点
ἀρχή 533C 前提，起点
608B 权力
ἄρχων(ruler) 458C，340C 统治者
ἀρχόμενος(subject) 340B （被统治的）人民，老百姓
ἀσθένεια(weakness) 444E 软弱无力
ἀστός 563 公民，（雅典）城市居民（区别于只有公民权而无政治权的 πολίτης）
ἄστρον(star) 530 天体
530B 星体
ἀστρονομία(astronomy) 527D 天文学

ἀσχημοσύνη 400C 丑
αὐλός(flute) 399D 长笛
ἀτιμία 492D (雅典法律)剥夺公民权
αὔξη 或 αὔξησις 528B 增大
αὔξη δευτερα(τρίτη) 第二维(第三维)
ἀφανίζω 消灭掉,除去
βίον ἀνδρὸς ἀφανίζων 565E 谋害人命
ἀφροσύνη 585B 无智,不智

B

βάθος(depth) 528B 厚度,深度,高度
βαρύς,εῖα,ύ 602D 重的
βασιλεία(royalty) 445D 王政
βέλτιστος 最好的
τὸ βέλτιστον τῆς ψυχῆς 603 心灵的最善部分
βοηθός(aid) 414B 助手
βούλεσθαι(willing) 437B 希望

Γ

γεγραμμένος 成文的
γεγραμμένοι νόμοι 563E 成文法
γενεά 547 种,血统
γένεσις καὶ φθορά(generation and decay) 485B 产生与灭亡
γένεσις(genesis) 525C,526E 产生世界,变化世界
γένος 产生,家族,种,类

τὰ γένη, χρυσοῦ τε καὶ ἀργυροῦ καὶ χαλκοῦ καὶ σιδηροῦ 547 四种人：金种、银种、铜种、铁种
γενναῖος(well-born) 494C 出身高贵的
γεωμετρία(geometry) 510C, 526C 几何学
γεωργία 547D 农业
τό γιγνόμενον τε καὶ ἀπολλύμενον(the world of becoming and passing away) 508D 生灭世界
γνωστός(knowable) 477 可知的
γυμναστική 376E 体操
γωνία(angle) 角(几何图)
γωνιῶν τριττὰ εἴδη(three kinds of angles) 510C 三种角

Δ

δάκτυλος(dactyl) 400B (诗的)长短 短格的(节奏)
δανεισμός(borrowing) 573E 借贷
δεσμώτος ἄτοπος(strange prisoner) 515 奇特的囚徒
δημοκρατία(democracy) 544C 民主制度
δημοκρατικός(the democratic) 545 民主分子
δῆμος(populace) 463 人民
565 平民
διαλέγομαι 讨论，交谈
τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει(by the power of dialectics) 511B

凭着辩证的力量
διάλεκτος(dialectic) 454 言语，谈话
διαλεκτικοί(dialecticians) 531E 辩证法家
διάμετρον(diagonal) 510D—E 对角线
διανοήμα 思想
διανοήμα τε καὶ δόξα 496 思想和意见
διάνοια(mind or understanding) 511D 理智
διήγησις 叙述(文体)
ἁπλῇ διηγήσει(by pure narration) 392D 单用叙述
διθύραμβος 394C 酒神赞美歌
δίκαιος 544E 正义者
δικαιοσύνη(justice) 331C 正义，公正
δικαστής(judge, jury) 348B, 425D 法官，审判员，公证人，陪审员
δίψα 或 δίψη(thirst) 437B 干渴
δόξα 477B, 412E 意见
412E 信念
581B 荣誉
τὸ δοξαστὸν πρὸς τὸ γνωστόν(the opinable to the knowable) 510B 可意见世界与可知识世界的比
δοῦλος(slave) 463B 奴隶
δύναμις(potency, quality) 443B 品质，能力

δυναστεία 544D 政权；国家；世袭的君主国
δύο 476 二
δωριστί 399 用多利亚调

E

ἐγκώμιον(praise) 赞辞
τὰ ἐγκώμια τοῖς ἀγαθοῖς 607 赞美好人的颂诗
ἐθέλειν 437B 愿望
εἶδος(form) 435C—E 种
(idea) 435B 概念
(form, idea) 596 形式或理念
εἰδώς, εἰδότες(known) 510C 已知的
εἰκασία(conjecture) 511E 想象
εἰκών (image) 510 影像
(comparison) 487E 譬喻
δι' εἰκόνων λέγειν 487E 用譬喻说话
εἰσαγγελία καὶ κρίσεις καὶ ἀγών 565C 控诉、审理和争讼
εἰσαγγελίαι καὶ κρίσεις καὶ ἀγῶνες περί... 565C 互相检举，告上法庭，互相审判
ἐκ-βάλλω 赶走，逐出
ἐκβάλλω τινὰ ἐκ τῆς πόλεως 557 把某人驱逐出国
ἐλάττων 602D (较)小(的)，(较)少(的)
ἐλευθερία 557B 自由；独立

ἐλευθέριος 557B 自由的，独立的
ἐλεύθερος 395C 自由的
ἐμός 我的
τό τε ἐμὸν καὶ τὸ οὐκ ἐμόν 462C
“我的”和“非我的”
ἐμπειρία(experience) 484D 经验
ἐμπειρίᾳ τε καὶ φρονήσει καὶ λόγῳ
(experience, intelligence and discussion) 582 用经验、知识和推理 ἕν(one) 476
“一”
ἐνιαυτός... μήν... ὥρα 527 年……
月……季
ἐνόπλιος ῥυθμός 400B 进行曲的节奏
ἐνοῦσα 本有的
... ἐπιστήμην τὴν ἐνοῦσαν ἑκάστου
δύναμιν ἐν τῇ ψυχῇ 518C
(我们现在的论证说明)知识是
每个人灵魂里本有的能力
ἐξελέγχων 反驳者
μιμούμενοι τοὺς ἐξελέγχοντας αὐτοὶ ἄλλους ἐλέγχουσι (imitating confuters, they themselves confute others.)539B 他们模仿别人的反驳，自己也来反驳别人
ἐξέχοντα τα 602C 凸的(东西)
ἕξις 435B 性格
511D 心理状态
ἐπιθυμητικός(appetitive) 439D
欲望的
ἐπιθυμητής 热爱者

σοφίας ἐπιθυμητής 475B 智慧的爱好者

ἐπιθυμία (appetite) 581, 437B 欲望

ἐπίκουρος (helper) 414B 辅助者

οἱ ἐπίκουροι καὶ οἱ ἄρχοντες 545D 帮助者和统治者

ἐπιστήμη 或 ἐπιστημοσύνη 598D (科学)知识

ἐπιτήδευμα 424D 习惯,风俗

νόμος τε καὶ ἐπιτήδευμα 484B 法律和习惯

ἐπιτήδευσις (pursuit) 453E 职业

ἐπίχειρα 608C 报酬

ἔπος (epic) 394C, 379 史诗

ἐρωτᾶν 问

τὸ ἐρωτᾶν καὶ ἀποκρίνεσθαι 487B 问答

ἕτεροι 557 反对派,反对党人

εὐδαίμων 540C 伟人

419 幸福的

354C 快乐的

εὐδοκίμησις (repute) 358 名,令名

εὐεξία 444E (身体)坚强有力

εὐθύς 直的

τὰ εὐθέα 602C 直的(东西)

εὐρυθμία (the good rhythm) 400C 好的节奏

εὐσχημοσύνη 400C 美

εὐχή (a day-dream) 540D 空想

εὖχος (wish thought) 450D 空想

ἔχθρα (hostility) 470B 冲突,

敌对
ἐχθρός(enemy) 471 敌人

Z

ζωγράφος 596E 画家，艺术家
ζῷον，ζῷου 596C 动物

H

ἡγεμῶν 566E 领袖
ἡδονή 439D，581，583C 快乐
ἡδύς (比：ἡδίων 最：ἥδιστος) 583D 快乐的
ἤθη(moral qualities) 545B 道德品质
ἦθος，ἤθη 435E，544D 习惯
424D 性格
ἥμερον(τῆς φύσεως) 591B，589D (人天性中的)温驯部分，即，人性部分(和 ἄγριον τῆς φύσεως对立)
ἡρῷος(heroic foot) 400B (诗的)英雄体的(节奏)
ἡσυχία 583C 平静状态

Θ

θάνατος(death) 492D 死，处死，死刑
θεῖος 神的；神一般的
το θεῖον τῆς φύσεως 589D 人天性中的神性部分
θηριώδης 野兽的；兽一般的
τα θηριώδη τῆς φύσεως 589D

人天性中的兽性部分
θρήνος(lamentation) 387E 挽歌，哀歌
θρηνώδεις ἁρμονίαι(dirge-like modes) 398E 挽歌式的调子
θυμοειδές(high spirit) 435E 激情（在理智和欲望之间）
θυμός(high spirit, Thumos) 439E 激情
το ῷ θυμούμεθα 439E 我们借以发怒的那东西，激情

I

ἴαμβος(iambic) 400B （诗的）短长格的（节奏）
ἰαμβοςό 602B 抑扬格；抑扬格诗
'Ιαστί 398E 用伊奥尼亚调
ἰδέα(idea) 485E, 596B 理念
ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα 508E 善的理念
ἰδίᾳ 458C 私有
ἴδιος 543B 私有的，自己的
ἰδιώτης 私学教师
μισθαρνῶν ἰδιώτης 493 收取学费的私人教师
ἱέρεια 461 女祭司
ἱερεύς 393E, 461 男祭司
ἴσος 558C 平等的，平权的
ἄνισος 558C 不平等的
ἰσότης 558C 平等
ἴσα τα 602B 相等（的东西）
ἵστημι, ἱστάναι 602D 称（重量）

K

κακία(vice) 384C 恶
κακόν(evil) 332 恶
κάλλος(beauty) 444E 美
  αὐτὸ κάλλος 476C 美本身
κάλλος 602 优
καμπύλος 弯曲的
  το καμπύλον 602C 曲(的东西)
κατά γειος 地下的
  ἐν καταγείῳ οἰκήσει σπηλαιώδει 514 在一个洞穴式的地下室里
κενότης 585B 空,缺
  κενότηςι ῆςπερὶ ψυχὴν ἕξεως 585B 心灵常态的空缺
κέρδος 581 利益
κηφήν 552C 雄蜂
κιθάρα(cither) 399D 齐萨拉琴,七弦竖琴
κίνησις 583E 运动
κλῆρος 557 签;抽签
  ἀπό κλήρων αἱἀρχαὶ ἐν αὐτῇ γίγνονται 557 官职抽签决定
κοῖλος 凹的
  τὰ κοῖλα 602C 凹(的东西)
κοινός 543 公共的,公有的
κοινωνία(communion) 450C 公有
  κοινωνία γυναικῶν τε καὶ παίδων τοῖς φύλαξι 461E 护卫者之间的妇女儿童公有
  ἡ μὲν ἡδονῆς τε καὶ λύπηςκοινωνία

462B 同甘共苦
κόπτω 605D 捶打
κρείττων 339B (较)强者
κτῆσις(possession) 543B 占有
χρημάτων ἢ παίδων καὶ ξυγγενῶν κτῆσις 464E 财产、儿女、亲属的私有
κύβος(cube) 528β 立体
κωμῳδία 394C 喜剧

Λ

(τὸ)λεοντῶδές τε καὶ ὀφεῶδες 590B 狮性或龙性
λογισμόν(calculation) 522C 计算
λογισμός(reason) 439D 理智,计算,判断力
(reckoning) 510C 算学
λογιστική τε καὶ ἀριθμητική(reckoning and the science of arithmetic) 525 算术和算学
(τὸ)λογιστικόν το ἐν ψυχῇ 602E 心灵的理性部分
λόγος 398B 语言
(words) 400D 文辞
(argument) 367B,518C 论证
(account) 510C 说明
(reason) 604B 理性
ἔχει λόγον 610 (这)是合理的
(ratio) 509D 比例
λυδιστί 398E 用吕底亚调
λύρα(lyre) 399D 竖琴,七弦琴

M

μακάριος 571 幸福的，富裕的
μακάρων νῆσοι(Islands of the Blest) 519C 幸福岛
μέγα καὶ σμικρόν 524C 大和小
μείζων 602D (较)大(的)
μετρεῖν 602D 量(长短)
μέλος 398C 诗歌
μέτοικος 563 外来的依附者，外侨
μέτρον (诗)格，韵律
ἄνευ μέτρου 393D 不用韵律
μιμέομαι 539B 模仿
μίμησις 394C 模仿
μιξολυδιστί 398E 用混合吕底亚调
μισθοδότης τε καὶ τροφεύς 463B 纳税者和供养者
μισθός(reward) 358 利，报酬
(pay) 543C 报酬，薪水，奖励
μισόδημος 566C 敌视人民政权的
μουσική 376E 音乐
μῦθος 398B 故事

N

νόησις(intellection or rearon) 511E 理性
ἡ νόησις αὐτή 或 αὐτὴ ἡ νόησις 525 纯粹理性
τὰ ἐγερτικὰ τῆς νοήσεως 524D 要

求理性思考的事物
νοητός(intelligible) 可知的
τὸ νοητόν, τὸ ὁρατόν 524C 可知事物，……可见事物
ὁ νοητὸς τόπος(the intelligible region) 508C 可理知世界
νόθος 非婚生的（子女），假的
ὁ νόθος..ὁ γνήσιος 536 假的和真的
νομοθέτης(lawgiver) 458C 立法者
νομός 604B，424E 法律
(τὰ)νοούμενα 508C 可理知事物
νόσημα(disease) 439D 疾病；恶
τὸ κακόν τε καὶ τὸ νόσημα 609 恶或病
νόσος(disease) 444E 疾病
νους(reason or intelligence or sense) 511D，490B，494D 理性

Ξ

ξυγγενής 亲属，亲近
ὡς ξυγγενὴς οὖσα τῷ τε θείῳ καὶ ἀθανάτῳ καὶ τῷ ἀεὶ ὄντι 611E （灵魂）凭着和神圣、不朽、永恒事物之间的亲近关系
ξυμφέρον(advantage) 339 利益
τὸ τοῦ κρείττονος ξυμφέρον 339 强者的利益
ξυμφύλακες(coguardians) 463B 护卫者同事们
ξυνάρχοντες(corulers) 463B （统

治者）"同事们"
ξένος(the foreigner)　563　外国人；外国的
ξύνταξίς τε καὶ ξυμφωνία　591D　秩序与和谐
ξυσσίτιον　或　συσιτία　547D　公餐

O

ὀδυρμός　605D　悲叹，诉苦
οἰκέτης　547C　仆人，家庭奴隶
οἰκέται τε καὶ δοῦλοι　547C　仆人和奴隶
οἷοί εἰσι　377E　（他们的）本性
ὀλιγαρχία(oligarchy constitution)　544C　寡头政制
ὀλιγαρχικός　545　寡头分子
ὁμοιότης　比喻
ἡ περὶ τὸν ἥλιον ὁμοιότης　509C　太阳喻
ὂν ἢ οὐκ ὄν　476E　有或无
(τὸ)ὂν τε καὶ ἀλήθεια(reality and truth)　501D　实在与真理
(τὸ)ὁρᾶν　518D　"视力"
… οὐ τοῦ ἐμποιῆσαι αὐτῷ τὸ ὁρᾶν, ἀλλ' ὡς ἔχοντι μὲν αὐτό,… (教育)不是要在灵魂中创造"视力"，而是肯定灵魂本身有"视力"……
ὁρατός(visible)　可见的
ὁ ὁρατὸς τόπος　508C　可见世界
τὸ ὁρατόν　524C　可见事物

ὄργανα τα (instruments) 399E 乐器
ὀργή(anger) 440 愤怒
ὅσιος 395C 虔诚的
οὐρανός 天
  τὰ ἐν οὐρανῷ 596C 天体
ὁμονοέω 545D 意见一致
οὐσία(essence) 485B 实体，本体
  (essence) ἀλήθειά τε καὶ οὐσία
    525C 真理和实在
    553B 财产
ὄψις 眼睛
  κατὰ τὴν ὄψιν 603B 眼睛看的

Π

πάθημα(affection) 439D 情感
πάθος(affection) 435B, 604B 情感
παιδεία 423E 教育
παναρμόνια τα 399D 多音调乐器
παράδειγμα(pattern) 592B; 484C 原型
παραίρεσις τῆς οὐσίας 573E 抵押
παρανομία 424D 非法
παράνομος 571B 非法的
πένης 552B 穷人
πεῖνα 或 πείνη 437B 饥饿
πένθος 605D 悲伤
  τινὰ τῶν ἡρώων ἐν πένθει ὄντα
    605D 某一英雄受苦
περίοικοι(perioeci) 547C (斯巴达)边民

περιττόν(odd) 510C 奇数

πηκτίς(harp) 399D 竖琴(吕底亚的)

πίστις(belief) 511E 信念

πλέον 602D (较)多(的)

πλήρωσις(repletion) 439D 满足，填满

πλούσιος(rich) 494C 富有财产(的)

πλοῦτος 562 财富

ποιητικός 393E 诗人

πολέμιος(foeman) 414B 敌人

τα πολυαρμόνια 399D 多调的(乐器)

τα πολύχορδα 399D 多弦的(乐器)

ποίησις(poetry)595 诗歌；诗艺

πόλεμος 470B 战争

πόλις(state,city) 435E 城邦
　　351B 城国
　　449 国家

πολιτεία 544.424E 政治制度
　　424 国家
　　(constitution) 449 体制

πολίτης 370C 公民

πονηρία 602 劣
　　609 病

προεστώς 565E 领袖
　　ὁ δήμου προεστώς 565E 人民领袖

πρόσοδος 573E 收入，进款

Ρ

ῥαψῳδός 395 （史诗）朗诵者，叙述者

ῥῆσις(speech) 393B 道白，对话

τὰ τοῦ ποιητοῦ τὰ μεταξὺ τῶν ῥήσεων 394B 对话之间诗人所写的部分

ῥήτωρ 348B 辩护人

ῥυθμός 397B，601B 节奏，音步

Σ

σκιά 510 阴影

ἡ σκιὰ ἡ ὑπὸ τοῦ πυρός 515 火光投射的阴影

σοφία 350D 智慧

σοφιστής 诡辩家

σοφιστής ἰδιωτικός 492 私人诡辩家 596D 智者

σοφός 435B 智慧的

στάσις(faction) 470B，545D 内讧，不和，分歧

συκοφάντης 553B 告密者，诬告者

σύριγξ(piccolo) 399D 短笛

συντονολυδιστί 398E 用高音吕底亚调

σχήματα τα 510C 各种图形

σωτήρ τε καὶ ἐπικούρος 463B 保护者和辅助者

σώφρων 435B，395C 有节制的，节制的

T

τελευτή 510B 结论

τετράγωνον(square) 510D—E 正方形

τέχνη τε καὶ ἐπιστήμη 522C 技术和科学

ἡ τιμοκρατία ἢ τιμαρχία 545B 荣誉政制或荣誉统治

τίμημα (property, qualification) 550D 财产资格

ἀπὸ τιμημάτων 550D 根据财产资格

τόκος 利息,孩子

πολλαπλάσιος τόκος 555E 高利贷

τραγῳδία 394B 悲剧

τρίγωνον(triangle) 399D 特拉贡琴

τροφή 423E 培养

(sustenance) 543C 食物,供养

τροχαῖος(trochaic) 400C (诗的)长短格的(节奏)

τυραννίς(tyranny) 544C 僭主制度

τυραννικός(the tyrant) 545 僭主

Y

ὑγίεια 444E 健康

ὕμνος(humn) 607 诵歌

ὕμνος θεοῖς 歌颂神明的诗

ὑπόθεσις(assumption) 510B 假定
ὑποθέσεις αὐτά(absolute assumptions) 510C 绝对假设
ὑποκριτής 395 演员，回答者
ὑπόνοια(allegory) 378D 寓言
ὑψηλός 高的
ὑψηλο—λογεομαι 545E 用悲剧的崇高格调说话

Φ

φαντάσμα 影子
το ἐν τοῖς ὕδασι φαντάσμα 510 在水里的影子
φαῦλος 低贱的
τῶν φαύλων τι 603 （我们心灵的）某一低贱部分
φθορά 灭亡
γενομένῳ παντὶ φθορά ἐστιν 546 一切有产生的事物必有灭亡
φιλία 581 爱
φίλος 414B 朋友
φιλοκερδές το 581 （心灵的）爱利部分
φιλοχρήματον τα 581 （心灵的）爱钱部分
φιλὸμαθής 581B 爱学的
φιλόνικος 545,581B 爱胜的
φιλόσοφος 475B,581B 爱智的；哲家学
φιλότιμος 545,581B 爱敬的
φρόνησις 496 思想

φρυγιστί 399 用佛里其亚调
φύλαξ(guardian) 414 护卫者
φύσις(nature) 453E,485 天性，禀赋
τριττὰ γένη φύσεων 435B 三种人
τὰ ἐκ τῆς γῆς φυόμενα 596C 植物
φῶς 光
τὸ τοῦ ἡλίου φῶς 515E 阳光

X

χαλαρός 委靡的
χαλαραί (ἁρμονίαι) 399 靡靡之音
χειροτεχνία 547D 手工业
χρέα τα 566E 债务
χρῆμα(money) 580E 金钱、财物
(fine) 492D 罚款

Ψ

ψεῦδος το 485C 假
ὡς ἀληθῶς ψεῦδος 382B 真的谎言 τὸ μὲν δὴ τῷ ὄντι
ψεῦδος 382C 真的谎言
ψυχή(soul) 382B 心灵，灵魂

Ω

ᾠδή 398C 曲调
ὠφέλεια(benefit) 520 利益

人名地名索引之一

中文译名	希腊文原名	英文译名	所在原页码
	三　画		
马叙阿斯	Μαρσύας	Marsyas	399E
	四　画		
巴拉米德斯	Παλαμήδης	Palamedes	522D
厄洛斯	'Ηρός	Er	614B
厄佩俄斯	'Επειός	Epeius	620C
文艺女神	Μοήσαι	Muses	364E
月神	Σελήυης	Moon	364E
比雷埃夫斯港	Πειραιος	Peiraeus	327
开奥斯岛	Κέος 或 Κέως	Ceos	600C
开俄斯岛	Χίος	Chios	600B
乌拉诺斯	Οὐρανός	Uranus	377E
	五　画		
古各斯	Γύγος	Gyge	359D
"必然"	'Ανάγκη	Necessity	617B
皮塔科斯	Πιττακός	Pittacus	335E
卡克冬	Χαλκηδῶν	Chalcedon	328B
尼克拉托斯	Νικήρατος	Niceratus	327C

尼客阿斯	Νικίας	Nicias	327C
尼俄珀	Νιόβη	Niobe	380

六　画

吕底亚	Λυδία	Lydia	359D
吕西阿斯	Λυσίας	Lysias	328 B
吕萨略斯	Λυσανίας	Lysanias	330B
伊达山的	’Ιδαῖος	Idás	391E
伊里翁(特洛伊)	’Ἴλιον	Ilion	393B
伊纳霍斯	’Ινάχος	Inachus	381D
伊塔卡	’Ιθάκη	Ithaca	393B
伊斯梅尼阿	’Ισμη\ιας	Ismenias	336
伊奥尼亚	’Ιωνία	Ionia	399
多利亚	Δωρίς	Doria	399
毕阿斯	Βίας	Bias	335E
毕达哥拉斯派	Πυθαγόρειοι	Pythagoreans	530D
色雷斯	Θρᾴκη	Thracia	435E
色雷斯人	Θρᾷκες	Thracian	327
色拉叙马霍斯	Θρασύμαχος	Thrasymachus	328B
色弥斯托克勒	Θεμιστοκλῆς	Themistocles	329E
西西里的	Σικελικός	Sicilian	404D
西蒙尼得	Σιμωνίδης	Simonides	331D

七　画

麦加拉人	Μεγαροῖ	Megaran	368
克尔贝洛斯	Κέρβερος	Cerberus	588C
克迈拉	Χιμαίρα	Chimaera	588C
克法洛斯	Κεφάλος	Cephalus	327B

克勒托丰	Κλειτοφῶν	Kleitophon	328B
克洛索	Κλωθώ	Clotho	617C
克罗诺斯	Κρόνος	Cronos	377E
庇西亚	Πυθία	Poythia	540C
忒拜人	Θηβαῖος	Theban	336
佛里其亚	Φρυγία	Phrygia	399
玛摩斯	Μῶμος	Momus	487
苏格拉底	Σωκράτης	Socrates	327
阿得曼托斯	Ἀδείμαντος	Adeimantus	327C
阿雅斯	Αἴας	Ajax	620B,468D
阿克琉斯	Ἀχιλλεύς	Achilles	388
阿里斯同	Ἀρίστων	Ariston	327
阿里斯托纽摩斯	Ἀριστώνυμος	Aristonymus	328B
阿尔戈斯	Ἄργος	Argos	393E
阿尔蒂阿依俄斯	Ἀρδιαῖος	Ardiaeo	615C
阿尔刻诺斯	Ἀλκίνοος	Alcinous	614
阿尔米纽斯	Ἀρμενίος	Armenius	614B
阿尔赫洛霍斯	Ἀρχιλόχος	Archilochus	365C
阿斯克勒比斯	Ἀσκληπιός	Aesculapius,Asclepius	405D—E,
			408B
阿泰兰泰	Ἀταλάντα	Atalanta	620B
阿特瑞得斯	Ἀτρείδης	Atreus'sons	393
阿特洛泊斯	Ἄτροπος	Atropos	617C
阿米勒斯河,"忘记"之河	Ἀμέλης	River of Forgetfulness	621
阿波罗	Ἀπόλλων	Apollo	383B

阿革俄斯	’Αργεῖος	Argive	381D
阿布德拉城	’Ἄβδηρα	Abdera	600C
阿伽门农	’Αγαμέμνον	Agamemnon	383B
阿格莱翁	’Αγλαίων	Aglaion	439E

八　画

拉赫西斯	Λάχεσις	Lachesis	617C
佩里索斯	Πειρίθους	Peirithous	391D
佩洛匹达	Πελοπίδας	Pelopidae	380
佩狄卡	Περδίκκας	Perdiccas	336
佩里安得罗	Περιάνδρος	Periander	336
佩莱新	Πηλευς	Peleus	391C
戴蒙	Δάμων	Damon	400B
戴达罗斯	Δαιδάλος	Daedalus	529E
宙斯	Διός	Zeus	379E
泽尔泽斯	Ξέρξης	Xerxes	336
迪俄墨得斯	Διομήδης	Diomede	493D
命运三女神	Μοῖραι	Fates	617C
朋迪斯节	Βενδίς	Bendis	354
弥达斯	Μίδας	Midas	408B
欧若得摩	Εὐθύδημος	Euthydemus	328B
欧律皮吕	Εὐρύπυλος	Eurypylus	405E

九　画

品达	Πίνδαρος	Pindar	331
科库托斯	Κώκυτος	Cocytus	387C
俄尔菲	’Ορφεύς	Orpheus	620
叙拉古的	Συρακόσιος	Syracusan	404D

堵勒马霍斯	Πολέμαρχος	Polemarchus	327B
派尼亚	Παανιέα	Paeania	328B
派特罗克洛斯	Πατρόκλος	Patroclus	388D
哈得斯，冥国	ᾍδης	Hades, house of Hades	363D
哈曼提得斯	Χαρμαντίδης	Charmantides	328B
哈朗德斯	Χαρώνδας	Charondas	599E
	十　画		
埃及	Αἴγυπτος	Egypt	436
埃斯库洛斯	Αἰσχύλος	Aeschylus	361
格劳卡斯	Γλαῦκος	Glaucus	611D
格劳孔	Γλαύκων	Glaucon	327
泰米斯	Θέμις	Themis	380
特洛伊战争	Τρωϊκά(τά)		380
索福克勒斯	Σοφοκλέης	Sophocles	329B
海神波塞顿	Ποσειδῶν	Poseidon	391D
海女歌妖	αἱ Σειρῆνες	Siren	617B
荷马	Ὅμηρος	Homer	334
浦吕达马斯	Πουλυδάμας	Polydamas	338C
	十　一　画		
梅诺提阿德	Μενοιτιάδης	Menoitius' offspring	388D
勒翁提俄斯	Λεόντιος	Leontius	439E
勒塞，"忘记"女神	Λήθη	Oblivion	621
菲尼克斯	Φοίνιξ	Phoenix	390E
萨尔佩冬	Σαρπηδῶν	Sarpedon	388D
	十　二　画		
雅典人	Ἀθηναῖος	Athenian	330

雅典娜	’Αθηνᾶ	Athena	379E
普洛蒂卡斯	Πρόδικος	Prodicus	600C
普罗塔戈拉	Πρωταγόρας	Protagoras	600C
普罗图斯	Πρωτεύς	Proteus	381D
普拉纳酒	Πράμνειοςοῖνος	Pramnian wine	405E
《奥德赛》	’Οδυσσεία	Odyssey	393B
奥德修斯	’Οδυσσεύς	Odysseus	334
奥托吕科斯	Αὐτόλυκος	Autolycus	334B
提修斯	Θησεύς	Theseus	391D
斯特锡霍洛斯	Στησίχορος	Stesichorus	586C
斯土克斯	Στύξ	Styx	387C
斯基泰人	Σκυθικός	Scythian	435E
斯库拉	Σκύλλη	Scylla	588C
腓尼基	Φοῖνιξ	Phoenicia	414C
	十　三　画		
福库利得斯	Φωκυλίδης	Phocylides	407
塞里福斯人	Σερίφιος	Seriphus	329E
塞尔息特斯	Θερσίτης	Thersites	620C
塞蒂斯	Θέτις	Thetis	381D
塞亚格斯	Θεάγης	Theages	496B
	十　四　画		
赛缪洛斯	Θαμύρας	Thamyras	620
赫拉	῞Ηρα	Hera	378D
赫拉克勒斯	῾Ηράκλεις	Heracles	337
赫律塞斯	Χρύσης	Chryses	392E
赫戎	Χείρων	Cheiron	391C

赫西俄德	'Ησίοδος	Hesiod	363B
赫淮斯托斯	'Ηφαίστος	Hephaestus	378D
赫勒斯滂特	'Ελλήσποντος	Hellespont	404C
赫克托	'Εκτορος	Hector	391B
赫罗迪科斯	'Ηρόδικος	Herodicus	406
	十　五　画		
墨涅拉俄斯	Μενέλειος	Menelaus	408
潘菲里亚	Παμφυλία	Pamphylia	614B
潘达洛斯	Πάνδαρος	Pandarus	408
	十　六　画		
默塞俄斯	Μουσαίος	Musaeua	363C

人名地名索引之二

希腊文原名	英文译名	所在原页码	中文译名
		A	
''Αβδηρα	Abdera	600C	阿布德拉(城)
'Αγαμέμνον	Agamemnon	383B	阿伽门农
'Αγλαίων	Aglaion	439E	阿格莱翁
'Αδείμαντος	Adeimantus	327C	阿得曼托斯
Αἴας	Ajax	468D,620B	阿雅斯
Αἴγυπτος	Egypt	436	埃及
''Αιδης	Hades	363D	哈得斯,冥国
Αἰσχύλος	Aeschylus	361B	埃斯库洛斯
'Αθηνᾶ	Athena	379E	雅典娜
'Αθηναῖος	Athenian	330	雅典人
'Αλκίνοος	Alcinous	614	阿尔刻诺斯
'Αμέλης	River of Forgetfulness	621	阿米勒斯河,"忘记"之河
'Ανάγκη	Necessity	617B	"必然"
'Απόλλων	Apollo	383B	阿波罗
'Αργεῖος	Argive	381D	阿革俄斯
''Αργος	Argos	393E	阿尔戈斯
'Αρδιαῖος	Ardiaeos	615C	阿尔蒂阿依俄斯
'Αρίστων	Ariston	327	阿里斯同
'Αριστωνύμος	Aristonymus	328B	阿里斯托纽摩斯
'Αρμενίος	Armenius	614B	阿尔米纽斯
'Αρχιλόχος	Archilochus	365C	阿尔赫洛霍斯

'Ασκληπιός	Aesculapius 或 Asclepius	405D—E,408B	阿斯克勒比斯，神医
'Αταλάντα	Atalanta	620B	阿泰兰泰
'Ατρείδης	Atreus' sons	393	阿特瑞斯的两子，阿伽门农和墨涅拉俄斯
"Ατροπος	Atropos	617C	阿特洛帕斯
Αὐτόλυκος	Autolycus	334B	奥托吕科斯
'Αχιλλεύς	Achilles	388	阿克琉斯

B

Βενδίδειον	Bendis	354	朋迪斯节
Βίας	Bias	335E	毕阿斯

Γ

Γλαῦκος	Glaucus	611D	格劳卡斯，海神
Γλαύκων	Glaucon	327	格劳孔
Γύγος	Gyge	359D	古各斯

Δ

Δαιδάλος	Daedalus	529E	戴达罗斯
Δάμων	Damon	400B	戴蒙
Διομήδης	Diomede	493D	迪俄墨得斯
Διός	Zeus	379E	宙斯
Δωρίς	Doria	399	多利亚

E

"Εκτορος	Hector	391B	赫克托
'Ελλήσποντος	Hellespont	404C	赫勒斯滂特
'Επειός	Epeius	620C	厄佩俄斯
Εὐθύδημος	Euthydemus	328B	欧若得摩
Εὐρύπυλος	Eurypylus	405E	欧律皮吕

H

"Ηρα	Hera	378D	赫拉

Ἡρόδικος	Herodicus	406	赫罗迪科斯
Ἡρός	Er	614B	厄洛斯
Ἡράκλεις	Herakles	337	赫拉克勒斯
Ἡσίοδος	Hersiod	363B	赫西俄德
Ἡφαίστος	Hephaestus	378D	赫淮斯托斯

Θ

Θαμύρας	Thamyras	620	赛缪洛斯
Θεάγης	Theages	496B	塞亚格斯
Θεμιστοκλῆς	Themistocles	329E	色弥斯托克勒
Θερσίτης	Theristes	620C	塞尔息特斯
Θέμις	Themis	380	泰米斯
Θέτις	Thetis	381D	塞蒂斯
Θηβαίος	Theban	336	忒拜人
Θησεύς	Theseus	391D	提修斯
Θρᾷκες	Thracian	327	色雷斯人
Θρᾴκη	Thracia	435E	色雷斯
Θρασύμαχος	Thrasymachus	328B	色拉叙马霍斯

I

Ἰδαῖος	Idás	391E	伊达山的
Ἴλιον	Ilion	393B	伊里翁,特洛伊
Ἰνάχος	Inachus	381D	伊纳霍斯
Ἰθάκη	Ithaca	393B	伊塔卡
Ἰσμηνίας	Ismenias	336	伊斯梅尼阿
Ἰωνία	Ionia	399	伊奥尼亚

K

Κέος或 Κέως	Ceos	600C	开奥斯岛
Κέρβερος	Cerberus	588C	克尔贝洛斯
Κεφάλος	Cephalus	327B	克法洛斯
Κλειτοφῶν	Kleitophon	328B	克勒托丰

Κλωθώ	Clotho	617C	克洛索
Κρόνος	Cronos	377E	克罗诺斯
Κώκυτος	Cocytus	387 C	科库托斯

Λ

Λάχεσις	Lachesis	617C	拉赫西斯
Λεόντιος	Leontius	439E	勒翁提俄斯
Λήθη	Oblivion	621	勒塞,"忘记"女神
Λυδία	Lydia	359D	吕底亚
Λυσανίας	Lysanias	330B	吕萨略斯
Λυσίας	Lysias	328B	吕西阿斯

M

Μαρσύας	Marsyas	399E	马叙阿斯
Μεγαροί	Megarans	368	麦加拉人
Μενέλειος或	Menelaus	408	墨涅拉俄斯
Μενέλαος.			
Μενοιτιάδης	Menoitius	388D	梅诺提阿德
Μίδας	Midas	408B	弥达斯
Μοῖραι.αἶ	Fates	617C	命运三女神
Μοῦσαι	Muses	364E	文艺女神
Μουσαίος	Musaeus	363C	默塞俄斯
Μῶμος	Momus	487	玛摩斯

N

Νιχήρατος	Niceratus	327C	尼克拉托斯
Νικίος	Nicias	327C	尼客阿斯
Νιόβη	Niobe	380	尼俄珀

Ξ

Ξέρξης	Xerxes	336	泽尔泽斯

O

Ὀδυσσεία	Odyssey	393B	《奥德赛》
Ὀδυσσεύς	Odysseus	334	奥德修斯
Ὅμηρος	Homer	334	荷马
Ὀρφεύς	Orpheus	620	俄尔非
Οὐρανός	Uranuis	377E	乌拉诺斯

Π

Παιανιέα	Paeania	328B	派尼亚
Παλαμήδης	Palamedes	522D	巴拉米德斯
Παμφυλία	Pamphylia	614B	潘非里亚
Πάνδαρος	Pandarus	408	潘达洛斯
Πατρόκλος	Patroclus	388D	派特罗克洛斯
Πειραιεύς	Peiraeus	327	比雷埃夫斯港
Πειρίθους	Peirithous	391D	佩里索斯
Πελοπίδας	Pelopidae	380	佩洛匹达
Περδίκκας	Perdiccas	336	佩狄卡
Περιάνδρος	Periander	336	佩里安得罗
Πηλεύς	Peleus	391C	佩莱斯
Πίνδαρος	Pindar	331	品达
Πιττακός	Pittacus	335E	皮塔科斯
Πολέμαρχος	Polemarchus	327B	玻勒马霍斯
Ποσειδῶν	Poseidon	391D	海神,波塞顿
Πουλυδάμας	Polydamas	338C	浦吕达马斯
Πράμνειος οἶνος	Pramnian wine	405E	普拉纳酒
Πρόδικος	Prodicus	600C	普洛蒂卡斯(智者)
Πρωταγόρας	Protagoras	600C	普罗塔戈拉(智者)
Πρωτεύς	Proteus	381D	普罗图斯
Πυθαγόρειοι, οἱ	Pythagoreans	530D	毕达哥拉斯派
Πυθία	Pythia	540C	庇西亚

Σ

Σαρπηδῶν	Sarpedon	388D	萨尔佩冬
Σειρῆνες	Siren	617B	海女歌妖
Σερίφιος	Seriphus	329E	塞里福斯人
Σικελικός	Sicilian	404D	西西里的
Σιμωνίδης	Simonides	331D	西蒙尼得
Σκυθικός	Scythian	435E	斯基泰人
Σκύλλη	Scylla	588C	斯库拉女妖
Σοφοκλέης	Sophocles	329B	索福克勒斯
Στησίχορος	Stesichorus	586C	斯特锡霍洛斯
Στύξ	Styx	387C	斯土克斯
Σελήνης	Moon	364E	月神
Συρακόσιος	Syracusan	404D	叙拉古的
Σώκρατης	Socrates	327	苏格拉底

Τ

Τρωϊκά	Tpoy	380	特洛伊战争

Φ

Φοίνιξ	Phoenix	390E	菲尼克斯
Φοῖνιξ	Phoenician	436,414C	腓尼基
Φρυγία	Phrygia	399	佛里其亚
Φωκυλίδης	Phocylides	407	福库利得斯

Χ

Χαλκηδών	Chalcedon	328B	卡克冬
Χαρμαντίδης	Charmantides	328B	哈曼提得斯
Χαρώνδας	Charondas	599E	哈朗德斯
Χείρων	Cheiron	391C	赫戎
Χιμαίρα	Chimaera	588C	克迈拉
Χίος	Chios	600B	开俄斯岛
Χρύσης	Chryses	392E	赫律塞斯

本书版本简目

希腊文本

一、 十世纪抄本，巴黎法国图书馆手稿抄本部藏。

二、 科奇索格罗（Kouchtsoglou）编注，收于“Απαντα Πλάτωνο ς，十八卷之后四卷为古文本，前十四卷为现代文本译本。雅典，1956。

三、 娄卜古典丛书（Loeb Classical Library）《柏拉图集·理想国》。全集十二卷，希英对照，左希右英。伦敦，1914/77。 商务印书馆资料室（1977），南京大学图书馆（1914）藏。

四、 《柏拉图全集》（Platon，Ceuvres complètes），十四卷二七册。本集系法希对照，正文收于十三卷二五册，第十四卷两册为索引。

五、 Platons Staatschriften，希德对照，843页，1925，耶那，南开大学图书馆藏。德文为Wilhelm Andreae所译。

拉丁文译本

一、 德·色雷（De Serre）译，收于斯特方（Stephanus）所编订《柏拉图集》，1578年版；费西诺（Ficino）译于1496年者，收于1781年版。

二、伊尔斯奇（Hirschig）编，两卷（1：557；2：602）。巴黎，笛多书店（Didot）1856，1873，北京大学图书馆藏。

三、沃尔拉布（Wohlrab）编，两卷（1：555；2：382）。莱比锡，1890，北京图书馆藏。

现代语译文·英文本

一、周厄提（Jowett）译，收于《柏拉图全集》第四卷，1892/1953。伦敦，北京师范大学图书馆藏。

二、戴维斯、沃恩（J.L.Davies and D.J.Vaughan）译，袖珍本，370页，1852/1950，南京郭斌和藏。

三、康福德（F.M.Cornford，1874—？）译，350页，牛津。

四、李（D.Lee）译，企鹅丛书，467页，1955/74，伦敦。

五、罗斯（W.H.D.Rouse）译，收于瓦明顿（Warmington）所编《柏拉图著名对话》（Great Dialogues of Plato，525页，1956，纽约）。本书，以及三、四，均为郭斌和藏本。

六、克尔（A.Kerr）译，1918，美国，芝加哥，南京图书馆藏。

七、林赛（A.D.Lindsay）译，1929，伦敦。

八、肖里（Paul Shorey）译，两卷收于娄卜古典丛书，南京大学图书馆藏。

九、戴维斯（Henry Davis）译，收于《柏拉图著作集》（Works of Plato），1933，纽约，天津南开大学图书馆藏。

十、 理查德（I.A.Richards）以基本英语译，218页，1942，纽约，西安西北大学图书馆藏。

十一、 格鲁伯（G.M.A.Grube）译，1974，哲学研究所图书室藏。

德文本

一、 普里森克兰茨（Karl Preisenclanz）译，Platons Staat，448页，1920，耶那。

二、 568页，莱比锡，以上二书均藏哲学研究所图书室。

三、 费泽（Gottfried Fähse）译，Republik，两卷，1800，莱比锡，哲学所藏。

四、 阿佩尔特（O.Apelt）译，收于《柏拉图全集》（Platons sämtliche dialoge），七卷本，1916，莱比锡，上海图书馆徐家汇藏书楼藏。

五、 霍夫曼（Ernst Hoffmann）编，《柏拉图集，诞生二千四百周年纪念版》（Platon Jublaümsausgable sämtlicher werke），八卷，1974，瑞士，哲学所图书室藏。

日文本

一、 田中美知太郎、藤沢令夫编，プラトン全集，十六卷，1977，岩波书店，北京图书馆藏。

我国译本、选本

一、 吴献书译，理想国，五册（十卷），1929 / 57，商务印书馆。

二、 任华译，收于《古希腊罗马哲学》，1957，三联书店；《西方哲学原著选读》上，1981，商务。选下列片段：415，416—7，427—34，473，475—80，507—9，509—11，531—35。

三、 郑晓沧译，《柏拉图论教育》92页，1958/80，人民教育出版社。又见徐宗林泽，《西洋三千年教育文献精华》（乌里其［Robert Ulich］编，肖里英译）3—33页（全书409页），1970/73，台北幼狮文化事业公司。两书选自下列各卷：第二，第三，第四，第七卷。

1. 封面
2. 版权
3. 汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明
4. 译者引言
5. 第一卷
6. 第二卷
7. 第三卷
8. 第四卷
9. 第五卷
10. 第六卷
11. 第七卷
12. 第八卷
13. 第九卷
14. 第十卷
15. 索引
16. 人名地名索引之一
17. 人名地名索引之二
18. 本书版本简目
    1. 希腊文本
    2. 拉丁文译本
    3. 现代语译文·英文本
    4. 德文本
    5. 日文本
    6. 我国译本、选本

汉译世界学术名著丛书

分科本◎哲 学

伦理学

〔荷兰〕斯宾诺莎 著

商务印书馆
SINCE1897 The Commercial Press

图书在版编目(CIP)数据

伦理学/(荷兰)斯宾诺莎著;贺麟译. —北京:商务印书馆,2011
“汉译世界学术名著丛书”(分科本)
ISBN 978-7-100-07871-9

Ⅰ.①伦… Ⅱ.①斯…②贺… Ⅲ.①伦理学 Ⅳ.①B82

中国版本图书馆CIP数据核字(2011)第041819号

所有权利保留。
未经许可,不得以任何方式使用。

汉译世界学术名著丛书(分科本)
伦 理 学
〔荷兰〕斯宾诺莎 著
贺 麟 译

商 务 印 书 馆 出 版
(北京王府井大街36号 邮政编码 100710)
商 务 印 书 馆 发 行
北京瑞古冠中印刷厂印刷
ISBN 978-7-100-07871-9

2011年6月第1版 开本880×1240 1/32
2011年6月北京第1次印刷 印张8¾ 插页1
定价:30.00元



斯宾诺莎

斯宾诺莎

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明

我馆历来重视迻译世界各国学术名著。从1981年开始出版“汉译世界学术名著丛书”，在积累单行本著作的基础上，分辑刊行，迄今为止，出版了十二辑，近五百种，是我国自有现代出版以来最重大的学术翻译出版工程。“丛书”所列选的著作，立场观点不囿于一派，学科领域不限于一门，是文明开启以来各个时代、不同民族精神的精华，代表着人类已经到达过的精神境界。在改革开放之初，这套丛书一直起着思想启蒙和升华的作用，三十年来，这套丛书为我国学术和思想文化建设所做的基础性、持久性贡献得到了广泛认可，集中体现了我馆“昌明教育，开启民智”这一百年使命的精髓。

“丛书”出版之初，即以封底颜色为别，分为橙色、绿色、蓝色、黄色和赭色五类，对应收录哲学、政治·法律·社会学、经济、历史·地理和语言学等学科的著作。2009年，我馆以整体的形式出版了“汉译世界学术名著丛书”（珍藏本）四百种，向共和国六十华诞献礼，以襄盛举。“珍藏本”出版后，在社会上产生了良好反响。读书界希望我们再接再厉，以原有五类为基础，出版“分科本”，既便于专业学者研读查考，又利于广大读者系统学习。为此，我们在“珍藏本”的基础上，加上新出版的十一、十二辑和即将出版的第十三辑中的部分图书，计五百种，分科出版，以飨读者。

中华民族在伟大复兴的进程中，必将以更加开放的姿态面向世界，以更加虚心的态度借鉴和吸收人类文明的成果，研究和学习各国发展的有益经验。迻译世界各国学术名著，任重道远。我们一定以更大的努力，进一步做好这套丛书的出版工作，以不负前贤，有益社会。

商务印书馆编辑部

2011年3月

出版说明

斯宾诺莎(Baruch de Spinoza，1632—1677)是十七世纪“典型资本主义国家”——荷兰的伟大哲学家、唯物主义者和战斗的无神论者，同时又是一位理性主义的先驱。斯宾诺莎的世界观是在尼德兰资本主义生产关系急剧发展的时期形成的，反映了新兴资产阶级的利益和要求，他的哲学思想应该看做是对资产阶级自由的论证。

《伦理学》一书是斯宾诺莎的主要著作，他的哲学思想基本上都表述在这本书中。他写这部著作花费了十多年的功夫，从1662年写起，到1675年才完成。在他生前，这部著作并没有发表，死后才由他的友人出版。而出版不久，就被当时的荷兰当局视为“亵渎的、无神论的学说”，禁止发行。

《伦理学》一书是用“几何学的方法”写的。斯宾诺莎和比他稍早的法国哲学家笛卡尔(1596—1650)一样，认为只有像几何学一样，凭理性的能力从最初几个由直观获得的定义和公理推论出来的知识，才是最可靠的知识，因此，他写作《伦理学》时，就把人的思想、情感、欲望等等也当做几何学上的点、线、面一样来研究，先提出定义和公理，然后加以证明，进而作出绎理。斯宾诺莎比笛卡尔更加彻底地贯彻了理性主义的精神，他否认笛卡尔“天赋观念”的学说，只承认天赋的知识能力，他肯定世界是可知的。

斯宾诺莎的理性主义思想，提出人的理性是认识的唯一手段和评判真理与错误的唯一标准，在反对当时的宗教神学和经院哲学上，是有一定进步作用的，但这种认识方法并不就是正确的、科学的，它具有很大的片面性，斯宾诺莎只强调理性而忽视经验，更不了解实践在认识中的作用，因此他的认识方法依然是唯心主义的。

斯宾诺莎在方法论上和笛卡尔是一脉相承的，在哲学的出发点上，却截然相反。笛卡尔是一个二元论者，他从“我”开始，斯宾诺莎

批判了笛卡尔的二元论，他从客观世界开始。斯宾诺莎哲学的基本要求，是从世界本身来说明世界。这是他的唯物主义哲学思想的根本所在。斯宾诺莎首先提出了“自因”(causa sui)的学说，这是《伦理学》一书中第一个术语，也是最基本的概念。所谓“自因”，就是说“实体”(即客观世界)是自己存在的，实体自身是自身的原因，而不是其他任何东西作它的原因；对实体的认识也只有通过它自身来认识，而不能通过别的东西来认识。实体在时间上和空间上都是无限的，是不可分割的，它是无所不包的整个自然。斯宾诺莎这一学说就从根本上否定掉了超自然的精神实体——上帝，他知道否认上帝是造物主，就不会得到教会的宽容，于是他给实体、自然界冠上“上帝”的名义，尽管如此，他并没有逃脱掉教会的迫害。后来的资产阶级哲学家，企图据此证明斯宾诺莎是一个泛神论者，显然这是对斯宾诺莎哲学思想的曲解，其实斯宾诺莎在“上帝”名义的掩盖下，是纯粹的无神论思想，“上帝”仅仅是一个赘物。

斯宾诺莎关于自因的学说，在哲学思想发展史上有着重大的意义，它第一次摆脱了中世纪以来神学的羁绊，扔开了第一推动力的信仰主义。恩格斯对此给予了极高的评价，在《自然辩证法》一书的“导言”中说：“应当承认当时的哲学有一个极大的功劳，就是虽然当时的自然科学知识是处于局限的状态，但当时的哲学并没有误入歧途，却是从斯宾诺莎起直到伟大的法国唯物主义者止，始终都坚持要想从世界本身说明世界，而让未来的自然科学去详细论证这点。”

在物质和思维的关系问题上，斯宾诺莎提出思维是物质的属性，而不是把思维和物质看做两种独立的实体，这是斯宾诺莎比笛卡尔前进的地方，他摒除了笛卡尔二元论的观点。可是斯宾诺莎把思维看做是一切物质都具有的属性，不了解思维、意识产生的历史过程，这就陷入一切物质都具有灵魂的物活论的错误中去。同时，斯宾诺莎对思维和物质的关系还持着一种错误的平行论的观点，他在论证人的身体和心理过程的关系时，就是把生理过程和心理过程看做彼此平行发展的，在斯宾诺莎的了解中，两者实际上没有相互影响。这就表明斯宾诺莎对笛卡尔二元论的批判并不彻底。

斯宾诺莎的哲学思想中具有光辉的辩证法因素，自因学说就是辩证因素的突出表现。但整个说来，斯宾诺莎的唯物主义哲学是机械的、形而上学的。从他的哲学思想中可以看到不少十分鲜明的形而上学的结论：他把实体看做永恒不变的，不了解运动是物质的属性，他所了解的运动只是物体在空间上的位置转移，在时间上是不发展的，而且运动也只限于部分物体所具有。斯宾诺莎的形而上学观点也表现在他对于规律和必然性的看法上，他承认规律的客观性，认为整个自然界都受客观规律和必然性所支配，不承认自然有什么有意识的目的，这在反对宗教唯心主义和意志自由的主观唯心主义上，是有功绩有价值的思想。可是斯宾诺莎持着机械论的观点，他只承认必然性，而否认偶然性，他认为必然性排斥偶然性，这种机械的因果决定论就陷入了宿命论的错误。斯宾诺莎在关于自由和必然性关系的学说上，企图辩证地来克服宿命论，他提出自由就是被意识到的必然性。这是斯宾诺莎哲学思想中又一具有光辉的辩证法因素的所在，不过，这仅仅是辩证法的因素，它同马克思主义关于自由与必然性这一对范畴的思想有着本质的区别。斯宾诺莎所谓的自由是直观的、消极适应必然性的自由，是个人心理上的自由，这同马克思主义关于人们掌握客观规律，以求得全人类的彻底解放，人们运用客观规律以改造自然的思想，显然是不能混同的。

斯宾诺莎和其他的机械唯物主义哲学家一样，没有也不可能把他们的唯物主义哲学贯彻到社会思想的领域中来，在这个领域中他们都是唯心主义者。当然，这样的说法并不意味着否定他们从唯物主义哲学观点出发，可以得出在当时是进步的社会政治思想，斯宾诺莎就是从他的唯物主义哲学得出无神论的结论的，不过他的无神论离了解宗教的阶级本质和阶级根源还有相当的距离。

总的说来，斯宾诺莎的哲学是十七世纪资产阶级思想的最高成就之一，他的唯物主义和无神论思想具有很大的进步作用，他的思想中辩证法因素，是哲学史上宝贵的思想遗产，但他的世界观中占支配地位的仍然是机械的、形而上学的观点。在研究斯宾诺莎时，我们要善于辨别“精华”和“糟粕”，同时要善于向资产阶级学者歪曲斯宾诺莎哲学的思想进行斗争。

商务印书馆编辑部

1958年9月

第一部分 论神

界说

(一) 自因(causa sui)，我理解为这样的东西，它的本质(essentia)即包含存在(existentia)，或者它的本性只能设想为存在着。

(二) 凡是可以为同性质的另一事物所限制的东西，就叫做自类有限(in suo genere finita)。例如一个物体被称为有限，就是因为除了这个物体之外，我们常常可以设想另一个更大的物体。同样，一个思想可以为另一个思想所限制。但是物体不能限制思想，思想也不能限制物体。

(三) 实体(substantia)，我理解为在自身内并通过自身而被认识的东西。换言之，形成实体的概念，可以无须借助于他物的概念。

(四) 属性(attributus)，我理解为由知性(intellectus)看来是构成实体的本质的东西。

(五) 样式(modus)，我理解为实体的分殊(affectiones)，亦即在他物内(inalio est)通过他物而被认知的东西(per alium concipitur)。

(六) 神(Deus)，我理解为绝对无限的存在，亦即具有无限“多”属性的实体，其中每一属性各表示永恒无限的本质。

说明 我说神是绝对无限而不说它是自类无限(in suo genereinfinita)，因为仅仅是自类无限的东西，我们可以否认其无限多的属性；而绝对无限者的本性中就具备了一切足以表示本质的东西，却并不包含否定。

(七) 凡是仅仅由自身本性的必然性而存在、其行为仅仅由它自身决定的东西叫做自由(libera)。反之，凡一物的存在及其行为均按一定的方式为他物所决定，便叫做必然(necessaria，)或受制(coata)。

(八) 永恒(aeternitas)，我理解为存在的自身，就存在被理解为只能从永恒事物的界说中必然推出而言。

说明 因为这样的存在也可以设想为永恒的真理，有如事物的本质，因此不可以用绵延或时间去解释它，虽说绵延可以设想为无始无终。

公则

(一) 一切事物不是在自身内，就必定是在他物内。

(二) 一切事物，如果不能通过他物而被认识，就必定通过自身而被认识。

(三) 如果有确定原因，则必定有结果相随，反之，如果无确定的原因，则决无结果相随。

(四) 认识结果有赖于认识原因，并且也包含了认识原因。

(五) 凡两物间无相互共同之点，则这物不能借那物而被理解，换言之，这物的概念不包含那物的概念。

(六) 真观念必定符合它的对象。

(七) 凡是可以设想为不存在的东西，则它的本质不包含存在。

命题一 实体按其本性必先于它的分殊。

证明 据界说三及界说五此理自明。

命题二 具有不同属性的两个实体彼此之间没有共同之点。

证明 这也是据界说三推来，其理甚明。因为每一个实体均各个在自身内并通过自身而被认识，因此这一个实体的概念不包含另一个实体的概念。

命题三 凡是彼此之间没有共同之点的事物，这物不能为那物的原因。

证明 假如两物之间没有共同之点，则(据公则五)这物不能借另一物而被理解，所以(据公则四)这物不能为那物的原因。此证。

命题四 凡两个或多数的不同之物，其区别所在，不是由于实体的属性不同，必是由于实体的分殊各异。

证明 一切存在的事物不是在自身内必是在他物内(据公则一)，这就是说(据界说三与五)在知性外面，除了实体和它的分殊以外，没有别的东西。所以在知性外面除了实体以外，或者换句话说(据界说四)[1]，除了实体的属性和分殊以外，没有任何东西可以用来区别众多事物之间的异同。此证。

命题五 按事物的本性，不能有两个或多数具有相同性质或属性的实体。

证明 假使有多数不同的实体，则其区别所在不是由于属性的不同，必是由于分殊的各异(据前命题)。如果区别所在仅仅由于属性的不同，则须知具有相同属性的实体，只能有一个。但是，如果区别所在是由于分殊的各异，则按其本性实体必先于分殊(据命题一)，所以应当把分殊抛开不论，而考察实体自身，换言之(据界说三与公则六)[2]即加以真正的考察，这样就可以知道，实在无法设想多数实体之间有什么区别，这就是说(据前命题)不能有多数实体，只有唯一的实体。此证。

命题六 一个实体不能为另一个实体所产生。

证明 按事物的本性，不能有两个具有相同属性的实体(据前命题)，这就是说，(据命题二)两个实体之间决无共同之点。所以(据命题三)这一个实体不能为另一个实体的原因，或者一个实体不能为另一个实体所产生。此证。

绎理 由此可以推知，实体不是任何别的东西所能产生的。因为宇宙间除实体及其分殊以外，不能有别的东西，这已经在公则一、界说三与五中说明。并且这一实体又不能产生另一个实体(据前命题)；所以知道实体决不是任何别的东西所能产生的。此证。

再证 试指出反面的不通，则这个命题更容易得到证明。如果一个实体可以为另一个实体所产生，则认识这个实体，必须依靠认识它的原因(据公则四)；这样(据界说三)，它就不是实体了。

命题七 存在属于实体的本性。

证明 实体不能为任何别的东西所产生(据前命题的绎理)；所以它必定是自因，换言之(据界说一)它的本质必然包含存在，或者存在即属于它的本性。此证。

命题八 每一个实体必然是无限的。

证明 具有一个属性的实体(据命题五)，必然是唯一的实体，而这个唯一的实体的本性就是存在(据命题七)。因此按其本性，它的存在，不是有限的，就必定是无限的。但实体不能是有限的存在，因为(据界说二)它必定为具相同性质之另一个实体所限制，而这另一个实体，也一定必然存在(据命题七)。这样，就会有两个具相同属性的实体，这是不通的(据命题五)。所以实体必然是无限的存在。此证。

附释一 说任何一物是有限的，其实就是部分地否定它的某种性质的存在，而说它是无限的，也就是绝对地肯定其某种性质的存在，所以(据命题七)每个实体必定是无限的。

附释二 [3] 无疑地，凡对事物没有正确的判断，而且不习于考察事物的第一因的人，对于我的第七命题必难于了解。这当然由于他们既

不能辨认实体的分殊(modificationes)与实体自身的区别，又复茫然于万物产生的情状。所以他们难免不因看见自然事物，均有原始，遂误认实体也有原始。因为凡是不知道事物真正的原因的人，总是混淆一切，毫不踌躇地以为树木也与人一样，可以说话，或以为人是土石造成的，或者是由种子长成的，并且相信每一形式均可以互相转变成任何别的形式。又凡不知道神性与人性的区别的人，最容易拿人情去拟神，说神也具有人情，而那不知道情感的起源的人，附会得尤其厉害。倘若我们能够稍稍注意探究实体的性质，就不仅不会怀疑第七命题的真理，甚至于会认它为定则，而当做一种常识了。因为我们就会知道：实体是在自身内并通过自身而被认识的东西，换言之，想要知道实体，无须凭借他物的概念。反之，分殊乃是在他物内并通过他物而被认识的东西；想要知道分殊，必须从它所依存的东西的概念中去寻求，所以我们对于不存在的分殊，也有形成真观念的可能。因为这种不存在的分殊虽说在理智之外并不真实地存在，然它的本质却包含在他物之内，所以凭借他物，即可加以认识。反之，实体的真理虽亦不存在于理智之外，但实体的真理却基于它自身，即由于它是通过自身而被认识的缘故。假如有人一面说他对实体有一个清楚明晰的观念，亦即真观念，而一面又怀疑这个实体是否存在，则他的错误与那自称他有了一个真观念而又怀疑这观念是假的正相同(只须细思，此理自明)。同样，假如又有人说实体是被创造而成的，这种说法实与说假观念可以成真观念相同，其矛盾不通，真是无以复加。所以我们必须承认实体的存在，正如实体的本质那样，乃是一永恒的真理。因此，我们对于“没有两个具有相同本性的实体”这一个命题，可以用另外一个方法加以证明，我认为值得在这里指出这个方法。但为了按照次序来进行证明，必须注意:

(一) 一物的真界说，除包含或表明那物的本性外，决不包含别的东西，也不表明别的东西。据此又可推知——

(二) 既然一物的界说除了它的本性外不表明别的东西，所以一物的界说决不包含或者表明个体的数量。例如三角形的界说只表明三角形的单纯本性而不表明三角形一定的数目。

(三) 应该注意，凡任何存在的东西，必然有其所赖以存在的一定的原因。

(四) 最后必须注意，一切事物所赖以存在的原因，不是包含在那物本性或界说之内(这是因为存在即属那个事物的本性)，必定包含在那物自身之外。

据此，如果假定有一定数目的人在自然界中存在，则必然有一个原因足以说明何以恰好有不多不少的这样多人存在。例如，试假定有二十个人存在(为容易了解起见，更假定这二十人同时存在，并没有人在他们以前存在)。为了要说明二十人之所以存在，而求之于一般的人类本性，那是不够的，必须说明何以不多不少恰好二十人存在才行。就因为每个人所以存在的原因，都应当说明(据上第三条)。但每一个人所以单独存在的原因(据上第一及第二条)，不能包括在一般的人性本身中，就因为人的真正界说不包含有二十这个数目。所以(据第四条)这二十人所以存在，以及这二十人中每一个人所以存在，其原因都须在他们每一个人之外去寻求。所以我们可以断言：凡有具同一本性的多数个体存在，则每一个体，都必有使其所以存在的外在原因。正因为存在既是实体的本性(如这条附释所指出的)，则实体的界说必包含必然存在，所以只就实体的界说，就可以推出它的存在。但是在实体的界说里(已于上面第二第三两条内指出)，却推演不出具相同性质的多数实体的存在来。所以据实体的界说，必然是不能有具相同性质的多数实体。

命题九 一物所具有的实在性或存在愈多，它所具有的属性就愈多。

证明 据界说四，这是很明白的。

命题十 实体的每一个属性必然是通过自身而被认识的。

证明 因为属性在知性看来，就是构成实体的本质的东西(据界说四)；故(据界说三)必然是通过自身而被认识的。此证。

附释 据此显然可见，纵然两个属性可以设想为确有区别，也就是说，这个属性无须借助那个属性，而我们也不能因此便说它们是两个存在或两个实体。正因为按照实体的性质即在于它的每一个属性都是通过自身而被认识的，并且由于实体所具有的一切属性都始终同在实体内，一个属性不能产生另一个属性，但每一个属性都各自表示这实体的实在性或存在。所以说一个实体具有多数属性，决不是不通的；因为任何事物必借其属性才可以被认识，而每一事物的存在或实在性愈多，则表示它的必然性、永久性及无限性的属性也就愈多，这是再明白不过的了。因此绝对无限的存在必然应规定为具有无限[多] [4] 属性(如界说六所指出的)的存在，它的每一个属性都各自表示它的某种永恒无限的本质，这也是最明白不过的。如果现在还有人问根据什么标志我们可以辨别多数实体的差异，请试看下面各命题，就可以知道，宇宙间只有一个实体存在着，而这个实体是绝对无限的。因此寻求辨别多数实体的标志，未免徒劳。

命题十一 神，或实体，具有无限多的属性，而它的每一个属性各表示其永恒无限的本质，必然存在。

证明 假如否认此说，试设想一下：神不存在是否可能。假若神不存在，则(据公则七)它的本质便不包含存在。但(据命题七)这是不通的。所以神必然存在。此证。

别证 凡物之存在或不存在必有其所以存在或不存在的原因或理由。例如，有一个三角形存在，则必定有它所以存在的原因或理由；反之，假若这三角形不存在，也必定有原因或理由使其不存在，或否定其存在。而这个原因或理由，如果不是包含于那物本性之内，就必定是存在于那物本性之外。例如，天地间何以没有方的圆形，其理由即包含在圆形的本性内，因为方的圆形显然是一个矛盾。反之，何以实体存在，其理由亦仅包含在实体的本性内，因为实体的本性即包含存在(参看命题七)。但是圆形或三角形所以存在或不存在的理由，却并不是出于它们的本性，而是出于一般的有形的自然界的秩序。因为根据这个秩序就可以推出这个三角形现在必定存在，或者现在不可能存在。这是自明的道理。因此可知，一件事物如果没有任何理由或原

因阻止或否定其存在，则这物必然存在。同样，如果没有任何理由或原因以阻止或否定神的存在，便可以无条件地推知神必然存在。但是神所以存在的理由或原因，如果不在神的本性内，就必定在神的本性之外，换言之，就必定在具有他种本性的他种实体内。因为，假如承认神所以存在的理由即在与它具同一本性的实体内，那就无异于承认神的存在。但是假如神所以存在的理由是在具有他种本性的他种实体内，那么，这个实体就会与神无共同之点(据命题二)，因而既不能肯定神的存在，也不能否定神的存在。据此，否定神存在的理由或原因，既然不在神的本性之外，所以假如实际上神不存在，则这个理由或原因就必定在神的本性之内。说神的本性具有否定它自身存在的理由，这是自相矛盾的。但是断言绝对无限无上圆满的东西具有自己否定其自身存在的理由，却是不通的。所以无论在神之内，或在神之外，都不能有任何原因或理由可以否定神的存在。因此神必然存在。此证。

别证 不能够存在就是无力，反之，能够存在就是有力(这是自明的)。因此假如说除了有限之物以外，没有别的事物必然存在；那就无异于说有限之物较绝对无限之物更为强而有力。这(显然无疑)是不通的；所以如果不是无物存在，就是有一个绝对无限之物存在。但是我们存在却是事实，而我们的存在如果不在我们自身内，就必定在必然存在之他物内(参看公则 一及命题七)。所以绝对无限的东西(据界说六)，亦即神，必然存在。此证。

附释 在前面这个证明里，我是从后天方面(a posteriori)来证明神的存在，为的是使人易于了解；这并不是说不能根据同样的原理从先天方面(a priori)去证明神的存在。因为，既然能够存在就是有力，那么一物具有实在性愈多，它能够存在的力量也必定愈多；所以绝对无限之物或神其自身也必定具有绝对无限的能够存在的力量；所以它绝对地存在。然而许多人或许不易看出这个证明的真理，因为他们仅仅习惯于观看由外因产生的事物；因而看到那些由外因很快地产生的事物，亦即很容易存在的事物，也很容易毁灭；反之，那些比较难产生，亦即不那么容易存在的事物，他们便以为必定具有比较多的属性。为了扫除他们这种成见，我无须乎指出“产生得快的毁灭得也

快”这句话在哪种意义下是真的，也无须追问就自然界全体而论是否万物同等地难或易。而只须指出，我这里所说的并不是由外因产生的事物，而是单就(据命题六)不是由外因产生的实体而言，这就够了。因为凡是由外因所产生的事物，无论它的组成部分是多是少，它所具有的实在性或圆满性没有不是依靠外因而得来的，因此它的存在不是出于它自身的圆满性而是出于它的外因的圆满性。反之，实体所具有的圆满性则不是依靠外因而得来的，所以它的存在只是基于它自己的本性；因此实体的存在，无非是它的本质。可见圆满性不但不取消一物的存在，反倒是肯定它的存在。而没有圆满性正足以否定一物的存在；所以我们所最深信不疑的存在，除了绝对无限、绝对圆满的存在，即神之外，没有别的东西了。因为既然神的本质排除一切不圆满性，而包含绝对圆满性，那么神的存在便没有任何怀疑的理由，并有了最高的确定性了。我相信，人只要稍稍留意，对于这个道理，就可以了然。

命题十二 由实体的属性推出实体可分(divibilis)，是对于实体的属性没有得到真正的认识。

证明 因为如果设想实体是可分的，则从实体分出的各个部分或者仍将保留实体的性质，或者将会失掉实体的性质。如果仍然保留实体的性质，则(据命题八)每一部分都应当是无限的，(据命题六)都应当是自因，并且(据命题五)都应当具有异于其他部分的属性，这就无异于说，由一个实体可以形成多数实体，(据命题六)那是不通的。再者，这些部分(据命题二)与其全体将无共同之点，而且(据界说四与命题十)全体将可以离部分而存在，离开部分而被认识，毫无疑问，这更是不通。反之，如果是第二种情况，即部分并不保留实体的本性，则当整个实体被分为相等的部分时，它就会丧失其实体的本性，不再存在了，(据命题七)这也是不通的。

命题十三 绝对无限的实体是不可分的。

证明 因为假如实体可分，则它分成的部分或者保留绝对无限的实体本性，或者失掉此绝对无限的实体本性。如果是前一种情形，则将有多数具相同本性的实体，(据命题五)这是不通的。如果是后一种情

形，则(如上面所说的)绝对无限的实体将不会存在，(据命题十一)这也是不通的。

绎理 由此可以推出，实体是不可分的，即使是有形体的实体(substantia corporea)，只要它是实体，也是不可分的。

附释 实体不可分的道理，如果依这种说法更为简易明白：因为实体的本性，只能设想为无限的，而实体的部分则只能理解为有限的实体。说实体是有限的(据命题八)显然包含着矛盾。

命题十四 除了神以外，不能有任何实体，也不能设想任何实体。

证明 既然神是绝对无限的东西，凡是表示实体的本质的属性都不能不归给于神(据界说六)，并且既然神是必然存在的(据命题十一)，因此如果神以外还有别的实体，要说明这个实体就必须凭借神的某种属性，这样就会有两个具有相同属性的实体了，(据命题五)这是不通的。所以除了神以外不能有任何实体，也不能设想任何实体。因为，假如可以设想有别的实体，则这个实体就必须设想成存在的，(据本证明的前部)这是不通的。所以除了神以外，不能有任何实体，也不能设想任何实体。此证。

绎理一 因此可以明白推出，第一，神是唯一的，这就是说(据界说六)，宇宙间只有一个实体，而且这个实体是绝对无限的，正如命题十的附释里已经提示的那样。

绎理二 由此又可以推出，第二，广延的东西(res extensa)与思维的东西(res cogitans)如果不是神的属性，必定是神的属性的分殊。

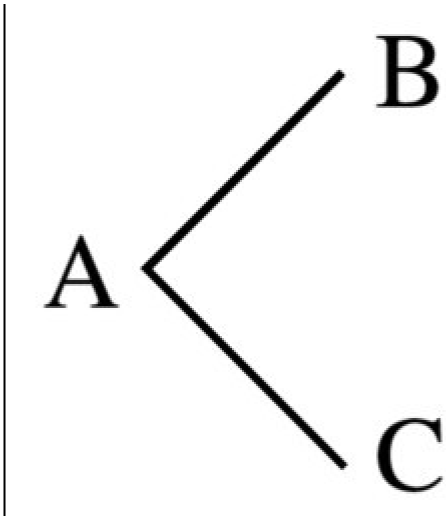
命题十五 一切存在的东西，都存在于神之内，没有神就不能有任何东西存在，也不能有任何东西被认识。

证明 除了神的以外便没有任何实体，也不能设想任何实体(据命题十四)，这就是说(据界说三)神外没有在自身内并通过自身而被认识的东西。但是，如果没有实体，样式(据界说五)就既不能存在，也不能被认识。所以样式只能存在于神之内，只能借神而被理解。但是除

实体和样式以外没有别的东西(据公则一)，所以没有神就不能有任何东西存在，也不能有任何东西被认识。此证。

附释 有许多人妄自揣想，以为神与人一样，具有形体与心灵，也受情欲的支配；他们的看法离开神的真观念有多远，前面已经充分证明过，这里不再多说了。因为凡对于神的本性(naturadivina)多少用心思考过的人，都否认神是有形体的。他们提出绝好的理由来证明神没有形体，他们指出，形体是指有体积，有长宽高，并且有一定形状的，说绝对无限的神有长宽高，有体积形状，真是不通之至。但是他们同时又援引一些别的论证，企图用来证明这个道理，进而认为有形体的实体或有广延的实体(substantia corporea siva extensa)本身没有神性，并断言它是神所创造的。但是究竟神凭哪种能力能够创造出有形体的实体，他们又完全不知道。这便是明白地表示他们自己并不了解自己所说的话。但是至少我自信我已经充分明白地证明了(参看命题六的绎 理及命题八的第二条附释)，实体不是别的东西所能产生或创造的。况且在命题十四里，我已经证明除了神以外不能有任何实体，也不能设想任何实体；因此我作出结论说，有广延的实体是神的无限多的属性之一。但是为了加以较详尽的说明起见，我对于反对者的论据将一一予以反驳。反对方面所持的理由统共不外乎下列几点：

<u>第一</u>，他们以为有形体的实体既然是实体，必定是集部分而组成，因此他们否认它可以具有无限性，并且否认它属于神。他们并且广援例证来说明他们的说法，现在略举一二，以见一斑。他们说，假如有形体的实体是无限的，试将它分为两部分，则它的每部分不是有限的，必定是无限的。如果是有限的，则无限乃是两个有限部分所构成，这是不通的。如果是无限的，则将有一个无限大于别的无限两倍，这也是同样的不通。再则，如果以尺来量这个无限的体积，分作相等部分，则它将有无限数以尺为单位的部分；如果同样再以寸来量这个无限的体积，分作相等部分，则它将有无限数以寸为单位的部分。这样则一个无限数目将十二倍于另一个无限



数目。最后，试据一点而设想一个无限的体积，作二直线AB与AC，最初由一定长度而逐渐延长以至无限；则BC的距离将愈趋愈远，而初时BC间一定距离将变为无定而不可计量。他们认为诸如此类不通的情形都从假定一个无限的体积而来，因此他们断言有形体的实体必然是有限的，所以不能属于神的本质，不能认作神的属性之一。

反对方面的第二 理由是从神的无上圆满性推出来的。因为他们说，神既然是无上圆满，必不是被动的；而有形体的实体既然是可分的，必是被动的；因此推知有形体实体不属于神的本质。

这些就是我所知道的，反对方面的著作家所据以表明有形体的实体不配有神性，亦不属于神性的理由。但是如果有人适当地注意便可看见，我对他们所持的理由，已早有答辩了；因为他们这些理由完全根据有形体的实体是由部分所构成的假定，这种说法之不通，我早已指出(命题十二与命题十三的绎理)。并且如果有人稍加思考，就可以看出，他们用来证明有广延的实体是有限的那些不通的论据，(它们实属不通，但是我现在暂不争辩)，并不出于量是无限的那个假定，而是出于无限之量是可分的那一个假定，与无限之量是有限部分所构成的那个假定。所以即使细究他们这些不通的理由所应得的结论，我们也只能说无限之量是不可分的，并不是有限部分所构成的。但这恰好就是我在上面(命题十二等)所已经证明过了的道理。这正足见他们起初用以射击我们的枪戟，现乃反而打在他们自己身上了。所以如果有人根据这些不通的论点而断言有广延的实体必定是有限的，实无异于根

据圆形具有方形性质的假定，而断言圆形没有中心，从中心达到周围的一切直线不是相等。因为他们为了要证明有形体的实体是有限的起见，竟把只能认为无限、必然、唯一而不可分的有形体的实体(参看命题八、五和十二)认作有限，为有限部分所构成，并且复多而可分。据同一步骤，又有许多人先有了线为点所构成的成见，当然不难寻出一些理由以表示线不可分至无限。其实说有形体的实体是集有限物体或部分而成，其不通无异乎说面是集线而成，线是集点而成。凡相信明晰推理是颠扑不破的人，都应当承认这种说法，而否认世界有真空的人，想来尤其应当赞成这种说法。因为如果有形体的实体可以分到各个部分真正地截然分离，何以一部分被毁灭后，而其余部分就不能仍然像从前那样，彼此连在一起呢?何以一切事物能如是有秩序地紧密联系在一起竟致没有真空呢?因为如果事物彼此真正地截然分离，则此物必能离他物而独存，并且能离他物而仍维持其固有地位。既然宇宙间没有真空(在别处我将另有说明)，而各部分又如此连结以致不可能有真空，足见一切有限的部分，并非真正地分离；这就是说，有形体的实体既是实体就是不可分的。如果还有人问何以我们总有认量为可分的自然倾向呢?我可以答道，我们对于量有两种理解，一是抽象的或表面的量，乃是我们想象的产物；一是作为实体的量，是仅仅从理智中产生的。如果就出于想象之量而言，则我们将可见到，量是有限的、可分的，并且是部分所构成的，这是我们所常常做而且容易做的事；反之，如果就出于理智之量而言，而且就量之被理解为实体而言，(但这样做却很难)，则有如我在上面所详细证明的那样，我们将会见到，量是无限的、唯一的和不可分的。凡是能辨别想象与理智之不同的人，对于这种说法，将会甚为明了；特别是倘若我们想到，物质到处都是一样，除非我们以种种方式对物质作歪曲的理解，物质的各个部分并不是彼此截然分离的，换言之，就物质作为样式而言，是可分的，但就物质作为实体而言，则是不可分的。例如，就水作为水而言，这处也有，那处也有，其部分彼此分离，则我们便认水为可分。但就水作为有形体的实体而言，便不能认为它是可分的，因为它既不可分离，又不可分割。再者，就水为水而言，是有生有灭的；但就水作为实体而言，是不生不灭的。

我想我这番话已经答复了反对方面的第二条理由了，因为他们的第二条理由也是建筑在物质的实体是可分的，是为部分所构成的那个假定上的。并且即使我的这些见解不能成立，我也不知道为什么物质不配有神性，因为(据命题十四)除神以外不能有任何实体存在可以使得神性成为被动。所以我说，一切都在神内，一切都依神的无限本性的法则而运行，并且都循着神的本质的必然性而出(如我即将指出那样)。因此我们实在无法可以说神受他物的支配，并且即使有广延的实体被设想为可分的，但是只要我们承认它具有永恒性与无限性我们也无法可以说它不配有神性。关于这一点现在讲得已经够了。

命题十六 从神的本性的必然性，无限多的事物在无限多的方式下(这就是说，一切能作为无限理智的对象的事物)都必定推得出来。

证明 谁都可以明了这个命题，只要他注意到：从任何一物的界说里，理智都可以推出那物的许多特质，而这些特质其实是从那物的界说(亦即，从那物的本质)必然推出的，而且一物的界说能表示出它的实在性愈多，亦即那被界说的事物的本质所包含的实在性愈多，则理智所能推出该物的特质必也愈多。但神性既具有绝对无限多的属性(据界说六)，而其每一属性又各表示其自类无限的本质，所以从神的本性的必然性，无限多的事物在无限多的方式下(亦即，凡能为无限理智的对象之一切事物)都必定推得出来。此证。

绎理一 由此推出，第一：神即是凡能为无限理智的对象之一切事物的致动因(causa efficiente)。

绎理二 由此又推出，第二：神是凭借自身的原因而不是凭借偶然性的原因。

绎理三 由此又推出，第三：神即是绝对的第一原因(causa prima)。

命题十七 神只是按照它的本性的法则而行动，不受任何东西的强迫。

证明 我已于命题十六指出无限多的事物只是出于神性之必然性，或者(这是一样的)只是出于神性的法则；在命题十五中，我又已经证明一切存在，都在神内，没有神就没有任何东西存在，也没有任何东西被认识；所以在神之外，决无他物可以决定神或强迫神去行动；所以，神只是按照它自己本性的法则而行动，而不受任何东西的强迫。此证。

绎理一 因此推出，第一：除了神的本性圆满性以外，别无在外或在内的任何原因驱使神行动。

绎理二 因此推出，第二：只有神才是自由因(causa libera)。因为只有神依据它的本性的必然性而存在(据命题十一，及命题十四绎理一)，只有神依据它的本性的必然性而行动(据前命题)。所以(据界说七)只有神才是自由因。此证。

附释 另外有许多人以为神所以是自由因，是由于神像他们所想象那样，能够使我们刚才所说的那些出于神的本性之必然性，或者在神的力量支配下的事物不出现或者不为它所产生。这样就无异于说神能任意改变三角形的本性，能使三内角之和不等于两直角；又无异于说神能令一定的原因不产生结果，这是不通的。无须借助于本命题的理论，在下面我将要证明神既没有理智，也没有意志。我深知道，自以为能够证明神有无上智慧和自由意志的人一定不少。因为他们说，除了把我们自身所具有的最高圆满性赋予神外；便不知道有任何更圆满的东西了。不过，他们虽然认为神事实上具有真正无上智慧，但他们却并不相信神能够将它的大智慧中所包含的一切真实内容全都创造出来，因为他们以为这样一来反足以破坏了神的万能。因此他们说假如神能将它的智慧所包含的一切的一切，全都创造出来，则它将不能有更新更多的创造，他们以为，这样便未免违悖神的万能。因此他们宁肯相信神对万物取无差别的态度，只创造由它自己的绝对意志决定要创造的那些事物。

但是我想我已经充分说明了(参看命题十六)如何无限多的事物在无限多的方式下都自神的无上威力或无限本性中必然流出；这就是说一切事物从永恒到永恒都以同等的必然性自神而出，正如三内角之和

等于二直角是从三角形的必然性而出那样。所以神的万能永远是现实的，而且将永恒地保持其现实性。这样，依我这种说法，至少神的万能性将远为圆满。而反对我的说法的人(恕我直言无讳)倒反而似乎否认了神的万能了。因为他们不能不承认神虽然能够知道无限多的可以创造之物，而它又决不能全都创造出来。因为，据他们说如果神能将它所知道的一齐全部创造出来，则神的万能的创造力就穷尽了，因而失掉它的圆满性了。所以为了维持神的圆满性起见，他们同时不得不说，神虽然是万能的，但在神的力量所能达到的事物中，它并不能一切都起作用。我实在再也想不出比这更不通，更有悖于神的万能的说法了。

此外人们也常说神有理智和意志，关于这一点，我在这里也要说几句话。我以为，如果理智与意志属于神的永恒本质，则对于这两种属性，显然应与一般人所了解的理智与意志完全不同。因为构成神的本质的理智与意志与我们的 理智和意志实有天壤之别，最多只是名词相同，就好像天上的星座“犬座”与地上能吠的动物“犬”一样。这一点可以证明如下：如果理智属于神的本性，则它的理智从本性上决不像我们的理智一样，(像众人所臆想那样)后于所理解的事物而产生，或者与所理解的事物同时产生，因为就因果关系而言，神是在万物之先的(据命题十六绎理一)。反之，万物的真理与万物的形式的本质之所以是那样，乃是因为它客观地像那样存在于神的理智中。所以神的理智，就它被理解为构成神的本质时，其实就是万物的原因：万物的本质以及万物的存在的原因。这一点早已为许多承认神的理智、神的意志，神的力量，是同一之物的人们所注意到了。所以神的理智既然是万物的唯一原因(如我们所已经指出的)，亦即是万物本质与万物存在的唯一原因，则在本质与存在方面，显然神的理智必然与人的理智不同。因为结果与原因的分别所在，正是结果从原因那里得来的。例如，这一个人可以为另一个人存在的原因(causa existentiae)，但不能是另一个人的本质的原因(causa essentiae)，因为本质乃是永恒的真理；因此就本质而言，两个人可以完全相同，但是就存在而言，两人便彼此各异。因为如果一个人失掉了他的存在，而另一个人的存在却并不因而失掉；可是如果这一个人的本质可以毁灭，可以变成虚妄的，则另一个人的本质也就会毁灭。由此可见，一件事物如果既是一个结果

的存在的原因，又是它的本质的原因，则必定在本质方面和存在方面异于这个后果。现在神的理智既然是人的理智的本质的原因与存在的原因，所以就本质和存在来说，神的理智就其被理解为构成神的本质而言，都异于人的理智；除了名词一样外，决无其他相同之点，像上文所指出那样。至于神的意志问题，也可以进行同样的证明，这是每个人都很容易看出的。

命题十八 神是万物的内因(causa immanens)，而不是万物的外因(causa transiens)。

证明 凡是存在的事物，都是存在于神以内，都是通过神而被认识(据命题十五)，所以(据命题十六绎理一)神是在它之内的万物的原因，这是第一点。其次，在神以外，不能有任何实体(据命题十四)，这就是说(据界说三)在神以外没有任何自在之物，这是第二点。所以神是万物的内因，而不是万物的外因。此证。

命题十九 神，或神的一切属性都是永恒的。

证明 因为神(据界说六)就是实体，而(据命题十一)实体必然存在，这就是说，(据命题七)它的本性即包含存在，或(换言之)根据它的界说便可以推出它的存在；所以(据界说八)神是永恒的。其次，神的属性(据界说四)应当理解为表示神圣实体的本质的东西，亦即属于实体的东西：这个东西，我说，也是属性本身所必定包含着的。现在永恒性既然属于实体的本性(如我在命题七中所证明)；所以每一个属性都必包含着永恒性，因此一切属性都是永恒的。此证。

附释 用我证明神的存在(命题十一)的方式来证明这个命题，更可以十分明白。在那个证明里，我说，显然神的存在和神的本性一样，乃是一个永恒的真理。此外(在笛卡尔“哲学原理”第十九命题里)我也曾用别的方法证明了神的永恒性，这里用不着重复了。

命题二十 神的存在与神的本质是同一的。

证明 神(据前命题)和神的一切属性都是永恒的，这就是说，(据界说八)神的每一属性都表示存在。所以凡是表明神的永恒本质的属性(据界说四)，同时又表明神的永恒存在，换言之，构成神的本质的属性同时又构成神的存在，所以神的存在与神的本质是同一的。此证。

绎理一 由此可知，第一，神的存在，一如神的本质，乃是永恒的真理。

绎理二 由此可知，第二，神，或神的一切属性都是不变的。因为假如它们的存在改变了，则(据前命题)它们的本质也必定随之而改变；这无异于说(这是自明的)，真的可以变成假的，这是不通的。

命题二十一 凡是从神的任何属性的绝对本性而出的东西必定永远地无限地存在，或者凭借这个属性而成为永恒的和无限的。

证明 试想(假定否认这个命题)，从神的任何属性的绝对本性而出的东西，例如，思想(cagitatio)中的神的观念(idea Dei)是有限的，并且具有一定期间的绵延，这是否可能。须知思想，就它被设定为神的属性而言(据命题十一)，按它的本性说，是必然无限的；但是就思想具有神的观念而言，它却被设定为有限的。不过(据界说二)思想只有被别的思想所限制时，它才会被认为是有限的。但是思想只要构成神的观念，则这个思想便不为别的思想所限制；因为假使构成神的观念的思想仍然可以被限制，则神的观念也将成为有限了。只有不构成神的观念的思想，才会受到别的思想的限制；但是神(据命题十一)却是必然存在的。因此如果说思想不构成神的观念，因而说神的观念不是从作为绝对思想的本性必然推出(是无异于说思想构成神的观念，又不能构成神的观念)，这是违反假定的。所以凡是从思想的绝对本性所必然而出的神的观念，或者(因为这个证明是有普遍性的，可以旁通其他)从神的任何属性的绝对本性所必然而出的任何事物，都必定是必然地无限的。这是必须证明的第一点。

其次，凡是从神的任何属性的必然性而出的东西，决没有一定的时限。因为任何人如果否认这种说法，他必定要假定在神的属性中有依其必然性而出的东西，例如思想中的神的观念，他又必定要假定这

样的东西有一个时候不曾存在，或者将来不会存在。但是思想作为神的属性之一，(据命题十一与命题二十绎理二)既是必然地又是不变地存在着。这样，则在神的观念的时限以外(因为已假定神的观念有一个时候不曾存在，或者将来不会存在的)思想可以脱离神的观念而存在。这又违反了我们的假定，因为我们原来的假定是说，神的观念必然自思想而出。因此凡是从思想的绝对本性所必然而出的神的观念，或自神的任何属性所必然而出的任何东西，都不能有一定的时限，而且必定是借那一个属性而成为永恒的。这是必须证明的第二点。必须注意：凡在神的任何属性内从神的绝对本性所必然而出的任何东西都可以同样地肯定其永恒性。

命题二十二 凡是出于神的任何一个属性的东西，只要它是处于一个由于这个属性而必然地无限地存在着的分殊的状态中，则这个东西也一定必然地无限地存在着。

证明 证明本命题的步骤与证明前命题相同。

命题二十三 一切必然地无限地存在着的样式，或者是必然出于神的某种属性的绝对本性，或者是出于某种属性的分殊，而这种分殊是必然地无限地存在着。

证明 因为样式是在他物内并通过他物而被认识(据界说五)的东西，这就是说，(据命题十五)样式只在神之内，只能通过神而被认识。所以若是样式被理解为必然无限的存在，则它的必然无限的存在必定是通过神的某一属性得出的，或者通过神的某一属性而被认识的，只要该属性表示其存在的必然性与无限性，或换言之，(据界说八)表示其永恒性，这就是说(据界说六与命题十九)只要把它看成绝对的。所以一个必然地无限地存在着的样式必定是出于神的某一属性的绝对本性，或者直接(关于这一点请参看命题二十一)出于神的属性之绝对性，或者间接出于依神的属性之绝对性而存在的分殊，这就是说(据前命题)间接出于必然地无限地存在着的分殊。此证。

命题二十四 凡是由神产生的事物，其本质不包含存在。

证明 据界说一这是很明白的。因为一件事物如果本性(就其本身来看)就包含存在，那就是自因，就只依它的本性的必然性而存在。

绎理 由此推知，神不单是使万物开始存在的原因，而且是使万物继续存在的原因，也可以说(用一个经院哲学的名词)神是万物的“存在因”(causa essendi)。因为不论事物存在或不存在，只要我们考察它们的本性，我们便可以见到事物的本质既不包含存在，也不包含时间性。所以万物的本质既不能是它们开始存在的原因，也不是它们继续存在多少时间的原因；而只有神的本性才包含存在(据命题十四绎理一)。

命题二十五 神不唯是万物的存在的致动因，而且是万物的本质的致动因。

证明 如果否认这个命题，那么神便不是万物的本质的原因(causa essentiae)；这样(据公则四)如果没有神，万物的本质仍然可以得到理解：然而(据命题十五)这是不通的。所以神是万物的本质的原因。此证。

附释 如果根据命题十六推论，这个命题就更加明白。因为据命题十六，万物的本质与万物的存在都是从神的本性必然而出。简单说来，神既可称为自因，在这意义下神也可以称为万物的原因。参看下一绎理，这一点可以更加明白。

绎理 特殊的事物只不过是神的属性的分殊，也就是以某种一定的方式表示神的属性的样式。根据命题十五与界说五这是很明白的。

命题二十六 一物被决定而有某种动作，必然是被神所决定；那没有被神所决定的东西，不能自己决定自己有什么动作。

证明 那决定万物使其有某种动作的，必定是能动的东西(这是自明的)；所以神由于它本性上的必然性，乃是万物的本性与存在的致动因(据命题二十五与十六)。这是第一点。而本命题的第二点据此也可以极其明白地推出。因为如果有了一个不为神所决定，而能自己决定

自己的东西，本命题的第一点就不能成立了；像我上面所指出的那样，这是不通的。

命题二十七 被神所决定而有某种动作的东西，不能使其自身不被决定。

证明 根据公则三，这个命题是很明白的。

命题二十八 每个个体事物或者有限的且有一定的存在的事物，非经另一个有限的、且有一定的存在的原因决定它存在和动作，便不能存在，也不能有所动作，而且这一个原因也非经另一个有限的、且有一定的存在的原因决定它存在和动作，便不能存在，也不能有所动作；如此类推，以至无穷。

证明 凡是被决定而存在和动作的东西，都是为神所决定而这样的(据命题二十六与命题二十四的绎理)。但是有限的、且有一定的存在的东西，不能为神的任何属性的绝对本性所产生；因为凡是出于神的任何属性的绝对本性的东西，都是无限的和永恒的(据命题二十一)。所以任何有限之物，不是自神而出，必是自神的某种属性而出，就这种属性被看成处于某种样式的状态而言；因为除了实体与样式以外，并没有别的东西(据公则一及界说三与五)；而样式(据命题二十五绎理)不外是神的属性的分殊。但是有限之物不能从出于神或神的一个属性之永恒无限的分殊产生出来(据命题二十二)。所以凡有限之物能够存在、能够动作，必定是被出于神或神的属性的有限的、且有一定存在的分殊所决定。这是第一点。然而这一原因或这一分殊(依照证明本命题第一部分的同样理由)本身又必定为其他有限的、且有一定存在的原因所决定，而后面这一个原因(依照同样理由)又必定为另一原因所决定，如此递推(依同样理由)，以至无穷。此证。

附释 由于有些事物必定是直接为神所产生的，这就是说，是从神的绝对本性必然而出；而这些神的直接产物，乃是那些没有神就不能存在也不能被理解的事物的间接的原因；由此推知，第一，神是它的直接产物的绝对的最近因(causa proxima)，而不是自类中的最近因，如人们所说的那样。因为神所产生的结果，是没有神就不能存在也不能

被理解的(据命题十五与命题二十四的绎理)。由此又推知，第二，严格说来，神不能认作个别事物的远隔因(causa remota)，除非是为了分辨神的间接产物与神的直接产物，或出于神的绝对本性的东西方便起见。因为我们通常总是把远隔因了解为与结果没有联系的。但是，一切存在都存在于神之内，都依靠神而存在，如果没有神，它们就既不能存在，也不能被理解。

命题二十九 自然中没有任何偶然的东西(contingens)，反之一切事物都受神的本性的必然性所决定而以一定方式存在和动作。

证明 一切存在，都在神之内(据命题十五)，但是神不能说是偶然的东西，因为(据命题十一)神是必然地而非偶然地存在。至于神的样式也是从神的本性的必然而出，非偶然而出(据命题十六)，无论就神的本性被认作绝对的而言(据命题二十一)，或者就神的本性被认作表现为某种方式的分殊而言，都是必然的而非偶然的(据命题二十二)。[5] 再则，神之为这些样式的原因(据命题二十四绎理)，也不仅是就样式单纯地存在而言，而且是就他们被决定而有某种动作而言(据命题二十六)。假如样式不为神所决定(据同命题)，那么它们自己决定自己，是不可能的，不是偶然的。反之，(据命题二十七)假如样式为神所决定，那么，它们使自己不被决定，这也是不可能的，不是偶然的。所以万物都为神的本性的必然性所决定，不但被决定而一般地存在，而且被决定在一定的方式下存在和动作，偶然的东西是没有的。此证。

附释 在进一步讨论以前，我要在这里先解释一下，也可以说是提醒一下，所谓“能动的自然”(natura naturans)与“被动的自然”(natura naturata)的意义。我想据前此所说的，我们应当可以明了，“能动的自然”是指在自身内并通过自身而被认识的东西，或者指表示实体的永恒无限的本质的属性，换言之，(据命题十四绎理一与命题十七绎理二)就是指作为自由因的神而言。但“被动的自然”则是指出于神或神的任何属性的必然性的一切事物，换言之，就是指神的属性的全部样式，就样式被看做在神之内，没有神就不能存在，也不能被理解的东西而言。

命题三十 现实的理智(intellectus actu)，无论它是有限的或无限的，必定理解神的属性与神的分殊，不能理解别的东西。

证明 真观念必定符合它的对象(据公则六)，这就是说(这是自明的)凡客观地包含在理智中的东西，一定必然存在于自然中；但是自然中(据命题十四绎理一)只有唯一的实体，就是神；并且(据命题十五)除了在神之内，没有神就不能存在也不能被理解的分殊以外，也没有别的分殊(据同命题)；所以现实的理智，无论它是有限的或无限的，必定理解神的属性与神的分殊，不能理解别的东西。此证。

命题三十一 现实的理智，无论是有限的或无限的，也同意志、欲望、爱情等一样，必须算做被动的自然，而不能算做能动的自然。

证明 因为这里所谓理智并不是指绝对的思想(这是自明的)，不过只是指思想的一种样式，以示有别于其他各种样式如欲望、爱情等，所以(据界说五)必须凭借绝对思想才能得到理解；这就是说(据命题十五与界说六)理智必须凭借神的一种属性，而这种属性能表示思想的永恒无限的本质，才能得到理解；没有这种属性，理智就既不能存在，也不能被理解。所以(据命题二十九附释)理智只能算做被动的自然；思想的其他各种样式，也是如此。此证。

附释 我之所以在这里说到现实的理智，并非因为我承认有所谓“潜能的”(potentia)理智；我的意思不过想要避免紊乱，只愿意说出我们知道得十分明白的东西，而我们知道得最明白的东西，也就是知性的本身。因为我们的知识愈多，则我们对于知性的理解也就愈完善；未有对于外界的知识，不能增益我们对于知性的理解的。

命题三十二 意志不能说是自由因，只能说是必然的。

证明 意志，和理智一样，乃是思想的一种样式；所以(据命题二十八)每一个意愿只有为另一个原因所决定，才可以存在，可以动作，而此另一原因又复为另一原因所决定，如此递推以至无穷。倘使意志是无限的，则它的存在与动作也一定同样为神所决定，并非因为神是绝对无限的实体，乃是因为神具有能表示思想的永恒无限的本质的属

性(据命题二十三)。所以无论怎样理解意志，有限的也好，无限的也好，都有原因以决定它的存在与动作；所以(据界说七)意志不能说是自由因，只能说是必然的或被强迫的。此证。

绎理一 由此推知，第一：神并不依据意志的自由而活动。

绎理二 由此推知，第二：意志与理智同神的关系正如运动与静止以及所有一切自然事物同神的关系一样，(据命题二十九)其存在与动作都在一定方式下，为神所决定。因为意志，和其他事物一样，也须有一原因在一定方式下以决定其存在与动作。虽然有无数事物出于一定的意志或理智，但我们决不能因此便说神依据自由意志而活动，正如出于运动和静止的事物虽多(因为有无数事物出于运动和静止)，我们却决不能因此便说神依据运动和静止的自由而活动一样。所以意志并不属于神的本性，正如其他的自然事物不属于神的本性一样，而意志与神的关系也正如运动和静止以及其他一切事物与神的关系一样，我曾经指出，这一切都出于神的本性的必然性，其存在与动作都在一定方式下为神所决定。

命题三十三 万物除了在已经被产生的状态或秩序中外，不能在其他状态或秩序中被神所产生。

证明 因为万物都是必然地出于神的一定本性(据命题十六)，并且其存在与动作都在一定方式下皆为神的本性的必然所决定(据命题二十九)。所以假如事物能够具有另外一种本性，或者在其他的方式下被决定而动作，从而自然秩序将会成为另外一种，那么神的本性也将会是另外一种，因而(据命题十一)这另外一种神的本性也同样会存在，结果就会存在两个或多数的神，(据命题十四绎理一)这是不通的。因此万物除了在已经被产生的状态或秩序中外，不能在其他状态或秩序中被神所产生。此证。

附释一 我在上面已经极其明白地指出，事物之中绝对没有任何东西使得事物可以说是偶然的，现在我要简单地解释一下“偶然”(contingens)的意义。但是首先我必须解释一下“必然”(necessarium)与“不可能”(impossibile)。一物之所以称为必然的，不由于其本质使

然，即由于其外因使然。因为凡物之存在不出于其本质及界说，必出于一个一定的致动因。一物之所以称为不可能的，也是如此：不是由于它的本质或界说中包含着矛盾，就是由于没有一定的外因使它产生。其所以说一物是偶然的，除了表示我们的知识有了缺陷外，实在没有别的原因。因为或者我们不知道一物的本质是否包含着矛盾，或者我们虽然明知它的本质不包含矛盾，却因昧于该物的因果关系，对于它的存在不能加以明确地肯定，这样的东西看来既不是必然的，也不是不可能的，因此我们便把它叫做偶然的或可能的。

附释二 从上面所说看来，我们可以明白知道，万物都是按照最高的圆满性为神所产生，因为万物是从神的无上圆满性必然而出。这不是说神有什么不圆满之处，因为正是神的圆满性迫使我们作这样的肯定。但从与此相反的说法推来，倒显然可见，(如我所指出的)神却并不是绝对圆满的了，因为如果万物可以通过别的方式产生出来，则势必会说神也具有别的性质，而与我们以前由于它的无上圆满性不得不赋予神的那种性质迥然不同。

我相信，有许多人会指斥我的说法为不通，拒绝对它加以认真的考虑，唯一的原因，在于他们习于赋予神以另外一种自由而与我们所持的(界说七)神的绝对意志说大相悬殊。同时我又相信，假如他们愿意详细研究我的说法，将我所提出的一系列的证明依次都适当地思索一番，他们自然就会完全放弃其赋予神以自由的旧说，而认那种说法为不唯没有价值，而且大大地妨害真正的知识。我在上面命题十七的附释里已经说过的话，现在无须赘述。但是为了使反对我的说法的人们容易明白起见，我将进一步说明：即使我们承认意志属于神的本质，我们仍只可说正是由于神的绝对圆满性，万物才决不能按照别种方式或秩序为神所创造。此点极易证明，我们只消首先考察他们所承认的说法就行了，因为他们认为：万物之为万物，皆完全出于天命或天意，否则神便不是万物的原因了。他们又承认神的一切命令是神自身在永恒中不可变易地颁布了的，因为，否则，则我们便不会认神有圆满性与不变性了。但在永恒中是没有“久暂”或“先后”的。由此足以推知，正是由于神的圆满性，故神决不能在它所已有的命令之外，另有别的命令，亦永不能在它所已有的命令之外而另有别的命令；这就

是说，神不先于它的命令而存在，神亦不离开它的命令而存在。但或者又有人说，即使神能改变物性，或自永恒以来，神即令自然及自然秩序改观，亦不能因此便谓神不圆满。但我以为持此说的人，同时必须承认神能变更它的命令。因为若是一面谓自然及自然秩序本出于神的命令，而一面又谓神能令自然及自然秩序改观，——这就是说，除了这一个自然界外，神尚有别的意志或理想以创造另一个自然界——这无异于说除了现有的意志与理智外，神尚有别的意志与理智。今一面说神有另外一种理智与意志，而一面又说它的本质和圆满性不因而有所改变，那么为什么神现在不能变更它对于那被创造的事物的命令，而还可以同样保持其圆满性呢?这乃因为无论我们对于神的理智和意志同那被创造的事物及其秩序的关系作何理解，而神的本质与圆满性总仍然是一样的。并且据我所知，所有的哲学家，大都不承认神有潜在的理智，而只有现实的理智。但他们既皆承认神的意志以及神的理智与神的本质是没有分别的，那么，据此可以推知，假如神另有别的现实意志与现实理智，则神必然会另有别的本质。所以(如开始所证明)如果神能够另外创造宇宙，万物可以改观，则神的理智与神的意志，换言之，即神的本质(众所公认)亦必会改变，此为不通。

今万物存在的状况与秩序既不能为神所另行创造，这个命题的真理既系自神的绝对圆满性推出，我们实在没有充分理由可以相信神不愿意创造在它的理智中的一切事物使其尽量具有它所知道的圆满性。但反对方面的人至此或又将说道：万物无所谓圆满，亦无所谓不圆满；而凡物之圆与缺，善与恶皆神的意志有以使然。所以，假如神想要使现有的圆满成为不圆满，或想要使现有的不圆满成为圆满，它都可以办到。但这无异于公开承认：神既必然知道它所欲求之物，而又可以凭借它的意志想要知道和它所知道的事物完全不相同的东西。这(像我刚才所指出那样)实大为不通。今试根据他们自己所持的论据来反驳他们如下：万物皆依赖神的力量。今万物的本质既然可以变易，则神的意志亦必然可以变易。但神的意志是不变异的(神的意志之不变异乃由于神的圆满性，我已解说得异常分明)，故事物的本质亦无有变易。

我还觉得那认万物皆受制于漠不关心的(indifferenti)天意，依靠神的任性(Bene-placitus)的说法，反较那谓神的一切行为皆志在为善的说法似乎更接近真理。因为说神有意为善，便不免要附会一些与神不相干的东西给它，而牵强谓神的一切行动皆志在以它为榜样，或以它为努力的目标。这种说法事实上实无异于说神亦受命运的支配。我早已说明神乃万物本性与万物存在的第一而且唯一的自由因。今谓神为受命运支配，则关于神的看法实没有比这更不通的了。我也用不着再枉费时间来反驳这种不通的论调了。

命题三十四 神的力量就是神的本质本身。

证明 单是由神的本质的必然性就可以推出：神就是自因(据命题十一)，(又据命题十六及其绎理)就是万物的原因。所以神的力量——即神自身与万物借以存在和动作的力量——就是神的本质本身。此证。

命题三十五 我们理解到一切在神的力量以内的东西必然存在。

证明 凡是在神的力量以内的东西，(据前命题)都必定包括在神的本质之内，因而必然出于神的本质，所以必然存在。此证。

命题三十六 没有一个存在的事物，不会由它的本性产生某种结果。

证明 一切存在的事物莫不以某种一定的方式表示神的本性或本质(据命题二十五绎理)，换言之，(据命题三十四)一切存在的事物莫不以某种一定的方式表示神的力量，而神的力量即是万物的原因，所以(据命题十六)任何存在的事物都必定会产生某种结果。此证。

附录

现在我已经说明了神的本性和神的特质，就是：神必然存在；神是唯一的；神只是由它的本性的必然性而存在和动作；神是万物的自由因，以及神在什么方式下是万物的自由因；万物都在神之内，都依靠神，因而没有神就既不能存在，也不能被理解：最后，我又说明了，万物都预先为神所决定——并不是为神的自由意志或绝对任性(beneplactius)所决定，而是为神的绝对本性或无限力量所决定。并且只要有机会，我总是竭力解除那些足以阻碍人们了解我的证明的成见。

然而现在这种成见还有不少。这些成见，在过去以及现在都最足以阻碍人们像我所说明过的方式那样去了解事物的联系。所以我认为值得把它们提出来用理性加以考验。我在这里想要指出的那些成见尽基于人们一般地认定自然万物，与人一样，都是为着达到某种目的(finis)而行动这一点。并且他们相信神作育万物皆导向一定的目的。他们说神造万物是为了人，而神之造人又为了要人崇奉神。因此我首先就要考察这一成见，并且第一要根究为什么多数人具有这种成见，以及为什么所有的人都有抱这种成见的自然倾向。其次，我要指出这种成见的虚妄。最后，我要指出由这种成见怎样产生出关于善和恶，功和罪，赏和罚，条理和紊乱，美和丑等等方面的成见。

我们在这里无须从人心的本性上去推究这些成见所以产生的原因。但我们在这里只消根据一个人人共同承认的事实作为出发点就够了，这就是：人们生来就昧于事物的原因；人们都有一种欲望要追求对自己有利的东西，并且自己意识到这种欲望。由此可知，第一：人们因为意识到自己有意志和欲望，便自以为是自由的，但同时却对于那些引起意志与欲望的原因，却又茫然不知，甚且未曾梦见过。第二，人们尽都循目的(finis)而行，亦即以追求有利于自己的东西为目的。所以他们对于所发生的任何事情只求知道它们的目的因(causa finalis)，只要他们听到这些事情的究竟目的何在，他们便心满意足，因为他们以为除此以外再也没有什么可以探讨的原因了。如果有时他们对于某些事物的目的，没有从别人那里听见过，那么，他们只好凭主观的揣想，以己之心，度物之心，以自己平日动作的目的来忖度自然事物的目的。并且他们又发现自己身上和外界有很多东西都可以用

来作为达到某种目的的工具，例如：眼睛可以看，牙齿可以嚼，动植物可以资营养，太阳可以供给光明，海可以养鱼等等，因此他们便把一切自然品类，都看成是对于自己有用的工具。他们也知道，这些工具只是他们现成地得到的，并不是他们自己制造出来的。于是他们便推想到必然另外有一个人创造了这些工具，以供人们使用。因为他们既然认自然品类为工具，当然不能承认，它们是自己创造而成的。于是他们以为他们自己既然知道制备工具以供自己使用，便因而推想到世界上必定有一个真宰，或多数真宰，具有人的自由，宰制一切，创造一切，以供他们使用。但是他们对于真宰的心意，既然毫无所闻，便不能不凭自己主观的意见，妄加揣度，于是乎他们便说，这些真宰创造万物，以供人用，是为了使人爱戴它们，而崇奉它们以无上敬礼。因此人们莫不竭尽心思，多方铺张，以媚祀天神，冀博上帝欢心，使得上帝拿出整个自然界来满足他们盲目的欲望与无餍的贪心。于是，这种成见就逐渐变成迷信，深入人心，而难于拔除。这就是人们何以都竭力想要认识并解释万物之目的因的原因。但是，像他们这样认万物无一不有目的(是即认无一非为人用)，是无异于说自然和诸神也同人们一样尽都发狂了。请看这说的流弊将演至何等地步！须知自然事物，于人有利的固多，但于人有害的，也复不少，例如急风暴雨、地震、疾病等等。但是他们又牵强解说，认这些不幸事情的发生，不是因为人有罪过，渎犯天神，故天神震怒，以示惩戒，便是由于人们祀奉天神，礼节不周，有欠虔敬，招致天谴。虽然我们的日常经验，与这种说法相抵触，而且不难举出无数事例以证明祸福之加于人身，并不分辨敬神者与不敬神者，但是人们却并不因而就扫除了这种根深蒂固的成见。因为人们把这种成见，与其他不知道有什么用处的未知事物放在一起，借以保持自己现有的和固有的愚昧状态，实远比廓清这一套旧成见，另外想出一些新东西来要容易多了。因此他们又宣称他们确信天神的判断远远超出人的理解。这种说法，如果没有数学加以救治，实足以使人类陷于永远不能认识真理。因为数学不研究目的，仅研究形相的本质和特质，可提供我们以另一种真理的典型。而且除了数学以外，还有别的原因(兹不缕述)可以使人警悟这种通常的成见，引导我们得到对事物的真知识。

我已经把我开首所提出的第一点充分解释清楚了。现在要说明自然本身没有预定的目的，而一切目的因只不过是人心的幻象，已经无须多费唇舌了。因为我相信，我既然已经指出了这种成见的原因及根源所在，并且再参看命题十六与命题三十二的绎理，及我所指出万物皆循自然的绝对圆满性和永恒必然性而出的各个命题，则这个道理已经十分明白了。但是我还要补充几句，就是：这种目的论实把自然根本弄颠倒了。因为这种说法实倒因为果，倒果为因；把本性上在先的东西，当成在后的东西，并且反而把那最高的、最圆满的认作最不圆满的东西了。因为(兹略去因果倒置，先后易位的前两点不论，因为这两点是自明的)据命题二十一、二十二与二十三，可以明白看出，凡是直接从神产生出来的结果才是最圆满的，而那须有多数间接原因才能产生出来的东西则是最不圆满的。但是假如直接由神产生出来的东西只不过是达到神的某种目的的工具，那么最先的东西既是为了最后的东西而存在，而最后的东西就会必然超出一切了。其次，这种说法也足以否定神的圆满性：因为如果神是为了某种目的而动作，则神必然是为了寻求它所缺乏的某种东西。虽然神学家与形而上学家曾作出需要的目的与同化的目的(finis indigentiae et finis assimilationis)的区别，但他们也承认神创造万物是为了自己的目的，而不是为了所创造的事物。因为，在创世以前，除了神以外，实在没有别的东西，可以作为神创造万物的目的。因此他们不得不承认，既然神还须创造工具以达到某种目的，则神必有所需要，有所欲求。这一点是自明的。此外还有一点不可忽视的就是这些煞费巧心说神想证明事物都有目的的人，还发明了一种新的辩论法，他们不用穷诘至不可能(reductio ad impossibile)的辩论法，而用穷诘至不知道(reductioad ignorantium)的辩论法以证明其说，——这也足见他们实在无可奈何找不到别种方法来辩护了。我可以举一个例子，譬如，忽然有一块石头自高处坠下，恰好打在从下面走过的人的头上，竟把这人打死了。于是他们便用这种新方法论证道：这块石头坠下的目的就在打死那人。因为假如神没有意旨居心命那块石头达到打死那人的目的，天地间哪里会有种种因缘那样凑巧发生的事(因为常常有许多同时凑巧发生的事)呢?我们也许回答道：这件事情发生是由于刮大风，而那人恰好在那时打那里走过；但是他们又要追问道：若不是天神做主，那天哪会起大风，又哪会那样凑巧，那人恰好那时打那里走过，偏偏把他打死?若是我们又回答

道：那天起大风，因为海上有了大风浪，而前此天气又清明，无人提防；而那人因朋友有事邀请他去，所以从那里走过，因而遇难。但他们又追问道：——因为这样追问是没有止境的——若不是天公有意，为什么那天海上会起风浪?为什么朋友恰好要邀请他?似此辗转追诘，以求因中之因，一直把你穷追到不能不托庇天意以自圆其说为止——天意便是无知的避难所。又如他们见到人体构造的神妙，因昧于其所以然之故，遂不禁惊讶，便断言人体的结构不是机械般造成的，乃是有一种神圣的或超自然的匠心创造而成，所以能使各部分互不相妨害。因此，要是有人要想探求奇迹的真正原因，取学者的态度来了解自然而不随愚人那样煞有介事。大惊小怪，便难免不被那些愚人所信奉的自然解释者和天意传达者所指斥为鼓吹邪说亵渎神圣了。因为他们这一般人深知愚昧一经揭穿，则惊怪就会随之消除，而他们用来进行论证和维护他们的权威或尊严的唯一根据，也会被人识破无效了。姑且说到这里，现在再进而讨论我打算提出的第三点。

只要人们相信万物之所以存在都是为了人用，就必定认其中对人最有用的为最有价值，而对那能使人最感舒适的便最加重视。由于人们以这种成见来解释自然事物，于是便形成善恶、条理紊乱、冷热、美丑等观念；又因为有了人是自由的这个成见，便产生了如褒和贬、功和罪等观念。关于后者待我以后谈到人的本性时再来讨论，对于前者，我现在将加以简单说明。人们曾经称凡足以增进健康并足以促人们对神致敬礼的东西为善，反是为恶。又那些不知道事物本性的人，对于事物缺乏理智的了解，大都只凭想象，以想象代替理智，昧于事物及事物本性，坚信事物自身有所谓秩序。因为当事物罗列在那里，经感官而呈现于人心，只要它们便于我们想象，且易于记忆，我们便称之为有秩序；反之，如果事物不便于想象，且难于记忆，则我们便称之为紊乱，或无秩序。而我们最容易想象的事物，每每最足以引起我们的快感，因此人们总是恶混乱而喜秩序，好像秩序是自然本身所固有，和我们的想象没有关系似的。他们还说，天创造万物，次序井然；这样一来，他们不知不觉地便认神也有想象了；他们的意思似乎是说，神为了便于人的想象起见，特别创造万物使其井然有序，以便人们可以容易想象。但他们却没有考虑到，天地间远超出想象以外的东西，实无限地多，而我们的想象力毕竟很薄弱，足以使我们想象惑

乱的东西也不可胜数。关于这点，我只消说到这里就够了。至于上面所列出的其他观念，也不过是想象之表现在各方面的不同方式罢了。但无知的人，却把这些观念当做事物的重要属性。因为，像我早已说过那样，他们相信万物都是为人而创造的，所以他们评判事物性质的善恶好坏也一概以事物对于他们的感受为标准。譬如，外物接于眼帘，触动我们的神经，能使我们得舒适之感，我们便称该物为美；反之，那引起相反的感触的对象，我们便说它丑。另外，外物刺激我们的嗅觉，而有香臭；外物刺激我们的味觉，而有甘苦浓淡；外物刺激我们的触觉，而有坚柔轻重。最后，外物刺激吾人的听觉而有噪音、乐音与和声。而和声特别迷人，竟至于使人相信上帝也喜听和声。甚至有些哲学家[6]竟确信天体的运行也组成了一种和声。这一切都足以充分表明人们评判事物，无不各凭其心理状态，也可以说是无不以经想象所渲染过的东西当做事物本身。由此可见(我不妨附带说一句)人们意见分歧，莫衷一是，而最后陷于怀疑主义，实毫不足怪。因为人们的身体相同之处固然很多，而相异之处尤其多：这人以为善的，那人或将以为恶；这人认为条理井然的，那人或将以为杂乱无章；这人感到欣悦的，那人或会表示厌恶。类此之例，不胜枚举，由于这种经验，人人莫不充分经历过，这里无须缕述。因为有许多谚语，谁也听说过，如“人心不同，各如其面”、“各人有各人的一套想法”；“各人头脑的不同，正如各人嗜好的相异”。诸如此类的谚语，最足以表示人们评判事物，只以其心理上的状态为准，他们对于事物宁愿单凭想象，而不愿加以理智的了解。假如人们果能理智地了解事物，则他们对于我的理论，应视如数学证明，纵然不觉其有趣味，至少也当认为可信服。

现在我们知道，一般人所习于用来解释自然的那些观念，都不过是些想象的产品罢了；除了仅足以表示想象的情况以外，再也不能表明事物的本性。因为这些观念具有名称，好像是表示那离想象而独立存在的事物，所以我只好称它们为想象的存在，而非理性的存在。因此根据类似这种想象的观念来反对我们的一切论证，都可以不费力地便驳倒了。例如，有许多人常常这样辩论道：假如万物都出于神的最圆满的本性的必然性，那么宇宙间何以会有那样多的缺陷，如腐烂到发臭的东西，丑陋到令人厌恶的东西，以及纷乱罪恶等等呢?但我已经

说过，所有这些都很容易驳斥的。因为要判断事物的圆满与否，只须以事物的本性及力量为标准，因此事物的圆满与否，与其是否娱人的耳目、益人的身心无关。又如有人问上帝创造人，何以不使人只服从理性的指导呢?我也只好这样答道：因为上帝决不缺乏材料以创造由最高级以至最低级圆满性的一切事物；质言之，因为神的本性的法则至为广大，凡神的无限智慧所鉴照的一切，都可创造出来，像我在命题十六所证明的那样。

以上这些都是我所要廓清的成见。如果还残存着同性质的成见，无论何人只消稍为用心思索一番，就很容易予以纠正。

---

[1] 有的版本作“据公则四”是错的，据拉丁文原本及德文译本以及根据上下文的意思，都应读作“据界说四”。——译者注

[2] 有的版本作“据界说三与六”，也可以通。——译者注

[3] 这一条附释据佛洛依登塔尔(Freudenthal)考证称显然不应属于命题八，而应属于命题七，参见《斯宾诺莎研究》第251页。——译者注

[4] 这里的“无限属性”有双重意思，一是指“无限的属性”，一是指“无限多的属性”，兹据德文译本加一个“多”字。——译者注

[5] 按这里各本略有出入，兹根据德文译本译出。——译者注

[6] 指古希腊的毕泰戈拉派。——译者注

第二部分 论心灵的性质和起源

我现在进而说明从神或永恒无限的存在的本质必然而出的那些东西。我并不是要说明所有一切从神的本质而出的东西，因为在第一部分命题十六里，我们已经证明了有无限多事物，在无限多方式下，出于神的本质；我仅限于讨论那种足以引导我们犹如牵着手一样达到对于人的心灵及其最高幸福的知识的东西。

界说

(一) 物体，我理解为在某种一定的方式下表示神的本质的样式，但就神被认作一个有广延之物而言；参看第一部分，命题二十五，绎理。

(二) 所谓一物的本质，即有了它，则那物必然存在，取消了它则那物必然不存在；换言之，无本质则一物既不能存在也不能被理解，反之没有那物，则本质也既不能存在又不能被理解。

(三) 观念，我理解为心灵所形成的概念，因为心灵是能思的东西。

说明：我说概念而不说知觉(perceptio)，因为知觉这个名词似乎表示心灵之于对象是被动的，而概念一词则表示心灵的主动。

(四) 正确观念，我理解为单就其自身而不涉及对象来说，就具有真观念的一切特性及内在标志的一种观念。

说明：我说内在的标志是为了排除外在的标志，即所谓观念与它的对象的符合。

(五) 绵延就是存在的不确定的延续。

说明：我说绵延是不确定的，因为存在的延续不能从存在物的性质本身去决定，也不能从其致动因去决定，——这个致动因必然建立一物的存在而不取消一物的存在。

(六) 实在性和圆满性我理解为同一的。

(七) 个体事物我理解为有限的且有一种确定的存在的事物。如果许多个体事物共同做出一个动作，以致它们同时都是某一结果的原因，那么在这个范围内我将认这些事物的总体为一个个体事物。

公则

(一) 人的本质不包含必然的存在，这就是说，依自然法则，这人或那人的存在或不存在，都同样可以发生。

(二) 人有思想。〔换言之，我们知道我们思想。〕

(三) 思想的各个样式，如爱情、欲望、以及其他，除非具有这种情感的个人有了所爱、所欲的对象的观念，便不能存在。但是即使没有思想的其他样式，却仍然可以有观念。

(四) 我们感觉到一个身体〔或物体〕是在多样的方式下受到感触的。

(五) 除了身体〔或物体〕和思想的样式以外，我们并不感觉或知觉到任何个体的事物。〔换言之，我们并不感觉或知觉任何被动的自然。〕

关于公设参看命题十三以后。

命题一 思想是神的一个属性，或者神是一个能思想的东西。

证明 个别思想，或这个和那个思想，(据第一部分命题二十五绎理)都是在某种一定的形式下表示神的本性的样式。所以神具有这样一个属性(据第一部分界说五)，一切个别思想皆包含这个属性的概念在自身内，而且借这个属性才可以得到理解。所以思想是表示神的永恒无限的本质(参看第一部分界说六)的无限属性之一。换言之，神是能思想的东西。此证。

附释 这个命题从我们能够形成一个无限的能思想的存在的概念看来，也很明白。因为一个能思想者所能思想的事物愈多，则我们便认为它具有愈多的实在性或圆满性，所以一个存在能在无限多方式下思想无限多事物，则凭其思想它必然是无限的。因此我们单是注意思想，就能形成一个无限存在的概念，所以思想(据第一部分界说四和六)必然是神的无限多属性之一，这就是我们想要证明的命题。

命题二 广延是神的一个属性，换言之，神是一个有广延的东西。

证明 对于本命题的证明与对前命题的证明相同。

命题三 在神之内，必然有神的本质的观念以及一切从神的本质必然而出的事物的观念。

证明 因为神(据本部分命题一)能够在无限多的方式下思想无限多的事物，或者(据第一部分命题十六，同样意思)神能够形成它自己本质的观念以及从它的本质必然而出的一切事物的观念。然而，凡是在神的力量以内的一切，都是必然存在的(据第一部分命题三十五)。所以这种观念必然存在，而且(据第一部分命题十五)只能存在于神之内。此证。

附释 一般人以为神的力量即是神的自由意志及其管辖一切事物的权力，而这些事物他们通常又认为是偶然的。因为他们说神有权力毁坏一切使其变为乌有。他们又常以神的力量与国王的力量相比拟。对于这种比拟，我在第一部分命题三十二的绎理一及绎理二里已经加以驳斥，而且在第一部分命题十六里我又曾指出，神根据必然性而认识自己，也根据同样的必然性而动作。这就是说：神认识自己是出于神

性之必然(这是人人都承认的)，所以按照同样的必然性，神在无限多的方式下产生无限多的事物。再则，在第一部分命题三十四里，我们曾经指出，神的力量不是别的，只是神的主动的本质，所以认神不动作与认神不存在，在我们是同样不可能设想的。如果我愿意深究，我还可以在这里指出，普通人所归给于神的力量不唯仅只是一种人的力量(这表明普通人把神设想成人，或与人相似)，而且包含着软弱无力。但是关于这一点我不想再多所论列。我唯有一再要求读者，对于我在第一部分从命题十六以至篇末关于这个问题所说过的话再三加以考虑。因为，一个人要想对于我所要证明的东西有正确的了解，他必须十分小心，不要把神的力量与人的力量或国王的权力混淆起来。

命题四 无限多事物在无限多的方式下所由出的神的观念只能有一个。

证明 无限的理智(据第一部分命题三十)除了神的属性及其分殊外，不能理解别的东西。但神是唯一的(据第一部分命题十四绎理一)。所以为无限多事物在无限多方式下所自出的神的观念，只能有一个。此证。

命题五 观念的形式的[1]存在只以神为其原因，但只就神被认作能思想者而言，而不是就神为别的属性所说明而言。这就是说：神的各种属性的观念以及个别事物的观念都不承认观念的对象或被知的事物为其致动因，但只承认作为能思想者的神本身，为其致动因。

证明 从本部分命题三看来，这个命题是很明白的。因为，我们在那里曾经证明，神能够形成它自己的本质的观念，以及一切自其本质必然而出的东西的观念，只是因为神是一个能思想的东西，而不是因为它是它的观念的对象。所以观念的形式的存在只以神为它的原因，就神之为一个能思想者而言。但是这个命题也可以从另一方面来证明：观念的形式的存在乃思想的一个样式(这是自明的)，这就是说(据第一部分命题二十五绎理)就神之为一个能思想者而言，这是在一定方式下表示神的本性的一种样式。所以这种样式(据第一部分命题十)，并不包含神的别种属性的概念，因此(据第一部分公则四)它除了是思

想的结果以外，不是别的属性的结果。所以观念的形式的存在只承认神是它的原因，但只是就神被认作能思想者而言等等。此证。

命题六 每一属性的样式之以神为因，只是就神通过这些样式所隶属的属性看来而言，而不是就神通过任何别种属性看来而言。

证明 每一属性(据第一部分命题十)都是通过自身，而不假借他物即可得到理解。所以每一属性的样式包含那个属性的概念在内，而不包含其他属性的概念；所以(据第一部分公则四)这些样式以神为因，只是就神通过这些样式所隶属的属性看来而言，而不是就神通过任何别种属性看来而言。此证。

绎理 由此可见，凡不是思想样式的事物，它们的形式存在，其所以出于神的本性，就不是因为神预先知道了这些事物。但是正如我们所已经指出的，观念自思想的属性而出与观念的对象自其所隶属的属性而出或推演而出，其方式是相同的，而且具有同样的必然性。

命题七 观念的次序和联系与事物的次序和联系是相同的。

证明 从第一部分公则四看来，这一命题是明白的。因为任何有原因的事物的观念，要依靠对于它的原因的认识，而这一有原因的事物就是它的原因的结果。

绎理 由此推知，神的思想力量即等于神的行动的现实力量。这就是说，凡是在形式上从神的无限本性而出的任何东西，即客观上在神之内也是依同一次序和同一联系出于神的观念的。

附释 在进一步讨论以前，我们必须回溯我们已经证明过的，凡是无限知性认作构成实体的本质的东西全都只隶属于唯一的实体，因此思想的实体与广延的实体就是那唯一的同一的实体，不过时而通过这个属性，时而通过那个属性去了解罢了。同样，广延的一个样式和这个样式的观念亦是同一的东西，不过由两种不同的方式表示出来罢了。这个道理有些希伯来人似乎隐约见到，因为他们说：神的理智和神所知的对象都是同一的东西。譬如，存在于自然界中的圆形与在神

之内存在着的圆形的观念，也是同一的东西，但借不同的属性来说明罢了。所以无论我们借广延这一属性，或者借思想这一属性，或者借任何别的属性来认识自然，我们总会发现同一的因果次序或同一的因果联系，换言之，我们在每一观点下，总是会发现同样的事物连续。当我说，就神是一个能思想者而言，神是圆形(举例说)的观念的原因，就神是一个有广延的东西而言，神是圆形自身的原因时，我并无别的理由，我只是认为圆形观念的形式的存在，只有借别的思想样式为其接近因，才可被认识，而这一思想样式又须借别的思想样式才可被认识，如此递进，以至无穷。所以，当事物被认作思想的样式时，我们必须单用思想这一属性来解释整个自然界的次序或因果联系；当事物被认作广延的样式时，则整个自然界的次序必须单用广延这一属性来解释，其他的属性亦同此例。所以就神具有无限多属性而言，神实际上是事物本身的原因。对于这一点我现在不能作更明白的解释了。

命题八 不存在的个别事物或样式的观念必定包括在神的无限的观念之内，正如个别事物或样式的形式的本质被包含在神的属性之内一样。

证明 这个命题由前命题看来，是很明白的。但是从前命题的附释看来，却更可以明白了解。

绎理 由此推知，既然个别事物除非包括在神的属性之内，是不存在的，那么，除非神的无限观念存在，个别事物的客观存在或它们的观念，也是不存在的。并且如果说个别事物不仅就其被包括在神的属性之内而言是存在的，而且就其具有绵延而言是存在的，那么它们的观念也包含存在，通过这种存在，它们才可以说是具有绵延。

附释 如果有人想要寻求一个例子，以便对我所说的，更可充分了解，我却不能举出一个足以正确表明我的意思的例子，因为这里所讨论的对象实在是独一无二的。但是我将勉强举一个比较最好的例子来说明它。

例如，圆形有一种特质：假如有数条直线在一个圆形中交切，由它的各个部分所形成的直角必互相相等：所以在一个圆形内包含有无限数相等的直角，但是除了圆形存在外，没有一个直角可以称为存在，就其中任何一个直角的观念，除了包括在圆形的观念之内，也不能称为存在。现在试从这无限数直角中，设想两个直角E与D存在。这两个直角的观念的存在，不仅因其被包括在圆形的观念内，而且因其包含有那个直角的存在；因此它们便有别于其他直角的观念了。

命题九 一个实际存在的个别事物的观念，以神为因，非就神之为无限而言，但就神之被分化为另一个实际存在的个别事物的另一观念的分殊而言，而此另一观念，也以神为因，但就神之分化为第三观念的分殊而言，如此类推，以至无穷。

证明 实际存在的个别事物的观念(据第二部分命题八的绎理和附释)是思想的一个样式，且与思想的其他样式有区别，所以(据本部分命题六)以神为因，这只就神是一个能思想者而言；但是并非(据第一部分命题二十八)就神是绝对地能思想者而言，而只就神是被认作另一思想的样式的分殊而言。而且神又是后面这一思想样式的原因，也只就神是被认作另一样式的分殊而言，如此类推，以至无穷。但是(据第二部分命题七)观念的次序和联系与因果的次序和联系是相同的；所以每一个别观念以另一观念为原因，换言之，每一个别观念以作为另一观念的分殊的神为原因，而此第二观念在同样情形下复以神为原因，如此类推，以至无穷。此证。

绎理 在每一观念之个别对象上发生任何变化，其知识皆存在于神内，只就神是具有该对象的观念而言。

证明 在任何观念的对象上发生任何变化，其观念(据第二部分命题三)，都存在于神内，并非就神是无限的而言，乃只就神是被认作一个个别事物的另一观念的分殊而言(据前命题)。但是(据第二部分命题七)观念的次序和联系与事物的次序和联系相同，所以对任何个别对象的变化的知识都存在于神内，只就神具有该对象的观念而言。此证。

命题十 实体的存在不属于人的本质，换言之，实体不构成人的形式。

证明 实体的存在(据第一部分命题七)包含必然存在。所以假如实体的存在属于人的本质，则承认实体的存在，同时又必须(据第二部分界说二)承认人必然存在，因此人将必然存在，(据第二部分定则一)这是不通的。所以实体的存在不属于人的本质。此证。

附释 这个命题也可以根据第一部分命题五来证明，该命题证明没有两个具相同性质的实体。因为既有多数人可以存在，所以构成人的形式的不是实体的存在。再从实体的别种性质看来，这个命题也很明白，如实体按其本性来说，是无限的，不变的，不可分的等等，这是人人很容易看到的。

绎理 由此推知，人的本质是由神的属性的某些分殊所构成。

证明 因为实体的存在(据第二部分命题十)不属于人的本质。所以(据第一部分命题十五)人的本质是某种在神之内的东西，没有神则它既不能存在，也不能被理解，或(据第一部分命题二十五绎理)人的本质是在某种一定方式内表示神的本性的一个分殊或样式。

附释 人人必须承认，没有神就没有东西可以存在，也没有东西可以被理解，因为没有人不承认，神是万物本质及万物存在的唯一原因，这就是说，神不仅是万物生成的原因而且是人们所常说的万物存在的原因。但是许多人说，一物的本质这是那物所赖以存在并赖以得到理解的本性，没有本质则一物既不能存在也不能被理解，因此根据这个定义，他们或者以为神的本性即属于被创造之物的本质，或者以为被创造之物可以没有神而存在或得到理解的，其实可以比较确定地说，他们并没有一贯的见解。我相信他们陷于混淆的原因，是由于他们没有遵循哲学思考的程序。因为神的本性本来应该首先加以考察，因为就知识的次序和就事物的次序说来，神的本性都是在先的，而他们却把它放在最后，反而相信，所谓感官对象的事物是在一切别的事物之先。因此当他们观察自然事物时，便对于神的本性，毫不理会，但是当他们后来从事于观察神的本性时，又从不想到他们所借以形成

对自然事物知识的最初假设，以为这些假设无补于对神的本性的了解。所以他们老是陷于自相矛盾，实无足怪。但是这点我姑且撇开不提。因为我这里的目的，只在于指出我的理由为什么我不说：属于一物的本质的，乃是这样一种东西，即没有它则那物既不能存在也不能被理解。因为我认为个别事物没有神就不能存在也不能被理解，但是神却不属于个别事物的本质。所以我说：所谓一物的本质，即有了它，则那物必然存在，取消了它，则那物必然不存在；换言之，没有本质则一物既不能存在也不能被理解。反之，没有那物，则本质也既不能存在又不能被理解。

命题十一 构成人的心灵的现实存在的最初成分不外是一个现实存在着的个别事物的观念

证明 人的本质(据前命题绎理)是由神的属性的某些样式所构成，亦即(据第二部分公则二)是由思想的样式所构成；在所有的思想样式中(据第二部分公则三)，就本性说来，观念总是在先的；假如，一个人有了一个观念，则(据同一公则)将必随之具有其余的样式(对于这些样式，就本性说来，观念是在先的)。所以观念是构成人的心灵的存在的最初成分。但是这并不是一个不存在的东西的观念。因为这样(据第二部分命题八绎理)这种观念本身就不能说是存在的；所以它必定是一个现实存在的事物的观念。而且它也不能是一个无限的东西的观念。因为(据第一部分命题二十一及二十二)无限的东西总是必然存在的；因此(据第二部分公则一)，这是不通的。所以构成人的心灵的现实存在的最初成分是一个现实存在的个体事物的观念。此证。

绎理 由此推知，人的心灵是神的无限理智之一部分，所以当我们说，人的心灵看见这物或那物时，我们只不过是说，神具有这个或那个观念，但非就神是无限的而言，而只是就神为人的心灵的本性而言，或就神构成人的心灵的本质而言；而当我们说神具有这个或那个观念，不仅就神构成人的心灵的本性而言，而且又就神同时借人的心灵而具有别一事物的观念而言，于是我们说，人的心灵只是部分地或不正确地认识事物。

附释 读者至此将无疑地不免踌躇，且将不免想出许多东西，妨碍前进；因此，我请求读者，随我按照次序缓缓前进，在未读完全书以前，不要遽下判断。

命题十二 构成人的心灵的观念的对象有了什么变化，必定为人的心灵所觉察；换言之，那个对象变化的观念将必定存在于人的心灵之中。这就是说，假如构成人的心灵的观念的对象是一个物体，决没有这个物体上起了些甚么变化而不为心灵所察觉的。

证明 对于每一观念的个别对象上任何变化的知识必然存在于神以内(据第二部分命题九绎理)，但这是就该对象的观念被认作神的思想的分殊而言，这就是说(据第二部分命题十一)只就神是构成任何一个存在的思想而言。所以关于构成人的心灵的观念的对象有什么变化的知识必然存在于神之内；这就是说，只就神是构成人的心灵的本性而言，这种知识存在于神之内，换言之(据第二部分命题十一绎理)对于这物的知识必然是在心灵内，或者说，心灵觉察这物。此证。

附释 据第二部分命题七附释这个命题更可明白推出，且更易于了解，读者请参看。

命题十三 构成人的心灵的观念的对象只是身体或某种现实存在着的广延的样式，而不是别的。

证明 因为假如人的心灵的对象不是身体，则关于身体的感受的观念(据第二部分命题九绎理)，就神是构成我们的心灵而言，将不在神内，而就神是构成另一事物的心灵而言，将反而在神内了。这就是说(据第二部分命题十一绎理)关于身体的感受的观念将不在我们的心灵之内了。但是(据第二部分公则四)我们具有身体的感受的观念。所以构成人的心灵的观念的对象是一个身体，而且(据第二部分命题十一)是一个现实存在着的身体。再则，除身体外，如果心灵还有别的对象，则(据第二部分命题十一)这个对象所造成的结果的观念，必然应该存在于我们的心灵之中，因为(据第一部分命题三十六)没有存在的事物是不会产生某种结果的。但(据第二部分公则五)现在并没有这种

观念，可见我们心灵的对象是一个存在着的身体，而不是别的。此证。

绎理 由此推知，人是心灵和身体所组成，而人的身体的存在，正如我们感觉着那样。

附释 因此我们不仅认识到人的心灵与身体联合，而且知道如何[正确]理解身体和心灵的统一。但是在对于人们身体的本性没有正确了解以前，决不能正确地明晰地了解什么是身体和心灵的统一。因为我们前此所证明的，乃是共同于一切事物的说法，其适用于人并不较适用于其他个体事物为多，因为一切个体事物都是有心灵的，不过有着程度的差异罢了。因为一切事物的观念必然存在于神内，而神就是这个观念的原因，正如人的身体的观念存在于神内，也以神为它的原因。所以凡是我们所说的关于人的身体的一切，必然可以适用于任何其他事物的观念。但是另一方面，我们也不能否认观念正如事物自身，各个不同，一个观念较其他观念更为完美或所包含的实在性更多，正如一个观念的对象也较其他观念的对象更为完美或所包含的实在性更多。所以为了判断人的心灵与其他事物的区别及其优胜于其他事物之处起见，我们首先必须知道，有如上面所说，人的心灵的对象，换言之，即人的身体的本性。我不能在这里解释这点，而这种解释对于我们要证明的也没有必要。但是我将概括地简略说一说：正如某一身体较另一身体更能够同时主动地做成或被动地接受多数事物，则依同样比例，与它联合着的某一心灵也将必定较另一心灵更能够同时认识多数事物：并且正如一个身体的动作单独依赖它自身愈多，需要别的身体的协助愈少，则与它联合着的心灵也将更了解得明晰些。于是我们便能明了一个心灵所以胜过另一个心灵的地方了。同样便见到何以对于我们的身体，只有一些混淆的知识，以及我将在后面推出的许多东西了。所以我认为上面所说的道理很值得加以正确的解释与证明，因此我必须首先约略说明身体[或物体]的性质。

公则一 一切物体或是运动着或是静止着。

公则二 每一物体的运动，有时很慢，有时很快。

补则一 凡物体间的相互异同是由于动静快慢，而不是由于实体。

证明 我以为这个命题的前一部分是自明的。但是物体的区别不由于实体一层，据第一部分命题五及命题八是很明白的，而据我在第一部分命题十五的附释内所说，尤为明白。

补则二 一切物体必定有若干方面是彼此相同的。

证明 因为一切物体所以相同(据第二部分界说一)即在于彼此都包含有同一属性的概念。此外，物体间还有一相同之点，即一切物体都能或动或静，并能动得有时慢有时快。

补则三 一个物体之动或静必定为另一个物体所决定，而这个物体之动或静，又为另一个物体所决定，而这个物体之动或静也是这样依次被决定，如此类推，以至无穷。

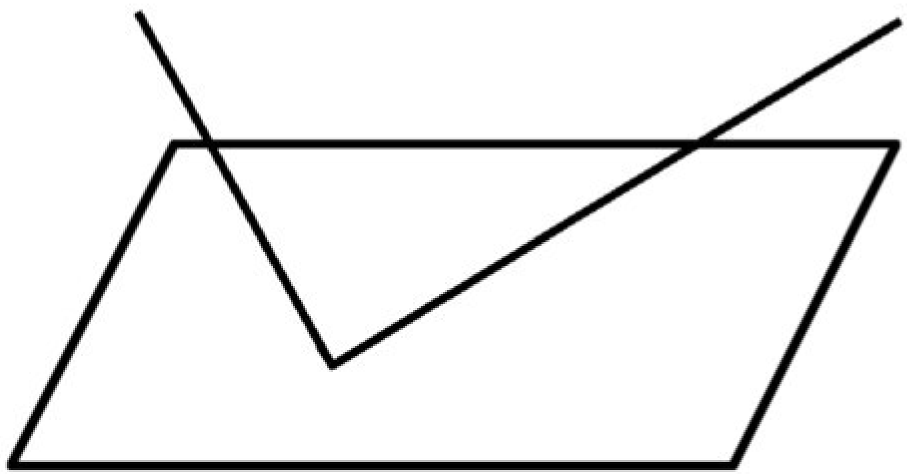
证明 物体(据第二部分界说一)即是个别事物，而这些个别事物间彼此的异同(据补则一)是由于动静，所以(据第一部分命题二十八)每一个物体之动或静必定为另一个个体事物所决定；这就是说，(据第一部分命题六)为另一物体所决定，而这一物体(据公则一)也是不动必静。但是根据同一理由，这一物体若不为另一物体所决定，必不能动或静，而且这一物体的动静，依同理，必为第三物体所决定，如此递进，以至无穷。此证。

绎理 由此推知，一个物体在运动时将继续运动直至为他物所决定使其静止，反之一个物体在静止时将继续静止直至为他物所决定使其运动。这当然是自明的。因为假设一个物体，譬如说甲，在静止着，如果我不注意别的物体是在运动，则我除了说物体甲在静止外不能说别的。假如后来物体甲变成运动状态，则其运动当然不能是前此静止的结果，因为从一个物体的静止，除了该物继续静止外，不能推出别的。假如物体甲是在运动，单就甲之本身而言，我们所能确认的唯一之点，即是甲在运动。如果物体甲后来变为静止状态，则其静止当然不能是前此运动的结果。因为从一个物体的运动，除了该物体继续运

动外，不能推出别的。所以物体甲静止必定是甲以外的物体的结果，这就是说必定是一个外因的结果，它为这个外因所决定，使其静止。

公则一 一个物体被其他物体所激动的一切状态，出于能激动的物体的性质，同时也出于被激动的物体的性质，所以同一物体可以被许多性质不同的物体使做种种不同的运动，反之，不同的物体可以被同一物体使做种种不同的运动。

公则二 当一个物体在运动时撞击着另一个静止不动的物体，则该物体必定反射转来，使其继续运动，而这反射运动的线与所撞击着静止物体的平面所形成的角度将等于



投射运动的线与同一平面所形成的角度。

以上所论都只是涉及最简单的物体，这些物体相互间的区别，只以动静迟速为准。现在让我们进而讨论复合的物体。

界说 当许多具相同或不同体积的物体为别的物体所压迫，而紧结在一起时，或当许多物体具相同或不同速度在运动，因而依一定的比率彼此传达其运动时，则这些物体便可以说是互相联合，而且总结起来便可以说是组成一个物体或一个个体，它和别的个体的区别，即在于它是多数物体所联合而成。

公则三 依个体或复合体的各部分相互紧接的面积较大或较小，则促使构成此个体的各部分改变其位置也必定因而较难或较易，因此促

使个体改变其形状也随着较难或较易。于是凡是各部分间紧接的面积较小的物体，便称为柔软；凡是各部分互相流转动的物体，便称为液质。

补则四 一些物体如果从多数物体组成的物体或个体中分裂出来，而且其地位为相同数目及相同性质之别的物体所代替，则此个体将仍保持其固有的性质而其形式也没有任何变化。

证明 物体区别不由于实体(据补则一)，但是(据前界说)构成个体的形式的东西乃是多数物体的联合。据我们所假定的前提，虽然各个物体不断变化，而个体的形式，仍然保持如故。所以就实体而论以及就样式而论，个体将仍然保持其从前固有的性质。此证。

补则五 如果组成个体的各部分或变大些或变小些，但是仍然保持其原来彼此间同样动静的比率，则这一个体也将仍然保持其固有的性质，而其形式也没有任何变化。

证明 与前一补则的证明完全相同。

补则六 如果组成一个个体的若干物体被迫而改变其原有运动方向，向着另一方向运动，但是它们仍然能继续运动，并且能够保存其相互间如像以前的同一比率状态，则这个个体将仍然保持其固有性质，而其形式也将没有任何变化。

证明 这是自明的，因为个体即是被假定为能够保持着按照界说构成其形式的一切东西。

补则七 再则，这样组成的个体无论就全体而言或动或静，或循这方向而动，或循那方向而动，只要它的各个部分能够保持其自身的运动，而且能够传达其运动于其余部分一如从前，则这个个体将仍然保持其性质。

证明 从补则四前面的界说看来，这是很明白的。

附释 由此可见，一个复合体如何能够在许多情形下被激动，但仍然能够保持其性质。这样我们便已经知道了那彼此间仅按照动静迟速而有所区别的若干物体所组成的个体，换言之，即为许多最简单的物体所组成的个体的概念。假如我们试考察另一种为许多不同性质的个体所组成的个体，则我们将发现这种个体可以在许多情形下被激动，但仍然能够保持其性质。因为它的每一部分既然是多数物体所组成，则(据前一补则)每一部分便可以做较速或较迟的运动而不致改变其性质，因此每一部分能够较迟或较速地传达其运动于其余部分。假如我们试想象一个第二种个体所组成的第三种个体，则我们可以发现，它可以在更多的情形下被激动，但是它的形式不致有什么变化。如此无穷地推演下去，我们不难理解整个自然界是一个个体，它的各个部分，换言之，即一切物体，虽有极其多样的转化，但整个个体可以不致有什么改变。假如我的目的在于专门讨论物体的问题，则我对这些东西应当加以更充分的解释和证明。但是我已经说过，我的目的别有所在，我所以讨论到这点，是因为从我所已经提出来证明的事物里，我很容易顺便将它们推演出来。

公设

一、 人身是许多不同性质的个体所组成，而每一个个体又是许多复杂的部分所组成。

二、 组成人身的个体中，有的是液质的，有的是柔软的，有的是坚硬的。

三、 组成人身的各个体，亦即人体自身，在许多情形下是为外界物体所激动。

四、 人身需要许多别的物体，以资保存，也可以说是，借以不断地维持其新生。

五、 当人身的液质部分为外界物体所决定时，常冲击着别的柔软部分，因而改变它的平面，并且有似遗留一些外界物体所冲击的痕迹在它上面。

六、 人身能在许多情形下移动外界物体，且能在许多情形下支配外界物体。

命题十四 人心有认识许多事物的能力，如果它的身体能够适应的方面愈多，则这种能力将随着愈大。

证明 人身(据公设三与六)在许多情形下为外界物体所激动，而且又适于在许多情形下支配外界物体。但是(据第二部分命题十二)人心必然能觉察人身中的一切变化。所以人心有认识多量事物的能力，如果它的身体能够适应的方面愈多，则这种能力将随着愈大。此证。

命题十五 构成人心的形式的存在的观念不是简单的，而是多数观念组成的。

证明 构成人心的形式的存在的观念(据第二部分命题十三)是一个物体的观念，而这个物体(据公设一)又是许多高度复合的个体所组成。但是每一个组成这个物体的个体的观念(据第二部分命题八绎理)必然存在于神内；所以(据第二部分命题七)人身的观念是由形成身体的许多部分的各种观念所组合而成。此证。

命题十六 人的身体为外物所激动的任何一个情形的观念必定包含有人身的性质，同时必定包含有外界物体的性质。

证明 任何物体被激动而成的一切情形(据补则三后的公则一)出于被激动的物体的性质，同时也出于激动的物体的性质，所以这些情形的观念(据第一部分公则四)必定包含能激动与被激动的两种物体的性质；所以人的身体为外物所激动的任何一个情形的观念必定包含有人体和外物的性质。此证。

绎理一 因此推知，第一：人心能够知觉许多物体的性质，以及它自己身体的性质。

绎理二 因此推知，第二：我们对于外界物体所有的观念表示我们自己身体的情况较多于表示外界物体的性质。此点我已于第一部分附录里用许多例证解释明白。

命题十七 假如人的身体受激动而呈现某种情况，这种情况包含有外界物体的性质，则人心将以为这个外界物体是现实存在的或即在面前，直至人的身体被激动而呈现另一情况以排除这个外界物体的存在或现存为止。

证明 这是自明的。因为当人的身体受激动而呈现某种情况时，则(据第二部分命题十二)人心将继续以为这感于外界物体而起的情况[或情感]，这就是说，(据第二部分命题十六)人心将具有一个现实存在的分殊的观念，包含着外界物体的性质于其内，换言之，人心将具有一个不唯不排除，而且将确认，外界物体的性质的存在或现存的观念。所以(据第二部分命题十六绎理)人心将认为外界物体是现实存在或即在面前等等。此证。

绎理 人心对于曾经一度激动过人体的外物，即使当这物既不存在，也不即在面前时，也能够设想这物，视如即在面前。

证明 当外界物体决定人体中的液质部分，致常冲击着柔软部分时，(据公设五)因而液质部分改变柔软部分的平面；因此液质部分所发生的反射运动在新平面上其方向与前此所反射的方向不同，而且此后当液质部分由自发运动而冲击着新平面时，则它所反射的方向与被外界物体压迫而反射在平面上的方向相同。所以当这些液质部分由自发运动重演其为外界物体所产生的反射运动时，便在人体内引起与最初受外界物体激动时相同的情形，同时(据第二部分命题十二)人心也将因而想到该外界物体，换言之，(据第二部分命题十七)人心也将认为该外界物体即在面前。而人心发生这种认识作用的常度相当于人体内液质部分由自发运动而冲击着那些新平面的常度。所以曾经一度激动过人体的外物，虽不存在，而人心也将认为那物即在面前，而且这种认识作用之常常发生，正与人体内那样常常重演这种生理作用相当。此证。

附释 由此可见，我们把不在面前的东西，认为即在面前的这种常常发生的认识作用，是如何起源的。也可能或许尚有别的原因；但是，在这里，我已满足于指出了一个足以解释这事的原因，就好像我曾经凭借真正的原因来解释它那样。我不相信，我是违背真理，因为我所提出的一些公设，没有什么不符合经验的地方，对于这些符合经验的公设，及当我们既已(据第二部分命题十三后的绎理)证明人的存在正如我们知觉着那样之后，我们实在更没有什么可以怀疑的了。再则，(据第二部分命题十七绎理及第二部分命题十六绎理二)我们明白见到，譬如说构成彼得的心灵的“彼得”观念，与在别人，譬如说在保罗心中的“彼得”观念间有什么区别。因为前者直接表示彼得本人的身体本质，只有当彼得存在时，它才包含存在；反之，后者毋宁是表示保罗的身体状况，而不是表示彼得的本性；因此只要保罗的身体状态持续着，保罗的心灵即能认识彼得，以为即在目前，纵使彼得并不即在面前。但是为了保持通常的用语起见，凡是属于人的身体的情状，假如它的观念供给我们以外界物体，正如即在面前，则我们便称为“事物的形象”，虽然它们并不真正复现事物的形式。当人心在这种方式下认识物体，便称为想象。说到这里，为了开始表明错误的性质起见，我想要促使读者注意的，就是：心灵的想象，就其自身看来，并不包含错误，而心灵也并不由于想象而陷于错误，但只是由于缺乏一个足以排除对于许多事物虽不存在而想象为如在面前的观念。因为如果当心灵想象着不存在的事物如在面前，同时，又能够知道那些事物并不现实地存在时，则心灵反将认想象能力为其本性中具有的德性，而非缺陷，尤其是当这种想象能力单独依靠它自己的性质，换言之，(据第一部分界说七)即心灵的想象能力是自由的时候。

命题十八 假如人身曾在一个时候而同时为两个或多数物体所激动，则当人心后来随时想象着其中之一时，也将回忆起其他的物体。

证明 人心想象一个物体(据第二部分命题十七绎理)是由于人身为一个外界物体的印象所激动、所影响，其被激动的情况与其某一部分感受外界物体的刺激时相应。但是根据这里所提出的假设，身体是被影响到这样的状态，致使心灵同时想象着两个物体，所以就这里说

来，人心将想象两个物体，而当它随时想象着其中之一，将立即回忆起其他物体。此证。

附释 由此我们可以明白知道什么是记忆。记忆不是别的，只是一种观念的联系，这些观念包含人身以外的事物的性质，这种在人心中的观念的联系与在人身中的情况的次序或联系正相对比。第一，我说记忆仅是包含人身以外的事物的性质的观念联系，而不是解释外界事物性质的观念联系，因为其实(据第二部分命题十六)只有人体内情况的观念，这些观念包含人体的性质以及外物的性质。第二，我说这种观念联系之发生是依照人身中情况或情感的次序和联系，如此便可以有别于依照理智次序而产生的观念联系，所谓理智是人人相同的，依照理智的次序足以使人心借事物的第一原因，以认识事物。因此我们更可以明白知道何以人心能从对于一物的思想，忽而转到对他物的思想，虽然此物与他物间并无相同之处。譬如，从对于“苹果”二字的思想一个人便立刻转到鲜果的思想，而真实的鲜果与“苹果”二字的声音间并无相似之处，且除了那人的身体常常为苹果的实物与“苹果”的声音所感触外，换言之，除了当他看见真实苹果时他又常听见“苹果”二字的声音外，并无任何共同之处。同样，各人都可以各按照他排列身体以内事物形象的习惯，而由一个思想转到另一个思想。譬如，如果一个军人看见沙土上有马蹄痕迹，他将立刻由马的思想，转到骑兵的思想，因而转到战事的思想。反之，乡下农夫由马的思想将转到他的犁具、田地等等。所以，像这样，各人都各按照他习于联结或贯串他心中事物的形象的方式，由一个思想转到这个或那个思想。

命题十九 人的心灵除了通过人的身体因感触而起的情状的观念外，对于人身以及人身的存在无所知觉。

证明 人心(据第二部分命题十三)就是人身的观念或知识，而这种观念或知识(据第二部分命题九)是在神内的，但这是就神之被认为一个个体事物之另一观念的分殊而言。或者，确切点说，因为(据公设四)人体需要许多别的物体，据说是借以不断地维持其新生，又因(据第二部分命题七)观念的次序与联系和因果的次序与联系相同，所以人身的观念将在神内，但就神之被认作为众多个别事物的观念的分殊而

言。所以神具有人的身体的观念或神具有人的身体的知识，但就神之为众多别的观念的分殊而言，非就神之构成人心的本性而言：这就是说，(据第二部分命题十一绎理)人心不知道人身。但人身的情状的观念，就神构成人心的本性而言，是在神内；这就是说，(据第二部分命题十二)人心知觉这些情状，因之，(据第二部分命题十六)人心知觉人身，而且(据第二部分命题十七)知觉人身当做现实存在。所以只有凭借着人身被激动而起的情状的观念，人心才知觉人身。此证。

命题二十 人心的观念和知识同样存在于神内，并由神而出，正如人身的观念和知识那样。

证明 思想(据第二部分命题一)是神的一个属性；因此在神内必定有(据第二部分命题三)神自身的观念以及神的一切分殊的观念，因此(据第二部分命题十一)在神内必定有人心的观念。况且，(据第二部分命题九)人心这种观念或知识之存在于神内，并非就神是无限的而言，而乃就神是一个个体事物之另一观念的分殊而言。但(据第二部分命题七)观念的次序与联系与因果的次序与联系相同。所以人心的观念和知识之在神内及其与神的关系与人身的观念和知识正是相同。此证。

命题二十一 心灵的观念和心灵相结合正如心灵自身和身体相结合一样。

证明 我们曾经指出，心灵与身体相结合是因为身体是心灵的对象(参看第二部分命题十二和十三)；根据同一理由，心灵的观念必与其对象，即心灵自身相结合，正如心灵自身与身体相结合一样。此证。

附释 这一命题从第二部分命题七附释里所说的看来可以更为明白了解，因为在那里我们曾经指出身体的观念与身体，换言之(据第二部分命题十三)，心灵与身体是同一个体，不过一时由思想这个属性，一时由广延这个属性去认识罢了。所以心灵的观念与心灵自身也是同一之物，但由同一属性即思想这个属性，去认识罢了。因此我说，心灵的观念与心灵自身以同一的必然性，由同一的力量，存在于神内。因为，其实，心灵的观念，换言之，观念的观念，不是别的，即是观念的形式，不但只是就观念之被认为思想的一个分殊，且与其对象没有

关系而言，正如一个人知道一件事，因而知道他知道这是一件事，且同时知道他知道他知道这一件事，如此递进以至无穷。关于这点容以后再详。

命题二十二 人心不仅知觉人身的情状，并且知觉这些情状的观念。

证明 情感或情状的观念的观念是自神而出并与神相关联，其情形正与情感的观念自身相同。所以证明这一命题与第二部分命题二十相同。但是人身的情感或情状的观念(据第二部分命题十二)是在人心内，这就是说(据第二部分命题十一绎理)，在神内，就神是构成人心的本质而言；所以这些观念的观念必在神内，就神是具有人心的知识或观念而言，这就是说(据第二部分命题二十一)，它们必定在人心自身之内，所以人心不仅知觉人身的情感或情状并知觉这些情感的观念。此证。

命题二十三 人心只有通过知觉身体的情状的观念，才能认识其自身。

证明 心灵的观念或知识(据第二部分命题二十)是自神而出并与神相关联，其情形正与身体的观念或知识相同。但是(据第二部分命题十九)人心既不知人身本身，换言之，(据第二部分命题十一绎理)既然人身的知识，就神是构成人心的本性而言，不与神相联系，所以人心的知识就神是构成人心的本质而言，也不与神相联系。所以(据第二部分命题十一绎理)人心在这样情形下还不知道它自身。况且身体被激动而起的情状的观念(据第二部分命题十六)包含人身自身的性质在内，换言之(据第二部分命题十三)这些情状的观念与人心的性质相符合，因此对于这些观念的知识必然包含对于心灵的知识。但是(据第二部分命题二十二)对于这些观念的知识即在人心自身以内，所以人心唯有凭借知觉身体的情状的观念，才能认识其自身。此证。

命题二十四 人心不包含有对于组成人体的各部分的正确知识。

证明 组成人体的各部分属于身体自身的本质，只就这些部分依一定的规律互相传达其运动而言(参看补则三绎理后的界说)，但不就它们是被认作与人体无关的个体而言。因为(据公设一)人体的各部分是许多异常复杂的个体所组成的，而这些个体的各部分(据补则四)可以与人体分裂，并且(据补则三后的第一公则)可以依照另一种规律传达其运动于别的物体，而不致改变人体自身的性质和形式。所以(据第二部分命题三)每一部分的观念或知识将在神内，(据第二部分命题九)就神之被认作另一个体事物的另一观念的分殊而言，而这一个体事物(据第二部分命题七)依自然的次序是先于部分自身。以上的话可以同样适用于组成人体的个体的每一部分，所以组成人体的每一部分的知识存在于神内，但就神之作为许多事物的观念的分殊而言，非就神之仅具有人体的观念而言，这就是说(据第二部分命题十三)非就神之具有构成人心的本性的观念而言。所以(据第二部分命题十一绎理)人心不包含有对于组成人体的各部分的正确知识。此证。

命题二十五 人体中任何一个情感或情状的观念不包含对于外界物体的正确知识。

证明 我们已经指出(参看第二部分命题十六)人身的情状的观念包含外界物体的性质，只要这个外界物体是以一定的方式决定着人的身体，但外界的物体是与人身无关联的个体，则其观念或知识必定在神内(据第二部分命题九)，就神之被认作另一事物的观念的分殊而言，这个观念(据第二部分命题七)就本性而言乃先于外界物体自身。所以就是神之具有人身的情状的观念而言，不具有外界物体的正确知识，换言之，人身的情状的观念不包含对于外界物体的正确知识。此证。

命题二十六 人心除凭借其身体情状的观念外，不能知觉外界物体，当作现实存在。

证明 假如人身在任何情形下不受外界物体影响，则(据第二部分命题十七)人身的观念，换言之(据第二部分命题十三)，人心，将不在任何情形下被该物体存在的观念所激动，也不在任何情形下知觉该外界物体的存在。但是只要人身在任何情形下被外界物体所激动，则(据第二部分命题十六及其绎理)人心便知觉外界物体。此证。

绎理 只要人心想象着一个外界物体，则人心便对它没有正确的知识。

证明 当人心凭借它的身体的情状以考察外界物体时，我便称它是在想象着那物体(参看第二部分命题十七绎理)，此外人心(据第二部分命题二十六)便不能在别的方式下想象外界物体当做现实存在。所以(据第二部分命题二十五)只要人心是在想象外界物体，则人心便对它们没有正确知识。此证。

命题二十七 人体的任何一个情状的观念不包含对人体自身的正确知识。

证明 人体的情感或情状的每一个观念皆包含人体的性质，只就人体在某种情形下被激动而言(参看第二部分命题十六)。但只要人体是一个个体能在许多情形下受到激动，则它的观念不包含对人体自身的正确知识。请参看第二部分命题二十五证明。

命题二十八 人体的情感或情状的观念，只要它仅仅与人心有关联，便不是清楚明晰的，而是混淆的。

证明 人体的情感或情状的观念(据第二部分命题十六)包含外界物体以及人体自身的性质，且必然不仅包含人体自身的性质，而且包含人体各部分的性质，因为(据公设三)情状或情感乃是人体各部分，也可以说是人的整个身体被激动而成的状态。但是(据第二部分命题二十四和二十五)对于外界物体和人体各部分的正确知识是在于神内，非就神之作为人心的分殊而言，只就神之作为别的观念的分殊而言。所以人体情状的观念，就其仅仅与人心有关联而言，就恰似无前提的结论，这就是说，(这是自明的)它们是混淆的观念。此证。

附释 构成人心的本性的观念，可用同样方法去证明，单就其本身而论，不是清楚明晰的观念。同样，人心的观念和人身情状的观念之观念，就其仅仅与人心相关联而言，人人都可看出，也不是清楚明晰的观念。

命题二十九 人体的任何情状的观念之观念不包含对人心的正确知识。

证明 人体的情状的观念(据第二部分命题二十七)不包含人体自身的正确知识，换言之，不能正确地表示人体的性质，也可以说(据第二部分命题十三)，不能正确地与人心的本性相符合。所以(据第一部分公则六)人体的情状的观念之观念不能正确地表示人心的本性，也不包含对人心的正确知识。此证。

绎理 由此推知，当人心在自然界的共同秩序下认识事物时，则人心对于它自身、它自己的身体，以及外界物体皆无正确知识，但仅有混淆的片断的知识。因为(据第二部分命题二十三)人心除知觉身体情状的观念外，不能认识其自身。而(据第二部分命题十九)人心除了凭借它的身体情状的观念外不能认识它自己的身体，而且人心(据第二部分命题二十六)除了凭借身体的情状的观念外，也不能认识外界物体。所以只要人心具有这种身体情状的观念，则它对于它自身(据第二部分命题二十九)，对于它的身体(据第二部分命题二十七)，以及对于外界物体(据第二部分命题二十五)，都没有正确知识，而(据第二部分命题二十八及其附释)仅有混淆的片断的知识。此证。

附释 我明白地说，人心对于它自身、它的身体，以及外界物体都没有正确知识，而仅有混淆的片断的知识，只要人心常依自然的共同秩序以观认事物，换言之，只要人心常为外界所决定或为偶然的机缘所决定以观认此物或彼物，而非为内在本质所决定以同时观认多数事物而察见其相同、相异和相反之处。因为只要心灵在此种或别种方式下为内在本质所决定，则心灵便能清楚明晰地观认事物，有如下面所指出那样。

命题三十 对于我们身体的绵延我们仅有很不正确的知识。

证明 我们身体的绵延(据第二部分公则一)并不依赖其本质，(据第一部分命题二十一)也不依赖神的绝对本性，而(据第一部分命题二十八)身体的存在和作用皆为一定的原因所决定，而这些原因又为别的原因在一定方式下所决定而存在并起作用，而这别的原因也又为别的原

因所决定，如此递进，以至无穷。所以我们身体的绵延是依赖于自然的共同秩序和事物的客观结构。但对于事物结构的情状的正确知识存在于神内，就神具有一切事物的观念而言，非就神仅具有人体的观念而言(据第二部分命题九绎理)；所以就神之仅被认作构成人心的本质而言，便认为关于我们身体的绵延的知识在于神内，实很不正确，这就是说(据第二部分命题十一绎理)，这种知识在我们心灵内是很不正确的。此证。

命题三十一 对于在我们以外的个体事物的绵延，我们仅有很不正确的知识。

证明 每一个个体事物，(据第一部分命题二十六)也如人的身体必依一定的方式为另外一个个体事物所决定而存在、而起作用，但是这一个体事物又为另一个体事物所决定，如此递进，以至无穷。而我们在前一命题里已经证明，由个体事物的这种共同特质，我们对于我们的身体仅有很不正确的知识；所以关于个体事物的绵延也可以得到同一结论，这就是说，我们对它仅有很不正确的知识。此证。

绎理 由此推知，所有个体事物都是偶然的，都是要消逝的，因为(据第二部分命题三十一)我们对于个体事物的绵延并无正确知识，而我们所理解的偶然性和可消逝性(据第一部分命题三十三附释)就是这样，(据第一部分命题二十九)此外更没有别的偶然的东西。

命题三十二 一切与神相关联的观念都是真观念。

证明 因为一切在神之内的观念(据第二部分命题七绎理)总是与它们的对象完全符合，所以(据第一部分公则六)它们都是真观念。此证。

命题三十三 在观念中没有任何积极的东西使它们成为错误的。

证明 假如否认这个命题，试想一想，一个积极的思想样式如何可能构成错误或虚妄的形式呢？这种思想的样式(据第二部分命题三十二)不能在神之内；而(据第一部分命题十五)在神之外，则这种样式既

不能存在，也不能被理解。所以在观念中没有任何积极的东西使它们成为错误的。此证。

命题三十四 在我们心中，每一个绝对的或正确的、完满的观念都是真观念。

证明 所谓我们心中有一正确的、完满的观念，(据第二部分命题十一绎理)实无异于说一个正确的、完满的观念存在于神之内，就神之构成人的心灵的本质而言。因此(据第二部分命题三十二)也就无异于说这是一个真观念。此证。

命题三十五 错误是由于知识的缺陷(privation cognitionis)，而不正确的、片断的和混淆的观念，必定包含知识的缺陷。

证明 观念中(据第二部分命题三十三)没有积极的成分足以构成错误的形式。但错误不能是知识的绝对缺陷(因为我们仅说心灵犯错误或起幻觉，而不说身体犯错误或起幻觉)，也不能是绝对的愚昧，因为愚昧与错误完全是两回事。所以错误是由于知识的缺陷，这种缺陷是对事物的不正确的知识，或不正确和混淆的观念所包含的。此证。

附释 在第二部分命题十七附释里，我已经解释了错误如何包含着知识的缺陷，为了充分解释起见，兹举例如下：人之被欺骗由于他们自以为他们是自由的，而唯一使他们作如是想的原因，即由于他们意识到他们自己的行为，而不知道决定这些行为的原因。所以他们对于自由的观念，其实是由于他们不知道他们自己行为的原因；至于说他们的行为出于他们的意志，这纯是些没有思想的语句。什么是意志，意志如何支配身体，差不多没有一个人知道，而那些自以为知道的人们设想灵魂有一定的位置和住所，又适足以引起别人的冷笑与厌恶。同样，当我们望着太阳，我们想象着以为太阳与我们相距约有二百呎；这错误并不纯在想象，乃起于当我们想象时，我们不知道它的真距离如何，也不知道想象的原因是什么。因为即使我们后来知道太阳与我们的距离，在地球的直径六百倍以上，我们仍然想象着太阳离我们很近，因为这并不由于我们不知道它的真距离，而仍然由于我们的身体自身为太阳所影响，而我们身体的情状即包含有太阳的本质。

命题三十六 不正确的和混淆的观念，正如正确的或清楚明晰的观念，都出于同样的必然性。

证明 一切观念(据第一部分命题十五)都在神内，而且就它们与神相关联而言，它们都是真观念(据第二部分命题三十二)和(据第二部分命题七)正确的观念。只有就它们与某人的个体心灵相关联而言，才会有不正确的或混淆的观念(参看第二部分命题二十 四和二十八)。所以(据第二部分命题六绎理)一切观念，不论正确的或不正确的，都出于同样的必然性。此证。

命题三十七 凡一切事物所共同具有的(参看补则二)，且同等存在于部分内和全体内的，并不构成个体事物的本质。

证明 因为如果否认这个命题，试看是否可能，认共同的东西构成个体事物的本质，——譬如说，构成B的本质。于是(据第二部分界说二)没有B则这些共同的东西既不能存在也不能被认识。但是这与前提相违反。所以共同的东西不属于B的本质，也不构成任何个体事物的本质。此证。

命题三十八 只有为一切事物所共同具有的，且同等存在于部分内及全体内的东西才可正确地被认识。

证明 试假设A为一切物体所共同具有的，且同等存在于部分内和全体内。我以为，唯有A才可以正确地被认识。因为(据第二部分命题七绎理)A的观念将必然正确地在神之内，就神具有人的身体的观念而言，兼就神具有人的身体情状的观念而言，而(据第二部分命题十六、二十五和二十七)这种情状的观念包含人的身体的性质且又部分地包含外界物体的性质，这就是说(据第二部分命题十二和十三)这种观念将必然在神内，就神之构成人的心灵而言，或就神具有在人的心灵中的观念而言。所以(据第二部分命题十一绎理)人的心灵就其认识其自身，并认识其身体和外界物体而言，必然正确地认识A；此外没有别的方式可以认识A。此证。

绎理 由此推知，有些观念或概念，为人人所共同具有的，因为(据补则二)一切物体有其相同之处，而此相同之处(据第二部分命题三十八)必为人人正确地，换言之，清楚明晰地知觉着。

命题三十九 对于人体和通常激动人体的外界物体所共有和所特有的，并且同等存在于部分和全体内的东西，人心中具有正确的观念。

证明 设A为人的身体与某种外界物体所共有且特有的东西，设A同等存在于人的身体内及那些外界物体内，并设A同等存在于每一外界物体的部分和全体。则(据第二部分命题七)A自身的正确观念将存在于神内，就神具有人的身体的观念和就神具有某种外界物体的观念而言。假设人的身体为它和外界物体共同具有的东西所激动，换言之，为A所激动，则(据第二部分命题十六)这种感受或情状的观念将包含A的特质，所以(据第二部分命题七绎理)这个情状的观念就其包含A的特质而言，将正确地存在于神内，就神之作为人的身体的观念而言，这就是说(据第二部分命题十三)就神构成人的心灵的本性而言。所以(据第二部分命题十一绎理)这个情状的观念也正确地在人的心灵中。此证。

绎理 由此推知，人的身体具有与其他物体共同的东西愈多，则人的心灵能认识的事物也将愈多。

命题四十 凡是由心灵中本身正确的观念推演出来的观念也是正确的。

证明 这是很明白的。因为所谓由人的心灵中本身正确的观念推演出来的观念，(据第二部分命题十一绎理)意思就是说在神的理智中，有一个观念存在，而这个观念以神为原因，不是就神为无限而言，也不是就神之作为众多个体事物的观念而言，而只是就它构成人心的本质而言。

附释一 至此我已说明所谓“共同”概念为我们推理的基础的原因了。这些公则或“共同”概念虽有别的原因可以解释，但是如果用我们的方法去解释，必将更为适用，因为如此则我们可以确知什么概念较

其余的更为有用，什么概念全无用处，什么概念是共同的，什么概念仅对于未为成见所囿的人们才是清楚明晰的，并且，最后，什么概念是根据薄弱的。此外并可明白这些叫做“第二概念”，以及这些概念所依据的公则是如何起源的，以及我从前曾经考虑过的许多别的东西。但是我既然已经划出这些问题归于我的另外一种著作[2]中去讨论，不欲过于冗长致惹厌烦，所以决意在这里不加论述。但是我也不想省略为我们所必须知道的事项，我将简略指出许多叫做“先验”的名词，如“存在”、“事物”，“某物”等所以起源的原因。这些名词的起源乃因人的身体，既是有限，只能够同时明晰地形成一定数目的形象(至于什么是形象我在第二部分命题十七的附释里已经说明)。如果逾越这个限度，则这些形象便会混淆起来。如果将人体所能同时明晰地形成的形象的数量，超过的太多，则所有的形象便将全体相互混同起来。既是如此，则(据第二部分命题十七绎理和命题十八)可以明白见得人体内同时所能够形成的形象数目愈多，则人心所能同时想象的物体也将愈多。因此如果身体内的形象全是混同的，则心灵将混淆地想象着一切的物体而不能分辨彼此，且将用一个属性，如存在或事物之类，以概括全体。并且这样的混同也可起源于形象间缺乏同样的生动性，或别的类似原因，但无须在这里讨论，而只细究这一个原因就可以满足我们的目的。因为总结起来说，这些名词代表混同到了最高级的观念。所谓“共相”的概念如“人”、“马”、“犬”等也就是在这种情形下起源的。譬如说，人的身体内同时形成许多人的形象，这些形象的数目虽未完全超过想象的限度，但已到了心灵没有能力去想象人们确定数目和每个人彼此间细微的区别(如颜色、身材等)的程度，因此，心灵只能明晰地想象人们所共同的亦即身体被人们所激动的那方面。正因为身体主要地是被人们亦即不断被每一个人所激动；于是心灵便用一“人”字去表示它，并借以概括无数的个人。因为，我已经说过，要心灵想象一定数目的个人，那是不能够的。但是我们必须注意，这些概念之形成，并不是人人相同的，乃依各人身体被激动的常度，和各人的心灵想象或回忆这种情状的难易而各有不同。譬如，凡常常用赞美的态度来观察人们的身材的人，一提到“人”字，将理解为一玉立的身材，而那些习于从别的观点来观察人的人，则将形成别人的共同形象，认人为，譬如，能笑的动物，两足而无羽毛的动物或理性的动物等等。这样每个人都可以按照其自己的身体的情状而形成事物的一般

形象。无怪乎一些哲学家仅仅按照事物的形象来解释自然界的事物，便引起了许多争论。

附释二 从上面所说的看来，显然我们知觉许多事物，并且形成许多普遍的观念。

第一，从通过感官片断地、混淆地和不依理智的秩序而呈现给我们的个体事物得来的观念(参看第二部分命题二十九绎理)。因此我常称这样的知觉为从泛泛经验得来的知识。

第二，从记号得来的观念；例如，当我们听得或读到某一些字，便同时回忆起与它们相应的事物，并形成与它们类似的观念，借这些观念来想象事物(参看第二部分命题十八附释)。这两种考察事物的方式，我此后将称为第一种知识、意见或想象。

第三，从对于事物的特质(propria)具有共同概念和正确观念而得来的观念(参看第二部分命题三十八绎理，命题三十九及其绎理和命题四十)。这种认识事物的方式，我将称为理性或第二种知识。

除了这两种知识以外，我将在下面指出，还有第三种知识，我将称之为直观知识(scientia intuitiva)。这种知识是由神的某一属性的形式本质的正确观念出发，进而达到对事物本质的正确知识。

关于这一切，我可以举一个例子来说明。设有三个数于此，要求出第四个数，第四个数与第三个数之比，要等于第二个数与第一个数之比。一个商人将毫不迟疑地以第二个数与第三个数相乘，并以第一个数来除其积。这或者是因为他还没有忘记他从学校教师那里听来而未经证明的公式，或者是因为他由常常计算简单数目的经验得来，或者是因为他根据欧几里得"几何学"第七章第十九命题的证明，懂得比例数的共同特性。但是要计算最简单的数目，这些方法全用不着。譬如，有1，2，3三个数于此，人人都可看出第四个比例数是6，这比任何证明还更明白，因为单凭直观，我们便可看到由第一个数与第二个数的比例，就可以推出第四个数。

命题四十一 只有第一种知识是错误的原因，第二和第三种知识必然是真知识。

证明 在上面的附释里，我们已经说过，凡是混淆的、不正确的观念，都属于第一种知识，所以(据第二部分命题三十五)只有这种知识是错误的原因。并且我又说过，凡是正确的观念，都属于第二种和第三种知识。所以，(据第二部分命题三十四)必然是真知识。

命题四十二 只是第二种和第三种知识，而不是第一种知识，才教导我们辨别真理与错误。

证明 这个命题是自明的。因为凡是知道辨别真理与错误的人，必定具有何为真理与何为错误的正确观念，换言之，(据第二部分命题四十附释二)他必定借第二种和第三种知识来认识真理与错误。

命题四十三 具有真观念的人，必同时知道他具有真观念，他决不能怀疑他所知道的东西的真理性。

证明 在我们心灵内的真观念(据第二部分命题十一绎理)就正是在神内是正确的观念，这只是就人心的本性之表现神而言。所以我们试假设就人心的本性之表现神而言，有一个正确的观念A在神之内，那么，这个观念A的观念(据第二部分命题二十，这个命题的证明是普遍适用的)，必然就存在于神内，它和神的联系与它和观念A的联系方式是相同的。但是据假设，观念A和神的联系，是就人心的性质之表现神来说明的。因此观念A的观念也必定以同样的方式与神相联系。这就是说(据第二部分命题十一绎理)，观念A的正确观念也将存在于具有正确观念A的心灵自身之内。所以凡具有正确观念的人，换言之，(据第二部分命题三十四)凡真正认识一个事物的人，必同时具有关于它的知识的正确观念或真实知识，这就是说(这是明白的)他必定同时确知他所知道的东西的真理性。此证。

附释 在第二部分命题二十一的附释里，我已经说明什么是观念的观念，但须知前命题是充分自明的。因为凡具有真观念的人无不知道真观念包含最高的确定性。因为具有真观念并没有别的意思，即是最

完满、最确定地认识一个对象。其实并没有人会怀疑这点，除非他认为观念乃是呆笨的东西，有如壁上的一张图画，而不是思想的一个形态或理智的自身。现在试问：一个人如果不首先了解一个东西，谁能知道他确定知道那个东西?并且除了真观念外，还有什么更明白更确定的东西足以作真理的标准呢?正如光明之显示其自身并显示黑暗，所以真理即是真理自身的标准，又是错误的标准。说到这里，我相信已经充分答复了下面的疑问，这疑问大略如下：如果真观念与错误观念的区别仅在于真观念与它的对象相符合，像前面所说那样，如此，则真观念岂非并没有高出于错误观念之上的真实性或圆满性吗(因为两者间的区别既仅系于外在的标志)?而且因此那些具有真观念的人岂不是将没有较高于仅具有错误观念的人的实在性或圆满性吗?再则，为什么人会有错误的观念呢?并且一个人何以能确知他具有与对象相符合的观念呢?凡此种种问题，我已说过，我相信我已经回答了。因为说到真观念与错误观念的区别，据第二部分命题三十五看来，已很明白，即前者与后者的关系有如存在与不存在的关系。至于错误的起源，我已于命题十九到三十五及命题三十五附释里很明白地指出了。因此具有真观念的人与仅具有错误观念的人的区别也随之明白了。至于对最后所提出的一点，即一个人何以能够确知他具有与对象相符合的观念的问题，我也已经屡次说过了，即是：他知道他的观念符合它的对象，即因为他具有一个与对象相符合的观念，或因为真理即是真理自身的标准。此外还可以附加一句，我们的心灵，就其能真知事物而言，(据第二部分命题十一绎理)乃是神的无限理智的一部分；因此，心灵中清楚明晰的观念与神的观念有同等的真实。

命题四十四 理性的本性不在于认为事物是偶然的，而在于认为事物是必然的。

证明 理性的本性(据第二部分命题四十一)在于真正地认知事物或(据第一部分公则六)在于认知事物自身，换言之(据第一部分命题二十九)不在于认事物为偶然的，而在于认事物为必然的。此证。

绎理一 由此推知，无论就过去或未来说来，只有凭借想象的力量，我们才把事物认为是偶然的。

附释 至于此事如何发生，我将用很少几句话来解释。我们在上面(第二部分命题十七及其绎理)已经指出，倘使没有使事物不存在的原因发生，则我们的心灵将总是想象事物存在于眼前，纵使这些事物并不存在。又我们也曾经指出(第二部分命题十八)，假如人的身体曾经一度同时为两个外界物体所激动，则当人的心灵后来随时想象着其中之一时，也将立即回忆起另一物体；这就是说，心灵将认两个物体并呈于其前，除非有原因发生以阻止事物的先前存在。此外更无人怀疑，我们想象时间乃因为我们想象一些物体在运动，其速度或小于、或大于或相等于别的物体运动的速度。现在试假设一个儿童昨天第一次在清晨看见彼得，正午时，看见保罗，晚间看见西门，而今天早晨又看见彼得。从第二部分命题十八看来，很明显地，当他一看见早晨的阳光，他将想象着太阳在天空中经过的地方与前一天相同；这就是说，他将想象全天，同时彼得在他的想象中与早晨联合，保罗与正午联合，西门与晚间联合。所以当早晨时，他将想象保罗与西门的存在与将来联系；反之，当他晚间看见西门时，则他将以彼得与保罗和过去联合，而想象他们与过去联系。此种想象的联合将愈益坚固，如果他依同一次序看见这三人的次数愈多。但是假如一次偶然有所变动，在另一晚间，他没有看见西门，而看见伊代，及次日早晨当他想着晚间时，他将一时想象到西门，一时又想象到伊代，但不会两人同时想起。因为据假设，他在晚间总是看见二人中之一人，而不是同时看见两人在一起。所以他的想象便将犹移不定，当他想着将来一个晚间，时而他会想到这人，时而又会想到那人。换言之，他对两人皆不能认为确定，而认为两人在将来都是偶然的。这种想象的犹移，将不断地侵入，只要我们用想象去考察事物，将事物纳于过去或将来的关系中来考察。因此，从过去、现在或将来的关系以考察事物，则我们将想象事物是偶然的。

绎理二 理性的本性在于在某种永恒的形式下来考察事物。

证明 理性的本性(据第二部分命题四十四)在于认为事物是必然的，不在于认为事物是偶然的。并且理性对事物的这种必然性(据第二部分命题四十一)具有真知识，或者能够认知事物的自身(据第一部分公则六)。但事物的这种必然性(据第一部分命题十六)乃是神的永恒本

性自身的必然性。所以理性的本性在于在这种永恒的形式下来考察事物。并且，理性的基础是(据第二部分命题三十八)表示事物的共同特质的概念，而这些概念(据第二部分命题三十七)并不表示个体事物的本质，因此必须不要从时间的关系去认识，而要在某种永恒的形式下去认识事物。此证。

命题四十五 一个物体或一个现实存在的个体事物的观念必须包含神的永恒无限的本质。

证明 一个现实存在的个体事物的观念(据第二部分命题八绎理)必然包含这个事物的本质和存在。但是(据第一部分命题十五)个别事物没有神就不能被认识，而且(据第二部分命题六)既然个体事物以神为原因，就神之借个体事物作为样式所隶属的属性看来而言，故个体事物的观念(据第一部分公则四)必然包含该属性的概念，换言之(据第一部分界说六)必然包含神的永恒无限的本质。此证。

附释 这里所谓存在并不是指绵延而言，换言之，并不是指从抽象眼光看来或当做某种的量看来的存在而言，而乃指个体事物所固有的存在性质本身而言，因为神的本性之永恒必然性为无限多事物在无限多的方式下所自出(参看第一部分命题十六)。我说我是指个体事物的存在本身只在神以内而言，因为虽然每一个体事物在某种方式下为另一个体事物所决定而存在，但是每一事物借以保持其存在的力量是从神的本性之永恒必然性而出(参看第一部分命题二十四绎理)。

命题四十六 对于每一个观念所包含的神的永恒无限的本质的知识是正确的和完满的。

证明 前一个命题的证明是普遍适用的，并且不论一物被认作部分或全体，这物的观念，不论是部分的或全体的(据前命题)，将必定包含神的永恒无限的本质。因此那能够给我们以神的永恒无限的本质的知识的东西，是万物所共同具有并且同等地在部分或全体之中。所以(据第二部分命题三十八)这种知识必然是正确和完满的。此证。

命题四十七 人的心灵具有神的永恒无限的本质的正确知识。

证明 人的心灵(据第二部分命题二十二)具有观念，借这些观念以认知它自身(据第二部分命题二十三)和它的身体(据第二部分命题十九)，以及外界物体(据第二部分命题十六绎理一和命题十七)，当做现实的存在。所以(据第二部分命题四十五和四十六)人的心灵具有神的永恒无限的本质的正确知识。此证。

附释 由此可见，神的无限的本质及其永恒性乃是人人所共知的。而且万物既在神内并通过神而被认识，由此可见，我们可以从关于神的知识推论出许多正确的知识，因而形成第二部分命题四十附释里所提到的第三种知识，关于这种知识的价值与效用，将于本书第五部分中讨论。至于我们对于神的知识所以没有像我们所有的共同概念那样明晰，是因为我们不能想象神，像我们想象物体一般，又因为我们附会许多我们习于看见的事物的形象于神的名词上面；这种错误，因为我们的身体既不断地为外界物体所激动，实难于避免。其实，大多数的错误都由于没有将名词正确地应用于事物上。因为假如有人说由圆形的中心到周围所画的直线不是相等的，则他所了解的圆形，至少在当时，与数学家所了解的圆形是另一回事。同样，当人们计算时有了错误，则他们心中的数目必定不是他们写在纸上的数目。因此单就他们的心灵看来，他们其实没有错误，虽然他们好像是算错了，这是因为我们以为他们心中的数目就是纸上所写的数目。如果我们不这样揣想，我们便不会相信他们错误，就好像当我们最近听见一个人大叫他的庭院飞在他的邻居的母鸡身上时，我决不会相信他错误，因为我们充分明了他的真正意思。这就是许多争论所以起源的原因，即不是由于人们没有将他们的思想表达清楚，便是由于对别人的思想有了错误的了解。因为当他们彼此辩争得最剧烈时，究其实，不是他们的思想完全相同，就是他们的思想自始即互不相干，没有争辩的必要，所以他们认为是别人错误而且不通的地方，其实并不是如此。

命题四十八 在心灵中没有绝对的或自由的意志，而心灵之有这个意愿或那个意愿乃是被一个原因所决定，而这个原因又为另一原因所决定，而这个原因又同样为别的原因所决定，如此递进，以至无穷。

证明 心灵(据第二部分命题十一)是思想的某种一定的样式，所以(据第一部分命题十七绎理二)心灵不能是自己的行为的自由因，换言之，心灵没有绝对能力以志愿这样或志愿那样，但是(据第一部分命题二十八)必定为一个原因所决定以有这个意愿，而这一原因又为另一原因所决定，而这个原因又同样为别的原因所决定，如此递进，以至无穷。此证。

附释 用同样的方式可以证明心灵中没有认识、欲求、爱好等等的绝对能力。因此这些能力和类似这些的能力，如其不是纯粹虚构的东西，便是我们所习惯于从个别事物所形成的一些玄学的或一般的东西。因此理智和意志与这个观念和那个观念或这个意愿和那个意愿的关系，就好像石的性质与这块石头或那块石头，又好像人与彼得和保罗的关系一样。至于人何以会想象自己是自由的，其原因我已经在第一部分的附录里说明了。但是在我进行讨论别的以前，我必须附带说明，我认为意志是一种肯定或否定的能力，而不是欲望；我说，意志，是一种能力，一种心灵借以肯定或否定什么是真、什么是错误的能力，而不是心灵借以追求一物或避免一物的欲望。现在我们既然已经证明这些能力是些普遍的概念，与我们由之形成这些普遍概念的个体事物并不能分开，则我们就必须探究这些个别意愿的本身是否是事物的观念以外的别的东西。我说，我们必须探究在心灵内，除了作为观念的观念所包含的以外，是否尚有别的肯定或否定。关于这一点，请参看下一命题及第二部分界说三，便不至于形成图画式的思想，因为，我们谓观念并非指眼睛底里或脑髓中间的形象，而是指思想的概念。

命题四十九 在心灵中除了观念作为观念所包含的意愿或肯定否定以外，没有意愿或肯定与否定。

证明 心灵中(据前命题)没有志愿这样或不志愿那样的绝对能力，只有个别的意愿，即这个肯定和那个肯定，这个否定和那个否定。让我们试设想一个个别意愿，亦即思想的一个样式，借此意愿或思想的样式，心灵肯定三角形三内角之和等于两直角。则这一个肯定包含三角形的观念或概念，换言之，没有三角形的概念，则方才所肯定的便

不能被设想。因为，说A必定包含B的概念，与说没有B则A不能被设想，完全是相同的说法。并且，如果没有三角形的观念，(据第二部分公则三)这一个肯定就不能存在，因此，没有三角形的观念，则这一个肯定既不能存在也不能被设想。再则，三角形的观念必定包含这一个肯定，即三内角之和等于两直角。所以，反过来说，三角形的观念没有这一肯定也不能存在或被设想。所以(据第二部分界说二)这一肯定属于三角形的观念的本质，除此以外，并没有别的。我们所说关于这个意愿的一切(因为我们是任意举出的例证)，都可适用于所有别的意愿，换言之，除观念以外，没有意愿。此证。

绎理 意志与理智是同一的。

证明 意志与理智(据第二部分命题四十八及其附释)不是别的，只是个别的意愿与观念自身。但个别的意愿与观念(据第二部分命题四十九)是同一的，所以意志与理智是同一的。此证。

附释 以上我已经解除普通所认为错误的原因了。并且已经在上面证明了错误仅在于片断的和混淆的观念所包含的缺陷。所以就错误的观念作为错误的观念而言并不包含确定性。因此，当我们说，一个人自安于错误的观念，不加怀疑，我们并没有说他是确定的，但只是说他不怀疑，这就是说，他自安于错误，因为没有充分的原因足以使他的想象动摇。请参看第二部分命题四十四的附释。所以即使一个人坚持错误的观念，我们也决不因此便称他很确定。因为所谓确定性是指某种肯定的东西(参看第二部分命题四十三及其附释)，而不只是疑惑的缺乏，反之，所谓缺乏确定性就是错误的意思。

现在为了使前一命题透彻明白，还需补充几句话。此外，关于反对我的学说的论点，必须予以答复；最后为解除对于我的学说的疑惑，我认为有指出此说的一些效用之必要。我说一些效用，因为主要的效用须俟第五部分才更可明了。

兹试从第一点开始，并且我首先要劝告读者，必须仔细注意心灵的观念或概念与由想象形成的事物的形象二者之区别。其次并须注意观念与用来表示观念的名词间之区别。因为即由于许多人对于形象、

名词和观念三者，不是完全混淆起来，便是没有充分正确地或充分严密地加以区别，所以他们对于这里所提出的关于意志的学说才会茫然不知，而对于此说的了解，实为哲学的思辨和智慧的生活指导所必不可少。但是所有那些人们认为观念是形象所构成，形象是起于身体与外界物体的接触，大都相信某些东西的观念，如果我们对它们不能形成相似的形象，便不是观念，而只是任意虚构的幻象。因此他们将观念认作壁上死板的图片，而且他们既为这种先入的成见所占据，便不能见到观念之为观念本身即包含肯定与否定。而且凡是那些人们将名词与观念或将名词与观念本身所包含的肯定混淆起来的，大都相信他们能够欲求一些与他们的感觉相反的东西，只要他们能够仅仅在名词上肯定或否定与他们的感觉相反的东西就行了。但是这种成见实很容易扫除，只须注意思想的性质并不丝毫包含形体的概念就够了；这样并可以明白见到观念既是思想的一个样式，决不是任何事物的形象，也不是名词所构成。因为名词和形象的本质乃纯是身体的运动所构成，而身体的运动又绝不包含思想的概念。

以上是促读者注意区别观念、形象、名词三项的一番话，现在姑止于此。现在进一步讨论上面已经提及的反对我的意志说的议论。

第一个反对的理由，即因他们信以为确定无疑：意志的范围较广于理智，因之，意志不同于理智。至于他们所以相信意志的范围较广于理智的根据，即因为，他们说，据经验昭示，我们不需要发现已经具有的更大的承认或肯定和否定的能力以承认我们此时所毫无知觉的无限多的事物，但是我们却不能不需要一个较大的认识能力，以认识我们此时所毫无知觉的无限多事物。因此意志有别于理智，前者是无限的，而后者则是有限的。

第二个可以反对我们的理由，即在于从经验的教训看来，好像最明显不过的是我们可以保留我们的判断，对于所认知的事物可以不作肯定。而且这种说法更可得到强有力的赞助，因为没有人可以说是因知觉一物而被欺骗，却只有因他肯定一物而受欺骗。譬如，一个人想象着一匹有翼的马，但是他并不因此即肯定此有翼之马的存在，换言之，除非他同时承认有翼之马的存在，他并不能说是受了欺骗。所以

从经验的教训看来，好像没有较意志或承认的能力是自由的、且与理智的能力有区别的这个事实更为明白无疑了。

第三个可以反对我们的理由，即基于他们认为此一肯定所包含的实在性好像并不较另一肯定为多，这就是说，肯定一真事物为真比较肯定一伪事物为真好像并不需要更大的力量。反之，我们确切见到一个观念可以比另一个观念包含较多的实在性，因为如果一物较他物更有价值，则依同一的比例，该物的观念也较他物的观念为更完满。由此看来，意志与理智间显然大有区别。

可以反对我们的第四个理由是这样：如果人的行为不是出于自由的意志，当他到了一种均衡状态，像布里丹的驴子 [3] 那样时，他将怎样办呢?他不会饥饿而死吗?假如这样，我们岂不将他认作泥塑的人或驴子吗?倘若否认此点，那么我们不能承认他能够自决，具有去所要去的地方、作所要作的事情的能力。

除此以外，也许还有别的反对意见，但我并无义务将任何人的梦想一一论列，我仅欲将上面所提及的论点，尽量作短简的答复。

为回答第一个反对的论点，我承认意志的范围较理智为广，如果理智仅仅指清楚明晰的观念而言；但我不承认意志的范围伸展得较知觉或构成概念的能力更广，并且我实在看不出何以意志的能力较感觉的能力更应该说是无限的；因为借同一意志的能力我们可以肯定无限多的事物(但必须一一依次肯定，因为我们不能同时肯定无限多的事物)，同样，借同一感觉的能力，我们可以感觉或知觉(一一依次，无限多的物体)。假如有人说，有无限多的事物非我们所能认识，我答道：凡是我们的思想所不能达到的东西，也就是我们的意志所不能达到的东西。但他们又说道：假如上帝要使我们认识这些事物，那么，他必须赐予我们一个较他所已赐予我们的更大的认识能力，但无须赐予我们一个较大的意志能力；这无异于说，假如上帝要使我们认识无限多的其他存在，他必须赐给我们一个比他所已赐给的较大的理智，但无须赐给我们一个存在的较普遍观念，以把握这无限多的存在。因为我们已经指出，意志是一个普遍的东西或观念，可以通过意志来解释一切个别意愿，换言之，意志乃是一切个别意愿所共同的东西。因

此，无怪乎那些相信一切意愿之共同的或普遍的观念是一种能力的人，要说意志的范围无限度地超过理智的范围。因为，普遍性是同等地适用于一个、多个或无限多的个体。

对于第二个反驳的答复，我否认我们具有保留判断的自由力量。因为当我们说，某人保留他的判断，我们仅不过说，他知道，他对于那个对象还没有正确的认识。所以判断的保留其实仍然是一种知觉，而不是自由意志。为了使得这点明白了解起见，我们试设想：有一个儿童，想象着一匹有翼的马，此外他毫无所知觉。这一想象(据第二部分命题十七绎理)既包含马的存在，而这个儿童又没有看见别的东西，足以否定马的存在，因此他将必然认为此马，即在目前，而不能怀疑其存在，即使他对于马的存在，并不确定。这是我们天天在梦中常有的经验，我不相信，有人会觉得在梦中他有自由能力以保留他对于梦中事物的判断，或有自由能力以阻止他自已不梦见他在梦中所见着的东西。但在梦中，我们虽也有保留判断之事，只因为我们梦着我们在做梦。我并且还承认没有人因知觉而会受欺骗，换言之，我承认心中的形象就其本身而论并不包含错误(参看第二部分命题十七附释)。但是我否认一个人既有所知觉，而会毫无所肯定。因为，所谓看见一个有翼的马，除了肯定一个马是有翼的之外，还有什么别的呢?因为，如果心灵除了这个有翼的马而外，没有看见别的东西，则它将认为这马即在面前，而不会有别的理由来怀疑其存在，也没有任何力量足以拒绝承认这个有翼的马，除非有翼的马的形象与另外足以否定其存在的观念相联合，或心灵自已认识到它所具有的有翼的马的观念是不正确的。这样，心灵必然会否认或者必然会怀疑这个有翼马的存在。

以上所说我相信也已经充分答复了第三条反对的论点，总结我的意思，意志是一个普遍性的东西，它是一切观念所共有的，并且意志仅表示一切观念之共同点，即是肯定。因此肯定的正确本质，抽象地看来，必定在每一观念之中，即只有在这个意义下，肯定才是同样地在一切观念之中，但非就肯定之被认作构成观念的本质而言，因为个别肯定之互不相同，一如个别观念之互不相同。例如，圆形的观念所包含的肯定不同于三角形的观念所包含的肯定，正如圆的观念是不同于三角形的观念。此外我并且绝对否定我们肯定真实事物为真与肯定

虚幻事物为真需要同等强大的思想力量。因为这两种肯定相互间的关系，就其意义看来，实有如存在之与不存在，因为观念中没有肯定的东西足以构成错误的形式(参看第二部分命题三十五及其附释和第二部分命题四十七附释)。因此特别要注意，当我们将普遍与个别、将理性的存在或抽象存在与真实存在混淆起来时，我们是如何容易受骗啊。

至于说到第四条反对的论点，我宣称我完全承认，如果一个人处在那种均衡的状态，并假定他除饥渴外别无知觉，且假定食物和饮料也和他有同样远的距离，则他必会死于饥渴。假如你问我像这样的人究应认为是驴子呢还是认作人?那我只能说，我不知道；同时我也不知道，究竟那悬梁自尽的是否应认为是人，或究竟小孩、愚人、疯人等是否应该认为是人。

现在剩下来必须指出的，就是这一学说的知识对于我们的生活有何效用。这一点我们可以很容易从下面的讨论里看出来：

第一，这种学说的效用在于教导我们，我们的一切行为唯以神的意志为依归，我们愈益知神，我们的行为愈益完善，那么我们参与神性也愈多。所以这个学说不仅足以使心灵随处恬静，且足以指示我们至善或最高幸福唯在于知神，且唯有知神方足以引导我们一切行为都以仁爱和真诚为准。由此可以明白看见，那些希望上帝对于他们的道德、善行，以及艰苦服役，有所表彰与酬劳的人，其去道德的真正价值未免太远，他们好像认为道德和忠诚事神本身并不是至乐和最高自由似的。

第二，这种学说的效用在于教导我们如何应付命运中的事情，或者不在我们力量以内的事情，换言之，即不出于我们本性中的事情。因为这个学说教导我们对于命运中的幸与不幸皆持同样的心情去镇静地对待和忍受。因为我们知道一切事物都依必然的法则出于神之永恒的命令，正如三角之和等于两直角之必然出于三角形的本质。

第三，这个学说对于我们的社会生活也不无裨益，因为他教人勿怨憎人、勿轻蔑人，勿嘲笑人、勿忿怒人、勿嫉视人。并且这个学说

教人各个满足自己，扶助他人，但是又非出于妇人之仁，偏私迷信，而是独依理性的指导，按时势和环境的需要，如我将在第三部分中所要指出的那样。

第四，这个学说对于政治的公共生活也不无小补，因为它足以教导我们依什么方式来治理并指导公民，庶可使人民不为奴隶，而能自由自愿地做最善之事。

至此我已完成打算在这篇附释里讨论的事项，所以第二部分到了这里，也告结束。我相信，就问题的困难看来，我已经算得充分详细地解释明白人的心灵的本性及其特质了。我并且相信我已经提出了一些根本的见解，许多高尚、有用、且必须知道的道理，都可自此推绎而出。试从下面所讨论的看来，就可部分地明白。

---

[1] 按这里所谓“形式的”是指客观的或现实的意思。因为在亚里士多德及经院哲学里，“形式”和“质料”相对，“质料”是可能的，“形式”是现实的。——译者注

[2] 这里所谓“另外一种著作”据许多斯宾诺莎注释家如格布哈特、约阿金(Joachim)等考证，就是指他这时尚未完成而打算把它完成的关于方法论和认识论的著作“知性改进论”。——译者注

[3] “布里丹的驴子”(Buridani asina)——布里丹(Johannes Buridan)是西欧十四世纪的唯名论经院哲学家。他曾任巴黎大学校长，且是维也纳大学的两个创办人之一。他于论证意志自由时曾举了驴子作例。他说，假如一个驴子处在同距离的两束青草之间，或处在同距离的食物与饮料之间，而它的饥与渴皆同样强烈。如果这驴子没有自由意志作抉择，老是作不出决定，岂不会饿死?这就是根据均衡状态来论证意志的自由。——译者注

第三部分 论情感的起源和性质

序言

大部分写文章谈论人类的情感和生活方式的人，好像不是在讨论遵守自然界的共同规律的自然事物，而是在讨论超出自然以外的事物似的。他们似乎简直把在自然界中的人认作王国中之王国。因为他们相信：人是破坏自然秩序而不是遵守自然秩序的，是有绝对力量来控制自己的行为的，并且是完全自决而不受外物决定的。于是他们便不把人所以软弱无力和变化无常的原因归结于自然的共同力量，而归结于人性中某种缺陷，对于此种缺陷他们表示悲哀、嘲笑、蔑视，通常甚或加以诅咒。而且谁能够最雄辩地或最犀利地指责人心的弱点，他便被尊为神圣。诚然，有不少著名的人物(对于他们的劳动和业绩我们甚为感激)，曾经写了许多优秀的东西来讨论正当的生活方式，并给予人们不少具有充分智慧的箴言，但是就我所知，还没有人曾经规定了人的情感的性质和力量，以及人心如何可以克制情感。诚然，我深知道，那鼎鼎大名的笛卡尔，虽然他也以为人心有绝对力量来控制自己的行为，但是他却曾经设法从人的情感的第一原因去解释人的情感，并且同时指出人心能够获得绝对力量来控制情感的途径。不过至少据我看来，他这些做法，除了表示他的伟大的机智外，并不足以表示别的，这一点我将在适当的地方加以说明。我现在打算回到那些只是一味嘲笑或诅咒而不求理解人的情感和行为的人。从他们这些人看来，像我这样努力用几何方法来研究人们的缺陷和愚昧，并且想要用理性的方式以证明他们所指斥为违反理性、虚幻、荒谬、妄诞的事物，无疑地是最使他们惊异不过的了。但是我的理由是这样的：在自然界中，没有任何东西可以说是起于自然的缺陷，因为自然是永远和到处同一的；自然的力量和作用，亦即万物按照它们而取得存在，并从一些形态变化到另一些形态的自然的规律和法则，也是永远和到处同一

的。因此也应该运用同一的方法去理解一切事物的性质，这就是说，应该运用普遍的自然规律和法则去理解一切事物的性质。因此，仇恨、忿怒、嫉妒等情感就其本身看来，正如其他个体事物一样，皆出于自然的同一的必然性和力量。所以它们也有一定的原因，通过这些原因可以了解它们，它们也有一定的特性，值得我们加以认识，正如我考察任何别的事物的特性一样，在单独地考察它们时可以使我们得到快乐。所以，我将采取我在前面两部分中考察神和心灵的同样的方法来考察情感的性质和力量，以及人心征服情感的力量；并且我将要考察人类的行为和欲望，如同我考察线、面和体积一样。

界说

(一) 通过原因可以清楚明晰认知其结果，则这个原因便称为正确原因，反之，仅仅通过原因不能理解其结果，则这个原因便称为不正确的或部分的原因。

(二) 当我们内部或外部有什么事情发生，而我们就是这事的正确原因，这样我们便称为主动，这就是说，所谓主动就是当我们内部或外部有什么事情发生，其发生乃出于我们的本性，单是通过我们的本性，对这事便可得到清楚明晰的理解。反之，假如有什么事情在我们内部发生，或者说，有什么事情出于我们的本性，而我们只是这事的部分的原因，这样我们便称为被动。

(三) 我把情感理解为身体的感触，这些感触使身体活动的力量增进或减退，顺畅或阻碍，而这些情感或感触的观念同时亦随之增进或减退，顺畅或阻碍。

所以无论对这些感触中的任何一个感触，如果我们能为它的正确原因，那么我便认为它是一个主动的情感，反之，便是一个被动的情感。

公设

(一) 人的身体可以在某些情状下被激动而增进或减退其活动的力量，而在别的情状下，亦可使其活动的力量不增多也不减少。

这一个公设或公则是根据第二部分命题十三后的公设一补则五与七。

(二) 人的身体能够经历许多的变化，但它却仍然能够保持对于客体的印象或迹象(参看第二部分公设五)，因此它仍然能够保持对于事物的同样的意象(关于意象的界说请参看第二部分命题十七附释)。

命题一 我们的心灵有时主动，但有时也被动；只要具有正确的观念，它必然主动，只要具有不正确的观念，它必然被动。

证明 在每个人的心灵中，有些观念是正确的，也有些观念是歪曲的、混淆的(据第二部分命题四十附释)。但凡是在任何心灵中是正确的观念，在神中也是正确的，因为神构成这个心灵的本质(据第二部分命题十一绎理)；不过在人的心灵中不正确的观念，在神中却仍然是正确的(据同一绎理)，因为神在自身中不仅仅包含这一个心灵的本质，而且同时也包含着别的事物的观念[1]。再则，从任何一个观念，必然有某种结果随之而出(据第一部分命题三十六)，而神便是这个结果的正确原因，并不是因为神是无限的，而是因为神被认为构成该观念的东西。但神既是这个结果的原因，因为神构成任何人心中的正确观念，而心灵乃是结果的正确的原因(据第二部分命题十一绎理)，因此，我们的心灵(据第二部分界说二)，只要具有正确的观念，就必然是主动的。这是须得证明的第一点。再则，凡是必然由神之内的正确观念而出的东西，因为神在自身中不仅包含着一个人的心灵，而且神除此以外更包含着别的事物的观念，则这个人的心灵(据第二部分命题十一绎理)便不是该物的正确原因，而仅是部分的原因。因此(据第二部分界说二)只要心灵具有不正确的观念，就必然是被动的。这是须得

证明的第二点。故我们的心灵有时主动，但有时也被动……等等。此证。

绎理 由此推知，心灵具有不正确的观念愈多，则它便愈受情欲的支配，反之，心灵具有正确的观念愈多，则它便愈能自主。

命题二 身体不能决定心灵，使它思想，心灵也不能决定身体，使它动或静，更不能决定它使它成为任何别的东西，如果有任何别的东西的话。

证明 一切思想的样式(据第二部分命题六)皆以神为原因，这因为神是一个能思想的东西，而不是因为神表现为某种别的属性。所以凡是决定心灵使其思想的，必是一个思想的样式，而不是广延的样式，换言之，(据第二部分界说一)即不是身体。这是须得证明的第一点。又身体的动与静必起于另一个物体，而这一物体的动与静又为另一个物体所决定，并且，一般的讲来，(据第二部分命题六)任何发生在身体方面的，必定起源于神，只就神被认为是构成某种广延的样式的东西，而不是构成某种思想的样式的东西而言，这就是说，凡发生在身体方面的，必不能起源于心灵，而心灵(据第二部分命题十一)乃是思想的一个样式。这是须得证明的第二点。故身体不能决定心灵使其思想，心灵也不能决定身体使其动或静。此证。

附释 从第二部分命题七附释中所说看来，这个命题的意思就可更为明了，即心与身乃是同一的东西，不过有时借思想的属性、有时借广延的属性去理解罢了。不论我们借这个属性或那个属性去认识自然，事物的次序与联系却只是一个，因此我们身体的主动或被动的次序就性质而论，与心灵的主动或被动的次序是同时发生的。这点从我们证明第二部分命题十二的方式看来，也很明白。但是，事实虽然是这样，绝无怀疑的余地，但我却仍很难相信，如果没有一个基于经验的证明，人们便可对于这种说法给以冷静的评价；他们是那样地坚决相信，身体的或动或静，可以完全唯心灵之命令是听，并且相信身体的许多动作只是依赖心灵的意志和思想的力量。其实，身体究竟能做什么事，以前还没有人曾经规定过，这就是说，以前没有人曾经根据经验告诉我们，身体只就它是基于自然的规律而言，而且只就自然之

被认作有广延的东西而言，不为心灵所决定，它能做什么事，或不能做什么事，因为没有人能够确切了解身体的结构，可以说明身体的一切功能。暂且不提在没有理性的禽兽那里可以观察到许多远超出人类智能的东西，和那些梦游者可以在睡梦之中做出许多为他们清醒时所不敢做的事情来。这些事实都足以表明身体自身单是按照它自身性质的规律，即可以做出许多事情来，对于这些事情那身体自己的心灵会感到惊讶的。并且又没有人知道用什么方法或采取什么方式，心灵可以使身体动作，或者心灵可以传达多少度的运动于身体，又或者心灵能使身体运动的速度如何。由此可见，如果有人说身体的这一行动或那一行动起源于心灵对肉体的支配，那么，他们就不知道他们所说的是什么，他们的这种说法实无异于用虚夸的话自己承认他们对于这种行为的原因毫无所知，而又对这毫不感到惊异。

但是他们会说道：不管他们知道或不知道心灵用什么方法可以使身体运动，但无论如何，据他们的经验，如果心灵不能思想，则身体便不能运动。并且他们还会说，据他们的经验，只有心灵才有说话、静默或做别的事情的力量，因此他们以为一切行为皆听从心灵的命令。

但就第一点而言，我要问他们，难道经验不是同样昭示我们：正与此相反，当身体静止时，心灵亦随之不能思想?因为只要身体处在沉睡状态，心灵即随之陷于沉睡状态，也就没有能力像清醒时那样地思想。并且我相信，人人都可凭经验知道，心灵并不能永远同等地思想同一对象，而是按照身体能够或多或少地感受到为外物所激起的这一意象或那一意象，因而决定心灵也能够或多或少地考察这一对象或那一对象。但是他们也许会说，仅从自然规律，并且仅就自然是有广延的事物而言，决不能推出建筑、图画或类此事物的原因，因为这些事物乃纯是人为的艺术，而人的身体除了为心灵所决定、所指导外，并不能建筑任何寺院。但我已经指出，他们不知道身体能做什么事，亦不知道仅从考察身体的性质上，可以推出些什么东西来，而且他们依据经验知道许多只是按照自然规律而发生的事物，他们亦以为除了受心灵的指导外，决不可能发生；例如梦游者在沉睡中所做的事，当他自己醒来时也会感到惊讶。到了这里，我还可补充说一句，人的身体

的结构本身，就艺术性而言，实远超过人类的技巧所能创造的任何东西，姑且不提我所已经证明过的，无限多的事物，无论我们从哪一属性去观察，都是出于自然的。

再就第二点而论，如果人具有同等的自主力量，要说话就说话，要沉默就沉默，那么一切人事都可以顺遂进行得多了。同时经验已经十分充足地昭示我们，人类最无力控制的莫过于他们的舌头，而最不能够做到的，莫过于节制他们的欲望。因此许多人相信，我们只有做不费气力追求的事情才可感到自由；因为对于这种事情的欲望，由于有常常想起的对另一事物的回忆而容易消减。反之，我们用热情去追求那些为另一事物的回忆所不能转移的事物，那么我们就不可能感到自由了。但是假如不是因为我们看见，我们有时做了许多事，而后来追悔，或当我们有时为矛盾的情欲所刺激，我们知道什么是善的，而实行什么是恶的，那么，就没有什么东西可以阻止我们相信一切行为都是自由的。这样，那投入母亲怀中的婴儿，亦自信这是出于自由意志，那忿怒的幼童亦相信他想要报仇也是由于自由意志。怯懦的人自以为依照自由意志而开小差，酒醉的人亦相信出于他的心灵的自由命令，他说出些他清醒时所不愿说的话。这样看来，疯人、空谈家、儿童以及其他类此的人，都相信他们的说话是出于心灵的自由命令，而其实是因为他们没有力量去控制他们想说话的冲动。

所以经验也像理性一样明白教导我们，人们相信他们自由，只是因为他们自己意识着自己的行为，而毫不知道决定他们行为的原因。经验又教导我们，心灵的命令不是别的，而是欲望本身，而欲望亦随身体情况之不同而不同。因为每一个人所做的事，都是基于他的情感。凡为相反的情感所激动的人，不知道他们所需要的是什么，而凡不为任何情感所激动的人，每遇着一件小事，都易陷于没有主见，左右摇摆。这一切都足以明白指出，心灵的命令、欲望和身体的决定，在性质上，是同时发生的，或者也可以说是同一的东西，当我们用思想的属性去观察，并且用思想的属性去说明时，便称为命令；当我们用广延的属性去观察，并且从动静的规律去推究时，便称为决定。这点往后还可更为明了，但这里我只想指出一点促使大家注意：即我们不能凭借心灵的命令做任何事情，如果我们对它没有记忆。譬如，如

果不能记忆一句话，我们就不能说出那句话，但是能否记忆或忘记一件东西却不在心灵的力量之内。因此有人相信心灵的力量只限于记忆范围内，只有对于我们能够记忆的东西，我们才能凭借心灵的命令说话或不说话。但是，当我们梦着我们在说话时，我们相信我们的说话是出于心灵的自由命令。但实际上，我们却并未说话，即或在梦中说话，这种说话也是身体不依赖于意志的运动的结果。又如，我们梦着我们在隐藏什么东西，而且以为这种行为是出于心灵的命令，正如当我们在清醒时，我们有意不告诉别人我们所知道的事情那样。我们又梦着我们按照心灵的命令做了一些我们在清醒时所不敢做的事。因此，我很愿意知道，心灵中是否有两种命令，一种是虚幻的命令，一种是自由的命令。如果两种命令的说法是很不通的，那么我必须承认我们所信以为自由的心灵的命令与我们的想象或记忆并没有区别，除了作为观念的观念所必定包含的肯定以外，并不是别的东西(参看第二部分命题四十九)。所以心灵的命令之起于心中与现实存在着的事物的观念之发生具有同样的必然性。由此可见，凡相信他们说话、不说话或做别的事情皆出于心灵的自由命令的人，实无异于白日做梦。

命题三 心灵的主动只是起于正确的观念，而心灵的被动则只是基于不正确的观念。

证明 最初构成人心的本质的成分不是别的，(据第二部分命题十一及十三)只是一个现实存在着的身体的观念。这个观念(据第二部分命题十五)由许多别的观念所组成，而这些别的观念(据第二部分命题三十八绎理，及第二部分命题三十九绎理)有的是正确的，有的是不正确的。故任何事物凡以心灵为最近因，并从心灵的性质必然而出的，以及必须凭借心灵方能被理解的，那必然是出于一个正确的观念或一个不正确的观念。但是只要心灵具有不正确的观念(据第三部分命题一)，则心灵必然被动。故心灵的主动只是出于正确的观念，而唯有当心灵具有不正确的观念时，它才是被动的。此证。

附释 由此可见，被动的情感只是与具有某种包含否定性的东西的心灵相联系。换言之，被动的情感只是与这样的心灵相联系，这心灵被认作自然的一部分，单就其自身，不与别的部分联系起来，便不能

清楚明晰地被感知。用同一方式，我可以指出被动的情感与个体事物的关系也和它与心灵的关系一样，而且不是通过别的方式可以被感知的。但我的目的只在于讨论人心。

命题四 一物如果没有外因，是不能被消灭的。

证明 这一命题是自明的，因为任何物的界说都肯定该物的本质而不否定该物的本质。这就是说，它的界说建立它的本质，而不取消它的本质。所以只要我们单注意一物的本身，而不涉及它的外因，我们将决不能在其中发现有可以消灭其自身的东西。此证。

命题五 只要一物能消灭他物，则它们便具有相反的性质；这就是说，它们不能存在于同一主体之中。

证明 如果两物既可互相协调或同时并存于同一主体之中，而在这个主体中仍然有某种东西能够毁灭它，(据第三部分命题四)此实不通。所以只要一物能毁灭他物，则它们便具有相反的性质，这就是说，它们不能存在于同一主体之中。此证。

命题六 每一个自在的事物莫不努力保持其存在。

证明 因为个体事物(据第一部分命题二十五绎理)是由某种一定的形式来表示神的属性的样式，这就是说(据第一部分命题三十六)个体事物乃是由某种一定的形式来表示神之所以为神的力量的事物。且(据第三部分命题四)没有东西具有自己毁灭自己或自己取消自己的存在之理。反之，(据前一命题)一切事物莫不反抗凡足以取消其存在的东西。因此凡物只要它能够，并且只要它是自在的，便莫不努力保持其存在。此证。

命题七 一物竭力保持其存在的努力不是别的，即是那物的现实本质。

证明 从每一事物的某种本质，必然有某种结果产生(据第一部分命题三十六)，并且，任何事物除了按照其一定的本性所必然产生的结果外，亦不能做出别的东西(据第一部分命题二十九)。故一物活动的

力量，或被迫而不得不做某事的努力，不论出于自己或是出于与他物合作——这就是说，(据第三部分命题六)一物竭力保持自己的存在的力量或努力不是别的，即是那物自身的某种本质或现实的本质。此证。

命题八 一物竭力保持其存在的努力，并不包含任何确定的时间，而是包含不确定的时间。

证明 如果一物保持其存在的努力包含着任何有限的时间，则这有限的时间将要决定这物的绵延，于是，单是从一物借以保持其存在的努力即可以推知，这物经过一定限度的时间之后，即须消灭，不能存在。但是(据第三部分命题四)这实不通。故一物赖以存在的努力，并不包含任何确定的时间，反之，(同样据第三部分命题四)如果这物不为某种外因所消灭，它将赖它此时借以存在的同一力量，而永远继续存在。故一物赖以保持其存在的努力自身包含不确定的时间。此证。

命题九 心灵具有清楚明晰的观念，或者具有混淆的观念，都努力在不确定的时间中保持其自身的存在，并且自己意识着它的这种努力。

证明 心的本质是正确观念与不正确观念所组成，(正如第三部分命题三所指出那样)，所以(据第三部分命题七)只要具有前者或后者，必努力保持其存在，并且在不确定的时间内保持其存在(据第三部分命题八)，但既然(据第二部分命题二十三)心灵通过身体的感触的观念，必然意识着它自身，所以(据第三部分命题七)它也意识着自己的这种努力。此证。

附释 这种努力，当其单独与心灵相关联时，便叫做意志。当其与心灵及身体同时相关联时，便称为冲动。所以冲动不是别的，即是人的本质之自身，从人的本质本身必然产生足以保持他自己的东西，因而他就被决定去做那些事情。其次冲动与欲望之间只有一个差别，即欲望一般单是指人对它的冲动有了自觉而言，所以欲望可以界说为我们意识着的冲动。从以上所说就很明白，即对于任何事物并不是我们追求它、愿望它、寻求它或欲求它，因为我们以为它是好的，而是，

正与此相反，我们判定某种东西是好的，因为我们追求它、愿望它、寻求它、欲求它。

命题十 我们心灵中不能有排斥我们身体的存在的观念，因为这样的观念是违反心灵的本质的。

证明 我们身体中决不能具有任何可以消灭身体的东西(据第三部分命题五)，因为神具有身体的观念，所以这种东西的观念，也不能在神内存在(据第二部分命题九绎理)，这就是说，(据第二部分命题十一及十三)我们心中决不会有这种东西的观念，但反之，既然(据第二部分命题十一及十三)构成心灵的本质的最初成分就是一个现实存在的身体的观念，所以我们心灵的首要的、基本的努力就是(据第三部分命题七)要肯定我们身体存在的，因此否定我们身体存在的观念是违反心灵的本质的。此证。

命题十一 如果一物增加或减少，促进或阻碍我们身体的活动力量，则这物的观念就会增加或减少，促进或阻碍我们心灵的思想力量。

证明 这一命题从第二部分命题七及第二部分命题十四看来是很明白的。

附释 这样我们可以看见，心灵可感受很大的变化，一时可以过渡到较大的完满，一时也可以过渡到较小的完满；这种感受的情状可以说明给我们什么是快乐与痛苦的感情。所以本书此后将认快乐为心灵过渡到较大完满的感情；另一方面，将认痛苦为心灵过渡到较小完满的感情。而快乐的情绪如果同时与身体和心灵都有联系，便叫做欢乐或高兴。但是假如痛苦的情绪同时与身体和心灵都有联系，便叫做忧愁或烦闷。但须注意，当我们感到欢乐与忧愁时，只有身体的心灵的一部分较其余部分受激动得特别多，反之，当我们感到高兴或烦闷时，身体和心灵各部分都同样受激动。至于什么是欲望，我已于第三部分命题九的附释里解释过了；除开这三种情绪——痛苦、快乐、欲望——我不承认还有别的基本情绪。别的情绪都是从这三种情绪出发，像下面所要指出那样。但在进行这点以前，我愿意更充分解释第

三部分命题十的意思，这样我们就更可明白了解一个观念如何与别一个观念相反对。

在第二部分命题十七的附释里，我们已经指出，构成心灵的本质的观念，只要身体存在，必包含身体的观念。再则，据第二部分命题八的绎理及其附释，可以推知我们的心灵的当前存在完全依赖于心灵必包含身体的现实存在这一点上。最后我们还已经指出过心灵所以有想象事物和记忆事物的能力，也完全依赖于心灵必包含身体的存在这一点(参看第二部分命题十七、十八及附释)。从此可以推出，只要心灵停止肯定身体的当前存在，那么心灵的当前存在和心灵的想象能力也就立刻被取消了。但心灵停止肯定身体存在的原因决不能是心灵自身(据第三部分命题四)，也不能由于身体自己停止存在；(因为据第二部分命题六)心灵所以肯定身体存在的原因，并不在于身体开始存在；基于同样的理由，心灵也不会因为身体停止存在，便从而停止肯定身体的存在。但是由于(据第二部分命题八 [2])有另外一个观念排斥我们身体的当前存在，结果遂因而排斥我们心灵的存在，这样这个观念就与构成我们心灵的本质的观念正相反对。

命题十二 心灵总是尽可能努力去想象足以增加或助长身体的活动力量的东西。

证明 只要人的身体处于包含外界物体的性质的状态下，那么人的心灵将把这个外界物体看做即在面前的东西(据第二部分命题十七)，所以只要人的心灵把任何外界物体看做即在面前的东西(据第二部分命题七)，这就是说，(据第二部分命题十七附释)人的心灵想象外界事物，则人的身体也将处于包含外界物体的性质的状态下。所以只要心灵想象到足以增加或促进我们身体的活动力量的东西，则我们的身体将处于一种足以增加或促进这种力量的状态下(参看第三部分公设一)。所以(据第三部分命题十一) 心灵的思想力量亦将随之而增加或促进。故(据第三部分命题六与命题九)心灵总是尽可能努力想象这种东西。此证。

命题十三 当心灵想象到足以减少或阻碍身体活动的力量的某种东西时，那么它将尽可能努力回忆那足以排除这种东西的存在的东西。

证明 只要人心一想象到这类东西，则身体与心灵的力量都会受到减少或阻碍(像前一命题所指出那样)。但是同时心灵将仍然继续想象这类的东西(据第二部分命题十七)直至它能想象到足以排除它们当前的存在的某种别的东西时为止。这就是说，像我刚才所指出那样，心灵与身体的力量将受减削或受限制，直至心灵想象到一些足以排除这类事物存在的东西时为止。所以心灵(据第三部分命题九)将尽可能努力去想象或回忆足以排除减少或阻碍身体与心灵的活动力的事物存在的东西。此证。

绎理 由此可以推知，心灵总是不愿去想象足以减少或阻碍其自身的力量和身体的力量的东西。

附释 从上面所说的，我们可以明白看出，什么是爱、什么是恨了：爱不是别的，乃是为一个外在的原因的观念所伴随着的快乐。恨不是别的，乃是为一个外在的原因的观念所伴随着的痛苦。我们又可以看出，凡爱一物的人，必然努力使那物能在他的面前，并努力保持那物，反之，凡恨一物的人，必然努力设法去排斥那物，消灭那物。关于这点，我将在下面更加详细讨论。

命题十四 假如心灵曾一度同时为两种情感所激动，那么此后当心灵被其中之一的情感所激动时，将复被那另外一个情感所激动。

证明 假如人的身体曾一度同时为两个物体所激动，那么后来当心灵想象着其中之一的物体时，(据第二部分命题十八)亦将立即回忆起另外一个物体。但心灵的想象(据第二部分命题十六绎理二)表示我们身体的情况较多于表示外物的性质；所以人身，因之人心，(参看第三部分界说三)如果曾一度同时为两种情感所激动，那么此后当心灵被其中之一的情感所激动时，将复被那另外一个情感所激动。此证。

命题十五 任何事物均可偶然地为快乐、痛苦或欲望的原因。

证明 假设心灵同时为两种情感所激动，而心灵的活动力量并不因其中之一的情感有所增加或减少，但却为那另外一个情感所增加或减少(参看第三部分公设一)。据前一命题可以明白，当心灵后来为前一

个情感的真正原因所激动，而这个真正原因本身(据假设)既不增加亦不减少人心思想的力量时，则心灵将同时为其另外一个情感所激动，这个情感将增加或者减少心灵的思想力量，这就是说，(据第三部分命题十一附释)心灵将会感受到快乐或痛苦；因此可见，这一事物成为引起快乐或者痛苦的原因，并不是由于它本身的性质，而是由于偶然性。同样的道理，很容易表明何以同一事物可以偶然地为引起欲望的原因。此证。

绎理 单就我们对于某种事物曾经根据快乐或痛苦的情感去加以考察的事实看来，虽则那物并不是引起快乐或痛苦的致动因，我们也就能够爱那物或恨那物。

证明 这事之所以可能，(据第三部分命题十四)乃由于当心灵后来想象着某物时，曾引起了快乐或痛苦的情感，这就是说，(据第三部分命题十一附释)心灵或身体的力量曾有所增加或减少，因此(据第三部分命题十二)心灵乐意想象那物，或者(据第三部分命题十三绎理)不愿想象那物，这就是说，(据第三部分命题十三附释)心灵爱那物或恨那物。此证。

附释 现在我们可以明了，为什么我们会爱或恨某种东西，而我们不知道为何原因，仅是出于普通所谓“同情”或“反感”。此外有许多东西，其引起我们快乐或痛苦，完全因为它们与平时常常引起我们快乐或痛苦的感情的东西有一些相似，亦应归入此类，像下面一个命题所将指出那样。固然，我知道那些最初引用“同情”、“反感”等字的作者，意思在于借以表示事物之某种潜伏的性质，但是我却相信，我们可以应用这些名词来表示尽人皆知、显而易见的性质。

命题十六 假如我们想象着某物具有与平常引起心灵快乐或痛苦的对象相似的性质，虽则某物与此对象相似的性质，并不是这些情感的致动因，而我们将仍然会仅仅由于这些性质相似之故，而对那物发生爱或恨的情感。

证明 某物的性质相似于(据假设)平常引起我们痛苦或快乐的对象，因此(据第三部分命题十四)无论何时只要心灵受了这种性质的意

象的激动，则心灵也将立刻会发生痛苦或快乐的情绪，而我们所看见的具有这种性质的东西，(据第三部分命题十五)将偶然地为快乐或痛苦的原因，所以(据前命题的绎理)那物与某一对象相似的性质虽说不是那些情感的致动因，而我们将仍然对该物发生爱或恨的情感。此证。

命题十七 若我们想象着一个常常引起我们痛苦情绪的东西，与一个常常同等地引起我们大快乐的情绪的对象有相似之处，则我们对于那物将同时既恨且爱。

证明 这物(据假定)本身就是我们痛苦的原因，并且(据第三部分命题十三)只要我们想象着它能引起痛苦时，我们总是恨它；但就我们想象着它与一个常常引起大快乐的情绪的对象有相似之处时，那么我们就会(据第三部分命题十六)同样以很大的快乐去爱它。因此我们将同时既爱它，复恨它。此证。

附释 这种为两种矛盾的情绪所引起的心灵状态就叫做心情的波动。这种心情波动与情感的关系，一如疑惑与想象的关系(参看第二部分命题四十四附释)，而且两者间的差别只是程度上的差别。

还须注意：在前一命题里我曾根据一个是由于本身性质引起某一情感的原因，另一个是由于偶然性引起另一情感的原因，以推出这种心情的波动。我之所以这样做，因为从上述各命题，比较易于推出这种情感，并不是因为我否认这种心情波动大部分起源于作为快乐和痛苦两种情感的致动因的对象。因为人的身体(据第二部分公设一)乃是许多性质不同的个体所组成，所以(据第二部分命题十三后补则三之第一公则)它可以受同一物体的很多种不同方式的激动。反之，同一对象亦可以在许多不同的情况下受到激动，从而可以用许多不同的方式激动一个身体的同一部分。因此很容易看出，同一对象怎样可以成为引起许多相反的情绪的原因。

命题十八 一个人为一个过去或将来的东西的意象所引起的快乐或痛苦的情绪，与为一个现在的东西的意象所引起的情绪是一样的。

证明 一个人无论为任何事物的意象所激动，即使那物并不存在，(据第二部分命题十七及绎理)他也会认为它即在眼前，并且只有当那物的形象与过去或将来的时间的意象联结在一起时，他才会想象那物是在过去或将来(参看第二部分命题四十四附释)。所以单就一物的意象的本身而论，不论和过去、将来或现在的时间相联系，它总是一样的。这就是说，(据第二部分命题十六绎理二)不论这意象是属于过去、将来或现在的事物，它所引起的情绪或身体的情况是一样的。故不论这意象是属于过去、将来或现在的事物，它所引起的快乐或痛苦的情绪是一样的。此证。

附释一 我这里称一物为过去或将来，乃指我过去曾经或以后将要被那物激动而言。例如，我曾经看见一物，或将要看见一物，系指那物曾经增加我们的力量，或将要增加我们的力量，曾经伤害我们，或将要伤害我们而言。因为只要我们这样想象那物，我们便肯定它的存在，这就是说，凡我们感觉着不存在之物，决不会引起身体上任何情感。所以(据第二部分命题十七)一物的意象引起身体上的感触与那物即在当前，其效力是一样的。但是因为每每具有许多经验的人，当他们一想到一物在过去或将来时，总是摇摆不定，对于那物所能引起的结果便大感怀疑(参看第二部分命题四十四附释)。因此，这种东西的意象所引起的情感，并不十分稳定，而且大都为其他事物的意象所扰乱，除非到了我们对于这物的结果更加确知，则情感便不能稳定。

附释二 从上面所说，我们可以了解希望、恐惧、信心、失望、愉快、悔恨的性质。希望不是别的，仅不过是一种为将来或过去的事物的意象所引起的不稳定的愉快，而对于这一事物的结果，我们还在怀疑中。反之，恐惧乃是一种可疑的事物的意象所引起的不稳定的痛苦。如果将怀疑之感从这两种情绪中取消，则希望会变成信心，恐惧会变成失望。这就是说，变成我们所希望的或恐惧的事物的意象所引起的愉快或痛苦。欣慰乃是一种为过去的事物的意象所引起的快乐，而对于那一事物的前途，我们曾经加以怀疑。悔恨是与欣慰相反的一种痛苦。

命题十九 当一个人想象着他所爱的对象被消灭时，他将感到愁苦，反之，如果他想象着他所爱的对象尚保存着时，则他将感觉快乐。

证明 心灵总是尽可能努力去想象足以增加或助长身体的活动力量的东西(据第三部分命题十二)，这就是说，(据第三部分命题十三附释)心灵总是尽可能努力去想象它所爱的东西。但是(据第二部分命题十七)肯定对象的存在的意象可以增进想象力，而否定对象的存在的意象可以减少想象力。所以凡肯定所爱的对象存在的东西的形象能够助长心灵的努力去想象所爱之物，这就是说，(据第三部分命题十一附释)这种意象能够引起心灵快乐。反之，凡排斥所爱的对象存在的意象，便能阻碍心灵努力去想象所爱之物，这就是说，(据第三部分命题十一附释)这种意象能够引起心灵痛苦。所以当一个人想象着他所爱的对象被消灭时，他将感到痛苦，反之，如果他想象着他所爱的对象尚保存着时，他将感觉快乐。此证。

命题二十 当一个人想象着他所恨的对象被消灭时，他将感觉快乐。

证明 心灵(据第三部分命题十三)努力想象那些足以排除减少或阻碍身体活动力量的事物的存在的东西，这就是说(据第三部分命题十三附释)心灵努力想象那些足以排除它所恨的对象的存在的东西；所以一个足以排除心灵所恨的对象的事物的意象能够促进心灵的这种努力，这就是说，(据第三部分命题十一附释)这种意象足以引起心灵快乐。所以当一个人想象着他所恨的东西被消灭时，他将感觉快乐。此证。

命题二十一 当一个人想象着他所爱的对象感到快乐或痛苦时，他也将随之感到快乐或愁苦；爱者所感快乐或痛苦之大小和被爱的对象所感到的快乐或痛苦的大小是一样的。

证明 肯定所爱的对象存在的事物，其形象(据第三部分命题十九)足以促进心灵想象[或想念]所爱的对象的努力。但快乐足以肯定引起快乐的东西的存在，而且快乐愈大则它肯定后者的存在亦愈多，因为(据第三部分命题十一附释)快乐是达到一个更大的圆满的过渡。因此

爱者对于所爱的对象感到快乐的意象足以促进他的心灵去想象[或想念]其所爱，这就是说，(据第三部分命题十一附释)足以引起爱者的快乐，而且所爱的对象感到的快乐愈大，则爱者所感到的快乐亦愈大。这是须得证明的第一点。再则，只要一个对象感觉痛苦，则它便算是被消灭，而且这个对象(据第三部分命题十一附释)所感之痛苦愈大，则其被消灭也愈甚。故(据第三部分命题十九)当一个人想象着他所爱的对象感觉痛苦时，他亦将随之感觉痛苦。被爱者所感到的痛苦愈大，则爱者所感到的痛苦亦随之愈大。此证。

命题二十二 假如我们想象着某人对于我们所爱之物感觉快乐，则我们对他将有一种爱的情绪。反之，假如我们想象着他对于我们所爱之物感觉痛苦，则我们对他又将有一种恨的情绪。

证明 只要我们想象着我们所爱的对象有了快乐或痛苦的情绪，(据第三部分命题二十一)那么当有人对于我们所爱的对象感觉快乐或痛苦时，亦将使我们随之感觉快乐或痛苦。但据假定，这种快乐或痛苦之存在于我们心中是为一个外在的原因所伴随着的。所以(据第三部分命题十三附释)假如我们想象着有人对于我们所爱之物感觉着快乐或痛苦，则我们对他将发生爱或恨的情绪。此证。

附释 命题二十一已说明什么是同情或怜悯(commiserato)了。我们可以将同情界说为由他人的不幸所引起的痛苦。至于由他人的幸福所引起的快乐应该叫什么名字，我不知道。对于曾经做善事帮助别人的人表示爱，可称为嘉许(favorem)，而对于曾经做恶事损害别人的人表示恨，可称为义愤(indignationem)。但必须注意的，就是，我们不仅如命题二十一所说，只是对于所爱的对象表示同情，而且对于我们平日并无感情的对象我们亦一样表示同情，这就是因为我们认为那物与我们是同类的(这点下面我将发挥)；所以对于曾经做善事帮助与我们同类的对象的人，我们将予以嘉许，反之，对于曾经做恶事损害与我们相同的对象的人，我们将表示忿恨。

命题二十三 当一个人想象着他所恨的对象感到痛苦时，他将感觉快乐；反之，如果他想象着他所恨的对象感到快乐时，则他将感觉痛

苦。而他所感觉的快乐或痛苦的情绪之大小，将依他所恨的对象所感到的相反的情绪之大小为准。

证明 只要被恨的对象感觉痛苦，则它便是被毁灭，而且(据第三部分命题十一附释)痛苦愈大，则毁灭亦愈大。所以当一个人(据第三部分命题二十)想象着他所恨的对象感觉痛苦时，他将反而感觉快乐，如果他想象着他所恨的对象感到的痛苦愈大，则他感觉到的快乐亦将愈大。这是须得证明的第一点。再则(据第三部分命题十一附释)快乐之感将肯定感到快乐之物的存在，如果快乐之感愈大，则它肯定后者的存在将愈甚。所以假如一个人想象着他所恨的人感到快乐，则这个想象(据第三部分命题十三)将阻碍他自己寻求快乐的努力，这就是说，(据第三部分命题十一附释)他将感觉痛苦。假如他想象着他所恨的人感到快乐愈大，那么他感觉的痛苦亦将愈大。此证。

附释 这种快乐很难持久而没有任何心情的冲突。因为正如我即将在下面命题二十七所指出那样，当我们想象着我们的同类感到痛苦时，我们必将感到痛苦，反之，假如我们想象着我们的同类感到快乐，则我们亦必定喜欢，但这里所讨论的仅限于恨的情绪。

命题二十四 假如我们想象着某人对于我们所恨的对象感觉快乐，我们将因此恨他。反之，假如我们想象着他对于我们所恨的对象感觉痛苦，则我们将因此爱他。

证明 证明这个命题的方式与第三部分命题二十二相同，请参看。

附释 这种以及其他类似这种关于恨的情绪皆属于嫉妒之情。因此嫉妒不是别的，乃是恨之表现于对他人的坏事感觉快乐，对他人的好事感觉痛苦的情绪罢了。

命题二十五 我们想象着有任何东西能够引起我们或我们所爱的对象快乐，则我们将努力对它加以肯定。反之，按照我们的想象凡足以引起我们和我们所爱的人的痛苦的任何东西，我们将努力加以否定。

证明 凡我们想象一切足以引起我们所爱的对象快乐或痛苦的东西(据第三部分命题二十一)亦将令我们感觉快乐或痛苦。但是(据第三部分命题十二)心灵总是尽可能努力去想象足以引起我们快乐的东西，这就是说，(据第二部分命题十七及其绎理)把它看做即在当前。反之(据第三部分命题十三)心灵努力排斥凡足以引起我们痛苦的东西的存在。所以我们想象着有任何东西能够引起我们和我们所爱的对象快乐，则我们将努力对它加以肯定，反之亦然。此证。

命题二十六 当我们恨一个东西，我们想象着凡足以引起它痛苦的一切事物，我们都努力加以肯定。反之，凡我们想象着足以引起它快乐的一切事物，便加以否定。

证明 这个命题是从命题二十三推出，正如前一命题是从命题二十一推出一样。

附释 由此可见，一个人如何会很容易陷于对于他自己或他所爱的人评价过高，而对于他所恨的人，贬抑太甚。一个人自视太高，此种想象叫做“骄傲”，这可以说是一种疯狂症，因为他张开眼睛做梦，仿佛他能够做出他想象中所能做到的一切事情，因而认这些事情为真实，并且引以为快乐，因为他不能想象出任何事物足以排斥它们的存在并限制其活动的力量。所以骄傲乃是由于一个人自视过高而引起的快乐，其次由对于他人评价太高而引起的快乐叫做“过许”，最后，由于低视他人而引起的快乐便叫做“轻蔑”。

命题二十七 一个和我们相同之物，我们虽然对它并没有感情，但是当我们想象它有着某种情绪时，我们亦将随之引起同样的情绪。

证明 事物的意象乃是人体内的感触(据第二部分命题十七附释)，而这些感触的观念表示被当做即在目前的外在物体。这就是说，(据第二部分命题十六)这些观念包含我们身体的性质，同时又包含外在物体的现在性质。如果外界物体的性质与我们身体的性质相似，那么我们所想象的外界物体的观念将包含我们身体的感触与外界物体的情况相似。所以假如我们想象着与我们相似的任何人有了某种情感，则这种想象将表示出我们身体的一种感触，与他的情感相同，因为我们想象

着与我们相同的对象有了相同的情感。反之，假如我们恨一个与我们相同的对象，那么(据第三部分命题二十三)我们所发生的情感，将与它所感到的情感，相反而不相同。此证。

附释 这种情感模仿作用，就其关于痛苦之感而言，便称为“同情”(参看第三部分命题二十二附释)，就其关于欲望的模仿而言，则称为“好胜”(拉丁文aemulatio，德文wetteifer)，好胜不是别的，就是我们所发生对于一物的欲望，其起因乃由于我们想象着其他与我同类的人，也具有同样的欲望。

绎理一 如果我们想象一个我们对他没有感情的人，对于与我们相同的对象感觉快乐，那么我们将会爱他。反之，如果我们想象他对于与我们相同的对象感觉痛苦，那么我们将会恨他。

证明 这一绎理是从前一命题推出，正如第三部分命题二十二是从第三部分命题二十一推出。

绎理二 假如我们怜悯一物，虽这物的不幸引起我们痛苦，但并不因此就使得我们恨它。

证明 如果我们因此而恨它的话，那么(据第三部分命题二十三)我们将因他的痛苦而感觉快乐，这显然违反假设的原意。

绎理三 假如我们怜悯一物，我们将尽可能努力使它脱离不幸。

证明 凡引起我们所怜悯的对象的痛苦的东西，(据第三部分命题二十七)也会引起我们同样的痛苦；所以(据第三部分命题十三)我们将努力设法去解除或消灭那引起痛苦的原因的存在。这就是说(据第三部分命题九附释)我们将力求消灭它，或者将决定要消灭它；所以我们将努力使我们所怜悯之物脱离不幸。此证。

附释 这个做善事的愿望或冲动起于我们对所欲帮助的对象的怜悯，便叫做仁爱(benevolence)。所以仁爱不是别的，只是由同情引起的欲望。关于对我们所想象的和我们相同的对象作善或作恶的人表示爱或恨一层，请参看第三部分命题二十二附释。

命题二十八 凡我们想象着足以增进快乐的东西，我们将努力实现它，反之凡我们想象着违反快乐或者足以引起痛苦的东西，我们将努力祛除它或者消灭它。

证明 我们尽可能努力去想象(据第三部分命题十二)凡我们以为足以增进快乐的东西，这就是说，(据第二部分命题十七)我们尽可能努力把它认作即在目前，或者认它为真正存在。但心灵的努力或思维力量与身体的努力或行动力量是同样大的，而且两者就性质说是同时的(正如从第二部分命题七绎理及第二部分命题十一绎理所明白推出那样)。所以凡是足以引起快乐的，我们总是努力使它存在，这就是说，(据第三部分命题九附释)我们总是努力去追求它，指望它。这是须得证明的第一点。再则，假如我们想象一物足以使我们痛苦，这就是说，(据第三部分命题十三附释)凡我们所恨的如果被摧毁，则(据第三部分命题二十)我们将感觉快乐，所以(据本证明的前部分)我们将努力去消灭它或(据第三部分命题十三)设法排除它，使远离我们，这样我们就不致以为它即在目前。这是须得证明的第二点。所以凡我们想象着足以增进快乐的东西，我们将努力实现它，反之亦然。此证。

命题二十九 我们将努力作一切我们想象着人们(人们在此处以及下面，都是指我们对于他们并无特殊感情的人而言。斯氏原注。)将用快乐的眼光注视的事情，反之，我们将避免做任何我们想象着人们所厌恶的事情。

证明 若我们想象着人们爱或恨一物(据第三部分命题二十七)我们也将随之爱或恨那物，这就是说，(据第三部分命题十三附释)如此物在我们面前，我们将感觉快乐或痛苦，因此(据第三部分命题二十八)凡我们想象着人们所爱或以快乐的眼光注视的事情，我们将努力去做，反之亦然。此证。

附释 这种做一事与不做一事，完全因为我们欲取悦他人，便叫做“野心”(ambitio) [3]，特别是当我们率然取悦一般人的欲望是那样的强烈，以致我们做某事或不做某事，会导致损害自己或损害他人的后果。否则，这种行为通常都称为“通人情”(humanitas)。又当我们想象着他人的行为，其目的在取悦我们时，所感到的快乐，便叫做“称

赞”(laudem)；反之，当我们避免他人与此相反的行为时，所感到的痛苦，便叫做责备。

命题三十 假如某人曾做一事，他想象着这事将引起他人快乐，则他也将感觉快乐，而且意识着他自己是快乐的原因，这就是说，他将反省自己，感觉快乐。反之，假如他曾做一事，而他想象着这事将引起他人痛苦，则他反省自己，也将感到痛苦。

证明 凡一个人想象他引起别人的快乐或痛苦(据第三部分命题二十七)，他也将必然感觉快乐或痛苦。但人既然是凭借足以决定他去行动的身体的情况，才意识到他自己的(据第二部分命题十九及二十三)，所以凡一个人曾做一事，他想着这事将引起他人快乐，则他亦将感觉快乐，且意识着他自己是这种快乐的原因，这就是说，他将反省自己，觉得快乐。反面准此。此证。

附释 既然(据第三部分命题十三附释)爱是为一个外在原因的观念所伴随着的快乐，恨是为一个外在原因的观念所伴随着的痛苦，则这命题内所提到的快乐和痛苦，也是爱与恨的一种。但是因为爱与恨既然与外在对象相关联，所以我们这里将提出不同的名词，以称谓本命题所论及的各种情感。我们将称这种为外在原因的观念所伴随着的快乐为“荣”(gloria)，与此正相反对的痛苦，我们将称为“辱”(pudor)。读者须知，荣辱即是指快乐和痛苦的发生由于一个人相信他是被称赞或是被责备的情形而言，在别的情形下，我将称这种为外在原因的观念伴随着的快乐为满足，与此正相反的痛苦为“懊悔”。又既然(据第二部分命题十七绎理)也许一个人想象着他引起别人的快乐乃是想象的，并且既然(据第三部分命题二十五)凡人总是努力想象一切他认为足以引起他快乐的东西，也许很容易使得那感觉“荣”的人变成骄傲，误以为当他触犯他人的时候，便是取悦他人的时候。

命题三十一 假如我们想象着有人对于我们所爱、所恨或所欲之物亦爱、亦恨或亦欲，我们便因而对于此物之爱、恨或欲求将更坚持下去。反之，假如我们想象着有人爱我之所恨，恨我之所爱，那么我们就会感受到心情的波动。

证明 假如我们想象着有人爱某物，(据第三部分命题二十七)我们便因而也将爱那物。但是现在假定我们先独立爱一物，继而想象着他人也同样爱那物，于是我们对那物的爱，又加上一个新原因，而我们对那物的爱因而也就加强了，因此我们对所爱的对象的爱情也就愈能坚持。再则，假如我们想象着有人讨厌某物(据第三部分命题二十七)，因而我们也将避免某物，但是现在假定我们同时也爱那物，那么我们将既爱它又讨厌它，换言之，(据第三部分命题十七附释)我们将感受到心情的波动或摇摆不定。此证。

绎理 从这一命题及第三部分命题二十八可以推出，每个人总是尽可能努力使他人爱其所爱，恨其所恨。因此诗人说：

“对于相爱的人，愿希望与恐惧相同；

那必是铁石心肠的人罢，才爱别人所厌弃的。”

(见Ovid，Amores，Lib．2，eleg．19)

附释 这种使人人赞同我所爱或所恨的东西的努力，其实就是“野心”(ambitio)(参看第三部分命题二十九附释)。所以我们可以看出，每个人生性总是想要别人依照他的意思而生活；但如果人人都同样如此做，那么人人都同样会互相阻碍，并且如果人人都想要被所有其他的人所称赞所爱悦，那么所有的人都会陷于互相仇恨。

命题三十二 假如我们想象着，只有一个人能够单独占有之物，为某人所享受，则我们将尽力使他不能占有那物。

证明 假如我们想象有人享受一物，则(据第三部分命题二十七及其绎理)我们就会因而爱好那物并且愿意享受那物。但是现在(据假设)我们想象他人享受那物对于我们的快乐是一种障碍，所以(据第三部分命题二十八)我们将努力使他不能占有那物。此证。

附释 由此可见，人性大都同情失意者而嫉妒得意者。并且(据前命题)如果他愈爱他想象别人占有之物，则他由嫉妒而生之恨将愈大。我们又看出，人性中的同一特性，这特性是人们彼此互相怜悯的同情

心所自出，也是他们的嫉妒和野心所自出。最后如果我们想要从经验中去吸取教训，我们将可发现，经验所昭示的教训正足以赞助这种说法，特别当我们注意我们早年的经验的时候。因为儿童的身体好似处在平衡状态之中，他们笑或哭完全因为他们看见别人也在笑或哭。此外，只要他们看见别人做什么事，他们立刻就要去摹仿。凡他们想象中认为他人感到快乐的任何东西，他们也都想去追求。这因为，像我们已经说过那样，事物的意象即是人体自身的感触，或者因为人体受外界原因的激动而渐倾向于做这事或做那事的状态。

命题三十三 假如我们爱一个与我们相同的对象，则我们将尽可能努力使他也反转来爱我们。

证明 我们尽可能努力去想象(据第三部分命题十二)我们所爱的对象，胜于任何他物。假如这个对象与我们相同，那么(据第三部分命题二十九)我们将努力设法使他快乐，胜于任何他物，这就是说，我们将尽可能努力使所爱的对象感觉快乐，并且为我们自身的观念所伴随，换言之，(据第三部分命题十三附释)我们将努力使他也反转来爱我们。此证。

命题三十四 假如我们想象着所爱的对象，引起我们快乐的情感愈大，则我们所感觉到的尊荣也愈大。

证明 我们将尽可能努力(据第三部分命题三十三)使我们所爱的对象爱我们，这就是说(据第三部分命题十三附释)，使它感觉快乐，这种快乐为我们自身的观念所伴随着。所以假如我们想象着我们所爱的对象所感到的快乐愈大而我们又是这种快乐的原因，那么我们的努力将愈为增进，这就是说(据第三部分命题十一及附释)我们所感到的快乐将愈大。我们感到快乐既然因为我们使得与我们相同的别人感到快乐(据第三部分命题三十)，则我们将回顾自己，觉得快乐。所以我们想象着所爱的对象引起我们快乐的情绪愈大，则我们反省自己所感觉的快乐也愈大，这就是说(据第三部分命题三十附释)，我们感觉到的尊荣也愈大。此证。

命题三十五 假如有人想象着他所爱的对象与另一个人结有相同或更亲密的交谊，胜过他前此独自与他所结的友谊，那么他将恨他所爱的对象，并且嫉妒那另一个人。

证明 一个人想象着他所爱的对象(据第三部分命题三十四)对于他的爱愈大，则他所感觉到的光荣将愈大。这就是说，(据第三部分命题三十附释)他所感到的快乐亦将愈大。因此(据第三部分命题二十八)他将尽可能努力去想象那所爱之物与他联结得异常亲密。而且(据第三部分命题三十一)如果他想象着别人亦欲获得同一之物，则他与那物亲密联结的努力或欲望将更加强。但是现在假设这种努力或欲望为所爱的对象的形象，和伴随着与它联结着的另一个人的形象所妨碍，所以(据第三部分命题十一附释)他将因而感觉痛苦，伴随着以所爱的对象的观念和另一个人的形象为其原因；这就是说，(据第三部分命题十三附释)他对于所爱的对象将发生恨的情感，并且同时对那另一个人(据第三部分命题十五绎理)他将发生嫉妒的情感，因为(据第三部分命题二十三)，那人享受了他所爱的对象。此证。

附释 这种与嫉妒相伴随的对于所爱的对象的恨便叫做猜忌。故猜忌不是别的，乃是心情的波动，这种心情的波动是起于同时感觉着爱与恨，并且伴随着我们所嫉妒的另一个人的观念。而且，他对于所爱的对象的恨与所嫉妒之人平日与他所爱对象之间相互爱情所引起的快乐成比例，并且与他平日对于他所想象着同他所爱的对象联结的那人的感情如何成比例。因此如果他原来就恨那人，他将(据第三部分命题二十四)因而恨他所爱的对象，因为他想象着它对于他所恨的人感到快乐，又因为(据第三部分命题十五绎理)他不能不把他所爱的对象的形象与他所恨的人的形象联结在一起。这种情感之激起大都由于这种爱是对于女人的爱。实际上当一个人想象着他所爱的女人失身于他人，他不仅会感觉烦恼，因为他的欲望是被阻碍着，而且他还要讨厌她，因为他不能不将他所爱的对象的形象和另一个人的生殖器及排泄物的形象联想在一起。此外还因嫉妒的人今后不能从他所爱的人那里得到从前所享受的同样的恩宠，这是求爱的人感到痛苦的又一原因，这点下面我就要指出。

命题三十六 当一个人回忆他往日曾经一度享受过的对象，他必定想要在他初次享受那物时的同样情形下占有那物。

证明 无论何物，只要一个人与曾令他快乐的对象同时看见过，则(据第三部分命题十五)那物便可偶然地成为使他快乐的原因；所以(据第三部分命题二十八)他愿意保有这一切，以及那曾令他愉快的对象。这就是说，他想要在当他初次享受那物时的同样情形下再度占有那物。此证。

绎理 所以，如果他发现在这情形中缺少了一件，那么他就会感觉痛苦。

证明 因为如果他一发现在这情形中缺少某种东西，则他将想象有某种事物排斥他所爱的存在。但是既然(据第三部分命题三十六)他想要得到那对象或者和那对象一起的种种情形，是基于爱情，因此只要他一想象与那对象一起的情形有所缺少(据第三部分命题十九)，他就会感觉痛苦。此证。

附释 这种由于我们所爱的对象的不在而引起的痛苦，就叫做“渴望”。

命题三十七 由痛苦或快乐，由恨或爱而引起的欲望之大小，以情绪之大小为准。

证明 痛苦减少或阻碍人的活动的力量(据第三部分命题十一附释)，这就是说，(据第三部分命题七)痛苦减少或阻碍人保存自己存在的努力，故(据第三部分命题五)痛苦与自我保存的努力是相反对的；因此如果有人感觉痛苦，他首先必力求去掉痛苦；但是(据痛苦的界说)痛苦愈大，则它需要用来反抗痛苦的活动力量亦必愈大，所以他努力以求去掉痛苦所需要的活动力量，亦必愈大。这就是说，(据第三部分命题九附释)他努力以求去掉痛苦的欲望或冲动将愈大。再者，既然(据第三部分命题十一附释)快乐增加或促进人的活动力量，用同样的方法就容易证明，一个感觉快乐的人除了亟欲保持快乐外，没有别的欲望，而且他的欲望之大小与他享受快乐之大小，成正比例。最后，

既然因为恨与爱的本身就是表示痛苦或快乐的情绪，由此可以推知，恨或爱愈大，则由恨或爱而起之努力、欲望或冲动同样也愈大。此证。

命题三十八 假如一个人开始恨他所爱的对象，于是他对它的爱便完全消逝了。那么由于同样的原因，他将因此愈是恨它，比如果他从来没有爱过它还要厉害些，并且他从前对它的爱愈大，则他对它的恨也将愈大。

证明 假如一个人开始恨他所爱的某一对象，这对于他的冲动的阻碍反较他从未爱过它还更厉害些。因为爱是一种快乐(据第三部分命题十三附释)，人总是尽可能努力去保持它(据第三部分命题二十八)，或借认为这个所爱的对象即在当前(据第三部分命题十三附释)，或借尽可能努力以引起它快乐的办法(据第三部分命题二十一)去保持它。他对于它的爱愈大(据第三部分命题三十七)，则他保持他从爱中所得到的快乐的努力也随之愈大(据第三部分命题三十三)。但是这些努力(据第三部分命题十三附释及命题二十三)为对所爱的对象的恨所阻碍着；所以爱者(据第三部分命题十一附释)由于这个原因亦将感觉痛苦，如果他的爱愈大则他所感到的痛苦也愈大；这就是说，除了由恨而起的痛苦外，再加上因为他曾经爱过那对象所引起的新的痛苦；因此他将以更大之痛苦的情感去想念他所爱之物，这就是说(据第三部分命题十三附释)，他将愈是恨它，比如果他从来没有爱过它还要厉害些，并且他从前对它的爱愈大，则他对它的恨也将愈大。此证。

命题三十九 假如一个人恨另一个人，他将努力设法损害他，除非他害怕将因此对他会有更大的危害；反之，假如一个人爱另一个人，他将依同样定则努力设法为后者谋幸福。

证明 所谓恨一个人(据第三部分命题十三附释)即是想象那人为自己痛苦的原因，因此(据第三部分命题二十八)凡恨某人的人将努力设法排除他或消灭他。但是如果他害怕由此会产生一个更大的痛苦，或有更大的危害落在他身上，并认为如果不去害他，他便可以避免这个更大的危害，那么他是很愿意不去害他的(据第三部分命题二十八)；而他此刻不去害他的愿望较之前此存心去害他的愿望更为强大，可以

胜过它(据第三部分命题三十七)。以上是对这一命题第一部分的证明。第二部分可用同样的方法去证明。所以假如一个人恨另一个人，他将努力设法害他，除非他害怕将因此对他会有更大的危害。反之亦然。此证。

附释 所谓善是指一切的快乐，和一切足以增进快乐的东西而言，特别是指能够满足愿望的任何东西而言。所谓恶是指一切痛苦，特别是一切足以阻碍愿望的东西而言。因为在上面(据第三部分命题九附释)我们已经指出，我们并不是因为判定一物是好的，然后我们才去欲求它，反之，乃是因为我们欲求一物，我们才说它是好的。因此凡我们厌恶的一切事物，我们都叫做是恶的。所以每一个人都是依据他的情感来判断或估量，什么是善，什么是恶，什么是较善，什么是较恶，什么是最善，什么是最恶。所以那贪婪的人，认为金钱富足为最善，金钱缺乏为最恶。那虚荣心重的人，所欲求的东西，无过于荣誉，所畏惧的东西，无过于羞辱。而在那嫉妒心重的人看来，没有比他人的不幸更能令他快乐，亦没有比他人的幸福，更能令他不安。也就像这样，每一个人总是全凭他的情感来判断一物的善或不善，有用或无用。

再则，人的这样的情感，即不敢要他所想要的东西，或只敢要他所不想要的东西，这种情感便叫做懦弱。“懦弱”可界说为一种恐惧，这种恐惧可以使人宁受较小灾害，以避免将来的大灾害(据第三部分命题二十八)。如果所害怕的灾害为羞耻，则这种恐惧便叫做“害羞”。如果避免将来的灾害的欲望，被害怕另一个灾害所阻挠，这样，这人并不知道他所最企求的是什么，那么这种恐惧便叫做惶惑，特别是当所恐惧的两种灾害都是很大的时候。

命题四十 假如一个人想象着有人恨他，并且相信他没有可以引起那人恨他的原因，那么他也将恨那人。

证明 假如一个人想象着别人有怀恨的感情，则(据第三部分命题二十七)他也将发生怀恨的感情；这就是说，(据第三部分命题十三附释)他将感到为一个外在原因的观念所伴随着的痛苦。但是(据假定)除了恨他的那人外，他想象不出引起他痛苦的任何其他原因，所以因为

他想象别人恨他，他将感到为恨他的那人的观念伴随着的痛苦；这就是说，(据第三部分命题十三附释)他将恨那人。此证。

附释 但假如他想象着别人恨他实具有正当理由，则(据第三部分命题三十及其附释)他将感觉羞愧。但这种情形(据第三部分命题二十五)是很少有的。又两个彼此间的互恨的起因(据第三部分命题三十九)亦基于因恨而努力设法去害那所恨的人。所以假如一个人想象着有人恨他，那么他将想象那人为他的痛苦或祸害的原因，因此他将感觉痛苦或恐惧，伴随着以那人是这种恐惧的原因的观念而来；这就是说，有如上面所说，他将用恨去报复那人。

绎理一 假如一个人想象着他所爱的人对他怀恨，他将同时为爱和恨这两种情感所烦扰。因为就他想象着有人恨他而言，(据第三部分命题四十)他决定拿恨去报复他，但(据假设)他仍然爱他，所以他将同时为爱和恨这两种情感所烦扰。

绎理二 假如一个人想象着一个和他素来没有恩怨的人，由于恨他而做一些事来害他，那么他将立即努力用同样的手段去报复那人。

证明 假如一个人想象着有人恨他(据第三部分命题四十)，他也将恨那人。并且(据第三部分命题二十六)他将努力设法，悬想一切足以使那人感受痛苦的事情，并且(据第三部分命题三十九)努力做出那些事情来害他。但是(据假设)第一件他可以悬想足以致那人痛苦的事情，就是那人会做来害他的那样的事情；所以他将立即努力用同样的手段去报复那人。此证。

附释 加害于我们所恨的人的努力，叫做忿怒，但对于我们所感受的危害，而去加以报复的努力，便叫做复仇。

命题四十一 假如一个人想象着有人爱他，而他并不相信他有引起那人爱他的原因(这事据第三部分命题十五绎理及第三部分命题十六是可能的)，则他也将爱那人。

证明 证明本命题的方式与前命题相同，请参看前命题的附释。

附释 假如一个人相信他有正当的原因足以引起别人的爱，则(据第三部分命题三十及其附释)他将以此为荣。而这种情形之发生(据第三部分命题二十五)，较它的反面，次数还要多些，而反面情形的发生，有如前面所说，就是当他想象有人恨他的时候(参看第三部分命题四十附释)。这种相互的爱，换言之，(据第三部分命题三十九)就是替爱我们的人(同样据第三部分命题三十九)或者为我们谋幸福的人谋幸福的努力，便叫做感谢或谢忱。由此可见，人们是怎样地急于报复仇恨而缓于报答恩惠了。

绎理 假如一个人想象着他所恨的人爱他，则他将同时为爱恨两种情感所烦扰。证明本绎理的方式与证明前一命题的第一绎理的方式相同。

附释 假如恨占了上风，则他将努力加害于爱他的那人。这种情感便叫做“残忍”，特别是假如他相信爱他的那人并无任何足以引起他恨他的普通理由，尤其算是残忍。

命题四十二 当一个人因由于爱或由于荣誉的希望而给予他人以恩惠时，如果他看他的恩惠得到忘恩负义的报答，则他将感到痛苦。

证明 当一个人爱一个与他相同的对象，(据第三部分命题三十三)则他将尽可能努力使那人以爱去报答他。所以假如他因由于爱而给予任何一个人以恩惠，那么他这样做，乃具有一种希图别人以爱去报答他的愿望。这就是说，(据第三部分命题三十四)他抱有一种求荣誉的希望或者(据第三部分命题三十附释)抱有一种求快乐的希望；所以(据第三部分命题十二)他将尽可能努力去想象这荣誉的原因，或认之为即现实存在于目前。但是(据假设)他想象一些别的足以排斥这种原因的存在的东西；所以结果他将(据第三部分命题十九)因此感觉痛苦。此证。

命题四十三 恨由于互相的恨而增加，但可为爱所消灭。

证明 假如一个人想象着他所恨的那人也以恨去报复他(据第三部分命题四十)，他就会因而发生一种新恨，而(据假设)旧恨仍保持如

故。反之，假如他想象着他所恨的那人，反而以爱来报答他，那么只要他那样想象着(据第三部分命题三十)，他将自己感觉到快乐，并且(据第三部分命题二十九)他将努力去取悦那人；这就是说，(据第三部分命题四十一)他将不再努力去恨他，亦不再设法使他感受痛苦。他这种爱的努力之大小将按照引起爱的情感之大小为准(据第三部分命题三十七)。所以假如引起爱的情感大于引起恨的情感，或者(据第三部分命题二十六)大于他欲努力令他所恨的对象感受痛苦的恨，那么爱就会胜过恨，可以扫去心中的恨。此证。

命题四十四 为爱所完全征服的恨，将变成爱，而这种爱将比前此未曾经历过恨时为更大。

证明 对于这一命题的证明与第三部分命题三十八的证明相同。因为假如一个人开始去爱他所恨之物或他素来一见即感不快之物，他就会因爱而感觉快乐，并且在这种与爱俱来的快乐(参看第三部分命题十三附释爱的界说)之上，又加上一种新的快乐，这种新快乐起于解除与恨相伴随的痛苦的努力(正如第三部分命题三十七所指出那样)，随着他恨那人的观念成为快乐的原因而大为增长。

附释 事情虽说是这个命题所说那样，但决没有人愿意先去恨一物或愿意感受痛苦，以便后来可以享受更多的快乐，这就是说，没有人愿意使自己受损失，而希望补偿损失后的快乐，或愿意得病而希望恢复健康后的快乐。因为人人莫不努力以保持其存在，并莫不尽可能努力解除他的痛苦。假如我们可以想象先恨一个人以便日后可以爱他更多是可能的话，那么我们必定会永远愿意继续恨下去。既然恨愈大则爱愈大，因而我们必定会永远希望恨之愈益增多。根据同样原则，我们也会愿意我们的病痛继续增加，以便我们的疾病痊愈后可以感受更大的快乐，因此我们将永远愿意病，但是(据第三部分命题六)这实属不通。

命题四十五 假如一个人想象着另一个与他相同的人，对他所爱的与他相同的对象怀有恨心，那么他就会恨那人。

证明 所爱的那对象(据第三部分命题四十)既恨那恨它[4]的人，则爱它的人想象着有人恨它，同时必定又会想象着它也怀恨，换言之，(据第三部分命题十三附释)它也感受痛苦，因此(据第三部分命题二十一)他也将感觉痛苦，而他的痛苦伴随恨他所爱的对象那人的观念以俱来，而那人的观念便成为他的痛苦的原因，这就是说，他将恨那人。此证。

命题四十六 假如一个人被任何一个属于与他不同的阶级或国家的人引起快乐痛苦，并且假如他的快乐或痛苦，伴随着那人的观念，隶属在他的阶级与国籍的共同名目之下，以它作为原因，那么，他将不仅是爱那人或恨那人而已，且将扩大来爱或恨那人所隶属的整个阶级或国家。

证明 证明这一命题的方式与第三部分命题十六相同。

命题四十七 从我们想象着我们所恨的对象被消灭或受损害而引起的快乐，并不是没有为某种痛苦的情感所伴随着的。

证明 从第三部分命题二十七看来，这个命题是很明白的，因为只要我们想象着一个与我们相同的对象感受痛苦，则我们也将感觉痛苦。

附释 这个命题还可根据第二部分命题十七的绎理加以证明。因为我们常常回忆一些事物，虽说此时已不再是现实存在，而把它们认作即在目前，因而我们的身体亦同样受到感触。所以只要关于一物的记忆尚活跃着，我们就会被决定一想着它就感痛苦，只要这物的记忆尚继续着，则它决定我们感受痛苦的能力，虽可因回忆一些足以排除这物的存在的事物，而略为减少，但亦不能完全去掉。所以我们感觉愉快，只在于它决定我们感受痛苦的能力略为减少。因此，只要我们所恨的对象一有不幸的事故发生，就会引起我们的快乐，我们每一回忆所恨的东西一次，则我们便重新感到一次快乐。因为，我已经说过，无论何时，只要关于那所恨的东西的想象一经激起，并且想象着那物现实存在，则我们必被决定一想着它即感到同样的痛苦，一如当它现实存在时，我们每每一想着它便感到痛苦一样。但是，因为我们既已

将关于它的形象，与足以排斥它的存在的东西的形象，联想在一起，则它决定我们感受痛苦的能力即立见减少，而我们也重新感到快乐，且此种联想每复现一次，我们便重感到一次快乐。这就是为什么我们常常喜欢回忆任何已经过去的不幸的原因，也就是为什么我们乐意将我们已经逃脱的危险的故事诉说给人听的原因。因为我们每一想象着危险，总是认为祸在眉睫，便被决定感到恐惧，但是这种决定能力，却受脱险的观念所阻碍。我们既已脱险，我们便将危险的观念与脱险的观念联在一起，而这脱险的观念重新使得我们摆脱恐惧，所以我们又感觉到快乐。

命题四十八 对于任何人，例如对于彼得的爱与恨将会消灭，如果爱所包含的快乐与恨所包含的痛苦和另一原因的观念联在一起；并且两种情绪都将会减少，只要我们想象着彼得不是任何一种情绪的唯一原因。

证明 对于这一命题的证明，只消从爱与恨的界说看来，即可明白(参看第三部分命题十三附释)。所以说快乐是对彼得的爱，说痛苦是对彼得的恨，只因为彼得被认为这一情感或那一情感的唯一原因。因此只要彼得作为引起某种情感的原因完全地或部分地被取消，那么对于他的那种情感也就会完全地或部分地减少或被取消。此证。

命题四十九 对于一个我们想象以为自由的东西的爱和恨，按照同样的原因，必较大于对于一个必然的东西的爱和恨。

证明 我们想象以为自由的东西(据第一部分界说七)必是通过自身而不假借他物而被认知的东西。所以如果我们想象着这种自由的东西是快乐或痛苦的原因，那么我们将因此(据第三部分命题十三附释)爱它或恨它，并且(据第三部分命题四十八)将以从那一种情感所能产生的最大的爱或恨去爱它或恨它。反之，如果我们想象着引起情感的原因是一个必然的东西，那么(据第一部分界说七)我们将想象着它不是引起某种情感的唯一原因，而是与别的东西联在一起为这种情感的原因。所以(据第三部分命题四十八)我们对它的爱或恨将会较少些。此证。

附释 由此可以推知，人类相互间的爱或恨必大于对别的东西的爱或恨，因为他们自己认为他们是自由的。此外我们必须考虑到情绪的模做作用，关于这点请参看第三部分命题二十七、三十四、四十和四十三。

命题五十 每一个东西都可以偶然地成为希望或恐惧的原因。

证明 证明这个命题的方式与第三部分命题十五相同，同时还可以参看第三部分命题十八附释二。

附释 凡可偶然地成为希望或恐惧的原因的东西，便叫做好的或坏的预兆。预兆既然可以成为希望或恐惧的原因(据第三部分命题十八附释关于希望和恐惧的界说)，那么它同时又可成为快乐或痛苦的原因，因此(据第三部分命题十五绎理)我们就要对于这些预兆或爱或恨，并且(据第三部分命题二十八)要努力利用这些预兆作为获得我们所希望的东西或排除足以成为障碍或恐惧的原因的东西的工具。又从第三部分命题二十五还可推出，人的本性总是容易相信我们所希望的东西，而难于相信我们所恐惧的东西，每每不是把它过于看重，就是把它过于看轻。各式各样的到处惑乱人心的迷信，就是这样发生的。

我想这里我用不着再去详细解释由希望和恐惧所引起的心情上的扰攘不安，因为只是从这些情绪的界说即可推知，没有无恐惧的希望，也没有无希望的恐惧(这点我将于适当地方详细解释)。再则，因为只要对于某种东西有所希望或恐惧，也必定对它有所爱或恨，所以前面所说关于爱和恨的每一句话，都可以很容易地应用来讨论希望和恐惧。

命题五十一 同一对象，对于不同的人，可以引起不同的情感；同一对象对于同一个人，在不同的时间内，可以引起不同的情感。

证明 人的身体(据第二部分公设三)感受外界物体多种多样的刺激或感触。所以两人在同一时间内，可以有不同的感触；并且(据第二部分命题十三附见的补则三后的公则一)甚至同一的对象可以引起他们不同的感触。又(据第二部分公设三)人的身体可以时而有这种感触，时

而有那种感触，因此(据同一公则)同一对象在不同的时间内可以引起它不同的情感或感触。此证。

附释 由此我们可以看出，何以这人所爱会为那人所恨，这人所恐惧的会是那人所不恐惧的，并且何以同一个人现在会爱从前之所恨，现时敢为昔时之所畏。又因为既然各人判断什么是善，什么是恶，什么是好，什么是坏，皆以他自己的情感为准(据第三部分命题三十九附释)，由此可以推知，人们意见之不同，正如他们情感之各异[原注：这是可能之事，虽然人心是神的理智之一部分，有如第二部分命题十一绎理所昭示那样]。因此如果我们要比较人与人的异同；亦只能以他们情感的不同来辨别，称一些人为勇敢，称另一些人为怯懦，更以种种别的名字去称另外的一些人。例如，假如一个人对于我平时所畏惧的祸害漫不介意，则我便称他为胆大；除此以外，如果我注意到他害他所恨的人或利他所爱的人之愿望并不因畏惧我平时见而却步的祸害而退缩的事实，则我将称他为勇敢。反之，假如一人对于我平时漫不介意的祸害，恐惧特甚，我便觉得他胆小，除此以外，我注意到他的愿望，因畏惧某种尚不致使我退缩的祸害之故，而不敢施展，则我称他为怯懦。人们之判断他人的行为，大都是采取这种方式。因为人有了这种性质和变化无常的判断，所以世人大都仅凭自己的情感来判断事物，他们相信以为足以令他们快乐或痛苦的事物(据第三部分命题二十八)，因而尽力以求实现或加以排除的，都常常是纯粹出于想象，且不说本书第二部分里所证明的事物的无常性。由此可以容易看出，一个人常常会为他自己的痛苦或快乐的原因，换言之，常常会感到痛苦或快乐，而伴以他自己的观念为其原因。所以我们容易了解什么是“自悔”，什么是“自得”了。“自悔”是为自己的观念相伴随为其原因的痛苦，“自得”是为自己的观念相伴随为其原因的快乐，而这些情感，因为人们自己认为他们是自由的，所以特别来得强烈(参考第三部分命题四十九)。

命题五十二 一个我们从前曾经看见过总是与别的东西在一起的对象，或一个我们想象着除了具有与别的东西相同的性质外便毫无所有的对象，则我们将不会认为它是我们想象着本身具有某种特殊性质的东西。

证明 每当我们想象着一个曾经与别的东西在一起看见过的对象时，(据第二部分命题十八及附释)我们立刻便回忆起那些别的东西，因此我们想到这一个东西立刻便会联想到那另一个东西。当我们想象着一个除了具有与别的东西相同的性质外，便毫无所有的对象时，我们也会发生同样的心理作用。因为我们总是以为凡我们从前在别的东西内没有看见过的成分，决不会在它里面观察出来。反之，假如我们想象着一个对象具有我们从来没有看见过的特点，这就无异于说，当心灵观察那物时，并没有别的东西在怀，可以由思想前者而联想到后者，因此心灵被决定只能观察那对象。所以一个我们从前看见过总是与别的东西在一起的对象……。此证。

附释 这种心灵的情绪或这种关于特殊事物的想象，就其单独占据心灵而言，便叫做“惊异”(admiratio)。如果这种惊异是被我们所畏惧的东西所引起，便叫做惊骇(consternatio)。因为对于祸害之猝然来临的惊异，使我们的心灵完全为这种祸害所占据，不能更想它物，借以避免祸害。反之，假如我们感觉惊异的是人的智慧、勤勉或类似的东西，只要我们认为具有这种特殊品质的人远远超过了我们自己，那么这种惊异便叫做敬畏(veneratio)。又如惊异的对象是人的忿怒、嫉妒或类似的东西，便叫做恐怖(horror)。又如果我们对一个所爱的人的智慧、勤勉表示惊异，而我们对他的爱(据第三部分命题十二)因而愈益增大，这种与惊异或敬畏联在一起的爱，便叫做敬爱(devotio)。同样我们还可设想出恨、希望、信心，及别的情绪与惊异联合，而推演出更多的情绪，超出通常应用的文字所能表示。由此可以明白，情绪的名称都是由通常应用的语言习惯所创造出来的，而不是基于对情绪的性质有严密的知识。

与惊异相反的情绪为轻蔑，但轻蔑的起因大都由于我们最初惊异、爱慕或畏惧一个对象，或者是因为我们看见别人也惊异、爱慕或畏惧这同一的对象，或者是因为初看起来，它与我们所惊异、爱慕或畏惧的别的对象，有相似之处(据第三部分命题十五及绎理与第三部分命题二十七)。但是当那物到了眼前，加以仔细观察，使我们不能不否认那物有什么足以引起我们惊异、爱慕或畏惧的原因，于是因那物即在眼前，心灵只得被决定去思想它之所无，而不去思想它之所有，虽

则在通常情形下，心灵对于在眼前的对象，总是习于去思想它之所有。再则，正如忠爱是起于对我们所爱的对象的惊异，所以同样，嘲笑(irrisio)是起于对我们所恨或所畏惧的对象的轻视。同时正如敬畏是起于对于智慧的惊异，所以同样侮慢(dedignatio)是起于对愚昧的轻蔑。末了，我们也可以设想出爱、希望、荣誉或别的情绪与轻蔑联合，而推演出许多别的情绪来，对于这些情绪，我们通常也不能用特殊的名词加以辨别。

命题五十三 当心灵观察它自身和它的活动力量时，它将感觉愉快，假如它想象它自身和它的活动力量愈为明晰，则它便愈为愉快。

证明 人认识他自己(据第二部分命题十九和二十三)只有通过他的身体的感触和这些感触的观念。所以，如果心灵能够自己观察自己时，那么心灵已算是达到一个较大的圆满。这就是说，(据第三部分命题十一附释)，心灵已感到一种愉快，并且如果心灵想象它自身和它的活动力量愈为明晰，则它所感觉的愉快便愈大。此证。

绎理 当一个人愈是想象着他被别人称赞，则他的愉快便愈为增进。因为一个人愈是想象着他被别人称赞，则他将愈觉得他能引起别人的快乐(据第三部分命题二十九附释)，而这种快乐是伴随着他自己的观念作为原因。所以(据第三部分命题二十七)他自己也会感到更大的快乐，这快乐为他自己的观念所伴随着。此证。

命题五十四 心灵只努力去想象那些足以肯定它的活动力量的东西。

证明 心灵的努力或力量(据第三部分命题七)就是心灵的本质，但心灵的本质只确认心灵所有与心灵所能的东西(这是自明的)，而不确认心灵所没有的东西与心灵所不能做的事情，所以心灵只努力去想象足以确认或肯定它的活动力量的东西。此证。

命题五十五 假如心灵想象它自己的无能，它公然会因此感受痛苦。

证明 心灵的本质(据第三部分命题五十四)只确认心灵所有与心灵所能的东西，换言之，心灵的性质在于只想象那足以肯定它的活动力量的东西。所以，假如我们说，当心灵自己观察自己时，它去想象它自己的无能，这无异于说，心灵想象足以肯定它自己的活动力量的东西的努力，是受了阻碍，换言之，(据第三部分命题十一附释)心灵便感受痛苦。此证。

绎理 这种痛苦将愈益增加，如果心灵想象着它是受别人的责备。证明这条绎理的方式与证明第三部分命题五十三的绎理相同。

附释 这种伴随着我们自身软弱的观念而起的痛苦叫做卑谦。由观察自己而起的快乐叫做自爱，或自得。因为每当一个人观察他自己的德行或他自己活动的力量时，这种自爱或自得的乐趣，常常复现，所以每人总是乐于向人宣传他自己的功绩，并吹嘘他自己身体和心灵的力量；由于这个原因，人们每每相互使得对方厌烦。由此可见，人又是生性嫉妒的(参看第三部分命题二十四附释及命题三十二附释)，换言之，人总是以同辈的无能而感到快乐，以同辈的才能而感到痛苦。因为一个人只要一想象他自己的行为(据第三部分命题五十三)，便会感觉快乐，而且如果他想象着他的行为愈能表示圆满，或者如果他想象他的行为愈是清楚明晰，换言之(据第二部分命题四十附释所说)，如果他愈能将他自己的行为同别人的行为分开，而当做个体事物去观赏，则他将愈是感觉快乐。当一个人观赏着他自己所独有而为他人所无的东西时，则他由观赏自己所得的快乐将最大。但如果他将他所肯定他自己的一切，认作属于人或动物的一般观念，则他将不会感到多么快乐。反之，如果他想象着当他的行为与别人的行为比较时，反较他们的行为更软弱，那么他将感觉痛苦，这种痛苦他将(据第三部分命题二十八)借误解同辈的行为，或尽可能大肆夸张他自己的行为，努力以求解除。由此可见，人类的生性就倾向于恨与嫉妒，而他们的教育也有足以助长这种倾向的地方：因为当父母的总是习于以荣誉与嫉妒的引诱，去激励子女遵从德行。

说到这里，也许有人提出异议说，我们亦未尝不尊敬他人，赞美他人的德行。为解除这种驳议，他将加入下面一条绎理：

绎理 没有人会嫉妒那不是他的同辈(或不与他势位相等)的人的德行。

证明 嫉妒只是一种恨(见第三部分命题二十四附释)或痛苦(据第三部分命题十三附释)，这就是说，(据第三部分命题十一)是妨害一个人的努力或活动能力的情绪。但(据第三部分命题九附释)，一个人除了从他的本性发出的事物外，既不努力做任何事，亦不欲求得任何物。所以他必不欲肯定他自己任何活动的力量，或换句话说，他决不欲肯定他自己任何异于他的本性而为别人所持有的德行，因为他的欲望并不因而受妨害，这就是说，(据第三部分命题十一附释)他不会由此感觉痛苦，因为他认为德行乃属于与他完全不相同的另一人，所以他不会嫉妒那人，但他只嫉妒一个地位与他相等，性质与他相同的人。此证。

附释 在第三部分命题五十二附释里，我已经说过，我们尊敬一个人，因为我们对于他的智慧、勇敢等表示惊异，这是因为：(正如命题五十二本身所昭示那样)我们想象着，这些德性只为他一个人所特有，而非我们的本性所同有。所以我们决不会嫉妒他，正如我们不会嫉妒树木的高或狮子的勇猛等等。

命题五十六 刺激我们的对象有多少种类，它们所引起的情绪便有多少种类：快乐、痛苦、欲望，和一切由这三种情绪组合而成的情绪(如心情的波动)，以及从这三种情绪派生出来的情绪(如爱、恨、希望、恐惧等)。

证明 快乐、痛苦以及由它们组合而成或从它们派生出来的情绪，(据第三部分命题十一附释)乃是激动的感情。但(据第三部分命题一)只要我们一有了不正确的观念，我们便必然被动；并且(据第三部分命题三)只因为我们有了不正确的观念，我们才必然被动，这就是说，(参看第二部分命题四十附释)只要我们仅仅知道想象事物，或者(参看第二部分命题十七及附释)只要我们受感触而起某种情感，这种情感包含我们身体的性质和外界物体的性质时，那么我们必然被动。因此要解释任何一个被动的情感的性质，必须能表示出那刺激起我们的被动情感的对象的性质。例如，为对象A所引起的快乐，必包含对象A的性

质，而为对象B所引起的快乐，必包含对象B的性质；所以这两种快乐的情绪，其性质是不同的。因为它们是由于不同性质的原因而产生的。同样，为这一对象所引起的痛苦，与为另一原因所引起的痛苦，性质也是各不相同的。此外关于爱、恨、希望、恐惧、心情波动等情绪，均可依此类推。所以刺激我们的对象有多少种类，它们所引起的欲望，以及快乐、痛苦、爱等等便必然恰好有多少种类。

但是欲望乃是一个人的本质或本性的本身，就此种性质被认作为他的某种情况所决定而发出的行为而言(参看第三部分命题九附释)；因为一个人为外界的原因而引起这种或那种快乐、痛苦、爱、恨等情绪，这就是说，因为他的性质被决定而呈这种或那种情况，所以他的欲望也必定变迁无常，而且因为不同的欲望所从出的情绪不同，所以这一欲望的性质与另一欲望的性质，也必定不相同。所以有多少种类的快乐、痛苦、爱、恨等情绪，便会有多少种类的欲望，因此(正如上面所证明那样)有多少种类刺激我们的对象，便会引起我们多少种类的欲望。此证。

附释 就许多不同种类的情绪(据前一命题)中，最主要的为：好吃，酗酒，淫欲，贪婪和虚荣；这些情绪不外是爱或欲望的概念，根据这两个概念通过与这两种情绪有关的对象，以解释这两种情绪的性质。因为所谓好吃、酗酒、淫欲、贪婪和虚荣，除了指对于美味、对于醇酒、对于性交、对于资财、对于荣誉之漫无节制的爱好或欲望外，没有别的了。再则，我们既单就与这些情绪相关联的对象来区别它们的性质，我们看不出有和它们相反的情绪。因为，我们通常提出来反对好吃、好酒和好色的节制、清醒和贞操，并不是情感，也不是被动的情感；而是表示心灵克制这些情感的力量。

其余各种情绪，我不能一一在这里加以解释(因为它们的数目之大与对象的种类之多相当)。即使我能加以解释，也无此必要。因为我们现时的目的只在于决定情感的力量，和心灵克制情感的能力，只须对于每一种情感下一个一般的界说，也就足够了。我说，只须能了解心灵和情感的共同特质，以便我们可以决定心灵的力量有多大，并且如何可以克制并控制情感，便已足够。所以，虽然此种的爱、恨或欲望

与别种的爱、恨或欲望之间，有很大的区别，例如，对于小孩的爱与对于妻子的爱，但我们也用不着去分辨这些区别，或更进而去研究这些情感的性质和起源了。

命题五十七 只要这一个个体的本质与那一个个体的本质不同，那么这一个个体的情感与那一个个体的情感便不相同。

证明 这个命题据第二部分命题十三附释后补则三后面的公则一看来，是明白的。但我将仍然从三个原始情绪的界说，加以证明。

一切情绪都和欲望、快乐和痛苦相关联，像我们对于这三种情绪的界说所指出那样。但欲望既是人的本质或本性之自身(参看第三部分命题九附释关于欲望的界说)，所以只要一个人的本质或本性与另一人的本质或本性不同，则这人的欲望与那人的欲望便不相同。而快乐与痛苦(据第三部分命题十一及其附释)乃是足以增加或减少、助长或妨碍一个人保持他自己的存在的力量或努力的情感。但所谓保持他自己的存在的努力，就其同时与心灵和身体相关联而言，即是冲动和欲望(参看第三部分命题九附释)。所以快乐与痛苦即是指为外因所决定而增加或减少、助长或限制的冲动与欲望而言；这就是说(据同条附释)，快乐与痛苦即是一个人的本性的自身。因此只要这人的本质或本性异于那人的本质，那么这人的快乐或痛苦便与那人的快乐或痛苦不相同。因此这人的情感也就与那人的情感不相同，此证。

附释 据此可以推知，禽兽的本性既是与人的本性不同，所以动物的情感就叫做无理性的情感(因为我们既已明了心灵的起源，我们决不能怀疑禽兽有情感)，也就与人的情感不同。譬如，马与人一样，同为延嗣的欲望所驱迫，但马为马的欲望所驱迫，而人则为人的欲望所驱迫。同例，昆虫鱼鸟的欲望与冲动，也必定各不相同。所以虽然每一个体莫不适其性、乐其生，但其所乐之生、自适之性不是别的，正是那一个个体的观念或灵魂。所以只要一个个体的本质与那一个个体的本质不同，则它们的快乐，其性质也随之不同。最后，从上一命题还可以推知，譬如使一个醉汉沉溺其中的快乐，必显著地与一个哲学家所获得的快乐不相同。这是我要在这里附带提一下的。

以上所论，都是关于人的一些情感，就人是被动的而言。此后，我还要简略地讨论一些关于人的情感，就人是主动的而言。

命题五十八 除快乐与欲望是被动的情感外，就我们是主动的而言，属于我们的还有别的快乐与欲望的情感。

证明 当心灵认知它自身和它的活动力量时，它将感觉愉快(据第三部分命题五十三)。但当心灵具有一个真的观念或正确的观念时(据第二部分命题四十三)，将必然观察它自身。但(据第二部分命题四十附释二)心灵实具有一些正确的观念。所以就心灵具有正确观念而言，换言之，(据第三部分命题一)就心灵是主动的而言，它必感觉愉快。再则，不论心灵具有清楚明晰的观念，或者具有混淆不清的观念(据第三部分命题九)，它总是要努力以保持自己的存在。但这种保持自己存在的努力，(据第三部分命题九附释)我们认为就是欲望。所以就我们是能认识的而言，或者(据第三部分命题一)就我们是主动的而言，也有与我们相关联的欲望。此证。

命题五十九 就心灵是主动的而言，在所有与心灵相关联的一切情绪中，没有一个情绪不是与快乐或欲望相关联的。

证明 所有一切情绪都与欲望、快乐或痛苦相关联，正如这些情绪的界说所指出那样。但是痛苦(据第三部分命题十一及其附释)乃是表示心灵的活动力量之被减少或被限制的情绪，所以只要心灵感受痛苦，则它的思想的力量，这就是说(据第三部分命题一)，它的活动的力量便被减少或受到限制。所以就心灵是主动的而言，没有痛苦的情绪会与它相关联，但唯有快乐和欲望的情绪，(据前一命题)才能与它相关联。如证。

附释 从与能认识的心灵相关联的情绪而出的一切主动的行为，都可以称为精神的力量。精神的力量(Seelenstärke)可分为意志力与仁爱力二种。所谓意志力是指每个人基于理性的命令努力以保持自己的存在的欲望而言。所谓仁爱力是指每个人基于理性的命令，努力以扶助他人，赢得他们对他的友谊的欲望而言。故凡一切行为，其目的只在为行为的当事者谋利益，便属于意志力，凡一切行为，其目的在于为

他人谋利益，便属于仁爱力。故节制、严整、行为机警等，乃属于意志力一类，反之，谦恭，慈惠等乃属于仁爱力一类。

现在我相信我已经将由欲望、快乐、痛苦三个原始情绪组合而成的许多最主要的情绪和心情的波动解释明白，并且已从它们的第一因加以说明。从我上面的叙述，可以知道，我们在许多情形下，为外界的原因所扰攘，我们徘徊动摇，不知我们的前途与命运，有如海洋中的波浪，为相反的风力所动荡。但我已经说过，我只能解释主要的心灵矛盾，不能解释所有一切心灵矛盾。因为根据我们上面所采取的同样方法，很容易指出，爱与悔、轻蔑、羞耻等相联合是什么情形。但是我相信，我已经解释清楚，使人人明白，情感可以有许多方式的配合，在这些配合的方式中，有许多不同的种类，而这些不同的种类的数目是没有限度的。为了要适合我的目的，只须将重要的情绪一一列举，加以考察就够了；其余的我没有提到的情绪，虽可满足博雅者好奇的兴趣，但无关宏旨，不必缕述了。但关于爱有一种常常出现的特点，我们尚须特别指出，就是当我们享受着我们所欲求的东西时，我们的身体将因此种享受而呈现一种新的状态，此种新状态将给予身体以特殊影响，而在身体中激动起别的东西的形象，而且心灵亦将立即开始想象别的东西，并欲求别的东西。譬如，当我们想象着一种常常引起我们的快感的美味，我们便想要享受它、吃它。但当我们享受美味时，肠胃过于饱满，身体的状态当然也就有了变化。但当身体既已呈现不同的状态，而关于美味的形象，以及对于吃此美味的要求或欲望仍然保持不变，这身体的新状态就会对于美味的要求或欲望感觉厌恶。因此我们前此所要求的美味，到了现在，我们便觉得它可厌。这就是我们所说的厌恶或厌倦。

此外关于身体外在的感受，有如在战栗、失色、啜泣、大笑等情感可以观察出来的状态，我都省略未提，因为这些状态都只是属于身体的感受，与心灵无关。

最后，关于情绪的界说，我还须补充几点。我将依次将各个情绪的界说，重述一遍。于必要时，我将附以说明。

情绪的界说

1. 欲望是人的本质自身，就人的本质被认作为人的任何一个情感所决定而发出某种行为而言。

说明 在上面第三部分命题九的附释里，我们已经说过，欲望是意识着的冲动，而冲动是人的本质自身，就这本质被决定而发出有利于保存自己的行为而言。但在同一附释里，我也曾经提到，我实在不承认人的冲动和欲望间有什么区别。因为不论一个人意识到他的冲动与否，其为冲动还是一样的。所以为了避免同语反复起见，我并没有用冲动去解释欲望，不过曾经设法给欲望下一个界说，以便欲望的意义可以把人性中一切努力，即我们称为冲动、意志、欲望或本能等总括在一起。因为，我本来也可以说，欲望是人的本质自身，就本质被认作被决定而发出某种行为而言；但根据这个界说，不能推出(据第二部分命题二十三)心灵能够意识到它的欲望或冲动。所以为了足以包括这种意识的原因起见，必须加上(据同一命题)"就本质之被认作为人的任何一个情感所决定而发出某种行为而言"。因为所谓人的本质的情感乃是泛指本质的任何状态而言，不论它是出于天赋，抑或出于后得，或者不论它仅仅是通过思想这一属性而被认知，抑或仅仅通过广延这一属性而被认知，抑或与两个属性同时相关联。所以欲望一字，我认为是指人的一切努力、本能、冲动，意愿等情绪，这些情绪随人的身体的状态的变化而变化，甚至常常是互相反对的，而人却被它们拖曳着时而这里，时而那里，不知道他应该朝着什么方向前进。

2. 快乐是一个人从较小的圆满到较大的圆满的过渡。

3. 痛苦是一个人从较大的圆满到较小的圆满的过渡。

说明 我说过渡，因为快乐并不是圆满本身。如果一个人生来就赋有他必须经过过渡才能达到的圆满性，那么当他具有圆满时，他将不会感到快乐。如果从与快乐正相反对的痛苦这一情绪去看，这个道理将会更显得明白。没有人能够否认痛苦是到较小圆满的过渡，而不就

是较小圆满的本身，因为既然一个人具有某种圆满，他就不会感觉痛苦了。而且我们也不能说痛苦包含着较大圆满的缺乏，因为缺乏即是没有。而痛苦的情绪乃是一个事实。所以痛苦必是过渡到较小的圆满的事实，这就是说，一个人的活动能力被减削或受阻碍的事实(参看第三部分命题十一附释)。

至于高兴、快感、烦闷、疼痛的界说，我只好省略了，因为它们主要乃是关于身体的情绪，只不过是快乐或痛苦中之另一种类罢了。

4. 惊异是心灵凝注于一个对象的想象，因为这个特殊的想象与别的想象没有联系。参看第三部分命题五十二及其附释。

说明 在第二部分命题十八的附释里，我们曾经指出，心灵于看见一物而立即过渡到对于他物的思想的原因，是由于这些事物的形象是彼此联系着的，而且这一物的形象随着他物的形象，是按照次序排列着的。不过如果对于一物的形象是新奇的，便不会有这种相互的连系和按照次序排列的过程，因为心灵将持续着凝注于那个新奇的对象，直到别的原因决定心灵使其思想其他事物时为止。所以这种关于新奇事物的想象，就其本身而论，与其他的想象，性质本身是相同的。因此我不将惊异列入情绪之内，我也寻不出原因，为什么我应将惊异列入情绪之内。因为像惊异中所表现的心灵的这种抽象作用，并非起于心灵从别种事物抽象出来的一种积极的原因，而仅是起于心灵缺乏一种原因，缺乏一种由观察一物立即被决定而思想他物的原因。所以我只承认(像第三部分命题十一附释里所提到的那样)三个原始的或基本的情绪，即快乐、痛苦和欲望。我所以提到惊异的唯一原因，即由于每当从那三个原始情绪派生出来的一些情绪，与我们所惊异的对象相关联时，人们总是习于给予它们以别的名称。同样的原因又使得我在这里加上对“轻蔑”的界说。

5. 轻蔑是对于心灵上觉得无关轻重之物的想象，当此物呈现在面前时，心灵总是趋于想象此物所缺乏的性质，而不去想象此物所具有的性质(参看第三部分命题五十二附释)。

敬畏和侮慢的界说兹亦从略，因为据我所知，没有任何情绪是从它们那里取得它的称号。

6. 爱是为一个外在原因的观念所伴随着的快乐。

说明 这个界说说明爱的本质已经充分明白。有些著作家对爱所下的界说，谓爱为爱者要求被爱者合而为一的意志，这只是表示爱的特质之一。未能说出爱的本质。因为他们对于爱的本质既未充分认识清楚，对于爱的特质也不能有一个明晰的概念，所以许多人都认为那些作家的界说甚为费解。但当我说爱者要求和被爱者合而为一的意志是爱的特质时，我必须声明，我并不认为意志是心灵的同意或深思熟虑，亦即自由的决定(因为这是一种幻想，我已于第二部分命题四十八证明)，也不认为爱是当被爱的人不在时，爱者要求和被爱者合而为一的欲望，更不认为爱是当被爱的人在前面时，爱者要求继续在他所爱的人的前面的欲望，因为，即使没有上述的任何一种欲望，我们仍然可以设想爱的性质。而我所谓意志是指被爱的对象在爱者的面前时所引起他的满足而言。有了这种满足，那爱者的快乐便加强了，或至少被促进了。

7. 恨是为一个外在原因的观念所伴随着的痛苦。

说明 根据前一界说的说明，此处所须说的，即可易于看出。此外请参看第三部分命题十三附释。

8. 偏好是为偶然引起快乐的对象的观念所伴随着的快乐。

9. 厌恶是为偶然引起痛苦的对象的观念所伴随着的痛苦(参看第三部分命题十五附释)。

10. 敬爱是对于令我们惊异的对象的爱。

说明 在第三部分命题五十二的附释里，我已经指出惊异是起于对象的新奇。因此假如我们常常想象着我们素表惊异之物，我们后来就会对它停止表示惊异，这样我们便可以看出敬爱的情绪很容易转变成单纯的爱。

11. 嘲笑(irrisio)是由于想象着我们所恨之物有可以轻视之处而发生的快乐。

说明 只要我们一轻视所恨之物，则我们便因而否认它的存在(参看第三部分命题五十二附释)，也可感觉快乐(据第三部分命题二十)。但是我们既然假定一个人恨他所嘲笑之物，便可以推知这种快乐并不是持久的快乐。请参看第三部分命题四十七附释。

12. 希望是一种不稳定的快乐，此种快乐起于关于将来或过去某一事物的观念，而对于那一事物的前途，我们还有一些怀疑(参看第三部分命题十八，附释二)。

13. 恐惧是一种不稳定的痛苦，此种痛苦起于关于将来或过去某一事物的观念，而对于那一事物的前途，我们还有一些怀疑。请参看第三部分命题十八附释二。

说明 从这些界说可以推知，没有只有希望而无恐惧，也没有只有恐惧而无希望的事。因为当一个人徘徊于希望中，并怀疑某一事物的前途时，总是想象某种足以排斥那未来的事物的存在的东西，所以在这样情形下，(据第三部分命题十九)他不免感觉痛苦。所以当他徘徊于希望中时，他恐惧着他所想望的事物不会实现。反之，如果一个人恐惧或怀疑他所恨的事物的前途，则他必想象一种足以排斥他所恨的事物的存在的东西，因此(据第三部分命题二十)他将感到愉快，所以在这种情形下，他希望他所恨的事物不会实现。

14. 信心是起于一种无可置疑的过去或将来之物的观念的快乐。

15. 失望是起于一种无可置疑的过去或将来之物的观念的痛苦。

说明 由此可见，信心起于希望，失望起于恐惧，当希望或恐惧的对象的前途已是无可置疑之时。希望或恐惧之发生，或者因为我们把一个过去或将来的东西想象着即在目前，并认它为现实存在。或者因为我们想象某种别的东西，足以排除令我们怀疑之物的存在。因为我们对于个体事物的前途虽然决不能确定(据第二部分命题二十一绎

理)，但事实上有时我们对于它的前途亦可毫不怀疑。因为我们前面曾经说过(参看第二部分命题四十九附释)，不怀疑是一回事，具有确定性又另是一回事，所以从对于一个过去或将来的事物的形象，我们可以感到同样的快乐或痛苦的情绪，如像我们从一个当前的事物的形象所可感到的快乐或痛苦的情绪一样。这点我已于第三部分命题十八里加以证明，请读者参看，并参看那命题的附释。

16. 欣慰是为一件意外发生的过去的事的观念所伴随着的快乐。

17. 惋惜是为一件意外发生的过去的事的观念所伴随着的痛苦。

18. 同情是为我们想象着我们同类中别的人受灾难的观念所伴随着的痛苦。参看第三部分命题二十二附释及命题二十七附释。

说明 同情与怜悯间好像没有什么区别。不过同情大约是指个别情绪而言，而怜悯则是指倾向同情情绪的精神状态而言。

19. 对于曾做有利于他人之事的人表示爱，便叫做嘉奖。

20. 对于曾做有害于他人之事的人表示恨，便叫做义愤。

说明 我深知道，这些名词在日常用语中，具有别的意义。但是我的目的不在于解释名词的意义，而在于解释事物的性质，用一些名词来表示这些事物，我应用这些名词的意义，与这些名词在日常用语中的意义，并不十分违反。我相信只消这样提示一下就够了(关于这些情绪的原因，可参看第三部分命题二十七的绎理一，及命题二十二的附释)。

21. 因爱一个人而对他估量过高便叫做过奖。

22. 因恨一个人而将他看得太低便叫做轻视。

说明 由此可见，过奖或轻视，乃是爱或恨的结果或特质。所以过奖可以界说为一种为爱所蔽而对于所爱之物估量太高的爱，反之，轻

视可以界说为一种为恨所蔽而对于所惧之物看得太低的恨(请参看第三部分命题二十六附释)。

23. 嫉妒是一种恨，此种恨使人对他人的幸福感到痛苦，对他人的灾殃感到快乐。

说明 与嫉妒相反的情绪，普通说来，就是同情。同情，也许与这字通常的意义有出入，可界说如下:

24. 同情是一种爱，此种爱使人对他人的幸福感到快乐，对他人的不幸感到痛苦。

说明 关于嫉妒的别的特质，可参看第三部分命题二十四附释，及命题三十二附释。这便是为一外在事物的观念所伴随着而引起的快乐和痛苦的情绪，而这外在事物的观念或者是引起这些情绪的本质的原因，或者是引起这些情绪的偶然原因。现在我将进而讨论为我们内心事物的观念所伴随着作为原因的别的情绪。

25. 自满是由于一个人省察他自己和他的活动力量而引起的快乐。

26. 卑谦是由于一个人省察他的无能或软弱无力而引起的痛苦。

说明 就自满是我们想到我们的活动力量而引起的快乐而言，自满便和卑谦相反。但是就自满是我们相信出于心灵的自由命令而做的事情的观念所伴随着而引起的快乐而言，自满便和懊悔相反。懊悔可界说如下:

27. 懊悔是为我们相信出于心灵的自由命令而做的事情的观念所伴随着而引起的痛苦。

说明 在第三部分命题五十一的附释里，及第三部分命题五十三、五十四和命题五十五及其附释里，我已经指出什么是引起这些情绪的原因。关于心灵的自由命令，可参看第二部分命题三十五附释。但这里我还须指出，举凡世俗习惯所谓恶行，必有痛苦相随，而所谓一切善行，必有快乐相随，实毫不足怪。但据我们前面所说看来，这大部

分是取决于教育，亦显而易见。实际上，当父母的人，总是指斥恶行，一旦子女犯了过失，则严加责罚，同时复怂恿和劝告子女去做善事，若子女有所善行表现，则盛加赞许。这样便使痛苦的情绪与恶行相联，快乐的情绪与善行相联。这也是经验可以证明的。因为习惯和宗教，各处并不相同。反之，此处的人认为神圣的东西，他处的人或许认为猥亵，此处的人当做荣誉的事，他处的人或许以为可耻。所以唯有教育可以决定，人对于某种行为，究竟将采取懊悔的态度呢，抑或采取夸耀的态度。

28. 由于爱自己而将自己看得太高就是骄傲。

说明 由此可见，骄傲与过奖有区别，过奖是指把一个外在对象估量太高而言，而骄傲乃是指一个人自己把自己看得太高而言。因为过奖是爱别人的结果或特质，所以骄傲便是爱自己的结果或特质。故骄傲可界说为由自爱或自满而使得一个人自视太高的情绪(参看第三部分命题二十六附释)。就此点而论，骄傲却没有反面，因为没有由于自己恨自己而将自己看得太低的人，即使一个人有时想象他自己不能做这事或那事，他也不会把他自己看得太低。因为当他想象着他所不能做的什么事，他想象这是必然的。他将受他这种想象的影响，而真正地不能做他所想象着他不能做的事。因此只要他想象着他自己不能做这事或那事，他便没有被决定去做那事，结果要他去做那事，是不可能的。但是如果我们试纯就意见去看，则我们便可以设想，一个人把自己看得太低是可能的事，因为那是很可能的事，有时一个人痛苦地省视他自己的软弱，他会想象着别人都在轻视他，虽则别的人心中再也没有存着轻视他的意思。此外一个人还可以将他自己看得太低，如果在现时，他否认与他有关而他并不确知的事于将来。譬如，若是他宣称他不能设想任何确定的事物，或除了卑鄙邪恶的事外，他更不能有别的欲望，或做别的事务之类。我们亦可以说，一个人是看轻他自己，如果我们看见他因为过于怕羞，拒绝做“与他”同等的别的人敢于去做的事。所以我们可以提出这个情绪作为骄傲的反面，而称之为自卑心。正如自满之出于骄傲，所以自卑便出于卑谦，故可加以这样的界说：

29. 由于痛苦而将自己看得太低就是自卑。

说明 我们通常总以为骄傲与卑谦正相反对，但这只是注重这两种情感的效果而不是注重它们的本质的看法。因为我们习于称一个人骄傲，若是他自己矜夸太甚(据第三部分命题三十附释)，除了夸张他自己的才德和指斥别人的缺点外，不谈别的，他总是想出人头地，他高视阔步，衣饰阔绰，生活习惯俨如地位远比他高的人一样；反之，我们称一个人卑谦，如果他常常面赤耳热，他承认自己的缺陷，称道别人的德行，凡事让人，走路时低着头，不注意仪表。像这种卑谦与自卑的情绪是很少见的。因为人性的本身，总是趋于尽量反对这些情绪(参看第三部分命题十三和命题五十四)，因此有许多以卑谦退让著名的人，每每是异常嫉妒、异常有野心的人。

30. 荣誉是为我们想象着我们的某种行为受人称赞的观念所伴随着的快乐。

31. 耻辱是为我们想象着我们的某种行为受人指责的观念所伴随着的痛苦。

说明 关于这些情绪，请参看第三部分命题三十附释。但这里我们还必须提一提耻辱与害羞间的区别。耻辱是从我们感觉羞耻的行为产生的一种痛苦。害羞是畏惧或害怕耻辱的情绪，这种情绪可以阻止人不去犯某些卑鄙的行为。一般人总常以无耻与害羞对立，其实无耻并不是一种情绪，在适当的地方，我将要指出这点。但我已经说过，情绪的名词大都基于习用，而不足以表示情绪的性质。

至此我便结束了我所提出来的解释快乐和痛苦的情绪的工作。所以我现在要进而讨论属于欲望的情绪。

32. 渴望是想要占有某种东西的欲望或愿望，这种欲望由于对那物的回忆而加强，但同时由于对别的足以排斥那所欲的对象的东西的回忆而被阻碍。

说明 我已屡次说过，当我们回忆一物，我们总是趋于用同样的情绪，把它当做即在目前似的去怀想它。但是这种趋势或努力，只要我们是清醒的，总是被我们所回忆着的足以排斥那物的存在的意象所阻碍。所以当我们回忆一个足以引起我们任何一种快乐的事物时，我们总是趋于用同样的情绪，把它当做即在目前似的去怀想它。但这种努力立刻即被关于足以排斥那物存在的东西的回忆所阻碍。故渴望实在是与因所恨之物的不在而起的快乐相反的痛苦。关于这点可参看第三部分命题四十七附释。但因渴望这个名称似与欲望相关连，所以我认为他是属于欲望的情感。

33. 好胜是对于一物的欲望，这种欲望之发生是由于我们想象着别的人有同样的欲望。

说明 一个人逃跑，因为他看见别人逃跑，一个人害怕，因为他看见别人害怕，或者甚至于一个人偶尔看见他人烧着手，因而立即缩回他的手，移动他的身体，好像他的手也被烧着似的，像这种情形便可以说，是模仿他人的情绪，但不能说是与别人争胜。这并不是我们承认好胜起于一个原因，模仿起于另一个原因，但只是因为我们总是习于称一个人好胜，如果他模仿我们所认为高尚的、有用的或快乐的事(关于好胜的原因，参看第三部分命题二十七及其附释。关于嫉妒何以通常与好胜相关联的原因，参看第三部分命题三十二及其附释)。

34. 感恩或谢忱是基于爱的欲望或努力，努力以恩德去报答那曾经基于同样的爱的情绪，以恩德施诸我们的人(参看第三部分命题三十九及命题四十附释)。

35. 仁慈是施恩惠给我们所怜悯的人的欲望(参看第三部分命题二十七附释)。

36. 忿怒是我们因恨被激动而欲伤害所恨的人的欲望(参看第三部分命题三十九)。

37. 复仇是我们被相互的恨所激动而欲伤害那基于同样的情绪曾经伤害过我们的人的欲望(参看第三部分命题四十绎理二及其附释)。

38. 残忍或凶狠是一个人被激动而伤害他所爱或他所怜悯的人的欲望。

说明 与残忍正相反的为慈善。慈善不是被动的情感，而是一个人克制他的忿怒和复仇的心灵力量。

39. 懦弱是宁肯忍受较小的祸害而避免所畏惧的较大的祸害的欲望(参看第三部分命题三十九附释)。

40. 勇敢是一个人被激动而做同辈的人所不敢做的危险之事的欲望。

41. 一个人可以说是胆小，如果他因为害怕同辈的人都敢于承当的危险而压制他自己的欲望。

说明 所以胆小不是别的，只是对于多数人通常并不感到恐惧的祸害表示恐惧，因此我不将胆小算做欲望的情绪。但我亦愿在这里加以解释，因为就欲望而论，胆小实在是与勇敢正相反对。

42. 一个人可以说是陷于惊惶失措，如果他避免祸害的欲望，因对他所恐惧的祸害表示惊异，而被阻碍。

说明 由此可见，惊惶失措乃是一种胆小。但是因为惊惶失措是起于双重的恐惧，故可更恰当地界说为一种使人痴呆惶惑，而不知如何解除祸害的恐惧。就人因惊异而阻碍其消除祸害的欲望而言，故叫做痴呆。就他避免祸害的欲望为对另一种使他受苦痛的祸害的恐惧所阻碍，因此他对于两种祸害，不知避免那一种是好而言，又可叫做惶惑(参看第三部分命题三十九及第三部分命题五十二附释关于怯懦和勇敢，参看第三部分命题五十一附释)。

43. 和蔼或谦逊是只做使人喜悦之事而不做使人不快之事的欲望。

44. 好名是追求名誉没有节制的欲望。

说明 好名(据第三部分命题二十七和三十一)是助长并加强一切情绪的欲望，因此好名的情绪几乎是不能克制的。因为只要一个人具有欲望，他必然具有好名之心。西赛罗说过：“伟大的人物都是受好名之心的支配。即使有许多哲学家，当他们著书教人蔑视荣誉时，仍然将他们的姓名写在封面上。”(见对阿基亚人演说辞)。

45. 好吃是对于美味无节制的欲望或爱好。

46. 酗酒是对于醇酒无节制的欲望和爱好。

47. 贪婪是对于资财无节制的欲望和爱好。

48. 淫欲是对于性交无节制的欲望和爱好。

说明 对于要求性交的欲望通常都叫做淫欲，不论有节度与否。

再则，上面这五种情绪(正如第三部分命题五十六附释所指出)都没有反面的情绪。因为谦逊乃是好名心的一种，于第三部分命题二十九附释里即可看见。而且我已经指出，节制、清醒和贞操只表示心灵的力量而不是被动的情感。即使我们试假定一个贪婪的、好名的或怯懦的人，停止过度的食美味、饮美酒和男女性交，但贪婪、好名和怯懦并不是好吃、酗酒和淫欲的反面。因为贪婪的人大都愿意尽量食肉饮酒，只要这些酒肉属于他人，不要自己费钱。同样，好名的人只要他希望他的劣迹能保持秘密，他也将决不加以节制，如果他同贪酒好色之徒相处，正因为他好名之故，他愈是要倾向于附合他们去作恶。而怯懦的人每每做他所不愿做的事，虽然为求免于一死起见，他可以将他的财物抛诸海中，但他仍然是贪婪的。并且即使一个好色的人，因不能满足色情而感愁苦，亦不失其为好色的人。所以，概括讲来，这些情绪并不关涉于饮食男女的行为，而是关涉于欲望及爱好的本身。因此除了灵魂的高洁和心灵的力量外，没有别的东西与这些情绪正相反对。我们此后将更可明白见到。

关于嫉妒的界说和其余的心情的波动，我将省略不提，一则因为它们是我们已经加以界说的许多情绪的复合体，二则因为许多这样的

情绪还没有特殊的名字。这个事实足以昭示我们为生活的方便起见，只须知道一些主要的情绪即已足够。而且从那些已经解释明白的情绪的界说里，即已表明所有一切情绪皆从欲望、快乐或痛苦派生出来，也可以说，除了这三种情绪之外，没有别的情绪，所有一切不同的情绪，仅不过是用来表示这三种原始情绪间的关系和外在迹象的变迁之不同的名称而已。

如果我们注意这些原始的情绪，以及上面所说关于心灵的性质，那么我们便可单就情绪与心灵的关系而论，给情绪加以这样的界说：

情绪的总界说

情绪，所谓心灵的被动，乃是一个混淆的观念，通过这种观念心灵肯定其身体或身体的一部分，具有比前此较大或较小的存在力量，而且由于有了这种混淆的观念，心灵便被决定而更多地思想此物，而不思想他物。

说明 首先我说心中的情绪或被动的情感是一个混淆的观念。因为我曾经证明(参看第三部分命题三)，只要有了不正确的或混淆的观念，心灵便是被动的。其次我又说，通过这种观念，心灵肯定其身体或身体的一部分，具有比从前较大或较小的存在力量。因为我们所具有的一切关于身体的观念(据第二部分命题十六绎理二)，正所以表示我们的身体的现实情状，而不表示外在物体的性质。但是这个构成情绪的形式或实质的观念，必然要表示或表明身体的情状，或身体的某一部分的情状。身体或身体任何一部分所以具有这种情状，乃由于身体的活动力量或存在力量的增加或减削、助长或受限制。但必须注意，我所谓具有比从前较大或较小的存在力量，我的意思并不是说心灵把现在的情状与过去的情状比较，而是说构成情绪的形式的观念肯定身体有某种情状，此情状实际包含比从前较多或较少的实在性。因为心灵的本质(据第二部分命题十一和十三)在于肯定身体的实际存在，并且因为所谓圆满性即是一物的本质，由此可以推知，当心灵能肯定于其身体或身体的某一部分的某种东西具有比从前较大或较小的实在性时，那么心灵便是过渡到一个较大或较小的圆满性。所以当我说心灵的思想力量之增加或减少时，我的意思总是在说，心灵形成了

关于身体或身体的某一部分的观念，此观念比它前此所肯定于其身体的情状，表示较大或较小的实在性。观念的优越性和思想的实际力量，是以对象的优越性为衡量的标准。

最后我还要补充说，“有了这种观念，心灵便被决定更多地去思想此物而不思想他物”，如是，除了在这个界说的前一部分解释了快乐和痛苦的性质之外，我又表明了欲望的性质。

---

[1] 这里的“观念”二字，拉丁文本及格布哈特德文译本皆作“心灵”，显然有错误，兹根据怀特的英文译本改为“观念”。——译者注

[2] 按这里各种版本略有出入。格布哈特拉丁文本作“命题八”，德文译本及人人丛书英文译本皆作“据第二部分命题六”，怀特英文译本作“据第二部分命题十七”。从上下文看来，似以怀特的译文较为正确。斯宾诺莎选集的俄文译本正与怀特相同。——译者注

[3] ambitio在这里也可译作“虚荣心”。——译者注

[4] 按这一部分中常常出现的“所爱的对象”一词，原文直译应作“所爱的东西”(rem amatam)，但实际意义又是指被爱的人，而不是指东西。所以这里字面上虽是用的指物的“它”字，而实际意义是指有爱、恨感情的人。——译者注

第四部分 论人的奴役或情感的力量

序言

我把人在控制和克制情感上的软弱无力称为奴役。因为一个人为情感所支配，行为便没有自主之权，而受命运的宰割。在命运的控制之下，有时他虽明知什么对他是善，但往往被迫而偏去做恶事。这到底是什么原因，情感的善恶何在，便是本篇中所要阐明的。但在没有开始讨论以前，且让我对于圆满和不圆满，以及善和恶的性质简单说几句话。

如果有人打算做一件事，并且业已完成 [1] 这事，则他的工作，便被称为圆满，不仅他自己，只要任何人确实知道，或相信自己知道，做那事的人的主意和目的，都会称他的工作为圆满。例如，我们看见一件工程(假定这工程尚未完成)，如果我们知道主持这工程的人的目的是在建筑一所房子，则我们就会说这所房子不圆满或尚未完成。反之，只要我们看见这所房子已经依照主持者的计划，建筑完竣，则我们便会称这所房子为圆满，但是假如我们看见一个从来没有见过的工程，并且假如我们也不知道那工程师的主意，于是我们就不能断言这件工程是圆满或不圆满的了。这似乎就是圆满和不圆满两个名词的原意。但是后来人们逐渐形成一般的观念，想出一些房屋、楼台、宫殿等模型，并且喜好某些类型的事物而厌弃别种类型的事物。因此每一个人称一物为圆满，只要这物符合他对于那类事物所形成的一般观念，反之，他将称一物为不圆满，如果这物并不十分符合他对于那类事物所预先形成的模型，虽说按照制造者的本意，这物已经是圆满的完成了的。这似乎就是圆满和不圆满两概念何以常常会被应用于不经人手制造的自然事物上面的唯一原因。因为人对于自然和人为的事物，总有习于构成一般的观念，并且即认这种观念为事物的模型，他

们而且又以为自然(他们相信自然无论创造什么东西，都是有目的的)。本身即意识到这些模型，而且把它们提出来作为事物的型式。所以当人们看见一件自然事物，不完全符合他们对于那类事物所构成的型式，他们便以为自然本身有了缺陷或过失，致使得那物不圆满或未完成。由此足见应用圆满和不圆满等概念于自然事物的习惯，乃起于人们的成见，而不是基于对于自然事物的真知。因为在本书第一部分的附录里，我已经指出自然的运动并不依照目的，因为那个永恒无限的本质即我们所称为神或自然，它的动作都是基于它所赖以存在的必然性；像我所指出的那样(据第一部分命题十六)神的动作正如神的存在皆基于同样的自然的必然性。所以神或自然所以动作的原因或根据和它所以存在的原因或根据是一样的。既然神不为目的而存在，所以神也不为目的而动作。神的存在既然不依据擘划或目的，所以神的动作也不依据擘划或目的。因此所谓目的因不是别的，乃即是人的意欲，就意欲被认为是支配事物的原则或原因而言。譬如，当我们说供人居住是这一所房子或那一所房子的目的因，我们的意思只是说，因为一个人想象着家庭生活的舒适和便利，有了建筑一所房子的欲望罢了。所以就造一所房子来居住之被认作目的因而言，只是一个特殊的欲望，这个欲望实际上是建筑房子的致动因，至于这个致动因之所以被认作第一因，乃由于人们通常总是不知道他们的欲望的原因。因为正如我常常说过的那样，人们虽然意识到他们的行为和欲望，但是却不知道决定他们去追求某种东西的原因。至于认为自然有时似乎有缺陷或过失，或创造不圆满的事物等世俗之见，应该列入第一部分附录里所提到的那些想象之中。

所以圆满和不圆满其实只是思想的样式，这就是说，只是我们习于将同种的或同类的个体事物，彼此加以比较，而形成的概念。由于这个原因，所以在第二部分界说六里我把实在性和圆满性理解为同一的东西。因为我们习于将自然中的一切个体事物，归在一个总类之下，这个总类便被叫做最一般的东西，换言之，即归在“存在”这一概念之下。这个存在的概念一般地包括自然中所有一切个体事物在内。因此只要我们将自然中一切个体事物归在这个总类之下，将它们彼此加以比较，而发现有一些事物比另一些事物所具有的实在性或圆满性较多，于是我们便说某一些事物比较另一些事物更圆满。只要我们对

于那些被认作比较不圆满的事物，加给一些包含否定性的名词，如界限、终结、薄弱等等，则我们便说它们为不圆满，因为它们感动我们的心灵，没有被我们称为圆满的事物那样强烈，但这并不是因为它们本质上有什么缺陷，也不是因为自然犯了过失。因为未有不从自然的致动因的必然性而出，而可以构成任何事物的本性的，而且无论任何事物只要是从自然的致动因之必然性而出的，就必然会发生。

就善恶两个名词而论，也并不表示事物本身的积极性质，亦不过是思想的样式，或者是我们比较事物而形成的概念罢了。因为同一事物可以同时既善又恶，或不善不恶。譬如，音乐对于愁闷的人是善，对于哀痛的人是恶，而对于耳聋的人则不善不恶。但事实虽然如此，对于这些名词，我们必须保持。因为既然我们要为我们自己构成一个人的观念，以作人性(或人格)的模型，那么在我上面所提到的意义下，保持这些名词，也不无益处。因此在下文里所谓善是指我们所确知的任何事物足以成为帮助我们愈益接近我们所建立的人性模型的工具而言。反之，所谓恶是指我们所确知的足以阻碍我们达到这个模型的一切事物而言。再则，我判断人的圆满或不圆满，完全以那人较多或较少接近这个模型的程度为准。因此必须特别注意的就是，当我说一个人从较小的圆满过渡到较大的圆满，或者从较大的圆满过渡到较小的圆满，我的意思并不是认为他从一种本质或型式，转变成另一种本质或型式，(因为譬如一匹马无论变成人也好，变成昆虫也好，它的本质都是同样地遭到毁灭了。)而乃是指被了解作为它的本性的活动力量之增加或减少而言。最后，一般地说来，正如我前面所说，圆满性就是实在性。换言之，圆满性就是任何事物的本质，只就那物是按一定的方式而存在和动作的而言，而不管那物在时间中存在的久暂。因为没有一个事物因其曾在时间中维持较长久的存在，便可说是更圆满。况且事物存在的久暂，不是由它的本质所决定。而事物的本质也不包含某种确定的存在时间。任何事物，不论其圆满的程度如何，总是永远能够具有那物开始存在时同样的力量以保持其存在。所以就此点而论，万物莫不同等。

界说

(一) 所谓善是指我们确知对我们有用的东西而言。

(二) 反之，所谓恶是指我们确知那阻碍我们占有任何善的东西而言。

(关于这两个界说，请参看前面序言的末段。)

(三) 我称个体事物为偶然的，是指当我们单独考察它的本质时，我们不能发现任何东西必然肯定它的存在，或者必然排斥它的存在而言。

(四) 我称同一个体事物为可能的，是指当我们考察产生这些事物的原因时，我们并不知道这些原因是否被决定而产生这些事物而言。

(在第一部分命题三十三的附释里，我对于可能与偶然，未曾加以区别，因为那里实用不着将二者加以严密的区别。)

(五) 在下文里所谓相反的情感是指虽同属于一类，但是以引诱人们到不同的方向的情感而言。有如贪食与贪财，皆同是爱之一种，按本性看来两者并不是相反，而只是偶然地相反。

(六) 对于将来，现在和过去之物的情感的性质，我已在第三部分命题十八附释一及附释二里加以说明，请参考。

(但这里必须注意的，就是我们对于空间的距离正如对于时间的距离一样，只有在一定限度内可以有相当清楚的想象。这就是说，一切事物只要与我们的距离超出二百呎以上，或与我们所在地的距离超出所能明晰想象的程度以外，总觉得与我们的距离好像是同等的，好像全在相同的平面上。同样道理，一切事物，只要它们存在的时间隔现在有了很长的距离，超出我们所能明晰想象的程度，我们便总觉得它

们与现在的距离好像是相等的，于是总是把它们全都算做在某一时段之内。)

(七) 所谓目的，(为着这个目的我们有所作为)，就是指欲望而言。

(八) 德性与力量我理解为同一的东西。换言之(据第三部分命题七)，就人的德性而言，就是指人的本质或本性，或人所具有的可以产生一些只有根据他的本性的法则才可理解的行为的力量。

公则

天地间没有任何个体事物不会被别的更强而有力的事物所超过。对任何一物来说，总必有另一个更强而有力之物可以将它毁灭。

命题一 一个错误的观念所包含的积极成分，不是仅仅凭借单纯的真观念的出现所能取消。

证明 错误(据第二部分命题三十五)纯是起于知识的缺陷，而知识的缺陷即包含在不正确的观念之内，而不正确的观念(据第二部分命题三十三)并未具有任何肯定成分，据此可以称为错误。反之，就这些观念与神相联系而言，(据第二部分命题三十二)它们还可称为真的观念。所以假如一个错误观念所包含的积极成分，只是凭借单纯的真观念的出现可以取消，那么真观念将会自己取消自己，(据第三部分命题四)此实不通。所以一个错误的观念所包含的积极成分，不是仅仅凭借单纯的真观念的出现所能取消。此证。

附释 根据第二部分命题十六的绎理二看来，这一命题更可明白了解。因为一个想象就是一个观念，这观念正所以表示人的身体现时的情状，而不表示外界物体的性质，并且表示得模糊而不明晰。因此人们便说，心灵陷于错误了。譬如，当我们望见太阳时，我们总想象着太阳距离我们大约有二百呎远，只要我们不知道太阳与我们的真距

离，我们将仍然会被这种幻觉所骗。当我们知道了太阳的真距离后，错误可以说是被扫除了，但是想象却并未被取消。这就是说，按照我们身体的感触去说明太阳的性质所产生的观念，却并未被取消。所以我们虽明知太阳的真距离，但我们仍然想象太阳距我们很近。因为正如我在第二部分命题三十五附释里所指出那样，我们所以想象太阳距我们那样近，并不是因为我们不知道太阳的真距离，而是因为心灵只凭身体的感触，去想象太阳的大小。所以当日光照射在水面上，又由那儿反射到我们眼里时，我们明知太阳真正的所在处，但我们却仍然想象着太阳是在水里面。不论这些想象表示身体的自然情状也好，增加或减少身体的活动能力也好，它们并不违反真理，而且即使认识真理后，它们也并不因而消灭。诚然，有时我们因为毫无根据地害怕一种祸害，当我们一得真确消息时，恐惧立即消散。但反之，有时我们害怕一种快要临头的祸害，当我们听得一个虚假的消息，我们的恐惧也同样地消散。由此可见想象并不只是由于单纯的真理的出现而消散，但是必须因为有了更强而有力的想象，才可以排除我们现时所想象的对象的存在，像第二部分命题十七所指出那样。

命题二 只要我们是自然的一部分，是自然中不能离开的别的事物而可单独设想的一部分，我们便是被动的。

证明 如果有什么事情发生在我们之中，而我们仅是这事的部分的原因(据第三部分界说二)换言之(据第三部分界说一)，这事不能单独从我们自己本性的法则里推究出来，那么我们便可以说是被动的。所以只要我们是自然的一部分，是自然中不能离开别的事物而可单独设想的一部分，我们便是被动的。此证。

命题三 人借以保持其存在的力量是有限制的，而且无限地为外部原因的力量所超过。

证明 从第四部分的公则看来，这是很明白的。因为假如有人在此，必更有他物在此，例如甲，比他更强而有力；假如有了甲在此，必另有他物在此，例如乙，较甲又更强而有力，如此递推，以至无穷。因此人的力量总是为别的事物的力量所限制，而且无限地为外部原因的力量所超过。此证。

命题四 要一个人不会是自然的一部分，要他不被动地感受变化，反之，要他一切动作都可单独从他自己的本性去理解，且都以他自己为正确的原因，这是不可能的。

证明 个体事物(人当然也在内)借以保持其存在的力量(据第一部分命题二十四绎理)就是神或自然的力量，不是就此力量是无限的而言(据第三部分命题七)，而是就此力量可以通过人的现实本质而得到说明而言。所以人的力量，就其可以通过他的现实本质得到说明而言，就是神或自然的无限力量的一部分。这就是说(据第一部分命题三十四)，就是神或自然的本质的一部分。这是必须证明的第一点。再则，如果一个人除了仅仅感受可以单独从他自己固有的本性去理解的变化之外，决不会被动地感受任何别的变化，则(据第三部分命题四和命题六)推来，他将不会死灭，反之，他必然会永远存在。而且这个必然的存在所赖以产生的原因，其力量不是有限的，必是无限的：换言之，他所以能必然存在的原因不是纯出于他自己的力量，以排除一切别的由于外在的原因而产生的变化，必是出于自然的无限力量，借此力量以指导一切个体事物，使它们产生除了足以保持其自我存在的动作外，不致被动地感受任何变化。但前一层，(据前一命题——这一命题的证明是有普遍性的，可以应用于所有一切个体事物)是不通的。但是假如一个人除了纯可从自己本性去理解的动作之外，不被动地感受任何变化，是可能的话，那么(正如我所指出的那样)，他将永远必然存在，而他的必然存在又是出于神的无限力量。所以从神性之必然(据第一部分命题十六)就神性之分化为任何一个人的观念而言，整个自然的秩序，就自然之通过思想与广延的属性而得到理解而言，将可从此推出。由此应当推出(据第一部分命题二十一)人将是无限的。(据此证明的前一部分)这是不通的。所以要一个人不被动地感受变化，反之，要他一切动作都以他自己为正确原因，是不可能的。此证。

绎理 由此可以推知，人必然常常受制于感情，顺从并遵守自然的共同秩序，并且使他自己尽可能适应事物的本性的要求。

命题五 任何情感的力量和增长以及情感的存在的保持不是受我们努力保持存在的力量所决定，而是受外在的原因的力量与我们自己的

力量相比较所决定。

证明 情感的本质(据第三部分界说一和二)不能仅用我们的本质去解释。这就是说(据第三部分命题七)，情感的力量不能为我们努力保持存在的力量所决定，但(正如第二部分命题十六所指出那样)必然为外在原因的力量与我们自己的力量相比较所决定。此证。

命题六 人的某一个情欲或情感的力量可以那样地超过他的一切别的行为或力量，致使他牢固地为这个情感所束缚住。

证明 任何情感的力量和增长以及其存在的保持(据第四部分命题五)是受一个外在的原因的力量与我们自己的力量相比较所决定，所以(据第四部分命题三)它可以那样地超过人的力量等等。此证。

命题七 一个情感只有通过一个和它相反的，较强的情感才能克制或消灭。

证明 一个情感，就其与心灵相关联而言，乃是心灵借以肯定它的身体具有比前此较大或较小的存在力量的一个观念(据第三部分篇末情绪的总界说)。所以无论何时只要心灵受到任何情感的刺激，而身体也同时受到一种感触，这感触使得身体的活动力量有所增加或减少。再则，这种身体的感触(据第四部分命题五)从它自己的原因得到一种力量以保持自己的存在，因此，除非有别的身体的原因(据第二部分命题六)以一个与前一个情感相反的(据第三部分命题五)，并且较强烈的情感(据第四部分公则一)刺激那身体外，不能加以克制或取消。于是心灵(据第二部分命题十二)便可感到一种情绪的观念，这观念相反于并且较强于前一种情感。这就是说(据情感的总界说)，心灵将感到一种与前一种相反的并且较强的情感，而这较强的情感可以排斥或消灭别种情感的存在。所以，一个情感，只有通过一个和它相反的较强的情感，才能克制或消灭。此证。

绎理 一个情感，就它与心相关联而言，只有通过一个与我们所被动地感受着的情感相反的较强的身体的感触的观念，才能加以克制或消灭。因为我们所被动地感受着的情感(据第四部分命题七)只有通过

一个相反而较强的情感，才能克制或消灭；这就是说(据情感的总界说)，那个情感只有通过一个身体的感触的观念，这观念相反于并且较强于我们所被动地感受着的情感，才能克制或消灭。

命题八 善与恶的知识不是别的，只是我们所意识到的快乐与痛苦的情感。

证明 所谓善或恶(据第四部分界说一与界说二)是指对于我们的存在的保持有补益或有妨碍之物而言，这就是说(据第三部分命题七)是指对于我们的活动力量足以增加或减少，助长或阻碍之物而言。因此只要我们感觉到(据快乐和痛苦的界说，见第三部分命题十一的附释)任何事物使得我们快乐或痛苦，我们便称那物为善或为恶。所以善与恶不是别的，只是自快乐与痛苦的情感必然而出的(据第二部分命题二十二)快乐与痛苦的观念而已。但是这种观念(据第二部分命题二十一)与情绪联合的情形，正如心灵与身体联合的情形一样。这就是说(像第二部分命题二十一的附释所指出那样)，这种观念与情感自身的区别，或(据情感的总界说)这种观念与关于身体感触的观念的区别，其实只是概念上的区别。因此对于善和恶的知识不是别的，只是我们所意识到的情感的自身。此证。

命题九 假如我们想象一个情感的原因即在我们前面，那么这个情感比起我们想象一个原因不在我们前面的情感，必更为强烈。

证明 想象是心灵借以观察一个对象，认为它即在目前的观念(参看第二部分命题十七附释关于想象的界说)，但是这种观念(据第二部分命题十六绎理二)表示人的身体的情况较多于表示外界事物的性质。所以情感(据情感的总界说)只是一种想象，就想象表示人的身体的情况而言。但是一个想象将愈益生动(据第二部分命题十七)，倘若我们不想象他物去排斥那当前存在的外在事物。因此假如我们想象着一个情感的原因即在我们前面，那么这个情感比起我们想象着一个原因不在我们前面的情感，必更为生动或强烈。此证。

附释 当我们在前面第三部分命题十八说，一个人被将来或过去的事物的想象所引起的情感与一个我们想象着即在前面的事物所引起的

情感是一样的时，我曾经明白提到过，只有单注意事物的意象时，这话才是真的；因为不论我们想象一物以为它即在当前与否，意象的性质是一样的。但同时我并没有否认，当我们想象到别的事物以为即在前面以排斥将来事物的当前存在时，则那物的意象可变成薄弱无力。我当时未曾补明此点，因为我的意思是要在这里讨论情感的力量时才加以论列。

绎理 一个将来或过去事物的意象，这就是说，当我们想象着一物以为它在将来或在过去，而排斥其即在当前时，一切其他情形相等，必定比较对于当前事物的意象更为淡薄无力。所以，假定其他一切情形相等，对于将来或过去事物的情感比起对于现在事物的情感，必更淡薄。

命题十 一个未来的事物，而我们想象着那物行将到来。所能引起我们的情感，比起我们想象着那物发生的时间与现在相距很远，当更为活跃。同样，对于一个刚才消逝的事物的记忆，所能引起我们的情感，比起对于我们想象着在很久以前即已消逝的事物的情感，也当更为活跃。

证明 只要我们想象着一物快要到来或刚消逝不久，则我们想象着足以排斥那物的存在的事物，必较少于当我们想象着那物远在过去或将来，与现在相距遥远(这是自明的)，因此(据第四部分命题九)那物所能引起我们的情感亦更为活跃。此证。

附释 从第四部分界说六所说看来，一切为超过想象的力量所能决定的长时间的距离与现在隔绝开的事物，其足以引起我们的情感都是同样的淡薄，虽说我们明明知道这些事物彼此间尚有长时间的距离隔绝着。

命题十一 假定其他情形相等，对于一个我们想象着是必然的事物的情感，比起对于一个我们想象着是可能的、偶然的或无必然性的事物的情感，必定更为强烈。

证明 只要我们想象着任何事物是必然的，则我们便肯定其存在，反之(据第一部分命题三十三附释一)，只要我们想象着一物是无必然性的，则我们便否认其存在。所以假定其他一切情形相等，一个我们想象着是必然的事物，比起一个我们想象着是无必然性的事物，所能引起我们的情感必定更为强烈。此证。

命题十二 假定其他一切情形相等，对于一个我们知道现时不存在而我们想象着是可能的事物的情感，比起对于一个偶然的事物的情感，必定更为强烈。

证明 只要我们想象着一物是偶然的(据第四部分界说三)，便不会有别的足以肯定那物的存在的事物的意象可以引起我们的情感，反之(据假设)我们还会想象一些别的事物去排斥那物现时的存在。但是只要我们想象着任何一个将来的事物是可能的，则(据第四部分界说四)我们将必想象一些足以肯定那物的存在的事物，这就是说(据第三部分命题十八附释二 [2])，我们将必想象一些足以助长希望或恐惧的事物。因此对于一个可能的事物的情感，比起对于一个偶然的事物的情感，将必定更为强烈。此证。

绎理 对于一个我们知道现时不存在，而我们想象着是偶然的事物的情感，比起我们想象着那物即在当前时的情感，当必更为淡薄得多。

证明 对于我们想象着现时存在的事物的情感(据第四部分命题九绎理)比起对于我们想象着还在将来的事物的情感，更为活跃，且比起对于我们想象着距现在异常遥远的将来事物的情感，必定尤其更为强烈。因此对于我们想象着在长久时间内不会存在的事物，比起我们想象着即在当前的事物的情感，当必更为淡薄得多。但无论如何(据前一命题)，对于未来事物的情感，比起对于偶然的事物的情感，总是要更活跃些。所以对于偶然的事物的情感，比起对于我们想象着即在当前的事物的情感，必定更为淡薄得多。此证。

命题十三 假定其他一切情形相等，对于一个我们知道现时不存在的偶然事物的情感，比起对于一个过去事物的情感，必定更为淡薄。

证明 只要我们想象着一物是偶然的，(据第四部分界说三)我们便不会被别的足以肯定那物的存在的事物的意象所激动，反之，(据假设)我们还会想象一些别的事物去排斥那物现时的存在。但是只要我们想象那物与过去的时间相关联，那便假定了，我们想象着一些足以令人回溯到记忆，或足以唤起那物的形象的事物(参看第二部分命题十八及其附释)，因此(据第二部分命题十七绎理)那物能使得我们将它当做即在当前来考察。所以(据第四部分命题九)假定其他一切情形相等，对于一个我们知道现时不存在的偶然的事物的情感，比起对于一个过去事物的情感，将必定更为淡薄。此证。

命题十四 就善恶的真知识作为仅仅的真知识而言，决不能克制情感，唯有就善恶的真知识被认作一种情感而言，才能克制情感。

证明 一种情感乃是心灵借以肯定它的身体具有比前此较大或较小的存在力量的一个观念(据情绪的总界说)。所以(据第四部分命题一)这个情感所包含的积极成分，非只是凭借真理的出现，所能取消。因此，对于善恶的真知识，就其为仅仅的真的知识而言，不能克制情感。反之，就真知识作为情感而言(参看第四部分命题八)，而且唯有就真知识是较强烈于它所要克制的情感的情感而言，才能克制这个情感。此证。

命题十五 从善恶的真知识所发生的欲望，可以为许多别的由刺激我们的情感而发生的欲望所压制或克制。

证明 从善恶的真知识，就这种真知识作为一种情感而言(据第四部分命题八)，必然会产生欲望(据第三部分情绪界说一)，而且欲望之大小以其所自出的情绪之大小为准(据第三部分命题三十七)。但因这种欲望(据假设)之发生，即由于我们有了真知识可以说是从我们主动的自己发出(据第三部分命题一)。因此这种欲望(据第三部分界说二)必须单就我们的本质去理解，而且其力量的大小，其增长的限度(据第三部分命题七)，皆完全为人的力量所决定。这样，刺激我们的情感愈强烈，则所发生的欲望亦愈强烈。因此(据第四部分命题五)这种欲望之力量的大小，增长的限度，必为外在原因的力量所决定。这种基于外在原因的力量(据第四部分命题三)，如果拿来同我们自己的力量相比

较，实无限地超过我们自己的力量。所以从这样的情感所产生的欲望，比起从善恶的真知识而产生的欲望，必更强烈，因而(据第四部分命题七)前者可以压制或克制后者。此证。

命题十六 由善恶的知识所引起的欲望，特别是这种知识只是和将来相关联，较容易被对当前甜蜜的东西的欲望所压制或克制。

证明 对于我们想象着在将来的事物的情感，(据第四部分命题九绎理)比起对于即在当前的事物的情感，更为淡薄。但从善恶的真知识所引起的欲望，即使这知识的对象，在现时也是善的事物，(据前一命题，且该命题的证明是有普遍性的)，也可被一时偶发的欲望所压制或克制。所以由善恶的知识所发生的欲望，特别是这种知识只和将来相关联，较容易被压制或克制。此证。

命题十七 由善恶的真知识所引起的欲望，特别是这种知识只和偶然的事物相关联，尤其更容易为对于当前事物的欲望所压制或克制。

证明 这一命题可以根据第四部分命题十二绎理和前命题一样加以证明。

附释 到了这里我相信，我已经指出为什么人们受自己的意见支配的时候多，受理性指导的时候少，并且为什么对于善恶的真知识，足以引起心灵的冲突，而且每每为种种情欲所降服。所以诗人感叹道：

我目望正道兮，心知其善，

每择恶而行兮，无以自辩。[3]

当宣教的人说："知识愈增，则痛苦愈多"[4]一语时，他的意思也许与此相同。但我说这一番话的意思，并不是要下一个结论，说无知比有知为好，我是说，就克制情欲而论，智人与愚人间没有高下分别，而我的真意所在，乃以为了解人性的刚强有力处与了解人性的薄弱无力处，有同等的必要，这样我们就可以决定，对于克制情感，什么是理性可以为力的，什么是理性无能为力的。但我们已经说过，本

篇只限于考察人的薄弱无力处，至于理性克制情欲的力量须待别篇讨论。

命题十八 假如其他情形相等，起于快乐的欲望，比起于痛苦的欲望，更为强烈。

证明 欲望(据第三部分情绪界说一)即是人的本质之自身，这就是说(据第三部分命题七)，亦即人竭力保持其存在的努力。因此凡起于快乐的欲望，(据第三部分命题十一附释关于快乐的界说)人即通过快乐情绪的本身而得到助长或增进，反之，凡起于痛苦的欲望，(据同条附释)即由于痛苦情绪的本身而受到压制或阻挠。所以起于快乐的欲望的力量，必同时受人的力量和外界原因的力量所决定，反之，起于痛苦的欲望的力量，则仅为人的力量所决定。故前者较后者更为强烈。此证。

附释 在这几个命题里，我已经说明了人的软弱无力和动摇不定，以及为什么人们不遵守理性的命令的原因。现在我还须指出的，就是什么是理性给我们规定的，哪些情绪符合理性的规律，哪些情绪违反理性的规律。但在我还没有开始依照详密的几何程序证明这几点以前，我愿意先简单地在这里说明理性的命令的性质，使我的意思可以易于为每一个人所明了。理性既然不要求任何违反自然的事物，所以理性所真正要求的，在于每个人都爱他自己，都寻求自己的利益——寻求对自己真正有利益的东西，并且人人都力求一切足以引导人达到较大圆满性的东西。并且一般讲来每个人都尽最大的努力保持他自己的存在。这些全是有必然性的真理，正如全体大于部分这一命题是必然性的真理一样(参看第三部分命题六)。又既然德性(据第四部分界说八)不是别的，只是依自己本性的法则而行的意思，既然每一个人(据第三部分命题七)唯有依照他自己的本性的法则而行，才能努力保持他的存在，因此可以推知：

第一，德性的基础即在于保持自我存在的努力，而一个人的幸福即在于他能够保持他自己的存在。

第二，追求德性即以德性是自身目的。除德性外，天地间没有更有价值、对我们更有益的东西，足以成为追求德性所欲达到的目的。

第三，凡自杀的人都是心灵薄弱的人，都是完全为违反他们的本性的外界原因所征服的人。

此外从第二部分公设四复可推出，为了保持自我存在起见，我们决不能对外界毫无所需，我们决不能与外界事物完全断绝往来而孤立生存。姑且单就心灵来说，如果我们的心灵完全孤立着，除自己外，毫无所知，则我们的知性，便决不会这样完善。所以，在我们外面，实在有不少的对我们有益的东西，是我们所须寻求的。其中尤以完全与我们的本性相符合的存在，为最有价值。譬如，假如有两个本性完全相同的个人联合在一起，则他们将构成一个个体，比较各人单独孤立，必是加倍的强而有力。所以除了人外，没有别的东西对于人更为有益。因此我说，人要保持他的存在，最有价值之事，莫过于力求所有的人都和谐一致，使所有人的心灵与身体都好像是一个人的心灵与身体一样，人人都团结一致，尽可能努力去保持他们的存在，人人都追求全体的公共福利。由此可见，凡受理性指导的人，亦即以理性作指针而寻求自己的利益的人，他们所追求的东西，也即是他们为别人而追求的东西。所以他们都公正、忠诚而高尚。

这就是我在没有按照严密的几何次序证明以前，想要简单陈述的一些理性的命令。这样我就或许可以赢得那些相信“人人莫不各自寻求自己利益”这一原则为祸乱的根源而不是道德与信义的基础的人的注意。现在我既已简略地证明了他们的信念恰好与事实相反，我就可以继续按照前此所采用的方法来证明我的说法。

命题十九 依照他自己本性的法则，每一个人必然追求他所认为是善的，而避免他所认为是恶的。

证明 善恶的知识(据第四部分命题八)就是我们所意识到的快乐和痛苦的情绪的自身。所以(据第三部分命题二十八)每一个人必然追求他所认为是善的，避免他所认为是恶的。但这种追求或欲望(据第三部分命题九附释关于冲动的界说和第三部分情绪的界说一)不是别的，即

是人的本质或本性的自身。所以单独依照他自己本性的法则，每一个人必然追求他所认为是善的，避免他所认为是恶的。此证。

命题二十 一个人愈努力并且愈能够寻求他自己的利益或保持他自己的存在，则他便愈具有德性，反之，只要一个人忽略他自己的利益或忽略他自己存在的保持，则他便算是软弱无能。

证明 德性(据第四部分界说八)即是人的力量的自身，此种力量只是为人的本性所决定，换言之(据第三部分命题七)，只为人努力保持其存在的努力所决定。所以一个人愈努力并且愈能够保持他的存在，则他便愈具有德性，而且(据第三部分命题四与六)只要他忽略了保持他自己的存在，他便是软弱无力。此证。

附释 由此可见除了为外界的原因，和为违反他自己的本性的原因所征服的人以外，绝没有人会忽视追求他自己的利益或保持他自己的存在。我看，没有人出于他自己本性的必然性而愿意拒绝饮食或自杀，除非是由于外界的原因所逼迫而不得已。像这类被迫而自杀，可以有种种不同的方式。一个人可以被迫而自杀，如果他的右手，偶然执着一刀，被别人扭转过来，向着他自己的胸膛刺去；或者，一个暴虐的君主可以下命令，强迫他的臣子，自己割开他的血管，如像塞内卡(Seneca)的情形，因为，这样一来，他可以忍受较小的祸害，避免较大的祸害。又如许多潜伏的外在原因，可以支配人的想象，感动人的身体，使得他另具一副违反原有的本性的性质，这种性质的观念(据第三部分命题十)在心灵中本来是没有的。任何人只要稍费一点思索，即可看出，要一个人，依照他本性之必然，去努力取消他的存在，或将自己改变成别一种形式，实无异于无中生有，那是不可能的。

命题二十一 没有一个人可以有要求快乐、要求良好行为和良好生活的欲望，而不同时有要求生命，行为和生活，亦即要求真实存在的欲望。

证明 关于这个命题的证明，或这个命题的本身可以说是自明的，且从欲望的界说看来，也就是自明的。因为欲望，不论是要求良好行为的欲望或要求快乐生活的欲望，(据第三部分情绪界说一)即是人的

本质，换言之(据第三部分命题七)，亦即人竭力保持他自己存在的努力。所以没有一个人可以有要求快乐等等的欲望，而不同时要求真实存在的。此证。

命题二十二 我们不能设想任何先于保存自我的努力的德性。

证明 保存自我的努力(据第三部分命题七)即是事物自身的本质。因此假如我们能够设想一个先于自我保存的努力的德性，那么我们应当可以设想(据第四部分界说八)事物的本质先于事物的本身。这显然是不通的。所以我们不能设想任何先于保存自我的努力的德性。此证。

绎理 保存自我的努力乃是德性的首先的唯一的基础。因为(据第四部分命题二十二)先于这个原则，我们不能设想别的基础，而没有这个原则(据第四部分命题二十一)我们又不能设想任何德性。

命题二十三 一个人，只要他由于被不正确的观念所决定而有某种行动，决不能完全说是遵循德性而行。唯有他的行为是被他的理解所决定，方可说是遵循德性而行。

证明 只要一个人因为有了不正确的观念，被决定而有某种行为(据第三部分命题一)，则他便是被动的，这就是说(据第三部分界说一与界说二)，他做了一件事，而此事不能单独从他的本质得到理解，或者(据第四部分界说八)此事不是从他的德性发出的。但只要他的行为是为他的理解所决定，(据第三部分命题一)他便是主动的，这就是说(据第三部分界说二)他做了一件事，此事可以单独从他的本质得到理解，或者(据第四部分命题八)此事是正确地从他的德性发出的。此证。

命题二十四 绝对遵循德性而行，在我们看来，不是别的，即是在寻求自己的利益的基础上，以理性为指导，而行动、生活、保持自我的存在(此三者意义相同)。

证明 绝对遵循德性而行，(据第四部分界说八)不是别的，只是依照我们固有本性的法则而行。但(据第三部分命题三)唯有当我们能理解时，我们才能主动。所以遵循德性而行不是别的，即是以理性为指导而行动、生活、保持自己的存在，而且(据第四部分命题二十二绎理)这样做是建立在寻求自己的利益的基础上的。此证。

命题二十五 没有一个人努力保持他自己的存在，而其目的是为了别的东西。

证明 一物竭力保持自己的存在的努力，(据第三部分命题七)只是为那物自身的本质所决定，而且这种努力必然地是只出于那种物的本质之自身，而不是出于他物的本质(据第三部分命题六)。此外，这个命题如果根据第四命题二十二的绎理看来，也很明白。因为假如一个人努力保持他自己的存在，而他的目的是为了别的东西，则这个别的东西将成为他的德性的首先的基础(这是自明的)，但(据方才所引的绎理)这是不通的。所以没有一个人努力保持他自己的存在，而其目的是为了别的东西。此证。

命题二十六 凡一切基于理性的努力，除了企求理解之外，不企求别的；而且当心灵运用理性时，除了按照它的判断，认为能促进理解的东西是有利益的之外，不承认别的。

证明 保存自我的努力(据第三部分命题七)不是别的，即是一物的本质之自身，此物既有存在，即被认为有力量以保持其存在(据第三部分命题六)且做自其所具有的性质必然而出之事(参看第三部分命题九附释欲望的界说)。但是理性的本质除了心灵能清楚明晰地理解外，不是别的(参看第二部分命题四十附释二关于清楚明晰的理解的界说)。所以(据第二部分命题四十)一切基于理性的努力除了指向理解之外，不指向别的。再则，这种运用理性来思考的心灵复努力保持其存在，而心灵的这种努力既然不是别的，只是指向理解的努力(据本证明前一部分)，由此推知(据第四部分命题二十二绎理)，这种指向理解的努力乃是德性之首先的唯一的基础，并且我们努力理解事物并非为着任何目的(据第四部分命题二十五)，反之，就心灵运用理性的思考而言，

除了认能促进理解的东西为善外，不能设想别的善物(据第四部分界说一)。此证。

命题二十七 除了那真正能促进理解或能阻碍我们理解的东西以外，我们不确定地知道什么是善或者什么是恶。

证明 运用理性来思考的心灵除了企求理解以外，没有别的欲望，除了认能促进理解的东西为有利益以外，也不承认别的善物(据第四部分命题二十六)。但是心灵唯有具有正确的观念(据第二部分命题四十一及四十三，并请参看其附释)，或者(同样的意思，据第二部分命题四十附释)心灵只有能运用理性来思考时，才具有确定性。所以除了真正能促进理解的东西以外，我们不确定地知道什么是善，反之，除了阻碍我们理解的东西以外，我们也不确定地知道什么是恶。此证。

命题二十八 心灵的最高的善是对神的知识，心灵的最高的德性是认识神。

证明 心灵所能理解的最高的东西就是神，亦即(据第一部分界说六)绝对无限的存在，没有神(据第一部分命题十五)就没有东西可以存在，也没有东西可以被认知。因此(据第四部分命题二十六及二十七)最有益于心灵，或(据第四部分界说一)心灵的最高善是对神的知识。再则唯有就心灵能理解而言(据第三部分命题一与三)，它才是主动的，也唯有就心灵能理解而言(据第四部分命题二十三)，我们才可以无条件地说，它是遵循德性而行动。所以心灵的绝对德性就是理解。但是我们既已证明，心灵所能理解的最高的东西是神，所以心灵的最高的德性就是理解神或认识神。此证。

命题二十九 凡性质与我们完全不同的个体事物，既不能增进我们的活动力量，也不能阻碍我们的活动力量；一般地说来，凡是与我们没有任何共同之点的东西，对我们既不能是善的，亦不能是恶的。

证明 一个个体事物的力量，(据第二部分命题十绎理)亦即人所借以存在和行动的力量，只可为(据第一部分命题二十八)别一个体事物所决定，但是要理解这个个体事物的性质(据第二部分命题六)必须与

理解人的性质凭借同一属性。因此无论从哪方面去看，我们活动的力量，可以为别一个具有和我们相同性质的个体事物的力量所决定，亦即为其所助长或阻碍，而不能为一个性质和我们完全不相同的事物的力量所决定。但一物之被称为善或恶，既然是由于那物(据第四部分命题八)是快乐或痛苦的原因，换言之(据第三部分命题十一附释)，既然是由于那物增加或减少，助长或阻碍我们的活动力量，所以一个性质与我们完全不同的事物，对我们既不能是善的，也不能是恶的。此证。

命题三十 一物决不能通过它与我们的本性相同之点对我们是恶的，反之，唯有因为它违反我们的本性，才能对我们是恶的。

证明 如果一物是引起痛苦的原因(据第四部分命题八)，换言之，(据第三部分命题十一附释痛苦的界说)如果一物减少或阻碍我们的活动力量，则我们便说它是恶的。因此假定一物通过它所具有的和我们本性相同之点，对我们是恶的，那么它将会减少或阻碍它与我们本性的共同点，(据第三部分命题四)这是不通的。所以一物决不能通过它与我们所同具的共同点，对我们是恶的。反之唯有因为它与我们相反(据第三部分命题五)，才能对我们是恶的，换言之(正如我们所指出的那样)才能减少或阻碍我们的活动力量。此证。

命题三十一 凡符合我们的本性之物必然是善的。

证明 任何符合我们本性之物(据第四部分命题三十)决不能对我们是恶的。所以此物必然或者是善的，或者是不善不恶的。今试假定此物为中性或不善不恶，则(据第一部分公则三及第四部分界说一)从它的本性里推不出任何于保持我们的本性有补之物，这就是说(据假设)，推不出任何于保持它自己的本性有补之物。但这(据第三部分命题六)是不通的。所以只要一物符合我们的本性，则那物必然是善的。此证。

绎理 由此可以推知，一物愈符合我们的本性，则那物对我们愈为有益，换言之，对我们愈是善的，反之，一物对我们愈为有益，则那物与我们的本性便愈相符合。因为如果一物与我们的本性不相符合，

则那物不是必然与我们的本性不同，便是必然与我们的本性正相违反。假如与我们的本性不同，则(据第四部分命题二十九)它对我们既不善也不恶。但假如与我们的本性违反，则它也将与本性和我们符合之物相违反，这就是说(据第四部分命题三十一)与善相违反，或者是恶的。所以只有与我们的本性相符合之物，才是善的，而且一物愈符合我们的本性，便愈对我们有益；反之，愈对我们有益，便愈符合我们的本性。此证。

命题三十二 就人们是受情欲的控制而言，他们不能说是与本性相符合的。

证明 凡可以说是与本性相符合之物，(据第三部分命题七)应了解为按力量说相符合，而不是按薄弱无力或否定性说相符合，因此(据第三部分命题三附释)他们也不是按情欲说相符合。所以就人们是受情欲的控制而言，他们不能说是按本性说相符合。此证。

附释 这一命题是自明的。因为假如一个人说黑与白唯一相符合之点即在于二者都不是红色，那么，他实在是无条件地肯定了黑与白间毫无符合之处。同样，如果有人说石头与人唯一相符合之点即在于二者同是有限，同是薄弱无力，或同不是基于本性之必然而存在，或同是无限度地为外界原因所支配，那么他无异于根本肯定了石头与人之间毫无符合之处，因为凡物与物间，只是在否定性方面相符合，或只是在所无有之点相符合，它们实在是毫无符合之处。

命题三十三 只要人们为情欲所激动，则人与人间彼此的本性可相异，只要同是一个人为情欲所激动，则这人的本性前后可以变异而不稳定。

证明 情绪的本性或本质(据第三部分界说一与二)不是单独通过我们的本性或本质所能解释，但必须通过外界原因的力量(据第三部分命题七)亦即外界原因的本性与我们的本性相比较所决定。由此可以推知，有多少种事物激动我们的情绪，则每一情绪便有多少种类(据第三部分命题五十一)，而且人们在不同的情况下受到同一对象的激动，(参看第三部分命题五十一)则人与人的本性也就会彼此相异。最后，

同是一个人(据第三部分命题五十一)，可以在种种不同情况下受到同一对象的激动，所以这人的本性前后可以变异而不稳定。此证。

命题三十四 只要人们为情欲所激动，他们便可以互相反对。

证明 一个人，例如彼得，可以成为使得保罗痛苦的原因，因为他具有一物，与保罗所恨之物有近似处(据第三部分命题十六)，或因为他单独具有一物，而此物又同时为保罗所爱好(据第三部分命题三十二及其附释)，或由于其他原因(就中最主要的请参看第三部分命题五十五附释)。这样一来，(据第三部分情绪的界说第七)就会发生保罗恨彼得的事，因此(据第三部分命题四十及其附释)就容易发生彼得也反而恨保罗的事。而(据第三部分命题三十九)他们便会努力互相损害，换言之(据第四部分命题三十)他们便会互相反对。但是痛苦(据第三部分命题五十九)永远是一种被动的情感或情欲，所以只要人们为情欲所激动，他们便可以互相反对。此证。

附释 我说，保罗恨彼得，因为保罗想象着彼得单独具有一物，而对于此物保罗自己也很爱好。初看起来，似乎可以由此推出，他们两人皆爱同一之物，足见他们的本性彼此符合，因而彼此才互相损害。如果这种说法是真的，则第四部分命题三十及命题三十一所说，便是错的。但是如果我们对于事情从各方面去仔细考察，我们便可以看出，两说是贯通而无矛盾的。因为说彼得与保罗互相损害，并不是就他们的本性相符合而言，换句话说，并不是就他们爱好同一之物而言，乃是就他们彼此相异而言。因为假如两人所爱相同，则(据第三部分命题三十一)两人之爱将因而增长，换言之(据情绪的界说第六)两人的快乐将因而增长。所以说他们彼此互相损害，是由于他们所爱相同，或本性符合，实远违真相。反之，他们彼此所以互相损害的原因，实不外我所假定的，由于他们彼此本性的相异。因为我们假定，彼得有一个占有所爱好之物的观念，而保罗有一个没有占有所爱好之物的观念。因此保罗感觉痛苦，而彼得感觉快乐，所以他们便这样互相反对。像这样，我们很容易指出，引起恨的其余的原因完全由于人们本性的相异，并非由于人们本性的相符合。

命题三十五 唯有遵循理性的指导而生活，人们的本性才会必然地永远地相符合。

证明 人们只要受情欲的激动，(据第四部分命题三十三)他们的本性便会相异，并且(据第四部分命题三十四)他们便会互相反对。但人们唯有遵循理性的指导而生活(据第三部分命题三)才可说是主动的，因此只要是从为理性所决定的人性发出的行为(据第三部分界说二)必须纯以人性为其最近因，加以理解。但是因为每一个人(据第四部分命题十九)依照他自己的本性的法则，必然追求他所认为是善的，而避免他所认为是恶的，又因为(据第二部分命题四十一)凡根据理性的指示而判定为善的或为恶的，即必然地是善的或是恶的，由此可以推知，人们唯有遵循理性的指导而生活，才可以做出有益于人性并有益于别人的事情来，换言之(据第四部分命题三十一绎理)才可以做出符合每人本性的事情来。所以唯有遵循理性的指导而生活，人们的本性才可必然地永远相符合。此证。

绎理一 天地间没有任何个体事物比起遵循理性的指导而生活的人对于人更为有益。因为(据第四部分命题三十一绎理)对于人最有益的就是本性与他相符合的，换言之，就是人(这是自明的)。唯有当一个人遵循理性而生活(据第三部分界说二)，他才可说是绝对地依照他自己的本性的法则而行动，而且也唯有这样(据第四部分命题三十五)他才能永远地必然地与别人的本性相符合。所以没有任何个体事物比能遵循理性的指导而生活的人对于人更为有益。此证。

绎理二 假如每一个人愈能寻求他自己的利益时，则人们彼此间便最为有益。因为每人愈能寻求他自己的利益，并保持他自己的存在，则(据第四部分命题二十)他将愈具有德性，或(据第四部分界说八)换句话说，他将愈具有较大的力量，依照他自己的本性的法则而行动，(据第三部分命题三)亦即遵循理性的指导而生活。但是(据前一命题)唯有当人们遵循理性的指导而生活时，他们的本性才最能符合。所以(据前一绎理)当每一个人最能寻求他自己的利益时，则他们彼此间便最为有益。此证。

附释 我们刚才所证明的说法，日常经验中有许多异常显明的证据，足资参证。如“每人对于别人都是一个神”的谚语，几乎成了每个人的口头禅。诚然，人类很少真正遵循理性的指导而生活，反之，人与人间很多常怀忌妒，互相损害。但是人们并不能忍受孤独的生活，所以“人是一个社会的动物”这个定义，颇受大多数人的赞许。而其实，就人类共同的社会生活而言，还是利多而害少。无论玩世者流如何嘲笑人事酬酢，无论出世者流如何指斥人世的污浊，无论悲观消极者流如何颂扬原始蒙昧的生活，如何蔑视人群，赞美鸟兽，但经验告诉我们，通过人与人的互相扶助，他们更易于各获所需，而且唯有通过人群联合的力量才可易于避免随时随地威胁着人类生存的危难。姑且不说观察人类的行为比起观察禽兽的生活如何远为高尚而值得我们的注意。关于此点，他处将另有详说。

命题三十六 那些遵循德性的人的最高善是人人共同的，而且是人人皆可同等享有的。

证明 遵循德性而行，(据第四部分命题二十四)即是遵循理性的指导而行。而且一切依照理性而行的努力，(据第四部分命题二十六)即是寻求理解的努力。因此(据第四部分命题二十八)遵循德性的人的最高善即在于理解神，换言之(据第二部分命题四十七及其附释)，所谓最高善即人人共同之善，就人人皆具有相同本性而言，亦即人人所可同等具有的。此证。

附释 假如有人问：倘使遵循德性而行的人的最高善，不是人人共同的，又将怎样呢?是否将至于如上面所说(见第四部分命题三十五)依照理性的指导而生活的人或(据第四部分命题三十五)本性相符合的人，彼此皆会互相反对呢?我们可以这样回答：最高善之为人人所共同，乃基于理性的本身，而不是出于偶然的事实，因为最高善是从人的本质推出，而人的本质又是为理性所决定，又因为假如人没有享有此最高善的力量，则人将既不能存在，亦不能被认知。因为(据第二部分命题四十七)对于神的永恒无限的本质具有正确的知识乃属于人心的本质。

命题三十七 每一个遵循德性的人为自己所追求的善，他也愿为他人而去追求。而且他具有对于神的知识愈多，则他为他人而追求此善的愿望将愈大。

证明 只要人遵循理性的指导而生活(据第四部分命题三十五绎理一)，则人于人便最为有益。因此(据第四部分命题十九)我们遵循理性的指导，同时也必然努力使他人也遵循理性的指导。但每一个遵循理性的命令而生活的人所追求的善，或者(据第四部分命题二十四)每一个遵循德性的人所追求的善，既然是理解(据第四部分命题二十六)，所以每一个遵循德性的人所追求的善，他也愿为他人而去追求。再则欲望就其与心灵相关联而言(据情绪的界说第一)，即是心灵的本质。但是心灵的本质(据第二部分命题十一)包含有对神的知识在内(据第二部分命题四十七)的知识所构成，如果没有对神的知识，则心灵的本质既不能存在，也不能被认识(据第一部分命题十五)。所以心灵的本质所包含的对神的知识愈多，则那遵循德性为自己追求善的人，同时努力为他人而追求此善的愿望也将愈大。此证。

别证 一个人为他自己而追求的善或他所爱的善，如果他看见别人也同样的追求它，则(据第三部分命题三十一)他对它的爱，将更为持久。所以(据第三部分命题三十一绎理)他将努力使别人也同样地爱它。但因此善(据第四部分命题三十六绎理)乃人人共同之善，人人皆能共同享受，所以(据同一理由)他将努力使人人都能共同享受。并且(据第三部分命题三十七)他自己愈是享受此善，他将愈努力使人人皆能共同享受。此证。

附释一 一个人纯出于感情的努力使别人爱他所爱的东西，使别人依照他自己的意思而生活，则他的行为只是基于冲动，因而他会使得别人恨他，特别是那些另有不同的嗜好的人，与那些基于同样的冲动也要想努力使别人依照他们自己的意思而生活的人会表示恨他。因为他们出于感情而追求的最高善，每每只是一个人可以单独占有之物。因此那些共同爱好此物的人，他们的内心并不一致，即当他们爱好一物并对那物赞美备至之时，他们心中又复害怕别人真正相信他们的

话。反之，一个依据理性以领导他人的人，其行为不出于冲动，而基于仁爱与友好，并且他的内心也是完全一致的。

当我们具有神的观念或当我们认识神的时候，我们一切的欲望和行为，皆以我们自己为原因，我认为这就算是宗教。由于我们遵循理性的指导而生活所产生的为人谋幸福的欲望，我称为虔敬。一个遵循理性的指导而生活的人努力使别人与他缔结友谊的欲望，我便称为光荣。所谓光荣的行为，即是为遵循理性而生活的人所称赞的行为。反之，凡足以妨害友谊的联系的行为，便是卑鄙的行为。

除此以外，我又已经指出什么是国家的基础了。

据上面所说，于是真正的德性与软弱无力的区别，便显而易见了：真德性即在于纯依理性的指导而生活，而软弱无力唯在于一个人让其自身为外物所支配，且为外物决定以做适合于外界事物的通常情况所需要之事，而不做单独足以满足自己的本性的要求之事。

以上就是在第四部分命题十八的附释里我答允要证明的道理。由此足见禁止屠宰牲畜的律令，乃是基于虚妄的迷信和妇人之仁，而不是基于健全的理性。理性的命令，只教为我们尊重自己的利益起见，应与他人结为友谊，但并未教我们与禽兽结为友谊，或者与其本性和人性根本不同之物结为友谊。本来，我们对于禽兽应有的权利，和禽兽对于我们应有的权利，原是相等，但是每个个体的权利既为他的德性或力量所决定，因而人所有的支配禽兽的权利，便远超过于禽兽所有的支配人的权利。我并不否认禽兽也有感觉，但我却不承认，因而我们就不应尊重我们自己的利益，任意利用它们，依我们的最大方便来对待它们。因为他们的性质与人类的性质并不符合，他们的情感与人类的情感也不相同(参看第三部分命题五十七附释)。

此外我还必须解释的就是什么是公正，不公正，和什么是罪与功。关于这些概念请看下一附释。

附释二 在第一部分的附释里，我曾约许过我要解释赞毁、功罪、公正和不公正等概念。在第三部分命题二十九附释里我已经说明了什

么是赞毁的意义，现在且让我在这里解释其余的几个概念。不过且让我首先略说几句关于人的自然状态和社会状态的区别。

依据自然的最高权利，每人皆得生存。因之，依据自然的最高权利，每人所作所为皆出于他的本性的必然性。所以依据自然的最高权利，每人各自辨别什么对自己是善的或者是恶的，每人各自按照自己的意思寻求自己的利益(参看第四部分命题十九及命题二十)，为自己的仇恨进行报复(参看第三部分命题四十绎理二)，并且各自努力以保持自己之所爱而消灭自己之所恨(参看第三部分命题二十八)。

假如人人皆能遵循理性的指导而生活，这样，每一个人(据第四部分命题三十五绎理一)就都可以获得他的自然权利而不致丝毫损及别人。但是他们(据第四部分命题四绎理)既受制于情感，而这种情感的力量(据第四部分命题六)又远超过人的力量或德性，所以(据第四部分命题三十三)他们便被引诱到种种不同的方向，并(据第四部分命题三十四)陷于彼此互相反对，虽说(据第四部分命题三十五附释)他们本来彼此都需要相互的扶助。

因此要使人人彼此和平相处且能互相扶助起见，则人人必须放弃他们的自然权利，保持彼此间的信心，确保彼此皆互不做损害他人之事。至于此事要如何才能办到，要如何才可使得那必然受情感的支配(据第四部分命题四绎理)和性质变迁无常的人(据第四部分命题三十三)，能够彼此间确保信心，互相信赖，据第四部分命题七及第三部分命题二十九所说，已很明白，因为在那两个命题里，我曾经指出，任何情感非借一个相反的较强的情感不能克制，并且又曾指出，一个人因为害怕一个较大的祸害，可以制止做损害他人的事。就是这个定律便可以作为建筑社会的坚实基础，只消社会能将私人各自报复和判断善恶的自然权利，收归公有，由社会自身执行，这样社会就有权力可以规定共同生活的方式，并制定法律，以维持秩序，但法律的有效施行，不能依靠理性，而须凭借刑罚，因为(据第四部分命题十七附释)理性不能克制情感。像这样的坚实地建筑在法律上和自我保存的力量上面的社会就叫做国家，而在这国家的法律下保护着的个人就叫做公民。由此我们就可容易看出，在自然的状态下，无所谓人人共同一致

承认的善或恶，因为在自然状态下，每一个人皆各自寻求自己的利益，只依照自己的意思，纯以自己的利益为前提，去判断什么是善，什么是恶，并且除了服从自己外，并不受任何法律的约束，服从任何别人。因此在自然状态下，是没有“罪”的观念的，反之，只有在社会状态下，善与恶皆为公共的契约所决定，每一个人皆受法律的约束，必须服从政府。所以“罪”不是别的，只是国家的法律所要惩罚的“不服从”而已。反之，服从就是一个公民的功绩，因为，由于公民能服从国家的法令，他才被认为值得享受国家的权益。再则，在自然的状态里，没有一个人经过公共的承认，对于某种物品有何主权，亦没有任何自然物品可以说是属于这人的而非属于那人的，而乃是一切物属于一切人。所以在自然状态下，给己之所有以与人，或夺人之所有以归己的意志，皆无法想象。换言之，在自然状态下，即无所谓公正或不公正，唯有在社会状态下，经过公共的承认，确定了何者属于这人，何者属于那人，才有所谓公正或不公正的观念。由此足见，公正与不公正，功与罪皆是外在的概念，而不是表明心灵的性质的属性。讨论至此已足，毋庸多赘。

命题三十八 凡能支配人的身体，使身体可以接受多方面的影响，或使身体能够多方面地影响外界物体之物，即是对人有益之物。一物愈能使身体适宜于接受多方面的影响，或影响外界的物体，则那物将愈为有益。反之，一个使得身体愈不适宜于接受外物的影响或影响外物之物，即是有害之物。

证明 如果身体能够适应的方面愈多，(据第二部分命题十四)则心灵能够认知事物的能力将愈大。因此凡能影响身体使其能多方面适应之物，(据第四部分命题二十六及二十七)必然是善的，或是有益的；愈能影响身体使其能够多方面适应之物，将愈为有益。反之(据第二部分命题十四，观其反面的道理，并据第四部分命题二十六及二十七)，如果一物使得身体愈不能适应，则那物便是有害的。此证。

命题三十九 凡足以保持人身各部分彼此间动静的比率之物是善的；反之，足以改变人身各部分彼此间动静的比率之物是恶的。

证明 人身(据第二部分公则四)需要许多别的物体以资保存。但构成人身的形式(据第二部分命题十三后补则四前之界说)乃在于人身的各部分依某种一定的比率彼此传达其运动。因此凡足以保持人身各部分彼此间动静的比率之物，即可以保持人身的形式，因此(据第二部分公则三与六)即足以使得身体可以接受多方面的影响，并可以多方面地影响外界物体，所以(据前命题)是善的。再则，凡足以改变人身各部分彼此间动静的比率之物(据刚才所引的界说)，即足以使得人身另具一种形式，换言之(据第四部分序言末所说，这是自明的)，即足以毁坏人身，因而使得人身不能够多方面地接受影响，所以(据前命题)是恶的。此证。

附释 究竟刚才所说的这些东西，对于心灵有多少益处或害处，将于第五部分中加以解释。

这里必须说明的，就是我认为当人身各部分彼此间动静的比率一经改变时，则这个身体就是死了。因为我不敢否认，人的身体虽凭借保持血液的循环和别的特征，可以当做是活着的，但是它仍然可以改变成与它固有的性质完全不同的别的性质。因为没有理由可以强迫我承认，只有当身体变成死尸时，它才是死的。而经验似乎告诉我们以相反的事实。有时一个人身体上会感受很大的变化，简直很难说他前后是同一人。就像我听见的关于一个西班牙诗人的故事，据说他得了一次病，他虽说是恢复了健康，但是他竟永远忘掉了他过去的生活，而不相信他过去所写的小说和戏剧，是出于他自己的手笔。如果他再将他的乡土语言忘记掉了，我们便真可以把他当做一个大婴孩来看待了。假如这个故事好像不能令人相信，那么我们又怎样解释儿童的心理呢?一个成年的人总是以为儿童的本性与他自己的本性大不相同，如果他不根据他所看见关于别人的事实，以推测他自己长成的经过，他几乎不能相信他曾经是一个婴孩。为了避免供给迷信的人以发生新问题的材料起见，对于这事，我愿意姑止于此。

命题四十 凡足以引导人们到共同的社会生活，或凡足以使人们有协调的生活的东西，即是有益的；反之，凡足以引起国家中的冲突的东西，即是有害的。

证明 凡足以使人们有协调生活的东西，(据第四部分命题三十五)同时可以使得他们遵循理性的指导而生活，所以(据第四部分命题二十六及二十七)即是善的；反之，(根据同一理由)凡足以引起冲突的东西，即是恶的。此证。

命题四十一 快乐直接地并不是恶，而是善；反之，痛苦直接地即是恶。

证明 快乐(据第三部分命题十一及其附释)是足以增进或助长身体的活动力量的情绪。反之，痛苦乃是足以减少或妨碍身体的活动力量的情绪，所以(据第四部分命题三十八)快乐直接地是善，痛苦直接地是恶。此证。

命题四十二 愉快决没有过度，而永远是善；反之，烦闷便永远是恶。

证明 愉快(参看第三部分命题十一附释中愉快的界说)是一种快乐，就其与身体相关联而言，乃包含身体所有的各部分都同等地感受的快乐。换言之(据第三部分命题十一)，身体的活动力量有所增进或助长，因而各部分彼此间能具有同一的动静的比率，所以(据第四部分命题三十九)愉快永远是善，而不能有过与不及。但烦闷(参看第三部分命题十一附释中烦闷的界说)是一种痛苦，就其与身体相关联而言，痛苦包含身体的活动力量必有所减少或阻碍，所以(据第四部分命题三十八)烦闷永远是恶。此证。

命题四十三 欢乐可以有过度而是恶；反之，就欢乐或快乐是恶而言，则忧愁可以是善。

证明 欢乐是一种快乐，就其与身体相关联而言，它是指身体的某一部分或某些部分，较别的部分感受得特别多的快乐(参看第三部分命题十一附释中欢乐的界说)。这种情感的力量(据第四部分命题六)可以很大，以至于超过身体的活动，而坚固地纠缠着身体，因而阻碍身体的能力，使其不能适应多方面的影响。所以(据第四部分命题三十八)欢乐可以是恶。而忧愁乃是一种痛苦(据第四部分命题四十一)单就其

本身而论，即不能是善。但痛苦的力量及其增长(据第四部分命题五)既为外在原因的力量与我们的力量相比较所决定，所以(据第四部分命题三)我们可以设想这个情感的力量具有无限的等级和无限的种类，而且还可以设想忧愁的情绪(据此命题的前部分)就其能够阻碍身体适应的能力而言，可以限制欢乐的过度。故在这种情形下，忧愁可以是善。此证。

命题四十四 爱情与欲望可以有过度。

证明 爱情(据情绪的第六界说)是为一个外在原因的观念所伴随着的快乐；因此(据第三部分命题十一附释)为一个外在原因的观念所伴随着的欢乐就是爱情。所以(据前一命题)爱情可以有过度。而(据第三部分命题三十七)欲望之大小，以其所自出之情绪的大小为准。既然一种情绪可以超过人的别种活动(据第四部分命题六)，则出自那一种情绪的欲望，亦可随之而超过别种欲望，因此欲望也可以有过度，正如前一命题证明欢乐可以有过度一样。此证。

附释 我称之为善的那种愉快，很容易想象，而难于在现实中观察。因为日常刺激我们的情绪，大都是起于身体某一部分的感受较别的部分特别多，因此多数的情绪都有过度，而且牢固地束缚着心灵，使单独观察一物，而不能思想他物。

人们虽然受制于许多情感，但永远为同一的情感所支配的人，还不多见，不过为同一的情感所牢固地纠缠着的人，也复不少。我们也常常看见，有时许多人为一物所激动，甚至于即使那物不在面前，也确信其即在面前。假使一个人并不是在梦寐之中，而发生这类的事，则我们便说他是发疯了或癫狂了。至于那些陷于热恋的人，白天夜晚，只知梦想爱人或情侣，亦不能不说是疯狂，因为他们的行为处处足以令人发笑。但那贪婪的人，除金钱或财货外，不思其他，以及那虚荣心重的人，除荣誉外，不知其他，就其惯做于人有损之事，且足以引人怨恨而言，因不能认为疯狂，但真正讲来，贪婪、虚荣心、淫欲等虽没有被认作病症，事实上都是疯狂之一种。

命题四十五 恨决不能是善。

证明 凡我们所恨的人，(据第三部分命题三十九)我们总是要努力消灭他，换言之(据第四部分命题三十七)，我们便要努力去做一件恶事。所以恨决不能是善。此证。

附释 请注意，此处以及下列诸命题中，我所谓恨，皆是指对于人的恨而言。

绎理一 嫉妒，嘲笑，轻蔑，忿怒，报仇，以及其他与恨有关或为恨引起的情绪，都是恶。此理据第三部分命题三十九与第四部分命题三十七，也同样很明白。

绎理二 凡一切为恨所引起的欲望都是卑鄙的，而在国家内是不公正的。此理据第三部分命题三十九，并据第四部分命题三十七附释关于什么是卑鄙和不公正的界说，也同样很明白。

附释 我发现嘲笑(在本命题的绎理一里，我认为它是恶。)与笑之间有很大的区别。因为笑与诙谐都是一种单纯的快乐，只要不过度，(据第四部分命题四十一)本身都是善的。老实说，只有沉闷的、愁苦的迷信才会禁止享乐。为什么满足饥渴比起扫除烦闷更适于需要呢?我所深信不疑的理由如下：没有神或人，除非存心嫉妒的人会把人们的软弱无力，烦恼愁苦，引为乐事，或将人们涕泣、叹喟、恐惧以及其他类似之物，即所谓精神薄弱的表征认作德性。反之，我们所感到的快乐愈大，则我们所达到的圆满性亦愈大，换言之，吾人必然地参与精神性中亦愈多。所以能以物为己用，且能尽量善自欣赏(只要勿因过度而感厌倦，因享受一物而至厌倦，即不能谓为欣赏)，实哲人分内之事。如可口之味、醇良之酒，取用有节，以资补养，他如芳草之美、园花之香，可供赏玩。此外举凡服饰，音乐，游艺，戏剧之属，凡足以使自己娱乐，而无损他人之事，也是哲人所正当应做之事。因人身是许多不同性质之部分的组合体，须有新鲜多样的滋养品，庶全部体力，尽其性能，适应一切，而心灵因之亦可适于理解多量事物。这种生活方式与理想原则及一般习惯，皆最相符合。假如尚有其他生活方式可供选择，则此处所提出者，实为至善，且最适于采取者。至欲求更明白详尽的说明，实无必要，故不多赘。

命题四十六 那遵循理性的指导而生活的人必尽可能用仁爱或德量以报答别人对他的怨恨，忿怒或侮蔑。

证明 一切起于恨的情绪(据第四部分命题四十五绎理一)皆是恶。故凡遵循理性的指导而生活的人，(据第四部分命题十九)将必尽可能努力使他自己勿为恨的情绪所激动，因此(据第四部分命题三十七)他将必努力使他人亦勿感受恨的痛苦。今恨可以因互恨而增加(据第三部分命题四十三)，但可以为爱所消灭，所以(据第三部分命题四十四)恨可以转变为爱。所以那遵循理性的指导而生活的人必尽可能用爱或仁爱力(关于仁爱力的界说参看第三部分命题五十九附释)以报答别人对他恨怒或侮蔑。此证。

附释 一个想要以恨来报复损害的人，真是过的愁苦生活。反之，一个努力用爱去制服恨的人是很愉快的，很有信心地向前奋斗。他可以毫不费力地反抗一个人，甚或多数人，绝不须要求任何外力或命运的帮助。为他所征服的人，大都心悦诚服，而此种服善，非由于力量的缺乏，乃由于力量的增进。这些道理完全很明白的可纯从爱及知性的界说推出，实用不着一一加以证明。

命题四十七 希望与恐惧的情绪本身不能是善。

证明 希望与恐惧的情绪不能离痛苦而存在。因为(据情绪界说第十三)恐惧是一种痛苦，而希望不能离恐惧而存在(参看情绪界说第十二、第十三的说明)。所以(据第四部分命题四十一)这些情绪本身不能是善，只有(据第四部分命题四十三)就它们能限制快乐的过度而言，才可说是善的。此证。

附释 我们可以说，希望与恐惧的情绪表示知识的缺乏，和心灵的软弱无力。依同样的原因，信心、失望、欣慰和悔恨，皆是心情软弱无力的标志。因为信心与欣慰虽是属于快乐的情绪，但须以痛苦、亦即以希望和恐惧的情绪为前提。因此如果我们愈能遵循理性的指导而生活，则我们将愈尽量努力以求勿徒恃希望，应扫除恐惧，掌握命运，依照理性的切当的忠告，以指导我们的行为。

命题四十八 过奖与轻蔑的情绪永远是恶。

证明 因为这两种情绪(据情绪的界说第二十一及二十二)皆违反理性，所以(据第四部分命题二十六及二十七)是恶。此证。

命题四十九 过奖容易使得那受过奖的人趋于骄傲。

证明 如果我们看见，有人因爱而对我们称许过当，则(据第三部分命题四十一附释)我们将容易感到荣幸，换言之(据情绪的界说第三十)将容易感到快乐，并且(据第三部分命题二十五)容易相信所听见的他人称道我们之善。因此由于自己爱自己，我们会将自己看得过高，换言之，(据情绪界说第二十八)我们容易变得骄傲。此证。

命题五十 怜悯在一个遵循理性的指导而生活的人，本身是恶，没有益处。

证明 怜悯(据情绪的界说第十八)是一种痛苦，所以(据第四部分命题四十一)本身就是恶。由怜悯而产生的善，如努力解除我们所怜悯的人的痛苦(据第三部分命题二十七绎理三)的欲望，已经是纯出于理性的命令(据第四部分命题三十七)。真正讲来，(据第四部分命题二十七)唯有纯出于理性的命令的行为，我们才确实知道是善的行为。所以怜悯在一个遵循理性的指导而生活的人，本身是恶，没有益处。此证。

绎理 由此可以推知，一个遵循理性的命令而生活的人，必尽量努力使他自己勿为怜悯之情所动。

附释 那个能正确理解事物莫不出于神性之必然。莫不依自然的永恒律令而发生之人，事实上将必不会发现任何值得恨、笑或轻视的东西，也将必不会怜悯任何人，但只就人的德性之所能达到的力量，努力去做善事，也可以说，努力去求快乐。我们可以说，一个容易为怜悯的情绪所感动的人，实为别人的愁苦或眼泪所转移，常常会做出一些他后来会失悔的事情来，一则因为根据情感，不能做出确知是善的事情，一则因为容易受假装的眼泪的欺骗。但此点我特别明白指出，只是对遵循理性的指导而生活的人而言。因为一个既不依理性的指

导，又不受怜悯的感动，以帮助他人的人，简直可以说是不人道；因为(据第三部分命题二十七)他似乎已不复像一个人了。

命题五十一 好感并不违反理性，而是可以符合理性的，并且是可以从理性产生出来的。

证明 好感(据情感界说第十九)是对于曾做有利于他人之事的人的爱。所以(据第三部分命题五十九)好感可以与主动的心灵相关联，换言之(据第三部分命题三)，可以与理解的心灵相关联，所以好感可以与理性相符合。此证。

别证 一个遵循理性的指导而生活的人，(据第四部分命题三十七)他为自己追求的善，也愿为他人去追求。所以如果他看见一个人对于另一个人做善事，则他为自己做善事的努力便增加了，换言之(据第三部分命题十一附释)，他将感觉快乐，而他的快乐(据假设)将为对他人做善事那人的观念所伴随着。因此(据情绪的界说第十九)，他将对那人有好感。此证。

附释 愤怒，据我们所下的界说(情绪的界说第十二)，必然是恶(据第四部分命题四十五)。但必须注意的，就是如果国家的最高权力机关，为保持公共治安起见，惩罚一个损害他人的公民，这不能说是他对那公民发生愤怒的情绪。因为他惩罚那公民，并不是出于恨的情绪，想要消灭那个公民，而乃是基于对于职务的忠忱。

命题五十二 自我满足可以起于理性，且唯有起于理性的自我满足，才是最高的满足。

证明 自我满足(据情绪的界说第二十五)是由于一个人省察他自己和他的活动力量而引起的快乐。但是人的真正活动力量或德性(据第三部分命题三)就是理性，而理性(据第二部分命题四十及四十三)就是他所能清楚明晰地考察的对象。所以自我满足起于理性。而且当一个人考察他自己时，(据第三部分界说二)只能清楚、明晰或正确地知觉从他自己的活动力量而出之物，或(据第三部分命题三)从他的理解力量而出之物。所以最高的满足唯有起于理性的考察。此证。

附释 自我满足实在是我们所能希望的最高的对象。因为(正如第四部分命题二十五所指出那样)没有人努力保持他的存在，而其目的是为了别的东西。而且(据第三部分命题五十三绎理)这种满足可以因称赞而愈益增进和坚强，反之(据第三部分命题五十五绎理)可以因责罚而愈益扰乱不安，所以我们大都为荣誉所指导，很难忍受耻辱的生活。

命题五十三 卑谦不是一种德性，换言之，卑谦不是起于理性。

证明 卑谦(据情绪的界说第二十六)是由于一个人省察他自己的软弱无力而引起的痛苦。但就人能够用真正理性来理解他自己而言，我们便假定他能够了解他的本质，或者(据第三部分命题七)他的力量。假如当他省察他自己时，他觉察出他的软弱无力，则此种知识不是出于他能理解他自己，而乃是(正如第三部分命题五十五所指出的那样)出于他的活动能力之受到阻碍。但是如果我们假定，一个人认识他的软弱无力，是由于他知道一个比他自己更有力量的存在，根据这个存在的知识，他限制他自己的活动力量，那么，在这种情形下，我们实无异于承认他能够明晰地了解他自己，或者(据第四部分命题二十六)他的活动力量，也因而增加了。所以卑谦或愁苦既是起于人之省察到自己的软弱无力，而不是起于理性或真理的考察；所以卑谦不是一种德性，而是一种被动的情感。此证。

命题五十四 懊悔不是一种德性，换言之懊悔不是起于理性；反之，一个懊悔他所做的事的人是双重的苦恼或软弱无力。

证明 证明这一命题的前部分与证明前命题相同。至于这命题的第二部分据懊悔的界说即可明白(参看情绪的界说第二十七)。因为一个懊悔他的行为的人，第一为恶的欲望所征服，第二为痛苦的情绪所侵扰。

附释 人们既然很少遵循理性的命令而生活，所以卑谦与懊恼的情绪以及希望与恐慌的情绪，对于人们倒反而利多害少。因为人们既然不免于有罪过，那么他们最好是于犯罪过之后，有这种情绪随之。因为假如所有心灵软弱的人，尽都同样骄傲，毫不知羞耻，毫不知畏

惧，这样还有什么联系可以使他们联合起来共同生活呢?可怕的事莫过于一大群人不知道畏惧。无怪乎，许多先觉之士，不为少数人的利益打算，而为公共的幸福着想，总是大大提倡卑谦，忏悔和敬畏。其实凡是受制于这几种情绪的人，远较别的人更容易领导，这样最后他们便可以遵循理性的指导而生活，换言之，他们便可以成为自由人，而享受幸福的生活。

命题五十五 最大的骄傲与最大的自卑，都是对于自己本身最大的无知。

证明 此理据情绪的界说第二十八与第二十九自可明白。

命题五十六 最大的骄傲与最大的自卑都表示心灵的最软弱无力。

证明 道德的原始基础乃在于遵循理性的指导(据第四部分命题二十二绎理)以保持自己的存在(据第四部分命题二十四)。因此一个不知道自己的人，即是不知道一切道德的基础，亦即是不知道任何道德。并且遵循道德而行，(据第四部分命题二十四)即是遵循理性的指导而行。而一个遵循理性而行的人，(据第二部分命题四十三)也必然自己知道他遵循理性而行。所以一个最不知道他自己的人，亦即(像刚才所指出那样)最不知道一切道德的人，最不能遵循道德而行的人，换言之(据第四部分界说八)，他的心灵必最为软弱。所以(据前命题)最大的骄傲与最大的自卑都表示心灵的最软弱无力。此证。

绎理 由此可以最明白地推知，骄傲与自卑的人最受制于情感。

附释 但自卑比起骄傲更容易校正，因为自卑是痛苦的情绪，骄傲是快乐的情绪，(据第四部分命题十八)后者较前者更为强烈。

命题五十七 骄傲的人喜欢见依附他的人或谄媚他的人，而厌恶见高尚的人。

证明 骄傲(据情绪的界说第二十八与第六)是由于自己把自己看得太高而引起的快乐。那骄傲的人，将必尽量努力培养着这种自视过高的意见(参看第三部分命题十三附释)，所以他将必喜欢见那些依附他

或谄媚他的人(对于这些人的界说可以从略，因为他们是尽人皆知的)，而逃避那些对他有正当评判的高尚的人。此证。

附释 若要将骄傲的弊病在这里一一列举出来，未免太长。因为骄傲的人虽是受制于一切情感，却又绝少受制于仁爱及怜悯的情感。

但这里我不可不略为提到的，就是有时所谓骄傲的人是指他将别人看得太低而言。在这个意义下，则骄傲应界说为由于一个人具有自认为高过别人的错误意见而引起的快乐。而与骄傲相反的自卑则可界说为由于一个人具有自认为不如别人的错误意见，而引起的痛苦。确定了这点，便可容易明了何以骄傲的人必然嫉妒(参看第三部分命题五十五附释)，他对于那最以德性受人称赞的人便最怀忌恨。并且由此可以推知，他这种忌恨不是仁爱或恩惠所可容易克服的(参看第三部分命题四十一附释)，于是他只喜欢结识那些谄媚依附的人，而结果这些人愚弄他，迎合他那软弱的心灵，把它由一个愚人弄成一个狂人。

自卑虽是与骄傲反对，但实际却与骄傲最为接近。因为自卑的人的痛苦既是起于借他人的力量或德性以判断他自己的软弱无力，但假如他想象中完全以考量他人的短处为事，则他的痛苦将必减少，甚或感觉快乐。所以有句谚语说：“难中得伴，愁绪减半”。反之，假如他觉得与他人比较，他越是不如人，则他将越感痛苦。所以没有人比那自卑的人更容易起嫉妒之心，所以他们最喜欢努力观察别人的行为，其目的大都只在指责别人，而不在匡正别人。因此结果他只是称赞自卑，甚且以悲观自卑为荣，而且即当他们颂扬自卑之时，同时亦保持消极自卑的意态。这些都是从自卑的情绪必然而出，正如从三角形的本质，即可必然推出三角之和等于两直角一样。

我已经说过，我认为这些或类似这些的情绪是恶的，乃因我只是着重情绪对于人类利害而言。但自然的法则只顾及自然的共同秩序，而人却只是此自然的公共秩序的一部分。——我愿意附带提到这点，以便人们不致怀疑我只是列举人们的过恶疵病或荒谬行为，而未曾科学地证明事物的本性或特质。因为在第三部分的序言里，我已经说过，我考察人类情绪的性质，与考察其他自然事物的性质完全取同样的态度。真正讲来，人的情感如果不能表示人的力量和技巧，但至少

足以表示自然的力量和自然的创造的技巧，绝不亚于我们所赞美的和所乐于观察的其他事物。但我上面这些讨论，其目的仅在于辨明个别的情绪，指出哪些于人有利，哪些于人有害。

命题五十八 荣誉并不违反理性，且可起于理性。

证明 这一命题据情绪的界说第三十，又据第四部分命题三十七附释中关于荣誉的界说，是很明白的。

附释 所谓虚荣只是借大家的意见所养成的一种自满。只要大家意见取消了，则这种自满也就随之消散。这就是说(据第四部分命题五十二附释)一个人所能爱好的最高善也随之消散。因此，凡是从大众的意见中去求荣誉的人，必须日夜焦心殚虑，不息地努力。活动、图谋以保持他的荣誉。因为人们是变化无常的，如果一个人不设法将他的荣誉保持住，则他的声名转瞬就会消逝。甚且因为人人都想求得大众的赞许，则这人很容易毁坏那人的声名。既然人们所争逐的都自以为是最高的善，因此各人皆发生一种极大的欲望，相互努力压制对方，谁最后崛起而为胜利者，才看见他所以获得荣誉，并不在于自己受用，而在于毁损他人。所以这种荣誉或满足，其实都是虚幻的，非真正的满足，只可说是虚荣。

关于羞耻所须说的话，可以容易借用关于同情和懊悔所说过的话加以阐明。我现在只须略补说几句如下：羞耻也正如怜悯一样，虽不是一种德性，但就其表示一个人因具有羞耻之情，而会产生过高尚生活的愿望而言，亦可说是善的，犹如就痛苦足以表示受伤部分还没有麻木而言，则痛苦也可说是善的。因此一个人对于他的行为感觉羞耻，虽在他是一种痛苦，但比起那毫无过高尚生活的愿望的无耻之人，究竟是圆满多了。

以上就是我所要说的关于快乐和痛苦诸情感的话。但就欲望而论，则欲望的善恶，以其所由起的情感的善恶为准。但一切欲望，只要是为我们的被动的情绪所产生的，都是盲目的(此理很容易从第四部分命题四十四附释所说推演而出)，而且只要人们是很容易教导成纯遵

循理性的命令而生活，则这些欲望，将会没有什么用处。这点我即将简略阐明于下。

命题五十九 在我们为被动的情感所决定而产生的一切行为，也可以不为情感所决定，而为理性所决定。

证明 遵循理性的行为(据第三部分命题三及界说二)不是别的，即是基于我们性质本身之必然性而出的行为。但痛苦(据第四部分命题四十一)就其减少并限制此种活动力量而言，乃是恶。所以我们可以不为此种情绪所决定，以发出任何理性所不容许的行为。再则，快乐(据第四部分命题四十一与四十三)单就其足以妨碍人的活动能力而言，亦是恶。所以我们也可以不受其决定，以发出任何理性所不容许的行为。最后，就快乐之符合理性而言，快乐乃是善(因为合理性的快乐，即是人的活动力量的增加与助长)，而且(据第三部分命题三及其附释)唯有在人的活动力量没有增加到足以自己理解自己和自己的行为的程度之情形下，快乐才是被动的情感。因此假如一个人为快乐的情绪所鼓舞，而能达到自己正确地理解自己并理解自己的行为之圆满性，则他将能够依照理性以做他此时为被动的情感所决定而做之事，甚至可以做得更好一些。但一切情绪皆基于快乐、痛苦或欲望(参看情绪界说第四的说明)。而欲望(据情绪界说第一)不是别的，即是努力行为的自身；因此凡我们为被动的情感所决定，而产生的一切行为，也可以不为情感所决定，而只为理性所决定。此证。

别证 任何行为，只要是起于我们感受着恨或别的恶的情绪，便可说是恶的(参看第四部分命题四十五绎理一)，但没有单就任何行为的本身看来是善或恶的(正如我在第四部分序言内所指出的那样)。而同一行为可以时而叫做善，时而叫做恶。因此(据第四部分命题十九)我们也可以把某时呼做恶的或起于恶的情绪的同一行为，通过理性的指导，使其转变成善的行为。此证。

附释 可以用一个例子将此点更加明白解释。譬如，似乎击物的行为，就其为一个物理的动作而言，我们仅仅注意一个人举起手臂，紧握拳头，用力运动全臂向下击去。这是基于人体的构造所具有的德性[5]。但如果一个人为愤怒或愤恨的情感所激动，而有握拳挥臂的举

动，则这事的发生，正如我们已在第二部分所证明那样，是由于同一行为可以和许多事物的不同的意象相联系，因此我们可以为我们只有混淆观念的意象所决定，也可以为我们清楚明晰地理解的事物的观念所决定，而发出同样的行为。由此可见，如果人能遵循理性的指导，则每一个起于被动的情感的欲望，将不复起什么作用。

我们还可以看见，何以一个起于被动的情感的欲望可以说是盲目的。

命题六十 一个起于快乐或痛苦的欲望，假如此种快乐或痛苦只是与身体的某一部分或某一些部分相关联，而不是与整个身体的一切部分相关联，决不能照顾到整个人的利益。

证明 试假定某一身体甲的某一部分为一个外在原因的力量所加强，因而超过别的部分(据第四部分命题六)，则此一部分决不会努力以消失其力量，而使身体其余的部分得各尽其功能，因为这样，则此一部分将会有消失其力量的能力，(据第三部分命题六)这是不通的。所以身体的那一部分将努力以保持其那原有状态，同样，(据第三部分命题七及十二)心灵也将努力以保持那原有状态。故起于此种片面的快乐情绪的欲望，决不会照顾到整个的人。反之，假如身体的甲部分受了限制，使得其余的部分占了优势，也可以用同样方法证明起于痛苦的欲望也决不照顾到整个人的利益。此证。

附释 既然快乐(据第四部分命题四十四附释)大都只是与身体的一部分相关联，所以我们大都不顾及全部身体的健康。而只是要求保持我们的存在。而且，那些支配我们的欲望(据第四部分命题九绎理)也大都只顾及现在，而不顾及将来。

命题六十一 一个起于理性的欲望，决不会过度。

证明 一般地讲来，欲望(据情绪界说第一)即是人的本质，因为人的本质是在任何状况下被决定而产生某种行为，因此一个起于理性的欲望，换言之(据第三部分命题三)，一个由我们的主动而发生的欲望，即是人的本性或本质，因为人的本质是被决定而产生某种行为，

而这种行为(据第三部分界说二)可以纯从人的本质加以正确的理解。假如，这种欲望可以过度，则人性的自身将会有超出其自身的可能，换言之，它将有超出它自身的能力的可能，这显然是自相矛盾，所以这种欲望决不会过度。此证。

命题六十二 只要心灵依照理性的指导去理解一物，不论所得的观念，为将来之物，过去之物或现在之物的观念，而心灵的感受都是同等的。

证明 凡心灵依照理性的指导所理解之物，(据第二部分命题四十四绎理二)它都是依照同样的永恒性或必然性的形式去理解，因而(据第二部分命题四十三及其附释)它会感受到同样的确定性。所以无论它所得到的观念是将来之物，或过去之物，或现在之物的观念，心灵都是通过同样的必然性去理解的，因而它也得到同样的确定性。而且不论它所得到的观念是关于将来，过去或现在之物的观念，(据第二部分命题四十一)它们都会是同样的真。换言之(据第二部分界说四)，都会永远具有与正确观念相同的特质。所以只要心灵依理性的指导以理解一物，不论所得的观念是将来、过去或现在之物的观念，而心灵的感受都是相同的。此证。

附释 假如我们对于事物的绵延能有正确的知识，而且能凭理性去决定其存在的时间，则我们将以同样的情绪去观察将来之物，如像现在之物一样。而心灵追求它所认为将来之善，也将如像现在之善一样，因此必能放弃现在的较小之善，以为将来的较大之善，且至少必可不去追求现在虽善，而会成为将来之恶的原因之物，这点此后即将加以证明。但对于事物之绵延(据第二部分命题三十一)我们仅能有不很正确的知识，而且(据第二部分命题四十四附释)我们决定事物存在时间的久暂，仅能凭借想象力。而想象力对于现在事物的意象与对于将来事物的意象的感受，大不相同。因此我们所能具有对于善恶的真知识，仅仅是抽象的或一般性的知识，而我们凭借平时对于事物的秩序和因果的联系所下的判断，来决定何物对我们现在为善或恶的，都是出于想象的较多，而符合真实的较少。因此那由能顾及将来的关于

善恶的知识所引起的欲望容易为对现时引诱力很强的事物的欲望所阻碍(参看第四部分命题十六)，实无足怪。

命题六十三 那受恐惧的支配，去作善避恶的人，不得说是受理性的指导。

证明 一切与心灵相关联的主动的情绪，或者(据第三部分命题三)与理性相关联的情绪，(据第三部分命题五十九)只有快乐与欲望两种情绪。所以(据情绪界说第十三)那受恐惧的支配，或因畏祸而为善的人，不得说是受理性的指导。此证。

附释 世俗迷信之徒，只知诅咒罪恶，而不知教导道德，他们所汲汲从事的，不在于以理性去指导人，而在于用恐怖去恫吓人，只在于使人避害，而不在于使人爱德。其目的实不外乎使他人也像他们一样的苦恼。无怪乎这类人大都是很令人厌恶痛恨的。

绎理 在起于理性的欲望基础上，我们是直接地为善，只是间接地避恶。

证明 因为凡起于理性的欲望，决不能起于痛苦，而只能起于快乐的情绪，而快乐的情绪(据第三部分命题五十九)不是被动的情绪，换言之(据第四部分命题六十一)，决不会过度。所以此种欲望(据第四部分命题八)是起于对于善的知识，而不是起于对于恶的知识，因此遵循理性的指导，我们是直接地追求善，只是间接地避免恶。此证。

附释 这一绎理可用一个病人和一个健康的人的例子去说明。病人因为害怕死，愿意吃他所不愿意吃的东西。而健康的人便对食物感觉乐趣，则较之因畏死或直接地欲避免死而用食物者，更能感觉生活的意味。同样的道理，当法官判决一个罪人的死刑时，他并非出于怨恨或忿怒，而乃只是基于对于公共幸福的尊重，故可说是纯是为理性所指导。

命题六十四 关于恶的知识是不正确的知识。

证明 关于恶的知识(据第四部分命题八)即是我们所意识着的痛苦之自身。痛苦(据情绪界说第三)是到较小的圆满的过渡，因此(据第三部分命题六与七)不能从人的本质本身得到理解。所以痛苦(据第三部分命题三)是建筑在不正确的观念之上的被动的情感(据第三部分界说二)。因此(据第二部分命题二十九)关于痛苦的知识，或关于恶的知识，是不正确的。此证。

绎理 由此可以推知，如果人的心灵只具有正确的观念，它将不会形成恶的观念。

命题六十五 依照理性的指导，我们于两善中，将择其大者，于两恶中，将择其小者。

证明 如果有善物于此，足以阻止我们享受一较大之善，则此善物实际上即是恶。因为我们肯定事物是善的或恶的(正如第四部分序言内之所指出那样)，是就我们把它们拿来相互比较而言。根据同样的理由，一个较小之恶，实际上即是善。所以(据第四部分命题六十三绎理)依照理性的指导，我们只是追求或择取较大之善与较小之恶。此证。

绎理 依照理性的指导，为了一个较大之善起见，我们宁愿择取较小的恶，如果一个较小之善可以成为较大之恶的原因，则我们亦宁愿放弃比较小之善。因为此处所谓较小之恶，实际上是善，反之，此处所谓较小之善，实际上是恶。所以(据第四部分命题六十三绎理)我们追求前者，放弃后者。此证。

命题六十六 依照理性的指导，我们宁追求将来的较大之善而不择取现在的较小之善；宁择取现在的较小之恶，而不追求将来的较大之恶。

证明 如果心灵对于一个将来之物能有正确的知识，则(据第四部分命题六十二)它对于将来之物的感受与对于现在之物相同。因为，单就理性的本身看来，正如本命题所假定那样，无论较大之善或较大之

恶是在将来，或在现在，都是一样的。所以(据第四部分命题六十五)我们宁追求将来的较大之善，而不择取现在的较小之善等等。此证。

绎理 依照理性的指导，我们将追求足以成为将来的较大之善的原因的现在的较小之恶，我们将放弃足以成为将来的较大之恶的原因的现在的较小之善。这一绎理与前一命题的关系，正如命题六十五的绎理与命题六十五的关系。

附释 如果持上面所说的话与第四部分前十八命题里所证明的关于情感的力量的话相比较，便可容易看出，那只受情感或意见支配的人，与为理性指导的人，其区别何在。前者的行为，不论他愿意与否，完全不知道他所做的是什么，而后者的行为，不是受他人的支配，而是基于自己的意志，而且仅做他所认识到在他的生活中最为重要之事，亦即仅追求他所最愿望的对象。因此我称前者为奴隶，称后者为自由人。至于自由人的性格与生活方式，我还要补充几句话在下面。

命题六十七 自由的人绝少想到死；他的智慧，不是死的默念，而是生的沉思。

证明 自由人，亦即纯依理性的指导而生活的人，(据第四部分命题六十三)他不受畏死的恐惧情绪所支配，而(据第四部分命题六十三绎理)直接地要求善，换言之(据第四部分命题二十四)，他要求根据寻求自己的利益的原则，去行动、生活，并保持自己的存在。所以他绝少想到死，而他的智慧乃是生的沉思。此证。

命题六十八 假如人们生来就是自由的，只要他们是自由的，则他们将不会形成善与恶的观念。

证明 我曾说只依照理性的指导的人是自由的。所以一个生来就自由并能保持其自由的人，只会具有正确的观念，因此(据第四部分命题六十四绎理)他将不会有恶的观念，而且(因为善与恶是相联系的观念)亦不会有善的观念。此证。

附释 这个命题的假定，据第四部分命题四看来，显然是错误的，而且也是不能设想的。除非单就人的本质而论，或单就神而论，不是就神是无限的，而是仅就神是人的生存之原因而论，实无法理解。

这一点以及我们前面所证明的几点，似乎即是摩西所记初人历史的意义。在摩西的初人历史里，除了上帝创造人类之外，没有设想到上帝的别种力量。换言之，他只设想到那最能照顾到人类的利益的力量。所以他警告我们说，上帝禁止自由人吃那善恶知识之树的果实，假如他吃了那树上的知识之果的话，他将立即恐惧死亡，而甚于愿意生活。他并且复进而告诉我们，当人寻着了一个完全与他的性质相符合的妻子时，他发现天地间除了他的妻子于他最有利益外，没有别的。及至他渐渐相信禽兽也与他有相似之处，他便立即开始模仿它们的情绪(参看第三部分命题二十七)，因而失掉他的自由。直到后来教会中的长老才又将天赋的自由恢复转来。而此种自由的恢复乃得力于接受耶稣基督的精神的领导，亦即受上帝的观念的指导，而且唯有上帝的观念可以使人自由，使人力求自己所欲之善，让他人也可以共同享有，有如在上面(据第四部分命题三十七)所证明的那样。

命题六十九 自由人的德性表现在避免危险和表现在征服危险方面，有同等伟大。

证明 一个情绪(据第四部分命题七)非通过一个相反的较强的情绪不能加以克制或排除。但盲目的勇敢或恐惧(据第四部分命题三与五)可以认为是力量同等强大的情绪。所以要想克制勇敢与要想克制恐惧所必需的心灵德性或意志力量(关于意志力量的界说参看第三部分命题五十九附释)必是同等的强大；换言之，自由人避免危险和征服危险都须凭借同等的心灵德性。此证。

绎理 因此在一个自由人那里适时的逃避比起战斗来需要同样强大的意志力量，这就是说，自由人选取逃避和选取战斗一样都需要具有同样的意志力量和机警。

附释 什么是意志力量或什么是我所了解的意志力量，我已在第三部分命题五十九附释中解释过了。此处所谓危险是指任何一个足以为

恶，如痛苦、怨恨、争执等的原因之物。

命题七十 一个生活在无知的人群中的自由人将尽可能努力避免他们的恩惠。

证明 每一个人(据第三部分命题三十九附释)都是根据他自己的情感来判断什么是善。所以如果一个无知的人施予他人一点恩惠，他将要根据他自己的意见加以估价，假如他看见那受惠的人将它估价稍低，则(据第三部分命题四十一)他将会感觉痛苦。但自由人(据第四部分命题三十七)努力与他人缔结友谊，而不愿以施惠者依据其情感对于他所施的恩惠的估价为准则，去报答他人的恩惠。他但愿依据理性的自由判断指导他自己以及别人，而且仅做他自己所知道的最重要之事。所以一个自由人为不致引起无知者的怨恨且不致屈服于无知者的嗜好而只是为了遵循理性的指导起见，将尽可能努力以避免他们的恩惠。此证。

附释 我说“尽可能避免他们的恩惠”，[亦即含有不必完全拒绝他们的恩惠之意]。因为人虽无知，究亦是人。对在困难中的人，他们也能给予出于人情的助力，须知此种人情内的助力，是人所有的最有价值的助力。故有时接受他们的助力并依照他们的愿望予以酬谢，也是必要的。此外，当我们辞谢他人的恩惠时，尤须谨慎，不可流露出轻视施惠人的态度，亦不可表现出因为吝啬而害怕酬报别人的恩惠，如是，便不致因力求避免他们的怨恨，反而惹起了他们的怨恨。所以于避免他人恩惠之时，我们必须顾全到利益与礼貌。

命题七十一 唯有自由的人彼此间才有最诚挚的感恩。

证明 唯有自由的人(据第四部分命题三十五及其绎理一)彼此间才最为有益，或彼此间才有最真挚的友谊的联系，而且(据第四部分命题三十七)也唯有他们才会以同样热烈的爱情彼此力求互施恩惠。所以(据情绪界说第三十四)唯有自由的人彼此间才有最诚挚的感恩。此证。

附释 那些为盲目的欲望所支配的人彼此间表示的感恩，大多是属于交易性质，或者是一种诱惑手段，而非真正的感恩。

但必须注意的是，负恩并不是一种情绪，却仍是卑鄙，因为负恩大都是表示人过分为怨恨、忿怒、骄傲、贪婪等情绪所占据的一种标志。因为一个如果由于愚拙而不知道如何酬谢别人的礼物，决不能说是负恩。至于不为娼妓的馈赠所动而满足其淫欲，不为盗贼的馈赠所动而藏匿其赃物，或不为类似此种的馈赠所动而有不义之行，更不能说是负恩。反之，如果一个人不受任何馈赠的引诱以致灾及自身并损害公共幸福，这正足以表示他具有刚正的德性。

命题七十二 自由人绝不做欺骗的事；他的行为永远是正直的。

证明 假如一个自由人做出任何欺骗的事，则就他是自由人而言，他做出此事是基于遵循理性的命令(因为唯有遵循理性的指导，他才可以说是自由的)；这样则(据第四部分命题二十四)做欺骗人的事将是一种德行，因此(据同一命题)则做欺骗人的事，将于人的自我保存，更有裨益。这无异于说，(这是自明的)人与人间，只是言语上相契合，而在事实上则互相反对，将于人类更为有益，(据第四部分命题三十一绎理)这是不通的。所以自由人决不做欺骗的事，而他的行为永远是正直的。此证。

附释 如果有人问，假如一个人不守信用可以避免目前的性命的危险，为了保持他的存在起见，理性是否也劝导他勿守信用。我仍然根据同样的理由答道：如果理性劝导人做这样的事，则它应劝导一切人都做这样的事。如是则理性将普遍地教导人，凡是与人缔结联合众人力量，遵守公共法纪的契约，均应采用欺骗方式，这无异于说理性教导人实际上不要有公共的法纪，这是不通的。

命题七十三 一个受理性指导的人，遵从公共法令在国家中生活。较之他只服从他自己，在孤独中生活，更为自由。

证明 一个受理性指导的人(据第四部分命题六十三)，他服从[法令]，并非受恐惧的支配，但就他遵循理性的命令，以努力保持他的存

在而言，换言之(据第四部分命题六十六附释)，就他努力去过自由的生活而言，他愿意(据第四部分命题三十七)尊重公共的生活和公共的福利。因此(正如第四部分命题三十七附释二所指出那样)他愿意遵守国家的公共法令而生活。所以一个遵循理性指导的人，为了过一个更自由的生活起见，愿意维持国家的公共法纪。此证。

附释 这些以及类似这些关于人的真正自由的说法，都与精神力量有关，换言之(据第三部分命题五十九附释)，均与意志力和仁爱力有关。我想用不着在这里将精神力量的特质，一一分别加以证明，更无须详细指出何以具有精神力量的人，不恨人、不怒人、不嫉妒人、不激怒人、不轻视人，更不骄傲自恣。因为所有这些，以及一切与真正生活及真正宗教有关的德性，都可容易在第四部分命题三十七与命题四十六加以证实。因为这两个命题指出，恨可以被与它相反的爱所征服，并且指出每一个遵循理性指导的人对于他自己追求之善，亦愿意他人都可以分享得到。此外尚须注意第四部分命题五十附释以及在别的地方所说的，精神力量坚强的人认为一切事物出于神性之必然为高于一切[的原则]，因此凡是一般人以为是恶的、有害的，以及一切貌似无条理的、可恐怖的、不公正的、卑鄙秽亵的，他认为皆由于我们观察事物，割裂紊乱而无条理有以使然。基于这种原因，所以他最主要的努力即在于理解事物的本身，而排除一切足以妨碍寻求真知的阻力，如怨恨、忿怒、嫉妒、轻浮、傲慢以及其他前此所讨论过的情绪。所以，我已说过，他总是尽可能努力去做善事，去求自身的快乐。至于人的德性足以达到这些目的到什么程度，以及人的德性究竟有多大的能力，我将于下面第五部分内指出来。

附录

在这一部分内所说的关于正当的生活方式的话，未曾按照顺序排列，以便一目了然。但我为了更容易由此以推彼起见，将许多意思分散在命题中分别加以证明。因此我在这里加以总括归结为下列各要点。

(一) 我们所有的一切追求或欲望，都是出于我们性质的必然性，因此或则只须根据人的性质，当做这些追求或欲望的最近因，即可对它们加以理解，或则也可以根据人作为自然的一部分方面，去加以理解，但就人作为自然的一部分而言，便不能单从其自身，也不能离开别的个体，得到正确的理解。

(二) 自我们的本性而出，可以单独从人性自身加以理解的欲望，即是与心灵相关联的欲望，就心灵被认作为正确的观念所构成而言。反之，其余的欲望则仅与未能正确理解事物的心灵相关联，因此这种欲望的力量及其增减都不是人的力量所能决定，而乃被外界事物的力量所决定。所以前一种欲望可以正当地称为主动的行为，而后一种欲望则只能称为被动的情感。因为前者总是表示人的力量，而相反地，后者仅表示人的软弱无力和不完备的知识。

(三) 主动的行为或者为人的力量或理性所决定的欲望永远是善的；其余的欲望则可善可恶。

(四) 因此在生活中对于我们最有利益之事莫过于尽量使我们的知性或理性完善。而且人生的最高快乐或幸福即在于知性或理性之完善中。因为幸福不外是由于对神有直观知识而起的心灵的满足。而所谓使知性完善也不外是理解神，理解自神的本性之必然性而出的神的属性与行为。所以遵循理性指导的人的最后目的，亦即他努力以节制他所有别的欲望的最高欲望，即是能指导他正确地理解他自己并理解一切足以为他的理智的对象的事物的欲望。

(五) 所以没有理智决不会有理性的生活；事物之所以善，只在于该事物能促进人们享受一种为理智所决定的心灵生活。反之，唯有足以阻碍人的理性趋于完善，并阻碍人享受理性的生活的事物方可称为恶。

(六) 但是因为凡一切以人[的本性]为致动因的事物皆必然是善的。由此可以推知，只有起于外在原因的事物才可以对人是恶的。换言之，唯有就人是整个自然的一部分而言，就人被迫而服从自然的规

律、被迫而在几乎是无限多的情形下适应自然的全体而言，才可以产生恶的行为。

(七) 要想人不是自然的一部分，不遵循自然的共同秩序乃是不可能之事。但是假如他能置身于与他性质相符合的个人之中，他的活动的力量将因此而得到促进与扩张。反之，假如他置身于与他的性质丝毫不相符合的个人之中，倘若他不大大地改变他自己，便很难于适应他们。

(八) 任何存在于自然中的事物，只要我们判断那事物为恶或认之为是以阻碍我们保持并享受理性的生活，我们便可以用对于我们最平安的方法，以排除那事物。反之举凡一切我们认为是善，或认为是最有益于保持我们的存在并过一个理性的生活的事物，我们都可以设法取用，并可以用适当的方法去使用它们。一般地说来，每一个人都有最高的自然权利来做他判断足以促进他自己的利益的事情。

(九) 与一物自己的性质最相符合的，除了同类的其他个体外，没有别的什么东西了。所以(据上面第七条)对于人保持他的存在和理性生活的享受，最有利益的，除了遵循理性指导的人外，也没有什么东西了。既然据我们所知，没有任何个体，比遵循理性指导的人，更为完美，足见除了教育人们，使他们最后皆能遵循理性的直接权威而生活外，一个人没有更好的东西可借以表示他究竟具有多少技巧和才能了。

(十) 只要人们彼此皆为嫉妒或任何属于恨的情绪所激动，则他们便彼此反对，因而他们彼此间愈是互相畏惧，因为人比自然中别的个体更有力量。

(十一) 心灵却非武力所能征服，但可被爱或德量所征服。

(十二) 对人们最有利益之事，莫过于使大家的生活方式互相关联，并以最紧密的联系，彼此联合起来，使全体团结一致。一般地讲来，凡做任何足以加强友谊之事，对人都是有益的。

(十三) 但要达到这种目的，需要有技术和机敏。因为人是变易无常的(遵循理性的律令而生活的人，毕竟是很少的)，而且大都心怀猜忌，多倾向报复仇恨，少有以悲悯为怀的。因此对每一个人要耐心照顾到他们的心情，但又要不去模仿他们的情绪，实需要一种特殊的精神力量。反之，凡那些一味对人们吹毛求疵，只知道诅咒人们的罪恶，而不知道教导道德，只知道扰乱人的心情，而不知道稳定人的情绪的人，实在对自己对别人都是有害的。所以有许多人，由于过分暴躁和对于宗教之荒诞的热心，简直可说是自愿在无理性的禽兽之中，而不愿在人群之中生活。这正如许多少年人，他们不能宽怀忍受父母的责骂，脱离家庭，逃往从军，自愿忍受战争的困苦，和暴君的压迫，而不愿享受家庭的舒适，听从父母的管教，宁愿忍受外来的一切困苦负担，只求报复对于父母的气愤。

(十四) 虽然人的一切行为大都受情欲的支配，但他们的共同团结，毕竟是利多害少。所以最好是以宽大的度量，忍受人们所施的损害，而自己专心致志于足以增进人类的协调和友谊的东西。

(十五) 那能够产生协调的东西即是与正义、公平、荣誉相关联的东西。因为不仅不公平的和有害的行为令人感到不安，即任何一件卑鄙的行为，或如蔑弃社会公认的伦理之类，也在受人唾弃之列。但是为了获得敬爱起见，最必要的是遵奉有关宗教及虔诚之事(参看第四部分命题三十七附释一与二，命题四十六附释及命题七十三附释)。

(十六) 协调虽常为恐惧所造成，但此种协调是无诚意的。而且必须指出，恐惧是起于心灵的软弱无力，对于理性没有什么裨益。怜悯也是这样，虽然表面上怜悯好像近似虔诚。

(十七) 慷慨捐输也可以获得人心，特别是足以使得无有资力以借给维持生活需要的人悦服。但是要扶助每一个贫乏的人，实远超出私人的能力和利益，因为私人的财产实太不能充分满足此项需要。而且任何个人的力量甚为有限，也不能与人人皆缔结友谊。所以救济贫穷乃属于公共的福利，乃是整个社会所应负担的责任。

(十八) 关于接受恩惠与表示感恩，须采取一种特殊谨慎的态度，可参看第四部分命题七十附释与命题七十一附释。

(十九) 肉体的爱或性欲乃起于爱好身体的外形，一般地讲来，凡任何不基于心灵的自由，而承认一个别的外在原因的爱，都容易转变成恨。此外还有一种发狂[的爱]，但这却更坏，因为这种的爱只能引起争斗，不能增进协调(参看第三部分命题三十一绎理)。

(二十) 至于结婚当然是符合理性的。不过夫妻结合的目的须不仅是基于外表形体的爱好，而要以出于生育并聪明地教养子女的爱好为归。此外夫妇的爱情也不应仅以外表的形体为因，但主要地应建筑在心灵的自由上。

(二十一) 此外谄媚也可造成协调，但这种协调是借奴性的无耻的罪过或欺骗所造成。因为唯有骄傲的人才最容易为谄媚所愚弄。他们一心想出人头地，但又并没有什么过人的地方。

(二十二) 自卑具有虔敬与宗教的假象。而且自卑虽是骄傲的反面，但一个自卑的人却最接近骄傲的人(参看第四部分命题五十七附释)。

(二十三) 羞耻也可以有助于协调，不过只是就对许多无法掩盖的事情表示羞耻而言。羞耻既然是一种痛苦，所以也不是运用理性的产物。

(二十四) 其余许多和对人有关的痛苦的情绪皆直接同正义、公平、荣誉、虔敬和宗教正相反对。愤怒表面上虽近似公平，但是唯有没有法律的社会才可以容许每个人各自判断他人的行为，各自[用武力]维护他自己和别人的权利。

(二十五) 谦恭，或使人喜悦的欲望，如果为理性所决定，则与虔诚相联系(正如第四部分命题三十七附释一所说)。反之如果纯起于情感的谦恭，便是一种好名心或者是一种欲望，通过这种欲望，人们借着虔敬的假象，大都适足以引起分歧和争夺，因为一个人要想用智虑

或行动去帮助别人，以便他们可以和他共同享受最高的善，则他首先必须力图赢得别人对他的挚爱，而不在于博得他人的称赞，标榜出附着有自己姓名的学说或学派，更不在于造成些引起他人嫉妒的机会。在平日谈话中，他将力求避免指责人们的缺点，只是很谨慎地偶尔提到人的软弱无力，他通常总是多多谈论人的德性和力量，以及如何使它们更臻完善的方法。这样人们便可以尽量努力以求遵循理性的律令而生活，既非由于恐惧，亦非出于避祸，而是纯基于快乐的情绪。

(二十六) 除开人外，我们知道，天地间没有别的个体，其心灵生活是令我们感觉愉快，也没有任何别的个体，我们可以借友谊或任何一种生活方式，同他们结合成为一体。所以自然中除人以外的任何东西，为了照顾到人类本身的利益起见，实没有保持其存在的必要，但是理性指示我们，保存它们或消灭它们，全视其不同之用处为准，或视其是否足以适应我们的需要为准。

(二十七) 我们从我们之外的事物所得到的利益，除了我们由观察事物，改变事物所得到的经验和知识之外，主要的即是身体的保存。根据这个理由，则凡能够供养或滋补身体，足以使身体所有各部分皆能适当地尽其功能之物，即是对我们最有益之物。因为身体愈能接受多方面的影响，或愈能多方面地影响外界物体，则心灵便愈能思想(参看第四部分命题三十八及三十九)。但自然中这类的事物似乎异常之少，因此为了身体所需要的营养起见，必须利用多种不同的食料。但人的身体是许多不同性质的部分组合而成，而各部分皆经常需要各种营养品，以便身体的全体可以同等地适宜于应付一切可以由其性质而出的事物，因而心灵也随之同等地适宜于把握多量事物。

(二十八) 要想得到这些事物，如果人们彼此间不互相帮助，则单凭一个人的力量，很难有济于事。而金钱恰好供给了我们一个一切有用物品的兑换券。因此金钱的意象总是主要地占据着大众的心灵，因为如果没有金钱的观念伴随着作为快乐的原因，他们很难想象出任何一种快乐。

(二十九) 这唯有对于那些追求金钱而并不是由于生活的需要或必要的人，才是一种过恶，因为他们曾经学习到攫取金钱的技术，且反

以此自豪。至于对于他们自己的身体，虽照常营养，但亦甚俭薄，因为他们以为如果对于身体的保存，费用太多，恐怕于他们的财产损失太大。但是那些知道金钱的正当使用，并知道以他们的需要为准去规定财产的限度的人，只需要少量的[金钱]，即可过满意的生活。

(三十) 既然凡足以促进身体各部分使之各尽其功能之物皆是善物，并且既然快乐在于人的力量(就人之为心灵与身体所构成而言)之助长或增加，由此足见使人快乐之物皆是善物。但反之，既然无补于此目的，不能增进我们的快乐之物，其活动力量的发挥也不以我们的利益为准，既然快乐大都只是主要地与身体的某一部分相关系，则由此产生的快乐(如果没有理性和警惕主宰着)，以及由此而产生的欲望，大都总是过度的。不仅如是，情感又能使人认现在的甜蜜之物为最重要，因而我们对于将来之物便不能以同样的情绪去估量。请参看第四部分命题四十四附释及第四部分命题六十附释。

(三十一) 迷信与我们所说的话却正相反对。凡足以使人痛苦之物，迷信认之为善，凡足以使人快乐之物，迷信却认之为恶。但是，上面我已经说过(参看第四部分命题四十五附释)，除了心怀嫉妒的人之外，没有一个人会把我们的软弱无力或困苦损失引为欣幸。因为我们所感到的快乐愈大，则我们所达到的圆满也愈大，因而我们也愈能分享神性。而且快乐只要是基于以对我们利益的真正考虑为主宰，则这种快乐决不会是恶。反之，一个受恐惧支配，因为避免损害才做善事的人，却并不是遵循理性的指导。

(三十二) 但人的力量是异常有限，而且无限地为外界的力量所超过，因此我们并没有绝对的力量，能使外界事物皆为我用。但是，有时许多事变发生，与考量我们自己利益的要求，却大相违反，我们也只好以宽大的度量去忍受，只要我们自己觉得我们已经尽了自己的职责，我们已竭尽所有的力量，但实无法可以避免此种不幸之事，并且觉得我们是整个自然的一部分，我们必须遵循自然的法则，[那么我们便会感到精神的满足。]如果我们清楚明晰地了解这点，则我们为理智所决定的那一部分，亦即我们的较高部分，便可得到充分的满足，而且要努力保持在这种满足里。因为，我们既了解我们只能追求有必然

性之物，则我们只有对于真理才能满足。所以只要我们对于这点有了正确的了解，则我们的较高部分的努力，将可与整个自然的法则谐和一致。

---

[1] 按拉丁文原文perficere有完成和圆满或完善两重意义，这里主要是用“完成”的意思来说明一般人所了解的有关善恶评价方面的“圆满”或完善。——译者注

[2] 按拉丁文原本及德文译本都没有“附释二”等字，而怀特英文译本却有“附释二”等字。但考察内容应以补入“附释二”较好。——译者注

[3] 参看：罗马诗人阿维德：“Metamorphoses”(变态)，第七章，第二十节以下。

[4] 见旧约传道书，第一章，第十八节。

[5] “德性”拉丁文原文是virtus原是“能力”的意思，一般引申作“德性”解。这里主要是指原义“能力”。——译者注

第五部分 论理智的力量或人的自由

序言

最后我进到伦理学的另一部分，来讨论达到自由的方法或途径。所以在这一部分里，我将讨论理性的力量，指出理性有什么力量可以克制感情，并且指出什么是心灵的自由或幸福。由此我们将可看出，有智慧的人比愚昧的人是多么强而有力。至于应当用什么方法、取什么途径来使知性完善，以及应当用什么技术来保养身体，使它能以适当发挥其机能，则不属于本篇范围。因为后者属于医学，前者属于逻辑的范围。因此这里所要讨论的，正如以上所说，只限于心灵或理性的力量，并且首先要指出理性克制感情，管辖感情的权威究竟有多大，以及性质如何。因为我们在前面已经证明过，我们并没有克制感情的绝对权威。

斯多葛学派的人诚然以为感情绝对依赖我们的意志，以为我们能够绝对驾驭感情。但是这种说法，虽不违背他们的原则，却为经验所反对，使他们不得不承认，要想克制和调节感情，所需要的训练与毅力确实不少。这一点有人曾用两条狗(如果我没有记错的话)来作例子加以说明，一条是家犬，一条是猎犬。经过长期的训练，最后可以使家犬会出去打猎，猎犬则反而会见了兔子不去追逐。

斯多葛派的这种意见，笛卡尔也很表赞同。因为他认为灵魂或心灵与脑髓的某一部分，即所谓松果腺的部分，有特别密切的连系；心灵凭借着这松果腺能对身体内部所激起的一切运动，以及外界的对象，有所感觉；而且心灵单凭着意志的力量即可以使得这松果腺起种种不同的运动。他认为这松果腺悬在脑髓的中心，一受到生命精神最轻微的运动影响，就会运动。他更认为生命精神碰击这松果腺的状态

不同，这松果腺悬在脑髓中心的状态便随之不同；并且印在松果腺上的不同迹象，与刺激生命精神碰击松果腺的外界对象，其数目是相等的。因此，心灵的意志是可以推动松果腺做种种不同状态的运动的，如果它后来使松果腺在某种状态下悬着，和以前为生命精神刺激时悬着的状态一样，那么松果腺便也可以推动与决定那些生命精神，使它们与从前被同样地悬着的松果腺所推动时呈现同样的状态。他并且认为心灵的每一个意愿都天然地与松果腺的某一种运动联系着。例如一个人如果有意去看一个远距离的东西，这个意愿便使他的瞳孔放大，但是假如那人只是想要放大瞳孔，这个意愿却不会产生所期望的结果，因为足以驱使生命精神影响视神经做某种运动，使得瞳孔放大或缩小的松果腺，尚未自然地与要放大或缩小瞳孔的意愿联系起来，而只是与要看远距离或近距离的东西的意愿联系起来。最后他认为，虽然松果腺的每一个运动与我们有生以来所有思想的总数中每一个思想都似乎自然地联系着，但由于习惯的关系，也可以与别的思想相联系。这一点他曾在他所著的《心灵的情感》(de Pass. Animae)一书第一部分第五十节中加以证明。

于是他便得出结论说，决不会有一个心灵会软弱无力到经过适当的指导还不能得到控制自己情感的绝对力量。因为根据他的界说，情感是心灵的一些知觉、感觉或激动，与心灵有特别的联系，并且请注意他这说法——为生命精神的一种运动所产生、保持和加强(参看《心灵的情感》一书第一部分第二十七节)。但是，既然我们能够使松果腺的某一个运动，以及生命精神的某一个运动与某一个意愿相结合，并且既然意志的决定完全依靠我们自己的力量，那么，只要我们依据指导我们生活中行为的确定的决断来决定我们的意志，把我们所愿意有的那些情感与这些决断结合起来，便会获得控制我们情感的绝对权力了。

以上所说的就是这位鼎鼎大名的人物的见解(就我从他本人的文字中所搜寻出来的看来)，如果不是说得那样精微的话，我几乎不敢相信这种言论会出于这样一位大人物的手笔。我真不禁大为惊异：这样一位下定决心，除了依据自明的原则外决不妄下推论，除了清楚明晰地见到的事物外，决不妄下判断，并且屡次指责经院派想“用神奇的性质

来解释隐晦的事物”的哲学家，竟会提出一个比任何神奇的性质还更加神奇的假设。请问他所了解的心灵与身体的结合究竟是什么意思?请问他对于与某一个量的质点密切结合的思想究竟有什么清楚明晰的概念?我很愿意他能够根据它的最近因来解释这种结合。但是他把心灵与身体看得如此不同，弄到不论对于心身的结合，还是对于心灵自身，都说不出一个特殊的原因，而不得不追溯到全宇宙的原因，亦即追溯到上帝。此外我也很愿意知道，心灵究竟能给予这松果腺多少度的运动，究竟要用多大的力量才能使松果腺悬在那里。因为我不知道松果腺为心灵所激动比起为生命精神所激动来，究竟较为快些还是慢些。我也不知道，我们所有的那些和坚定的判断结合着的感情运动是否不能为身体方面的原因所重新分开：如果不能，那么，我们就可以推知，纵然心灵决心要想去抵御危险，并且把勇敢的运动和这种决心结合起来。但是当危险一到眼前时，而松果腺悬着的那种状态仍然会使心灵只能作逃避之想。其实意志与运动之间既然并没有什么关系，心灵的力量与身体的力量之间，当然也就没有什么可比较之处，因此，身体的力量绝不能为心灵的力量所决定。并且我们也找不到松果腺在脑髓中心，处在那么一个位置，可以极容易地在种种不同的方式下受到激动，而且也并不是所有的神经都一直伸展到那些脑腔里面。

最后，我对笛卡尔关于意志和意志自由的一切说法，都省略不提了，因为我已经一再充分证明这种说法是错误的。

因此，心灵的力量既然像上面所指出的那样，只是为理智所决定，所以我们将只从心灵的知识去决定医治感情的药剂。这种药剂，我相信每个人都是有过经验的，不过没有精确地观察和明晰地认识罢了。我们将单从心灵的知识里推出一切和心灵的幸福有关的东西。

公则

(一) 假如两个相反的动作，在同一个主体里被激动起来，那么它们将必然发生变化：或者是两个都变，或者是只有其中的一个发生变

化，一直到两者彼此不再反对时为止。

(二) 结果的力量为它的原因的力量所决定，因为它的本质为它的原因的本质所解释或决定。(从第三部分命题七看来这条公则是很明白的。)

命题一 思想和事物的观念在心灵内是怎样排列和连系着，身体的感触和事物的形象在身体内也恰好是那样排列和联系着。

证明 观念的次序和联系(据第二部分命题七)与事物的次序和联系是相同的，反之(据第二部分命题六和命题七绎理)事物的次序和联系与观念的次序和联系也是相同的。所以观念的次序和联系在心灵里(据第二部分命题十八)既然依照身体的感触的次序和联系，反之(据第三部分命题二)身体的感触的次序和联系也依照心灵里面思想和事物的观念的次序和联系。此证。

命题二 如果我们使心中的情绪或情感与一个外在原因的思想分开，而把它与另一个思想联接起来，那么对于那外在原因的爱或恨以及由这些情感所激起的心灵的波动，便将随之消灭。

证明 构成爱或恨的形式的东西，乃是伴随着一个外在原因的观念而引起的快乐或痛苦(据情绪的界说第六和第七)，因此假如将这个外在原因的观念排除掉，则爱或恨的形式也就随之被排除掉了，因而这些情感和由这些情感所激起的任何其他情感也将被消灭。此证。

命题三 一个被动的情感只要当我们对它形成清楚明晰的观念时，便立即停止其为一个被动的情感。

证明 一个被动的情感乃是一个混淆的观念(据情感的总界说)。因此，假如我们对于情感形成清楚明晰的观念，则这个关于情感的观念与情感的本身(就情感单纯与心灵相关联而言)除了在理智中可以区别外，事实上并没有区别(据第二部分命题二十一及其附释)。因此(据第三部分命题三)这个情感也将停止其为被动的情感。此证。

绎理 由此可见，我们对于情感的理解愈多，则我们愈能控制情感，而心灵感受情感的痛苦也愈少。

命题四 对于身体的任何感触，我们没有不能形成某种清楚明晰的观念的。

证明 凡为一切事物所共同具有的东西(据第二部分命题三十八)只能被正确地理解。因此(据第二部分命题十二及命题十三附释后的第二补则)对于身体的任何感触，我们没有不能形成某种清楚明晰的概念的。此证。

绎理 由此可以推知，没有一个情感，我们对它不能形成一个清楚明晰的概念。因为一个情感既是身体的感触的一个观念(据情感的总界说)，所以(据第五部分命题四)必然包含清楚明晰的概念在内。

附释 既然一切事物都有结果(据第一部分命题三十六)，既然凡是从我们心中正确的观念推出来的东西，我们都能清楚明晰地加以了解(据第二部分命题四十)，由此可知，每一个人都有清楚明晰地了解他自己和他自己的情感的力量(即使不能绝对地加以了解，至少也可以部分地加以了解)，因此他可以使得他少受情感的束缚。所以我们主要的是努力对每一情感尽可能获得清楚明晰的知识，这样就可以引导心灵由那个情感而去思想，它所能清楚明晰认识、且能完全令心灵感到满足的东西，并且努力使那个情感与它的外在原因的思想分离开，并与真思想相结合。这样，(据第五部分命题二)不仅爱、恨等情感可以消灭，而且习于从这种情感发生的欲望或要求(据第四部分命题六十一)亦不会过度。因为我们首先须得注意的即人的主动固由于某种意欲，而人的被动，也由于同种意欲。譬如，我们曾经指出过，人的本性总是想他人依照他的意思而生活(据第三部分命题三十一附释)。这种欲望，如果在一个无有理性指导的人，便是被动的情感，叫做野心，与骄傲没有什么差异，但反之，如果在一个依理性的命令而生活的人，则是主动的德行或德性，叫做责任心(据第四部分命题三十七附释一及同命题的第二证明)。同样所有一切的要求，或欲望，只有起于不正确的观念的才算是被动的情感，而凡是为正确的观念所引起的或产生的欲望都属于德性之内。因为凡决定我们做任何行为的欲望，既可从正

确的观念产生，又同样可以从不正确的观念产生(参看第四部分命题五十九)。所以，回复到上面所提出的问题，我们可以这样说：在我们能力范围内去寻求克制情感的药剂，除了力求对于情感加以真正理解外，我们实想不出更良好的药剂了，因为我们上面已指出过(第三部分命题三)人的心灵除了具有思想的力量和构成正确观念的力量以外，没有别的力量。

命题五 假如我们对于一个足以引起情感的东西，既不想象它为必然，也不想象它为可能或偶然，而只是单纯地想象着它，那么，只要别的条件相等，我们对它的情感必定大于一切。

证明 对于我们想象为自由的东西的情感，(据第三部分命题四十九)较大于对一个我们想象为必然的东西的情感。因此(据第四部分命题十一)必定更大于对一个我们想象为可能的或偶然的东西的情感。但所谓想象一个东西为自由的，不外是单纯地想象着这对象，而我们对于决定它动作的原因又毫无所知(像第二部分命题三十五附释所指出的那样)。所以对于我们单纯想象着的一个东西的情感，如别的条件相等，必较大于对一个我们想象为必然的、可能的或偶然的东西的情感。因此，这情感必定大于一切。此证。

命题六 只要心灵理解一切事物都是必然的，那么它控制情感的力量便愈大，而感受情感的痛苦便愈少。

证明 心灵可以理解一切事物都是必然的(据第一部分命题二十九)，并且可以理解一切事物的存在与动作都是被无限的因果联系所决定的(据第一部分命题二十八)。因此(据第五部分命题五)心灵可以少受这些事物所引起的情感的痛苦，而且(据第三部分命题四十八)心灵也可以少受这些事物的激动。此证。

附释 对于事物必然性的知识愈能推广到我们所更明晰、更活泼地想象着的个体事物上，则心灵控制情感的力量将愈大。这是经验也能加以证实的事实。因为我们看见，一个人对于所失掉的有价值的东西的痛苦一定可以减轻，如果失者认识到他所失掉的东西，在任何方式下都是无法保存的。同样我们也看见，决没有人会怜悯一个婴孩因为

他不知道说话，不能走路，或不会推理，或因为他生活了几年，还没有自我意识。但假如大多数的人生来就是成年人，而只有这人或那人，才生来是婴孩，那么人人将会怜悯那婴孩了。因为人们将不会认幼稚时期为自然的或必然的，而会把它认作自然的缺陷或过失了。类似这样的事，我们还可以举出更多别的例子。

命题七 凡是起于理性或为理性所引起的情感，如果把时间算在内，比那和我们认为不在面前的个体事物有关的情感，有更大的力量。

证明 我们认一物为不在面前(据第二部分命题十七)并非由于我们所据以想象那物的情感有以使然，而乃是由于身体受了另一个情感的激动，而这一个情感排斥那物的存在。所以那和我们认为不在面前的事物有关的情感，究其性质，并不能克服人的别的行为和力量(关于这点请参看第四部分命题六)，反之(据第四部分命题九)在一定的情形之下它可以受那足以排斥其外在原因的存在的情感的克制。但是，起于理性的情感必然地与事物的共同特质有关，(参看第二部分命题四十附释中关于理性的界说)，而事物的共同特质，我们永远认作即在面前(因为没有排斥其当前存在的东西)，而且(据第二部分命题三十八)，我们是永远以同样的方式去想象它们的。因此这种情感永远是相同的。(据第五部分公则一)所以凡是与此相反的而且还没有为其外在原因所维持的情感，必逐渐力求适应这种[基于理性的]情感，直至不再和它相反对时为止。由此可见，起于理性的情感，比较有更大的力量。此证。

命题八 同时凑合起来以激起一个情感的原因愈多，则这个情感将必愈大。

证明 多数同时的原因，(据第三部分命题七)较之少数的原因更为有力。所以(据第四部分命题五)同时激起一个情感的原因愈多，则这个情感将必愈大。此证。

附释 这个命题从第五部分公则二看来，也很明白。

命题九 一个与许多不同的原因，相关联的情感，如心灵能同时考察这个情感及其许多不同的原因，则比起只与一个原因或较少原因相关联的同样有力的情感其为害少，我们感受痛苦也少，而我们受每一原因的激动也少。

证明 一个情感(据第四部分命题二十六及二十七)只有就它足以妨碍心灵的思想说来，才可说是恶的或有害的。所以，如果一个情感能引起心灵去同时考察许多事物，比起另外一个同样有力的情感，执持心灵使它只能考察单一事物或较少事物，而不能思想其他，当然为害更少。这是第一点。再则，心灵的本质，换言之，(据第三部分命题七)心灵的力量，(据第二部分命题十一)乃纯为思想所构成，因此心灵对于一个足以引起它同时考察多数事物的情感比起对于一个同样有力、但只能执持其考察单一的或较少的事物的情感，感受的痛苦当然会少些。这是第二点。最后，这样的情感，既[同时]与许多外在原因相关联(据第三部分命题四十八)则它所感受到那里面每一原因的激动自然会少些。此证。

命题十 只要我们不为违反我们本性的情感所侵扰，我们便有力量依照理智的秩序以整理或联系身体的感触。

证明 违反我们本性的情感(据第四部分命题三十)即是恶的情感。其所以是恶的情感，(据第四部分命题二十七)即因其足以妨碍心灵的理解力。所以只要我们不为违反我们本性的情感所侵扰，则(据第四部分命题二十六)心灵努力以求理解事物的力量便不会受到阻碍，而心灵也仍然具有形成清楚明晰的观念的力量，和从这一观念推演出别的观念的力量(参看第二部分命题四十附释二及第二部分命题四十七附释)。因此(据第五部分命题一)我们便具有依照理智的秩序以排列或联系身体的感触的力量。此证。

附释 根据能将身体的感触加以适当的整理和联系的力量，我们便可不致易于为恶的情感所激动。因为(据第五部分命题七)要想克制依照理智的秩序排列着或联系着的情感，比起克制那不确定、不坚定的情感实需要较大的力量。所以只要我们对于我们的情感还缺乏完备的知识时，我们最好是定立一个正确的生活指针或确定的生活信条，谨

记勿忘，不断地应用它们来处理日常生活中发生的特殊事故，这样庶可使我们的想象力受到这些指针和信条的深刻影响，感到它们随时均在心目中。例如，关于生活的信条，我们曾经提出(参看第四部分命题四十六及其附释)，怨恨可以为仁爱或度量宽宏所征服，而不是用怨恨去报复所能征服。但是为了使这条理性的箴言常在心目中，每到需要时，可以随时运用起见，我们必须对于人们所常加诸人的侮辱加以透彻的思考，再四的理会，并且熟思如何用宽宏的度量去消除它们。因为这样我们便可以将侮辱的想象与这一条道德信条的想象联系起来，(据第二部分命题十八)每到侮辱一来时，这一信条便活泼在心目中。此外假如我们又能确切顾虑到我们的真正福利，以及各自相互的友谊和人群的亲善所产生的幸福，并能谨记(据第四部分命题五十二)从一个正确的生活指针可以获得心灵的至高的平安，且须知人也与其他事物相同，皆莫不依照自然的必然性而行，那么凡基于这种必然性的侮辱或怨恨，在我们想象中便只能占一极小的部分，因而便可以容易克服了。并且即使为极大的侮辱所引起的忿怒，不易克服，但终究总会被克服的，也许免不了要经过心情的波动，不过比较我们事前完全对于那些箴言或信条等没有深切理会过，恐怕就需要更长久的时间了，像第五部分命题六、七、八所指出的那样。依同样方法，为祛除恐惧起见，我们必须对于意志的力量(animositas)加以理会，这就是必须对于生活中的通常危险，常常列举出来加以预想，且必须对于如何凭借机警与勇毅(fortitudo)最好地避免或征服危险的办法加以思考。

但必须注意，即当我们整理我们的思想与意象时，(据第四部分命题六十三绎理，及第三部分命题五十九)我们永远必须留心观察每一事物之善的方面，这样我们便可以永远为快乐的情绪所决定而行为。譬如，当一个人看见他太急于追求荣誉时，且让他思考荣誉的正当用处，以及他所以要追求荣誉的目的，以及获得荣誉的方法，但无须去理会荣誉之滥用处及虚幻处，也不要思虑到人情的无常，以及类此之事，因为这些东西只有心灵上有病态的人才会常常思想到的。因为那些爱好荣誉的人有了这种[不健康的]思想，一到他们对于他所追求的荣誉感到失望时，每每借此抒发这种病态思想以泄个人的私愤并借以表现他们好像是很聪明的，实际上他们正是在自寻苦恼。所以那些诅咒荣誉的滥用与人世的虚幻最嚣张的人，每每即是追求荣誉最急迫的

人。这乃是确定不移的事实。但这种心理不仅是好名的人所常有，而乃是所有那些时运不佳，而又心力软弱的人所共同具有的特殊情态。我们常看见那些贫穷而贪财的人，每每决不厌于缕述金钱的滥用与富人的罪恶，然结果除了他们自己苦恼自己，并显示给他人以他们自己胸襟的狭窄：既不能忍受自己的贫穷，又不能容许他人的富有之外，实毫无所得。同样，又每见有人因遭受到爱人的拒绝，遂致专去思想女人的爱情不专一、态度不真挚以及其他古诗中常常咏叹的弱点，但是所有这些，只要他的爱人对他又表示好感，他立刻就会忘记在九霄云外。

所以凡是纯因爱自由之故，而努力克制其感情与欲望的人，将必尽力以求理解德性和德性形成的原因，且将使心灵充满着由对关于德性的正确知识而引起的愉快；但他将必不去吹求他人的缺点鄙视世人，或以表面的虚矫的自由恬然自喜。并且凡能深切察见(因为这并非难事)此理并能实践此理的人，则他在短期中必能大部分基于理性的至高命令以指导其行为。

命题十一 一个意象所关联的对象愈多，便愈常发生或愈为活泼，且愈能占据心灵。

证明 一个意象或情感所关联的事物愈多，则能刺激或培养此意象或情感的原因也愈多，所有这些原因，(据假设)心灵都要根据这个情感而同时考察。所以这个情感愈常发生，愈常生动地呈现于心目中，且(据第五部分命题八)愈能占据心灵。此证。

命题十二 事物的意象与我们所清楚明晰认识的事物的意象相联系，比起和别的意象相联系，更为容易。

证明 我们所能清楚明晰认识的事物，不是事物的公共特质，必是自事物的公共特质推演而出的东西(参看第二部分命题四十附释二理性的界说)，因而能(据前一命题)常常在我们心中被激动起来。所以我们考察别的事物比同时考察和那些能够清楚明晰认识的事物较为容易，并且因而把这些事物与那些能够清楚明晰认识的事物联结起来，(据第五部分命题十八)也比较容易。此证。

命题十三 与一个意象相联系的别的意象愈多，则这一意象愈常生动地呈现在心目中。

证明 因为与一个意象相联系的别的意象愈多，则(据第二部分命题十八)能激动起那一意象的原因也愈多。此证。

命题十四 心灵能使身体的一切感触或事物的意象都和神的观念相联系。

证明 心灵对于身体的感触(据第五部分命题四)没有不能形成某种清楚明晰的概念的。因此(据第一部分命题十五)心灵能使身体的一切感触都和神的观念相联系。此证。

命题十五 凡是清楚明晰地了解他自己和他的感情的人，必定爱神，而且他愈了解他自己和他的感情，那么他便愈爱神。

证明 凡是清楚明晰地了解他自己和他的情感的人，(据第三部分命题五十三)必定感觉愉快，而他的愉快，(据第五部分命题十四)是伴随着神的观念的。因此(据感情的第六界说)他必定爱神，并且(据同一理由)，他愈了解他自己和他的情感，那么他便愈爱神。此证。

命题十六 这种对神的爱必定在心灵中占据无上的地位。

证明 因为这种爱(据第五部分命题十四)是和身体的一切感触相联系的，并且(据第五部分命题十五)所有这些身体的感触，都足以培养这种爱，所以(据第五部分命题十一)这种对神的爱必定在心灵中占据无上的地位。此证。

命题十七 神没有被动的情感，且决不会为任何快乐和愁苦的情感所激动。

证明 举凡一切与神相联系的观念，(据第二部分命题三十二)都是真的，换言之，(据第二部分界说四)都是正确的。因此(据情感的总界说)神没有被动的情感。再则，(据第一部分命题二十绎理二)神不能过

渡到较大或较小的圆满，因此(据情感的第二和第三界说)，神决不会为任何快乐和愁苦的情感所激动。此证。

绎理 真正讲来，神不爱人也不恨人。既然(据第五部分命题十七)神决不会为任何苦乐的情感所激动，所以(据情绪的第六和第七界说)神不爱人，也不恨人。

命题十八 没有人能够恨神。

证明 神的观念在我们心中(据第二部分命题四十六及四十七)是正确的和圆满的。因此(据第三部分命题三)，就我们能够知神来说，我们便是主动的。所以(据第三部分命题五十九)决不会有痛苦与神的观念相伴随。换言之，(据情绪的第七界说)没有人能够恨神。此证。

绎理 对神的爱决不会转变成恨。

附释 说到这里，也许有人反对，说我们既然认神为一切事物的原因，这就无异于认为神也是痛苦的原因了。我们可以答道，就我们认识痛苦的原因来说(据第五部分命题三)，则痛苦已经停止其为被动的情感了。换言之，(据第三部分命题五十九)即停止其为痛苦了。所以只要我们明白见到神的痛苦的原因我们也会感到愉快。

命题十九 凡爱神的人决不能指望神回爱他。

证明 假如一个人指望神回爱他，那么(据第五部分命题十七绎理)，这就无异于说，他要求他所爱的神不是神。因此(据第三部分命题十九)他将要求愁苦，(据第三部分命题二十八)这是不通的。所以凡是爱神的人，决不能指望神回爱他。此证。

命题二十 这种对神的爱决不能为嫉妒或猜忌的情绪所污染，反之，当我们想象到凭借同一的对神之爱的纽带，与我们有联系的人越多，则我们对神的爱便愈加增长。

证明 对神的爱(据第四部分命题二十八)乃是我们依据理性的命令所追求的至善。这种至善，(据第四部分命题三十六)乃是人人所共同

的。而且(据第四部分命题三十七)，我们也愿意人人都能享受这种至善。因此对神的爱决不能为嫉妒的情绪所玷污(据情绪的界说第二十三)，也不能为猜忌的情绪所玷污(据第五部分命题十八及嫉妒的界说，见第三部分命题三十五附释)。反之，(据第三部分命题三十一)当我们想象到因爱神而感到愉快的人愈多，则我们对神的爱亦愈加增长。此证。

附释 我们还可以按照同一方式证明[人性中根本]没有与爱神的情绪直接反对、且能消灭它的情绪，因此我们可下一个结论说：对神的爱乃是一切情绪中之最持久的。而且就这种情绪与身体相联系而论，只有身体消灭后，它才能随之同时消灭。至于就这种情绪仅仅与心灵相联系而论，其性质如何，以后即可看到。

在上面，我已经将克制情感的一切方剂或心灵本身所能克制情感的力量详加论列。从这里我们可以显明地看到心灵克制情感的力量在于:

1. 对于情感本身的知识(参看第五部分命题四附释)。

2. 心灵将情感本身和我们混乱地想象着的关于情感的外因的思想分离开(参看第五部分命题二及刚才提到的命题四的附释)。

3. 与我们所能理解的事物相联系的情感的时间，超过了与我们所只能混淆地、片断地了解的事物相联系的情感的时间(参看第五部分命题七)。

4. 足以培养情感的原因之众多，通过这些原因，情感能与事物的共同特质或神相联系(参看第五部分命题九及命题十一)。

5. 最后，心灵能够将它的情感加以整理，并将这些情感彼此联系起来使其有秩序(参看第五部分命题十附释及命题十二、十三、十四)。

要想对于心灵克制情感的力量有较好的了解，首先可从下面的事实看出来。当我们称一个情感为大时，是因为我们比较这一个人的情

感与另一个人的情感，而发现这一个人较另一个人更多地受同一情感所激动，或者因为我们比较同一个人的各种情感，而察出其中某种情感比起另一种情感来更多地激动或感动着他。因为(据第四部分命题五)每一种情感的力量的大小乃是由比较该情感的外因的力量与我们自己的力量而决定的。但是心灵的力量既然仅仅为知识所决定，而心灵的薄弱或被动又仅仅为知识的缺陷所决定，或者换言之，为不正确的观念所赖以产生的能力所决定。由此可见，那大半为不正确的观念所充塞的心灵是最被动的，因此要辨认这种心灵顶好是根据其被动之处，而不能根据其主动之处。反之，那大半为正确观念所构成的心灵则是最主动的，因此要认识这种心灵，即使仍有与前者有同样多的不正确观念包含在内，但顶好是根据属于人类的德性的正确的观念，而不能根据那足以表示人类薄弱的不正确观念。

此外还须注意一点，即心灵的许多病态和不幸大都基于爱恋着一个东西，而这个东西，又是变化无常而决不是我们所能确实享有的。因为假如不是爱恋一个东西的话，决没有人会因为区区一个东西而烦恼不安。一切的侮辱、疑忌、仇恨等等，可以说都是起于爱恋那没有人可以真正确实掌握的东西。

根据上面所说，我们很容易明了，清楚明晰的知识，特别那基于对神的知识而来的第三种知识(参看第二部分命题四十七附释)，对克制我们的情感有什么样的力量了。这种知识对于情感之作为被动的情感而言，虽不能把它们绝对加以消灭(参看第五部分命题三及命题四之附释)，但至少却能使情感只构成心灵的极小部分(参看第五部分命题十四)。此外这种知识又能产生一种对于永恒不变(参看第五部分命题十五)，而我们又能真实享有的东西的爱(参看第二部分命题四十五)。这种爱因此决不能被通常的爱所包含的缺点所污染，且反而能够愈益滋长增大(据第五部分命题十五)，占据着、而且深彻地推动着大部分的心灵。

说到这里，我已经结束了关于现世生活的一切了。因为有如在本段附释的开首所说，在这简短几句话里，我要概括指出心灵克制情感的一切方剂。关于这点只要注意到我在本附释里所说的话，以及心灵

的界说和心灵的情绪的界说，最后注意到第三部分命题一及命题三的人，就很容易明白。所以现在是我们进而讨论心灵的绵延(单就心灵不与身体相联系而言)的时候了。

命题二十一 只有当身体存在时，心灵才能想象某种事物并回忆过去的事物。

证明 只有当身体存在时(据第二部分命题八绎理)，心灵才能表示其身体的实际存在，并认知身体的感触，而当做真实，因此(据第二部分命题二十六)心灵只有当自己的身体存在时，才能认知一个身体，把它当做真实存在。所以只有当身体存在时，心灵才能想象某种事物(参看第二部分命题十七附释内关于想象力的界说)，并回忆过去的事物(参看第二部分命题十八附释内关于记忆的界说)。此证。

命题二十二 但是在神内必然有一个观念从永恒的形式下表示这人的身体或那人的身体的本质。

证明 神不仅是这人或那人的身体存在的原因，而且又是它的本质的原因(据第一部分命题二十五)，而这种本质(据第一部分公则四)，必须通过神的本质才能被认识，并且必须(据第一部分命题十六)通过某种永恒的必然性才能被认识。而这种概念(据第二部分命题三)，必然存在于神内。此证。

命题二十三 人的心灵不能完全随身体之消灭而消灭，但是它的某种永恒的东西仍然留存着。

证明 在神内(据第五部分命题二十二)必然有一个概念或观念表示人的身体的本质，而这个概念或观念(据第二部分命题十三)必然是某种属于人类心灵的本质的东西。但是我们只有当心灵表示身体的实际存在时，才能说心灵有可以受时间限制的绵延，因为身体是可用绵延来说明，并且可以受时间的限制的，换言之，(据第二部分命题八附释)只有当身体存在时，我们才能说心灵有绵延。但心灵中(据第五部分命题二十二)既然有某种东西，只有通过神的本质按照某种永恒的必

然性才能被认识，则这种属于心灵的本质的东西，必然是永恒的。此证。

附释 这种从永恒的形式下表示身体的本质的观念，我们已经说过，就是思想的一个样式或形态，而这个思想的样式乃属于心灵的本质，亦即必然地是永恒的。但是要想我们回忆我们在未有身体以前的存在，却是不可能的，因为在身体内没有那种存在的痕迹，又因为永恒不可用时间去界说，或者说永恒与时间没有任何关系。但我们却感觉到并且经验到我们是永恒的。因为心灵凭借知性的概念以认识事物，并不亚于凭借记性的回忆以认识事物。而推论就是心灵的眼睛，凭借这种眼睛，心灵就可以看见事物和观察事物。所以我们虽然不能凭借记忆以证实我们的心灵先身体而存在，但我们却能感觉到，只要我们的心灵从永恒的形式下包含着身体的本质，则我们的心灵即是永恒的，而且心灵的这种永恒的存在既不是时间所能限制，也不能用绵延去说明的。所以只有当我们的心灵包含着身体的实际存在时，才能说具有绵延，他的存在才可以用某种确定的时间加以限制；也只有在这种情形下心灵才有能力用时间去决定事物的存在，用绵延去把握事物的存在。

命题二十四 我们理解个别事物愈多，则我们理解神也愈多。

证明 从第一部分命题二十五绎理看来，这点是很明白的。

命题二十五 心灵的最高努力和心灵的最高德性，都在于依据第三种知识来理解事物。

证明 第三种知识是从对于神的某一属性的正确观念而达到对于事物本质的正确知识(参看第二部分命题四十附释二对于第三种知识的界说)。如果我们愈能依据这种知识来理解事物，那么(据第五部分命题二十四)我们便愈能理解神。因此(据第四部分命题二十八)这就是心灵的最高德性，换言之(据第四部分界说八)心灵的力量或本性或(据第三部分命题七)心灵的最高努力即在于依据第三种知识来理解事物。此证。

命题二十六 心灵愈善于依据第三种知识来理解事物，那么它必定愈愿意依据第三种知识来理解事物。

证明 这是很明白的。因为只要我们认心灵能依据第三种知识来理解事物，那么我们便认为心灵是被决定而依据第三种知识来理解事物的，因此(据情绪的第一界说)心灵愈善于这样来理解事物，那么它必定愈愿意这样来理解事物。此证。

命题二十七 从这第三种知识可以产生心灵的最高满足。

证明 心灵的最高德性(据第四部分命题二十八)在于知神，或(据第五部分命题二十五)在于依据第三种知识来理解事物。心灵愈善于依据这种知识来理解事物，那么(据第五部分命题二十四)心灵的这种德性将愈大。所以谁能够依据这种知识来理解事物，谁就能够发展到最高的完善。因此(据情绪的第二界说)他就会感到最高的快乐，而快乐(据第二部分命题四十三)乃是为他自己和他自己的德性的观念所伴随着的情绪。所以(据情绪的第二十五界说)从这种知识可以产生心灵的最高满足。此证。

命题二十八 依据第三种知识来理解事物的努力或欲望不能起于第一种知识，而只能起于第二种知识。

证明 这一命题是自明的。因为凡是我们所清楚明晰地理解的事物，我们不是从那物自身去理解，即是从另一通过自身而被认识的东西去理解它。换言之，我们心中清楚明晰的观念，或属于第三种知识的观念(参看第二部分命题四十附释二)，决不能从那属于第一种知识的混淆片断的观念而来(参看同一附释)，而是从(仍依据同一附释)正确的观念而来，或从第二及第三种知识而来。所以(据情绪的第一界说)，依据第三种知识来理解事物的欲望，不能起于第一种知识，但是可以起于第二种知识。此证。

命题二十九 心灵在永恒的形式下所理解的一切事物，它之所以能理解它们，并不是因为它把握了身体的现在的实际存在，而是因为它是在永恒的形式下把握身体的本质。

证明 只有当心灵认识它的身体的现在的存在时，它才能认识那可以由时间决定的绵延。而且也只有这样，心灵才有根据时间关系来认识事物的能力(据第五部分命题二十一及第二部分命题二十六)。但(据第一部分界说八及说明)永恒是不能用绵延来说明的。所以在这种意义下的心灵是没有在永恒的形式下去认识事物的能力的。而心灵之所以有这种能力，(据第二部分命题四十四绎理二)乃是因为理性的性质即在于在永恒的形式下以认识事物，即(据第五部分命题二十三)在永恒的形式下以认识身体的本质也属于心灵的性质，而且因为(据第二部分命题十三)除了这两点以外，没有别的东西属于心灵的本质。所以只有当心灵自永恒的形式下来认识身体的本质时，这种在永恒的形式下认识事物的能力才属于心灵。此证。

附释 事物被我们认为是真实的，不外两个方式：或者是就事物存在于一定的时间及地点的关系中去加以认识或者是就事物被包含在神内，从神圣的自然之必然性去加以认识。现在事物通过第二种方式而被认作是真实的，乃由于我们在永恒的形式下去认识它们，而它们的观念都包含有永恒无限的神的本质在内，像我们在第二部分命题四十五所指出的那样，可以再参看该命题的附释。

命题三十 我们的心灵只要能在永恒的形式下认识它自身和它的身体，就必然具有对于神的知识，并且知道它是在神之内，通过神而被认识。

证明 永恒是神的本质，就这个本质包含着必然存在而言(据第一部分界说八)。所以在永恒的形式下以认识事物，即是就事物通过神的本质被认作真实存在去加以认识，或者就事物通过神的本质而包含存在去加以认识。所以我们的心灵只要能在永恒的形式下去认识它自己及它的身体，就必然具有对于神的知识，并且知道它是在神之内，通过神而被认识。此证。

命题三十一 第三种知识依赖心灵为它的形式因，就心灵本身是永恒的而言。

证明 心灵只有就它在永恒的形式下认识它的身体的本质而言(据第五部分命题二十九)，换言之(据第五部分命题二十一及二十三)，只有就它是永恒而言，它才能在永恒形式之下认识事物。并且，只有就心灵是永恒的而言(据第五部分命题三十)，它才具有对于神的知识，而这种知识(据第二部分命题四十六)，必然是正确的。因此就心灵是永恒的说来(据第二部分命题四十)，它即有能力认识一切自神的知识推出的事物，这就是说，心灵有能力依据第三种知识以认识事物(关于第三种知识的界说，可参看第二部分命题四十附释二)。因此就心灵是永恒的说来(据第三部分界说一)，它乃是这种知识的正确的原因或形式的原因。此证。

附释 所以一个人获得这种知识愈多，便愈能知道自己，且愈能知神。换言之，他将愈益完善，愈益幸福，这个道理下面将有更明白的解释。这里还有一点须得注意：即虽然我们现在确知，就心能在永恒的形式下认识事物说来，它是永恒的，但为了使我们所要证明的更易解释、更好理解起见，我们将像以前那样的办法，认为心灵好像现在才开始存在，并且现在才开始在永恒的形式下去认识事物。我们尽可以这样做去，而不致有错误的危险，只要我们谨慎，除了充分明白认识到的前提外，不轻下结论。

命题三十二 对于凭借第三种知识而理解的事物我们都感觉快乐，而这种快乐乃是伴随着神的观念而来，以神的观念为原因。

证明 由这种知识(据第五部分命题二十七)，可以产生心灵的最高满足，换言之(据情绪的界说第二十五)，即可以产生最高的快乐，而这种快乐是伴随着心灵自身的观念而来，因此(据第五部分命题三十)，亦即伴随着神的观念而来，以神的观念为原因。此证。

绎理 从第三种知识必然产生对神的理智的爱。因为(据第五部分命题三十二)从这种知识必然产生伴随着神的观念而来，以神的观念为原因的快乐，亦即产生(据情绪的界说第六)，对神的爱，这并不是就我们想象着神在当前而言(据第五部分命题二十九)，而是就我们认识神是永恒的而言。这就是我所谓对神的理智的爱。

命题三十三 从第三种知识产生的对神的理智的爱是永恒的。

证明 第三种知识(据第五部分命题三十一及第一部分公则三)是永恒的。所以(据同一公则)，从这种知识产生的爱，也必然是永恒的。此证。

附释 这种对神的爱(据第五部分命题三十三)，虽然是没有开端的，但是却具有爱的一切圆满性，仍然好像是有开端的一样，正如在第五部分命题三十二的绎理里所假想的那样。唯一的区别即在于心灵自永恒以来即具有圆满性，且伴随着神的观念而来以神的观念为永恒的原因，而我们在那里只是假想它现在才达到这种圆满性。如果快乐在于到较大圆满的过渡，那么幸福便应该在于心灵具有圆满性本身。

命题三十四 只有身体存在时，心灵才受被动的情感的宰制。

证明 想象是心灵用来考察事物以为它即在目前的一种观念(参看第二部分命题十七附释里关于想象的界说)。但(据第二部分命题十六绎理)想象表示人的身体的当前的状况较多于表示外界事物的性质。所以(据情感的总界说)，情感是表示身体当前的状况的一种想象，所以(据第五部分命题二十一)只有身体存在时，心灵才受被动的情感的宰制。此证。

绎理 由此可以推知，除了理智的爱以外，没有别种的爱是永恒的。

附释 如果我们试看一看人们的共同意见，我们就可以看到，他们也诚然意识到他们的心灵的永恒性，不过他们将永恒与绵延混为一谈，而将永恒性归给想象或记忆，这些东西，他们相信可以于死后还保存着。

命题三十五 神以无限的理智的爱，爱它自身。

证明 神(据第一部分界说六)是绝对无限的，这就是说(据第二部分界说六)神的本性享受着它自身的无限圆满性，而(据第二部分命题三)伴随着它自身的观念，或换言之(据第一部分命题十一及界说一)，以

它自身的观念为原因。这就是在第五部分命题三十二绎理里我们所说的理智的爱。

命题三十六 心灵对神的理智的爱，就是神借以爱它自身的爱，这并不是就神是无限的而言，而是就神之体现于在永恒的形式下看来的人的心灵的本质之中而言，这就是说心灵对神的理智的爱乃是神借以爱它自身的无限的爱的一部分。

证明 这种心灵的爱(据第五部分命题三十二绎理及第三部分命题三)必须认作是心灵的主动。这种主动是心灵自己观察自己的行为，而且(据第五部分命题三十二及其绎理)是伴随着神的观念以神的观念为原因而来。这就是说(据第一部分命题二十五绎理及第二部分命题十一绎理)，这种心灵的爱乃是神自己观察自己的主动的行为，就神之显现于人的心灵而言，这种主动的行为是伴随着神的观念而来的。因此(据第五部分命题三十五)这种心灵的爱，乃是神借以爱其自身的无限的爱的一部分。此证。

绎理 由此可以推知，说神爱其自身，即无异于说神爱人类，因此，神对人类的爱，与心灵对神的理智的爱是同一的。

附释 据此我们可以明白了解我们的得救、幸福或自由何在了，即在于对神之持续的永恒的爱，或在于神对人类的爱。而这种爱或幸福，圣经上叫做“光荣”并不是没有理由。因为无论这爱是出于神或基于心灵都可以切当地叫做精神的满足，而精神的满足(据情绪的界说第二十五和第三十)，其实与光荣并无区别。因为就爱之出于神而言，(据第五部分命题三十五)爱便是为神自己的观念所伴随着的快乐，——如果这里我们还可以用“快乐”这两个字的话。就爱之基于心灵而言(据第五部分命题二十七)，爱也是为神自己的观念所伴随着的快乐。而且心灵的本质既然纯全为知识所构成，而神又为知识的本源与基础(据第一部分命题十五及第二部分命题四十附释)，那么我们便可以明白见得由于什么原因，在什么方式下，我们的心灵的本质和存在，都出于神性，而且不断地依存于神。我想我们值得在这里提到这一点，以便借这个例子来表明，对个体事物的直观知识或者所谓第三种知识有什么力量(参看第二部分命题四十附释)，并且较之那种一般

性的知识或我所谓第二种知识是如何地更强而有力。因为虽然，在第一部分里，我曾经概括地证明一切的一切(人的心灵当然亦包括在内)，其本质和存在都依存于神，那种证明，虽说正确无可置疑，但是究竟不能感动我们的心灵，有如我们从依存于神的个体事物的本质自身，直接推论出来那样亲切有力。

命题三十七 在自然中没有违反这种理智的爱的事物，也没有能够取消这种理智的爱的事物。

证明 这种理智的爱必然出于心灵的本性，就心灵之通过神的本性而被认作永恒的真理而言(据第五部分命题三十三及三十九)。假如有任何事物违反这种理智的爱，那么这物就会违反真理，这样凡是足以否定这种理智的爱的事物，将能够使真理成为错误。这显然是不通的。所以在自然中没有事物足以违反或取消理智的爱。此证。

附释 第四部分的公则是仅仅指在一定时间与地点关系中的个体事物而言。这点，我相信没有人可以怀疑。

命题三十八 心灵凭借第二和第三种知识所理解的事物愈多，则它感受恶劣情绪的损害将愈少，并且它将愈不畏死。

证明 心灵的本质(据第二部分命题十一)是由知识所构成的。所以心灵凭借第二和第三种知识所认识的事物愈多，那么(据第五部分命题二十九与二十三)心灵中长存的部分将愈大，因而(据第五部分命题三十七)不为违反我们的本性的情绪，(据第四部分命题四十)亦即恶劣的情绪所侵扰的部分也将愈大。所以心灵凭借第二和第三种知识所理解的事物愈多，则其保持完整不受损害的部分愈大，而受恶劣情绪的损害也愈少。此证。

附释 由此我们可以明了，我在第四部分命题三十九的附释里所已经提到过而打算在这一部分里加以说明的问题了。这就是说，只要我们的心灵具有清楚明晰的知识愈多，因而也愈能爱神，那么死对于我们的损害也就愈少。而且(据第五部分命题二十七)从第三种知识既可以产生最高的精神满足，由此可以推知，人的心灵也许可能具有那样

的本性，即随身体之消灭而消灭的部分(据第五部分命题二十一)与长存的那一部分比较起来，则前一部分是无足重轻的。关于这一点下面将比较详细地讨论。

命题三十九 凡是具有一个足以适应多数事物的身体的人，都具有一个大部分都是永恒的心灵。

证明 一个具有足以适应多数事物的身体的人(据第四部分命题三十八)，极少被恶劣的情绪所激动，换言之(据第四部分命题三十)，极少被违反人们本性的情绪所激动，所以(据第五部分命题十)他将具有能力依照理智的秩序以排列并联系身体的感触，从而(据第五部分命题十四)将具有能力使身体的一切感触都与神的观念相联系，因而(据第五部分命题十五)他将会感到一种对神的爱。这种对神的爱，(据第五部分命题十六)必然占据心灵，或构成心灵最大的部分。所以(据第五部分命题三十三)他将具有一个大部分是永恒的心灵。此证。

附释 人的身体既然能够适应多数事物，那么无疑地身体会具有这样的性质，即它是与心灵相联系的，而这种心灵是具有对它自身和对于神的伟大知识的，而且这种心灵的最大部分或主要部分是永恒的，因而它是绝不畏死的。要对这一点更加明白理解——那就必须知道，我们是生活在不断的变迁之中，并且按照我们向善变迁或向恶变迁，而分辨我们是快乐或不快乐。因为一个人由婴孩或儿童而过渡到死亡，便称为不快乐，反之如果我们度过生命的全程，寓健康的心灵于健康的身体之中，便可说是快乐，而且，真正讲来，一个人，如像一个婴孩或儿童，他的身体只能适应很少的事物，他的动作几乎完全为外在的原因所决定，则他的心灵，单就其本身而论，也几乎完全不知道它自身，不知神，也不知物。反之，一个人如果具有一个足以适应许多事物的身体，则他的心灵，单就其本身而论，能知其自身、能知神、也能知物。所以，在这个生命的途程中，我们首先要努力尽量将婴孩式的身体转变成一个足以适应多数事物的身体，而且与此身体相联系的心灵也尽可能知其自身，能知神、也能知物。这样则一切与记忆或想象相联系的事物，和心灵的理智比较起来，正如在前一命题的附释里所说的，实在无足重轻了。

命题四十 一物具有圆满性愈多，那它就愈是主动，愈少被动；反之，一物愈能主动，那它就愈是圆满。

证明 一物愈是圆满(据第二部分界说六)，那它就愈具有实在性。因此(据第三部分命题三及其附释)，这物主动愈多，被动愈少。反之，也可以依同样的方式证明，一物愈能主动，那它就愈是圆满。此证。

绎理 由此可以推知，心灵中长存的部分，无论大或小，比另外一部分必定更圆满。因为心灵中永恒的部分(据第五部分命题二十三及二十九)，乃是理智，只有通过理智的力量，(据第三部分命题三)我们才可以说是主动的。但是正如我们所已经指出的，心灵中[随身体之消灭而]消灭的部分，(据第五部分命题二十一)乃是想象力，只有通过想象的作用(据第三部分命题三及情绪的总界说)，我们才可以说是被动的。所以(据第五部分命题四十)心灵中长存的部分，无论大或小，比另外一部分必更为圆满。此证。

附释 这些就是关于心灵方面我打算提出来阐明的。我只是单就心灵本身，而没有就它和身体的存在关系而加以讨论。从这些说法，再加上第一部分命题二十一和其他的命题看来，显然我们的心灵，就其能理解来说，是思想的一个永恒的样式或形态。这一个思想的永恒的样式是为另一个思想的永恒的样式所决定，而这另一个样式又为另外一个样式所决定，如此递推，以至无穷，所以，思想的永恒样式的全体便构成神的永恒无限的理智。

命题四十一 即使我们不知道我们的心灵是永恒的，我们也必须特别重视虔诚与宗教，以及一切我们在第四部分里所指出来的有关于刚毅与仁爱的诸德性。

证明 首要的唯一的道德基础或正当的生活方式(据第四部分命题二十二绎理及命题二十四)就在于寻求自己的利益，但是当我们为了要判定什么是理性规定为有利益东西的时候，我们并没有考虑到心灵的永恒性，直到第五部分里我们才开始认识什么是心灵的永恒性。所以虽然那时我们还不知道心灵是永恒的，但是我们也已经特别注重我们

所指出来的有关于刚毅与仁爱的德性了。所以即使我们现在不知道心灵的永恒性，我们也必须特别重视理性的命令。此证。

附释 普通人的一般信念，似乎与我们所说的不同，因为大多数人似乎相信，只要容许他们放纵他们的情欲，他们便是自由的了，并且相信，假如他们拘束于依照神圣命令的规定而生活，他们便丧失权利了。因此虔诚与宗教以及一切有关精神力量的德性，他们都看做是重负，希望死后可以卸掉，并且希望对于他们所受的拘束，亦即对于他们的虔诚与信奉宗教，能获得报酬。但是也不仅是基于这种希望，主要的乃由于畏惧死后的可怖的惩罚，他们因而被引诱着尽量让自己的薄弱无力的心灵，依照神圣命令的规定而生活。假如没有这种希望和恐惧的支持，反之，假如他们相信心灵与身体一同消灭，对于为虔诚的重负所压迫着的愁苦的生灵，并无延长生命的可能，则他们将回复到原始的肉欲生活，愿意让一切行为受他们的情欲的支配，宁肯听从命运，而不听从自己。这种态度的无意识，就好像一个人相信他不能永远用良好的滋养品来培养他的身体，因而愿意用毒药或足以危害性命的药品以图果腹，或者，就好像一个人见到他的心灵不是永恒不灭，因而愿意过一种不用心思，没有理性的生活。——像这类毫无意识的行径，实在不值得多加评论。

命题四十二 幸福不是德性的报酬，而是德性自身；并不是因为我们克制情欲，我们才享有幸福，反之，乃是因为我们享有幸福，所以我们能够克制情欲。

证明 幸福在于对神的爱(据第五部分命题三十六及其附释)，而对神的爱(据第五部分命题三十二绎理)起于第三种知识，而这种爱(据第三部分命题五十九及命题三)必定是基于主动的心灵。所以幸福就是德性自身(据第四部分界说八)。这是须得证明的第一点。再则，心灵愈能享受这样神圣的爱或幸福，他便愈能[凭借第三种知识以]理解[事物]，(据第五部分命题三十二)换言之(据第五部分命题三绎理)，心灵控制感情的力量将愈大，而且 (据第五部分命题三十八)心灵受恶劣情绪的损害将愈小。所以这正是由于心灵享受这样神圣的爱或幸福，因而它才是具有克制情欲的力量；并且因为人类克制情绪的力量只在于

理智，所以没有人会由于能够克制他的情绪，因而享受幸福。反之克制情欲的力量乃出于幸福自身。此证。

附释 现在，我已经将我要说的所有关于心灵克制情感的力量，以及关于心灵的自由的意义充分发挥了。由此可以明白看到，智人是如何地强而有力，是如何地高超于单纯为情欲所驱使的愚人。因为愚人在种种情况下单纯为外因所激动，从来没有享受过真正的灵魂的满足，他生活下去，似乎并不知道他自己，不知神，亦不知物。当他一停止被动时，他也就停止存在了。反之，凡是一个可以真正认作智人的人，他的灵魂是不受激动的，而且依某种永恒的必然性能自知其自身，能知神，也能知物，他决不会停止存在，而且永远享受着真正的灵魂的满足。如果我所指出的足以达到这目的的道路，好像是很艰难的，但是这的确是可以寻求得到的道路。由这条道路那样很少被人发现看来，足以表明这条道路诚然是很艰难的。因为如果解救之事易如反掌，可以不劳而获，那又怎么会几乎为人人所忽视呢?但是一切高贵的事物，其难得正如它们的稀少一样。

译后记

斯宾诺莎的《伦理学》原著是用拉丁文写的。译者过去虽曾学习过拉丁文，在翻译这本书的过程中也曾一度逐字逐句地对照拉丁文本，但由于受拉丁文水平的限制，本书主要仍然是参考德文译本和英文译本译出来的。

这册译本所根据的和参考过的各种版本如下：

(一) 格布哈特校订拉丁文本：《斯宾诺莎集》，共四册，海德堡，1931年。(Spinoza Opera，Im auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften，herausgegeben von Carl Gebhardt，Bde I—IV，Heidelberg，1931)。

《伦理学》正文见第二册41—308页。格布哈特本是比较最晚出和最完善的斯宾诺莎全集的拉丁文版本。他的校勘功夫做的很精细，且曾把拉丁文的《伦理学》与最早译成的荷兰文版本对勘过，指出两个本子有许多值得注意的出入和差别的地方。此外还参考过1914年在海牙出版的J. van Vloten et J. P. N. Land的版本，共四卷，分订成两厚册。

(二) 格布哈特主编德文本《斯宾诺莎全集》，共三卷。(Baruch Spinoza：Sämtliche Werke，Bde I—III，in Verbindung mit O. Baensch und A. Buchnan，herausgegeben und mit Einleitung，Anmerkungen und Register versehen von Carl Gebhardt，Verlag von Felix Meiner in Leipzig，1922)。《伦理学》见德文译本第一卷。德文本译者是贝恩希(O. Baensch)。

(三) 怀特的英文译本：斯宾诺莎的《伦理学》，牛津大学出版，1927年，第四版(Ethic，translated by W. H. White)。此外，英文译本中

比较流行的还有波恩丛书中的爱柳斯(Elewes)及人人丛书中波伊尔(Boyle)所译的《伦理学》。这册中文译本主要是根据怀特的译本。

遇到各种版本有出入或疑难的地方，主要以德文译本为准，有时译者也略加按语。有时为了补足语意，译者斟酌附加几个字进去，这种附加的字特用[ ]符号标出。在拉丁文原本里，《伦理学》一书中有几部分的序言、附录及附释都是完整的长篇，没有分段。而在各国文字的译本中都曾加以分段。因此在分段问题上，德文、英文甚至俄文译本都很不一致，这册中文译本的分段是完全依据德文译本的。

在整理这册译本的过程中，《伦理学》第一、第二、第五部分的主要部分，曾请北京大学哲学系张世英同志根据怀特的英译本校阅一遍。《伦理学》第三、第四两部分曾请中国科学院哲学研究所汝信同志根据新出版的H. A. 伊凡诺夫同志的俄文译本(见苏联科学院哲学研究所及莫斯科大学外国哲学史教研室合编：《斯宾诺莎选集》，上卷，莫斯科，1957年)校阅一遍。他们都曾提过有益的意见，帮助译者作了很多的修改，应该在这里表示谢意。

译 者

1958年9月

1. 封面
2. 版权
3. 汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明
4. 出版说明
5. 第一部分 论神
    1. 界说
    2. 公则
    3. 附录
6. 第二部分 论心灵的性质和起源
    1. 界说
    2. 公则
    3. 公设
7. 第三部分 论情感的起源和性质
    1. 序言
    2. 界说
    3. 公设
    4. 情绪的界说
8. 第四部分 论人的奴役或情感的力量
    1. 序言
    2. 界说
    3. 公则
    4. 附录
9. 第五部分 论理智的力量或人的自由
    1. 序言
    2. 公则
10. 译后记

汉译世界学术名著丛书

分科本◎哲学

伦理学体系

〔德〕费希特 著

商务印书馆
SINCE 1897
The Commercial Press

图书在版编目(CIP)数据

伦理学体系/(德)费希特著;梁志学,李理译. —北京:商务印书馆,2011
"汉译世界学术名著丛书"(分科本)
ISBN 978-7-100-07882-5

Ⅰ.①伦… Ⅱ.①费…②梁…③李… Ⅲ.①伦理学—研究 Ⅳ.①B82②B516.33

中国版本图书馆CIP数据核字(2011)第042366号

所有权利保留。
未经许可,不得以任何方式使用。

汉译世界学术名著丛书(分科本)
伦理学体系
〔德〕费希特 著
梁志学 李 理 译

商 务 印 书 馆 出 版
(北京王府井大街36号 邮政编码100710)
商 务 印 书 馆 发 行
涿州市星河印刷有限公司印刷
ISBN 978-7-100-07882-5

2011年6月第1版 开本880×1240 1/32
2011年6月第1次印刷 印张13 1/8
定价:48.00元

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明

我馆历来重视迻译世界各国学术名著。从1981年开始出版“汉译世界学术名著丛书”，在积累单行本著作的基础上，分辑刊行，迄今为止，出版了十二辑，近五百种，是我国自有现代出版以来最重大的学术翻译出版工程。“丛书”所列选的著作，立场观点不囿于一派，学科领域不限于一门，是文明开启以来各个时代、不同民族精神的精华，代表着人类已经到达过的精神境界。在改革开放之初，这套丛书一直起着思想启蒙和升华的作用，三十年来，这套丛书为我国学术和思想文化建设所做的基础性、持久性贡献得到了广泛认可，集中体现了我馆“昌明教育，开启民智”这一百年使命的精髓。

“丛书”出版之初，即以封底颜色为别，分为橙色、绿色、蓝色、黄色和赭色五类，对应收录哲学、政治•法律•社会学、经济、历史•地理和语言学等学科的著作。2009年，我馆以整体的形式出版了“汉译世界学术名著丛书”（珍藏本）四百种，向共和国六十华诞献礼，以襄盛举。“珍藏本”出版后，在社会上产生了良好反响。读书界希望我们再接再厉，以原有五类为基础，出版“分科本”，既便于专业学者研读查考，又利于广大读者系统学习。为此，我们在“珍藏本”的基础上，加上新出版的十一、十二辑和即将出版的第十三辑中的部分图书，计五百种，分科出版，以飨读者。

中华民族在伟大复兴的进程中，必将以更加开放的姿态面向世界，以更加虚心的态度借鉴和吸收人类文明的成果，研究和学习各国发展的有益经验。迻译世界各国学术名著，任重道远。我们一定以更大的努力，进一步做好这套丛书的出版工作，以不负前贤，有益社会。

商务印书馆编辑部

2011年3月

中文版序言

本书是费希特依据他的知识学原理，系统地研究道德哲学的专著。这项工作是他在耶拿大学讲授道德学说的过程中进行的，开始于1796年夏季，完成于1797年秋季。全书以《以知识学为原则的伦理学体系》为标题，发表于1798年复活节。

关于这部写得完整的古典伦理学著作，译者想按照自己的初步理解和研究结果，向我国读者扼要地谈三个问题。

一、　本书在近代欧洲伦理学史中的地位

大家知道，中世纪经院哲学完成者托马斯•阿奎那认为，人生的目的是人的幸福，而人生的最高幸福是追求最高的真善美，即追求作为万事万物的最终目的的上帝。他指出，人的幸福不在于肉体的快乐，因为这种快乐阻碍人接近上帝；尘世的幸福虽然能满足一时的愿望，但毕竟是有限的，而只有追求上帝才是无限的幸福。所以他认为，要达到至善至福，单靠后天养成的审慎、正义、节制和刚毅这四种德性是不充分的，还必须具有神学的德性，即信仰、希望和爱。在这三种神学德性中，爱是根本的，爱上帝是最高的神学德性，而且必须经过教会，因为上帝是通过教会赐恩于人的。很明显，这种伦理学的实质从实践方面看，在于把封建教权的专横统治颂扬为最合乎道德的，而把广大人民的正当欲求描绘为最不合乎道德的；从理论方面看，在于抬高神的地位，而贬低人的尊严。它是一种典型的宗教道德哲学。

在欧洲各国从封建主义过渡到资本主义的时期，代表新兴资产阶级的哲学家们都在这样或那样的程度上批评了这种禁欲主义的宗教道德哲学，而从人本身得出伦理原则，由此建立起提倡人的自由和尊

严、价值和才能的伦理学。由弗兰西斯•培根开始的英国经验主义哲学家从人的感性出发，把新时代的利益定为道德的原则，创建和发展了功利主义伦理学；与此同时，在欧洲大陆上，由勒奈•笛卡尔开始的理性主义哲学家则从人的理性出发，把新时代的理性定为道德的原则，创建和发展了先验主义伦理学。虽然两派的哲学思路相反，但在破除旧的道德观念和建立新的道德观念方面却是相同的。

十八世纪的法国启蒙哲学家继承了英国经验主义伦理学的传统，在为行将到来的政治革命做思想准备的时候，发挥了幸福主义的伦理学。例如，费希特在本书中批评过的克•阿•爱尔维修就认为，物质世界是由运动的规律支配的，道德世界是由利益的规律支配的，因此，个人利益是人类行为的价值的唯一普遍标准；并且他以这样的规律为依据，把追求快乐和避免痛苦定为永远支配人的行动的唯一原则。

德国古典哲学开创者康德作为新兴资产阶级思想家，同样批判了中世纪禁欲主义的宗教道德哲学。他指出，人具有理性，同时也具有感性，所以，照顾到感性方面的要求是自然而然的事情。道德与幸福并不是相互对立的，也不是可以相互取代的。真正的问题在于，人如何才配享幸福。他认为，只有有道德的人才配享幸福，并不是道德依赖于幸福，而是幸福应该依赖于道德。所以，康德也不赞成十八世纪法国启蒙哲学家所持的那种幸福主义伦理学，因为对于幸福的追求或利益的千差万别的经验因素，不足以构成人类行为的价值的普遍有效标准。他沿着莱布尼茨的理性主义传统，吸收卢梭的自由思想，从人的理性得出决定道德行为的善良意志，并进而推演出体现这一意志的职责概念和道德规律，高扬了人作为道德行为的主体所固有的自由和尊严。

作为康德哲学的继承者，费希特在本书中贯彻了康德的这个基本立场，既反对了中世纪禁欲主义的宗教道德哲学，也批评了在英国和法国盛行的功利主义、幸福主义伦理学；同时，作为康德哲学的改造者，他在本书中又发展了康德的先验主义伦理学。这包括两个方面：其一，就形式而言，他应用古典公理化方法，从知识学原理出发，演绎伦理原则及其实在性和适用性，得出了伦理学的各条定理和各个范

畴，克服了康德演绎中的缺陷；其二，就内容而言，他在广阔的现实范围里研讨伦理原则的各种条件和人的职责问题，试图克服康德的形式主义倾向，得出了康德未能得出的结论，而为谢林和黑格尔创建他们各自的实践哲学提供了重要论点。我们完全可以说，费希特的这部伦理学著作既是用科学方法对先验伦理原则作出的深刻论述，也是以感人激情对人类道德完善表示的热烈向往。

二、　本书的逻辑结构和主要观点

费希特的伦理学是构成他的思想体系的一门实践哲学。它的课题是要阐明一种必然的思维的体系，即道德世界符合于和产生于我们的伦理原则。它的演绎的出发点是作为主观东西与客观东西的同一体的完整自我或绝对自我，更简单地说，是理性存在者或理智力量。它的演绎的方向与理论哲学走的道路不同，不是从客观到主观，而是从主观到客观。按照体系的这种要求，费希特把他的这部伦理学著作分为三编。第一编讲的是伦理原则的演绎，即从完整自我出发，推导出人的道德本性或人之内的伦理原则。他认为，只有经过这样的演绎，才有可能形成一门道德哲学。第二编讲的是伦理原则的实在性和适用性的演绎。他认为，理性存在者组成的共同体是由伦理原则规定的，作为道德规律的伦理原则在这个共同体里是毫无例外地适用的。第三编讲的是伦理原则在社会生活的各个方面的系统应用。这一编又分为三章。第一章谈的是行为的道德性的形式条件，即给评判我们的职责建立起一个在实践中适用的标准。第二章谈的是行为的道德性的实质条件，即从一个更高的原则出发，说明我们的职责是什么。第三章的内容是按照这两种条件，规定理性存在者的各类道德职责，即普遍的、有条件的职责和特殊的、有条件的职责，普遍的、无条件的职责和特殊的、无条件的职责。

在第一编里，费希特依据绝对自我的本质，建立起一条定理，即自我察觉其自身是具有意志活动能力的，并且把意志活动规定为达到独立和自由的内在趋势，从而得出了理性存在者固有的伦理原则。他

写道，“伦理原则是一种关于理智力量的必然的思想，即理智力量应该毫无例外地按照独立性概念规定自己的自由”。（《费希特全集》第I辑，第5卷，第69页）在演绎和论述伦理原则时，他发展了康德的两个重要观点。第一，他不仅像康德一样，彻底否定道德他律，要求独立于外在目的，寻找道德行为的动机，而且像康德一样，认为人的理性具有规定道德行为，使之服从于我们之内的道德规律的能力，论证了伦理原则不能由人的感性，而只能由人的理性加以规定。他将道德自律分为三个方面。首先，我们总是将自己给自己制定的道德规律当作自己的活动的准则，并寻找这条规律在一切场合要求的东西。整个道德生活无非是我们不断地给自己制定这条规律的活动，在什么地方这种活动停止了，在什么地方非道德性也就开始了。其次，关于道德规律的内容所要求的无非是绝对独立性，所以，在内容方面按照这条规律对意志活动进行的规定仅仅是出自我们本身，而从我们之外借用进行规定的根据恰恰是违反规律的。最后，关于我们必然服从道德规律的概念是仅仅通过我们对自己的绝对自由反思，在我们的独立性中形成的；这个概念是自由思维的条件，并没有无条件的强制作用，因为这种强制作用不仅不可理解，而且会取消自由概念。第二，康德把道德规律与自由当作我们考察的同一个层次上的对象，从对于道德规律的意识推演出对于自由的确信，从而揭示了两者的统一。费希特赞同康德的这个结论，但不赞同他的这种推演。在费希特看来，在原始自我中的主观东西与客观东西是相互规定的，如果客观东西是由主观东西规定的，那就给出了把自由视为独立性能力的概念，如果主观东西是由客观东西规定的，那就给出了按照独立性概念规定自我的必然性的思想；因此，我们必须把自由和规律设想为一个同一体，而既不能认为自由是从规律得出来的，也不能认为规律是从自由得出来的。他在谈到这两者的统一时写道，“当你设想你自己是自由的时候，你不得不在规律之下设想你的自由，当你设想这种规律的时候，你不得不设想你自己是自由的，因为在规律中就假定了你的自由，并且规律宣示其自身为一种自由的规律”。这可以说是对于康德提出的支配道德世界的自由规律的一种更加合理的论证。

在第二编里，费希特所作的伦理原则的实在性和适用性的演绎，就是要论证我们的道德世界是由伦理原则规定的。这种论证是一个从

抽象到具体、从伦理原则到各项定理的推演过程。他确立的第一条定理说，理性存在者不在它自身之外同时设想它所指向的某种东西，就不能认为自己具有任何能力。这是我们要拥有自由能力，用伦理原则塑造共同体的外部条件。第二条定理说，理性存在者不在它自身之内察觉它的自由能力的一种现实发挥，就同样不能认为自己具有这种能力。这是我们要拥有自由能力，用伦理原则塑造共同体的内部条件。第三条定理说，理性存在者不同时认为它自身有一种在它自身之外的现实因果性或效用性，就不能在它自身之内察觉它的自由的任何发挥或意志活动。这是第二条定理的深化，要说明理性存在者想察觉自己确有意志活动，就必须在自身之内还察觉有一种在自身之外的现实因果性。第四条定理说，理性存在者不通过固有的因果性概念，以某种方式规定因果性，就不能认为自己有任何因果性。这是第三条定理的深化，要说明理性存在者在什么条件下能认为自己具有那种现实因果性。第五条定理说，理性存在者不给效用性假定客体的某种效用性，就不能认为其自身有任何效用性。这比第四条定理陈述的内容又前进了一步。第四条定理说，理性存在者在什么条件下才有一种在感性世界中的因果性，第五条定理则进一步说，理性存在者要有这样一种因果性或效用性，就必须在这种效用性中假定有客体的某种效用性。这就是说，理性存在者的效用性不仅是纯粹形式的观念活动，而且是具有内容的实在活动，所以，理性存在者不仅是作为精神力量，而且是作为自然力量，发挥其按照伦理原则规定感性世界的作用的。由此可见，伦理原则在人类社会中具有实在性和适用性。

如果说费希特在第一编里是从绝对自我出发，通过分析其中的主观东西与客观东西的相互作用，推导出了伦理原则，那么，他在第二编里则是从上述定理出发，通过分析人的自然冲动与精神冲动的矛盾关系，阐述伦理原则的实在性和适用性的。在这方面他规定了许多伦理学范畴，我们可以把他所作的最重要的规定概述如下。第一，低级欲求能力被规定为取决于自然冲动的、追求物质对象的渴望，高级欲求能力被规定为取决于精神冲动的、追求绝对自由的渴望。他认为自然冲动本身无可指责，但他反对那种把精神冲动置于自然冲动之下的享乐主义。他认为精神冲动应该统辖自然冲动，但他不同意康德那种未充分注意自然冲动的倾向。他说，“只着眼于高级欲求能力，就会单

纯得到道德形而上学，它是形式的和空洞的。只有把高级欲求能力与低级欲求能力综合统一起来，才得到一门伦理学，它必定是实在的”。在他看来，自我的真正存在就在于两种冲动的同一性，两者是同一种构成自我的本质的原始冲动，只不过这种冲动是从不同的方面观察到的。如果把自我视为一种仅仅由感性直观和逻辑思维规律规定的客体，这种冲动就变成了自然冲动，因为自我在这方面是天然东西；但如果把自我视为主体，这种冲动则变成了精神冲动。他主张，以精神冲动为指导，以自然冲动为基础，把两者统一起来。第二，形式自由被规定为这样的活动，即以对于自然冲动的意识为依据，按照对待自然事物的原则，决定行动的取舍；实质自由被规定为这样的活动，即以对于形式自由的意识为依据，按照为自由而自由的原则，干预自然冲动。费希特批评了那种依然受自然事物序列的约束，因而具有受动性的形式自由，而主张上升到实质自由，认为这才是理性存在者在自己的客观活动中摆脱自然因果性规律的支配，真正以精神实体性的规律为指导的关键。他从结果方面对比了经验主义伦理学坚持的形式自由和先验主义伦理学提倡的实质自由。前者以追求物质享受为目的，使人发现自己也不过是自然事物序列中的一个部分，因而不能尊重自己，陷入了自暴自弃的境地；与此相反，后者则以维护人的尊严为目的，使人发现自己是高于一切自然事物的理智力量，因而能够自力更生，坚守自己的独立不倚的地位。第三，费希特把兴趣分为两种，即基于自然冲动的感性兴趣和基于精神冲动的理智兴趣。在感性兴趣中，人所渴望的天然东西符合于人的自然冲动，则出现愉悦，不符合于人的自然冲动，则出现不快；在理智兴趣中，精神冲动得到满足，则出现愉悦，得不到满足，则出现不快。不过这是两种不同的愉悦或不快。在前一种情况下，我们忘记了自己，导致了人性的自相分离和自我异化；在后一种情况下，我们则返回到自身，导致了人性的自我复归和自相一致，即使精神冲动没有得到满足，我们感到懊恼，这也取决于我们的自由。费希特提出，我们必须尊重我们的更高天性及其要求，我们必须克服这种懊恼情绪。可以说，这些要求是这位真诚的古典哲学家面对物欲横流和道德沦丧的异化世界发出的肺腑之言。第四，在费希特看来，当人抑制着感性兴趣，抱着理智兴趣付诸行动时，他既处于自然事物序列中，也处于自由精神序列中。在后一序列中，精神冲动指引着他奔向一个虽然无法达到，但可以不断接近的无

限目标；在后一序列中，自然冲动给他提供了不断接近这个目标的材料。因此，在人完成其使命的过程中，两种冲动都要会合起来；只有这样，伦理原则在其实际执行的过程中才是可能的。而这种会合就叫做伦理冲动，它把从精神冲动获得的形式赋予自然冲动，使之指导自然冲动，同时又把从自然冲动获得的内容供给精神冲动，使之支持精神冲动。这种形式与内容的统一是不应当割裂的。费希特不仅批判了抛弃伦理冲动的形式，盲目追求物质享受，贬低人的尊严的经验主义谬误，而且也批判了抛弃伦理冲动的内容，单纯追求空洞形式，漠视人的生存的独断主义谬误。他针对经验主义伦理学的那种自私自利的观点写道，“谁在道德方面只想关心自己，谁就连自己也关心不了，因为他的终极目的应该是关心整个人类。所以，他的德行绝不是什么德行，而是一种甘为奴隶、贪图报酬的利己主义”。他针对中世纪宗教道德哲学的那种去欲存理的观点写道，“所有单纯从形式方面研讨伦理学的人们，假如能推勘到底，则像那些教导我们要把自己融合于上帝的神秘主义者一样，只能达到一个结果，那就是自我的不断否定自己，自我的完全毁灭和消失”。

在第三编里，费希特首先研讨了行为的道德性的形式条件。在他看来，伦理冲动赋予自然冲动以形式，要求人为自由而自由，这就意味着要求人单纯按照关于自己的职责的概念去行动，只让自己由那种认为某事是职责的想法来规定，而绝对不由任何其他想法来规定；但在这里，由于良心是人在自身之内固有的评判是非的能力，是对自己的绝对自由的意识，所以，那种要求也就意味着让人凭自己的良心去行动。因此，行为的道德性的形式条件就被费希特概括为这样一条命令：你要永远按照对于你的职责的最佳信念去行动，或者说，你要按照你的良心去行动。在费希特看来，只有凭良心去行动，才是在实践中评判我们的职责的适用标准，才符合于道德思维方式。他由此出发，批评了三种非道德的思维方式。一种是感性思维方式，它对待自然冲动的准则是以个人享受幸福为最终目的，因此它使人变成了有理智的动物。他反驳了爱尔维修主张人的一切所作所为都是出于自私的论点，说“这样的立论就把一切追求某种高尚的东西的努力都变得索然无味和毫无可能了”。另一种是英雄思维方式，它绝不以感性享受为目的，而是一种不受限制、无视规律而主宰一切外在事物的准则，所以

有这样的表现：想让别人拥有善良意志，但不想倾听职责的声音；想宽宏大量，体贴别人，但不想做得公正；对别人怀有善意，但不尊重别人的权利。费希特指出，这是压迫者的思维方式，它比感性思维方式更加危险。第三种是折衷思维方式，它在道德职责与感性欲求之间寻求妥协，把合乎道德的准则与不合乎道德的准则混合起来，用种种借口满足私欲，而拒不执行伦理原则。费希特在批评这种错误时说，“为了职责，就应该牺牲一切，牺牲生命和荣誉，牺牲所有对人珍贵的东西。这是我们的看法。我们根本没有主张过，私心的满足与职责的履行无论如何总能并行不悖”。为了克服这三种非道德的思维方式，费希特挖掘了它们在人性中的起源，即惰性、怯懦和虚伪这三种恶根。他像康德一样，认为人的天性在原初既不是善的，也不是恶的，而是通过自由的实践活动才成为善的或恶的。所以，他殷切地希望那些抱有非道德思维方式的人们能够改恶从善，养成道德思想方式。

其次，费希特研讨了行为的道德性的实质条件。这些条件要说明的问题是：从先验哲学的观点来看，我们的职责是什么。第一个条件是，人的躯体是人在感性世界中实现道德规律的工具；因此，我们的职责就是为了理性目的，从各方面保护和培养我们的躯体。第二个条件是，每个人都把自己设定为追求独立性的个体；因此，我们的职责就是把别人看作独立的。第三个条件是各个人在信念方面的相互作用；因此，我们的职责是在尊重每个人的外在自由的前提下，在我们所意识到的一切人当中创造绝对的自相一致。在这项研讨中，费希特提出和阐明的重要论点如下。其一，他提出道德规律左右一切理性存在者，所以，“人是实现理性的手段。这就是他的生存的最终目的；唯独为了这个目的，他才生存，如果事情不是如此，他就根本没有必要生存”。不管费希特如何强调他的这个论点与康德关于每个人都以其自身为目的的论点是一致的，实际上他已经超越了康德，在道德哲学中迈出了一个决定性的步伐，为谢林和黑格尔把人视为理性的工具开了先河。其二，在谈到各个人的相互作用时，他揭示了一个矛盾，即每一个人与其他人都相互把对方的行动视为预先决定的，而把自己方面的行动视为自由选择的；为了解决这一矛盾，他把前一类行动规定为超时间的必然行动序列，把后一类行动规定为在时间上的自由行动序

列，揭示了前者贯穿在后者中，指明了人就是其所作所为，这都为进一步研究人类行为的规律性与随意性的辩证关系作出了贡献。其三，在谈到道德世界中的相互作用时，他一方面强调每个人都不可为了自己的自由而损害别人的自由，另一方面也强调“每个人能够和可以打算做的仅仅是规定别人的信念，而绝不是规定别人的有形活动”。他严格区分了外在行为与内心信念、法权领域与道德领域，认为每个人对于教会制度和国家宪法都有坚持自己的信念，交流自己的思想的绝对职责。在他看来，正像把法权领域里的事情淡化为道德领域里的事情是错误的一样，把道德领域里的事情上升为法权领域里的事情也是错误的。其四，费希特认为，一切人为了理性目的而进行的相互作用，只有像道德规律要求的那样相信人类有无限的完善能力，才是可能的；即使能够证明人类迄今没有进步，反而是在倒退，我们也不能放弃这种在我们心中不可磨灭地培植起来的信念。他批评了否认人类有无限完善能力的谬论。他以犀利的笔触写道，“那些因为我们坚持道德规律绝对要求的信念，就把我们视为傻瓜的人们，究竟是些什么样的人，大家可以作出判断。不过，认为绝没有任何东西比这种信念对暴君与僧侣的专横统治更有危险性，对他们统治的王国的基础更有破坏性，这倒是真的”。费希特彻底戳穿了封建专制主义者反对人类社会进步的原因。

最后，费希特研讨了人的各类道德职责。应该先解决的课题是如何划分这些职责。费希特提出的一个标准是实现道德规律的方式。就人应该成为实现理性的工具而言，人承担的是有条件的职责；就人应该符合共同体的要求而言，人承担的是无条件的职责。另一个标准是实现道德规律的范围。大家必须亲自完成，而不得转交给别人的事情，是普遍的职责；大家可以分工合作，转交给别人的事情，是特殊的职责。由于两种划分实际上是相互重合的，所以就有四类职责：普遍的、有条件的；特殊的、有条件的；普遍的、无条件的；特殊的、无条件的。

就人承担的普遍的、有条件的职责而言，道德规律的禁令是：你不要做任何按照你的意识来说，可能给你的自我保存带来危险的事情；道德规律的命令是：你要做任何按照你的最佳信念来说，能够增

进你的自我保存的事情。费希特依据实现道德规律的要求，阐明了两个论点。一是反对轻生自杀，而主张任何人在任何情况下都要为完成理性托付给自己的使命而奋斗；二是主张舍生取义，而反对任何人在道德规律要求牺牲自己的生命时放弃自己的职责。对于穷人因为被剥夺了日常生活用品而自杀，他虽然表示同情，但是他认为，人应该有勇气，忍受那种对自己变得不堪忍受的生活，坚决完成理性交付给自己的使命。另一方面，他认为那种由于盲目追求独立性而自杀的刚强人物也并不真正勇敢，因为这类自杀只是对自然界里的自我保存的冲动力量的否定，表现了概念对自然的支配，与此相反，道德高尚的人则能忍受艰苦生活，为执行道德使命赴汤蹈火而在所不辞，这样的行为乃是概念本身对概念的支配，因而才是真正的英雄行为。

就人承担的特殊的、有条件的职责而言，道德规律的要求是每个人都要为了促进理性的目的选择职业，使一切活动在共同体里得以有计划地和顺利地进行。在这里，费希特批评了那些无所事事和妨碍别人的人们，说他们不以特定的活动方式，致力于理性事业，是与道德规律的要求矛盾的。他反对封建等级观念，而认为每个职业阶层都在促进理性的目的，从种地打粮、养活人类的阶层开始，到思考未来、促其实现的学者和汲取研究成果、改革国家体制、造福子孙后代的立法者和开明君主为止，都是如此。因此，“如果每个人都依据职责去做自己所能做的一切，那么，各个阶层就都在纯粹理性的法庭面前具有同样的地位”。就是说，在作出道德评判时，一切阶层都有同样的分量。

就人承担的普遍的、无条件的职责而言，道德规律的要求是每个人都要正确对待别人的自由行动。费希特把这种行动分为三个环节，即作为行动载体的身体、作为行动依据的认识和作为行动前提的财产。在他看来，既然健康的身体是理性的工具，所以我们应该在力所能及的范围内，像保护自己的身体那样，保护别人的身体。因此，一俟有人处于危险境地，我们就有责任舍己救人，因为一切人的生命都有同样的价值，在遇到危险的人得到援救以前，所有其他的人都不再有安然无恙地生存的权利。在他看来，正确的认识是人在感性世界里合乎职责地行动的依据，因此，我们绝对不可向别人说谎，不可欺骗

别人，把别人引向谬误，而是要真正把我们知道的真理告诉他们，否则，就违背了道德思维方式。在他看来，通过劳动获得并且由社会承认的财产是确保自由活动，促进理性统治的手段，所以，每个人都应该有一份这样的财产，每个人都不要妨碍别人使用他们自己的财产，而且当别人的财产受到自然力量的袭击或不法之徒的侵犯时，每个人都有责任像保护自己的财产那样，保护别人的财产。

就人承担的特殊的、无条件的职责而言，费希特把它分为由人在家庭中的地位规定的职责和由人在社会中的职业规定的职责。在家庭道德方面，他谈到配偶之间的关系和父母与子女之间的关系。关于前一种关系，他以阳动阴静为原则，认为在两性为繁衍族类而组成的共同体中，只有一方的态度是能动的，另一方的态度则是受动的。他虽然也肯定了理性对女人性格的形成发生过影响，但这也不过是为了证明爱情是一种使女人自己献身，使男人得到满足的冲动。他虽然也肯定了两性的婚姻结合具有一种使理性存在者感到尊严的性质，但他认为在这种结合中女人必须把自己的生命和意志奉献给自己所爱的男人，成为这个男人的人，而男人则只需要把她当作道德存在者，接受她的奉献，向她表示脉脉温情和宽宏大度。所有这些都表明，费希特虽然反对中世纪的伦理原则，但毕竟是从封建社会脱胎而来的思想家，依然未能完全摆脱男尊女卑的观念。关于后一种关系，费希特特别强调指出，父母都应该用自己的道德言行教育孩子，给他的自由指示伦理方向，使他能成为促进理性事业的良好工具，而孩子对父母的服从乃是对于他朦胧地感觉到的道德优势的服从。在子女长大成家以后，他们与他们的父母仍然有一种特殊的道德关系。父母保留着不断关心子女的职责，子女保留着真心敬重父母的职责。子女要将父母当作最好的劝导人，父母要将子女当作自己为感性世界塑造出来的作品，以期在死后还能对这个世界履行自己的职责。在职业道德方面，费希特把直接以共同体为对象的活动称为高等阶层的职业，即培养理智的学者、培养意志的神职人员、培养审美感的文学艺术家和保障法治的国家官员的职业，把为了共同体而以自然为对象的活动称为低等阶层的职业，即农民、匠人和商人的职业，他分别说明了这些阶层应有的职责。他认为，学者的职责在于进行研究、修正错误和从事发明，这并不是单纯为了他们自己，而是为了共同体；只有这样，他们

才能成为执行道德使命的人。他认为，神职人员的职责在于接受整个共同体的委托，劝说人们做有道德的人；他们代表的是众人，而不是上帝，他们是劝导者，而不是立法者；因此，他们的工作就是要用自己的好榜样，唤起和增强业已普遍存在的道德意识，因为他们无权把自己的意见强加于人。他认为，文学艺术家的职责是给走向道德作准备，即培养完整的、统一的人，引导人返求诸己，感到那里才是自己的家，而独立自主地站立起来。他劝告他们，要谨防出于追逐眼前荣誉的欲望，讨好已经败坏的趣味，而忘记自己的神圣使命。他认为，国家官员必须是自己那个专业领域里的学者，懂得宪法，懂得整个人类为了享有应当存在的宪法而必须走的道路，在执法时秉持公正，不讲究情面和息事宁人。费希特把整个低等阶层的职责确定为两条，一是要完善和提高向自然界作斗争的技能，二是要注意、检验和采纳有学问的高等阶层提出的改进建议。在这里，他认为“高等阶层是人类这个巨大整体的精神，低等阶层是这个整体的四肢；前者是思考者和谋划者，后者是执行者。一个直接按照意志的预定目的，顺利完成每项动作的身体，是健康的身体；只要理智精心保养各个肢体，这样的身体就始终是健康的。人类共同体也是如此”。在他看来，只要作为社会砥柱的低等阶层和作为知识宝库的高等阶层确立起这样的合理关系，就有了人类道德不断完善的真正基础，有了人类社会机体的健康发展。因此，他既反对那种拒绝高等阶层的建议的狭隘观点，也反对那种不尊重低等阶层的高傲态度。

三、　公众对于本书的各种评论

本书问世后不久，就发生了德累斯顿高等教会监理会向萨克森选帝侯告发费希特宣传无神论的事件，从而使广大公众把更多的注意力转移到了这场争论方面。但即使如此，在德国的报刊上也相继发表了关于《伦理学体系》的六篇书评。就它们能否理解伦理原则的演绎而言，我们可以把它们分为两类。在《新德意志图书通报》第61卷第2部分第6期上以“Kz.”署名的评论家认为，费希特伦理学的阐述方式是一种“形而上学的迷途”，“他的这种苦思冥想有许多缺点，它们一般是模

糊的，不过有时也是清晰的”；并且这位评论家断言，“如果不走这类弯路，就没有什么关于道德规律的科学，那么，这门科学也的确像可以或缺的东西一样，是一种令人厌烦的东西!”《新神学纪事》第16期副刊发表的评论虽然对费希特在本书中表现出来的洞察力和一贯性表示了敬意，但认为“这部伦理学体系远离开了千百万人思维的视野，因而对于普通人类理智是绝不可能理解的，并且对于少数人来说也始终是一份严加封存的圣物”。《图宾根学术通报》第91期上发表的评论也认为，“费希特所述的那种道德中的逻辑必然性超出了我们的思维领域，它在我们的自我性或理性中的各种根据也同样如此”。这种评论是卡•赖因霍尔德在当年就预料到的。他在写给友人的信中说过，“我确信，我们现在得到了一部理解费希特伦理学的极其重要的著作。可惜，它的绝大部分内容只有懂得先验哲学的内行人才能理解”。（《同时代人谈论中的费希特》，第2卷，斯图加特1980年，第1页）

但也有另一种评论。在爱尔朗根《新书公论》第I辑副刊第36期上一位未署名的评论家认为，费希特的《伦理学体系》是“我们时代最值得注意的作品之一”，它“对于阐明道德概念和道德真理作出了不可估量的贡献”。最有分量的评论是弗•施莱尔马赫在《上德意志文汇报》第7—9期上发表的。在谈到本书第一编时，施莱尔马赫说，这种演绎伦理原则的方法“不仅满足了按照知识学原理，使用诀窍，评判伦理学的一切要求，向道德实践者阐明了一切东西，而且也能轻而易举地反驳让人反对演绎的一切异议”。在谈到本书第二编时，评论者肯定了费希特关于伦理原则的实在性与适用性的演绎，并详细地说明“伦理学要谈的并不是某种实际存在的东西，而是应该存在的东西；伦理概念乃是我们应该做的事情的观念”。在谈到本书第三编时，评论者准确介绍了书中关于伦理原则的各种条件的规定以及关于各类道德职责的规定，并且在人的惰性从何而来的问题上提出了不同的看法。在评论者看来，用自然界中的惰性力量来回答这个问题是不充分的，而主要应该着眼于思维规律在人的自由活动中的错误应用。施莱尔马赫从彻底应用知识学原理的角度，颂扬了这部发展了康德的《实践理性批判》的杰出论著。另一篇重要的书评是在《哥廷根神学新著图书通报》第4卷第5期上发表的，它的署名为“Qq.”的作者认为，《伦理学体系》

的“作者从伦理原则的内容着眼，结束了康德派的空洞的形式东西，从而作出了一项巨大的贡献”。

历史是检验真假对错的试金石。哪些评论是正确的，并不以当时的刊物与评论家的知名度为转移。德国古典哲学发展的历史告诉我们，费希特的《伦理学体系》确有其不可磨灭的学术价值。如果我们打开谢林的《先验唯心论体系》（1800年），看到其中讲的自我的主观东西与客观东西是如何相互作用的，意志活动中的天然冲动与纯粹冲动是如何综合统一的；如果我们看到他对混淆道德秩序与法律秩序的独断专行之举如何表示愤慨，并且看到他如何论述隐蔽的必然性对人类自由的干预，那么，我们就会断定，他在以先验唯心论为原则的实践哲学中所述的这些论点，都是费希特《伦理学体系》中的相应论点的进一步发展。即使在黑格尔改变了德国古典哲学发展的方向，宣告他自己的体系的建立的时候，他也不能不把费希特发展了的先验主义伦理学列为《精神现象学》（1807年）里所述的人类精神发展的道德世界观阶段加以评述。正是基于这样的历史事实，费希特的这部著作才能在近代欧洲伦理学史中占有它理当占有的地位。

梁志学

北京，2005年12月

导论

1.

无论是谁,如果他没有发现一个点,看到客观东西与主观东西在其中全然不分离,而是浑然一体,就绝不会解释,怎么在某个时候客观东西能变为主观东西,自为的存在能变为被表象的东西——我是在这个众所周知的终点[1]把握一切哲学的课题的——我说的是,怎么能发生这种令人奇怪的转化。现在，我的体系确立的就是这样一个点，作为我的体系的开端的也是这样一个点。这个点是自我性、理智力量和理性，或者人们可以随便把它叫做什么。

自我中的主体与客体的这种绝对同一性只能被推断出来，而不能被直接证实为现实意识的事实。在一种现实的意识——尽管这也不过是对我们自己的意识——出现的时候，就发生了主客分离的结果。只有我把能够从事意识活动的我与构成意识对象的我区分开，我才意识到我自己。意识的全部机制都是基于主观东西与客观东西的这种分离和结合的两个不同方面。

2.

主观东西与客观东西首先是这样被看作统一的或和谐的：主观东西应该产生于客观东西，主观东西应该以客观东西为转移；这是认识方面，我们如何得出关于这样一种和谐的主张，是由理论哲学研究的。其次，两者是这样被看作和谐的：客观东西应该产生于主观东

西，存在应该产生于概念（目的概念）；这是活动 方面；关于这样一种和谐的假定从何而来，是实践 哲学要研究的。

关于第一个问题，即我们怎么能主张我们的种种表象与那些被认为不依赖于它们而现实存在的物是符合的，我们已经在真正必要的情况下考虑过。关于第二个问题，即怎么能把我们的一些概念设想为可以表达的，并且有些部分实际上在那个不受我们的影响而持续存在的自然界里业已得到表达，哲学至今甚至也从未感到惊奇。大家已经发现，我们能影响世界，这是极其自然而然的。众所周知，我们的确在任何时刻都在做这件事情；它是意识的事实，所以我们要很好地研究它。

3.

伦理学是一门实践哲学。正如理论哲学要清楚地说明一种必然的思维的体系，即我们的种种表象符合于存在，实践哲学也要彻底地阐明一种必然的思维的体系，即存在符合于和产生于我们的种种表象。因此，摆在我们面前的任务是深入研讨最后提出的这个问题，一方面表明我们究竟怎么能把我们的一些表象视为存在的根据；另一方面表明那些绝对必然要产生存在的概念的体系是从什么地方特别给我们产生的。

从一个唯一的观点出发，扼要概括我们关于这个问题在本书中详细陈述的内容，就是我们写这篇导论的目的。

4.

我发现我自己在感性世界里发挥效用。这是一切意识的开端；没有对于我的效用性的这种意识，就没有任何自我意识；没有自我意

识，就没有对于另一个人的任何意识，而我本人并不可能是这另一个人。谁想获得这个主张的证明，谁就会在本书第二编里详细看到这样的证明。在这里，这个主张只是作为直接的意识事实提出的，以便把我们的论证与此衔接起来。

在这种关于我的效用性的表象里包含的是哪种多样性的东西呢?我怎样能得到这种多样性的东西呢?

尽管大家可以暂且假定，包含在关于我的效用性的表象里的是关于在我的效用性中持续存在的、绝不能由它改变的质料 的表象，是关于这种质料的那些可以由我们的效用性改变的性状 的表象，是关于这种在未具有我所要求得到的形态以前存在的不断变化 的表象；尽管大家可以暂且假定，所有这些包含在关于我的效用性的表象中的表象是从外部给予 我的，虽然我不理解它们意味着什么；尽管大家可以暂且假定，它们是经验 的东西，或者还可以用其它名称表示这类不属于思想的东西；但是，在关于我的效用性的表象里毕竟还包含着某种东西，它绝对不可能是从外部给予我的，而是必定存在于我自己之内的，我不能通过经验把握它，而是必须直接认识它，这就意味着，我本身 是所发生的变化的最终根据。

说我是这种变化的根据，这意味着，只有认识 变化者才同时也是发挥效用者；意识的主体与效用性的本原是一个统一的整体。但是，在一切认识的起源方面，我关于认识的主体本身所陈述的东西，或者说，我由于我在从事认识而认识的东西，却绝不可能是我从任何其它认识中得来的；相反地，我直接认识这种东西，我是绝对设定这种东西的。

由此可见，只要我从事认识，我就知道我是能动的。在一般认识的单纯形式中，已经包含了对于我自己的意识，包含了对于我自己是能动者的意识，因而也直接设定了这样的意识。

现在很可能存在这样的情况，那就是：在认识的这种单纯形式中，即使不会直接包含着关于我的效用性的上述表象所包含的所有其它多样性东西，也会借助于上述直接东西而同样包含着这些多样性东

西。假如这样的情况是存在的，那么，我们就会由于自己能用另一种自然而然的方式解释这些多样性东西，而避免了作出糟糕的假定，以为它们是从外部来的。这种解释会回答上面提出的那个问题，即我们怎么能假定我们在我们之外的感性世界里有效用性，因为作出这样一种假定的必然性是可以直接从业已假定的一般意识推演出来的。

我们想判定这样一种推演是否可能。推演的计划如下：我们刚才已经看到包含在关于我们的效用性的表象里的东西。其前提在于，这种东西已经包含在一般意识中，并且必然是与一般意识一起被假定的。因此，我们就从一般意识的形式出发，由此进行推演；并且当我们在推演的道路上又回到关于我们在感性世界里的效用性的表象时，我们的研究也就结束了。

5.

我把我自己设定为能动的，按照以上所述，这意味着：我在我之内把一种从事认识的力量与一种真实存在的力量区分开，虽然后一种力量不是从事认识的，而是现实存在的，但我把两种力量视为一个绝对统一的整体。我怎么能做出这种区分呢？我怎么恰恰能这样规定区分开的东西呢？回答了那前一个问题，也就可以同时回答这后一个问题。

我不认识某种东西，就没有从事认识；我不恰恰通过这种认识，对我变成某种东西，就没有关于我的认识；或者换个意思相同的说法，我不把在我之内的主观东西与客观东西分离开，就没有关于我的认识。设定了意识，就设定了这种分离；没有这种分离，就没有任何意识是可能的。但通过这种分离，也同时直接设定了主观东西与客观东西的相互关系。客观东西应该不受主观东西的影响，不依赖于主观东西，而独立地存在；主观东西应该依赖于客观东西，并且应该仅仅由此获得其内容方面的规定。存在是独立的，认识则依赖于存在；存

在与认识必定向我们显现出来，犹如某种东西向我们显现出来那样，或者，犹如我们拥有意识那样。

我们由此获得的重要认识如下：认识与存在不是在意识之外，不依赖于意识被分离开的，而是仅仅在意识之内被分离开的，因为这种分离是一切意识成为可能的条件。通过这种分离才出现了认识与存在。不借助于意识，就绝没有任何存在，正像没有存在，也就决没有任何单纯作为主观东西而指向存在的认识一样。为了能够向我单纯说个自我，我不得不被分离开；但我不得不被分离，也仅仅是由于我说这个自我；当我说这个自我时，就出现了分离。一个统一的整体被分离开，从而为一切意识奠定了基础；并且借助于这个统一的整体，意识中的主观东西与客观东西又被直接设定为统一的整体；这样一个统一的整体绝对是 = x，而绝不能作为单纯的东西达到意识。

我们在这里发现了主观东西与客观东西之间的一种直接的符合；我之所以有关于我的认识，是由于我存在，而我之所以存在，是由于我有关于我的认识。很可能，两者的所有其它的符合，无论是像在目的概念里那样，客观东西应该产生于主观东西，还是像在认识概念里那样，主观东西应该产生于客观东西，都无非是那种直接的符合的一个特殊方面；假如这种可能的情况真正能得到证实，那么，由于这种直接的分离与符合是意识本身的形式，而所有其它的分离与符合则要详尽阐明一切可能的意识的全部内容，所以也许就同时证明，所有能够出现在意识里的东西都是通过意识的单纯形式设定的。这种情况究竟会是怎么样的，无疑将在我们研究的过程中看出来。

6.

我把我自己设定为能动的，这在加以研究的精神状态中绝不意味着我认为我自己有一般活动，而是意味着我认为我自己有一种<u>特定</u>活动，它恰恰是这样一种活动，而绝不是任何其它的活动。

如我们刚才已经看到的，主观东西单纯通过它与客观东西的分离，变为全然有依赖性的和彻底受强制的，它的这种在内容方面的规定性的根据，即它的在它为何物 方面的规定性的根据，绝不在于它本身，而在于客观东西。主观东西表现为对于呈现在自己面前的东西的单纯认识，而绝不在任何方面表现为对于表象的能动创造。所以，在一切意识的起源中，在主观东西与客观东西完全分离的地方，主观东西一定是必然的。但在意识发展的过程中，借助于一种综合，主观东西也表现为自由的和起规定作用的，因为它表现为能进行抽象的；在这种情况下，举例说，它也就能够有一种虽然不进行知觉，然而作出自由描述的一般活动。不过在这里我们是处于一切意识起源的地方，因此，加以研究的表象必然是一种知觉，也就是说，主观东西在表象中表现为不发挥其自身的作用而完全彻底地被规定的。

这意味着什么呢？主观东西有一种特定 活动。这种特定活动是怎么变为被规定的活动的呢？仅仅是由于给它对设了一种抵抗，即通过理想活动设想一种抵抗是它的对立面，想像一种抵抗是与它对峙的。在你看到活动的地方与范围内，你也必然看到抵抗，因为如果不是这样，你就看不到任何活动。

首先，这种情况不容忽视。出现这样一种抵抗，仅仅是意识规律造成的结果；因此，这种抵抗有理由被视为这条规律的产物。这种抵抗据以存在于我们面前的规律本身，像刚才做过的那样，可以从主观东西与客观东西的必然分离推演出来，从业已完全设定的它们两者的关系推演出来。由于这个缘故，对于抵抗的意识就是一种间接的意识，而绝不是直接的意识，它之所以是间接的，是因为我必定把我自己视为单纯的认识主体，并且在这种认识中必定把我自己视为完全依赖于客观性的主体。

其次，关于抵抗的这种表象的各个特征，我们可以用它们的发生方式来说明。这种抵抗被表象为活动的对立面，因而被表象为某种单纯持续存在、静止不动和僵死不变的东西；它只是存在 于那里，而绝不行动；它所追求的仅仅是持续存在，因而当然是以某种力量保持原状；它反抗自由对它自己的地盘的影响，但绝不再能克服自由对自己

的领域的影响，简言之，它所追求的是单纯的客观性 。这样的东西用它特有的名称来说，就叫做质料 。——更进一步说，所有的意识都是由对于我自己的意识制约的，对于我自己的意识是由对于我的活动的知觉制约的，对于我的活动的知觉是由对于抵抗本身的设定制约的。由此可见，具有刚才所述的特征的抵抗必然贯穿于我的整个意识领域，与我的意识长期共存，而自由从来都不会被设定为能对抵抗有丝毫影响的东西，因为这会废除自由本身，废除一切意识和一切存在。我们在上文已经发现，在对我们的效用性的知觉中包含了关于一种绝对不能由我的效用性加以改变的质料的表象，这个表象已经从意识规律推演出来。

我们提出的主要问题之一，即我们怎么能假定主观东西、概念应该从客观东西、存在产生出来，并且由此得到规定，已经得到答案。如我们看到的，这是我们把我们之内的主观东西与客观东西在意识中分离开而又视为统一整体的必然结果；但是，主观东西应该由客观东西加以规定，客观东西不应该由主观东西加以规定的特定关系，则是产生于主观东西本身对客观东西本身的绝对业已被设定的关系。这样，全部理论哲学的原则和课题就推演出来了。

7.

我把我自己设定为能动的。关于这种设定中的主观东西与客观东西，关于它们的分离、结合以及原初的相互关系，我们已有充分论述；不过，对于统一的、不可分离的自我被认为具有的属性，我们尚未予以研究。说我是能动的 ，这到底意味着什么呢？在我认为我自己具有活动或能动性时，我究竟设定了什么呢？

一般活动、能动性、自动性的图式，或可以随便称之为什么的图式，在读者当中是预先假定的，对于任何一个没有在自己的自我直观中察觉到它的人来说，都无法予以展示。这种内在的能动性像我们刚才看到的，绝对不能被认为是客观东西本身具有的；客观东西仅仅是

持续存在的，仅仅是现实存在的，并且始终保持原状。能动性在其行动的形式方面，仅仅为主观东西、理智力量本身所具有。我之所以说在形式方面，是因为像我们在上文看到的，规定中属于内容的东西是应该在另一方面由客观东西规定的。表象活动在其形式方面被察觉是最自由的内在运动。这时，我 作为统一的和不可分离的自我应该是能动的，作用于客体的东西毫无疑问是我之内的客观东西，即真实存在的力量。如果我们考虑到这一切，我的活动就只能以它从主观东西出发的方式，被设定为规定客观东西的，简言之，被设定为单纯概念对客观东西的因果性或因果作用，而这个概念在这个范围里不能又由另一种客观东西加以规定，而是绝对在其自身并且通过其自身得到规定的。

这时，我们提出的主要问题之二，即我怎么能假定客观东西、存在应该从主观东西、概念产生出来，也已经得到回答，因此，全部实践哲学的原则就推演出来了。这个假定来自我必须绝对把我自己设定为能动的，但我在把我之内的主观东西与客观东西区分开以后，就只能把这种能动性描述为概念的因果性。绝对的活动是绝对直接属于我的属性，由概念发挥出来的因果性则是概念的那种必然由意识规律造成的唯一可能的表现。在这最后一种表现形态中，我们把绝对的活动也称为自由 。自由是自动性的感性表象；就我们把客体与我们自己联系起来而言，这种表象是通过我们自己作为理智力量与客体的约束的对立发生的。

就我用我那种在后来被称为目的概念的概念解释感性行动或存在而言，我是把我自己设定为自由的。因此，我们在上边提出的事实，即我发现我自己发挥效用，只有在这样的条件下才是可能的：我假定一种由我自己制定的概念，效用性要以它为转移，要既在形式方面 通过它得到论证，也在内容方面通过它得到规定。由此可见，除了业已在上文提到的关于我们的效用性的表象的各种特征以外，我们在这里还得到一个新的特征，它在上文是没有必要挑明的，但在这里却同时被推演出来了。不过应该注意，以往对这样一种概念的制定仅仅是被设定的 ，仅仅属于我们的自动性的感性方面。

应该得出客观规定的概念，即我们所谓的目的概念，如我们刚才提到的，并不又是由客观东西规定的，而是绝对由它自身规定的。因为假如它不是这样，自我就不会是绝对能动的，不会被直接设定为绝对能动的，而是我的活动会依赖于一种存在，以这种存在为中介，这是与我们假定的前提背道而驰的。诚然，在被联结的意识发展的过程中，目的概念表现为不是由对于存在的认识规定的，而是由这种认识制约的；但是，在一切意识起源的地方，在我们以绝对的活动为出发点 的地方，事情却不能被认为是如此。由此得出的最重要的结论是：按照主观东西对客观东西的因果性来说，确实有单纯概念 （即所谓绝对命令中的绝对东西）的一种绝对的独立性和自主性 ，正如按照客观东西对主观东西的因果性来说，应该有（物质实体的）一种绝对的、由自身设定的存在 一样；这样，我们就把整个理性世界的两端相互结合起来了。

（无论是谁，只要他恰当地把握了概念的这种独立性，他就会对我们的整个体系得到最完备的认识，从而对这个体系的真理性抱有最坚定的信念。）

8.

从概念产生出客观东西。这怎么可能呢？这会意味着什么呢？无非意味着，概念本身对我表现为某种客观东西。但目的概念从客观方面来看，就叫做意志活动 ，而关于意志的表象也无非是单纯为了意识到我们的活动而设定的目的概念的这个必然方面。在我之内的精神东西直接作为效用性的本原来看，对我变成了一种意志。

这时，我 应该作用于我们在上文业已就其发生过程描述过的质料；但是，除了借助于那种本身就是质料的东西，我便不可能设想一种对于质料的作用。因此，当我就像我必须做的那样，设想我自己作用于质料时，我对我自己就变成了一种质料；就我看到我自己是如此而言，我把我自己称为一种物质躯体 。我作为物体世界中的效用性的

本原来看，是一种由各个环节或肢体组成的躯体；关于我的躯体本身的表象无非是关于我自己作为物体世界中的原因的表象，所以间接地说，也无非是我的绝对活动的某种方面。

但是，意志在这时毕竟对我的躯体有因果性，并且有一种直接的因果性；只有意志的这种直接的因果性是可行的，躯体作为工具或肢体才是可行的。（我们预先提出的这个概括的看法并没有把我的躯体视为一种有机组织 。）因此，意志也是与躯体区分开的，因而不表现为与躯体完全相同。但是，这种区分也不过是主观东西与客观东西的再次分离，或者更确切地说，是主观东西与客观东西的原始分离的一个特定方面。在这种关系中，意志是主观东西，躯体是客观东西。

9.

然而，我的现实的因果性是什么呢？在感性世界中会由此造成的变化是什么呢？可以由这种因果性改变的感性世界是什么呢？

当在我自身之内的主观东西要转化为客观东西，目的概念要转化为意志决断，意志决断要转化为我的躯体的某种形态变化时，我显然把我自己表象为已经变化的。但是，我算作我的所有的最后的东西，即我的有形躯体，应该与全部物体世界有联系，因此，正像我的躯体被察觉是已经变化的一样，全部物体世界也必然被发现是已经变化的。

可以由我的效用性改变的物或天然东西的性状 与那种不可改变或纯属物质的东西是完全相同的，只不过是从不同的方面来看而已，正如概念对客观东西的因果性从两个方面来看，表现为意志和躯体那样。天然东西从主观方面，结合着我这个能动者来看，是可变的东西；同样的天然东西完全并且单纯从客观方面来看，则是不可变的东西，而它之所以不可变，是由于我们在上文已经指出的各种原因。

所有包含在对于我们的感性效用性的知觉中的多样性东西，像我们所要求的那样，在当前都已经从意识规律推演出来；我们这时发现，我们曾经由以出发的同一个东西是我们的推论达到的最后的环节；我们的研究过程回归到了自身，因而也就结束了。

第一编 伦理原则的演绎

绪言

可以断言，在人心中会表现出一种驱迫感，要求全然独立于外在目的，去做一些事情，即单纯为了它们会发生而去做它们，并且要求同样独立于外在目的，不做一些事情，即单纯为了它们不会发生而不做它们。就人毕竟是人，因而这样一种驱迫感在他心中必然要表现出来而言，我们把人的这种性状称为他的一般道德本性 或伦理本性 。

人的认识 能够以两种方式对待他的这种道德本性。或者，当我们断言的内心驱迫感作为事实见诸他的自我观察——当然可以假定，它的确会见诸细心的自我观察——时，他停留在这个事实本身。他满足于自己已经发现事情是如此 ，而不问事情是以哪种方式 和由于什么原因 变成如此的。他也确实会出于爱好，自由地作出决断，要无条件地信仰 那种内心驱迫感的箴言，把那种驱迫感本身向他展现的事情真正设想 为他的最高使命，并且也确实会坚贞不渝地按照这种信仰去行动 。这样，在他那里就不仅产生了关于他的一般道德本性的普通 认识，而且当他在他的特定生活处境中细心留意他的良心的箴言时，也产生了关于他的确定的特殊职责的普通 认识；这种认识按普通意识的观点说 是可能的，并且足以产生合乎职责的信念和举止。

或者，人依据自己的想法，不停留于这个事实，不满足于直接的知觉，而是要求认识这种知觉活动的真正原因；他不满足于肯定事实的认识，而是要求一种揭示起源的认识；他不仅想知道这样一种驱迫感在他之内是存在的，而且想察知它是怎样发生的。假如他获得了这种希望得到的认识，那么，这就会是一种思辨的 认识，并且为了获得这种认识，他必须超越普通意识的观点，使自己上升到一个更高的观

点上。——那么，应该怎样解决这个课题呢？应该怎样发现人的道德本性或人之内的伦理原则的根据 呢？全然提出对一个更高根据作一切探讨的唯一东西在于我们是我们 ，在于我们之内的自我性 或我们的合理本性。不过，这后一个表述远远比不上前一个表述，能把事情的特点刻画得那么明确。其余的一切东西，无论是在 我们之内 存在的，如那种驱迫感，还是为 我们存在的，如我们在我们之外假定的世界，之所以是在我们之内存在的或为我们存在的，是因为像一般很容易证明的那样，我们是那个我们；但是，对于某物在我之内或为了我们怎样与那种合理本性相联系并必然由此产生出来的明确认识，却是关于我们在此谈到的这个某物的各种根据的思辨科学认识。既然凭这些根据，能从最高绝对原则，即自我性原则推导出某物，并能证明某物是必然从最高绝对原则得出的，那么，这些根据的阐明就是一种推导或演绎。所以，我们在这里必须作出人的道德本性或人之内的伦理原则的演绎。不必详细列举这样一种演绎的种种优点，在这里也足以看出，通过这种演绎才形成一门道德科学，而这门科学无论在什么地方可能成立，都是以其自身为目的。

这里提出的专门伦理学科学，在它涉及哲学的整个科学体系的方面，是通过这种演绎与全部知识学的基础联系起来的。现在的演绎是根据全部知识学的基础中的一些定理作出的；这门专门的科学在演绎中都是以普通知识学为出发点，成为专门的哲学科学的。为了正确评价这种演绎，仅仅还需要提到下列情况。像我们断言的，如果按照必然的规律，从我们的合理本性得出了我们的本质的道德性，那么，上述驱迫感对于知觉本身就是首要的和直接的东西，是不依赖于我们的影响而表现出来的，我们在这种表现中不可能自由地改变丝毫的东西。我们通过演绎获得了对于产生这种表现的各个根据的认识，我们由此获得的并不是改变这种表现中的某种东西的力量，因为达到现在这个地步的是我们的知识，而不是我们的力量，并且整个这样的关系都必然是我们固有的不可改变的本性。因此，除了理论认识，我们的演绎决没有再创造任何东西，大家也不应当再期望从我们的演绎得到任何东西。按照对于这种做法的各个根据业已获得的认识来说，大家不能以不同于得出这种认识的方式，在空间和时间里设定各个对象，同样，按照这些根据的演绎来说，道德性也不能以不同于作出这种演

绎的方式，在人之内表现出来。伦理学并不是研究智慧的科学，这样的伦理学根本是不可能的，因为智慧与其说应被看作一门科学，倒不如说应被看作一门艺术，相反地，伦理学像全部哲学那样，是一门研究知识的学说；具体地说，它是关于我们的一般道德本性的意识的理论，是关于我们的特定职责的意识的理论。

关于预告的演绎的意义与目的，我们就讲这么多。现在我们还要作一个暂时的说明，以正确理解这一演绎，而这个说明之所以必要，仅仅是由于现在依然很广泛地流传着一种不熟悉先验哲学的本质的现象。

我们的演绎的方法将是这样的：我们会承担一个课题，即在某种预定的条件下思考我们自己，考察我们怎样不得不在这种条件下思考我们自己。我们将从我们的这样找到的性状中推导出那种道义上的驱迫感，把它当作必然的。我们恰好在这种确定的条件下思考我们自己，这在最初看来是随意的。但是，谁能概括了解全部哲学，概括了解各门哲学科学在体系中的联系，谁就会觉得这种条件是必然的；而另一种人则会暂时认为这种做法是一种将伦理学制定为科学的尝试，它可能失败，也可能成功，因为确实能用这种做法产生希望建立的科学的事实还没有向他证明这种做法的正确性。所以这种考虑没有什么价值。

一种颇为重要的、颇能以其解决方法启发人的考虑则是这样的：像有人会说的那样，“你要思考你自己。你作为批判哲学家应当知道，或者，你会很容易被告知，你的一切思维都是按照其自身的某些内在规律进行的，因此，所思考的东西的形式会通过思维方式得到改变，并且某物是以它为你存在的方式被你掌握的，之所以如此，是因为你在思考它。毫无疑问，当前的情况也不会是别样，由于你把你的思维指向你自己，所以，你本身的形式就会在这种思维中得到改变；在这种情况下，你不应该说，‘我是如此自在和自为地存在的’；因为你除了通过思维，不掌握认识你自己的其他手段，所以你从来都不可能知道所说的这类事实；相反地，你只应该说，‘我必然应该如此思考我自己’。如果你现在总是仅仅意识到你的结论的这个真正的意义，

把你自己限制在这个意义上，你的做法就无可非议，而且你自己也会看到由此获得什么成果。但是，你切不可装模作样地把你自己限制在你的结论的这个意义上。你要设法由此解释那个在我们之内向一切人表现出来的驱迫感，因而把某种现实的东西从思想里推导出来；你要设法从思维领域过渡到与此迥然不同的现实存在领域。”

我们对这种考虑的答复是：我们绝不做这类事情，我们要依然待在思维领域里；正是在这个领域里有一种对于先验哲学的误解仍然在蔓延，有人还认为这样一种过渡是可能的，还要求这种过渡，并且发现一种自在的存在还是可以思议的。那种在我们之内的驱迫感，除了是一种对我们有强制作用的思维，一种必然的意识，它本身究竟还会是什么呢？我们在这里能从对于单纯意识的意识达到对象本身吗？除了我们必然应该想到，会对我们出现这样一种要求，我们关于这种要求还知道某种其他的东西吗？在演绎中，由我们的推论得出的是一种思维；不依赖于一切推论，作为一种在我们之内的首要的和直接的东西存在的，也是一种思维。差别仅仅在于，我们在后一种思维中意识不到它的各个根据，而是它以直接的必然性对我们有强制作用，从而获得实在性或可知觉性的属性；反之，前一种思维则存在于一种由我们意识到的各个根据组成的序列中。揭示一种处于我们的理性的进程里的、我们靠普通意识的观点始终不认识的东西，正是一切哲学的宗旨。我们谈的根本不是一种作为自在存在的存在，也绝不可能是这样的存在，因为理性不可能超越其自身。决没有任何代替理智力量的存在；因为只有为了理智力量才有一种存在，所以在一种必然的意识之外根本没有任何存在。意识的这种必然性对普通观点有直接的强制作用，但这种必然性的根据则应按照先验观点加以探讨。我们在下边所要作的演绎和我们要在此基础上建立的全部道德体系，也无非是提供了这种必然的意识的一个部分；谁要是把这一演绎或这一体系看作某种别的东西，谁的看法就会大错特错。

§.1.

课题

思考我自己单纯是我自己,也就是说,是与一切不是我们自己的东西分离开的。

解决

1）定理

我察觉我自己是我自己,是只有意志活动能力的。

解释

a） 我察觉我自己 ,这个我自己 意味着什么?

引导人学会明确思考和理解自我概念的最容易的方式是这样的:我可以向他说，你要思考某个确定的对象，诸如你面前的墙壁，你使用的书桌，等等。毫无疑问，你在这样的思维中假定了一个思维者，而这个思维者就是你自己；你在这样的思维中直接意识到了你的思维。但所思考的对象应该不是思维者本身，也不等于思维者，而是某个与思维者对立的东西，你在这样的思维中同样直接意识到了这个对立的东西。这时，你要进而思考你自己。既然你在这么做，那么，你就不是像以前那样，在这样的思维中把思维者与所思考的对象对立起来；这两者不应当是两种东西，而是像你直接意识到了你自己那样，是同一个东西。由此可见，如果在思维中把思维者与所思考的对象当作同一个东西，就思考到了自我概念；反过来说，在这样一种思维中形成的东西就是自我概念。

可以把这个道理应用于我们当前的情况。说我察觉我自己，这会意味着，我把所察觉的东西假定为与我这个察觉者是一样的，所察觉的东西不应该是某种不同于察觉者本身的东西。

b） 我察觉 我自己，这个察觉 意味着什么?

所察觉的东西在这里是与我们自身创造的东西相反的；尤其是，察觉者应该是有察觉能力的，这就是说，在我从事于察觉活动时，除了单纯的把握活动，我没有意识到任何其他活动；但所把握的东西既不能由把握活动创造出来，也不能以某种方式被改变形态；它能不依赖于把握活动而确实存在，并且像它原来那样存在。它过去是在不被把握的条件下存在的，并且即使我没有把握它，它也依然会像它原来那样存在；我的把握活动对它完全是偶然的，丝毫没有改变它的本质。我觉得我自己在察觉活动中也是这样；察觉活动要涉及的仅仅是单纯意识事实的说明，而绝不是从真实性来看，即从最高思辨观点来看，会有怎样的情况。像我们已经很明确地指出的，给予知觉活动者的是某种东西。简言之，察觉者只能是被动的，在我们当前的情况下，某种东西能对他有强制作用，而他就承认这种东西是他自己。

c）我察觉我自己有意志活动能力，我能察觉我自己只有意志活动能力，这意味着什么?

意志活动的意思被假定为已知的。这个概念绝不能有任何现实的解释，也绝不需要有任何现实的解释。每个人通过理智直观，都必定会在他内心意识到这个概念的意思是什么，并且他可以毫无困难地做到这一点。用那几个字表示的事实是这样的：我会意识到一种意志活动。我在这种意志活动中联想到某种持久的、不依赖于我的意识而存在的东西，它在这种意志活动中应该是意志活动的主体，它应该具有这种意志，应该在自己之内包含这种意志。（我们这里谈的，不是怎么能联想到这样一个实体，不是这个实体存在的根据是什么，而只是出现了这个实体；每个人通过自己的自我观察，都必定会对此深信不疑。）我说，我会意识到这种意志活动，会知觉到这种意志活动。这种意识，这种知觉，同样也是我会意识到的，并且也同样与一个实体有联系。这个有意识活动的实体对我来说，也正是有意志活动的实体；因此，我察觉我自己是意志活动的主体，或者说，我察觉我自己有意志活动能力。

我察觉我自己只有意志活动能力。我不能直接知觉到那个实体。实体性的东西根本不是知觉的对象，而是仅仅在所知觉的东西上联想

到的。不过，我能直接知觉到某种必定属于实体的表现的东西。被认为直接属于那个实体的表现共有两类，一类是思维 活动（广义地说，即表象活动和一般意识），一类是意志 活动。前者在原初直接就其本身而言，并不是一种新的特殊意识的客体，而是意识本身。只有它指向另一客观东西，与这种东西相对立，它才在这种对立 本身成为客观的。所以，作为那个实体在原初的客观表现剩下的就只是后者，即意志活动；这种活动也始终总是单纯客观 的，本身绝不是思维活动，而始终仅仅是所思考的自动性或自我活动的表现。简言之，我原初认为我自己仅仅具有的表现是意志活动；只有在我意识到这样一种活动的条件下，我才意识到我自己。

总而言之，上述定理的含义就是这样。

证明

说明 这个证明已经在拙著《自然法权基础》里作过[2]。尽管如此，我们在此也不略去它，而是要撇开那里用过的措辞和说法，重新把它作出来。因为我们在不同的时间，从不同的方面陈述同一个真理，会使作者和读者获得很多明确的认识。

首先，这个证明是以自我概念 为根据。关于这个概念的意义，我们刚才已经通过它的起源或发生指出来了。人在思考他自己时，确实是以我们指出的那种方式做的，反过来说，用这种做法给他产生的，无非是对他自己的想法；这是每个人必定都会在他自己之内察觉的，而绝不可能让人给他就此作出任何特别的证明。其次，这个证明是以意识中的主观东西与客观东西的 原始对立 的必然性为根据。在一切思维中都有一个被思考的东西，而它并不是思维本身；在一切意识中都有某个东西，它是人们意识到的，而不是意识本身。这个论断的真理性是每个人必定都会在对自己的做法的自我直观中察觉到的，而不可能让人用概念给它予以证明。诚然，人们后来会在思维中意识到他的思维本身，即意识到他的作为行动的思维，在这个限度内把它当作自己的客体，并且达到这种意识的敏捷灵巧和天然倾向是哲学的天才；没有这种天才，就没有一个人能理解先验哲学的意义。但是，甚至这种事情之所以可能，也仅仅是由于人们不知不觉地认为单纯被思考的

东西给那种思维奠定了基础，尽管这种东西极其不确定，也不过是客体的一般形式而已；因为只有在这个条件下，人们才能真正思考一种思维。最后，这个证明是以原始客观东西的这样一个特点 为根据，即这种东西应该是某种不依赖于思维而存在的东西，因而是某种实在的、自为地通过自身而持续存在的东西。通过内部直观，大家也对此必然会深信不疑；客观东西与主观东西的这种关系尽管在知识学里显然应该加以研讨，但绝不可能用知识学中的那些通过自我观察才成为可能的概念得到证明。

这个证明可以这样来进行：自我的特点在于，行动者与行动的对象是同一个东西 。像我们刚才看到的，如果所思考的是自我，情况就是如此。只有所思考的东西与思维者是同一个东西，所思考的东西才被视为我自己。

但是，思维现在在这里可以完全不参与其事。既然所思考的东西与思维者是同一的，思维者当然是我自己；但是，按现在制定的定理来说，所思考的东西 ，即单纯自为的 、完全不以思维 为转移的客观东西 ，必定是自我 ，并且必定被承认为自我，因为它必定是作为自我被察觉的 。

由此可见，在所思考的东西本身的范围内，即在它只能成为客观东西，绝不能成为主观东西，因而是原始的客观东西的范围内，必然会有行动的主体与行动的客体的一种同一性，所以，我说过，它只能是客体，因而只能是一种对于它自身的实在 行动，也就是说，它不像理想活动那样是一种对于它自身的单纯直观，而是它自身对于它自身的一种实在的自我规定 。但这样一种自我规定只是意志活动；反过来说，我们只是这样思考意志活动的。所以，“察觉我自己 ”这个命题就与那个“察觉我自己有意志活动能力”的命题是绝对相同的；这仅仅是说，我在察觉我自己有意志活动能力时，必然察觉我自己 ；我在察觉我自己时，必然察觉我有意志活动能力 。

附论

大家可以看出，要根据现在业已证明的命题"我在察觉我自己时，必然察觉我自己有意志活动能力"，用直言的方式阐明某些东西，则必须先有另一个命题，即"我必然察觉我自己，必然意识到我自己"。在《全部知识学的基础》中，的确没有证明这种自我意识是事实，因为它作为事实是直接的，但在它与其他一切意识的联系中，却证明它是与其他一切意识相互制约的[3]。所以，现在业已证明的命题和从这个命题进一步推导出来的一切东西就既是自我意识的必然结果，也是自我意识的必然条件。关于这个命题及其一切结果，我们可以说，既然我是我，或我意识到我自己，那么，这种东西或那种东西就对我是确实的，是必然在我之内并且为我自己存在的。于是，在这里由我们制定的伦理学科学就与全部哲学都是牢固地建立在一个共同的基础上的。

2）但是,意志活动本身只有在认为有一个与自我不同的东西的前提下才是可以思议的。

显然在哲学抽象中，我们可以谈一种一般 的意志活动——这种活动正因为处于哲学抽象中，所以是不确定的——但是，像这里所要求的一切真正可以知觉的意志活动却必然是一种确定的意志活动，它希求的是某种东西。而希求某种东西，就意味着：要求一个在意志活动中仅仅被设想为可能的 确定的客体（因为否则，它就不是被希求的，而是被知觉的）成为经验的真正对象；这个要求显然把这个确定的客体置于我们之外。所以，在一切意志活动中都包含着对于在我们之外的客体的假定，并且在意志活动的概念中设想的是某种并非我们自己的东西。

不仅如此，而且在意志活动中假定我们之外的某种东西的可能性在我们之内是以关于一般"在我们之外"的东西的概念为前提，而这个概念又只有通过经验才是可能的。但这种经验同样是我们自己与我们之外的某种东西的联系。换句话说，我希求的绝不是某种别的东西，而只能是被认为确实存在于我之外的客体的形态变化。所以，我的一切意志活动都是由那种对我之外的客体的知觉制约的；在意志活动

中，我不能像我自在自为地存在那样知觉我自己，而只能像我在与我之外的物的某种联系中生成那样知觉我自己。

3）因此，为了察觉我的真正本质，我必须在意志活动中撇开这种外在的东西。在撇开这种东西之后剩下的，就是我的纯粹存在。

现在提出的这个论断是从以上所述的那些命题直接得出的结论。唯独还需要研究的是在撇开那种东西之后会剩下的东西。意志活动本身是一种首要的、绝对和唯独在其自身之内有其根据的东西。关于这个只能从反面 加以理解和解释（因为一种首要的东西无非是指一种不是由任何其他东西推导出来的东西，一种以其自身为根据的东西无非是指一种不以任何其他东西为根据的东西）并且在此作为一切东西的依据的概念，我们想阐述得更清楚一些。一切有依存性的、由另一个东西制约的和以另一个东西为根据的东西，就它们是这样的东西而言，也可以通过对它们的根据的认识，间接地 加以认识。例如，当一个球体由一个冲力推动起来时，我当然能直接看到它在运动，知觉到它的出发点、停止点以及运动速度；只要我知道这个球体原来所处的条件，我不凭任何直接的知觉，也能根据那个把它推动起来的力量，推论出它的出发点、停止点以及运动速度。因此，球体的运动就被视为某种有依存性的、派生的东西。所以，一个首要的、以其自身为根据的东西的性状必定在于，它绝对不能通过另一个东西，间接加以认识，而是只能通过其自身，直接加以认识。它是按其本然存在的，因为它就是如此。

由此可见，就意志活动是一种首要的、绝对的东西而言，它全然不能根据自我之外的某物的影响加以解释，而只能根据自我本身加以解释；可以说，在撇开一切外在东西之后剩下的正是它的这种绝对性。

说明 在我们解释的意义上的意志活动会表现 为绝对的，这是一件意识事实；每个人都能在其自身之内察觉它，我们不能从外部给任何不了解它的人提出对它的证明。但不能由此得出结论说，这种现象不必进一步加以解释和推导；如果加以解释和推导，由此表现出来的绝对性就会进一步得到解释，而不再是绝对性，并且它的现象也会变为

假象；这个结论否定的，恰好是一件显然也会表现出来的意识事实，那就是一些确定的事物虽然不依赖于我们而存在于空间和时间里，但这种现象毕竟在先验哲学中进一步得到了解释。（而没有变为假象，至于其理由何在，这里不加列论。）诚然，没有一个人能用某种别的东西，对意志活动作出这样的解释，也不能为了这个目的而提供某种容易理解的词汇；但是，如果他主张意志活动在我们之外具有我们显然无法理解的根据，那么，这种主张虽然没有丝毫的立论根据，但是也不存在任何驳倒它的合理论据。如果有人现在终于下定决心，不进一步解释这种现象，而把它视为绝对不可解释的，即视为真理，视为我们的统一的真理，一切其他真理都必须按照这种真理加以评判，而且我们的全部哲学都恰恰基于这种决断，那么，这便不是按照理论见解进行的，而是按照实践兴趣进行的。我希望 自己是独立的，所以我把我自己视为独立的。而这样一种以愿为真的做法就是信仰 。因此，我们的哲学是以一种信仰为出发点，并且知道这一点。甚至那种作出同样的论断的独断论，如果它是彻底的，也同样是以一种信仰（对于自在之物 的信仰）为出发点，只不过它通常不知道这一点罢了。（参看拙著《知识学新说》“导论”，载《哲学评论》第v卷，第23页[4]。）有人按我们的体系把自己定为他自己的哲学的基础，所以，他的哲学在那种不能这么做的人看来就显得是没有基础的；但是，他可以预先向这种人保证，如果他不设法建立这样的基础，或不打算满足于这样的基础，他就在其他地方也不会找到任何基础。我们的哲学有必要公开承认这件事情，以便能终于打消一种无理的要求，即从外部向人们指明他们必须在其自身之内创造的东西。

那么，意志活动中的这个绝对的东西是怎样加以设想的呢?

意志概念在它在这里必须保持的抽象性上也许是全部哲学中最难理解的概念，但是，既然这里需要制定的全部科学实际上只需研究它的进一步的规定，那么，它无疑将会获得最大的明晰性。为了让人一开始就能设想这个概念中的某种内容，我们要举一个事例，着手对它的研讨。

我们可以设想一个受压的钢弹簧。它无疑有一种把压它的物体反弹回去的努力，所以这种努力在它之内是向外进行的。这可以说是关于作为理性存在者的状态 的现实意志活动的一个比喻，但我在这里不谈这个问题。我们的问题在于，这种努力作为钢弹簧的真正确定的表现，究竟是以什么东西为其首要根据 （我说的不是条件）呢？无疑是钢弹簧对它自身的一种内在作用，一种自我规定。但在它之外的那个压它的物体，并不真正包含着自己受到反作用的根据。可以说，这种自我规定就是在理性存在者中属于单纯意志活动 的东西。假如钢弹簧能直观它自身，那么，在它之内就会从作用与反作用这两个环节产生出对于反弹那个压它的物体的意志活动的意识。不过，我所指明的这一切只有在一种压力确实从外部作用于它的条件下，才会是可能的。同样，根据以上的论证来说，理性存在者如果不与其自身之外的某种东西处于相互作用（因为理性存在者就是这么表现出来 的）中，就不可能规定自己去从事一种真正的意志活动。在这里，我不必谈这个问题，所以，我们正像不谈前一个环节一样，也不谈最后指明的环节。如果我再回到这个事例上来，全然撇开外来压力，那就毕竟会剩下某种总能据以设想钢弹簧本身的东西。这种剩下的东西是什么呢？显然是我判定钢弹簧一俟受到压力，就会对压力作出反抗的努力的依据，因此，是它规定自己作出反抗的努力的一种固有的内在趋势，而这种趋势是它的弹性的真正本质，并且在出现它表现自己的条件时，是它的一切现象的一种不能进一步加以解释的最后根据。钢弹簧的这种原始趋势与理性存在者的同一种原始趋势的差别是很重要的，我们将在以下的研究中予以说明。

我们过去是怎样分析用这个事例提出的概念的，我们现在也必须怎样分析用意志活动理解的自我。

首先，这个课题就其形式 而言，在于把具有所要求的抽象性的自我设想为一种持续存在的 、固定的东西；由此可知，据以理解和表征自我的想必是一种持久的、本质的东西。自我的种种表现和现象能够发生变化，因为自我表现自己的各项条件是变化的；但是，在所有这些条件下能把自己表现出来的东西却永远是相同的。（熟悉先验哲学的精神，就会假定，对持续存在的东西所作的这种思考本身是以我们

的思维规律为依据的，因此，在这里加以探索的只是自为自我的本质，而不是作为自在之物的自在自我的本质。）

其次，就这个课题的内容 而言，需要加以设想的东西应该是一种绝对的意志活动（一切意志活动都是绝对的）的根据。这种东西是什么呢？每个人必定从开始就与我们一起，确实设想过所要求的东西，确实对它做过预先规定的抽象，并且目前在内心里直观自己，看会给自己留下的是什么，自己还在一直思考的是什么。只有这样，他才可能获得预期的认识。名称并不能说明任何东西，因为整个这一概念迄今几乎都没有被考虑过，更不要说予以命名了。但为了使这个概念能有一个名称，我们拟将我们业已理解的东西称为达到绝对者的绝对趋势 ，或绝对不能由这个概念之外的某种东西确定的趋势，或不受任何外来的推动而绝对自己规定自己的趋势。这种东西不仅是单纯的力量或能力 ——因为能力绝不是现实的东西——而且是我们为了能把现实性纳入我们的思维序列 而在有现实性以前思考的东西；但我们在这里要思考的东西应该是某种现实的、构成自我的本质的东西，而在此种思考中也包含着能力概念。从这方面来看，这种东西在涉及那种只有在既定客体的条件下方才可能的现实表现时，就是表现的能力。这种东西也不像我们在以钢弹簧为例时能给弹性的根据命名那样，是一种冲动 ，因为冲动在出现其发生效用的条件时必然是以一种在内容方面确定的方式发生作用的。在这一个阶段，我们还对自我毫无所知，并且也不应该通过匆忙作出的规定而抢到未来的研究之前。

结论

自我的那种使它与一切在它之外的东西区别开的本质特点，在于一种为了独立而达到独立的趋势，这种趋势就是在自在自为的自我与它之外的东西毫无联系而被思考时加以思考的东西。

说明

大家不要忘记，自我在这里仅仅被看作客体 ，而不是被看作一般自我 。在把自我视为一般自我的前提下，我们制定的定理会是完全错误的。

§.2.

刚才已经表明自在自为的自我是 什么，或者更认真地说，自我在它仅仅作为客体被思考时必然会被怎样思考 。

但是，自我 只有把它自身设定（直观和设想）为某种东西，才是某种东西，而绝不是它未曾把它自身设定成的东西。这是一个我们能够根据全部知识学的基础假定为已知的和得到证明的命题[5]。

不过，我们在这里还应说几句话，以解释这个命题。物和完全与物对立的自我（理性存在者）之所以恰好区分开，是由于物只需单纯存在 ，而不必对自己的存在有丝毫的知识，但在作为自我的自我里，存在和意识则须结合起来，没有自我的自我意识，就不可能有自我的任何存在，反过来说，没有自我意识到的东西的存在，就不可能有对于自我本身的任何意识。一切存在都与意识有联系；甚至一个物 的存在，如果不联想到一个知道这种存在的理智力量，也是无法让人思议的；不过，这种知识不是被安置于现实存在的物之中，而是被安置于物之外的一个理智力量之中；但是，对于自我的存在的知识却是被安置于一个与自我相同的、也现实存在 的实体之中；只有设定了意识与存在的这种直接的结合，我们才能说自我是这个或那个东西。

把这层道理应用于我们当前的场合，就意味着：我们在上面提出的确实是自我的本质，而自我必定知道这一点。所以，对于上述绝对趋势的意识肯定是存在的。

不仅一般地知道这一点，而且还特别描述这种意识本身，也许会具有重要意义。现在我们就来做这项工作。

课题

明确意识到对于自我原初的存在的意识。

解释

我们说，显而易见的事实在于，我们意识到了这种意识，并且在哲学思考中不会有别的情况。我们在上节中当然就是这样意识到某种东西的。通过我们的思维能力的自由的自我规定，借助于一种随意的抽象，已经产生了我们的意识的客体。

我们现在主张，同一个客体在原初，即在有一切自由的哲学思维以前，对我们是存在的，并且既然我们完全有意识，就必然会对我们有强制作用。如果这是真的，那也就有一种对于这个客体的原初意识，显然这种意识在我们刚才提出它的同一个抽象思维中恰恰不是对于一个具体的客体的意识。这种意识完全能出现在另一个思想中，并且能与这个思想一起出现，作为这个思想的规定。

那么，这种原初的意识的性状难道不同于我们刚才作为哲学家在我们之内创造的意识的性状吗？这毕竟是可能的吗？因为这种意识应以其自身为客体，因为哲学家本人除了拥有一切理性的普通原始思维形式，也确实不拥有任何其他主观思维形式。

所以问题在于，我们究竟为什么要寻找我们已经拥有的东西？我们不知道这种东西，我们却拥有这种东西。我们现在只是想在我们之内创造对于这种东西的知识。理性存在者已经被安排成这样：它在思考的时候，通常并不考察它的思维，而是只考察所思考的东西，或者说，它在客观东西中丧失了它自己作为主体的地位。但对哲学来说，一切问题都在于认识主体本身，以评判主体对客体的规定的影响；但只有把单纯的反思当作一种新的反思的客体，这项工作才能进行。不懂哲学的人对于我们应该意识到一种意识，可能会觉得离奇可笑；然而，这种人除了以此证明他们对哲学的完全无知和无能为力，却不能证明什么别的东西。

从起源方面对上述意识所作的描述

1） 自我具有绝对的直观能力，因为它正是由此成为自我的。这种能力不能进一步加以推导，也不需要进一步加以推导。随着设定一

个自我，也就设定了这种能力。进一步说，自我能够毫无困难地直观它本身所是的东西，并且必定会毫无困难地直观它本身所是的东西。所以，这里假定的一般直观能力的特殊规定同样不需要推导，或者说，同样不需要以这种能力之外的根据为中介。自我之所以直观自己，完全是因为它在直观自己。关于这件事实本身，我们就谈这么多。

2） 我们现在要谈的是这件事实的规定，按照这种规定，我们就可以信赖任何一个人对于我们所谈的东西的自动创造，信赖对于在这种创造中给他产生的东西的密切直观。

按照我们提出的公设来说，这种恰恰通过假设的活动而成为有理智者的直观者把那种达到绝对活动的趋势设定为它自身，也许可以说，理解为与它自身是同一的，即与有理智者是同一的。所以，那种实在行动的绝对性就由此变成了一种理智力量的本质，并且处于概念的统辖之下；只有这样，那种绝对性才变成了真正的自由，即变成了绝对性的绝对性，变成了使自身成为有绝对性的绝对能力。通过对那种实在行动的绝对性的意识，自我把它自己与它自己分离开，并把它自己确立为独立的。

我说过，自我把它自己与它自己分离开；我应该首先把这个说法解释清楚。一切直观本身都要指向某种不依赖于直观存在的，并且就像被直观到的那样存在的东西；我们这里所说的直观也是如此，因为它毕竟是直观。自我作为绝对者在被理解为直观以前，是应该存在的，并且已经存在；这种绝对性构成自我的那种不依赖于一切直观的存在和持续存在。凡在被直观者应该是直观者的本质之外的某种东西的地方，对理智力量本身来说就依然仅仅存在着受动的观看。我们现在谈的情况则肯定不是如此。被直观者本身就是直观者；被直观者虽然不是直观者本身，但与直观者是一样的本质，一样的力量与实体。所以，理智力量在这里不单纯有观看活动，而且理智力量作为理智力量，对于其自身（这是显而易见的，因为没有任何人可望探究另一种存在）变成了概念的绝对的和实在的力量。作为拥有意识的绝对力量

的自我，是将其自身与那种作为不拥有力量和意识的特定 绝对者的自我分离开的。

在这里我们有必要对于这个主要的想法再作一点解释。虽然这个想法对许多人来说显得难以理解，但是，理解我们的全部体系的可能性却以正确理解这个想法为转移。

我想向我的读者说，你不妨再设想一下我们在上节中作为例证使用过的那个钢弹簧。在它之内当然包含着一种独特运动的本原，这种运动对它绝不是外来的，而是抵抗它从外部得到的运动方向的。尽管如此，你还是会怀疑，钢弹簧怎么被认为具有你至今一直称为自由，并且完全有理由这么称呼的东西。这种怀疑是从什么地方来的呢？社果你回答说，“虽然抵抗产生于钢弹簧的自然本性，产生于把它设定起来的一个条件，即压力是按照一条必然的规律，毫无例外地从外部加给它的，因此如果设定了这两个论据，人们预先就会确信弹簧有抵抗的力量，并且预见到这种力量；但这里还有一种对我隐蔽起来的根据，使我无法坚持认为钢弹簧有自由”，那么，我就想把这个使你无法认为钢弹簧有自由的障碍清除掉，这就是说，我想同意你不考虑钢弹簧中的这种必然性与规律性，想同意你假定人们一方面不知道钢弹簧屈服于压力的原因，另一方面也不知道钢弹簧抵抗压力的原因。但你想把这样设想的钢弹簧称为自由的 吗？我绝不希望你这么做。自由概念与钢弹簧概念的结合并没有解除你的疑虑，倒不如说，你要求的是某种绝对不可思议的东西，即盲目的机遇；虽然你坚持认为，你不知道钢弹簧为什么被规定为进行抵抗的，但你又坚持认为，它毕竟被 规定为进行抵抗的，也就是说，它绝不是自己规定自己 这么做的，因而不应该被认为是自由的。

当你认为它不是自己规定自己 ，而是被 规定的时候，你设想的可能是什么呢？你为了它能自己规定自己而真正要求的，可能是什么？我们希望设法把这个问题讲清楚。既然你无法回避最后试图提出的这种把自由的东西当作以盲目机遇为转移的东西的想法，而且在附加上自由以后，你也不会解除疑虑，因而实际上无法设想任何东西，那么，我们就想坚持最初提出的那个想法，认为钢弹簧是有自由的。你

说，在这种情况下钢弹簧是由它的自然本性规定为抵抗那种加给它的压力的。这是什么意思呢？我们在这里要求于你的，并不是你应该拥有一种处于你之外的知识，或你应该进一步推论，找到新的结论。在这里重要的是你在此刻真正设想的东西，而且你在决心从事哲学思考以前，已经设想过这种东西。你只应该澄清你真正设想的东西，只应该学会理解你自己。物的本性在没有内在运动时是它的固定的持续存在，是静止僵死的；你在设定一个物及其自然本性时，必然是在设定某种这样的物，因为这种设定正是对一个物的思维。在这种静止不变的持续存在中，你已经同时理解了这个物，它的被预先决定的性状在于，某种变化是在某种条件下发生的，因为像你说过的，你一开始就设想了一种固定不变的东西。这就是物的自然本性，它完全不依赖于物；因为物确实就是其自然本性，其自然本性确实就是物。既然你在设想一方，你也就必然同时设想到另一方，你并不希望有这样的情况：物在有其自然本性以前就已经存在，因而物本身规定其自然本性。但是，一俟你设定了物的自然本性，你就在你的这种从（自然本性的）存在出发，经过纯粹的存在，而到（自然本性在某种条件下的表现的）存在的思维活动中，正在穿过一个连续的序列；或者说，如果大家从主观方面考虑这件事情，同时考察你的思维的规定，不断约束你的直观，始终约束你的直观，那么，你的直观就永远不过是观看，而且在那个序列里绝不存在你的直观可以上升到自动创造的环节；你称为必然性的思想的，正是你的思维活动的这种状态，通过这种状态，你否认了所思考的东西有任何自由。

这样，我们就找到了你在我们的情况下和类似的情况下绝对无法设想任何自由的原因。从客观方面来说，由一种存在中产生的一切存在都是一种必然的存在，而绝不是自由的产物；从主观方面来说，通过一种存在与另一种存在的结合给我们产生的，是关于一种必然的存在的概念。你也能通过对比，由此得出你真正要求的东西，以设想你毕竟能设想的，并且一贯真正设想的自由。你要求一种不是毫无根据的存在，因为你完全无法设想某种毫无根据的东西；但它的根据不应该又在一种存在中，而应该在某种别的东西中。既然对于我们来说，除了存在，也只能有思维，所以，你能设想为自由的产物的存在必然

产生于一种思维。我们现在想考察的是：在这个前提下自由是否会成为可以理解的。

如果某种东西不是被规定的，而是自己规定自己的，你就希望它被算作自由的。这种能动的规定活动在思维完成规定的前提下是可以理解的吗？毫无疑问，只要人们能思考思维活动本身，而不把概念当作一个物，这种能动的规定活动就是可以理解的。原因在于：过去那种设定固定不变的持续存在，使得从存在不可能推演出自由的做法，现在在这里被完全废除了；因此，思维活动不是被设定为某种持续存在的东西，而是被设定为能动性，并且单纯被设定为理智力量的能动性。所以，你的要求在于：某种东西为了能被设想为自由的，必须自己规定其自身，这种东西不仅不是由外部规定的，而且也不是由自己的自然本性规定的。这个自身是什么意思呢？用这个自身设想的，显然有双重意思。其一，自由的东西在有规定性以前，就应该存在，就应该有一种不以其规定性为转移的特定存在。一个物之所以不能被设想为自己规定自己的，是因为它在有它的自然本性，即它的规定性的范围以前，是不存在的。反之，像我们刚才所说的，要自己规定自己的东西则在它存在以前，在它有种种属性和自然本性以前，必定会在某个方面是存在的。不过，这也只有在我们的前提下才能加以设想，并且在我们的前提下也的确能加以设想。其二，自由的东西在它现实存在以前，是具有关于它的现实存在的概念的理智力量，在这个概念中就包含它的现实存在的根据。关于某种存在的概念是先于这种存在的，这种存在是以关于这种存在的概念为转移的。

由此可见，我们的主张在于，只有理智力量能被设想为自由的，理智力量只有把自己理解为理智力量，才会变成自由的，因为只有这样，理智力量才在某种高于一切存在的东西中，即在概念中，拥有自己的存在。有人会提出异议说，甚至在我们自己于上节所作的论证里，绝对性也已经被假定为一种存在和设定的东西，现在要起如此非凡的作用的反思显然是受那种绝对性的制约的，是以那种绝对性为客体，如果不假定一个客体，不假定这个客体，它就既不是一般的反思，也不是这种反思。但是，我们将会在适当的地方得知，甚至这种绝对性也是为一般理智力量的可能性所要求的，是从这种可能性产生

出来的，所以，我们刚才提出的命题也允许加以颠倒，因而大家可以这么说：只有自由的 东西能被设想为理智力量 ，而理智力量必然是自由的。

现在我们再回到我们的研讨计划上来。

> 自我按照公设，将那种达到绝对活动的趋势直观为其自身，因而就将其自身设定为自由的，即设定为一种以单纯概念为依据的因果性的能力。

按照康德的说法，自由是绝对开始一种状态（存在和持续存在）的能力 [6] 。这的确是一个出色的名词解释。但一般认为它对认识自由没有很大的裨益，因为关于自由总是一直流行着许多几乎完全错误的概念。以往要回答的更高的问题是：究竟怎样 才能绝对开始一种状态呢？或者说，究竟怎样才能设想一种状态的绝对开端，它可以从起源方面提供自由概念——即把这个概念在我们眼前创造出来——呢？我们刚才已经回答了这个问题。有绝对开端的状态绝对不能被结合到任何东西上，因为有限理性存在者必然仅仅是借助于中介和结合进行思维的。所以，那种状态除了被结合到一种思维上，也就不能被结合到另一种存在上。

但是，要这样制定自由概念，我们当然必须走知识学的道路，并且也必定能够走知识学的道路，即撇开一切存在本身（事实），从高于一切存在的东西，从直观和思维（一般理智力量的行动）出发。那条在理论哲学里独自达到目标的道路，即解释存在（当然是为我们的存在）的道路，也独自会使实践哲学成为可能。这样，我们也就更清楚地阐明了我们在上文中提出的说法：自我独立地确立其自身。同时，我们也完全阐明了我们这个命题的首要目的：自我把它原初所是的一切东西（当然，它在原初只是自由的）都纳入到了对它自身的直观和关于它自身的概念中。不过，自我还有更多的内容。因为凡在概念变为认识概念，并对理智力量仅仅依然是观看时，自我实际上 所能是的一切东西都毕竟在原初就以概念为转移。无论自我必须成为什么东西，它都必须通过概念，使它自身成为这种东西；无论自我将会成为什么东西，它都将会通过概念，使它自身成为这种东西。从任何方

面来看，自我都以它自身为根据，即使从实践意义上说，自我也是绝对设定它自身 的。

但是,自我也把它自身仅仅设定为一种能力。

这是必须加以严格证明的，并且也能得到最严格的证明。这是因为，像我们已经看到的，达到绝对活动的趋势属于有理智者的统辖范围。但是，有理智者本身（像每个人在对其自身作为理智力量的直观中必定会发现，而对任何其他人则不能加以证明的那样 ）是绝对自己规定自己的，因而不管一切持续存在 与设定的存在 会被设想得多么精致，都会与它们相反，仅仅是纯粹的 活动 ； 由此可见，有理智者绝不能由自己可能具有的自然本性或本质加以规定，也绝不可能由自己包含的倾向、冲动、偏好或某种东西加以规定。所以，这样一种偏好不管会被设想得多么精致，在由理智力量统辖的行动力量里，也是不可能存在的；相反地，这种力量却由此仅仅变成了一种纯粹的能力 ，也就是说，仅仅变成了这样一种概念：一种现实在思维中能被联结到这种概念上，把它当作自己的根据，尽管它不包含丝毫的论据，也足以说明这种现实将会成为一种什么样的现实 。

我们当前研究的结果已经明确地包含在上述命题里,所以绝不需要特别说明。

§.3.

在上节里必定令人感到诧异的两种情况在于，从对一种趋势的反思推导出了一种与趋势毫无类似之处的意识，而这种在以前提出的趋势的真正特点似乎被完全搁置到旁边去了。这后一种情况是不可能发生的。按照我们在上节里的论证依据的原理来说，自我不过是它把它自身设定成的东西。自我在原初应该是一种趋势。如果自我不应该为它自身 具有这种特点，不应该意识到这种特点，这就完全不是指我们所说的东西，而且是自相矛盾的。所以，问题并不在于这样一种意识

是否 会出现于自我；但是，这种意识就其形式而言，会有什么样 的性状，却需要细心研究。我们允许这种意识在我们眼下发生，这样，我们就将会最合乎目的地获得我们所要求的认识。

由此可见，我们的课题如下：

试看自我会以哪种方式意识到它的达到绝对自动性的趋势本身。

绪言

在上节里我们是这么进行研究的：我们完全设定一种对当前的客观自我的反思，我们对此拥有无可争议的权利，因为自我必然是理智力量，而且是能无条件地自己直观自己的理智力量。我们这些从事哲学思维的人们仅仅是一些观照原始自我的自我直观的人；我们提出的东西并不是我们自己的想法，而是自我的想法；我们反思的对象本身也是一种反思。

在这一节里，只要我们能解决我们的课题，我们同样指望达到这样一种对自我的原始反思；不过，我们不能从这种反思开始，因为关于反思的单纯公设不能产生任何其他结果，而只能产生我们已经拥有，但出于上述根据，我们并不能满意的结果，这就是对于一种单纯的能力的意识，但绝不是对于一种趋势或冲动的意识。我可以这样扼要地指出两种反思的差别；以前所述的反思是绝对可能的，现在需要表明的反思则必须首先就其可能性加以论证，而这种论证恰恰是通过我们的哲学思维完成的，当然，我们的哲学思维（至少暂且）不应该被算作任何其他东西，而只应该被算作一种哲学思维。

我们现在就来解决我们的课题。

1）设定的趋势必然表现为完整的自我的冲动。

原始自我并不这么设想，而是哲学家亲自把他的上述命题清楚地阐述出来的时候，他方才这么设想的。

这个主张不需要一种特别的证明；它是通过单纯分析上节规定的东西得出来的。趋势被设定为自我的本质；所以，趋势即使作为趋势，也必然属于自我，必然包含于自我之内；在自我本身未被扬弃的情况下，趋势在思维中是不能被撇开的。但是，趋势作为单纯的趋势就是冲动，即解释一种现实自动性的实在的和内在的根据。一种被设定为本质的、持续存在的和不可磨灭的冲动是有推动作用的，并且这种冲动是自我的表现——这两个说法的意思完全相同。

如果我们现在单纯从客观方面思考这个包含着冲动和表现出冲动的自我，冲动的作用就是可以立即理解的；一俟具备外部条件，正像钢弹簧的情况那样，冲动就促成一种自动性。行动产生于冲动，犹如结果产生于原因。诚然，如果我们甚至在冲动中联想到理智力量，但认为这种力量以客观性状为转移，而不是客观性状以这种力量为转移，那么，冲动就是由渴望伴随的，行动就是由决断伴随的，而渴望和决断是在条件具备的时候，以产生行动的那种必然性产生的。

虽然我们能够这样从客观方面思考这个与冲动相关的自我，并且在适当的时候将必须这样思考这个自我，但是，这种在我们已经构成的概念里重复出现的分离过程却在这个地方只会分散我们的注意力，而毫无用处。系统的研究进程要求进一步如实地规定最后发现的东西；因此，自我在这里不能从客观方面加以思考，而是必须像它在上节里被提出来那样，同时从主观与客观方面一起加以思考。这就是我们在上述命题中使用的完整的自我这个名称的意义。如我们已经证明的，行动力量通过反思，受到了理智力量的统辖，反过来说，反思的可能性又以行动力量及其规定性的现实存在为转移；这就是我们假定了的东西。这个关于自我本身的概念，像它刚才被提出来的那样，虽然人们可以把它分为各个部分，逐步加以把握，最初把客观的东西设想为依赖于主观的东西，然后把主观的东西设想为依赖于客观的东西，但是，人们使用这种方式，却永远无法把它理解为一个统一的概念。

我们有必要就这个问题再进一步作某种详细的论述；我们之所以有这种必要，主要的原因在于，（除了我在《哲学评论》第v卷第374

页[7]上做过的一点暗示，即“人们在这里也许可以期望作进一步的解释；或者，从我作为反思者的必然的有限性出发……”，）我也一向没有在任何地方详细谈过这个问题。像我们说的，自我性在于主观东西和客观东西的绝对同一性（意识跟存在、存在跟意识的绝对统一）。自我的本质既不是主观东西，也不是客观东西，而是一种同一性。仅仅是为了表示这种同一性中的空白点，我们才谈到主观东西或客观东西。有人能把这种同一性设想为他自己吗？绝对不能；因为人们要设想自己，就必须在主观东西与客观东西之间恰好作出在同一性这个概念中不应该作出的区分。但没有这种区分，任何思维都完全是不可能的。所以，我们从来都没有把两者设想为相互统一的，而是设想为彼此并列的和先后相继的；通过这种先后相继的设想，我们使一方与另一方相互依存。所以，人们不禁要问：是因为我思维我自己，所以我存在呢，还是因为我存在，所以我思维我自己呢？但是，这样一种“因为”和这样一种“所以”在这里都是根本不存在的。你绝不是这两方中的任何一方，因为你是一种与此不同的东西；你根本不是双重的，而是绝对同一的；你之所以是这种不可思议的统一体，完全是因为你是这种统一体。

这个只能被描绘为思维课题，而从来都不能加以思考的概念，暗示了我们研究中的一个空白点，我们拟用x表示它。出于上述根据，自我不能自在自为地理解自己；自我绝对是＝x。

这种完整的自我，就它既不是主体，也不是客体，而是主客同一体（这种同一体无非意味着思维中的一个空白点）来说，在自身具有一种达到绝对自动性的趋势，而这种趋势如果从实体本身被分离出来，并被设想为实体的活动的根据，则是一种推动实体的冲动。假如有人对于我们把这种冲动与完整的自我联系起来的权限还有一些怀疑，那么，通过在这里当然允许作出的自我的分割，我们就可以消除这种怀疑。这是因为，自我在按照上节所述的根据反思它自己时，也就把它的客观性中包含的东西设定为它自身；即使它是进行反思的或主观的，它也是这样。那么，在客观的东西中就无疑有一种冲动，这种冲动通过反思，也变为一种对主观东西的冲动；并且因为自我在于

主观东西与客观东西的统一，所以这种冲动也变为一种对完整的自我的冲动。

但是，这种冲动如何 表现于完整的自我，在这里却根本无法加以规定；既然它所指向的东西本身是绝对不可理解的，它就更加无法加以规定。只有从否定方面来看，我们才可以说，它不可能以必然性和机械强制力量起推动作用，因为自我作为主观东西——这种主观性当然属于整个自我——在概念的统辖之下提供了自己的行动力量，而概念既不是能由冲动规定的，也不是能由某种类似于概念的东西规定的，而只能由概念本身加以规定。

2） 绝不像人们通常会期待的那样，从冲动的这种表现中产生出一种感受。

一般感受都是自我中的客观东西对于自我的主观东西，即自我的存在对于自我的意识的单纯直接联系，感受能力是这两者的真正结合点；然而，像从我们上面的描述中看到的，只有主观东西被视为依赖于客观东西，感受才是这样的联系。（反过来说，只有客观东西被视为依赖于主观东西，意志 才是这两者的结合点。）

这可以被阐明如下：自我中的客观东西正像单纯的物得到改变那样，是不借助自己的任何作用，而通过自由得到推动、规定和改变的。但是，既然自我不单纯是客观的，而且在同一个未分割的本质中主观东西也与自我结合起来，那么，随着客观东西的改变也必然同时出现了主观东西的改变，因而出现了对于这种状况的一种意识，而这种意识正如这种状况本身一样，显得是同样机械地产生的。在表象中，当被表象的东西是现实的存在时，直观者就察觉自己同样是单纯受动的；把感受 与表象区分开的标志在于，在感受里决没有对于思维者、对于内在能动性的任何意识，而在表象里则在表象的形式方面显然会出现这种意识。在表象中，我虽然不创造被表象者，但创造表象活动；在感受中，我则既不创造被感受者，也不创造感受活动。这种区别无法用概念加以精确规定，甚至于这里作出的各个规定如果不在这些不同的情况下，通过对思维者自身的直观加以阐明，也是毫无意

义的。诸如此类的描述不应该代替自我直观，而只应该指引自我直观。

虽然单纯客观的自我的一种规定将在往后通过达到绝对自动性的冲动显示出来，并且一种感受也会从这种规定中推导出来；但是，按照以上所述，这里应该谈的并不是单纯客观的自我的规定，而是完整的 自我＝x的规定。那么，能从这种规定产生出一种感受吗?

根据我们的描述，给一种感受假定的性质一方面是单纯客观的东西对驱动的依存性，另一方面是主观的东西对单纯客观的东西的依存性。在这里后一种依存性并未被设定为可能的，因为主观的东西与客观的东西绝不应该被视为不同的，而应该被视为绝对统一体，并且已经被规定为绝对统一体。这个绝对统一体是什么？它的规定是什么?像我们在上文已经提到，并且指明原因那样，我们并不理解。而要理解某种东西，给我们剩下的方法也只能是这样：在我们由于受到限制而必然把我们自己分裂成的两个部分当中，把一个部分作为开端。特别是由于我们讨论的是自我，所以，就客观东西应受主观东西的统辖而言，我们把主观东西作为开端是最合适不过的。

由此可见，自我作为理智力量，千真万确是直接由冲动规定的，而理智力量的一个规定就是思想。

3） 所以，通过冲动的表现必然产生出一种思想。

如果有人针对刚才指出的这个论断的根据，提到我们在上文中所述的论断，即理智力量作为绝对能动性绝不能有任何规定，它产生 了自己的思想，但思想在它之内绝不可能是被 创造的，那么，我们就必须注意下文中阐述的东西，在那里，我们当前的论断依据的命题将会受到限定，并且将会表明，两个论断能够很妥善地彼此并存。所以，对于完全会发生这样一种思想，绝不能允许有任何怀疑，而我们现在要做的，也不过是准确地了解这种思想本身。

a） 我们首先从形式 方面研究这种思想。

或者，一种确定的 思想，如这里描述的这类思想，在所思考的东西应该是现实客体的时候，显得是由一种特定存在规定的。在这种情况下，思想就像产生出结果那样，按照我们的意识产生出结果，因为物就有这般性状。或者，这种确定的思想是由另一种思想规定的。在这种情况下我们就会说，它是产生于这另一种思想，并且我们对于一系列理性根据获得了深刻的认识。

实际上，这两种情况中的任何一种都没有在这里发生。前一种情况之所以没有发生，是因为我们思考的根本不是什么客观规定，甚至于也不是客观自我的规定，而是完整的自我的规定，我们虽然不理解完整的自我，但知道它不能单纯被看作客观的。后一种情况之所以没有发生，是因为自我在这种思维活动中思考它自身，并且是按照它的本质思考它自身，而不借助于各种由这个本质推导出来的属性；但这种关于自我的思想，尤其从这个方面来看，绝不受任何其他思维的制约，而是制约所有其他思维的。

所以我们认为，制约和规定这种思想的绝不是任何在它之外的东西，既不是一种存在，也不是一种思维，而绝对是它自身。这是一种最初的、直接的思维。尽管这个论断乍看起来显得令人诧异，但它是从业已制定的前提正确推导出来的，并且无论对于我们在此制定的专门哲学科学，还是对于整个先验哲学，都具有重要意义；因此，应该对它细致认真，牢记在心。首先，推导出这个论断，就会使思维在其形式方面成为绝对的；我们获得了一个绝对以一种思想为开端的系列，这种思想不以任何其他东西为依据，也没有被联系到任何其他东西上。因为像我们已经指出的，我们刚才在哲学思维中用冲动进一步论证了这种思想，这对于那类虽然从这种思想开始，却没有意识到我们提出的根据的普通 意识，并没有发生什么影响。我们依靠普通意识的观点得知的，无非是我们刚才在进行思维。但在一种存在要依赖于思维、现实力量要由概念统辖的关系中，思维在其形式方面必定也是绝对的。我们还应就此说明的是，主观东西对客观东西的这种关系实际上是自我中的原初的关系，而相反的关系，即思想要依赖于存在的关系，首先是以自我中的这种原初的关系为根据，并且必定是从这种关系中推导出来的；这个说明是在哲学的其他部分得到证实的，而在

我们的伦理学里也必须在下文中予以展开。其次，我们在此需要描述的这种思想在其内容方面也是绝对的；它之所以被这么设想，完全是因为它就是这么被设想的。这对于我们的伦理学具有特别重要的意义，由于有这样的意义，人们就不会像在经常发生的情况里那样，受到误导，去进一步解释并想用外在根据推导关于我们具有职责的意识，因为我们现在加以描述的思想将表明其自身就是这样的意识，而那种解释与推导是不可能的，也有损于道德规律的尊严与绝对性。

扼要地说，这种思维是我们的存在的绝对原则；通过这种原则，我们完全建构起我们的本质，而我们的本质就是以这种原则为内容的。因为我们的本质并不像无生命的东西那样，是物质性的持续存在，而是一种意识，并且是一种确定的 意识；这就是我们当前要描述的思想。

我们直接知道我们在这样进行思维；因为思维正是对于思维者本身作为理智力量所具有的规定性的直接意识，并且在这里具体地说，是对于理智力量单纯作为理智力量所具有的规定性的直接意识。一种直接的意识叫做直观；既然在这里没有任何物质性的持续存在是借助于感受被直观的，而是理智力量直接作为理智力量被直观的，并且只有理智力量是被直观的，所以这种直观就有理由叫做理智直观。但这种直观也是在每个人之内不借助于哲学抽象的自由而在原初真正 出现的那种唯一的直观。先验哲学家要求每一个要理解他的人都具有的理智直观，是那种真正的 理智直观的单纯形式，是撇开自己的规定性而对内在绝对自决性所作的单纯直观。没有真正的直观，哲学抽象就会是不可能的；因为思维在原初不是被设想为抽象的，而是被设想为明确的。

b） 其次，我们从内容 方面描述我们所要研究的思想。

完整的自我是由达到绝对自动性的冲动规定的，而在这种思维中设想的正是这种规定。但完整的自我无法加以理解，正因为如此，它的一种规定性也无法直接加以理解。只有通过主观东西和客观东西的相互规定，才能逐渐接近完整的自我的规定性，而我们想走的就是这条道路。

首先，我们可以设想主观东西是由客观性规定的。客观性的本质是一种绝对的、不变的持续存在。把这应用到主观东西，就意味着有一种僵持的、不变的思维，换句话说，有一种按照规律来说是必然的思维。但有规定作用的冲动是达到绝对自动性的冲动。于是，作为被推导的思想的内容得出的就会是这样的思想：理智力量必定会给其自身制定达到绝对自动性的不可移易的规律。

其次，我们也可以设想客观东西是由主观东西规定的。主观东西是在上节里所述的一种绝对而完全不确定的自由能力的设定。这就规定、产生和制约了我们所述的客观东西；我们得出的那种思想只有在自我设想其自身为自由的条件下，才是可能的。主观东西与客观东西的相互规定意味着：制定那种规律的活动只有在我们设想自己为自由的条件下，才表现出来，但如果我们设想自己为自由的，制定那种规律的活动就必然表现出来。这样一来，也就消除了我们在上文承认的那个肯定思维者本身有一种规定性的难题。我们所述的思想并没有无条件的强制作用，因为如果这样，思维就会不再成其为思维，并且主观东西也会转化为一种客观东西；相反地，只有用绝对自由设想某种东西，即设想自由本身，我们所述的思想才有强制作用。这种思想实际上不是一种特别的思想，而仅仅是思考我们的自由的必然方式 。所有其他的思维必然性也是这样。思维的必然性不是这类完全不可能存在的绝对必然性，因为一切思维都以对于我们自身的自由思维为出发点，相反地，思维的必然性是以我们完全在思考为条件。

还应该注意到，虽然这种思想不是靠我们的意识，而是凭刚才完成的对它的推导，建立在冲动上的，因而必然保留了冲动的特点，但这种特点是一种公设的特点。所以，我们可以把所推导的思想的内容扼要地描述如下：我们不得不设想，我们应该单纯通过概念，用意识规定我们自己，也就是按照关于绝对自动性的概念规定我们自己；这种思维正是对于我们达到绝对自动性的原始趋势的意识，它是我们曾经设法获得的意识。

* * *

严格地说，我们的演绎已经结束了。众所周知，我们的演绎的真正目的是从整个理性体系出发，把我们应该以某种方式行动的思想推导为必然的，证明我们假定一个理性存在者，我们也就同时会假定它有这样一种思想。这对于一种以自身为固有目的的理性体系的科学来说，是绝对必要的。

但是，这样一种演绎也有许多其他的优越性。且不谈我们真正理解的只是我们看出的那种以其自身为根据产生的东西，因而只有通过这样一种推演才得出了对于我们的本质的道德性的最佳认识；甚至所谓的绝对命令通过这种推演获得的可理解的性质，也以最完善的方式清除了它迄今显然不顾理性批判首创者的积极 倡议而带有的神秘性质（qualitas occulta）的外貌，并且以最可靠的方式毁灭了这种性质给一切狂热幻想呈现的神秘领域（例如，一种由神活灵活现地建议采取的道德规律的神秘领域）。由此可见，我们越发有必要用各种各样的自由观点，完全驱散这种想要滞留在我们自己的演绎上的神秘性质，但是，只要我们受系统陈述的束缚，我们就没有适当的办法消除这种神秘的性质。

我们可以把我们刚才作的演绎的主要内容概括如下：理性存在者作为理性存在者来看，是绝对的、独立的和完全以它自身为根据的。在原初，即在它不发挥作用的时候，它根本是 子虚乌有；它必定是靠它自己的行动，使自己成为自己应该成为 的东西。这个命题没有得到证明，而且也绝不能得到任何证明。完全应该要求每个理性存在者这么察知和设想其自身。

所以，我应该向读者说，你要像我现在描述理性存在者那样，设想你自己。当你设想我所描述的理性存在者时，你真正设想的究竟是什么呢？因为我要求你的并不是超出设定的和公认的概念，而是仅仅通过单纯的分析，阐明理性存在者。

理性存在者本身 应该创造出它实际上将会成为的一切东西。因此，你必定会认为它在有一切现实的（客观的）存在与持续存在以前，就像我们在上边已经看到的那样，有一种存在。这种存在不可能是任何其他的存在，而必定是作为包括在概念中的、具有概念的理智

力量的存在。由此可见，你在你当前的这个概念中必定已经把理性存在者设想为理智力量。你也必定已经进而认为这种理智力量有一种单纯用自己的概念创造存在的能力，因为你是为了找到存在的根据而把理智力量假定为理智力量的。一言以蔽之，你在你关于理性存在者的概念中已经设想到我们在§. 2 中以自由的名称推演出来的东西。

你为了察知你关于理性存在者的概念是可以理解的，以这种考虑——在这里一切都以这种考虑为转移——究竟得到了多少收获呢？你已经凭我们所描述的标志，把独立性设想为理性的本质吗？绝对没有。你不过是设想到独立性的一种空洞的、模糊的能力。对你来说，这就使关于一种独立存在的思想，像你毕竟理所当然地设想到的那样，单纯成为可能的，而不是成为现实的。能力是这样一种东西，当你会另有一种现实存在时，你就能够把它单纯与这种东西结合起来，把这种东西当作它的根据，而不是一定要把它从这种东西推导出来。在你的这个概念里没有丝毫的论据，足以说明应该设想一种现实和设想一种什么样的现实。那种独立性的能力也许完全无法加以使用，或只能暂时加以使用，所以，你不是没有获得任何独立性，便是仅仅获得一种间断的独立性，而决没有获得一种持久的（构成本质的）独立性。

所以，你在加以分析的概念中并没有设想理性存在者的独立性。你不仅以或然的方式，而且以直言的方式，把这种独立性设定为理性的本质。把某种东西设定为本质的意思是什么，在上文已有充分的解释；这意味着把这种东西设定为必然的和不可分离地包含在概念中的，即已经在概念本身假定和预先规定的。由此可见，你大概已经把独立性和自由设定为必然性，而这无疑自相矛盾，因而也是你会认为不可能的。所以，你必定是把这种固定的存在设想成这样：对自由的思维在此也毕竟依然是可能的。你讲的规定性在过去是自由理智力量的一种规定性，但现在却是一种（由理智力量）对独立性进行的必然思维，是理智力量据以要求自由地规定自己的规范。因此，你的独立性概念包含着两个环节，即能力和坚定不移地使用这种能力的规律；你不设想这两个环节是统一的，就无法设想独立性概念。你这个现在自由地决意与我们一道进行哲学思考的人是怎样的，每个理性存

在者——由于你是按照普遍的理性规律进行哲学思考的——就必然是怎样的，尤其是我们这种在此用原始自我的名称把我们自己设想为一般理性代表的理性存在者也必然是怎样的，而我们要制定的就是这种理性存在者的思想体系。如果理性存在者把自己仅仅设想为独立的——这是我们由以出发的前提——那么，它就把自己必然设想为自由的，并且——这是我们在此涉及的真正关键之所在——它是在独立性的规律下设想它的这种自由的。这就是我们的演绎的意义。

在这一节里，我们曾经把这个关键作为出发点。我们现在还可以用另一种方式表示我们对于演绎出来的思想的必然性的确信。理性存在者是在自由的那种业已解释过的、单纯形式的意义上把自己设想为自由的。但理性存在者是有限的，它的反思的每个客体对它来说都是由单纯的反思限制或规定的。所以，连它的自由也对它成了一种确定的东西。自由本身的一种规定性究竟是什么东西呢？我们刚才已经看到了这种东西。

或者，我从整个先验哲学体系的深奥之处把这种东西提取出来，最全面、最明确地阐述它。这时，我是主体与客体的同一性＝x。如果我只能设想一些客体，把主观东西与它们分离开，我就不能把我自己设想为x。因此，我应该把我自己设想为主体兼 客体。我（按照因果性规律）相互规定主体与客体，从而把两者结合起来。我的客观东西是由我的主观东西规定的，这就给出了把自由视为一种独立性能力的概念。我的主观东西是由我的客观东西规定的，这就在主观东西中给出了关于仅仅按照独立性概念，凭我的自由规定我自己的必然性的思想，而这种思想既然属于我的原始规定，则是一种直接的、最初的和绝对的思想。所以，既像在前一种场合那样，我的客观东西不应该被设想为依赖于主观东西的，也像在后一种场合那样，我的主观东西不应该被设想为依赖于客观东西的，而是两者应该被设想为一个绝对同一体。我在上述规定性中（按照相互作用规律）相互规定两者，把自由设想为规定规律的，把规律设想为规定自由的，从而把两者设想为一个同一体。一方不能被设想为没有另一方；在设想一方时，也就设想到另一方。当你设想你自己是自由的时候，你不得不在规律之下设想你的自由，当你设想这种规律的时候，你不得不设想你自己是自由

的，因为在规律中就假定了你的自由，并且规律宣示其自身为一种自由的规律。

我想对刚才提出的命题的结尾部分再作些讨论。自由不是从规律得出来的，规律也不是从自由得出来的。两者不是两种思想，似乎它们当中的一种思想被设想为依赖于另一种思想，相反地，它们是同一种思想，而这种思想像我们已经考察过的，是一种（以相互作用规律为依据的）完备的综合。康德在许多地方从对于道德规律的意识中推演出对于我们的自由的确信[8]。这应该被理解如下：自由的现象是意识的直接事实，而绝不是从另一种思想得出的东西。但是，像我们在前边已经提到的，有人可能想进一步解释这种现象，并且要由此将它变为假象。有人不进一步解释这种现象，这是没有任何理论理性根据的，但确有一种实践理性根据，即这样的坚定的决心：承认实践理性居于首要地位，把道德规律视为我们的存在的真正最终目的，而不使用理性辩证的方法，超出这个范围——这对于自由幻想当然是可能的——把道德规律变为假象。人们如果不超出这个范围，那也就不超出自由的现象，因此，这种现象就对我们变成了真相。这是因为，一种命题“我是 自由的；自由是唯一的、真正的存在，是其他一切存在的根据”，迥然不同于另一种命题“我觉得 我自己是自由的”。因此，对于这种现象的客观有效性 的信仰正是需要从对于道德规律的意识中推演出来的信仰。“我是真正自由的 ”，是一个首要的信条，它给我们开辟了过渡到理智世界的途径，并且在这个世界中给我们首先展现出坚实的基地。这种信仰同时也是感性世界与理智世界的联结点，而我们的这个要概括两个世界的体系就是从这个联结点出发的。行动不能从存在推演出来，因为这会把行动变为假象，而我是不可 把行动视为假象的；倒不如说，存在能从行动推演出来。对于实现我们的真正目的来说，借助于存在如此获得的这类实在性，我们毫无损失，而是有了收获。自我不能从非我推演出来，生命不能从死亡推演出来，而是非我能从自我推演出来；因此，一切哲学都必须从自我出发。

＊＊＊

我们已经把我们演绎出来的思想称为一条规律 ，一项绝对命令 ；我们已经把在这项命令中设想某种东西的方式称为一种与存在相反的应当 。普通知性觉得这些名称被表述得颇为奇怪；我们现在就想考察，怎么也会从我们的演绎产生出一些同样的看法。

如已经表明的，我们能够设想，自由绝对不服从任何规律，而是单纯在它自身就包含着它的规定性的根据，而它的规定性属于一种在后来被设想为存在的根据的思维。当我们希望正确地设想自由时，我们就必须把自由设想为如此，因为自由的本质以概念为依据，而概念是绝对不能由某种在概念以外的东西规定的。正因为自由是自由，因而能用一切可能的方式加以规定，所以我们也能够在一个固定的规则下设想自由，关于这个规则的概念当然只能由自由的理智力量予以制定，只能由自由的理智力量通过自己的自由，照这个规则予以规定。所以，理智力量会制定许多不同的规则或准则，诸如对付自私自利、懒惰成性和压迫别人的规则或准则，并且坚定不移地、毫无例外地一直通过自由活动遵循它们。于是人们就承认，关于这种规则的概念对理智力量有强制作用，也就是说，理智力量在思维的某种条件下必须把某种规则，并且必须只把这种规则设想为它通过自由进行规定活动的规则。某些这样的东西可以适当地予以承认，因为理智力量的思维虽然就单纯的活动而言是绝对自由的，然而就方式方法而言依然服从于一些确定的规律。

这样，理智力量就会把某一种行动设想为合乎规则的，而把另一种行动设想为违反规则的。现实的行动总是一直依赖于绝对自由；自由理智力量的行动并不是在现实中得到规定的，不是必然机械地得到规定的，因为这会取消自我规定的自由，相反地，它仅仅是在关于行动的必然概念中得到规定的。这种存在于单纯概念中，而绝不会存在于现实中的必然性究竟该怎样恰当地加以表示呢？我以为，最适当不过的表示方式是：这样一种行动是需要的 和适合的 ，也就是说，是应当 存在的；与此相反的行动是不适合的，不应当存在的。

像我们在上边已经指出的，关于这样一种规则的概念是一种绝对首要的、无条件的和没有任何外在根据而绝对以自身为根据的概念。

所以，那种行动之所以不应当出于这个或那个根据而存在，并不是因为希望有的或应当有的是某种别的东西，相反地，那种行动之所以应当存在，纯粹是因为它应当存在。由此可见，这个应当是一种绝对的、直言的应该，那种规则是一种毫无例外地有效的规律，因为它的有效性绝对不服从于任何可能的条件。

如果有人设想这个绝对的应当还有一种发号施令的、表现任何其他爱好的东西，那么，这个特征就在这里依然无法加以解释，因为我们把规律只与这样一种绝对自由联系起来，在这种绝对自由中没有任何爱好或诸如此类的东西是可以思议的。

有人已经用同样很确切的语言，把这种制定规律的活动称为自律，即自己给自己制定规律。这种活动可以有三方面的意思。首先，在已经假定了关于一般规律的思想，把自我单纯视为自由理智力量的时候，一般 规律对于理智力量就变成了规律，这仅仅是由于理智力量在反思规律，并自由地服从于规律，也就是说，自动地将规律当作自己的一切意志活动的牢不可破的准则；并且我说,理智力量必定会——这本来是显而易见的，但在许多人看来不是显而易见的，所以将在下文里严格予以证明——依靠判断力，又发现这条规律在一切具体 场合要求的东西，而再自由地制定实现业已发现的概念的课题。因此，整个道德生活无非是理性存在者不断地给自己制定规律的活动；在什么地方这种制定规律的活动停止了，在什么地方非道德性就开始了。其次，关于规律的内容所要求的无非是绝对的独立性，是绝对不能由自我之外的某种东西进行规定。所以，在内容方面按照规律对意志活动进行的规定仅仅是出自我们本身，而一切他律，即从我们之外的某种东西借用进行规定的根据，都简直是违反规律的。最后，关于我们必然服从规律的整个概念，都是仅仅通过自我对它自己的绝对自由反思，在它的真正本质中，即在它的独立性中形成的。如已经证明的，我们推导的思想无论是借助于感受，还是借助于某种东西，都没有无条件的强制作用，这种强制可以说是完全不可理解的，并且会扬弃关于理智力量的概念；相反地，我们推导的思想是自由思维的条件或必然的方式。因此，正是自我将其自身置于规律性的整个这种关系中，并且理性在任何方面都以其自身为规律。

像我觉得那样，在这里也可以清楚地看出，理性怎么可能是实践的，这种实践理性怎么根本不是它有时被人们看成的那种令人诧异的和不可理解的物，怎么根本不是另一种理性，而是那种完全被我们承认为理论理性的理性。

理性不是一种特定存在和持续存在的物，而是行动，是真正的、纯粹的行动。理性直观它自身；它之所以能这样做，并且在这样做，恰恰是因为它是理性；但是，它只能把它自身直观为它所是的东西，因而直观为一种行动。这时，它是有限的理性，它所表象的一切东西在它表象它们的时候，都对它变为有限的和确定的；因此，单纯通过自我直观和约束自我直观的有限性规律，它的行动也对它成为一种确定的行动。但是，一种纯粹行动本身的规定性却绝不提供任何存在，而是提供一种应当。所以，理性是能自己规定自己的活动；不过，说理性规定一种活动和说理性是实践的，意思完全相同。从某种意义上说，我们一向承认理性是实践的；这就是说，理性必定会找到手段，实现某种在它之外由我们的自然需求或我们的自由随意性提出的目的。从这个意义上说，理性叫做技术实践的。但我们主张，理性完全是从自身出发，凭自身的力量给自己制定目的，就此而言，理性是完全实践的。理性的实践品格就是它的绝对性本身，即它是不能由某种在它之外的东西规定的，而是完全由它自身规定的。谁不承认这种绝对性——大家通过直观，仅仅在自己内部就能发现这种绝对性——而把理性视为单纯的论证能力，对他来说就在这种能力未能活动起来以前，首先必定会有外来客体；他会始终无法理解，理性怎么能够是绝对实践的，而他也决不会不相信，在能承认规律以前，必须先认识到可能实现规律的条件。

（从这里显示出来的一个哲学体系的前景是各式各样的。我不能不至少指出此中的一种前景。理性自己规定自己的行动，因为它能直观自己，并且是有限的。这个命题有双重意义，因为理性的行动可以从两方面来看。在伦理学里，这个命题主要涉及所谓的行动，它是由自由意识伴随的，因而甚至在普通观点中也被承认为一种行动，即意志活动与实际活动。但是，这个命题对于那种在先验观点中被察觉为行动的行动也同样有效，即对于表象中的行动也同样有效。理性为了

采取前一种行动而给它自己制定的规律，即道德规律，并不必然为理性本身所遵守，因为这种规律是对自由发布的；理性为了采取后一种行动而给它自己制定的规律，即思维规律，则必然为理性本身所遵守，因为理智力量在应用这种规律时虽说是能动的，却不是自由地能动的。所以，无论按照前一种规律的制定，就那种应当 存在、因而完全被假定为能存在的东西来说，还是按照后一种规律的制定，就这种直接被察觉为能存在的东西来说，整个理性体系都是预先由理性本身规定为必然的。不过，理性本身按照它固有的规律组合成了什么东西，它也无疑能够按照同样的规律又分解什么东西；理性必然认识到它自身是全备的，并且这是对它的全部做法的一种分析，或者说，一个理性体系是可能的。这样，在我们的理论里一切东西就都相互衔接起来了，并且只有在作出这样一些结论的条件下，才可能建立起一个必要的前提：不是必须放弃一切哲学，便是必须承认理性的绝对自律。只有在这个前提下，关于一种哲学的概念才是合理的。对于一个理性体系的可能性的一切怀疑或一切否定，都是基于一个他律 的前提，即基于这样一个前提：理性是能够由某种在理性本身之外的东西规定的。但这个前提是绝对违背理性的，是一种对理性的反抗。）

按照这项演绎对伦理原则所作的描述

伦理原则是一种关于理智力量的必然的思想，即理智力量应该毫无例外地按照独立性概念规定自己的自由。

这是一种思想 ，而绝不是一种感受或直观，虽然这种思想基于对理智力量的绝对活动的理智直观；这是一种纯粹的 思想，它不可能掺杂丝毫的感受成分或感性直观成分，因为它是纯粹理智力量将其自身视为这种力量的直接概念；这是一种必然的 思想，因为它是借以设想理智力量的自由的形式；这是首要的 和绝 对的 思想，因为它既然是关于思维者本身的概念，那么，除了以它自身为依据，就不以任何其他思想为依据，也不受任何其他东西的制约。

这种思想的内容是：首先，自由存在者应该 以某种方式进行活动，因为应当 正是自由的规定性的表达；其次，自由存在者应该使自己的自由服从一种规律；再次，这种规律只能是关于绝对独立性 （即绝对不能由自由存在者之外的某种东西进行规定）的概念；最后，这种规律是毫无例外地 适用的，因为它包含着自由存在者的原始规定。

这项演绎的先验观点

我们在我们的论证里是从这样的前提出发的，那就是自我的本质在于自我的独立性，或者说，在于自我的达到独立性的趋势，因为这种独立性只有在某些尚未指出的条件下才能被设想为某种现实的东西。我们已经研究过，自己思考自己的自我怎么会必须在这个前提下思考自己。所以，我们曾经是从自我的一种客观存在出发的。这种自我本身竟然是某种与意识无关的客观东西吗？举例说，我们在§．1提到的自我竟然与任何意识都没有关系吗？毫无疑问，我们曾经把它与我们在哲学方面思考的我们自己的意识联系起来。现在我们可以把它与原始自我的意识联系起来，只有依靠这种联系，我们才能以正确的观点评价我们的演绎。我们的演绎不是独断论的，而是先验唯心论的。我们不想从一种自在的存在得出思维，因为自我仅仅是为自己的知识活动存在的，是在自己的知识活动中存在的，倒不如说，我们谈的是思维本身的原始体系，是理性的各种陈述在它们自身之内和在它们彼此之间的原始耦合。理性存在者设定它自己为绝对独立的，因为它是独立的；理性存在者是独立的，因为它设定它自己为独立的。在这种联系中，理性存在者是主客统一体＝x。在它这样设定自己的时候，它一方面在自由这个词汇的上文确定的意义上把自己设定为自由的，另一方面则使自己的自由服从于独立性规律。这两个概念就是关于它的独立性的概念，而关于独立性的概念也包含这两个概念，两者完全是同一个东西。

第二编 伦理原则的实在性与适用性的演绎

绪言

1） 一个原则的实在性和适用性一般意味着什么？或者换一个在这方面意思相同的说法，一个概念的实在性和适用性一般意味着什么？而伦理概念又特别能有什么实在性？

一个概念有实在性和适用性，意味着我们的世界——当然是为我们存在的世界，我们的意识的世界——在某个方面是由这个概念规定的。这个概念属于我们据以思考客体的概念，并且对我们来说，在这个概念里有某些特征，因为我们是通过这个概念，通过这种思维方式思考这些特征的。所以，寻求一个概念的实在性，就意味着探讨客体是怎样和用什么方式由这个概念规定的，我想举若干例证，把这层意思讲得更清楚一些。

因果性 或因果作用的概念有实在性，因为通过这个概念就在我的世界的各种各样的客体当中出现了一种确定的联系，借助于这种联系才能有由此及彼的思维过程，有从结果本身到原因、从已知原因到结果的推理过程，也就是说，对一个东西的思考已经在某个方面联想到对另一个东西的思考。法权 概念也有实在性。我在自由（这是作为客观事物的自由存在，因为只有在这个条件下，我才处于法权概念的范围里）的无限领域里设想我的活动区域必然受到限制，因此也这么设想在我之外的自由或自由存在者，而我就是通过这种相互限制与其他自由存在者进入共同体的。由此可见，通过法权概念才在我面前出现了一个由许多自由存在者组成的共同体。

但是，在因果性概念与法权概念对我们的世界所作的规定里有一个值得重视的差别，因为这突出地呈现出了我们在这里真正要回答的问题，所以，我想立刻提请大家注意这个差别。从那两个概念得出一个确然有效的理论命题，即任何结果都有其原因，或更具体地说，所有的人本身都依法有其权利。但在涉及我的实践时，虽然我根本无法随心所欲地设想去掉结果的原因，我既不可以这么设想，也不打算这么设想，更没有能力这么设想；但是，我却完全可以设想我违背着一个人的权利对待这个人，我会打算这么对待他，并且也经常拥有这么对待他的有形能力。在这里大家要看到，我既不能否认，也不能摆脱一种理论上的信念，那就是别人不管我对待他的行为如何违法，毕竟仍然拥有自己的权利，但这种信念本身并不带有任何实践上的强制力量；因为与此相反，认为每个结果都有其原因的信念则完全否定了一切与这个信念相反的实践。

我们现在谈的是伦理 原则或伦理 概念。这个概念已经作为特定的思维形式，作为设想我们的自由的唯一可能的方式，被单独推导出来了；所以，我们意识中的某种东西，即对我们的自由的意识，这时当然也用这个概念得到了规定。但这只是我们意识中的直接确定的东西。现在还可以借助于这个自由概念，间接地规定若干其他的东西，而这恰好是我们现在的问题。

根据我们的演绎来说，伦理概念完全不涉及现实存在的事物，而是涉及应当存在的事物。这个概念是不掺杂任何异质成分，纯粹从理性的本质产生的，并且除了独立性以外，绝不要求任何东西；这个概念绝不考虑任何经验，倒不如说，是反对根据某种从经验中得出的原则所作的一切规定的。我们在谈到伦理概念的实在性时，不可能有——至少首先 不可能有——这样的意思，好像通过对这个概念的单纯思维，同时也就在现象世界里实现了某种东西似的。这个概念的客体，即那种通过对它的思维给我们产生的东西（请参看拙著《自然法权基础》“导论”[9]），只能是一种理念，一种在我们之内 的单纯设想，而关于这种设想，我们绝不会佯称，在我们之外 的现实世界里某种东西是与它符合的。因此，也许首先出现的是这样的问题：这种理念究竟是什么？或者说，在各种理念都无法直接加以理解的情况下，

描述它们的方式和方法是什么？（我假定为已知的情况的，是各种理念无法直接加以思考，自我作为主客同一体＝x也同样无法直接加以思考；但是，我们确实能够指出一种方式和方法，表明人们要把握它们，本该在思维中怎么办，而恰恰不能怎么办，同样，我们也确实能指出，人们本该把主体与客体完全设想为同一体。各种理念是思维的课题，只有这些课题至少能加以理解，它们才出现在我们的意识里。）或者，为了通俗地表达以上所述的东西，现在出现的是这样的问题：有人向我们说，我们绝对应当做某事，但我们究竟应该做什么事情呢？

2） 按伦理概念设想的客体或由这个概念规定的客体，是我们应当做的事情的理念。但我们不在感性世界里拥有我们活动的客体，就不能做任何事情。这个客体从何而来？是怎么得到规定的呢？

我应该做某种事情，是指我应该在我之外完成这种事情；即使这种事情绝不存在，而总是单纯应当存在，因而无疑给我设定了一个无限的目标，我绝不能完全完成这件事情，我也毕竟应该永远这样进行活动，那就是我应该处在逐渐接近于我的目标的道路上。由此可见，我总应该确实完成某些摆在这条道路上的事情。

但是，我是有限的，所以总是必须拥有我从事活动的质料；或者换个意思相同的说法，我不能从虚无创造出向我要求的东西。

因此，在感性世界里必定会有某种东西，我要处理这种东西，以逐渐接近于实现那个本身无限、不可达到的理念。道德规律对我的要求所涉及的这个感性世界的领域究竟是什么呢？我应该怎样概括地或系统地认识这个领域呢？我应该怎样具体地认识我要按照规律加工这个领域里的每个特定客体——恰好是这个A，这个B，等等——的方式呢？

首先可以直接看出，我必定能够加工我应该加工的东西，并且我也必定拥有从事所要做的加工活动的有形能力。从先验观点来看，这

种有形能力可以叫做什么的问题，我们将会在下文中研讨，而在这里我们只打算说明如下。

自由存在者是作为理智力量行动的，也就是说，是按照一个在出现结果以前就已经给结果制定的概念行动的。因此，需要促成的结果必须至少有这样的性质，那就是它一般能由理智力量加以设想，尤其是它被设想为能存在的或不能存在的（即它的存在被设想为偶然的）；于是，自由理智力量在制定自己的目的概念时就可以在它的这种存在或不存在之间进行选择。我们作出的这个说明排除了相当大的一部分能存在的东西，这就给我们标出一个领域，唯独在这个领域里，我们才应该寻找那种通过我们的因果作用在有形世界里可能存在的东西。这是因为，虽然我们世界中的若干东西对我们表现为必然的，我们不可能以其他方式设想它们，并且由于意志活动受思维规律的束缚，概念先于意志活动，所以我们也不可能以其他方式希求它们；但是，还有若干东西在它们的存在中却对我们表现为偶然的。例如，虽然我不能打算在一切空间之外设定任何东西，因为我不能在空间之外设想任何东西；但是，在一个物现在确实占据的空间位置之外，我却完全可以在另一个 空间位置上设想这个物，我也同样可以打算 改变这个物的位置。

一门彻底的和完备的哲学必须指出，为什么若干东西以这种方式对我们表现为偶然的，这些偶然东西的界限和范围怎么也会同时得到规定。诚然，这些问题迄今都未曾被提出来，更不要说得到回答了。

在这项研究中能够引导我们的是这样的意见：偶然性的特征通常是一种标志，它表明某种东西被设想为我们的自由活动的产物，或者，至少我们的自由活动的一切产物都被设想为偶然的。（这个命题像在我们的知识学里那样，已经被提出来，并且得到了证明[10]。）例如，表象在它与被表象者的存在的关系中被设想为偶然的，并且我们认为，被表象者即使不能加以表象，也总会是存在的；这是因为，我们察觉表象在其形式方面是思维的绝对自由的产物，在其内容方面则是思维的必然性的产物。

根据这种类比就可以看出，现象世界里的一切偶然东西在某种意义上都必须从自由概念推导出来，并且必须被视为自由的产物。这个命题如果验证不爽，会意味着什么呢？它绝不单纯意味着，这些客体可以由作为创造性想像力的理智力量的理想活动在发挥作用时设定起来，因为这种情况从一切哲学的基础来看，在伦理学中会被假定为已知的，并且在我们的世界里不仅这些被设想为偶然东西的客体，而且那些被设想为必然东西的客体，也都是如此。但是，那个命题也绝不意味着，那些被设想为偶然东西的客体可以在感性世界里被设定为我们的实在的、实践的效用性的产物，因为这的确与假定它们应被视为确实不靠我们的作用就已经存在的事物的前提是矛盾的。由此可知，这个以或然的方式提出的命题应该具有这样一种重要的意义，即我们的自由本身是一种规定我们的世界的理论原则。关于这种意义，我想作一些解释。我们的世界全然不是任何其他东西，而只能是非我；它之所以被设定起来，仅仅是为了解释自我受到的限制，所以，只有通过与自我的对立才获得了它的一切规定。现在，自我也应该另外具有——更确切地说，特别具有——自由的属性，所以，这个属性也应该规定自我的对立物，即世界。这样，自由存在概念就会提供一条理论思维规律，它应该以必然性支配理智力量的理想活动。

以这样的方法规定我们的客体的例证，我们已经在另一门科学，即法学中见到过。因为我是自由的，所以，我就把我的世界里的客体设定为可以改变形态的，认为我自己有一个由我的纯粹意志按照我的概念推动起来的躯体，并且假定在我之外有与我相同的存在者[11]，如此等等。不过，在这里我们的研究必须进一步归本溯源，必须在更深的层次上作出对于那个论断的证明，因为我们在这里恰好达到一切理性的最根本、最原始的所在。

如果能证实这个认为我们的一部分现存世界是由作为理论原则的自由加以规定的设想，并且能表明恰好这个部分构成我们的职责客体的范围，那么，自由的规律作为颁布给意识的实践规律就会完全继续发挥它作为理论原则在没有得到理智力量的意识时本当开始发挥的作用。自由的规律似乎依靠它自身的力量，已经给自己规定了一个由它支配的领域；但它靠它现在的性能，绝不会陈述它靠它以前的性能本

来没有陈述过的内容。这条规律首先要完全规定某物，这个某物会被它设定 为具有如此这般的性状的；然后，它也就会随着时间的推移，借助于我们那种处于它的领域之内的实践自由，维持 这个某物的这种性状。这条规律的内容在它发挥的实践作用方面也可以这么加以表达：你要按照你对于在你之外的物的原始规定（终极目的）的认识去行动。举例说，从关于我的自由的概念出发，在理论方面得出一个命题：每个人都是自由的。这个概念从实践方面来看，会确立一条命令：你要把每个人都当作自由存在者来看待。换句话说，这个理论命题意味着：我的躯体是我在感性世界中的活动的工具；但这个命题作为实践命令来看，则会意味着：你要把你的躯体仅仅当作达到你的自由与自动性的目的的手段来看待，而绝不可当作目的本身或享乐对象来看待。

于是，假如这一切假设都得到了证实，伦理原则就还会获得一种迥然与以前所述不相同的实在性和客观意义，并且上述问题，即要求做的活动的各个客体从何而来，它们的认识原则是什么，也会有了答案。伦理原则本身同时应该是理论原则，伦理原则作为理论原则应当提供内容 ，提供规律的特定内容，并且作为实践原则应当提供规律的形式 ，提供命令。这种原则应当返回其自身，与其自身处于相互作用之中，这样，我们也就会获得一种从一个点出发的、臻于完善的和令人满意的体系。在我们之外的东西之所以应该有这种终极目的，是因为我们应该这样看待它；我们之所以应该这样看待它，是因为它应该有这种终极目的。看来我们既找到了我们应该做的事情 的被寻找的理念 ，也同时找到了我们应该据以 逐渐接近于实现这个理念的基质 。

3） 关于对客体发生效用的有形能力的概念一般意味着什么？这个概念在我们之内是怎样形成的呢？

我们首先要问，当我们以为自己意识到了我们在感性世界里的实际活动时，我们究竟真正意识到了什么呢？这种直接的意识能包含什么，又不能包含什么呢？我们直接意识到的是我们关于目的的概念，是真正的意志活动，是绝对的自我规定，仿佛这就用一个唯一的点概括了整个精神。而且我们也将直接意识到以前只用目的概念设想的客

体的实在性和对这种客体的真正感觉，把这两者当作一种在感性世界里实际给定的东西。（有人可能在当前竭力使人相信，我们也意识到了作为创造活动的劳动，它介于意志决断与其在感性世界中的实现之间。我要答复说，这绝不是什么特殊的意识，而仅仅是业已指出的那种对于我们的满足感的逐渐的意识。这种意识是从作出决断开始的，并且由于意志活动是不断被设定的，所以也就会不断发展，直至完全实现我们的目的概念。由此可见，这种意识仅仅是上述两类意识——意志活动与作为现实事物的被希求的东西——的综合统一。）

我们决没有意识到我们的意志活动与对于被希求的东西的实在性的感觉之间的联系。按照我们的主张，我们的意志应该是这种实在性的原因。但怎么能有这样的事情呢？或者，像应当做的那样，用先验哲学语言来表述这个问题：我们怎么能在目的概念与我们之外的现实客体之间，假定这种绝不应该以现实客体，而是应该以目的概念为根据的奇妙和谐呢？我想用对照的方法把这个问题讲得更清楚些。认识概念应该是我们之外的某种东西的摹本，目的概念则应该是我们之外的某种东西的原本。在涉及认识概念的情况下，照理说，我们追问的不是和谐本身的根据——这会毫无意义，因为对立面之间的统一或和谐只有被理智力量加以设想，才能存在——而是假定概念作为第二位东西与物作为第一位东西的和谐的根据；在涉及目的概念的情况下，我们追问的则是假定物作为第二位东西与概念作为第一位东西的和谐的根据。

在涉及认识概念的情况下，我们的问题曾经得到这样的回答：概念和物是同一个东西，只不过它们是从不同的方面被看到的；如果概念仅仅是理性的一个必然概念，则概念本身就是物，而物也绝不是别的，只能是对物的必然概念。在涉及目的概念的情况下，我们也可以得到一个类似的回答：凡是我们认为在我们之外创造出来的东西，从某个方面来看，无非是我们的目的概念本身；不过，这种和谐只能发生于某种条件之下，所以，关于在这种条件下存在的东西，我们就要说我们能创造这个东西，而关于不在这种条件下存在的东西，我们则要说我们不能创造这个东西。

我所希求的东西在真正产生的时候，是感觉的客体。所以，必定存在一种据以设定这个客体的特定感觉，因为对我来说，一切实在性只有在这种条件下才能发生。由此可见，我的意志活动在这种情况下是由一种涉及被希求的东西的感觉伴随的；根据这种观点，我们至少获悉，我们研究的领域仅仅属于自我，我们要谈的只是在我们之内发生的东西，而根本不是那种据说在我们之外发生的东西。

感觉总是我们受到的限定的表现，所以在这里也是如此。在我们的情况下，特别有一个从一种感觉到另一种感觉的过渡，前者涉及的客体据说是不借助于我们的作用而存在的，后者涉及的客体则必定是通过我们的效用性而改变了形态的。由此可见，既然这后一种客体必定是我们的自由活动的产物，所以确实有一个从一种受到限定的状态到一种很少受到限定的状态的过渡。

现在我们可以把我们的课题更明确地表述如下：我们的界限的一种真正扩展是怎样与一种通过自由活动作出的自我规定（意志活动）联系起来的呢？或用先验哲学语言来说，我们怎么能为此假定这样一种扩展呢？

那种关于在我之外有新的实在性的假定是对于我的世界的进一步规定，是我的世界在我的意识里的改变。我的世界在这时是通过一种与我发生的对立加以规定的；具体地说，我的原初发现的、据说不借助于我的作用就存在的世界是通过一种与我发生的对立加以规定的，这种情况就像我发现我是必然的，但不像我把我当作拥有自由的一样。所以，给我的世界的改变（一种改变了的观点）奠定基础的必定是我自己的改变（一种改变了的观点）。

因此，假如我能凭我的意志改变我自己之内的某种东西，那么，这也必然会改变我的世界；说明了前一种改变的可能性，也就会同时解释了后一种改变的可能性。我的世界得到改变，意味着我得到改变；我的世界进一步得到规定，意味着我进一步得到规定。

这时，可以把我们提出的问题表述如下：说我改变我自己，这会表示什么意思？这会让人怎样设想？只要回答了这个问题，另一个问

题，即我怎样能改变我的世界，无疑也就同时得到了回答。无论我在什么时候有意志活动，我都要规定我自己，把我的全部本质从一切没有得到规定的东西中概括出来，而这一切没有得到规定的东西，像我们刚才提到的，只有用一个唯一的、确定的点才能加以规定。由此可见，我是改变我自己的，不过从一切意志活动并不能得出被希求的东西的出现。所以说，一种依靠任何意志活动都能加以改变的自我与一种依靠其自身的改变同时也就改变了我们对世界的看法的自我一定是不相同的，而且从对于前一种自我的规定中并不一定能得出对于后一种自我的规定。那么，前一种意义上的自我究竟是什么呢？根据以上所述（§．2）已经知道，这种自我是一种通过对自己的绝对反思，摆脱自己的形体，确立起自己的独立性的自我，是一种仅仅以自己的概念为转移的自我。依靠只能加以设想的东西，就能规定这种意义上的自我，因为这种意义上的自我的确完全受概念的统辖。那么，还存在另一种自我吗？按照以上所作的研讨，毫无疑问，它是存在的；它就是我们在前一种意义上所述的那个在内部受理智力量本身支配的自我为了确立其独立性而摆脱自身的自我，是客观的、能够努力活动的和具有冲动力量的自我。大家可以假定，这种努力像它无疑会做的那样，是以一种确定的意志规定为鹄的，因为它的确只能被设想为一种确定的努力。大家可以设定一种靠自由活动作出的意志规定，它与那种努力不符合，也不是那种努力所要求的；大家当然可以假定诸如此类的意志规定，因为意志的自由除了思维的可能性的条件，绝对不受任何条件的制约，并且已经明确地摆脱了冲动的影响。我可以说，在这种情况下，自我的性状依然会被分割开，就像刚才被分割开那样；冲动与意志不会符合，我也只能意识到我的意志活动，意识到我的单纯的、空洞的意志活动。自我的一个部分，即意志的状态，会有改变；但整个自我不会有改变。具有冲动力量的自我依然会处于它过去所处的状态；它依然不会得到满足，因为它并不像要求创造出来的东西那样，会要求这样一种意志活动，而是要求一种全然不同的东西。大家也可以反过来假定，意志的规定符合于冲动，因而那种分离就不再发生；整个统一的自我有了改变，并且我们的世界也应按照这种改变，以另一种方式加以规定。

为了把这里获得的一切观点统一起来，我们不妨对以上所述作个回顾。像我们设想的那样，我们的世界确实能根据刚才提到的原始努力或作为理论原则的自由，在某个方面得到规定。但是，另一种东西也应据此得到规定，并且必定能得到规定。因此，我们在那种联系中谈到的是作为客观东西的自由，所以十分准确地说，也是理性存在者原初的和根本的努力。因此通过这种作为理论原则的努力，我们的世界在原初就会得到规定；尤其是通过这种原则，我们的世界就会获得偶然性，因而获得自由决断的可行性。

所以，我们以或然的方式确立的一切论断的结论都应当是这样的：把现象与我们的意志活动联系起来的根据是我们的意志活动与我们的天然东西或天性的联系。我们能做的是我们的天性推动我们去做的事情；我们不能做我们的天性不推动我们去做的事情，但我们却能做我们依靠想像力的不规则的自由发挥决定去做的事情。——我们也必须说明，在这里遵从道德规律的可能性不是（以他律的方式）取决于一种陌生的、在这种规律之外存在的原则，而是（以自律的方式）取决于道德规律本身。

为了避免遭到种种误解，我们还必须提到，在我们的天性中的那种决定我们的有形能力的冲动恰恰一定不是道德规律本身，因为我们也有能力作出不道德的决断。所以，在这里也许还有必要划出一条新的界线。但我们尽可说，道德规律命令做的事情必然属于我们的有形能力的范围；所以，一开始就应该批驳这样一种反对意见，按照这种意见，遵从道德规律似乎是不可能的。

这部分绪言的目的在于考察当前预告的演绎必须完成什么任务。这个目的已经达到。很明显，在这个演绎中必须证明以下两个主要命题：

1） 按照第一编所述,理性存在者应该把它自身设定为绝对自由的和独立不倚的,它若不同时也在理论上用某种方式规定它的世界,就不可能把它自身设定为这样的。那种对它自身的思维与这种对它的世界的思维都是通过同一个活动完成的,并且绝对是同一种

思维；两者是同一个综合中的两个能够整合的组成部分。——自由是一个理论原则。

2） 在第一编里也被证明为实践规律的自由,涉及那些对于世界的规定,并且要求维护这些规定,使它们臻于完善。

§.4. 我们的一般活动的对象的演绎

第一定理

理性存在者不在它自身之外同时设想它所指向的某种东西,就不能认为自己具有任何能力。

绪言

在本书第一编里提出的一切命题都是单纯形式的，而没有任何内容方面的意义。我们看出自己应该做事；但是，我们既不了解自己应该做什么 事情，也不了解自己须在何处 说明自己应该做的事情。这种情况之所以在我们这里出现，恰恰是由于一切单纯形式的哲学思维的出现；这就是说，我们提出了抽象的想法，而决没有提出具体的想法，我们没有规定一种反思，即没有指明它何以可能的条件，就整个描述了它本身。这并不是什么过失，因为我们必须按照系统陈述的规律这么做，并且大家也很了解，我们就是这么做的，而我们在提出这些单纯形式的命题以后，决不打算结束自己的研究，好像从今以后一切都完成了。

这个说明给我们也明确地指出了我们当前要做的工作，即我们必须指明第一编里提出的反思何以可能的条件。我们将会发现，最初指明的这种可能性的条件又受另一个条件的制约，而这另一个条件又受第三个条件的制约，如此类推，以致我们将会获得一个由许多条件组成的不间断的链条，而我们就是打算在一系列定理中提出这些条件的。

也可以由此看出，尽管我们在这一编里进入另一块园地，但这并不是通过一次飞跃，而是通过按部就班、循序渐进的系统论证完成的，并且恰好在第一编结尾让人扔掉一条线索的地方，我们在当前又保留了它。在第一编里曾经肯定，既然我们能意识到我们自己，我们就认为自己有绝对的自由能力。这何以可能，则是我们当前的问题。所以，我们就要把各个业已指明的条件跟对于自由的意识结合起来，并且借助这种意识，把它们跟直接的自我意识结合起来，而这后一种结合恰恰构成一项哲学演绎的本质。

如不久将会看到的，在这一编需要对我们的活动的内部直观——我们通过这种直观，制定需要加以研究的各个概念——作出证明时，我们也决没有感到麻烦。因此，在显然要求考察我们的自动性时，我们就可以把我们在这一编里的各个命题同样作为课题提出来，并且也能把现在提出的第一定理表述为这样的课题：明确思考自由的能力，如此等等。但是，尽管指出我们的方法的自由使用和避免我们的体系的单调安排的意图会给我们作充分辩白，我们在这样提出那些命题或课题时也还抱有一个目的，那就是精确说明在规定那种想法的时候必须注意的关键，因为如所看到的，那种想法确实有许多条件和规定。

解释

毫无疑问，每个听到我们的这些言论的人都会这样理解它们：无论是谁，他如果不同时想像他靠自己的自由行动涉及的某种客观东西，就绝对不可能思考自己的自由能力，尽管这种客观的东西不是什么特定的对象，而仅仅是客观性或他的行动涉及的质料的一般单纯形式。这些言论当然也可以这么理解，而且在这方面不需要作任何解释。但在另一方面，关于我们的论断的形式，即我们的论断应当适用的条件，和关于内容，即我们的论断的内涵，却有必要作若干解释。

首先，就形式而言，有人可能会说：刚才在第一编里要求的是不设想任何客体而思考单纯的、空洞的自由能力，假如我们实际上不能这么做，那么，要给予我们的一切教导就会至此丧失殆尽。我的回答是：另一种思维是哲学中的抽象思维，它的可能性本身受过去的经验的制约，因为我们不是靠思辨开始我们的生活，而是恰恰靠生活本身

开始我们的生活；也就是说，另一种思维是基于经验观点的原始特定思维。自由概念，像我们在上文中得到它的那样，是通过抽象、分析给我们产生的；但是，假如我们没有事先就得到它，把它当作业已给定的 和适时察觉的 ，我们就完全不可能把它制定出来。我们在这里谈的是这后一种情况，即原初 已有的自我的情况，而不是从事哲学思考的自我的情况。我们的看法是：你如果不同时在同一种意识中察觉你的自由应当指向的客体，就不能察觉你是自由的。

其次，就内容而言，我们主张思维的绝对综合，即能力与客体的绝对综合，因此主张这一思维与另一思维的相互 制约。在时间上一方并不先于另一方，相反地，双方都是同一个瞬刻的思想。如果大家会注意到双方被思维 的事实，那么，甚至也不能假定这一思维对另一思维有什么依存性，而是意识被不可抗拒地从每一方推向另一方。但是，如果大家会注意到双方被思维的方式 ，那么，对自由的思维就是一种依靠理智直观进行的直接思维，而对客体的思维则是一种间接的思维。我们不是通过后一种思维洞察前一种思维，而是反过来，通过前一种思维洞察后一种思维。自由是我们认识客体的手段，而不是反过来，对客体的认识是认识我们的自由的手段。

最后，我们的论断有两个方面。一方面，一种应该存在于自由理智力量之外 的客体是被思维的；另一方面，自由行动是与这种客体有联系的 ，具体的联系方式在于，不是行动应该由客体来规定，而是反过来，客体应该由行动来规定。所以，在我们的证明中要阐明两个方面。一方面是对立 的必然性，另一方面是联系 的必然性，即这种特定联系的必然性。

证明

1） 理性存在者如果不把许多现实的、特定的行动设想为通过它的自由而成为可能的，就不能认为自己有任何自由能力。

这个论断的前一句说的是后一句说的意思；两句话的意思是相同的。说我认为自己有自由，就恰恰意味着我把许多自身不同的行动设

想为通过我而成为同样可能的。要深入了解这个论断的真理性，只需要我们分析我们关于自由能力的概念。

根据以上所述，能力绝对不是任何别的东西，而只能是单纯思维的产物，这种单纯思维的目的是把一种并非在原初设定的，而是在时间中才发生的现实性能够同能力结合起来，因为有限的理性只能以严格推理的方式，借助中介进行思维。谁把能力概念设想为某种不同于这样的单纯结合手段的东西，谁就是不理解自己。在这里，不应该像在其他情况下经常做的那样，从现实性倒推至能力，而是思维应该从作为最初的、直接的东西的能力开始。然而，即使是在这个条件下，如果不同时也设想现实性，能力就无法加以思考，因为能力与现实性是两个综合统一起来的概念，若不思考现实性，任何能力与任何东西就都不可能加以设想。我可以明确地说，现实性一定是被设想的，而不是被 直接知觉的；我的这个说法不应该被勾画为现实的，而是仅仅应该被勾画为通过想像力的单纯理想作用而成为可能的。现实性是可知觉性或可感觉性；它必然是被设定的，但这不是就它的本质来说的，而是仅仅就它的形式来说的。自我被认为拥有创造可感觉性的能力，但这也只是能力，而不是事实。理性在原初怎么会具有这种单纯形式的问题，将在下文充分加以研讨，我们在这里就不谈了。我们在这里只满足于讨论我们怎么能思考这种形式，并且怎么能借助于这种形式思考一种单纯的能力。

在这里还应该进一步加以思考的是一种自由的 能力，而绝不是一种确定的能力，它的表现方式像在客体中那样是由于它的本质使然。理性存在者用什么办法思考这种自由能力呢？我们只能描述这种做法，关于我们的这一描述的正确性，则必须让每个人依靠自己的内部直观表示自己的信念。

自我仅仅idealiter［在观念方面］把它自身设定为能在现实性的对立规定当中靠自由进行选择；它只能这样设想它自身，因为它在事实上并不真正是这样，或察觉 它自身是这样。一个不受我们的影响就得到规定的客体 = A，可以被规定为 = X，也可以被规定为 = - X，更可以被规定为其他东西，如此类推，以致无限。自我也仿佛能这么讲它

自己。于是，我在这些规定中选择哪个规定，还是我根本不选择任何规定，而让A听其自然，这都仅仅取决于我的思维的自由。但是，我将选择哪个规定，在我靠创造这个规定的意志去规定我自身时，则是一个将会真正给我在感性世界中的知觉产生的问题。只有我这样设定我自身，我才把我自身设定为自由的，也就是说，我才把现实性设想为依赖于我那种受单纯概念支配的实在力量的，就像每一个想明确思考这种想法的人将会立刻相信的那样。

大家应注意到，在这种思维中设想的不是一个确定的、需被创造出来的东西＝X，而仅仅是规定性的一般形式，即自我从偶然事物中选出这个或那个东西，并把它设定为自己的目标的单纯能力。

2） 理性存在者如果不在自身之外假定现实行动指向的某种东西，就不能把任何行动设想为现实的。

大家还应该仔细考察刚才所述的明确思考自由的方式。我说过，我用自由概念把我自身设想为能进行选择的。大家现在应该注意的仅仅是这个被设想为选择者的自我。毫无疑问，它是能进行思维的，并且仅仅 是能进行思维的，所以，它在这种选择中被认为具有的仅仅是理想的活动。但是，像我通常讲它与某种东西的关系那样，它无疑在思考这种东西，又翱翔于这种束缚它的东西之上；这种东西是客观的东西，因为只有借助于这样一种关系，自我才是主观的和理想的。这种客观的东西不是自我本身，也不能被归属于自我。这种东西既不能被归属于具有理智的 自我本身，因为它与这样的自我显然是对立的；这种东西也不能被归属于具有意志的 和真正能动的 自我，因为它还不是被希求的，而是只有意志的选择才得到描述，因而这样的自我还完全没有被设定于行动中。这种东西不是自我，然而也不是虚无，而是某种东西（即一般表象的对象，关于它的真正的实在性或可感觉性我们还没有作出判定）；换句话说，这意味着：这种东西是非我，是某种在我们之外不受我们的影响而现成存在的东西。

这种现成存在的东西必然被设定为能在一切形态变化中都绵延不已和没有变化，而促成这些形态变化的能力被认为是自我借助于自由概念拥有的。自由概念的依据在于，我认为我自己拥有实现x或- x的

能力；由此可见，这个概念的依据在于，我把这两个对立的规定作为对立面，在同一个思维中 统一起来。但是，假如不在对于两个对立面的思维中毕竟也把意识同一性依存的同一性东西 设想为能在对立的思维中绵延不已，那种统一就不可能。这种同一性东西不是别的，只能是一种使思维本身在其形式方面成为可能的东西，是与一般客观性的联系 ，因而恰恰是业已指出的非我。这种同一性东西之所以被设想为没有在一切通过自由可以设想的规定中发生变化，是因为只有在这个条件下自由本身才能加以思议。所以，这种同一性东西是一种原初给定的 （即由思维按照其形式本身设定的）、形态可以无限地变化的和存在于我们之外的质料 ，是我们的效用性所指向的东西，即在我们的效用性中（就形式而言）会有变化，但（就内容而言）依然如故的东西 。

最后，这种质料对实在效用性有联系，就像实在效用性对它有联系一样；它除了是设想实在效用性的手段，实际上就不是任何东西。它把实在效用性实际上限定于单纯的造型活动之内，而排除于创造和毁灭物质的活动之外。它本身就像一切限制实在效用性的东西一样，由此获得了实在性。在我们之外有我们 进行活动的一种实在对象 。这样，我们就证明了我们要证明的东西。

§.5.

第二定理

理性存在者不在它自身之内察觉它的自由能力的一种现实发挥或一种现实的、自由的意志活动，就同样不能认为自己具有这种能力。

绪言

我们的演绎现在依然处于它以前开始的地方和阶段。我们在上文已经证明，我们认为自己拥有自由的能力。我们怎么可能认为自己拥

有这种能力，是现在需要回答的问题。认为我们拥有这种能力的一个外部 条件,即自由行动的客体是设定的,已经被揭示出来。现在还应该指明我们拥有这种能力的一个内部 条件，即属于我们自己的状态的条件，唯有在这种状态中，才可能认为我们拥有自由的能力。

第二定理不需要加以解释。组成它的各个语词都是清楚的，假如它们还有一些歧义，它们也将会通过证明本身得到充分的解释。照以上所述可以假定，并且从现在起将永远假定：这个定理和以后的各个定理主张的结合在同一个思维中被理解为一种综合的联结，例如这里所说的；如果在思维者的同一种状态中没有发现自由能力的现实发挥，这种能力就完全不可能被设想，并且也没有被设想。

证明

如我们已经知道的，自由能力概念是关于自由意志活动的概念或单纯理想的表象。我们现在主张，如果没有现实性 和对意志活动的知觉 ，这种单纯理想的表象就是不可能的；因此，我们主张单纯的表象与意志活动有必然的联系。如果不准确了解两者的差别，我们就不可能理解它们的结合。由此可见，我们必须首先说明表象活动和意志活动之间的独特差别；其次，既然现实的意志活动也必须达到意识，所以我们也必须进而说明单纯理想的表象与对意志活动的知觉之间的差别。只有在这个时候，才可能证明没有后者，前者就是不可能的。

一般主观性与客观性有什么样的关系，单纯表象活动本身与意志活动就有什么样的关系。我察觉我原初既是主体，同时也是客体；一方是什么，若不通过与另一方的对立和联系，是无法加以理解的。没有任何一方是由其自身规定的，而是一般自动性构成双方共同的、绝对确定的东西。就双方是有差别的而言，双方是仅仅间接可以规定的：主观东西是把自身与客观东西联系起来的东西，是在自己面前浮现出客观东西的东西，是客观东西所依存的东西，如此等等；客观东西是主观东西所依存的东西，如此等等。我是绝对自由活动的，我的本质即在于此。我的自由活动直接作为这样的活动，如果是客观的，就是我的意志活动 ；我的同一个自由活动，如果是主观的，就是我的思维活动 （思维活动这个词汇，广义而言，表示理智力量本身的一切

表现）。因此，意志活动只有通过与思维活动的对立，才能加以理解，而思维活动也只有通过与意志活动的对立，才能加以理解。所以，意志活动作为产生于思维活动的活动，可以从起源方面这样予以描述，而且如果它被表象为自由的，它也当然必须这样加以描述。在有意志活动以前设想的是一种对于目的所作的自由能动的理解，即一种用概念对于目的所作的绝对创造。在对于目的概念的这种创造中，自我的状态仅仅是理想的和主观的。这种理解或创造是被表象的；它是以绝对自动性被表象的，因为目的概念仅仅是表象的产物；它是在对未来的意志活动的联系中被表象的，因为如若不然，这个概念就绝不会是目的概念；不过，它也只是被表象的，而绝不是被希求的。在这种理解或创造中，我过渡到现实的意志活动；我希求达到目的。每个人在普遍意识里都很容易把这种状态与关于他能希求的东西的单纯表象区分开。在意志活动里究竟包含着什么呢？像在思维活动里那样，包含着绝对自动性，不过具有另一种特点。这种特点究竟是什么呢？显然是对知识的联系。我的意志活动不应该是知识；但我应该知道我的意志活动。由此可见，这是单纯客观性的特点。以前的主观东西现在变为客观的；它之所以变为客观的，是因为给它增加了一种新的主观因素，而这种新的主观因素又仿佛是从绝对丰富的自动性迸发出来的。

在这里大家应该注意序列中条理的改变。如在上文研讨过的，自我在原初既不是主观的，也不是客观的，而是主客同一体；但我们不能设想两者的这种同一性，所以就设想它们是先后相继的，并按照这种想法使一方依存于另一方。于是在认识中，一种客观的东西，即物，就应该变成一种主观的东西，即有表象的东西，因为像我们在上文所说的，认识概念被视为存在的摹本。另一方面，目的概念则应该是存在的原本；因此，主观的东西应该转变成客观的东西，并且这种转变必然是在自我中，在我们的意识的唯一直接的对象中开始的。关于表象活动与意志活动的差别，我们就谈这么多。

对于意志活动的单纯表象正是我们刚才在我们自身之内创造出来的表象，也就是从主观东西到客观东西的绝对的（由绝对自动性促成的）过渡的表象，因为这种过渡正是一切自由意志活动的普遍形式。

对于意志活动的这种单纯理想的表象应该怎样与对于现实意志活动的知觉区别开呢？在前者中，理想的活动本身依靠自由，创造意志活动的那种形式，并且我意识到了这种创造的行动。在后者中，理想的活动没有设定自己是能创造那种形式的，反而察觉意志活动是给定的活动，并且其自身在意志活动的表象中是受束缚的。——这里还应说明，对于现实东西的知觉，即对于现实存在的客体的知觉，通常发端于一种感觉，依据这种感觉，某物才由创造性想像力设定起来。对于现实意志活动的知觉则不是这样。我不能像某些没有用自己的语言准确把握意志活动的哲学家公然说的那样，说我感觉到我的意志活动，因为我只感觉到我的活动所受的限制，而我的意志活动就是活动本身。那么，对于意志活动的这种意识究竟是一种什么样的意识呢?显然是对我自己的活动的直接观照，不过这种活动是作为主观东西的客体，而不是作为主观东西本身，所以，主观东西未被直观为自我活动的。简言之，这种意识是理智直观。

按照这些解释，很容易作出对上述论断的证明。

依据自我概念，如果没有客观东西，原初就没有主观东西；只有在这个条件下，主观东西才是主观东西。意识必然开始于两者的这种结合。但在对于意志活动的单纯表象里，只出现一种主观东西；意志活动中的客观东西，或更确切地说，客观东西的单纯形式，是通过主观东西才被创造出来的。如果理智力量再创造自己的一种确定的状态，因而如果现实的状态已经在哲学抽象中被假定，那么，通过主观东西进行的这种创造当然是可能的；但这种创造在原初却是不可能的。如果再现是可能的，这种创造则必定已经完成。由此可见，对于我们的自由能力的原始表象必然是由现实意志活动伴随的。

严格地说，我们的证明已经结束。但为了不丧失掉我们通过以前的研究获得的成果，还应该再提到：甚至反过来说，如果没有对于自由能力的理想表象，或换个意思完全相同的说法，如果没有对于意志活动形式的理想表象，对于意志活动的知觉也是不可能的，所以，我们主张刚才区分开的两个思想的综合统一。这很容易由下列情况看出：我应当意识到一种意志活动，但这种意志活动只有被设定为自由

的，才是意志活动，而且只有它的规定性是由自由地制定的目的概念伴随的，它才被设定为自由的。这种意志活动必定具有一切意志活动的形式，仿佛是通过这种形式被看到的。只有这样，有意志活动者才是自我，并且意志活动的主体与知觉这种意志的主体是同一个主体。

大家不应该让一种说法给自己造成思想混乱，按照这种说法，目的概念的拟订必须设定在一个先于意志活动的时刻；这恰恰像我们表明的那样是不可能的，因为在知觉一种意志以前，我根本不存在，并且也没有理解活动。这种概念的拟订并不是在时间方面先行的，而是与意志活动一起，全然发生在同一个时刻；意志活动的规定性只能被设想 为依赖于目的概念，在这里绝不存在任何时间上的顺序，而是只存在一种思维中的顺序。

我可以把我所述的这一切作个扼要的总结。我原初是把我的活动作为客体加以直观的，就此而言，必然是把它作为确定的 客体加以直观的；这就是说，这种客体不应该是我意识到我能够具有的全部活动，而仅仅应该是这全部活动中的一个数量有限的活动。这种被直观的客体正是在一切人类语言里十分简单明了地称为意志活动 的和众所周知的东西，而且像哲学家指出的，是一切意识最初由以出发的和唯独由以得到中介的东西。但是，只有被直观的活动的规定性 在我之外毫无根据，而全然在我自身之内有其根据，这种客体才是一种意志活动 ，才是我的 意志活动，才是一种可以直接知觉的意志活动。而在这种情况下，按照以上所作的研讨，那种规定性必然以我的思维活动为根据，因为我除了意志活动以外，还具有思维活动，并且一切客观东西都完全能从思维活动推导出来；既然意志活动本身是被知觉的，我们的意志活动的规定性就必然是以这种方式被设想的。

§.6. 理性存在者的现实因果性的演绎

第三定理

理性存在者不同时认为它自身有一种在它之外的现实因果性，就不能在它自身之内察觉它的自由的任何应用或意志活动。

绪言

我们的演绎要前进一步。我如果不察觉我自己有意志活动，就不能认为我有任何自由能力；但是，我如果不在我之内还察觉某种别的东西，也就不能这么做，不能察觉自己确有意志活动。这就是我们在这里的主张。换句话说，不管在意识的发展过程里有什么东西会借助于先前的经验和自由的抽象而成为可能，意识正像不能发端于对我们的一般希求能力的表象一样，在原初也毕竟不是发端于对软弱无力的单纯意志活动的表象。就我们迄今所见，意识发端于对我们在感性世界里的实际活动的知觉；这种活动是我们从我们的意志活动推导出来的，而我们的这种意志活动的规定性则是我们从自由地制定的目的概念推导出来的。

由此可见，自由概念是间接由现在需要推导的对于现实因果性的知觉制约的，并且因为自由概念制约着自我意识，所以自我意识也同样是由对于现实因果性的知觉制约的。因此，我们迄今业已揭示的和在将来还想揭示的一切东西都是同一个综合意识，它的各个组成部分虽然能在哲学抽象里加以分离，但在原初的意识里却绝不是分离开的。为了将来而一并指出这一点，也许就讲得充分了。

证明

只有我的活动能由关于我的活动的一个确定概念推动起来，我才发现我有意志活动。如在上文充分证明的，我的活动在意志活动中必然是一种确定的活动。但是，在作为纯粹活动的单纯活动本身，却绝对没有任何能加以辨别和规定的东西。活动是最简单的直观，是单纯的内在能动性，而绝对不是任何其他东西。

活动不能由它自身加以规定，但如果意识是完全可能的，它仍然必定能得到规定；这无非是说，它能通过和借助于它的对立面得到规

定，因而能通过它受限制的方式得到规定，并且我们只有在这个方面才可以思议它的多样性，即许多特定的行动。

不过，我绝对不能通过我自己在理智中直观我受限制的方式，而只能在感性经验中感觉 这种方式。但如果一种活动受到限制，并且它受的限制是被感觉到的，那么，这种限制本身必定显然是为我存在的，而不是自在地存在的。于是，所有在感性方面可以直观的东西都必然是一个特定的量，不过在当前仅仅是一个能感觉瞬刻的特定的量。而这种能感觉瞬刻的特定的量本身就是一个可以无限分割的多样性东西，因此，被知觉到的限制本身也必定是一个多样性东西。于是，自我必须被设定为能动的；在这种情况下，自我就可以被设定为能够在连续性（甚至在单个的瞬刻都有连续性，因为如其不然，时间的绵延就不可能产生于许多单个的瞬刻的组合）中消除和打破各种各样的限定与抵抗的力量，或者换个意思相同的说法，自我就可以被认为自己具有一种在自身之外的感性世界里的因果性 。

附论

1） 在我们的研究得出的结论中切不可忽视，我们由以出发的理智直观如果没有感性直观，就是不可能的，而感性直观如果没有感觉，也是不可能的。有人会完全误解我们的意思，认为我们持有相反的主张，因而要把我们的体系的含义和宗旨恰好颠倒过来。但是，不作这样的颠倒，就不可能认为我们持有相反的主张。我若不是某种东西，就不可能是为我存在的，并且我只有在感性世界里才是某种东西；然而，我若不是自我，我也同时不可能是为我存在的，并且我只有在理智世界里才是自我，而理智世界是借助于理智直观展现在我们眼前的。两个世界的联结点在于，我只有通过绝对的自我活动，并且借助于概念，才对我成为我在感性世界成为的东西。我们在理智世界里的生存是道德规律，我们在感性世界里的生存是实际行动；两种生存的联结点是自由，它是用前一种生存规定后一种生存的绝对能力。

2） 自我只有与非我相对立，才能被设定为一种现实的东西。但是，只有在自我进行活动的条件下，这种现实的东西才对自我来说是非我。自我在自己的这种活动中会感觉到抵抗，然而可以克服这种抵

抗，因为自我如果不能这么做，就不会进行活动。只有借助于抵抗，自我的活动才成为一种可以感觉到的、通过时间延续的东西，因为自我的活动如果不成为这种东西，就会存在于时间之外，而这是我们无论如何都无法思议的。

3） 因此，既没有基于非我的因果性，也根本没有基于非我的自我。这种因果性对于自我不是偶然的，而是像一切包含在自我中的东西那样，本质上属于自我。大家不应该再用一些偶然联结起来的片断拼凑理性，而应该习惯于把理性视为一种臻于完善的整体，仿佛把它视为一种组织起来的理性。自我或者是它所是的一切，并且像在普通意识的观点看来那样，是不依赖于一切哲学抽象而表现出来的，或者是虚无而根本不存在。意识开始于彻底确定的感性知觉，而绝不是开始于抽象思维。由于人们希望从抽象思维——哲学当然是从抽象思维开始的——开始有意识，并且把需要解释的东西，即现实意识与对这种东西的解释，即哲学理论混淆起来，哲学就变成了一种用幻想精心编造出来的东西。

4） 只有通过对于像我们刚才提出的事情的这种表象，自我的绝对性才作为自我的本质特点被保留下来。我们的意识是从对于我们的活动的直接意识开始的，而且只有借助于我们的活动，我们才发现我们是受动的。并不像人们通常认为的那样，是非我影响自我，而是自我影响非我；并不像我们不得不通过感性直观去看这种关系那样，是非我冲过来，闯入自我，而是自我走出去，进入非我。因为从先验观点来看，这种关系应该这样加以表述：我们发现我们原初受到限定，并不是由于我们受到限定的范围狭窄，因为如果这样，随着我们的实在性的扬弃，对这种实在性的意识也会同时被扬弃；而是由于我们能扩大我们的界限，并且我们正在扩大它。再说，自我哪怕为了能从自身走出去，也必须被设定为能克服抵抗的。这样，就理性是实践的而言，我们便又肯定了实践占有的优先地位，只不过是在一个更高的意义上肯定的。一切事物都是从行动出发的，并且是从自我的行动出发的。自我是一切运动、一切生命、一切业绩和一切事件的第一本原。如果非我作用于我们，那么，这种作用不是在我们的范围里，而是在非我的范围里进行的。非我是通过抵抗起作用的，假如我们不先作用

于非我，这种抵抗就不可能存在。不是非我进攻我们，而是我们进攻非我。

§.7. 通过理性存在者的因果性的内在特点,对这种因果性所作的规定

第四定理

理性存在者不通过固有的因果性概念,以某种方式规定因果性,就不能认为其自身有任何因果性。

绪言

现在提出的这个定理，含义很多，不易理解。理性存在者在感性世界里的效用性，像我们在当前可以猜想、在下面将明确得知的那样，会服从于许多限定和条件；用这里谈的规定性的某种方式所指的，会是其中的什么限定和条件，并不能一望而知。诚然，我们现在靠我们的方法本身，确实拥有防止任何迷误的最可靠的手段。我们在这里要谈的，将是那种首先直接制约对于我们的效用性的知觉的规定性；通过演绎，将会得知这种规定性是什么。至于那种又制约了这种规定性的规定性，则将在以后予以说明。

然而，为了在开始时立即知道我们所说的东西，并给我们注意的方向提供一个向导，我们在当前试图根据普通意识，猜想这种规定可能是什么。毋庸赘言，这绝不会证明任何东西，而只是给证明作准备。

首先，像我们在上文已经提到的，我不能希望得到或人为造成任何违反必然的思维规律的结果，因为我根本不能这么设想。我不能创造或毁灭物质，而只能分离或组合物质；关于这种情况的根据，将会在适当的地方得知。不过，即使在这种当然完全受我们控制的物质的分离和组合中，我们也必须遵守某种顺序；在绝大多数情况下，我们

总是不能直接通过我们的意志活动实现我们的目的，而是必须利用各种不同的、专门适用的和不在我们的影响下预先确定的手段，以达到我们的目的。假定我们的终极目的是＝X。我们不是径直实现这个目的，而是必须先实现A，把A作为达到B的唯一手段，然后实现B，把B当作达到C的唯一手段，如此递进，以致我们通过一个由许多相互制约的中间目的构成的连续序列，最终达到我们的终极目的＝X。实际上，我们能够达到我们可望 达到的一切目的；不过，我们往往不能一蹴而就，而是只能遵循某种顺序。（例如有人说，人不能飞翔。为什么人不能飞翔呢？诚然，人不像自己健在时能直接行走那样，能直接飞翔。但是，人借助于气球却能升到空中，以某种程度的自由和合目的性在空中移动。那种人说的，是我们的时代还不能做到的事情，因为现在还没有发现这么做的手段。谁说人 不能飞翔呢？我不会希望，一个像我们现在这样的时代将其自身视为人类的永恒不变的时代。）

所以，普通意识的说法在于，我们在实现我们的目的时必须遵守一种由许多手段组成的顺序。如果人们用先验哲学观点来看这个说法，它的意思是什么呢？是指完全撇开我们之外存在的物，而只注目于自我之内固有的变化和现象吗？按照上文作出的暂时的研讨，当我在知觉时，我是在感觉；我知觉我之外的变化，意味着我的感觉的状态在我之内发生了变化。我想在我之外进行活动，意味着我想一个特定感觉被另一个特定感觉所代替，而这另一个特定感觉是我在我的目的概念中所要求的。我变成了原因，这意味着确实出现了所要求的感觉。因此，我通过手段奔向我的目的，也就无非意味着：在我由以进行意志活动的感觉与我的意志活动中所要求的感觉之间还出现其他许多感觉。说这种关系是必然的，这意味着：只有许多特定的中间感觉按其种类、数量和结果得到规定，出现于这种关系中，一个特定的、所要求的感觉才在另一个特定的感觉之后接踵而来。

但是，任何感觉都是我受的限制的表现。我有因果性，这总是意味着我扩张我的界限。所以我们主张，这种扩张只有在某种前进序列中才能进行，因为我们主张，我们的因果性是靠应用某些手段，在达到目的的过程里受到限制的。刚才描述的这种对我们的因果性的规定和限制，像通过我们的演绎看到的，正是我们在这里要谈的东西。演

绎中的这个部分是在条件序列中的前进部分。我如果不认为我具有一种在我之外的现实因果性，就不能设定自己是自由的，这是我们最后证明的命题。但是，究竟在什么条件下我又可能认为我具有这种因果性，这则是我们现在要讨论的问题。

证明

1） 我的因果性是作为一个连续序列中的多样性东西被知觉到的。

对我的因果性的知觉，如我们已经在上文提到的，作为知觉必然占有一个瞬刻。通过许多瞬刻的联合，形成一种时间的绵延或时间的充实。因此，连单个的瞬刻也必定会充实时间，因为通过许多这样的单个东西的联合，绝不可能形成任何不包含在单个东西里的东西。说瞬刻充实 时间，这意味着什么呢？无非意味着：在瞬刻中，一种多样性东西能够 加以区分，甚至能够无限地加以区分，如果我们想作出这种区分的话；但绝不意味着：它在实际上被 区分开，因为只有它实际上不被区分开，才有一个 瞬刻。瞬刻被设定为充实时间的，这意味着设定了上述区分的一般可能性。在对我们的效用性的知觉中出现的东西，是我们的活动与抵抗的综合。如根据以上所述得知的，我们的活动本身绝不是什么多样性东西，而是绝对的、纯粹的同一性；这种同一性本身只能用我们的活动与抵抗的关系加以表征。因此，需要区分的多样性东西必然是抵抗活动中的多样性东西。

这种多样性东西必然是一种相互分离的多样性东西，一种间断的多样性东西，因为只有在这个条件下，它才充实时间；它被设想为一个序列。这种多样性的结果在一个序列中的情况如何呢？它是依赖于理智力量本身的自由呢？还是被视为不受自由的影响也得到规定呢？举例说，这种多样性东西是a，b，c，那么，是在自由的思维中会允许把它相反地设定为b，c，a或c，b，a呢？还是它必须恰好在这个结果c中被设定，以致不先设定a，就根本不能设定b呢？立刻可以看出，出现的是后一种情况，因为自我的被知觉到的效用性或因果作用是某种现实东西，在对现实东西的表象中，理智力量完全在表象的内容方面受到束缚，而绝不是自由的。

总而言之，我们是概括地看这个问题的。我的效用性必然属于时间，因为它不被设想，就不可能是我的 效用性，而我的一切思维都是在时间中进行的。但时间是一种由先后相继的瞬刻组成的确定的序列，在这种序列中，任何一个瞬刻都既受到前一个不由它制约的瞬刻的制约，又制约着后一个不制约它的瞬刻。对我们的效用性的思维就是对一种现实东西的知觉，在这种知觉中没有任何东西依赖于思维者本身。所以，我的效用性被表象为一个序列，它的多样性东西是抵抗活动中的多样性东西，而抵抗活动的先后相继并不是由我的思维活动规定的，而是应该不依赖于我的思维活动得到规定的。

2） 这种多样性东西的结果是不依赖于我的影响而得到规定的，所以它本身是一种对我的效用性的限定。

刚才已经证明，多样性东西的结果在我的效用性中不是由我的思维活动规定的；像立刻就会看到的，它同样不是由我的行动规定的，或者说，它本身同样不是我的效用性的产物。

抵抗不是我的行动，而是我的行动的对立面。我没有作出抵抗，所以也丝毫没有作出寓于抵抗、属于抵抗的东西。我所作出的是我的活动，在我的活动之内根本没有任何多样性东西，没有任何时间上的结果，而是只有纯粹的统一性。我想达到目的，我只想达到目的；不过我也想拥有达到目的的手段，因为如果没有手段，目的就无法达到。所以，这种关系本身是对我的效用性的限定。

我们现在可以就我们迄今研究的结果作出更清楚的解释。

1） 关于所推演的序列的想法如下：首先必定有一个起点，在这个点里自我越出自己原初的受限制状态，先直接获得因果性。即使出于某种原因，不可能在很大程度上反过来加以分析，这个起点也会显得是许多 起点。就必定存在一些起点而言，自我在它们之中直接靠自己意志而成为原因；哪怕是为了获得这种因果性，也绝不存在任何中间环节。如果自我要永远成为原因，就必须有这样一些最初的点。像在下文将会得知的，我们把这些综合起来的点称为我们的环节或节肢

分化的躯体，而这种躯体无非是这些由直观表现和实现的点。我们把这个由我们的因果性的最初环节组成的系统称为A级系统。

与每一个 这样的点联结起来的是许多其他的点，在它们之中，自我能够借助于最初的点，以各种方式成为原因。我在这里说的是许多点 与每一个点 的联结；这是因为，如果从每一个点出发，只能以一个方式采取一个行动，那么，从每一个点出发，就都不可能自由地采取行动，并且绝不可能有另一个行动，而是只能有前一行动的继续。我们可以把这种系统称为B级系统。与B级系统的每一个环节联结起来的，又是C级系统的许多点；于是，我们可以用图解的方式，围绕一个固定的中心点绘出一个无限的圆形平面，在它的范围里可以设想每个点都能用无穷的点作出限定。

通过对我们的效用性的这个必然的看法，就给我们形成了一般的世界，尤其是形成了作为多样性东西的世界。物质的一切属性——当然不算那些来自直观形式的属性——无非是物质与我们的联系，尤其是与我们的效用性的联系，因为对我们来说，绝不存在另一种联系；或者，我们根据业已作出的暗示，从先验角度把这个思想表述如下：物质的一切属性是我们的确定的有限性与我们的渴望的无限性的关系。

说客体X在空间里离我很远 ，idealiter［从观念方面］来看，就意味着：在我从空间上达到客体所经过的行程中，我要能设定客体，必须先把握和设定这些或那些对象；realiter［从实在方面］来看，那个说法则意味着：我要把X所占的空间与我自己所处的空间视为相同的，必须先把这样多或那样多的空间作为阻碍，穿过它们。

说客体Y是硬的，意味着我在某种行动序列 里感觉到它的两个特定环节之间的一种特定抵抗；说客体Y是软的，意味着我在这种序列的同一个地方感觉到抵抗有了改变。感性世界里的物的一切属性就是如此。

2） 实在的、能动的 和感觉的 自我用行动绘出一条连续线；在这条线里决没有任何间断的地方或某种间断的东西；在这条线里，如果

不在下一个点里，而在离开一些点的地方，表现出一种变化，就会有一个不知不觉地向对立面不断前进的过程。反思的 自我则把这条不断向前延伸的直线的各个任意部分理解为一些分离的环节。由此就给反思的自我形成一个由相互外在的点组成的序列。反思活动仿佛是以跳跃的方式 进行的，而感觉活动则是连续的 。诚然，在一些先后相继的环节里，两个极端的临界点不知不觉地相互转化——一条可以无限分割的线会有诸如此类的点，但丝毫不妨碍同时这么设想此事——就此而言，两个分离开的环节包含的东西是彼此相同的；但是，反思活动涉及的仅仅是这两个环节的对立的方面，所以它们是有区别的环节，并且产生出一种更迭的意识。一切事物毕竟在某个方面依然是相同的，这就使意识的同一性成为可能。

3） 从普通意识观点来看，为了达到一个确定的目的，这种用某些特定的手段对我们的效用性所作的限制必须由物的某个特定性状，由本来就这么存在的特定自然规律加以解释。但是，从一种纯粹哲学的先验观点来看，即从那种认为人把一切非我与自我分开，单纯思考自我的观点来看，大家则绝不会让自己满足于这种解释。从先验观点来看，把非我假定为撇开一切理性的自在之物是极其荒谬的。那么，这种限制究竟应该怎样在这个方面不按其形式 ，而按其内容加以解释呢？也就是说，既然我们现在通过我们的演绎回答了的恰恰是这个问题，所以要解释的不是为什么这样一种限制必须根本 予以设定呢？而是为什么这种限制恰恰应该像它被设想的那样加以设想呢？为什么达到一个确定的目的，恰恰应该采取这样的手段，而不应该采用任何别的手段呢？既然在这里应该假定的既不是自在之物，也不是作为我们之外的自然界的规律的自然规律，那么，这种限制就只能这样加以理解：自我本身本来就是这么限制它自己的；具体地说，它不是靠自由和随意性限制它自己的，因为如果靠自由和随意性限制它自己，它就不可能是 受到限制的；相反地，它是按照它自己的本质的固有规律，通过支配它自己的（有限）天性的自然规律限制它自己的。这种确定的理性存在者本来就被安排为这样：它必须恰好这么限定自己。而这种安排之所以不能再予以解释，是因为它必定构成我们原初受到的限定，我们通过我们的行动 无法超越这种限定，因而通过我们的认识 也

无法超越这种限定。要求作出这样一种解释，会陷于自相矛盾的境地。另一方面，理性存在者还有其他的规定，其根据是必须指出的。

把这些本身只出现于时间中 的单个限制概括起来，设想为一切时间之先 和一切时间之外 的原始安排，就会设想到原始冲动本身的各个绝对界限 。它是这样一种冲动，这种冲动本来就只指向一个特定的东西，一种在这样的序列里得到规定的效用性，而不能指向任何其他的效用性；它绝对是这么存在的。这样，我们的全部世界，无论是内部的还是外部的，在内部世界只是现实世界的限度内，就都对我们是永远预定 的。我已经说过，内部世界在什么限度内只是现实世界，即一种在我们之内的客观东西。单纯主观的东西，即自我规定，并不是预定的，所以我们能自由行动。

§.8. 一种不受我们影响的客体规定性的演绎

第五定理

理性存在者不给效用性假定客体的某种效用性，就不能认为其自身有任何效用性。

绪言

在上文（§.4）中已经表明，对我们的自由的思维以对客体的思维为条件。不过，在那里这种客体是作为单纯的原始的质料加以推导的，而普通的经验告诉我们，我们绝不会找到一种单纯是质料而不已经在某个方面成形的客体。所以，对于我们的效用性的意识看来不仅以设定一般的客体为条件，而且也以设定特定的客体形式为条件。但是，我们唯独在这里依据的经验是普遍必然的吗？如果它是普遍必然的，它又是按照什么理性规律成为普遍必然的呢？对于这个问题的回答也许会对我们的体系具有某种影响。

任何质料都必然是靠特定的形式被知觉到的，这个普通的命题也许很容易得到证明。不过，我们现在不仅涉及这个问题，而且也特别涉及对于特定 形式的认识，我们在有我们的效用性以前，必须认为我们的效用性的客体就有这种特定的形式，而这如果不加以深入研究，也许就不可能得到解释。甚至我们制定的这个定理中的各个词汇在这里也依然不可能得到解释，而是我们必须同样期待下列研究会对它们的意义有圆满的解说。

I

正题

理性存在者如果不以其活动受到的限制为依据，就没有任何认识。

迄今所述的一切都包含着这个主张的证明，而这个主张也无非是迄今所作的研究的结果。我察觉我自己 仅仅是自由的，并且只有真正知觉到一种特定的自动性，我才察觉我自己是自由的。我察觉客体 仅仅是起限制作用的，然而它又是被我的自动性克服了的。没有对一种自动性的意识，就根本没有任何意识；但这种自动性不能成为意识的对象，而毕竟是受到限制的。

反题 但是，理性存在者本身如果不以一种认识为依据，不至少以一种对于包含在理性存在者本身的某物的认识为依据，就没有任何自动性。

某物是我的自动性的产物，这不是被知觉到的，也不可能被知觉到，而是完全被设定起来的；在设定自由的形式时，也就这样设定了某物。（大家可以参看§．5。）但自由的这种形式在于，意志活动的实质规定性是基于一种由理智力量自由地制定的目的概念。在这里，我们可以不考虑这样的情况，即目的概念本身的可能性看来取决于对我们之外的客体及其不受我们影响而存在的形式的认识，因为这仅仅是普通意识的说法，我们还不知道它在何种程度上能得到证实；但为了知觉到我的意志活动的可能性，我们却总是可以假定对我的目的概

念本身的认识。不过，只有我知觉到我自己是自由地从事意志活动的，效用性才是我 作为理性存在者具有的效用性。

像我们看到的，没有被制约者，条件是不可能存在的；没有条件，被制约者也是不可能存在的。毫无疑问，这是一种循环解释，并且表明，我们通过以上所述，还没有把我们本应解释的那种对我们的自由的意识解释清楚。

（这个难题可以用下列设想轻而易举地得到解决：一切意识的最初的环节——我们谈的仅仅是这个环节，因为在意识的不断发展的过程中，借助于以前的经验，就可以毫无困难地设想自由的选择和在作出意志决断以前的目的概念的制定——都在于目的概念的制定和对这种目的，即意志活动的知觉的绝对综合。因为目的概念并不会在以前被制定出来，而是在意志活动中，并且借助于意志活动，仅仅 同时直接被设想为 自由地制定出来的，以便能够察觉意志活动本是自由的。在这里只会出现这样一个问题：既然任何选择都不可能先于意志活动，那么，目的或意志活动的——两者在这里是完全相同的——规定性实际上是从何而来的呢？怎么能由哲学家解释呢？因为我们已经看到，自我本身能用一种被设想为以前制定的目的概念解释这种规定性。用这种方式，就能真正解决那个难题，并同时回答现在的问题。不过，作出系统陈述的规则和我们在这里期待的其他解说都使我们必须做更深入的论证，而我们之所以作出当前的说明，仅仅是为了预先表明我们研究的目标。）

II

按照综合方法的已知规则来说，上述反题应通过被制约者与条件的综合得到解决，使这两者能被设定为同一个东西；在我们当前的情况下，那就是使活动本身表现为所要寻求的认识，使认识本身表现为所要寻求的活动，并使一切意识都以某种在自身绝对把两个谓词统一起来的东西为出发点。我们可以设想现在所述的这种统一，这样，矛盾就确实得到了解决。

但这里有一个难题，即难以理解所要求的设想，难以在作如是观时设想某种清楚的东西。所以，按照综合陈述的规则来说，我们本来应该直接分析业已制定的那个综合概念，直到我们理解它为止；这是一种最难的方法，因为我们所制定的综合毕竟是出现在全部哲学中的最抽象的综合之一。

有一种比较容易的方法。既然我们这里涉及的是结果本身，而不是对于原初的、综合的理性方法——这已经在其他地方有充分描述，并且还按其最严格的要求（特别在我的《自然法权基础》里）得到应用——的认识，所以我们希望使用这种比较容易的方法。因为我们对于一切意识由以出发的那个最初的点，已经在其他地方知道得很多，以致我们能够很妥帖地从这些已知的特征开始我们的研究，检验这是否解决了当前的难题，同时也检验其中是否包含了上述综合。这种方法也不过是那种最难的方法的颠倒。

III

如果我们把自我设想为在原初是客观的，因而它被认为存在于一切意识以前，那么，我们像在刚开始时充分阐明的那样，只能用一种趋向或冲动描述它的规定性。自我的客观性状绝不是一种存在或持续存在，因为如果这样，它就会成为它的对立面，即物。它的本质是绝对的活动，并且只是活动；而这种活动从客观方面来看，就是冲动。

我们之所以说“如果把自我设想为根本客观的”，是因为在把它之内的主观东西分离开，并按照我们以前的描述（§．2）把这种主观东西设想为绝对的自由能力以后，它之内的客观东西在与自由的这种关系中就是支配自由的道德规律。

但自我绝对不单纯是客观的，因为它如果是客观的，就绝不可能是什么自我，而是一种物。所以，它原初的规定性不仅是一种存在的规定性，而且也是一种思维的规定性。思维一词就其最广泛的意义而言，是被当作理智力量的一切表现。但是，理智力量的单纯规定性如果不受其自由和自动性的一切影响，则叫做感受或感觉；感受概念即使在这里（大家可以参看§．3．）也是这么顺便予以界定和推导的。

——物是 某物，它的规定性即以此告终。自我绝不单纯是 某物；它绝不是它所不知道的东西；它的存在与它的意识有直接的和必然的关系。这种单纯包含在存在和自我性里的规定，叫做感受。因此，如果自我在原初是靠一种作为其客观规定的冲动设定起来的，自我也就必然是靠对于这种冲动的感受设定起来的。这样，我们就会得到一个必然的和直接的意识，我们可以把其余的意识组成的序列同它联结起来。所有其余的意识——反思、直观和理解——都以应用自由为前提，而自由的应用又以许多其他东西为前提。不过，我之所以是有感受能力 的，则单纯是由于我存在 。尤其是对冲动的这种感受——这是我们仅仅顺便提到的——叫做渴望 ，即对于需要的一种不确定的（未由任何客体概念确定的）感觉。

对于冲动的这种原始感受，恰恰是我们在上文中所述的综合环节。冲动是一种活动，它在自我中必然成为认识，而这种认识并不是关于作为冲动的活动的图像或其一个部分；这种认识是直接表现这种活动本身的。如果活动被设定起来了，对活动的认识也就被直接设定起来了；如果这种认识在其形式方面作为感受被设定起来了，活动本身就被设定起来了。在真正的表象里，客观东西总是应该依然在某个方面不依赖于表象本身而存在的，或者是作为现实的物，或者是作为理性规律；因为只有这样，客观东西才成为客观东西，并且只有这样，主观东西与客观东西的区分才是可能的。在感受里，主观东西与客观东西绝对结合到了一起；毫无疑问，感受不是没有感受活动的东西，而是感受活动本身，并且总是某种单纯主观的东西。

通过这种原始的感受，就从根本上解决了上述难题。我们绝不能承认任何没有认识的活动，因为对于每个活动都已经假定了一种自由地制定的目的概念。同样，我们也不能承认任何没有活动的认识，因为一切认识都是从那种对于我们在行动中受到的限制的知觉推导出来的。而现在某种东西表现为可以直接认识的，即表现为我们的原始冲动；最初的行动是这种冲动的满足，这种冲动在与最初的行动的关系中表现为自由地制定的目的概念。这么说也是完全正确的，因为自我本身必须被视为自我的冲动的绝对根据。

IV

在我有感受活动时，如我们已经说过的，我在任何方面都完全受到了束缚。我甚至没有在任何表象中存在的自由，也就是说，我没有能撇开表象的对象的自由。并不是我自己设定 我自己，而是我在客观上被设定为受到驱动的 ，在主观上被设定为感觉 这种冲动的。但是，如果单纯是这种有意识地自由的和自动的东西被设定为自我——这种事情总是按照普通意识的观点发生的——那么，冲动的主体与客体就在这个限度内不属于自我，而是与自我对立的。反之，我的思维与我的行动则属于我，并且是自我本身。

从业已给定的方面把我的这两个属性区分开的根据在于：就我是自由的而言，我不是我的冲动的根据，也不是由这种冲动引起的感受的根据；我怎样感受或不感受，不取决于自由，反之，我怎样思维与行动，则应该仅仅取决于自由。前者不是自由的产物，自由丝毫也不掌握这种产物；后者则仅仅是自由的产物，如果没有自由，就根本没有这种产物。甚至冲动和对于冲动的感受也不会对自由有任何因果关系。如果不管冲动如何，我都能违背着冲动而规定我自己，或按照冲动而规定我自己，那么，我就毕竟总是规定我自己的东西本身，而冲动则绝不是这样的东西。

把这两个属性联系起来的根据在于：虽然属于我的东西的一个部分只有通过自由才是可能的，而另一部分则不依赖于自由，并且自由也不依赖于这个部分，但拥有这两个部分的实体却仅仅是同一个实体，并且被设定为同一个实体。有所感受的我与进行思维的我、受冲动的我与靠自由意志作出决断的我，其实是同一个我。

像我们刚才提到的那样，尽管我的最初的行动不是别的，而只能是对冲动的满足，并且目的概念是通过冲动给予这种行动的，但冲动也被设定为具有另一种规定的目的概念，而不是被设定为冲动；这就是说，从后一方面来看，冲动被设定为具有这样的性状，而不可能是别样，但从前一方面来看，冲动则被设定为本来也能以另一种方式呈现出来的冲动。我当然遵从冲动，但我认为我本来也能不遵从冲动。

只有在这个条件下，我的力量的表现才变为一种行动；只有在这个条件下，自我意识与一般意识才是可能的。

我们已经在上文区分了自我的这个客观方面和另一个客观方面，就前一个客观方面说，原初在自我中就设定了一种特定的冲动，并从中推导出一种感受，而后一个客观方面则表现为道德规律。在这里我们还可以更清楚地阐明这个差别。首先，materialiter［在内容方面］，两者的差别在于，道德规律不是从冲动的客观规定性推导出来的，而是仅仅从作为自我的冲动的一般冲动形式，即从对于一切自我之外的东西的绝对自动性和独立性形式推导出来的，但在对冲动的感受中假定的却是一种特定的、实质的需要。其次，formaliter［在形式方面］，两者应该这样加以区分：道德规律绝对没有强制作用，绝不是被感受到的，也不是依赖于自由反思而存在的，而是通过对自由的反思，通过一切冲动的形式与自由的关系，才出现在我们这里；反之，对于实质的冲动的感受则有强制作用。最后，在关系方面，现在提到的冲动根本与自由无关，而是道德规律与自由有关，因为道德规律是支配自由的规律。

关于由我们的局限性构成的那个原始的、特定的系统，我们在上文已经制定了一个概念，按照这个概念，有局限性的东西的表现和我们之内的局限性的表现正是冲动和感受，所以，有一个由冲动和感受构成的原始的、特定的系统。按照以上所述，凡是不依赖于自由而得到确定和规定的东西，都叫做天然的东西。所以，那个由冲动和感受构成的系统应该被设想为天然东西。既然对天然东西的意识是强制我们的，并且包含着那个系统的实体同时也应该是一种自由思考、具有意志和被我们设定为我们自身的实体，那么，那个系统也就应该被设想为我们的天然东西。

甚至从某个方面来看，尽管我的理性和我的自由有绝对性，我也是天然东西，而我的这类天然东西就是冲动。

V

但是，我不仅把我自己设定为天然东西，而且在我的这种天然东西之外，也假定了另一种天然东西；一部分原因在于，我不得不把我的一般效用性与一种不依赖于我而存在的质料联系起来，另一部分原因在于，这种质料必须不依赖于我而至少拥有这样一种形式，这种形式使我不得不通过许多特定的中间环节，去达到我的目的。就这两者都应该是天然东西而言，它们必然被设想为相同的；但是，就一种天然东西应该是我的天然东西，另一种天然东西应该是在我之外的天然东西而言，它们则是相互对立的。由此可见，两者被设想为相互中介的。可以说，这就是一切具有同一特征而彼此对立的东西的普遍关系。换句话说，我的天然东西必须从本原方面得到解释，即从整个自然事物系统推导出来，并且通过这个系统得到论证。

关于这个在我的其他哲学论著中已经熟知的和有圆满解释的论断，我在这里只想说几句话。我们谈的是自我本身按照普通意识观点作出的解释和推导，而不是先验哲学家的解释。先验哲学家根据理性本身的理想行动，解释在意识中出现的一切东西。普通意识观点则为了解释，而设定一些存在于需要加以解释的东西之外的对象。进一步说，自我虽然没有意识到自己的解释活动本身，但意识到了这种解释活动的产物。换句话说，昭然若揭的事情是：知觉是由在我之内的天然东西出发的，而绝不是由在我之外的天然东西出发的；在我之内的天然东西是起中介作用的东西，在我之外的天然东西是被中介的、依靠对前一种东西的认识间接认识到的东西，即为了解释前一种东西而设定的东西。相反地，实在东西构成的序列是由在我们之外的天然东西出发的；这种序列被认为决定我们的天然东西，包含了我们的天然东西之所以恰好如此的根据。

那么，我们的天然东西如何得到解释呢？或者，根据对于我们之内的天然东西的假定，还能另外设想包含什么东西呢？或者，在什么条件下能认为我们有一种天然东西呢？我们从现在开始从事的就是这项研究。

我的天然东西是一种冲动。一种冲动本身怎样加以理解呢？也就是说，在像我们这种只能以严格推理的方式，通过中介进行思维的存

在者中，对于冲动的思维怎样得到中介呢?

借助于一种相反的思维方式，我们就能很清楚地阐明这里谈的思维方式。我很容易按照自然机械过程的规律，理解因果序列中包含的东西。这种序列里的每个环节都是由在它之外的另一个环节传递它的活动的；这另一个环节把它的活动传递给在它之外的第三个环节。在这种序列中，一份力量完全被一环一环地传递下去，仿佛贯穿在整个序列里。我们从来都不知道这份力量从何而来，因为我们在这种序列的每个环节里都不得不继续向上追溯，但从来都达不到一个原始力量。我们借以设想序列中的每个环节的活动和受动的，正是这份贯穿在序列里的力量。但我们用这种思维方式是不能理解冲动的，因此，我们完全不能把冲动设想为这种序列中的环节。如果我们假定一个作用于冲动的基质的外来原因，那就也会产生一种作用于第三个环节的对外效用；或者说，如果这个原因对冲动的基质没有任何支配作用，那就不会产生出任何结果。由此可见，冲动是某种既非自外而来，亦非向外而去的东西，是基质的一种指向和作用于其自身的内在力量。自我规定 才是能够借以设想冲动的概念。

所以，我的天然东西就其应该以冲动为内容而言，是被设想为自己规定自己的；因为只有这样，我们才能理解冲动。但按照普通理智或知性的观点，冲动的整个存在完全是这种观点无法超越的意识事实。只有先验哲学家才超越了这种事实，以说明它的根据。

附论

在前一种做法中，判断力是被康德称为统摄的 判断力的能力，而在后一种做法中，判断力是被康德称为反思 的判断力的能力[12]。两者的差别在于：支配自然机械过程的规律无非是支配各个反思的相继更替和相互规定的规律，（由此给我们产生了一种时间和在时间进程中的意识同一性，）这种规律被推广到了客体上。在这种思维中，知性完全机械地走自己固有的道路，自由的判断力所要做的工作，无非是单纯反思自己作为机械的知性实际上做的事情，以期意识到这种事情。这种情况是在不受自由活动的一切影响和不假思索的条件下，单纯通过认识能力的机械过程加以理解的；这种做法理当叫做统摄方

法。但在第二种做法中，理解活动则完全不是按照这种机械过程进行的；在这种情况下，我们心中出现了一种反感与怀疑，因而对于它不这样进行，也出现了一种亟须作出的反思。不过，认为它虽然不这样进行，也毕竟必须加以理解（即体现于自我意识的统一性），就意味着思维的方式必须加以颠倒。（这与下列说法是一样的：认为在自我中虽然没有根据，也毕竟应该有根据，就意味着在非我中有根据。）反思的判断力的功能仅仅见之于统摄作用不可能存在的地方；反思的判断力自己给自己制定规律，即颠倒统摄规律的规律。

VI

天然东西——这在当前虽说只是我的天然东西，然而它在本质上毕竟是天然东西——自己规定自己。但天然东西的特点须通过与自由的对比予以说明，具体地说，是这样予以说明的：自由的一切存在必定产生于一种思维，天然东西的一切存在则必定产生于一种绝对存在。因此，天然东西本身并不像自由存在者那样，能用一个概念规定自己。天然东西自己规定自己，这意味着：它注定了要靠自己的本质规定自己；具体地说，它注定了 formaliter［在形式方面］完全规定自己，而绝不能像自由存在者那样，从来都是不确定的；它注定了 materialiter［在内容方面］恰好这样规定自己，而不像自由存在者那样，在某个规定与其对立的规定之间进行选择。

我的天然东西并不是全部天然东西。在我的天然东西之外，还有其他的天然东西，它之所以被设定，恰恰是为了解释我的天然东西的规定性。于是，我的天然东西就被描述为一种冲动；冲动必须用其他的天然东西加以解释，并从本原上确实用它加以解释。换句话说，我的天然东西作为冲动具有的规定性是全部天然东西的规定性的结果。我有冲动，这是就我是天然东西来说的，而不是就我是理智力量来说的，因为如我们已经看到的，理智力量本身对冲动没有丝毫的影响。这样，冲动概念就与自然概念综合统一起来了，并且能由自然概念得到解释。所以，根据自然概念设想的一切东西，都被设想为冲动；被设想为天然事物的一切东西，都被设想为自己规定自己的。

正如我必须把我的天然东西与其他的天然东西分离开一样，我也能把在我之外的另一部分天然东西与其他的天然东西分离开，因为天然东西完全是多种多样的。当然，我们这里断定的仅仅是一种理想的分离。至于这种分离是否还会有一种不同于随意思维的自由的根据，也就是说，分离开的两部分天然东西是否会真正 存在而不依赖于我们的思维，我们则暂且不想作出判断。

这么分离开的部分首先会通过它自己而成为它所是的东西，但它这样自己规定自己的根据却存在于整体中，而整体也无非是一切部分构成的封闭总体的相互作用。或者更明确地说，你在这里要撇开你的天然东西，因为就它迄今是被设定起来的而言，在它当中出现了一个不同于其他天然东西的独特之处，即这样的必然性：恰好这么限定它，算作它的东西恰好这么多，既不更多一些，也不更少一些；并且你要单纯反思在你之外的天然东西。你要从这种天然东西分离出你希望得到的部分。你恰好把这一份天然东西视为分离开的部分，其根据仅仅在于你的自由反思。你可以把这个部分称为X；在X中有冲动，并且是一种确定的冲动。但这种冲动恰好是一种确定的冲动，却取决于下列情况：在X之外，恰好还存在着很多天然东西，它们通过它们的现实存在，限定了X要包容一切东西的冲动；能给X留下的，恰好只是一份确定的实在性，而能给其他的部分留下的，也只是一种冲动。假如我们必定不会用一种冲动描绘一般天然东西的特点，那么，一切不是X的部分就会在X中仅仅被设定为否定性，而在当前的条件下则必须被设想为冲动，因为追求实在性的一般趋向已经充塞整体，存在于整体的每个部分。不过，由于每个部分都仅仅是一个部分，所以，每个部分都缺乏其他部分的一切实在性；对其他部分来说，每个部分只留有一种冲动。这种冲动之所以仅仅是冲动 ，并且恰好是一种确定的冲动 ，其原因在于：在一个部分之外，还存在某种东西，并且恰好是某种确定的东西。

对我来说，当前恰好X是分离开的部分，之所以如此，仅仅是由于我凭思维的自由使它成为这样。没有任何东西妨碍我凭同样的自由从它又分离出另一个部分 = Y。在Y中也有冲动，它是由一切在Y之外存在的东西规定的，其中也包括那种在以前被我算作X的东西。没有

任何东西妨碍我从Y又分离出第三个部分＝Z。这个部分对Y的关系，犹如Y对X的关系。扼要地说，在这种做法中，绝对既不存在任何最初的东西，也不存在任何最终的东西。我既能使每个部分又成为一个整体，也能使每个整体成为一个部分。

如果一个东西的每个部分都必定会被认为具有它通过它自身具有的规定性，而它这种通过它自身具有的规定性又是其他一切部分通过它们自身具有的规定性的集成，那么，我们就把这个具有这样的性状的东西称为一个有机整体。这个有机整体的每个部分都又能无限地被视为一个有机整体或一个部分。只有至高无上的东西才不能被视为部分。由此可见，全部天然东西都是一个有机整体，并且被设定为这样的整体。

我们还可以从另一个方面阐明这个重要概念。按照自然机械过程的概念，每个物都是通过另一个物而成为它所是的东西，并且将它的特定存在表现于第三个物。按照冲动的概念，每个物则是通过它自身而成为它所是的东西，并且将它的特定存在表现于它自身。如果这时要设想的是一个自由存在者，那么，这个概念就其最严格的、没有丝毫改变的意义来说，的确不被看作是冲动概念，而被看作是绝对自由概念。自由是与自然机械过程直接对立的，无论如何不决定于这种过程。但是，如果这时所说的是一种天然冲动，那么，除了必须保留冲动的特点以外，还必须保留一般天然东西的特点，即机械过程的特点，因此，两者就得到了综合统一。这样，我们在作为单纯机械过程的自然（也就是因果性概念）与作为一切机械过程的直接对立物的自由（也就是实体性概念）之间就得到了一个中间环节。（而为了解释自由在自然中的因果性，我们也当然极其需要有这个环节。）

这种综合的概念并不是什么别的，而只能是刚才阐明的概念。某个东西＝A虽然是通过它自身而成为它所是的东西的，但它通过它自身恰好成为这个东西，其根据则在其他东西（即一切可能的东西＝-A）；而这种其他东西恰好是这样，并且A恰好这样得到规定，其根据又在A本身，因为甚至连-A也是反过来通过A而成为它所是的东西

的。这样，必然性与独立性就统一起来了，我们得到的不再是简单的因果性线索，而是相互作用的封闭圆圈。

VII

按照以上作出的解释和证明，我必须把我的天然东西 设定为一个封闭的整体，属于这个整体的部分既不多，也不少，而是恰好这么多。关于这个总体的概念，从普通意识的观点——我们在我们的全部研究中都使自我立足于这种观点——来看，绝对不像先验哲学家理所当然地解释的那样，能依据对这个概念的反思作出解释，相反地，这个概念本身是已经给定的。我的天然东西就是这样得到规定和加以确定的，并且这个总体本身就是天然东西。

我们首先要问，我怎样把自然中的某个东西——它本身毕竟只是整个自然的一个部分——理解为一个实在的、有机的整体？我按照什么规律把它设想为这样一个整体呢？这个问题当然应该提出来，因为我们迄今只是把整个自然作为一个实在的整体推导出来，而决没有推导出它的一个部分；并且我们至少把我们的天然东西——它毕竟只是整个自然的一个部分——本身设想为一个封闭的整体，这也是事实。

我已经说过一个实在的 整体是什么；这个规定是一个关键。我首先用它的对立面解释这个概念。正像我们刚才考察自然那样，我们可以把任意一个部分理解为一个整体，又把它作任意的分割；并把它的各个部分也理解为整体，如此递进，以至无穷；这样的做法完全取决于反思的自由。我得到了一个整体，但我的整体之所以恰好如此，仅仅是因为我本身使它成为这样；除了我的思维的自由，并不存在另一个规定整体的界限的根据。我得到的是一个理想的整体，一个统一的集体，而绝不是一个实在的整体，一个聚合的集体，一个合成的整体。如果我的整体变成后一类东西，那么，它的各个部分，而且恰恰是这些部分，就必定会在没有我的思维的影响下统一为一个整体。

实在性 是由反思的强制力量规定的，因为它在关于理想东西的表象里反而是自由的。那种任意限定整体的自由必须予以扬弃；理智力量必须把既不多，也不少，而恰好这么多的部分算作这个整体的东

西，如果在我们这里出现了一个实在的整体的话。像我们说的，把我的 天然东西视为封闭整体的表象就应该这样。

究竟是通过什么思维规律，能给我们产生出这种规定界限的必然性呢？凡在不能单纯靠统摄规律加以理解的地方，就出现了反思的判断力的规律，并且后一种规律是前一种规律的单纯颠倒。这时的确可能有一种情况，即判断力一俟达到反思领域，甚至按照这种由统摄规律的单纯颠倒产生的规律也无法进行理解活动，于是，判断力必定会根据上述理由，也把这种规律又颠倒过来；因此，我们就会得到一种综合的反思规律，即反思与其自身的相互作用。（一般说来，必须有理解活动，但理解活动不能按照这种规律进行，而这必然意味着，它是按照一种相反的规律进行的。）自然的每个部分都是按照简单的反思概念，通过它自身和为了它自身，而成为它所是的东西。按照这种由颠倒和综合产生的概念来说，没有任何部分是通过它自身和为了它自身而成为它所是的东西的，但它的整体却确实是这样。由此可见，整体的每个部分都是由同一个整体的其他部分规定的；每个封闭的整体都应加以考察，就像我们曾经考察宇宙那样。宇宙由各个部分组成的整体转变为一个由各个整体组成的整体，即一个由各个实在整体组成的系统。

我们现在要更进一步分析这个新概念，从而把我们当前的论证与我们以前的论证结合起来。按照最初制定的概念，每个被理解的东西都有一定量的实在性，并且对于其他被理解的东西有一种冲动。冲动与实在性相互作用，相互穷尽。任何被理解的东西都既没有一种追求它所拥有的实在性的冲动，也没有一种不由冲动去代替的匮乏。我们可以随便继续使用或不使用这种考察方式；它适合于我们所能遇到的一切东西，而一切东西都有完全相同的形式。

在这时，如果一个特定的东西＝X是给定的，它按照这种规律无法加以理解，它在这种情况下究竟应该有什么性状呢？我们可以考察X的任意一个部分，而这个部分叫做A。如果在A中冲动和实在性不能相互加以解释，如果冲动要达到一种在A中并不缺乏也不属于A的实在性，或者说，如果冲动不想达到一种在A中缺乏的并且属于A的实在

性，那么，A就不可能由其自身得到解释和理解，而反思活动也会被进一步受到推动。理解活动可能不是封闭的，我也可能对任何东西都毫无理解，并且我们会很明显地看出，我本来不应该把部分A与X武断地分离开。并且，我们也可以考察X的其余部分 = B。如果B就其本身来说，在其冲动和实在性方面的情况与A的情况是一样的，但是我们会看到，在B中冲动要达到A缺乏的实在性，在A中冲动要达到B缺乏的实在性，那么，我首先就会从我对B的考察被引回到A，以探讨A是否真的缺乏我在B中发现的冲动所追求的实在性，并且A是否真的具有追求我发现在B中缺乏的实在性的冲动。我必须停下来，再次考察这个问题，也就是说，必须反思我的反思，并由此限定我的反思。这时，会有一种综合的反思，并且因为必然性起着支配作用，所以也会有一种综合的反思规律 。其次，如果不为此设想B，我也就不可能理解A；反之亦然。因此，我必须 用综合方法把两者统一在一个概念里，这时X就会成为一个实在的 整体，而不单纯会成为一个理想的整体了。

但是，就现在予以研讨的概念的完备性的要求而言，X既是一般的天然东西，也是有机的天然东西，因此，后者的普遍规律也一定对X是适合的。就此而言，X是可以无限分割的。所以，我能把A分为B、C和D，又把B分为E、F和G，并这样无限地分割下去。每个部分作为一般的天然东西，都具有冲动和实在性，因而具有独立性；但在每个部分中，它的实在性与它的冲动的关系并不能用它本身加以解释，因为否则，它就不会是实在整体X的任何部分。任何一个部分在X的其他一切部分没有得到理解以前，都不能被解释清楚。每个部分都力求满足其他一切部分的需要，其他一切部分也反过来力求满足这个部分的需要。仅仅能用上述方式得到理解的东西，在我们还没有给它找到一个合适的名称以前，暂且可以叫做实在有机整体。

我自己至少是这样一个天然整体。至于在我之外是否还有许多这样的天然整体，在当前不必作出判定。作出这种判定，取决于我是否能不假定在我之外的其他整体，而把我自己理解为这样一个天然整体。在这里我们只谈一个问题，那就是这样一种实在整体如何用天然东西加以解释，这种解释赋予天然东西的是哪些新的属性。

正像我们要求某物用天然东西加以解释一样，我们要求它根据自然必然性的规律，而不是根据道德必然性的规律得到解释。所以，单纯肯定这样一种可解释性，也就肯定了两种情况：它必然有天然东西，它的存在是由于一个绝对属于天然东西的属性，即把自己组织为实在整体的属性；理性存在者必须被设想为这样的天然东西，而绝对不能被设想为任何别的东西。

（所以，大家切不可把坏的理性的论据当作自己逃向一个作为世界创造者或世界建筑师的理智力量的庇护所，因为否则，在前一种情况下就根本无法设想一个理智力量会创造出物质，在后一种情况下也无法理解理性怎么能对自然有影响，而我们在本书的这一编里则必须说明这个问题。于是，如果一个理智力量可以随自己的意愿，不断地进行综合和结合，那么，就会由此产生一种聚合、组合，而绝不会再产生一种以自然中的内在力量本身为前提的融合。同样，大家也不要打算用一些机械规律解释有机组织。机械规律的内容是物质的永恒不断的碰撞和挤压，吸引和排斥，而不再是任何东西。这种规律是自然固有的一种规律，理性存在者为了能够解释自己，必须在自然概念中设想这种规律，但这种规律本身不能进一步得到解释。进一步解释它，好像就是要把它从机械过程推导出来。显而易见，只有依据普通意识或科学的观点，这种规律才是一种不必进一步解释的和绝对的规律；依据先验的观点或知识学的观点，它却是确实可以解释的，因为整个自然就是依据这种观点得到解释的，并且是从自我推导出来的。）

问题仅仅在于，这可能是一种什么样的规律？在这里必须假定自然的哪种特定进程？按照在上文制定的规律，每个东西作为天然东西，都是通过它自己和为了它自己而成为它所是的东西的；没有任何一个东西对于别的东西来说是某个东西，也没有任何别的东西对于那个东西来说是某个东西。统一的东西绝不是任何别的东西。这是实体性的原则；自然机械过程的原则是因果性的原则。按照当前的规律，绝不存在实体性原则所适用的任何可能的元素。为了能表达我的意思，我说到元素，但我是在理想的意义上，而不是在实在的意义上理解这个词汇的，这并不是因为好像有一些本身不可分割的元素，而

是因为要考察某个东西，就必须不再分割。我说，没有任何一个元素是自足的，是为了自身和通过自身而具有独立性。一个元素需要有另一个元素，另一个元素也需要这个元素。每个追求外部东西的冲动都包含着元素。按照普遍的自然规律，如果事情是如此，那么，这样得到规定的冲动就布满了整个自然。所以，这种自然规律可以这样加以表达：自然的每个部分都力求把它的存在和它的活动与另一个特定部分的存在和活动统一起来，如果我们设想空间中的各个部分，那么，它们也力求在空间中与它融合到一起。这种冲动叫做积极意义上的和消极意义上的造形冲动，即主动造形与接受造形的冲动；它必然包含于自然中，而不是一种外来的附加，好像没有它，自然也能存在下去。不过，大家不必设想它的驻地在这个或那个地方，在这个或那个部分；换句话说，如果没有什么变动，大家也不必设想它本身真的是一个分离开的部分。它绝不是什么实体，而是一种偶性，并且是一切部分的偶性。

这样，由于我们把自我的有机组织设定为一种自然规律的结果，我们就得到了一项巨大的收获，那就是我们至少发现这种以有机组织为目的的冲动遍布于整个自然；因为关于这种冲动在我们之外迄今是否也有因果性，我们在这里还不能作出任何判定。

但是，在我之内——这是我们得到的第二项收获——这种冲动却有因果性。自然的某些部分已经把它们的存在和它们的活动统一起来，以创造出一种存在和一种活动。从这方面来看，大家可以把我们迄今称为实在自然整体的东西最恰当不过地称为组织起来的自然产物。

这样的产物是存在的，因为按照以上所述，我本身就是这样的产物。关于在空间中会提供实在多样性的物质性，我们在此尚未谈到，虽然它很容易被推演出来。但至少在我之内的理想的多样性东西却已经协调为一个统一体，而这种协调就是自然的造形力量的产物。

由此可见，当前所作的探讨的结果如下：既然我存在，我就必须认为自然有因果性，因为我只能把我自己设定为因果性的产物。这样就证明了所要证明的东西，虽然我们的分析还很不完备。

§.9. 从上节得出的结论

I

我察觉我自己是一种组织起来的自然产物。但在这样一种产物里，每个部分的本质都在于一种保持其他特定部分与它自身的统一的冲动；这种冲动如果被赋予整体，就叫做自我保持或自我保存的冲动。这是因为，既然整体的本质无非是某些部分与它自身的统一，那么，自我保持也无非是这种统一的保持。为了更明确地认识这一点，大家不妨作如下的考虑：每个可能的部分都力求把其他特定部分与它自身统一起来，而这种努力决没有什么因果性，除非各个相互支持的部分已经统一起来，因为只有在这个条件下，才存在一个组织起来的整体。这时，整体无非是各个部分的组合。因此，在整体里绝对不会包含任何不同于包含在部分里的东西；这里有一种把某些特定部分吸收到整体自身的努力 。在应该存在一个臻于完善的整体的限度内，这种努力必定具有因果性。这种努力与这种因果性是相互制约的，那个整体的本质就在于它们的相互作用，因为这是一个整体，并且对整体的理解已经完成。就此而言，在与其他天然东西的关系中，上文制定的概念又适用于这种理解。整体保持自己 ，是指整体保持它的努力与它的因果性的那种相互作用。如果两方中的一方被扬弃了，那么，所有的东西就都被扬弃了。一个不再能组织自己的自然产物也不再是一个组织起来的自然产物，因为组织起来的自然产物的特点在于不断地进行造形活动。

自我保持的冲动并不像有人通常觉得可以假定的那样，是一种只追求一般的单纯存在的冲动，而是一种追求特定的存在的冲动，即一种事物成为并且继续成为它所是的东西的冲动。单纯的存在是一个抽象概念，并不是什么具体的东西。一种追求单纯的存在的冲动在整个自然中是不存在的。理性存在者绝不想为存在而存在，而是想为了成为这个或那个存在者而存在的。同样，无理性的自然产物也不致力于一般的单纯存在，而是致力于恰好成为它所是的东西。例如，苹果树

致力于成为并且继续成为一棵苹果树，梨树致力于成为并且继续成为一棵梨树。在无理性的存在物里既有冲动，也有效果。因此，苹果树不能结出梨来，梨树也不能结出苹果来。改变这些自然产物的存在方式就是阻碍它们的整个有机组织，而迟早会导致它们的灭亡。

我的情况也是如此。在我之内有一种冲动，它产生于自然，涉及各个自然对象，以求把它们与我的本质统一起来；不过，这并不像经过消化摄取食物与饮料那样，恰好把它们摄入我的本质中，而是使它们完全与我的天然需要联系起来，让它们跟我有某种关系；关于这个问题，我们将来会作出详细的说明。这种冲动是上述意义上的自我保存的冲动，即把我作为特定自然产物加以保存的冲动。那些自然对象作为手段与这个目的的联系是在没有任何起中介作用的认识——考虑与估计——的情况下绝对 和直接 出现的。我的这种冲动指向的东西之所以属于我的保存活动的范围，是因为 它指向那种东西；而它之所以指向那种属于我的保存活动范围的东西，是因为 那种东西属于我的保存活动的范围。这种联系并不是靠自由活动出现的，而是靠自然的造形规律出现的。

在这里我们要作一个重要的说明，它的结论涉及的范围很广，对它的忽视已经一般给哲学，尤其是给伦理学造成了很大的损失。我的冲动指向客体x。刺激、诱力是来自x吗？是控制我的天然东西，并这样规定我的冲动吗？绝对不是。冲动仅仅来自我的天然东西。我的天然东西已经预先规定了应该为我存在的东西，甚至在它确实为我存在并对我有影响以前，我的努力和渴望也包容了它；即使它不可能存在，我的努力和渴望也会包容它；当然，如果没有它，我的努力和渴望就不会满足。但是，按照自然在其自身的完善过程来说，它是存在的 ，并且必定 是存在的；之所以如此，是因为自然本身是一个组织起来的、实在的整体。我并不是因为我有食物才饥饿，而是因为我饥饿，某种东西才变为我的食物。一切组织起来的自然产物也不外如此。植物并不是由于当前有一些属于它的实体的营养物质，才受到刺激，去摄取它们；不管它们在当前是否确实存在，它的内在组织都恰好需要它们；不过，假如在自然中它们根本不存在，它在自然中也就不可能存在。这里普遍存在的是和谐一致或相互作用，而不是单纯的

机械过程，因为机械过程产生不出任何冲动。既然我是自我，我的努力和渴望甚至也不是靠动物式的需求，出自客体，而是出自我自己。如果有人在这里忽视这个说明，他就在研讨道德规律时不可能理解我们在一个重要段落中提到的这种和谐。

II

我的这种冲动也是我的反思对象；如上所述，这的确是必然的。既然我完全在反思，我就必须知觉这种冲动，把它设定为我的冲动。关于这种必然性，依靠我们当前所持的观点是无法说明其根据的；不过，我们已经从先验观点出发，说明了这个根据。我之所以说“既然我在反思”，是因为反思本身绝不是什么自然产物，它也不可能是自然产物。反思本身从形式方面说，是靠绝对自发性出现的；只有反思的客体和注目于这种客体的必然性才是天然东西的结果。

通过这种对冲动的反思，首先出现了一种渴望，即人们并不亲身了解的需求感。我们对此没有认识，这是我们的缺陷。这个结果是反思的最初结果，它使自我不同于所有其他自然产物。其他自然产物中的冲动，不是以得到满足——如果具备得到满足的条件——为结果，便是以得不到任何满足为结果。大家不会真的主张，各种植物在气候干燥时有一种由于缺乏湿度而引起的渴望；它们不是沐浴甘霖，便是枯萎凋谢，决没有从它们的自然冲动产生的第三种结果。

III

我作为理智力量和凭理智行动的存在者，因而作为意识主体，是绝对自由的，并且只依赖于我的自我规定。这就是我的特点。因此，只要我的天然东西在上述意义上必然被算作我的东西，也就是说，只要它是意识的直接客体，它也就必定只依赖于自我规定。

但又在什么限度内它被算作我这个意识主体的东西呢？我的天然东西相互作用的产物是冲动。首先，这种相互作用不是我作为理智力量的效用性；我完全不能直接意识到这种相互作用。甚至冲动本身也不是我的产物，而是像我们已经说过的，是自然的产物；换句话说，

冲动是给定的，绝对不以我为转移。但冲动会达于意识，它在这个领域里造成的结果会处于我的控制之下；或者更确切地说，它 在这个领域里完全没有造成结果，而是我 依靠它，或者造成结果，或者不造成结果。理性存在者向独立性的过渡即在于此，必然与自由之间的明确界限即在于此。

在植物和动物中的冲动的满足，如果具备了得到满足的条件，就必然会完成。人则根本不受自然冲动的驱使。消化过程的进行、食物向营养液汁的转化和血液的循环，并不处于我们的控制之下；这是在我们之内的天然东西所做的那些在上文指明的事情。它们之所以不处于我们 （理智力量）的控制之下，是因为它们没有直接达于意识。医学生理学家关于这些功能所知道的东西，是通过逻辑推理得知的。反之，对于我们的饥渴的满足则处于我们的控制之下，因为追求食物与饮料的冲动是达于意识的。谁会主张自己是依据自己在消化食物时依据的那种机械必然性吃喝东西呢?

简单地说，感觉到或不感觉到一个特定的冲动，并不处于我的控制之下；但是，满足或不满足这个冲动，则处于我的控制之下。

IV

我反思我的渴望，从而上升到明确的意识，而这种意识过去仅仅是一种模糊的感觉。但是，如果不根据普遍有效的反思规律把我的渴望规定为一种渴望，也就是说，如果不把它与另一种可能的渴望区别开，我就无法反思它。不过，也只能通过它的客体，把它与另一种渴望区别开。所以，我这时通过这第二种反思，也意识到我的渴望的对象，而关于这种对象有无实在性，在这里还完全没有谈到。它仅仅被设定为一个努力追求的东西。但一个由自己的对象规定的渴望，就叫做欲求 。

欲求的多样性如果被完全统一于一个概念，并被视为一种基于自我的能力，就叫做欲求能力 。假如还有另一种欲求，它的多样性同样能被我们统一于一种欲求能力，那么，按照康德的看法，当前演绎的欲求能力也许有理由被称为低级欲求能力[13] 。

低级欲求能力本身的形式，即这种能力作为一种有意识的冲动，在自由的反思活动中有其根据；一种冲动之全然存在，冲动或欲求之恰好指向这样一个客体，则在天然东西中有其根据，不过，像我们在上文已经提到的，不是在外部天然东西或各个客体组成的天然东西中，而是在我自己的天然东西中有其根据；因此，这是一种内在的根据。所以，在欲求里就已经表现出自由，因为在欲求与渴望之间有一种自由反思。大家确实能够压抑各种不正常的欲求，办法在于：对它们不进行反思，对它们置若罔闻，而从事某种别的事情，尤其是脑力劳动，简言之，像神学界的道德家们很中肯地说的，不沉湎于它们。

V

我的欲求以一些天然东西为对象，其目的在于，或者把它们直接与我统一起来（如食物或饮料），或者使它们与我有某种关系（如新鲜的空气、开阔的景色和温暖的气候等等）。

首先，如从理论哲学的前提中已经知道的，一些天然东西是在空间中为我存在的。因此，要与它们统一起来或有一定关系的东西，也必须同样存在于空间里，因为空间上的东西与那种并不同样在空间中存在的东西是没有任何统一和关系的，否则，或者是空间上的东西不会依然存在于空间中，而这是荒谬的，或者是空间上的东西不会有什么关系，而这是与前提背道而驰的。但在空间中存在的、充实空间的东西就是物质。所以，我作为天然东西也是物质，而且按照以上所述，是组织起来的物质，它构成一个特定的整体，即我的躯体。

其次，无论是把天然东西与我统一起来，还是使它与我有一种关系，这都应该处于我的意志管辖的范围内。这种统一或这种关系涉及我的组织起来的躯体的各个部分，而我的躯体是实现我的意志的直接工具。因此，这些部分必须服从我的意志的支配，并且既然在这里谈的是空间中的关系，那么，这些部分作为部分而言，即它们与我的躯体这个整体有关系而言，必须是能够运动的，而且我的躯体本身在其与自然这个整体的关系中，也必须是能够运动的。由于这种运动应该依赖于一个自由地制定的、可以变得不确定的概念，所以必定有各式各样的运动。我把躯体的这样一种组织或机制称为环节或肢体的接合

。如果我应该是自由的，我的躯体必定是由环节或肢体接合而成的。（关于这个问题，大家可以参看拙著《自然法权基础》第一编[14]。）

说明

我们从各种观点出发，都能在我们周围妥帖地看到我们的研究是否取得了某种明确的结论，而在这里我们谈的是其中的一种观点。

在我们之内有一种追求天然东西的冲动，其目的是使这种东西与我们的天性具有一种特定的关系。这是一种在自身之外没有任何目的而以满足自己为宗旨的冲动，它可以单纯以此为满足。这种为满足而满足，叫做单纯的<u>享受</u>。

对我们来说，重要的是确信自然冲动的这种绝对性。每个组织起来的自然产物都以<u>它自身为目的</u>，也就是说，它完全是为了塑造形态而塑造形态，完全是为了这么塑造形态而<u>这么</u>塑造形态。因此，我们不仅要说，无理性的自然产物并不亲自<u>思考</u>它自身之外的任何目的——这是极其容易理解的，因为它根本不进行思考——，而且我们也要说，如果不在逻辑上前后不一致和在解释上完全不正确，一位观察它的有理智的人就不能把任何外在目的附加给它。在自然中只存在内在的合目的性，而绝不存在<u>相对</u>合目的性。相对的合目的性是通过自由存在者在自然客体中能够设定并局部实现的随意目的，才产生出来的。就理性存在者而言，只要它是单纯的天然东西，只要它单纯为满足自己而满足自己，它的情况也完全如此；一个满足它的特定对象之所以存在，仅仅是因为它的天性要求的恰好是这样的对象。既然它会意识到它的渴望，那么，它也必然会意识到这种渴望的满足；这种满足提供了乐趣，而这种乐趣就是它的终极目的。自然人并不是抱着维护与增强其体质的打算进食的，相反地，他之所以要进食，是因为饥饿折磨他，而食物则对他是美味可口的。在这里我们要作如下的说明。绝大多数分析感觉的人，尤其是门德尔松[15]，曾经用那种改善我们的身体状况的感觉来解释乐趣。如果这里谈的是单纯的感官快乐，而且身体的状况仅仅被视为有机组织的状况，那么，这种解释是完全正确的。一位叫做耶路撒冷的年轻人[16]对此提出了异议。他认为，即使我们的身体状况明显恶化，即使我们直接感觉到这种恶化，也会感

到乐趣，例如，嗜酒者在刚开始陶醉时的那种乐趣 [1] 。有人会用所有这类例证说明，那种恶化仅仅涉及肢体接合的情况，但有机组织的状况对当前来说却总是变得更加良好，各个部分的运作与相互作用变得更加完善，机体与自然环境的交流也变得更加畅通。但是，按照已经作出的证明，一切感官快乐都涉及有机组织。肢体的接合本身，作为实现自由的工具，并不真正是自然的产物，而是自由实践的产物。关于这种乐趣给有机组织造成的后果，我们并没有讨论，因为未来的事情是无法直接感觉到的。在这一点上，人完全是植物。如果植物能反思，它在生长时就会感觉到自己是茁壮的。但它也能徒长，从而引起它的灭亡，而这并不会妨碍它感觉到自己茁壮生长。

我们是否完全屈服于这种追求单纯享受的冲动，是受我们的自由的控制的。对冲动的任何满足，只要是有意识地完成的，就必然是靠自由完成的。躯体具有一种可以依靠自由，通过冲动发挥作用的机制。

只要人以单纯享受为目的，他就依赖于一种给定的东西，即他的现成存在的冲动对象。所以，他不是自足的，他的目的的达到还依赖于天然东西。但是，只要人进行反思，从而成为意识主体——按照以上所述，他必然对自然冲动进行反思——他就会成为自我，并在他之内表现出一种理性趋势，即绝对依靠自己，把自己规定为意识主体，规定为最高意义上的理智力量。

这里有一个重要问题：我的冲动是天然东西，我的趋势是纯粹精神，难道有两种不同的冲动吗？否。从先验观点来看，两者是同一种构成我的本质的原始冲动，只不过这种原始冲动是从两个不同的方面加以观察的。这是因为，我是主客统一体，我的真正的存在就在于两者的同一性和不可分离性。如果我把我自己视为一种完全由感性直观和逻辑思维的规律规定的客体，那么，这种实际上是我的唯一冲动的东西就对我变成了自然冲动，因为我在这个方面是天然东西。如果我把我自己视为主体，那么，我的唯一冲动就对我变成了纯粹的精神冲动或独立性的规律。自我的一切现象都仅仅是基于这两种冲动的相互作用，它实际上只是同一种冲动与其自身的相互作用。这样就同时回

答了下列问题：这种完全对立的东西作为两种冲动，怎么能出现在一种应该绝对统一的存在者中。两者其实也是统一的，而全部自我性就是基于两者表现为不同的东西。在两者之间划分界限就是反思。

能反思者依靠对反思的直观，高于被反思者；前者君临于后者之上，统摄后者。因此，能反思者、意识主体的冲动理应叫做高级冲动，而由这种冲动规定的欲求能力就叫做高级欲求能力。

只有被反思者才是天然东西，能反思者则是与它对立的，因而不是什么天然东西，而是君临于一切自然东西之上。高级冲动作为纯粹精神存在者的冲动，指向为活动而活动的绝对自我规定，因而是与一切单纯消极地沉溺于天然东西的享受相反的。

但两者只构成同一个自我，所以两种冲动在意识范围里必须统一起来。事实将会表明，在这种统一中，必定在高级冲动方面扬弃了活动的纯粹性（通过客体的非确定性），在低级冲动方面扬弃了被当作目的的享受，于是，作为统一的结果出现了客观的活动，它的终极目的是绝对自由，是对于一切自然事物的独立性。这是一个无限的、绝对达不到的目的，因此，我们的课题只能是说明：为了逐渐接近这个终极目的，必须如何行动。只着眼于高级欲求能力，就会单纯得到道德形而上学，它是形式的和空洞的。只有把高级欲求能力与低级欲求能力综合统一起来，才得到一门伦理学，它必定是实在的。

§.10. 关于自由与高级欲求能力

I

我的天然东西本身的最终产物是冲动。我反思自己，即反思我的这个给定的天然东西，而它作为我的反思的直接客体只能是冲动。这里的重要问题在于我们完全规定这种反思。在这种情况下，我们必须考察这种反思的形式，这种反思的内容或对象以及两者的相互结合。

首先，这种反思或它的形式的出现是绝对的；它绝不是自然的产物，它之所以出现，完全是因为它出现，因为我是自我。说到它的客体，我们并不需要提到我们的自然冲动是这种客体，而是仅仅需要提问我们的天然东西在何种限度内 是它的直接客体。即使是对于这个问题，我们在上文中也已经顺便给出了这样一个答案：是在我不得不 把某物视为属于我这个能反思者的限度内。这种反思和它的客体的联系在于，两者必定是同一个东西。由于另一个自我对我是不存在的，所以，我作为自然存在者对我本身也同时就是能反思者。这个自然存在者是实体，反思是这个实体的偶性，是自然存在者的自由的表现。在所述的反思中，我们就是这么设定的。关于这种联系的根据，普通意识的观点是绝不提问的。人们会用这种观点解释说，我本来就是这样一种具有给定的天然东西和对它的意识的存在者。但是，在这种情况下依然不可理解，甚至从普通意识的观点来看也必定不可理解，在性质完全不同，彼此独立不倚的东西之间的这样一种联系怎么竟然是可能的。就像我的天然东西应该是得到规定的那样，自然从自己方面也这样限制和规定某种东西，这是可以理解的；理智力量从自己方面构成并且以某种方式规定表象，这也同样是可以理解的；但是，自然和理智力量怎么能在它们彼此独立不倚的行动中符合一致，并且达到同样的结果，这却是不可理解的，因为既不存在理智力量赋予自然以规律的情况，也不存在自然赋予理智力量以规律的情况。对于前一种情况的肯定会建立起一种唯心主义，对于后一种情况的肯定则会建立起一种唯物主义。预定和谐的假设就像通常被设想的那样，是否认这两种情况的，但就是按照它的看法，这个问题也仍然一如既往，没有得到回答。而我们已经从先验观点出发，回答了这个问题。绝不存在自在的或孤立的自然或天然东西；我的天然东西和为了解释我的天然东西而设定的一切其他天然东西都不过是一种发现我自己的特殊方式。我在理智世界里才受到限制，这种对我的原始冲动的限制当然限定了我对我自己的反思，并且反过来说，我对我自己的反思也限定了我的原始冲动；两种限定都是为了我 ，对于我的自我，绝对不可能谈得上有一种不是为了我的限定作用。按照先验观点，我们得到的绝不是一种两重的、彼此独立不倚的东西，而是一种绝对单一的东西，并且在不存在任何有差别的东西的地方，的确不可能谈得上有一种和谐，也不可能追问和谐的根据。

然而，我们现在是立足于普通的观点，并且还在依照着这种观点继续走下去。通过上述反思，自我摆脱了一切要在自我之外存在的东西，把自己置于自我自身的支配之下，并且把自己树立为绝对独立的。因为能反思者是独立的，仅以自身为转移：而被反思者与能反思者是同一个东西。这并不像有人在乍看起来时会认为的那样，单纯意味着自我从这个反思的观点开始观照自己，但也只是拥有观照活动而已。倒不如说，这是要肯定，如果没有理智力量本身的能动规定作用，从这个反思的观点出发就不可能在自我中产生任何东西。能反思者与被反思者是统一的，并且展现出一个唯一的、不可分离的人的形象。被反思者把实在的力量注入这个形象，能反思者把意识注入这个形象。如果不使用概念，不依据概念，这个形象从现在开始就不能做任何事情。

以概念为根据的实在性，被我们称为自由的产物。如果不以自我本身关于实在性的概念为依据，就不能从上述观点出发，认为自我有什么实在性。因此，从这个观点出发，自我是自由的，由自我造成的一切东西也是这种自由的产物。

这是一个重要的观点，因为立即澄清自由学说是我们当前的打算。自然序列中的每个环节都是预先确定的，它的存在符合于机械性的规律或有机性的规律。如果人们完全知道事物的性质和事物遵循的规律，人们就能永远预言事物将会怎样表现出来。但是，从自我已经成为自我，并且确实仍然不失为自我的那个时刻起，在自我中将要出现的东西就不是预先确定的，而是绝对无法确定的。绝对不存在任何这样一种规律，按照这种规律就可以完成和预见自由的自我规定，因为这样的自我规定取决于理智力量的规定作用，而理智力量本身是绝对自由的，是真正的、纯粹的活动。自然事物的序列是连续的，其中的每个环节都完全起着它所能起的作用。自由规定的序列则是由飞跃组成的，仿佛是以不规则的颤动方式进行的。假如你们设想这种序列中的一个环节是确定的，并且称它为A，那么，从A出发就会有许多的可能性，但并不是所有的东西都是可能的，而是仅仅出现了其中的一个特定部分＝X。在自然事物的序列中，一切东西都是在严格的链条中联贯起来的；在自由规定的序列中，联贯性则在每个环节中都有中

断。在前一种序列中，每个环节都可以得到解释；在后一种序列中，任何一个环节则都无法得到解释，因为每个环节都是根本的和绝对的环节。在前一种序列中通行的是因果性的规律，在后一种序列中通行的则是实体性的规律，这就是说，每个自由的决断都是实体性的，都像它原来那样，是绝对自主的。

超出上述反思，我就能不再受到自然必然性的推动，因为超出这种反思，我就不再是自然必然性链条的一个环节。这个链条的最终环节是冲动，但也不过是一种在精神存在者中本身不具有任何因果性的冲动，因此，自由甚至于可以从自然哲学出发加以理解。自然的因果性有其界限；超越了这个界限，即使还应该有因果性，也必然是有另一种力量的因果性。随着冲动产生的结果，并不是由自然造成的，因为自然的作用仅仅以冲动的产生为限。这种结果虽然是我用一种来自自然的力量造成的，但这种力量却不再是自然的力量，而是我的力量，因为支配它的是超越一切自然的东西的原则，是概念。我们拟将这方面的自由称为形式的自由。我靠这种自由做的事情，就是我单纯靠意识做的事情。因此，虽然有人可能会毫无例外地遵循自然冲动，然而从形式自由的意义上说，如果他单纯靠意识，而不靠机械作用去行动，他也仍然可以说是自由的，因为他的行动的最终根据可以说不是自然冲动，而是他对自然冲动的意识。我并不知道，有人好像已经精心研究过关于这方面的自由的概念，但这种自由毕竟是一切自由的根源。也许正是由于这个原因，才产生了许多错误和对于这种自由学说的不可理解性的抱怨。

附论

没有一个反对自由主张的人会否认，他意识到了他不能为之指出任何外在根据的情况。目光敏锐的人们说，我们也决没有意识到这些情况有任何外在根据，而是仅仅意识到我们没有意识到这些根据，（就像我们即将谈到的对于自由的直接意识那样。）这些人进一步作出推论说，从我们没有意识到这些根据的事实并不能得出那些情况没有什么起因的结论。（在这里，那些情况首先变成了超验的。说我们根本没有能力设定某物，对我们来说的确意味着这个某物是不存在

的。但是，关于一种没有意识的存在可能意味着什么，先验哲学不仅毫无概念，而且能清楚地说明，这样的某物是毫无意义的。）不过，这些人继续说，既然一切东西都有其起因，那么，我们的自由想像的决断也有其起因，尽管我们没有意识到这种起因。在这里，他们显然假定了自我属于自然规律的序列，而且他们假装自己能证明这一点。他们的证明是一个可以理解的循环论证。虽然自由的捍卫者在自己方面也不过能假定一种自我性，在这种自我性的概念中当然包含着自由不服从自然规律的意思，但他却在一方面比他的反对者们拥有决定性的优势，那就是他能真正制定一种哲学，在另一方面他拥有他的反对者们所不了解的直观能力。他的反对者们只是一些能够进行严密的逻辑思维的人，而完全缺乏直观的能力。大家不必批评他们，而是应该在自己可能做到的时候开导他们。

II

根据以上所述的一切，我是自由的，但我没有把自己设定为自由的；我对于在我之外的一种理智力量是自由的，但对于我自己不是自由的。而只有在我这么设定自己的时候，我才是某物。

首先，要把我设定为自由的，需要什么条件呢？在我意识到我从不确定性到确定性的过渡时，我把自己设定为自由的。在我拥有行动能力的限度内，我察觉自己是不确定的。在对于这种情况的反思中，想像力在两个对立的规定之间的内在摆动表现出了这种不确定性。在这种情况下，便开始了对我的自由的知觉。我这时规定我自己，而反思也同时一起得到规定。我规定我自己；这个进行规定的自我是哪个自我呢？毫无疑问，是一个从能反思者与被反思者的统一中产生的自我。同一个自我在同一个未分割的活动和同一个外观中也同时是得到规定的自我。在自由的意识中，客体与主体是完全同一的。（目的）概念直接变为行动，行动直接变为（认识）概念（对于我的自由的认识概念）。如果有人否认自由会是意识的客体，他是完全正确的。自由当然不是在不要有意识者的作用下自行发展的某物，好像有意识者在这种情况下也只有观照活动。自由不是客体，而是有意识者的主客统一体。从这个意义上说，人们自动脱离犹豫状态，树立起确定的目

标，当然会通过这种行动直接意识到自己的自由；之所以如此，是因为人们树立起了这种目标，尤其是在这种目标虽然与我们的一切偏好背道而驰，但仍然为了职责被选定的时候。但是，要达到这种意识，却需要坚强的意志和真挚的直观。有一些人，他们实际上并没有真正的意志，而总是让自己受盲目偏好的推动；正因为如此，他们也没有真正的意识，因为他们从来都没有自动地创造、规定和调整自己的表象，而是单纯长期做梦，为模糊的观念联想过程所左右。我们在谈到对于自由的意识的时候，并不是在谈这类人。

由此可见，对于我的不确定性的意识是意识到我那种靠自由活动进行的自我规定的条件。但不确定性不仅是无规定性（＝0），而且是一种在许多可能的规定（＝负数）之间的犹豫不决的摆动，因为如果不是这样，这些规定就不可能被设定，而会是子虚乌有。迄今为止，都让人无法看出，自由应该如何指向许多可能的规定，应该如何被设定为指向这些规定。除了自然冲动，自由的应用就没有任何其他客体。如果出现了自然冲动，那就没有任何根据说明它为什么不应该通过自由加以遵循，但是确有根据说明它会加以遵循。或者，如果有人想说，也许有许多冲动会突然发挥作用——但按照当前的观点，我们也没有什么根据作这种假定——那么，较强的冲动就会起决定作用；由此可见，任何不确定性又都是不可能的。（冲动不会成为意志规定的原因；按照以上所述，冲动绝对没有能力这么做。但是，自由始终会恰恰成为自然冲动在有因果性时能够引起的那种东西的原因，自由将完全为自然冲动效劳，并延续自然的因果性。）自由存在者处于这样一种状态中，这种状态虽然作为原始状态 不能成为现实，但作为派生的状态 却能成为现实，就此而言，人们认为自由存在者有一种偏好，它因为预先不存在任何反思和任何不确定性，而有理由被称为盲目偏好；这是自由存在者本身既没有意识到，也不可能意识到的偏好。

但是，只有我意识到我是自我，即意识到我是自由独立的，我才是自我。这种对我的自由的意识制约着自我性。（这就使我们将要演绎的东西成为普遍有效的；因为事实表明，理性存在者如果没有对这种自由的全部意识，因而没有自己存在的条件，就是完全不可能的，而且既然对道德原则的意识属于这种条件，那么，理性存在者如果没

有这种意识，也是完全不可能的；由此可见，这种意识绝对不是某种偶然的东西和外加的补充，而是在本质上属于理性的。当然有可能，对自由与道德原则的意识有时在很大程度也许会变得模糊不清，人也会沦为机器；关于造成这种结果的原因，我们在下文中将会指出，而在这里我们只肯定一点：任何人若没有任何 道德感，就绝对不可能存在。）

既然在自我中包含的一切东西都是用一种冲动加以解释的，那么，就必定有一种要意识到这种自由的冲动（它必定存在于自我的原始冲动中）；因此，也必定有一种要达到这种意识的条件的冲动，而这样一种意识的条件就是不确定性。如果自我仅仅遵循自然冲动，不确定性则是不可能的。因此，这里应该有一种完全不涉及并且违背自然冲动而规定自己的冲动；行动的内容根本不能取自自然冲动，而是只能取自行动本身。既然我们要涉及对自由的意识，这样一种冲动就应该是为自由而争自由的冲动 。

我把这种不同于上述自由的自由称为实质的 自由。形式的自由仅仅在于，出现新的形式原则，新的力量，结果序列中的内容则丝毫没有改变。虽然这时行动的已不再是自然，而是自由存在者；但自由存在者造成的结果与自然可能造成的结果恰好一模一样，如果自然也还能行动的话。实质的自由则在于，不仅出现了新的力量，而且就行动的内容来说，也出现了崭新的行动序列。从这时起，不仅理智力量造成的结果，而且这个行动系列造成的结果也与自然可能造成的结果完全不同。

我们必须严格推演和详尽描述我们指出的这种冲动，并表明它可能怎样表现出来。

III

首先，我们要推演这种冲动。在以前已经证明，如果没有这样一种冲动，对自我性的自我意识就是不可能的，因为如果那样，对于制约这种自我意识的不确定性的意识就是不可能的。这曾经是这样一种冲动的间接证明。但是，如果不是为了可靠，而是为了应该由此得出

的结论，则必须用自我概念本身，作出直接的证明，即起源方面的证明。

我已经说过，自我通过对它自身作为自然存在者所进行的绝对自由的反思，而完全支配了它自身。我在这里只需要更明确地阐述这个命题，并完成需要作出的证明。

首先，那种绝对自由的反思作为第一种反思是一种完全在自我中有其根据的行动。我说的是行动 。但是，被反思的和当然被认为属于自我的自然冲动却在与那种活动的关系中是一种受动，是某种给定的、在没有自由活动的作用下存在的东西。人们首先应该考虑到，为了解释对于作为行动的第一种反思的意识，就必须设定对于从事第一种反思的能反思者的一种新反思，并且人们应该考虑这第二种反思。既然我们撇开了被反思者、自然冲动，那么，第二种反思就只包含着在第一种反思中出现的纯粹绝对活动；唯独这种纯粹绝对活动才是真正的自我。冲动作为某种外来的东西被设定为纯粹绝对活动的对立面；冲动虽然属于自我，但并不是 自我。纯粹绝对活动才是自我。我们刚才单纯为了能表达自己的意思，不得不把两种反思分开，大家可不要像我们做的那样，首先把这两种反思设想为实际上相互分开的。其实，两种反思是同一种行动。自我通过内在的自我直观，直接意识到自己的绝对活动；没有内在的自我直观，自我就根本无法让人理解。其次，人们应该注意，通过第二种反思（我不得不继续把两种反思分开），那个没有这种反思就只能是特定反思活动的东西变成了一般的活动 ，因为这时确实撇开了反思的客体（通过客体，反思才变成反思）。单纯理想的 活动即对给定的东西的反思，单纯实在的 活动即对应该被给定的某物的绝对规定，这两者之间的区分是在后来作出的。

我想更扼要地、因而也许更明确地把这层意思表达出来。从反思出现了一种新的力量，它靠它自己延续了自然的趋势。这是我们在以前就看到的。现在这种新的力量则应该是为我 出现的，我应该按当前的要求意识到它，把它当作一种特殊的力量。而这只有在下列条件下才是可能的：我设想它脱离了冲动的支配，也就是说，我假定它能不

遵循冲动，而对抗冲动。这种对抗仅仅被设定为一种能力，并且在我们像必然要做的那样，把它视为自我中固有的和本质的东西时，它也被设定为一种冲动 。正因为如此（这也从另一方面增强了证明的力量），通过这种相反的冲动，自然的影响作用也就变成了单纯的冲动，因为如果不是这样，它就会是因果作用。

因为这种自我的冲动仅仅是作为纯粹的冲动包含在自我中的，所以我们想把它称为纯粹 冲动，而另一种冲动则应保留其原有的名称，即称为自然冲动。

我们只需要考察两种冲动的相互关系，就可以看到，这两者是怎样表现出来的，尤其是我们这里着重讨论的纯粹冲动是怎样表现出来的。首先，自然冲动作为恰好如此 得到规定的冲动，对自我是偶然的。从先验观点来看，它是我们受到限制的结果。我们一般都受到限制，这确实是必然的，因为如果不是这样，任何意识都会是不可能的。但是，我们恰好这样 受到限制，这却是偶然的。与此相反，纯粹冲动在自我中是本质的东西；它是在自我性本身 建立起来的。正因为如此，它存在于一切理性存在者中，由它产生的东西对一切理性存在者都是有效的。其次，纯粹冲动是一种高级冲动，它按照我的纯粹本质，把我提高到自然之上，并且向这个时间上的经验存在者提出了这样的要求：我也把我自己提高到自然之上。因为自然有因果性，是一种也与我有关的力量；自然在我之内创造了一种冲动，它指向单纯形式的自由，表现为偏好。但按照高级冲动来说，这种力量对我没有任何支配作用 ，也不应该有任何支配作用；我应该完全不依赖于自然的推动而规定我自己。这不仅使我与自然分离开，而且也把我提高到了自然之上。我不仅不是自然序列中的环节，而且还能独立自主地干预自然序列。由于我发现自然力量在我之下，这种力量就成为某种不受我尊重的东西。因为我所尊重的东西，是我为了与它保持平衡，必须对它使用我的全部能力的东西；而我所不尊重的东西，则是不需要对它使用这种能力的东西。对待自然就是如此；这是一种决断，并且我是君临于自然之上的。如果我自暴自弃，变成我不能尊重的东西的一个组成部分，那么，从更高的观点来看，我就不能尊重我自己。所以，在与那种使我陷入自然因果性序列的偏好的关系中，高级冲动表

现为这样一种冲动，这种冲动给我提供尊重感，要求我尊重自己，并且给我规定了一种高于一切自然事物的尊严；这种冲动绝不以享受——无论是什么样的享受——为目的，而以贬低一切享受为目的；这种冲动藐视享受本身，仅仅以维护我的尊严为宗旨，而我的尊严就在于绝对的独立不倚和自力更生。

§.11. 对于兴趣概念的初步研讨

我们现在要从事一项重要而艰巨的研究。与我们通常的习惯相反，在这里除了做系统的整理以外，对于我们希望用以阐明这项研究的一个概念作出初步的研讨，几乎变成了必须做的工作。

某些事情对我们完全无所谓，另一些事情则使我们发生兴趣，这是客观存在的事实。可以假定，刚才对这件事实所作的表述对每个人都会是能够理解的。乍看起来，对我无所谓的事情与我的冲动决没有任何关系，但严格地说，这是不可能的，所以那种事情也不过是与我的冲动有一种间接的、未被我察觉的关系。与此相反，使我感兴趣的事情则与我的冲动必然有一种直接的 关系，因为兴趣是被直接感觉到的，而绝不能由任何理性根据创造出来。逻辑证明不可能使人对某物感到高兴或感到苦恼。间接的兴趣（对于作为适用于特定目的的手段的某种东西的兴趣）是以直接的兴趣为基础的。

说某种东西与我的冲动有直接的关系，是什么意思呢？冲动本身不过是感觉的对象；因此，与冲动的直接关系也不过是被感觉到的。由此可见，说对于某种东西的兴趣或关切是直接的，就意味着先于和不依赖于一切推论，而感觉到这种东西与冲动的和谐或不和谐。

但是，我只感觉到我自己 ；所以，这种和谐或不和谐必定存在于我之内，并且不是任何别的东西，而只能是我自己与我自己的和谐或不和谐。

还可以从另一方面来看这件事实。一切兴趣都是以对于我自己的兴趣或关切为中介的，也不过是对于我自己的这种兴趣或关切的变化形态。一切使我感兴趣的东西，都与我本身有关系。在任何享受中我都感到愉悦，在任何难受中我都感到痛苦。这种对我自己的关切究竟是从什么地方产生的呢？只能产生于冲动，因为一切兴趣或关切仅仅由此而来，或具体地说，是以下列方式产生的：我的根本冲动作为纯粹的存在物与经验的存在物，使我自己的这两种极其不同的组成部分合而为一，是追求原始的、在纯粹理念中得到规定的自我与现实的自我的一致性的冲动。这种原始冲动，即纯粹冲动与自然冲动的结合，是一种确定的冲动，直接以某些东西为目的；如果我的现实状态与这种要求相符合，则出现愉悦，如果我的现实状态与原始冲动相矛盾，则出现不愉悦，两者无非是对于我的现实状态与原始冲动要求的东西的和谐或不和谐的直接感觉。

作为低级欲求能力的出发点的冲动，真正说来，无非是塑造我们的天性的冲动。这种冲动指向独立自主的存在者，因为这种存在者必须把这种冲动与自己综合统一起来，将其自身设定为受驱动的。这种冲动通过渴望表现出来。渴望存在于什么地方呢？不是存在于自然中，而是存在于意识的主体中，因为渴望是被反思到的。渴望指向的东西无非是自然冲动中存在的东西，是外部世界与我的躯体的物质关系。假定这种渴望会得到满足，对于它是由自由活动，还是由偶然性得到满足的，我们允许悬而不决，那么，毫无疑问，这种满足会被知觉到。为什么我们不单纯满足于冷静的认识判断，说“我的躯体像我们所谈的植物那样成长与发育”，而是满足于另一类判断，说“我们感到愉悦”呢？

原因在于，我的根本冲动直接以后一类判断为目的，而且也得出了这样的判断。使我的根本冲动得到满足并且产生愉悦的东西，是现实东西与根本冲动的要求的和谐。

纯粹冲动的情况则完全不是这样。它是一种为活动而活动的冲动，由于自我在内部直观自己的绝对能力，才出现了这种冲动。所以，在这里没有像在上述情况下那样，单纯发生对于冲动的感觉，而

是发生了一种直观。纯粹的冲动不是作为一种影响出现的；自我并不受到驱动，而是自己驱动自己，并在其自身的这种驱动中直观自己。只有在这个限度内，才谈得上有一种冲动。这里所述的冲动的目的，在于察觉行动的自我是独立自主的和自己由自己规定的。我们不能说，这种冲动就像从自然冲动产生的那样，是一种渴望，因为它的目的并不是某种可望从自然恩惠得到的、不依赖于我们自身的东西。它是一种绝对的要求。我可以说，它是强烈地出现在意识里的，因为它不是以单纯的感觉，而是以直观为基础。

我们可以设想自我处于行动状态。显而易见，自我是依靠它自身，而不依赖于自然冲动及其要求规定它自己的，因为它formaliter［在形式方面］是自由的。在这种情况下，或者出现了一种本该按照高级冲动的要求出现的规定，于是，冲动的主体与现实的行动者双方是和谐的，并且产生了——恰好发生了本该发生的事情——赞同感；或者出现了相反的规定，于是产生了带有藐视态度的不赞同感。在这里无法让人谈到尊重。我们必须尊重我们的更高的天性及其要求；在经验自我方面，只要我们一定不藐视自己，也就足够了。经验自我从来都不具有积极的尊重感，因为它从来都不能使自己基于高级冲动的要求。

在这里我们还要谈一个问题。感觉产生于一种限制或规定性，但在这里，无论是在要求方面，还是在要求的满足方面，都只有行动。在这种情况下怎么能出现一种感觉呢？双方的和谐并不是行动；和谐本身出现于没有我们积极参与的条件下，是一种确定的状态，并且是被感觉到的。由此也可以看出，大家切勿这样理解我们的意思，好像我们会肯定对于一种直观的感觉，其实，这是绝对荒谬的。直观与一种冲动的要求有和谐关系，两者的这种和谐是被感觉到的。（这个说明同样重要。假如事情不是如此，也就不可能有任何审美感，它同样是对于一种直观的感觉，并且处于我们这里所述的两种感觉的中间。）

这种赞同或不赞同现在会是冷静的、单纯的认识判断呢？还是必然与兴趣结合起来呢？显然是后者；因为对于经验自我的绝对独立性

以及经验自我与这种独立性的符合的要求，本身就是原始冲动 。如果经验自我符合于其绝对独立性，冲动就得到了满足；如果经验自我不符合于其绝对独立性，冲动就依然没有得到满足。因此，那种赞同必然与愉悦结合起来，而那种不赞同则必然与不愉悦结合起来。我们是否一定藐视自己，对于我们不可能是无所谓的。但这种愉悦却与享受没有丝毫关系。

就我是自我 ，即我是自由的而言，现实与自然冲动的符合，并不取决于我自己。所以，从这种符合产生的愉悦是一种把我与我自身分离、使我对我自身异化的愉悦，我在其中忘却了我自己。这是一种无意得到的 愉悦，它的最后一个标志最清楚地表现了它的特点。相反的感觉，即难受或痛苦，也恰好同样如此。但在与纯粹冲动的关系中，现在的这种愉悦及其根据不是某种外来的东西，而是某种取决于我的自由的东西，我可以按照规则期待这种东西，却不能期待那种外来的东西。所以，这种愉悦并未使我出乎我自身之外，而是使我返回我自身之内。它是满足感 ；它从来都不是提供给追求感官快乐的人们的；它不大肆声张，而是发诸内心；它同时也提供了新的勇气和新的力量。与此相反的感觉是懊恼 、内疚；（它从来都不是提供给追求感官痛苦的人们的；）它带有对自己的藐视；之所以如此，恰恰是因为它取决于我们的自由。如果不是向我们又不断提出规律对我们的要求，如果不是这种要求出于我们自身，因而又至少为了我们的高尚品格而给我们增添了勇气与尊重感，如果不是懊恼本身为我们毕竟还能左右它的感觉所削弱，我们那种必定要藐视自己的感觉就会令人不堪忍受。

我们在这里所述的感觉能力——它也可以被恰如其分地称为高级感觉能力 ——就叫做良心 。实际上存在的是良心的平静 或良心的不安 、良心的责备 或良心的安宁 ，但绝不存在一种良心的愉悦 。良心这种名称是选得很好的，它仿佛表示了对于意识赖以存在的必要条件的直接意识，表示了对于我们的更高天性和绝对自由的意识。

§.12. 一门适用伦理学的原则

自然冲动单纯为了物质而指向某种物质的东西，即为了享受而指向享受；纯粹冲动则指向行动者本身对于自然冲动的绝对独立性，即为了自由而指向自由。如果纯粹冲动有因果性，那么，这也只能暂且被设想为这样：按照纯粹冲动，并不是单纯出现了自然冲动要求的东西，因此，能够从纯粹冲动出现的，除了内在行动、自我规定以外，仅仅是无所作为和玩忽职守，而绝不是什么积极的行动 。

所有单纯formaliter［从形式方面］研讨伦理学的人们，假如能推勘到底，则像那些教导我们要把自己融合于上帝（像在下文中将会看到的，给这个命题奠定基础的当然是某种真正的和崇高的东西）的神秘主义者一样，只能达到一个结果，那就是自我的不断否定自己 ，自我的完全毁灭与消失。

但是，如果我们详细考察刚才推出的结论，并想对它作出规定，我们就会看到它悄然化为乌有。指向意识主体的上述纯粹冲动的要求在于，我应当能在一种反思中把自己 设定为自由的。因此，我当然应该把我的自由设定 为某种积极 的东西，即现实行动的根据，而绝不应该设定为无所作为和玩忽职守的根据。由此可见，我作为反思者将必须把意志的某种规定与作为规定者的我联系起来，并把这种意志仅仅从自我规定推导出来。所以，这种加以联系的意志是某种在我们之内可以知觉的客观东西。而所有客观的东西都仅仅是作为感性的自然存在物属于我们的，通过单纯的客观化，我们自己被置于这个领域。或者，我把这个一般得到充分的认识和足够的证明的命题，从与当前情况的特定关系方面陈述如下：一切现实的意志都必然指向一种行动，而我的一切行动都是涉及客体的行动。但在客体世界中，我仅仅是靠自然力量行动的，这种力量仅仅通过自然冲动给予了我，也不过是在我之内的自然冲动；这是自然对其自身的因果性，自然不再作为僵死的和无意识的自然专门控制这种因果性，而是我通过自由的反思，使这种因果性受到我 （理智力量）的 控制。因此，一切可能的意志的最直接的客体都必然是某种经验的东西，是我的感性力量的某种规定，它是由自然冲动赋予我的；由此可见，这种客体是自然冲动要求的某种东西，因为自然冲动仅仅是靠其要求而赋予我的。所以，任何可能的目的概念都以满足自然冲动为宗旨。（一切现实的意志都是经验

的。纯粹的意志绝不是什么现实的意志，而是一种单纯的理念，是出自理智世界的绝对东西，它只能被设想为解释经验事物的根据。）

按照以上所述的一切，将几乎不可能这样理解我们的想法，好像我们主张自然冲动本身创造了意志。我 有意志，自然则没有意志；但就内容而言，假如自然会有意志，那么，我能希求的就不可能是任何别的东西，而只是自然也会希求的东西。

这虽然没有扬弃追求绝对的、实质的自由的冲动 ，但完全扬弃了这种冲动的因果性 。这时剩下的东西实际上只是形式的 自由。我虽然发现自己受到驱动，去做某种仅仅在我之内有其实质根据的事情，但我确实从来都没有，也绝不可能做某种不为自然冲动所要求的事情，因为自然冲动穷尽了我的全部可能的行动。

但在这时却不可废除纯粹冲动的因果性，因为只有我设定这种因果性，我才能把我设定为自我。

我们陷入了一种矛盾境地，它很引人注目，因为上述两个命题把矛盾的东西确立为自我意识的条件 了。

怎样解决这个矛盾呢？按照综合的规律说，只能用这样的方式：行动的内容必须同时在同一个行动中符合于纯粹冲动和自然冲动；两者必须是统一的。两者正像在原始冲动中是统一的一样，在现实的行动中也是统一的。

对此只能作这样的理解：行动的目的、概念在于达到完全摆脱自然；但行动符合于并且永远符合于自然冲动，却不是我们的自由制定的行动概念的结果，而是我们的限制作用的结果。解释我们行动的内容的唯一根据，在于结束我们对自然的依赖性，尽管所要求的独立性从来都没有出现过。纯粹冲动指向绝对独立性，如果行动同样指向绝对独立性，即处于一个必定会使自我独立不倚的连续序列中 ，行动就是符合于纯粹冲动的。但按照已经作出的证明来说，只要自我不失为自我，自我就在这时绝不可能变得独立不倚。由此可见，理性存在者

的终极目的必然是在无限中，是一个虽然无法达到，但理性存在者应当凭其精神本性不断接近的目的。

（我在这里必须考虑一种反对意见。如果它不是由头脑健全、对先验哲学有所了解的人们提出来的，我当然不会认为它是可能成立的。这些人们问道，我们怎么能接近一个无限的目标呢？与无限相比，任何有限的数量不是都消失不见，变为虚无了吗？抱有这种疑问的人们以为，我谈的是作为自在之物的无限。其实，我 是为我自己 接近无限的，而我从来都不能把握无限。所以，在我眼前总是有一个确定的 目标，我无疑能接近它，即使在达到这个目标以后，根据我的全部本质与认识由此达到的完善程度，我的目标也被推移到远方；因此，在这幅无所不包的 画面上我从来都不能达到无限的东西。我的目标在无限中，因为我的依赖性是一种无限的依赖性。但我从来都不能把握这种无限的依赖性，而只能把握它的一定范围，在这个范围内我无疑能使自己成为自由的。）

必定存在着这样一种序列，在这种序列的延续中我能设想自己是被包含在逐渐接近绝对独立性的过程里的，因为只有在这个条件下，才可能有纯粹冲动的因果性。这种序列从人的天性给人安排的那个最初的地方开始，就必然注定了要向无限的东西超越；当然，这是在理念里。由此可见，在任何可能的情况中，纯粹冲动在所有这些条件下要求的东西都是已经确定的。我们可以把这种序列称为完成有限理性存在者的道德使命的过程。尽管这种序列本身现在尚未被认识，但刚才已经证明，这种序列必然会出现。所以，我们能够很稳妥地立足于这块基地。因此，我们必须将下列命题确定为伦理学的原则：“纵然你的使命究竟是什么 ”这个问题尚有待于回答，你也总是要完成你的使命 。如果有人把这个命题说成“你要全部 完成你的使命”，这就同样意味着，达到上述终极目的的过程是无穷无尽的，因为我们的全部使命绝不可能在任何时间中完成。（神秘主义者的错误的产生，是由于他们把无限的、在任何时间中都达不到的东西想像为在时间中能够达到的。个人的全然堕于或融于绝对纯粹的理性形式或上帝，诚然是有限理性的终极目标，不过在任何时间中都是不可能的。）

个人在时间中具体地完成其任何一次 使命的可能性，当然都是以自然 本身为基础，是在自然中给定的。自然冲动与我们制定的原则的关系在于：在每个时刻，某种事情都符合于我们的道德使命，这种事情同时也是自然冲动（只要它是自然而然的，没有用破产的幻想粉饰起来）所要求的；但是，绝对不能得出结论说，自然冲动要求的一切东西 都符合于我们的道德使命。单独来看，自然冲动的序列是＝A、B、C等等，个人的道德使命也许从B只取了一个部分，并使之成为现实；先行的东西不同于单纯通过自然就会存在的东西，因此，甚至随B而来的自然冲动也将不同；但道德使命也许以这种形态从随B而来的自然冲动只取了一个部分，如此类推，以至无穷。但在任何可能的使命中，两种冲动都要部分地会合起来；只有这样，道德原则在其实际执行的过程中才是可能的。

更明确地分析两种冲动的相互关系，是符合于我们的研究目的的。首先，高级冲动表现为当前所述的伦理 冲动，而绝不表现为纯粹冲动，也就是说，不表现为指向绝对独立性的冲动，而表现为指向特定行动的冲动；然而，当冲动被提高为明确的意识，所要求的行动被详细研讨时，则从特定的行动可以看出，所要求的行动是包含在我们所述的序列里的。因为刚才已经表明，冲动作为纯粹的 冲动，作为指向单纯否定的冲动，根本不可能达到意识。我们反正意识不到这种否定，因为它什么都不是。这是连经验也证明了的事实；我们觉得自己被迫做这件或那件事情，而责备自己没有做成某种事情。这有助于纠正错误，体谅那些既否认对绝对命令的意识（这将在下文谈到），也否认对纯粹冲动的意识的人们。彻底的先验哲学也不主张有这样的意识。纯粹冲动是某种处于一切意识之外的东西，是解释意识之内的某种东西的单纯先验根据。

如我们已经看到的，伦理冲动是一种混合冲动，它从自然冲动获得它所指向的内容，也就是说，与它综合统一起来并且融为一体的自然冲动指向它也至少部分地同样指向的同一个行动。但它仅仅从纯粹冲动获得形式。它像纯粹冲动那样是绝对的，并且要求做某种事情，而绝对没有任何在它自身之外的目的。无论它是什么样的，它都绝对不以某种享受为目的。（它所要求做的一切事情的终极目的是完全的

独立性。但这种完全的独立性的目的又是什么呢？是享受呢，还是某物呢？全然不是。它以它自身为目的。它之所以应被当作目的，全然是因为它理应如此，因为我是自我。大家在达到这个目的的路途上感到的内在满足，是某种偶然的东西。冲动并不产生于内在满足，倒不如说，是内在满足产生于冲动。）

伦理冲动要求受到尊重；对它的听从或不听从引起了赞同或不赞同、自我满足感或最令人痛苦的自卑感。它是积极的，诉诸一种确定的行动。它是普遍的，涉及一切可能的自由行动，并且按照在上文中严格划定的界限，涉及自然冲动的一切得到意识的表现。它是独立自主的，在任何时候都自己给自己制定目的，以绝对因果性为宗旨，并且与自然冲动处于相互作用状态，因为它从自然冲动得到的也不过是内容本身，而绝不是需要追踪的目的，并且它从自己方面赋予自然冲动以形式。最后，它颁布绝对命令。它所要求的东西都是作为必然的东西被要求的。

§.13. 伦理学的划分

伦理冲动要求为自由而自由。谁没有看出自由一词在这个命题中有两种不同的意义呢？在前一个自由中说的是应该被创造出来的客观状态，也就是绝对终极目的，是对我们之外的一切事物的完全独立性；在后一个自由中说的是行动本身，而不是什么真正的存在，简言之，说的是纯粹主观的东西。我为了成为自由的，我必须自由地行动。

但是，甚至对于后边出现的自由概念，也应该再作划分。关于自由行动，我们可以提出这样的问题：它要成为自由的，必须怎样完成呢？按照自由的形式和内容来说，必须完成什么事情呢？

关于自由的内容，我们迄今研究过的是行动必定处于这样一种序列中，通过这种序列的无限延续，自我会成为绝对独立的。现在我们

想考察的是自由的方式 或形式。

我应该自由 行动；这就意味着，我作为设定起来的自我，作为理智力量，应该规定我自己。因此，我应该依据对于我的绝对自我规定的意识，深思熟虑地行动。只有这样，我作为理智力量才会自由行动；否则，我就会盲目 行动，好像我是受随机东西的驱动的。

我作为理智力量应该按一定的 方式行动，也就是说，我应该意识到我恰好这样 行动的根据。这种根据一定不是别的，因为它只能是我们所述的序列包含着这种行动的根据，换句话说——因为这里谈的只是哲学的 观点，而绝不是普通意识的观点——只能是这种行动成为职责 的根据。由此可见，我应该单纯按照关于我的职责的概念去行动，仅仅让自己由那种认为某事是职责的想法来规定，而绝对不由任何其他想法来规定。

关于这个问题，我们还想说几句话。假如上述命题不是自相矛盾的，并且某种合乎道德而纯属冲动的东西是可能存在的，那么，伦理冲动就不应作为单纯的盲目冲动对我有规定作用。我们在这里又得到了在上边已经说过的东西，不过这种东西进一步得到了规定。我们在上边已经指出，追求独立性的冲动指向理智力量本身；理智力量作为理智力量应该是独立自主的；不过，只有它用概念而绝对不用任何冲动规定自己，它才是独立自主的。由此可见，冲动的目的在于既拥有因果性又不拥有因果性；仅仅由于它要求理智力量应该是自由的 ，因而不拥有因果性，它才拥有因果性。如果它是冲动，它就仅仅是自然冲动；但它作为伦理冲动不能是这样，因为让自己接受盲目冲动是与道德性矛盾的，是不合乎伦理原则的。（例如，同感、同情和仁爱的冲动。在适当的时候将会表明，这些冲动虽然是伦理冲动的表现，然而是与自然冲动混合起来的，就像伦理冲动总是混合冲动那样。凡是靠这些冲动行动的人，他的行动虽然合法，却绝对不合乎道德，而是在这个限度内 违背了道德。）

在这里才出现了绝对命令；作为绝对命令存在的，应该是概念 ，而绝不是冲动。因为冲动并不是绝对命令，而是冲动促使我们给自己构成绝对命令，促使我们说某种事情绝对应该完成。绝对命令是我们

自己的产物；而它之所以是我们的 产物，是因为我们是能制定概念的存在者或理智力量。

按形式来说，这就使理性存在者在意志规定中完全摆脱了一切不属于理性存在者本身的东西。内容并不规定理性存在者；它据以规定自己的，并不是关于某种纯属内容的东西的概念，而是关于绝对命令的单纯形式的和在它自身制定的概念。这样，我们就又在现实中得到了理性存在者，就像我们原初把它树立为绝对独立自主的那样，而一切原初的东西都又必定会在现实中显现出来，只不过带有许多附加的东西和其他的规定。只有出于职责的行动才是纯粹理性存在者的这样一种显现，任何其他的行动则有一种与理智力量本身异样的、作出规定的根据。（所以康德在《道德形而上学基础》中说，只是由于道德素质，理性存在者才显示为某种自在 东西，即某种独立不倚的东西，它绝不是通过任何与其自身之外的东西的相互作用持续存在的，而是单纯自为地持续存在的。[17]）职责的不可言说的崇高性质即由此而来，因为职责把一切在我们之外的东西都置于我们之下，而这类东西与我们的使命相比，也可以消失不见，化为虚无。

由此可见，我们可以从伦理原则的形式得出两个结论：

1） 我完全 应该经过深思熟虑，有意识地去行动，而不应该按照单纯的冲动，盲目地去行动；既然我在行动，我尤其 应该依靠职责意识去行动；如果我的行动不以这种概念为依据，我就绝不应该行动。所以，绝不存在什么无所谓的行动；既然一切行动实际上都只是理性存在者的行动，道德规律就都涉及它们；即使不materialiter［在内容方面］是如此，也十分肯定地formaliter［在形式方面］是如此。我们应该探讨，职责概念是否涉及它们；要给这种探讨提供根据，职责概念就千真万确地涉及它们。立即可以证明，职责概念甚至materialiter［在内容方面］也必定涉及它们，因为我绝不应该遵循感性冲动本身；但按照以上所述，我在每个行动中都服从于感性冲动，因此，在每个行动中都必须附加上伦理冲动；否则，按照道德规律来说，就不可能完成任何行动，而这是违背前提的。

2） 我绝不应该违背着我的信念去行动 。这是完全倒行逆施、居心叵测的做法。我们将在下面看到，在人之内怎么会有这样一类东西，这类东西竟然把这种看来根本不可能的倒行逆施的做法弄成可能的，并且至少使它失去令人可怕的成分，而这种成分对于每个纯洁无瑕的人的理智来说，本来是它在它真正地表现出来时具有的。

这两个结论如果被概括为一个命题，则可以被表述为：你要永远按照对于你的职责的最佳信念去行动 ，或者说，你要按照你的良心去行动 。这就是我们行为的道德性的形式条件，有人也把它特别称为我们行为的道德性 。在我们的狭义伦理学第一章里，我们将详细谈到道德性的这些形式条件；然后在第二章里，我们将制定我们行为的道德性的实质 条件，或者说，将制定关于我们行为的合法性 的学说。

---

[1] 参看他那本由莱辛编辑出版的《哲学论文集》,第61页。

第三编 伦理原则的系统应用或狭义伦理学

第一章 论我们行为的道德性的形式条件

§.14. 意志专论

我们立刻就会着手用综合的、系统的方法，制定我们行为的道德性的形式条件。但是，既然形式的道德性，尤其是所谓的道德性，也叫做善良意志，并且我本人想这样描述它的特性，那么，我就应该预先说明我的意志概念。

虽然属于这个研讨范围的一切内容已经用其他的名称得到了阐述，然而现在也依然有必要用意志这个名称明确地谈一种事实，以便把我的阐述与迄今习以为常的阐述结合起来。

意志活动是一种从不确定性到确定性的绝对自由的过渡，它是有意识的。这种行为在上文中已经得到充分的描述。在研究中，我们可以把客观的东西——从不确定性到确定性过渡的自我——与主观的东西——在这种过渡中直观自身的自我——在研讨中相互分离开，但在意志活动中它们则是结合起来的。冲动、渴望与欲求并不是意志。在冲动中有一种癖好或偏爱；在渴望中还有对爱好的客体的意识，但没有能动自我的任何确定性，而是有不确定性；在欲求中想着的，是它的对象会降临到它那里，它甚至连手脚都不愿动。通过意志活动，才出现能动自我的确定性。

如果有人注目于那种完全有意识的过渡的能力，如果他为理论理性的规律所迫，联想这样一种要表现出来的能力，他就得到了关于作为一种能力的一般意志的概念。这是一个抽象的概念，而绝不是任何需要知觉的现实东西，例如，不像有些人所说的那样，是一种事实。

如果有人得到一种现实的、可以察觉的过渡，他就具有了一种意志活动。但在这时意志活动并未完成，而且如果那里没有确定性，它也就根本不是什么意志活动。如果在那里有确定性，它则叫做一种意志，就像在习惯用语中说的，“这是我的意志”；或者说，它叫做一种意志过程。在日常生活中，人们并没有在作为一种能力的一般意志与作为一种能力的特定表现的意志——特定意志——之间作这种区分，因为在那里没有必要作这种区分，而且在本来极其有必要作这种区分的哲学领域里，人们也没有作过这种区分。

意志就其内容方面的意义而言，是自由的。自我在它有希求的限度内，从许多可能的客体中选择了一个客体，从而作为理智力量给它自己提供了它的意志活动的客体；并且它把理智力量直观与理解的不确定性提高为一种同样被思考和被理解的确定性。这与那种认为客体能由自然冲动给予的看法并不矛盾。由自然冲动给予的客体是渴望和欲求的客体，而绝不是意志和实现意志的明确决断的客体。从这方面看，意志本身是绝对存在的。扼要地说，意志是绝对自由的，不自由的意志则是子虚乌有。只要人有希求，他就是自由的；如果他不自由，他就没有希求，而是受驱动的。——自然绝不创造任何意志；如我们在上文已经看到的，严格地说，自然连任何渴望也无法创造出来，因为甚至渴望也以一种反思为前提。不过在这种反思中，自我并未意识到它自己是能反思者，因此它本身必定会假定在它之内存在的渴望是自然产物，虽然在它之外的观察者和从先验观点出发的我们会察觉事情恰好相反。

如果意志从不确定性进展到确定性——在上文中已经严格证明，这是对自由的意识的条件，并且由于有这种意识，也是自我作为一个这样的自我的条件，所以也就证明了一种意志是存在的，并且这种意志像我们描述的那样，是很确定的——如果我说事情是如此，那么，正如赖因霍尔德很正确地描述的，意志就总是一种选择的能力[18]。绝不存在什么没有随意性的意志。如果有人注意刚才挑明的特征，即意志必定在许多同样可能的行为中恰好作出一种选择，他就会称随意性为意志。

（有些哲学家发现，那种认为在自由活动中有作出相反的决断A和- A的同样可能性的主张是一个矛盾；另一些哲学家则殚精竭虑，要揭露那种被冒充为这个矛盾的证明的循环论证。但我们打算研究的是，在后一类哲学家没有发觉这种情况时，前一类哲学家假定的是什么。

我们设定一种自然力量＝X。既然它是自然力量，它就必然是机械地发挥作用的，也就是说，它总是创造出它凭其本性能在这类条件下创造的一切东西。如果这样一种力量是＝A，那么，它的表现必然是＝A；并且，不假定那个A，而假定某个- A，这会是矛盾的。

这个规律难道适用于意志吗？首先，特别重要的问题——我们在上文中再三提到这个问题，并不是没有原因——在于：凡是在出现意志的地方，凡是在毕竟出现自我的地方，自然力量就完全告罄了。通过自然力量，既不可能有A，也不可能有- A；通过自然力量，根本不可能有任何东西。因为自然力量的最终产物是冲动，而冲动是没有因果性的。由此可见，并不是对于自然力量，而是对于这种与自然力量绝对相反的意志，A和- A才是同样可能的。其次，我们如果主张意志是自由的，则必定主张：意志是一种系列的第一个开端环节，因而并不取决于任何其他环节，所以，自然界不能像我根据自然界本身证明的那样，是规定这个环节的根据；由此可见，意志的规定没有任何在其自身之外的根据。我们也进而主张：意志并不像机械力量那样，产生它所能产生的一切结果，而是具有一种自己把自己限定于特定结果的能力；由此可见，假如整个领域是A＋- A，意志则有力量不要任何在它自身之外存在的根据，而把自己规定为这个领域的前一部分或后一部分。我们的反对者们本该深究我们的这个前提。可是他们没有这么做，而是假定意志存在于一种由自然力量组成的系列中，甚至于只是一种自然力量，这恰恰是我们在他们面前要否定的说法。只有在他们的这个前提下，他们的推论才是正确的。于是，他们就假定意志不是我们所说的那个环节，由此证明意志并不是自由的。但是，假如他们希望说得正确，他们本来就不应该说意志自由的主张是自相矛盾的，而仅仅应该说这个主张是与他们那个认为意志不自由的主张相矛盾的，这当然是我们在他们面前一定会不声不响地承认的说法。

真正的矛盾比他们自己想像的更难理解。设想一种不同于自然机械作用序列的序列，是与他们的全部个体性的思维能力相矛盾的；他们在思维力量方面还完全没有把自己提到更高的表现水平上来，他们的绝对前提即由此而来；就他们个人而言，他们本身当然无法超越这个前提。一切事物都是机械地进行的，这就是他们的绝对原理；他们之所以坚持这个原理，是因为在他们的明确无误的意识中出现的，当然只是机械作用，而绝不是任何其他东西。所有的宿命论的情况都是这样。即使有人把我们作出道德决断的根据推移到理智世界里，那种情况也不会改观。所以，我们的意志规定的根据是包含在某种虽非感性，却又像有形力量那样规定我们的东西中的，它产生的结果 就是我们的意志决断。但某种这样的东西究竟是怎样与感性世界区分开的呢？按照康德的看法，感性世界是可以应用各个范畴的世界 [19] ，但在这里因果性范畴却被应用于某种理智东西，于是，同一种东西就不再是理智世界的环节，而下降到感性领域里了。

在这种情况下，这种需要承认有必然性的意志选择得到了进一步的规定，表明它是一种在满足自私的冲动（自然冲动）与满足不自私的冲动（伦理冲动）之间进行的选择。现在我们就来检验这个进一步的规定。自由不仅是有内容的，而且也是有形式的；按照在上文中从自由的根据推导出的差别来说，事情就是如此。我能意识到——虽然按照上文的论证，不是在原初就意识到，而是在自我意识发展起来，经验已经有了积累之后意识到——的，既有前者，同样也有后者。如果我只意识到形式的自由，那么，我作为理智力量就首先获得了一种推迟满足自然冲动的能力；因为在这个延缓期间自然冲动会继续以各种各样的方式表现自己，所以，我也同时获得了另一种 能力，即在自然冲动这时向我呈现的各种不同的外观中反思这种冲动，在对它的许多可能的满足中进行选择 。我选择了对一种需要的满足。我是以充分的意志自由作出选择的，因为我是以自我规定的意识作出选择的；但我决没有牺牲对于道德生活的享受，我不过是牺牲了对于另一种乐趣的享受。

但是，有人可能说，“你毕竟屈从于在你之内存在的强烈冲动”。即使这个说法完全是真的，我也可以回答说，倘若我没有控制自己，

拖延作出决断的时间，自由地反思我的全部冲动，这种冲动就不会存在，也不会得到意识。因此，即使在这样的前提下，我也以自我规定，制约了我的意志的客体，并且我的意志也依然materialiter［在内容方面］是自由的。况且当那个说法显得完全是真的时，我已经说过，这可不是完全真的。只有先积累起一定数量的经验，我才能凭想像力设想一种在当前我的天性丝毫都不需要的享受，而对当前实际上存在的各种冲动的一切满足都是紧随着这种享受而来的。从前在我之内肯定有过这样的冲动，因为我有过一种在当前我单凭想像力再现出来的真正享受。于是，单纯的想像对于我就是以自由的产物为客体的冲动，而我在这种情况下也就在最广泛的意义上给自己提供了我的意志本身的客体。在这种情况下，我同样没有牺牲对于德性的另一种真正享受，而是牺牲了对于单纯想像的乐趣的另一种真正享受。（这在单纯外表高雅的 人们当中，即在刚走上文明道路的人们当中，是司空见惯的事情。例如，体力衰竭的纵欲者、贪图财物的吝啬人和追求名望的虚荣人都是奔向单纯想像的享受，而放弃真正的享受的。）

只有这样，一种无非是对自然冲动的许多满足进行理智选择的明智性才是可能的；但按照上述意志概念，在最大的适用范围里，这种明智性会是完全不可能的，而只有道德或不道德才会是可能的。

§.15. 系统制定我们行为的道德性的形式条件

I

像我们已经看到的，道德的形式规律是这么说的：你要绝对按照你对于你的职责的信念去行动。我们会考虑这个规律的形式和内容，或者在这里可以更明确地说，会考虑条件与有条件的东西。就前者而言，像我们已经同样看到的，这个规律在于：你要力求确信那种在任何时候都是你的职责的事情；就后者而言，这个规律在于：你要做你现在依据信念能够视为职责的事情，而你之所以要做这种事情，仅仅是因为你已经确信它是职责。

II

但是，如果这时我的信念不正确——有人会这么说——那我就没有完成我的职责，而是做了一件与职责背道而驰的事情。我在这时究竟怎样才能心安理得呢？显然，只有我既未曾认为我的信念可能不正确，也未曾认为我可能在无限的生存中把我的信念当作不正确的，我才能心安理得。所以，我不仅在我的行为中要坚持关于我当前的信念的概念，而且在关于我的整个可能的信念的概念中也要坚持这个信念，也就是说，在我当前所能设想的整个信念体系中也要坚持这个信念。这样一种比较与检验就是一项职责，因为我应该确信我自己。如果对我来说，我的行为是否合乎职责，不是无所谓的，而是我的生活中极其重要的事情，那么，我的信念会是正确的还是错误的，对我来说也不可能是无所谓的。由此可见，在特定情况下我的信念的正确性是由这一信念与所有可以思议的信念的协调一致给我保证的；研究这种协调一致是否存在，甚至也是一项职责。

III

但是，我的信念的整个体系本身只能用我当前确信我的信念的方式提供给我。正如我在评判各个具体情况时会犯错误一样，我在评判我的全部评论和确信我的全部信念时也同样会犯错误。

照此说来，我的道德性，因而我的绝对独立性与良心的宁静，总是依赖于偶然情况。假如我考虑到这一切——考虑到这一切也是一种职责——那么，我或者必须靠那种与良心背道而驰的运气去行动，或者完全不能行动，而在不存在任何评判我的职责信念的正确性的绝对标准时，必须使我的全部生活悬而未决，处于拥护与反对之间的永远反复摇摆当中。

（这是一个重要的说明，就我所知，还没有在任何地方得到足够的考虑；通过研讨这个说明，我们会把一种坚实的联系引入我们的理论，并获得一种容易从道德性的形式条件过渡到道德性的实质条件的途径。）

IV

如果合乎职责的行为是完全可能的，那就必定有一个评判我的职责信念的正确性的绝对标准。用这个标准来衡量，某种信念一定是绝对正确的，而我们为了职责，也必须依靠这种信念。我们首先应该说明的，是这里进行推论的方式。如果合乎职责的行为是完全可能的，那就必定有这样一个标准；按照道德规律，现在这样一种行为是完全可能的，因此，这样一个标准是存在的。我们按照这种推论方式，从道德规律的存在与必然因果性得出了认识能力中的某种东西。所以我们主张道德规律对理论理性的这样一种关系，即像康德所说的，道德规律对于理论理性占有的一种优先地位[20]。绝对真的是这样一种东西，没有这种东西就完全不可能有任何职责；把这种东西视为真的，也是一种职责。

为了不使这个原理遭到粗暴误解，我们在此应说明下列情况：道德规律当然需要有一种特定的信念＝A，并认可这种信念。但是，既然道德规律不是什么认识能力，那么，就它的本质而言，它是无法由它自身制定这种信念的，相反地，它在期待着由认识能力、反思判断力察觉和规定这种信念，在这种情况下它才认可了那种信念，把坚持那种信念当作一项职责。与此相反的主张会导致一种关于信念的只讲内容的职责，即导致这样一种理论，按照这种理论，道德规律会直接包含某些理论命题，它们不必进一步加以检验，也不管是否在理论上能让人确信，似乎就一定会被认为是真的。从一方面来看，这样一种主张是完全自相矛盾的，因为实践能力绝不是什么理论能力；从另一方面来看，这样一种主张也会给招摇过市的江湖骗术，给种种压制和束缚良知的行径，大开方便之门。各种理论能力都在不断地沿着自己的道路行进，直至遇到能获得赞同的东西为止；不过，各种理论能力在自身并不包含评判这种东西的正确性的标准，而是这个标准包含在实践能力里，实践能力才是人所具有的首要的和最高的东西，是人的真正本质。我们当前的主张，仅仅就其在上文已经得出的进一步的规定而言，是这样的：道德规律是单纯形式的，必须到其他地方获取其内容。但认为某物是道德规律的内容，这种看法的根据则只能存在于道德规律本身。

不过在这里出现了一个更大的难题：我们怎样表述和从何认识道德规律对于职责的理论判断的确认呢？道德规律就它与经验的人相关而言，有它的范围中的一个确定的出发点，即一个确定的限制，在这个限制中，个人首先自己察觉自己，所以出现了个人；他有一个虽然绝不能达到、但又确定的目标，即绝对从一切限制下解放出来；他也有一个由他引导我们的、完全确定的途径，即自然的秩序。因此，对于每个特定的人来说，在他的任何处境中也只有某种确定的行为是合乎职责的，并且我们可以说，道德规律在其应用于时间中的存在者时，就要求有这种确定的行为。我们可以用x表示这种确定的行为或放弃这种确定的行为。

像刚才提到的，实践能力这时绝不是什么理论能力。所以，实践能力本身并不能给出这个X，而是这个X应该通过——在这里自由地进行反思的——判断力去寻找。但是，既然这里有一种冲动，要完全行动起来，更具体地说，要用行为实现这个确定的X，那么，这种冲动就对判断力有规定作用；虽然这种规定作用不是materialiter［内容方面的］，就是说，这种冲动给判断力提供的是自己无法做的某种行为，但这种规定作用毕竟是formaliter［形式方面的］，就是说，判断力要寻找某种行为。因此，伦理冲动在这里就表现为追求特定认识的冲动。假定判断力发现了这个看起来依赖于运气的X，那么，追求认识的冲动与认识就会结合在一起，也就是说，原初的自我与现实的自我处于和谐的关系中，并且像在这种情况下总会看到的那样，根据上述证明，还出现了一种感受。

问题仅仅在于，这会是一种什么感受？它的不同于其他感受的特点是什么？一切审美感受与这里所述的感受的相同之处在于，两者产生于对一种追求特定表象的冲动的满足；但前者与后者的相反之处在于，给前者奠定基础的冲动并不绝对要求自己得到满足，而仅仅是把这种满足作为自然的恩宠加以期待，反之，这里所说的追求认识的冲动则是绝对要求自己得到满足的伦理冲动。因此，在伦理冲动中并不像在审美冲动中那样，会产生出一种出乎意料地使我们感到惊讶的愉悦，而是只会产生出一种对于过去期待的东西的冷静赞同，假如理性

不自暴自弃，这种东西就必定会被找到。在行为中我们把这样得到赞同的东西称为正当的，在认识中我们把它称为真实的。

所以，应该有一种对于真理性和真实性的感受，作为我们所寻找的那种评判我们的职责信念的正确性的绝对标准。我们要更详细地描述这种重要的感受。只要判断力依然在从事于寻找的活动，自由的想像力就在对立的东西之间摆动，并且因为寻找的活动是依照冲动进行的，而冲动尚未得到满足，所以也存在着一种怀疑感，这种感受又与焦虑结合在一起，因为这里所述的事情比任何其他事情都重要。（例如，我知道我在怀疑。我究竟从何知道这个呢？的确不是从我所作出的判断的客观性质得知的。怀疑是某种主观的东西；它正像它的对立面——确实性一样，是单纯让人感受的。）一俟判断力察觉所要求的东西，对于和谐一致的感受就会揭示出它是所要求的东西。想像力像在一切实在性里那样，从这时起受到了约束与强制；我只能以这种方式看这件事情，像在任何感受里那样，这里是有强制的。这就在认识中给出了直接的确实性，内心的平静与满足是与这种确实性结合起来的。

（康德在《单纯理性界限内的宗教》第四篇第二章§．4．里说得非常好：意识到我想从事的行为正当，是无条件的职责[21]。但这样一种意识是可能的吗？我是从何认识到它的呢？康德觉得，这可以诉诸每一个人的感受。当然，这也只能诉诸每一个人的感受，然而先验哲学负有一项责任，即论证对于确实性的这样一种感受是可能的，而这也是我们刚才做过的工作。不过，康德举出了一个解释他关于这个问题的想法的事例，而这个事例也极其宜于解释我们在这里提出的想法。康德说，一位宗教裁判所法官要把一个在他看来是异端的人判处死刑，他绝不会完全确信自己在这件事情上做得无不有理[22]。如果他扪心自问，“你确实相信，在一位能洞察人心的一切秘密的人在场时，你愿拿一切对你有价值的和神圣的东西作赌注，保证这些宗教原理有真理性吗？”那么，这会使最勇敢的布道者都不寒而栗。或者，像康德在另一处说的，谁要站出来断言，“凡是不相信我告诉你的这一切东西的人，都该永远被罚入地狱，受到诅咒”，谁就必须敢于使自己确实处于这种境地：“如果这一切东西不是真实的，我本人则愿永远被罚入地

狱，受到诅咒。”但我们可以预料，绝大多数人对于冒着这种危险去做那样的事情会有许多顾虑；并且绝大多数人也会由此看出，那些作出上述论断的人们本身并不很坚定地相信他们想强加于别人的信条。我们可以用这种类推的方法说，谁完全确信自己的事业，谁就必定会基于这种确信本身，敢冒永远被罚入地狱，受到诅咒的风险，如果他不想这么做，那他就暴露了他的信念不坚定。

但如果这时要进一步提问，想永远被罚入地狱，受到诅咒，这会是什么意思，那么，除了一个人永远放弃其改恶从善 的意思以外，我们就不可能由此得出任何其他可以理解的意思。而这是极恶，是任何人都不可能当真设想的恶，对于这种恶的当真设想会毁灭任何人。居心叵测的不法之徒总是违背着他们自己的良心，有意搪塞别人，说他们仅仅是在这一次或这段时间还想这么做，到适当的时候则想改恶从善。所以我们可以肯定，谁要是或者明确地打算在将来某个时候才改变他的行为方式，或者认为起码在将来某个时候这么做才是可能的，他现在的良心就不纯正。反之，谁对自己的事业确信无疑，谁就敢冒着风险这么做：他绝不能 改变他的事业和他据以确定他的事业的各项原则，而使他的自由在此时此刻丧失殆尽；他要抱着这个决心，永远得到确认。这就是评判真正信念的唯一的、可靠的标准。

这个标准的证明如下：这样一种信念是与原始自我和谐统一的。但原始自我君临于一切时间之上，君临于时间里的一切变化之上；因此，在这种统一中经验自我也要同样使自己君临于一切时间更迭之上，把自己设定为绝对不变的。坚定的信念的不可动摇性即由此而来。）

从以上所述得出的结论是：对于我是怀疑还是确信，我并不是用这样一种论证解释的，这种论证的正确性需要一种新的证明，而这种证明又需要一种新的证明，如此类推，以至无限；相反地，我是用直接的 感受解释的。只有这样，作为精神状态的主观确实性才能加以解释。但对这种确实性的感受，就像它在一种从自我出发的哲学中不可能以另一种方式出现那样，总是我们的意识与我们的原始自我的一种直接符合。这种感受绝不是错觉，因为像我们已经看到的，它仅仅在

于我们的经验自我与纯粹自我的完全符合，而纯粹自我是我们的唯一的、真实的存在，是一切可能的存在和一切可能的真理。

只有我是一种道德存在者，那种确实性对我才是可能的，因为评判一切理论真理的标准不再是一种理论东西——理论认识能力不能自己评判自己，不能自己确认自己——相反地，它是一种实践东西，职责必须依靠这种东西。具体地说，评判一切理论真理的标准是这样一种普遍的东西，这种东西不仅对于直接认识我们的职责是有效的，而且对于一切可能的认识也都是完全有效的，因为任何对我们的职责没有起码的间接联系的认识实际上也是不存在的。

V

如我们已经看到的，评判我们信念的正确性的标准是一种内在的标准。一种外在的、客观的标准是不存在的，也不可能存在这样一种标准，因为自我恰恰在其被视为道德存在者的地方，应该完全独立自主，而不依赖于任何在其自身之外的东西。这并不妨碍我们说明上述标准确认的各种信念究竟是什么样的，而且这就是我们在这里要研究的最后一个问题。

只有依据实践冲动，各个客体对我们才完全存在，这是一条众所周知的、业已多次充分证明的原理。我们在这里只想考察下列情况：我的冲动受到了限制，依据这种限制，我设定了一个客体。在这个时候，如果不明确地描述客体所限制的冲动的特征，我显然不能设定客体和描述客体的特征，因为一个特定的客体除了是一个限制特定冲动的东西，就根本不是任何其他东西，也不能被描述为任何其他东西。我由此获得了物的各个给定的属性，因为我使我自己和物都处于彼此平静的状态。但在这个时候我也可以反思自由；于是，客体造成的那种限制就变成了某种能按照规则，以一定的秩序加以扩张的东西，而且通过我的界限的这样一种扩张，连客体也会得到改变。我设定了客体形态变化的能力，并在这种情况下规定了客体的合目的性 和对任何目的的适用性 ，而这种合目的性和适用性都是我们可以借助客体提出的。

在这里首先应该看到，对合目的性的规定只是对物的内在的、静止的性状的规定，而不可能是任何其他的规定；它只不过是从另一种观点作出来的。无论是在这一种情况下，还是在另一种情况下，客体都是借助于自己所要限制的冲动而得到规定的；不过，在这一种情况下注意的不是冲动可能摆脱客体的限制，在另一种情况下注意的则是冲动可能摆脱客体的限制。在这一种情况下冲动是沉眠蛰居、静止不动的，在另一种情况下冲动则受到激励，活跃起来。此外，大家不可忽视，我是从客体与全部自由的关系中，而恰恰不是从客体与我的自由的关系中推导出合目的性概念的。不必恰恰在这里明确设想我或另一种自由存在物能阐明客体可能有这种目的，某种东西都会被设想为合乎目的的。当然，这种设想隐约地为合目的性的一切假设奠定了基础。

这时，我仅仅<u>部分地</u> 意识到我所具有的冲动——我在这里说的是一般的冲动。在这种情况下，我仅仅部分地理解了物的合目的性；我不认识物的真正目的，而只认识它的一种随意的目的，人们就是为了这种目的也会特别使用物的。我的全部冲动都以绝对的独立性或自主性为鹄的；在我没有把我的全部冲动理解为这样的冲动以前，我没有完整地规定过我自己，也没有完整地规定过那个与我自己相反的物，无论就它的性状而言，还是就它的目的而言，都是如此。如果它的目的按上述方式得到了完整的规定，那么，我就拥有了它的一切目的的范围，或者说，拥有了它的终极目的。所以，我们能够依赖的一切完备的认识必然是对于客体的终极目的的认识；一种信念在未包含有对于物的终极目的的洞见以前，是得不到良心的认可的，并且这些对于物的终极目的的认识同时也是指导道德行为的认识。因此，道德规律的目标在于，对于每个物都按其终极目的加以看待。我们由此找到了一条科学地制定道德规律的内容的捷径。

其次，我们还必须注意，我们刚才制定的是一个完备的认识整体，一个完整的综合。这是因为，伦理冲动和理论知识处于相互作用之中，而一切道德生活都受两者的这种相互作用的制约。伦理冲动就它出现于意识而言，要求一个虽然对它来说无法达到，但已经得到规定的概念＝X，并且在这个限度内formaliter［在形式方面］规定着认

识能力；这就是说，它推动反思的判断力去寻找那个概念。但是，如果伦理冲动被看作原始冲动，那么，就概念X而言，认识能力也materialiter［在内容方面］是由伦理冲动规定的；因为像我们刚才已经看到的那样，X是通过对客体的完备规定，借助于整个原始冲动产生的。因此，一切认识在客观上作为系统来看，预先就有彻底而周全的规定，并且是由伦理冲动规定的。（由此可见，首先，理性存在者在它的全部可能的认识的内容与形式方面都是绝对由它自身规定的，而绝对不是由任何在它之外的东西规定的。在这里我们又更加明确地得到了我们在过去依据自我性原理主张的东西，并且是通过起源方面的演绎得到的。其次，在自我中包含的那种规定它的全部认识的东西是它的实践东西，因为像必然会看到的那样，这是它所包含的最高的东西。我的一切认识的唯一的、坚实的和最终的基础是我的职责。这种职责就是可理解的“自在”东西，这种东西通过感性表象的规律把自己转变为一个感性世界。）

另一方面，认识给伦理冲动提供客体，从而在意识中反过来作用于伦理冲动。所以，伦理冲动是借助于认识而复归于其自身的；上述相互作用实际上是伦理冲动与其自身的相互作用。如我们在上文详细说明的，在对确实性的感受中，理性存在者构成的一切东西的会合都表现于所述的相互作用。

我们要把这一切作个概括说明。我们行为的道德性的形式条件，尤其是我们行为的所谓道德性，都在于人们全然是为了良心而决定去做良心所要求的事情的。但是，良心是对我们的特定职责的直接意识。这只能用推导良心的方式去理解。也就是说，对于一个确定的东西本身的意识绝不是直接的，而是它通过思维活动才被察觉的，（对于我们的职责的意识在内容方面并不是直接的。）但是，如果这种确定的东西是首先给出的，那么，认识到这种东西是我们的职责的那种意识则是直接的。对于职责的意识formaliter［在形式方面］是直接的。意识中的那种形式的东西是单纯的感受。

（康德在我们援引过的地方说，良心是一种本身属于职责的意识[23]。这是一句正确的、崇高的箴言。这句箴言有两个方面的内容：首

先，按照上述证明，给自己获得那种意识全然是一项职责；每个人都应该绝对相信什么是自己的职责，并且在任何情况下每个人都能这么做。这仿佛是一切道德的建构规律，是自己立法的规律。其次，这种情况下的意识无非是职责意识。意识的内容是职责，因为职责意识就是意识的这种 内容。也就是说，良心或上述感受能力并不提供意识的内容，这种内容是唯独由判断力提供的，而良心绝不是什么判断力。但良心提供自明性，这种自明性仅仅出现于职责意识中。）

附论

1．通过刚才作出的演绎，永远扬弃和消除了绝大多数道德体系现在依然抱有的那种认为良心会犯错误 的托词。良心从来都没有犯过错误，也不可能犯错误；因为良心是对我们的纯粹原始自我的直接意识，没有任何其他意识超越了这种意识；这种意识是不能用任何其他意识检验和纠正的；这种意识本身就是评判一切信念的法官，而绝不承认有任何高于自己的法官。这种意识作出终审判决，是不可上诉的。想超越这种意识，就意味着想超越自己，想自相分裂。一切只讲内容的道德体系，即那些还要在职责本身以外寻找职责目的的道德体系，都超越了这种意识，陷入了一切独断论的根本错误，因为一切独断论都是要在自我之外，寻找在自我中存在的和为自我存在的一切东西的最终根据。诸如此类的道德体系只有使用前后矛盾的方法才是可能的，因为对于首尾一致、推勘到底的独断论来说，是不存在任何道德的，而只存在一个自然规律系统。——其次，判断力对于良心是否说过什么，也不可能出错。在判断力对这个问题完全没有把握以前，究竟是什么东西逼着人去行动呢？人 如果不亲自决定去行动，是不会有任何行动的。因此，如果他不确信他的良心的箴言而去行动，他的行动就是违背良心的。他的罪责昭然若揭，他不能把他的罪责推给任何在他之外的事物。对于任何罪过都绝不可宽恕；罪过就是 罪过，并且永远是罪过。

我认为有必要尽可能让人牢牢记住这一点，因为这无论对于道德，还是对于道德科学，都有其重要意义。凡是说那种与此相反的话的人，都会在他自己的心中——错误只能出在心中，而绝不能出在理

智中——寻找倒行逆施的根据；但令人惊讶的是，这种人竟敢在自己和别人面前公然承认他的这种行径。

2．为了不给感受 这个词汇留下遭到危险的误解的漏洞，我还想让人牢牢记住：理论命题不是被感受到的，也是不能被感受到的；不过确实性和可靠的信念如果能与那种按照理论规律产生的对于理论命题的思维结合起来，则是被感受到的。人们不应该在单纯思维时就设想这里毕竟也会有良心；这会产生一种前后矛盾的思维，它已经有一个良心要达到的预定目标。思维是不依赖于良心，严格地沿着它自己的道路不断进行的。相反的态度则是怯懦 。抱有这种态度的人必然很少真正相信自己的良心。感受提供的所谓客观的教益是想像力的一些杂乱无章的产物，它们经不起理论理性的检验；与它们结合在一起的感受是对于我们的想像力的自由自动性的感受。这是对我们自己的感受，但不是在我们的原始整体中，而是仅仅属于我们自己的一个部分。对于用感受的方式产生的命题，应该认识到它与思维规律是背道而驰的，思维规律决不可能存在于任何由良心确认的信念中；对于伴随这种命题的感受，应该认识到它虽然不乏强烈性、崇高性和真挚性，但确实缺乏可靠性 。任何一个空想家都不会冒着危险，敢于永远坚持自己的信念，而使自己不可能改变自己的看法；任何人都不会冒着这种危险，敢于按照自己的感受去行动。

3．对确实性的感受产生于判断力活动与伦理冲动的会合；由此可见，这种感受的可能性的唯一条件在于，主体本身确实作出了判断。所以，绝对不存在那种由别人的判断得出的确实性与信念；良心绝对不能让权威引导。应该说，我自己感受某种既不属于我自己，也不是由我做成的东西，是一个明显的、公开的矛盾。

由此可见，谁靠权威去行动，谁的行动就必然违背良心 ，因为按照刚才作出的证明，他毫无确信可言。这是一个很重要的命题，完全严格地制定这个命题，极其符合于我们的需要。

诚然，有人能引导人们的研究工作，能给他们提供他们需要进行的评判的前提，人们暂时依靠权威，可以接受这些前提。这在或大或小的程度上就是一切人的历史；一切人都是通过教育，获得了从人类

祖先一直到他们的时代已经一致达成的看法，这种看法后来就变成了普遍的人类信仰，作为他们作出自己的判断的前提；这些前提大多不必进一步加以检验，他们就都能接受下来。只有真正的哲学家，不进行检验，就绝不承认任何东西；真正的哲学家所从事的反思，是从绝对怀疑一切出发的。

但是，在付诸行动以前，每个人都受到良心的约束，要从那些依靠忠诚和信仰假定的前提出发，亲自作出判断，完全亲自得出直接决定自己的行动的最后结论。他的良心如果确认了从那些前提得出的结论，那么，即使不确认那些前提在理论上的有效性，也会由此间接地确认它们在实践上的有效性；这是因为，附加到它们当中的道德成分只有在结果中才显示出来，并得到良心的确认，因而即使理论成分完全错误，这种道德成分也会是正确的。如果他的良心不赞成那些前提，那么，那些前提就遭到了毁灭，并且放弃它们也是一项绝对的职责。对实践不产生任何后果的东西是一种可以允许的信仰，人们可以让它平安无事地待在它宜于待的地方。诚然，对于整个人类来说，没有任何知识是无关宏旨的，凡是真实不爽、理当确信的东西都必然与实践有关；但是，对于处境受到限制的各个具体的人来说，大部分理论在他们的全部生涯中都可能始终是无关宏旨的。

人必须为了良心而亲自作出判断，凭他自己的感受坚持这种判断，否则，他的行为就是不道德的和违背职责的。所以，道德命令的约束力绝对没有任何外在的根据，绝对没有任何外在的标准。没有任何道德命令或道德箴言在它可能被冒充为神圣的命令或箴言时，是具有无条件的约束力的，因为它总是存在于这个或那个地方，为这个或那个人所提出；只有在它被我们自己的良心确认的条件下，只有基于它由此得到确认的根据，它才是神圣的命令或箴言；不要不亲自进行研究就承认它，而是要首先凭自己的良心检验它，这是一项绝对的职责，不进行这种检验是绝对违背良心的。对于这个绝对的、毫无例外地有效的理性箴言，根本不可能提出任何异议；对于一切托词、例外及其变种都应该直截了当地拒绝。不能允许说，“我察觉这个和那个东西是真实的，因此，在同一个地点出现的某种别的东西也会是真实的”。这个和那个东西之所以真实，是因为它们被察觉是真实的，而不

是因为它们出现在同一个地点；冒着第三种东西毕竟可能虚假的危险，敢于根据地点说第三种东西也真实，这是一种违背职责的、漫不经心的态度。一切不是出自信仰，不是出自靠我们自己的良知作出的确认的行为，都绝对是罪恶。

§.16. 论恶在有限理性存在者中的起因

这项研究一方面必须回答若干通常介绍和回答得完全不正确的问题，因而本身并非没有趣味；另一方面，这项研究也能借助于对比的方法，就上节所述的内容作许多阐述。

I

一切完全属于理性存在者的东西，在每个理性个体中都必然是完整无缺的，否则，这样的个体就不可能是有理性的。有人未能充分提出，理性存在者不是用一些种类不同的部件随意拼凑起来的，而是一个整体；如果有人取消了这个整体的一个必要组成部分，那他就完全取消了这个整体。我们这里谈的是那种被视为原始存在者的理性存在者。在这种情况下，时间上的经验存在者应该按照道德规律，成为原始自我的精确复制。时间上的存在者是意识的主体，只有它通过它自己的自动性的自由活动，被自觉地设定起来，在它之内才出现某种意识。但易于理解的是，这种设定、这种对于原初给我们构成的东西的反思，是整个受到限定的，因而必然属于一个绵延不绝的时间序列；由此可见，当一切原初在我们之内存在的和为我们存在的东西未被提到明确的意识的高度时，时间会延续下去。描述自我在时间上的这种反思的进展过程，就意味着勾画经验理性存在者的历史。不过应该在这里说明，一切东西都表现为偶然 出现的，因为一切东西都取决于自由，而绝不取决于机械的自然规律。

II

如果人完全拥有意识，并且确实是理性存在者，他就必定会明确地意识到任何一个某物。在最初的时候，出于我们在上文已经指明的原因，他意识到了自然冲动，并且按照自己的要求行动起来，他的行

动虽然有形式意义上的自由，但没有对于他的这种自由的意识。虽然对于一种在他之外的理智力量，他是自由的，但是对于他自己，当他仅仅对他自己能够是某种东西时，他在这个立脚点上不过是动物而已。

可以预料，他将会在这种状态下反思他自己；于是，他使自己超越于他自己之上，并且踏上一个更高的发展阶段。这种反思并不是按照一条规律出现的，而是通过绝对自由出现的，所以我们仅仅称它为某种可以预料到的事情。它之所以出现，是因为它出现。它之所以应该出现，是因为经验自我应该符合于纯粹自我；但是，它并不一定 出现。（人所生活的社会能给人提供从事这种反思的机缘，但要造成这种反思，社会是绝对办不到的。）

如我们在上文已经叙述过的，通过这种反思，个体就摆脱了自然冲动，并且不依赖于自然冲动，把自己视为一种自由的理智力量，从而给自己获得了拓展自我规定的能力；与这种能力一起，个体也获得了在许多 满足自然冲动的方式之间作出选择的能力，而这多种选择正是通过反思与多谋善断产生的。

我们不妨对选择的这些可能性略加思考。自由的存在者仅仅是依据和使用概念规定它自己的。所以，关于选择的概念，关于在选择中需要选定的东西的概念，必定给它的选择奠定了基础。假定需要在A、B与C当中进行选择。如果它选择了此中的一个，例如C，那么试问，它能毫无根据——显然，即没有在概念中可以理解的根据——就选出这个C吗？全然不能；因为如果这样，选择就会不是靠自由的活动作出的，而是靠盲目的机遇作出的。自由的行动是按照概念进行的。在C中必定绝对包含有某个使C变得出类拔萃的东西。我们可以称这个某物为X。

但另一个问题是：何以恰好决定选择X，而不决定选择任何可能的- X？这在任何其他地方都是没有根据的，其根据只能在于理性存在者业已拥有的一个普遍规则。这里必定有合理推论的一个大前提，它看来是这样的：具有如此这般的性质的东西（＝X）与所有其他的东西相比，必须加以优先选择；现在C具有如此的性质，因此，必须

优选C。这个大前提包含着一个规则，而这样一个规则就是康德极其荣幸地用道德准则 这个名称所指的东西[24] 。（在理论方面的合理推论里应该有大前提；但理论并不是人的至高无上的东西，每个可能的大前提都还有一个比自己更高的命题。经验的人的至高无上的东西，即他的准则，才是他的行动的规则。）

我们想稍微讨论一下这个准则概念。首先从形式方面来说，准则之为准则，恰恰是由于我自己的自由活动。假如准则不是靠自由而存在的，一切其他的自由就会被取消，因为一切其他的东西也都是从自由出发，按照固定的规则必然出现的。这就是康德的论证[25] 。其次，我会特别相信，从外部给予自我以某种东西，是绝对自相矛盾的。对于从外部来到自我中的一切东西，自我从来都不可能直接意识到。但准则却是最直接的意识的对象。

由此可见，假如有一种坏的准则，那它就只能用人本身的自由来解释。人不能把自己的自由活动造成的罪责推卸给自己之外的任何事物。此外，原则不是准则；既然除了道德规律以外，实际上并不存在什么行动的原则，所以，道德规律也不是准则，因为道德规律不依赖于经验主体的自由 。只有我作为经验主体，凭我的自由把某种东西定为我的行动规则，这种东西才成为准则。

那么，从我们在这里让人信赖的反思观点来看，他的准则能是什么呢？既然在意识中还会出现的冲动只能是自然冲动，而自然冲动只以享受为目的，并以乐趣为动力，那么，这种准则也就只能是这样的：必须选择那种在深度与广度方面可望有最大乐趣的事物；简单地说，这是自己享受幸福的准则。我们当然可以依靠那种让人同样感到的冲动，也在别人的幸福中寻找自己的幸福，但这毕竟总是对那种让人同样感到的冲动的满足和由此产生的乐趣，所以，在这里自己享受幸福依然是行动的最终目标。人在这个发展阶段上变成了一种有理智的动物。

我已经证明 ，从当前的反思观点来看，准则必然是什么。所以我假定，这样的准则是由一条理论规律规定的，并且可以照这条规律加以推导；但在不久以前我也说过，准则是由经验主体的绝对自动性规

定的。这两个论断如何能彼此并存呢？我只在这里提出这个问题，尽管对这个问题的回答是对我们当前的全部研究都适用的。*如果* 人依然停留在这种反思观点上，其结果则只能是他得到当前的这种自己享受幸福的准则；他在这种条件下绝不可能拥有什么更好的准则。因此，从这种假定的反思观点就可以在理论上推导出当前的准则。但是，他依然停留在这种反思观点上，这却完全不是必然的，而是取决于他的自由。他*本来* 完全应该一跃而上升到一个更高的反思观点上，并且他*本来也能* 做到这一点。他没有这么做，这是他的过失；所以，由此产生的不适用的准则也同样是他的过失。由此可见，个体将应停留在哪种反思观点上，在此以前是无法加以言说的，因为更高的反思观点绝不是从任何理论规律得出来的。由此可见，如果有人作出判断说，人在处于这种境地的时候，即在具有低级的思维方式与品格的时候，绝对不可能有任何其他行为方式，而只能采取他以前的行为方式，那是完全正确的。但是，如果有人靠他的这类判断，想永远停留在那种境地里，并且还想主张，除了他具有的品格，他也不可能塑造任何其他的品格，这却可以说是不正确的。如果他当前的品格丝毫都不适用，他就完全应该塑造另一种品格，而且他也能这么做，因为这完全取决于他的自由。

这里有某种费解的情况；它不可能是别的，因为我们在把自由学说应用于经验主体时，站到了一切可理解性的界限上。这就是说，只要我还没有站到更高的反思观点上，这种观点对我就根本不存在；所以，在我确实做到我本当做的事情以前，我对这种事情不可能有任何概念。虽然如此，但仍然要肯定我绝对应该做这种事情；这就是说，在涉及熟悉这种更高的反思观点的另一位评判者时，我应该做这件事情，并且如果我有朝一日熟悉这种观点，我也应该在涉及我本人时做这件事情。这时，我将不宽恕我无能为力，而是抱怨我没有在很早以前就做这件事情。我应该在涉及我的原始品格时做这件事情，但这种品格本身只是一个理念。

这种情况也根本不可能是别的，因为自由的活动之所以绝对存在，是由于它存在，并且它是那种绝不能与任何其他东西加以结合，并由此得到解释的绝对第一位的东西。仅仅由于没有考虑到这种情

况，才产生了很多人在达到这种更高的反思观点时遇到的一些困难。理解 意味着把一种思维与另一种思维结合起来，意味着借助后一种思维去设想前一种思维。凡在可能有这样一种中介的地方，就不存在自由，而只存在机械作用。因此，要理解一种自由的活动是绝对自相矛盾的。恰恰在很多人据说能理解这种活动的时候，这种活动却不会是自由的活动。

这样，我们这里所要求的一切特殊的反思都是一个崭新的系列的一些绝对出发点，关于这些出发点，我们无法说出它们来自何方，因为它们根本不是从某个地方来的。这样，我们就在目前很清楚地阐明了康德所说的一个事实：恶根在人身上是与生俱来的，然而又在自由中有其起因[26]。诚然，可以预见和理解，人会在一个时期或在其整个一生都停留于低级反思观点，因为绝对没有任何东西能促使 他上升到高级反思观点，并且经验也至少证实这种状况是普遍的；就此而言，恶在人身上是天生的。但是，人永远停留于低级反思观点，却不是必然的，因为也没有任何东西会把他滞留 在这种观点上，人同样有可能立即把他自己提高到最高的反思观点，如果他没有这么做，其原因则在于他没有运用自己的自由，好像他同样在他当前的状况下没有意识到他的过错；就此而言，人身上的恶在自由中有其起因。

我们演绎的这种坏的准则当然是对规律的无视，不过还不是对它的歪曲和敌视。可以期待和预料，只要人自己做主，他就会经过或长或短的时间以后，靠自己的力量使自己上升到更高的反思观点。如果像许多所谓的哲学家做的那样，用诡辩的方法把这种不适用的准则颂扬为根本的原则，我们预期的这种事情则会变得极其难办。我在这里所指的，并不是那些在德国人当中捍卫幸福原则与完善原则的人们；他们在表述方面犯有的错误和遭到的误解都比较多，但一般说来，他们的本意大都比他们的言词更加纯洁无瑕和无可指责。倒不如说，我在这里所指的，主要是那些以前在外国受到爱戴的唯物论与无神论伦理学家，诸如爱尔维修等人；他们说过：人的一切所做所为都是出于自私，在人的天性中根本没有另一种动机；这就是人的天职；人不可能是别的，也不应该是别的；谁想改恶从善，谁就是不承认自己天性的界限的傻瓜或幻想家[27]。在那种给人堵死通向信仰之路——这当然

是看得出来的事情——的人看来，这样的立论就把一切追求某种高尚的东西的努力都变得索然无味和毫无可能了。

甚至没有这样一种假哲学，这种思维方式也会在很大程度上得到通常的习惯和经验的确认。经验在一切时代都想确认这种思维方式，肯定我们周围的绝大多数人还远未变得更好。由此产生了一种成见，认为那些在其能完全加以观察的外在行为方面看起来变得更好的人们，也可能在内心深处并未改变意向，只不过他们的头脑变得更加聪明，他们对世事的了解变得更加广博而已。此外，我们还应该说明——这是一个同样重要的说明——有人认为，从普通的或在人看来最平凡的生活实践中得出人的道德准则，用实际发生的事情评判应该发生的事情，这是人的自然而然的做法，也就是说，是人在没有自动性的行动的时候依然要采取的做法。其理由是：我们通过最广义的教育，即通过整个社会对我们的影响，才被培养得有可能运用我们的自由；如果我们并没有使自己超过我们由此获得的培养，我们的自由的运用在当前也就应该以致力于这种培养工作为止境；假如社会能变得更好，我们也就能变得更好，而这并不需要我们自己作出贡献。但是，这并没有取消我们自己作出贡献的可能性，只不过应该开始上升到一个更高的观点。

III

如果人依然能自己做主，既不受他那个时代的范例的束缚，也不受一种有害的哲学的束缚，那便可以预料，他将会意识到在他心中不断延续的和生机盎然的那种追求绝对独立性的冲动。他在这时把自己提高到了一个迥然不同的自由境界；因为在刚才所述的那种坏的准则的范围内，他虽然formaliter［在形式方面］是自由的，但materialiter［在内容方面］却完全依赖于自然客体。除了自然客体提供的享受，他就没有任何目的。

我已经说过，人只要自己做主，就会把自己提高到更高的境界。每个人都看到，从我们绝对看不到追求独立性的冲动的那种漫不经心、粗枝大叶的态度过渡到我们对这种冲动的反思，决没有任何连续不断的进程，因此，这种反思应该是通过一种特殊的自动性活动突然

出现的；个人应该依靠我们提出的意见，进一步接近这个真理，而绝不应该与这个真理相矛盾。当我们想就此作出综合考察时，这个事实也仅仅是在这里被视为取决于自然规律，而不能被视为别的。但永远真实的情况是，尽管有种种作恶的事例和种种错误的哲学说教，人毕竟还是应该超越这类事例与说教，而且也能够这么做；如果他不这么做，这就总是他自己的过失，因为所有这些外在的情形对他毫无因果决定作用；它们 并不能在他之内，通过他起作用，相反地，正是他自己靠自己的动力决定自己。另一种永远真实的情况是，尽管有种种阻碍，有些人实际上还是超越了它们。他们是如何 超越它们的，用因果决定作用永远无法解释，也就是说，只能用自由加以解释。我们可以用出类拔萃的理智能力作类比，把这称为道德天才 。像某位著作家说的，这不是敏感性 ，而是独立性 [28] 。谁想把自己培养为有道德的，谁就必须把自己培养为有独立性的。

如果这种追求独立性的冲动此时已经用一种不可理解的方式得到了意识，但不是靠反思的意识有目的地得到反思的，因而是盲目的冲动，那么，这种冲动就必然表现为某种偶然的东西，表现为某种不是出于我们之内的更高根据而随机存在的东西。可以预见，由于这种现象，个人的品格就将进一步以其他方式得到规定，而我们当前要研究的正是品格的这种规定性。

在这种品格的研究中具有决定作用的辨别特征在于，冲动只表现为盲目的冲动，而不表现为规律，也不表现为服从规律；于是，因为品格已经由上述自私准则所规定，所以，冲动就表现为偶然的和对我们的本性没有重要性的，也就是表现为某种恰恰不会必然存在的东西。我们必须从这些特征作出推论。并非必然有人会达到这种观点，同样，也并非必然有人永远会停留在这种观点上；但是，如果 有人停留在这种观点上，他的品格就必然是以某种特定的方式形成的。

首先，在这个发展阶段上，就我们的行为必须用这个阶段来解释而言，我们根本不是按照一种准则 ，而是按照一种单纯的冲动行动的。所以就产生了一种行为方式，它是行动者本人未加解释和无法解释的，并且表现为自相矛盾的东西；同样，捍卫最初那种完全感性的

思维方式的人们也以这种行为方式中自相矛盾的东西为证，把真正的道德与这种行为方式混淆起来，并把两者一起宣布为荒谬的。单拿这个特征，就足以对他们的无耻行径作出判决。最初提出的那个自私准则依然作为准则在这种情况下居于支配地位，凡是在抱着目的意识行动的地方，都是按照这个准则行动的；一种受盲目的冲动驱使的行为只能构成不遵守规则的例外；由此毕竟造成了一个结果，那就是有人在事后想说明自己的行为的动机时，试图从那种准则把它推导出来，虚构出它与那种准则的联系，因此在一定程度上害了他自己。

从意志的内容来说，由此产生了一种不受限制 和无视规律 而主宰我们之外的一切事物 的准则，它虽然不是明确地设想出来的，但包含有观察者从更高的观点作出解释的唯一根据。人本来没有意图——他没有任何意图，而是被盲目地策动起来的——但他在行动起来时，好像他又是有意图的，那就是要使一切在他之外的事物都服从于他的意志的绝对统辖；除了因为他想这么做以外，这绝对不是出于任何其他可能的原因。可以直接看出，这样一种行为方式必定是出自那种盲目的与无视规律的追求绝对独立性的冲动。这种准则如果与真正的道德准则加以比较，还往往会受到推崇。这是因为，真正的道德准则虽然也想达到自由与独立性，但只想循序渐进地按照某些规则达到它们，因此绝不希求任何无条件的和无视规律的因果性，而是希求一种服从某些限制的因果性，但我们这里所说的冲动则要求无条件的和无限制的因果性。

这种思维方式的很明显、很常见的表现如下：抱着这种思维方式的人虽然想拥有善良意志，希望所有在我们之外的其他人让一切事情都取决于我们的善良意志，但绝对不想倾听关于职责、本分和规律的任何陈述。他们想宽宏大量，体贴别人，只是不想做得公正。他们对别人怀有善意，只是不尊重和重视别人的权利。简言之，我们的经验意志又仅仅依赖于我们的意志，因而是绝对的经验意志，它必定是我们之外的全部无理性而自由的人的规律。

每个人都必然会看到，这些品格特征是不能用单纯追求享受的冲动解释的。试图作出任何这样的解释都是牵强的；并且，只要确实希

望我们之外的其他人都幸福，只要不单纯虚构这种不适用的目的，以期将单纯追求享受的欲望隐藏到一个依然不适用的目的背后，那么，任何这样的解释就都完不成自己要完成的任务。就形式而言，正像按真正的道德思维方式所说的那样，我们的意志的客体根本不是由一种可能的享受规定的，而是绝对由意志规定的。

其次，冲动必然保持着它的特点，即它要求受到尊重的特点。或者，这种思维方式的贯彻绝不以牺牲享受为代价，这或者是因为人们并没有什么欲求，或者是因为客观环境也并不强求我们作出什么牺牲。于是，人们头脑清醒地赞同的就不是他们自己的举止，因为他们对于自己的举止作为服从规则的行为并未进行思考，相反地，他们头脑清醒地赞同的是自然的进程或我们周围的人们的行为方式。他们认为能够要求的——因为这正是追求独立性的冲动的特点——是一切事物都屈服于我们的意志，即一切事物都按我们的思维方式出现，在这件事情上，除了完全正确和完全正常的东西以外，就再没有任何东西。与这种达到预定目的的活动结合起来的，绝不是什么真正的喜悦与欢乐，因为我们绝不向自然期待任何恩惠，而只要求自然尽其本分。另一方面，如果我们不享有我们欲求的东西，则恰恰不会出现忧郁沮丧的痛苦感受，而是会发生肝火旺盛的恼怒情绪；因为我们是由追求独立性的倾向驱动起来的，我们坚决要求得到我们希求的东西。我们抱怨上帝和自然损害与拒绝正义的事业，尤其抱怨人们忘恩负义与不知好歹。

或者，这样一种思维方式的贯彻是以作出牺牲为代价的。很可能，人们是极其克制地贯彻这种思维方式的，因为那种追求独立性的冲动高于单纯追求享受的冲动。既然冲动保存了它那种以受到尊重为目的的特点，那么，在这种情况下出现的就是对它自身的重要性的评价。这需要作如下说明。首先，这种评价并不是高度评价我们以绝对自动性进行的自由活动，而是高度评价我们的品格，把它视为淡泊宁静的和在我们身上已经给定的品格。对于察觉我们善良和高尚得几乎无法令自己想像，我们感到喜悦。事情必然如此，这可以从下列情况看出：我们是按照盲目的冲动行动的，所以，并没有真正依靠自由意志与深思熟虑；我们在行动以前没有考虑过我们的行为，而是在它完

成的时候才察觉它是既定的事情；我们也是在事后才察觉它能据以完成的规则；所以，它现在是并且永远是一种既定的事情，而不是一种由我们自己造成的结果，并且它既然应该是某种善举，所以也是一种天生的善。这个特点无论在日常生活中，还是哲学论证中，都屡见不鲜。例如，那种认为人的天性本来就善的主张，像其捍卫者不假借任何其他托词而径直讲的那样，是基于经验，并且更确切地说，是基于刚才所述的那种经验。（当然，这种主张是完全错误的。人的天性原初既不是善的，也不是恶的。人的天性是通过自由，才成为善的或恶的。）

其次，我们对自己的这种评价并不像道德上的自我评价那样，是一种冷静的赞同，而是与那种每每产生于始未料及的事情的喜悦 结合在一起的；这是对我们自己的喜悦，它是因为察觉我们很善良而出现的。事情必然如此，这应该根据下列情况来理解：我们按照盲目的冲动行动了起来，而决没有要求我们自己作出任何牺牲。我们有意识地让我们自己与我们人类中的一切其他人都处于共同的标准上，这种标准就是自私的准则；我设想，人们都是这样，并且他们也大多不要求他们自己作出牺牲。但是，我们却察觉我们已经在很大程度上高出人类的这个普通标准，作出了极其特殊的贡献；我们并没有像我们遵照道德规律会察觉我们自己那样，察觉我们自己绝对应当存在 ，而是察觉我们自己无与伦比地优于我们本来需要的存在。对我们来说，只存在伟大、高尚与可嘉的行为，只存在opera supererogativa ［无法估量的劳作］。可以用一句话来描述这种思维方式的特点：上帝、自然和其他的人们为我们所做的一切事情都是它们或他们的绝对职责，它们或他们绝不能做超出这个职责范围的事情，总是充当毫无用处的奴仆，而我们为它们或他们所做的一切事情则是恩惠和善举。无论我们怎么行动，我们都绝不可能做错。我们为我们的享受而牺牲一切，这是完全正常的，无非是行使我们那遂人心愿而确有根据的权利。哪怕我们稍微放弃我们的这项权利，我们作出的贡献都是多余的。

几乎没有什么人会否认，这种思维方式归本溯源，确实是不合乎理性的；凡是了解其他人，并且能洞察他们的内心深处的人，也同样不会否认，这种思维方式当然经常是在昏头昏脑、不求甚解的情况下

出现的，而且还是在那些被认为很诚实正直和讲究道德的人们当中出现的。我们在这里想考虑的，并不是一些特定的个人，而是整个的人类。几乎全部人类发展史都不是别的，而只是对于我们的主张的明证，并且也只有以当前的这种思维方式为前提，才可以理解全部人类发展史。对民族的躯体和良知的奴役，掠夺战争和宗教战争，以及所有历来使人类备受侮辱的恶行，究竟该怎样加以解释呢？是什么东西把压迫人的人策动起来，不辞辛劳和冒着危险，去追逐他的目标呢？是他希望这会扩大他的感官享受的物资来源吗？绝对不是。“我想做的事必将完成，我所说的话必将永存”——这就是把他发动起来的唯一原则。

我们在上文中已经指出，这种思维方式不以享受为目的。伴随它的自负恰恰是基于牺牲的意识，而人们以为自己本来可以完全避免这类牺牲。当然，对于牺牲的满足事后也提供了另一种非感性的享受，即对于人们亲自表示的爱戴的享受，但这种享受却不是我们预期的目的，不是我们行为的动力。那种虽然设想得不明确，但隐约地指导我们的行为的目的，在于我们的无视规律的随意性要支配一切事物。我们为这种 目的牺牲了自己的享受，并在事后对我们的无私精神感到得意。

如果把人看作自然存在者，那么，这种思维方式就有一个超过了以前所述的感性思维方式的优点，因为在以前所述的那种思维方式中，一切事物都是按照它们所提供的感性享受加以评价的。从这个观点来看，当前所述的思维方式实在令人钦佩，而那种一事当前，便要计算自己在这里将会获得什么的人则应受到鄙视。当前所述的思维方式毕竟不主张，并且永远不主张依赖于我们之外的一切事物，而主张自己依靠自己，我们可以将它称为英雄的 思维方式，而且它也是在我们历史上常见的英雄思维方式。但是，如果我们从道德方面考察它，它却没有丝毫的价值，因为它不是产生于道德。它甚至比前一种单纯感性的思维方式更加危险。当大家习惯于把合乎职责的行为视为可嘉与高尚的时候，通过英雄思维方式，确实没有形成伦理原则（因为伦理原则在这种思维方式中根本不存在），但根据伦理原则对实利行为作出的评判却遭到了歪曲与玷污。异端与罪人虽然不比自视公正的伪

君子有更大的价值[29]，因为这两类人都没有丝毫的价值；但是，前一类人要比后一类人容易改恶从善。

IV

人要做的事情无非是把那种追求绝对独立性的冲动提到明确的意识的高度，而那种冲动作为盲目的冲动却积极地创造了一种很不合乎道德的品格。就像我们已经在上文指出的，这种冲动通过这种单纯的反思，也在人的意识中转变成了绝对能发号施令的规律。正如任何反思都限制被反思的东西一样，这种单纯的反思也限制盲目的冲动，并且由于有这种限制，就从追求绝对因果性的盲目冲动中形成了有条件的因果性的规律。人知道自己完全该做某事。

如果这种认识必须转变为行动，那么，这就需要人给自己制定出一个准则，即在任何情况下都是因为职责要求做什么事情，而永远做职责要求做的这种事情。职责要求做什么事情，是已经包含在道德准则概念中的内容；道德准则是最高的和绝对的规则，它绝不承认任何比它更高的规则。

绝对不可能有的和自相矛盾的情况是：有人对于自己的职责抱有明确意识，但在付诸行动的时刻却十分自觉地决定不履行自己的职责；他起来反对规律，拒绝服从规律，而给自己制定出另一个准则，即不要因为什么事情是自己的职责，就做这种属于自己职责的事情。据说这样一个准则是魔鬼的准则；但魔鬼概念是自相矛盾的，因而自己废除了自己。我们将这证明如下：人已经明确意识到自己的职责，这意味着，人作为理智力量绝对要求自己做某种事情；人十分自觉地决定违背着自己的职责去行动，这意味着，他要求自己在同一个未分割的时刻不做那一种事情。在这种情况下，据说在同一个时刻，通过同一种能力，人有两种相互矛盾的要求；但这种前提是自己毁灭自己的，是最明显、最公开的矛盾。

但很可能，人们掩盖了自己对于职责的要求的明确意识；这是因为，只有通过绝对自动性的活动，才产生出那种意识，只有通过这种自由活动的贯彻，才依然有那种意识，如果人们不再进行反思活动，

那种意识就消失了。（这里的情况与我们在先验哲学的许多概念中遇到的情况是一样的。一俟人们把自己降低到这些概念的可能性所唯一依据的更高观点之下，这些概念就消失得无影无踪了。）因此，这里的事情是这样的：如果不断地反思规律的要求，如果它对我们依然历历在目，那就不可能不按照它去行动，也不可能对抗它；如果它对我们消失了，那就不可能按照它去行动。所以，在这两种情况下必然性都居于支配地位，我们在这里仿佛陷入了一种理智宿命论，只不过在程度上这种宿命论比通常见到的宿命论较低。这是因为，在通常见到的宿命论里，不要任何自由活动的协助而存在的道德规律在人之内有时候创造了对于这种规律本身的意识和符合于这种规律的行动，有时候却不拥有创造这样的意识与这样的行动的力量，而在缺少这种力量时对一种低级的行动起着决定作用。这种常见的宿命论体系已经为一种同样重要的观点所抛弃，按照这种观点，道德规律根本不是某种不要我们的任何协助而存在的东西，而是只有通过我们自己才被制定出来。但在当前的理智宿命论体系里，要么是对于道德规律的意识持续存在着，于是必然促成道德行为，要么是对于道德规律的意识消失不见了，于是不可能有道德行为。一俟大家注意到，这种意识是持续存在下去，还是变得模糊不清，都视我们的自由而定，那么，宿命论的外貌就立刻消失了。这种情况与上述各种不同的反思观点的情况是一样的。

此外，我们应该看到，这种决定了人们要么明确地保持着那种意识，要么让它变得模糊不清的自由活动，也是绝对第一位的、因而不可解释的活动。因为它不是按照一种准则发生的，因而不是依靠对于我所做的事情的意识和我做这件事情的自由发生的，以致我在我之内把规律的要求变得模糊不清了。可以说，这就是在上文中已被证明为自相矛盾的那种反抗规律的行为。它之所以绝对会发生，是因为它绝对无须一个更高的根据就会发生。或者，还可以从另一方面指出，职责意识的消失就是进行抽象，撇开职责。只有两种很不相同的抽象。或者，我依据明确的意识，按照一种规则进行抽象；或者，抽象在我这里是自发地、自动地进行的，甚至在我本来不拟进行抽象的地方，是通过那种产生一切形式哲学的模糊思维进行的。我们在这里谈的职责意识的消失，是后一种抽象，是一种与职责背道而驰的模糊思维，

因为对职责的明确意识本身就是一项职责。另一方面，通过绝对创始的活动出现了一个事实，那就是我明确地保持了职责意识。关于这个事实，现在只能说这么多。我们的更高的天性构成了我们生活的必然开端，由于对这种天性漫不经心和粗枝大叶，我们就养成这么一种漫不经心的习惯，并且在一条习以为常的轨道上一直走下去了，而不管由此会引起什么议论；我们不可能通过自由使我们超越这种状态。同样，我们也将在另一方面养成一种着力思考规律和悉心注意规律的习惯，而不管由此会产生一种必然性。必须永远继续身体力行和专心致志，继续照管我们自己；没有任何一个人不继续努力，就能对自己的道德观念立刻确信无疑。没有任何一个人的善心是得到确认的，甚至就我所见，也没有任何一个有限存在者的善心是得到确认的。

对于道德规律的明确意识消失了。可以设想这有两种情况。或者，这种意识完全对我们消失了，并且直到付诸行动，都没有留下任何履行职责的想法。在这种情况下，我们不是按照自私自利的准则去行动，便是按照那种到处都要使我们的无视规律的意志居于统治地位的盲目冲动去行动。这两个特点是我们在上文已经叙述过的。

或者，我们依然有对于职责的一般意识，不过它是模糊的。首先，这里的重要问题在于，我们毕竟应该认识到一种确定的意识怎么会转变为模糊的和动摇的意识。我们的一切意识都开始于不确定性，因为我们的一切意识都开始于想像力，而想像力是一种摆动的和动摇于对立面之间的能力。只有通过理智，由这种动摇造成的、依然没有清晰轮廓的产物才被确定和固定下来。不过，甚至在这个产物已经被规定以后，也很容易出现一种结果，那就是人们又让清晰的界限溜走，而只用想像力抓住客体。这种结果在我构成一个普通概念时，是在随意的抽象中有意识地出现的；这时，我撇开具体的规定，由此上升到我关于普遍的东西的概念。不过，概念在这种情况下当然得到了规定；它的确定性恰恰在于，它在如此这般的程度上是不确定的。这种结果在我们精神分散和漫不经心时，则是无意识地出现的。绝对很少有人明确地和严密地把握了各个对象。这些对象只不过像在梦境中那样，在他们眼前飘浮过去，而且蒙着一层迷雾。他们的理智竟然完全没有发挥作用么？确实没有；此外，也不可能产生丝毫的意识。只

不过确定性立刻又从他们那里溜走了，而且经过理智领域的通道是能急驰而过的。甚至在理智的不确定性方面，这样产生的概念也是不确定的或模糊的。理智在程度不等的不确定性之间来回摆动，而不要判断力的作用。我们预先假定的职责概念的情况当前在这里就是这样；我们没有牢牢地把握住这个概念，所以它就自动地变得模糊不清了。

职责概念就像在确定的情况下加以思考的那样，包含着三种确定的东西，它们可能丧失它们的确定性。首先，在任何确定的情况下，在一切可能的职责中都有某种确定的行为，而在一切可能的职责之外的任何其他行为则是违背职责的。只有这种 行为的概念，才是由上述确实性的感受与确信伴随的。当职责概念的形式依然存在时，行为的这种确定性则从我们这里溜走了。我们抓住某种不同的事情，当作我们的职责。我们也许是为了我们的认识的职责而想做这种事情；但在我们同样真诚地从事活动时，这种事情却完全没有依据我们的认识，而必然是由某种爱好所要求和决定的，因为我们已经丧失了良心这个真正的向导。我们对于那种属于我们的职责的事情产生了迷误，而且像大家通常说的那样，是出于问心有愧的动机去行动的。而这种错误现在是，并且永远是我们的过失。假如我们坚持了我们过去已有的对于职责的认识（这仅仅取决于我们的自由），我们则本来不会出错。这里有一种很危险的自我欺骗，大家亟须加以防范。我之所以刚才说"在我们同样真诚地从事活动时"，是因为很可能有人在别人面前假装，他是依据他本人完全知道的职责去做的，其实，他是出于自私的动机做那种事情的，职责根本没有要求他那么做，他也根本不关心职责，因为他是一种思想独断的、没有信仰的人。这样一种人是恶劣的伪君子，并不属于我们刚才谈到的那类人。

其次，职责认识已经确定，恰恰在这种情况下 应该以某种方式去行动。但人们会忘记现时的这种确定性，于是，这个道德命令就表现为一个不在任何特定时间执行的命令，它诚然要求服从，但并不要求就地服从，所以他们不必急于予以执行。由此产生了一种拖延改恶从善的思想，按照这种思想，人们还是首先愿意享受这种或那种乐趣，执行这种或那种不可饶恕的计划，然后才愿意认真考虑自己改恶从善。一方面，这种思维方式是极其无耻的 ，因为道德规律绝不允许有

踌躇犹豫的时间和延缓执行的念头，而是在任何时候都要求像它说的那样立即服从；另一方面，这种思维方式是危险的，因为人们如果偶尔一次学会了拖延，那将很容易永远继续这么做。人们由于不再会有任何最爱抱有的愿望，才想期望充实的那种时间，是绝不可能到来的，因为人总是有愿望的。这样一种人是懒惰的，他们渴望一种外来的力量把他们从他们所处的秩序中扔出来，但这样一种力量是不存在的。全知全能的上帝都无法满足他们的欲望。

最后，职责的要求就其形式 而言，已经被确定为职责 ；这种职责绝对要求服从，而将其他一切冲动都置诸脑后。如果人们让这种确定性在他们之内变得模糊不清，那么，对他们来说，职责的命令就不再表现为命令，而仅仅表现为良好的劝告，如果它遂他们的心愿，并且它的价值不会遭到太多的否认，他们就会听从它。但是，它无论如何也会让人有所贬低。在这种情况下，他们就制定了一项混合准则。按照这项准则，他们并不是到处都以最大的享受为目的，仅仅对这种享受表示关心；相反地，他们对于有时必须履行他们的职责也感到满足，他们为了职责而牺牲那种在其他情况下并不能引诱他们的享受。例如，挥霍浪费者牺牲他的贪心，沽名钓誉者牺牲那些为了他的荣誉可能给他带来的喜悦。但是他们却保留了最让他们喜欢的享受。这样，他们就在良心与欲求之间达成了一项协议，认为自己同时都使这两者得到了满足。

正是这种思维方式厚颜无耻地提出一种托词，说我们不可能 像道德规律要求的那样生活，认真执行道德规律是不可能的。这种托词在日常生活中是屡见不鲜的，但也从日常生活潜移默化地进入了哲学体系和神学体系。这里说的究竟是一种什么样的不可能性呢？确实有可能，我们由于受到外在的阻碍，而往往不可能在我们之外的世界里实现我们的最坚定的意志；但是，道德规律也并不无条件地要求得到实现，而是仅仅要求我们竭尽我们的全部力量，只做我们所能做的事情。为什么我们竟然不能做我们所能做的事情呢？道德规律要求的，只不过是我们不要做违背我们的职责的事情。为什么我们竟然不能放弃做这种事情呢？究竟是什么力量能强制我们这样的自由存在者去行动呢？如果我们想保留这种或那种享受，保留这种或那种财产，想满

足这种或那种偏好，我们就不可能履行我们的职责；这正是那种托词实际上想说的意思。职责要求我们作出那种牺牲。我们不可能同时既履行职责，又保留那些享受或财产。谁还会说我们应该保留它们呢?为了职责，就应该牺牲一切，牺牲生命和荣誉，牺牲所有对人珍贵的东西。这是我们的看法。我们根本没有主张过，私心的满足与职责的履行无论如何总能并存不悖。前者应该予以放弃。所以，我们完全不希求 那类东西。单纯为了我们的作出那种牺牲的意志，我们就不能保留那类东西。但在这种情况下缺乏的，显然是意志，而不是能力。如果某种事情极其明显地证实了人类道德败坏的普遍蔓延与厚颜无耻，那么，正是这种自相矛盾的和极其无理的托词又再三被提出来，甚至被最有理智的人们提出来，并加以捍卫；而且许多道德学家也实际上接受了这种托词，并认真参加了它是否有某种程度的合理性的讨论。

（即使在其他地方，在从技术实践方面谈到完成纯粹理性要求做的工作时，情况也是如此；而且那种认为“我们不能履行职责”的说法，无论在什么地方也总是表示这种托词的意思。例如，在要求彻底改革国家宪法时，有人回答说，“这些建议无法实行”。如果旧的弊端应该保留 ，它们当然无法实行；但谁还竟然会说旧的弊端应该保留呢？）

上述三种回避道德规律的严格要求的不同方式可能会结合在一起。人特别会由于最后一种方式而处于危险境地。一旦人们说服了自己，能满足道德规律的严格要求，那么，如果没有外来的强烈震荡，促使他们懊悔不迭，他们就很容易终生满足那种要求。就此而言，罪人改恶从善，要比最后一类以公正自负的人更加容易。

附录

为了把自由学说阐述得极其明了，并把宿命论追踪到它的最后避难所,我们还需要特别考虑康德关于人的恶根 所持的论断 [30] 。

我们已经这样解释了人的恶：每个人如果要能被称为人，则必须达到对他自己的意识，而要做到这一点，只需要他能意识到他选择自己的行为的自由。人学会了在单纯的自然冲动向他所要求的多样性事

物中确切地进行选择，就出现了这种意识。在这种情况下，人将模糊地按照自私的准则 行动起来，或者，在他获得更多的理智和反思能力时，他将明确地按照自私的准则 行动起来；就此而言，我们可以根据赖因霍尔德的看法，认为人会有一种自私的冲动[31]，但人本身是通过自由选定的准则才使这种冲动成了自私的；因为单纯的自然冲动绝不是一种自私自利或值得指责的冲动，相反地，如我们将在适当的时候看到的，满足单纯的自然冲动乃是一种职责。这时，人很容易滞留在这个发展阶段上，因为没有任何东西进一步推动他反思自己的高级禀赋，而且也根本不存在这种必然性。

假如我们仅仅说过，“人在自己有希求时就可能 滞留在这个发展阶段上”，那么，关于这个论断是不会另有疑问的。我们提出的本来就是一种单纯或然的论断。但我们怎样达到直言肯定论断，说“人停留在这个发展阶段，虽然不是必然的，却是可以预料的”呢？我们在这里真正主张的究竟是什么呢？我们不知不觉地假定的肯定 东西是什么呢？

我们假定的肯定东西是这样的：人绝不会做这样一种事情，这种事情不是绝对必然的，不是人受其本性的强制而必须 去做的。所以，我们就假定了一种不作反思的原始惰性，并由此假定了一种不按照这种反思从事行动的原始惰性。因此可以说，这是一种真正的、肯定的恶根，而不像迄今给人的印象那样，是某种单纯否定的东西。我们假定的肯定东西也毕竟必然会是这样。仅仅为了能解释否定的东西，我们必须拥有肯定的东西。

是什么东西使我们有理由作出这样一个假定呢？单纯是经验吗？康德似乎是这么认为的[32]，虽然他在其他方面得出的结论与我们即将得出的结论是一样的。但是，单纯的经验并不会使我们有理由作出一个很普遍的假定。所以，必定有作出这个论断的理性根据，只不过它不能产生必然性，因为这会取消自由，而是它仅仅能使经验的那种普遍性变为可以解释的。

整个自然本身应该被认为有一种惰性力量（vis inertiae）。这是从自由存在者的效用性概念得出的。这种效用性在能被知觉到的时候，必然处于时间中，而在不能被设定为受客体阻挡的时候，则不可能处

于时间中。惰性力量概念虽说看起来是自相矛盾的，但同样是实在的；问题仅仅在于，我们要正确理解这个概念。作为非我与整个客体的自然本身，只有静止状态，只有存在；这种自然就是本来的自然，就此而言，绝不应该认为自然有任何能动力量。但是，自然要持续存在，就必须拥有一定数量的趋向或力量，保持 它本来的模样。假如它不拥有这些力量，它在任何时刻就都绝不会有它持续存在的形态，而是会处于不绝的变化之中，因而在实际上没有任何形态，不是它本来的模样。如果这时有一种相反的力量作用于自然，自然就必然会用它为了维持其原样而具有的一切力量进行抵抗，并且只有在这时，才通过与相反的活动的联系形成了一种活动，而这种活动在以前则仅仅是惰性；这样，惰性与活动两个概念就综合统一起来了，并且这种综合恰好应该表示一种惰性力量 。

从上述观点来看，我们本身也无非是自然事物 。我们的各种力量是自然力量；虽然自然的因果性以冲动告终，因而正是自由赋予我们的各种力量以生命，然而我们的各种力量所采取的方向绝对不是任何别的方向，而只能是不受干扰的自然同样会采取的方向。进一步说，甚至于我们停留在那种反思观点上的事实，由于是必然的，也同样应该被视为机械作用的结果。因此，无论从哪个方面来看，我们都是自然事物。凡是整个自然具有的东西，就人是自然事物而言，也必定是人具有的，诸如力图摆脱他的现状的挣扎，安于停留在习惯轨道上的趋向。

（唯有用这种方式，才能解释人性中的一种涉及人的一切行动的普遍现象，例如积习难返的可能性 和保持习惯的倾向性 。如果我们可以用一个虽然带有贬义，但很能表现特征的词汇来说明我们的观点，那么任何人，甚至最坚强有力、积极有为的人，也都有他的因循守旧的方面，并且他将必须终生与这个方面作斗争。这就是我们天性中的惰性力量。甚至绝大部分人的循规蹈矩、按部就班的行为，也无非是那种趋于静止状态和习惯势力的倾向。使自己摆脱这类东西，总是需要花费力气的。即使这种努力有一次成功了，留下的动摇因素也会继续在一些回潮过程中起作用，因此，一旦人不再警惕自己，他就会前功尽弃，而很快又返回到习以为常的惰性的老路上。）

我们可以设想人的上述处境。既然就人的原始本质来说，而不是就实际情况来说，人是自由的和独立于自然的，那么，他总应该使自己挣脱这种处境，而且在他被认为绝对自由的条件下，他也能够 这样做；但是，在他能依靠自由使自己挣脱这种处境以前，他必须首先是自由的。所以，正是他的自由本身受到了束缚；他本该用以解救自己的力量与自然力量联合起来反对他。在这里没有建立起任何平衡关系，相反地，他的自然力量具有禁锢他的分量，而道德规律决无抗衡的分量。在这个时候，虽然他确实应该 把自己完全放到另一架天平上，对惰性与活动的抗争作出判决，虽然他在自身也确实拥有力量，按照需要，给自己无限地增加分量，以胜过自己的惰性，并且他在任何时刻都能够通过自我压抑，通过纯粹意志，从自身施展出这种力量，但是，他应该如何获得这种意志和这种自我压抑的首要能力呢?从他当前的处境得到的，绝不是这种意志或能力，而是禁锢和束缚他的相反东西。所以，即使真有这种情况，即这种首要的推动力不应该并且不可能从他当前的处境得到，而是绝对应该并且可能从他的自动性得到，但是，在他当前的处境 中他能施展出那种力量的地点究竟在什么地方呢？绝对没有这样的地点。如果大家都把这种事情视为必然的，那么，人就绝对不可能解救自己，也就是说，完全不可能改恶从善。只有他能亲自创造出的一种奇迹，才可能挽救他自己。（所以，有些人主张一种servum arbitrium［意志决定的羁绊］，把人描绘为一条手杖或木棍，它不能靠自己的力量从原地移动，而必须用一种更高的力量来推动，这些人如果像他们实际上做的那样，是在谈论自然人，则是完全正确的和合乎逻辑的[33]。）

因此，这种通过长期的习惯无限地延续的、很快就变得完全没有能力从善的惰性，是真正的、天生的和基于人的天性本身的恶根，它也完全可以用人的天性来解释。康德说得很对，人是天生懒惰的[34]。

从这种惰性首先产生了怯懦，即人的第二种恶根。怯懦是一种在我们与别人的相互作用中维护我们的自由独立的惰性。每个人在对待一个具有他已经坚决相信的缺点的人时都要有足够的勇气，如果他没有这种确信，而要与一个按他的猜想比他自己具有更多的优点——不管是什么样的优点——的人打交道，那他就会害怕使用维护他的独立

性所需要的力量，向对方表示屈服。只有依据怯懦，在人们当中盛行的肉体奴役与道德奴役，即卑躬屈膝与人云亦云，才能解释清楚。我害怕在进行抵抗时用尽体力，而使自己的躯体屈服于别人；我害怕在独立思考时劳神费心——这是有人由于过分希望得到大胆的、深奥的论断而要我做到的——而宁愿相信别人的权威性，以尽快打发别人向我提出的要求。（总是有一些人，他们想居于支配地位。发生这种情况的原因，在上文中我们已经看到了。这些人数量不大，而能量很强。他们具备坚强有力、无所畏惧的品格。但许多若要联合起来，便会力量很大的人们，是怎么屈服于那些人的呢？事情是这样的。在进行抵抗时要求他们付出的辛劳，在他们看来要比他们甘愿服从和忍受的奴役更加痛苦。对通常的人来说，费力最小远比忍辱负重更加痛苦，他们宁愿忍受一切，也不愿行动一次。他们对于忍辱负重都安之若素，习以为常。所以，故事里讲的水手们在安慰自己的时候，宁可希望自己将来能在阴曹地府里忍受痛苦，也不希望自己在尘世生活中改邪归正。据说在阴曹地府里他们只是受苦，而在尘世生活中他们则必须行动。）

懦夫在这样违心地服从别人时，特别用诡计与谎话安慰自己，因为人的第三种从怯懦自然而然地产生的恶根是虚伪。人不可能这么完全否定自己的自我性，也不可能像他假装的那样为另一个人牺牲自己的自我性，以免除在公开斗争中捍卫他的自我性的辛劳。所以，他就总是不停地这么佯言，以期给自己选择更好的机会，在他的压迫者的注意力不再盯着他的时候，向自己的压迫者进行斗争。所有的虚伪、所有的谎言、所有的欺诈和诡计之所以会产生，都是因为有压迫人的人；任何奴役别人的人都不得不经常面对这个事实。只有懦夫才是虚伪的。勇夫则不说谎，不虚伪；这如果不是出自德性，也是出自秉性骄傲与性格刚毅。

这就是关于通常的自然人的一幅画面。我之所以说是通常的，是因为非凡的、受到大自然的特别偏爱的人具有一种坚强有力的性格，但在道德方面则丝毫也不是善良的。这种人既不懒惰，也不怯懦，更不虚伪，然而却以傲慢自负的态度，践踏自己周围的一切事物，变成了那些甘愿充当奴隶的人们的主人和压迫者。

这幅画面也许让人觉得卑鄙和讨厌，但大家不应对人性的不完善发出叹息或进行诽谤。首先，你觉得这些特点卑鄙，这恰好证明了人类的高尚与伟大。在动物界强者捕食弱者，弱者用狡计欺骗强者，难道你会觉得这同样卑鄙吗？无疑不会。你会觉得这是自然的和正常的。你之所以会觉得人类的情况与此不同，是因为对你来说根本不可能把人类视为一种单纯的自然产物，相反地，你不得不把人类设想为一种高于一切自然产物的、自由的和超感性的存在者。甚至人觉得自己能作恶，也表明人注定要为善。其次，假如德性不是我们自己的自由以能动性获得的产物，不是向迥然不同的事物秩序的升华，它会是什么呢？最后，谁都不能根据我们在这里给这些特点作出的论证，设想它们单纯对人类有效，设想它们是作为某种异样的东西，由一个怀有敌意的妖魔附加给人类的，设想任何其他有限的理性存在者则不会是这样。其实，这些特点不是出自我们的本质的一种特殊性状，而是出自一般有限性概念。我们可以设想四翼天使基路伯与六翼天使撒拉弗的性状；它们在其他特点方面虽然能被设想为与人不同，但在根本特点方面却绝不能被设想为与人不同。只有一位是神圣者，一切创造物则生来就必定不神圣和不纯洁，而只有通过自己的自由才能使自己上升到道德境界。

这种根深蒂固的惰性，恰恰把那种能使人借以解救自己的唯一力量弄得无法发挥作用，在这种情况下怎么能用它来解救人呢？真正说来，人究竟缺乏什么呢？人并不缺乏力量。他有的是力量，但他没有对于力量的意识，没有运用力量的推动力。根据所述的理由，这种推动力不可能来自人的内部；它如果不是通过奇迹产生的，而是通过自然途径产生的，则必然来自人的外部。

只有通过理智，通过当然能够加以培养的全部理论能力，这种推动力才能来到人那里。个人必定会看到自己的形象是可鄙的，对自己感到厌恶；个人必定会看到一个榜样，这个榜样提高了他的精神境界，给他展示了他应该如何生存的形象，引起了他的尊重，同时也引起了他对于使自己也值得这样受到尊重的兴趣。另一条教化途径是不存在的，而我们指出的这条途径则提供了人缺乏的东西，即对于力量的意识和运用力量的推动力。但显而易见，改恶从善和精神升华总是

取决于自己的自由；谁甚至在这时还没有运用自己的自由，谁就无法得到解救。

但是，这些外部的推动力须从何处来到人类中间呢？每个人虽然都有惰性，但始终有可能使自己超越于这种惰性之上，所以，我们有理由假定，在人群中间有些人确实得到提高，上升到了道德境界。这些人的目的必然在于影响自己周围的人们，并且是以上述方式影响他们的。

某种有这样的影响的东西就是实定宗教，即一些出类拔萃的人为了促进其他人发展道德感而建立起来的设施。这些设施由于历史悠久、广泛适用和普遍有益，可能还享有一种特别的权威性，它对于那些需要它的人们来说也许很有帮助。这些设施在最初也不过是为了引起人们的注意，因为像我们在上文已经指出的，它们并不想从根本上使人们成为非道德的，所以不可能以某种别的东西——对权威的信仰和盲目服从——为目的。

很自然，那些人们通过真正的奇迹，而不是像我们已经看到的，通过自然的原因，从他们内心发展出了他们在其同时代人当中也许没有见到的道德感，解释了真正的奇迹是由一个在他们之外的精神的和理智的存在者造成的；并且在他们曾经把自己理解为他们的经验自我时，他们是完全正确的。很可能，这个解释一直流传到我们的时代。从理论方面看，这个解释在我们指出的意义上是真实的；即使它没有得到精确的规定，但只要它不强求任何盲目服从，它就完全无害；每个人都像他本着自己的信念所能做到的那样，坚持自己对这件事情的信仰，而那个解释从实践方面来看，对于绝大多数人也是完全无所谓的。

第二章 关于道德规律的内容,或对于我们的职责的系统概观

§.17. 引论,或对我们的课题的研讨

我们必须知道我们探讨的问题是什么；我们必须预先制定一个回答我们的问题的方案。这就是现在这一节的打算。我必须提到一些从前谈过的东西。

I

大家知道,我具有因果性,是指我给我自己预设为目的的东西会出现在经验里。我们已经从先验观点看到，知觉与意志的这种一致就其最高的根据而言，无非是我们的经验的、由绝对自动性决定的存在与我们的原始冲动的一致；如果我决定自己去做我的原始冲动确实要求的事情，那么，我作为在时间中得到规定的东西就会被设定为与我作为原始的，但没有我的任何意识而存在的东西是一致的。由此产生了一种强制感，因为我在这时感到自己是完整的；而这种感受像在上文中已经详细分析过的那样，也是一种知觉。

原始冲动是指向各种各样的东西的，因为它对我来说永远是给定的；我的一切存在和我的一切经验永远不是别的，而只是它的分解。按照上文所述，原始冲动虽然只能逐渐经过一些中间状态得到发展，甚至在各个具体情况下得到满足，但是，它所追求的东西甚至在各个具体情况下也可以通过自由的反思，被划分为多样性的东西。（原始冲动在任何可能的发展阶段都在追求一种确定的东西＝X，这个X是由一切先行的东西和它自身的本性决定的；但这个确定的X是一个量，并且能够通过绝对自由的反思，被无限地分割下去，首先被分割为a、b、c，a又被分割为d、e、f，如此等等。）由此才产生了一种多样性的行动。不过，既然整个X作为原始冲动要求的东西是可能的，那么，它的各个部分也是可能的。在任何情况下，各种各样的行动都是可能的。但是，要产生某种东西，不仅需要这种东西是可能的，而且也需要我决定自己要求这种东西。我不希求的东西是不会通过我的冲动产生的，在一切可能的东西中只产生我所希求的东西。

II

大家可以坚持关于可能存在的多样性东西本身的概念，也就是说，大家可以不考虑这些行动本身彼此具有的关系，不考虑它们是相互排斥的，还是作为组成部分相互蕴含的，因为这个问题直到如今还没有加以讨论。但在这种可能存在的多样性东西当中，简直只有统一的东西（多样性东西的一个确定的部分）才符合于职责，而其余的一切东西都是违背职责的。（顺便指出，道德命令无论如何 属于可能的东西的范围，因为它属于原始冲动所要求的东西的范围，而道德规律本身确实是以原始冲动为基础的。不可能的东西绝不是职责，职责绝不是不可能的。）

这种由职责要求的统一的东西是什么呢？关于这个问题，我们在上一章中曾经不得不诉诸我们良心的内在感。良心总会认可的东西就是职责，只要我们注意良心的呼声，良心就绝不会出错。可以说，这对实际行动来说是充分的，而且要使实际行动成为可能，也不再需要任何其他东西。例如，民众教师就完全可以这么做，从而结束自己的道德说教。

但是，对于科学来说，这么做是不充分的。或者，我们必定能a priori［先验地］确定，究竟良心会赞同什么；或者，我们必须承认，一门伦理学作为实在的、适用的科学不是可能的。

这个问题应从另一方面来看。感受会作出判定。它的这种判定无疑是以一种基于理性的 规律为依据的，虽然在意识中只有一种感受是作为这种规律的永恒表示出现的，因而这种规律从普通人类理智的观点来看不可能构成意识的对象，这似乎是一个矛盾，但是，这种规律却一定能根据先验观点被揭示出来。一种单纯普及性的道德说教总是停留在普通意识的观点上；所以，从先验观点看到的一切东西对于普通意识的观点来说都是不存在的；一种哲学观点只有使自己高于普通意识的观点，才算是哲学观点。

理性是毫无例外地确定的；所以，一切在理性中存在的东西都必然是确定的，因而那种通过感受表现出来的良心的体系也必然是确定的。在下文中还会找到一些外在根据，来论证这种支持道德感的理性

规律的必要性。如果这种规律得到了揭示，那也就同时a priori［先验地］（先于良心的直接判定）回答了“我们的职责是什么？”的问题。

III

我们可以暂且给出一个答案，它虽然也是一样的，因而没有决定性的意义，但毕竟能把我们引向做进一步的研究的道路。

这就是：因为我们的意志总是独立的，所以，不仅从我们的意志方面来看，而且从我们的全部存在方面来看，道德规律的终极目的都是绝对的独立性或自主性。这个目标诚然是不可达到的，但毕竟有一个永远不断接近它的过程。所以，无论从谁抱有的首要观点出发，都必定会有各种行动先后相继构成的一个永远不断的系列，人们可以通过这个系列接近那个目的。良心总是只能赞同那些包含在这个系列中的行动。大家可以用一条直线的图形设想这种情况。只有作为点而包含在这条线中的东西，才能得到赞同，任何不包含在这条线中的东西则根本得不到赞同。所以，我们的问题也可以这样加以表述：包含在上述系列中的各种行动是什么呢？这个问题的提法，有助于深入了解前后文的联系。在论述伦理原则的适用性的第二编结尾处，我们曾经让我们的研究停顿下来，我们这里的研究则恰好又与那个地方衔接起来了。在那里，我们完全无法看出，“我们的职责是什么”的问题怎么能a priori［先验地］加以规定；除了我们的良心依据行动表示赞同或不赞同，我们完全没有什么标准。于是，当时的问题似乎一定在于作单纯的摸索，好像我们只有通过长期的经验和多次的失误，才能得到若干道德原理。道德规律作为一种规定行动的、真正实践的规律，好像几乎完全被废除了，而往往成为一种单纯的评判规则。诚然，我们在第三编第一章里也找到了这样一种标准，即道德感，而且对于道德规律来说，这种标准在实践中的适用性也得到了确证，但是，这只对日常生活中的行动是充分的，对科学则是不充分的。我们现在的问题是：即使不在意识里，也毕竟在哲学里，有一个更高的原则，即道德感本身的一个统一根据吗？我们的研究总是有条不紊、循序渐进地走过了自己的道路。因此，我们满可期待，甚至在我们以前做不到的地方也能深入下去。

IV

那些包含在接近绝对独立性的系列中的行动，就其内容 而言，究竟是什么东西呢？我们已经这么提出了我们现在的课题。关于这个问题在上文（§．15．v．）曾经表明，人们按照自己的终极目的对待任何客体的行动就是那些行动。我们可以将那里说的意思作一个简明扼要的总结。仅仅由于冲动有确定的限制，并且为了说明这种限制，才特别设定起一个确定的客体。如果这种冲动本身被设定为冲动（渴望、欲求），并被联系到客体上，那么，人就拥有自我在客体中想创造的、想为此使用客体的东西，而且人拥有的是事物的原初确定的目的，绝不是事物的任意加以设定的目的。但是，一切任意的目的按照上文所述，同时也是原初的目的，或者更清楚地说，我至少不能实现任何不是由原始冲动要求的目的。不过也很可能，我只理解我的原始的、指向客体的冲动的一个部分，于是，我也只理解事物的一部分合目的性；然而，如果我能把握我的涉及这类客体的全部冲动，那我就理解了事物的全部合目的性或终极目的。

V

大家可以考虑这么说的意思：我应该理解我的冲动构成的总体 。任何总体都是臻于完善的，因而是有限制的，这就肯定了冲动的原始限制。

大家可以看到，这里谈的是冲动 的限制，而不是因果性的限制，也就是说，不是实现所追求的东西的那种能力的限制。这么说的意思是：作为原始冲动的冲动完全不会指向某些东西。

这会是什么样的限制呢？绝不是冲动在其形式方面的限制，因为像我们知道的，冲动以绝对独立性为归宿；但这个目标是无限的，是绝不能达到的，因此，在一切无限性中冲动本身都绝不会不再存在。所以，这必定是一种内容方面的限制；冲动必定完全不可能追求某些东西。

于是，这种限制就应该是一种原始的、必然的、基于理性本身的限制，而绝不应该是一种经验的、偶然的限制。

但是，理性存在者是自我，除了由这个事实产生的限制，对理性由决没有什么理性自身造成的限制。所以，冲动的那种原始的、基于理性本身的限制应该是产生于自我性本身的限制，而且如果除了刚才指明的那种由自我性本身造成的限制，就根本不应假定冲动有什么限制，则冲动也应该从其总体方面得到理解。

在自我中绝不可能有任何冲动不再是自我，或变为非我。如果这样，自我则会走向其自身的毁灭，而这是自相矛盾的。但进一步说，冲动的任何不直接产生于自我性的限制，都不是什么原始的限制，而是我们本身通过我们的不完备的反思给自己附加的限制。我们本身除了能提出要求，就很少对什么事情感到满足。

简单地说，冲动从其总体方面来看，是指向自我本身的绝对独立性的。自我性概念与绝对独立性概念应该综合统一起来，我们应该由此把握道德规律的实质内容。我应该是一个独立的自我，这是我的 终极目的；我应该为此利用各种外在事物据以促进这种独立性的一切东西，这是外在事物的 终极目的。这就给我们开辟了一条深入进行上述研究的坦途。我们只需要完全指明自我性本身的各个条件， 把它们与追求独立性的冲动联系起来，从而明确规定这种冲动；这样一来，我们就把道德规律的内容彻底研究清楚了。

§.18. 从自我性与追求绝对独立性的冲动的联系中系统地制定自我性的各个条件

I

（反思的）自我必定会察觉它自身是自我；它仿佛必定是由它自己给定的。我们在上文中已经从这一方面表明，反思的自我察觉它自身有一种冲动，而这种冲动正因为是作为给定的东西，仅仅以这样的方式被察觉的，并且在这时也没有显示出任何独立性，所以，就被设定为自然的冲动了。

这种被察觉的东西作为反思的客体，必然是一种有限的、限定的量。如果自身统一的自然冲动是通过自由的反思、按照（上节）所述的方式加以划分的，那就出现了冲动的多样性，而这种多样性的冲动毕竟是有限的，因而构成了一个完备的冲动系统。我不能把这些冲动或这种冲动视为某种外来的东西，而是必须把它们与我自己联系起来，并把它们当作一种偶性，也纳入同一类既有自由思想，也有自由意志的实体中。

虽然我必须把那种冲动与我自己联系起来，把它设定为我的冲动，但在某些方面，它对于我这种真正的、自由独立的自我来说，始终是某种客观的东西。从那种冲动中产生了一种单纯的渴望，我既可以自由地满足它，也可以自由地不满足它，所以，就我是自由的而言，它总是在我之外，在我之下；给我这个自由理智力量产生的结果，无非是认识到在我之内有这种确定的渴望。作为力量、动力等等，这种渴望对我来说始终是外来的；如果我现在自由地决定自己去满足它，那么，它就在一种迥然不同的意义上变成了我的渴望：就我是自由的，是自由地得到设定和规定而言，它变成了我的渴望，它不仅idealiter［在观念中］通过理论认识为我所占有，而且realiter［在现实中］通过自我规定为我所占有。甚至站在普通意识的观点上，我也把我自己看作双重的，使我自相分裂，谴责我自己，如此等等。

（在后一种情况下，我本身设定我自己，并且仅仅是我把我自己造就成的东西。这种事情可以发展到这样的地步，以致我真正占为己有的东西不是我从最初指出的方面察觉在我之内的东西，而仅仅是借助自我规定存在于我之内的东西。甚至在普通生活里，在我们之内属于我们的人格而不通过自由存在的东西，诸如诞生、健康、天才等等，与我们通过自由成为的东西，也是被截然分开的，例如，有一位诗人说：genus，et proavi，et quae non fecimus ipsi，vix ea nostra puto［出身和祖先我们自己无法决定，我认为这不是我们的事情］[35]。）

于是，原始冲动要求的东西就必定经常出现在经验中，如果我自由地规定自己这么做的话。现在的情况就是这样。自然冲动属于原始

冲动。如果我自动地规定自己满足原始冲动，会产生什么结果呢？回答了这个问题，刚才作出的区分也就看得更加清楚了。

属于我们的人格而不通过自由存在的东西是一种单纯的自然冲动，自然的因果性恰恰是在那种被我设定为我的冲动的冲动中告终的；从自我规定产生的东西实际上是我的 冲动，它是基于我这种自由存在者的。单纯的自然冲动会出现在经验中，这句话的意思是：我觉得这种冲动是自然对其自身的因果性的趋向。

在自然中我的一切力量和效用性无非是（在我之内的）自然对其自身（在我之外的自然）的效用性。

这时，我的自然或天然东西是受自由统辖的，如果没有自由地作出的规定，我的自然就不能产生任何结果。在植物当中，植物的自然是直接作用于其自身（植物之外的自然）的；在我当中，我的自然则只有借助于自然的过程，通过自由地制定的概念，才能作用于其自身。在靠自由作出自我规定以前，虽然结果的得出在自然方面所需要的一切东西都是给定的，但自然在这里根本不足以依靠其自身去产生一种效用性。结果的得出在主体方面所需要的东西并不是在自我规定以前给定的；这种东西是通过自我规定给定的，这时效用性的产生所需要的一切东西就完全齐备了。自我规定给我的自然的力量提供了一个必不可少的原则，即我的自然原来缺乏的第一推动力；所以，从这时起自然的冲动就是我的 冲动，即真正的自我，它将自身造就成为自己所是的东西。

这就是我们的全部论证依靠的最根本、最突出的论据。不过还应该提到某些业已熟知和得到证明的情况。整个自然都是依靠反思设定的，必然被设定为包含在空间中和充实空间的，因而被设定为物质。既然我们把我们的自然冲动系统设定为自然的产物与部分，那么，我们也必然会把它设定为物质。我们的自然冲动系统变成了一种物质躯体。在这种躯体中集中与包含了自然的那种冲动，不过它本身没有什么因果性。但直接借助于我们的意志，它就有了因果性；根据上述理由，我们的意志在我们的躯体中直接变成了原因。我们只需要有意志，并且在我们的躯体中产生了我们欲求的东西。按照我的以上说

法，我们的躯体包含了一切因果性据以出发的最初的起点。我们的躯体受我们的控制，而不必像我们的躯体之外的任何其他事物，还得首先为我们所掌握。自然不借助于我们的任何自由活动的作用，就完全把我们的躯体置于我们的控制之下了。

我们的躯体有感觉能力，也就是说，集中在我们的躯体中的自然冲动必然被设定为我们的自然冲动，为我们所占有；由此可知，甚至满足或不满足这种冲动，我们都有办法，（并且如我们已经知道的，唯独由此可以得出我们的整个感性认识系统。）进一步说，我们的躯体直接受意志的推动，对自然有因果性。这样一种躯体，或确切地说，这样一种东西，就是自我性的条件，因为这种躯体仅仅是从自我反思得出的，而唯独通过自我反思，自我才成为自我。

我们还可以进一步由此得出一些结论。

就内容而言，一切可能的行动都是自然冲动要求的东西，因为我们的一切行动都是在自然中发生的，都是在自然中可能的，和在自然中对我们成为现实的；但是，我们之外的整个自然只有借助于自然冲动才对我们存在。自然冲动只有通过我的躯体，才能左右我自己；并且在我之外的世界里，自然冲动只有通过我的躯体的因果性，才得到实现。因此，躯体是我们的一切知觉的工具，而且因为一切认识都是基于知觉，所以，躯体也是我们的一切认识的工具；躯体是我们的一切因果性的工具。这种关系 就是自我性的条件。自然冲动既然是冲动，并以自身为目的，所以，是以我们的躯体的保存、培养与健康为目的，简言之，以我们的躯体的完善为目的，因为自然冲动甚至是我们的躯体的体现。自然冲动就是以此为目的，而不以任何其他东西为目的，因为自然不能使自身高于其自身。自然的目的就是自然本身，我们的 自然也是以我们的自然为终极目的；但我们的自然是包容在我们的躯体里的，因此，自然——我们的 自然和一切 自然事物——都仅仅以我们的自然冲动或躯体为其目的。

我的最高冲动是追求绝对独立性的冲动。我只能通过行动逐渐接近这一独立性，但我也只能依靠我的躯体来行动；所以，那种冲动的满足或一切道德性是决定于躯体的保存与尽量完善的。反过来说，独

立性或道德应该是给我的行动有意识地设定的唯一目的；所以，我必须使最初的目的服从于最终的目的，必须保存与培养我的躯体，仅仅把它当作道德行动的工具，而不使它以它自身为目的。把躯体当成道德的适用工具和这样保存躯体的目的，完全应该和必须给一切关照我的躯体的行为奠定基础。

这样，我们就在这里得到三条实质性的道德命令。第一条道德命令是否定性的，说明我们的躯体绝不可作为最终目的加以看待，换句话说，绝不可成为一种为享受而享受的客体。第二条道德命令是肯定性的，说明躯体应该永远尽可能被培养得适用于自由活动的一切可能的目的，扼杀感觉与欲求，使体力变得愚钝，是根本违背职责的。第三条道德命令是限定性的，说明任何享受如果不依据最佳的信念，与那种把我们的躯体培养得适用的活动结合起来，就是不能允许的和违背规律的。保护我们的躯体，但不相信它应该为了合乎职责的行动——即为了良心和考虑到良心——而得到培养与保存，这是根本违背道德思维方式的。《圣经》上说，你们饮食，要赞美上帝[36]。谁觉得这种道德学说是十分严峻的和令人痛苦的，谁就无法加以挽救，因为再也没有什么其他办法了。

为了有助于得到概括的了解，应该说明，刚才所述的自我性的条件限定了道德规律所要求的自我的因果性。人们将会看到，还有伦理主体的实体性的第二个条件，还有这种主体的某种必然相互作用的第三个条件。这将提供外在的证明，表明自我性的各个条件都得到了彻底的探讨。内在的证明则是从业已制定的东西的系统联系中得出的。

II

自我必定会察觉其自身是自我，这个论断是刚才完成的考察的出发点。当前的考察也是从这个论断出发的，不过有所不同。在那里考察的是自我在自我反思中的受动性，是反思的客体；在这里考察的则是自我的能动性，是反思中的主观东西。要在内心自由地模仿给予的东西，自我必须拥有反思能力。我们从这一方面把自我的能动性称为理想的活动。可以直接看出，这就限定了自我性。自我必然是理智力量。

追求独立性的冲动或道德规律与自我的这种规定有什么关系呢?

道德规律诉诸理智力量本身。我应该自觉地按照概念去逐渐接近独立性。只有我是理智力量，只有我作为理智力量把道德规律颁布给我自己，使之成为我的行动的规律或原理，才有道德规律。所以，理智力量是限定道德规律的全部存在（实体、持续存在）的，而不单纯像躯体的被设定的存在那样，是限定躯体的因果性的。只有我是理智力量，只有在我是理智力量的限度内，才有道德规律，而道德规律的范围并没有超过理智力量的范围，因为理智力量是道德规律的媒介。因此，理智力量对于道德规律的实质性的从属关系就不是可能的，（而自然冲动对于道德规律的实质性的从属关系则确实是可能的。）我必定不会不打算认识某些东西，因为这会与我的职责背道而驰；出于这种理由，我确实不可屈服于躯体的某些嗜好和享乐。

但是，独立性（道德）是我们的最高目的。所以，理论认识formaliter［在形式上］必须服从于职责。对我的职责的认识必定是我的一切认识、我的一切思维和研究工作的终极目的。可以由此得出以下三条道德规律:

1） 否定性的道德规律，说明你绝不要屈从于你的理论理性本身，而是要不考虑任何在你的认识之外的东西，绝对自由地进行研究。（你不要预先在理论上设定一个你想达到的目标；因为你究竟能从什么地方得到这个目标呢？）

2） 肯定性的道德规律，说明你要尽你的所能，培养你的认识能力，你要尽你的所能去学习、思考和研究。

3） 限定性的道德规律，说明你要formaliter［在形式上］把你的一切反思与你的职责联系起来，你要在你的一切反思中都明确地意识到这个目标。你要本着职责进行研究，而不要单纯本着空洞的求知欲望或仅仅为了使自己有事可做，才去进行研究。你不要以为，这就使你发现了<u>这个</u> 或<u>那个</u> 是你的职责，因为你在拥有自己的认识以前，怎么能知道你的职责呢？相反地，你要为了认识你的职责是<u>什么</u> ，而不断进行研究。

III

我们已经在另一个地方（拙著《自然法权基础》[37]）证明，自我只能把自己设定为个体。所以，个体性的意识应该是自我性的一个条件。伦理学高于任何其他专门的哲学学科，（因而也高于法权学说。）因此，在这里我们必须依据一个更高的原则作出上述证明。

a） 一切属于反思客体的东西，必然是有限制的，它们之所以变得如此，是因为它们变成了反思的客体。自我应该成为一种反思的客体。所以，自我也必然是有限制的。于是，自我就是由一种自由能动性本身标志的，因而这种自由能动性也是有限制的。自由能动性是有限制的，这意味着：这种自由能动性的量是与一般自由能动性对立的，就此而言，也是与其他自由能动性对立的。简单地说，除非自由能动性是一个量，自我就根本不能把任何自由能动性占为己有；所以，如果不直接与那种思维一起，同时设定在这个限度内不属于那种思维的其他自由能动性，自我就根本不能把任何自由能动性占为己有，因为每个量都必然是有限制的。

b） 单独由此出发，绝不可能就个体性的设定得出任何结果，因为也许很可能，自我仅仅通过<u>理想的</u>能动性就会设定自己的能动性之外的那种自由的能动性；这种理想的能动性是一种单纯<u>可能的</u>能动性，它之所以对自我本身是可能的，是因为自我这时也会乐意放弃那种自由能动性或其他自由存在者，就像经常在意识过程中发生的情况那样。无论我在什么时候认为<u>我</u>有一种行动，我都<u>由此</u>否认了一切其他自由存在者有一种行动，不过它们不是必然确定的自由存在者，而仅仅是我们可以设想的可能的自由存在者。

c） 但有决定性意义的是下列情况：在最初我并不能通过自由的理想的能动性规定自己，而是一定会<u>察觉</u>自己是确定的客体。既然我之为自我，仅仅由于我是自由的，那么，我就一定会<u>察觉</u>自己是<u>自由的</u>，即在我看来被给定为自由的。这尽管乍看起来会显得很奇怪，但确实如此。因为我只有与一种被我认识到的<u>现实东西</u>相对立，才能设定某种<u>可能的</u>东西。一切单纯的可能性都是基于对已知的现实性的抽

象。所以，一切意识都来自现实东西——这是一种实在的哲学的主要原理——因此，自由的意识也是如此。

以下的论述是为了增进对于上下文联系的认识。我察觉自己是客体，这就意味着，我察觉自己是自然的冲动、自然的产物和自然的部分。很显然，要察觉这一点，我必须反思，我必须是理智力量；但是，如果不对这种反思进行一种新的反思，它在出现时就得不到意识，或者说，它就根本得不到意识。这时，我应该认为自己 有那种自然冲动；如我们在本节i中看到的，我应该把那种自然冲动设定为某种虽然应该归属于我，但并不真正构成我 本身的东西。我应该认为自我有自然冲动，这种自我 究竟是什么呢？是实质性的、真正的自我，而不是理智力量本身；作出这个论断的根据，我们刚才已经看出。因此，这种自我是自由能动者 。既然我因而应该在一般情况和特殊情况下都察觉我自己是自然的产物，那么，我也就必定会察觉我是自由能动的，因为不然的话，前一种察觉活动就是不可能的；前一种察觉活动是由后一种察觉活动限定的。于是，我必定要察觉我自己，也必定会察觉我自己是自由能动的。这会是什么意思？这怎么是可能的呢？

首先，我通过自动性，并不能察觉真正的、现实的自我规定是给予的东西，而是我必须把这种规定本身给予我自己。这可能是十分矛盾的。因此，我只能通过理想的能动性，通过对那种不借助于我的作用而存在的自我规定的模仿，察觉某种自我规定。我的自我规定是不借助于我的作用而存在的，这只能意味着：它是作为一个概念 存在的，或简单地说，我是被要求作出自我规定的。既然我理解这类要求，那么，我就把我的自我规定设想为某种在这类要求中给予的东西，并且在这类要求的概念中我被给予了作为自由存在者的我自己。只有这样，以上制定的公设才有意义。

［其次，］既然我理解这类情况，那么，我便认为我自己拥有我的自由的一个确定范围；但不能由此得出结论说，我恰好利用和占据了这个范围。如果我不理解这类要求，那就绝不会产生任何意识；这时，我还没有察觉自己，而是在另一时间才察觉自己，尽管这种察觉活动的一切条件是存在的；原因在于，恰恰由于我是自由的，我就不

会为这一切条件所迫去反思，而是依然以绝对自动性去反思；不过，假如不存在这些条件，那么，我纵然具有一切自动性，也不可能反思。

d） 不承认一种在我之外的现实存在者具有这类对于独立性的要求，我就不能理解这类要求，而这种存在者是愿意把一个关于所要求的行动的概念通知给我的，因此能够理解这个概念；但是，这种存在者就是一种理性存在者，是一种把自己设定为自我的存在者，因此也是一个自我。（推论出在我们之外的理性原因的唯一充足根据即在于此，而且作出这种推论的根据也不仅在于对我们的作用是可以理解的，因为总是有可能作出这种推论。大家可以参看我的《自然法权基础》§．3．）假定一种在自身之外的现实理性存在者，这就是自我意识或自我性的条件。

我把我自己设定为这种理性存在者的对立面，这种理性存在者也把它自己设定为我的对立面；而这 就意味着，我把我自己设定为与它有联系的个体，它把它自己设定为与我有联系的个体。所以，把自己设定为个体是自我性的条件。

e） 因此，可以严格地a priori［先验地］加以证明的是：一个理性存在者不会在离群索居的状态中成为有理性的，而是必须至少假定一个 在它之外的个体，这才可以使它上升到自由。其他的影响以及许多的个体，如我们立即会详细看到的，如果不假定这一个 绝对必要的个体，也不能得到证明。

不过，从我们所演绎的东西中已经得出一种对于追求独立性的冲动的限制，因而得出了道德的一个进一步的实质性规定，它是我们要预先说明的。我的自我性以及全部独立性都是由另一个个体的自由限定的；所以，我的追求独立性的冲动 绝对不能以毁灭另一个个体自身的可能性的条件 或自由为目的。我完全应该仅仅按照追求独立性的冲动来行动，而绝不应该按照任何其他冲动来行动。在对冲动的这种限制中，包含着不得妨碍另一个个体的自由的绝对禁令，包含着要把另一个个体看作独立的，而绝不可当作实现我的目的的手段加以使用的道德命令。（自然冲动从属于追求独立性的冲动。理论能力并不

materialiter［在内容上］从属于追求独立性的冲动；但是，追求独立性的冲动也不从属于理论能力。这种冲动是从属于另一个个体的自由的。我不可自己独立，而损害他人的自由。）

f） 我哪怕设定一个 在我之外的个体，也会单纯由于这样的做法，使一切可能的自由行动中的若干东西对我变成了不可能的，也就是说，一切限定了那一个个体在我看来具有的自由的东西会对我变成了不可能的。但是，即使在行动的过程中，我也必定永远会按照自由概念，从一切对我确实可能的行动里选择出若干行动。于是，按照我们的前提来说，被我的自由排除掉的东西虽然不是被现实的个体拥有的，却毕竟仿佛是被可能的个体拥有的。甚至在这个前提下，我也通过每一种行动，进一步 规定着我的个体性 。

这是一个重要概念，我将把它解释得更清楚一些，并且它会消除自由学说里的一个很大的难题。

我究竟是什么呢？或者说，我是一个什么样的个体呢？说我是那样的个体 ，根据是什么呢？我的答案是：从我有意识的时刻起，我就是我自由地把我自己造就成的东西 ， 而我之所以是这种东西 ， 是因为我把我自己造就成了这种东西 。——在我生存的任何时刻，我的存在即使不就其条件来说，而是就其最终 使命来说，也取决于自由。通过这种存在，我的存在的可能性又在将来的时刻受到限定，（因为我在现在的时刻是这样的东西，我在将来的时刻就不可能是某种这样的东西）；但是，在一切依然可能的 东西当中，我在将来的时刻会选择什么东西，这又取决于自由。通过这一切东西，我的个体性得到了规定；通过这一切东西，我materialiter［在内容上］成了我所是的东西。

但是，甚至在当前只存在一个在我之外的个体，只发生一种自由对我的影响的前提下，那种仿佛是我的个体性的根源的最初状态也不取决于我的自由，而是取决于我与另一个理性存在者的联系；我从这时起成为什么或不成为什么，绝对唯独取决于我本人。在任何时刻，我都必须在许多东西中进行选择；在我之外根本不存在什么根据，能说明我在一切可能的东西中为什么没有选择任何别的东西。

g） 但是，在我之外的许多 个体却是可能存在的，也可能对我发生影响。如我们已经看到的，大家并不能a priori ［先验地］证明事实必然如此，但是，大家至少应该证明事实可能 如此。

如我们已经看到的，我无论如何都受到了自由的本质的强迫，在每一自由行动中限制我自己，从而给其他可能的自由存在者留下一种也在它们那方面自由行动的可能性。任何东西都无法阻止这些自由存在者成为现实的。如现在看到的，它们能够无损于我的自由而成为现实的，而我的自由无论如何必须加以限制。

但是，它们能够对我 成为现实的吗？也就是说，我能够知觉到它们是现实东西吗？我能用什么方法知觉到它们呢？按照以上所述的原理，这类问题也许很容易得到回答，那就是：像自由存在者影响自由存在者那样，它们能够直接影响我，要求我从事自由的活动。

然而，它们完全没有必要对我发生直接影响，它们也只能对自然发生影响；而且在我拥有关于在我之外的现实理性存在者的概念以后，我依然能单纯从发生影响的方式推论出理性存在者的现实存在。以这种方式作出推论，在最初也许是不可能的。这种对单纯天然的东西发生影响的方式是出现人工产品的方式。这种产品表示的是概念的概念，它是作为在我之外的理性的标准得到陈述的。因为人工产品的目的就像自然产物的目的那样，并不是在产品本身，而是在产品之外。人工产品总是达到某种目的的工具或手段。关于这种产品的概念不是某种存在于单纯直观中的东西，而仅仅是某种在单纯直观中加以设想的东西，所以是一种单纯的 概念。不过，完成人工产品的人却必须想到自己要表现的这种概念，因此，他必然已经拥有概念的概念。既然我把某种东西认作人工产品，那么，我必然会把一个现实存在的理性存在者设定为这种产品的首创者。自然产物的情况则不是这样。诚然，在自然产物中也有一个概念，但如果我们不在世界创造者中预先假定它，概念的概念就无法得到证实。

我已经说过，我确实是把那种东西认作人工产品的。但是，只有在我设想一个在我之外的理性的条件下，这种东西本身才是可能的，

这个假定绝不是出自对于人工产品的知觉——这会在解释中造成循环论证——而是出自自由行动的上述要求。

从普通意识的观点来看，事情就是这样，而我们之内的知觉是按照这种观点，由我们之外的事物的存在加以解释的。但是，按照这种观点假定的事情本身却必须用先验观点得到解释；从先验观点来看，是不允许把我们之外的东西作为出发点的，相反地，凡是在我们之外应该存在的东西本身，必须首先用我们之内的东西加以解释。所以，必须回答这样一个更高的问题：我们究竟该如何去假定我们之外的人工产品呢？

凡是在我们之外应该存在的东西，都是靠限定冲动设定的；人工产品就其毕竟是客体而言，也是如此。由此就出现了人工产品的特殊规定，标明它恰好被设定为人工产品。这是可以靠特别限定冲动推论出来的。我可以扼要地说，通过一般客体，我们的存在受到限制；或更确切地说，我们从对我们的存在 的限制推论出一般客体；但是，冲动也许是以客体的形态变化为目的的。在这里，不仅有一种对我们的存在 的限制，而且也有一种对我们的变化 的限制；我们在内心觉得我们的行动令人生厌，这甚至是对我们付诸行动的冲动的限制；我们由此推论出了我们之外的自由 （谢林先生在《哲学评论》第4卷第281页§．13．中出色地说明了这一点：“在我的道德力量遇到抵抗的地方，不可能有自然 。我毛骨悚然，静候在那里。一种声音向我说，‘这里有人 ！’于是，我不可 再前进了”[38] 。）

像我们已经看到的，确实会出现这种情况。如果出现这种情况，则除了依靠单纯的自我性以外，我还进一步受到了限制。因为如我们已经证明的，在自我性里并不包含这类限制。在这种情况下，我就不是单纯的一般理性存在者——只要在我之外还有一个人，只要这个人在与我的关系中表现他自己，我就会是单纯的一般理性存在者——而是一种特殊 理性存在者。正是这种特殊的限制不能被a priori［先验地］从一般的限制中推导出来，因为它在这种情况下绝不可能是什么特殊的限制，否则，这就与前提背道而驰了。它论证了单纯经验的 东西，然而这种东西就其可能性而言，也必须a priori［先验地］加以论

证。这种限制是一种原始的限制，所以人们无法设想它一般是在时间中才形成的。尽管如此，我们还会立刻看到，从某个方面说，它是如何在时间中形成的。

从上述命题得出的结论是：个体性也能在其进展过程中不仅通过自由，而且通过原始限制得到规定；不过，这种限制是不能演绎的，而是一种特殊的限制，并且从经验观点来看，在这个方面对于我们是偶然的 。事情可以 是这样的：纯粹哲学必定会满足于这个结论，如果它是在研讨一门受这个前提的影响的科学，那么，它必定会由此得出一些结论，把它们当作受限定的命题 。一门这样的科学就是伦理学，因此，这门科学的实质部分包含着某种受限定的东西。如果我们放弃纯粹哲学，而让自己诉诸事实，我们便能够说：事情确实是 这样的。我不可能、也不可以是一切，并成为一切，因为还有一些别的存在者，它们也是自由的。

我原初不仅formaliter［在形式上］受自我性的限制，而且也materialiter［在内容上］受某种必然不属于自我性的东西的限制。确实存在着某些点，我不应该靠我的自由本身超越它们，而且这种不应该 是直接显示给我的。其他自由存在者及其在我的感性世界中的自由影响是存在的，我要用这个事实解释这些点。

h）[39] 这个理论好像使我们陷入了矛盾境地，而不得不作出一种很危险的结论。我想参加这个问题的讨论，部分原因在于这会在很大程度上有助于弄清真相，部分原因在于这会给一个棘手的哲学争论作出判决，而且在伦理学里居于关键地位的自由学说也可以完全得到阐明。

其他存在者的各个自由行动原初就应作为我的个体性的临界点包含在我之内，因此，我要用通俗的表达方式说，它们应该一向就是预先决定的，而绝不是在时间中才得到规定的。这不取消了我的自由吗？只要在以前没有规定过我如何反作用于这些自由行动，它们就决没有取消我的自由，而且按照以上一切所述，总是给我留下了这种在一切可能的东西中进行选择的自由。但大家应该使自己上升到一个更高的观点上。在感性世界中受我 的影响的其他存在者也是一些理性存

在者；知觉到我对它们的影响，对它们来说是预先决定的，正像知觉到它们对我的影响，对我来说是预先决定的一样。对于我来说，我的各种行动不是预先决定的，我知觉到它们是我的绝对自我规定的结果，但对一切与我共同生活在社会中的其他存在者来说，我的各种行动则是预先决定的；同样，对它们来说，它们的各种行动也不是预先决定的，但对于我来说，则确实是预先决定的。所以，我的各种自由行动确实是预先决定的。自由在这里怎么能存在呢？

估计是这样的：预先的决定不能被废除，否则，理性存在者的相互作用就不可解释，这些理性存在者本身也因而不可解释。但是，自由也同样不能被废除，废除了自由，理性存在者本身就不再存在了。

这个问题的解决并不困难。对自我来说（为了能够只表述我的想法，我想在此这么称呼我，虽然关于这一点还应该作出一个重要说明），并没有a priori［先验地］规定了自由存在者的一切影响。大家没有考虑过什么叫做a priori［先验］吗？A priori绝不是时间，绝不是时间序列，绝不是先后相继，而是一切都同时存在；（大家确实必须这么说。）所以，完全没有这样的规定：我让各个事件在时间中如此这般先后相继，我把这个事件同那个得到规定的个体性序列、同另一个序列结合起来。凡是我会经验到的事情，都是得到规定的，但不是由谁规定的。在我之外的其他人始终是自由的。

同样，对于其他人来说，当然规定了自由存在者对他们须有什么影响，而且也规定了我特别对他们发挥过的影响。但是，确实没有规定了我作为同一种在原初如此这般确定的个体须对他们发挥影响。如果另一个人在我之前发挥过影响，我则没有发挥过影响；如果我没有发挥过影响，则另一个人也许在我之后发挥过影响；假如他们已经把他们自己自由地造就成了自我所是的东西，则决没有任何人会对他们发挥过这种影响。我究竟是什么呢？答案依然是：我就是我把自己造就成的东西。我这时采取了影响深远的行动，因而就是那种东西，就是理当拥有行动A、B、C等等组成的序列的个体。从这个时刻起，又在我面前有一个由预定行动构成的无限序列，而我可以从中进行选择。一切行动的可能性与现实性都是预先决定的；但是，恰好我所选

择的各个行动应该附加到迄今构成我的个体性的整个序列上，应该附加到A、B、C上，如此递进，以至无限，这却不是预先决定的。个体性有一些最初的确定的点，从这些点开始，每一个体都在面前有一个无限的序列；在这些从这时起仍然可能存在的个体当中，究竟哪个特定的个体会成为那样的个体，这完全取决于其自由。

所以，我的主张在于，一切自由行动都是向来——超越一切时间——由理性预先决定的，每个自由的个体都在知觉方面被设定为与这些行动和谐无间。对于全部理性来说，存在着自由和知觉的一种无限多样性，一切个体仿佛都拥有这种多样性。但是，时间构成的序列与时间包含的内容并不是预先决定的，其充分理由在于，时间并不是永恒的和纯粹的东西，而仅仅是有限存在者的一种直观形式，也就是说，发生某种事情的时间与当事人并不是预定的。这样，只要稍加留心，就自然而然地解决了那个貌似无法回答的问题：预先的决定与自由是完全统一的。

大家在这里所能发现的那些难题，仅仅是基于一切独断论所犯的这样一个根本错误：有人把存在当作一种原始的存在，因而在承认行动的时候，就把存在与行动相互分离开，而认为个体拥有不依赖于其行动的全部存在，这样，在他们很明确地思考时，一切自由与一切真正的行动当然也就被取消了。但在世界上，没有任何人能不用自己的行动方式去行动，虽然他现在是这种不用自己的行动方式去行动的人，因而他的行动或许不佳。没有任何说法比这个论断更真实，而这个论断实际上也只是一个主词与谓词的意思相同的命题。不过，他恰恰不应该是这种人，而可以做一个与此迥然不同的人；在世界上完全不应该有任何那样的人。据说，一个特定的人在出生以前，就毕竟是这样一个人，这个人的境遇和命运，从他出生之日起，到他死亡之日止，都是已经确定的，只不过他的行动没有确定。但是，如果不对行动抱客观的看法，境遇与命运究竟是什么呢？如果行动取决于自由，那么，境遇和命运也一定取决于自由。我确实仅仅是我的所作所为。如果我设想我自己这时是在时间中，那么，在我未从某个方面行动起来以前，我在这个方面就不是确定的。当然，谁不能克服独断论的那个根本弊端，谁就永远不可能明了这种自由理论。

IV

作为我们的终极目标的独立性，像已经经常提到的，在于一切东西都依赖于我，而我并不依赖于任何东西，在我的整个感性世界中之所以出现我所希求的东西，仅仅是由于我希求它，正像它出现在我的躯体，即我的绝对因果性的出发点里那样。这个世界对我必定会成为我的躯体对我所是的东西。这个目标虽然不可达到，但我应该不断地接近它，因此我应该在感性世界中改造一切事物，使之成为达到这个终极目标的手段。这种逐渐接近的过程就是我的有限目的。

我在任何一点上都为自然所贬低，自然仿佛替我在这个通向无限性的道路上迈出了第一步，这丝毫无损于我的自由。在我之外的理性存在者一开始就给我提供了我可能有的自由过程的范围，这也同样丝毫无损于我的自由，因为只有这样，我才获得了自由，而在我拥有自由以前，我的自由是绝不可能受到损害的。必须在我之外假定还有一些其他的自由理性存在者，这丝毫无损于我的自由，因为它们的自由与理性本身根本不是限制我的知觉的对象，而是一种单纯的精神概念。

进一步说，我必须按照今后得到阐述的概念，在许多可能的行动中进行选择，这丝毫无损于我的自由，因为这样一种选择制约的是对于我的自由的意识，所以也是这种自由本身；所选的东西的内容总是受我的支配，因为一切可能的自由行动方式都是由我统辖的。即使按照在同一场合作出的假定，其他自由存在者后来要在一些剩余的行动的可能性中进行选择，这也限制不了我的独立性；这些可能性 是由我限制的，而不是我 由它们限制的。

但是，如果按照我们以后的假定与普遍经验来说，那种确实存在于我的道路上的东西由于属于我的经验世界，因而就像在我之外的自由存在者已经改变了我的一切经验客体那样，也限制了我，那么，我的自由也当然受到了限制，因为我不可按照我的目的改变这类客体，而且按照道德规律发布的上述禁令来说，我也不可这么做。我不可干扰其他理性存在者的自由；如果我改变它们的自由活动的产物，我就会干扰它们的自由，因为这些产物是它们达到其他目的的手段。如果

我夺取了它们的这些手段，它们就不能按照它们的业已制定的目的概念，继续保持它们的因果性的进程。

由此可见，在这里有一个追求独立性的冲动的自相矛盾，因而有一个道德规律的自相矛盾。道德规律要求：1）我要让一切限制我的东西，或换个意思相同的说法，让一切存在于我的感性世界里的东西，都服从于我的绝对终极目的，使它们成为我逐渐接近绝对独立性的手段。2）我不要让若干存在于我的感性世界中、因而毕竟限制我的东西，服从于我的目的，而是像我察觉它们那样，听其自然。这两条要求是道德规律的直接命令，在我们考察它的一般本质时，它是前一条要求，在我们考察它的特定表现时，它是后一条要求。

V

只有假定一切自由存在者都必然抱有同样的目的，这个矛盾才能解决，道德规律的自相一致才能恢复；这样一来，一个自由存在者的合乎目的的做法对于所有其他自由存在者就会同时也是合乎目的的，一个自由存在者的解放就会同时也是所有其他自由存在者的解放。事情是这样吗？既然一切东西，尤其是我们的一切东西，即我们的伦理学阐述中的独特东西，都依赖于对这个问题的回答，首先是依赖于我们回答这个问题的根据，那么，我在这里就必须更深入地研究这种事情。

追求独立性的冲动是自我性的冲动，这种冲动仅仅以独立性为目的；唯独自我才应该是独立性的主体。所以，如我们已经看到的，每个自我之所以是个体，当然在于自我性；不过，这里的个体仅仅是一般的个体，而不是特定的个体A、B、C等等。由于像我们已经看到的，我们的个体性的一切规定，除了最初的和原始的规定以外，都依赖于我们的自由，所以，我能用那些A、B、C等等表示的东西只是对自由的原始限制，或我们在上边称为一切个体性的根源的那种东西。因此，由于对一般的自我性来说，我 是个体A，恰恰是A，这是偶然的，并且追求独立性的冲动应该是自我性本身的冲动，这也是偶然的，所以，这种冲动就不是以A的独立性为归宿，而是以全部理性的

独立性为归宿。一切理性本身的独立性才是我们的终极目标，因而就某一理性是个体的理性而言，其独立性则不是我们的终极目标。

不过，只有我是A，才有 我本人存在 ，有 作为A的我存在 。由此可见，A对我来说是我的经验自我；只有在经验自我中，那种冲动和道德规律才得到意识，只有通过A，我才能按照道德规律进行活动，因为我只有完全这样，才能进行活动。A对我来说是那种冲动的因果性的唯一条件。一句话，A不是客体 ；但是，A对我来说确实是道德规律的唯一工具 和渠道 。（在上文中说到这种工具是躯体，在这里它成了完整的、感性的和在经验上得到规定的人 ；这样，我们就在这里把经验自我与纯粹自我极其清楚地分开了，这特别对于伦理学很有用，而且一般对于整个哲学也很有用。）

如果追求独立性的冲动是以全部理性的独立性为归宿，如果这种独立性只有在 个体A、B、C等等之内 ，并且通过 它们，才能得到表现，那么，我是作为A表现这种独立性，还是作为B或C表现这种独立性，对我来说必然都是完全无所谓的，因为所有那些个体都属于统一的未加分割的理性序列，因而全部理性总会得到表现；我的冲动总是得到满足，因为它未曾希求任何其他东西。我希求全部道德；这是在我之内 希求的，还是在我之外 希求的，都完全无所谓；只有道德属于我，我才向我希求道德，只有道德属于别人，我才向别人希求道德。无论是通过这一种方式，还是通过另一种方式，都同样达到了我的目的。

如果别人的行动合乎道德 ，那就达到了我的目的。但是，别人是自由的，也能通过自由，作出不合乎道德的行动。在这种情况下就达不到我的目的。这时我就没有权利与义务去消除别人的自由造成的结果吗？我并不是要诉诸在上文中暂时提出的否定性命题，而是要在现在这个适合的地方，彻底演绎那个命题本身。

理性必定是独立的，但它却向特定的个体B、C等等提出了它的这个要求，并且除了借助于一切个体的形式自由，也绝不存在任何这样的要求，绝不存在任何（实质）独立性。所以，一切个体的形式自由是全部理性的一切因果性的唯一条件。取消了这个条件，就会取消了

理性的一切 因果性，因而也取消了达到独立性的条件。所以说，任何不希求后一个条件的人，绝不可能希求前一个条件。自由是一切道德的绝对条件，没有这个条件，也就完全不可能有任何道德。这就证实了道德规律的绝对禁令：不要在任何条件与任何借口下干扰与取消自由存在者的自由。但这仍然留下一个没有解决的矛盾；人们可以说，只有在别人将他的自由运用于促进理性目的的条件下，我才希望他自由，并且也能希望他自由，否则，我就完全不能希望他自由，这个说法也同样完全正确。如果对于共同道德的愿望就像其应该的那样，在我之内居于支配地位，那我必定会希望完全取消自由的那种违背道德规律的运用。

但在这里又产生了另一个问题：自由究竟有什么违背道德规律的运用呢？谁能对此作出普遍有效的判断呢？如果另一个人 断言他已按照他的最佳信念去行动，而我在同一处境中则有与此不同的行动，那么，在这种情况下我 的行动按他 的信念来权衡，就像他的 行动按我的 信念来权衡一样，也是不合乎道德的。究竟谁的信念应该成为对方行动的向导呢？只要双方有争执，没有任何一方的信念能成为这样的向导；因为每一个人都必定要完全按照自己的 信念去行动，而在这里就有一切道德的形式条件。按这种说法，我们就会分道扬镳，每个人都允许别人走自己的道路吗？绝对不会，因为在可以受到最严厉惩罚的情况下，我们也不想放弃我们对于共同的道德、对于理性的统治的一切关注。所以，我们必定会设法使我们的判断成为一致同意的。当然，只要在双方中没有任何人丧尽天良，每个人就都会假定自己的 意见是正确的，（因为如果不是这样，他在遵照自己的意见办事时就会做出违背自己的良心的行动来，）因此，每个人都会并且必定会企图说服别人，而不让自己被别人说服。而在这样做时，由于一切理性都是相同的，他们肯定终归会达到同样的结论，以致在这种情况下，按照道德规律的绝对禁令来说，尊重别人的外在自由也是每个人的职责。所以，每个人能够和可以打算做的仅仅是规定别人的信念，而绝不是规定别人的有形活动。这种方法就是唯一允许的自由存在者对于自由存在者的强制作用。

我们应该更加详细地考察这个问题。

a） 如我们已经看到的，每个理性存在者的终极道德目的是全部理性都有独立性，因而也就是一切理性存在者都有道德。康德的命题“你要这样行动，那就是你能把你的意志的准则设想为普遍立法的原则”[40]，即由此而来。不过，还应该从我的观点出发，对此作如下的说明。首先，在康德的这个命题中谈的，仅仅是一致性的理念，而绝不是现实的一致性。我们将表明，这个理念有实在的用途，大家应该设法实现它，必须在某种程度上行动起来，好像它已经实现。于是，这个命题仅仅是启发性的，我可以用它贴切地检验我在对我的职责所作的判断中是否有错误；然而，它绝不是建构性的。它根本不是原则，而仅仅是从一条真正的原则，即从理性的绝对独立性的命令得出的结论。实际上，关系不是这样的：某种东西由于能够成为普遍立法的原则，因而应该是我的意志的准则；相反地，关系是这样的：某种东西由于应该是我的意志的准则，因而也能够成为普遍立法的原则。就像也可以从康德的命题中清楚地看到的那样，这个判断完全是由我作出的，因为究竟又有谁对于某种东西能够成为普遍立法的原则作出判断呢？无疑是我自己。而我究竟是按照哪些原则作出这样的判断呢？无疑是按照存在于我自己的理性之中的原则。不过，康德的那个表述的确有启发性的用途，说明了产生谬误的命题是错误的。现在的谬误在于，我在不能设想所有的其他人要在同样情况下做X时，也要做X；因此，如果我不能这样设想，我就确实不应该做X，而我在以前作出的判断中确实犯了错误。

b） 每个人都应该在他自身以外，在他意识到的一切人当中，创造绝对的自相一致，因为只有在这种自相一致的条件下，他本人才是自由独立的。由此可见，每个人首先应该过社会生活，始终待在社会中，因为他不这么做，就绝不可能创造任何自相一致，而这对他来说毕竟是绝对命令。谁离群索居，谁就放弃了自己的目的。并且道德的传播对他也就是完全无所谓的了。谁在道德方面只想关心自己，谁就连自己也关心不了，因为他的终极目的应该是关心整个人类。所以，他的德行绝不是什么德行，而是一种甘为奴隶、贪图报酬的利己主义。寻求和创造社会生活，并不是单纯委托给我们的工作；假如有谁是在荒野中诞生，则可以让他永远待在那里；但是，每一个熟悉我们的人，则会单纯由于熟悉我们关心的事情，也与我们共同受到委托，

去寻求和创造社会生活。这时，他变成了我们的邻居，并且属于我们的理性世界，就像我们的经验客体属于我们的感性世界那样；我们不丧失良心，就不能把他抛弃。这就又反驳了一种在我们当中现在还以各种形式表现出来的看法，这种看法认为，人们可以通过遁世修行、离群索居、崇高想像与思辨工作，履行自己的职责，并且这是很值得赞赏的做法。其实，人们用这种做法，根本不能履行其职责。只有通过行动，只有通过在社会中的行动与为了社会的行动，而不是通过幻想，人们才能履行其职责。同样由此可见，每个人确实只有一个目的，那就是说服别人，而绝不让别人说服自己。这取决于事情的本质。每个人都必须在其内心确信无疑，否则，在他敢于按其信念去行动，并设法也使别人按其信念去行动时，他就是不讲良心。

c） 那种目的并不唯独是这一个体或那一个体固有的，而是一种共同的目的。每个人都应该抱有这种目的；既然他希望促成普遍的道德教化，那么，能使任何其他人都树立起这种目的，也就是他的目的。这就把人们都联合起来了；每个人只希望别人相信他的看法，但在这种思想的争执中也许他会为别人的思想所说服。每个人都必须准备参与这种相互作用。谁逃避这种相互作用，以期自己的信仰不受干扰，谁就显得缺乏固有的信念，而这是绝对不应该有的事情；因此，他有更大的职责，参与这种相互作用，以获得自己的信念。

这种在一切人当中为了创造共同实践信念而进行的相互作用，只有一切人都从一些必然存在的共同原则出发，定然把自己今后的信念同这些原则结合起来，才是可能的。每个人都有责任参与的这样一种相互作用，叫做教会，即道德共同体；一切人都同意的东西，叫做教会的象征。每个人都应该是教会的成员；但在教会共同体并非毫无成果时，象征也必须经常加以改变，因为大家一致同意的东西毕竟会随着他们的思想的不断相互作用而日益增多。（某些教会的各种象征，似乎其含义不是大家都同意的东西，而是大家有争议的东西；没有任何一个人会在其内心深处相信有那种大家都同意的东西，因为甚至没有任何一个人能这样设想。）

d） 由此可见，一切人对于他们的实践信念的一致看法以及由此产生的行动在形式上的完全相同，乃是一切有德性的人们必然抱有的目的。

在这里，我们想依据以上提出的原则，深入地研究这个具有重要意义的论点，它表征着我们的道德学说，而且可能已经遭到许多怀疑。

在我这个个体之内的道德规律并不是唯独以我为客体，而是以全部理性 为客体。只有我是感性世界里实现道德规律的工具之一，这种规律才以我为客体。所以，这种规律要我这个个体切实去做并且单独负责的一切事情，都在于我应成为一个适用的工具。因此，关于这种培养工作，我只诉诸我自己的个人信念，而绝不诉诸共同信念。我作为个体与实现道德规律的工具，拥有理智和躯体，唯独我对培养它们的工作负有责任。首先，我的理智的培养仅仅依赖于我自己的信念。我有绝对的思想自由；这个意思并不是从表面上说，而是凭良心说，就已经包含在思维概念中。不管一切事物显得多么神圣，都要在内心里怀疑它们，继续研究它们，我绝不应让自己对此感到心亏，教会也不可让我对此感到心亏。这项研究是至高无上的职责；对某些事物不亲自作出判定，让它们在原地保留下来，是有违良心的态度。其次，关于我的躯体，我也有营养它、培育它和关照它的绝对自由，我同样可以希望按照我自己的信念，最妥善地维护它，保持它的健康无恙，使它成为一个实现道德规律的灵巧的、适用的工具。在这件事情上我像别人做的那样去做，并不是凭良心办事的态度；我不凭自己的信念，而让我的躯体的维护听从别人的意见，也是有违良心的态度。

在我的身体之外的东西，即整个外在感性世界，是一切理性存在者的共同财富，按照理性规律开发这项财富的工作并不是唯独委托给我 的，而是委托给一切理性存在者 的。我并不单独对这项工作负责，我在这项工作中完全不可按照我的个人信念去做，因为在这个感性世界中我若不影响其他理性存在者，就不能发挥作用，所以，这种对它们的影响若不符合于它们自己的意志，就有损于它们的自由，这是我绝对不可做的。如果得不到所有其他理性存在者的赞同，不以它们都

同意的、符合于共同信念的原则为依据，我便绝对不可做那些影响它们的事情。因此，关于允许每个人去影响所有其他人的方式，假如不可能有共同的信念和一致的看法，则可得出结论说，一切行动都是不可能的，因为这与道德规律是矛盾的。不按照普遍的、一致的意见去行动，也是与道德规律矛盾的。所以，必须按照道德规律的绝对命令，完全创造出这样的一致意见。关于人们可以怎样相互影响的协议，即关于他们在感性世界中的共同权利的协议，叫做国家契约；按照这种协议建立起来的共同体，叫做国家。与其他人结为一个国家，是绝对的道德职责。谁不想这么做，谁在这种社会中就完全不能让人容忍，因为人们不能凭良心就与他进入任何一个共同体，既然他没有声明过他打算受到什么样的对待，人们就总是必定要担心违反他的意志与他的权利去对待他。

既然在国家建立起来以前，绝不可能有行动，而且也难以得到一切人的，或者哪怕相当多人的明确赞同，那么，有高度教养的人就不得不把那些人们对于某些行政指令表示的沉默和服从视为赞同。在这里也不可能很准确地考虑与权衡彼此的权利，因为一些人在没有得到巨大的好处时是决不会服从任何规章的，而另一些人则会对一切保持沉默。这样，就出现了一种应急的国家，它是逐步前进到合理合法的国家的首要条件。无条件地服从自己的国家的法律是一种职责，因为这种职责包含了预先假定的共同意志，任何人都不得违背着这种意志去影响其他人。每个人之所以能获得影响其他人的道德许可，仅仅是由于法律宣布了其他人赞同这么做。

如果我不坚信全部共同体成员都想推翻国家——这是仅仅在以后列举的条件下会有的情况——那么，推翻国家就是违背良心的；甚至在我相信国家的绝大部分设施悖理违法时，推翻国家也是违背良心的，因为在这件事情上我的行动并不是只影响到我自己，而是影响到全部共同体成员。我认为这种体制违法的信念，也许就其本身而言是完全正确的，也就是说，假如世界上纯粹理性有一个可见的法庭，它在这种理性面前是完全正确的，但它也不过是个人的信念；在整个共同体的事情上，如上文业已证明的，我则不可按照我的个人信念去行动，而是必须按照共同的信念去行动。

这里有一个矛盾。我虽然从内心里确信，这个体制是违法的，但又设法维护它；哪怕我对它表示服从，也会有这样的矛盾。诚然，我也许在这种违法的体制中执掌着一项职务。难道我不是应该至少放弃这项职务吗？不，相反地，我应该执掌这项职务；我不应该辞退。这是因为，明智的人和公正的人当权总比不明智的人和不公正的人当权更好。柏拉图书信中关于这个问题所说的看法[41]是不正确的，甚至是自相矛盾的。我绝不可背离我的祖国。——有人说，我起码不打算做任何不公正的事情；但这是一种自私自利的说法。照此说来，你是想让别人做不公正的事情吗？如果你看到不公正的事情发生了，你就应该阻止它。

有人说，我在这种情况下是违背良好的信念行动的 。但在另一方面，我在共同事务中只应按照预先假定的共同意志去行动，这的确是正确的和合乎职责的信念 ；并且另一个人希望怎样对待他，我就怎样对待他，这也绝不是什么不公正的事情。所以，我在这种情况下也是按照我的最好的信念行动的。这个矛盾怎样加以解决呢？大家只需考察在那两句话中说的是什么信念。在前一句中说的，是关于一种应当，关于一种应该加以创造的状态的信念；在后一句中说的，是关于我本人作为社会成员所归属的现实 的信念。这两者在我的准则里必须统一起来，并且也很容易统一起来。我必须把应急国家的现状视为创造理性国家的手段，必须仅仅为此目的而行动。我一定不会采取一些让现状永远保持不变的措施，而是一定会采取一些使现状必须不断得到改善的措施。这完全是一种职责。在那种不以达到这个目的为依据的国家中，一种行动就其毕竟在促进这个目的而言，materialiter［在内容方面］可以说是公正的和合法的，但formaliter［在形式方面］是违背职责的。一种完全以相反的目的为归宿的行动，则materialiter［在内容方面］与formaliter［形式方面］都是罪恶的和不道德的。如果按照这些原理长期行动下去，则会出现一种结局，那就是共同意志完全反对国家的那种体制；于是，应急国家的继续存在就成了违法的暴政和压迫，这个国家自动倒台，代之而起的则是一种更加合理的体制。任何诚实的人只要相信共同意志 ，就会在这种情况下把完全推翻应急国家心平气和地视为符合他的良心的。

（我要在这里顺便作一个说明。我不想讲昧良心的话，对于这一点，某些人可以凭他们自己的良心作出判断；但是，至少有一些极其愚蠢的人，他们在近来散布闲言碎语，似乎相信人类有不可度量的完善能力是某种极其危险、极其悖理的事情，是天晓得的什么邪恶的根源。为了永远制止这种闲话，我们可以提出我们的研究的真正观点。问题首先不在于，大家应该依据单纯的理论理性，决定自己反对还是拥护这种完善能力。我们可以允许把这个问题完全撇到一边。以无限性为鹄的的道德规律绝对要求的，是要像人们看来 能够，并且永远能够不断完善那样对待他们；这条规律绝对禁止的，是要用与此相反的方式对待他们。人们不相信这种完善能力，就不会服从这个命令。所以，这种能力是首要的信条之一，人们不放弃自己的全部道德本性，就绝不会对这个信条表示怀疑。因此，即使能够证明人类从开始到现在都完全没有进步，而是始终在倒退，即使能从人类的自然 禀赋推导出一条机械规律，据以说明人类必定在倒退〈这一切的确超过了以前能推导出来的结论〉，我们也仍然不应该，并且不可能放弃那种在我们心中不可磨灭地培植起来的信念。在这里是不可能有任何矛盾的，因为那种信念完全不是基于自然禀赋 ，而是基于自由 。那些因为我们坚持道德规律绝对要求的信念，就把我们视为傻瓜的人们，究竟是些什么样的人，大家可以作出判断。不过，认为决没有任何东西比这种信念对暴君与僧侣的专横统治更有危险性，对他们统治的王国的基础更有破坏性，这倒是真的。这种人能为他们自己举出，并且不厌其烦地举出的唯一的托词，是说什么除了像他们那样对待人类以外，就绝不可用任何其他方式对待人类，人类本来就是像现在这样，已经无法改变，并将永远是这样，因此，连人类的处境也必然永远是像现在这样。）

e） 再说一遍。既然每个人都十分重视自己的使命，他就必然抱有把自己的信念告诉给所有其他人 的目的。一切人为了这个目的而组成的联合体，叫做教会 。只有在把双方一致同意的东西作为出发点的条件下，彼此沟通信念才是可能的，否则，双方就完全互不理解，互不影响，双方都依然离群索居，每个人都仅仅为自己讲述自己的看法，别人并没有听懂他的意思。如果只有两三个人相互交往，简单地说，如果只有一些彼此能说明自己的意见的人们相互交往，那么，他

们在一个共同点上取得一致意见是一件比较容易做到的事情，因为他们毕竟都处于普通人类理智的同一个领域。（在必须上升到先验意识领域的哲学里，事情则往往不可能如此，因为各个从事哲学思维的人甚至在某一点上都不可能取得一致的看法。）但是，按照我们的要求，每个人都应该影响所有其他的人，尽管这些人在他们个人的信念方面很可能意见大相径庭。他应该怎样体察到大家一致同意的东西呢？绝不能用到处打听的方法。因此，必须能预先假定某种东西，它可以让人看作全部共同体成员的信条或他们的象征。

这样一种象征的概念包含的意思是：这种象征并不是很明确的，而是仅仅在其表现方面普遍公认的，因为恰恰是关于其进一步的规定，各个人都意见不一致，而众说纷纭。但是，既然这种象征对于所有的人，甚至对于没有受过教育的人都应该适合，那么，在这种象征的概念中也就包含了这样一个意思：这种象征不是由抽象命题组成的，而是由抽象命题的感性表现组成的。感性表现仅仅是外壳，概念才是真正属于象征的东西。为什么恰恰应该选择这种感性表现，这在过去取决于紧迫的需要，因为如果不就某种东西取得一致意见，任何彼此之间的思想交流都是不可能的；不过，人们当时对另一些东西却不能取得一致意见，因为他们在那时还没有能力把概念由于偶然情况给他们留下的外壳同概念的实质区分开。就此而言，每个象征都是一个应急的象征，并且将永远如此。——我想用一个事例更清楚地说明我的意思。任何可能的象征的实质都是这样一个命题：毕竟有某种超感性的、君临于一切自然事物之上的东西。谁不真正相信这一点，谁就不可能是一个教会的成员，谁就完全没有能力拥有任何道德和接受任何道德教化。这种超感性的东西，这种真正的、神圣的和令人崇敬的精神，这种真正的和合乎道德的思维方式，究竟是什么呢？全部共同体成员正是想在这个问题上通过相互作用，日益作出明确的规定，日益取得一致的意见。例如，我们的基督教会象征的目的与内容也是这样。不过，这样一种象征作为在感性世界中得到理解的象征，作为现实的、可见的共同体的信条，最初是在犹太民族的成员们当中产生的，他们早已具有他们自己的惯用语、表象方式和比喻。很容易理解，他们当时是用他们习以为常的比喻去推想那个命题的。很容易理解，他们除了使用超感性事物向他们呈现的形象，在当时就不可能使

用任何其他形象，把超感性事物告诉给其他民族，其实，也只有他们才使其他民族作为民族（我们说的不是其他民族中有学养的公众）上升到了对于超感性事物的明确意识。另一位宗教创始人穆罕默德曾经将另一种符合于他的民族的形式赋予同一种超感性事物，而且他在这件事情上做得很正确；要不是皈依他的信仰的民族遇到不幸，由于缺乏（我们说的是在他的时代）有学养的公众而停滞不前，其结局将会是很好的。

那么，那些表意的比喻会道出什么呢？它们能以普遍有效的方式规定超感性事物吗？绝对不能。为什么在这种情况下曾经需要有一种以进一步规定超感性事物为唯一宗旨的教会组织呢？既然教会组织是存在的，而且是像人虽然有限，但有完善能力那样存在的，那么，超感性事物就不是确定的，而是必须首先加以规定，并且将永远继续加以规定。所以，那些表意的比喻不过是共同体按照我们预先作出的假定，在当前表达命题"确实有超感性事物存在"的方式。既然没有对于某种东西的一致意见，就根本不可能有什么产生共同信念的相互作用，而共同的信念作为受制约的东西又是绝对需要的，因此也是一个条件，那么，绝对的职责就是要把至少大多数人都一致同意的某种东西——不管它是什么——确定为象征，也就是说，尽大家的所能，组成一个可见的教会共同体。我不从大家一致同意的东西出发，就不可能进而影响大家，但我又应该影响大家，因此，我就必须从大家一致同意的东西出发，而绝不能从大家有争议的东西出发。这绝不是一种明智的要求，而是道德的职责。正像我确实想达到这个目的一样，我也确实想使用达到这个目的的唯一手段。谁以其他方式行动，谁就当然不想达到涵养道德的教化目的，而是仅仅想炫耀自己的博学，使自己成为理论导师，而这完全是另外一种事情。

大家可以看到，我说的是我应该从某种预先假定的东西出发，而决不是我应该以某种需要论证的东西告终。

在这里毕竟有一种对我的学说可能提出的异议。因为有人会说，当我不相信那些应该作为我的出发点的表象的真理性时，我的说法也不违背我的良好信念。但我怎么可以这样做呢？我要问，真正与我的

良好信念背道而驰的究竟是什么呢？但愿不是给这样的信念奠定基础的超感性事物概念，而大概是这种作为永久规定 的指称 方式。但究竟是谁把这冒充为真正的规定呢？就我个人来说，我是以另一种方式给我规定超感性事物的；但我不会从我的 这种规定出发，并且我也不应从我的这种规定出发，因为它是有争议的 ，相反地，我应该从大家与我能够一致同意的东西出发，而按照预先作出的假定来说，这就是教会的象征。把大家都提到我的信念 的高度，确实是我的目标 ，但这只能逐步做到，所以，我们从最初确定的观点出发，总是意见一致的。只要我正像必须把我在应急国家中的行动视为导致理性国家的手段那样，真正在内心中把教会的象征视为把大家都逐步提到我的信念的高度的手段，那么，我宣讲的学说就完全符合于我的信念。坚持这种表意象征是超感性事物的规定，纯属无知。违背着自己的信念，把让别人保持这种信仰当作目的，这是不讲道德的做法，是真正的僧侣主义，正如竭力让人们保持应急国家是真正的专制主义一样。教会的象征是结合点。它不是教导的结果 ——这是僧侣主义的思想——而是教导的出发点，换句话说，它是预先假定的。假如它不是预先假定的，假如有一个更高的、接近于我的信念的结合点，我当然会很高兴的；但是，既然不存在任何其他的结合点，那我也就只能利用这个象征。

所以，每一个为了实践信念而要影响全部共同体成员的人都有一种道德职责，那就是把教会的象征作为他的讲授的基础来看待，而绝不在内心里信仰它。我们在上文中已经看到了与这种内心信仰相反的情况。这种象征是变化的，而且也应该通过良好的、合乎目的地起作用的学说而不断地加以改变。

顺便指出，教会象征的这种不断的改进和升华正是新教教会的精神，如果新教教会这个词汇完全应该具有一种意义的话。而注重旧的事物，竭力使普遍的理性停滞不前，则是罗马教会的精神。新教教徒从这种象征出发，不断向无限迈进；天主教徒则是要达到这种象征，把它当作他的终极目标。谁按后一种方式行动，谁就从形式方面与精神方面来看，都是一个天主教徒，尽管他不想让人类超出的那些原理从实质方面来看是真正路德派的或加尔文派的。

f） 我不仅可以拥有我个人关于国家宪法和教会制度的信念，而且我甚至于在良心上负有责任，须尽我终生的所能，以很大的独立性和在很大的程度上培养我的这种信念。

但这样一种培养信念的工作，至少就其进展而言，也只有通过与其他人的相互思想交流，才是可能的。其根据如下：关于我的感性知觉的客观真理性，除了我的经验与其他人的经验的符合，绝对没有任何其他标准。在进行推论时，情况虽然有所不同，但变化毕竟不会太大。我是一般理性存在者，同时又是个体。我之所以是理性存在者，仅仅是由于我是个体。我虽然是按照普遍的理性规律进行论证的，但也是使用个体的力量进行论证的。我怎么能在这时保证我得出的结论没有遭到个体性的歪曲呢？虽然我仿佛本着一种存在于我的天性里的根据，主张事情不会如此，并为此做过辩论。但是，我在我的精神的最隐蔽的深处并不完全对我做的事情确信无疑，这是由下列情况表露出来的：当一个人追随另一个从我这里得知我的信念的人，谴责我做的事情时，我虽然没有因而立刻放弃我的信念，但我毕竟变得令人怀疑，而不得不再三探讨问题的所在。假如我在此以前已经对我做的事情完全确信无疑，我怎么会成为这样呢？假如我愿意；并且能够全然坚持己见，别人怎么可能用他的怀疑影响我的做法呢？另一方面，我也可以通过与别人达成的那种被视为诚实无欺的协议，加强我的信念。一种让我无法假定任何内在信念的苟同，并不令我满意；这就证明，我所关心的并不是外在确认。倒不如说，这种外在的确认令我不快，因为这会使我甚至对这种标准，对我还抱有的这种唯一的东西也发生怀疑。尽管我没有明确地意识到这种标准，但在我的精神的深处确有上述怀疑，觉得我的个体性是否就没有影响过我业已得出的结论。要克服这种怀疑，不需要与一切人都达成一致的意见。只要与一个人达成诚实无欺的一致意见，就会使我满足，而且也确实使我满足；这是因为，我过去担心的事情是我个人的思维方式可能有发生我的这种看法的原因。一俟有另一个人与我意见一致，这种担心就被消除了，因为在两个人之间偶尔能有这样一种意见一致，毕竟可以说是极其奇妙的。要这么做，也不需要对一切事情 都达成一致的意见。我们同意的仅仅是基本的原则，仅仅是对于事情的某个看法；所以，对于别人不能随着我作出我所作出的一切推论，我能抱取十分宽容的态

度。从这里出发，普通逻辑给我提供了保证，因为关于我的原理的正确性，没有任何有理性的人会怀疑普通逻辑的普遍有效性。举例说，大家可以设想哲学的情况。哲学是一种十分违背天性的精神境界，所以，最初上升到这种精神境界的人在未察觉到别人也经历了类似的精神升华过程时，是确实不会有自信的。

因此，我是通过交流思想才得到对于事情本身的确信和肯定的。但是，即使我的各个原理实际上是普遍合理的，因而是普遍有效的，它们的特殊表达也始终是个体性的；它们的表意形象最初仅仅对我是最佳的，但在很少具有个体性的形式时，则会在我之内同那种普遍的、由一切人的思维方式修饰过的东西更紧密地结合起来。这种表意形象之所以能获得这种形式，是因为我把它告诉给了其他的人们，他们参加了与我的思想交流，并且提出了反对使用它的一些理由，在他们的命题本身正确时，这些理由也是来自他们的个体性的思维方式。这时，我便修改我的表意形象，也为我自己而把我自己的表象塑造得能得到更普遍的理解。这种相互作用的范围越广，真理（从客观上来看）的收获就越多，而我本人的情况也是如此。

由此可见，进一步培养我的特殊信念的唯一条件在于，我可以交流这些信念，因而我应该从这些信念出发 。

但是，按照以上所述，我在共同体中完全不应该从我个人的信念出发，而应该从共同体的象征出发，在涉及国家宪法的事情上，我应该服从国家宪法，甚至在事关我的职务时，应该设法执行国家宪法。所以，在涉及国家宪法时，如果我个人的信念违背共同体中假定的信念，我同样不可说出我个人的信念，因为我这样做，就是在致力于推翻国家。所以问题在于，如果我不可交流我个人的信念，我怎么能通过思想交流来加强与培养我的信念呢?

如果需要有受制约的东西，那也就需要有条件。既然前者作为我的信念的培养是绝对需要的，因此后者作为思想交流也是绝对需要的。交流我个人的信念是绝对的职责。

但我们刚才看到，交流我个人的信念是违背职责的。这个矛盾该怎样加以解决呢？如果我们能说明，我们是从什么前提得出了对于教会制度与国家宪法有坚持个人信念的职责，这个矛盾立刻就得到了解决。我们假定，应该影响一切人，而一切人的信念是不能用打听的方法得知的。

因此，假如我们不是要与一切人打交道，而是要与数量确定并且有限的人打交道，并且我们确实能够得知这些人的信念，因为连他们也从他们那方面交流思想，并且有能力这么做，那么，在这种情况下介绍他们的信念，把他们的信念作为出发点，就不应该禁止。解决那个矛盾的综合统一环节应该是这样一种社会，这种社会的概念有如下的涵义：一方面，这种社会应该是有限的和确定的，因此不应该包括所有的人——这是一个不确定的概念——而是应该包括一定数量的人，他们是从所有的人当中遴选出来的，就此而言，也是与其他所有的人分离开的；另一方面，在这种社会中，每个人亲身具有和亲自意识到的自由，即怀疑一切，自由地、独立地探讨一切的自由，应该也在外部变为现实和得到表现。这种社会是共同意识的一个论坛，在这个论坛面前可以靠绝对的、无限制的自由设想一切可能的事物，探讨一切可能的事物。正像任何人都亲身具有自由一样，任何人在这个领域里也是自由的。最后，从以上所述得知，这种联合体的每个成员都必定摆脱了教会象征的束缚，摆脱了国家批准的法律概念的束缚；这并不是materialiter［从内容方面］说的，尽管他可能把那些象征与概念陈述的许多东西视为真理的最终、最高的规定；反之，这是十分肯定地formaliter［从形式方面］说的，也就是说，他必定不会承认那些象征与概念有什么权威性，他必定不会因为那些东西是教会教导的或国家执行的东西，就把它们看作真实的和正确的，而是出于其他的理由才必定不会作如是观。因为超越那些界限，进行探讨，乃是这种社会的宗旨与本质；谁认为那些界限是界限，谁就没有超越那些界限去进行探讨，因而根本不是我们所描述的这样一种社会的成员。我们把这样一种社会叫做学术共同体。

对于每一个经过精神上的升华，绝对不信仰自己时代的共同信念的权威性的人来说，建立这样一种学术共同体是一项道德职责。他已

经摒弃了教会与国家的那类认可，所以是没有任何向导的。既然他是按照道德思考的，那么，他对自己的行为正确与否就不会采取超然无谓、不辨是非的态度；但对于这个问题，按照以上作出的证明，他借用那些对道德也不过是在将来总会有直接或间接影响的理论命题，是永远无法亲自达到完全确信无疑的地步的。此外，他还负有一项职责，即传播自己的信念，使它对大家都有用，但他却不能直接向一切人传播它。因此，他必须寻找一个与他志同道合的人，这个人像他本人一样，也放弃了对于权威的信仰；在他没有发现这个人对他的确认，没有发现体现 他的信念的方法以前，在他的信念未能对整个共同体都有好处以前，他的良心一直无法平静。对于另一些按照信念也处于同样境地的人来说，与那两个人结交也是一项道德职责。并且许多人都会有这样的志向；他们会立刻相互发现对方，并且通过他们的思想交流，建立起一个学术共同体。

如我们从上文中看到的，这种学术共同体的道德职责在于：交流它的各种意外的新发现，在大家拥有或认为拥有一些与舆论相左或超出舆论范围的特殊信念时，交流这些信念，从而为它自己作出辩护。

学术共同体的突出特点是思维的绝对自由和独立自主；学术共同体的建构原则是这样一条原理：绝对不服从任何权威，对一切事情都要立足于自己的独立思考，断然否定一切没有被自己的独立思考确认的东西。学者与非学者的区别在于：非学者虽然以为自己通过独立思考有了自信，并且确实有了自信，但是，谁比他看得更透，谁就会发现他对于国家和教会的那一套看法是从他的时代最流行的意见中得出的结论。他不过是独自确信，他的时代的舆论恰好就是如此，他的前提是在他并不真正知道所以然的情况下，没有他的参与，由他的时代形成的，尽管他自己也的确由此得出了一些结论；学者则能察觉这种情况，而在其自身寻找前提，以自由的决断将其独立自主的理性自觉地定为整个理性的代表。

对于学术共同体来说，绝不存在任何可能的象征，绝不存在任何钦定的准则和矜持的态度。按照学术共同体的概念学说，在学术共同体里，人们必定能讲述他们认为自己已经确信的一切东西，正像他们

本人可以大胆地承认这些东西一样。（各个大学都是学者们云集的园地。因此，在大学里也必定可以讲述人们确信的一切东西，大学也没有任何表意的象征。那些建议在大学讲坛上采取矜持态度的人们，那些认为在大学讲坛也一定不要和盘托出，而是必须首先考虑什么东西会有益或有害，什么东西会得到正确解释或错误解释的人们，确实是犯了很大的错误。谁不会审查自己和不能学会审查自己，谁就在思想上负有自己闯入学者们的园地的责任，而这与其他的人们并无关系，因为他们是按照他们的充分的权利和职责行动的。大学讲坛上的陈述与学术论著中的陈述，就内容而言毫无差别，仅仅就方法而言才有差别。）

正像学术研究是绝对自由的一样，参加学术研究对于每个人也必须自由。谁在内心不再能相信权威，要他继续相信权威就违背他的良心，而参加学术共同体才是他的道德职责。任何尘世力量都没有权利在良心事务上发号施令，对每一个依据自己的思想已经有资格参加学术共同体的人，不同意他这么做是不讲道德的。

国家和教会必须对学者们宽容；否则，他们会在自己的良心上受到强制，而且也没有一个人能凭良心在这样的国家或这样的教会中生活下去，因为他在自己开始怀疑权威的情况下，是不可能想出任何解救之道的。甚至可以说，在这样的国家里，连任何人类完善的进步——这本来是绝对可能的——都是不可能的，而是人民永远停留在自己曾经达到的地方。国家与教会必须对学者们宽容；这就是说，对于一切构成学者们的本质的东西，即绝对的和毫无限制的思想交流，国家和教会必须宽容。凡是每个人认为自己已经确信的东西，不管看起来多么危险可怕和多么不可救药，都必须允许加以陈述。对于现在每一个已经误入歧途的人，对于将来其他可能同样误入歧途的人，如果不允许他们通过交流思想，知道自己的错误，究竟该怎样挽救他们呢?

我说，国家与教会必须对学术事业采取宽容态度 。进一步说，国家与教会也不可能为学术事业做任何事情，因为他们处于一个与学者迥然不同的领域里。（关于国家与作为其间接官员 的学者，而不是与

作为学者 的学者所具有的某种关系，我们立刻就要谈到。）国家本身不能支持或促进学术事业本身；这种事业仅仅是通过自由研究完成的。国家作为国家丝毫不做研究工作，也不应该做研究工作；国家的任务在于作出决定。至于国务活动家 作为学者想做什么，或国家对学者个人想做什么，则另当别论。

学术共同体是一个绝对民主的共同体，或更明确地说，在这个共同体里，除了在精神上居于优势地位的人们的正确道理以外，没有任何东西行之有效。每一个人都做他所能做的事情，并且在他想坚持正确道理时，他就站在正确的方面。在这里，除了时间的推移和文化的进步，不存在任何其他作出决断的法官。

按照以上所述，宗教导师与国家官员必须致力于人类完善的事业，因而必须比普通人能高瞻远瞩，也就是说，他们必须是学者，必须受过某种学术教育。就此而言，真正的学者，即仅仅作为学者的学者，本身也间接地是国家官员，因为他是国家的民众教师与直接官员的教育者。只有在这个限度内，他才能向国家领取薪俸；他受到的国家监督，不在于国家能给他预先规定他应该教授什么 ，因为这会自相矛盾，并且在这种情况下他就不可能是什么学者，对未来的国家官员的教育也不可能是什么学术教育，而是一种普通的象征教育，也不过是要达到另一种象征而已；倒不如说，他受到的国家监督在于，他应该真正自由地传授他认为必须知道的最佳东西，并且应该用他所能拥有的最佳方式这么做。——学者们的园地并不是人们学习民众教师与国家官员未来的专业技能的场所。这种技能当然也应该学习，但这种课程是另一种课。国家官员与民众教师不应该单纯做专业工作者，而且也应该做学者。因此，他们应该同时一身二任；但按照以上所述的原理，他们的道德职责却是在他们的行为方式中精确地将这两个方面分开，因为在他们是民众教师或国家官员的地方，他们就不是学者，在他们是学者的地方，他们就不是民众教师或国家官员。禁止布道者在学术著作中陈述他的偏离正统的信念，是一种对良心的压制；但是，禁止他把这样的信念带到布道的讲坛上，却是完全正常的，而且就他本人来说，在他仅仅得到应有的启蒙时就这么做，也是不负责任的。

国家与教会有权禁止学者这么做，也有权阻止他在感性世界里实现他的信念。如果他这么做，例如，他不服从国家的法律，他就理当受到惩罚，而不管他对国家的法律在内心里是怎么想的；此外，他也应该在自己的良心里谴责自己，因为他的行动是不道德的。

这样，学术共同体的观念就终于完全解决了在固定的教会、国家与绝对凭良心办事的个人自由之间发生的矛盾，因此，这个观念的实现是由道德规律要求的。

g） 在结束这一节时，我们要概括地说明被视为个体的人的全部终极目的。

人在社会中的全部活动的终极目的在于所有的人都应该一致，但所有的人只对纯粹合理的事物是一致的，因为这是他们共同具有的唯一东西。在这样一种一致的前提下，可以不考虑有学问的公众与没有学问的公众的差别，也可以不考虑教会与国家的差别。所有的人都抱有相同的信念，每个人的信念都是其他一切人的信念。国家作为立法的 权力与强制的 权力也可以略而不计。每个人的意志实际上都是共同的法律，因为其他一切人也都希求这种法律，并且不需要任何强制，因为每个人都亲自希求他应当具有的东西。我们的全部思维与行动，甚至我们的个人教养，都应该指向这个目标。并不是我们本身是我们的终极目的，而是所有的人才是这样的目的。虽然这个目标不可达到，但把它设想为现在业已达到的，究竟会出现什么结果呢？每个人都会用他个人的力量，按照那个共同的意志，尽他自己的所能，合乎目的地改变自然的形态，以便供给理性使用。所以，任何一个人做的事情实际上会对其他一切人都有用，其他一切人做的事情实际上也会对他有用，因为大家实际上只有一个目的。现在也已经有这种情况，但只停留在观念 中。每个人在自己所做的一切事情中都应该想到其他一切人，但正因为如此，他就不可做某些事情，因为他不可能知道其他一切人 是否希求这些事情。在这种前提下，每个人则将可以做他希求的一切事情，因为其他一切人也都希求这些事情。

第三章 狭义职责学

§.19. 这一学说的划分

I

我们在上文中已经把理性存在者的纯粹东西与个体性彼此严格区分开。理性存在者的纯粹东西的表现与表达就是道德规律，而个体性东西则是每个人把自己与其他个体区分开的东西。纯粹东西与经验东西相统一的环节在于，理性存在者必定绝对是一个个体，但并不一定恰好是这个或那个特定的个体；一个人是这个或那个特定的个体，这是偶然的，因而有经验的起源。经验的东西就是意志、知性（从最广泛的意义上说，即理智力量或一般表象能力）和躯体。道德规律的客体，即道德规律想知道的那种表达其目的的东西，绝对不是任何个体性的东西，而是一般的理性；从某种意义上说，道德规律以其自身为客体。这种一般的理性是通过作为理智力量的我，在我之外设定起来的；在我之外的理性存在者组成的整个共同体就是这种理性的表达。因此，我是按照作为理论原则的道德规律，设定起在我之外的一般理性的。但是，在我的纯粹东西的这种外化出现以后，对我来说却只有经验自我或个体自我应该从这时起叫做自我，而这也是必须在伦理学中坚持的。所以，在我从现在起使用自我这个词汇时，它总是表示人。

（我们的伦理学对于我们的整个体系是极其重要的，因为在我们的伦理学中从起源方面表明了经验自我起源于纯粹自我的过程，并在最后整个从人提炼出纯粹自我。从当前的观点来看，纯粹自我的表达是理性存在者组成的整体，是道德高尚的人们组成的共同体。）

我作为人与道德规律的关系是怎样的呢？我是由道德规律左右的、受委托执行道德规律的存在者；但道德规律的目的却在我之外。因此，对我来说，即对我自己的意识来说，我不过是手段，单纯是道

德规律的工具，而绝对不是目的。我为道德规律所驱使，在自己的行动中忘记了自己；我仅仅是道德规律手中的工具。凡是看到这个目标的人都看不到自己，这个目标是在我之外的。正像在任何直观中一样，在这里主体也丧失了自己，消失在被直观的东西中，消失在主体的被直观的终极目的中。道德规律在我之内，对我的意识来说，并不左右在我之外的其他个体，而是仅仅以它们为其客体。对我的意识来说，它们不是手段，而是终极目的。

首先，我们一定会遇到一些可能被提出来反对我们的这个命题的异议。

康德用一个得到普遍赞同的定义说，每个人都以自身为目的[42]。只要大家进一步发挥我的命题，康德的这个命题就是与我的命题并行不悖的。道德规律就像左右其工具一样，既左右我，也左右一切在我之外的理性存在者，对于这一切理性存在者来说，我属于理性存在者组成的共同体，因此，就像从我的观点来看，他们是我的目的一样，从他们的观点来看，我也是他们的目的。每个人都以他之外的一切其他人为目的，而没有任何人以其自身为目的。把一切个体毫无例外地视为最终目的的观点，超越了一切个体性意识的范围，这是把一切理性存在者的意识作为客体统一起来的观点，因而真正是上帝的观点。对于上帝来说，每个理性存在者都是绝对的和终极的目的。

但是有人说，“事情并非如此；每个人都应明确地以其自身为目的”。这也是可以承认的。人确实是目的；但他也是实现理性的手段。这就是他的生存的终极目的；唯独为了这个目的，他才生存；如果事情不是如此，他就根本没有必要生存。这并非贬低人的尊严，而是提高了人的尊严。每个人就他的自我意识来说，都肩负着实现理性的全部目的的委托；理性存在者组成的整个共同体都依赖于他的操劳与他的效用，唯独他不依赖于任何事物。每个人在他可以如此的限度内，即在他尊重一切个体的自由的限度内，都变成了上帝。每个人恰恰由于他的整个个体性的消失与毁灭，而成为道德规律在感性世界中的纯粹表达；每个人都由于他的自由选择和自我规定，而成为真正的、纯粹的自我。

在上文中我们已经充分地提到，每个人自身的这种遗忘仅仅发生于感性世界里的现实行动。那些把人的完善寄托于虔诚默想和兀自深思，期望由此毁灭自己的个体性，与上帝融为一体的人们，实在是大错特错。他们的德行现在是利己主义，也永远是利己主义；他们希求的只是使他们自己 完善起来。但真正的德行则在于行动，在于为了全部共同体成员的行动，而在这里人们是应当完全忘记自己的。在应用伦理原则的过程中，我将不得不经常回到这个重要的观点上来。

II

只要我的行动是毫无阻碍地、顺利地进行的，因而我确实是达到预定目的的手段，我就会在我的行动中忘记我自己。如果我的行动进行得不顺利，我就会因而返求诸己，不得不检讨我自己；在这种情况下，我本人是借助抵抗力量而被给定为我自己的客体的。

于是，道德规律就直接指向了我自己，使我成为其客体。我应该是实现道德规律的手段；但像现在看到的那样，我又不是这样的手段，因此，我应该使我自己成为这样的手段。

大家也许应该注意我们制定的条件。在我经常应该坚定不移地抱有的那种道德情操中，只有在我不可能是手段的限度内，我才成为我进行反思与受命行动的客体。我不能在我之外贯彻我的目的，这就决定了我要关心我自己。但在这样的条件下，这种关心就成了一种职责。

由此产生了关于这样一种职责的概念，这种职责实际上并不像人们通常说的那样，是对待 我自己和为了我自己 的职责，因为即使在这个地方,我也现在是并且永远是实现在我之外的终极目的的手段；相反地，这种职责是加给 我自己的职责，是合乎职责的行动，而我本人就是这种行动的直接客体。所以，我并不打算像人们经常称呼的那样，把这种职责称为对待我们自己的职责，而是想把它称为间接的 和有条件的 职责。它之所以是间接的，是因为它以我们的一切活动的手段为客体；它之所以是有条件的，是因为它只能由下列命题推演出来：如果道德规律希求有条件的事物，即希求我实现理性在我之外的统治，

那么，道德规律也就希求一个条件，即我成为实现这个目的的、适用的和灵巧的工具。

对我来说，除了我自己，决没有任何其他手段，去实现绝对需要实现的理性规律，因此，除了对待我自己的职责，也就绝不会有任何其他间接的或需要严格地如此称呼的职责。与这种间接的职责相反，对待整个共同体的职责，即终极的、最高的和绝对要求的职责，则应称为直接的和无条件的职责。

III

职责还有另一种划分，其根据如下。尽可能促进理性的独立性的命令是发布给每一个具体的人的。如果每一个具体的人都在这一方面做他最初偶然想到的事情或他觉得特别需要做的事情，则会以各种不同的方式出现许多结果，而不出现某些结果。许多人的行为的结果会相互阻碍和相互抵消，有计划地促进理性的终极目的的事业也不会顺利进行；但按照道德规律的命令，这项事业是应该绝对顺利进行的。因此，对于每一个看到上述阻碍的人（每个人只要稍加思索，就很容易看到这种阻碍）来说，补救那项事业就是他的职责。但是，能够补救那项事业的方法也仅仅在于：各个不同的个人都分担起为了促进终极目的而必须做的各种不同的事情，每个人都在一方面为所有其他的人承担此中的一个特定部分，在另一方面则将自己的事情转交给所有其他的人。能够出现这样一种安排的途径仅仅在于，许多人都为了这样一种分担工作的目的而达成协议，联合起来。每一个认识到这个道理的人的职责，就是要创造像我们所述的那样一种联合。

这样一种安排是各个不同的阶层努力的结果。世界上应当有各个不同的阶层；每个人的职责都是致力于这些阶层的出现，如果它们已经出现，每个人的职责则是给自己选择自己的特定阶层。任何选择了某个阶层的人，也都选择了自己承担起促进理性的独立性的事业的一个特定方面。

有些这样的事情是不能转交给别人的。这种不能转交的事情是普遍的职责。能转交的事情是特殊的职责，它属于受到这种委托的人。

所以，按照这种划分的根据，就有普遍的职责和特殊的职责。两种划分，即刚才指出的划分和上文所述的划分，实际上是相互重合的，并且是相互规定的。因此，我们要谈的是普遍的、有条件的 职责和特殊的、有条件的 职责，是普遍的、绝对的 职责和特殊的、绝对的 职责。

§.20. 关于普遍的、有条件的职责

我是道德规律在感性世界中的工具。但是，只有在我与世界不断地相互作用的条件下，我才完全是道德规律在感性世界中的工具，而这种相互作用的方式方法仅仅取决于我的意志；由于我们专门在这里谈的是对于理性存在者组成的世界的作用，所以，也只有在我与其他理性存在者持续相互作用的条件下，我才是道德规律在感性世界中的工具。（这个命题已经在我的《自然法权基础》[43] 中得到证明。既然我在这里应该复述同样的内容，我便要把那里的证明作为当前的证明加以援引。我们当前的科学的明晰性并不会因此受到任何损伤，因为假定的相互作用表示的意思将会逐步清楚地显示出来。）如果我应该是前者，即道德规律的工具，那就必定有一种唯独由我完全充当工具的条件；如果我设想自己服从于道德规律的统治，我便接到了命令，要尽我的能力，去实现在我与世界——感性的与理性的——之间持续相互作用的这种条件，因为道德规律从来都不会发出不可能执行的命令。所以，我们只应分析我们制定的概念，把道德规律与这个概念中包含的具体内容联系起来。这样，由于这种条件是普遍的，是对每个有限理性存在者都有效的，所以我们便得到了一种普遍的职责或各个普遍的、有条件的职责，而我们本身就是那种普遍职责的直接客体。

首先，相互作用应该是持续的；道德规律要求我们作为感性世界的成员保存 下来。自然法权丝毫不知道道德规律及其命令，而只求确定自由存在物的那种取决于自然必然性的意志，在这种自然法权中，要求我们持续存在的必然性曾经是这样得到证明的[44]：我希求某物＝X，这意味着，这个客体的存在应该在经验中给予我；但是，既然我希求 它，它就不是在当前的经验中已经给予的，而是在未来才可能存在。因此，正像我确实希望有这种经验一样，我 也希望我这个经验主

体会作为同一种保持不变的存在者在未来生存下去。从这种关于我的意志的观点来看，我希望我持续存在，不过是为了我期待在未来得到的那种满足而已。

取决于道德规律的意志则不拥有这种希求个体持续存在的根据。在道德规律的指引下，我完全不必关心某种东西在未来的经验中被给予我。在这里，应该在与我毫无关联的情况下绝对有x存在；只要它全然变成现实的，只要我肯定可以假定它有朝一日会成为现实的，我对于自己 是否体验到它，就应该完全抱取超然无谓的态度。自然人要求把客体给予他，这种要求总是一种享受的要求，而对于合乎道德的思维方式来说，享受本身则绝对不是目的。如果有人能十分肯定地向我预言，“你预期的事情虽然会得到实现，但是你从来都没有分担其中的一个部分，在它出现以前，等待你的还是毁灭”，那么，我一定会以同样的辛勤劳动，致力于它的实现。对于我来说，达到我的真正目的应该是允许的，共同享受则绝不可成为我的目的。为了体验到我所预期的东西，我在道德规律的引导下，并不希求我的持续存在，因此，自我保存绝不是我的职责。自我保存怎么能成为我的职责呢?

无论我在感性世界中能做成什么事情，它都绝不是道德所要求的终极目的 ，因为终极目的存在于无限之中，倒不如说，它仅仅是逐渐接近终极目的的手段。所以，我的每个行为的最近目的都是未来的一种新行动；但是，谁要在未来去行动，谁就必须存在于未来，并且如果他要按照现在业已拟定的计划去行动，他就必须是、并且永远是他现在那样的人，他未来的生存必须从他现在的生存中合乎规律地发展出来。我受到道德信念的激励，把我自己仅仅视为道德规律的工具；因此，我希望持续存在，而我之所以希望持续存在，仅仅是为了能够不断地行动。因此，自我保存就是一种职责。我们现在必须进一步规定这种自我保存 的职责。

现在要求的是经验自我的保存和合乎规律的继续发展，而经验自我是被看作理智力量（灵魂）与躯体的统一的。无论这两者在单独来看的情况下的健康和合乎规律的继续发展，还是这两者在彼此重叠的情况下的毫无阻碍的相互影响的持续存在，都是道德命令的客体。

道德规律在这种考虑下的要求，一方面应该从否定的 角度看作一种禁令，即：你不要做任何按照你自己的意识来说，可能给你自己的上述意义上的保存带来危险的事情 ；另一方面应该从肯定的 角度看作一种命令，即：你要做任何按照你最佳的信念来说，能够增进你自己的这种保存的事情 。

I

我们首先要谈的是道德规律的禁令。经验自我的保存与健康之所以会被置于危险的境地，一方面从内部 说，是由于自然发展进程受到干扰 ，另一方面从外部 说，是由于强制力量 使然。就前一种情况而言，我们的躯体是一种有组织的自然产物，当躯体组织的合乎规律的进程遭到各种阻碍时,它的保存就遇到了危险。如果由于禁止饮食 而使躯体得不到应有的营养，由于饮食无度 而使躯体摄入的营养过量，或者，如果由于纵欲过度 而使维持机器的整个自然趋势走入相反方向，则会出现危及躯体的保存的情况。尤其从涉及躯体的 方面来看，所有这些超乎常规的做法都是违背自我保存的职责的。这些做法也妨碍精神 的发展，因为精神的活动依赖于躯体的健康。禁止饮食会削弱和麻痹精神；饮食无度和暴饮暴食，特别是纵欲过度，会使精神低沉颓废，丧失其一切振奋的能力。

不动脑筋 ，会直接妨碍精神 的发展，因为精神是一种只有通过锻炼才能得到发展的力量；另一方面，不考虑躯体——它是精神的必然支柱——的情况而用脑过度 ，或用脑忙乱无章 ，盲目耽于幻想，而漫无目标，或死记硬背别人的思想，而不作出自己的判断，或陷于单调乏味的苦思冥想，而不进行生动的直观，这一切也都会直接妨碍精神的发展。全部精神都必须得到全面的、完整的发展，而绝不能得到片面的发展。片面的发展绝不是什么发展，倒不如说，是对精神的压制。上述一切妨碍精神发展的做法，不仅是不明智的和违背目的（任何一个目的）的，而且是与绝对的终极目的背道而驰的；这是绝对违背那些认识到自己的经验生活目标的人们的职责的，但是，每个人都应当获得这种认识。

就后一种情况——我的保存会受到在我之外的客体的威胁——而言，道德规律的禁令是这么说的：在不必要的情况下切勿拿你的健康，拿你的躯体和生命去冒险。凡是在职责不要求这么做的地方，都没有必要这么去做。如果职责要求这么去做，我则绝对应该冒着一切风险去这么做，因为完成职责是我的绝对目的，而我自己的保存不过是实现这个目的的手段。怎么会出现一种让躯体的保存承担风险的职责命令呢？这种研究不属于当前的范围，而属于绝对职责理论的范围。

不过，对于自杀的道德性的研究则属于这里探讨的范围，我们现在就来研究这个课题。

在不必要的情况下，即在职责命令没有提出要求的情况下，我不应该拿我的生命去冒险，因此，用自己的力量打算毁灭自己的生命，也必须格外加以禁止。有人可能会接着提问，“如果职责并不要求一个人的生命的这样一种自我毁灭，那么，按照你自己的表白，职责怎么能要求拿他的生命去冒险呢？”在这种情况下，要彻底解决我们的课题，就必须以回答这样一个问题为依据：职责命令我们自杀的要求是否可能？

大家首先应该看到，拿一个人的生命作冒险的职责要求与毁灭他的生命的职责要求有很大的差别。前一种要求在涉及我自己的方面，仅仅把忘却和漠视我的安全作为我的职责，而我应该忘记我自己的那种绝对要求的行为是指向某种在我之外存在的东西的，所以，这里完全不存在“你要冒险”的直接命令，而是仅仅存在着“你绝对要做能让你承担风险的事情”的命令。因此，这种命令仅仅是间接的、有条件的命令。与此相反，自杀的行为则会直接指向我自己，并且必定会有一种直接的、无条件的职责命令作为这种行为的基础。我们将立即看到，这样一种命令是如何可能的。

扼要地说，我们对这个问题作出判定的根据如下。我的生命是我实现道德规律的唯一条件。我绝对得到了实现这种规律的命令。因此，在这件事情依赖于我的限度内，我绝对得到了生存下去的命令。我自己毁灭我的生命，简直与这个命令相矛盾，因而是绝对违背职责

的。在关乎我的事情上，不使我摆脱道德规律的统治，我就绝不能毁灭我的生命。而道德规律是绝不能命令我摆脱它的统治的，因为这会使它自相矛盾。如果我的信念被认为是合乎道德的，如果我的信念应当 如此，并在判断一种行为的道德性时应当被认为如此，那么，我之所以想生活下去，仅仅是为了履行我的职责。因此，我不想再生活下去，就意味着我不想再履行我的职责。

有一种异议，试图专门反驳我们的合理推论的大前提。有人会说，“当前的尘世生活——我们所能谈的，毕竟只是这种生活——对我来说，完全不是履行我的职责的唯一条件。我相信死后的生活；我的死亡并没有结束我的全部生活，也没有使我摆脱道德规律的统治；我只是改变了我的生活的种类，从一个地方转移到另一个地方，就像我在尘世生活中经常做的并且完全可以做的那样”。在答复这个异议时，我也想使用比喻的方法。我们要问，当我设想我自己服从于道德规律的命令时，即使是在尘世生活中，我也可以 在任何时候单纯改变我的位置吗？这么去做或不这么去做，在任何时候都能随我的便吗？或者说，这么去做，倒不总是或者合乎职责 ，或者违背职责 吗？显然是违背职责的，因为按照上述证明，道德规律绝没有给我的随意性留有任何回旋余地，在道德规律的统治下绝不存在什么超然无谓、不辨是非的行为，在我的生存的任何位置上，我不是应该这么去做，便是不应该这么去做。因此，必须予以指明的，不单纯是道德规律对于离弃尘世生活和转向另一种生活的认可——唯独这种认可才能从提出那种异议的人的论证中得出来——而是道德规律要求这么去做的命令。但是，能够严格地加以证明的，却是这样一种命令的不可能性。首先，无论是在尘世生活——我所了解的，也唯独是这种生活——中，还是在另一种可能的生活中，职责命令都绝不直接要求我为了生活而生活；相反地，它的直接命令总是指向一种特定的行为。既然我在没有生命的时候就不能行动，那么，道德规律就会借助于那个命令，同时也要求我生存下去。（我作为自然人来看，是希望 生存下去的，但这不是为了生命，而是为了我的生命的某项天职；我作为道德存在者来看，是应该 希望生存下去的，但这不是为了生命，而是为了一种行为，我之所以需要生命，就是要从事这种行为。正像康德认为一般存在并不是物的一个属性或规定，而只是物的一切规定的条件[45]一样，

精神存在者的生命也是如此。）所以，向另一种生活的过渡根本不可能是直接要求于我的，而只能是借助于对一种特定行为的命令间接要求于我的，这种行为不应属于尘世生活，而应属于另一种生活。除非在另一种生活中负有一项特定的使命，在任何条件下都不能允许离开尘世生活，并且既然绝不存在任何单纯允许的行为，所以，离开尘世生活也就不可能是职责。没有任何一个还有理性的人会断言自己在另一种生活中负有一项特定的使命，因为我们都必须应用思维规律，以我们已知的东西去规定合乎职责的东西。我们完全不了解来世生活的情况和体制，我们的各种可以认识的职责都仅仅属于尘世生活的范围。所以，远非道德规律要把我引渡到另一种生活，而是它在我生存的每个时刻，始终要求我继续做现世的事情，因为在我生存的每个时刻，都有要我去做的某种事情，而要做这种事情的领域就是当前的世界。因此，不仅现实的自杀行为，而且连那种不想再活下去的愿望也是违背职责的，因为这是一种不再想按照唯独我们能够设想的工作方式去进行工作的愿望，是一种与真正的、合乎道德的思维方式相反的倾向，是一种有道德的人绝不该允许在自身出现的厌倦愠怒情绪。——如果我们按这个观点，相信一切人类命运都有一位主宰者，一俟他对我们发号施令，那种进入另一种生活的兴致就简直意味着完全心甘情愿抛弃生命，那么，这当然是完全正确的，并且是一种与真正的道德不可分离的思维方式，因为对于那种兴致来说，生命本身没有丝毫价值。但是，如果这是暗示一种努力以赴，要与另一个世界的存在者联合起来的倾向，那么，那种兴致则是一种已经描绘和规定了来世的有害幻想。一方面，这样的一种规定毫无根据，因为作出这种规定的一切论据只能是虚构的；另一方面，这样的一种规定也违背职责，因为人们在坚持真正的道德信念时，怎么能有余暇去做不能实现的幻想呢？真正有德性的人在每个时刻都完全致力于他当时必须做的事情，其他一切事情都不属于他操心的范围，他把它们让给了那些操心它们的人们。

大家要想具体地确信这个观点的正确性，不妨通盘考察自杀行为的一切可能的根据。首先需要提到的、有先例可援的自杀根据据说在于，有人自杀，是出于绝望情绪，要克服那种业已变成我们的习惯、仿佛变成我们的另一天性的恶行。但是，这种绝望情绪恰恰是一种不

道德的思维方式。只要意志正确，就能确信无疑。有什么东西竟然能强制我们的意志呢？或者说，除了我们的意志以外，有什么东西能把我们那种使我们犯罪的力量发动起来呢？所以，在这种情况下大家应该承认，自杀者的意志并不正确；他没有从事罪恶的行径，也会活得不耐烦，他想满足道德要求的方法，不是承担起道德所要求的无辜生命应负的重任，而是宁可走向道德并不要求的轻生。另一种可能的自杀根据据说在于，有人自杀，是为了免遭屈辱与诋毁，是为了不被当作别人中伤的对象。但在自杀的情况下，自杀者并未真正逃避了诋毁；这是因为，如果我们只是在现实中忍受着诋毁，也就是说，如果我们施出我们的一切有形力量，都无法抗衡诋毁，那么，我们忍受的事情并不会使我们感到有罪，而是只有我们所做的事情才会使我们感到有罪。在自杀的情况下，自杀者不过是逃避不公正的行为、暴力活动和自己遭到的辱骂，但并不是逃避自己确未犯过但又无法阻止别人去犯的罪行。有人自杀，其实是因为他被剥夺了日常生活用品，而没有这种用品，谁也无法生活下去。但在这种情况下，也有人像自己应该做的那样，没有违背过自己的信念，没有牺牲了德行的其他一切方面。——在表明这两种自杀的根据不能成立以后，本来还有必要审核另外一些自杀的根据，这些根据都一致主张，应该避免生命单纯遭受有形的痛苦。但逃避这种痛苦，从来都不是有道德信念的人应该抱有的目的。

说明 一些人指责过自杀者胆怯，另一些人则赞扬过自杀者勇敢。正像在有理性的人们的争执中通常出现的情况一样，这两派都是有道理的。这件事情有两个方面，但那两派都是仅仅看到它的一个方面。必须从两方面考察这件事情，因为这仅仅是要挑明矛盾，所以即使对于最卑鄙的人来说，也一定不会做得不公正。

作出死亡的决定是概念对于自然的支配权的最纯粹的表现。在自然中只存在着一种保存自己的冲动，而作出死亡的决定恰恰是这种冲动的对立面。任何经过冷静思考进行的自杀——绝大部分自杀是在突然丧失理智时进行的，关于这种情况，我们无法作出任何合理的说明——都是那种支配权的行使，都是灵魂占有优势的证明，并且从这方面来看，必然会引起人们的重视。这种自杀发端于上述追求独立性的

盲目冲动，而只见之于性格刚强的人物。勇敢是面向我们不知道的未来的果断精神。既然这种自杀者毁灭了自己的一切未来，我们就不能认为他真正勇敢，除非他假定一种死后的生活，用反对或忍受他在那里可能遇到的事情的坚决果断精神走向这种生活。

但是，无论自杀的决定需要灵魂占有什么优势，要为了丝毫不失体面，仍然忍受一种从这时起对我们只能作为苦难加以期待的生活，忍受一种即使可能是极其愉快的，我们也认为本身丝毫没有价值的生活，则需要灵魂占有更大的优势。如果说在自杀的情况下是概念对自然的支配，那么，在这种忍受艰苦生活的情况下则是概念本身对概念的支配，即思维的自律或绝对独立性。凡是在思维之外存在的东西，都是在我自己之外存在的，而与我没有关系。如果说前一种情况是思维的凯旋，那么，后一种情况则是思维规律的凯旋，是道德的最纯粹的表现，因为这时除了人依然忍受一种业已对他变得不堪忍受的生活以外，对他绝不能提出任何更高的要求。这种勇气是自杀者不具备的，只有从这个方面来说，我们才能称自杀者丧失勇气和胆怯懦弱。与道德高尚的人相比，自杀者是懦夫，与卑鄙无耻的人相比，自杀者则是英雄；卑鄙无耻的人单纯为了把他那贫乏的生存感再延续几年，竟然蒙受耻辱，屈服于奴役。

II

在躯体方面，道德规律的那种涉及我们自己的规定作为命令来看，因而从肯定的角度来看，要求我们承担起一项职责，即营养我们的躯体，用一切方式增进其健康与完好。显而易见，除了要生存下去，充当促进理性目的的适用工具，这项职责是不得在任何其他意义上，抱着任何其他目的执行的。

我要营养我自己，增进我的躯体的健康，就必须拥有这么做的经济条件。由此可见，我必须精打细算，勤俭持家，完全把我的财产状况料理得井然有序和合乎常规。这不仅是明智的忠告，也是一种职责。谁由于自己的罪过而无法负担自己的生活费用，谁就应该受到惩罚。

在精神方面，持续不断而合乎规则地锻炼脑力，从事脑力活动，也是一项肯定的职责；显而易见，就它是每个人的特殊职责而言，也是每个人的专业职责所允许的，而关于这种职责我们立刻就要谈到。感性享受与审美艺术如果加以适度的、合乎目的的运用，使躯体和精神活跃起来，增强其活动能力，也属于我们所说的这个职责范围。

在躯体与精神彼此毫无阻碍地相互影响的方面，我们无法直接做任何事情；只要这两者本身得到适当的保养，这种相互影响也就会自然而然地进行。

III

所有这些职责都不过是有条件的职责。我的经验自我只是达到理性目的的工具，并且就它能够充当工具而言，也应该仅仅作为工具而得到保存与培养。因此，如果它的保存与这个目的发生冲突，那就必须把它牺牲掉。

对于我来说，在我的良心的论坛面前，违反理性目的的事情无非是我的行为违背无条件的职责。所以，我必须放弃自我保存的唯一场合，想必是我只有违背这种职责才能保存我的生命的那种场合。我绝不可因为贪生而做任何违背职责的事情，因为生命仅仅以尽职为目的，而履行职责是最终的目的。对此有人可能提出异议，并且也经常提出异议。他们说，“但是，如果我只是在这一次有一个偏离道德规律的严格要求的唯一例外，使我的生命渡过难关，我则能在此后再做许多好事，否则，这些好事就不会出现。为了做我还会做的这类好事，我不是应该有这个例外吗？”这是一种托词，它与人们为了做那种要从坏事变成的好事而经常为恶行做辩护的托词是一模一样的。这些提出异议的人们只不过忘记了一件事实，那就是我们无论如何无权对我们想做的美好事情与我们不想做的其他事情进行挑选。每个人都应该并且必须绝对做自己的处境、心思与见解命令自己做的事情，而不做任何其他事情，也就是说，每个人都应该并且必须绝对不做自己的处境、心思与见解禁止自己做的事情。如果道德规律在我能完成未来的善行以前，就撤回了它对我的生存作出的许诺，那么，这些未来的善行就肯定不是命令我去完成的，因为在这种情况下我将不再受到或至

少在很大程度上不再受到这个感性世界的制约。不证自明的情况在于，对于那种为了保存自己的生命而做违背职责的事情的人来说，一般的职责，尤其是他还想在以后执行的职责已经不是绝对的终极目的，因为如果唯独职责是他的目的，如果他仅仅是由道德规律赋予他生命与灵魂的，他就不可能做违背道德规律的事情，正如道德规律不可能命令做违背其自身的事情一样。他原来认为生命是终极目的，而那个说他希望在未来做好事的托词，则是他后来才想出来的。但是，应该从另一方面说明，我不可把我的死亡看作实现良好的目的的手段，也不可允许别人把它当作这样的手段。充当道德规律的手段的是我的生命，而不是我的死亡。我是作为能动本原 的规律的工具，而不是作为事实 的规律的手段。由上所述就可以得知，从这个方面来看，我不可（像有人会把卢克莱齐娅的自杀[46] 视为解放罗马的手段那样）自己把自己杀死。如果我能阻止我被谋杀，我也不可抱着善良意志允许我被谋杀；我更不可寻找杀死自己的机会，或鼓励别人杀死自己（例如，关于科德鲁斯的传说[47]），并且在我相信这会给太平盛世奠定基础的时候，这样一种做法也毕竟是一种自杀。不过大家应该善于分析。在职责需要的情况下，我不仅可以将我的生命置于危险境地，而且也应该将它置于危险境地，也就是说，我应该忘记 对我的自我保存的关怀。然而，我绝对不应该把我的死亡设想 为我的目的 。

§.21. 关于特殊的、有条件的职责

特殊的职责像在上文（§．19．）中指出的，是职业阶层的职责，在那里我们已经演绎出，并且提到设置各个职业阶层的必要性。有条件的 、特殊的职责是这样一些职责，这些职责在我们属于这个或那个特定职业阶层的限度内，以我们自身或我们的经验自我为客体。关于这些职责，我们应说明如下。

I

在有各个特定职业阶层的地方，拥有自己的职业，即用特定方式促进理性目的，是每个个体的绝对职责。关于这一点，我们是这样证明的：

假如任何职业阶层都没有设置起来，那么，像已经证明的那样，设置各个职业阶层，把它们当作全面地、有计划地促进理性目的的唯一条件，就应该是每一个看到它们的必要性的人的职责。所以，更确切地说，在各个职业阶层已经设置起来的地方，选择一个特定的职业就是一项职责。因为在这样一种事物的秩序中，无论是谁，如果他不做别人已经承担的事情，因而如果他不是阻碍他们，妨害促进理性目的的事业，便是做某种多余的和无谓的事情，他就完全不再能发挥一般的作用，而这同样与道德规律相矛盾。所以，只剩下一条出路，那就是每个人都选择一个职业阶层，并且以普遍有效的方式把这个选择告诉给自己周围的人。

II

不按照偏好，而按照最佳信念选择职业阶层，使人们能根据自己的力量大小、自己的教育程度和拥有的外在条件，恰恰最适合于自己选定的职业，这是一项职责。我们生活的目的并不是满足个人偏好，而是促进理性目的；不过，任何力量在感性世界中都应该为这个目的而得到最妥帖的利用。有人可能对此提出异议，说“很少有人自己给自己选择职业阶层，而是他们的父母、生活环境等等给他们选定了职业阶层；或者，在确实能谈得上他们亲自选择职业阶层的地方，他们也是在理性成熟到适当的程度以前就选择了职业阶层，也就是说，在他们确实能认真思考，单纯用道德规律作出决定以前，他们就选择了职业阶层”。对于这种异议，我要回答说：这种情况不应该存在下去；每个认识到这种情况的人都必须努力以赴，促使它尽可能改变。所有的人直至一般人性在他们那里发展成熟为止，都应该同样受到教育，并且自己教育自己，然后他们才应该选择职业阶层。我们并不否认，人类的处境在以后也还必定会有许多不同于现今的地方。不过，即使理想并不是在一切情况下都能实现，一门伦理学也要到处树立理想。理想不可能不会实现，因为它如果不能实现，它本身就会成为虚无缥缈、模糊不清的东西。它也不应该视各种情况而定，而是各种情况都应该视它而定。

也许在这里需要提到，各个阶层的从属关系和地位等级仅仅是一种普通而必要的安排。人们从事的各式各样的行业是相互从属的，就像有条件的东西与条件、手段与目的一样；同样，从事那些行业的人们也必须相互从属。在作出道德评判时，一切阶层都具有同样的分量。每个阶层都在促进理性的目的，从种地打粮、养活人类的阶层开始，到思考未来、促其实现的学者和汲取研究成果、改革国家体制、造福子孙后代的立法者与开明君主为止，都是如此。如果每个人都依据职责去做自己所能做的一切，那么，各个阶层就都在纯粹理性的法庭面前具有同样的地位。

III

但是，未经其他一切人的同意，我就不能选择任何一个职业阶层。因为理性的计划必须全面地、合乎目的地得到促进。其他一切人都已经在他们当中分担了实现这个计划而需要做的各项具体工作，我必须询问这里是否还有空缺，而且在我想使用气力的地方，还必须询问是否需要我效劳。我有权利提出我的请求，社会有权利拒绝我的请求。但是，如果还没有建立起任何符合宗旨的机构，可以作出这种判断，那么，我本人就必须凭我的良知，对于何处需要我的帮助作出判断。

因此，个人所属的阶层决定于他与社会的相互作用，而这种相互作用是发端于个人的。个人应该提出自己的请求。

IV

把精神和身体培养得非常适用于人们献身的职业，是一项职责。农民需要身体强健耐劳，工匠主要是需要身体活动灵巧，精神的理论修养在农民与工匠的职业中仅仅是他们的手段；学者则以精神的全面发展为其目的，他的身体不过是在感性世界中支持与保存精神的手段。从这方面来看，学者似乎在过去对民众的意见发生过一种有害的影响。深入进行思考，系统地发展自己的理智，是学者们的一项职责，因为他们的职业需要他们这么做。在过去，许多学者都想把构成他们的职业职责的内容变成人的一般职责；他们的这个要求的含义，

看来大概是要使所有的人都变成学者。在过去，有一种最明显的倾向，那就是要把所有的人都变成像神学家本人那样的好神学家，把神学家的知识视为恰享天福的必修科目，并且这种倾向现在依然有一部分存在于神学家当中。由此产生了一种结果，那就是有人过分重视那种甚至缺乏其他良好素质的理论启蒙，而想把高尚道德与虔诚信仰都纳入孤独地苦思冥想的范围。这当然是学者的德行，然而也只有学者抱着传播自己的研究成果的目的，才是如此。其他各个阶层的理论修养，只需要达到这样的程度，那就是它们能理解和判断那些属于操持它们的职业和完善它们的技艺的事情；关键在于，它们要激励自己去从事出于职责的行动，而要达到这个目的，需要做的是培养意志，而不是培养理智。

普遍直接职责概论

§.22. 划分

道德善良的人的所有一般行为的终极目的，尤其是他的所有对外活动的终极目的,可以概括为这样一个公式:他希望,理性并且只有理性在感性世界中居于支配地位 。必须使一切有形力量都从属于理性。

但是，理性只有在理性存在者中，并且通过理性存在者，才能居于支配地位。因此，道德行为即使直接以无理性的自然为对象，也总是至少间接涉及理性存在者，并仅仅以理性存在者为目的。正像在与无理性的自然的关系中不存在任何权利一样，在与无理性的自然的关系中也不存在职责。如我们将进一步看到的，仅仅为了理性存在者而改造无理性的自然，变成了一项职责。

由此可见，道德善良的人希望理性和伦理原则在理性存在者组成的共同体中居于支配地位。

理性存在者的目的不仅在于，只有良好的与合理的东西应该出现，只有合法性应该居于支配地位，而且在于，这种东西应该借助自

由，按照道德规律出现，因而使真正的道德原则居于支配地位。这是一个不可忽视的主要观点。如我们将在适当的地方举例证明的，忽视了这个观点，就会把许多有害的与腐败的东西带到理论中来，并把这类东西又从理论带到生活中去。

但是，任何不借助自由出现的行为都不是合乎道德的；所以，一切理性存在者的形式自由都是每个道德善良的人的目的。因此，我们首先要谈的是在与其他理性存在者的形式自由的关系中的职责 。

一切理性存在者都应该formaliter［在形式方面］是自由的，而决没有例外。但可能出现一种情况，那就是一个人为了压制其他人的自由而使用了属于他本人的自由。应该研究的问题是：在这种情况下职责要求什么。所以，我们要进一步谈的是在理性存在者的形式自由发生冲突的情况下的职责 。

最后，道德善良的人的意志在于，每个人都应用他的自由，以履行他的职责；他的目的就是在一切理性存在者中促进合乎职责的信念。所以，我们最后要谈的是在直接传播与促进道德 性方面的职责 。

§.23. 论一切理性存在者在形式自由方面的职责

一个个体的形式自由在于他的躯体作为工具与感官同感性世界有持续的相互作用；这种自由是确定的，并且只能由这个个体就这种相互作用自由地制定的概念加以确定。这里有两方面的相互作用，一方面是绝对自由的持续性和躯体 的不可触犯性，即绝对不能用有形力量直接影响躯体；另一方面是对全部感性世界 的自由影响的持续性。（请参看拙著《自然法权基础》§．11．[48]）

I

道德规律在我们之外的理性存在者的躯体方面作出的规定，可以从否定的角度看作是禁令，从肯定的角度看作是命令。

得出这个判断的原则如下：每个人的躯体对于有道德信念的人来说，都是在感性世界中实现道德规律的工具。不过，它只有在一个条

件下才能是这种工具，那就是它始终自由地、全部地和单纯地依赖于这个人的自由意志——一俟有人察觉一个人体，道德规律关于这个特定躯体的命令就发布给了他。——我再谈到和强调这一点，不是没有原因。因为有人可能会说，“即使不存在这个或那个躯体，理性的目的也毕竟会得到实现；关键问题不可能在或大或小的程度上取决于一个躯体”。对此应该答复如下：这一切说法与我们丝毫无关，并且对我们来说，作如是想也是完全不允许的。只要这个具体的躯体是存在的，并且是自由的，也就具备了实现理性目的的必要条件；一俟我们察觉这个躯体，道德规律的命令就发布给了我们，要求我们把这个躯体视为必然属于理性存在者的共同体，属于实现道德规律的工具的躯体。（我们在这里已经获得——可以顺便这么说——了关于道德规律在不依赖于我们的自然界中居于支配地位的观念，获得了这个自然界对于道德规律的合目的性；这个观念是在上帝观念中得到实现的，但在这里我们没有必要去谈这个问题。）

从否定的角度来看，这种规定是一个绝对的禁令：绝不可直接影响一个人的躯体 。一个人的躯体单纯依赖于这个人的意志，而绝对不依赖于任何外在力量。不过，我确实可以间接地规定一个人的躯体，那就是我用理性根据规定这个人的意志，在他的意志中引起这种或那种形态变化，从而在感性世界中引起这种或那种形态变化。

但是，我绝不可把一个人的躯体当作实现我的意志的工具或手段来使用，这样的工具也肯定是最不适用的。我不可通过有形的强制——殴打、冲击、饥饿、剥夺自由或监禁——试图影响这个人的意志。只有依靠理性根据，而绝对不依靠任何其他手段，我才可以影响这个人。

我不可用有形的力量，直接对抗另一个理性存在者对于感性世界的因果作用。在什么情况下这种普遍的禁令能允许有例外，我们将在下文中看到。

我绝对不可蓄意杀人，一个人的死亡绝不应该是我的行为的目的。严格的证明如下：每个人的生命都是实现道德规律的手段。在这个前提下，对于一个特定的人依然会是或成为这样一种手段，我要么

认为是可能的，要么不认为是可能的。如果我认为这种情况是可能的，那么试问，若我不拒绝对道德规律的服从，不对道德规律的实现采取无所谓的态度，怎么能毁灭那种按照我自己的前提注定了要献身于实现道德规律的人呢？如果我不认为那种情况是可能的，如果我认为有人是不堪改造的坏人，那么，非道德的思维方式恰恰就在于我把那个特定的人视为这样的坏人。因为我完全是受了道德规律的委托，要使那个特定的人与我共同受到道德教育，协助他致力于他的改恶从善。如果我在我的心中肯定他是不堪改造的，那我就放弃了道德规律绝对命令我做的一项工作；但是，我不可放弃这项工作，所以，我也不可作那种肯定。道德规律绝对要求的信念是每个人都会改恶从善。而如果这个信念是必然的，那么，我们的论证的前一部分就又是有效的。我绝不能消灭任何人的生命，除非放弃我的目的，并就我的所能，否定人生的理性目的。谁要变得合乎道德，谁就必须生活下去。

我们的推论是这样的：促进每个个体的道德性，是对我的绝对要求。但是，我若不假定这种道德的可能性，便不能这么做。因此，我必须假定这种可能性是存在的。唯独这个三段论推论的小前提可能需要证明，而它是这样得到证明的。我把某种事情——比如这里的一个个体的改恶从善——定为我的目的，这意味着我假定了这种改恶从善在某个未来时刻的现实性；而我假定这种现实性，则意味着我把它设定为可能的。于是，我必须依据道德规律把那个目的设定为对我来说是必然的，所以也必须思考包含在那个目的里的一切内容。正如在上文中一般阐明了对于人类完善能力的信念的必然性那样，在这里应该专门证明对于每个个体的改恶从善的信念的必然性。

所以，正像在任何条件下预谋的自杀都不能与真正的道德信念并存一样，基于同样的理由，预谋的他杀也不能与真正的道德信念并存。无论是在自杀的情况下，还是在他杀的情况下，实现理性目的的可能的工具都遭到了毁灭。不过，正像能出现一种拿一个人自身的生命去冒险的职责一样，也能出现一种拿另一个人的生命去冒险的职责。我们将看到，究竟在哪些情况下会出现这种职责。

（关于国家号称它对罪犯拥有的那种生杀予夺的权利，我在我的《自然法权基础》里[49]已经说过，国家作为法官所能做的事情，也无非是要完全废除它与罪犯签订的公民契约，从而使罪犯全然不受法律保护，而单纯成为一种东西；在罪犯与国家的关系中，国家绝不是道德的人，而仅仅是执法的人。在取消罪犯的一切权利以后，的确可以杀死罪犯，但这不是作为惩罚，而是作为保障社会安全的手段，因此绝不是司法权力机关的行动，而仅仅是警察权力机关的行动。一个具体的人为了履行他那种在任何情况下都不要用武力侵犯人的生命的职责，的确可以并且也应该拿他自己的安全去冒险，但政府当局在一切人的安全方面却没有这样的权利。

关于在战争中杀死武装的敌人——这可以说是完全合法的和合乎职责的——的事情，我们也作过同样的说明。战争的目的绝不是要杀死敌对的国家的公民。战争的目的仅仅在于：驱逐敌人或解除敌人的武装，使敌对的国家丧失抵抗能力，强迫它与我们的国家处于一种法治的关系之中。在打交手战的时候，一个人杀死了敌人，并不是为了杀死敌人，而是为了抵抗敌人，捍卫他自己的生命；他这么做，并不是基于国家转让给他的杀人权利，因为国家本身并不具有这种权利；而是基于他自己的自卫权利和自卫职责。）

道德规律在我们之外的理性存在者的躯体方面作出的规定，从肯定的角度作为命令来看，包含着下列内容。

别人的躯体和生命的健康、坚强与保存应该是我们的目的；我们应该在我们的力量所及的范围内，不仅不阻碍这种保存，而且恰恰像我们促进我们自己的躯体的保存那样，促进别人的躯体的保存。这个论断的严格证明可以这样作出：每个人的躯体都是促进理性目的的工具，如果理性目的实际上是我的最高的、终极的目的，那么，为此而竭力保存和尽量使用每一个这样的工具，就必然是我本人的目的，因为我如果不希望拥有条件，就不能希望拥有由条件制约的东西。保存在我之外的每个人，恰恰应该像保存我自己一样，放在我的心上，因为我希求这两者的根据是同一个根据。我保存我自己，关心我自己，仅仅把我自己当作实现理性规律的工具，而每个人的躯体都是同一种

躯体，所以，我必须对每个人的躯体都表示同样的关切，因为像必然应有的情况那样，除了道德规律以外，实际上没有任何东西构成我的动力。

在这里首先出现了一个原理：你要恰恰像关心你的幸福那样，关心你的每个同胞的幸福；你要像爱护你自己那样，爱护你的邻人[50]。这个原理今后在对待其他人的一切肯定性职责中都将具有范导作用。这个原理的根据，我们已经说明。我能够并且可以关心我自己，仅仅是由于我是实现道德规律的工具；但任何其他的人也是如此。我们不妨同时就此进行一项诚实的检验，细察这种对我们自己的关心是合乎道德的，还是一种单纯的自然冲动。如果它是前者，我们则将对别人表示同样的关心；如果它是后者，它则是排他的。自然冲动单纯以我们为目的；同感是一种引起对别人命运的同情的自然冲动，与自我保存的直接冲动相比，作用十分微弱。在同感中，我们总是首先想到自己，然后才想到自己的同胞。

我应该正像关心我的保存那样，关心别人的保存。在这个情况下，根据以上所述，在我未由于我有软弱无力的感觉，或未由于我的自我保存处于险境，而想到我自己以前，我并不关心我的保存，也完全没有想到我自己。对于别人的保存的关心，也是如此。这并不是说，如果挽救人的健康与生命不是我的特定天职，我在这个场合就不应该着手从事任何这样的事情，不应该努力探索任何这样的事情；相反地，这是说，一俟有人处于危险境地，我就绝对应该帮助他，甚至拿我自己的生命承担风险，无论危险来自无理性的有形自然力量，还是来自理性存在者发动的进攻。

我说过拿我自己的生命承担风险。像大家可以相信的那样，这与职责并无任何冲突。我的保存取决于别人的保存，别人的保存也取决于我的保存。两者的保存完全相同，具有同样的价值，出于同样的原因。我的打算并不是两者之一应该在危境中走向毁灭，而是两者都应该得到保存。尽管如此，但如果两者之一或两者还是丧生了，那么，我也不能对此负责，因为我已经履行了我的职责。

（在别人处于危境时，一个人不前往援救，而诉诸其自我保存的职责，是一种虚伪的辩解，因为在这时那种职责已不再是职责。这种辩解如果正确地加以转述，则无非是说：只有我们自己救人时能安然无恙，我们才愿意援救别人。可以说，这确实是一种奇特的宏论！在救人的事情能够对我们自己毫无危险地完成的场合，也都不愿意拯救人的生命，可以说，这是一种明显的谋杀。其次，在这个问题上也完全不应该像某些道德家主张的那样，首先计算哪个人的生命有更大的价值，对哪个人的保存需受到更多的重视。我们认为，在道德规律面前，一切人的生命都有同样的价值，一旦某人遇到了危险，所有其他的人，不管他们是谁，在那个人得到援救以前，都不再有安然无恙地生存的权利。这才是一种诚实的、洪亮的和完全合乎道德信念的言论，它是由永垂不朽的利奥波德公爵[51]说出来的：这里人命攸关，怎么我该比你们活得更长久呢？）

II

我们应该依据道德规律关切和促进别人的形式自由，这种自由的第二部分在于他的自由的，即仅仅由他的概念规定的那种对于感性世界的影响。从他的这种作用中应该产生出他在此设想的东西，因为只有在这个条件下他才是自由的。

a）这种因果作用首先取决于对造成的结果的正确认识。我对什么东西毫无概念，我就对什么东西完全不可能发生作用。我的目的概念是不借助于我的作用，而通过关于物的现实存在与性状的概念得到规定的。我的目的概念出自物的现状，并且视物的自然规律而定。如果我对我的行为客体拥有不正确的概念，我的行为就会造成某种迥然不同于我的设想的结果，这样，我在我的因果作用中就不是自由的。

我必定希望拥有由条件制约的东西，希望拥有我周围的人们在感性世界中的自由因果作用，所以，我也必定希望拥有这样的条件：他们对感性世界具有正确的、对他们的因果作用方式够用的知识。他们的实践知识的这种正确性必定是我的目的，正像在同样的程度上，出于同样的理由，我自己的实践知识的正确性是我的目的那样。

道德规律的这种规定从否定的 角度来看，得出了一个禁令，那就是：绝对不要把别人引向谬误，不要向别人说谎，不要欺骗别人；既不要用直言不讳的方式，开门见山地向别人肯定我自己并不视为真实的东西，也不要用模棱两可的说法，拐弯抹角地向别人掩饰我自己让他受骗的意图。后一种做法与前一种做法一样，也是一种谎言，因为重要的问题绝不在于言辞，而在于我在这样做时抱有的意图。如果我想骗人，那我就是一个说谎者，无论我是直接说出谎言的，还是单纯引诱别人去相信谎言。对于我是故意这么做，还是我的言论仅仅偶尔说得如此模棱两可，我必须在我的良心面前负责。简单地说，无论对于什么人，我都绝对应该真诚坦率；我不可说任何违背真理的东西。我是否应该真诚坦率，我在何种程度上应该真诚坦率，也就是说，我在何种程度上应该说出我所知道的一切真相，这是我们在下文中将要考察的问题。

这一点的严格证明如下：如果我有道德信念，那么，我就不把别人看作单纯合法性的工具，而是看作道德性的工具，即看作这样一种人，这种人总是要按照自己的深刻认识，本着自己的善良意志，选择最好的东西。如果我给他提供的是不正确的认识，并且他按照这种认识行动起来，那么，由此产生的结果就不是由他本人选定的，他反而被当成了实现我的目的的工具，而这是违背道德信念的。如果我用这种方法引诱别人从事一项非法的行为，而这种行为当他从不正确的前提出发时，在他看来则可能是合乎道德的，那么，我的犯法行为就是昭然若揭的；我企图达到不道德的目的，我利用了别人，也许违背着他自己的思维方式，把他当作我实现不道德的目的的工具。即使撇开对于别人的这种滥用，也同样有一种情况，即我用欺骗手段引诱他从事的那种不道德的行为看来是我自己干过的。我确实是真正的作案人。不过，在我的认识不正确时，即使我真正指望从事一种合法的行为，并且利用别人完成了这种行为，我的行为也是完全违背职责的。别人不应该根据错误的认识去做正确的事情，而应该根据对善的热爱去做正确的事情。我绝对不可把单纯的合法性当作目的，相反地，道德性才是我的终极目的；我若不放弃道德性，便无法唯独以单纯的合法性为目的，而放弃道德性是违背职责的。——那种违背道德的伦理学的捍卫者反驳说，“但我十分清楚地知道，也只有使用这种手段，别

人才被带到了他行善的境地”。我的回答是：首先，这是你绝不可能知道和绝不应该相信的事情，因为这样放弃别人的合理性是违背职责的；其次，即使出现过这类结局，但如果你没有欺骗别人，别人并没有做出唯独你假装预期的善举，你也完全不会有罪责。不考虑手段而单纯实现那种善，并不是你的道德使命；善应该根据道德原则加以实现，否则，它就不成其为善。正因为你放弃了道德的形式，而只把内容作为你的目的，但唯独在这种形式中有善的本质，你才暴露了你自己，原来你在那种善中关心的，根本不是伦理要求，而是某种利益，因为只有利益是由单纯的内容得到满足的。这些论据也适用于批驳这样一种想为说谎进行辩解的人，这种人说，他想用谎言阻止违法行为。我们看到，他要厌恶与阻止违法行为，是为了不道德的行径，而绝不是为了单纯的行为。对于那类抱着坏的意图询问事实真相的人，他可以说出真相，但是，在他知道那类人的意图时，他则应该提出自己的想法，设法使那类人确信其打算会受到惩罚，他怎么能假定他向那类人提出的这些想法就丝毫不会见效呢？即使它们确实丝毫不会见效，他也总是依然留有用有形手段进行对抗的余地。所以，在这里永远应该戳穿那种认为可以抱着好的意图说谎的借口：从谎言产生的结果绝不是好的。

我所述的问题或者可能有其他自由存在者在这方面作出的安排具有的性质，或者可能有我自己作出的安排具有的性质。在前一种情况下，关于这个问题是没有什么特别可说的。在后一种情况下，我则向别人作出一项允诺。除非我允诺的是非道德的行为，我就必须遵守我的诺言。

有人可能会说，“但是，关于我许诺过的事情，我可以改变我的看法和我的措施”。我们的答复是：在我促使别人期待的事情方面，我不再能单靠我自己，也得同时依靠别人。我在这件事情上是为别人服务的；我不能撤回我的诺言，除非阻挠别人希望按我的诺言做出的那些行为，因而破坏别人在感性世界中的因果作用。我向别人说出我的想法，是为了使他能信赖我的诺言；只有他抱善良意志信赖我的诺言，我才实现了这一诺言。在这个时候，他也对我有所回报。在与别人的交往中，对于由此造成的困难应该发出的一个忠告是：大家都担心自

己可能对一些事情改变看法，而且它们完全取决于未来的成败，因此，大家不应该就这些事情轻易作出诺言。

我说过，我必须遵守诺言，除非我允诺了某种不道德的事情。这需要有一个更精确的确定。因为在我来说，一切不道德的事情都是这样一些事情，我知道还有某种事情比它们更好，或者说，我只能对它们悬而未决。因此，一俟我对允诺的事情另有看法或略有怀疑，我就不可能遵守我的诺言。对于这个问题的回答是：凡是那些不直接与道德相矛盾的事情，因而凡是处于达到理性目的的道路上的事情，我为了别人都必须去做，虽然我为了我个人可能做得更好。只有与道德完全相矛盾的事情，我才绝对不可去做。

在这里我要回答另外两个使我们在当前不得不回答的问题。

头一个问题是：许多人都希望自己格外被视为讲正义、有理智的人，但他们竟然竭力维护和想方设法掩饰搪塞别人的诺言，这种现象究竟从何而来呢？它来自下列现实情况。在我们的时代，那些顺应着时代培养自己的精神和自己的天赋的人们，都被一种并非由自由活动促成的文化安置到了我们已经在上文（§．16．iii）中详细描述过的立场上。他们的经验自我要支配世界，但丝毫不考虑别人的自由；他们想按照他们从祸福中得出的概念，使世界变得喜气洋洋，而能防止种种弊端。这就是他们的首要目的。但是，他们遇到大家无不有理地责备我们时代的弱点，却没有坚决果断的力量，去使用刚强人物想到的强制手段，实现他们自由选定的目的，于是他们就决定用诡计去实现他们的这类目的，而这势必导致所谓的搪塞别人的谎言。即使他们不是能从绝对最高原理出发的哲学家，他们内心的这种思维方式也毕竟决定了他们的理论体系。他们是从他们之内存在的事实，从他们的立法冲动出发的，但与此相联系的事实是他们缺乏用强制手段实施法律的勇气；他们从这个地方开始，是做得完全合乎逻辑的。但在他们当中却有一些人，在付诸行动的时候，背弃了他们的理论，这种情况是由下列原因造成的：虽然在这些人的心中也有另一种东西，即天生的荣誉感，但这种东西在这些人的心中太深沉，以致不会影响自己的推论过程，阻碍了他们应用他们的原理。

这就把我们引导到了第二个问题：一个人在肆意说谎中比在违背良心的不法行为中更强烈地表现出来的那种在内心对自己感到的羞耻，是从什么地方来的呢？这种羞耻的起因在于，说谎者抱有我们在上文中已经描述过的那种心态。他的本意是让别人服从他的意图，但他是这样做这件事的：又用欺骗手段，假装自己服从于别人的计划，同意了别人的意图，显得是在促进别人的意图。这样，他就使他自己陷入了自相矛盾的境地；他屈服于自己不敢公然对抗的人；所以，他是懦弱的。无论如何，说谎总是怯懦的表现。但在我们自己面前，绝没有任何事情比缺乏勇气更有损于我们的名誉。

我们要顺便指出，为了某种善意的目的而维护搪塞别人的谎言或毕竟维护谎言，无疑是最荒谬的，同时也是在人们当中曾经听到的极其错误的事情。首先，维护这类东西是最荒谬的。你对我说，你已经确信搪塞别人的谎言是允许的。在我应该相信你对我说的这句话时，我也必定同时不会相信你的这句话；因为我不可能知道，恰恰在你这么说的时候，你是不是为了某个值得赞扬的目的——谁会知道你的全部目的呢？——而用你的准则对付我；我也不可能知道，你信誓旦旦地说，你认为搪塞别人的谎言是允许的，你的这种保证本身是不是一种搪塞别人的谎言。假如有人真的拥有这样一种准则，他就既不可能想说自己拥有这种准则，也不可能想把它当作别人的准则；相反地，他必定会小心翼翼地把它暗藏在自己心里，希望只给他自己保留下来。这种准则在公之于世以后，就会自行毁灭。如果有人拥有这种准则是尽人皆知的事实，那就没有任何人能按照常理再相信他；因为没有任何人能知道他心里抱有的秘密目的，能判断他是不是正在说那种允许的谎话。但是，如果没有任何人相信他，那么，也就没有任何人会受他的骗。毫无疑问，要求相信某种在被别人相信时就会自己扬弃自己的东西，是绝对没有意义的。

其次，维护搪塞别人的谎言是在人们当中可能有的极其错误的事情。这类维护者由此暴露了自己的腐朽透顶的思维方式。我要指出，在你们看来，谎言也不过是被想像为 摆脱某些困境的一种可能有用的手段，而且你们还能认真地讨论大家是不是可以使用谎言，这就是你们的错误的真正所在。在人的自然生活中绝没有什么说谎的冲动，这

种生活直接以享受为目的；人的道德思维方式也不懂得说谎。而为了说谎，就需要确实为恶，需要有意探索 迂回曲折的道路，以避开那种呈现在我们面前的笔直道路。（大家可以把我们在上文中关于说谎所作的推演与这里指出的东西加以比较，见第217页。）真诚坦率的人绝不会想到这种逃避手段，只有这样的人才不会把谎言概念引入人的概念体系，也不会把关于搪塞别人的谎言的道德性的研究引入伦理学。

在学校里通常列举的一个实例，能够解释我们的想法。一位受到剑拔弩张的敌人追踪的人，在你们在场的时候把自己隐藏起来了。他的敌人前来问你们，他在哪里。如果你们说真话，一位无辜的人就会遭到杀害。因此，你们必定会在这种情况下说谎话，必定会得出一些要这么做的结论。然而，你们这些能迅速得出结论的人们是怎样越过许多在笔直道路上依然摆在你们面前的可供使用的手段，而跑到迂回曲折的道路上去的呢？首先，你们为什么一定要向那位提问的人不是讲真话就是 讲谎话呢？为什么在真话与谎话之间就没有第三种可供使用的手段呢？例如，你们说你们没有责任向他作任何回答；他好像抱有凶恶的意图，而你们劝他心平气和地放弃这种意图；否则，你们就要站到受追踪者一边，拿你们自己的生命担风险，来保卫这位受追踪者。这后一种做法无论如何是你们的绝对义务。而你们回答说，“但是，如果我们这么做，他的怒气就会发到我们身上”。我要问你们，你们怎么竟然会只考虑到这一种情况呢？因为毕竟有另一种情况，那就是你们的对手为你们进行抵抗的英勇正义精神所感动，因而变得头脑冷静下来，不再追踪他的敌人，而让人与他商讨，甚至寻求各种可能的解决办法。但很可能，他要袭击你们自己。你们为什么想完全避免这种情况呢？用你们自己的胸膛掩护那位受追踪者，无论怎么说，本来是你们的义务，因为一俟人的生命处于险境，你们就不再有权利设想你们自己的生命的安全了。所以，从这里就可以清楚地看出，你们说谎的最重要的目的本来就不是挽救你们周围的人的生命，而仅仅是使你们自己安然脱险。此外，你们甚至也没有遇到过真正的危险，而只是在两种可能的情况中选择了一种。因此，你们想说谎话，纯粹是为了避开那种会伤害你们的微乎其微的可能性。所以，就让那位剑拔弩张的追踪者袭击你们吧！你们竟然会像你们再三考虑过其他可能的情况以后假定的那样，单纯被这种袭击打垮吗？按照你们的前提来

说，那位起初受到追踪的人已经在你们附近隐藏起来，而现在你们 也处于危险境地，所以，赶快前来援助你们也是他的普遍职责，并且这时还是他向你们表示感激的特殊职责。你们从什么地方能创造出一种决定性的前提，让他不要这么做呢？或者，假定他 没有跑来援助你们，但在这种情况下你们也用你们的抵抗赢得了时间，而很可能有其他的人前来援助你们。最后，假如这两种情况都没有出现，而你们必须单独进行斗争，你们可有什么根据，那么肯定你们必将失败呢？归根到底，你们既没有考虑到绝对不能忍受冤屈的坚决果断精神和你们为善的奋发激昂热情会给你们的躯体增添的力量，也没有考虑到你们的对手在思想上出现的困惑迷惘和对自己的非正义行为的明确意识必定会给他造成的弱点。在最坏的情况下，你们也无非是会死亡；但在你们死了以后，你们就再也没有义务捍卫受攻击者的生命了，同时你们也由此避免了说谎的危险。由此可见，死亡重于说谎，并且绝不要说谎。你们之所以从说谎开始，是因为你们只有一只看到弯曲的道路的眼睛，笔直的道路对你们来说是根本不存在的。

“别人的认识的正确性必定是我们的目的”这个原理，可以从肯定的 角度加以应用；由这个原理得出的是这样一条命令：在别人当中促进正确的认识，真正把我们知道的真理告诉他们。

我们只需表明这个命令的根据，同时考察它的适用范围，因为预先就可以看出，它不可能毫无限制地起作用。我有责任把别人视为实现道德规律的工具。但是，只有别人对他所影响的客体有正确认识，才能产生出符合于他的概念的结果。我有责任促进他的效用性，所以，我也有责任把正确认识告诉他，哪怕他没有提出这样的要求；这是我自己给自己确定的必然目的。我是在什么限度内这么做的呢？当然是在他的认识直接影响他的行动的限度内，或者说，是在他的认识对他具有直接的实践意义的限度内。因此，应该在直接实践 知识与单纯理论 知识之间作出一种区分。但是，像彻底的先验哲学教导的，一切理论都与实践有关系；没有这样的关系，任何一种理论都不可能成立。所以说，上述区分仅仅是相对的。某种东西对于一个个体或一个时代来说可能是单纯理论的，而对于另一个个体或另一个时代来说则是实践的。因此，要知道一个特定的个体应该具备什么真理，就必须

首先能判定哪种真理恰恰对这个个体有实践意义。怎么能做到这一点呢?

这是直接从每个人的行动中得知的。凡是关乎他的行动对象的知识，对他都有直接的实践意义，而任何其他的知识则不是这样。因此，如果我看到我周围的一个人在行动，有理由猜想他对环境的性状并不十分清楚，或确实知道他有错误的看法，那么，我的职责就是直接使他摆脱他的错误，而不必等他先提出要求，因为他处于一种做违背目的的事情的危险境地，而按道德思维方式来说，我对于出现违背目的的事情并不抱无所谓的态度。我绝不可允许他有错误。

这里我们总是在谈直接实践真理，并假定了我之所以奉命去做传播这种真理的工作，恰恰是由于我碰巧是第一个最接近这种真理的人。像在上文中关于另一种职责已经提到的那样，在这里我们也并不认为，我们应该以这么做为目的，应该寻找机会，纠正有错误的人。如果我们总是做一些第一次出现在我们面前的事情，我是没有时间那么做的；并且一般来说，我们在德性方面当然必定在于永远做那些自己奉命去做的事情，而不是试图冒险，因为这绝不是真正合乎道德的信念。

探索和传播那种或者对整个时代，或者对绝大多数同时代人只有理论意义的真理，是一个特定阶层的职责，即学者的职责。这种真理应该变为有实践意义的，但不能立即突然变为有实践意义的，因为在人类不断完善的道路上任何一个步骤都不可超越。这个阶层是在为未来的时代工作，并且仿佛积蓄了许多珍宝，它们在未来的时代才能加以使用。关于这个阶层的职责，我们将在下文中谈到。

III

如果理性存在者要在它发挥效用时是自由的，也就是说，如果要在经验中出现它在它的目的概念中设想过的东西，那么，涉及和影响它的目的的一切东西的性状就必须像它已经认识到和在它的目的概念中已经假定的那样，依然持续存在。如果某种依靠自己的持续性决定和制约行动的成败的东西，在行动的过程中有了变化，那么，行动的

结果也就有了变化，而不会出现本来要出现的东西。（为了进一步研讨这个本身很容易理解的命题，我要援引拙著《自然法权基础》§. 11．[52]。）这种涉及我的行动的东西仿佛是我的一切行动在感性世界中的前提，我的行动是从它出发的，并且预先假定了它；当我生活在许多自由存在者当中的时候，它只能是感性世界的一个部分。这个特定的、服从于我的目的的感性世界部分，如果得到了社会的承认和保证（这种承认和保证在法律上和道德上都是必要的），就叫做我的财产。（不得到这种承认，我就绝不能肯定我的行动不限制别人的自由；因此，我绝不能单纯凭良心去行动。只有所有的人都向我承认我的自由行动的一个范围，并且保证这个范围内的行动不会妨碍他们的自由，我才能够凭良心去做某种事情。我所生活的国家直接作出了这种承认，而它是怎样间接地由整个人类作出的，我已经在我的《自然法权基础》里[53]作了说明。）

由此可见，任何一个已经达到认识刚才提出的原理的高度的人，首先有一项采用财产权的职责，这种权利当然不是自发出现的，而是必须有意识地按照一个概念加以采用。其次，任何一个人也有为自己获取财产的职责，因为他有自由行动的职责；不过，如果他在没有财产的时候，不考虑自己是不是妨碍了别人的自由，他则不能自由行动。这一点在当前作为上述原理的进一步规定，是说应该建立起一个国家和每个人都应该参加这个国家。对我来说，其他任何人的自由都是道德规律下令达到的绝对目的。制约这种自由的条件，是他应该有一项财产，把它保存得完好无损。所以对我来说，后者作为制约有条件的目的的条件，本身就是目的。

道德规律的这种规定从否定的角度加以应用，就产生出这样一条禁令：绝不要损害或以某种方式减少别人的财产，也绝不要妨碍财产所有者使用他自己的财产。

首先，我不应该通过抢劫和偷盗，通过欺骗和讹诈，拿别人的财产为我自己所用。所有这类行为，甚至由于其形式或行为方式，就已经遭到了禁止；前一部分行为是对别人的躯体与生命的暴力袭击，后一部分行为是作假说谎。在这里只是考虑行动的内容，只是考虑用行

动去窃取别人的财产。这种做法是被严格禁止的，因为窃取别人的财产会损害被剥夺者的自由。被剥夺者指望继续支配其被窃取的东西，并且采取了相应的措施。如果他肯定是十分缺乏这样的东西，那么，他的活动范围、他的体力限度和他的因果作用就会因而被缩小；如果他必定会又获得这样的东西，那么，他就至少也被滞留在他进行活动的过程中，而不得不做他曾经做过的事情。——那种不讲道德的伦理学为了原谅作恶的手段，无论在什么地方都要佯言促进善良的目的，而大家已经把这种伦理学称为耶稣会士的道德说教。（虽然这么称呼它，并不是要表示一切耶稣会士都会有这种说教，也不是要表示除了耶稣会士以外，就没有一个人不会有这种说教。）我说，这种伦理学可能会提出反对我们制定的原理的异议，而且也在实际上提出了这样的异议："如果那份被窃取的财产根本不是被毁坏了，而是仅仅被使用了，那么，对于促进理性目的——这本来就是我们的一切行动的最终目的——就绝不会有任何损害；甚至可以说，如果新近的占有者比原初的占有者更好地使用了这份财产，那么，这个目的就获得了成功，值得赞许。如果窃取者认识到，原初的占有者是以有害的方式使用那份财产的，而他本人为了给上帝争得更大的荣誉，为了给他人做出更多的服务，打算以颇为值得赞扬的方式使用那份财产，在这种情况下，按照你们自己的原则，他的行动就不会是完全正确的吗？"我的回答是：促进道德上的善，对我来说是有条件的命令；只有这种善处于我的范围里，为我那种依法属于我的力量所支配，我才能这么做。不损害别人的自由，对我来说是绝对的禁令；我在这里应该依靠道德性，把合法性作为目的。你们使所谓的合法性从属于道德性之下的做法，表现出耶稣会士的道德说教依然如故，从而暴露了你们自己，表明你们甚至连合法性本身也不关心，而是关心某种全然不同的东西，即你们自己的利益。如果不是为了道德性，就绝不可能希望有合法性。这种为了所谓的善良目的而偷窃和诈骗别人的做法，之所以没有像搪塞别人的谎言那样得到坚决的捍卫，是因为我们的公民宪法极其重视维护所有权和严厉惩罚损害所有权，从而在这件事情上以不同的方法塑造了我们的思维方式。在新西兰人那里，宪法没有为他们这么做，所以，就有人佯称为了善良目的而大肆盗窃，就像在我们这里有人为了善良目的而信口说谎那样。

其次，应该禁止损害 别人的财产，无论这是由于居心叵测，还是由于考虑不周，反正原因都在于阻碍别人财产的自由应用，从而阻碍别人的全部自由。

关于对别人财产的有意损害，甚至连一种捍卫它的诡辩也无法提出来，因为它是绝对不道德的。关于因为考虑不周而造成的对别人财产的损害，我则有一项职责，那就是要像关心保护我的财产那样，关心保护别人的财产，因为在我看来，保护财产是出于同样的理由，因而在同样的程度上是目的，而且也同样是促进理性统治的手段。

最后，应该禁止妨碍别人自由地应用其财产。这个禁令的根据是很明显的。财产的目的在于，所有者能自由地应用其财产，以促进其目的。而关于他的目的，我们必须假定它旨在实现理性的统治。阻碍自由地应用财产，就意味着取消一切财产的目的，所以在实质上无异于剥夺财产。因此，我想根据这个目的阻止以作恶的和有害的方式应用财产，是绝不需要赔礼道歉的。

不过，对于赔偿 被窃取、被损坏的东西，简言之，赔偿给他人 造成的任何损害，我总是负有责任。没有赔偿，就没有对我的宽恕，即没有与我的和解。关于这一点的严格证明如下：谁进行合乎道德的思考，谁就绝对不想损害别人的财产。在完全作出赔偿以前，一直存在着损害别人财产的后果。因此，只要我确实返回到道德思维方式上，我就确实想消除这些后果，从而消除损坏别人财产的行为；我必定会按照这个意志，做我的能力所及的一切事情。

别人的财产对我来说是目的，因为它是别人的合法的和形式的自由的条件。这个原理从肯定的 角度加以应用，包含着以下四个命令。

a） 每一个成熟到应用理性的人，都应该有一份财产。以上所述已经包含着对于这个命令的证明。每个人都必须能自由行动；他的行动的出发点必然是感性世界中的某些最初的事物或客体，它们构成他的活动的工具；不过，除了他以外，它们作为工具必须不属于任何其他人，因为如果不是这样，他就绝不能保证他不干扰任何人的自由。

每个人都应有一份财产，操心这件事情的首先是国家。严格地说，在连一个公民都没有任何财产（即最地道的意义上的财产，在这个意义上，财产意味着可供自由行动的排他性领域，所以不仅意味着一些客体，而且也意味一些付诸行动的排他性权利）的国家里，根本不存在任何合法的财产。因为每个人的财产只有得到所有其他人的承认，才属于他；但如果他不从他那方面也承认所有其他人的财产，他的财产就不可能得到所有其他人的承认，因此，所有其他人也都必须有一份财产。谁没有任何财产，谁就没有放弃对别人财产的要求，并且完全有权利要求得到财产。这是从法理方面对于这个问题提出的看法。所以，每一个能够确信这一真理的人的职责，首先是要尽自己的所能，致力于这一真理在国家中得到承认和遵循。

但在这项工作完成——它为什么不会终于有朝一日完成呢？——以前，每一个人的职责则是给他认识的无财产者设法获得一份财产，或者说，乐善好施 是每个人的职责。大家都会看到，这种活动是一项有条件的职责；假如国家尽了自己的本分，这种活动是不必举办的。

大家确实应该看到，乐善好施在于，人们给无财产者设法获得一份财产、一项固定职业或一种可靠的、永久的生计。人们如果有可能，则应该设法永远彻底帮助某个人或某些人，例如，给没有职务的人弄到职务，给没有工作的人弄到工作，把钱借给或送给营养不良、体力衰退的人，使之又能从事工作，收养或协助收养孤儿，如此等等；扼要地说，人们应该尽可能把这么多的乐善好施的工作做得完整无缺与有头有尾，而不应该单纯在一些地方草率从事与修修补补。只有这样，我们的乐善好施才是合乎理性的、深思熟虑的和合乎目的的。在乐善好施的概念中就包含了关于这一点的证明。每个人都应该有一份财产，这就是乐善好施的目的。

常见的提供施舍的活动是一种含义颇为模糊的善行。谁提供毫无帮助的施舍，照理推断，谁也不过是能想用这种方式表示：“我不想或不能帮助你；你可以去找别人；为了你在到那里以前，能勉强维持你的生活，我把这份救济给你”。施舍的合乎职责的性质，来自维持我们的同胞的生命的职责。因为国家拒绝给我们援助，所以，在周围的人

们当中要求援助，除了在私人当中觅得一项职业和一份财产，绝不能抱有任何其他目的。绝对不能允许，有人在乞求施舍时不抱有这种目的，不要求一项职业；如果国家允许这么做，那么，每个私人的职责就是要为挫败这个目的的实现尽力而为，而绝不要由于欠考虑、心肠软和对职责理解得不正确，去促进这个目的的实现。显然，人们必须向自己的良心保证，自己并不是因为吝啬贪婪和天生的心肠硬而拒绝提供施舍，也不过是想表明那条更高的原理而已。我们将会由此看出，人们是否在从事上述合理的乐善好施的工作，无论何时出现这么做的机会。（有人把提供施舍弄成宗教活动，并且为了让信徒们不缺乏行善的机会——好像在任何时候都会缺少这样的机会——还允许和提倡乞讨，他们是多么背离理性和真理呵！）

乐善好施的职责应该履行到什么程度呢？在乐善好施不会给我们自己带来丝毫麻烦的程度上，从事这种活动，单纯把我们自己用不着的东西打发出去，就算做够了吗？绝对没有做够。我们有责任克制自己的要求，限制自己的开支，勤俭持家，勤奋工作，以便能够提供施舍，因为无财产者有权对我们的财产提出要求。

为了不把这个说法弄颠倒，得出穷人可以强求资助的结论，我还要在这里作个补充。穷人如果有可能，当然可以向国家强求资助；穷人和富人的目的，都是要致力于使国家最终认识和履行它的这个职责。但就各个具体的人来说，一个外来人却绝不可能评判，这是否恰好就是他们的职责，他们是否恰好能提供施舍，以及他们是不是受到其他更重要的职责的阻挡。

b） 每个人都应该保留属于他的东西，因为如果不是这样，他的形式自由就会受到干扰。所以，每个人即使没有受到请求，也都有职责捍卫别人的财产，防止对它的任何侵犯；这项职责应该恰恰像我捍卫我自己的财产那样加以履行，因为捍卫这两项财产都是出于同样的根据的职责，两者都是促进理性统治的手段。对财产的侵犯或者是由无理性的自然力量（火与水）造成的，或者是由理性存在者的非正义行为造成的，而在后一种情况下，它是靠暴力或阴谋和欺骗进行的。既然别人财产的保障恰恰应该像我的财产的保障那样，构成我的目

的，那么，我们可以直接看出，我必须冒那种为保障我自己的财产所冒的危险，去捍卫别人的财产。我们在下一节里将会看到，这应该做到什么程度，我自己在什么限度内有责任拿我的生命冒险，去捍卫别人的财产。

c） 财产是职责的对象，因为它是自由的条件和工具。道德善良的人的目的在于，别人在感性世界中拥有尽可能多的自由，即拥有尽可能多的力量与因果作用，以期由此促进理性的统治。因此，道德善良的人的职责在于增加别人财产的可应用性 。有人想发挥许多作用，这并不需要拥有大量的手段，而是需要完全能支配自己拥有的手段，用这些手段就能发挥自己希望发挥的作用。能够使人自由独立的，并不是一个巨大的躯体，而是一个训练有素的、完全受意志支配的躯体，同样，也不是一份巨额的财产，而是一项井然有序的、一目了然的和可以立刻应用于任何可能的目的的财产。正像我们在我们的财产方面的职责是把这项财产置于这种状况下一样，我们在别人的财产方面的职责也是要达到同样的目的，办法是提出忠告、进行援助——但我们不可强求别人接受援助——和割让那些在别人的情况下对他比对我们更有用处的东西。简单地说，乐于助人 是我们的职责，而这种职责的动力绝不是一种欠考虑的好心肠，而是明确地设想过的目的，即尽可能增进理性的因果作用。如果按照我们的最佳认识来说，满足一种请求，对于别人会弊多于利，那么，拒绝这种请求也是一项职责；不过，在履行这项职责时，要晓以合理的想法，以纠正别人的概念，引导他甘愿放弃他的欲求。

d） 全部感性世界都应该处于理性的统治之下，应该成为理性的工具，掌握在理性存在者的手中。但在这个感性世界里，一切事物都是相互联系的；所以，在这个世界中，除非一切部分都服从于理性的统治，就没有任何一个部分会毫无限制地完全服从于这种统治。把这应用于当前的场合，意思就是：世界上一切可以应用的东西都必须加以应用；既然它们只有成为财产，才能有合乎目的的应用，那么，它们就必须成为财产。使它们成为财产，是道德善良的人的目的。像任何人都应该拥有一份财产一样，任何对象也应该是某个人的财产。

特别通过执行后两条道德准则，理性对于感性世界的统治才被真正建立起来。前一条准则说，每个人不仅关心和致力于自己的财产的应用和自己的私人目的的实现，而且关心和致力于一切人的财产的最合乎目的的应用和一切人的特殊目的的实现，同时每个人就像一切人促进其活动一样，促进一切人的活动；通过这条准则，理性得到了统一；一切人的精神不管在经验上依然多么不同，理性在其中也变成了同一种意志。通过后一条准则，全部自然在这个统一的意志之下得到了概括理解。理性是自相一致的，感性世界服从于理性。这就是悬设在我们面前的目标。

§.24. 论理性存在者在其自由抗争中的职责

在一般 理性存在者的自由之间绝不存在任何抗争，也就是说，许多理性存在者在同一个感性世界里自由地生存，并没有矛盾。只有在一种情况下，许多个体的自由的可能性、两个理性个体共存的可能性才被自然本身取消，关于这种情况，我们将在下文中谈到。不过，即使在实际上出现了这种情况，并且它并非仅仅为了体系的完备性才必须加以研究，也毕竟可以断言，它的出现是极其罕见的。只有一方违背法理和违背职责，应用其自由，压制另一方的自由，才出现了一种不是存在于一般自由生存之间，而是存在于理性存在者的特定自由行动之间的抗争。这一切都将会在下文中详细地推导出来。

1） 首先，一切人 都应该是自由的。在许多的个体当中，自由的应用不应该相互阻碍和相互矛盾。这是道德规律的绝对要求，所以，每个人的职责都在于促进一切人的自由的这种共存。但是，只有每个人自由地——因为他应该自由，并且应该永远自由——把他的自由的运用限定到某个范围，所有其他的人都让这个范围只归他管，而另一方面，他在自己的部位上也同样让一切剩下来的事情归别人管，供别人分担，这种共存才是可能的。这样，在同一个感性世界里，每个人就都在自己的部位上是自由的，而不会阻碍任何别人的自由。这个观念是在国家中实现的；由于无法指望所有的人都有善良意志，国家就另用强制力量把每个个体都保留在他的界限之内。我们在上文已经说过，从国家方面来看，职责是什么。

国家用强制力量维护着它在个体之间确立的秩序。因此，在许多人的自由的运用之间发生抗争时，它的事情就是调解抗争，而每个人的职责则是委托它做这件事情。所以在当前根本无法看到，在许多人的自由发生抗争时怎么能谈得上个人的职责。倒不如说，每个人都参加过建立国家的工作，并对国家抱着服从的态度，因而看来已经预先在这个事情上完全履行了自己的职责。

但是，国家无法永远直接调解这类抗争，在这种情况下就出现了私人的职责。

这样，我们就在当前得出了一个结论：目前所说的一切职责仅仅出现在国家无能为力的地方，出现在国家无能为力的限度内。这究竟是什么意思，将在各个具体场合清楚地显示出来。

2） 我们还必须预先作一个说明。无论我自己的 自由，还是我的一个同胞的自由，由于另一个人的自由用得不合法而受到了威胁，这都完全是一回事，在我们的研究中没有什么差别，也没有理由加以划分，因为如我们经常提到的，出于同样的理由，别人的自由托付给了我照管，我的自由托付给了别人照管；由此可见，自由是在同样的程度上受到照管的。在保卫自己的职责与保卫别人的职责之间绝不存在任何差别，两者都是同样的保卫一般自由的职责。

3） 如我们已经看到的，自由受躯体、生命和财产的制约。自由的运用虽然也需要有对于真理的认识，但在许多人的认识之间绝不可能发生任何抗争，因为真理不像躯体与财产那样是可以分割的，而是同一个真理，是大家共同拥有的真理。对于每个个体来说，绝不像有他自己的躯体和特定财产那样，有他自己的真理。维护许多人的躯体与生命和维护许多人的财产这两件事情会被纠缠到一种抗争之中；因此，维护躯体与生命和维护财产总会发生矛盾。在所有这些场合下，人的职责是什么呢？这就是我们要回答的问题。

A） 维护许多人的躯体与生命的活动处于抗争状态。

α） 首先，维护我自己的生命和维护另一个人的生命 显得两者无法并存；这并不是由于我的行为不公正或另一个人的行为不公正，而是由于自然力的支配作用。就外貌而言，自然力撤销了两者并存的可能性。在这里，我不想涉及各种法律案例。这在法学中是在紧急法条款下处置的情况 [54] 。（法学判定，在这种情况下根本没有出现权利，并且在这个领域也没有任何其他法律，因而每个人都是靠其随意性办事的。）

道德规律则作出了迥然不同的判定。我绝对应该维护我的生命，把它作为实现道德规律的工具。出于同样的理由，我也应该维护别人的生命，因为按照前提，它处于危险的境地。道德规律同样无条件地命令维护两者的生命。我们必须把两者的生命视为实现道德规律的工具，并且仅仅视为一种职责的客体。按自然冲动来说，我当然把我自己摆到优先的地位，但这种冲动必须完全被置之度外；按道德规律来说，我们没有任何一方处于优先的地位，因为我们在这个规律面前都是供同样的理性使用的同样的手段。

按照前提，我不以牺牲别人的生命为代价，就不能完成道德规律的维护我自己的命令，而这是道德规律禁止的；我不以牺牲我的生命为代价，就不能拯救别人的生命，而这同样是道德规律禁止的。在这种情况下，针对道德规律的每条命令，都有一条禁令；因此，两条命令是相互否定的。道德规律在这时完全保持着沉默，而我既然仅仅是由道德规律赋予灵魂的，所以不应做任何事情，而只应静候结果。

在我们的证明中出现了这样一个命题：我们双方同样 是实现道德规律的工具。这个命题已经遭到抨击，并且在抨击的基础上建立起一种理论，它认为应该研究谁是实现道德规律的更好的工具，认为老年人应该为青年人牺牲自己，没有本事、其貌不扬的人应该为颇有本事、仪表堂堂的人牺牲自己。我的回答是：究竟维护谁才能在道德上产生或多或少好的结果，这是绝对无法评定的；因为与其他结果联系到一起，究竟什么结果更有益，什么结果不更有益，对于这个问题有限的理智完全没有发言权，而且所有这类论证都是越俎代庖、胆大妄为；所以，这种决断应该交给理性统治世界的机构去做，它从这个观

点来说是受人信任的。有限的理智仅仅知道，它在自己生存的每个时刻都应该做职责在当时号召它去做的事情，而不必顾虑在道德上会由此产生多少好的结果和以什么方式产生这样的结果。谁受到了维护，就必定应该从维护谁的活动中产生出好的结果，因为世界是由最高智慧和至善统治的。谁归于毁灭，就解除了谁的责任；他做了他所能做的事情，其余的事情则是由统治世界的道德规律负责的，如果道德规律会有这样一种责任的话。

但是，如果我们双方都静候结果，那么，我们双方就都会走向毁灭，因为如果不这么做，双方中的一方就会得救。首先，在我们当中没有任何一方知道这一点。即使我们 没有看到任何解救办法，也以为毕竟会有一种解救办法。其次，如果我们双方都归于毁灭，那还再有什么东西呢？终极目的根本不是维护我们，而是实现道德规律，如果我们归于毁灭，这就是道德规律的意志；在这个时候，道德规律的意志实现了，而我们的终极目的也达到了。

β） 这里出现了一种情况，那就是我的许多同胞的躯体与生命都处于危险境地。我该援救他们，但我不能援救所有的人，或者，至少不能立刻援救所有的人。我的选择应该以什么为准呢？

我的目的就是并且必定是援救所有的人，因为所有的人都是实现道德规律的工具，在这方面不必在他们之间作出任何区分。如果我想援救所有的人，我将首先帮助那些在当前处境最危险的人，因为这些人在当前得不到外来的帮助，就不可能再维持下去；由于他们所处的境地，或由于他们自己身体孱弱和行动迟缓，如儿童、病人和老人，他们有迫在眉睫的危险。如果在他们当中有一些十分特殊地委托给我本人照顾和指导的人，即我自己的人 ，那么，这些人必定占有得到帮助的优先地位；但要指出，这并不是出于天然的、显示病象的爱；或出于对我自己的幸福的考虑——这类动机都是卑鄙的——而是因为援救他们是我的特殊职责，这项特殊职责总是比普通职责占有优先地位。如果不存在作出判定的这类根据，那么，我援救的就是我首先能救的人，就是我首先看到的人。即使在这里，也不发生对于这个还是

那个生命有更多的重要性的过细推敲，因为在这个问题上我不可能有任何知识。

γ） 无论我的躯体和生命受到敌对的、非正义的暴力的进攻，还是另一个人的躯体和生命受到这样的进攻，这对我来说必定是完全一样的，问题都在于：在保卫我自己或另一人的时候，我在什么限度内可以把进攻者的生命置于危险境地？捍卫被进攻者（无论是我，还是另一个人，都是一样的，因此我想用被进攻者这个词汇把两者概括起来）的生命是我的绝对职责；但是，体恤和保留进攻者的生命却并不会因此而不再是我的职责。所以，我的目的决不可能是杀死进攻者，而只能是解除他的武装；因此，在附近有其他人时，我将唤呼其他人前来帮助，从而唤呼国家前来帮助；我将尽我的所能，不把进攻者本人置于危险境地，而仅仅击退他的暴力进攻；如果我不能做到这一点，那我就使他瘫痪、受伤等等，但他的死亡永远不是我的目的。假如他终于被杀死了，那么，这是违背我的打算，由偶然原因造成的，我不能对此负责。

有人会持与此相反的说法，而且许多道德家已提出异议说："但你总是已经把进攻者的生命置于危险境地。如果事情只与你有关，你本人是被进攻者——在进攻别人时，这种论证过分违背普通的道德感——你为什么不宁可死去，也不把别人置于危险境地呢？"为了彻底明确地反驳这种异议，我要比较这里假定的情况与刚才讨论的紧急情况。在前一种情况下就像在这里一样，维护我的生命是我的职责，但我不能以牺牲别人的生命为代价，去解救我的生命。此中首先有一个重要的差别：在前一种情况下，当我做某种事情时，根据我的信念，另一个人实际上必定会丧命；在后一种情况下，他则根本不必丧命，也不应该丧命。在前一种情况下，他的生命操在自然力的手里，按照我的信念，一俟我做某种事情，自然力肯定要夺去他的生命；在后一种情况下，他的生命则处在我的力量的控制之下，而我的力量是受一种需要自由改变形态的目的概念支配的，并且我绝不想杀死他，也没有预先假定和预先看出我会杀死他。——其次，有决定性意义的事情是，这里的自卫行动的职责不仅基于维护我的生命的责任，而且同时基于绝对不允许做谋杀我或谋杀别人的事情的责任，这种事情显然是

道德规律禁止的。凡是道德规律绝对禁止的，道德善良的人不惜付出一切代价，也不能允许发生，因为他的意志是道德规律本身的意志。这种现象在刚才讨论的紧急情况下根本没有发生；在那里不必阻止任何不道德的行为，因为并没有出现什么不道德的行为。

一俟进攻者被解除武装，我的使用强制手段的职责就不再存在了。在他看来，我从这时起拥有的无非是合理的想法。为了促进普遍的安全，举例说，给他再建立什么法规，使他本人不再做进攻别人之类的事情，这是国家的任务；他从现在起落入了国家的手里，他的法官是国家，而绝不是我或某个私人。

B） 维护许多人的财产的活动处于抗争状态，似乎是相互否定的。

我的财产与另一个人的财产同时都处于危险境地。在这种情况下，我的财产必然居于得到拯救的优先地位，因此我自然会先看到我的财产遇到的危险，因而先接受道德规律提出的拯救它的任务。谁已经有其特定的任务，谁就不可同时做任何其他事情。我也会很自然地假定，另一个处于同样危险境地的人完全会做我所做的这一类事情。不过我必须向我的良心保证，我的财产占有的这种得到拯救的优先地位确实是基于职责感，而绝不是基于自私自利。我必须拯救我的财产，但不是把它当作我自己的财产，而是把它当作理性的一份公共财产。我是否只从这个方面拯救我的财产，这很容易从下列事实中看出来：我是否在以后确实如此看待这份财产，我是否准备用它帮助遭遇不幸的人，并尽我的一切所能，与他分享拯救出来的财产。

我的财产单纯<u>有可能</u> 陷于险境，绝不能免除我拯救另一个人的那种已经<u>确实</u> 陷于险境的财产的职责。这可以用下列事实来说明：只要我的财产单纯可能有危险，我就不必做什么工作；在这种情况下我必须消闲与休息，但在职责向我发布命令时，我则绝不应该休息。

以牺牲别人的财产为代价，来保卫我们自己的财产，这是绝对违背职责的；或者说，我们把威胁到我们的财产的危险，全部地或部分地转嫁给另一个人，使我们避免这种危险，这是绝对违背职责的。假

如他遭到这种危险，那么，他应该承担起克服这种危险的职责，而我们也必须帮助他这么做，但现在遭到这种危险的不是他，而是我们。道德善良的人会把这视为天意的安排，并尽自己的所能，克服这种危险，但不会把天意给自己 送来的东西推给别人。

生命比财产更有价值，因为生命是财产的条件，而不能反过来说，财产是生命的条件。因此，拯救我们的同胞的生命要比拯救他们的财产占有优先地位；进一步说，在进攻来自单纯的、毫无理性的自然力量时，保障我们的生命的安全要比拯救我们的财产与他们的财产占有优先地位。我们将会看到，在进攻来自理性存在者的非正义行为时，这种情况在何种限度内有了改变和何以会有改变。

C） 我的财产或别人的财产对我来说应该是完全一样的，它们都可能遭到理性存在者的暴力侵犯。在这时要做的事情，就不再单纯是像无理性的自然力量给财产造成危险时那样，维护财产，而是设法挫败那种绝对违背法理和职责的行为。道德规律的意志是道德善良的人本身的意志；所以，道德善良的人无法忍受、也不可忍受道德规律禁止做的事情。由此可见，在掠夺财产的行为绝对违背道德规律的限度内 ，阻止这种行为是绝对的职责。每个人都能直言不讳地声明自己反对这种行为。大家不要忘记我在这里加的限定条件。只有侵犯别人财产的人已经承认这份财产是财产，因而与其所有者缔结了财产契约，对这份财产的侵犯才绝对违背道德规律。所以，当这种行为是由一个国家的一个公民对他本国的另一个公民做出的时候，或者是由另一个与他的国家处于和平状态的国家的一个公民对他本国的公民做出的时候，它是绝对违法的和不道德的；但是，当它是由武装起来的敌人做出的时候，它却不是绝对违法的和不道德的，因为在这个条件下两个交战的国家之间有一种悬而未决的法律争执，究竟哪一方有理，在对外法律方面是有或然性的；所以，在这里没有一方有权作出法律判决，因为对方是不承认作出判决的那一方的法庭的。

我应该阻止掠夺财产的行为；这是绝对的命令。但我可以为此使用什么手段呢？在何种限度内我可以使用暴力呢？在什么程度上我甚至可以拿我的生命与别人的生命去冒险呢？

α） 首先，情况是这样的，即国家虽然不能立即提供帮助，但至少事后能提供帮助。于是，国家就能完全消除不正义的行为。所以，在这种情况下我的职责是不直接做任何事情，既不使我自己处于危险境地，也不使侵犯者处于危险境地，而确实向国家指明事实真相。我们在下文中会看到，最后一种做法何以终归仍然受到制约，在提出控诉以前仍然必须做些什么。

出现这种情况，需要有下列两个条件中的任何一个。或者，被掠夺走的财产是这样的，即它是可以辨认的，并且原来直接由国家所掌握。或者，我们熟悉侵犯者其人。而在后一个条件下，给国家提供必要的证据是十分必要的，正因为如此，也是合乎职责的。

β） 其次，不存在上述两个条件中的任何一个。如果我不立即进行抵抗，那么，就我所能预见到的而言，非正义的企图会畅行无阻，并最后得逞。在这种情况下，用暴力进行抵抗是我的职责；不过，要有那些在捍卫躯体和生命时劝告采用的预防措施。如果侵犯者竭力抗拒，这就变成了生死斗争。我的生命遭到袭击，而且事情是在这样一种袭击的上述规则下出现的。我这时不再捍卫我的财产，而是冒着伤害对方躯体的危险，捍卫我的生命。

有人会对此提出异议说，“但你本人用你的暴力进行抵抗，已经把事情弄到这种地步；你本人使单纯的财产争执变成了生死斗争”。我对此的答复是：对于别人泰然窃取我的财产，我在这种情况下已经不能忍受；忍受是违背职责的。我不可能也不可以估计到，侵犯者不会允许自己被赶走；因为无论在什么地方，我都必定会期待事情将进行得合乎道德规律，而不是违背道德规律。而且不言而喻，我预先就用我的合理想法劝阻过他的打算。发生了一场生死搏斗，责任完全在侵犯者；他本来应该让他的行径受到我的抵抗的阻止。

γ） 再次，至于谈到不仅在这种情况下，而且在一般情况下向国家提出控告，那么，道德规律的安排如下。

在国家法律要求告发的时候，进行告发是我的职责，因为服从国家是我的职责。

在我是否想控告，全靠我的随意性——国家对此自然有其规定的界限，例如，在私人事务中，即在家里突然发生的袭击绝对财产的事情中，适用的规定是“没有控告人，就没有法官”——的时候，在控告取决于我们的随意性的时候，道德思维方式要求我不要立即就地提出控告，其理由在于国家无法令人信服。无论我们是否认识国家判决的正确性和正义性，我们都必须服从它的判决，而它的判决是靠有形力量执行的。就此而言，它并不把人当作理性存在者来对待，而是当作必须返回其原来的界限内的单纯自然力量来对待；它完全有权利这么做，因为它就是为了这个目的建立起来的。这样，在私人事务 中国家就是以我的名义行动的，因为它是受我的召唤和应我的委托行动的，如果我没有召唤它，它就不会有行动；因此，它所做的事情应该被认为是我做的。但是，我 应该把我的同胞当作理性存在者，而不应当作单纯的自然力量来对待，如果我能用这种方式与我的同胞达成某种调解的话。因此，我有责任在提出控告以前，再作出各种尝试，看我是否能靠我的合理想法，使我的对手认识到他的过错，并决定自愿纠正这种过错。

如果这些合理的想法完全无济于事，我的职责便是提出控告，因为那些非正义的行为绝对不应该得逞，而是必须予以挫败。有人可能会说，“你究竟是从什么时候开始知道它们完全无济于事呢？你能用什么方式知道它们将无济于事呢？照此说来，坚持不懈地贯彻它们，就不再永远是你的职责了吗？”我的回答是：我在这里关心的是恢复原状与弥补过错，这总有一天必定要完成；所以，我当然能给我自己和对方规定一个明确的时间。如果对方不得不根据我通过国家提出的控告去弥补和纠正过错，我也就会永远有合理的想法，至少使他事后正确地和合理地承认他按照这种认识当然不再可能做的事情，并使他自己的意志服从于迄今只有他的外在行动勉强服从过的法律，而且这也就又永远成为我的职责了。

由此可见，无论在发生法律争执以前和以后，还是在发生法律争执时期，我都永远应该把我的对手当作有理性、讲道德的人来看待。同样，如我们在上文中已经看到的，甚至在我与某人陷于生死斗争的境地的时候，我也应该设法维护他，把他当作实现道德规律的一个可

能的工具。所以，我们在这里就得到了一个讨论对敌人的爱 的机会；关于这种爱本来是不应专门讨论的，因为像我们将会看到的那样，关于这种爱需要陈述的一切东西已经包含在迄今制定的普遍原理当中。单纯为了澄清这方面的若干误解，我才涉及这个问题。

δ） 显示病象的爱,即对这个人或那个人的特殊的偏爱，是不合乎道德的；它只有自然性质。我们的行为的动力不应该也不可以是这样的爱。大家在相当大的程度上都一致认为，这种对敌人的爱是不应该要求的；但如果有人说，它之所以是不应该要求的，是因为它根本不可能，那么，他们提出来的这样的理由是不正确的。为什么这种爱果真是不可能的呢？对于一个也许在憎恨和迫害我们的人，大家本来就不可能感到一种特殊的、出于自然原因的偏爱，因为这种偏爱并不是相互的。对敌人的爱之所以 是不应该要求的，仅仅是因为它根本不是合乎道德的和取决于我们的自由随意性的，而是单纯基于自然冲动的。

但是，也有些人主张，“要爱你的敌人”这条命令并不要求对敌人抱有任何内心的信念，而只要求表示一种外在的行动，大家的行动仅仅应该显得好像是 爱自己的敌人的，而不管自己在内心里对敌人有什么信念；从另一方面来看，这些人也犯了错误。他们的这种主张之所以错误，是因为没有任何一种不出自内心信念的行动是合乎道德的。他们的这种主张可能是要求对敌人有一种单纯的合法性，但道德规律绝不直接要求有这种合法性。

简明扼要地说，我们对于这个问题的解释如下。在道德规律领域里，对于我的同胞只能有一种看法，那就是认为他是理性的工具。我应该并且必定会完全从这个方面毫无例外地看待我的每个同胞，即使从他当前的行动中会得出他不是理性的工具的结论。即使他在当前不是理性的工具，我也像在上文中充分证明的那样，绝不可放弃我对他会成为这样的工具所抱的希望。这个道理也同样适用于我的敌人。我应该爱我的敌人，这意味着，我应该相信他能改恶从善；我应该以实际行动表示这种爱，这意味着，我应该尽我的一切所能，致力于他的改恶从善。

此外，尤其应该注意到，道德善良的人没有任何个人的敌人，也不承认这样的敌人。除了恶以外，他不讨厌和敌视任何东西，也不设法阻挠任何东西；之所以绝对如此，是因为恶是恶的。无论恶是恰好施加给他的，还是施加给另一个人的，在他看来都完全一样，因为他本人对他来说除了是道德规律的工具以外，就绝对不再是任何东西，而任何其他人对他来说也是如此。他为什么把恰好给他造成障碍的人想像得比给某项善举造成障碍的人更坏，而宁可放弃对于恰好给他造成障碍的人的希望，也不放弃对于给某项善举造成障碍的人的希望，这是没有任何个人动机的。谁要是对于一种侮辱，因为它恰好由自己遇到而感受至深，谁就可以确信自己是一个利己主义者，而仍然与真正的道德信念相去甚远。

D） 尽管关于为人诚实这项职责不可能出现什么相互冲突的看法，因而在这里不必加以讨论，但从这项职责却派生出某种必须予以讨论的东西，那就是荣誉与名望 。

道德意义上的荣誉和名望是其他人对我们的一种看法，按照这种看法，我们一般在我们的行为中，特别是在我们与其他人的相互作用中，除了公正与善良，绝不可能打算得到任何其他东西。如从上文中看到的，每个人对于任何其他人都应该抱有这种看法，因为每个人都应该把任何其他人视为实现道德规律的一个可能的工具；每个人都应该坚持这种看法，直至相反的看法在他眼前得到了证明；但即使在这个时候，每个人也不应该放弃对于人在未来会遵守这个准则的希望。其他人对我们抱有的这种看法，制约着我们对他们的影响，因此，维护和保卫这种看法就是我们的职责。——坚决漠视业已流传的一切关乎我们的有害谣言，是对我们毕竟应该影响的人们的漠视和藐视，是对我们的道德使命的漠视和冷淡，因而是一种很要不得的思维方式。要用自然而然的方法对别人的评论采取漠不关心的态度，并不需要有特别的克制力。我们只要稍微详细观察一下通常见到的这类人，就不会过分重视他们的评论。但有道德的人却绝对不能允许他自己采取这种漠不关心的态度；无论在什么地方，有道德的人在人们身上看到的东西，与其说是他们实际上是什么，倒不如说是他们应该 是什么和应该 成为什么。

如果有人现在损害了我们的这种荣誉，而我们只要公布对他本人不利的情况，就能捍卫我们的这种荣誉，那么，我们的职责就是要这么做。例如，我们的职责是指出和证明另一个人说过谎话。这里的情况与我们在反抗非法袭击，捍卫财产和生命时的情况是一样的。我们应该捍卫我们的荣誉，甚至置损害我们荣誉的人于不顾。

§.25. 论直接传播和促进道德性的职责

到目前为止，我们已经看到，我们的职责是爱护和促进我们的同胞的形式自由，因此我们有责任把每一个带有人的面貌的同胞都视为实现道德规律的工具。在我们之外的一切人，尤其是他们的自由，只有我们假定他们是这样的工具，才构成我们的职责的客体；否则，他们对于我们只能是单纯的、无理性的客体，我们可以随我们的意愿，对待这些客体，把它们当作手段，使它们服从于我们的目的。由此可见，既然我们的行动涉及他们，我们就只能将他们视为道德存在者，而且也只有对于他们的这种看法才规定了我们涉及他们时的行动方式。从这里可以明显地看出，我们必须致力于表明这种看法是正确的，并把他们那些需要由我们爱护和促进的自由应用于促进理性目的的事业。这很容易立即予以证明。道德善良的人的意志就是道德规律本身的意志。既然道德规律希望一切理性存在者都有道德性，那么，道德善良的人也必定希望如此。然而他的意志不可能是一种软弱无力的意志，因为他作为个体，在他是感性世界中的力量的限度内，是实现道德规律的工具。所以，他必然要尽他的一切力量，设法实现他的这个必然的意志。

由此可见，要证明在我们之外传播和促进道德性是我们的绝对的、普遍的职责，没有丝毫的困难。

但是，要说明这何以可能，则有些困难。

这是因为，只有不受丝毫的强制，不要丝毫的外因，而靠自己的自由决断做出的事情，才能被称为合乎道德的。因此，道德性似乎是不可能言传的，在这项工作中一个人似乎也不可能给另一个人提供丝毫的外来帮助。所以，传播道德性的要求就显得十分空洞和不可实

行，并且我们也觉得在这里除了表示软弱的愿望以外，就没有剩下多少办法；原因在于，我们不通过感性作用，怎么能促进道德性呢？感性作用怎么能在每时每刻都推动自由呢？就是从我们想说明的许多方面来看，这也无可否认是真的。

I

首先，有道德信念的人不可能想到用强制手段，即用悬赏和惩罚，使人们拥有德性；他不可能想到，他本人或者作为国家和其他强有力的统治者要施加这种手段，或者，以全能的存在者的名义，作为其心腹，预言采用这种手段，用它恫吓人们。用这类手段策动起来的一切行为都绝对没有任何道德性。既然有人还总是想削弱和限制这个论断，用种种借口维护进行赏罚的德性体系，那么，我便想极其严格地证明我的主张。

一切追求幸福的冲动都是基于自然冲动。我希望得到这个或那个客体，是由于在我的天性中有一种冲动；我不希望得到这个或那个客体，是因为在我的天性中有一种对它们的反感。有人如果利用这种冲动，使我采取某些行为，那就是把这些行为当作满足自然冲动的条件；因此可以完全明显地看到，在这里满足我的自然冲动依然是我的行为的终极目的，行为本身也不过是达到这个目的的手段，并且只能被我视为这样的手段。而非道德性的本质，即认为满足自然冲动是我行动的终极目的的观念，恰好就在这里。与此相反，道德规律则要求我使自然冲动完全服从于一种更高的动力。由此可见，人们用那种方法并没有使我变得合乎道德，反而格外增强了我的非道德性，因为他们是用他们称之为伦理学的那类东西，把非道德性冒充、认定和实际塑造为最高的、最神圣的事物。他们用非道德性本身取代道德性，从而清除了道德性，清除了追求道德性的一切趋向和对于道德性的一切预感，这样，他们就否定了达到道德性的一切希望。这种对待人的方法与我们对动物使用的方法恰好一样。我们利用动物的本能，把我们试图获得的熟练技能与这种本能结合起来；于是，他们也在人这里试图达到一个目的，那就是单纯使人变得驯服，而不使人得到教养。

所以，人们毕竟应该放弃那种既模糊肤浅，又十分有害，并且要根除一切真正道德性的遁词。它的说法是：“获取报酬的确不应该是有德性的人的唯一目的，不过他也应该把获取报酬附带地 作为目的；或者说，获取报酬不应该是主要 目的，而仅仅应该是附带 目的”。其实，绝不是这样。获取报酬根本 不应该是目的。任何希望领到报酬或害怕受到惩罚的行为，都是绝对不合乎道德的。

人们不应该说，“只是在开始的时候我们想利用这种手段，待到我们已经使大家能够由此达到纯粹的道德性时，我们也就不使用它了”。其实，使用这种手段，并不能使大家开始抱有道德信念，而是仅仅使那种旧的、非道德的信念继续保存下来，并得到真正精心的护养。其实，你们关于大家没有能力生活于纯粹道德性的任何状态的全部借口，纯属凭空虚构；你们在纯粹的道德性与不纯粹的道德性之间作出的划分，也简直荒谬绝伦。在世界上并没有两种道德性，而只有一种道德性。那种不纯粹的、不是仅仅来自职责观念的道德性，绝不是什么道德性。不过，我们这里只谈到信念 ，而完全没有谈到这种信念在现实行动中的实现 的完备性或不完备性。

II

道德性也同样不能用理论信念加以强求。首先，理论信念本身就不能加以强求。职业哲学家们之所以很少把一个正确的、能解释许多社会现象的原理记在心上，是因为这会妨碍他们的幻想，而他们据说是有能力用他们的逻辑推理改进与改变人们的看法的。无论是谁，如果他不深入到他自身，从内心深处感受到他的自我对于表露出来的真理的赞同，他就绝不会变得确信无疑。这种赞同是心灵的激情，而绝不是理智的推论。对于我们自身的这种关注依赖于自由，所以，称赞本身是自由地给予的，而绝不是强求到的。（这并不是说，我们只要希望有什么，就可以自由地确信什么；我们可以确信和可望确信的只是真理。不过，即使对于真理，我们也不是必须 确信；相反地，对于真理的确信取决于善良意志。确信不是理性的一种受动，而是理性的一种行为，它是通过理性的自动性的活动服从于 真理的。对于一些断

绝我们的情欲的原理的确信，是以善良意志居于支配地位为前提，因此，我们不能再由这种确信得出居于支配地位的意志。）

III

既然我们必将谈到理性根据发挥的影响，而这种影响只能以理论论证的方式发生，所以，我们在当前至少已经察觉，这种影响是以其客体中有善的本原为前提的，因此，如果我们没有信心假定处处都有这个本原，一切促进道德性的工作就会是不可能的。

并且在这里也可以证实，在人的天性里有某种无法根除的东西，我们总是能把陶冶德性的教化工作与它结合起来，而这就是对它表示尊重的激情。这种激情虽然能以未曾使用的不发达形态存在于心灵中，但既不能从心灵里被彻底消灭，也不能在其外在对象中被立即铲除。大家都会喜欢、寻找和希求感性快乐，会对享受感性快乐感到满足，但从来不会尊重感性快乐。那种激情在这里是找不到任何用途的。但是，一俟它找到自己的对象，它就表现为必不可免的，一切值得尊重的东西都会十分肯定地受到尊重。因此，传播道德性的首要规则将会是这样的：你要向你的同胞指出值得尊重的东西。但是，除了我们自己的道德思维方式和道德举止，我们几乎不可能向他们指出在这方面还有更加合乎目的的东西。从这里就产生了好榜样 的职责。我们将会返回来讨论这个问题，而现在则应沿着推论的链条继续前进。而第一阶段的道德教化工作就是要发展对于这种榜样的尊重。

IV

一俟人不得不尊重自身之外的某种东西，他就发展出了尊重他自己的冲动。只要表示这种尊重的激情是由我们之外的某种东西发展出来的，尊重自己的冲动就像自爱一样，无法从人的天性彻底消除。漠然蔑视自己，将自己泰然视为卑鄙的可怜人，这是任何人都无法忍受的；另一方面，如果他本来就令人蔑视，他却要尊重他自己，这也同样不可能。

这种做法往往使人的道德状况得不到任何改善，反而总是在相当大的程度上使它恶化。要避免对于自我蔑视感到的不堪忍受的痛苦，有两条道路可走，而且这两条道路经常是同时并存的。人设法逃避自己，是因为他畏惧自己；他谨防看到自己的内心深处，是因为这只能给他展示出一些支离破碎的对象。为了单纯回避自己，他越发把自己的心思分散到外部世界的各个对象中。他使自己的良心变得麻木不仁。因为这种方法对他毕竟不能完全有效，他又设法免除对于在他之外的某物勉强表示的尊重和由此而来的对于他自己的蔑视，他的方法是力图说服自己，使自己相信：他表示过的尊重是愚蠢之举和狂热幻想；根本不存在什么值得尊重的、高尚的和庄严的东西；一切都不过是假象与幻想；没有任何人比他本人更好；人的一般天性绝不更好。用理性根据反驳这个体系，是白费力气；因为这个体系不是在理智中有它的根据，而是在心灵中有它的根据。因此，必须首先驳倒它在心灵中的这种根据，必须使它的拥护者们免除对他们自己的畏惧与羞耻。他们之所以与一切善的东西分离，只是因为他们自己与自己分离。我们应该首先使他们自己与自己和解，也就是说，应该向他们指明，他们毕竟不像他们自己以为的那样，缺乏一切善的东西。其次，我们应该把他们引向他们本身具有的善的本原。

由此可见，或者，不道德的行为是十足的野蛮行为，在这种情况下，必须使用最初指出的方法，教导人尊重某种东西，从而开化这种行为；或者，不道德的行为是人对其自身的绝望，在这种情况下，我们应该向他指明，至少别人没有对他丧失信心；我们应该让他察觉他受到的信任，并且在我们特别遭到他的伤害时，要使他本人注意他身上潜伏的善的东西。别人对谁表示信赖，谁就会立刻真的有所自信；别人对谁丧失信心，谁就必定会真的开始丧失自信心。

所以，在我们的理论里一切都有联系，一个环节衔接着另一个环节。在上文中已经证明，在内心里对任何一个人的改恶从善的可能性表示绝望是绝对违背职责的。在上文中表现为我们内心的职责和我们外在行为的范导的东西，在这里又表现为促进我们的终极目的的手段，并且在外部很坚决地显示这种内在的信心也变成了一项职责。

在所有的人之内存在的和无法根除的善的本原，恰恰是出于绝对a priori［先验的］根据，完全不考虑利害，而无私地尊重某种东西的潜在能力，也是要尊重自己的冲动，是使人不至于沉沦到漠然和泰然蔑视自己的可耻地步的潜在能力。我们应该返归善的本原，把这些能力和冲动发挥出来。我们应该向所有的人指明，这为他们自己的举止奠定了基础。对于那些绝对否认人有无私冲动的可能性的人们，例如爱尔维修之辈，我们应该声明：既然你们像你们报道给我们的那样已经发现，人们只受自私心的驱使，他们如果认为自己能受无私动机的驱使，就会欺骗自己而大错特错，那么好吧，这对你们的确是很惬意的，你们可以尽你们的所能，利用这项发现，继续走你们的路；但是，你们为什么要把这项发现报道给我们呢？既然所有的人，当然也包括你们在内，只能靠自私心行动起来，那么我们要问，你们想用这种报导得到什么好处呢？还是你们想用这种报导使你们防止什么损失呢？那种欺骗即使会造成伤害，也起码不会给你们造成任何伤害，因为你们已经像你们担保的那样，完全使你们避免了这种伤害。而我们受到伤害，对你们有什么关系呢？在你们周围别人受到伤害，对你们有什么妨碍呢？你们反而对这种伤害感到高兴，并从中给你们获取尽可能多的好处。此外，就我们看到的来说，其他人永远犯这种错误，会直接给你们带来好处；如果你们能首尾一致，你们就必定会为了维持和传播这种错误而做一切事情，因为你们会由此获得一种手段，在德性与公益的幌子下，为你们的秘密目的而取得对我们的胜利，但如果你们直截了当地把你们的私利向我们宣告为最终目的，你们则不那么容易取得这样的胜利。简单地说，既然你们不可能从传播你们的发现中获得任何好处，那么，你们的说法就是自相矛盾的。

的确不仅如此；你们把这项发现报导给我们，对于我们是否承认它，并非抱着完全无所谓的态度，而是你们要由此完成一件能说服我们的紧迫任务，用一切可能的激昂热情捍卫你们的原理。但从什么地方会产生出你们表现的这种兴趣呢？如果像你们肯定的那样，那种狂热幻想确实很可鄙，你们为什么要用很大的热情和精力对抗它呢？你们就让它不攻自破吧。由此可见，如果除了自私自利以外，你们不受某种其他东西的驱使，你们的做法就绝对无法让人理解。那么，驱使你们的东西会是什么呢？给你们指出这种东西，并不难办。

你们很关切的事情是使我们确信你们的意见，但不是为了我们在我们的行动中以你们的意见为准，因为这对你们来说必定很不惬意，而是为了我们用我们的信念帮助你们的信念，使之得到确认。不管你们怎么说，你们对你们的事业本身并不很有把握；你们希望用我们表示的同意，完全补足你们本身缺乏的信念。

现在我要进一步问你们，为什么你们竟然也想这么完全确信你们的事业呢？如果单纯的自私自利是你们的行为的动力，这种完全的确信能给你们带来什么好处呢？你们又前后不一致了。你们之所以想确信你们的事业，是因为若不如此，你们就必定会蔑视你们自己，把你们自己看得比其他人更坏，也就是说，看得比你们与生俱来的性状更坏和更无耻。所以，你们才希望能尊重你们自己；而关于你们的行为方式，你们在你们自身之内就有一个比单纯的自私自利高尚的本原，并且你们比你们自己想像的更好。

或者，你们是另外一些人，他们不处于你们当前的场合，不暴露你们心里的看法，而是把它谨慎地隐藏到内心深处，并且在你们行动的时候伪托你们自身并不具有的令人崇敬的目的。你们为什么这么做呢？如果你们想用这种方式单纯欺骗你们的同胞们，把他们能更好地用于促进你们的目的，那么，你们通过你们的行动，也当然承认了他们有一种比自私自利高尚的动力，因为你们正在利用它，对它表示信赖，并以它为依据，采取了你们的措施。但在这种情况下，你们那种认为人的天性除了自私自利，没有任何高尚东西的看法，就与你们现在假定某种高尚东西，从而通行无阻的做法，又发生了矛盾。至少在人的内心表露得最确凿无疑的行动中，你们会不禁承认，在人之内有一种更高的本原；但你们也只能靠你们自己，靠你们的深刻感受，察觉这种本原，并且只有这样，你们才能推而广之，认为别人也有这种本原。由此可见，即使是你们这样的人，也并不像你们曾经认为的那样，缺少一切善的东西。

一句话，世界上绝不存在这样一种人——这里谈的不是野蛮的自然人，关于其教化程度已经在上文有过论述——这种人由于得到的教化微乎其微，似乎就不会在有些时候也从事一种不能单纯用利己主义

自爱原则加以解释的行动，或一种不能单纯用假定别人也抱有利己主义自爱原则的方法加以解释的行动。对于这种行动，对于给这种行动奠定基础的原则，我们必须提请人们注意。

为了使这个原理不致遭到我们在上文已经表明的异议，即"理论信念不容强求"，为了我们确实可以指望劝服别人，让他相信他当然还有某种善的东西，我要补充说，在我们的情况下我们确实可以指望劝服别人，让他相信他还有某种善的东西，因为这种需要加以劝服的人的心灵已经预先倾向于我们的陈述。只要有可能，每个人就都喜欢能尊重他自己；这是大家确实可以指望的。因此，如果我们向他指出，至少他的素质值得尊重，我们就可以十分有把握地期待着得到他的赞同。

在这个基础上就能逐步建立起一种道德思维方式。

V

我们现在回头讨论我们在上文中搁置起来的那个问题。为了发展人们内心里的那种表示尊重的激情，如我们在前面说过的，我们必须向他们指出某种值得尊重的东西；但要达到这个目的，我们除了拿我们自己做榜样，就没有任何更好的手段。由此产生了<u>榜样的职责</u> 。

有人常常对这种职责抱有完全不正确的看法，好像我们是单纯为了做个好榜样，才不得不做我们在另外的情况下本来不必去做的这件或那件事情（例如，进教堂吃圣餐之类的事情）。但是，如我们在上文已经看到的，在道德规律的领域里绝不存在任何良莠不分的行为；这条规律绝对包容和规定了一切能够通过自由出现的事物。凡是道德规律要求我做的事情，为了这件事情本身，我绝对必须去做，而完全不必考虑榜样；凡是道德规律禁止我做的事情，我绝对不可去做，也同样完全不必考虑榜样。违背职责的事情必然会提供坏的榜样，从不道德的行为中从来都产生不出好的结果。但是，我也不能做得超过对我的要求，因为这项职责本来就占用了我的全部精力和我的全部时间。由此可见，凡是希望以好的榜样为终极目的，单纯为了好榜样才

出现的行为，都是不可能存在的。榜样的职责绝对不涉及行为的内容；不过，它也许涉及行为的形式，而且这是理所当然的。

这就是说，道德规律单纯把完成所要求的事情当作职责；关于它是公开完成的，还是秘密完成的；是在公布它所依据的原理的情况下完成的，还是在不公布这类原理的情况下完成的，道德规律就其本身而言，就其涉及单纯的行为而言，是不作出任何判定的。但如果大家注意到，我们有责任做出一个好榜样，它除了引起对德性的尊重以外，当然既不应该，也不可能再起什么作用，那么，这对我们就不再是无所谓的，相反地，道德规律要求于我们的是我们的准则与行为的最大公开性。

首先谈谈这种公开性的内在特点。这种公开性的目的是引起对于值得尊重的事物的尊重；但尊重不容强求和假装，而是以不被察知的方式自愿表现出来的。因此，有德性的人必定不会让人察觉这个目的；并且既然他应该让人看出他心中的一切东西，而别人也确实在注意着他的现实表现，所以，他在与各个人的联系中必定根本不会抱有这个目的。他无拘无束地让他心灵最深处的东西在外部映现出来，而不必进一步做某种促使别人注意的事情。

开诚布公的人的外在特点是这样的：他径直走自己的道路，他的言行无论在什么地方，都恰恰与他心里想的东西一样，与他视为合乎职责的东西一样，而不必左顾右盼，察看人们是否在注视他，也不必仔细打听，询问人们对他的行为方式有何评论；因为他没有时间这么做，他的时间都由履行他的职责的活动占用了。正因为如此，他也从来不掩饰自己，因为他同样没有时间去筹划那种秘而不宣的做法。如果他受到批评，他会对每个批评进行答辩；如果他按照自己的信念，认为自己受到了不公正的对待，他会捍卫自己；如果他的过错被证明为有罪，他也绝不粉饰自己的行为。在人的品格中，绝没有任何一种特点比开诚布公更出色，也绝没有任何一种特点比隐瞒真情更危险。坦率直爽的性格至少会使人恪守本分，即使他原来不守本分。谁要是隐瞒真情，谁就有一种畏惧真理的隐疾，有一种不希望让人揭示出来

的心病；这样的人在克服不了畏惧真理的心情以前，是绝对没有办法变好的。

喜欢矫饰的人以引人注意为目的。把这种品格在其他人身上和我们自己身上 同开诚布公的品格区分开——实际上，这对我们必定至关重要——是很容易做的，其标志在于：喜欢矫饰的人通常都做出一些预试动作，它们对于达到他的目的是根本不需要的，因而只能有惹人注目、哗众取宠的意图；开诚布公的人则除了做那些对于达到他的目的所恰好需要的事情以外，就再不做任何事情。

开诚布公的人首先主张的是关于他的准则的公开性。他的居于主导地位的准则必定是绝对为了职责而履行他的职责。出于这种动机，他绝对不从事秘密活动。他耻于把他对高尚伟大的事物的服从当作迷信；在他看来，想把自己树立为宇宙中的上帝，那是极其可鄙的。给我们出于职责感而为别人已经做的或本来起码应该做的事情标新立异，赋予另一种名义，把做这种事情看作对别人的特殊友情和偏爱、宽宏大量和恩惠之类，这也同样是可鄙的。

像我们从准则的公开性已经明显地看出的，在开诚布公的人的行动中也有同样的公开性原则，因为如果公开性原则不见诸行动，那就根本没有准则可言，并且除了身体力行，我们也无法使任何人相信公开性确实是我们的准则。侈谈道德，毫无用处；这助长了对于德性的怀疑，所以绝不会提供任何好的榜样，而只会提供一个很坏的榜样。从这方面来看，开诚布公的人表现得特别前后一致。他的行动与他的言论完全一致。

特殊职责概论

§.26. 关于特殊职责与普遍职责的关系；以及特殊职责的划分

谈到特殊职责与普遍职责的关系，我们只需要提及以下内容。

促进理性的目的，是一切人的唯一职责；这项职责在自身包含着一切其他职责；特殊职责只有与实现这个总目的的过程联系起来，才成其为职责。我应当履行我的地位和职业所要求的特殊职责，这绝不是因为我应当这样做，而是因为我能从我的角度由此促进理性的目的。我应当把特殊职责看作实现一切人的普遍职责的手段，而绝不能把它看作目的。只有在这个限度内，只有我为了普遍职责 而履行我的地位和职业所要求的特殊职责，我才在完成这种特殊职责的过程中尽到我的职责。因此，对于“每个人都是通过诚实地完成他的地位所要求的特殊职责尽到他的职责的”这个命题的理解，必须加上这样的限定加以理解：“在他完全出于职责和为了职责而完成他的特殊职责的时候”。因为还可以设想许多其他动机，它们也能推动一个人极其勤勉地注意履行这种职责，例如，对于职业的天然偏爱和癖好，对于责备和惩罚的畏惧，热衷于功名的雄心，以及诸如此类的东西。受这些动机驱使的人虽然做了他应该做的事情 ，他的行为是合法的，但他并没有像 他应该做的那样 做这件事情，他的行为是不合乎 道德的 。由此可见，对于一个人在自己的地位上是否确实完成了他的 职责，只能由他本人凭他自己的良心加以解释。这是我们关于特殊职责中的意志的必要形式 所作的一个说明。

关于这种意志的内容 我们还应该补作另一个说明，从而同时获得一个标准，按照这个标准，每个人都能认识到自己是否出于对职责的热爱而充分履行自己的地位所要求的职责。也就是说，如果地位与职业绝对不是目的本身，而仅仅是达到目的的手段，那么，由于把手段置于目的之上是荒谬的，所以，为了地位和职业而牺牲德性就是不能允许的和违背职责的。

预先由职业规定的事务和决定这些事务的可能性的权利有时会损害理性的目的。谁以自己的地位和职业为终极目的，谁就不是出于职责感，而是出于另一种根据操持他的职业，贯彻他那些预先由职业规定的事务，因为他根本不知道还有更远大的前景，而只知道自己应该做这件或那件事情，抱这种或那种主张。反之，谁把自己的职业看作手段，谁就肯定不会再贯彻那些事务，因为它们在这时的作用不是促进理性的目的，而是阻碍这一目的。我在研究过程中谈到地位和职业

所要求的具体职责时，将具体地应用这个一般的说明，并指出它对特定地位得出的结论。这样，这一说明本身也就会同时变得一目了然。

我们的特殊职责概论的划分必须以人的特殊处境或关系——它被人们称为地位——的划分为基础。如果说到前一种划分，那么，人们的处境或者首先是天然的 处境，即基于自然的安排的处境，或者是人为的 处境，即基于偶然的和自由的意志规定的处境。在日常生活语言中，我们经常听到地位 和职业 这两个词汇是有联系的。前一个词汇与后一个词汇相比，显然表示某种更加固定、更加持久的东西，后一个词汇则包含着自由的特征和自由存在物相互作用的特征。因此，我不必主张用日常语言来这样理解处境，好像我要给语言的用法规定什么规则；仅仅为了我们的这项 研究，我们也可以把前一种处境称为人的地位 ，而把后一种处境称为人的职业 。

§.27. 关于人依据其特殊天然地位所具有的职责

在各个具有理性的感性存在者——它们被我们称为人——当中，只有两种天然的处境或关系是以促进人类繁衍的自然安排为基础的，那就是配偶之间的相互关系 和父母与子女之间的关系 。我们已经在《自然法权基础》里 [55] 详细谈过这两种关系。在这里，我们只是扼要概述那里讲过的内容；关于进一步的研讨，则请我们的读者到那里查阅。

A. 论配偶的关系

I

如前所述，配偶的关系是基于自然为了繁衍族类而在两个不同性别中所作的安排。正像在其他一切地方那样，在这里自然为了在自由存在者中达到自己的目的而使用的手段，也是一种自然冲动，这种特殊冲动与自由的关系同一切自然冲动与自由的关系是一样的；关于这一点，我们在上文已进行过充分的研讨。这种冲动本身既不能由自由活动产生出来，也不能由自由活动毁灭殆尽；它是已经给定的。只有自由存在者的行动直接由自然冲动产生出来，自然的目的才能达到；

这条规则在两性结合的自然冲动中比在任何其他自然冲动中都体现得更加严格。概念只能阻止或允许冲动变为行动；概念不能根除或取代冲动本身，使得行动好像是直接 基于目的概念，而不是单纯借助于 这个概念而基于冲动。人类并不是按照概念，按照自由的意志决断才得以繁衍的。

所以，一看就知道，我们现在关于这种自然冲动的满足所要说的与我们过去关于一般自然冲动的满足已经说的，应该是完全相同的。冲动必定确实存在，而不是想像力人为地制造出一种需要。我们只能允许把冲动的满足当作实现目的的手段。在这里，最切近的目的就是繁衍我们的族类。这个目的又可以与我们的最高终极目的联系起来，即与理性占统治地位的目的联系起来。不过，这种冲动还有一个完全不同的、包含有形成分较少的方面，就此而言，那项只允许把这种冲动的满足当作繁衍族类的手段的命令应该暂且限定于这样一点：至少我们不可承担没有由此实现这个目的的罪名。

II

假如自然目的只要求两个人有一种单纯的活动 ，那么，我们的研究就应该结束了，也不应该有什么婚姻关系和由这种关系产生的职责。大家知道，并且我们刚才又提到，在什么条件下才允许按照自然冲动的要求去行动；只要双方已经同意，就很容易设想两个人的自由相互作用是得到允许的。

但这里的情况则不然。自然的特殊安排是这样的：在两性为了繁衍族类而组成的共同体里，只有一方的态度是能动的，另一方的态度则仅仅是受动的。（关于这种安排的进一步的规定及其根据，大家可以参阅拙著《自然法权基础》。[56] ）人与人之间最温柔的关系就是产生于这个唯一的根据。

在一个理性存在者中不可能有一种把自己作为单纯的使用对象，只采取受动态度，只献身于外来影响的冲动。单纯的受动恰好违背了理性，取消了理性。毫无疑问，女人是有理性的，理性对她的性格的形成产生过影响，因此，她的性冲动不可能表现为采取单纯的受动态

度的冲动，而是必然同时转化为一种采取行动的冲动。为了不损害那种必然同时存在的自然安排，她的这种冲动只能是一种使男人，而不是使她自己得到满足的冲动，一种使她自己献身的冲动，一种不是为了她自己，而是为了别人的冲动。这样一种冲动就叫做爱情 。爱情是自然和理性最原始的统一。

因为在爱情中掺杂了一种不取决于自由的自然冲动，所以我们不能说爱是女人的职责；但我们可以说，即使是在有一些采取道德态度的禀赋的地方，自然冲动也只能以爱情的形式表现出来。女人的粗野的性冲动是在自然界中存在的最令人厌恶、最令人作呕的东西，同时也表明了一切伦理秩序的荡然无存。女人的心地不纯洁恰恰在于她们直接表现性冲动，即使由于其他原因，这种冲动从来不见诸行动；这种不纯洁是一切罪恶的基础。与此相反，女人的纯洁和贞操恰恰在于她们的性冲动从来都不表现为性冲动，而是只以爱的形式表现出来；这种纯洁和贞操是女人灵魂中的一切高尚和伟大之处的源泉。对于女人来说，贞洁是一切道德的原则。

III

如果一个女人出于爱情而委身于一个男人，那么，必然会由此合乎道德地产生婚姻 。

我们首先谈女人方面。她奉献出自身，也就奉献出她的一切，奉献出她的一切能力、力量和意志，一句话，奉献出她的经验自我，并且她永远 奉献出自己。在这里我们首先要强调的是她奉献出她的一切 。她奉献出了自己的人格。假如她从奉献中拿出某种东西，那么，这种拿出来的东西对她来说就必定会具有比她本人更高的价值，而这是对她本人的最大藐视和贬低，它们是与道德思维方式绝对不能并存的。其次要强调的是，她是按照她的前提，永远 奉献出自己的。这个前提是：她毫无保留地把自己的一切，把自己的生命和意志，奉献给自己所爱的男人，并且她只能成为这个男人的人；只有在这个前提下，她的奉献活动才是出于爱情而完成的，并与伦理原则并存不悖。但是，假如她在奉献自己的时刻除了把自己设想为那个男人的人，并

不会把自己设想为别的，那么，她就不会觉得自己受到了强迫，而受到强迫是违背上述前提和取消伦理原则的。

在单纯的爱情概念中就包含了刚才所述的意义上的婚姻概念。我们说一个有道德的女人只能把自己奉献给爱情，也就等于说她只能在婚姻的前提下奉献自己。

其次谈男人方面。女人的全部道德品质都是基于上述条件。但任何人都不能要求另一个人牺牲自己的品质。因此，男人只有按照女人独自做出奉献的条件，才能接受她的奉献。否则，他就不是把她当作一个道德存在者，而是当作单纯的物品加以对待的。即使一个女人甘愿按其他条件奉献自己，男人也不能接受她的奉献。一项法律条文说，谁受到的对待符合于自己的意志，对他来说就不会发生不公正的事情；这项条文在男女关系中是绝对不适用的。我们不承担别人的过失，就不可能利用别人的不道德行为；这种事情在这里是绝对的道德沦丧。

从以上两个方面的论述可以得出结论说，性冲动的满足只有在（我们业已指出的意义上的）婚姻中才是许可的；而在婚姻之外，这种满足对女人来说是彻底抛弃自己的道德品质，对男人来说是参与这类犯罪行为，是利用动物性癖好。在完美的、不可分离的婚姻之外，在两个性别不同的人之间为了满足他们的性冲动而建立的任何结合在道德方面都是不可能成立的。在婚姻关系中，虽然两性的结合在其自身也带有原始动物性的烙印，但它获得了一种迥然不同的、使理性存在者感到有尊严的性质。它变成了两个具有理性的个体完全融合为一的活动，在这种活动中，女人方面是无条件的奉献，男人方面是誓愿表示脉脉温情和宽宏大度。女性的纯洁也始终存在于婚姻关系中，只有在这种关系中才不受到损害。女人永远只把自己奉献给爱情。即使是在男人那里，他那种在其他场合可以表白出来的自然冲动也获得了另一种形态；这种冲动变成了爱情的回报。

配偶双方的这种关系通过他们彼此的一切联系而得到了扩张。婚姻越持久，这种关系就越密切。妻子绝不能不再全心身地依恋于她的丈夫，绝不能不再毫无保留地委身于他；她不必心里想着，自己放弃

了尊严，也不必认为，促使自己屈服的东西肯定是自己的性冲动，而不可能是爱情。丈夫绝不能不再把一切都还给妻子，实际上，丈夫还给妻子的东西要比妻子给予丈夫的东西更多；他决不能不再值得尊重，绝不能不再是高尚的，因为不仅她在今生的命运，甚至那种被她变成她自己的品格的信任态度，也都取决于他的举止行为。关于婚姻关系绝不需要规定任何命令。如果婚姻关系是应有的关系，那么，它本身就是给它的命令；如果它不是这样，那么，它就是一种独特的、相互关联的犯罪行为，这种行为是完全不能靠道德规律改恶从善的。

我在这里只想作出一个结论。

结婚是每个男人和每个女人的绝对使命。自然人并不是男人或女人，而是同时是男人和女人。道德人也同样如此。人的品质有许多方面，而恰恰是其中最高尚的方面只能在婚姻中形成，诸如：女人的那种要奉献自身的爱情；男人的那种要为自己的伴侣牺牲一切的宽宏大度；一种不为自己，而为配偶，要成为值得尊重的人的必要感；一种只有在婚姻中才必然会产生，因而有可能存在的真正友谊；父母情；如此等等。人在原初的追求是自私的；但在婚姻中，连自然也引导人要为了对方而忘记自己；两性的婚姻结合是使人从自然出发，变得高尚起来的唯一途径。没有结婚的人只是半个人。

诚然，我们不能对一个女人说，“你应当爱”，也不能对一个男人说，“你应当被爱，然后再爱”，因为这不完全取决于自由；但是，我们却可以把这定为一条绝对命令。因此，如果我们依然没有结婚，撇开我们的认识来说，原因必定在我们。明确打算永不结婚的决心是绝对违背职责的。若非由于本人的过失而不结婚，这是一大不幸；若是由于本人的过失而不结婚，则是一大过错。为了其他目的——诸如，为了教会的职务，为了国家和家庭的意图，或者为了思辨生活的宁静——而牺牲这个目的，是不能允许的，因为做一个完整的人这个目的，要比任何一个其他目的都更加高尚。

B. 论父母与子女的关系，以及由这种关系产生的彼此的职责

这里谈的，不是一般的长者与一般的、没有受过教育和没有经验的孩子彼此具有的职责。诚然，关于这个题目有许多可讲的东西，但这不是我们目前要研究的。我们要讲的，是父母与其特定的亲生子女彼此具有的职责。他们之间的关系不是基于一种自由制定的概念，而是基于一种自然机制；因此，我们有必要揭示这种机制，并用它阐明他们的道德关系。

I

在父子之间绝对没有自然的、由自由引导的和与意识相结合的联系。有些哲学家想把权利和义务建立在生育行为的基础上，但是，生育行为本身是在没有自由和意识的条件下发生的，并且通过这种行为也产生不出对于被生育者的任何认识。不过，在母子之间却有一种自然的、与意识相结合的联系。母体里产生出胚胎，母亲本人的保养同胚胎的保养和健康密切有关，并且这是母亲本人意识到的。她知道，她在对何种对象这么不断地、反复地采取小心谨慎的态度，这样，她就养成了把胚胎的生命视为她自己的生命的一个部分的习惯。孩子是母亲冒着生命危险，忍着疼痛生出来的。孩子一出世，母亲的疼痛就结束了；这必然是一个愉快的时刻。母子的动物性结合还会持续若干时间；在母亲的身体里为孩子准备好了养料，正像孩子感到接受养料是一种需要一样，母亲感到提供养料也是一种需要。母亲出于需要而抚养自己的孩子，这与动物界的情况是一样的。

受一种单纯的自然本能的驱使，是绝对违背理性存在者的尊严的。当然，这种本能不可能也不应当加以消灭，但是，正如我们在前面谈到女人的性冲动时看到的，它将与理性和自由相结合，以另一种形态表现出来。这种形态会是什么呢？按照单纯的自然安排来说，孩子的需要也是母亲的自然需要。如果我们设定一种具有意识和自由的存在者，那么，这种单纯的自然冲动就会转变为感觉和感情。这时取代自然的需要的是一种心灵的需要，那就是把抚养孩子自由地当作母亲本人的需要。这种感情是同情和怜悯的感情。我们不能说爱是职责，同样也不能说母亲的同情是职责，倒不如说，这必然产生于自然冲动与理性的原始统一。但我们能说，自然冲动和理性制约着一切道

德生活的可能性。如果一个女人不能抱有母亲的温柔的情感，我们则无疑可以说，她还没有超越动物性。在超越动物性以后，才出现自由，并随之出现职责的命令。可以指望于母亲的，是她耽于这些温柔的情感，不断在内心增强它们，并把所有会损害它们的因素都压制下去。

父亲对他的孩子的爱——在这里撇开一切影响我们的公民宪法、社会舆论与想像力的因素不谈——仅仅是一种间接的 爱。它产生于他对孩子的母亲的爱。婚姻关系中的温存情感使分享他的配偶的情感成为他的乐趣和职责，这样，在他本身就出现了对他的孩子的爱和对抚养他的孩子的关心。

父母双方对于他们的结合所产生的孩子的首要职责，就是悉心抚养孩子。

II

我们可以设想，如果我们能更加忠于自然的安排，情况会如何。我们可以设想，丈夫和妻子永远共同生活，共同劳动，并且为了孩子的抚养，必须把孩子放在自己的跟前，所以，他们也和孩子一起生活。由于人非常喜欢把理性和自由的概念传播给自己以外的一切人，所以，丈夫和妻子也会把这个概念传播给自己的孩子，按这个前提对待孩子；在这种情况下，那种借助于父母与孩子的相互作用在孩子身上所要求的理性的迹象，就不会不很快呈现出来。

按照自由存在者的必要概念来说，自由同样属于安好这个范畴。既然父母爱他们的孩子，因而希望孩子安好，那么，他们就根本不可能打算剥夺孩子的自由。但是，既然父母又要同时负责孩子的抚养，把这件事情当作自然和职责要求达到的目的，那么，他们也只有同时有可能抚养孩子，才能袒护和允许孩子的自由。

这是第一个教育概念，或者，像人们可以专门称呼这部分教育那样，是抚养 概念。抚养自己的孩子是父母的职责；爱护和促进孩子的自由，也是他们的职责。当这种自由会有害于孩子的抚养时，父母的

职责就是使这种自由的应用服从于他们抚养孩子的最高目的；也就是说，抚养是职责。

但立刻出现了一种更高的教育的职责，即道德教育的职责。这是出于以下原因。

父母发现了孩子的——在目前还仅仅是形式的——自由；但是，每个自由存在者都有能力成为有道德的，并且应当把每个自由存在者都教育成这样，所以，也应当把孩子教育成有道德的。从自然方面抚养孩子，是唯独由父母承担的事情，为了这件事情，他们必须把孩子放在自己身边；因此，也唯独他们是可以对孩子进行道德教育的人。

道德教育的职责包括两项内容。首先是有目的地培养孩子的力量的职责，使他能够成为促进理性目的的良好工具；因此，这是在孩子方面培养出技能 的职责。可以顺便说一下——因为详细探讨教育理论在这里不可能是我们的打算——教育依赖于艺术和规则，就此而言，教育的真正目的是发展和塑造学童的自由力量。其次是给学童已经形成的自由指出道德方向的职责，这是根本不能用任何其他方法完成的，而只能用我们已经讲过的那种促进我们之外的道德的方式。

III

那么，父母与孩子的相互关系在教育方面是什么样的呢?

限制自己的孩子的自由也往往是父母的职责。这在一方面是为了孩子的抚养，父母不能允许自由的应用不利于孩子的抚养；在另一方面是为了培养孩子的技能。从后一方面来看，父母必须督促孩子去做各种旨在达到这个目的的事情，而放弃那些既与抚养的目的无关也与培养的目的无关的事情，因为这些事情是多余的，无非是浪费光阴和精力而已。父母不必为了道德而限制孩子的自由，因为只有自由地去做或不做某件事情，才是道德的。

关于父母有权限制他们的孩子的自由，几乎不会发生问题。我之所以必须维护每个人的形式自由，是因为我必须把他视为受过道德教

育的存在者，把他的自由视为促进理性目的的手段。我不能充当对他作出判决的法官，因为他与我是平等的。但是，我却把我的孩子不是视为这种受过道德教育的存在者，而是视为刚好需要加以塑造的存在者，并且他恰恰是作为这样的存在者，由于我有教育他的职责而被给予我的。因此，正如我必须维护那些与我平等的人们的自由一样，为了相同的目的，我也必须限制我的孩子的自由。

如果孩子的自由的应用会有损于教育的目的，父母的职责就是限制这种自由；不过，也只有在这个限度内，他们才可以这么做。对于孩子的自由的任何其他限制都是违背职责的，因为它是违背目的的。孩子们的自由 应当加以培养；因此，他们必须拥有接受可能有的教育的自由。父母不应当固执己见，禁止他们的孩子接触某种事物，并且像他们说的那样，用这种方法摧垮孩子的意志。只有那种与教育目的背道而驰的意志才应当予以摧垮。孩子们完全应该有意志；我们教育的是自由的存在者，而不是一些没有意志的机器，供那种将会占有它们的捷足先登的优秀人物加以使用。不过，要对此作出判决，也只有父母本人是他们自己的法官，他们必须凭自己的良心，亲自解决这个问题。

如果除了强制手段，便没有任何其他办法使孩子服从教育目的，那么，父母就有强制的权利；并且，在只有用这种方式才能达到合乎职责的目的以后，强制孩子也成了父母的职责。

孩子受到强制，就成了父母的行为的单纯对象。只有在停止强制的地方，孩子才有自由，而且这种自由也必须被视为父母的行为的结果。在这样一些情况下，孩子的行为没有丝毫的道德性可言，因为他的行为是被逼出来的。

但是，孩子身上的道德感应当加以发展。在这种情况下，必须留下某种东西，作为他自己的自由活动的结果，而这种能够留下的东西就是孩子的自愿服从 。这种自愿服从在于，孩子在没有强制手段和对这种手段的畏惧的条件下，自愿做父母要求做的事情，自愿放弃父母禁止做的事情，之所以如此，是因为 父母禁止做这样的事情或要求做那样的事情。这是因为，如果孩子本人相信要做的事情是合乎目的的

善举，因而相信自己是受自己固有的爱好的推动这么做的，那么，在这里就没有什么服从，而是有一种认识。服从的基础并不是特别认识到要求做的事情属于善举，而是真纯地相信父母的智慧很高和品行善良。

我们不能说女人的爱或同情是职责，我们同样也不能说这种纯真的服从是职责。但是，这种服从是出自一般的道德天性和合乎职责的信念，并且在正确地对待孩子的时候，它是独立存在的，因为它的基础不可能是别的，而只能是对于虽然未被理解、但被朦胧地感觉到的精神优势与道德优势的尊重与敬佩；此外，它还与对于这种优势的爱慕和同样分享这种优势的欲望结合到了一起。这就是服从的根源；如果有某种东西可以证明善寓于人的天性之中，那么，它就是这种服从。

服从一旦存在，就能通过自由活动得到加强和提高；孩子尤其能沉湎于那些提高自己的观察过程和情感活动，从这方面来说，服从只有在这时才成为孩子的职责 。——服从是孩子的唯一职责；它比其他道德感发展得更早，因为它是一切道德生活的根基。后来，在孩子们的道德生活在父母允许他们自由的范围里成为可能以后，服从仍然一直是最高的职责。超越这个范围，孩子就不得希望自由自在。

（服从对孩子来说是对整个道德思维方式的模仿，所以它比任何事情都重要。这就是说，有教养的人如何对待一般道德规律，如何对待道德规律的执行者，即上帝，孩子就如何对待自己的父母的命令和父母本人。我们绝对应当不计各种后果，去做职责命令我们做的事情；但是，要能做这样的事情，我们就必须假定，这些后果将在上帝的控制下得到善报。孩子也是这样对待父母的命令的。在基督教里上帝被想像为父亲[57]，这是恰当的。不过，人们不应当满足于无休止地谈论上帝的善，而是也应当不作玄奥的思考和烦琐的推敲，就同时考虑到我们对上帝的合乎职责的服从，考虑到我们对上帝意志的真纯顺从；我们不仅在情感活动和自我安慰中应当如此，也特别在勇敢地执行自己的职责的活动中应当如此，而不管我们的短浅目光以为发现了什么结果。培养这种服从是父母能够直接使孩子萌生道德信念的唯一

手段。因此，督促孩子服从实际上完全是父母的职责。——有一种非常错误的道德准则，我们把它和其他许多祸害都归因于早先占支配地位的幸福论。人们想按照这种准则，使用自己认识到的理性根据，强迫孩子做一切事情。除了这种准则该受谴责的其他原因以外，它还有一个谬误，那就是要求孩子具有太多的理性，比人们要求自己具有的理性还多；因为连成年人的行为在绝大多数情况下也是出于爱好，而不是出于理性根据。）

我们在这里还得回答一个问题：孩子方面的无条件服从和父母方面对这种服从的要求可以达到什么程度？（每一种服从都是无条件的，也是盲目的；因为否则，它就不会是服从了。在特殊情况下，它是盲目的。但在一般情况下，盲目的服从是不可能的；服从必然是基于独自确信我们所服从的那种人的智慧很高和品行善良。）

我们提出的这个问题可以有两方面的含义。一方面，我们可以问空间上的广度，即问孩子应该服从父母的行为的范围，问孩子应该在什么程度上服从；另一方面，我们可以问时间上的长度，即问孩子应当服从多长时间，是否有一个允许孩子自由的期限，这个期限在何时。

就前一个含义上的问题而言，它不是由孩子提出来的，便是由父母提出来的。但它不应当由孩子提出来；因为问题的答案恰恰是孩子应当服从，而他的服从又恰恰在于：超过他父母允许他自由的范围，他就不再想要自由。关于这种服从的必要界限，只有父母能当判决的法官，孩子则根本不能，因为他是服从于父母的。——像人们听说的那样，有人认为孩子应当服从一切合理的东西，这种说法是完全自相矛盾的。只服从合理的东西的人，其实什么也不服从。因为在那样的情况下，他必然有权作出判断，说什么东西是合理的，什么东西是不合理的。如果他只做合理的事情，那么，他就是出于自己的确信，而不是出于服从去做这样的事情。服从的要求是否合理，这可以由父母凭自己的良心来负责；他们是不会让自己接受孩子的判决的。但是，也许有人还会问，假如父母命令孩子做不道德的事情，又怎么办呢？我的回答是：命令的非道德性或者是经过详细调查才暴露出来的，或

者是直接看出来的。前一种情况是不可能发生的，因为听话的孩子不可能假定他的父母会命令他做坏事。假如出现了后一种情况，那么，孩子服从父母的根据，即孩子对父母的高尚道德的信任就会立刻丧失殆尽，而且任何其他的服从也会成为违背职责的。当父母常有的不道德的行为和可耻的生活方式对孩子昭然若揭时，也会有同样的情况。在这种情况下，孩子的服从和父母的教育都是不可能的。

公平合理地说，如果正是父母提出上述问题，则应该这样回答：既然你们不能凭自己的良心确信你们的命令会遵照你们的最佳信念达到教育的目的，你们就不要发布你们的任何一个命令。你们没有任何精神的和道德的权利，超出上述范围，进一步要求服从。

如果问题在于服从的职责能持续多久，则应该对此回答如下。

首先，要求服从是为了教育；但教育是达到目的的手段，目的达到以后，手段也就不需要了。教育的目的在于，使孩子的力量可以在某个专业里用某种方式适用于促进理性目的。这个目的是否已经达到，孩子本人不可能是对此作出判决的法官，因为他承认父母有更高的见识。于是，［这里出现了三种可能的情况。］或者是［第一种情况］：父母亲自判定这个目的业已达到，允许孩子们自由活动，让他们按照自己的自由意志和判断行事。

或者是第二种情况：用成绩判定教育的目的——孩子的力量对于促进理性目的的那种适用性——已经达到。国家是有资格对此作出判决的外在法官。如果国家给予某人的儿子一个职位，那就是国家作出了他的教育已经结束的判决。国家的判决在法律上对父母有约束力；他们必须服从这种判决，而不得提出申诉。国家的判决也在道德上对父母有约束力；他们应当为了职责而服从这种判决。

最后是第三种情况：对孩子们的教育完全不再可能进行；这是孩子结婚以后的事情。女儿完全服从于她的丈夫，以他的意志为转移，因此，她不可能再继续以别人的意志，即她父母的意志为转移。儿子承担起关切他妻子的命运的任务，完全以她的愿望为依据，因此，他不可能再继续让别人的愿望，即他父母的愿望决定自己。

IV

即使是在允许孩子自由以后，父母与子女之间也继续保持着一种特殊的道德关系。

如我们假定的那样，父母在同时是教育者的情况下，是了解他们的孩子的内心和全部品性的，因为他们亲眼看到了这种品性的形成，并且培养了这种品性。他们对这种品性比子女本人了解得更清楚。所以，他们依然是子女的最好的顾问。并且由于这个缘故，父母劝导他们的子女，在其他一切人面前依然首先是他们的职责——这一点很重要，因为假如不是这样，父母与子女就不会有任何特殊的 关系，而是只会有一种一般的 关系，按照这种一般的关系，劝导一切人为善都是职责——并且我要说，永远是他们的特殊职责，因为他们的劝导恰恰在这个场合提得最中肯。子女的职责是比对待任何其他劝导都要更加仔细地倾听和更加深入地考虑他们的父母的劝导。服从虽然不再是他们的职责，他们已经解脱这项职责，而只能照自己的信念行事；但是，仔细倾听和悉心考虑父母的劝导却仍然是他们的职责。父母保留着不断关心 子女的职责，子女保留着真纯敬重 父母的职责。（敬重的实质恰恰在于，假定别人的智慧更高，并且努力发现别人提出的一切劝导中的明智与善良之处；径直拒绝别人所说的东西则是缺乏敬重的表现。）

此外，在父母与子女之间依然有相互帮助和相互支持的特殊 职责。子女要在其父母那里获得自己最好的导师和顾问；父母要在其子女那里获得自己为这个世界塑造出来的作品，以期在死后还能对这个世界履行自己的职责。

关于人依据其特定职业所具有的职责

§.28. 人可能从事的职业的划分

我们在上文已经说明什么是职业。各种各样的职业都属于促进理性目的的工作。一个人在促进理性目的的工作中专门承担的部分就是他的职业。我们也已经提到，必须依据什么准则来选择这种职业；依据的准则不是爱好，而是职责。

理性目的的真正对象总是理性存在者组成的共同体。理性存在者的行动或者是直接以这个共同体为对象，或者是为了这个共同体而以自然为对象。它不会有单纯为了自然而作用于自然的活动；它的活动的最终目的总是人类。人所能从事的一切职业的主要划分即以此为根据。我们可以把直接以共同体为对象的活动称为高级职业，把为了共同体而以自然为对象的活动称为低级职业，并且按照这个划分的根据，把人分为两个阶层，即高等阶层与低等阶层。

首先，直接以作为理性存在者的人为对象的行动可以有多少方式呢?

人有一种即使不算最高尚，也是最重要和最高级的东西，即认识，这是他的全部精神生活的原料。人的行动是由认识引导的。虽然最佳的信念有其内在价值，但是，如果认识不正确，信念就不能引导人们实现理性目的。因此，我们首先应该对人类共同体进行工作，以培养人们的理论认识。这就是<u>学者</u> 的职业。所以，我们要首先谈学者的职责。

但是，认识永远只是达到目的的手段。如果没有善良的意志，认识就没有内在价值，而没有内在价值的认识对于理性存在者的共同体来说是没有什么用处的。然而，认识本身又不会必然产生出善良的意志，这是我们在上文已经阐述得非常清楚的一条重要原理。因此，还有一项直接致力于改善人类共同体的意志的特殊任务。这是由教会通过其仆人，即所谓神职人员来完成的。教会本身恰恰是理性存在者组成的一个共同体，神职人员更正确的叫法是民众道德教师，而他们也应当是这样的人。因此，我们其次要谈的是民众道德教师的职责。——学者是培养理智的，民众道德教师是培养意志的，文学艺术家处于这两者之间，是培养审美感的，而审美感有助于将人的理智和意志统一起来。因此，我们将顺便就文学艺术家的职责作若干补充说明。

如果人们应该相互影响，那么，他们的法律关系必须首先予以保障。这是一切社会得以存在的条件。完成这项工作的设施叫做国家 。所以，我们还要谈国家官员 的职责。以上谈的都是高等阶层。

人的生活和他在感性世界里的效用是由他与物质的某种结合方式制约的。如果人们要把自己塑造得合乎道德，那他们就必须生活；他们在自然界里的各种生活条件必须在这些条件受他们支配的范围内加以创造。那种最不显眼的、被认为最卑贱的工作就是以这种方式与促进理性目的的活动结合起来的。这项工作与道德存在者的维持生计和自由活动密切相关，因而如同最高贵的工作一样，具有了神圣性。

在生产那种可供我们作饮食衣着与活动工具之用的东西的过程中，一方面可以对自然力量或天然东西因势利导，予以支持，例如农民的职业，他们引导自然力量或天然东西的组织起来的过程，从这方面看，他们的劳动是崇高的；另一方面，也可以像矿工、渔夫和猎人那样，单纯寻找一些无须人工经营就已经生成的产物，而不必再做任何事情。所有这些人与农民概括到一起，可以被通称为生产者 。为了人的目的，一部分野生产物必须进一步予以加工，由此成为人工产品。例如手工业者、匠人和工场工人的职业，这些人总的说来都是制造人工产品的，所以我想把他们称为匠人。（不过，必须把他们与文学艺术家区分开。）人们必须交换他们所需要的各种物品。若有某些人从事一项经营这种交换的特殊职业，那将是十分合乎目的的。这就是商人的职业。低等阶层的这些不同部门的职责大同小异，所以，我们将只需概述低等阶层的职责。

§.29. 论学者的职责

如果我们像应该做的那样，从道德方面来看地球上的人们，并且不管他们实际上会逐渐变成什么，都把他们看作一个唯一的家族，那么，我们就可以假定，这个家族也只有一个 知识体系，它一代一代地扩大，并臻于完善。正像个人那样，整个人类也将随着岁月的增长而越发聪明，并通过经验而得到发展。

每一个时代的知识都应当提高，为了提高知识，才有了学者阶层。

学者犹如时代的文库，首先是知识保管者。他们的这种作用确实在单纯的结论方面不同于非学者，因为在非学者那里虽然也能遇到一些单纯的结论，但它们是零散的，反之，他们却同时拥有一些原则。他们不仅知道某种东西是如此，而且也知道人怎样得到了这种知识，知道这种知识怎样与人的其他知识联系起来。做到这一点是必要的，因为他们应当进一步发展这种知识，尤其是还应当修正现有的知识；但是，如果不懂得推导出知识的各项原则，就无法看出现有的知识对真理的背离。我们可以由此首先得出结论说，学者应当从历史的角度懂得科学直到他的时代为止的发展进程，懂得科学应用的各项原则。

其次，我们还可以得出结论说，学者应该进一步发展共同体的这种精神：或者是修正错误的知识，因为这同样是扩充知识（谁修正了一个错误，谁就提高了自己的认识）；或者是进一步从迄今已知的东西作出推论。

学者进行研究、修正错误和从事发明，并非单纯为他们自己，而是为了共同体。只有这样，他们的研究才成为某种合乎道德的事情，他们才成为执行一种职责的人，成为在他们的专业中为共同体服务的人。他们直接发生影响的范围是有学养的公众，他们的研究结果从这个范围出发，经过众所周知的途径，传遍整个共同体。

几乎没有必要再明确提到，只有学者真正出于对职责的热爱，认识到自己履行对人类的职责，以科学为己任，他们的思维方式就其形式而言才能被称为合乎道德的。我们在这里只问他们应该做什么。这个问题可以根据以上所述来回答。学者应该一方面懂得他们的时代的文化课题，一方面进一步研究这种课题。他们必须真诚地探索这种课题，因为只有这样，他们才真正获得一种特有的价值。即使他们不可能这么做，他们也至少一定要有这么做的坚定意志、充沛热情和勤奋精神；这样，他们的一生也就没有虚度，就是说，他们至少使科学在他们的时代仍然保持了活力，而他们也确实是继往开来的文化发展的

链条中的一个环节。使研究精神经久不衰而保持活力，也是一项真正的重要贡献。

严肃热爱真理是学者的真正道德。他们应当确实发展人类的知识，而不应当愚弄人类。他们应该像每个有道德的人那样，忘怀于这个目的。有人用华丽的言辞讲一些似是而非的东西，或进而坚持和维持他们脱口而出的错话，究竟是要干什么呢？这也不过是用以支持他们的自私自利罢了。但这完全否定了道德学说，也必然同样会否定明智的考虑，因为只有真的东西和善的东西才能在人类社会中万古长存，而假的东西不管在起初讲得多么漂亮，却总会烟消云散。

§.30. 论民众道德教师的职责

I

全人类构成一个唯一的道德共同体。在这个共同体里，每个人的合乎职责的信念都是尽他的所能与所知，在他自身之外传播道德，也就是说，使所有的人都与他自己具有相同的信念；因为每个人都必然会认为他自己的思维方式是更好的，否则，坚持自己的思维方式就会是没有良心。但任何其他人出于同样的理由，也认为自己的那个与此不同的思维方式是更好的。在这种情况下作为整个道德共同体的总目的出现的就是这样一个目的：取得关于各个道德课题的一致看法。这是在道德存在者中的一切相互作用的最终目的。

社会就我们从这个角度看它而言，叫做教会 。由此可见，教会并不像人们经常想像的那样，是一个特殊的社会，相反地，它仅仅是同一个唯一的人类大社会的一个特殊方面。所有的人就他们具有真正的道德思维方式而言，都是属于教会的，并且他们也应当属于教会。

II

劝说所有的人做有道德的人，是每个人的一般职责；这项职责可以转交给一个特殊阶层，而且也转交给了这个阶层。但这并不意味着，在一个人有机会劝说别人为善时，由于这项职责转交给了那个特殊阶层，他就可以完全不承担这项职责；而是仅仅意味着，他不必再

将这项职责明确地当作自己的特殊职责。那个阶层的人是教会的公职人员或神职人员。——人人都应当教育别人，所以，在大家把自己的职责转交给这个阶层以后，这个阶层的公职人员就是以众人的名义做教育工作的。他们必须以大家一致承认的东西，即象征为出发点；关于这类象征，我们在上边已经谈到，并且它已经由另一个根据得到了证明。他们也必须以大家应该一致承认的东西为归宿。因此，他们必须比一般个人看得更远，必须掌握时代的道德文化的最优秀、最可靠的成果，并且要引导所有的人都得到这种成果。因此，他们实际上是并且必然应该是这个特殊专业领域里的学者。——所有的人都应该保持一致，而且也应该在前进的过程中永远保持一致；所以，教会神职人员的前进步伐总得使所有的人都能跟上他们。他们当然在尽可能快地提高他们自己；但是，他们仅仅应该尽可能快地把所有的人在道德信念上统一起来，而不是单纯提高这一个人或那一个人。一俟他们在自己的道德演讲中超过大家的文化发展程度，他们就不再是对众人讲话，也不再是以众人的名义讲话，而是以他们自己的名义讲话。作为私人，他们诚然可以这么做，或者说，当他们以他们自己的名义，在学术界讲他们自己的理性获得的成果的时候，他们可以这么做；但是，当他们作为教会神职人员讲话的时候，他们则不是讲他们自己，而是在讲共同体。

III

道德性是通过交往中的单纯理性教育而自由地发展起来的，并且唯独是从人的内心发展出来的。正如我们在上文已经清楚地看到的，它不能通过理论方面的确信被人为地创造出来。公共教育机构把人对道德性的意识作为前提；这是神职人员必须由之出发的东西，唯独这种东西才使他们的职务成为可能，他们的职务就是建立在这种东西上的。不道德的人是不参加教会的，也没有替他们对教会尽义务的代表。由此可知，公共宗教机构的宗旨绝不可能是提出理论证明和道德学说的体系，或者说，根本不可能对道德原则作思辨的思考；共同体不进行这样的证明，因为它既然是共同体，也就已经有了信仰。共同体的信仰是事实，而把这种信仰从a priori［先验］原则阐发出来，仅仅是学者的事情。因此，公共道德观念的目的不可能是别的，而只能

是唤起和增强那种业已普遍存在的道德意识，把所有那些能在内心使它发生动摇，能在外部使它无法见诸行动的东西排除掉。这种必须加以排除的东西无非是这样一种怀疑态度：道德的最终目的究竟是否可以得到促进？善是否确实有一个发展过程？或者，整个这种信念是否都是一种流于荒诞不稽的梦想？除了一种坚定的信仰，没有任何东西能唤起和增强这种信念，而那种信仰就在于：促进理性的目的是可能的，那种向好的方面的发展必然会成功。但是，这种信仰如果仔细加以研究，则是对上帝存在和灵魂不朽的信仰。如果上帝不存在，对善的促进工作就无章可循，并且不能开展；因为这种促进工作既不存在于那种丝毫不涉及自由的自然进程当中，也不受有限存在者的支配，其理由同样在于，有限存在者仅仅是依靠自然力量行动的。不过，坚信这种促进工作必然会有章可循，并且能够开展，则意味着上帝是存在的。同样，如果我们不能永远延续下去，我们也不能按照计划向我们的终极目标不断推进，因为我们的目的在任何时刻都无法达到。

由此可见，民众道德教师是专门讲解信条的。这并不意味着他要a priori［先验地］演绎信条，因为信仰直接产生于道德信念，他也必须同时假定了这两者；而是意味着他唤起信仰，因为他把信仰假定为已知的，从而把人们指向上帝与永恒境界。参加了外在教会的人们有一个很大的方便之处，那就是他们习惯于把他们可能从事的那种甚至最卑贱的工作也同人所能设想的最崇高的东西联系起来，同上帝和永恒境界联系起来。

同样，民众道德教师的职务也就是给共同体的成员们讲授职责概念的特定用途，他有权利假定他们是爱好使用职责概念的。他们都乐于过合乎理性、合乎道德的生活；他们只是不晓得自己该如何着手，不晓得要过这种生活，需要什么东西。这就是民众道德教师由之出发的前提。正像所有的个人在他们同心同德、异口同声时能提供每个人对于职责概念知道的东西那样，民众道德教师是以他们所有的人的名义讲话的。人们怎样才能使自己抱有这种或那种构成职责思维方式的心情呢？民众道德教师要回答诸如此类的问题。他的讲授非常实际，已经考虑到职责概念的直接应用。

总之，民众道德教师的主要规则在于不进行证明，不进行辩论；因为他已经假定信条是得到公认的，已经假定善良意志是业已确定的。在信徒大会上严厉抨击嘲笑宗教的人，儆戒顽固不化的罪人，就像对一帮坏孩子那样对共同体成员讲话，是完全违背目的的。应当认为，那些人不会前来参加大会，而凡是参加大会的人都已经用到会的行动公开表示了自己的信仰和善良意志。此外，既然民众道德教师是以共同体的全体成员的名义讲话的，是代表他们，而不是代表上帝——因为他自己像他们一样服从于上帝，并且像其他人一样，在上帝面前不过是一个可怜的罪人——所以，他讲的话就与他们所能讲的话恰好一样；他是劝导人，而不是立法者；他应该从经验出发，而不应该从原则出发。

IV

像我们在上文已经提到的那样，民众道德教师在共同体面前不必理睬那些坚决不信教的人和不承认、不尊重职责的人——只有这才是真正无信仰的人——不过，在特定范围内他们还是可以理睬这些人的。关于怎样影响这些人的方法，我们在上文已经说明。民众道德教师应该使他们反求诸己，应该教导他们在比他们以前所能做到的更高的程度上尊重他们自己。无信仰的根源总是在于暗中对自己的轻视和绝望。必须消除这个根源；这样一来，一切单纯基于这个根源的东西就会不推自倒。

民众道德教师就应当这样对待各个人的一切特殊道德需要。对于朝这个方向发展的一切因素，他都应当永远乐于提出建议。他也应当去找那些不来找他的人；但重要的问题是要对每个人的尊严和独立性抱着谦逊和尊重的态度。只有在有人明确地求助于他的时候，他才可以从道义方面特别予以劝导。他没有任何权利，把自己的意见强加于人。

V

民众道德教师的真正的、独特的职责是做出好的榜样。他不是单独为了自己，而是为了整个共同体才这么做的；他是共同体的代表。

共同体的信仰绝大部分是基于民众道德教师的信仰，并且严格地说，无非是一种对他的信仰的信仰。他对各个人来说确实不是一个特定的人，而是整个教会这个道德共同体的真正代表。他不应当把他讲的东西作为一种学到的和通过思辨发现的东西来讲，而应当作为一种从自己的内心经验创造出来的东西来讲。共同体的成员们就相信这么讲，因为这里的一切都只是经验的结果。如果民众道德教师的生活自相矛盾，那就没有任何人会相信他的经验；既然他既不可能也不应该补作理论证明，因而共同体的成员们只能相信他的经验，所以，在他补作理论证明的情况下大家就根本不会相信他所说的任何东西了。

§.31. 关于文学艺术家的职责

由于我已经谈了学者和民众道德教师对人类教育的关系，所以从一个方面说，为了讲得完备起见，我有必要按我的方式也谈谈文学艺术家，他们对这种教育有一种同样很大的、只不过没有直接察觉出来的影响，并且从另一个方面说，每个人要讨论这个问题，都应做自己分内的事情，这也是我们时代的需要。

文学艺术家不像学者那样只培养理智，也不像民众道德教师那样只培养心灵，而是培养完整的、统一的人。他们面向的对象既不是理智，也不是心灵，而是把人的各种能力统一起来的整个情感，它是由理智和心灵组成的第三种东西。有人说他们所做的工作就是<u>把先验哲学观点变成普通意识观点</u>，大概不会有比这更恰当的说法了。——哲学家劳神费心，按照规则，才把自己和别人提高到先验哲学观点上。文学艺术家不必明确思考，就站在这个观点上；他们不知道任何其他观点；他们同样不知不觉地把那些愿意接受他们的影响的人们提高到这个观点上，以致那些人察觉不到这种转变。

我想把我的看法说得更清楚一些。从先验哲学观点来看，世界是被创造出来的；从普通意识观点来看，世界是业已给定的；从美学观点来看，世界虽说是业已给定的，不过是按照那种认为它是被创造出来的观点给定的。世界，现实的、给定的世界，简言之，<u>自然</u>——因为我们谈的只是自然——有两个方面：一方面，自然是我们受到的限制活动的产物；另一方面，它是我们的自由的、显然<u>理想的</u>行动的产

物，（但不是我们的实在效用性的产物。）从前一个方面来看，自然本身是处处受限制的；从后一个方面来看，它是处处自由的。前一种看法是普通意识的；后一种看法是美学的。例如，空间里的每个形态都可以在一方面被看作各个邻近的物体所作的限定，也可以在另一方面被看作具有这个形态的物体本身的丰富内容和力量的表现。谁遵循前一种看法，他就只看到一些被扭曲的、受挤压的和令人惊惧不安的形状；他看到的是丑。谁遵循后一种看法，他就会看到大自然中的充满活力、丰富多彩的东西，看到生机勃勃和奋发向上；他看到的是美。这是至高无上的东西。道德规律发布绝对的命令，压抑一切自然爱好。谁这样看待道德规律，谁就是作为奴隶对待这条规律。但是，道德规律同时也是自我本身；它出自我们固有的本质的内在深处；我们在服从它的时候，也不过是服从我们自己。谁这么看待道德规律，谁就是以美学观点看待这条规律。文学艺术家从美学方面看一切事物，他们看到一切都是自由的和生动的。

我在这里谈的不是这种看法赋予我们的整个生活的优美和喜悦；我在这里也不过是要大家注意人的陶冶，注意我们由此获得的那种用以完成我们的最终使命的道德高尚化的过程。

文学艺术家的世界究竟在什么地方呢？在人的内心，而不在任何其他地方。由此可见，文学艺术家要引导人返求诸己，使人感到那里才是自己的家。他们使人脱离给定的自然界，让人独立自主地站立起来。理性的独立性就是我们的最终目的。

审美意识并不是道德，因为道德规律是按照概念 要求独立性的，而审美意识是无须任何概念自行产生的。但审美意识是走向道德的准备，它为道德准备了基地；当道德来临时，它就会发现从感性的束缚中解放出来的工作已经完成一半。

由此可见，审美教育与促进理性目的有一种最有效的联系，职责是可以从这种联系方面加以规定的。诚然，无论对于谁，都不能把“你要关心人类的审美教育”规定为职责，因为我们已经看到，审美意识并不取决于自由，并不能用概念予以培养，而是必须完全自行产生出来；但是，无论对于谁，都可以用伦理学的名义发出这样的禁令：“你

不要阻碍审美教育，不要传播毫无趣味的东西，竭力使这种教育成为不可能。”因为每个人都会有趣味，而趣味可以通过自由得到培养；所以，每个人都会知道什么东西不合乎趣味。现在有人传播毫无审美趣味的东西，并不是让人们以超然态度等待未来的教育，而是要使未来的教育走上畸形发展的道路。关于这个课题，我们可以制定两条规则。

1．对于所有的人来说：你不要当违背大自然的意志的艺术家；一个人要当艺术家，如果不是由于自然冲动所致，而是为一种任意下定的决心所迫，那就总是违背大自然的意志的。说艺术家是天生的，这句话绝对正确。规则是束缚天才的，而不是创造天才的；之所以如此，恰恰是因为规则就是规则，因而以作出限定为目的，而不以达到自由为目的。

2．对于真正的艺术家来说：你要谨防出于自私自利的动机或追逐眼前荣誉的欲望，而讨好你那个时代已经败坏的趣味；你要努力表现那个飘浮在你心灵面前的理想，而忘却一切其它的东西。文学艺术家应该只用自己职业的神圣性激励自己，并且完全应该学会用自己的才能服务于自己的职责，而不服务于别人。如果他这么做，他立刻就会以迥然不同的眼光看待他的艺术；他将成为一个更好的人，同时也成为一个更好的艺术家。俗话说，讨人喜欢的东西就是美的[58]；这句话对艺术和道德都是有害的。有教养的人类喜欢的东西当然是美的，而且只有这样的东西才是美的；但是，只要人类还没有教养——人类究竟什么时候才能成为有教养的呢？——能够讨人喜欢的东西就往往是最没有审美趣味的，因为这类东西是时髦货，但是在另一方面，最卓越的艺术作品则不可能受到什么欢迎，因为时代还没有发展出一种能够理解这样的艺术作品的鉴赏力。

§.32. 论国家官员的职责

按照以上所述，必须把国家宪法看作通过明确的或默认的契约表达出来的共同意志的结果。如我们在上文已经指出的，在紧急情况下，以默认的方式赞同和服从某些机构就等于明确赞同它们。国家在人人自由的共同范围里允许什么，每个人就可以问心无愧地做什么；

因为根据前提来说，其他公民到这个范围为止，已经放弃自己的自由。如果没有国家的许可，大家就一定会担心这个共同范围内的每一自由行动可能损害别人的自由。

国家官员——我在这里谈的，主要是参加立法工作、可以不受起诉的高级国家官员——无非是那种共同意志的掌管者，他是由一切阶层委派和聘用的，而没有权利片面修改宪法。他这样看待自己，是他只能凭良心处理的事情；因为恰恰是在转交给他的组织形式里，并且也只有在这种组织形式里，所有的人才能问心无愧地行动。如果他专横地改变这种组织形式，以致遭到对于这种改变的大声反对，那他就压制了大家的良知，使大家发生了这样的疑虑：是服从他呢？还是履行自己对所有其他人的自由所负有的职责呢？

但是，有一种出于纯粹理性的社会契约的法规。国家官员必须掌管的实定法规可能与这种法规相去甚远；它可能是很严厉的和不公平的。他在遇到这两种法规的矛盾时须采取什么态度呢？我们在上文中已经基本上回答了这个问题。

首先，国家官员当然可以掌管这种实定的、照他自己的信念来看不完全符合于纯粹理性法规的宪法；如果他是被任命为掌管这种宪法的，他甚至有这么做的职责。这是因为，必须有一部宪法，没有宪法就没有社会和进步，而社会的目的就是进步。根据我们假定的前提，现存的社会符合于一切人的意志，每个人都可以放弃和削弱自己的法权。但是，理性的要求与自然的安排都同时在于，国家这种社会组织应该逐渐接近于那种唯一合法的宪法。因此，抱着这个目的管理国家的统治者就必须懂得这种宪法。根据以上所述，凡是从概念出发而超越了普通经验的人，都叫做学者，因此，国家官员必须是自己那个专业领域里的学者。柏拉图曾经说过，任何不分有理念的君主都不能很好地进行统治[59]，这正是我们在这里所讲的意思。

国家官员必须懂得以下三点：其一是他有职责掌管的宪法，是这种宪法所依据的明确的或默认的契约；其次是应当存在的国家宪法或理想；最后是整个人类，尤其是其中的民众为了享有这种宪法而必须走的道路。

我们可以把国家官员的统治方式用一个简单的公式描述如下：凡是绝对法权，即自然法权所要求的，他都必须完全实施，而不得讲究情面和息事宁人；凡是书面写出的实定法权所要求的，他只要能认为是有利害关系的人们的意志的持久结果，就都可以实施。——我想把我的意思说得更清楚一些。关于前一种法权，有一种论点认为，政府是为了被统治者的利益才建立的（即Salus populi uprema lex esto［人民的幸福是最高的法权］），这种看法是完全错误的。法权之所以存在，是因为它应当存在；它是绝对的，它应当予以实施，即使没有人由此受益。（Fiat justitia，et pereat mundus［即使世界毁灭，也应当公正。］）关于第二种法权，像我们已经提到的，有一种论点认为，有人为了他人的利益而 削弱自己的法权，这种看法并不违反自然法权。（Volenti non fit injuria［如果有人自己愿意，这对他来说就不是不公正］。）但是，如果他被迫削弱自己的法权，这就绝对违反了公正。因此，如果出现普遍的和公开的抗议，反对一项本身并不公正，而只有在一致同意的前提下才可能公正的法律，那么，放弃这项法律就是统治者的绝对职责，尽管那些借用不公正的法律得利的人们会对违反契约大叫大喊。只有不出现任何抗议，统治者才可以问心无愧地按照这项法律办事。——（由于这些原则很容易遭到误解，并且可能由此出现对它们的危险滥用，所以我想对它们作进一步的规定。国家契约就其规定人们的相互权利而言，并不是由一些个人缔结的，而是由各个阶层缔结的。例如，在贵族独占国家的最高职务和纯粹的土地财产的地方［这是在骑士财产的名义下进行的，其他的地产则大部分不是纯粹的财产］，贵族就是依据一种往往以默认的方式与市民阶层达成的契约，独占了这些东西的。因为市民阶层能使自己适合于做某种其它的事情，于是就容忍了贵族的那种做法，并对此采取了自己的措施。这种事情就是这样办妥的；如果统治者未经要求，单方面取消这种宪法，他的行为就是完全违法的、独裁的；他对这种宪法负有职责，而且贵族也是在他维护这种宪法的条件下服从他的。在一个市民靠他的一贯表现同意这种宪法以后，如果他没有事先通报，侵犯了假定的贵族权利，那他就是违法的，理应根据他一直默认的实定法律加以惩罚；但无论如何不能根据自然法权处决他，因为他在事前 本来就已经公开要求收回这种法权，而不是在事后才要求收回这种法权。他本来就想利用实定法律给他的好处，他怎么能在事后诉诸一种反对他

的法律呢？如果一个市民以正常手段向统治者要求收回他的法权，并通过这一行动取消他与贵族达成的契约，那么，他也就通过这一行动同时取消了他与他自己的阶层达成的契约，因为他是与这个阶层联合起来，缔结了自己与贵族的契约的；他退出了这个契约，因此也必须放弃自己通过这个契约获得的利益。［例如，必须放弃经商的权利，假如市民阶层是独享这类权利的。］那么，这样的人究竟想要得到什么呢？他想被接纳到贵族阶层里；但是，即使他的外在处境允许这么做，这对他来说也必须有法律上的认可。——由此可见，那些抱怨违反国家契约的人们必定可以改变自己的阶层。这是要求收回自己的自然法权的人们弥补自己遭到的不公正待遇的唯一手段。一个能令人容忍的国家必须无条件地给人改变其阶层提供方便；相反的做法是绝对违法的，没有任何一位统治者能问心无愧地容忍这种做法。例如，农奴制度［glebae adscriptio］和不允许某些阶层的人上大学的禁令就是绝对违法的。——但是，如果整个市民阶层或至少它的大部分人要求收回他们的自然法权，那么，统治者的绝对职责就是在这个问题上修正立法，而不管贵族是否愿意。假如受惠阶层是明智的，他们就不会让事态发展到要求收回自然法权的地步，而是会逐渐自动放弃他们的特权。）

诸如此类的契约得以延续，是以各个受骗吃亏的阶层的无知和愚钝为基础的，是以他们不懂得自己的权利和不会行使自己的权利为基础的。随着文化的不断提高和广泛传播，那些特权就不再存在了。自然和理性的目的就在于那些特权不再存在，而有一种出身方面的完全平等——也只能在这个方面，因为后来选定的职业又会造成差别——出现于一切公民当中；正因为如此，传播文化也是全体公民的目的。文化是一切改良的基础，所以，阻止文化的发展或允许那些对黑暗感兴趣的阶层阻止文化的发展，是绝对违法的和违背职责的。此外，蒙昧主义也是对理应存在的国家的一种犯罪。支持启蒙是懂得自己的使命的统治者只能凭良心去做的事情。

纯粹理性要求国家宪法具有的一项最高使命是统治者要向人民负责，但大多数现存的国家恰恰在这一点上背离了理性提出的理想，都没有采用这种责任制。诚然，在这样一种国家里，按照理念施政的统

治者确实无法推卸理性所要求的责任，因为没有任何一个人能卸掉这项责任；但是，他治理国家的方式却是这样的：好像他是负责的，所以，假如要求他说明他肩负的责任，他似乎会时刻准备作出这种说明。

以上所说的一切，仅仅适用于最高权力，不管这种权力是转交给一个人的，还是由许多人分担的。最高权力不承认任何比自己更高的法官，（除了全国人民，假如全国人民能进行审判。）低级官员必须严格遵守法律条文。在一个国家里，除了低级官员以法律解释者自居，就几乎没有什么更违背目的的事情了。低级官员解释法律，一定会发生不公正的事情，因为在这种情况下据以审判败诉人的法律是法官在事后才按照自己的解释创造出来的。当然，法律也不应当写得能让人随意解释、歪曲和篡改；法律的不明确性是一个国家的很大的弊端。如果有人以自然法权为依据，对实定法律提出异议，低级官员当然就不应该再贯彻实定法律；不过，在这时他不应该采取任何直接行动，而应该把这件事情呈交给作为立法机关的最高当局。

总之，每一部不阻止整个共同体和各个个人走向完善的进步过程的国家宪法，都是合法的，都可以问心无愧地予以实施。只有那种以维持一切事物的现状为宗旨的国家宪法才是完全违法的。

§.33. 论低等阶层的职责

如我们在上面已经看到的，低等阶层肩负着一项使命，那就是为了理性存在者而直接作用于无理性的自然事物，以便使自然事物适合于理性存在者的目的。

按照我的前提，我在这里不应直接谈低等阶层，而应直接谈那些必须教育他们的阶层。所以，我只叙述他们应当具有的思想品质。

1） 每个人的尊严、他的自尊心以及由此而来的道德观念，主要取决于他能否将他的工作与理性的目的或上帝用人达到的目的——这是同一个意思——联系起来，他能否对他自己说“我的所作所为就是上帝的意志”。低等阶层的成员们可以有最大的权利对他们自己这么说。

即使他们不是经验世界里的人类的顶峰，他们也肯定是经验世界里的人类的砥柱。如果高等阶层不首先都能生活，学者怎么能进行研究，民众道德教师怎么能从事布道，国家官员怎么能治理国家呢?

如果大家考虑到，并且也让各个低等阶层考虑到，人类走向完善的进步过程从来都正是依赖于他们，并将继续依赖于他们，他们的尊严就得到了提高。因为人类要大踏步前进，就必须尽可能减少用于机械性劳动的时间和精力。大自然必须变得温和宜人，原材料必须变得容易驾驭，一切东西都必须变成这样：人们稍用力气，就得到了自己需要的东西，而他们与自然界的斗争也不再是一种十分劳神费力的工作。

为了这个使命，各个低等阶层的绝对职责就是完善和提高他们的手艺，因为这完全决定了人类的进步。至少致力于满足这种要求，是这些阶层里每个人的职责。只有这样，他才能在理性存在者的序列中占有他的地位。否则，他就只是手艺世代相传的链条里的一个环节。（有些著作家断言，耕犁的发明者比某个几何定理的发明者具有更大的功劳。最近有人激烈反对这种说法；我觉得这没有道理。他们用这些说法表示的，与其说是一个人的想法，不如说是一个学者的想法。双方同样有道理，又同样没有道理。两项发明以及作出它们所需要的机械性劳动与科学，都没有<u>绝对</u> 价值；实际上，在它们与理性目的的关系中，它们只具有<u>相对</u> 价值。因此，两项发明在相当大的程度上具有相同的价值；在发明者当中决定更高的价值的是想法，而不是成就。）

各个低等阶层如果不受直接拥有知识的高等阶层的引导，就几乎不可能履行他们那种提高其手艺的职责。

2） 因此，<u>尊敬高等阶层的成员是各个低等阶层的职责</u> 。我在这里讲的不是他们对法律掌管者本身应该抱有的服从态度，也不是他们对民众道德教师本身应该抱有的听话和信任态度，因为这些都是一般职责；我在这里讲的是他们对于作为<u>有高度教养的人</u> 的学者和艺术家，即使这些人不身居要职，也完全应该抱有的尊敬态度。这种尊敬并不在于从外表方面表示敬意，也不在于像奴隶那样默默地表示敬

畏，而是在于假定学者和艺术家比他们懂得多、看得远，假定这些人对处理问题、经营行业、操持家务和从事教育提出的改进办法和建议会以真知灼见为根据；这种尊敬并不在于他们本来不应当有的那种盲目相信和默然服从，而是仅仅在于悉心注意和预先假定那些建议会很合理，值得继续检验。一句话，这种尊敬就是我们业已指出的那种长大成人的子女对父母所持的态度，只不过程度不完全相同罢了。这种尊敬的态度取决于自由的思考和反思，因此，大家虽然不能把采取这种态度直接当作职责，但可以把有助于采取这种态度的思考当作职责。毋庸赘言，事情很清楚，低等阶层如果不假思索地拒绝来自高等阶层的一切改进建议，就永远不会进步。

但必须考虑到，高等阶层几乎完全是由于自己的过错，才得不到这种尊敬。这种尊敬在很大程度上取决于高等阶层对低等阶层是否表示尊重。大家应当尊重他们的自由，这是因为，大家并不是管辖他们的政府当局，所以绝不能命令他们，而只能劝导他们。大家应当尊重他们的工作，并且让他们看到，大家是知道他们的工作的尊严的。大家如果想对他们发生影响，那就应当下到他们中间来。除了想在没有学识的人们面前炫耀自己有学识以外，就再没有任何更无聊的虚荣心了。他们是不会赏识这一套的。与他们交往的规则像一切通俗演讲的规则一样，是这样的：绝不要从原则出发，因为他们不懂得原则，也无法听懂演绎；而是要把一切应该给他们讲的东西，尽量归结为他们自己的经验。

高等阶层和低等阶层的正确关系，即两者的合乎目的的相互作用，是人类的改善所依据的真正基础。高等阶层是人类这个巨大整体的精神，低等阶层是这个整体的四肢；前者是思考者和谋划者，后者是执行者。一个直接按照意志的预定目的，顺利完成每项动作的身体，是健康的身体；只要理智一直精心保养各个肢体，这样的身体就始终是健康的。人类共同体也是如此。只要高等阶层与低等阶层的关系是应有的，即合乎目的的，在其他各个阶层之间就立刻会自动出现正确的关系。如果各个低等阶层在他们的教养方面有长足进步——他们只要注意高等阶层的建议，就会进步——那么，国家官员就不再会看不起学者，把学者当作无所事事的梦想家，因为国家官员本身就是

为时间进程所迫，实现学者的各种思想的，并且发现这些思想在经验中总是验证不爽；同时，国家官员也不再会遭到学者的蔑视，被当作没有思想的经验主义者。在这种情况下，学者与所谓的神职人员就不再会以不同的人的身份，甚至常常以同一个人的身份发生冲突，因为普通的人总是变得更有能力与时代的文化并驾齐驱。

我们人类的改善是一切伦理学的最终目的，除了指明这种改善应该依据的要点，我几乎无法以某种更合乎目的的东西来结束本书。

译者注释

1. 即从知识学的三条原理得出的“自我与非我的相互规定”。它既是从客观东西到主观东西的理论理性达到的终点，也是从主观东西到客观东西的实践理性出发的起点。费希特将它称为主客同一体。

2. 《费希特全集》，第I辑第3卷，第329—334页。

3. 《费希特全集》，第I辑第2卷，第382页以下。

4. 《费希特全集》，第I辑第4卷，第194页。

5. 《费希特全集》，第I辑第2卷，第406页：“自我不仅应该为它自己以外的任何一个理智而自己设定自己，而且它应该为它自己本身而设定自己；它应该把自己设定为 由自己本身所设定的”。

6. 康德《纯粹理性批判》，第三版，里加1790年，第473页：“假定有一种先验意义上的自由，作为世界上的事件能够据以发生的一种特殊的因果性，即假定有一种绝对地开始一个状态的，因而也绝对地开始这个状态的一系列后果的能力”。

7. 《费希特全集》，第I辑第4卷，第424页。

8. 康德《实践理性批判》，里加1788年，第83页：“既然道德规律本身被确立为演绎自由，即演绎纯粹理性的一种因果性的原则，那么，道德规律的这种全权保证就可以完全充分地代替一切a priori〔先验〕论证，而满足理论理性的一种需要，因为理论理性曾经至少不得不假定有一种自由”。

9. 《费希特全集》，第I辑第3卷，第323页脚注、第319页与320页。

10.《费希特全集》，第I辑第2卷，第442页。

11. 参看《自然法权基础》，§．6，§．5与§．3。

12. 康德《判断力批判》，柏林与李堡1790年，第xxvi页："如果给定的是普遍的东西（规则、原则与规律），那么，把特殊的东西归属于普遍的东西之下的判断力（尽管它作为先验的判断力a priori〔先验地〕提供了一些条件，唯有按照这些条件，特殊的东西才能被归属于普遍的东西之下）就是起规定作用的。但是，如果给定的仅仅是特殊的东西，判断力应该为这种特殊的东西寻找普遍的东西，那么，判断力就仅仅是起反思作用的"。

13. 康德《实践理性批判》，第41页："一切实质的实践规则都把规定意志的根据置于低级欲求能力之内，然而假如没有意志的任何单纯形式的规律，充分地规定意志，那么，任何高级欲求能力就都不可能会得到存在的余地"。

14.《自然法权基础》，§．5与§．6。

15. 摩•门德尔松（M．Mondelssohn 1729—1786）著《论感觉》，柏林1755年，第114页："我们终于达到很远的地方，以致我们发现了愉快的一种三重性起源，并且分清了它们的错综复杂的界限。一个是多样东西中的同类东西，或感性美；另一个是多样东西的统一性，或完善性；最后一个是我们的躯体性状得到改善的境况，或感性的乐趣"。

16. 卡•威•耶路撒冷（K．W．Jerusalem 1747—1772）著《哲学论文集》，哥•埃•莱辛编，不伦瑞克1776年，第61—63页："有一种感性乐趣，对于恶化的躯体性状的感受是直接与它联系起来的……饮酒者在开始进入陶醉状态时感到的愉快就属于这种感性乐趣。这时，他的四肢不再听他使唤，他的语言、他的意识也不再能由他控制"。

17. 康德《道德形而上学基础》，里加1785年，第77页："所以，道德是一个理性存在者能够以其自身为目的的唯一条件，因为只有通

过道德，他才成为目的王国的一个立法成员。于是，只有道德以及与道德相适应的人性，才是具有尊严的东西”。第119—120页：“知性世界的概念，只是理性为了把自己设想为实践的 、不得不在现象之外采取的一种立场 。倘若感性对人起着决定性的作用，那么，理性就不可能把自己设想为实践的；这一立场是必要的”。

18. 赖因霍尔德《人类表象能力新论》，布拉格与耶拿1789年，第567页：“从事表象活动的主体由冲动的自动性加以规定的能力，或这种主体规定自己从事冲动引发的行动的能力，叫做意志 ；这种主体从事冲动引发的行动的现实的和有意识地采取的自我规定，叫做意愿 。”第571页：“人的意志在两种情况下是自由的。第一种情况是：人的意志作为理性的自动性的能力，绝不能受到任何外来刺激的强制；第二种情况是：人的意志作为一种除了理性，也还拥有感性的主体的能力，既能先验地规定自己，也能后验地规定自己，因此，绝不是以排他的方式，既不受无私冲动的规律的制约，也不受自私冲动的规律的制约。”可以进一步参看《康德哲学通讯》，莱比锡1792年，第2卷，第259页与第281页。

19. 康德《实践理性批判》，第205页以下：“就世界中各种事件的因果性而言，在纯粹思辨理性的二律背反中也发现了自然必然性与自由之间的一种类似的冲突。这个冲突可以用这样一个证明加以解决：如果人们把各种事件和发生它们的世界只看作现象，这个冲突就绝不是真实的冲突；因为同一个能行动的存在者作为现象 虽然在感性世界中有一种永远符合于自然机制的因果性，但在同一个事件方面，就能行动的人同时把自己视为本体 而言，却会包含那种虽然符合于自然规律，但不受其支配的因果性的规定根据”。

20. 康德《实践理性批判》，第2卷第2章，iii.“在纯粹实践理性与思辨理性的结合中实践理性所占的优先地位”。

21. 康德《单纯理性界限内的宗教》，柯尼斯堡1793年，第271页：“意识到我愿意从事的 行为正当，是无条件的职责”。

22. 同上书，第274页："例如，我们可以举出一位异端审判官，他坚守自己的法定信仰具有的独一无二的地位，到了必要时以身殉职的地步。他要对一个被指控为不信上帝的所谓异端（通常是好公民）作出判决。这时我要问：如果他判决这个异端死刑，人们是否能说他是按照自己的（尽管发生迷误的）良心作出判决的，或者，不论他是做错了，还是故意做得不公正，人们是否能确切地指摘他完全丧失良心；因为人们可以当面指摘他，说他在这样一个案例中从来都完全不能确信自己不会做得不公正"。

23. 同上书，第270页："良知是一种本身属于职责的意识"。

24. 康德《实践理性批判》，第1卷第1章，§. 1. 定义。

25. 康德《单纯理性界限内的宗教》，第6页以下："必须说明，这里把人的本性只理解为（遵从客观道德规律）一般地运用人的自由的那个先行于一切被察觉到的行为的主观根据，不论这个根据存在于什么地方。但是，这个主观根据自身总又必须是一个自由活动（因为如若不然，人的随意性在道德规律方面的运用或滥用，就不能归因于人，而人心中的善或恶也不能叫做道德上的）。因此，恶的根据不可能存在于任何通过偏好规定随意性的客体中，不可能存在于任何自然冲动中，而只存在于随意性为了运用自己的自由而为自己制定的一个规则中，即存在于一个准则中。关于这个准则，必然不能再继续追问，在人心中采纳它而不采纳相反的准则的主观根据是什么，因为假如这个根据最终自身不再是任何准则，而是一个自然冲动，自由的运用也就可以完全追溯到自然原因作出的规定，而这是与自由矛盾的"。

26. 同上书，第32页："这种恶是<u>根本的</u>，因为它败坏了一切准则的根据；同时它作为自然倾向也不能借助人力予以<u>消除</u>，因为这只有借助善的准则才能做到，如果假定一切准则的最高主观根据都已败坏，这种情况则不可能发生；虽然如此，但它也必定有可能加以克服，因为它是在作为自由行动的存在者的人身上遇到的"。第33页："<u>天生的</u> 罪孽（reatus）——之所以这样称谓它，是因为早在人总是仅仅表现出自由的运用时，它就会让知觉到，而且没有任何事情不是毕竟必然出自自由，因而是能够被归咎于人的——在它的前两个阶

段（脆弱和不纯正）上被判定为无意的（culpa），在它的第三个阶段则被判定为蓄意作出的罪孽（dolus）”。

27. 克•亚•爱尔维修（C．A．Helvetius 1715—1771）《论精神》（巴黎1758）：“利益 是我们用以判断各种行为的根据”；“每个人所谓的正直，只限于那些对他自己有利的行为的惯常表现”；“如果一个人在每一可能情形下都保证他能坚持德行，这个人不是伪君子就是傻瓜”；“道德世界为利益的规律所支配”。见《西方伦理学名著选辑》，下卷，北京1987年，第44页以下。

28. 约•亨•卡姆佩（J．H．Campe 1746—1818）著《从教育方面来看感受性与善感性》，汉堡1779年，第4页：“敏感性这个词汇一般要说的是：它所指的并不是一种引发任何感觉方式的巨大能力，而仅仅是一种引发包含某类道德内容的感觉的巨大能力；我的读者不是早已认识到了这一点，便是现在毕竟认识到了这一点，所以我在这两种情况下都不必纠缠于这件事情”。

29. 《新约全书》，“路加福音”，第18章第9—14段。

30. 康德《单纯理性界限内的宗教》，第1章，“论人性中的恶根”。

31. 赖因霍尔德《人类表象能力新论》，第571页以下。

32. 康德《单纯理性界限内的宗教》，第24页：“人天生是恶的，无非是说，就人的类族来看，这是适用于人的，而不是说，这样的品质好像是从人的类族概念（即人之为人的概念）可以推论出来的（因为如果这样，这样的品质就会是必然的），相反地，就像大家通过经验认识人那样，人只能根据这个概念加以评判，或者，大家可以在每个人身上，甚至在最优秀的人身上，把这假定为主观上必然的”。

33. 暗指马丁•路德著《论意志决定的羁绊》。

34. 康德《以世界公民的观点撰写一部通史的想法》，载《柏林月刊》，第11期，1784年11月，第392页。

35. 罗马诗人奥维德（publius ovidius naso 公元前43—公元17）《变形记》，第8卷第140节："出身和祖先我们自己无法决定，我认为这不是我们的事情"。

36. 《新约全书》，《哥林多前书》，第10章第31段。

37. 《自然法权基础》，§1—4。

38. 谢林《自然法权的新演绎》，载《哲学评论》第iv卷第4期，1796年，§．13："在我的道德力量遇到抵抗的地方，就不再可能有天然的东西。我不寒而栗，停顿下来。迎面向我传来喊声：这里有人!我不可再进一步"。

39. 关于这一节的论述，可参看费希特1800年9月18日致赖因霍尔德的信件草稿，入《费希特全集》第iii辑第4卷，第313—314页。

40. 康德《实践理性批判》，第54页："你要这样行动，那就是能够使你的意志的准则永远同时被视为普遍立法的原则"。

41. 柏拉图《书信集》，第vii卷，325d6—326a2："虽然我最初抱着热烈愿望，忙于公众事务，但当我考虑到法律废弛，习俗败坏，看到各种事情在各个方面如何变得不妙时，我就终于头晕脑涨了"。

42. 康德《道德形而上学基础》，第64—65页，"人，总而言之，每个理性存在者，都是作为其自身的目的存在的，而不单纯是作为这个或那个意志随意使用的手段存在的，所以，人在自己的一切行动中，无论是针对自己的，还是针对其他理性存在者的，都必须同时永远被视为目的"。

43. 《自然法权基础》，§．3。

44. 同上书，§．11。

45. 康德《纯粹理性批判》，第三版，第626页："存在显然不是任何实在的属性，即不是一个关于能附加到物的概念上的某种东西的概

念。它仅仅是一个物或某些规定本身的位置”。

46. 卢克莱齐娅（Lucretia）系卢西•塔尔昆•考拉丁（Lucius Tarquinius Collatinus）之妻。塞克斯特•塔尔昆（Sextus Tarquinius）利用威胁手段，逼使她委身于他。她事后向她的丈夫和父亲诉说了发生的情况，请求他们为她被奸污报仇，并执剑刺腹而自尽。按照传说，她的死构成了公元前510年罗马王权覆灭的起因。

47. 科德鲁斯（Codrus），按照传说，系雅典末代国王。多里安人于公元前1068年从伯罗奔尼撒前往征服阿提卡时，德尔法神谕宣示，他们只有不杀死雅典国王，才会获胜。科德鲁斯乔装为农夫，击毙一名敌军，因而被敌军杀死。多里安人知道他们已经杀死雅典国王以后，便立即撤退了。

48. 《费希特全集》，第I辑第3卷，第405页以下。

49. 《费希特全集》，第I辑第4卷，第73—77页。

50. 《旧约全书》，“利未记”，第19章第18段；《新约全书》，“马太福音”，第22章第39段。

51. 马克西米里安•朱利•利奥波德•冯•不伦瑞克（maximilian julius leopold von braunschweig 1752—1785），在奥得河畔法兰克福为普鲁士供职的少将。1785年4月27日用舢板抢救依然被郊区决堤的洪水与浮冰困扰的居民时，不幸身亡。

52. 《费希特全集》，第I辑第3卷，第405—409页。

53. 《费希特全集》，第I辑第3卷，第407页。

54. 《自然法权基础》，§．19．I．“关于人身安全和不可侵犯的权利”。

55. 《自然法权基础》，附录“家庭法概论”，第4章“关于父母与子女之间的相互关系”。

56. 同上书，附录“家庭法概论”，第1章“婚姻的演绎”。

57. 《新约全书》，“马太福音”，第5章第45段。

58. 康德《判断力批判》，第15页：“对有的人来说，使他感到有趣 的东西是适意的，讨他喜欢 的东西是美的，被他珍视 的，即他在其中肯定一种客观价值的东西是善的 ”。

59. 柏拉图《国家篇》，第v—vii卷，473c11—e5，484b3—c4，519b7—d7。尤其是519b7—c2：“从我们已经说过的这些话里也可以得出一个必然的结论，即没有受过教育和不懂真理的人都不适宜治理国家”。

修订后记

本书是梁志学与李理依据德国巴伐利亚科学院版《费希特全集》第I辑第5卷翻译的。它的第一版以单行本在1995年2月出版于中国社会科学出版社，在1997年1月收入《费希特著作选集》第三卷，出版于商务印书馆。原书的导论与§.1—§.25由梁志学译出，§.26—§.33由李理译出。根据近十年来我们自己的研究结果和读者提出的批评建议，我们又对本书作了修订，改正了我们发现的纰漏。这次修订，导论与§.24—§.33由李理负责，§.1—§.23由梁志学负责。撰写中文版序言和增加译者注释也是梁志学完成的。看校样时，张东辉学友还协助我们审读过全部正文。但我们深知，真正译好一本古典哲学著作极不容易。我们这次完成的修订工作，也只是朝着这个目标迈进了一步。因此，我们衷心希望译界同行继续给我们提出批评建议。

梁志学 李理

2005年12月 于北京

1. 封面
2. 版权
3. 汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明
4. 中文版序言
    1. 一、　本书在近代欧洲伦理学史中的地位
    2. 二、　本书的逻辑结构和主要观点
    3. 三、　公众对于本书的各种评论
5. 导论
    1. 1.
    2. 2.
    3. 3.
    4. 4.
    5. 5.
    6. 6.
    7. 7.
    8. 8.
    9. 9.
6. 第一编 伦理原则的演绎
    1. 绪言
    2. §.1.
    3. §.2.
    4. §.3.
    5. 按照这项演绎对伦理原则所作的描述
7. 第二编 伦理原则的实在性与适用性的演绎
    1. 绪言
    2. §.4. 我们的一般活动的对象的演绎
    3. §.5.
    4. §.6. 理性存在者的现实因果性的演绎
    5. §.7. 通过理性存在者的因果性的内在特点,对这种因果性所作的规定
    6. §.8. 一种不受我们影响的客体规定性的演绎
    7. §.9. 从上节得出的结论

8. §.10. 关于自由与高级欲求能力
9. §.11. 对于兴趣概念的初步研讨
10. §.12. 一门适用伦理学的原则
11. §.13. 伦理学的划分

8. 第三编 伦理原则的系统应用或狭义伦理学
    1. 第一章 论我们行为的道德性的形式条件
    2. 第二章 关于道德规律的内容,或对于我们的职责的系统概观
    3. 第三章 狭义职责学
    4. 普遍直接职责概论
    5. 特殊职责概论
    6. 关于人依据其特定职业所具有的职责
9. 译者注释
10. 修订后记

汉译世界学术名著丛书

分科本◎哲学

论个人在历史上的作用问题

〔俄〕普列汉诺夫 著

商务印书馆
SINCE 1897 The Commercial Press

图书在版编目(CIP)数据

论个人在历史上的作用问题/(俄)普列汉诺夫著；王荫庭译.—北京：商务印书馆，2011
“汉译世界学术名著丛书”(分科本)
ISBN 978-7-100-07881-8

Ⅰ.①论… Ⅱ.①普…②王… Ⅲ.①人在历史发展中的作用-研究 Ⅳ.①B038

中国版本图书馆CIP数据核字(2011)第042370号

所有权利保留。
未经许可，不得以任何方式使用。

汉译世界学术名著丛书(分科本)
论个人在历史上的作用问题
〔俄〕普列汉诺夫 著
王荫庭 译

商务印书馆出版
(北京王府井大街36号 邮政编码100710)
商务印书馆发行
北京瑞古冠中印刷厂印刷
ISBN 978-7-100-07881-8

2011年6月第1版　开本880×1240 1/32
2011年6月北京第1次印刷　印张5⅛
定价：19.00元

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明

我馆历来重视逐译世界各国学术名著。从1981年开始出版“汉译世界学术名著丛书”，在积累单行本著作的基础上，分辑刊行，迄今为止，出版了十二辑，近五百种，是我国自有现代出版以来最重大的学术翻译出版工程。“丛书”所列选的著作，立场观点不囿于一派，学科领域不限于一门，是文明开启以来各个时代、不同民族精神的精华，代表着人类已经到达过的精神境界。在改革开放之初，这套丛书一直起着思想启蒙和升华的作用，三十年来，这套丛书为我国学术和思想文化建设所做的基础性、持久性贡献得到了广泛认可，集中体现了我馆“昌明教育，开启民智”这一百年使命的精髓。

“丛书”出版之初，即以封底颜色为别，分为橙色、绿色、蓝色、黄色和赭色五类，对应收录哲学、政治·法律·社会学、经济、历史·地理和语言学等学科的著作。2009年，我馆以整体的形式出版了“汉译世界学术名著丛书”（珍藏本）四百种，向共和国六十华诞献礼，以襄盛举。“珍藏本”出版后，在社会上产生了良好反响。读书界希望我们再接再厉，以原有五类为基础，出版“分科本”，既便于专业学者研读查考，又利于广大读者系统学习。为此，我们在“珍藏本”的基础上，加上新出版的十一、十二辑和即将出版的第十三辑中的部分图书，计五百种，分科出版，以飨读者。

中华民族在伟大复兴的进程中，必将以更加开放的姿态面向世界，以更加虚心的态度借鉴和吸收人类文明的成果，研究和学习各国发展的有益经验。逐译世界各国学术名著，任重道远。我们一定以更大的努力，进一步做好这套丛书的出版工作，以不负前贤，有益社会。

商务印书馆编辑部

2011年3月

译者序

1898年，普列汉诺夫以基尔桑诺夫的笔名在彼得堡出版的俄文科学和社会政治刊物《科学评论》杂志第3、4期上发表了“论个人在历史上的作用问题”一文。这篇论著是普列汉诺夫从理论上总结自己在19世纪80—90年代进行的反对民粹主义者和无政府主义者策略思想斗争的又一传世佳作。这是在此之前马克思主义文献中对这个问题最全面、最完整的分析，也是唯一的专论。其后一个多世纪，人们相继发表了不少这方面的著作，在某些具体的问题上，也确实有许多进展，但整个看来，或者说，从一般原理的高度来看，实质上并未取得重大突破。至于思想之精辟，史料之丰富，论述之透彻，语言之洗练，以及风格之卓异，在同一主题的论著中，这篇篇幅不大的名作迄今为止仍然是无与伦比的。也因此，20世纪30年代开始的近半个世纪，即使极“左”思潮泛滥，对普列汉诺夫政治上大张挞伐，前苏联、东欧和中国也仍然一直把这篇著作列为干部和大专院校文科学生必读的共产主义教材。

普列汉诺夫在这篇专论中批判了三种错误思想，即英雄史观、无为主义（或宿命论）和“因素论”。从一般哲学意义说，英雄史观属于唯心主义理论，无为主义作为庸俗社会学反映了机械论的特点，而因素论则是多元论或折中主义的一种表现形式。在这三种错误观点中他批判得最多、最全面、最详细的是英雄史观，而且是民粹主义者和无政府主义者一派的主观唯心主义英雄史观，不是黑格尔一派的客观唯心主义英雄史观。因为当时正是前者疯狂地从事“个人恐怖”和“以行动作宣传”之类的政治活动严重地阻碍了俄国和国际工人运动的发展。不过在个人的历史作用学说史上总的说来一直存在着的主要是两派相互对立的观点。一派夸大个人的历史作用尤其是杰出人物的作用。他们不了解或者不承认人类历史运动是合乎规律的必然过程，把一切都归因于个人的自觉活动，即主张所谓“英雄造时势”。另一派则过分强调历史运动的规律性，而贬抑甚至抹杀个人的作用，即认为“时势造英

雄”。两派的共同特点是把历史过程的规律性同个人的自觉活动形而上学地对立起来，找不到联系两者的桥梁。普列汉诺夫在批判这两种观点时，不仅提供了新颖独特、分析细致、令人信服的论据，从而通俗有力地阐述了马克思、恩格斯关于这个问题的学说，不仅唯物地改造了黑格尔唯心辩证法中有关的“合理内核”，如所谓“内在精神”、“普遍精神”、“理性的狡黠”等思想，而且从这一学说和这些思想出发，创造地发展了马克思主义关于个人的历史作用理论，提出了一系列新的观点。

这里需要指出一点：在普列汉诺夫的著作中，凡是讲到个人的历史作用时，一般都是指杰出人物或伟大人物，即杰出的或伟大的个人，至于普通的平凡的个人，他只是简单地认定他们在历史上不可能不起作用，或者从道德的观点上断言：“活动的广阔场所并不只是对‘倡始者’敞开，并不只是对‘伟大’人物敞开。它对一切有眼睛观看、有耳朵倾听以及有心灵热爱他人的人都是敞开的伟大 这个概念是相对的概念。在道德的意义上，每一个（用福音书上的话说）‘为朋友舍命的’人都是伟大的。”

在个人作用问题上，普列汉诺夫对马克思理论的重大发展，主要表现在他把社会的发展分成两个层次，即“一般趋势”，或“总的趋势”，或“一般规律”，和“个别外貌”或“局部后果”，从而提出这样一条新的基本原理：杰出人物只能决定社会发展的个别外貌，不能决定社会发展的一般趋势，后者是由社会发展的一般原因（如生产力的状况和发展等）决定的。

这一基本原理的提出，彻底解决了“英雄造时势”和“时势造英雄”这样两种历史上长期对立的观点所产生的种种纠缠不清的问题。他指出，就社会发展的一般趋势看，英雄不可能造时势，只能是时势造英雄，但从社会发展的个别外貌看，杰出人物完全可以、而且历史上常常创造出深深打上自己特有印记的时势，因为他们可以加速或延缓重大历史事件发生的进程，可以决定这种事件实现的方式，可以使事件的固有方向具有这样或那样的性质，可以“凭借自己占优势的力量使得把群众发动起来的种种力量的混乱的波动具有规范性”（车尔尼雪夫

斯基语， 见本书附录第二十一条），从而在决定事件的各种势力的现实条件所许可的范围内改变历史的进程。

在历史上，人们总是首先认识到事物的“外貌”，即表面现象，然后才深入到事物的本质或“一般规律”、“一般趋势”。所以，和其他许多历史上相对正确但有自己的局限性或严重错误的理论一样，“英雄造时势”理论这一历史上长期广泛流传的英雄史观，远不是人们所批判的那样百分之百的错误，一点合理因素都没有。相反，它在个人的历史作用学说史上也应有自己的一席地位，它是这个学说发展过程中不可缺少的环节。

如果把普列汉诺夫提出的这一基本原理再引申一下，我们可以说，不能把个别外貌或局部后果看成无足轻重的东西，也不能用形而上学的观点把它和一般趋势视为一成不变。实际上，个别外貌和一般趋势的对立是相对的，它们之间的界限是可变的。对于一流杰出人物是局部后果的那个影响范围中的某一部分，对二流杰出人物说来很可能属于一般趋势。比如俄国十月革命时期，如果列宁在彼得堡遭暗杀成功，而改由其他任何一个布尔什维克领袖（如季诺维也夫，或托洛茨基，或斯大林）来领导，革命都可能很快归于失败。人物越是杰出，局部后果的范围就越会向一般趋势那个范围伸进。反之亦然。因此历史学家在具体分析特定历史人物时的一项重要任务就是要善于分辨一般趋势在哪里结束，而个别外貌从何处开始。

个人在历史上的作用问题是历史观中与实践联系最密切的问题之一，也是当今年轻读者感兴趣的问题。因此我们把这篇30多年不曾再版的专论重新翻译出来，供读者参考，是很有必要的。同时，普列汉诺夫在自己的许多著作中，从不同方面、不同角度对个人在历史上的作用问题，相继发表了一系列论述，其中或者提出了新的观点，或者对上述专论中的某一问题或某些问题作出了重要补充或详细分析，特别是对18—19世纪西欧哲学和社会学中相关学说和思想进行了分析批判。为了让读者全面、充分地了解他在这个问题上的思想，我们从他的、已有中译文的其他所有著作中摘录了几乎全部重要的相关论述，共四十一条，作为本书附录。其中除第三十六、三十七两条因一时借

不到俄文原著（《普列汉诺夫全集》第21、22卷）无法校对外，其余各条或由我翻译，或经我校改。所有我译、校的文字如有错误，均由我负责，并望方家不吝指正。读者如希望更多地了解本书译者对普列汉诺夫在这个问题上的种种观点的看法，可参看拙著《普列汉诺夫哲学新论》（北京出版社，1988年版）第七章前五节。在那里，作者对普列汉诺夫的观点作了简要然而系统的述评。

专论的注释有三种：一种是普列汉诺夫原注，以阿拉伯数字“①、②、③……”表示；第二种是“普列汉诺夫哲学著作选集”俄文版编者注，以阿拉伯数字“[1]、[2]、[3]……”表示；第三种是由译者所作的注释，以*、**、***……表示。在重新翻译过程中，还参考了20世纪70年代三联书店出版的《论个人在历史上的作用问题》的单行本。

最后，本书的全部稿件都是李清贤女士帮忙打印的，谨致谢忱。

王荫庭

2009年8月于南京

论个人在历史上的作用问题

一

[19世纪]70年代后半期,已故的卡勃利茨[1]写了一篇文章：《理性和情感是进步的因素》[2]。作者在文章中援引斯宾塞，证明人类前进运动中起主要作用的是情感，而理智则起次要的而且完全是从属的作用。一位"受人尊敬的社会学家"[3]反驳了卡勃利茨，对于把理智放在"跟班位置"的理论表示了含有讥讽意味的惊讶。这位"受人尊敬的社会学家"保卫理智，自然是做得对的。但是如果他不涉及卡勃利茨所提问题的实质，而是指明问题提法本身如何不可能和如何不能容许，他就较正确得多了。事实上"因素"论本身就已经是没有根据的，因为它任意地划分出社会生活的各个不同方面，并把它们说成是独立存在的东西，使它们变成从各个方面和以不同结果吸引社会人走上进步道路的特种力量。然而这个理论就其在卡勃利茨那里所获得的那种形态说则更加没有根据，因为卡勃利茨已经不是把社会人活动的这一些或另一些方面，而是把个人意识的不同领域变成特殊的社会学的实体。这真是绝顶的抽象；无法再往前走了，因为前面是已经十分显然的谬论的滑稽可笑的世界。这才是这位"受人尊敬的社会学家"本应让卡勃利茨和他的读者们加以注意的地方。这位"受人尊敬的社会学家"在揭示企图发现历史中占统治地位的"因素"曾使卡勃利茨走进了怎样复杂难解的抽象领域时，也许会无意中为批判因素论本身作出某些事情。这在当时对我们大家都会是很有益处的。然而他并不足以胜任这个使命。他本人就站在同一理论的观点上，他与卡勃利茨不同的地方只在于对折中主义的爱好，由于折中主义，一切"因素"在他看来都是同样重要的。他的思维方式的折中主义性质，后来特别突出地表现在他对辩证唯物主义的攻击上，他认为辩证唯物主义是一种为了经济"因素"而牺牲一切其他因素并且根本否定个人在历史上的作用的学说。这位"受人尊敬的社会学家"连想也没有想到，辩证唯物主义跟"因素"观是格格不入的；只有完全不能进行逻辑思维的人才会认为辩证唯物主义是替所谓无为主义[4]作辩护的。不过应当指出，"令人尊敬的社会

学家”的这种过失 一点儿也不新奇：过去有，现在有，而且将来还会有许许多多其他人犯这种过失……

当唯物主义者们还没有制定辩证的自然观和历史观时，人们早就开始指责他们有“无为主义”倾向了。我们不必追溯“远古”，且回忆一下著名的英国学者普利斯特列 [5] 同普赖斯 [6] 的争论 [7] 。普赖斯在评析普利斯特列学说时曾附带证明唯物主义与自由概念不相容，证明唯物主义取消个人的任何独立性。普利斯特列在回答这个问题时曾援引生活经验。他写道：“我不来讲我自己，虽然无疑的，不能说我是一切动物中最不活跃、最无生气的动物(I am not the most torpid and lifeless of all animals)；不过我要问问您，您在哪里找得到比在信奉必然性学说的人士中间更多的思维能力、更多的积极性、更大的精神力量和顽强精神来追求最重要的目的？”普利斯特列指的是当时所谓 christian necessarians [8] [基督教必然论者] [9] 的宗教民主派。我们不知道这个教派是否真像属于该派的普利斯特列所以为的那样活跃。不过这并不重要。唯物主义对人类意志的观点同实践上最坚毅的活动极好地和睦相处，这种情况是毫无疑问的。朗松 [10] 说，“一切向人类意志提出最大要求的学说原则上都确信意志的无能为力；它们否定自由和使世界屈从于宿命论” [11] 。朗松是不对的：他以为对所谓意志自由的任何否定都会导致宿命论；但是这没有妨碍他发现一个非常值得注意的历史事实：的确，历史昭示，就是宿命论也不仅不总是妨碍实践上坚毅的行动，而是相反，在某些时代宿命论是这种行动的心理上必要的基础。拿清教徒 [12] 为证，清教徒的毅力就远远超过17世纪英国一切其他党派；再拿穆罕默德的信徒们为证，他们在短时期内就使从印度到西班牙的广大地区都服从自己的权力。那些认为只要我们确信特定系列事件必然到来，我们就会失去促进或反抗它们到来的任何心理上的可能性的人，都是非常错误的。 [13]

这里一切都取决于我自己的活动是否构成必然事变链条中的必然环节。如果是，那么我的犹豫就会更少，因而我就会更坚决地行动。而且这里没有任何可奇怪的地方：当我们说某人认为自己的活动是必然事变链条中的必然环节时，这也就是说，缺乏自由意志对他说来等于完全不能无所作为 ，而且这种缺乏自由意志反映在他的意识中就是

认为不能不像他所作的那样去作 。这正是可以用路德的名言“Hier stehe ich ,ich kann nicht anders”[我既在这个位置，便不能不这样]来表示的那种心绪，而且由于这种心绪，人们表现出最不可遏止的毅力，实现最令人惊异的勋业。这种心绪是哈姆雷特没有体验过的：因此他所能做的就只是唉声叹气和反躬自省。也因此，哈姆雷特任何时候都不会容忍那主张自由只是已经转化为意识的必然性的哲学。费希特说得对：“一个人怎样，他的哲学也就怎样。”

---

[1] 卡勃利茨(1848—1893)，又名尤佐夫。俄国政论家，作家，自由民粹派最右翼代表之一。著有《社会学概论·民粹主义原理》。——译者

[2] 卡勃利茨这篇文章1878年发表在文学政治报《星期周报》第6、7期合刊上，1882年编入卡勃利茨主要著作《社会学概论·民粹主义原理》。

[3] 受人尊敬的社会学家，指尼·康·米海洛夫斯基***。在卡勃利茨的文章发表后，米海洛夫斯基立即在自己的《1878年文学评论》中对它做出了反应(参阅《米海洛夫斯基全集》，第4卷，1897年圣彼得堡版，第539—546页)。

[4] 无为主义是17世纪末出现的一种神秘主义学说。它认为人的一切行为都取决于神的意志。由此产生漠不关心地、神秘直观地对待生活，消极被动，“不反抗罪恶”等等的宿命论说教。

[5] 普利斯特列(Priestley，1733—1804)，英国化学家，神学家，唯物主义哲学家，决定论者。著有《普赖斯博士与普利斯特列博士通信中关于唯物主义学说和哲学必然性的自由辩论》(1778年)。——译者

[6] 普赖斯(Price，1723—1791)，英国分离派宗教家，道德哲学家。——译者

[7] 同普赖斯的争论，记载在普利斯特列下述著作中：《普赖斯博士与普利斯特列博士通信中关于唯物主义学说和哲学必然性的自由辩论，普利斯特列博士还补充了说明辩论本质的绪言，和几封致某些参加过这次关于物质与精神的辩论的作家们的信》，伦敦，1778年。

[8] 18世纪的法国人对唯物主义同宗教教义的这种结合会很惊讶。在英国，任何人都不曾对这种结合觉得奇怪。普利斯特列本人就是很信宗教的人。一个地方有一个地方的风俗。

[9] 基督教必然论者是基督教的一个宗派，它否定意志自由，认为有精神的生物不是自由地而是按照必然性从事活动的。

[10] 朗松(Lanson，1857—1934)，法国文学史家、文学批评家，著有《法国文学史》。——译者

[11] 参看他的《法国文学史》，俄译本，第1卷，第511页。

[12] 清教徒，指16世纪末到17世纪英国和苏格兰拥护加尔文主义的那些人。他们在17世纪为准备和实现英国资产阶级革命起过巨大的作用。

[13] 大家知道，依据加尔文的学说，人们的一切行为都是由上帝预先决定的。Praedestinationem vocamur aeternum Dei decretum,quo apud se constitutum,habiut quid de unoquoque homine fiere valet.[我们把上帝永远决定的事情，把上帝对自己规定的、因而对各个人也有效力的事情，称为预定。](Institutio,lib III，cap.5[《训条》，第3册第5章])正是按照这个学说，上帝从自己的仆人中挑选几个人来解放受到非正义压迫的民族。比如以色列民族的解放者摩西[14]就是如此。从一切情况看来，克伦威尔也自认为是上帝的这种工具；他始终，而且大概是由于完全真诚的信念，称自己的行为是上帝意志的产物。所有这些行动对他来说都预先涂上了必然性的色彩。这不仅没有妨碍他企图从胜利走向胜利，而是使他的这一企图获得了不可遏止的力量。

[14] 关于摩西拯救以色列人的传说，详见《圣经》“旧约”“出埃及记”。——译者

二

我国有些人对施塔姆勒[15]的话信以为真，认为西欧社会政治学说中有一派好像固有不可解决的矛盾似的。我们指的是他的月蚀例子。实际上这是最荒诞的例子。在月蚀所必需的种种结合在一起的条件中，人的活动无论如何不包括、也不能包括在内，而且光凭这一点，就只有疯人院里才会产生促进月蚀的政党。然而如果人的活动也包括在上述条件之内，那么凡是很想看到月蚀，同时确信月蚀不用他们促进也一定会发生的人，都不会加入月蚀党。在这种场合，他们的“无为主义”不过是避免多余的即无益的行动罢了，而与真正的无为主义毫不相干。要使月蚀的例子在我们所考察的这个场合不再是毫无意义的，对上述政党来说本来应当把这个例子根本改造一下。应当设想，月亮是天生有意识的，并且它受蚀时在天空中所占的那个位置，在它看来是其意志自决的结果，同时这个位置不仅使它得到巨大的享受，对它的精神安宁说来也是绝对必要的，因此它始终充满热情地力求占住这个位置。[16]作了这一切设想之后，理当问问自己：如果月亮终于发现，实际上不是它的意志，也不是它的“理想”决定它在天空中的运动，而是相反，它的运动决定它的意志和它的“理想”，它会作何感想呢？按照施塔姆勒的意见，结论是：只要月亮没有借助于某种逻辑矛盾而从困境中摆脱出来，这种发现一定会使它不能运动。但这个假设是毫无根据的。诚然这种发现也许会成为月亮情绪不佳、精神失调、它的“理想”与机械现实发生矛盾的正式根据之一。但是既然我们假定“月亮的心理状态”归根到底整个地全都由它的运动来决定，那么本来也就应该在运动中去寻找月亮精神失调的原因。如果细心地对待这个问题，也许情况会是这样的：当月球处于远地点时，它为它的意志不自由感到难过，而在近地点[17]，这种处境就成为它心情快乐精神焕发的新的正式来源。也许结果恰好相反：也许会是这样的，月球不是在近地点而是在远地点发现自由和必然相协调的方式。然而不管怎样，无可怀疑的是这种协调是完全可能的，必然性的意识同实践上最坚毅的行动是相处得非常好的。至少历史上迄今为止常有这样的

事。否定意志自由的人，就其意志力说常常超过自己所有同时代人，并且对自己的意志力提出了最大的要求。这样的例子多的是。它们是众所周知的。大概施塔姆勒只有在故意不愿意看到真实的历史现实时忘记的那样才会忘记这些例子。这种不愿意例如在我国主观主义者[18]和某些德国庸人那里是很强烈的。然而庸人和主观主义者不是人，而是如别林斯基会说的纯粹的幽灵。

我们且仔细地看看当一个人认为他自己——过去、现在或未来的——行动始终具有必然性色彩时的那种场合吧。我们已经知道，在这种场合，一个人如果像穆罕默德一样自认为是上帝的使者，像拿破仑一样自认为是绝对不可阻挡的命运所选定的人物，或者像19世纪某些社会活动家一样自认为代表谁也无法遏制的历史运动的力量，他就会表现出几乎自发的意志力，像摧毁纸糊的房屋那样，把各县大大小小的哈姆雷特[19]在他的道路上造成的所有障碍一扫而光。[20]不过这个场合现在使我们感兴趣的是另一方面，而且正是如下的方面。当我认为我的意志不自由只表明主观上和客观上完全不能不如我所做的那样去作时，而且当我的这些行动同时是一切可能的行动中最合我心愿的行动时，在我的意识中必然性跟自由，自由跟必然性就是同一的，于是我之不自由只是在这样的意义下，即：我不能破坏自由跟必然的这种同一性；我不能使它们互相对立；我不能感觉到自己受必然性的拘束。然而这样的缺乏自由同时就是自由最充分的表现。

西梅尔[21]说，自由总是摆脱什么东西的自由，自由若不理解为与受约束相反的东西，自由就没有意义。这自然是对的。不过根据这个小小的起码常识不可能推翻构成哲学思想某个时候曾作出的最天才的发现之一的那个原理，即自由是认识了的必然性。西梅尔的定义过于狭隘：它仅指不受外部拘束的自由。当所谈的只是这样的拘束时，自由与必然性的同一便是极端可笑的：小偷是不会自由地从您的口袋里掏走手帕的，如果您阻止他这样做，而他暂时又没有什么办法制伏您的反抗。不过除了这种起码的和粗浅的自由概念之外，还有另一种深刻得多的自由概念。这种概念对于没有哲学思维能力的人说来是根本不存在的，而有能力进行哲学思维的人，也只有当他们确实摆脱掉

二元论，懂得在主客体两方之间根本不存在二元论者认为可能有的那种鸿沟的时候，才会领悟这种概念。

俄国主观主义者把自己乌托邦式理想同我国资本主义现实对立起来，并且没有走得比这种对立更远。主观主义者们陷入了二元论 的泥潭。所谓俄国“学生们” [22] 的理想，其近似资本主义现实的程度，比主观主义者的理想少得多。尽管如此，“学生们”却能够找到联结理想和现实的桥梁。“学生们”上升到了一元论 。按照他们的意见，资本主义由于自身发展的进程而导致自身的否定，以及导致他们——俄国“学生们”，而且不仅只有俄国“学生们”——理想的实现。这是历史的必然性 。他，这个“学生”，就充当这个必然 性的一种工具，而且 无论根据自己的社会地位，还是根据这种地位所造成的、自己的智能的和精神的特性，他都不能不充当这种工具。 这也是必然性的方面 。不过既然他的社会地位正是使他养成了这种特性，而不是别的特性，它就不仅会充当必然性的工具，以及不仅不能不充当而且热烈地希望 和不能不希望 充当这种工具。这是自由的方面 ，同时这种自由是从必然性中生长出来的，或者正确些说，这是与必然性同一的自由，这是转变成自由的必然性。 [23] 这样的 自由也是摆脱了某种拘束的自由；它也是同某种约束相对立的：深刻的定义不推翻粗浅的定义，而是补充它们，把它们保存在自身之中。然而在这种场合，究竟可以谈论什么样的拘束、什么样的约束呢？这是明显的：是遏制尚未摆脱二元论的人们的毅力的那种精神拘束；是不善于架设桥梁越过分隔理想与现实的鸿沟的人们感到苦恼的那种约束。当一个人没有通过勇敢的紧张的哲学思考争得这种 自由时，他就还不会完全属于他自己，于是用自身的精神痛苦可耻地迁就与自由对立的外部必然性。可是同一个人一旦摆脱这种恼人的和可耻的拘束的枷锁，一旦他的自由 活动成为必然性自觉 和自由的 表现，他就是为新的、完整的、在这以前他所不知道的生命而生的。 [25] 那时他就会成为伟大的社会力量，而且那时已经没有什么东西能够阻止他、也没有什么东西会阻止他如

天雷神电

轰击妖魔……

[1] 施塔姆勒(Stammler,1856—1938)，德国法学家，新康德主义法学派代表。——译者

[2] C'est comme si l'aiguille aimantée prenait plaisir de se tourner vers le nord car elle croirait tourner indépendumment de quèlque autre cause,ne s'apercevant pas des mouvement insensibles de la matiére magnétique. *Leibnitz,Théodicée* ,Lausanne MDCCLX,p.598.[“这同磁针对转向北方感到高兴，认为它这样做是出于自己的意志，不依赖任何原因，而觉察不到磁性的很少感知出来的作用，是完全一样的。”莱布尼茨：《神正论》，洛桑，1760，第598页]

[3] 近地点是月球离地球最近之点，远地点是月球离地球最远之点。

[4] 俄国主观主义者，社会学中主观方法的拥护者，拉甫罗夫、米海洛夫斯基、卡列也夫等人认为，在建立社会科学方面起主要作用的应该不是对历史必然性的理解，而是所欲望的东西、“理想的东西”等等的标准。

[5] 普列汉诺夫这里暗指屠格涅夫的短篇小说《西格里县的哈姆雷特》。

[6] 再举一个例子，这个例子清楚地证明这类人的情感多么强烈。费拉尔公爵夫人勒奈(路易十二的女儿)在给自己的教师加尔文的信中写道：“不，我没有忘记您写给我的那些话：大卫对上帝的敌人怀着不共戴天的仇恨，我自己任何时候都不会持另一种态度；因为如果我知道，国王，我的父亲，和王后，我的母亲，和已故的先生我的丈夫(feu monsieur mon mari)，以及我所有子女被上帝抛弃了，我就会以不共戴天的仇恨憎恨他们，并且希望他们下地狱”，等等。怀有这种情感的人能够表现出何等可怕的无坚不摧的毅力啊！要知道这些人都否定了意志自由。

[7] 西梅尔(Simmel,1858—1918)，德国社会学家，哲学家。主要著作有《货币哲学》、《社会学》，是形式社会学的开创者。——译者

[8] “学生们”，指马克思学说的信徒。这是为逃避书刊检查，在合法出版物中使用的代号。

[9] Die Notwendigkeit wird nicht dadurch zur Freiheit,dass sie verschwindet, sondem dass nur ihre noch innere Identität manifestiert wird.Hegel,*Wissenschaft der Logik,* Nürnberg 1816,zweites Buch,S.281. [“必然性之变为自由，不是由于必然性消失，而只是由于它的暂时还是内在的同一性表现了出来”。黑格尔《逻辑学》，纽伦堡1816年德文版第2册第281页。[24]]

[10] 参见《黑格尔文集》，第五卷，国家社会经济出版社，1937年，第693页。

[11] 同一位老黑格尔在另一个地方说得非常好：“自由就是除自己以外什么也不想要”。参见《黑格尔全集》，德文版，第12卷，第98页(宗教哲学)。

三

再说一遍：认识特定现象的绝对必然性，只会加强同情该现象并自认为是引起该现象的一份力量的人的毅力。如果这个人认识该现象的必然性以后，竟袖手旁观，那就表明他对算术不内行。实际上，比方说，如果诸条件的特定总和S具备，现象A就必然要发生。您向我证明了，这个总和的一部分已经具备，另一部分到T时就会具备。我，这个热烈同情现象A的人，确信这一点之后激动地喊道："这多么好啊！"于是便躺下睡觉，直到您预言的事变到来的那个吉日良辰为止。这么做的结果又怎么样呢？结果如下。在您的计算中，在发生现象A所必需的条件总和S中，是把我的活动也包括在内的，假定这个活动等于a。既然我陷入昏睡沉沉的状态，那么在T时有利于该现象到来的条件总和就不会是S，而是S-a，这使得情况有所变化。也许另一个人会占据我的位置，此人也是接近于无所作为的，不过我的无动于衷使他感到极端愤慨，这种情况对他产生了转折性的影响。在这种场合，力量a将为力量b所替代，而且如果a等于b(a=b)，那么促使A到来的条件总和仍然会等于S，于是现象A还是会在同一时刻T发生。

然而假若不能认为我的力量等于零，假若我是精明能干的工作者，而且假若谁也没有来替代我，那么我们这里就不会有完整的总和S，于是现象A就会发生得比我们预计的要晚一些，或者不如我们指望的那么完满，或者干脆根本不会发生。这是非常明显的。如果我还不懂得这个道理，如果我认为在我背叛之后S仍然会是S，那只是因为我不会计算而已。然而是否光只我不会计算呢？向我预言总和S在T时一定会具备的您，却没有预见到我同您谈话以后便立即躺下睡觉去了；您曾确信我始终是一个优秀的工作者；您把一个不大可靠的力量当成了比较可靠的力量。所以，您的计算也不高明。不过我们假定，您什么都没有弄错，您把一切都考虑到了。那时您的计算就会是这个样子：您说，在T时总和S将会具备。在这个条件总和中包括一个负数，即我的背叛；这里也包括一个正数，即意志坚强的人们因确信其意图

和理想是客观必然性的主观表现而受到的那种鼓舞作用。在这种场合，总和S就真正会在您确定的时刻具备，现象A也就会发生。看来这是明显的。然而如果是明显的，那么究竟为什么一想到现象A必不可免就使我感到不安呢？为什么我曾觉得这种想法注定使我无所作为呢？为什么谈到这个想法时我就忘记了最简单的算术规则呢？大概是因为我所受到的教育使我对无所作为具有最强烈的渴望，而且我同您的谈话使这个值得称赞的渴望一触即发。仅此而已，岂有他哉。只有在这个意义上，即在成为暴露我精神委靡和腐朽无能的导因的意义上，这里才会出现对必然性的意识。把这种意识看作我的精神委靡的原因是绝对不可能的：原因不在于这种意识，而在于我受教育的种种条件。可见……可见，算术是一门极为可敬极为有益的科学，它的规则甚至哲学家先生们，而且甚至特别是哲学家先生们都不应当忘记。

关于特定现象必然性的意识对于不同情该现象和反对它到来的、意志坚强的人，又会有怎样的影响呢？在这里情况有点变化。很可能，它会削弱他进行反抗的毅力。然而反对这种现象的人什么时候会确信它是必不可免的呢？这要到促成这种现象的条件已经很多而且很强大的时候。反对这种现象的人们对它必然到来的意识，以及他们毅力的衰竭，只是有利于它的条件强大有力的表现。这些表现本身又包括在这些有利的条件之中。

然而反抗的毅力并不是在所有反对该现象的人们那里都会减弱。在某些人那里，这种毅力只会由于意识到这种现象必不可免而增长，变成绝望挣扎的毅力。一般历史，特别是俄国历史上就有这类毅力的不少大有教益的事例。我们想，读者毋需我们帮助就会回忆起这些例子。

在这里卡列也夫[26]先生打断我们。他虽则——当然——不同意我们对自由和必然性的观点，也不赞成我们对坚毅热情人士“极端作风”的偏爱，但毕竟在我们杂志的篇页上满意地遇到关于个人能够成为伟大社会力量的思想。这位受人尊敬的教授高兴地感叹道：“我向来都这么说！”这倒是对的。卡列也夫和所有主观主义者始终认为个人在历史上起着十分重大的作用。而且曾经有个时期，这种主张引起先进青

年对他们巨大的同情，这帮青年力求为公共利益而从事高尚的劳动，因而自然倾向于高度评价个人首创精神的意义。然而实质上主观主义者们不仅任何时候都没有能够解决个人在历史上的作用问题，而且甚至没有正确地提出这个问题。他们把“善于批判地进行独立思考的人物”的活动同社会历史运动规律的影响对立起来，因而创立了因素理论的一种似乎新颖的变种：善于批判地进行独立思考的人物是社会历史运动的一种因素，而该运动自身的规律则是另一种因素。结果得出了非常不恰当的观念，只有当活动能力强的“个人”专心致志于当前大家都关注的实践问题因而无暇研究哲学问题的时候才会对这种观念感到满意。然而从[19世纪]80年代到来的沉寂时期有能力思想的那些人得到无意中的闲暇进行哲学思考起，主观主义者们的学说便开始破绽百出，甚至像阿卡吉·阿卡吉也维奇著名的外套[27]一样破烂不堪。打任何补丁都无法修整，于是善于独立思考的人们相继放弃主观主义这一显然完全没有根据的学说。不过正如在这种场合下常有的情况那样，对这一学说的回应使某些敌视它的人走向了相反的极端。如果某些主观主义者为了要尽量抬高“个人”在历史上的作用，竟拒绝承认人类历史运动是合规律的过程，那么现代某些反对主观主义者的人为了要尽可能更好地强调这一运动的合规律性，看来随时都可能忘记历史是人们创造的，因此个人的活动在历史上不可能没有作用。他们认为个人是quantite negligeable[可以忽略的量]。在理论上这种极端就像最狂热的主观主义者所达到的那种极端，同样是不能容许的。为了反题而牺牲正题，正如为了正题而忘记反题，同样是没有根据的。只有当我们善于把包含在它们中间的真理因素统一在合题中的时候才会找到正确的观点。[28]

---

[1] 尼古拉·伊万诺维奇·卡列也夫(1850—1931)，俄国自由派历史学家，政论家，马克思主义的反对者，后为前苏联科学院院士。著有《历史中的经济唯物主义》。——译者

[2] 阿卡吉·阿卡吉也维奇是果戈里小说《外套》中的主人公。——译者

[3] 在追求合题方面，同一位卡列也夫先生超过了我们。不过可惜的是他没有比对人是由灵魂和肉体组成的那个真理的意识走得更远。

四

我们早就对这个课题感兴趣了，我们也早就想请读者跟我们一道着手解决它。然而某些顾虑使我们克制住了：我们以为，也许我们的读者自己已经解决了，因而我们的建议为时已晚。现在我们已经没有这样的顾虑了。德国历史学家们已经使我们打消了顾虑。我们说这个话是严肃的。原来最近一段时期，德国历史学家中间进行了一场关于历史上伟大人物的相当热烈的争论。一些人倾向于认为伟人的政治活动是历史发展的主要动力，而且几乎是唯一的动力，另一些人则断言，这种观点是片面的，历史科学应当注意的并不仅仅是伟大人物的活动，也不仅仅是政治史，而是整个来说全部历史生活的总和(das Ganze des geschichtlichen Lebens)。后面这一派的代表之一就是卡尔·拉姆普雷希特[29]、《德国史》的作者，此书由普·尼古拉也夫先生译成了俄文。反对者们指责拉姆普雷希特是“集体主义”，是唯物主义，甚至把他——horibile dictu![说来可怕！]——同“社会民主主义的无神论者”混为一谈，如他自己在争论结语中所说的那样。当我们了解了他的观点时，我们才看出，对这位不幸的学者提出的种种责备都是完全没有根据的。同时我们确信现代德国历史学家们没有能力解决个人在历史上的作用问题。于是我们自认为有权假定这个问题迄今为止对于某些俄国读者来说也仍然是没有解决的，因而关于这个问题现在也还可以说一点并非完全没有理论意义和实践意义的话。

拉姆普雷希特汇集了许多雄才大略的杰出人物对于他们自己的活动与这个活动得以实现的那种历史环境之间的关系所持见解的一套完整的收藏品(eine artige sammlung，如他所说)；不过他在自己的辩论中暂时局限于援引俾斯麦的某些演说和意见。他引证这位铁血宰相1869年4月16日在北德意志帝国国会中发表的如下一段话：“先生们，我们既不能忽视过去的历史，也不能创造未来。我希望你们预防一种错觉，由于这个错觉人们把自己的钟表拨前一些，以为这样做他们会加速时间的流逝。通常过分夸大了我对我所凭借的那些事变的影响，不

过毕竟谁也没有想到要我去创造历史。这对我说来，甚至跟你们联合在一起，也会是不可能的，虽然我们联合在一起能够跟整个世界对抗。然而我们不能创造历史；我们应当等待历史自动形成。我们把水果放在灯下是不会加速它们的成熟的；如果它们尚未成熟我们就摘下来，那只会阻止他们的生长和损害它们。”拉姆普雷希特又根据约里[30]的记述，引证俾斯麦在普法战争时期不止一次说过的意见。它们共同的意思还是：“我们不可能造成伟大的历史事变，而应当根据事物的自然进程行事，并限于保证自己得到已经成熟的东西。”拉姆普雷希特认为这是深刻而完备的真理。在他看来，现代历史学家只要善于深入地观察事变，而不使自己的视野局限于太短的一段时间，就不会有另外的想法。俾斯麦能不能把德国拉回到自然经济去呢？对他说来，这甚至在他处于自己权势的巅峰时期也是不可能的。一般的历史条件比最有势力的人物更强大。伟大人物所处时代的一般性质，对于这位伟大人物来说是“经验上既定的必然性”。

拉姆普雷希特是这样议论的，他把自己的观点称为通用的 。不难看出他的“通用”观的弱点。他所援引的俾斯麦的意见，作为心理学文献是很有意思的。可以不同情以前这位德国宰相的活动，但不能说他的活动微不足道，说俾斯麦的特点是“无为主义”。据说拉萨尔关于他这样说过：“反动派的仆人们并不是夸夸其谈的人，但愿进步势力有更多这样的仆人。”请看，正是这个有时表现出真正钢铁般毅力的人，认为自己在事物自然进程面前是完全无能为力的，他显然把自己看成是历史发展的简单工具；这再一次表明，可以用必然性的眼光看现象，同时又成为很有毅力的活动家。不过只有在这方面俾斯麦的意见才是很有意思的；认为这些意见是对个人在历史上的作用问题的回答则不可能。用俾斯麦的话说，事变是自行造成的，我们只能保证自己得到事变所准备的东西。然而每一次“保证”行动也都是历史事变：这样的事变同自行造成的事变究竟有何区别呢？实际上几乎每一个历史事变都同时既是“保证”某人得到先前发展已经成熟的果实，又是为未来果实作准备的那个事变链条的一个环节。怎么能把“保证”的行动跟事物的自然进程对立起来呢？看来俾斯麦是想说，历史上起作用的个人和集团从来不是而且任何时候都不会是万能的。这自然毫无疑义。但我们还是想知道，他们的——当然远非万能的——力量以什么为转移，

这种力量在什么情况下会增长，又在什么情况下会消减。对于这些问题，无论俾斯麦还是援引其言论的那位博学的“通用”史观拥护者都未作回答。

诚然，在拉姆普雷希特那里也发现有比较浅近易懂的引文。[31]比方他引用法国现代历史科学最著名的代表之一莫诺[32]如下一段话：“史学家们太习惯于一味注重人类活动那些光辉灿烂、显赫一时然而转瞬即逝的表现，注重伟大事变和伟大人物，却不去描述构成人类发展真正有价值而非暂时的部分(这个部分在一定范围内可以归结为规律和相当程度上可以进行精确分析)的那些经济条件和社会设施的伟大而缓慢的运动。实际上，重要的事变和人物正是作为人类发展不同时期的符号和象征才是重要的。被称为历史事变的绝大多数事变之于当今的历史，就像波涛之于潮水涨落的深厚而经常的运动一样，波涛在海面上产生，一时由于灿烂的阳光而绚丽夺目，随之碎散在沙岸上，身后什么也没有留下。”拉姆普雷希特宣称，他准备对莫诺这段话中的每一句话都表示赞同。大家知道，德国学者不爱赞同法国学者，法国学者也不爱赞同德国学者。因此比利时历史学家皮雷纳在《Revue historique》[《历史评论》]上特别愉快地强调了莫诺历史观点和拉姆普雷希特观点的这种吻合。他指出：“这种一致意义十分重大。它看来证明，未来属于新的历史观。”

---

[1] 卡尔·拉姆普雷希特(1856—1915)，德国历史学家，著有《德国史》(19卷)一书。——译者

[2] 约里(Joly，1839—1925)，法国哲学家、心理学家。——译者

[3] 我们不涉及拉姆普雷希特的其他哲学历史学论文，这里只是谈论他的论文：“Der Ausgang des Geschichtswissenschaftlichen Kampfes”，*Die Zukunft*，1897，No.44(《历史科学战斗之结局》，《未来》，1897年，第44期)。

[4] 莫诺(Monod,1844—1912)，法国历史学家，《历史评论》杂志的创建人和编辑。——译者

五

我们不赞同皮雷纳这些令人惬意的期望。未来不可能属于含糊暧昧的观点，而莫诺的观点，尤其拉姆普雷希特的观点正是如此。当然，不能不欢迎宣布历史科学最重要的任务是研究社会设施和经济条件的那个流派。当这个流派在历史科学中彻底巩固下来时，这门科学就会取得长足的进步。然而第一，皮雷纳误认为这个流派是新的。早在19世纪20年代这个流派就在历史科学中产生了：基佐、米涅、奥古斯丹·梯叶里，还有后来的托克维尔等人，都是这一流派光辉的和始终不渝的代表人物。莫诺和拉姆普雷希特的观点，不过是从陈旧的然而很出色的原本上复印下来的模糊不清的摹本。第二，对于自己的时代说来，基佐、米涅及其他法国史学家们的观点无论多么深刻，其中始终有许多问题没有解释清楚。其中就没有确切地和完整地回答个人在历史上的作用问题。然而如果历史科学的代表们决然要避免用片面的观点考察自己的对象，历史科学就确实应当解决这个问题。未来属于对这个问题也能提供最好答案的那个学派。

基佐、米涅以及这一流派其他史学家们的观点，是作为18世纪的种种历史观点的回应出现的，并且构成它们的反题。在18世纪，研究历史哲学的人们把一切都归结为个人的自觉活动。诚然，当时也有过超出一般规则的例外：例如维科[33]、孟德斯鸠和赫尔德[34]的历史哲学的视界就宽广得多。但我们现在所谈的不是这些例外；18世纪绝大多数思想家正是像我们说过的那样看待历史。就这方面说，现在重读比方马布利[35]的历史著作是非常引人入胜的。据马布利说，克里特人的社会政治生活和风俗是弥诺斯[36]一手造成的，而莱库古[37]对斯巴达也作出了类似的贡献。如果斯巴达人“鄙视”物质财富，那么他们这种态度正是应该归因于莱库古，因为他“可以说已经深入自己同胞们的心灵，并且在那里扼杀了爱财心理的萌芽”[38]。而如果斯巴达人后来离开了英明的莱库古给他们指示的道路，那么这就是莱山得[39]的过错，因为莱山得使他们相信“新时代和新情况要求他们有新规则和新

政策”。[40] 从这种观点的视角写出来的学术著作，与科学很少有共同之处，这种著作是作为宣讲的教义写成的，仅仅为了似乎从其中得出道德的“教训”。复辟时代的法国历史学家们正是起来反对这样的观点。经过18世纪末期惊天动地的事变以后，已经根本不可能认为历史是或多或少杰出以及或多或少高尚开明、可以随心所欲地向没有受过教育然而唯命是从的群众灌输这些或那些情感和概念的人物的事业。还有，这种历史哲学激怒了资产阶级理论家们的平民自尊心。这里表现了早在18世纪资产阶级戏剧产生时期即已显露出来的那同样的情感。梯叶里在跟旧历史观作斗争时也利用了博马舍 [41] 等人提出来反对旧美学的那同样的论据。[42] 最后，还在不久以前法国所经历的风暴，十分清楚地表明了历史事变的进程远不仅仅是由人们的自觉行为所决定的；单是这个情况就必定要使人想到，这些事变是在某种潜藏的、像自发的自然力量那样盲目地然而按照某些确定不移的规律起作用的必然性影响下发生的。非常值得注意的(不过迄今为止据我们所知还没有任何人指出过的)那个事实是，把历史看作合乎规律的过程的新观点，已由复辟时代法国历史学家们正是在论述法国革命的著作中最彻底地发挥过了。例如米涅和梯也尔的著作就是如此 [44] 。夏多布里昂 [45] 曾称新的历史学派是宿命论 派。他在论述这个学派向研究者提出的任务时说过：“这个体系要求历史学家没有愤慨地叙述最凶残的暴行，没有爱心地谈论最高尚的善举，并且用自己冷漠的眼光在社会生活中只看到不可抗拒的规律的表现，由于这些规律，一切现象都正是像它们必然本应发生地那样发生。” [46] 这当然是不正确的。新学派根本没有要求历史学家无动于衷。奥古斯丹·梯叶里甚至直截了当地宣称，政治热情在使研究者的头脑更加敏锐的同时，能够成为发现真理的强有力的手段。[48] 只要稍微读读基佐、梯也尔 [49] 或米涅的历史著作，就足以看出，他们都非常热烈地同情资产阶级，无论在这个阶级同世俗贵族和教会贵族作斗争的时候，还是在它力求镇压新兴无产阶级的要求的时候。然而有一点是毋庸置辩的，这就是：新的历史学派产生于19世纪20年代，在这个时代，贵族已经 被资产阶级打败，不过它还在企图恢复自己某些旧日的特权。对他们的阶级获得胜利的自豪意识在新学派历史学家们的一切议论中都表现出来了。而既然资产阶级从来都没有骑士式的敏感，那么在它的有学问的代表人物的言论

中，对待战败者的非常残酷的态度就时有所闻了。基佐在他的一本论战性小册子中说道：“弱肉强食，理所当然。”(Le plus fort absorbe le plus faible, et cela est de droit)它对待工人阶级的态度是同样残酷的。这种残酷性有时具有安然无动于衷的形式，因而引起了夏多布里昂的误会。此外，当时还不完全明白，应当怎样理解历史运动的合规律性 。最后，新学派之所以会给人宿命论的印象，正是因为它力求坚定地站在合规律的观点上，而不大关心伟大历史人物。[50] 这是受过18世纪历史观念熏陶的人难以容忍的。各种反驳从四面八方纷纷落到了新历史学家们的头上，于是就发生了一场——如我们已经看到的——至今仍未结束的争论。

1826年1月，圣伯夫 [51] 在《地球》(*Le Globe*) [52] 杂志上就梯也尔《法国革命史》 [53] 第五、六卷的问世写道：“一个人随时都能依其意志的突然决定给事变的进程施加新的、出乎意料的和变化无常的力量，这种力量能够使事变进程变更方向，不过这种力量本身却由于自己的变化无常而无法测量。”

不要以为圣伯夫曾认定，似乎人类意志的“突然决定”是无缘无故的。不，这样想未免太天真了。他只是断言一个在社会生活中扮演或多或少重要角色的人的智力特性和精神特性——他的才能、知识、果断或犹豫、勇敢或怯懦等等——不能不对事变的进程和结局发生很显著的影响，要知道这些特性并非仅只用民族发展的一般规律来解释的：它们始终是并且在很大程度上是在可以称作私人生活的偶然现象的那种事情的影响下形成的。举几个例子来说明这个看来其实不言自明的思想。

在奥地利王位继承战争 [54] 时期，法国军队赢得了几次光辉的胜利，而且法国看来能够从奥地利手上争得今属比利时的相当广阔的领土让步；然而路易十五并没有要求这种让步，因为用他的话说，他不是作为商人而是作为国王打仗的，结果亚琛和约使法国人一无所获 [55] ；而如果路易十五具有另一种性格，或者如果换上另一个国王，那么法国的领土也许会扩大，结果它的经济发展和政治发展的进程就会有一些变化。

法国进行七年战争[56]时，正如大家知道的，已经同奥地利结成联盟。据说这次联盟是在蓬巴杜夫人[57]强有力的影响下缔结的，她深感荣幸的是高傲的玛丽亚·特雷西亚[58]在写给她的信中曾称呼她为自己的表妹或自己亲爱的女友(bien bonne amie)。因此可以说，如果路易十五的性情严峻一些，或者如果他不那样屈从于自己的情妇们的影响，那么蓬巴杜夫人就不会对事变进程有这样的影响，而事变也就会是另一番景象了。

其次，七年战争对法国是不利的[59]：法国的将军们遭到过几次极可耻的失败。总的来说，他们的行为是十分奇怪的。黎塞留一味地抢劫，而苏比斯和布罗伊则经常互相掣肘。例如，当布罗伊攻击菲林豪逊近郊的敌人时，苏比斯听到炮声，但没有去援助自己的同僚，像曾经约定的那样，以及像他无疑本来应该做的那样，于是布罗伊不得不退却[60]。祖护了这个极其无能的苏比斯的正是蓬巴杜夫人。可以再一次说：如果路易十五不那么好色，或者如果他的这位情妇没有干预政事，那么事变的结果就不会这样不利于法国。

法国的历史学家们说，当时法国根本就不该在欧洲大陆作战，而应该把自己的全部力量集中在海上，以保卫自己的殖民地不受英国侵犯。如果它没有这样做，那么这里少不了又得归罪于想讨好“自己亲爱的女友”玛丽亚·特雷西亚的蓬巴杜夫人。七年战争的结果，法国失去了自己最好的殖民地。这无疑大大地影响了法国经济关系的发展。在这里，女人的虚荣心理在我们面前扮演着影响经济发展的强大“因素”的角色。

需要别的例证么？再举一个也许最令人惊讶的例子吧。在同一个七年战争时期，在1761年8月，奥军在西里西亚同俄军会合后在施特里高一带围困了腓特烈大帝。他的处境万分危急，然而联军延迟了进攻，而且布图尔林将军[61]在敌人面前驻扎了20天之后甚至完全撤出了西里西亚，只在那里留下自己的一小部分力量来增援奥地利的劳东[62]将军。劳东夺取了腓特烈军驻防地附近的施魏德尼茨，不过这次胜利意义不大。然而如果布图尔林的性格更果断一点呢？如果联军攻击了腓特烈，不使他在自己的营垒中挖壕固守呢？可能联军会把他打得

落花流水，他也就得服从胜利者的一切要求。而且这种情况在几个月之内差一点就发生了，直到新的偶然事件即伊丽莎白女皇[63]的逝世一下子使局势大大地变得有利于腓特烈。[64]试问，如果布图尔林更果断一点，或者如果取代他的位置的是像苏沃洛夫[65]那样的人，会是什么结果呢?

圣伯夫在剖析“宿命论派”历史学家的观点时还说出了也值得注意的另一个意见。他在我们已经引证的论米涅《法国革命史》的文章中曾证明，法国革命的进程和结局不仅取决于引起这场革命的那些一般原因，也不仅取决于这场革命反过来引起来的那些情欲，而且也取决于许许多多为研究者所忽略、甚至根本不属于原来所谓的社会现象的枝微末节。他写道：“当这些(一般)原因和这些(由此原因引起的)情欲发生作用的时候，物理和生理的自然力也不是无所作为的：石头继续为重力所支配；血液没有停止在血管里循环。如果比方说米拉波没有死于热病；如果偶然掉下来的砖头或者脑溢血夺去了罗伯斯庇尔的生命；如果子弹击毙了拿破仑，难道事变的进程不会改变么？难道您敢断言事变的结局是一模一样么？只要有足够数量如我所假定的那些偶然事件，事变的结局就会跟您认为必不可免的那种情况完全相反。而且我有权假定这些偶然事件，因为无论革命的一般原因，还是这些一般原因产生的情欲，都不排斥偶然事件。”他接着援引一句名言说，要是克利奥巴特拉[66]的鼻子稍微短一点，历史的走向就会完全两样[67]，末尾，他在承认可以说出很多理由替米涅的观点辩护以后，再一次指出这位作者的错误在什么地方：米涅硬把同时由许多其他的、细小的、暧昧的和不可捉摸的原因促使其出现的那些结果仅仅归因于一般原因的作用；他的严谨的头脑似乎不愿承认他在其中看不到秩序和规律性的那种现象的存在。

---

[1] 维科(Vico,1668—1744)，也译维柯，意大利社会学家。——译者

[2] 赫尔德(Herder,1744—1803)，德国哲学家、作家，18世纪资产阶级启蒙运动温和派代表。——译者

[3] 马布利(Mably,1709—1785)，18世纪法国的杰出的空想社会主义者，著名的政治家、理论家和历史学家。——译者

[4] 弥诺斯(Mionos)，是作为爱琴文化中心之一的希腊北克里特中部古城诺萨斯城邦传奇式的王。根据传说，他制定了克里特岛的第一部法典。——译者

[5] 莱库古(Lykurgos，前9—前8世纪)，传说中斯巴达立法者。希腊人认为斯巴达社会制度和国家体制(长老会议、公民大会、土地分配制度等)都是他制定的。——译者

[6] 参看《马布里神甫全集》，伦敦，1789年，第4卷，第3、14—22、34、192页。

[7] 莱山得(Lysander,？——前395)，在伯罗奔尼撒战争中为斯巴达夺得最后胜利的古斯巴达军事统帅和政治领袖。——译者

[8] 参看《马布里神甫全集》，第4卷，第109页。

[9] 博马舍(Beaumarchais，1732—1799)，法国剧作家，讽刺作家。——译者

[10] 比较《关于法国史的通信》的第一封信和Essai sur le genre dramatique s　rieux[《论严肃戏剧的体裁》](《博马舍全集》[43]，第1卷)。

[11] 博马舍曾经起来反对古典悲剧，因为这些悲剧描绘的主人公都是王侯贵族，并且主要是从古代生活袭用剧情。他要求描写寻常的和非虚构的人物的现实主义剧本。梯叶里在《关于法国史的通信》第一封信中评论那些以《法国历史》命名的著作时写道：“在这些浮华的叙述中，少数特权人物整个占据了全部历史舞台，全体民众都被宫廷服装挡住了，我们既找不到严肃的训诲，又找不到向我们提出的有益的教导，也找不到和我们相似的人们的命运通常使我们产生的那种兴趣和同情……”这些言论同博马舍的主张是互相呼应的。(参看《普列

汉诺夫哲学著作选集》，中文版，第2卷，第188—189页；第5卷，第476—477页)

[12] 19世纪20年代，梯也尔和米涅着手研究了法国资产阶级革命史。梯也尔写了多卷本《法国革命史(1788—1799年)》，1823—1827年出版。米涅在1824年发表了两卷本《法国革命史》。这些著作第一次根据资产阶级观点替革命辩护，是第一批贯穿因果性思想的关于革命历史的著作。在本文各版本中都没有梯也尔的名字,但手稿中有。

[13] 夏多布里昂(1768—1848)，法国浪漫主义作家。——译者

[14] 《夏多布里昂全集》，巴黎，1860年，第7卷，第58页。建议读者再注意下面一页；可以认为它是尼古拉·米海洛夫斯基先生写的。[47]

[15] 普列汉诺夫指夏多布里昂下面一段跟米海洛夫斯基先生关于“真理”和“正义”的理论接近的话(翻译后的引文)：“不，如果把道德的正确与人类的活动分开来，我们就不会有判断这些活动的标准；如果把道德的正确从政治的正确切断，后者就会失去自己的基础；那时就不会有任何理由认为自由比奴役好，秩序比无政府状态好。我的利益——您说。可是谁对您说过我的利益 在自由 和秩序呢？”等等。(《夏多布里昂全集》，巴黎，1860年法文版，第7卷，第59页。)

[16] 参看《论法国历史》，附录于《墨洛温王朝时代史话》(*Recits des temps Mérovingiens*)，巴黎，1840年，第72页。

[17] 在本书各版本中梯也尔的名字都有拼写错误，此处根据手稿改正。

[18] 圣伯夫在评论米涅《法国革命史》第3版的一篇文章中这样说明这位历史学家对待个人的态度：“面对他本来要描述的广泛而且深刻的民众骚乱，他看到最高尚的才俊之士、最圣洁的有德之人在群众起义时却一筹莫展和微不足道，他就对个人充满了怜悯，对处于孤立情

境的个人除了软弱无力他什么也看不见，他不认为这种人物能够发生实际的作用，除非同群众结合起来。”

[19] 圣伯夫(Sainte-Beure,1804—1869),法国文学评论家。——译者

[1]

[20] *Le Globe* 是1824年比埃尔·勒鲁在巴黎创办的杂志。1830年以前作为纯粹哲学和文学杂志出版，1831年转归圣西门主义者。1832年停刊。

[21] 除根据手稿部分修订的1941年版本外，此书都误写为米涅的，而不是梯也尔的。

[22] 奥地利王位继承战争(1740—1748年)是在得到英国和荷兰、后来又得到俄国支持的奥地利为一方跟普鲁士、西班牙、法国以及几个德意志国家和意大利国家为另一方之间进行的战争。反对奥地利的各国争夺查理六世死后奥地利的部分领土。战争的结果，奥地利失去了工业发达的西里西亚的大部分土地(划归普鲁士)，也失去了在意大利的某些领地。

[23] 根据1748年缔结的亚琛和约，法国要把自己在尼德兰占领的所有土地割让给敌方。

[24] 七年战争(1756—1763年)指普鲁士、英国和葡萄牙为一方同法国、奥地利、俄国、萨克森、瑞典为一方之间进行的战争。引起这场战争的主要原因是奥地利企图收回西里西亚以及英法争夺在加拿大和印度的殖民地。

[25] 法国国王路易十五的情妇，曾干预国事。——译者

[26] 玛丽亚·特雷西亚(1617—1681)，奥地利女大公，匈牙利女王，波希米亚女王，神圣罗马帝国皇帝弗兰西斯一世皇后。在争夺奥地利王位继承权的战争中确立了对哈布斯堡王朝的统治权。——译者

[27] 七年战争后法国被英国从加拿大和印度排挤去了。

[28] 不过另一些人说，错不在苏比斯，而在布罗伊。他没有驻扎下来等待自己的同僚，因为他不愿意与同僚分享功名。对我们说来，这没有任何意义，因为这一点也改变不了结局。

[29] 布图尔林将军(1694—1767)，俄国陆军统帅，伊丽莎白女王宠臣。七年战争期间于1760—1761年任俄军总司令。——译者

[30] 劳东将军(1717—1790)，奥地利陆军元帅，七年战争期间屡立战功。——译者

[31] 指俄皇彼得大帝之女，1741年登基为俄国女皇。——译者

[32] 作为腓特烈大帝的崇拜者，彼得三世即位后即同普鲁士缔结和约，使普鲁士有可能按照1763年缔结的胡贝土斯堡和约保留西里西亚。

[33] 苏沃洛夫，亚历山大·瓦西列维奇(1729/1730—1800)，俄国统帅，大元帅，军事理论家。——译者

[34] 克利奥巴特拉(Cleopatra，前69—前30)，埃及托勒密王朝的最后一个女王。曾以其美貌先后获得恺撒和安东尼的倾心和支持，并欲借以恢复托勒密王朝昔日的荣耀。——译者

[35] 普列汉诺夫这里看来是指帕斯卡尔在他的《思想录》中说过的一句话：“克利奥巴特拉的鼻子；如果它生得短一些，那么整个大地的面貌都会改观。”——译者

六

圣伯夫的这些反对意见是否有根据呢？看来其中有真理的某些成分。[68]然而究竟是怎样的成分呢？为了确定这种成分，首先考查一下这个想法：一个人能够“依其意志的突然决定”给事变进程施加新的、能够大大改变此进程的力量。我们举过几个我们觉得可以清楚说明该想法的例子。现在把这些例子仔细思考一下。

众所周知，路易十五在位期间法国的军事状况越来越糟糕。据昂利·马坦[69]说，七年战争时期法国军队后面始终有许许多多的妓女、商人和仆役跟着，军中辎重队的马匹比骑的马多两倍，这样的军队与其说像图伦[70]和古斯塔夫·阿道夫[71]的军队，不如说像大流士和薛西斯的乌合之众。[72][73]阿恒荷尔茨[74]在其七年战争史中说道，担任警戒的法军军官常常离开交他们负责的岗位，到附近某个地方去跳舞，而且只有在他们认为必要和方便的时候才执行上级的命令。这种糟糕的军事状况是由于贵族的衰败(而贵族当时继续把持军中一切高级职位)和迅速走向毁灭的整个“旧制度”普遍解体所造成的。光是这些一般原因，已经完全足以使七年战争朝不利于法国的方面转化。然而毫无疑问，苏比斯一类将领们的庸碌无能就更多地增加了由一般原因所造成的法军失利的机会。而既然苏比斯是靠着蓬巴杜夫人才得以维持，那就必须承认，这位虚荣心重的侯爵夫人乃是大大加强一般原因对七年战争时期的局势产生不利于法国的影响的“因素”之一。

蓬巴杜侯爵夫人之所以强大，不是由于自己本身的能力，而是由于听命于她的意志的国王大权在握。能不能说路易十五的性格正是按照法国社会关系发展的一般进程一定会如此的那样呢？不，在这种发展的同一进程中，他的位置上可能出现一个用另一种态度对待女人的国王。圣伯夫本来想说，为此只要有一些暧昧的和不可捉摸的生理原因起作用就行了。而且他是正确的。不过如果这样，那就可以得出结论说，这些暧昧的生理原因由于影响了七年战争的进程和结局，从而

也就影响了法国后来的经济发展，如果不是七年战争使它失去了一大块殖民地，法国经济的发展是会走另一条路的。试问，这一结论是否同社会发展规律性概念发生矛盾呢?

不，一点也不。尽管在上述场合个人的特点发生作用是没有疑问的，但同样没有疑问的是，这种作用只有在特定的社会条件下 才能实现。罗斯巴哈会战后，法国人对庇护苏比斯的那个女人极端愤慨。她每天都收到许多充满威胁和凌辱的匿名信。这十分强烈地使蓬巴杜夫人焦急不安；她开始因失眠而痛苦。[75] 但她仍然继续支持苏比斯。1762年，她在自己的一封信中虽然责备苏比斯有负对他的期望，同时却补充说："不过您一点不必担心，我会关照您的利益，并且在国王面前竭力替您斡旋的。"[76] 可见，她并没有向舆论让步。究竟为什么没有让步呢？大概因为当时法国社会没有可能迫使 她作出让步。而当时的法国社会究竟为什么不可能做到这一点呢？法国社会的组织妨碍法国社会这样做，而反过来，这种组织则依赖于当时法国社会力量的对比。因此，路易十五的性格及其情妇的怪癖之所以能够对法国的命运发生这种可悲的影响，这种情况归根到底是由这些力量的对比来说明的。要知道，如果在对待女人的态度上有弱点的不是国王，而是国王的厨师或马夫，那么这个弱点就不会有任何历史意义。显然，这里的问题不在于弱点，而在于有弱点的人的社会地位。读者会懂得，这些议论对于上述其他一切例子也都是会适用的。只需要在这些议论中把应该改变的东西改变一下，比如把法国换成俄国，把苏比斯换成布图尔林，等等。因此我们就不去重复了。

这么说来，个人因其性格的某些特点能够影响社会的命运。有时他们的影响往往甚至是非常重大的，不过，无论是这种影响的可能性本身，还是影响的规模，都是由社会的组织、社会力量的对比来决定的。个人的性格只有在社会关系容许他这样做的那个地方、那个时候和那种程度内，才是社会发展的"因素"。

可能有人向我们指出，个人影响的规模也依赖于个人的才能。我们同意这个看法。不过个人只有当他占住为此所必需的社会地位的时候才会表现出自己的才能。为什么法国的命运会掌握在一个没有为社

会服务的任何能力和兴致的人手中呢？因为当时法国的社会组织就是如此。就是这种组织在每一特定时期决定着才俊之士或庸碌之辈所能起的那些作用，从而也决定着他们所能有的那种社会意义。

然而如果个人的作用决定于社会的组织，那么受这种作用所制约的个人的社会影响又怎么会同社会发展的规律性概念相矛盾呢？这种影响不仅不同这种概念相矛盾,而是这种概念最鲜明的一个例证。

不过这里要说明一点。受社会组织制约的、个人的社会影响的可能性，给所谓偶然性对各民族历史命运的影响敞开了大门。路易十五的好色是他的身体状况的必然结果。可是对于法国的一般发展进程来说这种状况是偶然的 。而事实上，正如我们已经说过的，这种身体状况对法国后来的命运并不是没有留下影响，它本身成了决定这种命运的一个原因。米拉波之死，当然完全是由合乎规律的病理过程所引起的。但这些过程的必然性则完全不是从法国的一般发展进程中产生的，而是从这位著名演说家体质的某些个人特点中以及从他感染疾病时所处的那些身体条件中产生的。在对法国的一般发展进程的关系上，这些特点和这些条件都是偶然的 。而事实上米拉波之死影响了后来革命的进程，并且成了制约这一进程的原因之一。

在腓特烈二世只是由于布图尔林的优柔寡断才逃出极端困难的处境的上述例证中，偶然原因的作用更加令人惊讶，布图尔林的任命甚至对俄国的一般发展进程而言，在我们对偶然性一词所确定的意义上，也可能是偶然的，而对普鲁士的一般发展进程，它当然没有任何关系。而事实上并非没有可能假定，布图尔林的优柔寡断从绝望的处境中救出了腓特烈。如果取代布图尔林的是苏沃洛夫，那么普鲁士历史的走向也许会是另外的样子。可见，国家的命运有时取决于可以称做次等偶然现象 的偶然现象。

黑格尔说过："在一切有限事物中都有偶然东西的成分。"[77] 在科学中我们只同"有限事物"打交道；因此可以说，科学所研究的一切过程中都有偶然性的成分。这难道不排斥对现象的科学认识的可能性么？不，偶然性是某种相对的东西 。它只出现在诸必然 过程的交会点上。欧洲人出现在美洲，对于住在墨西哥和秘鲁的人说来是偶然现象

，因为他们的出现不是从这些国家的社会发展中产生的。然而西欧人在中世纪末期为航海的强烈热情所支配不是偶然现象；欧洲人的势力轻易地战胜了土人的反抗这种情况不是偶然现象。欧洲人征服墨西哥和秘鲁的后果也不是偶然的；这些后果归根到底是由一方面被征服国家的经济状况和另一方面征服者的经济状况这两种力量的合同作用所决定的。而这些力量，正如它们的合力一样，都是完全能够成为严格的科学研究的对象的。

七年战争的种种偶然事件对后来普鲁士的历史发生了重大的影响。然而如果这些偶然事件发生在普鲁士历史的另一个发展阶段，它们的影响就会完全不是这样。偶然事件的后果在这里也是由一方面普鲁士的社会政治状况和另一方面影响了普鲁士的欧洲各国的社会政治状况这两种力量的合力作用决定的。所以，就是在这里，偶然性也丝毫不会妨碍对现象的科学研究。

现在我们知道，个人对社会的命运常常有重大的影响，不过这种影响是由社会的内部结构以及社会对其他社会的关系决定的。然而这还没有完全解决个人在历史上的作用问题。我们还应当从另一方面来研究它。

圣伯夫以为，只要他所指的那一类细小暧昧的原因完全具备，法国革命就会有跟我们知道的结局相反的 结局。这是重大的错误。无论细小的心理原因和生理原因以怎样的奇巧错综形式结合起来，它们在任何场合都消除不了引起法国革命的伟大社会需要；而只要这些需要仍然没有得到满足，革命运动在法国就不会停止。为了使法国革命运动有一种与实际发生的结局相反的结局，就必需用相反的另一些需要取代这些需要；而这自然是细小原因的任何结合绝对办不到的。

法国革命的原因在于社会关系 的属性，而圣伯夫假定的细小原因只能植根于个别人物的个性特点 。社会关系的最后原因在于生产力的状况。而生产力状况之依赖于个别人物的个性特点也许仅仅在这些人物从事技术改良、发现和发明的能力大小的意义上。圣伯夫所指的不是这样的特点。而一切其他可能的特点都不会使个别人物直接影响到生产力的状况，从而也直接影响生产力所制约的那些社会关系即经济

关系 。只要特定的经济关系适合特定的生产力状况，无论特定个人的特点是怎样的，他都不可能取消这种经济关系。然而人物的个性特点使他或多或少地适合于满足在特定经济关系基础上生长起来的那些社会需要，或者适合于阻碍这种满足。18世纪末法国最迫切的社会需要是用比较适合法国新经济制度的另一种政治设施来取代过时的政治设施。当时最著名和最有益的社会活动家正是那些能够比其他所有人更好地有助于满足这种最迫切的需要的人。比如说，米拉波[78]、罗伯斯庇尔和拿破仑就是这样的人物。如果不是过早的死亡使米拉波离开了政治舞台，情况会怎样呢？立宪君主制的政党会更长久地保持很大的势力；它对共和派的抵抗因此会更加强有力。但也不过如此。任何米拉波当时都不可能阻止共和派的胜利。米拉波的力量整个地建立在人民对他的同情和信任的基础上，而人民是渴望共和的，因为朝廷顽固捍卫旧制度的立场使他们感到愤怒。一旦人民确认米拉波不同情他们的共和渴望，他们就会不再同情米拉波，那时这位伟大的演说家就会失去几乎一切影响，而后大概就会沦为他徒然竭力加以阻止的那个运动的牺牲品。关于罗伯斯庇尔大致也可以说同样的话。假定他在自己的党内是完全无可替代的力量。但他无论如何不是这个党的唯一力量。如果比方说1793年1月[79]一块砖头的偶然打击杀死了他，那么他的位置自然会由别的什么人来取代，而且，即使这个别的人在一切意义上都比他差得多，事变仍然会按照罗伯斯庇尔在世时所走的那同一个方向 发展。譬如说吉伦特派大概在这个场合也避免不了失败；不过很可能罗伯斯庇尔的党略微早一点失去权力，这样我们现在就不会说热月反动，而会说花月、牧月或获月反动。[80]也许有人会说，罗伯斯庇尔由于自己铁面无情的恐怖手段加速了、而不是延缓了他那个党的垮台。我们这里不去考察这个假设，而是把它当作似乎完全有根据的东西加以接受。这样一来就必需假定罗伯斯庇尔的党的垮台不是发生在热月，而是果月、葡月或雾月。简言之，这个事件的发生也许早一点，也许迟一点，但它终究是一定要发生的，因为这个党所依靠的那个阶层的人民根本没有做好进行长期统治的准备。在任何情况下都谈不上跟在罗伯斯庇尔强有力的促进下曾经出现的那个局面“相反的”种种结果。

即使波拿巴比方说在阿尔科勒会战时中弹殒命了[81]，在这种情况下也不可能出现相反的结果。他在意大利远征和其他远征中所完成的功业会由其他的将领们来完成。他们大概不会表现出像波拿巴那样的才能，也不会赢得这样的辉煌胜利。但法兰西共和国毕竟会在其当时的各次战争中以胜利者的姿态出现，因为当时法国的士兵比所有其他欧洲国家的士兵都要好得多。至于雾月18日[82]及其对法国国内生活的影响，那么在这里，事变的一般进程和结局，实质上大致也会同拿破仑在世时的情况一样。受到热月9日致命打击的共和制度已经奄奄待毙了。督政府[83]未能恢复摆脱了诸上层等级的统治的资产阶级现在最为渴望的秩序。为了恢复秩序，需要一支"宝剑"，像西耶斯[84]说过的那样。起初人们以为，起有益的宝剑作用的是儒贝尔[85]将军[86]，而当他在诺维阵亡以后，人们开始谈到莫罗[87]，谈到麦克唐纳[88]，谈到贝纳多特[89]。[90]开始谈论波拿巴已经是后来的事；而如果他像儒贝尔一样阵亡了，那么人们就根本不会想到他，而会把另外一支什么"剑"推上前台。不言而喻，一个被事变推上独裁者职位的人，从自己方面说理应孜孜不倦地为权力而苦心经营，坚决排除和无情镇压阻挡他的去路的一切东西。波拿巴具有钢铁般的毅力。他不惜一切来达到自己的目的。不过除他以外当时也还有不少坚强能干贪图功名的利己主义者。他成功地占据的那个位置大概不会空着。假定另一位将军取得了这个位置以后比拿破仑热爱和平一些，假定他没有使整个欧洲都起来反对自己，那样一来，他就会是死在土伊勒里宫，而不是死在圣赫勒拿岛上[91]。那时波旁王族就根本回不了法国；对他们说来这样的结果自然是跟实际上得到的结果"相反的"。然而按其对法国整个国内生活说来，它跟实际的结果区别不大。"宝剑"在恢复了秩序和保证了资产阶级的统治地位以后，资产阶级很快就会对"宝剑"的军营习惯和专制行为感到讨厌。像复辟时代发生过的那种自由派运动就会开始，斗争就会逐渐地开始变得激烈起来，而既然"宝剑们"没有肯让步的特点，那么道德高尚的路易·菲力浦也许就不是在1830年而是在1820年或1825年坐上了自己那些温柔可爱的亲戚的王位。事变过程中所有这些变化，可能会部分地影响欧洲后来的政治生活，而通过政治生活还会影响欧洲后来的经济生活。但是革命运动的最后结局，在任何情况下终究不会同实际的结局"相反"。有影响的人

物由于自己的智慧和性格的种种特点，可以改变事变的个别外貌和事变的某些局部后果，但它们不能改变事变的总的方向，这个方向是由别的力量决定的。

---

[1] 这一处异文是:“圣伯夫的这些反驳可算是迄今为止所有提出来反对社会历史发展合规律性学说的那些意见中最恰当的。它们是很机智的。应该认识到，该学说的拥护者们更多的是回避了，而不是分析了迄今为止在杂志论文和学术著作中常常引用的这些反驳和类似意见。”

[2] 马坦(1810—1883)，法国历史学家。——译者

[3] 图伦(1611—1675)，法国元帅，30年战争时的法国名将。——译者

[4] 古斯塔夫·阿道夫(Gustavus Adolf,1594—1632)，瑞典国王，即古斯塔夫二世。——译者

[5] 《法国史》(Histoire de France)，第4版，第15卷，第520—521页。

[6] 把希波战争中无组织的庞大波斯军人拿来同30年战争中法国图伦元帅和瑞典国王古斯塔夫二世阿道尔夫的军队对比。

[7] 阿恒荷尔茨，约翰·威廉·封(Archenheltz，Johann Wilhelm von，1741—1812)，德国历史学家。——译者

[8] 参看《霍谢夫人回忆录》(*Mémoires de madame du Hausset*)，巴黎，1824年，第181页。[霍谢夫人为蓬巴杜夫人的侍女。]

[9] 《蓬巴杜侯爵夫人书信集》(*Lettres de la marquise de Pompadour*)，伦敦，1772年，第1卷。

[10] 黑格尔在《宗教哲学讲演录》后面所附“关于证明上帝存在的讲演录”第8讲脚注中说：“有限事物的一个规定是偶然性，因此是关于世界的偶然性的证明。”——译者

[11] 米拉波(1749—1791)，18世纪末法国资产阶级革命著名活动家，大资产阶级和资产阶级化贵族利益代表者。——译者

[12] 1793年1月21日是处死法国国王路易十六的日子。

[13] 热月反动，指法国1794年7月27日(热月9日)反革命政变后形成的政治的和社会的反动局面。这次政变推翻了小资产阶级专政，并且把这个专政的领袖罗伯斯庇尔送上了断头台。热月、花月、草月、穑月、雾月，等等，是法国国民公会1793年秋天颁行的共和国月份名称。

[14] 1796年11月15—17日，拿破仑在意大利一个小地方阿尔科勒附近同奥地利军队进行了顽强的战斗，这场战斗使法国军队取得了精神上对敌人的优势。从这时起拿破仑率领自己的军队从胜利走向胜利，直到1812年，这时他把自己的军队埋葬在俄罗斯的积雪中。

[15] 雾月18日，即1799年11月9日。这一天拿破仑实行政变，推翻了热月反动后建立起来的督政府，成立执政府，后来拿破仑称帝，建立了法兰西帝国。

[16] 督政府是法国在热月9日后建立的政府，从1795年10月存在到1799年11月。

[17] 西耶斯(1748—1836)，一译西哀士。18世纪末法国资产阶级革命时期政治活动家。——译者

[18] 儒贝尔(1769—1799)，法国大革命时期的将军，在诺维战役中阵亡。——译者

[19] 儒贝尔在诺维阵亡，普列汉诺夫引证的布罗克的书中所说的正是他。

[20] 莫罗(1763—1813)，法国革命战争(1792—1799年)中的主要将领，后为拿破仑政权的坚决反对者。——译者

[21] 麦克唐纳(1765—1840)，法国将军，帝国元帅。——译者

[22] 贝纳多特(Bernadotte,1763—1844)，法国元帅，参加过法国大革命和拿破仑战争。1813年在反法战争中指挥瑞典军。1818—1844年即位瑞典国王，史称瑞典国王查理十四世·约翰，是瑞典贝纳多特王朝创建者。——译者

[23] 布罗克子爵著《第一帝国时代的法国生活》(*La vie en France sous le premier Empire par le vicomte de Broc*)，巴黎，1895年，第35—36页。

[24] 土伊勒里宫为巴黎的王宫，位于罗浮宫旁。1564年开始兴建，1871年被焚毁。圣赫勒拿岛是大西洋南部的火山岛，英国殖民地，1815—1821年拿破仑两次流放该岛，并死在那里。

七

此外还要注意一点。我们在讨论伟大人物在历史上的作用时几乎总是成为某种错觉的牺牲品，向读者指出这种错觉将是有益的。

拿破仑担任拯救社会秩序的“宝剑”角色以后，也就排除了所有其他将军来担任这一角色，他们中间有些人是能够像他那样或者几乎像他那样扮演这种角色的。对刚毅的军事统治者的社会需要一旦得到满足，社会组织就堵塞了其他一切有军事才能的人通向军事统治者职位的道路。社会组织的力量成了不利于其他有军事才能的人表现其才能的力量。因此就发生我们所说的那种错觉。拿破仑的个人 力量对我们说来是以极其夸大的形态出现的，因为我们把曾经推举并支持该力量的整个社会力量 都归到它身上去了。它似乎成了某种完全与众不同的东西，因为像它一样的其他力量都没有从可能性 变为现实性 。而且当有人对我们说，如果没有拿破仑会怎么样时，我们的想象 就混乱起来，我们竟以为，没有他就根本不会发生他的力量和影响所凭借的那整个社会运动。

在人类智慧发展史上，一个人物的成功妨碍另一个人物的成功的情形要稀少得多。然而就是在这里我们也没有摆脱上述错觉。当特定的社会形势在社会的精神代表面前提出某些课题时，这些课题都会吸引有卓越智慧的人们的注意，直到他们成功地把课题解决为止。而一旦他们成功地解决了，他们的注意就会转到另外的对象上去。A这个才俊之士一旦解决了课题X，就会因此把才俊之士B的注意从这个已经解决的课题引向另一个课题Y。当有人问我们，如果A没有来得及解决课题X便去世了情况会怎么样时，我们竟以为社会智慧发展之线会中断。殊不知在A去世的情况下，B或者C或者D会着手来解决这个课题，因此社会智慧发展之线仍然会是完整的，尽管A过早地死去了。

为了使一个拥有某种才能的人凭借这种才能获得对事变进程的重大影响，必需具备两个条件。第一，他的才能应当使他成为比其他人更符合这个时代的社会需要：如果拿破仑拥有的不是自己的军事天才，而是贝多芬的音乐禀赋，那么他自然做不成皇帝。第二，现存的社会制度不要阻碍具有恰恰是当时所需要和有益处的那种特点的人物的道路[92]。如果旧制度在法国再维持75年，同一个拿破仑也许终身是一个不大知名的将军或上校波拿巴。[93]在1789年，达武、德塞、马尔蒙和麦克唐纳都是少尉；贝纳多特是上士；奥什、马尔索、勒费弗尔、皮什格吕、内伊、马塞纳、缪拉、苏尔特都是士官；奥热罗是剑术教师；拉纳是染色工人；古维翁·圣西尔是演员；儒尔当是叫卖小贩；贝西埃尔是理发师；布律纳是排字工人；儒贝尔和朱诺都是法律系的大学生；克莱贝尔是建筑师；莫蒂埃直到革命发生时都没有在军中服役。[94]

如果旧制度继续存在到今天，那么我们中间现在谁也不会想到上世纪末法国有一些演员、排字工人、理发师、染色工人、法律系学生、叫卖小贩和剑术教师会是可能性中的军事天才[95]。

司汤达指出，一个与提香同时即在1477年出生的人，可以同1520年逝世的拉斐尔和1519年逝世的列奥纳多·达·芬奇一起生活40年，他可以同1534年逝世的柯勒乔[96]和活到1563年的米开朗琪罗一起度过很长的岁月，乔尔乔涅[97]去世时他才不过34岁，他能够同丁托勒托[98]、巴萨诺[99]、韦罗内塞[100]、朱利奥·罗马诺[101]和安德烈亚·德尔萨尔托[102]相识；一句话，除了属于整整100年后才出现的波伦亚画派[103]的那些人以外，他是所有这些大画家的同时代人。[104]同样也可以说，一个与沃弗尔曼[105]同年出生的人可以跟几乎所有的荷兰大画家[106]有亲身交往，而莎士比亚的一个同龄人则跟整整一批卓越的剧作家同时生活。[108]

早就有人说过，凡是存在着有利于人才发展的社会条件的地方和时候，都会有人才出现。这就是说，现实中出现的任何人才，即成为社会力量的任何人才，都是社会关系的产物。然而如果这是对的，那就不难理解，为什么有才能的人们，正如我们说过的，所能改变的只

是事变的个别外貌，而不是事变的总趋势；他们本身只是凭借这种趋势才存在，没有这种趋势，他们永远也跨不过从可能进到现实的门槛。

不言而喻，有各式各样的人才。泰纳说得对：“当文明发展中新的进步产生一种新的艺术时，围绕着把社会思想完全表现出来的一两个天才，会出现只是把社会思想表现出一半的几十个才俊之士。”[109]如果某些跟意大利社会政治发展和精神发展一般进程没有联系的机械的或生理的原因，还在拉斐尔、米开朗琪罗和列奥纳多·达·芬奇童年时代就把他们杀害了，那么意大利的艺术就不会有那么完善，但它在文艺复兴时代的发展的总趋势仍然会是一样的。拉斐尔、列奥纳多·达·芬奇和米开朗琪罗并没有创造出这种趋势：他们只是这一趋势的最好的表达者。诚然，围绕着一个天才人物，通常会产生整整一个流派，而且他的门徒们甚至会力求掌握他的方法的细微末节；因此，文艺复兴时期意大利艺术由于拉斐尔、米开朗琪罗和列奥纳多·达·芬奇的早逝而留下的空白，会大大地影响它往后的历史中许多次要的特点。但是，只要意大利精神发展一般进程中没有因为任何一般原因而发生任何实质上的变化，这段历史就不会有根本的改变。

不过大家知道，量的差别最终会转化为质的差别。这在任何地方都是正确的；所以在历史上也是正确的。如果各种情况的不利的凑合使得本来可以成为特定艺术流派的表现者的一些才俊之士一个接一个地突然离去，这个流派在艺术上就根本不会有多少出色的表现。然而这些人的过早亡故，只有在这一流派没有深厚到足以推举出新的俊才那种场合下才会妨碍这一流派在艺术上有所表现。而既然文学艺术中任何特定趋势的深度都要由该趋势对于它反映其趣味的那个阶级或阶层的意义，以及由这个阶级或阶层的社会作用来决定，那么在这里，一切归根到底也就取决于社会发展的进程和社会力量的对比。

---

[1] 此处手稿中有如下几句删去的文字：“谁知道有多少军事人才由于‘旧制度’只让贵族担任高级军职而终身湮没无闻呢？谁知道我国

农民中间有多少伟大的科学才能和艺术才能始终处于不引人注意的萌芽状态？”

后面的原文有如下的异文：“早就有人说过，凡是严重需要人才的地方都会有人才出现。这就是说，凡是存在有利于人才发展条件的地方，都会有人才出现。关于人才，可以说，他们就像灾祸一样成群结队地涌来。试想想，跟拿破仑一起法国推出了怎样大量的军事人才；文艺复兴时期意大利出现了数目怎样巨大的杰出的画家和雕塑家；与莎士比亚同时英国有过怎样众多的优秀戏剧家。当然，并不是所有这些人才都是同样伟大的……”

[2] 可能那时拿破仑会动身到俄国去，革命前几年他差点儿就打定主意去那里了。在那里，他大概会在同土耳其人或者同高加索山民的会战中大显身手，然而任何人在这里都料不到，这个穷困潦倒然而颇有才干的军官，一旦时来运转，竟会成为世界霸主。

[3] 参看V.杜吕(V. Duruy)：《法国史》(*Historie de Framce*)，巴黎，1893年，第2卷，第524—525页。

[4] 路易十五在位时，只有一个第三等级的代表即舍维尔能够官至中将。路易十六在位时这个等级的人要在军中晋升，就更加困难了。参看朗博(Rambeaud)：《法国文明史》(*Histoire de la civilisation fran aise*)，第6版，第2卷，第226页。

[5] 柯勒乔(Corregio,1494—1534)，意大利伦巴底画派代表，曾受达芬奇影响。——译者

[6] 乔尔乔涅(Giorgione,1477—1511)，意大利威尼斯画派主要代表。——译者

[7] 丁托勒托(Tintoretto,1518—1594)，意大利威尼斯画派代表。——译者

[8] 巴萨诺(Bassano,约1517—1592)，意大利文艺复兴晚期威尼斯画派代表。——译者

[9] 韦罗内塞(Veronese,1528—1588)，意大利画家，提香和乔尔乔涅以后威尼斯画派的主要代表。——译者

[10] 朱利奥·罗马诺(1492—1546)，意大利画家，拉斐尔的学生，继拉斐尔之后罗马画派的主要代表。——译者

[11] 即Andrea Del Sarto(1486—1530)，意大利佛罗伦萨画派代表。——译者

[12] 波伦亚画派，西方艺术史上盛行于17世纪(其最早表现在意大利为16世纪后期)的巴罗克时期以波伦亚城为中心的意大利画派，该派代表人物有卡拉齐兄弟，多米尼基诺、圭尔奇诺。

[13] 《意大利绘画史》(*Histoire de la peinture en Italie*),巴黎，1892年，第24—25页。

[14] 沃弗尔曼(1619—1668)，荷兰巴克罗派艺术家、画家。——译者

[15] 泰尔博赫、布劳尔和伦勃朗生于1608年；阿德里安·范·奥斯塔德、博特和菲迪南·波尔生于1610年；范·德尔·海尔斯特和热腊尔·道生于1613年；梅特絮生于1615年；沃弗尔曼生于1620年；维尼克斯、埃弗丁恩和派纳克尔生于1621年；贝尔赫姆生于1624年；保尔·波特尔生于1625年；扬·斯滕生于1626年；雷斯达尔生于1630年；范·德尔·海登生于1637年；霍贝玛生于1638年；阿德里安·范·德·费尔德生于1639年[107]。

[16] 这个脚注中提到的人物及其出生年代的资料，普列汉诺夫是从欧仁·弗罗芒坦的《往昔比利时和荷兰文艺名家》一书中袭用的。其中出生年代许多是不准确的。此处已作了更正。

[17] “同时或相继出场的莎士比亚、博蒙特、弗莱彻、约翰逊、韦伯斯特、马辛杰、福特、米德尔顿和海伍德是新起的一辈，他们由于自己的有利地位在前辈的努力所准备的基础上郁郁葱葱地繁荣茂

盛。”参见泰纳：《英国文学史》(*Histoire de la littérature anglaise*)，巴黎，1863年，第1卷，第468页。

[18] 泰纳：《英国文学史》，巴黎，1863年，第2卷，第5页。

八

总之，领导人物的个人特点决定历史事变的个别外貌，并且偶然性的因素，就我们所指的意义说，在这些事变的进程中始终起着某种作用，这种进程的方向归根到底是由所谓的一般原因决定的，即事实上是由生产力的发展以及这种发展所决定的人们在社会经济的生产过程中的相互关系来决定的。偶然的现象和著名人物的个人特点，比深藏的一般原因要显著得多。18世纪的人很少想到这些一般原因，他们都是用历史活动家的自觉行为和“情欲”来说明历史。这一世纪的哲学家们断言，在最微不足道的原因影响下，历史可以走上完全不同的道路，——比如说由于任何一个“原子”在任何一个统治者头脑中的胡作非为，《自然体系》[110]中不止一次说过这个见解。

历史科学中新派别的拥护者们开始证明，尽管有不论什么样的“原子”，历史都不可能走与它实际走过的道路不同的路。他们力求尽可能鲜明地突出一般原因的作用，而没有注意历史活动家个人特点的意义。他们得出的结论是，历史事变丝毫不会因为一些人物被另一些能力或大或小的人所取代而有所变化。[111]然而一旦我们接受这个假定，我们就必然要承认，个人因素在历史上根本没有任何意义，历史中一切都归结为历史运动的一般原因、一般规律的作用。这是走极端，完全没有给相反观点中所包含的那部分真理留下位置。[112]然而正因为如此，相反的观点才继续为自己保留着存在的某种权利。这两种观点的冲突具有二律背反的形态，这个二律背反的第一项是一般的规律，第二项是个人的活动。从二律背反第二项的观点看来，历史是偶然事件的简单凑合；从它的第一项的观点看来，似乎甚至历史事变的个人特点也是为一般原因的作用所制约。然而如果事变的个人特点为一般原因的影响所制约，而不依赖于历史活动家的个人特性，那么由此得出的结论就是，这些特点决定于一般原因，而且无论这些活动家怎样变换，它们都不可能改变。由此可见，这种理论具有宿命论的性质。

这一点没有逃过反对该理论的人们的注意。圣伯夫把米涅的历史观同波舒哀[113]的历史观作了比较。波舒哀认为，历史事变赖其作用而发生的那种力量来自上天，它们是上帝意志的表现。米涅在人的情欲中寻找这种力量，这种情欲有如自然力量的不可遏止地和百折不回地表现在历史事变中。不过他们俩人都把历史看成是在任何情况下都不能不如此的那些现象所构成的一串连环；他们两人都是宿命论者；在这方面，哲学家近乎神甫(le philosophe se rapproche du prêtre.)

只要社会现象合规律性的学说根本否认杰出的历史活动家的个人特点对事变有影响，这种责备就仍然是有根据的。而且这种责备之所以尤其会产生强烈的印象，是因为新学派的历史学家们像18世纪历史学家和哲学家一样，认为人的本性是最高当局，历史运动的所有一般原因都是从它而来，并且听命于它。既然法国革命表明了，历史事变不是仅只为人们的自觉行为所制约，那么米涅、基佐和同一派别的其他学者们就把如此频繁地摆脱了任何意识控制的情欲的作用提到了首位。然而如果情欲是历史事变最后的和最一般的原因，那么，圣伯夫断言一旦出现一些活动家，能够使法国人民产生跟曾经使他们激动过的那些情欲相反的情欲，法国革命就会有与我们所知道的结局相反的结局，这为什么不对呢？米涅会说：因为根据人类本性的属性本身，其他的情欲当时不可能使法国人激动。在一定的意义上这也许是真理。然而这个真理会具有强烈的宿命论色彩，因为它等于说人类历史按其全部细节都是由人的本性的一般属性所预先决定的。在这里宿命论是作为个别消融于一般的结果出现的。其实，它始终都是这种消融的结果。有人说："如果一切社会现象都是必然的，那么我们的活动就不可能有任何意义了。"这是对正确的思想的不正确的表述。应该说：如果一切都是通过一般的东西完成的，那么个别的东西，也包括我的个人努力，就没有任何意义。这样的结论是正确的，只是它被不正确的应用了。应用于现代的唯物主义历史观时它毫无意义，因为在这种历史观中，个别的东西也是有地位的。而应用于复辟时代法国历史学家们的观点，它却是有根据的。

现在已经不能把人的本性看作历史运动最后的和最一般的原因了：如果人的本性恒久不变，那它就不能解释变化无穷的历史进程，

而如果它是变化的，那么显然，它的变化本身就为历史运动所制约。现在应当承认人类历史运动最后的和最一般的原因是制约着人们社会关系中连续不断的变化的生产力的发展。和这个一般 原因同时起作用的有特殊原因，也就是特定民族生产力的发展赖以进行而且本身最终是由其他民族生产力的发展即同一个一般原因所造成的那个历史环境 。

末了，除特殊原因的影响外，还有个别 原因的作用，即社会活动家的个人特点和其他"偶然事件"的作用，由于这些个别原因和偶然事件，事变最终才获得自己的个别外貌 。个别 原因不可能使一般 原因和特殊 原因的作用发生根本的变化，而且这种作用制约着个别原因影响的方向和范围。然而毕竟无可怀疑的是，如果影响历史的个别原因为同一序列的另一些个别原因所取代，历史就会有另一种外貌。

莫诺和拉姆普雷希特到现在为止都是立足于人性观点之上。拉姆普雷希特斩钉截铁地和不止一次地声称，按照他的意见，社会心理是历史现象的根本原因。这是一个重大的错误，而且由于这种错误，想要考虑"社会生活全部总和"的那个本身很值得称赞的愿望，可能只会导致毫无内容甚至烦琐冗长的折中主义，或者——在最始终贯一的人那里——导致卡勃利茨之流所谓理智和情感孰重孰轻的议论。

不过且言归正传吧。伟大人物之所以伟大，不是因为他的个人特点使伟大的历史事变具有个别的外貌，而是因为他所具备的特点使得他最能为当时在一般原因和特殊原因影响下产生的伟大社会需要服务。卡莱尔[114]在其论英雄的名著[115]中称伟大人物为创始者 (Beginner)。这是非常恰当的称呼。伟人正是创始者，因为他比别人看得远些 ，他的欲望比别人强烈些 。他会解决先前的社会智慧发展进程提上日程的科学课题；他会指出先前的社会关系发展所造成的新的社会需要；他会发挥首倡精神来满足这些需要。他是个英雄。其所以是英雄，不是说他似乎能够阻止或者改变事物的自然进程，而是说他的活动是这个必然和无意识的进程的自觉的和自由的表现。这就是他的全部意义之所在，这就是他的全部力量之所在。而这是一种极巨大的意义、一种了不起的力量。

什么是事变的这种自然进程呢?

俾斯麦说过，我们不能创造历史，而应当等待历史自行造成。但历史究竟是由谁来造成的呢？历史是由社会人造成的，社会人是历史的唯一“因素”。社会人自己创造自己的即社会的关系。然而如果社会人在特定时期所创造的正是这些关系而不是别的关系，那么这种情况的发生自然不是没有原因的；这是受生产力状况的制约。任何伟人都不可能强迫社会接受已不适合生产力状况或者还不适合这一状况的那些关系。在这个意义上他确实不能创造历史，而且在这个场合他徒然着手去拨动自己的钟表：他不会加快时光的流逝，也不会使时光倒退。在这里拉姆普雷希特是完全正确的：俾斯麦即使处在自己权势的巅峰时期，也不可能把德国拉回到自然经济去。

社会关系有自己的逻辑：当人们处于某种相互关系时，他们的感受、想法和行为就一定会这样，而不是别样。社会活动家开始进行反对这种逻辑的斗争也会是徒劳无益的：事物的自然进程(即社会关系的同一逻辑)会使他的一切努力化为乌有。然而如果我知道社会关系由于社会经济的生产过程中的这些变化而朝哪个方面改变，那么我也就知道社会心理在朝哪个方向改变；所以我就有可能影响这一心理。影响社会心理，就是影响历史事变。因此，在一定意义上我毕竟能够创造历史，而且我没有必要等待历史“自行造成”。

莫诺认为，历史上真正重要的事变和人物只有作为[社会]设施和经济条件的发展的符号和象征才是重要的。这是正确的、不过表达得很不确切的思想，然而正是因为这是正确的思想，把伟大人物的活动同上述条件和设施的“缓慢运动”对立起来才是没有根据的。“经济条件”或多或少缓慢的变化会定期地使社会必然或多或少迅速地改造自己的设施。这样的改造从来都不是“自行”发生的——它始终都需人们的干预，于是在人们面前就会产生伟大的社会课题。所谓伟大活动家，也就是比其他的人更加有助于解决这些课题的人。而解决课题并不意味着只是课题得到解决这种现象的“象征”和“符号”。

在我们看来，其实，莫诺之所以把两者对立起来，主要是因为“缓慢”这个令人愉快的字眼把他迷住了。许多现代进化论者都很喜爱这

个字眼。在心理上这个偏爱是容易理解的：它必然会在崇尚中庸和稳健……的善良人们中间产生。然而在逻辑上它却经不起批判，正如黑格尔早就指出过这一点的那样。

而且活动的广阔场所并不只是对“创始者”敞开，并不只是对“伟大”人物敞开。它对一切有眼睛观看、有耳朵倾听以及有心灵热爱自己邻人的人，都是敞开的。伟大这个概念是相对的概念。在道德的意义上，每一个(用福音书上的话说)“为朋友舍命” [116] 的人都是伟大的。

---

[1] 霍尔巴赫的主要著作。

[2] 这就是他们开始议论历史事变合规律性时所得出的结论。而当他们中间某些人单纯地描述这些现象时，他们有时甚至赋予个人因素以夸大的意义。不过我们现在感兴趣的不是他们的叙述而恰恰是他们的议论。

[3] 这一处的异文是：“他们倾向于认为，历史事变无论如何也不会不像实际发生的那样发生。基佐在自己的一本政论小册子中指出，拿破仑只有在他还反映法国社会需要的时候才是强大的，而当他不再反映这些需要时，一天(滑铁卢一战)就足以终结这种局面。而这当然是正确的。但是新学派历史学家们的这个和与之类似的正确观点，作为对18世纪历史观点的回应产生以后，却以明显极端观点的形态出现，完全没有给相反的极端观点中包含的那部分真理留下位置。”

[4] 波舒哀(Bossuet,1627—1704)，法国历史哲学家，天主教主教，演说家，鼓吹绝对君主论。——译者

[5] 托马斯·卡莱尔(1795—1881)，英国作家，历史学家，宣扬英雄崇拜的唯心主义历史哲学家。著有《英雄与英雄崇拜》(1840年)。——译者

[6] 指托马斯·卡莱尔的《英雄与英雄崇拜》(1840年)一书。——译者

[7] 语出《圣经》“新约”“约翰福音”第15章第13节。——译者

附录

(从普列汉诺夫其他著作中译本摘录的、关于个人在历史上的作用问题的论述)

(一)

恺撒企图在罗马搞独裁，这是他的个人目的；而独裁在当时是历史的必然；因此，恺撒在实现自己的个人目的的同时也就服务于世界精神[1]。在这个意义上可以说，历史活动家也同整个民族一样是精神的盲目工具。精神迫使这些活动家为自己工作，它在他们面前放上他们的私人目的作为诱饵，再用热情作为马刺驱使他们，没有热情，历史上任何伟大事业都不会成功。

对于人们说来，这里没有“无意识者”的任何神秘主义。人们的活动必然要反映到他们的头脑中，但是历史运动并不受这种反映所制约。事物的进程不取决于观念的进程，而取决于不以人的意志为转移、又不为人所意识到的某种外来力量。

人的任性而为和人的深思熟虑的偶然性让位于合规律性，从而也就是让位于必然性。同法国启蒙学者朴素唯心主义比较起来，“绝对唯心主义”毫无疑义的优越性就在这里。绝对唯心主义对朴素唯心主义的关系就像一神教对拜物教和魔法的关系一样。魔法不给自然界中的合规律性留下任何地位：它认为“事物的进程”每分钟都可以被魔法师的干涉所破坏。一神教把自然规律的确立归之于神，不过它承认(至少在自己发展的高级阶段，当它不再容许奇迹时)事物的进程取决于这种一劳永逸地确立的规律。这样，一神教就给科学留下了广阔的余地。绝对唯心主义也是这样，当它到某种不以人的任性为转移的东西中去

找寻历史运动的解释时，就在科学面前提出了合乎规律地解释历史现象的任务，解决这个任务，就会消除对于在这种解释工作中本来完全没有根据的精神 的假设 的任何必要。

——摘自“黑格尔逝世六十周年”，载《普列汉诺夫哲学著作选集》，第一卷，第490—491页，三联书店1962年版

(二)

恩格斯在发挥黑格尔的思想时说道：“罗马共和国是现实的，但取代它的罗马帝国同样也是现实的。”试问：为什么帝国代替了共和国呢？充足理由律只向我们保证说：这个事实不可能是毫无原因的。不过它没有提供丝毫线索指出应当在何处寻找该事实的一个或多个原因。也许共和国之让位于帝国是因为恺撒比庞培具有更多的军事才能；也许是因为卡西夷和布鲁特犯了错误；也许是因为屋大维很狡猾阴险；也许还由于某些偶然的原因。黑格尔不满意类似的解释。按照他的见解，偶然性只是外壳，其下隐藏着必然性。当然，关于必然性的概念也可以极肤浅地解释；可以说，罗马共和国的崩溃成为必然，是因为，也只是因为恺撒战胜了庞培。但是在黑格尔那里，这一概念具有另一种更无比深刻的意义。当他说某一社会现象是必然的时，那么在他那里，这意味着该现象是由它所在的那个国家以往整个发展进程所准备好了的。就应当在这种进程中去寻找此种现象的一个或多个原因。因此如果罗马共和国崩溃了，那么事情不是由恺撒的才能，不是由布鲁特或其他某个人或人们的某个集团的错误来解释，而是由罗马内部关系方面发生了某些变动，因而共和国不可能继续存在来解释。究竟是一些什么样的变动呢？对于这类问题，黑格尔本人常常作出了不能令人满意的回答。但是关键不在这里。重要的是黑格尔对社会现象的观点，比起那些只懂得一点即没有原因就没有结果 的人的观点来，要深刻得多。

——摘自“为恩格斯《费尔巴哈论》一书所写的序言和注释”，同上书，第506—507页

(三)

社会发展规律没有人们的中介，正如自然规律没有物质的中介，同样很少能够实现。但这完全不是说“个人”可以忽视社会发展规律。在最好的场合，个人将因此受到惩罚，从而处于可笑的唐·吉诃德的境地。

施塔姆勒在自己的名著《经济和法》(Wirtschaft und Recht)中，对于社会民主主义者一方面认为无产阶级革命不可避免，而另一方面认为促进这一革命到来是必需的这一点表现出很不理解。在施塔姆勒看来，这就像建立政党以促进天文学上不可避免的月蚀，同样是奇怪的。然而他的这种意见，其实也像他的整本书一样，表明他完全不懂得作为现代社会主义基础的那个唯物主义哲学。约·普利斯特列就说得非常正确：“Though the chain of events is necessary, our own determinations and actions are necessary links of that chain”,这就是说，“虽然事件的链条是必需的，但是我们自己的决心和行动乃是这一链条上的必要的环节。”(*Disquisitions*，第1卷，第110页)康德认为普利斯特列是宿命论者。但是这里有什么宿命论呢？它连一点影子也没有，关于这一点，普利斯特列本人在和普莱斯争论时就已经指明了。

——同上，第547—548页

(四)

然而如果理性只是在现象的规律性 的意义上支配世界；如果不是观念，不是知识，不是“教育”在人们的可以说社会大厦的建设中以及在他们的历史运动中指导着他们，那么人的自由又在哪里呢？人在其中“进行判断和选择”的那个领域，而不是像儿童那样以无聊的嬉戏自慰，不作跟自己不相干的、虽然也许不是盲目的力量手中的玩偶的那个领域在哪里呢？

关于自由和必然性 的这个古老而常新的问题摆在了19世纪唯心主义者的面前，就像它曾经摆在前一世纪的形而上学家们面前一样，就像它毫无例外地摆在提出存在对思维的关系 诸问题的所有哲学家面前一样。它像斯芬克斯 [2] 一样对每一位这样的思想家说：揭示我的谜底，否则我就吞食掉你的体系！

关于自由和必然性的问题，也就是谢林认为把该问题的答案应用于历史 是先验哲学最大任务的那个问题。这个哲学是否解决了它呢？怎样解决的呢？

请注意：对于谢林，正如对黑格尔一样，这个问题正是在应用于历史 时才造成了困难。从纯粹人类学 的观点上它已经可以认为是解决了的。

在这里做一番解释是必要的，因此我们就来解释，请读者以认真的态度对待，因为这个问题极其重要。

磁针指向北方。这种现象是由特殊物质的作用产生的，这种物质本身服从某些规律：物质世界 的规律。然而对于磁针说来这种物质的运动是觉察不出来的；磁针对这些规律没有丝毫的观念。在磁针看来，它指向北方完全不依赖于任何非自身的原因，只不过是因为它乐意指向那里。物质的必然性对磁针而言表现 为它自己自由的精神活动。

莱布尼茨 想用这个例子来说明自己对意志自由的观点。斯宾诺莎 则用类似的例子说明自己的完全相同的观点。[参阅《斯宾诺莎书信集》，商务印书馆1993年版，第231—234页]

某些外部原因使石头发生一定量的运动。运动自然在一定时间进程内持续下来，而在原因不再起作用以后停止。这种运动的持续按照物质世界的规律是必然的 。但是试设想，石头在思考，它意识到自己的、使他感到满足的运动，却不知道运动的原因，甚至不知道一般说来运动有没有无论什么样的外在原因。在这种场合石头会怎样想象它自己的运动呢？必定看成它自身愿望的结果，看成它自己自由选择的结果；他会对自己说，我运动，因为我愿意运动。“所有的人如此夸耀的那种人类自由正是如此。这种自由的本质归结为人们意识到自己的意图，却不知道引起这些意图的外部原因。比如小孩以为他是自由地想要成为他的食物的那个乳汁……”[参阅上引《斯宾诺莎书信集》，第232页]

甚至现代读者中间的许多人都会觉得，这样的解释是“粗俗唯物主义的 ”，而且他们感到惊奇，地地道道的唯心主义者莱布尼茨怎么会作出这样的解释。他们还会说，一般而言比拟不是证明，而凭空把人比作磁针或石头就更不是证明了。对此我们要指出，只要我们想起每天在人的头脑 中所发生的现象，这个比拟就不再是凭空虚构的了。18世纪唯物主义者们已经指出过这种情况：脑纤维的某种运动是同大脑中的每一个意志运动相适应的。就磁针或石头而言显现为虚构的东西，对于大脑就成了无可争辩的事实：按照命定的必然规律进行的物质运动确实是同大脑中被称为自由的思想活动那种现象同时发生的。至于对唯心主义者莱布尼茨的唯物主义议论初看起来十分自然地感到惊奇，那么必须记住，正如我们业已说过的，一切彻底的唯心主义者都是一元论者 ，就是说，在他们的世界观中根本没有为按照二元论者的观点把物质和精神分割开来的那种不可逾越的鸿沟留下位置。按照二元论者的意见，特定的物质聚集体只有在其中移入精神粒子的条件下才会有思维能力：在二元论者的心目中，物质和精神是两种完全独立、相互间没有任何共同点的实体。莱布尼茨的比喻在他看来之所以奇怪，是由于一个简单的原因，就是：磁针没有任何灵魂。然而请设想一下，您遇到一个人，他这样议论：磁针确实是某种纯粹物质的东西。不过物质本身是什么呢？我以为物质应该把自己的存在归功于精神，而且不是在物质为精神所创造 那个意义上，而是在物质本身乃是同一个精神 的意义上，不过这精神存在于另一种形态中。这种形态不

符合精神的真正本性，它甚至是跟这种本性直接对立的，然而这并不妨碍它是精神存在的形态，因为精神按照自己的真实本性应当转化为自己本身的对立物。——您可以对这种议论感到惊奇，但是您无论如何会同意，一个承认这种议论令人信服的人，一个认为物质只是“精神的异在”的人，是不会因为作出把物质说成精神的功能或者使精神的功能紧紧依赖于物质规律这样的解释而感到为难的。这种人可以接受对心理现象的唯物主义解释，而同时(勉强地或者不勉强地——这是另外的问题)赋予这种解释以严格的唯心主义意义。德国唯心主义者们正是这样做的。

人的心理活动遵循物质必然性规律。然而这一点也不伤害人的自由。物质必然性规律本身无非是精神活动的规律。自由以必然性为前提，必然性整个地转化为自由，正因为如此，人的自由实际上较之二元论者所认为的要广阔得无法比拟：二元论者们力求把自由活动从必然活动那里分隔开来，从而使自由王国脱离他们划给必然性的那个完整的——甚至按照他们的意见也是十分广阔的——领域。

唯心主义辩证法家们就是这样议论的。正如读者所看到的，他们牢牢地坚持莱布尼茨的“磁针”，不过这根针完全改变了形状，可以说，在他们手中变得有灵性了。

然而磁针的变形还没有解决同自由对必然性的关系问题有联系的一切困难。比方说，单个的人是完全自由的，尽管他服从必然性规律，甚至正是由于这种服从。可是在社会中，从而也在历史中，我们并不是同个人打交道，而是同整个一群个人打交道。试问：每个人的自由是否会侵犯其他人的自由？我想做某某事，譬如想在社会关系中实现真理和正义。我的这个愿望是我自由持有的，我力求借以实现这一愿望的我的那些行动也同样是自由的。可是我的邻人们妨碍我追求我的目的。他们就如我持有自己的愿望一般，同样自由地起来反对我的愿望。而且他们的旨在反对我的那些行动，也是自由的。我怎样克服他们造成的障碍呢？自然，我将同他们争论，说服他们，也许甚至是央求他们或者是恐吓他们。然而谁知道这会有什么结果呢？法国启蒙派说过：“理性终归总是要胜利的。”但是要知道，为了使我的理性

取得胜利，我就必须使我的邻人承认我的理性同时也就是自己的 理性。然而我有什么理由指靠这个呢？既然他们的活动是自由的(而这种活动是完全自由的)，既然物质的必然性 通过我不知道的途径转化为自由 (而这种必然性根据假定是整个地转化为自由 的)，那么我的邻人的行为就会摆脱任何预见。我要想预见它们，就只有在这样的条件下，即如果我能够像我之考察我周围世界所有其他现象那样，即像我已经知道或可能知道的特定的原因 会产生必然 后果那样考察它们。换句话说，我的自由只有在自由意识 能够带来对于引起我的同胞的自由行动的原因的理解 那个场合，即在我能够从这些行动的必然性 方面考察这些行动的那个场合，才不会是一句空话。我的邻人对我的 行动也可以说完全同样的话。可是这意味着什么呢？这就是说，如果活动者的理解所能及的必然性没有成为人的自由行动的基础，在这种场合，任何特定人物的自由的(有意识的)历史活动的可能性都会变得毫无意义。

我们已经看到，形而上学的法国唯物主义实质上导致了宿命论 。的确，如果整个民族的命运取决于一个乖戾的原子，那么我们就只好把两手交叉在胸前，无事可干了，因为我们完全不能而且永远不能预见和防止个别原子的这些行径。

现在我们看到，唯心主义能够引导到同样的宿命论。 如果我的同胞的行动中没有任何必然的东西，或者如果这些行动从它们的必然性方面说是我的理解力所不及的，那么我唯有指靠美好的神明了：我最明智的计划、我最高尚的愿望在千百万其他人们的完全预料不到的活动上砸得粉碎。那时，按卢克莱修的说法，从一切中可以产生一切。[参阅卢克莱修：《物性论》，商务印书馆1982年版，第10页]

而且有意思的是，唯心主义在理论 上越是要突出自由方面，它在实践活动 领域就越是不得不把自由化为乌有，在这个领域里它无法对付以自由的全部力量所武装的偶然性。

唯心主义辩证法家们非常清楚地明白这个道理。在他们 的实践哲学中，必然性是自由最忠实的唯一可靠的保证。 谢林说过，如果我们活动的结果仅仅取决于自由，即使是道德义务也不能使我对这些结果

感到安慰。“在自由中应当有必然性”。[参阅谢林：《先验唯心论体系》，商务印书馆1977年版，第244页]

不过在这种场合实质上究竟能够谈到什么样的必然性呢？不断重复某些意志活动必然适应大脑物质某些活动这个思想，未必会给我带来许多安慰。在这种抽象的命题上面，是不能寄托任何实际希望的，而往后我从这方面也就无路可走了，因为我的邻人的头脑不是玻璃制的蜂房，他的大脑纤维也不是蜜蜂，而且我并不可能观察它们的运动，即使我清晰地知道——然而我们毕竟还远远没有做到这一步——正是我同胞心灵中的某种意图紧跟在某种神经纤维的某种运动之后。因此应当从另一方面着手研究人类活动的必然性。

其所以特别应当，因为正如我们所知道的，密涅瓦的猫头鹰只有夜间才飞出来，就是说人们的社会关系不是他们自觉活动的结果。人们自觉地追求自己特殊的、个人的目的。他们中间每个人都自觉地力求，比方说，大大增加自己的财产，而从他们单个人的活动的总和中会产生他们也许根本不曾希望而且大概也没有预见过的某些社会后果。富裕的罗马公民购买了贫苦农民的土地。他们中间每个人自然都知道，由于他的活动，某个张三和李四会变成没有土地的无产者。但是他们中间谁预见过，大地产会毁灭共和国，而随之还会毁灭意大利？他们中间谁曾经意识到、谁能够意识到自己的发财欲望的历史后果？没有人能够，没有人意识到。而事实上结果是：由于大地产，共和国和意大利都毁灭了。

从单个的人们自觉的自由的行动中必然产生出他们意料不到、不曾预见的、涉及整个社会即影响同一些人们相互关系总和的后果。这样一来我们就从自由领域转入必然性领域。

如果人们的个人活动产生的没有被他们认识到的社会后果，导致社会制度的变化(这种事情始终在发生着，不过远不是同样迅速地)，那么人们面前就会出现新的个人目的。他们的自由的有意识的活动必然会获得新的面貌。从必然性领域我们重又转回到自由领域。

任何必然过程都是规律性过程。不曾为人们预见然而作为他们活动的结果必然出现的社会关系的变化，显然是按照特定的规律进行的。理论哲学应当发现这些规律 。

由变化了的社会关系带进生活目的，带进人们自由活动中的变化，显然也是如此。换句话说，必然性向自由的过渡也是按照特定的规律进行的，这些规律能够而且应当为理论哲学所发现。

理论哲学一旦实现这个任务，它就会给实践 哲学打下全新的不可动摇的基础。既然我知道了社会历史运动的规律，我就能按照我的目的去影响这个运动，而不会因为乖戾的原子的行径感到惶惑不安，也不会因为我的同胞作为天生有自由意志的生物而每时每刻要给我制造一大堆最惊人的意外事件的那些意图感到惶惑不安。我自然不能替每一个单个的同胞的言行担保，尤其是如果他属于“知识阶级”，不过就一般特点说我将知道社会力量的走向，而且我只要依靠它们的合力就可以达到我的目的。

——摘自“论一元论历史观的发展问题”，载《普列汉诺夫读本》，第46—53页，中央编译出版社2008年版

(五)

意见支配世界，——法国启蒙派如是说。正像我们所看到的，抨击黑格尔唯心主义的鲍威尔兄弟也如是说。然而如果意见支配世界，那么，其思想批判旧意见并创立新意见的那些人便是历史的主要动力。鲍威尔兄弟实际上也是这样想的。对他们说来，历史过程的本质被归结为用“批判的精神”改造现存的全部意见和由这些意见所制约的社会生活形式。

“善于批判地进行独立思考的”人既然自以为是历史的主要建筑师、缔造者，从而也就把自己和跟自己相类似的人划分出来，成为特殊的、高级类型的人种。这个高级人种同没有批判思想、只能在“善于

批判地进行独立思考的”人物具有创造性的双手中起黏土作用的群众对立着，——“英雄”同“群氓”对立着。无论英雄多么热爱群氓，无论英雄对群氓的世代贫穷，对他们无休止的苦难怎样满怀同情，他都不能不用高高在上的目光俯看群氓，不能不意识到，一切都取决于他这个英雄，而群氓则是没有任何创造性因素的群众，好像一大堆的零，只有在他们的头里宽容地摆放着慈祥的、“善于批判地进行独立思考的”单位那种场合下才会获得积极的意义。鲍威尔兄弟的折中论的唯心主义乃是40年代“善于批判地进行独立思考的”德国“知识分子”那种极端的、可以说非常丑恶的自命不凡的基础。这种自命不凡的无情的敌人和揭露者是马克思，我们现在就转过来讲马克思。

马克思说过，把“善于批判地进行独立思考的”人物同“群众”对立起来不过是黑格尔历史观的漫画化，而黑格尔历史观本身又只是关于精神和物质对立的古老学说的思辨的结果。“早在黑格尔那里，历史的绝对精神[3]就把群众当作材料对待，只有在哲学中才找到自己的真正的表现。但是在他那里，哲学家不过是历史创造者、绝对精神到运动完结时为止用来达到自我意识的一种工具。哲学家之参与历史也就限于到运动完结时出现的这种意识，因为现实的历史运动是由绝对精神无意识地完成的。所以哲学家是事后才上场的。——黑格尔有双重的不彻底：第一，按照他的学说，绝对精神只有在哲学中它才达到自我意识，从而只有在哲学中它才存在，他却拒绝承认现实的哲学家、个人是绝对精神；第二，在他那里绝对精神只是表面上创造历史。实际上，既然绝对精神只是作为哲学家，而且只是事后才意识到自己是创造性的精神，那么它之制造历史就只存在于哲学家的意识、意见和观点中，即只存在于思辨的想象中。布鲁诺·鲍威尔先生取消了黑格尔的不彻底性。首先，他宣布批判是绝对精神，而他自己是批判。批判的因素被排斥于群众之外，同样，群众的因素也被排斥于批判之外。所以批判认为自己并不是通过群众体现出来的，而是通过一小撮杰出人物即鲍威尔先生及其门徒体现出来的。接着鲍威尔先生取消了黑格尔的另一种不彻底性：他已经不满足于黑格尔精神只在幻想领域和事后才创造历史的角色：他，跟大批其余的人类相反，自觉地扮演世界精神的角色；他现在已经戏剧性地对待这批人；他预先经过周密思考，按照成熟的方案发明历史和创造历史。一方面是群众这个物质

的、消极的、精神空虚的和非历史的历史因素；另一方面是精神、批判、鲍威尔先生及其伙伴，他们是积极因素，一切历史行动都是由这种因素产生的。改造社会的事业被归结为批判的大脑活动 。”[参阅《马克思恩格斯全集》，第2卷，第108—109页]

从“批判的批判”的观点看来，一切伟大的历史冲突都不外是观念的冲突。马克思指出，每当观念 同作为特定时代历史进步的载体的那个社会阶层的现实的经济利益不相符合时，这些观念都“出了丑”。[参阅上书第103页]只有理解这些利益，才会提供理解历史发展现实进程的钥匙。

——同上，第60—62页

(六)

然而个人在思想体系史上的作用又是怎样的呢？伯吕纳提埃尔认为个人具有不依赖 于环境的巨大意义。居友 断言，天才总是创造某种新东西。

我们说，在社会观念领域天才之超越其同时代人是在这样的意义上：他比他们更早地理解新的、产生着的社会关系的意义。 所以在这里说天才不依赖于环境是不可能的。在自然科学领域天才发现规律，这些规律的作用当然是不依赖于社会关系的。然而社会环境在任何伟大发现的历史上的作用，第一，表现在知识总量的准备工作上，没有这些知识任何一个天才根本做不成任何事情，而第二，表现在天才把注意力的方向放在这个或那个方面。[4] 在艺术领域内，天才给特定社会或特定社会阶级的基本审美倾向提供最好的表现。[5] 最后，在所有这三个领域内，社会环境的影响都表现在给个人天才的发展提供或小或大的可能性上。

当然，我们任何时候也不可能用环境的影响说明一个天才的全部特性，不过这还证明不了任何东西。

弹道学能够解释炮弹的运动。它能够预见它的运动。但是它任何时候也不能告诉您这个弹头恰恰炸裂成多少片而且每一个别的碎片恰恰飞向何处。但是这丝毫不会削弱弹道学得出的那些结论的可靠性。

——摘自《普列汉诺夫读本》，第112—114页

(七)

辩证唯物主义并不像主观主义那样限制人类理性的权利。它知道理性的权利也像理性的力量一样是广阔的和无限的。它说：一切在人类头脑中合理的东西，即一切并非幻想而是对现实的真实认识的东西，一定会转化为这个现实，一定会把自己一部分合理的东西放到这个现实中去。

由此可以看出，按照唯物主义者—辩证论者的意见，个人在历史上的作用是什么。他们远没有把这个作用归结为零，他们在个人面前提出的任务，用通常的、不过也是不正确的话说，应当承认是完全、非常理想主义的。既然只要认识必然性自身的内在规律，只要用必然性自身的力量去打败必然性，人的理性就可以战胜盲目的必然性，那么发展知识，发展人的意识就是善于独立思考的人物最伟大、最高尚的任务。Licht,mehr Licht！[光明，更多的光明！]——这就是首先需要的。

然而如果早就有人说过，谁也不会为了藏入密室，弃之不用才点上灯火，那么唯物主义者—辩证论者补充说：不要把灯火留在“知识分子”狭窄的书房里！只要存在着这样一些“英雄”，他们以为，启发自己固有的聪明才智，他们就足以随心所欲地把群氓带到任何地方去，就足以把群氓当作黏土，愿意捏成什么就捏成什么，——这时理性统治的时代就始终是漂亮的空话、高尚的幻想。只有当“群氓”本身变成历

史行动的主角，当他们这些愚昧无知的“群氓”身上发展出与这个时代相适应的自我意识时，这个时代才会开始一日千里地逼近我们。我们曾经说过，发展人的意识吧。我们现在补充说，发展生产者的自我意识吧。主观哲学在我们看来之所以有害，正是因为它把群氓和英雄对立起来，以为群氓不过是一堆零，其意义仅仅取决于那站在首位的英雄的理想，从而妨碍知识分子去促进这种自我意识的发展。

民间谚语有句粗话：有沼泽就有鬼怪[6]。主观主义者说：有英雄，对他们说来就找得到群氓，而且这些英雄就是我们，就是主观的知识分子。对此我们回答说：你们把英雄和群氓对立起来，乃是纯粹的自命不凡，因此也是自我欺骗。而且你们始终会是纯粹的……空谈家，直到你们懂得，为了你们那些理想的胜利，应当消除这种对立的可能性本身，应当在群氓心中唤醒英雄主义的自我意识。[7]

法国唯物主义者们说过，意见支配着世界；我们是意见的代表，因此我们是历史的创造者；我们是英雄，群氓只有跟着英雄走。

上述观点的这种狭隘性是同法国启蒙派地位的独特性相适应的。他们是资产阶级 的代表。

现代辩证唯物主义力求消灭阶级；而且它是在消灭阶级已成为历史必然性的时候出现的。因此，它向应当成为最近历史时期的主角的生产者呼吁。因此，从我们这个世界存在以来和地球围绕太阳旋转以来第一次发生科学同劳动者接近的现象：科学赶去帮助劳动群众；劳动群众在自己的自觉运动中依靠科学的结论。

——同上，第127—129页

(八)

黑格尔不仅不轻视个人，而是创造了完整的英雄 崇拜，这一崇拜后来为布鲁诺·鲍威尔整个地继承下来了。在黑格尔那里，英雄们是世

界精神的工具，并且在这种意义上他们自己是不自由的 。布鲁诺·鲍威尔起来反对“精神 ”，从而解放了“英雄们 ”。在他看来“批判的思想 ”的英雄们跟“群众”对立 ，是历史真正的创造者，群众虽然由于自己头脑愚钝和行动迟缓气得英雄们几乎流泪，但是最后还是走英雄的自我意识开辟的道路。“英雄 和群众 ”(“群氓”)的对立由布鲁诺·鲍威尔传到他的俄国的非婚生孩子们，于是我们现在在米海洛夫斯基先生的论文中满意地看到这种对立。米海洛夫斯基先生不记得自己哲学上的亲属，——这是不值得夸奖的。

这样，我们出乎意外地得到了供新的“合题”用的一些成分。黑格尔对于为世界精神服务的英雄们的崇拜是正题 ；鲍威尔对于只遵循自己“自我意识”的、“批判的思想”的英雄们的崇拜是反题 ；最后，调和两个极端的，消除世界精神和以环境的发展来说明英雄自我意识之起源的马克思理论，就是合题 。

我们的爱好“合题”的反对者们应当记住，马克思的理论完全不是第一次反黑格尔的直接 回应，这第一次的——由于自己的片面性因而是肤浅的——回应在德国是费尔巴哈的观点，特别是布鲁诺 ·鲍威尔 的观点，我们的主观主义者早就到了把后者认作亲属的时候。

——摘自“再论米海洛夫斯基先生，再论‘三段式’”，载《普列汉诺夫哲学著作选集》，第1卷，第815页

（九）

这里，我们要指出，“人的本性”常常把唯物主义哲学家们引到了比他们自己曾经意料的更远的地方。“肉体的 人与精神上的 人之间常常作出的区别被过分地滥用了。”人是纯粹肉体的东西。精神上的人只不过是从特定观点即从一些为本身机体所决定的行为方式去看的同一个肉体的东西。所以“人们的一切错误都是肉体的错误 ”[8] 。于是，给我们提供打开人心钥匙的任务就落在医学身上，或者说得更好些，落

在生理学身上。这门科学也应该给我们说明人类的历史变迁。万物“在一切都相联系、一切都处在相互作用中、一切都在运动和改变、确立和分解、形成和崩溃的自然界中，没有一个原子不曾扮演重要的和必然的角色，没有这样的微不足道的分子在适宜的环境中不曾产生令人惊奇的活动……一个狂信者胆汁内过多的辛烈、一个征服者心脏中血液的发热、某个君主的消化不良、某个妇女刁钻古怪的愿望(难道这也是分子么？——格·普)，都是充分的原因，足以酿成战争，足以使千百万人走上屠场，足以摧毁城堡，足以使城市化为灰烬……使绝望和贫苦在长长的若干世纪内传播蔓延。”[9]

我们知道有一条著名的箴言，说一颗沙粒掉进克伦威尔的膀胱，于是世界的全部面貌就改变了。这个箴言中的内容，和霍尔巴赫关于“原子”和“分子”是历史事件原因的议论完全一样，不多不少。区别只在于我们应把这句箴言归功于一个虔信的人。在他看来，这个上帝把不祥的小碎粒放进了那位护国者的身体。霍尔巴赫早就不想听关于上帝的话。在其余的方面他一点也不反对这个箴言。

这样的箴言中有一“小碎粒”真理。不过这个真理之对于整个真理，也就像“小碎粒”或分子对于宇宙中存在的全部物质一样。既然它无限微小，所以这个真理是不会使我们对社会现象的研究推进任何一步。而如果我们在历史科学中没有任何别的事情可做，只有等待拉普拉斯梦想过的那个天才出现，这个天才借着分子力学的帮助给我们揭开人类过去、现在和未来的一切秘密，[1] 那么我们还可以长期安静地睡觉，因为这个奇异的天才不会很快就到来的。

——摘自“唯物主义史论丛”，载《普列汉诺夫哲学著作选集》，第二卷，第54—55页，三联书店1962年版

(十)

“人类由于陷入错误才成为不幸者”——这就是霍尔巴赫的全部历史哲学[10]。如果他不得不考究细节，他就会补充说，古希腊罗马文明的崩溃是因为“奢侈”，封建制度的起源是“出于劫掠、无秩序、战争”，“查理一世不得不丢了脑袋，是由于宗教纷争和他缺乏宽容”，耶稣是骗子等等，而且他如果知道自己只看到“现象的外壳”，是会非常惊讶的。

“哲学家们”在历史中只看见人们(多多少少“贤明”的人，像我们所见到的，常常是很不贤明的人)有意识的活动；但是在历史中只看见人们有意识的活动，这意味着异乎寻常地限制自己的视野，就是惊人的肤浅。在一切伟大的历史运动中，我们看见有一些人，站在自己同时代人的前列，反映他们的倾向，表述他们的愿望。同样也有一些人，站在反动的前列，反对维新者的倾向，不赞成他们的意图。如果历史只是人类有意识的活动，那么“伟大人物”就不可避免地成为历史运动的原因。那时看来一个民族的宗教、道德、风尚、整个性格，就是由一个或多个依一定目的行动的伟大人物所造成的。例如听一听霍尔巴赫关于犹太民族所说的话吧。

摩西把犹太人领到沙漠里，他“使他们习惯于最盲目的服从。他向他们宣布上天的意志，向他们讲述他们祖先神奇的故事，向他们教导至高者将自己的赏识与之联系着的各种新奇古怪的仪式。而他首先灌输给他们的是对其他民族的神灵最痴迷的憎恨和对这些神灵的崇拜者惊奇的残忍。他利用严峻的、血腥的手段使犹太人变成了自己驯服的奴仆，他们决心为他的情欲服务，和牺牲自己以满足他追求虚荣的意图。简言之，他使他们变成了恶棍。他用这种强盗般的精神鼓动他们之后，便告诉他们邻族的土地是上帝亲自指定给他们的遗产。”[11]

从这个观点看来，犹太民族的历史并没有提供任何特殊的东西。一切民族都有过自己的摩西，虽然这些摩西不像犹太人的摩西这样奸恶，因为霍尔巴赫的看法正和伏尔泰的看法一样，认为历史上从来没有一个和以色列民族同样坏的民族。“给还是分散生活、没有结成民族的氏族或游牧群带来社会技能、耕耘土地的本领、艺术、法律、神灵、宗教仪式和学说的人们，通常都是从文明民族的环境里产生出来

的。他们使那些野蛮人的风俗淳厚，把他们聚合起来，教他们利用自己的力量，互相帮助，以便更容易地满足自己的需要。由于这些人使野蛮人的生活更加幸福，所以获得他们的爱戴和尊敬，取得为它们制定观点(！)的权利，使他们接受他们自己创造的，或者从他们由其环境中出身的文明民族那里抄袭来的那些学说。历史告诉我们，最有名的立法者是这样一些人，他们拥有文明民族那里具有的丰富的有用知识，给软弱无力的和无知的野蛮人带来他们此前不知道的种种技艺。这样的人就是巴科斯、奥尔缶斯、特里普托勒莫斯[12]”等[13]。

是否所有现代的文明民族，在其发展的开初都经历过野蛮状况呢？这个现在如此容易回答的问题曾经使我们的哲学家很感不安。他对于人类的起源没有牢固确立的意见；在这种场合他怎么可能描绘人类的原始的社会状况呢？很可能一切文明的民族都是从野蛮状况开始的。但是这种野蛮状况本身怎样来说明呢？于是出现新的deus ex machinal[救急神][14]，就是我们地球上发生的可怕变革。也许这些变革不止一次地毁灭了大部分人类。幸免消灭的部分人类是不能为后代保存这些大灾难以前所存在的知识和技艺的。因此很可能人们在已经达到一定程度的文明之后，不止一次地又倒退到无知的状况。“也许人类在对他们最重要的问题上的极其无知就取决于他们这些周期性的重新开始。这也许就是说明我们知识不完善，我们政治设施和宗教设施的缺点的真正来源。”[15]我们已经看到，人们不知道什么在什么之先：动物在蛋之先还是蛋在动物之先。现在我们看到，霍尔巴赫不知道是文明在野蛮状态之先还是野蛮状态在文明之先。

霍尔巴赫满足于认识“人类因错误而成为不幸者”，以及必须把人类从错误中解放出来。为了完成这个高贵的任务，他既不吝惜劳动，也不吝惜金钱。他把他的整个一生贡献给反对“偏见”的斗争。一切偏见中最根深蒂固、最不祥的是宗教，于是我们的哲学家就不倦地攻击宗教。伏尔泰在他反对“l'infäme”(“卑鄙”)的斗争中，对“最高的实体”[16]加以宽容，只是试图使它理智起来。他在宗教问题上是立宪派。他想用永恒的、由“哲学家们”传译出来的自然规律来削弱上帝的权力。而法国唯物主义者们对于天上的事情，是热烈的共和派。他们早在那

位好博士吉尔奥丹之前，就把上帝送上了断头台。他们恨上帝，就像恨个人的仇敌一样。

——同上，第70—73页

(十一)

当黑格尔说到伟大人物在历史上的作用时，他痛斥“小题大做的人学，它不是把人性的一般的和本质的特点作为自己研究的对象，而是主要关心于特殊的和偶然的东西，关心于个别的动机、情欲等等”。照他看来，“伟大人物希望了他们所做的，并且做了他们所希望的”。对于所有按照自己的理解在这一或另一领域或多或少成功地为人类幸福工作过的那些人，可以断言同样的观点，自然“只是用有几分不同的话”。可以说，黑格尔如此鄙视的“猜忌观点”，对于理解和评价各个不同的历史时代，丝毫不会把我们向前推进。

——同上，第83页

(十二)

当人们说，按照经济唯物主义的理论[摘编者按：此指马克思主义理论]，一切都在自行发生，一切都是自行发生的，那就完全歪曲了这个理论的实质。在经济唯物主义理论看来，社会关系(人类社会中的)是人们的关系，不仅没有人们的参与，而且没有大多数人即群众的参加，人类历史运动向前迈进任何一大步都是不可能实现的。群众参加伟大历史事变的必要性，决定着更有见识更有道德的人物影响这些群众的必要性。这就为个别人物富有成果的工作开辟着广阔的空间，而如果这些人物中间还有那种在经济唯物主义影响下变成奥勃洛摩夫式的人，那么这里应该怪罪的就不是经济唯物主义，而正是这些人物：

显然，他们是非常之没有逻辑思维能力和非常之喜爱消极无为的“结果”。

妙极了，先生，正是最近的十到十五年，据“人物们”自己承认，当知识界道德水平和智力水平大幅下降时，我们这里，“人物们”开始特别喜欢把自己跟“事变的自然进程”对立起来。在[19世纪]70年代，最先进最有才干的人物喜欢把自己看做是历史的简单工具。一位有才干的、杰出的(可惜现在已经故去了的)民粹派分子在70年代末写道：“我们不相信通过预先的工作，能够在人民中创造出跟全部以往历史在他们中间充分发展的理想不同的理想。”他接着说：“伟大事变是人民群众的事业。它们由历史来准备。个别人物是无能为力的。他们只能是历史的工具，只能是人民意向的表达者。”现在，甚至那些按其首创精神远比不上写出我引述的这段话的人，也会为这种论调感到气愤。这种差别是从哪里来的？是这样来的。二十年前，我们的先进人物的确相信人民，他们的确深信，人民群众中存在着在他们看来与知识分子的理想相同的趋向。这就是为什么他们这些人物喜欢把自己看做历史的简单工具，看做人民意向简单的表达者的缘故。而现在，大部分这样的“人物”实质上都已经不再相信人民，虽然按照老习惯还是极其动情地谈论他们；现在这些“人物”看到，个人主义的趋向在人民中占着优势，国民经济是与他们的理想矛盾的，这就是他们反对经济的原因，这就是他们把自己跟经济对立起来的原因。如果他们善于使自己的理想跟俄国经济现状协调起来，那么他们就一定会把俄国经济当作捍卫自己理想的最好论据。但是他们不善于使自己的理想跟现代俄国经济协调起来，而他们之不善于，正是因为他们没有理解经济唯物主义的理论。

——摘自“替经济唯物主义说几句话”，同上书，第234—236页

(十三)

在拉孔布的书里，确实有几页吸引了俄国读者的特别注意。这就是谈“个人”在历史上的作用的那几页。按照拉孔布的意见，这个作用是极大的。他完全不同意那些把一切都归结为一般原因的作用的思想家。他说：“试让弗里德里希领导在耶拿战败的普鲁士人，而从法国人中去掉拿破仑，您想，事变的进程不会因此而改变吗？在任何情形下都不会有一个军人这样说。”那些说伟大人物只是自己时代的趋向的表现者的人是错了。有许多具有历史意义的创举，都是由伟大人物在他们周围的人完全不同情的条件下干出来的。“穆罕默德最初就受到周围人公开的敌视，最后却能把那些起先对战争并无任何好感的人民吸引到神圣战争中来。”拉孔布接着说：“机关，或群众，或环境，同样地在历史中起着很大的作用。但是我们仍然认为，那些身居机关领导职位并且指导着它们的活动的历史人物，以其个人肯定的或否定的性格，以其卓越的或微小的才能，对事变的进程也有影响，而且这种影响常常表现在最终的结果上。”

个人会给历史带进偶然性的因素。这一切都是我们那些伟大的、中层的和微末的“人物”很喜欢的，他们正在对可能成为历史运动的简单工具这一思想感到气愤。这类“人物”不反对为历史服务，但是他们希望历史——以自己的哲学家为代表——感觉到他们是出于善良意志为它服务的，并且意识到没有他们，历史有时就会变得很糟糕。就是这些如果不是向历史要求忠诚，那么无论如何也是向历史要求尊重的“人物”，赶快同意拉孔布，并责备那些跟他们“意见不合的人”，据他说，这里也有经济唯物主义者[摘编者按：此指马克思主义者]，不过他们的罪恶毕竟少些。但是拉孔布在这个场合，正如在其他场合一样，不是可靠的依据。他的论据毫无说服力，只是证明他——一个毕竟不愚蠢的人——缺乏任何哲学思维能力。

如果不是拿破仑做法国人的领袖，很可能耶拿会战会有其他的结局。不过更加可能的是，如果本世纪[摘编者按：指19世纪]初的法国士兵不优于路易十五时代的法国士兵，会战也不会像实际结局的那样结束；这从一方面说似乎证明全部问题在于“个人”(例如军队是由个人组成的)，但从另一方面却使我们直接地回到为什么某一时代的“个

人”不同于另一时代的“个人”的老问题，除非分析各个不同历史时代的社会关系，这个问题是不可能解决的 [17] 。

说到许多创举都是由伟大历史活动家在“他们周围的人完全不同情的条件下”干出来的，这也是正确的。不过这种反驳只能难倒唯心主义者，而拉孔布尽管有自己的“经济唯物主义”，却是属于唯心主义者。如果历史可以用心理来解释，那么很明显，超越自己环境的伟大历史活动家就会把某种自己的东西、某种这个环境中不曾有过的东西带进历史。但是从辩证唯物主义者们的观点看来事情并非如此。他们把社会环境的性质，首先理解为人们在他们的生产力发展的每一特定阶段所形成的那些社会关系 的性质。环境的心理只是在这以后并且作为上述关系的结果才出现的。而在这种场合伟大历史人物的活动中就没有那种不能用社会环境的性质来说明的“残余”，因为伟大人物只是比较清楚比较敏锐地在自己的头脑中反映了这些性质。而且正因为如此，伟大人物才能跟“群氓”发生暂时的矛盾，但是在同一些社会关系影响下，“群氓”逐渐转到“英雄”方面来。《既得权利的体系》的作者[摘编者按：指拉萨尔]比工人们自己更加清楚地理解德国工人的状况。因此他们有时讥讽《既得权利的体系》的作者。但是环境的性质，即德国经济关系，很快就使德国的先进工人确信那个曾经以大胆的观点使他们震惊的人是正确的。不过如此而已。就是在这个“终极的结果” 中也根本没有什么不能用社会关系的逻辑加以分析的东西。

那种把伟大人物的历史活动同社会规律的作用对立起来的人(尽管这种对立 在他那里，正像在拉孔布那里一样，采取了减法 的形式)，很像谢德林小说中的主人公；这位主人公给自己提出了这样的一个二者择一的问题：“或者是规律，或者是我 ”，并且要求这个问题得到直接的解决，既不偏向这一方，也不偏向那一方。

——摘自“谈谈历史”，同上书，第256—258页

(十四)

过去的历史学家们主要感兴趣的是王公贵族，他们认为官高位显的人物的功绩是历史发展的主要动力。这种观点也为18世纪启蒙学者们所接受，在他们手里按照他们的革命情绪被改变成为意见支配世界的学说。这种学说在理论上是站不住的，但它有一种优点，就是使被国家和最高等级所压迫的中间等级的群众 受知识界革命英雄人物 的影响留下广阔的空间。不过不久前曾给予旧制度以致命打击的复辟时代的资产阶级，已经不像被压迫的大众了。它的思想家们满以为它有力量和有作用，认为它是历史运动的最主要的英雄人物。我们已经知道梯叶里是多么兴高采烈地谈到资产阶级对人类和文明的功绩的。

但是，资产阶级有学问的代表们一旦对自己“父辈”的历史发生了兴趣，就必然要对社会设施的历史起源和发展制定出全新的观点。

——摘自“阶级斗争学说的最初阶段”，同上书，第520页

(十五)

我希望你们记住我引自霍尔巴赫的有关犹太民族历史的片段。在霍尔巴赫看来，这个历史是摩西 这个人的事业，摩西形成了犹太人的性格，并且把他们的社会制度和政治制度 同样还有他们的宗教 给了他们。在这里霍尔巴赫说，而且每一个民族都有自己的摩西。18世纪的历史哲学只知道个人，只知道伟大人物 ，——群众、人民，就其本身而言 ，对它说来几乎是不存在的。奥古斯丹·梯叶里的历史哲学在这一点上是同18世纪的历史哲学完全对立的。他在自己《关于法国历史的书信集》中的一封信里说道：“一个极为特别的现象，就是[历史学家总是顽强地不承认人民群众有首创精神和思想。当整个民族从一国迁移到另一国并在那里定居下来，编年史家和诗人就总是把这个事件描绘成为似乎是某一个英雄为了显身扬名而发起建立新的国家的；当新的风习形成起来，就一定说这是某个立法者倡议和强迫实行的；当一个新的国家成长起来，就一定说这是某个王公创立的。而人民和公民总不过是]某一个人的思想的[掩饰物]。”[18]

革命是人民群众 的事业，而在复辟时代记忆犹新的这个革命，已经不允许把历史过程看做或多或少聪明和或多或少慈善的个人的事业。历史学家不再研究伟大人物 的一举一动，而开始希望研究人民的历史 。

这是一个极为重大的结果，值得把它记在心中。

现在我们接着讲下去。广大群众在创造历史。好极了。但是他们为什么要创造历史呢？换句话说：当群众从事活动时，他们抱着什么目的进行活动呢？ 奥古斯丹·梯叶里回答：抱着保障自己利益的目的。他说："你们愿意确实知道是谁创立了某一制度，[是谁发起了某一社会事业吗？为了这，你们要弄清楚实际上是谁需要这个制度和这个事业，——就是他们最初想到这个制度和这个事业，就是从他们萌发了按照这个方向去行动的意志，就是他们是实现这个制度和这个事业的主要参与者。Is fecit cui prodest(谁需要这个,谁就干这个)——这个公理既适用于]历史，也适用于司法。"[19]

可见，群众是按照自己的利益行事的；利益是一切社会创造的源泉和动力。因此容易理解，当某一设施发生敌视群众利益的时候，群众就开始进行反对这个设施的斗争。并且因为对人民群众 有害的设施常常总是对特权阶级有利,所以反对这个设施的斗争就成为反对特权阶级的斗争。阶级间的和敌对利益间的斗争 在奥古斯丹·梯叶里的历史哲学中起着很大的作用。例如，这个斗争曾充满自诺尔曼人入侵时代直到推翻斯图亚特王朝的革命为止的英国历史。在17世纪的英国革命中，有两个阶级的人在进行斗争；胜利者——贵族和失败者——人民群众，其中也包括资产阶级。

"[凡是其祖先曾经侵占英国的人，——我们的历史学家说——都离开自己的城堡，投到国王阵营，在那里占据着符合他们的称号的地位。城市居民成群结队参加对立的阵营。于是可以说就集合了两支大军：一支是为了闲逸和权利 ，另一支为了劳动和自由 。所有游闲放荡的人(不管出身如何)，所有不劳动而贪图享乐的人，都站在国王的旗帜下，保卫符合他们切身利益的利益；反过来，先前征服者的后裔中间那些当时经营工业的人则归附于]公会的党派。"[20]

两个阶级的这种斗争 不仅决定了社会政治领域的历史进程。它的影响在思想 领域也可以看到。17世纪时英国人的宗教信仰，按照梯叶里的意见，决定于他们的社会地位。“[这一方面和另一方面都是为了这些实际的利益而进行战争。其余的一切都不过是摆样子的，或者只是借口。那些站在臣民行列里的人大都是长老会派，就是说，他们在宗教方面也不希望对自己有任何压迫。那些站在对立阵营进行斗争的人，则是主教和教皇的拥护者，因为他们甚至在宗教的形式中也首先寻找他们能够加以利用的权力和他们能够]从人们榨取的[捐税]。”[21]

你们看到，我们离开18世纪的历史哲学更远了。18世纪的人们断言，意见支配世界。在这里，意见，甚至在宗教方面，都受着阶级斗争的规定和制约。

请注意，我方才谈过的历史学家并不是唯一这样想的人。复辟时代所有著名的历史学家都赞同他的历史哲学。奥古斯丹·梯叶里的同时代人米涅 也抱着同一观点。他在自己的名著*De la féodalité* 里面曾这样描述社会的进化。“[占统治地位的利益决定着社会运动的进程。这个运动透过它前进道路上一切障碍奔向自己的目的，当它达到目的时便停下来，为另一个起初完全没有受到注意，而只有变得最强大时才为人所瞩目的运动所代替。封建制度的进程就是这样。这个制度在它实际确立起来以前是社会所需要的，——这是它的第一时期；后来它实际存在了，也就不再是需要的了，——第二时期。而这导致了它]不再成为事实。”[22] 于是在这里，我们又离开18世纪的历史哲学很远了。爱尔维修曾责备孟德斯鸠过于仔细地研究封建的法律。在爱尔维修看来，封建制度荒唐透顶，它本身是不值得那样仔细地研究的。相反，米涅认为有过一个时候，即中世纪，封建制度曾经符合社会的要求，从而对社会是有益的。他说，正是它的这种有益性才使它实现了。米涅常常重复说，不是人们引导事物，而是事物引导人们。他在他的法国革命史中就是从这个观点考察事件的。他在描写制宪会议时说道：“[贵族阶级的利益是同国民派的利益对立的。因此，构成会议首要部分的贵族和高级僧侣，除了他们屈服于弥漫会场的普遍热情的那些日子以外，经常是反对会议的多数的。这些既未能以自己的牺牲预

防革命又未能使革命停下来的不满革命的分子，在参加革命后就一贯地站出来反对革命所实行的几乎所有]改革。”[23]

由此可见，政治派别的划分决定于阶级的利益。同一些利益也产生一定的政治结构。米涅告诉我们，1791年的宪法“是中等阶级的事情，它那时是最[强大的，因为众所周知，占统治地位的势力总是控制着各种机关。而当这个势力掌握在一个人手里时，它就是专制主义；掌握在一些人手里时，它就是特权；掌握在一切人手里时，它就是权利。权利是社会的完成，正像是社会的始端一样。法国就通过作为贵族设施的封建制度和通过作为君主国设施的专制政权，最终达到了这种状态]”[24]。

他在同一著作的另一个地点说道：[“8月10日，是群众起义反对中等阶级和反对立宪君主制的一天，就像7月14日是中等阶级起义反对特权阶级和反对国王专制统治一样。从8月10日起开始了革命的专政时期和专横时期。[25]由于形势变得越来越困难，于是爆发了大规模的战争，这个战争引起了力量的新的汇聚；而且这股力量是自发的、无组织的，因为它来自人民群众,它使下层阶级的统治变成容易激动的、愤怒的和残酷的。于是整个情势完全改变了：自由已不再是目的，——社会拯救变成了目的。而且整个国民公会时期，从1791年宪法废止到三年宪法建立执政内阁那个时刻为止，只是革命反对各个政党和反对欧洲的长期斗争。而且难道能够不这样吗？”][26]

米涅像梯叶里一样是中等阶级忠实的代表。当问题涉及对这个阶级政治活动的评价时，米涅甚至歌颂暴力手段：“只有用实力夺得权利”，——他说。

在基佐那里我们发现同样的倾向，同样的好感和同样的观点。而且在他那里，这些倾向和这些好感表现得更加明显，观点也叙述得更加明确。早在1821年出版的*Essais sur l'histoire de France*一书中，他就极其明白地表述了他对构成社会建筑基础的东西的看法。

“大部分作家、学者、历史学家或政论家都力图用这个社会的政治设施来说明社会的某一状态、社会的文明程度和种类。为了认识和理

解社会的政治设施，从研究社会本身开始会更为明智。设施在成为原因之前是结果；社会在设施影响下开始发生变化以前就创造了设施；并且不是按照政府的形式来判断人民的状况，而是首先应当研究人民的状况，以便判断他们的政府本来应该和能够是怎样的……社会、它的结构、各个个人的生活方式，都取决于他们的社会状况、人们各个阶级的关系——一句话，人们的公民生活 (l'état des personnes)——这无疑是吸引那些希望知道各族人民如何生活的历史学家和希望知道他们如何被治理的政论家的注意力的首要问题。” [27]

——摘自“唯物主义历史观”，同上书，第735—740页

(十六)

恩格斯在上述小册子的第14页上说：“空想主义者的世界观曾经长期地支配过19世纪的社会主义观点，而且至今还部分地占着支配地位。所有英国和不久以前所有法国社会主义者，以及先前的德国共产主义者，包括魏特林在内，都坚持了这种世界观。在他们的观念中社会主义是绝对真理、理性与正义的表现，只要把它发现出来，它就会凭自身的力量征服全世界；而既然绝对真理不依赖于时间、空间和人类的历史发展，那么它何时何地被发现出来，这就是纯粹偶然的事情了。”[参阅《马克思恩格斯全集》中文第1版，第19卷，第217页]

对于这一段话伯恩斯坦先生责备恩格斯为夸大。他说：“我不能同意他，当他说，按照他们(空想社会主义者)的意见，他们所发现的真理的时间和地点是与历史发展无关的偶然事件。用这种一般的形式提出的这一论点，是对他们的历史观的不正确的描述。” [28]

如果伯恩斯坦先生肯花点力气去好好了解一下空想社会主义文献，更深入地想想空想社会主义者的基本历史观点，那么，他自己就会看出，在恩格斯的话中一点夸大的影子都没有。

傅立叶坚定地相信，他成功地发现了道德吸引力规律；但是他任何时候都不会把自己的理论看作法国社会发展的果实 。他本人曾不止一次惊讶地自问，何以人们没有在几百年甚或几千年以前做出他终于成功地做出的发现。于是他只有用人们丧失理智以及用偶然性的力量才能回答自己。对此他甚至写过很有特色的关于“偶然性之横暴”的言论，在那里他证明，“这一巨大的和被轻视的力量几乎完全制约了一切发现”。[29] 用他的话说，他自己在“发现吸引力的作用”(dans la découverte du calcul de l'attraction)时很得力于这一力量。和牛顿一样，他的思想也是苹果启发了的。“一个同我在巴黎的菲佛里餐厅一起午餐的旅行家，用十四苏 [30] 买了这个值得纪念的苹果。我那时刚从一个地方来，那个地方买这样一个甚至更好的苹果只要半个里亚德，即是说买一百个也用不了十四苏。在同一气候的两个地方，价格的这种差别，我深感惊讶，这使我想到产业机构中有根本的缺点；由此产生这样一些研究，使我经历四年后发现了产业集团的系列理论，接着又发现牛顿不曾察觉的万有运动定律。……后来我发觉可以数出四个苹果，其中的两个以引起不幸著称(亚当的苹果和巴里士的苹果)，而另外两个则因为丰富了科学而著名。这四个著名的苹果不值得在历史中占有特殊的一页么？” [31]

看来这本身已够生动了。但是还不止此。在傅立叶的理论中，偶然性起着比他根据关于四个著名苹果的素朴思想所能归之于偶然的还要更加广泛的作用：因为在这一理论中，人类思想的整个历史发展以及人类各种成见的整个命运都是由偶然性决定的。傅立叶说，“假使人们这样长久地坚持颂扬文明，那么，这是因为没有人肯听培根的劝告，没有对于每一职业的恶习和缺点作批判的分析” [32] 。为什么没有人肯听培根的劝告呢？很简单：因为使人想到应当接受这个劝告的那一偶然性没有出现。现存的事物秩序本身只是一般规则的例外，只是人类真正命运的偏差，它比应该维持的时间长久得多，是由于“诡辩家们的轻率，忘记了他们应当思索上帝的一般旨意(oublièrent de speculer sur l'universalité de la providence)，寻出上帝应当为人类关系制定的法典” [33] 。

此后读者自己可以判断，我们上面引述的恩格斯的话是否有一点一滴的夸大。

在其他伟大的空想主义者那里，对偶然性在历史上的万能作用的信仰，没有说得这样鲜明，也许也没有这样大，像傅立叶那样。但是这种信仰在他们中间甚至最清醒的人如罗伯特·欧文那里强烈到何种程度，下面简单的事实可以说明，就是他为实现自己种种社会主义计划曾向这一世界 中极愿维持人对人的剥削的有势力的人 呼吁。这种呼吁是和罗·欧文关于人类性格形成的整个学说极不符合的。按照这一学说的直接的和明显的含义，这一世界的有势力的人绝对不会主动废除他们的观点赖以形成和其存在跟他们的切身利益密切攸关的那一社会秩序。然而罗伯特·欧文[34]还是不倦地、耐心地用详细的计算、精密的计划和漂亮的图案，向欧洲的君主们解释"合理的 "社会制度是怎样一回事。在这方面，他也和一切空想社会主义者一样，是伟大的法国启蒙学者的亲兄弟，他关于人类性格形成的学说就几乎完全是从他们(主要是从爱尔维修)那里抄袭来的；而启蒙运动者也和他一样，以一种完全应该有好得多的遭遇的顽强精神向戴王冠的"立法者们"解释，怎样和用什么方法可以保障人类的幸福。他们振振有辞地猛烈抨击"专制君主"，却固执地把自己的希望寄托在开明专制 上。这一矛盾特别显眼，也自然逃不掉他们自己的注意。他们全都曾经意识到这一矛盾，不过有些人明确些，有些人模糊些，而他们全都正是以对偶然性的希望 来安慰自己的。试想一想，您有一个里面装着很多黑球和两三个白球的大箱子，您一个一个地把球摸出来。不用说，您每次摸白球的机会要比摸到黑球的机会少得多。但是如果您重复地摸到足够的次数，最后您一定会摸出白球。对于戴王冠的"立法者们"也是这样，每次找到在王位上的坏 "立法者"的机会，要比找到好 立法者的机会多得多。但是终究会有一个好立法者出现。这个好立法者按照"哲学 "所规定的一切行事，那时理性就胜利了。

法国启蒙学者们就是这样看的。这个等于承认他们的"哲学"完全无能 的、实质上极其悲观主义的看法，和他们的一般历史观点有着密切的因果联系。大家知道，甚至那些曾是深信不疑的唯物主义者 的18世纪法国启蒙学者们，也坚持对历史的唯心主义观点 。他们认为知识

的发展和一般说来人类智力的发展是历史运动的根本原因。在这方面，空想社会主义者是和他们完全一致的。例如，罗·欧文说[35]，在社会上占统治地位的恶是由人们对于人类性格形成的错误见解产生的，而这一错误见解本身又是决定于人们不知道自己的本性[36]。按照这一说法，要消灭社会上的恶，就只有指望关于人类本性的正确认识在人们中间普及。罗·欧文不可动摇地深信，这样的认识一定会在人们中间普及的。“人生来就是为了通过经验获得知识，并通过服从自己本性的规律而获得幸福”。这是他在临死前几个月写的[37]。但是要知道，经验也是知识。知识积累得快慢是由什么决定的呢？为什么人类在一个历史时代获得巨大数量的知识，而在另一个往往长久得无比的时段，人类在积累的旧知识上只增加十分微弱的一点点，有时连旧知识也失去了呢？欧文没有回答也不能回答这样一个对于科学地解释历史现象极为重要的问题。对于这样一个问题，持唯心主义历史观的人们根本不回答，也不可能回答。这是容易理解的。为了回答这一问题，他们应当解释人类的智力发展是由什么决定的，即是说，应当把这一发展不看作历史过程的基本原因，而看作别一个更深藏的原因的后果，这就等于承认对历史的唯心主义观点站不住脚。凡是还没有达到这种认识的人，在他对历史事变的解释和对将来的看法中一定会给予偶然性很广阔的位置。偶然性替他解释一切他不能用历史人物的自觉活动来解释的东西。援引偶然性是走向承认人类意识的发展决定于与人类意识无关的原因的最初的、无意识的和不由自主的一步。这就是18世纪启蒙学者和空想社会主义者如此频繁地援引偶然性的缘故。傅立叶的“四个苹果”在现在看来和法国启蒙学者装满黑白球的箱子是同样可笑的。不过无论“箱子”还是“苹果”，在唯心主义历史观的根本特点中都有其足够的根据，而抱着这种观点的政治、社会的改革家们和革命家们应该是比其他庸人更经常地诉之于“箱子”和“苹果”，而且还会诉之于重大的许许多多种种其他意外事件。事实上，如果积累知识的历史过程归根结底取决于跟社会生活进程及社会关系的发展没有必然联系的一系列偶然现象，那么，不论这个或那个思想家(其中也包括这个或那个社会改造计划的作者)对于总的知识宝库作出的任何一个贡献和每一个发明，都必然会被认作偶然性的赐予。而假使真理的发现是依赖于偶然性，那么真理的传播、它体现在社会生活中的迟早也都是决定于那一“巨大的和被轻视的力量”了。现在使我们惊异

的、启蒙学者和空想社会主义者向这一世界的有势力的人讨好的行为，就是由这里产生的。在他们那里，实践 是符合理论 的，“艺术”是符合“科学”的。

诚然，在空想社会主义者那里有时已可看到对于他们从启蒙学者那里承继来的理论的强烈的不满 ，企图摆脱唯心主义的 狭窄圈子和立足在比较现实的基础 上。他们力求创立社会的科学 。由此产生他们的一切“发现 ”。这些发现中有些确实值得注意。它们对于历史过程许多最重要的方面，例如对于阶级斗争在西欧社会现代历史中的作用，投射了极其明亮的光芒，从而为科学地说明社会现象作了准备。不过它们正是仅仅为之作了准备 。19世纪前半叶一切社会主义者都坚持其观点的历史唯心主义 ，大大地阻碍了科学的社会生活观的最后形成。只有合乎规律的 现象才能加以科学的说明。现象的规律性以现象受必然性 的规律支配 为前提，而历史唯心主义却把历史的运动看作几乎仅仅是人们自觉的 ，从而是自由的 活动的产物。当这个矛盾没有去掉的时候，科学地说明社会生活始终是不可能的。而当时的社会主义者们不仅没有解决这一矛盾，甚至不善于用应有的精确性来表述这一矛盾，尽管以谢林为代表的德国哲学已经清楚地意识到并精确地表述了这一矛盾。

谢林指出，人类活动的自由 不仅不排斥必然性 ，而是相反地，以它为 自己的前提 条件。谢林的这一深刻思想在黑格尔的著作中得到了有充分根据的和详尽的发挥。译成普通的话，这个思想就是说人的活动可以从两个方面 来考察：第一，他是作为这些或那些社会现象的原因 出现在我们面前的。既然人意识到自己是这样的原因，所以他以为引起或不引起这些社会现象取决于他 。于是他认为自己的活动是自觉的和自由的 。然而作为特定社会现象的原因出现在我们面前的人，可以而且应当从另一方面作为一些社会现象的结果 来考察，这些社会现象以自己的影响决定了他的性格的气质和他的意志的方向。当作结果 考察的社会人，不能认为是自由的 活动者，因为那些决定他的意志活动的情况不依赖于他的意志 。因此在我们看来，他的活动是受必然性规律支配的 ，也就是说，是一种合乎规律的 活动。由此可见，自由 绝不排斥必然性 。认识这一真理很重要，因为它——也只有它才——

为我们打开通向科学地解释社会生活的道路。我们已经知道，只有对那些服从必然性规律的现象才能作科学的解释。如果社会的人我们只知道是社会现象的原因，那么他的活动为我们所了解的就只是其自由的一面，因此这种活动也就始终得不到科学的解释。18世纪启蒙学者和19世纪空想社会主义者在自己有关历史的议论中，都把社会人只看作社会现象的原因。这是由于他们对历史抱着唯心主义的观点：谁在智力发展中看到历史运动最深刻的原因，他就只会考虑人们的自觉活动，而自觉活动也就是我们称之为自由活动的那种活动。

必然性不排斥自由。况且人们自觉的、因之也是自由的活动之所以可能，只是因为他们的行动是必然的。这可能看来是奇谈怪论，但这是无可争辩的真理。如果人们的行动不是必然的，那么预见它们就会是不可能的，而在不可能有任何预见的地方，就没有自觉地影响周围生活的那种自由活动的余地。由此可见，必然性乃是自由的保证。

伟大的德国唯心主义者们已经把这一切说得很清楚，就他们在其对社会生活的判断中坚持这一观点来说，他们是站在坚实的科学基础上。但正是因为他们是唯心主义者，他们不可能以应有的方式利用自己固有的天才思想。诚然，他们的哲学唯心主义跟唯心主义历史观没有必然的联系。黑格尔在他的"历史哲学讲演录"中说，当然，虽然理性支配着世界，但是它之支配世界正和它支配天体的运行一样，即是在合规律性的意义上。天体依照一定的规律运行，但是它们的运行始终是无意识的。据黑格尔的意见，人类的历史运动也是这样进行的；它服从一定的规律，但是人们不知道这些规律，因此可以说，历史的运动也是无意识的。人们如果以为，他们的思想是历史运动的主要因素，那就错了。任何一个时代的思想本身都是为这个时代的性质所决定的。并且，密涅瓦(Minerva)的猫头鹰只是夜间才飞翔。当人们开始思考自己的社会关系时，那时候可以确信地说，这些关系已经过时了，该让位给新的社会秩序了，而人们只是在这新的社会秩序快退出历史舞台时，才了解它的真实性质。

黑格尔的这些议论距离构成唯心主义历史观的本质的那种素朴思想是很远的。那种素朴的思想认为，历史的运动归根到底是为观念的

发展所制约的，或者如法国启蒙学者们有时所说的，是“意见”支配着世界。在这些议论中至少正确地指出，不能用什么来解释历史运动。不过在这些议论中自然也没有指出观念的真正原因。而这些议论也是不可能指出这一点的。如果黑格尔距离法国启蒙学者和空想社会主义者素朴的历史唯心主义很远，那么这丝毫没有动摇他的体系的唯心主义基础，但是这一基础却不能不妨碍对社会历史过程作出完全科学的解释。在黑格尔看来，绝对观念的发展是整个世界发展的基础。在他那里全部人类历史归根到底也是用这一观念的发展来解释的。但是这一绝对观念是什么呢？正如费尔巴哈早就很好地指出过的，这只是思维的人格化过程。这么说来，一般的世界发展，尤其是历史的发展，由人类思想的规律来解释，或者换言之，历史由逻辑来解释。这种解释之不能令人满意到如何程度，可以从黑格尔本人的许多著作中看出。历史的运动，只有当它不用逻辑，而用社会关系的发展，主要是经济关系的发展来解释的时候，才变成可以理解的。例如，当他说拉克德蒙之亡主要是由于经济不平等时，这一解释本身是可以理解的，而且完全符合最新历史科学的结论。而绝对观念在这里是根本不管用的，当黑格尔为了彻底说明希腊和拉克德蒙的命运而求助于绝对观念时，那么对于他已经指出用经济来解释，他完全没有补充任何东西。

——摘自“《科学社会主义的发展》的序言”，载《普列汉诺夫哲学著作选集》，第三卷，第35—44页，三联书店1962年版

(十七)

其实，至于说到“哲学家个人”以及一般说来任何在人类历史上留下自己痕迹的活动家，那么，以为似乎马克思、恩格斯的理论没有给他留下位置的那些人是极其错误的。这种理论给他留下了位置；不过它同时善于避免不能容许地把“个人”活动同由经济必然性所决定的事变进程对立起来。谁主张这样的对立，他从而也就证明他很不理解唯物主义历史观。正如我们已经不止一次地重申过的，历史唯物主义的根本原理是，历史是人们创造的。而如果历史是人们创造的，那么很

明显，它同时也是“伟大人物”创造的。剩下的问题只是弄清楚这些人物的活动究竟由什么来决定。关于这一点恩格斯说：

“在特定国家特定时间出现这样的人，而且正是这个人而非别的人，——这当然是纯粹的偶然现象。但是如果我们把这个人除掉，那时就会需要有人来代替他，而且代替者是会出现的，或好或坏，然而归根到底总是会出现的。恰巧是科西嘉人拿破仑做了必然出现在被战争弄得精疲力竭的法兰西共和国的那个军事独裁者，这是一种偶然现象。然而如果没有拿破仑，那么他的位置会由另一个人来占住；下面的情况证明这一点，即每当需要有适当的人的时候，他就会出现：如恺撒、奥古斯都、克伦威尔等等。如果说马克思发现了唯物史观，那么从梯叶里、米涅、基佐以及1850年以前英国所有的历史学家的例子可以看出，事情正是向这个方向发展的，而摩尔根对于同一观点的发现证明，做到这点的时机已经成熟了，这一观点本来就应当 被发现了。而且历史上所有其他的偶然性和表面的偶然性都是如此。我们所研究的领域越是远离经济，而且这个领域越是具有抽象思想体系的性质，我们在它的发展中遇到的偶然性就越多，它运动的曲线就越是曲折。然而您画出这个曲线的中轴线，您也就会发现，您考察的时期越长，您研究的范围越广，这个轴线就越会接近成为同经济发展轴线的平行线。”[参阅《马克思恩格斯全集》，第39卷，第200页]

精神发展或社会发展领域中任何特定的杰出工作者的“个性”都属于这样一些偶然现象，它们的出现丝毫不妨碍人类智慧 发展同人类经济 发展平行行进的“中”线。[38]

——摘自“马克思主义基本问题”，载《普列汉诺夫读本》，第213—214页，中央编译出版社2008年版

(十八)

在历史上作为“世界精神的权利”的体现者和维护者出现的伟大人物，从黑格尔的历史哲学中给自己找到了充分的理由，虽然他们的出现侵犯了个人的权利，动摇了现存的社会制度。黑格尔把这些人物称为用自己的活动创造新世界的英雄 。他说道：“他们同旧制度发生矛盾，并摧毁旧制度；他们是现存法规的摧毁者。因此他们会毁灭，不过是作为个别的人物毁灭；对他们的惩罚不会消灭他们所代表的原则……这原则以后会胜利，虽然是以另一种形式”。阿里斯托芬没有错。苏格拉底实际上破坏了自己民族的旧风俗。如果这个民族感到它珍视的制度面临危险而判处苏格拉底死刑，是不能责怪这个民族的。雅典人从自己方面看是正确的。但苏格拉底也是正确的，甚至比他的审判者更正确，因为他是新的、最高的原则的自觉代表。

黑格尔肯定地偏爱这些“现在法规的摧毁者”，并且挖苦地嘲笑力图以自私的个人动机来解释伟大历史活动家行为的、深思熟虑的心理学家。他承认十分自然的是：如果一个人忠于自己的事业，那么为这事业进行的工作也会给他带来个人的满足，这种个人满足也许可以分解成各种的自私。但是，只有“心理学的奴仆们”才会根据这一点认为伟大的历史活动家只是以个人动机为指导，对他们说来，英雄是没有的，并不是因为实际上没有英雄，而是因为这些评论家只是奴仆 。

——摘自“从唯心主义到唯物主义”，载《普列汉诺夫哲学著作选集》，第三卷，第739—740页

（十九）

按照他[摘编者按： 指布鲁诺·鲍威尔]的意见，这种争论是关于实体 为一方和自我意识 为另一方的争论。以基督教团体的无意识创作来解释福音故事的产生的施特劳斯，站在实体 的观点上。而布·鲍威尔则批驳这种观点，证明福音故事是福音作者有意识地想出来的，他宣布自己是自我意识 的代表。

他同施特劳斯争论的那个问题，的确要比福音史起源的问题广泛得多。这是一个很大的哲学史问题，即一般历史和其中的思想史的有规律进程同个别人物的有意识活动有什么关系的问题。这个问题的彻底解决，在于懂得历史的有规律进程决定于各个个别人物活动的总和，因而后者绝不应该同有规律的历史运动对立起来。不错，合规律性概念 同必然性概念 是相符的，而各个个别人物的有意识活动在他们看来是不受拘束的必然性，或者用这些情况下普通的话来说，是自由的必然性。但是，它之所以被他们看成这样，是因为他们意识到自己是某种社会事件的原因 ，而意识不到自己是他们想正是这样活动而不那样活动的意图所由产生的那个社会环境的结果。自由地活动——意味着实现自己的目的，而不做达到别人目的的工具，如此而已。与自由 对立的是强制 ，而绝不是必然 。任何一个历史时代的伟大人物的有意识活动，在下述意义上是自由的 ，即他们实现了自己的而不是别人的理想，同时他们的有意识的活动是必然的 ，因为他们为特定理想服务的决心决定于以前整个社会发展进程。而且，个别人物的即使最自由和最有成效的活动，也总会引起他们完全意想不到的结果。甚至表面上一看就会明白，这些结果只有 在社会现象一定的必然的有规律的联系中才能找到自己的解释。但是不管这一切如何明白，个别人物的自由活动毕竟还是很经常地而且——就一定的心理动机来说——很想同有规律的发展进程相对抗。虽然黑格尔哲学说明了这种二律背反毫无根据，但是即使很有才能的黑格尔主义者，毫无疑问施特劳斯和布·鲍威尔是这样的人，也不是始终都善于对付这种二律背反。施特劳斯断定福音的历史产生于传说，并且至少最初没有为个别人物的创作对传说的加工整理留下位置，他偏向二律背反的一个方面。布·鲍威尔用其黑格尔主义语言说出了这一点，他说施特劳斯停止在实体的观点上。布·鲍威尔引证黑格尔的话，断言这种停止构成对哲学——当然是黑格尔哲学——的重大罪过，哲学要求从实体向自我意识 运动。他也许准备承认实体的权利，但是他要求自我意识也不失去自己的权利。他说："施特劳斯的错误，不在于他发动这个一般力量 [39] ，而在于他使这种力量从自己的一般性中直接发生作用" [40] 。这句话说得真是好极了。但是在其维护"自我意识"的权利时，鲍威尔表现出过多的热心。他那么热衷于维护这种权利，以致"一般力量"完全处在他的视野之外了。换句话说，他偏向于二律背反的另一方面：他这样地使"实

体”迁就“自我意识”，以至于在他那里，自我意识成了一切，而实体则什么也不是。马克思的上述嘲笑的评语，就是由此引起的，它等于对极端的历史唯心主义的责备。

施特劳斯和布·鲍威尔之间的意见分歧，是在黑格尔思辨的基础上的意见分歧。但是他们每个人，都像我们看到的那样，偏向于历史的有规律进程和个别人物的自由活动之间的二律背反的一个方面。由于他们犯了这种片面性，他们都同样地与自己的老师发生分歧。布·鲍威尔同黑格尔的分歧，标志着他放弃黑格尔的历史哲学，而回复到18世纪法国启蒙运动者的“意见支配着世界”(c'est l'opinion qui gouverne le monde)的观点。

——同上，第754—756页

(二十)

鲍威尔兄弟的思想方法在神学方面是很激进的。这没有什么奇怪。按照他们的老师黑格尔的理论，在宗教中精神表象出自己固有的本质。但是鲍威尔兄弟却得出这样的信念：精神绝不是作为不依赖人类自我意识的某种东西而存在的。显然，他们已经不能用黑格尔的眼光来看宗教了。他们说，在宗教中，表象出自己的本质的不是精神，而是人。但是，人的本质的宗教表象，是它的错误的表象，这样的表象是应该消除的。鲍威尔兄弟的这种宗教观点来自路德维希·费尔巴哈，关于费尔巴哈，我们在后面说到他的时候再谈。这里应该指出的只是下面一点：鲍威尔兄弟在宗教观点——尽管不是他们独立的观点——上，大大地超过了施特劳斯，后者在相当长的时间内始终停滞在黑格尔同费尔巴哈之间的中间阶段上。他们已经不说宗教同哲学的调和。当这种调和的拥护者之一，说反对某种宗教的思想家必须代之以另一种宗教的时候，布鲁诺·鲍威尔就尖锐地反驳说，如果我们力图使人们脱离一种错误，那么这绝不会责成我们把他们引入另一种错误，

如果我们希望赎一次罪，那么这绝不能由此得出结论说，我们应当再犯一次罪[41]。

“批判”想提出哲学来代替宗教。但是在它看来，哲学本身也不是目的。哲学的胜利应该为在合理的基础上改造社会，为人类继续向前进展铺平道路。这似乎是十分进步的纲领。但是就在这里也显示出，在19世纪中叶左右要把彻底的革命思想同唯心主义协调起来是多么困难。

布·鲍威尔及其同道者的纲领只有在保持着代数公式的形态时，才是进步的。而在需要用一定的算术数字来代入其中的代数符号的时候，它就具有可疑的甚至简直是保守的性质。鲍威尔兄弟不善于把自己思维的抽象的激进主义跟自己时代的社会倾向联系起来。他们以自己的“批判精神”自傲，轻视“群众”(按照他们的想法，群众是根本不懂批判的)，认为同群众接近是有害的。他们说出这样一个奇怪的思想：自古以来发生的一切伟大历史事件之所以没有显著成就，就因为它们注意到群众并醉心于群众，换句话说，就因为这些事件为之发生的那种思想，一定要指望群众的同情。关于这一点，马克思说得很恰当：每当“思想”离开“利益”，即不表现整个社会或某一阶级的需要时，它就遭到可耻的失败[42]。唯心主义的“批判”对群众的物质利益的严重轻视，使得它不能理解无产阶级解放运动的意义，甚至反对这个运动。在这方面，费尔巴哈表现出丰富得多的理解能力；但是很明显，以他为代表的德国哲学已经同唯心主义决裂而成为唯物主义哲学了。

——同上，第758—760页

(二十一)

一谈到“主观主义者”，我们就不由自主地回想起他们从前经常发表的关于“个人在历史上的作用”的滔滔不绝的议论。“主观主义者”断

言这些议论重复了和发展了我们伟大的“启蒙运动者”的观点，他们这样说对不对呢？也对，也不对。我们已经看到，唯心主义历史观必然会极端夸大“先进的个人”的作用。例如，因为车尔尼雪夫斯基持有这种唯心主义，所以他对个人在历史上的作用的观点就接近于“主观主义者”的观点。但是，我们已经知道，在他的世界观中也存在着唯物主义历史观的萌芽。正因为存在着这种萌芽，所以车尔尼雪夫斯基对我们这里感兴趣的问题的观点是离“主观的”观点就再远没有了。

顺便提一下，在车尔尼雪夫斯基如此无条件赞赏的格兰诺夫斯基的演说《论通史的目前状况和意义》中，引证了贝尔院士的这样一些话：“世界史的进程决定于外部自然条件。个别人们的影响比起这种条件来是微不足道的。他们几乎永远只是去实现那种已经这样或那样地准备好的、而且必定要实现的东西。企图建立任何崭新的和没有准备好的东西，始终是不会成功的，或者只会招致毁灭”[43]。格兰诺夫斯基一点也不反对这个观点。车尔尼雪夫斯基在关于格兰诺夫斯基的文章里也并不反对这个观点。但是，这个观点与唯物主义历史观的拥护者的观点有什么关系呢？这个观点是对后面这种观点的暗示，是科学思想朝着这个方向迈出的第一步，后来马克思和恩格斯就如此成功地沿着这个方向前进了。实际上，“个人”总是仅仅实现那已经准备好的东西。在这里贝尔是对的。但当他把个人的影响与外部自然条件的影响相比较的时候，他犯了一个大错误。这后一种影响很少是直接的。自然条件最经常的情况只是间接地、只是通过它们所引起的那些社会关系影响历史。因此，不应该把个人的影响与外部自然条件的影响相比较，而应该把它与社会关系的影响相比较。但这种比较在方法论上也可能是非常不正确的，因为社会关系是人们的关系，而不是某种虽然与人有关、但毕竟似乎与人相对立的形而上学的本质。实际上历史是人们在创造，但人们之所以这样而不是那样创造历史，并不是因为他们自觉地正是要这样而非那样创造历史，而是因为他们的行动决定于不以他们的意志为转移的种种条件。在这些条件中，当然也应当提到外部自然条件；但生产关系应当占有主要地位，这种生产关系是在特定生产力的基础上产生的，而生产力自身对地理环境的依赖是不小的。贝尔曾经清楚地暗示过这一切，无怪乎他谈到外部自然界对个别

民族社会关系的影响。但是，这些清楚的暗示中正确的东西，只有在马克思—恩格斯的历史唯物主义中才得到了应有的发展。

车尔尼雪夫斯基在其论莱辛的著作中这样表述了他对个人在历史上可能起的作用的看法：

“伟大的世界性事件的进程，像大河奔流一样必不可免和无法阻挡：任何峭壁、任何深渊都拦不住它，更不用说随意设立的堤坝了。无论谁的力量都不能靠堤坝来使莱茵河或伏尔加河改道，力大无穷的河流一冲就把狂人鲁莽的手想用来阻挡它的流动的一切木桩和一切砖头之类的碎料抛上了岸；轻率的政策的唯一后果只是，被河水静静浸泡着的和碧绿的繁盛的被精致的草地绿化了的河岸，将暂时被受到凌辱的怒浪所撕裂和毁坏，——而河流还是走自己的路，淹没一切深渊，冲开山脊，直达它要流向的海洋。种种伟大的世界性事件的实现，既不取决于谁的意志，也不取决于任何个人。它们是按照如引力定律或有机体成长规律一样确定不移的规律实现的。但是，一个世界性事件实现得快些或慢些，它以这种方式实现或那种方式实现——这取决于无法预见和无法事先确定的种种情况。这些情况中最重要的是强有力的个人的出现，他们以自己活动的性质给予事件的固定方向以这种或那种性质，加速或延迟事件的进程，并且凭借自己占优势的力量使得把群众发动起来的种种力量的混乱的波动具有规范性”[44]。

对这些思想可以补充的只有两点意见。

第一，强有力的个人的出现也不是偶然的。早已指出过，强有力的个人往往正是在极其需要他们的时候出现在历史上。怎么解释这一点呢？这不过是由于：某一类强有力的个人并不是在任何社会制度下都能找到运用自己能力的机会。例如，谁也不会争论，拿破仑的强有力的个性在某个历史时代上打下了极其深刻的烙印。但必须要有特殊的历史条件，拿破仑的力量才能充分地施展出来。如果旧制度再继续维持三十年的话，那我们就不知道拿破仑的一生会成为什么样了。据说革命前几年他曾经想到俄国去，在俄国军队里服务。不用说，在那里等待着他的前程，无论在什么情况下都绝不会使他走向统治世界。而拿破仑手下的那些元帅呢？在1789年，内伊、缪拉和苏尔特都是士

官。如果不发生革命，他们也许一辈子也得不到带穗的军官肩章。在同一年，也就是在革命开始的那年，奥热罗还是个普通的剑术教师，拉纳还是个染色工人，古维翁·圣西尔还是个演员，马尔蒙还是个排字工人，朱诺还是个法科学生，等等。所有这些人都有很大的军事才能。但是旧制度不会容许他们施展这种才能；大家都知道，在路易十五治下只有一个不属于贵族等级的人获得中将军衔，而在路易十六治下不是贵族出身的人的军事前程就更加困难了[45]。因此，某一时期在某个民族那里存在的社会关系，决定着是否将在某个领域为某一类强有力的个人开辟道路。既然社会关系任何特定结构都是某种完全合乎规律的东西，那么很明显，强有力的个人之出现于历史舞台也就有其规律性。

第二，强有力的个人一旦出现于历史舞台，他就以自己的活动加速事件的进程。这一点是正确的。但在这里也显而易见，加速的程度则取决于强有力的个人不得不在其中进行活动的那个社会环境的特性。

有了这些附带条件，现代唯物主义历史观的拥护者就完全可以接受车尔尼雪夫斯基的观点。要看出这种观点距离我们主观主义社会学家的学说多么遥远，并不需要很多的洞察力。这些先生有一种可爱的习惯，就是责备马克思的“学生们”，说他们仿佛抛弃了60年代的遗产。但如果把他们的牢骚同车尔尼雪夫斯基在我们刚才的引文中关于个人作用所说的话作一对照，那么很明显，这些有同样根据的——正确些说，这些完全没有逻辑根据的——牢骚，可能针对车尔尼雪夫斯基而发，正如它们针对马克思主义者而发一样。在这里，也像在其他所有方面一样，只有马克思主义者才始终忠实于我们60年代的伟大“启蒙运动者”的优秀遗训。

——摘自“车尔尼雪夫斯基”，载《普列汉诺夫哲学著作选集》第四卷，第331—335页，三联书店1974年版

(二十二)

1764年，伏尔泰给索微兰侯爵的信中预言了法国旧社会制度即将崩溃。他补充说：这将是一个很厉害的骚乱，青年是幸运的：他们将看见非常好的东西。伏尔泰的预言在下面的意义上是实现了，那就是，“骚乱”(tapage)确实是非常美好的；但是，可以有把握地说，许多同费尔内的长老[46]属于一个流派、活到他那个时代的人，是不喜欢他的。长老不赏识“群氓”。而群氓也正是发动上一世纪末的“骚乱”的主要力量。不错，在某一时期，群氓的行为是完全符合于“正派人”即文明的和自由的资产阶级的设想的。但是逐渐地，群氓如此冲动，变得这样无礼、莽撞和好斗，于是“正派人”感到自己被那些可怜而又不文明的群氓所战败，走到了绝望的地步，真诚的怀疑伏尔泰和百科全书派为之行动的理性本身的力量，这一理性好像本应正是把自己的体现者和代表人，亦即那些文明的有产者，放在事变的领导地位。从1793年开始，所有那些感觉到自己从阵地上败退和为“群氓”意外的和可怕的胜利所征服的人，对于理性力量的信仰大大减弱了。在以后的事件及其无休止的战争和变革中，军事力量不止一次地取得了对所有文明的人们认为是自己不可争辩的权利的胜利，这只能增加已开始的失望：这些战争和变革准确地嘲弄了理性的要求。于是我们看到，到18世纪末，对理性的信仰完全衰落了，虽然督政时期和执政府时期所谓思想家照老例还在歌颂理性和真理(la raison et la vérité),但是他们已完全没有从前那样的兴奋，而且他们的影响也不大；公众并不听信他们；现在公众像本丢·彼拉多一样，带着怀疑的微笑问：“真理又是什么呢？”熟悉当时法国知识分子情况的斯塔尔夫人说：被事变的可怕进程所吓倒的“多数人”(la plupart des hommes)丧失了任何自我完善的意愿，他们“为偶然性的威力所震惊，已不再相信人类才能的力量了。”

……

政治事变以其迅速巨大和变幻莫测的更替使得18世纪末和19世纪初的社会活动家们对理性的力量产生了怀疑。这些事变在其向前的运动中本应给社会思想的发展以新的推动，唤起善于独立思考的人们重新尝试去发现社会现象潜在的动因。

——摘自“别林斯基与合理的现实”，同上书，第447—450页

(二十三)

据黑格尔的意见，苏格拉底思想的传播可能使旧的雅典生活制度完全崩溃。因此，如果雅典人感觉到交由他们的法庭审判的这个思想家是他们所珍视的社会制度的死敌而把他判处死刑的话，是不能责怪他们的。这还不够：应当坦白地说，他们有责任 保卫这一社会制度。但是也应当承认，苏格拉底从自己方面说是对的，他是新的高级的 原则自觉的代表；他是自身具有精神的绝对权利的英雄。“在世界历史中，英雄的地位就是这样，他们在以自己的活动创造新世界的时候，跟旧制度发生矛盾，并且摧毁它，他们是现存法律的破坏者。所以他们死亡，但作为个别人物而死亡；对他们的惩罚并没有摧毁他们所代表的原则……后来原则胜利了，虽然是在另一形式中胜利的”。

历史的运动，在我们看来，常常是两种法律原则之间敌对冲突的场面。一种法是现存社会制度、已经确立的道德关系的神圣的法；另一种法是自我意识、科学、主观自由的同样神圣的法。它们的冲突是名副其实的悲剧，悲剧里有人们死亡，不过他们没有过错，每一方从自己角度看都是正确的。

——同上，第454—455页

(二十四)

一个人为了不致成为幻影，应当成为一般者的特殊表现。最进步的世界观同对个人的这种看法是相容的。当苏格拉底出来反对雅典人的陈旧概念时，他正是为“一般的、世界的”东西服务的，他的哲学宣传是雅典人在其历史发展中迈出的新步伐的理想表现。正是因为如此，苏格拉底便成了黑格尔所称呼的英雄 。由此可见，在作为一般者

的特殊表现 的个人以其否定为新的现实，为明天的现实准备历史基础的那个场合，个人跟它周围现实的不协调是完全正当的。

——同上，第475页

(二十五)

最有天才的人，为了自己的发展，需要有他周围的环境的良好影响。

——同上，第490页

(二十六)

黑格尔哲学把人类的历史发展看作是合乎规律的过程，从而消除了偶然性 的观点 [47] 。而且黑格尔完全没有按照必然性 这个词的通行的含义来理解它。例如，假使我们说，法国旧制度之所以垮台是由于国王偶然的没有脱逃成功，那么，我们承认，既然脱逃没有成功，旧制度的崩溃就成为必然的 了。这样庸俗而肤浅地理解的必然性，只是偶然性的背面。在黑格尔那里，必然性有另外的意义。当他说某一社会现象是必然的，这就是说，这一社会现象是由它从中发生的那个国家的内部发展所准备的……

——同上，第492页

(二十七)

“没有目的就没有活动，没有兴趣就没有目的，而没有活动就没有生命。兴趣、目的和活动的源泉是社会生活的实体。……”(别林斯基)

关于个人在历史中的作用直到现在还在高谈阔论，然而忘却了这种作用最后是要由“社会生活的实体”来决定的这一点的人们，应该特别注意我国知识分子发展史的这个可悲的方面。

——摘自“别林斯基(1898年)”，同上书，第532—533页

(二十八)

他不能忘记“社会生活的实体”是兴趣、目的和活动的源泉。他所理解的“社会生活的实体”又是什么呢？不是别的，正是社会关系的总和 。

——摘自“别林斯基(1909年)”，同上书，第565页

(二十九)

任何一个历史人物“随自己的意志 去完成使命”就只有在这样一种限度内，即他的“精神上的自由工作”以社会发展有规律的进程为依据，并且是表现这个进程的。

……

把合规律性和自由对立起来，一般说来不符合黑格尔哲学的精神。黑格尔说过：“Die Freiheit ist dies:nichts zu wollen,als sich”(自由在于除自己外不希望任何东西)。而且这是真正天才的定义；然而这个定义丝毫不排除希望产生 过程中的合规律性。相反，这个定义一定要以合规律性为前提，因为没有原因，希望是不会产生的。谢林早就指出

过，假使没有必然性——即合规律性，——那么也就不可能有自由[48]。最后，赫尔岑在这里似乎忽略了，合规律性 概念并不限于自然现象的合规律性 概念，因为还有历史过程的合规律性 。

——摘自“赫尔岑的哲学观点”，同上书，第796页

(三十)

根据本世纪前半期的一些伟大唯心主义者的学说，人类的历史发展完全不是人们的自由意志的产物。完全相反。历史引导人类走向自由 ，但是哲学的任务在于把这种运动理解为必然的 运动。不用说，一般的人，特别是伟大的历史活动家，都不是没有意志 的；但是他们的意志在自己每一个仿佛完全自由的 自决中是完全服从必然性 的。而且人们绝不会百分之百地理解自己行为的未来结果。因此，历史运动的进行在极大程度上完全不依赖于人的意识和人的意志。当谢林和黑格尔从理论的 观点看问题时，在他们看来事情就是这样。一旦转到实践的 问题，他们自然要从另一方面看待它。

意志在自己的自决中服从于必然性。但是，不论意志的任何这种决定是怎样必然的(就是说，不论我们内在的自由 是怎样虚幻的)，人们的意志一经确定下来，就会成为行动 的源泉，也就成为社会现象的原因 。人不认识那决定他的意志的过程，但是他多少明白地认识这个过程的结果 ，这就是说，他知道目前他想这样行动而不那样行动。当我们追求达到某个实际目的的时候，当我们，比方说，企图废除这种或那种过时的社会设施的时候，我们就是力求这样行动，使我们周围的人们的意志正好按照我们的愿望来决定。我们说服他们，我们同他们争论，我们唤起他们的感情。我们对他们的这种影响一定要算作决定他们意志的条件。决定他们意志的过程在这种场合正如平时一样，将是必然的 过程；但是在我们的鼓动工作十分紧张的时候，我们就完全忘记了这一点。我们的注意力不是集中在人们的意志是后果 这个情况上，而是集中在人们的意志总是原因 这个情况上，就是说，在这种

场合下，它可以引起我们所愿望的社会生活方式的改变。因此，在实践中，我们将重视人们的意志，仿佛它是自由的。按照被称为人的意志的自决的那种现象的本性自身讲来，以其他方式行动是完全不可能的。

这一点辩证唯心主义者们知道得非常清楚。因此，他们在理论中把意志看成是后果，而在实践中认为意志是原因，就是说，仿佛承认了意志的自由。但是，这还完全没有证明他们的进步意愿，正如这既没有构成特别是辩证唯心主义的特征，也没有构成一般唯心主义的特征。唯物主义者(也许只有定命论者雅克是例外)在他们的实践哲学中，对人的意志从来没有表示过另一种观点。让伏伦斯基先生哪怕是回忆一下狄德罗也好。今天的辩证唯物主义者记得特别清楚：在实践中，人们的意志是改造历史存在的粗糙形式必不可少的杠杆。

——摘自“伏伦斯基《俄国批评家。文学概论》”，载《普列汉诺夫哲学著作选集》，第五卷，第163—165页

(三十一)

如果说基佐把促使莎士比亚的戏剧出现的一切历史条件都列举出来了，那是可笑的。谁要是能够这样列举出来，谁就能给历史开出生产天才作家的药方。

——摘自《普列汉诺夫哲学著作选集》，第五卷，第176—177页

(三十二)

别林斯基和以前一样抨击那些力求用诗人的私生活来解释诗人创作的性质和历史的批评家。他现在把这些批评家叫做经验主义者。据

他看来，经验主义的批评家只见个别不见一般，只见树木不见森林。他们从某个诗人的生平知道他是不幸的，就以为找到了理解他的忧郁作品的钥匙。凭借这种方法，就非常容易地说明例如拜伦诗的阴郁性质。经验主义的批评家们指出，拜伦具有容易激动的性格，他容易忧郁；另一些批评家也许补充说，他有消化不良的毛病，他们“由于自己对胃的看法简单得不像样子，所以一片好心，没有料想到这样细小的原因，其结果不可能产生像拜伦诗歌这样的现象”。事实上，伟大诗人之所以伟大，完全是因为他是自己时代、自己社会，从而也是人类的工具和表达者。“为了猜出像拜伦这样非常了不起的诗人阴郁的诗歌的谜底，首先应当识破他所表现的时代的秘密。为此必须以哲学的火炬照亮事变的历史迷津，人类曾经沿着这条迷津去实现自己伟大的使命——成为永恒理性的化身，必须从哲学上确定人类在其历史运动中与诗人相遇的地点的经纬度。要不然的话，对于事件的一切援引，对于风俗习惯以及对于社会同诗人(和诗人同社会)和社会本身的关系的全部分析，就什么也没有说明”。

……

总之，别林斯基越来越深信，人才的发展完全取决于他周围社会环境的影响。因此，他自己的批评就愈来愈成为历史的 批评。

——摘自“别林斯基的文学观点”，同上书，第211—212页

(三十三)

别林斯基关于伟大人物在文学史中的作用的观点，就现在来说也是正确的。现在也不能不承认，伟大诗人之所以伟大，只是因为他是社会历史发展中伟大时机的表现者。判断一个伟大的作家，就像判断其他任何一个伟大历史活动家一样，按照别林斯基绝妙的说法，首先应该确定他与人类相遇的道路上的那个地点。很多人直到现在还认为，这个关于个人在历史中的作用的观点给人的个性留下的地方太小

了。但是，这种意见是完全没有任何根据的。个人虽然成为自己时代普遍意向的表现者，仍然是个人。然而下面这一点是正确的：要十分令人满意地论证别林斯基对伟大人物在艺术史和全部一般人类史中的作用的黑格尔主义观点，只有借助于历史唯物主义理论才有可能。事实上，请回忆一下别林斯基在评论《聪明误》一文中所讲的话："社会总是比个别的人较正确和较高，个别的具有个性的人只有到(他)表现社会的那个程度才是现实，而不是幻影。"有个性的个人应当在什么意义上表现社会呢？当苏格拉底在雅典开始宣传自己哲学的时候，他发表的无疑不是他大多数同胞所抱持的那些观点。可见，这里问题并不在于观点。如果不在于观点，那又在于什么呢？大多数是否构成有个性的个人应当为之服务和应当服从的那个"一般的东西"呢？对于这些问题别林斯基无论在自己的文章里还是在书信中都没有回答过。在抛弃了"绝对"观点之后，他简单地宣称，对他说来，个人高于历史，高于社会，高于人类。这不是对问题作哲学的解决。在黑格尔那里，苏格拉底之所以是英雄，是因为他的哲学表现了雅典历史发展中一个新的步骤。但是为了判断这一步骤，标准在什么地方呢？既然在黑格尔那里，历史归根到底只是实用的逻辑，那就应该在绝对观念的辩证发展规律中去寻找标准。这至少是模糊不清的。现代唯物主义者对于问题是完全另一种看法：随着社会生产力的发展，社会内部人们之间所存在的关系也在改变。然而新的社会关系并不是在新的生产力的基础上一下子产生，也不是自行产生的。这种适应应当是人们的事情，是保守派和革新派之间斗争的结果。这里就给个人的主动性开辟了广阔的天地。天才的社会活动家比其他的人较早和较好地预见到社会关系中一定会发生的那些变革。这种杰出的远见使他同自己同胞的观点矛盾起来，他可能一直到死还是少数；但是这并不妨碍他成为一般东西的表现者，成为即将到来的社会制度变革的代表者和指示者。正好是这个一般的东西构成他的力量；不论是讥笑也好，侮辱也好，流放也好，毒物也好，都不能从他那里夺走这种力量。为了评价这个一般的东西，现代唯物主义者诉诸社会生产力状况。而社会生产力比黑格尔的宇宙精神可以更好地度量。

伟大诗人之所以伟大，因为他表现了社会发展中的伟大步骤。但是在表现这个步骤的时候，他仍然是个人。在他的性格中和他的生活

中，大概有很多的特点和状况，它们同他的历史活动没有丝毫的关系，并且对他的历史活动也不发生丝毫的影响。但是在他的历史活动中，大概也有这样一些特点，它们一点也不改变这个活动的一般历史性质，可是赋予这一活动以个人的色调。这些特点可以而且应当通过对诗人的个人性格和诗人生活的特殊环境的详细研究来说明。别林斯基起来反对的那个"经验主义的"批评曾研究过的也就是这些特点。只有当这种批评以为它所研究的个别特点可以说明伟大人物活动的一般性质的时候，才能斥责这种批评。但是，当这种批评举出个别特征只是为了说明这种活动的个人性质的时候，它就既是有益的，也是有趣的。

——同上，第248—250页

(三十四)

必须回想一下黑格尔的某些历史观点。据黑格尔看来，苏格拉底是雅典社会生活和精神生活中新原则的代表；他的光荣和他的历史功绩就在这里。但是，苏格拉底作为新原则代表出现后，就同雅典所存在的法律发生了冲突。他破坏了那些法律，并且作为这种破坏的牺牲品而死去。历史上英雄人物的命运一般都是如此：作为大胆的革新者，他们破坏已经建立的合法的秩序；在这个意义上他们是犯罪的。已经建立的事物的合法秩序就用死亡来处罚他们。但是，他们活动中的罪过由他们的死亡抵偿了，而他们所代表的原则在他们死后胜利了。这种对英雄人物的历史活动的看法，包含着两个本质上不同的因素。第一个因素是指出历史上经常重复出现的，革新者跟已经建立的合法秩序相冲突的事实。第二个因素是力图辨明同样时常重复出现的革新者死亡的事实是正当的。这两个因素是与绝对唯心主义的双重性质符合的。作为辩证的哲学体系，绝对唯心主义从现象的发展中，从现象的产生和消灭中考察现象。历史现象的发展过程是通过人的活动进行的。旧与新的斗争是对立派别的人们的斗争。这个斗争有时要以很多无辜的牺牲为代价。这是不容争辩的历史事实。黑格尔指出了这

个事实，并且阐明它是不可避免的。但是，黑格尔的唯心主义不仅是辩证的体系；它还想成为绝对真理的体系。它允诺把我们带入绝对的世界。而在绝对的世界里没有不公正的东西。因此，黑格尔的绝对唯心主义硬说：其实，人们从来不会无辜地死亡的；因为他们的行动——个人的行动——本身必然带有局限性的印记，所以他们一方面是公正的，另一方面就是不公正的。也正是他们的这种不公正性成了他们死亡的原因。由此可见，“绝对理念”、“世界精神”就对随同人类前进运动而来的苦难不负任何责任了。这样被考察的历史就成了特种的神正论 [49] 。

——摘自“车尔尼雪夫斯基的美学理论”，同上书，第286—287页

(三十五)

说批判的思想(因此也就是有批判思想的个人)在人类历史上起过极为重要的作用，也是完全正确的。卡莱尔曾经称呼“英雄”为倡始者(beginners)。可以用这个光荣的名称称呼一切有批判思想的个人。不过要知道历史不是“倡始者”可以在上面书写自己的新词的tabula rasa [50] 。邵可侣自己就承认，如果英雄一方面给周围的环境打上烙印，那么另一方面，他们自己也会感受到环境的影响 [51] 。于是我们在这里看到了个人和环境之间的相互作用 。然而“具有它那传统的道德、宗教、政治的”环境是由谁组成的呢？也是由诸个人组成的，虽然他们“极大多数”都是没有觉悟的。什么决定着这些 个人的“传统的道德、宗教、政治”呢？显然，他们的 观念是不能用环境的影响说明的。这些观念到底是从哪里来的呢？也许可以肯定地说，现时“极大多数”的人都具有先前时代的英雄们使之流行起来、而在当时极大“多数”人看来都是有害和危险的那些观念。这甚至是合乎逻辑的：既然社会“是观念造成的”，那就自然会认为思想家是社会的创造者。可是思想家的观念是从哪里来的呢？这个问题，唯心主义没有回答，也无法回答，因为他们认为观念是社会发展最后的、最深刻的原因。

我们的作者也没有回答这个问题。固然，在他那里可以遇到这样几行话：“起先各族人民看到了事变的顺序交替，并不企图发现其中有什么秩序；可是现在，他们要认识事变的联系，研究它们确定不移的逻辑，并且开始懂得，为了自身的解放他们也必须朝特定的方向行动。”[52] 这好像是他脱离唯心主义的倾向。他这里所谓事变确定不移的逻辑，使人产生一种关于社会发展合乎规律的进程的思想。往下他所谓人们研究这种逻辑就会确定自己特有的行动方式，使人有理由认为，按照邵可侣的意见，“各族人民”现在在考虑这种合乎规律的进程。这里有关于社会生活的正确观点的萌芽，如果邵可侣彻底思考过他自己在这里所写下的话，他就会看到自己必须拒绝唯心主义 。其实，事变的联系和事变确定不移的逻辑建立在什么基础上呢？建立在观念发展进程的基础上，如果社会是由观念造成的这种说法是对的话。然则为什么观念的进程采取这种方向而不采取另一种方向呢？为什么它在此时此地进行得很快，而在彼时彼地又极为缓慢呢？这里也应该有某种规律性，不过我们认为诉诸“造成社会”的观念是完全不能说明这种规律性的，因为这种做法会使我们走进死胡同。显然，在这里我们应当走出意识形态的圈子，而转入另一个什么领域，这个领域决定着观念发展的合乎规律的进程。究竟是一个什么领域呢？唯心主义 是无法发现它的，因为如果唯心主义发现了它，唯心主义也就不成其为唯心主义了 [53] 。唯物主义 则认为，这个领域就是不依赖于人们的意识和意志而产生的那些生产关系的领域。这些关系制约着所有其余的社会关系，制约着整个“社会结构”，后者又决定着“社会环境”的属性，并且在自身的发展中暴露出它固有的客观的和真正确定不移的逻辑。谁懂得这个逻辑的规律，谁就明白，为什么“文明的集体工作”是这样实现的而不是那样实现的，他也就不会回到历史唯心主义去了。

——摘自“无政府主义和社会主义”，第116—118页，三联书店1980年版

(三十六)

试想有两个国家，其文化发展的程度各不相同。落后的国家向先进的国家学习，逐渐在各种不同的科学和文学领域里涌现出自己的人物。某些人物可能具有特殊的才能。但是一般说来，落后 国家在若干时期之内还将必然成就不大，因而先进 国家的知识界对之完全没有，或者很少有兴趣。例如，德国在十三年战争以后，远远落后于其他西欧国家，故在整个18世纪、特别是在该世纪上半期，必须向这些国家学习许多东西。因此，德国的哲学和文学虽已获得巨大成就，却仍为这些国家的知识界所不甚知悉。另一例子是，当俄国文学中已有第一流天才从事写作时，西欧(包括德国)的读者却完全不知道俄国文学。不仅如此。落后国家 的优秀人物如未在先进国家 中得到承认，亦不能在本国得到承认，他们的同胞会对“土生土长的”力量抱着相当大的不信任(“我们哪能比得上啊！”)。不能否认，俄国人只是在西欧对俄国文学表示折服以后，才重视其文学的巨大意义的 [54] 。我不问这是好还是坏，我只是说：过去如此，将来也会如此。由于非常明白的社会心理原因，过去如此，将来也会如此。如果我们注意到这一原因，我们便会明白，为什么(如布利奇所设问)罗蒙诺索夫的学术活动不曾对西方科学的发展过程发生影响？为什么这种活动甚至很少引起与他走在同一条道路上的俄国学者的注意？他是第一个 俄国人，既不曾在国外，也不曾在国内取得理应属于他这样一个具有罕见的才能的人的影响。然而论其遭遇，如俄国古话所说，他“在其同类中，并非最后一人”。

像书籍一样，卓越的思想家也是有其命运的。不能说，他们的命运是他们“自作自受”的。他们的命运是由他们的祖国在人类文化发展过程中所起的作用来决定的 。

然而这还不是一切。罗蒙诺索夫的自然科学著作是很出色的；但他远远没有能够为自然科学尽其力之所能。他的生活环境迫使他分散了自己的精力。他必须在那些预定的喜庆场合，在各种极为隆重的集会上发表散文和诗；还有各种颂歌、祝词以及“题词”，都占用了他的不少时间，更不用说；他的一切重要职务，也都妨碍他全力以赴地从事他认为重于一切的事业。但他不仅是学者 。他同时是教育家 。他曾

写信给舒瓦洛夫说:“我的唯一愿望就是要使大学成为我们所热望的潮流，从这里能够产生无数罗蒙诺索夫。”

尽人皆知，他为莫斯科 大学的建立尽力奔走，并为整顿该校的教学工作，作了许多贡献。其后不久，罗蒙诺索夫又要求对彼得堡 大学进行根本改造，这个大学当时附属于科学院，苟延残喘，很难维持下去。他主张这所大学应脱离科学院而成为一个独立的机构。他的这一主张，直到亚历山大一世时才得到实现。但是教育机关必须有教科书和教材。于是，罗蒙诺索夫着手编订。他写了《修辞学简明教程》(1744年)、《雄辩学简明教程》(1748年)、《俄语语法》(1755年)、《论宗教书在俄文中的用处》[55]。这一切不足以概括他的教育活动，但任何人都能理解，这一切需要很多的时间，而在其他条件下，这些时间是可以用于自然科学的。在罗蒙诺索夫的身上，教育家与学者发生矛盾，从而妨碍他充分发挥他的天才的科学智能。然而罗蒙诺索夫不能放弃他的教育家的活动。他对祖国的热爱不允许他放弃。

我国社会思想史中的主要人物是启蒙思想家。其中某些人物具有巨大的理论力量。但是实在说，启蒙活动差不多经常使他们脱离“纯科学”的研究。他们自己也很知道这点。在俄国启蒙思想家中居有极为光荣地位的车尔尼雪夫斯基对于先进俄国人到底应该怎样为祖国服务问题，提出以下值得注意的观点。

他在《俄国文学的果戈里时代概论》中写道:“德、法、英等国的许多伟大人物所致力的目标，虽与其祖国的福利无直接关系，却享有自己的荣誉。例如，……许多伟大学者、诗人、艺术家所注意的只是服务于科学或纯艺术，而不是某种特殊的祖国需要。”这种情形在俄国是不可能的。“将来在俄国，也如在其他国家，会有专门为科学与艺术的利益而工作的思想家和艺术家，但在我们还未能在学识上与最先进国家并驾齐驱的时候，我们每人都有另一更急切的事情要办，这就是尽其力之所及，促使彼得一世所开创的事业的继续发展[56]。这一事业迄今仍在要求，而且可能将长期要求祖国的所有最有禀赋的思想和道德力量去全力以赴。”[57]

这一见解不但对罗蒙诺索夫的命运，而且对许多俄国其他启蒙思想家，包括车尔尼雪夫斯基本人的命运，在很多方面作出了解释。每当怀疑某一特别有天才的俄国人何以没有在“纯”科学方面作出应有的贡献时，想起这些见解是可大有教益的：时常会发现，这是因为他除了从事“纯”理论的研究外，还需承担其比这种研究更为迫切的任务。

——摘自《俄国社会思想史》第二卷，第159—162页，商务印书馆1996年版

(三十七)

18世纪的启蒙思想家认为，某一民族所特有的思想形式——即他们所说的“Opinion”(见解)——是这个民族历史发展的主要原因，是比所有其他原因更为深刻的原因。这一唯心主义 的历史观在伏尔泰的著名论文《民族风俗与精神论》(*Essai sur les moeurs et l'esprit des nations*)里表现得最为完整和明显。

由于认为“见解”是进步的主要动力，伏尔泰以为伟大人物——特别是那些具有政治权力的人物——是最有影响的进步代表人物。甚至可以说，这些人物——《风俗论》(*Essai sur les moeurs*)将密诺斯、扎列夫克、摩西、穆罕默德等，都列为这种人物，——在伏尔泰的眼光里，不仅是最有影响的“见解”的代表人物，而且是这种“见解”的创造者 。伟大的人物在历史舞台上扮演宗教学说奠基人、道德导师、立法者，总之，扮演着人民群众领导者的角色，他们指挥历史朝着这个或那个方向发展。

如果伏尔泰不曾保持一种信念，认为伟大人物的工作，只有在他们利用其聪明才智和权力来推广启蒙运动的情形下，才能取得丰硕的成果，那他就不是启蒙思想家了[58]。他对彼得一世，因其所完成的改革，而极尽赞扬。当然，这些赞颂之词并不都是为了想对当时俄国教育权力的代表者说的恭维话。

俄国对西方的态度问题实际上包括两个问题：(1)俄国能否——如果能，那又在什么程度上——吸收西欧的文明？(2)这种吸收是否需要？这两个为19世纪我国知识界所极为注重的问题，在18世纪就已提出。

如所共知，卢梭对于文明给人类带来的好处持有特殊见解。他在所著《社会契约论》[59]一书中提出一种奇特的思想，以为在彼得一世时，俄国民族尚未成熟到可以吸收文明成果的程度，因此，不应教它文明，而应教它养成军事行动的习惯。由于彼得采取了相反的行动，所以卢梭的结论是：俄国人永远不会成为真正的文明人。

费尔涅伊的教长尖锐地反驳了卢梭的这一思想。按照他的说法，叶卡捷琳娜二世和俄国人民所取得的惊人成就，“充分证明彼得大帝是立足在巩固、坚实的基础上”。不仅如此，伏尔泰认为继穆罕默德之后，彼得是一个以其改革活动的最大成就而著称于世的立法者。

《风俗论》的作者虽然认为彼得的活动是卓有成果的，但这并不妨碍他把这看为罕见的历史偶然性。在莫斯科出现彼得大帝这样的沙皇，其可能性是不大的。但是，他毕竟出现了。按照伏尔泰的意见，一般说来，人类历史中的巨大成就只是命运的偶然赏赐。在自然界生产出那个发明耕犁的人和那个创造纺织工艺的人之前，必须经过数量惊人的不同环境和时代。同样，现在在非洲有许多辽阔的国家，需要沙皇彼得。也许，他将在百万年后在那里出现，因为，伏尔泰补充说，一切都出现在遥远的未来[60]。

我们探讨他的这些想法。

如果像他在反驳卢梭时所说，彼得一世是立足在特别巩固和坚实的基础上的，则很明显，他所完成的改革是由莫斯科国家以往的发展过程所完全准备好了的。如果事情真是这样，则同样明显的是，沙皇改革家出现在莫斯科的可能性，完全不像伏尔泰所说是不大的。与此相反，如果事实上，这种可能性是不大的，那么，那种按照同一伏尔泰的说法、彼得大帝所赖以完成其改革的异常巩固和坚实的基础，又

是从哪里来的呢？《彼得大帝传》的作者没有看出他自己的这一矛盾。

伏尔泰关于彼得大帝赖以建造其改革大厦的特别巩固基础的论断，显然是出于他对这一改革的同情。这对于一个启蒙思想家，特别是对于一个充任这一改革的史学家角色的启蒙思想家，是完全可以理解的。另一方面，毫无疑问的是，18世纪的启蒙思想家，对于准备伟大人物出现并决定其创举成败的历史条件，是很少有分析的习惯的。

根据历史唯心主义的观点，社会前进运动是有意识的 人类活动的结果。而有意识的人们的活动，如谢林所正确地指出，又是自由的 ，因而是不能加以科学分析的。只有对于必然的 过程，才能进行这种分析。在没有必然性 的地方，就没有规律性 ，因而就只能求助于偶然性 。我们看到，伏尔泰就是照此行事的，他把沙皇改革家的出现解释为极端罕见的偶然性。他在谈到彼得时所陷入的矛盾，虽然完全不能 用他的唯心史观来解决 ，却是完全可以用它来解释 的。

这种唯心史观包含着许多悲观成分。如果进步人士的希望只能预期在历史偶然性中实现，又如果幸福的历史偶然性是一种极端罕见的事情——试回忆伏尔泰所说的“百万年”——那么，进步的事业便是一种很少希望的事业了。任何熟悉18世纪启蒙著作的人都知道，就是在最乐观的启蒙思想家的见解里，也时常听到悲观主义的论调。也许不可理解，既然进步人士只能寄希望于历史上极为罕见的幸运的偶然性，那他们又从哪里来的乐观情绪呢？这种情绪首先是因为18世纪启蒙思想家所持有的那种对理性的不可抗拒力量的抽象信仰。就是这位唠叨什么在历史上一切都出现在遥远未来的伏尔泰，就曾令人快慰地说：“归根到底，理性终将是正确的”。此外，启蒙思想家虽认为伟大的人物可惜在历史上出现得过于稀少，但他们另一方面，又赋予这种人物完成有益的社会改革的几乎无限能力。他们时常说，立法者是万能的 。既然立法者是万能的，尽管伟大的进步立法者在历史上很少出现，但理性的观点毕竟还是有实现的希望 的。当启蒙著作在整个欧洲获得极为巨大成功的时候，当启蒙思想家觉得理性终将真正地是正确的时候，在这样的时代里，就更可以期待理性观念的胜利了。

——摘自《俄国社会思想史》，第三卷，第141—145页

(三十八)

“谁摧毁了巴士底监狱？谁在1830年7月和1848年2月从事了街垒战？谁的武器在柏林击败了专制制度？谁在维也纳推翻了梅特涅？人民，人民，人民，即贫困的劳动者阶级，主要是工人。……任何诡辩都不能从历史上抹杀这样的事实：在西欧各国争取自己政治解放斗争中，起决定作用的是人民，而且只是人民。”

——摘自《普列汉诺夫全集》，俄文版，第三卷，第402页。转录自《普列汉诺夫哲学新论》第390页，北京出版社1988年版

(三十九)

在各民族的历史上经常有这样的现象：有时某一领域群星灿烂，或者用普列汉诺夫的话说，“才能人物像灾祸一样简直成群结队”，有时则人才寥落。产生这种现象的第一个根本条件也是强大社会需要的存在。“假设在特定国家经常产生大约同样数量的、具有某种才能的人。为了发展这种才能，就像发展其他任何一种才能一样，必须有一定的条件。如果所有这些条件都具备了，我们的才能之士就会大批大批地涌现出来；如果根本没有这些条件，才能之士就会在幼芽时期死去；如果存在的条件不是非常充分，才能之士就多少是罕见的，但毕竟会有。由此可见，假定这个国家的居民的本性仍旧是完全不变的，我们始终会有可能用诸条件的会合来说明一个历史时期人才的众多和另一历史时期人才的缺乏或稀少。”

——摘自《普列汉诺夫遗著》，俄文版，第四卷，第252—253页，转录自《普列汉诺夫哲学新论》第398页，北京出版社1988年版

(四十)

关于天才的作用和一般才能人物的作用两者之间的一致和区别，普列汉诺夫在《再论“经济唯物主义”》手稿中曾经写道：“难道马克思主义者会否定《资本论》的作者对于劳动价值理论以及对于在这种理论中找到了支撑点的那种社会思潮的极其巨大的意义么？当然，可以反驳说：这位大思想家的这部著作由天赋较低的一些人共同努力来完成也是完全一样的。但是第一，这会大大延缓文明的进步，而第二，未必可能产生这种天才的思想所产生的完全同样的结果。千百个平凡的天文学家代替不了哥白尼或牛顿。千百个平凡的音乐家也不会使人们获得贝多芬、舒曼、肖邦给人们的那种享受。……一万个格子的上皮代替不了一个格子的灰色的大脑物质。但这是不是否定有可能根据唯物主义建立心理学呢？看来丝毫不是。同样，一千个庸才代替不了一个马克思这个无可置疑的真理也丝毫不否定”历史唯物主义。(《普列汉诺夫遗著》，俄文版，第4卷，第254页)

——摘自《普列汉诺夫读本》，第284页，中央编译出版社2008年版

(四十一)

真正的和彻底的唯物主义者实际上不喜欢到处乱套经济因素。关于哪个因素在社会生活中起支配作用的问题提得不恰当，这从黑格尔时代起就已经十分明显了。黑格尔的 唯心主义正是排除了提出类似问题的可能性。它更为当代的辩证唯物主义所排除。自从《对批判的批判所做的批判》[即马克思和恩格斯合著的《神圣家族》]出版以来，而且特别是从名著《政治经济学批判》问世以来，只有理论上落后的人才会对各种不同的社会历史因素的相对意义发生争吵。

什么是社会历史原因呢？关于这些因素的观念是怎样产生的呢？

举一个例子，格拉古兄弟力图阻止罗马富人侵占公地这一使罗马招致毁灭的过程。富人们反抗格拉古兄弟，发生了斗争。斗争的每一方都热烈地追求自己的目的。如果我想来描述这场斗争，我可能会把它设想成人类情欲的斗争。于是情欲就成了罗马内部历史的“因素”。然而无论格拉古兄弟还是反对他们的人，在斗争中都利用了罗马的国家法给他们提供的那些手段。我自然不会在我的叙述中忘记这一点，于是罗马的国家法也就成了罗马共和国内部发展的一个因素。其次，进行反格拉古兄弟的斗争的人，对于维护根深蒂固的不法行为有物质上的利害关系。支持格拉古兄弟的人则对革除这些行为有物质上的利害关系。这种情况，我也要提到。因此我描述的斗争乃是物质利益的斗争、阶级的斗争、穷人和富人的斗争。于是我这里也就有了第三个因素，而且这一次是最有意思的因素：著名的经济因素。如果您有时间和兴致，您，我的读者，可以详细地广泛讨论罗马内部发展的诸因素中正是哪个因素支配所有的因素这个题目：在我的历史叙述中您会找到足够的材料来支持关于这个问题的任何意见。

至于我，只要不超出单纯叙事者的角色，我就不会一说到各种因素就大光其火。对于这些因素的比较意义，我完全不感兴趣。作为叙事者，我只需要做一件事：尽可能确切而生动地描述这些事变。为此我应当在这些事变之间建立某种哪怕只是外在的联系，并且用某种透视方法来安排这些事变。如果我提到使斗争各方激动的情欲，或者提到当时罗马的国家制度，最后或者提到罗马存在的财富不均，那么这这样做只是为了连贯地和生动地叙述事变。这个目的达到了，我也就心满意足了，而无动于衷地让哲学家们去解决是情欲支配经济，还是经济支配情欲，或者最后什么也不支配什么的问题，因为每个“因素”都在利用“你活，也让别人活”的金科玉律。

如果我不超出同任何喜爱“故弄玄虚”都格格不入的单纯叙事者的角色，在这种场合，一切就都会是这样。而如果我不局限于这一角色，如果我要就我所描述的事变来一番高谈阔论，情况会怎样呢？那时我就不会仅仅满足事变的外在联系；那时我会希望发现它们的内在

原因，于是我这个几乎仅仅为艺术本能所支配的人先前所强调和提出的那些因素——人类情欲、国家法、经济——现在在我心目中获得了新的巨大的意义。它们在我看来正是要寻找的这些内在原因，正是其影响可以说明事变的那些“潜在力量”。我创立起一种因素理论。

凡是对社会现象感兴趣的人们，从单纯地直观现象和描述现象转而研究现象间存在着的联系的地方，实际上都必定会产生因素论的某一变种。

此外，因素论是同社会科学中分工的发展一起成长的。社会科学的所有分支(伦理学、政治学、法学、政治经济学等等)所考察的其实只是同一个东西：社会人的活动。不过它们都是从各自特殊的观点考察这个活动的。米海洛夫斯基先生会说，它们中间每一个都“主管着”一根特殊的“弦”。每根“弦”都可以看成社会发展的一个因素。而且事实上，社会科学中存在多少独立的“学科”，我们现在就可以算出几乎同样多的因素。

经过这番说明，我们希望什么是社会历史因素以及关于这些因素的观念是怎样产生的，就容易弄清楚了。

社会历史的因素是一个抽象。关于这个因素的观念是通过抽象作用(抽象活动)的途径产生的。由于抽象活动的过程，社会整体的各个不同方面就显出独特的范畴的形态，而社会人的活动的各种表现形式和反映形式——道德、法、经济形式等等——在我们的头脑中就都变成似乎引起和制约这种活动、成为这种活动的最后原因的种种特殊力量。

一旦产生了因素论，就必然要爆发该承认哪个因素是支配因素的种种争论。

“诸因素”之间存在着相互作用：它们中间每一个都对所有其他因素发生影响，而且反过来受到所有其他因素对自己的影响。结果就出现相互影响、直接作用和反射作用的这样一种错综复杂的网络，以致使得立志要弄清社会发展进程的人开始觉得晕头转向，而且感到为了

走出这座迷宫非找到一根无论什么样的引线不可。既然痛苦的经验使他相信，相互作用的观点只会叫人晕头转向，那么他就会寻找另一种观点：他就会力求简化自己的任务。他会问自己，社会历史诸因素中会不会出现哪种因素是所有其他因素的首要的基本的原因。如果他能够对这个问题作出肯定的回答，那么他的任务的的确确会简单得多。假定说他相信任何特定国家的一切社会关系在其产生和发展中都是受它的智慧发展过程的制约，而后者反过来又取决于人的本性的属性(唯心主义观点)。那时他就很容易走出相互作用的迷魂阵，和创造或多或少严谨的和连贯的社会发展理论。后来，由于对事物的进一步研究，他也许会看出他犯了错误，不能认为人们的智慧发展是整个社会运动的首要原因。在认识到自己的错误的同时，他大概会发觉，他对智慧因素支配一切其他因素的这个一时的信念，对他说来毕竟有过好处，因为没有这一信念，他不会走出相互作用的死胡同，也不会在理解社会现象方面迈出任何一步。

有人企图在社会历史发展诸因素之间建立这种或那种等级，谴责这些企图会是不公平的。正如因素论本身的出现是不可避免的一样，这些企图当时同样是必然的。安东尼奥·拉布里奥拉比所有其他唯物主义著作家更全面更清楚地分析了这个理论，他说得很对，“历史的因素是比科学差得远而比不可饶恕的谬误高明得多的某种东西。”[参阅安·拉布里奥拉：《关于历史唯物主义》，人民出版社，1984年中译本，第87页]因素论给科学作出过自己的一份贡献。“过去对历史—社会因素的专门研究，正如现在对任何不超出可见的事物运动的经验研究一样，有利于改进我们的观察手段，并且提供了在那些通过抽象而人为地加以孤立的现象本身中发现把这些现象同社会整体结合起来的那种联系的可能性。”[参阅上书，第86—87页]现在，对于一切想要恢复人类过去生活任何一个部分的人说来，通晓各种专门的社会科学都是必要的。历史科学没有语文学是不会有前途的。而认为罗马法是理性产物的那些片面的罗马法学家给科学作出过的贡献难道还少吗?

然而无论因素论当时是多么合理和有益，现在它却经不起批判。它肢解了社会人的活动，把这种活动的各种方面和表现转化为似乎决定社会历史运动的种种特殊力量。在社会科学发展的历史上，这种理

论起了各个物理力在自然科学中的同样的作用。自然科学的成就导致了关于这些物理力的统一性 的学说，导致了现代的能量学说。同样，社会科学的成就也一定会导致因素论这一社会分析的成果为社会生活的综合观点 所取代。

对社会生活的综合观点不是当代辩证唯物主义的特点。我们在黑格尔那里就发现过这个观点。对于黑格尔说来，任务在于科学地说明整体地加以把握的全部社会历史过程，其中也包括科学地说明社会人活动的所有那些被进行抽象思维的人们看作诸独立因素的方面和表现。不过黑格尔，作为“绝对的唯心主义者”，是用世界精神诸属性来说明社会人的活动的。一旦有了这些属性，就“自在地”有了全部人类历史，也就有了这个历史的最后结果。黑格尔的综合观点同时是目的论的 观点。现代辩证唯物主义从社会科学中彻底清除了目的论。

辩证唯物主义指出，人们创造自己的历史完全不是为了沿着预先确定的进步道路行进，也不是因为要服从某种抽象的(用拉布里奥拉的话说——形而上学的)进化规律。人们是在力求满足自己的需要的过程中创造自己的历史的，而科学则应当向我们说明，满足这些需要的各种方式怎样影响着人们的社会关系和他们的精神活动。

满足社会人各种需要的方式，以及在相当大程度上还有这些需要本身，都是由社会人在或大或小程度上用来征服自然界的那些工具的属性决定的；换言之，它们取决于社会人的生产力的状况。生产力状况的任何重大变化同时反映在人们的社会关系上，其中也反映在他们的经济关系上。对于一切种类和变种的唯心主义者来说，经济关系是人的本性 的函数；辩证唯物主义者们认为这些关系是社会生产力 的函数。

由此可见，如果辩证唯物主义者们认为不是为了批判这些过时的虚构也可以谈论社会发展的种种因素的话，那么他们首先就本应公开警告所谓的经济 唯物主义者们说，他们的“支配”因素是变化无常的 ；现代唯物主义者不知道有这样一种经济制度：它唯一符合人的本性，而一切其他种类的社会经济结构则是或多或少压迫人的本性的结果。按照现代唯物主义者的学说，符合特定时期生产力状况的任何 经济制

度，都符合人的本性。反之，任何经济制度一跟生产力状况发生矛盾，就会立即开始跟这一本性的要求相抵触。由此可见，“支配”因素本身原来是受制于 另一因素的。试问，既然如此，它究竟是怎样一种“支配 ”因素呢?

如果这一切都是对的，那就很明显，在辩证唯物主义者和不无理由可以称之为经济 唯物主义者之间有整整一道鸿沟。

[……]

辩证唯物主义从社会科学中清除任何目的论，并且用社会人的需要以及特定时期存在着的满足这些需要的手段和方式来说明社会人的活动，因而第一次使社会科学具有它的姊妹自然科学常常在它面前夸耀的那种“严密性”。可以说，社会科学本身正在变成自然 科学，变成——拉布里奥拉说得对——“notre doctrine naturaliste d'histoire”[“我们的自然主义的历史学说”]。

[……]

从因素论的观点看来，人类社会像是一包沉重的行李，各种不同的“力量”——道德、法、经济，等等——每一个都从自己方面沿着历史的道路拖引着它。从现代唯物主义历史观的观点看来，局面就完全不同。各种历史“因素”原来是纯粹的抽象，等到它们周围的云雾消散以后，便真相大白：人们创造的并不是若干个互相分立的历史——法的历史、道德的历史、哲学的历史，等等，——而是唯一的一部为每一特定时期生产力状况所制约的、人们自己的社会关系史。所谓的思想体系不过是这个统一而不可分的历史在人们头脑中的反映 。

——摘自“论唯物主义历史观”，载《普列汉诺夫读本》，第131—137页。中央编译出版社2008年版

---

[1] 参阅黑格尔：《历史哲学》，三联书店1958年版，第68—69页。——译者

[2] 斯芬克斯，希腊神话中狮身人面的怪物。据说，它用女神缪斯传授的谜语作难人，谁猜不着就把他吃掉。这个谜语是：今有一物，先是四足，后是两足，最后三足，这是什么？谜语终于被奥狄浦斯猜中。他说，是人。人在婴儿时期匍匐爬行，成年时步行，年迈时拄杖而行。结果斯芬克斯跳崖自杀。

[3] 就是绝对观念。

[4] 其实，在这里只是表面上存在着影响的双重性质。任何特定的知识总量之积贮，正是因为社会需要促使人们去进行这种积贮，使他们的注意力朝向相应的方面。

[5] 任何特定阶级的审美倾向和审美判断在何种程度上依赖于它的经济状况，这一点，《艺术对现实的美学关系》的作者[即车尔尼雪夫斯基]早就知道了。他说，美是生活，而且用这样的见解说明了自己的思想：

“在普通人看来，美好的生活、‘应当如此的生活’就是吃得饱，住得好，睡眠充足；但是在农民看来，‘生活’这个概念同时总是包括劳动概念在内：生活而不劳动是不可能的，而且也是叫人烦闷的。辛勤劳动、却不致令人精疲力竭那样一种富足生活的结果，使青年农民或农家少女都有非常鲜嫩红润的面色——这照普通人的理解，就是美的第一条件。辛勤劳动，因此农家少女体格强壮，长得结实，——这也是乡下美人的必要条件：‘弱不禁风’的上流社会美人在乡下人看来是断然‘不漂亮的’，甚至会给他不愉快的印象，因为他一向认为‘消瘦’不是疾病就是‘苦命’的结果。而劳动不会让人发胖：假如一个农家少女长得很胖，这就是一种疾病，是体格‘虚弱’的标记，人民认为过分肥胖是个缺点；乡下美人因为辛勤劳动，所以不会有纤细的手足，——我们的民歌里就不歌咏美的这些属性。总之，民歌中对美人的描写，没有一个美的特征不是表现着旺盛的健康和均衡的体格，而这永远是生活富足而又经常地、认真地、但并不过度地劳动的结果。上流社会的美人就完全不同了：她的历代祖先都是不靠双手劳动而生活过来的；由于无所事事的生活方式，血液很少流到四肢去；手足的筋肉一代弱似一代，骨骼也越来越小；这一切的必然结果当然是纤细的手足

——它们是社会上层阶级觉得是唯一值得过的生活即没有体力劳动的生活的标志；假如上流社会的妇女大手大脚，这或者是她长得不好或者是并非出身名门望族的标志。……不错，健康在人的心目中永远不会失去它的价值，因为如果不健康，就是大富大贵，穷极奢侈，也生活得不好受，——所以红润的脸色和饱满的精神对于上流社会的人也仍旧是有魅力的；然而病态、柔弱、委顿、慵倦，在他们心目中也有美的价值，只要那是奢侈的无所事事的生活方式的结果。苍白、慵倦、病态对于上流社会的人还有另外的意义：农民寻求休息和安静，而有教养的上流社会的人们，他们不知有物质的匮乏，也不知有肉体的疲劳，却因为无所事事和没有物质忧虑而常常百无聊赖，寻求'强烈的感觉、激动、热情'，这些东西能赋予他们那本来很单调的、没有色彩的上流社会生活以色彩、多样性和魅力。然而强烈的感觉和炽烈的热情很快就会使人憔悴：如果美人的慵倦和苍白是她曾经生活得好的标志，他怎么会不为她的慵倦和苍白而着迷呢？"(参阅《十八—十九世纪俄国哲学》，商务印书馆1987年版，第423—424页。——译者)

[6] 意思是：坏环境必然产生坏人；有漏洞就有人钻。——译者

[7] "历史活动是群众的事业，随着历史活动的深入，必将是群众队伍的扩大"(《马克思恩格斯全集》，第2卷，第104页)。

[8] *Systeme de la Nature,* I,p.5.(参阅霍尔巴赫：《自然的体系》，上卷，商务印书馆1964年版，第10—11、13页。——译者)

[9] *Systeme de la Nature,* I，p.214.(参阅霍尔巴赫：《自然的体系》，上卷，第216—217页。——译者)

[1]普列汉诺夫指著名的数学家和天文学家拉普拉斯下面一段话："有智慧的人，在某一特定时刻知道赋予自然界以灵性的一切力量，和自然界一切构成部分的相对位置，而且如果他的智慧竟十分广博，足以分析这些资料，他就会把宇宙最大的诸天体的运动和最轻的原子的运动包括在一个运动公式内：始终不会有任何东西是不可相信的，而且将来也就像过去一样呈现在他的视线之前。"(拉普拉斯：

《谈或然率理论的哲学。或然率理论基础及其应用的通俗阐述》，莫斯科，1908年，第9页)

[10] *Système de la Nature*, I,p.3(参阅霍尔巴赫：《自然的体系》，上卷，商务印书馆1964年版，第5页。——译者)；比较*Système social*(《社会体系》)序言。

[11] *Le christianisme dévoile* ,p.35.(《揭穿了的基督教》，第35页)

[12] 即Bacchus,Orpheus和Triptolemus，他们是希腊神话和传说中的酒神、音乐始祖和农业英雄。——译者

[13] *Système de la Nature,II,* pp.24—25.(参阅霍尔巴赫：《自然的体系》，下卷，商务印书馆1977年版，第27—28页。——译者)

[14] 在古代悲剧中,收场有时靠“神”的干预，这种神，靠机械装置出现在舞台上。所以“deus ex machina”(出自机械的神[或意译“急救神”])这个术语是当人们想说由于未预见、未料到的情况而收场开始的时候使用的。

[15] *Système de la Nature* ，II，pp.25—26.(参阅霍尔巴赫：《自然的体系》，下卷，商务印书馆1977年版，第28页。——译者)

[16] 指上帝。——译者

[17] 当然，举例来说，拿破仑在耶拿之战中所起的作用，不像法国前线士兵的作用。但由此得出什么结论呢？人体中的大脑的机能不像下肢足趾的机能。它无疑更重要些。但是这并不证明，用生理学的一般规律说明不了大脑的机能。

[18] *Dix ans d éctudes historiques,* La Haye 1885,p.348.(《历史研究十年》，1885年，海牙，第348页)

[19] 同上。

[20] *Dix ans d études historiques,* p.91.(《历史研究十年》，第91页)

[21] *Dix ans d études historiques,* pp.91,92.(《历史研究十年》，第91、92页)

[22] Mignet,*De la féodalité* ,parite I,chap.IX,pp.77—78.(米涅：《封建主义论》，第1部分，第9章，第77—78页)

[23] *Histoire de la révolution française* ,t.I,p.104.(《法国革命史》，第1卷，第104页)

[24] 同上书,第206页。

[25] 1789年7月14日是占领巴士底狱的一天，是18世纪末法国资产阶级革命的开始。1792年8月10日,在人民起义之后消灭了法国的君主制，雅各宾领导下的人民群众迫使制宪会议废除了国王的王位。——俄文本编者注

[26] *Histoire de la révolution française* ,t.I.p.286.(《法国革命史》，第1卷，第286页)

[27] Guizot,*Essais sur l'histoire de France,* 4-me essai,p.7.(基佐：《法兰西史论丛》，第4篇，第7页)

[28] 伯恩斯坦：《科学社会主义是可能的吗？》，第30页注释。

[29] *Les manuscrits de Fourier,* p.14.(《傅立叶手稿》，第14页)并参看*Oeuvres complètes,* t.4,Paris 1841,pp.3,4,5.(《傅立叶全集》，第4卷，1841年巴黎版。第3、4、5页)

[30] 法国古铜币名，一苏合四个里亚德。——译者

[31] 《傅立叶手稿》，第17页。

[32] 《傅立叶全集》，第4卷，第121页。

[33]《傅立叶手稿》，第78页。

[34] 参看他的著作*A Development of the Principles and Plans on which to Establish Self supporting Home-colonies,etc.*, London，1841.(《论建立自足的国内移民区的原则和计划等等》，1841年,伦敦)并参看他的自传《欧文自传》(*The Life of Robert Owen Written by Himself*)，第1卷，导言，1857年，伦敦。

[35] 参看他的著作*A Development of the Principles and Plans on which to Establish Self-supporting Home-colonies,etc.*, London，1841(《论建立自足的国内移民区的原则和计划等等》，1841年，伦敦)，并参看他的自传《欧文自传》，第1卷，导言，1857年，伦敦)。

[36] 参看《新社会观》(Neue Auffassung)，德译本，第65—66页；不过这一思想曾在他的所有著作中反复重述。

[37] 参看他的一篇异常有趣的小品文，标题为“On the absolute necessity,in the nature of things ,for the attainment of Happiness,that the system of Falshood and Evil should precede the system of Truth and Good”(《论达到植根于事物本性的幸福的绝对必要以及论伪与恶的体系应先于真与善的体系》)，见他的以单行本出版的自传第1卷的附录(第XXX—XXX III页)。

[38] 比较我的文章《论个人在历史上的作用问题》。

[39] 这里的“一般力量”是指“口传的力量”，请参看《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》，1959年人民出版社版，第94页。——译者

[40] *Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit,* Zurich.(《正义的自由事业和我本身的事业》，苏黎世)

[41]《正义的自由事业和我本身的事业》，第201页。

[42] *Die heilige Familie,oder Kritik der Kritischen Kritik.Gegen Bruno Bauer und Konsorten* (《神圣家族，或对批判的批判所做的批

判。驳布鲁诺·鲍威尔及其伙伴》)，载梅林出版的《马克思恩格斯全集》，第2卷[第2部]，第182页。

[43] 《格兰诺夫斯基全集》，第34—35页。

[44] 《车尔尼雪夫斯基全集》，第3卷，第644—645页。

[45] 关于这一点，详见我的《论个人在历史上的作用问题》一文。载于《二十年来》文集。

[46] 费尔内的长老——系指伏尔泰，因伏尔泰在最后二十年隐居于日内瓦附近的一个小镇费尔内而来。——译者

[47] 固然，黑格尔说过，在一切有限事物中都有偶然性的因素(in allem Endlichen ist ein Element des zufälligen)，但是，按照他的哲学的意思，偶然性 只是在几个必然过程的交叉点上才会遇到。所以被他(也是完全正确地)接受的关于偶然性 的概念完全不妨碍对现象的科学说明：为了理解某种偶然性 ，应当善于找出至少对两个必然过程 的令人满意的说明。

[48] 这几乎是他最天才的思想。

[49] 神正论(按字面上的解释：为神辩护)是一种宗教哲学学说，它是莱布尼茨哲学的一个部分；莱布尼茨在1710年曾写了一部以神正论为标题的著作。神正论的实质是为现存制度及其一切邪恶辩护，歌颂了“万福的”和“全能的”上帝，把它看作这个世界的创造主，这个世界是“所有可能有的世界当中最好的世界”。

[50] 一张白纸。——译者

[51] 《进化、革命和无政府理想》，第65页。

[52] 《进化、革命和无政府理想》，第58页。

[53] 不过唯心主义可以为它的发现作准备 。譬如黑格尔的唯心主义在许多方面就为马克思的唯物主义的出现作了准备。关于这一点详见《黑格尔逝世六十周年》一文。

[54] 我们不久前才确信，多亏凯尔文勋爵，我国的列别杰夫才成为物理学的伟人。

[55] 他对于俄文的意见如何，下面一段话里表现出来："罗马皇帝查理五世常说：西班牙文宜用来同上帝交谈，法文宜用来同朋友交谈，德文宜用来与敌人交谈，意大利文宜用来与女性交谈。但他如知道俄文的精巧，他当然会补充说，用所有这些语文谈话都是不适当的，因为他会发现在俄文里有西班牙文的华丽，法文的生动，德文的严谨，意大利文的温柔，此外，还有希腊文和拉丁文的丰富和表达上的简洁。这一切的详尽论证，需要在别的地方和其他场合去做，我对俄文的长期琢磨，使我对此深信不疑。西塞罗的雄辩，维琪尔的华丽，奥维德的口才，都不会在俄文里丧失其优点。最精微的哲学想象和判断，宇宙结构及人类交往中的多种多样的自然特性和变迁，都在俄文中有适当表达词汇。如果对某事未能准确表达，则其责任不在于俄国文字，而在于对俄文没有掌握充分的技巧。"《文集》，第4卷，第10页，见献给保罗·彼得罗维奇大公的《语法》一书。这段话很像屠格涅夫对俄文的热情评语。罗蒙诺索夫不像屠格涅夫说得那样简洁，但却是同样真诚。

[56] 即在俄国传播西欧科学及哲学的丰硕成就的启蒙思想家的活动。

[57] 《车尔尼雪夫斯基文集》，第2卷，圣彼得堡，1906年，第120—122页。

[58] 伏尔泰说：我把一切因有益或因令人喜爱而出众的人称作大人物。外省的掠夺者不过是一些英雄罢了。

[59] 卢梭《社会契约论》,第2册,第8章。

[60] 根据他在《风俗论》中所述,可以明显看出,按照伏尔泰的看法,在莫斯科国家的生活里,完全没有可以用来解释彼得出现的条件。

普列汉诺夫生平简介

格奥尔基·瓦连廷诺维奇·普列汉诺夫，1856年12月11日出生于俄罗斯唐波夫省利茨佩克县古达洛夫卡村一个破落贵族地主家庭。祖先是鞑靼人。“普列汉诺夫”这个姓氏中有个“汉”(“汗”)字就是证据。父亲是退职上尉。母亲是俄国大批评家别林斯基近亲的后裔。他中学时代就在语言、文学和社会科学方面显示出浓烈兴趣和卓异才能，被同学们誉为“会走路的百科全书”。课余则发奋钻研俄国革命民主主义者的作品。车尔尼雪夫斯基的著作对他的革命世界观的形成起了特别巨大的作用。他19岁参加革命民粹派组织。不久成为职业革命家。1880年年底，为逃避沙皇政府搜捕，亡命西欧达37年之久。

流亡的最初几年，普列汉诺夫接触了西欧的工人运动，认真钻研了马克思、恩格斯的著作。于是就从一个小资产阶级的农民民主主义者和空想社会主义者变成了无产阶级的科学社会主义者，从巴枯宁式的唯心史观信奉者变成了唯物史观的拥护者。与此同时，他还像学生似的在日内瓦大学，后来又在巴黎的索尔朋听教授们讲历史学、人类学、经济学、地质学、有机化学、解剖学、动物学的课和人文科学著名学者的讲演，或者一清早就上图书馆阅读各类科学书籍，做了几十个笔记本的读书摘记和听课记录。他通晓德、英、意、保、波等各种欧洲语文，尤精法语，能够流利地用法语写作和演说。这对于他踏实学习和深入研究先进的西欧文化以及顺畅地同各界人士交流思想都无疑是一个十分有利的条件。

1883年9月，他在日内瓦组织了俄国历史上第一个马克思主义革命团体“劳动解放社”。在这个小团体中普列汉诺夫是公认的思想领袖。在他的领导和直接参与下，劳动解放社翻译和出版了马克思、恩格斯的许多重要著作，并把它们秘密运往俄国散发。在此期间，普列汉诺夫还发表了一系列政治、哲学、经济、科学社会主义、美学、文艺评论和历史等方面的论著，捍卫、论证和发展了辩证唯物主义，特别是

历史唯物主义的原理，批判了民粹主义、无政府主义、新康德主义、经济主义等俄国以及国际工人运动中资产阶级和修正主义的思潮，分析了俄国革命提出的种种政治、经济和理论问题，从而培养了一大批年轻的革命骨干，为联合国内外社会民主主义力量和在俄国建立社会民主党进行了大量卓有成效的工作，同时他还建立并且加强了俄国社会民主主义组织同欧洲(主要是西欧)社会民主党的牢固联系，交流了彼此的革命经验，促进了无产阶级的国际团结。由于这些活动，普列汉诺夫成了第二国际的著名领袖、国际工人运动最杰出的领导人之一。据说恩格斯曾经这样评价过普列汉诺夫：他的天才“不亚于拉法格，甚至不亚于拉萨尔”。又说：“我认为只有两个人理解或掌握了马克思主义，这两个人是：梅林和普列汉诺夫。”

普列汉诺夫比列宁大14岁。他不仅是思想上帮助年轻的列宁走上正确的革命道路的引路人之一，而且是帮助他接受辩证唯物主义和历史唯物主义观点的哲学导师之一，同时在一定意义上还是把列宁引入第二国际领导层的推介人。因为正是由于他的引荐列宁才很快结识第二国际各国著名领袖。

1900年8—9月，列宁和普列汉诺夫通过艰巨而曲折的谈判，达成了共同编辑出版《火星报》和《曙光》杂志的协议。同年年底到1903年10月，是普列汉诺夫同列宁并肩战斗的3年，也是他政治上最光辉的岁月。列宁认为，普列汉诺夫和他的“劳动解放社”同志不仅在理论上促进了俄国社会民主主义运动，实行了迎接工人运动的第一步，而且是“为俄国社会民主党打下基础并一直领导党的理论家和著作家”，他们“为党在理论上和实践上的发展做了许多事情”，“俄国社会民主党的建立，是‘劳动解放社’即普列汉诺夫、阿克雪里罗得和他们的朋友们的主要功绩”(《列宁全集》，第4卷，第203、226、292页)。

1903年11月，刚建立的俄国社会民主党分裂为以列宁为首的“布尔什维克”(即“多数派”)和以马尔托夫为首的“孟什维克”(即“少数派”)。作为党的总委员会主席的普列汉诺夫对孟什维克的分裂活动采取退让妥协的政策，并且自己很快就走向了孟什维克一边，开始在组织问题上，随后由于发生了1905年革命，又在策略问题上采取了同布尔什维

克尖锐对立的立场。普列汉诺夫的孟什维主义策略给当时俄国无产阶级的革命事业造成了严重的危害。

不过从1903年11月到1914年8月这段时期，普列汉诺夫仍然是一个无产阶级的革命家。他这个时期的总的特点就是动摇性，即在布尔什维克和孟什维克之间摆来摆去。所以列宁称他是一个“特殊的孟什维克”，说他采取了一种“特殊的立场”。所谓特殊立场的意思，不仅是指他在策略和组织问题上好多次脱离过孟什维克，不仅是指他在斯托雷平反动年代抨击了取消派，同布尔什维克结成了战斗联盟，在极其困难的环境下捍卫了党和革命，而且，与此密切联系的，是指他作为“孟什维克－马克思主义者”在理论上，在哲学上坚持了“正义的事业”。列宁特别高度赞扬了他在斯托雷平反动时期俄国先进阶级进行哲学“整顿”中所起的伟大作用，比之为18世纪百科全书派在法国，或者像康德到黑格尔和费尔巴哈的古典哲学在德国所起的那种启蒙作用。

第一次世界大战爆发后，普列汉诺夫主张按照马克思的榜样，在战争中力求区分民族防御战和民族征服战，找出发动战争的罪魁祸首，因此，他要求俄国无产阶级起来反对德、奥等同盟国侵略者，保卫祖国。1917年二月革命后他结束流亡生活回到俄国，继续鼓吹俄国进行卫国战争，号召工人阶级团结在资产阶级临时政府周围，反对列宁提出的变帝国主义战争为国内战争，实行社会主义革命的“四月提纲”。他不同意列宁的帝国主义理论，不同意说帝国主义是腐朽的、没落的、垂死的资本主义，是无产阶级革命的前夜，而赞成考茨基所谓帝国主义是资本主义高度发展时期工业资本主义民族力图愈来愈多地吞并或征服农业区域所实行的一种政策。他显然认为，在欧洲，尤其是在俄国，资本主义仍然有巨大的发展空间，而且，资本主义本身是一种善于自我调节的社会制度。他援引马克思的重要原理说，“在一国的生产方式还促进该国生产力的发展而不是阻碍它的发展以前，它绝不会退出历史舞台”。当时俄国经济相当落后，不仅吃存在着资本主义的苦头，而且吃资本主义生产方式不够发达的苦头。他认为进行社会主义革命的另一前提条件是雇佣工人构成国内居民的多数和在工人阶级中间进行长期的教育工作和组织工作等等。所有这些条件当时俄国都远不具备。因此他继恩格斯之后警告说，工人阶级最大的历史灾难

莫过于在还没有准备好以前就夺取政权。但是当十月革命取得胜利之后，他拒绝了自党分子要他出来领导反动政府的建议，没有参加反对新政权的活动。因为他认为自己为无产阶级事业奋斗了四十年，即使这个阶级走上了错误道路，也不愿和不能站在它的对立面，进行反对它的斗争。1918年5月30日，这位卓越的马克思主义者在物资匮乏、病情加剧、孤独凄凉中与世长辞。

作为政治家，普列汉诺夫不是强有力的。他不具备超凡脱俗的领袖气质。他背后没有忠于他的铁杆部队。他领导的“劳动解放社”不过五六个人；而且都是知识分子，几乎没有人从事组织工作。所以他最终都未能成为强大政党或派别的领袖。

普列汉诺夫所以名垂青史，主要是作为博学的著作家、思想家、理论家。自从1890年第一次发表历史哲学专论《评梅契尼可夫的书》直到1917年出版《从唯心主义到唯物主义》，哲学上他始终是一个有独创精神的马克思主义者。即使1903年以后也仍然如此。这特别表现在对马赫主义、造神派、寻神派和其他资产阶级哲学家的批判，以及对俄国社会思想史的研究和大量美学、文艺论著上。但综观他的全部哲学著作，可以说理论上富于创见实践上影响深远的作品，大都是19世纪90年代发表的：如《黑格尔逝世60周年》、《车尔尼雪夫斯基》、《无政府主义和社会主义》、《论一元论历史观的发展问题》、《唯物主义史论丛》、《论个人在历史上的作用问题》、《没有地址的信》等。其中尤以《论一元论历史观的发展问题》为最。这本书代表了他一生所达到的理论水平的最高峰。1903年以后，在哲学原理方面虽然也写出过像《马克思主义基本问题》这样的优秀著作，但从根本上说并没有取得什么重大的进展。然而在运用现成的原理分析宗教、文艺，特别是俄国哲学史和俄国社会思想史方面却产生了丰硕的成果。

普列汉诺夫的著作卷帙浩繁。按照列宁的指示，1923—1927年苏联出版了《普列汉诺夫全集》24卷。后来苏联学者整理并陆续编辑出版了普列汉诺夫的若干遗著、手稿和书信，如《普列汉诺夫遗著》(8卷，1934—1940年)，《普列汉诺夫哲学遗著》(3卷，1973—1974年)，

等等。1956年为了纪念普列汉诺夫诞生100周年，前苏联科学院哲学研究所主持编辑出版了5卷本《普列汉诺夫哲学著作选集》(1956—1958年。中译本则出版于1959—1984年)。这套取材于《全集》和《遗著》的著作是迄今为止他的哲学著作的最好选本。

从内容看，普列汉诺夫著作涉及的领域非常广泛。包括哲学、多个领域的思想史、美学、文艺评论、经济学、历史学、宗教学、伦理学、社会政治思想、政论等等。其中许多领域，他都作出了重大的贡献，提出了不少的创见，大大促进了马克思主义理论的发展，至今不仅保持着战斗的意义，而且仍然是人们开启智慧的源泉之一。

普列汉诺夫的文章流畅优美，旁征博引，极爱论战，文风清新，明晰泼辣，兼具法国式的奔放风趣，德国式的深邃思辨和俄国式的渊博简洁的特点，是著名的俄国散文家。他的一些文句被人们视为典范的俄语收入权威的俄语辞典。他翻译和校订的马克思、恩格斯著作奠定了现代俄语的马克思主义语汇的基础。这些，也都是他的一项毋庸置疑的不朽的文化功绩。

列宁对普列汉诺夫一生的学术功绩和历史地位曾经有过两条基本的、纲领性的评价。一条说：他是杰出的马克思主义哲学家，他“所写的全部哲学著作”“应当列为必读的共产主义教科书”。另一条说：他是俄罗斯民族的文化巨人，他是和车尔尼雪夫斯基齐名的“大俄罗斯”进步“民族文化”的卓越“代表”。

1. 封面
2. 版权
3. 汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明
4. 译者序
5. 论个人在历史上的作用问题
    1. 一
    2. 二
    3. 三
    4. 四
    5. 五
    6. 六
    7. 七
    8. 八
6. 附录
    1. (一)
    2. (二)
    3. (三)
    4. (四)
    5. (五)
    6. (六)
    7. (七)
    8. (八)
    9. (九)
    10. (十)
    11. (十一)
    12. (十二)
    13. (十三)
    14. (十四)
    15. (十五)
    16. (十六)

17. (十七)
18. (十八)
19. (十九)
20. (二十)
21. (二十一)
22. (二十二)
23. (二十三)
24. (二十四)
25. (二十五)
26. (二十六)
27. (二十七)
28. (二十八)
29. (二十九)
30. (三十)
31. (三十一)
32. (三十二)
33. (三十三)
34. (三十四)
35. (三十五)
36. (三十六)
37. (三十七)
38. (三十八)
39. (三十九)
40. (四十)
41. (四十一)

7. 普列汉诺夫生平简介

汉译世界学术名著丛书

分科本◎哲学

偶像的黄昏

[德]尼采 著

商务印书馆
SINCE1897
The Commercial Press

图书在版编目(CIP)数据

偶像的黄昏/(德)尼采著;李超杰译. —北京:商务印书馆,2011

"汉译世界学术名著丛书"(分科本)

ISBN 978-7-100-07823-8

Ⅰ.①偶… Ⅱ.①尼…②李… Ⅲ.①尼采,F. W.(1844～1900)—哲学思想 Ⅳ.①B516.47

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 041051 号

所有权利保留。

未经许可,不得以任何方式使用。

汉译世界学术名著丛书(分科本)

偶像的黄昏

——或怎样用锤子从事哲学

〔德〕尼采 著

李超杰 译

商务印书馆出版

(北京王府井大街36号 邮政编码100710)

商务印书馆发行

北京外文印刷厂印刷

ISBN 978-7-100-07823-8

2011年6月第1版　　开本 880×1240 1/32

2011年6月北京第1次印刷　　印张 4 1/2

定价:20.00元

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明

我馆历来重视迻译世界各国学术名著。从1981年开始出版"汉译世界学术名著丛书"，在积累单行本著作的基础上，分辑刊行，迄今为止，出版了十二辑，近五百种，是我国自有现代出版以来最重大的学术翻译出版工程。"丛书"所列选的著作，立场观点不囿于一派，学科领域不限于一门，是文明开启以来各个时代、不同民族精神的精华，代表着人类已经到达过的精神境界。在改革开放之初，这套丛书一直起着思想启蒙和升华的作用，三十年来，这套丛书为我国学术和思想文化建设所做的基础性、持久性贡献得到了广泛认可，集中体现了我馆"昌明教育，开启民智"这一百年使命的精髓。

"丛书"出版之初，即以封底颜色为别，分为橙色、绿色、蓝色、黄色和赭色五类，对应收录哲学、政治·法律·社会学、经济、历史·地理和语言学等学科的著作。2009年，我馆以整体的形式出版了"汉译世界学术名著丛书"（珍藏本）四百种，向共和国六十华诞献礼，以襄盛举。"珍藏本"出版后，在社会上产生了良好反响。读书界希望我们再接再厉，以原有五类为基础，出版"分科本"，既便于专业学者研读查考，又利于广大读者系统学习。为此，我们在"珍藏本"的基础上，加上新出版的十一、十二辑和即将出版的第十三辑中的部分图书，计五百种，分科出版，以飨读者。

中华民族在伟大复兴的进程中，必将以更加开放的姿态面向世界，以更加虚心的态度借鉴和吸收人类文明的成果，研究和学习各国发展的有益经验。迻译世界各国学术名著，任重道远。我们一定以更大的努力，进一步做好这套丛书的出版工作，以不负前贤，有益社会。

商务印书馆编辑部

2011年3月

中文版凡例

一、本书根据乔尔乔·科利（Giorgio Colli）和马志诺·蒙提那里（Mazzino Montinari）编辑的十五卷本考订研究版《尼采著作全集》（Friedrich Nietzsche: Saemtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbaenden, 简称科利版）第6卷译出。

二、文中注释分为“编注”和“译注”。“编注”根据科利版《尼采著作全集》第14卷第410—434页（对《偶像的黄昏》的注解）译出。“译注”则是译者对若干人名、地名及其他相关信息的补充性说明。

三、科利版《尼采著作全集》的“编注”集中于第14卷，以页码加行号的方式进行标注。本书中文版把“编注”和“译注”置于全书之后。“编注”的标注方式为：

1. 如果“编注”涉及整个章或节，把注释标号置于该章标题或节号之后；如果注释涉及若干小节，则把注释标号置于其中第一个小节的节号之后。

2. 如果“编注”涉及一个名称、短语或短句，把注释标号置于该名称、短语或短句之后，并以“名称、短语或短句]”的方式进行注释。

3. 如果“编注”涉及较长的内容，把注释标号置于该部分内容的结尾处，并以“起始词语……］”方式进行注释，表示该注释涉及内容始于“起始词语”。

四、原文正文及注释中使用的缩写或简写，中文版尽量翻译为中文全称。注释中没有翻译为中文的少数手稿和笔记的简写，请参阅书后的“尼采手稿和笔记简写表”。

偶像的黄昏[1]

——或怎样用锤子从事哲学

前言[2]

在面临一个晦暗不明、责任重大的事情时，保持其心情愉快决不是一种微不足道的技巧。然而，还有什么比心情愉快更为必要的呢？没有纵情欢乐的成分，一事无成。力的满溢才是力的证明。——重新估价一切价值，这个问号如此浓重醒目，以致把阴影投在了画出问号的人身上。负有如此使命的命运时刻迫使他跑到阳光下，抖掉身上变得沉重的、过于沉重的严肃。对于这样的使命来说，任何手段都是正当的，任何“事件”都是一件幸事。特别是战争。战争曾经始终是所有过于内向、过于深沉的精神的伟大智慧。甚至在伤害中也有疗效。长久以来，下面这句格言一直是我的座右铭，我向博学的好奇心隐瞒了它的出处。

生气藉创伤增加，活力藉创伤增长（Increscunt animi, virescit volnere virtus）[3]

对我来说，可能另一种更好的康复是探听偶像的底细……世上偶像多于现实。这是我用来看这个世界的“恶毒的眼光”，也是我用来听这个世界的“恶毒的耳朵”。在此，一旦用锤子进行提问，也许人们听到的答复就是从肿胀的内脏中发出的那种著名的沉浊之音。对于一个耳后有耳的人来说，这是何等的乐事啊。在我这个老心理学家和捕鼠者面前，恰恰是那想保持沉默的东西，必须发出声响……[4]

这本书——题名已经表明[5]——首先也是一种康复，一个太阳黑子，是转向一个心理学家的闲荡。也许还是一场新的战争？……而且要探听的是新偶像的底细？[6]这本小书是一个伟大的宣战；这里所说的探听偶像的底细，指的不是时代的偶像，而是永恒的偶像。在此，就像用音叉触动这些偶像一样，我们要用锤子触动它们。决没有比这些偶像更古老、更令人信服、更膨胀的偶像了……也没有比它们更空

洞的偶像了……这不妨碍它们是最被人们信奉的 东西；也有人说，特别是在最重要的场合，根本就没有什么偶像……

1888年9月30日于都灵[7]，《重新估价一切价值》第一卷完稿之日。

弗里德里希·尼采

格言与箭[8]

1

闲荡乃一切心理学之始。怎么？心理学是一种——恶习？[9]

2

甚至我们中间的最勇敢者，对于他本来<u>知道</u>的东西也难得有勇气……

3

要想单独生活，人就必须是动物或者神——亚里士多德如是说[10]。没有提到第三种情况：人必须既是动物又是神——<u>哲学家</u>……

4

"一切真理都是简单的。"[11]这不是一个双重谎言吗？——

5

我总是希望<u>不要</u>知道得太多。——智慧也为认识划了界。

6

一个人在其野性中可以最好地从其做作和教养中复原……[12]

7

怎么？人只是上帝的一个失策？或者，上帝只是人[13]的一个失策？——

8

来自生活的军校。——没能杀死我的东西，使我更加强健。[14]

9

你自助：就会人人助你。博爱的原则。

10

对于自己的行为不要胆怯！事后不应置自己的行为于不顾！——良心谴责是猥亵的。

11

一头驴会是悲剧性的吗？——人会在一种既不能承载、又不能卸去的重负下毁灭吗？……哲学家的[15]情形。

12

如果一个人得到了其生命的为何，那么，他就差不多能够处理一切如何了？——人并不追求幸福。只有英国人才这么做。

13

男人创造了女人——用什么材料创造的呢？用他的上帝——即他的“理想”——的一根肋骨……[16]

14

什么？你在寻找？你想使自己增加十倍、增加一百倍？你在寻找信徒？——去寻找零吧！——[17]

15

与合乎时宜的人相比，不合时宜者——比如我——受到较差的理解，却得到更好的倾听 。严格说来，我们决不能被理解——我们的权威即由此而来 ……[18]

16

在女人中间 。“真理？啊，您不认识真理！难道它不是对我们全部羞耻心（pudeurs）的谋杀吗？”——

17

这是一个在需求上有节制的艺术家，也是我所喜欢的艺术家：他实际上只要两样东西：他的面包和他的艺术，——panem et Circen[19]

18

不知道将其意志置入事物之中的人，至少为这些事物置入了一种意义 。就是说，他相信：一个意志已经在它们之中了（“信仰”的原则）。

19

怎么？你们一方面选择了美德和宽宏大量，一方面又用忌妒的眼光盯着无忧无虑之人的利益？——但具有美德的人会放弃 “利益”……（这是写在一个反闪米特人房门上的话）

20

十足的女人从事文学，其情形就像一个人在犯一个小小的罪孽时一样：其行为是试探性的、顺便的和左顾右盼的，想知道是否有人注意她，从而使得 有人注意她……[20]

21

置身于嘈杂的环境中，在那里人们不可能有任何虚假美德；在那里更像踩钢丝者站在他的钢丝上一样，或是跌落，或是站住——或是逃脱……[21]

22

“恶人是无歌的。”[22] 俄罗斯人为什么却有歌呢?

23

“德国精神”，18年以来[23]，这是一个用词上的矛盾（contradictio in adjecto）。

24

为了寻求开端，人变成了螃蟹。历史学家向后看；最终他也就相信 后面的东西了。

25

心满意足甚至会使人免于感冒。可曾有一个自知穿戴整齐的女人感冒过？——我假定的是这样一种情况：她几乎一丝不挂。

26

我不相信任何体系的构造者，因而回避他们。求体系的意志意味着缺乏诚实。

27

人们认为女人深刻——为什么？因为人们从未彻底研究过女人。[24] 女人还从来未曾浅显过。

28

如果女人具有男人的美德，那么，她会让人无法忍受；如果她没有男人的美德，她又无法忍受自己。

29

“以前，良心要啃多少东西呀！它曾有着多么好的牙齿啊！——可现在呢？这些牙齿怎么没了？”一个牙医的问题。

30

人们很少只犯一次轻率。在第一次轻率中，人们总是做得太多。正因如此，他们往往又犯第二次——现在，他们做得又太少……

31

被踩的虫子蜷缩起来。所以，它是聪明的。这样，它就减少了重新被踩的可能性。用道德的语言说：谦恭 。——

32

有人出于敏感的荣誉感而痛恨谎言和伪善；有人则由于怯懦而痛恨谎言和伪善，因为谎言是被神圣的戒律所禁止 的。太怯懦，以致不敢撒谎……

33

幸福所需要的是多么少啊！[25] 一支风笛的声音。——没有音乐，生活将会是一个错误。[26] 德国人想像：甚至上帝也是唱歌的。[27]

34

只有在坐着的时候，[28] 人们才能思考和写作（on ne peut penser et écrire qu'assis）（G· 福搂拜[29] 语）。——这样，我就找到了你，虚无主义者！这种久坐恰恰是反对神圣精神的罪恶。只有散步 时的思想才有价值。

35

有这样的情形：我们心理学家就像马一样陷入不安之中：我们看到自己的影子在我们面前上下晃动。为了看见任何东西，心理学家必须忽略自己。[30]

36

我们[31]非道德主义者是否给美德造成了伤害？——与无政府主义者给王公贵族造成的伤害一样少。只有在后者被击中之后，他们才能重新稳固地坐在自己的王位之上。道德：人们必须向道德开火。[32]

37[33]

你跑在前面？——你是作为牧人这样做的吗？还是作为例外？第三种情况是逃亡者……第一个良心问题。

38

你是真实的吗？还是仅仅是一个演员？是一个代表？还是被代表的东西本身？——最后，你也许完全是一个冒牌的演员……第二个良心问题。

39

失望者如是说。——我寻求伟人，但我发现的始终仅仅是伟人理想的猴子。

40

你是一个旁观者？还是一个动手者？——或者是一个掉转目光的回避者？……第三个良心问题。

41

你想同行？还是先行？还是独行？……为了能够有所欲求，人们必须知道他们想要什么。——第四个良心问题。[34]

42

这些曾是我的梯级，我拾级而上，——为此，我必须穿过它们。而它们却觉得，我想停留在它们上面，止步不前……

43

我保留权利！这有何妨！我有着太多的权利。——谁今天笑得最好，谁也就能笑到最后。

44

我的幸福公式：一个“是”，一个“否”，一条直线，一个目标……[35]

苏格拉底的问题[36]

1

对于生命，历代最智慧的人都做出了同样的判断：它毫无用处……无论何时，无论何地，人们从他们的口中听到的都是同样的声音，——一个充满怀疑、充满忧郁、充满对生命的厌倦、充满对生命的反对的声音。甚至在临死前，苏格拉底还说："生命——这意味着长久的病痛。我欠拯救者阿斯克勒庇奥斯[37] 一只公鸡。"[38] 就连苏格拉底都已经厌倦了生命。——这证明了什么？这指 向何处？从前，人们会说（啊，人们的确这样说过，而且，声音足够大，领头的是我们的悲观主义者！）："无论如何，这里必定有某种真实的东西！智者的一致（consensus sapientium）证明了真理。"——今天，我们还会这样说吗？我们可以 这样说吗？"无论如何，这里必定有某种病态的东西"——我们 给出了这样的回答。这些历代最智慧的人[39]，人们应当首先近距离地观察他们！也许他们全都站不稳了？过时了？摇摇欲坠了？颓废了（décadents）？也许智慧就像乌鸦一样出现在世界上，稍许的腐败气味儿就会令其兴奋不已？……[40]

2

有学问的和无学问的偏见都最为激烈地与他们相对立，恰恰是在这样的情况下，我自己才首次理解了下述不敬之词：伟大的圣哲是衰败类型 。我认为苏格拉底和柏拉图是衰败的症候，是希腊解体的工具，是伪希腊人，反希腊人（《悲剧的诞生》1872）。那个智者的一致 ——对于这个概念，我是理解得越来越好了——根本不能证明：由于他们在某事上意见一致，所以他们就是正确的。毋宁说，这种一致证明了：他们自己，即这些最智慧的人在生理上 达成了某种一致，旨在以同样的方式否定生命，——必须 否定生命。最终，关于生命的判断、价值判断，无论是肯定还是否定，决不可能是真实的。它们仅仅

作为症候才有价值，它们仅仅作为症候被考虑，——就其本身而言，这些判断愚蠢至极。[41] 人们必须竭尽全力地尝试着把握这样一种令人惊异的微秒思想：生命的价值是不能被评估的 。不能被一个活人评估，因为这样一个当事人甚至是争论的对象，而不是法官。出于另外一种原因，也不能被一个死人评估。——对一个哲学家来说，在生命价值 中看到一个问题，这始终是对他的一种反对之声，是给他的智慧打上的一个问号，是一种不明智。——怎么？所有这些伟大的圣哲——他们不仅是颓废的，而且是不明智的？——但我还是回到苏格拉底的问题上来吧。

3

按照他的出身，苏格拉底属于最低微的人群：苏格拉底是庶民。人们知道，人们甚至还看到，他是多么丑陋。但丑陋本身是一种异议，在希腊人中间几乎是一个反证。苏格拉底到底是一个希腊人吗？丑陋往往表明了一种杂交的并且通过杂交而受到阻碍的 发展。在其他的情况下，它表现为衰败的 发展。犯罪侦查学家中的人类学家告诉我们，典型的罪犯是丑陋的：外貌的畸形，意味着精神的畸形（monstrum in fronte, monstrum in animo）。但罪犯是一个颓废者。苏格拉底是一个典型的罪犯吗？——至少那个著名观相家的判断与此并不矛盾，当然，对苏格拉底的朋友们来说，这个判断听起来是非常无礼的。当一个善于观相的异邦人经过雅典时，他当面对苏格拉底说：他是 个怪物，——他身上隐藏着一切邪恶的习惯和欲望。而苏格拉底只是回答说："先生，您是了解我的。"——[42]

4

不仅已经得到承认的本能中的放荡和无序，而且极度发达的逻辑能力以及他所特有的那种佝偻病患者的恶毒 ，都预示着苏格拉底的颓废。我们也不要忘记那些听觉上的幻觉，作为"苏格拉底的守护神"[43]，它们被赋予了宗教的解释。在他身上，一切都是夸张的、滑稽的（buffo），都是一幅漫画，同时，一切又都是隐蔽的、私密的和地下的。——我试图领悟，那个苏格拉底的等式即理性＝美德＝幸福源于

何种特异反应。这个世上最奇特的等式，尤其与古希腊人的全部本能相对立[44]。

5[45]

通过苏格拉底，希腊人的趣味转向了辩证法。当时到底发生了什么？首先，借助于辩证法，一种高贵的 趣味被战胜了；庶民通过辩证法取得了胜利。在苏格拉底之前，辩证的方法是被好社会所拒绝的：它们被认为是坏的方法，是使人出丑的方法。人们警告年轻人提防这些方法。人们也不相信一个人申述自己理由的整个行为方式。和正直的人一样，正直的事物并不这样把自己的理由拿在手里。把全部理由都摆出来，这是不正派的。必须首先加以证明的东西，没有多少价值。无论何处，只要权威属于好的风尚，只要人们不是"申述理由"，而是"颁布命令"，辩证法家就是一种丑角：人们嘲笑他，不会严肃地对待他。——苏格拉底是一个令人严肃对待 的丑角，当时到底发生了什么？——

6

人们只有在别无其他办法时才会选择辩证法。他们知道，辩证法会引起别人对他们的不信任，它没有多少说服力。没有什么比一个辩证法家的影响更容易清除的了，每一次有演讲的集会的经验都证实了这一点。它只能是手中再没有其他武器的人用以自卫 的手段。在使用辩证法之前，人们必须强行获得 自己的权利。因此，犹太人是辩证法家，列那狐[46] 是辩证法家，怎么？苏格拉底也是？——

7

——苏格拉底的讥讽是暴乱的表现？是庶民怨恨的表现？他作为被压迫者在三段论的刀伤中享受他自己的残忍？他在向被他迷惑的高贵者复仇？——作为辩证法家，人们的手中握有一件无情的工具；他们可以借此成为暴君；他们通过自己的胜利令人出丑。辩证法家让他的对手证明自己不是白痴：他激怒对手，同时又使对手不知所措。辩

证法家削弱 其对手的理智。——怎么？在苏格拉底那里，辩证法仅仅是一种复仇 的形式？

8

我已经表明，苏格拉底为什么会令人反感。现在需要更多地加以说明的，是他颇具迷惑力。——他发明了一种新的竞赛 方式，从而成了雅典贵族圈子中的首位击剑大师，这就是一种迷惑。他通过挑起希腊人的竞赛冲动来迷惑他们，——他把一个变种带入青年男子与少年之间的角力之中。苏格拉底还是一个好色之徒 。

9

但苏格拉底猜到了更多的东西。他看透 了他的高贵的雅典人。他知道，他的 病例，他的病例的特异反应，已经不是什么例外情况。同样种类的衰退正悄悄地四处酝酿：古老的雅典已经走到尽头。——苏格拉底明白，全世界都需要 他，——需要他的方法，他的治疗，他那自我保存的独门绝技……无论何处，本能都处于混乱状态；无论何处，人们距放纵仅仅一步之遥：精神的畸形（monstrum in animo）成了一种普遍的危险。“本能想成为暴君；人们必须发明一个更强的与之抗衡的暴君 ”……当那位观相家揭穿苏格拉底的真相，说他是一切邪恶欲望的藏身之所时，这位伟大的讥讽家还宣布了一句话，为人们提供了理解他的钥匙。他说：“的确如此，但我可以控制这一切。”苏格拉底是如何 控制自己 的呢？——从根本上说，在当时已经开始的普遍困境中，他的病例只是一个最为引人注目的极端病例：再也没有人能够控制自己，各种本能相互 敌对。他作为这种极端病例施展迷惑力——他那令人恐惧的丑陋使其异常醒目。当然，作为答案，作为解决办法，作为这个病例已获治疗 的假象，他会施展更大的迷惑力。

10

如果人们需要像苏格拉底所做的那样，使理性 成为暴君，那么，某种别的东西成为暴君的危险一定不小。当时，理性被猜想为救世主，无论苏格拉底还是他的“病人”，都不能随意地成为有理性的，——

这是社交礼节上所需要的（de rigueur），对他们来说，这是最后的 法宝。整个希腊的沉思都狂热地转向理性，这表明了一种困境：人们处于危险之中，他们只有一种选择：或者走向毁灭，或者——成为可笑的有理性的人 ……从柏拉图开始，希腊哲人的道德主义都是有病理根源的；他们对辩证法的敬重亦然。理性＝美德＝幸福，这仅仅意味着：人们必须像苏格拉底那样，制造一个永久性的白昼 ——理性的白昼——用以对抗黑暗的欲望。人们无论如何都必须是明智的、清楚的、清醒的：跟随本能、跟随无意识会导致衰退 ……

11

我已经表明，苏格拉底是如何施展迷惑力的：他仿佛是一个医生，一个救世主。还有必要揭示他对“不惜任何代价的理性”的信仰中所包含的错误吗？——就哲学家和道德学家来说，他们在与颓废作战，因而他们已经走出了颓废，这是一种自我欺骗。他们没有能力走出颓废：他们作为手段、作为拯救所选取的东西本身仍然只是颓废 的一种表现——他们改变 了颓废的表现形式，却没有清除颓废本身。苏格拉底是一种误解；整个改善性道德 ，包括基督教道德 ，都是一种误解 ……刺眼的白昼，不惜任何代价的理性，清醒的、冷静的、谨慎的、有意识的、无本能的、反对本能的生活本身只是一种疾病，另一种疾病——完全不是通往“美德”、“健康”和幸福的归途……必须 克服本能——这是颓废 的公式：只要生命在上升 ，幸福就等于本能。——

12

——这个一切自欺者中最聪明的人，他自己明白这一点吗？他最后在勇敢赴死的智慧 中向自己说出了这番道理吗？……苏格拉底想死：——不是雅典人，而是他给自己递上了盛有毒药的酒杯，他迫使雅典人为他递上盛有毒药的酒杯……“苏格拉底不是医生”，他轻声地对自己说：“在此，只有死亡才是医生……苏格拉底自己只是长久地患了病……”

哲学中的“理性”[47]

1

您问我哲学家身上都有哪些特异反应？……例如，他们缺乏历史感，他们痛恨生成的观念本身，他们的埃及主义。他们以为，当他们非历史地、从永恒的观点（sub specie aeterni）看待一个事物时，——当他们把该事物制作成一个木乃伊时，他们是在向这个事物表示敬意。几千年以来，哲学家所处理的一切，都是概念木乃伊；没有任何真实的东西活着逃离他们的魔爪。当他们表示敬慕时，这些崇拜概念偶像的先生们实际上是在宰杀，是在剥制，——当他们表示敬慕时，他们把一切事物都变成了有生命危险的东西。死亡、变化、衰老以及产生和增长，对他们来说都是异议，——甚至是反驳。存在者不变化，变化者不存在……他们全都相信——甚至带着绝望——存在者。但是，由于他们没有获得存在者，于是，他们便寻找它被隐瞒的原因。“我们之所以知觉不到存在者，这一定是由于存在着一种假象，一种骗局。骗子隐藏在哪儿呢？”“我们发现它了”，他们欣喜若狂地喊道：“这就是感性！这些感官（此外，它们也是极为不道德的），它们在真实世界的问题上欺骗了我们。道德：摆脱感官欺骗，摆脱生成，摆脱历史，摆脱谎言，——历史只不过是对感官的信仰，对谎言的信仰。道德：否定一切相信感官的人，否定所有其他人类成员：他们全是‘大众’。做哲学家吧，做木乃伊吧，用掘墓人的表情表现单调的有神论吧！——特别是要远离肉体，这个令人怜悯的感官的固执想法（idée fixe）！它包含了所有的逻辑错误，是被驳倒了的、甚至是不可能的，虽然它狂妄地作为真实的东西行动着！”……

2

我怀着崇高的敬意把赫拉克利特的名字与其他人分开。其他的哲学家群体拒绝感官的证词，因为感官显示了多样性和变化；他拒绝感

官的证词，则是因为它们这样显示事物：仿佛这些事物具有持存和统一性似的。赫拉克利特同样没有公正地对待感官。感官既没有以爱利亚学派所设想的方式，也没有以他所认为的方式撒谎，——它们根本就不撒谎。我们用它们的证词所制造 的东西，才把谎言放了进去，譬如统一性的谎言，物性、实体和持存的谎言……[48] “理性”是我们伪造感官证词的根源。只要感官显示生成、消逝和变化，它们就没有撒谎……但赫拉克利特的下述说法将始终是正确的：存在是一个空洞的虚构。“虚假的”世界是唯一的世界，“真实的世界”仅仅是谎言虚构出来的 ……

3

——在我们的感官中我们拥有多么精细的观察工具呀！譬如，还没有哪位哲学家心怀敬意和感激地谈论过的这个鼻子，目前甚至是听候我们吩咐的最微秒的工具：它可以确定甚至连分光镜也不能确定的运动的微小差别。今天，我们恰恰是到这样的程度才算拥有科学：当我们下决心接受 感官的证词时。——当我们学会增强它们，武装它们，彻底地思考它们时。其余的都是怪胎，尚不是科学：我要说的是形而上学、神学、心理学和知识论。或者 是形式科学和符号学说：如逻辑学和应用逻辑学即数学。在它们那里，现实性从来都没有作为问题出现过；同样，像逻辑学这样一种符号约定究竟有何价值的问题也从来没有出现过。

4

哲学家们的另一个 特异反应同样危险，这就是混淆始末。他们把最后出现的东西——可惜！因为它根本就不该出现——设定为“最高的概念”，就是说，最普遍、最空洞的概念，把蒸发中的现实的最后烟雾[49] 作为 开端放置到最初。这只不过又一次表现了他们那种敬慕方式：较高的东西不应当 从较低的东西中生长出来，根本就不应当生长 ……道德：一切头等的事物必须是自因（causa sui）。来源于某个他物被视为异议，被视为对价值的质疑。一切至高的价值都是头等的，一切最高的概念——存在者、绝对、善、真、完满——都不可能生成，因而必定 是自因。而所有这一切又不能彼此不一致，不能彼此相矛

盾……由此他们获得了那惊人的“上帝”概念……最后的、最稀薄的、最空洞的东西被设置为最初的东西，被设置为原因本身，被设置为最真实的实体（ens realissimum）……人类必须认真对待生病的结网蜘蛛所患的那种脑疾！——人类已经为此付出了昂贵的代价！……

5

——与此相反，我们最终要提出，我们（我客气地说我们……）是以怎样不同的方式看待错误和虚假性问题的。以前，人们把变化、交替和生成通通视为虚假性的证明，视为一种标记：一定有某种迷惑我们的东西存在。相反，今天我们则看到：理性偏见强制我们提出了统一性、同一性、持存、实体、原因、物性和存在，在一定程度上使我们陷入错误之中，迫使我们犯错误。根据一种严格的核算，我们可以非常肯定：错误就在于此。其情形与巨大天体的运动类似：在天体运行中，为错误做持久辩护的是我们的眼睛，而在这里，是我们的语言为错误做持久的辩护。从起源上说，语言属于心理学最萎缩的时代：当我们意识到语言形而上学的基本假设——用德语说就是理性（Vernunft）——时，我们就进入了一种严重的崇拜活动之中。它举目所见，皆为行为者和行为：它相信作为原因的意志，相信“我”，相信作为存在的我，相信作为实体的我，它把对于我一实体的信仰投射到所有事物上去——它就是这样第一次创造了“物”的概念……存在处处被思考为、调换为原因。从“我”的概念中才产生出、派生出“存在”的概念……一开始，就为错误的巨大厄运笼罩着：意志是某种起作用的东西，——意志是一种能力……今天，我们知道，它只不过是一个词……很久以后，在一个开明一千倍的世界中，哲学家们惊喜地意识到了理性范畴操作中的确定性和主观可靠性。他们得出结论：这种确定性和可靠性不可能源自经验，——全部经验甚至与它们相矛盾。那么，它们从何而来？——无论在印度，还是在希腊，人们都犯了同样的错误：“我们一定曾经熟悉一个更高的世界（而不是一个低得多的世界：那会是怎样的真理呀！），我们一定是神圣的，因为我们拥有理性！”……实际上，迄今为止，任何东西都没有存在的错误具有更为素朴的说服力，例如爱利亚派所形成的存在的错误：甚至我们说出的每个词、每个句子都在为它做辩护！——爱利亚派的反对者也受到了其

存在概念的诱惑：当他发明他的原子的时候，德谟克利特便是其中一例……语言中的“理性”：一个多么富于欺诈的老妪啊！我担心我们摆脱不了上帝，因为我们还相信语法……[50]

6

如果我把一个如此根本、如此新颖的认识概括为四个命题，人们将会对我表示感谢。我借此帮助人们理解这种新认识，也向相反的认识提出挑战。

第一个命题：认为“此岸“世界是虚假的那些理由，毋宁说证明了”此岸“世界的实在性，——另一种实在性是绝对无法证明的。

第二个命题：人们赋予事物之“真实的存在”的那些特征，是非存在的特征，无的特征，——人们是通过反对现实世界建构“真实的世界”的：由于它纯粹是一种道德一视觉假象，因而，实际上是一个虚假的世界。

第三个命题：虚构一个与“此岸”世界不同的“彼岸”世界是毫无意义的，只要我们身上诽谤、轻视、怀疑生命的本能并不强大。在后一种情况下，我们是用一种“彼岸的”、“更好的”生活的幻象向生活进行报复。

第四个命题：把世界分为一个“真实的”世界和一个“虚假的”世界，无论是以基督教的方式，还是以康德的方式（最终仍然是一个阴险的基督徒的方式），都仅仅是颓废的一种暗示，——是衰败的生命的一个征兆……艺术家对假象的评价高于现实，这并未构成对上述命题的反驳。因为在这里“假象”还是意味着现实，只不过是经过选择、强化和修正的现实……悲剧艺术家不是悲观主义者，——他恰恰要肯定一切可疑和可怕的东西本身，他是狄奥尼索斯式的……

“真实的世界”最终如何变成了寓言[51]

一个错误的历史

1. 真实的世界，哲人、虔诚的人和有德行的人可以达到，——他生活于其中，他就是它 。

（理念的最古老形式，比较巧妙、简单、令人信服。是下述命题的改写：“我，柏拉图[52]，就是 真理。”）

2. 真实的世界，现在无法达到，但许诺给哲人、虔诚的人和有德行的人（“许诺给忏悔的罪人”）。

（理念的进步：它变得更精致、更困难、更难以理解——它变成了女人 ，它变成了基督教式的……）

3. 真实的世界，无法达到、无法证明、无法许诺，但被视为一个安慰、一个义务、一个律令。

（其实还是旧的太阳，只不过被浓雾和怀疑笼罩着；理念变成了崇高的、苍白的、北方式的、哥尼斯堡式的。）[53]

4. 真实的世界——无法达到吗？总之未达到。未达到的也就是未知的 。因此，也就不能是安慰性的、拯救性的、有约束力的：某种未知的东西怎么可能让我们对其尽义务呢？……

（天蒙蒙亮。理性的第一个呵欠。实证主义的[54]鸡叫。）

5. “真实的世界”——一个不再有任何用处、不再有任何约束力的理念，——一个变得无用的、多余的理念，因而 是一个被驳倒的理念：让我们废除它！

（大白天；早餐；好的感觉（bon sens）和愉快心情的回归；柏拉图的[55] 脸红；一切自由精神的喧嚣。）

6. 我们废除了真实的世界：剩下的是什么世界？也许是虚假的世界？……不！随着真实的世界的废除，我们同时废除了虚假的世界 ！

（正午；阴影最短的时刻；最长的错误的结束；人类的顶点；**查拉图斯特拉** [56] **的开始** 。）

违反自然的道德[57]

1

所有激情都有这样一个时期，那时它们仅仅是致命性的，它们靠愚蠢的重力把其受害者压服，——在以后、很久很久以后的一个时期，它们与精神联姻了，得到了“升华”。以前，人们因为激情中的愚蠢而向激情本身开战：人们阴谋根除它们，——所有古老的道德巨怪对此都是一致的，“应该消灭激情”（il faut tuer les passions）。其最著名的公式存在于《新约》中，存在于基督的登山宝训[58]之中。顺便说一下，在那里，完全不是从高处看待事物的。例如，那里在涉及性的问题时教训道：“如果你的眼睛逗弄你，那么，就把它挖出来。”[59]幸亏没有基督徒照此行事。根除激情和欲望，仅仅是为了预防它们的愚蠢以及愚蠢的不快后果，在我们今天看来，这本身就是一种极端形式的愚蠢。我们不再钦佩这样的牙医：为了使牙不再疼，他们干脆把牙拔掉……另一方面，公平地说，在基督教赖以生长的土壤上，“激情升华”的概念是根本不可设想的。众所周知，最初的教会曾经为了捍卫“精神的贫乏”[60]而反对“有理智者”，人们怎么会期待他们进行一场针对激情的理智战争呢？——教会用下述意义上的根除反对激情：它的手法、它的“治疗”就是阉割。它从来不问：“人们如何使一种欲望得到升华、美化和神化？”——它始终把惩戒的重点放在灭绝上（灭绝感性、灭绝骄傲、灭绝权势欲、灭绝占有欲、灭绝复仇欲）。——但是，从根儿上攻击激情，就意味着从根儿上攻击生命：教会的实践是敌视生命的……

2

在与欲望的斗争中，同样的手段即根除和灭绝本能地被那些人所选用，他们的意志过于薄弱，他们过于衰退，以致不能确立自己的尺度；被那样的天性所选用，他们需要苦修会（la Trappe），[61]用譬喻

来说（其实不是譬喻），需要某种最终的敌对声明，需要在他们自己和激情之间设立一道鸿沟 。只有对于衰退者来说，极端的手段才是必要的；意志薄弱，确切地说，没有能力不 对一个刺激做出反应，这本身仅仅是另一种形式的衰退。对感性的极端仇视和敌视是一个值得深思的征兆：人们可以据此推测出这样一个过激者的整体状况。——此外，只有当这些天性甚至不再足够坚定地进行这种极端的治疗、戒除他们的“魔鬼”时，那种仇视和仇恨才达到顶点。人们可以纵观教士、哲学家包括艺术家的全部历史：反对感官的最恶毒的言论不是 由阳痿者说出的，也不是 由禁欲主义者说出的，而是由那些想禁欲而做不到的人说出的，是由那些需要成为禁欲主义者的人说出的……

3

感性的升华叫做爱： 它是对基督教的伟大胜利。另一种胜利是我们对仇恨 的升华。这种升华表现在：人们深刻地领会到拥有敌人的价值，简言之，人们的行为和判断与先前的行为和判断截然相反。教会历来都想根除它的敌人：我们这些非道德主义者和反基督教者却在教会存在这一事实中看到了我们的利益……现在，政治领域的仇恨也得到了升华，——明智得多，慎重得多，宽容得多 了。几乎每个党派都是这样理解其自我保存的需求的：反对党不能失去力量；这同样适用于大政治。特别是一个新的创造物，例如新帝国，更需要的是敌人，而不是朋友：在对立中它才感觉到自己的必要性，在对立中它才成为必要的……对于“内心的敌人”，我们的态度亦然：在这里，我们也使仇恨升华了；在这里，我们也领悟了其价值 。只有付出这样的代价即富含对立面，人们才会有所收获 ；只有精神不松懈、不追求平和，人们才能青春 永驻……没有什么比从前那种“心灵平和”的愿望即基督徒式的 愿望对我们更加陌生的了；没有什么比道德的母牛和问心无愧的洪福更不让我们羡慕的了。倘若人们放弃了战争，那么，他们就放弃了伟大的 生活……当然，在很多情况下，“心灵的平和”仅仅是一种误解罢了，——它是某种别的东西 ，只是不知道更加诚实地为自己命名。我们可以不兜圈子、不带偏见地给出若干情形。譬如，“心灵的平和”可能是一种十足的动物性向道德（或宗教领域）领域的温和的辐射。或者是疲倦的开始，是黄昏、任何一种黄昏投下的第一道阴影。

或者是空气潮湿、南风来临的一个征兆。或者是无意间对于顺畅的消化的感激之情（有时被称为“博爱”）。或者是久病初愈之人所达到的平静，他重新体验万物，有所期待……或者是我们身上居支配地位的激情得到强烈满足之后出现的一种状态，即一种罕见的满足所带来的快感。或者是我们的意志、我们的愿望、我们的恶习的衰老。或者是懒惰在虚荣的劝说下用道德粉饰自己。或者是在经受了不确定性的长久压力和折磨之后，进入到一种确定性之中，纵然是可怕的确定性。或者是行动、创造、活动和意志中成熟和熟练的表现，是沉静的呼吸，是已达到的 “意志的自由”……偶像的黄昏： 谁知道呢？或许同样仅仅是一种“心灵的平和”……[62]

4[63]

——我制定一条原则。道德中的每一种自然主义，就是说每一种健康的 道德都是受一种生命本能支配的，——任何一种生命需求都是通过某种确定的“应当”和“不应当”的准则加以实现的，生命道路上的任何一种阻碍和敌对行为都是借此加以清除的。相反，违反自然的道德 ，就是说迄今受到尊敬、爱戴和吹捧的几乎每一种道德，却恰恰是针对 生命本能的，——它们是对这种本能所进行的时而隐蔽、时而公开和公然的谴责 。当它们说“上帝洞察人心”[64] 时，它们就否定了生命中最高和最低的各种需求，并且把上帝视为生命的敌人 ……供上帝消遣的圣人是理想的阉人……“上帝的地盘儿”开始 之地，就是生命结束之时……

5

假如人们领悟了这样一种反抗生命——这种反抗在基督教道德中几乎成了神圣不可侵犯的东西——的亵渎行为，那么，人们也就会幸运地领悟到某种别的东西：这样一种反抗是无用的、虚假的、荒谬的和骗人的 。活着的人对生命进行判决，最终只是一种特定类型的生命的征兆：至于这些人是否有理由进行这种判决的问题则根本没有就此提出。人们必须一方面置身于生命之外 ，另一方面却能像已经经历过生命的一个人、许多人、所有人那样充分地认识生命，只有这样才可以触及生命价值 [65] 的问题。我们有足够的理由明白这样一点：对我们

来说，这个问题是一个遥不可及的问题。当我们谈论价值的时候，我们是在生命的激励之下、通过生命的镜头谈论的：生命迫使我们制定价值；当 我们制定价值的时候，是生命本身通过我们进行评价……由此可见，那种违反自然的道德 ——它把上帝视为反生命的概念、视为对生命的判决——也不过是生命的一种价值判断，——什么 生命？何种 生命？——我已经给出了答案：是衰退的、衰弱的、疲惫的、被判决的生命。迄今人们所理解的、不久前还被叔本华表述为“生命意志的否定”的道德，是自行制定律令的颓废本能 本身，它说：“毁灭！”——它是被判决的人做出的判决……

6

最后，让我们再考虑一下，说“人应当是如何如何的”是多么幼稚！现实向我们显示了令人神往的丰富类型、丰盛得近乎浪费的形式游戏和形式变化：某位可怜的、游手好闲的道德家却说：“不！人应当是别样的 ”？……这个可怜虫和伪君子，他甚至知道人应当是什么样子；他把自己画到墙上，说道：“瞧，这个人！”（ecce, homo）[66]……但即使这位道德家仅仅针对一个人说：“你应当是如何如何的！”，他仍然会受到嘲笑。单个人是继往开来的命运（fatum）的一个片断，更是已经存在和即将存在的一切事物的法则和必然性。对他说：“改变你自己”，就意味着要求一切事物都改变，甚至已经过去的事物也要改变……确有一些执着的道德家，他们要人成为别样的东西，即成为有德性的，他们要人以他们为楷模，即成为假仁假义之辈：为此，他们否定 了世界！不要有丝毫的疯狂！不要有丝毫的傲慢！……只要道德是从自身出发，而不是着眼于生命、顾及生命、为了生命进行判决，那么，它就是一种人们不应报以同情的特别错误，是一种已经造成无穷损害的衰退的特性 ！……与此相反，我们这些另类的人，我们这些非道德主义者对各种理解、领悟和回意 报以广泛的同情。我们不轻易否定，我们以做肯定者 为荣。我们对那种经济学看得越来越清，它需要并且知道充分利用被教士的神圣荒唐、被教士身上的病态理性 所鄙弃的一切；我们对生活法则中的那种经济学看得越来越清，它甚至从伪君子、教士和有德者的丑类 那里获取其利益，

——什么利益？——而我们自己，我们这些非道德主义者在此即是答案……

四[67] 大谬误[68]

1

混淆原因与结果的谬误 。——没有比把结果误认为原因 更危险的谬误了：我把这种谬误称为理性的真正堕落。尽管如此，这种谬误却属于人类最根深蒂固的习惯：它甚至在我们中间被神圣化了，它拥有“宗教”和“道德”的美名。宗教和道德所制订的每一条 原理都包含着这种谬误；教士和道德的制定者是这种理性堕落的主谋。——我举一个例子。每个人都知道著名的科尔纳罗[69] 的那本书，他在书中把他的节食作为长寿和幸福生活——以及有德性的生活——的诀窍加以推荐。很少有书被如此广泛地阅读过，到现在英国每年仍要印行若干千册。我不怀疑，几乎没有一本书（低劣的《圣经》除外）像这个善意的怪物 这样造成如此多的不幸、缩短了 如此多的生命。原因是：他把结果误认为原因了。这个正直的意大利人把他的节食看成了他长寿的原因 ：而长寿的先决条件即异常缓慢的新陈代谢和微小的消耗，才是他节食的原因。少吃还是 多吃，对他来说并不是随意的，他的节俭不是一种“自由意志”：如果他多吃，他就会生病。但只要不是一条鲤鱼，那么，吃足 就不仅是明智的，而且是必需的。我们这个 时代的一个学者，由于神经力量的迅速消耗，会被科尔纳罗的食谱（régime）毁掉。请你们相信我（crede experto）[70] 。——

2

每一种宗教和道德的基础都是这样一个最普遍的公式：“做这个，别做那个——这样，你就会幸福！否则……”每一种道德，每一种宗教都是这种律令，——我将之称为理性的巨大原罪，永恒的无理性 。在我口中，这个公式变成了它的反面——我的“重新估价一切价值”的第一个 例证：一个发育良好的人，一个“幸运儿”，必定 会采取某些行动，而对其他的行动表现出本能的惧怕；他把他在生理上表现出来的

秩序带到他与人和事物的关系之中。简言之，他的美德是其幸福的结果……长寿、多子多孙不是对美德的奖赏，毋宁说，美德本身即是新陈代谢的放慢，而这种放慢导致了长寿和多子多孙，简言之，导致了科尔纳罗主义。——教会和道德说："一个家族，一个民族被恶习和奢侈所毁灭。"我的被重建的理性则说：当一个民族走向毁灭、在生理上开始退化时，才会有恶习和奢侈这样的结果（就是说，需要越来越强烈、越来越频繁的刺激，任何一个衰竭的人都深知这一点）。这个年轻人过早地苍白、憔悴。他的朋友们说：这是由某种疾病造成的。我却说：他生病，他不能抵抗疾病，这已经是一种贫乏的生命、一种遗传性枯竭的结果。报纸读者说：这个政党因这种错误而毁灭。我的更高的政治学却说：一个犯这种错误的政党已经穷途末路——它不再具有其本能的安全。任何意义上的任何一种错误都是本能退化和意志瓦解的结果：人们几乎就是这样定义恶的。凡善皆本能——因而，都是轻快的、必然的和自由的。艰难是一种抗议，神明显不同于英雄（用我的话说：轻快的足是神性的首要特征）。[71]

3

一种虚假因果关系的谬误。[72]——人们历来相信他们知道原因为何物，但是，我们是从何处获得这种知识的呢？更确切地说，我们是从何处获得我们知道原因的信念的呢？从著名的"内在事实"的领域，迄今为止，在这些"事实"中，还没有一个表明是真实的。我们相信自己在意志行为中是作为原因出现的；我们以为至少在此当场抓住了因果关系。人们也不怀疑，一个行为的全部前件（antecedentia），它的原因，可以到意识中去寻找，只要人们去寻找，就可以在那里重新找到——作为"动机"：否则，人们对该行为就不是自由的，也不能对之承担责任。最后，谁会否认一个思想是被引起的，而且是我引起了那个思想？……在似乎担保了因果关系的这三个"内在事实"中，首要的也是最令人信服的一个事实是意志即原因；而意识（"精神"）即原因的观念以及更晚的我（"主体"）即原因的观念则仅仅是后来才出生的，即在因果关系被意志确定为所与，确定为经验之后……在此期间，我们已经醒悟了。我们今天不再相信所有这些话了。"内在事实"充满了幻象和鬼火，意志就是其中之一。意志不再推动任何东西，

因而也不再说明任何东西——它仅仅伴随着事件，它也可以不在场。所谓的“动机”是另一个谬误。它仅仅是意识的一个表面现象，是行为的一个附属物。与其说它表现了一个行为的前件（antecedentia），不如说它遮蔽了这个前件。自我也是如此！它变成了寓言、虚构和文字游戏：它完全停止了思考、感觉和意愿！……由此得出的结论是什么？根本不存在什么精神的原因！关于这种原因的全部所谓经验均已消失殆尽！这 就是结论！——我们彬彬有礼地滥用了那种“经验”，于是，我们创造 了作为原因世界、意志世界和精神世界的世界。其中起作用的是那种最古老、最久远的心理学，其作为仅限于：所有事件在它看来都是一个行为，所有行为都是一个意志的结果，世界对它来说变成了众多的行为者，所有事件都被塞入了一个行为者（一个“主体”）。人从自身中投射出了他最确信无疑的三个“内在事实”，即意志、精神和自我，——他首先从自我概念引出了存在概念，他按照他的形象，按照他那作为原因的自我概念，设置了作为存在者的“物”。之后，他在物中总是仅仅重新找到他已经放置于其中的东西，这有什么奇怪的呢？——物本身，再说一遍，物的概念仅仅是自我即原因这个信念的反映……甚至你们的原子，我的机械论者和物理学家先生们，有多少谬误、多少发育不全的心理学残存于你们的原子之中啊！——“物自身”以及形而上学家的可耻可怕的东西（horrendum pudendum）就更不用说了！精神即原因的谬误被误认为实在！[73] 被视为实在的尺度！[74] 被称为上帝 ！——[75]

4

虚构原因的谬误[76] 。——从梦开始：一个特定的感觉——比如，由于远处的炮击而引起的感觉——事后被偷偷塞入一个原因（通常是一整部微型长篇小说，其中的主角恰恰是做梦者）。在此期间，该感觉一直以一种回响的方式延续着：仿佛它一直在等待，直到原因冲动允许它步入前景，——此后，不再作为偶然事件，而是作为“意义”。炮击以一种因果的 方式、在虚构的时间逆转中出现。后来的东西，动机说明首先被体验到，而且常常伴有数以百计的像闪电般闪现的细节，然后 才是炮击……出了什么问题？某一种身体感觉所唤起 的想像被误认为这种感觉的原因。[77] ——实际上，我们在清醒状态也是这样

做的。我们大部分的普通感觉——感觉器官作用与反作用中的每一种抑制、压力、紧张和爆发，特别是交感神经（nervus sympathicus）的状况——都激起我们的原因冲动：我们希望我们如此这般的 感觉都有一个理由 ，——无论是感觉好，还是感觉不好。我们从来不满足于仅仅确定这样的事实，即我们有如此这般的感觉。只有当 我们为之给出了一种动机说明，我们才会承认这个事实，——意识到 它。在这种情况下，记忆会不知不觉地发生作用，唤起先前的同类状况及其为数众多的因果解释，——不是 其因果关系。毫无疑问，把观念及其与之相伴的意识过程视为原因，这样的信念也是由记忆一起带来的。某种原因解释就是这样产生的，这种解释实际上妨碍甚至排除了对于原因的研究 。

5

对上述谬误的心理学说明 。——把某种未知的东西归结为某种已知的东西令人放松、平静、宽慰，此外，还可以给人以一种力量感。面对未知的东西，人们会感到危险、不安和忧虑，——第一个本能就是要消除 这些痛苦的状况。第一条原则：随便什么解释都比没有解释好。因为从根本上说就是要摆脱压抑的观念，所以，人们并不特别严格地看待消除这些观念的手段。人们用以把未知物解释为已知物的第一个观念做得如此之好，以致人们将其“视为真理”。喜悦 （“力量”）的证明被看作是真理的标准。——可见，原因冲动是由恐惧感引起的。只要可能，“为什么”的问题就不应仅仅为了原因而给出原因，而是要给出一定种类的原因 ，——一种令人平静、宽慰和放松的原因。某种已知的 东西、经历过的东西、被写入记忆中的东西被用作原因，这是这种需求的第一个后果。新的东西、未经历过的东西、陌生的东西则被排斥在原因之外。——因此，作为原因被寻求的不仅仅是一种解释，而且是一种仔细挑选出来的 、受偏爱的 解释，借助于这种解释，陌生感、新奇感和未曾经历之感被最快速、最频繁地加以清除，——最寻常的 解释。——结果：一种原因设置越来越占据优势，汇集成体系，最终取得支配地位 ，就是说，其他的 原因和解释干脆被排除在外。——银行家马上想到“生意”，基督徒马上想到“罪恶”，少女马上想到她的爱情。

6[78]

整个道德和宗教的领域均属于虚构原因的范畴 。——对令人不快的 一般感觉的“解释”。它们是由与我们相敌对的存在物造成的（邪恶的幽灵：最著名的事例——把歇斯底里患者误认作女巫）。它们是由不被允许的行为造成的（把“罪恶”感、“罪孽”感强加于一种生理上的不快——人们总是能够找到对自己不满意的理由）。它们是作为对某种我们不该做、不该是 的东西的惩罚和偿还被引起的（叔本华以无耻的方式将之概括为一个命题，按照这个命题，似乎道德的本性就在于：它是生命之真正的投毒者和诽谤者：“每一种巨大的痛苦，无论是身体上的，还是精神上的，都证明是我们应得的：因为如果不是我们应得的，那么，它就不可能降临到我们头上。”《作为意志和表象的世界》，第二卷，第666页[79] ）它们是作为轻率的、最终是邪恶的行为的后果被引起的（——内心冲动和意向被确定为原因，被确定为“有过失的”；借助于其他 紧张状况的生理上的紧张状况被解释为“应得的”）。——对令人愉快的 一般感觉的“解释”。它们是由信神引起的。它们是由善行的意识引起的（所谓的“问心无愧”，一种有时看上去类似于、甚至混同于消化良好的生理状况）。它们是由事业的成功引起的（——朴素的错误推论：一项事业的成功决不能使一个恐病患者或一个帕斯卡尔[80] 式的人产生愉快的一般感觉）。它们是由信仰、爱和希望[81] ——基督教的美德——引起的。——实际上，所有这些臆想的解释都是后续 状态，仿佛是把喜悦和不快的感觉翻译成了一种错误的方言。人们处在希望的状态，因为 生理上的基本感觉又变得强烈而丰富；人们信仰上帝，因为 充实和强大的感觉令人平静。——道德和宗教彻头彻尾属于错误的心理学： 在每一种情况下原因和结果都被混淆了；或者真理被混同于信 以为真的东西的结果；或者一种意识状态被混同于这种状态的因果关系。[82]

7

自由意志的谬误 。——今天，我们不再对“自由意志”概念抱有任何同情，我们对它是什么货色再清楚不过了——最声名狼藉的神学家的伎俩，其目的在于使人类按照他们的意图“承担责任”，就是说，使

人类依赖于他们……在此，我只是给出一切要人承担责任的做法的心理学。——无论何处，只要被寻求的是责任，那么，在那里寻求的往往是惩罚欲和判决欲的本能。如果任何一个如此这般的存在都被追溯到意志、意图和责任行为，那么，人就失去了其清白的生成的可能性：从本质上说，意志学说是为了惩罚，就是说为了发现有罪的愿望被发明的。整个古老的心理学，即意志心理学的前提是：它的创立者即处于社会上层的僧侣试图为自己谋取一种实施惩罚的权利——或者说，为上帝谋取此项权利[83]……为了能够被判决、被惩罚——为了能够成为有罪的，人被设想为“自由的”：因此，每一个行为必须被设想为自愿的，每一个行为的策源地必须被设想为存在于意识中（——心理学中这种最基本的伪币制造藉此被奉为心理学原理本身……）。今天，当我们投入相反的运动的时候，特别是当我们这些非道德主义者试图竭尽全力重新从世上清除罪责概念和惩罚概念，使心理学、历史、自然、社会组织和制裁摆脱它们的时候，在我们看来没有比神学家的敌视更激烈的敌视了，他们借助于“道德的世界秩序”概念继续用“惩罚”和“罪责”玷污生成的清白。基督教是一种刽子手的形而上学[84]……

人类的“改善者[86][87]

1

人们清楚我对哲学家们的要求：站在善恶的彼岸[88]，——超越道德判断的错觉。这种要求源于由我首次加以表述的[89]一种观点：根本没有什么道德事实。道德判断与宗教判断有下述共同之处：它们都相信虚假的实在。道德仅仅是对某种现象的一种解释，更明确地说，是一种误解。和宗教判断一样，道德判断属于一个愚昧的阶段，在此阶段甚至连实在的概念、实在与幻想的区分还尚不存在：所以，在这样的阶段，“真理”所表示的纯粹是我们今天称为“幻想”的那些东西。迄今为止，道德判断从未被严格地对待过：就此而言，它所包含的始终仅仅是荒谬。但作为症候学，它依然十分宝贵：至少对于有识之士来说，它揭示了最有价值的文化和精神生活的实在，而这种实在过去是不太懂得“理解”自己的。道德纯粹是符号语言，纯粹是症候学：人们必须首先知道道德是怎么回事儿，才能从道德中受益。

2[90]

先举出第一个例子。人们一直想“改善”人类：首先这就叫做道德。但在相同的字眼下却隐藏着极为不同的倾向。对野兽的驯化和对特定人种的培育都被叫做“改善”：这些动物学术语（termini）才道出了实情，——而典型的“改善者”即教士却对这些实情一无所知——情愿一无所知……把对一个动物的驯化叫做对它的“改善”，这在我们听来几乎是一个玩笑。凡熟悉动物园情况的人，都会对下述一点表示怀疑：野兽在那里得到了“改善”。它们被削弱了，它们被整治得不那么有害了，压抑的恐惧情绪、疼痛、创伤和饥饿使它们变成了病态的野兽。经教士“改善”过的驯化的人情况亦然。在中世纪早期，教会实际上首先是一个动物园，人们到处捕获最漂亮的“金发野兽”[91]的标本，——例如，人们“改善”了高贵的日尔曼人。然而，这样一个经过“改

善”的、被引进修道院的日尔曼人后来看上去如何呢？如同一幅人的漫画，如同一个畸胎：他变成了一个“罪人”，他呆在笼子里，人们把他监禁在各种十分可怕的观念之中……他病弱地躺在那儿，对自己怀有敌意；他对生命冲动充满了仇恨，对一切尚且强健和快乐的东西充满了怀疑。简而言之，变成了一个“基督徒”……从生理学角度来说：在与野兽的斗争中，使其生病可能 是削弱它的唯一手段。教会深知这一点：它使人堕落 ，它使人虚弱，——而它却声称“改善”了他……

3

现在我们举出所谓道德的另一种情形，即对一个特定种姓和种类的培育 。这方面的杰出例证是作为《摩奴法典》[92] 而具有宗教效力的印度道德。它的任务是同时培育出不少于四个种姓：僧侣、武士、农商和仆役即首陀罗。显然，在此我们已不再属于驯兽者之列：只有百倍温和和理性的人才能草拟出这样一种培育方案。从基督教那病态的、牢狱般的空气中，进入这个更为健康、更为高远 的世界，人们不禁会深深地吸口气。与摩奴相比，《新约》是何等的可怜！味道是何等的难闻！然而，这种体制同样必须是可怕的 ，——这一次不是和野兽斗，而是和与之 相对的概念斗，即不可培育的人，杂种人，贱民。而且，除了使其生病 之外，这种体制也没有其他手段使其变得无害和虚弱，——这是与“大多数”的斗争。也许没有比印度道德的这些 防护措施更与我们的情感相矛盾的了。例如，考虑到圣书禁止向他们提供谷物或含有谷物的水果，以及水 或火，第三条“关于不洁的蔬菜”规定：贱民可以吃的唯一食物应当是大蒜和葱头。此条还规定：他们所需要的水，既不能从河流中提取，也不能从泉水或池塘中提取，只能从沼泽的入口处和由动物的脚印形成的水洼中提取。同时，禁止他们洗衣和洗澡 ，因为恩赐给他们的水只能被用于解渴。最后，禁止首陀罗妇女帮助贱民妇女分娩，也禁止贱民妇女分娩时互相帮助[93] ……——这样一种保健警察机制成效卓著：可怕的瘟疫，严重的性病，于是又规定了“阉割法”，即男孩儿割除包皮，女孩儿切除小阴唇。——摩奴甚至说：“贱民是通奸、乱伦和犯罪的结果（这是培育概念的必然后果）。他们必须仅以裹尸布为衣，用破罐吃饭，靠废铁装饰，拜恶魔为神；他们必须无休止地四处流浪。他们不能从左到右书写，也不

能用右手书写：使用右手和从左到右完全是为有美德的人 、为有种姓的人保留的权利。”——[94]

4[95]

这些规定是非常富有教益的：我们从中获得了至为纯粹、至为原始的雅利安人的 人性，——我们懂得了“纯粹血统”概念是无害概念的对立面。此外，下面一点也变得显而易见：对于这种“人性”的仇恨即贱民的仇恨在哪个 民族身上刻上了烙印，变成了宗教，变成了天赋……从这种观点看来，《福音书》是一流的证书；《以诺书》[96] 尤其如此。——基督教有其犹太根源，并且只有作为这块土壤上的植物才能得以理解，它意味着对于任何一种培育的道德、种姓道德和特权道德的反动 。——它是卓越的（par excellence）反雅利安 宗教：基督教是对一切雅利安价值的重估，是贱民价值的胜利，是面向穷人和卑贱者的福音，是一切被践踏者、可怜虫、失败者和失意者对于“种姓”的总暴动，——作为爱的宗教 ，它是永恒的贱民的报复……

5[97]

就实现自身的手段而言，培育 的道德和驯化 的道德可谓旗鼓相当。我们可以提出下述最高原理：为了确立 道德，人们必须具有追求其反面的绝对意志。人类“改善者”的心理学，这是我探究得最为长久的重大而令人不安的 问题。一个很小而且总的说来很朴素的事实，即神圣的欺骗（pia fraus）的事实使我首次看清了这个问题：神圣的欺骗，这是一切改善过 人类的哲学家和教士的遗产。无论是摩奴、柏拉图、孔子，还是犹太教和基督教的导师都未曾怀疑过他们撒谎的权利 。他们未曾怀疑过所有其他的 权利……如果用公式加以表达，人们可以说：迄今为止，用来使人类变得道德的一切 手段，从根本上说都是不道德的 。——

德国人缺少什么[98]

1

在今天的德国人中间，仅仅拥有精神是不够的：人们还必须将之据为己有，滥用[99]精神……

也许我了解德国人，也许我甚至可以向他们说出一些真相。新德国体现出大量继承的和习得的才智，以致它可以长达一个时代挥霍那丰厚的力量的财富。它没有一种与之一起成为主宰的高级文化，更没有一种美好的趣味和一种高贵的本能之"美"；然而，它却有着比任何一个欧洲国家更男人气的美德。勇气和自尊十足，在交往和相互义务关系中诚信有加，非常勤劳，极为坚毅——还有一种固有的、需要加以刺激而不是加以阻止的节制。我要补充的是，这里人们仍然会顺从，只不过这种顺从并不受到羞辱……没有人会鄙视他的对手……

人们可以看到，我希望对德国人表现出公正：我不想在这方面背弃我自己，——因此，我也必须向他们提出我的异议。取得政权是要付出昂贵代价的：权力使人昏庸……德国人——人们曾经称之为思想家的民族[100]：他们今天还有思想吗？德国人现在厌倦于精神，德国人现在不信任精神，政治耗费了一切对于真正精神性事物的严肃性——"德意志，德意志高于一切"[101]，恐怕这就是德国哲学的终结……"有德国哲学家吗？有德国诗人吗？有像样的德国书吗？"——人们在国外这样问我。我感到脸红，但我却以即使在绝望状态也具有的勇敢回答道："有，俾斯麦！"[102]。我是不是也应当供认人们今天读什么书呢？该死的庸人本能！[103]——

2

——关于德国精神可能是什么的问题，有谁不曾做过忧伤的思考啊！但近千年以来，这个民族却任凭自己昏庸下去：在任何地方，欧洲的两大麻醉剂——酒精和基督教——都未像在这里那样被肆意滥用。近来竟然又新添了第三种麻醉剂，这就是音乐，我们这既受堵又添堵的德国音乐，仅此一项就足以扼杀精神的一切敏锐而勇敢的灵活性。——在德国的理智中，有多少令人生厌的沉重、疲软、潮气和睡衣！有多少啤酒！献身于最智慧的目标的年轻人却感觉不到智慧的首要本能，即精神的自我保存本能——而且痛饮啤酒，这怎么可能呢？……博学青年的酒癖也许还不至于使人们对其追求学问的意向表示怀疑——即使没有精神，一个人也可以是一个大学者——，但从所有其他方面看来，这种酒癖依然是一个问题。——人们在哪儿不能发现啤酒在精神中产生的缓慢堕落！我曾经[104]在一个近乎众所周知的事例中指出了这样一种堕落——我们德国的第一个自由精神即聪明的大卫·施特劳斯[105]堕落成了啤酒屋[106]福音和“新信仰”的作者……难怪他在诗中臣服于“黑色美人儿”[107]——至死不渝……

3

我前面谈到了德国精神：它变得更粗俗了，更浅薄了。这样说够吗？——其实，令我吃惊的根本不是这些，而是在精神性事物上德国的严肃、德国的深刻和德国的激情何以每况愈下。不仅仅是智力，而且激情也走了样。——我时而接触到一些德国大学：在大学学者中间盛行的是怎样一种风气呀！精神变得何等沉闷，何等不思进取和无所适从！如果人们在此想提出德国科学作为反对我的理由，这将是一个极大的误解——此外，这还表明：他们根本就没有读过我写的任何东西。17年来，我一直不遗余力地揭示我们当代科学冲动的非精神化的影响。天性更丰满、更丰富、更深刻的人再也找不到适合于他们的教育和教育者，一个主要原因就是：当今科学的巨大规模使每个人都处于沉重的受奴役状态。我们文化的症结恰恰在于有太多狂妄的游手好闲者和残缺的人性；我们的大学——事与愿违——是这种精神本能枯萎的真正温室。关于这一点，整个欧洲都已经有所了解——大政治骗不了任何人……德国越来越被视为欧洲的浅薄之国[108]。——我还在寻找一个德国人，和他在一起，我可以按我的方式严肃，——更要寻

找一个德国人，和他在一起，我可以快乐！——偶像的黄昏：啊！今天谁能领悟一个隐居者在此从怎样一种严肃中康复啊！——快乐是我们身上最难以捉摸之物……

4

可以做这样一种估算：德国文化的衰退不仅显而易见，而且也不缺乏这方面的充足理由。一个人的开销最终不可能超出他的所有：这一点既适用于个人，也适用于国家。如果人们把精力浪费在权力、大政治、经济、世界贸易、议会政治和军事利益上，——如果人们把他们所有的理智、认真、意志和自制都转向了这个方面，那么，他们在其他方面就会有所缺失。文化和国家——在这个问题上人们不要欺骗自己——是敌对者："文化国家"完全是一个近代观念。一方靠另一方生存，一方靠牺牲另一方而发展。一切伟大的文化时代都是政治的衰落期：文化意义上的伟大之物，都是非政治的，甚至是反政治的……歌德的情绪为拿破仑现象而高涨，却为"自由战争"而低落。当德国作为大国升起的时候，法国作为文化国家赢得了另外一种重要性。今天，许多新的严肃，精神的许多新的激情已经迁移至巴黎；例如，悲观主义问题、瓦格纳问题以及几乎所有心理学和艺术问题，在那里比在德国得到了无比细腻和彻底的思考，——德国人甚至不能胜任这种严肃。——在欧洲文化史上，"帝国"的兴起首先意味着这样一件事：即重点的迁移。在主要的事情上——而主要的事情始终是文化——德国人不再引人注目，对此已经世人皆知。[109] 人们问：你们还能为欧洲提供哪怕一个像样的人物吗，就像你们的歌德、你们的黑格尔、你们的亨利希·海涅和你们的叔本华？——再没有一个德国哲学家，人们对此惊讶不已。——[110]

5

德国的整个高等教育事业丢失了主要的东西：目的以及达到目的的手段。教育、教养本身是目的——而不是"帝国"——；为了达到此目的，需要的是教育者，——而不是中学老师和大学学者。对此，人们已经淡忘了……需要的是这样的教育者：他们自己是有教养的[111]、高傲的、高贵的，每时每刻通过言传身教体现日益成熟和甜美的

文化，——而不是 中学和大学如今作为“高级保姆”[112] 提供给青年的那种博学的粗野之徒。除去罕见的例外，缺乏 教育者，这个教育的首要的 先决条件：由此 引发了德国文化的衰落。——我可敬的朋友、巴塞尔的雅各布·布克哈特[113] 便是这种极罕见的例外之一：巴塞尔对于人性的重视首先归功于他。——实际上，德国“高等学校”所从事的是一种残忍的训练，目的在于花尽可能少的时间，利用、充分利用 众多青年男子为国家效劳。“高等教育”和众多 ——这从一开始就相互矛盾。每一种高等教育都只属于例外者：为了有权享有这种如此高级的优惠，一个人必须享有特权。一切伟大的事物，一切美好的事物，决不可能是公共财产：美属于少数人（pulchrum est paucorum hominum）[114] 。——是什么造成了 德国文化的衰落？“高等教育”不再是特权 ——“大众化的”、公共的 “教育”的民主主义……不要忘记，军事特权生硬地强求高等学校达到过高的入学率 ，这意味着高等学校的衰落。——在当今的德国，再也没有人能够自由地为其子女提供一种高贵的教育：我们的“高等”学校全都致力于最为暧昧的平庸，包括教师、教学计划和教学目标。举目所见，到处都是一种无教养的匆忙，假如23岁的青年还没有“成熟”，还不知道对于从事何种 职业这个“主要问题”的答案，仿佛就会耽误什么似的。——一个更高种类的人——如果我可以这样说的话——恰恰因此不喜欢“职业”，因为他懂得召唤自己……他有时间，他自己支配时间，他根本不考虑是否“成熟”的问题，——在高等文化的意义上，30岁的人是一个新手，一个孩子。——我们拥挤的文科中学，我们拥挤的、被弄得呆头呆脑的中学师资队伍是一个丑闻：试图保护这种状况，就像最近海德堡的教授们所做的那样，也许是有原因 的，——却没有理由。

6

我属于肯定的类型，只是间接地、被迫地提出异议和批评。为了不从我的类型跌落，我马上提出三个任务，而为了完成这三个任务，人们都需要教育者。人们必须学习看 ，人们必须学习思 ，人们必须学习说 和写 ：所有这三个任务的目标都是一种高贵的文化。学习看 ——学会使眼睛习惯于平静、忍耐和伺机行事；学会推迟判断，从各个侧面观看和把握个别情况。接近教养的首要的 预备教育是：不 对一

个刺激立刻做出反应，而是具备阻止的、隔绝的本能。按照我的理解，学习看 差不多就是非哲学的言说方式称为坚强意志的东西：其本质的东西恰恰不 是“意欲”，而是能够 推迟做出决定。所有的无教养，所有的卑贱，皆由于不能抵抗一种刺激：——人们必然 做出反应，人们要跟随每一种冲动。[115] 在很多情况下，这样一种必然已经是病态、衰退和枯竭的征兆，——几乎非哲学的粗略言说方式用“罪恶”这一名称加以指称的一切，都纯粹是在生理上无力不 做出反应。——学会看的一种收益是：作为学习者，人们通常将变得缓慢、猜疑和抗拒。人们将首先带着敌视的平静让每一种陌生新奇 之物靠近，——人们将会袖手旁观。大门洞开，事必躬亲，随时准备进入、投入他人和他物之中，简言之，近代著名的“客观性”是一种卑劣的趣味，是十足的卑贱。

7

学习思： 在我们的学校里，人们再也没有这样的概念了。甚至在大学里，甚至在真正的哲学学者中间，作为理论、作为实践、作为手艺 的逻辑学业已开始灭绝。人们读德语书：根本不再记得思需要一种技巧、一个教学计划、一种追求卓越的意愿，——不再记得思作为一种舞蹈是需要学的，正如舞蹈是需要学的一样……在德国人中间，谁还切身知道精神性事物中轻快的足[116] 带进每一块肌肉的那种奇妙的震颤！——精神面貌的僵硬呆滞，拿东西时的笨 手笨 脚——这就是德国人的特征，以致在国外人们完全把这误认为德国人的本性。德国人没有把握细微差别（nuances）的手指 ……德国人能够忍受他们的哲学家，特别是那个有史以来最为畸形的概念残疾人——伟大的 康德，这的确体现了德国人的秀美。因为人们不能把任何一种形式的舞蹈 ——用足、用概念、用语词跳舞的能力——从高贵的教育 中排除出去：我是不是还得说，人们也必须能够用笔跳舞，——人们必须学会写？ 但在这里，我在德国读者中恐怕会完全变成一个谜……

一个不合时宜者的漫游[117]

1[118]

我做不到的事情。——塞涅卡[119]：或美德的斗牛士。——卢梭：或回归污秽的自然（in impuris naturalibus）。——席勒：或赛金根的道德号手[120]。——但丁[121]：或在坟墓里创作的鬣狗。康德：或作为理智特性的伪善。——维克多·雨果[122]：或荒谬之海上的法络斯灯塔[123]。李斯特[124]：或熟练性训练——跟随女人。——乔治·桑[125]：或多产的乳牛（lactea ubertas）[126]，用德语说就是："姿势优美的"乳牛。——米什莱[127]：或脱掉了外衣的热忱。——卡莱尔[128]：或作为被收回的午餐的悲观主义。——约翰·斯图亚特·密尔[129]：或令人蒙羞的清楚。——龚古尔兄弟[130]：或与荷马作战[131]的两个埃阿斯[132]。奥芬巴赫[133]的音乐。——左拉[134]：或"令人作呕的喜悦"。——

2[135]

勒南[136]。——神学，或由"原罪"（基督教）导致的理性的堕落。勒南表明：一旦他冒险做出更为普遍的肯定或否定，他就会与严格的规律性失之交臂。[137]例如，他想把科学（la science）和高贵（la noblesse）扯在一起：但很显然，科学属于民主政体。他雄心勃勃地希望表现一种精神上的贵族主义[138]：但同时他又向与之相反的学说即卑贱者的福音（évangile des humbles）顶礼膜拜，而且不仅仅是顶礼膜拜……如果一个人的内心深处仍然是基督徒、天主教徒甚至于牧师，一切自由精神、现代性、冷嘲热讽和随机应变又有何用！正如耶稣会教士和忏悔神父一样，勒南在诱骗方面颇有建树；他的才智不乏宽宏的教士般的微笑，——和所有的教士一样，只有当他爱的时候，他才变得危险起来。他以一种致命的方式崇拜，在这方面他无人能敌[139]……勒南的这种精神是一种令人麻木的精神，对于贫穷、病态、意志薄弱的法国来说，它更多地是一个厄运。——

3[140]

圣佩甫[141]。——毫无阳刚之气；对一切男人气概充满了卑鄙的痛恨。闲逛、细腻、好奇、无聊、好探听，——根本就是一个女人，带有女人的复仇欲和感性。作为心理学家，他是一个诽谤（médisance）的天才；这方面的手段用之不竭，没有人比他更懂得如何把赞美和毒药混在一起。在至深的本能中异常粗俗，与卢梭的怨恨如出一辙：因此，他是一个浪漫主义者，——因为在一切浪漫主义（romantisme）的背后，卢梭的本能都在嘟囔着、渴望着复仇。他是一个革命者，但仍然为恐惧所控制。在一切有权势的东西（公共舆论、研究院、宫廷甚至王室的服饰）面前都没有自由。他强烈反对人和事物中一切伟大的东西，反对一切自信者。为了感觉到伟大的力量，诗人和半个女人就足够了；他不停地蠕动，就像那条著名的虫子，因为它总是觉得被踩到了。[142] 作为没有标准、立足点和脊梁的批评家，他用世界主义的不信教者（libertin）的口吻夸夸其谈，却没有勇气自己供认不信教（libertinage）。作为没有哲学、没有哲学洞察力的历史学家，——所以，打着"客观性"的幌子，拒不承担在所有主要事情上做出判断的职责。在一种更为细腻、更为陈腐的鉴赏力居支配地位的地方，他对一切事物的态度有所不同：在那里，他的确有勇气成为自己，自我陶醉，——在那里，他是大师。——从某些方面看，是波德莱尔[143]的一个雏形。[144] ——

4

《效法基督》[145]属于那种我拿在手里不可能没有一种生理抵抗的书：她散发着一种永恒的女人香，一个人必须业已是法国人——或瓦格纳分子——才会喜欢这种香气……这个圣徒有一种谈论爱的方式，甚至巴黎女人也会觉得好奇。——人们告诉我，那位聪明至极的耶稣会教士、那位试图带领他的法国人绕道科学向罗马进发的奥古斯特·孔德，从这本书中获取了灵感。我相信这个说法："心灵的宗教"……

5[146]

乔治·艾略特[147]。——他们摆脱了基督教的上帝，然而现在却相信必须更加坚守基督教的道德：这是一种英国式的逻辑，我们无意因此抱怨艾略特式的道德女人。在英国，伴随着从神学的每一次小小的解放，人们都要以一种可怕的方式作为道德狂热者为自己恢复名誉。在那里，这是人们支付的罚金。——对于我们这些另类的人来说，情况截然不同。如果人们放弃了基督教信仰，那么，人们从而就剥夺了自己遵守基督教道德的权利。基督教道德决不是自明的：人们必须不顾英国人的愚钝脑袋反复揭露这一点。基督教是一个体系，是对事物的一种综合的、整体的观点。如果人们从这个体系中拆除了一个主要概念即上帝信仰，那么，人们也就因此瓦解了这个整体：人们手中便再也没有什么必要的东西了。基督教假定：人不知道、也不可能知道对他而言什么是善、什么是恶：他信仰上帝，唯有上帝知善恶。基督教道德是一种命令；它的起源是超验的；它超出一切批评和一切批评权之外；唯有当上帝是真理时，它才具有真理性，——它与上帝信仰共存亡。——假如英国人真的相信他们自己“本能”地知道什么是善、什么是恶，假如他们因而误认为再也没有必要把基督教作为道德的担保，那么，这本身仅仅是基督教价值判断支配的结果，是这种支配的强度与深度的一种表现：以致英国道德的起源已经被遗忘了，以致其生存权的极为有限性已经不再被感觉得到了。对于一个英国人而言，道德尚不是一个问题……

6[148]

乔治·桑。我曾经读过《旅人书简》[149]的最初几封书简。和卢梭的所有作品一样，虚伪、做作、煽情、夸张。我忍受不了这种花哨的壁纸风格；正如忍受不了贱民表现慷慨感情的虚荣心一样。当然，最恶劣的还是女人用阳刚之气、用顽皮的男孩儿的举止卖弄风情。——在此过程中她必定是多么冷静啊，这个让人无法忍受的女演员！她就像钟表一样为自己上紧发条——进行写作[150]……冷静，如雨果，如巴尔扎克[151]，如一切浪漫派作家，只要他们处于创作状态！她会多么自鸣得意地躺在那里啊，这头多产的写作母牛[152]，她身上具有某种德国人的恶习，就像她的师傅卢梭本人一样。无论如何，只有当法国人的鉴赏力衰退之时，她才可能登场！——但勒南崇敬她[153]……

7[154]

心理学家的道德。——不要炮制廉价心理学！不要为观察而观察！这会产生一种假象，一种斜视，以及某种强迫和浮夸的东西。带着体验的愿望去体验，是不会成功的。在体验过程中，人们不许朝自己看，因为那样的话每一个眼光都会变成“邪恶的目光”。一个有天赋的心理学家会本能地避免为看而看；这同样适用于有天赋的画家。他从不“按照自然”[155] 而工作，——他听任他的本能、他的暗箱（camera obscura）对“事件”、“自然”和“经历”进行筛选和表达……进入他意识的只有普遍的东西、结论和结果：他不知道对个别事件所作的那种任意的抽象。——如果人们换一种做法，比如，按照巴黎大大小小的小说家（romanciers）的方式炮制廉价心理学，情形会怎样呢？这仿佛是埋伏在现实之中，每晚带回家几件新鲜玩意儿……但人们看到的只是最终得出的结果——一堆涂鸦，最多是一种拼花艺术，总之是某种拼凑的、喧闹的、艳丽的东西。其中，龚古尔兄弟的情况最糟：他们不把三个不伤害眼睛、心理学家眼睛的句子连在一起。——若从艺术的角度评价，自然不是模型。它夸张，它歪曲，它留下缺陷。自然就是偶然性。在我看来，“按照自然”进行研究是一个坏的征兆：它显示出服从、虚弱和宿命论，——这种臣服于细枝末节（petits faits）的做法是与一个完全的艺术家不相称的。看一看是什么东西——这属于另一种精神，一种反艺术的、重事实的精神。人们必须知道自己是谁……

8[156]

论艺术家心理学。——为了能够有艺术，为了能够有任何一种审美活动和审美直观，一种生理前提必不可少：醉。醉必须首先提高整个肌体的兴奋度：在此之前任何艺术都不会出现。所有极为不同类型的醉都具有这种力量：首先是性冲动的醉，这种最为古老、最为源始的醉。还有随着一切强大欲望、一切强烈情感而出现的醉；节日的醉，竞赛的醉，表演的醉，胜利的醉，一切极限运动的醉；酷刑的醉；破坏的醉；在特定气象影响下出现的醉，如春天的醉；或者在麻醉剂的影响下产生的醉；最后，还有意志的醉，一种积蓄的、膨胀的意志的醉。——醉的本质乃力的提升与充沛之感。从这种感觉出发，

人们作用于物，人们强迫 它们接受我们的意志，人们对其实施强暴，——人们把这个过程称为理想化 。在此，我们要摆脱一种成见：理想化不 像通常被认为的那样，在于去除或者扣除细枝末节。毋宁说，重要的是最大限度地把主要特征凸现出来，以致期间的其他特征都消失了。

9

在这种状态下，人由于其自己的充沛而使一切事物充实起来：人之所见，人之所愿，皆是膨胀的、结实的、强大的和力量过剩的。这种状态的人使物发生转变，直至后者反映出他的权力，——直至后者成为其完美性的体现。这种转变为完美性的要求 就是——艺术。甚至他之外的一切事物，都变成了他的自娱自乐；在艺术中，人把自己作为完美性来欣赏。——人们可以设想一种相反的状态，本能的一种特定的反艺术家气质，——这是一个使万物贫乏、稀松、患上痨病的类型。事实上，历史上太多这样的反艺术家，太多这样的生命饥民：他们必然会把事物据为己有，使其衰竭，使其愈加虚弱。例如，真正的基督徒就是这种情形，例如，帕斯卡尔：不可能出现 一个同时是艺术家的基督徒……人们不要天真地用拉斐尔[157] 或者十九世纪任何采用顺势疗法的基督徒来反对我：拉斐尔说的是肯定，拉斐尔做 的是肯定，所以，拉斐尔不是基督徒……[158]

10[159]

由我引入美学的对立概念，即阿波罗的和狄奥尼索斯的 ——二者都是醉的概念的类型——是什么意思？ [160] ——阿波罗式的醉首先使眼睛处于兴奋状态，从而获得梦幻的力量。画家、雕塑家和史诗诗人都是卓越的（par excellence）梦幻家。相反，在狄奥尼索斯状态，全部情绪系统都会兴奋起来、高涨起来：从而把它的所有表现手段一下子释放出来，把表现、模仿、变形和转换的力量，把各种表演和做戏的力量同时调动起来。这里，本质的东西始终是变形的轻快，是不能不 做出反应（类似于某些歇斯底里患者的情形，他们也是按照每一种暗示进入每一个角色的）。狄奥尼索斯式的人不可能不去领会任何一种暗示，他不会忽略任何一种情绪的符号，他有最高程度的领会和猜测

的本能，正如他具有最高程度的传达技巧一样。他进入每一个躯壳，进入每一种情绪之中：他不断地变形。——音乐，就我们今天对它的理解而言，同样是情绪的一种总激发和总释放。然而，它只是一个丰富得多的情绪表现领域的残余，是狄奥尼索斯戏剧的一种仅存的残留物 。为了能够使音乐成为单独的艺术，人们使若干感觉机能特别是肌肉机能停顿下来（至少相对说来是这样，因为在一定意义上所有的节奏仍然要诉诸于我们的肌肉），于是，人们不再马上活灵活现地模仿和表现他们感觉到的一切。尽管这 是真正的狄奥尼索斯的常态，总之，是其源始状态；音乐则是其逐渐获得的新产品，代价是：与这种源始状态最为紧密地联系在一起的若干能力丧失了。

11

从本性上看，演员、戏子、舞蹈家、音乐家和抒情诗人基本上是同源的，原本是一体的，但逐渐专门化了，彼此分离了——甚至于相互敌对起来。抒情诗人与音乐家、演员与舞蹈家的联盟最为长久。——建筑师既不表现狄奥尼索斯状态，也不表现阿波罗状态：在此，人们看到的是伟大的意志行为，是移山的意志，是渴望艺术的伟大意志的醉。最强者总是为建筑师带来灵感；建筑师不断地受到权力的暗示。在建筑物中，骄傲、对于重力的胜利、权力意志应当得以体现；建筑风格是通过形式表现出来的一种权力口才，它时而劝说甚至迎合，时而命令。最高的权力感和自信心通过具有伟大风格 的建筑物表现出来。权力不再需要证明；它鄙视炫耀；它猛烈地回击；它在周围感觉不到证人；在它的生存中，意识不到有与它对立的东西；它立足于自身，宿命，是法中之法：伟大风格如是 说。

12[161]

我曾经读过托马斯·卡莱尔 的生平，这出违心的闹剧 ，这种对于消化不良状况所作的英雄一道德解释。——卡莱尔：一个大言不惭之人，一个迫不及待 的演说家，对于一种坚定信仰的渴望和 无能达到这种信仰的感觉不断地折磨着他（人们从中可以看到一个典型的浪漫主义者！）。渴望一种坚定的信仰不 是一种坚定信仰的证明，而是相反。如果人们真的具有这样的信仰 ，那么，他们就可以经受形形色

色、五花八门的怀疑：他们足够自信，足够坚定，足够自制。卡莱尔为信仰坚定的人高唱赞歌，对不太单纯的人勃然大怒，他借此麻痹自己身上的某些东西：他需要 喧闹。对自己始终抱有强烈的不诚实 态度——这就是他的特色（proprium），他因此成了并且始终是人们关注的焦点。——然而，在英国他恰恰因为其诚实而受到人们的赞叹……这就是英国式的；考虑到英国人是十足的假话（cant）之邦，这一点就不仅是可以理解的，甚至是合理的了。总的说来，卡莱尔是这样一个英国无神论者，他以不 是无神论者为荣。

13

爱默生[162]。——比卡莱尔开通、逍遥、圆滑、巧妙得多，特别是幸运得多……他是这样一个人：本能地只接近美食，而把事物中难消化的东西剩下。与卡莱尔相比，他被认为是一个有趣味的人。——尽管卡莱尔非常喜欢他，但还是这样说他："他没有给我们 足够的东西可咬"。这话也许说得不错，但无损于爱默生。——爱默生具有那种善良、风趣的开朗，令一切严肃却步；他完全不知道自己已经多大了，也不知道还会变得多么年轻，——他可以用维迦[163]的话这样说自己："我是我自己的后嗣（yo me sucedo a mi mismo）。"他的精神总是能够找到满足甚至感激的理由；有时，他开朗到那位老实人的超然境界：此人仿佛完成了自己的使命（tamquam re bene gesta）似地从一次爱情幽会返回。"虽然雄风不再"（ut desint vires），他感激地说，"但乐趣终可称道"(tamen est laudanda voluptas)。[164]

14

反达尔文。——至于那著名的"生存 竞争"，在我看来，目前与其说得到了证明，不如说只是一种断言。它确实存在，不过只是作为例外；生命的整体方面不 是匮乏状态和饥饿状态，而是丰富、茂盛甚至于近乎荒唐的挥霍，——凡有竞争发生的地方，都是为了权力 而竞争……人们不要把马尔萨斯[165]和自然混为一谈。——但假定有这种竞争——事实上，这种竞争的确存在——，可惜其结果与达尔文学派所期望的、与人们或许和他们一样期望的相反：即不利于强者、特权者和幸运的例外者。物种不是 在完美状态中生长的：弱者一再成为强者

的主人，——之所以这样，因为它们是大多数，它们也更为精明……达尔文忘记了精神（——这是英国式的！），弱者更具有精神……为了得到精神，人们一定需要精神，——当人们不再需要精神的时候，他们就会失去它。谁有势力，谁就会摆脱精神（——“让它见鬼去吧！”在当今的德国，人们就是这样想的——“我们毕竟还有天国”[166]……）。正如人们看到的那样，我所理解的精神，指的是谨慎、忍耐、狡诈、伪装、巨大的自我克制，以及一切属于模仿（mimicry）的东西（大部分所谓的美德都属于后者）。

15[167]

心理学家辨析。这是一个对人有所了解的人：他到底为什么要研究人呢？他要在他们身上谋求小利，或许还有大利，——他是一个政客！……那边那位也是一个对人有所了解的人：他对他们说，他不想借此为自己捞取任何东西，这算得上是一个伟大的“非个人主义者”。看好了！也许他要谋求一种更险恶的利益：感觉自己高人一等，可以蔑视他们，不再把自己和他们混为一谈。这位“非个人主义者”是一个人类蔑视者：前面那位是更人性化的类型（species），这一点一目了然。至少他一视同仁，他把自己放进去……

16

种种情况向我表明，德国人的心理成熟程度是成问题的，为了谦虚起见，我不准备对这些情况一一列举。在一种情况中，我有足够的理由论证我的论点：我对德国人耿耿于怀，他们在康德及其“后门儿哲学”——这是我的命名——问题上完全搞错了，——这不是理智诚实的典范。——我不喜欢听到的另一种东西，是臭名昭著的“和”字：德国人说“歌德和席勒”，——我怕他们说“席勒和歌德”……难道人们还不认识这个席勒？——还有更恶劣的“和”字；我亲耳听到过——不过仅仅是在大学教授中间——“叔本华和哈特曼[168]”……[169]

17

最具精神性的人——假定他们是最勇敢的人——也绝对会经历最为痛苦的不幸：但正因如此他们尊重生命，因为生命以其最强大的敌对态度与他们相对抗。

18[170]

论“理智良知”。——在我看来，如今再没有比真正的伪善更罕见的了。我很是怀疑，我们文化的柔和空气不利于这种植物。伪善属于坚定信仰的时代：那时，甚至在人们被迫 做出接受另一种信仰的姿态时，他们也不会放弃过去的信仰。现在，人们放弃了这种信仰；或者更为通常的方式是，人们又添加了第二种信仰，——在每一种情况中，人们都是诚实的 。毫无疑问，如今有可能有比从前多得多的信念：有可能，就是说允许，就是说没有危险 。于是出现了自我宽容。——自我宽容允许更多的信念：这些信念甚至和平共处，它们避免陷于窘境，就像眼下全世界都在做的那样。如今人们怎样才会陷入窘境？当他们保持首尾一贯的时候。当他们走直线的时候。当他们不够模棱两可的时候。当他们真实的时候……我很是担心，就某些罪恶而言，现代人简直太过懒散了，以致这些罪恶正在绝迹。在我们温和的空气中，一切有赖于坚定意志的恶——也许没有无需意志坚定的恶——都退化为美德……我认识的少数几个伪善者都是在模仿伪善：他们是演员，如今几乎每十个人中就有一个这样的人。——

19[171]

美与丑 。——没有什么比我们的美感更有条件，或者说更受限制的了。谁要想脱离人对人的愉悦去思考美感，谁就会马上丧失根据和落脚点。“自在的美”仅仅是一个语词，从来不是一个概念。在美中，人把自身设置为完美的尺度；在适当的情况下，他在美的事物中崇拜自己。除此之外，一个物种便根本不能 单独地进行自我肯定。其至深本能，即自我保存和自我扩张本能，在这些升华物中依然可见。人相信世界本身充满了美，——他忘记了 自己是美的原因。恰恰是他把美送给了世界，啊！在我看来，这不过是一种人性的、太人性的美……从根本上说，人把自己投射在物中，又把一切反射出他的形象的事物叫做美的事物：“美”的判断是其物种虚荣心 。因为一个小小的怀疑可

能会在怀疑论者耳边提出这样的问题：就是因为人认为世界是美的，世界就真的因此被美化了吗？他把世界人化 了：仅此而已。但是，没有任何东西，绝对没有任何东西向我们担保：只有人才是美的模型。谁知道在一个更高的审美法官眼中人会是什么样子呢？也许是胆大妄为？也许是自娱自乐？也许有一点独断？……“啊，狄奥尼索斯，我的天神，你为什么拉我的耳朵？”在纳克索斯岛[172] 进行的一场著名对话中，阿里阿德涅[173] 曾经问她的哲学情人。“我在你的耳朵里发现了一种幽默，阿里阿德涅：它们为什么不再长些呢？”[174]

20

没有什么东西是美的，只有人是美的。全部美学就建立在这个朴素的观念之上，它是美学的第一条 真理。我们马上为其补充第二条真理：没有什么东西是丑的，只有退化的 人是丑的，——审美判断的领域就此得以规定。——从生理学角度看，一切丑陋的东西都会令人虚弱和苦恼。它令人联想到衰败、危险和无能；面对丑陋之物，人真的会丧失力量。人们可以用测力计测量出丑陋事物的作用。一般说来，凡人受到压制的地方，他就会预感到某种丑陋之物的临近。他的权力感、他的权力意志、他的勇气、他的骄傲——所有这些都会随丑陋的东西而下降，随美的东西而上升……在两种情况中，我们都可以得出一个结论 ：无论是美还是丑，其前提都异常丰富地储存在本能之中。丑被理解为衰退的一种暗示和征兆：哪怕什么东西隐约使人想起衰退，该物也会在我们心中唤起“丑的”判断。每一种枯竭、沉重、衰老、疲倦的症状，每一种不适，比如痉挛和麻痹，特别是溶液和腐烂的气味、颜色和形状，就算最终已经淡化为符号——所有这些都会引起同样的反应：“丑的”价值判断。这时，一种憎恨 会油然而生：人此时憎恨的是谁呢？毫无疑问：他的类型的衰落 。此时，他出于至深的类本能而憎恨；在这种憎恨中，有震颤、谨慎、深刻和展望，——这是世上最深刻的恨。艺术因此而深刻 ……[175]

21

叔本华 。——对于一个心理学家来说，叔本华，这最后一个值得一提的德国人（——和歌德、黑格尔、亨利希·海涅一样，他是一个欧

洲 事件，而不仅仅是一个本地事件，一个民族事件），是一个头等事件：因为他代表了这样一种恶意的独创性企图：为了说明生命的虚无主义的总体贬值，提出的理由却恰恰是相反的情况，即“生命意志”的巨大的自我肯定和生命的健康形式。他依次把艺术 、英雄主义、天才、美、巨大的同情、认识、求真理的意志和悲剧解释为意志的否定或意志的否定需要的后果——这是历史上除基督教以外最大的心理学的造假行为。仔细加以考察，在这方面他纯粹是基督教解释的继承人：只不过他还知道在一种基督教的意义上，即在虚无主义意义上对遭到基督教否决 的东西——人类伟大的文化事实——加以认可 （——即作为通向“解脱”之路，作为“解脱”的雏形，作为“解脱”需求的刺激剂（stimulantia）……）

22

我只提一件事。叔本华用一种忧伤的情感谈论美 ，——这究竟为什么？因为他从中看到了一座使人超度或者使人渴望超度的桥梁 ……在他看来，美就是暂时得以从“意志”解脱——它把人们引向永久的解脱……特别是他把它称颂为使人摆脱“意志的核心”、摆脱性欲的救星，——在美中，他看到的是生殖冲动遭到否定 ……真是一个古怪的圣人！恐怕如果有什么人反驳你的话，那就是大自然。大自然的声音、颜色、芳香和有节奏的运动中到底为什么 会有美？什么东西激发 了美？幸亏还有一位哲学家反驳他。一位在权威性上不亚于神圣的柏拉图[176] 的哲学家（——叔本华本人这样称呼他）支持另一种观点：一切美都会刺激生殖，——这恰恰是美的作用的特色（proprium），从最感性的直到最精神性的……

23

柏拉图走得更远。他纯洁——要想具有这种纯洁，一个人必须是希腊人，而不是“基督徒”——地说，如果雅典没有如此漂亮的青年，就决不会有柏拉图哲学：他们的目光使哲学家的心灵进入一种色情的癫狂状态，春心荡漾，直到它把一切崇高事物的种子埋到这块如此美丽的土壤里。[177] 这也是一个古怪的圣人！——就算人们相信柏拉图，他们也不相信自己的耳朵了。至少人们可以猜到，在雅典，人们是以

另外的方式从事哲学的，特别是在公开的场合。没有什么比一个隐士编织概念罗网、比斯宾诺莎式"对上帝的理智的爱"（amor intellectualis）——更少希腊色彩的了。按照柏拉图的方式，哲学应当被定义为一种色情竞赛，一种对古老的竞赛体操及其前提的研修与沉思……从柏拉图这种哲学的色情中最终生长出了什么？希腊竞赛（Agon）的一种新的艺术形式，辩证法。——我还想起了下述一个反对叔本华、支持柏拉图的事实：古典法兰西的全部高级文化和文学也都是在性兴趣的土壤之上生长起来的。在那里，人们可以随处寻找献媚、性欲、性竞争和"女人"，——人们决不会徒劳地寻找的……

24[178]

为艺术而艺术（L'art pour l'art）[179]。反对艺术中目的性的斗争，始终是反对艺术中道德化倾向、反对艺术从属于道德的斗争。为艺术而艺术意味着："让道德见鬼去吧！"——然而，甚至这种仇恨依然显示出偏见的支配。就算人们把道德说教和人类改善的目的从艺术中排除出去了，那么，在相当长的时间内也不会出现这样的结果：艺术完全变成了无目的、无目标、无意义的，简言之，为艺术而艺术——一条咬住自己尾巴的蠕虫[180]。"宁愿根本没有目的，也不要一个道德目的！"赤裸的激情如是说。与此相反，一个心理学家问道：艺术都在干什么？它不颂扬吗？它不赞美吗？它不挑选吗？它不偏爱吗？艺术通过所有这些强化或弱化某种评价……这仅仅是一种附带情况？一个偶然事件？某种根本没有艺术家本能参与的东西？或者：这不正是艺术家可以有所作为的前提吗……？艺术家的至深本能是指向艺术，还是指向艺术的意义即生命，指向一种生命希求？——艺术是生命的巨大兴奋剂：怎么可以把它理解为无目的、无目标，理解为为艺术而艺术呢？——有人也许会反问：艺术也表现生命中很多丑的东西、冷酷的东西和可疑的东西，——看上去它不是在借此破坏生命吗？——事实上，真的有哲学家把这种意义赋予艺术：叔本华把"摆脱意志"看作艺术的总体目标，把"使人听天由命"推崇为悲剧的伟大效用。——但我已经表明，这是悲观主义的视角，是"邪恶的眼光"——：人们必须诉诸艺术家自己。悲剧艺术家从自己身上传达出了什么？不正是在他所显示的可怕和可疑之物面前表现出的无畏状态吗？——这种状态本身

就是人们热切希求的；凡了解它的人，无不报以最高的敬意。只要他是一个艺术家，一个传达的天才，他就会传达它，它一定会传达它。在一个强敌面前、在一个巨大的不幸面前、在一个令人恐惧的问题面前表现出的勇敢和情感自由——悲剧艺术家正是挑选出这种胜利的 状态加以称颂。在悲剧面前，我们灵魂中的斗士欢庆自己的狂欢节；谁习惯于痛苦，谁寻找痛苦，英雄 人物就会用悲剧歌颂他的生存，——悲剧作家只把这最甜美的残酷之酒敬献给他。——

25[181]

敞开心灵，容忍别人，这是宽容，但也仅仅是宽容。人们知道有些心灵能够做到高贵的 好客，在这样的心灵上，有很多拉上窗帘的窗户和关闭的百叶窗：它们把自己最好的房间空了出来。为什么？——因为它们在等待人们不 能“容忍”的客人……

26

当我们传达自己时，我们不再能充分地尊重自己。我们本己的体验完全是不善言辞的。就算它们想传达自己，它们也做不到。这是因为它们缺乏语词。我们已经超出了我们用语言所要表达的东西。在所有言谈中，都包含着几分蔑视。语言仿佛只是为平均的东西、中等的东西和适于言谈的东西而发明的。说话者已经用语言把自己平庸化 了。——从聋哑人和另类哲学家的道德看来。

27[182]

“这幅画像美得令人陶醉！”[183] …… 文学女人，不满足、神经过敏、身心空虚，随时带着令人痛苦的好奇心倾听从其肌体深处低声发出的命令“不是孩子就是书籍（aut liberi aut libri）”：文学女人，受过良好的教育，足以理解自然之音，即使它说的是拉丁文。另一方面，她又有足够的自负和愚蠢，悄悄地和自己说法语：“我将看我自己，我将读我自己，我将对自己着迷并且说：可能我真有如此才智吧？”(je me verrai, je me lirai, je m’extasierai et je dirai: possible, que j’aie eu tant d’esprit?)[184] ……

28[185]

“非个人主义者”得到了发言机会。——“对我们来说，没有什么比明智、容忍和冷静更容易做到的了。我们周身充满了宽容和同情之油，我们以一种荒唐的方式而公正合理，我们宽恕一切。正因如此，我们应当更严厉一些；正因如此，我们应当间或使自己养成 一种小小的情绪冲动，一种小小的情绪冲动的恶习。这可能会使我们感到很困难。在我们中间，我们也许会嘲笑我们所提出的这种观点。但有什么办法呢！我们再也没有其他方式的自我克制了：这是我们的 禁欲主义，我们的 赎罪”……变得个性化 ——“非个人主义者”的美德……

29

选自一场博士考试 。——“一切高等教育的任务是什么？”——基于把人变成一部机器[186] 。“达到此目的的手段是什么？”——他必须学会厌倦。“如何才能做到这一点？”——通过义务概念。“在这方面谁是他的榜样？”——教人死用功 的语文学家。“谁是完美之人？”——国家官吏。“何种哲学为国家官吏提供了最高的准则？”——康德哲学：作为自在之物的国家官吏被推举为法官，审判作为现象的国家官吏。——

30

做蠢事的权利 。——疲劳的、呼吸缓慢的工作者，目光柔和，随遇而安：如今在工作时代（以及“帝国”时代）、在社会各阶层都可以遇到的这种典型人物，现在恰恰为自身争取艺术 了，包括书籍，特别是杂志，——尤其是美丽的大自然，意大利……这种衰退之人——带有《浮士德》所说的“沉睡的原始本能”[187] ——需要避暑地、海滨浴场、冰川、拜洛伊特[188] ……在这样的时代，艺术有权做地道的蠢事，——作为精神、诙谐和心情的一种假期。瓦格纳明白这一点。地道的蠢事 有复原之效……

31[189]

还有一个饮食问题 。——尤里乌斯·恺撒用以抵御疾病和头痛的方法：强行军，最简单的生活方式，长期住在户外，不断的辛劳——一般说来，这都是对付那台敏感的、在最高压力下工作的机器——这样的机器叫作天才——之极端脆弱性的维护和保护手段。——

32[190] [191]

非道德主义者说话了 。——没有什么比有所愿望之人 更违反哲学家趣味的了……如果他只从其行动中看人，如果他看到这种最勇敢、最狡猾、最坚强的动物迷失在迷宫般的困境之中，那么，他会觉得人是多么值得赞叹啊！他还要鼓励他……但哲学家鄙视愿望着的人，也鄙视"理想的"人——鄙视人的一切愿望、一切理想 。如果说一个哲学家可以是一个虚无主义者，那么，他就会是，因为他在人的一切理想背后发现的是无。或者说还不曾是无，——而仅仅是无价值、荒谬、病态、懦弱和疲惫之物，是从其生命之饮干的 酒杯倒出的各种沉淀物……作为现实如此可敬的人，一旦有所愿望，便不值得尊敬了，这是怎么回事？作为现实他是如此踏实，他必须为此受罚吗？他必须通过在想象和荒谬之物中伸展四肢为他的行动、为一切行动中的大脑和意志紧张做出补偿吗？——迄今为止，人的愿望史始终是人的不光彩部分（partie honteuse）：人们应当避免过久地在那里阅读。为人进行辩护的是其现实，——它将永久地为人进行辩护。与任何一种纯粹臆想出来的、梦想出来的厚颜无耻之人相比，与任何一种理想的 人相比，现实之人的价值是何等之高？……只有理想的人才违反哲学家的趣味。

33

利己主义的自然价值 。——自私自利与自私自利者的生理学价值相当：它可能价值连城，也可能一文不值，遭人唾弃。每一个个人都可以根据下述一点得到审查，即他体现的是上升的生命路线还是下降的生命路线。在这样一点得到确认之后，人们也就拥有了一个标准，用以确定他们的自私自利到底有何价值。如果他体现的是路线的上升，那么，事实上他的价值就是非凡的，——为了借助他而迈进 一步的总体生命之故，他对保持和创造自己最佳状态的关心甚至会达到登

峰造极的程度。迄今为止，大众和哲学家所理解的个人或“个体”无疑是一个错误：他决不是自为的，不是一个原子，不是“链条的一环”，决不仅仅是以前的遗传物，——他还是到他为止人的一整条路线本身……如果他体现的是下降的发展、衰败、缓慢的退化和疾病（——从总体上看，疾病已经是衰败的后果，而不是它的原因），那么，他就没有什么价值，因而，最起码的公正就要求他尽可能少地*蚕食*成功者。他纯粹是后者的寄生虫……

34

基督徒与无政府主义者。——当无政府主义者——作为*衰退的*社会阶层的代言人——暴跳如雷地要求“权利”、“公正”和“平等”的时候，他不过是受其粗野本性的驱使，而这样的本性根本不懂得把握这样一点：他到底*为什么*受苦，——他缺乏*什么*，缺乏生命……他身上的原因冲动极为强大：他感觉不爽，必须有人对此负责……“暴跳如雷”本身就已经令他愉快，对于一切穷鬼而言，漫骂是一件快事——它有一种小小的权力陶醉。也许抱怨和诉苦也可以为生命添彩，以便人们能够忍受它：每一种抱怨中都暗含着一种周密的*报复*，人们因为自己的不爽、有时甚至因为自己的卑鄙而指责那些与他们不同的人，仿佛后者是一种犯罪，是一种*违法的*特权。“假如我是一个*无赖*，那么，你也应该是”：人们就是从这样的逻辑出发闹革命的。——诉苦毫无用处：它源于虚弱。至于人们是把自己的不爽归咎于他人，还是归咎于他们自己（例如，社会主义者的行为如同前者，基督徒的行为则如同后者），根本没有实质性的分别。二者的共同之处，而且我们说也是*不体面之处*在于：必须有人对他受苦这件事*负责*——简言之，受苦者为自己开出报复的蜂蜜，用以治疗他的痛苦。这种报复需要——也是一种*乐趣*需要——的目的是一些临时的原因：受苦者随处都可以找到平息其卑鄙报复的原因，——再说一遍，如果他是基督徒，那么，他就会在*自己身上*找到这种原因……基督徒和无政府主义者——二者都是*颓废者*。——当基督徒谴责、诋毁、丑化“世界”时，当社会主义工人谴责、诋毁、丑化*社会*时，他们是出于同样的本能：“末日审判”本身也是报复的甜蜜慰藉——革命，即社会主义工人所期待的那

种革命，只不过被设想得稍微遥远一些……“彼岸”本身——倘若它不是一种丑化此岸的手段，那么，要一个彼岸干什么？……

35

对颓废道德的批判——一种“利他主义”道德，一种令自私自利枯萎的道德，在任何情况下都是一种坏的征兆。这一点适用于个人，这一点尤其适用于民族。当自私自利开始匮乏时，最好的东西也就匮乏了。本能地选择不利于自己的东西，倾向于“无利害的”动机，这几乎就是颓废的公式。“不谋求私利”——这纯粹是一种全然不同的即生理事实的道德遮羞布：“我不再懂得找到我的利益”……本能的崩溃！——当人变成利他主义者的时候，他也就走到了尽头。——道德谎言不是素朴地说，“我不再有任何价值”，而是借颓废者之口说：“没有什么有价值的东西，——生命毫无价值”……这种判断始终是一个巨大的危险，它是传染性的，——在完全病态的社会土壤上，它迅速生长为热带概念植物，时而作为宗教（基督教），时而作为哲学（叔本华主义）。这种从腐烂中生长起来的有毒植物，可以通过其毒气数千年地毒害生命……

36[192]

医生的道德。——病人是社会的一个寄生虫。在一种特定情况下，再继续活下去是不高尚的。在丧失了生命的意义和生命的权利之后，卑劣地靠医生和医术苟延残喘，应当在社会上遭到深深的鄙视。而医生应当是这种鄙视的代理人，——每天摆在其病人面前的，不是药方，而是一服新的憎恨……为生命、上升生命的最高利益要求无情地压倒和压垮衰退生命的一切场合，制定一种新的责任，即医生的责任——例如，关于生育权的责任，关于出生权的责任，关于生存权的责任……当不再能以一种骄傲的方式活着的时候，就以一种骄傲的方式死去。自愿选择的死，适时的死，清醒而欣喜地执行于子女和证人面前：这样，还有可能做一种真正的告别，因为辞别者尚在；同时，还可能对他的成就和愿望做一次真正的估价，对生命做一番总结——所有这些都与基督教在弥留之际所上演的可怜又可怕的喜剧截然相反。人们决不应当忘记：基督教滥用垂死者的虚弱实施良心强奸，妄

用死亡方式本身对人及其过去进行价值判断！这里，重要的是摆脱各种源于成见的怯懦，首先确立对所谓自然 死亡的正确的即生理学评价：这种死亡最终也仅仅是一种“非自然的”死亡，一种自杀。人决不是死于他人，而是死于他自己。只不过这是在最可鄙情况下的死，一种不自由的死，一种不适时的 死，一种懦夫的死。人们应当出于生命之爱期望另一种死：自由而清醒，没有意外事故，没有突然袭击……最后，向悲观主义者先生们和其他颓废者提出一个忠告。我们不能亲手阻止出生：但我们可以弥补这个过错——因为有时出生就是一个过错。当一个人废除 了自己的时候，他就做出了世上最值得尊敬的事情：他差不多没有白活……社会（我说什么呀！）、生命本身从中获得的利益要比从随便哪种禁欲、贫血和其他美德的“生”中获得的利益更多，——他使别人摆脱了他的样子，他使生命摆脱了一种异议 ……只有通过悲观主义者先生们的自我反驳，纯粹的 、本来的 悲观主义才能得到证明 ：一个人必须按他的逻辑再前进一步，不是像叔本华所做的那样，仅仅用“意志和表象”否定生命——他必须首先否定叔本华 ……顺便指出，尽管悲观主义具有传染性，但它并没有使一个时代、一整代人的病态有所增加：它是这种病态的表现。人们成为它的牺牲品，就像他们成为霍乱的牺牲品一样；他们必定已经病入膏肓。悲观主义者本身没有产生一个颓废者；我想起了下述统计结果：在霍乱肆虐的那些年份，死亡事件的总体数字与其他年份并无差别。

37

我们是否变得更道德了 。——正如预期的那样，全部道德愚昧的暴行 ——众所周知，这在德国被当做了道德本身——都拼命反对我的“超善恶”概念了：我不得不讲一讲这方面的精彩故事。首先，人们要我认真思考一下我们的时代在道德判断方面“不可否认的优势”以及我们在该领域实际取得的进步 ：和我们 相比，恺撒·博尔吉亚[193] 之流绝对算不上一个“高尚的人”，算不上我所提出的那种超人 ……《联邦报》的一位瑞士编辑[194] ——他对进行这种冒险行动的勇气不无敬佩之情——走得如此之远，竟然这样理解我的著作的意义：我想用它废除一切正派的情感。感激不尽！[195] ——作为答复，我允许自己提出这样的问题：我们是否真的变得更道德了 。全世界都相信这一点，这已经

是对它的一种反驳……我们这些极为脆弱、极易受伤害、相互关怀备至的现代人实际上认为：我们所表现出来的这种脆弱的人性，在爱惜、互助和互信方面所达成的 这种一致，都是一种积极的进步，因此我们远远超过了文艺复兴时期的人。然而，每个时代都会这样想，也必定 这样想。毫无疑问，我们不能置身于、也不能深入设想文艺复兴时期的状况：我们的神经经受不了那种现实，更不用说我们的肌肉了。但这种无能所证明的并不是任何进步，而仅仅是另一种更迟暮的状况，一种更虚弱、更脆弱、更易受伤害的状况，从这种状况中必然产生一种体贴入微的 道德。如果撇开我们的脆弱与迟暮、我们生理上的老化，那么，我们“人性化”的道德也就会立刻丧失其价值（单就自身而言，任何道德都是无价值的）：它会唤起我们自己对它的鄙视。另一方面，我们对下面一点深信不疑：在恺撒·博尔吉亚的同代人看来，我们现代人无异于一出令人捧腹的喜剧，因为我们的人性被厚厚的棉絮包裹着，脆弱得不堪一击。由于我们的现代“美德”，我们注定显得极为滑稽……敌对的和引发猜疑的本能之衰退——这就是我们的“进步”——仅仅是生命力 总体衰退的一个结果：要完成这样一个如此有限的、如此迟暮的生命，需要付出百倍的努力和谨慎。在这里，人们相互帮助；在这里，每个人在一定程度上都既是病人，又是看护者。这就叫“美德”——：在对生命有不同理解的人们中间，在更充实、更挥霍、更满溢的人们中间，他们对其有另外的称呼，也许是“怯懦”、“可怜”、“老妇人道德”……我们的道德的柔化——这是我的命题，如果人们愿意，也可以说是我的创新 ——是衰退的一个结果；相反，道德的严酷和可怕可能是生命过剩的一个结果。因为在这种情况下，才会有太多的冒险、太多的挑战和太多的挥霍 。以前的生命调味品，对我们来说则是毒药 ……我们同样太老迈、太迟暮了，因而做不到冷漠——这也是严酷的一种形式——了：我们的同情道德（我是第一个警告人们提防它的人）——人们可以称之为道德印象主义（I’impressionisme morale）——更多地是一切颓废之物所共有的生理过敏的一种表现。那个试图通过叔本华的同情道德 科学地展示自己的运动——这是一种极为不幸的尝试！——是道德中的一种真正的颓废运动，与基督教道德极为相似。强盛的时代、高贵的 文化在同情和博爱中，在缺乏自我和自信中看到的是某种可鄙的东西。——时代应当按照它们的积极 力量得以衡量——那个如此挥霍、灾难性的文艺复兴

时代是作为最后的伟大时代出现的，而我们、我们这些有着胆怯的自助与博爱，有着工作、谦逊、诚实、科学——积攒、节俭、刻板——美德的现代人却是作为衰弱的时代而出现的……我们的美德是我们的衰弱决定的、造成的……“平等”——某种事实上的一刀齐，只不过通过“平等权利”理论表达出来而已——本质上属于衰退之列；人与人之间、等级与等级之间的鸿沟，类型的多样性，保持和突出自我的意志。——这就是我所说的距离的激情，它为每一个强盛的时代所固有。极端之间的张力和跨度现在变得越来越小了，——最终，极端本身日益模糊从而变成了相似……我们的全部政治理论和国家宪法——“德意志帝国”决不能除外——都是衰退的结论和必然后果；颓废的无意识影响甚至控制了个别科学的理想。我一直对整个英国和法国的社会学存有异议：它只是从经验出发认识社团的衰败结构，天真无邪地把自己的衰败本能当作社会学价值判断的准则。衰退的生命，一切组织能力的减弱，即分化能力、挖掘鸿沟能力、支配和指挥能力的减弱，在当今的社会学中被当成了理想……我们的社会主义者是颓废者，而赫伯特·斯宾塞[196]先生也是一个颓废者，——他在利他主义的胜利中看到了某种值得向往的东西！……

38[197]

我的自由概念。——一件事情的价值有时并不在于人们通过它获得了什么，而在于人们为它付出了什么，——它花费了我们什么。我举一个例子。自由主义机构一经建立，它们马上就不是自由主义的了：此后，就对自由的损害而言，没有比自由主义机构更严重和彻底的了。人们知道它们都做了些什么：它们暗中破坏权力意志，它们把拉平山峰与山谷抬举为道德，它们使人卑贱、懦弱、耽于享乐，——通过它们，群居动物总是获胜。自由主义：用德语说就是使人群动物化……只要它们还是有待努力争取的目标，那么，同样的机构则会产生完全不同的作用；在这种情况下，它们事实上会以一种强有力的方式促进自由。深究起来，是产生这种作用的战争，是为确立自由主义机构而进行的战争本身使得非自由主义的本能得以持续。战争培育了自由。因为什么是自由？就是一个人有自己承担责任的意志；就是一个人坚持把我们彼此分开的那种距离；就是一个人对于艰难、困苦、

贫困甚至生命变得愈加冷漠。就是一个人准备为了自己的事业牺牲人类，包括他自己。自由意味着男性的、好战好胜的本能支配其他本能，例如“幸福”本能。自由的 人——更不用说自由的精神了——鄙视小商贩、基督徒、母牛、女人、英国人和其他民主主义者所梦想的那种可鄙的舒适。自由的人是战士 。——根据什么衡量个人和民族的自由呢？根据必须加以克服的阻力，根据保持支配地位 所花费的努力。人们必须到最高的阻力不断被克服的地方去寻找自由之人的最高类型：距暴政咫尺之遥，濒临受奴役的危险。如果人们在此把“暴君”理解为唤起最大程度 权威和自我约束的冷酷而可怕的本能，那么，上述一点在心理学上就是真实的——最好的典型就是尤利乌斯·恺撒；如果人们回顾一下历史，那么，上述一点在政治学上也是真实的。曾经有一定价值、变得 有价值的那些民族，决不是在自由主义机构之下变成那样的：巨大的危险 在这些民族中造就了一些令人敬畏的东西，这种危险使我们了解了我们的救助手段、我们的美德、我们的武器装备、我们的精神 ，——危险迫使 我们坚强……第一 原理：人必须有坚强的需要，否则，决不会变得坚强起来。那些培育强者、培育有史以来最强者的巨大温室，即罗马和威尼斯那样的贵族团体，恰恰是在我所理解的自由一词的意义上理解自由的：它是人们既拥有又不 拥有的东西，是人们所要求的东西，是人们赢得 的东西……

39

现代性批判 。——我们的机构不再有任何用处，对此人们业已达成共识。但过错不在它们，而在我们 。在我们丧失了那些机构由之生长的全部本能之后，我们也就彻底丧失了那些机构，因为我们对它们不再有用。民主主义过去始终是组织性力量的衰退形式：在《人性的，太人性的》第一卷第318节，我已经把现代民主制度连同其半成品——比如“德意志帝国”——刻画为国家的衰败形式 。为了能够有机构，必须有一种意志、本能和律令，它们的反自由主义到了近乎恶毒的地步：必须有要求传统、权威、长久责任和世代团结 的意志。如果有了这种意志，那么，某种类似于罗马帝国（imperium Romanum）或俄国的东西便会被建立起来。俄国是当今唯一有生命活力、可以期待、尚可许诺一些东西的势力，——俄国与不幸的欧洲割据和紧张不

安状态形成对照，随着德意志帝国的建立，这种割据和紧张不安步入了一个紧要关头……整个西方不再具有机构和未来 由之生长的那些本能：也许没有什么东西如此不符合其“现代精神”的了。人们得过且过，急功近利，不负责任：而人们恰恰把这叫做“自由”。那使 机构成为 机构的东西，遭到鄙视、仇恨和拒绝：只要“权威”一词的声音一大，人们就会觉得陷于一种新的奴役的危险之中。我们的政治家、我们的政党，其价值本能中的颓废如此严重：以致他们本能地偏爱 导致崩溃、加速毁灭的东西……现代婚姻 就是明证。现代婚姻显然已经丧失了全部理性：但这不是对婚姻的抗议，而是对现代性的抗议。婚姻的理性——它存在于男人的单独法律责任之中：这样婚姻才有重心，如今它却一瘸一拐地跛行。婚姻的理性——它存在于其原则上的不可解体性之中：这样它才能得到一个音调，面对情感的偶然事件、激情和艳遇，这个音调懂得为自己创造辨音力 。婚姻的理性也存在于家庭对于夫妻的选择所承担的责任之中。随着对于爱情 婚姻所持的日益宽容的态度，人们彻底清除了婚姻的根基，即一种机构得以由之建立 的东西。人们决不再把一种机构建立在一种特异反应之上，人们也不 像上面所说的那样把婚姻建立在“爱情”之上，——人们把它建立在性欲、财产欲（老婆孩子即是财产）和支配欲 之上，这种支配欲不断地为自己组织起最小的支配结构即家庭，这种支配欲需要 子女和继承人，以便也在生理上保持已有的权力、影响和财产，以便为长期的使命、为世代的本能团结做准备。作为机构的婚姻本身就已经包含了对于最庞大、最持久的组织形式的肯定：如果作为整体的社会本身不能为自己做出千秋万代的担保，那么，婚姻就没有任何意义。——现代婚姻丧失了它的意义，——结果，人们废除了它。——

40[198]

工人问题 。——愚蠢——其实是当今作为一切 愚蠢之根源的本能退化——在于存在着一个工人问题。对有些事情不闻不问 ：这是本能的第一命令。——我完全看不出来，既然已经首先使欧洲工人成为一个问题，人们还要拿他们做什么。他们的感觉太好了，不会越来越多地、越来越过分地提出问题。他们终究是多数。在欧洲，一种简朴的、自给自足的人，一个中国人那样的类型本来会形成阶层：这本来

是合理的，这本来简直就是一种必然性，然而，这种希望已经完全破灭。人们都做了些什么？——不遗余力地把产生该阶层的先决条件消灭在萌芽状态，——人们通过最不负责任的漫不经心，从根本上破坏了可能使工人成为阶层、成为自身 的那些本能。人们使工人服兵役，赋予他们结社权和政治投票权：如果说如今工人已经感到其生存陷入了困境（用道德术语说就是不公正），这有什么奇怪的呢？然而再问一遍：人们要求的是什么？如果人们要求的是一个目的，那么，他们也必定要求手段：如果人们要求的是奴隶，结果却把这些奴隶教育成主人，那么，人们就成了傻瓜。——

41

"不是 我想要的那种自由[199] ……"——在当今这样的时代，放任本能更是一种厄运。这些本能相互冲突、相互打扰、相互破坏；我曾经把现代 定义为生理上的自相矛盾。教育的理性所期望的本来是：在一种强大的压力之下，至少这些本能系统中的一个系统会瘫痪掉 ，从而允许另一个系统得势，强大起来，成为主人。今天，也许必须通过对其进行限制 ，个体才成为可能：这里的可能意指完整 ……事实正好相反：最为激烈地要求独立自主、自由发展和自由放任（laisser aller）的恰恰是这样一些人：对他们来说，再严厉的约束都不为过 ——这一点适用于政治，也适用于艺术。然而，这是颓废 的一个征兆：我们现代的"自由"概念更多地是本能退化的一个证据。——

42

何处迫切需要信仰 。——在道德家和圣徒中间，没有什么比诚实更为罕见的了；也许他们说的是相反的东西，也许甚至他们信仰 的也是相反的东西。因为当一种信仰比自觉的 伪善更为有用、更为有效、更令人信服时，伪善就会立刻本能地变成无辜 ：这是理解伟大圣徒的首要原理。在另一种圣徒即哲学家那里，也有这样一种完整的手艺，他们只允许特定的真理：即那些使他们的手艺得到公众 认可的真理，——用康德的语言说，就是实践 理性的真理。他们知道他们必须 证明什么，在这一点上他们是实际的，——他们通过下述一点彼此认出，

即他们对“真理”的看法一致。——“你不应说谎”——用德语说就是：我的哲学家先生，您不要 说出真理……

43

对守旧分子的耳语 。——人们以前不知道、现在知道、能够知道的东西——，任何意义和程度上的退化 与逆转都是根本不可能的。至少我们这些生理学家知道这一点。但所有牧师和道德家却都相信这种退化与逆转，——他们想 把人类带回到、调 回到一种从前的 美德尺度上。——道德过去始终是一张普罗克拉斯提斯[200] 之床。甚至政客们在这方面也效仿了美德说教者的做法：如今，仍有一些政党梦想着万物的倒退 。但是谁也不能随意变成螃蟹。别无选择：人们必须 前进，或者说，一步步颓废下去 （——这是我给现代“进步”所下的定义……）。人们可以阻碍 这一进程，并通过阻碍拦截和积聚退化本身，使之来得更为猛烈、更为突然： 人们只能做到这些。——

44

我的天才概念 。——伟人和伟大时代一样，都是积聚着巨大能量的炸药；其历史的和生理的前提始终是，在相当长的时间内，他们聚集、堆积、储存、保持着能量，[201] ——在相当长的时间内，不发生爆炸。一旦物质中的压力过大，那么，最偶然的刺激就足以催生“天才”、“事业”和伟大的命运。与环境、时代、“时代精神”和“公众舆论”有什么关系！以拿破仑为例。大革命时期的法国以及大革命前的法国，本来可以产生与拿破仑相反的类型：它确实产生了 这样的类型。而因为拿破仑是另类 ，是一种比法国蒸汽和戏剧文明更强大、更悠久、更古老的文明的继承人，所以，他成了这里的主人，只有他是 这里的主人。伟人是必然的，而他们出现于其中的时代则是偶然的；他们之所以几乎始终是其时代的主人，就是因为他们更强大、资历更老、蓄势的时间更长。天才与他的时代之间的关系，就如同强与弱、老与幼之间的关系：相对来说，时代总是年幼、软弱、未成年、不可靠、幼稚得多。——在当今的法国，人们对此有极为不同 的看法（在德国也是一样：只不过无关紧要），在那里，环境（milieu）理论——一种真正的神经症患者的理论——成了神圣不可侵犯的、近乎科

学的东西，甚至得到了生理学家的信任，这种状况“令人作呕”，令人哀伤。——在英国，人们对此的理解也没有什么两样，只不过没有人为此悲伤罢了。[202] 英国人容忍天才和“伟人”的途径只有两个：或者是巴克尔[203] 的民主 方式，或者是卡莱尔的宗教 方式。——伟人和伟大时代身上的危险 是非同寻常的；种种衰竭和贫瘠紧随其后。伟人是一种终结；伟大时代——例如文艺复兴——是一种终结。天才——创作方面的和行动上的——必然是一个挥霍者：其伟大之处就在于他的浪费 ……自我保存的本能仿佛被搁置起来；奔腾的力量的超强压迫不容他有这种保护和谨慎。人们把这叫做“献身”；人们把他的毫不利己、把他为一种信念、一个伟大事业和一个祖国所做的牺牲称赞为“英雄主义”：这全是误解……他溢出，他泛滥，他消耗自己，他不爱惜自己，——厄运般地、灾难性地、不由自主地，如同河水决堤是不由自主的一样。但是，由于人们对这些炸药感激之至，于是，人们也对他们给予了很多回报，例如一种高尚的道德 ……这的确是人类的感恩方式：人们误解了他们的恩人。——

45[204]

罪犯及其同类 。——罪犯类型，这是不利条件下强者的类型，一个病态的强者。他缺少荒漠，缺少某种更空旷、更危险的自然和生存方式，正是在这样的环境中，强者本能中的一切武器装备才能合法地存在 。他的美德 不被社会所接受；他身上最活跃的冲动很快与压抑感、与怀疑、恐惧和耻辱交织在一起。而这几乎就是造成生理退化的诀窍 。谁要是必须带着长期的紧张、谨慎和狡诈偷偷摸摸地做他最擅长、最爱干的事情，谁就会变得贫血；因为他从其本能那里所得到的始终只是危险、迫害和厄运，于是，他的情感也会转而反对这些本能——他会对之持一种宿命的态度。这就是社会，我们这驯服的、平庸的、阉过的社会，在这样的社会中，一个来自高山或者经历过海上冒险的天然之人，必然退化为罪犯。或者说近乎必然：因为有例证表明，一个这样的人比社会还要强大：“科西嘉人”拿破仑便是一个最为著名的例子。就现有的问题来说，陀思妥耶夫斯基[205] 的证词很有意义——顺便指出，陀思妥耶夫斯基是我有所受益的唯一的心理学家：他属于我生命中最美好的幸事之列，甚至超过了对斯汤达[206] 的发现。这

个深刻的 人——他十分正确地对肤浅的德国人采取了鄙视的态度——曾经长时间生活在西伯利亚囚犯中间，这是些不再可能返回社会的十足的重犯，他的发现与他自己的预期完全不同：他们差不多是由生长在俄国大地上的最优良、最坚硬、最名贵的木头雕刻而成的。我们不妨把罪犯的例子加以推广：设想那样一些天性，他们由于某种原因缺乏公众的认可，他们知道，他们不被视为有益的和有用的，——那种旃陀罗[207] 感觉，即人们不是被平等相待，而是被视为遭放逐的、无价值的和不洁净的东西。所有这些天性在其思想和行为上均带有地下生活者的色彩；与沐浴在日光之下的人相比，他们身上的一切都更为苍白。但几乎我们今天加以褒奖的所有生存形式，从前都曾生活在这种半坟墓的气氛之下：科学家、艺术家、天才、自由思想家、演员、商人、大发明家……只要牧师 被视为最高类型，每一种有价值的人就会贬值……我保证，这样的时代即将来临：那时，牧师被视为最低 类型的人，被视为我们的 旃陀罗，被视为最虚伪的、最不高尚的人……我注意到这样的事实：甚至在现在，在世界上——至少是在欧洲——的道德统治最为温和的时期，每一种怪癖，每一种长久的、过于长久的地下生活 ，每一种不寻常的、不透明的生存形式都使人接近罪犯所完成的那种类型。所有精神的革新者都一度在额头上留下旃陀罗那苍白的、宿命的印记：不是 因为别人如此对待他们，而是因为他们自己感觉到了把他们与一切传统的和享有声望的东西分隔开来的那条鸿沟。作为他的一段成长历程，几乎每一个天才都熟悉“卡提利纳[208] 式的生存”，熟悉对于一切已经存在 、不再变易 之物所怀有的那种痛恨感、复仇感和叛乱感……卡提利纳——每一个 恺撒的前生存形式。——

46

此处视野开阔 。[209] ——当一个哲学家沉默时，这可能是心灵的顶点；当他自相矛盾时，这可能是爱；说谎可能是认识者的一种谦恭。人们不无文雅地说：伟大的心灵把他们所感受到的骚动流露出来是不体面的（il est indigne des grands coeurs de re’pandre le trouble, qu’ils ressentent）：只是人们必须补充说，不惧怕最失体面之事 也可能是心灵的伟大。一个爱着的女人献出她的贞操；一个“爱着的”认识者也许献出他的人性；一个爱着的上帝变成了犹太人……

47

美决非偶然。——甚至一个种族或家族的美、其在一切姿态中表现出来的优雅和宽容，都是经过努力达到的：和天才一样，它是世代累积的辛劳的最终结果。人们一定为良好的趣味做出了巨大的牺牲，人们一定为之做了许多、付出了许多——十七世纪的法国在这两方面都令人赞叹——，人们一定有过关于社交、场所、衣着和性满足的一种挑选准则，人们一定爱美胜过利益、习惯、意见和惰性。最高准则：即使只有一个人时，人们也决不能“不修边幅”。——美好的事物都是极为昂贵的，而且，下述法则始终有效，即拥有它们的人不同于获得它们的人。一切美好事物都是遗产：不是继承而来的东西，都是不完善的，都是开端……在西塞罗[210]时代的雅典，男人和少年的美远在女人之上，对此，西塞罗曾经表达过他的惊奇之感，可是，在此前的几个世纪中，那里的男性为了这种美付出了怎样的辛劳和努力啊！在这里，人们不要用错了方法论：一种单纯情感和思想上的训练几乎等于零（德国教育的巨大误解即在于此，它完全是虚幻的）：人们必须首先说服身体。为了变得卓越而优雅，严格保持卓越的、优雅的姿势，加上一种只与非“不修边幅”的人生活的责任，这就足够了：两、三代以后，一切便都会内化。对于民族和人类具有决定性意义的是，人们应当从正确的地方开始文化事业——不是从“灵魂”开始（这是牧师和半牧师的致命的迷信）：正确的地方是身体、姿势、饮食和生理学，其余的皆由此而生……因此，希腊人始终是历史上第一个文化事件——他们知道并且做了前人未做之事；蔑视身体的基督教是迄今为止人类最大的不幸。——

48[211]

我所理解的进步。——我也谈论“回归自然”，尽管它实际上不是一种后退，而是一种上升——上升到崇高、自由甚至可怕的自然和天性中去，这是一种戏弄、有权利戏弄伟大使命的天性……比如，拿破仑就是我所理解的“回归自然”的一个例子（例如，在谜阵战术方面，特别是如军人所知，在战略方面）。——但卢梭——他到底要回归何处？卢梭，这个人集第一个近代人、理想主义者和贱民于一身；为了

经受他自己的观点，他需要道德“尊严”，他患有过度虚荣症和过度自卑症。这个处于新时代行将来临之际的怪胎也想“回归自然”——再问一遍，卢梭想回归何处？我痛恨卢梭还在于大革命：它是理想主义者和贱民这双重身份的世界历史表达。这场革命所上演的流血闹剧，以及它的“不道德”，与我关系不大：我所痛恨的是其卢梭式的“道德”——所谓革命的“真理”，凭借这些真理，这场革命仍在发生作用，并把一切浅薄、平庸的东西劝说到自己身边。平等学说！……但决没有比这更毒的毒药了：因为它看起来是在宣传公正本身，而实际上却是公正的终止……“对平等者平等，对不平等者不平等”——这才是公正的真实口号：并且，由此推出，“决不能使不平等者平等。”[212]——围绕着那平等学说所发生的一切是那样的可怕和血腥，这给这个杰出的“近代观念”罩上了一种光环和火光，以致这场革命作为奇观也诱惑了若干最高尚的人。这终归不是愈加尊崇它的理由。——我只看到一个人对之感到恶心（这种感觉才是应有的感觉），这就是歌德……

49[213]

歌德——不是一个德国事件，而是一个欧洲事件：一个通过回归自然、通过上升至文艺复兴时期的天性超越十八世纪的伟大尝试，是这个世纪的一种自我超越。——他身上有着这个世纪最强烈的本能[214]：多愁善感，自然崇拜，反历史，理想主义，不切实际和革命情结（——后者只是不切实际的一种形式）。他求助于历史学、自然科学、古希腊罗马文化和斯宾诺莎，特别是实践活动；他把自己置身于整体性视域之中；他不脱离生活，他置身其中；他从不气馁，他尽可能多地承担、接受和采纳。他所要的是整体；他克服了理性、感性、情感和意志的相互分离（——由与歌德意见相反的康德通过最可怕的烦琐哲学加以宣扬的就是这种分离）；他向完整性方面训练自己，他塑造自己……歌德是一个不切实际的时代里一个坚定的实在论者：他肯定在这方面和他相近的一切，——对他来说，没有比那个叫做拿破仑的“最高实在的存在者”（ens realissimum）[216]更伟大的事件了。歌德构思了一种强大的、学识渊博的、身形灵巧的、有自制力和自尊心的人，这样的人敢于享用自然的全部领域和资源，强大得足以享有这种自由；一种容忍之人，不是由于虚弱，而是由于强大，因为在平庸

之辈行将崩溃的场合，他仍然知道如何把这样的场合用于自己的利益；对于这样的人来说，除了软弱 ——无论称其为罪恶还是美德——之外，再也没有任何禁忌……这样一种自由的 精神带着快乐和信任的宿命论置于宇宙之中，置于信仰 之中：被摒弃的只是个体，而万物则在整体上得到了拯救和肯定——他不再否定 ……但这样一种信仰是一切可能的信仰中最高的：我已经用狄奥尼索斯 的名字对其加以命名。——

50

人们可能会说，在某种意义上，十九世纪追求的也 是歌德作为个人曾经追求过的一切：广泛的理解与肯定，对一切事物的欣然接纳，勇敢的实在论，对一切现实之物的敬畏。为何总体结果不是歌德，而是一种混乱，一种虚无主义的叹息，一种不知何来何往，一种实际上不断使人追溯十八世纪 的倦怠的本能？（例如，情感浪漫主义，利他主义和多愁善感，趣味上的女权主义，政治上的社会主义）。十九世纪——特别是其晚期——岂非仅仅是一个强化的、粗俗的十八世纪，即一个颓废的世纪？因而，歌德——不仅对德国，而且对整个欧洲来说——岂非仅仅是一个偶发事件，一种美好的徒劳？但是，如果人们从公共利益这样一种贫乏的观点看待伟人，人们就误解了伟人。懂得不从伟人那里获得利益，也许这本身就属于伟大 ……

51[217]

歌德是我所崇敬的最后一位德国人：他大概感受到了我所感受到的三件事，——关于“十字架”，我们也意见一致[218] ……人们时常问我，我究竟为什么要用德语 写作：我在任何地方都不像在祖国这样拙劣地被人阅读。但究竟谁知道我是否还希望 现在被人阅读？——创造出无法被时间吞噬的东西；在形式上和实质上 谋求一种小小的不朽——我还从未谦逊到这样的程度，即向自己提出比这更少的要求。警句、格言是“永恒”的形式，作为使用这种文体的第一个德国人，我是这方面的大师；我的野心是：用十句话说出其他人用一本书说出的东西，——说出其他人用一本书也说不 出的东西……

我把人类所拥有的最深刻的书给予了人类，即我的《查拉图斯特拉如是说》：不久，我会把最独立的书给予人类[219]。——

我要感谢古人什么[220]

1

最后，简单谈一谈那个我试图进入、我也许已经找到一条新通道的世界——古代世界。我的趣味可能与一种宽容的趣味相反，此处也与全盘肯定的态度相去甚远：它通常不喜欢说“是”，更喜欢说“不”，最喜欢什么都不说……这适用于整个文化，适用于书籍，——它也适用于地方和风景。从根本上说，只有数量很少的古代书籍在我的生活中占有一席之地；最著名的均不在其中。我对于风格、对于作为风格的警句的喜爱，几乎是在接触萨卢斯特[221]的一瞬间突然产生的。我没有忘记，当我尊敬的老师科尔森[222]不得不把最好的成绩给他这个最差的拉丁文学生时所表现出来的惊讶，——我一下子成熟了。简短，严格，言之有物，对“华丽的词藻”和“华丽的感情”怀有一种冷酷的恶意——在此，我发现了我自己。直到我的《查拉图斯特拉如是说》，人们将在我身上重新认出一种极为严肃的追求罗马风格、追求永久[223]风格的抱负。——在我第一次接触到贺拉斯[224]时，情形亦然。直到今天，我在任何其他诗人那里都没有获得贺拉斯的一首抒情诗最初带给我的那种艺术陶醉。在有些语言中，这里所达到的效果甚至根本无法企及。这种对于文字的精雕细琢（作为声音、位置和概念，每个词都向左右、向整体迸发出它的力量），这种符号范围和数量上的最小值，这种由此达到的符号表现力上的最大值——所有这一切都是罗马式的，如果人们愿意相信我的话，是高贵卓越的。相比之下，所有其他的诗文都成了某种过于流俗的东西，——一种纯粹的情感饶舌……

2

从希腊人那里我从未受到过如此强烈的影响；而且，坦率地说，在我们眼中，他们不可能和罗马人一样。人们不会学习希腊人——他们的举止太异样，他们又太富于流动，因而不能发挥强制的和“典范

的”作用。有谁曾经向一个希腊人学习写作！又有谁曾经绕过 罗马人学习写作！……人们不要拿柏拉图来反驳我。和柏拉图相比，我是一个彻底的怀疑论者，并且始终未能加入在学者中间通行的对马戏演员柏拉图的赞叹。在此，古人中最优秀的鉴赏家毕竟是站在我这一边的。在我看来，柏拉图混淆了风格的各种形式，因而，他是一个头等的 风格颓废者：他所犯的错误有些类似于发明了墨尼波斯混和文体（satura Menippea）的犬儒主义者。人们必须从来没有读过优秀法兰西人——比如丰特奈尔[225] ——的东西，才会觉得柏拉图对话这种极度自负和幼稚的辩证法有魅力。柏拉图是乏味的。——我对柏拉图的不信任终究是根深蒂固的：我觉得他如此偏离了希腊人的一切基本本能，如此富于道德说教，如此预先表现出基督教特征（他已经拥有作为最高概念的“善”的概念），以致和任何其他的词语相比，我更喜欢用“高级欺诈”这个严厉的字眼，或者，如果人们更喜欢听的话，用理想主义，来指称整个柏拉图现象。这个雅典人曾经在埃及人那里上过学（——或者是在埃及的犹太人那里？……），人们为此付出了沉重的代价。在基督教的巨大灾难中，柏拉图是那种被称为“理想”的模棱两可和迷惑力量，这种“理想”使得古代的高贵天性有可能误解自己，走上通向“十字架”的桥梁 ……而在“教会”的概念中，在教会的组织、体制和实践中，还有多少柏拉图啊！——我的康复，我的偏爱，我对各种柏拉图主义的治疗，一直是修昔底德[226] 。修昔底德，或许还有马基雅维利[227] 笔下的君王，与我自己最为相近，因为我们都有这样的绝对意志：即不自欺，不 在“理性”中，更不在“道德”中，而是在现实中考察理性……对于卑劣地把希腊人美化为理想——受到古典教育的年青人在文科中学接受生活训练时，作为奖赏所得到的正是这种理想——的做法，没有比修昔底德的治疗更为彻底的了。人们必须逐行读他，并且像读他的文字那样清楚地读出他的隐念：很少有这样富含隐念的思想家。在他身上，智者文化 ——我要说实在论者文化 ——达到了完美表达：这个处于到处正在发生的苏格拉底学派道德和理想欺骗之中的异常珍贵的运动。希腊哲学是希腊本能的衰退 ；修昔底德是植根于古希腊人本能中那种强大、严格、坚实的真实性的总和和最后显现。在现实面前的勇气 最终把修昔底德和柏拉图这样的天性区分开来：柏拉图在现实面前是一个胆小鬼——所以 ，他逃避到理想中去；修昔底德可以控制自己 ——所以，他也可以控制事物……

3

在希腊人那里发现“美丽的心灵”、“中庸之道”以及其他完美特征，比如，赞叹他们那惊人的平静、完美的思想和高度的质朴——我自身携带的心理学家保护了我，使我摆脱了这种“高度的质朴”，并最终摆脱了一种德国的愚蠢（niaiserie allemande）。我看到了他们的至强的本能，即权力意志，我看到他们惧怕这种本能的巨大威力，——我看到他们所有的公共机构都是由防护措施发展而来，目的是面对其内部的炸药 他们彼此获得安全感。于是，内部的巨大紧张便以可怕的、无情的仇恨向外爆发：城邦之间相互残杀，借此每个城邦的公民获得了自身的安宁。人们需要成为强者：危险近在咫尺，到处都是危险。漂亮而灵活的身体、希腊人所具有的大胆的实在论和非道德主义，是一种需要，而不是一种“天性”。它仅仅是作为结果出现的，而不是从一开始就存在的。人们通过节日和艺术也无非是要感觉到自己的强大，显示 自己的强大：它们是颂扬自己、也许是敬畏自己的手段……人们竟然以德国人的方式，根据希腊哲学家评价希腊人，譬如，用苏格拉底学派的伪善解释本质上属于希腊的东西 ！……哲学家是希腊文化的颓废派，是反对古老、高贵趣味的运动（反对竞赛本能，反对城邦，反对种族的价值，反对血统的权威）。人们之所以鼓吹苏格拉底的美德，是因为 希腊人已经丧失了美德：敏感，怯懦，多变，全是伪君子，他们有太多的理由容忍道德说教。不是说这种说教管什么用，而是大话和高调非常适于颓废派……

4

我是第一个为了理解古老而充沛甚至于泛滥的希腊本能而认真对待那个被称为狄奥尼索斯的奇妙现象的人：它只有从力的过量 才能得以说明。探究希腊人者（比如那个当今在世的最深刻的希腊文化鉴赏家即巴塞尔的雅可比·布克哈特[228]），马上就知道，在这方面已经做了一些工作：布克哈特在其《希腊人的文化》一书中用单独一章讨论了上述现象。如果要了解相反的情况，那么，人们应当看一看德国文献学家们在接近狄奥尼索斯现象时那种近乎可笑的本能匮乏。特别是著名的洛贝克[229]，他带着书本间一个干瘪的蛀虫那样可敬的自信爬进

这个神秘状态的世界，并且劝说自己为了科学之故，轻浮、幼稚到恶心的地步，——洛贝克煞费苦心地使人们理解这样一点：所有这些奇妙的现象原本没有任何意义。事实上，祭司们可能向这些狂欢的参加者传达了一些并非毫无价值的东西，例如，酒引发欲望；人生活在果实的环境中；植物在春季开花，在秋季枯萎。源于狂欢的仪式、象征和神话资源是如此惊人，古代世界到处都留传着这方面的文字记载，于是，洛贝克从中找到了进一步展示其聪明才智的机会。“希腊人”，他在《阿革劳法姆斯》（Aglaophamus，1829）一书 (I, 672)中如是说，“他们没有其他事情可做，于是欢笑、跳越，他们四处休息，或者，他们坐下来，痛哭、流泪（因为人有时也想如此）。后来，其他人 聚拢过来，为这种触目惊心的行为寻找随便一种理由；于是，产生了用来解释那些风俗的无数节日传说和神话。另一方面，人们相信，从前在节日举行的那种滑稽表演，必定也属于节日庆典，于是把它作为宗教仪式的必要部分记录了下来。”——这纯属无稽之谈，人们片刻也不会认真对待洛贝克这样的人。当我们考察温克尔曼[230] 和歌德所形成的“希腊的”这一概念，发现它与狄奥尼索斯艺术由之生长的要素即酒神祭不相容之时，我们的感觉则完全不同。事实上，对下述一点我毫不怀疑：歌德从根本上把这样的东西从希腊人的可能性之中排除出去了。所以，歌德不理解希腊人。因为只有在狄奥尼索斯的神秘仪式中，在狄奥尼索斯状态的心理学中，希腊人本能的基本事实——他们的“生命意志”——才得以表达。希腊人用这些神秘仪式担保什么？永恒的 生命，生命的永恒轮回；在过去被预告、被敬献的将来；超越死亡和变化而对生命所作的胜利的肯定；真正的 生命即通过生殖、通过性的神秘仪式而达到的总体的永生。因此，对希腊人而言，性的 象征是真正可敬的象征，是全部古代虔诚中真正深奥的思想。生殖、怀孕和分娩行为中的每一个环节都会唤起最崇高、最庄严的情感。在神秘教义中，痛苦 被宣告为神圣的东西：“产妇的痛苦”从根本上使痛苦神圣化了，——一切生成和生长，一切将来的担保，均以 痛苦为条件……为了有恒久的创造的乐趣，为了生命意志恒久地肯定自己，也就必须 恒久地有“产妇的痛苦”……狄奥尼索斯一词蕴涵了所有这些意义：除了希腊人的这种象征意义即狄奥尼索斯的象征意义，我不知道什么更高的象征意义。在这种象征中，至深的生命本能、趋向生命之将来的本能、趋向生命之永恒的本能，以宗教的方式被感觉到，——

通往生命之路，生殖，作为神圣之路……只有从根本上憎恨生命的基督教才把性变成了某种污浊之物：它把污泥抛向开端，抛向我们生命的前提之上……

5

锤子之言[232]

——《查拉图斯特拉如是说》（3，90）

“为什么如此坚硬！”一次煤炭对金刚石说：“难道我们不是近亲？”

为什么如此软弱？啊，我的弟兄们，我要问你们：难道你们不是——我的兄弟？

为什么如此软弱、如此退缩、如此沉沦？为什么你们心中有如此多的否认和放弃？为什么你们眼中有如此少的命运？

如果你们不想成为命运和强者：将来有一天你们怎么能够和我一起——胜利？

如果你们的硬度不想闪光、切割和切断：将来有一天你们怎么能够和我一起——创造？

一切创造者都是坚硬的。你们必须把下面一点视为巨大的幸福：把你们的手按在千年之上，就像按在蜡块儿上一般，——

——你们必须把下面一点视为巨大的幸福：在千年之意志上书写，就像在青铜上书写一般，——比青铜更坚硬，比青铜更名贵。惟有周身坚硬者才是最名贵者。

啊，我的弟兄们，我把这新榜置于你们的上方：坚硬起来吧！——

附 尼采手稿和笔记简写表[1]

W II 3 对开本。200页。计划、构思、残篇、摘录。前40页的极大部分残篇由尼采本人标上了301-372的序号。1887年11月至1888年3月。科利版第13卷：11。

W II 5 对开本。190页。计划、构思、残篇。1888年春。科利版第13卷：14。

W II 6 对开本。146页。计划、构思、残篇。有关《瓦格纳事件》、《偶像的黄昏》、《瞧，这个人》的笔记，1888年春，1888年9、10月。科利版第13卷：15、19、23。

W II 7 四开本。164页。计划、构思、残篇。有关《瓦格纳事件》、《偶像的黄昏》的笔记，1888年春至夏，1888年10月。科利版第13卷：16、23。

W II 8 四开本。154页。计划、构思、残篇。有关《偶像的黄昏》、《敌基督者》、《瞧，这个人》的笔记。1888年5-6月，1888年9-10月，1889年1月初。科利版第13卷：17、22、25。

W II 9 四开本。132页。计划、构思、残篇。有关《偶像的黄昏》、《瞧，这个人》的笔记。1888年5-6月，9-10月。科利版第13卷：17、19、24、25。

Mp XVI 4 散页文件夹。有关《瓦格纳事件》、《偶像的黄昏》、《敌基督者》、《瞧，这个人》的笔记。其他计划和草案。1888年5-10月。科利版第13卷：17、18、19、23。

注释

1 1888年9月27日，尼采对“一个心理学家的闲荡”这个书名做了改动（参看科利版第9卷，12 ［225］）。9月20日，在收到莱比锡的印刷厂送来的首批校样时，彼得·加斯特写道：“可以想见，‘一个心理学家的闲荡’这个书名听起来可能给同胞们留下过于平淡的印象：您已经把您的炮兵运到了主峰，装备了前所未有的火炮，只需盲目发射，就可以使四周陷入惊恐之中。这个巨大的进程使群山的根基都在颤抖，因而已不再是闲荡。此外，在我们这个时代，通常在工作之后才会出现闲荡，而且，闲荡也和疲倦相关。啊，如果一个无能之辈可以请求的话，请用一个更绚丽夺目的书名吧！”尼采回答道：“关于这个书名，在您那极为人性的异议之前，我自己对之也心存疑虑。最后，我发现前言中的一个短语也许能够满足您的要求。您在信中提到的‘庞大的炮兵’，我一定在准备《重新估价一切价值》第一卷的过程中欣然接受。它的确会引起可怕的爆炸……”（9月27日）。尼采在同一封信中写道：新的书名也表现出了“对瓦格纳的敌意”，他创作了《诸神的黄昏》。新书名的出现可以追溯至科利版第13卷，22［6］。尼采曾先后写下下列书名：“偶像—锤子。/ 一个心理学家的闲荡。”“偶像—锤子。/ 或/ 一个心理学家如何提问。”最后是现在这个书名。事实上，书名的草稿被写入了《敌基督者》第47和48章的草稿中。上文已经强调，《偶像的黄昏》应当被视作《敌基督者》的“姊妹篇”。出版社收到了印刷手稿和校样。11月初，《偶像的黄昏》印刷完毕，计划于1889年发行。11月25日左右，尼采收到了《偶像的黄昏，或怎样用锤子从事哲学》的四本样书。莱比锡1889，C.G. 诺伊曼（Naumann）出版社。

日内瓦的博德梅里阿纳（Bodmeriana）图书馆存有《偶像的黄昏》的几页誊清稿。——

2 在散页文件夹Mp XVI 4的活页中间，有两个与“前言”内容类似的较长的残篇。其中更为成熟的一个注明：Sils-Maris，1888年9月初。从这个残篇产生了另一个文稿，日期为：Sils-Maris，1888年9月3日。从9月3日致萨利斯（Meta von Salis）的信中可以推测，尼采最初打算把“9月3日的文稿”用作《重新估价一切价值》的前言。9月7日至11日之间，尼采改变了这个前言的用途，将之作为《一个心理学家的闲荡》的前言。该前言由三个段落构成，按照尼采的指示，在印刷手稿中删除了其中的第三段，并代之以一段新的文本（9月13日致诺伊曼出版社的信）。在9月18日致诺伊曼出版社的一封信中，尼采以下述方式使用现有的前言：兹随函附上最终的前言。——迄今为止我作为前言寄给您的东西（当然，被删除的段落，即9月11日被另一段文本取代的第三段除外），总算陆续完成了，所以，现在它应当出现在本书中——而且，放在倒数第二的位置（“一个不合时宜者的漫游”构成了其结尾部分）。我们打算为这章给出这样的标题：德国人缺少什么。加上我今天送给您的增补部分，它现在总共有7个小节。相应地，这个标题也必须出现在内容提要中。——现在，前言大大地缩短了——而且也更为合适了。新前言的诸草稿出现于笔记本W II 6，144—145（老前言“增补”部分的草稿也在这里）。在尼采最终也改变了这本书的标题之后，他还对9月18日定稿的最终的前言进行了若干相应的小小的修改，此外，他还写下了下述日期：1888年9月30日于都灵，《重新估价一切价值》第一卷完稿之日。事实上，在笔记本W II 8 中，除了《偶像的黄昏》前言的修改稿之外，还有《敌基督者》结尾部分的草稿。尼采把从原来的前言（即被注明“9月3日”的前言，现在变成了“德国人缺少什么”这一章）第三节中删掉的文本用作《敌基督者》的简短前言。——编注

3 生气藉创伤增加……］安提阿斯（Furius Antias，前一世纪，罗马编年史家。——译注）的名句，引自格利乌斯(Aulus Gellius，约130—170，罗马作家。——译注)文集18，11，4。——编注

4 对于一个耳后有耳的……］对于一个心理学家来说，特别是如果他根本上［不过］是一个老音乐家，W 11 8, 134。——编注

5 题名已经表明］像《瓦格纳事件》，W II 8,134。——编注

6 探听的是新偶像的底细］诸神再次被推翻，W II 8,134。——编注

7 都灵（Turin）：意大利古城，皮埃蒙特区的首府。1889年初，尼采就是在这里精神失常的。——译注

8 该部分参看《格言集》，科利版第13卷，15［118］。——编注

9 参看科利版第9卷，12［7.121］；第13卷，11［107］。——编注

10 亚里士多德］参看《政治学》，1253a 29。——编注

11 一切真理都是简单的］参看叔本华："简单是真的标志"（Simplex sigillum veri）。——编注

12 参看科利版第13卷，11［296］，摘自《龚古尔兄弟日记》I，292。——编注

13 人的？］人的？一人必须做出抉择。W II 3，184；W II 7，154。参看科利版第12卷，12，9［72］。——编注

14 参看《瞧！这个人》，"我为什么如此智慧"第2节。——编注

15 哲学家的］出自"卡莱尔的"，Mp XVI 4。——编注

16 男人创造了女人……］W II 3，9开头：女人，"永恒的女性"：一种只有男人才相信的纯粹虚构的价值。参看科利版第13卷，11［296］：男人制造了女人，并且把他的全部诗意赋予了她……加瓦尼（Gavarni）。摘自《龚古尔兄弟日记》，巴黎 1887，I，283："谈话转向了女人。在他看来，男人制造了女人并且把他的全部诗意赋予了她。"——编注

17 W II 3，85：为了使他的力量增加十倍，人知道他需要什么：零。在正文的旁边（W II 3，84）是摘自《龚古尔兄弟日记》的一句话，I，387：为了把他们的价值增加十倍，他们去寻找零。参看科利版第13卷，11［296］。——编注

18 权威即由此而来……］来自权威！（因为理解即是势均力敌……）W II 3，184。——编注

19 面包和喀尔刻，后者是希腊神话中精通巫术和毒草的女巫。——译注

20 参看科利版第13卷，11［59］；Mp XVI 4 结尾：她知道，对于十足的女人来说，一个腐烂的［小］褐斑［褐色的腐烂］是多么合适。——编注

21 由尼采取自一个较长的残篇，存于笔记本 W II 6"强者的苦行"的标题之下；参看科利版第13卷，13，15，［117］。——编注

22 "恶人是无歌的。"］谚语式的成语，出自德国诗人索伊默（J.G. Seume，1763—1810）的诗"颂歌"；该格言也由尼采取自一个较长的残篇（Mp XVI 4），参看科利版第13卷，18［9］。——编注

23 18年以来］即自从1871年帝国成立以来。——编注

24 研究过女人。］研究。但女人根本就没有底，她是漏水的桶。Mp XVI 4；W II 3，70。也出自《龚古尔兄弟日记》中加瓦尼的格言，I，325："我们问他，他是否曾经理解过一个女人？——女人完全是不可琢磨的，不是因为她深奥，而是因为她空洞！"——编注

25 幸福所需要的是多么少啊！］参看《查拉图斯特拉如是说》第四部，"日午"。——编注

26 没有音乐，生活将会是一个错误。］参看1888年1月15日致彼得·加斯特的信。——编注

27 上帝也是唱歌的］参看德国诗人阿恩特（Ernst Moritz Arndt，1769—1860）的诗篇“德意志祖国”（作于1813年）：“在有德国语言响起的地方/ 天上的上帝就会歌唱”。彼得·加斯特对此不无道理地评论道：“我认为，这里的‘上帝’……是第三格，而不是第一格”（1888年9月20日致尼采的信）。尼采回答道：“老朋友，您就上帝概念的第三格和第一格所作的说明还完全没有达到我的高度。作为此在充足理由的第一格的地位才是问题的关键所在……（1888年9月27日）。——编注

28 只有在坐着的时候……］参看莫泊桑为《福楼拜致乔治·桑的信》所写的前言，巴黎1884，III，BN。——编注

29 居斯塔夫·福楼拜（1821—1880）：19世纪法国现实主义作家，被誉为现代主义“鼻祖”，代表作包括《包法利夫人》、《萨朗波》和《情感教育》等。——译注

30 为了看见任何东西……］出自：因此，人们必须把自己引向太阳，朝着太阳。Mp XVI 4。——编注

31 我们］出自：这些，付印手稿。——编注

32 参看科利版第12卷，10［107］。——编注

33 第37、38、40节参看科利版第12卷，10［145］；第13卷，11［1］。——编注

34 参看科利版第13卷，11［1］。——编注

35 参看《敌基督者》第1节末尾。——编注

36 作为问题的苏格拉底，Mp XVI 4；按照关于《权力意志》的一个写作计划，“作为颓废的哲学”一章应当始于一篇这样的论文；参看科利版第13卷，15［5］。——编注

37 阿斯克勒庇奥斯（Asklepios）：希腊神话中的医药之神。——译注

38 “生命——这意味着……］柏拉图：《斐多篇》，118a。——编注

39 历代最智慧的人］根据歌德的《科夫塔之歌》；在《人性的，太人性的》第110节也曾引用。——编注

40 就连苏格拉底都……］这证明了什么？——从前人们会说——（人们的确这样说过！［千百次！］叔本华是最后一个，也是［最激烈］最纯洁的一个！——）：“无论如何，这里必定有某种真实的东西！”我们，我们这些最后到来者，［我们这些极北族人，生命拒绝把纯洁的嫁妆给予我们］我们这些另类的人［对此］则说：“无论如何，这里必定有某种病态的东西。这些历代最智慧的人——人们必须［仔细地］近距离地观察他们！也许他们全都站不稳了？过时了？摇摇欲坠了？颓废了？成了秋水仙？也许智慧就像乌鸦一样出现在世界上，它已经闻到了尸体的临近？W II 5，50。这证明了什么？……这指点了什么？从前人们会说——［甚至叔本华也属于从前的人们的行列］，而且，人们的确千百次地这样说过！叔本华是最后一个，也是最激烈的一个——“无论如何，这里必定有某种真实的东西”。我们，我们这些最后到来者，我们这些［非道德主义者］极北族人则说：无论如何，这里必定有某种病态的东西。这些历代最智慧的人——［让我们近距离地观察他们！］人们必须［更近地观察他们？］近距离地观察他们！也许他们全都是［也许因疲倦、颓废和种族没落而来的智慧其实并非不可能？］病态的、厌倦的、没落的人、衰败的类型？……［也许智慧就像是终结的症候？……［其价值判断是反生命的］［它是一个价值判断］一个没落的生命的价值判断证明了一种解体的本能，一种对于终结的需要［的预感］……］也许智慧就像乌鸦一样，已经闻到了一股［死亡的——］腐烂的气味？……W II 5，51。——编注

41 最终，关于生命的判断……］关于生命的判断，无论是肯定还是否定，对于我们具有症候的价值；除了作为症候之外，它们对我们不具有任何其他的用处。［就其本身而言，对生命进行审判，从生者的角度看来意味着一种愚蠢，而从死者的角度看来则是一个［无法解

释的］难以解释的技艺］就其本身而言，这些价值判断愚蠢至极。W II 5，51。——编注

42 那个著名观相家的……］参看西塞罗：《图斯库卢姆谈话录》，第四卷，37，80；引自利希滕贝格（G. Chr. Lichtenberg）的《观相术》，见《杂文集》，哥廷根1867，4，31，BN。——编注

43 苏格拉底的守护神］参看柏拉图：《申辩篇》，31d。——编注

44 相对立］相对立。（古老的等式是：美德＝本能＝基本的无意识）Mp XVI 4。——编注

45 关于第5—7节，笔记本W II 5 有与此相关的两个文本：较晚的一个——W II 5，109——与这几段的最终文本没有本质上的差别；较早的一个在第109页：苏格拉底一柏拉图一辩证法家/ 趣味转向偏爱辩证法，这是一个重要的事实。苏格拉底，这个实施辩证法的庶民（roturier），借助辩证法战胜了一种高贵的趣味，即贵族的趣味。辩证法的胜利意味着庶民的胜利。凡属于贵族和本能的东西，皆抵制炫耀理由：——这样的人拥有权威，而权威就是颁布命令……人们也不相信辩证法。一切好的东西都不会把自己的理由拿在手里。需要加以证明的东西，没有多少价值。辩证法是不正派的……辩证法会引起别人的不信任，它没有多少说服力，这对于所有演说家、所有党派来说都不是什么秘密。辩证法只是一种自卫手段：人们必须处于困境之中，才会强行获得权利：在此之前，人们是不会使用辩证法的……犹太人是辩证法家，苏格拉底也是：这种人手中握有一件可怕的工具：他通过使其理智出丑而反驳对手，——他通过使其不知所措而考问对手，——他让他的对手证明自己不是白痴……唉，——。——编注

46 列那狐（Reinecke Fuchs）：讽刺当时人类社会的几部中世纪动物故事组诗中的主角，歌德将之改写成德语叙事诗《列那狐》。——译注

47 作为特异反应的哲学，Mp XVI 4；真实的与虚假的世界，W II 5,72。——编注。

48 持存的谎言……］后来这句话被删掉了：今天，我们完全作为赫拉克利特主义者思考这个问题。WII5，73。——编注

49 “最高的概念”，……］出自：那些如此无用的、不利的概念稀释和概念蒸发，就像“善的”概念和“真的”概念。Mp XVI 4。——编注

50 投射到所有事物上去……］把主体的幻觉投射到所有其他的事物上去，到处尊崇一个神圣的存在，设置作为原因的存在。如果说这些古代的哲人，比如古希腊的埃利亚学派，对每个人都有如此巨大的说服力，甚至对唯物主义的物理学家也是如此（——当他发明他的原子的时候，德谟克利特服从了埃利亚学派对于在者的概念固定——），那么，我们不要忘记，站在他们一边的究竟是谁，是语言中的本能，即所谓的理性。理性相信一个在者的世界，其范畴在一个绝对生成的世界是无法证实的……——事实上，我们今天处于困境之中，我们再也不能掌握支配我们的概念的表达式，不得不到处求助于古老的范畴：所以，我们今天还在使用“原因”一词，不过已经把它的内容淘空了——我担心，我们所有的表达式都在一种完全独断的意义上使用着这个古老的词。WII5，68（初稿）。——编注

51 按照1888年春季的一个计划，这一章本来是《权力意志》的第一章；因此，WII5，64—65中的准备稿被加上了“第一章”的标题；参看科利版第13卷，14，［156］。——编注

52 巧妙、简单、……］出自：理性的、简单的、真实的，以斯宾诺莎的方式对“我，斯宾诺莎”这个句子的改写。WII5，64。——编注

53 无法证明、无法许诺……］出自：眼下也许无法许诺，但已经被视为一种安慰、一种休息、一种拯救（理念已变得崇高，如幽灵一般；从前的斯芬克斯之光，形而上学家和另类的极北族人的午夜，然而却是最高的崇拜和希望的对象）。WII5，64—65。——编注

54 实证主义的］出自：理性的。WII5，64。——编注

55 柏拉图的］出自：理性的。WII5，64。——编注

56 查拉图斯特拉］出自：哲学。WII5，64。——编注

57 本章由两部分组成，其第二部分在笔记本WII5，47—49被写成了第一部分（第4—6节），标题是“作为颓废类型的道德”（根据1888年春季的计划）。1—3节首先出现于笔记本WII6，43—44。在文件夹Mp XVI 4，有一份1—2节的副本，标题为“叔本华与情欲”。4—6节也被转写到上述文件夹中，然而被放在了另外的上下文中。把这两部分合并为一章，发生于1888年8月的誊清稿时期，《偶像的黄昏》和《敌基督者》即形成于这个时期——在放弃出版《权力意志》之后。在笔记本WII6，43—44中，1—3节的初稿如下：在我看来，针对激情中愚蠢的胜利是迄今取得的最大胜利：即抓住激情本身，然而用精神、高尚和审慎使激情彻底发酵，从中生出此在的狂喜。以前，人们因为激情中的愚蠢以及由之而来的恶果，就希望干脆根除激情，这不过是又一种愚蠢。其公式存在于《新约》中，存在于著名的登山宝训之中，不过在那里，完全不是从高处看待事物的。显然，对于这些旃陀罗（Tschandala）来说，激情的升华作为趋势是根本不可想像的：在《新约》中，“精神”一词本身就是一种纯粹的误解。他们全力反对“有理智者”：怎么能期望他们发动一场针对激情的理智战争呢？……因此，在这个意义上，教会反对激情的斗争就是根除和阉割……教会修行的反思始终围绕着这样一点：怎样根除欲望、骄傲、权力欲和贪欲？……同样显而易见的是，同样的手段即阉割和根除，是被那些意志过于薄弱从而不能接受一种温和的措施的人所选用的：——这些天性需要苦修会（La Trappe），需要在自己和激情之间发布一个极度的、最终的敌对声明……这体现了一种极为低下的退化类型。这种类型常常出现在所谓的悲观主义者身上：比如，叔本华与情欲之间的关系就属于这种类型。经过上百次的考验和供认，个人不能在这方面控制自己，最终对在这方面能控制自己的人怀有一种习惯性的仇恨（Rancune）——这是可以理解的，尽管完全不是哲学上的……当这些天性甚至不再有足够的意志力承受这种极端的手段、戒除他们的“魔鬼”时，这种仇恨

就达到了顶点；在整个哲学史和艺术史上，针对感官的最恶毒的敌意不是来自“阳痿者”，也不是来自禁欲主义者，而是来自那些想禁欲而做不到的人，来自那些需要成为禁欲主义者的人……基督徒奥古斯丁恰恰是［对他的被压抑的“魔鬼”的一种报复——］近乎失败的禁欲主义者的报复的狂胜……对仇恨的升华表现在，人们深刻地领会到拥有敌人的价值；简言之，人们的行为和判断与先前的判断截然相反，那时的仇恨还是愚蠢的——从前，人们要根除敌人：现在，人们对保存敌人抱有兴趣——有这样一些创造物，比如新的德意志帝国，它们只有通过一种深沉的仇恨，方能显出自身的必要性。——通过这种方式，人们才会逐渐不去考虑它的起源。同理适用于内心的冲突：有人不惜任何代价获得心灵的平和，以致索性取消（饿垮、剥夺、废除……）他们的精神，这样的人玩的还是“老把戏”——显然，这不是他们的最高兴趣。一切强大的天性都知道，他们身上充满了矛盾，——而且，他们那永不枯竭的丰富性全赖于这种永恒的斗争，由于这种斗争，那著名的“心灵平和”是根本不可能的。这不仅适用于艺术家，也适用于政治家……如果一个人把心灵的平和看得高于战争、生命和丰富性，这本身就证明了他的颓废……或者换句话说：因为一个人感到了自己的枯竭，他才选择平和……。——编注

58 登山宝训（Bergpredigt）：指《圣经·马太福音》第五章到第七章里，由耶稣基督在山上所说的话。宝训当中最著名的是“八种福气”，这一段话被认为是基督教徒言行的准则。——译注

59 如果你的眼睛逗弄你……］《马太福音》，5，29。——编注

60 精神的贫乏］《马太福音》，5，3。——编注

61 被那样的天性所选用……］参看《不合时宜的沉思》3，科利版第1卷，358。——编注

62 偶像的黄昏：谁知道呢？……］［重新估价一切价值］“一个心理学家的闲荡”：也是一种“心灵的平和”……付印手稿；校样中修订的异体：偶像一锤子：谁知道呢？也许也是一种——“一个心理学家如何提问”：——像《瓦格纳事件》，这本书首先也是——一。——编注

63 MpXVI 4和WII5在另外的上下文中包含4—6节：这一上下文中完整的初稿在WII5，47—49：它由4段组成，尼采分别标出了1—4；第2，3，4节对应于现在的第4，5，6节；第1节未被采用，内容如下：作为颓废类型的道德。/ 如果［一个共同体出于非常明确的、显而易见的自我保存的原因，颁布："我们都应当如此这般地行动，而不应当如此那般地行动"，那么，它既是在禁止，也是在命令］我们出于共同体的本能为自己制定规章，禁止某些行为，那么，很显然，我们并不是要禁止一种"生存"，也不是禁止一种"信念"，而是要禁止这种"存在"或这种"信念"的某种倾向和使用。但这时，［道德］荒唐的美德理论家、道德主义者过来说："上帝洞察人心！这意味着你们放弃若干行为：你们不会因此得到改善！"回答：亲爱的长耳和美德［驴］先生，我们根本就不想得到改善，我们对自己非常满意，我们只是不想彼此伤害，——因此，我们出于某种考虑即考虑到我们自己而禁止某些行为，与此同时，如果这些行为涉及到共同体的对手——比如是针对您的——，我们就会尊敬和推动这些行为，并通过训练和教育加以推广。如果我们用您向我们推荐的那种不体面的极端主义去推广自己的信念（即一种存在和命运），那么，我们也就摧毁了我们的权力和自我保存的理由，——恰恰是那个我们最为尊敬的信念……我们只是试图防止它的不适当的爆发和发泄］我们知道尊敬得还不够。我们教育我们的孩子追求这种信念，我们使这种信念发扬光大……如果我们［像您一样］拥有了您那神圣的荒唐行为所推荐的那种"讨上帝欢心的"极端主义，如果我们［像您一样］是十足的怪胎，如果我们连同那些行为一起谴责它们的由来、"人心"和"信念"，那么，这就意味着谴责我们的此在，并连同它一起［否认］其最高的前提——信念、人心和激情，这是我们最为尊敬的东西。我们通过我们的命令防止这一信念以一种不适当的方式爆发和发泄，——我们是明智的，当我们为自己颁布法律之时，我们也就因此成为道德的……您有没有猜测过，至少是远远地，我们为此必须做出怎样的牺牲，必须对自己多么抑制、克制和严厉？我们的欲望是强烈的，有时，我们甚至想相互残杀……然而，共通的感觉驾驭了我们：请您注意，这几乎就是关于道德的一个定义……在MpXVI 4中，这段文稿通过"这是一个道德自然主义者的谈话"这句话与其余的文本（即现在的第4—6节）相连；参看"权力意

志”（大八开本XV，XVI，1911）第281页；科利版第13卷，18［8］。——编注

64 上帝洞察人心］《路加福音》，16，13。——编注

65 生命价值］参看《人性的，太人性的》草稿，特别是科利版第8卷，9，［1］中从杜林（Karl Eugen Duehring,1833—1921,德国哲学家，著有《生命价值》。——译注）同名著作的节录。——编注

66 瞧，这个人］彼拉多的名言（《约翰福音》，19，5），1882年，尼采在《快乐的科学》中将其用作一首诗的标题；这也是其自传的标题。——编注

67 四］付印手稿：三。——编注

68 四大谬误最初是三个，因为第1—2节是在印刷手稿中才被加上去的。第3节的初稿存于WII6，104—105，系一单独的文本，标题是“哲学”，另见于MpXVI 4的副本，不过到了撰写这一章时，该段也获得了一个标题。第4—6节的初稿存于WII7，38，39，36；在这里，它被视为《权力意志》中一部书的草稿，而且是依据同份手稿第34页的一个计划（参看科利版第13卷，16［86］），这是形成《偶像的黄昏》之前（从而也是尼采放弃出版《权力意志》之前）最后的计划之一。对这个计划而言，“谬误与真理”的对立具有决定性的意义；四部书的标题如下：I.谬误心理学……/II.虚假的价值……/ III.真理的标准……/ IV.虚假价值与真实价值的斗争……提纲16［85］34页与此相仿：谬误心理学。/ 1）混淆原因与结果/ 2) 混淆真理与信以为真/ 3）混淆意识与因果。该提纲的第1点被扩充为《偶像的黄昏》中这一章的第1—2节，第2点被扩充为第6节，第3点被扩充为第3—5节。在16［86］第一部的安排中，在与16［85］的提纲中提到的3点相同的三个章节标题外，还有第四章的标题：4）混淆逻辑与现实原则。与被放弃的计划中的这一章相当的部分，在这里并没有做出详细说明，不过，尼采从另一个上下文中抽取了现在的第7节和第8节，而且取自笔记本WII6（科利版第13卷，15［30］）中一个内容十分丰富的文本，将其重新誊写在1887—88年冬季曾经用过的笔记本WII3（第129页）的空

页上，用作“自由意志的谬误”。见被尼采删掉的准备稿（WII3）：“权力意志”（大八开本XV，XVI，1911）第765页。——编注

69 科尔纳罗］参看路德维希·科尔纳罗：《实现健康长寿的秘诀》，柏林，o.J., BN，由森巴赫（Paul Sembach）译为德文，原文为：Lodovico Cornaro, Discorsi della vita sobria（1558）。另参看尼采于1883年10月27日和1884年3月30日致欧文·贝克的信。——编注

70 请你们相信我（crede experto）。］参看尼采致欧文·贝克的信：尼斯（法国东南部城市和港口，滨地中海的利古里亚海。——译注）令我流连，从气候上说，它简直就是我的“迦南”（一般指西起地中海沿岸平原，东至约旦河谷，南至内格夫，北至加利利地区的一片区域。按旧约全书，这里被认为属于“应许之地”，是一块“流着奶和蜜”的土地。——译注）不过，人们在这里一定要多吃，切勿按照科尔纳罗的方式生活。（1884年3月30日）。——编注

71 轻快的足是神性的首要特征］参看《瓦格纳事件》1：“善是轻快的，一切神圣的东西都是用轻巧的足行走的”（13，21—22）——编注

72 一种虚假因果关系的谬误］精神即原因的理论出自：［意志即原因的］精神原因的谬误，后者出自：一种虚假的原因。MpXVI 4。——编注

73 误认为实在］被设定为存在，误认为存在。MpXVI 4。——编注

74 实在的尺度］世界的法官。MpXVI 4。——编注

75 被称为上帝！——］被称为！——［让我们废除精神“原因”这个概念吧！经验中根本没有这样的原因。——还要我证明它不再有任何用处吗？还要我证明它事实上在科学中已不再被使用吗？我们仅有的是一个词，但却是空洞的、吹空了的、丧失了以往内容的词：而我们对此所想到的却是某种完全不同的东西。例如，“原因”和“结果”之

间的等式——“causa aequat effectum”。——］MpXVI 4；WII6，105。——编注

76 谬误］理论，WII7，38；关于这一段的详细说明参看《人性的，太人性的》13。——编注

77 仿佛它一直在等待，……］但它最终被感觉为得到理解和解释的东西——：它被纳入一种因果关系，并因此被认为得到了解释……WII7，38。——编注

78 关于第6节，尼采几乎逐字誊写了来自WII7，36的一个纲要。——编注

79 《作为意志和表象的世界》，第二卷，第666页］据Frauenstaedt版。——编注

80 帕斯卡尔（Blaise Pascal，1623—1662）：法国17世纪著名的思想家，同时又是一位成果卓著的科学家和散文大师，著有《思想录》等。一生体弱多病，只活了39岁。——译注

81 信仰、爱和希望］参看《哥林多前书》13，13。——编注

82 道德和宗教彻头彻尾属于……］一项事业的美满结局并不会使忧郁症患者感到快乐；一个重大的损失也不会为切利尼（Benvenuto Cellini，约1500—1571，意大利雕塑家、金银工艺师、作家。——译注）式奔放的喜悦心情蒙上阴影。WII7，37。——编注

83 意志学说是为了惩罚，……］出自：一种关于惩罚权利的学说。“上帝要进行惩罚“：这就是说，古代社会占统治地位的神职人员要拥有这种权利。WII3，129。——编注

84 一种刽子手的形而上学］出自：惩罚的形而上学，付印手稿。——编注

85 源于上帝］出自：作为上帝，尼采在校样中的修订；上帝的，付印手稿；修订前的校样。——编注

86 这一章也源自为被放弃的《权力意志》所准备的材料，特别是为最后的计划（日期为1888年8月26日）中的第二部“价值的起源”第三章“善人与改善者”所准备的材料；同样的思想也存于1887—1888年冬季的笔记中，而且在“美德是如何取胜的”标题之下；在1888年年初的计划中，它又成为第二部第二章的标题（参看科利版第13卷，12［2］）。1888年春季，又为这个思想领域增添了对《摩奴法典》的解读。——编注

87 “改善”人类！出自：道德的背景。MpXVI 4。——编注

88 暗指尼采的著作《善恶的彼岸》（1886）。——译注

89 由我首次加以表述的］在《道德的谱系》中。——编注

90 对应于WII6，72：为了合理地思考道德，我们必须为其引入两个动物学概念：对野兽的驯化和对特定人种的培育。历代的教士都声称：他们要“改善”……当一个驯兽者要谈论他那“得到改善的”动物时，我们这些另类的人不禁要发笑。在大多数情况下，对野兽的驯化是通过对它的损害达到的：道德的人也不是什么更好的人，只不过是一个被削弱的人而已……参看“权力意志”（大八开本XV，XVI，1911）第397页。——编注

91 “金发野兽”］参看《道德的谱系》第一章第11节。——编注

92 《摩奴法典》］尼采是在下述著作中读到该法典的：雅各利奥（Louis Jacolliot）：《宗教立法者，摩奴—摩西—穆罕默德》，巴黎，1876，BN。在1888年5月31日致彼得·加斯特的信中，尼采谈到了对该法典的读后感：最近几周，我要感谢一个重要的教导：我得到了这部《摩奴法典》的法文译本，它是在印度最为德高望众的僧侣和学者的仔细监督之下完成的。这部绝对的雅利安人的作品，这部基于吠陀、种姓观念和古老血统的僧侣的道德法典——决不悲观，尽管始终

是僧侣式的——以一种最为独特的方式补充了我的宗教观念。我承认这样的印象，我觉得我们从伟大的道德立法中得到的所有其他的东西，都是对上述法典的模仿，甚至是它的漫画：首当其冲的就是埃及主义；但在我看来，在一切主要之点上，就连柏拉图也完全受惠于婆罗门教徒。就此而言，犹太人就像一个旃陀罗种姓，他们从其主人那里学到了僧侣统治和组织人民的原则……看来中国人也是在这部经典的、古老法典的影响下造就出他们的孔子和老子的。中世纪的体制看上去像一个奇特的探索，旨在重获曾经支撑古老的印度一雅利安社会的那些观念——不过却具有了源于颓废种姓土壤的悲观主义的价值。——看来犹太人在这里纯粹是“中间人”，——他们没有创造任何东西。——编注

93 考虑到圣书禁止向他们提供……］参看雅各利奥上引书，105f。——编注

94 摩奴甚至说：……］同上书，102f。——编注

95 关于尼采对“雅利安人的”态度，参看尼采致反犹主义者弗里希（Theodor Fritsch）的信，后者是《反犹通讯》的出版人、伯恩哈德·福斯特（Bernhard Foester）和伊丽莎白·福斯特-尼采（Elisabeth Foester-Nietzsche）的朋友、《犹太问题手册》（[29] 1923）的作者、纳粹主义的同路人：……请您相信我：这些无聊的半瓶醋们对于人类和种姓表现出来的这种令人生厌的发表意见的愿望，这种对于每一个审慎的精神都会以冷静的鄙视加以拒绝的那些“权威”（比如，杜林（E. Duehring）、瓦格纳(R.Wagner)、埃布拉德（Ebrard）、瓦蒙德（Wahrmund）、保罗·拉加德(Paul de Lagarde)——他们中间的哪一位在道德和历史的问题上是最不合理、最不公正的？）的臣服，对于“日尔曼人的”、“闪米特人的”、“雅利安人的”、“基督教的”、“德意志的”这些模糊概念所做的这些持续的荒谬的伪造和处理，长此以往，所有这些真的会激怒我，并使我摆脱嘲讽的善意，而迄今为止，我正是带着这样的善意注视当今德国人那种善良愿望和假仁假义的。——最后，如果查拉图斯特拉的名字从一个反犹主义者口中说出，您认为我会有何感觉？……——编注

96 《以诺书》］尼采在笔记本WII3中摘录了这段话，出于勒南的《耶稣传》第181页，巴黎，1963：《以诺书》包含比《福音书》更为猛烈的对于尘世、富人和权贵的诅咒。参看科利版第13卷，11［405］。——编注

97 参看《敌基督者》，第55节末尾。——编注

98 关于本章的由来，参看本书“前言”的编注。——编注

99 滥用］滥用。在法国人中间，做德国人是需要勇气的。WII3，184；WII7，154。——编注

100 思想家的民族］按照毕希曼（G. Buechmann）《流行名言》的说法，穆索斯（Karl Musaeus）在为其《民间童话》（1782）所做的预告里，首次谈到了“思想家和诗人的民族”。——编注

101 德意志，德意志高于一切］德国诗人奥古斯特·海因里希·霍夫曼·冯·弗勒塞本（August Heinrich Hoffmann von Fallersleben，1798—1844）“德国人之歌”的首行诗。——编注

102 俾斯麦(Otto Von Bismarck，1815—1898)：普鲁士宰相兼外交大臣，是德国近代史上杰出的政治家和外交家，被称为“铁血宰相”。——译注

103 我是不是也应当供认……］科利版第13卷第540页中的一段话与此相仿：我是不是也应当供认人们现在读什么书呢？——达恩（Dahn）·埃伯斯（Ebers）·康拉德·费迪南特·迈耶尔(Conrad Ferdinand Meyer，1825—1898)?——我听说大学教授们都力挺这位谦虚而正直的迈耶尔，不惜舍弃特弗里德·凯勒(Gottfried Keller，1819—1890)。该死的庸人本能！——编注

104 曾经］即《不合时宜的沉思》中针对大卫·斯特劳斯《新旧信仰》（柏林，1872，BN）的论文。——编注

105 大卫·施特劳斯（David Friedrich Strauss，1808—1874)：德国神学家、作家，著有《耶稣传》。尼采在其《不合时宜的沉思》第一篇中，把他当做自己的批判对象。——译注

106 原文为Bierbank，即啤酒屋里的长凳，转义为（坐在啤酒屋里进行的）空谈。——译注

107 难怪他在诗中……］参看《斯特劳斯全集》（出版人：E. 策勒）第12卷：诗歌遗稿。——编注

108 德国越来越被视为欧洲的浅薄之国］参看《瞧！这个人》："我为什么写出了这样的好书"第2节；《尼采反瓦格纳》的"前言"。——编注

109 文化和国家……］文化和国家是敌对者：［今天，国家要求对文化问题发表意见，甚至要对其做出决定，——仿佛国家不只是文化的一种手段、而且是一种非常次要的手段似的！付出多少"德意志德国"也换不来一个歌德！］——一切伟大的文化时代都是政治的衰落期。［就其本身而言，没有任何问题］今天，在［国家］帝国要求对文化问题发表意见、甚至要对其做出决定的地方，最好再次扪心自问：付出多少"德意志帝国"才能换来一个歌德？在文化的历史上，"帝国"是其间的不幸：自从德国精神最终放弃了"精神"以后，欧洲就变得贫乏了。在国外，人们对此已经有所察觉：在这个问题上，德国人不要自欺欺人！WII6，139，141。——编注

110 再没有一个德国哲学家……］没有一个德国哲学家，这是一个头等的结局。没有人会不公平到这样的程度，以致把那些饶舌的庸才对哲学家一词的误用归咎于德国人，比如，无意识者哈特曼(Eduard Von Hartmann)先生，或者像柏林的反犹主义者杜林（E. Duehring）先生那样大动肝火的恶棍。后者的追随者中鲜有像样的人，而前者的门徒中则鲜有像样的"理智"。WII6，141。——编注

111 需要的是这样的教育者……］参看科利版第8卷，5［25］（1875）。——编注

112 “高级保姆”］参看科利版第12卷，10［12］。——编注

113 雅各布·布克哈特］参看尼采1888年12月22日致欧文·贝克的信：［在《偶像的黄昏》中］以特别的礼遇出现了两次的雅各布·布克哈特（Jacob Christoph Burckhardt，1818—1897，瑞士著名文化历史学家，著有《意大利文艺复兴时期的文化》（1860）等。——译注），最先收到了样书，那是诺伊曼出版社（Naumann）寄给我的。——编注

114 美属于少数人（pulchrum est paucorum hominum）］参看贺拉斯(Quintus Horatius Flaccus,前65—前8，古罗马诗人、批评家。——译注)的《讽刺诗集》，I，9，44（在《瓦格纳事件》第6节也曾引用）。——编注

115 所有的无教养……］参看上文“违反自然的道德”第2节。——编注

116 轻快的足］参看“四大谬误”第2节和《瓦格纳事件》第1节。——编注

117 也源自尼采在1887年秋季和1888年夏季之间为《权力意志》准备的笔记，这进一步证明了：《偶像的黄昏》是对被尼采放弃的“权力意志”加以分解后的产物。在1888年夏季的最初付印手稿——即《偶像的黄昏》和《敌基督者》仍合在一起的那份付印手稿——中，现在本章中的第1—18节被冠以“在艺术家和作家之间”的标题，第19—31、45—51节被放在“依我的美学观加以整合”的标题之下；而第32—44节则是尼采在10月4日至13日之间修订校样的过程中加上去的；它也源自早先为《权力意志》而准备的材料。——编注

118 参看科利版第13卷，11［409］。——编注

119 吕齐乌斯·安涅·塞涅卡(Licius Annaeus Seneca,公元2—65)：古罗马政治家、哲学家、悲剧作家、雄辩家、新斯多葛主义的代表。——译注

120 赛金根的道德号手］参看当时舍费尔（Joseph Victor von Scheffel，德国诗人和小说家。——译注）的著名诗篇“赛金根的号手”。“奥伯海因的一首歌”，斯图加特，1854。——编注

121 但丁（Dante Alighieri，1265—1321）：意大利最伟大的诗人，著有《神曲》。被恩格斯誉为“中世纪的最后一位诗人，同时又是新时代的最初一位诗人。”——译注

122 维克多·雨果(Victor Hugo，1802一1885）：19世纪浪漫主义文学运动领袖，人道主义的代表人物，有“法兰西的莎士比亚”之称。——译注

123 法络斯（Pharus）灯塔：世界七奇之一。——译注

124 李斯特（Franz Liszt，1811一1886）：匈牙利作曲家、钢琴家、指挥家和音乐活动家，浪漫主义音乐的主要代表人物之一。——译注

125 乔治·桑（George Sand ，1804一1876）：法国19世纪著名女作家,浪漫主义女性文学和女权主义文学的先驱。一生写了100卷以上的文艺作品、20卷的回忆录《我的一生》以及大量书简和政论文章。——译注

126 多产的乳牛（lactea ubertas）］参看《龚古尔兄弟日记》，II，25，BN：“在她的姿态里有一种庄严，一种平静，就像某种反刍类动物的半醒半睡状态”；或者：“桑夫人，一个反刍的斯芬克斯，一头乳牛。”——编注

127 儒勒·米什莱（Jules Michelet，1798—1874）：法国19世纪著名历史学家，在近代历史研究领域中成绩卓越。——译注

128 托马斯·卡莱尔（Thomas Carlyle ，1795一1881）：英国著名散文作家和历史学家，也是很有影响的社会批评家，著有《法国革命》(1837)等。——译注

129 约翰·斯图亚特·密尔（John Stuart Mill，1806—1873）：十九世纪英国著名哲学家、逻辑学家和经济学家，著有《论自由》、《逻辑体系》、《政治经济学原理》等。——译注

130 茹尔·德·龚古尔（Jules de Goncourt）和埃德蒙·德·龚古尔（Edmond de Goncourt）：法国自然主义小说家。——译注

131 龚古尔兄弟：或与荷马作战的两个埃阿斯］参看《龚古尔兄弟日记》，III，80："我以最温和的语调断言，阅读雨果的作品比阅读荷马的作品更令我愉快"。——编注

132 埃阿斯（Ajaxe）：荷马史诗《伊利亚特》中的勇士，是特洛伊战争中最威猛的战士之一。——译注

133 约克·奥芬巴赫（Jacques Offenbach,1819—1880）：法国作曲家，古典轻歌剧创始人之一。——译注

134 左拉（émile Zola，1841—1902）：法国著名作家，自然主义文学理论的主要倡导者，一生写过数十部长篇小说，代表作是《萌芽》。——译注

135 参看科利版第12卷，9［22］，9［20］（1887年秋）。——编注

136 勒南(Ernest Renan,1823—1892年)：法国作家，著有《科学的前途》、《基督教的起源》、《以色列历史》等。——译注

137 勒南。——神学，……］像勒南这样一个精明的、［随和的］严谨的人，怎么会一旦纵情于本能就出错呢？怎么会以一种荒谬的方式成为神学家和女人气呢？WII3，9。——编注

138 精神上的贵族主义］作为精神贵族主义的圣方济各，WII3，9，关于勒南对于"精神上的贵族主义"的看法，参看《龚古尔兄弟日记》中著名的"在马格尼处吃饭"的谈话，特别是他的《哲学对话录》，尼采读了这本书的德译本：勒南：《哲学对话与残篇》，

Konrad von Zdekauer译，莱比锡，1877，BN（特别参看第60页及下页、第73页、第76页及下页、第83页及下页，这些内容显示了尼采阅读的轨迹）。另一个参加“吃饭”谈话的人福楼拜（G.Flaubert）也分享勒南的理论，由法国（和全世界）学者组成的寡头政府必须按照这一理论进行统治；这一点从致乔治·桑的信中得到了说明，尼采也读过这封信。——编注

139 基督徒、天主教徒甚至于牧师……］仍然是天主教徒和女人气！他的手法全都是女性的、教士的手法——这些手法几乎令一个男人毛骨悚然。勒南的仇恨并非直接的，（他是）无辜的并且无论如何是无害的：然而，他懂得以一种致命的方式去崇拜。WII3，9，11。——编注

140 参看科利版第13卷，11［9］：该残篇更为清楚地表明：尼采在对圣佩甫的刻画中利用了《龚古尔兄弟日记》；参看《龚古尔兄弟日记》II，66：“细腻的笔触——这就是圣佩甫漫谈的魅力与局限之所在。没有崇高的信念，没有宏大的表现，没有整体凸显人物的形象。一系列被精心打磨的华丽词藻，通过重叠和堆积而不断被雕琢。谈话机敏、风趣却微不足道；谈话中既有优美、讽刺和雅致，也有恶意中伤和笑里藏刀；从本质上看，这种谈话不是绅士间的谈话。”（疏排的地方被尼采在他的样书中做了下划线，此外，整个段落都被划了线，并标有“注意”的字样）。同上书第90页：“……在这些话语中，他内心最隐秘、最真实的方面得以显现。人们感觉圣佩甫是一个孤独的革命者。在我们看来，他仿佛具有一个传统的平均主义者的头脑，并将卢梭式的对十九世纪社会的仇恨呈现了出来。在生理上，他也和这个卢梭有几分相像。”（这里的疏排字母也是表示尼采的下划线，在最后一个下划线的旁边，有尼采惯用的符号：e,<cce> h<omo>。）同上书第103页：“……伏尔泰从圣佩甫那里引发出对于卢梭的一种称赞，说卢梭是一个具有和他同样的心灵的人，一个与他同‘种类’的人”（疏排部分同上；“种类”一词被尼采划了两道线）。——编注

141 圣佩甫（Charles Augustin de Sainte—Beuve，1804—1869)：19世纪法国文学评论家。——译注

142 他不停地蠕动……］参看“格言与箭”第31节。——编注

143 波德莱尔（Charles Baudelaire1821—1867)：法国著名诗人，法国象征派诗歌的先驱,被尊为现代派诗歌的鼻祖。——译注

144 从某些方面看，是波德莱尔的一个雏形］参看科利版第13卷，11［231］，圣佩普致波德莱尔的信：您的话千真万确，我的诗与您的诗是有关联的。实际上，我也曾品尝那同样苦涩的果实，内心满是灰烬。（摘自波德莱尔：《遗著》）。此外，尼采还通过《圣佩普笔记》（巴黎，1876，BN）对圣佩普与波德莱尔之间的关系有所了解。该笔记还包含波德莱尔为雨果造的比喻“天才的驴子”（尼采也引用了）以及圣佩普在第36页说过的“我的不信教的小朋友”；参看科利版第11卷，34［5］；38［6］。——编注

145 《效法基督》（Imitatio Christi）： 系中世纪一本灵修名著，作者托马斯·冯·肯培（Thomas von Kempen，1380—1471）。——译注

146 参看科利版第12卷，10［163］。——编注

147 乔治·艾略特（George Eliot，1819—1880)：英国女小说家，与狄更斯和萨克雷齐名，主要作品有《弗洛斯河上的磨坊》、《米德尔马契》等。——译注

148 参看科利版第13卷，11［24］。1876年2月10日，尼采购买了乔治·桑《全集》的德译本（包含Arnold Ruge写的一篇导言），莱比锡，1844—47，BN。——编注

149 《旅行书简》］（乔治·桑的书信集，记录了作者与多位友人的思想交流，也披露了作者感情生活的大量细节。——译注）1837年出版。——编注

150 她就像钟表一样……］参看《龚古尔兄弟日记》II，第146页戈蒂耶（T.Gautier，1811—1872，法国作家——译注）的报道：“不过，你们知道发生了什么，什么可怕的事情！她在午夜1点完成一部小

说，在当天夜里又重新开始另一部小说的写作……桑夫人简直就是写作机器”。——编注

151 巴尔扎克（Honore de Balzac，1799—1850）：19世纪法国伟大的批判现实主义作家，欧洲批判现实主义文学的奠基人和杰出代表．其《人间喜剧》被称为法国社会的“百科全书”。——译注

152 写作母牛］参看上面第1节和“多产的乳牛（lactea ubertas）”的编注。——编注

153 勒南崇敬她］参看《龚古尔兄弟日记》II，112：“……我觉得乔治·桑夫人比巴尔扎克更为真实……在她那里，到处都洋溢着激情……在未来的三百年人们都将阅读她的作品……”。勒南“在马格尼处吃饭”期间做出的这些判断，尼采在他的样书中做了下划线。此外还有第122页：勒南：——乔治·桑夫人，当代最伟大的艺术家，真正的天才！。——编注

154 参看科利版第12卷，9［64］。——编注

155 按照自然］系法文“d’après nature”的德译，比如，尼采读过的《龚古尔兄弟日记》那个版本的“前言”第VIII页：“……我们不再是我们的乐器的主人，就是说，我们只是按照自然对音符进行极为不完善的编辑而已”。（疏排部分来自埃德蒙·龚古尔）。——编注

156 第8—11节曾经是尼采在《瓦格纳事件》第7章预告的“论艺术生理学”一章的起始部分：在我的代表作题为“论艺术生理学”一章中。按照1888年5月——当时尼采正致力于《瓦格纳事件》的写作——关于《权力意志》的写作计划，实际上该书第三部的第三章带有“论艺术生理学”的标题。与此同时（1888年5月），尼采着手对与这一主题相关的笔记进行誊写；相关内容也存于WII9题为“论艺术生理学”的都灵笔记中。当尼采放弃《权力意志》的计划时，他几乎未加修改地把WII9中的四个段落放进了《偶像的黄昏》。WII5中的一节带有“论艺术的起源”的标题，并显示出若干内容上的变化。——编注

157 拉斐尔 (Raffaello Sanzio，1483—1520年)：意大利杰出画家，和达·芬奇、米开朗琪罗并称文艺复兴时期艺坛三杰，代表作有油画《西斯廷圣母》、壁画《雅典学院》等。——译注

158 论艺术家心理学……］论艺术的起源。/ 从生理上说，醉是一切艺术［一切艺术活动］、一切审美活动和审美直观的前提。一切艺术都可以追溯到这样一种状态：其中，醉使整个机体的兴奋度得以提升：/ 这可能是性兴奋的醉/ 或者是残酷的醉/ 或者是麻醉剂的醉/ 或者是春天的醉/：愤怒的醉/：欲望的醉/：果断的醉/：竞赛的醉/ 或者眼睛的醉：幻象/ 在抒情诗和音乐中，它表现为极乐/ 在悲剧中，它以一种微秒的方式表现为残酷/ ——感官在醉态的极度兴奋/ 相近的醉的领域的同时兴奋……/ 醉的本质即在于力的提升感和充沛感——人们把这种充沛施与物，就是说，人们把物理想化/ 这种理想化不是放弃那些次要的、细微的特征，而是使主要特征得以极大地展现，从而使其他特征消失/ 人们从本己的充沛出发，使万物进入醉态：人们把它们视为充实的、受到力的挤压的和充满了力的，就是说，人们使物进入这样一种状态：它们成了我们自身的一种反映/ 人们可以准确地想像一种反艺术的活动，它使万物贫乏、稀疏、苍白：这些反艺术家和饥民，这些盘剥事物从而使之愈加贫瘠者是何许人也？——/ 他们是特殊的悲观主义者：一个作为艺术家的悲观主义者，这是一个矛盾/ 问题：然而，确实有悲观主义的艺术家！……WII5，164。——编注

159 作为醉的两种类型，"狄奥尼索斯的"和"阿波罗的"这两个对立概念是什么意思？/ 后者首先使眼睛处于兴奋状态，从而获得梦幻的力量。前者则使全部情绪系统兴奋起来：从而把变形、表现、转换、做戏和跳舞的力量同时调动起来……/ 本质的东西是变形的力量：从而使情绪轻快地表达出来，迅即转化为现实……/ 可以说，音乐不过是对那异常丰富的情绪释放之表达的一种抽象……是戏剧的一种残留物/：人们使若干感觉机能特别是肌肉机能停顿下来（至少相对说来是这样）：于是，人们不再模仿和表现他们感觉到的一切……尽管前者是真正的狄奥尼索斯的总体状态：音乐则是其逐渐获得的一种强化形式，代价是其他狄奥尼索斯艺术的丧失/ 演员（即舞蹈家、小丑）和音乐家是同源的，原本是一体的：但专门化到了这样的程度，以致彼此

误解/ 另一方面，抒情诗人与音乐家也是盟友，二者本质上是一体的。/ 建筑学家以其最最令人信服、最骄傲的形式表达了一种伟大的［功利］意志行为。是一种用伟大的线条表现出来的心灵的雄辩……在狄奥尼索斯的醉中，包含了性与快乐；它并不缺乏阿波罗式的醉。在两种状态之间，必定有一种速度上的差别……某些醉的感觉的极度平静（严格说来：时间和空间感的放缓）最易于反映在对于最为平静的表情和精神活动的幻象中。古典风格从本质上表达了这种平静、简化、缩短和集中——最高的权力感集中于古典类型之中。沉重地做出反应：一个伟大的意识：感觉不到斗争：/ 自然的醉：———。——WII5，165。——编注

160 由我引入美学的……］参看《悲剧的诞生》（1872）。就在上面被告知的笔记之前不久，还有存于WII5（1888年3—4月）的大量关于《悲剧的诞生》的笔记；参看科利版第13卷，14［14—26］。——编注

161 参看科利版第13卷，11［45］。——编注

162 爱默生（Ralph Waldo Emerson, 1803—1882）：美国散文作家、思想家、诗人，有“美国文明之父”之称。——译注

163 洛卜·德·维迦（Lope de Vega,1562—1635）：文艺复兴时期西班牙民族戏剧的代表作家。——译注

164 虽然雄风不再……］对奥维德（Publius Ovidius Naso，43 BC – AD 17，古罗马诗人——译注)《黑海书简》(Ex Ponto)中一句话的戏谑性解读：“虽然雄风不再，但乐趣终可称道”。《黑海书简》III 4，79。——编注

165 马尔萨斯（Thomas Robert Malthus，1766—1834年）：英国经济学家，近代人口问题研究的先驱。——译注

166 “让它见鬼去吧！”在当今的德国，……］出自路德的诗“我们的上帝是一个坚固的城堡”。——编注

167 参看科利版第12卷，9［99、101］。——编注

168 哈特曼(Karl Robert Eduard Von Hartmann，1842—1906)：德国哲学家。——译注

169 我亲耳听到过……］参看科利版第13卷，11［101］。——编注

170 在WII6，36“论现代性和颓废”的条目之下。——编注

171 Mp XVII 中的标题：美学。/ 基本认识：什么是美与丑？——编注

172 纳克索斯岛(Naxos): 基克拉迪群岛中的最大岛,在爱琴海南部。——译注

173 阿里阿德涅（Ariadne）：希腊神话中克里特王米诺斯和帕西菲的女儿，后成为狄奥尼索斯之妻。——译注

174 啊，狄奥尼索斯，我的天神，……］参看《善恶的彼岸》第295页，以及科利版第12卷，9［115］：插入：忒修斯（Theseus，希腊神话中的英雄、雅典国王，曾经是阿里阿德涅的意中人——译注）、狄奥尼索斯和阿里阿德涅之间的简短谈话。——编注

175 在这种憎恨中，……］全部艺术哲学都存在于这种憎恨之中，WII7，134。——编注

176 参看《会饮篇》，206 b—d。——编注

177 柏拉图走得更远。……］参看《费德罗篇》，249c—256e。——编注

178 参看科利版第12卷，9［119］。——编注

179 为艺术而艺术（L’art pour l’art）］库辛（V. Cousin，1792—1867，法国哲学家——译注）最早创造了这个用语：“为宗教而宗教，

为道德而道德，为艺术而艺术”（见他于1818年所作、1836年于巴黎出版的《哲学演讲》）。——编注

180 蠕虫］出自：一条蛇。付印手稿。——编注

181 参看科利版第13卷，11［2］。——编注

182 参看科利版第13卷，11［59］。——编注

183 “这幅画像美得令人陶醉！”］莫扎特《魔笛》中塔米诺（Taminos，《魔笛》的主人公，埃及王子——译注）之言。——编注

184 “我将看我自己，……］参看加利亚尼(1728—1787，意大利经济学家。——译注)1769年9月18日致埃佩奈夫人（Mme d’Epinay）的信。——编注

185 参看科利版第12卷，10［143］。——编注

186 机器］出自：国家机器。Mp XVI4。——编注

187 沉睡的原始本能］参看歌德《浮士德》I，1179—1185。——编注

188 拜洛伊特（Bayreuth）：德国巴伐利亚州的一个小城，瓦格纳曾经在此居住。——译注

189 参看科利版第13卷，11［79］；普鲁塔克（Plutarch，约46—120，古希腊传记作家和哲学家，著有《传记集》等。——译注）的《恺撒》17；尼采1888年2月13日致加斯特的信。——编注

190 第32—44节是尼采在校对《偶像的黄昏》期间加上去的。其中，第32—35节取自尼采于1888年4月开始在笔记本WII6中写下的一个内容更为丰富的誊清稿。该誊清稿由6个段落组成；第5段是不完整的，因为紧随其后的一页被（尼采？）撕掉了。誊清稿的前两段后来变成了《敌基督者》的第3、4节，其余4段变成了现在“一个不合时宜

者的漫游”的第32—35节。紧随其后，尼采——也是在笔记本WII6中——在“为自杀、‘自愿的死’正名”的标题下写下了一段箴言，这就是“一个不合时宜者的漫游”的第36节。（在它之后，还有两条笔记，一条关于禁止慢性病人生育，另一条关于为卖淫正名；第一条成了“权力意志”（大八开本XV、XVI，1911）第734节，第二条则在“权力意志”（大八开本XV、XVI，1911）中被略过。第37节是尼采从仍然是片段性的笔记中抽取出来的，这些笔记最初是为《重新估价一切价值》的第二部（按照1888年9月的计划）或第三部（按照1888年10月的计划）而写的：非道德主义者。“一个不合时宜者的漫游”第32节的标题“非道德主义者说话了”容许我们做出这样的假定：有一段时间尼采曾经打算把现在的第32—37节用作“非道德主义者”，直到他校对《偶像的黄昏》时（1888年10月）才放弃这个打算。第38—39节来自笔记本WII6中的另一个誊清稿，该誊清稿由6小段组成，标题是“现代性。/未来的人指南”。第40—44节系尼采由早先彼此不相关联的若干笔记编纂而成。——编注

191 上文提到的笔记本WII6中的誊清稿——尼采从这里抽取了本章的第32—35节——内容如下：什么是好？——一切提升人的权力感、权力意志乃至权力本身的东西。/ 什么是坏？一切源于虚弱的东西。/ 什么是幸福？权力增长的感觉，——阻力被克服的感觉。/ 不要满足，而要更多的权力；不要和平，而要更多的战争；不要美德，而要更为卓越（按照文艺复兴时期的风格，美德（Tugend）是virtú，即不虚伪的德性）。/ 弱者和失败者应当灭亡：这是社会的首要准则。而且，人们还应当帮助他们灭亡。/ 什么东西比任何一种罪恶更为有害？——对于弱者和失败者的同情，——基督教……// 我在这里提出的问题不是在生命的顺序上应当用什么接替人类的问题；而是——应当培育和要求什么种类的人，作为更有价值、更有生命尊严、更有前途的人。/ 这种更有价值的种类往往已经有了：不过是作为一种运气，作为一种例外，——从来都不是作为被要求的种类。在更多的情况下，他恰恰是最为可怕的种类，迄今他几乎一直是可怕的人：正是由于这种恐惧，人们要求、培育并且获得了相反的种类：家畜、群居动物、具有“平等权”的动物、虚弱的动物一人，——基督徒……// ［《偶像的黄昏》，“一个不合时宜者的漫游”第32节］没有什么比有所愿望之人更

违反哲学家趣味的了……如果他只从其行动中看人，如果他从人与迷宫般的困境的抗争中观察这种最勇敢、最坚强、最狡猾的动物，那么，他会觉得人是多么值得赞叹啊！但哲学家鄙视愿望着的人，也鄙视理想的人——鄙视人的一切愿望、一切“理想”。如果说一个哲学家可以是一个虚无主义者，那么，他就会是，因为他在人的一切理想背后发现的是无。或者说还不曾是无，——而仅仅是无价值、荒谬、短暂、匮乏、虚伪、懦弱和疲惫之物，是从其生命之饮干的酒杯倒出的各种沉淀物……作为现实如此可敬的人，一旦有所愿望，便不值得尊敬了，这是怎么回事？他必须通过在想像之物中更加无头脑、无意志地伸展四肢，从而为他的行动所需要的巨大的大脑和意志紧张做出补偿吗？人的愿望史是人的历史中的不光彩部分（partie honteuse）；对其理想的长期想像甚至可能导致对人的厌恶。但他的现实为他进行辩护，并将永久地为他进行辩护：因为与任何一个迄今臆想出来的、梦想出来的、驯服出来的和捏造出来的人相比，——与任何一个理想的人相比，现实之人的价值是何等之高。/ 只有“理想的人”才违反我们这些哲学家的趣味。// ［《偶像的黄昏》，“一个不合时宜者的漫游”第33节］利己主义与利己主义者的生理学价值相当。——每一个个人都不仅仅是——像道德所认为的那样——一个随其出生才开始的东西：他是一直到他为止的整个发展路线。如果他体现的是上升的路线，那么，事实上他的价值就是非常巨大的。他对保持和促进自己成长的关心可能会达到登峰造极的程度。（这是对在他身上得到许诺的人类未来的关心，这种未来赋予成功的个人一种如此巨大的利己主义的权利。）如果他体现的是下降的发展、衰败、慢性病（——从总体上看，疾病纯粹是衰败的后果，而不是它的原因），那么，他就没有什么价值；因而，最起码的公正就要求他尽可能少地蚕食成功者的场所、力量和阳光。在这种情况下，动物就会躲进它的洞穴之中。在这种场合，社会的职责就是对利己主义（它表现为荒谬的、病态的和破坏性的）加以压制，无论涉及的是个人，还是整个堕落的社会阶层。在这样的阶层中间，一种关于“爱”、顺从、自我否定、忍耐、承受、帮助、言行一致的说教和宗教可能具有最高价值，甚至从统治者的眼光看来也是如此：因为它压制了敌对、忌妒和怨恨的情绪——在被遗弃者身上这是再自然不过的情绪！它甚至为他们之故，以美德和神圣的名义推崇卑微、贫乏、病态和低贱。在那些大众阶层中间维持大公

无私的迷信、卑贱者的福音和“十字架上的上帝”，这不仅仅是统治种姓的聪明，这也是他们的真正智慧之所在：他们通过这种手段反抗受苦者的本能，反抗被他们禁止的利己主义。一个病人，一个颓废的产物，是无权享有利己主义的。/ ［《偶像的黄昏》，“一个不合时宜者的漫游”第34节］当社会主义者即衰退的社会阶层的代言人暴跳如雷地要求“权利”、“公正”和“平等”的时候，他是受其愚昧本性的驱使，而这样的本性根本不懂得把握这样一点：他到底为何受苦、怎么受苦。另一方面，他也借此得到了快乐：这个穷鬼最为擅长的莫过于叫喊了。假如他的生理感觉再好一些，他就没有理由叫喊了：那样，他肯定就会到别的地方寻乐去了。诉苦毫无用处：它源于虚弱。至于人们是把自己的不爽归咎于他人，还是归咎于他们自己（社会主义者的行为如同前者，基督徒的行为则如同后者），根本没有实质性的分别：二者的共同之处在于：当受苦者受苦的时候，必须有人对此完全负责……最后，基督徒对于原因的寻求也没有止于他自身：作为原因和动机（causa et ratio）强加给其不爽的“罪孽”概念不足以发泄他的怨恨。于是，他谴责、诋毁、诅咒“世界”，社会主义出于同样的信念诅咒社会、人与人之间的统治秩序和等级距离。基督徒不想把自己当作例外：他们的趣味要好于社会主义者的趣味，后者不知疲倦地叫喊“只有我们是善人和公正者！”。但在这两种情况下，人们最好不要太认真地对待这样的叫喊。人们倒是要告诫自己，在此朝天叫喊的是生理上的衰退（而不是什么不公）：基督徒的“罪孽”和社会主义的不满都是受苦者的误解，可惜他们已经无可救药。或者毋宁说：就算有药可救，——但这种人恰恰太过胆怯，以致不能接受救助……/ ［《偶像的黄昏》，“一个不合时宜者的漫游”第35节］在我们发现利他主义的估价模式占上风的地方，都暴露了一种普遍失败的本能。这种价值判断从实质上看只不过意味着“我不再有任何价值”：肌肉、神经和运动中枢的衰竭、软弱，缺乏强壮的、强健的、肯定的感觉，（这样的生理状况）如是说。这种生理的价值判断转化为一种道德的或宗教的价值判断：一般说来，宗教和道德价值占上风，这是卑贱文化的一个标志。因此，这里发生的不过是这样的事：一种生理的价值感试图从那些领域出发为自己做辩护，其中，价值概念可以完全被这些衰退者所理解。基督教的“罪人”想借以理解自身的那种解释，并不是为了证明缺乏权力和自信的合理性：他宁愿感觉有罪，也不想仅仅感觉不爽

（——这种人畜渴望原因，不加区分地吞下好的和坏的原因）。从根本上说，这是衰败的征兆，是完全按照基督徒的方式做出的解释。——我们在别处已经看到这种解释，被遗弃者不是在他们的罪责中、而是在社会中寻找他们被遗弃的原因：社会主义者、无政府主义者和虚无主义者把他们的此在解释为某种应当由某人对其承担责任的东西，因此，他们毕竟是基督徒的近亲（——在另一个地方我说过由基督徒、平民、病人、穷人和白痴组成的本能共同体）。如果有人———［下一页被撕掉了］，那么，人们相信不爽和失败（更明确地说：受压抑的状态战胜强健的状态）会更容易忍受。——编注

192 上文提到的笔记本WII6第134页的文稿内容如下：为自杀、“自愿的死”正名/ 病人是社会的一个寄生虫。在一种特定情况下，再作为病人继续活下去是不高尚的。……/ 卑劣地、荒谬地靠医生和医术苟延残喘，应当遭到公众舆论的鄙视。医生应当有勇气每天让他们的病人品尝这种鄙视。/ 要为社会的普遍利益要求无情地监控个人的一切问题，制定一种新的责任，即医生的责任，——比如，关于婚姻的责任。/ 当不再能以一种骄傲的方式活着的时候，就以一种骄傲的方式死去。面对证人和朋友，自愿、清醒而欣喜地死去：这样，有一种真正的告别；同时，对他的成就和愿望做一次真正的估价，做一份简历（summa vitae）[——不是那种］卑鄙地、残酷地滥用生理上的死亡去评判人和生命的价值，历代的基督教教会正是因此赢得了一个可耻的记忆。/ 对死亡正确的即生理上的评价：死亡也不过是一种自杀（——人决不是死于他人，而是死于他自己——），只不过这是在最可鄙情况下的死，一种不自由的死，一种不适时的死，一种奴隶的死。人们应当出于生命之爱期望一种勇敢的、清醒的、坚强的死……/ 我们不能亲手阻止出生：但我们可以弥补这个过错。当一个人废除了自己的时候，他就做出了世上最值得尊敬的事情，——社会从中获得的利益要比从随便哪种禁欲、软弱（misère）和自卑的生——比如帕斯卡尔的生——中获得的利益更多（对抗悲观主义的惟一方法：废除悲观主义者先生们。对此，每个人都可以有所贡献。我愿意相信，帕斯卡尔的自我反驳比他对基督教、对“帕斯卡尔主义”的辩护更有价值……）/ 悲观主义是传染性的：它就像霍乱一样侵袭孱弱的体质，而这样的体质实际上（已经）被判了刑……。——编注

193 恺撒·博尔吉亚（Cesare Borgia，1476—1507），教皇亚历山大六世的私生子，曾任大主教等职，马基雅维利对其评价甚高。——译注

194 瑞士编辑］约瑟夫·维克托·魏德曼（Josef Viktor Widmann，1842—1911），他曾于1886年对《善恶的彼岸》发表过评论。——编注

195 正如预期的那样，……］参看科利版第13卷，19[7］。——编注

196 赫伯特·斯宾塞（Herbert Spencer，1820–1903)：英国哲学家，进化论的先驱。——译注

197 上文提到的存于WII6，30—35，32—33，30誊清稿中的初稿——写于对《偶像的黄昏》进行修改之前——内容如下：现代性。未来的人指南。/ ［《偶像的黄昏》，“一个不合时宜者的漫游”第38节］1. / 一件事情的价值不在于我们通过它获得了什么，而在于我们为获得它付出了什么，——它花费了我们什么。我举一个例子。/ 2. / 自由主义机构一经建立，它们马上就成了对自由最严重、最彻底的损害者：——它们暗中破坏权力意志，它们是有组织的疲劳无力和平均主义；它们使人懦弱、疲倦、耽于享乐；通过它们，开始了群居牲畜的统治。与此相反，只要自由主义机构还是有待努力争取的目标，就是说，只要那种引发针对自己的大规模战争的自由主义本能的统治还在持续，那么，这些机构事实上就会以一种强有力的方式促进自由，而且，无论在这些机构的支持者一方，还是在其反对者一方都是如此。自由就是自己承担责任的意志，就是坚持距离，就是对于艰难、贫困、苦难乃至生与死保持冷漠，就是要用男性的、进攻的、好战好胜的本能支配任何一种小商贩、女人、母牛和基督徒式的荒谬的舒适：所谓的“幸福”。/ 3. / 为了保持支配地位必须不断地克服多大阻力，这是衡量自由的尺度，这个尺度既适用于个人，也适用于社会：就是说，自由被规定为积极的权力，被规定为权力意志。因此，最高形式的主权有极大的可能在其对手的近旁得以生长，在那里，奴隶制的危险变得最为急迫。人们应当从这样的角度审查历史：“个人”日臻完善

即获得自由的时期，典型的自主之人得以实现的时期，恰恰是历史上最艰难、最不公正、最不自由的时期。4. / 人们注定别无选择：或者高高在上——或者「俯首称臣，像一条蠕虫一样」被嘲笑、被消灭、被践踏。人们必须对自己施行暴政，各种形式的暴政——环境的暴政、机构的暴政、对手的暴政、自己本能的暴政：这样，一个人才能实现其最大限度的“自由”，即最大限度的勇敢、自信、奢华和智慧。罗马和威尼斯那样的贵族团体，那些有史以来培育强者的最大温室，就是在这样的意义上理解自由的：——他们都懂得把自由视为某种必须不断重新赢得的东西。/ ［《偶像的黄昏》，“一个不合时宜者的漫游”第39节］ 5. / 如今遭到最猛烈攻击的是传统的本能和意志。一切源自这种本能的机构都与现代精神的趣味相背离……实际上，人们的所思所想，无一不是以某种方式追求这样的目的，即为传统根除这种意义。人们把传统看做厄运；人们研究它，人们重视它（比如作为“遗传性”），——但人们却不想要它。意志在长久时间跨度内的延伸，对于事态和估价的选择——这使人们「有可能」决定若干世纪之后的未来——，这恰恰可以说是反现代的。由此产生了这样的结果：我们的时代从混乱的原则中获得其特征。——这是一个颓废的时代。——/ 6. / 如果我们的机构不再有任何用处，那么，过错不在它们，而在我们，是我们丧失了那些机构由之生长的全部本能：要求传统、权威、重大责任和世代团结的意志。而且，由于我们不再拥有创造机构的那些本能，所以，我们也会觉得我们从现存机构中获得和能够获得的东西不再对我们有利，相反，它们成了阻碍、愚蠢、浪费和暴政。例如，现代婚姻显然已经丧失了全部理性：但这不是对婚姻的抗议，而是对现代性的抗议……婚姻的理性——它存在于男人的单独法律责任之中（——只有这样婚姻才有重心，如今它却一瘸一拐地跛行）。婚姻的理性——它存在于其原则上的不可解体性之中；它存在于家庭对于夫妻的选择所承担的责任之中。随着对于爱情婚姻所持的日益宽容的态度，人们彻底清除了婚姻的根基，即一种机构得以由之建立的东西：——人们决不再把这样一种机构建立在一种特异反应之上！而是建立在普通的欲望之上，建立在平均的需要之上，建立在正常的本能之上！……人们不像上面所说的那样把婚姻建立在“爱情”之上，人们把（它）建立在性欲之上；人们把它建立在财产欲（老婆孩子即是财产）之上；人们把它建立在支配欲之上，这种支配欲不断地为自己组

织起最小的支配结构即家庭；以便通过它在更大的结构即国家之内发生影响；建立在那种需要子女和继承人的支配欲之上，以便保持其已有的权力、财产和影响，免遭独居生活的不测。为此目的，这种支配欲需要国家的保障，而这又需要一个有保障的国家。作为权力意志的一种正常形式，婚姻本身就已经包含了对于国家的肯定。——编注

198 参看科利版第13卷，11［60］。——编注

199 “不是我想要的那种自由……”］参看马克斯·冯·申肯多夫(Max von Schenkendorf, 1783年—1817，德国诗人。——译注)的诗歌“自由”（1813）的首行：“自由，我想要的那种自由”。——编注

200 普罗克拉斯提斯：希腊神话中开黑店的强盗。他把劫来的行人绑在他的铁床上，强使身体和铁床相齐，比床长的人，被其砍去长出的部分；比床短的人，被其强行拉长，后来被提修斯用同样手法杀掉。——译注

201 其历史的和生理的前提始终是……］参看《瞧！这个人》“我为什么如此智慧”第3节，第269页，第1—3行。——编注

202 在英国，人们对此的理解也没有什么两样，只不过没有人为此悲伤罢了。］在文件夹Mp XVI 4中，这句话之后是下述被删掉的部分：欺骗：在那里是民主的偏见，这种偏见只知道把伟人视为人民的工具和木偶；或者是卡莱尔的偏见［宗教的编造］，这种偏见代表了英国的基督教信仰，并从天才和英雄出发构造宗教概念。——编注

203 亨利·托马斯·巴克尔（Henry Thomas Buckle，1821—1861）：英国著名的实证主义史学家，以其《英国文明史》而闻名于世。——译注

204 参看科利版第12卷10［50］，初稿，随后还有3个较晚的文稿：WII5，171；WII6，132—130（在论卖淫的残篇之后）；Mp XVI 4；WII6中的文稿内容如下：罪犯类型：这是不利条件下强者的类型：所以，他身上的所有冲动常常与怀疑、恐惧、耻辱和压抑感交织

在一起，结果，造成了他的生理退化。罪犯是一个病态的强者，他必须在长期的紧张、谨慎和狡诈状态下偷偷摸摸地做他最擅长、最爱干的事情，他必须永远放弃公开地获得成功；他越来越学会感觉到他的本能的不利和危险，直到最后他只剩下作为暴君的本能，从而丧失了对它的崇敬……他再也不能获得一切意志自由和行动自由带来的快乐……他变成了宿命论的……这就是社会，我们这驯服的、胆怯的、平庸的社会，在这样的社会中，强者\[必然］退化为罪犯。这让人想起了陀思妥耶夫斯基所描写的那些西伯利亚囚犯：他把他们视为俄国人中最坚强、最卓越的天性。这些天性不被认可和信任，也不被视为有用的、有益的和平等的；他们缺乏良好的能见度、公开的权利和光明正大的行动。罪犯在其思想和行为上均有地下生活者的色彩：他们身上的一切都是苍白的。对我们的此在的公开赞许和认可也是一缕阳光。——我几乎是无意间注意到，在所谓的天才和美德鼓动者身上，每一种怪癖，每一种长久的、过于长久的地下生活，每一种不寻常的、难以理解的、不透明的生存形式都接近罪犯的类型……在探询底细的人看来，一切大革新者——在他们仅只从事革新的时期，在他们还没有“表现出”任何成果的时期——看上去都像大罪犯。作为他的一种成长形式，每一个天才都熟悉一种“卡提利纳式的生存”，这种天才也仅限于最智慧者：幸福的生存，非天才对此从来都不会有任何感觉。很多东西天生就是缄默的。例外者的发生史从来不会被记录下来。——编注

205 陀思妥耶夫斯基］参看尼采1887年2月13日致彼得·加斯特的信：您知道陀思妥耶夫斯基（Fyodor Mikhailovich Dostoevsky，1821一1881，俄国19世纪文坛上享有世界声誉的小说家，与列夫·托尔斯泰、屠格涅夫等人齐名，是俄国文学的卓越代表。——译注）吗？除斯汤达以外，还没有人给我带来这样多的欢乐和惊喜：（他是）一个我借以“理解我自己”的心理学家。——编注

206 斯汤达（Stendhal，系笔名，本名马利-亨利·贝尔（Marie-Henri Beyle，1783一1842）：19世纪法国杰出的批判现实主义作家，著有《红与黑》等。——译注

207 这是尼采从印度种姓制度中借用的术语。按照这种制度，有四种种姓，即婆罗门、刹帝利、吠舍和首陀罗。种姓之间界线分明，不得通婚，尤其严禁首陀罗和别的种姓通婚。对首陀罗男子和别的种姓女子结合所生的混血种，特别订有法律，给予一种贱名。旃陀罗（Tschandala）系首陀罗男子与婆罗门女子的混血种，他们的地位最低贱，不能与一般人接触，被称为“不可触者”。这种人世世代代操着当时认为下贱的职业，如抬死尸、屠宰、当刽子手之类。——译注

208 卡提利纳（Lucius Sergius Catilina，前108 一前62）：古罗马破落贵族，在西塞罗任执政官时曾阴谋叛乱，被后者发现并挫败。——译注

209 此处视野开阔］参看歌德《浮士德》II，11989。——编注

210 马库斯·图留斯·西塞罗（Marcus Tullius Cicero，前106—前43）：古罗马著名政治家、演说家、法学家和哲学家。——译注

211 参看科利版第12卷，9［116］。——编注

212 “对平等者平等，……］参看《查拉图斯特拉如是说》第二部，“毒蜘蛛”。——编注

213 第49一50节］参看科利版第12卷，9［179］。——编注

214 他身上有着这个世纪最强烈的本能］出自：他迫使其最强烈的本能活跃起来、彼此对抗，进而达到这样的结果：他成了支配这些本能的主人，达到了一个与文艺复兴类型最为接近的更高的类型。然而，他为他个人获得的东西，对于欧洲来说无疑是无法获得的——这不是我们的19世纪，歌德在自身中发现了他的整个世纪”：Mp XVI 4。——编注

216 康德用来指称上帝的词语。——译注

217 参看科利版第13卷，19［7］。——编注

218 关于“十字架”，我们也意见一致］参看《瓦格纳事件》，“结束语”。——编注

219 即《权力意志》——译注

220 关于本章的形成，参看《瞧！这个人》的“编注前言”。——编注

221 萨卢斯特（Sallust，前86—前34)：古罗马著名政治家和历史学家。——译注

222 科尔森（Wilhelm Paul Corssen，1820—1875）：德国语文学家，是尼采在普法塔（Pforta）中学期间的老师。——译注

223 aere perennius：比青铜还持久。——译注

224 贺拉斯（Quintus Horatius Flaccus，前65—8),：古罗马诗人、批评家，代表作有《诗艺》等。——译注

225 丰特奈尔（B. Fontenelle，1657—1757）：法国科学家、文人，被伏尔泰称为路易十四时代最多才多艺的人。——译注

226 修昔底德（Thucydides，前460—前396)：希腊历史学家，曾被认为是远古时代最伟大的历史学家，著有《伯罗奔尼撒战争史》。——译注

227 尼可罗·马基雅维利（Niccolò Machiavelli，1469—1527）：意大利政治哲学家、诗人和浪漫喜剧作家，代表作是《君王论》。——译注

228 雅可比·布克哈特］参看雅可比·布克哈特于1889年11月29日和1894年12月8日致西曼出版社(Seemann)的信，以及施特赫林(Felix Staehelin，1873—1952)为布克哈特的《希腊文化史》所写的前言，斯图加特，1930，XXIII至XXIX。——编注

229 洛贝克（Christian August Lobeck ，1781– 1860)，德国语文学家，柯尼斯堡大学修辞学和古文献学教授。——译注

230 温克尔曼（Johann Joachim Winckelmann，1717—1768）：德国考古学家、艺术学家，著有《古代艺术史》等。——译注

231 我，哲学家狄奥尼索斯的最后门徒］参看《善恶的彼岸》第295页。——编注

232 参看《查拉图斯特拉如是说》第三部，“旧榜和新榜”，第29节。我们在为《敌基督者》结尾处“反基督教之法”所作的注解中指出，该文本本来被选定作为《敌基督者》的结尾。——编注

译后记

两年以前，应陈小文先生之邀，译者据乔尔乔·科利（Giorgio Colli）和马志诺·蒙提那里（Mazzino Montinari）编辑的十五卷本考订研究版《尼采著作全集》（Friedrich Nietzsche: Saemtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbaenden, 简称科利版）第6卷翻译了《偶像的黄昏》正文部分，即将作为“商务新知译丛”出版。后应孙周兴先生之邀，补译了科利版的编注，被收入中文版《尼采著作全集》。在翻译过程中，参考、借鉴了周国平先生的译本；书后所附“尼采手稿和笔记简写表”采用了孙周兴先生的翻译；编注中若干涉及法文的文本，曾经关群德先生校改。在此，一并致谢。

商务印书馆王仲涛先生作为本书的责任编辑，为本书的出版付出了辛勤的劳动。“北京大学外国哲学研究所”为本书的翻译出版提供了经费资助。谨表谢意！

李超杰

2009年元月于韦伯豪

1. 封面
2. 版权
3. 汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明
4. 中文版凡例
5. 偶像的黄昏1
6. 前言2
7. 格言与箭 8
8. 苏格拉底的问题36
9. 哲学中的“理性”47
10. “真实的世界”最终如何变成了寓言51
11. 违反自然的道德57
12. 四67大谬误68
13. 人类的“改善者86 87
14. 德国人缺少什么98
15. 一个不合时宜者的漫游117
16. 我要感谢古人什么220
17. 锤子之言232
18. 附 尼采手稿和笔记简写表1
19. 注释
20. 译后记

汉译世界学术名著丛书

分科本◎哲学

躯体的智慧

〔美〕坎农 著

商务印书馆
SINCE1897 The Commercial Press

图书在版编目(CIP)数据

躯体的智慧/(美)坎农著;范岳年,魏有仁译. —北京:商务印书馆,2011
"汉译世界学术名著丛书"(分科本)
ISBN 978-7-100-07914-3

Ⅰ.①躯… Ⅱ.①坎…②范…③魏… Ⅲ.①人体生理学 Ⅳ.①R33

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 043179 号

所有权利保留。
未经许可,不得以任何方式使用。

汉译世界学术名著丛书(分科本)
躯体的智慧
〔美〕坎农 著
范岳年 魏有仁 译

商务印书馆出版
(北京王府井大街36号 邮政编码 100710)
商务印书馆发行
北京瑞古冠中印刷厂印刷
ISBN 978-7-100-07914-3

2011年5月第1版　　开本 880×1240 1/32
2011年5月北京第1次印刷　　印张 7⅜
定价:25.00元

汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明

我馆历来重视迻译世界各国学术名著。从1981年开始出版“汉译世界学术名著丛书”，在积累单行本著作的基础上，分辑刊行，迄今为止，出版了十二辑，近五百种，是我国自有现代出版以来最重大的学术翻译出版工程。“丛书”所列选的著作，立场观点不囿于一派，学科领域不限于一门，是文明开启以来各个时代、不同民族精神的精华，代表着人类已经到达过的精神境界。在改革开放之初，这套丛书一直起着思想启蒙和升华的作用，三十年来，这套丛书为我国学术和思想文化建设所做的基础性、持久性贡献得到了广泛认可，集中体现了我馆“昌明教育，开启民智”这一百年使命的精髓。

“丛书”出版之初，即以封底颜色为别，分为橙色、绿色、蓝色、黄色和赭色五类，对应收录哲学、政治·法律·社会学、经济、历史·地理和语言学等学科的著作。2009年，我馆以整体的形式出版了“汉译世界学术名著丛书”（珍藏本）四百种，向共和国六十华诞献礼，以襄盛举。“珍藏本”出版后，在社会上产生了良好反响。读书界希望我们再接再厉，以原有五类为基础，出版“分科本”，既便于专业学者研读查考，又利于广大读者系统学习。为此，我们在“珍藏本”的基础上，加上新出版的十一、十二辑和即将出版的第十三辑中的部分图书，计五百种，分科出版，以飨读者。

中华民族在伟大复兴的进程中，必将以更加开放的姿态面向世界，以更加虚心的态度借鉴和吸收人类文明的成果，研究和学习各国发展的有益经验。迻译世界各国学术名著，任重道远。我们一定以更大的努力，进一步做好这套丛书的出版工作，以不负前贤，有益社会。

商务印书馆编辑部

2011年3月

序

我致力于生理学研究三十多年之久，这个过程大体上是坚持不懈和从不间断的。我在学生时代所作的第一个研究是吞咽现象。以后，使我十分自然地去观察胃的运动，肠的运动和影响肠胃运动的各种条件。《消化的机械因素》一书总结了我将近十年的对消化道的研究工作，该书后面几章是消化过程的神经调节问题和情绪受干扰时的种种情况。随后，凡是研究情绪激动对肾上腺分泌的影响以及因此而引起的体内变化的含义的研究小组，都是以早期的关于情绪对消化的影响的观察作为它的出发点。这些研究在《疼痛、饥饿、恐惧和激怒时机体的变化》一书中已有全面的报告。这些研究转过来又使我对神经自动系统的一般作用发生兴趣——这种兴趣来源于第一次世界大战期间所做的一些研究，其内容已记述在《创伤性休克》一书之中。

显而易见，本书就是上述概念理所当然的向前发展。它主要是关于神经自动系统与生理过程自动调节的关系。这种关系只是缓慢地被揭示出来的。实际上，对这种调节系统尚未弄清楚之前，关于保证机体稳定性的自动作用的不少研究早已完成并报道于世。我们发现，我们长期以来的工作就是从事自动系统在维持稳态方面的作用，但我们过去并没有认识到我们已经这样做了！于是，过去已经发现的事实呈现出了新的意义。早期的值得重视的成果变得更加富有意义了，这在以下章节中阐述。

本书的主要内容曾以题为“生理稳态的组织”这样一篇技术性论文首先刊载于1929年生理学报。1930年在剑桥大学举行的林纳克(Linacre)讲座中提出了机体内稳态调节与自动系统的关系。以上两次所提到的概念于1930年冬在索本纳(Sorbonne)举行的一系列讲演中又作了引申。鉴于这些知识，除生物学家外，也对一般读者富有趣味，我们就把这些概念介绍给一般读者。当然，我希望这些阐述也能提供生

物学家和研究工作者参考，因为我有机会指出我们知识上的一些空白点，这对于进一步的研究可能有益。

1923年，伦敦大学已故教授施塔林(E.H.Starling)曾为皇家医科大学作哈维讲座，他对威廉·哈维(William Harvey)所强调过的并验证过的解决生物学课题的实验方法给予高度评价。按照哈维的“通过实验方法揭露自然的秘密”的教导而揭示出来的机体内的奇妙而完备的种种调节使施塔林教授惊叹不已。他的讲演题目是“躯体的智慧”。他说：只有懂得了躯体的智慧，我们才能达到控制疾病和痛苦的目的，从而使我们解脱人类的负担。由于我与施塔林教授的观点一致，又因为我提出的事实和说明恰恰表达了他的观点，所以我选定他的讲演题目作为这本书的书名。

瓦尔特·B．坎农

1932年于波士顿

引言

I

我们的躯体是由很不稳定的物质组成的。沿着我们神经而传递的能量脉冲如此的小，以致要用极精细的方法才能测定。当冲动到达肌肉时碰到一种物质，这种物质对轻微刺激如此敏感，恰似通过信管的激发而爆炸一样，产生一个强有力的运动。我们的感觉器官可以对微小的刺激发生反应。只是新近人们才能够制成一种装置，其感应性与我们的听觉器官相近似。鼻腔内的嗅区能感受占空气重量的千万分之一的香精，感受一公升(接近一夸脱)空气中含有2，300万分之一毫克的硫醇。就视力而论，已经证明眼睛对5×10^{-12}耳格(erg)发生感应。据贝利斯(Bayliss)计算，它相当于使感光最快的胶卷的感光能量的3000分之一。

当多种条件发生改变时，机体的迅速变化表明了机体结构的不稳定性。例如，我们都知道，当脑血管中的血流发生短时间的停滞时，就可导致脑的某一部分活动的突然故障，从而发生昏迷和知觉丧失。我们知道，假使在很短一段时间内，例如7—8分钟，完全停止脑的血液供应就会促使与智力活动有关的脑细胞发生无法恢复的严重损伤。诚然，组成我们的躯体的各种结构的高度不稳定性正说明为什么溺水、煤气中毒或电击会迅速使人致死。但在上述某种意外事故之后来对躯体进行检验时，我们却找不出明显的创伤足以解释所有基本活动何以全部消失。人们曾经希望这种似乎是正常的和天然的形式能够激发起来，从而起死回生。可是，人体内的容易起变化的物质已经有了微细的改变，在这些条件下，它们阻碍任何生命活动的恢复。

当我们考虑到我们的机体的结构的高度不稳定性，考虑到机体对最轻微的外力所引起的纷乱的敏感性，以及考虑到在不利情况下它的解体的迅速出现等情况时，那么对于人能活几十年之久这种情形似乎是令人不可思议的。当我们认识到人体这个系统是开放的，它和外界进行着自由的交换，认识到这种结构本身并不是永恒不变的，而是在活动的磨损和裂解中不断地解体，并且又藉修复作用不断地重建时，更要使人感到惊奇。

II

生物学家对于生命体维持它们自身的恒定的能力早就有所察觉。藉助自然的力量，即自然治疗力治疗疾病的概念是由希波克拉底(Hippocrates，公元前460—377)提出来的。这个概念表示，在机体的正常状态失调时，存在着一种准备来纠正这种失调状态的力量。在现代生理学家的著作中可以找到关于自我调节装置的较为详细的论述。德国生理学家弗律格(Pflüger)认识到能够保持机体的稳态的天然装置，他于1887年提出这样一条格言："生命体每种需求的原因就是满足该需求的原因"。1885年比利时生理学家莱昂·弗莱德立克(Leon Fredericq)同样地宣称："生命体就是这样一种装置，每一种干扰性的影响都可以通过自身激发起代偿性的活动去抵消或者修复这种障碍。越是高等的动物，这种调节装置的种类越多、越完善，也越复杂。它们可以使机体完全不受环境中所发生的种种不利影响和变化的影响"。1900年法国生理学家查理·来西特(Charles Riehet)强调了这一明显的事实。他写道："生命体是稳定的"，"生命体必须处于这样一种状态：不为其周围的、常常是有害的强大力量所毁坏、溶解或分解。在这种明显矛盾的情况下，只有机体能对外界刺激发生兴奋并具有改变自己的能力从而调节它对刺激的反应时，才能保持它的稳定。在某种意义上说，它之所以稳定，正是因为它是可变的——轻微的不稳定，是使机体保持真正稳定的必要条件"。

这里是一个惊人的奇迹。由非常不恒定和不稳定的物质组成的有机体，不知道怎么样竟然学会了在我们有理由认为可能导致严重干扰的种种条件下保持恒定和稳定的方法。人们处于115°—128°C(239°—257°F)的干热环境中仍能保持正常的体温。反之，北极的哺乳动物处在零下35°C(零下31°F)的环境中，其体温并无显著的下降。再说，在空气极为干燥的地区的居民在保持他们的体液上并无多大困难。攀登高山探险和在高空飞行的人们，其周围环境的氧分压虽然明显降低，但并不显示出严重的需氧的表现。

对外界环境种种变化的对抗作用并非这些适应性稳定装置存在的唯一证据。机体还能抵御来自体内的干扰。譬如，持续二十分钟之久的强烈的肌肉运动所产生出来的热量是如此之大，倘使不是及时地发散掉的话，其热量足以把身体内的一些含蛋白的物质凝固起来，就像一个煮熟的鸡蛋一样。还有，当连续地作强烈的肌肉活动时，在运动的肌肉内产生大量的乳酸(酸牛奶的酸)，如果没有另外一些装置来防止这种祸患的话，那么，其数量之大足以在瞬间把血液中的碱全部中和掉。简言之，结构完备的生命体——例如哺乳类动物——既能对付外界的有危害的条件，又能抵御来自体内的可能发生同样的危害的情况，从而继续活下去，并在相对微小的干扰下执行着它们的功能。

III

上面已经提到，不知道怎么样地，构成人体的不稳定的物质已经学会了保持稳定的手段。我们将会明白，使用“学会”（learned）这个词不是不能许可的。不管外界环境怎样剧烈地变化，最高等的动物具有十分完备的保持稳定状态的作用，但这种特殊的能力不是天赋的，而是逐渐进化的结果。从地球上出现动物的时候算起，大概曾经试用过许多方法来和外界种种力量作对抗。面临着强烈干扰和破坏这种稳定状态的作用下，为了保持稳定，生命体已经获得了试用不同装置的大量的和各种各样的经验。当生命体的构造越来越复杂并在保持平衡方面越来越敏捷时，对于更加有效的稳定装置的需要就显得更加迫

切。低等动物还没有达到像较高等动物那样的稳态控制的程度，因而它们的活动是受限制的，而且在生存竞争中处在不利的地位上。青蛙，作为两栖类动物的代表，还没有获得防止水分从机体自由蒸发掉的能力，因而也不能对它自己的体温进行有效的调节。因此，青蛙一旦离开水池，立刻就会干燥，而当冷天来到时，它必须沉入泥泞的池底，在迟钝的冻僵状态中度过严冬。爬虫类的进化程度稍高一些，它能防止水分不至于过快丧失，因而，它们不仅能在池塘和溪流的附近活动，并且也可以在干燥的沙漠地区栖息。但是，它们和两栖类一样，都属于冷血动物，亦即它们的体温与环境的温度相近，所以，在冬季，它们必须放弃活跃的生活方式。只有像鸟类和哺乳类这些比较高等的脊椎动物才摆脱了寒冷的限制，获得了自由，从而可以在全年的任何气候条件下积极活动。

在物体内部保持恒定的状态可以叫做平衡(equilibria)。这个词应用于相对简单的物理化学状态时，意思是表示在一个闭合系统中已知诸力处于平衡。保持生命体内大多数稳定状态的协调一致的生理学过程，对于生物来说，如此之复杂，如此之专门化——包括脑、神经、心脏、肺、肾、脾等器官都要协调一致地工作着——以致促使我提出表示这些状态的专门名称：稳态(homeostasis)。这个词不是表示某种固定不变的事物，表示一种停滞状态。它表示这样一种情况——一种可变的而又保持相对恒定的情况。

看来这并不是不可能的事：较高等的动物为了保持内环境恒定和一致(就是说为了保持稳态)所采用的手段可以为建立、调节和控制恒定状态提供若干一般的原则，它们和遭到危机干扰的社会和工业机构所使用的手段有关。或许，一种比较研究将会表明：每个复杂的组织，当它遭受压力作用时，为了防止其功能遭受抑制或其结构迅速瓦解，都必须有它的或多或少是有效的自我调整装置。而且，在较为复杂的生命体中，研究其自我调节手段又可以为改进和完善仍然是低效的和不能令人满意的方法提供启示。目前，这些意见必定是含糊的并且是不确定的。提出这些意见是为了使从事研究的读者对我们躯体确立稳定方式继续作出具体的和细致的解释时，不妨知道一下躯体所提供的种种例证具有可能有用的性质。

IV

在以后各章中，我打算首先谈一谈什么是稳态的基本条件，然后再讨论当正常状态受到干扰时，使之恢复正常状态的各种不同的生理装置。在探讨这些装置的过程中，我们将会逐渐地熟悉调节和控制许多过程和我们正常活动所需要的物质供应的一般性装置。我们将会知道，神经系统可以划分为两个主要部分，一个部分是对外界环境发生反应，另一部分是对机体内部发生作用，协助保持生命体内部的恒定和稳定状态。我将尽量采用使具备简单的生物学和一般科学知识的每一个人都能懂得的字眼来描述这些生理作用和生理过程。

参考文献

Bayliss,*Principles of General Physiology* . London, 1915.

Fredericq. *Arch. de Zoöl. Exper. et Gén.* , 1885, iii, p.xxxv.

Pflüger. P*flüger's Arch* ., 1877, xv, 57.

Richet. *Dictionnaire de Physiologie* , Paris, iv, 72.

第一章 机体的液床

I

我们通常把自己称为居住在空气里的动物。然而，对于外界的微小的反应揭示了一个有趣的事实：我们与周围空气隔着一层死的或惰性的物质。皮肤的表面覆以干燥的角化层(当然它时常被汗水所湿润)，而眼睛的表面、鼻腔和口腔的表面则浸浴在盐水之中。我们的一切都是活着的，而组成我们肌肉、腺体、脑、神经以及其他部分的、数以万计的、微小的、有生命的物质或细胞则都是被包裹在无生命物质所构成的外衣之中。除了细胞互相邻接的侧面外，细胞则与液体相接触。所以说，机体的有生命成分是水居的，或者可以说这些成分是生活在含有盐类并被蛋白样或胶样物质变稠了的水溶液之中。为了了解这种水环境或者液床的意义，我们必须调查一下它执行着什么职能以及如何来完成其职能的。对于那些附生在河床的岩石上的简单生物来说，流水为它们带来生存所必需的养料和氧气，并把废物带走。这些单细胞生物只能在水环境中生存，假使溪水干涸，它们就会死亡或者进入休眠状态。组成我们的躯体的无数的细胞也需要同样的条件。每一个细胞的需要是和溪流中的单细胞的需要相同。然而，我们的身体的细胞既不能直接地从广阔的周围环境摄取食物、水和氧气，也不可能直接把由于活动而产生的废物排泄到周围环境中去。机体本身流动的血液流和淋巴流的发展为获得养料和排出废物创造了便利的条件。它们协同工作，从而把养料、水、氧气从身体的潮湿的表面运走，再把这些必需的物质送到即使是位于机体最边远角落的细胞。血液和淋巴再把细胞活动产生的、必须排出的废料从这些细胞依次带回到肺内和肾内的湿润的表面上。

血液和淋巴之间的流动就像水在溪流中流动一样，它和流经沼泽的较为滞缓的水相似。血液在血管内是沿着固定的行程流动的；淋巴或组织液则充满在机体结构中的除血管外的所有间隙，这些淋巴在汇入它自身的管道之前，其流动是缓慢的。现在我们将研究一下这些液体的性质以及种种通道，后者是指由于液体的流动而对邻接细胞的内环境有利的并使它始终保持新鲜和恒定的通道。

II

血液约占我们的体重6％，它是一种值得注意的液体。它含有许多红细胞(每1立方毫米男子血液中正常含红细胞500万)和许多微小的能动的白细胞，所有这些血球都悬浮在一种含有盐类、醣以及白朊物质的黏稠的水溶液——血浆之中。红细胞在身体中起着维持生命所必需的作用，这是因为它们在肺内能够非常迅速地几乎满载上氧气，而且又能在机体的其他部分几乎把氧气全部卸下交给正需要氧气的那些部位的细胞。红细胞还能够把机体活动的一种代谢产物即二氧化碳从这些细胞带回肺中，二氧化碳是在供给热量的氧化过程中产生的，氧化作用在机体活动中主要是提供机械功。能运动的白细胞，则好比清道夫和卫士，它们能清除侵入体内的异物和细菌，如果听任异物和细菌在体内聚集的话，就会使血液遭受污染。

血浆占血液总量的一半以上，它是小肠内消化过程最终所提供的各种营养物质的运输者。这些物质，就像氧气一样，可以被运送到机体的各个部分，使每个细胞，即使是在最僻远处的细胞都将得到其基本的供应，或者，如果暂时不需要这些物质，它们将被送到机体内的专门器官储存起来，以供备用。血浆的另一个功能是能把废料从各处的细胞运走，这些物质是躯体这个机器工作时产生的，除了二氧化碳外，都被运到肾脏，通过肾脏再排出体外。

血浆还具有一种值得注意的性能，当它与损伤部位接触时，就会从液态变成胶状——凝块，即发生凝结。譬如，当血管受到损伤或者

被割破时，就会发生通过裂口而失血的危险。血浆的凝胶化或者凝结形成一个塞子，它将相当迅速地封住裂口以防止可能发生的严重出血。

淋巴与血液的区别主要在于淋巴内无红细胞，白蛋白含量少。淋巴中有白细胞、糖和盐类。此外，它也有凝结能力，尽管由淋巴形成的凝块远不如正常血液的凝块坚固。

由于淋巴或组织液[1]分布在血管和组织的细胞之间，因此，细胞和流动的血液之间的物质交换必须经过淋巴。所以说它是这种交换的直接的媒介物。

每一个人都有机会在轻微的皮肤损伤中观察血液与淋巴的区别。突然的撞击或挤压可以只损及皮肤的表层，此时会出现一个“水泡”，其中充满了淋巴。如果皮肤的深层受到损伤，血管破裂了，流出的血液就会造成一个“血泡”。

III

由于血液和淋巴的量是有限的，所以，要使它们在位置固定的、彼此分隔开来的细胞与躯体的传递面之间不间断地充当传递者，其唯一的办法就必须是用了再用。因而它们就必须循环不息(见图1)。血液借心脏的收缩或“搏动”被压入血管，心脏本质上是一个强有力的具有空腔的肌肉，它有两个主要的心室，左心室和右心室，每一个心室有其坚韧的、膜性的进口活瓣和出口活瓣。心肌的安排是这样的：在每一次收缩之后和在再次搏动之前，要求有一个短暂的休息。虽然心脏以每分钟60次或者更快一些的频率持续搏动，而且每次搏动都把装满的血液推向前去，它可以不停地工作70年甚至更多年而从不疲惫。在每一次收缩之后的休息期间，来自身体各处的血液经过进口活瓣进入右室，而来自肺部的血液则进入左室。当心室肌再次收缩并压挤心室内的血液时，上述瓣膜关闭，以防血液倒流。心室对容纳物的压力不

断增加，终于把出口瓣膜冲开，于是血液通过这些瓣膜进入血管的起始部——从右心室出来的血液进入分布到肺部去的血管，从左心室压出的血液则进入机体的大血管主干。接着心脏开始舒张，而当心室内压力低于大血管起始部的压力时，出口瓣膜封闭。于是，心室被腾空了并且为再充灌已经集中在入口瓣膜处的血液作好了准备。

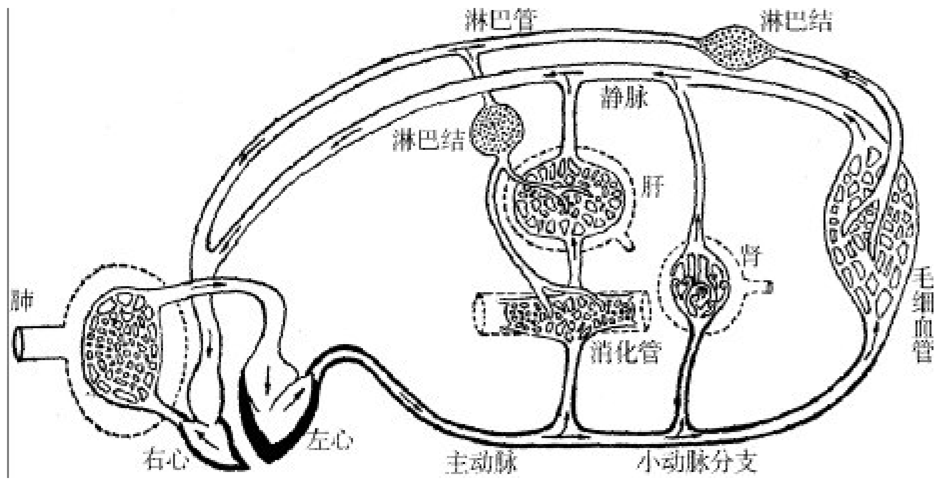


图1：循环系统和淋巴系统示意图 左心室将血液送入动脉，动脉把血液分送到毛细血管。静脉血液由毛细血管内的血液汇集而来，通过静脉回到右心室。从此，血液又被送到肺，然后再回到左心室。透过毛细血管渗出的液体即组织液(淋巴)，它们由淋巴管收集起来，汇人心脏附近的静脉。(根据巴顿Paton原图改制)。

从心脏发出的血管就像一株茁壮成长的树木上的茂密的分支。主动脉就是中央的主干。从此再发出许多较小的支干分布于两臂、两腿、头部以及腹部的诸如胃、小肠、肝、脾以及肾脏等器官。这些分支在上述的每一个部分又一而再、再而三地分出它们各自的分支，越分越细，从而使机体的每一部分都获得血液的供应。离心的血管叫做动脉，人们有时把这种错综复杂的分支系统称为“动脉树”。动脉的弹性层比较厚，因为在弹性层外面还包绕着一个肌层，所以动脉的容量是可变的。当心脏把血液挤进动脉树时，便出现一种扩散波，它沿着已经存在于该树状系统中的血液流前进，该波在表浅分支部位，诸如在拇指基底的腕部，在耳前的颞部，在足内侧的内踝等处都能感觉到，叫做脉搏。

我们必须始终记住，循环的血液的用处就在于它是为机体中距离物质供应来源和排出废物的排泄面甚远的细胞而服务的。显然，这个职能必须依靠穿透含有血液的血管壁才能完成。动脉管壁太厚，不允许交换物质通过。物质交换过程是通过“毛细血管”壁来进行的。毛细血管很细，管壁极薄，可以允许气体如氧、二氧化碳以及溶解在水中的糖、盐迅速透过。毛细血管的直径约为1/4000英寸，它们组成细密的毛细血管网，分布在全身各处的细胞层和细胞团之间。用针刺破任何一点几乎都会流血。动脉树的最小分支——小动脉把血液送入毛细血管网；血液又从这里汇入另一种血管树，即静脉树的最小分支。血液从小静脉(与小动脉相当)汇入较粗以及更粗的静脉，这些静脉的管壁较厚，较坚韧，最后汇入主干、下腔静脉和上腔静脉、它们将来自身体各个部分的血液送入右心室中。

身体的有些部分，特别是腹部，静脉再次分成毛细血管，而这些毛细血管又再次汇入静脉。来自腹部的消化管、胰、脾的血液汇入“门静脉”并进入肝脏；血液在这里进入肝毛细血管，只有经过这些毛细血管之后，血液才来到真正的肝静脉，而后直通心脏(见图1)。

另一组动脉和静脉系统把肺毛细血管与心脏联系起来(见图1)。肺内循环装置的基本特点，正如其他部位一样，血流必须经过毛细血管。指出这一点是重要的。只有在毛细血管部位才能进行必需的物质交换。除了毛细血管，循环系统的所有其他部分的存在都是为了在细胞需要血液的部位维持一定的血流量。

IV

血浆的一部分经毛细血管壁滤出即构成淋巴。机体的某些部位，例如肝，其毛细血管的“通透性”如此之好，以致滤过作用可以不断地进行。而在机体的另外一些部位，例如四肢，只是当该器官进行活动时，才发生滤过作用。在这种情况下，淋巴产生的速度比排出的速度要快得多，于是，肢体明显地变粗了。

淋巴回流到血液中经过两条完全不同的途径。当器官停止活动，毛细血管内的过滤压下降时，淋巴中的一部分水分可以透过毛细血管壁回到血中；或者，从总体上说，淋巴可以汇入一个既定的管壁极薄的管道系统——淋巴管中去，淋巴管再把淋巴引入心脏附近的一条大静脉，在这里，淋巴好比一股支流被输入到血液中去(见图1)。较大的淋巴管和静脉一样具有许多瓣膜——这种瓣膜附着在淋巴管的侧壁上，呈杯状囊袋——它们能防止来自心脏方面的回流。因而，任何一次即使是轻微的压力作用于淋巴管，也能将其内容物推向出口的地方。在淋巴管的行程中，淋巴管被许多淋巴结或“淋巴腺”所隔断。这些结节的作用犹如筛子，能留住细小的、像细菌那样能侵入组织间隙之中的颗粒，防止它们向身体的其他部分扩散。用这种方法来保护机体，淋巴结本身会肿大，以手触之，它们就像一些肿胀的脆性的团块。

V

血液必须经过许多细小的具有分支的小动脉才能到达毛细血管。这些小动脉有明显的摩擦阻力。当心脏搏动并把心室内的血液排出时，肌性的心壁必须产生一种压力。这种压力不仅要使血液超过这种阻力，而且要推动血液通过毛细血管网和静脉。在心脏每次排出新血液时，具有弹性的动脉为了适应额外的血液而发生扩张。在出口瓣膜关闭之后(见图1)，心肌休息并再次被血液充盈。扩张了的动脉壁以其弹性回缩推动血液继续前进。测量结果表明，动脉内的血液是在相当高的压力下流动的。对一个年青的成人来说，心排出量达到最高点时，其压力为120毫米汞柱(约为5英尺水柱)。这个压力称为收缩期血压。而刚刚在第二次排出前其血压为80毫米汞柱，称为舒张期血压。在毛细血管中，压力下降到25毫米汞柱左右(约12英寸水柱)。血液在行经静脉的过程中，压力继续降低，等到血液进入右心室时，压力降到最低点。

显然，在同一段时间内，必须有同等数量的血液流经心、肺、动脉、毛细管以及静脉，不然的话，这种循环就不能继续下去。因为毛细血管的总横断面积远远大于主动脉和进入心脏的大静脉的横断面积，所以，血液在毛细血管内的流速比大动脉干和大静脉干内的流速要慢得多。在毛细血管内的这种缓慢的血流为在血和组织细胞之间进行重要的物质交换提供了时间。

我们马上就会知道，就欠缺养分的细胞的活动程度而言，血液循环对于这些细胞的供应是有明显差异的。这种调节主要是通过心脏和血管的神经来控制。迷走神经通过持续抑制或张力抑制使心率保持规律，所以，当迷走神经作用过强时(见图17)，心跳较为缓慢。在交感神经的作用下可以使心跳加快，而且，有趣的是，当迷走神经张力减弱时也可导致心跳加快。血管，特别是小动脉，同样受交感神经以及其他神经的调节，它们能使血管壁平滑肌收缩或松弛，因而在节制某一部位的血流量的同时，把大部分血液输送到急需的部位去。事实上，为了适应特定的情况，血液能够大量地从身体的某一部位转移到另一部位。

我们将会见到许多例子，它们都说明交感神经系统就是以这种方式来改变和调整机体的状况的，从而保持了机体的恒定和稳定。看来，我们还是在本书后一阶段(第十五章)再来研究交感神经系统的总的结构情况较为妥当，因为到那时就可以从总体上来观察交感神经系统的作用。如果读者对这个系统的主要特性还不太了解，或者在阅读本书任一部分而发现有关材料不够清楚时，请阅读第十五章。

VI

在早期著作中，为了说明机体稳定性而引用的种种事实，向人们提出了当机体的内外环境遭到干扰时该机体以何种方式保持其稳定性的问题。法国大生理学家贝纳德(Claude Bernard)首先主张，在确立和保持机体稳定状态的一个最为重要的因素就是内环境，这也就是我们

所说的液床。早在1859—1860年贝纳德在他的论文中指出：对于复杂的生物来说，存在两种环境——一个是与无生物一样的环境，大体上说就是机体周围的环境，另一个是内环境，在这个内环境中，机体的有生命成分找到了它们的适宜的场所。他最初认为，血浆是唯一的内环境(milieu interne)。后来，他指出：血浆和淋巴二者共同组成了内环境。最后，在他的关于生命现象的论文中，他认为这种内环境指的就是机体的循环液体的总体。

贝纳德认为，血液和组织间隙的淋巴为机体的有生命的细胞提供了适宜的和有利的环境，这是我们对生理学有所理解的一个重大的贡献。他早就指出：内环境不仅是为处在离外界的接触面很远的深部组织中的细胞转运营养物质的工具，而且也是从这些细胞运走需要排泄的废物的工具。内环境也受到使它保持明显的恒定的装置的控制。他清楚地看出，只有在保持住稳态的情况下，有机体才能从外界的变化中取得自由。他写道："内环境的稳定性乃是自由和独立生命的条件。""一切生命机制不管它们怎样变化，只有一个目的，即在内环境中保持生活条件的稳定"。依照海登(J．S．Haldane)的看法，"这是由一个生理学家提出的，意义深长的格言"。

贝纳德特别强调了有机体从外界环境所设置的限制中取得自由的重要性。他把水、氧、恒温以及养料供给(包括盐、脂类和糖)等列为必须是保持恒定的项目。很可能我们还没有掌握列出一个稳定因素的完整的清单所必需的全部知识，而现在已知的稳定因素的某种分类又很可能被一些交叉关系所搞乱。我们确实知道一些因素。然而，为了讨论它们的重要性和它们的控制原理，关于这些因素的严格的分类不是必需的。显然，有一些物质，它们是肌肉运动，腺体分泌以及其他活动时所需能量的来源，这些物质还参与机体的生长和修复——这些物质是葡萄糖、蛋白质(肉类中的含氮物质，鸡蛋蛋白等)以及脂肪。还有氧气、水、无机盐，最后还有激素，如来自甲状腺和脑垂体的激素具有全身的和持久的效能。此外，还有能够深刻影响细胞活动的一些内环境条件，如溶质的浓度、温度以及液床中的酸、碱相对含量等。

在较高等的有机体的活细胞的内环境中，上面提到的各种项目都保持一种相对恒定的状态。诚然，这种状态是有变动的。但在正常情况下，其变动范围是有限度的。一旦超越这个限度，就会产生严重的后果。在这方面我们将有许多机会去进行观察。通常，在平均值附近的变动不至于达到损害细胞功能或者威胁机体生存的危险程度。在这种变化到达极限之前，许多作用就自动地生效，把扰乱了的状态引向平均值方向。

在以后的章节中，我们将考虑这些自我调节装置对于保持液床稳态的方式。在进行说明之前，我打算提出某些因子的作用，这些作用保证了细胞生命的本质条件，那就是液床的自我调节以及它的实际用处。

参 考 文 献

Bernard. *Les Phénomènes de la Vie* , Paris, 1878.

Haldane. *Respiration* , New Haven, 1922.

---

[1] 淋巴是位于淋巴管道内的液体，组织液是循环系统管道外的细胞外液体。坎农在本书中对这两个概念未作严格区别。——译者

第二章 有效液床的维护

I

考虑维护液床所使用的手段并在关键时刻尽其可能地使之有用，我打算首先把注意力集中在血液这个问题上，其次再来讲淋巴。为了使血液始终作为一种循环的媒介物，保持其运输养料和废料的各种功能，并为有生命的成分提供适宜的环境，因此，每当发生出血的危险时，必须有止血的设备。对于易出血者(Bleeder)来说，由于这种人的血液不会凝固，或者凝固缓慢，因而即使是像拔牙那样的小手术，就会引起严重的出血，这是一个明显的例证。对于机体来说，在伤口上形成凝血块并将伤口封住虽然具有十分重要的价值，但我不拟在此叙述导致血液凝固的种种复杂的变化过程。我也不准备强调受损伤的血管具有局部的收缩作用，虽然这种作用能减少严重出血的可能性，使封口上的血液凝块比较易于固定起来。这些众所周知的局部条件并没有包括我们所要涉及的更为重要的生理反应。在出血时发生的调节方面，与稳态(体内平衡)过程相关而有兴趣的问题是在出血过程中血液凝固速度的增加。

人们早就察觉到，当机体大量失血时出现凝血块形成加速的现象。在18世纪后期，海生(Hewson)注意到，动物从出血直到死亡，其最后流出的血液的凝固速度要比最先流出的血液快得多；一个世纪以后，康海姆(Cohnheim)报告，用连续分段放血的方法把动物杀死，其最后抽出的血液几乎立刻凝固。根据哈瓦德(Harvard)生理实验室格莱(Gray)和龙特(Lunt)的观察，进一步证实了这种情况，并作了详细的描述。如图2所示，在典型的实验中，用一种自动装置[1]来测定出血前的凝血时间，平均约为7分

图2：出血后凝血时间缩短情况的记录 第一次出血在10：59，失血13％。 第二次出血在11：59，失血10％。 图2、图3中的虚线表示在该虚线所包含的一段时间内，凝血时间的平均值。图2、图3中的虚线表示在该虚线所包含的一段时间内，凝血时间的平均值。

钟。然后，把占估计血液总体积的13％抽出来(当然，动物处于麻醉状态)。此时，其凝血时间缩短到2-1　1/2　分钟。再抽出10％的血液，其凝血时间缩短到1分钟。以后，直到开始逐渐恢复到起初的凝血时间以前的很长一段时间内其凝血时间一直保持在2-1　1/2　分钟。

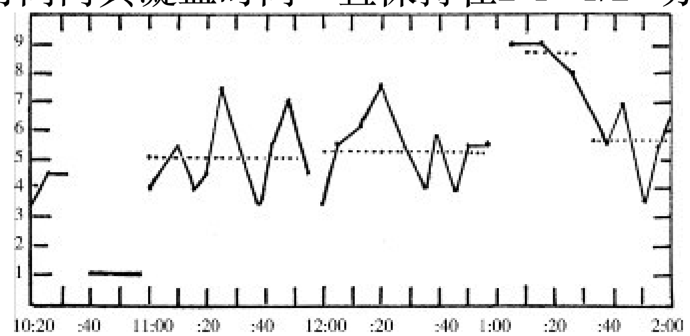


图3：记录表明，如果把血循环限制在横膈的前部，则出血之后不出现凝血加快的现象。从10：40到10：53在横膈以上部分对主动脉和下腔静脉进行结扎手术。11：58抽出5％的血液。12：58再次抽出5％的血液。每一次抽血都引起呼吸困难。

进一步的观察表明，如把血液循环限制在动物的前半身，则并不因为出血而出现凝血加快的现象。在图3中，长线表示在胸腔下部结扎主动脉和下腔动脉所花费的时间。紧接着放出估计血液总量的5％的血液，凝血并不加快——实际上，凝血时间稍有延长。这个结果与比利时生理学家诺尔夫(Nolf)把肝脏和血液循环隔绝后的凝血时间并不加快的情况相符。

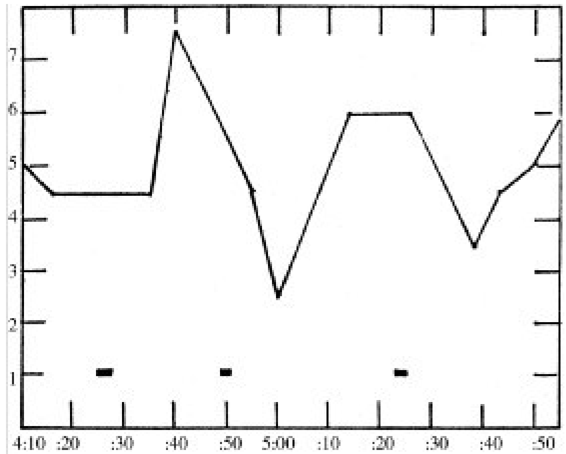


图4：在摘除左侧肾上腺后，于4：25到4：28刺激左侧内脏神经的结果以及在保留右侧肾上腺的情况下，于4：49到51和5：23到5：25两次分别刺激右侧内脏神经的结果。

日本、中国、比利时、英国以及美国的许多学者都曾发现当注射小剂量的肾上腺素(位于肾脏上方的肾上腺的髓质产生的一种活性物质)时，凝血时间明显缩短。1914年孟德哈尔(Mendenhall)和我用刺激交感神经系统的内脏神经的方法使肾上腺将肾上腺素(adrenin) [2] 分泌到血流中去(见图35)，则出现凝血加速的现象。图4表明，反复刺激内脏神经，血液就凝固得更快一些。假使事先将一侧的肾上腺摘除，再刺激同侧的内脏神经，则不再出现凝血加快的现象。此外，如果循环血液不进入腹部，即使注射肾上腺素，也不会发生加速凝血的效应。所以，看来促进凝血过程的生理学方法不仅需要使肾上腺素分泌到血液中去，并且还要求肾上腺素作用于某一个腹部脏器，可能就是肝脏。

当发生出血以及动脉压下降时，交感神经系统就发生作用。托纳(Tournade)和查波罗(Chabrol)曾经证实，在这些情况下，肾上腺髓质受到刺激，从而分泌肾上腺素。换句话说，由于出血所带来的许多条件正是那些在十分自然的情况下最有效地引起较快的实际上是接着发生的凝血条件。根据克雷和龙特的实验，即使在摘除肾上腺之后，在出血时仍然会出现凝血加快的现象，而这种现象可能是由于对肝细胞供血不足的直接作用所引起的，因为事实证明肝细胞对缺氧是十分敏感的。虽然肾上腺摘去，出血仍能引起凝血过程加速，但并不能因为这

一事实而贬低交感—肾上腺系统在正常条件下对凝血过程的重要作用。在机体种种过程的结构中，我们将会遇见许多代偿性装置的例子。按照事件的通常进程，出血对交感—肾上腺系统的刺激就会自动地促进外流血液的凝固。这也就是说，出血本身就会更加有效地使血液自动凝固——一种天然的保护作用——出血愈多，凝血就愈快。机体要保护其重要的成分之一即流动着的血液的丢失，因为机体各部分的活细胞都依靠它来继续维持其生存。

II

但是，只要细胞继续维持其生命，血液就不仅必须防止流失，而且必须有足够的流速，才能把获取到外界的全部供应物质中最为急需的和不可中断的供应物质即氧气传送到机体的各个部分。当细胞得氧不足时，由于细胞活动(如肌纤维的收缩)而直接产生的某种非挥发性酸类(如乳酸)就不能氧化成为挥发性的碳酸。碳酸可以经由血液运到肺部，而后呼出。假使乳酸在细胞中积聚起来，那它就会立即扩散到细胞周围的液体中去。在血液中，乳酸能与碳酸氢钠这种碱相结合，变成乳酸钠和碳酸，后者再以通常的方式排出。有关这种变化的详细情况，我们以后还要论及(见第十一章)。现在，我只想提出一点：由于碳酸氢钠(血液中的碱储)变成了乳酸钠，碱储减少，而碱储的减少常能表明供应组织的氧气不足，以致不能把组织中不断产生的非挥发性酸类充分氧化。

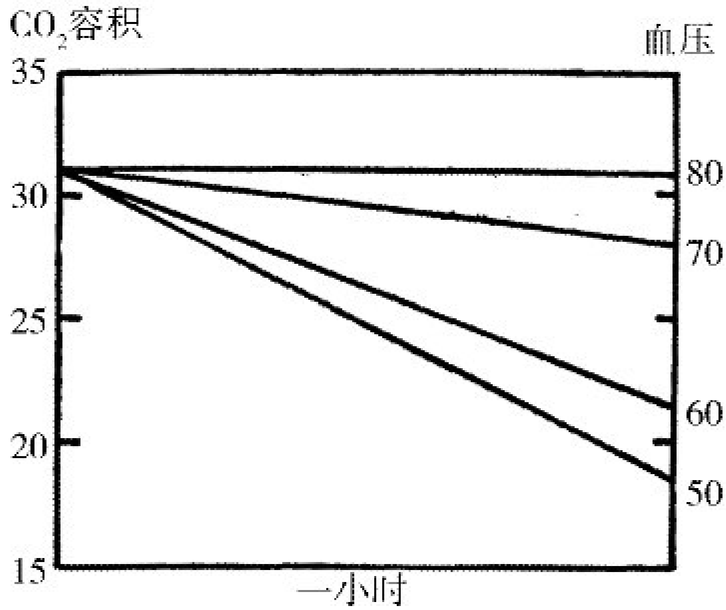


图5：当血压下降到80毫米汞柱以下时，碱储(以血浆内CO_2 容积来推算)大量下降，例如，血压经一小时后下降到60毫米汞柱，而CO_2 的容积则从31％下降到18．5％。

第一次世界大战期间，卡特尔(McKeen Cattell)和我在迪庄(Dijon)完成的实验证明：动脉压下降时有一个临界线，它表示给定时间内循环血量不足。血浆中的CO_2 有标准浓度，而碱储可以用血浆中CO_2 的含量来判定。如图5所示，动脉压从120毫米汞柱左右降到80毫米汞柱，维持一个小时，对碱储没有影响。如果动脉压减少到70，60，或者50毫米汞柱，经过一个小时，就会使血浆中碳酸氢钠明显减少。根据上面描出的纪录，动脉压下降的临界线接近80毫米汞柱。如果血压低于临界水平，它就不能维持住一个容量流(volume-flow)，对于必须连续地工作的器官来说，只有这种容量流才足以保证器官正常的氧化过程。

男性伤员的病案记录与刚才描述的实验结果是一样的。图6中记录了弗拉塞(Fraser)、霍波(Hooper)和我1917年在贝顿纳(Béthune)对 43名这种伤员的观察结果。这些结果是以收缩期动脉压为基础的。如图所示，对男性来说，即使其收缩期血压低于80毫米汞柱，而其碱储低于正常者为数不多(其CO_2 容积约为50％)。此外，它和在迪庄所完成的

实验相符，血压在临界线以下者如果距离该线愈远，则其碱储的减少也愈多。

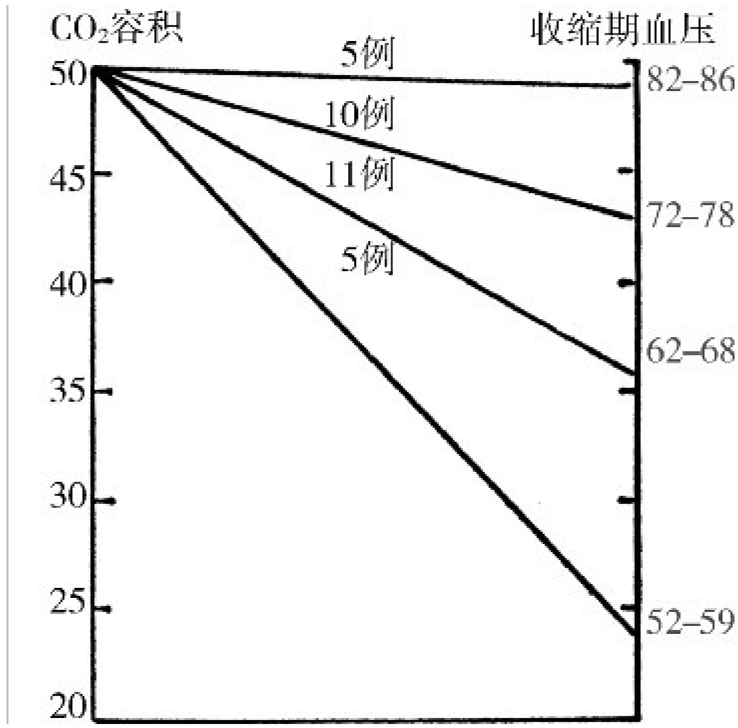


图6：31例创伤性出血并有休克的男性伤员血浆内CO_2容积与收缩期血压的关系。

低于临界水平的血压实际上不能供应足够的血液以满足工作着的器官的需要，这个观点是根据各种观察确定下来的。马克瓦特(Markwalder)和施塔林(Starling)发现，假使血压在一定的时间内低于80—90毫米汞柱，则从躯体分离出来的心脏的收缩力立即减弱。英国、美国的许多学者曾经指出，长时间的低血压会在小动脉中导致调节肌肉的那部分交感神经系统(血管运动神经)的损伤，也会使保持反射效应的能力全部丧失。图7是1918年在迪庄所完成的实验的原始记录。借助于在心脏附近调节好的血压，我们可以(在麻醉动物身上)把血压控制在任何一个水平。先把血压维持在60毫米汞柱一个小时，然后解除控制，则动脉血压迅速地回升到接近原来的水平。但是，当血压始终被控制在较低的状况并不断持续下去时，血管运动系统就丧失了它的恢复力。在第3小时末，它就不可能有任何恢复能力了。考虑到神经细

胞对于即使是局部的贫血也具有特殊的敏感性时，我们就会懂得，血容量流的减少是多么容易导致损伤性的后果。

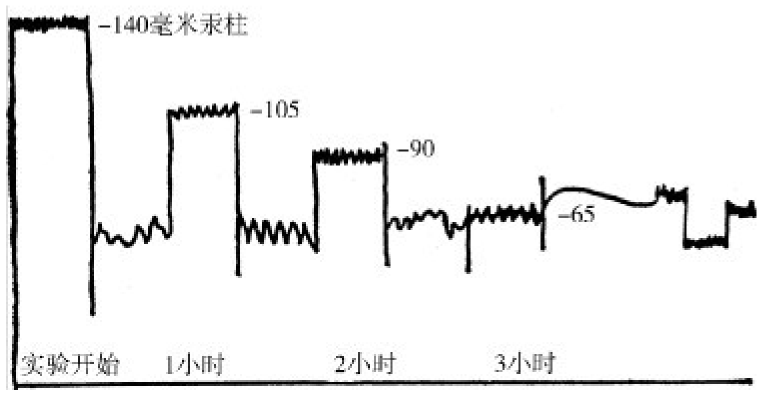


图7：血压回升能力逐渐丧失的情况。方法是把血压控制在60

毫米汞柱水平，持续一小时，然后解除血压控制5分钟。

我的同事J．奥勃(Joseph Aub)的一些观察对如下见解作了肯定：如果血压不持续在临界线以上，则工作着的器官就会缺氧。他研究过实验性低血压休克病人的基础代谢(亦即机体在标准条件下的全部氧化过程)。他发现8例中等度休克(收缩期血压约为70毫米汞柱)，他们的基础代谢平均减少18．5％，另8例严重休克(血压在60毫米汞柱左右)，他们的基础代谢平均减少33％。奥勃指出，人为地将血压控制在60毫米汞柱左右，其基础代谢约减少30％；换句话说，低水平的基础代谢是由于血流量减少引起的，而不是造成休克的方法本身所致。

III

循环血液所执行的最为重要的作用就是作为公共运输者的作用，它输送足够的氧气以供应身体的最低限度的需要。为了强调那些为了机体不发生循环衰竭以及因此而产生的不良后果所设置的装置，我在前几章中列举了一些循环衰竭的详细例子。

发生出血时，首先是交感神经系统发生作用。1914年皮耳策(Pilcher)和索尔曼(Sollmann)在观察用来作专门试验的一个器官的血管对出血发生反应而发生收缩时——这种收缩是通过血管运动神经引起的——就指出了交感神经系统的作用。以后，贝利斯(Bayliss)和拜因勃里吉(Bainbridge)二人肯定了这个证据。在休克发展的过程中，当血压下降时也发生同样的现象。图8描记了我的一位同事卡特尔完成的6个实验的平均值。为了检验血管的收缩情况，他记录了灌注时间(perfusion time)，即在标准的压力下，标准数量的生理盐水(0.9％NaCI溶液)通过腿部的小动脉所需的时间。如果血管处于收缩状态，对灌注液通过的阻力就增大，灌注时间就延长。图8表明，由于血压下降，灌注时间确实是逐渐延长。在血压开始下降后第3个小时末，灌注时间的增加已超过60％。在这段期间，血压的降低是由于脑内血管运动中枢的作用，该作用导致四周小动脉收缩。

图9表明四周血管收缩的结果。这是第一次世界大战期间在迪庄所做的两个实验的记录。在2点30分把一只动物的估计血量的20％抽出。如纪录所示，动脉血压迅速下降。然而，在15分钟内，血压就恢复到原来的水平。随后，又抽出10％的血液。

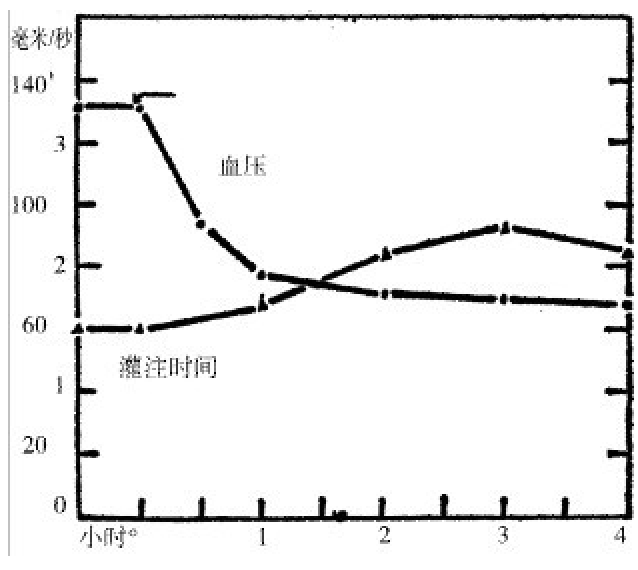


图8：此图记录了肌肉损伤(箭头表示受伤时间)所引起的休克。它是6个实验平均得到的灌注速率与血压的关系。当血压下降时，灌注速率变慢，这表明小动脉张力有所增加。

经过6分钟左右血压又回升到原来高度。对血液的检验证明，这种恢复并非由于组织间隙的淋巴的汇入使得血容量增加的结果——血色素(血红蛋白)并没有被稀释。因为出血和血压的连续下降伴发周围血管环行肌的收缩，所以图9所示的血压回升一定是，或者主要是由于血管系统体积减少到一定程度从而使之能与减少了的血容量相适应的缘故。这种解释是与继续出血所引起的反应相符；当再抽出10％的血液时，(在2点59分，见图9)就超过了在低血容量情况下调节血管系统体积的能力的限度，从而血压不再回升。

出血后还可以看到交感神经系统作用的另一个效应，即脾脏的收缩。英国生理学家巴克洛夫特(Barcroft)和他的同事的研究揭示，脾脏是一个血库，在脾内的红细胞处于密集状态。当发生严

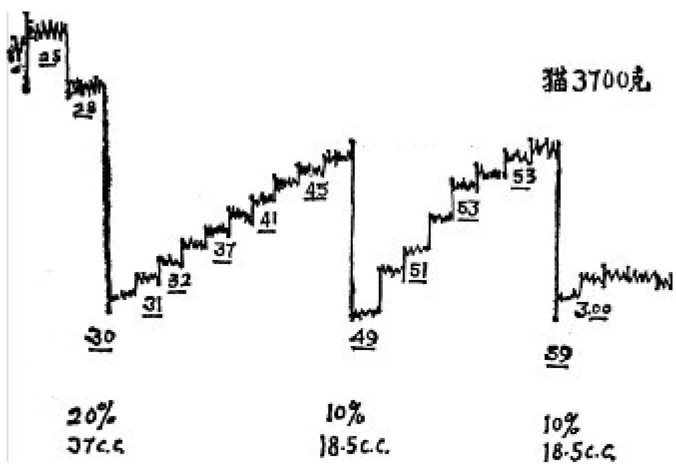


图9：记录表明出血后血压迅速恢复的情况。这种血压的回升是由于血管的收缩使其容积与血管内容物相适应。 在放掉30%的血液之后，再次抽出10％的血液，即到达了调节能力的极限(摘自坎农《外伤性休克》)

重出血时，失去的血液首先是通过脾脏的收缩连续不断地作出补偿。在出血前和出血后脾脏的表面投影表明脾脏的收缩能力何等巨大(见图10，摘自巴克洛夫特的一篇论文)。但是，读者在理解其图形时，应当想到，脾脏既有厚度，也有长度和宽度。浓缩了的血液，参加到循环中去，就能保护机体应付出血早期所引起的障碍，如果出血被控制住了，它是可以令人满意地补偿失去的血液的。

现在，当液床内的公共运输者和可迅速改变的成分——血液，从其行程中外溢，以致失去在其固有腔隙内流动的有效压力高度时，所有这些适应和调节的意义究竟何在呢?为了了解这些变化

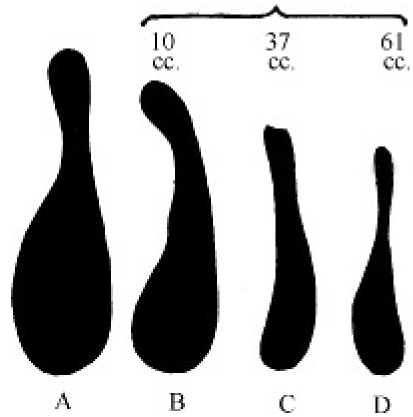


图10：猫脾的表面投影A　以乌拉坦麻醉的动物，B　失血10毫升以后，C　失血47毫升之后，D　失血108毫升之后，动物死亡。

的意义，我们必须对身体的某些结构诸如脑及其对于呼吸和吞咽的控制、心脏以及膈等机体继续生存的要素有所理解。已经证明，对于非常敏感的脑和不断地工作的心肌来说，有一股血液容量流通过它们的血管，该容量流直接取决于全身的动脉压。假使血压降到临界线以下，正如我们已经看到的，这些器官就会遭受不可恢复的损害。如果动脉压保持在较高的水平，则在其他部位发生的控制容量流的血管收缩就不在这些器官内出现。根据罗斯(Rous)和基尔丁(Gilding)的观察，即使在大出血的情况下，周围血管的收缩——特别是皮肤、脂肪组织、骨骼肌的血管——再加上脾脏的收缩保证了对这些重要的生命器官以足够的血液供应。尽管有一些自动调节装置，但只有当这些校正装置的负担超过了适应限度以及全身的动脉压降到临界线以下时，才开始发生毁坏性的损伤。

随着严重出血情况所引起的血管收缩而发生的结果是周围血管内血液容量流的减少。这种容量流的减少和由于失血而引起的凝血加快协同作用着，以防止这种最宝贵的液体大量而迅速地流失。

看来，在脑的附近即颈上部血管内的一些感觉神经末梢是机灵的哨兵，一旦出现危险的出血时，它们就激起交感神经肾上腺系统的作

用。位于气管两侧的两条大动脉(颈总动脉)在颈部形成分支即颈内动脉，它们是通达脑血管的。在颈总动脉分叉的部位呈球状膨大的部分，称为颈动脉窦，专门有神经分布于该处。1910年法国生理学家埃东(Hédon)指出，当头部动脉内的血压下降时，身体其他部分的血管普遍收缩。这些观察与卜特(Porter)和泼拉特(Pratt)二人早先的观察相一致。他们曾观察到足部血管内的压力与颈总动脉内的压力呈相反的关系。托纳、查波罗、马羌(Marchand)、安来浦(Anrep)、施塔林等进一步予以证实。比利时生理学家海曼斯(C．Heymans)推敲了这个证据，他证实头部的低血压状况是对颈动脉窦内的神经末梢的一个“刺激”。由此而引起的反射表现为交感神经系统的活动。从而引起广泛的血管收缩、脾脏收缩以及从肾上腺髓质分泌肾上腺素。所有曾经被我们看做为适应、校正以及借维持机体液床的有效用途来保护机体利益等现象都可以解释为对于因失血而引起的低血压的自动变化的结果。

IV

虽然在出血时可以通过普遍的血管收缩作出补偿，但我们应当记住，这至多是权宜之计。诚然，脑和心脏得到血液供应是头等重要的事。但是，属于血管收缩部位的四周器官就不能获得正常的血液供应了。为了满足这种正常的血液供应，唯一有效的手段就是增加其血量，直到它能完全地补足血管系统的通常容量为止。借助于水和盐类从组织间隙中的淋巴透过毛细血管壁进入血流可以在一定范围内增加循环的血量。当失血而使毛细血管内的压力变小时，这个过程被解释为是由于滤过压(将水分压过毛细血管壁进入淋巴的压力)的减低而引起的，同时又因为血液中的水分比淋巴中的少，因而这个过程也可以被解释为是由于淋巴中的水分扩散到血液中的趋势所造成的(换言之，血浆内的胶体物质多于淋巴；所以，血液的渗透压高于淋巴的渗透压；因而水分和盐类从淋巴进入了血浆)。正如刚才指出的，由于毛细血管的压力下降，这种作用变得有效了。这样，血液——液床的迅速循环部分得到液床的缓慢流动部分——淋巴的支援，随着逐渐地吸取

更多的液体到体内，血容量便得到恢复。至于红细胞正常数量的恢复，则是一个更为缓慢的过程。

从淋巴周围除去水分和盐类，或者，对这些需水部位供水不足，便会引起许多有趣的反应，渴感就是其中的现象之一。凡在一次战斗之后，受了重伤并有出血或休克的伤员，其最普遍的就是要求喝水。不幸的是，他们不能保住所饮之物。当得到水和饮水时，水的需求量大到惊人的地步。罗伯逊(Robertson)和博克(Bock)指出，为恢复减少了的血容量，从消化道进入体内的水分比从静脉或皮下注入的生理盐水有效得多。所以，在正常情况下，口渴感不仅是身体需要水分的一个准确而敏感的指示器，而且也是对机体供水的最好方式。

V

我们已经观察过这样的事实：不论在外界或者在我们自身的结构中出现严重的干扰情况时，我们生存的自由和独立性要取决于我们生命成分居住于中的液床的存在和稳定。我们已经看到：我们体内有一些备用装置，一旦遇到丢失液床的危险时，它们能够迅速地发生作用来减少这种危险。当血液从体内不断地流出时，凝血就越来越快。周围血管发生收缩，从而不仅使最容易发生出血的部位的血流量减少，同时还保证了血液继续对重要的和敏感的诸如脑和心脏等器官的供应。所有这些调节都是依靠低血压所激发的交感神经系统的活动自动进行的。伴随着机体内的这种应付事变的调节措施产生了来自组织间隙内的水和盐的供应以及渴感的功能来恢复血容量。在下一章中，我们将会知道口渴本身就像饥饿一样可以解释成为保证内环境稳态所必需的供应手段。

参考文献

Anrep and Starling. *Proc. Roy. Sot* ., 1925, xcvii, 436.

Aub. Am. Journ. Physiol ., 1920, liv, 388.

Barcroft. *The Lancet* , 1925, i, 319.

Bayliss. *The Vasomotor System* . London, 1923.

Cannon and Cattell. *Arch. of Surgery* , 1922, iv, 300.

Cannon, Fraser and Hooper. *Journ. Am. Med. Ass'n* ., 1918, lxx, 607.

Cannon and Mendenhall. *Am. Journ. Physiol* ., 1914, xxxiv, 243.

Cohnheim. *Allgemeine Pathologie* , 1877; or Cohnheim's “General Pathology,” London, 1889.

Gray and Lunt. *Am. Journ. Physiol* ., 1914, xxxiv, 332.

Hédon. *Arch. internat, de Physiol* ., 1910, x, 122.

Hewson. *An Experimental Inquiry into the Properties of the Blood* ,London, 1772.

Heymans. *Le Sinus Carotidien* . Louvain and Paris, 1929.

Markwalder and Starling. *Journ. Physiol* ., 1913, xlvii, 279.

Nolf. *Arch. internat, de Physiol* ., 1914, xxxv, 59.

Porter and Pratt. *Am. Journ. Physiol* ., 1908, xxi, p. xvi.

Robertson and Bock. *Rep. of Shock Com., British Med. Research Com* .,1918, No. 25, 135.

Rous and Gilding. *Proc. Soc. Exper. Biol. and Med* ., 1929, xxvi, 497.

Tournade and Chabrol. *C. r. Soc. de Biol* ., 1925, xciii, 934.

Tournade, Chabrol and Marchand. *C. r. Soc. de Biol* . 1921, lxxxiv,610.

---

[1] 这种方法记载在“Bodily Changes in Pain，Hunger，Fear and Rage”(《疼痛、饥饿、恐惧和激怒时机体的变化》)1929，第135页。

[2] “Adrenin”是肾上腺髓质的天然分泌物；“Adrenalin”则是肾上腺抽出液的商品名称。

第三章 保证供应的手段——渴感和饥饿

I

在《疼痛、饥饿、恐惧和激怒时机体的变化》一书中，我曾经详尽地讨论了渴感和饥饿的性质。在那本书中，把这些现象强调为行动的动因，即“驱动力”。当然，弄清有机体要有水和食物这些基本物质来展示其功能，乃是一桩十分重要的事情，我们这里就这种关系对这些问题作如下的考虑。

我们都知道，水和食物是机体所必需的基本物质，这二者随时都在不断地消耗。非挥发性的废物不断地经肾脏排出。营养物质在组织内氧化而成的挥发性废物则经由每次呼吸排出来。对于废物的排泄来说，水起着运载工具的作用。水分也是从呼吸面和皮肤表面通过蒸发而不断地丢失的。

由于水和食物不断从机体丢失，所以维持其经常的供应的唯一办法就是储藏起来慢慢地释放。水储存在组织间隙以及组织的细胞之中。食物则以人们所熟知的脂肪，动物淀粉或糖元等形式有时也以蛋白质微粒的形式储存于肝细胞中。当需要时，这些储存着的物质就被释放出来以供使用。但是，储存物自身必须再度补充。口渴和饥饿的作用就是作为自动刺激来保证水和食物的储存得以维持。

II

首先让我们考虑作为保证固有水分的供应手段——渴感。渴感是口和咽喉部内面，特别是舌根、腭的后部的一种感觉——一种很不舒服的干燥或黏结的感觉。它通常是与口腔内水分的迅速蒸发和液体分泌的减少所引起的一些感受有关。例如，吸入热而干燥的空气、长时间讲话和歌唱以及咀嚼干燥的食物都会引起渴感，从而激起喝水的欲望。恐惧和忧虑同样会伴有颊黏膜的干燥，从而引起忧虑性的口渴。

但是，除了上述局部的条件外，还有引起这种感觉的某些全身性的变化。举例说，大量出汗，或者由于疾病使体内水分大量丢失，诸如霍乱引起的腹泻或者糖尿病人从肾脏排出大量的水分等都会引起强烈的渴感。此外，在上一章中，我们讲过，严重出血所导致的渴感是令人难以忍受的。

根据渴感是由于口腔局部的干燥和机体整体处于需水状态所引起的，这个例据产生了两种关于渴感的性质的学说。有些实验者认为渴感的原因是局部的并与该区域的周围情况有关，而另外一些人则认为渴感是一种与全身有关的普遍感觉。

支持渴感具有全身性或者扩散性的原因的见解，其证据主要是从治疗渴感的某些全身性措施引申出来的，这种措施从总体上来作用于身体，并能解除这种感觉。例如皮下注射或肠内注射水均能迅速解除渴感。虽然这种给水的方法不湿润咽部，然而饮水的欲望却消失了。

无论如何，必须记住这样一个主要事实，即口渴的人并不诉述其不明显的全身状况；而诉述咽喉干燥和发热。此外，还有别的表明局部因素的一些事实。由于从肾脏排出大量水分而感到十分口渴的人，当用可卡因将口腔后部的神经末梢的感受性抑制之后，就解除了难受的感觉。此外，含一小口水，在口腔内嗽动，也能止渴。还有，在舌上放一点能引起唾液分泌的物质——例如，一片柠檬——也能减轻渴感。以上这些方法都没有给机体供水，但都能消除不舒服的感觉。它们的止渴效能在局部干燥和机体总体缺水二者之间的关系上没有提供任何合理的解释。我们应当了解到，干燥的口腔，作为一个局部条件，为什么可以成为自动指示身体需要的手段并成为自动导致满足的手段。显然，我们应当去寻找一种在机体需水时能够引起口腔干燥的

装置。我们有理由期望在连续地并迅速地失水因而必须反复补充水分以维持正常条件的动物身上找到这种装置。让我们遵循这些线索的引导看一看我们能够从中得到什么。

水生动物，

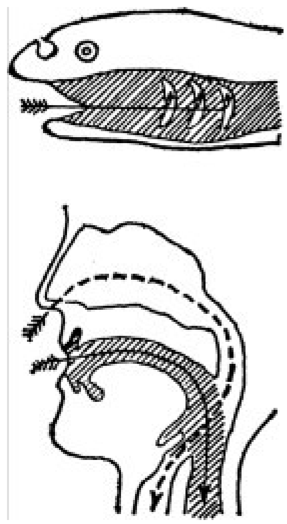


图11：鱼的头部和人的头部的正中矢状切面。本图表明水在鱼类是从口经鳃流出的，这条水道在气居动物身上发生了新的变化。注意：气流在咽部往返是与古老的水道交叉的。(引自坎农《饥与渴》一文，该文刊在《实验心理学基础》中，征得Clark大学出版社同意引用)

如鱼类，它的体表是潮湿的，水进入鱼的口内，再从鳃部排出，因此可能它们是永远不会体验到渴感的。另一方面，周围环境是空气的动物有一层干燥的皮肤与空气相接触，如图11所示，以经过鼻腔的一股气流代之以经过口腔的水流，这股气流是与古老的水道相交叉的。鼻和气管有发达的湿润的腺体，但在交叉部位这种腺体较少。所以在长时间的演说，唱歌或者吸烟时，空气不是经过鼻腔而是通过口腔吸入，从而使这个部位干燥并产生干燥和黏结的感觉，正如我们曾经描述过的，这种感觉通常就被称之为渴感。

然而，为什么这个部位并不总是感到干燥和黏结呢?又为什么在机体需水时又会有干燥和黏结感呢?再说，如果我们将水生动物与陆生动物相比较，可以发现只有陆生动物具有专门的颊腺——较高等的形式则为唾液腺。

依据这些事实而提出的学说是：当机体缺水时，由于供水不足。唾液腺和其他结构一起都受到不利的影响：这些腺体又不同于其他的例如肌肉这样的结构，因为它们在执行功能时需要大量的水分，它们的功能就是排出几乎全部是由水组成的分泌物；再则，它们占据对机体全局具有重要意义的地位，因为如果它们没有水供应其分泌物，则它们就不能分泌，口和咽变得干燥了，于是产生了干渴的感觉。这就是我提出的渴感学说，说明全身需水时，口腔后方有其局部的和周围的引起渴感的原因。

现在，让我们检验一下由于唾液缺少而导致干燥从而引起渴感的例证。咀嚼无味的橡皮糖五分钟可以反复引起同样数量的唾液分泌。对我自己的观察，这种分泌平均在14毫升左右。实验是这样的，晚上七时以后不再饮水，到第二天上午十一点以前这一段时间里，进行标准的咀嚼，唾液分泌并不见减少。 从十一点以后，

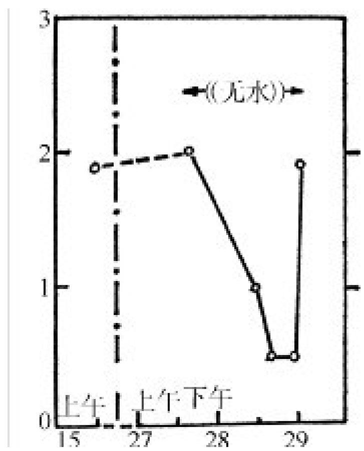


图12：喘气时，水的蒸发对唾液分泌的影响。当给狗补水时，唾液分泌迅速恢复。(喘气时每五分钟，唾液量以毫升计)

唾液分泌逐渐从14毫升减少到8毫升以下。在下午三点，我喝水一升。在以后的四小时内，以标准的方法收集唾液，证明唾液腺的分泌迅速恢复到接近原来的数量，并且保持住这个数量。我的一个学生哥来盖生(Magnus Gregersen)新近发现，如果把一只狗放在一个标准温度的温室之中，这只狗一边喘息，一边从舌底部的唾液腺(下颌下腺)分泌出唾液，用适当的方法将一侧下颌下腺的分泌液收集在量管中。如图12所示，失水使狗的唾液分泌显著减少；而喝水以后，唾液分泌又

恢复到正常的数量。这个观察肯定了我所记述的结果，并且证明这些结果并不因打乱主观状态而无效。在我自己身上的体验，当唾液分泌减少时，有明显的渴感。饮水之后，唾液又被分泌出来，渴感消失。机体需水，唾液分泌的减少，渴感的同时发生，有力地表明唾液腺的作用降低标志着机体的需要引起了不适的感觉。

再者，将身体用很暖和的毯子裹起来，再放上一个热水袋，这样就可以大量发汗。作为大量失水所引起的一个结果是，按规定时间通过咀嚼引起的唾液分泌要比未失水之前减少一半。伴随唾液分泌的减少产生明显的口干和难受的渴感。在饮水之后，这种情况立即消除。

我在另一个试验中观察到，皮下注射阿托品之后，使得由于常规的咀嚼而引起的唾液腺的分泌从13．5毫升降到1毫升。这种情况是在机体并没有显著失水的情况下发生的，但是，典型渴感的一切感觉都出现了：不舒服、口腔内面发干、黏结感、说话困难以及吞咽困难——所有这些渴感的特点——是与典型的主体感觉同时发生的。在这个实验中，阿托品对唾液分泌通常具有抑制其周围区域的效果；它也就是通过口腔的局部干燥使之产生与这种状态同时出现的那种通常的体验的。

还有一个可供参考的事实：口腔轻度发干之后，很便于确定唾液分泌反射的存在。最简单的实验是咀嚼一种淡而无味的东西五分钟，再用口呼吸5分钟，然后比较二者的唾液分泌。起初，由于空气从口中来回进出，逐渐使表面发干。由于口腔表面越来越干，唾液遂被分泌出来。根据我的实验，将流出的唾液收集起来，其数量比咀嚼无味物质所分泌出的唾液量要多。这个反射的存在表明唾液腺的特殊作用之一就是湿润口腔。

惊恐会导致渴感，并伴有对唾液腺分泌的抑制都是众所周知的现象。霍瓦(H．J．Howard)医生曾经生动地报告了当他想到将被中国土匪击毙时的亲身体验。他写道：“我就要像一只狗那样被击毙啦!我的舌头开始肿大，口腔发干。渴感越来越严重，舌头抵住了我的口盖，我几乎喘不过气来。干渴使得我闷塞难忍……，我处于恐惧状态之中”。他曾经为应付即将到来的死亡祈求力量。当他决心要像一个男子

汉那样去对待死亡的时候，恐惧立刻消失了。他证实“我的渴感立即开始消失”。“不到一分钟，渴感完全消除，当我们到达城门口的时候，我完全平静下来，也不害怕了”。这些事实表明，强烈的渴感不是由于体内真正缺水，而是由于口腔内的局部情况所引起的。

前述的观察都支持这样一个结论，即在正常情况下，渴感是口腔及咽部黏膜干燥所引起的结果。因为此时唾液腺不能使这些部位湿润。体内的水分经过肾、呼吸道以及皮肤不断的丢失，即使经过一段长时间也不至于使血中的水含量有任何明显的改变。法国生理学家马叶尔(André Mayer)的观察指出：禁水3天以后的狗，其血液内并无明显的改变。通过对机体结构内的组织和细胞内的水储备的消耗，血液这个液床的活动部分得以保持住恒定状态。在被动员的种种装置之中，唾液腺就是其一。如上所述，这些器官为了执行它们在机体中的固有职责是需要水分的。如果没有可以利用的水分，唾液腺就不能执行它们的职责，随之而来的状况是，口腔变得难以忍受的干燥了。当饮水之后，这些水分立刻可以供唾液腺和其他器官使用，这时唾液腺能够再来执行使口部潮湿和滑润的特殊作用。所以说，这些腺体是机体需要水分的指示装置。

III

现在让我们来注意作为保证食物供应的一种手段——饥饿。饥饿曾被描述为一种与上腹部有关的很不好受的疼痛、剧痛、饥饿性痛以及压迫感。古老的关于饥饿的学说都认为饥饿是机体对食物有广泛需要时的一种“全身性的感觉”。特别是，循环血液中如果欠缺养料就会对脑细胞产生一种刺激，于是，这种感觉就得到了解释。这个观点是从一个共同感觉联想到的：食物入胃后，胃部附近的饥饿痛就随之消失。但是，对于我在别处提到的观点，则存在着许多严重的异议。

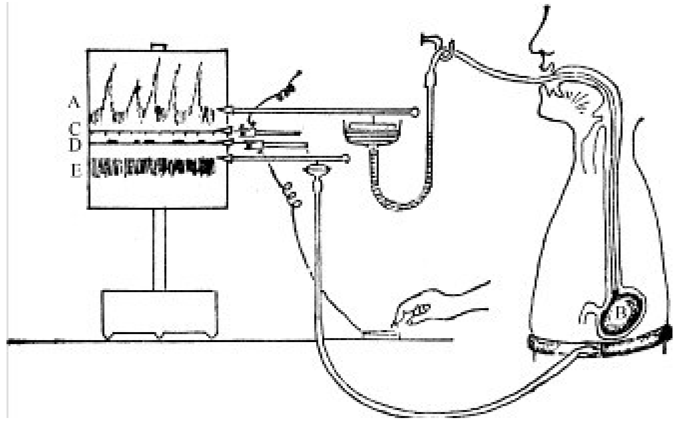


图13：胃饥饿收缩的描记方法示意图 A． 胃内气囊B的体积增大和减少的描波记录， C． 时间以分计， D． 主观饥饿感的记录， E． 腰部呼吸描绘器记录；记录证明这种饥饿收缩并非由于腹壁肌肉收缩活动的结果。(引自坎农Cannon《饥与渴》一文，刊在《实验心理学基础》中，征得Clark大学出版社同意引用)

我在1911年对于饥饿痛的反复出现的频率和节律以及胃部空气流动的声音的观察使我认为，这些疼痛是由于胃壁肌肉强烈的周期性收缩所引起的。此后不久，我的一个学生瓦希波(Wash burn)对这种见解的正确性进行了检验。他首先使自己习惯于在胃内放一个橡皮气囊以及在食管中置一小管。小管使气囊与记录装置相连，如图13所示。再把一条空心的弹性管缚在腹部周围(呼吸描绘器)，借此可以把呼吸运动描记下来。这样就使我们可以断定，从胃部记录下来的压力变化绝非腹部肌肉收缩所引起的。当受试验的人有饥饿感觉时，按动其右手上的开关。胃内气囊的体积变化，时间(以分表示)，关于饥饿感的主诉、腹部呼吸描记图上的呼吸变化都记录在同一垂直线上。图14所记载的是1911年5月用上述方法取得的第一个记录。

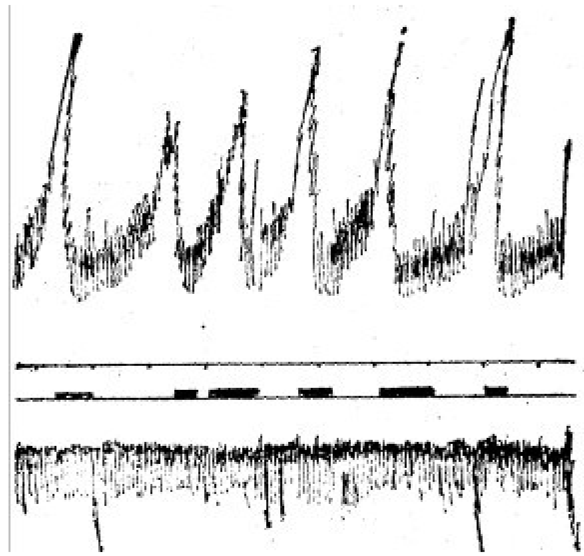


图14：与饥饿感同时发生的饥饿收缩的第一个记录的拷贝，作于1911年5月17日，比原始记录缩小一半。

如图14所示，空胃的有力的周期性收缩持续约30秒钟，两次收缩的间隔时间为30—90秒。平均间歇时间约60秒钟，正如你们将观察到的，只有当胃的收缩接近到顶峰时，受试验者才诉述有饥饿痛的感觉。所以，感觉不是收缩的原因——收缩才是感觉的起因。

我们的观察立刻为卡尔森(Carlson)所证实。他研究了带有胃瘘管的人的饥饿现象。他也像瓦希波那样先在自己胃内置一气囊。通过对人和各种低等动物的一系列有趣的研究，卡尔森和他的学生在饥饿痛与胃收缩的关系方面提出了一些新的观点。他们指出，饥饿通常以偶尔发生的微弱的空胃收缩开始，继而，这种收缩逐渐增强，两次收缩之间的间隔时间越来越短，一直到达活动的极点，遂以胃部肌肉的真正的痉挛而告终。不管是单个的收缩或是痉挛性收缩都会伴发典型的疼痛或者剧痛或者饥饿痛，这种痛觉长期以来就被认为是饥饿的体验。通常在胃的收缩到达顶点之后，胃就松弛了，安静一段时间之后又开始偶尔的微弱的收缩，而且又开始重复刚才描述过的收缩周期。

这里发生一个疑问，究竟什么原因促使空胃收缩得比在消化食物时的正常的规律性收缩(胃蠕动)要有力呢?已经知道，肌肉收缩的化力能源(elective source of energy)是碳水化合物——糖元或糖。看来体内产能物质的不足可能就是通过胃的平滑肌的强烈收缩而表现出来的。

布拉托(Bulatao)和卡尔森发现如果用胰岛素使血糖降低25％左右，饥饿性收缩就变得更为强烈——这种观察是从服用过量胰岛素的病人的主诉而被观察出来的。此时，将葡萄糖注入血中，饥饿性收缩即被解除。奎来(Quigley)和卡尔森证实了胰岛素使胃和十二指肠蠕动增加，并伴有饥饿感，同时也发现把葡萄糖灌入可以直接被吸收进去的十二指肠内就能够迅速地抑制住上述现象。因为皮下注射阿托品也同样地使这种现象消失，这就表明，饥饿性收缩是由于低血糖通过迷走神经影响而引起的。拉巴勒(La Barre)和德斯特勒(Destree)通过摘除肝脏而逐渐地降低血糖时，观察到了当血糖为75毫克％时，胃就开始收缩。当血糖降低到较低的水平时，其收缩强度和频率迅速增加。然而这种影响是有限度的。血糖降到45毫克％时，虽然发生胃痉挛，但在两次痉挛的间歇期中，胃仍然是松弛的。把这些观察合在一起，表明除胰岛素的作用外，低血糖本身就能够引起强烈的迷走神经性的胃收缩。它可能就是正常的饥饿性收缩的起因。

IV

食欲、饮水欲、饥饿感和渴感对于维持机体营养和水分的供应来说，可以被看做是维护个体或种系的利益的生物体内的种种装置之中的典型装置。行为，要么是受到为了排除干扰即排除不舒适刺激的活动所指引，要么是受到为了延长或恢复舒适的刺激的活动所指引。饥饿和渴感属于第一种状态。该状态中的每一种情况都与一种使机体激动的因素有关；每一种情况都或多或少地促进并驱动机体从事某种活动；每一种情况都可以如此之干扰人体就像它在迫使受折磨的人设法解除这种难以忍受的苦恼一样。另一方面，经验可以建立引起快感的某种食物和饮料的条件行为。食欲，作为经验的重复，就是这样地建立起来的；被一种食欲所纠缠的人，他是被吸引而不是由于驱动而进入活动的——他是要谋求满足，而不是为了解除。我们不能想象两种激发因素——痛苦和快乐——可以像我们现在作讨论时为了分析的目的而分割开来。它们是紧密交织着的。当发现饥饿或渴感解除时，食欲也同时被满足了。在涉及保证食物和水的供应上，食欲或饮食习惯

是主要的作用因素。如果机体的需要没有得到满足，尽管它是轻度的和非主要的，饥饿痛和渴感就像有力的、持续的并令人苦恼的刺激那样地出现，在它们将要停止刺激之前，它们是迫切地要求摄取食物和水分的。借助于这些自动的机制，食物和水作为机体必须供应的储备物是确定无疑的。

在饥饿和渴感的协同作用方面，现在还不甚清楚的一个问题就是“满足感”。这种机制可以保护机体不敢吃得过饱和饮水过多。对于饱感，现在还了解得很少，它是很重要的并值得作进一步的研究。

参考文献

Bulatao and Carlson. *Am. Journ, Physiol*., 1924, lxix, 107.

Cannon. Thirst. *Proc. Roy. Soc*., 1918,xc(B), 283.

Cannon and Washburn. Hunger. *Am. Journ. Physiol*., 1912, xxix, 441.

Carlson. *The Control of Hunger in Health and Disease*. Chicago, 1916.

Gregersen. *Am. Journ. Physiol*., 1931, xcvii, 107.

Howard.*Ten Weeks with Chinese Bandits*. New York, 1926.

La Barre and Destrée. *C. r. Soc. de Biol*., 1930, ciii, 532.

Quigley and Carlson. *Am. Journ. Physiol*., 1931, xcvii, 107.

第四章 血液中水含量的恒定

I

前面已经提到水在机体内的重要性。粗略讲，水占体重的2/3——因此，一个体重达平均值的男子，体内的含水量大约为100磅。当然，有些部位，例如骨骼，其含水量较其他组织少些。使人感到惊讶的是，脑灰质部含水超过85％，血浆含水超过90％，我们已经知道，唾液的减少是身体需水的一个信号，而唾液的含水量在98％以上。

水是消化管内已经吸收进来的营养物质的载运者，它是一种媒介物质，种种化学反应是在水中进行的。这种介质是我们种种重要活动的基地;我们将会看到，在调节体温方面，水是必不可少的；水在机体的机械装置中起着重要的作用，它是活动着的器官的滑润剂——如肠管之间的互相滑动和关节面的来回磨动。

在身体内，水的保存作用有其重要的意义。液体从体内排出，再从外界吸入体内，这里存在着许多方面的循环，而在这些循环过程中，水是不会丢失的。如果唾液进入口腔，这时它就算离开了身体(当然，口腔的腔内已不属于身体本身的部分了!)，尽管这些唾液一夸脱又一夸脱地发生变化，一天变化的数量达到总量的半数，实际上它又在肠道内全部吸收回来。由胃黏膜分泌的胃液，每天数量约为1—2夸脱。肝脏分泌的胆汁以及胰和小肠的分泌物其总量约为2夸脱——其中几乎全部是水分——它们在消化过程中执行着释放有活性的酶的特殊作用。而后，这些液体连同已被消化的食物穿过肠道的内层回到体内。在肾内也可以看到类似的水循环；水和溶解于水中的物质自由地通过毛细血管球囊壁的脏层到达许许多多肾小管的起始部。肾小管是组成肾脏的重要部分，一部分水、有用的盐类以及溶解状态的糖都通

过肾小管重新吸收进去，只把废料排到体外。在这些不同的循环过程中，正如我们所知道的，水是极其重要的运载工具，而它是一刻也不能离开身体的。

关于水对于身体的重要性的别的证据可以通过比较失水和损失其他物质的后果来间接地获得。根据德国生理学家鲁勃纳(Rubner)的观察，在禁食情况下，实际上我们可以丧失体内储存的全部动物淀粉即糖元，而不发生显著的影响；损失全部储存的脂肪，损失一半蛋白质(或者是储存蛋白或者是结构蛋白)也都不会发生严重的危险。反之失去身体水分10％，情况就会相当严重，如果丧失20－22％，那就肯定意味着死亡。

II

水分丢失的严重后果，十分可能是由于引起了血液这个公共运载者的成分的改变的缘故。除非有明显的障碍，血液的水含量不会发生重大的改变。举例说，患痢疾和霍乱时，体内水分由于腹泻而不断地丢失，即使喝了水，也不能把补给的新鲜水分吸收。结果，水分的丢失使血量减少；红细胞和血浆的浓缩以及一定容积的血液重量的增加表明血液的组成变得浓浊了。随着上述的变化，血液越来越黏稠，内部摩擦力显著增大，以致血液循环发生困难。血细胞黏附在毛细血管壁上，回心血量不足，从而使心脏排血量减少，于是，血压下降，最后出现类似休克的状态。正如乌耶特(Wood-yatt)的实验所指出的，有时在迫近不幸的结局之前，血中水分的明显减少可能引起发烧。

如果血液中的水分过多，这也是有危险的。服用垂体素(pi－tuitrin)可以抑制水从肾脏丢失。在这种情况下，大量饮水就会发生“水中毒”。其症状是头痛、恶心、头昏，无力以及出现运动不协调现象。这种状态多半是人工造成的。它和失水时由于血液浓缩而引起的障碍很不相同。

III

我们是在不断地、必然地从体内排出水分。在呼吸时，正如我们曾经讲过的，吸入氧气，排出二氧化碳。仅当肺泡壁处于湿润状态时，气体才能迅速通过肺内小气囊壁。不但是在呼吸道的气囊部分如此，就是在呼吸道的上部，在鼻和喉部，在气管以及支气管，这些部位的表面都盖有一层液体。除非吸入的气体含有大量的水分，否则，每次呼吸都会把水分呼出体外，每个儿童对着冷的玻璃窗吹气就会显示出这种情况。在干燥的气候下，每日通过呼气而排出的水分约为1品脱。

出汗也从身体丢失水分，有一种出汗是察觉不出来的，这也就是说，用一般的试验也难以察觉，还有一种就是明显的出汗。贝讷第(Benedict)博士和夫人曾经作出这样的估测：一个处于安静状态或从事轻度活动的人在非察觉的排汗中所丢失的水分的平均值与呼吸时所丢失的水分，数量相近，约为1品脱。假使进行轻微的体力活动，而且周围空气不很潮湿，这时的出汗是不能察觉的；少量的汗水蒸发得如此之快，以至于不能被人们察觉。如果天气炎热，或衣着过多，或者由于肌肉的运动而产热过多，这时出汗增多，甚至可以大量增多。进行足球比赛和赛跑的男人其体重可以减轻4—5磅，其中绝大部分就是水分，它们又大部分是通过皮肤丢失的。

不断地排出水分的第三条道路是通过肾脏。我们必须记住，通过肾脏排出体外的是一些非挥发性废料。它们是由于机体的活动而不断产生的。为了保持血液成分的恒定，这些废料必须从血液中排除掉。它们只能在水溶液中排出。要排出45克尿素这样的废物，大约需要1夸脱水。马略特(Marriot)描述了一个不吃食物或不喝水而活着的病人，他体内的非挥发性废料要求每天从肾脏排出水分约1品脱。也就是说病人通过这一途径而排出的水分是无法补偿的。

从所有这些观察看来，显然，当血液面临着因丢失水分而出现危险情况时，躯体必有大量水分排出，而这种失水是不间断地进行着的。

IV

前面我已经提醒大家注意这样一个明显的事实，即连续几天丢失水分，血液可以不随着发生变化。魏坦道夫(Wettendorff)在布鲁塞尔检验了一只三天没有喝水的狗的血液，而且采用了改进了的检验方法，结果发现血液的成分并无变化。四天之后，好容易才有一种可以察觉得出来的变化。狗虽然没有汗腺，但它和人一样从肺部和肾脏丢失许多水分。尽管一方面是失水，另一方面又没有纳水，但魏坦道夫和梅叶尔的实验都表明：血液中的水分仍然是恒定的。

如果纳入大量液体到体内，血液中的水分也仍然保持恒定。这个事实则是由海登(Haldane)和泼瑞斯特里(Priestly)在自己身上进行的实验所揭示出来的。他们报告了在6小时之内喝水5．5升(约6夸脱)这样一个异乎寻常的做法。这时通过肾脏排泄的速率增加了一倍，高达每小时1200c.c(约1　1/4夸脱)。从肠管(水分在这个地方被吸入体内)借循环血液运到肾脏(水分从这里排出体外)的水量超过估计血液总量的1/3。此外在这段时间内，检验血液的颜色时，没有发现血液有明显的稀释。

不管水的纳入大量减少或者大量增加，然而液床的迅速流动部分总是处于明显的恒定状态。所以，我们下面必须对管理这种恒定状态的装置加以探究。

V

根据我们现有的知识，排除机体内无用水分的调节器是直接由肾脏来完成的。但是，如客希纳(Cushny)所指出的：这种调节是“对水分过多的调节，而不是对缺水的调节”。即使在机体缺乏水分的情况下，它还是要力求通过肾脏排出一些水分，正如我们已经指出过的，这是为了把非挥发性废料排出体外。当大量纳入水分或含水的液体时，肾脏就会起调节作用。在这种情况下，肾脏不仅显露出一种在给定时间内排出大量水分的惊人能力，同时也显示出它对血液成分的极为微小的改变具有极大的敏感性。从海登、泼瑞斯特里的实验结果看来，通过血色的测定虽然没有显示血液稀释的现象，但随后泼瑞斯特里以电学方法进行的实验证实，如果纳入大量水分，可以察觉到血液的导电性能有所降低。血液的渗透压也显示出轻微地然而可以确定地变小了。肾脏这个装置必须对这种显然是微不足道的变化迅速地发生反应并且以值得钦佩的能力来防止这种改变的继续扩大。

我曾经提到毛细血管球，它们位于几百万个肾小管的顶端的肾球囊之内。肾小管使肾脏的容积大大增加。肾小球的毛细血管把水(含有尿素、盐类、糖)过滤到肾小管内。血浆的白蛋白部分不能通过滤过装置。正如血浆和淋巴液的区别那样，血浆中与肾小球滤出液中白蛋白(或者蛋白质)的含量不同，形成了一种渗透压，这种压力使得滤过压力变小。我们曾经举例证明了液床内的许多恒定物质的相互关系，这是很清楚的事：只有血浆中蛋白的浓度保持恒定，滤过作用才能成立，这也就是说，水从血液中的滤出要保持在一个恒定的界限之内。在这个意义上，血液中水含量的恒定在很大程度上取决于血浆蛋白的恒定。

根据现在的观点，水和溶解于水的种种物质在肾小球滤过之后，还要在通过肾小管的过程中受到重要的处理。肾小管上的细胞具有特定的形态，因而表示它们具有作功的能力，而且证明，它们确实能够作功。根据一个广泛被接受的学说，肾小管细胞具有从肾小球滤出液中把含有像水、盐类、糖这些在正常血液中可以找到的结合物重新吸收到身体中去的作用。随后，那些溶解在未被吸收的水或作为所必需的运载工具的水之中的尿素、尿酸以及其他酸性物质就成为正要排出的废料而遗留下来。假使从食物中摄取了过量的糖或盐，那么在肾小

管的液体中就会出现一定量的糖和盐以便通过渗透压来对抗肾小管壁的细胞的吸水作用。所以，我们能够理解到，血液内盐和糖的恒定的调节就像血浆蛋白的恒定一样，主要决定于身体中的水含量。

VI

现在我们已经知道，当机体纳入过量的水分时，血液的恒定是怎样保持不变的。如果机体在很长一段的时间内没有纳入水分，那血液又怎样来保持恒定呢?证据十分清楚，水是储备着的，如果一旦需要，它就会被释放出来。恩哥尔斯(Engels)的实验指出：缓慢地把生理盐水注入静脉达1小时，约有60％是被保存起来的。在注射完毕时，检查身体的各个不同部分得出这样的事实，即绝大部分的水是在肌肉和皮肤之中。有趣的是，虽然已经注入了1夸脱多(1200毫升)的盐水溶液，而观察到血液本身只有轻微的变化。

对出血后各种器官的研究进一步证明了水主要是储存在肌肉和皮肤之中的。我们已经知道，出血时，淋巴液中的水分进入血液。在这个过程中，所有的组织都发生脱水。斯开尔通(Skelton)通过比较同一动物(如猫)的一些器官在较大的出血之前和之后的情况，发现对于一个供水充足的动物来说，出血后来自组织的水分其中大部分是来自肌肉和皮肤——来自肌肉约占14．5％，来自皮肤占11％，对于一些干渴的动物来说，分别为16％和43％。这些观察表明肌肉是储水的主要场所，但是，身体的一半左右是由肌肉组成的，如果按单位重量计算，实际上，肌肉丢失的水分比其他部分要少。

水分进入这些储存部位好像是一种“泛溢”(inundation)。我曾经把淋巴间隙比作一个沼泽，在这里液体处于停滞状态。“泛溢”这个词也包含了这种类似的性质。我们可以把组织间隙比喻作一个沼泽，当供水充足时，沼泽就被水所充溢，又当供水不足时，水分又渗回到分配系统(血管)中去了。看来，在网状的疏松结缔组织之中，特别是在皮下和肌束以及肌肉之间和周围，存在着那种相关的装置，当然，机体

的其他部位也有这种装置。结缔组织不同于别的组织之处就在于它富有胶状的非细胞物质，与血管保持着密切联系——事实上，结缔组织起着支撑血管的作用——陈列成一个广大的托层。在结缔组织中，这些装置的主要功能不仅是控制着流动的水分，而且也控制着溶于水中的诸如盐、糖(葡萄糖)等物质。在这种组织中，几乎没有细胞[1]，代替它的是细纤维组成的有孔的网，这些纤维借助少量的黏合物质而互相黏着。在胶原纤维网的小孔中可找到蛋白物质(黏蛋白、少量的白蛋白和球蛋白)。在这些网眼中，水和溶于水的一些物质，看来是以某种形式在网眼的束缚下得以储存起来。当心脏和肾脏的功能不全时，液体就会在这些网眼中积聚起来。由于结缔组织中水的积聚不是正常的，于是水肿或浮肿表现为踝部附近的肿胀或皮下随便什么地方的浮肿。

尽管上述例证表明了蜂窝组织好比是一个供应机体水分的水库，但是，还有一种可能性，即在非常需要的情况下，某些细胞中的水分即细胞浆有可能被吸取出来去供应别的细胞。我们已经知道，当出血之后，血压下降，流入周围器官的血容量流减少，这有利于重要器官的继续生存。同样，在饥饿的情况下，有些组织消瘦下来，亦即放弃掉它们的某些结构，以此来保护脑和心脏。显然，这些器官是受到优厚待遇的。即使在长期间的禁食之后，可以发现它们还是十分正常的；在干渴致死之时，已经耗尽了其他器官，但心脏和脑的水分供应仍然有良好的保证。

VII

在出血或大量出汗之后，对水分有迫切的需要，在这个时候，机体内的水分可从储存处突然而迅速地释放出来。显然，这些储存部位的不断放水就是为了维持血液稳态的需要，因为肺部、汗腺和肾脏不断地在丢失水分。只有假定有一种装置，使水分在急需时能从储存部位释放出来，我们才能解释梅叶尔和魏坦道夫对干渴的狗所观察到的明显的结果——在连续几天的失水之后，血液处于不变状态。

在需要维持血液稳态之时，究竟水分如何从储备中释放出来，现在还没有完满的解释——诚然，考虑水在储存场所的积聚和存留也能作出同样的说明。我们知道，细胞质是和血浆和淋巴相似的一种含有盐类、糖以及白蛋白物质的水溶液。在细胞质和淋巴之间，处处有细胞膜相隔，水与某些溶质能够迅速地透过这层细胞膜。通常，血浆中的水和淋巴中的水是平衡的，而淋巴中的水又是与细胞质中的水平衡的。假使血浆中的水分增多，它就破坏了平衡。我们可以设想，水将从血浆中扩散到淋巴中去。反之，如果血浆中的水减少，而血液浓缩时，我们可以有理由推想水分将从淋巴进入血液。这里要考虑到一种机制，这就是我在前面说过的，当纳水过多时，水分向组织间隙中"泛溢"的概念——自然，这个过程要受刚才提到的平衡状态的限制，还要受肾脏排泄的限制——当体内水分排出而有改变血液恒定的趋势时，渗出到组织中的液体又重新回到血浆中来。但是，这可能不是问题的全面解释。

阿道夫(Adolph)、巴尔特(Baird)和海登等人发现了这样的事实，即纳入食盐和水会显著地增加体内的水储留。还有这样的证据，即酸碱度的轻微偏移也会影响到水的储存。根据夏德(Scha de)的观察，体液偏碱性时，导致结缔组织中水的储留，偏向相反方向即偏向酸性一侧时就会使水分释放出来。颈部的甲状腺通过它所分泌的激素也能起到调节的作用。如果甲状腺摘除或者甲状腺疾病时，在皮下结缔组织中会积聚大量的蛋白物质和水分——这种现象称为黏液水肿(myxedema)。用甲状腺抽出液或者用这种抽出液的主要成分即甲状腺素做治疗时，黏液性水肿就会迅速消失。在治疗之后，黏液性水肿的消失是与从肾脏排出大量水分和盐类有关的。

正如我已经说过的，例如在大出血后，血循环内需要水分和盐类时，这些不同的因素究竟如何协同作用，还没有弄清楚。前面提到的证据，只是证明水的储存和释放对于机体具有头等重要的意义。我们对于各种不同因素在这一过程中所起的作用如此之欠缺知识，要求我们作进一步的研究。

VIII

人们公认，我们对于水在血液和组织间隙二者之间(也可能还有细胞)来回传输的情况还是不完全了解的。但是，我们确实知道，水是可以储存起来的。我们知道，虽然血液是在不断地向外渗流，但是水分可以用某种速率从储备中状态渗进，使得血液保持恒定。换句话说，当我们考虑到使血液发生改变的种种经常存在的干扰条件时，液床的恒定部分保持住牢固的恒定达到令人惊奇的程度。如果喝了大量的水，血液也不至于被稀释，而是一部分储存到结缔组织间隙之中或者一部分经肾脏排出。再说，通过出汗、呼吸、排尿或者暂时把液体泌入消化管内从而使机体丢失水分都同样地不会使血液成分有明显的变化。在这种情况下，可以靠组织内的储备物质的资助来保持血液的恒定。正如我们已经指出的，从肌肉和皮肤释放出来的储备物质最多。其他部分也同样能够释放出它们的储备物质，或者由于消耗过多而处于供应不良状态。在这些其他种种器官之中，唾液腺包括在内。我们已经知道唾液腺分泌的唾液所含的水分在98％以上。在供水不足的情况下，它们就不能产生适量的稀薄的唾液来使口腔和喉部舒适。我们把在口腔、咽喉部发生的不舒服的干燥感和黏结感称之为渴感。渴感促使人们喝水或者饮进其他液体饮料，使得体内正常的储备物质得到恢复——进而使唾液腺的正常功能也得到恢复。

参考文献

Adolph. *Am. Journ. Physiol*., 1923, lxv, 419.

Baird and Haldane, *Journ. Physiol*., 1922, lvi, 259.

Bonedict, F. G. and C. G. Proc. *Nat'l Acad. Sci*., 1927, vi, 364.

Cushny. *The Secretion of Urine*, London, 1926.

Engels. *Arch. exp. Pathol. u. Pharmakol*., 1904, li, 355.

Haldane and Priestley. *Journ. Physiol*., 1915, l, 296.

Mayer. *C. r. Soc. de Biol*., 1900, lii, 154, 389, 522.

Schade. *Oppenheimer's Hdbuch. d. Biochem*., Jena, 1923, viii, 172.

---

[1] 疏松结缔组织中细胞成分相对地比较少，它们包括成纤维细胞、组织细胞、肥大细胞、浆细胞以及未分化的间充质细胞等。——译者

第五章 血液中盐含量的恒定

I

前一章叙述水在机体内的调节作用，为省略起见，我们对于溶解在水中的种种盐类的相应调节只是简略地提了一下。在血浆和淋巴液中有氯化钠(NaCl)、氯化钾(KCL)和氯化钙($CaCl_2$)，还有含三种碱(Na、K、Ca)的磷酸盐和硫酸盐。血液中含量最大的矿物质是食盐即氯化钠。虽然这些盐类都对身体的固有功能很重要，但是，我们不能够对这些盐类的调节作用作全面的研究。我们首先将考察血液如何维持氯化钠的恒定过程，因为氯化钠与水的调节有密切关系。然后，我们再研究钙浓度的调节，因为钙的调节有其不同的特点。

II

非常明显，在血浆中，氯化钠的钠和氯(钠离子和氯离子)是可以独立地变化的，在两者当中，碱是更为稳定的成分。所以，在研究液床内的稳定状况时，总是把碱性离子的稳态作为研究的重点。由于我们现在所采用的大部分事例都来自一些实验，而这些实验都是就氯化钠的作用自身进行研究，所以我就从作为一种盐的氯化钠来进行考虑。

在血液和淋巴液中，相对地说，氯化钠的含量是很大的，这就使氯化钠在这些液体的渗透关系中成为一个重要的因素。假使它在血浆中的百分数上升——例如，从0．56％升到1．0％——那就会使渗透性

质发生显著改变。体液内渗透压的升高就会把水分从细胞中吸回到体液中来。血液中盐浓度的恒定显然是重要的。

假使用缺盐的食物饲养动物，经过一段较长的时期，血液中的盐含量就会显著地减少。这时肾脏就不让更多一点的盐分丢失。如果现在给予利尿药物，这种药物使含盐原尿迅速通过肾小管，从而解除了防止盐分排出的保护性抑制，盐的排泄就再次增多。盐分的过多丢失就增大兴奋性，于是，发生无力和颤抖，最后后腿麻痹，经过几个小时后，动物死亡。除非盐分丢失的后果十分严重，注射氯化钠溶液能使动物恢复正常状态。格林瓦特(Grünewald)在兔身上所做的这些观察表明了血液中盐含量保持在标准水平的重要性。泰勒(Taylor)报告了他吃无盐饮食时在自己身上观察到的一些症状。起初是出汗增加，食欲消失，第5天则感到十分疲乏，到第8—9天他觉得肌肉疼痛和僵硬。继而发生失眠和肌肉抽搐。由于出现更为严重的症状，实验被迫中断。

假如给儿童服用过量的食盐，就可以引起发烧，称为“食盐热”。给低等动物静注高渗盐溶液就会迅速引起这种现象。然而，通常食用超过实际需要的过多的盐分之后，并不至于发生明显的障碍。

前述的资料证实了血液中氯化钠含量下降的致病效应，也证实了我们的身体接受和排除大量的食盐的能力。这种情况与水在机体中的情况很相似。和水分一样，身体的盐分不断地从尿液和汗水中丢失。血液中盐的浓度的恒定表示，盐分和水相似，储存在体内某些部位中，而当需要时，它又被释放出来。

III

巴尔特和海登在他们自己身上所做的实验表明，盐分可以在体内储存。他们吞饮浓氯化钠和碳酸氢钠($NaHCO_3$)溶液，发现只有一部分吸入量出现在尿中。绝大部分储存在体内。现在，有趣的事情是，喝下更大量的水(2夸脱或者更多一些)，不能把储存在组织中的盐分冲刷下来。因此，似乎可以这样说，一旦盐类储存到组织中，再被释放出来就比较缓慢了。

孔海姆(Cohnheim)和克林格(Kreglinger)提出了关于盐类储存的更多的证据。在攀登罗莎山(Monte Rosa)的过程中，其中一个人的体重掉了6磅，主要是由于出汗。每日的纳盐量则是完全相同的。从开始登山的那一天起，通过肾脏的排泄显著减少——毫无疑问，这是与出汗而使盐分大量丢失有关。可是在第二天，当受实验者休息时，通过肾脏的排泄仍然很少。对纳入盐量与排出盐量加以比较的结果表明，在爬山当天体重下降之后，身体保留的盐量在10—14克之间，也就是说，接近4茶匙。这些观察使人相信通过出汗可以使体内氯化钠的储备有所减少，但是又可以从休息这一天摄入的盐分立即进行补足。

IV

假使盐在体内储存起来了，那么究竟储存在什么部位呢?帕得贝克(Padtberg)所作的一些研究指出：肺、肾、血液以及皮肤含氯化钠最多。服用多盐饮食，体内1/3的盐存在皮肤之内；静注含盐溶液之后，储存盐分在皮下结缔组织中占28—77％。帕得贝克还发现，饲以少盐食物一段时间之后，机体的氯含量可以下降11—21％，根据计算，其中60—90％是通过皮肤丢失的。其他器官储盐的作用很小。当然，在皮肤中，它是采取与水和其他物质相结合的形式而储存在结缔组织束的细小网眼中。这些结缔组织束使这个部位具有海绵的性质。当水从储存处被吸出时，我们必须想到，盐也随同水分一道被带走，否则血浆的渗透压就会改变。

V

毋庸置疑，血液内盐含量恒定的精细的调节装置位于肾小管内。钠这个碱在血液当中的恒定水平是0．3％。如果百分数超过0.3，则钠就会和水一道通过杯状的肾小球，根据新近的观点，水和盐在肾小管

下段的细胞中只按血内的正常比例重新吸收回去，多余的钠就排出体外。在这个过程中，尿的浓度可以升高到2％。反之，假使血液中钠的含量有下降的趋势，则盐分就被控制在肾小管内并被吸收回体内来。水和盐都要经过肾小球过滤，但它们通常是按血液中水和盐的正常比率再被吸收回来，又因为盐在原尿中的含量一般不会过多，所以实际上它们会全部被保留下来。泰勒在自己身上做过实验，当他吃无盐饮食超过一个星期之后，每天氯化物的总排泄量降到0.2克。汗腺有点像肾小球，但它没有具有吸收能力的小管。因此，随同汗液排出的盐分则是绝对地从身体丢失掉了。

当有一段时期不纳盐时，基于手边的一些事实，我们可设想，通过对储存于皮肤中的盐分的吸回，以及与此同时，尽可能地通过肾小管的保留作用来防止盐分的丢失，从而使血液中的盐分保持恒定。

如果当机体内需要盐分时，例如，这种情形可能发生于一些草食动物，它们的食物中的钾含量大大超过机体的需要，这时发生的现象叫做“盐饥饿”(salt hunger)。已经发表的证据确凿的报告表明，某些动物为了解除它们的“盐饥饿”而长途跋涉到“舐盐的地方”(salt licks)。这种盐饥饿的性质现在完全不清楚。

保持血液中盐含量恒定的稳态装置的类型，看起来似乎是和保持水恒定的装置相同的。我们可以推想，为了储存，存在着一种渗入结缔组织的海绵网的充满作用，而当供应过量时，则有一种通过肾脏的外溢作用。当发生缺盐情况时，则可以通过储存部位的外溢作补偿，与此同时，尿液中的排泄物减少。“盐饥饿”与渴感相似，它也是满足机体的重大需要的一种手段。实际上从各方面看来，水的调节和盐的调节是相似的，二者很可能是同时并行的。

参考文献

Baird and Haldane. *Journ. Physiol*., 1922, lvi, 259.

Cohnheim and Kreglinger. *Ztschr. f. Physiol. Chem*., 1900, lxiii, 429.

Grünewald. *Arch. f. exper. Pathol. u. Pharmakol*., 1909, lx, 360.

Padtberg. *Arch. f. exper. Pathol. u. Pharmakol*., 1910, lxiii, 78.

Taylor. *Univ. of California Publications*, 1904.

第六章 血糖的稳态

I

葡萄中的糖或葡萄糖，是淀粉类食物为了便于躯体利用而变成的一种形式。在食物中，所有生成能量的物质里，葡萄糖是最能迅速利用的。当葡萄糖供应充足的情况下，它总是被优先利用；于是，脂肪的燃烧几乎完全停止。进一步说，按照目前的观点，葡萄糖或其储存前质——糖元，是肌肉收缩的基本条件。因此，该物质的利用是从不间断的；甚至在睡眠中心肌和呼吸肌也在消耗着糖元，而它只能定期地得到更新。

在通常循环血液中，葡萄糖的浓度是：在100立方厘米血液中含有100毫克，一般用“100毫克％”来表示。在该浓度上下，不应当发生大幅度的变化。在吃了一顿高糖饮食之后，或在吃进大量糖果后，浓度超过“肾阈”(约180毫克％)，糖就通过尿排出体外。反之，如浓度降至70毫克％或更低，就很可能出现“低血糖反应”。

由于使用一种胰腺的内分泌制剂(即用于治疗糖尿病的胰岛素)，低血糖反应受到了重视。关于这种药物在该疾患中的合理应用我们将在后面讨论，现在我们可以只注意这一点：即胰岛素的作用能使血糖产生过度的下降。当血糖水平在胰岛素作用下下降到70毫克％左右时，病人一般会产生无力或疲乏感，并有难受的饥饿感觉。几乎总是有震颤感以及精细动作发生某种不协调现象。如果血糖浓度继续下降，还会出现下列客观体征：大量出汗，常有面色苍白和潮红，瞳孔扩大，脉搏加快(尤其在儿童)。与此同时，主观症状变得更为严重：神经质倾向发展为不安、兴奋甚至情绪发作。如血糖下降得不到阻

止，则可呈现出令人担心的表现，如巨大的情绪动荡，语无伦次，精神错乱以及谵妄。

在低等动物接受过多胰岛素后也显示出类似现象，并在下降到45毫克％左右时达到高潮，出现惊厥和昏迷，这种效果并非胰岛素本身所造成，而是在胰岛素作用下血中糖分减少的结果，曼(Mann)和马加思(Magath)的实验证实了这一点。他们发现在躯体失去肝脏的作用后血糖水平下降，出现惊厥动作，随之神志丧失，这些都是处于45—50毫克水平低血糖时的特征性表现。这些结果与胰岛素性低血糖所产生的结果相同。无论是低等动物还是人，如果在低血糖状态时向血内注射葡萄糖，则会发生惊人的转变，明明是垂死状态的危险症状或体征就奇迹般地消失了，并且几乎立刻就恢复到正常状态。

糖就这样继续不断地为躯体所利用。它只定期得到更新。糖向血液中输送不仅需要保持连续不断，而且需要加以调节以便适应这样的要求：既不要过多以致躯体损失宝贵的能量生成物质，又不要过少以致可能给整个机体带来不同程度的严重障碍。

II

糖的储存在供应充足与不足之间起到中间调节作用，从而保证血糖的稳态。但这种物质的储存不同于水和盐类，而是分两个阶段进行。

第一步，多余的血糖的临时贮藏所和多余的氯化钠一样，是在皮肤里面。当饮食中含有大量糖和其他易消化的糖类食物时，血糖浓度一般从100毫克左右升高到大约170毫克％——即刚好在肾阈以下。福林(Folin)、特林堡(Trimble)和牛曼(Newman)曾经发现，在这个阶段中，当血糖浓度高时，皮肤中的浓度也同样是高的。看来这种情况是泛滥式储存的又一个例子。葡萄糖并未发生化学变化，糖向临时贮藏所的存放以及由此提取的过程不需要特殊的装置。当血循环中的糖被

利用或用于我们即将提到的更长期的储存时，血中浓度就下降，于是那些曾经充溢皮肤深层海绵状间隙内的以及还可能流入其他富有蜂窝组织的部位的浓缩葡萄糖，又逐渐回流到血液，然后按照血中葡萄糖的惯常途径被直接利用或用于更固定的贮藏。

第二阶段，或第二种贮藏方式，是以包含物的形式在细胞内储存起来，这不只是葡萄糖，也是其他营养物质管理上的典型方式。我曾建议把这称为转化式储存(storage by segregation)。它和泛溢式储存(storage by inundation)不同，受到更为复杂的调节。如我们所知，泛溢式储存可以表现为一种根据充足程度多少从血流中流出和回流入血的过程，即一种比较简单的过程。反之，转化式储存则通常包括物理状态或分子组成的变化，而且看来是由神经系统或受神经系统与内分泌腺协同作用来进行调节的。

由于我们知识上还有许多不足，这种说法只能是假设性的，进一步的研究将会揭示更多有关这方面的知识。

糖以淀粉形式储存于植物中。它在动物中的储存则采取“动物淀粉”即糖元的形式。植物及动物体内循环形式的糖都是溶于水样液体内的糖。从坚硬的枫树内涌流出来的树浆中提取的枫树糖浆可以证明这一点。流动血液中的葡萄糖变成贮备的糖元储存在肝和肌肉的细胞内，当需要动用时，它又被肝细胞转化为葡萄糖，并可被血液运送到需要的部分。肌细胞中的糖元转化为乳酸，该物质也能进入血液，有趣的是，在到达肝后还可以在那里再次被合成为糖元。

糖类储存和释放的方式提供了通过转化方式实现稳态的最好例证。当有丰富的糖类食物时，肝内就有大量糖元储备。但是在长时间肌肉工作后，这些储备可以几乎全部耗尽。注意看到这一点是重要的：即释放过程的连续进行显然是受到调节的。康波斯(Campos)，兰丁(Lundin)，沃尔克(Walker)和我最近的实验表明，狗在脚踏轮上剧烈运动两小时过程中，血糖的平均水平逐步从90毫克％左右下降到大约66毫克％。换言之，当葡萄糖(在肌肉工作中)被大量利用时，它在血中的含量要维持这样一种浓度：既不要造成通过肾而丢失的可能性，又不会因低血糖之故而导致严重的障碍。

III

现在让我们看一看内环境中血糖升高时会发生什么情况。当摄入过多葡萄糖时，对抗这种趋势的作用效应就表现出来了。血糖升高到接近能由肾脏逸出的水平，但一般不会超出这个水平。过多的糖，除了以泛溢方式储存起来外，都被分别贮藏在肝或肌肉中，或转变为脂肪，或被直接利用。有证据说明，在肝和肌肉细胞中的转化式储存过程取决于胰岛素的作用。胰岛素是由胰腺中一组细胞群，即所谓"兰格汉氏岛"(islands of Langerhans)细胞所产生的一种内分泌物质，胰岛细胞将这种物质释放入血。关于胰岛素在储存过程中的作用，我在下面只作一个简要的叙述:

第一，胰的病变或摘除胰脏会迅速引起糖尿病的发生，表现为血糖过高(高血糖症)和肝内储存糖元的大幅度减少。

第二，对糖尿病人，或对有糖尿病而饲以食糖的狗给以胰岛素，能使血糖减少到正常浓度，同时引起肝内糖元的再次大量蓄积。简单说来就是，胰岛素被注射后就取代了在胰机能缺陷时所缺乏的那种物质。

第三，对摘除胰腺的动物给予胰岛素能导致肌肉中糖元储存的明显增加，在供给多余葡萄糖时尤其明显，如无胰岛素作用，葡萄糖就不会被储存起来。

最后，作为胰腺在正常情况下参与控制糖类利用的证据，则可举出霍曼斯(Homans)的观察结果，他在兰格汉氏岛细胞中看到一种具有特征性的变化，即对一只仅残留小块胰腺的动物饲以过量糖类食物，则该细胞显示出过劳状态；伴随此变化而发生的是这种细胞的机能退化。

至于怎样使胰腺分泌出胰岛素，这个问题现在尚不清楚。高浓度的循环着的葡萄糖能对胰岛细胞产生直接刺激作用，这是没有多大疑

问的。各种实验都反映了这个事实，正如明可夫斯基(Minkowski)指出的，将胰腺的一部分移植到皮下，并摘除余下腺体从而破坏其神经联系后并不会出现糖尿病；但随后除去了移植片时，则该疾患就立即明显化起来。与此结果相一致的是盖耶(Gayet)和吉尧米(Guillaumie)的实验，他们证明，在一个实验性糖尿病的低等动物身上，通过其颈部血管和另一动物的胰腺作人工连结，则其过高血糖立刻就会下降。

但是，也有证据说明胰岛素的分泌是受神经支配的。在德可拉尔(de Corral)和麦克利奥(Macleod)及他的同事所做的缺乏决定意义的实验之后，我的合作者之一，S.W.布利顿(Britton)发现，在排除交感—肾上腺系统(我们将在后面看到它是和胰腺作用相对抗的)的作用之后，再刺激右侧迷走神经可得到血糖下降的稳定的结果。图15表示在阿米妥麻醉下进行预备手术后，不刺激迷走神经时血糖的一般变化过程。图16表示在此基础上刺激右侧迷走神经后所出现的血糖下降。如事先结扎胰的血管，则不出现这种结果。根据丛兹(Zunz)和拉巴尔的实验，胰岛素分泌的神经支配可通过注射葡萄糖来证实。他们利用一种交叉循环的方法，即将一只狗(A)的胰腺上引出的静脉连结到另一只狗(B)的颈静脉上，他们发现将葡萄糖注射到A狗会使A狗的胰腺血液的接受者B狗的血糖下降。两只动物当然都是未麻醉的。他们宣称，如果事先切断A狗的迷走神经，或用阿托品这种药物来阻滞迷走神经冲动的传递，则B狗就不发生血糖下降。很明显，过高血糖可通过迷走神经的作用来增加胰的内分泌，这种增多了的分泌物质从A狗输送给B狗，在后者引起血糖水平的下降。

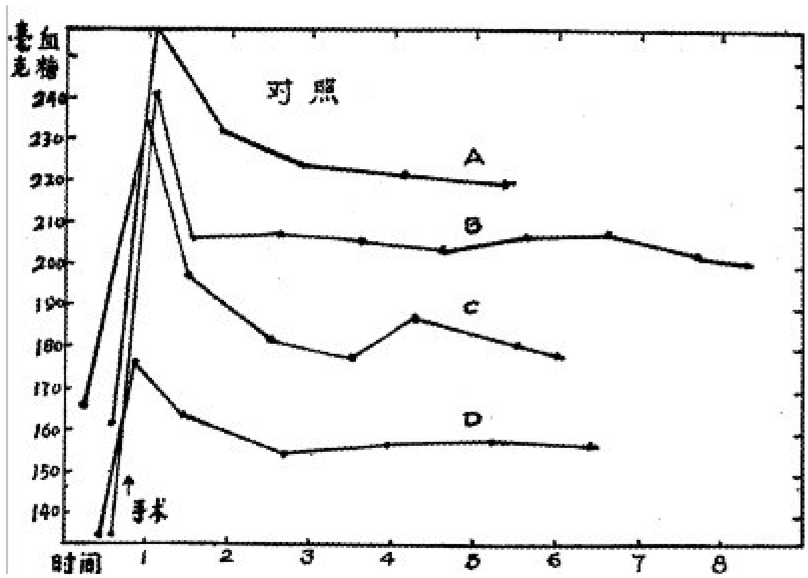


图15：A．B．C和D，分别代表四个对照实验，说明在阿米妥麻醉下血糖变化过程。所有实验动物的左侧肾上腺都完全结扎，暴露右侧迷走神经以备刺激之用。手术一律引起血糖明显上升，而且出现一定的最终水平并维持数小时，此水平与上升高峰值相关。

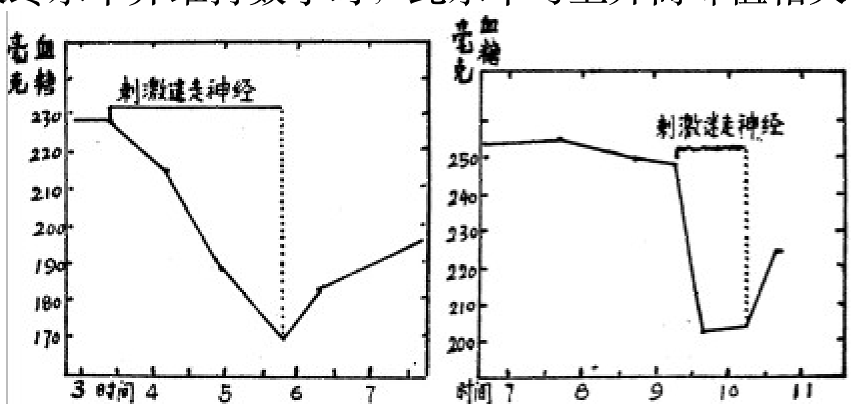


图16：两例实验记录，表示刺激迷走神经对血糖的效应，每例左侧肾上腺都已结扎。将以上证据综合起来，表明存在一种胰岛素分泌的神经支配，但也说明这并不是必需的，说它并非必需，也不等于证明，它是无用的。躯体内许多器官虽在失去与神经系统联系的情况下仍能行使一些功能。例如，正常状态下支配肾上腺分泌的内脏神经虽被切断，但在发生窒息时仍可能有肾上腺素分泌出来。但是，在这种状态下，该腺体与接受特定神经支配时相比，反应能力就较差。迷走神经可能对胰岛素分泌提供一种精细的调节。

IV

对胰岛素效应的研究可能使我们对防止血糖水平发生严重下降的一些因素作用得到深入的了解。如我已指出过的，通过胰岛

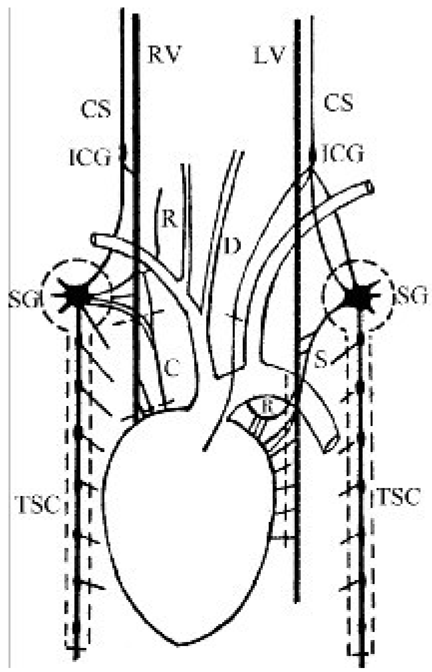


图17：猫心脏神经一般分布图。RV，右侧迷走神经；LV，左侧迷走神经；CS，颈部交感神经；ICG，颈下神经节；R，喉返神经；D，减压神经；SG,星状神经节；C，“心总神经”；S，交感纤维；TSC，胸交感神经链。虚线表示切断或剔除部分。

素作用把血糖浓度降低到70毫克％左右，则会引起所谓“低血糖反应”。这种反应所特有的表现，如苍白、脉快、瞳孔扩大以及大量出汗，是交感神经系统作用的体征。自然会产生这样的问题：这些现象是否是该系统所发挥的全身作用的一部分呢?如是的话，是否肾上腺分泌在起作用呢?在低血糖状态下交感－肾上腺体系的介入，是非常令人感兴趣并具有重大意义的。因为该体系具有从肝内储备中释放糖的能力，因此，为了保持正常浓度而需要更多的糖时，血中糖浓度的减低就会完全自动地引起交感－肾上腺机构的作用。

为了解肾上腺是否在低血糖反应中确实分泌肾上腺素，布利斯(Bliss)，麦克伊弗(McIver)和我曾用“去神经”的心脏(即切断所有神经联系的心脏)来试验这种可能性。我们已经知道，交感神经系统沿神经纤维向心脏传送加快心搏的冲动，也知道迷走神经起相反作用使心搏减慢。路易斯(Lewis)，布利顿(Britton)和我曾通过仔细的外科手术摘除掉胸部上方每侧交感链发出的加速纤维，切断位于支配声带的喉支下方的右侧迷走神经，剪除左侧迷走神经的心支(见图17)。这样，心脏就与神经系统完全失去联系，而心脏在胸腔的位置并未改变；它继续推动血液通过动脉、毛细血管和静脉；但这种心脏的机能不再能依靠直接的神经影响来适应躯体活动的紧急状态。心脏与机体其他部分的唯一联系是循环血液。对我们预期的目的来说，可喜的是，去神经心脏的心率完全不受动脉压变化的影响；实际上，除去温度变化之外，影响心率的唯一作用因素是种种化学物质。举例说，去神经心脏对流经血管的肾上腺素的极其轻微的增高也是高度敏感的。安勒普(Anrep)和戴利(Daly)发现，在十四亿份血液中有一份肾上腺素就能使猫的隔离心脏的心跳加快。拉波特(Rapport)和我还证实：通过血流带进来的肾上腺素量愈多，加速作用就愈强。心脏的反应是迅速的——从肾上腺开始释放肾上腺素后10秒钟内脉搏就加快了。

我们用去神经心脏作为在“急性实验”中观察肾上腺分泌的一种指示器(急性实验指在实验时所用动物还未从麻醉中清醒过来)，同时也用于经心神经切断手术已苏醒过来的动物身上所做的实验。接受这种手术的猫很快就恢复活力，并且在一切外部表现上都和其他的猫没有区别。它们和完全健康的猫一样一直在实验室内生活下去。

布利斯，麦克伊弗和我利用去神经心脏作为血中肾上腺素增加的标志，我们发现，在使用一剂胰岛素之后出现的血糖下降，对于未麻醉的动物来讲其临界点在70毫克％左右，对于麻醉了的动物则稍高一些。如图18所示，血糖浓度下降时，在到达临界点以前，心率无变化。但一当到达临界点，去神经心脏的心律立即开始加快，如果糖浓度继续下降，则心率继续增加，加到极大值为止。

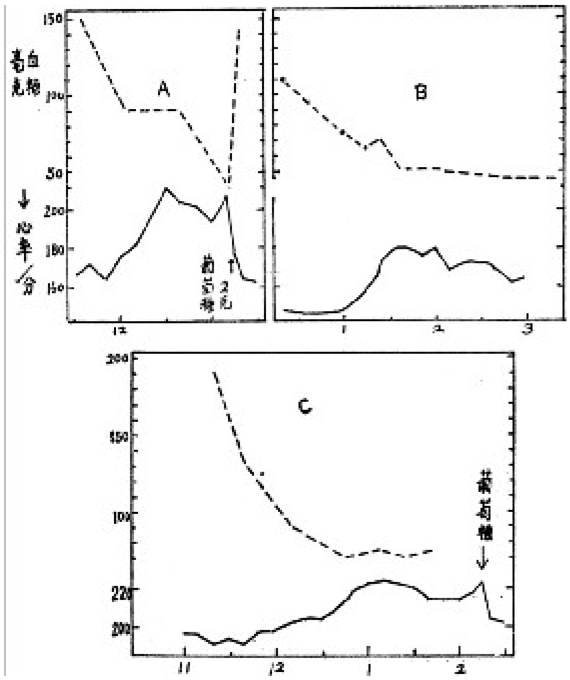


图18：氯醛糖(chloralose)麻醉下动物血糖浓度(虚线)下降到达临界点时去神经心脏节律(实线)增加。在A例，胰岛素注入颈静脉时间为11：33；B例为11：08；C例为9：30。每例注射剂量为4单位/公斤体重。

如果事先摘除肾上腺，或一侧摘除而另一侧仅去其神经，则如图19所示，血糖百分率的下降并不伴随着心率的增加。因此，证据是明显的：图18中所记录的心动加速，并非由于胰岛素对心脏或是对肾上腺的直接作用，而是由于对交感神经冲动发生反应而导致肾上腺素释放增多的结果。

现在看到了一个有趣的事实

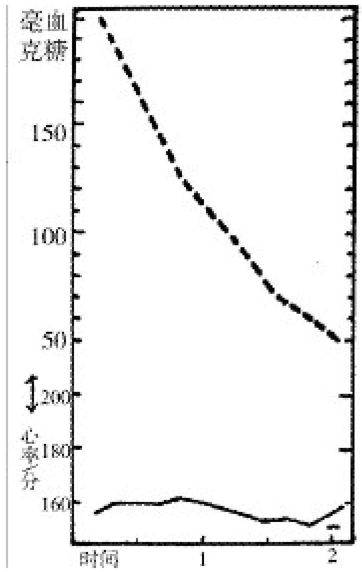


图19：氯醛糖麻醉下动物血糖浓度(虚线)下降到临界范围以下时，去神经心脏节律(实线)未出现增快。19天前左肾上腺已摘除，并切断右内脏神经和肝神经，于12：19静脉注射胰岛素(4单位/公斤)。，如果说去神经心脏的心率由于低血糖而加快，那么如在图18中所看到的，一次葡萄糖的静脉注射可迅速使心率下降到原有水平。换言之，血糖浓度的减少会引起交感—肾上腺机制产生作用；此机制的效应是通过从肝内糖元储备中释放糖来增加血糖；如通过注射增高血糖而无需交感—肾上腺作用时，该作用几乎立即就中止。

图18表明了交感—肾上腺机制在事实上能产生作用来增高糖百分率的证据，当交感—肾上腺装置发生作用时，可看到血糖百分率下降速度有所减慢，这就是说，血糖曲线趋向低平。心率增加及血糖下降受到阻止，二者都是交感—肾上腺作用的反映。的确，若非使用过量的胰岛素，去神经心脏的心率增加(要记住它是交感—肾上腺作用的信号)就会同时伴有血糖百分率的增高，而反过来后者又导致心率的下降。

图20说明交感—肾上腺系统在防止血糖发生干扰性下降方面的保护作用。注意两侧肾上腺均有神经支配的正常组猫，在注射2—3单位/公斤(约2磅)不等剂量胰岛素后的表现。其中只有1例发生了惊厥，而且是在注射后3个半小时发生的。把这组动物和另一组比较一下，后者的一侧肾上腺被摘除，另一侧去掉神经，即这一组动物的肾上腺已不

起作用。要注意看到，除1例外只用了2单位/公斤剂量的胰岛素。除3例外全部发生惊厥，而且一般都在注射后一个半小时左右发生。

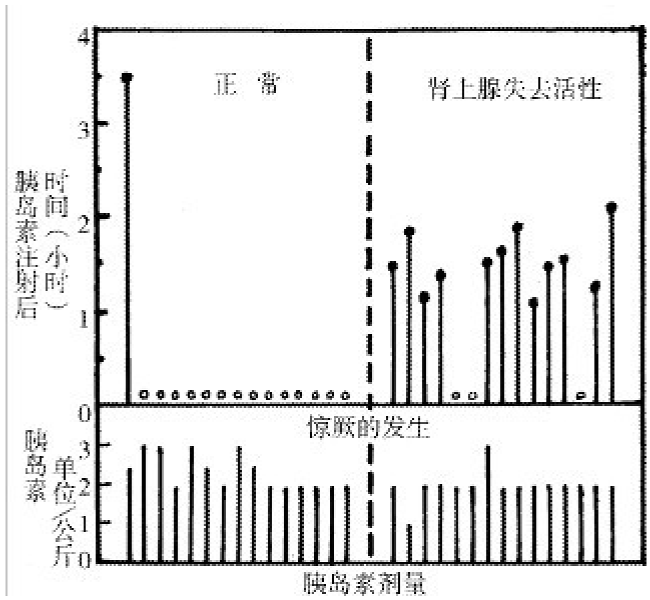


图20：图中表示一组具有正常神经支配的肾上腺的猫和另一组肾上腺一侧摘除另一侧去神经的猫，皮下注射胰岛素后发生惊厥与否的比较。肾上腺的释放在惊厥发作期间最为旺盛。如果肝脏有充分的糖元补充，则单靠交感—肾上腺系统的这种作用就能使血糖恢复到正常水平，从而完全排除了能引起惊厥发作的条件。图21引自麦克利奥(Macleod)及其同事的一篇著作，十分清楚地表明了这种效果。

我们关于低血糖能引起交感—肾上腺装置发生作用的结论，得到了阿部(Abe)和侯赛(Houssay)等的肯定。阿部用去神经的虹膜来反映胰岛素使血糖下降时肾上腺素的大量排放。侯赛、路易斯(Lewis)和摩立奈利(Molinelli)曾向一只麻醉狗的静脉通入另一只处于低血糖的麻醉狗肾上腺静脉血液，而引起典型的肾上

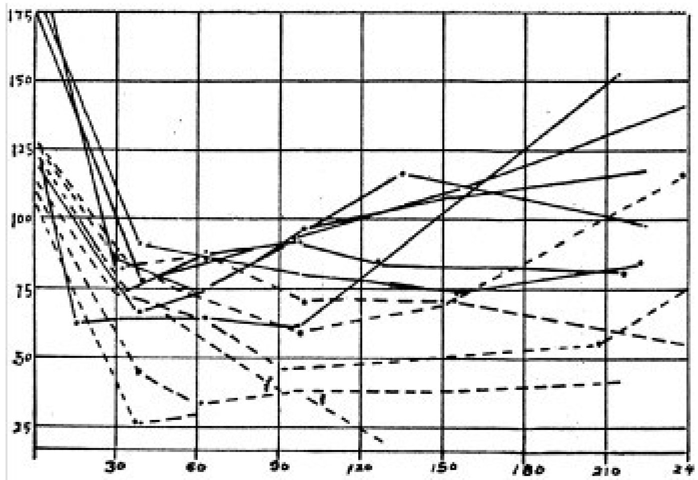


图21：图示相同剂量的胰岛素对饱食(实线)和饥饿(虚线)兔的不同效应。注意饱食兔的血糖水平下降到接近发生低血糖状态的临界水平，然后多数又回升。(引自Macleod：“The Fuel of Life”)

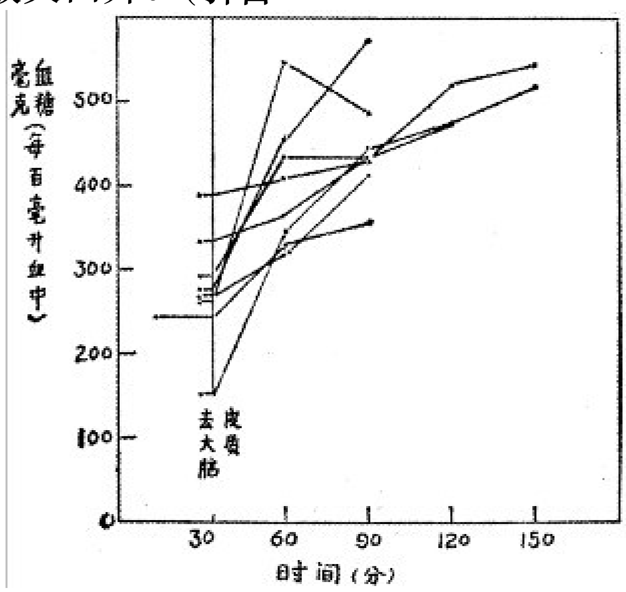


图22：去大脑皮质后表现假情绪现象的动物的血糖。

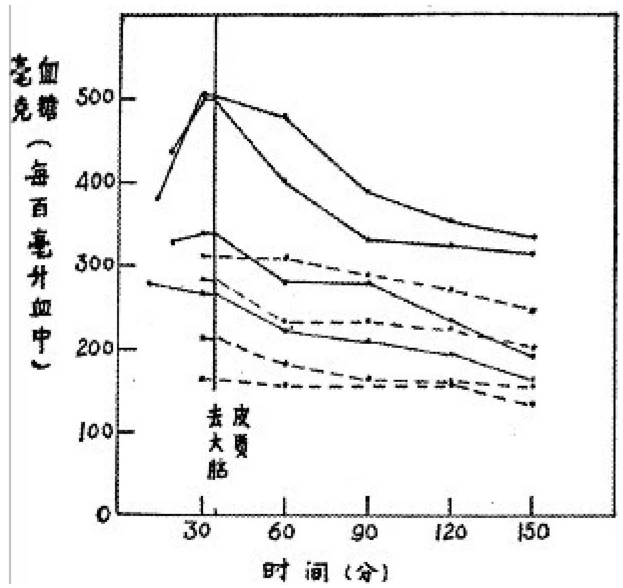


图23：表现假情绪现象的去大脑皮质动物血糖；实线代表去肾上腺者，虚线代表摘除右肾上腺并切断左内脏神经者。

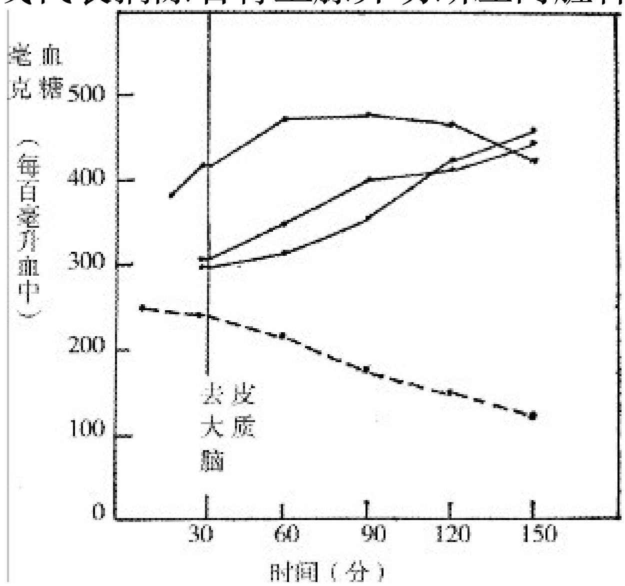


图24：处于假情绪状态的去大脑皮质动物血糖；实线代表肝神经切断而保留肾上腺者，虚线代表无肾上腺者。

腺素反应。重要的是这种支持我们观点的证据乃是通过和我们所用的完全不同的方法得到的。

同样能充分肯定的事实是，失去了肾上腺髓质机能的动物对胰岛素特别敏感。我们曾在猫身上证实了它，这一点前面已有说明。对此，路易斯用鼠，桑德伯格(Sundberg)用兔都得到了证实，而阿里恩(Hallion)和盖耶(Gayet)在狗身上也看到了同样的现象。与这些相一致

的是伯恩(Burn)所得到的结果。他用麦角胺这个药物专门使交感—肾上腺系统失去作用。他发现，在正常动物身上只引起轻度效应的一剂胰岛素，在麦角胺化动物则引起极度低血糖，并发生惊厥和虚脱。显然，交感—肾上腺系统机能是通过防止由于液床中血糖水平下降而引起的严重不稳定的效应来保护机体的。

V

在肝脏释放葡萄糖过程中神经与体液因素的相对重要性是一个颇为使人感兴趣的问题。比较更有力的作用因素究竟是释放到肝细胞内的神经冲动，还是血中肾上腺素增加的影响呢?布利顿和我在数年前发现，迅速切除大脑半球并立即停止麻醉能引起狂怒这种生理现象的一种异常表现——称为假性或模拟性狂怒，因为失去大脑半球的结果是动物已无辨别能力。布拉塔奥(Bulatao)和我曾观察到，在出现模拟性狂怒中的竖毛、瞳孔扩大、心率增快、血压升高及其他交感神经作用等体征的同时，还出现了血糖的增加，如图22所示，升高到正常百分率的5倍。如果使肾上腺失去活性而保留肝的神经，则如图23所示，模拟性狂怒并不伴随着葡萄糖的增加而增加。反之，如果切断通向肝的神经而完整保留肾上腺的神经支配，则兴奋体征可伴有与保留神经动物几乎相同的高血糖现象。这在图24中可看到。因此看来，对肝的糖释放来说，肾上腺分泌的增加比神经冲动的直接作用是更为重要的因素。这个结论得到了布利顿的支持，他在猫身上用外科方法处理并待其恢复后用吠叫的狗进行恫吓，对所产生的状态进行了研究。在具有肾上腺神经支配而肝失去神经联系的动物身上很快就发生了高血糖现象，但在相反情况下就未发生。

在自然状态下分泌的肾上腺素比神经冲动更为重要这一证据，不能被解释成可以完全排除神经冲动对糖元(向葡萄糖)分解过程所起的作用。在摘除两侧肾上腺后，感觉刺激或大剂量胰岛素仍可引起高血糖[1]。这些效应可认为是神经冲动对肝细胞的直接作用所引起的，也有可能是(麻醉)窒息所致。

VI

本章的基本思想旨在说明保持血糖稳态的两种拮抗装置的作用。这一思想在图25中以图解形式表示出来。如汉森(Hansen)所指出，糖在血中浓度有一个相对狭窄范围的正常摆动。这种上下波动可能来自降低或升高血糖水平的互相对立因素的作用。如已知的升糖装置(正常情况下主要是交感－肾上腺装置)未能从肝储备中把糖动员出来，血糖水平就从70毫克％左右下降到45毫克％左右，于是出现严重症状(惊厥和昏迷)。70到45％之间的范围可视为安全界限。反之，如降糖装置——胰岛装置(即兰格汉氏岛细胞或处于迷走神经控制下的那些细胞)失效，则血糖水平上升到约180毫克％，糖就开始以高于再吸收水平的浓度进入肾小管，因而其中一些糖就从机体丢失。从100或120到180毫克％的范围可看做是节省界限；超过这个界限，稳态作用就要依靠耗费掉糖中所含能量来保持，而躯体本来是可以把它以葡萄糖形式吸收到血液中来消费这种能量的。

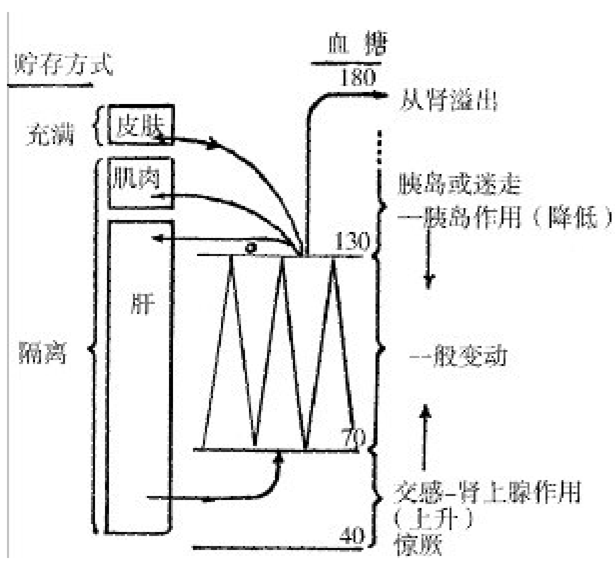


图25：图示维持血糖稳态的装置的作用。

我特别把侧重点放在血糖水平的调节作用上，因为它比任何其他靠转化方式储存的物质的调节得到更加充分的说明，而且也因为它很好地说明了机体内具有保持平稳的生存过程的出色装置。向一个方向或另

一方向的过大变动都具有不良的后果。在血糖浓度的管理上我们已经看到，正常情况下这些不利效应通过一些装置的作用而得以避免，这些装置能在这种变动尚未过分发展之前对血糖浓度加以控制。很可能其他靠转化方式储存的物质也得到同样周密的调节，但遗憾的是我们关于这些物质调节机制的知识不如对糖类方面的知识那样充分。

参考文献

Abe. *Arch. f. exper. Pathol. u. Pharmakol*., 1924, ciii, 73.

Anrep and Daly. *Proc. Roy. Soc*., London, 1925, B xcvii, 454.

Britton. *Am. Journ. Physiol*., 1925. lxxiv, 291.

Britton. *Ibid*., 1928, lxxxvi, 340.

Bulatao and Cannon, *Ibid*., 1925, lxxii, 295.

Burn. *Journ. Physiol*., 1923, lvii, 318.

Campos, Cannon, Lundin and Walker.*Am. Journ. Physiol*., 1929,lxxxvii, 680.

Cannon and Britton. *Ibid*., 1925, lxxii, 283.

Cannon, Lewis and Britton. *Ibid*., 1926, lxxvii, 326.

Cannon, Mc Iver and Bliss. *Ibid*., 1924, lxix, 46.

Cannon and Rapport. *Ibid*., 1921, lviii, 308.

de Corral. *Zeitschr. f. Biol*., 1918, lxviii, 395.

Folin, Trimble and Newman. *Journ. Biol. Chem*., 1927, lxxv, 263.

Gayet and Guillaumie. *C. r. Soc. de Biol*., 1928, cxvii, 1613.

Haillion and Gayet. *Ibid* ., 1925, xcii, 945.

Hansen. *Acta. Med. Scand* ., 1923, lviii. Suppl. iv.

Homans. *Journ. Med. Research* , 1914, xxv, 49.

Houssay, Lewis and Molinelli. *C. r. Soc. de Biol* ., 1924, xci, 1011.

Lewis. *Ibid* ., 1923, lxxxix, 1118.

Mann and Magath. *Arch. Int. Med* ., 1922, xxx, 73.

McCormick Macleod and O'Brien. Trans. *Roy. Soc. Canada* ,1923,xvii, 57.

Minkowski. *Arch. f. exper. Pathol. u. Pharmakol* ., 1908, Suppl. Bd.,399.

Sundberg. *C . r. Soc. de Biol* ., 1923, Ixxxix, 807.

Zunz and La Barre. *Ibid* ., 1927, xcvi, 421,708.

---

[1] 这里指大剂量胰岛素引起低血糖后复通过交感神经作用而造成的反应性血糖升高。——译者

第七章 血液蛋白的稳态

I

蛋白食物完全和糖类一样重要；甚至可以说其重要性胜过了糖，因为它不但含有储备的能量，而且还有某些化学元素，包括作为躯体构造中基本成分的氮。所以，对躯体细胞结构的原始组建，对机体磨损或消耗部分的修补、复原，以及对血液正常胶体成分的供给，蛋白都是必需的。

由于躯体机器在其执行日常任务中承受的压力及其本身的活动，它不断受到摩擦损耗和小的损伤。机体的专门维持需要蛋白。在繁重而长时间的肌肉工作当中，蛋白的大量需要似乎不像糖类会遇到的那样紧迫，但在躯体结构的一切部位中所发生的微小破坏，总起来看，是很可观的，也是不可避免的。

用于修复和维持的蛋白供给可以不是连续进行的；在文明人当中，一日必不超过三餐；而在野生的食肉动物中，食物可供利用的蛋白只是偶尔得到补充。面对蛋白的经常需求和定期摄入，能不能有所储备以应不足之需呢?在蛋白食物被消化和吸收到体内后，蛋白分子上含氮部分迅速离解并很快地由肾排出，这反映了蛋白储备的积累肯定是有限的。但尽管有限，还会有所储备。

有证据说明蛋白实际上是积存在体内的贮藏部位中。托马斯(Thomas)曾靠计算过的高蛋白饮食生活了一个时期。然后他停止吃蛋白食物，又靠纯糖类饮食生活了8天，其摄入量经过计算证明足以供应日常活动的能量。在这个时期内，通过肾丢失的氮逐渐减少直到固定在每天2．2克。他认为这个数量反映着躯体不可避免的“损耗”，也就

是躯体结构在使用过程中的裂解。以相等的耗损率来计算8天中氮排出总量应在18克左右(8×2．2=17．6)。因为实际上他丢失了66克，他推测这个差，即48克(66-18)一定是原先储备在体内的。蛋白约含 1/6 的氮；因此储备蛋白约为300克(6×48)，接近 2/3 磅。

布斯比(Boothby)用过另外一种计算方法。有一种蛋白分子的组成物质——肌酐，由于它在尿中十分恒定，而且在摄取蛋白食物时变化不大，因而被当作细胞生活的伴随物，用以测量必然进行于细胞中的分解过程。一个叫列凡钦(Levanzin)的职业受试者在31天的饥饿状态中丢失了10．7克肌酐。计算表明这代表了躯体结构中分解出来的62克氮。但列凡钦在饥饿期间丢失的氮是277克。因而，看来那215克(277-62)并非原来合成到躯体结构中的，而是处于储存蛋白状态中的。

但是关于蛋白在机体内的贮藏还有更多的直接证据。用显微镜对肝细胞进行观察，以及对其成分的化学分析结果支持了下述结论：和贮存糖类一样，肝也能储藏蛋白。阿法那西耶夫(Afanassiev)在1883年观察到，如对一只狗喂以富有“白蛋白类”饲料，则肝脏变得坚实而有抵抗力，而且肝细胞形态变大，并在结构索间含有蛋白颗粒，这个观察结果被更近期的一些研究所肯定。这些近期研究还表明，当给动物以大量蛋白食物时，在肝细胞中就会出现细微小滴或团块。它们对蛋白化学试验(米伦氏反应)呈阳性反应；这无疑证明了它们是由简单蛋白组成的，它们在动物处于饥饿时会消失掉，而在喂以蛋白时又再现出来。

肝细胞的镜下观察结果与塞茨(seitz)和梯希门内夫(Tichmeneff)所作的生物化学分析的结果相符。塞茨在饥饿动物和经过类似饥饿后再喂以小牛肉(它不含脂肪和糖元)的动物身上测定了肝含氮量与躯体其余部分含氮量的比例。他发现喂肉的动物和饥饿动物一样，肝中所含的氮比躯体其他部分的含量高出2至3倍。梯希门内夫的类似试验也得到相似证明。他把一组小鼠饿了两天，然后杀死其中一半。他对其余动物饲以大量熟肉，并在经过一定时间的消化和吸收后也同样将其杀死，然后他比较了两组动物的肝脏。结果以对本身体重的百分比来表

示，则喂肉动物肝脏重量约多20％，但该组动物肝的含氮量则要多出53％到78％。

根据所有这些证明看来，显然在肝内有像糖类那样多量的蛋白在细胞内储存或沉积着。另外，和糖的储存一样，它的储存形式比运输形式更为复杂，正如循环中的葡萄糖是以糖元形式存放着一样，循环中组成蛋白的氨基酸则以蛋白形式储存起来。

II

我们考察了蛋白储存的证据，它们是分散在肝细胞中。这种肝内储存具有价值的证据在哪里呢?

血液是机体的组成部分之一，从血液中可以定量地分离出蛋白，并测定其更新的速度和程度。人们在血浆中已经发现三种不同的蛋白——一种白蛋白，一种球蛋白，还有一种特殊蛋白即纤维蛋白元，它属于球蛋白一类并与血液的凝块形成有关。白蛋白和球蛋白彼此在许多方面相类似，但白蛋白溶于纯水，而球蛋白则必须有盐的存在才能保持其溶液状态。血浆中蛋白总量约为6％，其中纤维蛋白元只占一小部分(0．2—0．4％)。

血浆蛋白是血液的组成部分，不是通过循环输送、供养远位组织细胞的营养物质。这种说法的根据可从下述事实中看到。不论在饥饿状态下还是在一个时期以高蛋白摄食后进行测定时，都看不到血浆蛋白的百分比的规律性发生变化。其次，如果人为地使之减少，尽管给以丰富肉食，其恢复是缓慢的，可延续数日之久。最后一点是，在没有蛋白食物摄入的情况下仍能得到恢复。

通常血浆中蛋白的浓度是明显地恒定的。这种恒定的重要性主要与这些蛋白作为一种胶体所具有的机能有关。由于能产生渗透压并且不会很快渗出毛细血管壁，这些蛋白能防止血浆中盐溶液自由渗出到血管周围间隙或通过肾小球漏至体外。关于这种血浆中胶体机能的一

些问题我们在前面讨论液床的维护及其水分供给控制的诸因素时已经了解到了。

巴尔克洛夫特(Barcroft)和史特劳普(Straub)所做的实验提供了说明血浆蛋白在保持血液中水和盐含量方面的重要性的若干例证。他们取出大量兔血并用离心沉淀法从血浆中分离出血细胞。然后他们将血细胞混合在与血浆等量并含有与血浆等比例的相同盐类成分的盐溶液中。他们将这种细胞悬液注射到该兔的静脉中使之与动物血液其余部分立刻混合。这样做的结果，唯一的重要区别在于血浆中胶体成分的减少。尿的排出迅速增加到原有速度的40倍之多!无疑，这种增加的部分原因是由于通过肾小球囊的滤出速度很快，以致迅速通过肾小管而几乎没有机会再行吸收。这个实验清楚地证明了血浆蛋白在保持血中水和盐分的突出的重要性。

但是，血浆蛋白的稳态还不仅是血容量稳态的必要条件；其中的一个成分——纤维蛋白元，由于它在出血情况下对血液凝固所起的作用，因而它对保存血液本身是必不可缺少的。因此，躯体液床本身之所以能够存在要取决于血浆蛋白的恒定性。

III

我们现在来探讨血浆中蛋白百分率赖以保持均衡的方法，有关这种方法的资料主要来自G.H.惠普尔（Whipple）及其同事的实验。他们反复从动物身上采血，照前一节的方法将其混悬于生理盐水溶液后又输回血循环内。他们用这种办法把血浆蛋白从6％减少到2％左右。在后来的实验中甚至减少到1.5％和 0.9％。在所有的实验中，血浆中蛋白的百分率立即迅速上升。在最初15分钟内就增加了10到14％，而在24小时内就恢复了损失量的40％。看起来很可能，这种恢复相当一部分是相对性质的——就是说，这是由于血浆中胶体成分减少，水和盐逸出到淋巴间隙并由肾排出，因而留下的胶体就变得浓缩起来了。因此对这种血液样品的测定就可能错误地反映出蛋白已经或多或少地得

到了恢复。惠普尔对关于他的结果所作这种解释提出了异议，他发现如果在肝循环(通过一个“艾克氏瘘管”)建立旁路，使来自消化道的血液不经过肝脏而直接进入下腔静脉(见图1)，则看不到这种迅速恢复。他还观察到纤维蛋白元的恢复不像其他蛋白那样快，如果这种恢复用血液单纯浓缩来解释，自然不应发生这种情况。除了这些以外，试验结果也证明了血液并不发生明显的浓缩。他由此得出结论：血浆蛋白在一度减少后早期的急剧增加，是由于储存蛋白的释放，而并非由于盐溶液穿过毛细血管壁逸出造成的浓缩。将血细胞事先悬浮在用阿拉伯胶这类另外的胶体代替血浆白蛋白、球蛋白的盐溶液后，所看到的血细胞的恢复可能对浓度的迅速上升进一步提供了决定性的证明。不管怎样，以后的缓慢地上升到正常水平，无疑是某种恢复作用的结果。如前所述，在最初24小时内血浆蛋白恢复到损失量的40％。此后该过程变得比较缓慢，直到2至7天内达到正常状态为止。在这种恢复过程中，肝脏所起的作用可从上面提到的在肝门脉循环建立旁路的效果中得到说明；在带有艾克氏瘘管的动物，血浆蛋白下降后头三天中完全看不到回升。而且像氯仿或磷这一类物质的作用给肝脏造成的损伤可使这种恢复过程明显地延缓。

纤维蛋白元与其他蛋白有所不同。如前指出的，在最初的15分钟不发生迅速回升。出血本身的确可能使纤维蛋白元从储存中充分释放出来。另一方面，血浆纤维蛋白元的比率在24小时末就恢复正常，或者还可能提前一些。如果排除了肝脏的作用，就不再发生这种非常迅速的回升了。

IV

虽然关于血浆蛋白稳态的实验表明，在需要这种物质的时候肝脏是它的一个重要的来源；虽然上面引用的证明支持了肝脏是蛋白的一个储存场所的看法，但是关于储存和释放的方式我们几乎完全无知。诚然，史梯贝尔(stübel)已经观察到了肝细胞内小的蛋白颗粒或团块通过皮下注射肾上腺素可以大大减少。如果这些团块物质有助于供给血

液凝固所必需的蛋白成分，就像纤维蛋白元依赖于肝脏的意义一样，则此种物质在肾上腺素和交感－肾上腺机制兴奋条件下引起的释放可能用以说明某些血凝加速现象。如我在第二章中所指出的，在注射肾上腺素后，或在刺激内脏神经后，或因大量出血使交感神经发生作用之后，都有血液凝固的加速，但都要在血液能够流经肝脏和肠道的条件下才能产生。同样属于这类作用范围的是，在低血糖极期，当交感－肾上腺活动处在高峰时，血液的凝固是非常迅速的。

最近里克(Riecker)和文特(Winters)发表了关于注射肾上腺素对血液纤维蛋白元影响的一个有趣的实验报告。他们利用凝块中纤维蛋白的形成作为测定纤维蛋白元的手段，发现对狗和人皮下注射肾上腺素都能在短短几分钟内引起血液中纤维蛋白成分的明显增加。增加的平均最高值为36.3％。与此变化相平行的是凝血时间的缩短，平均约60％。由于福斯特(Foster)和惠普尔还有米克(Meek)提供了纤维蛋白元来自肝脏的证据，并由于发现了肾上腺素有刺激肝细胞把储存的糖元变为葡萄糖的作用，因而可以相当地肯定，肾上腺素或交感－肾上腺装置至少也能以类似方式从肝储备中释放纤维蛋白元。

很可能，蛋白还储存在肝以外的其他地方，同样可能的是，甲状腺是控制储存与释放的重要因素。布斯比，桑迪佛(sandiford)和司洛斯(Slosse)曾经提出报告：当能够加速体内氧化过程的甲状腺素把机体的代谢率提高到一个新水平时，在均衡的氮摄入下可以出现负氮平衡(即躯体有氮的亏损)。当代谢率提高之后，体内氮的储存就较前减少。如果一旦甲状腺的分泌停止(在氮的均衡摄入不变的条件下)，就会得到氮的正平衡，使得代谢率下降到一个新的较低的水平；这也就是说，机体有了较多的氮积存。这些效应在一个患黏液水肿的人身上要明显得多(和正常人比较)。的确，如布斯比所作的推测，黏液水肿的“水肿”可能是皮内及皮下部分积存的蛋白量的一种异常情况。甲状腺治疗对减少黏液水肿病人组织内白蛋白 [1] 的效果，支持了认为甲状腺在某种程度上参与了蛋白调节与代谢的观点。

虽然前面的讨论着重表明血浆蛋白的稳态对于维持机体血管内外液床的容量与特性以及对于保卫机体免于丢失液床中的不可缺少的成

分——血液都具有头等的重要性，但这些讨论也说明了还有多少问题仍有待探求。在这里，和其他有用物质一样，恒定性要靠位于充足和缺乏之间的储存来达到，而在这方面肝脏起着一个重要的作用。交感—肾上腺系统似乎影响贮藏物质的释放。甲状腺不同的机能活动也可能有决定作用。在储存过程的管理上是否还需要一些特殊的动因?我们对此尚不了解。

参考文献

Afanassiev.*P flüger's Arch* ., 1883, xxx, 385.

Boothby, Sandiford and Slosse. *Ergebn. d. Physiol* ., 1925, xxiv, 733.

Foster and Whipple. *Am. Journ. Physiol* ., 1922, lviii, 393, 407.

Meek. Ibid. , 1912, xxx, 161.

Riecker and Winters. *Proc. Soc. Exper. Biol. and Med* ., 1931, xxviii,671.

Seitz. *P flüger's Arch* ., 1906, cxi, 309.

Stübel. *Ibid* . 1920, clxxxv, 74.

Tichmeneff. Biochem. *Zeitschr* ., 1914, lix, 326.

Thomas. *Arch. f. Physiol* ., 1910, 249.

Whipple, Smith and Belt. *Am. Journ. Physiol* ., 1920, lii, 72.

---

[1] 目前认为是黏蛋白。——译者

第八章 血脂的稳态

I

血液中一律都含有一定浓度的乳化为微细小滴的脂肪，还有类脂物质——胆固醇和卵磷脂，按照布罗尔(Bloor)的说法，这种浓度在不同的动物种属间存在着很大的差异，但在同种内是十分一致的。脂肪和糖一样，由碳、氢和氧组成，但它含的氧比糖少得多(即相对含有更多的碳和氢)。卵磷脂不仅含有这三种成分，还含有氮和磷。

在一次高脂饮食之后，血脂含量就大量增加；如果采血后在抗凝状态下放置，确有脂肪滴上升而形成一个表面层，如同牛奶表面的乳酪一样。在这种饮食过后的一段时间，就有卵磷脂含量的增高，再往后，就可以有较大量的胆固醇出现。胆固醇、卵磷脂与脂肪间的结构关系是相近的，在摄入多量脂肪后，前两种物质迟延出现这个事实，使布罗尔作出这样的推论：这二者是脂肪在被利用之前所必须经历的阶段。但胆固醇可能是体内代谢变化的废物。

卵磷脂是唯一的能够与水混合的无毒性脂肪酸的化合物，因此它能够大量地通过水来输送。布罗尔因此设想，卵磷脂是脂肪由一处向另一处转移的形式，恰如葡萄糖是糖的输送形式一样。照此看来，卵磷脂应是组织中储存脂肪的前身，而这些储存脂肪在进入血液以供分配和利用时应变为卵磷脂。有某些证据支持这种设想，因为麦格斯(Meigs)曾发现，在牛的泌乳过程中，血液通过乳腺之前和之后，血浆中的卵磷脂的数量值有差别，这足以计算出分泌的乳汁中的全部脂肪含量。

II

脂肪在躯体中的用途不只是为了生乳，而且是一种能量来源。它的成分中所具有碳和氢的较高比例，使它包含的能量为同量的糖所含有的能量两倍以上。它是热量的集中来源，也能被机体用来进行肌肉劳动。

众所周知，脂肪能够储存在体内成为脂肪组织。我们已注意到糖能够转变为脂肪，而且这种脂肪在脂肪组织内的储存要比糖元更为牢固。脂肪组织是一种特殊形式的结缔组织。它分布于皮下、在腹腔背侧肾的周围以及网膜(一种附着在胃上的膜所形成的围裙状皱襞)之中，也分布在肌纤维之间。脂肪滴几乎充满了脂肪组织无数细胞中的每个细胞，以致细胞的原有结构被向外挤到一边，变成了一个塞满脂肪物质的薄囊。在肌肉细胞内也能发现一些脂肪，肝细胞内也有，特别是在进食多量脂肪类食物之后。因此，脂肪显然是以转化方式储存的，不是通过泛溢方式储存的。

究竟什么因素使某些人能有大量的脂肪储存——有时其量大到怪异的程度，而在另一些人则其量很少呢?这一点现在还不甚了解。我们知道在甲状腺机能不足时，可以因全身性的脂肪积聚而发生极度肥胖。面部、颈部、肩部、躯干、臂部和腿部，所有这些部分都由于皮下脂肪的聚集而胀满起来。我们还知道，大脑下部表面的一个特殊小块区域的轻度损伤能产生实验性肥胖，在人类可因这一部位的肿瘤或其他损害产生这种后果。格拉夫(Grafe)引用了人体单侧的脂肪组织过度生长或生长不良的例证，提出脂肪储存和输出的调节是受交感神经系统的控制的，他还提出这种控制中枢就在大脑损伤后引起肥胖症的那个部位。纽顿(New ton)、摩尔(Moore)和我用一种后面将提到的方法从小猫身上摘除了一侧交感神经系统，并让它们生存到体重增长1倍，但是我们并未看到在其躯体两侧脂肪的量或分布上有任何差异。

III

如果说脂肪储存的调节还不清楚，那么对其输出来说更是如此。当需要脂肪以维持躯体能量——比如在饥饿时，脂肪就从脂肪组织中被动员出来直到脂肪细胞实际上变空为止。如拉斯克(Lusk)所说："在饥饿状态下生命的长短一般决定于原来机体中脂肪的含量。"在许多天的相对或完全的饥饿状态下血脂百分率的恒定性，说明存在着动员脂肪从储备输往血流的某种控制装置。这种装置究竟是怎样发生作用的，我们还不知道。

卡斯尔(Kastle)和勒文哈特(Loevenhart)曾发现一种酶，它能使一种类脂肪化合物发生可逆反应；当这种化合物存在过多时，它就分解为两个组成成分，而当后者过剩时，它们又结合成原化合物。有可能在脂肪代谢管理的机制中发现某种能以自动方式起作用的装置——血脂水平升高时能加强储存过程，而在血脂水平下降时又加强输送过程。

希姆维奇(Himwich)和司皮尔斯(Spiers)近来的研究揭示了另一种可能性。他们发现给动物注射一针中等剂量的肾上腺素，能在一个较短时间内使血中脂肪含量几乎增加1倍。而据希姆维奇和富尔敦(Fulton)更近的发现，这是一种生理反应。他们把一只猫放在正吠叫的狗面前来恫吓它，因而使之分泌肾上腺素，这时血中脂肪浓度一律都增高了，在一例中接受兴奋刺激15分钟后增高达250％之多。希姆维奇和司皮尔斯还注意到，注射胰岛素不仅引起血中糖含量的减少，还造成血脂含量的下降。这些有趣的观察都是最近发表的报告，它们可能是血脂稳态最新研究的开端。我们肯定还需要比现有的更多的情报资料。

参考文献

Bloor. *Physiol*. *Rev* ., 1922, ii, 106.

Cannon, Newton, Bright, Menken and Moore. *Am. Journ. Physiol*., 1929, lxxxix, 84.

Grafe. *Oppenheimer's Handbuch der Biochemie*, 2nd Ed., Jerna, 1927, ix, 68.

Himwich and Fulton. *Am. Journ. Physiol*., 1931, xcvii, 533.

Himwich and Spiers. *Ibid*., 1931, xcvii, 648.

Kastle and Loevenhart. *Am. Chem. Journ*., 1900, xxiv, 491.

Lusk. *The Science of Nutrïtïon*. Philadelphia, 1921, 100.

Meigs. *Journ. Biol. Chem*., 1919, xxxvii, 1.

第九章 血钙的稳态

I

在我们讨论关于氯化钠的充满式储存时我就说过我们将在后面一段里提出血液中另一种矿物质成分——钙，因为对它的处理方式是十分不同的。事实上，钙通过一种特殊的转化方式得到储存。它之所以值得专门提出来加以考察，还因为它在机体中有如此多和广泛的用途——骨骼和牙齿的生长，骨折的修复，神经和肌肉组织反应性所需特定条件的维持，血液的凝固作用，以及用以生成合乎要求的乳汁。

血液中钙的正常含量约为10毫克％。这种浓度发生改变是危险的。例如，利用注射枸橼酸钠所产生的效应将钙从溶液中析出而使血钙降低，则随之发作搐搦和惊厥动作，但通过注射足量的可溶性钙盐以恢复血中钙的固有浓度，则这些现象可很快地解除。此外，摘除颈部甲状腺近旁的四小块组织，即甲状旁腺，可使血钙下降到7毫克％以下，而对钠和钾的百分率则不发生任何影响。当钙浓度接近5毫克％时即发生惊厥。从静脉或经口给予钙剂能制止痉挛性收缩，但如血钙再次减少，则又复发。有人曾经提出这样的看法：摘除甲状旁腺所造成的实际障碍，其原因就在于血中钙/磷比率的下降，要恢复正常状态，就要增加钙来恢复固有的比率。

当血钙含量增加到超过正常水平时所带来的危险，来自血液本身黏性的严重改变。柯利普(Collip)通过反复注射一种甲状旁腺浸出液，发现能把钙浓度从10提高到20毫克％。但在这种情况下，血中非蛋白氮和脲氮增加到4倍，血中磷酸盐则增加到两倍，渗透压大大增高。血液就变得如此黏稠而几乎难于进行循环。在注射氯化钙和酸性磷酸钠时引起类似状态，但单独用其中一种则不发生。因此，血钙含量增高

的严重后果一定伴随磷酸盐浓度的增高。显然血中钙的稳态是十分重要的一条。

II

虽然对我们每个人来说，在形成躯体骨骼的生活阶段里明显地不断需要过量的钙，但在妇女的生活历程中有着尤其大量需要钙的时期。在妊娠期间她们对生长的胎儿供给钙，而在整个哺乳期内她们必须在奶中供给更大量的钙以满足婴儿在成长中对钙的需要。如果母亲的每日摄入的钙不足以满足这些需要，则她体内骨质结构中的钙就要被动用。在这种情况下可能发生牙齿特殊的“软化”，也就是脱钙现象。非常值得注意的是，在此过程中血钙保持在一个相当恒定的水平。

和其他物质的稳态一样，钙的稳态也是通过充足时建立储存——在此情况下使用转化方式——和需要时取出利用的方法来实现的。钙储存在何处?奥勃及其同事最近用猫和兔的研究证明，在连续长期给以缺钙饲料的条件下，中空骨的骨小梁很易消失，而饲以富钙饲料后，就很快恢复。兔置于高钙或低钙饲养条件下，数个月之后从肩部断离其左前肢；然后再给以相反饲料。经过一段同样长的一段时期后将动物杀死，每例都取出另外一侧腿的上段长骨(肱骨)，拿来和对侧比较。不论是开始喂以高钙或低钙饲料的动物，其比较结果总是相符的；高钙喂养后取出的骨内有许多细小的骨针或骨小梁伸向骨腔，而其相反一侧，在低钙喂养后骨小梁极少。图26是按包尔(Bauer)、奥勃和阿尔布莱特(Albright)一篇论文中的照片画下来的，表现了我刚才描述过的特征性差异。图中表示一只猫的肱骨；该动物在高钙饲养下过了80天(见图上方)，

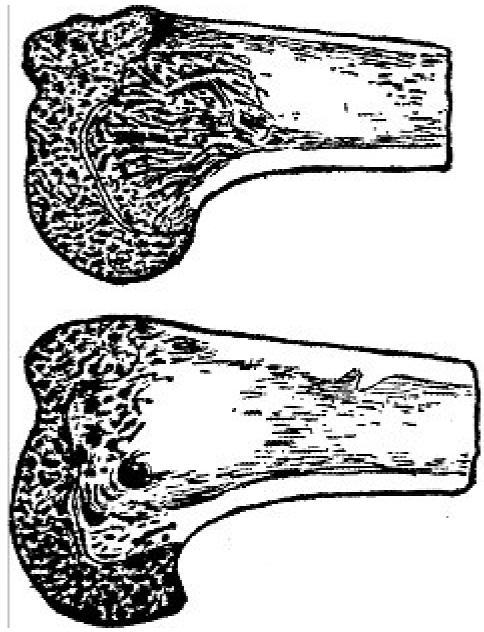


图26：根据照片画成的图。表明食物对猫肱骨中骨小梁产生的效果。上方肱骨是经高钙食物饲养后切除的，与对侧低钙饲养者相比有更多的骨小梁。

然后在低钙饲养下369天(图下方)。两种条件下骨小梁数量的差异是非常显著的。在其他例子中也看到类似差异。通过这些出色的研究更加清楚地看到，长骨的骨小梁具有很大量的表面以供钙的沉着和溶解，因而成为便于利用的钙的贮藏库。

钙的稳态如何得到调节，现在还不明确。已有的一些证据说明甲状旁腺与这种调节有一定联系。我们已经知道，部分或全部摘除这些腺体能造成血中钙含量的减少；还能造成生长中牙齿的牙质沉着不足以及骨折部位支持骨形成缺损。此外，低钙饮食——妊娠和哺乳也同样——能引起甲状旁腺的过度增生，而血中钙的比率没有任何减少。另外，某些以骨质钙化不良为特点的疾患，例如佝偻病和骨质软化症(骨的软化现象)，伴有甲状旁腺的肿大——这种情况的确留下了因果关系上尚未解决的问题。最后，如艾德海姆(Erdheim)所证明，在一只事先摘除甲状旁腺的鼠身上再移植此腺体，能使摘除后已停止的牙齿上正常牙质沉着又得到恢复。甲状旁腺与钙代谢的控制有着密切的关系这一点是清楚的；但是如何来控制——究竟是直接作用还是靠神经刺激，究竟是单独起作用——通过本身活动性增减的变化来引起储存

或释放，还是与机体中其他可能是相拮抗的装置协同作用，所有这些问题仍待探讨。

甲状腺可能与钙的稳态有关。投以甲状腺素，可以大大促进体内钙的丢失，不管他是正常人还是黏液水肿的患者。还有迹象说明，在甲状腺机能异常亢进的病例中，骨质或多或少要受到破坏，而且钙从躯体的排出增加。但这些仅仅是一种提示，在它们未受到实验的验证之前尚须持保留态度。正与蛋白和脂肪的控制一样，在这里也是如此，我们必须接受这样一个事实：对我们来说，幸运的是，这些物质在血中浓度保持着恒定；而遗憾的是，现有知识还不能告诉我们这是如何得以实现的。

至此，我们已讨论了血液中葡萄糖、氯化钠、蛋白和钙恒定性的有关事实。这些包括了决定血液渗透压的一些主要因素。马盖利亚(Margaria)在20到45岁年龄组的18名男性和16名女性身上测定了血液的渗透压。他们代表九个不同的国籍。所有受试者在(从臂静脉)采血前休息数分钟，但在饮食、试验时间，事前的活动等方面并未加限制。所得渗透压结果表现出惊人的一致；可能的个体差异，男性只有0．5％，女性只有0．6％。

参考文献

Aub, Bauer, Heath and Ropes. *Journ. Clin. Invest*., 1929, vii, 97.

Bauer, Aub and Albright. *Journ. Exper. Med*., 1929, xlix, 145.

Collip. *Journ. Biol. Chem*., 1926, lxiii, 395.

Erdheim. *Zeitschr. f. Pathol*., 1911, vii, 175, 238, 259.

Margaria. *Journ. Physiol*., 1930, lxx, 417.

第十章 充足供氧的维持

I

我们躯体的细胞对氧的依赖要比我们从外部世界所能得到的任何其他物质都更为密切。职业性饥饿试验者证明，我们可以不依靠食物而靠利用躯体储备的糖元、脂肪和蛋白来生活几个星期，最后再靠我们自己肌肉和腺体的现有组织而不致发生任何可以化验出来的永久性的损伤。有过艰苦经历的人证明，我们在不摄入水的条件下也能过几天；无疑，也还是依靠利用机体所储备的水分。但是，对氧的需要来说，情况就不同了。脑部有重要的神经细胞，如果完全断绝氧气达8分钟以上，则发生无法恢复的严重破坏。可以合理地认为，这种特殊的差异是和人体管理上不存在氧的储备有关。食物和水不是经常地被接纳的，储存要靠充足时的积累而在短缺时加以利用。氧则与此不同，经常存在于我们周围的无限大量的空气中，约占其21％。无论何时需要我们都可以得到它，因而不需要储存。

当氧的供应可能发生障碍时，各种情况自然就出现了。在出血状态下的这种情况我们已经讲过了。坐飞机升空或攀登高山而达到大气中氧分压大大减少的地带时，又出现另一种情况。照明气体或汽车废气的中毒——这种状态下循环红细胞中氧的位置被一氧化碳所夺去并与之牢固地相结合——也同样产生一种相对的缺氧血症。但这些或多或少地可以视为非自然状态。

机体连续不断的活动，诸如心脏的搏动，呼吸的节律性运动，骨骼肌经常的轻微收缩，都要求连续不断地输送氧气以供这些活动所产生的废物的燃烧之用。无论在什么时候，一当这些活动增加，例如在剧烈的体力劳动中，原来在休息状态下足够的最低限度的供氧将远远

落后于新的需要。以致这种活动不能再继续下去。机器将因堆积废物的阻塞而很快地被迫停止运转。在此情况下稳态要靠加速(供氧的)连续作用来达到。

II

一个具有平均身材的人，在休息状态下氧的需要量只为每分钟0．25到0．30公升(夸脱) [1] 。当他转入很重的体力活动时可增至每分钟15公升以上。但是即使在最有利的情况下，躯体吸入和利用大量氧的最大能力不过每分钟4公升。因此，在高度激烈的运动期间，氧的吸入量可达到休息期间的10到12倍，但仍远不足以满足当时的实际需要。

发生这种情况时，肌肉收缩的伴随产物乳酸就不能氧化成二氧化碳或再转化为其前质——糖元。结果是，乳酸蓄积在肌肉里。收缩可以继续进行，但由于这种酸浓度的增高干扰了收缩过程而使其效能降低。显然，大量的体力活动不能依靠即时的氧化作用。我们在一次剧烈活动中，比如在一次225码赛跑中所产生的乳酸，先是临时在肌肉和液床中得到中和，以后才被氧化，或转化为它的前质。这样我们进行工作的能力就可以远远超出当时输氧能力所规定的能量供给限度。但是乳酸在体内积存起来。这些乳酸是必须予以清除的。以乳酸钠形式存在于血液中的一部分乳酸可通过肾脏排出。但绝大部分是被氧化或再转化为糖元。这种氧化发生在运动停止之后。所以，我们固然能在供氧限度之外支借到继续工作的能力，但必须是在后来吸入足够的氧气以氧化所积存的废物为条件。这样我们就增加了希尔(Hill)所说的“氧债”。我们要在完全停止活动后半小时或更多的时间内仍继续做深呼吸以偿还这个债。一个人在23．4秒内跑完225码后，过27分钟才能回到正常的平静呼吸。这个期间所用的额外的氧，其量超过了同等时间的安静状态下氧的消耗，我们可以以此来测定氧债的多少。

从以上的讨论中可以明了，只有在中等的活动状态下才能保证对机体内远距离细胞供氧的稳态。无论何时只要从事高度用力的活动或

长时间的剧烈运动，单靠呼吸和循环系统的调节就不足以防止液床中产生过多的酸，因而需要一种能够维持其中性反应的装置发生作用。所以，本章中关于氧的供给和下一章关于血液的中性这两个问题是密切相关的。

III

为了供给肌肉作工时额外所需的氧，肺、心脏和血管的机能要以种种不同的和复杂的方式进行调整，其各自的目标都是为了保障足够的供氧量以满足工作器官的需求，或者是用来偿还氧债，如果在肌肉活动的当时氧的需要未能得到满足的话。

首先是，呼吸加深并加快了。这种变化在体力活动的一开始就立即发生，其原因除了那些引起体力活动的并来自大脑皮质的神经冲动之外，还有一种别的作用——伴随主要作用而自动产生的一种附加作用。随之而来的是我们在剧烈运动时都看到的更大量的呼吸——更深更快的呼吸运动，这是由于血中二氧化碳增加所致。这种增加主要是工作肌肉中所产生的乳酸被氧化为二氧化碳(CO_2)，使肌肉大量生成CO_2的结果。肌细胞中CO_2较淋巴液中的浓度高，这使前者具有更高的扩散压(即更大的扩散倾向)，从而使它扩散入淋巴，因此，由于同样的道理，使它扩散到流经毛细血管的血液中。血液把它输送到肺。

在肺内，血液分布在细小的毛细血管网中，后者位于小气囊即肺泡的极其细薄的壁上。这些(肺泡)是树状呼吸管道中最小分支的顶端，其树干是气管，其树枝就是支气管。据估计，如果把一个人肺中所有的肺泡展平成一个连续的平面，将构成一个大约90平方米，亦即大约1100平方英尺的表面积，其中800平方英尺以上与肺毛细血管接触。显然，这为血液和肺泡腔之间进行气体交换提供了一个非常巨大的面积。

肺泡气中二氧化碳的百分率约为5.25。当过量的二氧化碳被带入肺内静脉血液时，后者所含的二氧化碳就有了比肺泡内更高的扩散压，因此二氧化碳就由血液透出而进入肺泡腔。然而这个过程在气体由血液入肺的倾向和与此相反的倾向间达到平衡时就不再进行。在此过程中，肺泡内CO_2百分率当然上升，结果是，气体从血液中的逸出就不比正常处于安静状态下那样多。因此，当血液通过并离开肺部时运出的CO_2比平时更多。于是这种二氧化碳扩散压增高了的动脉血来到位于大脑下面延髓中的“呼吸中枢”。在这里，或因血液中的气体扩散到中枢细胞内，或因血液中较高的分压阻止了该部细胞活动所产生的二氧化碳的向外扩散，于是细胞内的二氧化碳含量增高。这就等于一个刺激。这时细胞把神经冲动释放到呼吸肌而使后者的动作变得比原来更加强有力。这种加强了的肺换气作用自然导致肺泡内过多的二氧化碳的呼出。当此过程持续到百分率下降至平静状态下的正常水平的程度时，对呼吸中枢的额外刺激就消失掉了，这样又开始了平静呼吸。对于维持液床相对恒定的连续作用的自动调节来说，没有比脑部的这种精巧装置更好的例子了，它通过保持自身状态的均衡来保护机体所有其他部分免于酸性废物的蓄积。这种敏感性的若干指征可在海登和泼瑞斯特里所证明的下述事实中看到：即肺泡中二氧化碳仅仅增加0．22％就能使肺部换气作用增加100％！

在剧烈的体力活动中，人体肺部的换气可以从每分钟6公升增加到60公升以上。这意味着支气管中气体的进出必须比原来快很多，而产生的摩擦也要大得多。在支气管的管壁上有环状肌肉来控制管腔大小。这些肌肉和小动脉上的肌肉一样，也受来自交感神经系统的神经的支配。布利顿和我按照前面已经说明过的方法，利用去神经心脏证明，即使在轻微的肌肉运动时，交感—肾上腺系统也是起作用的。图27就是表明一只动物仅在走过地板时

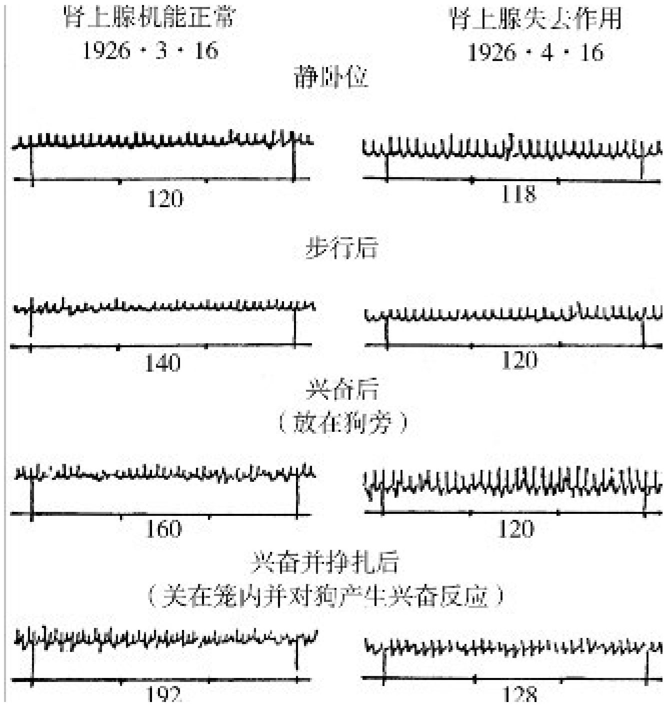


图27：27号猫去神经心脏在肾上腺分泌失去作用(4月6日)及在此以前(3月18日)和以后(4月16日)分别记下的心率原始记录，记录时间间隔5秒。动物在卧位安静状态下的基础心率，分别用来和步行后、面对狗发生兴奋后、被关在笼中并对吠叫的狗发生兴奋后各种状态下的心率进行比较。

去神经心脏速率加快了。在此例中增加了20次。经过这种活动的27例中，脉率平均增加为每分钟17次。在这些情况下，脉率的增加是单独由肾上腺分泌引起的，因为如读者在图27中所看到的，在肾上腺失去活性后同样的肌肉运动所引起的增加只有微不足道的两次。要看到，在动物挣扎时为了使去神经心脏的心率进一步加快，交感－肾上腺系统参与的作用也更大。在不同动物中的大量观察中，其平均增加次数为每分钟49次。交感－肾上腺系统对细支气管的效应是使它们扩张。用肾上腺素治疗支气管哮喘时病人所体验的那种明显的轻快感，就是对这种效应的一个很好的说明。因此，细支气管在大量肌肉活动中比在休息时更为舒张看来是完全可能的。这种舒张对激烈活动时所需的大量空气的进出提供了更大的通道，并能因此减少为摩擦所要作的功。

在呼吸作用管理上又一个出色的特点是，通过深呼吸呼出二氧化碳以防止它在肺中——自然也就是防止它在血液中——的蓄积，同时又吸入比平时更多的氧。即使在激烈的体力活动时，肺泡内氧的利用

可增加5倍或10倍，但由于这种巧妙的自动调节作用，肺泡气中氧的百分率及其进入血液的扩散压都能维持在正常或稍高于正常的水平。

IV

由于呼吸运动的双重效能，使血液既能排除其挥发性废物——二氧化碳，又能在通过肺毛细血管时立即运载氧气。为了了解继在肺内气体交换之后，存在于循环系统中的调节装置，我们必须记住氧和二氧化碳的运载要靠血液中的红细胞，其数量虽然能在紧急时刻增加，但仍是有限的。我们在讨论严重失血后所发生的代偿作用时已经知道，在此情况下增加气体运输的唯一方法就是增加载体的利用率；换言之，就是增加载体在肺和活动器官间的循环次数。实际情况也就是如此，但还要加上一个作用，就是保证两头“装”和“卸”的过程都能顺利进行。我们现在就来详细考察一下这些调节作用。

首先，为达到增加心脏每分钟搏出量的目的，必须增加通过静脉回心的血量。我们从事肌肉运动时就是通过循环系统的种种改变来达到这个效应的。控制血管口径的血管舒缩神经使分布在胃肠上的大面积的血管产生收缩。结果，这些血管中的大量血液被驱向肌肉血管，我们将看到，后者在肌肉活动时能有一个高度扩大的容量。

再来说肌肉，它在用力时有不同程度的节律性收缩，对血管产生不同程度的节律性压力，尤其是对位于肌肉束内部及其间的小静脉。因静脉中有瓣膜使血流以向心的方向单向运行，这种节律性的压力必然地要促进这种回流。这种效果能够立即加以证明；用右手紧握左腕，然后迅速并反复地握紧和松开左手，注意这只手背上的静脉很快地就发生了充血。对静脉的另一种泵式动作见于巨大的形如屋顶的呼吸肌，它就是把胸腔和腹腔隔开的横膈，或者称之为横膈的机能动作。这个肌肉在收缩时压低其屋顶形的坡度，即当向腹腔下压时其外缘多少变平。它借这种动作对那条大静脉——下腔静脉增加压力，这条静脉把从下肢汇集起来的血液经腹腔向上回送。腔静脉分支内的瓣

膜在这里也防止血液流回下肢。因此，腹内压增高有利于血液的向心流动。但胸部条件也有助于这个目的。位于胸腔的肺是处在一种被拉长的状态中；这使肺内的空气向内压缩。因此，胸腔内肺外的器官，例如静脉，其所受压力就低于大气压。每次吸气的动作都使胸腔扩大，肺就进一步被牵引，从而它总是使静脉所受的压力减低。所以，在腹内压增高的同时，胸内压也就降低，这不但进一步推动了来自下肢部分的血流，也同样促进了上肢和头部血液的回流。在下一个呼气动作中，正在回流的静脉血液自然淤积在胸腔之外——即上肢、颈部和腹部的静脉里。但在下一个吸气中又发生刚才提到的那种状态而把淤积的血液驱向心脏。就这样，在四肢肌肉的泵式动作外，再加上横膈的泵式动作，成为促进血液利用的一种因素。

应当注意到躯体中的这种构造的巧妙管理方式。收缩肌肉因其本身的收缩而需要额外的氧，这些肌肉使带氧血液回流，这又自动地帮助了肌肉所需氧的获得。至于横膈，则如我们所知，在运动中会更加有力地发挥着“泵”的作用，不仅满足肺中氧气载体的氧气供应，还要帮助加速载体的循环，从而增加对缺氧组织的氧气供应。

V

心脏输出的血液不可能多于其所接受的血液，而且必须和回流的血液保持同步，否则就会产生反压并导致静脉内的血流停滞。简言之，心脏的排出量是受到从静脉输入的血量的控制的。由于在肌肉工作开始后回心血量大大增加，所以产生了一个问题：即心脏将如何完成任务?这有两个方法：心脏可以在每次搏动中推出更多的血液，其次可以增加搏动速度。实际上，这两个方法都被使用了。

心脏每搏的输出量，也就是扬代尔·亨德森(Yandell Henderson)所称“搏出量”，必须通过间接测定法来确定。不同的研究者各用不同方法在较少的对象身上所得到的结果，其数据只在它们的一般特征上才是一致的。显然，当一个人处于休息状态时，心脏的慢速搏动不会使

本身接近于排空；每次收缩后，心室中剩余的血量可为原有量的25％或更多些。当心脏在舒张期放松时肌性的心壁是柔软和松弛的，尤其是接受静脉血的右心部分。因此它接受从大静脉涌入的血液时变得比平时更加膨胀。英国的生理学家施塔林发现了一个高度引人兴趣的重要事实：在一个合理限度内，正常心脏的肌肉纤维越是被牵引，其收缩就越有力!因此涌入心脏的血量越多，就十分自动地引起越加有力的喷射。所以心脏在进行强力收缩时，在其收缩终末，心室中的余血量要比在平静节律下搏动时为少。由于这些调节作用，重劳动时每搏输出量约为处于休息状态下的两倍。

仅仅靠每次搏动——因而也就是每分钟血液的搏出量——的加倍，显然还不能满足必须把氧供给增加到10倍以上这种状态的要求。心脏容量增加所受到的限制是通过加快红细胞的利用速度而得到代偿的。在安静时，我们的心率为每分钟70次左右，而在激烈运动时，可以升高至140次以上。再加上心搏出量加倍，就大大提高了满足肌肉工作中氧额外需要的能力。

有各种不同的动因引起并保持心脏更快的收缩。实际上在工作量达到高潮之前，心率就可以开始加快。在呼吸调节作用中，我们已经注意到，只要有行动的开始动作，就能引起呼吸的加快，因为伴随此动作的神经冲动使脑部呼吸中枢兴奋起来。与此相似，在我们开始行动时，就由于一直对心脏保持阻遏作用的迷走神经受到不同程度的抑制而使脉搏加快。这些作用都是机体面对需要时作出迅速反应的一组机制，这些机制在器官上表现为两种不同的系统，但无需说明，这两个系统在彼此的协同作用中是互相密切关联的。

四肢肌肉和横膈推动静脉血进入右心房、心室的泵式动作，引起静脉内压力增高，这一点可在用力时紧贴皮肤下面的静脉怒张得到证明。这种压力的增高使刚才提到的神经效应得以继续并加强，因为这种压力施加于心腔内时能引起右心房与大静脉连接末端部分的扩张，从而产生一个反射，即所谓“班布利奇反射”(Bain bridge reflex)，它进一步抑制迷走神经对心率的阻遏作用，因而使心搏变得更快并一直保持下去。

人们已经知道，支配心脏的交感神经同样能被右心房静脉压的增高所兴奋。此外，在肌肉高度用力时，该神经也转入兴奋，特别是像在竞赛中那样伴有情绪兴奋时更是如此。我们已知道这些神经的作用在于加速心搏。示意图27的心搏真实记录表明，甚至轻微活动都能唤起交感—肾上腺系统产生作用，而且活动越大，该系统参与作用越强。另外，有证据说明交感性支配的神经中枢可能受到某种程度的像呼吸中枢所受到的那种影响；作为二氧化碳过多的结果，该部位酸性可以提高，而其主要后果将是产生刺激。这种设想得到了马蒂松(Mathison)所做实验的支持，他证明，在呼吸空气中——因而也在血液中——有过多二氧化碳时能使动脉压升高。林顿(Linton)兄弟和我本人所做的一些观察同样说明肌肉活动产生的废物能使交感—肾上腺系统发生作用。我们发现，对完全断绝了与躯体其他部分神经联系的大肌肉群给以人工刺激，能引起去神经心脏速率的加快，这一点肯定了瑞典生理学家约翰松(Johansson)之说。这只能是由于肌肉向循环血液放出化学物质所引起，因为此时活动肌肉与躯体其他部分唯一的联系就是通过血流。但是，如事先使肾上腺失去作用，则在此实验中重复同样刺激并不产生效应，或反使心率多少有些减慢。显而易见，心率的加速并非血中变化的直接效果，而是通过交感—肾上腺装置的途径所产生的效应。

所以，在剧烈的肌肉活动中，为了机体的需要，呼吸系统和循环系统之间的调节明显地存在着密切的关联就可得到解释了；虽然这两个系统都通过随意运动所引起的神经冲动而开始产生心率和呼吸的加速，但它们在执行其额外任务时，则是通过动脉血中二氧化碳浓度的增高而继续保持其活动的。随后，由于它们额外的活动使二氧化碳又减少到休息状态的水平，这两个系统又渐渐地回到自己安静时的日常机能状态。

所有这些协调进行的作用提供了如下的条件，首先，使心脏对静脉流回的大量血液具备充分的接受能力；其次，在肺进行深呼吸以利于呼吸气体(氧和二氧化碳)的更大量交换时保证其有效的血液供应；最后，将带氧血液有力地输出到大面积的“动脉网”中去。

VI

体力运动伴有动脉血压的升高。我们业已知道，动脉内压力是向内流入的推力与向外流出的阻力二者之间相互作用的结果。在其他条件相同时，从心脏的输出量的大量增加本身就能使血压升高。但有证据说明，特别是腹部器官的大面积血管在交感系统血管舒缩神经作用下所发生的收缩，也引起外周阻力的增高。心脏和血管这两个因素的共同作用，把推动血流穿行毛细血管的压力提到相当的高度。让一个人骑在固定脚踏车上进行的试验中，动脉血压从开始时130毫米汞柱升高到180，并且在继续运动过程中此高度保持在165—170毫米之间，这个高度相当于一个大约8英尺的血柱高度，而在休息时其压力只相当于$5\frac{1}{2}$英尺。

值得注意的是，动脉中血压在运动实际进行之前就已升高，恰如呼吸和心率在活动开始时的增加是由于引起该活动的神经冲动所伴随的一种间接效应一样，血压在开始活动时迅速而突然的升高可能也是相同原因所造成。的确，根据威伯(Weber)的说法，仅仅从事运动的念头就能引起腹部内脏的缩小和四肢的胀大。

关于血压升高所具有的意义，我们只要想到活动肌肉中出现小动脉和毛细血管扩张这一点就能最恰当地作出评价。如果动脉压仅仅足以使血循环速度保持在适应躯体静止状态的水平，比如刚超过临界水平，那么任何特殊部分的血管扩张都将为血液流入静脉提供一个方便途径，以致血液转而流向这条较宽的通路，而离开了没有得到充分供血的其他部位。在剧烈活动中升高的动脉压，不仅能防止不活动部分任何这样的供血不足，而且还保证大量血液能快速流过那些最需要带氧血液的活动部分中扩张的血管。

活动肌肉中小动脉和毛细血管的扩张，是为供养细胞并运走废物的最显著的应急措施之一。周密的研究证明，在肌肉休息时，其中许

多毛细血管并未被使用，也就是说它们是交替地让血液通过的；某些血管开放一段时间，然后关闭，不让血液流过，同时其他附近的毛细血管开放，以代替相邻部分的工作。在显微镜下只能看到含有血液的毛细血管。丹麦生理学家克罗格(Krogh)对躯体一侧活动肌肉与对侧不活动肌肉作了比较后发现了一个惊人的事实：在活动肌肉中开放的毛细血管数目为静止肌肉中的40倍到100倍。还不了解是什么因素引起毛细血管扩张。人们作过推测：局部缺氧或二氧化碳增加是引起血管开放的原因，即利用这种办法来摆脱自己的不利状态。也可能这种扩张是由于肌肉受牵拉时的磨损和撕裂所产生一种微妙的物质作用所引起的。

无论毛细血管是怎样得到开放的，都不能忽视这种开放的高度重要性。我在前面强调过这一点，即血液和固定细胞间的物质交换是在毛细血管部分发生的。循环系统对体力工作的所有适应作用在此都有自己的意义。血液运给工作中的肌肉所需要的糖和氧，并能把收缩过程中氧化所生成的二氧化碳和水带走。流动血液越是能靠近具有这两种需要的肌细胞，肌肉工作就越能有效地进行。在肌肉开始行动时，肌肉中那些未使用的毛细血管明显的开放，保证了细胞与血流间紧密的联系。

我们现在可以对循环系统中的适应性变化的过程作个结束了。显然，当肌肉有节律地收缩并压迫肌内和肌间的血管时，它所推动的血液量要比在它静止状态下的为多。总之，工作中肌肉所起的作用宛如设置在另外部位的心脏，在工作时接受较多的血液，而又把这些血液送回中心部位的心脏以及肺内，使血液更新以便完成新的任务。

VII

我们现在已注意到，为满足对氧的额外需求，肺每分钟换气量可能增加6倍，心脏搏出量约增加1倍，心率增加1倍，并增加动脉压，使得每分钟内有更大量的血液通过增加了需氧量的活动器官中的已扩张

的毛细血管。另外还有两个相当值得注意的机制有待提及。第一个是，旨在保持稳态而运用加速作用过程的另一例证。它从肺和收缩肌肉中毛细血管内气体的便利交换可以看出。

上面概要谈到的循环调节，其作用在于增加红细胞在肺与肌肉间在给定时间内的循环次数。虽然血流通过毛细血管时比通过循环中任何其他部分要慢得多——这是为了保证血液与组织间进行交换所需要的时间，但在循环速度加快时，毛细血管内的速度也能和别处一样得到加快。这意味着载体在肺部释放二氧化碳和装载氧以及在肌肉做工部分进行相反作用所能得到的时间都将减少。小井沼(Oinuma) [2] 以出色的观察所获事实证明，二氧化碳的增加，还有体温的升高，都能促进氧的解离。由此可知，在肌肉反复牵引中不仅产生额外的二氧化碳，还产生额外的热量，这些新的条件促使载体更快、更完全地抛出氧。甚至在中等程度的运动中也可因CO_2的作用再加上活动肌肉中温度升高的作用而使氧的释放速度加倍。同时，细胞以更快的速度利用氧气，而与其直接接触的淋巴液中的氧量则减少。这造成了从血液向淋巴扩散倾向的增加，其结果是发生了更快的扩散。值得注意的是，这些作用间存在着共同变化的关系，即肌肉工作强度越大，则对氧从血细胞解离并进入细胞速度所产生的效应也越大。因此血流通过肌肉毛细血管速度的加快和流量的加大，给机体的适应带来了益处。

氧的解离速度越快，它在血浆中的扩散压将越高，因此按照顺序，它将更快地进入淋巴，因而也更快地进入活动细胞。作为这些作用的连锁反应的结果，细胞按照其不断变化着的需要来接受氧气。

在肺的毛细血管中，血液处在氧的相对高的扩散压和二氧化碳的相对低的扩散压之下，因为这两种气体都和肺泡有关联。其结果是，二氧化碳穿过组成毛细血管壁和肺泡壁的极薄的膜进入肺泡腔。但二氧化碳不受帮助就不能自行离去。从肺泡进入红细胞的氧能比其他方式更快地帮助驱出二氧化碳。因此在循环途中的每一个转换站，一种气体赶出其他气体后就为自己占有了后者在载体中的空位，直到下一个交替中自己又被照样赶出。在机体中任何部分都找不到比这种过程更为生动的相互作用了。

血液在离开肺时，甚至在剧烈体力活动下的快速流动中也能带走占其全部载氧量95％的氧，也就是大约每百立方厘米血液中18立方厘米的氧。在安静的休息状态下，每100cc静脉血在返回心脏时可带回14或15cc的氧。在外周毛细血管中只放出了3或4cc。由于我们刚才讨论过的那些因素作用的效果，在活动部位中血液氧容量的下降大大增加，因而即使是混合的静脉血[3]，在其返回时，氧含量不到5cc％。因此血细胞从肺到需氧组织间循环次数的增加是必须依靠携带它的氧气在利用率上的进一步提高来扩大效果。

VIII

在遇到需要时保证充足供氧的一个更明显的措施见于肌肉运动期间红细胞数量的骤然增加。这种主要由巴克洛夫特所阐明的现象，在低等动物中比在人类更为突出。马在5分钟重度活动后每立方毫米红细胞数量可增加20％或更多一些。这种显著变化是机体对氧的需要所产生的唯一类似储存方式的适应作用，关于这种储存方式我已在氧以外其他物质的稳态中叙述过了。在繁重和长时间的肌肉劳动中，如我们所知，葡萄糖从肝储备中被动员出来并通过血液输送到任何需要的部位以供利用。从机体对失血的反应这个角度来看，脾被认为是浓缩集存红细胞的一个贮藏所。如遇到引起交感－肾上腺系统产生作用的处境，例如一旦发生缺氧，而使脾肌肉产生收缩，则其中内容物就被挤出。在猫身上，运动可使脾在一次释放后其重量从26克减至13克，可知有13克是特别富含红细胞的体液。自然，这些血细胞在面临要求发挥作用的时刻立即就变成了氧和二氧化碳的载体。

为保持对机体中固定细胞和远处细胞的氧的输送的稳态，存在着上述这些多种多样的精密安排的机制，这一点反映了保持一个不断适应需求的输送作用的重要性。在所有中度和长时间的劳动中，在参与这种所必需的职能的多数因子的密切合作下，才有效地维持了充足供氧。但在剧烈和极重的劳动中，这种供给可能尚不足以满足其要求。这时非挥发性乳酸开始在细胞内蓄积并向外扩散入淋巴和血液。但血

液的酸碱度应处于酸性和碱性反应之间并接近中性的状态，这一点是不允许改变的。关于保护机体免于遭到这种危险的一些防备措施，我们将在下面加以考察。

参考文献

Bainbridge. *Journ. Physiol*., 1914, xlviii, 332.

Barcroft. *Ergebn. d. Physiol*., 1926, xxv, 818.

Cannon and Britton, *Am. Journ. Physiol*., 1927, lxxix, 433.

Cannon, Linton and Linton. *Ibid*., 1924, lxxi, 153.

Henderson. *Physiol. Rev*., 1923, iii, 165.

Hill, Long and Lupton. *Proc. Roy. Soc*., London, 1924, xcvi, 442.

Johanson. Skand. *Arch. f. Physiol*., 1895, v, 59.

Krogh. *The Anatomy and Physiology of the Capillaries*. New Haven,1929, 64.

Mathison. *Journ. Physiol*., 1911, xlii, 283.

Oinuma. *Ibid*., 1911, xliii, 364.

Starling. *The Law of the Heart*. London, 1918.

Weber. *Arch. f. Physiol*., 1907, 300.

---

[1] 1夸脱(quart)约等于1．14公升。——译者

[2] 小井沼为原书上Oinuma的日语音译。——译者

[3] 指来自活动部位与非活动部位混合的静脉血。——译者

第十一章 血液中性的稳态

I

在前一章我曾重复地提到了乳酸，还有二氧化碳(在水溶液中成为碳酸)这些作为肌肉活动时必然随之而来的产物的形成过程。磷酸和硫酸在体内的产生也与此类似，是从蛋白食物所含的磷和硫氧化而成的。在某种病态条件下，具有特殊性质的酸性物质可以出现。另一方面，特别在摄取植物性食物时，钠、钾、钙这一类碱根被大量摄入，或者机体通过酸性胃液的分泌血暂时失酸，从而导致血液趋碱。血液不发生过酸或过碱的变化，这一点对细胞生存和保持本身固有机能来说具有头等的重要性。

血液的“反应” [1] 可通过血浆氢(H)离子浓度来测定。氢离子是一个带有电荷的氢原子。水中加入盐酸(HCI)时水即变为酸性，因为HCl解体亦即解离为组成离子——氢和氯。其酸性程度取决于溶液中氢离子数量。与此类似，一个溶液的碱度决定于氢(H)和氧(O)这两种结合元素的浓度，它们带有电荷，构成所谓“氢氧离子”(OH)。纯的蒸馏水(H_2 O)轻度解离为H和OH离子，这二者数量必是相等的。纯水之被视为中性，并非其中不存在酸或碱性物质，而是由于二者的含量相等。在22°C时，一千万公升纯水中含有l克重量的离子氢，或者说它的氢离子浓度为一千万分之一，此浓度也可用$1/10^7$，或10^{-7}来表示。纯水中氢氧离子浓度也同样是10^{-7}。事实上，人们发现在任何水溶液中这两个负指数的乘积恒为-14。现在通常都避免用这种负指数的数字，而用pH=7这种写法来表示中性。如氢离子浓度为10^{-6}，则氢氧离子浓度为10^{-8}，溶液为酸性。反之，则自然是碱性。如指数小于7，说明H离子占优势，反应为酸性；如数字大于7，说明OH离子过剩，反应为碱性。

II

血液中OH离子浓度较H离子浓度稍高，其指数的幂值约为pH7.4。离开这个中性稍偏碱的反应，哪怕是很微小的变动都是危险的。如氢离子浓度升高，此数字仅仅变化到6．95(即刚越过中性界限到酸性范围)即可导致昏迷和死亡。而如果氢离子浓度下降，使碱度仅由pH7.4增加到pH7.7，即可导致强直性惊厥。当pH由7.4变为7.0时，可看到狗的心率由每分钟75次减少为50次，而当这个变动移向碱性方向(由pH7.0到pH7.8)时，心率可由每分钟30次增加到85次。如超越这两个界限，即导致严重后果；心脏在过酸的液体中松弛而停止搏动，在过碱的液体中也要停止搏动，只不过通常是在收缩期中停止搏动的。

对说明血液化学反应的改变所带来的非常严重的危险来说，这些只是许多事实中很少的几个例子而已。在很窄的变动范围内，神经系统完善地行使机能，因而心脏不停地搏动着。对于健康人而言，正常(酸碱)反应的变动不会超出狭小的界限之外以致使机体活动遭受损害或危及其生存。在其没有达到这种极端的地步之前，一些装置就自动地发挥作用，使受干扰的状态恢复正常。

血液的(酸碱)反应尽管受到种种条件使之作不同倾向的变动，但仍能紧密地保持中性，对这种机制，要作出完善的说明，就需要对所涉及的物理化学过程作深入而详细的考察。我们将只考虑这个机制的比较简单的几个方面。

III

溶于血浆中的一种化合物是由以下化学元素组成的，即钠(Na)、氢(H)、碳(C)和氧(O)，其中氧有三个原子。这种化合物($NaHCO_3$)就

是日常食用的小苏打，在化学上称为碳酸氢钠。同样存在于血浆中的还有碳酸。碳酸的化学符号是H_2CO_3，它是由二氧化碳(CO_2)溶予水(H_2O)而成。血液的(酸碱)反应决定于血浆中H_2CO_3与$NaHCO_3$的关系——碳酸供给氢离子，而碳酸氢钠则在钠的作用下供给氢氧离子。在机体运动中如碳酸增加，则血浆趋向酸性。它也可通过减少碳酸的方法而趋向碱性。例如，我们进行1—2分钟过度的、随意的、深而快的呼吸，就能降低肺泡中二氧化碳的浓度，从而使其扩散压下降。这就减少了血液中二氧化碳向肺移动的扩散压的阻力，而使更多的CO_2排出，此过程因过度呼吸所产生肺泡内氧浓度的相对增高而得到促进。在生理学者自身的实验中，这种使血液倾向碱性的做法曾达到几乎引起惊厥的程度。

如将一种非挥发性酸，诸如盐酸(HCl)或乳酸(可用HL这种符号来代表)，加入到血液中，则可结合碳酸氢钠中的部分钠而释放出二氧化碳，如下列化学方程式所表示:

$HCl+NaHCO_3=NaCl+H_2O+CO_2$ 或 $HL+NaHCO_3=NaL+H_2O+CO_2$

NaCl是普通的食用盐，一种中性、无害的物质。H_2O和CO_2组成人所周知的挥发性碳酸。如加入HCl或HL这一类强酸，则由于碳酸的增加必然会使血液暂时倾向于酸性。但我们已知道，由于CO_2的增加刺激呼吸中枢而造成肺换气的加快，从而迅速排出过多的酸——包括如上式中由$NaHCO_3$置换生成的以及因$NaHCO_3$减少而多余下来的酸。一旦过多的二氧化碳被排出，H_2CO_3与$NaHCO_3$二者的比例就逐渐恢复正常状态，血液恢复到正常(酸碱)反应，深度呼吸也就随之消失。

我们已知，在剧烈的肌肉活动中可产生大量乳酸，以致这时没有足够的氧将其氧化为碳酸。如乳酸从肌肉细胞进入血液中，则首先通过已提到的途径得到处理，即形成中性的乳酸钠。肌细胞中残存的乳酸也同样被游离碱所中和。但这种情况是有限度的，只有把乳酸盐氧化为碳酸和水才能使这种情况得到进一步的解除。这里有一个“氧债”有待偿还。在过度的劳动停止后所吸入额外的氧首先被用来氧化肌

肉中蓄积的乳酸盐。经氧化后其浓度下降；于是血浆中的乳酸盐缓慢地扩散回肌肉中，在那里又继续被氧化。氧化过程中CO_2的产生，是机体在偿还氧债后仍继续维持深呼吸的原因。CO_2部分被呼出，但部分仍存留血液中。在这里它和乳酸钠这个化合物氧化后所游离出来的钠相结合。这样，由于强度的肌肉工作而减少的血中碳酸氢钠又恢复到其原有的正常浓度。

IV

在前几节所叙述的情况下，血浆中碳酸氢钠具有防止血液发生任何向酸性方面大幅度变化的作用。由于它有行使这种作用的能力而被称为"缓冲"盐。还有另一种缓冲盐存在于血液、特别是在红细胞中，即碱性磷酸钠(Na_2HPO_4)。当血液中增加酸性物质时，后者不仅被碳酸氢钠，而且也同时被碱性磷酸钠所"缓冲"，如下式所示：

$$Na_2HPO_4+HCl=NaH_2PO_4+NaCl$$

还应注意到这里形成了普通的盐(NaCl)，也同时产生了酸性(二氢)磷酸钠。"碱性"和"酸性"磷酸钠二者刚好都是接近中性的物质。因此，在上式变化中，属于强酸的盐酸并未能由于把磷酸盐从碱性转化为酸性而给血液的反应带来重大的改变。但酸性磷酸盐仍稍带酸性，因而不能让它在液床中蓄积过多。它和碳酸不同，是非挥发性的，故不能被呼出。肾脏在这里能够起到限制血液中酸碱摆动的作用。

血浆中NaH_2PO_4与Na_2HPO_4的比例为1:4。两种盐都在此比例下经过肾小球滤出。如前所述，组成盐的碱(例如Na)在血中含量较其所结合的酸根更为恒定。看来碱的保留对机体是更为重要的条件。通过肾小管时磷酸氢二钠转化为酸性形式：

$$Na_2HPO_4+H_2O=Na+OH+NaH_2PO_4$$

其中Na这个碱，在某种程度上以重碳酸盐的形式重新被吸收，酸性磷酸钠则被排出。通过肾小管中的这种变化，酸性与碱性磷酸盐二者的比例由原来的1:4最后变成尿液中的9:1，通过这种方式可排出多量的酸。无论何时只要血液中产生偏向酸性的倾向，机体就排出更多的酸性磷酸盐而向碱性方面校正其(酸碱)反应。

如果血液中出现了大量非挥发性的——也就是不能呼出的酸，则会产生一种危险：血中盐类所结合的碱，特别是钠，可通过肾被带走而使机体失去碱。在这种情况下，有趣的是，碱性的氨(NH_3)可代替钠来中和酸。氨是有机物代谢形成的一种无用产物，通常被转化为中性物质——尿素而被排出。只要一有丢失钠、钙、钾等结合碱的威胁，就形成氨盐并排放到血液中，然后通过肾小球、经肾小管滤出。

V

如血液倾向于碱性，则会出现前述作用的另一种变化形式。让我们假设一种由剧痛或高温的刺激而造成不正常的深而快的呼吸。从而使肺中气体的二氧化碳百分率下降，其结果是，血中二氧化碳浓度减少。$H_2CO_3/NaHCO_3$ 的比值下降，也就是说，反应进一步地倾向于碱性方面。碳酸从呼吸中枢组织自行逸出，其结果缺少了一种引起发向横膈和其他呼吸肌的神经冲动的刺激。在这种情况下呼吸动作可暂时全部停止。但由于缺乏呼吸作用，体内搏动的心脏和其他持续活动的器官所不断产生出来的二氧化碳就在血中蓄积，直到$H_2CO_3/NaHCO_3$ 的比值恢复正常，在这基础上肺的节律性换气过程又重新开始。如果血液的(酸碱)反应有时倾向于碱性，则机体排出碱性磷酸钠及其他碱性盐(多半不包括氨盐)直到中性得以确保为止。

我们已看到血液化学反应的改变会带来多么灾难性的后果。在这里，液床的稳态是极其迫切的需要。在氢离子浓度危险的增高和几乎同样危险的反方向变化之间所存在的精确平衡，主要靠脑部呼吸中枢高度的敏感性来维持。与此中枢作用相配合的，是血液本身所具有的

高效能的缓冲盐，它能缓和酸性的血液所造成的最初冲击。肾脏则能防止非挥发性酸或碱性盐的蓄积，但它发挥作用的速度比较迟缓。我们可以把这些装置想象为时刻不离岗位的哨兵，随时准备对情况变化的最初征兆采取行动，以防止接近中性的血液正常的稳定状态发生有害的改变。

参考文献

Henderson. *Blood* . New Haven，1928.

---

[1] “反应”Reaction实际就是通常所说的酸碱度。——译者

第十二章 体温的恒定性

I

在内环境的恒定现象中最引人注目和易被观察到的事实之一是“温血”动物的体温的恒定。虽然正常人有每日的体温波动，即由上午4时左右体温表读数上平均36．3°C(97．3)的低点到下午4时左右平均37．3°C(99．1)的高点，但在此范围外不会有更大的变动。这种恒定性是如此可靠，以致体温表制造者能有把握地在华氏刻度“98．6°”处作出标记，近似地表示全世界健康人的平均体温。

我们体温的恒定并不是永远能保持的。酒精和麻醉剂可以破除这一受控过程，因而，当暴露在寒冷情况下时，热量就会迅速丢失。所以一个人的体温在酒精中毒时可以一度下降到24°C(75°F)，之后，再恢复正常状态。另一方面，在感染性疾患的过程中，热度可升至40°C(104°F)以上而不致造成病废。但这些变化是能招致种种危险或带来种种限制的。例如，在患有日射病时，可以看到，体温如上升到大约42°—43°C(107°—109°F)并持续数小时之久，就会使脑神经细胞产生严重的障碍。再说，24°C(75)对适应机体活动来说则是过低了。如布利顿所指出，在此体温下心率变得很慢，呼吸浅而少，并出现深度昏睡。因此，避免出现这种两极变化是完全有道理的。

保持体温正常恒定也是十分必要的。只要我们比较一下寒冷对我们自身和对两栖类、爬虫类这些没有热量调节器官的低等动物的影响时，这个价值就变得更明显了。我提到过低温对蛙的效应，当天气变冷时蛙本身也变冷，其动作变得越来越迟钝。它的心搏变得极少，当它在寒冷的池水深处，处于惰性状态时，全然停止了呼吸。这种状态一直维持到它的体温再度回暖。蛙的这种行为主要基于这样一个事

实：在有机体内进行的多数基本生命过程是化学性的，而化学过程的速度是随着温度而变化的，事实上每升高10°C可使速度加倍。因此，这些和周围环境处于同温的“冷血”动物，只有当气候温暖时才能活泼地行动；温血动物则不受外界寒冷影响而维持十分稳定的高体温，在任何时候都可以敏捷地行动。由于保持了内环境的恒定性，他们可免受外环境变迁的影响。

II

要了解我们体内温度的调节作用，我们必须首先理解：我们的机体所从事的每一种活动都在不间断地产生热。处在有力收缩中的心脏，其全部能量终将转变为我们内部的热量，因心脏所从事的形成动脉压的高度的机械功要消耗于克服血管内的摩擦阻力上。约有 3/4 的肌肉活动能量必然表现为热，而且肝脏和其他腺体内的作用全都伴有热量的产生。我们已了解到，当某一个器官变得特别活跃时，血液就大量流过该部位。该器官活动所产生的热就从热的细胞扩散到温度较低的血液。这样细胞就能避免变得过热，而且在某一个部分产生的热也可供其他部分使用。人在寒冷的早晨用力摆动他的双臂并用力跺脚，是为了使肌肉中产热并通过循环血液普遍地温暖他身体的寒冷部分。所以，液床的流动部分所执行的一个重要机能是，使温度在整个机体内达到均等。我们在后面将看到，它在管理通过皮肤的散热方面也具有重要作用。

有证据说明，热在体内的产生是受控制的，而且对处于标准条件下的正常人来说，此产热过程显然是恒定的。所谓标准条件是指吃一顿混合食物后接着禁食约18小时(一般过夜到次晨)，然后在试验开始前以斜依姿势休息约20分钟。被试验者在清醒状态下取仰卧位，约在20°C(68°F)的室温下在一系列短时间内测定氧的摄入和二氧化碳的排出量。从O_2 的消耗和CO_2 排出的数值可以很快地算出体内氧化所产生热量，通常以“卡/体表平方米/小时(或日)”来表示热量单位，算出所谓“基础代谢”。德国生理学家冲兹(Zuntz)，在63岁时测定了他的基础

代谢，并和他在43岁时所测数值相比较。此数值由804卡/平方米/日下降到792——只减少了1.5％。贝纳第和卡本特(Carpenter)在波士顿的卡内基(Carnegie)研究所曾对一个人进行过为时6年的研究，与所有年份测得数值的平均值相比每一年的变异只有3．7％。拉斯克用一只狗所做的实验中，两年内分别测定17次基础代谢率，相差只有2．9％。这种恒定性是令人惊讶的。

我们知道，代谢率是受几种内分泌腺干扰影响的，例如位于脑底部的垂体和肾上腺的皮质。但作用最明显、最直接的是颈部的甲状腺。在甲状腺过度活跃时，例如在突眼性甲状腺肿时，代谢率一般超出正常水平50％或70％，而在甲状腺机能亢进症的病例中，已知其代谢率是加倍的，也就是说在标准状态下产热的速度实际上比健康人快两倍。外科医生在处理这种情况时，切除腺体的一大部分后，代谢率即可恢复。反之，在甲状腺缺损或机能不足时，例如在克汀病和黏液水肿时，氧化速度可比正常水平低30％到40％。对这种病人吃甲状腺或其浸出物以代替本身甲状腺分泌的缺乏，则其代谢率不难提高至正常水平。

还不知道什么因素在保持甲状腺的持久活性。哈佛生理学研究所的一个小组曾用猫进行研究，在切除交感神经系统的不同阶段中，摘除颈部神经链后可见到代谢率稍有下降，但这个效应极为微弱，可能没有什么意义。这种情况下的甲状腺活性不可能靠肾上腺所分泌的肾上腺素来维持，因为在某些实验中，同时切除肾上腺的神经，看不到在这方面的明显差别。就目前而论，甲状腺内分泌的控制问题尚有待于进一步的探讨。我们所能肯定知道的全部情况是，基础代谢率是机体的生理常数之一，其恒定性似乎直接取决于甲状腺的特有机能，而基础代谢可靠的恒定性是保持其他各方面的稳态特别是体温稳态的一个必要条件。

III

体温的稳态，和向组织供氧的稳态一样，是通过改变一个连续过程的速度来达到的。我们已知，热是靠器官的活动连续不停地产生的。恒定的温度可根据需要靠增减散热或增减产热来维持。我们首先来讨论有关散热的装置。

可以设想有一些条件会促使体温升高，例如由于剧烈的肌肉运动而产生大量的热。在这种情况下，控制着体表小动脉口径的血管舒缩神经放松其约束面，使得血管扩张，于是被活动肌肉所加热的血液更大量地流经这些小动脉以及由它们分出的许多毛细血管，其结果是使皮肤变红。如果周围空气温度低，则带到皮肤的过多的热量将通过辐射和传导散发出去，防止了体温的升高。

但如果外界空气过热而妨碍了热的散发，则会唤起另一种作用，即通过蒸发来散热。水在蒸发时要从邻近物体吸收本身蒸发所需一定量的热。这个事实是生活在干热气候中的人们所熟知的，他们用多孔的陶器罐或帆布袋来冷却饮水。输送到皮肤的温热血量的增加能使皮肤表面渗出汗液。正如多孔容器的表面借水汽的蒸发来冷却其中的水一样，汗的蒸发也可冷却皮肤从而冷却流经该处毛细血管的血液。如空气干燥，可通过这种方法来散发大量的热。在炉前高温下作业的锅炉工和铸造工就是靠这种方法来耐受住外界高温的。但有时也能遇到有汗腺缺陷的人，具有这种不幸缺陷的人，只要在夏日的阳光下经过短时间的曝晒后，其体温就立刻升到41．5°C(将近107°F)。如果这种人必须在热天用力劳动，他唯一能避免发热的办法就是不间断地用水浇湿他的衣服以便让水蒸发来代替汗的蒸发。在一个闷热的天气我们所以感到不舒服，是由于蒸汽密度高或空气潮湿而妨碍了汗水变为水蒸气，因而阻碍了冷却作用。

我们还能通过呼吸道表面的液体蒸发来散发相当大量的热。在冬季的早晨我们可以“看见呼出的气”，那是因为掺入吸入空气中的水分随呼气被呼出到寒冷的周围大气时立即凝结所致。在热天，类似的蒸发作用在不断进行，并靠快速的呼吸来加强蒸发。我们人类通常并不靠这种作用来单独达到降温的目的，虽然也曾有如下的病例记载：一个由于皮肤萎缩而不能排汗的人在休息和体温正常时每分钟呼吸6．32

公升空气，而当他的体温升至39.9°C(103．8°F)时他的呼吸量几乎比上述量多达3倍，而且呼吸速度竟达每分钟90次！在某些低等动物——例如狗，当它喘息时空气迅速地通过呼吸道进出，这是它在体温趋于升高时主要的散热方法。人在剧烈运动过程中或运动后，因为二氧化碳过多而造成剧烈和深重的呼吸，有着巧妙的四重效果：防止肺中二氧化碳的蓄积、保证充足的氧、推动静脉血液向前以及排出因肌肉活动而产生的过多的热。

如我们前面所指出的，机体所产生的大量的热，乃是其生存活动的必然的副产品。从定义来说，基础代谢代表机体处在静止状态时化学氧化的最低程度。只有在完全静止的状态下产热才能降到最低水平。因此在高温环境下，靠限制产热，得不到多大好处。主要还靠我们已讨论过的那些途径来促进热的散发。

IV

如果体温趋于下降，则会发生一系列有趣的调节作用，总的目的是保持稳定状态。首先，通过皮肤散发的热要被保留下来。为此目的排汗作用要减少到最低程度。体表血管收缩以免来自体内的温暖血液暴露于寒冷的外环境中。具有毛皮和羽毛的动物将这些皮肤上的附属装置竖立起来，使其间隙内能包含一层较厚的不易导热的空气。最后这种保护反应，在我们身上只残存为不起作用的“鸡皮”现象，只在“鸡皮”的每个小丘上竖立着单根的细小的毛发作为它们在人体上用进废退的象征。为了代替毛皮所能提供的有效保护，人类必须依靠外面的衣着(往往是低等动物的毛皮！)以防止散热过多。

除了表面血管收缩和竖毛之外，有趣的是，当身体受冷时还会出现血糖升高的现象。竖毛，小动脉收缩及高血糖，这三者是自主神经系统交感部分活跃的象征。自然会产生一个问题是不是因寒冷所引起的交感神经冲动而使公认的受交感神经控制的肾上腺素的分泌增多了呢?关于这个问题的解答是有重要意义的，因为肾上腺素不仅和缩小表

面血管口径的交感神经冲动共同作用着，而且，正如哈佛生理学研究所的奥勃和麦克伊弗(McIver)及他们的同事所指出的，还具有加速机体一切部分的氧化过程的能力。肾上腺素具有的作用就像打开火炉风门产生的那种效果，氧化会进行的更快。所以，如果躯体遇冷会引起肾上腺髓质分泌，则多释放的肾上腺素将导致更快地产热，及时供给机体的特殊需要。

克莱默(Cramer)等人对肾上腺的镜下研究说明，将动物暴露在寒冷中会使衍生肾上腺素的物质减少。这一点曾被用来证明寒冷能激起肾上腺的分泌，但是也有一种可能，即上述所观察到的那种结果，是由于寒冷的作用延缓或减少了衍生肾上腺素物质的产生的缘故。为了弄清这个事实，还需要更直接的证明。哈特曼(Hartman)和他的合作者在巴法罗(Buffalo)提供了这种证据。他们用猫的完全去神经的虹膜做实验。用冷水将猫浇湿，或用温水浇湿后使它受冷时，具备正常肾上腺机能的动物则出现了瞳孔散大，而在肾上腺失去作用的动物身上就看不到这种现象。但是，由于猫生性讨厌皮肤被弄湿，也会造成某种兴奋状态，因此所看到的这个效应无法和兴奋本身的效应截然区别开来。为了避免这种可能发生的错误，也还由于其他理由，奎利多(Querido)、布利顿、布赖特(Bright)小姐和我，决定继续进行进一步的探讨。

在我们的实验中，我们仍利用未麻醉的动物的去神经心脏作为血流中肾上腺素增加的一个指示器。我们用几种方法使动物暴露于寒冷中。首先我们把动物放在窗前的软垫上，让它保持温暖舒适；在数完或记下心率后，我们就全部打开窗户放进外面的冷空气。这种方法的很大优点是可以完全排除兴奋和情绪因素，因为周围环境仍然是动物所习惯的；唯一变化是开了窗户。图28是一张原始记录，记载了动物用上述方法暴露在冷空气后对其去神经心脏所产生的效果。动物两侧肾上腺均保持完好。室温是16°C(60．8°F)，户外温度是-4°C(24．8°F)，基础心率为每分钟118次。开窗后4分钟，每分钟心率增加了10次，13分钟后增加了24次。这时将门打开使强劲的寒风吹过。再过6分钟，也就是从开始算起第19分钟后，心率达到每分钟146次，也就是说，比基础心率增加了28次，上升了24％。然后关窗，9分钟后心率由

146降至134，心率继续减少，直到关窗16分钟后心率复回到基础水平。我想强调指出的是，在整个试验过程中动物一直保持安静，因而它的反应全然不受到兴奋或躯体运动所造成的肾上腺素分泌的干扰。动物的交感神经系统仍是活跃的，这一点可由下面的事实证明：开窗4分钟后动物发生竖毛，并继续到关窗后大约4分钟，动物身上盖有毛毯。

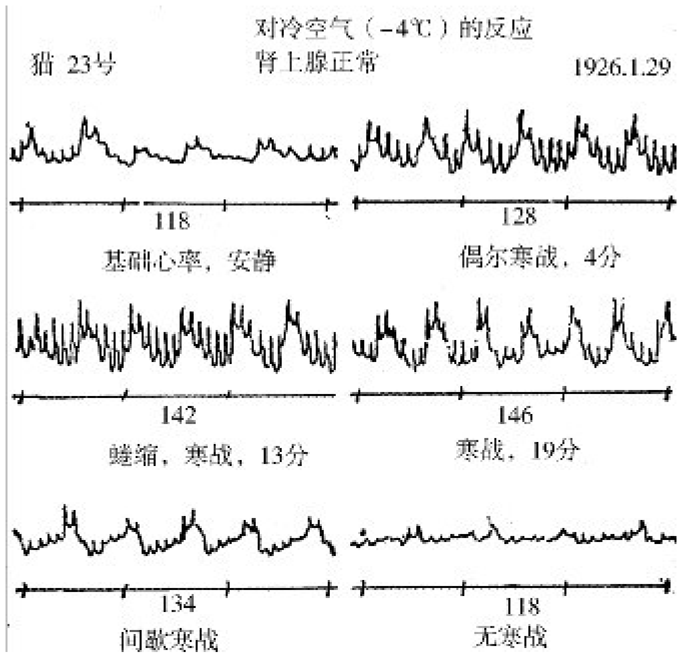


图28：原始记录，表示1926年1月29日将23号猫置于-4°C空气中时去神经心脏心率的增加。开窗后即在每个记录下面注明开窗后经过时间(分)。关窗9分钟后心率由146减到134次，再过7分钟后减至118(基础心率)。记时间隔为5秒。

图29用一组图来表明具有正常肾上腺动物用上述方法接受寒冷刺激后心率比基础水平增加的情况。寒冷刺激时间的长短用加粗底线表示，锯齿形或“V”形记号代表寒战。尤其要注意看到，寒战并非加快心率的必需条件，因为早在寒战开始前心率就已增加。这里有明显依据证明脉搏增快是由于肾上腺分泌。在例46和49，图中虚线表示了消除肾上腺分泌后在同样的寒冷刺激条件下心率的变化。应注意到其主要的效应是心率减少而不是增加。

上述方法的缺点是受寒冷季节时间的限制。为了在任何时间内都可应用，我们设计了向胃内灌注已知的一定量冰水的方法。冰水自然

能在任何时候和普通环境中容易得到的，可以方便地记录心率变化，而且还能准确定量。这后一个优点是重要的。动物的体重、体温和比热，所灌入的水量、水温和比热，都是可知的。动物的热量散入到胃肠道里的冷水之中。可以确信，循环血液能把灌入体内的冷水近乎等温地掺和到组成机体内环境的大部分体液之中。这样，在不产生额外热量的情况下能够计算出，使体温下降究竟需要多少量的冷水。这就能够估计出机体为保持正常体温而必须多产生的热。我们把这个量称为“热债”(heat debt)。这个方法的主要缺点，是在开始时对动物带来轻度的干扰，因为必须用管子把水灌入胃内。但这种干扰只是暂时的。

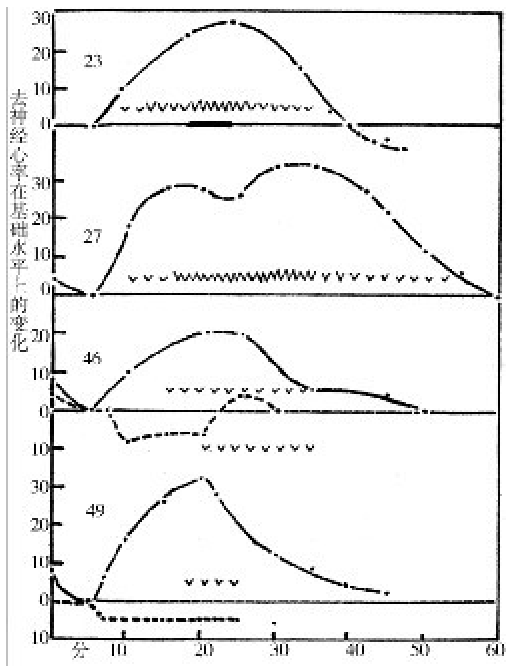


图29：图示肾上腺机能完整的动物(第23、27、46和49号)接触冷空气后去神经心脏的心率在基础水平上的增加、接触冷空气的一段时间用加粗底线表示；第23号中双重粗线表示开门后冷风持续的时间，间断寒战用分开的“V”字表示，连接的“V”表示持续寒战。“V”字大小粗略代表强度．例46和49中虚线表示除去肾上腺髓质分泌后在相似条件刺激下心率的变化。

我们所测定的猫的热债是体重每公斤(约两磅)为1500至2000小卡。图30是一个原始记录，记载了33号猫被灌入形成1850小卡热债所需的1．0°C

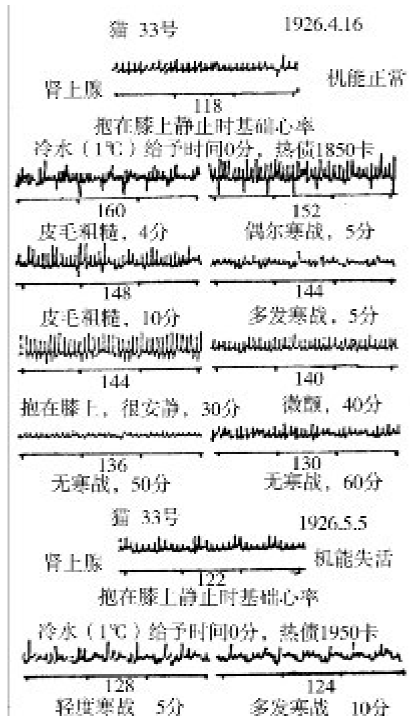


图30：原始记录表示33号猫在4月16日肾上腺机能正常状态下给予120cc．1°C的水(热债1850小卡)后去神经心脏节律的增加，以及5月5日，在肾上腺失活下给116cc1°C的水(热债1950卡)后心率的增加。每项记录下面描写动物的一般状态和给水后经过时间。记时间隔为5秒。

(33．8°F)水量时它的去神经心脏的搏动。要注意到，心率一开始增加了42次，无疑是由于灌水的干扰。不久即减少了8次，此后心率在半小时以上的时间内一直保持一个高水平。在形成热债之后的整整一个小时内心率事实上仍比起始水平高12次。以后，使肾上腺失去活性，再使形成1950卡的热债，则如读者所看到，在10分钟内心率实际上就已回到基础水平。图31用图说明了类似结果。曲线A，用10°C(50°F)的水造成2000小卡热债，曲线B，用1°C的水造成1820卡热债。较冷的水在相当程度上具有较长效应。在曲线C，用33°C(91．4°F)的水造成了250卡的小热债。这里的主要效应是兴奋的结果；经过10分钟，这个干扰全部消失。

通过这些以及许多其他类似的观察，我们得出了结论：能自然引起体温下降的各种条件都可以引起肾上腺素向血流分泌的增加。

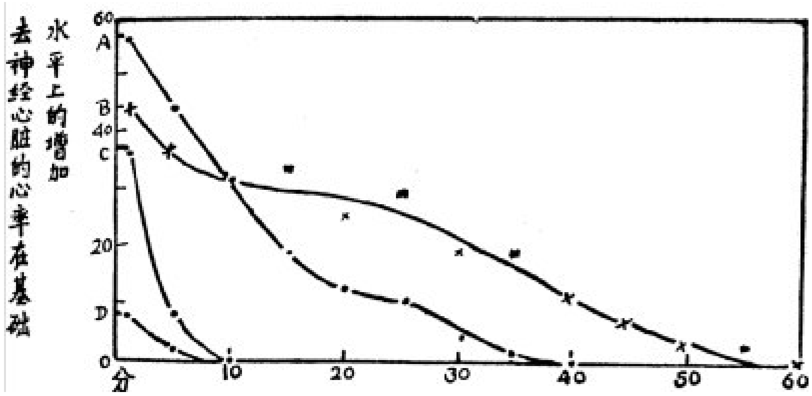


图31：27号猫在不同状态下胃内灌水产生热债后去神经心脏心率的反应性增加。A、B和C，肾上腺机能正常。A，热债2000小卡，水温10°C；B，热债1820卡，水温1°C；C，热债250卡，水温33°C；D(肾上腺失活)，热债2000卡,水温1°C。

V

不同的研究工作者都曾发现肾上腺素具有产热的效应。布斯比和桑迪佛曾经证明：对人体注射1毫克肾上腺素，基础热就增加50大卡。肾上腺素能在机体面临过快散热的危险时增加分泌，而且肾上腺素的正常分泌量足以加速氧化过程，因此证明这种生理反应对机体所起的作用应当是可能的。我们曾计划用两种方法试验这种反应的意义。机体在肾上腺失活状态下其产热在很大程度上依赖于寒战中肌肉的自动收缩，并且在没有寒战的帮助下也能表现出代谢的增加，看来这二者都是可能的。因此，我们研究了在肾上腺机能正常或失去活性的状态下，一定的热债对寒战的效果，并且在人身上观察了无寒战条件下热债对代谢率的影响。

让我们首先考虑在肾上腺作用存在及付缺两种条件下热债对

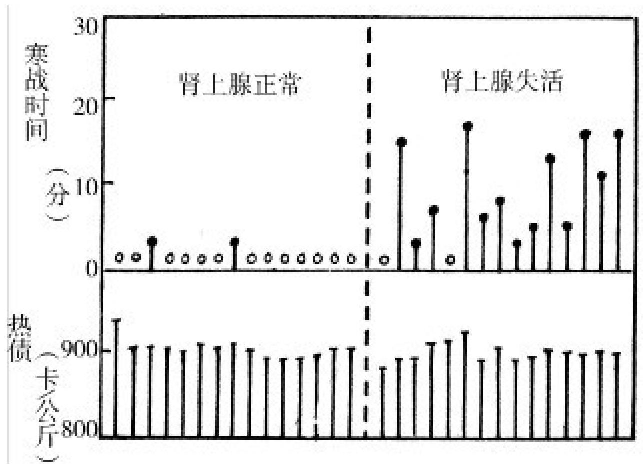


图32：图示约900卡热债下寒战有无的比较。一组猫具有正常神经支配的肾上腺，另一组切除一侧肾上腺，另一侧去神经。

寒战的效应。如果所形成的热债大，即用1°C的水使热债达到每公斤体重1000小卡，而室温在20°C左右时，通常会有两种产生热量的因素：即肾上腺素分泌的增加和寒战。在图29中的事实表明，寒战与肾上腺素分泌的高峰期是相一致的。但是我也曾着重指出，寒战并非肾上腺素分泌的必要条件；事实上，在心率虽有明显加快的情况下，寒战也可以完全不发生。我们发现，如果环境温度约为20°C而只需偿付900卡热债时，寒战很少发生，即便发生也是短时间的。如图32所示，在这种状态下，15次试验中只有2例发生寒战，而且只持续3分钟。与此相反，请注意在切除一侧肾上腺而另一侧去神经时所产生的结果。在同样条件下形成的相等的热债，除2例外全部造成寒战的发生，而且持续时间分别长达15、16和17分钟。由此可见，当机体失去肾上腺髓质的产热作用时，就要依靠寒战机制了。

在人体上进行了另外一些观察以试验在没有寒战的情况下热债对代谢率的影响。我们测定每公斤体重平均有449小卡的热债。在11人身上进行22次观察的结果，代谢平均最高增加率为16％稍强，在这个均值以上的变异范围其上限为38％。这些代谢率的增加并不伴有寒战。读者可能推测这是为造成热债而吞饮冷

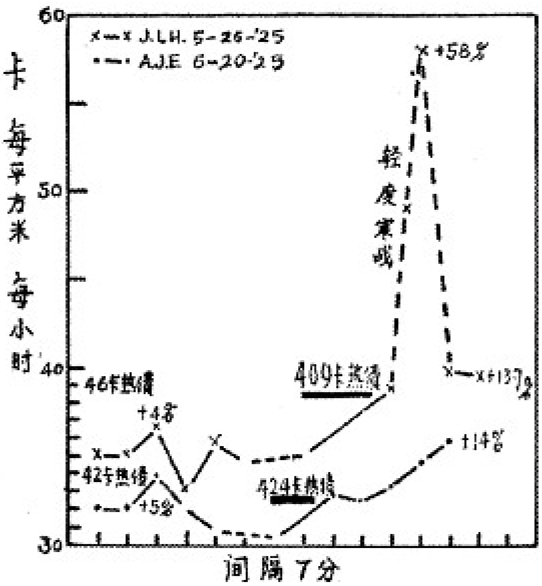


图33：饮温水继而饮冷水及冰后导致代谢变化的情况。J．L．H．饮用520毫升30°C的水形成46小卡热债(每公斤)后代谢率立即增加4％；饮用354毫升1°C的水及130克冰形成409卡热债，导致代谢率增加13．7％。出现轻度寒战，同时代谢率突然而短暂地增加到58％。A．J．E．饮用420毫升30．2°C的水形成42卡热债后代谢率立即增加5％；饮用260毫升1°C的水和139克冰而形成424卡热债后代谢率逐步增加14％，未发生寒战。每段虚线部分代表一次代谢记录。

水和冰所带来的影响，但是，代谢增加的最高点平均在饮水和吃冰后23分钟，这对产生这个后果所需要的时间来说未免太长了。此外，如喝下与冷水等量的温水，则代谢率的增加平均只有3．1％，而且增加的高峰都是有规律地出现在实验开始后第一个7分钟内，显然这主要是饮水的干扰带来的结果。这个事实清楚地表现在图33。受试者J．L．H．在饮下520毫升30°C(86°F)的水而造成每公斤体重46小卡的热债，立即使代谢率增加了4％。随后又喝下354毫升1°C的水，并吞下130克的冰块，造成每公斤体重409卡热债后，代谢率增高了13．7％。要注意到出现了一个短时间的寒战，并突然而短暂地使代谢率增高58％。对另一名A．J．E．的观察，则可完全避免其结果可能受寒战影响之嫌。在此例，通过420毫升30．2°C(86．4°F)的水造成的42卡热债，导致代谢率立即增加5％，随后又饮下260毫升1°C的水和139克的冰，造成424卡热债。可以看到他的代谢逐渐增到14％，而不伴有任何寒战。

过去的实验曾经表明，使低等动物肾上腺分泌增加的同样条件能使人体代谢增加，而且可以在不伴随寒战的情况下做到这一点。所以

看来有理由得出如下结论：一种障碍性失热可以在人类和低等动物体内激发肾上腺髓质的活性，而肾上腺素分泌的增加无论对人或低等动物都有促进氧化的同样效应。

可能甲状腺和肾上腺同样参与体温调节的过程。我们知道：在疾病中，当甲状腺机能过度活跃时，体内产热就大量增加。也许寒冷刺激引起甲状腺机能的活跃并与肾上腺协同产生作用，但又以一种不太快的反应方式来促进氧化，至少有若干观察结果使人想到这种可能性。我们西部大草原上的牛在初冬季节遭遇寒冷气候时形成的甲状腺增大，被认为是它们具有特征性的变化。勒布(Loeb)曾报告，如切除其部分腺体，则在寒冷环境中生活的动物腺体残留部分比生活在温暖环境中者生长更为活跃。但这仅仅是提示性的证据。在我们能得出肯定结论之前，这里也还需要有更多的资料。

当我们考察机体对体温向一个方向或另一方向变动的阻遏机制时，有趣的是机体能针对这种变动作出成功的防卫反应。如果皮肤血管的扩张不足以阻止体温的上升，则会出现排汗甚至喘息。如果皮肤血管收缩以保存热量的条件仍然不能防止体温下降，则机体就通过分泌肾上腺素这种化学性刺激来加速氧化，如果这还不足以保护内环境防寒，则机体将依靠寒战以产生更大量的热。值得注意的是，除寒战外所有这些机能中都有交感—肾上腺机制在起作用。如杜沃金(Dworkin)在哈佛生理学研究所最近的研究报告所指出，当大脑中的间脑(见图34)，这个交感神经系统的协作中心保持健全时，寒战本身能得到最充分的表现。

我们必须承认，在文明居民中维持体温恒定的生理机制没有多少机会得以发挥其机能。冬季，我们在保暖的住室和办公室里度日，并用保暖的车辆出外旅行。我们不论走到何处，都可以借助温暖的衣着，使温暖的气候永留身旁，因而只有很少的场合才需要保留住体内不断地产生出来的热，或者需要靠躯体活动来多产些热。而在夏季也是同样，电扇、冷饮、冰激凌和冷气房间减少了降温所需要的生理调节的用处。由于我们不去运用过去多少世代未享受过优裕生活的祖先传给我们的那些生理机制，我们有一天要失去重要的保护手段，这一

点并不是不可能的。每天洗一次冷水浴并且总是干工作到出汗的人会保持健壮，因为他不让自己的躯体器官中很有价值的部分变得衰弱和因废用而退化。

VI

对体温的精确控制说明在机体的某个部分存在着敏感的恒温装置，它调节着我们曾讨论过的那些作用。在兔身上所做的实验表明这部分调节装置位于大脑底部的间脑之中(见图34)。如伊森史密特(Isenschmid)所表明，可以切除大脑半球和此区前方的其他部分，虽然周围温度可以从10°C(50°F)变化到28°C(82．4°F)，但该动物仍能保持正常体温。如进一步把间脑也从躯体其余部分断开，就失去温度调节作用；就像一个冷血动物那样体温随周围环境而变化。注意到这一点是有趣的：间脑中存在着调节汗液分泌、寒战、也可能还有喘息的中枢——简言之，即控制产热和散热的自动反应中枢。

间脑中的恒温装置可通过两种途径受到影响，或者通过流向该部的血液的温度，或者通过体表发出的神经冲动。将流向脑部的颈大动脉之一的血液加温，则可以造成皮肤血管的扩张和出汗。反之，如冷却循环于该部的血液，则可导致寒战。L．希尔(Leonard Hill)还发现，在一个热房间里出汗的人把他的手放入冷水中可以止汗，但如阻断通过上肢的血循环则不出现这种效果。局部仍保持着对冷的感觉这一点证明神经联系并未发生障碍。因此很明显，流动的血液本身可以直接影响调节中枢，对该中枢的神经反射作用的证据也是明显的。把冷水突然泼到皮肤上，其结果不是导致体温下降而是上升，这是由于表面血管反射性收缩而其结果干扰了正常散热。实验观察还进一步指出，如果一个人在29°C(84．2°F)的水中洗澡，他会感到寒冷并发抖，而通过这种反应保持了自己体温的恒定。但如果他在同样温度的碳酸水(Carbonated water)中洗澡，他就不感到冷，也不发生反应，结果体温就下降了。虽然我们已掌握关于脑部恒温装置反应这种双重控制的证

据，但确实的调控方式——例如，传导给我们冷热感觉的神经对该部分的影响——尚未得到充分的了解。

尽管体温稳态的生理机制被人的文明生活方式所大大干扰，但我们知道这些机制仍然存在而且时刻处于准备行动的状态中。如果发生一种情况使机体倾向于某一个方向，则立即会发生一系列过程来阻止这种倾向。如产生了一种相反倾向，则立即会有另外一系列过程来阻止它。这样，在与内外干扰条件的对立斗争中，机体完全自动地保持了内环境温度明显的恒定性。

参考文献

Aub，Bright and Forman．*Am．Journ．Physiol．*，1922，lxi，349．

Benedict and Carpenter．*Publication* No．261，Carnegie Institution，Washington．

Britton，Quart．*Journ．Exper．Physiol．*，1928，xiii，55．

Cannon，Querido，Britton and Bright．*Am．Journ．Physiol．*，1927，lxxix，466．

Cannon，Newton，Bright，Menkin and Moore．*Ibid．*，1929，lxxxix，84．

Cramer．*Report，Imper．Cancer Research Fund*，London，1919，1．

Dworkin．*Am．Journ．Physiol．*，1930，xciii，227．

Hartman，McCordock and Loder．*Ibid．*，1923，lxiv，1；cf．also lxv．612．

Hill，*Journ．Physiol．*，1921，liv，p．cxxxvi．

Isenschmid. *Hanbk. d. nom. u. path. Physiol.*, Berlin, 1926, xvii, 56.

Loeb. *Journ. Med.* Res., 1920, xlvii, 77.

Lusk. *Journ. Physiol.*, 1924, lxix, 213.

Mc Iver and Bright. *Am. Journ. Physiol.*, 1924, lxviii, 622.

Zuntz. Biochem. *Zeitschr.*, 1918, xc, 244.

第十三章 机体的天然防卫

在某种意义上，躯体液床恒定性的维护完全可以看做该恒定性遭破坏时所发生的不利情况的一种防卫反应，而且，种种稳态机制无疑隶属于种种保护机能的总范畴之下。但是，机体对外部有害动因的存在或入侵而引起的危险所产生的十分准确的特殊反应，使得我们有必要至少对这些防卫机制的某些类型作一个简要的考察。首先让我们来考虑保护性反射。

I

如有异物进入鼻孔一侧，就会引起一种独特的痒感，接着就打喷嚏。鼻黏膜受到刺激，输入冲动通过感觉神经传到脑的底部，无需通过意志的作用就可把运动冲动传递给呼吸肌，先是张口作一次深吸气，然后经鼻和口将吸入空气强烈地排出。当这股气流通过鼻腔冲出时可能把刺激性异物一同带出去。如此，通过一个排除上呼吸道刺激物的有力反射而保护了下呼吸道。

但让我们假设这个异物穿过了鼻腔的防御，或经口被吸入，或“误入歧途”而被咽下，它在咽喉部会遇到几乎不可逾越的障碍，喉上神经将输入冲动传到脑部对呼吸中枢有抑制作用的部分，即刻急剧、完全地停止吸气动作，以防把有害物质带入肺内。但这一阻止步骤仅是反射的第一阶段，立刻又激起了剧烈的呼气——咳嗽，异物乃被向上赶出喉部。喉上神经的刺激不仅引起咳嗽反射，而且还引起吞咽反射，以使被驱出气管和喉部的任何东西又很快被带入食道内，这一事实是非常令人感兴趣的。当然，这种反射效应也能由下向上进到喉腔的物体或微粒引起，正如从上面进入者所能引起的一样。当我们患“伤风”影响到下呼吸道时，我们就是用这种方式清除气管内和支气管内的

分泌物的。当喉部的敏感性由于该部神经的切断而失效，从而丧失咳嗽反射时，几乎必然地发生肺炎，这种情形足以证明这些反射所具有的头等重要性。

另外一组保护性反射可见于有关食物消化的过程。如同巴甫洛夫(Pavlov)用狗做人工唾液导管造瘘的实验所作的证明一样，任何具有刺激性(例如酸性)的，或容易干扰各部分相互间的自如活动的物质，放入口内就立刻引起大量唾液分泌。其作用在于迅速稀释此物质以减少其刺激，或将妨害活动的物质冲洗出去。

一个过大而无法下咽的东西如被推向口腔深处，就会引起咽部痉挛，继之以发呕到将此令人不快的团块呕出。

再者，一个刺激性的或对机体有害的物质进入胃内时，可以很快地吐出来。有一种常见的家庭疗法就是基于这个事实，即在饮料中加入芥末来使胃排空，即使该物质并不立即造成痛苦，也可引起一系列明显后果。首先，伴随着一阵恶心感，引起唾液大量分泌并不断咽下。同时，胃内这个异物刺激胃壁腺体分泌水样黏液，此液体稀释胃内容物使之减少刺激性，同时也使它易于排出。在此过程继续进行而恶心感加重的同时，呼吸也加快。这时X线下的观察显示胃是相当松弛的。突然，横膈和腹肌同时发生收缩，这大大增加了对腹腔内容物的压力。与此同时，声带间狭窄的开口(声门)关闭，使横膈下降时空气不致被吸入肺内，但能大大减少胸内压，穿过该低压部分的食道因而扩张；食道末端的括约肌张开；稀释的胃内容物遂被有力地喷出。这样，胃本身、胃肠道其余部分以至整体机体都得到了保护，免遭所吞下的有害物质的作用。

眼的外部表面，是另一个具有保护自身免遭异物伤害和侵犯的特殊防备的部分。它除了处在一个安全的骨质穴窝外，前面还有一个动作敏捷的屏幕，无论何时，只要危险临近，它立即关闭。不管多么细小的外界微粒一旦与眼接触，立刻就发生疼痛、流泪和眨眼。疼痛的作用在于立刻唤起注意以除去这种微粒，眼泪分泌亢进是为了有助于把它冲洗掉，而眨眼动作可为促进此过程带来机械性动力。如果这些作用未能达到目的，则会产生黏液以包裹异物，来保护与异物接触的

表面。当一种液态的刺激物质与眼接触时，同样的反射就会出现，不过这时眨眼与流泪相配合来稀释该物质以减少刺激。通过这些方式，我们感觉器官的绝大部分，虽然处于十分外露的状态，仍能保护自身免遭伤害。

II

与这些具有立即反射性质的保护机制相类似的是机体保持自身完整性的一种较为缓慢的发展过程。皮肤被粗糙工具不断压迫和摩擦而产生了老茧，就说明这一类保护作用；老茧具有软垫和盾甲那样的两类保护作用。此外，如果皮肤被割破而需要清除创伤时，充填表面裂口的血凝块上会逐渐出现毛细血管，在这些细小血管周围生长结缔组织细胞作为支持组织，皮肤的生发层便延伸到这个愈合部分，尽管它有发白的疤痕，该部分最终将变得和原来一样地坚实。

内部器官的修复作用是值得注意的。它与表面组织不同，内脏在人类发生的历史过程中未曾经历过反复的外伤。假如说，肠子遭受这样的外伤，更为可能的结果会是死亡而不是修复。因此难以理解的是，究竟内脏的修复能力是如何“训练”出来的，或者说，在当时如何能存在这样一个基础来选择具备发展这些有利反应能力的生物体。而且，无论是肺脏、肝脏或脑，凡是外科医生介入的部分，被开刀的组织立即产生活动来达到愈合及重新组织。

多年前墨菲(Murphy)和我曾在X线下观察到，在小肠的起始部分(十二指肠)被切断和重新缝合后出现了一个奇妙的现象。虽然蠕动波有规律地通过胃部，但出口的括约肌(幽门括约肌)仍对它紧闭着，大约5小时后才松开来并让胃内容物进入受创伤的肠道。有趣之点在于这种迟延和愈合过程之间的联系。根据外科学观察，肠缝合后从修复性渗出到形成紧密的连结大约需要4小时。因此上述括约肌延迟开放的时间相当于为完成此过程而使胃内乳糜向前流动所需的时间。沿消化管

所做的进一步切开与缝合也得到相似的结果，为完全了解关于损伤部位修复诸因素的作用方式，还需要做更多的工作。

属于这一类对条件改变的情况下而作的缓慢适应过程的，还有若干有利于稳态的对外界环境的反射。前面我们已经探讨了机体需氧时所产生的一组迅速出现的反应。但除此以外还有一种缓慢反应，它可见于处在低氧空气中达数日或数周之久的人体中。如果一个人开始在一个比如说14000英尺的高处生活，则血液中每立方毫米的红细胞数目由正常值(约五百万)缓慢地增加到七百万或八百万。在循环中这种氧载体百分率的增加，如同脾收缩后的迅速增加一样，当然比其他方式更能对远处组织提供较大量可利用的氧。在高海拔处肺泡氧的扩散压是如此之低，以至离开肺的每个红细胞都带氧不足，针对这种不足的唯一的即刻代偿方式是加速血循环来增加氧载体从肺到组织的周转次数，并照前述方式从脾这个贮存库释放尽可能多的红细胞以增加氧载体的数量。但这些都是应急的措施。如果机体继续缺氧，则长骨骨髓造血器官的活动增加，使血中红细胞持久地增多，直到个体又回到较低的地方。

与供氧稳态中这种慢适应十分相似的是机体对寒冷的慢速反应。我们曾经讨论过机体面临体温下降危险时所采取的一系列快速防卫手段，即表面血管收缩及毛发或羽毛竖起以减少散热；并且分泌肾上腺素及最后发生寒战来增加产热，但这些也还是属于应急的手段。有毛的动物，在寒冷气候下毛生长得更厚、更多。捕获毛皮动物的季节在冬天，剪羊毛则在冬末。遗憾的是，关于导致机体在不利或有害的外环境下产生这些保护性慢适应的刺激因素，我们还知之甚少。

III

除了外部的会损害机体的物理条件外，还有各种大小不同的具有危害性的生物。在口腔和肠道，在鼻腔，在皮肤上——实际上在躯体所有表面和所有管口中——的确都存在着无数细菌。它们当中大部分

是无害的，但其中有些菌种能引起严重的炎症或疾病。对抗这些有害菌种的最有力而直接的保护者是完整而健康的体表。仅当皮肤破裂或被切伤，仅当黏膜变弱或遭受损伤，才给这些外部敌人侵入我们的躯体造成有利条件。

病菌获得立足点后，它们通过下述三种方式，或者通过其中的一种或两种方式来造成危害：通过局部侵袭；通过局部产生的毒素进入血液而造成机体大范围的损害；或细菌本身进入血液而产生播散性的损害。

我们的躯体遭受细菌局部侵袭的方式，可见于小疮或疖肿之类的现象。多半系由于未能保持局部清洁，或由于轻微外伤或在全身状况衰弱的情况下，位于皮肤、毛发根部附近的化脓性细菌开始迅速繁殖。当这种情况发生时，可能由于细菌所产生某种物质的作用而带来刺激，作为刺激的结果是局部毛细血管受损而造成血管壁通透性的增高。于是血浆从血流渗出到组织间隙并凝固形成细小的纤维蛋白网。局部淋巴管也被这种刺激所损害，而被凝块所阻塞。这种纤维蛋白网和闭塞的淋巴管用机械方式将躯体其余部分与发炎区隔离开来。在此屏障建立后，立刻就有白血细胞聚集于该部并吞噬已被囚禁起来的细菌入侵者。在这种情况下机体以牺牲局部来保护整体。蓄积的物质可造成肿胀，并有胀跳感或疼痛。那些活着和死去的细菌，以及白细胞和损伤组织，经过一种特殊形式的消化作用而变软，在被包围的死腔内形成一种灰白色团块。这种消化过程继续进行并向皮肤表面侵蚀一条通路。当这条路开通后，这个称为“脓”的团块即被排出。皮肤内的局部反应用这种方式把机体的整体从有害生物因子的入侵下保护起来。本来照此得以避免的危险却有时在一些不小心的人身上发生，他们在发炎部分尚未被包围隔离开之前就加以刺破，结果招致严重的毒血症。

细菌通过在某个表面局部繁殖并由此向血液内释放毒素而造成的损害，在白喉这个疾患中得到充分的说明。细菌产生的典型的白喉膜[1]可在任何黏膜上发生，不过通常是发生在咽后壁上。该部表层细胞遭到严重损害，但炎症反应阻止了细菌的侵袭。然而细菌在黏膜上繁

殖过程中产生一种有剧毒的毒素，当它扩散到血流并传播到全身，就发生严重的后果。这种后果包括麻痹和死亡。对这种血循环中的毒素，机体的反应是产生一种能中和细菌毒素的保护性抗毒素。有趣的是，这种过程能在体外以某种方式得到复制。举例来说，如白喉菌在肉汤中生长，就能在其中产生出白喉特有的毒素。将此液体注射到一个低等动物(例如豚鼠)身上，即产生典型的毒性效果。但如将已产生抗毒素的动物血浆或血清与肉汤中毒素适量混合，则这种肉汤就失去其毒性而能安全地注射。用逐步增加剂量的方式重复注射白喉毒素，将使动物体内产生大量抗毒素而不致发生原来的疾病。这就是制造治疗人的白喉时所用抗毒素的方法。那些既在生物学上无知又不关心周围群众福利的人嘲笑这种抵抗危险疾病的方法。他们声称将马的抗毒素注射给人等于是注射“脏东西”。他们不理解，人在马身上得到白喉抗毒素，是在利用有机世界中最非凡和最出色的天然防卫作用之一，而且，将抗毒素用到那些遭受白喉折磨的人身上只不过是加强病人本身所发挥的天然防卫能力而已。这个方法现在已经作为我们对白喉这种可怕疾病的对策了；而且类似的方法也用于其他具有相似性质的疾病上。

当细菌本身的侵犯比所产生的毒素成为更重要的因素时，我们机体的反应也相应地将其矛头从对抗毒素转而指向这些入侵者。血液通过产生“抗体”而获得使细菌聚集成群的能力。在这种促进细菌聚集的变化过程完成时，在血浆中的一种天然物质——补体就常常能杀死这些细菌，但如果不经过抗体的预先作用，这种补体是不能起作用的。此外，白细胞及其他能吞食细菌而加以消灭的细胞，在细菌经抗体作用而产生变化后，就能更有效地行使其防卫职能。显然，这些正在寻找食物的细胞的杀菌效果取决于他们能捕捉和消灭的细菌数量，而如果细菌成堆或成束地存在，则在一系列偶然遭遇中捉到的细菌数量必然会比细菌单个存在时要多。由此可见，在血液的作用中保护性抗体的产生，不仅能够致敏有害细菌，使之易于被化学作用和吞噬细胞所消灭，而且能够扩大这种杀菌的规模。

正如用人工注射毒素能促使在血液中产生抗毒素一样，注射一种传染病的病原菌可用来刺激产生该细菌的一种特异抗体。在这种方法

中只能采用死菌或经过培养把毒性减弱了的细菌。这就是用来保护军队——还有个体居民——免患伤寒以及与之类似的疾患的办法。

IV

在漫长的人类历史中，细菌并非人类的唯一有生命的敌人，在原始年代，可能还不是最主要的敌人。当时存在着未开化的生物、人及类人动物，他们暗中窥伺，随时都可以不带一点预先警告而发动袭击。当时还存在着战斗、复仇、安全和捕食的各种需要。在这个严酷无情的"学校"里，恐惧和愤怒成为行动的一种准备。恐惧导致奔走、逃跑这种本能的发生；而愤怒或好斗的情绪则激起攻击的本能。这些是基本的感情和本能，它们是许多世代激烈的生存斗争经验的产物，而且在这种斗争中具有它们的价值。

关于躯体在巨大的情绪兴奋中所发生的种种变化，我曾在别处详细讨论过。这里可以把它们概括起来，用以说明在机体天然防卫这个问题上除以上所谈过的情况外的另一个不同的侧面。

在讨论血糖、供氧、酸—碱反应及体温的稳态时，我描述过若干适应性的反应，它们在虽然发生严重干扰的条件下仍能使机体保持一个平稳的过程。值得注意的是，这些反应发生时，多数情况下都伴有愤怒和恐惧的强烈情绪。呼吸加深，心率增快，动脉压升高，血液分布从胃肠移向心脏、中枢神经系统和肌肉，消化道的各种活动过程中止，肝释放所储存的糖，脾收缩并放出浓缩在脾内的血细胞，并从肾上腺髓质分泌出肾上腺素。人们从这些变化与自然伴发的恐惧、愤怒之间的关系中找到了体内发生这些令人惊奇的变化的解答——跑开是为了逃避危险，而攻击则是为压制对方，无论何者都可以紧跟着一场生与死的搏斗。

上述的情绪反应从道理上说可以看成是战斗的准备。这些反应属于适应作用，亦即尽可能地使机体在一种将要面临的需要面前作好准

备。分泌的肾上腺素配合交感神经冲动将储存的糖元从肝脏动员出来，这样就使血液中糖分增加以便做工肌肉来利用；肾上腺素帮助血液再分配以增加心、脑、四肢(也就是对强烈体力活动重要的各部分)的供血，同时把血液从腹腔内被抑制器官移走；肾上腺素可迅速排除肌肉疲劳的后果，因此机体通过动员肾上腺素进入血液来使疲劳肌肉恢复原有的工作能力；肾上腺素还使血液能更快地凝固。呼吸加快、再分配的血液在高压下奔流，以及更大量的红细胞由脾脏中释放出来，既提供了不可缺少的氧，又有助于排除酸性废物，而且为瞬时即发的、关键时刻的行动作好准备。总之，所有这些变化都直接有助于使机体能更有效地猛烈发挥出可被恐惧或愤怒所引发的能量。

有关我们从事繁重肌肉运动时所作的各种安排以及在强烈感情兴奋时提前出现的准备状态等值得注意的情况，我们参考一下人种发展史就可以得到最好的理解。在多少世代里，我们的祖先不得不用肉体上的奋斗，也许是付出全部力量，来面对危及生存的紧急事态。这种生存竞争在很大程度上是神经和肌肉的竞争。那些具备最快和最充分的适应能力的机体能胜过那些适应能力较差的对手。机能上的完善具有生存的价值，我们可以恰如其分地把机体面临或预见到强烈肌肉活动的需要时动员机体发挥出力量的精巧的安排，看做是自然选择的自然产物。

与恐惧密切相关的是疼痛。实际上恐惧被解释为疼痛的先兆。照例，疼痛与伤害因素的作用相随，这一点在切伤、烧伤和挫伤中能很好地得到说明。诚然，也有一些对躯体带来严重损害而不伴有任何疼痛的例子——例如肺结核；也有一些像神经痛这样的例子，有剧痛，但对机体整体来说并不造成相应的危险，但这些都属于例外，疼痛是危害和损伤的征兆这样一个规律是不变的。根据经验，损伤与破坏的因素和产生疼痛的因素，这二者成为互相伴随的因素，因而我们和这些因素间的关系要以它们所产生的效果来判定。这样看来，疼痛是帮助我们避免重复那些最终将会结束生命本身的行动。

V

前面关于躯体天然防卫某些方面的回顾只能看做属于解释和设想的性质，可以说不是十分完全的，其中每一类作用还能引用更多别的例子。总之这些解释将有助于阐明机体的自然机制通过怎样不同的方式保护机体免遭伤害，并在一旦遭到实际损伤时又加以修复和复原。许多这一类保护和愈合作用仍然给人以奥妙之感。我们不知道这些作用是如何开始又如何得以继续直到躯体再度得到保全为止的。当我们对此有了充分的了解时，我们就能加以利用了。

值得注意的是，在对细菌及其毒素侵犯的抵抗活动中，液床内存在着活跃的保护性装置。我们还看到，保持血液恒定性的作用也开始产生——至于是怎样产生的，迄今尚未完全了解。体内产生了能中和毒素的抗毒素，并且出现了能参与摧毁入侵细菌的抗体。因而内环境以及机体本身都得以保持其正常状态。在情绪动荡时发生的各种变化，乍看起来可被认为是稳态的一次严重打乱，就其本身说来也许就是如此；但我相信这些只能解释为肌肉极度用力而作的准备。这种情况一旦发生，则液床中的这些变化马上就显示出它的用处，并通过这种肌肉用力本身所造成的后果而迅速地被中和和消解。

参考文献

Cannon. *Bodily Changes in Pain, Hunger, Fear and Rage* . New York.1929.

Cannon. *The Mechanical Factors of Digestion* . London, 1911, 57.

Cannon and Murphy. *Annals of Surgery* . 1906, xliii, 512.

Izquierdo and Cannon. *Am. Journ. Physiol* ., 1928, lxxxiv, 545.

Zinsser. *Resistance to Infectious Diseases* , New York, 1931.

---

[1] 应是伪膜(pseudomembrane)。——译者

第十四章 躯体结构与机能的安全界限

I

1907年，麦尔策(Meltzer)在一篇重要的、富有启发性的论文中提出了他为阐明一个问题所收集的一批事实而引起了人们的注意，这个问题是：究竟我们的躯体是建造在一个有宽绰余地的、还是卡紧了的设计方案之上?他指出，当一个工程师估计一个桥梁必须支承的重量，或一个蒸汽锅炉所要经受的压力时，他不会在结构建造中仅仅限于准备承受那些应力。工程师为了使结构充分可靠，要将他估计的数字扩大3倍，6倍，甚至20倍。所谓“安全系数”(factor of safety)，就是对加大材料强度的一种估量，这种强度要高于根据需要计算出来的数值。我们的躯体是如何建造的呢?这是麦尔策提出的问题。躯体是否建立在过于狭窄的设计基础上?防备机能是否刚够保持我们的安全?或者，有没有预计到不测事故，即是否已把面临紧急状态时我们需要算进去的安全系数考虑在内?

我们已掌握了回答这些问题的若干证据。我们已经知道身体里存放着糖、蛋白和脂肪的储备品，以备外界供应中断之时的所需。我们已弄清楚血糖虽经常保持在90或100毫克％的水平上，实际并不需要这么高，它可以降到65或者70，有时还可以更低而不发生不适的症状，而且一般来说，只有在45—50的低水平时才出现严重问题。如果把50毫克％作为我们所说的“适度供给阈”(threshold of adequate supply)，或叫做“不足阈”(deficiency threshold)，那么血糖的安全界限可能大约在100毫克％。

类似情况也见于血钙的调节。如我们所知，正常浓度约为10毫克％。当浓度降至近一半时就发生惊厥；但此浓度可以降到6或7毫克

而不致有损害机体的危险。犹如血糖浓度的百分率一样，血钙浓度的百分率也具有相同的界限。

II

我们看到在循环器官及其机能上也存在着一个大的安全系数。虽然我们的正常收缩血压是110—120毫米汞柱，它可以降至70—80(即约1/3)而不达到引起组织供血不足的临界水平。显然这里有一个安全界限。在抽出大量血液，甚至多达估计血容量的30％或40％之后，血压仍可以很快回升到接近于正常的水平，这一点证明血管舒缩装置是为安全而建立的。如同机体内其他重要配备一样，一系列装置保证着维持充分的血液流通。血管舒缩中枢位于最靠近脊髓的脑部(延髓)。当该部分遭到损伤或破坏时，辅助中枢很快就确保了控制，而当后者也被除掉时，交感神经节就取代了支配地位。最后，如B．坎农(Cannon)最近所证明，可以除去所有交感神经的作用，其后，血管壁本身就能根据血管内的血量来适当地调节血管的容积。因此，甚至在这种血量减少的最后可能阶段，血压仍保持在接近通常的高度。

我们也曾有机会观察到心脏具有应付非常需求的巨大能力。通常它以中速搏动并搏出中等量血液，但在任何一瞬间都能立即以加倍的速度收缩，每次搏出加倍的血量，而且是在动脉压可能升高30％或40％的情况下!这是一个拥有丰富的力量储备，具有惊人的能力和适应性的器官。

III

如同在循环系所看到的一样，我们在呼吸机能上也发现一个大的安全界限。疾病证明，即使在肺的大部分被破坏的情况下，生命仍可维持。在某些肺炎病例中，一侧肺可以变得坚实如肝脏，而不致严重

影响躯体的氧气供应或二氧化碳的排除。这一点被如下的观察所支持：在一侧肺萎陷以致不能再换气或在半个肺被切除的情况下，机体仍能忍受而不发生严重困难。因此单就肺而言，其安全系数至少是2。

此外，从肺运送到组织的氧量比日常需要量大得多。如同我们在前面已经注意到的，从肺部流走的血液负荷着大约18体积％的氧，当我们处于静止状态时，流回的血液中所携带的氧仍有14体积％。在血液流经远处的细胞群时，它提供的氧比实际消耗的要多3．5倍。

失血，或登上空气稀薄的高处，或因一氧化碳中毒而限制了红细胞带氧的能力时，适应这些状态的综合作用——心率加快，血压升高，从脾内释放额外红细胞——也应当包括在呼吸机制结构的安全系数之内。

IV

在躯体结构中一个值得注意的事实是，它的器官有许多是成对的。机体要继续生存和维持其工作效率是否一定要成对器官同时存在呢?不是的。两侧肾可以切除一个——实际上甚至可以切除每侧肾的2/3——而不发生肾功能的严重障碍。尿液分泌的量和成分实际上是保持不变的。这个有意义的观测结果也许能够联系到费城的理查德(Richards)所做的重要观测，即在任何一个时间内肾脏的许多肾小球是不进行工作的——这个情况直接提示了应付特殊负荷的一个丰富储备。

在其他成对器官也有这种类似的甚而更大的安全界限。众所周知肾上腺的皮质是生命所必需的。如两侧腺体都被摘除，则通常在36小时内发生死亡，但只要留下1/10的腺体组织，机体的生存就不致遭到威胁。此外，甲状腺完全摘除会导致黏液水肿，其表现为代谢低下，反应时间延迟，皮肤干而厚，以及其他的不正常后果。但甲状腺可以摘除4/5的组织而不出现任何上述症状。如前已指出，4个小的甲状旁

腺对维持血钙的固有浓度有极端的重要性。如果全部摘除除非给予最熟练和明智的护理，否则就会发生惊厥、昏迷和死亡。但是，至少除掉其中的两个是完全不会发生任何障碍的。

在神经系统中，高度伸长了的起传导作用的细胞与其原来简单的、圆的形状相比，发生了十分特殊的改变。细胞从这种简单形态开始，分化程度越高，就越不易再生。根据目前的证据，如果任何这种长的神经元被破坏，是不可能像在肝细胞局部破坏后所发生的那样由邻近细胞分裂、生长来取代的。因此，视网膜鼻侧神经细胞的损伤永远不能得到修复；在损伤部位会留下一个经久的盲点，不过可以通过另一只眼的对应侧或颞区的作用而得到代偿。无疑，成对感觉器官的安全系数至少是2。同样的关系也适用于迷走神经。虽然切除两侧迷走神经导致明显的消化和呼吸方面的障碍，并且可能在数日之内死于肺炎，但只要保留一侧迷走神经就能发挥作用而不致产生任何明显的障碍。像迷走神经一样，向腹腔内脏广泛发布冲动的内脏大神经，当其中一侧被切断后，并不发生明显的损害。与它有关的腹腔器官重要机能在一切方面都十分正常地继续下去。

基于神经细胞不能再生这个概念——在我们身上这些细胞只有一份，如遭破坏或损害则不能再生或修复——我们可以假设脑的安全系数为零。但是丹迪(Dandy)曾报告，由于肿瘤的生长而需要手术时，他曾将基底神经节以上全部右侧大脑半球切除，不仅未发生生命危险，而且在精神特征或机能方面也未见明显的变化。同样，切除脑的两侧额叶也未发生显著的后果。病人完全能分辨时间、地点和人物；记忆未丧失；他能读、写并正确地回答数学测验，在谈话中与正常人没有区别。切除左侧枕叶或左颞叶的下半部也未损害智力。事实上，只有在左侧大脑前动脉供给的脑区供血中断时才发生永久性意识丧失。显然只就支配意识活动的大脑机能而言，存在着一个广阔的安全界限。的确，切除一侧大脑半球会造成躯体对侧肢体的瘫痪，但并不影响两侧同时收缩的那些肌肉——例如对保持生存不可缺少的呼吸肌和吞咽肌。

值得注意的是，脑和脊髓由于本身负有协调及控制机体活动的重要职责，并因其受伤后缺少组织再生能力的特点，而被特殊地保护在坚固的骨质容器中。颅骨虽薄，是由坚硬骨质构成的；而包围着脊髓的脊柱，虽然分为许多椎节(vertebral segments)以保持一定程度的屈伸性，是得到了韧带和周围肌肉强有力的支撑的。

V

单独器官的安全系数可能比成对器官的更为突出。胰腺产生的内分泌即胰岛素，是机体对糖的正常利用所必需的。如前所述，完全摘除胰腺会立即产生严重的糖尿病。但可以切除该器官的4/5而不产生有害后果；只要五分之一就能满足机体对胰岛素的需要。

肝脏提供了另一个有趣的例证。如麦尔策所指出，这是一个具有许多重要机能的器官。它对糖、脂肪和蛋白的代谢起着很重要的作用。它供给血液凝固所需要的因子来保障内环境，它把有毒的氨化合物转变为相对无害的尿素，它排泄由红细胞破坏而形成的色素，它守卫并阻止金属毒物由消化道进入大循环，从而防止它们散布到整个机体，它还可能与红细胞生成有着重要的联系。肝脏是体内最繁忙和最具有多方面能力的器官。尽管它所担负的功能是多种的和重要的，仍能摘除 3/4 而不引起任何表明有严重障碍的症状。肝脏结构的组成明显地大大超出正常需要以上。

此外我们在消化道发现的证据说明我们躯体的器官不是在节约和省俭的程度上构成的。在处理疾病或事故的手术时，胃被切去大部，而消化和营养并未受到严重的损害。切除大约10英尺小肠而病人并未遭受重大的有害后果。在许多病例中切除了大部分大肠而事实证明的确带来了有利的后果很明显，消化道从其结构的数量上来看是大大超过其功能的需要的。

胃切除之所以能不给消化作用带来大的影响，一个理由是胰液含有与胃液中类似的能分解食物中蛋白的酶。机体作用中像这种留有余地的重复装置也见于淀粉的消化装置中；唾液腺和胰腺二者都产生淀粉酶。因此，我们的6个唾液腺对消化来说并没有根本的重要性；它们可以全部去掉而不影响机体对糖的利用。脂肪也是这样，如果能把它乳化得很细(例如像牛奶中的脂肪)，则没有胰液的脂肪酶也能得到消化和吸收，因为在胃液中有类似的能乳化脂肪的酶。因此我们在消化道的结构和机能中再次看到有大量而充足的装置来保证机体的生存。

VI

可以引用更多的例子来说明我们躯体各个不同部分的结构存在着一个广阔的安全界限。例如，麦尔策写道：

> “大多数器官内所具有的活动组织大大超过了这些器官正常机能的需要。某些器官中这种多余量达到实际需要量的5倍、10倍甚至15倍。生殖器官的组织，为保证其机能的成功，存在着惊人的过剩和耗费现象。此外，某些器官如心脏、横膈等拥有的潜在能量十分丰富，远远超过了正常生命活动的需要。许多机能装置是双重或三重的，以保证机能的迅速运转。在许多例子中，一个器官的机能得到了其他器官的及时支援。安全系数的保持还得到了活的机体所特有的自我修复的机制的支持。这样我们就可以有把握地说，有生命机体的结构装备不是建立在节省的原则上。相反，组织与机制的超量现象，明确地反映了安全才是动物机体的目的。”

VII

医学的先驱者曾用过这样的提法："天然治愈力"[1] (vis medicatrix naturae)。当然，这表示对如下事实的承认：伤后的修复和病后的康复这类过程在相当程度上不依赖医生的治疗而得以进行。至今为止我所作的关于躯体中各种保护与稳定的装置的全部论述，是对天然的治愈力(vis medicatrix)提供一个现代的解释。如我们已知，自动的生理反应通过各种不同的方法在许多年期间使机体的正常状态得到维护或使其被打乱的平衡得到重建。在人类历史上曾有过各式各样的方法用来治疗疾病，从敲鼓避灾到手摸治瘰疬[2]以及求助于祈祷，这一切都曾因病人在这些方式下得到恢复而被合法化。只是最近时期内，有一些相当数量的人想单独试一试天然作用的效力并想看到这种作用是恢复健康的有效因素。但是如果身体在很大程度上能保护自己的话，医生的作用又是什么呢?

首先，受过良好训练的医生熟知躯体的自我调节及自我修复的可能性与局限性。他掌握并应用这方面的知识，不仅用来指导自己合理地行动，而且也用来鼓励希望从他那里得到指导的病人。例如，外界的热加上体内劳动部分所产生的热可达到如此之多以致迫使体温升高到危险的程度——也就是说适应机制可能被压垮，除非机体马上得到精干的医生所能提供的那种外部帮助。或者举另外一个例子来说，严重的恐惧心理及其伴随引起的准备反抗的体内变化，在原始生活中紧迫需要肉体上努力时可有其作用，但在文明的生存条件下可能是对重要生命机能产生有害影响的因素。这些都是一个有知识的医生所理解并能以有益的、有利于治疗的方式给以解释的事情。

此外，医生比一般人更了解，机体许多显著的自动调节能力(包括一切修复过程)需要的是时间，只要得到时间上的保证，这些机能就能对机体恢复其功效发挥重要作用。因此，高明的医生极力强调这样的条件：即保证各种必要的机体作用直到所丧失的或受损害的部分得到再生、加强或代偿为止。

另外，医生知道自己掌握着治疗药物的支配权，这些药物是能够支持或代替我们曾讨论过的那些生理性自动校正或自我保护作用的。例如当他用胰岛素治疗糖尿病时，他知道他所用的治疗正是以自然方

式来执行一个被破坏的自然机能，并且不是正骨术或精神疗法所能代替的。或者在他对黏液水肿或克汀病使用甲状腺素时，他也知道他是对一个生理缺陷使用一种生理因子。他还十分了解，抗毒素是用来帮助作为躯体自卫所必备之一的防卫反应的一种手段。他也能认识到如下事实，即一种治疗方式用于病人以恢复健康通常比用于健康人的更有效。所以应用冷却法能降低高热，而同样的方法并不降低正常体温。又如，一剂甲状腺素能显著提高甲状腺机能减退所造成的低代谢，但对提高正常代谢则效果极微或全无；对一个重度糖尿病例所用的一剂胰岛素比对一个轻病例具有更大的作用。自然机能本身照例是和人为治疗因素共同作用的，所以作为医生，理解到了这一点，就能对机体被打乱的或需要加强的自动调节适应能力发挥自己的作用，使之得到恢复或加强其效能。

最后，医生所能提供的一个重要帮助是，给他的病人带来希望和增强勇气。仅仅这一点就能证明医生的价值。他通过工作曾见到许多病例中机体的恢复作用。通过我们所考察的各种事实，我们已很了解给病人以希望和鼓励的充分理由：体内存在着针对扰乱的内外条件而设置的维持稳定的极好装置，有抵御敌人——包括野兽和镜下细菌——以保护自身安全的出色防备，以及在结构强度和机能负荷上有着超出通常需要以上的非常宽绰的界限。当我们为疾病所恼，并且我们机体的力量似乎不足时，我们应当想到这些时刻准备为机体利益而工作的保护和康复的力量。

参考文献

Cannon, B. *Am. Journ. Physiol*., 1931, xcvii, 592.

Dandy. *Am. Journ. Physiol*., 1930, xciii, 643.

Meltzer. “The Harvey Lectures,” 1906—1907, i, 139.

Richards. “The Harvey Lectures,” 1920—1921, xvi, 163.

[1] 拉丁文，意为“天然的治愈力”。相当英语的healing force of nature．——译者

[2] 原文是royal touch。过去的一种迷信疗法，认为用手摸人可治好瘰疬(即颈淋巴结核)，瘰疬在英语又称royal evil或king's evil。——译者

第十五章 神经系统两大部分的一般机能

I

我们现在已经讨论完毕就目前所知的并已充分确定的关于稳态的几个方面和我们对躯体天然防卫的若干问题以及结构和机能的安全系数。要想进一步深入观察机体所造就的、经得起环境剧烈冲击的弹性与耐力，就得考察稳定性赖以实现的那些途径。

作为试图了解液床中稳定状态的管理方式的一个基础，我们必须记住神经系统机能的概要。神经系统按照其机能可分为两大部分：一个是个体与外环境相联系的对外反应的部分；另一个是作用于内脏即主要是管理内环境的对内部分。我们的兴趣特别在于后一个部分，但在正常生活中这两个部分是分不开的。

II

我们都熟悉脑和脊髓的外观以及它们在颅骨和脊椎骨内各自的位置。我们也知道神经纤维把脑和脊髓与体表上每个点以及我们能运动的每个肌肉连结起来。从体表传入的纤维即所谓“感觉纤维”所接受的刺激是通过感觉器官，也就是“感受器”或“外部感受器”(exteroceptor)(以区别于内部感觉器官)来传递的。这些外部感受器通常是细胞或细胞群或细胞层，它们能分别感受不同类型的外界刺激。这些感受器计包括接受触觉刺激的触觉小体，接受冷热的温觉末梢，接受空气中化学物质刺激的鼻内嗅区，位于舌上的接受溶于水中的某些化学物质刺激的味蕾，感受通过骨性杠杆所传导的空气震动的内耳，还有对光波

具有敏锐感觉的眼。某些感受器要求与刺激因素直接接触，例如触觉和味觉感受器，其他如嗅、听及视觉部分则可感受躯体以外不同程度距离的变化，因而被称为“远距离感受器”(distance receptor)。通过这些体表的敏感器官，我们得以熟知周围物体的一切种类和状态，从一块布的质地直到亿万光年之遥的星球的特征。

传入神经纤维把感觉的神经冲动从每个外部感受器传导到脑或脊髓——即“中枢神经系统”。在外界因素刺激感受器的时刻，这些神经纤维报告刺激时间以及刺激的程度和特点。

从中枢神经系统发出一些神经纤维到操纵骨骼活动的肌肉，也分布到另外一些不附着于骨骼的面部肌肉。接受这些“运动神经”支配的肌肉称为“效应器”或“效应器官”。当然，“运动神经”除非能够使肌肉活动，否则是无用的，而肌肉如果不受神经冲动的支配而运动也会同样变成无用的，就像瘫痪病人那个样子。因此，自然应该把神经系统的对外作用部分看做是一种神经——肌肉组织(neuro-muscular organization)。

脑和脊髓是由极为错综复杂的神经束装置组成的，这些神经束能把来自外部感受器的输入通路上的每一个站与通向效应器的输出通路上的每一个站之间连结起来。因而个体对所接受的一种刺激(例如左肩部的痒感)，或反映复杂的外界状态的一组刺激(例如一个脱缰的马)都能够发生特定的调节反应，从而使所产生的行动适应其需要。

III

最简单的反应就是反射，即机体对感受器传入刺激发生反应，立刻发出运动冲动而并引起肌肉收缩。喷嚏、咳嗽、眨眼以及保持姿势，都是反射的例证。这些反射通常都具有保护作用。这些动作可以说都是不随意的，而且不伴有任何意识的活动。还有更复杂一些的反应是与感觉和情绪相关联的，诸如笑、哭，还有种种典型表现的愤怒

与恐惧。这些反应和反射一样都不是学会的；因为它们能在人生的早期即有所表现，作为模仿动作来说是为时过早了。负责管理反射活动的部分主要在脊髓和脑的下部(即延髓和中脑，见图34)，该部紧连着脊髓。这些反应属于本能类型，近似于反射，其中枢位于脑的底部。例如，愤怒的生理表现，如巴尔德所指出的，在间脑以上所有部分都被切除后仍能得到相当充分的显示。这种现象在进一步切除间脑后立即消失。

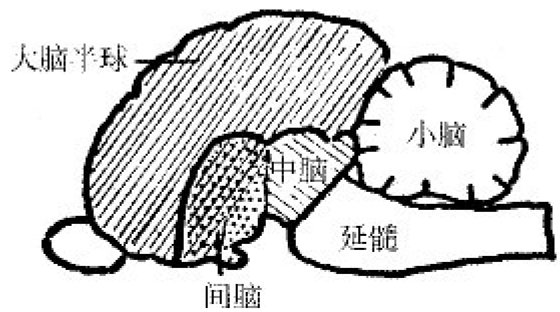


图34：哺乳类脑的正中切面。CH，大脑半球；D，间脑(用点标出部分)；M，中脑；Md，延髓；Cb，小脑。

位于大脑半球外层的大脑皮质，是负责联想性记忆和一切对周围环境的肌肉反应进行复杂调节的一种器官(见图34)。在中枢神经系统的其他部分我们和低等动物可能没有太大的不同，但在大脑半球中，我们有几乎无与伦比的差异。与任何低等动物相比，人的感受器和肌肉效应器的神经联系在这个区域中是最丰富和最细致的，而且在感受器与效应器的中枢之间相互联系也复杂得多。人与其他哺乳动物相比之所以具有更高的智慧和改造外部世界的非凡能力，就是建立在这种大脑皮质神经联系的精巧构造基础之上的。

IV

有机的生物体必然要遇到的基本问题，即继续生存和种族繁殖，要求两个基本的活动：运动与捉拿(grasping)。这类活动一向是以各种不同的巧妙的方式进行着的。照例，鱼类以上的脊椎动物，运动是四

肢的一种机能，即使鱼类也是利用与四肢相当的器官即鳍和尾部来达到运动的目的。在鸟类，在其进化的实验过程中，曾经力图改造其前肢以实现其空中运动的目的。但把两对肢体都用于运动，就使多数脊椎动物把捉拿的机能留给了牙齿，鸟类则用喙，象则用鼻。这自然反映了器官的专门用途或双重用途；蛙用它的短腿抓取，熊站着抱物，松鼠以其前爪抓核桃，而猿猴类则有一双类似手的脚，不仅用来行走也能用以捕捉。然而在人类，充分完善的机能分化达到了这样的地步，即后肢专司运动而前肢和手专司捉拿。手能执行一切方式的动作，这种突出机能的发展显然是与前脑和大脑皮质的复杂结构的发展分不开的。手创造了工具和器械——镐，锯，刷子，手术刀，车床，汽锤以及不论其他什么东西!这些东西惊人地提高了手工操作的强度和精巧度。工具和器械又反过来用于创造能够大大扩展我们感受器的作用范围的装置——例如用于观察细微物体的显微镜和用于观察远方物体的望远镜以及能从远距离收听大气中精微的电脉冲的无线电收音机和扩大器。

脑脊髓神经系统精巧地配备着敏感的外部感受器和一批能达到所要求的任何角度以及几乎向任何方向操纵许多骨骼的肌肉群，这个神经系统的作用可使机体通过劳动、奔跑和战斗来改变外界环境或改变本身在此环境中的位置。这些对外的活动可以专门叫做“外效应”(exterofective)活动，而所谓“随意神经系统”可以很恰当地称为神经系统的外效应部分(exterofective division)。但我们已经知道，外效应活动必然会使内环境也产生相应的变化，如血糖的利用，酸性废物和过多的热向血流内排放等。在这种状态下，“不随意神经系统”通过对心脏和其他内脏的肌肉、腺体的影响而发挥作用以维护内环境使之适合随意运动的继续。由于不随意神经系统这种对内机能的存在，有理由称它为内效应(interofective)系统[1]。现在我们就来讨论这个系统的组成情况。

V

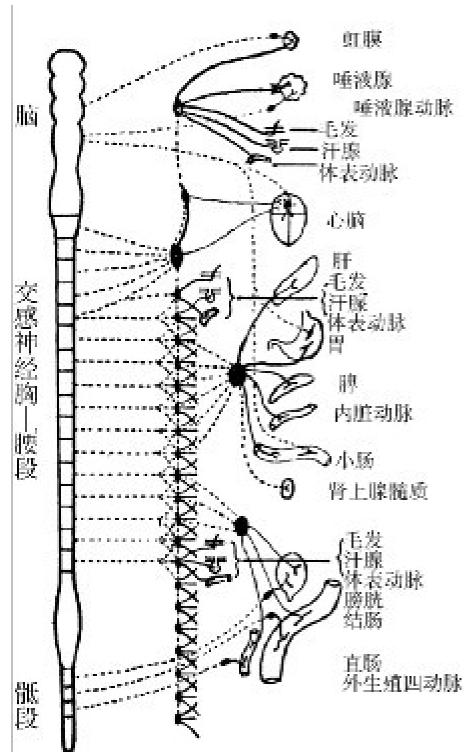


图35：自主神经系统分布略图。左侧为脑和脊髓部分。图中未画出躯体系统的神经。节前纤维用虚线表示，节后纤维用实线表示。详见正文。(摘自Bard〔after Cannon〕,“Foundations of Experimental Psychology．”Courtesy of the Clark University Press．)

神经系统的内效应部分除称为“不随意”系统外，又称为“植物性”或“自主”神经系统，称为“植物性”是因为，它与运动、捕捉这种动物性机能相比，在更大程度上与机体的营养有关；而称为“自主”是由于它能自动地动作而不靠大脑皮质的命令。自主神经系统的任务是调节内脏机能以适应机体整体的需要。我们必须知道它所具有的一些特性以便能够理解后面将要提到的一些实验的意义。

首先，由自主神经纤维所支配的内脏部分是平滑肌(“平滑”一词是用来区别于附在骨骼上的横纹肌的)和腺体。平滑肌细胞可见于毛发根部、血管的被膜、环绕肺中细支气管的周围部分以及像胃、肠、膀胱、子宫这一类空腔脏器的壁层。腺体包括唾液腺、胃腺、胰腺和肝这样一类腺体。

自主神经系统的神经纤维大部分是输出的，它们从中枢神经系统的三个区段向外伸出：一是从脑部这个区段向外伸出；再是从脊髓向

上、下肢发出神经的那个区段向外伸出；三是从脊髓下段发出支配下肢神经的脊髓段向外伸出。自主神经系统的这三个区段分别称为脑段，胸—腰(或交感)段，和骶段(见图35)。

在脑和脊髓发出的神经纤维与它们所支配的内脏之间，恒有一种位于其间的周围神经细胞(神经元)，这些细胞及其纤维是直接作用于内脏的装置。这些神经细胞体通常集合成小的结节称为神经节(ganglion)。因此把近端神经纤维称为“节前纤维”，而其远心段则称为“节后纤维”(见图35)。

内脏的平滑肌和腺体所具有的特点是：支配它们的神经纤维有两个来源，一方面来自头端或尾端的一段(即脑段或骶段)，另一方面来自中间段(交感神经)。正如我们所知道的，心脏既由属于脑段的迷走神经支配，同时也由来自交感部分(即胸腰段)的加速纤维支配。

支配任何一个内脏的来自两个节段的神经纤维，其所产生的效应照例是互相拮抗的。迷走神经作用是抑制心率，交感神经则使它加快；迷走神经增加胃部肌肉中等程度的收缩也就是增加其张力，交感神经则使之减少。还可举出许多其他例证。

脑段和骶段的特点是，它们的节前纤维在得到周围神经元的接替之前就进入或接近所支配的内脏。换言之，这些周围神经元的神经节和节后纤维位于或接近其效应器官(见图35)。这和交感神经中的情况完全不同。

VI

除了腹主动脉的一些大的分支附近有支配腹腔内脏的专有的神经节外，交感神经系统周围的神经细胞所组成的神经节分别位于脊柱两旁的两条神经链上，上自位于颈部的颈上神经节，下到骨盆中的合体(coalesced)神经节。在胸、腹腔内这些神经节位于胸、腹腔的后方，紧靠椎体。它们由来自脊髓的、依次在各脊椎间发出的节前纤维连结

在一起，纤维进入最近的神经节，与其中的周围神经元相连结，然后分别向下或向上到达神经链上的其他神经节，与其中各自的神经元连结起来。这种安排提供了一个具有广泛接触的高效能的装置，从而增加了神经分布的通路。兰生(Ranson)和毕林斯利(Billingsley)曾在猫身上计算了一个颈交感神经干(由节前纤维组成)中节前纤维的数目及其颈上神经节中细胞体的数目，他们报告这二者之比为1:32。显然，如果普遍存在着类似的关系，那么由于任何单独的节前纤维与较多的终末神经元相连结，因而它能传递具有广泛效应的神经冲动。而在胸、腹部，几个神经节之间由节前纤维搭桥形成的连结，将使这些搭桥纤维能支配所有这些神经节所支配的区域。

刚才提到的搭桥纤维也就是连结纤维，能在上下一定距离内伸到脊髓每一侧的神经节链上，因而彼此重叠。其结果就是通过交感神经通路释放出一个广泛扩散的神经冲动，与脑段与骶段机能相对比，可以看出后者对一些特定器官所发出的冲动有明确针对性和局限性。

交感神经的结构具有扩散性效应这种看法得到一般观察的支持。例如当一只猫接受兴奋或寒冷的刺激——即引起交感神经兴奋状态时，从头部到尾巴都发生了竖毛现象。更深入的观察发现，这种全身竖毛的现象标志着种种大的系统有其他的一般效应，例如，整个消化道活动的抑制以及全身各部分血管的收缩。另一方面，脑段(副交感中枢)并非必然地同时去执行一些不同的职能，而是可以分别地来完成的。因此，当眼睛接受十分强烈的光刺激时所产生的冲动是沿脑神经的植物神经的通路传递的并引起了虹膜的收缩，这个冲动并不必然地伴随另外一些会引起唾液分泌增加或心率减慢或使胃肠道张力增加的神经冲动。脑段的这些效应，正如分布在一些器官的节前纤维的效应一样是各自不同的。

交感神经冲动能引起肾上腺髓质分泌出肾上腺素这一事实，同样肯定了交感神经的结构是供神经冲动作扩散性释放这样一种观点的。这种物质(肾上腺素)如果注射到血流中，它照例会在交感神经所支配的器官中产生出等同于神经冲动所引起的效应。由于分泌出来的肾上腺素在血流中的广泛分布，交感神经系统即使没有本身神经纤维的组

成方式所带来的扩散性效应，也能由于肾上腺素的作用而具有这样的效应。但是这两个因素——神经冲动和血循环中模拟神经效应的化学物质，一般作为交感–肾上腺系统而共同起作用，从而在整个机体的平滑肌和腺体中产生广泛的变化。

这里产生了这样的问题：在特殊情况下，过多的肾上腺素分泌到血循环中，是否该血中含量足以在事实上影响到内脏呢?有许多观察能对这个问题给出肯定的答复。在前面的讨论中，我们曾经指出了在低血糖及寒冷刺激下，肾上腺以自然方式分泌的肾上腺素对去神经心脏的效应(见图18和28)。类似的证明曾见于去神经的唾液腺、虹膜和肾脏，也见于通过交叉循环——即将一个动物的肾上腺静脉连接到另一个动物的大循环上——所得到的结果。通过所有这些实验方法得以证明，分泌到血液中的肾上腺素浓度对用于试验目的的远隔器官足以产生有效的作用。

虽然说肾上腺素通过血液传送而能与交感神经冲动协同产生与交感神经冲动所引起的同样的效应，但又如何证明肾上腺素的协同作用的有效性呢?首先，有若干指征说明血循环中肾上腺素能够延长交感神经作用的效应。布利顿和我曾报告过去神经心脏心率的持续加速现象，即在一分钟的兴奋后加速现象持续了近半小时，虽然该动物在短暂的不安后仍然安静地卧在软垫上(见图

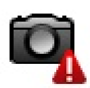


图36：在肾上腺正常的情况下，动物(猫)用狗吠刺激1分钟使之兴奋后心率长时间增加的持续现象。在肾上腺失活后，虽然对猫的刺激加倍，心率只有轻度增加并较快复原。在两种情况下，猫经刺激后都迅速从笼中移出，恢复期间一直安静地卧在软垫上。

36)。可见，当情况需要作用延长时，分泌的肾上腺素就可以起作用。其次，一些观察结果表明，分泌的肾上腺素所产生的效应在某些方面还远超过交感神经冲动单独所能引起的作用。例如窒息、反射刺激、正常的情绪兴奋以及切除大脑半球皮质后所出现的假怒现象，都伴有高血糖现象。这种变化在切断肝脏神经而保留了肾上腺的动物中与正常动物所出现的程度完全一致。相反，如果肾上腺被切除或失去活性

而保留了肝神经，则在同样实验条件下，可看到高血糖现象减少或完全不发生。十分可能的是，肾上腺素加快血凝过程和代谢速度的作用，与其消除肌肉疲劳后果的独特作用相同，不依靠交感神经冲动的任何协同作用。

VII

调节活动能否实现，是与内脏的双重神经支配以及与任何脏器中这两种神经在作用上照例是相互拮抗的这种重要事实密切相关。通过交感部分的广泛扩散效应和脑—骶部分一些神经特有的拮抗效应保证了局部的和暂时的变化的多样性。通过交感神经的适度的或强度的(增加或降低)改变，可以使所有内脏向一方或另一方同时受到影响。而通过直接到达某内脏的与交感部分相对立的脑段或骶段特定神经强度的增减，可使特定的内脏向着一个方向或另一方向有所不同地受到影响。举例说，在情绪激动时，由于交感神经所产生的对内脏的复合效应之中的部分效应，心率可以加快，但是，心率加快也可由于对迷走神经抑制的减弱而不是广泛地涉及其他内脏，如同在肌肉运动开始阶段中所见到的那样。交感神经犹如高音或低音踏板，普遍调节所有的音符；而脑部和骶部的神经支配就像各个琴键。如果我们考虑到紧急情况下交感系统机能以多种多样的方式从整体上来保护机体的整体，交感神经具有同时作用和统一作用这种结构安排的重要性就更加明显了。

VIII

用“不随意”和“自主”这样的名词来表现神经系统的内效应部分的特点，其含意是将它与操纵骨骼肌的系统区分开来。我们不能靠意志的作用来抑制胃肠运动、减慢心脏搏动或从肝内释放糖。但是，所有这些以及更多的变化都会在适当的时机通过自主神经冲动的作用来完

成。自主神经系统中的反应明显地与简单反射有着密切关联，这些简单反射是迅速的、先天的、不随意的和具有目的性的。因此，通过考察自主神经系统每一个机能发生作用的特定环境，以及每一个机能所产生的特定效应，我们可能对自主神经系统的机能得到深入的了解。下面的提要和我在1914年所提出的设想是一致的。

骶段的机能主要是对那些周期性充盈的空腔器官加以排空，因而骶部自主神经冲动引起直肠和远段结肠的收缩，并引起膀胱、可能还有其他容纳器官的收缩。最为人们所熟知的例子是，具有张力收缩的内脏，由于其中积存的内容物而发生扩张，从而反射性地引起了收缩效应。虽然这种对膨胀引起反应的反射可能是骶段作用的最常见的方式，但能引起反射的还有其他方式的刺激。例如巨大的情绪冲动——恐惧，它所引起的神经冲动可通过交感部分释放，也可能通过骶神经通路释放。膀胱和低位大肠在强烈兴奋中发生不自主的排泄，这在人和其他动物中是常见的现象。而特殊的动感情状态则能显著影响生殖器官的机能。由于在某些情况下骨盆区的空腔器官必须通过横纹肌构成的括约肌来向外排放，这些器官的排空在某种程度上有大脑皮质的即随意的控制。通过腹肌的随意收缩也能促进排空过程，但从其本质特征来说，骶段机能仍是自主的。事实上，如在世界大战中伤员身上所看到的，这些机能中枢所在的脊髓段与脑部间的联系完全被切断之后，仍然能够执行其机能。

脑段的机能，和骶段一样，概括起来可以这样说：它们主要是一组反射，具有防护、保存和加强的作用。脑段通过缩小瞳孔来保护视网膜以防过强的光线。它通过唾液和胃液的分泌并通过给消化管壁肌肉带来周期性收缩所需的张力为全身活动所需的能源物质的特定消化与吸收提供了根本依据。它通过迷走神经对胰岛素分泌的控制，可以对肝糖原的储存发生作用。通过迷走神经的紧张使心率减慢来保证心肌的休息及其恢复的时间，从这里又找到了脑自主神经作用保护性意义的进一步证明。

脑段同骶段一样，不仅有缩小瞳孔这一类非复杂反射，而且还有联系到情感状态的活动。食物的美味和香味引起所谓消化液的“精神

性”分泌，还引起胃肠的张力性收缩。此外，这两个部分——骶段与脑段——的相似点是：它们都在很大程度上受横纹肌运动的影响。正如膀胱和直肠的收缩能受大脑皮质神经冲动的加强或抑制一样，瞳孔的对光或对距离的反应也能被随意动作而引起改变。实际上，作为一般规律，骶段和脑段的活动比起交感神经来更多地包括了大脑脊髓神经系统的协同作用，因为它们与横纹肌所围绕的外部管道口有更多的关系。

IX

作为对内脏活动起到影响的内效应系统，自主神经必然要密切地涉及保持机体内部系统的稳定性与恒定性，我们把机体内部这种稳定状态称之为稳态。事实上，自主神经系统的三个部分的许多机能可以合理地被看成就是为了维持机体的稳态。骶段主掌周期性充盈的空腔器官的一组排空反射，并通过排除废物和排泄那些妨碍或限制个体行动自由的蓄积物来保持恒定性。另外也参与保证了种族的延续。脑段则执行一组具有防卫和保护作用的反射，更明显地涉及机体整体性的保持。就其主要作用范围——调节食物的消化与吸收——而言，对维持稳定状态有着根本的重要性。

然而，内效应系统的脑段和骶段只是以间接的和多少有点远隔的方式来确保恒定状态。能迅速和直接地防止内环境剧烈变化的还是中段即自主神经系的胸腰段。胸腰段的作用对稳态是如此重要，值得进行专门的、详尽的考察。

参考文献

Bard. *Am. Journ, Physiol* ., 1928, lxxxiv, 490.

Cannon. *Am. Journ. Psychol* ., 1914, xxv, 256.

Cannon. The Autonomic Nervous System, an Interpretation, *The Lancet* , 1930, i, 1109.

Cannon and Britton. *Am. Journ. Physiol* ., 1927, lxxix, 433.

Ranson and Billingsley. *Journ. Comp. Neurol* ., 1918, xxix, 305.

---

[1] “外效应”、“内效应”皆为著者所命名。内效应系统又译为内环境调节系统。——译者

第十六章 交感—肾上腺系统在稳态中的作用

I

在前面的章节里我按照C．贝纳德(Claude Bernard)的见解强调了一个事实：我们并不是生活在环绕我们的大气之中。我们和大气之间还隔着一层死的细胞，或是隔着一层黏液或盐溶液的膜。在这些无生命表层之下生活着的一切活体都浸浴在体液——血液和淋巴液之中，后者组成一个内环境。当内环境即液床急剧变化而发生明显的危险时，我们能够清楚地看到最大限度地保持恒定所具有的首要意义。C．伯尔纳以深刻的洞察力看出恒定性的保持是自由而独立的生命的条件。当我们外出周游时我们随身携带着自己的内部气候，因而周围环境的变化，比如说温度、湿度或氧含量等，除非在极端的情况下，对我们赖以生活的内环境的影响是很小的。但如果没有那些在正常情况下时刻准备好的防止灾害的精确装置的作用，这种安稳的恒定性，即稳态，是得不到保证的。在机体内外两方面都可以出现能很快引起严重紊乱的条件，如果这些条件占了优势的话。

例如，外伤可以破坏血管并使体液丢失，但是血液凝固的出现就是一种保护作用。并由于交感—肾上腺系统的作用使凝块形成加速，从而提高了血液凝固作用的止血效能。如果发生意外的出血而造成大量失血时，交感—肾上腺系统就会再度活跃而收缩外周血管，这样即可减少有明显出血趋势部分的血液流动，从而继续保证重要的和保持恒定活动的器官即心脏和脑的血液供应。

此外，外界的寒冷可能夺走机体的热量从而给内环境造成温度下降的威胁。交感—肾上腺系统会迅速行动起来以避免这种危险。它收缩外周血管来减少温热血液在表层的暴露。在一些动物中它引起毛发

和羽毛的竖立，这些动物用这类方法来保护自己，以便在身体周围形成一个导热不良的空气层。一旦机体需要额外的热来保持体温不致下降时，交感—肾上腺系统就向血循环中分泌肾上腺素以增加机体氧化过程的速度。

由于停留在高海拔地带，或由于毒素——像一氧化碳——的作用，可能发生对机体供氧的减少。这时交感—肾上腺系统再次出来维持稳态。它使心脏泵血作用加快，内脏区域血管网收缩，其结果是重要器官的血流加速。再进一步就是脾脏发生收缩，释放出无数额外的红细胞以供机体利用。通过交感—肾上腺系统的这些作用大大减少了可能产生的严重障碍。

然而外部条件并不是影响内环境的唯一因素。机体本身的活动也能打乱稳态；而且，如果不加以防止，就可导致严重的紊乱。我们已经知道，在内部的干扰条件当中，剧烈的肌肉活动占据突出的地位。我们现在来评述一下极度的体力活动所带来的变化以及它是如何通过机体液床的调整来防止内环境的改变的。

II

肌肉活动伴随有糖的消耗。前面已提到长时间的跑步能显著地减少血糖，还可以减少肝内糖元的储存。我们也提到了，通过肝切除或用胰岛素使血糖下降到45毫克％左右时，会引起惊厥；如使它继续下降，则引起昏迷和死亡。但是在正常情况下，在发生惊厥之前，交感—肾上腺系统就发生作用而使糖从肝脏释放出来，只要引起低血糖的因素不是严重到无法克服的地步，所放出的糖足以转危为安，而交感—肾上腺系统也就回到停止活动的状态。所以，尽管运动着的肌肉对糖的需要量很大，而血糖水平仍能维持在发生严重危险的限度以上。

此外，剧烈的肌肉活动伴有热的产生。如前所述，当躯体的大量肌肉群从事长时间的和最激烈的活动时，所产生的热量可以大到几乎

难以相信的地步。除非这些多余的热得到散发，内环境的温度可以升高到危险的程度。曾有报告说人的体温可因用力活动而升高到40．5°C(104．9º F)。如果活动时间再延长下去，只要体温再升高两度，就可以因脑部敏感的神经细胞所产生的种种结果而导致不幸。为了对抗这种危险，交感神经系统就来执行保护的职责，外周血管舒张，开始大量排汗，散热过程就大大加快，于是体温的升高很快地得到遏止和抵消，而高温的有害后果也得以避免。

再进一步来看，当一个人从事激烈的肌肉活动时，血液的状态会出现一种倾向，使它从近于中性的反应向着酸性方向变化。如我们所已经知道的，这是由于肌肉神经活动使碳酸和乳酸增加而产生的后果。酸的产生不是没有危险的，如所周知，在病理情况下一种“酸中毒”的状态可以发展到损害神经系统机能的程度，而且如果这种状态得不到纠正，则将继之以昏迷和死亡。远在到达这种状态之前，作为肌肉活动的结果会开始发生校正作用和保护作用，这两种作用会有力地维持下去。这种对策的重要特点是，第一，过剩的酸被吸收到血液的种种缓冲物质中；第二，立即供给额外的氧以便把非挥发性乳酸氧化(用其他方式不易除去)，使之成为挥发性碳酸，后者能被迅速排出；第三，加速呼吸，将二氧化碳呼出并把大量的氧吸入肺中。简言之，循环和呼吸机制发挥了最大的作用。交感—肾上腺系统再次介入以免液床陷入严重的紊乱。循环系统的调整——内脏血管的收缩、心跳的加速、脾脏释放额外的血球——这一切都是通过交感—肾上腺系统而实现的。此外，该系统可能还起着一种使呼吸通畅的作用，因为它能迅速有效地扩张细支气管从而减少呼吸空气时的摩擦阻力。通过这些不同的作用，血液中酸碱比例的稳态一旦遭到严重威胁时，交感—肾上腺系统就在保持这种稳态方面担当一个最重要的角色。

前面的讨论表明，外环境状态以及机体本身在外环境中的处境所产生的反应，都和内环境中发生的障碍联系着。只要我们的机体继续保持效能，我们个体内的一般趋势就不会发生重大的变化。所以，对于内环境的恒定性来说，外部世界的每一个变化以及与外界关系中发生的每一个重要的变动，必定在机体内部产生纠正作用。我们在许多

例子里已经指出，这种纠正作用的主要装置就是自主神经系统的交感神经部分。

III

上面着重讨论了交感神经，也就是交感－肾上腺机制的巨大重要性，下面我想来叙述动物在切除自主神经系交感部分后的生理状况，该实验是纽顿、摩尔和我进行的。我们已知，真正的交感神经元的特征之一是，其细胞体要位于沿脊柱两侧排列的神经节链上，上自颈部的颈上神经节到位于骨盆的融合神经节(见图35)。神经节是与第一胸节到第二或第三腰节这一段脊髓相连。在神经节链上，外周神经元的营养中心(细胞体)都聚集在一起，特别是在胸，腹部，神经节与脊髓直接相连，这就使人们能够把这一部分神经节完整地摘除掉。如果神经节被摘除了，节后纤维必定发生变性，而且如郎利(Langley)所作的证明，来自中枢神经系的节前纤维，不能和正常情况下受节后纤维支配的器官形成有效的连结。因此，交感神经链的摘除必然导致这些器官永远脱离中枢神经的控制。

我们摘除交感神经链的方法有两种。第一，我们分别取出颈、胸、腹各部分的交感神经链。图39就是在这种手术后健康生存的

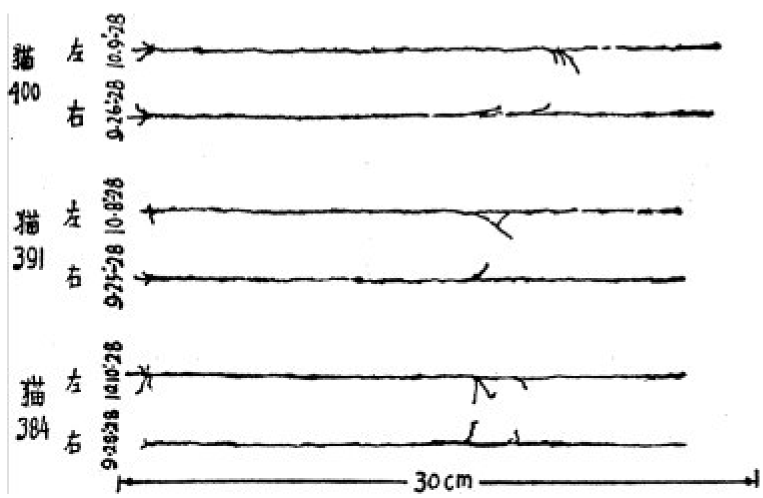


图37：完整摘出的胸腹交感神经链标本的一部分。经干燥后用火棉胶固定于卡片上，摄成照片。

许多动物中的一例。这是一只经过切除半月神经节及交感神经链各个部分的猫的照片。所摘出的各个部分贴在一张卡片上，猫和它自己原有的卡片同时拍入照片中。每部分标本下面标明摘出日期。这种手术方法的缺点是，有时不能切下在胸腔下部靠近横膈的一两个神经节。为了避免出现这种可能性，我们把从星状神经节到骨盆中神经节的胸、腹部神经链连续不断地成串摘除。图37就是这种完整摘除的实例。从行使机能这个意义上来说，用这种方法摘



图38：图示摘除了右侧胸腹交感神经链的猫，遇冷后有神经支配的部分可看到竖毛现象。

右颈神经节与中枢神经系统失去联系，但仍保持与右半侧头部立毛肌的联系。注意该部分无竖毛现象。除的是整个交感神经系，这一点是没有疑问的。我所以说“从行使机能这个意义”，是因为颈部交感神经并未切除，但是颈部交感神经节的节前纤维穿过两侧的星状神经节，因此摘除星状神经节必然会切断颈部神经节与中枢神经系的联系。颈神经节在这样的状态下不再发生作用，为了弄明白这一点可注意图38所表示的情况。右侧

胸、腹部交感神经链已全部被摘除。当该动物遭受寒冷时，其左侧受神经支配的毛就竖立起来。注意一下右侧头部的毛，虽然它仍受

被隔离的颈神经节的支配，但并不参与对寒冷的反应。所以，很清楚，胸、腹部分神经链的摘除完全取消了交感神经对内脏的控制。



图39：照片中的猫为106号，在全部切除交感神经后此猫仍能生下小猫，一只小猫正在哺乳，另一只在母猫背上嬉戏。

IV

首先引人注目的事实是切除交感神经的动物能继续生活而无显著的困难。我们曾在自己的研究所养了一只猫(编号107)，它从1927年10月10日起在完全脱离交感神经系统的状态下健康地生活了大约三年半，1931年4月，进行解剖以研究其体内组织。上述事实与以往的作者所发表的某些观点肯定不相符合。例如麦尔策曾摘除兔和猫的颈上神经节，由于死亡率很高，他断定这些神经节是维持生命不可缺少的因素。后来斯帕多利尼(Spadolini)声称，完全、广泛地摘除猫的肠系膜神经就使它不能继续生存。他发现有普遍的机能衰退，重度消瘦，体温下降和胃肠道的严重损害。虽然我们在大批猫的身上摘除了包括内脏神经的腹部交感神经链，其中有一些还取走半月神经节，甚至从腹主动脉粗大分支上把神经纤维剥离下来，但我们从未看到引起任何严重症状。这些观察使我们得出这样的结论：颈上神经节和分布在胃肠部分的交感神经对生命并不是必需的。

也许有人推测“植物”神经系统——也包括交感神经部分——可能对生长有重要意义。但我们曾在幼猫身上作了一侧交感神经切除并让它们成长到大猫那样大，然后我们用乙醚麻醉致死并比较各个两侧对称器官和其他部分，包括骨骼的重量。我们发现两侧并无明显的差异。因此，看起来，交感系统同骨骼及内部器官的成长并无关系。

我们曾仔细观察了手术前以及切除交感神经链的颈、胸、腹部分三者之一后的基础代谢的变化。通常，在切除交感神经后，其代谢率有轻度的下降。根据我们的经验，这种现象在切除颈部的交感神经链后最为明显，但手术造成的基础代谢率的下降一般不超过10％，这种程度的下降究竟有多大意义是值得怀疑的。

交感神经的切除，在其对肌肉机能和运动的影响这个问题上有人猜想，交感神经可能具有控制骨骼肌张力和对抗疲劳的作用。我们的观察是：在单侧交感神经切除后，躯体两侧的膝反射并无明显差异。我们也曾观察到一只经过脚踏轮训练的狗在下腹部单侧切除交感神经后，既未见该动物整体运动的减退，也未见两个后肢动作有任何明显的不同。

在临床文献中有许多关于假设的“迷走神经紧张”和“交感神经紧张”状态以及关于“自主神经失调”的论文资料。使用这一类名词是基于这样的概念：在正常状态下，自主神经系的交感神经部分与脑段的作用常常是互相对立的，而这种对立作用的结果，是取得二者之间的平衡。我们可以从某些器官看到这种对立的证据，但它不是普遍存在的，在没有这种对立状态的地方也谈不上出现“自主神经失调”的情况。但即使在可能有互相拮抗的地方，切除交感神经节后所出现的变化也不一定表现出拮抗系统中有某一方占据绝对优势，一开始瞳孔收缩了，但以后收缩又减弱；一开始去神经的血管扩张了，但不久有迹象表明血管又重新回到某种程度的局部紧张状态。简单说来，值得注意的是并不存在永久的异常状态。

关于交感神经切除不引起躯体中显著改变的问题就谈到这里。现在让我们看一看一些自主神经系统出现缺陷的问题。

V

在我们第一次发表的报告中，我们说过，交感神经的切除不能制止雌性的生殖和泌乳的机能。这个报告所根据的观察，是在刚要分娩之前不久接受了交感神经切除的一个动物身上进行的。图39就是这个动物和它的两个仔猫的照片，在动物上方展示着它的两条交感神经链。这个动物果真哺育其中一个小猫，直到它能自行觅食。但是以后另一个已切除交感神经达数月之久的雌猫又生下三个仔猫。这时所看到的意外事实是，乳房不能分泌乳汁；但更意外的是母猫全然缺乏母性的关心，母猫不去照料小猫。当使它卧下并把小猫带到它身旁让它喂奶时，它马上站起来走开，毫无关心它们温饱之意。但进一步的证据表明，这种行为并非总是动物全然失去哺育后代能力的特征。

在切除动物的全部交感神经之后，它们的工作能力就大大降低。我们对一只狗作了交感神经全部切除，这只狗事前已被训练蹬脚踏轮直到完全疲乏为止。在脚踏轮运动标准速度下它能坚持

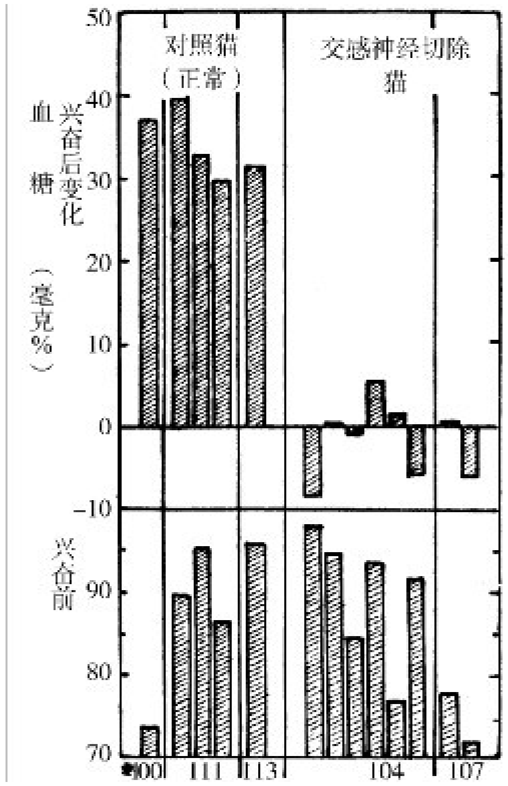


图40：正常猫在情绪兴奋后血糖有增加，而去交感神经的猫，其血糖在同样刺激下没有任何相应的增加效应。图下方标示的数字是试验动物的编号。

约两小时，只在运动将近结束时中断一下给狗以短时间的休息。经切除交感神经后，动物工作的能力下降了大约35％。当然，迷走神经仍然是完整的，通过迷走神经的紧张性的降低，心跳可以加速些。然而，体内血液的再分配和血压的升高、细支气管的扩张以及肾上腺素的分泌——正如我们所知道的，这些都是有利于延长肌肉的活动的——都不再发生。在这种状态下，动物不能像手术前那样有效能地完成任务，这是完全可以理解的。

除了循环器官缺乏适应性的变化外，还存在着肝脏释放糖的障碍。通过情绪兴奋在交感神经切除前后对血糖效应的测定，可以看出这个事实。如图40所示，3—10分钟的兴奋在正常动物所引起的血糖增高平均达到34％。反之，在切除交感神经的动物中，给予类似长短的兴奋并不引起血糖水平相应的增高。

另外，切除交感神经的动物接受兴奋刺激时不发生竖毛。和这种交感神经系统作用消失的迹象并存的是，不发生正常情况下兴奋所能

引起的红细胞增多。这种障碍是由于脾失去协同作用，因为，如伊兹奎多(Izquierdo)和我以及曼金(Menkin)所证实，切断通向脾脏的神经会使得这个必要时能释放额外血细胞的重要器官失去作用。所有这些特征——循环机能不全，释放糖和释放额外血细胞的机制紊乱——对导致动物肌肉活动效能的减低无疑会发生作用。必须承认，关于这幅景象的许多细节还有待于更进一步的工作才能从量的方面作出明确说明，但是我相信，其中主要特征仍是如我所陈述的。

VI

去交感神经的动物不仅肌肉的活动能力不足；而在寒冷刺激下它的机能也是不完全的。图38证明，在切除交感神经后寒冷刺激并不引起竖毛，这就是说，寒冷对立毛肌不产生局部收缩效应。血管平滑肌也同样失去神经支配；因而寒冷对血管也没有局部收缩效应。由于这两个原因，散热不再受到控制。加上机体失去了增加肾上腺素分泌的作用，而肾上腺素在体温趋于下降时是能促进产热的。由于这种种原因，去交感神经动物当它面临维持正常体温的问题时就暴露出生理上的缺陷。这类动物在寒冷气候下的行为表现与这种缺陷状态是相符合的。它对冷空气和寒风表现出明显的厌恶，在冬季的寒冷天气，它蜷伏在热源近旁，只有在喂食的时间才离开那里。

为了试验去交感神经动物对寒冷的反应，我们把动物放在温度范围在0.8°至6．0°C(33.2°至42.3º F)的冷藏室内，观察了它们的体温和寒战情况。典型结果示于图41，实线描出正常动物在冷环境中停留约两个小时后的体温变化，虚线代表去交感神经动

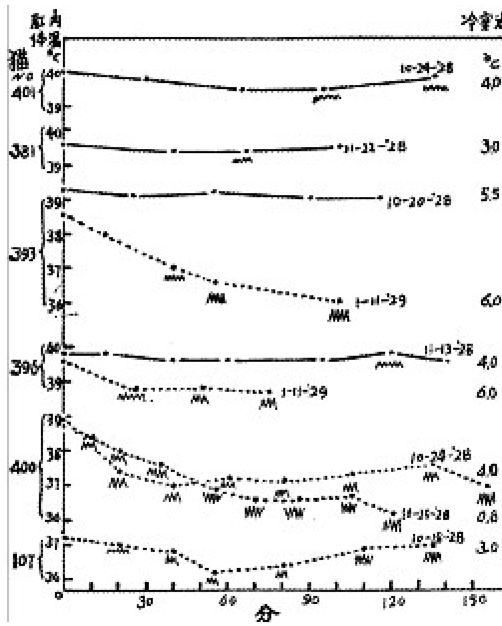


图41：放在冷室中的猫体温记录。实线代表正常猫出现的效应；虚线代表去交感神经后的效应。发生的寒战用锯齿形符号标记在曲线下方；锯齿形的大小约略代表寒战反应的强度。

物在同样条件下的变化。注意看一下在393号和396号猫交感神经切除前及切除后所做的观察。如393号的记录清楚地证明，在两种条件下动物的反应存在着引人注目的差异。在去交感神经后体温出现了更低的下降——体温果真很快下降到一个它尚能维持的低点，寒战出现的次数更多，也更显著。这种以锯齿形线条表示的反应在393号猫切除交感神经之前完全看不到，但在这种手术后却十分明显。在其他去掉交感神经的动物中，这种现象也是很显著的。除运动外，寒战是留给动物抵御温度剧降的仅有手段，因此例如在400号猫所看到的，它能维持的实际的低温状态可能反映了寒冷环境中散热与通过寒战作用产热之间的一个平衡状态。尤其要注意看一下107号猫的记录。它就是我前面提到过的1927年10月10日以后失去了交感系统的那只猫。从那时以后所经过的岁月中，这只动物看来已习惯于靠寒战作为抵御温度下降的主要保护手段。被放到冷室后它很快就开始剧烈发抖，并靠这种做法防止体温的明显下降，也果然做到了维持其正常的温度水平。

失去交感神经后存在的困难不仅在于制止体温下降的倾向。我们得到的证据说明在制止体温上升倾向上同样存在着困难。我们曾想知道一个直立动物是否能在交感神经切除后保持正常行动，因此在一个猴子身上摘除了交感神经链。为了使所有的猴子能享受日光和新鲜空

气，在7月的一个热天把它们放在实验室附近的庭院中。正常动物全然不受热的不利影响。但是没有交感系统的那个动物则短时间内就出现了很高的体温；真的，它中暑倒下了。

VII

刚才我所报告的结果可能由于下述原因而给人以较深刻的印象，即摘除交感系统所造成的后果比起真正的缺损现象要轻些。但必须承认，这种轻度后果可能给人们造成错误的印象，动物固然能继续生存，但它们是生活在实验室的保护性环境里，在这里，一年四季没有明显的温度变化，也没有为食物而斗争的需求，不存在着逃避敌人的需要，不存在着出血的危险。这是一个非常特殊的、局限的生活方式。根据这样的观察结果来作判断，我们很容易得出这样的推论：交感神经系统对躯体的固有机能来说是次要的。这样的推论是错误的。如果这些动物被放在外面世界而不得不面对着为了食物与安全而斗争的需要时，则它在需糖时没有血糖升高，没有红细胞的增加，没有内脏血管收缩来升高血压并加快血流，没有显著的心跳加速，没有循环的再分配以利于正在收缩的肌肉，也没有肾上腺分泌来促进血凝和支持疲乏的肌肉。去交感神经动物的缺陷会在遭受寒冷或暑热时明显地表现出来。当紧急事态来临时，它就不能保持自身内环境的稳定。

参考文献

Cannon and Bright. *Am. Journ. Physiol* ., 1931, xcvii, 319.

Cannon, Newton, Bright, Menkin and Moore. *Am. Journ. Physiol* .,1929, lxxxix, 84.

Izquierdo and Cannon, *Ibid* ., 1928, lxxxiv, 545.

Menkin. *Ibid* ., 1928, lxxxv, 489.

Meltzer. *Proc. Nat'l Acad. Sci* . 1920, vi, 532.,

Spadolini. *Arch. Ital. de Biol* ., 1926, lxxvii, 17.

第十七章 机体稳定作用的一般特征

I

在前面的章节里，我们看到了关于保持稳态条件的方法的归纳性说明，而且我们考察了这些条件受到内效应自主神经系统支配的证据。我们对一些事实进行探讨，以求从中得出它们所能说明的一般原理，这将帮助我们能够从新的观点来考察这些事实，同时也有助于着手调查其他类型的有机体为了保持稳定而可能是必要的先决条件。

不难想起，在我们躯体结构和化学成分中值得强调的最显著特征之一就是极其自然的不稳定性。只要循环器官协同作用发生短暂的小毛病，部分机体结构就可以完全崩溃，以至于达到危及整个机体生存的地步。我们曾在许多例子中指出这类不测事故的屡发的可能性，而且我们也指出过，在少有的情况下，这些事故怎样招致可能发生的可怕后果。无论何时，只要发生了有害于机体的情况，照例是机体自己内部就会出现一些因素来保护它或恢复其被打乱的平衡。我们现在所关心的就是完成这种稳态的装置的类型。

虽然某些器官处于避免本身动作过快或过慢的这样一类的控制之下——心脏及其抑制神经和加速神经就是一个例子——但这些情况可以看做是自动调节作用的次要和辅助的形式。总的说来，机体一切部分的稳定状态靠保持这些部分的自然环境、即它们的内环境或液床的恒定来实现。这个共同的中间媒介(intermedium)，作为物质交换的场所，养料和废物的随时搬运者，以及温度的平衡器，为在身体各部分易于保持稳定提供了基本的条件。如C．贝尔德所指出，这种“内环境”是机体本身的产物，只要它保持均衡，机体各器官在活动时为了维持恒定的大批特殊装置就无需动用。因此保持内环境安定可以看做是

具有节约意义的措施。高等生物的进化过程所表现的特点就是逐步加强对"环境"(milieu)之作为外在的和起制约作用的因素进行机能的控制。只要这种控制能力得到完善，对行动自由的内外两方面的限制就得以解除，而且也减少了遭受严重损害或死亡的风险。所以，要理解我们机体所具有的显著稳定性，中心问题在于了解液床的恒定性是怎样得到维护的。

II

敏感的自动指示器或监视装置，是制止液床状态发生过大变动的一个引人注意的重要保证，这些装置的职能就是一当内干扰开始，立即产生校正作用。如果需要水，口渴的机制就会在血液发生任何变化之前发出警报，我们就会作出喝水的反应。如果血压下降而危及必需的供氧时，颈动脉窦上敏感的神经末梢就向血管运动中枢传送信息而使血压回升。如果剧烈的肌肉运动使大量血液返回心脏，以致给心脏动作造成困难从而使循环受到阻碍时，敏感的神经末梢就会再次受到影响而从右心房发出信号来加速心率，从而促进了血液的流动。如果血中氢离子浓度向酸性方向发生哪怕是很轻微的变动，支配呼吸的神经系统中特别敏感的部分就立即发生作用，通过增加肺的换气来排出碳酸，直到恢复正常状态。

我们在前面的一些其他例证中看到，当发生紊乱的最初迹象刚露头，就会发生迅速而有效的校正措施，不过我们对这个指示器究竟是什么及其如何工作这一点尚无明确的了解。一个恰当的例子，就是血糖浓度开始下降到临界水平以下时，交感–肾上腺机制就增高血糖的作用。到底什么因素使它这样做，我们还不知道。而体温的调节很可能也属于这一类反应。虽然似乎在间脑内含有恒温装置，那里可能存在着调节中枢并可能受外界动因的支配，但生理学上最近的一些发现排除了脑的直接作用，并证实其真正的作用方式(modus operandi) [1] 乃是一种反射。在这方面我们还需要更多的资料才能确定担当防卫作用的装置所在的位置。

液床还有更多的其他状态保持着明显的稳定性，如果发生变动，立即就得到恢复，遗憾的是，关于这些状态变化的指示器我们还不知道。血液蛋白(正常血容量恰恰就是依靠它来保持的)，血钙(对神经肌肉系统的固有机能占有首要地位)，以及血液中的红细胞(对组织供氧是必不可缺的)，这些是液床中所存在的因素的例子，所有这些所显示出来的稳态达到惊人的程度。它们在浓度上的明显变化会在机体内造成严重的紊乱。就像我们上面已经提到的其他例子中所看到的一样，向异常倾向发生一个微小变动几乎都要引起信号，随后这个倾向立即得到校正。但是谁发出这个信号，以及这个信号如何能够传达到这些器官上并由它们来进行校正，直到进一步的生理学研究能够阐明这些事实之前，这只能是一个秘密。

III

稳态调节可依该状态是涉及物质还是涉及作用过程而分为两个类型。我们首先来考察物质的调节。

关于物质的稳态，如同我们在许多例子里所看到的一样，是靠贮存来实现的，机体通过贮存来调节临时的、不稳定的供应与恒定的、有时是提高了的需求之间的矛盾。我们知道，贮存有两种——用于暂时的，为了即刻的调节和利用，以及用于储备的，为以后和长久之需。

暂时性贮存显然是组织间隙单纯充溢的结果。当有大量物质供应时，这些物质就会散布到细小的网状结构，即“细小纤维的海绵状蛛网”结构中去，皮下的以及在肌束周围和中间的结缔组织大部分是由这些纤维组成的。在这个区域里储存着水以及血液中一切能溶于水的成分——尤其是盐和糖，造成这种充溢现象的高含量下降时，这些物质即渗回到流动血液中，由此被送到其他需要的部分。又如，以葡萄糖来说，暂时的贮存又可以变为长久的贮存形式而不立即去动用它。这种把物质存放起来的简单方式，我们称之为充溢式贮存(storage by

inundation)。无论在血液或肺泡结缔组织的体液中，除了有关物质的相对浓缩作用外，似乎还没有专门发展形成其他的调控作用。

在多少属于长期性也就是储备性的贮存中，这些物质被分别存放在细胞内部或特殊的场所，这可以叫做隔离式贮存(storageby segregation)。根据我们对一定情况下这种方式的贮存办法的了解，我们可以断定这种方式在接受神经或神经体液支配这一点上与充溢式贮存是不相同的。关于这种支配的最明白的例子是血中葡萄糖的调节。我们曾看到这样的证据，当血糖上升明显超过100毫克％这个正常水平时就会刺激迷走胰岛素机制，胰腺中的胰岛细胞分泌胰岛素进入血流抑制血糖升高以利于糖的利用及其在肝和肌细胞内的贮存。反之，如果血糖百分率过度下降，达到正常水平以下，那就达到了交感－肾上腺机制作用的临界点，于是肝细胞内贮存的糖元就通过这个作用转化为葡萄糖。后者透过细胞膜进入血液循环，因而能避免低血糖倾向及其有害的后果。

必须承认，对有关其他物质的稳态的调节问题，我们的知识大部分还只限于设想的性质。我们知道钙在储存时被存放在长骨的骨板(spicule)和骨小梁之中。当食物富含钙时，钙就以这种形式大量地存在着，而当摄入缺少时就消失，这清楚地证明了钙贮存的事实。另外，我们手头的一些证据说明，甲状旁腺有促进钙贮存的作用而甲状腺则有释放的作用，这一点可能表现了与血糖调节具有十分接近的类似现象。但是，我们迄今对腺体和钙的贮存与释放之间的关系还是不明确的，因而不能作出任何可靠的结论。我们对兴奋或抑制腺体活动的种种因素现在也还是没有弄清楚。

关于其他物质的调节作用也可以引用这类同样性质的属于设想性质的证据。脂肪和蛋白和钙一样，也是以隔离形式贮存起来；脂肪存于脂肪组织的细胞内，蛋白则据目前的证明是储存在肝细胞中。我们曾提到，有个观察者报告说，如果把肾上腺素注射到血循环中，则肝细胞内的蛋白团块就消失。如果这个报告得到肯定，则对交感－肾上腺作用在血中蛋白含量的影响带来了进一步深入的了解。此外，我们知道当甲状腺机能不足以及当垂体附近的脑底部分受到损伤时，在皮

下和躯体其他部分脂肪层就会增厚。我们也知道，甲状腺机能不足所造成的脂肪堆积可以通过口服甲状腺素或其提取物而很快地消除掉。所有这些资料都在供应蛋白和脂肪这两者的调节方面提示了引人兴趣的种种可能性。进一步探讨这些物质在其贮存和随后供机体利用方面所采取的方式，无疑是很重要的。但这方面的知识还有待于临床研究的进展。

要求食物和水的动机，是贮存作用的背景，实际上也可看成是贮存作用的诱因。从本质上说，这些动机就是不舒服的饥饿与口渴的感觉：一种难受的饥饿感，它随进食而消失；还有难受的口内干燥，它靠饮水或饮用水样液体而得到解除。而这些自主的"动力"又时常带来味觉和嗅觉上的快感，这一类感觉随之促使机体去摄取诱发这种感觉的食物和饮料。这就是食欲的作用所占有的地位，它通过诱使机体摄取饮食从而部分地满足了造成饥渴原因的需求。但是如果靠食欲的作用还不能保证对机体的供给，则将发生更为紧迫和强烈的作用以要求贮存得到重新补充。

IV

保证液床恒定性的另一种方法是通过溢出(overflow)作用。这种机制为液床中物质作上升变动时设定了一个限度。在涉及葡萄糖的稳态时，我们已经指出过它利用溢出作用作为阻止血液中该成分过度增高的一种手段。但不仅是过多的糖，还包括过多的水分和某些溶于水的物质——例如钠和氯离子——也通过肾来排出。按照现代的尿液形成的理论，所有这些都算是"阈限物质"；它们只能按照彼此间的定量关系被肾小管重新吸收以保持血液中的正常状态。所有超出这些数量以上的物质都以溢出方式离开躯体。

值得指出的是，这种阈限物质本来是通过充溢即充满的方式进行贮存的，然而当这些补给品得到足够的贮存时，溢出机制保持稳态的能力是惊人的。我以前曾对海登和泼瑞斯特里所做的实验给予注意，

在这个实验中，超过估计血量1/3的水在6小时内通过肾脏溢出，这种溢出的作用能恰到好处地保证血液在任何时间内都不至于被稀释到使血红蛋白百分率发生明显的下降。这些实验不但生动地显示了肾脏之作为一种“溢洪道”(spillway)的效能，而且还显示了作为一种保持液床恒定状态手段的“溢洪道”原理的实际运用。

肾脏在其机能上作为溢出器官能够保持血液内的酸碱之间的平衡。如果非挥发性酸产生过多，它可通过屏障；如果血中的碱过多，也会通过溢出而离去。

除了肾脏，肺也起着“溢出”的作用。如我们已经知道的，动脉血中非常轻度的碳酸增加立即引起呼吸的加深。由此引起肺的换气增加，迅速、有效地减少肺泡中二氧化碳，其结果是，尽管碳酸大量产生，但肺泡中气体百分比仍保持近乎恒定。过多的二氧化碳经过具有一个固定水平的“屏障”从血液中流出，用这种办法起到防护的作用。结果，血液中氢离子浓度在通常环境下得以保持稳定，避免了向酸性方向作过多偏移的有害后果。

值得注意的是，溢出所起的调节作用，不仅是为了减少废物(二氧化碳)的浓度，也是为了控制有用物质(葡萄糖)的浓度。在这里我们又再次看到了液床作为机体基本条件保持恒定的重要性。

V

稳态调节作用的第二种类型，与前者相比是更多地涉及作用过程的。最说明问题的例子见于热量调节的机制中。我们知道，产热和散热作用是连续不断进行的，在体温开始下降时，产热作用加快而散热作用则减少。如果体温上升，则上述的这些作用产生的效应也就与体温下降时相反。像这样以一种精确适应机体需要的方式来改变连续过程的速度，就使体温保持在一个显著稳定的平衡状态。

在组织供氧和血中酸碱平衡正常状态的保持上也可以见到同样的现象。呼吸和循环系统以中速活动不间断地供给氧，但在特殊情况下这个需要会大大增加。因此呼吸和循环速度也相应地增加，红细胞与氧的结合和解离也加快了，因而尽管需氧器官的需求有大量增加，邻近该器官的液床中氧的张力仍能保持在一个高水平。当引起这些系统额外活动的特殊情况消失并已偿还可能留下的“氧债”后，又恢复原有的中等作用速度。同样的原理和许多同样的现象也被应用在血中酸浓度增高的情况下。如果血液反应向碱性方面变动，则呼吸的连续作用又会减慢或完全停止直到体内不断产生的酸积累到足以恢复正常的酸碱比例时为止。

在用以保证氧张力恒定性的复杂机制中，可以见到利用贮存和利用改变其作用速度这两种方式的结合。读者会记得，除了血液回心加快，心率加速，和促使加快血流的动脉压升高——即所有这些连续作用的加速外，还会从脾脏释放储备的密集的红细胞。这些血细胞就来参与那些已经加快的作用过程并帮助它们来满足工作着的细胞所面临的迫切需要。

VI

保持内环境稳定的两种作用方式，即贮存与释放，和增减连续作用的速度，一般来说，是不受大脑皮质控制的。我们的确能有意识地加快或减慢呼吸，但通常呼吸速度是自动调节的，其他一切稳态调节也以同样的方式来管理。借助内效应神经系统脑段的固有机能可以自动地把物质储存起来。当出现血糖下降，氧的需要增加，酸性物质累积，或体温开始下降时，又能自动地动用储备和加速作用的过程。自主神经系统的一个特殊部分——交感－肾上腺部分——就是完全独立于意识支配的范围来执行上述机能的；这些作用机制确实只有通过严密的生理学研究才能揭示出来。

不论交感—肾上腺部分的兴奋是由于疼痛或激动，是由于肌肉劳动、窒息、低血压，是由于寒冷、低血糖，它所面临的就是液床恒定性遭受或可能遭受危害的一种状态。在上述不测事件的每种情况下，该系统的作用都是通过保持内环境的稳态来保护机体。在强烈的肌肉运动期间，血流重新分配并加快以保持氧张力的恒定和酸碱的平衡；散热过多时提高代谢率以产生更多的热；在血糖含量下降或产生特别需要时葡萄糖从肝储备中释放；在失血后作为公共运输工具的血液显得不足时血管系统就调节其容量以适应血量的减少——总而言之，像这些例子所表明的，当机体正常的内部状态遭到或可能遭到干扰时，交感—肾上腺装置就迅速而自动地执行保持正常状态所需要的调节作用。

交感—肾上腺系统所起作用的突出特色是它对上述可能产生的各种障碍具有广泛的适应能力。如前所述，该系统工作起来通常是协调一致的。十分明显，这样的联合动作在诸如低血糖、低血压及低体温等不同的情况下都是有用的。但是如果就各个细节而言，看起来这种效能并不总是完善的，因为有时所产生的效应对机体显然极少甚至没有价值。这种无意义反应的例子可见于低血糖中的出汗和窒息时血糖的升高，如我们所知，这些反应在其他情况下是有用的，例如在剧烈肌肉运动中产热过多时排汗，以及血糖浓度过低时肝脏释放糖。就像我在1928年所指出的，交感—肾上腺机能总的综合作用中这种非适应性的表现是有其道理的，只要我们能考虑到，第一，从整体上看，它是一个一元化系统；第二，它能对许多不同器官都产生效应；第三，在各种不同需要条件下有效用最大的各个效应的不同的组合。血管收缩，心率增加，和肾上腺分泌增多，是在低血压状态或需要维持体温时有效的一组交感—肾上腺反应；这组反应对上述两种情况的有效性，并不因其伴有可能没有作用的血糖升高而有任何减少。在任何特定的需要场合，这种无用的效应可看成是与当时用于保证稳态的一组交感—肾上腺作用无关的附带反应。

VII

1926年，我曾提出关于体内稳定状态以及稳态的保持的一些假设性见解，这和目前关于稳态的一般特征的看法是符合的。我们现在只来看其中四段：

“在一个开放系统中，以我们的躯体为例，它是由不稳定的物质所组成并不断地经受干扰条件的侵袭的，它的恒定性本身就证明了：各种装置正在起作用，或时刻准备着起作用的，以此来维持这种恒定性。”这是根据深入观察某些稳定状态(例如血糖、体温和酸、碱平衡)的调节方式而得出的推论，人们并且确信，其他尚未完全了解的稳定状态同样是受调节的。当我们对血浆中的蛋白、脂肪和钙的恒定有关的因素的控制方法有了更多了解时，我们也许发现，这与人们已经较为了解的那些稳态作用的精确装置所产生的结果相同。

“如果一种状态得到稳定，那是出于任何变动的趋势都将自动地增强一个或数个因素来对抗该变动。”低血糖引起的口渴反应，血液倾向酸性时呼吸与循环的反应，保热与产热作用的加强，所有这些反应在稳态障碍越明显时变得越为强烈，而当障碍解除时这一切又迅即消失。大概在其他稳定状态中也普遍有类似的情况。

“决定一种稳态状况的调节系统可包括若干起协同作用的因子，这些因子能同时或连续地参与作用。”这个论点可用血液本身以及循环、呼吸系统中都见到的，维持血浆酸碱比例相对恒定性的严密而复杂的反应来很好地说明：这种例证也可见于对抗体温下降的保护机制，它一个接一个地引起一系列防卫作用。

“当已经知道一种因素能使稳态状况向一个方向变动时，就有理由来探明该因素的自动控制作用，或找到一个或数个具有相反效应的因素。”这个假定实际上已包含在上述的假定中，而且可以认为是强调确信这样的见解：稳态并不是偶然的，它只是机体自我控制的一种结局，探讨这种控制动因将会在这方面有所发现。

VIII

不能认为在各类动物中都能看到稳态调节作用的充分发展。在前面章节中我所举出的例证是来自哺乳动物身上的实验和观察。只有鸟类能和哺乳类共同具有保持躯体液床恒定的复杂机制——而有关鸟类的这些机制研究得还很少。爬虫类和两栖类尚不具备能使自己从外部世界的变迁下获得自由的而能加以控制的内环境，从这个意义上讲，它们的进化程度是不高的。如前面一章所指出的，两栖类没有保持自己体内水分的能力，不能使自己的体温独立于外部世界而保持稳定。爬虫类，作为较高一级的种类，不像两栖类那样很快把水分丢失到周围空气中，但和两栖类相同的是，爬虫类也是“冷血”的，因此在寒冷环境下其行动不能不受到限制。

哺乳类所具有的稳态是一个进化过程的产物——只是在脊椎动物的进化中才逐渐获得机体液床的稳定性——这个根据在个体发生中有趣地得到再现。个体发展的历史概括了物种发展的历史；或者说，个体发生学是系统发生学的扼要重复，对支持这种观点的一些事实来说，下述事实确是一种有启示意义的补充：在婴儿出生后的相当一个时期内，稳态的调节作用是欠缺的或不足的，在以后较晚的时期才慢慢地获得控制能力。当然，婴儿在出生前可以受到母体“内环境”(milieu interne)稳定性的保护。出生时，婴儿突然暴露在差异很大和十分多变的环境中，即使形成了自己的“内环境”，仍经受不了可能改变内环境的任何外界压力(stress)。很早以来我们就已知道，新生儿在寒冷环境中的维持恒定体温的能力极差。机体不能迅速作出反应来保持体温不降，而是和冷血动物那样地任其体温下降而不发生一点寒战来抵御。体温稳态的精细复杂的调节作用，作为成人的一种特征，只是逐步发展而来的，这多半是练习和训练的结果。血糖的控制也同样是发展过程的产物。许莱特(Schretter)和奈文尼(Nevinny)最近的观察表明，血中葡萄糖的变动在早期的即幼儿时代要比更晚的年龄阶段大些，其波动幅度也大些。看来很有可能，对其他方面稳态调节作用的研究将证明这些作用在开始阶段也是不稳定的，只有通过生活经历才获得成人所具有的效能。

IX

在前面的章节中我曾多次提醒大家注意如下的事实：只要我们的内环境能够保持恒定，我们就能够摆脱内外环境的有害动因或条件所强加的限制而获得了自由。巴克罗弗特(Barcroft)提出了一个中肯的问题：得到什么自由?这主要是给高度发展的神经系统的活动及其所支配的肌肉带来了自由。通过大脑皮质我们获得对周围世界的一切知识。通过它的作用，我们得以分析经验，从一处移动到另一处，建造飞机和寺庙，我们绘画、作诗，还进行科学研究和创造发明，我们结识朋友并与之交谈，我们教育后代，表达我们的同情心，诉说我们的爱情——实际上，通过大脑皮质的作用，我们的行为才合乎人类的样子。这种自由的反面就是下述的两种情况：要么是屈服于强加给我们的各种阻力和障碍，包括外界的寒冷、内部的热以及任何其他对液床稳定状态的干扰；要么就是走向另一方面，为了维护恒定性，不得不有意识地去操心物资储备和改变机体作用的速度，以致没有更多时间去从事其他活动。这就好像因有家庭负担而限制了社会活动或是由于内部的麻烦而不能顾及对外联系一样。在那种条件下，生命机体的充分发展和丰富多彩的表现是不可能的。这一切只有通过这样的条件才能实现：能够自动地去调节机体的日常各种需要，以便脑部这个主管智力活动、想象力、观察力和手的技巧的机能处于自由状态，以利于行使这些较为高级的职能。

概括来说，我们由此可以发现，机体由于生活在自动保持恒定状态的液床中，因而能解脱自己去从事更加复杂的、具有更加重要社会意义的职责。如果一些变动造成威胁，指示器立刻发出危险信号，校正装置就迅速制止障碍的发生，或在已经产生时使它恢复到正常状态。这种校正装置主要通过神经系统中具有调节机能的一个特殊部分而发挥作用。它所行使的调节作用是，第一，储存物资，作为供求之间的一种调节手段，以及第二，改变机体内部的连续作用的速度。这些保持机体内部恒定的装置是许多世代生活经验的产物，而且在漫长

的年代里，这些装置成功地使组成我们机体的高度不稳定的物质保持了稳定。

参考文献

Cannon. Ergebn. d. *Physiol* ., 1928, xxvii, 380.

Cannon. *Am. Journ. Med. Sci* ., 1926, clxxi, 1.

Barcroft. *Journ. Exper. Biol* ., 1932, ix, 24.

Schretter and Nevinny.*Zeitschr.f.Geburtsh.u.Gynäkol* .,1931,xcviii, 258.

---

[1] modus operandi，拉丁文，意为“作用方式”。——译者

结束语 生物稳态与社会稳态的种种关系

I

是否存在着稳定作用的普遍原则呢?在动物机体中发展起来的保持稳定状态的装置可否用来说明在其他地方所使用或能够使用的方法呢?关于稳定作用的比较研究有无启发意义呢?把其他的组织形式——工业、家庭或社会——当作躯体的组织形式来考察，有无用处呢?

这是一些使人感兴趣的问题。在哲学和社会学的历史中，类似的问题曾使人们多次去考察生理躯体与政治实体[1]之间的相似之处。生物工作者如同哲学家和社会学家一样，对这种相似现象很感兴趣!他可能缺乏哲学家的广阔眼界和社会学家关于社会体系复杂细节的知识。但作为社会的一员，他对此是关心的，而且他可以从生物学观点来考察这种相似现象。难道我们不能用前述章节中考察过的人体稳定装置方面的新见解，为考察社会结构的缺陷及可能采取的对策提供新的见解吗?对任何一个想为社会状态的研究提供一些建议的人来说，有关躯体稳态的深入了解当然是有价值的。作为对这类建议的一种推动，我们不妨来考察一下这种明显相似的某些特征。

II

在前文中我曾指出，生活在流水中的单细胞生物直接依赖于其周围环境；它没有控制环境的手段，不得不完全听任环境对它的摆布。只有当细胞发展为细胞群时才具备了发展其内部组织的可能性，才能使自己免受外部环境的变动所带来的有害的干扰。

我们不能忽视的事实是，细胞之发展为细胞群时，它们各自成为有生命的构成单位。和孤立的单细胞一样，复合机体中的每个细胞都有它自己的生命过程。我们在讨论稳态时曾经考察过为这些有生命单位所提供的环境——即内环境。然而我们尚未注意到在这些基本单位(细胞)内部所发生的情况。每个细胞都从它的液体环境中吸收水分、盐类和氧；它摄取食物用于合成或修复自身的组织，或制成特殊分泌所需的新物质，或从中获得整个机体执行其特殊机能所需的能量；最后，它把消耗和分解以及自身活动所留下的残屑这些废物排泄出去。细胞在正常情况下以精确的调节方式来执行这些复杂的机能，使摄入和排出既不过多也不过少。通过大量而复杂的交换过程，它极其巧妙地保持了自身内部的结构和精确的活动。

在单细胞生物中一切生命的机能——消化、运动、生殖——都由它单独来执行。当发展为细胞群时，就出现了分工现象。许多细胞被分别组成各种结构或器官以执行特定的机能——肌肉用以牵拉，神经用以传导冲动，腺体用以分泌。自然，这些器官并非始终在活动，在一个较长时间内，甚至在觉醒状态下，许多肌肉以及支配这些肌肉的神经可能是闲着的。消化器官除非给它工作来做，否则不会不间断地工作。只有呼吸器官和心脏必须持续坚持执行自己的职责；心脏以每分钟70次的中速频率搏动时，实际上24小时内只收缩9小时——也就是每次收缩后的休息间隔在一日之中达15小时之久。甚至在同一个器官的许多组成部分中，其活动也不是连续不断的；在坚持长时间的工作时，肌肉纤维是交替工作的，毛细血管在不需要血液流过时就处于闭合状态；肾小管也是轮换工作的。一般来说，内部器官(内脏)自身所固有的自动运动(automatism)能把自己的工作调节得如此之好，以致很少出现疲劳现象——胃蠕动波以常规速度运行，肠道的捏挤运动(kneading movement)的速度也不会超过本身常规的节律。只有中枢神经系统能够迫使所属器官的活动达到疲劳的程度，从而引起抑制和无效状态——而该系统几乎全部只限于支配骨骼肌。进一步来说，疲劳本身就是对过度活动的一种抑制。现在可以明白，在各个细胞内部以及在器官中所进行的作用过程，都伴随有大量的局部性质的自动调节作用。

III

最重要事实是，随着大批细胞的集团化及其在特定器官内部的配置过程中所形成的分工现象，使大多数的个别单位被固定在一定的位置上，以致不能为自身觅食而四处游走。这些被分离出去并专门化了的细胞单位由于远离重要的养料来源，将不得不停止其活动并且很快地就会死去，除非随着这些细胞的发展同时保证这些养料供应的运输系统和分配系统也得到发展。我们认为，这种运输系统和分配系统就是机体的液床——流动迅速的血液和运转较为缓慢的淋巴液。液床的存在使从事专门任务的远处细胞所面临的问题立刻变得简单化了。有了这种供应，这些细胞就不必去关心食物、水和氧的获得，能避免过度的冷热，并能避免排泄物蓄积的危害。正如我们已经知道的，所有这些情况都是在一个能保持液床恒定的专门机构的作用之下才能发生。只要这个恒定性得以保持，不同器官中的各类细胞就能用全部时间从事其专门职能。因此，液床对于有生命个体的更为复杂的机构来说是头等需要。它为这种机构提供了可能性，也对这种机构提供了稳定性。只要液床的恒定性得到稳定的控制，则不仅能使整个机体摆脱内部和外部的各种限制，如同我们一再指出过的那样，而且这也是一个重要的节约措施，可以大大减少把支配装置分散到各个不同器官上去。

我们可以顺便注意一下，负责控制液床恒定性的器官内部的细胞本身也是躯体的总的结构的组成部分，它们不能在外部所强加的不利条件下工作。通过维持血液和淋巴中的稳定状态，这些细胞既为躯体其他重要器官的细胞的利益而工作，也为它们本身的利益而工作。简言之，这很好地说明了相互依赖的机制；尽管在安全系数上留有充分余地，机体整体的完整性仍离不开个别组成部分的完整性，而反过来，这些组成部分除非作为有机整体的局部而存在，也会变成无能和无用。

IV

在原始状态下，靠狩猎和简陋的农业为生的少数人群，他们所面临的环境无异于孤立的单个细胞生活中所通常见到的情况。个体的人是自由的，他们可以自由地在广阔环境中到处活动并为自己觅食，但他们仍然依赖于当时所能供养自己的身边环境。他们对这种环境缺乏控制能力，他们只能无可奈何地顺从环境所决定的条件。

只有当人类组织起来成为大的集团，大体上像细胞组成机体那样时，才有可能产生一个内部机构来提供相互援助，并通过它使个人的特殊才智与技巧造福于集体。但随着社会共同体的发展日益庞大和复杂，恰如机体随其进化而变得更大和更加复杂化一样，社会分工的现象变得越来越明显。在一个文明社会中，专门工种的分类目录几乎可以多至无限。另外，就像动物机体内部的分工一样，一个复杂社会集团的分工有两个值得注意的后果——逐渐导致社会个体成员的相对固定以执行各自专门的工作，而且他们还可以远离自己生存所必需的供应来源。例如一个大的城市工厂中熟练的机械工人，他既不耕种粮食，又不制造衣服，也不直接开采燃料，这些事情他只需仰仗其他社会集团的成员。他可以只尽他自己的本分，只要别人也这样做，每个人都在普遍的合作中得到保证。这再次说明了整体及其组成部分是相互依存的；广大共同体的利益及其个体成员的利益是互惠互利的，正如在生理机体中所看到的那样，在政治实体中也是如此。

显然，目前国家在解决生存所需日常秩序恒定的维持或在保证社会成员基本需要的不断供给方面，都尚未取得足够的成功。正在广泛探索能够减轻经济上巨大的上下波动所造成的不安与穷困的条件。稳定将解除人类大量的疾苦，在我们自己个体的躯体构成中，我们就有解决问题的成功例证，通过供应物资的储存和发放，通过改变连续作用的速度，通过对伤害作用的天然防卫，以及机体机能配备以广阔的安全界限，使正常机体能够保护自己免遭各种动乱之害达数十年之久。我们的躯体通过上万年漫长年代的经历，尽管是由高度易变的物

质所构成，仍然能够发展出维护稳定的这一套装置。这里提供了什么启示呢?

V

一开始就引人注意的问题是，国家本身显示着某种初步的自动稳定作用。在上一章，我曾经提出这样的假设：一个复杂系统中存在着一定程度的恒定，这本身就证明了这些装置正在或随时准备发生作用以保持这个恒定。我还进一步提到，一个系统所以能保持稳定状态，那是由于任何变动趋势都将使一个或数个对抗这种变动的因素的作用有所加强。许多熟知的事实都证明，这些提法在某种程度上也适用于社会，尽管它目前还存在着不稳定的状况。保守主义的显现引发起一场激进主义的革命，而后者又步其后尘回到保守主义。松懈的管理及其后果使改革派掌权，但他们的严格控制不久又激起违抗和摆脱控制的愿望。战争中崇高的热情与牺牲，可继之以道义上的冷漠和任性的放纵。一个国家的任何一种强烈的倾向都难以持续到绝望的地步；在未达到这种极端之前，就会产生一个纠正的力量来阻止这种倾向，而后者的势力又常会发展到过分的程度，以致他们本身又引起一种反作用。从这些社会震动及其反复现象的本质的研究中可得到很有价值的见解，也能找到更加严格地限制这些动荡的办法。不过就这一点而言，我们还仅仅看到这种动荡得到了粗略的限制，这种限制或许暗示着社会稳态的初步阶段。

作为事物的相似状态，我们可以想起在脊椎动物的进化中，以及同样在生物个体的发生过程中，保持稳态的生理作用在初期也并未得到充分发展。只是在具备高度进化的其他表现的生物种类中我们才能看到能够迅速而有效地进行工作的自动化的稳定作用。我想再次指出：复杂的哺乳类比起相对简单的两栖动物来说，对内环境具有更大的控制能力，因而在出现干扰条件时能够获得更大的自由和独立。社会的构成难道也和低等动物的结构一样仍然处在其发展的初级阶段吗?

看来文明社会有实现稳态的某些需要，但是它似乎还缺少其他方面的条件，正因为如此，它还在遭受严重的、本来可避免的痛苦。

我们姑且作严格的生理学方面的考虑(即衣食住等方面的供应)，那我们不得不承认人类个体的稳态极大地取决于社会的稳态。为了保持我们的个人健康和生活能力，那就有若干基本需要必须得到满足，其中的某些需要是无偿地得到满足的。我们可以随意地、不花费用地得到氧，有时还有水。值得注意的是，城市中供水只能靠社会措施和公共支付才能得到。但还有一些其他方面的需要终究是同水和氧一样迫切的，这些需要时时因缺乏社会稳定而得不到满足。这些是对食物和保护(衣着、住房和保暖)以及享受医疗照顾的基本需要。对社会机构中的专业化工人来说，他们因自己的专业化而受到限制和隔离，因而几乎要完全仰赖于社会稳态，这种稳态的破坏会带来严重的危害，不但他们的躯体需要可能得不到充分的保证，而且还得加上因失去保障感而遭受到痛苦。如我们所已经知道的，在动物机体内用以保护各部分免遭内部或外部破坏的稳态，是通过受控液床这个装置来保持的。在文明社会里，相当于我们躯体装置所具有的这种特点的机构又是什么呢?

VI

从机能意义上说，在一个国家或一个民族里，最接近于动物机体中的液床的，就是它的分布在一切方面的分配系统——运河、河川、道路和铁路，包括船只、卡车和火车，它们像血液和淋巴那样承担公共运输者的作用；而批发和零售粮商代表着该系统的固定部分。在这巨大和复杂的渠道中，它的主流和侧支在不同程度上直接地达到社会的所有角落，商品在其产地被装运到其他地区。这些其他地区也同样是商品产地，这里的商品也同样地被纳入这条渠道中。农村、工厂、矿山和森林的产品就这样地被往返运转。但是只有在商品能换回相等价值的条件下才能从这个渠道中取走商品。当然，通常不进行直接的商品交换，那是极度不方便的办法。为了利于交换，具有通用价值的

货币受到采用，或者，可以临时用信贷来代替它。任何个人可以通过自己的货币或信贷从这个渠道中取出他所需要或想要的任何东西。因此，货币和信贷成为社会液床中不可分割的部分。

为了保证在社会机体中实现与动物机体所达到同等程度的稳定性，我们可以从后者得到如何控制液床以维持其恒定性的启示。首先，这要包括，通过生存必需品的流动的渠道来保证不间断的供应。食物、衣着、住所、取暖手段、伤病时的医疗救护，都自然属于这些必需的项目。稳定性还要包括保证个体劳动得到不间断的报酬——这种劳动会生产出具有交换价值的商品并被付与足够的工资以保证劳动者能从渠道中获取他和他的眷属所需要的东西。目前我只用了最低调的字眼来描述这种状态。如果要实现社会机体的稳态，至少这些条件是应该得到满足的。鉴于生物界的经验，社会稳定不能靠一个一成不变的、僵硬的社会制度去寻求，而要靠能保证不断满足人类基本需要的工业和商业的灵活调节作用来取得。

社会机体和动物机体一样，经常遭受扰乱，有的是外界强加的，有的则来自本身的活动。干旱、洪水、地震、火灾和疫病可破坏大量积累的财富——农作物和家畜，住宅和工厂——并使为数众多的男女老幼不但遭到生活上的根本需求的匮乏，并且失去获得它们的手段，既不能直接生产，又不能从公共渠道中索取。一个新机器的发明，由于它能代替千百个工人的劳动并使千百个劳动者失去自己的职业，于是他们在一个时期内失去获得收入的机会，而这些收入是他们为了从那条渠道中取得自己需要的物品所必需的。也可能某些商品生产过剩以致堆积在那条渠道中不能流通，或者这些商品的价值下降到只能换取少量其他商品的程度，结果造成其他可交换商品的积压；或者人们对未来的保障感到不安，因而把钱储蓄起来而不从渠道中换取商品，这又使商品积压下来；或者信贷被撤销，这同样造成了日常商品流通过程停滞的后果。商品流通不论以何种方式被阻止或受到妨碍，其结果是一样的。这条公共渠道被阻塞，流通速度变慢，工厂倒闭，工人因而失业，由于失业他们不能赚钱来取得他们的所需。在这些不同形式的灾害中，社会组织的个体成员对环境强加给他们的这些不幸不负有责任，就像在一个复杂体系中执行专门任务的、不同程度上固定的

细胞单位一样，他们在面临新的情况时没有能力作出迅速的适应，在紧急情况下他们无力改变这个体系使之对全体成员有利。不论哪一种解决办法——新的个体适应或整个制度的改造——都需要时间和深思熟虑的计划。

VII

生物机体的稳定性对这个问题的解决方式提供了什么启示呢?我们在这里必须谨慎，不要一开始就把稳态秩序的原则扩展到庞大而棘手的行政管理领域中。我们假设存在一个范围有限并具有相当自给能力的行政管理区，那我们可以设想生物机体所提供的启示大致如下。

生物机体提示：稳定性是首要的。它比节约更为重要。机体不但要抛掉水和盐类，而且同样要抛掉糖，如果这些物质在液床中过剩的话。这种废弃是不经济的。如糖的补充趋于过低，则机体陷入惊厥状态，而惊厥标志着对抗活动到达了顶点，这种活动促使从肝脏储备中释放额外的糖来恢复血糖的正常水平。剧烈的寒战可以引起额外的热来防止体温下降。所有这些过多耗费能量的极端活动在平时并不发生，因为采用较为缓和的手段就够了；但是一旦有所需要，这些活动就随时发生以保持内环境的平衡。在危急时刻节省比起稳定来只占次要地位，这个论据得到了躯体中存在的安全系数的充分防备的证实。举例说，血量、肺活量、血压及心脏功率的状态不是建立在节约目的之上，而是为了必须去满足异常需要的可能性，这些需要如果得不到满足，则将给躯体的液床带来紊乱。

生物机体还提示，稳态的破坏有其早期征候，这种征候只要注意寻找是能够发现的。这种警告信号在社会机体中还几乎不为人们所知道，如果有一天人们能发现这些信号并证明它们的真正意义，那将是对社会科学具有头等重要性的贡献。在现代社会关系的复杂状态下，全局性的支配作用似乎更多地存在于商品分配手段及贸易和货币流通之中，而不是存在于制造、生产方面。我们的躯体装置提示，反映社

会和经济危机的早期警告信号可能要在反映商业系统变动的敏感指示器中发现，虽然这些波动的原因可以在工业生产中找到。

生物机体还进一步提示，稳定的重要性使得有必要存在一个专门建立起来的由社会本身赋予的控制装置，具有维持其液床即贸易过程的恒定的力量。难道这不暗示着：当预见到社会动乱即将出现时，应当有一种力量把商品生产限制到某种程度，以便使供应更加合理地适应于需求；应当有一种力量来事先储备危急时刻能够拿出所贮存的商品；应当有一种力量来要求积累工资储蓄以备临时失业之用；应当有一种力量来安排临时就业或为新型工种培训熟练工人；应当有一种力量按照对内外干扰因素适应条件的要求来促进或延缓商品生产与分配这二者的例行过程?值得注意的是，在躯体性的机体中，这种储存或发放物资储备、加速或阻延连续作用的力量并不是由具备适应性智力的大脑皮质来操纵的，而是依靠其低级中枢，后者在接到特定信号通知时以自动方式来发生作用的。

有机体的发展说明，维持内环境恒定的自动装置是长期经验积累的、实验探索的、犯错和改错的产物。下面这种期望似乎是有道理的，即保证社会稳定的模式(这是可以发展的)将是与前者类似的进化产物。但是人类的智慧，以及已经起作用的稳定作用的成功例证，可以使社会进化相对地加快。

如果躯体细胞受到损伤，或受到病菌的侵犯，液床立刻就采取行动来帮助恢复正常状态。因此，机体内的这种状态表明，要通过社会集体的种种措施来保证其成员的保护和康复会得到良好周到的关怀，以使集体不致因其成员的能力低下或健康不良而遭到削弱。

我们必须考虑到这个事实：成人机体内组织细胞的数量是相当固定的，这就相当于人口调节。对于社会移民，我们没有任何与之相当的防备手段。我们同样没有办法来防止人口的无限制的生长，无论这是全球的还是局部地区的。当某些细胞以一种无控制的方式繁殖时，的确能够变成恶性疾患危及整个机体的安全。躯体尚无防卫手段来对抗这种病理过程。因此，看来人体能向社会机体提供的任何智慧都要

附加这样的条件：人口要和合理保证的生存手段相适应，而人口的稳定要不被局部的或外来的大量增殖所干扰。

社会和生物机体间存在的明显不同之点是后者发生死亡的必然性。在生存过程中，细胞产生对自己不利的细胞间质，或者这些细胞因意外事件而受到不可恢复的创伤，或者它们因衰老而退化，直到最后它们所构成的重要器官失去作用，而该器官的失效终于导致整个机体活动的终止。死亡是使社会能够除去老的成员以让位于新成员的一种手段，因此一个国家或一个民族不必去预期自己的终结，因为它们的组成个体在不断地更新。所以一个国家的稳定作用一旦被找到和确立，可以指望这些作用会持续地进行下去，其长久性将和接受这些作用的社会有机体本身的存在一样，并在其发展过程中保持相当好的稳定。

VIII

相当意味深长的是，由于缺少社会稳定而遭受种种痛苦的人类被迫作出越来越多的努力来追求进步。不仅是乌托邦的幻想家，还有社会学家、经济学家、政治家、劳工领袖和有经验的业务经纪人都提出了各种避免经济灾害的方案。在所有这些建议中提出了要更多地在信贷、货币流通、生产、分配、工资和工人福利等方面加强管理的想法，代替了过去把这些视为个人主义进取心的一种权宜之计或合法化的观点。

共产主义者提出了他们解决问题的办法并在苏俄大规模地试验他们的计划。社会主义者则对缓和人类经济的疾苦有另外的方案。而在既未受共产主义也未受社会主义影响的美国，对工业和商业状况的稳定化提出了种种设想。这些设想包括设立一个国家经济评议会，或实业会议，或工业部、贸易团体部来代表重要工业或更高度集中的工业，并(在某些方案中)被赋予委任权力来协调生产与消费，以照顾靠工资收入生活者的利益；设立负责就业的调节机构和连锁机构，以国

家职业管理局为辅，以失业保险作为保障措施，用兴办有计划的公共土木事业作为吸收闲散工人的手段；奖励个人不顾固定的社会机构所造成的危险而保持自己的主动性和创造性；缩短工时并禁止童工；提高工人的平均工资；以及通过政府的调节来保证一般公众在任何措施下都能保障他们的利益。

这些方案的多样性，本身就说明了还没有任何人能提出令人满意的单独方案。但是这些方案的设计清楚地证明，在富于思考和有责任感的人们心中存在着一个信念，用于解决社会不稳定的人类智慧能够减轻因工艺进展、无限制的竞争和利己主义私欲的相对泛滥所带来的种种困难。

由于人类智慧在各种医学社会问题上的应用，鼠疫和天花这一类毁灭性的传染病已被消灭；致命的灾难，例如白喉和结核，其危害已大大减轻，发病率也已大为减少；而在地球表面的那些从前被视为危险地带的广大区域，由于战胜了疟疾、黄热病和钩虫病而创造了安全、卫生的居住条件。这一切成就是和社会组织、社会管理以及减少个体成员的独立性分不开的。经济学和社会学纲领——其侧重点在人类成员生产活动中的福利和成员的物质利益上——与方才提到的医学方面的纲领具有相似的目的。这些纲领承认，社会机体和躯体机体一样，不可能保持充沛的活力与效能，除非它的成员能得到保持健康的生命与活动能力所需要的最低基本条件的保证。而人类所具有的意志，要求这些条件不但要包括对我们所讨论过的那些基本需要的保障，而且还应包括对一些欲望的合理满足。

IX

在我们对机体中液床的受控稳定性所产生效应的研究中我们已经指出，只要稳定性得到保持，机体就能从内外干扰所强加的限制中解脱出来，能不能通过对社会有机体中“液床”的控制和稳定作用而取得这样的类似结果呢?这种希望并不是不合理的，即通过对生产和分配过

程的周密计划与合理调节，能大大缓解灾难所带来的痛苦，并能解除由于巨大经济动乱而引起的必需物质的匮乏所造成的困境。赶走这种痛苦和困境将能解除生计上的恐惧、烦恼和担忧，而目前人们在生计上可能充满着阴暗的绝望情绪。正如英国一位大法官[2]所宣称，而又为联邦最高法院的一位法官所赞同的一句话中所说的：“贫穷的人，老实说，不是自由的人。”为了保证一切愿意工作的人得到工作，将需要对经济过程实行更多的控制，尽管这似乎会引起某些不快，但这是为争取更大的利益所作的较小的牺牲。

我们已经知道，躯体的稳态导致神经系统调节机体以适应新情况的机能得到了解放，使这些机能不必再去经常注意管理单纯维持生存的琐碎细节。如果没有稳态装置，我们将处在灾害的不断威胁之下，除非我们永远小心警惕地靠意志来进行校正动作，而在正常情况下这种校正是自动进行的。但是，依靠能使机体的重要作用保持稳定的稳态装置，我们作为个体才能够从奴隶状态解放出来——才能够自由地和我们的伙伴保持愉快的交往，才能够享受美好的事物，才能够探索和了解我们周围世界的珍奇奥秘，才能够提出新的思想和旨趣，才能够工作和游玩，摆脱了为管理我们肉体事务而操心的枷锁。社会稳态的主要效益将是支持躯体稳态。这将有助于解放神经系统的最高作用，用以探索奇境和建立业绩。物质需要得到保证以后，那些无价之宝的非物质的东西才能得到。

人们可能担心社会的稳定作用会趋向于乏味的单调，会缺乏多样性的刺激。会这样的，但这只对于生存的基本需求才是这样。社会仍然会对新发现产生心理的动荡，会对显赫的功绩引起热情，会对人的天性的不和谐感到关切，会对新颖思想的报道感到兴趣，会对围绕爱与恨的种种风流韵事感到好奇，会对其他任何能使生活丰富多彩的事件引起关心。人们尤其可能有这样的担心：怕社会的稳定化将会过多地干涉个人的自由行动。但是，如我们再三强调过的那样，社会整体的稳定状态与其成员的稳定状态是密切相关的。恰如社会稳定作用会加强社会成员在身体和精神两方面的稳定一样，它也将孕育出他们的更加高度的自由，给他们平静和安逸，这些，对于享受有益于身体健

康的娱乐，对于获得一个令人满意并给人增添活力的社会环境(milieu)，以及对于个人素质的训练和享有，都是根本性的条件。

参考文献

1. The Movements of the Stomach and Intestines in Some Surgical Conditions. By W. B. Cannon and F. T. Murphy. *Annals of Surgery* , 1906, xliii, pp. 513-536.

2. The *Mechanical Factors of Digestion* . By W. B. Cannon. London,1911.

3. An Explanation of Hunger. By W. B. Cannon and A. L. Washburn. *American Journal of Physiology* , 1912, xxix, pp.441454.

4. The Interrelation of Emotions as Suggested by Recent Physiological Rescarches. By W. B. Cannon. *American Journal of Psychology* , 1914, xxv, pp. 256-282.

5. The Hastening of Coagulation by Stimulating the Splanchnic Nerves. By W. B. Cannon and W. L. Mendenhall. *American Journal of Physiology* , 1914, xxxiv, pp. 243-250.

6. The Effects of Hemorrhage Before and After Exclusion of Abdominal Circulation, Adrenals, or Intestines. By H. Gray and L. K. Lunt. *Ibid* ., 1914, xxxiv, pp. 332-351.

7. The Physiological Basis of Thirst. *The Croonian Lecture of the Royal Society* , London. By W. B. Cannon. Proceedings of the Royal Society, 1918, xc (B), pp. 283-301.

8. The Nature and Treatment of Wound Shock and Allied Conditions. By W. B. Cannon, J. Fraser and A. N. Hooper. *Journal of the American Medical Association* , 1918, lxx, pp. 607 621.

9. The Basal Metabolism in Traumatic Shock. By J. C. Aub. *American Journal of physiology*, 1920, liv, pp. 388-407.

10. Further Observations on the Denervated Heart in Relation to Adrenal Secretion. By W. B. Cannon and D. Rapport. *Ibid*., 1921, lviii, pp. 308-337.

11. The Metabolic Effect of Adrenalectomy upon the Urethanized Cat. By J. C. Aub, E. M. Bright and J. Forman. *Ibid*., 1922, lxi, pp.349-368.

12. The Critical Level in a Falling Blood Pressure. By W. B. Cannon and McKeen Cattell. *Archives of Surgery*, 1922, iv, pp. 300-323.

13. *Traumatic Shock*. By W. B. Cannon. D. Appleton and Company.,New York, 1923.

14. The Effects of Muscle Metabolites on Adrenal Secretion. By W. B. Cannon, J. R. Linton and R. R. Linton. *American Journal of Physiology*, 1924, lxxi, pp. 153-162.

15. A Sympathetic and Adrenal Mechanism for Mobilizing Sugar in Hypoglycemia. By W. B. Cannon, M. A. McIver and S. W. Bliss. *Ibid*., 1924, lxix, pp. 46-66.

16. Changes in Metabolism Following Adrenal Stimulation. By M. A. McIver and E. M. Bright. *Ibid*., 1924, lxviii, pp. 622-644.

17. The Nervous Control of Insulin Secretion. By S. W. Britton. *Ibid*., 1925, lxxiv, pp. 291-308.

18. The Rôle of the Adrenal Medulla in Pseudaffective Hyperglycemia. By E. Bulatao and W. B. Cannon. *Ibid*., 1925, lxxii, pp. 295-313.

19. Pseudaffective Medulliadrenal Secretion. By W. B. Cannon and S. W. Britton. *Ibid* ., 1925, lxxii, pp. 283-294.

20. Some General Features of Endocrine Influence on Metabolism. By W. B. Cannon. *American Journal of Medical Sciences* , 1926, clxxi, pp. 1-20.

21. A Lasting Preparation of the Denervated Heart for Detecting Internal Secretion. By W. B. Cannon, J. T. Lewis and S. W. Britton. *American Journal of Physiology* , 1926, lxxvii, pp. 326-352.

22. The Influence of Motion and Emotion on Medulliadrenal Secretion. By W. B. Cannon and S. W. Britton. *Ibid* ., 1927, lxxix, pp. 433-465.

23. The R o ^ 1e of Adrenal Secretion in the Chemical Control of Body Temperature. By W. B. Cannon, A. Querido, S. W. Britton and E. M. Bright. *Ibid* ., 1927, lxxix, pp. 466-507.

24. Die Notfallsfunktionen des Sympathico adrenalen Systems. By W. B. Cannon. *Ergebnisse der Physiologie* , 1928, xxvii, pp. 380-406.

25. Emotional Polycythemia in Relation to Sympathetic and Medulliadrenal Action on the Spleen. By J. J. Izquierdo and W. B. Cannon. *American Journal of Physiology* , 1928, lxxxiv, pp. 545-562.

26. Emotional Relative Mononucleosis. By V. Menkin. *Ibid* ., 1928, lxxxv, pp. 489-497.

27. Reasons for Optimism in the Care of the Sick. By W. B. Cannon. *New England Journal of Medicine* , 1928, cxcix, pp. 593-597.

28. A Diencephalic Mechanism for the Expression of Rage, with Special Reference to the Sympathetic Nervous System. By p. Bard. *American Journal of Physiology* , 1928, lxxxiv, pp. 490-516.

29. Some Conditions Affecting the Capacity for Prolonged Muscular Work. By F. A. Campos, W. B. Cannon, H. Lundin and T. T. Walker. *Ibid* ., 1929. lxxxvii, pp. 680-701.

30. *Bodily Changes in Pain, Hunger, Fear and Rage* . By W. B. Cannon. D. Appleton and Company, New York, 2nd Edition, 1929.

31. Organization for Physiological Homeostasis. By W. B. Cannon.*Physiological Reviews* , 1929, ix, pp. 399-431.

32. Some Aspects of the Physiology of Animals Surviving Complete Exclusion of Sympathetic Nerve Impulses. By W. B. Cannon, H.F. Newton, E. M. Bright, V. Menkin and R. M. Moore. *American Journal of Physiology* , 1929, lxxxix, pp. 84-107.

33. The Autonomic Nervous System, an Interpretation. The Linacre Lecture. By W. B. Cannon. *The Lancet* ,1930, i, pp. 1109-1115.

34. Observations on the Central Control of Shivering and of Heat Regulation in the Rabbit. By S. Dworkin.*American Journal of Physiology* , 1930, xciii, pp. 227-244.

35. The Effects of Progressive Sympathectomy on Blood Pressure. By Bradford Cannon. *Ibid* ., 1931, xcvii, pp. 592-595.

36. A Belated Effect of Sympathectomy on Lactation. By W. B. Cannon and E. M. Bright. *Ibid* ., 1931, xcvii, pp. 319-321.

37. A Method for Uniform Stimulation of the Salivary Glands in the Unanesthetized Dog by Exposure to a Warm Environment,with Some Observations on the Quantitative Changes in Salivary Flow during Dehydration. By M. I. Gregersen. *Ibid* ., 1931, xcvii, pp. 107-116.

---

[1] body politic，政治实体，指国家。——译者

[2] 大法官(Lord Chancellor)，为英国的最高司法官员。——译者

1. 封面
2. 版权
3. 汉译世界学术名著丛书（分科本）出版说明
4. 序
5. 引言
    1. I
    2. II
    3. III
    4. IV
6. 第一章 机体的液床
    1. I
    2. II
    3. III
    4. IV
    5. V
    6. VI
7. 第二章 有效液床的维护
    1. I
    2. II
    3. III
    4. IV
    5. V
8. 第三章 保证供应的手段——渴感和饥饿
    1. I
    2. II
    3. III
    4. IV
9. 第四章 血液中水含量的恒定
    1. I
    2. II
    3. III
    4. IV
    5. V
    6. VI

    7. VII
    8. VIII
10. 第五章 血液中盐含量的恒定
    1. I
    2. II
    3. IV
    4. V
11. 第六章 血糖的稳态
    1. I
    2. II
    3. III
    4. IV
    5. V
    6. VI
12. 第七章 血液蛋白的稳态
    1. I
    2. II
    3. III
    4. IV
13. 第八章 血脂的稳态
    1. I
    2. II
    3. III
14. 第九章 血钙的稳态
    1. I
    2. II
15. 第十章 充足供氧的维持
    1. I
    2. II
    3. III
    4. IV
    5. V
    6. VI
    7. VII
    8. VIII
16. 第十一章 血液中性的稳态

1. I
2. II
3. III
4. IV
5. V

17. 第十二章 体温的恒定性
    1. I
    2. II
    3. III
    4. IV
    5. V
    6. VI
18. 第十三章 机体的天然防卫
    1. I
    2. II
    3. III
    4. IV
    5. V
19. 第十四章 躯体结构与机能的安全界限
    1. I
    2. II
    3. III
    4. IV
    5. V
    6. VI
    7. VII
20. 第十五章 神经系统两大部分的一般机能
    1. I
    2. II
    3. III
    4. IV
    5. V
    6. VI
    7. VII
    8. VIII
    9. IX

21. 第十六章 交感—肾上腺系统在稳态中的作用
    1. I
    2. II
    3. III
    4. IV
    5. V
    6. VI
    7. VII
22. 第十七章 机体稳定作用的一般特征
    1. I
    2. II
    3. III
    4. IV
    5. V
    6. VI
    7. VII
    8. VIII
    9. IX
23. 结束语 生物稳态与社会稳态的种种关系
    1. I
    2. II
    3. III
    4. IV
    5. V
    6. VI
    7. VII
    8. VIII
    9. IX